

שנינו במשנתנו: **הערכין המטלטלין בשלשה.**

הגמרא מבארת: מה פירוש ערכין המטלטלין, שבודאי אין הפירוש לדין ערכין, באומר: "ערכי עלי" או: "ערך פלוני עלי" שדין ערכין שייך רק באדם, וגם אין צריכין שומא, שהתורה הקציבה את דמם לפי שנותיו של הנערך.

מאי. מה פירוש "ערכין המטלטלין"?

ומבארת הגמרא:

אמר רב גידל אמר רב: המשנה מדברת במי שאומר: **ערך כלי זה אני מקבל עלי לנדב לבדק הבית.** ולמרות שאין משמעות בדבריו שהרי ערכין שייך רק באדם, מכל מקום נתפסה קדושת בדק הבית על הכלי, וצריך לשלם דמי הכלי לבדק הבית, וכשבא לשומו צריך שומת שלשה.

דאמר רב גידל אמר רב:

האומר: ערך כלי זה, עלי! — נותן דמיו, את דמי שווי הכלי להקדש, לפי שחלה על הכלי קדושה לדמיו, ולכן צריך שיהיו שלשה שמאים כדי להעריך את דמי שווי, ויתן אותם להקדש.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?** הרי אין דבריו כלל לשון התחייבות להקדש של "דמים", אלא רק התחייבות של "ערכין", שהוא ערך קבוע, כפי שקבעה התורה בפרשת ערכים. והרי אין נוהג דין "ערכין" בכלי כלל, לפי שמושגי ערכין נאמרו רק בערכי אדם [לפי גילו של האדם, ולפי מינו, איש או אשה], ולא נאמר כל מושג של "ערך" לגבי כלים או בהמות. (1)

אלא, כיון שאדם יודע שאין מושג של "ערך" לכלי, וכיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, לכן ברור לנו שהוא גמר ואמר לשם דמיו, שכוונתו בלשון הזאת להתחייב בדמי שוויות הכלי להקדש, וחלה קדושת דמים על הכלי, לדמיו.

אלא שמקשה הגמרא על ביאור זה, לפי שהוא אינו מתאים בלשון המשנה.

האי, וכי דבר זה, לפי הפירוש שאמרת עתה, הוא המשמעות של "ערכין המטלטלין", שאמר התנא! ? והרי לפי דבריך, "ערכין של מטלטלין", מיבעיא ליה, כך היה צריך התנא לומר! כי "ערכין המטלטלין", משמעותם היא, שהערכין של מיטלטלין, מהו דינם. ואילו לפי הפירוש שאמרת, בא התנא לומר שיש ערך למטלטלין!

המושג של "ערך", מתייחס לערך של כבוד האדם, ולא לשווי הממוני, כי כבוד האדם הוא דבר שאין לו ערך כספי!

אלא, התורה קבעה, שאם רוצה האדם להתחייב להקדש את ערך כבודו, הוא צריך ליתן להקדש סכום מסוים שקצבה התורה. וחייב זה יכול להווצר רק משום מצות ערכין שאמרה תורה, ולא מצד נדר או התחייבות להקדש

לכן מתרץ ה"תורת חיים": בשלמא הקדשות נישומין בשלשה שהם בית דין, ויש משמעות למספר שלשה. אבל ארבעה, אין למספר זה שום משמעות.

ועוד, שקרקעות בעשרה, כי שומתן קשה, אבל מטלטלין ששומתן ידוע, לא צריכין עשרה.

1. החזון איש בתחילת מסכת ערכין מבאר, שכל

ומתוצת הגמרא:

תני, שנה ותקן את לשון המשנה כך: **ערכין של מטלטלין**.

עוד ביאור מביאה הגמרא:

רב חפדא אמר בשם **אבימי**: משנתנו מדברת **במתפיש מטלטלין לערכין**. שאומר "ערכי עלי", או "ערך פלוני עלי", ונתחייב לתת להקדש את הסכום הקצוב בתורה לפי גילו. ורוצה לתת מטלטלין במקום דמים, ואומר: הרי אלו הכלים, קדושים לתשלום חוב הערכין שהתחייבתי! וחלה עליהם קדושה.⁽²⁾ ועתה רוצה לפדותם מהקדש, ולתת מעות תמורתם, ולפיכך צריך שלשה שמאים, כדי לשום את ערך הכלים.

