



תוספתו מרובה על העיקר

גיטין פרק א**

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



הרב שגיב הלוי עמית
כסלו תשפ"ג אלעד



הודפס לרגל חתונת בני

חיה מושקא

עב"ג

מנחם מנעדל

עמית

כ"ה טבת תשפ"ג

מצאצאי המהר"ם מרוטנבורג - מאחרוני בעלי התוספות



לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com



הרב יוסף יצחק
וילשאנסקי
ראש הישיבה

בית לוי צחק ישיבת חסידי חב"ד ליובאוויטש צפת

רח' ירושלים 17 • טלפון: 077-8967733, פקס: 077-8967760
ת.ד. 331 צפת • דואר אלקטרוני: ycchlz@gmail.com

בס"ד, יום שני כ' חשוון ה'תשפ"ג. יום הולדתו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע – המייסד של תו"ת

כבוד הרה"ג הרה"ת בעמח"ס הרב שגיב עמית שיחי'

שלום וברכה!

שמחתי לקבל חלק הא' מחיבורו, תוספתו מרובה על העיקר, ביאור בדרך הלימוד העומק וההבנה בתוס' על הדפים הראשונים (מחצית פ"א) במס' גיטין,

כעת שלחת לי הדפים של ח"ב שעומד להדפיס, וכמעשהו בראשון, כך מעשהו בשני.

בכישרון רב מבאר הדברים בדרכו הייחודית להקנות לתלמיד הגישה הנכונה ללימוד והבנת התוס'.

הדברים מונגשים באופן מיוחד יוצא מן הכלל, ואם כי נדפסו כבר כו"כ חיבורים בביאורי התוס', מקום הניחו לו מן השמים להגיש לקהל תלמידי הישיבות יצירה מופלאה בתוספת מרובה על ספרי הביאורים, כאשר אף פרט לא נשמט מתחת קולמסו, והעיקר הדגש על דרך לימוד התוס',

והנני בזה לאחל לך שכן תוסיף חיל בחילך לאורייתא, להרביץ תורה לעדרים, להוסיף בלומדי התורה לעיון ולחבבה על לומדיה, והכל מתוך הרחבה, שמחה וטוב לבב,

ושנוכח כולנו בקרוב ל"מים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו, כי כולם ידעו אותי גו", בהתגלות משיח צדקינו, יבוא ויגאלנו תיכף ומיד ממש.

בברכת התורה ובצפיה למשיח

הרב יוסף יצחק וילשאנסקי

ראש הישיבה

תוספתו מרובה על העיקר – גיטין **

מפתח עניינים

ב

הסכמות / תגובות ברכה

ב

היה לעיני הרב מאיר מזוז ראש ישיבת כסא רחמים, שהיה מרוצה מההסכמה ומגוף הספר

ג

שיטת הלימוד הראויה - על דרך שיטת העיון התוניסאית

ה

תוספתו מרובה על העיקר - גיטין**



תגובות ברכה

ברכת ספרדי

אחד הר"מים, בישיבה ספרדית בסגנון הליטאי באלעד הוא שכני. כאחינו הספרדים הענוותנים, לא רצה להזדהות בשמו, ואותי תמיד מעניין עומק הדברים ולא הייפוי שלהם. כך שמאחר ותוכן דבריו הוא המשמעותי, היה לי חשוב להביאם. ואפילו שבספר אחר קיבלתי הסכמה בעילום שם, והיה מי שגייחך על כך. הרי לאחר למעלה מארבעים ספרים, בהם קיבלתי הסכמות מכל הקשת של גדולי ישראל, ובפרט שמדובר על ספר שאינו ספר הלכתי, כך שמלכתחילה אין כל צורך בהסכמה.

לאחר שעבר על הספר והתרשם ממנו (ובחיוך גדול על ההקדמות, שהן ממש מושכות ומרתקות), שאל את השאלה המתבקשת על גוף הספר, מדוע אכן בישיבות לא לומדים כפי שהינך לומד? וענה בחיוך ובחריפות, שזה בעצם החילוק בין אוכל בריא לאוכל טעים. ושכאשר ביקשתי שיפרט הסביר. הדרך שלך בלימוד התוספות היא הלימוד האמיתי. אלא שאנשים מתפתים לחפש למדנות חקירות ופלפולים, ולא דווקא ללמוד בצורה הראויה והמדויקת. וזאת הן מאחר וזה דורש מהם יותר, והן מצד שאין בזה לכאורה ברק. אולם הדרך שאתה מקנה בלימוד התוספות היא הדרך האחת והיחידה שהיא אמיתית.

ויש לענות על דבריו. שמי שמתרגל לאוכל בריא, רואה שזה גם טעים. ובפרט שחוננתי בכתיבה סיפורית ושובבית מחד, ומאידך מבלי לאבד את החדירה לדיוק, בכל פרט, ובו זמנית לראות גם את הכלל. מה עוד ששמעתי מליטאי, שיצא נגד דרך הלימוד כיום בישיבות, שבקושי לומדים דף או שניים, ומייד רצים אל הפלפול, אבל כאשר שואלים אותם לבאר פשט בתוספות, אינם יודעים.



ברכת כהן

לידידי ורעי עט סופר מהיר הרה"ג שגיב שיחי' עמית הנאה צרופה היתה לי בעת עוברי על בתרי ביאורך הנפלאים המבארים את מהלכי התוספות בפשטות מחד גיסא, ומוליכים את הלומד בעמקי התוספות לאידך גיסא. זכותך הנפלאה לגלות עומקים ולעורר חיות בלומד תוך הרחבת אופקיו בבחינת סיני ועוקר הרים חד הם.



שיטת הלימוד הראויה – דיוק בכל פרט מחד, והבנת עומק הסברות מאידך

ישיבת חב"ד בתוניס – ראש הישיבה, שלא נמצא כמוהו בעולם – הרב מאיר מאוז

ביום הולדתי י"ג תשרי, שבת האזינו, הנני פותח את שבועון כפר חב"ד גיליון 1979 לערב חג סוכות. ובו אני רואה כתבה שלמה, המספרת בין השאר כיצד רבי מצליח מאוזו הי"ד, שנרצח באכזריות בתוניס, הזמין אישית את הרבי לגירבא לחתונת בנו בט"ו חשון תשכ"ה. בקיץ תש"כ הופיע בתוניס שליח הרבי, הרב ניסן פינסון, שמטרתו העיקרית היתה בהקמת ישיבה, רבי מצליח מאוזו זצ"ל ראה אותו כשליח משמיים למלא את משאלת ליבו הגדולה, להקים ישיבה על טהרת הקודש. ואכן הרב פינסון מבקש מהרב מצליח לעמוד בראש הישיבה, תוך שהוא מעמיד הסכם, שכל הקשור לסדרי הלימוד בישיבה יקבע על ידו. הרב פינסון מבקש מועמד המתאים למסור שיעורים, וכך זוכה הרב מאיר מאוזו, בהיותו רק בן טו"ב (!!!17) שנים, והישיבה נפתחת ביו"ד שבט תשכ"ב, שזה יום ההילולא של הרבי הריי"צ מצד אחד, ולפלא שגם של רבי חיותה הכהן, רבו של הרב מצליח, וכבר בסוף השנה מנתה 50 תלמידים. גם את בניו שולח הרב פינסון ללמוד. בתחילה רצו לשלחו לישיבת חב"ד בבירונאה צרפת, והרבי לא איפשר זאת. ואכן בראיון מספר שנים לפני פטירתו מעיד הרב פינסון, כי "לעולם איני מתחרט, שבניי למדו במוסדותיי בתוניס".

בנו הגדול הרב יוסף יצחק שליח הרבי לניס, צרפת, למד בישיבה שחלק מתוכניתה היה לימוד תורת העיבור. כשביקר עם אביו אצל הרבי, התפלא הרבי שאת זה לומדים, ובחן אותו, ולאחר שהתפעל מידיעותיו שאלו, מי לימד אותו. ועם היות שרצה להתקבל לישיבת תומכי תמימים בארה"ב, פוסק הרבי בהחלטיות: "כל זמן שרבי מאיר מאוזו בתוניס - אל תחליף לישיבה אחרת, לא תמצא כמוהו בעולם!" (וכבר ידועה חריזתו של הרב עובדיה יוסף, הרב מאוזו ממנו לא תזוז). מעניין שלרבי היתה רשימה מצומצמת של אנשים שהיו מקבלים ממנו ברכה אישית לראש השנה. ושמתוך שיגרה בסיום שנת תשל"א הכין המזכיר את האיגרת לרבי לחתום עבור הרב מצליח, כתב לו הרבי בראשי תיבות (שבק חיים לכל חי), כלומר שהוא נפטר. נסיים מידע אישי, שבנו הרב מאיר מאוזו הגיע לרבי בשנת תשנ"ב, לבקש ברכה עבור אשתו החולה, נתן לו הרבי תשעה דולארים, ואכן היא חיה עוד תשע שנים. עד כאן הכתבה, ומכאן אנו קופצים למה שהכנתי תחילה.

מפליא כיצד דווקא האדמו"ר מליובאוויטש, רואה ברב מאיר מאוזו ראש הישיבה הטוב בעולם

ידוע, כי כאשר האדם רוצה לבדוק אם דרכו ראויה, עליו לשמוח, כאשר הקדימוהו, ומכיוונים שונים. זה רק מוכיח, כי מה שטרח ועמל בעצמו, זו הדרך הנכונה. הביאור שלי על התוס', אין סגנון דומה לו. וכאן אזכיר כיצד מתמוזגים מזרח ומערב. שליח חב"ד הרב פינסון ע"ה, היה לו בן, אשר באופן

הקב"ה נתן לי נשיקה ליום הולדתי, בקשר להקדמה זו

אדם חייב לראות כיצד ההשגחה הפרטית מלווה אותו, ולדעת כי זו הדרגה הגבוהה ביותר באמונה. למעשה ניתן לסכם כי את האמונה ניתן לצייר בג' דרגות. הדרגה הראשונה, בה שואלים אדם, האם הינך מאמין, ומאחר וזה לא עולה לו כסף, הרי הוא אומר, מה איכפת לי, אני מאמין. אבל אמונה זו אינה מבוססת על התבוננות, או על התאמנות, שזה שורש המילה אמונה, בה הוא מחזק את אמונתו, אלא כדבר שאינו מוצק וקבוע.

הדרגה השנייה, ששואלים אותו האם אתה מאמין, והוא עונה, מה פתאום, אני ממש יודע. שהרי הרמב"ם בהקדמת משנה תורה, פותח יסוד היסודות ועמוד החוכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. כלומר, הדבר עלה שלב, וזה אצלו לא רק בבחינת פתי יאמין לכל דבר, אלא אלוקות הינה אצלו ממש דבר ברור, וכמו שמישהו יודע על הימצאו של חפץ.

הדרגה השלישית היא מעולם החווייה. אני מרגיש כיצד הקב"ה עימי ביחד, והוא שולח לי איתות וחיבוק ברור, וזו ההשגחה הפרטית. לא רק שהקב"ה קיים בפני עצמו, אלא שממש איכפת לו ממני. וההשגחה הפרטית מורה, כיצד הוא נותן לי יחס אישי. ונספר פרטים על הקדמה זו, כך שכל אחד יוכל להיות שותף עמי בחווייה.

כתיבת ההקדמה הינה על שיטת העיון התוניסאית – והרב מאוזו

הדבר המיוחד בספרים שלי הם ההקדמות. ופעם צחקתי ואמרתי כי כל הספר הוא עבור ההקדמה. אולם, כאשר הספר עצמו מרתק, ועם עוצמות ומיוחד, הרי כאן מגיע שתהיה הקדמה מיוחדת. סדרת הספרים "תוספתו מרובה על העיקר", עם היות ויצא עד עכשיו ספר יחיד, הרי בהכנה יש עוד ששה ספרים, שחמישה מהם כבר בשלב מתקדם. ולכן לכל ספר שכזה נדרשת הקדמה מיוחדת במינה.

ערב יום הולדתי ה'61 אני מכין הקדמה שיטת 3 כרכים על מסכת מכות נכתבו תחילה, כולל ההקדמות, ולא יצאו, כי התבקשתי להוציא תחילה על המסכת הנלמדת בישיבות חב"ד, וכעת יצאו ג' כרכים על מסכת גיטין. אלא שלכתוב פעם ששית על אותו נושא הקדמה, אין זה דבר פשוט. ואכן אני כותב על שיטת הלימוד של העיון התוניסאית, שכיום מעביר זאת לרבים הרב מאיר מאוזו, ראש ישיבת "כסא רחמים" המהוללה, בשיטת חכמי הכהנים של גירבא. אגב שיטה זו הינה פרי של מאות בשנים, אלא שקיבלה דחיפה וניסוח מסודר, שהבאנו בסוף ההקדמה, ע"י הרב מאוזו. (ומאחר ואשתי עליה השלום, זכתה ואמה נולדה בגירבא, ואף ראיתי מקרובי משפחתה, כי אף מי שבתחילה היה בינוני, וכאשר למד מספר שנים בישיבה, ממש הפך לתלמיד חכם, ידעתי, כי יש הרבה בשיטת לימוד זאת).

אף הוא משמעותי. ודבר זה מובא אצל הר"י מקנפנטון, שממש סלל את דרך הלימוד הראויה.

יכולת הכתיבה והסיכום – יש בה ברכה מיוחדת

החובה לסכם את הדברים, הוא כדברי הצמח צדק 'וקנה לך חבר' - כלומר, קנה הכתיבה, תכתוב, זה יכריח אותך להוציא את הדברים החוצה. היה לי בן דוד עליו השלום, שלמדתי ממנו פעם ביטוי מעניין, החבר הטוב ביותר של הצלם הוא הפח. זה היה כשעוד כל הפיתוח היה שונה. ואכן יש מקומות, בהם צריך לחזור ולכתוב מחדש.

לא להיעצר, ואף לשפוך מילים, מראה כי יש זרימה, והכתיבה הינה שוטפת

הרבה מנסים לצמצם ולקצר. אבל כאשר הביאור הינו שופע, כלל לא מפריע שיהיה ריבוי מילים. ולעתים דווקא כאשר הינך סולל הבנה ממספר סברות, הרי כל משפט, עם היותו משלים, הרי הוא ממש מרתק.

מטרת הקדמה – תבלין לפתוח את התיאבון ללימוד

כפי שכבר ציינתי, הקדמה יש בה מצד אחד תמצית, ומצד שני היא אמורה לפתוח שער ולעורר את הקורא. ומצד שני, כיצד ניתן על סדרה של ריבוי ספרים, לכתוב כל פעם מחדש הקדמה מקורית ומעניינת. אלא רק כאשר ראיתי, שמבלי משים, אני זוכה לכוון לשיטת הלימוד של ישיבת כסא רחמים, שהיא מגדלור של תורה. הרי עם היות וכל אחד לומד בסגנונו שלו האישי, אלא שהיסודות צריכים להיות ראויים. וכל עוד שלאחר כל תוספות הנני נהנה מחדש, לא רק על הבנת התוכן, אלא שראיתי, שיש כאן הדגמה מעניינת, סימן שהמפעל נדרש להימשך.

תמיד סיפור מרתק, מורה בהשגחה פרטית על מעלת הדרך הראויה

הסיפור הבא מופיע בכתר מלוכה 4 של איגוד בוגרי ישיבת כסא רחמים עמ' 77 ואילך. סיפור מדהים התרחש עם הרב משה לוי זצ"ל, שעתיד להיות בחיר תלמידי הישיבה. בזמנו נכתב המאמר דרכי העיון, בו קורא הרב מאוזן ללמוד בישירות ההבנה. וראה אותו בחור שבשנת תשל"ט עמד לסיים את לימודו בישיבה קטנה (הישוב). והחליט כדרכו, לבדוק כל דבר ביסודיות, להגיע ולשמוע שיעור חי. באותה שעה מוסר ראש הישיבה שיעור בגמרא של מסכת כתובות. אחד התלמידים קורא את הסוגיה, וראש הישיבה עם התלמידים מקשיבים לו. ולאחר משא ומתן עם התלמידים, מבאר ראש הישיבה את מהלך הסוגיה לפי דעתו, לאמיתה של תורה.

והנה, במהלך השיעור נתקלים הם בתוספות מוקשה שיש להבינו וללבנו כראוי. הבחור משה שיושב בין התלמידים המקשיבים, נדהם. יד ההשגחה העליונה! הלא זה התוספות שלמדנו רק לפני כשבועיים בישיבה. היה זה שיעור שקשה לשכוח. שיעור שהסתיים במלים של הר"מ: "ליישוב תוספות זה, נזכה רק אחר תחיית המתים!".

משה נדרך. היצליח ראש ישיבת כסא רחמים ליישב את הקושיות העצומות הנצבות סביב דברי התוספות כצוקים מתנשאים? והנה מרן ראש הישיבה שליט"א, כדיבורו הצח והנעים מנתח את הסוגיא, בדיוק על פי שיטת העיון עליה

טבעי רצה ללמוד אצל הרבי. ואז הגיב הרבי כי כל עוד הוא לומד אצל הרב מאיר מאוזן, שזו השיטת עיון התוניסאית, יש לך את ראש הישיבה הטוב בעולם, ואינך רשאי לעזוב.

בסיס חייב לא להיות מקרי, כי אם דרך סלולה – ולכן אין פלא שספרו הוא "דרכי העיון"

אחד הדברים שאני נהנה בלימוד הוא לסלול דרך, שיטה, ולא בכדי הפירוש על התוס' הוא לא רק מה אמרו התוס', מה שכולם לומדים, אלא לנסות ולהבין מכל תוספות מה הדרך הנלמדת. ולכן אין פלא, שספרו של הרב מאוזן יש בו את המילה דרך. הרב מאוזן עצמו בספרו דרכי העיון, מביא כי שיטת הגר"א, כפי שנכתב ע"י בניו, אף היא עצמאית והולכת בסגנון קדמוני הספרדים (מדבר קדמות של החיד"א, מערכת ח"ת אות טו"ב). וממש הלשון כמעט מועתק מילה במילה. אלא שהרב מאוזן מבאר, כי אין זו העתקה, אלא שניהם כיוונו שזו אכן שיטת הלימוד הראויה.

כאשר ערכתי כחמישים כללים משיחה אחת של הרבי, מצאתי, כי היסוד לכל דרכו, וכפי שהרבי התבטא על מעלת שיטה זו, הוא הדיוק. וכך לאחר מספר ספרים, הסתכלתי בספרי הרב מאוזן ותלמידיו, וקראתי מספר סיפורים על כך, והנני רואה שאני הולך בדרך הראויה. החובה לדייק בכל מילה, ולראות כיצד עומק הסברה מלוּבש במילים. וכך אני עובר עוד כלל ועוד הערה, ואני ממש רואה, כי הכלל שיש חובה להסתכל במקורות הגמרא, המצוטטים בגוף פירוש התוס', ולא רק לסמוך על מה שהתוס' מצטטים, אלא ממש לעיין ולפתוח וללמוד אותם מבפנים, וכפי שאני בחרתי ללכת, וכך לכתוב, הרי הוא מובא בכללי הלימוד לתוספות של השל"ה הקדוש.

מצד אחד יש דיוק במילים, בכל סברא וסברא – אך יש לחפש את מרכז הכובד

ואני רואה, כיצד הלשון למצוא את מרכזו התירץ בתוספות, הינו ביטוי מרכזי אצל חכמינו הספרדים. רבים חושבים כי הבנת עומק הפשט והדיוק בכל מילות הסברה, אינם פלפול, אבל אני רואה, כיצד כאשר דווקא בונים זאת עקב בצד אגודל, ומתאמצים לראות בכל תוספות, מהן מילות המפתח. וכיום שניתן לבדוק כמה פעמים מילים אלו חוזרים בתוספות, הרי הינך רואה כי מה שליקטת כמילות מפתח, בהכרח שהן קיימות לא רק בתוספות המסוים.

אגב אחד הכללים המיוחדים הינה עבודה בשני קווים בו זמנית. רק לימוד אשר בבת אחד יודע להקפיד על ראייה של בבת אחד, ממעוף הציפור, ובו זמנית שם לב לכל פרט ופרט, הרי הוא משלב שתי תכונות משלימות והפוכות, אשר ביחד יוצקות את האמת. שכידוע יש מושג של נקודת האמת מחד, אך אמת - מהותה שהיא בכל פרט ופרט.

הדרך מורכבת משלבים, ויש להבין כל מהלך, ודואים זאת בעיקר בלימוד התוספות

הכוונה היא לדייק בפשט הדברים, ולחתור להבנה עצמית ומדויקת לכוונת המקור, בביטחון מושלם, בלי הסוסים ופקפוקים. החריפות האמיתית שהורגלו הקדמונים, הוא דווקא הדיוק. העקשנות להבין כל שלב במהלך התוס', ומה התוסף,

אדם אחד וטבעי שישנן סתירות בין סוגיות שונות.

יסוד שני - המאמרים מורכבים ממילים והמילים מאותיות, יש לעמוד על משמעותן המדויקת של המילים המרכיבות את הטקסט, יש ליתן את הדעת לכך שלפעמים משמעותו של ביטוי זהה משתנה אפילו באותו משפט. חשוב להעניק תשומת לב לשאלת הפיסוק הנכון. דרכו של רש"י לשלב בדבריו קטעים מדברי התלמוד, לפעמים טעו המדפיסים והציגו אותם כדברי רש"י עצמו, דבר הגורם לקושי בהבנה.

יסוד שלישי - כאשר עוסקים בדברי פרשן כלשהו, ביחוד בדברי רש"י, יש לחפש מהו הקושי אותו בא ליישב, מהו הפירוש האפשרי אותו הוא שולל ומפני מה שלל אותו.

יסוד רביעי - כאשר עוסקים בדברי התוספות יש לעמוד על הנקודה המרכזית בתירוץ ולהבין היאך הוא מיישב את הקושי או הקושיה בהן פתחו התוספות את דבריהם.

יסוד חמישי - על המעיין להעלות את מסקנותיו על הכתב, לקרא אותן ולבחון את התאמתן לטקסט. הכתיבה מרגילה גם להרצאת הדברים בצורה ברורה ובהירה.

כתב את מאמרו המפורסם, ומשה עומד נפעם ומשתאה ההצליח ה' דרכו? הוא מאמץ את מוחו ומגלה כי על פי הסברו של ראש הישיבה בדברי התוספות, כל הקושיות נפלו בזו אחר זו כמגדל קלפים - התוספות ברור ומחזורי היטב, ואין צורך בפלפולים הרבים בהם ניסו בישיבתו לתרץ את הקושיות ... ואין פלא, שבחר ללמוד בישיבתו.

אגב מאז התרחב המאמר לכדי ספר, ויצא בשנת תשע"ב, והספר מופיע כמובן באוצר החוכמה.

ניסוח חמשת היסודות של כללי דרכי העיון של הרב מאוזן

יסוד ראשון - לשון הגמרא והראשונים היא מדויקת, ללא חסר ויתר. לפיכך, אין להעמיס עליהם ביאורים שאינם נובעים בהכרח מלשונם ומסגנונם או מכח סתירה כל שהיא. יש להעניק משמעות לא רק למילים בהן הדברים מובעים אלא גם לצורה בה מסודרים הדברים. יש להעדיף את הבנת הפשט המקומי, המשתמע מתוך הטקסט הנתון, גם אם הוא סותר לנאמר במקומות אחרים בתלמוד. התלמוד אינו יצירה של

תוספות מסכת גיטין פרק א – המביא גט קמא חלק ב (ואחריו)

[דף ח עמוד א]

המוכר עבדו לסוריא מהו -

אין לומר,

דבגט פשיטא להו דהוי כחוצה לארץ,

כדתניא בסמוך,

ובעבד מיבעיא להו,

דאם כן,

הוי סברתם איפכא,

ממה דפשיטא ליה לר' חייא בר אבא.

הגמרא ביריה האם סוריה נחשבת כחוץ לארץ לעניין מכירת עבדים, והעבד יוצא לחירות

שנינו במשנתנו: "רבי מאיר אומר: עכו, דינה כארץ ישראל לעניין גיטין".

בעו מיניה - שאלו ממנו [התלמידים] - מרבי חייא בר אבא. מה דינו של המוכר עבדו לסוריא? האם נחשב - כמוכר בחוץ לארץ דמי ויוצא העבד לחירות. וכמו שהמשנה אומרת לקמן [דף מג עמוד ב], שקונסים את הקונה על שהוציאו מארץ ישראל. מאחר ועבד שייך במצוות ואסור לו לצאת מן הארץ. או לא יוצא לחירות, שהרי דוד המלך כבשה והוסיפה על שטח ארץ ישראל וכיבוש יחיד שמו כיבוש.

ענה להם רבי חייא בר אבא:

אמר להו, תניתוה - שנינו זאת בדברי המשנה "רבי מאיר אומר עכו כארץ ישראל לגיטין". משמע: לגיטין, אין. דוקא לעניין גיטין נחשבת עכו כארץ ישראל, מפני שבקאין בה לשמה. או משום שעדים מצויין שם לקיימו. אבל לענין עבדים שנמכרו לשם, לא נחשבת היא, שהרי אינה מארץ ישראל. ואם כן, כל שכן סוריא, שאינה נחשבת כארץ ישראל לעניין עבדים, דמרחקא טובא - שהרי היא רחוקה יותר [מעכו].

יש לראות האם השאלה היתה מכיוון גיטין ולהבין מה הדין לגבי עבד, או ממש דווקא להיפך

[הגדרת בעיה בגמרא היא מילת המפתח "או דילמא", שיש בכל בעיה תמיד שני צדדים. וכשאנו מדברים לגבי סוריא, הרי השאלה היתה רק לגבי מכירת העבד. כי בסוריא יש שני צדדים, שמצד אחד היא רחוקה מארץ ישראל, וברור שאין לה דין ארץ ישראל. אך שאלתם היתה מכיוון שיש גם צד שני, שמאחר ודוד המלך כבש, אם נאמר שיש תוקף לכיבוש יחיד של מלך - הרי הכיבוש גורם לה להיות בדין של ארץ ישראל, וכל השאלה הינה רק על עבד.

רבי חייא פושט להם את שאלתם מכיוון לא צפוי. מדיני גט. ולכן מעירים התוס', שיש לשלול חשיבה,

שדווקא בגיטין לא היתה להם שאלה, אלא היה פשוט להם שזה חוץ לארץ. ואז כל שאלתם היא רק לגבי העבד. אלא מכך שאנו רואים שרבי חייא בר אבא פושט להם מגט, משמע שזה החידוש. כי אם עכו רק לעניין גיטין היא כארץ ישראל, הרי כל שכן שלדיני עבדים היא כבר נחשבת כחוצה לארץ. ואת החשבון הזה, וודאי שלא ניתן לומר בדברי שאלתם. ונמצא כי התוס' ממש גורמים לנו להסתכל שונה על כל מהלך הסוגיה. כי לא ניתן לומר, שהם חשבו שבגט סוריא היא חוץ לארץ, וכל החידוש שהם שואלים הוא רק לעניין עבד.

בשלשה דרכים שוותה סוריא נו' -

נקט [שלשה] לשון זכר,

אף על גב דסוריא לשון נקבה,

משום דעבד וגט - הוי לשון זכר.

לא רק רבי חייא בר אבא השווה את השאלה של עבד בסוריא מגיטין, אלא יש כאן מספר נושאים מהו דינה של סוריא

ועתה מביאה הגמרא ברייתא בעניין סוריא:

תנו רבנן: בשלושה דרכים שוותה סוריא לארץ

ישראל, ובשלושה דרכים שוותה לחוץ לארץ:

הגמרא נותנת סימן לששת הדברים על ידי אותיות

ע"ב ב"ר ר"ק:

והגמרא מציינת את ששת הדברים:

בשלושה שוותה לחו"ל: עפרה טמא כחוץ לארץ. משום

שחכמים גזרו עליה, כדי למעט ביציאת יהודים לשם.

והמוכר עבדו לסוריא, כמוכר בחוץ לארץ. והמביא גט

מסוריא לארץ ישראל, כמביא מחוץ לארץ. ומאחר

ואין שיירות מצויות צריך השליח לומר: בפני נכתב

ובפני נחתם.

ובשלושה שוותה לארץ ישראל: חייבת במעשר

ובשביעית כארץ ישראל. והרוצה להיכנס לה [אליה]

בשהרה [מבלי להיטמא בטומאת "ארץ העמים"],

נכנס. והקונה שדה בסוריא, נחשב כקונה בפרוארי

ירושלים.

המסר שסוריא בשלושה דרכים שוותה לחוץ לארץ -

הוא שהעיקר הוא הדין לא על סוריא, אלא על דיני

עבד וגט

[לכאורה, התוס' שואלים רק שאלה דקדוקית. מאחר

וסוריא הוא לשון נקבה, מה הטעם שבחרה הברייתא

להשתמש בלשון זכר (שלושה). אלא שהתשובה אינה

האחד, אופן הכיבוש, שזה בניגוד לכיבוש של כלל ישראל, ככיבושו של יהושע. והשני, מטרת הכיבוש. בעוד כיבוש יהושע היה עבור להנחיל את השבטים, כלומר, כלל ישראל, הרי דוד כבש רק עבורו.

בפירוש הספרי יש גם שני מרכיבים. מצד אחד, כעין נזיפה לדוד, שעשה שלא כראוי. שהיה עליו תחילה לכבוש את ירושלים מהיבוסים. אך מצד שני, אם היה אפילו יחיד כובש (מצד אופן הכיבוש), אלא שהיה זה נעשה לאחר שסיימו לכבוש את הארץ - הרי הוא נכלל בהבטחה של "כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם", ואז זה היה מתקדש.

ונראה לי, כי התוס' הביאו את הספרי, על מנת לסייע כיצד בכל זאת כיבוש יחיד - שמיה כיבוש. כי עם היות ודוד לא נהג לגמרי כראוי, הרי יש מציאות, בו גם היחיד מצליח לקדש את הארץ.

[דף ח עמוד ב]

בשירה תיבה ומגדל -

פירש בקונט',
מה שאין כן בארץ העמים ורבי היא,

ונראה שרוצה לפרש,
שירה תיבה ומגדל - דוקא,
ולהכי לא מצי לאוקומי כר' יוסי בר רבי יהודה,
דהא הוא מטהר אפי' בארץ העמים.

ובחנם פי' כן,
דהא על כרחך,
שירה תיבה ומגדל - לאו דווקא נקט,
אלא משום דנקט בברייתא,
אלא הוא הדין אפי' רוכב על הסוס,
כיון דסבר רבי,
אהל זרוק - לא שמיה אהל,
כדפירש בקונטרס,
וכדמוכח,
דמסיק דבסוריא על אוירה לא גזרו,
ואם כן כר' יוסי - נמי אתיא,
והרוצה ליכנס לה בטהרה,
היינו בקרון או רוכב על הסוס,
מה שאין כן בארץ העמים דשמא,
וכן משמע הלשון קצת דקאמר,
ואפי' רבי לא קא מטמא כו',
ומשמע,
כרבי יוסי - אתיא בפשיטות טפי.

ומיהו,
על כרחך כר' יוסי - **נמי לא אתיא,**
אלא מטעם דמסיק אליבא דרבי,
דדוקא ארץ העמים,
משום דגזרו על אוירה ועל גושה כו'.

תמימה. לא המילה סוריה היא מרכז העניינים, אלא הנושא כאן הוא עבד וגט, שהם אכן לשון זכר.

כבר ביארנו שאף על גב, איננה שאלה משמעותית, אלא ביאור שלמרות שלכאורה יש מקום לסבור אחרת, ובכל זאת, בחרה הברייתא לשנות בלשון זכר. ויש לדייק כי הסדר בברייתא שקודם מובא העבד ולאחר מכן מובא הגט, ולכן גם התוס' מדייקים בסדר זה עבד ורק לאחר מכן גט.]

כיבוש יחיד -

פי' בקונט',

שלא היו לשם כל ישראל ביחד,
כמו בכיבוש יהושע,
וכבשוה **לצורך כולם,**
אבל דוד לא כבש **אלא לצורכו.**

אבל בספרי מפרש טעם אחר,

בסוף פרשת והיה עקב,
דמשמע,
לפי שלא היתה עדיין כל א"י כבושה,
כדאמר התם,
סמוך לפלטורא שלך - לא הורשת,
פירוש,

יבوسی שהיה סמוך לירושלים,
ואתה הולך וכובש ארם נהרים וארם צובה,
אבל אחר שכל א"י כבושהו,
דריש התם,
מדכתיב (דברים יא)
כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם וגו',
שכל מה שהיו כובשים מחו"ל,
היה קדוש ואפילו יחיד.

עם היות שסוריא נקראת כיבוש יחיד - עדיין יש לכך
תוקף הלכתי, שהיא חייבת במעשר ובשביעית כארץ
ישראל

הגמרא מסבירה את שלושת הדברים, בהם שוותה סוריא לארץ ישראל:

חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל. טעמו הוא משום שתנא זה קסבר - סובר: כיבוש יחיד, שכבש דוד את סוריא - שמיה כיבוש. וחלים עליה דיני ארץ ישראל. כיבוש הוא הרי אחד מהקניינים, המהפך את דין חוץ לארץ והופכו לארץ ישראל.

הבאת פירוש הספרי, ובלשון שמפרש טעם אחר, אינו
בא להלוק על רש"י, אלא לבאר עניין חשוב

[מטרת התוס' הרי איננה להיות לקט פרשנים. אלא מאחר והגמרא לומדת קסבר שמיה כיבוש, סימן שיש מקום גם לסבור אחרת. ולכאורה, מאחר וכיבוש הוא סוג של קניין, כעין חזקה, מה מחליש את הקניין הזה.

ולכן מביאים התוס' שני פירושים משלימים. הראשון, רש"י, ש"יחיד" - בא ללמדנו שני עניינים.

ועוד יסוד חשוב, שמאחר והעיקר הוא הטעם, הרי אין להיתפס למקרה המסויים של הנוסע בשידה תיבה ומגדל (ובשפתנו - סס באוירון), בשעה שאנו באים להשוותו לציור אחר של רוכב על סוס או קרון (ובשפתנו - נוסע ברכב). ואז מילת המפתח בתוס' הינה "לאו דווקא נקט". כי להדגים שאינו נטמא בסוריא, הרי אין לנו לשיטת רבי כל הבדל בין מטוס או רכב, כיוון שעיקר טעמו הוא הנוגע בגושה, ובשניהם אין לנוסע מגע ישיר, ולכן דינם שווה, ומילות המפתח להרחיב את המקרה של שידה תיבה ומגדל - זה "הוא הדין".

הבנת שיטת רש"י, טעמו דחיית הטעם, אך הסכמה על עצם דינו

לאחר כל ההקדמה, מתבאר ברש"י כי כניסה בטהרה על ידי שידה תיבה ומגדל הינה רק בסוריא, והיא רק שיטת רבי. מדויקים התוס', כי מאחר ועיקר הנושא הוא השידה תיבה ומגדל, לא ניתן לאומרו בשיטת רבי יוסי ברבי יהודה, מכיוון שהוא מתיר כן אף בארץ העמים. אלא התוס' באים ואומרים, כי לא הדוגמא היא העיקר, אלא אף אם היתה דוגמא אחרת כגון הרוכב על סוס או קרון, גם היה רבי מתיר בסוריה. כי כל הבעיה בארץ העמים, הינה בהיותם אוהל זרוק, שאינו חוצץ, ואז הוא מקבל את טומאת אווירה של ארץ העמים.

אלא מאחר ובאווירה של סוריה לא גזרו, כניסה בטהרה יכולה להיות מורחבת גם לרוכב על סוס. ולגבי ארץ העמים, מאחר ואהל זרוק לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה אוהל זרוק, כן מהווה חציצה, הרי הוא כן יכול להיכנס כך. ומעירים התוס', שטעם ההיתר של רבי שלא גזרו בסוריא אלא על עפרה, הוא אמנם ביאור המובא על ידי רבי, אך גם רבי יוסי ברבי יהודה מסכים לו, וכל החילוק ביניהם, הוא רק לעניין אוהל זרוק - האם דינו של אוהל לחצוץ, ולגרום שאף הטס (או רוכב) אינו מקבל את טומאת ארץ העמים.

אלא בארץ העמים דגזרו על גושה ועל אוירה

עם היות ועפר חוץ לארץ מטמא - הרי עדיין ניתן להיכנס אליה בטהרה בטיסה אווירית

דנה הגמרא לבאר את הדין השני של הברייתא:

והרוצה להכנס לה בטהרה נכנס, ומקשה הגמרא: והאמרת בתחילת הברייתא עפרה טמא. אם כן לא שייך להכנס בטהרה?! ומתרצת הגמרא: שנכנס לתוכה כשנשאווה באויר בתוך שידה תיבה ומגדל, ולא דרך על עפרה. וכמו ששנינו בברייתא.

דתניא: הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל, רבי מטמא את הנכנס. מאחר ואהל זרוק [המיטלטל] אינו אהל, להחשב חציצה בינו לבין אויר ארץ העמים.

רבי יוסף ברבי יהודה מטהר אותו. כי לדעתו, אהל זרוק שמו אהל.

ומסבירה הגמרא: ואפילו רבי לא קאי מטמא - אינו מטמא - אלא בארץ העמים, שגזרו חכמים טומאה על הנוגע בגושה [של עפר] או הנושא ועל הנכנס לאוירה, אף אם לא נגע בגושה. אבל סוריא, על הנוגע בגושה גזרו. אך על הנכנס באוירה, שלא נגע ולא הסיט [לא הזיז] - לא גזרו. ולכן הנכנס בתוך שידה תיבה ומגדל דינו אף לרבי, שאינו נטמא..

על מנת להבין מחלוקת, הן בחילוקי המקרה (ארץ העמים כנגד סוריא) יש לצלול ולהבין את הטעם לכל שיטה (רבי מצד אהל זרוק - אינו אוהל החוצץ, כנגד הנוגע בגושה, עפרה אסרו בסוריא)

[פסק הדין בנוי על שלושה יסודות, המקרה - במה מדובר, הדין הוא כך וכך, מטעם מסויים. המחלוקת בנויה שבאותו מקרה יש דעה שונה לשני אנשים שונים, ובדרך כלל חילוק הדינים נובע מאחר והטעם שונה. אלא שהעיקר, כפי שבעל התניא הדגיש בשיטתו הלכה לטעמיה, כי כאשר מבינים את הטעם - הרי הוא העיקר, ולא הדוגמא שנקט. על פי ביאור קצר זה, ניתן לבאר את היופי שבכל מהלך תוס' זה.

קיים חילוק בין ארץ העמים ולבין סוריא לעניין טומאה. וכפי שהברייתא הביאה, שיש דברים בהם סוריא דומה לארץ ישראל, ויש מקרים בהם היא דומה לארץ העמים. מאחר ומצד אחד בסוריה כדוגמת ארץ העמים העפר טמא, אך יש בה קולה, שניתן להיכנס אליה בטהרה, וכפי שהביאו שנכנס בשידה תיבה או מגדל מעופפים, ולא בהליכה רגלית, שהוא ממש נוגע בעפר.

אלא שטעמו של רבי הוא שעם היות והוא באוויר, והנוסע אינו נוגע בקרקע, ומזיז את העפר בהליכתו, הרי עדיין אינו נחשב מציאות בפני עצמו, לחצוץ. ובשפה ההלכתית זה מכונה אוהל זרוק - לאו שמיה אוהל. ולכן רבי מטמא בארץ העמים. מצד שני, חילוקו של רבי לעניין סוריא הוא בגלל טעם אחר, שכל הטומאה בארץ העמים מצד גזירת חכמים, שנוגע בגושה של עפר. וכעת רק לאחר שנגענו ביסוד המחלוקת ניתן יהיה לראות כיצד התוס' פתחו את הדברים.

והא דמיבעי לן בנוזר בפרק כ"ג (דף נד:),

ארץ העמים,

משום גושה גזרו עליה,

או משום אוירה גזרו,

הכי פידוש,

משום גושה,

משום דמאהיל על הגוש הוא,

ועשאוהו חכמים כמאהיל על המת,

ויכול להכנס שם בשידה תיבה ומגדל,

או דילמא,

על האויר עצמו,

ולא יוכל להכנס שם בשום ענין.

והכא בשמעתא,

על גושה,

היינו על מגע גושה,

הבנה זו, לא תהיה בעיה להיכנס בשידה תיבה ומגדל. אך אווירה הוא האוויר עצמו, ולפיכך הדין שלא ניתן להיכנס גם בצורה זו.

בעוד שכאן, גם יוצקים משמעות ומילת המפתח הינה "היינו". ועל כן כאן המשמעות של גושה הוא נגיעה בעפר עצמו. בעוד שאווירה כאן, הוא מאחת משתי הסיבות, ששם היו מחלוקת, או משום מאהיל על הגוש (שבנזיר סברה זו נקרא גושה) או מצד אווירה ממש].

דגורו על גושה ועל אווירה -

הקשה,

הרב ר' יעקב דאורלינ"ש, דבמסכת אהלות (פ"ב משנה ג) תנן, ואלו מטמאין במגע ובמשא, ואין מטמאין באהל, עצם כשעורה וארץ העמים.

ותירץ,

דמיירי בעפר הבא מחוצה לארץ לארץ, והמאהיל עליו - לא מטמא, דמשום אויר עצמו גזרו, ולא משום מאהיל על הגוש.

ואין לשון ארץ העמים משמע כן.

אך יש לומר,

דאיירי כגון שיש דף או גשר, שראשו אחד בארץ וראשו השני בחוצה לארץ, ומונחים כלים תחת ראשו שבארץ, דאין מביא שומאה עליהן ושהורין.

אי נמי,

ור"ת השיב לו,

אי משום מאהיל על הגוש גזרו עליה,

איכא לאוקמי כר' שמעון,

דאמר קברי עובדי כוכבים - אין מטמאין באהל, ולא החמירו על ארץ העמים, יותר מקברי עובדי כוכבים עצמם.

ועוד תירץ רבינו תם,

דהיא משנה,

קודם שגזרו על אווירה,

כדאמרינן בפרק קמא דשבת (דף שו:),

דמעיקרא,

גזרו אנגיעת גושו ותו לא.

על הסתירה בין הגמרא שארץ העמים מטמאה באוהל ולבין המשנה באהלות, שאינה מטמאה, יש להביא מספר תירוצים

[אחד הדברים החשובים ללמוד בשעה שהתוספות מביאים את קושיית רבי יעקב מאורליאנש, שיש תירוצים שונים. ויש לראות לא רק מה התירוצ, כי אם

ועל אווירה,

או משום מאהיל על הגוש,

או משום אווירה ממש.

הצגת סתירה מנוזר, שגזרו על ארץ העמים רק לגבי אחד מהדברים או גושה או עפרה

ראינו כי רבי מטמא בארץ העמים, גם מי שנכנס אליה בשידה תיבה ומגדל, מכיוון שחכמים גזרו בה על שני עניינים, גם על גושה וגם על אווירה. וביארנו בגמרא, כי עם היות ובנסיעה שכזאת לא נגע בעפרה, הרי בהיותו באוהל זרוק שאין לו דין אוהל, לעניין חציצה, הרי הוא נחשב שהוא בתוך אווירה של ארץ העמים, ולכן הוא טמא.

אלא מאליה עולה השאלה, שכאן משמע, שבארץ העמים הגזירה הינה גם על גושה וגם על אווירה, בעוד שבמסכת נוזר, עניין זה עלה בשאלה, מה טעם גזרו בארץ העמים האם זה מצד גושה או אווירה, משמע שרק על אחד מהם קיימת בעיה, וכל הגמרא מבררת על איזה מהם בלבד היתה הגזירה, שהיא מילת המפתח "או", כלומר רק אחד מהם, בעוד שכאן מובא "ו", שמשמע על שניהם.

המשנה בנזיר דנה על טומאות מת מדרבנן שהנזיר אינו מגלה, אלא רק מזה מי חטאת בשלישי ובשביעי, ומבררת את דין ארץ העמים

קיימת נטייה מוטעית, שמאחר והתוס' העתיקו את שאלת הגמרא בנזיר, אין צורך להביט שם בסוגיה. אלא שהמשנה מביאה מספר דוגמאות כיצד הנזיר נטמא רק מדרבנן. אחת מהם היא ארץ העמים. ומאחר והיו שתי גזירות, בראשונה טמאו חכמים רק את הנוגע או נושא את עפרה, ולאחר מכן אף את אווירה. ובגזירה זו הדיון היה האם עצם הכניסה היא הבעייתית, או מצד שהאהיל על קרקע ארץ העמים, שיש בה ריבוי מתים. אלא אם היה זה רק מצד האוויר, מקשה הגמרא, למה הצרכו להזאה בשלישי ובשביעי. ודוחה הגמרא, כי כל דיני ההזאה לא נאמרו על ארץ העמים, אלא על שאר הטומאות שנזכרו. ולכן לא פשטו את הבעיה.

ולאחר מכן מנסה הגמרא לפשוט את השאלה בכך שמשווה אל הגמרא שלנו, ולהעמיד שזו בעצם מחלוקת התנאים. שבוה נחלקו רבי ורבי יוסי ברבי יהודה, אלא שהיא דוחה סברה זו. ומעמידה שלוש אפשרויות שונות ואחרות לבאר את מחלוקתם של רבי ורבי יוסי ברבי יהודה.

מחדשים התוס', שבכל אחד מהמקומות (נזיר וגיטין) יש להסביר את אותם מילים של גושה ועפרה באופן אחר

[התוס' מציגים את טעם טומאת ארץ העמים, שבמסכת נזיר, נשנה הדבר כשאלה מה הגורם היחיד לכך, ושיש להכריע בין שתי אפשרויות, בעוד שכאן טומאת העמים הינה גם מצד גושה וגם מצד אווירה.

אלא שהתוס' יוצקים כאן הבנה אחרת לחלוטין. עם היות והמילים גושה ואווירה הינן שוות בשני המקומות, אלא הפירוש בכל מסכת היא שונה. ומילת המפתח הינה "הכי פירוש", כלומר, לאו דווקא כמו שחשבת בפשטות. גושה - משום שמאהיל על הגוש. ולכן באו חכמים, והחמירו כי כל גושה הוא כמת. ולפי

טהורה. ואף שאין שום דבר מפסיק בינה לבין הארץ, והרי היא מאהילה על ארץ העמים, לא גזרו בארץ העמים טומאת אוהל.

ואתו רבנן דפ' שנה, וגזר אאורא דארץ העמים, שהוא מטמא אף בלא מגע גושה. אך לא גזרו בו טומאה גמורה לשרוף את התרומה עליו, אלא גזרו לתלות עליו בלבד את התרומה, ולפוסלה לאכילה.

דכיון שאין היא טמאה אלא מדרבנן, ומדאורייתא הרי היא טהורה, אסור לשורפה, משום הפסד תרומה.

אף על גב דאמירה לעובד כוכבים שבות משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן -

אבל משום מצוה אחרת, לא היינו מתירין, אמירה לעובד כוכבים במלאכה דאורייתא, כדמוכח בפרק הדר (עירובין דף סח.), ההוא ינוקא דאשתפך חמימיה, אתו לקמיה דרבא, אמר להו לשיילו לאימיה, אי צריכה ניחיימו ליה אגב אימיה, ולכאורה משמע דביום המילה היה, שהיו צריכין לחממו כדי למולו, וקודם המילה היה, דאי לאחר המילה - מסוכן הוא, ובלא אימיה - מחללין עליו שבת, וע"י עובד כוכבים איירי התם, כדפי' שם בקונט', וכן פי' ר"ח, כדאמרינן בפרק מפנין (שבת דף קכט.), דחיה משבעה עד שלשים, אפילו אמרה צריכה אני, אין מחללין עליה את השבת.

והא דאמר בסוף מפנין, עד מתי פתיחת הקבר, אביי אמר שלשה, ורבא משמיה דרב יהודה אמר ז', ואמרי לה ל', לא לחלל עליה שבת קאמרי ופליגי, אלא מר אמר חדא, ומר אמר חדא ולא פליגי, וכולהו ס"ל כנהרדעי, דאמרי חיה ג' שבעה שלשים.

ודוחק לומר, דמעת לעת בעינן, והא עובדא הוה תוך ז' של מעת לעת, והא דאמר התם לעיל, באידך ינוקא דאשתפך חמימיה,

מה סגנון התירוץ. בתחילה אמנם התוס' מביאים את תירוצו, הבנוי על חילוק. לא ארץ העמים כפשוטו, אלא עפר הבא מחוצה לארץ, מכיוון שלא גזרו על מאהיל, אלא דוחים מצד לשון ארץ העמים, שמשמע יש לחלק בין הארץ ולבין שרק עפר המובא ממנה. ואז מתרצים התוס' בשלושה אופנים.

התירוץ הראשון הבאת ציור מיוחד "יש לומר דאיירי כגון". ורק באופן המיוחד הזה, לא נדחית הסברא, כי יש בו גם וגם, מצד אחד בשל שמדובר על גשר, הרי הוא גם ארץ העמים וגם ארץ ישראל, שבצד של ארץ ישראל של הגשר מונחים כלים.

התירוץ השני, לצמצם כדעת רבי פלוני. "איכא לאוקמי כרבי שמעון". ומאחר ורבי שמעון לומד שקברי העכו"ם עצמם אינם מטמאים, כל שכן שלדעתו לא יחמירו על ארץ העמים.

התירוץ השלישי של רבינו תם, חילוק בזמן. כאן לא היתה גזירה אחת, אלא שתי תקופות. וממילא המשנה באהלות היתה לאחר גזירה אחת, הקשורה בנגיעת גוש העפר בחו"ל. אך לפני הגזירה השניה בה הוסיפו אף על אוזירה, ולכן מאהיל על גוש - לא מטמא.

תירוץ שלישי בשם רבינו תם, המשנה באהלות נשנתה בין זמן גזירת עפרה לגזירת גושה, וכמבואר במסכת שבת, שהגזירות לא נולדו בבת אחת

שנינו לעיל: יוסי בן יועזר איש צרידה, ויוסי בן יוחנן איש ירושלים, גזרו טומאה על ארץ העמים, ועל כלי זכוכית.

והוינן בה: וכי הם גזרו על ארץ העמים? והא רבנן דהוו שמונים שנה קודם החורבן גזרו כן.

דהא אמר רב כהנא: כשחלה רבי ישמעאל בן רבי יוסי, שלחו לו: רבי, אמור לנו ב' וג' דברים שאמרת משום אביך רבי יוסי.

שלח להם: כך אמר אבא:

א. ק"פ שנה עד שלא [קודם ש] חרב הבית, פשטה מלכות רומי הרשעה על ישראל.

ב. פ' שנה עד שלא, קודם שחרב הבית - גזרו טומאה על ארץ העמים, ועל כלי זכוכית שיקבלו טומאה.

והגמרא מוכיחה שלא ניתן לומר כי הם היו מאותם החכמים של אותו הדור, מאחר והגמרא מביאה כי ארבעה דורות מהלל ועד רבן שמעון בן גמליאל הזקן נהגו נשיאותן בפני הבית במאה השנים האחרונות קודם החורבן. והרי הלל היה מאחרוני הזוגות, והם היו מראשוני הזוגות.

ומשנינן: אלא, אתו אינהו [יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן], וגזרו טומאה אגושא [גוש עפר] של ארץ העמים, לשרוף את התרומה הנוגעת בו, משום ספק קברות שבה.

ואף שבדרך כלל, אין שורפין את התרומה על טומאה דרבנן, שאני עפר ארץ העמים שטומאתו מפני ספק קבר שבו. ונתנו בו חכמים דין ודאי קבר שטומאתו מדאורייתא.

ואאורא דארץ העמים, לא גזרו ולא כלום. שאם התרומה נמצאת באויר ארץ העמים ואינה נוגעת בעפרה, הרי היא

הגמרא, שאין זו סתם אמירה "רוחנית", אלא יש בזה הלכה ממשיית. ובשם רב ששת, בציור בו היהודי קונה שדה מגוי בסוריא, ומאחר והגוי רוצה לילך בשבת, הרי על מנת לא להחמיץ את המכירה, רשאי לצוות על הגוי לכתוב את השטר מכירה אף בשבת. ועם היות שאמירה לעובד כוכבים בשבת לעשות עבורו מלאכה, אסורה מדין שבות, כאן משום מצוות יישוב ארץ ישראל, מלכתחילה, לא גזרו חכמים.

ההיתר הוא לא משום מצווה סתם, אלא דווקא במצוות יישוב ארץ ישראל

מדייקים התוס', שמצוות יישוב הארץ, הינה בעלת סגולה ייחודית, דבר המתבטא להלכה, מכיוון שאפילו היתה כאן מצווה אחרת, לא היו מתירים בעניין של מלאכה מהתורה לומר לגוי לעשות זאת עבורו.

התוס' מוכיחים את הכלל שאמרו, שאם היתה זו מצווה אחרת - לא היה רשות לעשותה אף ע"י אמירה לגוי

ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה, שנשפכו בשבת המים החמים שהוכנו לרחיצת התינוק קודם המילה.

אמר להו רבא: נישיליה לאימיה אי צריכא [נשאל לאמו אם צריכה היא שיחמו מים חמים בשבילה כדי לשתות]. וקיימא לן, שיוולדת אחר שבעה ימים מהלידה, אף שאין מחללין עליה את השבת ע"י ישראל [ואפילו אמרה צריכה אני], אלא רק על ידי נכרי מחללין.

ונחים ליה מים חמים לתינוק על ידי נכרי, אגב אימיה, שישים בכלי יותר מן הצריך לאם, בשביל התינוק.

וכאן מאחר ומדובר שהמים היו עבור הכנה של התינוק לקראת מצוות המילה. שהרי אם היה זה לאחר - לתינוק עצמו יש גדר של סכנה, שיש חובה לרוחצו בחמין. ודיוק התוס', שאעפ"כ לא היה היתר לומר לנוכרי.

וזאת בניגוד לסיפור האחר שמובא שם, שמאחר ומדובר על מצוות מילה, והיה זה רק איסור מדרבנן להעבירו בחצר שלא עירבו - זה כן היה מותר, ורק לחמם לו מים, שיש בזה מלאכת בישול, גם המצווה לא אפשרה על ידי אמירה לגוי. אלא היינו צריכים לחזור ולהיכנס לחולה שאין בו סכנה. וגם בהעברה בחצר שלא עירבו, לא נפרצו כל ההיתרים, אלא מדייקים התוס', שלמשל

הגמרא בשבת מכריעה, שיוולדת לאחר שבעה - היא בגדר חולה שאין בו סכנה, וצריכה נעשים על ידי גוי

שואלת הגמרא לגבי יולדת. עד מתי פתיחת הקבר? אמר אבוי: שלשה ימים. רבא אמר משמיה דרב יהודה: שבעה, ואמרי לה: שלשים. אמרי נהרדעי: חיה שלשה, שבעה ושלשים. שלשה, בין אמרה צריכה אני ובין אמרה לא צריכה אני - מחללין עליה את השבת. שבעה, אמרה צריכה אני - מחללין עליה את השבת, אמרה לא צריכה אני - אין מחללין עליה את השבת. שלשים, אפילו אמרה צריכה אני - אין מחללין עליה את השבת, אבל עושין על ידי ארמאי. כדבר עולא בריה דרב עילאי, דאמר: כל צרכי חולה נעשין על ידי ארמאי בשבת. וכדבר המנונא, דאמר רב המנונא: דבר שאין בו סכנה - אומר לנכרי ועושה.

ואמר להו רבה, נייתו ליה חמימי מגו ביתאי, ומוקי לה על ידי עובד כוכבים, ודאי איסורא דרבנן, בחצר שלא עירבו - שרי, משום מצות מילה, אבל איסורא דאורייתא, כגון לחמם לו חמין - אסור.

ואין ללמוד מכאן היתר, לומר לעובד כוכבים, להביא ספר בשבת דרך כרמלית, דלא דמי,

דדוקא משום מילה, דהיא גופה דחיא שבת - התיירו.

ומיהו בהלכות גדולות משמע, דאפי' איסורא דאורייתא, שרי על ידי עובד כוכבים לצורך מילה, שפירש דליתו מתוך ביתא דרך רה"ר.

לפי זה, הא דקאמר נחים ליה אגב אימיה, נוקמה תוך ז' ואמרה צריכה אני, שמחללין עליה שבת, ואיירי ע"י ישראל.

ונראה דלא יתכן לומר, דנחים ליה ע"י ישראל, דע"י ישראל - היה אסור להרבות בשביל קטן, כדאמר בפ"ק דחולין (ד' טו:), המבשל לחולה בשבת - אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו, אבל ע"י עובד כוכבים, ניחא דשרי להרבות.

ושמא, דוקא לצורך המילה הוא דשרי, אבל לצורך דבר אחר, אפילו ע"י עובד כוכבים אסור להרבות, והא דתנן בפ"ב דביצה (דף כא:), לא יחם אדם חמין לרגליו, אלא א"כ ראויין לשתיה, ואמרי' נמי בגמרא דביצה (ד' יז.), ממלאה אשה קדירה בשר, אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, וכן ממלא נחתום חבית של מים, אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, **משום שמחת יום טוב - התיירו חכמים להרבות.**

חובה לקנות מהגוי את שטחו בסוריא, מדין מצוות יישוב הארץ, עם היות ויש שבות באמירה לגוי לעשות פעולה עבורו בשבת

הגמרא למדה בגדר בו סוריא כן שווה לארץ ישראל, שהקונה בה שדה, נחשב כקונה בפרברי ירושלים. מדייקת

גם בהלכה, יש עיקרון, וכשיש מחלוקת, הרי אין זה בכל העניינים, אלא עפ"י רק בעניין מסויים

[תוס' זה הינו בירור הלכתי, ואף השוואה בין פרשנים שונים. שהרי גם רבינו חננאל שהובא, וגם הבה"ג אינם סתם פרשנים, אלא עם נימה הלכתית למעשה. וכך מסברה ראשונית, שכל היתר הכתיבה בשבת של שטר המכירה לגבי קרקע בסוריא, היא המצווה היחידה, שהתירו אמירה לנוכרי בשבת, מוכיחים זאת התוס'.

אלא שלאחר שמביאים כי הבה"ג סובר אחרת, הרי עדיין מצוות מילה היא שונה, כי כל מהותה שהיא דוחה שבת. וכל ההיתר הוא שמעמידים שההכנה לברית עדיין היתה תוך שבעת הימים, ואז אנו סופרים אותם מעת לעת. שהרי עם היות וברית היא ביום השמיני, הרי היא יכולה ללדת בסוף היום, סמוך לשקיעה, ושהברית עצמה תהיה בבוקר. ושוב חזרנו לכך שיש לה היתר דווקא מהתורה, כך שאין מחלוקת. ולכן אפילו בדרבנן לעבור בכרמלית על מנת להביא ספר - לא נפרצה ההלכה.

וגם לאחר הבירור עם הבה"ג, עדיין עומדים התוס' על סברתם, שאין זה היתר כללי. ואמנם מחמת שמחת יום טוב יש עוד היתרים, כי כל הפעולה עצמה היא מותרת לחלוטין, ושמחת יו"ט רק משנה את זה שאותה קדירה שמוותרת לו לגמרי לבשלה ביום טוב, לא הפריע לחכמים שירבה, שהרי מצד שמחת היו"ט יש מצב בו האדם אוכל מעבר למה שתכנן, וגם במידה ויגיעו לו אורחים. כך שאין להשוות זאת.

אך לצורך דבר אחר - אסור אפילו להרבות ע"י גוי. שעם היות והוא כבר עושה את הפעולה של האיסור מבחינה איכותית, שבשבת כל בישול נוסף הינו ממש איסור, הרי גם הוספת הכמות - נאסרה. אמנם, להרבות בשבת כשמבשל לחולה, ומרבה לבריא, כאן גם יש שתי סברות מנוגדות.

ויש לשים לב, למילת המפתח - "משום", שיש עקרונות ויש חריגים. ולכן כל הגדר של כתיבה בשבת באמירה לגוי על מנת שהקרקע בסוריא תצא מהגוי - הינה מצווה "ייחודית, ולכן ההשוואה היא ע"י המילה משום, כאשר הפער הוא מול שאר המצוות, ויש לנו עוד פעמיים את המילה "שום", הן לגבי מילה, שיש בה צד היתר, בכך שהיא דוחה שבת בזמנה, ועוד "משום", והפעם יום טוב, שממילא יכול לבשל לעצמו, ולכן כאן מדובר רק על לגבי להרבות.]

הדר אמר אביי -

פי',

לא משום קושיא דרבא חזר בו, דאביי לא חשיב ליה פירכא, דסבר לא פלגינן דיבורא,

דאקושיא דרבא לא משני מידי, אלא נראה לו סברא, לומר טפי,

דבתרווייהו לא קנה, דיד בעל השטר על התחתונה.

עבד המביא את גט שחרורו ממדינת הים, נאמן רק על שחרורו, אך לא על הנכסים, שנדרש לקיים השטר

עתה דנה הגמרא במהות הנאמנות של עבד שהביא גיטו [גט שחרור] ואומר "בפני נכתב ובפני נחתם". ומביאה הגמרא ברייתא:

תנו רבנן: עבד שהביא גיטו ממדינת הים, שצריך הוא לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כאשה המביאה גיטה. וכתוב בו [בגט] עצמך [אתה] ושאר כל נכסי, קנויין לך בשטר זה. הדין הוא: את עצמו קנה מאחר ונאמן הוא על שחרורו, לומר "בפני נכתב", ואין צריך עדים לקיים השטר. אך את הנכסים לא קנה עד שיקיים את השטר על ידי עדים כשאר קיום שטרות.

שטר השחרור שנאמר בו כל נכסי קנויים לך - האם מצד שנאמן על עצמו יקנה גם הנכסים - מחלוקת אביי ורבא

איבעיא להו - נשאלה בבית המדרש שאלה: שטר שהיה כתוב בו כל נכסי קנויין לך, מהו הדין? האם גם בלשון כזו, שכלל האדון את כל הנתינה בדיבור אחד, יש לחלק בין עצמו לנכסים וכמו שמחלקת הברייתא. או שמא, כיוון שהכל ניתן לו בדיבור אחד, אם כן לא פלגינן דיבורא. ומכיון שעל עצמו הוא נאמן, גם על הנכסים, נאמן.

אמר אביי: מתוך שקנה העבד את עצמו, קנה אף את הנכסים.

אמר ליה רבא: בשלמא - [בשלום. כלומר בדבר זה, דבריו מתקבלים על דעת] - את עצמו ליקני - הוא קונה. מידי דהוה - מאחר וזה כמו הדין - אגט אישה. שנאמנת היא להעיד על גיטה שהביאה ממדינת הים, ולומר בפני נכתב ובפני נחתם, ומתגרשת על ידו. אלא - אבל - נכסים לא ליקני - אין הוא יכול לקנות, על ידי שטר שאינו מקויים בעדים. מידי דהוה - וכמו הדין - אקיום שטרות דעלמא - בשאר קיום שטרות.

אביי אומר דעה הפוכה לדבריו הקודמים, ומחלוקת רש"י ותוס' האם חזר בו בשל קושיית רבא

(כעץ אנו מפרשים את המשך הגמרא לשיטת רש"י, שאביי ממש חזר בו, ואילו לאחר מכן נראה, כי התוס' לומדים בצורה שונה את כל המהלך). ולכן אביי חזר בו:

הדר אמר אביי - חזר בו אביי ואמר [הפוך]: מתוך שלא קנה נכסים על ידי השטר [מאחר ואינו מקויים], לא קנה אף עצמו. כי לדעת אביי אין לחלוק בנאמנות השטר. אלא, או שמועיל להכל [גם לקנות את עצמו וגם לקנות הנכסים]. או שאינו מועיל לכלום.

אך גם על פסק זה מקשה רבא:

אמר ליה רבא: בשלמא את הנכסים לא ליקני - אינו קונה. מידי דהוה - משום שזה כמו - אקיום שטרות דעלמא - שאר קיום שטרות, שאינו מועיל, ללא קיום של עדים. אלא את

דבכל חד וחד איכא למימר,
דהיינו ההוא ששייר,
ואפ"ה הוא בן חורין,
אלמא פלגינן דיבורא,
דהא כל נכסי קא"ל,
ולא קנה אלא את עצמו.

וקשיא

אף על גב דלא הזכיר שם קרקע,
מ"מ קנה כל קרקע דאית ליה,
אלא שיד העבד על התחתונה,
ויקח האדון לעצמו,
בית כור מעידית שבנכסים,
כדתנן בפרק בית כור (ב"ב דף קז:),
חצי שדה אני מוכר לך,
יניח לו חצי שדהו,
ומפרש התם,
דלוקח נוטל כחוש,
דיד בעל השטר על התחתונה.

ואר"י

דלעולם דר' שמעון - בא להוסיף,
אפילו אין לו,

אלא אותה העיר או אותה שדה,

כדקתני סיפא,

בתוספתא דבבא בתרא (פ"ט) ובפ"ק דפאה (פ"א),

ר' שמעון אומר,

לעולם הוא בן חורין,

עד שיאמר כל נכסי נתונים לפלוני עבדי,

חוץ מאחד מריבוא שבהן,

אמר חוץ מעיר פלוני חוץ משדה פלוני,

אפי' אין שם אלא אותה העיר,

או אותה שדה,

זכה עבד בנכסים וקנה עצמו בן חורין,

ואין מתקיים דבור כל נכסי אלא בעבד לבדו,

וה"א כשאמר חוץ מבטל דבורו,

מה שאמר כל נכסי,

קמ"ל דאפ"ה יצא לחירות,

דפלגינן דיבורא.

הגמרא מביאה את דעת רב אדא בר אהבה, שמבאר כי הפסק של רבא, שעל שחרורו עצמו העבד נאמן, אך לא על הנכסים - הינה מדין פלגינן דיבורא, ובשיטת רבי שמעון

אמר ליה רב אדא בר מתנה לרבא: כמאן - כדעת מי פסקת את פסקך. כרבי שמעון, דאמר פלגינן דיבורא - שאמר שחולקים את נאמנותו של דיבור אחד לשניים. לדבר אחד נאמן, ולדבר אחר אינו נאמן. וכמו ששינינו במשנה [במסכת פאה, פרק ג משנה ח], דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו, כגון שכתב בשטר: "כל נכסי נתונין לך". יצא העבד להיות בן חורין [בשעה שקיבל את השטר]. כיון שאף הוא בכלל כל הנכסים. אבל אם שייר האדון בנתינה קרקע בגודל כל שהוא, או דבר אחר, כגון: "כל נכסי נתונין לך, חוץ מקרקע כל שהוא", לא

עצמו, ליקני - שיקנה, מידי דהוה - משום שזה כמו - אגט אשה. שהיא נאמנת להעיד על גיטה, ללא קיום של אחרים. כך העבד, מדוע שלא יהא נאמן להעיד על שטרו, כדי להשתחרר?

אלא, אמר רבא: אחד זה ואחד זה - בין אם כתב לו שתי לשונות, כגון עצמך ונכסי וכלשון הברייתא. ובין אם כתב לשון אחת "כל נכסי" [וכלל את עצמו של העבד עם שאר הנכסים], הדין הוא: את עצמו קנה. אבל את הנכסים לא קנה. - והטעם: משום שפלגינן דיבורא - דהיינו, שחולקים את דבריו של העבד, לעניין נאמנות. על עצמו נאמן ועל הנכסים אינו נאמן.

שיטת התוס' - לדייק הן בלשונות הגמרא, והן בתוכן, ולהוכיח כי פסקו השני של אביי עומד בפני עצמו, ולא נאמר כתשובה

[יש בגמרא לשונות ברורים. לדוגמא כאשר יש שתי דעות, אומרים תחילה את שם בעל המאמר. וכאשר אומרים אמר רבי פלוני, סימן שהוא מפרש את דבריו. גם הלשון אלא, כפי שרבא מציע הוא לשון המוחקת את הכל. ומאחר וסברת רבא קשורה בסופו של דבר לדין פלגינן דיבורא. בנושא שחרור עצמו - נאמן, ובנושא נכסים אינו נאמן.]

ואביי עם היות שבוחר לומר מהלך חדש, השונה מדבריו ואומר דעה חדשה, הרי אינו מתייחס כלל לקושי שמעלה רבא. ומתוך כך מחדשים התוס', שני עניינים.

האחד - שלא מחמת קושיית רבא חזר בו אביי. והשני, שזהו טעם חיובי, מדוע בחר בהבנה חדשה. "אלא נראה לו סברא לומר טפי", מטעם שונה בתכלית, לא מצד נאמנות, אלא שיד בעל השטר על התחתונה. ומכיוון שיש מחלוקת בדבר, והוא רוצה להוציא - עליו להביא ראיה ברורה. ומאחר וזו סברא עצמאית, לכן העדיפו התוס' לבאר, כי אלו הם דברין חדשים, ולא מצד הדיון. שהרי כאשר רבא אומר את דבריו, אינו בא לפסוק דין, אלא זה בגדר שעדיין יש כאן דיון, אמר [ליה].

[דף ט עמוד א]

לעולם הוא בן חורין -

פי' בקונטרס,

מדקאמר ר' שמעון **לעולם**,

משמע,

דל"ש היכא דקנה שאר נכסים,

כגון שפירש השו"ר,

ול"ש היכא דלא קנה,

כגון שלא הזכיר קרקע ששייר,

דכתב ליה חוץ מבית כור קרקע,

דהשתא לא קנה שום קרקע,

לבחור בית כור מעידית שבנכסיו. ונמצא כי אי ההגדרה מה שייר, אין פירושו, כי העבד יכול לזכות רק בעצמו.

מוכיחים התוס' את דבריהם, שבאמירה כללית חצי שדה אני מוכר לך, יכול לתת לו את החצי הכחושה

כל עוד המוכר עומד במה שנכתב בשטר, הרי יש לפרש את השטר לטובתו. שהרי בשעה שמכר לו חצי שדה, אין ביכולת הקונה להכריח את המוכר ליתן לו את החצי המעולה, שהרי הוא בא להוציא ממנו, ועליו להביא ראיה ברורה. אלא שלכן המוכר יכול ליתן לו את המחצית הכחושה, שהרי הוא עומד בהבטחה שניתנה בשטר. אלא שהמשמעות חצי אינה על השטח, אלא על ערך הממון. אבל את הטיב, וודאי שיכול ליקח המוכר לעצמו את המשובח, ויש לוקח היא על התחתונה.

כוונת המשנה משמנים ביניהם, הוא רק לעניין שווי השדה, אך באיכות המוכר בוחר את הטוב לעצמו

שנינו במשנה: "האומר לחבירו חצי שדה אני מוכר לך, משמנים ביניהם ונוטל חצי שדהו":

מבאר הגמרא: אמר רב חייא בר אבא אמר רב יוחנן: כוונת המשנה לומר שהלוקח נוטל את החלק הכחוש שבו, כדמי מחצית השדה.

אמר לו רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: והא אנן "משמנים ביניהם" תנן? ומשמע שיד שניהם שוה בשומא ליטול ביפה ובכחוש בשוה?

אמר לו רבי יוחנן: אדאכלת כפנייתא בבבל תרגימנא מסיפא [עד שאכלת מעדנים בבבל, ולא עסקת בתורה, היה לך לתרץ דברינו מסיפא דמשנתנו].

דקתני סיפא, "חציה בדרום אני מוכר לך משמנים ביניהם, ונוטל חציה בדרום".

ואם כדברך, שנותן לו חצי שדה ממש, אמאי משמנים ביניהם [מדוע עליהם לשום את כל השדה]? והא "חציה בדרום" אמר ליה, והיה עליו לתת לו את החלק שהתנו ביניהם?

אלא ודאי, כונת המשנה בלשון "משמנים ביניהם" אינה כדברך, אלא לומר שנותן לו דמי מחצית השדה, מהקרקע הכחושה.

והכא נמי [ברישא] כונת המשנה לדמי.

מתוקף השאלות, מפרש ר"י את דברי רבי שמעון באומרו לעולם, באופן חדש

[התוספות מדייקים בלשון. שהייתי חושב שאמירת "חוץ" באה לשלול ולבטל. ולפי חשיבה זו, אם ננתח אמירה של כל נכסי נתונים לפלוני עבדי חוץ משדה מסויימת, ומאחר והיא השדה היחידית שברכשו. היה לי לומר, שהיות וזה הנכס היחידי שלו, ואף אותו אינו נותן לעבד, כלומר הוא נותן לעבד כלום, כי האדון שייר את כל נכסיו לעצמו.

אולם מחדשים התוס' בשם ר"י, שרבי שמעון לומד אחרת. שהרי פרט לנכסים קיים העבד. ואז אנו

יצא העבד להיות בן חורין. שהרי דוקא ברישא שנותן לו הכל, ללא שיגלה דעתו שברצונו לשייר משהו, יוצא העבד לחירות. ואין אומרים, שמא התכוון האדון לשייר את העבד לעצמו, שהרי לא שייר כלום. אבל כאן, שמשיר משהו לעצמו ואינו מפרט מהו: יש לפרש את דעתו, שאף את העבד עצמו התכוון לשייר לעצמו. ומה שכתב בשטר לשון כוללנית "כל נכסי" לא התכוון לשחררו. שהרי לא כתב בפירוש "עצמך ונכסי קנויין לך". אלא, כוונתו היתה רק להחניף בכך לעבד, כדי שיעבדנו במסירות יתר.

רבי שמעון אומר:

לעולם הוא בן חורין, בין באופן שקנה את שאר הנכסים שהעניק לו, כגון שפירט את מיקומה המדויק של הקרקע המשוירת. שאז הוא קונה גם את עצמו וגם את הנכסים, חוץ מאותה קרקע. ובין באופן שרק את עצמו קנה, ולא את הנכסים. כגון ששייר "קרקע סתם", מבלי לפרט לאיזו התכוון. שאז אינו קונה אף אחת מקרקעות האדון. שהרי על כל אחת מהן יש להסתפק, שמא היא המשוירת. בכל זאת, את עצמו הוא קונה, שהרי הוא אינו קרקע. ואותו לא שייר האדון. עד שיאמר האדון "כל נכסי נתונין לפלוני עבדי, חוץ מאחד מריבוא שבהן". ולא יפרש למה בדיוק התכוון בדבריו. שבאופן כזה, אינו יוצא לחירות, מאחר ויש לתלות, שבאומרו "אחד מריבוא" התכוון לעבד. [ואף ששויו האמיתי עולה על ערך זה. מכל מקום, בעיניו שווה כן].

ומכך שרואים, שבכל שאר הלשונות, [לבד מלשון האחרון], יוצא העבד לחירות. משום שלגבי עצמו מועילה אמירתו. ואילו לגבי הנכסים, אינה מועילה. מוכיח רב אדא בר מתנא שזהו משום שסובר רבי שמעון "פלגינן דיבורא". ואם כן, רבא שאמר: "עצמו - קנה, נכסים - לא קנה", סובר כרבי שמעון שפלגינן דיבורא.

