הקדמה לפרק השותפין

פרק השותפין, עוסק ב'היזק ראיה'. להלן יבואר בקצרה גדרו של היזק זה, וכמה מפרטי דיניו. פרטים רבים בדיני היזק זה מתבארים במקומות שונים במסכת זו, ונביא כאן את עיקרי הדברים.

היזק ראיה — ביאורו

אסור לאדם להסתכל לתוך בית חבירו[1], כי המסתכל מזיק את חבירו ב'היזק ראיה'.

מקורו של איסור זה נלמד מפסוק, שכן מצינו בנבואת בלעם, כאשר בא לשבח את ישראל 'וירא את ישראל שוכן לשבטיו'[2] — מה ראה? ראה שאין פתחיהם מכוונים זה לזה. אמר, ראויים הללו שתשרה עליהם שכינה.[3]

טעמו של דין זה הוא: או מפני שהאדם בראייתו, יכול הוא להזיק לחבירו בעין הרע. או משום צניעות, או משום לשון הרע.[4]

ולפיכך, חייב האדם לבנות מחיצה, כדי שלא יראה בתוך של חבירו, כמו שיבואר להלן.

ובגמרא נחלקו בענין היזק זה. יש הסוברים שהיזק ראיה אכן נחשב להיזק. אך יש הסוברים שהיזק ראיה אינו נחשב להיזק. אולם, אף הסוברים שהיזק ראיה אינו נחשב להיזק, אין דבריהם אמורים אלא על המסתכל לתוך חצר חבירו, אבל המסתכל אל תוך בית חבירו, נחשב למזיק, כיון שהיזק ראיה של בית הוא חמור יותר מהיזק ראיה בחצר, לפי שאדם עושה בביתו דברים צנועים.[5]

להלכה נפסק, שהיזק ראיה נחשב להיזק אף בחצר.[6]

היזק ראיה — יסוד הדין

לפי פשוטם של דברים,[7] היזק ראיה יסודו מדין 'הרחקת נזיקין'. כלומר, כשם שאסור לאדם להניח בחצירו דבר המזיק לחצר חבירו, כמבואר להלן בפרק שני, שעל אף שמניח את ה"דבר המזיק" ברשות שלו, אסור, לפי שבמעשהו זה הוא מזיק את חברו, כך אסור לו לאדם לעמוד ברשותו ולהזיק בראייתו את חברו בחצר חבירו.

---

1. רמ"ה בפרק ראשון אות כ"ה, רמב"ן נט א, ורא"ש פרק ראשון סימן ב'.

2. במדבר, פרק כ"ד פסוק ה'.

3. בבא בתרא, ס א. הגמרא מביאה פסוק זה על הדין שאסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון, אבל הרמ"ה [בפרק ראשון אות כ"ה, ובפרק שלישי אות כ"ו] כתב, שזהו המקור לאיסור הסתכלות בשל חבירו. ועיין גם ברבינו גרשום שם שכתב, דאף ישראל במדבר עשו כן משום היזק ראיה.

4. רמב"ן נט א.

5. בבא בתרא ב ב, ורש"י שם.

6. רמב"ם, הלכות שכנים, פרק ב הלכה י"ד.

7. וכן מוכח מדברי הראשונים, עי' להלן.

ולכך חייב לבנות מחיצה, כדי שלא יסתכל אל תוך חצר חבירו.[8]

אך יש להוסיף, שבענין העקרוני של 'הרחקת נזיקין', נחלקו בו רבי יוסי ורבנן.[9]

לדעת רבי יוסי, אין המזיק צריך להרחיק את עצמו, אלא אם כן הוא מזיק ב'גיריה דיליה', כלומר, שמיד עם הנחת המזיק נוצר ההיזק, כאדם הזורק חץ שמזיק מיד.[10] אך אם ההיזק נוצר רק לאחר זמן, מותר לו להניח ברשותו את הדבר המזיק, ועל הניזק להרחיק את עצמו.

ולפי זה, כתבו הראשונים,[11] שגם היזק ראיה נחשב כ'גיריה דיליה', שכן מיד שהאדם מסתכל לחצר חבירו, בה בשעה ניזוק חבירו. ולכך, אף רבי יוסי, הסובר שלגבי הרחקת נזקין על הניזק להרחיק עצמו, מודה הוא בהיזק ראיה, שעל המזיק להרחיק עצמו, כשם שמודה רבי יוסי בנזקים המוגדרים כ'גיריה דיליה'.

ומדברי הראשונים יש ללמוד, ש'היזק ראיה' יסודו הוא מדין הרחקת נזיקין, שהרי הראשונים דימו את היזק הראיה לענין הרחקת נזיקין. אך עיין להלן, שנבאר, שמדברי הרא"ש מבואר שאין היזק ראיה דומה לדיני הרחקת נזיקין.

ביאור נוסף ב'היזק ראיה'

האבן האזל, הביא צד נוסף בביאור גדר 'היזק ראיה', שההיזק הוא אינו מה שהאדם מסתכל לתוך בית חבירו [כי בשביל כך לא היו מחייבים אותו לעשות מחיצה, שהרי יכול הוא לשמור עצמו שלא יזיק[12]], אלא עיקר ההיזק הוא בכך שהוא מונע מחבירו להשתמש בחצר בדברים של צנעה מחשש שהלה יראהו. ומניעת ההשתמשות הזו, היא עצמה ההיזק.

ואף על פי שמניעת השתמשות אינה אלא היזק הנעשה בגרמא, הרי, גם גרמא בנזקין אינו אלא פטור מתשלום על ההיזק, אבל אסור לעשותו.

חיוב כותל וגדרו

שתי חצירות הסמוכות זו לזו, אם קיימת אפשרות ראיה מחצר אחת אל השניה, חייבים בעלי החצרות לבנות מחיצה ביניהם, כמבואר במשנה. מטרת כותל זה, הוא כדי למנוע היזק ראיה.

גובה הכותל, מקומו, והחומרים שממנו בונים אותו, מבואר במשנה ובגמרא.

ונחלקו ראשונים בגדר חיוב זה.

---

8. דברים אלו אמורים רק לבאר את עצם חיוב המחיצה, אבל פרטי בנית הכותל ומקום בניתו הם מתקנת חכמים, ומדאורייתא די במחיצה שאינה שוה אלא זוז אחד בלבד.

9. בתחילת פרק 'לא יחפור'.

10. על פי פירוש רש"י להלן כב ב, אך עי' בתוס' שם.

11. ר"י מיגאש להלן ו ב. רמב"ן להלן יח ב, אך עי' ברמ"א חו"מ סימן קנ"ד סעיף י"ז בשם יש אומרים.

12. כך כתב האבן האזל, אבל הרמב"ן להלן נט א כתב, שאי אפשר לאדם להשמר מלהסתכל בחצר חבירו.

דעת הרמב"ן היא,[13] שיסוד החיוב של בניית הכותל הוא חיוב שמוטל על המזיק, כדי להמנע מאיסור היזק ראיה, לפי שאין האדם יכול להזהר ולעמוד כל היום בעצימת עינים, ולפיכך חייב הוא לבנות כותל, למנוע היזק מחבירו.

וביארו האחרונים, שמדברי הרמב"ן מוכח שחיוב הכותל אינו מתקנת חכמים, אלא הוא חיוב מעיקר הדין על המזיק, כדי להמנע מאיסור היזק ראיה.

אבל דעת הרא"ש היא,[14] שאין חיוב הכותל משום איסור היזק ראיה, אלא רק "חיוב ממון יש ביניהם, שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל".

ויש שביארו,[15] שהרא"ש סובר שמצד עצם איסור היזק ראיה, אינו חייב לבנות כותל [מהטעם שיבואר להלן]. אלא שחכמים תיקנו והטילו עליהם חיוב ממון לבנות כותל. ואף שסיבת התקנה של חכמים היא משום היזק ראיה, כמבואר בגמרא, בכל זאת, אין האיסור של היזק ראיה הוא זה שמחייבם לבנות כותל, אלא הכותל הוא חיוב שהטילו עליהם חכמים.

מחילה בהיזק ראיה

אם מחל אחד לחבירו על היזק הראיה, נחלקו ראשונים אם מועילה מחילה זו. דעת הרמב"ן היא,[16] שאין מועילה המחילה. כי אין מחילה מועילה אלא על דבר שאדם חייב לחבירו. אבל כאן אין חייב לעשות כותל לחבירו, אלא החיוב מוטל על המזיק כדי שימנע מאיסור היזק ראיה,[17] ואם כן, כיצד תועיל מחילת חבירו על בניית הכותל לפוטרו מהחיוב שמוטל עליו להמנע מאיסור, הלא אין בכח המחילה להפקיע את האיסור.[18]

אבל דעת הרא"ש היא, שאם מחל אחד לחבירו על היזק הראיה, שוב אין חייב חבירו לבנות מחיצה, וכמו שהבאנו לעיל דעת הרא"ש, שיסוד חיוב בנין המחיצה הוא חיוב ממוני שחייב אחד לחבירו, וכיון שמחל לו חבירו על חיוב הממון שיש לו עליו, שוב אינו חייב לעשות מחיצה.

ומדברי הרא"ש מוכח, שאין סיבת חיוב נוספת לבנית מחיצה מלבד החיוב הממוני המוטל עליהם מתקנת חכמים לעשות כותל. ואין חיוב לעשות כותל מחמת איסור היזק

---

13. להלן נט א לגבי חיוב סתימת חלונות.

14. סימן ב'.

15. עי' בשיעורי רבי שמואל אות ט.

16. להלן נט א.

17. כפי דעת הרמב"ן שהבאנו לעיל.

18. זהו ביאור דברי הרמב"ן למעיין. ואינו דומה לכל מזיק ממון חבירו שיכול למחול לו [אלא שיכול לחזור בו], כי שם יסוד האיסור הוא דאסור לו להפסיד ממון חבירו, וכיון שחבירו מחל לו הרי זה כאילו אין מפסידו ממון ושוב אין איסור מזיק. אבל איסור ראיה אינו משום שגורם הפסד לחבירו, אלא יש לאדם איסור להזיק ולהסתכל בשל חבירו, וכמו שכתב הרמב"ן לעיל שם, דאין זה נזקי ממון אלא 'נזקי אדם באדם', ועל זה לא מועילה מחילת הניזק.

ראיה, כי אם לא כן מה מועילה המחילה, הלא אף שמחל לו עדיין חייב לבנות מחיצה מחמת האיסור שרובץ עליו, ואין המחילה מועילה להפקיע איסור זה. ובהכרח, שעצם האיסור אינו מחייבו בבנית הכותל.

אך יש להקשות, מדוע אכן אין כאן חיוב 'הרחקת נזיקין'?

וביאר הגאון רבי שמעון שקאפ, שאין בהיזק ראיה דין הרחקת נזיקין כלל. ואף שאסור לאדם להזיק את חבירו מתוך רשותו, אין זה אלא בסוגי המזיקים שנמנו בפרק "לא יחפור" והדומים להם, כגון — אסור לאדם לחפור בור ברשותו אם חפירה זו מזיקה לבור חבירו, ואף שעושה את מעשה ההיזק ברשותו, מכל מקום אסור לעשותו, משום שמעשה זה משפיע היזק על דבר שנמצא בחצר חבירו, ולכן אין הוא נחשב כמי ש'עושה בתוך שלו', אלא הוא נחשב כמי ש'עושה בתוך של חבירו'.

אבל היזק ראיה אינו משפיע כלום בתוך של חבירו, אלא שעל ידי זה שהוא מסתכל לתוך רשות חבירו, בזה ניזוק חבירו, אך אין כאן השפעה ממשית בחצר חבירו. ואין איסור לאדם לעשות דבר ברשותו אף שעל ידי כן ניזוק חבירו [ורק אם מה שעושה בתוך שלו משפיע לתוך של חבירו, אסור, כי שוב אין זה נחשב 'עושה בתוך שלו' וכנ"ל]. ומשום כך, אין חבירו יכול לתבעו להסיר את היזק ראייתו, ואינו חייב לבנות מחיצה.[19]

אופנים שבהם לדברי הכל היזק ראיה נחשב להיזק

כבר הבאנו לעיל, שיש הסוברים שאין היזק ראיה נחשב להיזק. ונתבאר לעיל שאין דבריהם אמורים אלא בהיזק ראיה לחצר, אבל ההסתכלות אל תוך הבית נחשבת להיזק ראיה לדברי הכל.

ויש מקומות נוספים שבהם לדברי הכל היזק ראיה נחשב להיזק, ונציין כמה מהם.

א. אם היתה מחיצה ביניהם ונפלה, לדברי הכל חייבים לבנות שוב את המחיצה, משום היזק ראיה.[20]

ב. במקום שבו יש היזק ראיה מהעוברים ושבים ברשות הרבים, לדברי הכל היזק ראיה זה נחשב להיזק, מפני שהוא היזק של רבים.[21]

---

19. ואף על פי כן, אסור לעמוד לכתחילה ולהסתכל בתוך של חבירו, וכמו שכתב הרא"ש לעיל שם בסימן ב', אלא שאין חיוב זה מחייבו לבנות מחיצה כמו שביארנו, ואכמ"ל.

20. גמרא ב ב. ונחלקו רש"י ותוס' בטעם הדבר. שיטת רש"י שהטעם משום שכבר נתרצו הראשונים בבנין הכותל. והתוס' מפרשים, מפני שכבר עמד הכותל ימים רבים, והורגלו להשתמש בחצר גם תשמישים של צנעה ולא להזהר זה מזה, והיזק ראיה כזה לדברי הכל נחשב להיזק. אמנם עי' בפירוש רבינו גרשום, ולדבריו אין זה משום היזק ראיה.

21. גמרא ב ב ורש"י.

ג. בגינה, לדברי הכל היזק ראיה נחשב להיזק, לפי שאסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, כדי שלא יזיקנו בעין רעה.[22]
אך דעת הרמב״ם היא,[23] שאין בגינה היזק ראיה כלל. לפי שבחצר אדם עומד ועושה בה את צרכיו, והוא מקום שבני אדם דרים שם, ולכך יש שם היזק ראיה. אבל בגינה אין דרך בני אדם לדור, ולכך אין בגינה היזק ראיה. ומה שאמרו בגמרא ׳אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה׳, אין אלו אלא דברי חסידות.

---

22. גמרא ב ב ורש״י שם. ובשיטמ״ק הביא בשם הגליון, כי מה שמודים כולם בגינה, הוא מפני שיש בה שני דברים. א. היזק ראיה. ב. עין רעה. מה שאין כן בחצר שיש רק היזק ראיה בלבד.
23. בתשובתו לחכמי לוניל. הלכות שכנים, פרק ב הלכה ט״ז.

מסכת בבא בתרא

פרק השותפין

הקדמה למשנה הראשונה

המשנה הראשונה מבארת כיצד חולקים, באמצעות מחיצה, מקום משותף לשני שכנים כמו חצר מגורים המשותפת לשני דיירים, כשכל דייר גר בדירה נפרדת, ודירתו פתוחה לחצר שביניהם.

ומבארת המשנה, שמנהג אנשי המדינה באופן הקמת מחיצה בין שני שותפים בחצר מגורים משותפת, הוא הקובע מצד דין תורה!

ובגמרא מובאים שני צדדים, כיצד נוצר החיוב להקמת המחיצה, שבו עוסקת המשנה. כאשר לפי כל צד, באה המשנה לומר דבר השולל את צד השני!

יסוד החילוק בין שני הצדדים הוא בשאלה, האם "היזק ראיה" נחשב להיזק, או לא.

והיינו, האם הפגיעה בפרטיות של האדם, בכך שהוא נראה בשטחו על ידי אנשים אחרים, נחשבת להיזק, ויכול הניזק לתבוע את שכנו, המזיק לו בראייתו, להשתתף עמו בסילוק ההיזק, על ידי הקמת מחיצה ביניהם, כדי לאפשר לו להתנהג בפרטיות. או שאין "היזק ראיה" נחשב להיזק, ואין לו זכות תביעה שתגן על פרטיותו ברכושו.

לפי דעה אחת, היזק ראיה אינו נחשב להיזק. ולפי דעה זאת, מחדשת משנתנו שהחיוב להקים מחיצה בין שותפים, הוא רק מחמת שהסכימו שני השכנים השותפים, להתחייב באמצעות קנין שעשו ביניהם, להקים את המחיצה ביניהם. ורק אז, חייבים הם לקיים את ההסכם שהתחייבו בו, מכח הקנין, לפי מנהג המדינה.

ואילו לפי דעה שניה, "היזק ראיה" אכן נחשב להיזק. ולפי דעה זאת מחדשת משנתנו, שמנהג המדינה באופן הקמת המחיצה, מחייב מדין תורה את השותפים להקים מחיצה שכזאת, כמנהג המדינה כדי למנוע את היזק הראיה.

אך לא בכל ענין יכול הניזק לתבוע את הקמת המחיצה כדי שלא יהיה ניזוק בהיזק ראיה, אלא יש תנאי לחלוקה, שיהיה בשטח המתחלק "בכדי חלוקה". דהיינו, שלאחר חלוקת שטח החצר, ישאר לכל אחד מהשותפים לפחות שטח של ד' אמות על ד' אמות, שהוא מקום הראוי להשתמש בו. אך אם כתוצאה מהחלוקה ישאר שטח פחות מזה, אין מחייבים את החלוקה, כדי שלא תפגע היכולת של כל אחד מהשותפים להשתמש בחצר באופן מלא.

ולכן, במקום שאין בחצר "בכדי חלוקה", אלא שהסכימו השותפים ביניהם לחלוק אותה מרצונם, מחדשת משנתנו שיש להקים את הכותל באמצע, באופן שימנע בכך היזק הראיה, ולא בכותל העשוי נקבים נקבים.

מתניתין:

ב-א **השותפין,** שני שכנים אשר יש להם חצר[1] בשותפות, ובתי שניהם פתוחים לתוכה, **שרצו לעשות מחיצה** ביניהם **בחצר** המשותפת,[2] **בונין** הם יחדיו **את הכותל, באמצע** החצר.[3] כשזה נותן מחלקו חצי המקום עבור עובי הכותל, וזה נותן חצי.

מקום שנהגו בו האנשים **לבנות** את המחיצה ביניהם **ב**אבני **גויל,** או **גזית,** או **כפיסין,** או **לביניין — בונין** גם הם כך, **הכל**

---

1. חצר זו, וכן כל חצרות שמדברים בהם חכמים, הן בחלק הקדמי של הבית. ומה שכתב רש"י ש"רוב תשמישם היה בחצר", מבאר המהר"ם, שכוונת רש"י היא לפי הטעם המבואר בגמרא לבניית הכותל, שהוא משום "היזק ראיה", ולכן כתב רש"י שהיזק זה הוא בחצר הקדמית, ששם עושים בני החצר את רוב תשמישיהם, גם הצנועים שבהם. אבל בחצר האחורית לא שייך "היזק ראיה". וראה עוד בחדושי הרשב"א והר"ן ובגליון בשיטה מקובצת.

2. המשנה להלן [דף יא עמוד ב] אומרת: "אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה, וארבע אמות לזה".

אך חצר שאין בה די שטח כדי לחלוק לכל אחד מהשותפים שיעור זה, נקראת "חצר שאין בה דין חלוקה", ואין אחד השותפים יכול לכוף את חברו לחלוק בשטח המועט הזה, אפילו אם הלה ניזוק בהיזק ראיה, וכפי שיבואר להלן.

ובגמרא נחלקו שני לשונות בדין "היזק ראיה" [המוסבר בהקדמה למשנתנו] אם הוא היזק, או לאו.

הלשון הראשון [לישנא קמא], סובר ש"היזק ראיה" — אין שמו היזק", ולפיו מדברת משנתנו אפילו בחצר שיש בה דין חלוקה, ששיטחה יותר משמונה אמות. כי לשיטתו, אין חיוב לחלוק את החצר משום היזק ראיה, וכל החיוב שעוסקת בו המשנה הוא במקום שהסכימו שני הצדדים לחלוק.

אך לפי הלשון השני, מדברת המשנה דוקא בחצר שאין בה דין חלוקה. אשר בה, ללא הסכמת שניהם, אין האחד יכול לכוף את חבירו לחולקה, על אף שהוא ניזוק ממנו בהיזק ראיה. ולכן, רק אם "רצו" לחלוק [כלומר, הסכימו ביניהם על כך], בונים הם כותל אבנים ולא מחיצה גרידא, בעל כורחם. ואין האחד יכול לטעון די לי במחיצת קנים פשוטה. וראה בתפארת ישראל אות ב ובתוספות רבי עקיבא איגר.

3. וזה לשון השלחן ערוך [חו"מ קנז ג]: כותל זה, יבנוהו **על מקום שניהם,** ובהוצאות שניהם, **אפילו אם יש לאחד פי שנים בחצר, יעשו הכותל לחצאים.**

וטעם הדבר, כתב הטור, **לפי שהחיוב לסלק היזק ראיה מוטל על בעל החלק הקטן באותה מידה שהוא מוטל על החלק הגדול.**

וראה בביאור הגר"א [סעיף קטן יג], שהמקור לדברי השלחן ערוך שמשתתפים בשוה, הוא מדינו של רבי יוסי במשנה להלן [דף ד עמוד ב]. שבעל השדה האמצעית [הניקף] משתתף בשוה עם בעל השדות שמסביבו [המקיף].

אמנם, הרש"ש כתב שאין ראיית הגר"א בזה נכונה. ונראה כוונתו, לפי שאין בדברי רבי יוסי גילוי על גודל ההשתתפות של הניקף בהוצאות [ויתכן שבאמת הוא משלם פחות]. ועוד, שאף אם הוא משלם בשוה, אולי זהו משום שגודל שדהו האמצעית הינו שוה לגודל שלושת השדות המקיפות גם יחד. וראה שם ברש"ש, שלדעתו, ההשתתפות בהוצאות הכותל ובמקום הינה

כמנהג המדינה(4) בה הם נמצאים.

ואין חבירו יכול לומר "איני חפץ לבנות אלא גזית", או "איני חפץ לבנות אלא כפיסין", במקום שאין המנהג כן.(5)

אם בונים **בגויל**, יש לבנות כותל ברוחב ששה טפחים, ולכן — **זה נותן ג' טפחים** משטחו, **וזה נותן ג' טפחים** משטחו. ודי בכך, ואין חיוב לבנות באבני גויל כותל רחב יותר מו' טפחים.

ואם בונים כותל **בגזית**, יש לבנות את הכותל ברוחב של חמשה טפחים, ולכן — **זה נותן טפחיים ומחצה, וזה נותן טפחיים ומחצה.**

בכפיסין — זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים.

בלבינין — זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה.

יחסית בהתאם לגודל השטח, של כל אחד מהשותפין. והוכיח זאת מהדין המובא להלן [ז ב], לעניין השתתפות בני העיר בבניית חומה, דלתיים ובריח, שאמרו שם, שלפי שבח ממון הם גובין [וכמו שכותבים שם תוספות בשם ר"ת, שהקרובים נותנים יותר מהרחוקים]. ולאור זאת חולק הרש"ש על הכרעת השלחן ערוך בזה.

אולם ראה בנתיבות המשפט [קסא א], שמחזיק בדעת השלחן ערוך. ולדעתו יש לחלק בין ההשתתפות בחומת העיר לבין היזק ראיה. שהמזיק בראיה, כיון ששם **"מזיק"** עליו, אם כן אין כל הבדל אם שטחו קטן או גדול, כי עליו להרחיק את עצמו שלא יזיק. מה שאין כן השתתפות בני העיר בהוצאות שמירת העיר, תלויה **במידת ההנאה** שיש להם מהחומה, ובודאי שהרחוקים מהחומה, נהנים פחות מהקרובים.

4. **גויל**: אבנים שאינם משוייפות. **גזית**: אבנים משוייפות. **כפיסין**: כפיס הוא אריח, ברוחב חצי לבינה. ומניחים בעובי הכותל שני אריחים שרוחב כל אחד מהם טפח וחצי, ובינהם חלל טפח, ושמים בתוך החלל שביניהם טיט, כדי לחברם. ומשום כך עובי כותל של כפיסין הוא ארבעה טפחים. **לבינין**: לבינה שלימה רוחבה ג' טפחים, ומניחים אותה בעובי הכותל.

5. הרמב"ן מפרש, שהכוונה היא למנהג **שנהגו לבנות כל אחד בשל עצמו**, דהיינו, כמו שנהגו האנשים לבנות בגדר נפרדת [שאינה מחיצה בין שותפים], אף השותפין כופין זה את זה לבנות כן.

אבל, אם יש **מנהג מיוחד כיצד בונים כותל שבין שותפין**, כגון שהתנו על כך אנשי העיר במעמד כולם, ומנהג זה שונה ממה שבונים כותל רגיל, הרי הם כופין זה את זה לבנות במנהג הידוע בין בני העיר לגבי כותל שבין שותפים. וזה, אפילו אם עושין את הגויל יותר משששה טפחים. אולם הרא"ש והרשב"א כתבו, שרק מה שהוא מנהג השותפין לעשות מחיצות מחייב אותם, אך לא מה שכל אחד נוהג לעשות לעצמו בביתו.

וראה בחזון איש [בבא בתרא ה ד], שמבאר שיש שני אופנים בהם הולכים אחר המנהג. א. באופן שנכנס לגור בחצר זו **על דעת מנהג המקום**. ואז כאשר זוכה הוא בחלקו, נשתעבד להתחייב בכל הדברים שהשותף יכול לכפות לחבירו. ב. במקום שיש **הסכמת הציבור** על דבר מסויים, הרי זה ככח בית דין. ומשמע מדבריו, שאין זו תקנת חכמים שתועיל הסכמתם, אלא שהסכמה של הציבור נחשבת כתקנת בית דין. וראה שם שהאריך בכללי המנהג, ומה שדן בדבריו בספר אילת השחר.

לפיכך, הואיל ובתחילת הבנין של הכותל חייבו חכמים לבנות אותו בין שניהם, הרי **אם נפל הכותל** לאחר שנים רבות, ואין ידוע מי בנאו, ולמי שייך המקום שעליו היה בנוי הכותל, אין האחד יכול לומר: כל הכותל נבנה בחלקי ומשלי היו האבנים. ואפילו אם הוא המוחזק בהם, כגון שנפלו האבנים בחלקו. אלא, **המקום והאבנים,** הם **של שניהם.**[6]

וכן הדין **בגינה** סתם, שמגדלים בה מיני ירק, אם היתה הגינה משותפת לשני אנשים,[7] נחשבת היא **מקום שנהגו לגדור** בו באמצע, בין שני השותפים. ולכן **מחייבין אותו,** את כל אחד מן השותפים, לגדור באמצע, בגדר שגובהה י׳ טפחים.[8]

אבל בבקעה, שדה תבואה,[9] המשותפת לשנים, נחשבת היא כמו **מקום שנהגו שלא לגדור**[10], ולפיכך, **אין מחייבין אותו** לגדור.

אלא, אם רצה אחד מהם **לגדור, כונס** הוא את מקום הכותל **לתוך שלו, ובונה** בשטחו בלבד את כל הכותל. **ועושה** הוא **חזית** סימן להיכר שהכותל שלו **מבחוץ.**

---

6. הרמב״ם [בסוף פרק ב מהלכות שכנים] מוסיף: ״ואפילו נפל לרשות אחד מהם, או שפינה אחד מהם את כל האבנים לרשותו, וטען שמכר לו חבירו חלקו או שנתן לו במתנה — אינו נאמן. אלא הרי הם ברשות שניהם, עד שיביא ראיה״. וכן כתב בשלחן ערוך [חו״מ קנז ה].

וראה בט״ז שם, שהקשה לשיטת הרא״ש, הסובר שבמקום שנהגו לבנות כותל אבנים ואמר אחד מהם: אעשה הכל משלי, בקנים בלבד, ולא אדרוש ממך כל השתתפות בהוצאות — הדין עמו. אם כן קשה, מדוע לפי זה כתבו הרמב״ם והשו״ע שאינו נאמן לטעון המחזיק באבנים על בעלותו. והרי יש לו מיגו, שהיה יכול לטעון שחבירו רצה לבנות מחיצת קנים [וזו היא טענה], והוא לא הסכים לזה, כי רצה בדוקא כותל מאבנים שמתקיים, ולכן בנה הכל לבדו.

וראה בקצות החושן [סעיף קטן ד], שכתב לישב על פי דברי הנמוקי יוסף בבא מציעא [פרק השוכר את הפועלים], לעניין אריס הטוען למחצה פירות ירדתי לעבוד כאריס, שאינו נאמן, אלא הכל כמנהג המדינה, שלוקחים רבע או שליש בלבד מהפירות. ומזה שומעים, **שאין אומרים ״מיגו״ במקום שיש מנהג.** והטעם הוא, משום שנחשב **מיגו במקום עדים.** ועל פי זה מסיק ה״קצות״, שגם במשנתנו הדין הוא כן. כי מאחר ומנהג המקום הוא לבנות בגויל או בגזית, מן הסתם הסכימו שניהם לבנות כך, ולא מחיצת קנים.

7. ומזיק האחד את חבירו בעין הרע [תוספות יום טוב. גמרא ב ב].

8. וכן הדין בבקעה, במקום שנהגו לגדור [נמוק״י בשם תשובת הרמב״ם]. ובגמרא להלן [ד א] מבואר, שסתם גינה נחשבת כמקום שנהגו לגדור. ומשום כך כתב הרמב״ם [בפירוש המשניות] שהמוכר גינה סתם [ולא הזכיר שהיא מעורבת עם גינת פלוני], מחייבין את הלוקח לעשות מחיצת גדר, אפילו במקום שנהגו שלא לגדור.

9. שאין העין שולטת בה כל כך, כמו בגינה, שיש בה ירק הרבה [נמוק״י].

10. כי סתם בקעה נחשבת כמקום שנהגו שלא

לפיכך, מאחר ועשהו לבדו ובשטחו, **אם נפל הכותל** לאחר זמן, **המקום והאבנים שלו.**

אך **אם עשו** את הכותל **מדעת שניהם,** הרי הם **בונין את הכותל באמצע, ועושין** סימן של "**חזית**" **מכאן ומכאן,** כדי להודיע ששניהם יחד עשאוהו, וכל אחד משניהם נתן את מחצית השטח של עובי הכותל.

לפיכך, במקום שרואים סימן של "חזית" לשני הכיוונים, **אם נפל הכותל — המקום והאבנים של שניהם.**

גמרא:

סברוה, סברו בני הישיבה ששנו את משנתנו, לפרש, **מאי,** מהו ביאור דברי המשנה: השותפין שרצו לעשות "**מחיצה**"? — שרצו השותפים לעשות **גודא,** כותל.

והיינו, שרצו השותפים לבנות כותל כדי שתהיה מחיצה ביניהם.

ולפי זה, אין כוונת המשנה לומר שרצו השותפים לחצות את החצר, וה"מחיצה" משמעותה חצייה של החצר לשניים, כי לא זה הנידון במשנה!

וכפי שמצינו כך בברייתא, לענין כלאיים, ש"מחיצה", משמעותה היא גדר מפרידה, ולא לשון "חצייה" לשניים:

כדתניא: מחיצת הכרם של גפנים, הסמוכה לשדה תבואה של חבירו, וכל עוד המחיצה קיימת, יכולים בעל הכרם ובעל התבואה לסמוך את הגפנים מכאן, ואת התבואה מכאן, עד למחיצה עצמה, בלי לחשוש לאיסור כלאיים, היות והמחיצה מפרידה ביניהם, על אף ששרשיהם מתחת למחיצה סמוכים זה לזה. וטעם הדבר, כי לא עירוב השרשים נאסר בכלאיים, אלא גידולם בשדה אחת. והמחיצה מפרידה אותם לשתי שדות. ואם אירע, **שנפרצה** המחיצה של הכרם, ומעתה אם ימשיכו ויגדלו התבואה והגפנים זה בצד זה, בלי הרחקה ביניהם, הם ייאסרו מדין כלאיים.(11) הרי כיון שבעל הכרם הוא הנחשב למזיק את תבואת חבירו, לפי שמחיצת הכרם שלו נפרצה, לכן **אומר לו** בעל השדה,(12) הניזק, לבעל הכרם, המזיק: **גדור** את הפירצה בגדר כרמך, כדי שלא יאסרו גפניך את תבואתי.

וגם אם בעל הכרם גדר את מקום הפירצה,

לגדור, ואין מחייבין אותו. והיינו, אפילו במקום שנהגו לגדור, אין מחייבין אותו, לפי שלא פירש בשעת המכירה. [רמב"ם פיה"מ].

11. הברייתא מדברת באופן שנטע בעל הכרם את עצי הגפן סמוך לגדר המבדילה בין הכרם לשדה התבואה, וגם בעל השדה זרע את תבואתו בסמוך לגדר מצידו השני. וזאת בהתאם לדברי המשנה להלן [כו א], שכאשר יש גדר ביניהם, זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן, לפי שהגדר מחלקת את הכרם והשדה לשני מקומות, ואז אין זה כלאיים.

12. רבינו גרשום והרמב"ן גורסים: "אומרים לו גדור". והיינו שבית הדין אומרים לו זאת. וביאור החילוק בין הגרסאות ראה בהערות על "חברותא" עם ביאור התוספות [מופיע במהדורה נפרדת].

וחזרה ונפרצה המחיצה, שוב **אומר לו** בעל השדה לבעל הכרם: **גדור** כרמך! (13)

ב-ב אבל, אם **נתייאש הימנה** בעל הכרם מלגדור את פרצת כרמו, **ולא גדרה** — **הרי זה קידש!** נאסרה התבואה מדין כלאיים, **וחייב** בעל הכרם **באחריותה**. (14)

ומוכח מברייתא זו, ש"מחיצה" היא כותל, גדר המפריד!

ומדייקת עתה הגמרא בלשון המשנה: **וטעמא,** הטעם שחייבו חכמים לבנות את הכותל בין שניהם, הוא משום **דרצו,** שהסכימו שניהם לבנות את המחיצה ביניהם, אבל אין הקמת המחיצה מחוייבת מצד הדין.

---

13. ראה בתוספות [ד"ה אומר לו] ובראשונים, שאף בפעם השניה צריך להתרות בו, ואם לא התרה בו, פטור בעל הכרם מלשלם לו, על אף שהתבואה נאסרת [אם הוסיפה לגדול אחד חלקי מאתיים, שהוא השיעור האוסר בכלאיים]. וטעם הדבר, לפי שהוא סבור שאינו חייב לגדור כל שעה, אלא יצא ידי חובתו כלפי בעל הגינה בגידור הפירצה בפעם הראשונה.

אך ברמב"ן ובר"ן [וכן הוא בנמוקי יוסף] כתבו, שטעם ההתראה שוב אינו משום דיני מזיק, אלא מחמת שכל האיסור של תבואה הגדלה יחד עם הגפנים [מבלי שתהיה זריעה של כלאיים], הוא רק מצד דין "מקיים כלאיים", שכל המקיים כלאי הכרם שגדלו מאליהם, ורוצה בקיומם, נאסרים בכך הכלאיים. וכאן, שבעל הכרם סבור שאינו חייב לחזור ולגדור את פירצת הכרם, לפי שהוא סבור שאינו חייב לגדור לבדו, אלא שניהם חייבים, הרי זה שאינו גודר את כרמו אין זה נחשב כמי שרוצה בקיום הפירצה כדי לקיים את הכלאיים. ולכן, אם לא יחזרו ויתרו בבעל הכרם לגדור, לא יאסר הכרם עקב קיומה של הפירצה בין הכרם לשדה התבואה. ולפי זה, כל זה הוא רק בפירצה שבינו לבין חבירו. אבל אם נפרצה הגדר בין שדהו לכרם של עצמו, אין צריך בית דין להתרות בו.

אולם לפי תוספות, שהטעם הוא משום שסבור הוא שאינו חייב לגדור כל שעה, כי לדעתו די במה שכבר גדר פעם אחת. משמע, שגם בכרם ובשדה שלו, אם נפרצה פעם שניה, צריך לחזור ולהתרות בו, כדי להצילו מן הטעות

וראה בספר דרך אמונה [פרק ז מהלכות כלאים הי"ז] בביאור הלכה, שלדינא אין כל כך נפקא מינה בין הטעמים. שהרי אם האמת היא שטעה, לא חל איסור כלאים [כמואר בסוף תוספות ד"ה נתייאש].

ואם האמת היא שלא טעה, בודאי נאסר. וכל הנפקא מינה הוא רק אם בית הדין מאמינים לו שטעה, או שאין מאמינים לו, ואוסרים את הכל.

14. ראה במאירי, שחייב הוא באחריות מכח "דינא דגרמי". ואף על פי שלא עשה מעשה [אלא הגדר נפלה מעצמה], מכל מקום כאן, הואיל והתרו בו לגדור ולא עשה זאת, ואחר כך בא ההיזק, הרי הוא נחשב כאילו עשה זאת בידיים.

וזה לשון עליות דרבינו יונה בשיטה מקובצת: והא דקתני אומר לו "גדור", ולא קתני "חייב לגדור", לפי שצריך להתרות בו, כי האנשים לא מעלים על דעתם שיתחייבו בכך. **ואין לחייב על עניין זה מדינא דגרמי בלא התראה ראשונה.**

וברמב"ן [בקונטרס דינא דגרמי] מקשה בשם רבי יצחק הצרפתי, מדוע נחשב הדבר ל"גרמי" ולא כממונו המזיק ממש? והרי גפניו מתפשטים ומתערבים עם תבואת חבירו, ואוסרים אותה, והרי הם כשורו שהזיק.

ומשמע מזה, **הא** אם הם **לא רצו** שניהם לעשות ביניהם מחיצה, אלא רק אחד מהם דורש מהשני לעשותה — **אין מחייבין אותו!**

אלמא, מוכח מכאן, שהתנא של משנתנו סובר, **שהיזק ראיה,** הנגרם על ידי השני, בהבטתו לתוך שטחו של חברו, **לאו שמיה,** אינו נחשב **להיזק,** ולכן לא זכאי הנפגע מהיזק ראיה לדרוש משותפו המזיקו, שיתחלק עמו בהוצאות ובשטח להקמת מחיצה ביניהם, כי אין היזק הראיה נחשב להיזק, המחייב את המזיק למנוע את היזקו.

אך מביאה הגמרא לשון אחרת, הסוברת שהיזק ראיה שמיה היזק, ולפיה, "מחיצה" משמעותה היא "חצייה", דהיינו חלוקה של החצר ביניהם:

ואימא: מאי "מחיצה"? — אמור פירוש אחר, מהי מחיצה? — **פלוגתא,** חלוקת החצר.

כגון, במקרה שלא היה אורכה של החצר ח' אמות, שאין בה "כדי חלוקה" של ארבע אמות לכל אחד מהשותפים, ובפחות מארבע אמות של חצר אין לו לאדם אפשרות של שימוש בחצר. ואז, אין האחד יכול לחייב את חברו לחלוק ביניהם את החצר המשותפת, על אף היזק הראיה, כי לא ישאר בידו די שטח הראוי לשימוש החצר, ומשום היזק ראיה אינו חייב להפסיד את שימוש החצר.

ולפי זה המשמעות של "רצו לעשות מחיצה", היא, שהסכימו השניים ביניהם לחלוק את החצר.

ומצינו מקור בתורה לכך שמחיצה היא לשון חצייה וחלוקה, **כדכתיב** [במדבר לא]: "**ותהי מחצת העדה",** שמשמעותה היא, חצי העדה.

ולפי לשון זו יש לנו לדייק: **וכיון דרצו,** שהסכימו ביניהם לחלוק את החצר, הרי הם **בונין את הכותל,** אפילו **בעל כרחו** של אחד מהם, כפי האמור במשנה, וכגון שהוא טוען: די לי במחיצה דקה כדי לקיים את התחייבותי לחלוק את החצר עמך במחיצה, לפי שאיני חפץ לבזבז ממון רב! אין שומעים לו, מאחר ויש כאן היזק ראיה, שהוא חייב למנוע אותו, בשעה שהסכים לחלוק את החצר במחיצה, ועליו להקים מחיצה טובה שתמנע את היזק הראיה .

אלמא, מוכח מזה, לפי ההסבר של הלשון האחרון, שהתנא במשנתנו סובר **שהיזק ראיה, שמיה היזק!**(15)

ומתרץ, מאחר והאיסור אינו רק מחמת הערבוב, אלא מפני שנתיאש מלגדור, ובכך הוא "מקיים" את הכלאיים, ומכח קיום הכלאיים נאסרת התבואה, נמצא שהיאוש שלו הוא הגורם לו להתחייב, והיזק על ידי יאוש נחשב לגרמי בלבד.

וראה בש"ך [חשן משפט סימן שפו] שכתב, מכיון שגרמי אינו אלא מדרבנן, לכן, אינו חייב אלא במזיד. אבל בשוגג, פטור.

15. מבואר בגמרא שהמחלוקת בין שתי הלשונות תלויה בשאלה, האם היזק ראיה שמו היזק או אין שמו היזק. וראה בשיעורי רבי שמואל [אות מג], שבודאי אין המחלוקת במציאות, שהרי לדעת כולם אין אדם חפץ שיביטו עליו ועל מעשיו. אלא מחלוקתם היא,

ומקשה הגמרא ללשון אחרון:

אי הכי, אם כך קשה: **האי,** זה שאמר התנא **"שרצו לעשות מחיצה",** הרי הוא אינו לשון מדוייק, כי **"שרצו לחצות", מבעי ליה,** היה לו לתנא לומר!

אך אומרת הגמרא, שגם על הלשון הראשון קשה:

אלא מאי, מה תאמר, כלשון הראשון, שמחיצה האמורה כאן היא **גודא,** כותל, הרי גם על כך יש להקשות: מדוע אמר התנא **"בונין את הכותל"?** והרי כבר דיבר עליו התנא, וקרא לו "מחיצה", ואם כן, **"בונין אותו", מבעי ליה,** כך היה צריך התנא לומר!

ומיישבת הגמרא:

על הלשון הראשון אינו קשה, כי, **אי,** אם היה **התנא** שונה "בונין **אותו",** ולא היה אומר "את הכותל", **הוה אמינא,** הייתי אומר שכוונת משנתנו לומר, שדי לצורך החלוקה **במסיפס בעלמא,** במחיצת קנים דקה. ו"רצו", שאמר התנא, היינו שהסכימו לחלוק את החצר, כי מדובר בחצר שאין בה כדי חלוקה, שאינה מתחלקת ללא הסכמה, אך על בניית כותל אבנים לא הסכימו ביניהם.

קא משמע לן, לכן כתב התנא **"כותל",** להשמיענו, שאם הסכים לבנות כותל, מחייבים אותו לכך, לפי הגדרים שקבעה המשנה. ורק אם לא הסכים על בניית כותל אלא רק על חלוקת החצר, רק אז חולקים במסיפס.[16]

וממשיכה עתה הגמרא לדון בלשון המשנה:

בונין את הכותל באמצע וכו':

ומקשה הגמרא לפי הלשון הראשון המפרש

האם יש על הבטה זו "שם נזק", שאפשר לתבוע את הפסקתו, או לא.

ובאשר לחקירה, האם נחשב **שמזיקו בגופו** על ידי שמביט עליו בשעה שעוסק הוא בחצירו ומטרידו בזה. או **שמזיקו בממונו,** כי מאחר ומסתכל עליו, חדל הוא מלהשתמש בחצירו. [נמצא, שמונע ממנו מלהשתמש בחצרו], מצטט הגר"ש את לשון הרמב"ן [בסוף פרק חזקת הבתים]: וכל שכן **שהיזק ראיה דנזקי אדם הוא** וכו'. עכ"ל. אשר מבואר בלשונו כמו הצד הראשון.

וראה שם, מה שהאריך לדון בזה על פי ראיות מהגמרא ובדברי הראשונים .

ובספר קהלות יעקב מוסיף לבאר את דעתו של הסובר "היזק ראיה אין שמו היזק", כיון שיכול הניזק להזהר שלא לעשות דברים שבצנעא בחצר אלא בביתו, ממילא יכול הוא בזה לסלק את ההיזק ממנו. אכן, זהו רק לגבי "נזקי גופו", שלא יביט עליו בשעה שעושה דברים שבצנעא. אבל לעניין "נזקי ממונו", שמונע ממנו להשתמש בחצירו כאוות נפשו, ודאי שמזיקו בממונו. וצריך לומר, שלפי מאן דאמר זה, אין דנים בהיזק ראיה על נזקי ממונו אלא רק על נזקי גופו. ושמא הטעם הוא, לפי שאינו מזיקו בידים ממש, לכן אי אפשר לחייבו על כך.

16. ראה במהר"ם שמקשה על דברי רש"י, מדוע באמת אין המשנה גירסת "אותו". ואף שיובן מכך שבונים מסיפאס בעלמא, אין בכך כלום, שהרי בלאו הכי מדובר כאן לפי הסובר שהיזק ראיה אין שמו היזק, בחצר שאין בה דין חלוקה.

ש"רצו לעשות מחיצה", הכוונה היא לכותל:

פשיטא!? מדוע צריכה המשנה לפרש שבונים את הכותל באמצע?[17]

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא**, לא נצרך התנא להשמיענו זאת, אלא באופן **דקדים חד**, שהקדים האחד, **ורציה לחבריה**, וביקש מחבירו וריצהו לחלוק במחיצה.

מהו דתימא, שמא תאמר, **מצי אמר ליה**, יכול חבירו לומר לו: **כי אתרצאי לך**, כשהסכמתי לך לחלוק, היינו דווקא למעט לי **באוירא**, באויר החצר, והיינו, שתהיה בינינו מחיצה דקה מנסרים דקים, שדי בה כדי למנוע היזק ראיה, ואינה מחסרת משטחי כלום אלא מעט משימושי באויר החצר. אבל לא הסכמתי לוותר על חלק מהשטח שאני משתמש בו. או שתבנה את רוב הכותל בחלקך, ואני לא אפסיד משטחי אלא מעט. אבל לבנות בינינו כותל אבנים הממעט **בתשמישתא**, בתשמישי בחצרי, לכך **לא איתרצאי**, לא הסכמתי מעולם.[18]

ואם כן, אין צורך בכותל מאבנים כלל.

ותירץ שם [בתירוץ השני], שאם היה כתוב "אותו", לא היינו יודעים כלל את דין "היזק ראיה", אם שמו היזק או אין שמו היזק, שהרי רק מאחר ומפרשים את לשון המשנה "מחיצה — גודא", מדייקים שהיזק ראיה אין שמו היזק. אבל אם לא היה כתוב כותל, והיינו מפרשים שהכוונה למסיפס, וה"רצו" מתייחס לעצם החלוקה, לא היינו למדים מזה כלל שהיזק ראיה אין שמו היזק. כי יתכן שבאמת "שמו היזק", אלא שהמשנה מדברת בחצר שאין בה דין חלוקה, ואחד ריצה את חבירו. ויכול עתה המתרצה לומר שלא הסכים אלא למסיפס בעלמא. אבל בחצר שיש בה כדי חלוקה, שכופין לחלוק, ואין עניין ריצוי, היינו אומרים שכופין זה את זה לבנות כותל, מחמת "היזק ראיה". לכן כתב מפורש "כותל", ללמדנו שגם במקרה כזה, הכל תלוי ברצון שניהם, כי היזק ראיה אין שמו היזק.

17. כן מפרש רבינו גרשום [בשולי הגליון] ומוסיף ביאור: בשלמא כותל [שנקט התנא] לא מיותר הוא, משום שעלולים לטעות ולסבור שניתן לבנות אף במסיפס, לכן נקטו התנא. אלא ודאי "באמצע", מיותר הוא, כי מאחר והם שותפין, ורוצים לבנות המחיצה, ודאי באמצע בונין אותה!

18. וההבדל בין השתתפות בהוצאות המחיצה לבין השתתפות במקום המחיצה, מבאר בעליות דרבי יונה [בשטמ"ק], שההוה אמינא היתה, שאין מחייבין אותו אלא במה **שלשונו מוכיח** שנתרצה בו. והיינו שאין בכלל ההסכמה להשתתפות במחיצה, גם הסכמה לתת משיטחו לצורך בניית הכותל. כי "איתרצאי לך למעוטי באוירא", היינו לתת חלקי בהוצאות הבניין, אבל אתה תיכנוס לתוך שלך ולא תמעט מתשמיש חצירי.

והנה, בפירוש מסיפס נחלקו רש"י ותוספות. רש"י מפרש שאלו הן יתידות עץ תקועים בארץ ונמוכים, ואין זה בנין כלל. אך לפי תוספות גם מסיפס הוא בנין ממש מגויל או מגזית, אלא שאינו מונע היזק ראיה, או משום שהוא מלא חלונות, או משום שאינו גבוה ד' אמות.

והראב"ד מוסיף לפרש את הגמרא לפי הפירוש השני של תוספות, שהטעם שנקרא כותל זה מסיפס, הוא משום שמסיפס לשון חתיכה, כלומר חלק מכותל רגיל.

וראה גם ברמב"ן שמקשה על פירושו של רש"י. שלפי דבריו, אין מובנת ההוה אמינא

קא משמע לן, לכן אמר התנא "באמצע", לומר, שבונים את הכותל בדיוק באמצע, חצי בחלקו של זה וחצי בחלקו של זה. ואם כן, יש חידוש בדבר, וסרה הקושיא של "פשיטא" על הלשון הראשון.

ובאה עתה הגמרא לדון במחלוקת לגבי היזק ראיה:

וכי היזק ראיה, לא שמיה היזק!?

והרי מצינו בכמה מקומות להלן, שהיזק ראיה הוא היזק, והרי סימנם של מקומות אלו:

[סימן: גינה, כותל, כופין, וחולקין, חלונות דרב נחמן](19)

"גינה":

תא שמע, בא ושמע ראיה מלשון המשנה, שהיזק ראיה שמיה היזק:

דתנן במשנתנו: "**וכן בגינה,** מחייבין אותו". ומכך שאף בגינה, שהיזק הראיה בה קטן משל חצר, מחייבין אותו לבנות מחיצה, מוכח שהיזק ראיה שמו היזק!

דוחה הגמרא: **גינה שאני.** חיוב הקמת מחיצה בגינה הוא שונה. והטעם הוא שם **כדברי רבי אבא.**

דאמר רבי אבא, אמר רב הונא, אמר רב: אסור לאדם לעמוד [על יד] **בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה,** כדי שלא יזיק את הקמה ב"עין רעה".

ומהטעם הזה צריך לעשות מחיצה בגינה, ואין הטעם משום היזק ראיה.

אך מקשה הגמרא: **והא,** הרי **ו"כן** בגינה" **קתני!** ומשמע, שהטעם למחיצה בגינה הוא אותו הטעם של מחיצה בחצר, שהוא משום היזק ראיה.(20)

בגמרא שיהיה די במסיפס, שהרי אין השותפין מסכימים לחלוק אלא בכותל בניין, משום שאינם רוצים לשוב ולהתדיין כל פעם מחדש על מחיצה קלה. וכמו שלפי הסובר שהיזק ראיה שמו היזק יש לחלוק בכותל אבנים דוקא, אף שלמניעת היזק היה די במחיצות דקות של קנים. כמו כן לפי הסובר אין שמו היזק, מכל מקום יש לחלוק בכותל של קיימא, ולא ביתידות.

אמנם בחידושי הר"ן מצדד דוקא בפירוש של רש"י. וכתב שם, שלפי פירושו מובנת ההוה אמינא בגמרא, שטוען המזיק שלא נתרצה לחלוק אלא ביתידות דקות של עץ, שאינן מפסידות משיטחו אלא מעט. אבל לפי התוספות, שגם מסיפס הינו כותל אבנים, אם כן, היאך טוען הוא שלא התכוין למעט בתשמישו. הרי בעל כרחו גם מסיפס ממעט בתשמיש.

ומכל מקום, ישב שם הר"ן את הגמרא, גם לפי פירוש התוספות. וכך טוען המזיק: אתה היית יכול לכופני למעט בתשמישי אבל לא למעט באוירי. ומאחר והתרציתי לך שתבנה כותל סתום ותמעט לי באוירי, סברתי שעכשיו לא תמעט בתשמישי, אלא תבנהו ברשותך. קמ"ל.

19. דרך בעלי התלמוד לתת סימנים בראשי תיבות, המורים על סדרת הראיות שהגמרא תביא להלן, כדי להכריע את המחלוקת בין שתי הלשונות.

20. מנסיון הגמרא להוכיח מחיוב הקמת מחיצה בגינה, משמע, שגם בגינה החיוב הוא לבנות כותל של ד' אמות. והטעם הוא, או משום היזק

ומתרצת הגמרא: המילה "וכן" אינה אמורה לגבי סיבת החיוב להקמת מחיצה, אלא היא אמורה **אגויל וגזית,** לגבי סוגי האבנים שבונים בהם את המחיצה בגינה כמו בחצר.

"כותל":

ומביאה הגמרא ראיה נוספת שהיזק ראיה שמיה היזק:

תא שמע ראיה מהא דתנן לקמן [ה א]: **כותל חצר שנפל — מחייבין אותו לבנות עד** גובה **ד' אמות,** כדי למנוע היזק ראיה, גם בלי הסכמתו לבנות.

ומוכח, שהיזק ראיה שמו היזק!

ודוחה הגמרא: **נפל, שאני.** אין להוכיח מכותל שנפל, שהיה כבר בנוי בעבר בהסכמת השותפים, לגבי הדין חצר שלא היה בה כותל, לפי שבכותל שנפל, כבר נתרצו לו מקודם הבעלים הראשונים.(21)

ומקשה הגמרא: **ודקארי לה, מאי קארי לה?** מה היתה מתחילה סברתו של זה שהביא ראיה מכותל שנפל, לכאן, והרי ברור הוא שמשם אין ראיה למקום שאף פעם לא היה כותל?!

ראיה לפי הסובר ששמו היזק. או משום עין הרע, לפי הסובר "היזק ראיה אין שמו היזק". ולהלכה, שפוסקים היזק ראיה שמו היזק, ודאי שחיוב הכותל הוא משום היזק ראיה.

אולם, ראה ברמב"ם [פ"ב מהלכות שכנים הט"ז], שבגינה החיוב לבנות מחיצה אינו אלא בגובה עשרה טפחים. ואין חיוב לבנות ד' אמות כמו בחצר. ולכאורה זהו נגד המבואר בסוגייתנו, שניסו להוכיח מגינה. ואם שם החיוב הוא רק עשרה טפחים אם כן, אין כל הוכחה.

וראה בנמוקי יוסף [להלן ד א. דף ב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה "וכן"], שבאמת הקשה כן על הרמב"ם מסוגייתנו. ותירץ, שלאחר תשובת הגמרא, שהמילה "וכן" הנאמרת בגינה, מתייחסת לסוגי האבנים [גויל, גזית], חוזרת בה הגמרא מזה שבגינה הטעם הוא משום היזק ראיה. אלא הטעם הוא משום עין הרע בלבד. ולזה די, לדעת הרמב"ם, במחיצה בת עשרה טפחים, ותו לא!

אבל הראב"ד [בהשגות שם], כתב על דברי הרמב"ם האלו שהינם שיבוש. וכוונתו, שכפי הנראה הוא למד בסוגיא כפי שהבין הנמוקי יוסף בקושייתו. ולפיכך הוקשה לו דברי הרמב"ם.

ובמגדל עוז הביא שחכמי לוניל שאלו זאת את הרמב"ם עצמו. והוא השיב להם, שתירוץ הגמרא משום עין הרע, אינו אלא דחיה בעלמא. ובאמת אין חיוב [מצד הדין] לבנות מחיצה בחצר, אלא מצד מידת חסידות. וכפי המבואר בגמרא להלן דף ו, כדי שלא יהא נתפס עליו כגנב. [דהיינו, שמי שעובר גבול זה נתפס כגנב]. ולזה, די במחיצת עשרה טפחים, כמבואר שם בגמרא.

וראה מה שכתבו על כך נו"כ הרמב"ם, המגיד משנה והלחם משנה, וכן בספר אבן האזל שהאריך. וראה עוד בשעורי רבי שמואל [עמ' עז].

21. ראה בשיטה מקובצת שכוונת רש"י, במה שכתב **"שכבר נתרצו ראשונים"**, היינו, אפילו שדיירי החצר עכשיו הינם חדשים שלא נתרצו בכותל, ואלה שנתרצו כבר אינם כאן. מכל מקום, כיון שמכוחם הם באים, ותחילת שותפותם היתה עם מחיצה בין שני צדי החצר. הרי שכך היה תנאי השותפות שלהם, להמשיך את המצב כפי שהיה מתחילת בואם.

ומתרצת הגמרא: סברתו היתה, שלשון המשנה "נפל" לא נאמר בדוקא, אלא גם אם לא היה כותל בעבר, מחייבין אותו לבנות עד ארבע אמות. ומה שהזכיר התנא "נפל", כי **סיפא איצטריכא ליה.** לשם החידוש בסיפא של אותה משנה, להשמיענו, שבכל מקרה, **מארבע אמות ולמעלה — אין מחייבין אותו.** אף במקום שהכותל הראשון היה גבוה יותר.

"כופין":

אך לפי תוספות [ד"ה נפל שאני] יסוד החיוב נובע מכך **שכבר הורגלו לעשות תשמישים צנועים בחצר, ולא למדו להזהר זה מזה.** והטעם שלא פירשו התוס' כרש"י, מסביר המהר"ם, הוא משום שאינם סוברים כמותו בכך שהדיירים האחרונים מקבלים עליהם התחייבות לנהוג כמו קודמיהם. ועוד הוקשה לתוספות על רש"י, מדוע המשנה שם אומרת שאם הכותל הקודם היה יותר מד' אמות, אין מחייבים אותם עתה לבנות יותר מד' אמות. והרי אם הולכים אחרי מה שקיבלו על עצמם הראשונים, יש לחייב גם את אלו לבנותו יותר מד' אמות, כמו הכותל הראשון.

אולם המהרש"א מבאר באופן אחר, מדוע נטו התוספות מפירושו של רש"י. מכיון שכאן מדובר בחצר שיש בה כדי חלוקה [לפי מאן דאמר זה], אם כן לא היתה כאן חלוקה על פי "הסכמה" [כמו במשנה הראשונה], אלא יתכן שאחד מהם כנס לתוך שלו ובנה את הכותל לבדו. ולפיכך, מאחר ואין הכרח שהכותל הראשון נבנה בשותפות, לכן אין אפשר לחייב את הדיירים הנוכחים לשוב ולבנותו בשותפות. ומשום כך בחרו התוס' לבאר בדרך שונה מרש"י.

אולם ראה בחזון איש [בבא בתרא סימן א] שמעיר, שלדברי המהרש"א יוצא, שעל אף שאין כל הכרע שהכותל נבנה בשותפות, ויתכן שרק אחד מהם בנאו לבדו בשיטחו, בכל זאת, יכול אותו אחד לחייב עתה את חבירו לבנות איתו בשותפות בטענה שמזיקו בראיה, מאחר והוא התרגל לעשות בחצירו דברים שבצינעא. **וזהו דבר שאינו מסתבר,** לדעת החזון איש, **שמתחילה בונה כותל לבדו, ומרגיל עצמו לעשות דברים שבצינעא. ועכשיו בא לחייב את חבירו שיבנה עמו בשותפות כדי שימשיך בהרגלו.**

ולכן, מפרש החזון איש את כוונת התוספות שלא כמהרש"א. שבאמת מדובר שידוע לנו שהבנין נבנה על ידי שניהם, כמו במשנה הקודמת. אלא שמכל מקום, מה שנתרצו לבנותו פעם ראשונה, אין בכך הסכמה שלעולם יתרצו לחזור ולבנותו אם יפול, שהרי יכול השני לטעון: "לא נתרציתי לבנות אלא כותל אחד, אך לא שיעבדתי עצמי לבנותו לעולם". אך מאחר ויודעים הם שאחרי שבנוהו פעם ראשונה יתרגלו שניהם לעשות דברים שבצינעא. אם כן, יש לאמוד את דעתם, שכבר מתחילה משעבדים עצמם לבנותו מחדש [אם יפול]. לפי שעכשיו כבר הורגלו לעשות שם דברים שבצינעא.

ולפי זה, מסיים שם החזון איש, יתכן שזוהי גם כוונת רש"י במה שכתב "שכבר נתרצו ראשונים", ואם כן אין כל מחלוקת בין רש"י לתוספות.

אמנם, מדברי האחרונים , שכתבו נפקא מינה בין פירוש רש"י והתוספות, מבואר שלמדו שפירושיהם חלוקים. וכעין מה שכתב בספר גדולי שמואל בשם תורת האהל [למהר"יל דיסקין ע"ה], אם צריך קניין לאחרונים, או לא. וכן בנתיבות המשפט [קנח א], שכתב נפקא מינה לעניין כותל שנפל בבקעה, אם מחייבין

ועוד נסיון להוכיח שהיזק ראיה שמו היזק:

תא שמע: כופין אותו את כל אחד מבני החצר לתת חלקו **לבנות בית שער ודלת לחצר**, כדי למנוע היזק ראיה של בני רשות הרבים, שלא יביטו לתוך החצר.

שמע מינה, שומעים מכאן שהיזק **ראיה שמיה היזק!**(22)

ושוב דוחה הגמרא: **היזקא דרבים**, שכל בני רשות הרבים מסתכלין לחצר, **שאני**. ומשום כך כופין את היחיד להשתתף בהוצאות בית שער והדלת. **ודיחיד, לא**. אבל היזק ראיה של אדם בודד, כגון חצר השותפין, אינו נחשב היזק.

"חולקין":

תא שמע: אין חולקין את החצר של השותפין, כגון אחים החולקים בנכסי אביהם, בעל כרחו של אחד מהם, **עד שיהא בה** שטח של **ד' אמות לזה וד' אומת לזה**.

ומוכח מזה: **הא אם יש בה כדי** ד' אמות **לזה וכדי** ד' אמות **לזה** — **חולקין**.

מאי, במה הם חולקין? **לאו בכותל**, וכי לא בכותל? ובודאי הטעם הוא משום היזק ראיה!

ודוחה הגמרא: **לא**! אלא **במסיפס בעלמא**. מחיצת נסרים דקה, שניתן לראות דרכה את שטח חבירו. ולא עשאוה אלא להבדיל בין שני החלקים.(23)

"חלונות":

תא שמע: החלונות של אחד מבני החצר, הפתוחים לחצר חבירו, והוחזק בדבר זה שלוש שנים ואין יכול לחייבו לסותמן. ובא בעל החצר לבנות כותל כנגדם, **בין מלמעלה**, שבא להגביה הכותל עד למעלה מהחלונות, **בין מלמטה**, שגובה הכותל יהיה

אותו לבנותו, או לא. עיין שם.

22. במנחת יהודה תמה, מה הראיה מהמשנה, שכופין על בית שער, לנידון בסוגייתנו. והרי החיוב לבנות בית שער לחצר יסוד דינו הוא מתקנת השותפין. וכמו שכופין את בני העיר להשתתף בהוצאות של צרכי העיר, כן גם מחייבים את השותפין להשתתף בהוצאות החצר. אבל בסוגייתנו, אין הנידון מצד חיובי השותפות, אלא רק שהאחד מזיק את חבירו בראיה. וחבירו תובע להפסיק את ההיזק על ידי שיקימו כותל ביניהם. ואם כן, אינו מובן מה הראיה משם לכאן.

ומתרץ המנחת יהודה, שצריך לומר שיסוד ההוכחה בגמרא הוא מזה, שחלק מחיובי השותפות של החצר הוא למנוע היזק ראיה. ואם כן כשם שמחוייבים למנוע היזק ראיה של בני רשות הרבים, כמו כן חייב כל אחד ואחד למנוע היזק מחבירו, על ידי שיקימו כותל ביניהם.

23. ראה בחידושי הרמב"ן שתמה על ראיה זו, מדוע היה נוח למקשן לפרש שחלוקה זו היא בכותל, [ולהקשות על הסובר "היזק ראיה אין שמו היזק"], יותר מאשר במסיפס, ואז אין קושיא כלל. והרי לא שייך לנסות להוכיח שכל מקום שמוזכר דין חלוקה בודאי הכוונה לכותל?!

ומתרץ הרמב"ן, מאחר ובמשניות הקודמות נזכר כותל כמה פעמים, הבין המקשן שכאשר המשנה מדברת על חלוקה היא מתכוונת לחלוקה בכותל. [שהרי אין במשנה נידון כלל

נמוך מהם, **ובין מכנגדן,** שהכותל יהיה בגובה החלונות, צריך להרחיק את הכותל מחלונות חבירו, **ד׳ אמות.**

ותני עלה, ושנינו על כך בברייתא: **מלמעלן,** צריך להרחיק את הכותל **כדי שלא יציץ ויראה** בבית חבירו. **מלמטן, כדי שלא יעמוד** על ראש עובי כותלו **ויראה. מכנגדן,** צריך להרחיק את הכותל שממול החלונות ד׳ אמות, **כדי שלא יאפיל** אל בית חבירו.

ומזה שמונעו מלהביט אל רשותו נשמע, שהיזק ראיה שמיה היזק.

ודוחה הגמרא: גם מכאן אין ראיה, לפי **שהיזקא דבית שאני** — היזק הבטה אל תוך הבית הינו גדול יותר, משום שאדם עושה בתוך ביתו דברי הצנע, שאין דרך לעשותם בחצר.

״דרב נחמן״:

תא שמע: דאמר רב נחמן אמר שמואל: גג של בית, **הסמוך לחצר חבירו,** באופן שהיה הבית עומד במפלס תחתון והחצר במפלס עליון, והיתה קרקעית החצר שווה לגובה גג הבית, **עושין לו,** בעל הגג צריך לעשות **מעקה גבוה ד׳ אמות,** כדי שלא יראה בחצר חבירו [הנמצאת מולו], בשעה שהוא משתמש בגגו.

ומוכח, שהיזק ראיה שמו היזק!

ושוב דוחה הגמרא: **שאני התם,** שם זה שונה, משום **דאמר ליה,** שאומר לו **בעל החצר לבעל הגג: לדידי קביעא לי תשמישתי,** לגבי, השימוש שלי בחצר הינו שימוש קבוע, מידי יום ביומו, ואילו **לדידך, לא קביעא לך תשמישך,** אין תשמישך קבוע בגג. **ולא ידענא,** ולכן, איני יודע **בהי עידנא סליקא ואתית,** באיזו שעה הינך עולה ובא להשתמש בגגך **דאיצטנע מינך,** כדי שאוכל ג-א

על סוג המחיצה, אלא רק על גודל החצר, אם יש בו כדי חלוקה או לא].

ועוד מתרץ הרמב״ן, שהמקשן סבר, מאחר וגם חצר שאין בה כדי חלוקה, מכל מקום ראויה היא לתשמישים מסויימים, כגון: לפרוק את משאות הבית. לכן הוא הבין, שאע״פ שלתשמישי בית אין היא ראויה, ואין חולקין אותה בכותל. מכל מקום, לתשמישי חצר היא ראויה, ואפשר לחולקה במסיפס. ומשמע מזה, שכשיש בה חלוקה אז חולקין אותה בכותל. ועל כרחך הטעם הוא משום היזק ראיה!

ועל כך מתרצת הגמרא, שכאשר אין בחצר כדי חלוקה, אז אפילו מחיצת מסיפס אין עושין בה. וכאשר יש בה כדי חלוקה, יתכן שאין חולקים אלא במסיפס.

וראה בחתם סופר שכתב, שדוחק הוא לומר מה שכתב הרמב״ן בתירוצו השני. שהיה צד, שגם בחצר שאין בה כדי חלוקה, יכול לכפותו לחלוק במסיפס. ולכן הוא מפרש, שההוה אמינא היתה מדקדוק לשון המשנה האומרת ״עד שיהא ד׳ אמות לזה וד׳ אמות לזה״, ואינה אומרת ״ח׳ אמות״. אשר מזה משמע, שאין מספיק גודל של ח׳ אמות, לפי שצריך עוד כמה טפחים למקום הכותל. ולכן שנינו ״ד אמות לזה וכו׳״ חוץ ממקום הכותל. ומזה הוכיח המקשן שחולקים בכותל, שהרי ביתידות עץ אין נחסר כלום משטח החצר.

ועל זה תירצו ״לא, במסיפס״! היינו מסיפס של גויל או גזית, שאף הוא מחסר משטח החצר, ואין ראיה לעניין ״היזק ראיה״.

להשמר ממך, ולא אעשה באותה שעה דברים צנועים.[24]

ולכן, אין מכאן ראיה לחצר, שתשמיש שניהם קבוע, לכל אחד בחלקו. ואין עושים בה דברים שבצינעה.

עתה, חוזרת הגמרא לעניין פירושה של "מחיצה".

לישנא אחרינא אמרי לה, לשון אחרת אומרת, שכך שהיה מהלך הדברים בעניין המחיצה [ולא כפי שאמרה הלשון הראשון]:

סברוה, תחילה היו סבורים, **מאי מחיצה?** — **פלוגתא,** חלוקה. וכלשון הפסוק, **דכתיב** [במדבר לא מג]: "**ותהי מחצת העדה**".

וכיון דרצו לחלוק, **בונין** הם **את הכותל** מאבנים **בעל כורחן.**

אלמא, מוכח מזה, **שהיזק ראיה, שמיה היזק!**

שואלת הגמרא:

ואימא, אמור פירוש אחר: **מאי מחיצה?** — **גודא.** כותל מאבנים.

וכפי שמוכח מהברייתא, **דתניא: מחיצת הכרם שנפרצה, אומר לו גדור! חזרה ונפרצה, אומר לו גדור! נתיאש הימנה** בעל השדה **ולא גדרה, הרי זה קידש, וחייב** הוא **באחריותה.**

ומזה נדייק: **וטעמא,** והטעם שחולקין בכותל אבנים, הוא משום **דרצו,** שהם התנו ביניהם לחולקה בכותל אבנים. **הא,** משמע מזה, שאם **לא רצו, אין מחייבין אותו** לבנות כותל, אלא מסיפס בעלמא.

אלמא, מוכח מזה, **שהיזק ראיה לאו שמיה היזק!**

אך חוזרת הגמרא ושואלת:

---

24. מבואר בגמרא, שחוסר הקביעות של בעל הגג, יוצר לבעל החצר טענה של "איני יודע מתי הינך נכנס, ולפיכך איני יכול לעשות בחצרי דברי הצנע". מה שאין כן בחצר, שתשמיש שניהם קבוע כל הזמן [כל אחד בחלקו], אין עושים בה דברי צניעות כלל. [כמובן, רק לפי תירוץ זה, לשיטת הסובר היזק ראיה אין שמו היזק].

ולכאורה יש להבין זאת, מה גרע כחו של בעל הגג מאילו היה לו חצר סמוכה לחצר חבירו. שכשם ששם אין לו עליו טענה, שהרי תשמישו בחצרו קבוע. אם כן יש לו זכות השתמשות אימת שירצה [בקביעות], אף על פי שבכך ימנע מחבירו מלהשתמש בחצירו לדברי הצנע לחלוטין. כמו כן נאמר בגג, שמאחר ויש לו זכות להשתמש בקביעות, ובכך למנוע מחבירו לעשות דברי הצנע בחצר. אם כן גם עתה, שאינו משתמש בקביעות, ימנע חבירו מלעשות דברים צנועים.

אלא צריך לומר, שיש הבדל בין חיובי בעל הגג הסמוך **לחצר** לבין חיובי **בעל החצר הסמוך לחצר** [או בין שותפין שחולקין חצר משותפת]. והיינו, שכאשר יש לשניים חצרות סמוכות זו לזו, הרי זה מעין הסכמה מלכתחילה שיהיה כל אחד מהם חשוף לחצר חבירו [ויוכלו חבירו ובני ביתו לראות את מעשיו בחצירו]. ומשום כך, נמנע הוא לעולם מלעשות דברי הצנע בחצר. אבל הקונה גג הסמוך לחצר, מאחר ואין דרך הגג להיות תשמישו קבוע, אלא רק מפעם לפעם [כי רוב תשמישיהם היו בחצרות].

אי הכי, אם כך כדבריך, שמחיצה היינו כותל, מדוע חזרה המשנה ואמרה "**בונין את הכותל**"? והרי "**בונין אותו**" **מבעי ליה,** צריך היה התנא לשנות. שהרי על הכותל הוא מדבר!

אך מקשה הגמרא גם על הצד הראשון:

אלא מאי, מה תאמר, כצד הראשון, **פלוגתא,** הרי גם עליו קשה: מדוע שונה התנא "**שרצו לעשות מחיצה**"? "**שרצו לחצות**" **מבעי ליה!** שכן דרושה הסכמתם על עצם החלוקה, ולא על עשיית המחיצה.

ומיישבת הגמרא את הצד הראשון:

התנא נקט לשון מדוברת. **כדאמרי אינשי,** כמו שהבריות אומרים: **תא נעביד פלוגתא,** בוא ונעשה חלוקה. ואינם אומרים "בא נחלוק", כפי המתחייב מכללי הדקדוק.

אך עדיין קשה:

ואי, ואם נאמר שהיזק **ראיה שמיה היזק,** אם כן **מאי איריא,** מדוע נקט התנא "**רצו**"?

הרי **אפילו לא רצו,** גם אם לא הסכים, **נמי,** גם כן יש לחייב אותו לבנות!

ומתרצת הגמרא:

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: משנתנו מדברת **כשאין בה דין חלוקה,** שאין בה ח' אמות, שאז אין כופין לחלוק, אף כשיש היזק ראיה. **והוא דרצו,** אם הסכימו לחלוק, אז מחייבים לבנות כותל.

שואלת הגמרא:

אם כך, **מאי קא משמע לן,** מה בא התנא להשמיענו, **דכי לית בה,** שכאשר אין בה **דין חלוקה, כי רצו,** אם הם מסכימים, **פליגי,** אז חולקים.

והרי **תנינא,** הלא שנינו זאת במשנה מפורשת [להלן דף יא]: **אימתי** אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד' אמות לזה וד' אמות לזה? **בזמן שאין שניהם רוצים** לחלוק, אלא רק אחד מהם. **אבל בזמן ששניהם רוצים** לחלוק, **אפילו פחות מכאן,** משיעור זה, **חולקין!**

ומתרצת הגמרא:

אי מהתם, אם משם בלבד היינו לומדים, **הוה אמינא,** הייתי אומר, **אפילו פחות מכאן** אין כופהו לחלוק אלא **במסיפס בעלמא,** אך לא בכותל אבנים.

קא משמע לן, לכן משמיע לנו **הכא** התנא, שכופהו לבנות **כותל.**

ושוב שואלת הגמרא:

וליתני הא, מדוע לא נשנה רק את משנתנו, שמפורש בה כותל, **ולא ליתני הך.** לא ישנה את המשנה דלהלן כלל!?

ומתרצת הגמרא:

סיפא של המשנה ההיא **איצטריכא ליה,** הוצרך התנא שם להשמיענו: **וכתבי הקדש,** ספר תורה שהוא בכרך אחד. וכן נביאים וכתובים שנכתבו בגליון כספר תורה, והיו שייכים לשני אנשים, **אף על פי ששניהם רוצים** לחלוק, **לא יחלוקו,** משום שגנאי

אם כן יש בזה כעין הסכמה לכך, שחבירו בעל החצר יוכל להשתמש בחצירו בקביעות, אף

הדבר לחלקם על ידי חיתוך הספרים לשני חלקים.

אך מקשה הגמרא על עצם הדין:[25]

וכי "**רצו**", **מאי הוי**? מה יש בזה שרצו, **ליהדר ביה**, שיחזור בו, שהרי לא התחייב.[26]

ומתרצת הגמרא:

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מדובר **בשקנו מידו**. עשו קניין על התחייבותו. ומשקנו, אינו יכול לחזור.

ומביאה הגמרא עתה נוסח אחר של המשא ומתן בעניין "רצו".

לישנא אחרינא.

כך הקשה לו: **אדאשמעינן**, עד שמשמיענו התנא את דינו **בשאין בה** בחצר **דין חלוקה, והוא דרצו** ובאופן שרצו. **לישמעינן**, ישמיענו את דינו **ביש בה** בחצר **דין חלוקה**, שיכול לכפותו לחלוק, **ואף על גב דלא רצו** — הרי הם חולקין.

והתירוץ הוא:

אי אשמעינן, אם היה משמיענו התנא את דינו **ביש בה דין חלוקה, ואף על גב שלא רצו, הוה אמינא**, הייתי אומר שבחצר **שאין בה דין חלוקה, אפילו אם רצו נמי**, גם כן **לא** מחייבין אותו לבנות כותל, אלא מסיפס בלבד.

קא משמע לן, לכן בא התנא להשמיענו, שמחייבין אותו לבנות כותל.

אך תמהה הגמרא:

ומי מצית אמרת הכי? וכי יכול אתה לומר כן? **והא קתני סיפא**, והרי שנינו בסופה של המשנה: **אימתי** תלויה החלוקה בהסכמתו? **בזמן שאין שניהם רוצים** לחלוק. **אבל בזמן ששניהם רוצים** — **יחלוקו.**

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, וכי אין הכוונה שחולקים **בכותל**? ואיך העלית על דעתך שחולקים במסיפס?

ודוחה הגמרא:

לא. אלא **אמסיפס בעלמא.** ורק אם רצו חולקים בכותל.

ומקשה הגמרא:

ליתני האי, מדוע לא ישנה התנא רק את משנתנו שמחייבין אותו לבנות כותל, **ולא**

לתשמישים צנועים. ומשום כך יש לבנות כותל ביניהם שלא יזיקנו בראיה.

וראה באילת השחר שכתב את יסוד הדברים, ולפי זה ביאר מדוע נחשב הדבר היזק, גם לפי הסובר "היזק ראיה אין שמו היזק".

25. במסורת הש"ס מובא שיש ספרי תלמוד שאינם גורסים קטע זה שבתוך הסוגריים. וראה גם למעלה דף ב ע"ב תוספות ד"ה וכיון, בסופו. ובהגהות הב"ח אות ד'.

26. ובנמוקי יוסף הוכיח, לפי **שדברים אין בהם משום "מחוסרי אמנה"**. ומשמע, שאם היה בזה משום מחוסרי אמנה לא היה קשה לגמרא. ולכאורה, מעיר באילת השחר, אף אם היה בזה משום מחוסרי אמנה, עדיין אין בכך כדי לחייבו לבנות כותל, שהרי מדובר בחצר שאין בה דין חלוקה ואין יכולין לכפותו לחלוק. עיין שם.

ליתני האי, את המשנה ההיא [בדף יא]?

ומתרצת הגמרא:

סיפא איצטריכא ליה. סופה של אותה המשנה הוצרך לתנא להשמיע: **ובכתבי הקודש, אף על פי ששניהם רוצים** לחולקם, **לא יחלוקו, משום בזיון כתבי הקדש:**

ועתה חוזרת הגמרא להמשך הדיון לפי הלישנא הראשונה.

ודנה הגמרא:

במאי אוקימתא למתניתין, במה העמדת את משנתנו? **בשאין בה דין חלוקה.** ואם כן, יקשה:

אי, אם מדובר בה **בשאין בה דין חלוקה, כי רצו,** גם כשרצו, **מאי הוי? נהדרו בהו!** שיחזרו בהם?!

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מדובר **שקנו מידן**[27]. וכיון שעשו קנין אינו יכול לחזור.

אך חוזרת הגמרא ומקשה:

וכי קנו מידן, מאי הוי!? מה יש בזה, הרי **קנין דברים בעלמא הוא.** שאין קנין חליפין חל אלא על דבר של ממש, כגון, דבר שנקנה או שניתן במתנה, או שעבוד קרקעות. אבל לא על הסכמת דברים בלבד.[28]

ומתרצת הגמרא:

מדובר **בשקנו מידן ברוחות.** כגון שאחד מהם קיבל חלק מזרחי, ואין לחבירו חלק בו. והשני קיבל את החלק המערבי ואין לראשון חלק בו. ואם כן, הקנין חל על דבר של ממש.

ותירוץ נוסף:

רב אשי אמר: מדובר **בכגון שהלך זה,** אחד משני השותפים בחצר, לאחר שהסכימו על

---

27. ראה בקובץ שעורים [אות יח ואות יט], שמבאר מדוע כאן צריך דוקא קנין, ואילו להלן [דף קי] מבואר לענין חלוקת שותפות של אחים, וכן לענין חלוקת הארץ, שדי בהטלת גורל, ללא קנין נוסף.

28. מבואר בגמרא, שאין מועיל קנין להתחייב לחלוק, משום שנקרא **קנין דברים.** וראה בשעורי רבי שמואל [אות נא] שמבאר, **שקנין אינו חל, אלא כשמקנה לי ממון.** כגון: אם אומר לחבירו: אני חייב לך מנה, ועשה על זה קנין. הרי שעל ידי הקנין נעשה משועבד לתת לו את המנה. ואם לא יתן, יוכל לגבות זאת מנכסיו, אבל אם יאמר לחבירו: אתן לך מנה. כלומר, שמתחייב לתת לו מנה, ועושה קנין על ההתחייבות. אין קנין זה מועיל, לפי שלא הקנה לו את המנה, אלא רק התחייב להקנות. ו"התחייבות" זו אינה אלא קנין דברים. ומשום כך, גם בסוגייתנו, ההתחייבות **לחלוק אינה אלא קנין דברים,** ולכן אינה מועילה.

ויסוד הדברים מבואר במאירי על סוגייתנו, וזה לשונו: "ענין הדברים, כל **שאינו קונה** עכשיו בעיקר הענין, אלא **שמבטיח** על עיקר הענין שיעשהו וקונין ממנו על כך וכו'. הא כל שעושה עכשיו עיקר העניין וממשו וקונים ממנו על עיקר העניין שיתקיים זהו קנין גמור וכו'. עיי"ש. וראה גם לשון הרמב"ם [פ"ה מכירה הי"ד], "הרי זה קנין דברים, **שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע".** עכ"ל. והיינו על פי המבואר בסוגייתנו, שאם הקנו ברוחות. וכל אחד קונה את חלקו המסויים בצד מזרחי או

חלוקה, **בתוך שלו, והחזיק.** והלך **זה בתוך שלו, והחזיק.** שכל אחד מהם עשה קניין חזקה, כגון חפר קצת בקרקע. והרי קרקע נקנית בחזקה, מאחר והסכימו על החלוקה.(29)

שנינו במשנה: **מקום שנהגו לבנות וכו׳:** ומסבירה הגמרא את כל אחד מסוגי האבנים הנזכרים במשנה:

גויל: אבני דלא משפיא, אבנים שאינן משויפות שלא הוקצעו על ידי סיתות.

מערבי וכד׳, אז אין זה קנין דברים. ורק כאשר קונה חלק בעלמא, מבלי לציין אותו בפירוש, נחשב קנין דברים.

29. הראשונים מקשים, מה בא רב אשי להוסיף על התירוץ הקודם. וכי בא להשמיענו שחזקה מועילה בקרקע, כמו קנין אחר. וכבר הקשו כן בתוספות, ראה מה שתירצו.

ובגוף דבריו של רב אשי, שמשמע ששניהם צריכים לעשות חזקה, כל אחד בחלקו. ראה ברא״ש [סימן ג] שכתב וזה לשונו: **לא שיהיו שניהם צריכים להחזיק, אלא כיון שהחזיק אחד מהם, נסתלק מחצי האחר ונקנה לחבירו,** כדרך ששנינו [קדושין דף כח] במטלטלין: ״כיון שזכה זה נתחייב ״זה בחליפין״. וכן שנינו בתוספתא וכו׳.

ומבואר בדבריו, שאין צריך ששניהם יחזיקו, אלא די במה שיחזיק האחד, וחבירו יזכה בחלקו מדין קנין חליפין. וכתב בספר שעורי רבי שמואל [אות נד], שאף שנתבאר שם [לעיל בדבריו], ששותפין שחלקו אין זה מתורת הקנאה — שמקנה כל אחד לחבירו את החצי שיש לו בחלק זה. אלא הוא דין **מעשה חלוקה,** שכל אחד זוכה בחלקו מכח השותפות. נמצא, שחבירו אינו נותן לו כלום. ואם כן לכאורה אין שייך בזה קנין חליפין. **מכל מקום, כיון שזכותו ליטול את חלקו נובעת מזה שחבירו נטל את חלקו שכנגד, נחשב הדבר לחליפין.** ולכן די במה שאחד מחזיק.

ומה שיש לדקדק על דברי הרא״ש, מדוע כתב יסוד זה שמועיל שיחזיק האחד גם עבור חבירו, רק על תירוצו של רב אשי. אבל בתירוץ הקודם של הגמרא, ש״קנו ברוחות״ לא כתב כן. וכמו שביאר זאת הפלפולא חריפתא [שם אות ו׳]. ראה שם בדברי הגר״ש, שבנתיבות המשפט [רג סק״ג] חלק עליו, וביאר שם את הדבר.

ואולם, ראה בתשובות הרשב״א [סימן אלף רכו, שציין הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש״ס], שלמד שאין זה קנין חליפין. וזה לשונו: ואין אלו חליפין גמורין, אלא כעין דמים, שקנה זה שדה ראובן בדמי שדהו שנתן לו. וקרקע נקנית בכסף ובשוה כסף. עכ״ל. ומוסיף שם, שמכיון שכל אחד מהם רוצה בתוספת החילוף שהם מטלטלים, נחשב כל אחד ״מוכר שדהו מפני רעתה״. ובמטלטלין אכן מועיל קנין חליפין. ומכל מקום אין זה קנין חליפין ממש אלא דמים כעין חליפין,

ומבואר בדבריו שלא כביאור הגר״ש הנ״ל, אלא שלפי הסובר ״האחין שחלקו לקוחות הם״, היינו לקוחות ממש, שכל אחד מקנה לחבירו את חלקו בתורת הקנאה. וראה שם [בשעורי רבי שמואל הנ״ל, בסוף הסימן] שעמד על דברי הרשב״א הללו. וכתב בזה, שאם באמת דעת הרשב״א שבאחין שחלקו יש הקנאה ממש מזה לזה, כפי שאכן משמע מלשונו [״שקנה זה שדה ראובן בדמי שדהו שנתן לו וכו׳], אם כן מובן, מדוע הוא סובר שאין זה קנין חליפין ממש, אלא דמים כעין חליפין.

גזית: אבני דמשפיא. אבנים משויפות, מסותתות ומיושרות. וכמו דכתיב: "**כל אלה אבנים יקרות כמדות גזית**" וגו'.

כפיסין: ארחי. אריח חצי לבינה הוא. הלבינה היא ג' טפחים, והאריח הוא טפח ומחצה. וכך בנוי כותל מכפיסין: אריח מכאן ואריח מכאן, וביניהם חלל טפח, שמניחין בתוכו טיט, כדי לחברם.

לבינים: ליבני. לבינה שלימה, שמניחים לעובי הכותל, ורוחבה ג' טפחים.

אמר ליה רבה בריה דרבא בנו של רבא **לרב אשי: ממאי,** מניין לנו **דגויל, אבני דלא משפיא נינהו,** שרוחבן ה' טפחים, **והאי טפח יתירא,** הטפח הששי הנוסף הוא **למורשא דקרנתא,** מיועד לבליטת ראשי האבנים כלפי חוץ מכיון שאינן חלקות.

דילמא, אולי הגויל אינו אלא **פלגא דגזית,** חצי מגזית **הוא, והאי טפח יתירא,** והטפח הנוסף, **לביני אורבי הוא,** לבין השורות הוא ניתן. והיינו, שורה של גויל מכאן, ושורה מכאן, וטפח של טיט ביניהם,[30] **כדאמרינן** כמו שאנו אומרים: **כפיסין — ארחי. לבינין — ליבני. והא טפח יתירא,** והטפח הנוסף בכפיסין, **לביני אורבי,** לבין השורות הוא.

אמר ליה רב אשי: **וליטעמיך,** ולטעמך [לשיטתך], **כפיסין,** שהן **ארחי מנלן!? אלא,** בהכרח, **גמרא גמירי לה,** קבלה היא שקיבלו בזה חכמים, ועליה הם מסתמכים. אם כן, **גויל נמי,** זה שהוא **אבני דלא משפיא, גמרא גמירי לה,** כך קיבלו בעלי התלמוד!

אך יש אומרים, שהשאלה נשאלה להיפך:

איכא דאמרי, יש אומרים שכך נשאלה השאלה: **אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: ממאי דהאי כפיסין, ארחי נינהו,** שני אריחין הם בעובי הכותל, **והאי טפח יתירא,** והטפח הנוסף מיועד **לביני אורבי,** לבין השורות.

דילמא, אולי יש לפרש אחרת: **מאי כפיסין? — אבני דלא משפיין,** אבנים שאינן משויפות, **והא טפח יתירא,** והטפח הנוסף הוא **למורשא דקרנתא.**

אמר ליה רב אשי: וליטעמיך, גויל, שהן **אבני דלא משפיין, מנלן? אלא, גמרא גמירי לה. הכא נמי,** כאן גם כן **גמרא גמירי לה.**

אמר אביי: שמע מינה, כל ביני אורבי, כל "בין השורות" רוחבו הוא **טפח.** ולפיכך, המקבל עליו לבנות כותל לחבירו, צריך שישאיר טפח בין השורות.[31]

והני מילי, דברים אילו אמורים **בטינא,** כשממלא את הרווחים בטיט. **אבל** אם ממלא את בין השורות **בריכסא,** אבנים דקות המעורבות בטיט, **בעי טפי,** צריך שישאיר בין השורות יותר מטפח.

ואיכא דאמרי, ויש אומרים הפוך: **הני מילי**

---

30. הנפקא מינה משאלת הגמרא, לדעת הרשב"א והר"ן היא, לענין המוכר אבני גויל לחבירו, או לענין המקבל עליו לבנות כותל גויל, האם מחשבים את עוביו לפי שיעור ה' טפחים או לפי טפחיים ומחצה.

31. כנזכר בהערה הקודמת.

בריכסא, אם ממלא בריכסא צריך טפח. **אבל בטינא,** בטיט לבד, **לא בעי כולי האי,** אין צריך כל כך, ודי בפחות מטפח.

ועתה דנה הגמרא ביחס שבין עובי הכותל לבין גובהו:

למימרא, מהנאמר במשנתנו לעניין גזית: זה נותן טפחיים ומחצה וזה נותן טפחיים ומחצה. ובסופה שנינו: מחייבין אותו לבנות ד׳ אמות, משמע **דב**כותל הבנוי מאבני **גזית** היחס הוא: **כל ד׳ אמות גובה** של הכותל, **אי הוי פותיא חמשא, קאי.** אם רוחבו של הכותל הוא חמישה טפחים, יכול הוא לעמוד. **אי לא, לא קאי.** אך אם אין את היחס הזה בין הגובה לרוחב, הוא אינו יכול לעמוד.

ושואלת הגמרא: **והא אמה טרקסין,** הרי הכותל שהיה מבדיל בין ההיכל לקדש הקדשים בבית המקדש שבנה שלמה, **דהוי,**שהיה **גבוה תלתין אמהתא,** שלושים אמה, והיה עשוי מאבני גזית כמו שכתוב [במלכים א, ה לא]: ״אבני גזית״, **ולא הוה פותיא,** ולא היה רוחבו **אלא שית פושכי,** ששה טפחים, **וקם** , ובכל זאת עמד!

והרי כותל זה אין בו את היחס של חמשה טפחים רוחב לארבע אמות גובה!

ומתרצת הגמרא: אין היחס הזה יחס קבוע בין כל גובה לכל רוחב, אלא הוא נאמר רק לגבי כותל גבוה ארבע אמות, שכדי להעמידו צריך רוחב של חמשה טפחים. אבל ב״אמה טרקסין״, **כיון דאיכא טפח יתירא,** מאחר ויש ברוחבו של הכותל טפח יותר [ששה טפחים במקום חמשה], **קאי** הוא יכל לעמוד. כי משום הטפח הנוסף לרוחב הכותל, יכול להגביה הרבה. ואין צריך לנהוג על פי היחס של רוחב חמישה טפחים לכל ארבע אמות גובה.

וכיון שהזכירה הגמרא את הכותל הזה, היא דנה בענינו:

ובמקדש שני, מאי טעמא לא עביד אמה טרקסין? מהו הטעם שלא עשו כותל שיבדיל בין ההיכל לקדש הקדשים, כי אם פרוכת. וכמו ששנינו ביומא [נא ב]: ״שתי פרוכות היו שם, וביניהם אמה״.[32]

ומתרצת הגמרא: **כי קאי,** כשעומד הכותל הגבוה הזה ביחס של הגובה לעובי, **בתלתין קאי,** רק בגובה שלושים אמה הוא עומד. אבל **טפי, לא קאי.** יותר מגובה זה הוא אינו עומד ברוחב של ששה טפחים. ובבית שני היה גובה ההיכל יותר משלושים אמה.

ומנלן, מניין לנו שהיה גובהו יותר משלושים?

דכתיב בספר חגי [ב ט]: **״גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון״.**

ובמה יהיה גדול?

נחלקו **רב ושמואל. ואמרי לה,** ויש אומרים: **רבי יוחנן ורבי אלעזר.**

חד אמר: בבנין. שהיה גובהו של הבית השני ארבעים אמה[33]. **וחד אמר: בשנים.** שהבית הראשון היה קיים ארבע מאות ועשר ג-ב

32. רבינו גרשום.

33. ראה בהגהות הב״ח ובמסורת הש״ס.

שנים. ואילו הבית השני היה קיים ארבע מאות ועשרים.

ועל מחלוקת זו אומרת הגמרא למסקנא: **ואיתא להא ואיתא להא.** ויש זה וגם זה. כלומר, הבית השני היה גדול מן הראשון גם בגובה וגם בשנים.[34]

וממשיכה הגמרא לדון בענין האמה טרסקין בבית שני:

מדוע עשו פרוכת בלבד? וניעבדו **תלתין אמין בבניין,** שיעשו שלושים אמות בבניין של כותל, **ואידך,** ובשאר הגובה, **ניעביד** יעשו שם **פרוכת!**

ומבארת הגמרא: **כי קאי תלתין אמהתא נמי,** גם כשעומד בשלושים אמה, **אגב תיקרה ומעזיבה** שעל גבו, **הוה קאי.** הוא עומד[35].

אבל **בלא תיקרה ומעזיבה, לא הוה קאי.** אין הוא יכול לעמוד בגובה שכזה.

ולכן, במקדש שני, שלא היה הכותל מגיע לתיקרה בגובה שלשים אמה, לא יכל לעמוד.[36]

אך חוזרת הגמרא ושואלת:

וליעביד מה דאפשר, שיעשו מה שאפשר, כמה אמות גובה [פחות משלושים] שיכולים לעמוד בלי תיקרה, **בבנין. וליעביד אידך** ויעשו את השאר, **בפרוכת!**

אמר אביי: גמירי, קבלה היתה בידם כיצד לבנות את האמה טרקסין: **אי כולהו,** או הכל **בבנין. אי כולהו בפרוכת.**

והטעם לכך: **אי כולהו בבנין,** לפי

---

34. ולכאורה יש להעיר, מדוע מכנה הפסוק את הבית השני "אחרון", והרי עוד יבנה בית מקדש שלישי בב"א, ואם כן השני אינו אחרון.

ובחתם סופר מביא על כך את דברי התוספות יום טוב, ש"אחרון" היינו אחרי הראשון, ואין בהכרח שאין עוד אחריו. ומציין התוס' יו"ט דוגמא מלשון הפסוק בפרשת וישלח "ואת לאה וילדיה אחרונים ואת יוסף ואת רחל אחרונים", אשר בו רואים שאחרונים היינו הבאים אחר כך, ולאו דוקא אחרונים ממש.

אולם החתם סופר עצמו נראה לו לפרש, שבא הפסוק לרמז בזה על ההבדלים שהיו בין שתי המקדשות. שבבית מקדש ראשון, היו הלוחות והשכינה עיקר, והבנין עצמו היה טפל להם. כמו הקליפה שהיא טפילה לפרי, אלא שהיא שומרת עליו. אך בית שני שהיה חסר לו דברים אלו, אכן הבנין היה העיקר, ולענין זה הוא אחרון. כי הבית השלישי שיבנה בב"א, ודאי יהיה כבוד ה' בתוכו ביתר שאת מאשר בראשונים, והבית יהיה טפל.

35. כובד התיקרה ושיכבת טיט עבה המונחת עליו [הנקראת מעזיבה], מונחים על הכותל מלמעלה, והיו מונעים ממנו מלנטות לצדדים.

36. בתוספות הרא"ש [המובא בשטיה מקובצת] מקשה, מדוע לא עשו הכותל בבית שני רחב, כדי שיוכל לעמוד אפילו בגובה של מאה אמות, ויאריכו את מידות הבית כפי הצורך? ותירץ, שמאחר ונאמר בפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". נלמד מזה, שאין להוסיף ולשנות את מידות הבית כלל מעבר למה שנצטוו. אולם לעניין הגובה יכלו להוסיף כל שנדרש מכח הפסוק "גדול יהיה כבוד וכו'".

שלומדים **ממקדש. אי כולהו בפרוכת**, לפי שלומדים **ממשכן.**[37] שנאמר בו [שמות כו לג]: "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".[38]

ועתה דנה הגמרא בשיעור עובי הכתלים שבמשנתנו:

איבעיא להו, הסתפקו חכמים בבית המדרש: האם שיעורי הכתלים במשנתנו, **הן וסידן**, שהם כוללים את עובי הטיח.

או דילמא, או אולי, **הן בלא סידן.** עובי האבנים נאמר ללא הטיח?[39]

אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא, מסתבר הדבר, **הן וסידן.**

דאי סלקא דעתך, שאם תעלה על דעתך, **הן בלא סידן, ליתניה לשיעורי!** שישנה התנא את שיעורו, כמה מחלקו צריך כל אחד ליתן עבור עובי הטיח.

אלא, לאו שמע מינה, נשמע מכך שלא שנה התנא את שיעורו: **הן וסידן!**

אך הגמרא דוחה את דברי רב נחמן בר יצחק:

לא! אין הכרח לומר כדבריך. אלא **לעולם אימא לך**, אומר לך, הן **בלא סידן.**

ומה ששאלת: מדוע לא שנה התנא שיעור הטיח? — **וכיון דלא הוי**, שאין עוביו של הטיח **טפח, לא תני**, לכן לא שנאו.

ומקשה הגמרא, הרי התנא כן שונה פחות מטפח:

והא קתני, הרי שנינו: **"בלבינין, זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה".**

ודוחה הגמרא: **התם**, שם, **חזי לאיצטרופי.** ראויים שני החצאים להצטרף לטפח שלם.

אך להוסיף לאורך ורוחב לא יכלו ללמוד מזה, משום שלא יכלו לשנות את הקרקע שנתקדשה לאולם, לעשותה היכל. וכן להפוך את העזרה למזבח וכד', ללא פסוקים מפורשים. וראה אילת השחר.

37. הלכה זו, שיש לעשות את ההפרדה, או בבנין או בפרכת, [אך לא מקצת כך ומקצת כך], ניתן להבינה בשתי דרכים, לדעת האילת השחר. או שכך נאמר הדין, [או זה או זה, ולא חלק כך וחלק כך]. או שמאחר ובמקדש היתה מחיצה מאבן, ובמשכן היתה פרכת, אם כן יש לעשות כאחד מהם. או מאבן או פרכת. אך מקצת כך ומקצת כך לא היה באף אחד מהם.

מלשון הגמרא נראה, לדעת אילת השחר, שהאמת היא כמו הצד השני. שהרי בדברי התשובה אומרים: אי כולהו בבנין, והנימוק הוא: ממקדש. וכן לצד השני, אי כולהו בפרוכת ומנמקים: ממשכן. אשר אם באמת נאמרה הלכה או בבנין או בפרוכת, ולא חצי חצי כהצד הראשון. אם כן למה הוסיפו לנמק שנלמד ממקדש או ממשכן?!

38. רבינו גרשום.