ומקשה הגמרא, שגם זה אינו מתאים בלשון המשנה.

וכי **האי**, דבר זה שאמרת, נכלל במשמעות של "ערכין המטלטלין", שאמר התנא במשנה!?! הלא "מטלטלין של ערכין" **מיבעיא ליה**, כך היה צריך התנא לשנות, אם כוונתו היא למה שאמרת.

ומתוצת הגמרא:

תני, שנה את המשנה: **מטלטלין של ערכין**.

ומביאה הגמרא עוד ביאור:

רבי אבהו אמר: המשנה מדברת באומר "ערכי עלי", ואין לו לשלם להקדש, ובא כהן הגזבר לגבות ממנו, לקחת ממנו משכון, אז הדין הוא, שאם הגזבר ממשכן ממנו מטלטלין, יש לשום את ערכם בשלשה, ואם ממשכן ממנו קרקעות — יש לשום אותם בעשרה.

ולפי רבי אבהו, כך הוא פירוש המשנה: ערכין של אדם, שאין בידו לשלם, ובא הגזבר למשכן את ממונו, צריך לשום את ערך המשכון בשלשה שמאים.

אלא שקשה על ביאור זה:

אמר ליה רב אחא מדיפתי רבינא: בשלמא לפירוש רב גידל, וכן לפירוש רב חסדא, שהתנא מדבר גבי **לאפוקי מהקדש**, לפדות ולקנות מהקדש, מובן **שבעינן**, יש צורך בשלשה שמאים, כדי שלא ישלם להקדש פחות משוויו.

אלא לפירוש רבי אבהו, שמדובר במי שבא לעיולי, להכניס [את המשכון] להקדש — שלשה למה לי? מהו החשש?! והרי אדרבה, הקדש ירוויח אם ישומו את הכלים רק על ידי שמאי אחד, כי הוא ישום אותם בפחות משווים, ויזכה הקדש בכלים ששוויים יותר.

אמר ליה רבינא לרב אחא: סברא היא, שאם רק שמאי אחד ישום את הכלים, אפשר לו לטעות גם לצד השני, ולהפסיד בכך את ההקדש. כי **מה לי עיולי, מה לי אפוקי?**

ערכים, שלא נאמרו אלא באדם, ולא בשאר דברים!

2. כן כתב רש"י והיד רמ"ה.

גרידא. כי, כאמור, אין ביטוי כספי לערך האדם, ולכן אי אפשר לנדור אותו, ואי אפשר להתחייב בו להקדש, אלא רק מחמת מצות ערכים שחידשה התורה, ורק לפי הגדרים שבפרשת

אפוקי, מאי טעמא צריכין שלשה שמאים, **דילמא טעו**, שמא שמאי יחידי יפחית משוויו, אם כן, **עיולי נמי**, צריכין שלשה, **דילמא טעו**, וישום השמאי היחיד את הכלי ביותר משוויו, וההקדש יפסיד.

שנינו במשנתנו: הערכין המטלטלין בשלשה, **רבי יהודה אומר: ואחד מהן כהן**.

אמר ליה רב פפא לאבבי: בשלמא לרבי יהודה — היינו דכתיב בתורה בפרשת ערכים, ובפרשת פדיון הקדש "כהן". אלא לרבנן, קשה, "כהן" למה לי? למה כתבה התורה "כהן".

ונשאר הגמרא בקושיה: **אכן קשיא**.

שנינו במשנתנו: **הקרקעות, תשעה וכהן**.

ודנה הגמרא מנין למדנו שצריך עשרה שמאים, וכן למה אין צורך שכל העשרה יהיו כהנים.

מנחגי מילי? מאיזה דרשה אנו דורשים דברים אלו?