התוס' מבארים שרבי שמעון פתח את דבריו בסגנון של לעולם, כרש"י, שאנו מחלקים דבריו, ומקבלים אותם רק לעניין שהעבד יוצא לחירות

הבנת רש"י, כי המילה לעולם, באה לרבות, שהדבר קורה בכל מצב. שהרי שני עניינים כאן על הפרק, שחרור העבד וקניית נכסים. ולגבי הנכסים יכולים להיות שני מצבים עיקריים, או שקנה (את כולם או מקצתם) או שכלל לא קנה. ואמירת לעולם לשיטת רש"י, נועדה להורות, כי בשני המצבים השונים (לא שנא .. לא שנא), הרי אנו מחלקים את דיבורו של הנותן, מבחינה איכותית, ותמיד העבד יקנה את עצמו (כלומר ישתחרר). ואפילו שאומר לו כל נכסי. זאת אומרת שאנו מחלקים את דבריו, שבחלק הוא קונה ובחלק לא. כלומר, עצם היכולת לקבל רק חלק מדברי הנותן יכול להתבצע רק אם קיים הגדר של פלגינן דיבוריה.

בשעה שהאדון מעניק המתנה לא ציין מה הוא משייר - אין פירושו שלא יזכה כלל בקרקע

אלא שמקשים התוס' על פירוש רש"י. במקרה בו אומר כל נכסי נתונים לפלוני עבדי חוץ מבית כור קרקע. הרי עם היות שלא ציין על איזה קרקע מדובר, העבד יקנה את כל הקרקע שיש לו. אולם, מאחר והעבד נדרש להפריש לאדון בית כור קרקע, יש לנו את הכלל שיד בעל השטר על התחתונה. שהרי הוא בא להוציא מהאדון. ועל כן הדין הוא שהאדון יוכל

ואדרבה ר"מ לא פליג,
אלא ביש לו שאר נכסים.

הגמרא מקשה על רבא, כיצד פסק רבי שמעון, והרי
ההלכה הינה כרבי מאיר, ובציור שנאמר העבד אינו
משתחרר

רב אדא בר מתנה מקשה לרבא, אתה פוסק כרבי שמעון
שאמר פלגין דיבורא. וכפי שראינו במשנה (פאה ג, ח),
שהכותב כל נכסיו לעבדו - יצא, ונהיה העבד בן חורין, שהרי
הוא בכלל כל הנכסים. אבל אם שייר האדון קרקע כל שהוא,
תנא קמא מפרש את דעתו, שמאחר ושייר משהו, אנו תולים
לומר, שאף את העבד התכוון לשייר לעצמו. ועם היות ואמר
בתחילה לשון כוללנית כל נכסי, התכוון רק להחניף לעבד,
שיעבדו במסירות יתר, אך העבד לא משוחרר. ולעומתו רבי
שמעון חולק וסובר שלעולם העבד בן חורין, מאחר והוא אינו
קרקע, משום שלגבי עצמו מועילה האמירה, ולגבי הנכסים,
מאחר ולא ציין מהי הקרקע, איננו יודעים מה כן יכול לקנות
העבד, וזה מה שרבא סובר כרבי שמעון, בהכריעו "עצמו -
קנה, נכסים - לא קנה."

והקושיה הינה מדברי רב יוסף בר מניומי בשם רב נחמן
שאף על פי שקילס רבי יוסי את רבי שמעון, ההלכה אינה
כמותו, כי אם כרבי מאיר, שהוא התנא קמא בפאה, שחולק
שאין העבד יוצא לחירות, וכפי שביארנו.

הגמרא מוכיחה כי רב נחמן בו זמנית פוסק פלגין דיבורא,
כרבי שמעון, אך מכריע כרבי מאיר, שהעבד אינו
משתחרר

אמנם הגמרא דוחה, ואומרת כי רב נחמן כן למד פלגין
דיבורא. שהרי למד לגבי שכיב מרע שכתב שנותן כל נכסיו
לעבדו, והרי העבד הינו מכלל נכסיו. אלא בשעה שקם מחוליו,
ורוצה לחזור בו מהכל, הדין הוא שאנו מחלקים את דבריו,
וחוזר אמנם בנכסים אך לא בעבד. מאחר והנכסים נכללים
בגדר מתנת שכיב מרע, שחכמים אמדו שמאחר ונתן ללא
שיור כלל, הרי כל נכסיו חוזרים אליו. ואילו העבד תורה
אחרת יש לו, מכיוון שכבר יצא עליו שם של בן חורין, מקבלת
השטר, נאסר להשתעבד בו מדין עבד. ולכאורה צריך לבאר,
כיצד רב נחמן הסובר פלגין דיבורא, כרבי שמעון, ובכל זאת
פוסק כרבי מאיר, שסובר שאין אומרים פלגין דיבורא.

הגמרא (המבוארת לפי שיטת רש"י), מכריעה כי הטעם
שהעבד אינו משתחרר, לשיטת רבי מאיר, כאשר שייר
קרקע כלשהי הוא מדין כרות גיטא

אלא, אמר רב אשי: אכן דעת רב נחמן כרבא, שפלגין
דיבורא. ומה שפסק כרבי מאיר, שהכותב כל נכסיו לעבדו
ושייר קרקע כל שהוא - לא יצא העבד לחירות. התם היינו
טעמא - שם הטעם הוא - משום דלאו כרות גיטא הוא -
שדיני שטר שחרור נלמדים בגזירה שווה מגט אשה. וכשם
שבגט צריך שתהיה כריתות גמורה בין האיש והאשה, ללא
השארית שום דבר המקשר ביניהם. כך בעבד, צריך שיהיה
השטר כורתו לחלוטין מהאדון. ומכיוון שבדין המשנה במסכת
פאה הוזכר "שיור" מסוים, והאדון לא טרח להדגיש בשטר
שהעבד אינו כלול בשיור זה, כגון שיכתוב "עצמך ונכסי קנויין
לך". אם כן אינו ברור אם שייר העבד אם לאו, ואין זו כריתות
גמורה.

מפעילים את הכלל פלגין דיבורא. שאנו חוצים את
דברי האדון ואומרים, אכן בעניין הנכסים ביטלת את
דבריו. אולם בהגדרת כל נכסי, הרי גם העבד הוא נכס.
ובעניין זה לא חזרת. וזה מה שרבי שמעון חידש
שלעולם הוא בן חורין. כי הוא בא להוסיף על דברי
תנא קמא.

והדרך היחידה שלשיטת רבי שמעון הוא יכול לבטל
את השחרור, הוא רק אם יאמר שכל נכסיו נתונים
לעבד חוץ מאחד מריבוא שבהם, ואז היינו אומרים,
שהאדון יכול לבחור לשלול את עצם נתינת העבד.

הלכה כר"מ -

ולר"מ ס"ד,
דסבר דלא פלגין דיבורא,
דמדקאמר ר' שמעון לעולם,
משמע אפילו באותו ענין,
לדידך לא יצא לחירות,
דלא פלגין דיבורא,
כשאין לו אלא אותה העיר,
אפ"ה יצא לחירות.

ומסיק,
דטעמא דר"מ,
לאו משום דלא פלגין דיבורא,
אלא משום דלאו כרות גיטא הוא,
פירוש,
דאין זה כריתות,
כיון שיש שיור בדיבור,
שהוא משתחרר בו,
דאמר כל נכסי ואינו מתקיים כולו,
אבל בעבד שהביא גישו,
וכתוב בו כל נכסי קנויין לך,
פלגין דיבורא שפיר - דכרות גיטא הוא.

ורש"י פירש,
דלאו כרות גיטא הוא,
משום דאיכא למימר,
מדשייר בנכסים שייר נמי בעבד,
ולפי זה באין לו אלא אותה העיר,
דלא שייך למימר,
מדנחית לשיורא,
שייר נמי עבד,
מודה ר"מ דיצא לחירות,
דפלגין דיבורא.

ואין משמע כן בתוספתא,
כדפירש'.

ולשון אפי' - אינו מיושב,
דאפילו אין לו אלא אותה העיר,
משמע דכ"ש יש לו שאר נכסים,
דיצא לחירות,

והן לפי המסקנה, ולאחר מכן מביאים את דברי רש"י ומביאים כי על פי דבריהם בתוס' הקודם, דברי רש"י נסתרים הן מגוף התוכן והן מהלשון. המעניין כי אין זה תוס' הבא לחלוק על רש"י, בסדרת שאלות. אם כי התוצאה שיש להם דרך אחרת. אלא מטרתו לבאר את שיטתם, ורק לאחר מכן להבהיר מדוע בחרו כך את דבריהם, ולא נקטו כרש"י.

שפתים ישק משיב דברים נכוחים -

כשאדם אומר דברים נכוחים, אותם שסביבותיו משיקין שפתותיהם זו לזו, ששותקין ואין יודעים מה להשיב.

סברת רבי שמעון יש לשבחה, עם היות ואינה להלכה

מוכיח רב אדא בר מתנא שזהו משום שסובר רבי שמעון "פלגין דיבורא". ואם כן, רבא שאמר: "עצמו קנה נכסים לא קנה", סובר כרבי שמעון שפלגין דיבורא.

ועל כך מקשה רב אדא: איך יתכן שרבא, שהלכה כמותו, סובר כרבי שמעון, שפלגין דיבורא והעבד יוצא לחירות. והאמר רב יוסף בר מניומי שכך אמר רב נחמן: אף על פי שקילס - ששיבח - רבי יוסי את דברי רבי שמעון, אין הלכה כמותו. אלא הלכה כרבי מאיר שהוא התנא קמא במשנה בפאה החולק על רבי שמעון וסובר, שאין העבד יוצא לחירות. וכמובא בברייתא.

דתנאי: כשנאמרו דברים אלו, [סברת רבי שמעון שפלגין דיבורא], לפני רבי יוסי. קרא עליו המקרא הזה "שפתים ישק משיב דברים נכוחים" - כלומר, ראוי הוא רבי שמעון לנשקו בשפתיו, על שהוא משיב דברים ישרים.

מכאן שרב נחמן סובר הלכה כרבי מאיר, שאין אומרים פלגין דיבורא.

דיוק התוס' אינה רק לשלול מבחינה דקדוקית, אלא חייבים ליצוק גם תוכן ענייני, משמעות חיובית, שדבריו מקבלים עוד עוצמה על הפשט

[תוס' זה מביא פירוש שונה מהפשט, ששפתים ישק, שישק הוא לשון נשיקה, וכפי שרש"י פירש, שראוי לנשק את שפתיו שאמרו דברי תורה כה חריפים. אבל אם זה היה המשמעות היה לפסוק לומר יושקו. לשון סביל, שהפעולה תבוא עליהם. כי יישק הוא בניין הפעיל של גרימת פעולה לאחר (אלא שאז היה צריך לומר ישיק). או בניין פיעל שבכך הוא שווה, בהיותו פועל יוצא, שהוא מבצע פעולה לאחרים.

אלא עם היות ומבחינה דקדוקית לא ניתן לומר כרש"י, אז צריכים שזה יהיה גם נכון מבחינה דקדוקית, וגם נכון מצד משמעות הדברים. ואז המשמעות הינה שהוא לא מקבל את הנשיקה, אלא שהוא גורם שכל שומעיו, מאחר ואין להם מה להשיב על דבריו, הרי לא רק שהם שותקים, ושפיהם נאטם, אלא שיש כאן ציור חזק בהרבה. שכלל שעובר הזמן, ולא קיימת להם תשובה לענות על דבריו, שכביכול שפתותיהם

אבל במקום שלא שייר האדון בנתינה, אין כל חסרון בכריתות. וברגע שקיבל העבד את השטר, מיד הוא משתחרר, אם האדון אינו חוזר בו. ומאחר ונתקדש בקדושת השם בהיותו יהודי, שוב אין יכול האדון לחזור בו מהנתינה.

ולכן בדינו של רבא, שאין כל שיור בנתינה, פועל השטר את כריתותו לעניין העבד, ויוצא הוא לחירות. ומה שאינו מועיל לעניין הנכסים, אין זה חסרון בדיני הכריתות. אלא זהו חסרון בצד הממוני שבו. ששטר שאינו מקוים בעדים, אינו מועיל. אבל לקנות את עצמו מועיל, מאחר ופלגין דיבורא.

התוס' מבארים את מהלך הסוגיא, מיצד ממצב בו חשבנו, כי רבי מאיר אינו סובר פלגין דיבורא, הסקנו כי טעמו הוא כרות גיטא

מדייקים התוס' את כל המהלך. בתחילה מאחר ורבי שמעון השתמש בלשון לעולם, משמע שהוא חולק על רבי מאיר, גם בעניין בו רבי מאיר אומר שלא יצא לחירות. ואם כן לפי חישוב זה, יוצא כי רבי מאיר סובר דלא פלגין דיבורא. אלא מאחר והגמרא מסיקה, שרבי מאיר סובר שאינו יוצא לחירות מטעם אחר, שכמו שבאשה הגט נצרך לכרות ביניהם, ולא לשייר דבר, כך בדבר שהוא משתחרר בו, שהרי אומר כל נכסיי, חוץ מקרקע פלונית, והרי העבד אמור היה להשתחרר מגדר כל נכסיי כולל העבד. אלא שהתוס' על פי יסוד זה מבארים דין נוסף. שאם העבד הביא גיטו ממדינת הים, וכתוב בו כל נכסיי קנויים לך. הרי לעניין השחרור שלו עצמו - לא היה כאן כל שיור, ולכן אין כאן כרות גיטא לגביו, והרי הוא משתחרר. אמנם הנכסים אינו זוכה להם, אך זה מדין אחר, שאין לנו ראייה לקיום השטר לגביהם, ולעניין זה לא מצינו להאמינו, כי יש צורך עדים, כדין קיום כל שטרות.

לשיטת רש"י, כאשר שייר קרקע, אלא שאין לו קרקע אחרת, אלא אותה העיר - אין כאן כרות גיטא

מדגישים התוס' שלרש"י היה מהלך אחר, שהוא סובר, כי אנו קושרים את השיור לשני הדברים. ולפיכך, בצירוף בו הוא משייר מהנכסים, אלא שיש לו עיר מסוימת. הרי נמצא שכאן לא ניתן לומר, כמו ששייר בנכסים - כך שייר בעבד. ולכן מודה ר' מאיר שכאן הוא יוצא.

התוס' חולקים על רש"י, ומבארים כי דבריהם נשענים על התוספתא

מסיימים התוס' בתוספתא, שלפי דבריהם בתוס' הקודם, כי מאחר והאדון אמר חוץ מעיר פלוני, הרי לא ניתן לומר שנחת לשייר, מאחר וזו הנכס היחיד שיש לו. וגם הלשון אפילו אין לו אותה העיר, אינו יכול להתיישב בצירוף הזה. שהרי באומרו אפילו אינו מכון רק למקרה עליו הוא נאמר, אלא גם וכל שכן, שאם יש לו יותר נכסים. וזה הרי לא נכון. כי כל המחלוקת היא כאשר יש לו שאר נכסים, שאז חולק רבי מאיר, שאינו יוצא לחירות. אבל כאשר קיים נכס יחיד, אינו כרות גיטא.

מהלך התוס' בבניית פירושו, מלמדת אותנו איך נדרש ללמוד

[בתוס' זה יש שלושה שלבים. ראשית התוס' מבארים את דבריהם, הן לפי הסלקא דעתך הראשונית,

ואם תאמר - היא כאן שאלה, שלא ניתן להבין כלל דין זה, מה שמצריך הבנה מחודשת

[שאלת התוס' היא ואם תאמר. וכדרכנו לבאר, שאין זה שאלה בבחינת אולי, וכאשר. כלומר, אם יקשו לך כך, הרי התשובה היא כך, כי אם שזו שאלה הזועקת מאליה, שלא יעלה על הדעת להבין את עצם זה שהעבד משתחרר, והיא ממש מערערת את כל הדין, מה שמכריח ליצור הבנה מחודשת.

ולכן התוס' אכן יוצקים יסודות מחודשים, בכל גדר מתנת שכיב מרע בכלל ולגבי עבד בפרט. וכעת לאחר הבנת כל הפרטים, אנו מבינים ממילא את הדינים השונים, מתי העבד משתחרר ומאיזו סיבה, ומתי לא.

מהלך התוס' - יש כאן הבנה עמוקה, ולא רק בחינה של שאלה תשובה, ולאחריה עוד שאלה ועוד תשובה

שאלת התוס' היא כיצד העבד יצא כבר לשחרור על ידי מתנת שכיב מרע, כאשר הוא נדרש למות, על מנת שהמתנה תחול. ובשעה שהוא מת, כבר אינו יכול לתת גט. וכפי שביארנו, ברור לנו מראש, כי אכן המטרה שהעבד ישתחרר, רק בעצם לא ברור לנו, כיצד זה יכול להתרחש דרך מתנת השכיב מרע.

ועצם זה שהתוס' נוקטים בשני תירוצים הפוכים, רק מוכיח, כי ההסבר אינו חלק. צד אחד, הוא על מנת לסלק את הקושי, הרי הוא מוסיף היום, וצד שני, שאנו תולים במחשבתו של השכיב מרע, ומאחר והוא רוצה לשחרר את העבד, הרי הוא חייב להשתחרר עוד בחייו. אלא שאם נאמר כך, הרי אנו מונעים את החלק החשוב ביותר במתנת שכיב מרע, שהדבר יחזור כשיעמוד. וכמו שרצה שהנכסים יחזרו אליו, הרי חלק מרצונו הוא שגם העבד יחזור אליו.

וזה סולל לנו את ההבנה המחודשת, כי כל מתנת שכיב מרע הינה תקנת חכמים מיוחדת, שיש בה שני כיוונים, שהנכסים יחזרו והעבד לא, ואנו יוצאים מדעתו וממה שאנו צריכים לאמוד אותה, אלא הוא עצמו מבטל את דעתו אל החכמים. ואכן אנו אומדים, שכך הוא רצונו.

אלא אם יש כאן תנאי כפול ומיוחד, מהיום - אם ימות, ומהיום אם לא אמות, כי מאחר והתנה מפורשות, הרי הוא הקובע, בפרט שאמר מפורשות, שאנו הוא ישמח לשחרר את עבדו כנדרש בעודו בחיים מהיום, אלא שהוא מגביל זאת, שזה יתרחש דווקא אם ימות, אבל אם יעמוד - אין העבד יוצא לחירות. ובכך רואים אנו, שתקנת חכמים היא על מתנת שכיב מרע בסתמא, ועדיין השאירו מקום לשכיב מרע לדייק על ידי תנאי (כפול).

התם משום דלאו כרות גיטא הוא -

וא"ת,

דבפ' מי שמת (ב"ב דף קנ.),

[בעי למימר] עבדא כמקרקעי דמי,

ופריך עליה,

מהך דשייר קרקע כל שהוא,

לא יצא בן חורין,

מתחברות ונדבקות ונצמדות חזק זו לזו, וממילא התוצאה היא שאי הידיעה גורמת תנועה גופנית כה חזקה, שהם אלו המבצעים את נעילת שפתותיהם זו בזו.

ולכן הדיוק אינו רק על הפועל, אלא שאת השפתיים (של האחרים) הוא גורם להם להיות מושקות זו לזו. כלומר החיבור כאן חזק יותר מסתם קירבה, על דרך מה שנאמר בתהלים 'חסד ואמת נפגשו, צדק ושלום נשקו'.

ואינו חוזר בעבד -

וא"ת,

ואמאי יצא בן חורין [ומותר בבת חורין],

הא מתנת שכיב מרע הוא,

ולא קנה אלא לאחר מיתה,

ואין גט לאחר מיתה.

וי"ל,

בדכתב ליה מהיום,

אי נמי,

אפילו סתמא,

דכיון דדעת שכיב מרע **לשחררו,**

דעתו שיקנה בשעה **שראויה לשחרר,**

דהיינו מחיים.

וא"ת,

כיון דסתמא דדעת של שכיב מרע,

לחזור בו אם יעמוד,

אמאי אינו חוזר בעבד. וי"ל,

דהכל תקנת חכמים היא,

גם מה שחזר בנכסים,

גם מה שאינו חוזר בעבד,

דמסתמא דעתו - כמו שיאמרו לו חכמים.

ומיהו,

אם כתב בהדיא,

מהיום אם ימות [מהיום אם לא ימות],

אין נראה שיועיל לענין זה,

יצא עליו שם בן חורין,

לומר שאינו חוזר בעבד,

מאחר שהתנה בפירוש.

רב נחמן פוסק שמתנת שכיב מרע שקם, אינו יכול

לחזור בו בעבד, אשר משתחרר

הגמרא הביאה כי רב נחמן כן אומר פלגין דיבורא. כאשר שכיב מרע שכתב כל נכסיו, והרי העבד ביניהם, כשהוא קם מחוליו, מתנתו בטילה, שלא נתן, אלא על דעת שהולך למות, והראייה שלא שייר לעצמו, משמע שהיה בטוח במיתתו. אבל מאחר וכבר יצא על העבד שם משוחרר, יצא לחירות, ולכן אין האדון יכול לחזור בו לגבי העבד, הנשאר במצב של משוחרר.

ואילו רב אשי לומד אחרת, כי בכלל הסיבה שאינו יוצא לחירות הוא מדין של כרות גיטא. ומכאן מקשים התוס', שאלו הן שתי סברות סותרות. ומאחר ורב נחמן סובר שעבד הוא מטלטלין, הרי אינו יכול לסבור את הטעם של כרות גיטא.

התשובה של רב נחמן היא דק כמו הגירסא כאן - כך גורס רבינו תם

אלא שרבינו תם מציג את המהלך בצורה שונה. שרב נחמן השיב לרבא, שהוא נקט דווקא בטעם של הכרות גיטא. ואדרבא, מעולם לא ענה רב נחמן, משום שהעבדים הינם כמטלטלים. ושזו טעות. וכך רב אשי, כמו כאן מעמיד כי רב נחמן סובר רק טעם זה של כרות גיטא.

גירסא משובשת, עלולה ליצור סתירה מדומה, ותיקונה מיישב את כל המהלך

[כאן התוס' תיקנו גירסא שאינה נכונה, וממילא אין מקום לקושיא. ומבארים כי מילות הגמרא אמר ליה: אנן משום דלאו כרות גיטא מתנינן, אינם מילותיו של רב אשי, בניגוד לרב נחמן, שכך סבר המקשן, כי אם מילותיו של רב נחמן מלכתחילה. וכבר ראינו, כי גירסא שגויה, עלולה להפוך את המשמעות].

והאמר ר"י ד"ה כו' -

אר"ת,

דעיקר מילתא דר"י,

איתמר בפ"ב דכתובות (דף כג:),

גבי פלוגתא דמעלין לכהונה ע"פ עד א',

ואף על גב,

דהתם נמי מיייתי ליה,

כלישנא דמיייתי לה הכא,

[וע"ע תוס' כתובות כו.

ותוס' ב"ב לב. ד"ה והאמר כתבו הכי בשם ר"י].

רבי יוחנן האומר שלא ניתן לערער עם עד יחיד, אמר זאת כבר במקום אחר, והוא סוגיית העלאה לכהונה על פי עד אחד

ניתן לערער על הגט הבא ממדינת הים. אך דוחה הגמרא שלא ניתן שיהיה זה רק אדם אחד, משום הקושיא והרי אמר רבי יוחנן שדברי הכל שאין ערער פחות משניים. אלא שרש"י כותב שאינו יודע היכן נתפרשו דבריו. שהרי המשמעות של ואמר, שהם נאמרו במקום אחר, כלומר, שהוא כבר אמר זאת בעבר. ועל כך עונים התוס' בשם רבינו תם, שדבריו נאמרו לגבי המחלוקת בנושא העלאה לכהונה על פי עד אחד.

אם כי נכתב שהסוגיה בכתובות היא בדף כג, ב, הרי שם רק נאמרה המשנה, והגמרא שדנה בדברי רבי יוחנן היא בדף כז, א

שנינו במתניתין לעיל (כ"ג ע"ב): רבי יהודה אומר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד. וכו', אמר רבי אלעזר: אימתי במקום שיש עוררין, אבל במקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד. רבי שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן: מעלין לכהונה על פי עד אחד.

וקאמר עלה רב דימי,

עשו מטלטלין שיוור אצל עבד,

וא"ל רבא לרב נחמן, מ"ט?

וא"ל משום דעבדא כמטלטלי דמי,

ומטלטלי הוי שיוור אצל עבד,

ומשני רב אשי,

אנן משום,

דלאו כרות גיטא הוא, מתנינן לה,

משמע דרב נחמן,

דפי' טעמא משום דעבדא כמטלטלי דמי,

לית ליה טעמא דלאו כרות גיטא הוא.

ואור"ת,

דהתם ה"פ,

אנן משום דלאו כרות גיטא הוא מתנינן,

שכך השיב ר"נ לרבא,

ולא משום דעבדא כמטלטלי הוא,

שלא השיב כן רב נחמן מעולם,

והשתא רב אשי דהתם, לטעמיה,

דפירש הכא דטעמא דר"נ הוי,

משום דלאו כרות גיטא הוא,

כמו שהוא מפרש שם.

לימוד הדין של העבד שאינו משתחרר כששייר האדון קרקע כלשהי, הוא מדין כרות גיטא

רבי מאיר פוסק שאם כותב את כל נכסיו לעבדו (כולל עבדו), אלא שייר קרקע כלשהי, העבד לא יוצא לחירות. ומבאר רב אשי, שדין זה אינו קשור לגדר של פלגין דיבורא, אלא דיני שטר שחרור לעבד נלמדים בגזירה שווה לגיטי אשה. ומשמעות גזירה שווה, שהדין שקיים בגט אשה, עובר גם לשטר השחרור. וכמו שבגט אסור שיהיה שיוור כלשהו, אלא הגט מנתק כליל בין הבעל לאשה, וממש כורת ביניהם, ללא השארת גשר כלשהו. כך בעבד, היות והיה שיוור, הרי אין כאן כריתות גמורה.

מקשים התוס', מגמרא בבבא בתרא, שרב נחמן לא יכול לסבור כתיודצו של רב אשי, שהעבד אינו משתחרר מצד כרות גיטא

התוס' משווים את הסוגיה כאן לסוגיה במסכת בבא בתרא. הגמרא דיברה על הדין של מטלטלי לפלוני, ומיד הועלתה הבעיה, האם עבדים דינם כקרקע או כמטלטלים. אכן מלכתחילה ברור כי על פי התורה העבדים דינם כקרקעות, לדוגמא שאין נשבעים עליהם. אך עיקר השאלה היתה מהו לשון בני אדם. והאם ניתן לומר שנכללים בלשון מטלטלים.

יש לדייק ממה שהגמרא ניסתה לפשוט זאת, ולהוכיח כי ניתן לומר שהעבד יש לו גדר מטלטלים, שכוונת הגמרא בתחילה היא שרצתה לומר הגמרא, כי העבד נחשב כמקרקעין, ולכן יש להביא ראיה אחרת. שאם אמר כל נכסי לעבדו ושייר קרקע, אינו יוצא לחירות, ושם מבואר, שרב דימי מרחיב, שגם אם שייר מטלטלין אין העבד יוצא לחירות, ועל זה ענה רב נחמן לרבא, כי בעבד קיימת בחינה של מטלטלין גם כן.

מביא בדיוק את אותו הכוח ורוצה לערער. כי כנגד המערערים באים שניים שחתומים על הגט.

ובעצם הגמרא רוצה להורות על פי פשט, שלא ניתן לערער על ידי שניים. כי כנגדם באים שני המקיימים, ומונעים להם את הערעור, ואז הגט נשאר בחזקתו. כי הערעור הוא רק ספק. שעל פי פשט היה מקום לומר, שיש לנו גט ראוי, שחתומים עליו שני עדים כהוגן, והעדים הרי הם ספק, בהיותם שנים כנגד שניים, ואז נעמיד את הגט על חזקתו שהוא כשר. ומתוך קושיא זו לומדת הגמרא שכאן מדובר שאפילו שהמערער זה אחד, אלא שאין זה סתם מערער כי אם הבעל, הרי הוא מצריך את הקיום, ואז שניים יספיקו כנגד הבעל האחד.

מאחר ולאשה יש חזקת אשת איש, ראוי לסמוך על אלו המשאירים אותה בחזקתה

אלא שהתוס' לומדים, כי דוחה הגמרא, כי ברגע שיש ערעור על הגט, הרי דין השניים כמאה, מדוע הינך סומך על המקיימים, סמוך על המערערים, אשר שוללים גם את עדי החתימה וגם את עדי הקיום. והשאר אותה כאשת איש, שזו היא חזקתה בלא הגט. לפי ביאור זה, יוצא שכן ניתן לערער אפילו בשניים. ומה שאנו ממש סומכים על המערערים, שפוסלים את החתימה, שזה בא מכוח חזקה, ולא רק מצד ספק. ושאפילו אם תתחתן, הרי אם תלד ילדיה יהיו ממש ממזרים.

התוס' לא רק שביארו מה נכון, אלא מנעו שיבוש בהבנה שאינה נכונה, עם היות והיא נראית טבעית יותר

[ונמצא כי הלשון מאי חזית, אין פירושו שאלה לומר מה ראית לסמוך על אלו, אלא לשון תמיהה, כיצד עלה בדעתך לסמוך על אלו, אדרבא סמוך על אלו שהעמידוה בחזקתה, שהיא ללא הגט אשת איש. ונמצא כי התוס' ממש עשו לנו היפוך בחשיבה. ולכן צריכים לציין מי הם אותם הני, שאכן עליך באמת להסתמך. ואז התוס' לא רק שמפרשים, אלא מסקלים מחשבה טבעית, שהיה לך מקום להיכשל בו.]

אלא ערער דבעל -

וה"ה ערער דלקוחות,
שבאה אשה לשרוף מהן,
כדאמרינן בירושלמי.

לשון עוררין הוא רבים, אך הבעל יכול להתגונן ולערער על הגט אף ביחיד

הגמרא למדה כי על מנת לערער על מי שמביא גט ממדינת הים, לא מספיק אחד, מאחר ורבי יוחנן אמר, כי דברי הכל שאין ערער פחות משנים. אלא שכאשר הבעל בעצמו, מאחר והוא נוגע בדבר, וכל הגט הוא כנגדו, כשהוא טוען שזה מזויף, הרי הוא עוקר את כל מהות הגט. באומרו שברור לו כי הוא לא גירשה, ובוודאי שלא בא להכשילה. והחידוש הוא שלמרות שהמשנה מדברת בלשון רבים, אם יש עליו עוררין.

ומקשה הגמרא: והלא רבי שמעון בן גמליאל שאמר - מעלין לכהונה על פי עד אחד, היינו רבי אליעזר, שאף הוא אמר שבמקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד?

ושקלינן וטרינן: וכי תימא, שנחלקו האם סגי בערער אחד כדי שלא נוכל להעלותו לכהונה אלא על פי שני עדים, או דלמא - דווקא היכן שישנם שני עדים לערער על כשרותו, בעינן שני עדים להכשירו, אך נגד ערעור של עד אחד, סגי בעד אחד להכשירו.

ודבר זה איכא בינייהו, דרבי אליעזר סבר: אפילו במקום ערער אחד, אין מעלין לכהונה אלא בשני עדים.

ורבי שמעון בן גמליאל סבר: דוקא כשהערער הוא על פי תרי עדים, אזי צריך שני עדים אחרים כדי להכשירו, אך נגד ערער אחד סגי בעד אחד להכשירו.

ורחינן: אי אפשר לומר כן, שהרי אמר רבי יוחנן: שלדברי הכל, כלומר - בין לרבי שמעון בן גמליאל, ובין לרבי אליעזר, אין ערער פוסל בפחות משנים.

ואם כן, הדרא קושיא לדוכתא, במה נחלקו רבי שמעון ורבי אליעזר?

עם היות ובכתובות גם נאמר והאמר, שיממעו שזה אינו המקור, הרי אעפ"כ קובעים שזה אכן המקור העיקרי

[עיקר חידוש של תוס' זה הוא לשון והאמר, שמפנה למקום אחר. ועם היות והתוס' אומרים שמכאן בגיטין הוא מפנה לכתובות, הרי כן ניתן לומר זאת, אף שגם באותו מקום, גם הוא נאמר בלשון של האמר, שגם הוא מפנה למקום אחר, כך שאין זה נשמע, שהחידוש הוא בכתובות. ולכן בחרו התוס' לומר את דבריהם בנוסח של ואף על גב, שמשמעו שאין זו קושיא אמיתית. אלא למרות "קושי" קטן זה, אכן ניתן לקבוע, ששם בכתובות זה העיקר. ומביאים התוס' עוד דוגמאות, שאנו מבינים, שהדברים שנאמרים, הם בעניין מסויים במקום אחר.]

סמוך אהני -

שפוסלין החתימה,
ולוקמה בחזקת אשת איש.

אופן הערעור על הגט הבא ממדינת הים

המשנה בתחילת גיטין דיברה, כי מביא הגט ממדינת הים נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם. אמנם אפשרו להתגונן ועל כן אמרה כי מאחר והגט מגיע ממדינת הים, ניתן לערער עליו, ואז או העדים יצטרכו לקיימו, או כאלה המכירים את חתימת העדים. מבררת כאן הגמרא כמה אנשים נדרש על מנת לערער.

ולמעשה זה אינו סתם שאלת בירור, אלא ממש התקפה, כי בין אם נאמר שזה אחד, נדחה זאת, שהרי רבי יוחנן אמר במסכת כתובות, שלדברי הכל אין ערער פחות משניים. כלומר, ערעור של אחד בלבד - לא יצליח. ובין אם נאמר שאלו שניים, הרי על קיום הגט חתומים שניים, וכיצד הינך

מיצד ניתן בכלל להשוות הקלה עבור אשה, שהינך גורם לעגינות לכל חייה עם שחרור העבד?

מקשים התוס', בשעה שאנו מבינים את הטעם לגבי גט אשה, שאלמלא תקבל את הגט - יימנע ממנה להתחתן, והיא נשארת עגונה לכל חייה, שהרי בעלה לא ישלח לה גט נוסף. ולכן מצאו חכמים דרכים על מנת להקל עליה. שהרי באמירת העד היחיד שמביא היא מתגרשת, אבל מה הבעיה עם העבד, שעבורו אנו גם מאמינים לעד היחיד?

התוס' לא סתם מבררים מדוע יש להקל בעבד - אלא זו ממש שאלת התקפה

[נראה לי כי החידוש של שאלת התוס' אינה רק סתם שאלת בירור, מה העיגון שיש בעבד, שעבורו נדרשים להאמין לעד היחיד, כי אם שזו ממש שאלת התקפה. ועיקר השאלה היא, ואפילו אם תאמר לי, שמאחר ויש ספק בשטר, ואז העבד אינו נשאר במצב של עבד, אלא מתחדש לו מצב, שהוא נקרא "ספק עבד", בו לא יהיה יכול לא לישא בת חורין, מאחר ועדיין לא השתחרר בוודאות, וגם שפחה לא, כי בשל הספק, יצא מגדר עבד וודאי. הרי על כך היא התקפת התוס', שאם זאת הבעייה שלך, פשוט תקפיה, ואל תתן לו כלל, ויישאר במצב של עבד וודאי, כך שלא יהיה במצב של עגינות, בדוגמת האשה.

ועל כך מחדשים התוס' הבנה חדשה. מצב של עבד אינו מצב נורמאלי. היותו ללא בת חורין זה כן צורה של עגינות, וגם עצם זה שאינו מחוייב במצוות, ועל מנת לחלץ אותו ממצב זה, השוו חכמים להתירו בשטר שחרור גם רק על פי העד האחד האומר בפני נכתב ובפני נחתם].

ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים -

איפכא הוה ליה למימר,

ששוו שחרורי עבדים לגיטי נשים,

דעיקר דין מוליק ומביא הוי באשה,

אלא אגב דעד השתא איירי בגיטין,

נקטיה ברישא.

המשנה לומדת שיש דינים בהם גיטי הנשים וגיטי שחרורי העבדים שווים

המשנה מדמה את דיני גיטי הנשים וגיטי שחרור העבדים. אחד גיטי נשים ואחד גיטי שחרורי עבדים, שוו ביניהם לענין אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", הן למוליק הגט מארץ ישראל לחוץ לארץ, והן למביא מחו"ל לארץ ישראל. וזו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים.

התוס' נעמדים גם על הסדר והלשון בגמרא, וגם כאשר נראה שהסברא אומרת אחרת, ראוי לבאר זאת

[אחד הדברים החשובים עליהם מתעכבים התוס' הוא דיוק בסדר ובלשון. אלא שכנגד דקדוק הלשון, לענין הסדר יש גם משמעות מהו העיקר והטפל. אכן

התוס' מביאים מקרה נוסף, בו יחיד, הנוגע בדבר, יכול לערער - לקוחות שבאים לטרוף מהם כתובה דרך הגט [אחד מכלי ההרחבה של תוספות הוא "והוא הדין".

כלומר, לשון עוררין הוא רבים, וראינו כי על מנת לערער לא מספיק אחד. אלא כמו שיש מקרה חריג שזה הבעל, גם הלקוחות שקנו את הקרקע, ובאה האשה עם גט, להוכיח כי מגיעה לה כתובתה, ודרך הגט היא רוצה להוציא מהלקוחות ("לטרוף"), יש להם את היכולת לטעון כנגד. וכדרכם, התוס' אינם מסתפקים בסברא, אלא מביאים הוכחה לדבריהם, וכאן מקור ההוכחה הוא הירושלמי. מה שמורה, כי התוס' לא רק שגלגלו את כל הש"ס, כי אם שמביאים הוכחה מהירושלמי.]

כל הרחבה מביאה מיד את השאלה, מדוע הגמרא מעצמה צמצמה ולא הביאה גם מקרה זה

כאשר אנו מרחיבים דין מסויים, הרי עולה הקושי, מדוע אכן הגמרא צמצמה והביאה רק את הבעל כדוגמא. ועל כך עונים, כי המשנה מדברת לגבי להתירה להינשא, ולכן הביאה את הבעל. אך אכן קיים הדין שיש ללקוחות את האפשרות להתגונן, בהיותם נוגעים בדבר, ולדרוש את קיום השטר, שדרכו באים לטרוף מהם. ויש שאמרו, כי ממילא אנו טוענים ללקוחות, ולכן הגמרא עצמה לא הביאה דין זה. ולכן היו צריכים להוכיח זאת מדברי הירושלמי. וגם ערעורם אינו על עצם הגט מצד האיסור, אלא על מה שבאים להוציא מהם ממון. וגם ניתן לומר, שאם יש עליו עוררין, פירושו יותר מאחד, שהרי העמדנו בבעל, אלא שגם ללקוחות יש את הכוח לערער.

שוו למוליק ולמביא -

וא"ת,

בשלמא באשה הוי משום עיגונא,

אבל בעבד - מה עיגון יש?

דאי משום דאסור בבת חורין ובשפחה,

לא ליתביה האי שליח לעבד,

גט זה שהביא ממד"ה,

ולא יאסר בשפחה.

וי"ל,

דחשוב עיגון - הא דאסור בבת חורין,

ומה שאינו מתחייב במצות.

המשנה השווה שמי שמביא גט או שטר שחרור ממדינת הים, נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וכן לגבי המוליק לחוץ לארץ

אומרת המשנה:

אחד גיטי נשים ואחד גיטי שחרורי עבדים, שוו ביניהם לענין אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", הן למוליק הגט מארץ ישראל לחוץ לארץ, והן למביא מחו"ל לארץ ישראל.

וזו אחת מן הדרכים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים.

היכא דקים לן בסתדותיהו, שהיא אמת דלא מרעי נפשיהו.

ומ"מ,
שטר מתנה,
קאמר לקמן (דף י:) דחספא בעלמא הוא,
אף על גב דקים לן,
דקושטא קאמר,
משום דהרי אין כאן שטר.

ולמאי דמוקמינן לה,
בעדי מסירה ורבי אלעזר,
היכא דכתבו ישראל,
לא מיפסל,
אלא מטעם מזוייף מתוכו.

מאחר והגויים אינם בני כריתות, הרי הם נפסלים
לחתום בגיטים, ומלימוד בגזירה שווה גם בשחרורי
עבדים

הגמרא (ט, א) הביאה ברייתא בה מופיעים שלושה דרכים
שבדם שוו הגיטים של אשה ועבד:

תנו רבנן: בשלושה דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים:
אנו בתוס' זה מדברים על העניין השלישי. וכל השטרות
העולים בערכאות - שנעשו בבתי דין - של עובדי כוכבים,
אף על פי שחותמיהן של שטרות אלו הינם עובדי כוכבים,
הרי הם כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שנפסלין
על ידי חתימת גויים. בגט אשה הם פסולים משום שאינם בני
כריתות, הואיל ואינם שייכים בתורת גיטין וקידושין. ומטעם
זה נפסלין לחתום אף על שחרורי עבדים, לפי שבכל פסול
שהוא מן התורה, שוה דין שחרור העבד לגט אשה מהלימוד
"לה לה" בגזירה שוה.

מטרת התוס' כאן כפולה, לחלוק על פירוש רש"י, המכשיר
בשאר שטרות, ולבאר כי רק בשטרות לראייה, עם היות
ופסולים מהתורה, הוכשרו מתקנת חכמים

[התוס' מבארים סדרת סיבות לפסול את כל
השטרות שגוי חתום עליהם, עם היות שישראל כתבם.
זאת בניגוד לשיטת רש"י, הסובר שבני נח נצטוו על
הדינים, ואז אנו משתמשים בכלל של "דינא דמלכותא
- דינא", עד אשר יש דעה שמאחר ואחד מהם מוחזק
כאינו שקרן, הרי מן התורה הם כשרים לעדות. והתוס'
רי"ד (י, ב ד"ה אמר שמואל) לומד ששני הטעמים
סותרים. "אף על פי שאין שטר חתימת העובדי כוכבים
חשוב שטר, מפני שאין כשרים להעיד מן התורה. [מכל
מקום], כיון שהמלך גזר שיהיו שטריהן קיימין ויהיו
נאמנין בעדותן, שטר כשר הוי וקונה אף במתנה."

אלא שהתוס' גם חולקים לגבי שטר מתנה, שהרי
אין כאן שטר, שהרי בניגוד לשטרות אחרים שהינם
שטרות הבאים לברר מה האמת, הרי שטר מתנה יוצר
מציאות חדשה, כדוגמת ההבדל בין עדי בירור לעדי
קיום. ומאחר ואינם כשרים להעיד מהתורה - הרי כאילו
אין כאן עדים.

מצד הזמן עיקר תקנת בפני נכתב ובפני נכתב הוא
משום עיגון האשה. ורק לאחר מכן הרחיבו את התקנה
גם לעבד, שיש בו גם גדר עיגון, וכפי שכתבו בתוס'
הקודם, לגבי היותו אסור בבת חורין. ונמצא כי שחרורי
עבדים הם באו ונלמדו בעניין זה מגיטי הנשים, ואין
זה מדוקדק לומר הפוך כמו כאן, שאז המשמעות
שגיטי הנשים נלמדים משחרורי העבדים. אלא הגמרא
העדיפה להקדים ולפתוח בגט אשה, שעסקו בזה עד
עתה. ומילות המפתח הן: "אלא אגב דעד השתא איירי
.. נקטיה ברישא". ואין זו ממש לשון הפוכה, מאחר
ודינם שווה זה לזה, כך שאין לדיוק הלשון משמעות
הלכתית.]

[דף ט עמוד ב]

אף על פי שחותמיהן עובדי כוכבים כשרים חוץ מגיטי נשים -

ואור"י,
דחותמיהן עובדי כוכבים,
יש לפסול,
אף ע"פ שכתבו ישראל,
דלאו בני כריתות נינהו,
כדאמרינן לקמן.

ועוד,
דבעינן לשמה,
ועובד כוכבים,
אדעתא דנפשיה קא עביד,
כדאמרינן בספ"ב (לקמן דף כג.).

ועוד,
דלאו בני שליחות נינהו,
דאין שליחות לעובד כוכבים,
ומדבעינן שיאמר,
לסופר לכתוב ולעדים חתומו,
משמע דבעי שליחות.

ועוד,
דפסולין לעדות,
אפי' לרבי למאי,
דלא הוה בעי למיפסל עבד לעדות,
משום דכתיב (דברים יט) שקר ענה באחיו,
ועבד אחיו הוא במצות,
אבל עובד כוכבים דלאו אחיו הוא,
פשיטא דפסול.

וכיון דלאו בני עדות נינהו,
היה ראוי אפילו כל שטרות,
העולים בערכאות של עובדי כוכבים,
לפסול מן התורה,
אפי' אותם העומדים לראיה,
אלא תקנתא דרבנן הוא,

ועוד,
דאפי' דיו על גבי סיקרא,
חשיבא לקמן בפ"ב (גז"ש),
כתב לענין שבת,
אף על פי שהסיקרא לבדה היא כתב.

**אבל לשון מקרעין,
לא משמע כפי' הקונט',
דהוה ליה למימר מסרשין.**

ור"ח פי',
שלוקחין נייר חלק,
ומקרעין עליו שמות העדים מעבר לעבר,
ומשימין אותו על קלף,
שהגט כתוב בו,
ובאין העדים וממלאים את הקרעים דיו,
ונכרת הכתיבה ע"ג הגט.

בירושלמי פריך,
והלא כתב ראשונה הוא,
פירוש,
ואין הגט יכול להתקיים בחותמיו,
ומשני,
כשהרחיב להם את הקרעים,
והעדים אין ממלאין לגמרי כל רחב הקרע.

**רבי מאיר לומד, שמה שמקרעים את הדף באופן שרק
ישימו דיו, לעדים שאינם יודעים לחתום - הרי זה רק
בגיטי נשים**

הגמרא מבארת, כי מאחר ורבי מאיר סבר, שיש ארבעה
דברים בהם שווים גיטי נשים לשחרורי עבדים. הרי יש להבין,
מדוע נקטה הברייתא מניין שלושה, ולומדים שלפי רבי מאיר
יש מקרה בו הקלו חכמים בטיפול בעדים שאינם יודעים
לחתום. מקרעין להם, שורטין ועושים רושם בסכין - על נייר
חלק, ומסמנין את שמותיהם. ואחר כך הם ממלאים את
הקרעים - את החריצים - דיו.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אלו אמורים,
שמועילה עצה זו, בגיטי נשים, שהקילו בהם חכמים להכשירם
בחתומות אלו, כי רצו להצילם מלהישאר עגונות. כגון במקום
שממנה הבעל המגרש להפליג בים ואינו מוכן להמתין לעדים
אחרים, או שהוא עומד למות ואין לו בנים, ומצילין אותה
מלהזדקק ליבום. אבל שחרורי עבדים ושאר כל השטרות, אם
יודעין העדים לקרות ולחתום, חותמין. ואם לאו, אין חותמין.

ואם כן, לפי רבי מאיר, בא המניין למעט קולת חכמים זו,
שנוהגת רק בגיטי נשים, אך לא בשחרורי עבדים.

הבנת המציאות חייבת להיות נאמנת לפירוש המילה,
ושלא תסתור הלכות הנדרשות

[כאשר הינך בא לפרש, נדרשים שלושה דברים.
האחד - הבנת המציאות, כלומר מהי בדיוק פעולת
המקרעים. הדבר השני - בירור המילים המדויקות,
כלומר, לא ניתן לבאר פעולה של שריטה, ולקרוא לזה
קירוע. ועל כך אכן נחלקו התוס' עם פירוש רש"י,
ונזקקו לפירושו של רבינו חננאל. כי רק בגלל שהיה

אלא שכל מה שאנו בכל זאת מכשירים את השטרות
העומדים לראייה, שהרי מן התורה הינם פסולים, וכפי
שמנו התוס' את כל סוללת הסיבות לפסול, לומדים
התוס' שזה תקנה. שחכמים האמינו אותם משום תקנת
השוק שאנו צריכין לישא וליתן בשטרותיהם וסמכו
על זה דקים לן בסהדותיהם שהוא אמת ולא מרעי
נפשיהם.]

**מאחר ונדרשת כתיבה לשמה - אין הגוי יכול לכותבו,
ואפילו אחר עומד על גביו, כמפורש בגמרא**

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: אלא מעתה, עובד כוכבים
שכתב גט, וישראל עומד על גביו, ומצווהו לכתוב לשמה, הכי
נמי דכשר? כשם שאתה אומר בחרש שוטה וקטן?
וכי תימא הכי נמי, שבאמת כך הוא, שהוא כשר!
והתניא בברייתא: עובד כוכבים פסול לכתוב את הגט.
ומשמע אפילו בעומד על גביו!

ומתריצין: עובד כוכבים - לדעתיה דנפשיה עביד! הוא אינו
שומע לציווי אחרים העומדים על גביו, אלא עושה על דעת
עצמו, שהרי הוא גדול ויש בו דעת. ולכן, גם כשישראל עומד
על גביו, ומצווהו לכתוב לשם אשה פלונית, יש לחשוש שמא
הוא כתב את הגט לשם אשה אחרת.

**התוס' מונה סדרת הוכחות למה השטר שנחתם על ידי
גוי נפסל מהתורה**

נמצא שהתוס' הביאו ארבע סיבות לפסול הגט שהגוי חתם
מהתורה, הראשונה - אינן בני כריתות, שכלל אינם בענייני
גיטין, השניה, שלא יכולים לכתוב לשמה, מאחר והם עושים
כרצונם, השלישית, כתיבת הגט מורכבת ממשומות, הסופר
נדרש לכתוב והעדים נדרשים לחתום, ויש מי שנדרש לתת
את ההוראות הללו, וזו בחינת שליחות שגוי נדרש לבצע
בכתיבת הגט, והרי אינם בני שליחות.

והסיבה הרביעית שהינם פסולים לעדות, ואפילו שרבי
מאיר שרוצה להכשיר בעבד, ולא מפריע לו הפסוק של שקר
ענה באחיו, שהרי נדרש שיהיה אחיו במצוות, כל ההכשר
בעבד הוא רק מאחר ויש לו מקצת מצוות, בניגוד לגוי שאינו
אחיו כלל, ופשוט הדבר שהוא פסול. אלא שאם נאמר כדעת
רבי אלעזר, שכל עיקר הגט הינו המסירה, הרי אינו מצריך
כלל חתימות של עדים בשטר. ואז כל החשש שאם יהיו
חתומים עדים שהם עובדי כוכבים, עלולים אנו לסמוך על
החתומים בשטר. וסימות זו הינה הן לגבי שטר גט והן לגבי
שטר מתנה.

מקרעין להם נייר חלק -

פי' בקונט' מסרשין,
אף על גב דחקיקה חשיבה כתיבה,
כמו כתב ע"ג טבלא ופינקס,
הכא לא חשיב כתב ע"ג כתב,
דפסלינן בפ"ב (לקמן דף יט.),
דאין כאן כתיבה גמורה,
אלא שרושמין קצת,
כדי לחתום עליו עדים.

רבי יוחנן וריש לקיש, דאמרי תרווייהו: חייב שנים חטאות: אחת משום כותב את הכתב החדש - השחור. ואחת משום מוחק את הכתב הישן - האדום.

מאחר והכתיבה בסיקרא, היא כעין רישום קל, שעם היות והוא כן נחשב ככתב, הרי מאחר והכתב השני מעליו הינו כתב העדיף, הרי הכתיבה מעל לסיקרא וודאי שהיא נחשבת ככתב. ובעצם המציאות כאן ממש חשובה. מצד אחד, מאחר ובכל זאת היה ניתן לקרוא את הכתב התחתון, הרי אין משמעות לכתיבה מעליו, אך עדיין הוא נקרא כתב על גבי כתב, ויש אפשרות לראות, כי מאחר והכתב היחידי שנשאר הינו העליון, הרי בהיותו עדיף, הוא כן נקרא כתב על גבי כתב.

ומצד שני ניתן לראות זאת, כי כאן לענייננו השריטה יש בה כעין כתיבה, ומילוי הדיו בהיותו כתב גמור, ועדיין לא החשיבוהו ככתב על גבי כתב לענייני גיטין, אלא רק לעניין שבת. ובכל אחד מחמירים לצד ההפוך. וכאן יש להשוות זאת למציאות המוצעת, שהרי סיקרא כן נחשב משהו, בניגוד לשריטה שאינה נחשבת, ואז יש לכתב העליון תורת כתב בין לעניין שבת ובין לעניין גיטין.

בעקבות הקושי הלשוני הברור, ששריטה אינו מקרעין, מבארים התוס' מי פירוש רבינו חננאל יש בו קרעים ברורים, והוא בניית שבלונה בשפתנו

מאחר וכבר ביארנו שהתוס' אינם מקבלים כי לשון קריעה מתאים לשריטה, משתמשים התוס' בפירוש רבינו חננאל, אשר מתאר כיצד מבצעים מה שבימינו נקרא שבלונה. יש כאן שתי שכבות. ושגבת הנייר העליונה, ממש עושים בה קרעים, שאכן זה הלשון. אלא שבקריעה זו, מקבלים את החורים, אשר כאשר ימלאו אותם - הרי בכך תהיה תוצאת הכתיבה. אלא שאין כאן פעולת כתיבה, שהיא מעבר לכוחו של מי שאינו יודע קרוא וכתוב, אך בהחלט מסוגל הוא למלא בדיו, שלזה נדרשת מיומנות נמוכה בהרבה.

להבין את ציור הירושלמי, שבהיות הדבר שבלונה, כיצד הופך הדבר להיות כתב שלו, שניתן לקיימו

הירושלמי בעקבות דברינו תמה, שעם היות ויש כאן תוצאת כתב, הרי לא ניתן לומר שיתקיים גט זה בחותמיו, שאין בכך כל דרך כתיבה כלל, אלא שרק עושים מעשיהם לפי ציור הראשונים. ומתוך, שמאחר והם מרחיבים מעט את הקרעים, הרי יש כאן פנים חדשות, ולא רק מעשה ציור הראשונים. אלא שעדיין זה מגוחך. ולכן ניתן לבאר, שאין כאן שחור לבן, ושאינם יודעים כלל לכתוב. אלא שהם כן יודעים לכתוב קצת, ורק מתקשים לחתום חתימה הניכרת. וכאן מסייעים להם, כי הם אינם ממלאים את כל רוחב הקרע, ואז אין כאן פעולת מילוי שבלונה, אלא כאילו יש לו גובלים, המסייעים לו מצד אחד לכתוב, ומצד שני, הכתב לא יברח, אלא יהיה בין הגובלים, ואז זה באמת מעשה כתיבה, השייך רק לו.

קורין לפנייהם וחותרים -

ולא הוי עד מפי עד,

שאינ צריכין להעיד על עיקר המעשה,

אלא שאומר שכן כתוב בשטר.

קושי במילים, הרי אנו חוזרים ונדרשים לבאר את הפעולה באופן אחר לחלוטין.

והדבר השלישי - שהפעולה שבחרנו לבצע, לא תסתור לנו הלכות הנדרשות בכתיבת הגט. האם אין אנו נכנסים לגדר של כתב על גבי כתב, ולכן נדרשים התוס' להראות, שמבחינה זאת לא קיים קושי בפירושו של רש"י, באשר הסריטה, עם היות והיא כן נקראת כתיבה, ואז היינו יכולים לחשוש שמילוי הדיו לאחר מכן תיצור לנו כתיבה על גבי כתיבה, הרי בגט עשו שריטה שהיא פחותה, ומעין רישום קל להיכר, שהיא כבר אינה בגדר כתיבה. או לשיטת רבינו חננאל, וכפי שהקשו בירושלמי, שאז אנחנו נכנסים לכך שאינו יכול לקיים את החתימות. ולכן נדרש לבאר בחזרה כיצד היתה המציאות על מנת שלא לסתור את ההלכה.]

אין לחשוש כי הצעת רש"י לבצע סריטה, מהווה כתיבה הפוסלת גט, וייצור לנו כתב על גבי כתב

התוס' הביאו בתחילה את פירושו של רש"י כיצד התבצע מה שנאמר שלעדים שאינם יודעים לכתוב, מקרעין להם נייר חלק. ורש"י בחר לבאר שהיתה כאן פעולה של מסרטין. מסרטין ורשמיין בסכין על הנייר את שמות העדים והעדים ממלאין את הקרעים דיו. מעירים התוס', בשאלת אף על גב, שמה שכעת הננו באים להקשות, שכבר מעצם פעולת הסריטה, הרי זה כעין חקיקה, ונמצא שיש כאן כתב על גבי כתב, מה שיפסול את הגט, זהו קושי שאינו ממשי. באשר יש להבין, כי המציאות כאן הינה מעט שונה. שאני הכא, דאין כאן כתב גמור, אלא רשמיין כל דהו להיכירא, כדי לחתום עליו. באשר השריטה המיוחדת לגט, בהיותה רק רישום קצת, הרי זה פחות מהגדר המביא לידי פיסול, וכפי שהתוספות מגדירים זאת במתק לשונם, שאין כאן כתיבה גמורה.

ראשית יש לראות את המקור בגמרא, כי פעולת סריטה הינה כתיבה

תנו רבנן: "וכתב" - ולא "חקק"! שלא יחקק בסכין את אותיות הגט על גבי טבלא.

והוינן בה: למימרא, האם רצונם של חכמים לומר, דחקיקה, לאו כתיבה היא?!

ורמיננהו, יש לנו להקשות סתירה לכך מברייתא אחרת.

דתניא: עבד שיצא בגט שחרור, בכתב שנחקק על גבי טבלא [דף של קלף], ופינקס [לוחות אחדים הכרוכים יחד, והמרוחים בשעווה, המשמשים את הסוחרים, שחורטים בעט של ברזל את חשבונותיהם בשעווה שעל הלוחות], יצא לחירות. (ויש להעיר כי כאן לא מתווסף כתיבת הדיו, אלא מדובר שעצם מעשה השריטה, הוא עצמו כבר נקרא כתיבה, דחק יריכות, שחקק את האותיות עצמן, ושיקע אותם, שזה נחשב ככתיבה.).

עם היות ולעניין שבת ראינו כי דיו על גבי סיקרא נקרא כתיבה, הרי כאן אנו איננו מחשיבים את הסריטה, ומשום כך, אין בו את הפיסול של כתב על גבי כתב

איתמר: המעביר דיו שחור על גבי סיקרא, שהוא דיו אדום, בשבת -

דיין ואדם חשוב, וספרי דייני - סופרים מומחים, הם הקריאו לו, דאית להו אימתא - פחד מרב נחמן. וודאי הם לא ישקרו לרב נחמן, ויאמרו בדיוק מה כתוב בשטר.

אבל אפילו רב נחמן וספרי אחריו - סופרים סתם.

או ספרי דייני - סופרים מומחים, ומקריאים לאיניש אחריו - לא ניתן לסמוך ולומר שהם ודאי יקראו אמת - מה שכתוב בשטר. אלא דוקא אם יש צירוף, של סופרי הדיינים, שמקריאים לאחד כמו רב נחמן, אז אפשר להסתמך ולחתום על פי המקריאים.

מאחר ויכולנו להיתפס להבנה שגויה בכל תהליך ההקראה, מבארים התוס' מהו אמיתת הדברים, ומה יש לשלול

[כל ביאור התוס', שאין ההקראה נחשבת לגדר של עד בפני עד, נועדה לא רק לשלול בעיה אפשרית, כי אם להדגיש מה כן מתרחש בהקראה זו. כלומר, להדגיש את העניין החיובי שבדבר. ושמהות ההקראה היא רק מצד גדר נאמנות, שלא שורבטו בשטר דברי שקר. אבל את העניין העצמו, גוף העניין, כבר קדם להקראה. וכל ההקראה באה רק לסלק מכשול צדדי, של אי יכולת לקרוא, ואפילו אם זה מחשש חוסר זמן, זקנה או אי ידיעת קרוא וכתוב. ומילת המפתח הינה "שאינ צריכין .. אלא".]

לא יתנו לאחר מיתה -

פי' בקונטרס,
ואפילו רבנן,
דאמרי זכות הוא לעבד,
וזכין לאדם שלא בפניו,
נהי דלהכי זכה,
דלא מצי מיהדר ביה,
מודו רבנן,
דכל כמה דלא אתא גיטא לידיה,
לא הוי משוחרר.

ודבר תימה פירוש,
כיון דזכות הוא,
פשיטא דזוכה לאלתר,
כיון דאמרי' גבי שחרור,
תן כזכי כדאמר לקמן.

ורש"י בעצמו חזר בו,
שפי' לקמן (דף יג.) על משנה זו,
דהאומר תנו גרסינן,
ול"ג תן גט זה,
שלא מסר ליד השליח בחייו,
לפיכך לא נחלקו חכמים בדבר,
לומר שמשעה ראשונה,
זכה לו השליח לעבד להיות משוחרר.

ובעי שנים קורין,
או אפילו יחיד כגון רב נחמן וספרי דייני,
דאית להו אימתא כדלקמן בפ"ב (דף יט:).

עדים שאף לקרוא אינם יודעים, קורים לפניהם, וחותרים. ואם גם לחתום אינם יודעים, מקרעים להם, ושימלאו בדיו

הגמרא מבארת כי רבן שמעון בן גמליאל שכל האפשרות של עדים שאינם יודעים לחתום, שמקרעים להם, והם ממלאים את הקרעים, יש לצמצמה רק לגבי גיטי נשים, ובניגוד לשטר שחרורי עבדים. אלא שהלשון פתאום הזכירה גם קריאה. ועל כך ביארה הגמרא, כי הברייתא עליה דין רשב"ג הינה חסרה, וכך נדרש לשנותה. שעדים שאינם יודעים לקרות - קורין לפניהם, וחותרים. ואז מובא החצי השני שאם אינם יודעים לחתום מקרעין להם, ואז הם נדרשים למלא את החלל בדיו.

החתימה היא אינה העדות על השמיעה וגוף העניין, אלא כל ההקראה היא רק לשלול, שלא כתוב דבר שונה

התוס' מבארים מדוע ההקראה אינה יוצרת מצב בעייתי של עד מפי עד, שהרי בשעה שהקריאו אצל ר' אלעזר, הוא עצמו ראה את העדות ואינו מאמין אחרים. מכיוון שאין עדי החתימה מעידין שכך כתוב בשטר, אלא עיקר הגדרתו הוא שפלוני צוה להם לחתום, וזאת הם שמעו בעצמם מהבעל. ונמצא כי עיקר העניין שאותו האיש שאומר להם לחתום הוא שכתב גט זה לאשתו, ומה שהם חותרים הוא על ששטר זה נעשה מדעת הבעל על פי ראייתם. ובכל זאת הרי מקריאים להם, אלא שההקראה אינה יוצרת מציאות חדשה, אלא נדרשת לכך נאמנות בעלמא בלבד, שזה לוודא שאכן כך כתוב בשטר.

ומה שצריכים לידע מה שכתוב בשטר, הוא משום ששמא כתוב בו שפלוני חייב לו מנה, ואסור להם לחתום בלא ידיעה, מה כתוב בו. ועל כן סגי אף ביחיד קורא כגון רב נחמן וספרי דייני, שלא משקרי, וגילוי מילתא הוא, ומותרים לחתום. ולכן ההקראה בין אם היא על ידי שניים, ובין אם היא על ידי אדם חשוב, הינו רק על מנת ליצור וודאות, כחלק מכלל הנאמנות. והאימה הוא שלבטח לא יעז לשקר.

הגמרא מספרת דוגמאות של הקראה, והפעם לא מחמת חוסר ידע, אלא מחמת קושי בגיל או בבריאות, ומבהירה את אופן ההקראה

רב יהודה כשהיה זקן ועיניו כהות - אם היה צריך לחתום על שטר, היה מצטער וקרי מה שכתוב בשטר, וחתיים על השטר.

אמר לו עולא: לא צריכת להתאמץ ולקרוא.

דהא רבי אלעזר, מרא דארעא דישראל, קרו קמיה - מה שכתוב בשטר, וחתיים מבלי לקרוא בעצמו.

וכן רב נחמן, קרו קמיה ספרי דייני, וחתיים מבלי לקרוא בעצמו.

ואמרינן: מה שאפשר לחתום על שטר בלי לקרוא בו, ולסמוך על מה שהקריאו לו, הוא דווקא אצל רב נחמן, שהיה

לעבדי ומת קודם הנתנה - בשניהם הדין שווה שלא יתנו לאחר מיתה, שהרי אין גט לאחר מיתה. וזה בניגוד שאמר תנו מנה לפלוני, כאן יתנו, מאחר ודברי שכיב מרע ככתובים ונתונים. אלא שהגמרא מסתייגת, שזו דוגמא הקיימת בשאר שטרות, ומאחר וזה דין כללי, הקיים גם בשאר שטרות, ואינו מייחד את הייחודיות של גט נשים ושחרורי עבדים.

להבנת קושיית ותירוץ התוס' חובה להבין את דברי המשנה, ושני תירוצי הגמרא לעניין שטר מתנה בערכאות

המשנה בדף הבא לומדת: "כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים, אף על פי שחותמיהם עובדי כוכבים - כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים." אלא שיש שני סוגי שטרות, שטר בירור, שלא יבוא וישקר, ושטר קיום, שהוא עצמו יוצר את הפעולה. לכן הגמרא שם מתקשה בהבנת המשנה. מאחר והיא מדברת באופן כללי, ואינה מחלקת בין שני סוגי השטרות הללו.

ומדייקת הגמרא שמכר אינו יוצר את הפעולה, אשר התרחשה כבר מעצם קבלת המעות, וכל תפקיד השטר הוא רק לראייה בעלמא. כי אלמלא קיבל את המעות, לא היה מרע את נפשו וכותב לו שטר. וסברא זו, קיימת אף בשטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים. אולם, שטר המתנה שונה הוא במהותו, ואם הערכאות אינן מועילות, הרי הוא כחתיכת חרס בעלמא, בהיותו שטר קיום, והרי מאחר והוא פסול - דינו שאין שטר, ממילא אין כאן גם מתנה.

עונה הגמרא על כך שני תירוצים. הראשון בשם שמואל, דינא דמלכותא - נחשב כדין, כלומר, בענייני ממונות, אנו מקבלים שהם חלים על ענייני ממון. והתירוץ השני שזה חוץ מכגיטי נשים. והדגש הוא על כ' הדמיון (שהרי במשנה עצמה נאמר חוץ מגיטי נשים, ועל כן התירוץ הוא - אנא שנה מעט את לשון המשנה). והכוונה היא כמו כל המקרים בהם זה בבחינת עדות קיום, שעל ידי השטר נגמר ומתהווה הדבר, כמו גט וקידושין - כך דינה של מתנה, שאינה עולה בערכאות הגויים.

השאלה היא רק לצד אחד של תירוצי הגמרא, ומאחר וכאן ניתן ללמוד שאין כלל מקום לקושיא, לכן עניין זה לא הובא

[כרגיל ואם תאמר הינה שאלה העולה מאליה, שהרי בדרך כלל הלשון השני הוא המכריע, ומאחר והגמרא מקשה על שטר מתנה, שנעשה בערכאות, שאין לו מציאות, באשר אין זה רק כחספא בעלמא, שבמקום שאין שטר - אין מתנה, כי כל מציאות תוקף המתנה הוא רק השטר, הרי זה כדוגמת גיטי נשים, שהגט יוצר את המציאות, כפי שביארנו לעיל.

ועל כך מבארים התוס', כי מאחר וכאן סוברים כשיטת שמואל, הרי אף שטר כזה של מתנה הכשירו מתוקף דינא דמלכותא - הרי הוא דינא אצלינו. כלומר, שהתורה היא שהעניקה תוקף בעניין זה לדין הערכאות. וממילא המתנה אין בה פיסול ערכאות. (ועל אריכות הלשון דהשתא, כבר עמד על כך המהרש"א).

ברור שלא ניתן ליתן לאחר מיתה הן גט נשים והן שטר שחרורי עבדים

הגמרא מביאה, לכאורה, דוגמא נוספת, בה שווים גיטי נשים לשטר שחרורי עבדים. שהמשנה בהמשך לומדת האומר: תנו גט זה לאשתי או שטר שחרור זה לעבדי, ומת קודם שהגיע הגט ליד האשה או קודם שהגיע השטר ליד העבד, הדין הוא שלא יתנו להם לאחר מיתה, לפי שאין גט לאחר מיתה. אלא שהגמרא מתרצת, כי אכן זה עניין כללי בכל שאר שטרות, ולכן דמיון זה, לא נשנה כעוד פרט בהם יש שיוויון בין גיטי נשים לשחרורי עבדים.

שינוי הגירסא, מראה כי יש שני מקרים שונים שבכל אחד מהם, בשל שינוי המציאות, הדין מתהפך

[מה שנראה לי מיוחד בתוס' זה הוא ההקפדה על הגירסא, אשר היא מהפכת את כל המציאות. כי הרי ההלכה בנויה על מקרה (איך בדיוק התרחשו הדברים), הדין והטעם. בתחילה הבנו את טעמם של רבנן, האומרים כי זכות הוא לעבד לקבל שטר שחרור (בניגוד לדעת רבי מאיר, שסובר שזה חובה עבורו).

אלא שכאן השאלה, מתי נפעל השחרור, האם רק בהגיע השטר שחרור לעבד עצמו, שזו הסברא שבאים התוס' לשלול. או שמא כבר מעצם הגעתו לשליח, עם ציווי למסור. ואז הטעם של עצם היותו זכות, מפעיל את דין הזכייה מיידי. ומביאים על כך התוספות ראייה, שנאמר שבאמירת תן - הרי הוא זכי.

ולכן מוכיחים התוס', שרש"י עצמו בכך שהקפיד לפרש את המשנה בהמשך שהיא דווקא עם לשון תנו, שזה רק ציווי עתידי, הרי מאחר וזה זכות, לא יוכל האדון הנותן לבטל את דבריו, אבל עדיין לא חל השחרור. אולם באומרו תן, מאחר והדין שמציאות זו, מוכיחה כי כבר מיידיית הוא משתחרר. ואכן שינוי הגירסא הוא בחינה חשובה, שיש לראות במילות המפתח "גרסינן ולא גרסינן" שהן מופיעות עשרות פעמים בדברי התוס' בש"ס, שאין זה רק משחק גירסאות, כי אם שכל המציאות מתהפכת.

ומכאן הגיעו למילת מפתח חשובה נוספת "לפיכך", שרק מאחר והגירסא הינה תנו, לא באו חכמים וחלקו, שכבר משעה ראשונה כבר חל השחרור.

מילתא דאיתיה בשטרות לא קתני -

וא"ת,

והא פסולא דערכאות איתא בשטר מתנה, כדמפרש לקמן (דף י:): חוץ מכגיטי נשים.

וי"ל,

דהשתא סבר - כאידך שינויא דלקמן.

הגמרא ציינה כי בדברים הדומים בגיטי נשים ושטר שחרור, נשנו רק דברים שאינם קיימים בשאר שטרות

הגמרא מביאה דוגמא נוספת בה שווים לכאורה, גיטי נשים לשטר שחרור. שהרי האומר תנו גט זה לאשתי או שטר שחרור

הוא מדרבנן הוא לגבי מה התרחש אם עשה זאת, ובארמית בדי-עבד. אבל אם בדיעבד כתבו לתורף במחובר, תלשו, ואחר כך חתמו, ונתנו לה, כשר. שזה עצמו הוכחה, שאם היה הדין מהתורה, גם בדיעבד היה נפסל.

וכן שמאחר וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי, הרי באמת שאין חשש אמיתי ואיסור מהתורה ב"לשמה", ולכן עיקר דין אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" במוליק ומביא - הוא מדרבנן.

בעדי מסירה ור"א היא -

אף על גב דקתני,
וכדברי ר"מ בארבעה,
ה"ק למאן דסבר כר"מ בארבעה,
והא דקאמר הש"ס **נמי,**
אלא לר"מ מנינא למעוטי מאי,
למאן דסבר כר"מ בהא - **קאמר.**

הגמרא מנתה שלושה דברים בהם שווים גיטי נשים לשחרורי עבדים, ולרבי מאיר בארבעה, וכעת מקשים התוס' שמאחר ואנו אומרים שהברייתא היא לשיטת רבי אלעזר, מתערער החשבון

הברייתא מנתה שלושה עניינים בהם שווים גט אשה ושחרורי עבדים. א. המוליק והמביא בשניהם נדרש לומר בפני נכתב ובפני נחתם. ב. כל גט (שטר) שיש עליו עד כותי פסול, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים שכשר. ג. וכל השטרות העולים בערכאות אע"פ שחותמיהן עובדי כוכבים הינם כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים.

והברייתא הוסיפה וכדברי רבי מאיר האומר תן גט זה לאשתי או שטר שחרור זה לעבדי - אם רצה לחזור בשניהם הוא חוזר, כלומר שמשווה גם כאן ביניהם. אלא שהגמרא שאלה, אכן לשיטת חכמים מניין השלושה דברים בא למעט את הרביעי של רבי מאיר, אולם למה צורך לרבי מאיר למניין, וכי מה בא למעט? והגמרא מונה עניין נוסף.

בהמשך הגמרא, אנו מעמידים שהברייתא רק הביאה פסול מדרבנן, אך לא מהתורה, ומקשים על כך, והרי ערכאות של עובדי כוכבים פיסולם מהתורה. ומתירים על כך את מה שכעת התוס' דן עליו. באשר מתרצת הגמרא: ברייתא זו, המכשירה חתימת עובדי כוכבים בשאר שטרות ופוסלת אותם בגיטי נשים ובשחרורי עבדים, מדברת באופן שיש עדי מסירה ישראלים, שראו את מסירת הגט ליד האשה והשטר ליד העבד. וכשיטת רבי אלעזר, דאמר עדי מסירה כרתי. ולדעתו אין צורך לעדים לחתום בגט.

התוס' מבארים, כיצד החשבון של הסובר שהברייתא הינה כרבי מאיר, וכיצד למי שסובר שזה לא כרבי מאיר

מקשים התוס', אם הינך לוקח את העניין השלישי של הערכאות, ולומדת שעל מנת שיהיה רק איסור מדרבנן, זה רק לפי דברי רבי אלעזר, ולא כדברי רבי מאיר. הרי החשבון של רבי מאיר אינו ארבעה, שהרי עם זה שיש לו את התוספת שלו, אבל מתוך השלושה המקוריים, אחד כרגע נופל.

כי קתני פסולא דרבנן -

אף על גב דאיכא נמי מחובר דרבנן,
כגון אין כותבין טופס,
שמא יכתוב תורף (לקמן דף כא:),
מ"מ עיקר מחובר דאורייתא.

אבל עיקר מוליק ומביא דרבנן,
אף על פי,
שלרבה ניתקן משום לשמה דאורייתא.

דין מחובר הרי הוא שווה גם בגט אשה וגם בשחרורי עבדים - אלא שמאחר והוא דין פיסול מהתורה - לא שנתה הברייתא

ושבו מקשה הגמרא: והאיכא - והרי יש דבר נוסף, אשר בו שווה דינם של גט אשה ושטר שחרור, והוא דין "לשמה", כשם שבאשה צריך לכתוב את הגט לשמה, כך גם בעבד, צריך לכתוב את שטר השחרור לשמו.

בשלמא לרבה - [לעיל דף ב עמוד ב], הסובר שטעם התקנה שהשליח יאמר הוא משום "לשמה", אין זה קשה, משום שהיינו הדבר הראשון הנזכר בברייתא, ששוו למוליק ומביא. אלא לרבה, שהטעם הוא לפי שאין עדים מצויין לקיימו, קשיא - מדוע אין מזכירה הברייתא ששוין הם בדין "לשמה"? וקושיא נוספת, לפי שניהם:

ותו - ועוד - בין לרבה בין לרבה האיכא - הרי יש פסול של כתיבת הגט או השטר על דבר מחובר, השווה בשניהם.