39. בשיטה מקובצת מבאר בשם הראב"ד, שיסוד שהספק הוא, מכיון שהסיד מגין על הכותל ממטר, אך אינו חזק כלבינים, לכן אינו נחשב מעובי הכותל הדרוש או שמאחר והוא מגן על הכותל, מצרפים גם אותו לחשבון של עובי הכותל.

וכתב באילת השחר, שלכאורה דבריו

ואילו כאן, עובי הטיח שבשניהם יחד אין בו טפח.

והגמרא מנסה לפשוט את הספק ממשנה בעירובין:

תא שמע ממה ששנינו במסכת עירובין [יג ב]: **הקורה שאמרו** חכמים שצריכים להעמידה בפתח המבוי הסתום משלושה צדדים, כדי שיהיה מותר לטלטל בתוכו בשבת,(40) צריך שתהיה **רחבה כדי לקבל** עליה **אריח. והאריח,** רוחבו **חצי לבינה של ג' טפחים!**

הרי שגודל הלבינה עצמה, בלא סידה, הינו שלושה טפחים!

ודוחה הגמרא: **התם, ברברבתא.** שם מדובר בלבינים גדולות, ששיעורן בלא סיד הוא שלושה טפחים. אך משנתנו מדברת בלבנים קטנות, שעם סידן אינן אלא שלושה טפחים.

ומוסיפה הגמרא: **דייקא נמי,** יש לדייק זאת גם כן שמשנתנו מדברת בקטנות, **דקתני,** ששנינו בה לעניין לבינה, "**של שלושה טפחים", מכלל** זה אתה למד, **דאיכא זוטרא,** שיש גם לבינה קטנה מזו. שאם לא כן, היה שונה "לבינה" סתם.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

ועתה, לאחר שדנה הגמרא בחילוק שבין מקדש ראשון למקדש שני, היא מביאה עתה את דינו של רב חסדא לענין סתירת בית כנסת, לפי שיש לו קשר לגבי בנין הבית שבנה הורדוס, שנחרב.

אמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא, אל יסתור אדם בית כנסת קיים, **עד דבני בי כנישתא אחריתי,** עד שיבנה בית כנסת אחר במקומו.(41)

ומהו הטעם?

איכא דאמרי, יש אומרים: **משום פשיעותא,** מחשש פשיעה, שמא יטרדו בעניינים אחרים, ולא יבנו את בית הכנסת האחר במקומו.

ואיכא דאמרי: משום צלויי, כי עד שיבנו את החדש, לא יהיה מקום להתפלל.

מאי בינייהו? מהו ההבדל, הלכה למעשה, בין שני הטעמים? הרי לפי שני הטעמים אסור לסתור עד שיבנו אחר במקומו!

איכא בינייהו, יש הבדל ביניהם באופן **דאיכא דוכתא אחריתי,** שיש מקום אחר שיכולים להתפלל בו. לטעם של פשיעה, יש לחשוש גם במקרה זה שמא לא יבנו אחר

מוכרחים, שהרי אם לא נאמר כן יקשה מהו הספק, נראה כיצד המנהג לבנות!

ומזה שאין הולכים בזה אחר המנהג, ולמסקנא נפשט שהן וסידן, [כלומר ששיעור העובי כולל גם את הטיח שעל הכותל], ניתן ללמוד מכך שעניין זה דומה למקום שנהגו בו יותר מששה טפחים בגויל, שאז אין הולכים אחר המנהג.

40. חכמים אסרו לטלטל במבוי, אלא אם כן יעמידו בפתח הסמוך לרשות הרבים קורה הנשענת על שני עמודים שבצידי הפתח.

41. כתבו האחרונים, שגם כאשר שוכרים הם מקום לבית הכנסת לזמן מסוים, ודעתם אחר כך לשכור מקום אחר. גם כן אסור להם לסלק

במקום בית הכנסת הנהרס. אך לטעם של מקום תפילה, אין כאן חשש, שהרי יש להם מקום אחר להתפלל בו.[42]

ומביאה הגמרא מעשה:

מרימר ומר זוטרא היו להם שני בתי כנסת, אחד של חורף ואחד של קיץ. של חורף היה נמוך, עם קירות עבים וחלונות מועטים, מפני הקור. ושל קיץ היה גבוה ומאוורר.

סתרו ובנו בי קייטא בסיתווא, כשהוצרכו לתקנם בהריסה ובניה, היו סותרים ובונים את בית הכנסת של קיץ בעונת החורף. **וסתרי ובנו בי סיתווא בקייטא.** היו סותרים ובונים את של חורף בקיץ. כדי שיהא להם תמיד היכן להתפלל.

אמר ליה רבינא לרב אשי: גבו זוזי, ומחתי, מאי? אם גבו הגבאים מעות לצורך בנין בית הכנסת החדש, ומונחות הן המעות עתה ביד הגבאים, האם גם במקרה כזה יש לחשוש לפשיעה, ואסור לסתור את הקיים. או לא?

אמר ליה רב אשי: גם כאן יש לחשוש, כי **דילמא,** אולי **מתרמי להו,** יזדמן להם **פדיון שבויים, ויהבי להו,** יתנו את דמי בית הכנסת עבור פדיון השבויים, שכן הוא הדין, שמוציאים מעות המיועדות לבנין בית כנסת עבור מצות פדיון שבויים, ולא יהיה להם מעות לבנות את בית הכנסת החדש במקום זה שנהרס.[43]

וחזר רבינא ושאל: שריגי ליבני, אם כבר היו מסודרים הלבינים המיועדים לבניה זה על גב זה, **והדרי הודרי,** ומשוייפים ומתוקנים רהיטי הגג, **ומחתי כשורי,** ומונחות הקורות — **מאי?** האם גם באופן כזה יש לחשוש לפשיעה?

אמר ליה: גם בזה יש לחשוש, לפי **שזימנין דמתרמי להו פדיון שבויים, מזבני,** וימכרום, **ויהבי להו,** ויתנו את המעות לצורך המצוה של פדיון השבויים.[44]

והקשה לו רבינא: **אי הכי,** אם כך, **אפילו**

עצמם מהמקום הראשון, עד שישכרו תחילה מקום אחר. [משנה ברורה קנב ג].

42. ולהלכה, הטעם הוא משום פשיעותא. ולכן פסק בשלחן ערוך [קנב א], שהטעם הוא שמא יארע להם אונס, שלא יבנו האחר. ובמשנה ברורה שם [סק"ה], שאפילו במקום שיש להם מקום אחר להתפלל בו, גם כן אסור.

ואם יש בית כנסת קבוע בעיר שיכולים להתפלל שם כולם, הט"ז מתיר והמגן אברהם אוסר. ובביאור הלכה שם מוסיף בדעת הט"ז, שהיינו דוקא **אם בבית הכנסת הקבוע יש מקום לכולם להתפלל ברווח.** אך אם אינו כן, לדעת כולם אסור.

43. וזה לשון הרמב"ם [פ"ח מהלכות מתנות עניים הלכה יא]: "אנשי העיר שגבו מעות לבנין בית הכנסת ובא להן דבר מצוה מוציאין בו המעות". וכן הוא בשלחן ערוך [יו"ד סי' רנב]: "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים, ואין מצוה גדולה כפדיון שבויים. הילכך, לכל דבר מצוה שגבו מעות בשבילו, יכולים לשנותן לפדיון שבויים. ואפילו אם גבו לצורך בניין בית הכנסת". עכ"ל. וראה גם באורח חיים סי' קנג סעיף יג.

44. וכן נפסק ברמב"ם ושלחן ערוך הנזכרים בהערה הקודמת. עיין שם.

אם **בנו** את בית הכנסת החדש, **נמי**, גם כן נאסור לסתור את הישן, כי שמא ימכרו את החדש לצורך פדיון שבויים, וישארו ללא בית כנסת.

אמר ליה: דירתיה דאנשי לא מזבני! דירה של אנשים אין מוכרים לצורך פדיון שבויים, וכל שכן שאין מוכרים בית כנסת בנוי ומתוקן לצורך זה. ולכן אין כאן חשש.(45)

ואומרת הגמרא, אימתי כן מותר לסתור בית כנסת:

ולא אמרן, אין דברינו שאסור לסתור בית כנסת אמורים, **אלא** באופן **דלא חזו בה תיוהא**, שלא ראו בו בקעים סדקים המעוררים חשש שמא יתמוטט ויפול. **אבל חזי בה תיוהא**, אם ראו בו בקעים, **סתרי, ובני**. סותרים אותו אף על פי שאין בית כנסת אחר, ובונים אחר במקומו.

ומוכיחים זאת ממעשה:

כי הא דרב אשי, כמו מעשה זה של רב אשי: **חזא בה תיוהא בכנישתא**, ראה בקעים בבית הכנסת **דמתא מחסיא. סתרי**, סתרו, **ועייל לפוריה להתם**, והכניס לשם את מיטתו, לגור שם, כדי שצער החום והגשמים יזרזנו לסיים את הבניה במהירות, **ולא אפקיה**, ולא הוציאה משם **עד דמתקין ליה שפיכי**, עד שהתקין את המרזבים של בית הכנסת. כלומר, עד שסיימו את הבניין עד תומו.

ומקשה הגמרא:

ובבא בן בוטא, היכי אסביה ליה, היאך השיאו **עצה להורדום למסתריה** לסתור **לבית המקדש**, כפי שמסופר בהמשך?

והאמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא.

ומתרצת הגמרא שני תירוצים:

אי בעית אימא, אם תרצה, אמור: **תיוהא חזא ביה**, בקעים הוא ראה בו בבית המקדש, ולכן יעץ לו לסותרו כדי לבנותו מתוקן מחדש.

איבעית אימא, מלכותא שאני. מלכות המקבלת על עצמה לבנות, שונה דינה, כי אין לחשוש לגביה לפשיעה, לפי **דלא הדרא בה**, שהמלכות אינה חוזרת בה.

וכמו **דאמר שמואל: אי אמר מלכותא**, אם המלכות אומרת "**עקרנא טורי**", "אני עוקרת הרים" — **עקר טורי**, היא אכן עוקרת

---

45. וכן נפסק ברמב"ם הנ"ל בסמוך, וזה לשונו: "אבל אם בנו וגמרו לא ימכרו את בית הכנסת, אלא יגבו לפדיונן מן הציבור". וראה במשנה ברורה [סי' קנג סעיף קטן פ], שמה שכתבו הרמב"ם והשו"ע, שלאחר שבנאוהו "לא ימכרו", היינו שאין ראוי לעשות זאת, אבל מן הדין מותר לשם מצות פדיון שבויים, או לכל מצוה חמורה אחרת [שנחשבת העלאה בקודש ביחס לבית הכנסת. וכמבואר שם בשלחן ערוך בתחילת הסימן].

ודע עוד, שמה שמותר למכרו מן הדין, היינו אפילו אם כבר התפללו בו, כמו שכתב בעליות דרבנו יונה [בשטמ"ק]. [ומה שכתבו תוספות ד"ה אי הכי, "פירוש: עד שיתפללו בה", כוונתם לומר שכל החשש שמא ימכרוהו לאחר שבנו הוא רק אם עדיין לא התפללו. אבל לאחר שכבר

הרים, **ולא הדר ביה,** ואינה חוזרת בה.(46)

ומספרת הגמרא על הורדוס:

הורדוס — עבדא דבית חשמונאי הוה. עבד של בית חשמונאי היה. **נתן עיניו באותה תינוקת,** באחת הצעירות מבנות המשפחה, ורצה לשאתה לאשה.

יומא חד, יום אחד **שמע ההוא גברא** הורדוס **בת קלא, דאמר,** בת קול האומרת: **כל עבדא דמריד השתא, מצלח!** כל עבד שמורד עכשיו, מצליח.

קם, עמד הורדוס, **קטלינהו לכולהו מרותיה,** הרג את כל אדוניו בני משפחת חשמונאי, **ושייריה לההיא ינוקתא,** והשאיר בחיים את אותה צעירה, שרצה לשאתה לאשה.

כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה, כשראתה אותה תינוקת שרוצה הורדוס לשאת אותה,(47) **סליקא לאיגרא,** עלתה לגג, **ורמת קלא** והרימה את קולה, **ואמרה: כל מאן דאתי, ואמר,** כל מי שיבוא בעתיד

התפללו, שוב אין לחשוש. ואינם מדברים מענין האיסור. ודו"ק].

וראה בט"ז [יו"ד רנב סק"א], שמלשון הגמרא "דירתא דאינשי לא מזבני", משמע שאין איסור למכור בית הכנסת, לאחר שנבנה. אלא שאין דרך האנשים למוכרו כשהוא בנוי, כשם שאין דרך למכור דירתם.

אמנם, כתב שם הט"ז, מלשון הטור משמע, שלאחר שבנאוהו יש איסור למוכרו. וביאר הט"ז טעמו, שמאחר ואין דרך העולם למכור את ביתם הבנוי. אם כן לא יהיה בנין בית הכנסת גרוע ממנו. עיי"ש. וראה במנחת יהודה.

46. והיינו, שמאחר והמלכות ודאי תקיים הבטחתה לחזור ולבנות את בית המקדש, לכן הותר לה לסותרו מתחילה.

והנה, נחלקו הראשונים במצות בנין בית המקדש. דעת התוספות במסכת שבת [דף קלא ד"ה ושוין], **שמצוה זו מצוה תמידית היא, וכל רגע ורגע מקיימים אותה מחדש.** והרי היא כמו מצות ציצית ומצות מזוזה, שכל רגע שהאדם מקיימם יש לו מצוה חדשה. ומאחר וכן, אם מתבטל היום ממצוות אלו נחשבין שאין יכול לקיימן למחר. שהרי המצוה של היום בטלה, ומחר יש מצוה חדשה. אבל המצוה שהיתה היום לא תחזור שוב לעולם. אולם הרמב"ן והרשב"א במסכת שבת [דף כד], סוברים שבנין בית המקדש נחשבת מצוה שאפשר לקיימה למחר. והיינו משום, שלדעתם **אין זו מצוה תמידית, המתקיימת כל רגע ורגע. אלא רק שברגע הקיום יש מצוה, ותו לא.**

וראה בקובץ שעורים [אות כא] שמקשה על שיטת התוספות מסוגייתנו. אשר לכאורה קשה, היאך יעץ בבא בן בוטה להורדוס שיסתור את בית המקדש, מאחר ולבסוף יחזור ויבנהו. והלא אף אם אחר כך יבנה, מכל מקום בהריסתו עכשיו מבטל הוא בידיים את המצות עשה של פרק הזמן הנוכחי, עד שיחזור ויבנהו.

ומוסיף בשעורי רבי שמואל [עמ' קט], שאף שבמקום שעוסק הוא בבנין המקדש, אינו נחשב מבטל המצות עשה בידיים. מכל מקום, כאן שהיה בנוי ועכשיו סותרו הרי עצם הסתירה נחשבת ביטול המצות עשה. ונשאר הקו"בש בצריך עיון.

47. הטעם שרצה לשאתה לאשה, לפי דברי המהרש"א, הוא. מאחר והיה עבד של בית חשמונאי, ועדיין לא נשתחרר. ועכשיו שהרג את כולם לא נשאר לו אדון אחר, אלא אותה

ויכריז על עצמו "אני, **מבית חשמונאי קאתינא** אני צאצא שלהם!" — בודאי **עבדא הוא**! הרי ודאי הוא עבד.

והיינו, בהכרח שמזרעו של הורדוס, העבד, הוא, ולא מזרע בית חשמונאי, לפי שהוא הרג את כולם, **דלא אשתיירא מנייהו**, שלא נשארה מהם, מבית חשמונאי **אלא ההיא ינוקתא**, הצעירה. **וההיא ינוקתא**, ואותה הצעירה **נפלה מאיגרא לארעא**, מן הגג לארץ ומתה, ואין להורדוס זרע ממנה.

טמנה הורדוס את התינוקת המתה **שבע שנין בדובשא**, שבע שנים בתוך דבש.

איכא דאמרי, יש אומרים, **בא עליה** לאחר שמתה.

איכא דאמרי, יש אומרים, **שלא בא עליה**.

ומבארת הגמרא:

דאמרי לה, לפי האומרים "**בא עליה**", **הא דטמנה**, זה שטמנה בדבש, הוא **ליתוביה ליצריה**, ליישב את יצרו כשיבוא עליה.

ודאמרי לה ולפי האומרים "**לא בא עליה**", **הא דטמנה**, זה שטמנה, **כי היכי דנאמרו**, כדי שיאמרו הבריות: **בת מלך נסב**, בת מלך נשא הורדוס.

אמר הורדוס: **מאן דריש**, מי הוא זה הדורש את משמעות הפסוק [דברים יז] "**מקרב אחיך תשים עליך מלך**", באופן שמשמעות "מקרב אחיך" היא מ"המובחר" שבאחיך, למעט עבד אף על פי שהוא אחיך במצוות? — הרי **רבנן**, חכמים הם אלו שדורשים את הפסוק כך!

לפיכך: **קם**, עמד הורדוס, **קטלינהו לכולהו רבנן**, הרגם לכל החכמים[48]. **שבקיה**, הניחו חי **לבבא בן בוטא, למשקל עצה מיניה**, כדי ליטול ממנו עצה.

ד-א **אהדר ליה כלילא דיילי**, עשה לו הורדוס לבבא בן בוטא עטרה מעור הקיפוד סביבות עיניו. עד שלבסוף **נקרינהו לעיניה**, ניקרו הקוצים את עיניו, ונעשה עיור.

יומא חד, יום אחד **אתא ויתיב קמיה**, בא הורדוס וישב לפניו וניסה לשמוע מה בבא בן בוטא חושב עליו.

אמר הורדוס: **חזי מר**, יראה מר, **האי עבדא בישא**, אותו עבד רע [הורדוס, ועל עצמו היה אומר כן, לפי שבבא בן בוטא לא היה רואה, ולא יכול היה להבחין כי הורדוס עצמו הוא המדבר כך], **מאי קא עביד**, מה

תינוקת. ומשום כך רצה לשאתה, שעל ידי כן ישתחרר, כמבואר במסכת גיטין (בפרק השולח), שאדון הנושא שפחתו יוצאת היא לחירות. וכן הוא הדין בעבד שנושא את אדונתו, שיוצא הוא לחירות.

48. ראה בתורת חיים שמפרש, שהורדוס חשש שהחכמים יסלקוהו מן המלכות, או יהרגוהו. מאחר והוא עבד ואינו נכלל בפסוק "מקרב אחיך תשים עליך מלך".

אולם בבן יהוידע מפרש שלא הרג הורדוס אלא את חכמי הסנהדרין. כי היה ירא מהם שישפטוהו על פי דין תורה, להורגו על אשר בהיותו עבד מלך בחוזקה. והרג את בית חשמונאי שהיו נפשות נקיים. אך את שאר החכמים לא הרג. ומתוך הסנהדרין לא שייר אלא

הוא עושה!

אמר ליה בבא בן בוטא: **מאי אעביד ליה,** מה אעשה לו!?

אמר ליה: נלטיה מר, יקללנו מר!

אמר ליה בבא בן בוטא: **כתיב** בספר קהלת [פרק י] "**גם במדעך** [אפילו במחשבותיך], **מלך אל תקלל".**

אמר ליה הורדוס: **האי,** הורדוס זה — **לאו מלך הוא!** שהרי פסול הוא למלוכה.(49)

אמר ליה: לו יהי כדבריך, בכל זאת אין לקללו, כי, **וליהוי,** הרי הוא לפחות **עשיר בעלמא, וכתיב,** והרי גם עליו כתוב בהמשך הפסוק שם: "**ובחדרי משכבך, אל תקלל עשיר".**

והוסיף ואמר לו: **ולא יהא אלא נשיא,** אפילו אם רק נשיא הוא, ולא מלך, **וכתיב** [שמות כב]: "**ונשיא בעמך לא תאור",** לא תקלל.

אמר ליה הורדוס: הלא דרשו חכמים דוקא "**בעושה מעשה עמך",** שרק נשיא המקיים

את בבא בן בוטא.

והטעם שבחר להשאיר דוקא את בבא בן בוטא, כותב שם הבן יהוידע, שזהו משום שהיה ידוע בטבעו שאינו נוקם ונוטר, והינו מוחל וסולח לכל מי שהרע עמו. ולא עוד, אלא שהוא אף מטיב עם מי שעשה עמו רעה. וכמובא במסכת נדרים (דף סו ע"ב), באותה אשה שבאה לפניו ושברה על ראשו שני אבטיחים, לפי שכך ציוה אותה בעלה וכשראה בבא שעשתה זאת בתמימות, ללא כוונה זדונית, בירך אותה שתזכה לשני בנים צדיקים כמוהו. עיי"ש.

ומה שסימא את עיניו, זהו משום שני טעמים. האחד, לפי שרצה לנסותו, כמבואר בהמשך. ועוד, מוסיף הבן יהוידע, לפי שחשש שבבא בן בוטא יקבץ שוב חכמים וימנה אותם סנהדרין, ואז ידונו אותו כרשעתו. לכן סימא את עינו, ביודעו שהסומא פסול מלהיות בסנהדרין, כמו שדרשו חז"ל.

49. בקובץ שעורים (אות כג) כותב, שמכאן משמע שדין זה של "מקרב אחיך תשים עליך מלך" הינו מעכב. ולכן, גם אם נתמנה למלך, אין לו דין מלך. אך העיר שם שבמסכת כתובות (דף יז ע"א) לגבי אגריפס, משמע שאם נתמנה מקבל הוא דין מלך, אף שאינו מלך גמור (כמו שכתבו שם תוספות ד"ה מלך. וראה שם בריטב"א).

אכן מקשה שם הקוב"ש, מדוע אמרו בהמשך הגמרא "לא יהא אלא נשיא", והרי כל הפסול להיות מלך פסול אף להיות נשיא, כיון שאינו מקרב אחיך. אכן, באילת השחר כתב שחלוק דינם לענין דיעבד עי"ש.

ובעיקר הדבר שלא היה לו דין מלך, כותב שם הקוב"ש שאפשר לומר טעם אחר. והוא, מאחר ולא קיבל המלכות אלא כבשה בכח הזרוע. ואף אם מועיל כיבוש כזה אצל מלכי אומות העולם, מכל מקום בארץ ישראל יתכן שאינו כן, כמו שכתב שם הטעם עיי"ש. ולענין הערת הקוב"ש מאגריפס במסכת כתובות, ראה בסוכת דוד שאפשר לחלק בין אגריפס שהיה צדיק, ועוד שיתכן שאף לדעת התוספות אמו היתה יהודיה, ואם כן יהודי צדיק היה, ולכן נהגו בו כבוד כמלך. ולו עצמו אסור למחול על כבודו, כי זהו כבוד העם, וכן ראוי שלא ימחל כדי שתהא אימתו עליהם.

אבל הורדוס היה עבד רשע וכו'. כלומר, לא רק שאינו מישראל, אלא שעשה מעשים חמורים. ומה שנהגו בו כבוד זהו רק משום יראתו, שלא יהרוג אותם. ולכן הקשו שאינו מלך.

מצוות, אותו אסור לקלל, **והאי,** הורדוס, **לאו עושה מעשה עמך,** אלא רשע הוא! **אמר ליה** בבא בן בוטא: **מסתפינא מיניה,** מפחד אני ממנו. **אמר ליה** הורדוס: **ליכא איניש דאזיל דלימא ליה,** אין כאן אדם שילך ויאמר לו שקיללת אותו. שהרי **דאנא ואת יתיבנא,** רק אני ואתה יושבים כאן, ואיש אינו שומע. **אמר ליה: כתיב** בספר קהלת [פרק י] **"כי עוף השמים יוליך את הקול, ובעל כנפים יגיד דבר".** ואיני מוכן להסתכן! לבסוף **אמר ליה** הורדוס: **אנא הוא,** אני הוא הדובר איתך. **אי הואי ידענא,** אילו הייתי יודע **דזהרי רבנן כולי האי,** שזהירים הם חכמים כל כך בדבריהם, **לא הוה קטילנא להו,** לא הייתי הורגם. שאלו הורדוס: **השתא,** עכשיו שהרגתים, **מאי תקנתיה דההוא גברא?** מהי תקנתו של אותו אדם? ועל עצמו היה שואל, שהרג כל חכמי ישראל.

אמר ליה הורדוס: **הוא כבה אורו של עולם,** הרג חכמים הלומדים תורה, **דכתיב** [משלי ו] **"כי נר מצוה ותורה אור". ילך ויעסוק באורו של עולם** בבנין בית המקדש, **דכתיב,** שכתוב עליו [ישעיהו ב] **"ונהרו אליו כל הגוים"** ["נהרו" לשון אור. כל הגוים ילכו לאורו]. **איכא דאמרי: הכי אמר ליה,** יש אומרים שכך אמר לו הורדוס: **הוא סימא עינו של עולם,** הרג את החכמים, וניקר את עיניו של בבא בן בוטא. והחכמים הם עיני העולם. **דכתיב** בספר במדבר [פרק טו] **"והיה אם מעיני העדה"**[50]**. ילך ויתעסק בעינו של עולם** בבית המקדש, **דכתיב** בו [יחזקאל כד] **"הנני מחלל את מקדשי, גאון עוזכם, מחמד עיניכם".**[51] אמר ליה הורדוס: **מסתפינא ממלכותא,** מפחד אני מן מלכות רומי, השולטת בארץ, לפי שהיה הורדוס כפוף אליה. **אמר ליה** בבא: **שדר שליחא,** שגר להם שליח שיבקש רשות לסתור את בית המקדש הישן ולבנות חדש במקומו. **וליזיל שתא, וליעכב שתא, ולהדר שתא.**

---

50. המהרש"א מפרש, שהעדר הראיה יתכן בשני אופנים. או בלילה, שאז אפילו עין בריאה אינה יכולה לראות. או ביום, כגון שהאדם הוא עיור ועיניו אינם רואות. וכאן היה העדר של שני הדברים גם יחד. העדר התורה, שהיא אור העולם. והעדר תלמידי החכמים, שהם עיני העולם.

ולכן אמר לו בבא שילך לתקן את שני הדברים. כי לפי הלשון הראשון אמר לו שילך לבנות את בית המקדש שהוא אור העולם. כמו שנאמר: "כי מציון תצא תורה וכו'". אך את חסרון התלמידי חכמים שנוצר בעולם לא יוכל לתקן, לפי לשון זו.

אך לפי הלשון השני אמר לו שיתקן את העיניים ע"י שיבנה את בית המקדש, שאף הוא נקרא עיניים, כמו שהביאו בגמרא. אך את חסרון אור התורה שגרם, אי אפשר לתקן, לפי לשון זו.

51. וזה לשון המהר"ל (בחדושי אגדות): יש לך לדעת הטעם מה שנקרא בית המקדש אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים, שאמר (בבראשית רבה) "האורה מהיכן נברא? ר' ברכיה בשם ר' יצחק אומר: ממקום בית המקדש נבראת האורה, שנאמר: "הנה כבוד ה' אלוקי ישראל בא ממדבר הקדים", ואין כבודו אלא ברוך הוא, שנאמר: "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו".

הרי כי בית המקדש הוא האור, עד שממנו נברא האור. ודבר זה ידוע למשכילים, כי בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי. וכל "נבדל"

ילך השליח במשך שנה, ויתעכב שם שנה, ויחזור שנה. **אדהכי והכי,** ובין כה וכה, **סתרית ליה ובניית ליה,** תסתור אותו ותבנה אותו מחדש.**עבד הכי.** עשה הורדוס כך.**שלחו ליה,** ענו לו השלטונות מרומא: **אם לא סתרתה** את הישן, **אל תסתור. ואם כבר סתרתה, אל תבני** את החדש. **ואם סתרתה ובנית,** עליך ייאמר: **עבדי בישא,** עבדים רעים, **בתר דעבדין, מתמלכין.** אחר שעושים הם נמלכים באדון אם לעשות. כלומר, שואלים רשות. **אם זיינך עלך,** אם מתגאה הינך בכלי מלחמתך שהרגת בית אדוניך, הרי **ספרך כאן,** ספר יוחסין שלך כאן בידינו הוא, ויודעים אנו שהנך עבד. **לא רכא ולא בר רכא,** לא מלך ולא בן מלך הינך אלא **הורדוס, עבדא קלניא מתעביד.** הורדוס העבד, נעשה בן חורין מאיליו.[52]

שואלת הגמרא: **מאי רכא?** מה הפירוש "רכא"? — **מלכותא. דכתיב** שמואל ב ב]: **"אנוכי היום רך ומשוח מלך".ואי בעית אימא, מהכא,** ואם תרצה אמור מכאן [בראשית מח]: **"ויקראו לפניו אברך".** שפירושו: אב מלך. כלומר, יוסף היה כאב לפרעה.[53]**אמרי,** אמרו חכמים: **מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו.במאי בנייה** במה בנאו? **אמר רבה: באבני שישא ומרמרא,** שיש ירוק ושיש לבן. **איכא דאמרי,** יש אומרים בשלושה מיני אבנים: **באבני כוחלא,** אבנים כחולות, **שיש ומרמרא,** ירוקות ולבנות. **אפיק שפה ועייל שפה,** הוציא שורה והכניס שורה, **כי היכי דנקבל סידא** כדי שיקבל ויחזיק הכותל את הסיד.

סבר הורדוס **למשעייה בדהבא,** לצפותו בזהב, כדי להוסיף נוי.**אמרו ליה רבנן: שבקיה,** הניחו ככה, כמות שהוא, **דהכי שפיר טפי,** שכך הוא יפה יותר משום **דמיחזי כאידוותא דימא,** לפי שנראה הוא כגלי הים, שהם נעים ונדים, והעין משתעשעת בראייתן[54].שואלת הגמרא:

מתייחס הוא לאור, כי האור אינו גשמי כלל. ולפיכך, בית המקדש אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה.

אכן, לפי הלשון השני נקרא בית המקדש עין, ולא אור גמור. משום שאין בית המקדש נבדל [נפרד] מן הגשמיות לגמרי, שהרי נעשה מדברים גשמיים [עצים ואבנים ונחושת]. ולפיכך, מדמה אותו לעניים, שהעין גם היא גשמית אך היא מקבלת [קולטת] את האור [הרוחני], כך בית המקדש הוא גשמי ומקבל הקדושה הנבדלת [שהיא רוחנית]. וכן גם התלמידי חכמים, גם הם בני אדם גשמיים, ומקבלים הם את התורה והחכמה שהם אור. ולכן מדמה זאת לעין. עי"ש.

52. ראה במהרש"א, שמכיון שגם סתירת בית המקדש וגם בנייתו, אינם נעשים אלא ע"י מלך, כמוכח בגמרות שמביא שם. לכן אמרו לו, שלפי שאינו מלך — לא יסתור. ומאותה סיבה אף לא יבנה.ואם סבור הוא, שמאחר והכרית אויבי ה' מסביב, משום כך ראוי הוא לבנות. לכן הוסיפו ואמרו לו שספר יוחסין שלו, שהינו עבד, נמצא בידם. ומאחר והוא עבד אינו רשאי להתעסק בבנין בית המקדש כלל, כי רק מלך רשאי לבנותו.

53. ר"י מיגש בשיטה מקובצת.

54. בבן יהוידע כתב, שמה שמפרש רש"י לפי היש אומרים השני שהעין מתעששת בראייתן, נראה לפרש בזה, שיהיה הידור זה בבית המקדש

ובבא בן בוטא, היכי עבד הכי, איך עשה כך? שיעץ עצה טובה לרשע.**והאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא,** ויש אומרים **רבי יהושע בן לוי: מפני מה נענש דניאל?** כפי שיובא בהמשך, **מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר. שנאמר** בספר דניאל [פרק ד], לאחר שניבא דניאל לנבוכדנצר את העונש שעומד הקדוש ברוך הוא להענישו: "**להן מלכא,** לכן המלך, **מלכי ישפר עלך,** עצתי תיטב עליך, **וחטאיך בצדקה פרוק,** פדה חטאיך בעשיית צדקה, **ועויתך במיחן עניין,** ועוונותיך תפדה בחנינת עניים. **הן תהוי ארכא לשלותך" וגומר.** דהיינו, הן תהיינה סגולה לאריכות ימיך בשלומך הטוב. **וכתיב: "כולא מטא על נבוכדנצר מלכא",** כל הנבואה הרעה של דניאל באה על נבוכדנצר המלך. **וכתיב: "ולקצת ירחין תרי עשר" וגומר.** לאחר שנים עשר חדשים התחיל סבלו. ומשמע, שבגלל עצתו של דניאל, נדחתה הגזירה הרעה לשנים עשר חדש.

ומתרצת הגמרא שני תירוצים:**איבעית אימא,** אם תרצה אמור: **שאני עבדא, דאיחייב במצות.** שונה העבד הורדוס, לפי שהוא מחוייב במצוות. ולפיכך, מותר להשיאו עצה הוגנת.(55) **ואיבעית אימא: שאני בית המקדש, דאי לא** נבנה על ידי **מלכות, לא מתבני,** אינו נבנה כלל. ולכן הותר להשיא לו עצה כיצד לבנותו.שואלת הגמרא: **ודניאל, מנלן דאיענש,** מניין לנו שנענש?**אילימא,** אם נאמר **משום דכתיב** במגילת אסתר [פרק ד]: "**ותקרא אסתר להתך". ואמר רב: התך זה דניאל! הניחא למאן דאמר** שנקרא דניאל "התך" כן לפי **שהתכוהו מגדולתו.** ואם כן, זהו עונשו!. **אלא למאן דאמר** שנקרא דניאל התך לפי **שכל דברי מלכות נחתכין על פיו, מאי איכא למימר?** הרי לא נענש דניאל, אלא אדרבא, העלוהו לגדולה!

מצד ראיית העיניים, כדי לתקן את מה שקילקל עינו של עולם.וגלים רמז לגלגל, לאמור: גלגל חוזר הוא בעולם, שעתיד בית המקדש להמסר לזרים, ועוד יתגלגל ויחזור לישראל.ולעניין הגוונים כחול ירוק לבן, הם ראשי תיבות "ילך", לרמז שבסוף ילך בית המקדש מידם. וגם הם ראשי תיבות "כלי", שהם כהנים לויים וישראלים, העוסקים בקרבנות ובעבודות בבית המקדש. ואי אפשר שיחסר אחד מהם, לפי שצריך כהנים בעבודתם ולווים בדוכנם וישראל במעמדם. עי"ש.

55. מבואר בגמרא, שמותר ליעץ לעבד כיצד יוכל לחזור בתשובה, ולהטיב את מעשיו לפי שחייב הוא במצוות כאשה. וזה לשון רבינו המאירי: "כל שנתברר לחכם או למוכיח או למנהיג על איזה שהוא מזה הכת [כלומר, מכת הרשעים, שאין מספיקין בידם לעשות תשובה], אין ראוי להשיאו עצה, למרוק חטאיו, ולהדריכו בדרכי התשובה. אלא יתנהג בו במדת קונו [כמו שמצינו אצל פרעה שהכביד מאוד ברישעו ונכתב עליו: "ויכבד ה' את ליבו"]. והוא שאמרו "לא נענש דניאל בירידתו מגדולתו, או בהשלכתו לגוב האריות, אלא מפני שהשיא עצה לנבוכדנצר וכו'". ומכל מקום, כל שהוא מוטבע בעשיית המצוות, אפילו באותן שהנשים חייבות בהן [כגון עבד, שחייב מצוות כאשה, ונחשב "קצת יהודי"] אי אפשר להיותו מזה הכת, רק על צד רחקו. "וברוך בעל המאזניים" [היודע להעריך על נכון כוונתו וטוהר ליבו של השב

ועונה הגמרא: **דשדיוהו**, שהשליכו את דניאל **לגובא דאריוותא**, לגוב האריות, וזה היה עונשו.ועתה הגמרא חוזרת לדון בלשון המשנה:שנינו במשנה: **"הכל כמנהג המדינה"**.ודנה הגמרא: **"הכל", לאתויי מאי?** — מה באה המילה "הכל", שהיא מילת ריבוי, לרבות?**לאתויי אתרא דנהגי בהוצא ודפנא**, לרבות מקום שנוהגים בו לעשות גדר מענפי דקלים וענפי עץ ערמון. שגם שם נוהגים כמנהג המקום.[56]ועוד שנינו: **"לפיכך, אם נפל הכותל — המקום והאבנים של שניהם"**.ודנה הגמרא:

פשיטא, ודאי הוא שהכותל והאבנים שייכים לשניהם. וגם אם לא למדתנו המשנה, שמתחילה שניהם עשאוה בעל כרחם, הרי ברשות שניהם מונחים הם עתה. ויד מי מהם תיגבר? **!לא צריכא**, לא נצרכה המשנה להודיענו דין זה, אלא באופן **דנפל** הכותל **לרשותא דחד מינייהו**, שנפל לרשות אחד מהם. **אי נמי**, או גם מקרה אחר, **דפנינהו חד לרשותא דידיה**, שפינה אותם אחד מהם לאחר שנפלו, לרשות שלו. **מהו דתימא**, שמא תאמר, **ניהוי אידך**, יהיה לשני את הדין של **"המוציא מחבירו עליו הראיה"**, שהרי הוא בא לטעון על האבנים שברשות חבירו ולהוציאם ממנו.**קא משמע לן**, לפיכך, משמיע לנו התנא, כיון שהם שותפים, ואין דרך שותפין להקפיד שיהיו מונחים ברשות אחד מהם. לכן אינו יכול להוכיח שהם שלו, מכח זה שנמצאים ברשותו.[57]ועוד שנינו במשנה: **וכן בגינה מקום שנהגו לגדור — מחייבין אותו**.ומקשה הגמרא: **הא גופא קשיא**, הרי המשנה עצמה קשה.**אמרת** ברישא: **וכן בגינה, מקום שנהגו לגדור, מחייבין אותו**. ומזה משמע, **הא סתמא**, אבל סתם, במקום שאין מנהג, **אין מחייבין אותו. אימא סיפא**, אמור עתה את סופה של המשנה: **אבל בקעה, מקום שנהגו שלא לגדור, אין מחייבין אותו"**. ומשמע, **הא סתמא, מחייבין אותו**.

בתשובה]. ולכן, הורדוס שכוונתו היתה שלימה לכפר על מעשיו, יעץ לו בבא בן בוטא שיבנה את בית המקדש.ולעניין מה שמשמע כאן שעבד חייב במצות בנין בית המקדש, באמת הרמב"ם (בפרק א מהלכות בית הבחירה הל' יב) פסק שאשה חייבת בבנין בית המקדש. ואם כן הוא הדין עבד חייב במצוה זו. וראה מה שכתב בזה בסוכת דוד אות ג.

56. ראה בחתם סופר שמקשה לפי שיטת רבינו תם (בתוספות ד"ה בגויל דף ב ע"א), שדוקא מהוצא אפשר לעשות מחיצה, אך פחות מכך, הוא מנהג גרוע. אם כן מדוע לא שנה התנא בפירוש הוצא ודפנא במקום לשנות "הכל". ויאמר כך: "הוצא ודפנא כמנהג המדינה".אמנם הרמב"ן (בתחילת הפרק), דייק מזה, שאפילו פחות מהוצא מועיל, אם נהגו בכך. ואם כן זה כלול ב"הכל כמנהג המדינה", ולשיטתו אין זה קשה.ודייק החתם סופר, שמכאן יש ראיה לשיטת רבינו יונה (שהביא הנמוקי יוסף בתחילת הפרק), שבמקום שאין מנהג, לא יעשה הוצא, אלא רק כותל מהסוג הפחות ביותר [דהיינו מלבינים]. ולפיכך, מרבה התנא מחיצה מהוצא מ"הכל כמנהג המדינה", להראות שדוקא אם יש מנהג לעשות כהוצא, די בזה. אך במקום שאין מנהג אין לעשות הוצא.

57. ראה בתוספות למעלה (דף ע"א ד"ה לפיכך), שמפרשים שמדובר שהאבנים שהו ברשותו של אחד מהם הרבה זמן. ולכן, היה

אם כן קשה, הרי דברים קל וחומר:**השתא, לגבי סתם גינה אמרת "לא** מחייבין אותו". וזאת, אף על פי שהיזק ראיה שלה קשה! אם כן, **סתם בקעה מבעיא!?** וכי יש שאלה בדבר? הרי פשוט הוא שאין מחייבין!ומתרצת הגמרא: **אמר אביי, הכי קאמר,** כך אומר התנא: **וכן סתם גינה,** אף אם לא נהגו לגדור בה. **ובמקום שנהגו לגדור בבקעה, מחייבין אותו.** ולפי זה, "מקום שנהגו לגדור" שבמשנה, אינו מוסב על גינה כלל, אלא על בקעה.אך רבא מקשה עליו:

מקום לומר שנאמן לומר שהכל שייך לו בטענת "מיגו", שיכל לטעון שקנאם ממנו.אבל הראשונים חולקים על התוס', ולדעתם, אין צורך להעמיד ששהו זמן רב ברשותו. אלא שהצד לומר שהכל שייך לו, הוא לפי שהוא "מוחזק" בהם. וראה בעליות דרבינו יונה ובנמוקי יוסף, שמאחר והם ברשותו, הרי נאמן הוא לומר "אני בניתי הכל משלי", וחבירו יהיה המוציא מחבירו עליו הראיה. כי מאחר ואין יודעים בבירור למי שייכים האבנים, והספק נולד ברשותו של אחד מהם, לכן יש לו דין "מוחזק". וה"קא משמע לן" של הגמרא הוא, שמכיון שיכל לחייב את חבירו לבנות עמו ולשאת בכל ההוצאות, אם כן "אנן סהדי" [נחשב כאילו יש עדות בדבר] ששניהם עשאוהו יחד בשוה. ומה שנמצאים האבנים רק ברשות אחד מהם, אין בכך כל ראיה נגד האנן סהדי.וראה ברי"ף [וכן הוא בהגהת רבינו חננאל המובאת ברש"י], שמכאן נלמד, שכל דבר שהיה ידוע ששייך לשותפין, גם אם עכשיו נמצא הוא ביד אחד מהם בלבד, אין זה מוציאו מחזקת השותף השני. לפי שהשותפין אינם מקפידין זה על זה. ומשום כך אין אצלם דין "חזקה" זה כנגד זה. ורק כאשר יש עדים שהאחד מכרה או נתנה לחבירו, הרי החזקה מועילה.

וברשב"א מביא את שיטת המפרשים, שהיו עדים שראו שאחד פינה את האבנים לרשותו. ולכן, אין מועילה כאן חזקת המוחזק. אכן, הוא דוחה שיטה זו, כי לדעתו אין משמע כאן שמדובר שהיו עדים. כי אם נניח שהעדים ראו את האבנים בתחילה ברשות ראובן, ואחר כך פינה אותם שמעון לרשותו. אם כן מה הצד לומר במקרה כזה המוציא מחבירו עליו הראיה. הרי פשוט שראובן אינו נקרא "מוציא" ביחס לשמעון, שהרי מתחילה היו האבנים ברשותו. והראיה לזה, מהדין של נסכא דר' אבא להלן (דף לג ע"ב), שאחד חטף חפץ מחבירו בפני שני עדים, וכששאלוהו בדבר הודה על החטיפה, אך אמר שאת שלו הוא חטף. אשר במקרה כזה, בודאי אין לו דין "מוחזק" בחפץ, שהרי אין לחזקה זו כל משמעות מאחר ואנו ראינו שחטף מחבירו.ולכן מפרש הרשב"א, שמדובר שהוא פינה את האבנים לרשותו שלא בפני עדים. ובמקרה כזה — אילו לא היו שותפים — היה המוחזק נאמן לומר אני בניתי את הכותל משלי. ואף במקום שהוא מודה שפינה אותם מרשות ראובן הוא נאמן, מיגו שיכל לטעון "לא היו דברים מעולם" [להד"ם]. ובזה היה מקום לומר שיהא כאן דין "המוציא מחבירו" כשאר מקרים. ועל כך חדש התנא, שאין אומרים זאת. כי מאחר ויכלו שניהם לכוף זה את זה לבנות, הרי יש כאן מעין עדות שאף אחד מהם לא ויתר על זכותו, ושניהם בנאוהו ["אנן סהדי"]. ואם כן יוצא, שהמיגו הוא נגד עדים, ומיגו נגד עדים אינו מועיל.ואולם בספר אילת השחר הקשה על שיטת הרשב"א, מה שמדמה את דין משנתינו לנסכא דר' אבא. והרי שם היה הכלי מתחילה ברשותו של ראובן הנחטף, ובודאי אין מועילה חטיפת שמעון לעשותו "מוחזק", נגד החזקה שהיתה לראובן מתחילה. מה שאין כן במקרה

אמר ליה רבא: אם כן הוא כדבריך, **מאי "אבל"**, מדוע הוא אומר "אבל בבקעה"? הרי התנא עסק בה עכשיו! וכך היה על התנא לומר: אבל מקום שנהגו שלא לגדור — אין מחייבין אותו.

אלא אמר רבא: הכי קתני, כך שונה התנא: **וכן סתם גינה, כמקום שנהגו לגדור דמי** — היא נחשבת, **ומחייבין אותו.**(58) **אבל סתם בקעה, כמקום שלא נהגו לגדור דמי. ואין מחייבין אותו:**

עוד שנינו במשנה: **אלא אם רצה, כונס לתוך שלו ובונה ועושה חזית:**

ודנה הגמרא: **מאי "חזית"?**

אמר רב הונא: אכפיה ליה לקרנא לבר, כופף ראש הכותל לחוץ לצד חבירו. ועוביו מבחוץ כופהו לצד ראש הכותל, שמחבר בראשו אבנים וטיט ומעבהו.

ושואלת הגמרא: **ונעביד מלגיו,** ויעשה כלפי פנים!?

ועונה הגמרא: **עביד חבריה נמי מלבר.** גם חבירו יעשה מבחוץ. כלומר, מהצד שלו כלפי פנים בלא ידיעתו, **ואמר: דידי ודידיה הוא,** ויאמר: הכותל הזה, שלי ושלו הוא, לפי שבנינו אותו בשותפות.

שלנו גם מה שהחזיק הראשון באבנים ברשותו לפני שפינה אותם השני, אין זה נקרא "מוחזק", ואין כל הוכחה שהיו שייכים לו, לפי שיתכן שנפלו לרשותו, אך אין כאן שום ראיה על בעלות.ולכן לדעתם, אפשר לישב את שיטות הראשונים הנ"ל, שמדובר כאן שראו עדים שפינה את האבנים לרשותו. ומכל מקום, היה צד לומר שהוא נחשב ,מוחזק", כמו בכל ספק ממון. ומכח הספק יכול לטעון שהוא זה שבנה את הכותל. ואין דין זה דומה לנסכא דר' אבא, אלא לדין גודרות צאן [עיזים], שהיו שייכים לאחד ואחר כך ראו אותם אצל השני, שאין אומרים בזה "חזקה כל מה שתחת ידו של אדם שלו הוא", והם שייכים לשני. משום שכיון שדרכם לקפץ ולהכנס ממקום למקום, אין איש יכול לטעון עליהם חזקה, לבד ממקרה בו יש עדים.

ואם כן, אף בסוגייתנו, אין ראיה מכך שהם ברשות ראובן, שהם שלו. ולכן בא התנא לומר שיש כאן "אנן סהדי" ששניהם בנאוהו, לפי שלכל אחד מהם יש כח כפיה, לכפות את חבירו לבנות. וראה עוד בשעורי רבי שמואל אות כב ואות פו.

58. וזה לשון השלחן ערוך (חו"מ קנח א): שנים שהיו שותפים בגינה ובאים לחלוק מחייבין אותם לגדור ביניהם, אפילו סתמא שאין ביניהם מנהג ידוע. אבל בבקעה סתם — אין מחייבין אותו , אלא אם כן יש מנהג ידוע לגדור. עכ"ל.ואף על פי שלא פירש השו"ע אם גינה זו יש בה כדי חלוקה או לא, ראה בסמ"ע (סק"א), שהמחבר סתם כאן ולא פירש את דין החלוקה, כי סמך על מה שכתב כבר בסימן קנז שביאר זאת לעניין חצר.והיינו שאם יש בה כדי חלוקה, כופהו לחלוק. ואם אין בה דין חלוקה אין יכול לכפותו. ורק במקום שעשו קנין יכול לכפותו, אף אם אין בה דין חלוקה.

אולם ראה בקצות החשן שם (סק"א), שמלשון הטור משמע שבגינה אין חולקים, אלא באם יש בה כדי חלוקה. וכן כתב המשנה למלך (בפ"ב מהל' שכנים), שמלשון הטור משמע שבאין בה דין חלוקה, אף אם נתרצה, יכול הוא לומר שלא נתרצה אלא על מנת שיבנה חבירו בתוך חלקו.וטעם הדבר הוא, שבחצר מאחר

אך שואלת הגמרא: **אי הכי,** אם כך, **השתא נמי,** גם עכשיו, שעושה כלפי חוץ, גם **גייז ליה חבריה,** יקצוץ חבירו את הבליטה שלצידו, **ואמר,** ויאמר: מכך שאין בליטה לשום צד, מוכח **שדידי ודידיה הוא** — הכותל שלי ושלו הוא! (59)

ומתרצת הגמרא:

גיזוזא, מידע ידיע. הקיצוץ ידוע וניכר לעין כל. ואינו יכול לטעון זאת!

איכא דאמרי, יש אומרים שהפוך אמר רב הונא:

אמר רב הונא: מיכפא לקרנא מלגיו. כופף ראש הכותל כלפי פנים.

ושואלת הגמרא: **ונעבד מלבר,** שיכפוף כלפי חוץ?!

ועונה הגמרא: **גייז ליה חבריה,** יקצצנו חבירו, **ואמר: דידי ודידיה הוא!**

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** אם כך, **השתא נמי,** גם עכשיו שעושה הוא כלפי פנים, **לייף ליה חבריה,** יחבר חבירו ויוסיף בליטה גם בצד שלו! **ואמר,** ויטען: **דידי ודידיה הוא** —

והיזק הראיה שלה גדול, לכן אפילו במקום שנהגו שלא לגדור — אם עשו קנין — הרי זה כופהו לחלוק. אבל בגינה, שאין היזק הראיה שלה כל כך גדול, יכול הוא לומר שלא התרצה ע"מ להפסיד מחלקו. ולפי זה, מה שאמרו במשנה "וכן בגינה" אין זה כמו בחצר לעניין דין חלוקה, אלא רק לענין גויל וגזית. ולכן, כותב שם ה"קצות", אפשר לומר שאין השלחן ערוך מדבר אלא בגינה שיש בה כדי חלוקה.והנה, לענין מחיצת הגינה כתב הרמב"ם (בפ"ב מהל' שכנים הלכה טז) שגובהה הוא עשרה טפחים. והראב"ד כתב על דבריו שהם שיבוש, וגם בגינה עושין גדר בגובה ד' אמות, כמו בחצר. וראה שם במגיד משנה, שלדעת הרמב"ם בגינה אין היזק ראיה, אלא רק עושים גבול כדי שלא יתפס עליו כגנב, ולפיכך די בעשרה טפחים. ומה שאמרו בגמרא שלא יזיקנו בעין רעה, היינו רק מידת חסידות. אך אין להכריח לגדור ארבע אמות בשביל כך. עיי"ש.

וראה בקצות החשן (קנ"ח ב) שמפרש שיטת הרמב"ם, שלדעתו יש חילוק בין לוקח הקונה גינה לבין שותפים. כי הלוקח מחוייב הוא לסלק את היזק הראיה, ע"י שיבנה כותל ד' אמות. וזאת אפילו במקום שלא נהגו לגדור. כי זהו מעין תנאי במכירה, שהלוקח קונה על מנת לסלק את כל הנזקים שיגרמו בגללו. ומכיון שהמוכר התרגל לעשות שם דברי הצנע כל עוד לא מכר, נחשב עתה כאילו היתה כאן מחיצה או כותל ונפלו.

אבל בשותפין או בשני שכנים אין חייבים לגדור, אלא במחיצה של עשרה טפחים. עיי"ש.

59. משמע בגמרא שבמקום שאין חזית לא לזה ולא לזה, חולקים את הכותל בשוה אפילו נפל לרשות אחד. וראה בחתם סופר, שמזה מוכח כדעת רש"י, המובאת בטור (סי' קנ"ח), שאפילו במקום שתקנו לעשות חזית. ושניהם עברו על התקנה ולא עשו אם נפל הכותל, הרי הם חולקים בשוה, ואפילו אם נפל לרשות אחד מהם. ושלא כשיטת רבינו יונה, שהביא שם, שלדעתו אם נפל לרשות אחד מהם — הרי הוא בחזקתו.

וראה בסמ"ע (שם סק"י) שסברת רבינו יונה היא, שמכיון שתקנו חז"ל לעשות סימן, והוא לא עשה, ביטל הוא את ההוכחה שלו, ועתה השני הוא "המוחזק", והמוציא מחבירו עליו

שלי ושלו הוא!

ומתרצת הגמרא: **ליפופא, מידע ידיע.** הליפוף ידוע וניכר לעין כל.

מקשה הגמרא: איך אפשר לפרש כמו היש אומרים, **והא** — והרי "**מבחוץ**" **קתני,** הלא המשנה שונה "ועושה חזית מבחוץ"!

ומסקנת הגמרא: **קשיא.** אכן קשה ללשון זו!

ומביאה הגמרא פירוש נוסף לחזית:

ד-ב **רבי יוחנן אמר: נשעייה באמתא מלבר,** יהא טח בטיט את האמה העליונה בראש הכותל מבחוץ.[60]

שואלת הגמרא:

וניעביד מלגיו, ויעשה כך מבפנים?

ומשיבה הגמרא: **עביד חבריה מלבר,** גם חבירו יעשה כן מבחוץ, **ואמר: דידי ודידיה הוא,** שלי ושלו הוא.

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** אם כך, שחוששים לרמאות מצד חבירו, **השתא נמי,** גם עכשיו שהוא טח אמה מבחוץ, **דקפיל ליה חבריה,** יקלף זאת חבירו, **ואמר,** ויטען: **דידי ודידיה הוא!**

ומתרצת הגמרא: **קיפולא מידע ידוע** — הקילוף ידוע וניכר לכל!

ומפרשים הגמרא כיצד עושים חזית למחיצת נצרים:

הוצא, אם עשו מחיצה מנצרים — כיצד עושים לה חזית?

אמר רב נחמן: סינופי יריכי מלבר. יכוון את ראשי הנצרים באופן שיתכופפו כלפי חוץ, לצד חבירו.

שואלת הגמרא: **וניעביד מלגיו,** שיעשה מבפנים. כלומר, שיכוון אותם כלפי פנים?

ומשיבה הגמרא כמקודם: **עביד נמי חבריה מלבר,** יעשה גם חבירו מבחוץ, ויכוון אותם לצד שלו, **ואמר,** ויטען: **דידי ודידיה הוא,** שלי ושלו הוא המחיצה.

ומקשה הגמרא:

אי הכי, אם כך, שחוששים לרמאות, **השתא נמי,** עכשיו גם אף על פי שעושה כלפי חוץ **גייז ושרי ליה,** יקצץ את ראשי ההוצים ויזרוק אותם. **ואמר: דידי ודידיה הוא!**

ומתרצת הגמרא: **משריק ליה טינא,** יטוח

הראיה. ומכל מקום מסוגייתנו משמע כשיטת רש"י וכנ"ל.

ונראה לומר שרבינו יונה יפרש, שכאן מדובר בכותל שנפל לרשות שניהם. ולכן, מאחר ואין חזית לא לזה ולא לזה, חולקין הם בשוה. אבל אם היה נופל לרשות אחד מהם, היה הוא המוחזק. ועל השני היה להוציא ממנו בראיה.

60. הרא"ש (באמצע סימן ו) כותב, שלכאורה נראה, שר' יוחנן ורב הונא אינם חולקים במהות החזית. אולם רבינו חננאל [וכן דעת הרמב"ן] סובר שהם חולקים, ופסק כדברי ר' יוחנן. ומבאר הרא"ש את שיטת רבינו חננאל, שיסוד מחלוקתם הוא, שלדעת ר' יוחנן קציצת החזית אינה ניכרת. ולדעת רב הונא דוקא הקילוף אינו ניכר. [ומשמע, אבל קציצת החלק הבולט ניכרת היא!]

וראה בחתם סופר שמבאר, שהטעם שרב

אותו בטיט באופן שלא יוכל חבירו לקצוץ אותם ולא לזורקם. ואם יעשה זאת יהא ניכר.

אך מקשה הגמרא: **השתא נמי,** עכשיו גם יש חשש **אתי חבריה,** שיבוא חבירו, **וקלוף ליה,** ויקלוף את הטיט?!

ומתרצת הגמרא: **קילופא מידע ידיע,** הקילוף ידוע וניכר.

אביי אמר: הוצא לית לה תקנתא, מחיצת נצרים, אין לה תקנה בחזית, שכן כל סימן שהוא יעשה, יבוא חבירו ויעשה אף הוא. או יקלף את הטיט ולא יהא ניכר. **אלא** תקנתה היא רק **בשטרא.** אם עשה אחד מהם את המחיצה, ירשום הדבר בשטר. ויביא עדים שיאשרו בחתימתם שכך היה. ואם עשאוהו שניהם, יעידו על כך עדים, ויחתמו בשטר.(61)

ובסיום המשנה שנינו: "אבל אם עשו מדעת שניהם, בונין את הכותל באמצע. ועושין חזית מכאן ומכאן וכו'":

אמר ליה רבא מפרזיקא לרב אשי: מדוע צריכים שניהם לעשות חזית? **לא יעשו לא לזה ולא לזה.** וממילא נדע שהוא של שניהם. שהרי אילו עשאה לבדו, היה עושה חזית מבחוץ.(62)

הונא לא סבר כר' יוחנן [נשעיה באמתא], הוא משום שחבירו יכול לעשות כן בקלות. וזאת ע"י שיכנס ברמאות ויעשה כן במהירות. ואילו ר' יוחנן אינו סובר כרב הונא, לפי שלדעתו אין תועלת בכיפוף ראש הכותל לסימן. שהרי ממילא כשיפול הכותל לא יהא ניכר הכיפוף כלל. וכן ביאר דבריו הט"ז (קנח ה). מה שאין כן כשטחים בטיט את האמה העליונה. אף אם יפול הכותל והטיט יוסר, הרי יהיה ניכר מקומו וניתן יהיה לדעת מאיזה צד נפל.

61. ראה ברש"י שדקדק להוסיף, שאף אם עשאוהו שניהם יעידו עדים ויחתמו. ותמה הרש"ש, מדוע צריכים שטר כלל, והרי מכיון שלא עשאו אחד מהם לבדו, ואין לאף אחד מהם שטר, יש בזה ראיה ששניהם עשאוהו ביחד. וכעין קושיית רבא מפרזיקא לרב אשי בהמשך הגמרא [בסמוך] לענין חזית. וכן הקשה בקצות החשן (קנח ג).

וראה בקצות שם, שמציין את פירוש רש"י על קושיית רבא מפרזיקא שלא יעשו חזית לא לזה ולא לזה ווזה לשונו: והרי סימן שלא עשאה האחד בשלו. שאילו עשאה היה עושה חזית מבחוץ. ומבואר בדבריו, שמכיון שתקנו חכמים שהבונה יעשה חזית. אם כן כשאין חזית הוי ראיה שלא בנאה אחד לבדו, אלא שניהם ביחד. אך זה אינו אלא בחזית שחכמים תקנו שתהיה ראיה, וכשלא עשו אותה זה עצמו ראיה שלא בנה אחד לבדו. ועוד, שהחזית היא תקנה בגוף הכותל. אבל שטר, זה שהוא מהוה הוכחה, אין זה מתקנת חכמים. וכן, אין הוא ראיה בגוף הכותל. שהרי ודאי שכשאין לו שטר שהלוה אין בכך ראיה שלא חייבים לו כסף. [כי יתכן שאבד או נגנב]. ולפיכך, כאשר אין לאיש מהם שטר, אין בזה ראיה ששניהם עשאוהו. אלא שלאף אחד אין ראיה שהוא עשה. ולכן, אם יפלו האבנים לרשות אחד מהם מוחזק משום כך דקדק רש"י לכתוב שכשניהם עשאוהו, יעידו עדים ויחתמו בשטר. ואז לא תועיל שום חזקה נגד השטר. וראה באילת השחר שביאר כן את דברי הקצות, והאריך לדון בדבריו.

62. ראה בתוספות רבי עקיבא איגר על המשנה, שמה שכתב רש"י שאם לא יעשו שניהם חזית,

אמר ליה רב אשי: **לא צריכא,** לא נצרך התנא להשמיענו, אלא באופן **דקדים חד מנייהו ועבד דידיה.** שהקדים אחד מהם ועשה חזית לצד שלו. **ואי לא עביד חבריה,** שאז, אם לא יעשה גם חבירו חזית, **אמר,** יאמר הראשון: **דידיה הוא,** ששלו הוא.(63)

אך תמה רבא: **וכי התנא** של משנתנו, **תקנתא** תקנה **לרמאי** [כנגד הרמאי] **קא משמע לן,** בא להשמיענו!?

אמר ליה רב אשי: **וכי רישא, לאו תקנתא לרמאי הוא!?** וכי הרישא של משנתנו, האומרת "ועושה חזית מבחוץ", אינה תקנה כנגד רמאי, כדי שלא יאמר השני "של שנינו הוא". אלא בהכרח שונה התנא הן ברישא ובן בסיפא תקנה כנגד הרמאי.

אמר ליה רבא: יש הבדל בין הרישא לסיפא, ולכן אינך יכול לומר תירוץ זה.

בשלמא רישא, שפיר **תנא דינא,** שונה התנא את הדין של בקעה, שהואיל ואין מנהג לגדור, אין יכול הוא לכופו אלא כונס לתוך שלו ובונה. **ומשום דינא, תנא תקנתא.** משום הדין שהוא שונה בה, הרי הוא אומר גם את התקנה לכך, שעושה חזית משום הרמאי.

יהיה זה סימן שלא עשאה האחד לבדו, שכוונתו בזה לתרץ את קושיית הראשונים: מדוע לא תירצה הגמרא, שטעם עשיית החזית הוא, משום החשש שמא יפול לרשות אחד מהם ויהא "מוחזק" באבנים. וכפי שמוכח מהרישא של המשנה האומרת "לפיכך אם נפל הכותל — המקום והאבנים של שניהם", שמשמע, שרק מאחר וכופין את שניהם לבנותו, לכן שייך עכשיו לשניהם. אבל במקום שאין כופין, וכגון בבקעה. היה זה שייך לזה שנפל לרשותו מדין "מוחזק".

ולכך כתב רש"י שאין הוא נחשב "מוחזק", לפי שעצם זה שלא עשה חזית, [זה שהאבנים נפלו לרשותו], זהו סימן וראיה שלא הוא בנה את הכותל לבדו. ולפיכך, אף מוחזקתו באבנים לא תועיל לו מאומה. ולכן הוצרכו לתרץ תירוץ אחר. וראה שם בדבריו שהתוספות על המשנה (ד"ה לפיכך) אינם סוברים כן, ולדעתם אין חסרון החזית מהוה כל ראיה. עי"ש.

63. הנמוקי יוסף מביא את שיטת הרשב"א, שמקושיית רבא מוכח כלשון השני של ר' הונא, שעושים את החזית מגואי [לצד הפנימי]. ומשום כך מתרצת כאן הגמרא שהמשנה מדברת באופן שאחד עשה חזית מהצד שלו, ולכן היה מוכרח גם השני לעשות מצידו, כדי שידעו ששניהם עשאוהו. וזה לא היה שייך לפי הלשון הראשון שעשה חזית כלפי חוץ. שהרי אם היה בא השני לעשות אצלו חזית בודאי לא היה מניח לו לעשותה.

אמנם, הנמוקי יוסף עצמו והרמב"ן סוברים שאין מכאן ראיה. כי אף על פי שאינו יכול להכנס לשטח חבירו בחופשיות ולעשות שם חזית. מכל מקום יש לחשוש שיזדמן לו להכנס לשם, ואז יטוח בטיט את האמה העליונה, ויטען שהכל שלו. ולכן, תיקנו חכמים לעשות חזית מכאן ומכאן. וראה עוד בעליות דרבינו יונה (בשטמ"ק) שמעלה חשש נוסף. שהואיל ודרך השותפים כשמסכימים לבנות כותל, אינם בונים אותו יחדיו. אלא אחד נותן המעות לחבירו והוא בונה. לכן יש חשש שמתוך שנותן המעות סומך עליו לא יתן עיניו ולא ישים לבו, והבונה יעשה בינתיים חזית לצד חבירו מבלי שהלה ירגיש. לכן תיקנו חכמים שיעשו שניהם חזית, ולא יוכל האחד לרמות את חבירו. עיי"ש.

אלא על האמור **בסיפא**, יש לתמוה: וכי **דינא קתני**? וכי שונה בה התנא דין מסויים, עד שנוכל לומר **דקתני תקנתא**, שבשבילו הוא שונה גם את התקנה?! והרי ברור הוא שאם עושים את הכותל מדעת שניהם, יש לעשותו משל שניהם! ונמצא, שאינו שונה את דבריו, אלא רק בשביל התקנה.

אמר רבינא: הכא בהוצי עסקינן, כאן מדובר במחיצת נצרים. והחידוש בדברי התנא הוא, **לאפוקי מדאביי**, להוציא מדברי אביי למעלה, דאמר "**הוצא לית לה תקנתא אלא בשטרא**".

קא משמע לן, לכן משמיענו כאן התנא, **דבחזית סגיא**. די בחזית! (64)

מתניתין:

המקיף את שדהו של **חבירו** בגדר **משלוש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית** שקנה שלוש שדות סביב שדה חבירו משלושת צידיה וגדר את שלושתן, ונמצא שדהו של אמצעי זה מוקף משלושה צדדים. **אין מחייבין אותו**, את האמצעי, להשתתף בהוצאות, לפי שסתם בקעה נחשבת כמקום שנהגו שלא לגדור. (65)

---

64. המהר"ם מעיר, שלכאורה גם לאחר דברי רבינא אין מיושבת קושיית המקשן. שהרי, אף אם היה צורך לתנא להוציא מדברי אביי, מכל מקום אין דרך התנאים לשנות תקנה מבלי להשמיע דין.

ומפרש המהר"ם, שבאמת מדובר באופן שהקדים אחד מהם ועשה חזית. והדין המחודש הוא, שלא רק בכותל אבנים מועילה חזית, אלא גם בהוצא. אם עושה אחד מהם חזית והשני לא, ואח"כ נפלה המחיצה, הריהי של אותו שעשה חזית. וזהו להוציא מדעת אביי, שלדבריו אין מועילה למחיצת נצרים חזית [לשם ראיה], אלא שטר.

ומוסיף המהר"ם, שכן משמע מדברי הפוסקים, שכל מקום שלא תקנו חזית, כגון בחצר — אפילו יעשה אינה מועילה.

וראה בר"ש שהביא דעת הר"י מיגש, שחכמים לא תיקנו חזית אלא בבקעה, לפי שאין יכול האחד לחייב את חבירו לבנות הכותל עמו. אבל בחצר, שיכול לכפותו לבנות עמו, לא תקנו חזית. ולכן, אם בנה בחצר את הכותל לבדו, אין לו תקנה אלא בשטר [שישמש ראיה על כך].

אבל הרא"ש עצמו חולק עליו, וכותב שאינו יודע מניין לו [לר"י מיגש ע"ה] שחכמים לא תקנו חזית בחצר. והרי סימן טוב הוא, ואין שייך בו רמאות וכו'. ואפילו חלונות, שלא הוזכרו כסימן בשום מקום, מועילות לשמש כסימן. וכל שכן חזית, שהוזכרה במשנה.

ובקצות החשן (קנז ז) מבאר את שיטת הר"י מיגש [והרמב"ן], שחזית אינה ראיה ברורה, לפי שאפשר לעשותה ברמאות. [וראה בנמוקי יוסף שכתב כעין זה, שאף על גב שהגמרא אומרת שהליפוף ידוע וניכר, מכל מקום עדיין יש לחשוש שיש היודע ללפף באופן בלתי ניכר, עי"ש]. ולכן, מאחר וחזית אינה מועילה אלא מכח תקנת חכמים, וחכמים לא תקנוה אלא במקום שיש ספק [מי בנה את הכותל], כגון בקעה. אבל בחצר שיש אומדנא ששניהם בנאוהו, לא תקנו חזית. ומשום כך, אף אם אין בה דין חלוקה, שיתכן שלא התרצה הראשון לחלוק, אלא באופן שיבנה השני את כל הכותל בחלקו. מכל מקום לא תיקנו בזה דין חזית. עיי"ש.

65. ראה ברש"י (ב"ק כב) שמפרש שגדר המקיף בינו לבין הניקף, לבד ממחיצות חיצוניות שהיו

רבי יוסי אומר: אם עמד הניקף(66) **וגדר אף את** הגדר **הרביעית** — **מגלגלין עליו,** על הניקף, **את הכל**(67). שיתן את חלקו בהוצאות שלוש הגדרות הראשונות. כי בזה שגדר את הצד הרביעי הפתוח גילה הניקף דעתו שנוח לו במה שגדר חבירו מתחילה. ולכן צריך הוא להשתתף בהוצאות.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי

בינו לבין שאר הבקעות. ומבאר בחידושי הרשב"א, שמזה שהמשנה אומרת שאין מחייבין את הניקף על שלוש גדרות ראשונות משמע שמדובר פה בבקעה סתם — שלא נהגו לגדור. וכן כתב רש"י להבדיא במשנתינו.

אמנם התוספות שם, והרמב"ן והרשב"א בסוגייתנו, מקשים על דבריו, כי לפי דבריו משמע, שלא גדר המקיף אלא משום היזק ראיה שנגרם לו מהניקף. ואם כן אינו מובן כיצד החשיבו (שם בב"ק) מקרה זה כ"זה נהנה וזה אינו חסר", והרי ודאי חסר המקיף בגדירה זו, שכל כולה לא נעשתה אלא בגלל הניקף?

ועוד, מוסיפים הראשונים ושואלים, מהו לשון הגמרא שם בדחיה [שאומר המקיף לניקף]: "את גרמת לי היקפא יתירא" ומשמע, שרק הוסיף לו על ההיקף שממילא היה חייב לעשות. והרי לפי פירושו של רש"י כל ההיקף נגרם בגלל הניקף, והיה צריך לומר "את גרמת לי היקפא".

ולפיכך מפרשים הראשונים, שלא גדר המקיף בין שדהו לשדה הניקף, אלא שהקיף את שדותיו מבחוץ. וכשם שיש לו תועלת בגדרות אלו, כך גם יש תועלת לבעל השדה הפנימית. ולכן אומר לו שגרם לו היקף יתר, לפי שאילולי שדהו הפנימית, היה ההיקף קטן יותר.

ובנמוקי יוסף כאן מפרש, שבאמת מדובר במשנה בשני המקרים, בין שהקיפו ובין שהקיפו מבחוץ. ושם בבבא קמא מדובר באופן שהקיפו מבחוץ.

ומה שיש להבין בטעם ההבדל בין פירוש רש"י לפירוש התוספות ראה מה שביאר בספר סוכת דוד אות לח ו—לט מ.

66. ברש"י כתב שאין גורסים "ניקף" וכן בפירוש רבינו חננאל. אמנם, כוונת המשנה, לפי המפורש להלן, היא לניקף. וכן מוכח גם בסוגיית הגמרא בבבא קמא, ואף הלשון "אם עמד" מורי, על כך שאין מדובר באותו שגדר את שלושת הגדרות הראשונות. וכן כתבו התוספות ד"ה אם עמד, וראה בראשונים . ומלשון הרמב"ם (פ"ג מהל' שכנים ה"ג) שכתב "אם גדר לו רוח רביעית וכו' משמע שמדובר במקיף .[וביאור שיטתו (ראה בשעורי רבי שמואל עמ' קמג].

67. לפי שיטת רש"י (הנ"ל בהערה 65), שגדר המקיף בינו לבין שדה הניקף, הרי שכשמחייבין את הניקף לשלם — עליו לשאת במחצית ההוצאות של כל הגדרות.

אולם לשיטת התוספות והראשונים (שהובאו שם), שהגדר היא סביב שדות המקיף, כתב הנמוקי יוסף בשם הרמ"ה [רבינו מאיר הלוי], שאין מחייבין את הניקף [כשגדר את הרביעית] אלא על ההיקף המיותר שגרם לו למקיף.

ובלשון השלחן ערוך והטור (חו"מ קנח) מבואר כשיטת רש"י, שהניקף נושא בהוצאות כל הגדירות בשוה. והיינו, לפי שמדבר כשיטת רש"י, וכמו שכתב שם הרמ"א. ובסוף דברי הרמ"א שם כתב את שיטת הרמ"ה בזה.

אמנם בגוף דברי הרמ"ה, ראה שם בסמ"ע

יוסי דאמר: אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. לא שנא, ואין זה משנה אם **עמד ניקף** וגדר, שאז יש סברא לחייבו מצד גילוי דעתו שהגדר מועילה לו, **לא שנא** ואין זה משנה אם **עמד מקיף** וגדר והשלים בזה את הנאתו של הניקף מכל הגדרות, שהרי מעתה לא יוכלו בהמות להכנס לשדהו מאף צד, בכל מקרה — מגלגלים עליו את הכל! (68)

איתמר: רב הונא אמר: מה שאמר רבי יוסי מגלגלין עליו את **"הכל"**, היינו **לפי מה שגדר.** כל ההוצאות שהוציא הראשון בבניית הגדרות, יחזיר לו עכשיו הניקף מחצה.

ואילו **חייא בר רב אמר:** אין משתתף כפי מה שהוציא המקיף, אלא הכל מחשיבים **לפי** מחירם של **דמי קנים בזול.** (69) לפי שהוא טוען: "די לי לשדי בגדר קנים פשוטה, ואיני רוצה בהוצאה של גדר אבנים יקרה". (70)

(ס"ק יט), שהניקף צריך לשלם על ה"היקף היתר" כפי שיטחו היחסית. והיינו, שמחשבים את את השטח המרובע של שדה האמצעית לחוק ושל כל חמשת השדות יחיד. ואז בוקקים מהו היחס ביניהם כגון שהוא שליש או רבע וכד'. ומסף כל ההוצאות על כל הגדרות ישלם הניקף על פי חלקו היחסי. ואולם הש"ך (שם סק"ד) כתב שדברי הסמ"ע הם תמוהים, ודברי הב"ח ברור יותר. ורצונו לומר, שמלשון הרמ"ה שהעתיקו הרמ"א משמע, **שאין הניקף משלם אלא על תוספת ההיקף שנגרמה בגללו,** אך לא לפי חלקו היחסי שהוא רב יותר. ולכן ציין שם, שדברי הב"ח בזה ברורים יותר, לפי שהוא כתב: "אין משלם לו אלא דבר מועט, דמה שחסר המקיף בשבילו בהיקף החיצון, דגרם לו היקפא ותירתא". עכ"ל. וראה עוד בחתם סופר.

68. וזה לשון השלחן ערוך (חו"מ קנח ו): "מי שהיה לו חורבה [בקעה] בין חורבות חבירו ועמד חבירו וגדר רוח ראשונה ושניה ושלישית, שנמצאת חורבה זו משלוש רוחותיה גדורה — אין מחייבין אותו ליתן מההוצאה כלום. שהרי לא הועיל לו, והרי חורבתו פתוחה לרשות הרבים, כמו שהיתה. לפיכך, אם גדר לו רוח רביעית עוד שנמצאת חורבתו מוקפת גדר, מגלגלין עליו את הכל. ונותן חצי ההוצאה שהוציא זה בארבע רוחות עד [גובה] ד' אמות" עכ"ל.

וממה שכתב "לפיכך, אם גדר לו רוח רביעית" משמע, שאפילו שהמקיף הוא זה שגדר גם את הרביעית, חייב הניקף בתשלומים, שהרי נהנה. ומה שנקט לשון "חורבה", וכן הוא לשון הרמב"ם, ראה בנתיבות (קנח משפט האורים ג), שכלל הרמב"ם בלשון זו הן חורבות חצרות הבתים והן חורבות שדות. ומה שכתב ברישא שבגדר שלוש צדדים אין מחייבין אותו, היינו בכל החורבות הנ"ל כאן שכל עוד הן פרוצות אינן ראויות לא לזריעה ולא לכל תשמיש אחר. ורק במקום שגודר גם את הרביעית, משלים בזה את ההנאה של ההיקף, וחייב הניקף לשלם.

69. דמי קנים בזול מחירם פחות בשליש ממחיר קנים הרגיל. (ראה רשב"ם להלן דף קמו (ד"ה "ושמין להם בשר בזול".)

70. ראה ברמב"ן, שיסוד מחלוקתם של רב הונא וחייא בר רב נעוץ בשאלה, האם נחשבים גדרותיו של המקיף עבור הניקף כנטיעה של פלוני ללא רשות בשדה חבירו שאינה עשויה ליטע. [כלומר, שאין היא מוכנה ועומדת עתה לכך שיטעו בה]. או לא. רב הונא סובר "הכל לפי מה שגדר", כי לדעתו נחשב המקיף יורד לשדה חבירו העשויה ליטע, ולכן משלם לו הכל, אפילו דמי הבנין, ולא לפי שער הזול.

ודנה עתה בדבריהם לאור דברי משנתנו:

תנן, שנינו במשנה: **המקיף את חבירו משלוש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית — אין מחייבין אותו** את הניקף לשלם.

ומשמע: **הא רביעית — מחייבין אותו!**

אך אם כן, **אימא סיפא: רבי יוסי אומר: אם עמד וגדר את הרביעית — מגלגלין עליו את הכל.**

ומנסה הגמרא להבין את מחלוקת התנאים

ואילו חייא בר רב חולק עליו בשני דברים. ראשית, לדעתו אין לו לשלם אלא דמי קנים ולא דמי בנין, כי שדה זו אינה מיועדת רק לגדר אבנים אלא לכל הסוגים, ועוד, שאף דמי קנים אינו משלם לו, אלא לפי שער הזול. כי אדם עשוי שלא לגדור שדהו עד שימצא קנים בזול לגדור בהן.

ובכל אופן, כיון שמשלם הניקף חצי מההוצאות, בודאי יש לו חלק גם בעצים והאבנים של המקיף. **ומעתה אין המקיף רשאי להרוס את הגדרות — אם ירצה.**

וראה בחידושי רבי שמעון שקופ (סימן ד), שכן להדיא גם מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' שכנים ה"ד) שכתב, שרק אם מקום הכותל של שניהם, אז משלם חצי ההוצאה. אבל אם בנה בחלקו, אינו משלם לו אלא דבר מועט, כפי ראות עיני הדיינים, שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים. ומבאר הרב המגיד את דבריו, שאם מקום הכותל של שניהם, זכה ע"י מקומו בגוף העצים והאבנים בקנין חצר. אולם, כשבונה על חלקו אין אפשרות לניקף לזכות בעצים, לפי שאין לו כיצד לקנות. ולפיכך אינו משלם, אלא לפי הנאתו. ומכל מקום, **מרגע ששילם על הנאה זו, שוב אין יכול המקיף להרוס את הגדרות — אם ירצה — לפי שזכה הניקף בהנאה זו, שיש לו מהגדר ששומרת על שדהו.** שאם לא כן, יכל הרמב"ם לומר שהחילוק בין אם בנה על מקום שניהם לבין אם בנה על חלקו, הוא בזה, שבבנה על מקום שניהם אינו יכול להרוס לאחר זמן. ואילו בבנה על חלקו יכול! אלא בודאי, שגם כשבונה על חלקו נשתעבדה הגדר אף לשדהו של הניקף לכך שלא יוכל המקיף להורסה.

והוסיף שם הגר"ש, שאף שבקצות החשן (קנח, ו) נקט בפשיטות שלשיטת התוספות (ב"ק כ ע"ב), הנ"ל בהערה, שגדר המקיף סביב שדותיו [ולא בינו לבין הניקף], **אין לניקף שום זכות בגדר.** לדעתו אין זה נכון, אלא שבאמת זוכה הוא בכך, שלמקיף לא תהיה זכות להורסה.

ובביאור האופן שבו קנה הניקף זכות זו בגדר, שאינה בנויה על חלקו כלל, כותב שם הגר"ש, על פי מה שנתבאר בארוכה בספר נתיבות המשפט (סימן ר) ובמחנה אפרים ובקצות החשן (קפט א) שקונה **בחזקת תשמישין.** וכדרך שמבואר בגמרא בבא בתרא (להלן דף ק עא), שההולך בשביל של כרמים במקום שנעשה להילוך, קנה זכות זו בעצם ההשתמשות, ומעתה לא ניתן לסלקו, [וזה לשון רש"י שם: "דרך הנאת המעשה קונין אותו"].

ואם כן גם בענייננו, אף שהניקף משתמש בשדהו מבלי לגעת כלל בכותל שעשה חבירו, מכל מקום נחשב הדבר כאילו נעשה קנין מצד המקנה [המקיף], שבזה שמניח לחבירו להנות ממעשיו, **הרי זה כאילו הקנה לו השתמשות** זו. וכמו שכתבו הראשונים, שדעת אחרת מקנה מועילה אפילו ללא כוונה מצד הקונה. ולכן כאן, מיד כשבנה המקיף את הגדר, נחשב זה התחלת תשמיש של הניקף, כי הגדר משמשת את שניהם. ולפי הסובר בין עמד מקיף וגדר, בין עמד ניקף, שזהו כמו שדה העשויה ליטע, לענין

במשנה [חכמים ורבי יוסי] לפי שתי הדעות:

בשלמא, מובן הדבר **לרב הונא, דאמר מחייבין הכל לפי מה שגדר בה, היינו דאיכא בין תנא קמא לרבי יוסי,** זהו ההבדל שיש בין חכמים לרבי יוסי, **שתנא קמא סבר** גם כשעמד וגדר את הרביעית, אינו משלם לו לפי מה שגדר, אלא, **לפי דמי קנים בזול, אין** — אכן! ואולם לפי **מה שגדר** — **לא.**(71)

ורבי יוסי סבר: הכל לפי מה שגדר.

ומשום כך אומרים חכמים בלשון "מחייבין", ורבי יוסי אומר בלשון "מגלגלין הכל".

אלא לשיטת **חייא בר רב, דאמר: "הכל", היינו הכל לפי דמי קנים בזול.** וזוהי דעת רבי יוסי. קשה:

מאי איכא, מה מחלוקת יש **בין תנא קמא לרבי יוסי.**

והרי **אי,** אם אפילו **דמי קנים בזול** לא **קיהיב ליה,** אינו נותן לו, **מאי קיהיב ליה?** מה הוא כן נותן הוא לו!?

ומיישבת הגמרא בשלושה אופנים:

אי בעית אימא, אם תרצה אמור תירוץ: **אגר נטירא, איכא בינייהו.**

לענין שכר שמירה. היינו, משכורת מועטה הניתנת לשומר על אותה תקופה בשעה שהשדה עומדת בקמותיה וצריך אז לשומרה, יש הבדל ביניהם.(72)

תנא קמא סבר: אגר נטירה, אין, שכר שמירה כן מחייבין אותו. אם גדר את הרביעית. אך **דמי קנים בזול, לא!**

ורבי יוסי סבר: צריך הוא ליתן **דמי קנים בזול,** ואין להסתפק בדמי שמירה.

זה שאומדים את דעתו של המקיף, שנוח לו לבנות את הגדר אפילו על מנת לזכות שעבוד לניקף על הגדר. ואילו לפי הסובר שרק אם עמד ניקף וגדר, היינו משום שגילה דעתו שנוח לו לקנות שעבוד זה.

71. בשיטה מקובצת מקשה [בשם תוספת הרא"ש ועליות דרבינו יונה], מדוע הוטבה שיטת רב הונא בעיני המקשן, אשר לפיה חולקים חכמים על רבייוסי בשני דברים [כמבואר בחידוש הרמב"ן, שהובא בהערה הקודמת]. שיאמר בשיטת חכמים שסוברים דמי קנים, ותו לא. ומדוע צריך להוסיף גם שהינם לפי שער הזול.

ומתרצים, שהתנא המקיל על הניקף בהשתתפות, זהו משום שיכול הניקף לטעון די לו בשמירה בת זוז. ומשום כך מקילים על הניקף ככל האפשר, ואינו משלם אלא דמי קנים בזול. [וכעין שמתרץ ר"י בתוספות ד"ה דמי קנים בזול, עיי"ש].

72. בספר סוכת דוד מעיר, שבבבא קמא (כ ב), מופיע נוסח אחר "נטירותא בר זוזא" [שמירה בת זוז], ושם מפרש רש"י: מחיצה של קוצים. ואף על פי שרש"י מפרש את פשט הלשונות, יש להבין מדוע שינתה הגמרא את הנוסח משם לכאן.

ומציין שם הסוכ"ד לדברי המאירי, שמקשה על דברי רש"י במשנה, שמפרש שעושים את הגדר משום היזק ראיה. וגם בגדר הרביעית ההנאה היא שמסלק ממנו לגמרי את היזק הראיה. ואף על פי שבבקעה אין חייב לגדור

ואי בעית אימא, לענין החיוב לשלם בסוף גם על גדר **ראשונה, שניה ושלישית איכא בינייהו,** יש הבדל ביניהם.

תנא קמא סבר, אם עמד וגדר, דוקא על גדר **רביעית הוא דיהב ליה,** צריך לתת לו. **אבל** על **ראשונה, שניה ושלישית, לא יהיב ליה.** אין משלם לו למפרע. לפי שכבר יצא זכאי מחיוב עליהם בבית דין, בשעה שגדרם המקיף, ותבעו לשלם.[73]

משום היזק ראיה, מכל מקום ראויה היא וצריכה לכך. וקשה: מה מועיל שומר להציל מפני היזק ראיה? והרי אף שימנע מהרבים לעבור שם, מכל מקום אין הוא מבטל את היזק הראיה לגמרי!

ותירץ המאירי בדוחק, ששומר מועיל אף להיזק ראיה, לפי שימנע הוא מהאנשים לעמוד ולהסתכל. ומבאר הסוכ"ד את דבריו ע"פ דברי הנחלת דוד שהביא שם לעיל, שהיזק העין ראה אינו אלא כשעומד המזיק בתוך שדה הניזק. ולזה מועיל השומר שלא יכנסו ולא יזיקוהו בעין רעה. ומעתה, אם נאמר שרש"י מפרש את משנתינו בין בהיזק ראיה ובין בהיזק של דריסת הרגל, וכפי שכותב הנמוקי יוסף [שהובא לעיל בהערה 65], אם כן אין כל סתירה בין הסוגיא בבבא קמא לכאן. כי יש לומר, שכאן מדברת הסוגיא לענין מניעת רגל מלהכנס, ולזה די בשומר. ואילו שם מדובר לענין היזק ראיה, ולכן צריך דוקא כותל של קוצים. ובשני המקומות, כל אחד לפי עניינו, די בשמירה כל שהיא.

73. וזה לשון רש"י: אבל דמי הראשונות לא יהיה ליה, לפי שכבר יצא מהם זכאי בבית דין, שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו.

ובשיטה מקובצת בשם רבינו יהונתן האריך לבאר, וזה לשונו [באמצע דבריו]: וכשתבעו בדין יצא זכאי לפי שלא ההנהו עדיין, שהרי רואים הם זה את זה מרוח רביעית. ואין בדעתו לבנות הגדר הרביעית לעולם, ומשום כך פטרוהו בית דין לשמעון הניקף. ולאחר זמן נמלך ראובן וגדרה בלא דעתו של שמעון, וחזר ותבעו בדין פעם שנית. תנא קמא סבר שאין מחייבים את שמעון הניקף אלא על הרביעית, אבל על שלושה ראשונים לא. שהרי מוכיח על כולם שהוא בנאם שלא מדעתו ויצא מבית דין זכאי, ואמרינן **"קם דינא"**. [פירוש: עמד כך הדין, שפטור!]. אבל אם עמד הניקף וגדר הרביעית, שגילה דעתו שנוח לו בכל אותם הכתלים שבנה, מגלגלים עליו את הכל. ולא שייך לומר בזה "קם דינא", אלא "הדר דינא". [פירוש: חוזר הדין לתחילתו, לחייבו עתה גם על שלושה ראשונים]. ורבי יוסי סבר וכו' עיין שם.

ומבואר בדבריו, שהטעם שפטרוהו בית דין בפעם הראשונה, הוא משום שאז **לא היה בדעתו** של המקיף לבנות גם את הגדר הרביעית. ולפיכך, מאחר ואין כל תועלת לניקף פטרוהו בית הדין **וקם דינא**. ועכשיו שהתחרט המקיף והחליט לגדור אף את הרביעית, הרי זה נחשב כאילו לא הוא גדר את הראשונות, אלא נגדרו ע"י אדם אחר, ואם כן אינו יכול לתבוע דמיהם מהניקף כלל. וכל תביעתו אינה אלא לענין הגדר הרביעית.

וראה בבעל המאור שגם הוא מבאר שמחלוקת רבי יוסי ורבנן היא אם "קם דינא" או "הדר דינא". ובסיום דבריו כתב: והרב אפרים פסק בשם הגאונים בפלוגתא דרבי אבא ורבי ירמיה בפרק החולץ כרביירמיה דאמר הדר דינא. והדעת נוטה כדבריו.

והיינו, שלדעת הבעל המאור, המחלוקת כאן במקיף וניקף, היא אותה מחלוקת כמו בסוגיא ביבמות.

אמנם, ראה בשעורי רבי שמואל (עמ' קנח) שהקשה על עצם ההשוואה לסוגיא שם. והיינו

ורבי יוסי סבר, ראשונה, שניה ושלישית, נמי יהיב ליה. גם כן משלם לו עליהם לפי דמי קנים. בין אם גדר המקיף ובין אם גדר הניקף.

איבעית אימא: מקיף וניקף איכא בינייהו.

ההבדל ביניהם האם צריך דוקא הניקף לגדור את הרביעית כדי להתחייב בכולן. או אולי אין זה משנה מי מהם גודר, מכיון שבכל מקרה יש לניקף תועלת בגדירה.

דתנא קמא סובר: טעמא, הטעם שהוא מתחייב, משום **שעמד ניקף, הוא דמגלגלין עליו את הכל,** מאחר וגילה דעתו.

אבל אם **עמד מקיף** וגדר גם את הרביעית, ולא היה כל גילוי דעת חיובי מצד הניקף על שלושת הראשונות, שכבר נפטר מהם, **אינו נותן לו אלא דמי רביעית.**

ורבי יוסי סבר, לא שנא, אין זה משנה אם עמד **ניקף, לא שנא** אם עמד **מקיף,** בכל מקרה: **אם עמד וגדר — מגלגלין עליו את הכל.**

לישנא אחרינא: לשון אחר מפרשת הפוך:

מקיף וניקף איכא בינייהו — יש ביניהם.

תנא קמא סבר: אם גדר מקיף את הרביעית, נמי יהיב ליה.

ורבי יוסי סבר: דוקא **אם עמד ניקף וגדר את הרביעית הוא דיהיב ליה.** לפי **דגלי דעתיה,** שגילה דעתו **דניחא ליה,** שנוח לו בגדר. **אבל אם גדר מקיף, לא יהיב ליה מידי,** אינו נותן לו כלום.

הגמרא מביאה מעשה בענין מקיף וניקף:

בעל שדה בשם **רוניא, אקפיה,** הקיפו **רבינא,** שהיו לו ארבע שדות מסביב לשדהו, בגדר, **מארבע רוחותיו.** ה-א

אמר לו רבינא המקיף לרוניא הניקף: **הב לי כמה דגדרי,** תן לי מחצית ההוצאות ממה שגדרתי! וכדברי רב הונא לעיל בדעת רבי יוסי של המשנה, שהכל לפי מה שגדר. שכך היא ההלכה.

לא יהיב ליה. לא נתן רוניא לרבינא את חלקו בהוצאות הגידור, משום שטען כי אין לו צורך בגדר לשמירת שדהו.

חזר רבינא וביקש: **הב** לי, תן לי לפחות, **לפי** דמי **קנים בזול.**

משום, שדוקא שם, בשעה שהיה ספק לגבי הדין, ונפסקה ההלכה המוציא מחבירו עליו הראיה. לכן, גם לאחר מכן, כשהתחדשה טענת ממה נפשך להפקיע ממנו את השדות, מכל מקום עצם הספק על כל אחת מהשדות לא נפשט, ומשום כך נשאר הדין המוציא מחבירו עליו הראיה, שהיה מתחילה.

מה שאין כן בסוגייתנו, הרי לא היה שום פסק דין מתחילה שהוא פטור. אלא שכל זמן שלא גדר גם את הרביעית, לא היתה סיבת חיוב על שלושת הראשונות. אולם ברגע שגדר את הגדר הרביעית, ועכשיו נהנה המקיף מארבעת השדות, בדין הוא לחייבו לשלם על כולם. [בדברי הגר"ש מבואר, שהוא למד בכוונת רש"י "שיצא מבית דין זכאי", היינו שאם היה תובעו בבית דין אז היה זכאי, אך בפועל לא תבעו. אולם בראשונים מבואר שתבעו ממש בבית דין. ודו"ק]. וראה גם ברש"ש.

וגם זאת, **לא יהיב ליה.**

שוב ביקש רבינא: **הב לי אגר נטירותא,** תן לי לפחות את שכר השמירה, שחסכת, את הסכום שהיה עולה לך להעמיד שומר לשדך אלמלא גדרתי אני את הגדר.

לא יהיב ליה.

יומא חד, יום אחד, **הוה קא גדר דיקלי,** היה רוניא גודר מלקט תמרים מהדקל שבשדהו.

אמר ליה רבינא **לאריסיה,** לאריס שלו: **זיל לך שקול מיניה,** וקח מהתמרים של רוניא **קיבורא דאהיני,** אשכול תמרים שלא הבשילו!

ובפני רוניא ציווה רבינא לאריסו על כך.

אזל לאתויי, הלך האריס של רבינא להביא את אשכול התמרים מתמריו של רוניא.

רמא ביה קלא, הרים עליו רוניא קולו. גער בו.

אמר ליה רבינא לרוניא: כיון שצעקת על האריס שלי, בכך **גלית דעתך דמינח ניחא לך,** שנוח לך בשמירת הדקלים, שלא יטלו אנשים את פירותיהם, כי חשובין הם בעיניך.

ולכן, אף אם אינך ירא מן הגנבים, כפי שטענת לפטור עצמך מלשלם, עדיין חייב אתה לשלם את חלקך בגדר, כי נהנה אתה ממנה, שהרי **לא יהא אלא** משום **עיזא בעלמא,** מפני העזים המסתובבות באזור, שלא יכנסו לאכול תמרים, **מי לא בעי נטירותא,** וכי אינך צריך לגדר סביב שדך כדי לשמור את התמרים מאכילת העיזים?!

אמר ליה רוניא: **עיזי בעלמא, לאכלויי**(74) **בעיא!** סתם עזים, צריך למונעם על ידי גערה. כלומר, די בגערה כדי להרחיקם!

אמר ליה רבינא: **ולא גברא בעית!?** וכי אינך צריך אדם שומר **דמיכלי לה** שיגער בהם? ואם כן, חסכתי לך שומר זה, ותן לי שכרו!

אתא לקמיה בא רוניא לפני **דרבא,** ושאל מה דינו.

אמר ליה רבא: **זיל פייסיה במאי דאיפייס.** לך פייסנו לרבינא במה שכבר התפייס לך,(75) לקבל רק את שכר השומר, שעדיף לך הדבר הזה מלשלם לו חלק מדמי הגדר.

ואי לא, אם לא תעשה כן, **דאיננא לך דינא,** אדון אותך בדין, **כרב הונא אליבא דרבי יוסי,** הסובר, הכל לפי מה שגדר, ואז

---

74. ביד רמה מפרש שהמקור לכך ש"אכלו" הוא לשון מניעה, הוא מהפסוק "אתה ה' לא **תכלא** רחמיך ממני". אך מביא שם שרבותיו מפרשים: אכלויי — הרמת קול. וכמו שכתוב: "ירעם משמים" ומתרגמים: "ואכלי משמיא". וכן כתוב "קרא בגרון אל תחשך", ומתרגמים: אכלי.

75. מהלך הדברים בין רבינא לרוניא היה כך: מתחילה תבע אותו לשלם לפי הגדרות שעשה. אחר כך הסכים אף לפי דמי קנים בזול. ולבסוף הסתפק שיתן לו רוניא שכר שמירה בלבד. וכשבאו לפני רבא, אמר לו רבא שיתן לו מיד מה שנתרצה, ואם לא כן, יפסוק לו לשלם לפי מה שגדר. [וכפי שתבעו רבינא מתחילה].

ויש לעיין, האם מה שויתר רבינא על מה שגדר, זהו בגלל שראה שבעל דינו הוא אדם קשה, וסבר לתבוע לפחות דמי שמירה מועטים ולקבלם. אשר זה עדיף מלהתעצם עמו בדין על

תשלום ההוצאות לפי מה שגדר. אך באמת, אילו יכל, היה תובעו על כל ההוצאות, ולא מתפשר על שכר מועט. או שמא, מאחר וידע שרוניא הינו אדם עני [כמבואר בהמשך הסוגיא], לכן מחל לו על ההשתתפות לפי מה שגדר.

ומלשונו של רבא, שאמר לו: "זיל איפייס במאי דאיתפייס" משמע כמו הצד השני, שרבינא מחל לרוניא על הוצאות הגדירה.

והנה, כתב הרמ"א (חשן משפט יז, יב): בעל דין שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו על פי דין יותר ממה שתבע. אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע [התובע]. ואם פסק לו יותר הוי טעות בדין, וחוזר. וציין שם שמקורו הוא, המעשה של רבינא ורוניא בסוגייתנו. וכפי שיבאר דבריו יותר בדרכי משה, עיין שם. והקשה הסמ"ע (ס"ק כו), שאין הדין שהוציא הרמ"א דומה לראיה. שהרי הטעם שלא רצה רבא לפסוק לרוניא את עיקר הדין, הוא משום שסבר שרבינא ידע את ההלכה [שמגיע לו לפי מה שגדר], כמפורש בלשון רש"י (ד"ה הב לי). אלא שויתר לו מנידבת לבו, וכנזכר. אבל כאשר בעל דין שתובע פחות לפי שאינו בקי בדין אינו כן, אלא אדרבא! "פתח פיך לאילם", יש להודיע לו שעל פי דין מגיע לו יותר, ולכל הפחות שיקבל, אם פסקו לו את שמגיע לו [אף שהוא לא תבע], ומדוע הדין חוזר? וראה שם בדבריו שהוסיף להקשות, ודחה צד לומר שרבינא עצמו לא מחל אלא שלא רצה להכנס עמו לדין. אך לאחר שכבר נכנסו לדין, לא רצה לוותר כלום. [וכפי הצד הראשון הנ"ל]. שהרי רבא אמר לרוניא שיתן לו מה שנתפייס, ומשמע שמחל על תביעתו הראשונה, וכנ"ל.

וכותב הסמ"ע שצריך לומר, שהרמ"א הבין שכשבאו לרבא לדין, לא גילה לו רבינא שיודע את ההלכה [שמגיע לו לפי מה שגדר], ושרוצה הוא לותר לו, שהרי לא הזכיר זאת בפניו. ומזה שאמר לו רבא "זיל פייסיה" ולא חייבו על מה שיכל לתבוע, למד הרמ"א שאסור לדיין לפסוק על יותר מהתביעה. ולפי זה, מה שאיים עליו ואמר שאם לא יציית ידון אותו כרב הונא.

ואולם ראה בש"ך שם (ס"ק טז), שחלק על דברי הסמ"ע, והקשה, שאף אם רבינא לא גילה שידע את הדין, מדוע שלא יפסוק לו רבא את שמגיע לו מרוניא. ובאיזה צד זכה רוניא במה שבידו משל חבירו? ואין לומר משום מחילה, שהרי לא ידע כדי שימחול. [כלומר, רבא לא ידע שרבינא יודע. אם כן לפי הבנתו לא שייך שימחול].