אמר שמואל: עשרה כהנים כתובים בפרשה של פדיון הקדש. חד, האחד נדרש לגופיה, שצריך כהן, ואילו הנך, התשעה הנותרים, הוי מיעוט אחר מיעוט, (3) שהיות והכתוב "כהן" ממעט ישראל, כי משמע ממנו דוקא כהן ולא ישראל, ויש לנו כלל, שהוא אחד מהמידות שהתורה נדרשת בהם, ש "אין מיעוט אחר מיעוט, אלא לרבות". ונמצא, כי

לאחר שאמר הכתוב את ה"כהן" הראשון, הרי הוא מיעט בכך ישראל, ובכך שחזר ואמר הכתוב תשע פעמים את אותו המיעוט, של כהן ולא ישראל, הוא בא ללמדנו, שאפילו תשעה ישראל ואחד כהן שמים את ההקדש.

מתקיף לה, מקשה על הדרשה הזאת, רב הונא בריה דרב נתן: אימא, אולי נאמר שכוונת התורה היא לכך שצריכין חמשה כהנים וחמשה ישראלים.

כי מהמיעוט של ה"כהן" הראשון נדרוש שצריך כהן, וממילא המיעוט של ה"כהן" השני, בא לרבות [מדין "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות"] אפילו ישראל. ואם כן, ה"כהן" השלישי כבר אינו נחשב למיעוט אחר מיעוט, שהרי הכהן השני הוא לריבוי, ובא ללמדנו המיעוט של הכהן השלישי שדוקא כהן ולא ישראל, והכהן הרביעי — הוא מיעוט אחר מיעוט, והוא בא לרבות ישראל, וכן הלאה, מכהן אחד נדרוש למעט, שיהיה דוקא כהן, ומהכהן הבא אחריו, נדרוש לרבות, שיכול להיות אפילו ישראל.

ומסקנת הגמרא: **אכן קשיא**.

שנינו במשנתנו: **ואדם, כיוצא בהן בקרקעות**.

ומקשה הגמרא: לאיזה צורך צריכין עשרה שמאים לשום אדם, כקרקעות —

אדם, מי קדוש? הרי אי אפשר להקדיש

3. הר"ן בחידושיו מבאר: שהמיעוט הוא מה"א של "הכהן", שאם לא כן קשה, הרי התשעה כהנים אינם מיותרים למיעוט אחר מיעוט, שהרי

דרשנו אותם למנין שמאים. ולפי זה מבאר: שמה שהקשה רב פפא לאבבי "אלא לרבנן כהן למה לי", הפירוש ה"א של

אדם.

ומתוצת הגמרא:

אמר רבי אבהו: אין מדובר באדם שהוקדש, אלא המדובר במי שאומר **דמי עלי**, את דמי השווי שלי, עלי לתת להקדש.

דתניא, שנינו בבביתא: **האומר "דמי עלי" — שמין אותו כעבד הנמכר בשוק.** ועל זה אמרה המשנה שצריכין עשרה שמאים. שהרי, **ועבד כנעני אתקש לקרקעות,** התורה השוותה וכללה אותו עם קרקעות בדין נחלה, כמו שנאמר בפרשת עבדים [ויקרא כה] **"והתנחלתם אותם [את העבדים] לבניכם אחריכם"**. ולכן, מכח ההיקש הזה למדנו, כי כמו שהקרקעות נישומין בעשרה, כך גם עבד, וכמוהו כל אדם.

שנינו במשנה, שפדיון הקדש מטלטלין — בשלשה, וקרקעות בעשרה.

ודנה עתה הגמרא מה דין שער אדם, העומד להיגזז.

בעי שאל רב אבין: שער של עבד, שראוי לעשות ממנו כלים, **העומד ליגזז,** שגדל השיער בשיעור שיש בו בכדי להסתפר, אם הקדישם, ובא לפדותם, **בכמה** שמאים שמין אותם?

האם נאמר, היות והשער הזה עומד להגזז, כגזוז דמי, ודינו כמטלטלין, ונישום בשלשה. או שמא דינו כמחובר דמי, ונישום בעשרה.

והגמרא פושטת את האיבעיא, שהיא מחלוקת חכמים.