ומתרצת הגמרא: כי קתני - מה ששנינו בברייתא - אלו רק הדברים שיש בהם פסולא, פסול מדרבנן, כגון מוליק ומביא שחכמים הצריכוהו לומר בפני נכתב. וכן עד כותי, אינו פסול בשאר שטרות, אלא מדרבנן, לפי שמוחזקים הם לשקר בכך. אבל בדברים שבהם הפסול הוא דאורייתא - מן התורה - לא קתני.

בכל דבר יש את עיקר הדין, והוא הקובע האם הוא מהתורה או מדבריהם

[התוס' מראים לנו לא להסתכל על דבר באופן של שחור לבן, אלא שבאותו דבר קיימות מספר בחינות, וראוי להראות מתי עיקרו הוא מהתורה, ומתי זאת תקנת חכמים. ועם היות שתקנת חכמים, היא באה למנוע תקלה בדבר שהוא מהתורה, הרי העיקר שנאסר מדבריהם. וברגע שיש יסוד אחד, שני העניינים המובאים לגביו מתבארים. ובשניהם יש שאלת אף על גב או אף על פי, המורות שעם היות וקיים קושי, הרי זה עניין שניתן בקלות לתרצו ולא מהותי.

גדר גט מחובר, שאין כותבין במחובר לקרקע, הוא איסור מהתורה, ונכון שתמיד על איסור תורה מתווספים גם הרחבות של איסורים מדרבנן, שהם בעיקר על חששות, כלומר שבדבר זה אין איסור, אלא מה שאסרו חכמים לכתוב הטופס, הוא רק מגדר של שמא (יכתוב את התורף). ואחד הדרכים לבדוק האם

אבל בקידושין - אין לחוש,
אם תסבור שהיא מקודשת,
והא לא שכיחא שתקבל קדושין מאחר,
כיון שסבורה להיות מקודשת.

וכן ערכאות,
כיון דאיכא עדי מסירה ישראל - **כשר בקדושין,**
אף על פי שחותמין עובדי כוכבים,
דליכא למיחש,
דילמא אתי למיסמך עלייהו,
דלא אתי לידי תקלה,
במה שסבורה להיות מקודשת כדפירשנו.

וא"ת,
והאיכא זמן,
ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים,
כדאמר' בפרק ד' אחין (יבמות דף לא:),
והא עבדא,
דאיכא דקני בכספא, ואיכא דקני בשטרא,
ותקון רבנן זמן,
ובשחרורי עבדים איירי.

ולא כמו שפירש שם בקונטרס,
שטר מכירת עבד,
דא"כ הוה מצי למפרך מקרקעות וכל שטרות,
ועוד,
דאותו שטר,
אינו נפסל כשאין בו זמן,
אלא בשטר שחרור איירי,
שנפסל בלא זמן כמו גיטי נשים.

וי"ל,
דכיון שרגילין לעשות זמן בכל שטרות,
לא תניא הכא.

הגמרא חידשה, כי הברייטא המשווה גיטי נשים
לשחרורי עבדים, אינה מביאה דברים שישנם בקידושין

הגמרא התייחסה לברייטא שהשוותה את גיטי הנשים
לשחרורי עבדים, בשלושה דברים ולרבי מאיר בארבעה. מיד
תמדה הגמרא, והרי שניהם פסולים במחובר, וענתה הגמרא,
כי פיסול מהתורה, לא הביאה הברייטא. אלא שעל תירוץ זה
ממשיכה הגמרא ותוקפת, והרי דין חזרה כן נזכר בברייטא,
"רצה לחזור בשניהם - יחזור", ולדברי רבי מאיר יש כאן פיסול
מהתורה, שהרי לאחר שמבטל המשלח את שליחות השליח,
הרי מאחר ואינו שליחו - אין כאן גירושין, והרי התורה אמרה
ונתן בידה, ובכל זאת לא הוא ולא שלוחו נתנו, ואעפ"כ כן
שנינו זאת.

ומתוך כך חוזרת בה הגמרא מתירוצה הראשון, שהדבר
תלוי בהבדל בין רבנן ודאורייתא, ולומדת כלל חדש.
שהברייטא באה לחדש ולשנות רק דברים שאינם בקידושין,
כי אם בגיטי נשים ושחרורי עבדים, כמו בפני נכתב ועד כותי
כשר, אבל דבר שקיים רק בקידושין כגון לשמה ומחובר,
הברייטא איננה מביאה.

ומדגישים התוס', שאין זה קושיה ממש, כי אם שאלת אף
על גב, שהיא ברמת הערה, שרק לכאורה קיים קושי, אלא
שאנו נדרשים להבין מחדש, באופן שלא יהיה מקום כלל
לקושי זה. ועל כך עונים, שזה נאמר אם הינך סובר שהברייטא
היא כרבי מאיר (והקושיה שנאמרה, ועליה נאלצה הגמרא
לקחת את הערכאות ולהעמידו כרבי אלעזר, עבורו כלל אינו
מהווה קושיה).

אבל מאחר ובסופו של דבר, כעת אנו מדברים על מי שאינו
סובר שהברייטא הינה כרבי מאיר, ולפיו, השאלה של הגמרא
על מניינא למעוטי מאי, והרי כעת לפי חשבוננו יש רק שלושה.
ואז התשובה תהיה שזה למי שסובר שאכן הברייטא היא
לשיטת רבי מאיר.

התוס' חוזרים לתחילת הסוגיה, ומציגים כי עם היות וכעת
אומרים שהברייטא לפי רבי אלעזר, אך מה שנאמר
בהמשכה שלרבי מאיר ארבעה, חייב לחשוב כי הברייטא
היא אכן כרבי מאיר

[הגאונות של התוס', שעם היות והגמרא כעת
מביאה דעה שהברייטא הינה לפי רבי אלעזר, הרי
התוספות חוזרים בחזרה לתחילת הסוגיה, ומבארים,
שעם היות וכעת יש קושי הן בכך שהברייטא מנתה
ארבעה ולא שלושה עניינים בהם שווים גט ושחרורי
עבדים לשיטת רבי מאיר, וכן המשיכה בקו זה ושאלה,
לרבי מאיר מניינא למעוטי מאי. חייבים לומר, שאז אכן
סבר האומר, כי הברייטא אינה כתירוץ העכשווי שזה
רבי אלעזר, אלא כרבי מאיר.]

[דף י עמוד א]

כי קתני מילתא דליתא בקדושין כו' -

כל הני - ליתנהו בקידושין.

דמוליק ומביא,
בגט - משום עיגונא,
אבל כאן,
אם תרצה, לא תקבל הנך קדושין.

ועד כותי לא שייך בקדושין,
דבגט - הוא דמכשירינן כדלקמן,
משום דעדי הגט,
אין חותמין זה בלא זה,
ואי לאו דכותי חבר הוה,
לא הוה מחתים ליה מקמיה,
אבל בקדושין - חותמין זה בלא זה.

דלא שייך למיגזר משום כולכם,
דגבי גט - גזרינן,
שמה יאמר כולכם חתומו,
ואם יחתמו זה בלא זה,
לאחר שחתמו בו שנים,
יתנוהו לאשה ותסבור שהיא מגורשת,
ותלך ותנשא ובעל קפיד,

זה בלא זה, גם הוא יבואר בהמשך. על כל פנים, מאחר ורק בגיטין חותמים זה עם זה, יוכלו לוודא כי הכותי אכן הינו חבר.

התוס' מבארים מה ההבדל בין גיטין לקידושין, לעניין החובה שאין לחתום זה בלא זה

התוס' מבארים, על דרך השלילה, מה היה עלול לקרות, אם לא היו חותמים זה בלא זה בגט. שאם היה מצווה לעשרה לחתום על גט, ובאופן שהקפיד הבעל שיהיה זה כולכם, הרי אם היו חותמים שניים בלבד, הגט לא יה כשר, שהרי לא כולם חתומים בו כפי התנאי שהתנה. בעוד האשה, סוברת שיש בידה גט כשר, המכיל שני עדים, ועלולה לסבור, כי גט זה פטר אותה, ולא היא. וכך בהיותה עדיין אשת איש, שהרי הגט אינו כשר, היא תינשא.

לעומת זאת בקידושין, אף אם יהיה מקרה דומה, והקידושין אינם ראויים, הרי לכל היותר היא תסבור בטעות שהיא כבר מקודשת, וטעות זו רק תגרום לה, שלא תקח יותר קידושין מאף אחד נוסף. ולכן לא יצא מכך קלקול.

לגבי ערכאות גם יש צורך להבין מה החילוק, שבקידושין לא חששו לתקלה, ובגיטין חששו

נקודת המפתח בחשש הוא מניעת תקלה. וכאן יש שני גדרים, עצם השטר, ואופן מסירתו. אכן מאחר וחתומים עליו עובדי כוכבים, הרי מאחר והכשרנו רק בגלל עדי המסירה שהם ישראל - הרי הפעולה כשירה. אלא מה החשש, שיסתמך רק על גוף השטר, אשר הוא פסול. ונניח שהתבצעה טעות זו. הרי למה היא הובילה, לכך שהאשה חושבת כי היא נשואה בשטר פסול זה. ומאחר ולדעתה, הכוזבת, היא אכן נשואה. הרי היא תימנע להתחתן פעם נוספת, ולא תקבל קידושין מאדם נוסף.

לעומת זאת, מטרת הגט הוא לשחרר אותה ממצבה הנוכחי בו היא אשת איש. ואם מסתמכים רק על שטר הגט, וללא עדי מסירה - הרי היא כעת חושבת שהיא כבר אינה אשת איש, ואכן היא כן עלולה להגיע לידי תקלה, ולכן ערכאות היא תקלה הקיימת רק בגיטין ולא בקידושין.

מקשים, באשר יש עוד הבדל בין גיטין ושטר שחרורי עבדים לעומת קידושין, והוא כתיבת זמן בשטר

הגמרא ביבמות דנה על החילוק של כתיבת זמן. בו שוב יש חילוק בין קידושין לגיטין ולשאר שטרות. בגיטין יש הרי שתי סברות לטעם שתיקנו זמן, האחת מכונה משום פירי - שמרגע שהבעל גרש, הרי הוא מאבד את זכות אכילת הפירות בנכסי המלוג של אשתו. ולכן חובה עלינו לדעת, מאימתי הוא איבד את זכותו. והסברה השניה מכונה משום בת אחותו - שאם נשא את בת אחותו, והיא זנתה תחתיו. הרי כאן ירחם עליה, על מנת שלא תיהרג, ויתן לה גט ויטען שכבר התגרשה ממנו בגט זה, עוד טרם זינתה. אלא מאחר והחשש שרק לאחר שהיא תהיה בסכנה יחפה עליה, הרי כאשר כבר היה זמן בגט, לא יוכל הוא כעת לחפות עליה.

אלא שכעת מקשה הגמרא, ואם כן ליתקין זמן גם בשטר קידושין, כדי שאם תזנה, לא יוכל לטעון שקידש אותה רק לאחר הזנות!?

מבארים התוס', במה כל מה שהוזכר בברייתא אינו מצוי בקידושין

[מבנה התוס' הוא בתחילה לומר את ההגדרה הכוללת - כל הני ליתנהו בקידושין. וכעת כל התוס' יהיה בנוי על כל שלושת הדברים שנשנו בברייתא, להוכיח, מדוע אינם בקידושין. ומילת המפתח הינה "בגט .. אבל בקדושין". וכך עוברים את כל שלושת הדברים (מוליך ומביא, עד כותי, ערכאות).

ואז מוסיפים עניין נוסף שזה זמן, שאף הוא הבדל בין גיטין ושחרורי עבדים לעומת קידושין. (ואז השאלה הסמויה, מדוע הברייתא לא שנתה לנו דין זה). ומתרצים על כך, שהוא עניין הכללי לכל השטרות, כך שלא נדרשת בו ההפרדה לעומת קידושין. נמצא כי התוס' לא באו לחדש לנו דינים, אלא פשוט לבאר את מה שהגמרא אמרה את הכלל, וללכת עקב בצד אגודל ולבאר את החילוק בכל שלושת המקרים, ולסלק קושיה מעניין אחר (זמן).

ועם היות שלעיתים ראוי הוא שלאחר כל לימוד התוס', יצייר לו הלומד את המפה של מהלך התוס'. וכפי שהרב מאזוז אף אמר, שראוי שיכתוב לו את הכל, הרי כאן ציירתי את הדברים בתור פתיחה, מה שיסייע ללומד לעבור את כל המהלך.]

פותחים מדוע הקלו רק בגט, שאין צורך בשטר מקויים

הדין הראשון הוא המביא גט או שטר שחרור, נדרש לומר בשניהם "בפני נכתב ובפני נחתם". וכעת מבארים התוס', מה טעם שבקידושין לא קיים דין זה. כי אמירת בפני נכתב ובפני נחתם הינו הקלה. וחכמים תיקנו, שבניגוד לכל שטר שנדרש בו עדי קיום, הרי ההתעקשות לקיים את עדי הקיום תהיה בעוכרינו. שהרי הגט ניתן פעם אחת ויחידה, ואז הבעל נעלם. ואם נערער על גט זה, לא נוכל ליצור גט חדש, וממילא תישאר בעינותה לכל ימי חייה. ולכן הסתפקו חכמים באמירה זו.

אמנם, לגבי קידושין, נניח שלא תדע שהיא נשואה, שהרי זה שטר שאינו מקויים, ויש בו ספק, אלא שהרי ללא רצונה, לא ניתן לקדשה בעל כורחה, וממילא אין חשש זה, שאי הידיעה תוביל אותה למצב של עיגון. ומאחר וביכולתה לבדה לברוח מהספק, לא נדרשו חכמים לבוא ולשמור עליה, בכך שיקלו, ולא ידרשו שהשטר יהיה מקויים.

מאחר ורק בגיטין חייבים לחתום זה בפני זה - יוכל העד הישראלי לוודא כי מדובר בכותי חבר, ולכן הכשירו את הגט, למרות שיש עד כותי

הדין השני הוא לגבי עד כותי. שרק בגיטין נשים ושחרורי עבדים הכשירו, בניגוד לכל שאר שטרות, שנפסלו בחתימתם. מדייקים התוס', שההכשר היה מאחר והעד הכותי חתם תחילה. ומאחר ועדי הגט אינם חותמין זה בלא זה, הרי אלמלא ידע כי כותי זה הינו חבר, לא היה חותם אחריו. כי דין זה חייב להיות בגיטין, וכפי שיבארו התוס' בהמשך, בניגוד לקידושין, שהחילוק מדוע בקידושין אין צורך לעדים לחתום

איכא שליחות בעל כורחייהו,
הוה אמינא דאין יכול לחזור,
דכין דבא ליד השליח,
כאילו בא לידן דמי,
כיון שאין יכולים לעבד,
אבל קידושין דאין בע"כ,
פשיטא דחזור,
ומילתא דליתא בקדושין,
היינו דליתא חידוש בקדושין.

וקשה,
ליתני דשוו לבע"כ,
והוה ארבע אפי' לרבנן.

**הגמרא הביאה, כי אכן ההשוואה בין גיטי נשים
לשחרורי עבדים הינה פרט לענייני קידושין, ואף
שלכאורה יש חזרה בקידושין, הרי שליחות בעל מורחה,
אינה קיימת כלל בקידושין**

הברייתא למדה, שבשלושה דברים שווים גיטי נשים
לשחרורי עבדים, ושאלה הגמרא, שהיינו יכולים ששניהם
פסולים במחובר, וענתה הגמרא כי ההשוואה היא פרט
לעניינים שקיימים בקידושין. אלא שאז תמחה הגמרא, והרי
חזרה כן קיימת בקידושין, ועונה הגמרא שמדובר כאן בחזרה
מיוחדת, שקיימת רק בגיטין אך לא בקידושין, והוא שליחות
בעל כורחה, דבר היכול להתבצע רק בעניין הגט. אך לא ניתן
לקדש אשה בעל כורחה, כלומר, כנגד רצונה.

**הטעם שהתוס' בחרו בפירוש רבינו חננאל על פירוש
רש"י, עם היות וגם על דבריו קיים קושי**

[התוס' הביאו את ביאורו של רש"י לקושיית הגמרא,
אלא ביארו, שלא ניתן לומר לפיו, במציאות בו העבד
אינו רוצה להשתחרר, שהיא קושיא בגוף הדין. ומדויק
במילות התוס' "דאי מיירי .. רבנן נמי מודו". ולכן הלכו
לפי פירוש רבינו חננאל, שעם היות וקיים גם על דבריו
קושי, הרי אין זה קושי מהותי על עצם הדבר, רק למה
לא תני ארבעה לרבנן. ובכך הראו התוס', שעדיף
תירוצו של רבינו חננאל, עם היות שיש קושי בלשון,
אך לא בעיקר הדין. ובכך למדנו כי אף שיש לכל אחד
מהם קושיה, הרי יש לתת משקל שונה עד כמה
משפיע קושי זה].

**לשיטת רש"י גם באשה וגם בעבד יש גדר של בעל
מורחם, אלא שיש חילוק בין אשה לעבד**

מבאר רש"י, כי השליחות הוא בעל כורחו של מקבל השטר,
אלא שיש כוח לבעל לחזור, אף שהמקבל כופים עליו. וזאת
בניגוד לשליח לעניין קידושין, שמאחר ונעשה שליח לא כנגד
רצון האשה, הרי יכול הבעל לחזור זו משליחותו. כלומר, עם
היות והתוצאה היא שווה, שבשניהם הוא יכול לחזור, אלא
שאופן החזרה הינו שונה.

אלא שיש לדחות את תירוצו. שהרי לא כל העבדים שווים
הם. ומאחר ורבנן סוברים, שכל הדין שהשטר פועל בעל כורחו
של עבד הינו רק מאחר וזכות היא לו, וזכין לאדם אף שלא
בפניו, אכן זה קיים במרבית העבדים, אך לא באופן מוחץ,

ומשנינן: משום דאיכא מאן דמקדש בכספא, ואז לא תהיה
תקנה, כי אין הזמן של הקידושין ידוע, ואיכא דמקדש בשטרא
- לא תקון רבנן זמן בשטר.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: והא עבדא,
דאיכא דקני בכספא ואיכא בשטרא, ובכל זאת תקון רבנן זמן
בשטר קנינו של עבד?

והנפקא בזמן הוא בנוגע לנכסי העבד, שבזמן שאדם קונה
עבד כנעני, פירות נכסיו של העבד, שייכים לאדון.

ומשנינן: התם, בקניית עבד, רובא דאינשי קונים עבד
בשטרא, ולכן תיקנו בו זמן.

אבל הכא, בקידושין רובא מקדשים בכספא.

**התוס' דוחים סברא של רש"י שמה שהגמרא אמרה עבדא
- הוא שטר מכירת עבד, אלא שטר שחרורי עבד**

התוס' מוכיחים את שאלתם, שמה שמדובר בגמרא והא
עבדא, הוא דווקא בשטר שחרור עבדים, ולא כפי שרש"י ביאר
שם, שמדובר בשטר של מכירת עבד. שלשם כך, לא היתה
צריכה הגמרא להקשות דווקא ממכירת עבד, אלא כך הדין
בכל שטרות של קרקע ומקח וממכר. אלא הקושיא היא דווקא
ממקום בו ממש תיקנו חכמים לכתוב בו זמן. כדי לדעת ממתי
הוא נאסר בשפחה והותר בבת ישראל.

ומוסיפים התוס' ראייה נוספת לכך, שמה שקובע הינו רק
שטר שללא זמן הוא נפסל, וזה רק בשטר שחרורי עבדים, ולא
בשטר מכירת עבד.

**לגוף קושייתם מתרצים התוס' - מה הטעם לא הזכיר
עניין הזמן בהבדל לעומת קידושין**

כבר תירצה הגמרא לעיל, כי הברייתא אינה שונה אלא
מילתא שאינו בשטרות אחרים. והמהרש"א תירץ, שממילא
רגילין לעשות זמן בכל השטרות, כולל קידושין, אף שלא
מחוייבים בו מעיקר הדין. וממילא אין כלל מקום לשאלה.
כלומר, מאחר ובניגוד לנקודת המוצא של שאלתך, שיש הבדל,
הרי הנהגת האנשים, שאף בשטר קידושין כותבים זמן, מסלקת
לחלוטין את קושייתך.

בשליחות בעל כורחה כו' -

פ' בקונטרס,

והכי קתני,

בזו שווי גיטי נשים ושחרורי עבדים,
ששליח זה - נעשה שליח אצלו בע"כ,
ואם רצה הבעל לחזור,
מה שאין כן בקדושין,
דאע"ג דחזור,
לאו דומיא דהני הוא.

ואין נראה,

דאי מיירי בשליחות בעל כורחייהו,
רבנן נמי מודו דחזור בעבד,
ואין זכין לו בעל כורחו.

ונראה כפר"ח,

דכיון דבעבד ואשה,

ואור"ת,
דמירי בעיטת ישראל,
שעשה כותי מצה ממנה.

וא"ת,
אמאי יוצא בה ידי חובה,
דילמא לא שמרה לשם מצה,
דחשידי אלפני עור וגו'.

וי"ל,
כגון דקים לו,
דאין לכותי מצה אחרת,
שיוכל לצאת בה ידי חובתו,
כדמשמע בריש חולין (דף ד.),
קוטע ראשו של אחד מהן,
ונותנו לו,
אכלו - מותר לאכול משחיתו.

ראינו כי יש מחלוקת משולשת לגבי ההתייחסות לכותים, והגמרא ניסתה לפשוט ממצת כותי

המשנה מציינת כי כל גט, והכוונה לכל שטר, מאחר ולאחר
מכן יציינו גט אשה בנפרד. הרי יש בו שני עדים החתומים.
תנא קמא פוסל, שאפילו אחד מהם כותי. אלא אם מדובר
שזה גט אשה או שטר שחרור לעבד, שיש להכשיר. אלא
שהמשנה מסיימת שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי,
בדרום הגליל גט אשה עם שני עדים כותים, והוא הכשירו.
אלא שהגמרא מנסה להבין כמו איזה תנא להעמיד את
המשנה. מכיוון שהובאה ברייתא לעניין מצת כותי, שהיו בה
שלוש דעות, ולא ניתן להעמיד כאף אחת מהן. תנא קמא
שהכשיר לגמרי, רבי אלעזר הפוסל לגמרי, ורבן שמעון בן
גמליאל, המחלק, ותולה זאת האם מדובר במצוה בה החזיקו
הכותים.

המחלוקת המשולשת לגבי מצת כותי

דתניא: מצת כותי, [שנאפתה על ידי כותי], מותרת לאכילה
בפסח, ואין חוששין שמא החמיצה, ואדם יוצא בה ידי חובתו
בלילה הראשון בפסח [וזהי דעת תנא קמא].

רבי אלעזר אוסר מצה זו באכילה בפסח, לפי שאין הכותים
בקיאים בדקדוקי מצוות, ושמא לא שמרוה כראוי והחמיצה.
ועוד, שיש לחושדם שמא החמיצה בידיים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים,
הרבה מדקדיקין בה יותר מישראל.

מקשים התוס', כיצד בכלל יש מקום להתייר פת כותי, ומביאים שני מקורות כנגד זה

מקשים התוס' על דעת המתיר את מצת הכותי, משני
מקומות, בהם נאמרו ביטויים חריפים על הפת שלהם, ושממש
אסור לאוכלה, ומאחר והמקור כה חריף, ואין הדברים מצויים
אצל הכל, הבאנו את לשונו. והרעיון שהיתה ממש גזירה
חזקה, כמובא. ובחולין הובאו דעות חמורות ביותר כנגד מין
בביריתא: שחיתת מין - לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו
יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, פירותיו טבלין, וי"א: אף בניו
ממזרים. ומאחר ולא מצאו ביטוי חריף יותר לאסור את פתו,

כי הרי ישנו עבד של קצין, שעומד וצועק שאינו רוצה
להשתחרר, ולכן לא ניתן לכפות עליו לדעת רבנן, ולכן גם
כאן יסברו חכמים, כי אכן יכול האדון לחזור בו, כי כאן אין
את המציאות של בעל כורחו. ומשום דחייה זו, הביאו את
שיטת רבינו חננאל.

שיטת רבינו חננאל - מאחר וקידושין אינם בעל כורחה של האשה, אלא היא מתקדשת לרצונה, אין זה חידוש שהוא יכול לחזור בו, שהרי ללא דעתה, לא פעל דבר, אף שמסר את הקידושין לשליח

מאחר וגם באשה וגם בעבד, השחרור מתבצע אף נגד
רצונם, הרי ניתן להסתכל כאילו אינם קיימים. ולכן עם היות
והגט או שטר השחרור נדרש להגיע אליהם, הרי מאחר וכבר
הגיע לידי השליח, היה מקום לסבור, כי מאחר ואין כל מניעה
להשלמת המשימה, הרי ב"כוח" היא כבר הסתיימה. וגמר
המעשה ב"פועל" הוא רק טכני.

ולכן היה מקום לסבור, כי כאילו כבר המעשה הושלם, וזו
הסיבה שאינו יכול לחזור בו. לעומת זאת פעולת הקידושין
איננה רק מסירת שטר, לו היה ציור שמקדש בשטר, כי
אדרבא, רצונה הוא זה שפועל את הקידושין. ואם כן עם היות
והשליח מחזיק בשטר, הרי אין לכך כלל חשיבות, כי היא זו
שפועלת את גמר הקידושין, ברצון ובהסכמה שלה. ולכן אין
הקידושין יכולים לחול, ונמצא כי אין כל ממש בהעברת
השטר לשליח, וכאילו לא עשה כל פעולה, ולכן היינו חושבים
שזו הסיבה שרשאי לחזור בו, כי למעשה לא נעשה כאן כלל
מעשה.

כלומר, בעוד שסברא זו בגירושין משלימה את המעשה
לחלוטין, ולכן כבר מאוחר מבחינתו לחזור, הרי כאן אנו
הולכים הפוך, שבכלל לא התחיל כל פעולה בעניין הקידושין.
ואז נבאר שדברי רבינו חננאל שזה ליתא בקידושין, עניינה
שמאחר ואין כל חידוש בגוף מעשה הקידושין, נמצא כי אין
כל חידוש שצריכים להשמיע לנו, שיוכל לבטל את הקידושין.

אמנם, מאחר וזאת ההגדרה, הרי זה ראוי להיחשב כעניין רביעי לרבנן, ששווים בו גיטי נשים ושחרורי עבדים

אמנם, כפי שביארנו, קיים קושי קל בשיטה זו, והתוס'
אומרים אותו מבלי לתרץ קושי זה. שהביריתא אכן היתה
נדרשת להזכיר אפשרות זו, כאופן רביעי לרבנן, והוא
האפשרות לגרש ולשחרר כנגד רצונם, דבר שזהה הן לגבי
גיטין והן לגבי גירושין.

מצת כותי מותרת -

ואם תאמר,

הלא גזרו על פתן,

כדאמרין בפירקי דרבי אליעזר (פ' לח),
לפי שהיו מבטלין בנין בית המקדש בימי עזרא,
וקתני התם,

מכאן אמר רבי אליעזר,

כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר,

ותניא נמי בפ"ק דחולין (דף יג.),

גבי מין, פתו - פת כותי.

ישראל, וכל מה שנשאר לכותי היה רק להפוך את העיסה למצה. אלא שגם על כך הקשו, שגם שלב ההכנה דורש תשומת לב, להפוך את העיסה לשם מצוות מצה, ומחזקים את הקושיא, שלא איכפת להם להכשיל את ישראל, שהרי אינם מצווים על בפני עיוור לא תתן מכשול.

ולשם כך מצמצמים פעם נוספת, שיש כאן מקרה פרטי. ומשפט המפתח הינו "כגון דקים לך, דאין לכותי מצה אחרת, שיוכל לצאת בה ידי חובתו". ומאחר שמדובר שזו המצה היחידה של הכותי, שעימה הוא נדרש לצאת ידי חובת מצה, וגם שאינו רוצה להכשיל את עצמו. ומביאים על כך ראייה, שכך נוהגים באכילה משחיטתו. שאם רואים, שהוא עצמו אוכל, ברור לנו, כי לא יכשיל את עצמו, ומכאן למדים אנו שזה כשר.

אמילה משחיטת כותי, היא דווקא כאשר מאכילו, ורק אז רשאי לאכול בעצמו

תנו רבנן: שחיטת כותי - מותרת!

במה דברים אמורים, כשישראל עומד על גביו ורואה ששוחט כהלכה, אבל, אם בא ומצאו ששחט - חותך הישראל כזית בשר ונותן לו לכותי. אכלו הכותי - מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו - אסור לאכול משחיטתו!

כיוצא בו, אם מצא הישראל בידו של הכותי דקוריא [מחרוזת] של צפרים שחוטות - קוטע הישראל ראשו של אחד מהן, ונותן לו לכותי. אכלו הכותי לראש הצפור - מותר לאכול משחיטתו, ואם לאו - אסור לאכול משחיטתו!

ואדם יוצא בה ידי חובתו -

זו אף זו קתני,

ואשמעינן דבקיאיין בשימור לשם מצה.

לכאורה אינו מובן, מה טעם שהובאה בדעה הראשונה של תנא קמא, שמצת הכותים גם מותרת וגם שאדם יוצא בה ידי חובתו

הגמרא הביאה ברייתא על שלוש דעות של תנאים ביחס לכותים. דתנאי: מצת כותי, [שנאפתה על ידי כותי], מותרת לאכילה בפסח, ואין חוששין שמא החמיצה, ואדם יוצא בה ידי חובתו בלילה הראשון בפסח [זוהי דעת תנא קמא].

רבי אלעזר אסור מצה זו באכילה בפסח, לפי שאין הכותים בקיאיין בדקדוקי מצוות, ושמא לא שמרוה כראוי והחמיצה. ועוד, שיש לחושדם שמא החמיצה בידים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שהחזיקו בה כותים, הרבה מדקדיקין בה יותר מישראל.

כאשר הינך מצייר היטב את כל המעלות והחסרונות, ברור לך שמה שהכתוב כפל, הוא להורות שיש כאן בחינה מובהקת

[אחד הכללים המשמעותיים בדרכי הלימוד הוא ייתור. וכאן מדייקים התוס' בדעת תנא קמא. באשר הברייתא מונה שני פרטים: הפרט הראשון מותרת,

אלא בכך שהשוו אותה לפת כותי - מובן עד כמה איסור יש בדבר.

המקור הראשון לאיסור אכילת פת כותי הוא פרקי דרבי אליעזר, המתאר באריכות את תולדותם

כשגלו ישראל ממקומם משומרון לבבל שלח המלך עבדיו והושיבו אותם בשומרון להעלות מס למלכות, מה עשה הב"ה שלח בהם את האריות והיו הורגים בהם, שלחו ואמרו למלך בבל אדוננו המלך הארץ ששלחנו עליה אינה מקבלת אותנו כי נשארנו מעט מהרבה, שלח המלך וקרא לכל זקני ישראל ואמ' להם כל השנים הללו שהייתם בארצכם לא שכלה אתכם חיית השדה ועכשו אינה מקבלת אתכם.

אמרו לו דבר של עצה אולי ישיב אותם לארצם, אמרו לו אדננו המלך הארץ ההיא אינה מקבלת גוי שאינו נמול, אמ' להם תנו שנים מכם וילכו וילמדו תורה, ודבר המלך אין להשיב, ושלחו וקראו את ר' דוסתאי ואת ר' ינאי ומלו אותם והיו מלמדים אותם תורה שבכתב נוטריקון ובוכים, והגוים האלה היו הולכים בחוקות התורה ובחוקות אלהיהם את ה' היו יראים ואלהיהן היו עובדין.

עלה עזרא מבבל וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק והתחילו בונים בהיכל, שנ' באדין זרובבל בן שאלתיאל וכו' ובאו עליהם השומרונים למלחמה מאה ושמונים אלף, וכי שומרונים היו והלא כותיים היו, אלא על שם עיר שומרון נקראו שומרונים, ועוד שבקשו להרוג נחמיה שנ' לכה ונודעה יחדו, ועוד שבקשו לבטל מלאכת שמים שתי שנים והיתה בטלה עד שנת היובל.

מה עשה עזרא וזרובבל בן שאלתיאל ויהושע בן יהוצדק קבצו כל ישראל אל היכל ה' והביאו שלש מאות כהנים ושלש מאות שופרות ושלש מאות ספרי תורות והיו תוקעים בהם והלויים משוררין ומזמרין ומנדין את הכותיים בסוד שם המפורש בכתב הנכתב על הלוחות ובחרם בית דין העליון ובחרם בית דין התחתון שלא יאכל אדם פת כותיים עד עולם מכאן אמרו כל האוכל בשר משחיטת כותי כאילו אוכל בשר חזיר, ואל יתגייר אדם כותי ישראל ואין להם חלק בתחיית המתים, שנ' לא לכם ולנו לא בעה"ז ולא בעה"ב, ועוד שלא יהיה להם חלק ונחלה בירושלם, שנ' ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם, ושלחו החרם אצל ישראל, ועוד הוסיפו עליהם חרם על חרם, והמלך כורש קבע עליהם חרם עולם, שנ' ואלהא די שכן שמיא תמן.

עם היות והכלל שאסור לאכל פת של כותי - הרי כאן מבארים התוספות, שמדובר במקרה מיוחד במינו

[כידוע אחד הכללים הלמדניים הוא האוקימתא. שאנו מצמצמים (מעמידים את המקור שהוא אינו מדבר על כלל המקרים, כי אם רק במקרה המסויים), שמדובר במקרה מיוחד. שהרי מאחר ומביאים התוס' שני מקורות כה חריפים כיצד יצאו כנגד פת כותי, היאך ניתן להתיר?! והאוקימתא באה לומר, שאכן בדרך כלל, אין היתר, רק מדובר במקרה צדדי.

וכאן אף אוקימתא אחת איננה מספיקה. באשר בתחילה רבינו תם אומר, ומשתמש במילת המפתח "דמיירי", כי אכן לא הכותי הכין את העיסה, כי אם

והפרט השני ואדם יוצא בה ידי חובתו. הפרט השני לא רק שהינו משמעותי יותר, אלא היה מספיק לנו, אם היינו כותבים רק אותו, ואם הוא יוצא בה חובתו, כל שכן שהיא מותרת.

ולמעשה אם נלך לפי מידת הקלקול, הרי יש כאן ד' דרגות מהגרוע לטוב. הדרגה הגרועה ביותר, שהם ממש בכוונה קלקלו את המצה, שהחמיצוה בידים. הדרגה הפחות גרועה, חוסר השמירה הובילה למצב שהמצה הוחמצה. בשני המצבים הללו וודאי שהמצה אינה מותרת. כעת יש דרגה נוספת, שרק מנעו את הקלקול של ההחמצה. שאז המצה מותרת.

אך הדרגה הנעלית ביותר הינה, שדרכם התמידית היא בקיאות חיובית, שהשמירה לא רק היתה שלא תחמיץ, אלא ממש שימור לשם מצה.

ומבארים התוס', שעל מנת להדגיש, כי הכותים משמרים את המצה, הרי בכוונה נאמרו כאן שני פרטים, וכאילו להורות שלא רק כשר, כי אם אף מהודר. וזו הדרך הלמדנית שמילת המפתח שלה הינה "זו אף זו קתני". ויש ללמוד, כי לא די לפרש רק בבחינה של מה הכלל שמדובר כאן בדרך הלא רגילה, כי אם בשיטת הלימוד של זו ולא אף זו, אלא גם מייד נדרשים להוסיף, ואשמועין, מדוע בחרו בשיטת הלימוד הידועה, אך שלא רגילה במקרה כאן].

הדיק שדייקנו ממש מופיע בגמרא בחולין (ד, א)

אמר ר' מר: מצת כותי מותרת, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

ודנה הגמרא: פשיטא דאדם יוצא בה ידי חובתו, דהא אמרת דמצת כותי מותרת, ואם כן סמכין על מה שהוחזקו במצות מצה לעשותה כהלכתה?!

ומשנינן: מהו דתימא שאכן בקיאי הם הכותים בשמירת המצה שלא תחמיץ, אבל לא בקיאי בשימור לשם מצת מצוה. וכל מצה שלא היה בה שימור לשם מצת מצוה - אין יוצאים בה ידי חובת אכילת מצה בלילה הראשון של חג הפסח. קא משמע לן, שגם במצות שימור לשם מצת מצוה הן בקיאי.

אי תנא קמא אפי' שאר שטרות נמי -

אור"י,

דמשמע דלת"ק מהניא כתיבה לחודיה, אף על גב דלא אחזוק, מדלא קאמר את"ק אי דאחזוק כו', כדקאמר ארשב"ג, וא"כ פשיטא ליה לש"ס, דמצה לא אחזוק,

פירוש,

אין ידוע אי אחזוק,

דאי מצה כתיבה ואחזוק, מנא ליה לש"ס,

דכתיבה לחודיה מהניא לתנא קמא, וכן משמע בפרק קמא דחולין (דף ד.), דמעיקרא מוקי פלוגתייהו בכתיבה ולא אחזוק, דלת"ק מהניא ולרשב"ג לא מהניא, ופריך האי כל מצוה שהחזיקו בה, אם החזיקו בה מיבעי ליה,

משמע,

דלא ידוע לן אי אחזוק בה,

מדקאמר,

אם אחזוק בה מיבעי ליה.

וקשה,

דלמאי דמסיק התם, דאחזוק בלא כתיבה איכא בינייהו, דלתנא קמא - לא מהני, ורשב"ג לטפויי אתא למימר דמהני, מנא ליה דלא מהני לת"ק, כיון דכתיבה לחודיה מהני, אף על גב דלא מהני לרשב"ג, כדמשמע הכא, כ"ש דמהני חזקה לחודה דעדיפא, דמהני אף לרשב"ג.

ודוחק לומר,

אף על גב,

דממילתא דתנא קמא אין להוכיח, דלא מהני חזקה לחודיה, מכל מקום יש לדקדק מרשב"ג, דאתא לטפויי חזקה לחודה, מכלל דלתנא קמא לא מהני.

ונראה לר"י,

דלמסקנא דהתם,

מצה כתיבה והחזיקו בה, והשתא יש להוכיח מתנא קמא גופיה, דחזקה לחודה לא מהניא, מדנקט מצה דכתיבה ואחזוק,

דאי חזקה לחודה מהניא,

הוה ליה למינקט שחיטה,

דליכא אלא חזקה לחודה.

ואם תאמר,

אם כן מנא ליה,

דכתיבה לחודה מהני לתנא קמא, כיון דמצה כתיבה ואחזוק.

ויש לומר,

מדלא מפרש בהדיא,

מצת כותי מותרת הואיל והחזיקו בה,

משמע דלא הוי טעמא,

אלא משום דכתיבה,

שהוא טעם הידוע לכל, בלא שום פירוש.

ואם תאמר, כיון דלתנא קמא, חזקה לחודה לא מהניא, מנא לן דכתיבה לחודיה, לא מהניא לרבן שמעון בן גמליאל, דפריך אי אחזוק כו', דילמא כתיבה עדיפא דמהני, אפי' לתנא קמא, וכל שכן דמהני לרבן שמעון בן גמליאל.

ועוד, במסקנא דחולין הוה ליה למימר, אחזוק בדלא כתיבה נמי איכא בינייהו, מדלא [דף י עמוד ב] קאמר, נמי משמע, כתיבא לחודה מהניא לכולי עלמא.

ויש לומר, דמספקא ליה להש"ס, אי פליג רשב"ג אתנא קמא בכתיבה, ולא אחזוק, מדלא קאמר כל מצוה שכתובה, או שהחזיקו בה, אף על גב דאיכא למימר, דמכל שכן שמעינן ליה, דהא לתנא קמא כתיבה מהניא ולא חזקה, **אפי"ה מספקא ליה להש"ס, דילמא לרבן שמעון בן גמליאל, גריעא כתיבה מחזקה, מדלא פירש בהדיא,** ולהכי לא קאמר התם אחזוק, בדלא כתיבה - נמי איכא בינייהו, משום דכתיבה ולא אחזוק, מספקא ליה, אי פליג רבן שמעון בן גמליאל כדפירשנו.

הגמרא מקשה שלשיטת תנא קמא בברייתא ניתן להכשיר את כל השטרות כשאחד העדים כותי, וזה בניגוד למשנה

המשנה דיברה לגבי עדות של כותי בשטר שהוא פסול, וההבדל בין גיטי נשים ושחרורי עבדים. לאחר מכן תמזהה הגמרא, שלא מוצאים תנא התואם למשנתנו. הגמרא ביארה מספר תנאים. התנא קמא פסק שמצת כותי, לא רק שמותרת באכילה, כי אם שאדם יוצא בה ידי חובתו. ומכאן למדה הגמרא שלא ניתן לומר שמשנתנו היא בשיטתו, שאם לדעתו כותים אינם חשודים לשקר, ניתן להכשיר את כל השטרות בעד כותי, בניגוד למשנה שהכשירה רק גיטי נשים ושחרורי עבדים.

החילוק בין תנא קמא לרשב"ג, הוא שלתנא קמא עצם כתיבתה בתורה קובעת, ואף שלא ידוע לנו, שהחזיקו בה, בניגוד להחזקתם, כשלא נכתבה, שאין בזה לבד תועלת

מאחר וכללו של רבן שמעון בן גמליאל בברייתא לגבי הכותים הותנה באם החזיקו בדבר, שאז הם מדקדקים בה הרבה יותר מישראל. ומאחר וזה התנאי, הרי מסיקה הגמרא, כי אם החזיקו - גם בשאר שטרות חתימתן כעד כשירה. ואם לא החזיקו הרי גם בגט אשה היה להם להיפסל. ומכאן מדייק ר"י שיש להבין כיצד תנא קמא מתייחס לגדר החזיקו. ויסוד הביאור - שעצם זה שהמצווה כתובה בתורה, זה לבד מכשיר אותם, מבלי לדעת כיצד הם נוהגים בפועל בקיום מצווה זו. ולכן מעצם זה שתנא קמא מכשיר במצה, והרי אינו יודע האם החזיקו בה. כלומר, אין לנו ידיעה חיובית שהחזיקו, אך גם אין לנו דעה נגדית שלא החזיקו. אלא שלשיטת רשב"ג נדרשת ידיעה מבוררת, בניגוד לתנא קמא, שמספיק לנו שמצווה זו כתובה בתורה.

התוס' בשם ר"י תומכים את סברתם מדיוק מגמרא בחולין. הגמרא בחולין לומדת בתחילה על משנתנו כי כל ההבדל בין תנא קמא לרשב"ג הוא שתנא קמא לומד שעצם זה שהיא נכתבה בתורה, אנו אומרים כי וודאי שסומכים עליהם, אף שלא ידוע האם החזיקו בה. בעוד שרשב"ג מצריך ידיעה מבוררת. וחזרת בה הגמרא ומדייקת, שאם כן דברי רשב"ג היו צריכים להיות, לא בלשון החיובי כל מצווה שהחזיקו בה, אלא האם החזיקו בה. ומתוך כך חזרת בה הגמרא ולומדת, כי הדיון הוא לגבי מצווה שלא נכתבה וידוע לנו כי החזיקו בה, שלתנא קמא זה אינו מועיל. ואילו רשב"ג בוחר כי עצם זה שהחזיקו הוא הדבר הקובע לסמוך עליהם.

התוס' מתחילים את הדיון לאחר דברי הגמרא בשתי המסכתות, ומפלפולם אנו מבינים מה שורש דעת תנא קמא ולעומתו רשב"ג

[אחד מהכללים שאנו לומדים מהתוס', שהוא ממשיך את דיון הגמרא. כל השאלה כעת היא על מסקנת הגמרא בחולין, ועל כך מקשים התוס', שנראה היה לומר, שרשב"ג מחמיר יותר מתנא קמא, שהוא הוסיף גם שיחזיקו בה, והיה לנו ללמוד מקל וחומר, שתנא קמא יקבלו מכל שכן, שאפילו חזקה מספיקה.

ומדייקים התוס' בשם ר"י, לא רק מהסברות, שהיה לכאורה מקום לומר סברא נגדית, אלא מעצם הדוגמא. הדיון שתנא קמא בחר, הוא על מצה, שהיא דוגמא למשהו שכתוב, ואין אנו יודעים לגביו לעניין החזיקו. ואם היה רוצה להדגיש החזיקו, היה לו לבחור מצווה אחרת, והיא השחיטה, וכפי שהגמרא בחולין שם מדגישה, כי בשחיטה אין את הפרטים המשמעותיים של שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור, שאינם כתובים, אלא באו בתור הלכה למשה מסיני, מה שקובע בזה הוא רק ההחזקה, שהרי אין בה כלל כתיבה. שאם רואים שהכותים נוהגים כראוי - יש לסמוך עליהם, אף שהדברים לא נכתבו. ומאחר ותנא

גופא - גופם של דברים - אמר רבי אלעזר: לא הכשירו בו [בגט], אלא עד אחד כותי בלבד.

ומקשה הגמרא: מאי קא משמע לן - מה בא [רבי אלעזר] להשמיענו. תנינא - הרי שנינו זאת כבר [במשנתנו]: כל גט שיש עליו עד כותי פסול כו'. משמע, שלא הכשירו אלא אחד. ועל כך אמרה המשנה: חוץ מגיטי נשים" - שכשר?

ומתרצת הגמרא: אי ממתינתין - אם הלימוד היה רק מלשון המשנה - הוה אמינא - הייתי אומר [כלומר, לומד מכך] אפילו תרי - שני [עדים כותים] - נמי - גם כן כשרים בגט. והאי דקתני חד - ומה שהמשנה שנתה אחד - היינו משום שבשטרות אחרים אפילו עד אחד כותי נמי - גם כן - לא כשר.

קא משמע לן - לכן, בא רבי אלעזר להשמיענו שבגט לא הוכשר אלא אחד.

אך הגמרא תמהה: בתרי לא - ושנים [כותים] בגט לא? והא קתני - והרי שנינו - בהמשך המשנה: "מעשה והביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה, והיו עדיו עדי כותים, והכשיר אותו רבן גמליאל". ומבואר שהכשיר אפילו שני עדים כותים!

ומתרצת הגמרא: אמר אביי: תני - שנה [במשנה]: "עדו" בלשון יחיד, במקום "עדיו".

רבא אמר: לעולם תרי - באמת יש לגרוס "עדיו" - היינו שנים. ורבן גמליאל מיפלג פליג - חולק בכך על תנא קמא שהכשיר עד אחד כותי בלבד.

ואם תשאל: הרי בלשון המשנה קיימת סתירה בין הדין של תנא קמא למעשה של רבן גמליאל? תשובה: וחסורי מחסרה - לשון המשנה חסר הוא - והכי קתני - וכך יש לשנות [לאחר דברי תנא קמא]: "ורבן גמליאל מכשיר בשנים. ומעשה נמי - גם, שהביאו לפני רבן גמליאל לכפר עותנאי גט אשה, והיו עדיו עדי כותים - והכשיר".

יש להבין את שיטת רשב"ג, שהחילוק אינו בסוגי השטרות, אלא מתייחס למה החזיקו הכותים

המשנה למדה שבגט שיש רק עד כותי יחיד אינו פסול. ולשיטת רבא, רשב"ג חולק ומכשיר אף בשני כותים, אך עדיין הוא סובר לגבי שאר שטרות שהכותי פסול, אף בעד אחד. וגם אינו יכול לסבור כברייתא לשיטת רבי אלעזר, שאם כן היאך מכשיר בגט בשני כותים, ולכן חייבים אנו ללכת בשיטת רשב"ג, שהקובע הוא מה שהחזיקו בו.

מילת מרכז התוס' - מסייעת לנו להבין את עומק דבריהם

[וזה מה שמילת המפתח בכל התוס' הוה הוא "ולדידיה". שעלינו לצלול ולהבין כיצד חושב רשב"ג, ומתוך כך נראה, שאין כאן כלל סתירה, ולכן באמת אין סתירה מגט אשה לשאר שטרות, אלא פשוט שבגט אשה החזיקו, אפילו שיש בו חומרות יתירות, אך לא החזיקו בשאר שטרות.]

חספא בעלמא הוא -

פירש בקונטרס,

דהוה מצי לשנויי,

בעדי מסירה ור' אלעזר היא,

קמא בחר דוגמא אחרת, משמע שעבורו העיקר הוא רק הכתיבה לבדה.

אך מצד שני מדייקים התוס' גם בלשונו של רשב"ג, שמאחר ונקט רק לגבי החזקו, והתעלם כליל מעניין הכתיבה, משמע שהש"ס לא ידע את דעתו של רשב"ג, בכתיבה ללא שהחזיקו. ואכן נשארנו בספק לגביו.]

אי לאו דכותי חבר הוה לא הוה מחתים ליה מקמיה -

תימה,

אם כן כוליה שטרא מתקיים,

אפומא דחד ישראל דחתים לבסוף.

ויש לומר,

דאין לחוש,

כיון דהאי כותי כשר מדאורייתא,

דגרי אמת הן.

התוס' מקשים על העמדת הגמרא, מכיוון שאפילו בציוור בו הכותי מאושר ע"י חתימת הישראל - הרי כל השטר נשען רק על עד אחד

הגמרא העמידה את דברי המשנה, שזאת היא שיטת רבי אלעזר, הסובר שהכותים חשודים לשקר. אלא שמקשה הגמרא כיצד מספיק לנו עד אחד כותי בגט. ולכן מעמידה הגמרא, שהיהודי חתם לאחר חתימת הכותי. ובכך הישראל חתם על כך שהכותי כשר. שאלמלא אותו כותי היה חבר, שמקפיד ומדקדק בכל המצוות, לא היה היהודי מחתים אותו לפניו. אלא אם כן, מה תועלת יש בחתימת הכותי. שאם הוא עצמו כעד נדרש עדות על כשרותו, הרי הכל השטר נשען רק על העד הישראל היחיד.

החילוק בין תורה לדרבנן לפעמים משנה לנו את כל הדיון

[אחד היסודות של חילוק בין מה שראוי על פי תורה, אף שכאן יש דיון שלם על עצם כשרות הכותים. ובפרט שמעמידים כרבי אלעזר, הסובר כי כלל לא ניתן לסמוך עליהם. ונדרשו לצמצם את היתר המשנה, שהגוי חותם מתחת לחתימת הכותי, ושזה עצמו מביא את אישור הזכות להעיד.]

אלא המימד החדש של התוס' שבעצם מהתורה הינם גירי אמת, ואכן הוא כשר. ואמנם מדרבנן פסולין הכותים, משום שהן חשודים, וזה שחתם לפני ישראל מוכחא מילתא דאינו חשוד.]

רבא אמר לעולם תרי כו' -

ולדידיה,

דאחזוק - בהא,

ולא אחזוק - בהא.

הגמרא מפרשת לשיטת רבא, שנדרשים שני כותים

בתור עדים על מנת להכשיר גט

וכעת מתייחסת הגמרא לדברי רבי אלעזר שהוזכרו מקודם במהלך הסוגיא:

**כולל יחד כל השטרות דכשרים בערכאות,
ואפילו גיטי נשים,
ואפי' הכי,
לא מכשרינן בגיטין,
אלא בכתיבת ישראל ובעדי מסירה,
ובשאר שטרות - כשר בכל ענין,
ר"י.**

**שטרי המתנה, חייבים להיות תקינים, ואם אינם - הרי
אין להם ערך, ואינן נחשבים יותר מחתיכת חרס**
המשנה בשם תנא קמא למדה, כי כל השטרות העולים
בערכאות הגויים, עם היות והחותמים הינם גויים - כשרים
המה. והחריגה את גיטי הנשים ושחרורי העבדים שהם
פסולים. אלא שהגמרא מקשה, שמוכן כאשר מדובר על מכר,
לא נועד השטר ליצור את מציאות המכירה, אלא רק הוא בא
לברר (בדוגמת עדי הבירור, שהם נועדו, רק אם יכפור על
ההלוואה שנעשתה, ויספרו, כי אכן הם יודעים שהיתה כזאת
הלוואה, או מכירה). ואם כן, מאחר והוא מודה לקונה, שאכן
מכר לו, שאלמלא היתה כאן מכירה, לא היה מרע את נפשו,
ומערער את אמינותו לטעון שלא מכר. ולכן לענין זה נאמנים
גם דייני הגויים.

אבל מתנה, כל עניינה שהשטר עצמו הוא זה שיוצר כאן
את הבעלות, (וזה על דרך עדי קיום בקידושין, אשר הם
בעדותן יוצרים את הקידושין). ואם השטר אינו ראוי, אלא
כחתיכת חרס, חספא בעלמא, כיצד הכשיר? שהרי המשנה
לא חילקה זאת. (ואכן הגמרא תענה על כך שני תירוצים).

**שיטת רש"י לכאורה ימולנו לתרץ שמדובר שאין צורך
בעדים, שהקובע הם עדי המסירה, וכשיטת רבי אלעזר**
מביאים התוס', שרש"י ציין, כי לכאורה היה ניתן כן ליצור
היתר אף בגיטין, אם היינו הולכים כשיטת רבי אלעזר, שעדי
המסירה הם הקובעים, ואז עם היות שהעדים החתומים בתוך
הגט הינם גויים, הרי מה שכורת אינו השטר, אלא עדי
המסירה, שהם ישראל.

ואמנם רש"י עצמו מעיד כי זה תירוץ דחוק. שהרי בדף ט
סוף עמוד ב', הקשינו שרצו להעמיד את המשנה בשיטת רבי
אלעזר, שמאחר ורבי שמעון אומר בסוף המשנה, שאף גיטי
נשים כשרים, משמע שהוא בשיטת רבי אלעזר, ולכן הרישא
אינה יכולה להיות כמותו. ולכן יש קושי לתרץ כך.

**התוס' דוחים, שחייבים לומר, כי דווקא להעמיד כרבי
אלעזר אינו נדחה, כחשש רש"י, אלא זו המסקנה**
מקשים התוס' על פירוש רש"י, שאדרבא, התירוץ להעמיד
בעדי מסירה וכרבי אלעזר, לא רק שאינו תירוץ דחוק, כי אם
שהוא עצמו המסקנה. וכל התירוץ שאמר דבר שאינו קיים
בקידושין, הוא רק באופן זה. וההוכחה הינה שאם נעמיד כרבי
מאיר, ובלא עדי מסירה, הסובר כי העדים החתומים בשטר
הם הכורתיים, הרי מאחר והעדים החתומים הינם גויים, גם
בקידושין הערכאות נפסלות ועוד מהתורה.

**מחדש ר"י שאפילו אם נעמיד בעדי מסירה ישראל, ואז
הגט או שטר המתנה מועיל, גזרו לאסור, שמא יטעו גם
ללא עדי מסירה**

תירוצו של ר"י היא גזירה, שמשמעותה, אכן זה באמת
כשר, כאשר יש מציאות של עדי מסירה ישראל והעדים

**אלא דשינויא דחיקא הוא,
דהא לעיל פרכינן עלה,
מדסיפא,**

רבי שמעון בשטתו דרבי אלעזר,
מכלל דרישא - לאו רבי אלעזר.

וקשה,
דאדרבה,
תירוץ דבעדי מסירה ור' אלעזר,
נשאר לפי המסקנא,
דמשני,

כי קתני מילתא דליתא בקדושין,
דאי בלא עדי מסירה וכרבי מאיר,
אפילו בקדושין -
פסלינן ערכאות מדאורייתא.

ואור"י,
דכי הכי דפסלי' בגט,
אף בעדי מסירה ושמות מובהקים,
משום דלמא אתי למיסמך עליהו,

בלא עדי מסירה ישראל,
הכי נמי פסלינן בשטר מתנה,
ולא תיקנו חכמים להאמינם,
אלא בשטרי מלוה ומכר,
שהן לראיה,
ואין נעשה על פי עדותן שום קנין,
אבל שטר מתנה,
אין כשר לקנות בו **מדאורייתא,**
אלא א"כ יש עדים כשרים בשעת מסירה.

ואפילו אם נאמר,
ששטר מתנה שחתמו בו ישראל,
כשר לקנות בו בלא עדי מסירה,
היינו משום שידוע ע"י עדי חתימה,
שהן כשרים מן התורה,
שבא השטר מיד הנותן ליד המקבל,
וכן כשר בהודאת נותן שהוא כק' עדים,
אבל בשטר שחותמין בו עובדי כוכבים,
שאין בו,

לא עדי מסירה,
ולא עדי חתימה שכשרים להעיד,
ולא הודאת בע"ד,
לא חשוב שטר לקנות על ידו,
ולא הוי - **אלא חספא בעלמא.**

אבל אין לומר,
דלהכי חשיב ליה חספא בעלמא,
משום דמתניתין,
כיילא שטר מתנה,
בהדי שאר שטרות דכשרים,
אפילו כתיבתן וחתימתן עובדי כוכבים,
דהשתא לא מהני עדי מסירה מידי,
דהא בברייתא דבסמוך,

- הרי הם כשרים, וסייג שזה פרט לגיטי נשים ושחרורי עבדים, שפסולים. לעומת זאת חלק רבי שמעון, שאף אלו כשרין. ומה שהוא מסייג כפסול, זה רק כאשר נעשו על ידי עובדי כוכבים הדיוטות. מקשה הגמרא על שיטת רבי שמעון, והא - והרי - לאו בני כריתות נינהו - אינם בני כריתות. שהרי כתוב בפרשת גירושין "וכתב, ונתן", ומכך לומדים: מי שישנו בנתינה [בנתינת הגט] ישנו בכתיבה. והרי גוי אינו בר נתינה!

קיים קושי נוסף, שהגמרא יכלה לשאול על שיטת רבי שמעון

[קיימים מספר כלים, בהם אין אנו חלוקים על השאלה, אלא אנו באים ואומרים, כי ניתן היה לשאול שאלה אחרת. וכמו שמצינו פעמים רבות בתוספות את מילות המפתח "והוא הדין", הרי כאן מציגים התוס', שאת אותו קושי על רבי שמעון ניתן להקשות בקושי דומה "הווי מצי למפרך" שהרי אינם בגדר של עדות.

המהרש"א מרחיב את השאלה עוד יותר, שאינם בני שליחות ואינם עושים לשמה, אלא שנקט אחד בתור דוגמא. כלומר, התוס' מלמדים אונן שדרך הגמרא להקשות על מציאות מסוימת מבלי לנחות לבאר את כל הקשיים.

אכן הרמב"ן כתב שגם בכל דקדוקי גיטין אינם בקיאים, ויש לחוש שנכתב למשל במחבר או ביום ונחתם בלילה, ושלא אמר להם כתובו וחתמו. וביאר שכל העניינים הללו הינם תחת אותה קושיית הגמרא שאינם בני כריתות הם, כלומר, אין להם עסק בכלל גיטין.

ומבאר כי מה שהגמרא תירצה שמדובר בעדי מסירה, כיוון שרואין שמות מובהקין, שואלים וחוקרים איך נעשה הגט, ואלמלא שביירו בדקדוקי גיטין, לא היו נזקקים לו].

[דף יא עמוד א]

הורמין -

בנו"ן גר"ת,

דלא מסקי ישראל הכי, דהורמין הוא שם שטן ושד, אבל הורמיז בזיי"ן הוא לשבח, וכן בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לט.), מפלגא דידך ולעיל,

דהורמיז ולתחת דהורמין, הראשון בזיי"ן והשני בנו"ן, ורש"י גריס תרוייהו בזיי"ן, אלא שבשני גריס דאהורמיז.

ואיפרא הורמיז (ב"ב דף ח.), מפרש ר"ת, חן מאת המקום, דאיפרא לשון חן,

החתומים הינם עם שמות מובהקין של גויים. אלא מטרת הגזירה היא לאסור את המותר, והוא כי קיים חשש שמא יטעו אנשים וישוו מקרה שבאמת יש איסור. והחשש הוא שמא יאמרו, שאם הכשרנו שמות של עכו"ם מובהקים, הרי גם הם כשרים בתור עדי מסירה, מה שברור שאינו נכון. ולכן גם פוסלים שטר מתנה, כי עם היות ויש עדי מסירה ישראל, שהם אלו הקובעים, גם כאן יטעו למסור ללא עדי מסירה ישראל. ומאחר ויש חשש כזה, הרי מלכתחילה לא תיקנו חכמים, אלא במקום בו אכן השטר רק לראייה, כי אז אין צורך בעדי מסירה כלל, וממילא לא שייך לגזור.

מהות הגזירה - היא המביאה לאסור גם בעדי מסירה ישראל, ואף לדעת רבי אלעזר

[יסוד התוס' הוא הגזירה. ומילות מפתח הינן "דילמא אתי למסמך עליהו". כלומר, בניגוד לרש"י הסובר שלא ניתן להעמיד משנתנו בעדי מסירה וכרבי אלעזר, מאחר ודוחק לתרץ כן, הרי התוס', לומדים שהסיבה שלא תירצו כך, היא מכיוון שהתירוץ לא יועיל, מצד גזירה. וגזירה, הוא שאנו אוסרים מה שמותר, וזאת כי אנו חוששים שעצם זה, יגרום לטעות במקום שבאמת אסור].

התוס' מבארים מה היסוד היוצר את השטר להיות בעל תוקף לביצוע מתנה, ומתי אין בו תועלת, עד שמכונה חספא בעלמא

מדייקים התוס', להראות מה מכשיר שטר מתנה, שחתמו בו ישראל, ואף ללא עדי מסירה. שהרי מאחר והעדים כשרים מן התורה, והועבר השטר מיד הנותן למקבל, דומה הדבר גם להודאת בעל דין, שיש לו תוקף כמאה עדים. נמצא כי מהות השטר עצמו היא יוצרת פעולת הקנייה ראויה.

בניגוד לכך, כאשר החתומים הינם עובדי כוכבים, הרי גוף השטר אין בו ראייה, וגם אין כאן עדי מסירה, וגם אין כאן הודאת בעל דין, ולכן מאחר ואינו נחשב כשטר עם תוקף הלכתי לקנות על ידו, עם היות ונמסר מהנותן למקבל, הרי הוא מכונה כחספא בעלמא. כי מה יתרון לשטר זה לעומת חרס?!

ואפילו היו עדי מסירה, הרי כפי שביארו התוס', היינו גוזרים על כך. ומוכיחים התוס', כי מאחר ובברייתא בסמוך (יא, א) לא מכשיר בגיטין אלא בכתיבת ישראל ובעדי מסירה, הרי גם שטר מתנה יש לו אותו הדין, וכל מה שפסול השטר הינו מחשש גזירה.

והא לאו בני כריתה נינהו -

ה"מ למיפרך,

הא לאו בני עדות נינהו.

הגמרא הקשתה על שיטת רבי שמעון המתיר גיטי נשים שנעשו על ידי גויים, שהרי אינם בגדר כתיבה ונתינה

במשנה נחלקו לגבי תוקף שטרות שנעשו על ידי עובדי כוכבים. תנא קמא למד כי כל השטרות העולים בערכאות, בבתי דין של הגויים, אף על פיהם שחותמיהם עובדי כוכבים

נמטיה לרבי שמעון. שהוא בחינת שבח חן ועושר. בבחינת יופי מאת המקום. ועם היות ורש"י חלוק וסובר שזה יופי של שד, הרי לא מצאנו שמשבחים את השדים על יופיים. וכוונת רש"י, שהיה לה יופי שלא כבני אדם, אלא משהו שכלל אינו רגיל.

אבודיינא -

הכל שם אחד,

דאבו - שם ישראל,

בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף צג:),

איבו - אפקיד כיתנא בי רוניא.

הוכחת השם הוא ע"י שימוש בדרך השלילה, ושחייבים לומר שזה שם עם תיבה אחת

במסגרת שמות של גויים הגמרא מביאה אבודיינא. מדויקים התוס', כי זה לא יכול להיות שתי שמות. הן מצד שאיבו הוא שם יהודי, ומביאים הוכחה לדבריהם (שם הגירסא היא איבו), והן שיש לתמוה, מצד שמה לו להזכיר כי הוא דיין, שזה תואר וכינוי, שאינו עומד בתור שם נפרד. ושהיתה להם אכן גירסא של ב' תיבות, "אבו דיינא", אלא שאז זה היה מקביל לשל ישראל. ועוד דקדקו, כי אבו הוא שם גוי ואיבו הוא שם ישראל. אם כי שמו של אביו של רב הוא אייבו עם שני אותיות יוד. (ועוד היה מי שדקדק כי השם אבו שהוא מלעיל וב' דגושה הינו עם צליל ערבי, והשם בגמרא שם היה מלרע ועם ב' רפויה).

גם בתוס' קצר, יש מבנה ברור ומסודר

[התוס' מבחינת מבנה מחולקים לשלוש. ראשית הם אומרים בקצרה מה נכון, ושהגירסא הנכונה, שזה שם עם תיבה אחת. שנית, הם מביאים הוכחה דרך השלילה, שהיא ההוכחה החזקה ביותר, ושלא ניתן לומר כי הוא מופרד, מאחר וחלקו הראשון הוא שם ישראל. ושלישית. התוס' אינם אומרים סתם סברא, אלא מביאים הוכחה מגמרא לדבריהם.]

שיבתא -

גרסי'.

דשבתאי - שם ישראל הוא בכמה מקומות,

אבל שיבתא הוא רוח רעה,

נדאמר בפרק כל הבשר (חולין דף קז:).

התוס' אצלנו לפי הגהות עוז והדר - יש לגרוס שיבתא באשר שיבתאי הוא שם ישראל

גם כאן במסגרת ברור מה הוא שם יהודי ומהו שם גוי. פותחים התוס', בגירסא הראויה, מאחר ולא ניתן לומר שבתאי. באשר שבתאי הינו שם של ישראל, ואכן הוא מופיע כשם חכם בגמרא (שבתאי בר) מרינוס, אלא בשם הויכוח, יש ששינוי את הגירסאות מצד הניקוד, האם מדובר בחיריק או בפתח. ולאחר מכן דוחים מהו שם גוי, וזה שיבתא, שעניינו השלילי של רוח רעה, וודאי שאינו שם ישראל.

ההוכחה היא אמנם קצרה, אבל בנויה לתלפיות

[גם כאן הסדר המשולש - מה נכון (כיצד ראוי לגרוס), שלילת הגירסא הבעייתית (שלא ניתן לומר

כמו אפריון נמטיה כו' (ב"מ דף קיט. ושם),
ולא כרש"י,

דפירש בפרק שני דנדה (דף כ:),
דיופי של שדים היה לה.

הגמרא דנה לגבי שמות של עובדי כוכבים, שלבטח ישראל לא ישתמשו בהם

הגמרא למדה, שעם היות שלשיטת רבי אלעזר הקובע הינם עדי המסירה, הרי הוא מודה שכאשר בגוף הגט חתומים עדים פסולים - הרי הגט פסול מדרבנן, כי יחששו שיבואו לסמוך על העדים הללו, ולמסור בפניהם. מצמצמת הגמרא כי הסיבה שבכל זאת אין פיסול הוא רק כאשר העדים החתומים הינם בעלי שמות מובהקים, שלעולם יהודים לא יקראו כך לעצמם. ולפיכך ברור לנו כי לא יסמכו עליהם.

הגמרא ביקשה דוגמא לשמות ונתנה דוגמא לשש שמות. השם הראשון הינו הורמיו, ועליו דנים התוס'. ואכן התוס' רא"ש דנים בתוס' אחד על ארבעת השמות שיש לדון עליהם, בעוד שהתוס' אצלנו הינם מחולקים לארבע שמות.

התוס' מראים בקיאות בשמות, ומוכיחים זאת הן בסברא והן מכלל הש"ס

[המיוחד בתוס' זה הוא בקיאות בשמות, והחילוקים הדקים בגירסא הנכונה. ולא רק היכרות עם השמות השונים, אלא גם בקיאות בגמרות, ובכל גמרא, זה לא רק מה נכתב, כי אם גם מהי הגירסא הנכונה, ומה הטעם לכך. ובפרט שתוך כדי כך, גם מביא ר"ת את גירסתו בחילוק עם רש"י. ובפרט בשם הראשון, שמשם אחד שהגמרא אמרה "הורמיז", הרי התוספות דנים בשלושה שמות שונים, "הורמיז", "איפרא הורמיז" ו"הורמין". ויש לציין כי גם מהות השם צריך להתלבש עם תוכן הגמרא, כי מאחר ואנו נוקטים בשם שישראל לעולם לא ישתמשו, הרי מן הראוי למצוא שם שיש בו שלילה, ולא שם שיש בו חיוב.]

שינוי הגירסא הוא כל מנת שהמשמעות תהיה הגיונית, גם כאן וגם בסנהדרין

גירסת רבינו תם הינה הורמין. כי זה שם שלילי של שטן ושד. ואם כן ברור מדוע לא ישתמשו בו ישראל. הגמרא בסנהדרין מביאה ויכוח בין מכשף לאמימר. אמר ליה ההוא אמגושא [מכשף] לאמימר: רואה אני על ידי כישוף, כי מפלגך לעילאי דהורמין, מפלגך לתתאי דהורמיז. חלקך העליון נברא על ידי שד, והתחתון על ידי הקדוש ברוך הוא.

אמר ליה אמימר, אם כן היכי שביק ליה הורמין להורמיז לעבורי מיא בארעיה, שאם הם שתי רשויות, זה ששולט למטה לא היה מרשה לפסולת לעבור דרכו. שהרי כל מה שאדם מכניס לפיו מוציא מנקביו? ומבארים שם התוס', שהורמין היא בנו של המכשפה לילית. ואגב גם בתוס' כאן וגם בתוס' בסנהדרין, הם משנים את גירסתו.

יש לנתח את השם לא רק באופן עצמאי, אלא גם לומדים כאשר הוא בצירוף

לאחר שראינו כי הורמיז הוא שם חיובי, לשבח, מתייחסים התוס' לשילוב של השם איפרא הורמיז שמה של אמו של המלך שבור. משמעותו שהוא חן ויופי מיוחד, על דרך אפיריון

מכריז רב יהודה בפומבדיתא [שהתגורר שם]: אדא ויונתן [שמות אנשים], הם עבדי!

וכן הכריז: יהודה בר פפא, הוא ממזירא!

וכן הכריז: בטי בר טוביה - אף הוא עבד, וברמות רוחא - לא שקיל גיטא דחירותא, מתוך גאוותו לא רצה לקבל גט שחרור, ועדיין הוא עבד כנעני.

כלומר, היה צורך להכריז עליו, כי היה פער בין מה שהוא עצמו חשב, ולבין המציאות. אך עצם זה שהשתמש בשם בטי, מוכיח כי זה שם ישראל, כי הוא הרי בדמיונו חושב שהוא ישראל, ובוודאי שלא ישתמש בשם גויי. ומשום כך הגיהו בטאי באלף, שזה השם הגויי. ומה שלא הגיהו בטאי בא' לפני הטית (כנדפס בגמרא שלפנינו - כי אין הבדל בקריאה בין בטי לבאטי, כי האלף נחה).

לפלוג וליתני בדידה -

ואם תאמר,

אדרבה,

תיקשי ליה גופא דמתני',

למה פסלו בהדיוט,

כיון דאיכא עדי מסירה ושמות מובהקין.

וי"ל,

דגזרינן בהדיוט,

גיטי נשים, אטו שאר שטרות,

דפסלי בהדיוט אף בעדי מסירה,

דלמא אתי להכשיר,

בלא עדי מסירה כמו בערכאות.

אף על גב דבסמוך אפילו רבנן,

דפסלי שאר שטרות בהדיוט בעדי מסירה,

מכשירין בגיטי נשים,

ולא גזרינן אטו שטרות,

מ"מ,

לא היה יכול הגמרא,

לעשות קושיא מזה,

דילמא תנא דמתניתין גזר.

הגמרא הקשתה, שמאחר ויש חילוק בין שמות עובדי מוכבים שאינם מובהקים למוכהקים, הרי החילוק לא היה צריך להיות בין ערכאות להדיוט, אלא בגוף הערכאות, לחלק מה כשר ומה לא

המשנה שנתה לחלק בין גיטין ושחרורי עבדים, בין מה שנעשה בערכאות הגויים על ידי הדיינים שלהם, ולבין שטרות שכלל לא נעשו אפילו בערכאות, אלא בהדיוט. ומתוך כך הסקנו, כי עצם היותם בערכאות הוא לבד מכשיר זאת. אולם, לאחר שראינו שלא כך הם פני הדברים, אלא גופא בערכאות הגויים עצמם לא הכל כשר. הרי עד שאנו משווים ומחלקים שלא הזכירו אלא שנעשו בהדיוט, שהוא מצמצם את הפיסול, בעוד שגם בערכאות לא הכל כשרים, ולכן מציעה הגמרא, לפלוג - שיחלק וישנה בדידה, בדין הערכאות עצמו [שנחתם גט בפניהם], וכך יאמר: במה דברים אמורים - שניתן להכשיר

שבתאי, שהוא שם של גוי, והוכחה מגמרא (שרק שיבתא בהיותה דבר שלילי לא יכולה להיות שם יהודי).

יש להעיר, כי ראוי לראות את העבודה הנפלאה של תיקוני הגירסאות של ש"ס מהדורת עוז והדר, כי היא מבוססת על מספר פרשנים, וכפי שהם מציינים מפורשות מבטן מי יצאו השינויים.

החיוב הוא לראות לעתים לא רק את הגמרא, אלא אפילו את התוס' באותו מקום

שהגמרא מספרת בחולין על שמאי הזקן, שלא היה מוכן להאכיל תינוק ביד אחת ביום הכיפורים, והכריחו אותו ליטול את ידיו, וביארו, כי הסיבה לכך, היא מכיוון שלא נטל בבוקר יום הכיפורים, שורה רוח רעה על ידיו. וכדי שהתינוק יקבל אוכל שאינו עם רוח רעה, נדרש ליטול אותן. כי עם היות שאסור להדיח ידיים ביום כיפור, משום האכלת התינוק התיירו. והרוח הרעה השולטת על הלחם ללא נטילת ידיים, נקראת בגמרא שיבתא.

(ובתוס' שם מבאר, כי וודאי שיש היתר ליטול ידיו שחרית ביום הכיפורים, שזה אינו פחות מליכלוך של טיט וצואה, ומאחר שאינו יכול ליגע בפיו עיניו וחוטמו ובאוזניו - התיירו. והשיבתא הוא לפי פירוש רבינו חננאל רוח רעה על האוכל, שחונקת אותו, אם אינו נוטל סמוך, אפילו אם נטל שחרית. ומה שאין אנו נוזהרים בזה, לפי שכיום רוח זו אינה מצויה, וכפי שאין אנו נוזהרים היום על גילוי).

בטאי -

גרסינן.

דבטי שם ישראל,

נדאמר בקידושין (דף ע:),

בטי ברמות רוחיה,

לא קביל גיטא דחירותא,

שהיה עבד,

והיה מחזיק עצמו כישראל.

הגמרא מביאה תחילה שמות גויים - וביניהם באטי

במסגרת השמות הגויים המובהקים, מצינו גם את השם בטאי: ושואלת הגמרא: היכי דמי - אלו שמות נחשבים שמות מובהקין?

אמר רב פפא: שמותיהם של דייני עובדי כוכבים, כגון: הורמיז, ואבדינא, בר שיבתאי, ובר קידרי, ובאטי, ונקים אונא.

שינוי גירסא חייב להיות בסיוע מקור משמעותי לכך

[כהרגלם ראשית התוס' משנים את הגירסא, ומילת המפתח הינה "גרסינן", וקובעים מה כן צריך להיות, ורק לאחר מכן הם מביאים תימוכין לדבריהם, מדוע נזקקו לשנות את הגירסא הראשונה. "ומילת המפתח הינה "נדאמר".]