ולכן מפרש הש"ך את דברי הרמ"א בסתמות. היינו, שהדיין רואה שאחד תבע את חבירו בדבר מועט, והוא יודע שיכל לתובעו על יותר. אין לו לדיין לפסוק על יותר, ולומר בודאי טועה הוא בדין, כי יכול להיות שמוותר כנגדו, או מחל לו. ולכן מספק לא יוציא הדיין ממון. וכמו כן במעשה של רבינא ורוניא. שרבינא לא תבע את רוניא אלא על שכר שמירה, שהרי הגמרא לא הזכירה שהתווכחו ביניהם לפני רבא. ורבא שלא שמע את הויכוח כלל, רק ידע את פרטי המעשה, ידע שיכול רבינא לתבוע אף יותר, אלא שיתכן והוא אינו יודע את ההלכה, ואילו היה יודע באמת היה תובעו יותר. אלא ודאי, כיון שיכול להיות שרבינא יודע את ההלכה, וויתר, אין לו [לרבא] לפסוק יותר. ומזה הוציא הרמ"א, שאף אם רואה הדיין שיכול התובע להוציא יותר בדין. מכל מקום, כיון שלא תבעו, אסור לדיין לפסוק יותר, כי יתכן שמחל התובע.

אכן בקצות החשן (שם) צידד לומר שבאמת רבינא מחל לרוניא. ומה שהקשה הש"ך מצד מחילה, שלא ידע כדי למחול. אומר הקצות שהריב"ש [שגם הוא פסק כדברי רמא בסימן רכז] הוא לשיטתו, שכתב בסימן שלה, שמחילה בטעות כקריאת מחילה. עי"ש שהוכיח זאת. וראה עוד בתומים ובנתיבות שם.

תצטרך לשלם מחצית הוצאות הגדר, לפי שכן היא ההלכה.(76)

ומעשה נוסף עם רוניא ורבינא:

רוניא זבן ארעא, קנה קרקע שדה **אמיצרא דרבינא,** על מיצר שדהו של רבינא(77).

סבר רבינא לסלוקי, לסלקו בכך שיתן לו את הסכום ששילם עבור השדה **משום דינא דבר מצרא,** דין של בן מיצר(78).

אמר לו רב ספרא בריה דרב ייבא בנו של רב ייבא **לרבינא:** עשה הישר והטוב בעיני ה׳ ואל תסלקהו, שהרי רוניא רצען עני הוא. לפי שהוא קונה עורות ונותנן לעבדן שיעבד אותם, ואחר כך עושה מהם מנעלים למוכרן בשוק. והרי **אמרי אנשי,** הבריות אומרות: **ארבעה** זוזי **לצלא ארבעה** זוזי — **לצללא,** כלומר, ארבעה זוז משלם הסנדלר עבור העור עצמו וארבעה זוז נוספים הוא משלם למעבד העורות. ואם כן, הריוח שלו הינו מועט ביותר. עשה אפוא עמו הישר והטוב והשאר לו את השדה לפרנסתו.

---

76. כן כתב רש״י: מכלל דהכי הלכתא. וכן כתבו הרי״ף והרא״ש והנמוקי יוסף ושאר ראשונים. ואין הבדל בין אם עמד מקיף או ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל לפי מה שגדר. וכן פסקו הרמב״ם ושלחן ערוך (הנזכר למעלה בהערה).

ובנמוק״י יוסף כתב עוד, שהרמ״ן הוכיח מן הירושלמי שלפי רב הונא אם עמד מקיף או ניקף וגדר את הרביעית בלבינים או בכפיסין, אין מחייבין על השאר אלא בדמי לבינים או כפיסין, אף על גב שאת שלושת הראשונים בנה בגזית. משום שגילה דעתו שדי לו באלו.

והרא״ש מוסיף: אבל אם מתחילה אמר לו הניקף ״אם תקיף לא אתן לך כלום [מהוצאות הגדירה] כי די לי בשמירה בת זוז״, אינו נותן לו אלא שכר שמירה. אבל כיון ששתק וראה שחבירו היה גודר, מסתמא ניחא ליה שאם יקיפנו מארבע רוחות שיתן חלקו.

77. רש״י מבאר, שמעשה זה הינו המשך למעשה הראשון שהובא מקודם לעניין רוניא ורבינא. והיינו, שרוניא קנה שדה על גבולה של אחת השדות שהקיפו את השדה שלו. ועתה היו לרוניא שתי שדות קרובות זו לזו, ושדהו של רבינא הבדילה ביניהן.

אמנם בתוספות (ד״ה ארבעה) מבואר, שדין ארבעת השדות של רבינא היו שתי שדות. אחת היתה שייכת לרוניא, והשניה לאדם אחר. ואם כן, שדהו של רוניא גבלה עם שדה זו מצד אחד, ושדותיו של רבינא גבלה עם שדה זו מצד אחד, ושדותיו של רבינא גבלו עמה משלושה צדדים. ולאחר שקנה רוניא את אותה שדה, טען לו רוניא שמדיני המצרנות היא קודם אליו, לפי ששדה זו גובלת עם שדהו משלושה צדדים, כאמור. בעוד שדהו של רוניא אינה גובלת אלא מצד אחד בלבד.

78. בר מצרא, פירוש: בן מיצר. ״דינא דבר מצרא״ קובע כי מי שיש לו קרקע בסמוך לקרקע חבירו, אם ירצה חבירו להעמיד את קרקעו למכירה, הרי הוא קודם לכל אדם, ואף אם הקדים אדם אחר וקנאה מחבירו, רשאי בין המיצר לסלקו. דהיינו, לשלם לו את הסכום ששילם הוא עבורה ולסלקו ממנה. יסוד דין זה נלמד מהפסוק (דברים ו, יח): ״ועשית הישר והטוב בעיני ה׳״ שמשמעו, שמוטל על אדם להתנהג במידת היושר וההגינות, באופן האהוב והרצוי בעיני ה׳, והיינו, אף אם המתבקש ממנו

מתניתין:

כותל שבאמצע **חצר** השותפין **שנפל, מחייבין אותו,** את כל אחד מהם המזיק את חבירו בראיה, **לבנותו** עם חבירו **עד** גובה **ארבע אמות.** שדי בזה לסלק את היזק הראיה. ואין יכולים לכפותו ליותר מכך, אף על פי שמתחילה היה גבוה יותר.

ומאחר ובנאוהו, הרי כל אחד מהם בחזקת שנתן את חלקו, שהרי שניהם חייבים לסלק היזק ראיה שלהם. ואם יטען אחד מהם שבנאו לבדו משלו, וחבירו לא רצה לסייעו, אינו נאמן, לפי שמאחר וחבירו חייב להשתתף עמו, הרי הוא **בחזקת שנתן** את חלקו **עד שיביא** התובע **ראיה** בעדים **שתבעו ולא נתן** לו.

אולם, אם בנה האחד את הכותל **מארבע אמות ולמעלן, אין מחייבין אותו** את חבירו להשתתף. ורק אם לאחר שהגביהו הראשון, **סמך לו** השני **כותל אחר** כנגדו, כדי ליתן עליהם תקרה מכותל לכותל. **אף על פי שלא נתן עליו** עדיין **את התקרה, מגלגלין עליו את הכל.** לפי שגילה דעתו שנוח לו בהגבהת חבירו.

אם תבע את חבירו לדין, לאחר שסמך כותל אחר לכותלו, ואומר לו: תן לי את חלקך במה שהגבהתי. וזה אומר: נתתי חלקי, אינו נאמן. אלא הרי הוא **בחזקת שלא נתן, עד שיביא ראיה** בעדים **שנתן.** כי מאחר ואין חיובו לשלם ידוע ומפורסם לכל, הוא אינו עשוי לשלם עד שיתבענו בבית דין.

גמרא:

אמר ריש לקיש: מלוה **הקובע זמן לחבירו** הלווה, לפרוע לו את חובו. ומשהגיע הזמן תבעו לשלם, **ואמר לו** הלווה: **פרעתיך בתוך זמני, אינו נאמן!**

לפי שחזקה היא שאין אדם עשוי לשלם לפני זמן הפרעון, **ולואי שיפרע בזמנו.**

אביי ורבא נחלקו על ריש לקיש, **דאמרי תרווייהו,** אומרים שניהם: **עביד איניש,** עשוי אדם, **דפרע בגו זימניה,** שפורע בתוך זמנו. והטעם: **זימנין,** פעמים, **דמתרמו ליה זוזי,** שמזדמנים לו מעות. ואז **אמר** בליבו: **איזיל איפרעיה,** אלך ואפרענו לבעל חובי —

כי היכי דלא ליטרדן, כדי שלא יטרידני. אם יגיע זמן הפרעון ולא יהיו לי אז מעות עבורו. ה-ב

ומוכיחה הגמרא ממשנתנו:

תנן, שנינו במשנה: אם בנה אחד מן השותפין עד ארבע אמות, וחבירו טוען שכבר שילם את חלקו, הרי הוא **בחזקת שנתן** ונאמן, **עד שיביא** התובע **ראיה שלא נתן.**

היכי דמי, באיזה אופן מדובר? **אילימא,** אם נאמר שמדובר באופן **דאמר ליה,** שאמר לו הנתבע: **פרעתיך בזמני,** כשהשלמת את גובה ארבע אמות. **פשיטא,** ודאי, שהוא **בחזקת שנתן!** ואין למשנה לחדש זאת, שהרי אין מי שסובר שבזמנו אינו נאמן.

הוא מעבר למתחייב מן הדין, עם כל זאת עליו לנהוג כן.

אלא לאו, אין מדובר באופן כזה, אלא **דאמר ליה,** שאמר לו הנתבע: **פרעתיך בתוך זמני** קודם שהשלמת ארבע אמות.

אלמא, מוכח, **שעביד איניש דפרעיה בתוך זמניה,** עשוי אדם לפרוע בתוך זמנו, וכדעת אביי ורבא.

ודוחה הגמרא: **שאני הכא,** שונה כאן הדין, משום **דכל שפא ושפא,** שכל שורה ושורה שבנה התובע את כותלו, אף שעדיין לא הגיע לארבע אמות, **זימניה הוא,** זמנו הוא להשתתף בהוצאות עם חבירו ואין זה נקרא "תוך זמנו". ולכן הוא נאמן!

ומנסה הגמרא להוכיח מהסיפא של המשנה:

תא שמע: אם הגביה את הכותל למעלה מארבע אמות וסמך לו חבירו כותל אחר, הרי חבירו **בחזקת שלא נתן** את חלקו בהגבהה, **עד שיביא ראיה שנתן.**

היכי דמי, באיזה אופן מדובר? **אילימא,** אם נאמר שמדובר באופן **דאמר לי** הנתבע: **פרעתיך בזמני,** לאחר שגמרתי לבנות את הכותל, שרק אז סמכתי וידעתי כמה נתחייבתי לך, קשה: **אמאי לא,** מדוע אינו נאמן? וכי יש מי שסובר שבזמנו אינו נאמן?!

אלא לאו, אין מדובר באופן כזה, אלא **דאמר ליה פרעתיך בתוך זמני!** לפני שגמרתי את הכותל שלי.

אלמא, מוכח מכאן, **שלא עביד איניש,** לא עשוי אדם, **דפרע בגו זימניה,** לפרוע תוך זמנו, וכדעת ריש לקיש.

ודוחה הגמרא:

שאני הכא, שונה כאן הדין, כי אף שיתכן לומר עשוי אדם לפרוע תוך זמנו, כאן אין אומרים זאת, לפי **דאמר,** שאומר הוא בליבו: **מי יימר דמחייבו לי רבנן,** מי אמר שיחייבו אותי חכמים לשלם את הוצאות הכותל הראשון. ולפיכך, גם אם אומר פרעתיך בזמנו, אינו נאמן.

ומסכמת הגמרא:

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי כאביי ורבא, עשו [פסקו הלכה למעשה] כשיטת אביי ורבא, והאמינו למי שטען שפרע תוך זמנו.

ואילו **מר בר רב אשי עבד כריש לקיש,** עשה כשיטת ריש לקיש, ולא האמין לטוען פרעתיך תוך זמני.

והלכתא, וההלכה היא **כריש לקיש,** שהטוען פרעתיך בתוך זמני, אינו נאמן. **ואפילו** אם מת הלווה בתוך זמנו, לפני שהגיע זמן הפרעון, והמלוה בא לגבות את החוב **מיתמי,** מן היתומים, הדין הוא שגובה בלא שבועה, ואין לחשוש שמא שילם הלווה את החוב בתוך זמנו.

ואף על גב דאמר מר: הבא ליפרע חוב האב **מנכסי יתומים,** אף על פי שיש לו שטר, **לא יפרע אלא בשבועה,** לפי שיש לחשוש, שאילו היה האב קיים היה מוציא שובר המוכיח את פרעון השטר. עם כל זאת, מאחר שיש לנו **חזקה שלא עביד איניש דפרע בגו זימניה,** אין אדם עשוי לפרוע בתוך זמנו, לכן גובה הוא בלא שבועה.

איבעיא להו, הסתפקו חכמים בבית

המדרש:

תבעו הלווה למלוה **לאחר זמן** הפרעון. **ואמר לו** הלווה: **פרעתיך בתוך זמני**, עוד בטרם הגיע זמן הפרעון, **מהו** הדין?

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, האם אפילו **במקום** שטענתו של הלווה היא נגד ה"**חזקה**", שאין אדם עשוי לפרוע תוך זמנו, בכל זאת אומרים אנו שהוא נאמן מכח "**מה לי לשקר**", שהרי מה לו לשקר ולטעון "פרעתיך בתוך זמני", כשהיה יכול לטעון [אילו רצה לשקר] טענה טובה יותר, "פרעתיך בזמני" והיה נאמן, והיינו טענת "מיגו". ולכן, גם כשטוען "פרעתיך בתוך זמני", יהיה נאמן בשבועה מכח ה"מיגו".

ו-א **או דילמא**, או שמא, מאחר ומוחזק לנו שאדם אינו פורע בתוך זמנו, אם כן, **במקום** שיש **חזקה** המערערת את אמינות דבריו, **לא אמרינן**, אין אומרים, שיועיל לו ה"מיגו" של "**מה לי לשקר**".

ומנסה הגמרא לפשוט את השאלה ממשנתנו:

תא שמע, בא שמע ראיה ממה ששנינו: עד ארבע אמות, מאחר ויכול לכפותו, הרי הוא **בחזקת שנתן** את חלקו, **עד שיביא ראיה שלא נתן**.

ומבררת הגמרא:

היכי דמי, איך מדובר כאן? **אילימא**, אם נאמר שמדובר בכגון **שתבעו לאחר זמן**, לאחר שגמר את בנין הכותל. **ואמר לו** הנתבע: "**פרעתיך בזמני**", עם השלמת גובה ארבע אמות, הרי **פשיטא**, ודאי שהוא נאמן על כך שנתן!

אלא לאו, מדובר בכגון **דאמר ליה**, שאמר לו הנתבע "**פרעתיך בתוך זמני**", קודם שהשלמת בניית ארבע אמות. ומכך שהוא נאמן, **אלמא**, מוכח מכאן, **שאפילו במקום** שיש נגדו **חזקה** שאין אדם עשוי לפרוע תוך זמנו, **אמרינן** נאמן הוא מכח "מיגו" של "**מה לי לשקר**", שהרי היה יכול לטעון, אילו רצה, שפרע לאחר שהגיע זמנו.

ודוחה הגמרא: מהרישא של משנתנו אין ראיה, כי **שאני הכא**, שונה כאן הדין של המשנה, **דכל שפא ושפא, זימניה הוא!** אין זה נקרא תוך זמנו, לפי שכל שורה ושורה שבונה, זמנו הוא לקבל עליה שכרו. ואם כן, אין זה תוך זמנו, אלא לאחר זמנו. ואין לפשוט מכאן את הספק.

ומנסה הגמרא לפשוט מהסיפא של משנתנו:

תא שמע: מארבע אמות ולמעלה, אין מחייבין אותו להשתתף בהוצאות. אולם, אם **סמך לו** חבירו **כותל אחר**, הרי הוא בחזקת שלא נתן חלקו, אף על פי שנתחייב בו עם סמיכת כותלו וטוען הוא ששילם, **עד שיביא ראיה שנתן**.

ושוב מבררת הגמרא:

היכי דמי, איך מדובר? **אילימא**, אם נאמר שמדובר באופן **שתבעו לאחר זמנו, ואמר** לו הנתבע "**פרעתיך בזמני**" עם גמר בניית הכותל, כשידעתי כמה עלי לשלם, **אמאי לא!?** מדוע לא יהא נאמן לומר שפרע, והרי בזמנו, לדברי הכל נאמן!

אלא לאו, מדובר כאן באופן **דאמר ליה**

"פרעתיך בתוך זמני", ואף על פי שיש לו "מיגו", שיכל לטעון "פרעתיך לאחר זמני", בכל זאת, אינו נאמן. **אלמא**, מוכח מכאן **שבמקום** שיש נגדו **חזקה, לא אמרינן** שיועיל ה"מיגו" של **"מה לי לשקר"**.

ודוחה הגמרא:

שאני הכא, שונה כאן הדין, לפי **דאמר**, שאומר הנתבע לעצמו, מדוע אשלם, **מי יימר**, מי זה יאמר, **דמחייבי לי רבנן**, שיחייבו אותי חכמים לשלם, אולי יפטרוני! ולכן הוא בחזקת שלא נתן.

ושוב מנסה הגמרא 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 שאיני 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 "**פרעתיך בזמני**". ואילו כשאומר "**אין לך בידי**", מדובר באופן **דאמר ליה** "**פרעתיך 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 "**איך 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 לויתי", כאומר "לא פרעתי" דמי**. כי מי שאינו לווה ברור הדבר שאינו פורע. ומכיון שיש כאן עדים שהודה לו בפניהם על ההלואה, והוא עצמו הודה שלא פרע [באומרו "לא לויתי"], לכן הוא חייב. אך אילו היה טוען "פרעתי", היה נאמן, אפילו אם עצם ההלואה היתה בפני עדים. שהרי כך נפסקה הלכה, שהמלוה את חבירו בפני עדים, אינו צריך לפורעו דוקא בעדים.

שנינו במשנה [ה א]: ראובן ושמעון שהיו להם שתי חצירות זו לצד זו, ובנה ראובן כותל בין שתי החצירות, חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות הכותל. אבל אם חפץ ראובן לבנות כותל הגבוה מארבע אמות, אין חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות היתירות שמוציא על גובה הכותל

—

אבל אם לאחר שבנה ראובן כותל גבוה מארבע אמות **סמך** שמעון **לו כותל אחר**, הגבוה מארבע אמות כדי שיוכל להניח תקרה על שני הכתלים, בזה גילה שמעון דעתו שהוא חפץ בגובה הכותל, ולכן **מגלגלין עליו את הכל**. חייב שמעון להשתתף גם בהוצאות שהוציא ראובן על

גובה הכותל, ואף אם עדיין לא בנה תקרה על הכתלים.

אמר רב הונא, אם **סמך** שמעון את כותלו רק **לפלגא** מול חצי מהכותל הראשון שבנה ראובן, כגון שאורך הכותל שבנה שמעון לא הגיע אלא לחצי מאורך הכותל שבנה ראובן, או, שלא הגיע גובה כותל שמעון לגובה כותל ראובן, הרי זה כאילו **סמך לכולה** כנגד כל הכותל הראשון, וחייב שמעון להשתתף בכל הוצאות הכותל הראשון, ואף על החלק שכנגדו לא בנה. —

טעמו של דין זה הוא, דכיון שהתחיל שמעון לבנות כותל מול הכותל שבנה ראובן, אף שאין אורך הכותל ככותל ראובן, סופו לגמור ולבנות כנגד כל אורך הכותל הראשון, ולתת מעל שני הכתלים תקרה, ולכך מעתה חייב להשתתף בכל הוצאות הכותל הראשון. וכן באופן שלא היה כותל שמעון גבוה ככותל ראובן יש לומר שלבסוף יגביה את כתלו ויניח מעל שני הכתלים תקרה. ואפשר עוד שיבנה על הכותל הנמוך תקרה, ויעשה על גביה עליית גג, ונמצא שלבסוף ישתמש בכל גובה הכותל שבנה ראובן, ומשום כך חייב להשתתף מעתה בהוצאות גובה כל הכותל הראשון.

ואף שעדיין לא נתן עליו תקרה, בכל זאת חייב להשתתף, כמו ששנינו במשנה.

ורב נחמן אמר, אם הכותל השני אינו כנגד כל הכותל הראשון, אין חייב שמעון להשתתף בכל הוצאות הכותל הראשון, אלא **למאי דסמך סמך** על החלק שכנגדו סמך את כותלו חייב להשתתף שהרי סופו לסמוך עליו תקרה ולהשתמש בו, ואילו **למאי דלא סמך לא סמך** על החלק שכנגדו לא בנה אינו חייב להשתתף.

ומודה רב הונא בקרנא ולופתא אם היה ביתו של שמעון צמוד לכותל שבנה ראובן, ולאחר מכן הוסיף שמעון לביתו תוספת קטנה כנגד כותלו של ראובן כאשר תוספת זו מרוחקת מהכותל,

ומעתה יכול שמעון להשתמש בכותל שבנה ראובן אם יניח תקרה בין התוספת שהוסיף לביתו לכותל ראובן [עיין באיור], בזה מודה

רב הונא שאינו חייב להשתתף בכל הוצאות הגובה של הכותל הראשון אלא רק על חלק הכותל שכנגדו בנה, כי במקרה זה אין לומר דסופו שיבנה עוד סמוך לכותל, דאין בנין כזה עשוי להמשך עוד[1].

ומודה רב נחמן אף שהוא סובר דאין שמעון חייב להשתתף בכל הכותל אלא רק על החלק שכנגדו בנה את כתלו, מודה הוא שאם בנה שמעון כותל הנמוך מכותלו של שמעון, ועשה בכותל סימן המוכיח שהוא עומד לתת על גבי כותל זה תקרה כגון **באפריזא** שהניח קורה עבה שעליה רגילים להניח את התקרה[2], **או** שגילה דעתו שרוצה לעשות תקרה **בקבעתא**[3] **דכשורי** שעשה חורים בכותל וציפה את החורים בעץ, כדי לסמוך את קורות התקרה בחורים אלו, במקרה זה מחייבים אותו להשתתף בהוצאות כל הכותל הראשון, משום שלאחר שיניח תקרה על הכותל הנמוך סופו להגביה את הכותל מעל התקרה ולבנות על גבי התקרה עליית גג עד לגובה כותלו של

---

1. על פי רש״י, ולשיטתו ׳קרנא ולופתא׳ הוא דבר אחד, שמשמעותו ׳חיבור שבקרן זוית׳ (לופתא — חיבור. קרנא — קרן זוית). ונמצא שלשיטת רש״י המקרה שמודה רב הונא הוא רק באופן שכותל שמעון אינו ארוך ככותל ראובן, אבל אם כותל שמעון אינו גבוה ככותל ראובן, אין אופן שבו מודה רב הונא שאינו חייב להשתתף בכל הוצאות גובה הכותל.

אבל התוס׳ פירשו באופן אחר, ולשיטתם ׳קרנא ולופתא׳ הם שני מקרים. קרנא, הוא לענין אורך, דאף שסובר רב הונא שאם אורך כותל שמעון אינו מגיע לאורך כותל ראובן חייב שמעון להשתתף בכל הוצאות הגובה של כותל ראובן, מודה הוא שאם עשה שמעון ׳קרנא׳, והיינו שכופף את סוף הכותל לכיוון כותל ראובן, בזה גילה דעתו שאינו מתכוין להמשיך לבנות את הכותל, ולכן אינו חייב להשתתף בהוצאות שהוציא ראובן על גובה הכותל, אלא רק על החלק שכנגדו בנה. וכן יש אופן שבו מודה רב הונא לענין גובה, דאף שהוא סובר שגם אם בנה שמעון כותל הנמוך מכותל ראובן, מכל מקום חייב להשתתף בהוצאות שהוציא ראובן על כל גובה הכותל, מודה הוא שאם עשה שמעון בראש הכותל ׳לופתא׳ והיינו שעשה בראש הכותל שיפוע כדי שמי הגשמים לא יצטברו על הכותל, בזה גילה דעתו שאינו מתכוין להגביה עוד את הכותל, ולכן אינו חייב להשתתף בכותל ראובן אלא על החלק שכנגדו בנה.

ישנם עוד כמה פירושים בראשונים מהו ׳קרנא ולופתא׳, עי׳ ברבינו גרשום, ברמב״ן ברשב״א ובשיטה מקובצת.

2. כדי שלא ירקבו קורות התקרה מהלחות שבכותל — רש״י. והתוס׳ פירשו ׳אפריזא׳ באופן אחר, והוא שאין מדובר לענין גובה, אלא באופן שכותל שמעון לא הגיע לאורך כתלו של ראובן. ועל זה אמרו דמודה רב נחמן שאם השאיר בסוף הכותל אבן אחת בולטת ואבן אחת שוקעת, ולא יישר את סוף הכותל, בזה גילה דעתו שחפץ להמשיך לבנות את הכותל, ולכך מעתה חייב להשתתף בהוצאות שהוציא ראובן על גובה כל הכותל. וכתב רבינו יונה, דלפי פירוש זה אם טוען שמעון שאינו חפץ לבנות רק עוד שורה אחת של לבינים נאמן, והטור כתב על זה דאין נראה כן, דממשמעות הגמרא משמע שבאופן זה חייב להשתתף בכל.

3. הב״ח גרס ׳ובאקבעתא׳.

ראובן.

שנינו במשנה, ראובן שבנה כותל גבוה מארבע אמות אין חייב שמעון להשתתף עמו בהוצאות הגובה. אבל אם סמך שמעון כותל מול כותל ראובן מעתה חייב להשתתף עמו בהוצאות הגובה. ואם טען שמעון שכבר שילם לראובן את חלקו בשעת הבנייה אינו נאמן.

אמר רב הונא, ראובן שבנה כותל גבוה מארבע אמות, וחצב בראש הכותל בצד הפונה לחצר שמעון **בי כוי**, חורים להניח בהם קורות לתקרה, וטוען שמעון לראובן, אני השתתפתי עמך בהוצאות הכותל, שאלמלי כן לא היית מכין לי חורים בקיר שאוכל לסמוך עליהם בעתיד קורות לתקרה, **לא הוי חזקה** ואין נאמן שמעון לטעון כן, **ואף על גב** דראובן טרח טירחה יתירה **ועבד ליה**(4) באותם חורים **הימלטי**(5) נסרים עבים שמניחים בחורים להגן על הקורות, בכל זאת אין טרחתו זו של ראובן מהווה ראיה ששמעון השתתף עמו בהוצאות הכותל, **דאמר ליה** ראובן לשמעון, מה שהכנתי לך חורים כדי להניח בהם קורות, אין זה משום שסייעת בידי בבניית הכותל, אלא משום **דאמינא, לכי פייסת לי,** שכאשר תרצה להניח קורות על הכותל ותשתתף עימי בהוצאות גובה הכותל, לא אצטרך אז לעשות חורים בכותל **דלא ליתרע** שלא תתקלקל **אשיתאי,** את יסודות "אושיות" החומה.

והגמרא עוברת עתה לדון בענין 'חזקת תשמישין'.

ענינה של חזקה זו הוא, כאשר ראובן משתמש בבית או בחצר חבירו, וחבירו רואה ושותק, הרי שתיקתו זו מהווה ראיה שראובן קנה ממנו זכות השתמשות, או שנתן לו זכות זו במתנה, ושוב אין חבירו יכול למחות בו מלהשתמש בחצירו. ונחלקו ראשונים בפרטי חזקה זו כמו שיפורט בהערה(6).

---

4. גירסת הב"ח 'דמתנח ליה'.

5. מלשון הכתוב 'וטמנתם במלט' — נמוקי יוסף.

6.בדברי הראשונים מצאנו ארבע שיטות בענין 'חזקת תשמישין'. דהנה, בחזקת קרקעות יש שני תנאים יסודיים כמבואר בפרק חזקת הבתים. א. שהמחזיק בקרקע ישב בה שלש שנים. ב. שכאשר יבא המערער ויאמר קרקע זו שלי היא יטען המחזיק טענה, כגון שיטען מכרת לי או נתת לי במתנה, שאם אינו טוען כן לא תועיל חזקתו, וכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה.

ולענין 'חזקת תשמישין' הנידונת בסוגייתינו, נחלקו ראשונים האם דומה היא לחזקת קרקע או לא.

א. דעת הרשב"ם [בהגה"ה בדברי רש"י בסוגיתינו, וכן הביאו התוס' בע"ב ד"ה ואי, בשמו. וכן הוא בפירוש הרשב"ם לקמן מא,ב ד"ה כל], דחזקה זו אינה דומה לחזקת ג' שנים בקרקע, ובחזקה זו אין צריך שישתמש ג' שנים, אלא די בכך שישתמש שעה אחת בפני בעל הבית ולא ימחה בעל הבית. אך מאידך, דומה חזקה זו לחזקת קרקע בכך שאין מועילה החזקה, אלא אם כן טוען המחזיק טענה, כגון שטוען, בעל החצר מכר לי זכות השתמשות בחצירו, או שנתן לי זכות זו במתנה. אבל אם אינו טוען שקיבל זכות זו מבעל החצר לא

אמר רב נחמן, אחזיק להורדי, ראובן שהיה רגיל לסמוך קורות דקות על כותל שמעון, ושתק שמעון ולא מיחה בו, הרי, משתיקתו אנו למדים שראובן קנה ממנו זכות להניח קורותיו על כתלו, או שנתן לו זכות זו במתנה, ולכן החזיק ראובן בשימוש זה לעולם, ואין שמעון יכול למחות בו(7). אבל חזקתו זו אינה אלא לענין סמיכת קורות דקות, אבל במה שהניח קורות דקות עדיין **לא אחזיק לכשורי.** אין כאן חזקה להניח קורות כבידות על הכותל. ויכול חבירו למנעו מלהניח קורות כבידות על

מועילה חזקתו. ובטור [חושן משפט סימן קנ"ג] הוסיף, שזהו דווקא בתשמיש שאין רגילים לכתוב על קנייתו שטר, כגון זכות להנחת קורות. אבל תשמיש שהרגילות לכתוב שטר על מכירתו אין מועילה חזקתו אלא אם כן השתמש שלש שנים ולא מיחה בו בעל הבית.

ב. שיטת רבינו יונה, הרשב"א, והרא"ש, שדיני חזקה זו הרי הם כדיני חזקת קרקע, ולכן אין חזקתו חזקה אלא אם כן השתמש בחצר שלש שנים ולא מחה בו בעל הבית. וכן חזקה זו צריכה טענה כחזקת קרקע.

ג. שיטת הגאונים שהביאו הטור והראשונים בסוגיתינו, וכן דעת הרמב"ם [הלכות שכנים, פרק ח' הלכה א', ובפרק י"א הלכה ד'], וכן היא דעת הר"י מיגאש והרמב"ן [כמו שביאר הנמוקי יוסף], דבחזקה זו אין צריך טענה ואין צריך ג' שנים, ודי בכך שהשתמש בחצר בפני בעל הבית. דכיון ששתק בעל הבית הרי זו ראיה שמחל לו בעל הבית על אותו שימוש שמשתמש בחצירו, ושוב אין יכול בעל הבית לחזור בו. מה שאין כן בחזקת קרקע אף אם תהיה מחילה היא לא תועיל, דאין קרקע נקנית במחילה.

והקשה הקצות החושן [סי' קנ"ג ס"ק ג'] איך אפשר לקנות את זכויות ההשתמשות במחילה, והלא מחילה אינה קנין?

וכתב הקצוה"ח דלשיטת הרמב"ם ניחא, כי דעת הרמב"ם [פרק א' מהלכות מכירה הלכה ט"ו] שקרקע נקנית באכילת פירות, ואם כן כשמשתמש בקרקע הרי זה כאכילת פירות ובזה קונה את הזכות להשתמש בקרקע, [ושתיקת הבעלים מהווה נתינת רשות לקנות את התשמיש]. וכתב הקצות החושן, שאף השיטות שחלקו על הרמב"ם וסברו שאין הקרקע נקנית באכילת פירות אין זה אלא על גוף הקרקע, אבל לענין קניית תשמיש בלבד מועיל עשיית התשמיש כדי לקנות את הזכות לעשות תשמיש זה לעולם.

אך בדברי הרשב"א בפרק חזקת הבתים [כח ב ד"ה אלא מעתה] מבואר שלא כדברי הקצות החושן, דהרשב"א כתב שם שאין חזקת תשמישין צריכה קנין כלל, אלא די בכך שבעל הבית ימחול למשתמש ובזה יקנה המשתמש שימוש זה לעולם, וביאור דבריו יעוין בברכת שמואל.

ד. הריב"ם בתוס' לקמן כג א, סובר כשיטת הגאונים דבחזקה זו אין צריך טענה, אלא שהוא סובר דמכל מקום צריך שישתמש ג' שנים כדי שיהיה לו בזה חזקה.

7. על פי רש"י והרשב"ם בהגה"ה כאן וכן הוא שיטת רוב ראשונים. אבל הראשונים כאן הביאו את שיטת רבינו תם שפירש את הסוגי' באופן אחר, ולשיטתו אין הסוגיה מדברת כלל מעניני חזקת תשמישין, [דאם כן אין מקומה של סוגיה זו כאן אלא בפרק חזקת הבתים], אלא הסוגיה מוסבת על מה ששנינו במשנה, דראובן שבנה כותל מעל ארבע אמות אין נאמן שמעון לומר שהשתתף עם ראובן בהוצאות הכותל. ועל זה אמרו שאם הניח שמעון קורות גדולות על הכותל, אזי נאמן לומר שהשתתף עם ראובן

הכותל.

ואם החזיק ראובן להניח **כשורי** ,קורות כבידות על כותל חבירו, ולא מיחה בו חבירו, הרי **אחזיק** חזקה זו מועילה גם להניח **הורדי** קורות דקות, כי אם ניתנה לו זכות השתמשות לקורות כבידות כל שכן שניתנה לו זכות זו לקורות דקות.

רב יוסף אמר, אף אם **אחזיק להורדי** להניח קורות דקות, **אחזיק** גם **לכשורי** להניח קורות כבידות. כי הקונה מחבירו זכות השתמשות בחצירו אינו קונה זכות זו לחצאין, וכיון שאנו רואים שקנה זכות לקורות דקות, בהכרח שקנה זכות גם לקורות כבידות[8].

איכא דאמרי — יש שאמרו בשם רב נחמן הלכה שונה. **דאמר רב נחמן** שאם **אחזיק להורדי** לקורות דקות **אחזיק** גם **לכשורי** לקורות כבידות, וכן אם החזיק **לכשורי אחזיק להורדי !** [9]

אמר רב נחמן, אחזיק לנטפי, ראובן שהיה ביתו סמוך לחצר שמעון, והיו מי הגשמים נוטפים מגג בית ראובן לחצר שמעון. ושתק שמעון ולא מיחה בו. הרי, יש ראובן חזקה לשימוש זה בחצר שמעון, ושוב אין יכול שמעון למחות בו. ובכלל חזקה זו **אחזיק** גם **לשפכי,** אם רצה ראובן לעשות מרזב שכל מי הגשמים יזרמו למקום אחד בחצירו של

בהוצאות הכותל, כיון שהכותל נמצא בחזקת שניהם והוא סמך עליו את קורותיו. אבל אם הניח קורות דקות אין זו ראיה אלא שהשתתף עמו בסכום מועט שתמורת סכום זה נתן לו בעל הבית רשות להניח קורות דקות, אך אין כאן ראיה שהשתתף עמו בכותל גם לענין הנחת קורות כבידות. ואף על גב שהמחלוקת הבאה שמביאה הגמרא לעניין נטפי ושפכי, וודאי שהיא בעניני חזקת תשמישין, אין זה אלא שגם שם היא מחלוקת דומה של רב נחמן ורב יוסף, אבל אין ענין המחלוקות שווה.

והריטב״א הקשה עליו עיין שם. ועי׳ חזון איש סימן ג׳ ס״ק כ״ו.

האם יכול לטעון שקנה את הכותל?

נחלקו ראשונים מה הדין אם שמעון טוען דמה שהניח קורותיו על גבי כותל ראובן אין זה משום שקנה זכות השתמשות מראובן אלא משום שקנה מראובן חצי מגוף הכותל, האם נאמן לטעון כן או לא. ונפקא מינה אם נפל הכותל, האם יש לראובן חלק במקום הכותל. דעת הרמב״ן שנאמן, וכמו שהיושב בקרקע ג׳ שנים ואוכל פירותיה זוכה בה, כך גם המניח קורות על הכותל זכה בו, ואין לך אכילה גדולה מזו. וכן דעת הרא״ש אלא שהרא״ש כתב זאת מטעם אחר ׳דמסתמא כשקנה ממנו רשות לסמוך על כותלו קנה ממנו כל הכותל להיות חצי שלו׳. אבל הראשונים הביאו בשם ׳רבי יהודה הנשיא ז״ל אלברגלוני, בשם גאון׳ שסובר דאין נאמן לטעון שקנה את הכותל, ואפילו אם החזיק שלש שנים בשימוש זה.

8. על פי הרא״ש כאן, והתוס׳ לקמן כג א ד״ה והא. אבל הרמב״ן הרשב״א והר״ן פירשו באופן אחר. ולשיטתם כוונת הגמרא דאם החזיק לעשרה קורות דקות יכול להניח במקומם קורה כבידה אחת ששוקלת כעשרה קורות דקות, והחידוש בזה הוא, שלא תאמר דכיון שבקורה כבידה כל הכובד מתרכז למקום אחד לא החזיק לזה, קא משמע לן שהחזיק לזה.

9. לפי הגירסה שלפנינו ועי׳ בהגהות הב״ח, ובנמוקי יוסף.

שמעון, רשאי לעשות כן, שהרי עדיף לבעל החצר שיזרמו כל המים למקום אחד ולא ינטפו מכל הגג לשטח רחב בשדהו —

אבל אם מתחילה היה מרזב בגגו של ראובן, ונטפו המים מהמרזב לחצירו של שמעון, ולא מחה שמעון, **ואחזיק** ראובן בחצר לענין **שפכי**, בחזקה זו עדיין **לא אחזיק לנטפי** למים הזורמים ללא מרזב, ואם הסיר ראובן את המרזב, יכול שמעון למחות ולהתנגד לכך שהמים שבגג ידלפו לחצירו. שהרי כל החזקה שהחזיק היא רק למרזב, שהמרזב נוח יותר לבעל החצר.

ורב יוסף אמר, אפילו אם ראובן **אחזיק** בחצירו של שמעון **לשפכי** למים הנשפכים מן המרזב, הרי בחזקה זו **אחזיק** גם **לנטפי** למים הנשפכים ללא מרזב! (10)

איכא דאמרי, יש שאמרו הלכה שונה בשם רב נחמן, **דאמר רב נחמן**, אם **אחזיק** ראובן בחצר שמעון **לשפכי** שהמים נשפכים ממרזבו לחצר שמעון, בחזקה זו **אחזיק** גם **לנטפי** למים הנשפכים ללא מרזב. וכן אם החזיק **לנטפי אחזיק** גם **לשפכי**, **אבל לצריפא דאורבני**, אם עשה ראובן על ביתו גג משופע וכיסהו בענפי ערבה והמים נוטפים מגג זה לחצר, לזה **לא** החזיק ראובן בחצר שמעון ויכול שמעון למחות בו ולהתנגד, כי היות שגג זה משופע, נוטפים ממנו המים בעצמה רבה ומונעים את ההשתמשות תחת המקום שאליו הם נוטפים, ולכן אף שהחזיק ראובן במים הנוטפים מגג רגיל, על מים הנוטפים מגג זה לא החזיק (11).

רב יוסף אמר אפילו אם עשה ראובן את גג ביתו **כצריפא דאורבני** גג משופע וכיסהו בענפי ערבה, גם לזה מועילה חזקתו ואין שמעון יכול למחות בו, וכך **עבד רב יוסף** פסק רבי יוסף הלכה למעשה **בעובדא** שבאה לפניו באחד שעשה את גג ביתו **כבצריפא**

---

10. טעמו של דין זה הוא, כמו שביארו הרא״ש והתוס׳ דאין אדם עושה קניין לחצאין, ואם קנה ממנו זכות לשפכי בהכרח שקנה ממנו זכות גם לנטפי. ולכן אף אם המים דשפכי מרובים על המים שבנטפי גם לזה החזיק. ובזה ביאר הבית יוסף את דעת רבי יוסף להלן שהחזיק אף אם עשה צריפא דאורבני, ואף שבזה מתרבה הנזק יותר, מכל מקום יש לתלות שקנה ממנו גם זכות זו.

אבל הרמב״ן הרשב״א והר״ן ביארו שאין הבדל בכמות המים בין נטפי לשפכי, והביאו ראיה דאם לא כן מאי שנא צריפא דאורבני שנחלקו בזה. ולשיטתם גם מה שהתיר רב יוסף בצריפא דאורבני הוא משום שסבר שלא מתרבה ההיזק בזה.

11. על פי רש״י, ועי׳ בהערה הקודמת שיטות הראשונים בזה. ובנימוקי יוסף פירש דאם היה גגו מכוסה ברעפים אינו יכול להניח במקומם ענפי ערבה, לפי שגג המכוסה ברעפים פוסק מלנטוף כשנגמר הגשם, ואילו גג המכוסה בענפי ערבה נוטף ממנו מים הרבה זמן אחר שנגמר הגשם.

רבינו גרשום הביא פירוש נוסף מהו ׳צריפא דאורבני׳, דכל גג מכוסה בדפין הסופגים את המים, אבל צריפא דאורבני הם חבילות של גומי או של קנים המונעים מהמים להספג בגג, וגורמים שכל המים יזלו לחצר.

דאורבני[12] .

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, המשכיר
ו-ב **בית** חדר **לחבירו בתוך בירה גדולה** בית גדול שיש בו הרבה חדרים, הרי, מזכויות השוכר, **להיות משתמש בכתליה,** להשתמש בצד החיצוני של קירות החדר שהושכר לו, להניח את חפציו בחורים שיש בכותל, ולתלות את חפציו **בזיזיה** בזיזים התלויים בכותל, וכן יכול להשתמש בקירות הבית החיצוניים גם שלא כנגד החדר שהושכר לו, **עד** מרחק **ארבע אמות** מהחדר שהושכר לו.

ואם החדר שהושכר לו הוא בקומה האחרונה, יכול להשתמש **בעובי הכותל** להניח חפצים מעל קירות החדר, **במקום שנהגו**[13] להניח חפצים מעל הכותל.

אבל בתרבץ[14] **אפדני לא** — אין השוכר יכול להניח חפציו בכתלי הגינה שעושים מול טרקלין הבית, אף אם גינה זו נמצאת בתוך ד׳ אמות לחדרו,[15] משום שאינו עשוי להכנס כלל לגינה זו, כי גינה זו עשויה ליושבי הטרקלין.[16]

דין זה אמר רב נחמן בשם רבה בר אבוה כמבואר לעיל.

ורב נחמן דידיה עצמו **אמר**, יכול השוכר להניח את חפציו **אפילו בתרבץ אפדני** בגינה העשויה מול הטרקלין[17] —

אבל ברחבה שאחורי הבתים, לא. אין השוכר יכול להניח שם את חפציו, כי אין הרחבה מושכרת לו להשתמש בה.

ורבא אמר, יכול השוכר להשתמש **אפילו ברחבה שאחורי הבתים.**

אמר רבינא, האי כשורא דמטללתא המניח קורות על גבי כותל חבירו כדי להצל את הקרקע שתחת הקורות, **עד תלתין יומין** אם היו שם הקורות פחות משלושים יום **לא הוי חזקה,** ואין יכול לטעון בעל הקורות לבעל הכותל, בזה שלא מחית סימן הוא שקניתי ממך עבור זכות זו עד עולם, כי אין דרך בני אדם למחות במי שמשתמש בכתלם פחות משלושים יום. אבל **לבתר תלתין יומין** אחר שעברו שלושים יום ולא מחה בו בעל הכותל, **הוי חזקה**[18], מכך שלא מיחה יש

---

12. ועיין לעיל שהבאנו דנחלקו ראשונים אם בצריפי דאורבני הנזק רב יותר מאשר גג רגיל.

13. רבינו יונה והר״ן פירשו דכוונת הגמרא, במקום שנהגו בעלי הבתים להניח חפציהם מעל הכותל, אבל אין הכוונה במקום שנהגו השוכרים להניח את חפציהם על הכותל, דאם כן פשיטא שיכול להניח את חפציו על הכותל, כי אם זהו מנהג השוכרים, הרי על דעת כן שכר את הכותל.

14. השיטה מקובצת הביא, דלכך קוראים לזה ׳תרבץ אפדני׳ לפי שמרביצין אותו תמיד במים.

15. דאם לא כן בלאו הכי אין לו זכות להכנס לשם.

16. על פי רש״י ורבינו גרשום.

17. וביאור מחלוקתם כתב הר״י מיגאש, דבמקום שנהגו שהשוכרים משתמשים בתרבץ אפדני, לכולי עלמא יכול להשתמש שם, לפי שעל דעת כן שכר את החדר. ונחלקו במקום שאין מנהג ידוע, מהי דעת רוב בני האדם, האם דעתם להשכיר גם את התרבץ אפדני או לא.

18. על פי רש״י. ולפי פירושו מוכח מכאן דאין

לתלות שמכר לו בעל הכותל זכות להניח את קורותיו על הכותל או שנתן לו זכות זו במתנה, ולכן שוב אין יכול בעל הכותל למחות בו.

ואי סוכה דמצוה היא, אם הניח סכך על כותל חבירו למצוות סוכה, **עד שבעה יומין לא הוי חזקה,** ויכול חבירו למחות בו, שהרי יודע חבירו שאחרי סוכות יוריד את הסכך ולכן לא מחה בו.

אבל אם השאיר את הסכך **בתר** אחר **שבעה יומין, הוי חזקה** מיד, דכיון שראה חבירו שעבר חג הסוכות והלה לא הוריד את קורותיו, היה עליו למחות בו מיד, ואם לא מחה בו מיד, שוב אינו יכול למחות בו לעולם.(19)

וכל זה דווקא אם הניח את הסכך כדרך שרגילים להניחו. **ואי חבריה,** אבל אם חיבר את הסכך **בטינא** בטיט, בזה גילה דעתו שאינו מתכוין להסיר את הסכך לאחר שבעה ימים, ועל בעל הבית למחות בו מיד, ואם לא מיחה בו **לאלתר** מיד **הוי חזקה,** ושוב אינו יכול למחות בו לעולם:

צריך שלש שנים לחזקת תשמישין אלא לאלתר היא חזקה, וכמו שהבאנו לעיל שיטות הראשונים בזה. (אלא דכיון שדרך בני אדם למחול על שימוש של שלושים יום לכן החזקה אינה אלא לאחר שלושים יום ולא מיד, ולהלן מבואר בגמרא שאם חיבר את הקורות בטיט ולא מחה בו בעל הכותל, הרי מייד יש לו חזקה, ואין צריך שלש שנים בזה).

ושאר ראשונים הסוברים שגם בחזקת תשמישין צריך ג׳ שנים כמו שהבאנו שם, הם יפרשו את הסוגיה כאן כמו שפירש רבינו תם שהביאו כאן התוס׳, ולשיטתו סוגיה זו מוסבת על מה ששנינו במשנה, דאם סמך שמעון כותל מול כותל ראובן חייב להשתתף עמו בהוצאות הגובה. ואין נאמן שמעון לומר שכבר שילם לראובן את חלקו בשעת הבנייה. ועל זה אמרו כאן דאם הניח שמעון קורות על גבי כותל ראובן למעלה משלושים יום, ולא מיחה בו ראובן, הרי זה ראיה ששמעון שילם לראובן את חלקו בכותל. ולעולם אין מדובר כאן כלל בחזקת תשמישין.

פירוש נוסף בסוגיה פירש בעל המאור, ולשיטתו הסוגיה אכן עוסקת בחזקת תשמישין כמו שפירש רש״י, וכוונת הגמרא היא, דצריך שלש שנים ועוד שלושים יום. וכן להלן גבי סוכה צריך שלש שנים ועוד שבעה ימים. ולפי זה גם השיטות הסוברים שחזקת תשמישין צריכה שלש שנים, יכולים לפרש שהסוגיה עוסקת בענין חזקת תשמישין, וכוונת הגמרא כדברי בעל המאור.

והרמב״ן במלחמות ה׳, הקשה על דברי בעל המאור, ועי״ש שכתב דלא משמע כן מדברי הגמרא.

19. והראשונים ביארו בכמה אופנים, מדוע במקום מצוה לא נתנו שיעור של שלושים יום כמו שלא במקום מצוה. הרשב״ם פירש [בהגה״ה בתוך דברי רש״י], דהיה דרכם לבנות סוכה שנה אחת, ולהשאירה במשך כל השנה עבור החג הבא, ולכן מיד כשראה שהלה אינו מפרק את סוכתו, היה עליו להבין שכוונתו להניח סוכה זו עבור השנה הבאה, ולכן מיד היה עליו למחות בו, ואם לא מחה בו סימן שהלה שילם לו עבור זכות זו, ושוב אינו יכול למחות בו לעולם. מה שאין כן כשלא עשה סוכה זו למצוה, הרי כל שלושים יום אין דרך בני אדם להקפיד, משום שהם מניחים הוא שהלה יפרק את סוכתו בתוך שלושים יום.

אמר אביי: שני בתים בשני צדי רשות הרבים והאחד רואה לתוך גגו של חבירו, הרי שניהם חייבים להעמיד מחיצה על הגג כדי שלא יזיקו אחד את חבירו בהיזק ראיה.[20] ולכן **זה עושה מעקה לחצי** מאורך **גגו, וזה עושה מעקה לחצי** מאורך **גגו,** ועושים את המחיצה **זה שלא כנגד זה.** כל אחד מהם עושה את חצי המחיצה כנגד המקום שכנגדו לא עשה חבירו מחיצה שעל ידי כן תהיה מחיצה שלימה ביניהם, וכל אחד מהם **מעדיף,** מאריך את המחיצה מעט מעבר לחצי גגו, כדי שלא יעמוד בקצה המחיצה ויראה באלכסון[21] לתוך גג חבירו[22].

אבל ביד רמה ובראב"ד פירשו, דבאמת אין חילוק בין סוכה של מצוה לסוכה שאינה של מצוה. וכוונת הגמרא שאם סמך קורות על כותל חבירו, ובסוף שלושים יום חל חג הסוכות, הרי אין חזקתו חזקה אלא לאחר חג הסוכות, ואף שעברו שלושים יום. כי יש לתלות דהסיבה שבעל הבית לא מיחה, היא משום שהגיע חג הסוכות והתיר לו בעל הבית לעשות שם סוכתו. אך אין מכאן ראיה שמכר לו זכות זו לעולם. וכן כתב להלכה בהגהות אשר"י, דיש אומרים שאם חל סוכות בסוף שלושים יום אין חזקתו חזקה אלא לאחר שלושים יום ושבעה ימי החג.

20. הקשו התוס', דהרי לקמן בסוגיא מבואר, שהיזק ראיה אינו אלא מחצר לחצר, אבל בין גג לגג אין היזק ראיה משום שאין משתמשים תדיר בגג, ויכול להזהר בשעה שמשתמש שלא יראהו חבירו. ותירצו התוס' דלכן דייק אביי לומר 'בשני צדי רשות הרבים' דכיון שיש מרחק בין בית לחבירו שוב אין האחד יכול להזהר שלא יראהו חבירו כי אין האחד מרגיש בחבירו.

הראשונים תירצו באופן אחר, דמה שאמרו להלן שאין בעל הגג ניזוק מהיזק ראיה, הוא רק בגג שאינו ראוי לתשמיש כגון גג משופע, ואילו כאן מדובר בגג הראוי לשימוש. אלא שהרשב"א הקשה על זה דלא משמע בגמרא שמדובר בשני סוגי גגות, ועי"ש עוד שהאריך להקשות. ולכן פירש כדברי התוס'.

21. על פי רש"י, והנה רש"י כתב 'ומתוך כך לא יראה בהדיא לגגו של חבירו. ודייק מכך הנימוקי יוסף [לקמן דף לב א מדפי הרי"ף] דאף אחר ההעדפה עדיין אפשר לראות בדוחק באלכסון לתוך גג חבירו, אלא שעל ידי כן כבר לא רואים בהדיא מגג אחד לשני. ובאמת הראב"ד [בשיטה מקובצת] הקשה דבשעה שיעמוד אחד חוץ למחיצתו עדיין יוכל לראות לתוך גג חבירו, ותירץ דכיון שאינו יכול לראות אלא על ידי עקימת הראש בשעה שעומד על שפת גגו, מתיירא שמא יפול, ולא ידחוק עצמו להביט לתוך גג חבירו.

אבל השיטה מקובצת הביא בשם 'הרב אב ב"ד, שחולק על רש"י והראב"ד, ולדעתו צריך כל אחד להעדיף את מחיצתו עד שלא יוכל האחד לראות לגג חבירו כלל, וכתב שם דכן הסכים הרמב"ם.

הרשב"א [לקמן דף ס א] פירש בדרך אחרת, ודעתו כדעת רש"י דאף אחר המחיצה וההעדפה עדיין יכול לראות האחד בשל חבירו, אלא שאף על פי כן די בזה, דכיון שלא עושים בגג שימוש קבוע, אלא מידי פעם בפעם, אם כן יכול כל אחד לעשות את אותו תשמיש במקום בגג שאין חבירו יכול לראות שם כלל.

והנה, במרדכי הביא שיטת ראב"ן, הסובר שגם בשני חצירות, אם יש מקום בחצר שבו אין רואים אחד את השני, שוב אין יכול האחד לתבוע את חבירו להעמיד מחיצה, משום שיכול לעשות את תשמישיו הצנועים במקום שבו אין רואים אחד את השני. והקשה עליו המרדכי

ומקשינן: **מאי איריא,** מדוע אמר אביי דין זה דוקא על שני בתים העומדים **ברשות הרבים,** והלא **אפילו** בשני בתים **ברשות היחיד נמי** חייבים להעמיד מחיצה ביניהם.

ומשנינן: אביי אמר את דינו על שני בתים **ברשות הרבים** משום **דאיצטריכא ליה** לחדש בזה חידוש מיוחד. כי **מהו דתימא** שאין חיוב לבנות מחיצה בין שני בתים ברשות הרבים, משום **דנימא ליה,** יכול לטעון האחד לחבירו, הלא גם אם אעשה מחיצה לא תוכל להשתמש תשמישים צנועים בחצר, שהרי **סוף סוף הא בעית** אתה צריך **לאצטנועי מבני רשות הרבים**[23], ועל זה **קא משמע לן** אביי, שאף על פי כן חייב לעשות מחיצה, משום **דאמר ליה,** אף על פי שעלי להצטנע מבני רשות הרבים, מכל מקום העוברים ברשות **הרבים** רק **ביממא חזו לי,** אבל **בליליא לא חזו לי,** ואילו **אתה, בין ביממא בין בליליא חזית לי.** ולכן חייב אתה להעמיד מחיצה כדי שאוכל להשתמש בגג בלילה כאשר בני רשות הרבים אינם רואים לתוך גגי.[24]

אי נמי, טענה נוספת שמחמתה חייב להעמיד מחיצה, ואף שעל חבירו להצטנע מהעוברים ברשות הרבים, משום שטוען לו, **הרבים כי קאימנא,** בשעה שאני עומד, **חזו לי** הם רואים אותי, אבל **כי יתיבנא** בשעה שאני יושב **לא חזו לי,** ואילו **אתה, חזית לי בין כי קאימנא** בשעה שאני עומד, **ובין כי יתיבנא** בשעה שאני יושב, ולכן חייב אתה להעמיד מחיצה כדי שלא תראה לתוך גגי בשעה שאני יושב, שבאופן זה איני צריך להצטנע ברשות הרבים

ועוד יכול לטעון —

אף שה**רבים** גם רואים לתוך גגי, מכל מקום רק **כי מעיינו** בשעה שהם מתבוננים היטב

מסוגייתינו דמבואר שחייב כל אחד להעדיף את המחיצה כדי שלא יראה בשל חבירו, ולדברי הראב"ן קשה מדוע עליו להעדיף, והלא די במחיצה ללא העדפה כדי שלא יוכל חבירו לראות בחלק מגגו. ועי"ש שהקשה עוד.

22. לעיל בדף ב,ב הביאה הגמרא מחלוקת אם היזק ראיה נחשב להיזק או לא. והקשו הרמב"ן והרשב"א שם מדוע לא הקשו מדברי אביי כאן, דמוכח מדבריו שהיזק ראיה נחשב להיזק. ותירצו שכאן מדובר בגג מקורה שעדיף מחצר ודינו כבית, ובבית לכולי עלמא היזק ראיה שמיה היזק. עוד תירצו, דאין להקשות מדברי אביי שהיה אמורא על מי שסובר היזק ראיה לאו שמיה היזק, ואף שהקשו עליו שם מדברי שמואל שגם הוא היה אמורא, אין זה אלא משום דרב גובריה של שמואל.

23. בחידושי רבי ראובן סימן ב' הוכיח מכאן, דיסוד הדין של מחיצה, אין זה משום שגורם בראייתו צער לחבירו, דאם כן מה איכפת לן שגם בני רשות הרבים מצערים אותו, סוף סוף עליו למנוע את הצער שהוא מצער אותו. אלא בהכרח שגדר דין מחיצה הוא מחמת ההיזק שגורם בכך שמסתכל, שעל ידי זה מונע מבעל הבית להשתמש שימושים צנועים בחצירו, ולכן אם גם ללא הסתכלותו קיים היזק זה מחמת בני רשות הרבים, שוב אין טעם שיעשה הוא מחיצה.

24. הרמב"ם [הלכות שכנים, פרק ה' הלכה ו'] פסק, שמותר לפתוח חלון מול חלון חבירו

אז **חזו לי**, אבל **כי לא מעיינו** כשהולכים בדרך הילוכם ולא מעיינים סביבותם **לא חזו לי**. ואילו **אתה** שאתה עובר בגגך ולא מעיין סביבותיך **ממילא נמי חזית לי** גם בראיה אגבית אתה רואה אותי, ולכן היזקך מרובה מהיזק בני רשות הרבים, ועליך להעמיד מחיצה למנוע ממני היזק זה.

אמר מר, אביי אמר לעיל, שני בתים בשני צידי רשות הרבים, **זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו זה שלא כנגד זה, ומעדיף**[25].

ומקשינן: **פשיטא!**? הלא דבר פשוט הוא שכל אחד מהם צריך לעשות חצי מחיצה, וכי תעלה על דעתך שאחד מהם יחוייב לעשות את כל המחיצה.

ומשנינן: מה שחידש אביי שכל אחד עושה בגגו חצי מחיצה, **לא צריכא** אלא למקרה **דקדים חד מנייהו**, שאחד מהם הקדים ללא שנמלך עם חבירו **ועבד דידיה**[26] ועשה חצי מחיצה על גגו.

מהו דתימא שבאופן זה **נימא ליה אידך**, יכול לטעון אותו שלא עשה מחיצה לאותו שעשה, אילו היית בא להמלך עימי קודם שעשית מחיצה, הייתי אומר שאני אעשה את כל המחיצה על גגי ואתה תשלם לי מחצית מההוצאות. וכיון שלא באת להימלך עימי, מעתה איני חפץ לבנות חצי מחיצה על גגי, כי טורח הוא עבורי לחזר אחר פועלים לעבודה מועטת של חצי מחיצה[27], ולכן **שקול אוזינקא** טול מחצית מההוצאות

כשרשות הרבים מפסיקה ביניהם, משום שאומר לחבירו, אין אני אלא כעוד אחד מבני רשות הרבים ואיני מוסיף לך היזק בזה. וזה על פי הסוגי׳ לקמן ס א. ואף על גב דכאן מבואר שגם כשרשות הרבים מפסיקה ביניהם חייב לעשות מחיצה מהטעמים המפורטים כאן, כתב האור שמח [בפרק ג׳ הלכה ה׳] שהרמב״ם מפרש את סוגייתינו, בשני בתים הסמוכים זה לזה ורשות הרבים עוברת תחתיהם וכדומה, שבאופן זה אין היזק הרבים תדיר כל כך, אבל באופן שרשות הרבים עוברת בין שני הבתים אזי יכול לפתוח חלון כמו שכתב הרמב״ם וכמבואר לקמן.

ועי׳ בב״ח שציין לסוגי׳ לקמן ס א, דלכאורה היא סותרת לסוגייתינו, כי שם מבואר שמותר לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון ברשות הרבים, דיכול לטעון שאינו מזיק בכך דסוף סוף הרי צריך אתה להצטנע מבני רשות הרבים, וצ״ע דבסוגייתינו מבואר דאף על פי כן צריך לעשות מחיצה. ובאמת דהרשב״א בתוך דבריו תירץ קושיה זו, דכאן מדובר כשהגג גבוה ארבע אמות, ואין כל כך היזק מבני רשות הרבים, ושם מדובר בחלון ופתח הנמוכים מד׳ אמות, שהיזק בני רשות הרבים רב, ואז אינו חייב לעשות מחיצה.

25. כתב הרמב״ן, דאין לגרוס כאן ׳ומעדיף׳, שהרי קושית הגמרא ׳פשיטא׳ אין זה אלא על הרישא, ולא על הדין שמעדיף. וכתב הרמב״ן דלפי הגירסה שלפנינו, יש לפרש בדוחק דקושיית הגמרא היא פשיטא שכל אחד מהם צריך להעדיף, ועל זה תירצה הגמרא דאם קדם אחד ובנה חצי כותל והעדיף וחבירו בנה חצי כותל אך לא העדיף, הוה אמינא שיכול לומר לחבירו קח הוצאותיך ובנה לבדך את כל ההעדפה. אבל הרמב״ן דחה פירוש זה, עי״ש.

26. על פי גירסת הב״ח.

27. על פי הרשב״ם בהגהת תוס׳ בדברי רש״י כאן.

ועבדיה את כוליה והשלם על גגך את כל המחיצה —
קא משמע לן, שאינו יכול לטעון כן. משום **דאמר ליה** אותו שעשה מחיצה לאותו שלא עשה, **את מאי טעמא לא עבדת**, מדוע אינך חפץ לעשות מחיצה, הלא **משום דמיתרע אשיתך**, שלא תתקלקל חומת הבנין מכובד המחיצה, ואם כן, **אנא נמי**, גם אני חושש שאם אשלים את המחיצה על גגי **מיתרע לי אשיתאי**, יתקלקל הבנין מכובד המחיצה[28].

אמר רב נחמן אמר שמואל, גג הסמוך[29] **לחצר חבירו**, ובעל הגג רואה לתוך החצר, **עושה** בעל הגג **לגגו מעקה גבוה ד׳ אמות** כדי שלא יזיק בהיזק ראיה את החצר. [אבל בעל החצר אינו חייב להשתתף במחיצה, משום שאין בעל הגג ניזוק בהיזק ראיה, כמבואר להלן, ועי׳ הערה[30]], **אבל בין גג לגג** שני גגות סמוכים, **לא** אין חייבים בעלי הגגות לעשות מחיצה ביניהם, משום שאין היזק ראיה לגג, כיון שאין דרך להשתמש

אבל התוס׳ פירשו באופן אחר, דטוען לו, אילו היית בא להימלך עימי קודם שבנית, הייתי אומר לך שאחד מאיתנו יבנה את כל המחיצה על גגו, והשני ישלם לו דמי ההוצאה, ובזה נרויח, שהרי כשכל אחד עושה חצי מחיצה עליו להעדיף קצת יותר מחצי כמבואר לעיל, ואילו כאשר רק אחד עושה את המחיצה וחבירו משתתף עמו בממון הרי יש כאן ריוח של אותה העדפה שהיה על כל אחד להעדיף אילו היה עושה רק חצי מחיצה, [והרא״ש הוסיף דעל ידי כן ירויחו שהיזק הראיה ימנע לגמרי, ולא יוכלו לראות אחד את חבירו אף באלכסון], קא משמע לן דכיון שהקדים האחד ועשה, שוב חייב חבירו לעשות החצי השני על גגו הוא.

וכדברי התוס׳ נפסק בשולחן ערוך סימן קנ״ט סעיף ג׳, דקודם שבנה אחד מהם מחיצה, יכול האחד לכוף את חבירו ולומר לו בנה אתה את כל הכותל ברשותך ואני אשלם לך חצי מהוצאותיך, ואם אינך חפץ לבנות את כל הכותל ברשותך אבנה אני את כל הכותל ברשותי ואתה תשלם לי חצי מהוצאותי.

והקשה הנתיבות המשפט [סימן ק״ס ס״ק א׳] איך יכול האחד לכוף את חבירו להשתתף בהוצאות הכותל שבונה ברשותו, והלא הרא״ה חידש [מובא בנימוקי יוסף בתחילת הפרק], שאם אחד בנה בתוך השטח שלו מחיצה מאבני גויל וגזית, אינו יכול לכפות את חבירו להשתתף עמו בהוצאות, משום דיכול חבירו לטעון שאינו רוצה לקנות כותל שאינו בנוי ברשותו. ואם כן, כיצד יכול לכפות את חבירו שישלם לו מחצית מהוצאות הכותל שבנה ברשותו, והלא חבירו יכול לטעון שאינו חפץ לשלם עבור כותל שאינו נמצא ברשותו. ותירץ הנתיבות המשפט, דדברי הרא״ה לא נאמרו במקום שיש ריוח מכך שאחד בונה את הכותל ברשותו. ומשום כך כאן, כיון שעל ידי זה שבנה האחד את הכותל ברשותו, הרויחו שניהם על ידי זה את ההעדפה כמו שביארנו לעיל, לכן יכול האחד לכוף את חבירו לבנות את הכותל כולו ברשות אחד מהם.

28. הקשה רבינו יונה מדוע אינו טוען שאינו חפץ לעשות את כל המחיצה כדי שלא יתמעט המקום בגגו, ותירץ דבלאו הכי עליו להניח שם מעקה משום מצוות מעקה.

29. עיין בהערה הבאה.

30. בפשטות מדובר שהגג גבוה מן החצר, ולפי זה בעל החצר כלל לא מזיק לבעל הגג. אבל רבינו גרשום כאן [ולעיל ב ב] פירש, שגובה הגג

בגג בתדירות, וכשמשתמש לעיתים יכול להזהר שלא להנזק מחבירו.

דין זה אמר רב נחמן בשם שמואל, **ורב נחמן דידיה** עצמו **אמר**, אף על פי **שאינו** זקוק **לבנות** בין גג לגג מחיצת ארבע **אמות**, **אבל** זקוק **למחיצת עשרה** טפחים!

ודנה הגמרא: **למאי**? מדוע צריך לעשות מחיצת עשרה טפחים, **אי** סבר רב נחמן שגם בין גג לגג יש היזק ראיה ולכן צריך לעשות מחיצה, הלא **להיזק ראיה ארבע אמות בעינן**.

ואי מטרת המחיצה לסמן את הגבול ביניהם **לנתפס עליו כגנב** שאם אחד מהם יכנס מעבר למחיצה ידע חבירו שמטרתו היא גניבה, הלא לזה **במסיפס** [יתדות עצים נמוכים הקבועים בארץ][31] **בעלמא סגיא** די במחיצה זו כדי לסמן את הגבול. **ואי** מטרת המחיצה **לגדיים וטלאים** שלא יעברו מגג לגג, הלא לזה **בכדי שלא יזדקר בבת ראש סגי** די במחיצה נמוכה כדי שלא יוכלו הבהמות לעבור בדרך הילכום.

ומבארת הגמרא: **לעולם** מטרת המחיצה היא כדי לסמן את הגבול ביניהם, **לנתפס עליו כגנב** כדי לדעת שהנכנס מעבר למחיצה מטרתו היא גניבה[32], אך אין מספיק לזה מחיצת מסיפס כמו שהקשו לעיל, כי **במסיפס מצי משתמיט ליה**, יכול הנכנס להשתמט ולומר שאינו גנב, משום **דאמר, ממצוריה קממצירנא**[33] בעוד שהייתי פושט את עצמותי, נפל חפץ מידי לגגך והלכתי לנטלו, אך לא נתכוונתי לגניבה. אבל **במחיצת עשרה לא מצי משתמיט ליה.**

מיתיבי קושיה על רב נחמן שאמר צריך לעשות מחיצת עשרה טפחים בין גג לגג.

שהרי שנינו בברייתא: **אם היה** קרקע **חצרו** גבוה **למעלה מגגו של חבירו, אין נזקקין לו** אין חייב בעל החצר לעשות מחיצה, משום דאין בעל החצר מזיק לבעל הגג כמו

והחצר שוים, ואף על פי כן אין צריך בעל החצר להשתתף במחיצה, משום שאין היזק ראיה בגג כדלקמן.

31. על פי רש״י לעיל ב ב ד״ה וטעמא. אבל התוס׳ שם פירשו דמסיפס הוא קיר מלא חלונות שאינו מגן מהיזק ראיה, ועוד פירשו שם דמסיפס הוא קיר נמוך מעשרה טפחים.

32. האחרונים הקשו, מחמת איזה דין חייב לעשות מחיצה שלא יתפס עליו כגנב. ופירש האבן האזל [הלכות שכנים, פרק ב׳ הלכה ט״ז], דאם אינו מעמיד מחיצה זו הרי הוא מזיק את חבירו שחושש להניח דברים בגג מחשש שהלה יגנבם. אבל בשיעורי הגאון רבי שמואל רוזובסקי ביאר, דהוא דין מהלכות שכנים, דעל השכנים להעמיד מחיצה שלא יראו כגנבים.

33. הנה רש״ י פירש ׳מצי משתמיט ליה ולומר חפץ נפל מידי על גגך ונכנסתי אצלך ליטול׳, וכתב החתם סופר דנראה מדבריו שלא גרס כלל ׳ממצוריה קממצירנא׳. ואנו פירשנו על פי פירוש רש״י בצירוף פירוש הנמוקי יוסף שפירש ד׳אימצוריה׳ הוא מלשון ׳אימזורי׳, כדכתיב ׳ויזורר הנער׳, והיינו פישוט עצמות, והיינו שיטען בעוד שהייתי פושט עצמי נפל כלי זה מידי.

והר״י מגאש פירש על דרך הנימוקי יוסף, ד׳ממצוריה׳ הוא מלשון פישוט עצמות, והיינו שטוען שבשעה שפשט עצמותיו נפל לתוך חצר

שנתבאר לעיל שאין היזק ראיה לגג.[34]

ודנה הגמרא: **מאי לאו,** לכאורה כוונת הברייתא ש**אין נזקקין לו כלל,** ואין צריך בעל החצר לעשות אפילו מחיצת עשרה טפחים, ודלא כרב נחמן, שאמר אף בגג צריך מחיצת עשרה טפחים.

ודוחה הגמרא: **לא!** אלא כוונת הברייתא, שאף על פי ש**אין נזקקין** למחיצת **ארבע אמות, אבל נזקקין למחיצת עשרה** טפחים.

איתמר, שתי חצרות זו למעלה מזו, באופן שקרקע חצר אחת גבוהה מהקרקע השניה, ויש היזק ראיה מחצר אחת לחברתה, **אמר רב הונא, תחתון בונה** לבדו **מכנגדו** מלמטה, **ועולה** עד שמגיע לגובה הקרקע של העליון. ומשם, **עליון בונה** בסיוע התחתון, **מכנגדו ועולה —**

ביאור דין זה [לפי שיטת רש"י], כיון שיש היזק ראיה מחצר אחת לשניה, לכן חובה על שניהם להעמיד מחיצה בין שתי החצירות. ואם יעשו מחיצה בגובה ארבע אמות בחצר העליון, הרי מחיצה זו תמנע היזק ראיה לשני הכיוונים. אלא שאין לחייב את העליון

חבירו.

רש"י במסכת עבודה זרה [ע ב] פירש בד"ה מצרי 'אמצרי דגג קמצרנא, אני מכוון למידת בנין שאני רוצה למדוד לכך הושטתי את ידי'. ובלשון אחר פירש כעין דברי הנמוקי יוסף.

ורש"י במסכת עבודה זרה דף ע ב ד"ה אמצרי, פירש 'אמצרי דגג קמצרנא, אני מכוון למידת בנין שאני רוצה למדוד לכך הושטתי את ידי'. ולשון אחר פירש שם רש"י כעין כאן.

34. הנה הברייתא מדברת כלפי בעל החצר דאינו חייב לעשות מחיצה משום שאינו מזיק את בעל החצר. אך לכאורה בעל הגג חייב להעמיד מחיצה בינו לבין החצר כדי שלא יזיק בראייתו את בעל החצר. ומשום כך תמה רבינו יונה, דאם חייב בעל הגג לעשות מחיצה ד' אמות שוב אין כאן צורך במחיצת עשרה שהרי חייב לעשות כאן מחיצת ד' אמות. ותירץ דאף על גב שחייב בעל הגג לעשות מחיצת ד' טפחים, מכל מקום חייב בעל החצר להשתתף עמו בסכום של מחיצת עשרה, כיון שמחובת בעל החצר להעמיד לכל הפחות מחיצת עשרה.

אלא שנחלקו בזה ראשונים, דהנה כאן מדובר שיש הפרש גובה בין החצר לגג, והפרש הגובה עצמו הוא גם כעין מחיצה ביניהם ומצטרף לשיעור המחיצה, ולכן חידש הרא"ש [סימן י"ז], דאם היה ביניהם הפרש גובה של ששה טפחים, הרי, חייב בעל החצר לעשות רק מחיצת ארבעה טפחים, כי הפרש הגובה מצטרף למחיצה וצירוף שניהם עולה לעשרה טפחים. אבל הרמב"ן ורבינו יונה כתבו דלעולם משתתף במחיצת עשרה טפחים שנבנית מחצירו של התחתון. ועל שיטת הרא"ש הקשה הקצות החושן [סימן ק"ס ס"ק ד'] מדוע בשתי חצירות זו למעלה מזו סובר רב חסדא לקמן שהעליון משתתף ביסוד הכותל, ואילו כאן אינו משתתף ביסוד מחיצת העשרה טפחים, אלא רק במחיצה עצמה, עי"ש.

אבל הרמב"ם [הלכות שכנים פרק ג' הלכה ז'] כתב שאין בעל החצר העליון זקוק להשתתף עם בעל הגג התחתון כלל. והקשה שם המגיד משנה מדוע אין צריך העליון להשתתף עם התחתון לכל הפחות בדמי מחיצת עשרה. וביאר הבית יוסף, דהרמב"ם סבר דכיון שחייב בעל הגג לעשות מחיצת ד' אמות, שוב אין כאן את הבעיה שנתפס עליו כגנב שהרי יש כאן מחיצה,

לתת את כל מקום הכותל, ולכן בונה התחתון מלמטה בסיס למחיצה[35], ועל בסיס זה בונה העליון מחיצה, כאשר חצי מהמחיצה נבנית על הבסיס שבנה התחתון וחציה האחר נבנה על קרקע העליון. נמצא, שהמחיצה שמונעת את היזק הראיה, היא המחיצה שבונה העליון למעלה, ולכן חייב התחתון להשתתף בהוצאות מחיצה זו. אבל אין העליון חייב להשתתף בהוצאות הכותל שבונה התחתון למטה, משום שאין מטרת כותל זה למנוע היזק ראיה אלא רק ליצור מקום שעליו תיבנה המחיצה העליונה, ואין העליון צריך להפסיד מכך שהתחתון נמוך מחצירו[36]. ועיין עוד הרחבת דברים בהערות.[37]

ורב חסדא אמר, עליון מסייע מלמטה לכותל שבונה התחתון, ומשם ממשיך **ובונה** יחד עם התחתון את המחיצה העליונה, דכיון שאין העליון רוצה לבנות את כל הכותל בחצירו, אם כן הוא מוכרח לכותל שבונה התחתון שיהיה בסיס לכותל ולכן חייב

ולכן לא נוצר כאן כלל חיוב של מחיצת עשרה, ומשום כך אין העליון צריך להשתתף עם התחתון כלל. ולפי זה כתב הבית יוסף דגם הגמרא כאן יכלה לתרץ דלכך לא כתבה הברייתא דחיב במחיצת עשרה שהרי בלאו הכי חייב בעל הגג לעשות מחיצת ד׳ אמות.

והט״ז [סימן ק״ס ס״ק ב] כתב שדברי הרמב״ם אמורים באופן שהבדל הגובה בין החצר לגג הוא עשרה טפחים, ובמקרה זה אין צורך למחיצת עשרה טפחים, שהרי קיים הפרש טבעי של עשרה טפחים בין הגג לחצר.

35. הנה, המחיצה שעליהם לבנות ביניהם היא מחיצה של גויל וגזית שהיא בעובי ששה טפחים כמבואר במשנה. ולכן פירשו הראשונים דאין מועיל שיעשה התחתון כותל של שלשה טפחים, שהרי על המחיצה להיות של ששה טפחים, ומאידך אין לחייב את התחתון לבנות כותל של ששה טפחים כבסיס למחיצה, שהרי אינו חייב לתת מקום בחצירו אלא למחצית מעובי הכותל, ולכן כתבו הראשונים [רבינו גרשום, רמב״ן ורשב״א], דהתחתון חופר מתחת חצר העליון חפירה ברוחב שלשה טפחים, ובונה כותל ששה טפחים שחציו באותה חפירה וחציו על חצר התחתון.

36. על פי רש״י בתוספת ביאור. אבל הרשב״א לעיל דף ב א פירש דלכך אין העליון צריך להשתתף עם התחתון, משום שהעליון יכול לטעון, איני צריך ליסוד, שאני יכול לבנות עראי בתוך שלי במחיצה קלה של הוצא ודפנא, ועל זה חולק רב חסדא וסובר שאין האחד יכול לבנות בתוך שלו מחיצה של הוצא ודפנא ולכן מוכרח הוא לכותל הראשון כדי לבנות עליו מחיצת אבן. והאחרונים התקשו בדברי הרשב״א דהלא כאן אינו רוצה לבנות בהוצא ודפנא, דאם כן לא היה צריך לכותל הראשון, ואם כן שוב צריך הוא ליסוד של התחתון ומדוע אינו חייב להשתתף בהוצאות הכותל.

37. והנה, העליון ודאי חייב לעשות לחצירו מחיצת ארבע אמות כדי שלא יראה לתוך חצר התחתון. אבל התחתון אינו מזיק לעליון אלא אם אין ביניהם גובה של ארבע אמות. ולכן הקשו התוס׳ מדוע צריך התחתון לסייע לעליון לבנות את כל המחיצה, הלא ברגע שיש הפרש של ארבע אמות בין העליון לתחתון בצירוף הגובה בין שתי החצירות, שוב אין מזיק התחתון את העליון. ואם כן מדוע אמר רב נחמן דחייב התחתון להשתתף בכל מחיצת ד׳ אמות שעושה

להשתתף בהוצאות הכותל הראשון, כי אם אין יסוד אין בנין.[38]

תניא כוותיה דרב חסדא:

שתי חצרות זו למעלה מזו, לא יאמר העליון הריני בונה מכנגדי ועולה, אלא מסייע מלמטה ובונה. ואם היתה חצרו למעלה מגגו של חבירו, אינו זקוק לו. כמו שהתבאר לעיל, שאין בעל החצר מזיק לבעל הגג.

הנחו בי תרי, מעשה בשני אחים, **דהוו דייריי** שדרו בבית שירשו מאביהם, **אחד** מהם **הוה דייר עילאי** דר בקומה העליונה, **וחד** אחיו **הוה דייר תתאי** דר בקומה התחתונה — **איתבס**[39] **תתאי** ושקעו כתלי הבנין באדמה[40], ועל ידי זה שקעה דירת העליון לתוך דירת התחתון עד שלא יכל הדייר התחתון להכנס לביתו בלא להתכופף. **אמר ליה תתאי** הדייר התחתון **לעילאי** לדייר העליון, **תא,** בא ונסתור את כל הבנין **ונבנייה** מחדש.

אמר ליה העליון לתחתון, הלא **אני שפיר קא דאירנא,** כי דירתי לא שקעה בתוך האדמה, ומדוע שאסתור את הבנין ואבנה בנין חדש[41].

אמר ליה התחתון לעליון: **אבנייה אנא.**[1] אני אסתור את הבית ואבנהו משלי. **אמר ליה** ז-א

הראשון. ותירצו התוס׳ דמדובר באופן שיש חלק גבוה בחצר התחתון, ואותו חלק שוה לגובה החצר העליונה, ואם עומד התחתון על החלק הגבוה שבשדהו יכול לראות לתוך חצר העליון, ולכך חייב להשתתף במחיצת ד׳ אמות שעושה העליון בחצירו. ומבואר לפי תירוץ זה, דאם לא היה חצר התחתון גבוהה מהצד השני, באמת אין חייב התחתון להשתתף אלא עד שיהיה ביניהם הפרש ד׳ אמות בצירוף הפרשי הגובה ביניהם.

עוד תירצו דאם אין מחיצת ד׳ אמות בחצר העליון, עדיין מזיק התחתון לעליון בשעה שעומד העליון, ואף שיש ביניהם הפרש של ד׳ אמות. ולפי זה גם במקום שיש הפרש גובה של ארבע אמות בין שתי החצירות, עדיין צריך התחתון לסייע לעליון לבנות מחיצת ד׳ אמות בקצה חצירו, כדי שלא יזיקו בשעה שעומד.

והרשב״א והריטב״א כתבו, דאין לזה שיעור קבוע, והכל לפי אורך החצר התחתונה וקיצורה. ולאחר שנסתלק היזק ראיית התחתון ממשיך לבנות העליון לבדו עד גובה ד׳ אמות מקרקע חצירו.

38. כן ביארו כל הראשונים והפוסקים. ונתקשו הראשונים מהו טעמו של רב הונא החולק על זה והלא אם אין יסוד אין בנין, וכיון שהעליון צריך את הכותל מדוע אינו חייב להשתתף בו. ועי׳ לעיל שהבאנו מה שביאר בזה הרשב״א לעיל.

39. על פי גירסת הב״ח, ולפנינו איתבר, ועי׳ בהערה הבאה.

40. על פי רש״י. אבל הרמב״ם הרא״ש [כמו שפירשו הסמ״ע] והשולחן ערוך פירשו באופן אחר, ולשיטתם שקעו רק קורות רצפת העליון לתוך דירת התחתון, ועל זה אמרו כאן שאם לא שקעו למטה מעשרה טפחים בדירת התחתון, אין התחתון יכול לכפות את העליון להרוס ולבנות מחדש.

41. ולהלן נבאר, מדוע אין יכול התחתון לטעון לעליון, מה אתה עושה ברשותי.

1. לפי גירסת הב״ח.

העליון, איני חפץ שתסתור ותבנה, משום **דלית לי דוכתא** אין לי מקום **למידר בה** לגור בו בינתים.

אמר ליה התחתון, **אנא אוגר לך** אני אשכור עבורך בממוני **דוכתא** מקום לדור בו.(2) **אמר ליה** העליון, אף אם תשכור לי מקום אינני מסכים לפנות את ביתי כי **לא טרחנא** אין אני מעונין בטירחה זו, **אמר ליה** התחתון לעליון, והלא **לא קא מתדר לי** איני יכול לגור בביתי מפני דירתך ששקעה לתוך אויר דירתי. **אמר ליה** העליון, יכול אתה לגור בביתך על ידי **דשוף אכריסך** שתתכופף(3) עד כריסך **ועול** ותכנס לבית, וכן כשתרצה לצאת **שוף אכריסך** תתכופף עד כריסך **ופוק** וצא.

אמר רב חמא, העליון **בדינא קא מעכב!** ואינו חייב לטרוח ולפנות את דירתו.(4)

והני מילי, אך כל זה אינו אלא באופן **דאף** שהבית שקע, עדין **לא מטו כשורי** לא הגיעו קורות רצפת העליון **למטה מעשרה** טפחים בתוך אויר דירת התחתון, **אבל** אם **מטו** הגיעו **כשורי** קורות רצפת העליון **למטה מעשרה** טפחים בתוך אויר דירת התחתון, **מצי אמר** ליה יכול התחתון לטעון לעליון, כיון שהגיעה רצפתך **למטה מעשרה** טפחים בתוך דירתי, שוב אינך יכול לעכב אותי מלהרוס את הבנין, שהרי למטה מעשרה טפחים הוא **רשותא דידי הוא** הרי זו רשותי שלי ושוב **לא משעבד לך** אינני משועבד לך שלא להרוס את הבנין(5)

הראשונים ביארו את דברי הגמרא, שכל בנין שיש בו שתי קומות, אין בעל הקומה התחתונה יכול להרוס את דירתו, משום שהוא משועבד לבעל הקומה העליונה, כי אם יהרוס את דירתו תיפול הקומה העליונה. ועל זה חידשה הגמרא, שאם אין התחתון יכול לגור בדירתו, כגון בנדון דידן, שאין

---

2. ואינו יכול לומר לו בעל הבית דאינו חפץ במתנה ד׳שונא מתנות יחיה׳, משום דאין זה מתנה אלא כעין תמורה על כך שמפנה את ביתו — ריטב״א.

3. על פי רש״י, והתוס׳ פירשו, שוף מלשון שפשוף, דבשעה שנכנס מתחכך בארץ.

4. ואין בעל הדירה התחתונה יכול להרוס את דירתו ללא רשות העליון, משום שהדירה התחתונה משועבדת להעמיד על גבה את הדירה העליונה, וכל זמן שלא מחל העליון על שעבוד זה אין לתחתון זכות להרוס את דירתו, ועי׳ בהערות הבאות.

ורבינו יונה בעובדא הבאה בגמרא ביאר, דהחידוש הוא דכל טענות העליון מתקבלות, ואין התנגדותו מידת סדום. ועי׳ בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי אות ק״ס.

5. בתירוץ הגמרא יש לכאורה שתי טענות, א. דלמטה מעשרה הוא רשותא דידי ואין לך זכות לרדת לתוך רשותי, ומשום כך יש לי זכות להרוס את הבנין. ב. דאם הגיעה דירת התחתון למטה מעשרה טפחים, שוב אין התחתון משועבד להעמיד את דירת העליון על דירתו, וכמו שביארו כאן הראשונים. ולפי הטענה הראשונה קשה, דהלא אף אם לא הגיעה דירת העליון למטה מעשרה טפחים, מכל מקום ברגע שנכנסה דירת העליון לתוך רשות התחתון, שוב יכול לטעון התחתון ׳רשותא דידי הוא׳, ויבואר

בדירה התחתונה גובה עשרה טפחים, באופן זה בטל שיעבודו, ויכול להרוס את דירתו[6]. וכשבונים את הדירה מחדש, הרי, כל אחד בונה את דירתו מכספו, ואין התחתון חייב

בהערה הבאה.

6. על פי רבינו יונה, וכן הוא בנימוקי יוסף. ונבאר את הדברים בהרחבה —

הקובץ שיעורים [אות ל״ז] הקשה על כל הסוגיה כאן, דהנה, כיון שדירת העליון שקעה לתוך דירת התחתון, אם כן אף אם לא הגיעה דירת העליון למטה מעשרה טפחים בתוך דירת התחתון, מכל מקום מיד ששקעה הדירה במשהו יכול התחתון לטעון לעליון, ׳רשותא דידי הוא׳ ומה אתה עושה בתוך רשותי, ומדוע אין התחתון יכול לכוף את העליון לסתור את הבנין, ועי׳ להלן דכן הקשה המאירי בשם רבותינו הצרפתים.

אמנם, לפי מה שביארו רבינו יונה והנימוקי יוסף, הדברים מתבארים. דלעולם אף שהעליון נכנס לתוך רשות התחתון עדין אין זו סיבה מספקת לבטל את השיעבוד שמשועבד התחתון לעליון להעמיד את דירת העליון על גבי דירתו, ולא די בטענה זו של ׳רשותא דידי הוא׳ כדי לבטל את השיעבוד. ורק כשהגיעה דירת העליון למטה מעשרה טפחים בתוך דירת התחתון, שוב בטל שיעבודו של התחתון מהטעם שיבואר להלן, ויכול התחתון לסתור את הדירה.

ויש לעיין, מהו טעם הדבר שאם שקעה דירת העליון לתוך עשרה טפחים בדירת התחתון בטל השעבוד, דהנה, מלשון הגמרא משמע דהוא משום שמתחת לעשרה טפחים הוא רשות התחתון כמו שאמרו כאן ׳רשותא דידי הוא ולא משעבד לך׳, אלא שזה לא יתכן, דהרי גם למעלה מעשרה טפחים זהו רשות התחתון, ואף על פי כן לא די בכך כדי להתיר לתחתון לסתור את הדירה כמו שביארנו, ואם כן מהו טעם הדבר שכשהגיעה דירת העליון לתוך עשרה טפחים בדירת התחתון בטל השיעבוד.

ובנימוקי יוסף משמע, דכיון שהונמכה דירת התחתון, ואין בה גובה עשרה טפחים, שוב אין לדירתו שם דירה, וכשאין שיעור דירה לתחתון שוב אינו משועבד. אבל עדין צריך עיון לשון הגמרא, ׳רשותא דידי הוא׳, דמשמע שלמעלה מעשרה טפחים אין זה רשות התחתון, ועוד צריך עיון מדוע הוסיפה הגמרא כלל סברא זו של ׳רשותא דידי הוא׳ והרי עיקר הענין אינו אלא שהתחתון לא משועבד לעליון כשהונמכה דירתו למטה מעשרה טפחים, וצ״ע. ואולי אפשר לומר, דעיקר מה שיכול התחתון לסתור את הבנין הוא משום שלמטה מעשרה טפחים אין דירתו דירה ושוב אינו משועבד לעליון וכמו שביארנו, אלא שעדין היה קשה לגמרא כיצד יכול לסתור את דירתו אף שאינו משועבד והלא בכך הוא מזיק את הדירה העליונה, ועל זה אמרו דכיון שהדירה העליונה נכנסה לתוך רשותו, נמצא שגם העליון מזיקו, וצ״ע.

והנה, כל זה פירשנו לפי דברי רבינו יונה והנימוקי יוסף. אבל מדברי המאירי משמע שהוא פירש את הסוגיה באופן אחר, דהנה בפתיחת הסוגיה פירש המאירי, כי מה שאין התחתון יכול לכוף את העליון להרוס את הבנין הוא משום ׳שהרי עליון מכל מקום אינו צריך בנין׳, ומשמע מדבריו שאין זה משום השעבוד שמשועבד התחתון לעליון, אלא משום שאין העליון מסכים להרוס את הבנין כי הוא אינו צריך לבנין, ועל זה הביא המאירי שהקשו רבותינו הצרפתים דכיון שרשות התחתון היא גם למעלה מעשרה טפחים אם כן מיד שנכנס העליון לתוך רשות התחתון יכול לטעון התחתון לעליון ׳ברשותי אתה עומד׳ [וכבר ביארנו לעיל, דלהשיטות שהתחתון משועבד לעליון אין זו

לשלם לעליון על בניית הדירה, ועי׳ בהערה[7].

וחני מילי, אך כל דין זה אינו אלא באופן **דלא אתנו גבי הדדי** שלא התנו האחים ביניהם בשעת החלוקה מאומה. **אבל** אם **אתנו גבי הדדי** אם התנו האחים ביניהם בשעת החלוקה שאם ישקע הבנין יסתרוהו ויבנוהו מחדש, הרי באופן זה אם שקע הבנין, אף אם עדין יש בדירת התחתון גובה עשרה טפחים, אף על פי כן, **סתרי ובנו!**

דין זה מדובר שהתנו ביניהם סתם, שכשישקע הבית יסתרוהו ויבנוהו מחדש, אך לא התנו ביניהם כמה ישקע, ולכן הגמרא ממשיכה לדון כמה צריך הבית לשקוע כדי שיוכל התחתון לכפות את העליון ולהרוס את הבנין.[8]

וכי אתנו בהדי הדדי, במצב זה שהתנו האחד עם חבירו שאם ישקע הבנין יסתרוהו, **עד כמה** צריך הבנין לשקוע כדי שיוכל התחתון לכפות את העליון להרוס את הבנין?[9]

אמרו רבנן קמיה דרבה, משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן, דאמר משמיה דאביו רב נחמן, דשיעור גובה בנין רגיל הוא צירוף של חצי מידת ארכו וחצי מידת רחבו, כגון, בית שארכו עשר אמות ורחבו עשרים אמות, הרי שיעור גבהו הוא חמשה עשר אמות, שזהו חצי מדת ארכו וחצי מדת רחבו. ואם אין בגובה דירת התחתון כשיעור זה, יכול התחתון לכפות את העליון להרוס את הבנין, **וכאותה ששנינו** דהמקבל עליו לבנות בית לחבירו, עליו לעשות את **רומו** גובה הבית, **כחצי ארכו וכחצי רחבו!**

אמר להו רבה: האם **לאו אמינא לכו** לא אמרתי לכם **דלא תיתלו ביה בוקי סריקי**[10]

קושיה, אלא שהמאירי פירש באופן אחר וכנ״ל ולכן הוקשה לו קושיה זו], ותירצו שהתנו ביניהם בשעת החלוקה דכל מקום שאליו תשקע הקומה העליונה יהיה שייך לעליון. ועי׳ במאירי שהקשה עליהם.

7. על פי הרשב״א ורבינו יונה, ומבואר בדבריו דכל אחד בונה את ביתו שלו. אבל הרמב״ן הביא דיש מי שאמר דהעליון צריך לבנותה משלו עד למעלה מעשרה טפחים ואם רצה התחתון להגביהה יותר מגביהה משלו. ואחר כך הביא הרמב״ן דיש מי שאמר דהתחתון בונה משלו הכל. והרמב״ן עצמו כתב דשניהם בונים את כל הבנין, וכן כתב הרא״ש, וביאר החזון איש [סימן ד׳ ס״ק ו׳] דכוונת הרמב״ן דכל אחד בונה את ביתו שלו וכמו שכתב הרשב״א. וביאור מחלוקת הראשונים מבואר בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי [אות ק״ס], דנחלקו באופן תנאי שותפות הבית והעליה.

8. על פי רמב״ן, רשב״א, ורבינו יונה, דאם מדובר שהתנו ביניהם במדויק דכשישקע הבית בשיעור מסוים יסתרוהו, אם כן פשיטא שכשקע הבית בשיעור זה חייבים לסתרו. ולכן פירשו דמדובר כאן שלא התנו ביניהם את השיעור. ועי׳ עוד ברמב״ן.

9. שהרי, לא יתכן שהתנאי היה שאם ישקע הבנין במשהו כבר יסתרוהו. רבינו יונה.

10. בוקי — כדים. סריקי — ריקים, [על פי רש״י בעבודה זרה לז ב, ובחולין נ א]. וגם התוס׳ כאן פירשו דסריקי הוא לשון ריק.

ברב נחמן, כאילו שאמר רב נחמן דברים ריקים שאין בהם טעם,[11] ולא כך אמר רב נחמן, אלא **הכי אמר רב נחמן**, אף שהתנו ביניהם אין התחתון יכול לכוף את העליון להרוס את הדירה, אלא באופן שאין התחתון יכול לדור בדירתו **כדדיירי אינשי** כדרך דירת אנשים.

וכמה מהו השיעור בזה?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע, דצריך להיות גובה דירת התחתון בשיעור **כי היכי דלא** תפריע תקרת הבית לתחתון, **לעיילי** לישא על גבו[12] **איסוריתא דמחוזא** חבילה בינונית[13] של קנים ארוכים, **והדר** ולהסתובב ולחזר עם חבילה זו בכל הבית, ואם הונמכה דירתו עד שאינו יכול לישא משא זה בתוך הבית, יכול לכפות את העליון להרוס את הבנין.

ההוא גברא מעשה באדם **דהוה בני אשיתא**, שבנה חומה בחצירו, וחומה זו הייתה **מאחורי כווי** חלון **דחבריה** שהיה בביתו שבחצר אחרת, **אמר ליה** חבירו, חומה זו שבנית מסתירה את חלון ביתי, ועל ידי זה **קא מאפלת עלי** החשכת את דירתי[14].

אמר ליה בעל החומה, **סכרנא לך הכא** אני אסתום את חלונך זה שכנגד חומתי וכנגד זה **עבידנא לך** אעשה לך **כווי** חלון אחר **לעיל מאשיתאי** מעל החומה שאני בניתי. [הבית היה יותר גבוה מהחומה, והיה מקום לעשות חלון בגובה הבית מעל החומה], **אמר ליה** בעל הבית, איני חפץ שתעשה חלון אחר בביתי, משום שבחציבת החלון **קא מרעת ליה לאשיתאי**, תערער את חוזק קיר ביתי.

אמר ליה בעל החומה, אם כן **סתרנא לך לאשיתך**, אני אסתור את כל החלק העליון של קיר ביתך **עד דוכתא דכווי**, עד מקום החלון שאותו אני חפץ לעשות, ומשם **בנינא לה** חומה חדשה, **ועבידנא לך כווי בבנינא**, ואעשה לך חלון בבנין **לעיל מאשיתאי** מעל החומה שאני בניתי, ובאופן זה לא יהרס קיר הבנין.

אמר ליה בעל הבית, איני חפץ שתבנה מחדש את חלקה העליון של החומה, משום **דאשיתא** קיר **דמתתאה עתיקא** שחלקו התחתון ישן, **ומלעילא חדתא** וחלקו העליון חדש, **לא קיימא** אינו מתקיים ונופל, כי אין הטיט החדש נדבק יפה לטיט הישן היבש.

אמר ליה בעל החומה, אם כן **סתרנא לה** אני אסתור את קיר ביתך לגמרי **עד לארעא**, **ובנינא לה** לכולו מחדש, **ועבידנא לך כווי בגוה** ואעשה לך בו חלון מעל לחומתי, **אמר ליה** בעל הבית, איני חפץ בכך, כי **חדא אשיתא חדתא** כותל חדש אחד **בכוליה ביתא עתיקא** בתוך בית ישן **לא קיימא** אינו מתקיים.

---

11. על פי רש"י שם.

12. על פי רבינו גרשום, והשולחן ערוך כתב שיוכל לשאת קורות אלו על ראשו.

13. על פי השולחן ערוך, ופירש בבאר הגולה דזהו הפירוש 'איסורייתא דמחוזא'.

14. מבואר כאן, דרב חמא סובר דאסור לבנות חומה ולהאפיל על בית חבירו, והראשונים הקשו סתירה מדברי רב חמא בסוגיה הבאה, והענין יובא בהרחבה להלן הערה 22.

אמר ליה בעל החומה, אם כן, **סתרנא לה לכוליה ביתא** אני אסתור את כל ביתך ואבנהו מחדש **ובנינא לך** ואבנה לך **כווי** חלון **בבנינא** בתוך הבנין החדש. **אמר ליה** בעל הבית, איני חפץ בכך משום **דלית דוכתא למידר בה** דאין לי מקום לגור בינתיים, **אמר ליה** בעל החומה, **אגירנא לך** אני אשכור עבורך בכספי **דוכתא** מקום לדור בו. **אמר ליה** בעל הבית, **לא טרחנא** איני חפץ לטרוח לעבור למקום אחר בינתים.

אמר רב חמא, בדין קא מעכב בעל הבית, ואינו חייב לפנות את דירתו אף אם הלה שוכר לו בית אחר.

ומקשינן: **היינו הך!**? הלא כבר למדנו לעיל דין זה, שאין בעל הבית חייב לפנות את ביתו אף אם שכר לו שכינו בית אחר לדור בו, **והא תו למה לי**[15] מדוע השמיעו שוב דין זה?[16]

ומשנינן: **הא קא משמע לן** חידוש נוסף, **דאף על גב דלא משתמש** בעל הבית בבית **אלא** רק לאכסן בו **תיבנא** תבן **וציבי** עצים, **בעלמא**[17] אף על פי כן יכול לטעון שטורח הוא לו לפנות את העצים והתבן[18]:

---

15. פירש המהר״ם, דקושיה זו אינה קשה על רב חמא, שהרי כך היה המעשה שבאו לפניו שתי עובדות דומות, ועל כרחו היה עליו לפסוק בשניהם, ולא הקשו קושיה זו אלא על בני בית המדרש, מדוע הביאו לבית המדרש שתי עובדות דומות.