תא שמע, בא ושמע רביה ממה ששנינו בבביתא:

דתניא: **המקדיש את עבדו — אין מועלין בו.** כי עבד דינו כקרקעות [כמבואר למעלה], ואין דין מעילה בקרקעות. אלו הם דברי חכמים.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אף שאין מועלין בו, מכל מקום, **מועלין בשערו,** כיון שהשער אינו כגופו, אלא דינו כדין מטלטלין, שיש בהם מעילה [ואם נהנה בשיעור שווי פרוטה — משלם קרן וחומש, ומביא קרבן אשם].

וקיימא לן, מסקנת הגמרא היא במקום אחר [גיטין לט א], **דבשערו העומד ליגזז פליגי.** שמחלקותם היא בשער העומד ליגזז. לדעת חכמים כמחובר הוא, ודינו כדין גוף העבד, שהוא כקרקע, שאין מועלים בו, ורבי שמעון בן גמליאל סובר שהשער נחשב כגזוז, ולכן מועלים בו. (4)

"הכהן" — למה לי.

4. כן פירשו רש"י ותוס'.

אבל רבינו חננאל מבאר: תנא קמא סבר הואיל ועומד ליגזז, לא מיקדיש עם העבד, לפיכך הנהנה מן השער אינו מועיל, ורבן שמעון בן גמליאל סבר שלא כגזוז דמי, לכן השער

קדוש עם העבד.

ובהגהות בש"ס וילנא, מקשה המגיה, כי מה בכך שהוא כגופו, הרי על גופו אין מעילה, שאין מעילה בעבדים כמו בקרקעות.

והגאון רבי מנחם זמבא בספר זרע אברהם [סימן י"א אות כ"ה] מבאר שרבינו חננאל סובר

וכמו כן לגבי שומת השער של עבד, שהוקדש, לדעת חכמים נישום בעשרה, ולדעת רבן שמעון בן גמליאל – בשלשה.

ומסקנת הגמרא היא: אכן, **שמע מינה**, שכך היא הפשיטות של הבעיה.

ועתה הגמרא דנה, האם יש לשייך מחלוקת זו למחלוקת נוספת אחרת.

האם **נימא**, נאמר שהני **תנאי**, חכמים ורבן שמעון בן גמליאל – סוברים **כהני תנאי**:

דתנן, שנינו במשנה במסכת שבועות [מב ב]: **רבי מאיר אומר, יש דברים שהן כמו קרקע, ואינן כמו קרקע. ואין חכמים מודים לו.**

כיצד? המפקיד אומר לשומר: **עשר גפנים טעונות ענבים מוסרתי לך לשומרם, והלה השומר אומר: אינן עשר אלא חמש.**

רבי מאיר מחייב את השומר לישבע שבועות מודה במקצת על החמש גפנים, והחידוש בדבריו הוא שאף על פי ש"אין נשבעין על הקרקעות", בכל זאת סובר רבי מאיר שבמקרה זה כן נשבעים.

וחכמים אומרים: כל המחובר לקרקע – הרי הוא כמו קרקע, ואין נשבעין עליו.

וטעם מחלוקתם הוא:

ואמר רבי יוסי בר חנינא: בענבים העומדות

ליבצר, עסקינן, עוסקת המשנה, שהענבים גדלו כבר כל צרכם, והגיע עת הבציר.

מר, רבי מאיר **סבר, כבצורות דמיין**, הם דומים, ולכן אין דינם כקרקעות, ונשבעין עליהם.

ומר, חכמים **סבר, לאו כבצורות דמיין**, ודינם כקרקעות, שאין נשבעין עליהן.

והניחה הגמרא, ששער העומד להגזוז הוא כענבים העומדות להבצר, ולכן, חכמים האומרים לגבי שער, שגם אם הוא עומד ליגזוז, עדיין כמחובר דמי, דעתם היא כדעת חכמים שאמרו ענבים העומדים ליבצר כמחובר דמי, ואילו רבן שמעון בן גמליאל, האומר שער העומד להגזוז כתלוש דמי, סובר כרבי מאיר, האומר, ענבים העומדות להבצר, כבצורות דמי.