התוס' מוכיחים כי בטי הוא שם ישראל

ממשיכה הגמרא בקידושין, ומספרת על אמוראים, שהכריזו על אנשים פסולים ועל משפחות פסולות:

יכלה להקשות על כך, שמא במשנה כן בחר לגזור. והנה הברייתא, בה חכמים אינם גוזרים.

תניא: אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: כך אמר רבי שמעון לחכמים בצידן: לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים על כל השטרות העולין בערכאות של עובדי כוכבים. [ושניהם מסכימים] שאף על פי שחותמיהן עובדי כוכבים - כשרים, ואפילו גיטי נשים ושחרורי עבדים. במה כן נחלקו? לא נחלקו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. שרבי עקיבא מכשיר, אפילו בשאר שטרות. וחכמים, פוסלים בשאר שטרות, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים - שכשרין.

נעשה כמי שנעשו בהדיוט ופסולים -

פירוש,

בשאר שטרות שנעשו בהדיוט,

דפסילי אפי' בשמות מובהקין ועדי מסירה,

שלא יבא להכשיר,

בלא עדי מסירה כמו בערכאות,

דאי חזו שום הכשר בהדיוט,

אפילו בעדי מסירה,

יבא לטעות ולומר,

דאין חילוק בין ערכאות להדיוט,

וכשר בכל מקום בלא עדי מסירה.

תשובת הגמרא, שעם היות והיה מקום להכשיר בערכאות בשמות שאין מובהקים - החמירו לפוסלם, כאילו נעשו בהדיוט

הגמרא הקשתה, שאם עיקר החילוק אינו בין דייני הערכאות שאותם באנו להכשיר, לעומת הדיוטות, אלא האם שמות החותמים העובדי כוכבים הינם שמות מובהקין, שמאחר וכאלה שמות כלל לא קיימים אצל ישראל, לא יבואו לטעות ולהכשירים ולסמוך עליהם, כי עצם שמם הברור הינו הוכחה, שאין זה ישראל. ואם כך, ראוי היה לחלוק בעניין זה עצמו, ולדבר רק לגבי ערכאות, שכל ההיתר להכשרת הגיטין הינו בשעה שהחותמים בעלי שמות מובהקים, אבל אם היו שמות שאינם מובהקים - לא.

ועל כך עונה הגמרא, אכן גם התנא שלנו התכוון לכך, ואז נחשב כאילו נעשו בהדיוט, ופסולים, מאחר ואינם מקפידים על שמם הטוב ואין נוזהרים לחתום בשקר. ובמילות הגמרא "נעשה כמי שנעשו בהדיוט, ופסולים".

הטעות שאנשים יצרפו שני עניינים, ויגיעו לכלל טעות, מחייבת אותנו לפסול גם בשעה שזה אינו פסול מעיקר הדין

מבארים התוס', את המציאות לפי העיקרון של התוס' הקודם. כי עם היות ומדובר בשמות שאינם מובהקין ואפילו בעדי מסירה, שמעיקר הדין הינם כשרים, הרי הטועה יחבר שני סוגי הכשרים ויגיע לטעות. מצד אחד הוא יראה, כי יכולה להיות מציאות של הכשר בהדיוט, ואינו מודע כי כל ההכשר נובע מהצירוף של עדי המסירה, ומצד שני הוא יראה שמכשירין בערכאות אף ללא עדי מסירה, ומתוך כך יסיק בטעות לומר שאין חילוק כלל בין ערכאות להדיוט, וכשרים בכל מקום, גם בלא עדי מסירה.

גיטין אלו מכח עדי המסירה - רק כאשר החותמים נקראים בשמות מובהקין של עובדי כוכבים. אבל אם החותמים הם בעלי שמות שאין מובהקין - לא!

מאחר והשם המובהק הינו עיקר הסיבה לא לפסול, כי אין לחשוש שיסמכו על העדים הללו, הרי סברא זו הינה לכאורה, מצלת להכשיר גם שטרי הדיוטות, ובניגוד למשנה

מעלים התוס' שאלה מתבקשת, החזקה בהרבה (והדגישו זאת המילה אדרבא, ולכן לא פלא שבתוספות הרא"ש שאלה זו עולה מדרגת ואם תאמר לתימה, שיש כאן ממש תימהון). לפי המשנה החשובה הוא שכערכאות הינם כשרים, ושטרי הגיטין של ההדיוטות הינם פסולים. אולם, כעת שהגענו לנקודת יסוד העניין, כי השם המובהק הוא הגורם לכך שלא יבואו לסמוך עליהם, ומאחר ואין חשש, אין מקום לפוסלם, הרי זה אינו רק כחילוק פנימי בדיני הערכאות, אלא הוא אפילו מועיל לא להיפסל בשטרי ההדיוט, שהרי מדובר בעדי מסירה, וכל הפיסול הוא רק בגוף הגט.

אכן זה כשר לפי קושייתך, ועל השאלה למה פסלו, כי זאת גזירה, שלא יבואו לטעות בשאר שטרות בהדיוט, במקום שאין עדי מסירה, וישויו זאת לערכאות

[להבין את עומק תירוץ התוס', יש להקדים את גדר הגזירה. גזירה הוא להחליט כי משהו אסור, אע"פ שמעיקר הדין הוא כשר, והטעם שלנו לאסור את המותר, הוא מאחר וחוששים אנו שעלולה להיגרם טעות, שאנשים יחשבו, שלא רק המותר אכן מותר, אלא יבואו לומר, כי אם זה הטעם, הרי יוסיפו במחשבתם, שאם כן גם מה שהוא באמת אסור - הרי הוא מותר.

אך אם על ידי הגזירה נמנע את הבסיס לטעות, עדיף לנו לאסור את המותר, ולגזור עליו שזה אסור, ובכך נמנע תקלה גדולה העלולה להיווצר.

כלומר, אכן קושייתך הינה במקומה. מעיקר הדין מאחר ויש עדי מסירה ושמות מובהקין, הרי גם כאשר נעשה הדבר בהדיוט, אכן מעיקר הדין הם כשרים. ואם כן הינך עומד ותמה מדוע פסלנו אותם? הרי דע לך שזו גזירה.

והסיבה שהיינו נדרשים לגזור, היא על מנת למנוע בעיה במקום אחר. שהרי שאר שטרות בערכאות הינם כשרים אף בלא עדי מסירה. והחשש שלנו שמאחר והשווינו את הגיטין של ההדיוטות, הרי לא יחשבו כי זה בגלל העדי מסירה, ויבואו להכשיר שאר שטרות בהדיוטות אף ללא עדי מסירה.]

אם כי בברייתא רואים, כי חכמים אינם גוזרים, אין לפשוט מכך מה דעת התנא, שכן בחר לגזור

התוס' מעירים בשאלת אע"ג, כי אנו רואים שבברייתא מובא כי אפילו חכמים שכן פוסלים בשאר שטרות ואעפ"כ בגיטין אינם גוזרים, ומכשירים. הרי עם כל זאת הגמרא לא

אין כשירין אלא,
במקום שאין ישראל חותמין,
פירוש,
שאין מניחין ישראל לחתום,
דלא יבא לטעות לומר שהן ישראל.

ופריך,
מקום שאין ישראל חותמין נמי ליגזור,
פירוש,
כיון דבמקום שישראל חותמין - גזרת,
שמות מובהקין אטו שמות שאין מובהקין,
אם כן,
מקום שאין ישראל חותמין,
נמי ליגזור,
אטו מקום שחותמין,
אף על פי,
דהוי כעין גזירה לגזירה,
מ"מ מיסתבר למקשה,
כיון דחיישינן כולי האי,
להא נמי הוה לן למיחש,
כן נראה לר"י לפרש שיטה זו.

מצד אחד יש מבנה מחולק, של פירוש אחר פירוש -
אך זה קו אחד, שיש לו מטרה להוכיח רעיון

[הפעם ניתן את הכללים בתחילה. למעשה תוספות
זה בנוי משני עניינים. הראשון היא ציטוט של ריבוי
קטעי הגמרא, ועם מילת המפתח "פירוש", שמשמעו
שלתוספות יש קו אחד, אלא שהם נדרשים להבהיר
כיצד קו זה הולך לכל אורך הדרך. ומאחר ונדרשים
המה לומר פירוש, הרי מובן שאלמלא דבריהם, היה לנו
מקום לסבור שהפירוש המקורי, אותו הם באים לשלול,
קיים. וככל שהפירוש מבאר את כל מהלך השקלא
וטריא בגמרא - הרי זה מגדיל את ההיגיון לסבור כן.
כי אין זה פירוש מקומי, אלא הם הולכים עם פירוש
זה צעד אחר צעד.]

אלא שקיים כלל מעניין בתוכן מושג הגזירה. הגזירה
הוא לאסור את המותר, מפני שאנו חוששים לטעות.
אלא שגם במסגרת הגזירות, עם היות והמילה גזירה
הינה מעל טעם ודעת. הרי בכל זאת יש שני כללים,
כלל אחד הוא "אטו", מה הגורם לך לחשוש ולאסור
את המותר. והכלל השני, מצד אחד נהוג שאין גוזרים
גזירה על גזירה, אך מצד שני, יש גם מציאות בו אנו
אומרים, שזו חלק מהגזירה הראשונית, שהיא בעצם
הרחבה של החשש הראשוני.]

הגמרא מבארת את מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים
לעניין השטרות העולים בערכאות

מביאה הגמרא ברייתא הנמצאת בתוספתא של מסכת זו
[פרק א הלכה ט], אשר בה מבוארת מחלוקתם של חכמים
ורבי עקיבא, כפי שאמרה רבי שמעון לחכמים שבצידן. וכן
מובאת שיטתו של רבן שמעון בן גמליאל בעניין גיטי נשים
ושחרורי עבדים.

התוס' לימדנו לראות, כי אין אנו פוסקים רק לפי
המציאות, אלא עלינו לחשב את מחשבתם הלא נכונה של
אנשים, ולמנוע אותה

[כבר ביארנו בתוס' הקודם את גדר הגזירה. ועם היות
וכאן לא השתמשו במילת הגזירה, אבל התוס' נשאו
באותו העיקרון, כי אין אנו מסתכלים על הדין הראוי
במקרה המסויים, אלא אנו מרחיבים את ההסתכלות,
על מה אנשים עלולים להסיק מסקנה, אם הפסק כאן
יהיה כשר.]

ומאחר ועלינו לחוש שיבואו לטעות, הרי זה עצמו
מהווה סיבה מוצקה, להתייחס אליהם כפסולים, ובכך
למנוע את טעויות האנשים. כי מאחר וזה יהיה קו
הגיוני אצל ריבוי אנשים, עלינו לחשב לא רק את
המציאות הנוכחית, אלא מה היא עלולה להוליד.
ומילות המפתח הינן "דפסילי אפילו .. שלא יבוא
להכשיר .. דאי חזו שום הכשר .. אפילו .. יבוא לטעות
לומר דאין חילוק".]

לא נחלקו ר"ע וחכמים על כל השטרות כו' -

פירוש,

כל השטרות העולים בערכאות,
אף על פי שחותמיהן עובדי כוכבים,
כשרים,
האי - כי דיניה,
והאי - כי דיניה,
שאר שטרות - בכל ענין,
גיטי נשים ושחרורי עבדים -
בעדי מסירה ושמות מובהקין.

לא נחלקו,
אלא בזמן שנעשו בהדיוט,

פירוש,

בשמות מובהקין ובעדי מסירה,
דר' עקיבא - מכשיר,

ולא גזר,

שיבא להכשיר אף בלא עדי מסירה,
אטו ערכאות,

וחכמים - **פוסלין** בשאר שטרות - **דגזרינן**,

חוץ מגיטי נשים,

דבשאר שטרות,

דכשירין בערכאות בלא עדי מסירה,

איכא למיגזר,

אבל גיטי נשים,

דאפי' בערכאות,

לא מתכשרי - אלא בעדי מסירה,

ליכא למיגזר מידי.

רשב"ג אומר אף אלו כשירין כו',

כלומר,

אף גיטי נשים,

סובר כי הכל הוא עניין אחד. אלא שיש לחשוש בשטרות מכל כיוון.

רשב"ג אומר כו' -

משמע הכא,

דסבר כרבי אלעזר,

דאמר **עדי מסירה כרתי**.

ק' ה"ר אפרים,

דבפרק גט פשוט (ב"ב ד' קסט:),

גבי הבא לידון בשטר ובחזקה,

משמע דסבירא ליה,

דעדי חתימה כרתי.

ואור"י,

דדוקא בגיטין סבר כרבי אלעזר,

ולא בשאר שטרות,

כהנך אמוראי דפרק בתרא (לקמן דף פו:).

מדדייקים התוס' מהגמרא, כי רשב"ג סובר כאן, שעדי מסירה כרתי, וכרבי אלעזר

הגמרא מביאה תוספתא בה מובאת דעתו של רשב"ג לגבי גיטי נשים ושחרורי עבדים, ומצמצם את הכשרם של סוג השטרות הללו (בניגוד לשאר שטרות) במקום שאין ישראל חותמין, כי העובדי כוכבים אינם מאפשרים להם לחתום, וממילא יודעים, כי החותמים הינם לבטח עובדי כוכבים, ולא יבואו לסמוך על חתימתם בשאר שטרות. אבל במקום שישראל כן חותמין על שטרות - אם כן אף בשמות מובהקין של עובדי כוכבים - לא מכשירין את הגט, כי אז עלולים לבוא ולהכשיר אף בשמות שאינם מובהקים.

מדדייקים התוס', כי המשמעות היא שמאחר ואין ישראל חותמים, הרי לא החתימה הינה העיקר בשטר, כלומר גוף השטר עצמו, כי אם פעולת מסירתו, ומכאן אנו רואים הוכחה, שדעת רשב"ג הינה שעדי מסירה כרתי.

בתוס' זה, עם היותו קצר, ניתן לראות סדרה של ארבעה כלי לימוד יסודיים

[התוס' כאן משתמש בסדרת כלים ידועה. הכלי הראשון, הוא ניתוח מסקנת הסוגיה, שהיא אופיינית למילת המפתח "משמע". ומאחר ואנו רוצים להבין מהי שיטתו האם עדי מסירה או עדי חתימה כרתי. ועם היות שדבריו לא נאמרו מפורש, הרי יש לחלץ את דעתו של רשב"ג כאן.

הכלי השני היא קושיית סתירה. ואף הוא לאחר שגם שם, הדברים אינם נאמרים מפורשות, אלא גם שם "משמע". כלומר, מאחר ואין זה רק הצלבת שני מקורות סותרים ולהקשות מכך, אלא נעשתה כאן פרשנות של משמע תחילה, הרי אכן יש מקום לציין את שם בעל הקושיה (ר' אפרים). (שהרי בגמרא שם היו מספר נסיונות לבאר במה חולקים רבי ורשב"ג).

תניא: אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: כך אמר רבי שמעון לחכמים בצידן: לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים על כל השטרות העולין בערכאות של עובדי כוכבים. [ושניהם מסכימים] שאף על פי שחותמיהן עובדי כוכבים - כשרים, ואפילו גיטי נשים ושחרורי עבדים. במה כן נחלקו? לא נחלקו אלא בזמן שנעשו בהדיוט. שרבי עקיבא מכשיר, אפילו בשאר שטרות. וחכמים, פוסלים בשאר שטרות, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים - שכשרין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף אלו [גיטי נשים] אינן כשרין אלא במקום שאין ישראל חותמין על השטרות - לפי שאין העובדי כוכבים מניחים להם לחתום. וממילא, כולם יודעים שהחותמין הינם עובדי כוכבים ולא יבואו לסמוך עליהם. אבל במקום שישראל חותמין על שטרות - אם כן, אף בשמות מובהקין של עובדי כוכבים - לא מכשירים גיטין אלו. לפי שאם נכשיר אותם, יבואו להכשירם גם בשמות שאינם מובהקים.

רק כאשר צוללים למקד ולהבין מתי עלולה להיות הטעות, שייך לגזור, ולכן אפילו חכמים לא יגזרו בגיטי נשים, שהרי אין הבדל בין הדיוטות וערכאות, שיהיו מחוייבים בעדי מסירה

התוס' ממקדים את מחלוקתם של רבי עקיבא וחכמים, הוא רק במקום בו שייך לגזור. רבי עקיבא אינו גוזר כלל. ואפילו חכמים, ממקדים את גזירתם, רק במקום בו שייך לטעות.

ראשית, מדובר בשטרות שאינן מגיעים מערכאות הגויים, אלא רק בשטרות של הדיוטות. כי מאחר ובערכאות שאר השטרות היו כשרים אף בלא עדי מסירה, מה שאין כן בהדיוטות, שרק עדי המסירה של ישראל הם הנותנות את התוקף לכשרותן, היה מקום לבוא ולטעות, שאפילו בשטר של גויים, שלא עשוי בערכאות אלא בהדיוטות, יש מקום להכשיר. כי יחשבו, כי ערכאות והדיוטות, שניהם מדברים על גויים, ולכן דינם אמור להיות שווה. ומאחר ויש מקום לטעות זו - יש מקום לגזור.

אלא שבדיק משום סברא זו, אין מקום לגזור בגיטי נשים, כי מאחר וכל ההיתר אפילו בערכאות הוא עדי המסירה, הרי אין לחוש לכך בהדיוטות, כי עם היות והשטר מצד עצמו אינו כשר, הרי רק עדי המסירה הם הכורתיים, ואפילו בשטר של הדיוטות - ניתן להכשיר, כי לעולם לא יבואו לידי טעות של נתינתו בלא עדי מסירה ישראל.

הקושיה על דברי רשב"ג שיש לגזור, איננה גזירה לגזירה - אלא הכל הוא גזירה אחת

וכך גם מובנת דעתו של רשב"ג, שרק מאחר ומדובר באופן שאינם מניחים לישראל כשר לחתום, הרי זה עצמו גורם, שאין כאן מה לגזור, כי גם כאן אין מקום וחשש שיחליפו ויטעו. ולכן במקרה כזה מכשירים, הן רבי עקיבא והן חכמים. ועל כך הגמרא מקשה, שיגזרו גם כן, כי כאן יסוד ההשוואה הוא בין מקום שלא מניחים כלל לישראל לחתום, שעלולים לטעות עם מקום בו כן מניחים לישראל לחתום. ושם כן קיימת גזירה אחרת, של שמות מובהקין, בו הינך פוסל, לעומת שמות שאינן מובהקין. הרי גם כאן עליך לגזור. ומבארים התוס', שאין כאן גזירה לגזירה, אלא המקשן שמקשה בגמרא,

להכריע, שאלו שאלה את רב הונא, אשר בינתיים נפטר, ואנו רואים מלשון הגמרא, שרבים פסקו כרבי אלעזר בגיטין. "שלח ליה ר' אבא בר זבדא למרי בר מר, בעי מיניה מרב הונא: הלכה כר' אלעזר בגיטין, או אין הלכה?"

אדהכי נח נפשיה דרב הונא, אמר ליה רבה בריה, הכי אמר אבא משמיה דרבא: הלכה כר' אלעזר בגיטין, ורבותינו הבקיאין בדבר הלכה, משום רבינו אמרו: הלכה כר' אלעזר בגיטין, דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלכה כר' אלעזר בגיטין. איבא דאמרי: וחברינו הבקיאין בדבר הלכה ותלמידי רבינו, משום רבינו אמרו: הלכה כרבי אלעזר בגיטין, דאמר רב חסדא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלכה כרבי אלעזר בגיטין. וכן כי אתא רבין, אמר ר' אלעזר אמר רב: הלכה כרבי אלעזר בגיטין."

אמנם, מהערה ומהרחבה, ניתן להתייחס לתוס' המובא שם ההערה הבאה הינה רק למי שרוצה להרחיב בדבר. ועוד יש לראות כי שם (ב"ב קסט, ב בתוס' ד"ה ורשב"ג) דחו את דבריו, וביארו מעט שונה. התוס' שם מציג את אותה השאלה, ואף שם אומר ר"י את אותו התיורן. אלא שמסיים. "ודוחק הוא, דהא אף אלו קאמר דמשמע דבשאר שטרות נמי ס"ל (הכי) וצריך לומר דאליבא דרבנן דפליגי עליה קאמר להו, דאף אותם היה להם להכשיר, כיון דסברי עדי מסירה כרתי."

והא בעינן כתב שאינו יכול לזייף -

לר' אלעזר פריך,

דאמר בפ"ב (לקמן דף כב:),

דלא הכשיר ר' אלעזר,

דבר שיכול להזדייף,

אלא בגיטין דוקא,

ולא בשאר שטרות.

הגמרא דורשת שיהיו כמה תנאים בשטר הפרסי על מנת שיוכלו לגבות בו

וממשיכה הגמרא בעניין שטר הנכתב בלשון עובדי כוכבים אך נמסר בפני עדי ישראל:

אמר רבא: האי שטרא פרסאה - שטר חוב שכתבוהו בלשון פרסי וחתמו בו פרסיים [גוים] הדיוטות - דמסריה ניהליה - שמסרו לו [למלוכה] - באפי סהדי - בפני עדים - ישראל. אם אינו פורע לו חובו - הדין הוא: מגבינן ביה - גובים על ידו מנכסי הלווה בני חרי - [שהם] בני חורין שאינם משועבדים לאיש.

ומאחר ויש סדרת חששות (וכאן יש 3), הרי הגמרא מקשה על כך, ודוחה, שאכן השאלה הינה במקומה, רק שצויר בו מדובר, אין בו את החשש שהקשית. קושיה ראשונה, שעדי המסירה אינם יודעים לקרוא פרסית, וממילא לא יוכלו בעתיד להעיד מה כתוב בשטר, ומתרגמים, שכאן מדובר בכאלה שיודעים. החשש השני הוא החשש עליו תוס' זה מדברים, שמאחר והפרסיים לא יודעים לעבד את הקלפים שלהם, קל יהיה לזייף, ושוב מעמידה הגמרא שמדובר בקלפים מעובדים, שאינם יכולים להזדייף, ושוב מקשה הגמרא, שהרי ההלכה היא שצריכה להיות שורה אחרונה, ושוב מצייירים לנו ציור, שגם בשטר הפרסי נקטו לפי ההלכה היהודית, וחזרו בשורה האחרונה.

ומאחר ויש לנו סתירה, שאנו רואים כי אדם אחד סובר הפוך בשני מקומות, נדרשים לכלי השלישי, והידוע, שהוא חילוק, שאף הוא תמיד יש לו בחינה יצירתית, של הפרדת שני עניינים הנראים ממש סותרים. וכאן החילוק נאמר ע"י ר"י. בכל מקום הוא מדבר על עניין אחר, ולכן אין סתירה על האדם, כי אם על המקרים. ולכל מקרה הוא מתאים את פסק דינו הראוי, וכמו שרק כאן בגיטין, הוא סובר שעדי המסירה כרתי.

ומתוך כך מגיעים לכלי הרביעי, שהתשובה של החילוק הינה סברא שלנו, אלא שיש לתמוך אותה, שבכלל יש מקום לסברא זו. ועל כך מביאים התוס' הוכחה, כי שאר אמוראי, בסוף המסכת, אכן סוברים כך. ואז החילוק שהצענו בתוס', יש לו על מה לסמוך. אלא שבהמשך נביא, כי התוס' שם מפלפלים בתירוץ זה.

ניתן לדייק, שמאחר ורשב"ג סובר, כי מאחר ונמצא עד פסול בשטר - הרי השטר נפסל, סימן שלא עדי המסירה לשיטתו קובעים

קעת נותר לנו להבין כיצד מוכחים, כי דעת רשב"ג בסוף מסכת בבא בתרא שמסירת השטר אינה קובעת לשיטתו, ולכן לא נותר לנו לומר, אלא שעדי חתימה כרתי.

תנו רבנן: הבא לידון בשטר ובחזקה, אדם שבא להתגונן כנגד מי שמערער על בעלותו בשדה, והוא טוען לו שקניתי ממך את השדה ועדיין שטר המכירה ביד, וגם יש לי עדי חזקה, נידון בשטר, דברי רבי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: נידון בחזקה.

והגמרא תיכף תבאר את מחלוקתם באופנים שונים. ואנו קופצים לאחד האופנים.

אלא, אמר אביי: הכא במאי עסקין, כגון שהשטר אשר בידי המחזיק נכתב אמנם על שמו, אלא שנמצא אחד מהן מהעדים החתומים על השטר שהוא קרוב או פסול. ובפלוגתא דרבי מאיר ורבי אלעזר קא מיפלגי:

רבי סבר לה כרבי אלעזר, דאמר לגבי גט: עדי מסירה כרתי. העדים שבפניהם נמסר הגט הם עיקר הגט והם הגורמים ל"כריתות", ואין צורך מעיקר הדין לעדי החתימה כלל. (226) והוא הדין בכל השטרות עיקר תקפם הוא על ידי עדי המסירה בלבד, ולכן לא איכפת לן כאן שאחד מעדי החתימה פסול, ויכול המחזיק להביא את השטר הזה, ובלבד שיביא עמו את העדים שהשטר נמסר בפניהם.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר לה כרבי מאיר, דאמר לגבי גט: עדי חתימה כרתי. שהם עיקר הגט, וכן בשאר שטרות צריך דוקא עדי חתימה, וכיון שאחד מעדי החתימה הוא קרוב או פסול, הוא אינו יכול להסתמך על השטר הזה אלא צריך להביא את עדי החזקה.

אנו רואים כי מאחר ורשב"ג חילק בין גיטין לשאר שטרות, הרי אין מקום להקשות עליו

וכן יש לנו לראות מי הם שאר האמוראי שסוברים סברא זו, בפרק האחרון במסכת. שהרי היה שם ויכוח, אלא כשבאו

ומתריצין: התם, עצה טובה קמשמע לן ירמיה, שישימו את השטר בכלי חרש, כדי שיוכל לעמוד ימים רבים. והוא הדין שיכתבו על דבר שאינו מזדייף, כדי שיוכל לשמש לימים רבים. ולא שהוא תנאי בכשרות השטר, אלא שגם שטר שאינו משמש אלא רק לאלתר, הרי הוא כשר.

בדאפיצן -

משמע,

דבלא אפיצא יכול להזדייף.

וא"ת,

והיאך אנו כותבין בקלפים שלנו,

דלא אפיצן,

וספר תורה תפילין ומזוזות,

ודיפתרא פסול בכולהו,

כדמוכח בכמה דוכתי.

ואור"ת,

דעיבוד סיד שלנו כעיבוד עפצים שלהם,

דהא קלפים שלנו - **אין יכולין להזדייף.**

ועוד,

דבהקומץ רבה (מנחות לא:),

גבי ס"ת קאמר,

הא - דאפיצן,

הא - דלא אפיצן,

הרי שכותבין ס"ת בדלא אפיצן,

והיינו כעיבוד שלנו.

הגמרא מעמידה, כי השטר בפרסית שחתמו עליו גויים, וכשר לגבות בו מנכסים בני חורין - היה מעובד באפיצן, על מנת שלא יוכל להזדייף מתוכו

אמר רבא: האי שטרא פרסאה - שטר חוב שכתבוהו בלשון פרסי וחתמו בו פרסיים [גויים] הדיוטות - דמסריה ניהליה - שמסרו לו [למלוכה] - באפי סהדי - בפני עדים - ישראל. אם אינו פורע לו חובו - הדין הוא: מגבינן ביה - גובים על ידו מנכסי הלווה בני חרי - [שהם] בני חורין שאינם משועבדים לאיש.

ושואלת הגמרא: והא - והרי - לא ידעי - אין הם [עדי המסירה] יודעים - למיקרא - לקרוא פרסית. ואם כן, לא ידוע להם מה כתוב בשטר, וכיצד יוכלו להעיד בעתיד על הלואה זו.

ועונה הגמרא: בדידעי - מדובר שהעדים יודעים לקרוא פרסית.

ושוב שואלת: והא בעינא - והרי צריכים אנו שיהיה - כתב על גבי קלף מעובד במי עפצים שאינו יכול לזייף. וליכא - ואין, שהרי קלפי הפרסיים אינם מעובדים בעפצים. ובגלל זה, ניתן למחוק את הסכומים הכתובים בהם ולהשאיר את החתימות. ואחר כך לכתוב שוב בשקר סכום גדול.

ועונה הגמרא: כאן מדובר - בדאפיצן - בקלפים שעובדו אותם, ואינם יכולים להזדייף.

אוקימתא (העמדה) תמיד מצמצמת, ואילו כאן מצמצמים שכל שאלת הגמרא נשאלה רק להבנת רבי אלעזר, ולא על רבי יוחנן

[על מנת להבין את דברי התוס' חייבים להכיר היטב את המקור ממנו הם מצטטים. הגמרא בפרק הבא מביאה מחלוקת בין רבי אלעזר ורבי יוחנן לגבי דעתו של רבי אלעזר. ומי שאינו מעיין בגמרא שם, רואה בתוס' רק דעה אחת, ובכלל לא מבין כי התוס' באים להדגיש, כי הגמרא שאלה כמובן רק לשיטה אחת.]

כל אוקימתא היא צמצום, הגמרא אינה מדברת על כל המקרים, כי אם רק לשיטת רבי אלעזר, שלמד שרבי אלעזר לא הכשיר דבר שיוכל להזדייף, כי אם בגט, אך לא בשטר שטרות, וכל הסוגיה הרי מדברת על שטר פרסי (ולא על גט).

כלומר, עם היות ורוב האוקימתות מצמצמים את המקרים, כאן גם ניתן לצמצם את הדעות, שהקושיה היא רק לשיטת אחד מהם, ומילות המפתח הן "לרבי אלעזר פריך", שיש כאן לא רק ראייה חיובית, אלא בו זמנית הכוונה היא לומר שיש גם דעה שלפיה כלל אין פירכא. כי על רבי יוחנן, המתיר שיהיה ניתן להזדייף אף בכל השטרות, כלל אין מקום להקשות. ונביא את מחלוקת האמוראים בפרק הבא.]

שיטת רבי אלעזר, (בניגוד לרבי יוחנן), שרק הגט, שהוא בעצם שטר חד פעמי - העיקר בו הוא עדי המסירה, ולא תוכנו, ורק בשטר העומד בפני עצמו, לא יעלה על הדעת אף לשיטתו, שניתן שיהיה מזוייף

לשיטה הראשונה רבי אלעזר הכשיר רק בגיטין שטר היכול להזדייף. וזה תוכן הגמרא: ואמר רבי אלעזר: לא הכשיר רבי אלעזר אלא בגט, שאינו נועד אלא להתיר את האשה להינשא, והיא יכולה להביא את הגט מיד לבית הדין, והם יתירו אותה, ושוב לא תצטרך להציג את הגט, שכיון שהותרה בבית דין, יש קול לדבר, וחוזרים אותו.

אבל בשאר שטרות, שנועדו לזמן ארוך לגביית חובות, לא! הם אינם כשרים ליכתב על דבר שיוכל להזדייף. כי המלוה עשוי להוציא את השטר לאחר זמן רב, כאשר עדי המסירה כבר שכחו ממנו, ואנו מסתמכים על עדי החתימה בלבד, והוא מזוייף את תוכנו, ומשאיר רק את עדי החתימה במקומם. הוא מסתמך על הפסוק בירמיה, ששטר מכירה ראוי הוא להחזיק זמן רב. דכתיב בספר ירמיה על שטרי מכר "ונתתם בכלי חרש, למען יעמדו ימים רבים", הרי שהשטר צריך להיות עשוי מדבר הראוי לעמוד ולהתקיים.

אלא שיש גם שיטה שניה (של רבי יוחנן בדעת רבי אלעזר), ורבי יוחנן אמר: אפילו בשאר שטרות הכשיר רבי אלעזר על דבר שיוכל להזדייף, על אף שלא יוכלו להשתמש בשטר כזה רק לאלתר. כי רק בגט סובר רבי יוחנן שהעדים זוכרים גם כעבור זמן רב, ולא בשאר שטרות שיש בהם הרבה תנאים.

ומקשינן: והכתיב "למען יעמדו ימים רבים", ומשמע שהשטר אינו כשר אלא אם כן הוא יכול לשמש גם לזמן רב?!

חיישין שמא עובדי כוכבים ניהו,
ולא מתכשרי,
אפי' בעדי מסירה לרבי אלעזר,
ואפי' לר"ש,
דהא לא מכשיר אלא בשמות מובהקין,
והכא הם שמות שאין מובהקין,
דהא מספקין,
אי עובדי כוכבים הם אי לאו,
ובשמות מובהקין - ליכא לספוקי,
דפשיטא - דעובדי כוכבים הן,
דהא בכל דוכתי לא חיישי,
דלמא אתו למיסמך עליהו,
וקאמר לא בא לדינו,
אלא לוקוס ולוס והכשרנו,
משום דהוו שמות מובהקין,
ולא אתו למיסמך עליהו כר"ש,
אבל בשמות שאין מובהקין,
דלאו ודאי עובדי כוכבים ניהו - חיישין.

וקא פריך,

מגיטין הבאין ממה"י כו',
וקס"ד דהא דקתני,
שרוב ישראל שבחו"ל,
שמותיהן כשמות עובדי כוכבים,
לא להכשיר דוקא במדינת הים קאתי,
אלא נותן טעם לדבר,
דרגילות הוא,
דמסקי ישראל בשמות עובדי כוכבים,
שהרי בח"ל רובן כשמות עובדי כוכבים,
הילכך בא"י נמי אין לחוש,
שמא עובדי כוכבים הן,
דאין רגילות,
לחתום עובדי כוכבים בגיטין,
ומשני,
דוקא בבאין מחו"ל קמכשרי,
כן נראה לר"י.

הגמרא מביאה שאלה על גט שישמות החותמים כעובדי כוכבים

הגמרא מספרת על בעיא ששאל ריש לקיש את רבי יוחנן,
בענין שמות של עובדי כוכבים. מגיע אלינו גט, ממקום אחר
בארץ ישראל, ושמות העדים החתומים הינם כשמות עובדי
כוכבים. האם ניתן להכשיר גט זה על פי עדי מסירה?

לאחר הבנת התוס', אנו מצליחים להבין היטב מה טעם שנשאלה שאלה זו

מבארים התוס' את פירוש צדדי השאלה, שהרי לכל בעיא
קיימות שתי אפשרויות. האפשרות האחת, לומר שאנו
מעמידים שהם ישראל, אף לרבי מאיר, כי על מנת לפסול
שאלו הם עובדי כוכבים, נדרשת ידיעה ברורה. וניתן
להסתמך, שהרגילות שעובדי כוכבים אינם חותמים בגיטין.

מה שאנו איננו מקפידים להשתמש במי עפצים, הוא
מכיוון שאנו יכולים להשתמש בסיד, ולהגיע לאותה
תוצאה, שאינו יכול להזדייף

[תוס' זה מלמד אותנו דיוק בהבנת המציאות.
בתחילה מדייקים התוס', שמאחר והגמרא נדרשה
לצמצם שהשטרות הפרסיים חייבים להיות בעיבוד של
אפיצן, יש לדייק מכך (מילת המפתח "משמע"), כי אם
לא היה השטר מעובד ברמה זו - הרי היה יכול להזדייף.

וכאן עולה מאלה השאלה בשיא חריפותה "ואם
תאמר", שלא יעלה על הדעת שלא לשאול שאלה זו,
שהרי אנו עצמינו איננו כותבים ענייני קדושה בעיבוד
של אפיצן, והרי זה עלול להשתבש.

וכאן מגיע היהלום של התוס'. יש כאן שני מצבים,
רמת עיבוד שאינה יכולה להזדייף, והשימוש באפיצן.
ומחלקים התוס', בשם רבינו תם, שאכן כקושייתך,
שאין שימוש באפיצן. אבל תוצאת הקלף שבסוג עיבוד
אחר של סיד, הוא גם אינו יכול להזדייף, ולא רק במי
עפצים. שזה חייב להיות גם תיקון טוב, שאלמלא כן,
אלא היו מתירים את הכתיבה באופן זה.]

מוכיחים התוס', את דבריהם, שניתן לכתוב ספר תורה
אף בלא עפצים, מכך שהגמרא מחלקת לדין הקרע,
וחייבים לומר, גם שכשאר עפצים, הרי בכל זאת יש עיבוד
המונע זיוף

אמר ליה רבה זוטרי לרב אשי: הכי אמר רבי ירמיה מדיפתי
משמיה דרבא. הא דאמרין שאם נכנס הקרע בשלש אל
יתפור, אלא יסלק את היריעה כולה, מכיוון שאין בה הדר,
לא אמרן אלא בעתיקתא בקלף ישן שמכוערת בו התפירה.
אבל חדתתא קלף חדש - לית לן בה!

והא דאמרין עתיקתא וחדתא, לא עתיקתא שהוא עתיקתא
ממש, ולא חדתתא שהוא חדתתא ממש, אלא הא כיריעה
חדשה נחשבת באופן דלא אפיצן, שאין הקלף מתוקן בעפצין
ואפילו שהוא ישן, והא שנחשב כעתיקתא, מיירי אפילו בחדש,
בדאפיצן כשהקלף מתוקן בעפצין, שאז הקלף שחור ונראה
כעתיק.

[דף יא עמוד ב]

עדים החתומים על הגט ושמותיהן כו' -

פי',

מי אמרי' דישראל ניהו וכשר לר"מ,

או בעדי מסירה לרבי אלעזר,

דלא תלינן להו בעובדי כוכבים,

אלא א"כ ידוע בודאי שהן עובדי כוכבים,

דלא שכיחי מלתא,

שיחתמו עובדי כוכבים בגיטין,

או דלמא,

כיון דשמותיהן כשמות עובדי כוכבים,

שיטת רבי מאיר וחכמים מתי ולדעת מי זה זכות או חובה, לעניין גיטי נשים ושחרורי עבדים, וממילא מתי חלה הזכייה, והאם רשאי לחזור

המשנה מביאה את מחלוקתם של רבי מאיר וחכמים, לעניין גיטי נשים ושחרורי עבדים, שרבי מאיר סובר שמאחר והם חובה עבורם, רשאי הבעל לחזור, קודם שיגיע אליהם. ומסברא זו, גם אין השליח זוכה עבורם, שאין זוכין לאדם שלא בפניו, בזמן שהוא חובה עבורו. לעומת זאת דעת חכמים, שרק בגט נשים זה חובה עבור האשה, והוא יכול לחזור, אך גט שחרור הוא זכות לעבד, ולכן השליח זוכה עבור העבד, כבר מרגע שקיבלו.

ראיית הירושלמי מחודשת, יש מצבים שבהם העבד יעדיף לא להשתחרר, ויש מצבים בהם האשה תעדיף את הגט

התוס' מביאים ראייה שונה לחלוטין של הירושלמי. בעוד הגמרא שלנו דיברה בצורה חותכת על כל הנשים וכל העבדים כמיקשה אחת, הירושלמי מביא שתי דוגמאות מוקצנות, הבאות להראות, כי לא ניתן לחשוב במושג אחד עבור כולם. לדוגמא, אם העבד הוא אצל אדם חשוב, הרי לא סתם נאמר הביטוי עבד מלך - מלך. פרט לכך שוודאי שהוא גם דואג לו מהצד הכלכלי. מבחינתו, מצב זמני זה יכול להיות עדיף, ולכן שחרור לעבד כזה אינו זכות כי אם חובה. וגם לגבי הנשים, אם בעלה הוא חולה המוכה שחין, שלא רק שאינה נהנית ממנו, אלא הוא אף פוגע בבריאותה, שהרי ההלכה היא שכופין אותו לגרשה, ואז עבודה הגט הינו זכות.

אפילו במצב בו יהיה רצון לעבד או לאשה, הגט או שטר השחרור אינו יכול להתבצע על פי רצונם

אלא שהירושלמי מבאר, כי לא בזכות וחובה תלוי הדבר. כי אפילו במקרה כזה שהעבד הינו עבדו של קצין, ואולי מצד עצמו היה מעדיף להישאר, הרי מכיוון שבא השטר שחרור לשליח, כאילו בא לידי העבד ונגמר השחרור, מבלי שהעבד יכול לעצור זאת, כלומר בעל כורחו. ואילו לאשה, אפילו שהפעולה יכולה להיות לטובתה כמו במקרה הזה של בעל מוכה שחין, מאחר ואין מציאות של שליח קבלה בעל כורחה, וללא שהיא מינתה אותו, ואף שהיא עצמה מאוד מעוניינת בגט, הגירושין לא התרחשו, והבעל יכול לחזור בו.

שאלת הירושלמי אינה שאלה רגילה, אלא נועדה להבהיר שנדרשת ראייה חדשה

[התוס' לא רק שציטטו ירושלמי, דבר המראה שלא רק שגלגלו את הש"ס, אלא גם קיימים מקורות של רש"י, רבינו חננאל וירושלמי, אלא היופי כאן הינו גוף השאלה, שיש כאן מצב של גיחוך. על מנת לסתור ראייה של זכות או חובה, אלא לבאר זאת באופן אחר, נדרשים להביא למצב בו אנו רואים כי המציאות יכולה להיות הפוכה.

ונמצא כי הכלי של שאלה, אינו רק על מנת לברר תשובה, או להתקף, אלא לעתים זו שאלה רטורית, שמשמעותה היא להראות שהתשובה ידועה מראש, והיא כלי נשק של גיחוך. ובכך עוצמתה של סוג שאלה זו, הינה ממש מגוחכת.]

בעוד שהצד השני, יחמיר, שמכיוון ששמותיהם כשמות עובדי כוכבים, הרי יש כאן כבר ראייה שהם עובדי כוכבים, ויתירה מזו, אפילו לשיטת רבי אלעזר, שרק עדי המסירה הם הפועלים את כריתת הגט, ודווקא כאשר אנו נתקלים בשמות מובהקים, ברור לנו שלא להתייחס, אבל כאן הספק יגרום שאולי יתייחסו אליהם, ולכן עלינו לחוש, ולהחמיר.

וכפי שאכן ענה רבי יוחנן לריש לקיש, ממקרה שכן בא לידם, ובו היו שמות גויים מובהקים, והכשירו אותם על ידי עדי מסירה, כי היה ברור להם שלא תצא תקלה מתחת ידם, שיבואו לסמוך על העדים הללו.

התוס' מכריעים, כי עם היות והיה מקום לסבור שגם יש לפשוט לגבי הארץ, הרי בסופו של דבר, אין להקל

ממשיכים התוס' לבאר את מהלך הגמרא. שהקשתה מגיטין הבאים ממדינת הים, ומאחר ורוב ישראל הגרים בחוץ לארץ מאמצים שמות של עובדי כוכבים, לכן אף שאנו נתקלים בשם של עובד כוכבים, הכשרנו את הגט. וכעת מבארים התוס' את שני השלבים. מה חשבה בתחילה הגמרא, ומה היתה מסקנתה לגבי הגיטין הבאים ממדינת הים. ומבארים, כי הסברא הראשונית היתה, לא רק לצמצם לגבי מדינות הים, שההכשר הוא רק לגביהם, אלא ללמוד מכך, שיש רגילות לכך, והראייה שקיימת רגילות כזאת. ומכאן לפסוק ממש דין להכשיר אף בארץ, ובפרט שניתן להסתמך שאכן אין רגילות לעובדי כוכבים לחתום על גיטין. אולם, התירוץ הינו שאכן ההכשר הוא רק לגבי הגיטין הבאים מחוץ לארץ.

הדיוק בכל שלבי השאלות, לשני הצדדים, ולהבין את צד ההווה אמינא ואת צד המסקנה

[התוס' פשוט עוברים איתנו יד ביד. בתחילה במילת המפתח "פירוש", הרי הם מציגים את שני צדדי הבעיה. ואילו בהמשך שהגמרא הקשתה לגבי גיטין הבאים ממדינת הים, עוברים התוס' להציג הן את הסברא להקל, ומדוע בסופו של דבר אין מקלים בגט שאינו בא ממדינת הים. ומילות המפתח הינן "וקא סלקא דעתך" ובסופו "ומשני".]

בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים -

בירושלמי בעי,

הגע עצמך היה עבדו של קצין,
הרי חובה הוא לעבד,
הרי שהיתה אשתו של מוכה שחין,
הרי זכות הוא לה,
לית לך אלא כהדא,
אילו המוכר עבדו שלא מדעתו,
שמה אינו מכור,
אילו המגרש אשה שלא מדעתה,
שמה מגורשת היא,
פירוש על ידי אחר,
העבד - נמכר על כרחו,
ואין האשה מתגרשת,
על ידי אחר - בעל כרחה.

ייתב רב הונא ורב יצחק קמיה דר' ירמיה -

אר"ת,

**דאין זה רב הונא,
שמוזכר סתם בכל הש"ס.**

דאותו היה גדול הרבה מר' ירמיה,
ולא הוה יתיב קמיה.

ועוד,
דקרי להו דרדקי,
ור' ירמיה חבירו של ר' זירא וקטן ממנו,
כדאמר בנדה (דף כג.),
בעי מיניה ר' ירמיה מר' זירא כו',
עד כאן הביאו רבי ירמיה לר' זירא,
לידי גיחוך ולא גחך,
ור' זירא תלמידו של רב יהודה,
כדאמרין,
דהוה מישתמיט מרב יהודה,
משום דבעי למיסק לארץ ישראל,
ושמואל שהיה רבו של רב יהודה,
היה צריך לו לרב הונא,
כדאמר בריש פירקין (דף ה.),
בעא מיניה שמואל מרב הונא,
ב' שהביאו גט כו',
ובחולין פ"ק (דף יג.),
בעא מיניה שמואל מרב הונא,
מניין למתעסק בקדשים כו'.

**הגמרא מספרת על הדיון שנערך בין היושבים מול ר'
ירמיה, ושואחד מהם היה רב הונא**

הגמרא מספרת על דיון שנעשה בבית המדרש, בו היושבים לפני, כלומר הפחות חשובים, שהם מציעים את דבריהם לפני רבם. יתירה מזו, עצם זה שהגמרא מספרת כי הרב החשוב שהיה רב ירמיה נמנם, נועדה להקצין, שכביכול זה היה דיון לא בין שווים. אלא בניגוד לפעולה של שאלה ששאלו ממנו, הרי היה כאן דיון ביניהם, כלומר בין רב הונא ורב יצחק בר יוסף, ואז מודגש כי רב ירמיה היה נמנם, ורב הונא פותח את דבריו. ובפרט שלאחר שאומר את דבריו, והתלמיד השני רב יצחק בר יוסף מקשה עליו, ובינתיים מתעורר רב ירמיה מתנומתו ועונה להם. אדהכי - בינתיים - איתער בהו רבי ירמיה - התעורר רבי ירמיה מתנומתו ושמע את דבריהם. אמר להו: דרדקי - [תלמידים] צעירים שכמותכם, אל לכם לדייק כן, לפי דהכי - שכך - אמר רבי יוחנן.

**זיהוי החכמים, אינו שיעור בהיסטוריה, אלא מונע גם
טעויות בהבנה**

[דיון התוס' כאן אינו על תוכן הדברים, אלא עוד לפני שהדברים בכלל נאמרים, יש כאן משהו שאינו מובן לחלוטין. התוס' כאן אינם רק מוסרים לנו זיהוי היסטורי מי היו החכמים, ושכאן לא מדברים על רב הונא שבכל הש"ס, כי אם שיש כאן מסר משמעותי,

שכל הלומד את הגמרא, היה צריך מדעתו לקפוץ ולשאול זאת.

שהרי רב הונא הינו השני בין מעתיקי השמועה, בחמשת דורות של האמוראים (הדור הראשון הינו רש שמואל ורבי יוחנן, השני רב הונא, השלישי רבה, הרביעי רבא, והחמישי והחותם הינו רב אשי. ואני נקטתי לפי בדר הקדמת הרמב"ם, אך הוכחת התוס' בפנים חזקה עוד בהרבה). ולא יעלה על הדעת שהוא (אותו רב הונא המפורסם והחשוב) עומד לפני מי שצעיר ממנו (רב ירמיה), ועוד שאותו הצעיר ינמנם. אלא חייבים אנו לבצע הכפלה. יש כאן יותר מרב הונא אחד, ומדובר על מישהו אחר.

ועוד שגם גוף דבריו אינם משמעותיים, שגם החברותא שלו דוחה אותו, וגם רב ירמיה, שניעור מתנומתו, מיד מביא ראייה נגדית, וקורא לשניהם דרדקי, שהוא כינוי שאף אינם בגדר תלמידי חכמים.]

**רבינו תם שולל שלא יתכן שמדובר כאן על רב הונא
המוזכר בכל הש"ס**

בתחילה תמדה רבינו תם, רק מצד מדד החשיבות. וכפי שביארנו שרב הונא מהמעתיקי השמועה (כלומר, ראש הדור, ועל פיו עברה התורה שבעל פה ממש רבינו עד לרב אשי, חותם התלמוד, ארבעים דורות). וכאן הגיחוך הוא שלא רק שהוא גדול ממנו, כי אם מדייק רבינו תם, שהוא גדול בהרבה, ולא יעלה על הדעת את המציאות המגוחכת, שהוא זה שיושב בפני רב ירמיה.

**עצם כינויו של אותו רב הונא כדרדקי מוכיח שלא ניתן
לאומרו על רב הונא שנוכח בכל הש"ס**

ראייה נוספת, מעצם זה שרב ירמיה מכנה את שני תלמידיו כולל אותו רב הונא דרדקי, שהוא ביטוי לילדים ולצעירים ביותר. (ואגב בצאנו המעטירה, נתנו תואר ללומדי גמרא רש"י ותוספות בעל פה, על מנת לעודד את התלמידים, ובעוד התואר החשוב, הניתן למי שנבחן על אלף דף, התואר השני חבר, ניתן ללומד שש מאות דף בעל פה, ואילו התואר הפשוט ביותר נקרא צורבא מדרבנן, המסמל על תלמיד חריף בתחילת דרכו, והוא ללומד שלוש מאות דף). וכל הערה זו, הדגשתי, על מנת להורות שדרדקי הוא עוד הרבה פחות. ובוודאי לא למי שהוא ראש הדור.

**רב הונא הידוע הינו חמש דרגות מעל רב ירמיה, בעוד
שכאן רב הונא בסוגייתנו יושב מולו, והוא מעז להתנמנם,
ועוד קוראו דרדקי**

כעת עוברים התוס' להקשות, איזה פער בדורות קיים בין רב ירמיה לרב הונא הידוע. ואנו מדברים על חמש דרגות. רב ירמיה (הדרגה החמישית), שואל את רב זירא (הדרגה הרביעית, ואף בגוף אותה שאלה מנסה לגרום לו להוציא חיוך בלא הצלחה, מה שמוכיח, שהוא מתחתיו. אלא יש כאן בחינה של תלמיד עם חוש שובבות. באשר רבי זירא החמיר שלא לגחך, משום שאסור לאדם שימלא פיו שחוק. ואפילו

בשלמא,

אי תופס לבע"ח קנה,
אין תימה אם גם כאן קנה בקבלה זו,
 לענין שלא יוכל לחזור,
 דמשום דעבד ליה נייח נפשיה,
 רוצה הוא שיהיה בעל חוב,
 בכך שיוכל לעכבו מלחזור,
 ואף על פי שלא נתכוון לכך המקבל,
 דעתו הוא לקבל כמו שרוצה האדון,
אבל אם,

התופס לבעל חוב לא קנה,
 כל שכן זה שאינו ב"ח,
 אלא דעבד ליה נייח נפשיה,
 שיוכל האדון לחזור בו.

נתינת שטר השחרור לשליח עבור העבד, והשוואתו לדין התופס לבעל חוב

משנתנו לומדת, כי דעת חכמים, שמאחר וזכות היא לעבד להשתחרר, וזכין לאדם אף שלא בפניו, שהרי נוכחותו אינה משנה, שהרי הינך עושה דבר לטובתו. ומתוך כך מסיקים, שעצם זה שהשליח קיבל את שטר השחרור לעבד, הרי השליח זוכה בו עבור העבד, עד שנתנה זו הינה מעשה בלתי הפיך, ואין צורך להעביר ממשית את הגט לעבד, על מנת שהשחרור יחול.

אלא שמכאן מביאה הגמרא סיפור, כיצד ישבו שני תלמידים לפני ר' ירמיה, שהיה מנומנם, ואחד מהם (רב הונא, ולא המפורסם, כפי שהוכיחו בתוס' הקודם), ניסה לחלץ מזה דין נוסף, שרשאים לתפוס מנכסי החייב עבור בעל חוב. והרחיק לכת, בסברתו, שזה אף כשהוא חב לאחרים.

אלא שאז התעורר רב ירמיה, והביא את דעת רבי יוחנן, שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים - לא קנה. ומבהיר רב ירמיה את משנתנו כי כל האומר תנו כאילו אמר זכו. וברגע שאמר האדון תן שטר שחרור זה לעבד, הרי זה כאילו עשאו שליח, על מנת שיזכה בו עבור העבד, ועם היותו והעבד כלל לא ידע מכך, הרי אין זה מוריד, באשר מפעילים כלל נוסף, שזכין לאדם, אף שלא בפניו.

אינו מובן מדוע כאשר לעבד אין זכות לקבל בעל מורחו של אדון, כיצד יעביר לשליח, ואדרבא יותר מובן בתופס לבעל חוב

[התוס' כאן דנים על השוואת שני נושאים, מי שקיבל שטר שחרור לעבד, וממנו נלמד לגבי תופס לבעל חוב. בדרך כלל הלימוד הוא שהמקור ממנו נלמדים הדברים הוא הברור והמוצק, וממנו באים ללמוד את החידוש.

וכאן שולפים התוס' (בשם ר"י) שאלת תמיהה עצומה. דווקא התוצאה היא הברורה מצד עצמה, ולא רק שאינה נזקקת למקור, אלא עצם הלימוד של שליח עבור העבד, הוא האינו מובן.

שהרי שליחות היא שהוא עומד במקום מי שהדבר נעשה לטובתו, בין אם מצד שמעשיו נזקפים לטובתו, ובין אם הוא כיד ארוכה של השני, או אף יתירה מזו,

גיחוך שכזה שאינו בכלל האיסור החמיר רבי זירא לא לגחך, שלא יבוא לידי גיחוך האסור). אמנם יש המכנים את רב ירמיה תלמיד חבר של רב זירא. שאין זה דרך ארץ שתלמיד יביא לידי גיחוך את הרב אלא חבירו, אמנם מאחר ורואים אנו כי שאל ממנו, חובה לומר שכן היה קטן ממנו.

ורב זירא היה נדרש להשתמש מרב יהודה (הדרגה השלישית), כי רצה לעלות לארץ ישראל נגד רצונו, והוא התיירא מהקפדתו. רב יהודה (הדרגה השלישית) הינו תלמידו של רב שמואל (הדרגה השנייה), וכל הש"ס מלא באמר רב יהודה אמר שמואל.

ושמואל (הדרגה השנייה) שואל את רב הונא (הידוע שהוא הדרגה הראשונה), והתוס' מביאים מספר מקורות. אגב, נראה לי, כי הטעם שהתוס' הביאו שתי הוכחות שרב הונא שואל את שמואל, שהרי הרמב"ם מקדים את שמואל בסדר הזמן. (והרמב"ם הגיע לכך, שהראי שמואל היה חבירו של רב, ורב הונא היה תלמידו של רב). כך שיתכן שעם היות שמואל ראש הדור הראשון, ואילו רב הונא מופיע ברמב"ם כראש הדור השני. וראיתי כי מאחר ונאמר בעא מיניה, הרי תמיד התלמיד שואל את רבו. ועם היות שיש מקום לומר מצד אחד ששמואל היה רבו של רב הונא הידוע, הרי מעצם השאלה, משמע שהיה גדול ממנו. ועוד ראיתי, שלשאל אפילו שהאחד אינו גדול מהשני, אלא שהוא מבין בעניין מסויים, אבל על כל פנים רואים אנו כיצד מקופלים כאן מספר דורות.

שמע מינה התופס לבעל חוב קנה -

תימה לר"י,

אפילו אי תופס לבעל חוב קנה,

היינו משום שהוא שליח,

וקונה אפילו בע"כ,

לפי שהוא חייב כאילו תפס הוא עצמו,

אבל כאן אפי' העבד עצמו,

אינו יכול לעכב את האדון מלחזור בו,

אם היה נותן גש שחרור לדעת כן,

שלא ישתחרר בקבלה זו,

כי אינו חייב לשחררו,

אם כן למה יעכב המקבל את האדון מלחזור,

כיון דהשתא ס"ד,

דהאומר תנו לאו כזכי דמי.

ועוד,

מה חייב האדון לעבד,

דחשיב ליה תופס לב"ח,

ואי חשיב משום דעבד ליה נייח נפשיה,

כמו שפר"ת לקמן על מילתא אחריתא,

אם כן היכי חשיב ליה חב לאחרים.

ונראה לר"י,

דחשיב **קצת** חוב,

משום **דעבד ליה** נייח נפשיה,

ומ"מ חשיב ליה חב לאחרים,

שהרי אינו חייב לו האדון **כלום,**

והכי פירוש,

שהאדון לאו בעל חוב גמור הוא, אלא שדמינוהו קצת לבעל חוב, משום דעבד ליה נייח נפשיה, וכיון שהוא חב לאדון - הוי כמו חב לאחרים לגבי בע"ח גמור, ואם בעלמא לא קנה - כל שכן הכא דלא קנה.

התופס לב"ח במקום שחב לאחרים לא קנה -

אפילו עשאו שליח,

כדמוכח בפ' הכותב (כתובות דף פד:),

גבי יימר בר חשו,

דאמר ליה לשלוחיה כו',

ודלא כפירוש רש"י,

דפי' בפ"ק דב"מ (דף י.),

דבעשאו שליח לכ"ע קנה,

דאין חילוק,

דאפילו לא עשאו שליח - שלוחו הוא,

דזכייה - מטעם שליחות,

כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף י:),

ובפ' אין בין המודר (נדרים דף לו:).

וא"ת,

דהכא קאמר ר"י,

התופס לב"ח,

במקום שחב לאחרים - לא קנה,

ובפרק קמא דב"מ (דף י.) **קסבר,**

המגביה מציאה לחבירו - קנה חבירו,

והא בהא תליא,

כדאמר התם,

רב נחמן ורב חסדא,

דאמרי תרוייהו - לא קנה,

מ"ט?

הוי תופס לב"ח - במקום שחב לאחרים.

וי"ל,

דר' יוחנן **מחלק בין** מציאה לב"ח,

דשאני מציאה,

דמגו דזכי לנפשיה - **זכי נמי** לחבריה.

רב ירמיה מוכיח בצורה חד משמעית, כי דבריו של רבי יוחנן, שהתופס עבד בעל חוב מסויים, לא יכול לקנות, בשעה שזכייה זו מנגדת לחוב שכבר קיים גם לאחרים

הגמרא מביאה כיצד רב ירמיה ענה חד משמעית לתלמידיו שישבו לפניו, שדבר פשוט הוא זה, שאינו יכול לתפוס לאחר, בשעה שגורם בתפיסתו זו חוב לאחרים. ומביא להם זאת בשם רבי יוחנן. ואומר להם בצורה פסקנית, הכי אמר ר' יוחנן: התופס לבעל חוב, במקום שחב לאחרים - לא קנה.

החילוק בין תופס לבעל חוב שאינו קונה, גם כשקיבל מינוי כשליח, ולבין מציאה, בו רבי יוחנן עצמו מודה שקונה, אף שחב לאחרים

[התוס' דנים ומרחיבים על נושא חדש נוסף, שהפעם התופס אינו עושה זאת מדעתו, אלא הוא כעין ידו של אותו בעל חוב, אשר ממנה אותו לשליח. ובכך מבארים

כאילו הוא עצמו עומד במקום המשלח. ומאחר ומי שחייבים לו, אכן היה לו את הכוח לתפוס בעל כורחו של בעל חובו, הרי במעשה השליח זה כאילו הוא היה תופס בעצמו, ועל כן יהיה מובן שהתופס לבעל חוב - קנה.

אולם, מאחר ולעבד בעצמו אין זכות להשתחרר בעל כורחו של האדון, פשוט כי מי שבא מכוחו, וודאי שאינו עדיף ממנו. גם תפיסת ממון עבור חבירו היה צריך להיות לו כוח הזכיה כמו מציאה או הפקר או שהוא בעל חובו, ואת הכוח הזה הוא רוצה להעביר בשליחות לאחר.

מדדייקים התוס', שכאן עדיין סברנו שבאמירת תנו - אין הכוונה לזכיה. ומציירים, שאם היה ניתן גט השחרור, על דעת שלא ישתחרר העבד בקבלה זו, מאחר והאדון אינו מחויב לשחרר את העבד, לא יוכל המקבל לעכב את האדון מרצונו לתת את השטר שחרור.]

מאחר והאדון אינו חייב לעבד דבר, כיצד הגיע לימוד משחרור עבד לתופס לבעל חוב

השאלה השניה שמקשים התוס' היא כיצד בכלל קשרו את שני המושגים יחדיו. מה יש בקבלת השליח את שטר השחרור גדר של תופס לבעל חוב. והרי האדון אינו חייב כלל לשחרר את עבדו. ואפילו אם נאמר, שמאחר ואפילו יש איסור לשחרר את העבד, ונאמר כי העבד המסויים עשה נחת רוח לאדונו, הרי זה רק מסיר את המניעה שיהיה מותר לאדון לשחרר את עבדו, אך זה יהיה ממש רחוק לומר שנוצר כאן חיוב על האדון. וכל שכן שאין בזה כל בחינה של חב לאחרים. ושוב יש להדגיש, כי מאחר והשאלות הינן כה חזקות, הרי זה מכריח אותנו להגיע לידי חשיבה מחודשת.

מאחר ואכן קיימים שני הצדדים, הרי הדבר נשאר בספק לפי הכרעת הדין האם תופס לבעל חוב לאחרים קונה או לא, ויש להציג את הסברות לשני הצדדים

עונים התוס' בשם ר"י, כי אכן יש כאן שני כוחות מנוגדים. ולכן זה בעצם מקבל הגדרת ביניים של קצת חוב. זאת אומרת מה שהעבד עשה קורת רוח לרבו, אכן אינו יוצר חיוב ממשי לשחררו, אך כן קיים הרצון להיטיב לו, ולתת לו בעת פטירת האדון תודה על כל עבודתו. ומדייק התוס' רא"ש, שודאי קצת דמי עבד לבעל חוב, מטעמו של רבינו תם, שעשה לו קורח רוח, ומיהו לאו בעל חוב גמור הוה. ומתוך הגדרה זו, אנו מחלקים את הדין לפי המחלוקת בדין של תופס לבעל חוב, האם קנה. וכעת התוספות מחלקים זאת לפי כל צד המחלוקת.

(הצד הראשון) בשלמא, אם "תופס לבע"ח קנה" - אין תימה אם גם כאן קנה העבד בקבלה זו, לעניין שלא יוכל האדון לחזור, משום דדמי קצת לבעל חוב, משום דעבד ליה נייח נפשיה, ומחמת זה רצה לשחררו.

(הצד השני) אלא אי אמרת דאפילו "תופס לבעל חוב גמור לא קנה" - כל שכן הכא, דמצי האדון למיהדר ביה, ומתמה דאפילו חב לאחרים תאמר שקנה, דאי אמרת בעלמא שהוא בעל חוב גמור אם הוא חב לאחרים לא קנה כל שכן הכא,

מציאה לחברו - קנה חברו, עם היות שלא קיבל מינוי אישי. כי מעשה הזכייה הוא עצמו מגדר שליחות. ולכן אפילו שנאמר שיש כאן מיגו, הרי הלשון במיגו עצמו הוא קשור בזכייה. מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

ונראה להוכיח חזק יותר מהגמרא עצמה ובדעת רבי יוחנן כי הזכייה עצמה הינה מטעם שליחות. שהרי מה שהמגביה מציאה לחברו, ואמר אני זכיתי בה לעצמי - הרי המגביה זכה לעצמו. ואז אנו מדייקים ומעמידים כי מדובר באופן שאמר לו המשלח זכה לי. כלומר, יש כאן שני דברים, שממש מינהו לשליח, וגם שזכייה עבור האחר, במהותה היא גדר של שליחות.

אכן מעירים התוס', שיש להבין כיצד בדעת רבי יוחנן עצמו לכאורה יש סתירה

ואכן התוס' מדייקים כי רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרוייהו: המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו.

מאי טעמא?

משום דהוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. כאדם שבא ותופס את הממון של ראובן עבור שמעון שהוא בעל חוב [המלוה] של ראובן. ובתפוסתו זו הוא חב [גורם הפסד] לבעלי חוב אחרים שלא ישאר להם ממה לגבות את חובם.

והתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. לפי שאין אדם רשאי לעמוד מעצמו ולתפוס ממון הלוה מבלי שהמלוה עשה אותו שליח לכך, ולגרום בכך הפסד לנושים האחרים.

אלא שקיים חילוק יסודי בגדר מציאה ובין בעל חוב, כי המוח של מגביה המציאה לזכות לעצמו, מאפשר לו גם לזכות לחברו

מסיימים התוס', כי ניתן לחלק את פעולת מוצא המציאה, שאמנם תוצאת מעשהו שבכך שהוא זוגה - הוא חייב לאחרים, אך מאחר ויש לו מיגו, שהיה יכול לזכות לעצמו (לנפשיה), הרי זה מוכיח כי יש בידו בעלות לבצע מעשה זכייה. ומאחר וראינו כי יש לו כוח בפעולת הזכייה, הרי אף שהתוצאה גורמת לחוב לאחרים, אים בכך על מנת להפריע לו במעשה הזכייה.

ודרך נוספת לבאר זאת שרבי יוחנן סבר לחלק דסברת חב לאחרים לא שייך, אלא דוקא בתופס לבעל חוב ולא במציאה. דגבי בע"ח הרי יש כאן הפסד והפקעת זכויות ממון של שאר הבעלי חוב, ע"י שזוכה לבעל חוב המסויים כי קודם תפוסתו היה כח זכי' ושעבוד בממון לכל בעלי החוב, וע"י תפוסתו הפקיע זכות זו, וזה נחשב "חב לאחרים".

מה שאין כן במציאה, דהרי ודאי לא נחשב שיש זכות ממונית לכל העולם במציאה זו, ואינו כי אם אפשרות והיתר זכיה, אך אין לכל שאר העולם 'זכות' ממשית בזה, אם כן בתפוסתו אינו 'מפסיד' לבני אדם, ואינו מפקיע שום זכות ממון, ורק גרם מניעת רווח של אפשרות הזכיה, והא לא חשיב חב לאחרים. ומבחינת המאבד עצמו, הרי כבר יצא מרשותו כיון שנתיימש, וכן ניתן לומר, שבלאו הכי הוזה ליה אבודה ממנו, ולא הוסיף כלום בתפוסתו בזה. וזה בניגוד לפאה, שנחשב כי לכל עני, יש לו ממש זכות ממון, ולא הווי כסתם הפקר.

שלא כפירוש רש"י במסכת בבא מציעא, אלא התוס' בצורה חותכת מחזקים שבדעת רבי יוחנן, גם מינוי זה שאותו תופס התמנה להיות שליח - אינו עוזר, ואינו יכול לקנות עבורו.

לכאורה יש לנו שאלה סמויה, והרי שלוחו של אדם נחשב כמותו. אלא בתוס' הרא"ש נמצאו המילים הנכונות להראות, מדוע כאן אין זכות לבצע שליחות זו. "ולא דמי להא דאמרינן בעלמא, שלוחו של אדם כמותו, דלאו כל כמיניה לשוויי שליח, כדי לחוב לאחרים".

ומאחר וקיימת דרך לבאר שליחות כמשימה הניתנת לשליח, הרי אין בכוח המשלח לתת לו משימה זו. (ואגב הגדרה זו, גם מתבאר סוף התוס', המסלק קושיה שרבי יוחנן עצמו כן סובר אחרת במציאה. בו רבי יוחנן עצמו מחלק לגבי מציאה, שמאחר ויכול המוצא לזכות לעצמו, הרי זו משימה אפשרית, לתת למוצא שיזכה לו, גם אם הפעם יהיה החיסרון שבכך הוא חייב לאחרים).

הוכחת התוס', מהמעשה עם יימר בר חשו, שבשעה שהתפסה היא כנגד חוב לאחרים, הרי אפילו היה שליח של בעל החוב, אין בכך להועיל לתפיסה

התוס' כאן מדברים, כי אין תועלת בתפיסה בשעה שחב לאחרים, אף שקיבל מינוי שליחות, בשעה שהדבר מנגד לבעלי חוב אחרים. ומביאים ראייה מוחצת מגמרא בכתובות, ובלשונם "כדמוכח". ובדיוק כפי הגמרא בכתובות מספרת על אדם בשם יימר בר חשו, שהיה נושה זוזים כחוב מאדם מסויים אשר נפטר, אלא שהשאייר ספינה בנהר. הוא מינה את שלוחו, אשר יתפוס עבורו את הספינה עבורו, ואכן הלך השליח ותפס. אלא אז ערערו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע על מעשהו, והביאו את ראייתם מרבי יוחנן, שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים - לא קנה.

(והגמרא מספרת בהמשך, כיצד כל אחד מהם ניסה לקנות את הספינה בדרך אחרת, וטען כי דרך זכירתו עדיפה. או הנהגת הספינה בעוגן שלה בנהר, או משיכת הספינה בחבלים משפת הנהר. אלא כשהגיעו לפני רבא, פסק להם כי דווקא אם התפיסה היתה מחיים היתה מועלת, שהרי בעצם כעת הבעלים על המטלטלין הם היתומים. ולא ניתן לשעבד כעת את החוב לבעלי החוב. ורק מתקנת חכמים רשאי בעל החוב עצמו ולא מחמת שליחות לתפוס, שהרי בעצם ניתן לסלקו בממון).

התוס' באים לשלול שיטת רש"י, הלומד כי בשעה שעשאו שליח, קונה לו המציאה, אף שיש בזה חובה לאחרים

הגמרא בנדרים לומדת, כי מי שתורם מתבואתו של בעל הכרי, לטובת בעל הכרי, זה מועיל, דווקא כאשר בעל הכרי גילה את דעתו, בכך שאמר שכל הרצצה לבוא ולתרום - יבוא ויתרום. ונמצא שאינו נדרש למינוי אישי, שכל מה שהוא מזכה עבורו - הרי הזכייה עצמה מועילה, מטעם שליחות, כך שאינו נדרש למינוי אישי שיעשה אותו שליח. וגם מה שמגביה

כל האומר תנו כאומר זכו דמי -

וא"ת,

והא ר' יוחנן **לית ליה** תן כזכי,

דקאמר בפ"ק דב"מ (דף י.),

המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

וא"ת משנתינו,

דקאמר תנה לי, ולא אמר זכה לי.

ותירץ ר"ת,**דדוקא היכא דדעת אחרת מקנה** אותו,**אמרינן** תן כזכי ולא במציאה.

וא"ת למ"ד (לקמן דף יג.),

דלא תקון מעמד שלשתן אלא בפקדון,

מה הוצרכו לתקן מעמד שלשתן,

דאמר בפירקין,

דהוי הלכתא בלא שעמא,

תיפוק ליה משום דתן כזכי.

ויש לומר,

דהוצרכו לתקן במעמד שלשתן דקני,**אפילו** אין הפקדון ביד הנפקד,

שהניח הפקדון ביד אחרים,

או שיקנה **אפי'** בע"כ של נפקד,

כמו שאפרש לקמן בע"ה,

(שם ד"ה גופא) דקנה נמי בע"כ.

ואם תאמר,

ומתני' דלקמן (שם.),

תנו מנה לפלוני ומת,

יתנו לאחר מיתה,

ומוקי לה רב זביד במעמד ג',

ואמאי לא מפרש שעמא דמתני',

משום דתן כזכי.

ואור"ת,

דתן - לא הוי כזכי,

אלא כשמוסר לו הדבר **מיד ליד**,

ומתני' לא משמע דמירי בהכי,

וניחא השתא,

ההוא דבבא מצינא גבי מציאה,

והוצרכו נמי לתקן מעמד שלשתן דקנה,**אף על פי** שמופקד בידו מקודם,

לכן אף ע"ג [דף יב עמוד א],

דהתם לא הוי תן כזכי.

ועוד פי' ר"ת,

דשיחרור עבד - הוי כעין מלוה,

דאמרי' בה,

תן והולך כזכי,

אף על גב,**דבמתנה** לא הוי כזכי,**דשחרור - אי לאו דעבד ליה נייח נפשיה,**

לא הוה משחרר ליה,

משום הכי חשיב כחוב,

דאמרינן ביה תן כזכי.

ומדקדק ר"ת,

דיש חילוק בין מתנה למלוה,

דתנינן לקמן (דף יד.),

הולך מנה לפלוני שאני חייב לו,

תן מנה לפלוני שאני חייב לו,

וכן בפקדון,

חייב באחריותו,

ואם בא לחזור אינו חוזר,

אלמא בחוב - הוי הולך כזכי,**וגבי מתנה פסקינן בהדיא,**

בסוף פירקין כר"ש הנשיא,

דהולך - לאו כזכי,

וכן בריש השולח (לקמן לב:),

אמר **שליח מתנה - כשליח הגט,**

נ"מ להולך - לאו כזכי,

וכיון דהולך - לאו כזכי,**תן - נמי לאו כזכי,****דאי הוי** כזכי במתנה,

כמו גבי מלוה ופקדון,

אמאי תני תן,**דכיון דכבר אשמועינן,****דאפילו** הולך כזכי,**כ"ש** תן כזכי,

דאפי' במתנה הוי כזכי.

ור"י הביא **ראיה** מתוספתא,**דקתני בהדיא,**תן מנה לפלוני, **שאני חייב לו,**

או פקדון שיש לו בידי וכן הולך כו',

אינו חוזר וחייב באחריותו,

תן מנה זה לפלוני,

תן שטר **מתנה** זו לפלוני או הולך כו',**רצה לחזור - יחזור,****זכה** מנה זו לפלוני, **התקבל** מנה זו לפלוני,רצה לחזור - **לא יחזור,****אלמא תניא בהדיא,****דבמתנה - לא הוי תן כזכי.****רב ירמיה לומד, כי התופס לבעל חוב במקום שחב****לאחרים - לא קנה, כרבי יוחנן, ומבאר את משנתנו****שאמירת תן נחשבת כבר כזכייה לטובת העבד**

בדיון שהיה לרב ירמיה מול תלמידיו, הביא רב ירמיה את שיטת רבי יוחנן, שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים - לא קנה! ואומר להם, והם תאמרו, הרי משמע ממשנתנו שקנה? התשובה לכך, מאחר ויש את הכלל שכל האומר "תנו" הריהו כאומר "זכו". ומאחר ומשנתנו מדברת שהאדון אמר "תן שטר שחרור זה לעבד", הרי באמירת הלשון תן, עשאו שליח שיזכה בו עבור העבד. ומאחר וזכין לאדם אף שלא בפניו, אין צורך בידיעת העבד, על מנת שהשחרור יחול.

יכול לומר שחצרו תקנה לו. וכאן במעמד שלושתן מדלגים על רצון הנפקד או מיקומו של הפיקדון, באשר הקניין הוא על ידי המפקד.