16. ואף שהתחדש כאן שיכול לטעון שקיר חדש בתוך בית ישן אינו עומד, אין זה חידוש, כי דבר פשוט הוא. תוס׳.

עוד הוסיפו התוס׳ דאין להקשות מדוע לא הביאו רק מקרה זה ולא את המקרה הקודם, משום שבמקרה הקודם ישנו חידוש דכל זמן שלא הגיעה רצפת העליון לתוך עשרה טפחים בדירת התחתון, אין חייב העליון להניח לתחתון להרוס את הבית. ועי׳ מהר״ם.

17. הרמ״ה והמאירי פירשו פירוש מחודש בסוגיה, ולדעתם גם לפי תירוץ הגמרא מדובר שבעל הבית גר שם, אלא שאין עיקר דירתו שם, ודר שם רק בשביל העצים והתבן. ומשום כך אמרו דאינו חייב לפנות את הבית, דכיון שיש לו טורח הגוף לעזוב את הבית שוב אינו חייב לפנות. אבל אם לא היה דר שם בעל הבית בכלל, והלה מוכן לשכור פועלים לפנות את העצים והתבן, אין יכול בעל הבית להתנגד, דכופין על מדת סדום. וברי״ף כתב כאן בסוגיה ׳ואף על גב דדייר בה לתיבנא וציבי׳, ומשמע מלשונו שפירש כהמאירי והרמ״ה.

אך רש״י כאן פירש את הסוגיה כפשטותה, דמדובר שלא גר בכלל בבית.

18. וקשה, כיצד נלמד חידוש זה מכאן, והלא לא הוזכר כלל בגוף המעשה דהבית שימש רק לאחסן עצים ותבן. ופירשו הריטב״א הנמוקי יוסף ועוד ראשונים, דמזה גופא שהביא הש״ס פעם נוספת סיפור דומה, מכך יש ללמוד שהכונה לחדש דאף אם הבית אינו עומד אלא לאכסון עצים ותבן, אינו חייב לפנות את הבית, דאם לא כן מה חידשו במקרה זה יותר מהמקרה הקודם.

עוד תירץ, דממה שבעל החומה טען שהוא יבנה חלון חדש בגובה הבית, מוכח שהבית שימש רק כמחסן, שהרי בבית מגורים עדיף שהחלון יהיה באמצע הבית מאשר שיהיה בגובה הבית. ואם כן היה על בעל החומה לטעון איני חפץ שתעשה חלון בגובה הבית, משום שעל ידי כן יתמעט האור בבית.

הנהו בי תרי מעשה בשני **אחים**, **דפלגי בהדי הדדי** שחלקו את ירושתם, **אחד** מהם **מטייה אספלידא** נטל בירושתו טרקלין יפה[19], **ואחד מטייה תרביצא** נטל גינה שהיתה בצד הטרקלין[20], ומהגינה הגיע אור לטרקלין.

אזל, הלך **ההוא דמטייה** שנטל בירושתו את **התרביצא** גינה, **וקא בני אשיתא** ובנה בה קיר **אפומא דאספלידא** בפתח הטרקלין.

אמר ליה בעל הטרקלין, חומה זו שבנית מסתירה את האור המגיע לטרקלין, ועל ידי זה **קא מאפלת עלי** החשכת את טרקליני.

אמר ליה בעל הגינה, אף על פי שחומה זו מסתירה את האור לטרקלין, איני חייב לסתרה משום **דבדידי קא בנינא** בניתי חומה זו ברשותי, ואיני חייב לדאוג שיהיה לך אור בטרקלין.

אמר רב חמא, **בדין קאמר ליה** בעל הגינה, ואינו חייב לסתור את דירתו. ויכול אדם לבנות בתוך שלו ולהחשיך את דירת חבירו, אלא אם כן החזיק חבירו שלש שנים ב'חזקת אורה', שאז אין יכול שכינו להחשיך את דירתו. ומשום כך, במקרה זה, שבעל הגינה בנה את הקיר מיד לאחר החלוקה, ולא החזיק בעל הטרקלין שלש שנים ב'חזקת אורה' אין חיב בעל הגינה לדאוג שלא יחשך הטרקלין[21].

ובאמת רבינו יונה כתב, דיכול לטעון בעל הבית לבעל החומה, איני חפץ שתעשה חלון בגובה הבית, כי שמא אחזור בי ואהפוך מחסן זה לדירה, ואז עדיף לי שהחלון יהיה באמצע הבית ולא בגובהו.

בריטב"א כתב תירוץ נוסף, דשמא כך היה המעשה שהדירה שימשה רק לתיבנא וציבי, ועל כך פסק רב חמא דאינו חייב לפנות את דירתו.

19. על פי רש"י. והערוך פירש 'מערה'. אך התוס' כתבו דאי אפשר לפרש כאן דאיספלידא היינו מערה, כיון שלקמן מבואר שבעל האיספלידא שילם לבעל הגינה עבור הקורות והלבנים שיש באיספלידא, ואילו במערה אין קורות ולבנים. וכן לקמן מבואר שבטרקלין יש אור ובמערה אין אור כלל, [ועי' מהר"ם]. והתוס' פירשו דאיספלידא הוא אכסדרה שיש בה שלש קירות ומצד רביעי פרוצה.

20. ולקמן מקשינן, וכי בשוטים מדובר שאחד נוטל טרקלין ואחד גינה, והלא הטרקלין שוה הרבה יותר מהגינה.

21. הקשו התוס' [על פי מה שפירש המהר"ם], דלפי זה יכול להחשיך את הטרקלין עד שלא יהיה בו אור לגמרי, ודבר תימה הוא ואין זו סברא שיוכל להחשיך את ביתו לגמרי, ועי' לקמן הערה 25 מה שהקשו עוד. ולכן פירש רבינו תם את הסוגי' באופן אחר, דבעל הטרקלין יכל לראות את שדותיו דרך הגינה, ועל ידי שבנה הלה קיר בגינה מנע מבעל הגינה לראות את שדותיו מתוך הטרקלין. וזהו שטוען 'קא מאפלת עלי' שאיני יכול לראות את שדותי. אך ר"י הקשה עליו [עי' קושיתו להלן הערה 23]. ולכן פירש דמדובר כאן לענין האור, אלא שלא מיעט לגמרי את האור ועדין היה אור, אלא שלא היה אור גדול כמקודם כמו שצריך לאכסדרה [וכשיטת ר"י לעיל דאיספלידא היינו אכסדרה], ועי' עוד בהערה הבאה.

ובעיקר מה שהקשו התוס' על רש"י דאין זו סברא שיוכל האחד להאפיל לגמרי את בית חבירו, תירץ הקובץ שיעורים דסברת רש"י היא כמו שכתב הרשב"א להלן יז ב דהאויר והאור שייכים לבעל החצר, ואם כן כשבונה קיר

והראשונים הקשו מדברי רב חמא לעיל, שהבונה חומה מול חלון בית חייב לסתרה, עיין בהערה[22].

אמר ליה רבינא לרב אשי, מאי שנא במה שונה דין זה שאמר רב חמא דאין חייב לסתור את חומתו, **מהא דתניא** ממה ששנינו בברייתא, **דשני אחין שחלקו** את ירושת אביהם, **אחד מהן נטל שדה כרם, ואחד מהן נטל שדה לבן** שגדֵלה בו תבואה. יכול לטעון בעל הכרם לבעל השדה, איני יכול לחרוש את כל שדי, שהרי, בכדי שאוכל לחרוש את הגפנים שבצידי השדה, אני צריך לארבע אמות מן הצד כדי שתוכל המחרישה להכנס [וכמו ששנינו לקמן כו א שגודל המחרישה הוא ארבע אמות], ולכן **יש לו לבעל הכרם** זכות להכניס את מחרשתו **ארבע אמות בתוך שדה לבן** של אחיו, כי יש לתלות **שעל מנת כן חלקו**, דאם לא כן לא יכול בעל הכרם לחרוש את שדהו.

והקשה רבינא, מדוע במקרה זה אנו אומרים שחלקו על מנת שיוכל בעל הכרם להכניס את המחרישה בשדה התבואה, ואילו בנדון דידן אין אומרים שעל מנת כן חלקו שלא יחשיך בעל הגינה את טרקלין אחיו[23].

אמר ליה רב אשי לרבינא, **התם** באחים שחלקו שדה וכרם, מדובר באופן **דעליו להדדי** שבשעת החלוקה שילם בעל הכרם לבעל השדה כסף עבור ההפרש שבין שווי השדה לשווי הכרם, כי הכרם שווה יותר מהשדה. ולכן, כיון שקנה את הכרם מבעל השדה, יש לומר שבכלל הכרם מכר לו הלה גם זכות להכניס את המחרישה בשדה. אך סברא זו אינה אלא במכירה, אבל כאן לא הייתה כאן מכירה, אלא חלוקת ירושה בלבד.

בחצירו הרי את אוירו שלו הוא נוטל, ורשאי לעשות כן אף על פי שמאפיל עליו לגמרי. וכעין זה כתב כאן היד רמ״ה דאין בעל החצר נוטל מבעל הטרקלין את האור והאויר, אלא אדרבא, בעל הטרקלין הוא שנוטל מבעל החצר את אורו ואוירו. ובאמת בהגהות אשר״י [סימן כ׳] הביא שיטת ריב״ש ואור זרוע, דיכול בעל הכותל להאפיל לגמרי את בית חבירו. ובשיטת תוס׳ פירש הקובץ שיעורים דהתוס׳ סברו דכשנוטל ממנו את האור לגמרי, הרי זה כסותר ביתו של חבירו ומזיקו בידים. ועי׳ מהרש״א.

22. הגהות אשר״י הביא קושית האור זרוע, דהלא רב חמא עצמו אמר לעיל דאין יכול לבנות כותל מול חלון חבירו ולהחשיך את החלון. ועי׳ בתוס׳ שהקשו ממה ששנינו לקמן [כב א] במשנה, דאין לבנות כותל מול החלון אלא אם כן הרחיק מהחלון ארבע אמות. ותירצו התוס׳ דדברי המשנה אמורים רק אם מאפיל לגמרי את האור בבית עד שאי אפשר להשתמש בבית, אבל כאן מדובר שאין מאפיל לגמרי אלא רק מיעט את האור, ובאופן זה סובר רב חמא דמותר להאפיל את בית חבירו.

ורבינו יונה תירץ, דדברי המשנה אמורים רק אם החזיק שלש שנים ב׳חזקת אורה׳, אבל אם לא החזיק שלש שנים יכול שכינו לבנות קיר ולהאפיל את דירתו, ולפי זה אפשר לומר דמה שאמר רב חמא לעיל דאין יכול לבנות כותל מול בית חבירו, מדובר באופן שהחזיק שלש שנים בחלון זה. אבל התוס׳ ישנים כתבו דלא משמע דמדובר לעיל שהיה לו חזקת שלש שנים.

23. מכאן הקשה ר״י [בתוד״ה א״ל], על רבינו תם שפירש דטענת בעל הטרקלין היא שאינו

ומקשינן: בדבריך מבואר שרק במקרה המבואר בברייתא שילם בעל הכרם לבעל השדה את הפרש המחיר בין שדה לכרם, וקשה, **אבל הכא מאי דלא עלו להדדי** וכי כאן מדובר שלא שילם בעל הטרקלין לבעל הגינה, הלא זה לא יתכן **דוכי בשופטני** בשוטים **עסקינן, דהאי שקיל אספלידא והאי שקיל תרביצא** שאחד נוטל בירושתו טרקלין ואחיו נוטל רק גינה **ולא עלו להדדי**? ולא שילם בעל הטרקלין לבעל הגינה את הפרש המחיר בין הטרקלין לגינה. והלא הטרקלין שוה יותר מהגינה, כי הטרקלין בנוי והגינה אינה בנויה[24] אלא בהכרח דשילם לו, ושוב קשה מדוע אין אנו אומרים שקנה ממנו על דעת זה שלא יחשיך בעל הגינה את הטרקלין.

אמר ליה, נהי אף על פי דגם כאן **עלו להדדי** ושילם בעל הטרקלין לבעל הגינה את הפרש המחיר בין גינה לטרקלין, מכל מקום, לא שילם לו אלא את **דמי** מחיר **ליבני כשורי והודרי** הלבנים וקורות הבית, כי הטרקלין עדיף על הגינה שיש בו לבנים וקורות, אבל **דמי אוירא לא עלו להדדי!**[25] וכיון שלא היתה כאן מכירה אלא על הלבנים והקורות, ולא על אויר הטרקלין, שוב יכול בעל הגינה להחשיך את הטרקלין, וכמו שסובר רב חמא שכל זמן שלא החזיק בעל החלון שלש שנים 'חזקת אורה' יכול שכינו להחשיך את דירתו.

ומקשינן: **ולימרא ליה** בעל הטרקלין לבעל הגינה שיש כאן מקח טעות, דמה שנתתי לך כסף **מעיקרא** עבור הטרקלין[26] אין זה אלא

יכול לראות את שדותיו מחמת החומה שהלה בנה בשדהו. דאם כן אין זה דומה כלל לדברי הברייתא, משום שארבע אמות הם צורך הכרם שיוכלו לחרשו, ומשום כך יש לתלות שחלקו על מנת שבעל השדה יניח לבעל הכרם להכניס את המחרישה לתוך ארבע אמות בשדהו. אבל כאן, מה שחפץ לראות את שדותיו אין זה צורך הטרקלין, אלא הוא דבר צדדי, ואם כן מהיכן המקור שחלקו על מנת שהלה יניח לו לראות את שדותיו דרך הגינה.

24. על פי רבינו גרשום, וכן מוכח להדיא מהמשך הסוגיה.

25. התוס' לעיל [ד"ה א"ל] הקשו כיצד יתכן שלא שילם לו על האויר, והלא בית בלא אויר אינו שוה מאומה, ועי' לעיל הערה 21.

והרשב"א הר"ן והריטב"א ורבינו ינה כתבו, דמדובר שבשעת השומא, שמו כן בפירוש, כמה שוה יותר הטרקלין מחמת הקורות והלבנים. אבל אם שמו בסתם כמה שוה הטרקלין יותר מהגינה, ודאי שדמי האויר בכלל השומא. אבל הטור הביא בשם הרא"ש דאף אם שמו בסתם אין כוונתם על האויר.

והנחלת דוד כתב לבאר את החילוק בין ד' אמות לטרקלין, דאותם ארבע אמות כיון שהם צורך הכרם הרי הם נחשבים לחלק מהכרם, [וכן ביארו הגר"ש רוזובסקי ובחידושי רבי נחום לעיל ב — א בביאור דברי רש"י שם], ולכן המוכר כרם בהכרח מכר גם ד' אמות אלו שהם חלק מהכרם. אבל אויר החלון, אין זה חלק מהטרקלין, וכיון שהאויר נמצא בחצר חבירו, אין הוא כלול במכירה [דאין האויר נתפס במכר כמו דאיתא לקמן בפרק המוכר את הבית], אלא שאם החזיק שלש שנים בחלון זה, יש לו זכות בחצר חבירו לענין האויר, אבל במכירה אין זה נקנה אם לא התנו בפירוש.

26. על פי רש"י. ונראה, דגם אם לא היה מדובר שבעל הטרקלין שילם לבעל הגינה, גם אז יכל

משום **דאספלידא פלגת לי** שנתת לי בחלקי טרקלין, ואילו **השתא משוית לי** הפכת את הטרקלין **לאינדרונא**[27] לחדר חשוך

אמר רב שימי בר אשי, אין טענתו טענה, ואין כאן מקח טעות, כי בשלמא אם צורת החלוקה היתה שאחד נוטל טרקלין עם אור ואויר, ואחיו נוטל גינה, אזי יכל לטעון בעל הטרקלין למקח טעות, שהרי נמצא שאין לו טרקלין עם אור ואויר. אבל אין זה כך, אלא בשעת החלוקה **שמא בעלמא פלג ליה** חלקו בדבר ששמו ׳טרקלין׳, וכיון שגם לאחר שהוחשך הטרקלין עדין קרוי הוא ׳טרקלין׳ שוב אין כאן טענת מקח טעות, שהרי טרקלין היה לו וטרקלין יש לו. וכמו ששנינו בברייתא

מי לא תניא, וכי לא שנינו **דהאומר** לחבירו, שטח של **בית כור** [שלושים סאין[28]] **עפר אני מוכר לך, אף על פי שהשטח שמכר לו אינו אלא** בגודל **לתך** חצי כור[29], והלוקח יודע שיש לבעל הבית קרקע בגודל חצי כור שקוראים לקרקע זו ׳בית כור׳[30], **הגיעו** והמכירה חלה, לפי **שלא מכר לו** שטח של בית כור **אלא** קרקע **דשמא** הוא ׳בית כור׳ ואף שאין גדלה בית כור. **והוא דמיתקרי** שקרקע זאת אכן קרויה ׳**בית כור**׳[31]

וכן האומר לחבירו **פרדס אני מוכר לך**, הרי **אף על פי שאין בו רמונים**,[32] **הגיעו.** המכירה חלה, לפי **שלא מכר לו** פרדס עם פירות **אלא** קרקע **דשמא** הוא פרדס, **והוא דמיתקרי** שקרקע זו אכן קרויה **פרדס**

וכן האומר לחבירו, **כרם אני מוכר לך**, והלוקח יודע שיש לבעל הכרם שדה שאין בה גפנים, ואף על פי כן מכנים שדה זו בשם ׳כרם׳, **אף על פי שאין בו גפנים הגיעו** והמכירה חלה, לפי **שלא מכר לו** כרם עם גפנים **אלא** מכר לו קרקע **דשמא** שקרויה

לטעון שהחלוקה היא חלוקת טעות, דמעיקרא חשב ליטול טרקלין ולא חדר אפל. אלא שרש״י פירש כן לאחר שאמרו כאן דוודאי שילם בעל הטרקלין לבעל הגינה, ועדין צ״ב.

27. על פי גירסת הב״ח.

28. על פי הרשב״ם לקמן קב ב ד״ה בית כור, ועי״ש שכתב דהוא מאתים שבעים וארבע אמות חסר טפח פחות משהו, ואותו משהו הוא פחות מחצי רוחב אצבע ויותר משליש אצבע.

29. על פי רש״י בבא מציעא קד א.

30. על פי התוס׳, דאם לא כן הרי הטעהו, ואפילו אם בשעת המכירה ראה הלוקח שאין בקרקע בית כור, עדין יכול לטעון, סבור הייתי שתשלים לי לבית כור. ולכן צריך לומר דמדובר שהלוקח ידע שיש קרקע כזו שאין בה אלא חצי כור, ואף על פי כן קרויה היא ׳בית כור׳, ולכך אין זה מקח טעות.

ועי׳ עוד בתוס׳, שהקשו דהרי אפשר עדין לראות כמה שילם הלוקח, דאם שילם עבור בית כור, סימן הוא שהתכוין לקנות דווקא בית כור שלם ושוב זה מקח טעות, עי״ש מה שתירצו.

31. בלשון הרמב״ם [פרק כ״ח ממכירה הלכה י״ד] משמע, דדוקא אם אמר לו בית כור פלוני אני מוכר לך, ואותו בית כור פלוני לא היה בו אלא חצי כור. ומשמע דאם אמר סתם בית כור אני מוכר לך, אינו יכול לומר שהתכוין לאותו בית כור. וכן כתב התורת חים כאן.

32. המהרש״ל הביא גירסא ׳אף על פי שאין בו אילנות׳.

׳כרם׳, **והוא דמתקרי** שקרקע זו אכן קרויה **׳כרמא׳**.

מבואר בדברי הברייתא, דאף על פי שהקונה התכוין לקנות כרם עם גפנים, או פרדס עם רמונים וכדומה, אף על פי כן אין זה מקח טעות, משם דסוף סוף קיבל דבר הקרוי ׳כרם׳ או ׳פרדס׳ וכדומה. ואם כן גם כאן, אף על פי שבעל הטרקלין התכוין לשלם עבור טרקלין מואר, אין זה מקח טעות כי סוף סוף קיבל דבר ששמו ׳טרקלין׳.

ודחינן: **מי דמי**? המקרים שבברייתא אינם דומים לנדון דידן. כי **התם**, במקרים השנויים בברייתא, **מצי אמר ליה המוכר ללוקח, שמא זביני לך**, לא היתה כונתי אלא למכור לך דבר הקרוי ׳כרם׳ או ׳פרדס׳ וכדומה, ולא כיוונתי לתת לך כרם עם גפנים ופרדס עם רמונים. אבל **הכא**, אין יכול בעל הגינה לומר לבעל הטרקלין לא מכרתי לך אלא שם טרקלין ולא טרקלין מואר, כי **מצי אמר ליה** בעל הטרקלין לבעל הדירה, אם תחשיך את הדירה יהיה זה מקח טעות, כי **אדעתא דהכי פלגי** מה שנטלתי את הטרקלין הוא על דעת **דדאירנא ביה** שאדור בטרקלין זה, **כי היכי דדרו אבהתן**, כמו שדרו בו אבותינו, וכיון שאבותינו דרו בטרקלין מואר, אם תחשיך את הטרקלין יהיה זה מקח טעות. וקשה על רב חמא, שאמר יכול בעל הגינה להחשיך את הטרקלין.

ז-ב **אמרו ליה מר ינוקא ומר קשישא**[33] **בריה דרב חסדא לרב אשי:**

מה שאמר רב חמא שהיה **מנהרדאי**, הוא **לטעמייהו**, לשיטתו של שמואל, שהיה אף הוא מנהרדאי.[34]

דאמר רב נחמן אמר שמואל, האחין שחלקו בשני שדות שהשאיר להם אביהם, והיה אביהם רגיל להכנס לאחת השדות דרך השדה השניה, **אין לחן לא דרך זה על זה**. אין יכול האח האחד לדרוש מחבירו להניח לו להכנס דרך שדהו כדרך שהיה עושה אביהם

ולא חלונות זה על זה אם חלקו שני בתים יכול האחד לבנות חומה מול חלון אחיו, ואין יכול הלה להתנגד לסתימת אורו[35].

ולא סולמות זה על זה, אם נטל אחד מהם חצר ובית, ואחיו נטל את הקומה השניה,

---

33. בנו הגדול של רב אשי קרוי ׳מר ינוקא׳ על שם שנולד בינקותו של רב אשי, ובנו הצעיר קרוי ׳מר קשישא׳ על שם שנולד בקשישותו של רב אשי — תוס׳. אך רש״י בכתובות פט ב פירש, ד׳מר ינוקא׳ הוא הבן הצעיר של רב אשי, ואילו ׳מר קשישא׳ הוא בנו הגדול. ובב״ח שם פירש דמה שפירשו התוס׳ כאן להיפך, הוא משום שהקדימו כאן את מר ינוקא למר קשישא, ומכך הסיקו התוס׳ דמר ינוקא הוא הבן המבוגר, אלא שקרוי כן לפי שנולד בינקותו של רב אשי.

34. רש״י ותוס׳.

35. על פי רש״י, ודייקו מדבריו הרמב״ן הר״ן והנמוקי יוסף, דאין מדובר כאן לענין היזק ראיה שדורש האחד מחבירו לסתום את חלונו, שאינו יכול לטעון כן, משום שלא חלקו על מנת לסתום חלונות. וביאור דבריהם כתב בקובץ שיעורים, דהראשונים סוברים שמועילה מחילה על היזק ראיה, ואם כן, כיון שחלקו על מנת שלא יסתום האחד חלונותיו, הרי מונח בזה מחילה על היזק ראיה.

אין יכול האח שנטל את העלייה להניח סולם בחצר אחיו כדי לעלות לעליה(36).

[והנה, הראשונים דייקו דין זה מדברי רש״י, אבל הב״ח בסימן קנ״ד חולק, וסובר דאין ראיה מדברי רש״י כאן, ודייק כן מדברי הרא״ש שהביא את דברי הראב״ד ולא הביא את דברי רש״י, עי״ש].

ובשו״ת הגרעק״א [מהדורה קמא, סימן קנ״א], הביא דברי הריב״ש הסובר כהרמב״ן, אלא שהוא כתב מטעם אחר, דהרי מבואר בפרק לא יחפור דאף שאסור להניח בחצירו דבר המזיק לחצר חבירו, מכל מקום אם ׳סמך בהיתר׳, ורק אחר כך נוצר מזה נזק לחבירו, [כגון שמתחילה היתה כל החצר שלו, והניח בחצרו מזיק, ולאחר מכן מכר חצי שדה, ונמצא שהקונה ניזק], באופן זה אינו חייב להסיר את המזיק שהניח בחצירו. וכתב הריב״ש דכאן הרי זה כסמך בהיתר, שהרי בשעה שעשה אביהם חלונות הכל היה שלו ולא היה כאן היזק ראיה, ולכן אין חייב לסתום את החלון.

אלא שבעיקר דברי הרמב״ן נחלקו ראשונים, דדעת הראב״ד שהביא הרא״ש כאן כדעת הרמב״ן, וכן דעת הרשב״א הר״ן והמאירי. אבל הרא״ש חולק וסובר דיכול לחייב את אחיו לסתום את החלון כשיש היזק ראיה, וכמו שביאר הקובץ שיעורים דהרא״ש סובר שלא מועילה מחילה על היזק ראיה [דהרי זה כאומר לחבירו קרע כסותי, דיכול לחזור בו]. וכתב הרא״ש דהרמב״ם בהלכות שכנים פרק ב׳ הלכה י״ב פסק כשיטתו שיכול למחות בו לסתום את החלון שלא יהיה היזק ראיה, שהרי הרמב״ם כתב ׳וכן סותם החלון המשקיף על חלקו׳, (ועי״ש במגיד משנה שכתב דכן פירש הרמב״ם את מה שאמרו כאן ׳ולא חלונות זה על זה׳), וכן כתבו הרמב״ן והריב״ש בדעת הרמב״ם. אך הבית יוסף [בדק הבית, סימן קנ״ד] כתב דאין הכרח לפרש דברי הרמב״ם כהרא״ש, ואפשר לפרש כוונת הרמב״ם כהראב״ד והרמב״ן, דמה שכתב הרמב״ם ׳סותם החלון׳ כוונתו שבונה כנגד החלון ואף על פי שמאפיל עליו, עי״ש באורך. וכן כתב בכסף משנה בפ״ב מהלכות שכנים. ועי׳ בדרישה שהאריך בזה.

ובביאור מחלוקת הראשונים כאן, כתב האבן האזל [הלכות שכנים, פרק ב׳ הלכה ט״ז], דנחלקו מהו גדר היזק ראיה, האם יסודו הוא מדין ׳הרחקת נזיקין׳, דכמו שאסור לאדם להניח בחצירו דבר המזיק לחצר חבירו כמבואר בפרק לא יחפור, הוא הדין אסור לאדם להסתכל בתוך של חבירו ומשום כך חייב לסתום את החלון. או, שיסוד דין היזק ראיה אינו מהלכות הרחקת נזיקין, אלא הוא הלכה בהלכות שכנים, דמחיובי השכנים לדאוג שלא יהיה נזק מביתו לחבירו. וכתב הגרא״ז, דהרא״ש סבר שהוא מהלכות הרחקת נזיקין, ומשום כך חייב לסתום את חלונו. אבל הרמב״ן סובר שהוא הלכה בהלכות שכנים, ואם כן זהו דווקא בשכנים שקיבלו על עצמם את חובות השכנים זה לזה, אבל בירושה לא שייך חיובי שכנים שהרי ממילא נעשו שכנים ולא קבלו על עצמם חיובי שכנים.

הרשב״א כאן כתב כדברי הרמב״ן דאין חייב לסתום את חלונו משום היזק ראיה וכנ״ל. והקשה הגרעק״א [שו״ת, קמא סימן קנ״א], מדברי הרשב״א בתשובה [ח״ג סימן קנ״ג וסימן קס״א], דמבואר שם שצריך לסתום את החלון. ומשום כך ביאר הגרעק״א דמה שכתב כאן הרשב״א דאין צריך לסתום, מדובר באופן שאין היזק ראיה.

36. על פי רש״י, והתוס׳ הקשו דאם כן הרי זה

ולא אמת המים זה על זה אם כל אחד מהם נטל שדה, ואחת השדות הייתה סמוכה לנהר, ואביהם היה רגיל להטות את המים דרך שדה אחת אל השדה השניה, אין יכול האח שנטל את השדה השניה להביא מים מהנהר דרך שדה אחיו(37)

וחזהרו בהן שהלכות קבועות הן! כלומר שכך ההלכה(38). ולכן אמר רב חמא דיכול בעל הגינה להחשיך את הטרקלין של אחיו.

טעמו של שמואל הוא, [כמו שמבואר לקמן סה א], דשמואל סובר כשיטת רבי עקיבא שהמוכר לחבירו בית והניח לעצמו את החצר, הרי ׳מוכר בעין יפה הוא מוכר׳ ויש לתלות שבכלל הבית מכר לו גם זכות לעבור בחצר לתוך הבית, וכן המוכר לחבירו עלייה, יש לומר שמכר לו גם זכות להניח סולם בחצר לעלות לעליה, וכדומה. והאחים שחלקו הרי הם כלקוחות, וכאילו מכר האחד לחבירו את חלקו, ולכן כשמכר האח האחד לחבירו את החצר מכר לו בעין יפה ולא שייר לעצמו דרך בחצר, וכן כשמכר בעל העלייה לאחיו את הקומה הראשונה בבית ואת החצר, לא שייר לעצמו זכות להניח סולם בחצר לעלות בעליה, וכדומה.(39)

כמו ׳אין להם דרך זה על זה׳, ולכן פירשו התוס׳ דמדובר שאחד האחים נטל בית, ואילו אחיו נטל את החצר והעלייה, ועל זה אמרו שאין לעליון זכות לסמוך את הסולם מהחצר לעליה על גבי כותל התחתון.

37. הרמב״ן דייק מדברי רש״י, דכל דין זה אינו אלא אם לא היה סולם קבוע בחצר, ולא היתה אמת המים קבועה. אבל אם היה סולם קבוע או אמת המים קבועה, אינו יכול לומר לו סתום אמת המים או סלק סולמך. וביאור החילוק בין סולם קבוע לשאינו קבוע עי׳ בסוף הערה 39

38. על פי רש״י לקמן סה א ד״ה קבועות.

39. על פי רש״י שם ותוס׳ כאן.

אלא שלכאורה הדברים תמוהים, דהלא כמו שיש לומר שהעליון מכר לתחתון את החצר, ולא שיר לעצמו זכות להניח סולם בחצר, כי מוכר בעין יפה הוא מוכר. הלא כמו כן יש לומר להיפך, דכשמכר התחתון לעליון את העליה מכר בעין יפה, ובכלל המכירה נתן לעליון גם זכות לעלות דרך החצר לעליה. וקושיה זו הקשה החתם סופר, עי״ש שכתב ׳אודה ולא אבוש דאין בראשי מקום להניח סברא זו׳. ועי״ש מה שתירץ, ונבאר כאן את תירוצו. דהנה, השותפים קודם שחולקים בשדה יש לכל אחד ואחד מהם חלק בכל גרגיר וגרגיר בשדה, וכמו שמבואר בדברי הר״ן בתחילת פרק חמישי בנדרים. אלא שלמאן דאמר ׳יש ברירה׳ כאשר אחד השותפים נמצא בשדה, הרי בכל מקום שדורך בו מתברר שזהו חלקו שלו בשדה. אבל למאן דאמר ׳אין ברירה׳, כשאחד השותפים דורך בחצר למעשה הוא דורך על אדמתו ואדמת חבירו, אלא שכיון שנשתתפו ביניהם זוהי מהותה של השותפות שאין אחד מעכב את חבירו מלהכנס לרשותו. ולפי זה כתב החתם סופר, דצריך לומר שמאן דאמר ׳האחים שחלקו לקוחות הם׳, סובר ד׳אין ברירה׳, ולפי זה מיושב, שהרי אף שהתחתון מכר לעליון את העליה בעין יפה ונתן לו זכות לעלות, מכל מקום אין בכוחו אלא לתת את החצי שהיה ברשותו קודם החלוקה, אבל אין בכוחו לתת את החצי שהיה שיך לעליון קודם החלוקה. וכיון שאת חלק העליון נתן העליון לתחתון בשעה שמכר לו את החצר [כי מוכר בעין יפה הוא מוכר] שוב אין יכול העליון

ורב(40) **אמר יש להן,** ויכול האח האחד לכפות את אחיו לתת לו דרך בשדהו או לכפותו שלא להחשיך את דירתו, ויכול לכפותו להניח לו לשים סולם בחצירו כדי לעלות לעליה, וכן כופהו להניח לו להעביר מים דרך שדהו:

ההוא שטרא דיתמי מעשה ביתומים שירשו מאביהם שטר חוב, **דנפיק עליה תברא** וכשבאו היתומים לגבות את החוב, הוציא הלוה כנגד שטר החוב ׳שובר׳ [שטר שבו כתוב שהחוב נפרע]

אמר רב חמא, אגבויי לא מגבינן ליה אין היתומים גובים בשטר שהשאיר להם אביהם, ומאידך **מיקרע לא קרעינן ליה** אין קורעים את השטר שביד היתומים!

ומפרשת הגמרא את דברי רב חמא:

אגבויי לא מגבינן ליה אין היתומים גובים בשטר שהשאיר להם אביהם **דהרי נפק תברא עליה** הלוה הוציא שובר המורה שהחוב נפרע. ומאידך, **מיקרע לא קרעינן ליה**(41) לשטר היתומים, משום **דכי גדלי יתמי דילמא מייתו ראיה ומרעי ליה** אפשר דכשיגדלו היתומים, יביאו ראיה שהשובר מזויף(42).

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרבינא,

לעבור בשדה מפני החלק בשדה שנתן לתחתון, שהרי מה שנתן לו התחתון הוא רק את חלקו שהיה לו קודם החלוקה, ולא את החלק שקיבל התחתון מהעליון, ונמצא שיש חצי שדה שאינו יכול לעבור בו, ואין ברירה, ולכך אין לו זכות לעבור בחצר.

ובעיקר מה שהתבאר כאן, ביאר לפי זה ביאר הנחלת דוד [לעיל ע״א] את דברי הרמב״ן [הובא בהערה הקודמת] שכתב, דאם היה סולם קבוע או אמת המים קבועה, אינו יכול לומר לו סתום חלונך או סתום אמת המים. וביאר הנחל״ד, דיש חילוק בין מי שיש לו זכות שימוש בחצר חבירו להניח שם סולם קבוע לעלות לעליה. לבין מי שיש לו זכות שימוש בחצר חבירו להניח שם סולם שאינו קבוע. דבסולם קבוע יש לבעל העליה קנין בגוף חצר חבירו להניח שם תמיד סולם. אבל בסולם שאינו קבוע אין זה זכות בגוף החצר, אלא רק זכות שעבוד, דכשרוצה בעל העלייה לעלות, אזי מחויב בעל החצר לתת לו אפשרות להניח סולם ולעלות לעליה. ולפי זה ביאר הנחל״ד דהסברא של מוכר בעין יפה הוא מוכר, היא שאדם מוכר את החצר ולא משייר לעצמו שום שיעבוד בחצר, ולכך כשמכר האח שנטל את העליה לאחיו את החצר לא שייר לעצמו שעבוד בחצר לעלות בסולם לעליה. אבל מחמת סברא זו של ׳בעין יפה הוא מוכר׳ אינו מוכר קנין גמור שיש לו בחצר, ומשום כך אם היה שם סולם קבוע, והיינו שהיה לבעל העליה קנין בגוף החצר להניח שם סולם, וודאי דלא מכר לו קנין זה, ולכן יש לו עדין את הזכות לסולם קבוע.

40. על פי גירסת הב״ח. וכן היא הגרסה לקמן סה א.

41. וכתב הריטב״א, דמכאן יש ללמוד שכל שטר פסול, בית דין קורעים אותו ואין משאירים אותו ביד בעליו.

42. וקשה, מדוע יש לחשוש שהשובר שנמצא לפנינו מזויף? ועיין להלן הערה 44 ושם יבואר.

הלכתא מאי? האם הלכה כרב חמא בזה.

אמר ליה, בכולהו הלכתא בכל מקום הלכה **כרב חמא לבר** חוץ ממקרה זה שהוציא הלוה **תברא** שובר המורה שהחוב נפרע, משום **דסהדי בשקרי לא מחזקינן** דאין להחזיק את העדים החתומים על השובר כשקרנים, ואנו מקבלים את השובר, וקורעים את שטר החוב שביד היתומים.

אבל **מר זוטרא בריה דרב מרי אמר, בהא נמי** גם במקרה זה **הלכתא כרב חמא**, משום **דאם איתא** אם אמנם נכון הדבר **דתברא מעליא הוא** שהשובר הוא מעולה ואינו מזויף, **איבעי ליה לאפוקי בחיי אבוהון** היה על הלוה להוציא שובר זה בחיי האב ולהפטר מההלואה, **ומכך דלא אפקי** הוציא את השובר אלא לאחר מיתת האב, **שמע מינה זיופי זייפיה**(43)! ומאידך אין זו ראיה גמורה שהשטר מזויף, ולכן אין היתומים גובים בשטר שבידם, ומאידך אין קורעים את השטר שמא השובר מזויף(44).

---

43. רבינו יונה והרשב״א כתבו, דמה שאמרו כאן, שהיה על הלוה להוציא את השובר בחיי האב, הוא רק באופן שיש עדים שהאב תבעו בחייו בבית דין ולא הוציא הלה את השובר, אבל אם האב לא תבע אין חוששים, כי אם לא תבעו האב מתי היה צריך הלוה להוציא את השובר. אבל הר״י מיגאש חולק, וסובר שאם היה ללוה שובר היה צריך להוציאו בחיי האב ולדרוש שהאב יקרע את שטר החוב, ואף אם לא תבעו האב בבית דין.

44. שני מהלכים נאמרו בראשונים בסוגיה — השיטה הראשונה היא שיטת הרמב״ן. דהנה, מבואר בגיטין, דמדרבנן כל שטר הוא בחשש מזויף, עד שיעשו בו ׳קיום׳, כלומר שיבואו עדים ויעידו שהם מכירים את חתימת העדים, או שבית דין יכיר את חתימת העדים על ידי השוואת חתימות. והקשה הרמב״ן כיצד מדובר בסוגיתינו. אם השובר הוא שובר מקוים, כלומר שברור לנו שאכן חתימות העדים בשובר נכונות ויש כאן עדות על פרעון ההלואה, אם כן מדוע לחשוש שהשובר מזויף, והלא לפנינו שטר מקוים חתום על ידי עדים. ואם מדובר שהשובר אינו מקוים, אם כן מה טעמו של רבינא החולק וסובר שקורעים את שטר היתומים, והלא שובר שאינו מקוים נמצא בחשש זיוף. [וכמבואר בבבא מציעא כ א, על פי ביאור הראשונים שם, דאף שובר שאינו מקוים אינו כלום].

ולכן פירש הרמב״ן, דהסוגיה עוסקת בשובר שאינו מקוים, ובאו עדים עתה לקיימו, וסבר רב חמא דאין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין אף על קיום שטרות, וכיון שהיתומים קטנים, הרי זה כאילו אינם נמצאים כאן, ואין מקבלים את העדות. ורבינא חולק, וסובר שמקבלים עדות שלא בפני בעל דין בקיום שטרות, ולכן מקבלים את הקיום של השטר, ושוב אין לחשוש שהוא מזויף. ומר זוטרא אמר, דאף על פי שמעיקר הדין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, מכל מקום כאן אין מניחים לו לקיים את השטר, משום שיש חשש שהשטר מזויף, דאם לא כן מדוע לא הוציאו בחיי אביו. וממשמעות דברי הרמב״ן נראה כי מה שאין מקבלים את קיומו, אין זה מעיקר הדין, אלא שבית דין אינו מניח לו לקיים את השטר, דאם יקים הרי זה כעין ׳דין מרומה׳, כלומר שאף על פי שמעיקר דיני התורה השובר כשר, אבל נראין הדברים שהשובר מזויף. וכן ביאר בשיעורי הגר״ש, ועי״ש עוד כמה אופנים בביאור דברי הרמב״ן.

[ובעיקר מה שסבר רבינא דבקיום שטרות מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, כן היא

מתניתין:
חצר שיש בה כמה בתים ובני החצר רוצים לבנות ׳בית שער׳ [מבנה שבו יושב שומר הפתח ומרחיק את הרבים מלהציץ בחצר[45]], ואחד מבני החצר אינו רוצה להשתתף בהוצאות בית השער, **כופין אותו** להשתתף עמם **ולבנות בית שער**[46], וכן אם רצו לעשות **דלת** לפתח **החצר** כדי לנעלה

ההלכה, ונחלקו ראשונים מה טעם שונה קיום שטרות משאר העדויות, בכך שמקבלים עדות קיום שלא בפני בעל דין מה שאין כן בשאר עדויות. התוס׳ מפרשים דאף שבכל מקום אין מקבלים עדות אלא בפני בעל דין מכל מקום בקיום שטרות מקבלים כיון שקיום שטרות דרבנן, והקילו רבנן לקבל עדות אף שלא בפני בעל דין, ואילו הרשב״א ביאר דאין העדות כלל קשורה לבעל דין, דהיא עדות רק על החתימות שבשטר שאכן העדים חתמו, ולא על עצם הדיון שביניהם, ולכן אינו נחשב כ׳בעל דין׳ לגבי החתימות].

אבל הרשב״א פירש את הסוגיה באופן אחר, ולדעתו הסוגיה עוסקת גם בשטר מקוים, ואף על פי כן אמר רב חמא שיש לחשוש שהשובר מזויף, דאפשר שהלוה זייף את חתימות העדים בדיוק רב, וטעו המעידים שאמרו שהם אכן חתימות העדים. [וטעם הדבר שחוששים כאן שזייף בצורה מדויקת, הוא מפני הסברא שאמר מר זוטרא בסוף הסוגיה, דיש ריעותא בשובר, מדוע לא הוציאו הלוה בחיי האב, ולכן חוששים כאן לדברים שלא חוששים בקיום שטרות בעלמא [ולפי זה יש נפקא מינה נוספת בין הרמב״ן לרשב״א, דלהרמב״ן דברי רב חמא אמורים אף ללא הסברא שהוסיף מר זוטרא בסוף הסוגיה, ואילו להרשב״א אין דברי רב חמא אמורים אלא בצירוף סברת מר זוטרא בסוף הסוגיה, אך עי׳ להלן דיתכן שגם לדברי הרמב״ן אין דברי רב חמא אמורים אלא בצירוף סברת מר זוטרא]. והוסיף הרשב״א, דאף אם יבואו עדים ויאמרו, אנו חתמנו שטר זה, וזוכרים אנו שבשעת החתימה היה נקב בצד פלוני בתוך השטר, שבזה אין לחשוש שהלוה זיף את החתימות שהרי העדים עצמם מעידים שזוכרים את דבר החתימה, אף על פי כן אין מקבלים אותם כי אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין.

והנה, בשולחן ערוך פסק, דאף אם באו עדים ואמרו אנו חתמנוהו ונקב היה בו בצד פלוני, אף על פי כן אין מקבלים את עדותם, כי אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין. והקשה הבית יוסף, שהרי ההלכה היא שבקיום שטרות מקבלים עדות אף שלא בפני בעל דין. ותירץ הבית יוסף דמה שאמרו כאן אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, הוא רק בצירוף הסברא שאמר מר זוטרא דיש כאן ריעותא בשטר ויש רגלים לדבר שלא לקבל עדות זו. [ואם הרמב״ן מסכים עם דברי הבית יוסף, צריך לומר גם לדבריו דרב חמא שאמר דאין מקבלים את הקיום, הוא משום סברת מר זוטרא להלן בסוגיה, ועי׳ לעיל]. ועי׳ עוד בדברי הקצות החושן סימן ק״ח ס״ק י״א.

45. על פי רש״י כאן, אך בדף ב ב פירש דהוא קיר עגול הנבנה מול הפתח כדי למנוע הסתכלות של בני רשות הרבים לתוך החצר,ועושים פתח בצד הקיר כדי שיוכלו להכנס לחצר, ועל ידי זה מונעים את היזק הראיה

46. האחרונים דנו, מאיזה טעם חייב בעל החצר להשתתף בבנית בית השער, שהרי הוא עצמו אינו מזיק כאן בהיזק ראיה, ומדוע הוא חייב למנוע משכניו היזק ראייה של בני רשות הרבים.

מפני הגנבים[47], כופין את מי שאינו רוצה להשתתף[48].

רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל החצרות ראויות לבית שער כי רק חצר הסמוכה לרשות הרבים צריכה שער למנוע היזק ראיה מבני רשות הרבים, ואם החצר אינה סמוכה לרשות הרבים אין כופין אותו להשתתף בהוצאות בית השער.

בני העיר שבאו לבנות לעיר חומה, ואחד מבני העיר אינו רוצה להשתתף בהוצאות, **כופין אותו לבנות לעיר חומה**, וכן כופין אותו להשתתף **בדלתים וברים** שעושין בחומת העיר.

רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה כי רק עיר הסמוכה לגבול צריכה חומה, ואם אין העיר סמוכה לגבול אין כופין אותו להשתתף בהוצאות החומה.

כמה זמן **יהא** אדם דר **בעיר ויהא כאנשי העיר** לשאת בעול בנית החומה ודלתים וברים? **שנים עשר חדש!**[49] אבל כל זה דוקא אם גר בעיר בשכירות, אבל אם **קנה**

ובאבן האזל נקט דהוא מהתחייבות השכנים זה לזה, אך הקובץ שיעורים הקשה על פירוש זה דאם כן זהו דווקא בשכנים שכל אחד מהם קנה את דירתו דאז יש לומר דעל מנת כן נשתתפו בבנין, אבל כשנפל לאחים בית בירושה, וחלקו בבית ונעשו שכנים, הלא בזה לא נתחייבו מאומה זה לזה, ומדוע כופין אותו לעשות בית שער. ולכן פירש הקובץ שיעורים דיסוד החיוב הוא משום שבית בחצר שיש בה דלת, שווה יותר מבית בחצר שאין לה דלת, ונמצא שאין הלה חסר מחמת ההוצאה שהוציא על הדלת, שהרי מעתה ביתו שווה יותר, וכיון שאין הוא חסר כופין על מדת סדום. ובחידושי רבי ראובן [סימן א׳] ביאר, דיסוד החיוב הוא דכל דבר ששניהם צריכים להוצאה זו הרי הם משועבדים זה לזה לתת כל אחד חלקו, עי״ש.

47. כן משמע מרש״י [ד״ה דלת] וכן כתב להדיא בנמוקי יוסף. אבל התוס׳ לעיל ב ב ד״ה הזיקא פירשו דגם דלת הוא למנוע היזק ראיה, ולפיכך הקשו שם מדוע לא חולק רבי שמעון בן גמליאל גם בדלת. ועי׳ נחלת דוד.

48. הטור [סימן קס״א] פסק על פי התוספתא, דמי שיש לו בית בחצר ואינו דר שם, חייב להשתתף עמהם בדלת ומנעול אבל לא בשאר דברים, וביאר הבית יוסף דשאר דברים היינו בית שער, דאם אינו דר שם אינו חייב לבנות בית שער. וטעם הדין ביאר הנתיבות המשפט [חידושים אות ב׳] דכיון דמטרת הבית שער כדי למנוע היזק ראיה, אם כן כשאינו דר שם אין לו היזק ראיה, אבל דלת ומנעול הוא כדי שהחצר תשמר, ואף שאינו דר שם הרי נהנה שביתו שמור, ולכן חייב להשתתף בזה.

והחזון איש [סימן ד׳ ס״ק ז׳] הקשה, דלשון התוספתא ׳שאר דברים׳ משמע שיש כמה דברים שאינו חייב להשתתף בהם, ואילו הבית יוסף ביאר דהוא רק דבר אחד שאינו צריך לבנות בית שער, ועי״ש מה שכתב.

49. וכתב הרמ״א בחושן משפט סימן קס״ג סעיף ב׳, בשם הריב״ש, דאם שכר בית לי״ב חדש, הרי הוא כאנשי העיר מיד.

והנה, בשיעור זה של שנים עשר חדש נחלקו ראשונים, המרדכי בסימן תע״ז הביא את דעת רבינו ברוך בספר החכמה ,דשיעור זה נאמר דוקא כשהוא עובר ממקום למקום, אבל אם דרכו לשבת בבית הרי הוא כאנשי העיר מיד. אך

בה בית דירה אף על פי שעדין לא דר בה[50], **הרי הוא כאנשי העיר מיד**[51]:

מלבד הוצאות החומה, חייבים בני העיר להשתתף גם בשאר הוצאות השמירה, כגון שכר השומרים את העיר ושאר הוצאות השמירה. וכן חיבים להשתתף בהקמת קופת צדקה כמבואר להלן ח א. וכן חיבים בני העיר להשתתף בהוצאות בית הכנסת וספר תורה ונביאים וכתובים, וכן שאר צרכי העיר[52].

גמרא:

מבואר במשנה שכופין את בן החצר לבנות בית שער לחצר.

ומקשינן: **למימרא,** לפי מה שמבואר כאן, יוצא, **דבית שער מעליותא היא.** הוא דבר טוב וכופין את בן החצר לבנותו,

וקשה, **והא,** הרי היה מעשה **בהחוא חסידא, דהוה רגיל אליהו** הנביא **דהוה משתעי בהדיה** לבא אליו. ולאחר זמן **עבד** בנה אותו חסיד **בית שער** לחצירו, **ותו לא משתעי בהדיה.**[53] ושוב לא היה אליהו בא לדבר עמו, כי מחמת בית השער לא נשמע קול העניים

המרדכי נחלק עליו, דלעולם השוכר דירה אינו חייב להשתתף בהוצאות העיר קודם שנים עשר חדש, וכן כתב הנימוקי יוסף, וכן דעת הריב״ש בסימן קל״ב. ועי׳ עוד בזה להלן ח א הערה 27.

50. ומה שכתב הנמוקי יוסף ׳והוא שדר בה׳ כוונתו שדר בעיר זו ולא בעיר אחרת, דאם גר בעיר אחרת אף על פי שקנה בה בית דירה אינו חייב להשתתף בהוצאות החומה כמו שמפורש בתוספתא שהביאו הראשונים, אבל אין כוונתו דצריך לגור באותה דירה שקנה, והלשון ׳בה׳ מוכיח שכוונת הנימוקי יוסף לעיר ולא לבית דבית לשון זכר — חזון איש סימן ד׳ ס״ק כ.

51. מבואר בראשונים, דהטעם הוא, דכיון שקנה דירה גילה דעתו שרצונו לגור בעיר. ומשום כך כתב הרמ״ה דאם נפל לו בית בעיר בירושה, אינו חייב להשתתף בהוצאות דאין כאן גילוי דעת שרצונו לגור בעיר. וכן פסק הרמ״א בסימן קס״ג סעיף ב׳ בשם הריב״ש.

52. כמו שמבואר בתוספתא במסכת בבא מציעא שהביאו הראשונים כאן. וכן פסק הרמ״א בסימן קס״ג סעיף א׳. והמרדכי הביא בשם רבינו מאיר, דהוא הדין דכופין את בני העיר להכניס אורחים ולחלק להם צדקה, וכן אם אין מנין בעיר ורוצים בני העיר לשכור אנשים שיבואו להשלים מנין, כופין זה את זה להשתתף בהוצאות. והנה, מקורו של רבינו מאיר לענין צדקה הוא מהגמרא לקמן ח א וכמו שביאר המרדכי עצמו. אבל צריך בירור מה מקורו דכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים. וביאר בשו״ת אגרות משה דזה נכלל ב׳צרכי העיר׳ דמבואר בתוספתא שכופין זה את זה. וביאר שם עוד, דלולי מה שמבואר בתוספתא שכופין זה את זה לבנין בית הכנסת, היה מקום לומר ש׳צרכי העיר׳ זה רק דברים שצריכים לקיום הבסיסי של העיר, כגון חומה, ואין ללמוד מכך להכנסת אורחים, אבל כיון שמבואר בתוספתא שגם בית הכנסת הוא בכלל צרכי העיר, למד רבינו מאיר דהוא הדין להכנסת אורחים.

53. החזון איש [סימן ד׳ ס״ק ז׳] ביאר, דלולי עובדה זו היה מקום לומר שאין אדם חייב לסבול היזק ראיה מפני טובת העניים ואין זו ממדת הצדקה, וזהו באמת הייתה דעתו של אותו

הצועקים מחוץ לחצר. ואם כן מבואר /אין לעשות בית שער.

ומשנינן:

לא קשיא, הא, הבית שער שעשה אותו חסיד, היה **מגואי** בתוך החצר, ובית שער כזה אינו טוב כי דרך העני לצעוק מחוץ לדלת החצר הנעולה, ובית השער שבתוך החצר מונע מקול העני להשמע בתוך החצר, ואילו **הא** הבית שער שעליו מדובר במשנתנו, הוא בית שער הנעשה **מאבראי** מחוץ לחצר, ואין לו דלת, ויכול העני להכנס בתוך הבית שער וישמע קולו בתוך החצר(54).

ואי בעית אימא — הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם מדובר שבית השער נעשה **מאבראי** מחוץ לחצר, ואף על פי כן **לא קשיא,** משום **דהא** בית השער שעשה אותו חסיד, נעשה באופן **דאית ליה** שיש לבית השער(55) **דלת** ולא יכול העני להכנס בתוכו ולהגיע לדלת החצר, ואילו **הא** בית השער שעליו מדובר במשנתנו, מדובר באופן **דלית** שאין **ליה דלת,** ויכול העני להכנס בתוך בית השער, ולהגיע לדלת החצר ולצעוק שם.

ואי בעית אימא — הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם מדובר **דאית ליה** שיש לבית השער **דלת,** ואף על פי כן **לא קשיא,** משום **דהא** בית השער שעליו מדובר במשנתנו נעשה באופן **דאית ליה פותחת** שהיתה כעין ידית לדלת, ויכול העני לפתוח את הדלת, ואילו **הא** בית השער שעשה אותו חסיד נעשה באופן **דלית ליה פותחת** שלא היתה ידית לדלת ולא יכל העני להכנס בתוכה.

ואי בעית אימא — הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם נעשו באופן **דאית ליה פותחת** שהיתה ידית לדלת, ואף על פי כן **לא קשיא,** משום **דהא** בית השער שעליו מדובר במשנתנו נעשה באופן **דפותחת דידיה** שהידית היתה **מגואי** בצד החיצוני של הדלת, ויכול העני לפתוח את הדלת ולהכנס לבית שער, ואילו **הא** בית השער שעשה אותו חסיד נעשה באופן **דפותחת דידיה מאבראי** שהידית היתה בצד הפנימי של הדלת ולא יכל העני לפתוח ולהכנס:

שנינו במשנה: **כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר** רבן שמעון בן גמליאל אומר לא

חסיד, אלא שבא אליהו והורה דממידת חסידות אין לעשות בית שער, וזהו שהקשו כאן דכיון דממידת חסידות אין לעשות בית שער, שוב אין האחד יכול לכוף את חבירו להשתתף בבית שער.

54. על פי רש״י ותוס׳. אבל היד רמ״ה פירש להיפך דמחוץ לחצר הוא גריעותא דבית השער מונע מקול העני להשמע בחצר, ואילו בית השער שבתוך החצר אינו מפריע לקול העני. וצריך לומר לפי דבריו דיש דלת לבית השער שבתוך החצר, דאם אין לו דלת יכול העני להכנס בתוכו. ועי׳ נחלת דוד.

55. ואין לפרש דהכונה שאין דלת לחצר, שהרי מבואר במשנה שכופין אותו לבנות דלת לחצר — תוס׳.

כל החצרות ראויות לבית שער[56]:

ומביאה הגמרא ברייתא המפרשת את דברי רבן שמעון בן גמליאל, **תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל חצרות ראויות לבית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבים ראויה לבת שער** ויכולים בני החצר לכפות האחד את חבירו להשתתף בהוצאות בית השער, **ושאינה סמוכה לרשות הרבים אינה ראויה לבית שער**, ואין יכולים לכופו לבנות בית שער.

וטעמם של **רבנן** הסוברים שכל חצר ראויה לבית שער, הוא **דזימנין** פעמים קורה **דדחקי בני רשות הרבים ועיילו ואתו** ליד החצר, ולכן גם שם כופין אחד את חבירו לבנות בית שער.

עוד שנינו במשנה: **כופין אותו לבנות לעיר** חומה ודלתים ובריח, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה:

ומביאה הגמרא ברייתא המפרשת את דברי רבן שמעון בן גמליאל, **תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה אלא עיר הסמוכה לספר** לגבול **ראויה לחומה** וכופין בני העיר האחד את חבירו לבנות בית חומה, **ושאינה סמוכה לספר אינה ראויה לחומה** ואין כופין אותו לבנות בית חומה. **וטעמם** של **רבנן** הסוברים שכל עיר ראויה לחומה, הוא משום **דזימנין דמקרו ואתי גייסא** פעמים קורה, ובא גייס אף על עיר שאינה עיר ספר.

בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן, כשהן גובין מבני העיר כסף עבור חומת העיר, כיצד גובים, האם **לפי נפשות גובין** ומי שיש יותר נפשות בביתו משלם יותר, **או דילמא לפי שבח ממון גובין** והעשיר משלם יותר מהעני.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, **לפי ממון גובין!**[57] **ואלעזר בני, קבע בה מסמרות!** הזהר לדון כן ואל תזוז מהלכה זו[58].

איכא דאמרי — בעא מיניה רבי אלעזר

---

56. עי׳ בהגהות הב״ח.

57. וכתב הרא״ש ׳וכן נראה, כל מה שמחדשים עובדי כוכבים גזירות ופורענות על ישראל, אפילו מענין אותן ביסורים ובמניעת מאכל ומשתה גובין הכל לפי ממון, דעיקר כוונתם על הממון׳. והקשה החזון איש [סימן ד׳ ס״ק י״ט] דכיון דמענים אותם ביסורים, מה איכפת לן דעיקר כוונתם על הממון, סוף סוף על כל אחד להשתתף בהוצאות השמירה כדי שלא יענו אותו ביסורים. ותירץ דכיון שהממון הוא הגורם שיבואו עליהם לכן גובים לפי ממון, והרי זה כאילו הטילו עליהם מס, ואמרו דמי שלא ישלם את המס יענו אותו ביסורים. ועי׳ עוד במהרש״א לקמן ח א על מה שדרשו ׳אני חומה׳ זו כנסת ישראל.

58.הנמוקי יוסף ביאר, דספק הגמרא הוא, האם הגייס בא להרוג ואם כן יגבו לפי נפשות כי כל נפש צריכה שמירה, או שהם באים לקחת ממון ואם כן יגבו לפי ממון כי מי שממונו מרובה צריך יותר שמירה. אבל אם ידוע שבאים להרוג, ודאי שגובין לפי נפשות ולא לפי ממון. ובקובץ שיעורים ביאר כונתו, דאף אם יודעים שהגייס הסכים ליטול ממון, מכל מקום הספק הוא האם עיקר כוונתם על ממון ורק כשאין נותנין להם הם באים להרוג את הנפש, או שעיקר כונתם על הנפשות, אלא שאפשר לפדות את הנפשות

מרבי יוחנן, כשהן גובין מבני העיר כסף עבור חומת העיר, כיצד גובים, האם **לפי קירוב בתים הן גובין** דבעלי הבתים הקרובים לחומה משלמים יותר מאשר בעלי הבתים הרחוקים מהחומה, שהרי, הבתים הקרובים לחומה זקוקים יותר לחומה מאשר שאר בתי העיר[59] **או דילמא דלפי** [**שבח**[60]] **ממון גובין** והעשיר משלם יותר מהעני.

התוספות [ד"ה לפי] ביארו צד זה דלפי שבח ממון הם גובין, שמדובר באופן שאין סכנת נפשות מהאויבים אלא רק סכנת ממון, ולכן גובין לפי שבח ממון, שהרי ככל שממונו רב יותר צריך הוא יותר לשמירה[61], והוסיפו התוס' [ד"ה לפי], כי גם להצד שלפי קירוב בתים הם גובין, אין הכונה שגובין רק לפי קירוב בתים אלא גם לפי קירוב בתים, ולכן אף על גב שעשיר הקרוב לחומה משלם יותר מעשיר הרחוק מהחומה, וכן העני הקרוב לחומה משלם יותר מהעני הרחוק מהחומה, מכל מקום העשיר הרחוק מהחומה משלם יותר מהעני

בממון.

הריטב"א פירש, דספק הגמרא הוא, האם רוב גייסות באים על עסקי ממון ולכן גובין לפי ממון, או דכיון גלפעמים באים על עסקי נפשות גובים אף לפי נפשות.

59. על פי רש"י. והקשה הרמ"ה שאין זה מסתבר, וכי בית הרחוק מהחומה מרחק שתי אמות יגיע לו פחות היזק מאשר בית הרחוק מהחומה רק אמה. ולכן פירש את כונת הגמרא באופן אחר, דבית הרחוק מן החומה גורם שיצטרכו להאריך את החומה 'שהדבר ידוע שעל פי מרחק הקו מן האמצע ירבה הקו הסובב אותו, ונמצא שהבית הקרוב לחומה לפי מרחקו מן הטבור יתר מחבירו הוא גורם לעיר היקף מרובה יותר מחבירו', ועי' בחזון איש שהאריך מאד בביאור החשבון.

60. כן היא גירסת הרא"ש שהביא המסורת הש"ס, וכן היא גירסת תוס'.

61. וכתבו התוס' דאף על גב דבפרק בן סורר, אמרו דהבא במחתרת נדון על שם סופו, וכמו שמפורש בגמרא שם דאם יעמוד בעל הבית כנגדו יהרגהו, ואם כן נמצא שגם אם הגייס בא רק על עניני ממון עדין יש כאן סכנת נפשות. מכל מקום כיון שהגייס ברצונו אינו בא על עסקי נפשות, ואם לא יעמדו כנגדם לא יהרגו, לכן אין זה נחשב לסכנת נפשות וגובין לפי ממון.

והקשו האחרונים, אם כן מדוע מותר להרוג את הבא במחתרת [מדין רודף דאם יעמוד בעל הבית כנגדו יהרגו הגנב], והלא אם לא יעמוד כנגדו לא יזיק לגופו. וביאר הקובץ שיעורים [אות מ"ג], דכיון שאין עליו חיוב לתת את כל ממונו, ומותר לו לעמוד על ממונו, ממילא הגנב הוא רודף שהרי כשיעמוד הלה על ממונו הגנב יהרגו, ולכן מותר להרגו מדין רודף.

ובחידושי רבי ראובן [סימן ו'] הקשה, דאם כן מדוע מותר להרגו בשבת [כמבואר בסנהדרין דף ע"ב], והרי צריך אדם לתת את כל ממונו כדי שלא יחלל את השבת, ואם כן יכול לתת את ממונו לגנב ואז הגנב לא יהרגו ולא יהיה עליו דין רודף. ועי"ש מה שביאר בזה.

והנה, בעיקר הצד דלפי ממון הם גובין פירשנו הדברים כפשוטן, דהוא משום שמי שיש לו יותר ממון זקוק יותר לשמירה, אבל החזון איש [סימן ד' ס"ק י"ט] ובחידושי רבי ראובן סימן ו' ביארו דריבוי הממון הוא גורם לליסטים שיבואר, ומי שיש לו יותר ממון, הרי הוא גורם

הקרוב לחומה, שהרי צריך הוא יותר שמירה עבור ממונו[62], ועיין בהערה שיטות נוספות בזה[63].

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, **לפי קירוב בתים הן גובין! ואלעזר בני, קבע בה מסמרות!** הזהר לדון כן ואל תזוז מהלכה זו:

רבי יהודה נשיאה, רמא הטיל את דמי הוצאות **דשורא** חומת העיר, גם **אדרבנן** יחד עם כל תושבי העיר.

אמר ליה ריש לקיש, רבנן לא צריכי נטירותא רבנן אינם צריכים שמירה, ולכן אין לחייבם בהוצאות חומת העיר[64], **דכתיב ׳אספרם מחול ירבון׳** ופסוק זה צריך פירוש, **אספרם, למאן?**

יותר שיצטרכו שמירה.

62. שהרי אפילו אם יבא הגייס על העני הקרוב לא ימצא שם מאומה — מהר״ם. וכעין זה בראב״ש בשם הר״י מיגאש.

63. הר״י מיגאש כתב כדברי התוס׳ והביאו הראב״ש. אבל הרי״ף והרמב״ם פסקו דרק לפי קירוב בתים הם גובים, ולא הזכירו כלל שגובים גם לפי שבח ממון, וכן דעת הרמ״ה. וכתב הרמ״ה דאף על פי שמבואר בבבא קמא קטז ב דשיירה ההולכת במדבר, ובא עליה גייס ונתפשרו עמהם בממון, מחשבין לפי ממון. אין זה אלא משום שהפסד הממון היה ודאי ולכן מפסיד כל אחד כפי הממון שהיה לו בשיירה, אבל כאן אין ברור כלל שהחומה עתידה להגן על הממון שנמצא עכשיו בשעת הגביה, דאפשר שבינתים יבא גייס. וכן אפשר שעד שיבא הגייס יכלה ממונו, ולכן גובים רק לפי קירוב בתים.

64. וכן פסק הרמב״ם בהלכות שכנים פרק ו׳ הלכה ו׳ דתלמידי חכמים פטורים מבנין חומות העיר כיון שאינם צריכים שמירה.

טעם פטור תלמיד חכם מהוצאות העיר:

והנה, דברי הגמרא קשים, דמה בכך שרבנן לא צריכים שמירה, סוף סוף כיון שכלל העיר צריכים שמירה, ממילא חיבים גם רבנן להשתתף, כמו שפסק הרמ״א שם דבני העיר כופין זה את זה לעשות את צרכי העיר, ואף על פי שמקצתן אינם צריכים לזה. וכעין זה הקשה כאן החתם סופר, דאף שמעשיהם של צדיקים מגינים עליהם, מכל מקום מדוע אינם חיבים להשתתף בהוצאות השמירה, וכי מי שבנה חומה פרטית סביב ביתו אינו צריך להשתתף בהוצאות שמירת העיר? ועי״ש מה שתירץ.

כיצד פטרו תלמידי חכמים משמירה והלא אין סומכין על הנס:

בעיקר מה שאמרו כאן דרבנן אינם צריכים שמירה, הקשה החזון איש [יו״ד סימן קנ״א] דהרי גם רבנן צריכים לנהוג כמנהג העולם דאין סומכין על הנס. וחידש החזון איש דאפשר שבעיר שכולה רבנן אין הכי נמי כופין זה את זה לעשות חומה, ואף שהם רבנן, כי אין סומכין על הנס, אבל עיר שרק חלק ממנה הם רבנן, מטילין את הוצאות החומה על בני העיר ופוטרין את רבנן, כיון שבאמת תורתן מגנת עליהן ואינם נתונים תחת מקרה הטבע.

ביאור הענין דתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה:

ועי׳ עוד בחזון איש [יו״ד סימן קנ״א ס״ק ג׳], שביאר עומק הענין דתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה, דהקדוש ברוך הוא שומר את האדם לפי מדת הבטחון שאדם משליך יהבו על הקב״ה, ובזה ביאר שם איך מועילה החומה לשמור על עמי הארץ, דכיון שהם תולים יהבם על הטבע השליט עליהם הקדוש ברוך הוא את

מדת הטבע.

תלמידי חכמים פטורים גם משאר מיסים:

מלבד מיסי השמירה, פטורים תלמידי חכמים אף משאר מיסים, כמבואר לקמן ח א. והנה, בשולחן ערוך [יורה דעה סימן רמ"ג] כתב, דמשום שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה, לכן פטורים הם אף ממיסים, וצ"ב מה ענין שמירה לשאר מיסים. וביאר הב"ח שם, דשאר המיסים הרי הם פורענות שבאה בגלל עמי הארץ, ולכן חייבים עמי הארץ לשלם גם עבור תלמידי חכמים ועי' להלן.

האם תלמיד חכם פטור גם ממס פרטי:

עוד נחלקו ראשונים בסוגיין, מה הדין כשהמלך מטיל מס פרטי על כל אחד ואחד, אם גם ממס זה פטורים התלמידי חכמים, דהרמב"ן והנמו"י כתבו דחייב במס זה, משום שבמיסים כלליים יתכן לומר שהמס הוטל רק בגלל עמי הארץ, אבל המס הפרטי הוטל בפירוש גם על התלמידי חכמים. אבל הרמב"ם בפרק ו' מהלכות תלמוד תורה הלכה י', פסק דתלמיד חכם פטור אף ממס פרטי, וכן הביא הבית יוסף ביו"ד סימן רמ"ג דכן הוא גם דעת הר"י מיגאש והרא"ה והרא"ש, וכן דעת הרמ"ה כאן באות פ"ב, והוכיח זאת מהגמרא לקמן, עי' להלן ח א הערה 2, ועי"ש עוד שכתב דהציבור הוא שצריך לשלם עבורם את המס, דאם לא כן כיצד אפשר לפטרם מחובת המלך.

מיהו תלמיד חכם הפטור ממיסים:

ולענין מיהו תלמיד חכם, הביא הרמב"ן בשם הר"י מיגאש דתלמיד חכם הפטור משמירה ומיסים הוא רק תלמיד חכם שתורתו אומנותו. והרמ"א ביו"ד סימן רמ"ג סעיף ב' הגדיר 'תלמיד חכם' שתורתו אומנותו והוא מוחזק לתלמיד חכם שיודע לישא וליתן בתורה ומבין מדעתו ברוב מקומות.

ועי' ביד רמ"ה כאן שכתב דגם תלמיד חכם שיש לו מעט משא ומתן לפרנס את בני ביתו ומיד חוזר לתלמודו, גם נחשב לתלמיד חכם ופטור ממס, וכן משמע מהרמב"ן, וכן פסק הרא"ש. ובערוך השולחן שם בסעיף ד' כתב שצריך שיהא עוסק רוב שעות היום בתורה. אך הש"ך הביא בסימן קס"ג ס"ק י"ד בשם ספר חסידים, שרק תלמיד חכם הלומד יום ולילה ואין לו עסק אחר נפטר מהוצאות שמירה ומיסים. אבל הש"ך כתב דאין דעת הפוסקים כן.

דעה שלישית בזה, היא דעת המהרי"ט בתשובה [חו"מ סימן נ"ט], דתלמידים הממצים את מדותם לפני חכמים, וקובעים ישיבה בכל יום ועיקר עסקם בתלמוד ובפוסקים, אף על פי שעדין לא הגיעו לגדר חכמים ולא מורי הוראות, פטורים ממיסים.

ובשיטה מקובצת הביא משיטה לא נודע למי, שכתב דמצא בשם הרמב"ן דהחכמים הלומדים עם תלמידים בשכר אין מן הדין לפוטרם מן המס כיון שבשכר הם לומדים.

ולענין הלכה כתב הרמ"א ביו"ד סימן רמ"ג סעיף ב', דאף שאין בזמן הזה תלמידי חכמים לענין לתת לו ליטרא זהב אם מביישו, מכל מקום לענין פטור מס תלוי במנהג המקומות. אבל הש"ך שם בס"ק ח' ובפתחי תשובה שם ס"ק ד' פטרו תלמידי חכמים בזמן הזה לגמרי. ובשו"ת אבקת רוכל סימן א' הביא, דהבית יוסף וחבריו האריות, עשו חרם על מי שלוקח מיסים מתלמידי חכמים בזמן הזה.

ובחידושי רבי ראובן [סימן ו'] כתב, שכל נדון זה שדנו הראשונים איזה תלמיד חכם פטור ממיסים, אין זה אלא לגבי הוצאות שמירה ומיסים, אבל לענין כבוד תלמיד חכם העיקר תלוי במידת ידיעתו בתורה, ואף אם אין תורתו אומנותו. עי"ש תוספת דברים.

האם תלמיד חכם עשיר גם פטור מהוצאות השמירה והמיסים:

היד רמ"ה [אות פ"ב] כתב, דגם תלמיד חכם עשיר פטור מהוצאות השמירה, 'שלא מפני

אילימא לצדיקים שעליהם מדובר בפסוק הקודם[65], ועל זה כתוב בפסוק ״מחול ירבון״ כלומר **דנפישי מחלא** שהצדיקים רבים מגרגירי החול, הלא זה לא יתכן, **דהשתא כולהו ישראל כתיב בהו** רק ״**כחול אשר על שפת הים**״ ולא נאמר שהם רבים מהחול, אם כן לא יתכן **דצדיקים עצמם מחול ירבון**?

אלא הכי קאמר, אספרם למעשיהם של צדיקים ומעשיהם כה רבים עד כי **מחול ירבון**. הרי שמעשיהם של צדיקים נמשלו לחול, **ויש** ללמוד **קל וחומר, ומה חול שמועט** ממעשיהם של צדיקים, **מגין על הים** שלא ישטוף את העולם, כמו שנאמר [בירמיה פרק ח׳] ״אשר שמתי חול גבול לים״, אם כן **מעשיהם של צדיקים שהם מרובים** מן החול, **לא כל שכן שמגינים עליהם**. ומכאן למד ריש לקיש דרבנן אינם צריכים שמירה!

כי אתא כאשר בא ריש לקיש **לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה** רבי יוחנן, **מאי טעמא לא תימא ליה** לא תלמד דין זה **מהא** דכתיב בשיר השירים ״**אני חומה ושדי כמגדלות**״.[66]

ומפרש רבי יוחנן את הפסוק, ״**אני חומה**״ **זו תורה** שמגינה על לומדיה כחומה המגינה על העיר[67], ״**ושדי כמגדלות**״

אלו תלמידי חכמים, המניקים אנשים אחרים, כמו היניקה מהשדיים.[1] ומפסוק זה נלמד שתלמידי חכמים אינם צריכים חומה. ח-א

ותמהה הגמרא: **וריש לקיש,** מדוע הוא לא למד מפסוק זה שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה!?

ומתרצת הגמרא: ריש לקיש **סבר לה** פירוש אחר בפסוק, **כדדרש רבא:**

״**אני חומה**״, **זו כנסת ישראל,** הגודרים עצמם

עניותן נפטרו אלא מפני תורתן״. וכן כתב בשו״ת הרא״ש [כלל ט״ו ח׳], וכן הוא בפסקי הרא״ש כאן.

65. על פי תוס׳, עי״ש.

66. וביאר הרש״ש, דהסיבה שעדיף ללמוד מפסוק זה, יותר מאשר מהפסוק ״אספרם כחול ירבון״, כי מפסוק זה משמע שהתורה לבדה היא השומרת, ואף מי שאינו מפורסם במעשיו הטובים התורה שומרת עליו, [ובלבד שלא יזלזל בעושי מצוות, וכמו שכתב הרמ״ה באות פ״ב דתלמיד חכם המזלזל במצוות ואין יראת שמים על פניו הרי הוא כקלים שבציבור, והן הן שפורענות בשבילם], מה שאין כן בפסוק שהביא ריש לקיש משמע שהמעשים טובים שעושים הם מגינים עליהם. ועי׳ ברבינו גרשום כאן שכתב ״שתורה ומעשים טובים שלהם משמרין אותן״.

והמהרש״א פירש דפסוק זה עדיף, משום שמפסוק זה משמע שיש לפוטרן בין משמירה על עסקי ממון ובין משמירה על עסקי נפשות, כי התלמיד חכם עיקר חפציו זה התורה, ואין הגזלנים יכולים ליטול לו את זה, ועי״ש עוד מה שפירש מהיכן נלמד מפסוק זה דיש לפוטרם גם משמירה על עסקי נפשות.

67. על פי רבינו גרשום.

1. על פי רש״י פסחים פז א. וכן פירש הרמ״ה כאן. ורבינו גרשום כאן פירש, שלומדים זה מזה כתינוק היונק משדי אמו.

כחומה מלהטמע בין הגויים.

׳ושדי כמגדלות׳, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.

רב נחמן בר רב חסדא, רמא כרגא, הטיל מס גולגולת[2] גם **ארבנן.**

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא, ואדנביאי, ואדכתובי. על מה שנאמר בתורה ובנביאים ובכתובים.

ומפרשת הגמרא את הפסוקים שמהם יש ללמוד כי תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדאורייתא, דכתיב בפרשת וזאת הברכה, **׳אף חובב עמים כל קדושיו בידך׳**, ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה כביכול **מחבב** מראה חיבה **לעמים,** ומשליט אותם על עם ישראל, גם אז, **כל קדושיו** של עם ישראל, אלו התלמידי חכמים, הם **יהיו בידך,** ואתה תשמרם. ומכאן, שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה![3]

עתה מפרשת הגמרא את המשך הפסוק —

׳והם תוכו לרגלך׳

תני רב יוסף, אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה[4]. ומטרתם היא כמו שמבואר בהמשך הפסוק, **׳ישא מדברותיך׳, לישא וליתן בדבורותיו של מקום**[5].

ועתה מפרשת הגמרא היכן מבואר בדברי הנביאים שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדנביאי — דכתיב [הושע ח]: **׳גם כי יתנו בגוים, עתה אקבצם, וַיָּחֵלוּ מעט מִמַּשָּׂא מלך**

---

2. על פי רבינו גרשום, וכן פירש רש״י בבבא מציעא עג ב, וכן פירש הרמ״ה לקמן [אות פ״ב]. ומכאן הוכיח הרמ״ה שגם מס פרטי הנגבה מכל אדם, אין תלמידי חכמים צריכים לשלמו, אלא הציבור צריך לשלם עבורם מס זה. ועי לעיל ז ב הערה 64. אבל מדברי המאירי משמע דהוא מס אחר ואינו מס גולגולת, וכן צריכים לפרש לפי כל הראשונים הסוברים דתלמידי חכמים חייבים במס פרטי המוטל על ידי המלך על כל אחד ואחד.

3. כך הוא פשטות ביאור הגמרא, אבל המהרש״א פירש באופן מחודש דהראיה היא מהמשך הפסוק עי׳ בהערה הבאה.

ובמהר״ל הוסיף ביאור, דבפסוק זה מבואר שכאילו אין על התלמידי חכמים שעבוד מלכויות כלל. כי ה׳ יתברך אף בשעה שהוא חבב עמים ונתן להם את ישראל להשתעבד בהם, אבל את התלמידי חכמים לא נתן בידם כלל, כי התורה הוא חרות במלכויות, וכמו ששנינו בפרק שישי במסכת אבות, ׳אל תקרי חרות על הלוחות אלא חירות׳.

4. ופירש המהרש״א שמכאן הוכיחה הגמרא שתלמידי חכמים פטורים ממס, שהרי כיון שהם מכתתים רגליהם ממקום למקום ואינם מתעכבים בעיר, אין הם כאנשי העיר.

5. רש״י בחומש הביא את דרשת הגמרא כאן על תחילת הפסוק ׳אף חבב עמים כל קדושיו בידך׳, אבל את המשך הפסוק פירש באופן אחר מהמדרש עי״ש. ובאמת שלפי דרשת הגמרא

ושרים׳. ומפרשת הגמרא את הפסוק —

אמר עולא, פסוק זה בלשון ארמית נאמר, והמילה ״יתנו״ הכתובה בפסוק, היא מלשון למידה[6], וכך מתפרש הפסוק —

״גם כי יתנו״ — **אי תנו כולהו,** אם כל עם ישראל ילמדו תורה, אזי **עתה אקבצם.** בקרוב אני אגאל אותם.

ואם רק **מעט מהם** ילמדו תורה, אותם מעט **יָחֵלוּ,** יהיו בטלים[7] **ממשא** מעול המיסים שמטילים **המלך והשרים.**

עתה מפרשת הגמרא היכן מבואר בכתובים שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדכתובי — דכתיב בעזרא, שדריוש ציוה את מושל עבר הנהר, על הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים, וכן על הנתינים שהיו חוטבי העצים ושואבי המים למזבח וכל עובדי בית המקדש[8], ״**מִנְדָּה כְּלוֹ וַהֲלָךְ, לָא שַׁלִּיט לְמִרְמָא עֲלֵיהֹם**״.

ומפרשת הגמרא את הפסוק:

ואמר רב יהודה: ״**מִנְדָּה**״, **זו מנת** מס שמטיל **המלך** על תושבי המדינה.

״**כְּלוֹ**״, **זו כסף גולגלתא.** מס גולגולת.

״**וַהֲלָךְ**״, **זו ארנונא.** שחייבים בני המדינה לתת עשירית מתבואותיהם ומבהמותיהם מידי שנה[9]. וציוה דריוש את המושל, כי את אותם מיסים ״לָא שַׁלִּיט לְמִרְמָא עֲלֵיהֹם״, אין להטיל על אנשי כנסת הגדולה שהיו עסוקים בבנין המקדש. ומכאן יש ללמוד שגם מי שעוסק בתורה אין להטיל עליו מס[10].

רב פפא, רמא הטיל הוצאות **כריא חדתא,** כריית בורות חדשים עבור מי השתיה של העיר[11] גם **איתמי** על יתומים קטנים.

אמר ליה רב שישא בריה דרב אידי לרב פפא, כיצד אתה מטיל הוצאות אלו על

כאן, צ״ב כיצד המשך הפסוק ד״והם תכו לרגלך״ מתפרש כהמשך לתחילתו לפי מה שדרשו כאן.

ובתורת חים כתב, דמה שהביאו כאן את דרשת רב יוסף על המשך הפסוק, הוא כדי להוכיח שפסוק זה נאמר על תלמידי חכמים.

6. שהמשנה בלשון ארמי נקרא מתניתא — רמ״ה, ועי״ש עוד.

7. מלשון לא יחל דברו, ובתרגום שם ״לא בטל״, ועי׳ רש״י.

8. על פי הפסוק שם, ועל פי זה פירשו התוס׳ דהראיה מכאן היא, דכמו שאין להטיל מס על עוסקי מלאכת המקדש, כן אין להטיל מס על לומדי תורה. אבל רש״י כאן פירש דדריוש צוה ציווי זה על אנשי כנסת הגדולה, וכן פירש המאירי, וצע״ג מהפסוק שם, ועי׳ רש״ש שהקשה כן.

9. על פי רש״י. והתוס׳ פירשו שהכונה לארוחת דורון, שעל בני העיר להביא לשלטון העובר מעיר לעיר. וכן הביא רש״י בפירוש אחד בסנהדרין כו א. ורבינו גרשום פירש שארנונא היא מס קרקע.

10. על פי תוס׳. ועי׳ היטב לעיל הערה 8.

11. על פי רש״י, אך רבינו גרשום והרמ״ה פירשו, חפירת נהר למשוך ממנו מים לשדות במקום חדש.

יתומים? **ודילמא** הלא אפשר **דלא מידויל** שלא ימצאו בבורות מים, ונמצא שהפסדת את היתומים בחנם, ואף אם ימחלו לא תועיל מחילתם משום שקטנים אינם בני מחילה.(12)

אמר ליה רב פפא, **מישקל שקילנא מנייהו,** אני נוטל את הכסף מהיתומים, **ואי מידויל** ימצאו מים, הרי **מידויל,** ונמצא שנכון היה לגבות מהיתומים כסף. **ואי לא** ימצאו מים בבור, **מהדרנא לה ניהלייהו.** אני אשיב את הכסף ליתומים.

אמר רב יהודה: הכל חייבים להשתתף בהוצאות שמוציאים בני העיר **לאגלי גפא,**(13) להציב דלתות בשערי חומות העיר, **ואפילו מיתמי. אבל רבנן** אינם צריכים להשתתף בהוצאות, משום שרבנן **לא צריכי נטירותא,** אינם צריכים שמירה.

וכן **הכל** חייבים להשתתף בהוצאות שמוציאים בני העיר **לכריא פתיא**(14) לחפירת בור כדי לשתות ממנו מים, **ואפילו מרבנן** שהרי גם הם צריכים למים. אך **ולא אמרן** שרבנן חייבים להשתתף **אלא דלא נפקי באכלוזא,**(15) שלא יוצאים בני העיר עצמם לחפור את הבורות, **אבל נפקי באכלוזא,** אם בני העיר עצמם יוצאים לחפור את הבורות, אזי **רבנן לאו בני מיפק באכלוזא נינהו.** אין זה מכבודם של רבנן לצאת ולחפור בורות, ופטורים הם מחובה זו.(16)

והגמרא מביאה עתה מעשה, שבו מבואר כי אין פורענות באה לעולם אלא מחמת עמי הארץ.

---

12. ובשלמא מגדולים, אפשר ליטול כסף אף שיתכן שלא ימצאו מים, שמכל מקום כיון שהסבירות היא שימצאו מים הרי זה מתקנת העיר לחפור ולחפש מים, ובני העיר צריכים להשתתף בהוצאות תקנת העיר. אבל קטנים אינם בני חיוב, ואין לחייבם בהוצאות העיר אלא על מה שהם נהנים ממנו, ואם לא ימצאו מים לא יהנו היתומים מכספם, ועי׳ יד רמ״ה שפירש על דרך זה אלא שהוא פירש שם דהוא מדין זכין לאדם שלא בפניו עי״ש וכונתו צ״ב, ועי׳ בשיעורי רבי שמואל אות קע״ט. אך התוס׳ ישנים פירש, דשאר בני העיר מוחלים אם לא נמצא מים, אבל יתומים אינם בני מחילה.

13. אגלי — דלתות. גפא — סתימה. על פי רש״י, עי״ש. וברבינו גרשום פירש, שעושין מחיצה או גדר סמוך לחומת העיר מבחוץ כדי להגן על החומה, ועל שם כך קרוי ׳אגלי גפא׳ לשון הגפת דלתות, כלומר לנעול שערים שעושין פני פינת העיר. ויתכן שזוהי גם כונת רש״י.

14. ועל שם הכלי המונח שם בבור תמיד לשתות בו עוברי דרכים קורהו פתיא — רש״י. וכן פירש רבינו גרשום. והתוס׳ פירשו ד׳כריא פתיא׳ הוא להסיר גבשושית מרחוב העיר. וכן פירש הרמ״ה שהוא תיקון רחובות העיר.

15. מרש״י כאן משמע, שפירש ׳אכלוזא׳ לשון הכרזה, ׳שאין הן עצמן יוצאין בהכרזה לחפור אלא שוכרים פועלים׳, וצ״ב כונתו. אך מרש״י בבא מציעא דף קח א נראה, שאכלוזא הוא מלשון אוכלוסין, שהיו כל האוכלוסין יוצאים לחפור בורות.

16. וכן אינם צריכים לשכור אחרים במקומם. נמוקי יוסף.

רבי פתח את **אוצרות** התבואה שלו **בשני בצורת** לפרנס את העניים[17]. **אמר, יכנסו** ליטול תבואה **בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא,**[18] **בעלי הלכה,**[19] **בעלי הגדה. אבל עמי הארץ אל יכנסו**[20].

דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, ורבי לא הכיר שזהו רבי יונתן. **אמר לו** רבי יונתן לרבי, **רבי פרנסני.**

אמר לו רבי, **בני** האם **קרית? אמר לו, לאו.** אם כן שמא **שנית? אמר ליה, לאו.** אמר לו רבי, **אם כן,** שלא קרית ולא שנית, **במה,** מחמת איזה זכות **אפרנסך?**

אמר ליה רבי יונתן, **פרנסני כשם** שמפרנס הקדוש ברוך הוא את **הכלב וכשם** שמפרנס את **העורב.**

ורבי יונתן בחר לומר דוקא ׳ככלב וכעורב׳, משום שמצינו רחמים מיוחדים שריחם הקדוש ברוך הוא על בריות אלו. כי הכלב אינו מוצא הרבה מזון, ולכן טבע הקדוש ברוך הוא בטבעו שהאוכל שוהה במעיו שלשה ימים ואינו מתעכל, ועל ידי זה נשאר הכלב שבע. וכן חס הקדוש ברוך הוא על העורב, כי העורב אכזרי על בניו ואינו מאכילם, והקדוש ברוך הוא מזמין להם יתושים מתוך צואתם, ואוכלים.[21]

ורבי קיבל את טענותיו, **ופרנסיה,** נתן לו מהתבואה.

---

17. על פי רבינו גרשום.

18. כתב הרש״ש, מכאן משמע שאפשר שיהיו בעלי משנה או בעלי גמרא ולא בעלי מקרא, ׳ודלא כאותם ששופכין בוז על מקצת גדולי זמנינו בש״ס ופוסקים ואין להם יד כל כך במקרא׳.

19. פירש הרש״ש, שהכונה לאותם ששונים הלכות פסוקות, כמו פסקי הרמב״ם ושולחן ערוך, כי גם בימיהם אולי היה פסקי הלכות המורם מהמשניות ומהבריתות.

20. דברי הגמרא קשים, שהלא אף עניי הגויים מצוה לפרנסם [גיטין סא א], ומדוע לא פרנס רבי עניי ארץ ישראל. והבית יוסף ביורה דעה סימן רנ״א הביא בשם הריטב״א, דמסתבר שלא היה לרבי מספיק גם לתלמידי חכמים וגם לעמי הארץ, אך אם היה לו מספיק חייב להחיות גם עמי הארץ. וכן פסק בשולחן ערוך סימן רנ״ב סעיף י״א ׳רבי שהיה מצטער שנתן פתו לעם הארץ משום שהוו שני בצורת, ומה שהיה אוכל עם הארץ יחסר לתלמיד חכם, הא לאו הכי חייב להחיותו, אבל אם בא לפנינו מת ברעב חייב להחיותו אף על פי שהוא ספק אם יחסר לתלמיד חכם אחר כך׳.

והריטב״א כתב, דמה שאמר רבי עמי הארץ לא יכנסו, הוא משום דאמרינן בברכות [לג א] ׳כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמהו עושהו, ולפי שהפורענות באה בשבילם׳, [והוסיף שם הריטב״א שאין הדברים אמורים אלא אם עם הארץ יכול למצא במקומות אחרים אוכל, אבל אם לא כן מצוה להחיותו]. וכן דעת הרמ״ה שאם יש לו חייב לפרנס עמי הארץ, אלא שהרמ״ה הוסיף בזה שכל זה הוא דווקא עם הארץ שאף על פי שאינו במקרא ואינו במשנה, אבל מכל מקום ישנו בדרך ארץ ובמצוות, אבל אם אינו בדרך ארץ ובמצוות אסור לפרנסו, עי״ש.

21. על פי רש״י ותוס׳, וכמו שדרשו בשבת קנה

בתר דנפק לאחר שיצא רבי יונתן, **יתיב רבי וקא מצטער. ואמר, אוי לי שנתתי מפתי לעם הארץ!** שהרי רבי לא הכיר שזהו רבי יונתן.

אמר לפניו רבי שמעון בר רבי, שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו,[22] ולכן לא אמר לך שהוא רבי יונתן.

בדקו, ואשכח. ונמצא שאכן היה זה רבי יונתן.

אמר רבי: אם כן, **יכנסו הכל** ליטול תבואה, ואף עמי הארץ, כי שמא יש בהם תלמידי חכמים שאינם רוצים ליהנות מכבוד התורה.

עתה הגמרא מפרשת, מדוע לא הניח רבי לעמי הארץ ליטול מהתבואה.

רבי לטעמיה לשיטתו, **דאמר רבי, אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ!** שהרי **כך** אמר רבי **בהחוא** מעשה, שנגנב נזר המלך,[23] ואת **דמי כלילא** הכסף לעשית עטרה חדשה **דשדו אטבריא,** הטילו על אנשי טבריה. **אתו** אנשי טבריה **לקמיה דרבי ואמרו ליה, ליתבו רבנן בהדן.** רוצים אנו שגם התלמידי חכמים ישתתפו עמנו בתשלום העטרה למלך. **אמר להו** רבי, **לא!** אין התלמידי חכמים צריכים להשתתף בתשלום מיסים. **אמרו ליה** אם כן **ערוקינן,** אנו נברח מן העיר [**אמר להו**] רבי, **ערוקו!** יכולים אתם לברוח[24]. ואכן **ערקו פלגיהון** מחצית מאנשי העיר ברחו.

לאחר שברחו חצי מאנשי העיר, **דליוה פלגא,** מחל המלך על חצי מכסף העטרה.[25]

אתו הנהו פלגא, באו החצי שנשארו בעיר **קמי דרבי, אמרו ליה, ליתבו רבנן בהדן.**

ב על הפסוק ״יודע צדיק דין דלים״. וזהו פירוש הפסוק ״לבני עורב אשר יקראו״. והתוס׳ הוסיפו שגם רחמי הקדוש ברוך הוא על הכלב מרומזים בפסוק זה, משום שנאמר בתחילת הפסוק ״נותן לבהמה לחמה״ ו״בהמה״ הוא בגימטריה ״כלב״. וכתב היד רמ״ה דרבי יונתן לא פירש לרבי דזוהי כוונתו, שהרי אמר לו שלא קרא ולא שנה, אלא שהוא אמר לו פרנסיני כאילו הייתי בעל חי. ולפי שרבי יונתן היה גברא רבא, לכן יש לפרש מדוע בכל זאת אמר ״כלב ועורב״.

22. מכאן הוכיח הרמב״ם בפירושו לאבות [פרק ד׳ משנה ה׳] שאסור להנות מכבוד תורה.

23. על פי פירוש הערוך שהובא במסורת הש״ס אות ח, ועי״ש עוד שכתב דכיון דפשעו היהודים בשמירת העיר לכן הטיל עליהם המלך את דמי הכתר. ובמרדכי פירש שהם היו שומרים את הכתר שהמלך הפקידו בידם, ואמר להם הואיל ופשעתם בה עליכם מוטל לתקן לי כתר אחר. ובהגהות שם הקשה מתשובות מהר״ם שהביא המרדכי בבבא קמא דשם מבואר שהיה זה עלילה בלבד. ותירץ שם דכיון דשומר חנם פטור מגניבה, אם כן לא היו חייבים להעמיד למלך עטרה אחרת, ונמצא דמה שהמלך דרש מהם את העטרה בעלילה דרש, ועי״ש עוד.

24. צריך עיון, כיצד התיר להם רבי לברוח, והלא בזה נופל נטל המס שהיו צריכים לשלם על שאר בני העיר הנותרים. אלא שגוף דבר זה אם מותר לברוח מן המס או לא, נחלקו בזה ראשונים, ויבואר כל זה להלן בהערה הבאה.

25. על פי רש״י. והקשה המרדכי בשם רבינו תם

רוצים אנו שגם תלמידי חכמים ישתתפו עמנו בתשלום חצי העטרה.

אמר להו, לא! אין התלמידי חכמים צריכים להשתתף בתשלום. אמרו לו אם כן **ערוקינן** אנו נברח מן העיר, אמר להם רבי **ערוקו!** יכולים אתם לברוח, ואכן **ערקו כולהו** ברחו כולם מן העיר, **ופש** ונשאר בעיר רק **ההוא כובס.** וכשראו משרתי המלך שלא נשאר בעיר אלא הכובס, **שדיוה אכובס.** הטילו את כל הוצאות העטרה על הכובס[26].

ערק ברח **הכובס.** ומיד **פקע כלילא.** בטל המס לעטרת המלך.

אמר רבי, ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ, כי כשעזבו כל עמי הארץ, אז בטל המס.[27]

שנינו במשנה: **וכמה** זמן **יהא** אדם דר **בעיר ויהא כאנשי העיר** לשאת איתם בעול צרכי העיר? שנים עשר חדש!

שהרי לקמן מבואר שכולם ברחו ולא נשאר אלא כובס אחד, והטיל המלך את כל ההוצאה על הכובס, ולא מחל לו כלום מחמת שברחו, ומדוע כאן מחל המלך מחמת הבריחה. [ועי׳ במהרש״א מה שתירץ דברי רש״י], ולכן גרס רבינו תם ׳דליוה אפלגא׳ פירוש שהטילו את כל ההוצאה על החצי הנותר. ומכאן למד רבינו תם שאם המלך הטיל מס על העיר, וברחו מקצתם, אין יכולים שאר בני העיר לכופם להשתתף עמהם במס, אלא חייבים הנשארים לשלם גם את חלק הבורחים. שאם לא כן כיצד אמר להם רבי לברוח, והרי בזה יטילו את כל הנטל על הנשארים. והוסיף שם דלכאורה היה מקום לומר, דרבי אמר להם לברוח משום שידע כי כאשר יברחו יבוטל נטל המס שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ, ואם כן שוב אין ראיה ממעשה זה, ולעולם אסור לברוח ולהטיל את נטל המס על אחרים. אלא שדחה זה, שאין סברא לומר שרבי סמך על זה שיבטל המס. ועוד, שאפילו אם רבי סמך על זה, מהיכן ידע שיברחו כל עמי הארץ.

אבל המרדכי הביא בהמשך דבריו מתשובת ר״י, שכתב שהכובס יכל לתבוע את כל אנשי העיר הבורחים להשתתף עמו בנטל המס, ודלא כדברי רבינו תם. ועין שם עוד אריכות דברים.

ועין ברמב״ן שכתב דמה שאמר להם רבי לברוח הוא משום שלא יכל לכופם להשאר, אבל אם היה יכול לכופם בדין היה לו לכופם שישארו, דנתחייבו כולם ליתן את המס למלך ונכסיהם משועבדים לזה. אלא שהרמב״ן הוסיף שם דיתכן שרבי ידע כי כאשר יברחו יבטל המס ולכן הניח להם לברוח, וכסברא שהביא המרדכי.

26. פירש החזון איש, [סימן ה׳ ס״ק י״ח] שאין הכונה שהטילו רק על הכובס ולא על רבנן, שהרי לא אמר רבי ׳ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ׳ אלא לאחר שברח גם הכובס, אלא הכונה שהטילו על הכובס ועל רבנן, ומה שאמרו כאן רק ׳שדיוה אכובס׳ ולא אמרו שדיוה אכובס ורבנן, הוא משום שמחמת הכובס לא נפטרו רבנן מהמס, וכמו שהיה לאחר מכן שברח הכובס ונפטרו רבנן.

27. מסוגיתינו מוכח שתלמידי חכמים פטורים מכל סוגי המיסים המוטלים על הציבור. והארכנו בענין זה לעיל ז ב הערה 64, ושם התבאר מיהו תלמיד חכם, וכן האם פטורים תלמידי חכמים מכל המיסים, ועוד, עי״ש.

ומקשה הגמרא סתירה לכך:

ורמינהי, הרי לא כך שנינו בברייתא לגבי עיר הנידחת —

אם עבדו כל אנשי העיר עבודה זרה, דינם במוות, בסייף, וממונם נשרף. אבל יחידים העובדים עבודה זרה דינם בסקילה, וממונם אינו נשרף.

ושנינו בברייתא [סנהדרין קיב א]: **החמרת והגמלת,** שיירה של חמורים או של גמלים, **העוברת ממקום למקום, ולנה בתוכה,** בתוך עיר הנידחת, **והודחה עמהן** ועבדו עבודה זרה. הרי **הן בסקילה, וממונן פלט,** כדין יחידים שעבדו עבודה זרה. כי אף שהיו בתוך העיר, מכל מקום, אין הם אנשי מהעיר ולכן אין דינם כאנשי העיר הנידחת. **ואם נשתהו שם** אנשי השיירה **שלשים יום,** הרי הם בכלל תושבי העיר, ולכן **גם הן בסייף, וממונן אבד,** כדין כל אנשי עיר הנידחת.

ומברייתא זו מוכח, שכדי להיות חלק מאנשי העיר, די בשלושים יום, ואין צורך בשנים עשר חדש.

אמר רבא לא קשיא! הא דשנינו במשנה שאין נקראים בני העיר אלא אם כן ישבו בה שנים עשר חדש, הוא כדי להקרא **בני מתא** ׳בני העיר׳.