ודוחה הגמרא:

לא! אין חייבים לומר כן. אלא, **אפילו תימא**, אפשר לומר, שאפילו חכמים סוברים כרבי **מאיר** לגבי דין שבועת מודה במקצת בענבים העומדות להבצר, שכתלושות דמי.

לפי שיש שחילוק בין שער לענבים.

כי **עד כאן לא קאמר רבי מאיר שכבצורות דמי – אלא התב, בענבים שגדלו כל צרכם, כי כל כמה דשבקה להו, מה שיותר זמן ישאיר אותם מחוברים לגפנים, מיכחש כחשי, הם נהיים כחושים ויבשים, והם**

ולדברי רבינו חנאל מבואר היטיב למה נקטה הברייתא: המקדיש עבדו, דאילו לדעת רש"י, היו יכולים חכמים ורבן שמעון בן גמליאל לחלוק גם אם הקדיש רק את השער.

שמדובר אחרי שתלשן, ואז מועלין בו אם הוא קדוש, וחולקים חכמים עם רבן שמעון בן גמליאל, אם הקדיש את העבד ושערוותיו עליו אם חלה הקדושה גם על השערות.

הכתובים, מנין הוא נלמד. ומביאה הגמרא פסוק שלישי [שמות כב], שממנו נלמד דין זה.

מדייקת הגמרא מלשון התנא במשנה: **קא פסיק ותני**, התנא של משנתנו שנה את דין "רובע" בלשון פסוקה, שמשמעותה, **לא שנא שור הרובע** את אדם **זכר**, ולא שנא שור הרובע את האשה נקבה, נסקל בעשרים ושלושה.

ודנה הגמרא: **בשלמא שור הרובע** אשה **נקבה**, נידונת הבהמה למיתה בעשרים ושלושה, **דכתיב "והרגת את האשה, ואת הבהמה"**. הקיש הכתוב את מיתת הבהמה הרובעת את האשה, למיתת האשה, לענין מיתה בעשרים ושלושה.

אלא שור הרובע איש זכר, מנא לן שהבהמה נידונית במיתה בעשרים ושלושה?!

ומבאר הגמרא: **דכתיב [שמות כב] "כל שוכב עם בהמה, מות יומת"**. ואף שפשט הכתוב הוא בבהמה הנרבעת לאדם, שבא האדם על הבהמה, מכל מקום, יש לנו לדורשו לענין בהמה הבאה על הזכר, כי **אם אינו ענין**, אם אין כל חידוש בפסוק זה, לגבי אדם **השוכב** עם הבהמה, שהרי כבר נאמר דין זה בפסוק אחר [ויקרא כ] "איש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת, ואת הבהמה תהרוגו", **תניח ענין**, הרי הוא בא לומר, לגבי איש **הנשכב** על ידי בהמה, דהיינו שמביא בהמה עליו.

וכיון **דאפקיח רחמנא**, שקראו הכתוב לרובע **בלשון "שוכב"**, למרות שהכוונה לאדם ה"נשכב" על ידי הבהמה, הרי בא הכתוב **לאקושי**, להשוות דין **נשכב לשוכב**,

עומדים לבצירה מידית, ולכן דינם כבצורות. **אבל שערן**, אדרבה, **כל כמה דשבקה להו**, כל זמן שישאיר אותם האדם על ראשו, **אשכוחי משבח**, נהיים הם משובחים וגדולים יותר, וחיבורם מועיל להם, ולכן בשער, אפילו רבי מאיר מודה לחכמים, שאינו כגזוז.

שינו במשנתנו: **דיני נפשות** בעשרים ושלושה, **הרובע והנרבע** בעשרים ושלושה, שנאמר "והרגת את האשה ואת הבהמה", ואומר "ואת הבהמה תהרוגו".

הקדמה

רובע — הוא שור שרבע אשה. ושניהם, האשה והשור, נידונים בסקילה, בבית דין של עשרים ושלושה. שנאמר "ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה, והרגת את האשה, ואת הבהמה. מות יומתו, דמיהם במ". הקיש הכתוב את מיתת השור למיתת האשה, ללמדך, שכמיתת האשה, כן מיתת הבהמה.