מקשים התוס', מדוע רב זביד בחר לומר, שתנו מנה לפלוני אינו מועיל, ונאלץ לדחוק שהטעם שהועיל שהיה זה במעמד שלושתן

התוס' מחדדים עד כמה תן אינו מהווה זכיה, שהרי במשנה בהמשך הפרק מבואר תנו מנה לפלוני ומת - יתנו לאחר מיתה. כלומר, חייבים לומר, שהקניין חל כבר באמירה, וכל הנתינה היא רק פועל יוצא, ממה שהוכרע קודם. והנה רב זביד, לא אומר שהיתה זכיה מעצם אמירת תן, אלא מעמיד שהיה זה בקניין מעמד שלושתן.

על פי יסוד מסירה מיד ליד בהוספת התן - מתבארים הפסקים בכמה סוגיות

התוס' מוסיפים עוד תנאי, שבשביל שיחול הגדר של תן, שיחשב כזכיה, נדרשת העברה מיד ליד, בכך מוכיח המוסר, שהוא אכן מסלק את עצמו מהחפץ, ולא אכפת לו שהשליח יזכה בו. ואילו באומר תנו מנה, לא היה ציור זה, וכן גם לא לגבי מציאה, וגם כאשר זה כבר הופקד בידו מקודם, הרי אין כאן את פעולת המסירה, ולכן לא יוכל לקנות לו מדין תן כזכי, ועל כן הוצרכו לתקן את קניין מעמד שלושתן.

מוסיף ר"ת ששחרור עבד בהיותו כעין פרעון חוב - יש לו גדר אחר

רבינו תם מבאר מהלך, שבפני עצמו נותן תירוץ. אם נצייר כי שחרור העבד, הוא אינו כמו מתנה, שיש לה כללים שתן לבד אינו זוכה, שהרי אינו רוצה להפקיע את רשותו, עד שיגיע לידי המקבל, אלא שזה יותר דומה לחוב. בכך הוא מתרץ מה שרבי יוחנן עצמו אמר לגבי שחרור שתן נחשב לזכי. ובחוב, אנו בעצם מעידים כי הלווה מעוניין להחזיר את חובו למלווה כמה שיותר מהר. ומאחר והעבד עשה לאדונו נחת רוח, הרי הוא רוצה לשחררו כמה שיותר מהר. ומאחר ואלמלא עשה לו נחת רוח, לא היה משחרר את עבדו. הרי אנו תולים שזאת המציאות. ומאחר והמציאות היא כזו, הרי אנו מפעילים את הכלל של תן נחשב כזכיה.

התוספות מסיימים בשתי ראיות אחת דקדוק מסברא, והשנייה ראיה ברורה המפורשת בתוספתא, שיש חילוק בין חוב (שעל אמירת תן - אינו יכול לחזור מדבריו) למתנה (שאמירת תן אינה מחייבת, אלא יכול לחזור בו)

[התוס' קובעים שיש חילוק בין חוב ומתנה לעניין תן, שמה שניכר האם הוא ממש זו היא עצם יכולתו לחזור בו מדבריו. אחת ההוכחות החזקות היא הסברא, וההוכחה דרך השלילה, ולכן לשון התוס' הינו ציון המסקנה המתבקשת "וכיון דהולך - לאו כזכי, תן - נמי לאו כזכי", וכעת מגיעה ההוכחה דרך השלילה, ומילות המפתח הינן "דאי הוי" - שאם היה כדברך, לא היתה הגמרא צריכה לומר בלשון המפורשת תן, לאחר שכבר לימדה אותנו לגבי הלשון הולך, שהינה פחות חזקה, הרי כל שכן היינו יכולים ללמוד תן כזכי. וכל זה נאמר

מאחר וראינו בעניין מציאה, כי לשיטת רבי יוחנן אמירת תן אינה מהווה זכיה, אין לתרץ כי באמירת תן, עשאו שליח, שכבר זוכה לעבד

מקשים התוס', אין בהסברו של רב ירמיה תשובה. שהרי רבי יוחנן עצמו אינו סובר את הכלל של אמירת תן נחשבת זכיה. שהרי במשנה במסכת בבא מציעא מסופר מקרה "היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה, ואמר לחבירו תנה לי, נטלה ואמר אני זכיתי בה - זכה בה." כלומר, באמירת תנה לי את המציאה המונחת על הקרקע אין בכך זכיה עבור הרוכב. ואפילו הוא מרים את המציאה, ולפני שהוא מעביר, החבר עצמו מכריז, שהוא זכה בה לעצמו, הרי הועיל מעשהו.

בהמשך הגמרא מתמודדת עם דברי רבי יוחנן, שהרי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: המגביה מציאה לחבירו - קנה חבירו. ומייד מקשה הגמרא על כך ואם תאמר משנתנו, שהרי באומרו אני החבר זכיתי בה, הרי זו הוכחה, שהמגביה לחבירו, אין בכך קנייה לחבירו. ועונה הגמרא על כך, שהרוכב אמר בלשון תנה לי, ולא אמר זאת בלשון זכה לי.

ומכאן מוכיחים התוס', שלשיטת רבי יוחנן, הלשון תן - אינה מועילה. ואם כן, גם המשנה בגיטין לא תיקשה עליה, כי לגבי לא תופס הכלל שלכל האומר תנו כאומר זכו. ומתוך קושיה זו, יסלול הדבר הבנה מחודשת בכל הפרטים.

החילוק בין אמירת תן עבור העבד, לגבי מציאה

בעבד, הרי ביכולתו המלאה של האדון לשחרר את העבד. ובשעה שהוא עצמו בוחר לתת את השטר שחרור, ואומר תן, הרי כוונתו להורות כי הוא בעין יפה אומר לזכות בה עכשיו בשביל העבד. בניגוד למצב בו הוא רוכב, ותלוי בחברו, הרי השימוש במילה תן אינה ברורה, כי לא הוא הנותן ומקנה, כי אם המקבל, והיה לו לפרש בצורה ברורה, מכיון שהוא רוצה לזכות לעצמו. ואם כי זה לא הביטוי הרגיל של דעת אחרת מקנה, אלא הכוונה הינה שהוא זה הבוחר להעניק משלו עם היות והוא המפסיד מכך, הרי הכוונה אינה רק להעברת השטר, אלא את כל המשמעות של נתינת השטר, שהיא כבר שיזכה העבד. ועם היות שהלשון תן אינה מבוררת, הרי הצירוף שהוא זה שמקנה, ראו רבינו תם דעת אחרת מקנה.

אם ניתן להקנות כבר באמירת תן, מה טעם נדרשו להמציא קניין מעמד שלושתן, לסובר שקניין זה פועל רק בפיקדון

עוד מקשים התוס' שאם אמירת תן מועילה ממש כזכיה, הרי מי שסובר כי קניין שלמעמד שלושתן הוא רק בפיקדון, אינו מובן מדוע יצרו קניין חדש זה, שהוא עצמו אינו מבוסס כל כך, אלא הוא בבחינת הלכה ללא טעם. והרי יכול בקלות להקנותו באמירת תן, שהרי אנו למדים כי באמירת תן לבד - הרי הוא זוכה?

התועלת במעמד שלושתן הוא גם לעניין פקדון, שהקובע הוא המפקד, ואינו קשור כלל לנפקד

אלמלא מעמד שלושתן, הרי בשעה שהפיקדון אינו בידו הנפקד, היאך יקנה לו, כי הרוצה לזכות לחבירו צריך שיבצע קניין עבור חברו, או הגבהה או משיכה, ואם זה מונח בחצירו

וכן היה מעשה, באדם ששמו יימר בר חשו, הוה מסיק [נושה] ביה זוזי בהווא גברא.

שכיב, [נפטר אותו אדם] ושביק ארבא. [השאיר אחריו ספינה בנהר].

אמר ליה יימר לשלוחיה: זיל, תפסה ניהליה! [לך ותתפסנה עבורי].

אזל השליח, ותפסה.

פגעו ביה [פגשוהו, את השליח] רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע. שהיו אף הם נושים באותו אדם.

אמרו ליה: את, תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, כיון שעל ידי תפיסתך יגרע חלקנו.

ואמר רבי יוחנן: התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים - לא קנה! ואם כן אין בכחך לתפוס את הספינה עבור יימר.

באו רב פפא ורב הונא ותפסוה אינהו, מיד השליח, לפרעון חוב שהיה להם על הלוח.

הוציאו רב פפא ורב הונא את הספינה מידו של השליח.

רב פפא - מימלח מלוחי, [הנהיגה בעוגן שלה, בתוך הנהר], ורב הונא בריה דרב יהושע - ממתח לה באשלא [משכה בחבליה משפת הנהר שהייתה ברשות הרבים].

מר [רב פפא] אמר - אנא קנינא לה לכולה! כיון שהנהגת העוגן עדיפה ממשיכת החבל.

ומר [רב הונא] אמר - אנא קנינא לה לכולה! כיון שמשיכת החבל עדיפה.

פגע בהו רב פנחס בר אמי, וראה אותם תופסים בספינה, אמר להו - כיצד תפסתם את הספינה והלא רב ושמואל דאמרי תרויהו "והוא שצבורין ומונחין ברשות הרבים", ואתם הלא תפסתם אותה בנהר, שאינו רשות הרבים?

[אמר להו] [אמרו ליה]: אנן נמי, מחריפותא דנהרא [היינו ממרכז הנהר, מקום שעוברות בו ספינות רבות, ונחשב כרשות הרבים] תפיסנא. ומועילה תפיסתינו.

אתו לקמיה דרבא, באו לדין לפני רבא, אמר להו: "קאקי חיורי משלחי גלימי דאינשי", [אזנים לבנים] (על שם זקנם הלבן), המפשיטים בגדי האנשים], כלומר - תפיסתכם אינה כדון. משום שהכי אמר רב נחמן - "והוא שתפסה מחיים", ואילו אתם תפסתם לאחר מיתה.

מאחר ורב פפא עצמו כן סובר מדברי רבנן, מה שמציע סברא אחרת אצלם, אינו בירור האמת, אלא דיחוי בעלמא, מצד הפלפול

[התוס' נעמדים על הדחייה שהביאה הגמרא ואמרה מפורשות דילמא לא היא, שמדוע הינך מעמיד את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בדרך אחת, ואולי ניתן להעמידה בדרך אחרת. וכאן נעמדים התוס' לדייק מי הוא האומר את הסברא החדשה, ודוחה את הישנה.

ומאחר ומדובר שזה רב פפא, תמהים התוס', שהרי במפורש היה מעשה, בו אמר בפירוש כי דעתו כחכמים, שהתופס לבעל חוב במקום בו הוא חב לאחרים - דינו שלא קנה, בדיוק כחכמים, ומדוע הוא כעת הולך ומחפש סברא אחרת. ומתוך כך מסיקים התוס', שאין

רק בצד של היינו יכולים ללמוד, וגם הוכחת ר"י, מלשון התוספתא המפורשת (פ"א הי"א) מוכיחה, שכל זה היה רק להדגיש עד כמה שזה בעצם לא כך, אלא רק "אילו".]

דלמא לא היא -

דיחויא בעלמא היא,

דרב פפא אית ליה בהדיא, תופס לב"ח,

במקום שחב לאחרים,

לא קנה (כתובות דף פד:).

הגמרא הביאה את מחלוקת רבי אליעזר ורבנן לגבי התופס לבעל חוב, במקום שחב לאחרים

הגמרא דנה בדין התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים. אמר רב חסדא: התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים - באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן. והיינו דתנן - ששנינו [במסכת פאה פרק ד משנה ט]: מי שליקט את הפאה - בעל הבית שליקט שלא לצורך עצמו, לפי שהוא עשיר, אלא לצורך אדם אחר שהוא עני, ואמר כך: הרי פאה זו שליקטתי קנויה לפלוני עני. ומפסיד הוא בכך לעניים אחרים הבאים ללקט.

רבי אליעזר אומר: זכה לו.

וחכמים אומרים: לא זכה, אלא יתנונו לעני הנמצא ראשון. ובכך נחלקו: רבי אליעזר סובר, אף במקום שחב לאחרים קנה. וחכמים סוברים לא קנה.

הגמרא הביאה דעה, שאולי אפשרי להעמיד את מחלוקתם מצד טעמים אחרים

אך הגמרא דוחה:

אמר אמימר, ואיתימא - ואולי תאמר שזהו רב פפא: דלמא לא היא! שמא לא בכך נחלקו, אלא סברות אחרות יש להם? עד כאן לא קאמר רבי אליעזר התם - לא אמר רבי אליעזר את דבריו שם [במשנה], אלא לפי דמיגו - שמתוך - דאי בעי - שאם רצה העשיר - מפקר להו לנכסיה - היה מפקיר את כל נכסיו - והוה עני וחזי ליה - ומתוך שהיה עני היה ראוי ליכות בפאה לעצמו. ומיגו דזכי ליה לנפשיה זכי חבירה - ומתוך שזוכה לעצמו [כלומר - יכול ליכות], זוכה אף לחבירו. - אבל הכא - כאן - שאין התופס רשאי לקחת לעצמו, שהרי אינו חייב לו כלום - לא יאמר כן רבי אליעזר.

ועד כאן לא קאמרי רבנן התם - לא אמרו חכמים שם [במשנה] שאינו יכול ליכות עבור עני אחר, אלא משום דכתיב - שכתוב בפסוק: "לא תלקט" ומסמיכות הפסוק להמשך "לעני ולגר תעזוב אותם" דורשים אנו: לא תלקט לו אתה לעני! אבל הכא - כאן - שאינו מוזהר מלתפוס עבור אחרים - לא אמרו זאת חכמים. ולכן יתכן, שאף במקום שחב לאחרים, יכול הוא לתפוס לחבירו.

הגמרא בכתובות מספרת מעשה ברב פפא, שמוכח כי הוא סובר במפורש כי התופס לבעל חוב, במקום שהיחב לאחרים - לא קנה

הלכה כרבי עקיבא שלא מועילה תפיסה אחר מיתה. ועם היות ורב פפא בסופו של דבר היה צריך להחזיר את תפיסתו, הרי זה היה מטעם אחר, שאין תופסים לאחר מיתה.

ועם היות ורב חסדא הביא משנה זו על מנת לדון בסוגיית התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, הרי אממר ויש האומר רב פפא, ביארו שונה את דעת חכמים, שרק מאחר והפסוק אומר מפורשות לא תלקט, וממשיך הפסוק לעני ולגר תעזוב אותם. ועם היות ונאסר הוא על הפעולה שהוא עצמו אסור לו ללקט, הרי יש לצמצם שזה רק לעניין פאה, אבל במקום אחר, בסוגיה הכללית של התופס לבעל חוב, שאין איסור לתפוס עבור אחרים, הרי יתכן שאף במקום בו חב לאחרים, יכול הוא לתפוס לחבירו.

מקשים התוס', והרי לשיטת אביי, שעם היות והתורה אמרה לא לעשות, מועילים מעשיו - הרי גם שליטת עבד עני, כשלא היה רשאי, פעולתו חלה, וקנה העני

הגמרא בתמורה מביאה מחלוקת אמוראים לעניין מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. שיטת אביי, שעם היות והתורה ציוותא "לא תעביד", הרי אם עשה, ועבר על ציווי התורה, הרי זה חייב להועיל, שאם לא כן, ולא הועילו מעשיו, מדוע שילקה? אלא שפעל פעולת קלקול, ולכן הוא לוקה. לעומתו סובר רבא, שזה אינו מועיל דבר, והאדם אינו יכול ללכת נגד התורה, ומה שהוא נענש הוא על עצם הניסיון, בכך שעבר אממר דרחמנא, על ציווי התורה.

ואם כן, כיצד אמרו חכמים שלא זכה, שהרי לשיטת אביי, עם היות וחל עליו איסור והוא לוקה, הרי זה דווקא מאחר וכן הועילה פעולתו. ואם כן הוא יבאר שכן זכה, והרי זה נוגד את שיטת חכמים במשנה בפאה.

מחדשים התוס', כי מאחר ונאמר לאחר הלא תלקט ציווי נוסף, לעני ולגר תעזוב - זה עצמו מוכיח כי לא קנה אף אם ירצה ללקט

ולכן מבארים התוס', שבעצם הפסוק יש בו שני חלקים משלימים, בניגוד למה שחשבת שאלו שני ציוויים נפרדים, הראשון לא תלקט, והשני לעני ולגר תעזוב אותם. ויש לקרוא את החלק השני בתור תוצאה, שעם היות ויש לך איסור לא תלקט, הרי בניגוד לשאר מקומות, בהם יכלו אביי ורבא לדון האם זה הועיל או לא, כאן מלכתחילה אמרה התורה, שחייבת להיות תוצאה שהשדה חייב שהעני והגר, זה יהיה שלהם, כלומר, התוצאה, שכאן מאחר והתורה עצמה אומרת את התוספת, לא יהיה ניתן לומר כהבנת אביי, שהעני קנה, אלא מראש לא אפשרה התורה שבמעשהו יהיה תועלת, אלא שלעני ולגר תעזוב אותם.

מאחר ואינו יכול לזכות לעצמו בפאה, נאמר כך גם לגבי מציאה ולזכות לחברו, ומה ילמד כל אחד מכך

אלא שמיד מקשים התוס', שאם אכן זו הכוונה, מדוע לצמצם זאת רק לגבי פאה, ומדוע שלא נלמד מכאן הכרעה כללית, שהמגביה מציאה עבור חברו - לא קנה חברו? אלא חייבים אנו לומר מסברא, שכאן זו מציאות פרטית מיוחדת, שהתורה עצמה מזכה לעני, רק מה שהוא בעצמו טורח ומלקט לצורך עצמו, וכדרך העניים.

אמנם לשיטת רב חסדא, הלומד שרבנן אומרים שיתנו לעני הראשון, ולא קנה, אכן יכול גם ללמוד מכאן, כי עם היות והוא יכול לזכות לעצמו, במיגו שיפקיר את כל רכושו, ואעפ"כ

זו קושיה ממשית, שהרי הדברים אינם ראויים להיאמר על ידי בעל המימרא רב פפא. ומאחר ואינם מתאימים, הרי חייבים לומר, שבאמת אינו חולק בדבר, אלא רק אומר רעיון אפשרי, ואותו מגדירים התוס' דיחוייא בעלמא בלבד. כי הוא בעצמו אינו סובר כך.

ועיקר הקושיא היא על החלק של רבנן, ועד כאן לא קאמרי רבנן, והרי הוא עצמו כן סובר כחכמים, כך שאפילו שיש לו דעה שונה לגבי רבי אליעזר, הרי הוא ממש חושב כמו חכמים, ומדוע עליו לחפש להם סברא שונה. ועיקר הקושיא שהוא אומר דילא לא היא, שהוא בא לשלול דבר, שהוא עצמו פוסק מפורשות כמותו. ובהגדרת דיחוייא בעלמא, הרי זה מורה, שזה כביכול נאמר מצד הפלפול, ולא שהוא עצמו דוחה, שלא ניתן לומר כן.]

אלא דכתיב לא תלקט לעני -

וא"ת, למ"ד בפ"ק דתמורה (דף ד:), כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד - מהני, א"כ קנה העני.

וי"ל, דהכא בתר לא תלקט, כתיב לעני ולגר תעזוב אותם, משמע - דלא קני.

וא"ת, ונילף מהכא בעלמא, דהמגביה מציאה לחבירו, דלא קנה חבירו.

וי"ל, דהכא - סברא הוא, שלא זכתה תורה לעני, אלא מה - שכל אחד מלקט לצורך עצמו, ולרב חסדא, דמפרש הכא דטעמייהו דרבנן, משום דתופס לב"ח - לא קני, איכא למימר, דמהכא יליף.

אממר ורב פפא חושבים בדעת חכמים, שרק בפאה, שיש ממש איסור לא ללקט - שם אינו זוכה עבור העני, ולא רב חסדא הסובר שאמנם לא זכה, אלא שזו מצד סיבה צדדית, שהוא תופס לבעל חוב, במקום שהוא יוצר חובה לאחרים

הגמרא הביאה את המשנה (פאה ד, ט) מי שליקט את הפאה, ומדובר על בעל הבית שאינו עני, כי אם עשיר, אלא שליקט לאדם אחר, שהפאה בעבורו, ואמר הרי פאה זו לפלוני עני, בכך הוא מפסיד לשאר העניים, ונחלק רבי אליעזר האומר שזכה לאותו עני, בעוד חכמים אומרים שלא קנה עבורו, אלא יתננו לעני הנמצא ראשון.

ש"מ יכול הרב לומר לעבד,
עשה עמי ואיני זנך,
דאפי' מיירי דא"ל,
צא מעשה ידיך במזונותיך,
מ"מ כיון שעובדו,
היה לו להתחייב במזונותיו,
אי לא משום דיכול.

ועוד,
דסלקא דעתיה,
דמיירי בלא אמר ליה,
דומיא דאשה,
דבדלא ספיק - לא שכיח.

המציאות בו האדון אומר לעבדו שיתפרנס במחנות עצמו, ומה קורה שאינו מצליח, ובניגוד לאשה

המשנה ציינה, כי אין חובה על האדון לזון את עבדו. דייקה מכך הגמרא, וכי ניתן לאדון לומר לעבדו, עשה עמי מלאכה, ואיני זנך, אלא חזר על הפתחים למען מזונותיך. אלא הגמרא דוחה, ומצמצמת שזה בשעה שהאדון אמר לעבד, שיהיה יחידה כלכלית עצמאית, בבחינת החי הנושא את עצמו, ובשפה התלמודית "צא - מעשה ידיך למזונותיך".

מקשה הגמרא, אם כן מדוע לא נאמר כך לגבי אשה, ומתורצת הגמרא שמדובר שהאשה אינה מסוגלת לזון את עצמה במעשה ידיה. ושוב חוזרת הגמרא, שהרי מי יבטיח לנו שהעבד יהיה מסוגל להחזיק את עצמו? ועונה הגמרא, כי עבד שהוא הפסדי, למה צורך יש בו. שהרי כל מטרת החזקת העבד, שהוא ייתן יותר תועלת מהעלות. וזאת בניגוד לאשה, שמלכתחילה כך היתה ההתחייבות בכתובה, שאם אינה מספקת, חייב הוא לזונה מנכסיו.

התוס' יורדים לשורש העניין של מקור החיוב הקושר את הענקת המזונות מהאדון לעבדו, ועל עניין זה מקשים שתי שאלות משלימות

מקשים התוס', עוד לפני השלב בו השוו לאשה, וכי במה יגרם לאדון חיוב לספק את מזונות העבד, גם במצב בו העבד לא מצליח לספק את הוצאותיו. וממשיכים ומקשים לא רק מצד התוכן, אלא גם על הלשון. עבדא דנהום כרסיה לא שויא - עבד שאינו שוה את הלחם שאוכל - למריה ולמרתיה למאי מתבעי - לאדונו ולגבירתו למה הוא דרוש? ולפיכך, אין האדון חייב להוסיף לו כלום, אלא יחזר בעצמו על הפתחים.

והקושי הוא, שיש לנו שני כיוונים. הכיוון הראשון הינו בגדרי מותר או אסור, כלומר, האם יש חיוב לאדון לזון את העבד או שרשאי לומר לו צא במעשה מזונותיך. והכיוון השני הוא במישור תועלת, או בשפה הכלכלית עלות מול תועלת, שהדגש הוא כדאי או משתלם, ואפילו אינו כלכלי, שהוא מישור שונה לחלוטין, ומה הקשר בין משתלם לנושא ההלכתי, האם האדון רשאי לומר כך או לא?

תשובת התוס', שאכן העבד בכל זאת ממשיך לעבוד את רבו, ולא כפי שחשבנו בתחילה

[שאלת התוס' היתה מרתקת. מה הקשר של התחייבות הממון בין העבד לאדון? אם האדון אינו

לא יכול להקנות לחברו, גם במציאה, עם היות והוא יכול להגביה לעצמו, כמו כן אינו יכול לזכות לחברו.

היסוד הנלמד מתוס' זה הלימוד מהמקרה הכללי למקרה הפרטי ולהיפך

[נראה, כי התוס' מראים לנו, האם ניתן ללמוד מהפרט אל הכלל ולהיפך. הלימוד הראשון, שאם לשיטת אב"י, יש לנו את הכלל, שכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, הרי אף שעבר על הציווי, מעשהו מועיל. ומן הכלל למדים אל הפרט, בענייני פאה. אלא שמילת המפתח היא "הכא", כאן הפרט שונה, שהתורה כופלת שני ציוויים, ולכן לא ניתן ללמוד למקרה הפרטי.

ומיד מקשים התוס' לכיוון ההפוך, ומילת המפתח "ונילך מהכא בעלמא", כלומר, מעבר מהמקרה הפרטי בפאה שלא קנה, לכך שאינו יכול לקנות גם בכל המקרים עבור חברו, אף שמדובר שזאת מתנה.

וכאן מגיע החילוק, לשיטת אמימר, שכאן יש מקרה ייחודי "דהכא - סברא הוא", ולכן אינו יכול לקנות עבור חברו, אבל יתכן שלגבי הכלל, לא תהיה מניעה לכך. ולרב חסדא, הלומד מפאה, שבמקום בו תופס לבעל חוב, אז לא ניתן לקנות עבור חברו, יוכל ללמוד גם עבור הכלל, וכמו שהוא עצמו אומר מפורשות בבבא מציעא י, א שהמגביה מציאה לחבירו - לא קנה חבירו.]

עבד נמי בדלא ספיק -

וא"ת,
אטו משום דלא ספיק,
יהא רבו חייב לזונו,
ולא יוכל לומר לו,
צא מעשה ידיך במזונותיך?

ועוד **קשה,**
הלשון דקאמר,
עבדא דנהום כריסיה לא שוי,
הוה ליה למימר בהדיא,
דלא מחייב לזונו,
כיון דאמר ליה,
צא מעשה ידיך במזונותיך.

ואור"י,
דס"ד דרגילות הוא,
שעבד עצמו הולך ועובד את רבו,
אפילו כשאמר ליה,
צא מעשה ידיך במזונותיך,
משום הכי בעי למימר,
כה"ג דלא ספיק שיתחייב במזונות,
כיון שמ"מ עובדו,
משום הכי מהדר ליה בלשון זה,
עבדא דנהום כריסיה לא שוי כו',
ולהכי קאמר לעיל,

ידוהה כמקודם: הכא במאי עסקינן: דאמר לו האדון לעבד: צא מעשה ידיך במזונותיך.

ומקשה הגמרא: אי הכי - אם כך - מעשה ידיו - שבר מלאכתו - אמאי - מדוע - שייך הוא לרבו? הרי דרוש הוא לעבד לשם מזונותיו!

ומיישבת הגמרא: להעדפה. אף על פי שאמר לו האדון: צא מעשה ידיך למזונותיך, אין זה אלא למעות [שהרויח] הדרושים לו לשם מזונותיו. אך אם שבר מלאכתו עודף על הנצרך לו למזונות - הרי זה שייך לרבו.

ושואלת הגמרא: אם כוונת הברייטא לעניין העדפה, הרי זה פשיטא - פשוט הוא - שמעות אלו הולכים לרבו. ומדוע צריכה הברייטא לומר זאת!

ומתרתת הגמרא: מהו דתימא - יכולת לומר [מצד הסברא] - כיון דכי לית ליה - שכשאינו לו לעבד - מעות עודפות [לפי שהרויח רק כדי מזונותיו] - לא יהיב ליה - אין האדון נותן [מאומה] לעבד. [שהרי כך אמר לו: צא מעשה ידיך למזונותיך]. אם כן כי אית ליה נמי - גם כאשר יש לו העדפה, לפי שהרויח באותו יום יותר מכדי צרכו - לא לישקול מיניה - אין לו לאדון לקחת ממנו, שמא יבוא יום שלא ימצא מהיכן להשתכר.

קא משמע לן - לכן באה הברייטא להשמיענו שאינו כן. וכאשר יש לו מעות העדפה, הרי הם לרבו!

ושואלת הגמרא: ומאי שנא - ומה שונה עבד שגלה לערי מקלט מעבד רגיל, לעניין העדפה? הרי ברור שהתנא יכל להשמיענו זאת גם ללא ערי מקלט!

ומיישבת הגמרא: סלקא דעתך אמינא - בעבד זה היה עולה על דעתנו לומר, מאחר והתורה אומרת [על הרוצח בשוגג] [דברים פרק ד']: "ונס אל אחת הערים האל וחי", אולי התכוונה בכך לצוות: עבד ליה חיותא טפי - עשה לו חיות יתירה. ואף שבעבד רגיל ההעדפה היא לאדון, מכל מקום זה שגלה לעיר מקלט, תהיה ההעדפה שלו.

קא משמע לן - לכן השמיענו התנא שגם בעיר מקלט העודף לאדון!

התוס' מבארים, כי הגמרא בעצם דיברה על שני עניינים משלימים, ואולי בגלל עיר המקלט, רק עניין אחד יחול

[מדויקים התוס', כי שאלת הגמרא נבעה כי במציאות של עיר מקלט, בו קיים הפסוק וחי, יש בעצם שני עניינים, האם בכלל במקום כזה עדיין רשאי האדון לומר לעבדו צא והתפרנס במעשה ידיך למזונותיך, אך עדיין בגלל היותו בעיר מקלט, העדפת המזונות לא ילכו לאדון. ואז תשובת הגמרא, כי בכל זאת ילכו לאדון.]

ומבחינת לשון התוס', מילות המפתח שמדגישות שיש כאן בעצם שני עניינים הינם. הקושי הראשון "פירוש, אי אמרת בשלמא יכול .. דאף על גב .. אפילו הכי". והקושי השני "אבל לעניין העדפה - לא משמע ליה".

מחוייב לפרנסו, מדוע באמת נכריח אותו להוציא כסף על העבד, גם אם העבד לא מצליח לפרנס את עצמו. וחשבנו, כי העבד הינו יחידה כלכלית עצמאית, ובוודאי שאין כל התחייבות שיהיה העבד נסמך על אדונו, אין האדון גוף נדבני, שהעבד יוכל להסתמך עליו. כי לאחר שאמר לו צא במזונותיך, הרי נוצר כעין נתק ממוני בין האדון לעבד.

והחידוש שעונה ר"י היא חשיבה מחוץ לקופסא, שעם היות והאדון אמר לעבד צא מעשה ידיך במזונותיך, הוא ממשיך כדרך העבדים לעבוד את רבו. ומאחר והקשר של עובד מעביד נשאר, לפחות על האדון לדאוג לכלכלת עבדו. ולכן האדון עונה לו, שהמצב הינו מגוחך, שאם אינך מביא לעצמך את הלחם שלך, מה טעם שעלי להחזיקך ועוד להוציא עליך הוצאות?]

מאחר ובדרך כלל עבד מצליח לעמוד בכוחות עצמו - לכן מלכתחילה יש לאדון רשות לומר כך

תירוצ נוסף, שהמקשן סבר, שמה שהאדון אמר לעבד צא מעשה ידיך, אינו בדווקא, אלא נתן לו רשות, באם ירצה לילך למקום אחר, לעבוד לעצמו - הרי הוא רשאי. ואם כן כיוון שלא הלך לעבוד לעצמו, אלא נשאר אצל האדון - ממשיך החיוב לזונו.

ועל זה תירץ לעבד, שנהום כריסיה - לא שוויה, ובדווקא אמר לו האדון, שאינו רוצה שיעבוד אצלו, ומה שהוא בחר לעבוד אצלו היה מרצונו, ולא יוצר לאדון כל חיוב. ובפרט שמצב כזה שאינו מסוגל להספיק אינו שכיח. ולכן היה יכול לדחותו שיצא ויעבוד באופן עצמאי.

מאי שנא לערי מקלט -

פי',

אי אמרת בשלמא יכול,

אשמועינן ערי מקלט,

דאע"ג דאמר רחמנא וחי,

עביד ליה חיותא טפי,

אפי' הכי יכול הרב לומר כו',

אבל לענין העדפה,

לא משמע ליה,

דמשום וחי - תיהוי העדפה ידידה.

הגמרא דנה על מקרה דומה שבו האדון מקבל את העודף שנשאר לעבד לאחר הוצאותיו, והחילוק כאשר מדובר בעיר מקלט

מנסה הגמרא להוכיח מברייטא:

תא שמע: עבד שהרג בשוגג וגלה לעיר מקלט, אין רבו חייב לזונו. ולא עוד, אלא שמעשה ידיו שייכים לרבו. שמע מינה - ניתן להוכיח מכאן: שיכול הרב לומר לעבד: עשה עמי ואיני זנך.

ומיישבת הגמרא: מהו דתימא - יכולת לומר - שמן הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה" נשמע שאסור לו לבעל [מטעמי צניעות] לחייבה להסתובב בשווקים לפרנסתה, שהרי אינה מבני המקום [בעיר המקלט], ולא יביאו לה עבודות לביתה. והרי כל ישראל בני מלכים הם.

קא משמע לן - לכן השמיענו התנא שכאשר היא מספקת - הריהו רשאי!

התוס' מבהירים לנו, מה התחדש בסיפא, ומה לא היינו יכולים לומר

[כפי שראינו התוס' מבארים את תהליך הלימוד בגמרא. ואם יש לנו רישא וסיפא, אנו חייבים להבין לא רק מה התרחש בכל שלב, אלא גם לראות האם נוצר כאן חידוש, שאם לא כן, הבנתנו לא היתה נכונה.

התוספות בדיבור המתחיל הזה, נמצאים בציור של הסיפא, בו מתרחשים שלושה תנאים, מצד אחד האשה בעיר מקלט, ומצד שני, הבעל אומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך, ומצד שלישי, מדובר באופן שהיא מצליחה לפרנס את עצמה. ועל כך שאלה הגמרא, מה חידוש יש בדבר.

אלא שהתוס' מתעכבים על עצם השאלה. וכעת עורכים התוס' את החשבון של הסוגיה, הבנויה מרישא וסיפא. ואנו חייבים לומר, כי תמיד הסיפא באה לחדש לנו דבר, שבלעדיו, לא היינו מסוגלים להבין מהרישא.

מקבלים התוס' כי המהלך היה יכול להיות הגיוני, אם גם הרישא וגם הסיפא היו באופן שהאשה מצליחה לפרנס עצמה - מספקה. וכל החידוש של הסיפא שרק כאן הוא אמר לה. אלא מבארים התוס', שמאחר והגמרא העמידה את הרישא במצב שאינה מספקת, ואז הסיפא הוא שהיא כן מספקת, הרי אז יוכל לומר לה, צאי במעשה ידיך, הרי מעצמי הייתי יכול להבין זאת, ובלשון מילות המפתח של התוס' "דזה אינו שום חידוש". ואז עולה מאליה השאלה, מאי למימרא? מה באה הסיפא לחדש לי.

ואכן הגמרא השיבה, כי המציאות של עיר מקלט עבור האשה טומנת בחובה עוד עניין נוסף, שמאחר ואינה מכירה את האנשים, הרי זה נוגד את כל כבודה בת מלך פנימה, והיא תיאלץ להסתובב בעיר, על מנת למצוא את פרנסתה, שזה אכן חידוש.]

ומר סבר אינו יכול -

והא דקתני או הוציאני לחירות,
לא דוקא,

אלא כלומר,

שיהיה מעשה ידי לעצמי כמו לבן חורין.

מספקת מאי למימרא כו' -

אי אמרת בשלמא כולה בדספקא,

תנא סיפא דאמר לה לגלויי ארישא,

דאיירי בלא אמר לה,

אבל השתא דמוקמת רישא בדלא ספקא,

ולא תנא הך סיפא,

אלא לאשמועינן,

דבמספקת יכול לומר לה,

צאי מעשה ידיך במזונותיך,

מאי למימרא,

דזה אינו שום חידוש.

השוואת האשה לעבד, לגבי דין עיר מקלט, האם גם שם רשאי בעלה לומר לה, צאי מעשה ידיך במזונותיך וחזרת הגמרא ושואלת:

והא מדקתני סיפא - והרי ממה ששנינו בסיום הברייתא: אבל אשה שגלתה לעיר מקלט - בעלה חייב במזונותיה. מכלל זה נשמע, שמדובר באופן דלא אמר לה הבעל: צאי מעשה ידיך במזונותיך.

וההוכחה: דאי - שאם נאמר - דאמר לה, בעלה אמאי - מדוע - חייב הוא במזונותיה? אלא בודאי מדובר בסיפא שלא אמר לה.

ומדסיפא - ומכך שבסיפא - מדובר דלא אמר לה. רישא נמי - גם הרישא [לעניין עבד] - מדובר דלא אמר ליה - שלא אמר לו: צא מעשה ידיך וכו'. ואם בכל זאת נוטל האדון את מעשה ידיו ואינו מפרנסו, חזרת ההוכחה שיכול האדון לומר לעבדו: עשה עמי ואיני זנך.

ודוחה הגמרא: לעולם נעמיד את הרישא באופן דאמר ליה - שהאדון אמר לו: צא מעשה ידיך וכו', ואין להוכיח כפי שסברת. ואשה - גם כן מדובר שבעלה אמר לה: צאי מעשה ידיך במזונותיך, אלא שמדובר בדלא ספקא - שאין עבודתה מספקת לפרנסתה.

אך הגמרא מקשה: והא מדקתני סיפא - והרי ממה ששנינו בסיפא של הסיפא: ואם אמר לה הבעל: צאי מעשה ידיך במזונותיך - הרי זה רשאי. מכלל זה נשמע דרישא - שהרישא של הסיפא מדברת באופן דלא אמר לה? וזהו שלא כפי שתרצת!

ומתרצת הגמרא: הכי קאמר - כך אמר התנא [זוהי כוונתו בסיפא של הסיפא]: ואם מספקת היא לפרנס עצמה בשכר עבודתה, ואינה צריכה למעות בעלה, ואמר לה הבעל במקרה זה: צאי מעשה ידיך במזונותיך - הרי זה רשאי, ואינו מנוע מלעשות כן.

ומתרצת הגמרא: הכי קאמר - כך אמר התנא [זוהי כוונתו בסיפא של הסיפא]: ואם מספקת היא לפרנס עצמה בשכר עבודתה, ואינה צריכה למעות בעלה, ואמר לה הבעל במקרה זה: צאי מעשה ידיך במזונותיך - הרי זה רשאי, ואינו מנוע מלעשות כן.

אך שואלת הגמרא: אם מספקת היא, מאי למימרא - מהו החידוש שבא התנא לומר, הרי זה פשוט?!

הגמרא ניסתה להעמיד את השאלה עשה עמי ואיני זנך, במחלוקת תנאים

ודנה הגמרא:

לימא כתנאי - הבה נאמר שתנאים נחלקו בעניין זה - אם יכול הרב לומר לעבד: "עשה עמי ואיני זנך".

לפי ששנינו: רבן שמעון בן גלמיה אומר: יכול העבד לומר לרבו בשני בצורת: או פרנסני כדי צרכי, או הוציאני לחירות, כדי שאפרנס את עצמי. וחכמים אומרים: הרשות ביד רבו!

מאי לאו, בהא קמיפלגי - הלא בכך הם חולקים: דמר סבר - שחכמים סוברים: יכול הרב לומר לעבד: עשה עמי וכו'. ולכן אמרו: הרשות ביד רבו. ומר סבר - ורבן שמעון בן גמליאל סובר: אינו יכול!?

לא רק שצריכים להבין מה אמרו התוס', אלא גם ראוי להבין, כיצד זה מתלבש במהלך הסוגיה

התוס' יוצקים הבנה מחדשת, שמה שהעבד בא בשנות בצורת ומציע לאדונו אינו פשט הדברים, של בחירה בין פרנסני או הוציאני לחירות. כי ההיפך של פרנסני הוא לפי הבנת התוס' תן לי להתפרנס בכוחות עצמי. אנו מרוויחים מפירוש זה, כי ההצעה טובה לשני הצדדים. היא מאפשרת לעבד את התקופה הקשה של הבצורת, מבלי שיטרח האדון יתר על המידה, ואף יודקק להוציא כסף מכיסו מצד אחד. אך מצד שני, לאחר שתסתיים התקופה, יוכל העניין לחזור. כי הבקשה הינה רק לאפשר לעבד להרוויח ממעשה ידיו. ולי נראה, כי זו הצעה המתאימה לתקופה זו.

לאו דווקא אלא כלומר - הוא כלי שהתוס' משתמשים עמו בעוד עשרות פעמים

[קיימים מספר מילות מפתח החוזרות על עצמן. הצירוף של "לאו דוקא - אלא כלומר" מופיע בתוס' בכל הש"ס 22 פעמים. ובעצם אנו לוקחים את המילים הפשוטות, אפילו שהם של הברייתא, ומבהירים, שאין הכוונה בדיוק למשמעות המדויקת של המילה, אלא העיקר הוא הכוונה. וכאן הדוגמא שלכאורה הוא אומר מפורשות הוציאני לחירות. ובאים התוס' ומחדשים, כי הכוונה היא כדוגמת בן חורין, שאנו רואים שיש בו תכונה, שמעשה ידיו הינם עבור עצמו, בניגוד לעבד.

יש לציין כי רבותינו נתנו לנו כלל, שאין מדייקים במילות התוס', אלא העיקר הוא הכוונה, ואף התוס' עצמם, נוהגים כך לגבי מקורות אחרים. כי העיקר הוא התוכן, ולא דווקא ההיצמדות לתוכן המילים.]

כי היכי דחזו אינשי ומרחמי -

הקשה ה"ר יצחק בן הר"מ, בדפרק השולח (לקמן דף לז:), גבי עבד שנשבה ופדאו ישראל אחר, שמעינן להו איפכא, דקא אמרי רבנן לא ישתעבד, לא לרבו ראשון ולא לרבו שני, לרבו שני - לא,

דהא לשם בן חורין פרקיה, לרבו ראשון - לא, דלמא מימנעי ולא פרקי, **ורשב"ג סבר, כשם שמצוה לפדות בני חורין, כן מצוה לפדות את העבדים.**

ואומר ר"י, **דרבן שמעון ב"ג סבר, דלענין פדיון פרקי ליה טפי, שלא ישמע בין העובדי כוכבים, ורבנן סברי, דלענין מזונות מרחמי עליה טפי, שלא ימות ברעב, וגם כל א' יתן לו מעט לחם, אבל בפדיון צריך הרבה ביחד.**

הויכוח בין רשב"ג וחכמים, על מי מרחמים על בן חורין ולא על עבד (רשב"ג), בעוד חכמים אומרים כי גם על עבד מרחמים, לעניין סיוע בפרנסה בשנות בצורת

הגמרא הראתה כי, לכאורה, ניתן להעמיד את השאלת האם האדון יכול לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך במחלוקת תנאים. לפי ששנינו: רבן שמעון בן גלמיה אומר: יכול העבד לומר לרבו בשני בצורת: או פרנסני כדי צרכי, או הוציאני לחירות, כדי שאפרנס את עצמי (ולהבנת התוס' הקודם, הכוונה שיהיו מעשי ידי לעצמי, בדומת בן חורין). וחכמים אומרים: הרשות ביד רבו!

הגמרא ביררה מדוע הדיון כאן הינו דווקא בשני בצורת, וענתה כי בזה נחלקו רשב"ג וחכמים. ולא רק שהיתה זו שנת בצורת, אלא מדובר שהאדון אכן אמר לעבד צא ומעשה ידיך למזונותיך, ולא הספיקו להחזיק את עצמו. רבן שמעון בן גמליאל סבר, שיכול העבד לומר לאדון: או פרנסני. או הוציאני לחירות. כי היכי - כדי - דחזו לי אינשי - שיראוני האנשים במצוקתי בהיותי בן חורין - ומרחמין עלי ונותנים לי מזונות, כי על עבדים אין מרחמין.

ורבנן סברי - וסברת חכמים היא: גם אם לא ישחררנו רבו, ירחמו עליו האנשים. שכן, מאן דמרחם אבני חרי - מי שמרחם על בני חורין - אעבד נמי רחומי מרחם - מרחם הוא גם על עבד, לפי שאף הוא חייב במצוות כאשה.

הסתירה תמיד יוצרת לנו העמקה מחודשת בהבנת הסברות

[כדרכנו, הבאת סתירה, יש לה מטרה להעמיק בהבנה. שהנה כאן אנו רואים כי רשב"ג סובר כי אין מרחמים על עבדים, ולכן העבד רשאי לבוא בשנות בצורת ולדרוש שאם אינו מפרנסו או שישחררו או שיתן לו את מעשה ידיו שלו לעצמו. ואילו לעניין פדיון דווקא רשב"ג הוא הסובר שיצליחו לעזור ולפרוק את העבד, אפילו אם יחזור להשתעבד לרבו הראשון, כלומר, כאן מרחמים אפילו בהיותו עבד, ועוד מוכנים להוציא ממון רב על מנת לפדותו.

פיו לדבורו ידיו למעשהו רגליו להילוכו,
דבענין זה חשיב הקדש,
כדאמרינן בסוף פ"ק דנדרים (דף יג:).

ואומר רבי יצחק,

דסברא הוא,

דלא נתכוין להקדישו למלאכתו,

לפי שיש חילוק במלאכתו,

שאין פיו ידיו ורגליו שוין במלאכתו,
הלכך אית לן למימר - דלשחררו נתכוין,
דהוי הכל בענין אחד.

אי נמי י"ל,

התם כשמקדיש עבדו סתם,

משמע יותר למיהוי עם קדוש,

דהא למלאכתו לא קאמר,

אבל מקדיש ידי עבדו,

הקדיש מלאכת ידיו,

דלא שייך למימר בענין אחד.

**חייבים לומר, שכאן מדובר שהקדיש דווקא את ידי
עבדו ולא את עבדו, שזה גדר שונה לחלוטין**

הגמרא לומדת תא שמע: דאמר רב: המקדיש מעשה ידי
עבדו לשמים, אותו העבד לווה מאחרים ואוכל [ולאחר מכך]
ועושה - ועובד - ופורע הלוואתו. ומה שאמר רב לווה ואוכל,
משמע שאין העבד רשאי להיות נזון ממעשה ידיו, משום
שהן הקדש. ומדייקים התוס', שהגירסא הנכונה הינה חייבת
להיות שמה שמקדיש זה דווקא את ידי עבדו. ומילות המפתח
הינן: "גרסינן .. ולא גרסינן". ולשם כך בתחילה מביאים
התוס', מדוע חייבים לומר כאן כך, וזה מבוסס על מה
שהגמרא בפרק השולח תבאר, מה המשמעות שאם היה
משמיט את המילה "ידי". בניגוד לכך, מביאים התוס' גמרא
בנדרים על הקדשת ידיו בלבד, ומתי אומרים כל עניין.

**בפרק השולח אנו רואים כי הקדשת העבד - מהפכת את
כל כולו לצאת לחירות, ולא רק למעשה ידיו**

אמר רבה, אמר רב: המקדיש את עבדו, שאומר עליו "יהא
הקדש" - יצא העבד לחירות.

ומפרשינן: מאי טעמא, משום שאין להקדש זה שום
משמעות אחרת, מלבד יציאה לחירות -

שהרי אין לפרש את דבריו שמקדיש את גוף העבד לגבוה,
שהרי גופיה דעבד לא קדיש, לפי שאינו ראוי לא למזבח, ולא
לבדק הבית.

ואף אין לפרש, שמתחייב להקדש את תמורת דמי העבד,
שהרי לא קאמר "דמי עבדי עלי".

ובהכרח שבכוונתו להוציא את העבד לחירות. והאי דקאמר
לשון "הקדש", "דליהוי עם קדוש" קאמר. שמתכוין להכניסו
בקדושת ישראל גמורה על ידי שיצא לחירות, וכמו שנאמר
בישראל "כי עם קדוש אתה".

ואין זה דומה למקדיש בהמה טמאה [או כל דבר אחר
שאינו ראוי למזבח], שקדושה היא בקדושת דמים. משום
שבשאר דברים לא שייך לפרש ד"למיהוי עם קדוש", ולכן

ודווקא מאחר וקיימת סתירה, הרי פירוש הדבר
שאנחנו לא ירדנו לסוף דעתם של רשב"ג וחכמים.
ועצם הצגת הסתירה היא המאפשרת לנו לרדת
לעומקם של דברים. שיש כאן שני יסודות הפוכים.

רשב"ג סובר כי בהיות העבד בשבי, קיימת סכנה,
הנראית לאנשים חשובה יותר, למנוע שייטמע בין
הגויים.

בעוד חכמים מסתכלים באופן מעשי, שאין נדרש
כאן כושר אירגון לאסוף ממון רב, ואם לפדות, זה רק
להציל את חייו לבן חורין, ולא על מנת לממן את רבו
הראשון. אלא כאן לעניין מזונות, כל אחד יכול להפריש
מעט מלחמו. ולכן בעיניהם הסכנה שלא ימות ברעב
היא מוחשית יותר, ומיד מעוררת רחמים, אף בהיותו
עבד, הרי הוא בן אדם, הראוי לחיים. ועוד שאינו תלוי
באחרים, והוא לבדו במעט הלחם שכעת ייתן הוא כבר
רואה, כיצד הוא ממש מציל את חייו של העבד.

(ואפשר להמתיק שזה ההבדל בין ראיית נשיא
לראיית חכמים, הנשיא רואה עניין כללי, לא יעלה על
הדעת להפקיר את העבד מכלל ישראל, בסכנת
טמיעה,

והגמרא בפרק השולח מציינת כי רשב"ג ענה
לחכמים, הן לשיטת אביו שהעמיד שמדובר לפי ייאוש
של האדון, ואז יימנעו לפדותו, מאחר ורצונם לפדותו
לחירות ולא להחזירו לרבו הראשון, ועל כך ענה להם,
כשם שמצווה לפדות בני חורין, כך יש מצווה לפדות
את העבדים. אפילו היה כאן לאחר ייאוש כשיטת רבא,
ומעיקר הדין פקע ממנו שם בעליו הראשון, הרי כאן
הטעם הוא כחזקיה, שמה שהעבד חוזר לרבו הראשון,
הוא בשל החשש שמא כל אחד ואחד היה הולך ומפיל
עצמו לגייסות על מנת להפקיע את עצמו מיד רבו.
בעוד חכמים מסתכלים על כוחו של האדם הבודד,
שהוא בעצמו מצליח לפעול).

מילת המפתח כאן בתוס' המופיעה פעמיים הינה
"טפי", שהרי אנו עסוקים בהשוואה, וגם לרשב"ג "פרקי
ליה טפי" וגם לחכמים "מרחמי עליה טפי". שהרי
הסתירה נובעת במשקל שהם נותנים לכל עניין.]

אמר רב המקדיש ידי עבדו -

גרסינן,

ולא גרסינן המקדיש עבדו,

דהתם יצא לחירות,

כדאמר רב בהשולח (לקמן דף לח:),

דליהוי עם קדוש קאמר.

וא"ת,

וכי היכי דמקדיש ידי עבדו,

אמרינן דהן קדושים למלאכתו,

הכי נמי כשהקדיש כל עבדו,

הוה לן למימר שהקדישו למלאכתו,

דיקא נמי, דקתני במשנתנו "קונם פי מדבר עמך", שאוסר את פיו, שיש בו ממש, ולא קתני "קונם שאני מדבר עמך", שהוא דבר שאין בו ממש.

[דף יב עמוד ב]

ולימא ליה הקדש עד האידנא כו' -

לענין עשה עמי ואיני זנך ניחא,
דלא אמר ליה הקדש הכי,

אף על גב דרבו,

מצי אמר ליה,

משום דפשיטא,

דהקדש ניחא ליה,

שלא ימות עבדו ברעב.

**הדיון שההקדש יכול לטעון לעבד, מדוע הינך רוצה
מזון להרווחה, והרי עד עתה הסתדרת אף ללא העדפה,
ומתריצים, שהתוצאה שהעבד לא יאכל על הגבול, היא
לטיובת ההקדש שיש לי עבד בריא ואף ישיב**

הגמרא מדברת בצירור בו האדון עדיין נותן מזונות לעבד, אלא בצמצום. ומשום כך, העבד אכן שלו, והוא מקדיש את מעשה ידיו. וביארה הגמרא כי מה שהעבד עדיין לווה ואוכל, עם היותו והוא כן מקבל מזונות, זה בגלל שהעבד אינו מסתפק במה שהאדון נותן לו, ובלשון הגמרא זה להעדפה, שרוצה מזונות מרווחים יותר.

כעת הגמרא שואלת בדרך של משא ומתן, שכביכול ההקדש יכול לנהל דו שיח עם העבד ולומר לו, הרי עד עתה הצלחת להסתדר עם המזונות של האדון, ומבלי שתזדקק להעדפה, ומדוע כעת, לאחר שהקדיש אדונך את מעשה ידיך לשמיים, אתה לוקח חלק מהם, מפסיד אותי (את ההקדש כביכול, בדיון שכביכול נעשה), והרי כבר יש לנו ניסיון שהדבר הספיק לך בעבר, אף בלא העדפה. ועל כך עונה הגמרא, כי ההקדש גופיה, לבד, מבין, ונוח לו, שהעבד יאכל בהרווחה, על מנת שהעבד יבריא בגופו וזה יהיה לשבח של העבד.

הרחבה מעניינת מהרמב"ם בחילוק בין הגישה הממונית לגישה החסד והרחמים, מדרך בטיפול מול העבד

מבארים התוס', שאמנם רבו יכול להאכילו באופן כזה, ואף יכול לומר לו איזי זנך, ושיחזר אחר הפתחים, הרי זו ראייה מבחינה ממונית שיש ביכולת האדון לעשות כן. ואילו ההקדש אינו רוצה להוביל את העבדים שלו, שימותו ברעב.

ויש לראות, כי הרמב"ם עצמו (הל' עבדים, ט, לח) מבאר כי עם היות ומותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, הרי אע"פ שהדין הוא כך, הרי מידת חסידות ודרכי חוכמה, שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו, ולא יצא לו, ויאכילהו, וישקוה מכל מאכל ומכל משתה וכו', ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן, הרי הוא אומר כעני עבדים אל יד אדוניהם וכו' וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים אחרים, לעבדות מסין הכתוב ולא לבושה. ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעכו"ם עובדי ע"ז, אבל זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה, וכו' רחמנים הם על הכל.

חלה בו קדושה לדמיו. אבל בעבד, ששייכת בו קדושת "עם קדוש", אין חלה בו קדושת דמים.

ניתוח שני מצבים הוא על ידי סברא והבדלה, מתי ראוי להשתמש בכל כלי, הקדשה כוללת או רק למלאכת ידיו

[כבר ביארנו כי שאלת "ואם תאמר", היא שאלה העולה מאליה. ולאחר שהתוספות הביאו מהגמרא בגיטין, כי הקדשת העבד הינה על כל כולו, ושהוא יוצא לשחרור, יש להבין כיצד מתחברים הדברים לגמרא בנדרים, בו קיימת מציאות של הקדשת האיבר לתפקיד המוגבל. וכאן התוס' נוקטים בשני תירושים להבנת כל גמרא, שהיא מיועדת למטרה אחרת.

ויש כאן שני ביטויים של מילות מפתח. הראשון הוא הסברא וההגיון, שעליו מושתתים דברי התוס' "דסברא הוא" - שביטוי זה מופיע 63 פעם בכל התוספות בש"ס. שעלינו לרדת ולהבין מהי כוונתו בהקדש. וכאן מאחר ויש חילוק בפעולות גופו, בין ידיו לפיו, עם היות ואכן יכול הוא להקדיש כל אחד באופן פרטי ומצומצם, הרי עדיף לנו לתרץ במכה אחת - שהוא פשוט השתחרר.

והביטוי השני "משמע יותר" גם הוא מצוי בעוד תוספותים. כי בעצם גם כאן ביטוי זה בא ואומר לנו, כי מאחר וקיימות שתי אפשרויות של הקדש, האם שיהיה עם קדוש - כלומר, יציאה לחירות. והאפשרות השניה היא הקדשה למלאכה, וכאשר מצמצם ואומר שמקדיש את ידיו - בהכרח הכוונה היא למלאכה, כי לא שייך בידיו עניין אחר.]

הגמרא בנדרים מבארת כיצד ניתן להקדיש את אבריו בלבד, ולא את כל כולו

הגמרא בנדרים מבארת את המשנה, לא לפני שנותנת כלל מהותי על גדר הנדר, ובמה הוא שונה משבועה. וחומר בשבועות מבנדרים -

שהשבועות חלות בין על דבר שיש בו ממש, ובין על דבר שאין בו ממש.

מה שאין כן בנדרים!

שהנדר יכול לחול אך ורק על דבר שיש בו ממש. ולכן האומר "קונם שלא אדבר עמך", לא חל הנדר, כי אין לו דבר ממשי שיוכל לחול עליו. אבל אם אומר לו "קונם פי מלדבר עמך", חל הנדר על פיו, שהוא דבר שיש בו ממש.

ובין שאין הנדרים חלים על דבר שאין בו ממש, הרי זה סתירה, לכאורה, למשנתנו, האומרת שיכול האדם לאסור את עצמו מלדבר או לעשות או ללכת!

אמר רב יהודה: משנתנו מדברת באומר "יאסר פי - לדיבורי", "יאסרו ידי - למעשיהם", "יאסרו רגלי - להילוכן", שבכך הוא מטיל איסור חפצא על איברי גופו, שיהא הוא אסור להשתמש בהם.

ואיברי גופו הם דבר שיש בו ממש, והם נעשים כלפיו חפצא של איסור לענין הדברים שאסר אותם עליו.

מה שההקדש לא חל על פחות משווה פרוטה - אינו מעיקר הדין, אלא מבחירת המקדיש, שלא יחול

[התוס' כאן מלמדים אותנו יסוד עמוק. אמנם זה מוצג כמחלוקת בין רש"י לר"י, אך לא זו המטרה. יש כאן חילוק תהומי האם זה "ממש דין", או שעם היות והתוצאה שנפעלת בחינה זו, הרי זה מתרחש רק מחמת דעתו. כלל זה של "שאין דעתו", הינו על שאנחנו נכנסים לחשב את דעתו של המקדיש.

כי בניגוד לרש"י, הסובר שלא ניתן להקדיש פחות משווה פרוטה, הרי תוספות דרך אחרת עימהם, ועם היות וניתן שיחול הקדש אף על פחות משווה פרוטה, אולם הוא יכול בעת שמקדיש לבחור שלא יחול, וזאת על מנת לאפשר לעבד שיהיה לוהו ועוכל עושה ופורע.

במקום אחר ביארו התוס', תוך שצללו להבין מה אין בדעתו, שעם היות והוא מקבל אחריות, ולא יהיה לו הפסד ממוני, הרי אין בדעתו אלא לקנות נכס המשופה מכל ערעור. מכיוון שלא נוח לו להיכנס לדין. כלומר, אנו בוחנים לא את עצם הדין של מה חל כהקדש, אלא מה האדם כאן התערב ובחר].

שלבי התוס' בהוכחה - הצגת רש"י, קושיה באופן של הוכחה על דרך השלילה, וביאור הטעם, למה אכן ההקדש כאן לא חל בפחות מפרוטה

מקשים התוס' על שיטת רש"י שאין הקדש חל פחות משווה פרוטה, שלא ניתן לומר כי קיים כזה דין. מכיוון שאז המשנה בפרק הזהב היתה צריכה למנות גם דין זה בחילוק בין פרוטה לפחות מפרוטה.

חמש פרוטות הן - בחמשה דברים נאמר שיעור פרוטה: א. ההודאה במקצת שמודה הנתבע נחשבת הודאה במקצת רק אם הודה לפחות על שוה פרוטה, כמו שנתבאר כאן במשנה.

ב. והאשה מתקדשת לבעלה בכסף בשוה פרוטה. ג. והנהנה בשוה פרוטה מן ההקדש, מעל וחייב להביא קרבן מעילה.

ד. והמוצא אבידה שהיא שוה פרוטה חייב להכריז עליה ולהשיבה לבעלים, אבל פחות משוה פרוטה אינו חייב להכריז, שנאמר [דברים כב ג] "וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה", ודרשו חכמים: "אשר תאבד ממנו" - פרט לאבידה שאין בה שווה פרוטה שאינה קרויה אבידה.

ה. והגזול את חבירו בשיעור של שוה פרוטה ונשבע לו לשקר שלא גזל, ואחר כך הודה שגזל - יוליכנו אחריו אפילו למדי, שאין לו כפרה עד שישב את הגזילה לידי הנגזל עצמו ולא לשלוחו, ואפילו הוא במדינה רחוקה. שנאמר [במדבר ה ז] "ונתן לאשר אשם לו".

קושיית התוס' מבוססת על דרך השלילה, שאם אכן זה דין, היה לנו למנות שש פרוטות. וכמו שהגמרא שאלה על משנה זו, מדוע דין נוסף לא נמנה, ומאחר ולא נמנה, היא הסיקה מסקנה, שאכן אינו קיים. ומאחר וגם דין זה לא נמנה,

ואותו רמב"ם שפסק קודם, שאכן רשאי לומר עשה עימי ואיני זנך, הרי זה רק מצד דיני ממונות, אבל מדיני רחמים של ישראל אינו עושה כן, וזה מה שמבארת לנו הגמרא, שההקדש לא ילך עד הקצה, במה שמותר אמנם מדיני ממונות.

הנהגת ההקדש היא בצורה הגיונית, ולא מסתכלת על מה מותר מבחינה ממונית, אלא מה כדאי, ולאורך זמן

[התוס' הביעו את הרעיון הנפלא שהבאנו מהרמב"ם בכמה מילות דיוק "אף על גב שרבו אכן מצי אמר ליה", כלומר, רשאי הוא לכך, הרי ברור לתוס' שלהקדש ראייה פנימית והגיונית ודייקו "משום דפשיטא, דהקדש ניחא ליה". כלומר עדיפה לו התוצאה, שלא ימות עבדו ברעב. כי לאורך זמן ללכת על קו של כמעט הרעבה, יחליש את העבד, יביאו למחלה, ואכן ניתן להתייחס שמחלה היא מקצת מיתה. ואם תהיה התמדה בהנהגה זו, אף יגיעו לידי מיתה מרעב ממש].

פחות משוה פרוטה -

פי' בקונטרס,

דאין הקדש חל על פחות משוה פרוטה.

והקשה רבינו יצחק, דתנן בהזהב (ב"מ דף נה.), חמש פרוטות הן, ליתני שש פרוטות הן, **דאין הקדש חל על פחות משוה פרוטה.**

ואומר ר"י,

דהכא היינו שעמא,

שאין בדעתו של מקדיש, שיחול על פחות משוה פרוטה.

הגמרא מלמדת כי הפועל נדרש להשתכר כל פעם פחות משווה פרוטה, על מנת שלא יחול על כך הקדש

מקודם הביאה הגמרא את דברי רב. דאמר רב: המקדיש מעשה ידי עבדו לשמים, אותו העבד לוהו מאחרים ואוכל [ולאחר מכן] ועושה - ועובד - ופורע הלואתו. ומה שאמר רב לוהו ואוכל, משמע שאין העבד רשאי להיות ניזון ממעשה ידיו, משום שהן הקדש.

אלא שהגמרא בהמשך מקשה על דינו של רב:

מה שאמר רב: עושה ופורע חובו - קשה, הרי קמא קמא - כל פרוטה ראשונה שהוא משתכר - קדיש ליה - הינה קדושה מכח הקדשו של האדון.

ומתרצת הגמרא:

מדובר באופן שכאשר הוא משתכר בפחות פחות משוה פרוטה, הוא פורע למלוה, לפני שיצטרף לשיעור פרוטה. לפי שעל פחות משוה פרוטה אין ההקדש חל.

הקוטע את יד עבדו של חבירו, נותן שבתו ורפואתו לרבו, ואותו העבד ניזון מן הצדקה. ורצתה הגמרא ללמוד מדין זה, שמאחר שהרב בו זמנית גם מקבל את שכר שבתו, ואילו העבד אינו מקבל, אלא ניזון מהצדקה, הרי זו הוכחה, שאכן כן יכול הרב לומר לעבד "עשה עמי ואיני זנך".

החידוש בתוס' זה שיש ממש חידוש במה שהגמרא בחרה לציין דווקא את שני מרכיבי הנזק של רפואתו ושבתו לרבו

[התוס' מעירים, כי לא בכדי ציינה הגמרא רק שניים מתוך חמשת סוגי התשלום, הניתנים לרבו, שהרי גם שאר התשלומים ממילא הולכים לרבו. ונמצא כי מה שבחרה הגמרא בחרה ללמדנו על שניים אלו, אינו בא למעט את שאר התשלומים. ועל כך מרחיבים התוס', שכל שאר הדברים גם הם בגדר זה. ולשם כך מרחיבים זאת במילת המפתח "והוא הדין".]

אלא שהתוס' באים להדגיש, כי לא בכדי לא נשנו שאר הדברים, כי אין לגמרא כל צורך לכתוב דבר המובן מאליו. "ולא נקט להו, משום דאין חידוש שהם לרבו". אבל בכל אחד משבתו ורפואתו קיים חידוש. "קא משמע לן, שאף על גב".

ולאחר מכן, אחד הכלים הלמדניים הוא החילוק. לכאורה שואלת הגמרא שבתו פשיטא - כלומר, מאחר וגם בו אין כל חידוש, מדוע היו צריכים להביא את הדוגמא דרך ההלכה של הקוטע יד חבירו. אלא שכאן מגיע החילוק, יש שני סוגי רפואה, האחת שזה חידוש שהיא תהיה לרבו, אפילו שהיתה מחשבה "דהוה אמינא שיהא לעצמו כמו רפואתו", יש לצמצם ולומר "דהיינו" (שזה בעצם הצער היתר על קיצור זמן הרפואה), ובניגוד לכך רפואה שהיא לעצמו (כלומר, זה כסף, שרבו מקבל על מנת שהוא חייב לרפא את העבד).

אכן רבו מקבל צער ובושת, אלא בחר להדגיש את השבת, רק מאחר ויש בו חידוש

המשנה בפרק החובל לומדת כי אדם משלם את כל חמשת סוגי התשלום, נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת. ובעוד שרבי יהודה לומד כי לעבדים אין בושת, הרי רבנן החולקים עליו למדים, כי החובל בעבד עברי - חייב בכולם. וכאן אנו דנים בציור בו קטע את יד עבדו של חבירו, מי כאן מקבל את התשלומים, האם האדון (רבו) או העבד.

מאחר והעבד הרי הוא כרכוש של האדון. ולכן טבעי שהאדון מקבל את תשלום הנזק - שהוא ירידת ערך, לאחר החבלה, שעבד בלא יד ערכו פוחת. וזה מדייקים התוס' שנכלל במילה שבת, שהיא מוכפלת, וזו השבת הגדולה.

על צער ידברו בהמשך, שיש בו שני מרכיבים, ריפוי, זה הרי להחזיר את העבד לכשרות, שזה ברור שזה לאדון, אלא שכל הדיון יהיה על אופן הריפוי, שיהיה נוגע לגבי צער. ומאחר שלדעת רבנן החולקים על רבי יהודה יש גם בושת,

הרי זה עצמו הוכחה. נמצא שאין לנו את הדין הנוסף, ואדרבא, ר"י סולל מהלך חדש. ברור כי פחות משווה פרוטה לא יחול ההקדש, אך זה אינו מחמת פשטות הדין, אלא מכיוון שכן המקדיש בוחר.

שבתו ורפואתו לרבו -

שבתו היינו שבת קטנה, וגדולה דהיינו נזק, וה"ה צער ובושת לרבו, לרבנן דר' יהודה, דאמרי בהחובל (ב"ק דף פז.), דיש לעבד בושת, **ולא נקט להו, משום דאין חידוש שהן לרבו, אבל בשבתו קמ"ל, דאע"ג** דשקיל הרב שבת ידיה, לא מיחייב במזונותיו, דיכול הרב לומר לעבד, עשה עמי ואיני זנך.

והא דפריך בסמוך, שבתו פשיטא, ה"פ, פשיטא דשבתו לרבו, אף ע"פ שלא יזוננו, כיון דיכול הרב לומר לעבד, עשה עמי כו', ולא הוה ל' לר' יוחנן למינקט, קוטע יד עבדו של חבירו, אלא הוה ליה למימר בהדיא, יכול הרב לומר לעבד כו', אם לא בא להשמיענו דבר אחר, **ומשני,**

דנקט קוטע יד עבדו, **לאשמעינן חידוש שני, דרפואתו לרבו, דהיינו** צער דסמא חריפא, כדמסיק דה"א שיהא לעצמו, כמו רפואתו שהיא לעצמו, גם כשיסבול צער, כדי להרויח שכר רפואתו יהא לעצמו, **אבל צער קטיעת היד, פשיטא דלרבו,** ולהכי לא תני וכן בבושת. ר"י.

הגמרא דייקה, כי מאחר ורבו זוכה בשבת, שזה תשלום על הזמן שאינו עובד, ומכניס לרב ערך עבודה, ובו זמנית העבד ניזון מהצדקה, כי לרב אין חיוב לזון אותו, גם בשעה שהעבד כן עובד עבורו

הדיון הינו לגבי יכולתו של הרב לומר לעבדו, עשה עמי ואיני זנך. ומביאה הגמרא ראיה מדברי רבי יוחנן, הלומד כי

אותו העבד ניזון מן הצדקה. ודייקה הגמרא, שהאדון יכול לתת לומר לעבדו, עשה עמי, כלומר המשיך לעבוד, ואיני זנך.

אלא שדחתה הגמרא, שכאן יש מקרה מיוחד, בו בכל זאת כן האדון מעלה לעבד מזונות. וכדי לבאר כיצד הינך אומר דבר והיפוכו, שאם את המזונות מעלה לו הרב, מה צורך לצדקה? והעמידה הגמרא, כי מפאת חוליו, נזקק העבד ליתר מזונות, מה שנקרא בלשון הגמרא "העדפה".

אולם גם על כך מקשה הגמרא, מדיוק בדברי רבי יוחנן. שהרי העבד יכול לקבל בשתי רמות שונות. הדרגה הנמוכה הינה עיקר המזונות, כדי חייו בלבד. והביטוי לכך הוא "ניזון" - שמצמצם זאת רק למזונות הללו. אלא שיש גם ביטוי עם משמעות רחבה יותר, הכוללת את כל צרכיו, והיא נקראת בלשון הגמרא "מתפרנס".

ומאחר ורבי יוחנן בחר את ההגדרה הנמוכה, הרי לפי דבריו שרבו מעלה לו מזונות, היינו צריכים לומר לא רק ניזון מן הצדקה, אלא מתפרנס. ומתוך כך מגיעה הגמרא למסקנה חד משמעית בדברי רבי יוחנן שכאן אינו מדובר שרבו מעלה לו מזונות, והמסקנה הינה שהרב אינו מעלה לעבדו מזונות, ואעפ"כ יכול לומר לו: "עשה עמי ואיני זנך".

מהלך השאלה והתשובה בדברי התוס'

קושיית התוס' היא מאחר והמסקנה המוכחת בדברי רבי יוחנן, שמילת המפתח היא כפל הלשון שמע מינה (עד שיש המטעימים זאת שמע מינה יכול, עם סימן שאלה, ועל כך עונים בלשון מסקנה, אכן שמע מינה בסימן קריאה). הרי בדף הקודם ראינו כי נחלקו רבנן ורשב"ג, ומאחר והגמרא דחתה שניתן לומר שמחלוקתם הינה לגבי השאלה של יכול או לא יכול. וגם ראינו, כי בשני בצורת מתחילה הבעיה שהמזונות אינם מספיקים לו. ואילו כאן לרבי יוחנן קיימת דעה נחרצת, שהוא יכול.

ואם כן כיצד יבאר את מחלוקתם. ובפרט, שמאחר וראינו כי בשני בצורת מזונותיו לא יספיקו, הרי יותר קל לומר ששניהם אומרים במציאות של שני בצורת שאינו יכול. ואם כן, רבי יוחנן שהוא אמורא, חייב ללכת לפי קו מסויים.

ולכן יש לנו לומר, כי החילוק הינו במציאות. כי אכן ברור גם לרבי יוחנן, שבשנות בצורת כמעט ולא ימצא מרחמים, ולכן מה שאמר יכול, כוונתו היא לשאר שנים, כי בשעה שיחזר על הפתחים, עדיין ימצא מרחמים יותר, כי בשנות בצורת, אנשים הינם כביכול בציור עם הגב אל הקיר מרוב רעב, עד אשר לא ימצא כמעט מרחמים, והתוצאה הסופית תהיה, שאכן אינו יכול להחזיק את עצמו כלל.

רבי יוחנן סובר, כי יכול נאמר הן לחכמים והן לרשב"ג בשנים כתיקונן, ומחלוקתם היא רק בשנות בצורת

[ולכן המסקנה היא לשיטתו, הינה בלשון אע"ג. אני עצמי מדבר על שנים כתיקונם, ושני הצדדים יאמרו לשיטת רבי יוחנן שיכול. ויש לצמצם את מחלוקתם בשני בצורת בלבד, חכמים הולכים אחר הזכות הממונית, שזו לא בעיה של האדון, ולכן יכול אף בזמן הבצורת לומר לו להתפרנס.]

אמנם התוס' רומזים לנו, כי אין נעילה הרמטית, אלא הלשון היא שאמנם אז ימצא "יותר" מרחמים. וכפי

הרי מאחר והעבד הוא רכוש רבו, זה וודאי שגם זה הולך לרבו.

אבל כפי שביארנו, שהחידוש שמאחר ואינו עובד עבור רבו והוא מתפרנס מהצדקה, באיזה זכות רבו לוקח את השבת, שזה תשלום על אי יכולתו לעבוד. ומבארים, שזה גופא החידוש, שמאחר ויכול הרב לומר לעבד, עשה עמי, כלומר תמשיך לעבוד, ואיני זנך, הרי גם כאן, הרב נוטל את השכר, ולא נדרש לתת מזונות מכיסו, אלא שולח אותו להתפרנס מהצדקה.

החידוש השני, שגם רפואה בו העבד מצטער כדי לחסוך, אפילו כשזה בבחירתו, ואעפ"כ אינה עוברת אליו, כי אם לרבו

אלא שכעת מדייקים התוס', שאם עיקר דברי הגמרא הם שיכול לומר עשה עמי ואיני זנך, הרי מה חידוש בהוספת רפואתו, כי בהווה אמינא היה מקום לסבור, כי זו הסיבה שעובר לרבו. ואילו התוס' סוללים מהלך חדש.

שמאחר וכבר למדנו יסוד זה, הרי זה כבר פשוט לנו, ולכן כל מה שהתווסף, כי אכן היה צריך רבי יוחנן דווקא את הדוגמא של קוטע יד עבד חברו. הוא לדבר על מקרה בו העבד מוכן להצטער יותר על המידה, באופן שייקח סם חריף, אשר יחסוך את דמי הרפואה, וכמו שאמרוהו אותו לקבל חמישה ימי מחלה, ובגלל הצער, שלא היה חובה שיצטער, בסם החריף יותר, אמרוהו שאז יהיו רק שלושה ימי מחלה, ונמצא שחסך שני ימי מחלה. ואז היה מקום לומר, שמכיוון שזו היתה בחירת העבד, ואפילו מיוזמתו, הרי העבד יזכה לעצמו, בהפרש שני הימים.

שמע מינה יכול ש"מ -

וא"ת,
ר' יוחנן **היכי מוקי פלוגתייהו**,
דרשב"ג ורבנן דלעיל,
דלא מצי למימר דפליגי,
דמר סבר יכול ומ"ס אינו יכול,
כדפריך לעיל,
ואי כדאסיקנן לעיל,
דאמר צא מעשה ידיך במזונותיך,
ובשני בצורת - לא ספיק כו',
א"כ לכ"ע - אינו יכול.