והא דשנינו בברייתא שלשים יום, הוא כדי להקרא **יתובי מתא,** ׳יושבי העיר׳. וכדי להיות חלק מעיר הנידחת אין צריך להיות מבני העיר, אלא די ביושבי העיר, כמו שנאמר בפסוק ׳את יושבי העיר ההוא׳. מה שאין כן כדי להתחייב בהוצאות העיר, צריך שיהיה ׳בן העיר׳, ואין אדם נחשב כבן העיר אלא אם כן ישב שם שנים עשר חדש.

ומוסיפה הגמרא, כי כבר שנינו בברייתא חילוק זה בין יושבי העיר לבני העיר —

כדתניא, המודר הנאה הנודר שלא יהנה **מאנשי העיר,** הרי, **כל** אדם **שנשתהא שם** בעיר **שנים עשר חדש אסור** לנודר **ליהנות ממנו.** כי היות שישב שם שנים עשר חדש הרי הוא מבני העיר, והוא בכלל נדרו שנדר לא להנות מבני העיר. אבל מאדם שישב בעיר **פחות מכאן** משנים עשר חדש, **מותר** לנודר להנות ממנו, כי אין הוא בכלל בני העיר[28].

אבל אם נדר הנאה **מיושבי העיר,** הרי, **כל** אדם **שנשתהא שם שלשים יום אסור** לנודר **ליהנות ממנו,** כי היות שישב שם שלשים יום הרי הוא בכלל יושבי העיר. אבל מאדם שישב בעיר **פחות מכאן** משלשים יום, **מותר** לנודר **ליהנות ממנו** שאין הוא בכלל יושבי העיר

---

28. מכאן הוכיח הר״ן, דמי שאין לו דירה בעיר, אף אם כונתו להשתקע בעיר, אינו נחשב כבן העיר אלא אם כן ישב שם שנים עשר חדש, משום שכאן כתוב בסתמא שאם לא גר שנים עשר חדש מותר להנות ממנו, ולא חילקו שאם כונתו להשתקע בעיר הרי הוא כאנשי העיר מיד. ועי׳ לעיל ז ב הערה 49 מה שהבאנו מדברי ספר החכמה והמרדכי. ולהלכה פסק הרמ״א שאם בא לעיר על מנת להשתקע בה הרי הוא כאנשי העיר מיד, אף שלא שהה בעיר שנים עשר חדש.

האם בני ישיבה שבאים לעיר לתקופה צריכים להשתתף בהוצאות העיר:

בשו״ת אגרות משה [חו״מ א סימן מ׳] נשאל, על בני ישיבה הבאים ללמוד בעיר שנתים או

הרי מבואר בברייתא זו החילוק בין יושבי העיר שהם בשלשים יום, ובין בני העיר שהם בשנים עשר חדש.

ומקשינן: **ולכל מילי** הוצאות העיר, **מי בעינן** האם צריך שישב שם **שנים עשר חדש**[29] כדי לחייבו בהוצאות העיר?

והתניא, אדם היושב **שלשים יום** בעיר, הרי הוא כבן העיר **לגבי תמחוי**, שגובין ממנו מאכל לעניים, ואם ישב שם **שלשה חדשים**, הרי הוא כבן העיר **לגבי קופה**, שגובין ממנו מעות לצדקה[30]. ואם ישב בעיר **ששה** חדשים הרי הוא כבני העיר **לכסות**, גובין ממנו מעות כדי לקנות בגדים לעניים. ואם ישב בעיר **תשעה** חדשים, הרי הוא כבני העיר **לקבורה**, גובים ממנו מעות כדי לקבור את העניים.[31] ואם ישב בעיר **שנים עשר** חדשים, הרי הוא כבני העיר, וחייב להשתתף בהוצאות **פסי** קרשים מעץ המחזקים את חומת **העיר**.[32]

ובברייתא זו מבואר ששיעור זה של שנים עשר חדש נאמר רק לגבי ׳פסי העיר׳, אך לגבי שאר ההוצאות הרי הוא כאנשי העיר אף קודם שנים עשר חדש[33].

שלש, אם חייבים הם בהוצאות העיר לאחר שנים עשר חדש. וכתב שם לחדש שכיון שכתב הרמ״א שאם בא לעיר וכונתו להשתקע בה לעולם הרי הוא כאנשי העיר מיד, הוא הדין להיפך, אם בא לתקופה של יותר משנים עשר חדש אך ברור שאין דעתו להשתקע, כגון בן ישיבה, אין דינו כאנשי העיר ופטור מהוצאות העיר. והוסיף שם, שאף שבנמוקי יוסף כתב להדיא שהנמצא שנים עשר חדש בעיר אף אם אין דעתו להשתקע חייב להשתתף בהוצאות העיר. מכל מקום אין הלכה כן, שהרי הנמוקי יוסף סובר שאף אם בא להשתקע בעיר אינו כאנשי העיר אלא לאחר שנים עשר חדש, ודלא כמו שפסק הרמ״א, ואם כן לדבריו מסתבר שגם להיפך, אם עבר שנים עשר חדש חייב להשתתף בהוצאות העיר אף שאין כונתו להשתקע בעיר. אבל כיון שהרמ״א פסק שאם בא להשתקע חייב מיד להשתתף בהוצאות העיר, מסתבר שהוא הדין להיפך אם אינו מתכוין להשתקע, אף אחר שנים עשר חדש אינו צריך להשתתף בהוצאות העיר. אך דברים שנהנים מהם בינתים, עליהם לשלם. ועי״ש תוספת דברים בזה.

29. קצת צריך ביאור, שהלא המשנה מדברת רק על הוצאות החומה, ומהיכן למדו שלכל דבר צריך י״ב חדש. ועי׳ ברבינו גרשום כאן שכנראה הוקשה לו קושיה זו וכתב ׳כלומר דמשמע במתניתין שלא יתן כלום בדבר עד שנים עשר חדש׳.

30. וכן פסק השולחן ערוך יו״ד סימן רנ״ו סעיף א׳ מלשון הרמב״ם, ׳כל עיר שיש בה ישראל חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזרים לגבות מכל אחד מה שהוא ראוי ליתן... וזו היא הנקראת קופה, וכן מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל... ונותנים ממנו לכל עני פרנסת יומו, וזהו הנקרא תמחוי, מעולם לא ראינו ולא שמענו קהל מישראל שאין להם קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שלא נהגו בו׳.

31. שהיא יציאה יתירה — רש״י.

32. על פי הערוך שהביא המסורת הש״ס באות ל.

33. וכתב הרי״ף דשמעינן מברייתא זו, שחיוב

ומשנינן: **אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, כי תנן נמי מתניתין,** מה ששנינו במשנה, שאין הוא כבני העיר אלא אם כן ישב שם **שנים עשר חדש,** לגבי **פסי העיר תנן,** וכמו שמבואר בברייתא, אבל לשאר דברים הרי הוא כבני העיר עוד קודם שנים עשר חדש.

ואמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, מ**הכל** גובים להוצאות **פסי העיר** קרשים מעץ המחזקים את החומה, **ואפילו מיתומים. אבל מרבנן לא** גובים, משום **דרבנן לא צריכי נטירותא** אינם צריכים שמירה.

אמר רב פפא, מהכל גובים להוצאות **שורא** תיקון החומה, **ולפרשאה,** לתשלום שכרו של הפרש, הרוכב סביבות העיר לשומרה, **ולטרזינא,** תשלום השומר כלי זיין של בני העיר, היושב בבית הסמוך לשער החומה, **ואפילו מיתמי, אבל מרבנן** לא גובים, משום דרבנן **לא צריכי נטירותא.** אינם צריכים שמירה.

כללא דמילתא — כל מילתא כל דבר **דאית להו** שיש ליתומים **הנאה מיניה,** גובים **אפילו מיתמי!** (34)

הצדקה והתמחוי וכו׳ הוא חיוב שכופין את בני העיר לשלמו. וביאר בשיעורי הגר״ש רוזובסקי, שכונתו לחדש שיסוד החיוב בקופה ותמחוי אין זה מצד מצות צדקה, אלא הוא מחיובי בני העיר לצרכי העיר. ובבעל המאור בבבא קמא לו ב [דף יח א מדפי הרי״ף] הדברים מפורשים יותר, דאף שאין בית דין יורדים לנכסי בעל הבית לגבות ממנו צדקה בעל כרחו, מכל מקום, גבאי העיר ממשכנים אותו בעל כרחו לתת צדקה [כמבואר להלן עמוד ב׳] משום שהוא מתנאי בני העיר ותקנתם. והגר״ש הוסיף שאם יסוד החיוב בקופה ותמחוי הוא אכן משום צרכי העיר [ולא מצד חיוב צדקה הכללי], אזי מובן מאד מה שחלקה הברייתא דלתמחוי צריך שלשים יום ולקופה שלשה חדשים וכו׳, שהרי יסוד החיוב תלוי במה שהוא בן עיר. אבל אם החיוב אינו אלא מדין צדקה צריך עיון, מה שייך בזה כל החילוקים של שלשים יום ושלשה חדשים וכו׳.

ובמרדכי [ת״צ] כתב, דשאל הר״י את הריב״א, על היחידים שמסרבים לתת צדקה, והביא שם מאחד הראשונים שכתב שאין כופין על הצדקה שאין כופין על מצוה שמתן שכרה בצידה, אלא דתלמיד הריב״א חכך בזה להחמיר, שהרי כאן בברייתא כללו את חיוב פסי העיר יחד עם חיוב הצדקה, ושמע מינה שכשם שכופין את בני העיר להשתתף בהוצאות פסי העיר, הוא הדין כופין אותם להשתתף בצדקה. והריב״א השיב שאין כופין. ועי׳ בשיעורי הגר״ש רוזובסקי אות קע״ז מה שכתב דמוכח לכאורה בדברי הריב״א דחיוב קופה ותמחוי הוא חיוב מדין צדקה הכללי, עי״ש. עוד בענין זה עיין להלן בעמוד ב׳ בהערות.

34. וכתב הרא״ש בשם ה״ר יוסף, שמכאן מוכח שאין להטיל על היתומים אלא הוצאות של שמירה וכדומה שהם נהנים מהם, אבל אין להטיל עליהם מסים וארנוניות. אך הרא״ש חלק עליו, וכתב שכל סוגי המיסים הרי כעין הוצאות שמירה, שהרי מה תועלת יש לגויים לשמור את היהודים ולהושיבם ביניהם, אין זה אלא בשביל ההנאה שנהנים מהמיסים, ונמצא שהוצאות המיסים הרי הם כהוצאות שמירה. ועי׳ מה שכתב בזה בחידושי רבי ראובן סימן ו׳.

ובעיקר מה שאמרו כאן דגובים מן היתומים מה שנהנים, יש לחקור, אם על מה שנהנים חייבים להשתתף כחיוב שאר בני העיר, או דעל היתומים אין כלל חיוב בתורת בני העיר, אלא שחייבים לשלם על מה שנהנים כדין כל נהנה

רבה, רמא הטיל חובת **צדקה** גם **איתמי דבי בר מריון** על היתומים של ׳בר מריון׳ שהיה עשיר גדול[35].

אמר ליה אביי: כיצד אתה מטיל חיוב צדקה על יתומים, **והלא תני רב שמואל בר יהודה, אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבוים?**

אמר ליה רבה, **אנא,** מה שהטלתי חיוב צדקה עליהם, **לאחשובינהו קא עבידנא.** כונתי היתה להחשיב את היתומים, שיהיו חשובין בדברי מצוה כאביהם[36]:

איפרא הורמיז [שם אשה[37]], **אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקא דדינרי** שלחה ארנק עם דינרים **לקמיה דרב יוסף. אמרה, ליהוי** דינרים אלו, **לעשות** בהם **מצוה רבה.**[38]

יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי איזו מצוה נקראת ׳**מצוה רבה**׳?

אמר ליה אביי, ממה **דתני רב שמואל בר יהודה** יש ללמוד מהי מצוה רבה, כי הוא שנה: **אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבוים,** ומכך שאמר ׳אפילו לפדיון שבוים׳, **שמע מינה:**

כי **פדיון שבוים, מצוה רבה היא** יותר ח-ב
ממצות צדקה.

שחייב לשלם על הנאתו, ועי׳ בזה בשיעורי הגר״ש רוזובסקי אות קע״ט.

35. רבינו גרשום כאן, וכן מבואר להלן יב ב ברש״י ד״ה אמרו אחי, עי״ש.

36. על פי רבינו גרשום.

37. ופירשו התוס׳, שנקראת כך משום שמשמעות הלשון ׳איפרא׳, הוא מלשון חן, ו׳הורמיז׳ הוא שם שכינה, כלומר שהיה לה חן מאת הקדוש ברוך הוא [עי׳ מהרש״ל]. ורש״י בנדה כ ב פירש שהיה לה יופי כשל שדים.

38. לקמן י ב, מביאה הגמרא, ששלחה מעות לרבי אמי ולא קבלם משום שכתוב ׳ביבש קצירה תשברנה׳, והיינו שכאשר כשתכלה זכות העובדי כוכבים, אז תשבר מלכותם, ולא רצה רב אמי להוסיף לה זכות, וגם רבא שקבל, לא קבל אלא משום שלום מלכות, וחילק את הכסף לעניי הגויים כדי שלא יהיו לה זכויות מהחזקת ישראל. והקשו התוס׳ כאן מדוע רב יוסף קבל את המעות כדי לתתם לישראל. ותירצו שגם רב יוסף קיבל את המעות משום שלום מלכות ופדה בזה שבויי גויים. אבל רש״י להלן יא א [שהביאו התוס׳ כאן] פירש, שרבא יכל לתת לעניי הגויים, ואין בזה גניבת דעת, כי הגויים יודעים שישראל רגילים לפרנס עניי גויים כמו שאמרו בגיטין סא א שמפרנסים עניי עכו״ם מפני דרכי שלום. אבל רב יוסף לא יכל לחלק לעניי גוים שהרי היא בקשה ממנו לעשות בזה מצוה רבה, ואם יתן לעניי הגויים יש בזה גניבת דעת.

ובקובץ שיעורים [אות נ״ה] העיר מדוע כתב רש״י דרב יוסף לא יכל לחלק לעניי הגוים משום ׳שאסור לגנוב דעת הבריות׳, הלא גם בלא טעם זה אסור לשנות ממה שאמרה לו, שאם יעבור על דעתה יהיו המעות גזל, ובאמת הרמ״ה כתב שאין זה משום גניבת דעת [דלשיטתו מותר לגנוב דעת הבריות לאפרושי מאיסורא] אלא הוא משום שהתנתה עמו שיעשה עם זה מצוה רבה, ואם לא יעשה כן המעות יהיו גזל בידו.

עוד יש להעיר בדברי התוס׳, מדוע לא פדה רב יוסף שבויי גויים. ובאמת כן כתב הריטב״א, ומדברי התוס׳ מוכח שאף שנותנין צדקה

אמר ליה רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא? מהו המקור למה **דאמור רבנן דפדיון שבוים מצוה רבה היא.**

אמר ליה: דכתיב, הקדוש ברוך הוא אמר לירמיה, אמור לעם ישראל בנבואה שאמרתי לגרשם מארצי ויצאו ממנה[39], והוסיף הקדוש ברוך הוא ואמר לירמיה [ירמיה טו] ׳**והיה כי יאמרו אליך אנה נצא? ואמרת אליהם: כה אמר ה׳, אשר למָוֶת למָוֶת, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי**׳ —

ואמר רבי יוחנן כל עונש **המוזכר מאוחר בפסוק זה קשה מחבירו.** והעונש השני המוזכר בפסוק ׳**חרב**׳, עונש זה **קשה ממות.**

ומבארת הגמרא מהו המקור שחרב קשה ממות —

אי בעית אימא אפשר להוכיח זאת **מקרא** פסוק המבואר להלן, **ואי בעית אימא** דבר זה הוא **מסברא.**[40]

ומפרשת הגמרא: **אי בעית אימא** דבר זה שחרב קשה ממות נלמד **מסברא,** כי **האי** שמת במיתת חרב, **קא מינוול,** מתלכלך בדמו.[41] ואילו **האי** שמת במיטתו, **לא קא מינוול!**

ואי בעית אימא, דבר זה שמיתת חרב קשה ממות, נלמד **מקרא,** שנאמר בתהלים ׳**יקר בעיני ה׳ המותה לחסידיו**׳. ודורשת הגמרא שכונת הפסוק הוא, שכבוד הוא לחסידים למות במיתה טבעית, ולא בחרב או ברעב.[42]

וכן **רעב,** שהוא העונש המוזכר שלישי בפסוק, **קשה ממיתת חרב** המוזכרת לפני רעב.

ומפרשת הגמרא מהו המקור שמיתת רעב קשה ממיתת חרב. **אי בעית אימא** אפשר להוכיח זאת **מקרא,** מהפסוק המבואר להלן,

---

לעכו״ם אך אין פודים את שבוייהם.

ולענין הלכה, פסק השולחן ערוך [יו״ד סימן רנ״ד סעיף ב׳] ׳שר עובד כוכבים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו בסתר כדי שלא ישמע השר׳, וברמ״א שם כתב, ׳ויש אומרים שיעשה בהן מה שצוה לו המושל׳ והוא על פי דברי התוס׳ לפנינו ורש״י להלן, וכנ״ל. ועי׳ עוד בש״ך שם שכתב שגם היש אומרים מודים שאם שלח השר את הכסף סתם ינתן הכסף לעניי הגויים, ורק אם התנה מפורש לעשות דבר מסוים, אזי אין משנים מדעתו, ופשוט.

ובעיקר מה שאמרו שם שרבא חלקם לעניי הגויים, עי׳ להלן שם בהערה, אם יש לעכו״ם זכות בנתינת צדקה לעכו״ם.

39. על פי פירוש המצודות, ירמיה ט״ו,א.

40. בהרבה מקומות בש״ס אמרו, ׳איבעית אימא קרא, ואיבעית אימא סברא׳. והקשו התוס׳ בשבועות כב ב [ד״ה איבעית] שכיון שיש סברא, מדוע צריך פסוק. וכתבו שם דיש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך, וצריך הפסוק להשמיענו הסברא.

41. על פי רבינו גרשום.

42. על פי מהרש״א. ויש לציין, שרש״י שם בתהלים פירש ״יקר בעיני ה׳, הראני הקב״ה שדבר קשה וכבד הוא בעיניו להמית חסדיו׳

ואי בעית אימא הוא **מסברא.**[43]

איבעית אימא סברא, שהרי, **האי** שמת במיתת רעב **קא מצטער** עד שמת, ואילו **האי** שמת בחרב **לא קא מצטער** כי מיד מת.

ואיבעית אימא קרא, שנאמר במגילת איכה ׳**טובים היו חללי חרב מחללי רעב**׳, הרי, שרעב קשה מחרב.

שבי, שהוא העונש האחרון המוזכר בפסוק [**קשה מכולם**], משום **דכולהו איתנהו ביה.** שבעונש זה כלולים כל העונשים האחרים, שהרי השבוי נמצא ביד שוביו, והם יכולים לעשות בו כל מה שרוצים, למות [עי׳ הערה[44]], או להרגו בחרב או ברעב. ומכאן שמצוה רבה לפדות שבויים[45].

תנו רבנן, קופה של צדקה, נגבית מהציבור **בשנים**, ואין אדם אחד גובה כסף מן הציבור. **ומתחלקת** לעניים **בשלשה** אנשים.

וטעם הדבר: **נגבית בשנים**, משום **שאין עושים ״שררות״ על הצבור פחות משנים.** ולהלן יבואר מדוע גביית הצדקה היא ענין של ׳שררה׳.

ומתחלקת בשלשה, כי כאשר דנים כמה כסף צריך כל עני ועני, הרי זה **כדיני ממונות**, ואין דנים דיני ממונות פחות משלשה.

קופה של **תמחוי**, שאוספים מבני העיר מיני מאכל ומחלקים לעניים, **נגבית בשלשה** אנשים, **ומתחלקת בשלשה.**

וכעין זה פירשו שאר מפרשים שם. והיינו שמילת ׳יקר׳ אינה מלשון כבוד ויקר כמו שפירש המהרש״א, אלא הוא מלשון קושי וכבידות.

43. על פי גירסת הב״ח.

44. רש״י כתב ׳שהוא ביד העכו״ם לעשות בו כל חפצו, אם למות אם לחרב אם לרעב׳. ודברי רש״י תמוהים לכאורה שהרי ׳מות׳ פירושו מות טבעי, ואם כן כיצד הוא ביד שוביו למות. ופירש המהרש״א, כי ודאי אין הוא ביד שוביו לזה ואינם יכולים להמיתו מיתה טבעית. וכונת רש״י דהשבוי שלא הורגל בטבע מקומות ומדינות אחרות מת שם מיתה טבעית.

ובעיקר דברי רש״י שכתב שהשבי כולל כל העונשים משום שהוא ביד העכו״ם להמיתו במה שירצו, צ״ב שהרי אינם יכולים להמיתו גם בחרב וגם ברעב, אלא במיתה אחת. ואולי כונת רש״י דיכולים להרעיבו ואח״כ להמיתו ברעב, וצ״ע.

45. הקשו התוס׳, אם כן מדוע אמרו במגילה שאין מוכרים ספר תורה אלא ללימוד תורה ולישא אשה, והרי, מצות פדיון שבויים היא מצוה רבה. ותירצו דשמא דבר פשוט הוא שמוכרים לצורך פדיון שבויים.

והקשה הדרישה [יו״ד רנ״ב], שהלא לעיל [ג א] מבואר שאין מוכרים בית הכנסת לצורך פדיון שבויים. והרי קדושת ספר תורה חמורה מקדושת בית הכנסת, ואם כן כיצד יתכן שמוכרים ספר תורה, שקדושתו חמורה, לצורך פדיון שבויים, ואילו בית הכנסת, שקדושתו קלה מקדושת ספר תורה, אין מוכרים אותו לצורך פדיון שבויים. ועי״ש מה שתירץ. והש״ך [שם ס״ק א] תירץ דמה שאמרו לעיל ג א שאין מוכרים בית הכנסת לצורך פדיון שבויים, הוא רק באופן שאפשר להשיג כסף מבני העיר ולפדות את השבויים, אבל אם אי אפשר להשיג כסף מבני העיר, מוכרים את בית הכנסת ופודים את השבויים. ועי׳ עוד בט״ז שם ס״ק ב׳.

וטעם הדבר שנגבית רק על ידי שלשה אנשים, הוא משום **שגבויה**[46] **וחלוקה שוים.** שבאותו יום שגובים מבני העיר את האוכל, באותו יום עצמו מחלקים את האוכל לעניים כמבואר להלן, וכיון שבחלוקה צריך שלשה כמו ששנינו לעיל שהרי זה כדיני ממונות, לכן גם גובים בשלשה, כדי שלא יצטרכו כל יום לטרוח ולחפש אדם שלישי לחלק. מה שאין כן קופה של צדקה, שאין מחלקים את המעות ממנה אלא פעם אחת בכל שבוע.[47]

תמחוי, אוכל לעניים, מחלקים **בכל יום.** אבל **קופה** של כסף, אין מחלקים אלא **מערב שבת לערב שבת,** ומכסף זה ניזונים העניים במשך השבוע.[48]

תמחוי, ניתן אף[49] **לעניי עולם** שאינם עניי עיר זו. אבל **קופה,** כסף הנגבה מבני העיר, אינו ניתן אלא **לעניי העיר** בלבד.

ורשאים בני העיר, אם רבו עניי עולם בעיר, **לעשות קופה תמחוי.**[50] לתת אף לעניי עולם.

וכן רשאים לעשות מה**תמחוי קופה** ולתיתה רק לעניי העיר.

וכן רשאים **לשנותה** את מטרת כספי הצדקה, ולעשות בהם **כל מה שירצו** לצרכי ציבור[51].

ורשאין בני העיר להתנות על המדות, לקבוע את מידות הנפח והמשקל שבהם ימכרו בעיר, כגון לקבוע כמה היא ׳סאה׳, אם במידה גדושה או במידה מחוקה. **ועל**

---

46. בחיריק תחת הג׳ — יעב״ץ.

47. על פי רש״י. אבל הרי״ף והרמב״ם והשולחן ערוך, פירשו באופן אחר, ולשיטתם מה שקופה של צדקה נגבית בשנים הוא משום שדבר קצוב הוא על כל אחד ואחד מבני העיר כמה חייב לתת לקופה [עי׳ תוס׳ כאן], ואין הגבאים מעלים או מורידים את הסכום. אבל תמחוי אינו קצוב לכל אחד ואחד, והגבאים קובעים לכל אחד לפי צורך השעה כמה יתן, והרי זה כדיני ממונות, וכשם כי כאשר קובעים כמה יקבל כל עני צריך שלשה, הוא הדין כשקובעים כמה יתן כל אחד צריך שלשה. ולפי זה מה שאמרו כאן ׳גבויה וחלוקה שוין׳ הכונה כשם שבחלוקה צריך שלשה שהרי זה כדיני ממונות, הוא הדין בגביה צריך שלשה שהרי זה כדיני ממונות.

48. ופירש המאירי דתמחוי אינו מתחלק מערב שבת לערב שבת כדי שלא יתקלקלו התבשילים.

49. על פי המאירי, ופשוט.

50. שיטת הר״י מיגאש רבינו יונה והרמ״ה [וכן משמע ברבינו גרשום], שרק אם נותר כסף בקופה לאחר שחלקו לעניי העיר, אזי מותר לעשותם תמחוי.

51. על פי התוס׳ שכתבו שמותר לשנותה אפילו לדבר הרשות. וכן היה נוהג רבינו תם לתת לשומרי העיר מכספי צדקה. וכן שיטת רש״י להלן כאן בד״ה אציפי. והוסיפו התוס׳ דאף שהאומר פרוטה זו לצדקה יכול לשנותה רק כל זמן שלא באה ליד הגבאי, אבל משבאה ליד הגבאי שוב אינו יכול לשנותה, ואם כן קשה שהלא כאן הרי כבר בא לידי הגבאי, מכל מקום בקופה של העיר יכולים לשנות את כספי הצדקה, משום שבני העיר משנים אותה. והוסיף בזה הנמוקי יוסף שאין כאן גזל עניים, משום שהרי זה כאילו נטלו בני העיר הלואה מן העניים, וכשיצטרכו העניים את הכסף יגבו שוב מבני העיר [ואין לחוש שבני העיר ירדו מנכסיהם, שאין ציבור עני]. ובחידושי אנשי שם

השערים, לקבוע את שער החיטין והיין, שלא ימכרו יותר משער זה, **ועל שכר פועלים,** לקבוע מהו שכר הפועלים בעיר.[52]

ולהסיע, לקנוס את מי שעובר **על קיצתן,** על מה שקצבו בני העיר[53].

אמר מר, שנינו לעיל, **אין עושין שררות על הצבור פחות משנים.**

מנא הני מילי? מהו המקור לכך.

אמר רב נחמן, אמר קרא, נאמר בנדבת המשכן ״**והם** [חכמי הלב] **יקחו את הזהב״ וגו׳** כדי לעשות מהם את הבגדים. ומפסוק זה [האומר ״הם״, לשון רבים, רואים אנו שאין גובים מהציבור בפחות משנים[54].

ומדייקת הגמרא: מפסוק זה משמע, כי דוקא **שררות,** מינוי על הציבור **הוא דלא עבדי** בפחות משנים, ולכן רק שנים גובים כספים מן הציבור.

כתב, שאין כוונת הנמוקי יוסף שזוהי ממש הלואה, אלא דזה כעין הלואה, כלומר שאין העניים מפסידים, משום שהציבור משגיח תמיד שלא יחסר להם צרכיהם. אבל שיטת הר״י מיגאש שאסור לשנותה לדבר הרשות, כי גזל עניים הוא, ומותר לשנות רק לצרכי עניים, כגון כסות ובית לינה וקבורה. והרא״ש הקשה עליו, שהלשון ׳לכל מה שירצו׳ משמע אף לדבר הרשות, שאם הכונה רק לצורך עניים, הלא כבר השמיעונו שמותר לשנות מקופה לתמחוי, ולתת לעניי העולם, וכל שכן שמותר לשנות בצרכי העניים של אותה העיר, ובהכרח שהכונה כאן שמותר לשנותה לצרכי ציבור אף שאינם צרכי עניים.

ובעיקר מה שהביאו התוס׳ מהגמרא בערכין, שהאומר פרוטה זו לצדקה עד שלא באה ליד גבאי יכול לשנותה, ומשבאה ליד גבאי אינו יכול לשנותה, ביאר הגרי״ז [בערכין ו א], על פי דברי הגר״ח [הלכות מכירה פרק כ״ב הלכה י״ז], דמה שאמרו ׳בפיך׳ זו צדקה, דיכול אדם להתחייב בצדקה בפיו, אין זה אלא החלת דין צדקה על הממון, אך עדיין אין זה ממון העני, ולכן יכול לשנותה, [ועי״ש שנתקשה שמכל מקום איך אפשר לשנותה לדבר אחר שאינו צדקה], אבל לאחר שבאה לידי הגבאי, אזי זכו בזה העניים בדיני ממונות, ושוב אין הנודב בעלים על הממון, ואסור לשנותה.

52. שלא יטול הפועל יותר משיעור מסוים, ולא יתן לו בעל הבית פחות משיעור מסוים — יד רמ״ה.

53. ביאור דין זה שחכמים רשאים לקבוע מדות שערים ושכר פועלים, ביארו הר״י מיגאש והריטב״א, שהוא מדין הפקר בית דין הפקר, וכן כתב המרדכי [ת״פ], ואף שתקנה זו קובעים פרנסי העיר ולא בית דין, ביאר המרדכי ׳דטובי העיר הוו בעירם כמו גדולי הדור בכל מקום, וכמו שגדולי הדור הפקרם הפקר... כך טובי העיר הפקרם הפקר׳. והחזון איש [סימן ד׳ ס״ק ח] ביאר, שזוהי תקנת חכמים ליתן לבני העיר כח בית דין, עי״ש.

54. על פי פירוש רש״י בחומש, ועי׳ רש״ש.

והנה להלן מבואר, שגבית הצדקה נקראת שררה, משום שגבאי הצדקה כופים וממשכנים את מי שאינו רוצה לתת צדקה. והקשה הקובץ שיעורים, הרי בנדבת המשכן לא היה כלל כפיה, ואם כן לא היתה זו שררה. ותירץ, שבגדי הכהונה באו מתרומת הלשכה ומהשקלים, ועל זה ממשכנים את מי שאינו רוצה לתת.

הא הימוני, אבל לענין נאמנות, **מהימן** גם אחד להיות גזבר.

ודבר זה **מסייע ליה לרבי חנינא.**

דאמר רבי חנינא, מעשה ומינה רבי שני אחין להיות גזברים **על הקופה,** וקרובים אינם נאמנים כשנים, ואף על פי כן מינה אותם רבי לגזברים, שהרי גם אחד נאמן להיות גזבר[55].

ודנה הגמרא:

מאי שררותא, מהי השררה שיש לגבאי צדקה?[56]

ומבארת:

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, לפי שממשכנין הגבאים **על הצדקה** למי שאינו רוצה לתת, **ואפילו בערב שבת,** ואינו יכול לומר טרוד אני.

וזוהי השררה, שממונים הגבאים למשכן את בני העיר בעל כרחם[57].

ומקשינן: **איני!** וכי כן הוא, שממשכנים את מי שאינו רוצה לתת צדקה?

והא כתיב, שהקדוש ברוך הוא מבטיח [ירמיה ל]: ״**ופקדתי על כל לוחציו**״ [אשגיח להעניש את כל לוחצי עם ישראל].

ואמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, ואפילו על גבאי צדקה! ואם כן מוכח, שאסור למשכן את מי שאינו רוצה לתת צדקה.

ומשנינן: **לא קשיא. הא,** זה ששנינו כי ממשכנים את מי שאינו רוצה ליתן צדקה, מדובר באדם **דאמיד,** ויש לו כסף, אלא שאינו רוצה ליתן. **והא** דמוכח מדברי רב שאין למשכן, הוא באדם **דלא אמיד,**[58] שאין לו כסף.

---

55. ויש לדון, האם שני אחים יכולים לגבות כסף מן הצבור, דלכאורה, כיון שלנאמנות אין צריך אלא אחד, אם כן יכולים שני אחים לגבות, שהרי יש כאן נאמנות של אחד, ומאידך יש כאן שנים לענין שררה, [דלכאורה גם שני אחים נחשבים כשנים לענין שררה]. ובאמת שכן פסק הטור [יו״ד סימן רנ״ו], ששני אחים יכולים לגבות כסף מן הצבור. אבל מדברי השולחן ערוך שם משמע שאי אפשר למנות שני אחים לגבות אלא רק להיות גזברים.

56. ופירש רבינו גרשום, דקושיה זו היא המשך למה שאמרו לעיל, נאמן אדם אחד להיות גזבר, ולכן מקשינן מדוע לגבי גביה אין גובים אלא בשתים, והרי כל אחד נותן דבר קצוב שמחייבים אותו לתת, ונותן ברצון, ואם כן מה שונה הגזבר מהגבאי, ועל זה משני, דמי שאינו רוצה ליתן ממשכנים אותו.

57. הקשה הגר״ש רוזובסקי, [אות קפ״א], דלכאורה כפיה זו, היא כשאר המצוות שכופין עליהם, כגון האומר איני עושה סוכה ואיני עושה לולב שמכין אותו עד שתצא נפשו, וקשה שהרי בשאר מצוות ודאי שאין דין ששני אנשים יכפו על המצוה. ותירץ, שדין זה, שצריך שנים לכפות על הצדקה, אינו מעצם דין הכפיה, כי מחמת הכפיה עצמה באמת אין צריך שנים, אלא הוא דין במינוי הגבאים, כיון שממנים אותם גם לכפות, הרי מינוי זה נחשב לשררה, ואין עושין שררה על הציבור פחות משנים. אך הקשה על זה מדברי התוס׳ שהובא להלן בהערה 59, עי״ש.

58. והטעם שעשיר נקרא אמיד, פירש רש״י

ומביאה הגמרא ראיה, שכופין את מי שיש לו לתת צדקה —

כי הא, כמו **דרבא,**(59) **אכפיה לרב נתן בר אמי** שהיה עשיר גדול(60), **ושקיל מיניה** ונטל ממנו **ארבע מאה זוזי לצדקה.**(61)

בגיטין נב ב, שהוא משום שתמיד אומדים אותו בני האדם כמה ממון יש לו, ואילו העני אין אדם אומדו.

59. וכתבו התוס׳, שהיה אדם אחר עם רבא, שאם לא כן הרי אין גובין צדקה פחות משנים. ולא הביאו את שמו של האדם השני מפני כבודו של רבא. וכמו שביאר המהר״ם שאותו אדם לא היה גדול במעלה כרבא, ואין זה כבודו של רבא לומר שרבא ואותו פלוני כפוהו.

60. על פי רבינו גרשום.

61. מבואר מכאן שכופין לתת צדקה. וכן פסק הרמב״ם [הלכות מתנות עניים פרק ז׳ הלכה י׳] דמי שאינו רוצה ליתן צדקה בית דין כופין אותו ויורדים לנכסיו. אבל דעת הרשב״א בכתובות מט ב שאין יורדים לנכסיו. והשולחן ערוך פסק כהרמב״ם דיורדים לנכסיו. והקשו האחרונים, הרי גבי הנותן ריבית קצוצה, שהדין הוא שעל נוטל הריבית להחזיר את הריבית, פסק השולחן ערוך [יורה דעה סימן קס״א סימן ה׳] שכופין את מי שאינו רוצה להחזיר את הריבית ומכים אותו אבל אין יורדים לנכסיו. וקשה מדוע בריבית אין יורדים לנכסיו ואילו בצדקה פסק הרמב״ם והשו״ע דיורדים לנכסיו. ותירץ החוות דעת [סימן קס״א סק״ו] דכיון שבצדקה מלבד המצוה יש לאו ד׳לא תאמץ את לבבך׳, לכן יורדים לנכסיו ומוציאים ממנו כדי להפרישו מאיסור. אבל על החזרת הריבית אין אלא עשה, ולכן אין יורדים לנכסיו. ועי׳ בשיעורי רבי שמואל כאן שהקשה שהוא סותר עצמו ממה שכתב בנתיבות המשפט שגם במצות עשה יש דין על בית דין להפריש מאיסור. ועי׳ עוד מה שתירץ בזה הקצות החושן [סימן ל״ט סוף ס״ק א׳].

ובעיקר הדין שאמרו, שכופין על הצדקה, הקשו התוס׳, שהרי בחולין [קי ב] אמרו, שכל מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה אין בית דין של מטה מצווין עליה. ובצדקה כתוב ׳כי בגלל הדבר הזה יברכך׳, ואם כן מדוע כופין על הצדקה. ורבינו תם תירץ שכאן הכונה לכפיה בדברים ולא כפיה ממש [וכתב בשיטה מקובצת, שלפי זה צריך לומר שגם מה שאמרו כאן שממשכנים על הצדקה, הכונה למשכן בדברים, שאם לא כן מה הוכיחו מכאן]. ועוד תירץ שבני העיר קבלו על עצמם שהגבאים יכופו אותם לתת צדקה. [ועי׳ מהרש״א וקהלות יעקב סימן ח׳]. ור״י תירץ שבמצוה שיש בה גם לאו כופים אף על גב שמתן שכרה בצידה, ובצדקה יש לאו שנאמר ׳לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ ידך׳. ובשיעורי הגר״ש רוזובסקי [אות קפ״ג] ביאר את דברי התוס׳, שדין זה שאין כופין על מצוה שמתן שכרה בצדה, הוא הלכה בהלכות כפיה על המצוות, אבל אם יש לאו אף ללא הדין של כפיה על המצוות יש לכפותו כדי להפרישו מאיסור [וכדברי החוות דעת הנ״ל]. ועי״ש עוד [באות קצ״ג], שהביא להקשות בשם הגאון רבי אליהו ברוך קמאי ממיר, דהנה, רש״י בחולין [קי ב] פירש, שלכך אין כופין על מצות עשה שמתן שכרה בצדה, לפי שלכך פירשה התורה את מתן שכרה, לומר שאם לא יקיימנה זהו ענשו שלא יקבל השכר, ואם כן קשה כיון שיש גילוי בתורה שאין כופין על מצוה זו, מה איכפת לן שיש בה גם לאו, הרי התורה אמרה שאין לכפות על הצדקה. ועי״ש שתירץ, דיתכן שהגילוי הוא רק

נאמר בספר דניאל [יב ג]: ’**והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע**, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד’. ודורשת הגמרא:

’והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע’.(62) ה’משכילים’, **זה דיין שמשכיל ודן דין אמת לאמתו**(63).

’**ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד**’, **אלו גבאי צדקה** שמזכים את הרבים במצות צדקה(64).

למקום שיש את העשה בלא הלאו. ויש אופן שבו יש רק עשה ולא לאו, על פי מה שמוכח מדברי הרמב”ם [הלכות מתנות עניים פרק ז’ הלכה א—ב], שהלאו נאמר רק באופן שרואה עני ומעלים עיניו ממנו.

האחרונים [מנחת חינוך [תע”ט], רש”ש ופני שלמה], תירצו את קושית התוס’ שמצות צדקה אינה נחשבת למצוה שמתן שכרה בצדה, ואף שנאמר ’כי בגלל הדבר הזה יברכך’, אין זה אלא על מה שכתוב בתחילת הפסוק ’ולא ירע לבבך בתתך לו’, והיינו שהקדוש ברוך הוא יברך את מי שנותן צדקה בלב טוב, ואין השכר על עצם הנתינה. והביאו שכבר הביא סברא זו המשנה למלך [הלכות עבדים פרק ג’הלכה י”ד]. עוד תירץ המנחת חינוך, שכיון שרק בפסוק אחד בפרשת צדקה נאמר השכר, ויש כמה פסוקים במקומות אחרים העוסקים במצות צדקה ולא נאמר בהם את השכר, לכן אין זו נחשבת מצוה שמתן שכרה בצידה. וראיה לדבר, דלא שמענו מעולם שאין כופים על מצות מזוזה אף שנאמר בה למען ירבו ימיכם. אלא בהכרח שכיון שנזכרה מצוה זו בפרשה ראשונה של קריאת שמע, ושם לא הוזכר השכר, שוב לא נקראת מצוה זו ’מצות עשה שמתן שכרה מצוה בצדה’.

הקצות החושן [סימן ר”צ ס”ק ג’] והפורת יוסף [בהגהות כאן] תירצו, על פי דברי הכסף משנה, דחיוב צדקה יוצר שעבוד על נכסי האדם, וכיון שהנכסים משועבדים לצדקה יורדים בית דין לגבות את הנכסים המשועבדים לעניים. ועיין בקהלות יעקב סימן ח’ שכתב שמדברי הראשונים שלא תירצו כן, מוכח שהם סברו שאין נכסי האדם משועבדים לצדקה, והאריך שם לבאר מדוע אין הנכסים משתעבדים, עי”ש.

62. לפי גירסת המסורת הש”ס.

63. פירשו התוס’ דמה שאמרו כן בכפל לשון ’אמת לאמתו’ הוא לומר שני דברים, שאמת הכונה לדין שעל פי הלכה הוא דין אמת שהעדים מעידים כן, אלא שלדיין נראה שהדין מרומה והעדים משקרים, ועל זה אמרו כאן דדיין שלא חותך את הדין על פי אותם עדים עליו נאמר ’יזהירו כזוהר הרקיע’. ו’לאמתו’ הכונה לדיין שאינו מטה את הדין.

ועל פי זה פירש המהרש”א, דלכן הדיין יזהיר כרקיע, משום שהרקיע מראיתו כספיר, ואף שבעולם התחתון משתנים גווני הרקיע לפי השינויים שיש בעולם, אבל צבעו האמיתי הוא כספיר, וזהו הדמיון לדיין, שכשיראה הדין מרומה, אין לו ללכת אחריו ולומר שכן הוא האמת ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות, אלא יחתוך את הדין לפי האמת שלא נראית לעין. ועי”ש תוספת דברים.

ועל דרך זה פירש הבן יהוידע, שהדיין דומה לרקיע, דהרקיע ביום מגולה ובלילה מכוסה. כן הדיין לפעמים צריך לכסות עצמו ולא לדון את הדין אם רואה שהדין מרומה. אבל בשאר דינים צריך להיות מגולה ולדונם.

64. על פי רבינו גרשום ומהרש”א. והמהרש”א הוסיף שמעשיהם ככוכבים הנמצאים ביום ובלילה, ואינם מאירים רק בלילה. כן הגבאי

במתניתא תנא הברייתא דורשת את הפסוק באופן שונה. ׳**והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע**׳.

ה׳משכיל׳, **זה דיין שדן דין אמת לאמתו**, וכן **גבאי צדקה** שמשכילים לדעת מה כל עני צריך.

׳**ומצדיקי הרבים ככוכבים**(65) **לעולם ועד**׳, **אלו מלמדי תינוקות**, והם מצדיקי הרבים שמלמדים ומחנכים את התינוקות לדרך טובה(66).

כגון מאן? מיהו הדוגמה למלמד תינוקות הנחשב ל׳מצדיקי הרבים׳?

אמר רב, כגון רב שמואל בר שילת. שהיה מלמד תינוקות מסור, כמו שמצאנו במעשה הבא.

דרב אשכחיה פגש **לרב שמואל בר שילת, דהוה קאי בגינתא** שהיה עומד בגינה, **אמר ליה** רב לרב שמואל בר שילת, האם **שבקתיה** עזבת **להימנותך**?(67) הלא אתה רגיל ללמד

צדקה מפקחים בעסקי העניים ביום ובלילה, אבל לא יתנו לעניים את הצדקה בפרהסיא כיום, רק יאירו עיניהם בסתר כלילה שלא יתביישו.

והחת״ם סופר פירש, שהדמיון לכוכבים הוא, שכמו שהכוכבים מקבלים את אורם מלמעלה ומשפיעים ללמטה, כן הגבאים אוספים כסף מהעם ומחלקים לעניים.

65. וכתבו התוס׳, דצריך לומר שרקיע מזהיר יותר מהכוכבים, שהרי, בפסחים [מט ב] מבואר שגבאי צדקה עדיפים ממלמדי תינוקות, ואם כן יש לומר שזוהר הרקיע שנאמר על גבאי צדקה, מזהיר יותר מזוהר הכוכבים שנאמר על מלמדי תינוקות. וריב״א בתוס׳ הביא מפרקי דרבי אליעזר, שמבואר שם שה׳רקיע׳ שנאמר בפסוק, הכונה לרקיע שעל ראשי החיות שאורו כאור החמה. ומה שאמרו לקמן שרבנן יזהירו כצאת השמש בגבורתו, [דמשמע שיזהירו יותר מגבאי צדקה, ואף שגבאי צדקה מזהירים כרקיע], אין זה כאור החמה שבעולם הזה, אלא הכונה לשמש שלעתיד לבא, שאורה הוא שבעתיים מאור שבעת הימים, [ועי׳ רש״י פסחים סח,א שפירש שהוא פי שלש מאות ארבעים ותשע מאור שבעת הימים, כי שבעתיים הם ארבעים ותשע [שבע כפול שבע], ועל זה נאמר שהאור יהיה שבעתיים מאור כל שבעת הימים, כלומר ארבעים ותשע כפול שבעה ימים שהם שלש מאות ארבעים ותשע]. והוסיפו התוס׳ שאור שבעת הימים עצמו הוא כפול שבעתיים מאור החמה בעולם הזה. (ונמצא לפי זה, שאור השמש שלעתיד לבא יהיה פי שבעה עשר אלף ומאה ואחד, שהם שלש מאות ארבעים ותשע כפול ארבעים ותשע).

66. ופירש הבן יהוידע, דהדמיון לכוכבים הוא, יען שהכוכבים נראים בעינינו כקטנים מן השמש, אך באמת גדולים הם ממנה אלא שמחמת גובהם נראים קטנים. כן המלמדי תינוקות נראים קטנים בעיני העולם, על שמלמדים לתינוקות האותיות וניקודיהם ומקרא, ואינם נחשבים בעיני הבריות. אך באמת מעלתם גדולה כי הם מלמדים להבל שאין בו חטא, ומלמדים את ראשית התורה, ועיין שם תוספת דברים.

67. כן גרס רש״י. ורבינו גרשום גרס ׳לאומנותך׳, כלומר שכיון שראה אותו בגינה שאלו האם עזבת את מלאכתך ואינך מלמד תינוקות.

את תלמידיך באמונה ולשבת אתם תמיד!?

אמר ליה, הא תליסר שנין דלא חזיא לי, הרי שלש עשרה שנים לא ראיתי אותם, שעזבתי את תלמידי, **והשתא נמי, דעתאי עלויהו.** ובכל זאת גם עכשיו, שאני עומד פה, דעתי עליהם.

ולאחר שהתבאר בברייתא שהדיינים יזהירו כאור הרקיע, ומלמדי תינוקות יזהירו כאור הכוכבים, דנה הגמרא:

ורבנן, מאי?[68] לאיזה אור יזכו תלמידי חכמים היושבים ועוסקים בתורה תמיד?[69]

אמר רבינא, עליהם הכתוב אומר, ״**ואוהביו, כצאת השמש בגבורתו**״.

אור זה עדיף מכל האורות האחרים.[70]

ועתה הגמרא מביאה ברייתא, שבה מבואר כמה תקנות לגבאי צדקה, שלא יחשדו כגנבים.

תנו רבנן: גבאי צדקה אינן רשאין לפרוש זה מזה, אלא חייבים לגבות יחד, שאם יראו האנשים שגובה רק אחד, יחשדוהו שרוצה לגנוב.[71] **אבל פורש זה לשער וזה לחנות,** ובלבד שיושבי החנות ויושבי השער יראו ממקומם גם את הגבאי השני.

ואם **מצא** גבאי הצדקה **מעות בשוק,** אף על פי שמעות אלו שיכים לו, שהרי המוצא מעות בשוק הרי אלו שלו, בכל זאת **לא יתנם בתוך כיסו,** כי אנשים שיראוהו נותן מעות לכיסו, יחשדוהו בגניבת כספי צדקה. **אלא, נותנן לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יטלם** לעצמו.

כיוצא בו, אם **היה** גבאי הצדקה **נושה בחבירו מנה, ופרעו** לו חבירו **בשוק, לא יתננו לתוך כיסו,** שלא יחשדוהו שגונב כספי צדקה, **אלא נותנן לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו, יטלם.**

תנו רבנן: גבאי צדקה שיש להם פרוטות נחושת של צדקה, **ואין להם עניים לחלק, פורטין** את פרוטות הנחושת שבידים למטבעות כסף, כדי שלא יחלידו הפרוטות. אך הם פורטים רק **לאחרים,** שאנשים אחרים נותנים להם מעות כסף, והגבאים נותנים להם מעות נחושת תמורתם.

אבל, **ואין פורטין לעצמן.** אין הם רשאים לתת מעות כסף משלהם וליטול תמורתם מעות נחושת, שלא יאמרו שפרטו לעצמם בזול.

וכן, **גבאי תמחוי שיש** להם מיני מאכל, **ואין להם עניים לחלק, מוכרין לאחרים** את

---

68. לפי הגירסה שלפנינו, וכן היא גירסת רש״י. אבל המסורת הש״ס הביא גירסת השאילתות ״ורבנן אמרו מאי דכתיב ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, אלו גבאי צדקה ופרנסי העיר״.

69. על פי רבינו גרשום.

70. על פי רבינו גרשום, וכן מתבאר מתוך דברי התוס׳ ד״ה ומצדיקי.

71. על פי רש״י. ורבינו גרשום פירש שלא יחשדו זה את זה. ולפירוש רש״י יש להקשות, שאם כן מדוע הוצרכו לעיל לומר שאין צדקה נגבית אלא בשנים משום שאין עושין שררה על הציבור פחות משנים, הרי גם בלא זה אין גובים אלא בשנים מפני החשד. ופירש הט״ז [יורה

המאכלים, **ואין מוכרין לעצמן,** שלא יאמרו שמכרו לעצמם בזול. והגמרא בפסחים [יג א] מבארת, שדין זה נלמד מהפסוק ״והייתם נקיים מה׳ ומישראל׳.

ובשעה שמונים הגבאים **מעות של צדקה, אין מונין אותן שתים** שתים, שלא יאמרו שהגבאי נוטל שנים ומונה בפיו רק אחד.(72) **אלא,** מונים את המעות **אחת אחת.**

אמר אביי, מריש, מתחילה, **לא הוה יתיב,** לא ישב **מר** רבה **אציפי** על מחצלות **דבי כנישתא** של בית הכנסת, כיון שמחצלות אלו נקנות ממעות קופה של צדקה, וסבר רבה שאסור לקנות ממעות צדקה דברים אחרים.

אך **כיון דשמעה להא דתניא ״ולשנותה לכל מה שירצו״,** שמותר לשנות את כספי צדקה לכל מה שירצו הציבור, **הוה יתיב** ישב רבה על אותם מחצלות(73).

אמר אביי, מריש מתחילה **הוה עביד מר,** עשה רבה **תרי כיסי** שני כיסים לצדקה, **אחד לעניי דעלמא** שאינם בני העיר הזאת, **ואחד לעניי דמתא** לעניי העיר, כי סבר רבה שאין לתת לעניי עולם ממעות שנאספו לצורך עניי העיר.

אך **כיון דשמעה להא דאמר ליה שמואל לרב תחליפא בר אבדימי: עביד חד כיסא.** עשה לך כיס אחד בלבד לכספי צדקה,

ואתני עלה, והתנה עם הציבור שיתנו את הכסף על מנת לחלק אותו לכל הבא, ואף לעניי העולם. ט-א

וכששמע זאת רבה, **איהו נמי** הוא עצמו גם **עבד חד כיסא,** עשה כיס אחד לצדקה, **ואתני עלה,** והתנה עליו שיחלקנו לכל מי שירצה.(1)

רב אשי אמר, אנא אתנויי נמי לא צריכנא לדידי, אפילו תנאי אין צריך לעשות, משום

דעה סימן רנ״ז], דכיון שצריך שנים לגביית צדקה משום שאין עושים שררה על הציבור פחות משנים, לכן אם יחיד גובה יש חשד, כי הרואה חושד בו משום שעשה שלא כדין ופירש מחבירו. אבל אם לא היה דין שאין שררה פחות משנים, לא היה חשד באחד שבא לבדו.

72. על פי רש״י. ורבינו גרשום פירש שאין מונים שתים שתים כדי שלא יטעה. וכעין זה פירש הרמ״ה.

73. על פי רש״י. ומכאן מוכח ששיטת רש״י כרבינו תם, שמותר לקנות ממעות צדקה אף שאר צרכי ציבור, ולאו דווקא צרכי עניים, עי׳ לעיל הערה 51 ולשיטת הר״י מיגאש שאסור לשנות מכספי צדקה אלא לצרכי העניים, פירשו הרמב״ן רבינו יונה הרשב״א והרא״ש, שצריך לומר, שאותם מחצלות לא נקנו ממעות של צדקה, אלא שנקנו מתחילה לצורך בית הכנסת, ולאחר מכן שינו אותם לצרכי בית המדרש, וכן היא גרסת הרי״ף ״לא הוה יתיב מר אציפי דבי כנישתא בבי מדרשא׳. ואחר ששמע שכתוב בברייתא שמותר לשנות כספי צדקה לצורך עניים, למד מזה שמותר אף לשנות מצרכי בית הכנסת לצרכי בית המדרש. והקשה הרשב״א, וכי רבה לא ידע שאפילו את בית הכנסת עצמו אפשר למכור לכל מה שירצו, כמבואר במשנה במגילה דף כ״ז. ועי׳ בעליות דרבינו יונה.

1. דהיינו שאם ישאר כסף לאחר שיחלק לבני העיר, יתנו לעניי עולם — רבינו גרשום.

דכל דקא אתי, כל אדם הבא לתת כסף לקופת הצדקה, **אדעתא דידי אתי,** הוא נותן הכסף על דעתי[2], **ולמאן דבעינא יהיבנא ליה,** שאחלק את הכסף לכל מי שצריך[3].

הנהו בי תרי מעשה בשני **טבחי**[4] שוחטים, **דהסכימו** ביניהם שכל אחד מהם ישחוט ביום אחר, **ועבדי עניינא בחדי הדדי,** ועשו תנאי ביניהם **דכל מאן דעביד ביומא דחבריה,** שכל מי שישחוט ביום של חבירו, **נקרעוה למשכיה,** יקרעו את עור הבהמה ששחט.

לאחר זמן, **אזל** הלך **חד מנייהו** אחד מהם **ועבד** שחט **ביומא דחבריה.**

הלך חבירו **וקרעו למשכיה,** את עור הבהמה ששחט, כפי שהתנו ביניהם.

אתו לדין **לקמיה דרבא. חייבינהו רבא** לאותו שקרע את עור הבהמה **לשלומי!**

איתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא, והלא שנינו לעיל שיכולים בני העיר להתנות תקנות בעיר **ולהסיע על קיצתם,** לקנוס את העובר על תקנתם. ואם כן, מדוע לא יכל אותו שוחט לקנוס את חבירו שעבר על התנאי.

לא אהדר ליה רבא. לא ענה לו רבא.

אמר רב פפא: שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי. טוב עשה רבא שלא ענה לו. כי **הני מילי** שיכולים בני העיר לקבוע תנאים ולקנוס את העובר על תקנתם, אינו אלא **היכא דליכא אדם חשוב** בעיר. **אבל היכא דאיכא אדם חשוב** בעיר, **לאו כל כמינייהו,** אין כח לשאר בני העיר **דמתנו** לעשות תנאים[5].

תנו רבנן, אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, אין חוקרים אותם מה עשו עם הכסף

---

2. כי רב אשי היה אדם גדול, והיה יודע מה הוא עושה — רבינו גרשום.

3. אך רבה הוצרך להתנות, כמו שביאר הריטב״א, שבימי רבה היה חי רב יוסף, שהיה גדול מרבה ולא נתנו אנשים את הכסף על דעת רבה. ומה שרבה מלך בדורו ולא רב יוסף הוא משום שרב יוסף סירב לקבל עליו את ההנהגה כמו שאמרו בסוף מסכת הוריות. אבל רב אשי היה גדול מכולם בדורו, וכבר אמרו כי מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ולכן כל מי שנתן צדקה נתן על דעתו. וכן פירש הרמ״ה.

4. על פי הגירסה שלפנינו, אבל גירסת הב״ח ׳הנהו טבחי׳, ויש נפקא מינה בין הגירסאות, כמו שיבואר בהערה הבאה.

5. ומשמע מכאן, שאם לא היה אדם גדול, יכלו הטבחים להתנות ביניהם. וכתב הרמב״ן שאין זה אלא אם התנו כן כל הטבחים בעיר, שלגבי זה הם נקראים ככל בני העיר, אבל אם התנו ביניהם רק שנים או שלש טבחים לא קנו. וצריך לומר לפי דברי הרמב״ן שלא היו בעיר אלא אותם שני טבחים. ובשו״ת מהרי״ק [סימן קפ״א, הובא בחזון איש סימן ו׳ סוף ס״ק ח] כתב דהרמב״ן גרס ׳הנהו טבחי׳ ולא גרס ׳תרי טבחי׳ [כגירסת הב״ח כאן], והיינו שכל טבחי העיר התנו כן ביניהם.

עוד כתב הרמב״ן, מה שאמרו כאן שאם יש אדם חשוב אין יכולת בידי בני העיר לעשות תנאים, אין זה אלא בדבר שמביא הפסד לבני העיר, כגון כאן, שבהסכם זה שעשו ביניהם מפסידים את בני העיר כי אין תחרות ביניהם

שבידם, כי אין צריך לחשדם(6).

וכן **לא** מחשבין **בהקדש עם הגזברין** מה עשו עם כל כסף ההקדש.

ואף על פי שאין ראיה לדבר, אך **זכר לדבר** יש.

שנאמר בשעה ששלחו כסף לאמנים שתקנו את בית המקדש ׳**ולא יחשבו את** [עם] **האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם** [אשר שלחו איתם את הכסף] **לתת לעושי המלאכה**, [ואין שואלים אותם מה עשו עם כל הכסף], **כי באמונה הם עושים**׳.

ומכאן שאין מחשבין עם גבאי צדקה. אך אין מכאן ראיה גמורה, שהרי הפסוק אינו עוסק בגבאי צדקה אלא בגזברי הקדש הנותנים כסף לעושי המלאכה, וכיון שהיו עושי המלאכה רבים, היה קשה לעמוד על החשבון כמה נתנו לכל אחד, ומשום כך לא באו איתם בחשבון. ואין מכאן ראיה גמורה שלעולם אין באים בחשבון עם הגבאים.(7)

אמר רבי אלעזר, אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו, בכל זאת **יצרור** ויקשור את הכסף שנותן לו, **וימנה** כמה נתן, ואף על פי שאינו בא עמו בחשבון לאחר מכן(8), **שנאמר** ׳**וַיָּצוּרוּ וַיִּמְנוּ**׳. סופר המלך והכהן הגדול צררו את הכסף ומנוהו קודם שנתנוהו לגזברים. ואף שהגזברים נאמנים ולא באים איתם חשבון. ומכאן דאף אם יש לאדם גזבר נאמן בביתו עליו למנות את הכסף קודם שנותן לו.

ומתייקר המחיר, אבל בדבר שאין בו צד הפסד יכולים לעשות תנאי אף אם יש אדם חשוב ביניהם. ומדברי הרמב״ן למד הריב״ש [שו״ת סימן שצ״ט], להלכה שאין צריך נטילת רשות מאדם חשוב אלא בתקנת בני אומנויות, אבל בסתם תקנות יכולים בני העיר להתנות זה על זה. וכן דייק מדברי הרמב״ם שלא הזכיר דין זה של אדם חשוב אלא גבי בני אומנויות [הלכות מכירה פרק י״ד הלכה י״א].

אבל, בדברי הר״י מיגאש מבואר, שאף בשאר תקנות צריך הסכמת אדם חשוב, וכן מבואר בשו״ת הרשב״א ח״א סימן אלף ר״ו. (ועי״ש שכתב דהרמב״ן הסכים לדבריו, וצ״ע).

6. רבינו גרשום.

7. על פי רש״י. וכתב רבינו גרשום, שאף על פי שאין מכאן ראיה לגבאי צדקה, אבל יש מכאן ראיה לגזברי הקדש. אך התוס׳ פירשו כי מה שאין מפסוק זה ראיה גמורה הוא משום שהמקרה המפורט בפסוק שונה משאר המקרים, שהרי שם היו צדיקים גמורים ואין לחשדם, ואין להביא ראיה למקרים אחרים, שבהם אין הגבאים צדיקים כאותם גזברי הקדש. ופירש המהר״ם כי מה שלא פירשו התוס׳ כפירוש רש״י, משום שהוקשה להם שמלשון הפסוק משמע כי מה שלא באו איתם בחשבון הוא משום ד׳באמונה הם עושים׳, ואילו לפירוש רש״י אין הטעם משום שעשו באמונה אלא שהיה קשה לבא איתם בחשבון. ולכן פירשו שהיו צדיקים גמורים ולכך לא באו איתם חשבון. ובמהרש״א כתב שהוקשה לתוס׳, שאם כן, יש מכאן ראיה גמורה לגבאי הקדש, [וכמו שפירש רבינו גרשום לפי האמת], וזה דוחק לומר כי מה שאמרו ׳זכר לדבר׳ הוא רק על גבאי צדקה ולא על גבאי הקדש.

8. צריך בירור, דכיון שאינו מחשב לאחר מכן

אמר רב הונא, אם בא עני ומבקש אוכל, **בודקין** אותו אם אכן צריך הוא **למזונות**[9]. ואם בא עני ערום ומבקש כסות, **אין בודקין** אם אכן צריך הוא **לכסות**, אלא נותנים לו מיד.

ומפרשת הגמרא מהו מקור הדין —

אי בעית אימא, אפשר להוכיח זאת מ**קרא** פסוק המבואר להלן, **ואי בעית אימא מסברא**.

ומפרשת הגמרא:

אי בעית אימא דין זה נלמד **מסברא**, שהרי, **האי** שבא ערום ומבקש כסות **קא מבזי** עומד ערום ומבוזה וצריך למנוע ביזויו, **והאי** שמבקש אוכל **לא קא מבזי** ולכן יש לבדוק קודם אם צריך הוא.

ואי בעית אימא דבר זה נלמד **מקרא**, שנאמר ״**הלא פרוש לרעב לחמך**״ כוונת הפסוק היא שיש לפרוס לחם לעני, ואף על פי כן **בשי״ן כתיב** ״הלא פרוש״, ולא נאמר ״הלא פרוס״, ומכך דרשו **פרוש** כלומר, צריך אתה לידע בפירוש אם צריך הוא או לא[10], ולכן דרוש וחקור, **והדר**, לאחר מכן **הב ליה** תן לעני.

[בספרי הנביא שלפנינו כתוב ״הלא פרוס לרעב״ ולא ״פרוש״, ועיין בהערה[11]].

מפסוק זה למדנו, כי יש לבדוק את העני קודם שנותנים לו אם אכן צריך הוא לצדקה, ועתה מפרשת הגמרא מהו המקור מהפסוק שאין בודקים עני המבקש כסות.

והתם, באותו פסוק שנאמר בו ״הלא פרוס לרעב לחמך״, **כתיב** גם ״**כי תראה ערום וכסיתו**״, ודורשת הגמרא — ״**כי תראה**״ **לאלתר** מיד בשעה שתראה תתן לו כסות, ואל תבדוק אחריו.

ורב יהודה אמר, אם בא עני לבקש כסות

עם הגזבר מה עשה עם הכסף, אם כן מה טעם לספירת הכסף קודם שנותנו לגזבר. ופירש המהרש״א שאפשר שהוא מטעם שלא יהיה רשות למזיקים עליהם, כמו שאמרו בפרק כל הבשר דכל דבר דחתום ומנוי אין רשות למזיקים לשלוט עליו.

אך במאירי מבואר שהוא כדי למנוע חשד, וזה לשון המאירי ״כל מה שאפשר לו לאדם להשתדל שלא יבוא לחשד הבריות ישתדל, אף בתוך ביתו ראוי לו להזהר בשמירתו ובשמירת מה שבו, שלא יהא הדבר מצוי לו לחשוד הבריות, שנאמר ויצורו וימנו... וכן למדנו מכאן שאף על פי שאין מחשבים עמהם לאחר שהוציאו כמה הוציאו מכל מקום בשעה שמוסרים להם מחשבים ואין מוסרים להם אלא על פי חשבון״. ומבואר בדבריו שטעם הספירה הוא כדי שלא יחשוד, אלא שצריך עיון מה תועלת בספירה זו הלא לאחר מכן אינו עושה חשבון עם הגזבר מה עשה עם הכסף.

9. עי׳ להלן הערה 12 מה שכתב הרמ״ה, כי ודאי נותנים לו מיד מעט אוכל שלא ימות ברעב.

10. על פי רבינו גרשום.

11. המסורת הש״ס ישב קושיה זו על פי דברי התוס׳ במסכת שבת נה ב [ד״ה מעבירם], שכתבו דיש מקומות שהש״ס שלנו חולק על גירסת ספרי הנביאים שלפנינו, ואם כן גם כאן לגירסת הש״ס צריך להיות כתוב בספרי הנביאים

בודקין אותו אם אכן צריך הוא **לכסות**, **ואין בודקין למזונות** אבל אם מבקש העני אוכל מיד נותנים לו(12).

ומפרשת הגמרא מהו מקור הדין —

אי בעית אימא אפשר להוכיח זאת מ**קרא** מפסוק המבואר להלן, **ואי בעית אימא** דבר נלמד מ**סברא**.

ומפרשת הגמרא:

אי בעית אימא דין זה נלמד מ**סברא**, שהרי, **האי** עני המבקש כסות **קמצערא ליה** הוא מצטער מחמת הרעב ולכן יש לתת לו מיד למנוע את צערו, ואילו **האי** המבקש כסות **לא קמצערא ליה**(13). **ואי בעית אימא** דין זה נלמד מ**קרא**, **דהכא כתיב הלא פרוס לרעב לחמך**, ומשמע בפסוק זה דצריך **לפרוס לאלתר** מיד שהעני מבקש, ואין צריך לבדקו, **וכדקרינן** ולא כמו שדרש רב הונא מצורת הכתיבה שנכתבה בשי"ן —

ומאידך, מוכח בפסוק, דעני המבקש כסות צריך לתת לו מיד, שהרי, **התם** באותו פסוק **כתיב 'כי תראה ערום וכסיתו'**, ודורש רבי יהודה ד'כי תראה' הכונה **כשיראה לך** שאין העני רמאי, רק אז עליך לתת לו כסות.

ומביאה הגמרא ברייתא כדברי רבי יהודה —

תניא כוותיה דרב יהודה — עני **שאמר כסוני בודקין אחריו** אם אינו רמאי, אבל אמר **פרנסוני** ותנו לי מזון **אין בודקין** ונותנים לו מיד!

'פרוש'. ועי' בגליון הש"ס שם שהביא יותר מעשרים מקומות בגמרא במדרש ברש"י ובתוס', שהגירסה היא לא כגירסת ספרי התנ"ך שלנו, [ובין אותם מקומות הביא את דברי הגמרא כאן].

אך המהרש"א בחידושי אגדות, כתב דצריך לשנות הגירסה, עי"ש. ועי' עוד בריטב"א.

12. פירש הרמ"ה, דלכולי עלמא אם בא עני רעב נותנים לו מיד מעט מזון שלא ימות ברעב, וכן אם בא ערום נותנים לו כסות מועטת שלא יעמוד ערום, ולא נחלקו בזה כלל. וכל מחלוקתם היא האם צריך לתת לו סעודה שלימה או לתת לו כסות לפי כבודו, דר' הונא סובר דכשיש לו רק כסות מועטת הרי הוא מתבזה בזה וצריך ליתן לו מיד כסות אחרת, ור' יהודה סובר שאם אינו אוכל סעודה המספיקה לו הרי הוא מצטער ויש לתת לו מיד סעודה. אך בספר 'עינים למשפט' דייק מלשון הטור שאין נותנים לו אפילו מאכל מועט ללא בדיקה.

13. הנה, מצאנו כאן מחלוקת איזה צער עדיף, דרב הונא סובר שהבזיון הוא צער גדול מצער הגוף ולכן עני המבקש כסות מיד נותנים לו אבל אין נותנים מיד לעני המבקש מזון, ואילו רב יהודה סובר דצער הגוף עדיף ולכן עני הרעב נותנים לו מיד, ואילו עני המתבזה כשהוא ערום בודקים אותו אם צריך הוא אם לא, והקשה הקובץ שיעורים כאן, דהלא נחלקו בזה תנאים במסכת סנהדרין דף מד ב לגבי אם סוקלים אשה ערומה, איזה צער עדיף אם צער הגוף או צער הבזיון, עי"ש.

ועי' עוד באור שמח [הלכות סנהדרין, פרק ט"ו הלכה א], שהקשה דבסנהדרין פסק הרמב"ם דצער הבזיון עדיף, ומשום כך אין סוקלים אשה ערומה, ואילו כאן פסק הרמב"ם שצער הגוף עדיף ולכן אם מבקש מזון נותנים לו מיד, ואילו אם מבקש כסות בודקים אותו. ועי' מה שתירץ

תנן התם, אין פוחתין אין נותנים **לעני העובר ממקום למקום** פחות **מככר** לחם הנקנה **בפונדיון** [שֵׁם מטבע], שיעור זה נאמר כאשר **ארבע סאין** חיטים נקנים **בסלע**.

—

ביאור דברי הברייתא, דיש לתת לעני ככר לחם שנטחן מרבע קב חטים(14). ולפי החשבון כאשר ארבע סאין נמכרים בסלע, אז כיכר הנעשית מרבע קב נמכרת בפונדיון. שהרי ארבע סאין הם עשרים וארבעה קבין, והסלע הוא ארבעים ושמונה פונדיון(15), נמצא שעשרים וארבע קבין [ד׳ סאין] נמכרים בארבעים ושמונה פונדיון [סלע], ולפי חשבון זה בפונדיון אחד אפשר לקנות חצי קב חיטים, אלא שהאופה נוטל עבור הטחינה והאפיה והמכירה חצי משווי הכיכר, נמצא שכיכר הנמכר בשוק בפונדיון יש בו רבע קב חיטים(16) —

שיעור זה נאמר בעני שלא שוהה בעיר, אבל אם העני **לן** בעיר, **נותנין לו** גם **פרנסת לינה**, צרכי לינה כמבואר להלן. **מאי פרנסת לינה? אמר רב פפא, פוריא** מיטה ללון בה **וכי סדיא** כר לתת למראשותיו.

ואם העני **שבת** בעיר, **נותנין לו** בערב שבת(17) **מזון שלש סעודות**.

תנא, אם היה העני **מחזיר על הפתחים** ומקבץ נדבות, **אין נזקקין לו** לתת לו מקופה של צדקה, דכיון שלמד לחזר על הפתחים דיו בכך.

ההוא עניא מעשה בעני **דהוה מחזיר על הפתחים, דאתא לקמיה דרב פפא** שהיה גבאי צדקה, וביקש ממנו מעות מקופה של צדקה(18), ורב פפא **לא מזדקיק ליה** לא נתן לו, וכמו ששנינו לעיל, דעני המחזר על הפתחים אין נזקקין לו. **אמר ליה רב סמא בריה דרב ייבא לרב פפא, אי מר לא מזדקיק ליה** אם אתה לא תתן לו, כל שכן שגם **אינש**

בזה האבי עזרי בהלכות מתנות עניים, פרק ז׳ הלכה ו׳.

14. והקשה החת״ם סופר, דהלא שיעור מאכל אדם ליום הוא עומר, כמו שמצינו במן. ותירץ שכאן מדובר שאין לקופה לתת לו עומר, ועל זה אמרו דלכל הפחות יתנו לו ככר בפונדיון, וכן משמע הלשון ׳אין פוחתין׳.

15. כי סלע הוא ארבעה דינרים, והדינר הוא שש מעות, ובמעה יש שתי פונדיונות, נמצא שבסלע יש ארבעים ושמונה פונדיונות.

16. על פי רש״י. אך רבינו גרשום כתב דיש בכיכר זו חצי קב [לפי החשבון הנ״ל, אלא שרבינו גרשום לא הוריד מחשבון זה שכר האופה והחנוני]. וכתבו התוס׳ דבשיעור זה יש לעני שתי סעודות, א׳ לסעוד בעיר, ואחד קודם שיגיע לישוב אחר. ועי׳ עוד בתוס׳ תוספת דברים.

17. על פי התוס׳ בשבת קיח א ד״ה והא. אבל התוס׳ כאן מפרשים דנותנים לו בשבת בצהרים מזון שלש סעודות, שהרי בערב שבת קיבל שתי סעודות [כדין עני העובר מקום למקום], אחד אכל בליל שבת ואחד בשבת בבוקר, ובצהרים נותנים לו עוד שלש סעודות, אחת לסעודה שלישית ואחת למוצאי שבת ושלישית ישאר לו למחר לדרך, ועי׳ מהר״ם.

18. על פי התוס׳. וכן פירש הרא״ש.

אחרינא לא מזדקיק ליה אדם אחר לא יתן לו, — שיאמרו אם רב פפא לא נתן לו אף אנו לא ניתן לו[19], ואז **לימות** העני ימות.

אמר ליה רב פפא **והלא תניא, דאם היה עני המחזיר על הפתחים אין נזקקין לו** ואין נותנים לו מקופה של צדקה. **אמר ליה** רב סמא, מה שאמרו בברייתא **דאין נזקקין לו** הכוונה **למתנה מרובה**, שאין נותנים לו דמי סעודה, שהרי מחזר על הפתחים, **אבל** מכל מקום **נזקקין לו למתנה מועטת**[20]. ואז יתנו אחרים משלהם[21].

אמר רב אסי, לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] לכל הפחות **שלישית השקל בשנה**, ואם נתן פחות מזה לא קיים מצות צדקה.[22]

שנאמר, 'והעמדנו עלינו מצוֹת לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו.[23]

ואמר רב אסי, שקולה צדקה כנגד כל המצות, שנאמר בפסוק הנזכר **'והעמדנו עלינו מצות** לתת עלינו שלישית השקל'.

---

19. כי יחשבו שרב פפא לא נתן לו אף משלו, ולא ידעו דרב פפא לא נתן לו מקופה של צדקה — מהרש"א.

20. פירשנו על פי דברי התוס' שמתנה מרובה היינו דמי סעודה, ומתנה מועטת הוא דבר מועט. ושיטת רש"י בזה תלויה בגירסאות, דלפי הגירסה שלפנינו כתב רש"י לעיל דרב פפא לא נתן לו 'אפילו דמי פרנסה', והיינו דמי סעודה, ומכך דייק הבית יוסף בסימן ר"נ, דכשאמר לו רב סמא שיש ליתן על כל פנים מתנה מועטת הכונה לדמי סעודה, ומתנה מרובה הוא יותר משיעור סעודה, ודלא כשיטת התוס' כאן. אבל המהרש"ל גרס ברש"י לעיל דרב פפא לא נתן לו 'אפילו דמי פרוסה', ולפי זה אזיל דיוקו של הבית יוסף, דלפי זה מה שאמר לו רב פפא שצריך ליתן מתנה מועטת היינו לכל הפחות דמי פרוסה, ולעולם מתנה מרובה היא דמי סעודה, וכמו שפירשו התוס'.

21. וכתב הטור [יו"ד סימן ר"נ], דמכאן משמע שרק גבאי קופה של צדקה חייב ליתן לו מתנה מועטת, אבל אחרים אין חיבים ליתן לו כלום, וכמו שביאר הפרישה שם דכיון שמחזיר על הפתחים מסתמא ימצא אנשים שירחמו עליו, אף על פי שאינם מחויבים לתת לו. אבל מדברי הרמב"ם דייק הטור דכל אדם חייב ליתן לו דבר מועט, שהרי כתב הרמב"ם שאסור להחזיר העני השואל ריקם אפילו אינו נותן לו אלא גרוגרת, ומשמע דדברי הרמב"ם אמורים על כל אדם ולא רק על גבאי צדקה. אבל הבית יוסף שם חולק, וסובר דדברי הרמב"ם אמורים רק על גבאי צדקה.

22. לשון השולחן ערוך סימן רמ"ט סעיף ב' וכן כתבו הרמב"ם והטור.

23.הנה פסוק זה נאמר על הוצאות בדק הבית, אבל להוצאות הקרבנות צריך לתת מחצית השקל כמפורש בתורה. ועי' מהרש"א שפירש מדוע דימו חיוב צדקה לחיוב דמי בדק הבית ולא דימו זאת לחיוב קרבנות שצריך לתת חצי שקל, עי"ש וצ"ב כונתו.

אלא שבעיקר שיעור זה של שליש שקל, כתב הריטב"א שהוא כנגד מחצית השקל, אלא שהוסיפו על המידות, ובזמן הנביא השקל היה יותר גדול מזמן התורה, ושליש שקל בזמן הנביא היה שוה למידת חצי שקל בזמן התורה. [וכן כתב הרלב"ג בפירושו לנחמיה שם], ולפי זה אין צריך לדברי המהרש"א דלעולם גם

ומדייקת הגמרא: **מצוה אין כתיב כאן, אלא מצוות** בלשון רבים, ומכאן ששקולה הצדקה ככל המצות. ואף שפסוק זה נאמר רק על תרומה לבדק הבית, כל שכן לצדקה.[24]

אמר רבי אלעזר, גדול שכרו של **המעשה,** המתרים אחרים לצדקה, **יותר מן העושה,** נותן הצדקה.[25]

שנאמר 'וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה שָׁלוֹם, **ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם**'. הרי, שעל המתרים אחרים נאמר 'שלום', מה שלא נאמר בנותן צדקה[26].

ועתה הגמרא מדברת על מעלת הצדקה:

אדם חייב ליתן צדקה, ועל כרחו יתן את הכסף, אלא שאם **זכה** האדם[27], מתקיים בו הפסוק '**הלא פרוש לרעב לחמך**', ונותן את כספו לעניים. ואם **לא זכה,** מתקיים בו הפסוק '**ועניים מרודים תביא בית**'. זו מלכות רומי, שצועקת תמיד "הבו, הבו" שאנו צריכים.[28] והיינו, שיתן את הכסף לגויים.[29]

אמר להו רבא לבני מחוזא: במטותא מנייכו בבקשה מכם, **עושו בהדי הדדי,** תחייבו ותתרימו כל אחד את חברו לצדקה, **כי היכי דליהוי לכו שלמא במלכותא,** כדי שיהיה לכם שלום עם המלכות. כי אם לא תתנו כסף לעניים, יגרה בכם הקב"ה את המלכות, ותתחייבו לתת את הכסף למלכות.

ואמר רבי אלעזר, בזמן שבית המקדש היה **קיים,** הרי **אדם שוקל שקלו** מחצית השקל, **ומתכפר לו** עוונו. **עכשיו שאין בית המקדש קיים, אם עושין צדקה מוטב** ומתכפרים עוונותיהם. **ואם לאו, באין עובדי כוכבים ונוטלין** את כספם **בכח הזרוע.**

ואף על פי כן, מה שלוקחים הגויים מעם ישראל, **נחשב להן** לישראל **לצדקה.** משום

שיעור צדקה הוא כשיעור חצי שקל, אלא ששליש השקל שוה למחצית השקל.

24. על פי תוס' ד"ה שנאמר.

25. פירש בהגהות היעב"ץ, דהוא משום שהמתרים לצדקה סובל עלבונות מן התורמים, וצער זה הוא גדול מאשר מי שנותן ממונו לצדקה.

26. על פי רש"י, ומשמע מדבריו שרק תחילת הפסוק עוסק במעשה הצדקה, אבל סופו עוסק בנותן הצדקה, וכן פירש המהרש"א דלגבי הנותן לא כתוב אלא 'השקט ובטח' ולגבי המעשה כתוב 'שלום', וגדול השלום. אבל רבינו גרשום פירש שהראיה מסוף הפסוק שנאמר 'ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם', ולשיטתו 'עבודת הצדקה' היינו המֶעשים לצדקה.

27. רש"י פירש אם זכה האדם למזל טוב, וצ"ע מה שייך כאן מזל טוב, הלא הוא ביד האדם להחליט אם רוצה לתת לצדקה, ואם לאו יבואו עליו הגויים כמו שמבואר בסוגיה כאן להלן.

28. ולפי זה 'עניים' הוא מלשון עונים וצועקים [כמו 'וענו הלויים], ו'מרודים' פירש רש"י שהוא מלשון צעקה ויללה. אבל המהרש"א פירש ד'מרודים' הוא מלשון שרודים את ישראל לתת להם מזונות. והיד רמ"ה פירש ד'עניים מרודים' היינו אומות העולם שהם עניים במצוות ומורדים במקום.

29. כל זה על פי פירוש רבינו גרשום כאן.

שעל ידי שנוטלים מס מן העשירים, נפטרים העניים מחובם למלכות, וזה כעין צדקה.[30] **שנאמר** ׳**רנוגשיך צדקה**׳.

אמר רבא, האי מילתא, דבר זה [המובא להלן], **אישתעי לי,** אמר לי רב ששת[31], המכונה ״**עולא משגש ארחתיה דאימיה**״. עולל המשבש את דרכי אמו, כי הוא גרם לאמו להתבזות ולהתנהג בשגעון,[32]

ט-ב

כמבואר להלן בגמרא, **משמיה דרבי אלעזר:**

מאי דכתיב ׳**וילבש צדקה כשריון**׳, **לומר לך: מה שריון זה,** הבנוי מקליפות קליפות, **כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול. אף צדקה, כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול**[33]**.**

רבי חנינא אמר, דרשה זו נלמדת **מהכא:**

---

30. על פי המאירי וכעין זה פירש המהרש״א. עוד פירש המאירי שהוא נחשב להם לצדקה כשמקבלין אותו בשמחה וסובלים עול גלותם לכבוד ה׳.

והמהר״ל [חידושי אגדות] פירש, כי מה שאמרו כאן שאם נתן צדקה מתכפר לו, הוא משום שממון האדם נחשב כנפשו, וכמו שאמרו בבבא קמא קיט א דהגוזל חבירו שוה פרוטה הרי זה כאילו נטל נפשו, ולפיכך, כיון שנותן נפשו להשם יתברך מתכפר לו. ובזה ביאר שאף אם העכו״ם נוטלים ממנו נחשב זה קצת כאילו נטלו העכו״ם את נפשו, והוא כפרה עליהם.

31. על פי פירוש רש״י, אבל התוס׳ להלן ע״ב ד״ה איתיא פירש שהוא רב אחדבוי, ועי׳ להלן בעמוד ב׳ הערה 41.

32. רש״י פירש ׳משגש׳ לשון מהומה ושגעון. ומרבינו גרשום נראה ש׳משגש׳ הוא מלשון ביזוי, והכונה אחת.

33. פירש התורת חים, דהרי, אינו דומה הנותן סכום גדול בבת אחת לצדקה, למי שנותן אותו סכום בפעמים רבות, שהרי ודאי דיותר קשה לתת בבת אחת. ואף על פי כן השמיעו כאן שאף מי שנותן פרוטות פרוטות מעלה עליו הכתוב כאילו נתן הכל בבת אחת. ועוד, שהקדוש ברוך הוא הוא זורע צדקות, פירוש שאם אדם נותן מנה לצדקה הרי הקדוש ברוך הוא מחשב לו בכל שנה כאילו אותו מנה עושה פירות ומשלם לאדם בעולם הבא על הקרן והפירות ופירי הפירות. אבל כשנותן פרוטה לא, כי אין עושים סחורה בפרוטה אחת, ועל זה השמיעונו כאן, שהקדוש ברוך הוא מצרף לו פרוטה לפרוטה, וכשמצטבר סכום גדול, נחשב לו מעתה כאילו כל הסכום הזה עושה פירות.

אמנם, אף שמדברי התורת חים משמע שעדיף לתת סכום גדול לצדקה מאשר לתת אותו סכום בפרוטות פרוטות, אבל לא כן מבואר בדברי הרמב״ם בפירושו לאבות [פרק ג׳ משנה ט״ו], על המשנה ׳והכל לפי רוב המעשה׳, שכתב שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי גודל המעשה אלא לפי מספר המעשים, ואינו דומה מי שנתן לעני אחד מאה דינרים, למי שנתן את אותם מאה דינרים לעשרה עניים כל אחד עשרה דינרים, מפני שהשני כפל מעשה הנדיבות עשר פעמים והגיע לו קנין חזק בנפשו, ואילו זה פעם אחת בלבד התעורר לבו לפעול טוב.

ובאמת החת״ם סופר כאן כתב, שזוהי גופא מחלוקת רבי אלעזר ורבי חנינא שנחלקו כאן מהיכן נלמד דבר זה שהקדוש ברוך הוא מצרף פרוטה לפרוטה. דלדברי רבי חנינא שנלמד מבגד, עדיף לתת את כל הסכום בבת אחת, שהרי אף שהבגד נעשה מחוטים חוטים, הלא

שנאמר ׳**וכבגד עדים כל צדקותינו**׳, נמשלה צדקה לבגד[34], **מה בגד זה, כל נימא ונימא** כל חוט וחוט של צמר **מצטרפת לבגד גדול, אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.**

ועתה מפרשת הגמרא מדוע נקרא רב ששת ׳עולא משגש ארחתיה דאימיה׳.

אמאי קרו ליה ״עולא משגש ארחתיה דאימיה״? על שום מעשה שהיה, **דבעא מיניה רב אחדבוי בר אמי מרב ששת, מנין למצורע בימי ספורו שמטמא אדם —**

המצורע, קודם שנרפא מנגעו הרי הוא טמא כמו מת, וכל הנוגע בו נטמא[35]. ולאחר שנרפא מנגעו, הרי הוא מביא שתי צפרים חיות, ואת הצפור האחת שוחט הכהן, ומזה את דמה על המצורע, וצפור אחת הוא משלח, כסדר המפורש בתחילת פרשת מצורע.

לאחר שמביא את שתי הצפרים, יושב המצורע שבעת ימים מחוץ לאהלו, וביום השביעי הוא מגלח את כל שערו, וטובל את בגדיו במים, וטובל במים, ונטהר. וביום השמיני, מביא את קרבנותיו.

ושאל רב אחדבוי את רב ששת על אותם שבעת ימים שבין הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, מנין שגם אז כל אדם הנוגע במצורע נטמא?[36]

ודאי שעדיף בגד שנעשה כמקשה אחת, וכמו שיהיה לעתיד לבא שהארץ תוציא בגדים. אבל לרבי אלעזר שלמד זאת משריון, ודאי דעדיף לתת הצדקה פרוטות פרוטות, שהרי זהו כל מהותו של השריון שעשוי קשקשים קשקשים ולא מקשה אחת, וכן בצדקה הדומה לשריון עדיף לתת הצדקה פרוטות פרוטות מאשר לתת את כל הסכום יחד, וכדברי הרמב״ם הנ״ל.

ובספר חסידים, סימן ס״א, כתב לחלק, שאם יש בעיר מעט נותני צדקה, אזי עדיף שיתן לעני אחד די מחסורו כדי להחיותו. אבל אם יש הרבה נותנים, ולא יחסר לעניים, עדיף שיחלק את כספו בין הרבה עניים.

34. הנה, בפסוק שם כתוב ׳ונהי כטמא כלנו וכבגד עדים כל צדקותינו׳, ופירוש הפסוק שעם ישראל שקעו בטומאה, ואף הצדקה שעשו אינה אלא ׳כבגד עדים׳ כלומר כבגד מאוס שמורידים אותו [׳ויסר׳ תרגומו ׳ואעדי׳], ופירש רש״י שאף על פי כן דרשו מכאן שהצדקה דומה לבגד, וצדקת הצדיקים דומה לבגד הגון. ועי׳ במהרש״א.

35. רש״י כתב, שמצורע מטמא אף בטומאת אהל כשם שהמת מטמא באהל. כלומר שהנכנס אל האהל שבו נמצא המצורע נטמא. והקשה הגרעק״א, הלא בנגעים אין כלל מושג של טומאת אהל, שהרי המכניס ידו לבית המנוגע אינו נטמא אלא אם כן נגע בטומאה. ומשנה ערוכה היא בפרק ראשון במסכת כלים דהמת בלבד הוא מטמא באהל. [ואף על פי שהנכנס לבית המנוגע טמא, אין זה מדין טומאת אהל, אלא מפסוק שנאמר בפרשת מצורע ׳כל הבא אל הבית יטמא׳, אבל אין זה מחמת היקש למת], עי״ש שהניח קושיה זו ב׳צריך עיון גדול׳.

36. כלומר, דבר פשוט הוא שגם באותם ימים המצורע מטמא את מי שנוגע בו, שכן שנינו בתחילת מסכת כלים ׳אבות הטומאה, השרץ ושכבת זרע וטמא מת ומצורע בימי ספורו... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע...׳ אלא שהקשה רב אחדבוי לרב ששת מהו המקור שמטמא,

אמר לו, הואיל ומטמא בגדים גם באותם שבעה ימים, שהרי בסוף אותם שבעה ימים צריך לכבס את בגדיו, כמבואר בפסוק, מכך יש ללמוד **דמטמא** גם **אדם**.

אמר ליה: דילמא טומאה בחבורים, שאני! אולי מה שמטמא את בגדיו הוא רק משום שבגדיו מחוברים לגופו, אבל בנגיעה בלבד אינו מטמא, ובאמת אינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם, ואינו מטמא אדם שנגע בו.(37)

וראיה לזה, **דהא** אם אדם טהור **הסיט נבילה,** ונטמא, הדין הוא **דמטמא** האדם בהסיטו את הנבילה אף את ה**בגדים** שהוא לבוש בהם, ואף על פי כן, **אינו מטמא אדם** ואינו מטצא בגדים אחרים שנוגע בהם, אלא רק את בגדיו שלו, המחוברים לגופו.(38)

אמר ליה: ואלא לפי דבריך, שאין ראיה ממה שאדם מטמא את בגדיו שהוא לבוש בהם לכך שמטמא גם אדם ובגדים אחרים, אם כן, חתיכת **שרץ, דמטמא אדם, מנלן?** האם **לאו, משום דמטמא** חתיכת השרץ **בגדים**? כי לא נאמרה בתורה טומאה לאדם הנוגע בחתיכת שרץ אלא רק בשרץ שלם [ועיין בהערה להלן], ואם כן רואים שטומאת הבגדים מהווה ראיה שמטמא גם אדם.

אמר ליה רב אחדבוי לרב ששת, הדין שחתיכת **שרץ** מטמאת אדם אינו נלמד מכך שהיא מטמאת בגדים. אלא **בהדיא כתיב ביה,** בשרץ!

שנאמר **'או איש אשר יגע בכל שרץ'**.(39) ואם כן, שוב אין מקור שהמטמא את בגדיו מטמא גם אדם.

אמר לו רב ששת: **ואלא,** לפי דבריך, שאין ראיה ממה שאדם מטמא את בגדיו לכך שמטמא גם אדם, אם כן **שכבת זרע, דמטמא אדם, מנלן?** האם **לאו, משום**

שהרי בתורה משמע שאינו מטמא, שכן נאמר בתחילת ימי הספירה 'ורחץ במים וטהר' ומשמע שבטבילה זו נטהר לגמרי. תוס'.

37. זוהי שיטת רש"י, ועי' בהערה הבאה.

38. על פי רש"י. ולשיטתו אין המסיט נבילה מטמא אלא את הבגדים שעל גופו בלבד, ואינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם וכל שכן שאינו מטמא אדם שנוגע בו. אך הריב"ם חולק על רש"י ולדעתו המסיט נבילה מטמא אף בגדים שאינו לבוש בהם, אלא שאינו מטמא אדם. ולפי זה כתב הריב"ם שאין לגרוס כאן דילמא טומאה בחבורים שאני, אלא כך יש לגרוס 'ודילמא טומאת בגדים שאני', כלומר, אין להוכיח מכך שהמצורע מטמא בגדים לכך שמטמא גם אדם, שהרי יתכן שמטמא רק בגדים ולא אדם, וכמו שמצינו במסיט את הנבילה, דמטמא בגדים [ואפילו בגדים אחרים שנוגע בהם] ואף על פי כן אינו מטמא אדם.

39. ויש לתמוה, וכי רב ששת לא ידע פסוק מפורש שבו מבואר דשרץ מטמא אדם? ועי' ברמב"ן שהביא ישוב על זה, שודאי רב ששת ידע שבפסוק 'או איש אשר יגע בכל שרץ' מבואר ששרץ מטמא אדם, אלא שרב ששת סבר כאן שאין כאן מקור אלא לאדם שנגע בשרץ שלם, ועדיין צריך מקור לאדם שנוגע בחתיכת שרץ שגדלה כעדשה. ועל זה סבר שלמדים מטומאת בגדים, כי בבגדים כתוב 'וכל אשר יפול מהם' ויש לדרוש אפילו מקצתם. ועל זה ענה לו רב אחדבוי כי מהפסוק 'או איש אשר

דהואיל ומטמא בגדים, כמפורש בפסוק, מכך למדו **שמטמא אדם?**

אמר ליה רב אחדבוי: הרי דין **ששכבת זרע** מטמאת אדם, אינו נלמד מכך שמטמאה גם בגדים, אלא **נמי בהדיא כתיב ביה,** שנאמר ״**או איש** אשר תצא ממנו שכבת זרע״, ודרשו מכאן[40] **לרבות את הנוגע!** ושוב אין לנו מקור שהמטמא את בגדיו מטמא גם אדם —

אהדר ליה רב אחדבוי ענה על כל ראיותיו של רב ששת **בבדיחותא,** בבדיחות הדעת, משום שרב ששת היה נכשל בתשובותיו, וכל תשובה מיד דחה רב אחדבוי.

חלש דעתיה דרב ששת, ומחמת קפידתו **אישתיק,** נתאלם **רב אחדבוי בר אמי, ואתיקר** ושכח את כל **תלמודיה.**

אתיא אימיה של רב ששת,[41] **וקא בכיא קמיה** לפני רב ששת. **צווחה, צווחה,** ביקשה לפניו שיתפלל לרפואתו של רב אחדבוי, **ולא אשגח בה** רב ששת.[42]

אמרה ליה אמו של רב ששת: **חזי להני חדיי,** תסתכל על הדדים, **דמצית מינייהו,** שמהם ינקת ותרחם על רב אחדבוי.

כיון שכן, **בעא רחמי** ביקש רחמים **עליה,** על רב אחדבוי, **ואיתסי** ונרפא רב אחדבוי —

וכיון שגרם רב ששת[43] לאמו להתבזות ולהתנהג בשגעון[44] שלא כדרך הנשים, שהראתה לו את דדיה. לכן נקרא ״עולא משגש ארחתיה דאמיה״.

הגמרא ממשיכה לדון, בשאלה ששאל רב אחדבוי את רב ששת —

ודאתאן עלה, אחר שבאה לפנינו שאלה זו, באמת **מנא לן** שהמצורע מטמא אדם כל אותם שבעת ימים?

ומבארת הגמרא: **כדתניא, רבי שמעון בן יוחי אומר, נאמר** במצורע שהוא צריך **כבוס**

יגע בכל שרץ״ יש ללמוד גם במי שנוגע רק בחתיכת שרץ שגדלה כעדשה נטמא, שהרי בפסוק כתוב ״בכל שרץ״ כלומר אפילו בחתיכה ממנו, עי״ש. ועי״ היטב ברמב״ן ובריטב״א.

40. בברייתא נדה מג ב.

41. על פי רש״י אבל התוס״ הביאו את פירשו של רבינו חננאל, ולדעתו, אמו של רב אחדבוי היא שבאה להתחנן לפני רב ששת, ורב אחדבוי הוא שנקרא ״עולא משגש ארחתיה דאימיה״ משום שגרם לאמו להתבזות כן בפני רב ששת. והוסיפו התוס״ כי מה שאמרה אמו של רב אחדבוי לרב ששת ״חזי להני חדיי דמצית מינייהו״, אף שלא הייתה אמו, כי הייתה מניקתו.

42. והקשה החתם סופר, לפי פירוש רש״י שהיתה זו אמו של רב ששת, כיצד לא השגיח בה, והלא הוא מצווה על כיבוד אם. ותירץ החתם סופר, כיון שבסוף פרק ראשון במסכת מגילה אמרו, שגדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אם, ושם בדף ג״ אמרו שגדול כבוד התורה יותר מלימוד תורה, אם כן כל שכן שכבוד התורה החמור מתלמוד תורה גדול מכיבוד אם, ועל כן לא ויתר רב ששת על כבוד התורה מפני כבוד אמו.

43. על פי פירוש רש״י. ולהתוס״ הכונה על רב אחדבוי, עי״ לעיל הערה 41.

44. על פי רש״י בתחילת העמוד.

בגדים בימי ספורו, בסוף שבעת ימים שסופר אותם בין הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, שנאמר ׳והיה ביום השביעי, וכבס את בגדיו׳.

ונאמר כבוס בגדים בימי חלוטו, ביום שנרפא מהנגע ומביא צפרים, שנאמר ׳וכבס המטהר את בגדיו׳, ומשמע שלפני כן, כשהיה "חלוט", מבודד כמצורע, מטמאים בגדיו, ולכן צריך לכבסם כשנרפא הנגע ומביא את הצפרים.

מה להלן, קודם שסופר שבעה ימים, **מטמא אדם,** שהמצורע הוקש למת, **אף כאן,** באותם שבעה ימים שבין הבאת הצפרים לקרבנות, **מטמא אדם.**

אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו. כלומר, יש בכוחו לשכך את חמת הקדוש ברוך הוא יותר מתפילת משה רבינו.(45)

דאילו במשה רבינו כתיב ׳כי יגורתי מפני האף והחמה׳, [׳אף׳ ו׳חֵמה׳ הם שני לגיונות קשים של הקדוש ברוך הוא, המיועדים להעניש את החוטאים(46)].

ואילו בעושה צדקה כתיב ׳מתן בסתר יכפה אף [ושחד בַּחֵיק, צדקה שעושה בסתר,(47) יכפה **חֵמה עזה]".** הרי שהצדקה מסירה את האף והחמה.

ובדרשה זו **פליגא דרבי יצחק,** שדרש את הפסוק באופן אחר —

דאמר רבי יצחק: צדקה, רק "**אף**" היא **כופה,** כמפורש בפסוק ׳מתן בסתר יכפה אף׳, אבל "**חֵמה**", **אינו כופה!**(48)

שנאמר ׳ושחד בחיק חמה עזה׳. ודרש רב יצחק, שכונת הפסוק היא: **אף על פי ששוחד בחיק,** שנותן צדקה [הנקראת בפסוק ׳שוחד בחיק׳], עדיין יש **חֵמה עזה.** ומכאן שאין הצדקה מסירה את החמה. אבל רבי אלעזר

---

45. על פי תוס׳ ד"ה גדול, והוסיפו התוס׳ שאף שודאי גם משה רבינו עשה צדקה, שמא באותה שעה כבר תמה זכות הצדקה שעשה.

46. על פי רש"י.

47. על פי רש"י כאן, ובמשלי כ"א י"ד. ופירש המהרש"א דלכך נקראת צדקה זו ׳שחד בחיק׳, כי העושה צדקה כאילו נותן שוחד לקדוש ברוך הוא, ו׳בחיק׳ הוא מקום סתר, והיינו צדקה בסתר. ועי׳ ברבינו גרשום.