נרבע — היא בהמה שנרבעה לאיש. כלומר, איש הבא על הבהמה.

וגם אותם משווה התורה לסקילה, ולעשרים ושלושה. שנאמר [שם] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה, מות יומת, ואת הבהמה תהרוגו".

ובמשנתנו משמע עוד אופן שלישי: שור שרבע את האיש, הרי השור נידון למיתה, בעשרים ושלושה.

ועל דין זה מבאר הגמרא את דרשת

ללמדנו, מה, כמו בענין שוכב עם בהמה, הוא ובהמתו נידונים שניהם למיתה בעשרים ושלשה, שהרי באותו פסוק נאמר "ואת הבהמה תהרוגו", אף איש הנשכב על ידי בהמה, הוא ובהמתו, שניהם נידונים למיתה בעשרים ושלשה.

שנינו במשנתנו: שור הנסקל, בעשרים ושלשה. שנאמר "השור יסקל, וגם בעליו יומת", כמיתת הבעלים כך מיתת השור.

ודנה הגמרא: למה נדרוש את הכתוב הזה לגבי מיתה של השור בבית דין של עשרים ושלשה, ולא נפרש את הפסוק כפשוטו, שהורגים גם את בעל השור.

אמר ליה אבוי לרבא: ממאי, מנין אנו למדים, דהאי פסוק "וגם בעליו יומת", לדרשה האומרת "כמיתת הבעלים כך מיתת השור" הוא דאתא, שלכך הוא בא.

ב-10 אימא, הרי יתכן לומר, כי לקטלא הוא דאתא! באה התורה לחייב מיתה את בעל השור שהרג אדם. ומנין לנו להוציא את המקרא מידי פשוטו.

ענה לו רבא: אם כן, אם נאמר כדברך, שהתורה מחייבת בעל השור במיתה, ליכתוב, היה צריך לכתוב רק "השור יסקל, וגם בעליו", גרידא, ולישתוק, בלי להוסיף את המילה "יומת". ואני הייתי יודע שיומת השור ובעליו.

והיות שהוסיף הכתוב את המילה "יומת", הרי זה בא ללמד, שלא הורגים את בעל השור, אלא כונת התורה לומר שכמיתת הבעלים כך מיתת השור.

אך טען לו אביי: האיך יכלה התורה לכתוב "גם בעליו", בלי להוסיף את המילה "יומת"?!?

והרי אי כתב רחמנא הכי, אם התורה היתה כותבת כן, הוה אמינא שיהרגוהו לבעל השור בסקילה, כמו שהשור נסקל. ולכן הוצרך הכתוב לומר "וגם בעליו יומת", כדי ללמדנו שבעל השור חייב רק מיתת חנק [סתם מיתה האמורה בתורה אינו אלא חנק]. וחזרת הקושיה: למה לא נבאר את הפסוק כפשוטו, שגם הבעלים חייבים מיתה, אלא שאינם נסקלים כמו השור, אלא מיתתם היא בחנק.

ומתרץ רבא: גם אם לא כתבה התורה "יומת" — לא היינו הורגים את בעל השור בסקילה, וזאת, מסברא פשוטה:

וכי סקילה — סלקא דעתך?! האיך עלה על דעתך לומר שבעל השור יתחייב סקילה?! והרי אם אפילו קטל איהו, אם רצח בעל השור בעצמו אדם, בידיו ממש — הרי הוא נידון בסייף, כדין רוצח.

ואם כן, איך יתכן לומר שאם ממונו [שור] הרג אדם, שבעל השור רק פשע בכך שלא שמרו כראוי, יתחייב בעל השור בסקילה?! שהיא עונש המיתה החמור ביותר מכל ארבע מיתות בית דין.

ולפי זה, אכן מיותרת היא המלה "יומת", לפי שאין צריכים ללמוד ממנה שבעל השור אינו נידון בסקילה. אלא היא באה לדרוש ממנה את ההלכה ש"כמיתת הבעלים כך מיתת השור".

אך עדיין טוען אביי, שהמילה "יומת" אינה