וי"ל,
דאע"ג,
דבשאר שנים - יכול,
בשני בצורת - אינו יכול,
דבשאר שנים -
ימצא מרחמים יותר כשיחזור על הפתחים,
מבשני בצורת.

מסקנת הגמרא החד משמעית, שרבי יוחנן לומד, שיכול האדון לומר לעבדו, עשה עמי ואיני זנך

הגמרא מביאה את דברי רבי יוחנן, שלמד כי הקוטע את יד עבדו של חברו, הרי רבו זוכה בתשלום השבת, ואעפ"כ

רופא - לחמשא יומי - וצריך לתת לרופא שכר חמישה ימים. ועבדו ליה סמא חריפא - ועשו לו תרופה חזקה - ואיתסי בתלתא יומי - והוא התרפא תוך שלושה ימים.

מהו דתימא - היינו חושבים לומר - צערא ידיה הוא - צער זה שנוסף לו בגלל התרופה החריפה, שייך לו [ולא לאדון]. ואם כן הוא יקבל את שכר שני הימים חלף הצער שנצטער - קא משמע לן - לכן בא רבי יוחנן להשמיענו שאינו כן. אלא כל ריווח או שבח הבא לידי העבד, זוכה בו האדון, כמו רווחים המגיעים לו משורו וחמורו - באשר הוא רכושו.

כאשר קיימים שני תירוצים (בכלל ובתוס' בפרט), נדרש לנסות להבין מדוע נבחרו התירוצים להיאמר בסדר זה

[התוס' משווים מקרה דומה ביותר, שדינו הפוך. כי התוצאה שעבדו חבול, ונדרשים לרפא אותו. אלא שמאחר והוא עשה זאת בעצמו - הוא פטור מכל החיובים, כולל חיוב זה. ומאחר והדין הפוך, חייבים להבין את החילוק, שלכאורה עולה השאלה "מאי שנא?". וכאן יש להתבונן, בשעה שהתוס' מתרצים שני תירוצים. שאנו חייבים לומר, שבכל אחד מהתירוצים קיים קושי, ויש סיבה מיוחדת מדוע נבחר התירוץ הראשון, לזכות בדין הקדימה.

ונראה, כי הפשט בפרק החובל, שבעל הבית המכה את עבדו - אכן פטור לגמרי. ולכן חייבים לומר, שהדין משתנה. אמנם יש עדיין להבין באמת מדוע אכן הדין שונה (ויבואר בהמשך). ולכן עם היות שזה הנכון והעיקרי, מתרצים התוס', מקרה צדדי, שגם כאן התשלום הולך לרבו ולא לעבד, והוא על ההפרש ברפואה. והקושי שבתירוץ השני הוא שהוא רק על מקרה נדיר ביותר. והחזקה שבו, שהוא אכן גורם שלא תהיה מחלוקת מכאן לפרק החובל.]

תירוץ ראשון - אכן קיים חילוק מהותי משהאדון חובל בעבדו מכמה טעמים

אחת הסברות לחילוק, כי אכן האדון אינו נדרש לשלם בשעה שחבל בעבדו שלו, בניגוד למישהו אחר שחבל באותו העבד, כי עבורו העבד הוא כרכוש, כשור וחמור. ומאחר ויש לו לכתחילה רשות להכות את העבד, כך אינו חייב ברפואתו. ויש לדמות זאת לבית דין, אשר מלקים, למי שחייב במלקות, שאינם נדרשים לרפא אותו, ואין עליהם חיוב לכך, שהרי ההכאה היתה בהיתר.

אמנם, יש לומר, כי יש דעות שאסור אף לאדון להכות את עבדו, ולכן התשלום של הריפוי הוא לעבד, אלא שבאופן של סם חזק, הרי בסופו של דבר התוצאה הינה שהעבד נתרפא. ויש שלמדו כי עם היות וקיים חיוב לאדון, הרי הוא זוכה בו מדין שמה שקנה עבד - שייך לרבו. אלא שגדר של ריפוי שונה הוא, אלא עליו לתקן את העיוות שגרם, ואין כאן זכייה ממונית.

יש שחילקו, שאם זו רפואה קלה, הרי האדון עצמו מפסיד, שהעבד לא יוכל לעובדו בכל כוחו. או שבמידה וערך הרפואה עולה על ערך העבד, וודאי שאינו נדרש להפסיד עבור עבדו.

שהרב מאזוז לימד לראות מה בסיס התוס', הרי בזמן השאלה הביטוי לשנות בצורת היה (לחלוטין) לא יכול, ובתשובה הביטוי הוא יותר. כלומר, אנו מבינים כי קיים הבדל, אלא שההבדל אינו שחור לבן, יכול או לא יכול, כי אם בגלל המצב הקשה מתחילה אז המחלוקת ביניהם.

אלא שהאדון לשיטת חכמים יאלץ, כפי הנראה, לתת לו זמן רב יותר להסתובב על הפתחים, אבל לא יהיה נדרש להוציא מכיסו כסף על העבד.

ואילו רשב"ג, ניגש בצורה מעשית, ועל כן הוא נותן לרבו בחירה או לשחררו או לפרנסו בזמן קשה זה. על מנת שלא יגווע ברעב.]

רפואתו ידיה הוא -

והא דתנן בפרק החובל (ב"ק פז.), החובל בעבד כנעני שלו - פטור מכולן,

שמא יש לחלק,

דאע"ג דכשחבל בו אחר,

נותן רפואתו לעבד,

הוא שחבל בעבדו - לא מיחייב,

אי נמי,

דאי עביד ליה סמא חריפא,

דפטור מן המותר,

כדאמרין הכא.

מדייקת הגמרא כי תשלום רפואת העבד שהולך לרבו, אינו מה שנדרש לגוף הרפואה

הגמרא הביאה מקודם את דברי רבי יוחנן על המזיק את עבד חברו. אמר רבי יוחנן: הקוטע יד עבדו של חברו, נותן שבתו [שכר ימי מחלה שהתבטל ממלאכתו] ורפואתו [דמי ריפוי] לרבו. ואותו העבד ניזון מן הצדקה.

עתה דנה הגמרא בגוף דברי רבי יוחנן:

אמר מר: יש לדון בדברי רבי יוחנן שאמר: נותן שבתו ורפואתו לרבו. שבתו - פשיטא שלרבו היא אלא למי? הרי מאחר ומעשה ידי שייכים לרבו, ודאי שהשבת מגיעה לו!

ואם תתרץ שבא להשמיענו את הדין הקודם, שיכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך, ואף כאן אינו זנו. אם כן מספיק שיאמר: "אותו העבד ניזון מן הצדקה", ואין צורך להוסיף ששבתו לרבו.

ועונה הגמרא:

רפואתו איצטריכא ליה - לעניין דמי רפואתו הוצרך להשמיע חידוש. שהאדון מקבלם. ואף על פי שאין זה ריוח הבא ממעשה ידיו. ואגב רפואתו שנה התנא גם את דין שבתו.

ושואלת הגמרא: הלא דמי רפואתו, ידיה היא - של העבד הם - דבעי - [שהרי הוא] צריך - איתסויי ביה, להתרפאות על ידם?!

ועונה הגמרא: לא צריכא - לא נצרך דין זה אלא באופן דאמדהו - שהעריכו [בית הדין] את משך הזמן הדרוש לטיפול

שאנו מדברים גם על עבד ישראל, וכפי שאכן הגמרא ממשיכה ומונה עניין זה בהמשך. ועם היות שהגמרא שם דוחה סברה זו, מכיוון שכעת העבד כהן זוכה לאפשרות של בת חורין, הרי גם על כך ענתה הגמרא שנוח לו בחיי הוללות, ובזה גם עבד השייך לכהן. ומאחר ויש שני צדדים של הפסד עבורו בשחרורו, יש להבין מדוע נקט דווקא לענייני מזונות.

וראיתי כי זה שיש לו גם שפחה כנענית זה רק בגדר נוח ליה, אבל על מזונות הוא צריך לדאוג כל העת. ולכן פתח דווקא בחיסרון זה, עם היות ורק עבד של כהן מפסיד מכך. והתוס' נקטו, שמאחר והם סברו כי כנגד החסרון של השפחה, הוא זוכה לבת חורין, הרי כלל אין חסרון בדבר. ועוד, עם היות שהעבד רוצה לפרוץ גדר, ואת זה יוכל לעשות עם השפחה הכנענית, עדיין זה עניין שבעבורו הוא חסרון, מאחר וכל עוד יש לו בת חורין, הרי עבורו היא מעלה ולא חסרון. וכעין מה שאומרים בדברי אגדה, שאת אותו האיסור, תוכל לקבל בהיתר, בצורה עדיפה ומכובדת. ולכן גם לשון הגמרא מדויקת, שרק נוח ליה, עבורו זה נוח, אך מכך אין זה הופך למעלה.

בת החורין אינה רק מוחקת את חסרון השפחה, כי אם שהיא מעלה בהרבה ממה שהחסירו

[יש לדקדק במילות התוס', באשר מצד אחד אוסרו בשפחה ומצד שני מתירו בבת חורין. וממבט ראשון, נראה שהם שקולים, ובת החורין הינה רק מניעת ההפסד עם השפחה. אלא לשון התוספות היא "אדרבא", כלומר, אין אלו דברים שקולים, כי אם שיש יתרון רב בהרבה בבת חורין, מאשר להתבזות עם השפחה].

השבתוני על המזונות -

רבנן שהשיבו לו,
ומה אם ירצה שלא לזונו - רשאי,
היו סבורין,
הא דקאמר ר"מ,
שאם היה עבד כהן,
פוסלו מן התרומה,
הוי חוב לו,
לפי שנותן לו הרב מזונות בריוח,
בשביל שיש תרומה הרבה לכהנים,
או משום שיש מצוה באכילת תרומה,
ומשום הכי מהדרי ליה,
ומה אם ירצה שלא לזונו,
וקאמר להו ר"מ,
השבתוני על המזונות,
מה תשיבוני על התרומה,
שאפילו לא ירצה הרב לזונו,
יש חובה,
דמכל מקום,
מוצא העבד,
לקנות תרומה **בזול יותר** מן החולין,

התירוץ השני - הרווח הוא שיכול האדון להשתמש בסם חריף וזול יותר, כמו שהגמרא למדה לגבי אחר שהזיקו

התירוץ השני, שיש כן אחריות לרבו, משום שיש לו מצווה להחיותו. ובכך אין חילוק בין רבו לאחרים. ובתירוץ הראשון סברו, שכמו שרשאי לומר לו שיחזור על הפתחים, ואינו נדרש לזונו, כך לגבי הרפואה.

ועוד יש לומר, שעם היות שלכתחילה אין רשות לאדון לצער את עבדו, הרי מכל מקום, כאן שכבר נעשה הנזק, ומוטל עליו לרפאותו, אינו חייב לייקר את הרפואה על מנת שלא יצטער, אלא יכול להשתמש גם בסם חריף, אך זול, אף שממילא יצטער העבד. כי גם על ידי אחר, העבד מרצונו קיבל עליו את הצער. ורק ההפרש בתשלום, הוא לטובת האדון.

שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה -

ואם תאמר,
ספי הוה ליה למנקט,
לפי שאוסרו בשפחה,
דשייך אף בעבד ישראל.
וי"ל,
לדבריהם קאמר להו,
דסברי אדרבה,
הרי מתירו בבת חורין.

דוגמא שהעבד מפסיד כשמשתחרר, אם היה של כהן, מעת לא יוכל לאכול תרומה

הגמרא חוזרת לדון במחלוקת חכמים ורבי מאיר במשנה, אם זכות היא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחירות, או חובה.

ומביאה הגמרא ברייתא:

תניא: אמר רבי אלעזר [אחד מן החכמים החולקים עם רבי מאיר]: אמרנו לו למאיר: והלא זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות.

אמר לנו: חוב הוא לו, והראיה: שאם היה עבד של כהן, הרי ברגע שמשחררו פוסלו מן אכילת התרומה.

אמרנו לו: והלא בלאו הכי יכול הוא למונעו [גם בלי לשחררו], שהרי מה הדין אם ירצה האדון שלא לזונו ושלא לפרנסו - הרי הוא רשאי! נמצא, שאינו מפסידו בשחרורו כלום.

אמר לנו: ומה אילו עבד כהן שברח - מבית אדונו ואשת כהן שמרדה על בעלה וברחה מביתו, הלא אוכלין הם בתרומה אצל אחרים. אם כן מוכח, שגם כשאדונו מונע ממנו אכילת תרומה, עדיין יכול הוא לאוכלה אצל אחרים, שהרי עבד כהן הוא. אך לעומתו: וזה שנשתחרר אינו אוכל באף מקום. אם כן חוב הוא לו!

האיסור בשפחה, עם היות וקיים גם אצל עבד ישראל, אינו חסרון מהותי, כי אדרבא, יש בו יתרון של בת חורין

אלא מקשים התוס', מדוע הגמרא בחרה להראות כי יש צד חובה לעבד בשחרורו דרך דוגמת התרומה, שנוגעת רק בעבד של כהן, והרי יכלה הגמרא לתת תירוץ חזק יותר, שמכיוון שהעבד נאסר בשפחה כנענית. והחזוק של תירוץ זה,

לפי התוס' כל מהלך הדיון בין רבי מאיר וחכמים מקבל הבנה מחודשת

בתחילה חשבנו כי יש כאן שני נושאים נפרדים, שכל אחד מהם הינו חובה עבור העבד. צד אחד הוא מה שהאדון זן את העבד. והצד השני הוא בהיותו עבד כהן, יאבד העבד את זכות התרומה. ומחמת שני הנושאים הללו, זה יהיה חובה לעבד להשתחרר. ורצינו לומר, כי רבי מאיר מודה, כי אכן לגבי הצד של מזונות ענו לא.

אלא שמבארים התוס' את המהלך באופן שונה לגמרי. ורבנן שהשיבו לו הלא אם ירצה שלא לזונו לא הבינו דברי ר"מ אלא היו סבורין הא דקאמר שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה היינו לפי שנותן לו הרב מזונות בריוח, בשביל רוב תרומה שיש לכהנים בביתם, או משום שיש מצוה באכילת תרומה, הילכך מהדרי ליה מה אם ירצה שלא לזונו, וקאמר להו ר' מאיר השבתוני על המזונות לפי מה שהבנתם דברי, מה תשיבוני על התרומה שנאסר בה ובזה יש לו הפסד אפי' לא יזונו האדון.

וכאן עונה להם רבי מאיר לדבריהם דרבנן. שאפי' לא ירצה הרב לזונו מ"מ הוא מוצא לקנות תרומה בזול יותר מן החולין וגם חולקין לו על הגורן לר' יוסי, דאמר חולקין תרומה לעבד, אף על פי שאין רבו עמו.

וכי תימא אי בעי זריק ליה גיטא -

וא"ת,

מה בכך,

מ"מ חוב הוא לו זה השחרור, שפוסלו מתרומה.

וי"ל,

דקסבר דלא חשיב ליה חובה, מה שמקבלו זה,

כיון דאפילו אם לא יקבלנו,

יכול רבו לפוסלו מתרומה בענין אחר.

אי נמי ה"פ,

אי בעי זריק ליה האדון גיטא,

ספק קרוב לו וספק קרוב לעבד,

ויאסר בתרומה ובשפחה ובבת חורין,

ושוב לו להיות משוחרר.

וכן,

אי בעי שקיל ארבע זוזי מישראל,

ופסיל ליה מתרומה,

ועדיין הוא עבד.

רבי מאיר עצמו, מציג טענה אפשרית שחכמים יוכלו לומר כנגדו, שאין צורך בפעולת השליח על מנת לשחררו, ולפוסלו מתרומה, שהרי האדון יכול גם לפוסלו מן התרומה, שישליך לו בעצמו גט

הגמרא ממשיכה לבאר את המשך דברי רבי מאיר: וכי תימרו - ואם תחזרו ותטענו כנגדי: ודאי אין קבלת השליח חוב, שהרי אי בעי - אילו רצה [האדון לשחררו] - אינו חייב

וגם חולקין לו על הגורן לר"י,

דאמר (כתובות דף כח:)

חולקין תרומה לעבד,

אף על פי שאין רבו עמו.

הויכוח בין רבי מאיר לחכמים האם השחרור הוא לזכות העבד או לחובתו (כשיטת רבי מאיר), כבר החל במשנה

המשנה (יא, ב) הביאה את דעת רבי מאיר, שיכול האדון הנותן לשלח לתת שטר שחרור לעבדו, מאחר והוא רואה שזה חוב לעבד להשתחרר. וענו לו חכמים כבר במשנה, שממילא רשאי האדון לא לזון את העבד, כך שהיתרון שמנה רבי מאיר לעבד להישאר לא קיים, מכיוון שאין לו הפסד מזונות. ועונה רבי מאיר לחכמים במשנה, שרשאי לפסול את עבדו בתרומה.

ומסתיימת המשנה אמרו לו חכמים לרבי מאיר: אין זכות אכילת התרומה נובעת ממעלת היותו עבד, אלא מפני שהוא קניינו של הכהן. והרי כמו כן יכל לפוסלו מן התרומה, על ידי שהיה מוכרו לישראל והיה ממשיך להיות עבד, וגם אז היה נפסל מן התרומה. ומאחר ובלאו הכי יכל למונעו מתרומה, [ולאו דוקא על ידי שחרור], לכן סוברים חכמים שאין השחרור נחשב חוב.

הגמרא דנה על מהלך הדיון בין רבי מאיר לחכמים, מדוע רבי מאיר לא עונה על נושא המזונות, ומהגמרא משימע שאכן קיבל את דבריהם לעניין זה

ושואלת הגמרא: מאי קאמרו ליה - מה שאלוהו חכמים [לרבי מאיר] - ומאי קא מהדר להו - ומה תשובה השיב להם. הרי על שאלתם מן המזונות, שרשאי האדון שלא לזונו ושלא לפרנסו, לא ענה מאומה. ואין בדבריו מענה, אלא לשאלתם מן התרומה.

ומסבירה הגמרא את תשובת רבי מאיר:

הכי קאמר להו - כך הוא ענה להם: השבתוני על המזונות, שאין האדון מפסידו בשחרור, שהרי ממילא, [גם בעודו עבד], רשאי הוא שלא לזונו משלו. אך מה תשיבוני על התרומה - הרי כל עוד לא שחררו האדון, יכול הוא לאכול תרומה משל אחרים, מכח היותו עבד כהן. ואם כן, רק השחרור הוא המפסידו מן התרומה, והרי חוב הוא לעבד. ואין יכול השליח לזכות עבורו דבר שהוא חוב.

התוס' יוצרים כאן מהלך חדש בהבנת כל הדיון בין רבי מאיר לחכמים

[התוס' ביארו את המהלך באופן שונה, שהיתה טעות לחכמים בהבנת דברי רבי מאיר, ולפיכך ביארו, כיצד רבי מאיר, לא רק שעונה להם, אלא מעמידם על טעותם בהבנת דבריו, וממילא עונה להם באופן אחר. ומילות המפתח הינן "היו סבורין הא דקאמר רבי מאיר .. הוי חוב לו לפי" והתשובה הינה "וקאמר להם רבי מאיר .. שאפילו .. יש חובה, דמכל מקום". (והביאור מוסבר כעת בהמשך, על פי לשון התוס' רא"ש).]

העברות הבעלות לישראל, תגרום לעבד ממש להפסיד, נשאר עבד וללא תרומה

התירוץ השלישי, שניתן גם ליצור מצב נוסף, בו העבד לא יוכל לאכול תרומה, האדון מוכרו לישראל אחר, ונמצא כי העבד הפסיד, בהיותו גם עבד וגם ללא תרומה. ולכן מאחר ועומדת אפשרות כזאת לאדון, אין בעיה בקבלת השליח, כי הוא מרוויח שהוא גם משוחרר וגם עם בת חורין, וממילא גם תרומה אינו יכול לאכול.

יש מקום להתבונן בסדר תירוצי התוס', בשעה שמציעים יותר מתירוץ יחיד

[אחד הדברים שיש לנו ללמוד, שכאשר התוס' מציעים יותר מתירוץ אחד, מה סדר התירוצים. בדרך כלל התירוץ הטוב ביותר, מאחר ופותרים דווקא בו, צריך להיות הראשון. וכאן אם אנו אומרים, שממילא לא נדרשת פעולת השליח, הרי לא מעשה השליחות יצרה את החובה, ולכן אין חובה כאן, ויוכל לעשות זאת שלא בפני העבד. התירוץ השני, העבד מעצמו לא ירצה זאת, אלא שהחיסרון, שנדרשת פעולה מתוככמת, שלא תמיד קל להשיגה, והתירוץ השלישי, האדון לא הרוויח דבר, ורק לעבד נוצר קלקול, ולכן לא משתלם לאדון לבצע זאת.

אלא, רק רציתי להדגים כי ראוי להסתכל בסדר התירוצים, ולא דווקא שמה טענתי הוא הנכון, ולמעשה ניתן היה לומר להיפך, כי כל תירוץ חזק יותר, שבכל אחד מהם העבד מפסיד יותר. שהרי יש כמה דרכים שונות כיצד לסדר, ואחד הסיידורים הוא שבכל אחד יש מעלה נוספת].

שביק ליה ועריק ואזיל לעלמא -

משמע,

דאי עריק אוכל בתרומה.

וא"ת,

ליחוש שמא מכרו לישראל, ומיתסר בתרומה.

וי"ל,

דלא שכיח שיקנהו ישראל, מאחר שברח.

מאחר והעבד יכול לברוח, אין לחוש שהאדון ינסה לזרוק לו שטר גט שחרור

בגמרא עונה רבי מאיר לחכמים, שאם ינסה האדון הכהן לזרוק לעבד גט, ובכך להפקיעו מאכילת תרומה, הרי רבי מאיר אמר, שעומדת בפני העבד האפשרות לברוח, ועדיין יישאר בבעלות הכהן.

יש לראות שבתוך המשמע הראשון של התוספות, נכללת כבר התשובה לשאלה האפשרית

[מדייקים התוספות, במילת המפתח "משמע", שכך נראה מפשט הכתוב. שהרי אם לא ימשיך לאכול תרומה בהיותו עריק, מה התועלת במה שמציע רבי

לעשות זאת דווקא על ידי השליח. אלא זריק ליה גיטא - היה זורק לעברו את הגט ברשות הרבים [אפילו שלא לתוך ידו אלא] לתוך ארבע אמות שהוא עומד בהם - ופסיל ליה - [וכך ישחררנו] ויפסלנו מעתה באכילת תרומה.

אלא שרבי מאיר, יענה להם, שאם העבד יברח, לא יוכל האדון עצמו לשחררו, ובתור עבד בורח הוא ממשיך לאכול בתרומה, ונמצא כי שחרור על ידי שליח כן מהווה חובה עבורו

אף אני אענה להם: שביק ליה - מיד יעזבנו העבד ויברח. ולא ימציא עצמו למקום שבו יוכל האדון לפוסלו בזריקת גט. ואזיל לעלמא - וילך לו למקומות אחרים ושם יאכל תרומה, שכן: ומה אילו עבד, כיון שברח, ואשת כהן שמרדה על בעלה וברחה, הלא אוכלים הם בתרומה. [ואילו] זה העבד המשוחרר אינו אוכל. ולכן אני טוען ששחרורו חוב הוא לו!

ומשהסבירה הגמרא את דברי רבי מאיר, שואלת היא:

הרי שפיר קאמר להו - היטב ענה להם רבי מאיר. [ומעתה, מה ישיבו חכמים על דבריו?]

יש להבין את עצם ההצעה לטובת חכמים, עוד לפני תשובת רבי מאיר, שבכל מקרה, פסילתו מתרומה היא נשארת חובה לעבד

מקשים התוס', לכאורה, אינו מובן דברי רבי מאיר, מה התועלת שחכמים יכלו לטעון שהאדון עצמו ישליח את הגט, ואינו נזק לשליח על מנת למונעו באכילת התרומה, שהרי בכל אופן התוצאה שלא יוכל יותר לאכול בתרומה, היא עבורו חובה. וזה שהחובה יכולה להתקיים אף ללא השליח, אינו משנה שפעולה זו עצמה היא כן נקראת חובה.

מאחר והאדון לא היה נזק לפעולת השליח ויכל מעצמו להביא לאותה תוצאה, נמצא כי השליח לא פעל חובה

בתירוץ הראשון למדים התוס', בואו נחשב את הפעולה הייחודית של השליח. אכן המציאות ששוב לא יוכל לאכול העבד תרומה, היא אכן בעבורו באמת חובה, אלא מאחר והיא היתה יכולה להיעשות גם ללא השליח, הרי בחישוב רק על פעולת השליח, ממילא יכלה להיווצר אותה התוצאה, ולכן המעשה שלו לא היה חידוש, הגורם לתוצאה של חובה, שהרי גם בלעדי השליח ניתן היה להגיע בדיוק לאותה התוצאה.

זריקה מתוככמת, תגרום למצב דיני חדש של ספק עבד, וממילא העבד יעדיף שחרור על פני מצב זה

התירוץ השני, מדובר כי הזריקה איננה סתם פעולה פשוטה של שחרור. אלא שיש כאן זריקה משונה. אלא זו תהיה זריקה מתוככמת, מאחר והיא באופן של ספק קרוב לאדון וספק קרוב לעבד, ייווצר מצב בו העבד יעבור למציאות חדשה של ספק עבד וספק בן חורין.

במצב כזה, העבד רק "מרוויח" חסרונות. לא רק שאינו יכול לאכול תרומה, אלא שהוא מפסיק שיהיה לו אישות, שהרי אינו יכול שפחה, מהצד של ספק בן חורין, ואינו יכול להיות גם עם בת חורין, מצד ספק העבד. נמצא כי במצב כזה, נוצרה מציאות שלישית, לא רק שני הצדדים של עבד או משוחרר, אלא מאחר וקיים מצב גרוע יותר, בו העבד וודאי יעדיף להשתחרר (שהרי במצב כזה אפילו כופים את אדונו לשחררו).

שהלשון אבל, אינו המשמעות הרגילה של אבל, שהוא בניגוד לכך, כי אם לשון חיווק, כעין אבל שרה אשתך, שהאבל בא לומר, אכן, כלומר, אכן באשה ברור לנו שמדובר על חוב.

התוס' כאן השתמשו בשלושה כלים, על מנת להוכיח, שמדובר בהוכחה לשיטת רבי מאיר

[נראה שהתוס' השתמשו בשלושה כלים. הכלי האחד, השוואה ויציאה מהמובן אל הבלתי מובן. "כלומר, כמו שאתם מודים לי באשה .. אודו לי נמי בעבד". הכלי השני, לשון "אבל" במשמעות הלא רגילה, שהוא גם השוואה, אך באופן לטובתו. (וכדברי הרב מאזוז בארים ניסי, שזה בא לחזק את הדוגמא, על דרך אבל שרה אשתך).

והכלי השלישי, לזהות עבור מי הדברים, שהם רק לטובת רבי מאיר "הכל מדברי רבי מאיר, מדלא קאמר, אמרנו לו". כלומר, החובה הוא לראות את מילות הקישור בדיון, על מנת לידע למי לשייך את הדברים, ולאיזה כיוון מגיעה הראייה].

עבדא בהפקירא נחא ליה -

וא"ת, עבד קטן ישראל, דלא נחא ליה בהפקירא, כדאמר' בפ"ק דכתוב' (דף יא.), משום דלא טעים טעמא דאיסורא, מאי איכא למימר.

וי"ל, דמוד' ר"מ בעבד קטן ישראל.

וא"ת, והא דקאמר התם, והא קי"ל ודאי, דעבדא בהפקירא נחא ליה, מנלן, והא רבנן פליגי אר"מ, ולית להו בהפקירא נחא ליה.

וי"ל, דמוד' רבנן בעובד כוכבים,

דנחא ליה בהפקירא, אלא הכא, גבי עבד - לית להו, לפי שהוא משועבד ורשות אחרים עליו, וגדול הוא לו, זכות של שיחרור משל הפקירא, אבל עובד כוכבים, שאין רשות אחרים עליו - לא.

לכאורה, עם היות והעבד אינו זוכה בבית חורין, אבל הוא מעדיף להישאר ולא להשתחרר מאחר ושיפחה מצויה לו

חזרת הגמרא ושואלת על שיטת רבי מאיר:

מאיר. אלא שנראה לי כי מטרת התוס', היא לציין שהדבר לא רק שזה משמעות הפשוטה, ואז לאחר מכן מגיעה שאלה אפשרית שניתן לתרצה, כי אם שהכל נכלל בתוך המשמע הראשון, כיחידה אחת.

שכאילו חישב זאת רבי מאיר בתשובתו. שזה ברור שהעבד ממשיך לאכול תרומה, ולכתחילה אין כל מקום לחוש, שמא נמכר לישראל, ואז הוא נאסר, והרי אנו מדברים על איסור. אלא שבהיותו בורח, יצא מכלל גדר היותו נתון למכירה, כי אינו עבד שניתן למוכרו, אלא שהוא נכנס לגדר "עבד בורח", שאין לו כלל קונים. ולא שהדבר אינו אפשרי, אלא אינו מצוי, ולכן יכולים אנו לכתחילה לאפשר לעבד להמשיך ולאכול תרומה.]

[דף יג עמוד א]

ומה אילו עבד כהן שברח ואשת כהן שמרדה על בעלה כו' -

לכך כלומר,	מזכיר	אשת כהן,	לכך כלומר,
כמו באשה אודו והא אבל הכל	שאתם לי דמסיים באשה מדברי	מודים נמי הוא ר'	לי, חוב, בעבד, נמי, לה, מאיר,
כמו באשה אודו והא אבל הכל	שאתם לי דמסיים באשה מדברי	מודים נמי הוא ר'	לי, חוב, בעבד, נמי, לה, מאיר,

מדלא קאמר אמרנו לו.

ר' מאיר מביא שלוש דוגמאות, ורק אחת מהן העבד של הכהן מפסיק לאכול תרומה, - ומכך שעוזב את אדונו יש לו הפסד ממוני

רבי מאיר ביאר, כי מאחר והעבד מסוגל לברוח, כדי למנוע שאדונו הכהן יעזוב אותו, וכך לא יוכל להמשיך ולאכול מהתרומה הזולה. שהרי כל עוד קיים קשר של שייכות בין העבד לאדונו, אף שאינו עובד אותו בפועל, מכיוון שברח מאדונו, הרי עדיין שם אדונו עליו, ולכן ממשיך הוא עם היכולת שאוכל תרומה, וכן לגבי אשת כהן, עם היות שהיא מורדת בו, ובפועל אין ביניהם אישות, שזה גדר המרד, ואפילו ברח, עדיין היא נקראת אשת איש, ואסורה על שאר העולם, ולכן יש לה קשר לכהן והיא אוכלת תרומה, ולכן העבד המשוחרר, שנמנעת ממנו זכות ממונית זו - הרי השחרור עבורו הינו חוב.

ההשוואה עם אשה - מכיוון שבשניהם גט או שטר שחרור מפריע מהם את הזכות לתרומה, כשהאדון/ בעל הינו כהן

נעמדים התוס' לבאר, מדוע הובאה הדוגמא עם אשת כהן. גם כאן הבעל יכול לגרשה, שזה בדיוק בדוגמת שטר שחרור לעבד, שמנתק בין האדון לאשה או לעבד. וההשוואה היא לצאת מהנקודה המוסכמת, שאשה שמגרשים אותה - חוב הוא לה, כל תודו לי בעבד. ומאחר ואין כאן תגובה לתשובה, הרי כל זה הוא מדברי רבי מאיר להוכחת דבריו. ויש לדייק

ההפקר, וחוב הוא לו לקבל עול מצוות, אבל קטן, שעדיין לא טעם טעם איסור - זכות הוא לו לקבל עול מצוות. ואכן מתרצים התוס', שזו סברא מנצחת, וגם רבי מאיר, הסובר שעבדא בהפקירא נחא ליה, הוא דווקא לאחר שטעם טעם איסור.

מקשים התוס' על הגמרא שם בכתובות, שזה כביכול לדעת הכל, שהעבד נוח לו בהפקרות, והרי כאן זו רק דעת רבי מאיר

ממשיכים התוס' ומקשים, שהרי התשובה של עבדא בהפקירא נחא ליה, היא רק שיטת רבי מאיר כאן, העונה לדברי חכמים. ומדוע נקטה הגמרא בכתובות לשון וודאי, שהרי אין חכמים מקבלים זאת. ועונים על כך, שיש שני עניינים, אכן לעבד נוח בהפקר. אך השאלה היא מהו המחיר. אצל עובד כוכבים, אין כל מחיר, ואין אף אחד על גביו. ולכן אצלו ההפקרות היא לטובתו, ונוח לו בה.

אבל עבד ישראל, מעדיף את השחרור, ושלא יהיה אף אחד על גביו. עם היות וירצה בהפקר, אך המחיר שישלם לו גורם לו להבין כי השחרור בסופו של דבר עדיף לו. לכן לא קיבלו את דברי רבי מאיר, שזה חובה עבורו. ובפרט שכנגד השפחה, הוא כעת רשאי בבת חורין.

האומר תנו גט -

אי גרסי' תן גט זה,

אתיא מתני' כר"מ דוקא,

אי נמי אפי' כרבנן,

וכגון שאינו מוסרו מיד ליד,

אלא מראהו לו ומצוה ליתנו,

והוא לא נטלו עד אחר מיתה,

אי נמי,

נטלו לאלתר,

ואפ"ה לא זכה העבד,

ונאמר דלא אמרי' תן כזכי,

אלא כשמוסר לשליח מיד ליד.

ואשמעינן,

במאי דנקט זה,

דאע"ג שהגט **בעין,**

וראוי לינתן בשעה שעושהו שליח,

והותחל כל כך מחיים,

אפ"ה,

לא יגמרו הדבר לאחר מיתה,

דאין גט לאחר מיתה.

אבל אור"ת,

דל"ג כלל זה,

דע"כ **לא תנא זה** במתני' לשום חידוש,

מדדייק בגמרא, דמתני' בבריא,

דאי בשכ"מ,

מאי איריא תנו, אפילו כתבו נמי,

ואי תנא זה לאשמועינן שום חידוש,

אפילו מיירי בשכיב מרע,

לא ה"ל למימר כתבו.

ולרבי מאיר, תינח עבד כהן - נוחה תשובתו ומובנת לעניין עבד כהן שהשחרור חוב הוא לו, לפי שנפסל מן התרומה. אך לעניין עבד ישראל, מאי איכא למימר - מה תשובה יש לומר. [וכי איזה הפסד נגרם לו בשחרור, אשר בגללו נחשב השחרור חוב?]

אמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני שמפסידו משפחה כנענית. שעד עתה, בהיותו עבד היה מותר בשפחה כנענית. אך משנשתחרר הריהו ישראל גמור, ואסור הוא בשפחה. ואיסור זה חוב הוא עבורו.

ומקשה הגמרא: אדרבא! הרי הוא מתירו על ידי השחרור בבת חורין, שעד כה היה אסור בה. ואם כן זכות יש כאן, ולא חובה!?

ומתרצת הגמרא: עבדא, בהפקירא נחא ליה - העבד, חי הפקרות והוללות נוחים לו. ובעודו עבד, השפחה זילא ליה - מזולזלת היא בעיניו למלא בה כל תאוותו, ללא כל רסן ומחסום. שכיחא ליה - מצויה לו תמיד. ועוד, אף היא עצמה, פריצא ליה - מתנהגת עמו בפריצות. מה שאין כן בת חורין, המתנהגת בצניעות ובכבוד, אינה נוחה עבורו. ולכן, חוב הוא לו להשתחרר.

דרך השאלות והתשובות אנו רואים כי יש כמה דרגות בהתייחסות של העדמת ההפקרות עם השפחה

[בתוס' זה אדגיש את התוצאה ולא את המהלך. ואחד הדברים הנדרשים בעת הלימוד, היא היכולת לסכם לעצמך, ולהגיע למה שכעת אני מפרט. כי דרך השאלות אנו מגיעים לשלוש דרגות.

הגרועה ביניהם, הוא מי שמעדיף את ההפקרות וחיי ההוללות - וחכמים מסכימים כי העובד כוכבים, אכן מעדיף זאת, ובפרט, שאינו משועבד.

הדרגה השניה הינה עבד ישראל - שעם היות ויש לו תועלת בהפקר, אבל זכות השחרור עדיפה לו. ולחכמים, גם עדיפה לו זכות שיכול כעת להיות עם בת חורין. הדרגה השלישית היא עבד ישראל קטן, שמאחר ומעולם לא טעם טעם הפקר, וודאי שבת חורין עדיפה לו.]

התוס' למדים שמאחר והעבד הקטן לא טעם טעם איסור, הרי אם ניתן לגייר גר בעל כורחו, כל שכן גם בישראל קטן

הגמרא בכתובת מביאה הוכחה שזכות היא לקטן הגוי להתגייר, ולכן ניתן לזכותו, אף מבלי דעתו. אמר רב הונא גר קטן שאין לו אב, ואמו הביאה אותו להתגייר, היות ואין לך גר בלא מילה וטבילה, מטבילין אותו על דעת בית דין.

הגמרא מקשה, שאת הכלל שזכין לאדם שלא בפניו, נלמד כבר ללא דברי רב הונא, ואם כן אנו נדרשים לראות שיש כאן חידוש מיוחד. מהו דתימא, עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה, נוח לו לגוי לחיות חיי הפקר ולא להתחייב בכל המצוות כישראל, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא נחא ליה, ואם כן חוב הוא לקטן שיגיירו אותו, ואין חבין לו שלא מדעתו.

קא משמע לן רב הונא, דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, שהיות וכבר הורגל בעבירה קשה לו לעזוב את חיי

ביאור הלשון "זה", ומה הבעייתיות שבו, וכיצד עם היות והגט קיים - הרי מדוע אם מת, לא יתנו אותו לאחר מיתה

מדייקים התוס' מהו משמעות הלשון תן גט זה, כי לדעת רבי מאיר שזה חוב, לכן הדיו שלא יתנו לאחר מיתה, כי עד שהעבד או האשה לא קיבלו את הגט, עדיין אינו חל. ואפילו לשיטת רבנן, הסוברים כי לעבד זה לטובתו, באמירת תן אינו זוכה עדיין, אלא דווקא כאשר מוסר לשליח מיד ליד. ומה שלא מסר הוא בין אם רק מראה הוא לו את הגט ורק מצווה אותו ליתן, שכל עוד שהפעולה לא התבצעה, הרי אין כאן מעשה שאפילו היינו רוצים שהעבד יקבל שחרור, הרי עדיין השליחות לא הגיע לידי ממשות.

ומדייקים התוס' למה שנה בכל זאת את המילה זה, שהרי אמירת "זה" מוכיחה שהדבר קיים ויש לו ממשות. אלא שכל קיומו הוא רק שהגט עצמו מצוי בעין, והוא מצד עצמו מוכן ורואי להינתן. אלא שעם כל הרצון הטוב, ועם היות שזה היה רצונו בחייו, הרי מאחר ופעולת הגט תהיה רק לאחר מיתה - הרי הדין, שלא יתנו גט זה.

הוכחת רבינו תם, שמאחר ובהמשך מעמיד רב זביד את משנתו בבריא, מאחר ולא נאמר כתבו, הרי אם היה במשנה הלשון זה - אין כל משמעות לדבריו

הוכחת רבינו תם היא לא רק משלילת הביטוי זה, אלא שהוא בא ללמוד שהתנא לא בא ללמד אותנו במשנה חידוש. ר"ת מוכיח שהמלה 'זה' נכנסה בטעות למשנה, ולא באה להשמיע את החידוש האמור. רב זביד מדייק בהמשך הסוגיא, שמשנתו עוסקת בבריא. שאם היתה עוסקת בשכיב מרע, המשנה היתה נוקטת בלשון 'כתבו' ולא 'תן'. וכעת אם נאמר שהמילה 'זה' היא חלק מקורי של המשנה, ומשמעותה שהגט כבר מוכן בפנינו, איך חשב רב זביד שניתן לכתוב 'כתבו', שמשמעותה הגט טרם נכתב. מכאן שהמילה 'זה' לא מופיעה בנוסח המקורי של המשנה.

לאחר שאמרנו את הדברים, הרי יש מקום לומר, ואולי כך אכן יש לדייק. אלא שעכשיו מוכיחים התוס', שהייבים לשלול שבשכיב מרע היה התנא צריך לכלול ולהאריך בשתי לשונות עם שני חלקים

ולא נראה, שלדעת רב זביד היה אפשר להתאים את הלשונות 'זה' ו'כתבו' במשנה, ולהסביר את ראייתו, שאילו התכוונה המשנה לשכיב מרע, הנוסח היה 'כתבו גט לאשתי, ותנו שטר שחרור זה לעבדי'. ולא 'האומר תנו גט זה לאשתי, שטר שחרור זה לעבדי'. והסיבה שזה לא נראה, כי התנא לא היה משנה את הרישא ללשון 'כתבו', כשידע שעליו לכתוב בסיפא 'תנו'. שהרי התנא דרכו בקיצור, ולא להאריך בשתי בבות.

לא יתנו לאחר מיתה -

וקמ"ל דאין גט לאחר מיתה,

אף על גב דבהדיא תנו,

בפרק מי שאחזו (לקמן ד' עב.),

דאין גט לאחר מיתה.

ואין נראה לומר, דהכי דייק, אי בשכיב מרע, הוה ליה למיתני כתבו גט לאשתי, ותנו שחרור זה לעבדי, דהא כיון דצריך לשנות, תנו שחרור זה, אין לו לתנא לשנות, כתבו גט לאשתי ולהאריך בלשון.

ניתוח מרתק על מבנה התוס', שמקבל עומק נוסף, בהשוואתו לתוס' הרא"ש

[מבנה התוס' מורכב משלושה חלקים, ציטוט הדיבור המתחיל, חלוקת חלקי התוס' (שניתן לשים לב, שהחלוקה היא תמיד על ידי מילות מפתח, בעלות משמעות) והסדר שלהם. והטעם שהפעם אנו מדגישים זאת, בפרט כאשר משווים זאת לתוספות הרא"ש, ולשינוי הן בלשון הדיבור המתחיל, הן בסדר והן מעט בניסוח מילות המפתח. וכל זה הוא טרם נצלול לגוף תוכן הדברים, אולם חלוקת הדברים מסייעת לנו להתקדם ולהבין את מבנה התוס'.

מאחר ומטרת תוספות הוא לשלול את נוסח המשנה, האומרת "האומר תנו גט זה לאשתי", אלא מאחר ורבינו תם יערער על מילת "זה", התוס' מצטטים את לשון המשנה ללא זה, מה שאכן מקובל על כולם "אמור תנו גט".

וכאן התוס' בנוי מארבעה שלבים. התוס' שלנו יוצא מהקיים, ומתמודד עם זה שהוא רוצה לבאר מדוע יש לשלול אמירת זה. "אי גרסינן" (שלב הראשון) ולאחר מכן (כשלב שני) מפרטים את המשמעות "ואשמועינן". וכשלב שלישי שמים את הפצצה "אבל אומר רבינו תם, דלא גרסינן כלל - 'זה'". ובשלב הרביעי מתמודדים עם אפשרויות לתירוץ הנדחות "ואין נראה לומר".

אולם, תוס' הרא"ש ניגש יש עם המטרה בתחילה, ומחבר ישר את השלב השלישי ומיד השלב הראשון שיש לשלול. "אומר ר"ת דלא גרסינן זה, דאי גרסינן זה, דמשמע". וגם בסוף הלשון תקיפה וברורה, לא רק לשון מעודנת "ואין נראה לומר", כי אם "ואין לומר" שהרי בהמשך דבריו גם לשון ההוכחה נאמרת בצורה מוחצת. "אין דרך התנא להאריך בלשונו ולשנות שתי בבות, אלא ודאי הכי דייק".

ולכן נראה, כי רק מהסתכלות חיצונית, עוד טרם נכנסנו להבין דבר דבור על אופניו, הרי זה עצמו, מאפשר לנו לנצל את היות התוס' פרשן, הבנוי חלקים חלקים, שניתן להפריד כל חלק, במילת המפתח בתחילתו. (ולסיום כלל לא נכנסנו ששני התוס' הבאים הינם ברא"ש בדיבור המתחיל אחד.)

ללמדנו מהדיוק של הצורך בשתי המשניות, עם שנראה לנו ממבט ראשון, שיש בזה כפל וחזרה מיותרת.]

המשנה אומרת מפורשות, כי אין גט חל לאחר מיתה, ורק כאשר אומר כי הגט חל מרגע הנתינה, הרי כבר בכך היא כבר התגרשה לפני מותו

ומאחר וכבר ביארנו, כי התוס' דייקו מהמשנה בפרק הראשון, שמשמעותה שבאה להשמיענו שאין גט לאחר מיתה, הרי יש כאן צורך להביא את המשנה המפורשת, מה שיוצר לנו חובה, להעמיק, ולהבין מה בעצם מתחדש לנו מהשוואת שתי המשניות.

כבר שנינו לעיל בסוף פרק ראשון, שהאומר: תנו גט זה לאשתי, ומת - לא יתנו לאחר מיתה, לפי שאין גט לאחר מיתה.

על יסוד זה באה המשנה שלפנינו (בפרק מי שאחוז) ללמד, שאם אדם נתן גט לאשתו ואמר לה: זה גיטך לאחר מיתה, או שאמר לה בכל לשון שמשמעו שלא יחול הגט אלא משימות, אינו גט, לפי שאין גט לאחר מיתה.

אבל אם אמר לה בלשון שמשמעו שכשימות יחול הגט למפרע, משעה שנתן לה את הגט, הרי זה גט.

האומר לאשתו: הרי זה גיטך אם מתי [אמות].

או שהיה חולה ואמר לאשתו: הרי זה גיטך אם אמות מחולי זה.

הרי זה כאומר לה: זה גיטך לאחר מיתה, שלשונות אלו משמעותם שלא יחול הגט אלא אחרי שימות.

לכן הדין הוא שלא אמר כלום, שאין הגט חל לאחר מיתה.

החידוש במשנה בהמשך המסכת הוא על הספק מתי זה נחשב שנתן מחיים, והיכן זה נחשב לאחר מיתה

המשנה שם בתחילתה מחולקת לשלוש. החלק הראשון והברור, שהאומר שיתן את הגט רק לאחר מיתה - לא אמר כלום. החלק השני, והברור אף הוא, הוא שאם אומר שהגט הוא מהיום אם מתי, או מעכשיו אם מתי - הרי באמירה זו יש שני חלקים. יש כאן תנאי, שהוא אם ימות, אבל התוצאה היא, שאם אכן מתקיים התנאי - הרי הגט כבר ניתן בעודו בחיים, וזה הלשון של מהיום או מעכשיו. אלא שדרך המשנה הוא להתחיל מהברור, אל הלא ברור.

ולאחר שיצקה את שני היסודות הפשוטים, מגיע החלק השלישי, והוא המקרה בו הוא בו זמנית מערבב את שתי הלשונות הסותרים, מהיום ולאחר מיתה. וכאן נוצר לנו ספק. מצד אחד, ניתן לומר, שהעיקר הוא תחילת דבריו, ואז לאחר מיתה הוא כמו אם מתי, שהוא לשון תנאי. אך בו זמנית ניתן לומר, שאדם נתפס אחר סוף דבריו, וכאילו הם העיקר, ועם היות שבתחילה אמר מהיום, הרי לאחר מכן תיקן את דבריו, והוא חזר בו ממה שאמר תחילה.

ומאחר ולא ברורה לנו כוונתו, הרי הספק יוצר לנו מציאות חדשה, הנקראת "גט ואינו גט". כלומר, שני הכוחות רוכבים כאן, ואז במצב בו מת ללא בנים, על הצד שלא היה כאן כלל גט, הרי האח בתור יבם, חייב לשאתה, אך כנגד זה קיים

הכא איצטריך לאשמועינן,

(בגט שחרור,

שגם אחר שכתבוהו לא זכה בו העבד,

ואפי' בגט אשה נמי אשמועינן),

דאע"ג שמינה המגרש בחייו השליח,

לא חשיב להיות כמותו אחר מותו,

כאילו הוא עצמו קיים,

אלא חשיב גט לאחר מיתה.

והתם אשמועינן,

דאע"ג שבא הגט ליד האשה מחיים,

הוי גט אחר מיתה,

ואשמועינן נמי,

לישני דתני התם,

הי משמע מחיים והי משמע אחר מיתה.

במשנה יש לדייק מה נאמר, ומה התרחש, ובו זמנית מה לא התרחש, כי נתינת הגט רק לאחר מיתה - לא תועיל

המשנה אומרת מפורשות, האומר תנו גט זה לאשתי, שטר שחרור זה לעבדי, ומת, הדין הוא שלא יתנו לאחר מיתה. כי בעצם פרט לאמירה, לא התרחש דבר, ובעצם יש עוד שני שלבים, השלב הראשון הוא מסירת הגט מהבעל או מהאדון לשליח, והשלב השני, הוא מסירת הגט אל האשה או שטר השחרור לעבד. שהוא הרגע הקובע את הגט.

עצם הבנת מבנה התוס' וחלוקתו, עוד בטרם נכנסים להבין את הפרטים, מסייע לך לאחר מכן להבין כל פרט ביתר שאת, וגם לקבל ראייה מוללת

[מהלך התוס' הוא מרתק. ומאחר ודרכנו היא ללמוד להקנות את חשיבת דרך התוס', האיך, הפעם נציג את הדברים כמפה בתחילת התוס'.

ראשית, דיוק מה מסקנת המשנה כאן "וקא משמע לך", שהרי לשון "משמע" הינה חוזרת רבות בתוס', ונועדה להוציא חידוש, מפשט הדברים. שנית יש כאן הערות של "אף על גב", שביארנו שאינם קושיות ממש, אבל זה מכריח אותנו להבין היטב. כי מסקנת התוס' מהמשנה שהיא באה להשמיענו כי אין גט לאחר מיתה, לכאורה, הינה תמוהה. וכי כל הרווח של המשנה הוא ללמדו דיוק זה?! והרי הדברים כבר נאמרו מפורשות במשנה בפרק מאוחר יותר.

ומדייקים התוס' עם מילת המפתח לאשמועינן ארבעה חידושים!! שני חידושים על המשנה כאן ("הכא איצטריך לאשמועינן" וכן "ואפילו .. נמי אשמועינן, דאף על גב"), ושני חידושים על המשנה המאוחרת. ("והתם אשמועינן, שאף על גב", וכן "ואשמועינן נמי, לישני" כלומר דיוק לשוני, שהוא מכריע לנו את הדין, מה המשמעות של מה שאמר). נמצא כי הלומד את התוס', ממש נדרש לחפש את מילות המפתח שבו, שיסייעו לו הן לחלק את התוס', והן לראות כי הוא לאחר מכן יבין את כל ארבעת החידושים, שהתוס' בא

אפי' למאן דמוקי לה בבריא,
דלא שייך מעמד שלשתן.

ואף על גב דלא הוי רישא דומיא דסיפא, אין לחוש,

דה"נ למאן דמוקי לה בשכיב מרע,
לא הוי רישא דומיא דסיפא, מכל וכל,
שהשטר - אינו בעולם כשמצוה ליתן,
והמנה - הוא כבר בעולם,
אף על גב דבגמ' מוכח מרישא,
דסיפא איירי בבריא,
אלמא בעי דלהוי סיפא דומיא דרישא,

היינו משום, דאית לן לאוקמי כולהו בחד גברא, אבל מ"מ לא בעי לאשוניהו לגמרי.

תמצית הגמרא - שתי שיטות להעמיד את נתינת המנה ע"י המת, או שנתנו בהיותו בריא ובמעמד שלושתם, או שנתנם במתנת שכיב מרע

המשנה דנה על שלושה מקרים, ששניים מהם לא ינתנו
לאחר מיתה. גט לאשה או שטר שחרור לעבד, כי ברגע שמת
הבעל או האדון פקעו הגט והשטר שחרור. אך שאומר תנו
מנה לפלוני ומת- כן יתנו לו לאחר המיתה. וכעת הגמרא
מנסה לבאר באיזה אופן יתנו.

אם הנותן היה בריא, הרי חסרה לנו משיכת המקבל. אך
על כך מעמיד רב זביד, שהיה זה באופן של מעמד שלושותן,
שאמר לו, את המנה שהינך חייב לי, תנהו לפלוני, ואז הקניין
יחול אם המעות היו צבורין במקום אחד. ומאחר והיה מדובר
בפיקדון, הרי כל מקום בו הוא נמצא - נחשב הדבר שהוא
ברשות הבעלים.

לעומת זאת רב פפא מעמיד שהיה הנותן שכיב מרע, ומה
שאמרנו שהמעות היו דווקא צבורין יקשה עליו, שהרי דברי
שגיב מרע ככתובין ומסורין נחשבו. אלא רק כאשר אמר
השכיב מרע מנה זה נותנים. כי אם אמר מנה סתם, יש
לחשוש, שמנה התכוון ליתן מנה הקבור בקרקע. ולכן העמידה
הגמרא שמדובר בצבורין. אם כי להלכה, הגמרא דוחה את
החשש, ואומרת כי אין אנו חוששים לקבורה, ולכן בכל מקרה
אנו נותנים את המנה, ולא משנה לנו מהי הלשון שאמר.

התוס' מדייקים לפי הסיפא וההעמדה השונה של האמוראים, כיצד ראוי להעמיד את הרישא, ומסיקים שלדעת הכל, מדובר במתנת שכיב מרע

אלא שכעת התוס' מדייקים, כי מי שהעמיד את המשנה
בבריא ואת הנתינה באופן של מעמד שלושותן, חייב לומר, כי
גם לגבי הרישא, העברת הגט המשנה מדברת באותם תנאים,
שהבעל היה בריא, ואת הגט הוא נתן באופן של מעמד
שלושתן, וכמו שבממונות חייב הממון להיות בעין, כך היה
עם הגט, ומדובר שהאשה רוצה את הגט, ואז יש לנו חידוש,
שהנתינה לא הועילה.

ולכן מבארים התוס', כי החידוש שבאה המשנה להשמיע
לנו, שמלכתחילה לא תיקנו חכמים קניין של מעמד שלושותן
בשטר, כי אם רק בממון. והוכחת התוס', שכבר יש לנו

צד שכן היה כאן גט, וממילא אינו נדרש להמשיך שלאח המת
יהיו ממנה בנים, כי כעת כבר האח עצמו קטע את נישואיהם.
ואז אסור לו לייבם אותה, שמה היא גרושת אחיו, ולכן האשה
חולצת, על מנת לסלק את החשש שמא לא היה כאן גט.

החידוש הנלמד מהמשנה כאן הינו כפול, שהיינו עלולים לטעות, כי נוצרה בחינה, שכביכול נחשב הדבר שהגט לא התקבל רק לאחר מיתה (גם נכתב הגט וגם היה מינוי של היותו שליח)

ועם היות שאנו דייקנו שרק היתה אמירה, אך היה חוסר
בנתינה הן לשליח והן לאשה או לעבד, הרי מתגלים שלבי
ביניים נוספים. אמירה - היתה תנו, כתיבה - והחידוש שגם
שלב זה בוצע, מינוי השליח - גם זה בוצע בחיי המשלח, אך
מאחר ועדיין היה חסר את הגבהת השליח, וכן נתינה לאשה
או לעבד - ששני השלבים הללו לא בוצעו עוד בחיי הנותן.
הרי אין בכוח מינוי השליח, להחשיבו, כאילו השליח עומד
במקום המשלח. שהרי בשליחות השליח עומד כביכול במקום
המשלח, על דרך שלוחו של אדם הינו כמותו ממש. אך מאחר
וגם ניתן לראות שהשליח מקבל משימה, ומאחר והמשלח
נפטר קודם נתינת הגט - כבר אינו יכול לבצע את משימתו.

התוס' חוזרים ומבארים מה החידוש המשנה בהמשך המסכת

ומסכמים התוס', כי במשנה בהמשך דווקא כן התרחשו כל
השלבים, כולל הנתינה. אלא שמאחר ובפיו קלקל את
השליחות באומרו כי תוקף הגט יחול לאחר מיתה. ובכך
מחדשים, כי אפילו פעולת הנתינה אין בכוחה לגבור על דבריו
המפורשים שהגט יחול רק לאחר מיתה, ואין כלל תוקף לגט
המצוי בידה. ודין זה לא יכולנו לדעת מכאן. ועוד מחדשת
לנו המשנה, כאשר יש סתירה בין הלשונות, שעם היות ואומר
גם את הלשון הנכונה, הרי מתקיים בו כל המוסיף גורע,
ומאחר וגם אמר את הלשון המורה שהגט יחול רק לאחר
מיתה, נכנסנו לגדר של "גט ואינו גט", וכפי שביארנו לעיל.

תנו מנה לפלוני ומת יתנו לאחר מיתה -

למאן דמוקי לה בבריא ובמעמד שלשתן,
א"צ לומר,

דלדידיה רישא נמי איירי במעמד שלשתן,
ומיירי שהגט כבר בעין,

דאם אינו בעין,

אפי' בממון לא שייך מעמד ג',

ואיירי שהאשה רוצה בכך,

ואשמעי',

דלא תקון מעמד ג' בשטר אלא בממון,

דאין נראה,

שיחלקו האמוראים ברישא דמתני',

דמר מוקי לה במעמד שלשתן,

ומר בכתבו ותנו,

אלא בסיפא דוקא פליגי,

ומיירי רישא לכולהו בכתבו ותנו,

דבבריא - לא חיישינן למנה קבור,
מדלא פירש.

וא"ת,
ולרב גופיה תיקשי,
דלוקמא,
משום דמצוה לקיים דברי המת,
אפילו אין צבורין.

ויש לומר,
דרב לא סבר לה כרבי מאיר אלא כר' יוסי,
כדפסיק שמואל,
בפרק מציאת האשה (כתובות דף סט:),
נמי כר' יוסי.

ועוד מפרש ר"ת,
דלא אמרי' מצוה לקיים דברי המת,
אלא בדבר,
שהושלש מתחלה לכך ביד שלישי,
דומיא דהמשליש מעות לבתו (שם דף סט:),
ותנו שקל לבני (שם),
ובמתני' משמע,
שלא הושלש לכך מתחלה,
מדלא קתני תנו מנה זה לפלוני,
ולא דמי,
להולך מנה לפלוני דלקמן,
דאמרי' עלה מצוה לקיים דברי המת,
ואף על גב דלא תנא זה,
דהולך מנה לפלוני,
משמע שפיר בלא זה,
שמוסר לו באותה שעה להוליך,
יותר מבתנו מנה לפלוני.

וכן משמע בפרק מי שמת (ב"ב דף קמט:),
גבי איסור גיורא,
דלא הוי מהני ביה טעמא,
דמצוה לקיים דברי המת,
בתריסר אלפי זוזי שהפקיד לרבא,
לפי שלא הופקדו מתחלה לתתם לרב מרי.

ויש לדחוק,
דשמא לא אמרי',
מצוה לקיים דברי המת,
אלא כשהשליש מתרצה,
ורבא לא היה חפץ להיות שלישי לכך.

ועוד אומר ר"ת,
דבגר לא אמרי',
מצוה לקיים דברי המת,
דכל דאיתיה בירושה,
מצוה לקיים דבריו,
הואיל ולא פסק כחו מאותו הממון,
דמכחו יורשין,
אבל גר,
דליתיה בירושה, ופסק כחו מממונו,

מחלוקת אמוראים כיצד להעמיד את המשנה, ולא סביר לומר,
כי מחלוקתם היתה גם על הרישא (נתינת הגט וגט השחרור),
כי אם שרק על הסיפא (נתינת הממון) נחלקו.

ולכן מסיקים התוס' למסקנה, כי מאחר וכפי שראינו, שלא
ניתן להעמיד את הרישא במעמד שלושתן, אזי גם מי שהעמיד
את הסיפא בבריא ובמעמד שלושתן, יעמיד כי הרישא היא
בכתבו ותנו (מתנת שכיב מרע).

**החידוש של התוספות אינו מה להעמיד, אלא כיצד ראוי
להעמיד למרות כל הקשיים, שנראה סתירות מהרישא
לסיפא**

[החידוש בתוספות זה, הוא כללי ההעמדה. חידוש
ראשון - אם היות שהרישא והסיפא אינם דומים
(לשיטת רב זביד), הרי גם לרב פפא אין שני החלקים
שווים בכל, שהרי השטר אינו בעולם, כי מדובר במתנת
שכיב מרע, שמצווה קודם לכותבו ולאחר מכן ליתנו)
בעוד המנה כן קיים.

החידוש השני, מאחר והגמרא העמידה את הרישא
בבריא, כך גם הסיפא, שהרי מדובר באותו האדם,
פירוש, מאחר שברישא כתוב האומר ובסיפא לא כתוב
האומר, משמע שהאומר של הרישא הוא על כל
המשנה, ואותו חד גברא הוא שאומר לבצע שלושה
דברים, לתת גט לאשתו ושטר שחרור לעבדו ומנה
לאיש פלוני. ונדרש להעמיד באחת משתי האפשרויות,
אבל עדיין לא נדרש להשוות את שני הצדדים לגמרי.]

והא לא משך -

תימה,
מאי פריך,
הא קי"ל (לקמן דף טו.) מצוה לקיים דברי המת,
אם כן לוקי מתניתין בבריא,
משום מצוה לקיים דברי המת.

וי"ל,
כיון דחכמים פליגי אר"מ,
ולית להו מצוה לקיים דברי המת,
אף על גב דקי"ל כר"מ,
לא בעי לאוקמי מתני' **כיחידאה**,
כדאשכחן בפ' כל הגט (לקמן ל.),
דלא מוקי שמואל מתניתין כיחידאה כר' יוסי,
דאמר עשו שאינו זוכה כזוכה,
אף על גב דבפ"ק דבבא מציעא (דף יב.),
סבר שמואל כוותיה.

ועוד י"ל,
דלא מצי לאוקמי מתני',
משום דמצוה לקיים דברי המת,
דאם כן מאי אידיא צבורין,
אפי' אין צבורין נמי,
דסבר הגמרא מצוה לקיים כו',
שייך אפילו במנה סתם,

ונמצא, כי איננו יכולים לומר שמצווה לקיים את דברי המת, מכיוון שכאן היתה דרישה מיותרת, שיהיו צבורים, דבר שלא ניתן לאומרו, אם היינו רוצים להחיל את הדין של מצווה לקיים את דברי המת.

מאחר והשאלה מה טובה, יש לנו להבין את דעת רב, שבכלל אינו סובר כרבי מאיר, שמצווה לקיים דברי המת, אלא כרבי יוסי

אלא שזה עצמו, מחזיר את השאלה על רב. מדוע לא העמיד שמצווה לקיים את דברי המת, ואפילו אינם צבורים. כעת התוס' מתרצים באופן שקושר את שני התירוצים הקודמים. תירצנו כי לא אמרנו כרבי מאיר, מאחר ולא רצינו להעמיד משנה כיחידא, וגם לא הבנו מדוע יש צורך בצבורים, שהרי מדובר בבריא. ומתרצים עכשיו, שיש מחלוקת בסוף פרק מציאת האשה בכתובות, בו שמואל, שרצינו לומר שהוא פוסק כרבי מאיר, פוסק שם כרבי יוסי, החלוק מול רבי מאיר.

שמדובר שם לגבי שלישי, שהאב השלישי אצלו כסף עבור בתו, על מנת שיקנו שדה לבתו, שגם חתנו ירוויח מכך, שהרי הוא אוכל את הפירות. ואילו הבת אומרת שנתנו המעות לבעלי, והוא כבר יקנה שדה עבורי, ובינתיים מת האב.

רבי מאיר הלומד שמצווה לקיים את דברי המת, מכריע כי על השלישי לקיים את דברי האב, בעוד רבי יוסי לומד, שמאחר והיא גדולה, רשאית היא עצמה להחליט, ולהורות שהכסף יינתן לבעל. וסברת רבי יוסי, שעם היות והעמדנו שמדובר שהיא גדולה, אך עדיין לא נישאה, אלא התארסה, הרי סוף סוף, מאחר והיא גדולה ובידה למכור, הרשות בידה, ואין לנו להידבק בדברי המת, כרבי מאיר, ושמואל פסק שם שהלכה כמותו.

יסוד המתירן ריבוי סוגיות, ולמעשה את כולן, זה עצמו מעיד על חוזק התירוץ

[אחד היסודות הנכונים שיש לתוס' ללמדנו בתוס' זה, הוא שאם בתירוץ עם יסוד אחד, הינך יכול להסביר מספר רב של סוגיות, זה מה שנותן לו את החוזק. ולכן עם היות שהתוס' מביא את התירוץ למשנה שלנו, בעניין שכלל לא קיים, שזהו נושא של שלישי, הרי מעלתו הוא כיצד סוגיה אחר סוגיה מתבארת לפיו.

היסוד הוא לצמצם כי הכלל של דברי המת עומדים חיים, הוא דווקא מול שלישי, שבעצם מקבל את דברי המת, ללא פירושים.

כך בסוגיה הראשונה, לגבי המשליש מעות לבתו, שהבאנו לעיל מכתובות, וכך לגבי סוגיה נוספת (שניה) שם, תנו שקל לבני (ואף שההלכה בשניהם לאו דווקא כדעה זו, הרי היסוד מבאר מתי רבי מאיר אמר דבריו).

ולמעשה זה גם מבאר את המשנה שלנו (סוגיה שלישית), כי מאחר ואכן לא היתה כאן השלשה, שהרי לא באו ייחודו מנה זה דווקא לתיתו לפלוני, לכן לא היה צורך לקיים את דברי המת כאן. ומה שהגמרא הכריעה בהמשך כן שמצווה לקיים את דברי המת, הוא

אין מצווה לקיים דבריו, **וכי האי גוונא אמרינן**, התם, דכל דאיתיה בירושה, איתיה במתנת שכיב מרע כו'.

האומר ליתן מעות לפלוני ומת, אפילו שהיו המעות צבורות, עם היות ודין המשנה שנותנים, מקשה הגמרא, שהרי לא התבצעה משיכה, ומדוע שיינתנו?

המשנה לומדת כי האומר תנו גט לאשתי או שטר שחרור לעבדי ומת, שמאחר ומת ופקע ממנו הקשר, שוב אינו יכול לתת גט או לשחררם. אלא שקיים חילוק תהומי בין זה ולבין מי שמצווה לתת מנה לפלוני ומת, שכאן נותנים לאחר מיתה. הגמרא משמו של רב, מצמצמת דין זה, דווקא באופן בו היו המעות צבורות ומונחות בקרן זווית, והנותן אמר שיינתנו המעות המסוימות הללו. אלא שהגמרא מקשה, שלא ניתן לומר כי מדובר בבריא, מאחר שיכול לחזור מדבריו, ואין כאן נתינה מוחלטת מצידו, וגם המקבל לא משך.

הכלל של לא להעמיד משנה כדעת יחיד גובר אף על זה שההלכה כמותו

[מקשים התוס' שאלה חזקה, מאחר ומצווה לקיים דברי המת, הרי זה הטעם לכך שיש לתת את המעות, ולא מצד שנוצרה איזו פעולת קניין. אלא שמבארים התוס' יסוד גדול. אכן ההלכה נפסקה כרבי מאיר, שמצווה לקיים את דברי המת, אלא שלא רצו להעמיד את משנתנו כדעת יחיד. ונמצא, כי יש להימנע ככל האפשר להעמיד משנה כדעה יחידא, עם היות שההלכה כמותו.

והתוס' לא רק שמביאים סברא מחודשת, אלא כדרכם, מביאים הוכחה ממשנה אחרת. הגמרא מונה ג' אמוראים המנסים להעמיד את המשנה, רב, שמואל ועולא. עולא העמיד כרבי יוסי, והגמרא שואלת מדוע לא העמידו כעולא, ואז מתרצת הגמרא כי כיחידא - לא מוקמינן. ומעירים התוס', ששמואל כן מסכים עם התוכן של רבי יוסי להלכה, ואעפ"כ הכלל לא להעמיד משנה כיחידא גובר. ונמצא כי זה כלל יסודי, מבלי להתייחס מה נכון, היות ורק כאשר אין כל ברירה, מעמידים משנה בדעת יחיד.]

מאחר ומדובר בבריא, לא ניתן לומר שזה מצד מצווה לקיים את דברי המת, שהרי המצווה לא צריכה להיות מוגבלת כדברינו כאן במנה צבור

התוס' מתרצים באופן נוסף, מה קושי בכך שלא משך, שהרי מצווה לקיים את דברי המת. שהרי רב יצחק בר שמואל בר מרתה שאמר משמו של רב, שהעמיד שמדובר דווקא באופן של צבורים. ואם כן, הכלל של המצווה לקיים את דברי המת, אינה קשורה להעמדה זו. שההיפך של צבורים, הוא מנה קבור, שמה יש לו מנה הקבור בקרקע, ורק אותו רצה לתת, ולא את המנה הנמצא כאן, אלא שחשש כזה נאמר רק לגבי דברי שכיב מרע. שהרי מאחר והוא גוסס, הוא אינו מצליח לפרש את דבריו, אבל, כאן אנו מדברים על בריא, שאם היה רוצה לדבר על מנה קבור - היה לו לפרש ולומר.

וכ"ת דלא חיישינן למנה קבור,
אלא בשכ"מ,
לפי שלא היה יכול לפרש,
מנה קבור משורד חליו,
אבל בבריא,
מדלא פירש אינו מקפיד מאיזה יתנו לו,
א"כ לוקמא בבריא ואפי' באין צבורין.

לכן נראה,
דלא גרסי' מנכסי נותנין,
אלא אפי' במתנה -
חיישי' למנה קבור,
אלא גרסינן מנכסי,
מנה זה - נותנין,
מנה סתם - אין נותנין.

רב פפא מחלק שיש לדייק מהו לשונו של השכיב מרע, האם אמר מנה סתם, או אמר מנה זה

מובא בגמרא שרב פפא מעמיד את המשנה בשכיב מרע:
רב פפא אמר: לעולם [אעמיד את משנתין] בשכיב מרע.
[ומה ששאלת, אם כן, מדוע צריכין המעות להיות צבורין?]
תשובה: וכאידך דרב. אין דין זה מובן, אלא על פי דין אחר
שאמר רב. דאמר רב: שכיב מרע שאמר: תנו מנה לפלוני
מנכסי ומת. הרי זה תלוי: אם אמר: "מנה זה לפלוני" - נותנין.
אך אם אמר: "מנה לפלוני" סתם, ולא פירש לאיזה מנה
התכוון - אין נותנין.

והטעם: חיישינן - לפי שחוששים אנו - שמא מנה קבור
קאמר - שמא יש לו מנה הקבור בקרקע, ואותו התכוון לתת
ולא את המנה הנמצא כאן. ולפיכך, כדי שלא להפסיד את
היורשין לחינם, אין נותנין.

ומשום כך, אף שמדובר בשכיב מרע, הוצרך רב, לדעת רב
פפא, להעמיד את משנתיו במעות צבורין.

הכרעה בין גירסאות, היא פעולה מורכבת ומסודרת, לפני שמכריעים, ויש בה הבנה עם מספר שלבים

[כפי שביארנו, אחד הדברים שהתוס' תיקנו זה
תיקוני גירסאות. ועל מנת לתקן גירסא, או לדחותה
אנו רואים בתוס' זה ששה שלבים.

השלב הראשון הוא הצגת הגירסא המוצעת בדיבור
המתחיל.

השלב השני הוא הסבר מפורט, שנועד כן להבין את
משמעות הגירסא, ולא לדחותה בשלב זה. ומילת
המפתח הינה "דהכי פירשו".

השלב השלישי היא קושיא על עצם הגירסא, ובשלב
הרביעי תירוץ מדוע בכל זאת בחרו בגירסא זו, שדנה
על פיקדון, ולא ללכת בדרך המלך והפשט של מתנה.

כלומר, עד כאן, אנחנו מיישבים את הגירסא
המוצעת בחלק מהספרים. ואז מגיע השלב החמישי,
שבכל זאת עם היות ור"י פירש את כל מהלך הגירסא
המוצעת בשלב השני, הרי יש לו קושי.

בגלל שזו סוגיה רביעית, שנאמר הולך מנה לפלוני,
שאינו נזקק לומר מפורשות זה, הרי משמע שהוא
מקבל שליחות כשליש, ולא כמשנתנו, שהאמירה היא
כללית תנו מנה, וללא אמירת זה.

וגם הסוגיה החמישית של איסור גיורא, שעם היות
והפיקדם אצל רבא, אלא מאחר ולא השלישו עם מטרה
ברורה להעבירם לרב מרי, לא נוצרה כאן שלישות, או
אפילו מצד שמא רבא לא הפך להיות כאן שליש,
מכיוון שלא נתרצה, או שאין כאן מת רגיל, שמצווה
לקיים דבריו, שזה חלק מתהליך הירושה, מה שכלל
לא קיים בגר.]

**אית ספרים דגרסי, שכיב מרע שאמר תנו מנה
לפלוני מנכסי נותנין מנה זה נותנין מנה סתם
אין נותנין דלמא מנה קבור קאמר -**

ומפרש ר"י,

דה"פ,

דכשאמר מנכסי נותנין,

אפי' אמר מנה סתם,

ולא חיישינן למנה קבור,

כיון שמצוה לתת לו,

משלו רוצה שיתנו,

מ"מ והא דקתני מנה זה נותנין,

כשאינו מצוה לתת לו משלו,

אלא שמודה ואומר תנו מנה לפלוני,

פקדון שיש לו ביד,

ולכך במנה סתם אין נותנין,

דלמא מנה קבור קאמר,

שמודה שהוא של פלוני,

ומתני' איירי בפקדון,

ולהכי בעינן צבורין,

דבלא צבורין - חיישינן למנה קבור.

וא"ת,

ואמאי אוקי רב בפקדון,

לוקמי במתנה,

כדמשמע לשון תנו ואפי' באין צבורין.

וי"ל,

דהא כבר אשמעי' בבבא בתרא (דף קנא.),

דדברי שכיב מרע,

ככתובין וכמסורין דמו,

אבל בפקדון אשמועי',

דלא חיישינן,

שלא להשביע את בניו אומר כן,

דכיון שאומר תנו - הודאה גמורה היא.

אבל קשה לר"י על זה,

דא"כ אמאי מוקי לה בשכיב מרע,

בבריא נמי מצי לאוקמי בכה"ג,

וכי תימא,
משום דלא משמע ליה,
לישנא דמתני' במעמד שלשתן,
אם כן מהאי טעמא,
הוה ליה למימר,
דרב פפא לא אמר כרב זביד.

וי"ל,
אף על גב,
דמתני',
לא משמע ליה לרב במעמד ג',
מ"מ,

מדאיתא רב פפא לאיפלוגי ארב זביד,
משמע שיש לו כח וטעם,
דבשום ענין לא מפרשא,
מילתא דרב משום מעמד שלשתן.