48. הבאנו לעיל, ד׳חמה׳ הוא שם לגיון של מלך, שתפקידו להעניש את החוטאים. והקשו התוס׳, דהלא בנדרים לב ב אמרו דמשה רבינו הרגו ל׳חמה׳. והנה, בגמרא שם הקשו אם משה הרג את חמה אם כן מהו שאמר כי יגורתי מפני האף והחמה, ותירצו דיש שני חמה ורק אחד הרגו משה. והעיר המהרש"א שאם כן אין מובנת קושית תוס׳, דיש לומר שכונת הפסוק הוא שאינו כופה את החמה שאותה לא הרג משה. ולכן פירש המהרש"א דקושית תוס׳ היא, דבסוגיתינו מבואר שיותר קל לכלות את האף מהחמה, שהרי לשיטת רב יצחק הצדקה כופה את האף ואינה כופה את החמה. ואילו בגמרא שם מבואר דמשה הצליח לכולות את החמה ואילו את האף לא כילה. וכן הביא המהר"ם לפרש דברי התוס׳. אלא שהמהר"ם הקשה דהלא אפשר שהחמה השני שלא הרגו משה הוא יותר חזק מהאף, ושוב לא קשה מידי. ועי"ש היטב

סבר ש'שחד בחיק חמה עזה' מוסב על תחילת הפסוק, לומר, כשם שמתן בסתר יכפה אף, כך 'שחד בחיק' יכפה את החמה.

איכא דאמרי, רב יצחק דרש את הפסוק באופן אחר:

אמר רבי יצחק, כל דיין שנוטל שחד, מביא חַמָּה עזה לעולם [שנאמר ושחד בחיק]. הנוטל שוחד, גורם לכך ש'חַמָּה עזה'.

ואמר רב יצחק, כל הנותן פרוטה לעני, מתברך בשש ברכות. והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות.[49]

ומפרשת הגמרא: **הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, דכתיב** 'הלא פרוס לרעב לחמך **ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום** וכיסיתו'.

ועל עושה כל צדקות אלו **כתיב** בפסוק את הברכות: (א) 'אז יבקע כשחר אורך, (ב) וארוכתך מהרה תצמח, (ג) והלך לפניך צדקך, (ד) כבוד ה' יאספך, וכתיב, (ה) אז תקרא וה' ישמע, (ו) תשוע ויאמר הנני'[50] — הרי שש ברכות.

והמפייסו את העני **בדברים, מתברך באחת עשרה ברכות. שנאמר,** 'ותפק לרעב נפשך, אם תדבר עם הרעב דברי נחומים, **ונפש נענה תשביע** בדברים[51], אז תתברך בברכות הבאות: (א) 'וזרח בחשך אורך (ב) ואפלתך כצהרים, (ג) ונחך ה' תמיד, (ד) והשביע בצחצחות נפשך, (ה) ועצמותיך יחליץ, (ו) והיית כגן רוה, (ז) וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו, (ח) ובנו ממך חרבות עולם, (ט) מוסדי דור ודור תקומם, (י) וקרא לך גדר פרץ, (יא) משובב נתיבות לשבת' — הרי אחת עשרה ברכות.

ואמר רבי יצחק, מאי דכתיב במשלי 'רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד'?

שפירש את דברי התוס' כאן על פי התירוץ השני בגמרא שם, שאף על פי שהרג משה את 'חמה', אבל עדין לגיונו של חמה נשאר.

49. פירש המהרש"א, דהנותן פרוטה לעני עושה רק מצוה בממונו, ואילו המפייסו בדברים עושה מצוה בגופו, ולכן גדול שכר המפייסו יותר משכר הנותן לו פרוטה.

50. כל זה על פי גירסת הב"ח שהביא את הפסוק כחלק מגירסת הגמרא.

51. על פי התוס'. וכתבו התוס' דיש שהגיהו בגמרא 'והנותן פרוטה לעני והמפייסו', כלומר שאין המפייס את העני בדברים מתברך, אלא אם כן נותן לו גם כסף. ופירשו התוס' דהיה משמע להם כי מה שכתוב בפסוק 'ונפש נענה תשביע', היינו שנותן לו פרוטה מלבד מה שמפייסו בדברים, אלא שהתוס' דחו זה, וכתבו דפירוש הפסוק 'ונפש נענה תשביע' היינו תשביע בדברים. והוסיפו התוס' דמלבד זאת יש לדחות, כי אם נותן לו פרוטה מלבד מה שמפייסו בדברים, היה צריך להתברך בשבעה עשר ברכות, והיינו ששת הברכות שיש לנותן הצדקה, ועוד אחד עשר ברכות שיש למפייסו בדברים. [ורמז בזה כתב החת"ם סופר דשבעה עשר בגימטריה טוב, ובקול אליהו רמז לפסוק 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה', 'הזה' בגימטריה שבעה עשר, ופירוש הפסוק, כי בגלל 'הדבר' והיינו שמוסיף לפייסו בדברים, 'הזה' יברכך ה'

ופסוק זה צריך ביאור, וכי **משום דרודף צדקה, ימצא צדקה**? כלומר, מהפסוק משמע כי מי שרודף אחר צדקה סופו שיצטרך הוא עצמו לצדקה, וזה לא יתכן. **אלא לומר לך, כל הרודף אחר צדקה, הקדוש ברוך הוא ממציא לו מעות, ועושה בהן צדקה**(52).

רב נחמן בר יצחק אמר: כונת הפסוק היא, שהרודף אחר מצות צדקה, **הקדוש ברוך הוא ממציא לו בני אדם המהוגנים לעשות להן צדקה כדי לקבל עליהם שכרו.**

ודנה הגמרא: **לאפוקי מאי? לאפוקי מדדרש רבה:**

דדרש רבה: מאי דכתיב, ירמיה התפלל על אנשי ענתות שהיו מבקשים את נפשו ״**ויהיו מוכשלים לפניך, בעת אפך עשה בהם**״, ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, [אפילו] בשעה שאנשי ענתות כופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך, גם אז **הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנין**, תזמין להם עניים שאינם הגונים, **כדי שלא יקבלו עליהן שכר**(53).

רבי יהושע בן לוי אמר, כל הרגיל לעשות צדקה, זוכה דהויין לו בנים בעלי חכמה בעלי עושר בעלי אגדה.

ומפרשת הגמרא: **בעלי חכמה, דכתיב**

״רודף צדקה וחסד **ימצא חיים**״, ומכאן שיהיו לו בנים בעלי חכמה, שהרי על החכמה כתוב ״כי מוצאי מצא חיים״. י-א

וכן יהיה לו בנים **בעלי עושר, דכתיב** רודף צדקה וחסד ימצא חיים **צדקה**״. ומכאן שיהיו בניו עשירים ויעשו צדקה בממונם.

וכן יהיו לו בנים **בעלי אגדה, דכתיב** ״רודף צדקה וחסד ימצא חיים **וכבוד**״, ואין כבוד אלא כבוד הניתן לחכמים, **דכתיב הכא** ״**וכבוד**״, **וכתיב התם**, במשלי, ״**כבוד חכמים ינחלו**״. הרי שהכבוד הוא כבוד החכמים, ומתוך החכמים, הכבוד הגדול ביותר ניתן לבעלי אגדה, כי הם מושכים את לב השומעים בדרשתם, והכל מכבדים אותם. ומכאן ש״כבוד״ הנאמר בנותני הצדקה, הוא שיזכו לבנים בעלי אגדה.

תניא, היה רבי מאיר אומר: יש לו לבעל

שבעה עשר ברכות]. והמהרש״א הוסיף על דברי התוס׳ דצריך לומר שלא היה לו מה ליתן לעני, והביא דכן מפורש בילקוט. אבל מי שיש לו ממון ואינו נותן עובר בלאו דלא תקפוץ ידך, וודאי שאינו מתברך.

52. המהרש״א פירש דפסוק זה עוסק במי שאין לו כסף, ורודף אחר הצדקה בכך שמעשה אחרים לתרום צדקה. ועליו אמר הפסוק דהקדוש ברוך הוא מזמין לו מעות ועושה צדקה בעצמו.

53. הקשה הגאון רבי אלחנן וסרמן [בסוף ספר קובץ הערות, בביאורים לאגדות על דרך הפשט סימן ג׳], דהרי אמרו בברכות דף ו׳ ובקידושין דף מ׳ על הפסוק ״ולחושבי שמו״, שאם חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. ואם כן כיון שאנשי ענתות נכשלו בבני אדם שאינם מהוגנים שלא מדעתם, למה לא יקבלו שכר על מחשבתם. עי״ש.

הדין, רשע או גוי[1] **להשיבך, ולומר לך: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו**, הקדוש ברוך הוא אינו מפרנס עניים, **כדי** שאנו ניתן להם צדקה, ועל ידי זה **ניצול אנו בהן מדינה של גיהנם**[2]. כי הצדקה מצילה מגיהנום כמו שמבואר בהמשך הסוגיה.

ואת זו השאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, וכך שאל: **אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר ליה, כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם!**

אמר ליה טורנוסרופוס, [**אדרבה**], צדקה זו שאתם נותנים **מחייבתן לגיהנם**, שהרי אם הקדוש ברוך הוא עשה אדם לעני, הרי זה משום שרוצה שלא יהיה לו כסף, ואילו אתם נותנים לו צדקה בנגוד לרצונו.

אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך וכי לא כועס עליו? והלא אתם קרוין עבדים שנאמר ׳כי לי בני ישראל עבדים׳, וכיצד אתם עוברים על רצונו.

אמר לו רבי עקיבא, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך וכי לא דורון משגר לו?[3] כלומר הלא ודאי שמח המלך שבנו אכל ושתה —

ואמר רבי עקיבא לטורנוסרופוס.

ואנן, עם ישראל, **קרוין בנים, דכתיב ׳בנים אתם לה׳ אלהיכם׳**. ואם כן אף שהקדוש ברוך הוא גזר על העניים שלא יהיה להם מאכל ומשתה, מכל מקום ודאי שמח הוא שאנו מאכילים את בניו.

אמר לו טורנוסרופוס, מכל מקום אין עליכם לתת צדקה, שהרי מצד אחד הלא **אתם קרוים בנים** שנאמר ׳בנים אתם לה׳ אלהיכם׳, ומצד שני **קרוין עבדים** שנאמר ׳כי לי בני ישראל עבדים׳. ואף על פי כן אין זה

---

1. על פי רש״י. ורבינו גרשום כתב ד׳בעל דין׳ הוא יצר הרע.

2. פירש ה׳עץ יוסף׳, דהעניים עצמם טובה הוא להם להיות עניים כדי שינצלו על ידי יסוריהם מדינה של גהינם, ונמצא שיש כאן טובה גמורה של הקדוש ברוך הוא, דהעניות טובה לעניים וטובה לנותנים שכולם ניצלים מדינה של גהינם. והחתם סופר פירש, דעכשיו נותן הצדקה ניצול על ידי עני זה מדינה של גהינם, ובגלגול אחר יתהפך הגלגל והעני של היום יהיה עשיר והעשיר של היום יהיה עני, ואז העני של היום ינצל על ידי שיתן צדקה להעשיר של היום, וניצולים עניים אלו מעניים אלו.

3. והקשה ה׳עיון יעקב׳, דלכאורה למה ישגר לו המלך דורון, והלא המלך כעס עליו באכזריות עד שצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, ואיך מרד זה שנתן לו אוכל במלך. ותירץ, דהמלך לא ציווה רק לבני ביתו שלא יזונו משולחן המלך כדרגם של בני מלכים האוכלים על שולחן אביהם, אך לא ציוה להרעיבו. מה שאין כן העבדים אין דרכם לאכול על שולחן המלך, ובהכרח שאם ציוה המלך שלא להאכילם היינו לא לתת להם כלל אוכל.

סתירה, כי **בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים**[4]. וטען טורנוסרופוס לרבי עקיבא והלא **עכשיו אין אתם עושין רצונו של מקום** שהרי אתם בגלות[5], והרי אתם כעבדים, ואדון המצוה שלא יאכילו את עבדו, אין רצונו שיבא אחר ויאכילו.

אמר לו רבי עקיבא, **הרי הוא אומר ׳הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית׳** ומי הם אותם ׳עניים מרודים׳ — אלו הרשעים הרודים וצועקים על ישראל שרוצים את ממונם[6], ואמר רבי עקיבא לטורנוסרופוס, **אימתי** מתי הוא הזמן שמתקיים בנו הפסוק ׳**עניים מרודים תביא בית**׳ הלא **האידנא** בזמן הזה שהרשעים רודים בנו, ועל זה **קאמר** הפסוק ׳**הלא פרוס לרעב** לחמך׳, הרי שגם בשעה שאין ישראל עושים רצונו של מקום, מכל מקום חיבים הם בצדקה[7].

דרש רבי יהודה ברבי שלום, כשם שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה

---

4. נחלקו במסכת קידושין [דף ל״ו] רבי מאיר ורבי יהודה, רבי יהודה סובר דבזמן שישראל עושין רצונו של מקום קרוים בנים וכשאין עושין רצונו של מקום אין אתם קרוים בנים. אבל רבי מאיר סובר דבין כך ובין כך קרוים בנים. והמהרש״א פירש דרבי עקיבא סבר כרבי מאיר דלעולם קרויים בנים, עי׳ להלן הערה... שנביא את דבריו, ועי״ש מה שפירש בענין זה הבית הלוי.

5. על פי רבינו גרשום.

6. עי׳ לעיל ט א הערה 28 ושם תמצא כמה פירושים מהו הלשון ׳עניים מרודים׳.

7. הנה, בתחילה ענה רבי עקיבא לטורנוסרופוס שהקדוש ברוך הוא ברא עניים כדי שעל ידם נינצל מדינה של גהינם. והקשה הבית הלוי [דרושים, דרוש א׳] אם כן מה השיב לו טורנוסרופוס, דהרי רבי עקיבא אמר לו שאין הקדוש ברוך הוא כועס על העניים כלל, אלא שברא אותם כדי שאנו נינצל מדינה של גהינם. ועי׳ במהרש״א שביאר, דטורנוסרופוס קיבל את תשובת רבי עקיבא רק על זמן שישראל על אדמתם שאז חיבים ישראל במצות צדקה, ומה שברא הקדוש ברוך הוא את העניים הוא כדי שנינצל אנו מדינה של גהינם. אבל טען טורנוסרופוס דכשישראל שרויים בין הגויים וקרויים עבדים, הרי זה כאילו ציוה הקדוש ברוך הוא שלא להאכיל את העניים, ועל זה השיב לו רבי עקיבא דאף על פי כן נחשבים ישראל לבנים, כמו שכתוב ׳בנים משחיתים׳ דאף בזמן שמשחיתים קרויים בנים. אלא שטורנוסרופוס לא קיבל את דברי רבי עקיבא, והוא סבר שאין ישראל נקראים בנים אלא אם כן עושים רצונו של מקום, ולכך הוצרך רבי עקיבא להביא ראיה לדבריו מהפסוק ׳ועניים מרודים תביא בית׳.

אבל הבית הלוי פירש דטורנוסרופוס לא קיבל את תשובת רבי עקיבא כלל, והשיב לרבי עקיבא לפי דעתו הנפסדה דבזמן שאין ישראל שרויין על אדמתם וקרויים עבדים, אין האדון חפץ שיאכילום. והשיב לו רבי עקיבא דאף על פי כן קרויים אנו בנים [וכמו שפירש המהרש״א דזה עיקר תשובת רבי עקיבא], והביא לו ראיה מהפסוק ׳הלא פרס לרעב לחמך׳. והוסיף הבית הלוי דמפסוק זה רואים שיש חיוב צדקה גם בזמן שאין ישראל שרויים על אדמתם, אך לא מוכח מפסוק מה טעם החיוב, דיתכן שהוא

כי אז נגזר סכום הכסף שאותו ירויח האדם במשך השנה[8], **כך חסרונותיו** הפסד כספו **של אדם** שיפסיד באותה השנה **קצובין לו מראש השנה**. ואם **זכה** נותן את הכסף שעליו להפסיד לעניים, ומתקיים בו הפסוק ״**הלא פרום לרעב לחמך**״. ואם **לא זכה**, נוטלים ממנו הגויים כסף זה, ומתקיים בו הפסוק ״**ועניים מרודים תביא בית**״, כי פסוק זה נאמר על הגויים הנוטלים את ממון ישראל.

ומביאה הגמרא מעשה, המוכיח שכאשר נגזר על האדם הפסד ממון, אם זכה נותנו לצדקה ואם לא על כרחו נותנו לגויים.

כי הא כמו המעשה דהיה **בבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי**, שרבי יוחנן **חזא להו בחילמא** ראה עליהם בחלום במוצאי יום הכיפורים[9] **דבעו למיחסר** שנגזר עליהם להפסיד באותה שנה **שבע מאה דינרי**. והלך רבי יוחנן **ועשינהו** שכנע אותם בדברים[10] כל אותה שנה **ושקל מינייהו לצדקה** ונטל מהם כסף לצדקה, כדי שהכסף שנגזר עליהם שיפסידו ילך לצדקה, וכך נטל מהם צדקה במשך כל השנה, עד שלשנה הבאה בערב ראש השנה[11] **פש גבייהו** נותרו מאותם שבע מאות

משום שגם בגלות קרויים בנים, ויתכן עוד דהוא מחמת הטענה הראשונה שטען רבי עקיבא לטורנוסרופוס דלא ברא הקדוש ברוך הוא את העניים אלא כדי שנינצל אנו מדינה של גהינם.

ובזה פירש הבית הלוי את דעת רבי יהודה הסובר דבזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום קרויים עבדים, דאם כן, לכאורה צודקת טענתו של טורנוסרופוס דאדון המצוה שלא להאכיל את עבדו אין להאכילו. ופירש הבית הלוי דרבי יהודה סבר כטענה הראשונה שאמר רבי עקיבא דלא נבראו עניים אלא כדי שנינצל אנו על ידם מדינה של גהינם.

ועל פי מה שפירשו המהרש״א והבית הלוי דעיקר תשובתו של רבי עקיבא היא דלעולם קרויים בנים, [ומהפסוק הביא רק ראייה לדבריו]. יש לישב את קושית ה׳עיר בנימין׳ שהביא ה׳בן יהוידע׳, מה ראיה הביא רבי עקיבא לטורנוסרופוס מהפסוק, והלא עדיין קשה דעם ישראל קרויים עבדים, והמלך שכעס על עבדיו אינו חפץ שיאכילום, עי״ש מה שתירץ. אמנם לדברי המהרש״א והבית הלוי לא קשה, דפסוק זה הובא כראיה לכך שלעולם קרויים ישראל בנים.

8. וכמו שאמרו בפרק שני דביצה, על הפסוק ״תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגינו כי חוק לישראל הוא״. בכסא ליום חגינו זה ראש השנה. ״כי חוק לישראל הוא — זה מזונותיו של אדם הקרויים ״חוק״. ועי׳ מהרש״א.

9. על פי רש״י לפי הגירסה שלפנינו וכמו שביאר המהרש״א דמסתמא לא היו רשעים שנגמר דינם בראש השנה, אלא בינונים שנגמר דינם ביום הכיפורים, אבל גירסת הב״ח ״במוצאי ראש השנה״. ועי׳ עוד בהערה...

10. על פי המהרש״א, וכמו שמוכח מהמשך הסוגיא דצדקה זו היתה צדקה לשמה.

11. על פי רש״י. וביאר המהרש״א דהוא משום שהזמן שאחרי ראש השנה שייך לחשבון השנה הבאה, ולכן קודם ראש השנה הושלם הפסד שבע מאות דינרים. אלא שהמהרש״א העיר מהמשך דברי הגמרא, דמבואר שחיילי הקיסר באו בערב יום הכיפורים ליטול את הכסף, ולא באו בערב ראש השנה. והוא משום שדין יום הכיפורים של שנה שעברה מתמשך עד יום הכיפורים של השנה הבאה, עי״ש. ולכן הגיה

דינרים רק **שיבסר** שבעה עשר **דינרים** שאותם לא נתנו לצדקה.

כי מטא מעלי יומא דכיפורי כשהגיע ערב יום כיפור, **שדור דבי קיסר** שלחו מבית הקיסר חילים **ונקטינהו** ותפסו מהם שבעה עשר דינרים. **אמר להו רבן יוחנן בן זכאי, לא תדחלון** אל תראו, כי לא יקחו ממכם יותר, אלא **שיבסר דינרי גבייכו** שלכם רצו ליטול, ואת אותם שבעה עשר דינרים כבר **שקלינהו מינייכו** נטלו מכם, ושוב לא יטלו מכם עוד

אמרי ליה, מנא ידעת? מהיכן יודע אותה שאין להם עלינו אלא שבעה עשר דינרים בלבד,

אמר להו, חלמא חזאי לכו כן ראיתי בחלומי שתפסידו שבע מאות דינרים, וכיון שנתתם לצדקה שש מאות שמונים ושלש דינרים, ידעתי שלא נותר לכם להפסיד אלא שבעה עשר דינרים.

אמרי ליה, ואמאי לא אמרת לן? מדוע לא אמרת לנו שכך חלמת כדי [**דנית בינהו**] שניתן את כל הסכום לצדקה,

אמר להו, אמינא דעתי הייתה שלא לומר לכם, **כי היכי דתעבדו** כדי שבנתינתכם את הצדקה תעשו **מצוה לשמה.**

רב פפא הוה סליק בדרגא עלה במדרגה, **אישתמיט כרעיה בעי למיפל** נשמטה רגלו וכמעט שנפל. **אמר, השתא כן** אם אכן הייתי נופל, הרי זו ראיה **דאיחייב מאן דסני לן** שהתחייב מי ששונא אותי [רב פפא התכוין לעצמו, אלא שתלה קללתו בחבירו], **כמחללי שבתות וכעובדי עבודת כוכבים** שדינם הוא בסקילה, ואמרו [בכתובות ל ב] כי מי שנתחייב סקילה בזמן הזה, או נופל מן הגג או שחיה דורסתו(12). ואם הייתי נופל הרי זו ראיה שנתחייבתי סקילה(13).

אמר ליה חייא בר רב מדפתי לרב פפא, שמא מה שכמעט נפלת, הוא משום **דעני בא לידך ולא פרנסתו**(14),

דתניא רבי יהושע בן קרחה אומר, כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים, דכתיב הכא גבי מצות צדקה ׳**השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל**׳(15), **וכתיב התם** גבי עבודה זרה ׳**יצאו אנשים**

המהרש״א בדברי רש״י ׳בערב יום הכיפורים׳.

12. כי מיתה זו דומה לסקילה, שהרי קודם שהיו סוקלים את הנסקל היו מפילים אותו מבית הגבוה שתי קומות, כמו שאמרו בסנהדרין מה ב.

13. על פי רש״י. והמהרש״א פירש, דהכונה שאם הייתי נופל היה אומר מי ששונא אותי שחיללתי שבת או עבדתי עבודת כוכבים.

14. שמא ביקש לרמז לו על המעשה שהובא לעיל דרב פפא לא נתן מזון לעני המחזר על הפתחים. מהרש״א, וכן כתב החתם סופר. והגר״א ביאר [הובא בספר אהל יעקב למגיד מדובנא] דרבי חייא ידע שהעונש בא מחמת זה, כי התיבות ׳פתוח תפתח׳ בפרשת אמור, מוטעמות בטעמים ׳דרגא תביר׳, רמז למתעלם מן הצדקה שתשבר המדרגה תחתיו.

15. פסוק זה בעיקרו נאמר על מצות הלואה, אלא שהגמרא דורשת אותו גם על מצות צדקה, ועיין עוד בכתובות סז ב.

בני בליעל׳, ודרשינן, **מה להלן** המילה ׳בליעל׳ נאמרה על **עבודת כוכבים אף כאן** שנאמר ׳בליעל׳ הוא מענין **עבודת כוכבים**[16]. ומכאן שכל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עבד עבודת כוכבים. וכיון שענשה של עבודת כוכבים היא סקילה, וצדקה הרי היא כעבודת כוכבים, לכן כמעט ונפלת.

תניא אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, כל צדקה וחסד שישראל עושין בעולם הזה, הרי צדקה זו עושה **שלום גדול ופרקליטין** מליצי יושר **גדולין בין ישראל לאביהן שבשמים. שנאמר**: הקדוש ברוך הוא אמר לירמיה, ׳**כה אמר ה׳, אל תבא בית מרזח** [בית אבל] **ואל תלך לספוד ואל תנוד** [תקונן] **להם, כי אספתי את שלומי מאת העם הזה את החסד ואת הרחמים**׳.

ומפרשת הגמרא את הפסוק, שהקדוש ברוך הוא השרה את שלומו על עם ישראל מחמת ה׳חסד ורחמים׳ שהיו בהם, **חסד זו גמילות חסדים, רחמים זו צדקה**, וכיון שלא עשו עם ישראל צדקה וחסד, אסף הקדוש ברוך הוא את שלומו מעם ישראל[17].

תניא ר״י אומר, גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, שנאמר ׳כה אמר ה׳ שמרו משפט ועשו צדקה, כי על ידי כן תהיה[18] **קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות** — ומכאן שהצדקה מקרבת את הגאולה[19].

הוא היה אומר, עשרה דברים קשים חזקים **נבראו בעולם** וכל אחד מהם יש דבר החזק ממנו.

הר קשה, הברזל מחתכו, ברזל קשה אש[20] **מפעפעו** מרככו. **אש קשה מים מכבין אותו, מים קשים עבים** עננים **סובלים אותן, עבים קשים רוח מפזרתן, רוח קשה גוף סובלו**

---

16. ואף שנאמר פעמים רבות בתנ״ך ׳בליעל׳ גם על שאר עבירות, מכל מקום בתורה לא נאמר ׳בליעל׳ אלא בצדקה ובעבודת כוכבים, ומכאן למדו דכל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים. מהרש״א. והתורת חיים ביאר, דמהותה של הצדקה היא קבלת עול מלכות שמים, וכל ההפרשות שחייב אדם להפריש כגון לקט שכחה פאה בכורים תרומות ומעשרות שמיטה ויובלות, טעם כולם הוא כדי שידע האדם ויעלה על לבו כי לה׳ הארץ ומלואה וכל מה שיש לנו אינו שלנו ויקבל עליו עול מלכות שמים, וכל מי שאינו עושה כן ואומר בלבו ׳כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה׳, הרי הוא כפורק עול, ועל זה כתוב ״יצאו אנשים בני בליעל׳ — ׳בלי עול׳, כמו שפירש רש״י שם.

17. אמנם פשטות ביאור הפסוק כמו שכתב המהרש״א, ד׳החסד ורחמים׳ המוזכרים בפסוק הכונה לחסד ורחמים של הקדוש ברוך הוא, והיינו שהקדוש ברוך הוא הסיר מעם ישראל את שלומו וכן את החסד והרחמים.

18. על פי המצודות שם.

19. וקשה, הרי בפסוק מוזכר גם ׳משפט׳, ואם כן מדוע לא אמרו שאין הצדקה מקרבת את הגאולה אלא אם כן יש בה גם משפט. ותירץ הבן יהוידע [בשם בנו], דלא כל צדקה מקרבת את הגאולה, אלא צדקה שנעשתה בממון נקי שנעשה במשפט ואין בו גזל וחמס. ועי׳ בהגהות ׳מצפה איתן׳.

20. על פי גירסת הב״ח, ולפנינו ׳אור׳.

שהגוף מלא רוח, ואין הרוח יוצאת ממנו, **גוף קשה פחד שוברו, פחד קשה יין מפיגו, יין קשה שינה מפכחתו, ומיתה קשה מכולם**[21] כי אין משהו שעומד נגד המיתה, ואילו **צדקה מצלת מן המיתה, דכתיב ׳וצדקה תציל ממות׳**[22].

דרש רבי דוסתאי ברבי ינאי, בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, שהרי **מדת בשר ודם**, אם **אדם מביא דורון גדול למלך, ספק מקבלין אותו הימנו ספק אין מקבלין אותו הימנו, ואם תמצא לומר** אף על הצד **שמקבלים אותו ממנו ספק רואה פני המלך ספק אינו רואה פני המלך. ואילו הקדוש ברוך הוא אינו כן**, אלא **אדם שנותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר ׳אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך׳**, כלומר, שעל ידי ה׳צדק׳ שהוא הצדקה זוכה האדם לחזות בפני הקדוש ברוך הוא.

רבי אלעזר, יהיב נתן **פרוטה לעני והדר מצלי.** ורק לאחר מכן התפלל[23]. וטעמו — **אמר, דכתיב ׳אני בצדק אחזה פניך׳**, כלומר בתחילה ׳אני בצדק׳ ולאחר מכן ׳אחזה פניך׳ בתפילה[24].

מאי מה פירושו של המשך הפסוק **׳אשבעה בהקיץ תמונתך׳? אמר רב נחמן בר יצחק, אלו תלמידי חכמים שמנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה** כדי ללמוד תורה, **והקדוש ברוך הוא משביען מזיו השכינה לעולם הבא.** וכך מתפרש הפסוק, בשכר שמקיצים לקום משינתם [׳בהקיץ׳], זוכים הם ל׳אשבעה תמונתך׳ כלומר לשבוע מזיו השכינה בעולם הבא.

אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב ׳מלוה ה׳ חונן דל׳, כונת הפסוק, כי מי שחונן את הדל ונותן לו צדקה, הרי זה כאילו הלוה כסף לקדוש ברוך הוא, **ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר** היה **לאומרו, כביכול** הקדוש ברוך הוא הוא כעבד לנותן הצדקה, שהרי במשלי מבואר שהלוה הוא כעבד של המלוה, שנאמר **׳עבד לוה לאיש מלוה׳**[25].

---

21. ואף על פי שיש כאן אחד עשר דברים, מכל מקום לא מנו אלא עשרה כי השינה אינה אלא אחד משישים ממיתה. מהרש״א.

22. כתב המהר״ל, דהזכירו כאן עשרה דברים, והעשירי הוא הצדקה שהיא קודש להשם, כי כל התשעה הם דברים טבעיים, אבל הצדקה היא מעשה אלוקי בלתי טבעי, ולפיכך יש בכח הצדקה לבטל את המיתה, כי המיתה היא מצד עולם הזה הטבעי והצדקה היא למעלה ממנה שיש לה מעלה אלוקית ומבטלת את המיתה. ועי״ש תוספת דברים.

23. ופסק השולחן ערוך או״ח סימן צ״ב סעיף י׳ ׳טוב לתן צדקה קודם תפילה׳, והפרי מגדים שם הביא דיש קהילות שנתקן בהם המנהג לתת צדקה כשמגיע לפסוק ׳והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל׳.

24. ודרשו פסוק זה על התפילה, כי האדם צריך לחשוב ולצייר בדעתו שהוא עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב״ה, וזהו ׳אחזה פניך׳. בן יהוידע.

25. וכמו שאמרו במדרש [ויקרא רבא לד ב] ׳מלוה ה׳ חונן דל, אמר הקדוש ברוך הוא עלי היה לפרנסו ובא זה ופרנסו׳. ולפי זה פירש הבית הלוי [דרושים, דרוש א] את הפסוק ׳לך ה׳

אמר רבי חייא בר אבא: רבי יוחנן רמי, הקשה בדברי הכתובים:

כתיב ׳לא יועיל הון ביום עברה, וצדקה תציל ממות׳.

וכתיב ׳לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות׳.

שתי צדקות הללו למה? לשם מה השמיע לנו הפסוק שתי פעמים ש׳צדקה תציל ממות׳.

ומשנינן: **אחת** ללמדינו **שהצדקה מצילתו ממיתה משונה, ואחת שמצילתו מדינה של גיהנם. ואי זו היא** איזה פסוק עוסק בצדקה **שמצילתו מדינה של גיהנם? ההוא דכתיב ביה ׳עברה׳ דכתיב** על הגהינם[26] **׳יום עברה היום ההוא׳. ואי זו היא** צדקה **שמצילתו ממיתה משונה**

י-ב זו צדקה שהנותן **נותנה ואינו יודע למי נותנה**[27], והעני **נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה.**

ומה שאמרו שהצדקה המעולה היא הצדקה **שנותנה ואינו יודע למי נותנה,** הוא **לאפוקי** מהצדקה **דנתן מר עוקבא.**

בכתובות [סז ב] מבואר, שמר עוקבא היה רגיל להניח כל יום ארבע זוזים בחור שעשוי במפתן דלת העני. ובצדקה זו ידע הנותן למי הוא נותן את הצדקה, ואין זו הצדקה המצילה מדין גהינם.

ומה שאמרו שהצדקה המעולה היא הצדקה שהעני **נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה,** הוא **לאפוקי** מהצדקה **דנתן רבי אבא.**

שהיה צורר את הכסף בסודרו, ומפשיל את סודרו לאחוריו, ובאו עניים ונטלו מהכסף ללא שרב אבא ראה מי נוטל. וצדקה זו אף שלא ידע הנותן למי נתן, אבל הנוטל ידע ממי נטל.

ואלא היכי ליעביד? כיצד יעשה אדם צדקה באופן המעולה ביותר בצורה שלא ידע הנותן למי נותן ולא ידע הנוטל ממי נטל? **ליתיב לארנקי של צדקה!** והגבאים יחלקו לעניים.

מיתיבי, הרי שנינו בברייתא, **מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? רבי אליעזר אומר יפזר מעותיו לעניים**[28], **רבי יהושע אומר ישמח אשתו לדבר מצוה** קודם שיפקדנה[29].

וממשיכה הברייתא:

הצדקה׳ דכביכול נותן הצדקה נותן אותה לקדוש ברוך הוא.

26. כמו שדרשו לקמן עמוד ב׳.

27. והקשו התוס׳, כיון שצדקה זו היא הצדקה המעולה, אם כן היה עליה להציל מדין הגהינם שהוא רע ביותר. ותירץ ר״י, דרוב הדברים אינם עומדים לאדם בעולם הזה אלא לאחר מיתה בעולם הבא. ובעולם הזה אין עוזר לאדם אלא מצוות גדולות מאד, ולזה אמרו שמצוה זו עומדת לאדם אפילו בעולם הזה.

28. ופירש המהרש״א דאפשר שסמך על מה שכתוב קודם באותו מזמור ׳אשרי איש ירא את ה׳... גבור בארץ יהיה זרעו׳ וסיים שלכל זה זכה לפי שפזר ונתן לאביונים.

29. על פי רש״י. ורבינו גרשום גרס ׳בדבר מצוה׳ ופירש שיפקדנה שלא בזמן עונה.

רבי אליעזר בן יעקב אומר, לא יתן אדם פרוטה לארנקי של צדקה, אלא אם כן ממונה עליה אדם נאמן[30] **כרבי חנניא בן תרדיון** ואם אינו מוצא קופה שממונה עליה אדם כזה, לא יתן את הכסף לקופת צדקה אלא יחלקנו בעצמו[31] — וקשה כיצד אמרו דלעולם יתן אדם את כספו לקופה של צדקה.

ומשני

כי קא אמרינן מה שאמרנו שיתן אדם את כספו לקופה של צדקה, הוא רק באופן **דממני עלה** על קופה זו אדם נאמן **כרבי חנניא בן תרדיון.**

אמר רבי אבהו: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם במה תרום קרן ישראל? אמר לו בכי תשא כאשר אתה מונה אותם טול מהם כסף לצדקה, ועל ידי זה תתרומם קרנם[32]! וכמו שנאמר בפסוק 'כי תשא את ראש בני ישראל, ונתנו איש כופר נפשו'.

ואמר רבי אבהו, שאלו את שלמה בן דוד, עד היכן כחה של צדקה?

אמר להן, צאו וראו מה פירש דוד אבא בתהלים: **'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד'!**[33]

רבי אבא אמר גודל כוחה של הצדקה נלמד **מהכא**[34] נאמר בישעיה **'הוא מרומים ישכון, מצדות סלעים משגבו, לחמו נתן מימיו נאמנים'** ודורשת הגמרא את הפסוק, **מה טעם** התברך האדם בברכות אלו **דמרומים ישכון ומצדות סלעים משגבו**, אין זה אלא **משום דלחמו נתן** לעניים **ומימיו נאמנים!**

ואמר רבי אבהו: שאלו את שלמה איזהו בן העולם הבא? אמר להם, כל שכנגד זקניו כבוד.[35] כלומר, זה שחולקים לו כבוד בעולם הזה מחמת חכמתו ולא משום עשרו[36].

ומביאה הגמרא מעשה המוכיח שהחכמים החשובים בעולם הזה, חשובים גם בעולם

---

30. על פי תוס', וכתבו התוס' דאין לומר שצריך צדיק כרבי חנינא בן תרדיון, שהרי הגבאים בימי האמוראים לא היו צדיקים כמותו. ועי' ברבינו גרשום שכתב 'שהיה אדם גדול והיה יודע לבדוק למי יתן'.

31. על פי רבינו גרשום.

32. כי על ידי נדבתם למשכן נתרוממו ישראל מכל האומות שירדה השכינה בישראל, וכן אמרו במדרש [ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנ"ב בשם הפסיקתא] 'צדקה תרומם גוי, בנדבה שהביאו ישראל למלאכת המשכן נתן להם תלוי ראש על ידי משה'. מהרש"א.

33. וקשה, מדוע הוצרך שלמה להביא מדברי דוד אביו, הלא הוא עצמו גם אמר 'צדקה תרומם גוי'. ופירש המהרש"א דאפשר שהפסוק 'צדקה תרומם גוי' זהו רק בעם שלם שעושה צדקה, ושאלו את שלמה עד היכן גדול כחה של הצדקה שעושה היחיד, ועל זה הביא מדברי דוד אביו. ועי' עוד מה שפירש שם.

34. מה שהביא מפסוק זה ולא מתהלים, משום שניחא ליה להביא פסוק מנביאים ולא מכתובים.

35. לשון הפסוק בישעיה פרק כ"ד פסוק כ"ג.

36. על פי רבינו גרשום, וכהמשך דברי הגמרא.

הבא.

כי הא דרב[37] **יוסף בריה דרבי יהושע חלש** חלה **איגיד**, ומת.

אמר ליה אבוה, מאי חזית מה ראית בעולם הבא.

אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, כי מי שהיו בעולם הזה **עליונים** מחמת עשירותם ולא מחמת חכמתם[38], בעולם הבא הם **למטה**, **ואילו** מי שהיו בעולם הזה **תחתונים** מושפלים מחמת עניותם, בעולם הבא הם **למעלה**.

אמר ליה אביו, אין זה עולם הפוך אלא **עולם ברור ראית**! כי העולם הזה הוא העולם ההפוך שמכבדים בו את העשירים[39].

והמשיך רבי יהושע לשאול את בנו: **ואנן, היכי חזיתינן**? היאך מחשיבים שם אותנו, תלמידי חכמים.

אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם. כמו שבעולם הזה התלמידי חכמים חשובים ונכבדים, כן הוא בעולם הבא.

והוסיף ואמר רב יוסף לאביו:

ושמעתי שהיו פמליה של מעלה **אומרים, אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו** שיודע לגרוס את תלמודו[40]!

ועוד שמעתי שהיו אומרים, דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן מרוב מעלתם[41].

מאן נינהו? מי הם אותם הרוגי מלכות שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם.

אילימא אם הכונה **לרבי עקיבא וחבריו**, יקשה וכי רק **משום** שהיו **הרוגי מלכות** לכן אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם **ותו לא**? וכי לא היה להם עוד זכויות מלבד זה, הלא **פשיטא שבלאו הכי** גם ללא שהיו הרוגי מלכות, **נמי** לא היתה כל בריה יכולה להיות במחיצתם.

אלא הכונה **להרוגי לוד**, שהם האחים לולינוס ופפוס שהרגם טוריינוס הרשע, לאחר שנמצאה בת המלך הרוגה, וחשדו שישראל הרגה, גזרו להשמיד את ישראל, וקמו אותם שני אחים ואמרו אנו הרגנוה, כדי להציל את ישראל. ועליהם אמרו, דכיון שהיו הרוגי מלכות, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם.

תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי

---

37. על פי גירסת הב"ח.

38. על פי רש"י ורבינו גרשום.

39. כתבו התוס' בשם רבינו חננאל, דאמרו הגאונים שקבלה בידם רב מפי רב, דמה שאמר 'עולם הפוך ראיתי' היינו שראה את שמואל שישב לפני רב יהודה תלמידו, משום מעשה שהיה שרב יהודה מחה בשמואל שלא האזין לצעקת אלמנה. ועי' מהר"ם.

40. על פי רבינו גרשום. והמהרש"א פירש דהכונה על דברי התורה שהעלה על הכתב, 'כי עיקר הלימוד שנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתיבת יד, אשר על כן נקראו החכמים סופרים'.

41. ופירש התורת חים, דכל העומד במחיצתם

לתלמידיו, בני, מהו שאמר הכתוב ׳צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת׳?

נענה רבי אליעזר ואמר, כך פירוש הפסוק — ׳**צדקה תרומם גוי׳ אלו ישראל**, כי ישראל קרויים ׳גוי׳ **דכתיב** ׳**ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ**׳. ומה שאמר הפסוק ׳**וחסד לאומים חטאת**׳ פירושו **דכל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן** ולא מצוה, **לפי**(42) **שאינם עושין** את הצדקה וחסד **אלא להתגדל בו** כדי להאריך את ימיהם(43), **כמו שנאמר:** כורש ציוה לתת ליהודים בקר וצאן כדי ׳**די להוון מהקרבין ניחוחין לאלהה שמיא** שיקריבום הכהנים לריח ניחוח לה׳ **ומצליין לחיי מלכא ובנוהי**׳ ויהיו מתפללים על חיי המלך ובניו. הרי שכל מטרתו של כורש במה שנתן קרבנות היא לטובת עצמו בלבד שיתפללו עליו.

ומקשינן: **ודעביד הכי** וכי מי שעושה צדקה באופן זה שמתכוין לטובת עצמו **לאו צדקה גמורה היא**? והלא **תניא, האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור!**(44) ואם כן מדוע הגויים הנותנים צדקה לטובת עצמם, נחשבת להם צדקה זו כחטא.

ומשנינן: **לא קשיא. כאן** בברייתא שמבואר

נכוה, כמו שאמרו בפרק הספינה, שצדיק קטן נכוה מחופת חבירו הגדול ממנו.

42. על פי גרסת המסורת הש״ס.

43. על פי פירוש המהרש״א, וכמו שהביאו על זה את הברייתא דהנותן סלע על מתנת שיחיה בני. וכתב המהרש״א דאין לפרש ׳להתגדל בו׳ מלשון גדולה וחשיבות, שהרי זהו הדרשה שהביאו להלן דאין נותנים צדקה אלא להתיהר.

44. ויש לעיין, וכי מפני שנתן פעם אחת צדקה, לכן נחשב הוא לצדיק גמור. ובאמת רש״י בראש השנה דף ד א פירש שהוא צדיק גמור אם רגיל בכך. ורבינו חננאל שם פירש שהכונה דזוהי צדקה גמורה. ועי׳ רש״י כאן שכתב ׳על דבר זה ועל מחשבה זו׳.

ובעיקר מה שאמרו כאן דעל מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, הקשו התוס׳ בפסחים ח ב, דהרי שנינו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. ותירצו דאין זה אלא באופן שאם לא תבא לו אותה הטובה שמצפה לה יתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שלעולם אינו מתחרט על הצדקה שנתן, הרי זה צדיק גמור. ובחידושי הר״ן שם תירץ, דמה שאמרו במשנה אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, היא מידת חסידות, כלומר שעובדים את ה׳ יתברך מאהבה, אבל גם האומר על מנת שיחיה בני הרי הוא צדיק גמור, אלא שאינו חסיד. ובעונג יו״ט הביא את דברי המהרש״א שתירץ את קושית התוס׳, דמה שאמרו דאסור לעשות על מנת לקבל פרס אין זה אלא במצוה שהאדם חייב לעשותה, אבל כשעושה מצוה שאינו חייב לעשותה [כגון שהולך למקום שעובר שם תלמיד חכם כדי לקום מפניו], בכגון זה מותר לעשות מצוה על מנת לקבל שכר. ולפי זה יישב, דכאן אין מדובר שעני עובר לפניו, אלא שמפריש מעצמו סלע זה לצדקה, ולכן מותר לו לעשות זה על מנת לקבל פרס. ועי׳ בהערה הבאה תירוץ נוסף על קושית התוס׳.

ובטעם הדבר שגם כשנותן שלא לשמה הרי הוא צדיק גמור, פירש הבית הלוי [דרושים, דרוש א] דכיון שבפועל העני שבע ויש לו

דהנותן צדקה לטובת עצמו הרי זה צדיק גמור, זהו **בישראל** שנותן צדקה. כי ישראל דעתו לשמים, ואף אם לא יחיה בנו אינו מתחרט על נתינת הצדקה ואינו מהרהר אחר מידת הדין[45]. ואילו **כאן** שדרש רבי אליעזר דאומות העולם הצדקה נחשבת להם לחטא, הלא הוא **בצדקה** שנותן **עובד כוכבים** ועובד כוכבים שנותן להנאת עצמו צדקתו נחשבת לחטא, שהרי אינו נותן אלא על דעת כן, ואם לא תתקים משאלתו הוא מתחרט על נתינת הצדקה.

נענה רבי יהושע ואמר על מה ששאל רבן יוחנן בן זכאי מהו שאמר הכתוב ״צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת״, ופירש רבי יהושע:

״**צדקה תרומם גוי״ אלו ישראל** שנקראים ״גוי״, כמו **דכתיב** ״**ומי כעמך ישראל גוי אחד״**. ומה שאמר הפסוק ״**וחסד לאומים חטאת״** פירושו **שכל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן** ולא מצוה, **לפי**[46] **שאין עושין** את הצדקה **אלא כדי שתמשך מלכותן** לאורך זמן.

שנאמר בספר דניאל, שפתר לנבוכדנצאר את חלומו, שעתיד נבוכדנצאר להטרד ממלכותו ולהיות עם בהמה וחיה. ואז יעץ דניאל לנבוכנצאר: ״**להן מלכא מלכי ישפר עליך,** לכן תיטב בעיני המלך עצתי, **וחטיך בצדקה פרוק,** ואת חטאך תפדה בצדקה **ועויתך במיחן עניין** ואת עוונותיך תכפר על ידי שתחון את העניים, **והן** אז אם תשמע לעצתי ותיתן צדקה **תהוי ארכא לשלותיך** תהיה ארוכה שלותך ותשב על מלכותך בטח. הרי, שאין הגוים נותנים צדקה אלא כדי שתמשך מלכותם[47].

נענה רבן גמליאל ואמר: כך יש לפרש את הפסוק ״צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת״, ופירש רבן גמליאל ״**צדקה תרומם גוי״ אלו ישראל** שנקראים ״גוי״, כמו **דכתיב** ״**ומי כעמך ישראל** גוי אחד״. ומה שאמר הפסוק ״**וחסד לאומים חטאת״** פירושו **דכל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין חטא הוא להן** ולא מצוה, **לפי שאין עושין** את הצדקה **אלא** כדי **להתיהר בו.**

וכל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר ״**זד יהיר לץ שמו, עושה בעברת זדון**״ ודורשת הגמרא את הפסוק, שהלץ ידון ב״עברה״. **ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר** על יום הדין ״**יום עברה**

מלבוש, לכן נחשב זה לנותן למצוה.

45. על פי רש״י כאן. ובפסחים ח ב פירש, דהישראל מתכוין אף להנאת עצמו, אבל אין כונתו רק להנאת עצמו אלא לקיים מצות בוראו שציוהו לתת צדקה. וברמ״ה כאן פירש, דעיקר כונתו במה שאמר על מנת שיחיה בני, היא לשם שמים, כדי שיעסקו בניו בתורה ובמצוות, וכן האומר על מנת שאזכה לחיי העולם הבא כוונתו לשם שמים שיוסיף לדעת את בוראו. ועל פי זה תירץ הערוך לנר [בפסחים שם] את קושית התוס׳ שהובאה בהערה הקודמת ממה ששנינו במשנה ״אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס״, ותירץ הערוך לנר שאין דברי המשנה אמורים אלא על פרס גשמי, אבל כאן כוונתו לשכר רוחני כמו שכתב היד רמ״ה.

46. על פי גרסת המסורת הש״ס.

47. ומה ראה דניאל להשיא עצה טובה

היום ההוא'.

אמר רבן גמליאל: על אף כל הדרשות שדרשו על הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת', **עדיין אנו צריכין** לדרשת רבי אלעזר שהיה מהר **המודעי, שרבי אלעזר המודעי אומר** כך יש לפרש את הפסוק: **'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל** הקרויים 'גוי' **דכתיב** 'ומי **כעמך ישראל גוי אחד'**, ומה שאמר הפסוק 'וחסד **לאומים חטאת'** כך פירושו: **כל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן** ולא מצוה **לפי שאין עושין** צדקה זו **אלא לחרף אותנו בו.**

שנאמר כשהגלה נבוזראדן את ישראל אמר לירמיה **'ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו** ולכן **היה לכם הדבר הזה'** — ובשעה זו עשה נבוזראדן צדקה עם ירמיה שהיה מתיר אותו מן האזיקים, ובאותה שעה חירף את עם ישראל. הרי שאין הגויים עושים צדקה אלא כדי לחרף את עם ישראל.[48]

נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר, כך יש לפרש את הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת': **'צדקה תרומם גוי וחסד' לישראל!** כלומר שהמילה 'וחסד' הכתובה בפסוק מוסבת על ישראל, ולא כמו שדרשו שאר האמוראים[49]. והמשך הפסוק הוא **'ולאומים חטאת'** כלומר שלגויים יש חטא בלבד ואין בהם צדקה וחסד.

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל[50], **ולעובדי כוכבים** אינו נותן אלא **חטאת** בלבד, ואילו לדבריכם נאמר על הגויים 'חסד'.

וקשה: ממה שאמר רבי יוחנן 'נראין דברי רבי נחוניה בן הקנה מדברי ומדבריכם', **מכלל,** מכך יש ללמוד, **דהוא,** רבי יוחנן עצמו, **נמי אמר** גם דרש פסוק זה, ועל דרשתו זו אמר שנראין דברי רבי נחוניה יותר מדברי.

ומאי היא? מהי הדרשה שדרש רבי יוחנן —

לנבוכדנצאר? מפני שראה ישראל עניים מחזרים על הפתחים, ולכן השיא לנבוכדנצאר עצה לחוננם, אמר לו, ענים אלו שהגליתם רעבים הם, פרנסם. וכן עשה נבוכדנצאר ופתח את אוצרותיו והאכיל את העניים י"ב חדש — רש"י דניאל ד' כ"ד.

48. על פי התוס'. ובפירוש הראשון כתבו התוס' דהצדקה שעשה היינו שהיה נראה כמקנא לקדוש ברוך הוא, שהוכיח את ישראל על עוונותיהם, ואף על פי כן לא אמר זאת אלא לחרף את ישראל.

49. צדקה, זה מצוות שעושים בממון. וחסד הוא מצוה שעושים בגופם, ושניהם נאמרו על ישראל. וכתב המהרש"א דשאר אמוראים שדרשו 'צדקה' על ישראל ו'חסד' על אומות העולם, אף שהצדקה פחותה מחסד [כמבואר בסוכה מט ב]. הוא כדי ללמדינו שאפילו הצדקה הפחותה מחסד מרוממת את קרנם. ומאידך על הגויים נאמר שאף החסד שדרגתו גבוהה מצדקה נחשב להם לחטא.

50. שהצדקה והחסד הוא אחד מן הסימנים שיש באומה הישראלית, כמו שאמרו ביבמות עט א. מהרש"א.

דתניא, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי, כשם שקרבן החטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם. כי רבי יוחנן דרש את הפסוק ׳צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת׳, באופן שכל הפסוק עוסק באומות העולם. כלומר שהצדקה שעושים הגויים תרומם אותם והחסד יכפר עליהם כקרבן חטאת(51).

איפרא הורמיז [שם אשה(52)] **אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי** שלחה ארבע מאות דינרים **לקמיה דרבי אמי** כדי שיתנם לצדקה(53) **ולא קבלינהו** ולא קיבל רב אמי ממנה.

ושוב **שדרינהו** שלחה את המעות **קמיה דרבא, וקבלינהו משום שלום מלכות.**

כאשר **שמע רבי אמי** שרבא קיבל את המעות, **איקפד** על רבא, **ואמר:** וכי **לית ליה,** האם רבא אינו סובר את מה שכתוב בפסוק ׳**ביבש קצירה תשברנה, נשים באות מאירות אותה**׳!? ופירוש פסוק זה הוא, כי בשעה שיכלו הזכויות שיש ביד הגויים, ותתיבש לחלוחית מעשי הצדקה שהיו בידם, אז ישברו, ואז אפילו עם חלש כנשים יוכלו להדליק ולבער אותם(54). ואם כן, אין לעזור להם לעשות מעשי צדקה, כדי שישבר כוחם.

ומבארת הגמרא מה היתה דעתו של רבא שנטל את הכסף:

ורבא נטל את הכסף **משום שלום מלכות.**

ומוסיפה הגמרא **דרבי אמי נמי** סבר שיש לקחת את הכסף **משום שלום מלכות**(55) אלא שהוא סבר **דאיבעי ליה למפלגינהו** שהיה על רבא לחלק את הכסף **לעניי עובדי כוכבים** כדי שלא תהיה זכות צדקה למלכה.

ובאמת **רבא נמי לעניי עובדי כוכבים יהבינהו**(56) **ורבי אמי דאיקפד** ומה שהקפיד

---

51. כך פירש המהרש״א. ופירש דלכך לא אמרו כאן ׳גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ׳, כמו שאמרו בשאר הדרשות, משום שבאמת לרבי יוחנן כל הפסוק מוסב על הגויים.

52. עי׳ לעיל ח א הערה 37, שהבאנו שם פירושים שונים מדוע נקראת כך. ורש״י בבבא מציעא יט א פירש שהיתה נכרית, ואף על פי כן היתה משמרת עצמה מטומאת נדה, והיתה קרובה להתגיר, ואף קרבנות היתה שולחת.

53. כי רבי אמי היה גבאי צדקה — רבינו גרשום.

54. על פי רש״י ישעיה כ״ז, י״א.

55. וקשה, אם כן מדוע לא נטל את הכסף כלל. וכתב המהרש״א דצריך לומר שלא היו לו עניים עובדי כוכבים כדי לחלק להם את הכסף, ומשום כך לא נטל את הכסף. ובהגהות יעב״ץ תירץ שרבא היה תחת מלכותה ולכן חייב היה לקחת את הכסף, אבל רב אמי היה בארץ ישראל שלא היתה תחת מלכות שבור מלכא, כי בעת ההיא היו הרומיים שולטים בארץ ישראל.

56. עי׳ לעיל דף ח א הערה 38 ושם ביארנו דברי רש״י כאן.

והנה, מבואר בסוגיה דכשנותנים מעות לעניי עובדי כוכבים אין בכך זכות, וכמו שכתב רבינו גרשום כאן ׳דאין להם זכות בכך׳. והקשה הקובץ שיעורים, אם כן מה הוצרכו כאן לטעם של ׳שלום מלכות׳, והלא גם בלא טעם זה מותר

עליו רב אמי **הוא** משום

יא-א שחשב שרבא נתן את המעות לעניי ישראל, משום **דלא סיימוה קמיה** שלא סיימו לספר לו שרבא נתן את המעות לעניי הגויים.

תניא, אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה, פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת אמרה לו, רבי פרנסני, אמר לה, העבודה [לשון שבועה], **שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו, רבי, אם אין אתה מפרנסני הרי אשה ושבעה בניה מתים**(1). **עמד ופרנסה משלו. לימים חלה בנימין הצדיק ונטה למות, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא** שהרי לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ועוד שמצינו שאמר הקדוש ברוך הוא לקין שהרג את הבל ׳קול דמי אחיך זועקים אלי׳, לא נאמר ׳דם אחיך׳ אלא ׳דמי אחיך׳ כלומר דמו ודם זרעו וזרע זרעו עד עולם, ומכאן שהמאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא, והמקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא — וטענו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא —

וכי בנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטות הללו? מיד קרעו לו גזר דינו(2)**! ותנא, הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו**(3).

לתת ממעותיהם לגויים שהרי אין להם זכות בכך. וכתב דצריך לומר שגם בנתינה לעניי עכו״ם יש קצת זכות, אלא שיש למעט את זכותם ככל שניתן. ועי״ש שהוסיף דרק לעכו״ם יש קצת מצוה לפרנס עניי עכו״ם, אבל לישראל אין כלל מצוה בזה.

ובעיקר הענין אם נצטוו הגויים על הצדקה, עי׳ בקובץ שיעורים לעיל ח א שהביא מדברי הר״ן בסנהדרין נו ב דלמדים מאברהם שבני נח נצטוו על הצדקה. אך הרמב״ם בהלכות מלכים [פרק י׳ הלכה י׳] סובר, שאין בני נח מצווין על הצדקה, אלא שאם נותנים מקבלים מהם. ועי׳ בשו״ת כתב סופר יו״ד סימן קי״ד.

1. אך מתחילה לא ידע שעומדים למות ברעב, שאם לא כן היה נותן לה מיד משלו — מהרש״א. ועי״ש עוד.

2. פירש המהרש״א, דהצדקה היא אחת ממעבירי הגזירות, כמו שאמרו בראש השנה טז — א.

3. בשם הגר״א הביאו לפרש את החשבון, דהלא לעיל אמרו שהמפיס את העני בדברים זוכה לאחד עשר ברכות, והוא פייסה במה שאמר לה בשבועה שאין בקופה של צדקה כלום. והיא ושבעה בניה הם שמנה אנשים כפול י״א ברכות, נמצא שנתברך בשמונים ושמונה ברכות, ובמדרש אמרו שכל ברכה היא שלשה חדשים, ושמונים ושמונה פעמים ג׳ חדשים הם עשרים ושתים שנה.

והתורת חים כתב שהוסיפו לו עשרים ושתים שנה כנגד עשרים ושתים אותיות שבתורה. ובחת״ם סופר כתב, דכמו שהקדוש ברוך הוא תבע מקין את דם זרעיותיו של הבל, כל שכן שהעושה טובה מחשבים לו בשכרו גם את זרע מי שהחיה. ויען שמצות פריה ורביה הוא לכל הפחות בן ובת, נמצא שקיבל שכר עבור האשה ושבעת בניה וארבעה עשר בני בניה [לפי חשבון בן ובת לכל אחד מהשבעה], נמצא שהחיה עשרים ושתים נפשות, וכנגד זה הוסיפו לו עשרים ושתים שנה.

תנו רבנן, מעשה במונבז המלך[4] **שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת** כי היה מוציא את כל כספו וכספי אבותיו כדי להאכיל את העניים[5]. **וחברו עליו** התאספו אליו **אחיו ובית אביו ואמרו לו, אבותיך גנזו** אוצרות **והוסיפו על** האוצרות **של אבותם**, ואילו **אתה מבזבזם! אמר להם**, מעשי עדיפים על מעשי אבותי, שכן **אבותי גנזו** אוצרות **למטה** בעולם הזה. ואילו **אני גנזתי למעלה** לעולם הבא. **שנאמר** ׳**אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף**׳, כלומר, כאשר ׳אמת מארץ תצמח׳ שעושים ישראל מעשי צדקה, אזי ׳צדק משמים נשקף׳ לשלם גמול טוב לעושי הצדקה.

ועוד, **שאבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו**, ואוצרותיהם נמצאים בסכנה, ואילו **אני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו, שנאמר** ׳**צדק ומשפט מכון כסאך**׳, כלומר, שמעשי הצדק והמשפט גנוזים תחת כסא הכבוד.

ועוד **שאבותי גנזו דבר שאין עושה פירות, ואני גנזתי דבר שעושה פירות** שהרי גמילות חסדים היא מהדברים שעושה פירות בעולם הזה והקרן קימת לעולם הבא[6]. **שנאמר** ׳**אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו**׳ כלומר שיאכלו הצדיקים את פרי צדקותיהם בעולם הזה.

עוד הוסיף מונבז המלך —

אבותי גנזו [אוצרות] ממון, ואני גנזתי אוצרות נפשות שנאמר ׳**פרי צדיק עץ חיים** [גמול פירות מעשה הצדיקים, הוא כעץ

---

4. רש״י פירש דהוא בנה של הילני המלכה מזרע חשמונאים. וכן כתב רבינו גרשום. אבל המהרש״א הביא מספר יוחסין מפורש בשם ׳גוריון הארוך׳ שהיה מלך גר.

5. הקשה ה׳עיון יעקב׳ דהלא אסור לאדם לבזבז יותר מחומש. ודוחק לומר שאכן בזבז רק חומש. ותירץ דכל הטעם שלא יבזבז יותר מחומש הוא כדי שלא יבא לידי עניות, ובמלך אין לחוש לזה כמו שאמרו בהוריות יצא מלך וכהן גדול שאינן באין לידי עניות.

ובספר אהבת חסד חלק ב׳ פרק כ׳, הביא שיש ששה אופנים שמותר לבזבז יותר מחומש. א. במקום פיקוח נפש. ב. היכן שיש הרבה עניים. ג. בעשיר מופלג. ד. כשמשתכר במלאכה קבועה כדי מחיתו ויותר, יכול לתת את המותר לצדקה אף אם הוא יותר מחומש. [וכן כתב בביאור הלכה סימן תרנ״ו ד״ה אפי׳]. ה. להחזקת תורה. ו. מי שמבזבז מעותיו להבלים, כגון לבושי רקמה וריבוי משרתים ולדור בהיכלי כבוד, עדיף שיתן כסף זה לצדקה.

6. במשנה כתוב, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קימת לעולם הבא, כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והשכמת בית המדרש וכו׳, אך לא מוזכר במשנה מצות צדקה, וקשה דהלא כאן אמרו דגם הצדקה היא מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קימת לעולם הבא. ופירש המהרש״א דהצדקה כלולה בגמילות חסדים המוזכרת במשנה. עי״ש. והקשה בהגהות אהבת איתן הרי בסוכה מט — ב אמרו שבשלשה דברים גדולה גמילות חסדים מהצדקה, ואם כן כיצד אפשר ללמוד שכשם שגמילות חסדים אדם אוכל פירותיה בעולם הזה הוא הדין צדקה, והלא גדולה גמילות חסדים מן הצדקה. אמנם הרמב״ם בפירוש המשניות בתחילת מסכת פאה כתב, שגמילות חסדים הוא שם שנופל על שני

חיים הקיים לעולם][7], **ולוקח נפשות חכם**׳, הרי שעושה הצדקה ומחיה נפשות קרוי ׳לוקח נפשות׳.

ועוד, **שאבותי גנזו לאחרים**, ואילו **אני גנזתי לעצמי**, **שנאמר** ׳**ולך תהיה צדקה**׳[8] הרי שהצדקה מתיחסת לעושיה.

ועוד, **שאבותי גנזו לעולם הזה ואני גנזתי לעולם הבא שנאמר** ׳**והלך לפניך צדקך כבוד ה׳ יאספך**׳ כלומר שאחר שהולך האדם לבית עולמו, הולכים לפניו מעשי צדקתו[9].

שנינו במשנה, השוכר דירה בעיר אינו חייב להשתתף בהוצאות העיר אלא אם כן דר בה שנים עשר חודש — **ואם קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר** מיד.

מה שמבואר ב**מתניתין** דהדר בעיר אינו נחשב מיד כאנשי העיר, אלא אם כן קנה בה דירה, הוא **דלא כרבן שמעון בן גמליאל. דתניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר, אם קנה בה** בעיר, אפילו **קרקע כל שהוא הרי הוא כאנשי העיר** מיד, וחייב להשתתף בהוצאות העיר. הרי, שלשיטת רבן שמעון בן גמליאל, די בקנית קרקע כל שהוא כדי להחשב מבני העיר.

ומקשינן: **והלא תניא, דרבן שמעון בן גמליאל אומר, שאם קנה שם** בעיר **קרקע הראויה לבית דירה הרי הוא כאנשי העיר.** ומבואר שכדי להחשב מבני העיר צריך לקנות קרקע הראויה לבנות עליה דירה, ואילו בברייתא לעיל אמרו, דאפילו אם קנה קרקע שגדלה כל שהוא, מיד הוא כאנשי העיר.

ומשנינן: **תרי תנאי, ואליבא דרבן שמעון בן גמליאל,** נחלקו תנאים בדברי רבן שמעון בן גמליאל, יש שאמרו בשמו שצריך לקנות בעיר קרקע שראוי לבנות עליה בית דירה. ויש שאמרו משמו שאף אם קנה קרקע כל שהוא נחשב כאנשי העיר.

מתניתין:

השותפים בחצר, ורצה אחד מהשותפים לפרק את השותפות ולחלוק את החצר, **אין חולקין את החצר, עד שיהא** לאחר החלוקה **ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה.** אבל אם החצר קטנה משמונה אמות, ולאחר החלוקה לא ישאר ביד כל אחד מהם ארבע אמות, אין יכול האחד לכפות את חבירו לחלוק את החצר —

טעם דין זה מבואר בהמשך המשנה, כי אין השותף יכול לכוף את שותפו לחלוק, אלא

ענינים, אחד שיעזור האדם לישראל בממונו, כגון צדקה, והשני שיעזור בגופו, כגון ניחום אבלים. ועל זה כתב הרמב״ם דמה שאמרו במשנה דגמילות חסדים אדם אוכל פירותיה בעולם הזה, הכונה על כל סוגי גמילות חסדים.

7. על פי רש״י שם.

8. פסוק זה נאמר על המשיב את המשכון לעני בשעה שצריך העני אותו, ועל כך נאמר ׳ולך תהיה צדקה לפני ה׳ אל — היך׳.

9. כי האסיפה היא בכל מקום מיתת צדיקים, וזהו ׳כבוד ה׳ יאספך׳ להצילך מדינה של גהינם, וכמו שאמרו לעיל דהצדקה מצילה מן הגהינם — מהרש״א.

אם כן גם לאחר החלוקה לא ישתנה שמו של הדבר שאותו חולקים, ושיערו חכמים שכל זמן שיש בחצר ארבע אמות עדיין קרויה ׳חצר׳. אבל שטח שהוא פחות מארבע אמות אינו קרוי ׳חצר׳, ואין האחד יכול לכוף את שותפו ליטול חלק שאינו קרוי חצר(10).

וכן **לא** יכול אחד לכפות את שותפו לחלוק **את השדה, עד שיהא בה** לאחר החלוקה **תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה**(11).

רבי יהודה אומר אין צריך שיהיה תשעה קבין לכל אחד מהם, אלא **עד שיהא בה תשעת חציי קבין לזה ותשעת חציי קבין לזה!**

וכן **לא** יכול אחד לכפות את שותפו לחלוק **את הגינה, עד שיהא בה** לאחר החלוקה **חצי קב לזה וחצי קב לזה.** כי זהו השיעור הפחות ביותר כדי ששטח זה יקרא ׳גינה׳(12).

רבי עקיבא אומר אין צריך שיהיה לאחר החלוקה חצי קב לכל אחד מהם, אלא די שיהיה לכל אחד מהם אחר החלוקה שטח של **בית רובע** כי גם שטח זה עדיין קרוי גינה(13).

וכן **לא** יכול אחד לכפות את שותפו לחלוק **את הטרקלין, ולא את המורן** [מין טרקלין], **ולא את השובך, ולא את הטלית, ולא את המרחץ, ולא את בית הבד** שכותשים בו זיתים(14), **ולא את בית השלחין** שדה שמשקים אותה מהמעין הסמוך לה(15), **עד שיהא בהן** אלא אם כן גם לאחר החלוקה יהיה בהם **כדי לזה וכדי לזה** כלומר, שישאר ביד כל אחד מהם חלק ראוי באותו דבר, וכמו שממשיכה המשנה לבאר

זה הכלל, כל שיחלק ושמו עליו שגם לאחר החלוקה לא ישתנה שמו של אותו דבר, **חולקין** יכול האחד לכפות את חבירו לחלוק עמו בדבר. **ואם לאו** אם לאחר החלוקה ישתנה שמו של החפץ [מחמת קטנו] **אין חולקין!** (16)

אימתי אמרו שאם ישתנה שם הדבר אחר החלוקה אין חולקים בו, אין זה אלא **בזמן שאין שניהם רוצים,**

---

10. על פי תשובות הרא״ש כלל ק׳ תשובה א׳, ובאמת שכן נראה ברור מדברי רש״י בכתובות צח ב [עי׳ להלן הערה 12]. וכן נראה שפירשו התוס׳ עי׳ בהערה הבאה.

11. וכתבו התוס׳, דאף על פי שגם שדה שגודלה כל שהוא קרויה שדה. ואם כן אף אם לא ישאר ביד כל אחד מהם תשעה קבין, הלא מכל מקום נשאר ביד כל אחד מהם חלק הקרוי שדה. אף על פי כן אין חבירו יכול לכופו לחלוק, משום שפחות משיעור זה אין זו שדה חשובה, כי אין טורחים לחרוש ולזרוע בשטח כה קטן.

12. על פי רש״י כתובות צח — א.

13. על פי רש״י שם.

14. רש״י בבא מציעא קיז — א.

15. ואין בשדה זו שיעור של ט׳ קבין כמו ששנינו בתחילת המשנה, כיון שיש מעין סמוך לשדה זו ואפשר לזרוע בה שאר זרעים אף אם אין בה תשעה קבין — רש״י.

16. בתשובות הרשב״א [סימן תתקנו] כתב, שיסוד דין זה הוא משום ׳ועשית הישר והטוב׳.

אבל בזמן ששניהם רוצים לחלוק, **אפילו פחות מכאן יחלוקו!**[17] — דין זה הוא פשוט ואין צורך להשמיעו, שהרי ודאי אם שניהם רוצים יכולים לחלוק בצורה שהסכימו עליה, ולא שנו כאן דין זה אלא משום הדין הבא[18] —

ואם היו שותפים **בכתבי הקדש** ספר תורה, או נביאים וכתובים הכתובים על קלף ומדובקים יחד כספר תורה[19]. הרי, **אף על פי ששניהם רוצים** לחלוק **לא יחלוקו** משום שגנאי הדבר לחתכם[20].

גמרא:

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, ארבע אמות שאמרו במשנה, שאין חולקים את השדה אלא אם כן ישאר ביד כל אחד מהם חצר בגודל ארבע אמות, אותם ארבע אמות הם **חוץ משל פתחים** חוץ מארבע אמות נוספות שצריך שיהיה לכל אחד בפתח ביתו. כלומר, ראובן ושמעון, שבתיהם היו פתוחים לתוך חצר אחת, והיו שותפים באותה חצר, ועתה רוצה אחד מהם לחלוק. צריך שישאר ביד כל אחד מהם ארבע אמות בחצר כמבואר במשנה, ומלבד זה צריך שיהיה לכל אחד מהם ארבע אמות נוספות בפתח ביתו, כדי שיוכל לפרק את המשא מעל החמור. נמצא שאין האחד יכול לכוף את חבירו לחלוק אלא אם כן יש ששה עשר אמות בחצר, כי לאחר החלוקה צריך שיהיה לכל אחד שמונה אמות, ארבע אמות בפתח ביתו ועוד ארבע אמות נוספות בחצר.

תניא נמי הכי אין חולקים את החצר עד שיהא בה שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה. והלא אנן תנן ארבע אמות לזה וארבע

ובמשנת רבי אהרן [פ״ב הלכה י׳ סימן ג׳], הסתפק, מהו הטעם שאין האחד יכול לכוף את חבירו לחלוק אם לא ישאר ביד כל אחד מהם חלק ששמו עליו. האם הטעם הוא מצד ׳שעבוד השותפות׳, כלומר דכיון שאין לכל אחד מהם חלק הראוי לשימוש בנפרד, ורק משום שהשתתפו שניהם נוצר להם חלק הראוי לשימוש, אם כן בשעת ההשתתפות שיעבד כל אחד את חלקו לשימוש חבירו ושוב אינו יכול להסיר שעבוד זה. או שהטעם שאין יכול האחד לכוף את חבירו לחלוק, הוא משום שבחלוקה זו יפסיד חבירו, כי הדבר שבו חולקים יופסד שלא יהיה ראוי לשימוש, ואין לאחד מהם רשות להפסיד חלק חבירו. ועי״ש שתלה זאת במחלוקת ראשונים.

17. וכתב המרדכי, דאם השותפות אינה שוה, כלומר, שלאחד מהשותפים יש חלק יותר גדול בשדה, ואם יחלקו ישאר לו חלק הראוי, ואלו לחבירו לא ישאר חלק הראוי, ורוצה השני לחלוק. יכול לכפות את הראשון לחלוק שהרי לאחר החלוקה ישאר בידיו חלק הראוי. ולא נתקנה תקנה זו אלא לאותו שלא ישאר לו חלק הראוי, וכיון דאמר אי אפשי בתקנת חכמים, שומעים לו.

18. רש״י, על פי הגמרא לעיל ג — א, ועי״ש היטב.

19. עי׳ רש״י כאן. ולעיל ג — א, וכן ברש״י בשבת קטו — א.

20. עי׳ לקמן יד — א תוד״ה שאם, דכתבו שאין זה גנאי אלא אם כן חותכים אותם למטרת

אמות לזה? אלא שמע מינה כדרבי אסי שמלבד הארבע אמות שעליהם מדובר במשנה, צריך כל אחד שיהיה לו ארבע אמות נוספות בפתח ביתו — **שמע מינה!** (21)

ואיכא דרמי לחו מירמא יש שהביאו את דברי רבי אסי כתשובה לשאלה —

תנן במשנתינו **אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה.** וקשה הלא **תניא** בברייתא שצריך שיהיה **שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה.**

ועל קושיה זו **אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, דארבע אמות שאמרו** במשנתינו, הכונה לארבע אמות **חוץ מ**ארבע אמות **של פתחים** שצריך כל אחד בפתח ביתו.

אמר רב הונא, מי שהיה לו חצר ובה שני בתים, כאשר לבית אחד היה שני פתחים ואילו לבית השני היה רק פתח אחד. וחילק בתים אלו בין בניו ונתן לכל אחד מהם בית בחצר, ולא פירש להם כיצד יחלקו את החצר, הרי, **חצר מתחלקת לפי פתחיה** זה שיש לו שני פתחים בביתו נוטל שני שליש מהחצר, וזה שיש בביתו פתח אחד נוטל שליש חצר (22).

ורב חסדא אמר אין החצר מתחלקת לפי

חלוקה, אבל אם חותכים למטרה אחרת אין זה גנאי. ועי׳ בהערות שם.

21. הקשה הרשב״א, דאם כן נמצא שלעולם כדי שיוכל האחד לכוף את חבירו לחלוק צריך שיהיה בחצר שמונה אמות לכל אחד מהם. ואם כן מה טעם כתבה המשנה דצריך שיהיה ארבע אמות. ולכן כתב הרשב״א לחדש, שחצר שיש בה בדיוק שמונה אמות יכול האחד לכוף את חבירו לחלוק בה, משום שחצר כזו אינה עשויה להניח שם כלים אלא לפרוק משא [כי פריקת המשא היא דבר הכרחי לבית ושוב לא נשאר מקום להניח כלים, כלומר, שגם לפני החלוקה לא יכלו להניח שם כלים], ועל זה כתוב במשנה שמספיק שיהיה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. אבל אם יש בה יותר משומנה אמות דאז החצר עומדת גם להניח כלים במקום הנותר מפריקת המשא, אז צריך שיהיה שמנה אמות לכל אחד מהם. והרמ״ה והר״ן חלקו על הרשב״א. וביאר החתם סופר דמה שהר״ן חולק על הרשב״א הוא לשיטתו שסובר דאותם ד׳ אמות אינם קנויות לבעל הפתח לגמרי אלא יש לו זכות לפרוק שם משאו אבל חבירו יכול להשתמש בזה [והרשב״א נחלק עליו עי׳ להלן בהערות], ואם כן שוב אין לומר דחצר שיש בה ארבע אמות בלבד אינה ראויה לשים בה כלים, שכן אף שצריך לארבע אמות כדי לפרוק שם משאו, עדין יכול להניח כלים בד׳ אמות של חבירו בשעה שלא יפרוק שם חבירו משאו.

ועל קושית הרשב״א מדוע לא אמרה המשנה דצריך שמונה אמות, תירץ הריטב״א דאין דברי המשנה אמורים אלא על הארבע אמות שצריך להיות לכל אחד מלבד הארבע אמות שצריך בפתח הבית, ואילו את אותם ארבע אמות שצריך שיהיה לכל אחד בפתח הבית לא כתבה המשנה, כי אין זה דבר קבוע, שהרי בית שיש לו יותר מפתח אחד צריך יותר מארבע אמות.

22. על פי רש״י, וטעם הדין הוא כי כך אומדים את דעת האב שהתכוין לתת לאותו שנטל שני פתחים, שני שליש בחצר. וכתבו הראשונים שבדוקא פירש רש״י את הסוגיה באב שנתן לבניו את הבתים, כי שתי שותפים או שתי אחים הנוטלים בירושה נוטלים חלקים שוים בחצר

פתחיה, אלא **נותנין ארבע אמות לכל פתח ופתח**[23] תחילה נוטל כל אחד מהם ארבע אמות מול פתח ביתו, [ארבע אמות אלו אינם אלא לאורך, כלומר מפתח ביתו והלאה לתוך החצר, אבל רוחב השטח שנוטל הוא כפי מידת הפתח כמבואר בהמשך הסוגיה[24]] **והשאר חולקין בשוה!**

תניא בברייתא **כוותיה דרב חסדא** —

ולא נוטל האחד יותר מחבירו אף אם יש לביתו שני פתחים. — ולפי זה המחלוקת בגמרא היא על אומדן דעתו של האב, אם נתכוין לתת לאותו שנטל את הבית עם שני פתחים חלק כפול בחצר או לא.

וכתב הרא״ש דמה שפירש רש״י דוקא באב שנתן הבתים לבניו ולא פירש דמדובר בשותפים שנטל כל אחד מהם בית, הוא משום שיטת רב חסדא, אבל את שיטת רב הונא ניתן להסביר אף בשותפים שנטל כל אחד מהם בית. דכיון שבית בעל שני פתחים שוה יותר מהבית בעל פתח אחד, אם כן ודאי אותו שנטל את הבית בעל שני הפתחים שילם עבור זה לחבירו, ואם כן יש לומר שבכלל התשלום קנה גם את הארבע אמות בחצר מול הפתח הנוסף כדי שיוכל לפרוק בו את משאו. וכמו שאמרו לעיל ז — א גבי שני אחים שחלקו, ואחד נטל כרם ואחד נטל שדה. ואמרו שם שכיון שבעל הכרם שילם לבעל השדה עבור ההפרש שבין שווי הכרם לשווי השדה, בכלל זה קנה זכות להכניס את מחרשתו ארבע אמות בתוך השדה, כי אם לא כן אינו יכול לחרוש את השדה. ואם כן הוא הדין כאן יש לומר שקנה בעל הבית שיש בו שני פתחים מחבירו מחבירו, ארבע אמות מול הפתח לפרוק שם את משאר.

הר״י מיגאש [שהביאו הרמב״ן והרשב״א] פירש את הסוגיה באופן אחר, ולשיטתו מדובר כאן בקרקע הפקר שבנו עליה בתים, וראובן פתח שני פתחים לביתו ושמעון פתח רק פתח אחד. ואחר כך גדרו את החצר מדעת שניהם. וביאר בשיעורי הגר״ש רוזובסקי [אות ר״ג] דלפי זה המחלוקת כאן היא באומדנא, מה נתכוונו שגדרו את הגדר, דלעת רב הונא כוונתם בבנית הגדר לזכות לאחד שני חלקים בחצר ולחבירו רק חלק אחד. ולדעת רב חסדא כוונתם לזכות לכל אחד מהם ארבע אמות מול פתח ביתו והשאר בשוה. ועי״ש עוד צדדים בביאור מחלוקתם. — הרמב״ם [הלכות שכנים, פרק ב׳ הלכה א׳] פירש את הסוגיה כהר״י מיגאש, אלא שהרמב״ם לא הזכיר כלל שבנו גדר לחצר, וצ״ע אם כן במה קנו את החצר, ועי׳ בזה בשיעורי הגר״ש.

23. הראשונים הביאו את דברי הירושלמי, דאותם ארבע אמות אינם קנויות לגמרי לבעל הפתח, אלא יש לו רק זכות לפרוק שם את משאו, אך חבירו יכול להשתמש לעיתים באותם ארבע אמות. אך הרשב״א דחה זאת, וכתב דדברי הירושלמי אינם כדברי הגמרא שלפנינו. והוכיח זאת מדברי רב הונא שאמר דזה נוטל שני שליש וזה נוטל רביע, ולשיטתו ודאי שזה שנוטל שני שליש נוטל אותם בקנין גמור והרי הם שלו לגמרי, ומדברי רב הונא נשמע לדברי רב חסדא, שאותם ארבע אמות שנוטל מול הפתח הם שלו בקנין גמור. שהרי לא נחלקו רב הונא ורב חסדא אלא בשיעור שנוטל כל אחד מהם בחצר, ולא נחלקו אם נוטל שיעור זה לגמרי או שהוא רק זכות לפרוק שם את משאו, עי״ש. אך הר״ן סובר כדברי הירושלמי.

24. ואם אין הפתח רחב ארבע אמות, משלימים לו ארבע אמות מהצדדים — שולחן ערוך סימן

פתחים שבחצר, יש להן לבעלי הפתחים **ארבע אמות** בחצר מול פתח ביתם, ואם **היה לזה פתח אחד ולזה שני פתחים, זה שיש לו פתח אחד נוטל ארבע אמות** מול פתח ביתו, **וזה שיש לו שני פתחים נוטל שמונה אמות** ארבע אמות כנגד כל פתח **והשאר חולקין בשוה!**

ואם **היה לזה** אחד מבעלי הבתים **פתח רחב שמונה אמות, נוטל שמונה אמות כנגד הפתח וארבע אמות בחצר.** ומתמה: **ארבע אמות בחצר מאי עבידתייהו?** הלא כבר נטל שמונה אמות מול פתח ביתו.

אמר אביי הכי קאמר, נוטל שמונה אמות באורך החצר כרוחב פתח חצירו, **ואורך** אותם שמונה אמות הם **ארבע אמות ברוחב החצר.** כדין כל פתח הצריך ארבע אמות מולו.

אמר אמימר, האי פירא דסופלי מי שהיה בתוך חצירו[25] חפירה שמניחים בה גרעיני תמרים למאכל בהמה[26], הרי **יש לו** לאותו שהחפירה ברשותו **ארבע אמות** בחצר **לכל רוח ורוח** מחפירה זו[27], כי בכלל חפירה זו זכה גם בארבע אמות סביבה כדי שיוכל לגשת לחפירה זו מכל צד[28]. **ולא אמרן** אך דין זה אינו **אלא** באופן **דלא מייחד ליה פתחא** שאין בבית פתח מיוחד שדרכו יוצאים לחפירה זו, אלא הוא יוצא דרך הפתח הרגיל והולך לאותה חפירה, וכיון שכן זכה בארבע אמות מסביב לחפירה לכל צד —

אבל מייחד ליה פיתחא, אם היה לו פתח בבית שהיה סמוך לחפירה, ודרך פתח זה היה משליך את הגרעינים ונוטל אותם, במקרה זה **אין לו אלא ארבע אמות לפני פתחו,** ואין לו ארבע אמות לכל צד. שהרי רגיל הוא לגשת לחפירה זו דרך הפתח, יא-ב

קע"ב סעיף א.

25. רבינו גרשום פירש דהכונה שנפל לאחד בירושה חלק זה וכן פירש הריטב"א. אבל היד רמ"ה פירש דהקנה האחד לחבירו חלק בחצר שיש בו פירא דסופלי, ועל זה אמרו שבכלל זה מכר לו גם ארבע אמות לכל רוח, וכן נראה מדברי הפוסקים.

26. על פי רש"י. אבל הר"י מיגאש והרמ"ה פירשו דהוא בור שמעבדים בו עורות על ידי גרעיני תמרים. וכתב הרמ"ה דדוקא לפי פירוש זה מובן מדוע נתנו לו ארבע אמות לכל רוח, שהרי פעמים שבא מצד זה ופורק את עורותיו, ופעמים שבא מצד זה. ועל פירוש רש"י הקשה, מדוע נתנו לו ארבע אמות לכל צד הלא יכול להשליך את גרעיני התמרים מצד אחד בלבד, ואין בכך טרחה.

27. כלומר שיש לו שש עשרה אמה בחצר, ארבע אמות מכל צד של החפירה לארבע רוחותיה, כן משמע מרש"י כאן, וכך הביאו הראשונים בשם רבינו חננאל. אבל הביאו הראשונים בשם הראב"ד, דמה שאמרו כאן 'יש לו ארבע אמות לכל רוח ורוח' אין הכונה שנוטל בפועל ארבע אמות מכל צד, אלא שנוטל ארבע אמות לצד אחד בלבד, אלא שהוא יכול לבחור באיזה צד יהיו אותם ד' אמות. וכתב הרשב"א שהסברא נוטה כדברי הראב"ד, אלא שלשון הגמרא מכריע יותר כדברי רבינו חננאל, עי"ש.

28. ועי' לעיל שהבאנו קושית הרמ"ה דמה טירחה יש בזה, עי"ש.

וכשם שאין לאדם בביתו אלא ארבע אמות נגד פתח הבית, כן אין לו אלא ארבע אמות כנגד הפתח שבו יוצא לאותה חפירה[29].

אמר רב הונא, אכסדרה בית שאין לו דפנות, ותקרתו נסמכת על ארבעה עמודים[30] **אין לה ד׳ אמות** לפניה בחצר. ומפרשת הגמרא — שהרי **טעמא מאי** מה טעם אמרו שארבע אמות מול פתח הבית שיכים לבעל הבית, **משום פירוק משאו** כדי שיוכל לפרוק את משאו באותם ארבע אמות ולהכניסו לבית, שהרי אין יכול להכניס את החמור עם משאו לתוך הבית[31]. ואילו **הכא** באכסדרה **אפשר דעייל לגואי** יכול להכניס את החמור לתוך האכסדרה שהרי אין לה דפנות ושם **מפרק** את משאו, נמצא שאין לו צורך בארבע אמות מול האכסדרה.

מתיב רב ששת, שנינו בברייתא, **אחד שערי בתים ואחד שערי אכסדראות, יש להן ארבע אמות** בחצר מול פתח הבית. הרי מבואר בברייתא זו שיש לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר.

ומשנינן: **כי תניא ההיא** מה ששנינו בברייתא שגם לאכסדרה יש ארבע אמות בחצר, אין זה אלא **באכסדרה דבי רב**[32] אכסדרה זו יש לה דפנות אלא שדפנות אלו

---

29. הרמב״ם [הלכות שכנים, פרק ב׳ הלכה ב׳] פסק על פי סוגיא זו דבית שיש לו פתחים רבים מכל צדדיו, יש לו לבעל הבית ארבע אמות בחצר מכל צד. ואם יחד לו פתח אין לו אלא ארבע אמות מול אותו פתח. וכן פסק השולחן ערוך. וביאור דבריהם, כי הם הוכיחו מהסוגיא שכל זמן שאין פתח מוגדר, הרי יש לו זכות בחצר מכל צדדי הדבר שבבעלותו, ואין חילוק בזה אם הוא בית או חפירה של תמרים. אלא דעל מה שכתב הרמב״ם שאם יחד לו פתח אין לו אלא ארבע אמות מול אותו פתח, הקשה הראב״ד, מה שייך לומר בבית ״יחד לו פתח״, בשלמא בחפירה של סופלי שייך ליחד פתח על ידי שמתקן את הכניסה והיציאה, אבל בבית הלא כל הפתחים מתוקנים, עי״ש. וביאור מחלוקתם, הראב״ד סבר שמה שאמרו כאן ״יחד לו פתח״ היינו שעשה מעשה ותיקן פתח, אבל הרמב״ם למד שהוא רק יחוד בעלמא, שמיחד פתח זה לכניסה ויציאה, ומשום כך גם בבית שיש בו פתחים הרבה, ברגע שמיחד פתח אחד לכניסה ויציאה, שוב אין לו ארבע אמות אלא מול פתח זה.

30. על פי פירוש רש״י כאן וכמו שכתבו התוס׳, וכן פירש רש״י בעירובין צ — א. וכן פירש רבינו גרשום. אבל התוס׳ פירשו דאכדסרה הוא בית המוקף שלש דפנות ומצד רביעי פרוץ. והוכיחו זאת מדברי הגמרא לקמן כה — ב, [ויש להעיר שרש״י עצמו שם בגמרא פירש ׳אכסדרה — שאין לה דופן רביעית].

31. פירש רש״י, משום דסתם בית יש בו כלים ואי אפשר להכניס שם חמור עם משאו [וכמו שפירש רבינו גרשום דאינו רוצה ללכלך ולטנף את הכלים שבביתו] — ולהלן באכסדרה פירש רש״י דיכול החמור להכנס לתוכה לפי שאין לה דפנות, ומשמע דמה שאינו יכול להכנס לבית הוא מפני הדפנות. וצריך לומר שכונת רש״י היא כמו שפירש רבינו גרשום, דכיון שאין לאכסדרה דפנות, ממילא הכלים שבה כבר מלוכלכים מן הזבלים ומן הגשמים, ושוב אין לו מניעה להכניס לתוכה את החמור. ועי׳ לקמן רש״י ד״ה לא מבעיא, שכתב דאין דרך לתת כלים בחצר שאינו מקורה.

32. שלומדים בה תלמידים — רבינו גרשום.

מוקפים בחלונות, ומשום כך קרויה ׳אכסדרה׳[33], ובעל אכסדרה זו יש ארבע אמות בחצר, כדי שיוכל לפרוק שם את משאו.

ומקשינן: הלא **באכסדרה דבי רב פשיטא** שיש לבעל אותה אכסדרה ארבע אמות בחצר, שהרי **אידרונא**[34] **מעליא הוא** זה חדר גמור, ודינו ככל בית בחצר, שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח הבית —

אלא מה שמבואר בברייתא שיש לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר, הדברים אמורים **באכסדרה רומייתא** בית מוקף דפנות נמוכות שאינם מגיעים לתקרה[35], ועל זה חידשה הברייתא כי יש לבעל אכסדרה זו ארבע אמות בחצר. אבל אכסדרה שאין לה דפנות כלל, אין לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר.

תנו רבנן, בית שער בית קטן העשוי בפתח הטרקלין,[36] וכן **אכסדרה**, וכן **מרפסת** שממנה נכנסים אל תוך עלית הגג — **יש להן** לבעל בית השער ולבעלי האכסדרה והמרפסת **ארבע אמות** בחצר או במרפסת מול פתח הבית.

היו חמשה[37] **בתים פתוחין למרפסת** שהיו כמה עליות גג פתוחים לתוך המרפסת, כלומר שעולים בעלי העליות בסולם למרפסת, ומשם נכנסים כל אחד לתוך עליתו שלו **אין להן** במרפסת **אלא ארבע אמות בלבד** לכולם יחד, ואין אומרים שיש לכל אחד מהם ארבע אמות במרפסת, שהרי כולם עולים ויורדים בסולם, ואינם צריכים אלא ארבע אמות סביב הסולם.

בעא מיניה רבי יוחנן מרבי ינאי, מי שיש לו **לול של תרנגולין** ופתח הלול פונה לחצר, האם **יש לו ארבע אמות** בחצר מול פתח הלול, **או אין לו ארבע אמות**.

אמר ליה, טעמא מאי מה טעם אמרו חכמים שיש לבעל הבית ארבע אמות מול פתח החצר, אין זה אלא **משום פירוק משאו** כדי שיוכל לפרוק באותם ארבע אמות את המשא מעל החמור, ולהכניס את המשא לתוך הבית. אבל **הכא** בלול של תרנגולים, אין צורך לארבע אמות כדי להכניס את התרנגולים, שכן התרנגול **מטפס ועולה** לראש הלול ומשם נכנס ללול, וכשרוצה לצאת **מטפס** לראש הלול **ויורד** אל מחוצה

---

33. על פי רש״י. והתוס׳ פירשו שיש לה ארבע דפנות, כאשר שלש דפנות מגיעות עד התקרה, ואילו דופן רביעית אינה גבוהה אלא ארבע אמות. ובפירוש נוסף כתבו התוס׳ שהדופן הרביעית אינה גבוהה אלא עשרה טפחים. וכעין זה פירש רבינו גרשום.

34. אידורנא הוא חדר, עי׳ מסורת הש״ס שהביא כי התרגום של המילה ׳החדרה׳ הוא ׳אידרון׳. וכעין זה פירש הערוך.

35. על פי רש״י. אבל התוס׳ פירשו שיש לה ארבע דפנות, כאשר שלש דפנות מגיעות לתקרה ודופן רביעית נמוכה מארבע אמות. ובפירוש נוסף כתבו התוס׳ דהדופן הרביעית נמוכה מעשרה טפחים.

36. עי׳ לעיל ז — ב הערה 45.

37. הב״ח גרס ארבעה או חמשה.

לו, ולכן אין לבעל הלול ארבע אמות בחצר[38].

בעא מיניה רבא מרב נחמן, בית שחציו מקורה וחציו אינו מקורה, ופתח הבית פונה לחצר. האם **יש לו** לבעל הבית **ארבע אמות** בחצר מול פתח הבית, **או אין לו ארבע אמות** —

אמר ליה, אין לו ארבע אמות! שהרי, **לא מבעיא** אין צריך לומר שאם היה **קירויו מלגיו** החלק המקורה פנימי, כלומר שהצד החיצוני הפונה לחצר שבו פתח הבית לא היה מקורה, והצד הפנימי היה מקורה — כי אז ודאי אין לבעל הבית ארבע אמות בחצר **דאפשר דעייל לגואי ומפרק** שהרי יכול להכנס עם החמור דרך החלק המקורה לתוך החלק שאינו מקורה בבית ושם לפרוק שם את משאו [שהרי כל הטעם שנתנו ארבע אמות בחצר, הוא משום שאין דרך לפרוק את משא החמור בבית מפני הכלים שבבית, אבל כאן יכול להכנס, כי בחלק שאינו מקורה אין דרך להניח כלים]. **אלא אפילו קירויו כלפי חוץ** כלומר שהצד החיצוני שבו פתח הבית מקורה, גם באופן זה לא נתנו לו ארבע אמות בחצר, שכן **אפשר דעייל לגואי** יכול לסובב את החמור לחלק הבית שאינו מקורה, ושם **מפרק** את המשא מעל החמור[39].

בעא מיניה רב הונא מרב[40] **אמי — אחד מבני מבוי** מבוי הוא סמטה צרה ופתח כמה חצירות פתוח למבוי, ואחד מבני המבוי שהיה פתחו פונה למבוי, **שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר** רצה לפתוח פתח חדש בצד השני של ביתו הפונה למבוי אחר[41]. האם **בני המבוי** השני **מעכבין עליו** מלפתוח פתח לתוך המבוי שלהם, **או אין מעכבין עליו. אמר ליה בני מבוי מעכבין עליו!** שכן עד עתה לא היה לבעל אותו בית זכות לעבור במבוי שלהם, ואם יפתח פתח יעבור שם[42].

---

38. על פי רש״י. והרמ״ה פירש דדברי הגמרא אמורים על בעל הלול, דאינו צריך לבא ללול אלא כדי לתת מאכל לתרנגולים, ויכול לדלג ולעלות לדלג ולירד וליתן את מאכל התרנגולים, ואין לו שם ד׳ אמות כי אין מקום זה עשוי לפרוק בו משא.

39. וכתב הרשב״א דכל זה דוקא אם יש באותו בית ארבע אמות, אבל אם אין בבית ארבע אמות אין בית זה ראוי לפרוק בו משא, ויש לבעל הבית ארבע אמות בחצר.

40. על פי גירסת הב״ח, וכן גרסו התוס׳, כי רב הונא היה גדול מרבי אמי ולא יתכן ששאלו, ולכן יש לגרוס רב אמי, עי״ש.

41. על פי פירוש רש״י. וכן פירש הרמב״ן בשם רבותיו. אבל הרא״ש הביא בשם רבינו מאיר שהקשה, דזהו דבר פשוט שיכולים בני המבוי לעכב עליו, כיון שמעולם לא היתה לו דריסת רגל במבוי, וכיצד יכול לפתוח שם פתח. ולכן פירש דהכונה על בני המבוי שלו, כלומר שיכולים לעכב עליו בטענה שאם יפתח פתח למבוי השני, יוכלו בני המבוי השני לעבור אל תוך המבוי שלהם דרך ביתו.

הרמב״ם [הלכות שכנים, פרק ה׳ הלכה ט״ו], פירש, שבני המבוי הישן מעכבים עליו מלפתוח פתח למבוי החדש, שאם יטיל עליהם המלך מס, יתמעט חלקו בתשלום המס.

42. הראשונים ביארו, דהמבוי שאמרו כאן אינו מבוי מפולש. כלומר, שאינו פתוח משני צדדיו,

עוד שאל רב הונא את רב אמי:

אכסניא צבא המלך שבא לעיר, ומוטל על בני העיר לדאוג להם לאכסניה, כיצד מתחלקים[43], האם **לפי בני אדם מתחלקת** ובית שיש בו הרבה בני אדם מחויב לתת אכסניה ליותר חילים. **או לפי פתחים מתחלקת** כלומר מי שיש לו פתחים רבים לביתו, חיב לקחת לביתו יותר חילים.

אמר ליה: לפי בני אדם מתחלקת! [44] —

תניא נמי הכי וכך שנינו בברייתא — **זבל שנוצר בחצר** על ידי שהשליכו בעלי הבתים זבל מבתיהם אל החצר, הרי אותו זבל **מתחלקת לפי פתחים** ומי שיש לו יותר פתחים נוטל יותר זבל[45], דכיון שיש לו יותר פתחים מסתמא השליך יותר זבל.

אכסניא צבא המלך שבא לעיר, ומוטל על בני העיר לדאוג להם לאכסניה. **לפי בני אדם** כלומר, בית שיש בו יותר אנשים, מחויב לקחת אל ביתו יותר חילים[46].

אמר רב הונא, אחד מבני מבוי שפתח ביתו פונה למבוי, **שבקש לסתום כנגד פתחו** להקיף במחיצה את אותם ארבע אמות שיש לו במבוי מול פתח ביתו — [שכן כמו

אלא סגור משלשה צדדים ואין אפשרות לעבור בו אלא לבעלי הבתים שביתם פתוח לאותו מבוי. אבל מבוי המפולש, שאפשר להכנס בו מצד אחד ולצאת מהצד השני, אין בני המבוי יכולים לעכבו מלפתוח פתח למבוי, שהרי גם מי שאינו בן המבוי יכול לעבור שם.

43. על פי רש״י, והתוס׳ הביאו שרבינו חננאל פירש את הספק בשיירה שעמדה על מקום אחד, ונוצר על מקומם הרבה זבל, כיצד חולקים בזבל זה. ולפי זה הראיה שמביאה הגמרא היא מהרישא של הברייתא. ופירש הרמ״ה דלפי זה מה שאמרו שחולקין לפי בני אדם, הכונה לבני אדם שיש להם חלק בחצר או שהיא שכורה להם, שזוכים בזבל זה בשותפות על ידי קנין חצר.

44. כי החיוב מוטל על כל בן אדם בשוה, ואין זה תלוי במספר הבתים — נמוקי יוסף. והפתחי תשובה [סימן קע״ב] הביא משו״ת צמח צדק, שאין הכוונה שגובים מכולם בשוה, אלא גובים מעשיר יותר ומהעני פחות, שהרי לעיל הסיקו שאם אין סכנת נפשות אין גובים אלא לפי ממון. ועי״ש עוד מה שהביא משו״ת שבות יעקב.

45. כתב החזון איש [סימן ו׳ אות י׳], דאין מסתבר שמי שיש לו יותר פתחים יטול יותר זבל, שהרי מה בכך שיש לו יותר פתחים לביתו, וכי משום זה זרק יותר זבל לחצר. אלא כונת הברייתא לפי הבתים, ומי שיש לו שני בתים בחצר נוטל כפול זבל. — אבל מדברי הראשונים כאן לא משמע כן, עי׳ ברבינו גרשום, וצ״ע.

46. בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי [אות ר״ח], כתב דמברייתא זו הוציא רבינו חננאל את פירושו ש׳אכסניה׳ הכונה לשיירה החונה במקום אחד, והספק הוא כיצד מתחלק הזבל [עי׳ לעיל הערה 43], כי לפי פירוש רש״י אין קשר בין שני החלקים בברייתא, שהרי לפירושו אכסניא הוא חיל המלך, והנדון הוא כיצד מתחלק עול איכסונם על בני העיר, ואילו בזבל הוא נדון שונה לחלוטין. מה שאין כן לפירוש רבינו חננאל גם ׳אכסניא׳ הוא מעניני הזבל, כלומר שאכסניא שחנתה בחצר, הרי מתחלק הזבל לפי בני אדם, ואילו זבל שנוצר על ידי בני החצר עצמה מתחלק לפי פתחים, כי מי שיש לו יותר פתחים זרק יותר זבל.

ששנינו לעיל שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח ביתו, הוא הדין יש לו ארבע אמות במבוי מול פתח ביתו[47]] **בני מבוי מעכבין עליו** שלא יקיף במחיצה את ארבעת אמותיו, **שכן** על ידי זה **מרבה עליהן את הדרך** כי כשהולכים במבוי עליהם להקיף את מחיצתו וללכת מסביב.

מיתיבי — קושיה על רב הונא שאמר דבני המבוי מעכבים את בעל הבית מלהקיף את ארבעת אמותיו במבוי, במחיצה. —

שנינו בברייתא — **חמש חצרות** זו לצד זו **שפתוחות למבוי** שפתח כל החצרות פונה למבוי, והמבוי סגור משלשת צדדיו, ואין אפשרות לצאת מתוכו אלא דרך צד אחד, הרי **כולן משתמשות** בשטח המבוי הסמוך לפתח, יחד **עם** החצר **החיצונה** הסמוכה לפתח המבוי, ואין יכול בעל החצר החיצונה לעכבם מלעבור סמוך לחצירו, שהרי לכולם יש זכות לעבור בחלק זה של המבוי כדי לצאת ממנו. וגם **החיצונה משתמשת לעצמה** באותו שטח, אך אין לה זכות בשאר חלקי המבוי הפנימיים[48]. **והשאר** החצירות הפנימיות **משתמשות** בחלק המבוי הסמוך לחצר השניה **עם** בעל החצר **השניה** שכן יש להם זכות לעבור שם לעבר פתח המבוי. **והשניה משתמשת לעצמה** באותו שטח יחד עם בני החצרות הפנימיות וכן **משתמשת** בעל החצר השניה **עם החיצונה** בחלק המבוי הסמוך לחצר החיצונה —

נמצאת החצר **הפנימית משתמשת לעצמה** לבדה[49] בחלק המבוי הסמוך אליה, שהרי אין לאף אחד מבני החצירות זכות באותו חלק של המבוי, ומלבד זה **משתמשת עם כל אחת ואחת** בחלקי המבוי הסמוכים לכל חצר וחצר, שהרי בדרכו לפתח עובר בן החצר הפנימית ליד כל החצירות האחרות —

וקשה על רב הונא שאמר לעולם מעכבים בעלי הבתים את חבירם מלהקיף את ארבעת אמותיו במחיצה, ואפילו בעלי הבתים הסמוכים לפתח המבוי מעכבים את בעל הבית הפנימי מלהקיף את ארבעת אמותיו

---

47. כך מתבאר מדברי רש״י וכמו שכתבו התוס׳ משמו, וכן פירש רבינו גרשום. אך התוס׳ הקשו שלא מצאנו שיש לבעל הבית ארבע אמות בשטח המבוי אלא רק בחצר. ולכן פירש ר״י את הסוגיה כפירוש רבינו חננאל, דמדובר על בן החצר הפנימית האחרונה במבוי, שרוצה לסתום את המבוי הסמוך לחצרו, שכן אין פתח בצד זה של המבוי, ואין יכולים שאר בני החצירות לעבור דרך שם, וכיון שאין להם תועלת בחלק זה של המבוי רוצה לסתמו. ועל זה אמרו שבני המבוי מעכבים עליו, שכן בשעה שיש הרבה בני אדם במבוי יש להם תועלת שהמבוי ארוך, דאם אין מקום במבוי נכנסים האנשים לתוך חצרותיהם, עי״ש. ועי׳ ברמב״ן ובר״ן שהביאו פירוש מעט שונה בשם ר״ח, שהחיצונים מעכבים את הפנימי מלסתום את חלק המבוי הסמוך לחצירו, משום שהם היו יכולים להכנס ולהשתמש שם, ועי׳ להלן הערה 50.

48. על פי רש״י ותוס׳.

49. כאן הפירוש לעצמה — לבדה. אך לעיל גבי החצר החיצונה שאמרו דמשתמשת לעצמה, הכונה שמשתמשת רק בשטח זה ואין לה זכות שימוש בחלקים האחרים במבוי — תוס׳ [וכן מתבאר מפירוש רש״י].

במבוי במחיצה, ואילו כאן שנינו שהסמוכים לפתח המבוי, אין להם זכות בחלק המבוי הפנימי[50].

ומשנינן: **תנאי היא** דין זה נתון למחלוקת תנאים, ואף שבברייתא מבואר שאין לבני החצרות החיצוניות זכות בחלקי המבוי הפנימיים, אין זה קשה על רב הונא, משום שתנא אחר סובר כדבריו —

דתניא, שהיה פתח ביתו פונה למבוי, **שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר** רצה לפתוח פתח חדש בצד השני של ביתו הפונה למבוי אחר **בני מבוי מעכבין עליו** שכן עד עתה לא היה לבעל אותו בית זכות לעבור במבוי שלהם, ואם יפתח פתח יוכל לעבור שם. ואם **היה** לו מכבר פתח הפתוח לאותו מבוי, אלא שהיה פתח זה **סתום** שסתמו בעל הבית, ולאחר זמן **בקש** שוב **לפותחו**. באופן זה **אין בני מבוי מעכבין עליו — דברי רבי.**

וממשיכה הברייתא:

רבי שמעון בן אלעזר אומר, חמש חצרות הפתוחות למבוי, כולן כל בעלי החצירות **משתמשות בכל המבוי זו עם זו** ויש לבעל החצר החיצונה הסמוכה לפתח המבוי זכות להשתמש גם בחלק המבוי הפנימי —

ותמהה הגמרא: **חצרות מאן דכר שמייהו?** על מה מוסבים דברי רבי שמעון בן אלעזר, הלא לא הוזכר בברייתא זו כלל דין זה.

ומשנינן: **חסורי מחסרא** דברי הברייתא שלפנינו חסרים **והכי קתני** וכך יש לגרוס — **וכן חמש חצרות הפתוחות למבוי כולן משתמשות עם החיצונה והחיצונה משתמשת לעצמה וכו'** כמו ששנינו לעיל שאין לבעל החצר החיצונה זכות בחלקי המבוי הפנימיים — **דברי רבי.**

---

50. על פי רש"י. והקשה הרמב"ן, הלא טעמו של רב הונא שיכול לעכב עליו מלהקיף את ארבעת אמותיו במחיצה הוא מפני שעל ידי זה מרבה עליו את הדרך שצריך להקיף את המחיצה. ואם כן אין הדברים אמורים אלא על בעלי החצרות החיצוניות, אבל בעל החצר הפנימית באמת יכול להקיף את ד' אמותיו במחיצה, שהרי בין כך אין עוברים בעלי החצירות סמוך לפתח חצירו, ואם כן מדוע אמרו שרב הונא סובר שאף הפנימי אינו יכול להקיף את ד' אמותיו.

והנה, הבאנו לעיל שיטת רבינו חננאל, דחידושו של רב הונא הוא שאין בעל החצר הפנימית יכול לסתום את המבוי שלצד חצירו, אפילו שאין שאר בני המבוי עוברים שם, שכן בשעה שיש הרבה בני אדם במבוי, יש תועלת לשאר בני החצר שהמבוי ארוך, דאם אין מקום במבוי נכנסים האנשים לתוך חצרותיהם. — והקשה ההגהות אשר"י לפי זה מה הקשו מדברי הברייתא, והלא גם לשיטת רבי שאין זכות לבעל החצר החיצונה להשתמש בחצר הפנימית, מכל מקום יכול לטעון בעל החצר החיצונה לפנימי, על ידי שסגרת את המבוי הסמוך לחצרך אתה מזיק אותי בכך שאתה גורם לי ריבוי דריסת רגל סמוך לחצירי וכמו שפירש רבינו חננאל, ואם כן מה הקשו מכאן על דברי רב הונא. אמנם לעיל הבאנו שהראשונים הביאו את פירוש ר"ח באופן אחר, והוא שהחיצונים מעכבים את הפנימי מלסתום את חלק המבוי הסמוך לחצירו, משום שהם היו יכולים להכנס ולהשתמש שם. ולפי זה

ועל כך ממשיכה הברייתא — **רבי שמעון בן אלעזר אומר חמש חצרות הפתוחות למבוי כולן משתמשות במבוי** ויש לבעל החצר החיצונה הסמוכה לפתח המבוי, זכות להשתמש גם בחלק המבוי הפנימי —

הרי שנחלקו תנאים אם יש זכות לבעל החצר החיצונה בחלקי המבוי הפנימיים, ודברי רב הונא אמורים לשיטת רבי שמעון בן אלעזר:

אמר מר — שנינו בברייתא, אם רצה בעל הבית לפתוח פתח למבוי אחר, הרי בני המבוי מעכבים עליו שלא לפתחו, אבל אם **היה סתום** שהיה מכבר פתח אלא שבעל הבית סתמו. ולאחר זמן **בקש** שוב **לפותחו אין בני מבוי מעכבין עליו!** —

אמר רבא, לא שנו בברייתא שאם סתם בעל הבית את הפתח ושוב ביקש לפתחו אין בני רשות הרבים מעכבים עליו, **אלא** באופן **שבשעה** שסתם[51] בעל הבית את הפתח **לא פרץ את פצימיו**[52] לא סילק את המשקוף והמזוזה ומפתן הדלת. כי בזה גילה דעתו שלא סילק דעתו מאותו פתח וסופו לפתחו.[53]

אבל אם בשעה שסתם את הדלת **פרץ את פצימיו** אזי **בני מבוי מעכבין עליו** שלא לפתוח שוב את הפתח, דכיון שסגר את הפתח והוריד את פצימיו, הרי זה כקיר סתום, וכשבא לפתוח מחדש את הפתח הרי זה כאילו פותח בפעם הראשונה, ומעכבין אותו בני המבוי[54].

אמר ליה אביי לרבא, תניא דמסייע לך שאין הפתח נחשב כסתום, אלא אם כן פרץ את פצימיו[55].

שנינו בברייתא: **בית** שפתחו פונה לחצר, יב-א

שפיר הקשו כאן, דהלא אין כלל זכות לחיצונים להשתמש בחלקי המבוי הפנימיים.

51. על פי גירסת המהרש"ל ברש"י. וכן העתיק את לשון רש"י הפרישה בסימן קס"ב ס"ח.

52. 'פצימין' הם עמודים — עי' רש"י מנחות לג — ב.

53. על פי רש"י. והגרעק"א [בהגהות לשולחן ערוך חושן משפט סימן קע"ב] הביא שהמהרח"ש דייק מדברי רש"י שצריך הוכחה שדעתו לחזור ולפתוח את הפתח, אבל בסתמא אם אין הוכחה לזה יש לומר שסילק עצמו מאותו פתח ואין דעתו לפתחו. ולכן אם לא היה כלל פצימין באותו הפתח, וסתם את הפתח, שוב אינו יכול לפתחו שוב, כיון שאין ראיה שלא סילק דעתו מפתח זה לגמרי, עי"ש עוד.

54. הקשה הרשב"א, הלא לעיל אמרו שיכול בעל החצר הפנימית לגדור את ארבע האמות במבוי הסמוך לחצירו, נמצא שאותם ארבע אמות קנויות לו לגמרי עד שיכול להקיפם במחיצה. ואם כן מה לי אם פרץ את פצימיו, הלא מקום זה קנוי לו קנין גמור, וכי מי שסותם את פתח החצר הפקיר את רשותו? ותירץ דכיון שעיקרם של אותם ארבע אמות הם לדריסת הרגל, הרי ברגע שסותם את הפתח ופורץ את פצימיו הרי זה כמפקיר את המקום, כי אין לו צורך יותר לדריסת הרגל, וזוכין בני המבוי בשטח זה מן ההפקר. ועי' עוד בראש"ש, ובעליות דרבינו יונה. ועי' עוד תוספת דברים בזה לקמן יב — א הערה 1.

55. עין רש"י שבת קמו — ב.

הרי אף על גב שפתחו **סתום**, בכל זאת **יש לו** לבעל הבית **ארבע אמות** בחצר מול פתח הבית, כדין כל בית שפתחו פונה לחצר. ואין הסתימה מפקיעה את שם הפתח. אבל אם בשעה שסתם את הפתח **פרץ את פצימיו** סילק את המשקוף והמזוזה ומפתן הדלת, באופן זה **אין לו ארבע אמות** בחצר, כי שוב אין נחשב שיש לבית זה פתח לחצר[1] — הרי בברייתא זו מפורש כדברי רבא.

ומוסיפה הברייתא:

בית[2] שיש בו מת, ופתחו **סתום**, **אינו מטמא כל סביביו** אלא מטמא רק את העומד כנגד הפתח. אבל אם בשעה שסתם את הפתח **פרץ את פצימיו** סילק את המשקוף והמזוזה ומפתן הדלת, הרי הבית **מטמא כל סביביו** דכיון שסתם את הבית סתימה גמורה, הופך הבית לקבר, וחכמים טימאו ארבע אמות סביבות הקבר, כדי שלא יתקרבו עושי טהרות לקבר, ויאהילו עליו בלא שישימו לב[3], ויטמאו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, עיר שיש בה **מבואות** דרכים **המפולשות לעיר אחרת**, ובני אותה עיר עוברים בדרכים אלו לעירם. **ובקשו בני העיר** שהמבואות ברשותם **לסותמן** כדי שלא יוכלו לעבור דרך מבואות אלו לעיר האחרת. הרי, **בני אותה העיר** שהיו רגילים לעבור במבואות לעירם **מעכבין עליהן** מלסותמם. **לא מיבעי** אין צריך לומר **דכי ליכא דרכא אחרינא** שאם אין דרך אחרת לעבור לעיר **דמעכבי** שיכולים בני העיר השניה לעכבם מלסתום את המבואות. **אלא אפילו כי איכא דרכא אחרינא נמי מעכבי — משום דרב יהודה אמר רב, דאמר, מֵצר** דרך של יחיד **שהחזיקו בו רבים** שרגילים לעבור שם הרבים ברשות בעל המצר[4], שוב **אסור** לבעל המצר **לקלקלו**. ולכן אסור לבני העיר לסתום את

---

1. הרמב״ן לעיל יא — א הוכיח מכאן, דאותם ארבע אמות אינם קנויים לו לגמרי, אלא יש לו רק זכות להשתמש בהן לפרוק משאו. ולכן על ידי שפרץ את פצימיו איבד את זכותו. ואין צריך למכור את אותו חלק או לתת אותו במתנה. וכן כתב הרא״ש דכיון שאין אותם ד׳ אמות קנויות לו לגמרי, לכך כשגילה דעתו שאן צריך להם פקע זכותו. — והשער המשפט [סימן שט״ו] ביאר כוונת הרא״ש, דהוא מדין מחילה, כלומר, כיון שאין גוף החצר קנוי לו, אלא רק זכות תשמיש, מועיל לזה מחילה. ועיין בשיעורי הגר״ש רוזובסקי.

2. לפנינו נוסף בגירסה ׳קבר שפתחו סתום אינו מטמא כל סביביו פרץ את פצימיו וסתמו מטמא כל סביביו׳. אך המהרש״ל מחק זה, ועי׳ ברבינו גרשום.

3. על פי רש״י. והקשו התוס׳ דהלא אין לחשוש לכך אלא בקבר, אבל בבית אין לחשוש שמא יעלה על גג הבית ויאהיל עליו ללא שימת לב. ולכן פירש באופן אחר, עי״ש. ואת פירוש רש״י ישבו התוס׳, דאף על פי שאין לחשוש שיאהיל על הבית ללא שימת לב, מכל מקום יש לחשוש שיגע בכתלי הבית, והקבר מטמא במגע, אפילו אם נגע בו מהצד, וכמו שהוכיחו התוס׳ מהספרי.

4. על פי תוס׳ ד״ה מצר. וכן כתב הרשב״ם לקמן ק — א. וטעם דין זה כתב הרשב״ם, דודאי מחל בעל המצר לרבים.

המבואות המובילות לעיר אחרת.[5]

אמר רב ענן אמר שמואל, מבואות של יחידים **המפולשין**[6] הפתוחים **לרשות הרבים, ובקשו בני המבואות להעמיד להן דלתות** למבואות ולסוגרם. הרי, **בני רשות הרבים מעכבין עליהן** מלהניח דלתות, שכן בשעה שיש הרבה אנשים ברשות הרבים, דרכם להדחק אל תוך המבואות[7] —

סבור מינה, כי **הני מילי** אין הדברים אמורים אלא כשרוצים בני המבואות לעשות דלתות **בארבע אמות** הקרובות לרשות הרבים, וטעם הדין שבני רשות הרבים מעכבים אותם, הוא **כדרבי זירא אמר רב נחמן:**

דאמר רבי זירא אמר רב נחמן: אם נולד ספק טומאה ברשות הרבים, מספק הוא טהור. אך אם נולד הספק ברשות היחיד, מספק טמא. ואמר רבי זירא בשם רב נחמן שאם נמצאה הטומאה **בארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים** הרי **כרשות הרבים דמיין**. וסברו דמשום כך יכולים בני רשות הרבים למנוע מבני המבואות להניח דלתות בתוך ארבע אמות הקרובות לרשות הרבים, כי ארבע אמות אלו דינם כרשות הרבים.

אך **ולא היא!** כי מה שאמר רבי זירא בשם רב נחמן שארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים הרי הם כרשות הרבים, אין זה אלא **התם לענין טומאה** —

אבל הכא לגבי דלתות המבואות, אין יכולים בני המבואות לעשות דלתות, אף מעבר לארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים, משום **זימנין דדחקי** שלפעמים דוחקים **בני רשות הרבים, ועיילי טובא** ונכנסים לתוך המבואות, אף מעבר לארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים:

שנינו במשנה: **ולא** יכול השותף לכוף את שותפו לחלוק עמו **את השדה, עד שיהא בה** אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר **תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה**, ורבי יהודה חולק וסובר דדי שישאר ביד כל אחד מהם לאחר החלוקה תשעת חצאי קבין:

וקאמרינן:

ולא פליגי לא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בעיקר הדין, אלא **מר כי אתריה ומר כי אתריה** במקומו של תנא קמא לא היו רגילים לזרוע אלא בשדה שיש בה תשעה קבין, ולכן אמר שאם לא ישאר לאחר החלוקה ביד כל אחד מהם תשעה קבין, אזי אין האחד יכול לכוף את שותפו לחלוק את השדה. ואילו במקומו של רבי יהודה היו

---

5. לפנינו איתא ׳כדרב גידל דאמר רב גידל רבים שבררו דרך לעצמן מה שבררו בררו׳ והמהרש״ל מחק זה מהגירסה.

6. פירשו הראשונים דהמבוי היה פתוח רק מצד אחד לרשות הרבים, אבל משלשת צדדיו האחרים היה סתום. כי אם לא כן גם ללא הטעם שאמרו להלן דפעמים בני רשות הרבים נדחקים למבוי, גם בלא זה אסור לסתום דהרי זה כמצר שהחזיקו בו רבים, כיון שבני רשות הרבים עוברים מצד אחד של רשות הרבים לצד השני דרך המבוי.

7. הקשה הרא״ש, והרי הלכה כרבי שאמר לעיל, שיכול בעל החצר הפנימית לסתום את המבוי כנגד פתח ביתו, ואילו כאן מבואר שהמבוי

רגילים לזרוע אף בשדה שיש בה תשעה חצאי קבין.[8]

בבבל מאי? מהו השיעור בבבל [שלא היו הקרקעות חשובות שם, ולא היתה חשובה שדה שיש בה תשעה קבין[9]]. **אמר רב יוסף**, צריך שישאר ביד כל אחד מהם קרקע בשיעור **דבי רדו יומא** שזמן חרישתה הוא יום שלם.

ומתמה:

מאי בי רדו יומא? איך נמדד שיעור זה —

השדה נחרשת פעמיים בשנה, פעם אחת חורשים אותה לאחר הקצירה, וחרישה זו קרויה 'חרישת ניר'. ופעם שניה בשעת הזריעה. בשעת הניר החרישה קשה, ומתמשכת על פני זמן רב. ואילו בשעת הזריעה החרישה קלה, שהרי כבר נחרשה השדה בשעת הניר, וחרישה זו אינה מתמשכת זמן רב.

ותמהינן לפי מה נמדד שיעור חרישת יום, **אי** הכונה **ליומא זרעא** לשיעור חרישת יום בשעת הזריעה, הלא בשעת הניר תמשך החרישה בשדה זו יותר מיום אחד, שכן בשעת הניר החרישה קשה יותר, ואם בשעת הזריעה נמשכת החרישה יום שלם הרי בשעת הניר נמשכת החרישה יותר. ומאידך אף שחרישת הניר תמשך יותר מיום אחד, אבל **תרי יומא כרבא לא הוי** לא תמשך החרישה שני ימים שלמים, ואם כן לא ימצא שוורים שיחרשו את שדהו כי אין משכירים שוורים לפחות מיום שלם.

ואי השיעור נמדד לפי **יומא כרבא** יום חרישת ניר, הלא **יומא דזרעא לא הוי** בשעת הזרע תמשך החרישה פחות מיום אחד, כי אז החרישה קלה יותר, ושוב לא ימצא הלה שוורים שיחרשו את שדהו פחות מיום שלם.

ומשנינן: **אי בעית אימא** יש לומר, ששיעור יום חרישה נמדד לפי **יומא דכרבא** יום חרישת הניר, ומה שהקשית אם כן כשיחרוש בשעת הזריעה לא תמשך החרישה יום שלם, ולא ימצא הלה שוורים לחרוש את שדהו, תשובתך היא, שמדובר במקום **דכריב ותני**

משועבד לבני רשות הרבים. ותירץ שדברי רבי אמורים רק במבוי הפתוח לכרמלית, ואילו כאן מדובר במבוי הפתוח לרשות הרבים. אך הרא"ש דחה תירוץ זה, ותירץ באופן אחר. דמה שאמר רבי שיכול לסתום את חלק המבוי הסמוך לחצירו, אין זה אלא במבואות קטנים שכל מבוי ומבוי פתוח למבוי גדול והמבוי הגדול פתוח לרשות הרבים, ואמר רבי שמותר לפנימי הנמצא במבוי הקטן לסתום את חלק המבוי הסמוך לביתו. והטעם, משום שאף אם בני רשות הרבים נדחקים אל תוך המבוי הגדול, אינם מגיעים למבוי הפנימי. ואילו כאן מדובר במבוי הפתוח לרשות הרבים, עי"ש.

8. על פי התוס'. וביארו התוס' שבמקומו של רבי יהודה היו הקרקעות חשובות וטובות, ולכן טרחו לזרוע אף בשדה שאין בה אלא תשעת חצאי קבין, אבל במקומו של תנא קמא לא היו הקרקעות כל כך טובות, ולא טרחו לזרוע אלא בשדה שיש בה תשעה קבין.

9. על פי התוס'. ורבינו גרשום פירש דהשדות בבבל היו זולות, ועל זה הקשו כאן מהו שיעור שדה חשובה בבל.

שבשעת הזריעה חורשים פעמיים, פעם אחת קודם הזריעה ופעם אחת לאחר הזריעה, ושתי החרישות מתמשכות על פני יום שלם —

ואי בעית אימא אפשר לומר, ששיעור **יומא** דחרישה, נמדד לפי **דזרעא** יום חרישה בשעת הזריעה. ומה שהקשית אם כן בשעת הניר תמשך החרישה יותר מיום אחד, וביום השני לא ימצא שוורים לחרוש את שדהו, תשובתך היא, שמדובר **בהדורי** בקרקע קשה שיש בה מורדות ומעלות, וזמן חרישת הניר הוא שתי ימים שלמים[10].

דוולא השותפים שהיה להם שדה שמשקים אותה מבור מים, ורצה אחד מהשותפים לחלוק את השדה, **אמר רב נחמן** אין חולקים את השדה, אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר ביד אחד חלק **דבי דאלו יומא** שצריך פועל להשקותו במשך יום שלם, כי אם ישאר ביד כל אחד מהם חלק קטן שאין צריך להשקותו במשך יום שלם, נמצא שמפסידים כי לא ימצאו אדם שישכיר עצמו לחצי יום להשקות את השדה[11].

פרדסא אם היו שותפים בכרם, **אמר אבוה דשמואל** אין חולקים את הכרם אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר ביד כל אחד מהם חלק **בת שלשת קבין**.

תניא נמי הכי: האומר לחבירו מנת חלק **בכרם אני מוכר לך, סומכוס אומר לא יפחות** מחלק של **שלשה קבין** — הרי, שאין נחשב ׳כרם׳, אלא חלק שיש בו שלשת קבין —

אמר רבי יוסי, אין אלו אלא דברי נביאות בלא טעם[12].

כרם הנמצאת **בבבל** שאין השדות חשובות שם[13], **מאי?** מהו השיעור שצריך להשאר ביד כל אחד מהם כדי שיוכל האחד לכפות

---

10. פירשנו לפי הגירסה שלפנינו, וכפי הפירוש השני שכתב רש״י. וכתב רש״י דלשון זה הגון. אבל בלשון ראשון פירש רש״י — אי בעית אימא יומא דזרעא — כלומר שהשיעור נמדד לפי יום חרישה בשעת הזריעה, ומה שהקשית אם כן בשעת הניר יוצרך לחרוש יותר מיום אחד, וביום השני לא ימצא שוורים לחרישה, תשובתך, דמדובר במקום שחורשים פעמיים בשעת הניר, ונמשכת החרישה על פני שני ימים שלמים. ואי בעית אימא יומא כרבא כלומר שהשיעור נמדד לפי יום חרישת ניר, ומה שהקשית, אם כן בשעת הזריעה לא תמשך החרישה על פני יום שלם, ולא ימצא שוורים לחרישה, תשובתך, שמדובר בארץ קשה, שיש בה מעלות ומורדות, ואף בשעת הזריעה נמשכת החרישה יום שלם. התוס׳ פירשו באופן אחר. ועי׳ עוד ברבינו גרשום.

11. על פי רבינו גרשום, ורש״י כתב ׳משום שכר פועל׳, וכונתו נראה שפועל לחצי יום משכיר עצמו בדמים מרובים יותר מחצי שכר פועל שעובד יום שלם. ואם כן נמצא שמפסידו.

12. על פי רש״י ותוס׳. אמנם התוס׳ בעירובין ס ב פירשו, שאמר לשבח, דדבריו הם כדברי הנביאים.

13. על פי רבינו גרשום. ועי׳ היטב לעיל הערה 9.

את שותפו לחלוק בכרם —

אמר רבא בר קסנא, אין יכול האחד לכפות את חבירו לחלוק בכרם, אלא אם כן ישאר לאחר החלוקה לכל אחד מהם **תלת אציאתה**(14) שלש שורות **בניתריסרגופני** בכל שורה יש שנים עשר גפנים. ושיעור זה הוא **כי היכי דרפיק גברא ביומא** מה שאדם עודר ביום.

כיון שאמר רבי יוסי 'אין אלו אלא דברי נביאות' וקרא לדברי חכמים 'נביאות', מביאה הגמרא את המימרא הבאה:

אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים.

ומתמה:

מדברי רבי אבדימי משמע כי מתחילה לא היו החכמים נביאים, ורק לאחר שניטלה הנבואה מן הנביאים ניתנה לחכמים, וזהו דבר תימה **דאטו חכם לאו נביא הוא?**

ומשני:

הכי קאמר, מתחילה היתה הנבואה נחלת החכמים והנביאים, ומשחרב בית המקדש ניטלה הנבואה מן הנביאים, אך **אף על פי שניטלה מן הנביאים** שאינם חכמים(15), **מן החכמים לא ניטלה!**

אמר אמימר, וחכם עדיף מנביא(16) **שנאמר 'ונביא לבב חכמה'**, ופירוש פסוק זה, כי לנביא יש לב חכם(17), **מי נתלה במי? הוי אומר קטן נתלה בגדול!** ומכאן שהחכם עדיף מנביא.

אמר אביי, תדע שלא ניטלה נבואה מהחכמים(18), **דהרי אמר גברא רבה מילתא** שהרי חכם אומר הלכה מדעתו, **ומתאמרא**

---

14. אציאתא שורות. על פי הרשב"ם לקמן מא ב ד"ה חד.

15. על פי רש"י. והקשה הרמב"ן וכי בזמן שבית המקדש היה קיים היו נביאים שאינם חכמים. והרי אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גיבור ועשיר כמו שאמרו בנדרים דף לח א. והביא הרמב"ן דיש שאמרו [וכעין כתב הרא"ש בנדרים שם], שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בלא הפסק, אלא על חכם, אבל נביאות שהיא שליחות, כגון נביאותו של יונה בן אמיתי שנשלח להחזיר בתשובה את אנשי ננוה, בכגון זה משרה הקדוש ברוך הוא את שכינתו אף על החסידים שאינם חכמים. והרמב"ן עצמו פירש את הגמרא, שאף על פי שניטלה נבואת הנביאים, שהיא המראה והחזון. אבל נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח קדשם. וכעין זה כתב החתם סופר, דיש שתי סוגי נבואה, יש נבואה ששומע הנביא מפי הגבורה ונבואה זו בטלה אחר החורבן. ויש נבואה שבאה על ידי כלי השכר והחכמה, כי על ידי חכמתו מכוין החכם לאמת, ונבואה זו נשארה ביד החכמים.

16. כי הנביא רואה את נבואתו בחידה ובמראה, ואילו החכם משיג השגה ברורה מהר"ל.

17. על פי רבינו גרשום.

18. על פי רש"י. אבל רבינו גרשום והר"י מיגאש פירשו שהראיה היא לכך שהחכם עדיף מנביא. ועל זה הביאו ראיה מכך שגברא רבה אומר דבר שנאמר על ידי חבירו, ואומר את הדבר על בוריו כאילו שמעו מפי השמועה, ואף

משמיה דגברא רבה אחרינא כוותיה ואותה הלכה נאמרת בשם חכם אחר[19], הרי שהחכם שאמר את ההלכה בלא שידע שכבר נאמרה הלכה זו על ידי חכם אחר, הוא כנביא.

אמר רבא, ומאי קושיא הלא אין מכך ראיה שלא ניטלה הנביאות מהחכמים, **ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו** יתכן ששני החכמים שאמרו את אותה ההלכה הם בני אותו מזל, ומשום כך כיוונו אחד לדברי השני.

אלא אמר רבא, תדע שלא ניטלה הנבואה מהחכמים **דהרי אמר גברא רבה מילתא** חכם אומר הלכה מדעתו, ואותה הלכה **מתאמרא**

יב-ב **משמיה דרבי עקיבא בר יוסף כוותיה,** הרי שהחכם הוא נביא, שהרי אמר כדברי רבי עקיבא ללא שידע שרבי עקיבא אמר הלכה זו — ואין לומר שכיון לדברי רבי עקיבא משום שהיה בן מזלו, שהרי ודאי רבי עקיבא היה חכם ממנו הרבה, ולא היה בן מזלו.

אמר רב אשי, ומאי קושיא עדין אין זו ראיה שהחכם הוא נביא, שהרי **דלמא להא מילתא בר מזליה הוא** אפשר שכלפי דבר זה אותו חכם הוא בן מזלו של רבי עקיבא, אף על פי שאינו בן מזלו לענין החכמה.

אלא אמר רב אשי, תדע שהחכם הוא נביא, **דהרי אמר גברא רבה מילתא** חכם מחדש הלכה מדעתו **ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה** וכדבריו נאמר למשה מסיני, הרי שהחכם שחידש את ההלכה הוא נביא.

ומקשינן: **ודלמא** הלא אפשר שבמקרה אמר החכם הלכה שנאמרה למשה מסיני **כסומא בארובה,** [בארובה יורדים מעלית הגג אל הבית, ו'סומא בארובה' הוא משל למי שהגיע אל מטרתו במקרה וללא כונה תחילה, כסומא שבמקרה הצליח לכוין דרכו ולרדת בארובה[20]], אך אין כאן דברי נביאות על מה שנאמר למשה מסיני.

ומשנינן: **וכי לאו טעם יהיב?** הלא התלמיד חכם נותן טעם להלכה, וסברא זו באה אל לבו בנבואה, וזכה להסכים להלכה למשה מסיני[21].

אמר רבי יוחנן, מיום שחרב בית המקדש[22] **ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות**[23].

שלא שמע דבר זה מעולם אומר מה שנאמר למשה בהר סיני. ואילו הנביא אינו אומר אלא מה ששמע בלבד, ומכאן שחכם עדיף מנביא.

19. הקשה המהרש"א, הרי על החכם שאמר ראשון את ההלכה לא אמרו שאמר דברי נבואה, אלא אמר את ההלכה מסברא. ואם כן למה לא נאמר כן גם על החכם השני שאמר מסברא, ומהיכן למדו שלא ניטלה החכמה מהחכמים. עי"ש מה שתירץ.

20. על פי רש"י.

21. לשון רש"י כאן.

22. פירש המהרש"א דהכונה לבית ראשון, כי בבית שני לא היו נביאים אלא בתחילת בנינו שהיו חגי זכריה ומלאכי.

23. ופירש המהרש"א דנבואת השוטים אינה כנבואת הנביאים, אלא נבואתם היא על ידי שד. התורת חים כתב, דכיון שאין ישראל עושים

ומפרשינן: **לשוטים מאי היא?**

כי הא כמעשה שהיה, **דמר בר רב אשי דהוה קאי ברסתקא דמחוזא** מר בר רב אשי עמד בשוק בעיר מחוזא, **שמעיה לההוא שוטה דקאמר, ריש מתיבתא דמליך במתא מחסיא** ראש הישיבה שעתיד למלוך היום בעיר מחסיא, **טביומי חתים** חותם על איגרותיו בכינוי 'טביומי'[24]. — **אמר** מר בר רב אשי **מאן חתים טביומי ברבנן** מי מרבנן חותם בכינוי 'טביומי' הלא **אנא. שמע מינה לדידי קיימא לי שעתא** ומכאן אני למד שעומד לי המזל בשעה זו —

מיד **קם** מר בר רב אשי **ואתא** בא לעיר מחסיא, **אדאתא** ועד שהגיע לעיר **אימנו רבנן** גמרו רבנן בדעתם **לאותביה** להושיב **לרב אחא מדפתי ברישא** בראשות הישיבה[25]. **וכיון דשמעי דאתא** כששמעו החכמים שמר בר רב אשי הגיע לעיר, **שדור זוגא דרבנן לגביה** שיגרו אליו זוג תלמידי חכמים **לאימלוכי ביה** ליטול ממנו עצה ורשות להמליך את רב אחא. **עכבינהו**[26] מר בר רב אשי עיכב את זוג החכמים אצלו. **הדר שדור זוגא דרבנן אחרינא** חזרו ושלחו אליו זוג אחר של חכמים, וגם אותם **עכבינהו גביה** עיכב אצלו. ושוב שלחו אליו זוג אחר **עד דמלו בי עשרה** עד שנתקבצו אצלו עשרה חכמים. **כיון דמלו בי עשרה** כיון שהגיעו אצלו עשרה אנשים **פתח הוא ותנא ודרש** פתח מר בר רב אשי ודרש ונעשה ראש הישיבה, והטעם שהמתין שיבואו אצלו עשרה אנשים, **לפי שאין פותחין** לדרוש **בכלה** במסכת שבה דורש ראש הישיבה[27] **פחות מעשרה!**

קרי רב אחא מדיפתי **אנפשיה** על עצמו את המימרא — **כל המריעין לו** מי שעשו לו רע **לא במהרה מטיבין לו**, כלומר, הואיל ונדחתה השעה, שוב לא ימליכוני בראשות הישיבה **וכל המטיבין לו לא במהרה מריעין לו.**[28]

רצונו של מקום, לכן אין הקדוש ברוך הוא משרה את שכינתו אלא על אנשים שאינם מהוגנים כשוטים ותינוקות. משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ובגדו בו עבדיו, כעס המלך והשליך את הסעודה לכלבים.

החתם סופר כתב, דלפעמים נשמת אדם רואה דברים שאין שכלו מניח לו להוציאם מפיו, מפני שנראים לו כדברי שטות, אך באמת הם דברים אמיתיים שנגזרו למעלה, והשוטה והקטן שאין חוסמים פיהם, אומרים את אשר הם רואים.

24. עי' רבינו גרשום שפירש כי כן היה שמו. והמהרש"א הביא מספר יוחסין דכונה כך משום שכל ימיו היה טוב לישראל. ועי"ש עוד פירושים.

25. ובקובץ שיעורים העיר, הרי למר בר רב אשי היה זכות קדימה, שהיה בנו של רב אשי שהיה ראש ישיבה במחסיא, עי"ש. ועי' חתם סופר מה שכתב בזה.

26. על פי גירסת הב"ח, וכן להלן.

27. על פי רבינו גרשום.

28. הקשו התוס', הלא רב אחא עצמו אמר בבבא קמא פ ב, כי כל המרעים לו לעולם אין מטיבים לו, ואילו כאן אמר 'לא במהרה' מטיבין לו. ותירצו, כי מתחילה אמר רב אחא 'לא במהרה' מטיבין לו. כי היה מצפה שאחר זמן רב

ממעשה זה מוכח שנתנה נבואה לשוטים, שהרי כמו שהתנבא השוטה שמר בר רב אשי יהיה ראש הישיבה כן היה — ומוסיפה הגמרא להביא מעשה נוסף שממנו מוכח שנתנה נבואה לתינוקות —

תנוקת מאי היא? כי הא כמעשה שהיה **דבת רב חסדא הוה יתבה בכנפיה דאבוה** בתו של רב חסדא ישבה בחיק[29] אביה, **הוו יתבי קמיה** וישבו לפני רב חסדא **רבא ורמי בר חמא, אמר לה** רב חסדא לבתו, **מאן מינייהו בעית?** את מי מהם את רוצה לבעל **אמרה ליה, תרוייהו** את שניהם. ורבא חשש לדבריה ולכן **אמר רבא ואנא בתרא** אני אהיה האחרון מבין בעלייך[30], **וכן הוה**[31] וכך היה, שנישאה בתחילה לרמי בר חמא ולאחר מכן נישאה לרבא.

אמר רבי אבדימי דמן חיפה, קודם שיאכל אדם וישתה, יש לו שתי לבבות כלומר אין דעתו שלימה, **לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד** ודעתו שלימה[32]. **שנאמר, 'איש נבוב ילבב'** כלומר אדם שהוא חלול, שאין כריסו מלאה, ילבב, יש לו כעין שתי לבבות, **וכתיב 'נבוב לוחות' ומתרגמינן חליל לוחין.**

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: הרגיל ביין אפילו לבו אטום כבתולה יין מפקחו שנאמר 'ותירוש ינובב בתולות' כלומר, אדם שלבו אטום כבתולה, היין עושה את לבו לחלול ופתוח:

אחים הבאים לחלוק את ירושת אביהם, הרי, הבכור נוטל חלק כפול מאחיו. — חלק אחד מקבל כיתר אחיו, וזהו הנקרא להלן 'חלק פשוט', וחלק נוסף מקבל כדין תורה שהבכור נוטל 'פי שנים', וזהו הנקרא להלן 'חלק בכור'. —

אמר רב הונא בריה דרב יהושע:

פשיטא דבר פשוט הוא, שבכור הנוטל שני חלקים בשדה אביו, הרי, בין את **החלק** הנוסף שמקבל כדין **בכור**, ובין את ה'**חלק פשוט**' שמקבל כיתר אחיו, — את אותם שני החלקים **יהבינן ליה אחד מצרא** עלינו

יחזירוהו לגדולתו, ואחר שראה שלא החזירוהו, חזר בו ואמר 'לעולם אין מטיבין לו'.

29. על פי רבינו גרשום.

30. פירש המהרש"א, כי רבא לא קילל את רמי בר חמא שימות לפניו, אלא שרמי בר חמא יגרשנה ואז ישא אותה הוא. ורמי בר חמא עצמו לא חש לומר שהוא יהיה האחרון, משום שרמי בר חמא לא רצה לישא את גרושת חבירו כמו שאמרו בפסחים קיב א, ואם היה אומר שהוא יהיה האחרון, בהכרח יהיה כאן קללה לרבא שימות לפניו, ואז ישא רמי בר חמא את אלמנתו.

ועל מה שכתב המהרש"א דכונת רבא היתה לישא את גרושת רמי בר חמא, הקשה הפורת יוסף, דהרי בחולין דף קל"ג פירש רש"י שרבא היה כהן, וכיצד היה יכול לישא את גרושת רמי בר חמא. אך ציין שם לדברי התוס' הסוברים שרבה היה כהן ולא רבא.

31. על פי גירסת הב"ח.

32. כמו שאמרו בבבא מציעא קז ב על פת שחרית, שהיא מחכימת פתי — מהרש"א.

לתת לו במקום אחד צמודים אחד אל השני. — [33]

דין זה נלמד לקמן [קכד א] מפסוק[34]. וטעמו של דין זה, כי מה שחדשה תורה שהבכור נוטל שני חלקים, אין זה שתי זכויות נפרדות לקבל שתי שדות, אלא מלכתחילה זכתה לו תורה שדה אחת גדולה, ואין לחלק את חלקו האחד לשני מקומות.[35]

מסתפקת הגמרא:

33.ולפי זה, כתבו הראשונים, שאם הניח האב לשני בניו שלש שדות צמודות, הרי, השדה האמצעית תהיה ממה נפשך של הבכור, שהרי אף אם שדה זו לא תצא בחלקו בגורל, מכל מקום יטול שדה זו משום שזו בהכרח תהיה השדה הצמודה לשדה שתעלה בגורלו, ונמצא שלעולם יטול את השדה האמצעית, ולכך אינם עושים גורל אלא על שתי השדות שמשני הצדדים, וזו שתעלה בגורלו נוטל האמצעית עמה.

והר״י מיגא״ש חידש, שאף אם השדה האמצעית היא שדה ׳עידית׳, ושתי השדות שמשני צידיה הן שדות ׳זיבורית׳, נוטל הבכור את חלקו במקום אחד אף שעל ידי כן נוטל הוא בשדה העידית יותר מאחיו, וכגון ששתי השדות ה׳זיבורית׳ כל אחת מהם היתה שוה חמישים זוז, ולעומתם שדה העידית היתה שוה מאתים זוז, ואם כן מדין תורה שהבכור נוטל ׳פי שנים׳ — על הבכור לקבל שדות בשווי מאתים זוז, ואילו הפשוט נוטל שדות בשווי מאה זוז.

ועל זה חידש הר״י מיגאש שנוטל הבכור שדה הזיבורית, ועוד חלק משדה העידית הצמוד לשדה הזיבורית בשווי מאה חמישים זוז, ואילו אחיו נוטל שדה זיבורית ועוד חלק בשדה העידית השוה חמישים זוז, ובחלוקה זו יקוים דין התורה שהבכור נוטל את שני חלקיו במקום אחד.

אבל שאר ראשונים חולקים וסוברים שיכול לטעון הפשוט, אין רצוני שתטול את רוב חלקך בשדה העידית, דלא חדשה תורה אלא שתטול פי שנים, אך אין מזכותך לקבל את אותם שני החלקים בשדה הטובה ביותר, אלא בשדה העידית נחלוק בשוה (וכל אחד מהם יטול חלק בשווי מאה זוז), ואת שאר חלקך תטול בשדה הזיבורית הנמצאת בצד השני, ואף שבזה לא יקוים דין התורה שהבכור נוטל במקום אחד, סוברים הראשונים שלא נאמר דין זה אלא באופן שכל השדות שוות, אך במקרה כגון זה שאם יטול הבכור את כל חלקו במקום אחד יפסיד הפשוט, לא נאמר דין זה, ואינו נוטל את חלקו במקום אחד.

34. עי׳ תוס׳ ד״ה חלק בכור, ועי׳ בהערה הבאה.

35. עפ״י רש״י ד״ה חלק, שכתב ״והרי הם חלק אחד״, ואף על פי שדין זה נלמד מפסוק, צריך לומר שזה גופא נתחדש בפסוק ששני חלקי הבכור הרי הם חלק אחד, וממילא עלינו לתת לו את חלקו במקום אחד, ואין לחלק את חלקו לשתי חלקים, כן נראה מדברי הראשונים, עי׳ ברא״ש.

אמנם בספר ״שיעורי רבינו חיים הלוי״ על מסכת בבא בתרא, כתב שנחלקו כאן רש״י והתוס׳ ולשיטת רש״י אכן נתחדש בפסוק שזכותו של הבכור לשני חלקים הרי זה כ׳חלק אחד׳ וממילא יש לתת לו את חלקו במקום אחד. אך לשיטת התוס׳ לא נתחדש כלל ששני החלקים הם חלק אחד, אלא אדרבא, אף על פי שגדר זכותו היא ליטול שני חלקים, מכל מקום גזרה תורה לתת לו את אלו שני החלקים במקום אחד, ועין שם שהאריך.

יבם מאי? שהרי בפרשת יבום דרשו חז״ל מהפסוק ״יקום על שם אחיו המת״ שבחלוקת ירושת האב, נוטל היבם [שנשא את אשת אחיו שמת] חלק כפול בנכסי אביו, חלקו שלו, וכן חלק אחיו שמת[36].

ומסתפקת הגמרא, האם זכאי היבם לקבל את אותם שני החלקים, במקום אחד צמודים האחד אל השני, או שמא, זכותו של היבם אינה אלא לקבל שני חלקים, אבל אינו יכול לכפות את אחיו לתת לו את שני החלקים במקום אחד.

אמר אביי: היא היא! כשם שזכותו של הבכור לקבל את שני החלקים במקום אחד, כך גם זכותו של היבם לקבל את חלקו וחלק אחיו במקום אחד.

מאי טעמא?

בכור קרייה רחמנא! משום שהיבם מכונה בתורה ״בכור״. שהרי בפרשת יבום נאמר על היבם ״והיה הבכור״, ויש ללמוד מכך שדינו כבכור. וכשם שחדשה תורה שהבכור נוטל את שני חלקיו במקום אחד, כך גם דין היבם.

רבא אמר אין דינו של היבם כבכור! וטעמו, משום שבפרשת יבום **אמר קרא** נאמר בפסוק על היבם ״**והיה הבכור**״ ומלשון ״והיה״ יש ללמוד ש״**הוייתו**״ **כבכור** דמיונו של היבם לבכור הוא רק ב״הויית״ [מציאות] הירושה, שבמציאות יורש כבכור, שנוטל שני חלקים כבכור, אך — **ואין חלוקתו כבכור** לגבי דיני החלוקה אין הוא דומה לבכור, שהבכור כופה את אחיו לתת לו את שני חלקיו במקום אחד, ואלו היבם אינו כן, ויכולים אחיו לדחותו ולתת לו שני חלקים נפרדים.

עתה עוברת הגמרא לדון בהלכות חלוקת שדה ירושה.

ההוא דזבן ארעא מעשה באחד שקנה קרקע **אמצרא דבי נשייה** בגבול שדה אביו[37], ומת אביו. **כי קא פלגו** בשעה שבאו היורשים לחלוק ביניהם את שדה אביהם, **אמר להו** האח שקנה קרקע ליד שדה האב **פליגו לי אמצראי** רצוני לקבל את חלקי בשדה אבינו בצמוד לשדה השיכת לי, שעל ידי כן תהיה לי שדה גדולה.

אמר רבה, במקרה **כגון זה**, שאותו האח נהנה מכך שיקבל את אותו החלק בשדה, ואילו אחיו אינם מפסידים מכך, שהרי לדידם אין הבדל בין שדה זו לשדה אחרת, **כופין על מדת סדום** כופים את אחיו לתת לו את החלק בשדה הצמוד לשדהו, שהרי הוא נהנה מכך והם אינם חסרים כלום, ו״כופין

---

36. ונחלקו ראשונים, האם מדובר דוקא שמת האב ואחר כך מת האח, או שמא כשמת האח ואחר כך מת האב. ובשו״ע סימן קס״ג סעיף א׳ כתב, שדוקא אם מת האב ואחר כך מת האח, יעוי״ש טעמו, וכן היא שיטת רוב הראשונים. אבל רש״י ביבמות כד ב חולק, וסובר שאם מת האח ואחר כך מת האב, זוכה היבם בנכסי אחיו, ויעוין עוד בהגהות הגר״א בשו״ע שם.

37. לפי הפירוש השני בתוד״ה אמיצרא. ולפירוש הראשון שם כונת הגמרא שקנה שדה הסמוך לשדה חמיו, ומת חמיו, ולא היו לו בנים כי אם בנות. וכן כתב המסורת הש״ס אות ו׳ בשם הערוך.

על מדת סדום׳[38].

מתקיף לה רב יוסף, אין זו ׳מדת סדום׳, משום **דאמרי ליה אחי** אומרים לו האחים, רצונינו דוקא באותה שדה הצמודה לשדך, משום ששדה זו **מעלינן ליה עלויא** מעולה היא לנו **כי נכסי דבי בר מריון** כמו שדותיו של ׳בר מריון׳ [שם אדם שהיו לו קרקעות מעולות]. ומדובר במקרה שהשדות שהוריש להם אביהם נזונות ממי הגשמים, וטוענים האחים כי יתכן ששדה זו הצמודה לשדה אחיהם תתברך במי גשמים יותר מחברותיה.

---

38. והקשו התוס׳ [ד״ה כגון], לפי סברא זו ש׳כופין על מדת סדום׳, מדוע צריכים אנו ל׳היקש׳ המלמדינו שהבכור מקבל את שני חלקיו במקום אחד, הלא גם ללא הפסוק היה עלינו לתת לו את חלקיו במקום אחד משום ש׳כופין על מדת סדום׳, שהרי אחיו אינם נחסרים מכך שדוחים אותו לשתי שדות נפרדות, ואילו הוא מרויח מכך!?

ותירצו התוס׳ שלשה תירוצים —

א. שכל דין זה שכופין על מדת סדום, אינו אלא במקום שתובע בשדה אביו את החלק הסמוך לשדהו, דכיון שקודם החלוקה כבר היתה שדהו סמוכה לאותו חלק בשדה אביו, בזה ׳כופין על מדת סדום׳ ונותנים לו את אותו שדה. אבל אם יבואו ב׳ אחים ויבקשו להיות שותפין בשדות שירשו מאביהם, ולכן מבקשים הם לקבל שתי שדות צמודים [כדי שיחד יהיה להם שדה גדולה שבה יהיו שותפים], במקרה זה אין שאר האחים חיבים לתת להם ב׳ שדות צמודות, ואין זו מדת סדום. [וטעם הדבר יבואר להלן] ולפי זה תירצו התוס׳ שכל תביעת הבכור לקבל את חלקו במקום אחד, אין כוחו אלא כב׳ אחים הרוצים להשתתף, ולכן לולי חידוש התורה שהבכור נוטל את שני חלקיו במקום אחד, לא היינו נותנים לו במקום אחד, ואין כאן ׳כופין על מדת סדום׳, שהרי בב׳ אחים הרוצים להשתתף אין זו מדת סדום וכדלעיל, והבכור הרי הוא כב׳ אחים, ומשום כך צריכים אנו לחידוש התורה בזה.

ובטעם הדבר שב׳ אחים הרוצים להשתתף יחדיו אין חיוב לתת להם ב׳ שדות צמודים, אף שאין האחים האחרים חסרים בכך, ואילו אותם אחים הרוצים להיות שותפים נהנים מכך שיקבלו שתי שדות צמודות, וא״כ לכאורה זוהי ׳מדת סדום׳? ביארו בזה, על פי מה שכתב הרשב״א, שדין זה שכופין על מדת סדום, אינו אלא באופן שלפני החלוקה היה שדה האח צמודה לשדה האב, אבל אם רק לאחר החלוקה יווצר מצב שאחד האחים יהיה ׳בר מצרא׳, בזה, אין חיוב לתת לו שדה הצמודה לשדהו העתידית.

וביאור הדברים, ביאר הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ״ל, [בשיעורי הגר״ש, כאן], כי מה שמבואר בסוגי׳ שמדין ׳כופין על מדת סדום׳ עלינו לתת ל׳בר מצרא׳ את החלק הסמוך לשדהו, הוא משום שדין זה ש׳כופין על מדת סדום׳ יוצר מצב שבו אותו חלק בשדה אינו נופל כלל לחלוקה בין האחים, אלא מדין ׳כופין על מדת סדום׳ נופל חלק זה ישירות בחלקו של ה׳בר מצרא׳, וא״כ זהו דוקא באופן שהוא היה ׳בר מצרא׳ קודם חלוקת האחים, דאז יתכן לומר שמדין כופין על מדת סדום נפקע חלק זה מן האחים ונופל בחלקו. אבל כאשר ב׳ אחים מעונינים להיות שותפין אחרי החלוקה, הרי, כל זמן שלא חלקו אין כאן ׳בר מצרא׳, וא״כ שדה זו נופלת לחלוקה בין כל האחים, וכיון שיש לאחים חלק בשדה זה שוב אין הם חיבים לותר על זכותם בשדה זו.

ולכך גבי בכור, כיון ששתי תביעותיו דומות לתביעתם של ב׳ אחים התובעים לקבל את חלקם במקום אחד, [כי אנו מתיחסים ל׳חלק

ולכן אינם חפצים ליתן לו שדה זו, וכיון שהם נחסרים במה שנותנים לו שדה זו, [שהרי יתכן ששאר השדות יתברכו פחות משדה זו],(39) לכן אין התנגדותם זו נחשבת כ׳מדת סדום׳.(40)

והלכתא כרבי יוסף! שאין לכפות את האחים ליתן לאותו אח את החלק הצמוד

בכור׳ ו׳חלק פשוט׳ כשתי תביעות נפרדות], משום כך צריכים אנו לחידוש התורה שמכל מקום מקבל הבכור את חלקו במקום אחד.

תירוץ שני תירצו התוס׳, כיון שהתורה מכנה את החלק הנוסף של הבכור ׳מתנה׳ שהרי בפסוק נאמר ׳לתת׳ לו פי שנים, אין לכוף את נותן המתנה לתת את המתנה במקום אחד. וביארו את דברי התוס׳, עפ״י דברי נתיה״מ [סי׳ רע״ח סעיף ט׳] שדין זה שהבכור מקבל ׳פי שנים׳ הוא דין שנאמר לאחים, שהחיוב מוטל עליהם לתת לו ׳ פי שנים׳. ולפי זה מבוארים דברי התוס׳ דכיון שחלק הבכורה נקרא מתנה, והאחים הם נותני המתנה, לכן אין יכול הבכור לכופם לתת לו מתנה בחלק אחד, ולכן צריכים אנו לפסוק המורה לתת לו את ב׳ החלקים במקום אחד.

עוד כתבו התוס׳ בשם ריצב״א, שמעיקר הדין אין שיך כאן כלל ׳כופין על מדת סדום׳ משום שדין זה נאמר רק במקרה שאחד דר בחצר חבירו (במקום שחבירו לא היה משכיר את חצירו לאדם אחר), והנדון הוא האם חיב לשלם או לא, בזה כופין על מדת סדום ואינו חיב לשלם לו, שהרי ממילא לא היה משכיר את חצירו זו לאחרים. אבל אם הנדון אינו כלפי התשלום, אלא שהדייר חפץ להכנס לדור בחצר ובעל החצר אינו מניחו להכנס, אין זו מדת סדום, ורשאי בעל החצר לעכבו מלהכנס לחצר. ומקרה דידן הרי הוא דומה למקום שאינו מניחו להכנס לרשותו, [שהרי חלקו וחלק שאר אחיו בשדה שוים, והם מונעים אותו מליטול את אותו חלק בשדה], ומשום כך מעיקר הדין אין שייך כאן הדין ד׳כופין על מדת סדום׳, ומה שאמרו בסוגיין ׳כופין על מדת סדום׳, אין זה אלא מתקנת חכמים, ולפי זה לא קשה מדוע הוצרכה התורה לחדש שהבכור נוטל שני חלקיו במקום אחד, משום שמדאורייתא אין שייך כאן כופין על מדת סדם וכדלעיל.

ובדברי ריצב״א הנ״ל ישנו חידוש גדול — שטעם דין זה ששנינו בבבא קמא כ,א שהדר בחצר חבירו שלא מדעתו, במקום שחבירו אינו עומד להשכיר את החצר, שפטור הדייר מלשלם, דהוא מטעם ׳כופין על מדת סדום׳, וכן כתב שם ה׳פני יהושע׳, ומדברי התוס׳ כאן מוכח כדבריו.

39. ובפשטות טענתם היא שכיון שיתכן שהם חסרים, לכן אין לו ליטול ללא גורל. וצריך עיון, דהלא הגורל לא יועיל להם מאומה, שהרי אין הם יודעים איזו שדה תתברך, והסיכוי שהשדות שיפלו בחלקם בגורל לא יתברכו שוה לסיכוי שהשדה שרוצה אחיהם לקחת לא תתברך, ואם כן טענתם זו שרוצים לעשות גורל שמא אחת השדות תתברך יותר אינה טענה, שהרי גם לאחר הגורל אין הם יודעים מה טוב יותר, ומה יועיל הגורל יותר מחלוקה זו שמבקש אחיהם.

אמנם רש״י לקמן במקרה הבא פירש באופן אחר, ויתכן שגם כאן כונתו שונה, ועי׳ היטב לקמן הערה 11.

40. זוהי שיטת רש״י בסוגי׳. אבל התוס׳ הקשו עליו, ופירשו מהלך אחר בדברי רבה, והוא, דכיון ששדה זו נפלה לחלוקה לפני כל האחים, משום כך יכולים האחים לטעון ׳לא ניתן לך זכות שיש לנו בשדה זו אם לא בדמים יקרים, כמו בני מריון שהיו עשירים ולא היו מוכרים

לשדהו. (41)

מוסיפה הגמרא לדון במקרה נוסף בהלכות חלוקת שדה ירושה.

ראובן ושמעון שהניח להם אביהם בירושה **תרי ארעתא** שתי קרקעות **אתרי נגרי** ולכל אחת מהשדות היה צמוד מקוה מים שממנו ניתן להשקות את השדה. ואחת מאותם שדות היתה צמודה לשדה שהיתה שיכת מכבר לראובן(42), וראובן מבקש לקבל את חלקו בירושה באותה שדה הסמוכה לשדהו.

אמר רבה, במקרה **כגון זה**, שראובן נהנה מכך שיקבל את אותה שדה הסמוכה לשדהו, ואילו שמעון לא מפסיד אם יתן לו את אותה שדה, שהרי לשמעון אין הבדל בין שדה זו לחברתה שהרי שתי השדות שוות, כיון דלשתיהן יש מקוה מים להשקיה, בזה **כופין על מדת סדום** אם שמעון מתנגד לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו, הרי זו ׳מדת סדום׳ וכופין את שמעון לתת לראובן את אותה שדה.

[ואף על גב שלעיל אמר רבי יוסף שיכול לטעון ׳לי שוה שדה זו יותר׳, זהו דוקא בשדה הגדילה ממי הגשמים, שיכול לטעון שמא שדה זו הסמוכה לשדך תתברך יותר מחברתה. אבל כאן מדובר בשדה הנזונת על ידי השקיה, וכיון ששני השדות שוות שלשניהם מקוה מים, שוב אין יכול שמעון לעכב את ראובן מליטול את אותה שדה הסמוכה לשדהו].

מתקיף לה רב יוסף אין זו ׳מדת סדום׳, שהרי, יכול שמעון לטעון לראובן, אין רצוני

קרקעותיהם אלא בדמים יקרים׳. והדברים מבוארים יותר בדברי התוס׳ בבא קמא כ ב ד״ה שהרי זה דומה למונע את חבירו מלהכנס לרשותו, שאין זה נחשב למדת סדום אף אם בעל הבית אינו חסר. [וכעין דברי הריצב״א שהובאו לעיל בהערה 6].

אבל בראב״ש מבואר באופן אחר. דיכולים האחים לטעון, שמא שדה זו תפול בחלקינו ואז תקנה אותה מאיתנו בדמים יקרים, [שהרי לך שדה זו שוה הרבה משום שהיא סמוכה לשדך], ואם כן אין אנו רוצים ליתן לך שדה זו שהרי בזאת אנו מונעים מעצמינו אפשרות רווח.

41. אבל הרמב״ם פסק שעליהם לתת את השדה לאותו האח שהוא ׳בר מצרא׳, וכתב הכסף משנה שהרמב״ם פסק כרבה, אלא שתמה שם שבסוגיין מבואר שהלכתא כרבי יוסף. וכתב שם הכסף משנה לבאר שהרמב״ם סובר בסוגי׳ זו כהר״י מיגאש שחידש לפי שיטתו שהובאה לעיל שגם באופן שהשדה הקרובה לשדה הבכור היא שדה עידית, גם בזה נוטל הבכור את חלקו במקום אחד ונוטל חלק גדול מן הפשוט בשדה העידית, [עי׳ הערה 1 ביאור שיטתו]. ולפי זה כתב הר״י מיגאש שכל מחלוקתם של רבה ורב יוסף אינה אלא במקום שהניח להם אביהם שדות שאינם שוות, והיינו שחלק מהשדות הם עידית וחלקם זיבורית, שבזה סובר רב יוסף שאין כאן ׳כופין על מדת סדום׳ משום דסוף סוף נמצא שה׳בר מצרא׳ הרויח יותר מאחיו במה שקיבל את חלקו בשדה העידית (ורבה סובר דכיון דסוף סוף מבחינה ממונית שדות כולם שוים יש כאן ׳כופין על מדת סדום׳), אבל במקום שכל השדות שוות מודה רב יוסף לרבה ש׳כופין על מדת סדום׳ ועל האחים לתת ל׳בר מצרא׳ את חלקו ליד שדהו, וכפסק הרמב״ם.

42. ביארנו את כל מהלך הגמרא לשי׳ רש״י, ושי׳ התוס׳ עי׳ לקמן בהערה 44.

ליתן לך את כל השדה הסמוכה לשדך, דזמנין פעמים **דהאי** שאותו מקוה מים הסמוך לשדה השניה **מדויל** יתיבש, **והאי** ואילו מקוה המים הצמוד לשדה שאותה אתה דורש **לא מדויל** לא יתיבש. ולכן איני רוצה ליתן לך שדה זו שאתה מבקש, אלא רצוני שנחלוק את שתי השדות, באופן שכל אחד מאתנו יטול חצי שדה[43], ובאופן זה אף אם יתייבש מקוה מים אחד עדין יהיה ברשות כל אחד מאיתנו מחצית מהשדה האחרת.

וכיון שכן, שוב אין זו מדת סדום, שהרי אם תנתן כל השדה לראובן, יהיה שמעון חסר אם יתיבש מקוה המים שבחלקו, ומשום כך יכול שמעון לדרוש לחלוק בכל שדה ושדה.[44]

והלכתא כרבי יוסף!

ועתה דנה הגמרא במקרה נוסף!

ראובן ושמעון שהניח להם אביהם **תרתי [ארעתא]** שתי קרקעות **אחד נגרא** הנמצאות על שפת נהר אחד, ואחת מאותם שדות היתה צמודה לשדה שהיתה שיכת מכבר לראובן,[45] וראובן מבקש לקבל את חלקו בירושה באותה שדה הסמוכה לשדהו.

---

43. כן פירש רש"י, והיינו שאין טענתו שיעשו גורל אלא שיחלקו כל שדה ושדה לחצי. והביאור בזה פשוט, שאם טענתו היא שיעשו גורל אם כן אין טענתו טענה, שהרי גם אם יעשו גורל יתכן שמקוה המים הסמוך לשדה שתפול בחלקו יתיבש, ומה יועיל הגורל. ואם כן שוב התנגדותו זו לתת לאחיו את השדה הסמוכה לשדהו זוהי 'מדת סדום' שהרי הגורל שהוא מבקש לעשות אינו עדיף מבחינה זו על חלוקה ללא גורל. ולכן פירש רש"י שטענתו היא שרוצה לחלוק בכל שדה ושדה, שאף אם אחד ממקוי המים יתיבש עדין יהיה לו חלק הסמוך למקוה המים השני. וכן משמע בדברי הרמב"ן

אלא שיש לעיין, דלפי זה גם במקרה הקודם שטוענים האחים 'שמא שדה זו תתברך יותר' לכאורה גם שם לא יעזור הגורל, שהרי גם אם הגורל יכריע את החלוקה בצורה שונה, עדין יתכן שהשדה שתפול בחלקם תתברך פחות, ואם כן מה יועיל הגורל לטענה זו, ומהו ההבדל בין אם יעשו גורל או לא, ונמצא שדרישתם זו לעשות גורל זוהי 'מדת סדום' שהרי גם אז יתכן שהשדה שתפול בחלקם תתברך פחות. ואם כן גם לעיל היה לרש"י לפרש שהאחים רוצים לחלוק בכל שדה ושדה, ומכך שלא פירש כן לעיל נראה מדבריו שהאחים דורשים גורל, וזה צ"ע דמה הגורל מועיל לטענתם יותר מהחלוקה שמבקש אחיהם לעשות, וצ"ב.

44. כל זה עפ"י רש"י. אבל התוס' פירשו שאין מדובר כאן כלל שהיה לאחד האחים שדה הסמוכה לשדה האב, אלא אביהם הוריש להם ב' שדות שליד כל אחד מהם היה מקוה מים, ודורש ראובן שהחלוקה תתבצע בצורה כזו שיחלקו כל שדה ושדה לשנים, ואלו שמעון מתנגד ורוצה לחלוק שדה כנגד שדה, ובזה סובר רבה ש'כופין על מדת סדום' ועל שמעון לחלוק עם ראובן שדה כנגד שדה, כדי שלכל אחד מהם תהיה שדה גדולה. ורב יוסף חולק, וסובר דכיון שיש טעם לדרישתו זו, כי יתכן שאחד ממקוי המים יתיבשו, לכן אין זו מדת שדום וחולקים כל שדה לשתים.

45. ולהתוס' מדובר באופן שהנהר מפסיק בין שדתי השדות, עי' בהערה הבאה.

כאן צריך להיות איור 1

א"ר יוסף, במקרה **כגון זה**, שראובן נהנה מכך שיקבל את השדה הסמוכה לשדהו, ואילו שמעון לא מפסיד אם יתן לו את אותה שדה, **'כופין על מדת סדום'**, וכופים את שמעון לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו. —

מקרה זה, שונה מהמקרים הקודמים לו, כיון שבמקרה זה לא יכול להווצר מצב שבו שדה אחת תהיה עדיפה על חברתה. משום שגם כאן מדובר בשדה הגדילה על ידי השקיה, ושני השדות סמוכים לאותו נהר המהווה להם מקור השקיה. ולכן, במקרה זה, מודה רבי יוסף שהתנגדותו של שמעון לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו, זוהי 'מדת סדום' שהרי לדידו אין הבדל בין שתי השדות, ו'כופין על מדת סדום'.[46]

מתקיף לה אביי לרב יוסף, גם במקרה זה אין זו 'מדת סדום' משום **דמצי אמר** שמעון יכול לטעון לראובן, רצוני שתטול דוקא את השדה שאינה סמוכה לחצרך, שעל ידי כן ארויח משום **דבעיא דאפיש אריסי** שיהא עליך להרבות באריסים [עובדי שדה], שהרי אם תטול את השדה שאינה סמוכה לשדך, נמצא, שיהיו לך שתי שדות שבכל אחת מהם יהיה עליך להושיב אריסים, וכיון שהשדה שלי תהיה בין אותם שתי שדות נמצא שהארים שבשדות שלך ישמרו על שדי[47], וכיון שיש לו סיבה שמחמתה אינו רוצה לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו, שוב אין זה 'מדת סדום'.

והלכתא הלכה **כרבי יוסף** שבמקרה זה 'כופין על מדת סדום, כיון **דאפושי [אריסי]** שטענה זו שטוען שמעון שירויח במה שיוקף באריסים, **לאו מילתא היא** אינה טענה, שהרי, אין גוף השדה שוה לו יותר, אלא אם יחלקו כן יהיה לו ריוח צדדי של שמירת האריסים, ומחמת ריוח זה אין שמעון יכול לדחותו לשדה אחרת, אלא כופין אותו ליתן לראובן את השדה הסמוכה לשדהו.

---

46. כל זה על פי רש"י, אבל התוס' פירשו שאין מדובר כאן כלל כשאחד האחים הוא 'בר מצרא', אלא מדובר באופן שהנהר מפסיק בין שתי השדות, ושמעון מבקש לחלוק כל שדה לחצי, וראובן מבקש לחלוק שדה כנגד שדה. שבזה כופין את שמעון לחלוק שדה כנגד שדה, כדי שיהיה לכל אחד מהם שדה אחת גדולה, ועי' בהערה הבאה.

47. ולפירוש התוס' שהובא בהערה הקודמת, צריך לפרש שטענת אביי היא, שאם יהיו לראובן ב' שדות כשאחת בעבר זה של הנהר והאחרת בעברו השני, יצטרך להרבות באריסים, משום שב' שדות מצריכות יותר אריסים מאשר שדה אחת גדולה. וכיון שיהיו יותר אריסים בגבול שדה שמעון תשמר שדהו יותר.

יג-א הגמרא עוברת לדון במקרה נוסף:

אם הניח להם אביהם שדה, אשר **חד גיסא,** בגבולה הצפוני יש בה **נגרא** [מקוה מים להשקיה], **וחד גיסא,** בגבולה המזרחי עובר **נהרא** נהר. (1)

כאן צריך להיות איור 4

כאן צריך להיות איור 3

שהרי, כשדנים כלפי הנהר, הרי, ככל שהשדה קרובה יותר לנהר שוויה רב יותר. ואם כן ראשונים במעלה הם החלקים הצמודים לנהר [חלקים 1 ו־2 באיור 4], ובזה נוטל כל אחד מהם את אחד החלקים, ונמצא שבחלק זה של השדה חלוקתם שוה, שהרי כל אחד מהם קיבל חלק צמוד לנהר.

במקרה זה, אי אפשר לחלק את השדה לשני חלקים, שהרי אם נחלוק את השדה לרחבה נמצא שהנהר נמצא רק בחלקו של האחד מהם, ואילו חלקו של השני אינו גובל בנהר כלל. ומטעם זה גם אין לחלוק את השדה לארכה, שהרי אם נחלוק כן, אף על פי שחלקם בנהר יהא שוה, אך הנגרא כולו יפול בחלקו של אחד מהם בלבד, ונמצא שחלקו גדול משל חברו, ולכן:

גם כשחולקים בחלקים 3 ו — 8 [שאינם צמודים לנהר, אבל קרובים הם אליו יותר מהחלקים האחרים], חלוקתם שוה, שהרי שני חלקים אלו נמצאים באותה הדרגה, שהרי שניהם קרובים באותה מדה לנהר. וכן כלפי חלוקת החלקים 4 ו — 7 ששני חלקים אלו שוים במדת מרחקם מהנהר, ולכן כשנוטל כל אחד חלק אחד הרי זו חלוקה שוה, וכנ״ל לגבי חלקים 5 ו — 6.

פלגין לה, עליהם לחלוק את השדה **בקרנא זול,** לשמנה חלקים בצורה אלכסונית(2) , שבכך יוכלו לחלוק בשוה, וכמו שיבואר —

וכך גם כשדנים כלפי הנגרא, נמצא שחלוקתם שוה. שהרי שניהם מקבלים חלק הצמוד לנגרא [חלקים 7 ו — 8], וכן

---

1. עפ״י רש״י. והתוס׳ פירשו באופן אחר.
2. עיין רש״י בב״ק קח — ב שפירש, ׳בקרניזול — בארבע אלכסונות... ולשון קרנזיל — זיל בה לקרנות׳

חולקים בשוה בחלק הרחוק מעט מן הנגרא [חלקים 6 ו — 1] וכן חולקים בשוה את חלקים 2 ו — 5 ששניהם רחוקים במידה שוה מהנגרא. וכך גם כלפי החלקים 4 ו — 3.

ולא את הטרקלין וכו׳: שנינו לעיל [יא א] במשנה, שאין השותף יכול לכוף את שותפו לפרק את השותפות ולחלוק בנכס, אלא אם כן גם לאחר החלוקה ישאר שמו של הנכס עליו. כגון: אין חולקין את הטרקלין, אלא אם כן, גם לאחר החלוקה ישאר ביד כל אחד מהם חלק הקרוי ׳טרקלין׳, אך אם לאחר החלוקה לא יקרא החלק שביד כל אחד מהם ׳טרקלין׳ [מחמת קוטנו], אין האחד יכול לכוף את שותפו לחלוק בטרקלין.

ומסתפקת הגמרא באופן שאין באותם הנכסים [המנויים במשנה] אפשרות חלוקה, משום **שאין בהן כדי לזה וכדי לזה,** שהחצר קטנה מכדי שלכל אחד מהם ישאר חלק ששמו יהיה כמו שהיה קודם החלוקה, **מהו?**

האם יכול השותף לומר לחבירו, איני חפץ מעתה להשתתף עמך. וכיון שאין אני יכול לחלק נכס זה לשנים, לכן, קנה אתה ממני את חלקי, או שאקנה אני ממך את חלקך.

או שמא, אין בכוחו לכוף את שותפו לקנות או להקנות, ובעל כרחו ישאר שותף עמו.

רבי יהודה אמר: במקרה זה **אית דינא** נוהג בו הדין **ד״גוד, או אגוד״.**

והיינו, יכול אחד מהם לומר[3] לחבירו: או ״גוד״[4] אתה, קנה ממני את חלקי בנכס, ותהיה אתה הבעלים על כולו, או ״אגוד״ אני, שאני אקנה ממך את חלקך בנכס[5].

---

3. רש״י כתב ׳זה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה לחלוק׳, ומשמע מדבריו שדין זה לא נאמר אלא במקום שאין השותף השני חפץ לחלוק ממש את השדה. אך אם חפץ לחלוק בשדה, [אף שאין בה דין חלוקה], שוב אין כאן דין ׳גוד או אגוד׳. ובשיעורי הגר״ש רוזובסקי תמה, שלא מצאנו הלכה כזו בפוסקים. ועי׳ בחת״ס מה שדייק בדברי רש״י.

ולענין מה שכתב רש״י בהמשך דבריו ׳קוץ לי דמים׳, עי׳ לקמן.

4. הערוך פירש לשון גוד — משוך. וכן פירש כאן רבינו גרשום. והיינו שאומר לו משוך אתה וקנה ממני את חלקי בשדה, או שאני אמשוך ואקנה את חלקך בחפץ. (כך פירש ה׳בית יוסף׳ לפי דבריהם, ולפי זה פירשנו דברי הגמרא) — אבל רש״י פירש ׳קוץ לי דמים וקנה לך חלקי או אני אקוץ דמים ואתן לך בחלקך׳ [ועיין לקמן ביאור דבריו]. וכתב הבית יוסף [סימן קע״א אות ה׳], שרש״י פירש לשון ׳גוד׳ שהוא מלשון קציצה, כמו ׳גודו אילנא׳, שענינו קציצת האילן. וגוף דברי רש״י יבואר בהערה הבאה.

ובדרישה פירש [בכונת רש״י], ש׳גוד׳ הוא מלשון כריתה, והיינו, כרות וחלק את השותפות על ידי שתקנה חלקי, או שאני אכרות ואחלק את השותפות על ידי שאקנה את חלקך.

ויש נפקא מינה לדינא כיצד מפרשים את לשון ׳גוד או אגוד׳, כמו שיבואר לקמן בהערה הבאה, ושם יבוארו דברי רש״י.

5. **דין גוד או אגוד — דאורייתא או דרבנן:**

שיטת רוב הראשונים, שדין זה, שיכול האחד לכפות את חבירו ל׳גוד או אגוד׳ הוא תקנת חכמים ואינו דין תורה [כן מבואר בשו״ת

רב נחמן אמר, לית דינא דגוד או אגוד! דין זה של ׳גוד או אגוד׳, אינו!

אמר ליה רבא לרב נחמן: לדידך דאמרת לדבריך שאתה סובר **דלית דינא דגוד או אגוד** ואין יכול האחד לכפות את חבירו

הרשב״א ח״א סי תתק״ו, וכן בתשובות הרא״ש כלל צ״ח אות ג, וכן משמע מעוד ראשונים בסוגייתינו], אך ה׳קרית ספר׳ [פרק א מהלכות שכנים] סובר, שזהו דין דאורייתא. ובחזון איש [ח א] כתב, שדין ׳גוד או אגוד׳ הוא מ״דיני ממונות, שנמסרו לחכמים לקבוע כפי משפטי חכמת התורה שזכו בה חכמי התורה, והן הן דנמסרו למשה, שהרי הן בכלל משפטים״.

ועיין עוד בהערות בהמשך הסוגיה, כמה חילוקי דינים התלויים בנדון זה אם דין ׳גוד או אגוד׳ הוא מדאורייתא, או שהוא תקנת חכמים.

גדר דין ׳גוד או אגוד׳:

בדין זה ד׳גוד או אגוד׳ יש לחקור, האם הוא דין מחודש, דבמקום שאי אפשר לעשות חלוקה יכול אחד השותפין לתבוע את חבירו להקנות את חלקו או לקנות את חלק חבירו. או שמא, אין כאן דין מחודש שיכול האחד לכפות את חבירו לקנות או להקנות, אלא יסוד דין זה הוא מדיני החלוקה, והיינו, דכמו שבחלוקה רגילה חולקים את הנכס לשתים, וכל אחד מהשותפין מקבל אחד, כך גם במקום שאי אפשר לחלוק באופן זה, מבצעים את החלוקה באופן שונה, שבו האחד נוטל את השדה והאחר את דמיה. ולפי צד זה, מה שיכול האחד לכוף את חבירו לקנות או להקנות, יסודו מהדין שיכול השותף לכפות את חבירו לחלוק עמו, והוא הדין כאן יכול לכופו לחלוק עמו, באופן זה שהאחד נוטל את השדה והשני את דמיה, דגם זה צורת חלוקה.

והאחרונים הוכיחו מלשון הרמב״ם [פרק א׳ מהלכות שכנים הלכה ב׳], ומלשון השולחן ערוך [חו״מ סימן קע״א סעיף ו׳] שכתבו, שאומר האחד לחבירו ׳מכור׳ לי חלקך בכך וכך או ׳קנה׳ ממני בשער הזה, שמלשון זה מוכח שדין זה הוא יסודו כמכירה והקנאה ולא מדין חלוקה, שהרי אם הוא מדיני החלוקה, אין כאן ׳מכירה׳ ו׳הקנאה׳, אלא חלוקה של שדה תמורת דמיה, והקנין חל ממילא.

וידוע לתלות חקירה זו במחלוקת הראשונים אם דין ׳גוד או אגוד׳ הוא דין דאורייתא או מתקנת חכמים (עי׳ לעיל), דלשיטת ה׳קרית ספר׳ שהוא דין דאורייתא, בהכרח שיסוד דין זה הוא מדין חלוקה, דלא מצינו בדאורייתא דין מחודש דיכול לכפות את חבירו לקנות או להקנות, ובהכרח שיסודו הוא מדיני והלכות החלוקה הקימים בתורה. אמנם לשיטת שאר ראשונים שהוא דין דרבנן, עדין יש להסתפק בגדר התקנה, אם תקנו דין ׳חלוקה׳ דרבנן, או שתקנו הלכה מחודשת שיש לשותף זכות תביעה על חבירו לקנות או להקנות.

בחידושי רבי חיים מטעלז, כתב שהנפקא מינה בחקירה זו, אם גוד או אגוד יסודו מדין מכירה והקנאה או מדין חלוקה, היא, האם צריך הסכמת חבירו לקנין. דאם יסודו מדין חלוקה, אין צורך בהסכמתו שהרי אין הוא פועל חלות קנין, אלא כשמבצעים חלוקה ממילא חל קנין. אך אם ענינו הוא מכירה והקנאה, הרי, יש לנו צורך בהסכמתו כדי שיפעל קנין.

וביד רמ״ה לקמן דף מ״ח [אות קפ״ה] כתב, שהשני צריך לומר ׳רוצה אני׳, ומוכח מדבריו שזהו דין מכירה והקנאה ולא דין חלוקה, דכדי לפעול חלוקה אין צורך ברצונו, וכמו שנתבאר.

יסוד מחלוקת רבי יהודה ורב נחמן:

ביד רמ״ה אות קס״ד, כתב, שיסוד המחלוקת אם אומרים דין ׳גוד או אגוד׳ או לא, הוא שנחלקו מה דומה יותר לחלוקה. דכיון דאחד

לקנות או להקנות, מה יהיה במקרה הבא:

שני אחים שאחד מהם **בכור** והשני **פשוט**(6), **שהניח להם אביהם** בירושה **עבד** או **בהמה טמאה, כיצד עושין** כיצד יחלקו ביניהם את הירושה? שהרי לא ניתן לחלק את העבד או הבהמה לכמה חלקים.(7)

ובשלמא לשיטת רבי יהודה, הסובר את דין ׳גוד או אגוד׳, יכול אח אחד לומר לאחיו, קנה ממני את חלקי בעבד או בבהמה, או שאני אקנה את חלקך. אבל לשיטת רב נחמן, שאין יכול האחד לכוף את חבירו לעשות ׳גוד או אגוד׳, כיצד יחלקו בינהם את הירושה.(8)

מהם מבקש חלוקה, ואי אפשר לחלוק את השדה, לכן עלינו להביא למצב הדומה ככל האפשר לחלוקה, ובזה סובר רבי יהודה שמצב זה של ׳גוד או אגוד׳ דומה לחלוקה, שכל אחד נוטל חלק שנהנה ממנו [קרקע או מעות] ומסתלקים זה מזה. אך רב נחמן סובר, שכשנשארים בשותפותם הרי זה דומה יותר לחלוקה, משום שבאופן זה אין מסתלק האחד לגמרי מן השדה, וחולקין בתשמישי השדה [או בדמי השכירות].

׳גוד או אגוד׳ במקום שחפץ לקנות את השדה ביותר מדמיה:

התוס׳ [ד״ה אית], הביאו שיטת ר״י, הסובר שיכול השותף לומר לחבירו, קנה ממני את חלקי בחצר במחיר גבוה [יותר משוויו], ואם אינך חפץ בכך, אקנה אני ממך את חלקך באותו המחיר שקצצתי. ואין יכול שותפו לומר לו רצוני לקנות את חלקך אך בדמים מועטים כפי שוויו, אלא אם אינו חפץ לקנותו בדמים יקרים, חייב להקנות את חלקו. אך הריצב״א חולק, יעוין טעמו בתוס׳.

והראשונים [רא״ש סימן נ׳ ובתשובות המיוחסות לרמב״ן סימן מ״ג] דייקו מדברי רש״י שדעתו היא כדעת הר״י בתוס׳. ודיוקם הוא מלשון רש״י שכתב ׳קוץ לי דמים וקנה לך חלקי או אני אקוץ דמים ואתן לך בחלקך׳, וביאר הבית יוסף כונת רש״י, שאומר לו קוץ לי דמים, פירוש, קבע לי מחיר בכמה אתה חפץ ליקח את חלקי, ואם ארצה אקח ממך את חלקך באותם דמים שתקצוץ, ואם לאו תן לי את סכום הדמים שקצצת ואתן לך חלקי. או שאני אקוץ דמים בעד חלקך, היינו שאני אקבע מחיר בכמה אני חפץ לקנות את חלקך, ואז, אם תרצה תיתן לי את אותו הסכום שקצצתי ותקח את חלקי, ואם לאו אקח אני ממך את חלקך באותו הסכום שקצצתי.

ואם כן מבואר בדברי רש״י שהרשות ביד כל אחד מהם לקצוץ את סכום הקניה כרצונו, ואין זה דווקא במחיר האמיתי של הנכס, וכדעת הר״י בתוס׳.

ויעוין עוד בבית יוסף שם, שביאר את שיטת הרמב״ם בזה, וכיצד הרמב״ם פירש לשון ׳גוד או אגוד׳, ועי׳ לעיל בהערה הקודמת, מה שהבאנו מהדרישה לבאר לשון ׳גוד או אגוד׳ אליבא דרש״י.

6. מי שאינו בכור נקרא ׳פשוט׳.

7. אבל בבהמה טהורה, קימת אפשרות לשחטה, ולהתחלק בבשרה.

8.בחידושי רבי חיים מטעלז [בענין חלוקת השותפין, שיעור ב׳] כתב להוכיח מכאן כשיטת הקרית ספר, [הובא לעיל הערה 5] שדין ׳גוד או אגוד׳ הוא מדאורייתא. דאם נאמר שדין זה אינו אלא מתקנת חכמים, אם כן יקשה, מדוע הקשתה הגמרא רק על רב נחמן, הלא גם לרב יהודה הסובר את דין ׳גוד או אגוד׳ קשה שהרי גם הוא

[ועיין בהערה, מדוע נקטה הגמרא ׳בכור ופשוט׳, דלכאורה אותה קושיה קיימת בשני אחים פשוטים שהניח להם אביהם עבד או בהמה טמאה, כיצד חולקין?[9]].

אמר לו רב נחמן לרבא. **שאני אומר** דהחלוקה תהיה באופן זה: **עובד** העבד [או הבהמה] **לזה** לאח הפשוט **יום אחד, ולזה הבכור שני ימים**[10] כדין ׳בכור׳ שנוטל פי

מודה דמדאורייתא אין דין ׳גוד או אגוד׳, וקשה דמדאורייתא כיצד חולקין? ומוכח שדין זה הוא דין דאורייתא.

9. הנה דברי הגמרא תמוהים, וכמו שהקשו הראשונים, דהא גם בשני אחים פשוטים יקשה כיצד יחלקו, כיון שאי אפשר לחלוק את העבד והבהמה לשתים, ומה קשה בבכור ופשוט יותר מאשר שני אחים פשוטים. ומצינו בזה כמה ביאורים בראשונים —

שיטת רש״י:

רש״י היה קשה לו קושיה זו, ומשום כך כתב [בד״ה בכור] ׳דטריחא מילתא להיות שותפין בה׳, ובפשטות כוונתו, דבשלמא בשני אחים פשוטים יש לומר שיחזיקו את העבד או את הבהמה בשותפות, ושניהם ישתמשו בה. אבל כאשר אח אחד בכור והשני פשוט יקשה עליהם לחלק ביניהם את ההשתמשות בעבד או בבהמה, שהרי הבכור נוטל כפול מאחיו. ודברי רש״י תמוהים כמו שהקשה הרמב״ן דמה טרחה יש כאן, ומדוע קשה לחלק ביניהם את ההשתמשות באופן כזה שהבכור ישתמש כפול מאחיו. ועי׳ בריטב״א שכתב ג״כ דדבריו סתומין — ועי׳ להלן מה שכתב הריטב״א לישב דברי רש״י.

שיטת תוס׳:

התוס׳ [ד״ה בכור] הקשו ג״כ מדוע נקטה הגמרא ׳בכור ופשוט׳ ולא נקטה באופן של פשוט ופשוט, ותירצו בשם רבינו תם, דבפשוט ופשוט היה פשיטא לגמרא שאפשר לחלוק בימים, והיינו שיום אחד ישתמש ראובן ויום אחד ישתמש שמעון [וכמו שתירץ רב נחמן לקמן], אך בבכור ופשוט אי אפשר לחלוק בימים, שאם תתן לבכור ב׳ ימים ולפשוט יום אחד, נמצא שהבכור יקבל יותר מפי שנים, משום ששכירות בהמה ליומיים שוה יותר מכפול מיום אחד, שהרי אם יש עיר רחוקה מהלך יום אחד, שיש שם סחורה בזול, הרי ביום אחד אי אפשר לילך ולסחור שם ואילו ביומיים אפשר לילך ולסחור שם, ונמצא שהשתכר הבכור יותר מפי שנים מהפשוט, וכיון שאי אפשר לחלוק בימים לכן הקשתה הגמרא כיצד חולקין, ועי׳ לקמן ביאור תירוץ הגמרא לפי זה.

ביאור הריטב״א בדעת רש״י:

ועיין בריטב״א שכתב דאפשר לומר בדעת רש״י דגם הוא פירש כהתוס׳, אלא שסבר רש״י דאפילו הכי עדין יכולים לחלוק. שהרי על אף שכתבו התוס׳ דבהמה ליום אחד שוה עשרה זוז וליומים שלושים זוז, מכל מקום עדין יכולים לחלוק בשוה באופן שהפשוט יקבל קצת יותר מיום אחד באופן שהזמן שהבהמה תהיה אצלו יהיה שוה חמש עשרה זוז, ואצל הבכור הבהמה תהיה ב׳ ימים ושוב נמצא שחלקו בשוה, ועל זה כתב רש״י דטורח עליהם לחלק באופן כזה שיהא עליהם לחשב את הזמנים באופן שהבכור יקבל פי שנים ולא יותר.

שיטת רבינו יונה ושאר ראשונים:

רבינו יונה, הרמ״ה והרשב״א, כתבו לפרש באופן אחר מדוע נקטה הגמרא בכור ופשוט, דבפשוט ופשוט יכולים האחים להשכיר את העבד או את הבהמה ולחלוק בדמי השכירות, אבל בכור ופשוט לא יכולים לחלוק באופן זה משום שאין הבכור מקבל בדמי השכירות פי שנים, שהרי, אין הבכור נוטל פי שנים אלא בממון ובנכסים שהשאיר אביו במותו, אבל

שנים — ונמצא, כי אף שלא חלקו את גוף העבד או הבהמה, מכל מקום חלקו בעבודת העבד או הבהמה.

[אך רבא שהקשה ׳כיצד עושין׳, מיאן לומר שהחלוקה תהיה באופן זה, וטעמו יבואר בהערה(11)].

מיתיבי קושיה ממשנה, על רב יהודה, הסובר את דין ׳גוד או אגוד׳.

בממון ה׳ראוי׳ לבא לאחר מיתת אביו [כגון שבח שהשביחו הנכסים אחרי מיתה, או דמי שכירות שזהו ממון שמתחדש לאחר מיתת האב], בזה לא נוטל הבכור פי שנים, כמבואר לקמן דף קכ״ד. ועי׳ בהערה הבאה מה שיש להקשות על תירוץ הגמרא לפי זה.

10. **ביאור תירוץ הגמרא אליבא דהתוס׳:**

לפי פירושם של התוס׳ שהובא בהערה הקודמת [וכן היא שיטת רש״י אליבא דהריטב״א] דאין לחלוק בימים משום דבהמה לב׳ ימים שוה יותר מכפול מיום אחד — צריך עיון, כיצד אמר רב נחמן שחולקים באופן זה. ועי׳ ברשב״א שביאר זה, דרב נחמן סבר דזהו חלק מדיני הבכור שמקבל פי שנים, אף שלמעשה יוצא שהורע כוחו של הפשוט שמקבל פחות מחצי מאחיו, מכל מקום זהו דינו.

ביאור תירוץ הגמרא אליבא דרבינו יונה:

לעיל [בהערה הקודמת] הובאה שיטת הראשונים דמשום כך נקט בכור ופשוט, משום שבאופן זה אינם יכולים להשכיר את הבהמה, שהרי אין הבכור נוטל פי שנים בממון שהתחדש לאחר מות אביו. וצריך עיון לפי זה מה שתירץ רב נחמן דחולקים בימים, דלכאורה גם בעבודה שעובד העבד [או הבהמה] לאחר מות אביהם אין נוטל בזה הבכור פי שנים, שהרי עבודה זו לא הייתה קימת בשעת מות אביהם, והכלל הוא שכל שבח שנתחדש לאחר מות אביהם אין הבכור נוטל בו פי שנים, ואם כן מדוע נוטל הבכור פי שנים מאחיו בעבודת העבד והבהמה.

וקושיה זו הקשו התוס׳ לקמן [דף קכג ב ד״ה היתה] על דברי רב נחמן, ועי״ש שתירצו, דבמקום שהבכור דורש לעשות חלוקה ואחיו אינם רוצים, באופן זה נוטל הבכור גם בשבח פי שנים. [כן ביאר בקצוה״ח סימן רע״ח ס״ק ב׳ בדבריהם]. ועי׳ בשיעורי רבי שמואל כאן שהביא, דבעצם הענין נחלקו בזה ראשונים, אם עבודת העבד או הבהמה נחשבת ל׳ראוי׳.

וידוע לישב את קושית התוס׳, על פי יסודו של הגר״ש שקאפ סימן ה׳, שחידש דשייך לחלק בעלות בחפץ לזמנים, והיינו שבזמן אחד גוף החפץ כולו קנוי לראובן ובזמן אחר גוף החפץ קנוי כולו לשמעון. ולפי זה ביאר שם דכשחולקים בימים, אין הכונה שגוף העבד או הבהמה שייך כל הזמן לשניהם ומתחלקים בתשמישים, אלא בזמן שאחד מהם משתמש בחפץ הרי באותה שעה הגוף קנוי לו לגמרי, ושהשני משתמש בחפץ אזי הגוף קנוי לשני לגמרי.

ולפי זה לא קשה קושית התוס׳, דקושית התוס׳ היא רק אם מתיחסים לעבודת העבד או הבהמה כחלק מחלוקת הירושה, ועל זה יש לשאול שבירושה כזו המתחדשת לאחר מיתת האב אין הבכור נוטל פי שנים. אבל לדברי הגר״ש הנ״ל הרי כיון שהוחלט מראש שבאותם ב׳ ימים הפרה והעבד שיכים לבכור, אם כן השבח של אותם זמנים הוא שלו, ואינו מקבל את השבח בתורת ירושה אלא בתורת נכסיו שהשביחו, ואין זה ׳ראוי׳.

11. וכמו שנתבאר לעיל הערה 9 שיטת רש״י והתו׳ בזה, דאם יחלקו בימים, נמצא שהבכור

שנינו במשנה. **מי** שהיה עבד של שני שותפין, ושחררו אחד מהם, ונמצא **שחציו עבד** [שהרי אחד לא שחררו ועדין הוא עבדו] **וחציו בן חורין** [דשותף אחד שחררו].

דינו של עבד זהו הוא **דעובד את רבו** שלא שחררו **יום אחד, ואת עצמו יום אחד** שהרי חציו בן חורין. **דברי בית הלל!**

בית שמאי אומרים, במה שאמרתם שעובד את רבו יום אחד, בזה **תקנתם את רבו** שהעבד ממשיך לעבדו, אבל **את** העבד **עצמו לא תקנתם,** משום שעבד זה אינו יכול להנשא!

שהרי, העבד, אף על פי שאסור לו להנשא לבת חורין, מותר הוא בשפחה. ולאחר שחרורו נאסר להנשא לשפחה, אך מותר הוא בבת חורין. ואילו זה, שחציו עבד וחציו בן חורין, **לישא שפחה אינו יכול** שהרי חציו בן חורין, ובן חורין אסור בשפחה, וכן **לישא בת חורין אינו יכול** שהרי חציו עבד, והעבד אסור בבת חורין.

שמא תאמר **ליבטל** ולא ישא אשה, **והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תהו בראה** הקב"ה לא ברא את העולם לתהו — שלא יהיו בו אנשים, אלא **לשבת יצרה'**(12) כדי שישבו בו בני אדם. ואם כן אין עלינו להניחו שלא ישא אשה, שהרי עליו

מקבל יותר מפי שנים. ועי' לעיל בהערה הקודמת ביאור תירוצו של רב נחמן לפי זה.

עוד יש לבאר, על פי מה שהקשו התוס' לקמן [הובא לעיל בהערה הקודמת] דכיצד נוטל הבכור עבודת ב' ימים, דהלא הרי זה כשבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת האב שאין נוטל בזה הבכור פי שנים, עי' לעיל שהארכנו בדברי התוס'. ולפי זה יש לבאר את השקלא וטריא בסוגיה. דרבא שהקשה כיצד חולקין מיאן לפרש שיחלקו בימים משום שדעתו היא שאין הבכור נוטל בזה פי שנים וכקושית התוס', ועל זה ענה לו רב נחמן שחולקים בימים, ולשיטתו גם בזה הבכור נוטל פי שנים.

ביאור נוסף מדוע רבא מיאן בתירוצו של רב נחמן, מבואר ברשב"א, ויובא לקמן הערה 16.

12. הקשו התוס' מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק 'פרו ורבו'. ותירץ ריב"ם, דכיון שהוא עדין חצי עבד, והעבד אינו מצווה על מצות 'פרו ורבו', לכן נקטה הגמרא את הפסוק של 'לשבת יצרה' שבזה מחויבים גם העבדים.

והנה התוס' בחגיגה דף ב,ב הביאו מירושלמי דעבד חייב בפריה ורביה, וזהו לכאורה שלא כדברי התוס' לפנינו, אך בגיטין מא ב פירשו התוס' את דברי הירושלמי, דכוונתו מצד מצות 'לשבת יצרה' ולא מצד מצות 'פרו ורבו'.

וה'פני יהושע' בגיטין שם הקשה כיצד יתכן לומר שהעבד חייב במצות 'לשבת יצרה' והלא אין העבד חייב במצוות אלא כאשה, ולא מצינו בשום מקום שהאשה חייבת להוליד בנים משום 'לשבת יצרה', ואם כן גם העבד צריך להיות פטור ממצוה זו כאשה. ובאמת במגן אברהם [או"ח סימן קנ"ג ס"ק ט'] ובבית שמואל [אבן העזר סימן א' ס"ק ב'] כתבו, דמדברי ריב"ם כאן מוכח דאשה חייבת במצוה זו של 'לשבת יצרה', דאם אשה הייתה פטורה ממצוה זו, גם העבד היה לו ליפטר מזה. ועי' בט"ז באהע"ז סימן א' שהאריך בנדון זה.

התוס' הביאו בשם ר"י תירוץ נוסף על קושיתם מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק של פרו ורבו, דממצות 'פרו ורבו' העבד פטור, שהרי

לקים את הציוי של ׳לשבת יצרה׳.

אלא, [(13)**מפני תקון העולם**] כדי שיוכל מי שחציו עבד וחציו בן חורין לישא אשה, **כופין את רבו,** שישחררו(14), **ועושין אותו בן חורין,** ועל ידי כן יכול לישא בת חורין.

אך על העבד לשלם לאדונו תמורת שחרורו ולכן **כותבין שטר** העבד כותב לאדונו שטר התחייבות **על חצי דמיו** על חצי משוויו של העבד [שהרי רק חציו היה של רבו] ולאחר שישתחרר עליו לפרוע את שטרו ולשלם.

וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי!

ומקשינן: הלא העבד ואדונו שותפים הם, כי

אנוס הוא, דאינו יכול לישא אשה. ואף שאם ישחררו רבו יתבטל האונס ויווצר מצב שבו יוכל לקים את המצוה, מכל מקום, אין כופין את הרב לשחרר את עבדו כדי ליצור מצב שיתחייב במצוה. דאם לא כן, מדוע איננו כופין את כל האדונים לשחרר את עבדיהם כדי שיתחייבו במצוות, ובהכרח דאין חיוב לשחרר את העבד כדי ליצור בו מצב של חיוב. ורק משום מצות ׳לשבת יצרה׳ כופין את אדונו לשחררו משום שמצוה זו ׳מצוה רבה׳ היא.