מהלך הגמרא, מדוע בחר רב פפא לא ללכת כשיטת רב זביד בברייתא ובקניין של מעמד שלושותן

המשנה קבעה, כי האומר תנו מנה לאיש פלוני ומת - הדין שיתנו לאחר מיתה. הגמרא למדה שרב מעמיד שמדובר שהמענות היו דווקא צבורות. וכעת ביררה הגמרא על מי מדברת משנתנו, וכאן נחלקו רב זביד ורב פפא. רב זביד מעמיד את משנתנו בברייתא, ועם היות ולא משך טרם פטירתו, הרי המנה ניתן לו בקניין המיוחד של מעמד שלושותן, שהוא אכן ללא כל משיכה, ובאופן שהמענות היו צבורות.

ואילו רב פפא מעמיד כי המשנה מדברת בשכיב מרע, וכל מה שהעמיד רב שזה צבורים, נועד כדי למנוע את החשש של מנה קבור. כדרכה של תורה, מקשה הגמרא לכל צד, מדוע אינו סובר כצד השני. ועונה: קסבר רב פפא - רב פפא סובר: כי - כאשר - אמר רב את דין מעמד שלושותן, לא שנא - לא חילק - בין במלוה, שהמענות ניתנו ללווה להוציאם ואינם בעין. ולא שנא בפקדון - שהמענות צבורין ומונחין והרי הם בעין. בכל מקרה קונה המקבל. ולפיכך - אם היה מדובר במשנה במעמד שלושותן - לא היה כל צורך להעמיד בצבורין.

מעלת התוס' בהיותם ההמשך כתשובה לדברי הגמרא, וכאילו הדיון לא הסתיים, אלא ממשיך

[התוס' ממשיכים לאחר תירוץ הגמרא. מאחר שאם היה מדובר במעמד שלושותן לא היה צורך בצבורין, הרי התירוץ עצמו מתהפך לקושיה. וממשיכים ומקשים, שאם אכן זה הטעם, שרב לא משמע שלשון המשנה מדברת במעמד שלושותם, שיאמר כי זה הטעם, ולא יתלה את זה, שהוא עצמו העמיד שמדובר במענות צבורין.]

ואז מתרצים התוס', כדרכם, בשאלת אף על גב, שהיא יותר הערה מאשר שאלה, שעם היות ואכן לא משמע לרב שזה נאמר במעמד שלושותן, הרי בכך שרב פפא לחלוק על רב זביד, הן במילווה והן בפיקדון, משמע שכלל לא ניתן להעמיד שמדובר שזה במעמד שלושותן. כלומר, רב פפא לא בא לומר סברא חדשה, כי אם ממש לחלוק, על מנת להוציא לחלוטין את

ואז מגיע השלב השישי, בו אנו מכריעים כי הגירסא הזאת ילא גורסים כמותה, ועם טעם על כך, ומציגים מהי הגירסא הראויה (שאכן קיימת אצלנו בגמרא.)

ביאור הגירסא המוצעת, שמעמידים שמדברים בפיקדון ולא במתנה

התוס' מביאים כי הגירסא שאינה אצלנו מחולקת לשני שלבים, תנו מנה לפלוני מנכסי - שהדין שנותנים. ומפרש ר"י שהמשמעות היא, שברגע שהוא אומר מנכסי, משמעו שהוא רוצה להעניק לו מנכסיו. ועם היות ואומר בלשון סתומה תנו מנה, ולא אומר מפורשות מנה זה, אין לנו מקום לחשוש למנה קבור, וזה מצד שאומר מנכסי.

ואז מגיע החלק השני בנוסח זה, מה שקיים אצלנו, מנה זה - נותנים, מנה סתם - אין נותנים, מכיון שאולי אמר מנה קבור. וכעת מאחר ובגירסא זו - זה חלק שני, סימן שהוא מנוגד לחלק הראשון. ואז אנו מחדשים ומבארים, כי משמעות החלק השני שהוא דין בפיקדון, שאמנם מצוי בידו, אבל אלמלא אומר מנה זה, כן יש לנו לחוש למנה קבור.

ניתוח הגירסא שמדובר בפיקדון, צד אחד לשלול, וצד שני שאכן יש כאן חידוש

אלא שכעת מציגים התוס' צד לשלול גירסא זאת, וצד לחיוב. הלשון תנו יותר שייך במתנה, ולכן יש קושי על גירסא זו, המשנה מהלשון הפשוט, ומעמידה בפיקדון. אך מצד שני, כבר למדנו בבא בתרא כי דברי שכיב מרע, כמסורים ונתונים נחשבים, ושם היה מדובר במתנה.

נמצא שאין לנו צורך לחזור על זה. אלא כאן יש חידוש, כי אנו אומרים שיש לנו סתירה בין הלשון המפורשת תנו, ולבין רצונו, שלא ידעו כי יש לבניו ירושה גדולה, ולכן הוא אומר שהוא חייב לפלוני. ומאחר ובכל זאת יש כאן לשון מפורשת של תנו - הרי אין זה רק מידע וסברות, כי אם מאחר ובכוחו לחייב את עצמו, נחשב הדבר כהודאה גמורה, וזה מה שמתחדש לנו לשיטת רב על פי גירסא זו.

ההמרה לדחות את הגירסא המוצעת, והחישוב של טעם המהלך המוכרע

אלא שכאן מגיע קושי, שמכריע אותנו לא לקבל גירסא זו. שניתן היה להעמיד זאת בברייתא, ועם היות וחוששים למנה קבור, הרי בשעה שאומר זה, כבר אין זה מנה קבור. ומאחר ובברייתא נדרש קניין, לכן המסקנה היא שמצד אחד זה אכן שכיב מרע, אלא שמאחר ואנו אומרים זה, הוא מסלק לנו את הסברא של מנה קבור, ומדובר במתנה, שהלשון תנו אכן הגיונית יותר למתנה ולא לפיקדון.

[דף יג עמוד ב]

קסבר רב פפא כי אמר רב לא שנא מלוה לא שנא פקדון -

וא"ת,
ולרב פפא ורב גופיה,
אמאי לא אוקי מתני' במעמד שלשתן,
ואפי' אין צבורין,

אף על פי שלא אמר "ותנו" - הרי אלו [השומעין אותן] יכתבו ויתנו. לפי שבוודאי נתכוין שיתנו לה, אלא שמתוך שהיה בהול על נפשו, לא סיים דיבורו. חזרו חכמים והוסיף לומר: [לא רק זה אלא] אף המפרש בספינה לים, והיוצא בשיירה למדבר, ששניהם מקום סכנה, ואומר: כתבו גט לאשתי - הרי אלו יכתבו ויתנו. רבי שמעון שזורי מוסיף עוד ואומר: אף המסוכן מחמת חולי [שכיב מרע] שאמר כתבו - הדין הוא כן. אם כן, מדברי רבי שמעון שזורי רואים, שבשכיב מרע נעשה קנין אף מבלי שיאמר תנו!

כאשר אנו צוללים להבין מדיוק המשנה (תנו), מה היא באה להשמיע לנו, עלינו לתת סברא נגדית ומוצקת, מה באמת באה המשנה להשמיע לנו

[התוס' מתמודדים עם דעתו של רבי, שהובאה בירושלמי. אכן וודאי שיש חידוש במה שהמשנה בחרה לומר תנו, וכדברי רב זביד בתשובתו לרב פפא. אלא, שלכאורה, ניתן להעמיס במילה תנו פירוש אחר. שחררו הינה מילה חזקה יותר, והיורשים היו נדרשים לשחרר את העבד, ואף היו כופים אותם על כך, מעצם אמירתו. ובאה המשנה לחדש, באומרה תנו, ולהשמיע לנו, כי משמעות תנו הינה רק כתבו וללא שכופין את היורשים לשחרר, וכדעת יחידאה, של רבי, החולק על רבנן, בירושלמי.]

אלא שמילת המפתח הינה "אשמעינן". והיא חוזרת כאן שלוש פעמים. בפעם הראשונה, הסברא שרצית להקשות, וכפי שביארנו. ולאחר מכן בתירוץ הראשון, לשלול שהמשנה באה ללמדנו דין במצווה לקיים את דברי המת "לא אתא לאשמעינן", והשלילה הינה לא רק במילה "אלא", כי אם הביטוי חזק יותר "אלא לאשמעינן", וזה מהות החיובית של חידוש המשנה, שאין גט לאחר מיתה (וכן לגבי השטר שחרור).

ואם מקודם טרחו התוס' להדגיש עד כמה נמנעים להעמיד משנה כדעת יחיד, אפילו שההלכה היא כמותו. ובפרט שכאן ברור לנו כי מטרת המשנה היא שבאה ללמדנו את דין אי נתינת הגט לאחר מיתה, בוודאי שאין לנו לדחוק, שזה כדעת רבי, שהרי הסברא עצמה זועקת ללכת אחר חכמים, "דמסתמא כרבנן אתיא".

גופא אמר רב הונא אמר רב כו' תנהו לפלוני במעמד שלשתן קנה -

אוריב"א וכן ר"ת,

דבמעמד ג',

קנה בעל כרחו,

של לוח או של נפקד,

דאי לא קני אלא מרצונו,

למאן דאמר דוקא בפקדון קנה,

למה הוצרכו לתקן מעמד ג',

יאמר לו זכי.

הסברא של מעמד שלושתן, שלא ניתן להעמיד את דברי רב באופן זה.

ויש שדייקו שרב פפא התבטא לא בסגנון של אפילו תימא שכיב מרע, אלא בסגנון של לעולם, שהוא מילת מפתח הבאה לשלול לחלוטין.

והתוס' רא"ש ביארו, שרב פפא בא להורות, שאפילו רב זביד הסובר כי המשנה כן מדברת במעמד שלושתן, הרי מאחר ורב העמיד זאת במעות צבורין, אפילו הוא עצמו יודה, שגם במילוה לא ניתן להעמיד במעמד שלושתן.]

ממאי מדקתני תנו ולא קתני כתבו -

וא"ת,

הא דקתני תנו,

אשמעי' דאפי' הכי,

אין כופין את היורשים לשחרר כרבי,

דפליג בירושלמי אדרבנן,

ואמר דתנו - לא הוי כשיחררו,

אלא ככתבו ואין כופין.

וי"ל,

דמתני' לא אתא לאשמעינן,

בדין מצוה לקיים דברי המת,

אם כופין היורשים לקיים אם לאו,

אלא לאשמעי',

דאין גט לאחר מיתה,

ועוד,

דמסתמא כרבנן אתיא.

רב זביד לומד, שלא ניתן להעמיד את משנתנו כרב פפא בשכיב מרע, שהרי דייקה לומר תנו (המתאים לבריא) ולא כתבו (המתאים לשכיב מרע)

הגמרא שאלה אף לצד השני, את רב זביד שהעמיד בבריא ובמעמד שלושתן, מדוע לא בחר להעמיד את משנתנו כרב פפא, הלומד שמדובר בשכיב מרע? וענה, כי לא ניתן להעמיד את המשנה בשכיב מרע. ואם תשאל: ממאי - מהו ההכרח לכך:

תשובה: מדקתני - ממה ששנינו במשנתנו: האומר תנו גט זה לאשתי, ושטר שחרור זה לעבדי ומת, לא יתנו לאחר מיתה. ניתן לדייק: טעמא - הטעם שלא יתנו - דמת - בגלל שהוא מת ואין גט לאחר מיתה. הא - משמע מזה - מחיים - אם היה עדיין חי - נותנין לאשה או לעבד, מבלי לשאול אותו פעם נוספת. טעמא דאמר תנו - ואף מחיים אינו אלא מטעם שאמר תנו - הא - אבל - אם לא אמר תנו אלא כתבו, אז אפילו לא היה מת - אין נותנין, לפי שלא אמר בפירושו: תנו. כך הדין באדם בריא. [ולעומת זאת]: ושכיב מרע - אין הדין כן, אלא אף על גב שלא אמר: תנו [אלא "כתבו"] - נותנין.

וכדעת רבי שמעון שזורי במשנה [להלן דף סה עמוד ב], דתנן: בראשונה - בתחילה - היו אומרים חכמים: היוצא בקולר - שהמלכות מוציאה אותו בשלשלאות להורגו, והוא בסכנת מוות - ואמר: כתבו גט לאשתי כדי שלא תודק ליבם.

אך הגמרא תמזה: והאלוקים - לשון שבועה הוא. היאך אומר רבא סברת עצמו לחלק בין פקדון לשבועה, והרי אמר רב בפירוש את דינו אפילו במלוה.

וסיוע נוסף: איתמר נמי - וכן נאמר בבית המדרש: אמר שמואל משמיה דלוי - משמו של לוי: מלוה לי בידך, תנהו לו לפלוני - במעמד שלושתן - קנה. אם כן מוכח שישנו דין מעמד שלושתן גם בהלוואה.

שואלת הגמרא: וטעמא מאי - מהו [באמת] הטעם שאפשר להקנות במעמד שלושתן גם הלוואה, והרי המעות אינן נמצאות אצלו - שיוכל להקנותן?!

ועונה: אמר אמימר: נעשה - נחשב הדבר - כאומר לו הלווה למלוה בשעת מתן מעות: שעבדנא לך - הריני משעבד עצמי אליך מעכשיו - לדידך ולכל דאתו מחמתך - לך ולכל אלא שיבואו מכוחך. ולכן, כשאמר לו המלוה, [לאחר זמן], תנהו לפלוני, [במעמד שלושתן]. מתברר הדבר שהלווה שיעבד עצמו לפלוני זה, כבר משעת מתן מעות.

מאחר ומעמד שלושתן הינו תקנה - הרי היא באה לשפר מה שהיה יכול להשיג באמירת זכי

שיטת רבא כפי שביארנו הינה שמעמד שלושתן הינו רק בפיקדון. ואם הנפקד מוכן לתת את מה שהמפקד הפקיד בידו, הרי בקלות יאמר המפקד לנפקד, שיוכה לאדם השלישי, שהרי זוכים לאדם אף שלא בפניו. אלא כאן מדובר שתקנת מעמד שלושתן היא אף כנגד רצונו של נפקד (או לווה לשיטה שהיא גם במלווה), והדבר הוא בעל כורחו, כלומר, איננו באים לשאול מה רצונו כלל, אלא פשוט מדלגים עליו, והוא מחוייב ליתן. וזה אחד מהחידושים של מעמד שלושתן, וכך ביארו הן הריב"א והן רבינו תם.

מהלך הסוגיה של איסור גיורא - מוכיח כי כן ניתן להקנות באודיתא

על מנת להבין את המשך מהלך התוס' נזקקים אנו להבין תחילה את הגמרא במסכת בבא בתרא הדנה בנושא קניין אודיתא. (ולאחר מכן נפרט מדוע שלל רבא את קניין מעמד שלושתן).

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה:

שכיב מרע שהודה שנכסיו שייכים לפלוני, מהו? מה היא כוונתו, האם יש כאן הודאת בעל דין שהנכסים שייכים לאותו פלוני, והוא קונה את הנכסים על ידי הודאה זו. או שכוונתו היא, שלא להשביע את בניו, כדי שלא ישמחו על הירושה שעומדת ליפול בחלקם. ולכן הוא מספר שהנכסים הם לא שלו אלא של אחרים.

ומביאה הגמרא ראייה: תא שמע, דאיסור גיורא, אדם בשם איסור, שהיה גר, הוי ליה תריסר אלפי זוזי, היה לו פקדון של י"ב אלף זוזים בי רבא, אצל רבא, ולא היו לו לאיסור יורשים.

רב מרי, היה בריה, בנו של איסור, אך הוא לא היה היורש שלו כיון שהיתה הורתו שלא בקדושה, שאמו היהודיה [שהיתה בתו של שמואל, שנשבתה לגויים] התעברה מאיסור בשעה שאיסור היה עדיין גוי, ולידתו בקדושה הואי, כשהוא נולד, כבר התגיירה אמו.

ואין נראה לומר, דהוצרכו לתקן, למקום שאין הפקדון ביד הנפקד, אלא ביד אחרים, דלא יועיל אם יאמר זכי, ועוד, אף כשאין הפקדון ביד הנפקד, יקנה באודיתא, כדאמר התם (ב"ב דף קמט.), אדהכי נפקא אודיתא מבי איסור גיורא, **אלא נראה להם**, דאפי' בעל כרחו של נפקד קני.

וכן גבי איסור גיורא, דקאמר רבא, היכי ליקנינהו רב מרי להני זוזי, אי במעמד ג' לא אזלינא, משמע דאם היה הולך, היה קונה בע"כ, **ואין לומר**,

אם היה הולך שם היה מתרצה, **לפי שהיה מתבייש**, בפני איסור לומר - אין רצוני, דאם כן, בלא מעמד שלשתן, הוה לי' למימר, לא אזילנא שלא יאמר לו זכה, כי מסתמא היה הפקדון ביד רבא.

ומיהו,

לההוא טעמא דמפרש בסמוך, בההיא הנאה, דקא משתניא ליה ממלוה כו', **משמע**, דלא קני אלא מדעתו, **אלא דבלאו הכי**, מפיק ליה מההוא טעמא.

מעמד שלושתן זה קניין המועיל לשיטת רבא רק בפיקדון, ואילו הגמרא לומדת שאף במלווה, כטעמו של אמימר, שכבר בשעת ההלוואה השתעבד הלווה לכל נציגי המלווה, ומעמד שלושתן רק חושף מי הוא נציג המלווה, שעל הלווה להעביר לו את הכסף

כעת מנסה הגמרא להבין את טעמו של קניין מעמד שלושתן:

גופא - גופו של דין: אמר רב הונא אמר רב: אמר אחד לחבירו: מנה לי בידך, אל תחזירהו לי, אלא תנהו לו לפלוני שעומד עימנו כאן. אם היתה אמירה זו במעמד שלושתן - קנה פלוני את המנה. ואינו צריך קנין נוסף או עדים.

אומרת הגמרא: אמר רבא: מסתברא מילתא דרב - מסתבר דינו של רב - דווקא בפיקדון, שנמצא ועומד הוא אצל הנפקד. אבל במלוה, שניתנה לשם הוצאה - לא מועיל דין מעמד שלושתן.

שהרי דרך הוא להפקיד כספים בקרקע, אלא הכוונה הינה מצד אחריותו, נחשב שהדבר בידו, ואם כן, אי שלח לי, לא אזילנא! אם איסור יקרא לי לבוא אליו, אני לא אלך אליו, ואין כאן מעמד שלשתן.

וכעת מדייקים התוס', אכן כשלא הלך, לא נוצר מעמד שלשתן, וממילא לא ניתן להקנות באופן זה. אך התוס' עושים חשבון חדש בסוגיה, מה כן היה קורה אם כן היה הולך. ומדוע באמת נמנע רבא מלילך. ולסברתם של הריב"א ור"ת, שמאחר והקניין של מעמד שלשתן הוא בעל כורחו של נפקד, לכך היה קונה רב מרי. כי על מנת להתחמק מפגישה ישירה עם איסור, היה יכול לומר שהסיבה שאיני הולך, הוא על מנת שלא יאמר לי זכה. כי בכך שחיסרון זה נאמר רק לגבי מעמד שלשתן, הרי סימן שאכן היה נפעל הקניין בעל כורחו, אם היה נוצר מעמד שלשתן.

הגמרא בהמשך מביאה טעם נוסף למעמד שלשתן, שהוא אכן שונה, אך ממילא נדחה

הגמרא בהמשך מביאה טעם אחר למעמד שלשתן, שאכן היתה הנאה מסויימת, ועם היות שמטעם זה יש להקשות על דברי ריב"א ור"ת, אלא מאחר וממילא נדחה טעם זה, הרי אין בכך על מנת לסתור את דבריהם.

חידוש התוס' אינו בגדר ההלכתי שביארו, אלא שבכך הצדיקו את החשיבות לתקן קניין חדש זה של מעמד שלשתן

[נראה לי, שמאחר ומעמד שלשתן הינו תקנת חכמים, הרי יש בה ייחודיות, שזה קניין, שכלל לא היה יכול להתבצע באופן אחר, ונמצא כי מה שהתוס' הביאו טעם לקניין זה, אינו רק הגדרה בעלמא, כי אכן הגדר הינו בעל כורחו של נפקד או לוזה, אלא בעיקר בא לומר מה הטעם הגדול לתקנה זו].

תנהו לפלוני במעמד ג' קנה -

אומר ר"ת, דאע"ג דהמוכר שטר חוב לחבירו, וחזר ומחלו מחול, מכר או נתן במתנה במעמד שלשתן, אינו יכול למחול. וכן משמע בפ"ב דקדושין (דף מח.), דקאמר במלוה בשטר פליגי בדשמואל, דמ"ד מקודשת לית ליה דשמואל, ומר אית ליה דשמואל, ואיבעית אימא, כולי עלמא אית להו דשמואל, ובאשה סמכה דעתה קמיפלגי, מ"ד מקודשת סבר דסמכה דעתה, דלא שביק לדידה ומחיל לאחרני, וכי קאמר במלוה על פה, פליגי בדרב הונא, אי קנה במעמד ג' במלוה משמע, דאי אית להו דרב הונא,

ובי רב הוה, והיה עתה רב מרי בבית המדרש.

ואיסור, שהיה שכיב מרע, רצה עתה להקנות את הפקדון לרב מרי בנו [אך אינו יורשו, היות והוא אינו מתייחס אחריו, וכפי שתבאר הגמרא מיד].

ולעומתו, רצה רבא שהפקדון ישאר אצלו. כי אם איסור לא יצליח להקנות את הפקדון לרב מרי, הרי לאחר מותו יזכה בו רבא בתורת הפקר, כמו בכל נכסי הגר, שהם הפקר. אמר רבא, דן רבא בבית המדרש, ואמר: היכי ניקנינהו רב מרי להני זוזי? באיזה אופן יכול רב מרי לזכות עתה בפקדון? והוא פירט את כל האפשרויות (ירושא, מתנה, משיכה, חליפין, אגב קרקע, מעמד שלשתן), ושלל אותם אחד לאחר. וכעת אנו מדלגים לסוף הסוגיה, שדנה לגבי שאלת האודיותא.

מתקיף לה רב איקא בריה דרב אמי, הוא שאל את רבא: אמאי? מדוע אתה תזכה במעות? והרי יש עדיין אפשרות לאיסור להקנות את המעות לרב מרי: ולודי איסור, יודה בפני עדים, דהלין זוזי, דרב מרי נינהו! שהכסף שייך לרב מרי, וליקנינהו באודיותא, ויקנה רב מרי את הפקדון בקנין אודיותא! אדהכי, בינתיים, כשדברו על זה בבית המדרש, יצא הקול מבית המדרש אודות האפשרות של הודאה, ובאו ולימדו אנשים את איסור כיצד לעשות, נפק אודיותא מבי איסור, יצא קול של הודאה, שהודה איסור, והקנה בכך את המעות לרב מרי בנו בקנין אודיותא.

איקפד רבא, רבא הקפיד על תלמידי בית המדרש שהוציאו את הקול, ואמר: קא מגמרי טענתא לאינשי! למדתם לאנשים שמחוץ לבית המדרש מה יכולים הם לעשות ולטעון, וכך גם ידע איסור לעשות קנין זה, ונמצא, כי מפסדי לי, הם הפסידו לי.

ומכאן נפשט הספק, שכל שכיב מרע שמודה, אכן הוא מתכוין להקנות, ואין כוונתו שלא להשביע את בניו.

התוס' שוללים שתקנת מעמד שלשתן הינה רק למקרה שהפקדון אינו ביד הנפקד

לאחר שריב"א ור"ת באו לומר את היסוד, כי מעמד שלשתן הוא אף בעל כורחו של נפקד, הרי הם מסלקים סברא מוטעית, שבשעה שאנו מדברים על פיקדון, שכעת אינו ביד הנפקד אלא ביד אחרים, ושוב לא ניתן לומר זכי כהצעתם, הרי פרט לכך שאין זה דבר מצוי, שהרי אסור לו להעביר הפיקדון שלא ברצון המפקיד, כי אם שעדיין קיים קניין אחר של אודיותא, כסיפור שהבאנו עם איסור גיורא. אלא מבארים כי מהות מעמד שלשתן, הוא גם בעל כורחו של הנפקד והלווה.

התוס' מדייקים במה שהקשה רבא שאיסור גיורא לא יכול לקנות במעמד שלשתן, שזה רק בגלל שרבא לא הלך, ואף לא רצה ללכת, ואין כאן מעמד שלשתן, ומה היה הדין אם כן היה הולך

הגמרא במעשה של איסור גיורא, מביאה מדוע לשיטת רבא לא היה יכול איסור לזכות במעמד שלשתן. אי במעמד שלשתן, אם יקנה לבנו בקנין מעמד שלשתן, שהם בנוכחות הנותן, המקבל והנפקד, הרי כאן, אני רבא, הוא הנפקד (ומה שכתבו התוס' שהפיקדון היה בידי, לאו דווקא בידי ממש,

ואם מיחה,

אז מוכח שהשובר אמת,
ולכא למיחש,
דלמא כתבה ליתן בניסן כו'.

**ר"ת מבאר, כי מעמד שלושתן אינו מאפשר חזרה,
בניגוד למכירת שטר חוב, שעם היות ומוכר, כן יכול
לחזור ולמחול, וכאילו מרוקן את שטר החוב מתוכנו,
הרי במעמד שלושתן אינו יכול**

הגמרא לומדת את דין מעמד שלושתן. אמר רב הונא
אמר רב: אמר אחד לחבירו: מנה לי בידך, אל
תחזירהו לי, אלא תנהו לו לפלוני שעומד עימנו כאן.
אם היתה אמירה זו במעמד שלושתן - קנה פלוני את
המנה. ואינו צריך קנין נוסף או עדים. מדייקים,
שמאחר ומעמד שלושתן הינו תקנת השוק, עבור מי
שאין לו מעות לקנות סחורה בשוק, שיכול הקונה
להעמיד את המוכר אצל בעל חובו, ואז לקנות את
הסחורה, ואם היתה אפשרות למחילה, לא יסמכו על
כך הסוחרים.

ועוד מכיוון שהיו שלשתן במעמד אחד נסתלק שעבוד
המלוה מעל הלוה, ואפילו שיעבוד הגוף שהיה הלוה
משתעבד למלוה פקע ומשתעבד גופו לשני, ולא נשאר
לראשון שום זכות בו, הלכך אין מחילתו כלום.

**התוס' עורכים חשבון בסוגיה של קידושין, ומדייקים,
כי חייבים לומר, כי במעמד שלושתן, אכן לא ניתן
למחול**

מביאים התוס' ראייה מגמרא בקידושין, שיש בה
מספר מהלכים. מהלך ראשון הינו לגבי קידושין על
ידי שטר חוב, שיש עליו את מחלוקתם של רבי מאיר
שאומר שמקודשת, בעוד חכמים חולקים, שאינה
מקודשת. בתחילה רצתה הגמרא לומר, שהסובר שהיא
מקודשת, חולק על שמואל, שסובר שהמוכר שטר חוב
יכול למחול אותו, אף לאחר המכירה.

אלא שלאחר מכן יש מהלך שני, בו מעמידה הגמרא,
שאפילו שהוא יכול למחול, כאן מחלוקתם היא מה
חושבת האשה המתקדשת. האם היא סומכת שבעלה
לא יעשה לה מעשה כה מכוער, וימחל לה, וייתן את
מה שמגיע לה בתור קידושין לאחר. כלומר, עם היות
וקיימת כזאת יכולת ממונית, לא יעלה על הדעת
מבחינתה שיעשה דבר כזה, ולכן היא מוכנה להתקדש.

ולאחר מכן מגיע מהלך שלישי, לגבי מחלוקתם
במלווה על פה, שהגמרא מעמידה וקושרת זאת האם
ניתן לבצע מעמד שלושתם אף במלווה. ואז אם דעת
רב הונא שניתן לעשות כן, הרי האשה מקודשת הן
לדעת רבי מאיר והן לדעת חכמים.

וכעת עורכים התוס' את החשבון. שאם במעמד
שלושתן הוא יכול למחול, הרי קיים מי שסובר שאינה

אף במלוה לכולי עלמא מקודשת,
ואי יכול למחול אמאי מקודשת,
למאן דאית ליה גבי מלוה בשטר,
דלא סמכה דעתה,
ואמאי לא מסיק,

ואיבעית אימא,
כולי עלמא קנה במלוה,
אפילו מלוה על פה,
ובאשה סמכה דעתה פליגי,
כדמסיק אדשמואל אמלוה בשטר,
אלא משמע,
דבמעמד שלשתן - אינו יכול למחול.

וא"ת בפ' החובל (ב"ק דף פט.),
גבי היא שחבלה באחרים,
דפריך ותזבין כתובתה בטובת הנאה,
ומשני,
כל לגבי בעלה ודאי מחלה,
והשתא אכתי תמכור במעמד שלשתן,
דאז לא תוכל למחול,

דאע"ג,
דהבעל ודאי לא יתרצה,
הא פרישית,
דאפי' בעל כרחו קני.

ועוד,
גבי שחבלה בבעלה,
תמכור במעמד ג',
דשם יתרצה הבעל כדי לגבות חבלתו,
וכן בספ"ק דב"מ (דף יט:),
גבי מצא שובר,
דפריך בזמן שהאשה מודה,
אמאי יחזיר לבעל,
ניחוש דלמא כתבה ליתן בניסן,
ולא נתנה עד תשרי כו',
ומשני,
ש"מ איתא לדשמואל,
והשתא ניחוש,
דלמא מכרה במעמד ג',
דאינה יכולה למחול.

וי"ל,
דלא תקינו מעמד ג' בכתובה,
דאפשר שלא תבא לידי גבייה לעולם.

ועי"ל,
דהתם גבי שובר,
אין לחוש כלל,
דשמא מכרה במעמד שלשתן,
דאם אין עדים שמכרה,
א"כ הבעל והאשה יכפרו המכירה,
ואם יש עדים,
ואומרים שהבעל נתרצה או אפילו שתק,
ודאי השובר שקר,

ומקשינן: בזמן שהאשה מודה, מיהת, יחזיר לבעל? ואמאי מחזירין לו? והרי ליחוש: דילמא כתבה את השובר ליתן בניסן, ולא נתנה עד תשרי, ואזלה זבנתה לכתובה בשובת הנאה [הלכה האשה ומכרה את כתובתה בזול] מניסן עד תשרי, ומכירתה מכירה, שהרי עדיין לא נתקבלה כתובתה, ואילו הבעל מפיץ ליה לשובר דכתיב בניסן [יוציא את השובר שזמנו בניסן], ואתא למטרף לקוחות שלא כדן, כלומר: יחזיק הבעל בקרקע המיוחדת לכתובתה - שהיא של לוקח - שלא כדן, שהרי שדה זו של לוקח היא? אמר תירץ רבא: שמע מינה ממה שלא חששו להפסד הלוקחות שלא כדן בהחזרת השובר לבעל על ידי הודאתה: איתא לדשמואל [דינו של שמואל, אמת הוא], דאמר שמואל:

המוכר שטר חוב לחבירו, וחזר ומחלו המלוה את החוב ללוה, הרי זה מחול, ואף שכבר מכר את החוב לאחר, ואפילו יורש של המלוה מוחל - ומשום כך אין כאן הפסד הלוקחות אפילו אם באמת קנו את הכתובה קודם למסירת השובר לבעל, כי מסירת השובר לבעל בתשרי, הרי זה כמי שמחלה לבעל את כתובתה, ובדין הוא מפסיד.

אלא שגם כאן מציעים התוס' שהיא היתה יכולה למכור במעמד שלושתן, שהרי איננה יכולה למחול, ואז כל הדיון של הגמרא יורד. ומתוך כך, מתרצים התוס', שאין לחוש כלל לגבי מכירת השובר. ומחלקים לשני מצבים. האם היו עדים, או שלא היו עדים, ועל כל מצב מבארים מדוע לא ניתן למכור במעמד שלושתן. אם אין עדים הבעל והאשה יכולים לכפור את המכירה. ואם יש עדים, ואומרים כי הבעל נתרצה או שתק - הרי אז השובר הינו שקר, ואם מיחה, כבר לא יהיה ניתן לחוש שהאשה שינתה את מועד המכירה.

דיוקא מריבוי העניינים שמובאים לגבי תקנת מעמד שלושתן, מתבאר, כי מלכתחילה התקנה נבנתה באופן ייחודי

[יסוד תוספות זה הינו הבאת הגדרים של מעמד שלושתן, הן לגבי חזרה על ידי מחילה, כי כל גדר מעמד שלושתן הינו קניין, שלא ניתן לשטות בו, ומוכחים התוס' זאת על ידי דיוק בגמרא בקידושין, ולאחר מכן מבארים כי יש דברים שמלכתחילה אינם בגדר מכירה על ידי מעמד שלושתן, כגון כתובה, שהיא סוג של הגרלה, וגם שובר אינו בגדר מעמד שלושתן.

כלומר, מאחר ומעמד שלושתן הינו תקנה, הרי מלכתחילה הגבילו באופן מיוחד סוג קניין זה, ולא תמיד ניתן להשוותו לכל שאר הקניינים, לא למכירת שטר חוב, ולא למכירת כתובה בטובת הנאה, ולא לגבי

סומכת, שהבעל לא ימחל, ולכן איננה אמורה להתקדש. ואעפ"כ אין הגמרא אומרת סברא זו, כמו שמקודם אמרה את הסברא בסגנון של ואיבעית אימא, ומסיקים התוספות, מכך שאין הגמרא מציעה אפשרות זו, מוכח כי אכן אינו יכול למחול על מה שניתן במעמד שלושתן.

החובלת באחרים יכולה למכור את כתובתה על ידי מעמד שלושתן, לשיטתך שלא ניתן למחול מקשים התוס' מגמרא במסכת בבא קמא. הלומדת שהאשה היא במסגרת פגיעתן רעה, שמי שחובל בה מחוייב לשלם, אבל כאשר היא חובלת, אינה משלמת, כי כל רכושה שייך לבעלה, וממילא אין לה ממון לשלם, ולכן היא פטורה.

אלא שהגמרא מקשה, והרי יש לה כתובה. ולכאורה הרי היא יכולה למכור את הכתובה בשובת הנאה. שהמשמעות היא, שזה כעין הגרלה, שאם היא תקבל כתובה, יש סיכוי לכך (וכפי שהגמרא במסכת מכות מבארת כמה זה שווה, שמי שירצה לשלם לה כעת, על שתמכור את הזכות לכתובה, ומובן שזה שווה פחות). אלא שהגמרא דוחה, שהרי יש כאן שטר חוב שהיא יכולה למחול אותו.

אלא שכאן התוס' מקשים, שאם זה ימכר באופן של מעמד שלושתן, אז היא לא תוכל למחול. (ואף שניתן יהיה לומר שהבעל לא יתרצה לכך, שעל ידי מכירתה אינו יורש אותה לאחר מיתתה, הרי ניתן להעמיד, שהיא עצמה חבלה בבעלה, שאז יתרצה על מנת לגבות ממנה את דמי חבלתה בו).

אכן בהמשך מבארים התוס', שמלכתחילה לא תיקנו מעמד שלושתן על כתובה, שאינה ממון ממש, שניתן להעבירו, ויתכן שלא תיפדה לעולם

ואכן אם כן ניתן למכור במעמד שלושתן, באופן שאינה יכולה למחול, מדוע הגמרא לא בחרה לתרץ כן. ואכן התוס' בהמשך יבארו, כי מאחר והכתובה הינה כעין הגרלה, שעם היות שיש לזה ערך ממוני, הרי זה שונה מכל גדר ממון וחוב, שניתן להעבירו במעמד שלושתן, ועל דבר כזה אכן מבארים התוס', שמאחר וייתכן שהכתובה לא תבוא לידי גבייה, לא נכללה בתקנה של מעמד שלושתן.

דיון לגבי מכירת שובר שהאשה כותבת התקבלתי כתובה שנמצא, ולכאורה גם כאן יש לחוש שמכרה במעמד שלושתן

תנו רבנן:

מצא שובר שכתבה אשה לבעלה: "התקבלתי כתובתי", ובשעת המציאה עדיין לא נתגרשה הימנו: בזמן שהאשה מודה: יחזיר לבעל; אין האשה מודה: לא יחזיר לא לזה ולא לזה.

יהודי, מה שזה משנה לי שבאמצע קיים גוי. ויש להדגיש, כי עם היות ויש כוח עצום במעמד שלושתן, שהוא אפילו פועל בעל כורחו, הרי מצד שני, עצם התקנה הוסמכה על קניין קיים אחר.

גדר העברה עבור עמו"ם, כאשר המפקיד והנפקד הם ישראל

ברור לנו, כי כל שינוי במקרה מהפך את הדין. ומאחר ולמדנו כי כאשר הגוי אינו מעורב בנתינה, לא בתור ראשון או שני, הרי אם רצונו של הישראל בעל הממון להעביר את זה לא אליו כי אם לגוי, והוא נותן הוראה זו לישראל אחר - אין בעיה לקיים זאת. ואין אפילו צורך למעמד ג' על מנת שהוא יעביר את בקשתו.

אלא, מאחר וקיימת אפשרות למעניק לחזור בו, כאן יש הבדל. בדרך כלל מאחר וזה זכותו וכספו, הרי כל שלא נתן, וכעת יש הוראה חדשה - עליו להקשיב להוראה הערכנית, בין אם היה זה באופן רגיל ובין אם היה זה במעמד ג'. אולם, אם הגוי הוא אלם, וכבר שמע שהוא עומד לקבל במעמד ג', הרי מצד אונס נדרש האמצעי להעביר לגוי, בשעה שאינו יכול להתחמק ממנו.

כאשר הגוי הוא המבקש מישראל האחד להעביר לישראל אחר - זה פועל, והוא נדרש להעבירו, ולא להחזיר לראשון, הגוי, שהכסף היה שלו

המקרה השלישי שנותר, שהראשון בעל הממון (המלווה או המפקיד) הוא הגוי. והוא אשר מצווה למי שאמור להחזיר לו את הממון, שיתנו לישראל אחר. מאחר ותקנת מעמד ג' היא ייחודית ובלא טעם, הרי אם נלך אחר התוצאה, שבמקום שהכסף יחזור לגוי ישראל יזכה בו. וכמו שמעמד ג' הוציא את הכסף מבעל הממון, והוא עובר למי שהוא רוצה, ולא חוזר אליו. הרי כל שכן, שכך יעשה עם הגוי. כלומר, זה תירוץ הדן לא רק על תוצאת ההלכה, אלא על מהות וטעם ההלכה.

מוסיפים התוס' טעם שני, שהרי לכאורה זה רווח לנו כנגד הגוי. ועל מנת למנוע חיכוכים, הדבר הפשוט ביותר הוא לומר להם, שמאחר ואצלכם הינכם דנים כך, הרי בשעה שזה נוח לנו, עם היו ולגבי ישראל אין אנו דנים כך, הרי התירוץ שאנו נוקטים לפי שיטתכם מועיל.

וכך נאמר מפורשות בדעת רבי ישמעאל במסכת בבא קמא, עם היות שדינא דמלכותא - דינא.

דתניא שגזל עכו"ם מותר: ישראל וגוי שבאו לדין תורה. אם אתה יכול לזכות את הישראל בדיני ישראל, שלפי דין התורה הוא זכאי, זכאו. ואמור לו לגוי: כך דינינו!

ואם אתה יכול לזכות את הישראל בדיני אומות העולם, שרק לפי דיני הגויים הוא זכאי, זכאו, ואמור לו לגוי: כך דינכם!

למרות האמירה החותמת שלא תיקנו מעמד שלושתן בעובד כוכבים, הרי אנו צריכים לעבור ביסודיות על כל שלושת האפשרויות, ולצלול להבין את עומק ההלכה

[אפילו אם היינו נותנים כותרת לתוס' זה שהוא מעמד שלושתן בגוי, ובפרט שרבינו תם אומר

מכירת שובר. ונמצא כי התוס' לא רק שנתנו את היסוד של רבינו תם לעניין אחד, לגבי אי היכולת של המחילה, כי אם שתוך כדי מסע על פני הדוגמאות השונות, נתנו לנו להבין, כי מדובר בתקנה ממוקדת].

במעמד שלשתן קנה -

אומר ר"ת,

דלא תיקנו מעמד שלשתן בעובד כוכבים,

אם הנפקד או הלוח עובד כוכבים,

ואמר ליה ישראל,

תנהו לישראל אחר,

לא קנה,

כיון דאפילו אמר לו זכי - לא קנה,

כיון דאין זכיה לעובד כוכבים,

ה"ה במעמד ג' - לא קנה.

ואם המקבל עובד כוכבים,

ואמר לישראל לישראל,

תנהו לפלוני עובד כוכבים,

כל זמן שאינו חוזר בו יתן,

אפי' אמר ליה בלא מעמד ג',

אבל אם חוזר בו,

לא יתן לעובד כוכבים,

אפי' אם אמר לו במעמד ג',

אם לא שאינו יכול להשמש מן העובד כוכבים.

ואם הנותן עובד כוכבים,

נראה דקנה,

דאם ממונו של ישראל הפקיעו על ידי מעמד ג',

דהוי הלכתא בלא טעמא,

כל שכן ממון העובד כוכבים,

ועוד,

דבדיניהם דיינינן ליה,

שאמרינן לו לעובד כוכבים - כך דינכם,

כדאמרי' בהגוזל בתרא (ב"ק קיג.).

מעמד שלושתן אינו שייך, כאשר האמצעי אינו גוי, שהוא הרי מעביר את הכסף בשליחות הראשון לשלישי

דנה הגמרא בגופו של דין מעמד שלושתן: אמר רב הונא אמר רב: אמר אחד לחבירו: מנה לי בידך, אל תחזיריהו לי, אלא תנהו לו לפלוני שעומד עימנו כאן. אם היתה אמירה זו במעמד שלושתן - קנה פלוני את המנה. ואינו צריך קנין נוסף או עדים. עם היות ודין זה הינו ייחודי, הרי בעצם הגורם האמצעי, שאצלו הממון, בין הוא נפקד ובין אם הלווה, הרי כעת הוא מבצע פעולת הקנייה לא למלווה או למפקד, כי אם לגורם שלישי. ונמצא כי אנו חייבים, שתהיה לו יכולת הקנייה, בר זכיה.

ומכאן מדייק רבינו תם, כי בשעה שהגורם האמצעי הינו גוי, אשר אינו יכול להקנות, ממילא לא שייך כאן תקנת מעמד שלושתן. וניתן לומר, שכאילו יש כאן שליחות של הגורם הראשון, והגוי אינו בר שליחות. ולא רק הקנייה, אלא כל השלושה כאילו נמצאים בתהליך. שהרי לכאורה, מאחר והמטרה היא להעביר מהמלווה לגורם שלישי, שאפילו הוא

תוספות הרא"ש משנה הן את הדיבור המתחיל, ומבאר כי משמעות שתי הגירסאות הוא רק בסגנון אך לא בתוכן דיבור המתחיל "הקנה לנולדים דלא הוה בשעת מתן מעות הכי נמי דלא קנו". ה"פ הקנה לנולדים במעמד שלשתן לאותן שלא נולדו עדיין בשעת מתן מעות, הכי נמי לדבריה דלא קנו, ובמעמד שלשתן משמע כל מי שישנו עתה בעולם (משמע), אף על פי שלא היה בעולם בשעת מתן מעות. ולספרים דגרסי ה"נ דקנו ה"פ אם הקנה בשעת מתן מעות לאותם שיוולדו אחרי כן הכי נמי דקנו, פשיטא דלא קני, דאפי' לר"מ וכו', א"כ טעם זה אינו מספיק לאותן שנולדו אח"כ, ואין חילוק בגירסאות, כי פירושן שוה.

התוס' אינם נבהלים מגירסאות הפוכות, והולכים צעד אחר צעד להבין כל אחת מהן

[נראה לי, כי התוס' מבארים מהי השאלה על אמימר לכל גירסא. שאם לדבריה הכל עובר לשעת מתן המעות, הרי ברור שלא ניתן יהיה להקנות לכאלה שנולדו מאוחר יותר, ולשיטתך אתה מכניס חידוש בקניין מעמד שלושתן, שברור שלא קיים, שהרי פשוט מעמד שלושתן דן בהווה ולא בשעת מתן המעות בעבר. וממש צריך ללכת בכל גירסא שלב אחר שלב, על מנת להבין מהי בעצם הקושיא. ומאחר ובשתי הגירסאות ברור לנו, שהן באות להתקף את הבנת אמימר במעמד שלושתן, אלא כל התקפה באה מכיוון אחר.

בעוד השאלה לגירסא השניה הינה שכמו שלא קיים כזה קניין בו יוכל להקנות לעתיד למי שאינו מצוי בעת הקניין בהווה, כך ברור שתכונה כזאת אינה קיימת במעמד שלושתן, שהרי עם היות ומעמד שלושתן הינו קניין מחודש, אבל הוא רוכב על עקרונות קיימים, בהיותו תקנה, ולא משהו שכלל לא היה קיים בעבר באף אחד מהקניינים. ובעצם התוס' בכך שמעניקים למעמד שלושתן כוח פלאי, הרי זה בא לשלול, שוודאי שאין זו המציאות, ולכן אמימר לא ניתן לומר כדבריה.

לדבר שאינו בעולם מי אמר -

הן סוגיא אליבא דרב הונא קיימא, דאית ליה אדם מקנה דשלב"ל,
ולא לדבר שלא בא לעולם,
דבהאשה רבה (יבמות צג.) **אית ליה,**
גבי פירות דקל משבאו לעולם,
אינו יכול לחזור בו,
ובפרק מי שמת (ב"ב דף קמב.),
קאמר רב הונא,
דהמזכה לעובר,
אף לכשתלד לא קנה,
ורב נחמן,
הוי איפכא מדרב הונא,
דאית ליה התם לכשתלד קנה,

מפורשות בתחילה, שלא תיקנו מעמד שלושתן בגוי. הרי ממהלך התוס', אשר מוכיחים כי יש כאן שלושה מקרים שונים, וכל אחד מהם תלוי בעוד כמה גורמים, אנו רואים כי חייבים לעבור על כל שלב ושלב בפני עצמו. וכדרכנו למצוא את מילת המפתח, הרי נראה לי, שהיא מה שמראה שיש כאן ג' מקרים שונים ומשלימים "ואם .. ואם .. ואם".

הקנה לנולדים הכי נמי דלא קנו -

פי',

הקנה לנולדים במעמד שלשה,
שלא נולדו עדיין בשעת מתן מעות,
הכי נמי דלא קנו,

ולספרים דגרסי הכי נמי דקנו,

הכי פי',

הקנה לנולדים בקנין בעלמא,

בלא מעמד שלשה,

דלא הוה בשעת קנין שלא נולדו עדיין,

ה"נ דקנו,

דהא במעמד שלשתן קנו,

אפי' נולדו אחרי כן.

מאחר ולשיטת אמימר בהלוואה זמן השעבוד הינו מועד מתן המעות, בו משתעבד מקבל המעות, הלווה, לא ברור כיצד יוכל במעמד שלושתן לתתם כעת למי שטרם היה אז

הגמרא למדה, כי מעמד שלושתן אפשרי לא רק בפיקדון, כי אם גם בהלוואה. אלא הגמרא ניסתה להבין כיצד הדבר מתבצע, שהרי מעות המלווה שלהוצאה ניתנו אינן קיימות. וכיצד הלווה יוכל להקנות את המעות לגורם שלישי על פי בקשת המלווה.

אמימר לומד, כי בעצם מתרחש כאן בעת ההלוואה שעבוד, שהשעבוד חל הן לגבי המלווה או לכל מי שיבוא מחמתו. אלא שכעת מקשה הגמרא. אם כעת המלווה רוצה מהלווה שיעביר זאת לנולדים, למי שנולד לאחר מתן ההלוואה.

וכאן קיימות שתי גירסאות, האם אותם נולדים כן יכולים לקנות או לא. שגדר זה הוא חידוש קיצוני מעבר לשיטת רבי מאיר, שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם. כי הדוגמא להקנייה כזאת היא התחייבות להקנות פירות דקל, שטרם צמחו, אבל בל זאת קיים כאן דקל, שראוי ועתיד להצמיח. ואם לפי אמימר, כל התחייבות ההלוואה התרחשה בעת מתן המעות, כיצד כעת הוא יכול להעביר לאדם, שאליהם לא השתעבד.

ויש להבהיר את עוצמת הקושיא, ולפי דבריה שההקנאה תלויה בשעבוד הלווה משעה ראשונה, ברור שמעמד שלושתן לא יועיל לאדם שנולד לאחר ההלוואה [כמו שהוכחנו]. וזה הרי אינו נכון, לפי שלא מצאנו חילוק מעין זה במעמד שלושתן! ולכן רב אשי בגלל קושיא זו, סולל דרך אחרת לחלוטין בהבנת הטעם לדין מעמד שלושתן.

יבמות. ומצד שני, להקנות לדבר שלא בא לעולם, בה סובר רב הונא שלא ניתן לעשות כן. ואילו רב נחמן חלוק עליו בשניהם.

המחלוקת ביבמות הינה. דאיתמר: המוכר פירות דקל - שעדיין לא באו לעולם - לחברו:

אמר רב הונא: חל הקנין - כשיבואו הפירות לעולם.

ולפיכך: עד שלא באו לעולם - יכול לחזור בו, שהרי עדיין לא חל הקנין.

אבל משבאו לעולם חל הקנין, ושוב אין יכול לחזור בו.

ורב נחמן אמר: אף משבאו לעולם יכול לחזור בו, כי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולא חל קנינו.

במסכת בבא בתרא נאמר במשנה (קמ, ב) האומר אם תלד אשתי זכר יטול מנה - ילדה זכר יטול מנה. ואילו דעת רב הונא חלוקה, שהמזכה לעובר לא קנה, מכיוון שהוא סובר שהעובר לא בא לעולם, ולכן לא קנה. אמנם רב נחמן החלוק עליו, מתקן מעט ואומר, אכן אינו יכול להקנות ולזכות לעובר היום, אבל מאחר והוא נחשב קצת כנמצא בעולם, הרי באמירת לכשתלד כן קנה העובר, ודווקא כשאשתו מעוברת. ואילו רב הונא חלוק, וסובר, שמכיוון שכעת לא יכול לזכות, הרי לא ניתן להקנות לו לאחר זמן. ואמנם למסקנה דברי רב הונא אינם מתיישבים עם המשנה.

שיטת רב הונא ורב נחמן, שכל אחד מתיר עניין אחד, ואילו רבי מאיר, לומד גם להקנות לדבר שלא בעולם וגם לקנות, ויש להבין מה מקור דבריו

התוס' מקשים על כך מרבי מאיר. דתנן: האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר, או לאחר שתתגיירי, או לאחר שאשתחרר, או לאחר שתשתחררי, או לאחר שימות בעליך, או לאחר שתמות אחותיך, או לאחר שיחלוץ לך יבמך - אינה מקודשת. רבי מאיר אומר: מקודשת

ואם נתבונן לעומקם של דברים, הרי יש כאן גם מצב של כעין מוכר וקונה. כי המקדש הוא קונה את האשה, והאשה מוכרת את עצמה, בכך שהיא מאפשרת לקנות אותה. ומאחר ואיננה יהודייה, הרי כעת לא ניתן לבצע את פעולת הקידושין. השאלה על רבי מאיר, שהוא בעצם הולך על שני הצדדים בו זמנית. גם יכול לקנות דבר שלא בא לעולם וגם להקנות, בעוד הן רב הונא והן רב נחמן לא אפשרו לעשות את שתי הפעולות. אלא כל אחד מהם תפס רק אפשרות אחת. ואם כן השאלה היא מהיכן שמעינן ליה?

יש חילוק האם עצם הדבר אינו בעולם, או שיש רק איסור שניתן לסלקו שרוב כעת עליו, ומונה את ההקניה

[התוס' כאן יוצרים לנו יסוד מיוחד בגדר דבר שלא בא לעולם. מצד אחד הגמרא למדה ממי שאומר לאשה הרי את מקודשת לי אחר שאני אתגייר, או לאחר שאת תתגיירי - הדבר כעת אינו בר ביצוע. וכאילו אנו מדברים על מציאות שטרם לא באה לעולם, כי כעת אינו יכול למלא את הבטחתו.

אלא שמחדשים התוס', שיש לחלק בין מצב בו אין את גוף הדבר, או רק כביכול העניין ה"רוחני" שבו

ובהאשה רבה (יבמות צג.),

קאמר רב נחמן,

אף משבאו לעולם יכול לחזור בו.

וא"ת,

מהיכא שמעינן ליה לר' מאיר,

דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם,

היינו מההיא דקתני (שם צג:),

לאחר שתתגיירי ושתשתחררי מקודשת,

ומההיא גופא שמעינן נמי,

דאדם מקנה לדבר שלא בא לעולם,

דהא קתני,

לאחר שאתגייר לאחר שאשתחרר - דמקודשת.

ויש לומר,

דעובד כוכבים ועבד איתנייהו בעולם,

אלא שמחוסרים גירות ושחרור,

ולא דמו לנולדים דליתנהו בעולם כלל,

ואף על גב דילפינן מינה,

דאדם מקנה לר"מ פירות דקל,

ולא מפלגינן,

היינו משום דאית לן למימר,

דקאי בשיטתיה דרבי אליעזר בן יעקב,

דאמר (קידושין סב:),

האומר פירות ערוגה זו,

מחוברין יהיו תרומה,

על פירות ערוגה זו התלושין,

לכשיביאו שליש ויתלשו,

דבריו קיימין.

כיצד ניתן להקנות הלוואה שההתחייבות בזמן נתינת המעות, לאחר מכן במעמד שלושתן, עבור מי שלא היה בעת אירוע ההלוואה?

הגמרא שאלה כיצד ניתן לתת הלוואה במעמד שלושתן. שהרי בניגוד לפיקדון אשר קיין בעין, ורק נדרש להעבירו, במקום שיחזיר למפקיד, לתתו למי שהמפקיד יחפוץ, הרי המעות של ההלוואה כבר היה בהן שימוש, וכעת היאך יוכל להקנות את החוב, במעמד שלושתן, במעות שאינן קיימות? ועל כך תירץ אמימר, שנעשה כאילו בעת ההלוואה שהוא משועבד לא רק לו, אלא לכל מי שיבוא מחמתו.

ועל תירוץ זה הקשו, שהמלווה כעת במעמד שלושתן מבקש ממנו להעביר למי שלא היה בזמן מתן המעות. והשאלה הינה שאפילו רבי מאיר, שלומד שניתן להקנות פירות דקל, שעדיין לא צמחו, והגדרתם הלימודית הינה דבר שלא בא לעולם, הרי לפחות מדובר שההקנייה הינה עבור אדם שישנו וכבר בא לעולם, אך אפילו לשיטת רבי מאיר, לא ניתן להשתעבד לאדם שאינו בעולם, ואין זה מועיל.

מחלוקת אמוראים בעניין הקניית דבר שלא בא לעולם, רב הונא ניתן, ורב נחמן חולק, וכן הם חולקים בעניין משלים, להקנות לדבר שלא בא לעולם

מעירים התוס', כי סוגייתנו הינה בשיטת רב הונא. שלשיטתו יש שני פרטים. מצד אחד אכן ניתן להקנות דבר שלא בא לעולם. שעל כך קיימת מחלוקת אמוראים במסכת

גבי בנתיא דר' ינאי,
דקפדן אתרקבא דדינרי,
מפורש בקידושין.

קיים קושי בתירוצו של רב אשי, שאם מדובר על הנאה של דחיית ההלוואה, שהרי קיימים אנשים קפדניים, שלא יהיה מוכן להשתעבד לו – אין אחידות בדין מעמד שלושתן

הגמרא מביאה טעם נוסף לדין מעמד שלושתן משמו של רב אשי, על מנת שמעמד שלושתן יועיל גם לאדם שנולד לאחר ההלוואה. בההיא הנאה - באותה הנאה [שיש ללווה] - דקא משתניא ליה - שהשתנתה לו ההלוואה - בין מלוה ישנה - שהיה צריך עכשיו לפורעה, למלוה חדשה - שנדחה כעת זמן פרעונה לתקופה ארוכה, גמר בדעתו ומשעבד נפשיה - את עצמו בשעת אמירה למקבל. ומנתק עצמו מהמלוה הראשון.

ולפיכך, מאחר והשיעבוד לא נתהווה בשעת ההלוואה, אלא בשעת הקניין. לכן מועיל מעמד שלושתן אף לגולדים!

אך הגמרא מקשה גם על טעמו של רב אשי:

אמר ליה הונא מר, בריה ד - בנו של - רב נחמיה לרב אשי: אלא מעתה - לפי דבריך שקניין מעמד שלושתן נובע משיעבוד שהלווה מעוניין לשעבד עצמו למקבל - מה הדין אם המקבל הינו אדם קשה שאינו מוכן להאריך לו את זמן ההלוואה, כגון הני - אותם אנשים - דבי בר אלישיב - מאנשי ביתו של בר אלישיב, דכפתי - שכופתים את החייב להם ממון - ושקלי לאלתר - ונוטלים את חובם מיד. הרי עם אנשים כאלו מצבו של הלווה, לא רק שלא הוטב, אלא אף הורע משהיה.

וכי תימא - ואם תאמר - הכי נמי - כך באמת הדין - שאינו קונה - לפי שאין מועיל מעמד שלושתן לאדם שהלווה אינו רוצה להשתעבד אליו? אם כן, נתת דבריך לשיעורין - שלאנשים מסויימים משתעבד הלווה ולאחרים לא. וזה הרי לא יתכן, שיהיה הדין תלוי ומשתנה מאדם לאדם.

בנותיו של רבי ינאי – גם הן יש להן שיעור שונה בקידושין, ושוב מקרה נוסף בו אנו מתייחסים לא לשיעור קבוע על ידי חכמים, אלא לפי בני האדם

התוס' מפנים אותנו לגמרא בריש קידושין, בה שנינו את מחלוקתם של בית שמאי, אשר לדעתם אין האשה מוכנה להתקדש בפרוטה, אלא לפחות דורשת דינר. ומיד שאלה הגמרא בשם אביי, שבנותיו של רבי ינאי, שרגילות להקפיד על כבודן ולא להתקדש פחות משלושה קבין של זהובים, האם נאמר, כי אם תקבל דינר לשם קידושין, לא יחולו הקידושין, בתמיהה?

ושוב יש כאן את הגדר של נתת דבריך לשיעורים. שהרי הם היו עשירות, ואז אנו תולים את מעשה הקידושין, שהוא שונה מבית לבת, דבר שבלתי נסבל. והיות בר אלישיב קפדן, זה מובא בחזקת הבתים. כי כל מקום בו תולים אנו מה שנדרש להיות על פי הלכה שווה לכולם, לא יעלה על הדעת שיהיה שונה מאדם לאדם.

מעכב. והחידוש, שעם היות שכעת התוצאה היא חד משמעית שלא ניתן לקדש, הרי ההגדרה המעניינת, שהם אכן קיימים, ולא ניתן לדמות אותם למציאות שאינם בעולם כלל, אלא שאכן יש חיסרון, והם מחוסרים גירות או שחרור.

ובסופו של דבר, גם בדקל, הרי עם היות שהפירות עדיין אינם בעולם, הרי העץ עצמו כן קיים, וכן שיטת רבי אליעזר בן יעקב (בקידושין, כפי שנביא לאחר מכן), שרבי מאיר נסמך עליה, אכן התבואה לא נתנה שליש, דומה הדבר לאיסור זמני הרוכב על כך. שהרי גם כאן התבואה קיימת, אלא שטרם הגיעה לגדר ההלכתי המאפשר את ההפרשה. והרי זה כעין מחוסר זמן, שהוא עוד פחות מאשר מחוסר גירות ושחרור.

שיטת רבי אליעזר בן יעקב, שאדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם

אין תורמין מן התלוש המחוייב בתרומה, על המחובר הפטור, ואם תרם אין תרומתו תרומה.

כיצד? אם אמר: "פירות ערוגה זו שהם תלושין, יהיו תרומה על פירות ערוגה זו שהיא מחוברת"; או שאמר: "פירות ערוגה זו שהיא מחוברת, יהיו תרומה על פירות ערוגה זו שהם תלושין, לא אמר כלום, שאין תורמין מן הפטור על החיוב ולא מן החיוב על הפטור.

אבל, אם אמר: "תהיה ההפרשה חלה לכשיתלשו הפירות ויתחייבו בתרומות ומעשרות", ונתלשו הפירות. דבריו קיימין, כי בידו לתלוש, וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי.

אין הפירות חייבים בתרומות ומעשרות עד שיגיעו ל"עונת המעשרות".

איזו היא עונת המעשרות, משיגיעו הפירות לשלב שיוכלו לזרעם ויצמיחו.

בתבואה: "עונת המעשרות" היא כאשר תגיע התבואה לשליש בישולה.

יתר על כן [תוספת על דברי תנא קמא], אמר רבי אליעזר בן יעקב: אפילו אם אינו בידו, כלומר, לא רק אם אמר: "פירות ערוגה זו שהם תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו שעתה היא מחוברת", או, אם אמר: "פירות ערוגה זו שהיא מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו שהן תלושין לכשיתלשו", ונתלשו דבריו קיימין.

אלא אפילו אם לא הביאו הפירות המחוברים שליש, ואין בידו לחייבם בתרומות ומעשרות, בכל זאת, אם אמר: "תחול התרומה לכשיביאו הפירות המחוברים שליש ויתלשו" ואחר כך הביאו שליש ונתלשו, דבריו קיימין.

כי רבי אליעזר בן יעקב סובר: אדם מקדיש ומקנה דבר שלא בא לעולם. לפיכך, יכול הוא להפריש תרומה מפירות שלא הביאו שליש, אף על פי שאין בידו להביאן לידי חיוב.

[דף יד עמוד א]

אם כן נתת דבריך לשיעורין -

שקשה,

מה

ע"פ הקונטרס בפ"ק דקידושין (דף יא.),

- קנאו הבן לאותו בית, ואינו צריך לקניין אחר. ואף זה, דין בלא טעם הוא, אלא שכך תיקנו חכמים.

יש ביאור יסודי בתוס' זה, שהמושג של הלכתא בלא טעמא, אינו בא לחלוק על עצם זה שתיקנו חכמים עניין זה, וכדומה

[התוס' מראים כיצד ניתן לבצע דבר והיפוכו, מצד אחד מר זוטרא אומר מפורשות, שחכמים תיקנו מעמד שלושתן, בבחינת הלכה למשה מסיני, כלומר, שזה דבר ללא טעם. אולם בגוף המילה תקנת חכמים, מחוייבים אנו לומר, שיש הגיון וטעם ליסוד כל תקנה. וכאן התוס', מבארים לא רק את התקנה המסויימת של מעמד שלושתן, שוודאי יש טעם, על עצם זה שתקנו זאת. אלא הם מתייחסים לדברי מר זוטרא, שכל שלושת הדוגמאות שמנה מר זוטרא, וודאי חייבים אנו למצוא טעם לא באופן הפעולה של התקנה, אלא על סיבת הצורך לתקן תקנה.

ויש גם לדייק זאת במילות הגמרא, שאין אנו אומרים שזה הלכתא בלא טעמא, אלא שוינהו רבנן כהלכתא בלאו טעמא, שזה רק בכך הדמיון, כלומר, שיש כאן בחינה של הלכה בלא טעם. וכידוע הכלי החזק ביותר להפריד שני דברים, ולזכות לאותו עניין דבר והיפוכו, הוא החילוק.

שיש כאן בעצם שני דינים. איך פועל מעמד שלושתן, ומהו הגורם הפועל את הקניין, שאכן זה באמת בבחינת כך ולא אחרת, וללא טעם. ולכן מילת המפתח כאן הוא "פירוש" - שמצמצם שרק לעניין אין כאן טעם. ומצד שני, ולהדגיש שיש כאן שני דברים מילת המפתח היא "אבל". שברור לנו שיש לנו צורך להבין למה היה צורך לחכמים לתקן זאת - וודאי וודאי שיש בזה טעם שרק בדרגה של חכמים, מבינים את עצם הצורך, שיהיה קניין כזה. וכן לגבי שני העניינים הנוספים.]

ההיגיון לתקן מעמד שלושיתם הוא על התוצאה, ומבלי לרדת לאופן ולצורה כיצד הוא פועל

התוס' מבארים שחייבת להיות סיבה למה שחכמים בחרו לתקן קניין מעמד שלושתן, שהרי אף אחד לא הכריח אותם לעשות זאת. משמעות הקניין הינה סימן ברור של גמירות דעת, והוכחה מוחצת, עד כאן לא היה קניין, ומכאן ואילך התרחש הקניין, והחפץ לדוגמא החליף בעלים. יתרון גדול יש בקניין מעמד שלושתן, שאינו דורש דבר, ובאמירה וללא כל טירחא - מושגת תוצאת הקניין בשלימות. איך זה בדיוק פועל, לא נדרשו חכמים לבאר, אלא הסתפקו בכך שיצרו קניין נוח.

גם בתקנתם השניה, שהמותב כל נכסיו בשטר לאשתו שלא קנתה - טמון הגיון פנימי עמוק

גם המקרה השני, יש עומק אדיר בתקנתם. וכאן יש לחלק בין הכבוד, ולבין הגדר הממוני. אדם שכתב את כל נכסיו לאשתו, ועוד בשטר בלשון מתנה, באו חכמים ועקרו את התוצאה, והיא לא קונה דבר. חכמים ירדו לסוף דעתו של

התוס' שם מבאר, כי שאלה זו נשאלה במספר מקומות, וכאן יש תשובות שונות

ואכן באמת כאשר מדובר על מצב שמקדשים אותה, היא אכן מקפדת לקבל יותר. אבל יש שני מצבים שונים, שברגע שהיא עצמה פשטה ידה וקיבלה, הרי הבת אכן מסכימה להתקדש אף פחות מרגילות שאר בנות רבי ינאי, ואפילו בפרוטה. ועוד, שכאשר הן שולחות שליח, הרי הן יודעות, שלא יתנו לשליח בשונה משאר נשים. ולא כמו רש"י שהשליח היה צריך לתת להם כמו שהן רגילות ליקח.

לעתים, דווקא עניין צדדי במקום אחד, מתבאר על ידי התוס' במקום אחר בהרחבה

[נראה לי, כי התוס' שולחים לתוס' אחר (קידושין יא, א ד"ה שכן אשה מקפדת על עצמה וכו'), וכאן יש יסוד חשוב, שכאשר מסתכלים לא רק על תוס' אחד, אלא בהשוואה לתוס' אחרים - בפרט שמביאים עוד מקומות של נתת דבריך לשיעורין, מקבלים הבנה רחבה בהרבה.]

כהלכתא בלא טעם -

מי,

מה שמועיל לקנות,

אבל טעם יש,

למה תקנו חכמים מעמד שלשתן,

תקנו שלא יצטרך לטרוח ולעשות קניינים, ובהכותב נכסיו לאשתו,

משום דלא שביק לבריה ויהיב לאחרני,

ואין דרך לעשות כן,

אלא לחלק לה כבוד ולמנותה אפיטרופיא,

ומשיא אשה לבנו,

כשהאב מסיר כל מה שיש לו מן הבית,

סמכא עליה דעתא דבן,

כדמפרש בפ' מי שמת (ב"ב ד' קמד.).

הגמרא מביאה בשם מר זוטרא טעם שלישי לקניין של מעמד שלושיתם, והוא שזה ללא טעם כלל

מר זוטרא חולק על אמימר ורב אשי, ולדעתו מעמד שלושתן הינו קניין שתקנוהו חכמים ללא טעם וסברא:

אלא אמר מר זוטרא: הני תלת מילי - שלושה דינים אלו - שוינהו רבנן - תיקונים חכמים - כהלכתא - כמו הלכה למשה מסיני - בלא טעמא - שאין צריך לתת בה טעם. ואף באלו הדינים אין כל טעם וסברא!

חדא - הדין הראשון - הא - דין זה של מעמד שלושתן.

ואידך - והאחר [השני] - דאמר רב יהודה אמר שמואל: הכותב כל נכסיו לאשתו בשטר בלשון מתנה - לא קנאתם. ולא עשאה הבעל אלא אפיטרופיא - כאדם הממונה על הנכסים להכניס או להוציא. ואין כל טעם בדין זה, אלא שכך תיקנו חכמים. ובכוחם לתקן זאת, שהרי הפקר בית דין הפקר.

ואידך - והאחר [דין שלישי]: דאמר רב חנניא: המשיא אשה - לבנו הגדול בבית מיוחד לחתונתו, שאין האב דר בו

מחוייבים לומר, כיצד הדבר פועל ומתרחש, אלא מה שחשוב, שרצונו מתממש, וחכמים סייעו לו בתקנתם, שיהיה לדבר בסיס של הלכה למעשה.

על מנת להבין עד כמה נדרש שהאב יפנה את הכל, ראוי להביא את פירוט הגמרא שם לעניין זה

ונביא את הדיון לגבי כך, שאפילו כשמשאיר האב דבר שולי ביותר, אלא שהוא משתמש באותו הבית, הרי זה סותר את פעולת הקניין.

מיתבי שואלת הגמרא על דינו של רבי חנינא, ממה ששנינו: יחד לו אביו וכלי בית, כלי בית קנה, בית לא קנה. ומוכח, שאף על פי שיחד לו בית, לא קונה אותו.

מתרצת הגמרא: אמר רב ירמיה כגון שאוצרו של אביו מונח שם. מדובר באופן שהאבא משתמש בבית בזה המחסן, ולכן מסתבר שלא מקנה את הבית, שהרי עדיין הוא משתמש בו.

ומבאר הגמרא איזה דברים הוא צריך להשאיר בבית, שבו מוכח שלא רוצה להקנות אותו לבנו:

נהרדעי אמרי, בני נהרדעי מבארים, שאפילו שובכי דיוני, אפילו נשאר שובך של יונים לאבא, לא קונה הבן את הבית.

רב יהודה ורב פפי אמרי, מוסיפים: אפילו השאיר האב לעצמו עציצא דהרסנא, כלי מלא דגים מטוגנים בשמן, אין קונה הבן את הבית.

מספרת הגמרא כי מר זוטרא אנסביה לבריה, השיא את בנו, ותלא ליה סנדלא, תלה בבית את סנדליו, להראות שאינו נותנו לו.

וכן רב אשי, נסביה לבריה, השיא את בנו, ותלא ליה אשישא דמשחא, תלה בבית פח של שמן, ובוה שממשיך להשתמש, הוא מראה שלא רוצה להקנותו.

אבל מתנה מועטת כו' -

וא"ת,

הא נמי שמעי' לה,

דאמר רב בפרק הזהב (ב"מ מט.),

דברים אין בהן משום חיסור אמנה,

ומדמי התם מתנה מועטת למכר,

דליכא מעות **בהדי דברים**.

וי"ל,

דהכא,

שאומר לנפקד או לבעל חוב שיתן לו,

סלקא דעתין דקני טפי,

מכשאמר מתנה אני נותן לך.

הגמרא מחלקת כי קניין מעמד שלושותם, חייב להתבצע בפני המקבל, הן לגבי מתנה מרובה, והן לגבי מתנה מועטת, שלא ראוי לחזור ממנה

ממשיכה הגמרא בדין מעמד שלושותן ומביאה מעשה:

אמר ליה רב לרב אחא ברדלא: קבא דמוריקא אית לי גבך - קב של כרכום יש לי ברשותך - יהביה לפלוני - תנהו לפלוני.

אדם, שבוודאי שלא ייקח את כל נכסיו מבניו, שהתורה אמרה לו להנחיל להם, ויעביר את הכל מחוץ למשפחה. ואם כן ברור לנו, שלא התכוון לפעולה שביצע.

אולם, מצד שני חייבים אנו לבאר, מה טעם בכל זאת עשה את מה שעשה. נכון שיש כוח לחכמים להיות בבחינת בית דין שרשאי להפקיר, ויש לו כוח לכך. אבל, ברור לנו, מאידך גיסא, שחכמים לא ינצלו את כוחם, סתם, כנגד מעשי האדם. אלא באו חכמים, וירדו לסוף דעת הנותן, שרק התכוון למנותה אפטרופוס על הנכסים, שרק באופן זמני היא מחזיקה עבורם, ומה שבחר לעשות זאת דרך שטר מתנה, הוא לא על מנת שבאמת תקבל, אלא רק לתת לה כבוד. ובפרט שאשה אינה מכירה את הדינים, והיא מרגישה עם כבוד רב, שבעלה בחר לתת רק לה. ולכן מצא את הכלי לתת לה את ההרגשה הזאת, אך כמובן, מבלי שיעקור נחלה מבניו.

עם היות והמקרה השלישי מבואר באריכות בגמרא אחרת, הרי התוס' כאן מטעימים את הדברים

הדין השלישי הוא המשיא אשה לבנו הגדול. וכבר ראינו, כי יש דברים שנקנים באמירה, ושזה קורה דווקא עם בנו הגדול, שיש כאן חיבה מיוחדת.

הגמרא בבבא בתרא מביאה כמה דינים שקשורים בדעת בני אדם.

אמר רבי חנינא: אבא המשיא אשה, שעושה נשואין לבנו גדול בבית, קנאו. הבן הגדול קונה את הבית שבו נערכו הנשואין, לפי שכך תקנו חכמים.

ודוקא גדול, שהנשואין היו של בנו גדול, שהוא חביב עליו. ודוקא בתולה, וכן דוקא שנשא אשה בתולה, שאז השמחה גדולה יותר.

ודוקא אשתו ראשונה, שאלו הנשואין הראשונים של הבן. ודוקא שהשיאו ראשון, שזו השמחה הראשונה של האב. שכל הדברים האלו הם סיבה שיהיה לו רצון להקנות לו את ביתו.

כמו שני המקרים האחרים, התוס' נותנים לנו לצלול ולהבין את עומק הקניין

אלא שממשיכה הגמרא לאחר מכן, ודנה באריכות, כי כל דינו של רבי חנינא, חל דווקא כשהאב לא השאיר בבית זה דברים, ועל כן מדייקים כאן התוס', שבכך שסילק האב את חפציו, הרי לא רק שהתוצאה מראה, שהוא מקנה את כל הבית לבן, אלא שהוא ממש עשה פעולה, בכך שהסיר את כל מה שהיה לו בבית, וזה עצמו פועל אצל הבן, את הביטחון, שאכן האב רוצה להקנות לו. וכמובן לפי התנאים שאמרנו. כלומר, עם היות ושי כאן קניין באופן שאינו נפעל בדרכים הרגילות של קניין, אלא הוא כפעולה השונה מכל סוגי הקניינים המוכרים, ולכן הוא נכלל כהלכה בלא טעמא, הרי ודאי שיש גם כאן הגיון צרוף.

וכפי שאנו רואים, עד כמה באו חכמים, ואמרו שהוא קורה רק במקרים מיוחדים, ובפרט שהאב טורח לסלק את כל חפציו מאותו בית חתונות, מה שמוכיח כי זה רצונו. כלומר, שוב אנו רואים, כי חכמים יורדים לסוף רצונו של האדם, ורק נותנים לכך בתקנתם את התוקף ההלכתי, אף שאינם

ומקבל את קללת מי שפרע מאנשי דור המבול ומאנשי דור הפלגה, שלא עמדו בדבריהם, הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו. רב האומר שבדברים אין בהם משום מחוסר אמנה, ורבי יוחנן החולק וסובר שיש בהם משום מחוסר אמנה.

הגמרא בהמשך, מבארת כי רבי יוחנן האומר לגבי, כשאמר לחבירו מתנה אני נותן לך, כי מותר לחזור בו ולא יקבל קללת מי שפרע. אולם הוא מודה כי במתנה מועטת, מאחר והשני סומך על כך, שאין אלו סתם דיבורים בעלמא, כבר אינו רשאי. ובעצם כל מהות המכר, היא פעולה של אל חוזר, המוכיחה כי הקניין חל, ושיש כאן גמירות דעת עם מעשה. ומעירים התוס', שעם היות ויש כאן השוואה לגדרי מכר, הרי בסופו של דבר היה כאן רק דיבור וללא מעות גשמייות, שהם פועלות את גמר הקניין. שהרי כל הדין התחיל עם מעשה המכירה של רב כהנא.

ולא פש גביה ולא מידי -

פר"ח וכן ר"ת,
שהיו בעלי דינין **מודים לו**,
או **היה הדבר ידוע** בעדות ברורה,
דלא פש גביה מידי,
ומשמע מדבריהם,

דמנפשיה - אין נאמן לומר,
טעיתי במה שהודיתי,
אף על גב דאית ליה **מיגו**,
דאי בעי - אמר חזרתי ופרעתי.

וכן משמע,
מהא דתנן בשבועות (דף לח:),
מנה לי בידך, אמר ליה - הן,
למחר אמר ליה תנהו לי,
אם אמר נתתיו לך - פטור,
אין לך בידי - חייב.

ומפרש טעמא בפ"ק דבבא בתרא (דף ו.),
משום דכל האומר לא לוית,
כאומר לא פרעתי דמי,
ואמאי לא מהימן לומר לו,
אין לך בידי,
שטעיתי שהייתי סבור להיות חייב,
ואיני חייב כלום,
מיגו דאי בעי אמר פרעתי אח"כ,
אלא משמע,
דבמגו - לא מהימן לומר שטעה.

חשבון של טעות, שהוליד פעולות קניין, האם
כשהתברר כטעות - רשאי הוא לומר, שהנתונים
שמסרתי אינם נכונים

מביאה הגמרא מעשה נוסף: הנהו גינאי - אותם בעלי גינה מוכרי ירק - דעביד חושבנא בהדי הדדי - שערכו חשבון בינם. - פש - ונשארו - חמש איסתרי זוזי - סלעי מדינה - גבי חד מנייהו - אצל אחד מהם. אמרי ליה - אמרו לו [חבירי

באפיה קאמינא לך - בפניו אני אומר לך זאת] המקבל עמד [שם] דלא הדרנא בי - שלא אחזור בי מהבטחתי.

והגמרא תמהה: מכלל - ממעשה זה ניתן להבין - דאי בעי הדר ביה - שאם רצה [רב] לחזור בו - מצי הדר ביה - יכל לחזור בו. והרי רב עצמו אמר שהמקנה לאחר במעמד שלושתן - קנה, ואין הנותן יכול לחזור בו?

ומיישבת: הכי קאמר - כך אמר רב [זו היתה כוונתו]: דברים הללו כיון שאמרתם לך בפניך [של המקבל] לא ניתנו לחזרה מצדי. לפי שכבר קנה את הכרכום במעמד שלושתן.

שואלת הגמרא: הא אמר רב חדא זימנא - כבר אמר דין זה פעם אחת - דאמר רב הונא אמר רב: מנה לי בידך תנהו לו לפלוני במעמד שלושתן - קנה. ואם כן מדוע צריך הוא לחזור שוב ולומר שאינו יכול לחזור בו?

מתרצת הגמרא: אי מההיא - אם היינו שומעים רק את הדין הראשון - הוה אמינא - היינו אומרים [חושבים] - הני מילי - שדין זה [שצריך לומר בפניו של המקבל] - הוא רק במתנה מרובה כגון מנה, לפי שקשה לעשות בה גמירות דעת. אבל מתנה מועטת - שקל לגמור בדעתו לתיתה - לא ליבעי - לא יצטרך [לומר] בפניו.

קא משמע לן - לכן חזר במעשה על דבריו ואמר, שאף מתנה מועטת ככרכום - אינו קונה, אלא אם כן אמר בפניו:

השוואת המקרים, נועדה לרדת ולהבין את עומק הדינים, ומדוע קיים הבדל בדין בין מקרה למקרה

[גאונות התוס', היא שההשוואה אינה סתם קושיה. אלא היא מכריחה אותנו להבין מדוע לאחר שכבר למדנו בפרק הזהב, יש חידוש כאן לגבי מתנה מועטת. והתשובה טמונה לדעתי במילת המפתח הקטנה - "טפי". שהרי אנו אומדים את דעתו לגבי המתנה המועטת.]

ומאחר ויש כן הבדל בין הקניין באמירה, שהרי מעמד שלושתם, עם היות וזה קניין בלא טעם, הרי אנו רואים, כיצד צוללים, לראות דרך המקרים, כי מאחר ויש כאן נפקד או בעל חוב, שבעצם כבר בוצע בעבר העברת החפץ אליהם, או שכבר נוצר החוב, וכאן באמירתו, הוא רק לא לוקח את החפץ בחזרה, או שמממש את החזרת החוב הלכה למעשה, הרי זה דבר שקל לביצוע, וכל שכן, כאשר מדובר בנוסף גם על מתנה מועטת.]

לימוד הסוגיה של השוואת מתנה מועטת לגדרי מכירה, שהוא הבסיס להשוואת לגבי סוגייתנו

הגמרא בפרק הזהב מביאה מעשה לגבי רב כהנא, יהבי ליה זוזי אכיתנא, לסוף אייקר כיתנא. אתא לקמיה דרב. אמר ליה: במאי דנקיטת זוזי - הב להו, ואידך - דברים נינהו, ודברים אין בהן משום מחוסרי אמנה. שהרי האדם סומך לא על דבריו, אלא על המעות שניתנו. ומאחר והתייקר, הרי רשאי רב כהנא לתת להם פחות כותנה.

שהרי יש מחלוקת אמוראים בין רב לרבי יוחנן האם הבטחה בפה ללא קניין, נענש האדם משום מחוסר אמנה,

למחר שב התובע ואמר לו לנתבע: תנהו לי, את אותה המנה עליו הודית לי אתמול! ואמר לו הנתבע כבר נתתיו לך, ופרעתי את חובי. פטור הנתבע משבועה ומתשלום, אף שאתמול הודה!

אבל, אם חזר בו הנתבע מהודאתו שהודה אתמול. וכפר ואמר: אין לך בידי ולא היו דברים מעולם! -

חייב ליתנו לתובע. שהרי הודה אתמול בפני עדים כי חייב לו. והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואינו יכול לחזור בו, ואף בשבועה אינו נאמן, כיון שהוחזק כפרן [שקרן, ואינו נאמן].

דברי המשנה בשבועות מתבארים מגמרא משלימה (בבא בתרא)

על מנת להבין את עומק דברי המשנה, מבארים התוס', כי בכך שרוצה להסתמך על מיגו, משמעו שאומר בו זמנית טענה הסותרת את דבריו מכל וכל. שאם טוען מצד אחד שכלל לא היתה כאן הלוואה, ובכלל טעיתי ממה שאמרתי בתחילה, כי מגוחך הדבר, כיצד יטען שהיה יכול לומר שכבר פרע, שהרי מה לו לפרוע דבר, שכעת הוא עצמו אומר, שכלל לא טעה, שהרי לא היתה הלוואה. והרי כלל המיגו הוא שביכולת לומר טענה אחרת אפשרית, אך לא להישען על טענה שאינה אפשרית, מה שמכונה בלשון המיגו "מיגו של מה לי לשקר", שהדין הוא: שכזה מיגו - לא אמרינן, כלומר, שאינו יכול להיטען. וכפי שמנסחים כאן התוס' את המסקנה, שבמיגו אינו יכול לומר שטעה. ונביא את תוכן הדברים.

מנסה הגמרא בבבא בתרא, לפשוט את השאלה ממשנה במסכת שבועות [לח ב]:

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: תא שמע: אמר אחד לחבירו: מנה לי בידך, וחייב אתה ליתנו לי.

אמר לו הנתבע בפני שני עדים: הין, אכן כן. למחר, אמר לו שוב: תנהו לי. אם אמר הנתבע: כבר נתתיו לך! הרי הוא פטור מלשלם, אף שאתמול הודה בפני עדים. שהרי יתכן שפרעו מאתמול עד עתה, ואין זה כופר בהודאתו הראשונה. אבל אם ענה לו "אין לך בידי כלום", לפי שאינו חייב לך כלל, הרי זה חייב לשלם.

ודן רב אחא בריה דרבא בדברי המשנה:

מאי לאו, האם אין כוונת המשנה לומר כך:

כשהוא אומר "נתתיו לך", מדובר בכגון דאמר ליה הנתבע "פרעתין בזמני". ואילו כשאומר "אין לך בידי", מדובר באופן דאמר ליה "פרעתין בתוך זמני".

וקתני, ושנינו על כך: חייב. אלמא, הרי מוכח מכאן, שבמקום חזקה לא אמרינן, אין אנו אומרים "מיגו" של "מה לי לשקר". ואין מאמינים לו בזה.

ודוחה הגמרא:

לא! מאי, מהו הפירוש "אין לך בידי", שהוא טוען "לא היו דברים מעולם". כלומר, כופר הוא עתה בעצם החיוב. ומשום כך חייב לשלם, לפי דאמר מר, התנא: כל האומר "לא לויתני", כאומר "לא פרעתי" דמי. כי מי שאינו לווה ברור הדבר שאינו פורע. ומכיון שיש כאן עדים שהודה לו בפניהם על ההלוואה, והוא עצמו הודה שלא פרע [באומרו "לא לויתני"], לכן הוא חייב. אך אילו היה טוען "פרעתי", היה נאמן, אפילו אם עצם

הגגנים]: יהבינהו ניהליה למרי ארעא - תן מעות אלו [שנשארו אצלך] לבעל הקרקע. ואמרו לו זאת באפי מריה ארעא - בפני בעל הקרקע. וקנה מיניה - והתחייב בקניין לתת את המעות לבעל הקרקע. לסוף - לבסוף - אזל עבד חושבנא בין דיליה לנפשיה - הלך וערך חשבון [נוסף] בינו לבין עצמו - לא פש גביה ולא מידי - [וגילה] שלא נשאר אצלו כלום [מעבר למה שהיה מגיע לו].

מאחר והתוס' כאן הם על הדיבור המתחיל של ולא פש גביה - הרי זה נושא הדין, ולא מה פוסקים כתוצאה ממציאות חדשה זו

[הגמרא בהמשך מפלפלת מה הדין על המקרה כאן. ומביאה דיון שלם בין רב נחמן ורבא. אלא שכאן זה הזדמנות להדגיש כי התוס' הוא פרשן על הדף. כל הדיון בתוס' זה אינה כלל לגבי עצם הדין, אלא על המציאות. האם רשאי הוא לומר שהיתה לו טעות בחשבון, לאחר שכבר היה גם חשבון, וגם בגלל חשבון זה, התבצעו שני קניינים, הן במעמד שלושתם והן בקניין.]

אבל כאן הדיון ממוקד, האם ואיך הוא רשאי לחזור בו, ומכוח מה. כלומר, מאחר וכל פסק דין בנוי על מקרה דין וטעם, הרי הדיון לאחר מכן המובא בגמרא עם רב נחמן ורבא, הוא כבר על עצם הדין, והטעם היאך לפסוק כאן. בעוד שהתוס' נעמדים האם יכולה להיות מציאות בו הוא חוזר ואומר שהיתה אצלו טעות. ובאיזה אופן בדיוק זה יכול לחול. וכפי שהם מביאים בשם פרשנים ופוסקים, מה יכול להיות אפשרי, ומה לא. ולאחר שמביאים סברא שאינו יכול מעצמו לחזור ולומר טעיתי, מיגו שיאמר כבר פרעתי, ומוכיחים שאין זו סברא בעלמא, אלא שיש גמרא מפורשת להסתמך על סברא זו.]

התוס' מדייקים, כי החזרה היתה בהודאת בעלי הדין או בעדות ברורה, ולא מכוח מיגו שכבר פרעתי

מדייקים התוס' בשם רבינו חננאל ורבינו תם, שעל מנת שהוא יוכל לטעון שהיתה כאן טעות נדרשת אחת משתי אפשרויות. או שבעלי הדינים עצמם יודו לו, או שהיתה עדות חיצונית ברורה על המציאות. מדייקים התוס', שהפירוש לא רק בא לומר איך קרתה החזרה, כי אם לשלול אפשרות שלישית, שלכאורה היה לה גם מקום. וכאילו יש לקרוא את התוס' באופן ההפוך, שעם היות (שאלת האף על גב), שלכאורה יש לו מיגו, הרי יש להבין כי מסקנתם היא ("משמע מדבריהם"), שהם בעצם שוללים שהחזרה היתה רק מכוח טענת מיגו, ויבטל את דבריו הראשונים, באומרו שיכל לומר שכבר פרע. ומיד מביאים שכך יש לדייק מגמרא.

לאחר שהודה בעדים כי היה חייב לו, הרי לא יוכל לומר לאחר מכן, בו זמנית גם לא לויתני וגם פרעתי, שלא ניתן לטעון שפרע מה שכלל לא היה חייב

המשנה במסכת שבועות לומדת אמר התובע: מנה לי בידך. והודה הנתבע ואמר לו בפני עדים: הן.

המציאות, אז הוא עצמו מדגיש, כי במציאות שאתה מציג, וודאי שהדין מתהפך.

וכדרכנו שהתוס' מדויק אף בדיבור המתחיל, הרי כל דיבור זה נועד להסביר, את השלב הראשון של הסוגיה, כיצד אמר רב נחמן דברים, שלכאורה חזר בהם. ונראה לי להמתיק, שהרבה יותר קיימת מציאות של רצון לחזור, ממקרה כה צדדי, שהתבצעה ספירה מחודשת שהציפה את הטעות. ולכן היתה נטייה לסבור, כפי שקורה בריבוי שאלות בממונות, כי המציאות הינה כפי שסבר רב נחמן בתחילה.

ומר סבר הולך לאו כזכי דמי -

והשתא סבור,

שאותו טעם שאומר שמואל, מתוך שחייב באחריותו - חוזר, לא עיקר טעם הוא.

וכה"ג אשכחן (לקמן דף כה.), בהיה דהלוקח יין מבין הכותים, דמעיקרא בעי למימר, דטעמא דרבי יהודה, משום דלית ליה ברירה, אף על גב דקתני (שם כו.), אמרו לו לר' מאיר, אי אתה מודה שמא יבקע הנוד כו', וכהנה רבות.

הצגת מחלוקת אמוראים, האם אמירת הולך מעות לפלוני - משמעותה זכה עבורו, וממילא אינו יכול לחזור, שהרי מבחינתו, מעצם האמירה כבר מצויים המעות אצל פלוני

הגמרא דנה בדין הולך כזכי: (ומביאה מחלוקת אמוראים, שהרי הלשון "איתמר", הוא מילת מפתח, תמרו, שמשמעותו, הנה הולכת להיות מוצגת מחלוקת אמוראים).

איתמר: אמר לשליח: הולך מנה זה עבורי לפלוני שאני חייב לו. אמר רב: חייב המשלח באחריותו. ואם יאנסו המעות מיד השליח - ההפסד שלו. [ומכל מקום]: ואם בא המשלח לחזור בו מהשליחות ולומר לשליח "החזירם לי שמא יאנסו ממך בדרך" אינו חוזר.

ושמואל אמר: מתוך שחייב המשלח באחריותו [של המנה] אם בא לחזור - חוזר.

הגמרא מנסה לברר במה נחלקו:

לימא בהא קמיפלגי - הבה נאמר שבכך הם חולקים: דמר סבר - שרב סובר: הולך כזכי דמי - שהאומר לשליח: "הולך" נחשב כאילו אמר: זכה עבור פלוני ולכן אין המשלח יכול לחזור - כיון שכבר זכה המלוה. ומכל מקום, חייב הוא באחריות המעות, לפי שהמלוה לא צוהו למוסרם לאדם זה.

ומר סבר - ושמואל סובר: הולך - לאו כזכי דמי - האומר "הולך" אין כוונתו שיזכה עבורו. ולפיכך - אם בא לחזור - חוזר.

ההלואה היתה בפני עדים. שהרי כך נפסקה הלכה, שהמלוה את חבירו בפני עדים, אינו צריך לפורעו דוקא בעדים.

חדא דאמר רב הונא כו' -

ר"נ סלקא דעתיה,

שהיה חוזר בו,

ולא משום דלא פש גביה מידי.

התחייבות הגנן, בתחילה בשני קניינים הוא מי נשאר אצלו עודף, והוא בא לשאול את רב נחמן מה נדרש לעשות כעת

הגמרא סיפרה כי בעלי הגינה עשו חשבון, ונשארו חמישה סלעים אצל אחד מהם. חבריו הגננים אמרו לו שיתנם לבעל הקרקע, ואף התחייב בקניין לתת לו. אלא שלבסוף, ערך חשבון פעם נוספת, והתברר לו כי המציאות היתה שונה, ולא נשאר אצלו עודף כלל. כעת הוא מגיע אצל רב נחמן, שהרי דיין ובקי בדיני ממונות, ושאלו מה לעשות. עונה לו רב נחמן - מה אעשה לך? ומבהיר לו שהרי יש לו שני חיובים. חדא - דאמר רב הונא אמר רב, שמעמד שלושתן קונה, ואם כן זכה בו בעל הקרקע, ועוד, שהרי קנו ממך בקניין סודר, שהינך מתחייב לו.

לפני שנוחתים להבין עד כמה מדויקים דברי התוס', יש להבין את השתלשלות הגמרא בהמשך, ומה שרב נחמן חזר בו

תוס' זה הוא מתוק במיוחד. הגמרא מביאה את הערתו של רבא לרב נחמן רבו. וכדרך התלמידים הוא אינו מדבר על ההלכה, ושרבו טועה, אלא רק משקף לו את המציאות. וכי אמר שאינו רוצה לתת את מה שהתחייבתי, אלא הנני רק אומר שהמציאות כאן השתנתה, וגיליתי שמה שסברתי שנשארו אצלי חמשה סלעים, הרי כעת הנני אומר, שהמציאות הינה שונה, ואין ברשותי מעות מיותרות.

ואכן מיד אומר לו רב נחמן, אכן אם זו המציאות, הרי זה כדברך, כי הוא אינו חוזר מהתחייבותו, אלא כל מעשה הקניין הכפול שבוצע הוא בגדר של קניין טעות, והדין שכל קניין שנעשה בטעות - וודאי שחוזר.

חייבים לומר, כי תשובת רב נחמן בתחילה לא היתה טעות, אלא שהבין את המציאות אחרת

[בעצם עמדה שאלה סמויה אצל בעלי התוס'. רב נחמן מכיר היטב את ההלכה בממונות, והראייה שהוא מבהיר זאת לרבא תלמידו. ועוד, שהוא מקדים ואומר ש"אם כן". כלומר, מה שדיברתי תחילה, הוא כי אכן הבנתי את המציאות בצורה שונה. ולכן חייבים התוס' לומר, כי וודאי שרב נחמן לא טעה גם בהתחלה. אך הרי הוא פסק "כביכול" לא נכון.]

אלא מדייקים התוס', שמחשבתו הראשונה של רב נחמן, כי מה שבא אליו אותו גנן, הוא מחמת שרצה לחזור בו, ולא מצד שלא נשאר אצלו דבר. ומיד שהעמידו רבא, כתלמיד המחכים את רבו, שזו

ומביאים על כך ברייתא, הלוקח יין מבין הכותים, ואין לו כלי להפריש תרומות ומעשרות. אומר שני לוגין מתוך המאה, שאני עתיד להפריש - הרי הן תרומה, עשרה לוגין - מעשר שני, תשעה - מעשר שני. הרי הוא רשאי לחלל את המעשר שני על מעות שיש לו בבית ושותה מיד, כי נוצרת פעולת בריה, ובשעה שיפריש, יתברר למפרע, איזה לוגין היו תרומה ונעשר, וזו שיטת רבי מאיר. אולם רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון אוסרין, ומדייקת הגמרא שמאחר ותלה בדעת עצמו, והוא בחר - הרי מה שרבי יהודה אוסר, הוא מסיבה זו.

אלא שרבה חולק על כללו של רב משרשיא. אלא שהוא נדרש לבאר מדוע בכל זאת אוסר רבי יהודה. ומבאר כי הם חלקו על רבי מאיר מסיבה אחרת, ומאחר וקיים חשש שיבקע הנוד, ונמצא זה שותה טבלים למפרע, כיוון שלא תתברר התרומה מעולם. ועם היות שלרבי מאיר יש תשובה. אמר להם: לכשיבקע! כלומר - אין לחוש לכך כיון שאינו שכיח.

על כל פנים, מבואר שטעמם של רבי יהודה ורבי שמעון אינו משום ש"אין בריה", אלא כיון שחששו לבקיעת הנוד.

לא דכ"ע הולך כזכי -

פי' בקונטרס,
ואם היו במתנה דליכא אחריות,

מודה שמואל דאינו חוזר.

ואין נראה,

דבמתנה - אין הולך כזכי,

כדפרישית לעיל (דף יב.).

אלא י"ל,

דכשפטרו מלוה מן האחריות,

או בגט שחרור,

מודה שמואל דאינו חוזר.

הגמרא חזרה בה וסברה כי ניתן לבאר את מחלוקת רב ושמואל, גם כששניהם סוברים כי הולך אין משמעו זכייה

הגמרא ניסתה בתחילה להבין את מחלוקתם של רב ושמואל, (ומשמעות לשון הגמרא "לימא בהא קמיפלגי", הוא נסיון (שעתיד להידחות, לבאר את מחלוקתם על ידי סברא מסויימת). שמחלוקתם הינה האומר לשליח הולך, משמעו שאמירת הולך - כוונתה אינה רק ביצוע משימת השילוח, כי אם שרב יאמר שהשליח כבר קנה עבור המקבל, וזכה בעבורו. ומתוך הבנה זו, ברור לנו מדוע רב יסבור שהמשלח אינו יכול לחזור בו. כי כבר נפעל מעשה הקניין, והוא רוצה לבטלו מהשליחות, לאחר שכבר השני זכה בה. על כל פנים, המשלח עדיין חייב באחריות המעות, לפי שאת השליחות של ההעברה לא המלווה ציווה. ואילו שמואל יסבור, שמאחר ואין כאן זכיה - לכן המשלח עדיין יכול לחזור בו, ולשלול את כל המשימה. שהרי המעות עדיין שייכות לו.

ואכן הגמרא דוחה, שניתן לבאר את מחלוקתם של רב ושמואל, אף ללא חילוק בסברא זו. אלא יש לומר, ששניהם סוברים כי באמירת הולך - כוונתן שנפעלת זכיה עבור השני. כי אם שמחלוקתם ניתן לבארו באופן אחר. כלומר, מה שמשפיע על יכולתו לחזור בו הינה מסיבה אחרת לגמרי. רב

רק כאן מתגלה הטעם האמיתי של שמואל, וזה בא להוציא מדעתנו, כי מה שנאמר בתחילה, עם היותו נכון, הרי אינו עיקר הטעם

[התוס' מדייקים, כי יש כאן שני שלבים במהלך הסוגיה. בשלב האחד, בתחילה הוצגה מחלוקת אמוראים, ובה שמואל ציין שני דברים, הדבר הראשון, שהאומר הולך מנה לפלוני - אכן חייב באחריותו, ובזה הוא מודה לרב. אולם, מכיוון שזה הדין, שמואל אומר דבר נוסף, שאחריות זו, מאפשרת לו לחזור מהמשימה.

אולם השלב השני, שהגמרא דימתה את מחלוקתם לעניין נוסף, והיא הסוגיה של הולך כזוכה דמי. שזה שמואל מדגיש כי לשיטתו - אינו זכה מעצם אמירת ההולך.

והתוס' בדיבור המתחיל של השלב השני, באים ומחדשים, דווקא כעת, כי זה הוא הטעם האמיתי של שמואל. ומילות המפתח של התוס', להדגיש כי כעת הוא הטעם האמיתי הם "והשתא סבור, שאותו טעם .. לא עיקר טעם הוא".

וכדרכם, לא רק לומר סברא, תמיד משתדלים התוס' לתמוך יתדות לדבריהם בדוגמאות נוספות שכך מקובל בגמרא. ומילות המפתח הינן "וכהאי גוונא אשכחן בהאי .. דמעיקרא בעי למימר, דטעמא דרבי יהודה .. אף על גב". ולהבליט שזו רק דוגמא אחת על מנת להמחיש דרך "וכהנה רבות".

ויש לדקדק כי גם בדוגמא זו היו שני שלבים בסוגיה: השלב הראשון - "דמעיקרא בעי למימר" ורק לאחר מכן למדנו טעם אחר, ואף כאן, בתחילה סברנו טעם אחד, ורק "והשתא סבור" התגלה לנו כי הטעם הוא אחר.]

בתחילה סברנו כי טעמו של רבי יהודה שאוסר, משום שאין לו בריה, במקום בו הוא תולה בדעת עצמו, אך מהמשך דברי הגמרא, מתגלה לנו, כי יש כאן בכלל טעם אחר, וכפי שרבי יהודה עצמו הקשה לרבי מאיר

קיימים שני מושגים, גדר בריה שהדבר מתברר לאחר זמן עבור מי הפעולה נעשתה, כמו האומר ללבלר, כתוב לי גט עם שם מסויים, ויש לו שתי נשים עם אותו השם, והוא לאחר מכן יחליט למי שהוא רוצה לגרש, הרי לאחר החלטתו יתברר למי נכתב הגט. אמנם אין אנו אומרים כך, בגלל שיש דין מיוחד בגט שכבר בעת הכתיבה נדרש שמלכתחילה ידע למי הוא כותב, שיהיה לשמה. הגדר השני הוא תולה בדעת עצמו, שהוא מחליט בעצמו את מי לגרש. ואילו תולה בדעת אחרים, כמו שאמר לבניו, הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה ראשון לירושלים, וכיוון שנכנס הראשון ראשו ורובו, הוברר הדבר למי שחט, אך זה לא היה תלוי בדעתו, אלא הוא היה תלוי בדעת אחרים, כך שהתוצאה היא לפי מעשה האחרים.

כעת דנה הגמרא בשיטת רב משרשיא המבאר את שיטת רבי יהודה, הסובר כי תולה בדעת אחרים יש לו בריה.

שלמה והפני יהושע, שטעות נפלה בספרים, ודייק מלשון רבינו תם במדרכי סי' של"ד, ותירץ בזה את קושית המהרש"א.

ואכן לפי איך שביארנו זאת בצורה עסיסית, הרי דבריהם נסובים על המקרה בתחילת דף יד, ב. ובוודאי לא על המקרה הקודם.]

הגמרא מספרת כיצד החזיר את הפקדון בגלל ש"אנשי עולם התחתון" איימו על חייו

מעשה נוסף: ר' אחי בר' יאשיה הוה ליה איספקא דכספא - היה לו כלי מכסף [צלוחית] שהפקידו בנהרדעא. אמר להו לר' דוסתאי בר' ר' ינאי ולר' יוסי בר' כיפר: בהדי דאתיתו - כשאתם באים משם - אתויה ניהלי - הביאוהו אלי. אזול - הלכו לנפקד [שהפקדון אצל] - יהביה ניהליה - נתנו להם. אמרי להו - אמרו להם: ניקני מיניכו - עשו קניין, שאם יאנס הפקדון נהיה אנו פטורים. אמרי להו - אמרו להם ר' דוסתאי ור' יוסי: לא! אמרי להו: אם כן, שאינכם מוכנים לעשות קניין, אהריה ניהלן - השיבו לנו את הפקדון. ר' דוסתאי ברבי ינאי אמר להו: אין - הן [נחזיר לכם]. אך ר' יוסי בר' כיפר אמר להו: לא. וכפי שאמרנו למעלה "אם בא לחזור - אינו חוזר".

הו קא מצערי ליה - היו מצערים את ר' יוסי בר' כיפר כדי שיחזיר, לא הסכים. אמרו ליה - אמרו לר' דוסתאי: חבירו חזי מר - יראה כבודו - היכי קא עביד - איך חבירו עושה - שאינו משיב לנו את הפקדון. אמר להו ר' דוסתאי: טב רמו ליה - הכוהו הרבה [עד שיחזור].

כי אתו לגביה - כשבאו אצלו [אל רבי אחי] אמר ליה ר' יוסי בר' כיפר לר' אחי: חזי מר - יראה כבודו - לא מסייעה דלא סייען - לא די שלא סייע לי [שלא יכונן] - אלא אמר להו נמי - עוד הוסיף ואמר להם - טב רמו ליה.

אמר ליה רבי אחי לר' דוסתאי: אמאי תיעבד הכי - מדוע נתרצית להחזיר מיד?

אמר ליה ר' דוסתאי: אותם בני אדם הן אמה - אנשי מדות גבוהים בקומה - וכובען אמה - אף מלבושיהן מאויימים יותר משאר בני אדם - ומדברים מחציהן - כאשר הם מדברים קולם נשמע מחצי גופם [ממקום הטבור], לפי שהוא עבה מאוד - ושמותיהן מבוהלים - ואף שמותיהם מבהילין: ארדא וארטא ופילי בריש. אם אומרים להם: כפותו - מיד כופתין לאותו אדם. אומרים: הרוגו - מיד הורגין. אילו הרגו את דוסתאי [דיבר על עצמו בלשון נסתרת], מי נתן לינאי אבא בר - בן - כמותי?

כלומר, נתן הייתי בסכנת נפשות - אילו לא החזרת.

אמר ליה ר' אחי: בני אדם הללו קרובים למלכות הן?

אמר לו ר' דוסתאי: הן!

המשיך ר' אחי ושאל: יש להן סוסים ופרדים שרצים אחריהם?

אמר ליה: הן!

אמר ליה ר' אחי: אי הכי - אם כך - שפיר עבדת - טוב עשית שהחזרת להם ולא סיכנת את עצמך:

היכולת להבין את הלך רוחם של אנשי העולם התחתון, אשר בו זמנית משתמשים בכוח, וכביכול עם טענות הגיון [מדויקים התוס', כי הסיבה היחידה שהחזיר, היתה בשל התנהגות של "אנשי העולם התחתון", והחשש

סובר שאין אומרים מיגו. ושמאל סובר שכן אומרים מיגו, כלומר, מתוך שהמשלח נשאר חייב באחריות, גם לאחר שנהייתה זכייה, לכן אם ברצונו לחזור - הדבר ביכולתו.

התוס' חולקים על רש"י, שמאחר ואין הולך כזוכה במתנה, לא ניתן לומר שמכיוון שאין בה אחריות, אינו יכול לחזור, כי מלכתחילה לא היתה זכייה

מביאים התוס' את פירוש רש"י, שאכן בעלמא אנו אומרים כי הולך משמעותה שנהייתה זכייה. היות והכל תלוי במיגו, הרי רק מאחר ויש אחריות - זה מה שנותן לו את יכולת החזרה. ומתוך כך מסיק רש"י על מקרה של מתנה, שהרי מאחר ועל מתנה אין אחריות, ומדייקים כי שם לא יוכל לחזור בו. אלא שהתוס' שוללים פירוש זה, מאחר ולכתחילה במתנה אין בכלל מציאות של הולך כזכי. וכפי שביארו (בדף יא, ב) דיבור המתחיל כל האומר, כי במתנה אנו פוסקים מפורשות כר"ש הנשיא שהולך אין משמעותו שנחשב כזוכה. ואם כן, מאחר ובמתנה מלכתחילה אין את הדין הולך כזוכה, הרי הדין כלל אינו מתחיל.

כאשר עומדים מול קיר, שלא ניתן לבאר את רש"י במתנה, צריכים למצוא, כי הגורם אינו ההולך כזוכה, אלא השמטת האחריות

[כבר דיברנו כי כאשר אנו מצויים מול קיר, זה מכריח אותנו להבין את הסוגיה באופן אחר. ועם היות שרש"י מנסה ליצור הבנה בדין של הולך כזכי, לשיטת שמואל שיכול לחזור מכיוון שאין אחריות, ושזה במתנה, שאין בה אחריות.

באים התוספות, ושוללים זאת בכל מכל, שאי אפשר לומר כן. כי בעצם יש לנו שני מרכיבים הולך כזכי, ואין אחריות. אכן אין במתנה אחריות, אך גם את החלק הראשון אין בה.

ולכן הפיתרון הוא ליצור הולך כזכי אחר, שפטרנו המלווה מן האחריות, ובמקום שאין אחריות, וכבר זכה, נשמט הגדר של מיגו, ולכן יסכים שמואל לומר, שכאן אינו חוזר, וכמו כן ניתן להביא דוגמא אחרת שאין בה אחריות והוא של נתינת גט שחרור, שהרי אין לו ממון להפסיד, שיגרום לו את הכוח לחזור בו.]

ר' יוסי בן כיפר אמר להו לא -

משמע,

דבדין לא היו יכולין לכוף להחזיר,

אף על גב דלא הוחזקו כפרנים,

היינו משום דאמת היה,

שהוא שלוחו,

ולא מצי אמר,

אין רצונו, שיהא פקדונו ביד אחר.

הדיבור המתחיל שונה מהסוגיא לסוף אשתמיט להו, על פי הגהת עוז והדר, המסתמת על פרשני הגמרא

[שינינו את הד"ה על פי הערת ש"ס עוז והדר, וכן מובא בתוס' הרא"ש כי זה שייך למקרה של המעשה דלהלן. וכך הדיבור המתחיל בתוס' הרא"ש, וכן כתב המהרש"ל בים של

מאחר ודבריו נחשבים כמסורים ונתונים, הרי כבר זכה, ולכן יינתנו ליורשיו. כלומר, לא מצד אמירת ההולך, אלא מצד היותו שכיב מרע.

מנתח ר"י הגדרה מרתקת. זמן ביצוע תוצאת הקניין, ומה התרחש בלב הנותן בשעה שנתן

[כידוע דיוק אף על גב, מורה, שמלכתחילה הקושי הינו מדומה בלבד. שהרי אם מדובר בשכיב מרע, הרי עם היות שדבריו מסורים ונתונים, הרי זמן הפעולה של תוצאת הקניין, הינה רק לאחר מיתתו. ואם כן, אם המקבל כבר הספיק למות טרם מות הנותן, היה לי מקום לומר, שהקניין לא חל, ולכן יחזרו המעות. וכיצד אתה ר' אבא בר ממל, סובר, שהמעות עוברות ליורשיו. שהנרי אם הוא לא זכה, מהיכן יזכו היורשים.

והמענה להערת "אף על גב" הוא "אפילו הכי". וכאן ר"י באיזמל דק מבהיר לנו, כי כל הרעיון בשכיב מרע, הוא למלא את רצון השכיב מרע, ולכן דבריו כמסורים ונתונים. ולכן אנו מתייחסים על זמן אמירתו. ובזמן אמירתו כן היה המקבל, ולכן במחשבת השכיב מרע, שהיא העיקר, שמבחינתו עברו המעות אליו, ולא משנה לו משפטי זמן הקניין, אלא שרצונו ימומש, שהמעות הללו כאילו כבר זוכה בהם המקבל. ואם לא הוא ממשיט, הרי מבחינת השכיב מרע הנותן הזה קיבל, ואם לא הוא, שיעברו ליורשיו.

יתירה מזו. מאחר וכאן רצון השכיב מרע הוא הקובע, אפילו מתרחשת כאן תופעה מוזרה, היורש שעתיד לקבל, כלל לא היה בעת אמירתו, מאחר וטרם נולד. ולעובר כלל לא ניתן לזכות על מנת להעביר, אלא רק כשהנותן חי.

הרי אנו מחזקים את הכלל של דברי השכיב מרע כמסורים ונתונים, שזה מתרחש בחיי השכיב מרע. הצוואה כעת מתרחשת. ועם היות שהביצוע הטכני, יהיה רק לאחר מותו, הרי מעשה הנתינה כבר חל עוד בחייו. והתוספות כאן יצרו סדרה מרתקת של "אע"ג .. אפילו הכי .. ואפילו .. אפילו למאן דאמר".

ור' יהודה הנשיא בשם רבי יעקב אומר הולך לאו כזכי -

ואף על גב, דרבי אית ליה בפרק התקבל (לקמן סג.), הולך ותן לה - זכה לה, התקבל לה, רצה לחזור - לא יחזור, דהולך ותן כזכי התם, משום שאמר השליח, אשתך אמרה התקבל לי גסי,

**דמסתמא,
על דעת כן נותן לו,**

לחייו. וכאן יורדים התוס' להבין את עולם של הפושעים, אשר בעצם יש כאן דיבור בשני קולות. מצד אחד, טענתם היא כביכול על סמך שיקולים הגיוניים. ואם זה כך, מה צורך להפעיל כוח. אלא התוס' במתק לשונם, מבארים, כי לא בכדי היו צריכים להפעיל כוח. הם אינם שוטים, והבינו היטב, כי בדין לא היו יכולים לכופו להחזיר.

ולא מצד שהם שיקרו והיו כפרנים, אלא שפשוט הנתוני אמת היו לטובתו. מאחר והוא היה השליח, לא יכלו הם לומר, את הטענה, שאין אנו רוצים להעביר את הפקדון, כי בעל הפקדון סמך עליהם, והם יכולים לומר, שאינם רשאים להעביר, בטענה שאין הנפקד מעוניין כי פקדונו יהיה ביד אחר. ולכן מאחר וראו, כי בדין לא יצליחו לקבל את כלי הכסף בחזרה, הוזקו להכותו. ובו זמנית הם ממשיכים ואומרים, תראה שאנחנו צודקים. ורק בבית התגלתה התמונה האמיתית, הוא פשוט חשש לחייו, ולא מצד האמת הדין והצדק השאיר את כלי הכסף בידם.]

[דף יד עמוד ב]

הא בשכיב מרע -

אור"י,
אף על גב דמת מקבל בחיי נותן,
ולא קני אלא אחר מיתת נותן,
אפי"ה קנו יורשין,
דדעת נותן הוא,
דכיון שישנו למקבל,
בשעת מתן מעות,
שיזכה המקבל אחר מיתתו,
או הוא או יורשיו.

ואפי" לא נולדו יורשי מקבל,
עד אחר מיתת נותן קנו,
אפי" למ"ד המזכה לעובר - לא קנה,
דדברי שכיב מרע כשמת,
כמסורים למקבל,
משעת נתינת שכיב מרע או אמירתו.

**הגמרא מספרת על הולכת מעות לפלוני ועד שהגיע
מת, שנחלקו האם המעות חוזרות או עוברות ליורשיו,
ושרבי אבא בר ממל, מעמיד שעברו בשל היות הנותן
שכיב מרע**

בציור בו אמר לשליח הולך מעות לפלוני, שאני נותן לו מתנה, ובקשו ולא מצאו, מכיוון שמת, נחלקו תנאים בדין. האם מכיוון שהמשימה לא בוצעה, חוזרות המעות למשלח, או שמעצם זה שקיבל, כבר זכה, ועל כן המעות יועברו ליורשיו.

ר' אבא בר ממל מחלק, כי אם היה הנותן בריא, ברור כי הולך אינו מהווה זכייה, אך אם היה הנותן שכיב מרע, הרי

לנפשו, ואם כן כוונתו שהיא זוכה, רק מכיוון שגמר בליבו לגרש.

עם היות והולך אינו זוכה – הרי יש חילוק תהומי בשליח קבלה של הגט

ויש להדגיש כי כאן מדובר בשליח קבלה מצד האשה, וברגע שהגט יעבור לשליח, מיד האשה זוכה בגט. ונמצא כי אנו אומדים את דעת הבעל, ומילת המפתח הינה "דמסתמא", שכאן ללא כל הבהרה השליח זוכה, אף שהשתמש בלשון הלא טובה של הולך. והדרך היחידה שלו שהאשה לא תקבל בעת המסירה, היא רק אם היה אומר מפורשות, בעת הנתינה, אי אפשרי שתקבל לה. כי אז הוא היה יוצק לשליח הקבלה תפקיד חדש של שליח להולכה.

בניגוד שמתמנה על ידי הבעלים להולכת כספים, וכוונתו, שעד שהמשימה לא תתבצע - המקבל אינו זוכה. וכפי שראינו מצבים בו המקבל הספיק למות, בין בקשת ההולכה ולזמן קבלת הכספים. ולכן הנותן, אינו מזכה לו, כי אם עד שהכסף ממש יעבור אליו.

הכלל של דמסתמא – משמעותו כי הדבר ברור לנו ביותר [מוכחים התוס', כי הבנת המציאות היא היסוד המשמעותי בלמדנות. כי עם היות ואמירת הולך - אינו זוכה. כאן המציאות משתנה. וכאילו אנן סהדי, שהמציאות זועקת וברורה "דמסתמא על דעת כן נותן לו". עד אשר כדי לשנות את הדין, הרי הוא צריך לשנות את המציאות ולומר מפורשות הפוך "בהדיא - אי אפשרי שתזכה לה". וכל הסברות הללו, קיימות במהלך השקלא וקריא של הגמרא בהמשך.]

וחכמים אומרים יחלוקו -

כל תיקון שבש"ס,
מפרש בשערים דרבינו האי - דחולקים.

**ואין נראה לר"י,
אלא היכא דאשכחן בהדיא יחלוקו,
דאדרבה,
אומרים אוקי ממונא בחזקת מריה.**

להבין דברי חכמים האם יחלוקו הינה הוראה או חוסר המרעה

הגמרא לומדת וחכמים אומרים יחלוקו, היינו משום שמספקא להו - שהסתפקו - האם תן כזכי או לא, וכן האם מצוה לקיים דברי המת או לא. ומשום כך פסקו יחלוקו.

ועם היות והיה מי שניסה לראות שיש כאן מעבר לספק יחיד, אלא ספק ספיקא, הרי שעדיין לא סייע בכך דבר. שהרי כאן הממון אינו ביד הנותן, אלא ביד השליח. והספק עתה הוא למי מחזיק השליח, לנותן - מאחר והולך אינו כזכי. [ואם הוא מת בינתיים - ליורשיו]. או שמחזיק הוא עבור המקבל - לפי שהולך נחשב כזכי. ומשום כך יש לומר, שאדרבא, רק משום שהמחזיקות שלו הינה מסופקת - לכן פסקו חכמים יחלוקו. אלא אם באמת היה הממון עדיין ביד הנותן, כי אז גם אילו היה ספק ספיקא לא היו מוציאים ממון מידו.

כל זמן שאינו אומר בהדיא, אי אפשרי שתקבל לה.

הגמרא מנסה להעמיד את הדיון האם הולך כזכי שהינו מחלוקת תנאים

כידוע כשהגמרא אומרת "לימא" זו הצעה, שכפי הנראה עתידה להידחות. אלא שראשית יש צורך להבין מהי ההצעה, ולאחר מכן להבין מה קושי בה, שמשום כך, המסקנה תהיה שונה. ועם היות שאף כאן עתידה הצעה זו להידחות, הרי בשלב זה, אנו כליל בתוך הבנת ההצעה. ההצעה היא על פי ברייתא, שבה מוצגת מחלוקת תנאים לגבי הולך כזכי.

דתניא הולך מנה לפלוני והלך ובקשו ולא מצאו - יחזרו למשלח. מת משלח - וכעת הברייתא מונה מספר דעות.

דעה ראשונה - ר' נתן ור' יעקב אמרו - יחזרו ליורשי משלח.

דעה שנייה - בשם ויש אומרים - יחזרו ליורשי מי שנשתלחו לו.

דעה שלישית - ר' יהודה הנשיא (ובהמשך יתבאר במה הוא חולק על הדעה השניה של ה"ויש אומרים") אמר משום ר' יעקב שאמר משום רבי מאיר - מצווה לקיים דברי המת.

דעה רביעית - וחכמים אומרים - יחלוקו, כלומר בין יורשי המשלח ויורשי מי שנשתלחו לו המעות.

דעה חמישית - וכאן, הכוונה בבבל אמרו - כל מה שירצה שליח יעשה. כלומר הוא יבצע אומדן בדעתו של המשלח, עד כמה עינו היתה יפה במתנה זו, וכמו כן עד כמה אהב את המקבל ואת בניו.

דעה ששית - אמר רבי שמעון הנשיא - על ידי היה מעשה כזה, ואמרו חכמים יחזרו המעות ליורשי משלח (כדעה הראשונה, כדעת ר' נתן ור' יעקב), אלא שיש לו תוקף של מעשה בפועל.

אלא שכעת הגמרא מנסה לבאר את מחלוקתם, "מאי לא בהא קמיפלגי", וכשהיא מגיעה לדעה השניה היא בעצם מחלקת אותה לשני מצבים משלימים. ר' יהודה הנשיא אמר משום ר' יעקב שאמר משום ר' מאיר: הולך לאו כזכי, ואין זוכה השליח עבור המקבל. מיהו - אבל - היכא דמית - היכן שמת המשלח - אמרינן - אומרים: מצוה לקיים דברי המת. ולפיכך, ינתנו המעות ליורשי מי שנשתלחו לו. וכעת התוס' יתמקדו לגבי דעה זו.

עם היות ומדובר בסתירה – הרי בהקדמת המילה אע"ג מוכיחים התוס', שאין כאן קושי משמעותי

מקשים התוס', בהערת אף על גב. ועם היות שזו סתירה, מקדימים התוס' שזה רק הערת אף על גב, כלומר, קושי לא משמעותי, שעומד להתבאר. שהרי אותו רבי (רבי יהודה הנשיא), שכאן אנו אומרים הולך - לאו כזכי, הרי הוא אומר במקום אחר (גיטין סג, א) הולך ותן לה - זכה לה. הרי יש לבאר, שנושא העניין הוא גט, ולכן זה מקרה השונה לחלוטין. שאלמלא גמר בדעתו ממש לגרש, לא היה מקדים פורענות

צוואה שלא היתה ברורה, אלא היה שם בלבד, יש להשקיע בה מאמץ לנסות להתחקות אחר מחשבת הנותן

הגמרא בכתובות מאריכה לבאר, ששם שודא דדייני היה עם שיקול דעת ארוך, וכפי שהגמרא מבארת דוגמאות. מעשה בההוא דאמר להו לפני מותו - "נכסי לטוביה", ולא פירש איזה טוביה.

שכיב, [מת], ואתא אדם בשם טוביה, ותבע את נכסיו.

אמר רב יוחנן - הרי בא טוביה! והתקיימו דבריו.

אומרת הגמרא: דין זה שאמר רבי יוחנן, שייך רק אם אמר "נכסי לטוביה", ובא אדם בשם "טוביה".

אבל אם אמר "נכסי לטוביה" ואתא אדם בשם "רב טוביה", הרי של"טוביה" דוקא הוא דאמר, אבל ל"רב טוביה", לא אמר.

ומכל מקום, אי אותו "רב טוביה" היה איניש דגיס ביה, כלומר אדם הרגיל אצל הנפטר, הא גיס ביה! ואמרין שהתכוין אליו, אלא מכיון שליבו גס בו לא קראו "רב".

ואם אתו שני "טוביה" לתבוע את הנכסים - אם היה אחד מהם שכן, ואחד תלמיד חכם, הרי שתלמיד חכם קודם, כיון שאמדו חכמים את דעת הנותן - שיעדיף לתת את נכסיו לתלמיד חכם.

וכן אם היה אחד מהם קרוב, ואחד תלמיד חכם - תלמיד חכם קודם.

איבעיא להו, הסתפקה הגמרא: היה אחד מהם שכן, והשני קרוב. מאי? מי יזכה בנכסים?

ופשטינן: תא ושמע, נאמר במשלי - "טוב שכן קרוב מאח רחוק", ואם כן ודאי שהיתה כונת הנפטר לתת את נכסיו לשכנו, ולא לקרובו.

ואם היו שניהם קרובים, ושניהם שכנים, ושניהם חכמים, יעשו הדיינים "שודא דדייני", כלומר, ישומו למי נראה שרצה לתת יותר.

מחלוקת רש"י ותוס' - מהו גדרו של שודא

אומד הדעת הינו שיקול דעת. זהו דבר הניתן לדיין, שהוא מנסה לדקדק ולהבין מה היה עושה המשלח כאן. ומאחר ויש בזה ריבוי פרטים, ולא דווקא תורה סדורה וברורה, אלא שהיה עושה חקירה את מי הוא אוהב יותר. כך שיש בזה בחינה הדומה לחילוק בין פשרה לדייני דחצצא.

הפשרה אינו תוצאה חצי חצי, שזה כינוי גנאי לדיין שאומר כך, סימן שהוא לא הכניס כלל כל שיקול, והרי הוא כמו קוביה המגרילה בשווה. אלא הפשרה הינה לאחר חשיבה עם סבירות. ואילו כאשר אנו אומרים שיעשה כרצונו לשליח, הרי מאחר ואינו בדרגת דיין, הרי זה כמו שודא השלכה, שזה רק כרצונו, ולא מצד שיקול הגיוני, שאין בסמכותו לבצע.

אלא שכאן פוסקים התוס', שאף הדיין לא יכריע מחמת אומד הדעת, אלא פשוט כפי רצונו. ולא כשיטת רש"י בכתובות. ועם היות שזה מבוסס רק על רצון ולא על שיקול, בכל זאת, אעפ"כ, עדיין בחרו לקרוא לזה כאן שודא.

ביאור עומק מהות התיקו - חוסר הכרעה, בניגוד לפסיקה יחלוקו - שהינה הוראת ביצוע

[נקודת העניין מהי בעצם הגדרת התיקו. ופעם ביארתי כי בראייה של "לומדות", תיקו פירושו ששני הכוחות שווים הם, ואין הכרעה. אך זה הוא מצד הסברא הלמדנית. ויש לראות כיצד הדבר יורד לידי ביטוי בעולם הפסיקה.

וכאן התוס' בשם ר"י, בעצם תומכים בדעתי, כי אכן, דווקא מאחר ושני הכוחות שווים, משמעות הדבר, שאין מספיק ראייה מוצקה על מנת להוציא מהשני. כלומר, תיקו איננו הכרעה ממונית, אלא הקפאת מצב ללא כל הכרעה. וזאת בניגוד לדברי הגאון (שאגב נקרא שערים, כי כך אצלו חלוקת הפרקים (והפסק שלו מופיע הן בספר מקח וממכר שער כ', וכן בספר משפטי שבועות שער ה' ושער כ').

כי התוספות בעצם עושים אוקימתא לצמצם את דבריו, שהתוצאה של חלוקה, היא לא מצד מצב התיקו, אלא נהפוך הוא, ובכל זאת כשיש הוראת "יחלוקו", הרי הם מודים שאכן חולקים.

אבל מאחר ונאמר כאן מפורשות יחלוקו, הרי זה אינו תיקו כפי שביארנו, אלא ממש הכרעה ופסיקה של הנהגה הלכה למעשה.]

וכאן אמרו שודא עדיף -

מכאן מדקדק ר"ת,

דאין לפרש שודא,

כמו שפי' בקונטרס בפ' הכותב (כתובות פה:),

גבי שניהם קרובים שניהם שכנים,

שניהם תלמידי חכמים,

שודא דדייני,

דהיינו שידקדק הדיין,

את מי היה אוהב יותר,

ולמי היה בדעתו ליתן,

וכאן נמי פירש בקונטרס כמו התם,

אלא יתן הדיין למי שירצה,

כי הכא דקאמר,

מה שירצה שליח יעשה,

וקרי ליה שודא.

הפסיקה כאן ע"י חכמים הינה שודא

הביאה הגמרא את דעת חכמים. שעם היות שהסתפקו - האם תן כזכי או לא, וכן האם מצוה לקיים דברי המת או לא. ומשום כך, כמו בדרך כלל בשאר ספקות שפסקו יחלוקו, [אך]: וכאן אמרו: שודא עדיף. היינו: עדיף שהחלוקה תיעשה על פי ראות עיניו של השליח, מאשר יחלקו את הממון, ללא כל שיקול דעת, שיש בזה דמיון להגרלה.

המשנה מראה כי רבי אלעזר וחכמים חולקים לגבי מתנת שכיב מרע, שר' אלעזר מחשיבו כבריא

דתנן: המחלק נכסיו לבניו על פיו - על פי צוואתו [לזה הרבה ולזה מעט. ולא כשאר מורישים, שהיורשים חולקים את שירשו מהם בשוה]:

ר' אלעזר אומר: אין זה תלוי במצבו של המוריש, אלא אחד בריא ואחד מסוכן [חולה בסכנת מות] דינם שוה. אם ברצונו להקנות נכסים שיש להם אחריות [קרקעות], הרי הם נקנין כאן בכסף ובשטר ובחזקה ליורשים, כשם שנקנין מסתם אדם בריא. וסובר רבי אלעזר, שאף שכיב מרע, אם לא יקנם בקניינים אלו, לא יקנו היורשים. ונכסים שאין להם אחריות, [מטלטלין]. אין נקנין להם אלא בקניין משיכה.

וחכמים אומרים: אלו ואלו נקנין באמירה, לפי שדברי שכיב מרע נחשבים ככתובין וכמסורין.

אמרו לו חכמים לר' אלעזר [כהוכחה לדבריהם]: מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה הנוטה למות ואמרה תינתן כבינתי - תכשיטים - לבתי. והיא היתה שווה בשנים עשר מנה, ומתה אחרי כן. וקיימו חכמים את דבריה ונתנו הכל לבתה, על סמך אמירתה.

אמר להם ר' אלעזר: בני רוכל רשעים הם ולוואי תקברם אמם - קללם שלא יעלו על לב ולא יזכרו בבית המדרש. ומאחר והיו רשעים, לא הוזכרו בבית המדרש ולא דקדקו בצוואת אמם, ומשום כך אין ללמוד מהם ראייה.

במסכת בבא בתרא, אנו רואים רישא וסיפא במשנה, שלכאורה יש סתירה, ויש לדייק מי אמר מה

על מנת להבין את המשך דברי התוס', ראוי להכיר את המקור לכך. באשר משנתנו הובאה במסכת בבא בתרא (קנו, א), אלא שבעמוד ב' הובאה הסיפא למשנה, המשלימה את המשנה הקודמת. "רבי אליעזר אומר: בשבת - דבריו קיימין, מפני שאין יכול לכתוב, אבל לא בחול; רבי יהושע אומר: בשבת אמרו, קל וחומר בחול." אלא שבגמרא הביאו על כך ברייתא המבארת שתי שיטות תנאים כיצד לבאר את הסיפא של המשנה. (שהיא מנוסחת כדברי רבי יהודה בברייתא). "דתניא: רבי מאיר אומר, ר' אליעזר אומר: בחול - דבריו קיימין, מפני שיכול לכתוב, אבל לא בשבת; רבי יהושע אומר: בחול אמרו, וקל וחומר לשבת. בעוד שרבי יהודה אומר, רבי אליעזר אומר: בשבת - דבריו קיימין, מפני שאינו יכול לכתוב, אבל לא בחול; רבי יהושע אומר: בשבת אמרו, קל וחומר בחול."

מאחר והרישא והסיפא במשנה שלנו שהיא ממסכת בבא בתרא לא נאמרו כמקשה אחת, חייבים לומר, שאלו הם שני תנאים שונים, הרישא, מה שהובא כאן אצלנו הוא שיטת רבי אלעזר (בן שמוע) ולא רבי אליעזר, בעוד המשך המשנה (הסיפא) היא רבי אליעזר

על מנת להבין את תחילת דברי התוס' ראוי להביא את דברי התוס' במקור בו נאמרה המשנה. (מסכת ב"ב קנו, א ד"ה רבי אלעזר אומר אחד בריא ואחד מסוכן כו') - הכי גריס רבינו תם: ר' אלעזר ולא ר' אליעזר, והוא ר' אלעזר בן שמוע. דאי גריס ר' אליעזר, היה קשה מדתני בתר הכך בבא, פלוגתא דר' אליעזר ורבי יהושע גבי קנין דשכיב מרע בבבא אחריתי,

התוס' באים להוציא מדעת רש"י, ולומר, ששודא כאן אינה הכרעה על פי הגיון וטעם

[הכרעת התוס' כאן, שמשמעות הביטוי "שודא דדייני" הינה ממש בלא טעם. ואחד הכלים לראות את הדברים בלשון מעט שונה היא לראות את לשון התוס' רא"ש. "מכאן מדקדק ר"ת, דשודא דדייני - היינו בלא טעם, אלא ברצון הדיין הדבר תלוי, שיתנהו למי שירצה כי הכא, דקאמר מה שירצה שליש יעשה, וקרי ליה שודא."

כלומר, עם היות ויש לנו ביטוי עם משמעות הנקרא שודא, הרי כאן לא ניתן ליישמו, ולכן אין להשוותו לסוגייה בכתובות. ועם היות ורש"י ביאר קודם, שראות עינו של השליח הוא לפי מה שראה בדעתו של משלח, אם היתה עינו יפה במתנה זו, ואוהב את המקבל ואת בניו, העדיף ר"ת ללכת אחר פשטות הלשון, שמוכח שעושה כחפצו ורצונו בלא טעם.]

ר' אליעזר אומר אחד בריא ואחד כו' -

אור"ת,

דר' אלעזר גרס,

דבסיפא פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע,

רא"א **בשבת** - דבריו קיימין,

אבל לא בחול,

ורבי יהושע כו',

אבל ברישא פליגי,

בין בחול בין בשבת,

מדלא ערבינהו.

ועוד,

מדפרכי רבנן לרבי אלעזר,

מאימן של בני רוכל,

דלמא בשבת היה,

דמודה בה ר"א.

ועוד,

דקאמר התם,

קונים משכיב מרע ואפי' בשבת,

ולא לחוש לדברי ר"א,

ואי אדר"א קאי,

הא מודה הוא בשבת דדבריו קיימים,

ואף על גב דר"מ קאמר התם,

דלר"א בחול דבריו קיימים ולא בשבת,

התם לא קאי אר"מ **אלא אמתני'.**

ועוד,

דאמר הכא,

דר"מ כר"א,

והולך מנה משמע דבחול מיירי,

ור"מ **אית ליה התם,**

דלר"א בחול דבריו קיימים.

אלא ודאי - ג' מחלוקת בדבר.

שלב ה"ועוד השני" – קונים קניין משכיב מרע אפילו בשבת, לא מצד לחוש לדעת רבי אלעזר

הסיפא של המשנה, הרי הועמדה בדעת רבי יהודה, כפי שהוא פירש את רבי אלעזר. ועליה הביאה הגמרא תגובה. אמר רבי לוי: קונין קנין משכיב מרע אפילו בשבת. מותר לקנות ממנו במעשה קנין ולא רק בדבור. ולא מבעי כשנותן כל נכסיו, שאז אין לקנין תוקף, שהרי אין בו צורך, כי קונה בדבור בעלמא, בכל זאת התירו לעשות קנין. אלא אף במתנה במקצת, שאז הוא קונה רק על ידי קנין, בכל זאת התירו חכמים, ולא לחוש לדברי רבי אלעזר. ומה שהצריכו קנין, זה לא בגלל שיטת רבי אלעזר, שחולק על תקנת שכיב מרע שקונה בדבור, אלא שמא תטרף דעתו אם לא יוכל להקנות בקנין, לפי שהוא חושב שבלי מעשה קנין אין תוקף לנתינה. ולכן התירו קנין אף בשבת.

כעת מדייקים התוס' מקטע זה. שאם נאמר שזה על רבי אלעזר, הרי הסיפא (כפי שהובאה בדעת רבי יהודה) אמרה שלדעת רבי אלעזר בשבת דבריו קיימים, ואם כן מהו ולא לחוש לדבריו? שהרי הוא עצמו מודה שבשבת דבריו קיימים, אלא מוכרחים אנו לומר, כי רבי אלעזר ורבי אלעזר הינם שתי דעות, ודברי רבי לוי הם על רבי אלעזר. שלדעתו אכן לעולם (בין שבת בין בחול) לא מועילים דברי השכיב מרע מעצם הדיבור, וללא קניין.

שלב ה"ועוד השלישי", הולך מנה לפלוני – זה חול, ואותו רבי מאיר כאן סובר כרבי אלעזר, ודעת רבי אלעזר לפי רבי מאיר בב"ב היא שבחול דבריו קיימים, ומכאן שאלו שני אנשים שונים

הראייה השלישית היא מהסוגיה בגיטין כאן, של הברייתא המדברת הולך מנה לפלוני. מדייקים התוס', שהולכת מנה, שזה שימוש בכסף, מוכרח להיות רק בחול. ור' יהודה הנשיא שאמר משום רבי מאיר: מצוה לקיים דברי המת, סובר כר' אלעזר. והרי בבבא בתרא, רבי מאיר העמיד כי רבי אלעזר הוא שבחול דבריו קיימים. ועל מנת שהדברים לא יסתרו – חייבים לומר שאין זה אותו אדם, אלא כאן מדובר על רבי אלעזר, בעוד במסכת בבא בתרא מדובר על רבי אלעזר.

[דף טו עמוד א]

ורבי יהודה הנשיא כו' כר"א והיכא דמת אמרינן מצוה לקיים כו' – פירוש,

היכא דמת נותן קודם שמת המקבל, אבל דברי שכיב מרע כמסורין דמו, אפילו מת מקבל ברישא, כדפירשנו לעיל.

הגמרא העמידה את דברי רבי יהודה הנשיא, ששכיב מרע צריך קניין כבריא, וכאשר מת, יש מצווה לקיים את דבריו, מדין מצווה לקיים את דברי המת

הגמרא בעמוד קודם הביאה ברייתא. דתניא: האומר לשליח: הולך מנה לפלוני והלך ובקשו ולא מצאו – יחזרו מעות למשלח. מת משלח – ר' נתן ור' יעקב אמרו: יחזרו

ואי גרס ר' אליעזר בתרוייהו – א"כ ליערבינהו וליתנינהו, המחלק נכסיו על פיו רבי אליעזר אומר אחד בריא כו' במה דברים אמורים – בחול, אבל בשבת – דבריו קיימין, ר' יהושע אומר כו', אלא מדפלגינהו לתרי בבי – שמע מינה הראשון הוא ר' אלעזר בן שמוע.

מכאן מוכיחים התוס', כי ברישא, שהיא עומדת בפני עצמה מדובר הן לגבי שבת והן לגבי חול, והיא דעת רבי אלעזר. ואילו בסיפא שזאת דעת רבי אלעזר, הרי נחלקו בדבריו, האם זה רק בשבת שדבריו קיימים ולא בחול. בעוד רבי יהושע חולק.

משפט המחץ שיש כאן וודאי ג' מחלוקות, מהוזה סיכום של כל שלבי התוס'

[לפני שנציג את המשך דברי התוס', הבנויים במספר שלבים, שהרי המילה "ועוד" מופיעה שלוש פעמים בתוס' זה, נצלול למילים האחרונות, שהם יסוד התוס', ולאחר שזה יהיה מונח לנו, נוכל לעבור בקלות שלב אחר שלב. "אלא ודאי ג' מחלוקות בדבר". בתחילה ראינו כי רבינו תם מחלק, שאת הבבא הראשונה במשנה בבבא בתרא, אמרה אך ורק רבי אלעזר (בן שמוע). ואת הבבא השנייה אמרה רבי אלעזר. אלא שעל הבבא השניה נחלקו בדעת רבי אלעזר.

נמצא כי מחלוקת ראשונה היא בין רבי אלעזר, הסובר שדברי שכיב מרע אינם ככתובין ומסורים, אלא שלעולם (בין בשבת ובין בחול) נדרש לעשות קניין, בעוד שלרבנן לעולם אינו נדרש לעשות קניין. (והיא הרישא של המשנה, המובאת כאן).

המחלוקת השניה הינה שיש חילוק בין חול ושבת, בדברי רבי אלעזר.

והמחלוקת השלישית היא לגבי הבבא השניה בין רבי יהודה ורבי מאיר.

לפי המשנה – (שהיא מציגה את דעת רבי יהודה), בשבת דבריו קיימים אבל לא בחול,

ולפי רבי מאיר להיפך, בחול דבריו קיימים אך לא בשבת.

ויש שספרו את ג', שהכוונה לג' מחלוקות בדבר, שיש כאן שלוש שיטות, ר' אלעזר, ר' אליעזר וחכמים, אמנם בדעת רבי אלעזר עצמו גם כן יש שתי שיטות.]

שלב ה"ועוד" הראשון הוא, שאם ברישא היתה זו דעת רבי אלעזר, יוכל לענות לחכמים, כי מעשה אימן של בני רוכל, היה בשבת

הוכחה נוספת, לכך שלא ניתן לומר ברישא רבי אלעזר, היא הוכחה על דרך השלילה. כי אם ננסה בכוח לומר ברישא רבי אלעזר, הרי מהסיפא אנו רואים כי רבי אלעזר סובר שדבריו קיימים. ומה מקום יש לקושיית חכמים מבני רוכל, והרי נוכל לצמצם ולומר, שהסיפור היה בשבת, בו רבי אלעזר מודה, כך שאין מקום להקשות עליו. ורק מאחר ואנו אומרים, כי הרישא הינה בדעת רבי אלעזר, הרי לא ניתן יהיה לתרץ כן, כי ברישא דבריו נחרצים, ללא תלות בין שבת או חול.

כמסורין דמי, הרי בעצם לפיו מתייחסים לשכיב מרע הזה בדומה למתנת בריא, ולכן אם מת מקבל זה כל החילוק, שבעניין זה בטלה כוונתו, וזה חוזר אליו, ולאחר מכן ליורשי המשלח.

רק אם סדר הפטירה היה שקודם נפטר הנותן, הרי מאחר והיה שכיב מרע, שפטירתו צפויה, לפי ר' יהודה זה יעבור ליורשי המשלח, לא מגדר של דברי שכיב מרע כמסורין ונתונים, אלא רק מצד מצווה לקיים דברי המת. ואילו היש אומרים ילמדו, שאכן ההלכה היא להעביר ליורשי המקבל, אלא מטעם אחר, שהם כן סוברים שדברי שכיב מרע - ככתובין ומסורין.

גמר דברי התוס' אבל, גם המהדש"א דייק שאינם בשיטת ר' יהודה, אלא בשיטת היש אומרים

כבר ביארנו, כי מאחר ור' יהודה אין לו את הכלל שדברי שכיב מרע כמסורין דמי, הרי בעצם יש לה כעין גדר של מתנת בריא. ולכן הסיום הוא לפי שיטת היש אומרים, הסוברים כי שדברי שכיב מרע כמסורין דמו, וכעת אנו מבארים עד כמה חזק כלל זה, אפילו לאין ערוך ממתנת בריא שהסברנו תחילה.

על מנת להדגיש שזה רק מצד זה, יש להשוות זאת לנתינה אחרת, והיא מתנת שכיב מרע.

התוס' בעמוד הקודם (יד, ב ד"ה הא בשכיב מרע) הביאו בשם ר"י, שמאחר וקיים המקבל בשעת מתן המעות (שהרי אמירתו היא היא בעלת תוקף הלכתי, שכבר חל הקניין, מה שנקרא בשפה התלמודית, שדברי שכיב מרע - כמסורין דמו, שבניגוד למתנת בריא, שהדיבור מצד עצמו אינו מועיל דבר, הרי כאן הדיבור כבר פעל את גמר הקניין.

והתוס' שם חידשו עוד יותר. שאפילו מת המקבל, עוד בחיי השכיב מרע, אינו יכול להתחרט, ועם היות שזמן הקניין ב"פועל", יחול רק לאחר פטירתו, הרי ב"כוח" כפי שאמרנו הסתיים הקניין. ואע"פ שמת המקבל, הרי זה הפך להיות ממונו, וכל זה נכלל בדעת השכיב מרע, שידע מראש שאו שהמקבל יקבל לאחר מותו, או יורשיו. וכוח זה הוא כל כך חזק, שאפילו לא נולדו היורשים עד שמת, הרי משמעות כמסורין דמו, שכבר באמירתו נפעל הקניין. וזה בניגוד למתנת בריא, שרק לאחר מותו, מתחדש לנו הרצון לקיים את רצונו כפי שאמר, מצד מצווה לקיים את דברי המת.

או דקאמר משמיה דנשיא -

לפי שלא מצינו שהיה נשיא,

קבעי,

שנא חיסר התנא מדבריו,

והיה לו לשנות,

אמר ר"ש הנשיא אומר,

ופשיט מרב יוסף ודחי,

עדין תבעי,

הנשיא אומר או דקאמר משמיה דנשיא,

דשנא לישנא דברייתא נקט רב יוסף,

ומצינו,

שהתנא שונה כענין זה בב"ק (דף לט:),

המעות ליורשי משלח. ויש אומרים: יחזרו המעות ליורשי מי שנשתלחו לו.

ר' יהודה הנשיא [בהמשך יתבאר במה הוא חולק על היש אומרים] אמר משום ר' יעקב שאמר משום רבי מאיר: מצוה לקיים דברי המת.

ובדף טו מפרשים את הברייתא באופן חדש. ור' יהודה הנשיא שאמר משום רבי מאיר: מצוה לקיים דברי המת, סובר כר' אלעזר, ששכיב מרע צריך קנין כבריא. ולכן - אם לא מת - יחזרו למשלח. מיהו - אך - היכא דמית - אם מת - אמרינן מצוה לקיים דברי המת. וינתנו המעות למי שנשתלחו לו או ליורשיו.

במילת המפתח "פירוש", אין זה רק ביאור לדברי ר' יהודה הנשיא, אלא כאן זה נוגע בתמצית החילוק, לעומת יש אומרים

[כל דיוק התוס' הזה בנוי על מילה אחת, פירוש.

וכפי שנבאר באריכות (בהמשך) את חילוק ר' יהודה ליש אומרים, הרי מאחר ולר' יהודה אין את הכלל של דברי שכיב מרע כמסורין דמי, הרי בעצם היא בדיוק כמו מתנת בריא. ואמנם אחר שמת תחילה השכיב מרע, מה שבאמת הרגילות, שהרי מדובר בשכיב מרע, העומד למות כל רגע, גם לשיטתו יעברו למקבל או ליורשיו, אלא שיהיה זה מגדר מצווה לקיים את דברי המת, (בניגוד ליש אומרים, שזה יהיה מחמת דברי שכיב מרע ככתובים ומסורים דמו). ובשעה שמת אכן היה המקבל.

ולכן כאשר באים התוס' לשים את האצבע על החילוק, בהם ניכרים דברי ר' יהודה הנשיא, נזקקים הם להדגיש בשורה אחת, שהפירוש הוא שההבדל יחול אם המקבל מת קודם הנותן, שלשיטת ר' יהודה הנשיא זה מתנהג כמתנת בריא, ואז מאחר ובחיי הנותן אין מקבל, יחזרו המעות ליורשי הנותן].

מאחר ולשיטת ר' יהודה אין את הכלל שדברי שכיב מרע כמסורין דמו - הרי זה בעצם מתנהג כמתנת בריא

בעצם יש בתוס' זה חילוק בין שני גדרים, מתנת בריא ולמתנת שכיב מרע. החידוש של מצווה לקיים את דברי המת, הוא גדר רק במתנת בריא. כאשר הבריא הנותן נפטר, אין תוקף הלכתי למתנה, שהרי טרם ניתנה. על מנת להעביר מתנה הרי זה כמו במכר, שצריך להתבצע קניין. ומאחר והנותן מת, הרי לכאורה, יש מקום לומר, שאין כאן מתנה. ואם בכל זאת אנו מעבירים את המתנה, הרי אין זה מתוך גדר קנייני, אלא רק מתוך מצווה לקיים את דברי המת. אלא, שאז יש לנו את המצווה לקיים את דבריו, כל עוד בחייו קיים המקבל. אבל אם המקבל מת קודם, הרי וודאי שאין מה לקיים את דברי המת, שהרי המתנה חוזרת אליו.

וכך יסבור ר' יהודה הנשיא, שהרי מאחר והוא אינו סובר שדברי שכיב מרע כמסורין דמי, הרי בין אם נעמיד את הברייתא שהיא של שכיב מרע, (כפי שכעת הגמרא מבארת זאת, כי רק בהמשך יעמיד אותה רב יוסף במתנת בריא). ואז מאחר ואינו סובר את הכלל הידוע של שכיב מרע שדבריו

אומר. ובגלל חיסרון המילה "אומר", גם לאחר ציטוט דברי רב יוסף, לא הובהרה הסוגיה. כי ממשמעות לשון הברייתא לא משמע שאמר משמיה נשיא. ולכן מאחר וגם לא מצינו שהיה נשיא, נוצרה כל השאלה בגמרא.

ומביאים שבעיה כזאת, כבר יש במקומות אחרים, שדרך התנא לשנות באופן המקוצר מעבר לרגיל, עד שנדרשים לחזור ולברר זאת.

העמקה מדוע לא מצינו רבי שמעון נשיא

מבארים התוס', את עצם שאלת הגמרא, שהיא בגלל שלא מצינו שהיה נשיא. ועם היות שוודאי שהיה רשב"ג נשיא, הרי תמיד הוא נקרא בשם רשב"ג במילואו. ואם היה זה רשב"ג שהיה אביו של רבי יהודה הנשיא, לא היה יכול לנקוט זאת לאחר דברי בנו. ומאחר ולא הצלחנו להבין במי מדובר, לכן שאלה זאת הגמרא לברר.

התוס' מביאים דוגמא של ציטוט ברייתא, שמאחר ויש דעה לבעל המאמר, יש צורך לומר רבי פלוני אומר

תנו רבנן: שור של חרש שוטה וקטן, שנגח: רבי יעקב משלם חצי נזק.

תמדה הגמרא על הלשון "רבי יעקב משלם חצי נזק", דמשמע שהוא עצמו משלם חצי נזק: רבי יעקב, מאי עבדתיה [מה מעשיו של רבי יעקב כאן, ומדוע התחייב]?!]

אלא אימא, כך תשנה את הברייתא: רבי יעקב אומר: משלם חצי נזק.

ר' יעקב משלם חצי נזק, ופריך ר' יעקב מאי עבדתיה.

הגמרא מבררת האם שמעון הנשיא אכן היה נשיא, או שרק השמיע דברי נשיא

עתה מבררת הגמרא את מעמדו של רבי שמעון:

איבעיא להו - ובכל בעיה שהוצגה אצל חכמי הישיבה, בהגדרתה יש בה שני צדדים. הצד האשון שאכן באמת הוא נשיא? או שמא - וזה הצד השני - רק משמו של נשיא אמר?

ופושטים מברייתא: דאמר רב יוסף: הלכה כרבי שמעון הנשיא. ולכאורה משמע מכך, שהיה נשיא!

אך הגמרא עדיין אינה מקבלת את ההוכחה:

ועדיין תיבעי לך - [גם לאחר ציטוט דברי רב יוסף] עדיין יש לך להסתפק: נשיא הוא? או דקאמר משמיה דנשיא? שהיה לאמורא צורך לפרש את דבריו, ואם רבי שמעון אמר משמיה דנשיא, היתה צריכה להיות לשונו של רב יוסף, הלכה כר"ש דאמר משמיה דנשיא. ומאחר ולא ניתן היה לפשוט מלשונו, אכן נשארה הגמרא בלא הכרעה (תיקו).

בירור זהות חכמים, הינה אחת הבעיות שהתוס' מתעסקים בהם

[התוס' מבארים, יש כאן שתי בעיות שונות, האחת לא מובן לנו במי מדובר, ולכן בכלל צומחת השאלה. הבעיה השניה היא הלשון, שאינה ברורה, ובפרט שדרך התנא לקצר. אלא הנוסח היה צריך להיות ר' פלוני