ובספר ׳אתוון דאורייתא׳ סימן י״ג, ביאר את דברי התוס׳ באופן מחודש. דהנה האחרונים דנו בכל אדם שאנוס מלקיים מצות עשה, האם האונס פוטרו לגמרי מן המצוה, או שמא גם במצב של אונס הוא מחויב במצוה, אלא שאינו יכול לקיימה. וכתב האתוון דאורייתא, דנראה, דבמצוה שעיקרה קיום ציווי השם יתברך, בזה הסברא נותנת שמי שהוא אנוס אין הקב״ה מחייבו במצוה זו כלל, אבל במצוה שעיקרה הוא תכלית המצוה, [כגון מצות מעקה, או מצות פריעת בעל חוב], בכגון אלו מסתבר שאין האונס פוטרו מקיום המצוה אלא עדין מחויב הוא אלא שאינו יכול לקיים.

ולפי זה כתב ה׳אתוון דאורייתא׳ לבאר את דברי התוס׳, דמצוות פרו ורבו ענינה לקיים את מצות השם, ולכן אין עלינו לכפות את רבו שישחררו, דכיון דעכשיו אנוס הוא, אם כן מחמת האונס הוא נפטר מהמצוה ואינו מצווה כלל במצוה זו. אבל מצות ׳לשבת יצרה׳ היא מצוה שנאמרה עבור תכליתה לתיקון העולם שישבו בו בני אדם, ומשום מצוה זו כופין את רבו לשחררו, דאף שהוא אנוס מכל מקום אינו נפטר ממצוה זו גם באונס.

13. על פי הגהות הב״ח.

14.והקשו התוס׳, כיצד כופין את רבו לשחררו, והלא המשחרר עבדו עובר בעשה של ׳לעולם בהם תעבוד׳, ותירצו דמשום מצוה רבה מותר לשחרר אף שעובר בעשה.

והרמב״ן בגיטין דף ל״ה כתב, דעשה זה של ׳לעולם בהם תעבודו׳ יסודו הוא שאין לתת להם מתנת חינם, אבל אם העבד משלם מותר. ולפי זה לא קשה קושית התוס׳ שהרי כאן העבד משלם עבור שחרורו. וכן כתב הטורי אבן.

וברשב״א בשבת ד א כתב, דכיון שיש בעבד זה צד בן חורין, שוב אין בו את העשה של ׳לעולם בהם תעבודו׳. ונאמרו בדבריו כמה ביאורים. בקובץ שיעורים כתב, שכונתו היא כמו שכתבו הטורי אבן, והנודע ביהודה [אבן העזר סוף סימן ק״ד], דבחציו עבד אין שייך ׳לעולם׳ בהם תעבודו, שהרי בין כך אינו עובד בעבד זה לעולם, דחציו של עצמו.

אך הקצות החושן [סימן קע״א ס״ק א׳], כתב לבאר דברי הרשב״א על פי מה שכתב ליסד שם, שחלוקה זו בין הרב לעבד היא חלוקה ממונית בלבד, אך לענין איסור הרי לעולם הוא חציו בן חורין ואף ביום שעובד לרבו. ולפי זה כתב

חצי מהעבד שייך לאדון וחציו השני שייך לעצמו. ואם כן אף ללא טעם זה של תקון העולם יכול העבד לכפות את רבו לשחררו, לדעת רבי יהודה הסובר שיכול השותף האחד לומר לשותפו ׳גוד או אגוד׳, גם כאן יכול העבד לומר לאדון, רצוני לפרק את השותפות ולקנות את החלק שיש לך בי.(15) ומדוע הוצרכו בית שמאי ובית הלל לטעם של ׳תקון העולם׳.

ומתרצינן: **שאני הכא** שותפות זו של העבד ואדונו שונה משאר סוגי השותפות, שבכל חלוקת שותפות בעלמא, יכול השותף לומר לחבירו, ׳גוד׳ וקנה אתה את חלקי או ׳אגוד׳ ואקנה ממך את חלקך. אבל כאן, אף **דאגוד איכא** שיכול העבד לומר לאדונו מכור לי את חלקך שיש לך בי, אך **גוד ליכא** אין באפשרותו להציע לאדון לקנות את חלק ה׳בן חורין׳ שבו. שהרי, כיון שהשתחרר, שוב אינו יכול למכור עצמו לעבד.(16)

[ואף שיכול למכור עצמו לעבד עברי, אין זה נחשב ל׳גוד׳. משום דעבד עברי אינו יכול להמכר אלא לשש שנים. ונמצא דאומר לאדון ׳גוד׳ וקנה את חלקי לעבודת שש שנים, או ׳אגוד׳ ותמכור לי את החלק שיש

הקצוה״ח דאיסור זה של ׳לעולם בהם תעבודו׳ לא נאמר אלא בעבד שעובד בו עבודת פרך, אבל בעבד זה אסור לו לעבוד עבודת פרך שהרי חציו בן חורין, ומשום כך אין בו את האיסור של ׳לעולם בהם תעבודו׳.

[אך בסימן רמ״ט ס״ק ב׳ הביא הקצוה״ח דשיטת הירושלמי שביום שעובד לרבו גם לענין האיסורים הרי הוא עבד גמור, דבירושלמי כתוב דביום שעובד את רבו מותר בשפחה, ועי׳ עוד בקצוה״ח סימן קע״א ס״ק א] מה שביאר בירושלמי].

והקצוה״ח בתשובה [הובא בקצוה״ח שנדפס מחדש עם הגהות ׳מילואי חושן׳ בהוספות להגהות שם] כתב לבאר את הרשב״א באופן אחר. דלענין עצם השאלה איך תקנו חז״ל לעבור על מצות עשה, על כך התשובה דלמצוה שרי [וכמש״כ הרשב״א להדיא בגיטין דף ל״ח], וכונת הרשב״א בשבת היא להקשות כיצד כופין את האדון לעבור בעשה, ועל זה תירץ דכיון דיש בו צד חירות, והוא צריך לעשות חלוקת ימים, וחלוקה זו עליו לעשות בבית דין, ובית דין אינם רוצים לעשות חלוקה שהרי הם חפצים שישחרר את עבדו, ממילא נמצא שאינו יכול לעבוד בו, ולכן אין בזה ׳לעולם בהם תעבודו׳.

ודבר חידוש יש בריטב״א במסכת מגילה דף כח ב, דכתב דהאיסור של משחרר עבדו, אין זה איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן אלא איסור ממידת חסידות, וצ״ב.

15. עפ״י רש״י. והרשב״א תמה, דאפשר שמדובר באופן שהעבד לא מצא מי שילוה לו מעות, ומשום כך אינו יכול לקנות את חלקו מהאדון. ומשום כך פירש הרשב״א את קושית הגמרא באופן אחר, וכמו שיבואר בהערה הבאה.

16.[עי׳ בהערה הבאה]. והנה ביארנו את כל מהלך הגמרא לפי פירוש רש״י. אבל הרשב״א פירש באופן אחר, והוא, דרבא שהקשה כיצד חולקין מיאן לומר שחולקים בימים משום ש׳אין אחד מהם רוצה להתבטל ממלאכת עבדו או בהמתו (אפילו) יום אחד, שמא תזדמן לו מלאכה באותו יום׳. ועל זה חלק רב נחמן ותירץ שחולקים בימים. וכתב הרשב״א דעל זה הביאה הגמרא הוכחה מחציו עבד וחציו בן חורין, דרואים משם ש׳חלוקת ימים׳ חלוקה היא, (ודלא כרש״י שפירש דההוכחה היא שאין עושין ׳גוד

לך בי לעבודת עולם, ונמצא דאין ה׳גוד׳ והאגוד׳ שוים](17).

תא שמע! ראיה לרב נחמן הסובר שאין דין ׳גוד או אגוד׳.

שני אחין, אחד עני ואחד עשיר, והניח להן אביהן בירושה, בית **מרחץ** או **בית הבד** [שכותשים בו את הזיתים לשמן].

כשבאים האחים לחלוק בירושה, הרי, אם **עשאן** אביהם(18) [את המרחץ או בית הבד] **לשכר** כדי להשכירם לאחרים. במקרה זה, גם האחים ממשיכים להשכיר את המרחץ ובית הבד, **והשכר לאמצע** וחולקין בשוה בשכר.

אך אם אביהם **עשאן לעצמו** לשימושו, **הרי** האחים משתמשים בשותפות במרחץ ובבית הבד. ואף שלאח העני אין כסף להפעיל את המרחץ, וכן אין לו זיתים לכתשם בבית הבד. מכל מקום אין יכול העני לכפות את העשיר לקנות ממנו את חלקו במרחץ, אלא **עשיר אומר לעני**

קח לך עבדים שיחממו את המרחץ **וירחצו** יג-ב
במרחץ ורחוץ במרחץ. וכן אם הניח להם אביהם בית הבד, יכול לומר עשיר לעני **קח**

או אגוד׳, ועי׳ לעיל הערה 15 מה שהקשה הרשב״א על רש״י). ועל זה דחתה הגמרא דכיון שאי אפשר בדרך אחרת לכן חולקים בימים, אבל בעלמא עדיף לעשות ׳גוד או אגוד׳ מאשר לחלוק בימים.

17. כן נראה פשוט בכונת רש״י. והנה רש״י כתב ׳שאין דמים לבן חורין שאין עבד עברי נמכר אלא לשש׳, ועיין בחידושי רבי נחום שהעיר מדוע הוצרך רש״י לכתוב ׳שאין דמים לבן חורין׳ הא עיקר כונתו היא לומר שאין זה ׳גוד׳ משום שזהו רק לשש שנים כמו שפירשנו בפנים. ויש ליישב.

וברמב״ן וברשב״א כתבו בכונת הגמרא, שאין זה גוד או אגוד בדבר אחד, שהרי הוא רוצה לקנות עבד כנעני או להקנות עבד עברי.

ועל מה שכתב רש״י דאין עבד עברי נמכר אלא לשש, הקשו הראשונים, דבלא זה גם כן לא היה יכול למכור את עצמו, שהרי ההלכה היא, שאין עבד משוחרר יכול למכור עצמו לעבד עברי, [כמבואר בבבא מציעא דף ע״א] ואם כן יש לפרש דברי הגמרא כפשטן דאין כאן ׳גוד׳ משום שאין עבד זה יכול למכור את עצמו, ומדוע כתב רש״י דהוא מצד שאינו יכול להמכר אלא לשש, וגם דין זה אינו, שהרי אינו יכול למכור עצמו בכלל.

18. כן למדו הרמב״ם הטור והמחבר [סימן קע״א] בכוונת הגמרא, וכמו שפירש הסמ״ע [ס״ק י״ב] בדבריהם. והיינו דתלוי בדעתו של האב, אם האב עשה את זה לעצמו או לשכר. אבל התוס׳ כאן [ע״ב ד״ה אם], כתבו דאין זה תלוי בדעתו של האב, דאפילו אם האב עשאן לעצמו, מכל מקום אם מוצאין להשכירן, עליהם להשכיר ולחלק בשכר. וצריך ביאור, לפי דברי התוס׳, מהו ׳עשאן לשכר׳ דהלא לשיטתם אף אם עשאן לעצמו, אם מוצאין להשכירן משכירים. וביאר הרשב״א דכונת הגמרא דאם עשאן האב לשכר, מסתמא הם גדולים וראויים להשכירן. אבל אם עשאן לעצמו אז מסתמא הם קטנים ואינם ראויים להשכירן.

וכתב החזון איש [סימן ז׳] דבאופן שאי אפשר להשכיר חצי מרחץ או חצי בית הבד, וכן אי אפשר להשכירן לימים, כופה האח העני את העשיר להשכיר את כולו, אף דעל ידי זה לא יכול העשיר לרחוץ כלל במרחץ, וכן משמע

לך זיתים, ובא ועשה בבית הבד!

וקשה לשיטת רבי יהודה הסובר את דין ׳גוד או אגוד׳, מדוע אין יכול האח העני לומר לעשיר, אין רצוני בשותפות, אלא קנה ממני את חלקי?

ומתרצינן: **התם נמי**, גם במקרה זה, אף ש׳**גוד׳ איכא** דהאח העני אומר לעשיר קנה ממני את חלקי, אך **אגוד ליכא** אינו יכול להציע לעשיר לקנות ממנו את חלקו, שהרי עני הוא ואין לו ממון. ובאופן זה שאינו יכול לומר ׳גוד או אגוד׳ גם רב יהודה מודה שאינו יכול לפרק את השותפות.

תא שמע ממה ששנינו במשנה, **כל** נכס **שאילו יחלק ושמו עליו** שאף אם נחלקהו לשתים, יהא שמו של כל חלק כאותו השם שהיה לו קודם החלוקה, [ולא ישתנה שמו מחמת קטנו] **חולקין! ואם לאו** אם לאחר החלוקה ישתנה שם החלק שביד כל אחד מהם, **מעלין אותו בדמים**, שמים את שווי הנכס, ואחד מן השותפין קונה את חלק חבירו. דין זה הוא למעשה דינו של ׳רבי יהודה׳ הסובר ׳גוד או אגוד׳, ומקשינן כיצד רב נחמן החולק על דין זה יפרש את דברי המשנה.

ומתרצינן: **תנאי היא**! מחלוקתם זו של רבי יהודה ורב נחמן אם יכול השותף לומר לשותפו ׳גוד או אגוד׳ היא מחלוקת תנאים. והתנא של המשנה סובר את דין ׳גוד או אגוד׳ ומשום כך כתב ׳מעלין אותו בדמים׳.

עתה מפרשת הגמרא היכן מצינו מחלוקת תנאים בזה:

דתניא, ראובן ושמעון שהיו שותפין בנכס, ואין בנכס שיעור המאפשר לחלוק בו. כגון חצר שיש בה פחות משמנה אמות(19), [שהרי שנינו, אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה]. ואומר ראובן לשמעון, רצוני לחלוק בחצר, וכיון שאין אני יכול לכופך ליטול חלק פחות מארבע אמות, לכן **טול אתה** קרקע כ**שיעור** ד׳ אמות, **ואני** אטול את החלק הנשאר שהוא **פחות** מארבע אמות. **שומעין לו** לראובן, שהרי שמעון קיבל חלק כשיעור. **רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין שומעין לו!** אף באופן זה שחלק חבירו הוא ד׳ אמות אינו יכול לחלוק בחצר. וטעמו של רבן שמעון בן גמליאל יבואר בהמשך דברי הגמרא.

ותמהינן: **היכי דמי**? מהי כונת הברייתא שאומר לו ׳טול אתה שיעור ואני פחות׳.

מהרשב״א.

19. דוגמה זו הביא רש״י כאן. והנה נחלקו ראשונים האם בחצר גם יש את דין ׳גוד או אגוד׳, דדעת הרא״ש דבחצר גם רבי יהודה מודה דלא אמרינן ׳גוד או אגוד׳ משום שהחצר עומדת לשימוש הבית, ואם יכפה אותו לחלוק בחצר נמצא שהזיק לו את הבית, ולכן בחצר אינו יכול לכופו ל׳גוד או אגוד׳. וכן כתב הנמו״י בשם רבינו יונה. ומרש״י כאן מוכח דחלק עליהם בזה, שהרי רש״י פירש כאן את הסוגיא גם על חצר, ועל זה אמרינן בסמוך דנחלקו בדין גוד או אגוד. וכן מוכח שיטת הריצב״א לעיל בע״א תוד״ה אית, (לפי גירסת המהרש״א שם, אבל המהר״ם וכן באגודה שינו הגירסה בתוס׳) דגם בחצר יש את דין ׳גוד או אגוד׳.

אילימא אם נאמר שהכונה היא **כדקתני** כמו שכתוב בדברי הברייתא שאומר לו טול אתה ד׳ אמות ואני אטול את החלק שנותר. אם כן **מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל**? מדוע חולק רבן שמעון בן גמליאל וסובר שגם באופן זה אינם יכולים לחלוק, והלא סוף סוף קיבל שמעון חלק שיש בו ד׳ אמות.

אלא לאו בהכרח, שאין כונת הברייתא כפשטותה, אלא **חסורא מחסרא** ישנו חסרון בדברי הברייתא, **והכי קתני** וכך יש לשנותה: אם אמר ראובן לשמעון **טול אתה שיעור, ואני פחות, שומעין לו**! ולדין זה מודה גם רבן שמעון בן גמליאל.

ומוסיפה הברייתא:

וכן אם אמר ראובן לשמעון ׳**גוד או אגוד**׳, **נמי** גם באופן זה **שומעין לו**. **ועל** דין זה **אתא רבן שמעון בן גמליאל למימר** — שאם אמר ׳גוד או אגוד׳ **אין שומעין לו**!

נמצא שנחלקו תנאים בדין זה של ׳גוד או אגוד׳, דדעת תנא קמא שיכול השותף לומר לחבירו ׳גוד או אגוד׳ ולדעת רבן שמעון בן גמליאל אינו יכול לכופו לעשות ׳גוד או אגוד׳.

ודחינן: **לא! לעולם** לא נחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל בדין זה של ׳גוד או אגוד׳, וכוונת הברייתא היא **כדקתני** כמו שכתוב בלשונה, ומחלוקתם היא האם יכול השותף לומר לחבירו ׳טול אתה כשיעור ואני פחות׳

ודקאמרת ומה שהקשית **מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל** מדוע אין יכול ראובן לכוף את שמעון לחלק את הנכס כאשר שמעון מקבל חלק כשיעור.

תשובתך, **משום** שיכול שמעון להתנגד ליטול חלק שיש בו ד׳ אמות, **דאמר ליה**, איני חפץ ליטול חלק גדול מהמגיע לי מחלוקת השותפות. **דאי בדמי** דאם חפץ אתה בדמים תמורת החלק הנוסף שהוספת לי בחלקי, **לית לי דמי למיתן לך** אין לי דמים לתת לך. [**ואי**] ואם חפץ אתה ליתן לי את אותה תוספת **במתנה, לא ניחא לי** איני חפץ בזה משום **דכתיב ׳ושונא מתנות יחיה׳**.(20)

אמר ליה אביי לרב יוסף, הא דרב יהודה מה שאמר רב יהודה דיכול השותף לומר לשותפו ׳גוד או אגוד׳, **דשמואל היא** דין זה

20.ובדעת רבנן החולקים, כתב הריטב״א, דהם סוברים דאין זה נקרא מתנה, משום דמה שנותן לו קרקע בשיעור ד׳ אמות, אין זה אלא משום שרוצה את טובת עצמו, שיהא לו חלק לבדו בלא שותפות עם אחרים. וכן כתב הסמ״ע [סימן קע״א סקכ״ד] דבמקום שנותן המתנה מתכוון לטובת עצמו, אין זה בכלל ׳שונא מתנות יחיה׳.

והחתם סופר כאן, תלה זאת, במחלוקתם של רבי אלעזר ורבי זירא במסכת מגילה דף כ״ח, דמובא שם דרבי אלעזר לא הלך לסעודה שהזמינו הנשיא, משום ׳שונא מתנות יחיה׳, אך ר׳ זירא כשהזמינו אותו הלך, משום דאמר מה שהזמינו אותי אין זה אלא לתועלת שלהם, דהם מתכבדים במה שאני מגיע לסעודה. והיינו דרבי זירא סבר דהיכן שנותן המתנה מתכוון להנאת עצמו אין בזה משום ׳ושונא מתנות יחיה׳, ורבי אלעזר חלק עליו. ועין עוד בזה בספר ׳מראית עין׳ מהחיד״א, בחולין דף מ״ד.

הוא קיבל משמואל[21] —

דתנן, וכתבי הקודש השותפים שרצו לחלוק בכתבי הקודש שברשותם, **אף על פי ששניהם רוצים, לא יחלוקו;** משום שדבר מגונה הוא לחתכם כדי לחלוק בהם[22].

ואמר שמואל, לא שנו לא נאמר דין זה, אלא אם היו אותם כתבי קודש **בכרך אחד** כתובים על גליון אחד [כעין ספר תורה שלנו]. אבל אם היו **בשתי כריכות, חולקין;** וכל אחד נוטל כרך אחד, דבאופן זה אין חותכים את כתבי הקודש, ואין כאן בזיון לספר.

ועתה הגמרא הבינה שאין שניהם רוצים בחלוקה, אלא כופה האחד את חבירו לחלוק.

ואי סלקא דעתך לית דינא דגוד או אגוד, ואם אתה סובר שאין האחד יכול לכפות את חבירו לעשות ׳גוד או אגוד׳, אם כן **מאי איריא** מדוע פירש שמואל בכוונת המשנה, שאין חולקין בכתבי הקדש כשהם **בכרך אחד**, והלא **אפילו בשני כריכין נמי** אין יכול האחד לכפות את חבירו לחלוק עמו כרך כנגד כרך. שהרי, יש לפנינו שני ספרים שונים[23], ואין מחירם שוה. ואם כן אין יכול האחד לכפות את חבירו לחלוק, דיכול חבירו לומר לו, רצונך, אטול אני את הספר היקר מבין שניהם ואתה תטול את הספר הזול, ואין אני חפץ לשלם לך את ההפרש בין שני הספרים.

ובשלמא אם אנו סוברים את דין ׳גוד או אגוד׳ יכול חבירו לכופו ולומר לו טול אתה את הספר היקר ותן לי דמים עבורו או שאני אטלהו ואשלם לך, אבל אם אין דין גוד או אגוד כיצד יכול האחד לכפות את חבירו לחלוקה שוה.[24]

אלא בהכרח, שמואל שאמר שיכול האחד לכוף את חבירו לחלוק עמו בכתבי הקודש שהם בשתי כריכות סובר את דין ׳גוד או אגוד׳. ומכך הסיק אביי שמקורו של רב יהודה לדין ׳גוד או אגוד׳ הוא מדברי שמואל.

ודחינן: **תרגמא רב שלמן,** את דברי שמואל שאמר דבשתי כריכות יחלוקו, דמדובר

21.כתב הריטב״א דכוונת אביי לומר דהלכה כרב יהודה, והיינו משום דהוא קיבל הלכה זו משמואל והלכתא כשמואל בממונא. ועיין ברבינו גרשום כאן שכתב, דרב יהודה היה תלמידם של שמואל ורב, וזהו שאמר אביי דהלכה זו קיבל משמואל ולא מרב.

22.וכמו שכתבו התוס׳ לקמן יד א [ד״ה שאם], דלא חשיב בזיון לספר אלא אם כן חותכים אותו כדי לחלוק בו, אבל אם חותך שלא מחמת חלוקה אין זה נחשב לבזיון. אמנם מרש״י כאן [ד״ה בכרך אחד] משמע שעיקר הבזיון הוא שיחלקו בבית דין. והקשה בספר ׳אילת השחר׳ דהרי כששניהם רוצים אינם צריכים ללכת לחלוק בבית דין, ואם כן מדוע אין חולקין. ועיין שם שכתב דאפשר ששניהם רוצים לחלוק כפי שיורו בית דין.

23.והיינו דכן הוא מסתמא, כיון שהם שני ספרים נפרדים.

24. כל זה על פי רש״י. ומדבריו דייק הרמב״ן דבאופן שדמי שני הספרים שוים, אין צריך לדין גוד או אגוד, ולכולי עלמא חולקין זה כנגד זה

באופן **ששניהם רוצים** לחלוק, והסכימו ביניהם מי יקח את הספר היקר וישלם לחבירו את ההפרש, ושוב אין מכאן ראיה לדין ׳גוד או אגוד׳.

אמר אמימר, הלכתא ההלכה היא **דאית דינא** דישנו הדין של ׳**גוד או אגוד**׳. **אמר ליה רב אשי לאמימר, הא דרב נחמן מאי?** הלא רב נחמן סובר שאין דין ׳גוד או אגוד׳. **אמר ליה** דינו של רב נחמן **לא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי** כמותו, ואני סובר את דין גוד או אגוד.

ומקשינן: **ולא?** וכי אין ההלכה כרב נחמן, **והא** והרי היה מעשה **ברבה בר חיננא ורב דימי בר חיננא, דשבק להו אבוהון** שהניח להם אביהם בירושה, **תרתי אמהתא** שתי שפחות, **דחדא** מהן **ידעא אפיא ובשולי** ידעה לאפות ולבשל, **וחדא** מהן **ידעא פילכא** לטוות צמר **ונוולא** ולארוג (25) —

ואחד האחים חפץ לחלוק עם אחיו בשפחות, באופן שכל אחד מהם יטול שפחה אחת. ואף דבהכרח אין שווי השפחות שוה, מכל מקום אם נסבור את דין ׳גוד או אגוד׳ יכול לכפות את אחיו לחלוקה ולומר לו, טול אתה את השפחה היקרה ותשלם לי בדמים את ההפרש, או שאני אטול את השפחה היקרה ואשלם לך את ההפרש .

ואתו לקמיה דרבא, ובאו לדין לפני רבא, **ואמר להו, לית דינא דגוד או אגוד!** ואין יכול האח האחד לכפות את אחיו לחלוקה, דיכול אחיו לומר לו רצונך, אטול את השפחה היקרה ואיני חפץ לשלם לך את ההפרש. וקשה הלא ההלכה היא כרב נחמן הסובר לדין ׳גוד או אגוד׳.

ומתרצינן: **שאני התם,** מקרה זה שונה משאר המקרים, משום **דלמר מבעי ליה תרוייהו ולמר מבעיא ליה תרוייהו** שכל אחד מהם זקוק לשתי השפחות, שהרי כל שפחה יודעת לעשות דבר אחר, ולכן **כי קאמר ליה** כאשר אומר אחד האחים לאחיו, **שקול את חדא ואנא חדא** טול אתה שפחה אחת ואני אטול אחת **לאו גוד או אגוד הוא!** שהרי אינו אומר לו טול אתה הכל ותן לי דמים או שאני אטול הכל ואתן לך דמים, שלא די בשפחה אחת. ואין נחשב ל׳גוד או אגוד׳ אלא אם כן אומר לו טול אתה את שתי השפחות ותן לי דמים בעד חלקי, או שאטול אני את שתיהם ואתן לך דמים בעד חלקך.

ומקשינן: **והא** גבי שותפין **בכתבי הקודש, דתרוייהו מיבעי להו** ששניהם צריכים את כל הספרים, **ואמר שמואל** על מה ששנינו במשנה דבכתבי הקודש אינם חולקים, **דלא שנו** במשנה שאינם חולקים **אלא** אם היו אותם ספרים **בכרך אחד** בגליון אחד [כעין ספר תורה שלנו] **אבל** אם היו אותם ספרים **בשני כריכין, חולקין** ונוטל כל אחד מהם חלק אחד, ואף אם ספר אחד שוה יותר מי שנוטלו משלם את ההפרש לחבירו. וקשה הלא נתבאר דכשצריך כל אחד מהם את

על ידי גורל. אף שהם ב׳ ספרים נפרדים וכל הוכחת הגמרא היא מאופן שאין מחירם שוה, דבאופן זה לולי דין ׳גוד או אגוד׳ לא היו חולקים. אבל הרמב״ן חולק על רש״י, עי״ש.

25. עפ״י רש״י בלשונו הראשון. ובלשון שני

שניהם אין האחד יכול לכוף את חבירו לחלוק.

ומתרצינן: **הא תרגמא רב שלמן** דדברי שמואל אמורים [**כששניהם רוצים**] אבל אם אין שניהם רוצים אין יכול האחד לכוף את חבירו לחלוק.

סוגיתנו דנה בשאלה האם מותר לצרף יחד ולהדביק בגליון אחד תורה ונביאים וכתובים, וכן בעניני כתיבת תורה ונביאים, ובצורת הגלילה.

תנו רבנן, מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד ואף על פי שכאשר יגלול את הספר[26] יווצר מצב שבו הנביאים וכתובים יהיו מונחים מעל התורה, אין לחשוש לכך. ואף שאמרו[27] שגנאי הוא לתורה שיהיו מונחים עליה נביאים, אין זה אלא כאשר התורה והנביאים בספרים נפרדים, אבל כשהם דבוקין יחד בספר אחד אין זה גנאי[28] **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר, יש לכרוך את **התורה בפני עצמה,** ואת **הנביאים בפני עצמן,** כי אם יכרוך את הנביאים עם התורה, יראה שהספר

פירש רש"י דיודעת לרקום על היריעות המכסים את הספסלים.

26. והיינו דאף דבשעה שהספר גלול אפשר שהתורה תהיה מעל הנביאים וכתובים, מכל מקום בשעת הגלילה והקריאה יתכן שהנביאים וכתובים יהיו על גבי התורה. וכן מורה לשון התוס' 'דאי אפשר שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה'. וכן הוא לשון ההגהות אשר"י 'דאי אפשר שלא ישכבו 'פעמים' נביאים וכתובים על התורה.

27. מגילה כ"ז א.

28.על פי תוס' ד"ה מדביק. והרשב"א במגילה דף כ"ז כתב טעם אחר, דכיון דעל ידי שמדביק את הנביאים וכתובים יחד עם התורה נשמר הספר יפה, לכן אין זה בזיון לספר תורה. וכעין זה כתב בחידושי הר"ן שם.

הגמרא במגילה [שם] מבארת, כי מותר להניח ספר תורה על גבי ספר תורה אחר. והכיחה זאת הגמרא, שאם לא כן כיצד אנו גוללים ספר תורה, והלא בכך אנו מניחים דף על גבי דף. ובהכרח שמותר להניח תורה על גבי תורה.

והקשה הרשב"א לפי מה שמבואר כאן, דכאשר התנ"ך בכרך אחד מותר שיהיו הנביאים וכתובים על גבי התורה. אם כן מה הראיה מגלילת ספר תורה. שהרי יתכן דבאמת אסור להניח ספר תורה על גבי ספר תורה אחר, ואף על פי כן מותר לגלול ספר תורה ואף שבכך מונח דף על גבי דף, משום שכשהספר בכרך אחד אין בכך גנאי שיהא דף אחד על גבי השני.

ותירץ הרשב"א דהסוגיא במגילה סוברת כרבי יהודה, הסובר לקמן דיש לכרוך את התורה בפני עצמה ואת הנביאים בפני עצמם. וסבר הרשב"א דטעמו של רבי יהודה הוא, שאין הבדך בין שני ספרים לספר אחד, וגם בכרך אחד אסור להניח את הנביאים וכתובים על גבי התורה. [ועי' בהערה הבאה, דהתוס' חולקים על הרשב"א בביאור שיטת רבי יהודה].

הרש"ש כאן, הקשה את קושית הרשב"א במגילה, ותירץ דמה שכתבו התוס' דכשהם מדובקים יחד אין זה גנאי שיהיו הנביאים על התורה, הוא משום דכשמדובקים יחד כל הספר הוא קדושה אחת, ולכן אין חשש שיהיו

כולו הוא תורה אף שחלקו אינו אלא נביאים, וכן יש לכרוך את **הכתובים בפני עצמן** ואין לכרכם עם נביאים, שאם יכרכם יחד יראה כאילו כל הספר הוא נביאים.[29]

וחכמים אומרים אף את הנביאים עצמם אין לכרוך יחדיו, אלא **כל אחד ואחד בפני עצמו** כדי שלא יראו כל ספרי הנביאים כנביא אחד[30].

ואמר רב יהודה, ראיה לשיטתו שאפשר לכרוך את כל הנביאים יחד: **מעשה בביתום בן זונין, שהיו לו שמנה נביאים מדובקין כאחד,** וזאת הוא עשה **על פי רבי אלעזר בן**

הנביאים על גבי התורה, שהרי הם חלק מהספר וכל הספר כולו קדושה אחת.

ולפי זה מיושבת קושית הרשב״א, שהרי יסוד הנדון אם מותר להניח ספר תורה על גבי ספר תורה הוא, האם מותר להניח קדושה על גבי אותו סוג של קדושה. ועל זה הוכיחה הגמרא מגלילת ספר תורה, שאנו גוללין את הספר אף שבכך מונח דף על גבי דף, ומוכח שמותר להניח קדושה על גבי אותו סוג של קדושה. ושוב אין להקשות דלכך מותר לגלול ספר תורה משום שהוא כרך אחד, שהרי, כל המעלה של כרך אחד היא שהספר כולו הוא באותה רמת קדושה, וזהו ממש כשני ספרי תורה שהם באותה רמת קדושה. וזוהי ההוכחה מגלילת ספר תורה, ומיושב קושית הרשב״א.

ובעיקר מה שכתב הרש״ש, דכשהתנ״ך מודבק יחד, קדושת כל הספר שוה, עיין בספר ׳אילת השחר׳.

29. עפ״י תוס׳ ד״ה רבי יהודה, ועי׳ בתוס׳ שכתבו דאין לפרש בשיטת רבי יהודה שהוא סובר דמשום שפעמים יהיה מונח הנביאים על הספר תורה ולכן אסור לכרכם ביחד. דאם כן, מדוע אסר להדביק נביאים וכתובים, והלא לא מצינו איסור שהכתובים יהיו על גבי הנביאים. [וכן פסק הרמ״א [יו״ד סימן רפ״ב דמותר להניח כתובים על גבי נביאים], ובהכרח שביאור דברי רבי יהודה הוא משום דיש לחשוש שהכל יראה תורה או נביאים.

אבל מדברי הרשב״א במגילה שהובאו בהערה הקודמת נראה, שהוא פירש בשיטת רב יהודה, שאסור להניח נביאים על גבי ספר תורה, ולכן אסור לכרכם יחד.

אלא שיש להקשות על הרשב״א מה שהקשו התוס׳, מדוע אסר רבי יהודה לכרוך נביאים וכתובים יחדיו, והלא לא מצינו איסור שיהיו הכתובים על גבי הנביאים. וצריך לומר דהרשב״א סבר דבאמת אסור להניח כתובים על גבי נביאים.

ביאור חדש בשיטת רבי יהודה, כתב בתורת חים, דטעם האיסור להדביק תנ״ך יחד, הוא משום שכאשר ירצה לקרא בכתובים יהיה עליו לגלול את התורה והנביאים כדי להגיע לכתובים, וזהו גנאי לתורה ולנביאים שיגללו אותם שלא על מנת לקרא בהם, אלא כדי להגיע לכתובים. ולפי זה חידש שם שבספרים שלנו, שאין צורך לעבור על פני התורה והנביאים כדי להגיע לכתובים, מותר לכרוך יחד תורה נביאים וכתובים.

30. על פי תוס׳ ד״ה ר״י [בסופו]. והתורת חים כתב טעם אחר בשיטת רבנן, שאין לכרוך את הנביאים יחדיו, שאם ירצה לקרא בנביא הנמצא בסוף הספר יהיה עליו לגלול את הנביאים הנמצאים בראש הספר, וגנאי הוא לנביאים שיגללום שלא על מנת לקרא בהם אלא כדי להגיע לנביא אחר.

עזריה, [וחכמים אומרים[31]**] לא היו לו** כל הנביאים מדובקים יחד, **אלא אחד אחד** כל נביא ונביא היה בספר **בפני עצמו.**

אמר רבי, מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד, והכשרנום[32] כשיטת רבי מאיר.[33]

עתה עוברת הברייתא לדון בריוח שעל הסופר להשאיר על הגליון, בין חומר לחומש ובין נביא לנביא.

---

31. על פי גירסת הב"ח, והגירסה שלפנינו 'יש אומרים'.

32. הרמב"ם בפרק ז' מהלכות ספר תורה פסק שמותר לדבק יחד תורה נביאים וכתובים. והוסיף הרמב"ם שם [בהלכה ט"ז] 'כרך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים, אין קדושתו כקדושת ספר תורה, אלא כאחד מן החומשים'.

והקשה האור שמח, שהרי בסוגיתינו אמר רבי, דהביאו לפניו תורה נביאים וכתובים מדובקים יחד, ועל כך אמר רבי 'והכשרנום' ומשמע מלשון זה דרבי הכשיר זאת לקריאת ספר תורה, דאם הכונה רק שמותר להדביק, אך אין זה כשר לספר תורה, [כמו שכתב הרמב"ם] היה לו לומר 'והתרנום' ולא 'והכשרנום'.

ותירץ האור שמח דלעולם ספר זה אינו כשר לקריאת ספר תורה. ומה שאמר רבי 'והכשרנום' הכונה שלאחר שיפרידו את הספר תורה מן הנביאים וכתובים יהיה הספר כשר לקריאת התורה. והחידוש בזה הוא, דאם היה אסור להדביק תורה נביאים וכתובים, לא היה מועיל שיפריד אחר כך את הספר תורה, דשוב לא יחול על זה קדושת ספר תורה. אבל אם מותר לדבק יחדיו, אף שכאשק התנ"ך מדובקין אין לו קדושת ספר תורה, מכל מקום כשיפריד את הספר תורה יהיה כשר לקרא בו.

ודברי האור שמח צריכים ביאור, דמאי נפקא מינה אם היה מותר לדבק יחד או לא, סוף סוף כיון שהפריד את הספר תורה מהנביאים וכתובים מדוע אי אפשר לקרא בו. ועיין באבי עזרי שם שביאר דבריו, ועין עוד בשיעורי הגר"ש רוזוסבקי אות ע"ר.

ובעיקר דברי הרמב"ם שכתב דתנ"ך המדובקים ביחד, אין לזה קדושת ספר תורה, [וכ"כ השו"ע יו"ד רפ"ג ס"א] צריך ביאור לפי זה מה שדנו התוס' בסוגיין דאסור להניח נביאים וכתובים ע"ג תורה, ותירצו דכשהם בכרך אחד אין זה גנאי שיהיו הנביאים וכתובים על התורה. וצריך בירור לדברי הרמב"ם הנ"ל דאין לתורה המודבקת עם נביאים וכתובים קדושת ספר תורה, לכאורה יקשה דיהא מותר להניח עליה נביאים וכתובים, ואם כן אין מקום לדברי התוס'.

ותירץ בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי (אות רפ"ב) דאף שאין לזה קדושת ספר תורה, אבל קדושת 'חומשים' יש לזה [כמו שכתב הרמב"ם להדיא, דקדושת תנ"ך המדובקים יחד שוה לקדושת חומשים], ובמגילה דף כז א מבואר שאין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים. ולכן הוצרכו התוס' לבאר דרק משום שהם בכרך אחד מותר להניחם אחד על גבי השני, דבלא זה היה אסור. ועי' בהערה הבאה תוספת דברים בזה.

33.וכן הלכה שמותר להדביק תנ"ך יחד, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם. והקשה בהגהות אשר"י, הלא רבי יהודה סובר כאן שאין להדביק תנ"ך יחד, ובכל מקום שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה. ועוד, הרי חכמים סוברים שאף את הנביאים עצמם אסור לכרוך יחד, וכל שכן תורה ונביאים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, והיה עלינו לפסוק כחכמים.

בין חומש לחומש של תורה יש להשאיר **ארבעה שיטין** שורות ריקות, ואחריהם להתחיל לכתוב את החומש הבא.

וכן הכותב נביאים עליו להשאיר ארבע שורות ריקות **בין כל נביא לנביא**.

ובנביא של שנים עשר [ספר תרי עשר] מבואר לקמן שיש שנים עשר נביאים שכותבים אותם בספר אחד, ובספר זה יש להשאיר רק **ג׳ שיטין** בין נביא לנביא[34].

ומוסיפה הגמרא, שדין זה להניח ריוח בין ספר לספר אינו אלא אם גמר את הספר הקודם באמצע עמוד, אבל. **ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה** אם סיים ספר בסוף עמוד,

---

אך בביאור הגר״א על השולחן ערוך [יו״ד סי׳ רפ״ג ס״ק א׳] כתב, שכיון שהגמרא מביאה ׳מעשה רב׳ שרבי יהודה הכשיר תנ״ך המדובקין, לכן ההלכה היא שמותר להדביק. וכמבואר במסכת שבת דף קכו ב שהלכה כמעשה רב.

האם יש ל׳חומשים׳ קדושת ספר תורה:

נחלקו הראשונים, האם ל׳חומשים׳ [פירוש ספר תורה הכתוב כדינו אלא שיש בו רק חומש אחד] קדושת ספר תורה או לא. ויש בנדון זה כמה השלכות לסוגיתינו וכמו שהאריך הגר״ש רוזובסקי בשיעוריו כאן, ונביא את יסוד הענין בקצרה.

דעת הרמב״ם שאין לחומשים קדושת ספר תורה. כמבואר דעתו בפרק ז׳ מהלכות ספר תורה הלכה ד׳ — לעומתו סובר הרשב״א בתשובותיו סימן קמ״ד, והביאו הבית יוסף ביו״ד סימן רפ״ג, דחומשין העשויין בגלילה וכתקנם יש בהם קדושת ספר תורה לכל דבר. ובשולחן ערוך יורה דעה סימן רפ״ג סעיף א׳ הביא את שתי הדעות.

והקשה הגאון רבי בצלאל הכהן מוילנא בספרו ׳ראשית בכורים׳ סימן י׳, דהנה דעת הרמב״ם [הובא לעיל הערה 32] שתנ״ך המודבקים יחד אין לזה קדושת ספר תורה, והרי הן כחומשים. ואם כן מדוע מותר להדביק תנ״ך יחד, והלא בזה פוסל את הספר תורה מלקרא בו, ואין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, כמו דאיתא במסכת סופרים [פרק ג׳ ה״ג] שאין עושין מספר תורה חומשין לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה.

ותירץ, דמה שפסק הרמב״ם דמותר להדביק תנ״ך יחד, הוא רק באופן שמראש כתב את הספר תורה כדי להדביקו יחד עם הנביאים וכתובים. דבאופן זה לא חל על הספר תורה כלל קדושת ספר תורה, ולכן מותר אח״כ להדביקו עם הנביאים וכתובים. ועי׳ בשיעורי הגר״ש רוזובסקי זצ״ל [אותיות ר״ס רס״ג ורס״ד] שהאריך להקשות עליו, ועי׳ עוד בחידושי הגר״ש רוזובסקי סימן י״ג אות ה׳.

והנה בהערה הקודמת הובאה ההלכה דאסור להניח נביאים וכתובים על גבי חומשים. אך פירוש הלכה זו תלוי במחלוקת הרמב״ם והרשב״א דלהרשב״א הוא משום דיש לחומשין קדושת ספר תורה ולכן אסור להניח עליהם נביאים וכתובים שקדושתם קלה מקדושת ספר תורה. אבל להרמב״ם יש כאן הלכה מחודשת, דאף שאין לחומשים קדושת ספר תורה, מכל מקום אסור להניח עליהם נביאים וכתובים. [ועי׳ בזה עוד בשיעורי הגר״ש רוזובסקי אות רפ״ב].

34. זוהי הגירסה שלפנינו, אך גירסת הרמב״ם והטור היא, ׳ובין כל נביא ונביא ג׳ שיטין׳ (ולא ד׳ כגירסתינו), ׳וכן בין כל נביא ונביא של תרי עשר׳, שגם שם מניחים ג׳ שיטין כבכל ספרי הנביאים.

מתחיל את הספר הבא בראש העמוד הבא[35], ואינו מניח ריוח בין הספרים[36] [וטעם דין זה שבראש עמוד אין צריך להניח ריוח, יבואר בהמשך דברי הגמרא].

תנו רבנן: הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק!

ועושה בראשו של הספר קלף חלק, ושיעור גדלו של קלף זה צריך להיות **כדי** שיהיה אפשר **לגול** אותו על גבי **עמוד** של עץ שגוללים עליו את הספר.

ובסופו של הספר עליו להניח קלף חלק **כדי לגול היקף** שאותו קלף יקיף את כל הספר כאשר הספר גלול. דספר זה של תנ"ך המדובקין אין גוללים אותו כספר תורה משני צדדיו, אלא גוללים את כולו לצד אחד (כמו שאנו גוללים את המגילות) מתחילתו לסופו[37], וכיון שזוהי צורת גלילתו, נמצא שכאשר הספר גלול, הקלף הנמצא בסוף הספר מקיף את הספר.

וצריך להניח ד' שורות ריקות בין ספר לספר, **ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה** אך אם סיים ספר בסוף העמוד, מתחיל את

---

35. וכתבו התוס' דדין זה דבראש עמוד אין להשאיר ריוח, אינו אלא בנביאים, אבל בספר תורה גם בראש עמוד צריך להשאיר ריוח. אך רש"י חולק על זה.

36. עפ"י רש"י ור"י בתוס', אבל התוס' הביאו שריצב"א מפרש את הגמרא באופן אחר. דלעולם צריך להניח ד' שיטין בין ספר לספר ואף אם הספר הראשון הסתיים בסוף עמוד. ומה שאמרה הגמרא 'ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה' כוונתה, דבספרי הנביאים מותר לסיים ספר בסוף עמוד ולהתחיל את הספר הבא בעמוד שלאחריו [לאחר הנחת ריוח], אבל בספר תורה אין לעשות כן, ועל הסופר לדקדק שכל ספר יגמר באמצע עמוד ויתחיל הספר הבא אחריו באמצע העמוד [לאחר הנחת ריוח]. וטעם הדבר מבואר בתוס' שאם יתחיל בספר תורה את הספר בעמוד חדש, יש לחשוש שיבא לחתוך ולהפריד את החומשים. מה שאין כן בנביא דמותר לחתכו ולהפריד את הנביאים, כמבואר בהמשך הסוגיה, אין בכך חשש, ולכן מותר להתחיל ספר בעמוד נפרד.

37. על פי רש"י. ור"י בתוס' הקשה מברייתא במסכת סופרים [המובאת לקמן יד א, ועי' לקמן יד א], ד'כל הספרים נגללין לתחלתן', ואם כן הוא דצורת הגלילה היא מהסוף להתחלה, נמצא שעל עמוד העץ להיות בסוף הספר ואילו הקלף המקיף את הספר הוא הקלף הראשון בספר ולא הקלף האחרון. ולכן הפך ר"י את הגרסה, וגרסינן 'ועושה בראשו כדי היקף' [דכשהספר גלול מסופו לתחילתו הרי הקלף שבראש הספר מקיף את הספר], 'ובסופו כדי לגול עמוד' [דכיון שגוללים מהסוף להתחלה, הרי, על העמוד עץ להיות בסוף הספר דמשם מתחילים לגללו].

אך הרשב"א בתוס' השאיר את הגרסה שלפנינו. ואף דאת כל הנביאים גוללים מסופן לתחילתן וכמו שהקשה ר"י, מכל מקום חידש הרשב"א דכאשר מדביק תורה נביאים וכתובים יחד, עליו לגלול מתחילה לסוף, דאם יגלול מסופן לתחילתן נמצא שהתורה תקיף את הנביאים וכתובים, וזהו גנאי דנראה כאילו נעשית התורה להם כשומר מלכלוך, לכן גולל מתחילה לסוף, כדי שתהיה התורה מבפנים ונביאים וכתובים מבחוץ.

והתוס' בזה לשיטתם לעיל, שכאשר התנ"ך

הספר הבא בראש העמוד הבא ואינו צריך להניח ריוח בין הספרים[38]

יד-א **ואם בא לחתוך,** אם חפץ להפריד בין התורה והנביאים, או בין הנביאים עצמם, **חותך!** [1]

ומקשה הגמרא: **מאי קאמר?** מהו החידוש שיכול לחתוך, והלא פשיטא שרשאי הוא להפריד בין הספרים, ואדרבא, כך עדיף, שיהיה כל ספר בפני עצמו.

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר,** כונת התנא היא לבאר את דינו הקודם, שאם גמר לכתוב ספר בסוף עמוד, אינו משאיר ריוח של ד׳ שורות בראש העמוד הבא, קודם תחילת הספר הבא, אלא מתחיל מיד את הספר הבא בראש העמוד. וטעם דין זה הוא, **שהרי אם בא לחתוך** ולהפריד בין הספרים, **חותך.** ואם ישאיר ריוח ד׳ שורות בראש העמוד, נמצא שכאשר יחתוך, יהיה עמוד זה משונה משאר העמודים, שתחילתו תהיה רק לאחר ד׳ שורות ריקות. ולכן אמר התנא שאין להשאיר שורות ריקות בראש עמוד.[2]

ועתה דנה הגמרא, במה ששנינו בברייתא, שמניחים בראש כל ספר[3] קלף חלק כדי לגוללו על עמוד עץ, שעליו גוללים את הספר. וכמו כן מניחים בסוף הספר קלף חלק כדי שאותו קלף יקיף את כל הספר, כאשר הספר גלול.

ורמינהי, הרי שנינו ברייתא אחרת הסותרת דין זה —

דתניא: על הסופר להשאיר **בתחלת ספר ובסופו** קלף חלק. ושיעורו הקלף החלק, הוא **כדי לגול** [להלן דנה הגמרא מהו ׳כדי לגול׳]

כרוך יחד, אין בזה משום בזיון אם יהיו הנביאים וכתובים גלולים מעל ספר התורה. ולכן כתבו שאין לגלול את התורה מעל הנביא שיש בך גנאי, אלא יגלול את הנביאים וכתובים מעל התורה. אך הרמב״ן חולק על התוס׳ משום שהוא סובר שאף כאשר התנ״ך מדובק יחד, אין לגרום לכך שהנביאים וכתובים יהיו על גבי התורה.

38. כן הוא לפי פירוש רש״י, ועי׳ לעיל הערה 36 פירושם של התוס׳.

1. ועל אף דבמשנה מבואר שאין לחלוק בכתבי הקודש כאשר הם בכרך אחד, פירשו התוס׳ שאין זה גנאי אלא אם כן חותכים כדי לחלוק, אבל כשחותך כדי להפריד את הספרים ולא כדי לחלוק בהם אין בכך גנאי. ועיין לעיל דף יג ב בהערה 32 שהבאנו שמרש״י משמע שכל מה ששנינו שגנאי הוא לחתוך את כתבי הקודש אין זה אלא אם באים לחתכם בבית דין, אבל אם חתכם בעצמו אין בכך גנאי. ולפי דבריו מיושב קושית התוס׳ שהרי כאן אינו מביא את הספר לבית דין לחתכו.

2. ולפירוש ריצב״א שהובא לעיל, כונת הגמרא היא, שבנביאים מותר להתחיל ספר חדש בראש עמוד, ואין לחשוש שיבא לחתכו [כי ספר שמתחיל בראש עמוד נח לחתכו] משום שאם בא לחתוך חותך ואין איסור בדבר. מה שאין כן בספר תורה אין להתחיל ספר בעמוד חדש כדי שלא יבא לחתכו.

3. לשיטת רש״י, אך להרשב״א בתוס׳ הוא רק בתנ״ך המדובקים יחד. אך בספרי הנביאים הוא הפוך, דהעמוד הוא בסופו, וההיקף הוא בתחילתו משום שגוללים את הספר מסופו לתחילתו, עיין לעיל יג ב הערה 37 .

ומבואר בברייתא הזאת, ששיעור הקלף הריק שיש להשאיר בתחילת הספר ובסופו, הוא שוה, ואין חילוק בין תחילת הספר לסופו.

ודנה הגמרא בדברי הברייתא הזאת:

"**כדי לגול", מאי**? מה צריך הקלף החלק לשמש 'כדי לגול'?

אי, אם נאמר שיש להשאיר קלף חלק בשיעור **כדי לגול,** שתהיה אפשרות לגלול אותו על גבי **עמוד** עץ.

אם כן, **קשיא** הסתירה מהברייתא ששנינו לעיל, שמבואר בה שבסוף הספר יש להניח קלף בשיעור כדי **הקף,** שיקיף את כל הספר כאשר הוא גלול —

ואי, אם כוונת הברייתא הזאת לומר שיש להשאיר קלף ששיעורו הוא **כדי לגול הקף,** שהקלף החלק יוכל להקיף את כל הספר כאשר הוא גלול, אם כן **קשיא** הסתירה מהברייתא לעיל, שמבואר בה שיעור שונה, שבראש הספר צריך להשאיר קלף בשיעור שיוכלו לגוללו על גבי **עמוד** עץ.

אמר תירץ **רב נחמן בר יצחק:** מה שאמרה הברייתא השניה 'כדי לגול', **לצדדין קתני.** הוא מתבאר לשני צדדים: כאשר דנים לגבי ראש הספר, הכוונה היא כדי לגול קלף זה על גבי עמוד של עץ, שעליו יגללו את הספר. וכאשר דנים לגבי סוף הספר, הרי 'כדי לגול' הוא שיעור כזה, שבגלילת הספר יקיף הקלף החלק את כל הספר.[4]

רב אשי אמר לתרץ: לעולם כונת הברייתא במה שאמרה 'כדי לגול' הוא כדי לגול קלף זה על גבי עמוד, ואף על פי כן אין ברייתא זו סותרת למה ששנינו לעיל שבסוף הספר יש להניח 'כדי היקף'. כי מה ששנינו 'כדי היקף', הוא בספרי הנביאים, אבל **כי תניא ההיא,** ברייתא זו שאמרה שמשאיר בתחילה וסוף כדי לגול עמוד, זהו **בספר תורה.**

כדתניא: כל הספרים[5] **נגללים מתחלתן לסופן.**[6] ומשום כך די להם בעמוד אחד כדי שיגללו את כל הספר עליו. **וספר תורה נגלל**

---

4. ולהתוס' פירוש הגמרא הוא הפוך מפירוש רש"י. דשיטת התוס' שהנביאים נגללים מתחילתם לסופם, ולכן כאשר דנים לגבי ראש הספר הרי פירוש המילים 'כדי לגול' הוא כדי שבגלילת הספר יקיף קלף זה את כל הספר, וכאשר דנים לגבי סוף הספר, הרי פירוש המילים 'כדי לגול' הוא, לגול קלף זה על גבי עמוד של עץ שעליו יגללו את הספר. אך עיין בתוס' [לעיל עמוד א' סוף ד"ה ועושה], מה שהביאו בשם רשב"א.

5. מבואר בסוגיתינו, שנביאים וכתובים נגללים לצד אחד, כמו שאנו גוללים את המגילות, ואין גוללין אותן משני צידיהם כמו שאנו גוללים ספר תורה.

אך מנהגינו הוא שספרי הנביאים נגללים כמו ספר התורה, והיינו שגוללים את הנביא משני צדדיו לכיוון אמצעיתו. ולכאורה מנהג זה הוא שלא כמו שמבואר בסוגיתינו. וכבר תמה על כך הרש"ש כאן, וכינה מנהג זה בשם 'טעות'. ועיין להלן הערה 7.

6. לפי גרסה זו מבואר בברייתא להדיא, שהנביאים נגללין מתחלתן לסופן וכשיטת רש"י עיין לעיל יג ב הערה 37. אבל הראשונים גרסו בברייתא זו 'נגללין לתחלתן' ולפי גירסה זו

משני צדדיו **לאמצעיתו,**(7) ולכן **עושה לו עמוד אילך ואילך.** עמוד אחד ריק בתחילתו ועמוד אחד ריק בסופו.

אמר רבי אליעזר בן רבי צדוק: כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושין לספריהם. שהיו עושים לספרי התורה שלהם ב׳ עמודים ריקים משני צדדיהם, וגוללים לאמצע.

תנו רבנן: אין עושין ספר תורה — לא ארכו, שלא יהא גובהו של הספר, **יותר על הקיפו.**

ולא הקיפו יותר על ארכו [גובהו].

דהיינו, סופר הכותב ספר תורה, עליו להקפיד שהקיפו של הספר [כאשר הוא גלול(8)] יהיה שוה לאורכו [גובהו] של הספר מלמעלה ללמטה. והיינו, שאם יקיף חוט את עביו של ספר התורה, יהיה אורך החוט הזה כארכו של הספר מלמעלה למטה.(9)

[ולכן אם הקלף עבה, על הסופר לכתוב בכתב קטן, כדי שלא יהיה עובי הספר יותר מארכו].

הקשו לעיל התוס׳ על שיטת רש״י הסובר שהנביאין נגללין מתחלתן לסופן. ולפי זה יש לישב בפשיטות את שיטת רש״י, דרש״י גרס בברייתא כגרסה שלפנינו, שבה מבואר להדיא כדבריו.

אבל הרשב״א הבין שגם רש״י גרס בברייתא ׳נגללין לתחלתן׳, ומכל מקום סבר רש״י שהנביאים נגללין מתחילתן לסופן, דהוא פירש ׳נגללין לתחילתן׳ היינו דהגולל מתחיל לגלול אותם מתחילתם, וגולל מתחילתן לסופן. וכתב הרשב״א כי ׳אין הלשון הולם את הפירוש הזה׳.

7. טעם דין זה שספר תורה נגלל לאמצעיתו, ביאר הר״י מיגאש, כי בספר התורה קוראים בציבור, ואם לאחר כל קריאה יגללו את כל הספר לצד אחד, כאשר יקרא בו בפעם הבאה יאלץ לגלול את כל הספר עד שיגיע למקום שקורא בו, ואין זה כבוד הציבור שיגללו לפניהם, ולכן גוללו לאמצע שעל ידי זה מיד כשיפתח את ספר התורה יכול להמשיך לקרא ממקום שפסקו בו בפעם הקודמת. וכעין זה כתב החזון איש [ליקוטים סימן כ״א], ובלשונו שם נראה שאף על פי שמעיקר הדין גם את ספר התורה יש לגלול לצד אחד, מכל מקום מפני כבוד הציבור הקילו חז״ל לגוללו לאמצעיתו, והוסיף שמפני שעומד תמיד באמצעיתו יותר טוב שיהיו לו שני עמודים.

ואולי לפי זה יש לישב את מה שהקשה הרש״ש [עיין בהערה 5], כי זה שהנביאים נגללים מתחילתן לסופן, הוא רק בנביא שלומד בו, אך אנו, שכותבים נביאים כדי לקרא בהם בציבור, מפני כבוד הציבור מקילים לגללם לאמצע.

8. וזהו לשון הטור, ׳יכוין שיהא חוט המקיף יריעות כל הספר לאחר שיתפור ויגלל ארוך כשיעור ארכו׳.

9. על פי רש״י ד״ה לא.

התוס׳ לקמן כתבו [עמוד ב׳ ד״ה תרי] שעובי הספר נמדד עם עמוד העץ שעליו הספר גלול, ומה שאמרו דצריך שיהיה ארכו והקיפו שוים, היינו הקיפו כולל העמוד. וכן כתב היד רמ״ה, וכן כתב הרשב״א לקמן.

ועיין עוד להלן, שהריטב״א הביא שיטה החולקת, שאין העמודים מכלל ההיקף, עיין שם טעמם.

ולהלכה, הרמ״א והטור פסקו שעובי הספר

שאלו את רבי, שיעור ספר תורה, בכמה? מהו אורך [גובה] הקלף מלמעלה למטה, שיש לעשות לספר תורה, כדי להגיע למצב שארכו והקיפו יהיו שוים?

אמר להן, אם כותב את הספר **בגויל,** קלף עבה, שאינו מעובד,(10) הרי, האורך [הגובה] צריך להיות **ששה** טפחים.(11) כי הכותב ספר תורה בכתב בינוני, על גבי גויל שארכו [גובהו] ששה טפחים, לכשיגמור, יהיה היקף הספר ששה טפחים, ונמצא שארכו והקיפו שוים —

ועוד שאלו את רבי: אם כותב את הספר **בקלף** מעובד, שהוא דק יותר מגויל, **בכמה?** מהו שיעור אורך הקלף שעל ידי זה יהיה ארכו והקיפו שוים.

אמר להם רבי: **איני יודע**(12).

רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא, שבעים ספרי תורה, **ולא איתרמי ליה,** לא הזדמן לו שיהיה אורך הספר והקיפו שוה **אלא** בספר **אחד** מתוך שבעים הספרים.(13)

רב אחא בר יעקב כתב ספר תורה **אחד אמשכיה דעיגלי,** על גבי עור של עגל, ובאותו ספר אחד שכתב **איתרמי ליה.** הזדמן

כולל את העמודים, אך הרמב"ם פסק שאין עובי העמודים נכלל בעובי הספר.

10. וכמו שכתבו התוס', שגויל הוא עור שאינו מעובד כלל, אלא שהורידו ממנו את השער, וכותבין בו במקום שהיה בו השער. ולפעמים כותבים בצד שהיה דבוק לבשר הבהמה, וזהו הנקרא "דוכסוסטוס".

11. הט"ז הביא בשם המרדכי והסמ"ג, שטעם דין זה הוא משום שהלוחות היו ארכן ורחבן ו' טפחים. וכן כתב המהרש"א בחידושי אגדות. ובכונתם נראה, שעל אף שמתוך סוגיתנו משמע כי מה שאמר רבי לעשות ו' טפחים הוא כדי שיהא ארכו והקיפו שוים, וכמו שפירש רש"י להדיא [ד"ה בגויל], מכל מקום, כדי להגיע לכך שיהא ארכו והקיפו שוים, אפשר לכתוב בכתב יותר קטן ולעשות פחות מו' טפחים, או לעשות יותר מו' טפחים ולכתוב בכתב גדול, וכמו שמבואר בשולחן ערוך סימן רע"ב סעיף א' "וכן אם עשה בגויל פחות משששה טפחים ומיעט הכתב, או יתר על ששה טפחים והרחיב בכתב עד שיהיה ארכו כהקיפו הרי זה כמצוה". ועל זה כתבו, ששיעור זה שאמר רבי הוא משום שהלוחות היו ארכן ורחבן טפח. אך עדיין צריך עיון. כי מדברי רש"י בסוגיתנו נראה שרבי אמר שיעור זה משום שכך הוא השיעור לסופר הכותב בכתב בינוני, כדי שיהיה ארכו והקיפו שוים.

12. ולהלכה, מבואר בפוסקים [יורה דעה סימן רע"ב סעיף א'] שישתדל הסופר להביא לכך שההיקף והעובי יהיו שוים.

13. לעיל הערה 9 הבאנו שיטת התוס' הרשב"א והיד רמ"ה שעובי העמוד שעליו גוללים את הספר נכלל בעביו של הספר. והקשה הרשב"א, לפי זה, מדוע לא הצליח רב הונא לכתוב ספר תורה שהקיפו וארכו שוים, והלא אפשר לעשות עמוד עץ עבה מאד או דק מאד, לפי הענין, כדי שיהיה העובי וההיקף שוים. עיין שם מה שתירץ וכן תירץ הריטב"א. אך הריטב"א הביא, דיש שאמרו מחמת קושיה זו שאין העמוד נכלל בהיקף הספר, ומה שאמרו שארכו והקיפו שוים היינו הקיפו ללא העמוד. אך הריטב"א נחלק עליהם מכח דברי הגמרא דלקמן, עיין להלן תחילת עמוד ב' בהערות.

לו שארכו והקיפו היו שוים[14] —

יהבו ביה רבנן עינייהו, נתנו רבנן עליו עיניהם על שהצליח בפעם אחת לכתוב ספר שארכו והקיפו שוים, ומחמת זה, **נח נפשיה** מת רב אחא בר יעקב[15].

אמרו ליה רבנן לרב המנונא — כתב רבי אמי ארבע מאה ספרי תורה.

אמר להו, לא יתכן שרב אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, שאין פנאי לאדם אחד לכתוב מספר כה רב של ספרי תורה[16], אלא **דילמא** אפשר שרק את הפסוק ׳**תורה צוה לנו משה**׳ **כתב.** ולכן אמרו שכתב ארבע מאות ספרי תורה, כי פסוק זה קרוי ׳תורה׳, כמו שאמרו במסכת סוכה [מב א]: קטן היודע לדבר, אביו מלמדו ׳תורה׳. ומפרשת הגמרא שם, שהכונה היא לפסוק ׳תורה צוה לנו משה׳[17].

---

14. וכתב היד רמ״ה, שמכאן מוכח שעדיף לכתוב ספר תורה על עור של עגל, שכן על ידי זה קל יותר להגיע לכך שאורך הספר והקיפו יהיו שוים.

15. ביאור ענין זה כתב החזון איש [ליקוטים סימן כ״א] וזה לשונו: ״מסודות הבריאה, כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים... ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה, מעמידים את מציאות זו בסכנה. ומכל מקום, הכל בידי שמים! וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאבדן, הדבר ניצל. אבל, כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים לאבדן על ידי שימת עין תמהון על הדבר ועל ידי זה הוא כלה... ויתכן, שכל שהאדם במעלה יתירה, כל סגולותיו ובחינותיו יתירות, ועינו יותר פועלת. והיינו דאמר: יהבו ביה רבנן עיניהו״.

אך החת״ם סופר כתב ביאור אחר בענין זה. שרבנן חשבו שרב אחא בר יעקב עשה כן על ידי השבעת השם, ולא חשבוהו כראוי להשתמש בשמות, ולכן נתנו בו את עיניהם.

16. על פי רש״י ד״ה תורה.

17. על פי תוס׳ ד״ה דילמא. והמהרש״א [בחידושי אגדות] פירש, דרב אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה לקטנים, שבהם כתב רק את הפסוק ״תורה צוה לנו משה״.

פירוש אחר פירש ה׳תוספות רא״ש׳, שרב אמי צוה לסופרים שיכתבו לו ארבע מאות ספרי תורה, וצוה עליהם שכשיגיעו לפסוק ״תורה צוה לנו משה״ שיודיעוהו והוא יכתוב את הפסוק. ולכן זה נחשב שכתב ארבע מאות ספרי תורה, שהרי פסוק זה נקרא ״תורה״.

פירוש נוסף הביא השיטה מקובצת בשם הראב״ד, על דרך פירושו של הרא״ש, שהסופרים הם שכתבו את ספרי התורה ואילו רבי אמי כתב באותם ספרי תורה רק את הפסוק ׳תורה צוה לנו משה׳. אלא שהראב״ד הוסיף, שלכן אמרו שרבי אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, משום שבגמרא במנחות [ל א] מבואר שהכותב פסוק אחד או מגיה אות אחת, מעלים עליו כאלו כתב את כל הספר. וכן כתב הרשב״א, וכן פירש המאירי. והמאירי הוסיף, שלפי זה מה שאמרו ״דילמא תורה צוה לנו משה כתב״, הוא לאו דוקא פסוק זה, ולא תפסו פסוק זה אלא דרך צחות, מפני שם תורה שמוזכר בו, אך עיקר הכונה היא לומר, שרבי אמי כתב פסוק אחד, ועל ידי זה נחשב כאילו כתב את כל התורה.

אמר ליה רבא לרבי זירא: נטע רבי ינאי ארבע מאה כרמים.

אמר ליה: אין זה יתכן[18], אלא **דילמא,** אפשר, שנטע בכל פעם מאותם ד׳ מאות פעמים רק חמשה גפנים, ונטיעה זו היתה בצורה של **שתים כנגד שתים,** שני גפנים מול שני גפנים, בצורה מרובעת, **ואחת יוצא זנב** [כדוגמת האיור].

0 0

שתים כנגד שתים 0 ואחת יוצא זנב

0 0

ומה שאמרו שנטע ארבע מאות כרמים, הוא משום שחמשה גפנים הנטועים בצורה זו נקראים ׳כרם׳, וכן מבואר במסכת סוטה [מג א], שכאשר מכריזים הכהנים ביציאה למלחמה ׳מי אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו׳, הרי, גם מי שיש לו חמשה גפנים הנטועים בצורה כזו, נחשב הוא ל׳בעל כרם׳, וחוזר לביתו.[19]

מיתיבי, מקשה הגמרא על רבי, האומר ששיעור אורך ספר תורה הנכתב על גויל, הוא ששה טפחים.

שנינו בברייתא, **ארון** הברית **שעשה משה,** מידותיו הם — **אמתים** [שתי אמות] **וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו** גובהו.

ובמסכת כלים [פרק י״ז משנה י׳] נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו גודל ׳אמה׳ שנאמר גבי כלי בית המקדש. דעת רבי מאיר שה׳אמה׳ שנאמרה בכלי המקדש, ארכה ששה טפחים. ודעת רבי יהודה שאמה האמורה בכלי המקדש ארכה חמשה טפחים. וברייתא זו היא דברי רבי מאיר כמבואר להלן, ולשיטתו אמר רבי מאיר ששיעור האמות שנאמרו בארון הוא **באמה בת ששה טפחים!**

נמצא שאורך הארון היה חמשה עשר טפחים שהם שתי אמות וחצי, רחבו תשעה טפחים שהם אמה וחצי, וכן גובהו תשעה טפחים

גם ה״יד רמ״ה׳ פירש כפירוש הראב״ד והמאירי, שרבי אמי כתב רק פסוק זה בתוך ספר התורה, ומעלין עליו כאילו כתב את כל התורה. אלא שביד רמ״ה משמע כי דווקא הכותב פסוק זה נחשב כאילו כתב את כל התורה, וצ״ע.

פירוש נוסף כתב החתם סופר על דרך הסוד, שרבי אמי אכן כתב ארבע מאות ספרי תורה על ידי ״השבעת המלאך לבוש הבדים אשר קסת הסופר במתניו״, וזהו שאמרו ״דילמא תורה צוה לנו משה כתב״. שראשי התיבות ״תורה צוה לנו משה״ עולים בגמטריה ל״קסת״.

18. על פי הר״י מיגאש. עיין שם שכתב כי ״אין בכל שנותיו של אדם לנוטען״. והוא על דרך מה שפירש רש״י גבי ארבע מאות ספרי תורה. אבל בריטב״א כתב שלא יתכן שאכן נטע ארבע מאות כרמים, שאם כן ״תורתו אימתי נעשית״, אמנם גבי ד׳ מאות ס״ת משמע בריטב״א שהטעם הוא משום שלא יתכן במציאות לכתוב ד׳ מאות ס״ת.

19. על פי רש״י. אך הרשב״א וכן הראב״ד בשיטה מקובצת פירש, כי מה שנחשב שנטע ארבע מאות כרמים, הוא משום שכונתו בנטיעה זו היתה למצות ״ישוב ארץ ישראל״ ולכן מעלים עליו כאילו נטע ארבע מאות כרמים. ועיין במאירי שכתב ״והנוטע הרבה מכיוצא באלו [חמשה גפנים בצורה זו] בארץ ישראל, קיים מצות חבובה.

שהם אמה וחצי.

עתה עוברת הברייתא לבאר את גודל לוחות הברית, וכיצד היו מונחות בארון.

והלוחות, ארכן של כל אחד מהלוחות **ששה** טפחים **ורחבן ששה** טפחים **ועביין שלשה** טפחים.

והיו הלוחות בארון **מונחות** בשכיבה **כנגד ארכו של ארון** כאשר רוחב הלוחות משתרע באורך הארון, וארכן משתרע לרוחב הארון, [עיין באיור].

כאן צריך להיות איור 5

כמה מקום **לוחות אוכלות** תופסות[20] **ב**אורך **הארון**?, הוי אומר **שנים עשר טפחים**. שהרי רוחב כל לוח הוא ששה טפחים, וכששני הלוחות מונחים אחד לצד השני באורך הארון הרי הם תופסים שנים עשר טפחים באורך הארון. [עיין באיור].

נמצא, **דנשתיירו שם** באורך הארון **שלשה טפחים** ריקים, שהרי ארכו חמשה עשר טפחים, ובשנים עשר מהם נמצאים הלוחות. אך בפועל לא היו שלשה טפחים ריקים, שכן **צא מהן טפח** עלינו להוריד מחשבון זה טפח שאותו תופסים כתלי הארון[21] **חציו** של הטפח **לכותל זה וחציו לכותל זה**. נמצא **דנשתיירו שם שני טפחים** ריקים **שבהן ספר תורה** שכתב משה רבינו **מונח** ארכו לצד ארכן של הלוחות[22].

ומביאה הברייתא ראיה שספר התורה היה מונח בתוך ארון הברית —

שנאמר במלכים א׳ [פרק ח׳ פסוק ט׳] ׳**אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה**׳, ומתמהינן: **מאי** מהו שכתב הנביא ׳**אין**׳ **בארון** ׳**רק**׳, מדוע כתוב שתי לשונות ׳אין׳ ו׳רק׳ כדי למעט שרק הלוחות היו בארון, היה לו לכתוב ׳רק שני לוחות היו בארון׳, או ׳אין בארון כי אם שני לוחות׳

---

20. על פי רש״י, והביא שם לשון המשנה במסכת מדות, שיסוד המזבח ״אוכל בדרום אמה אחת״, ועיין שם.

21. משום שמידה זו של ״אמתים וחצי היא מדתו מבחוץ, כולל הכתלים״. רש״י.

22. עיין באיור, והוא על פי רש״י ד״ה שבהן. ומה שצירנו שאורך ספר התורה היה כארכן של הלוחות, הוא על פי הגמרא לקמן דמבואר להדיא שאורך ספר התורה היה ששה טפחים כהלוחות, וכמו ששנינו לעיל דספר הנכתב בגויל ארכו ששה טפחים, ועיין לקמן מהיכן ידעינן שספר שכתב משה על גויל היה.

[עין בהערה[23]], הרי זה **מיעוט אחר מיעוט, והכלל הוא דאין מיעוט אחר מיעוט** שבכל מקום שהפסוק ממעט דבר פעם אחר פעם, אין הכונה **אלא לרבות** דבר נוסף, וכאן כונת הפסוק לרבות **ספר תורה שמונח בארון** מלבד הלוחות.

מוסיפה הברייתא —

פירנסת פירשת היטב מדוע הוצרך[24] **הארון לארכו** שיהיה בו חמש עשרה טפחים, דשנים עשר טפחים תפסו הלוחות, אחד תפסו שני כתלי הארון, ושנים לספר התורה. עתה **צא ופרנס** לפרש מדוע היה צריך **הארון לרחבו** תשעה טפחים.

ומפרשינן:

כמה מקום **לוחות אוכלות** תופסות **ברוחב הארון**? הוי אומר **ששה טפחים**, דהלוחות ארכן ששה טפחים, ואורך הלוחות השתרע על פני רוחב הארון [עיין באיור 1]. נמצא, **דנשתיירו שם** ברוחב הארון **שלשה טפחים** ריקים — אך בפועל לא היו השלשה טפחים ריקים, שכן **צא מהן טפח** עלינו להוריד מחשבון זה טפח שאותו תופסים כתלי הארון[25] **חציו** של הטפח **לכותל זה וחציו לכותל זה**, נמצא **דנשתיירו שם שני טפחים** ריקים, ומטרתם היא **שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא**[26] **כשהוא דחוק** שהרי אורך ספר התורה היה ששה טפחים, כמבואר לעיל דספר הנכתב על גויל ארכו ששה טפחים, וקבלה היתה ביד חכמינו שספר

---

23. ביאור דברי הגמרא, כתב המלבי״ם [במלכים שם], דבכל הפסוקים לא מצאנו מילת ׳רק׳ אחר מילת שלילה, שאחר מילת שלילה בא תמיד מילת ״כי אם״, כגון, ״אין זה כי אם בית אלוקים״. ולפי זה היה צריך להיות כתוב בפסוק ״אין בארון כי אם שני לוחות האבנים״, או שיאמר, ״רק שני לוחות אבנים היו בארון״, אבל אין לכתוב מילת שלילה אחר מילת שלילה [״רק״ אחר ״אין״], ולכן אמרו שזהו מיעוט אחר מיעוט שבא לרבות.

ובביאור ענין זה של ״אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות״ כתב המלבי״ם, ששלילת השלילה היא חיוב, כגון, האומר על ראובן שהוא אינו בלתי חכם, כונתו לומר שהוא חכם. ולפי זה כונת הפסוק ״אין בארון רק שני לוחות״, שלא רק שני הלוחות היו בארון אלא היו שם עוד דברים.

והוסיף המלבי״ם, דבכל זאת, כיון שהמשמעות הפשוטה של הפסוק היא שהיה בארון רק שני לוחות, מכך יש ללמוד שגם הדברים הנוספים שהיו שם היו ענין אחד עם הלוחות, וזהו שאמרו שהיו שם שברי לוחות, או ספר תורה, שכל מה שכתוב בספר התורה נכלל בעשרת הדברות כמו שכתבו הקדמונים.

24. עיין רש״י.

25. ״משום שמידה זו של אמה וחצי היא מדתו מבחוץ, כולל הכתלים״. רש״י.

26. והקשו התוס׳ דהלא לא היו מוציאין את ספר התורה, שהרי לא היה נכנס אדם לקודש הקדשים אלא כהן גדול ביום הכיפורים, ולא מצינו שהיה מוציא אז את ספר התורה. ותירצו, על פי מה שמבואר בעירובין [קה א] דלצורך תיקונים מותר להכנס לקודש הקדשים, ואם כן הוא הדין מותר להכנס לצורך תיקון ספר התורה שלא יתעפש ויתקלקל. והוסיפו התוס׳ דמשחרב משכן שילה ועד שבנה שלמה את בית המקדש היו יכולים להוציא את הספר מהארון ולעיין בו.

שכתב משה על גויל היה[27], ואם כן, אם היה רוחב הארון רק ששה טפחים היה ספר התורה [שגם ארכו ששה טפחים] נדחק בדפנות הארון כשיוציאוהו ויכניסוהו [שהרי לא היה דלת לארון והיו מוציאים את הספר מלמעלה], ולכן הצריכה התורה להוסיף עוד שני טפחים ברוחב הארון כדי שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר, שיעור גודל האמה שנאמר לגבי כלי המקדש הוא חמשה טפחים, ולכן גם גודלו של הארון נמדד **באמה בת חמשה טפחים.**

נמצא לשיטתו שאורך הארון היה שנים עשר וחצי טפחים שהם שתי אמות וחצי, ורחבו שבעה וחצי טפחים שהם אמה וחצי.

והלוחות ארכן ששה טפחים **ורחבן ששה** טפחים **ועביין שלשה** טפחים —

והיו הלוחות **מונחות** בשכיבה **בארכו של ארון** כאשר רוחב הלוחות השתרע לאורך הארון, וארכן השתרע לרוחב הארון, [עין באיור לעיל].

כמה מקום **לוחות אוכלות** תופסות **ב**אורך **הארון**?, הוי אומר **שנים עשר טפחים** כי רוחב כל לוח הוא ששה טפחים, וכששני הלוחות מונחים אחד לצד השני באורך הארון, הרי הם תופסים שנים עשר טפחים באורך הארון. נמצא **דנשתייר שם** באורך הארון **חצי טפח** ריק, שהרי אורך הארון לשיטת רבי יהודה הוא שנים עשר וחצי טפחים, ובשנים עשר מהם היו הלוחות — אך בפועל לא היה החצי טפח ריק משום

והאחרונים תמהו על דברי התוס׳ שכתבו שלא מצינו שהיו מוציאים את ספר התורה לקרא בו. דהלא בדברי הגמרא לקמן בעמוד ב׳, מבואר להדיא שהיו קוראים בספר התורה שכתב משה ביום הכיפורים וב״הקהל״, וכמו שפירש רש״י שם.

ותירץ הרש״ש שדברי התוס׳ אמורים בבית ראשון שהיה הארון ובו ספר התורה בקדש הקדשים, ואז לא היו קוראים בו כלל. ודברי הגמרא לקמן אמורים בבית שני, שגנזו את הארון ולא היה בקדש הקדשים, ואז היו קוראים בספר התורה. [שלא מצינו שהספר נגנז יחד עם הארון], והוסיף הרש״ש דיתכן שהספר שבו קראו בבית שני לא היה כלל אותו הספר שהיה בארון אלא ספר אחר, דמשה רבינו כתב שלשה עשר ספרי תורה.

ועל ראית התוס׳ שכתבו דלכך לא היו מוציאין את ספר התורה ביום הכיפורים, שהרי בגמרא ביומא לא מצינו שבעבודת היום היה הכהן מוציא את ספר התורה. הקשה בהגהות ״חשק שלמה״ [וכעין זה ברש״ש], דהרי גמרא זו מפרשת את סדר יום הכיפורים בבית שני, כמו דמוכח בסוגיות שם. ואם כן יש לומר שכל דברי הגמרא אמורים רק בבית שני, אך בבית ראשון שהיה הארון במקומו היו מוציאין את הספר לקרא בו, עיין שם. ועיין עוד בכל זה בדברי ה״חזון איש״ בליקוטים סימן כ״א.

27. רשב״א. וכן כתב המהרש״א בפירוש הראשון. עוד פירש המהרש״א דספר תורה שעשה משה בהכרח היה על גויל שהרי מצוה מן המובחר לכתוב על גויל, וכן כתב התורת חיים.

שכתלי הארון תפסו מקום, **אצבע** [רבע טפח[28]] **לכותל זה** של הארון **ואצבע** נוספת **לכותל זה**[29] נמצא שלא היה מקום מיותר באורך הארון.

פירנסת פירשת היטב מדוע הוצרך **הארון לארכו**, עתה **צא ופרנס** לפרש מדוע היה צריך **הארון לרחבו** שבעה וחצי טפחים. ומפרשינן: **כמה** מקום **לוחות אוגדות** תופסות **ברוחב הארון**? הוי אומר **ששה טפחים** כי הלוחות ארכן ששה טפחים, ואורך הלוחות השתרע לרחבו של הארון [עיין באיור לעיל]. נמצא, **דנשתיר שם** ברוחב הארון **טפח ומחצה** — אך בפועל לא היו שם טפח וחצי ריקים שכן **צא מהן** עלינו להוציא מחשבון זה **חצי טפח** שעליו עמדו כתלי הארון **אצבע**[30] [רבע טפח] **לכותל זה ואצבע לכותל זה**, נמצא **שנשתייר שם טפח** ריק **שבו** היו שני **העמודים** עמודי הכסף שעשה שלמה[31] **עומדים** שוכבים[32],

---

28. על פי רש״י, שהטפח ארבעה אצבעות. גם התוס׳ גרסו כאן (עיין רש״ש שכתב דכונת התוס׳ היא לכאן) ״אצבע לכותל זה״ אלא שהם חולקים על רש״י וסוברים שהאצבע שנאמרה כאן היא אצבע קטנה, [בטפח יש שש אצבעות קטנות], ועל אף שלפי זה האצבע היא רק ששית הטפח ואם כן לכאורה למקום הדפנות די בשליש טפח [שתי ששיות], מכל מקום הוצרכו לחצי טפח, שאם לא כן קשה כיצד היו שני הלוחות שרחבם [יחד] שנים עשר טפחים, יושבים במקום שהוא בדיוק שנים עשר טפחים, וכעין קושית הגמרא לקמן, ולכן הוצרכו לרווח כדי להכניס את הלוחות, וזהו אותו שישית טפח [שאחר שהדפנות תפסו שליש טפח, נשאר מחצי הטפח שישית].

29. נמצא, דנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, כמה מקום תפסו דפנות הארון, דלרבי מאיר כל דופן תפסה חצי טפח, ואילו לרבי יהודה כל דופן תפסה רבע טפח, ולהתוס׳ שישית טפח. ובביאור מחלוקתם כתב החת״ם סופר, דיש לומר שנחלקו כיצד היה בנוי הארון, דלכולי עלמא עובי ארון העץ הוא אצבע, אך רבי מאיר סבר כי ארון שעשה בצלאל היה מורכב משלשה ארונות אמצעי של עץ ופנימי וחיצוני של זהב, [כמבואר ביומא דף עב ב, וכמו שהביא רש״י בפרשת תרומה פרק כ״ה פסוק י״א], והארון האמצעי של עץ עביו עצבע, ושני ארונות הזהב עובי כל אחד מהם היה חצי אצבע, נמצא שעובי הארון היה בסך הכל שתי אצבעות שהן חצי טפח.

ולרבי יהודה לא היה הארון מורכב אלא מארון אחד של עץ שעביו אצבע [רבע טפח] והיה מצופה בזהב, והציפוי היה דק מאד כדדרשינן ״עצי שיטין עומדים״ שמעמידים את ציפוייהם.

30. זוהי גירסת הב״ח וכן היא גירסת רש״י והוא לפי חשבון דטפח יש בו ד׳ אצבעות, ולפי זה אצבע היא רבע טפח. והגרסה שלפנינו היא ״טפח ומחצה לכותל זה וטפח ומחצה לכותל זה״, וכתב רש״י דלגרסה זו הכונה לאצבעות קטנות דהטפח יש בו שש אצבעות קטנות, ולפי זה אצבע וחצי הוא רבע טפח.

31. הראב״ד בשיטה מקובצת תמה, לצורך מה שימשו אותם עמודים. וכתב, שאפשר שהיו גוללים עליהם את ספר התורה כשהיו קוראים בו פרשת ״הקהל״, ועיין בריטב״א שהאריך לבאר ענין העמודים.

32. רש״י, ולפי זה מתישבת קושית תוס׳ לקמן עמוד ב׳ ד״ה ור״מ, עיין רש״ש.

ועמודים אלו שכבו לאורך הארון וביניהם היו הלוחות[33] [עיין באיור]

כאן צריך להיות איור 6

והיכן מוזכרים אותם עמודים?

שנאמר בשיר השירים **"אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן" וגו'.**[34] פסוק זה מדבר על בית המקדש שבנה שלמה[35] [בית המקדש נקרא בפסוק 'אפריון']. ומפרשת הגמרא, כי מה שנאמר בפסוק 'עמודיו עשה כסף', אלו עמודי הכסף שעשה שלמה להניחם בארון ברית ה'.[36]

ועתה מפרשת הברייתא, היכן היה מונח ספר התורה שכתב משה, לשיטת רבי יהודה:

בספר שמואל א [פרק ו] מובא, כי כאשר רצו הפלשתים להשיב את ארון ה' ששבו מבני ישראל, שאלו ל'כהנים ולקסמים' כיצד להשיבו, והם יעצו להם לשלחו בתוספת מתנות [המפורטות שם]. ואת המתנות להניח

---

33. על פי רש"י.

34. הב"ח גרס כאן את סוף הפסוק 'תוכו רצוף אהבה'.

35. על פי רש"י בשיר השירים שם, וכל המפרשים.

36. התוס' הביאו בשם רבינו תם שעמודים אלו היו סימן להעמדת ישראל, ולא עשאום מזהב כדי שלא להזכיר את מעשה העגל. ועל אף שהארון עצמו היה זהב, כבר מפורש בראש השנה דף כו א כי רק דבר שהוא 'מכפר' אין לעשותו מזהב, והארון לא היה 'מכפר' ולכן עשאוהו מזהב. אך העמודים נחשבים כ'מכפר' משום שהם סימן להעמדת ישראל, ולכן עשאם שלמה מכסף. ובזה פירשו התוס' את הפיוט 'תבנית אות יוסף עמודיו עשה כסף', פירוש בגלל 'תבנית אות יוסף' דהיינו העגל, [דסימנו [אות] של יוסף הוא שור, שנאמר 'בכור שורו'] לכן 'עמודיו עשה כסף' ולא זהב כדי לא להזכיר מעשה העגל.

המהרש"א הוסיף על דברי התוס' שב' עמודים אלו הם רמז לשני עמודי ישראל שהם בית יהודה ובית יוסף. ולכן אמר הפייטן דמשום תבנית אות יוסף שאחד העמודים היה כנגד בית יוסף שנקרא שור לכן עשאום מכסף ולא מזהב. והוסיף המהרש"א שאפשר שלא רצו להזכיר בזה מעשה ירבעם שבא מיוסף, דירבעם עשה ב' עגלי זהב.

בארגז לצד ארון ברית ה׳, וכך לשלחם.

ואותו **ארגז ששיגרו בו פלשתים דורון לאלהי ישראל**, היה **מונח מצידו** של הארון בקודש הקדשים.

ומביאה הגמרא ראיה שאותו ארגז היה מונח לצד הארון.[37]

שנאמר כך אמרו ה׳כהנים והקסמים׳ לפלשתים: ״**ואת כלי הזהב אשר השבותם לו, אשם תשימו בארגז מצדו, ושלחתם אותו והלך**״.

ועליו על גבי הארגז שהיה מונח בקדש הקדשים, היה **ספר תורה** שכתב משה **מונח**, **שנאמר** ׳**לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו** ׳**מצד**׳ **ארון ברית ה**״ ומדייקת הגמרא דמפסוק זה משמע **דמצד** הארון [**היה**[38]] ספר התורה **מונח ולא בתוכו**.

ואם תשאל הלא רבי מאיר למד מן הפסוק ׳אין בארון רק שני לוחות אבנים׳ דיש כאן ׳מיעוט אחר מיעוט׳ שבא לרבות שספר התורה היה בארון. ואם כן קשה לדעת רבי יהודה הסובר שלא היה ספר התורה מונח בארון **מה אני מקיים** מה אנו למדים מהריבוי שנלמד מהמיעוט אחר מיעוט בפסוק ׳**אין בארון רק**׳.

תשובתך, מפסוק זה אנו למדים **לרבות שברי לוחות** הראשונות ששבר משה, **שגם** יד-ב
הם היו **מונחים בארון** מתחת ללוחות השניות.

ועתה חוזרת הגמרא להקשות מברייתא זו על דברי רבי שאמר ששיעור ספר תורה בגויל הוא ששה טפחים.

ואי סלקא דעתך, אם עולה על דעתך לומר כי **ספר תורה** הנכתב על גויל **הקיפו ששה טפחים** [וספר התורה שכתב משה על גויל היה[39]], תיקשי:

מכדי, הרי מאחר שכלל נקוט בידינו, **שכל** דבר עגול, **שיש בהקיפו שלשה טפחים**, שאם תקח חוט ותקיפו, יהיה אורך החוט שלשה טפחים — **יש בו רוחב טפח**! הקוטר של מעגל, הוא שליש מהיקפו.

ונמצא לפי זה, כי ספר תורה שהקיפו ששה טפחים, רחבו [קוטרו] הוא שני טפחים!

אך שיעור היקף ורוחב זה, הוא כשספר התורה גלול לצד אחד, שאז הקיפו הוא ששה טפחים ורחבו שני טפחים[40] —

וכיון דספר תורה **לאמצעיתו נגלל**, שגוללים

---

37. על פי רש״י בכריתות ה ב, דשם בגמרא מבואר כי כשנגנז הארון נגנז עמו הארגז ששיגרו פלשתים, ופירש רש״י שם, דכיון שכתוב בפסוק ושמתם אותו מצד ארון ברית ה׳, מכאן אנו למדים שבכל מקום שבו היה הארון היה הארגז מונח מצידו, ומכך אנו למדים שנגנז עמו. ולפי זה מתבאר דהגמרא הביאה מהפסוק ראיה שהארגז היה מונח לצד ארון ברית ה׳.

38. על פי הגהות הב״ח

39. כמבואר ברשב״א שקבלה היתה בידם דספר שכתב משה על גויל היה ועיין לעיל הערה 27.

40. מכאן הוכיח הרמ״ה ששיעור זה של ששה טפחים הוא כאשר הספר גלול לצד אחד ולא כשגלול לשני צדדים. וכן כתב הרמב״ן שלא יתכן שהיקף ספר התורה נמדד כאשר הספר

אותו משני צדדיו לכיוון האמצע, כמו ששנינו לעיל ׳כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן, וספר תורה נגלל לאמצעיתו׳. נמצא שכאשר הספר גלול משני צדדיו, **נפיש ליה מתרי טפחא,** רחבו הוא מרובה יותר משני טפחים, משום **רווחא דביני ביני,** ריוח האויר בין עמוד לעמוד(41).

ולפי זה קשה, **בתרי פושכי** [טפחים],(42) **היכי יתיב!**? כיצד ישב ספר התורה בשני טפחים בארון, הלא רחבו כשל הספר כאשר הוא גלול בשני עמודים, הוא בהכרח יותר משני טפחים(43).

אמר רב אחא בר יעקב, ספר התורה שכתב משה ושקראו בו **בעזרה,** שהיה המלך קורא בו בשעת ׳הקהל׳ במוצאי שנת השביעית, וכן היה קורא בו כהן גדול ביום הכיפורים, לספר זה לא היה אלא עמוד אחד, **ולתחילתו הוא נגלל.**(44) הספר הזה היה כולו נגלל רק לצד אחד, מסופו לתחילתו, ולכן היה רחבו שני טפחים.

ואכתי, אך עדיין קשה, כי על אף שרוחב הספר היה ב׳ טפחים, מכל מקום, **תרי** טפחים **בתרי** טפחים **היכי יתיב?**(45) כיצד

גלול לשני צדדים, שהרי כאשר הספר גלול לשני צדדים אין זה היקף הספר בלבד, אלא יש כאן גם האויר שבין שני העמודים.

41. על פי רש״י, אך הרש״ש פירש באופן אחר, דרוחב שני עיגולים מרובה על רחוב עיגול אחד אף ללא האויר שביניהם, ועיין שם שחישב את ההפרש בין עמוד אחד לשני עמודים, ובסוף דבריו כתב דפירוש רש״י תמוה.

42. בשמות פרק כ״ה פסוק כ״ה תרגם אונקלוס טפח פושכא. (וברבים ׳פושכי׳).

43. הקשה הרשב״א שאפשר שספר התורה היה מונח על צדו, דכיון שכאשר הוא גלול לצד אחד רחבו שני טפחים, אם כן כשגללוהו לשני צדדים היה הרוחב טפח בלבד. ותירץ הרשב״א שאין להניח ספר תורה על צדו דהוא דרך בזיון. עוד הוסיף הרשב״א שאם היה מונח על צדו נמצא שהיה טפח ריק בארון, שכן הספר תופס טפח [כנ״ל] ובארון היו ב׳ טפחים, ואם כן כשהיו נושאים את הארון היה ספר התורה עלול להתהפך. ובזה תירץ הרשב״א קושיה אחרת, שאולי ספר התורה היה מונח בארון בעמידה [כמו שאנו מניחים את ספר התורה בארון הקודש], שגם זה לא יתכן. שכן כאשר היו נושאין את הארון היה הספר מתנדנד. והוסיף הרשב״א, שהיה מקום להוכיח מכאן שאין להניח ספר זקוף אלא שוכב, ׳אלא שאני רואה שכן נהגו בכל המקומות להניחו זקוף בארונו׳.

ובאמת היעב״ץ בהגהותיו כאן, תמה על מנהגינו, שאנו מניחים את ספר התורה בעמידה, דבסוגיין מבואר שצורת הנחתו בארון היא בשכיבה.

44. ובטעם הדבר כתב ה׳חזון איש׳ [ליקוטים סימן כ״א], שכל הטעם שספר תורה נגלל לאמצעיתו הוא מפני טורח הציבור שימתינו עד שיגללהו, ואילו ספר זה, כיון שאין קורין בו תמיד, ואין כאן טורח תמידי, עדיף לגוללו לתחלתו.

45. מכאן הוכיחו התוס׳ כי מה שאמרו שעובי הספר היה ששה טפחים, כלול בעובי זה גם עביו של העמוד, שאם לא כן, היה עובי הספר הרבה יותר משששה טפחים, וכן כתבו הראשונים עיין לעיל הערה 9 ועיין שם מחלוקת הפוסקים בזה.

זה נכנסו ב׳ טפחים של רוחב הספר למקום שרחבו הוא ב׳ טפחים מצומצמים.

אמר רב אשי: כדי שהספר יכנס בב׳ טפחים, לא היה גולל את הספר כולו לצד אחד, אלא היה גולל רק את רובו לצד אחד, ומדובר כאן באופן **דכריך ביה פורתא,** שמקצת מן הספר גלל בנפרד. ואת אותו מקצת שגלל בנפרד, **כרכיה לעיל,** היה מניחו מעל גלילת רוב הספר.

ומקשה הגמרא: **ולרבי יהודה,** הסובר שספר התורה היה מונח מחוץ לארון הקודש על גבי הארגז, קשה: **מקמי דליתי,** קודם שהביאו את **הארגז, ספר תורה היכי הוה יתיב?** היכן היה מונח ספר התורה?

ומתרצת: **דפא הוה נפיק,** דף [מדף עץ] היה יוצא **מיניה,** מהארון, **ויתיב עילוה,** ועליו היה מונח **ספר תורה.**

נתבאר בברייתא דעת רבי יהודה, שספר התורה לא היה מונח בתוך ארון הברית אלא מצדו היה מונח. שנאמר ״לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו ׳מצד׳ ארון ברית ה״ —

ומקשה הגמרא: **ורבי מאיר,** הסובר שספר התורה היה מונח בתוך ארון הברית — **האי ׳מצד ארון׳ מאי עביד ליה?** כיצד הוא מפרש את הפסוק הזה, שמפורש בו שספר התורה היה מונח ׳מצד׳ ארון הברית.

ומבארת הגמרא: **ההוא,** הפסוק הזה, **מיבעי ליה,** צריך הוא ללמדנו, **דספר התורה מתנח ליה,** היה מונח **מצד** הלוחות בתוך הארון, **ולא מתנח ביני לוחי** ולא היה מונח בין שני הלוחות

ולעולם היה ספר התורה מונח **בגויה,** בתוך הארון, **מן הצד** של לוחות.

לעיל הביאה הברייתא את דעת רבי יהודה, הסובר שבארון הברית, שכבו עמודי הכסף שעשה שלמה.

ומקשה הגמרא: **ולרבי מאיר,** הסובר שספר התורה היה מונח בארון, **עמודים, היכא הוו קיימי?** היכן היו עמודי הכסף שעשה שלמה.[46]

ומבארת הגמרא: עמודים אלו היו **מבראי,** מחוץ לארון.

נתבאר בברייתא שהפסוק ׳אין בארון רק שני לוחות האבנים׳, בא לרבות דבר נוסף שהיה בארון מלבד הלוחות. ונחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו הדבר שהיה מונח בארון. דעת רבי מאיר שמלבד הלוחות היה בארון ספר תורה. ואילו רבי יהודה סובר שמלבד הלוחות היו בארון ׳שברי לוחות׳ הראשונות.

ומקשה הגמרא: **ורבי מאיר, שברי לוחות דמונחים בארון, מנא ליה?** מנין הוא למד זאת, והלא לשיטתו אין אנו למדים מן הפסוק אלא על ספר התורה שהיה בארון.

ומבארת הגמרא: **נפקא ליה,** דבר זה למד רבי מאיר, **מדרב הונא.**

דאמר רב הונא: מאי דכתיב [שמואל ב׳ פרק ו׳ פסוק ב׳] על ארון הברית ׳**אשר נקרא**

---

46. עיין בתוס׳.

שם שם ה׳ צבאות יושב הכרובים עליו׳ מדוע כפל הפסוק את המילה ׳שֵׁם׳?

מלמד, שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון.

ומקשה הגמרא: **ואידך,** רבי יהודה, הלומד מפסוק אחר ששברי לוחות היו מונחים בארון, מה הוא למד מפסוק זה שנאמר בו שתי פעמים ׳שם׳!?

ומבארת הגמרא: **ההוא,** פסוק זה של ׳אשר נקרא שֵׁם שֵׁם ה׳ צבאות׳, **מבעי ליה לכדרבי יוחנן,** הוא דורש ממנו מה שדרש רבי יוחנן —

דאמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בר יוחאי —

מה שכתוב הפסוק שבארון היה מונח ׳שֵׁם שֵׁם ה׳ צבאות׳, **מלמד שהשם** המפורש **וכל כינויו,** כל שבעים שמותיו של הקדוש ברוך הוא,[47] היו **מונחין בארון.**

ומקשה הגמרא: **ואידך,** רבי מאיר, **נמי מיבעי ליה להכי,** גם הוא צריך לפסוק זה כדי ללמוד ששם המפורש היה בארון, וכיצד הוא למד מפסוק זה ששברי לוחות היו בארון?

ומבארת הגמרא: **אין הכי נמי!** גם רבי מאיר למד מפסוק זה שהשם המפורש היה בארון. **אלא,** אם כן, חוזרת השאלה: **שברי לוחות דמונחין בארון, מנא ליה?**

דבר זה, ששברי לוחות היו בארון **נפקא ליה,** למדו רבי מאיר **מדתני רב יוסף.**

דתני רב יוסף — לאחר שמשה רבינו שבר את הלוחות, אמר לו הקדוש ברוך הוא [דברים י, פסוקים א ב] ׳פסל לך שני לוחות אבנים... ואכתוב על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשנים **אשר שברת, ושמתם** בארון׳

מה שאמר הפסוק ׳אשר שברת׳ הוא מיותר, שהרי כאשר אמר הקדוש ברוך הוא ׳הלוחות הראשונים׳, יודעים אנו שמדובר על הלוחות ששבר משה[48]. ובהכרח שתיבות אלו נכתבו כדי לדרשם —

מלמד הכתוב **שלוחות ושברי לוחות מונחין בארון.** שהרי נאמר ׳אשר שברת,׳ ומיד אחר כך נאמר ׳ושמתם בארון׳. ודרשו חז״ל בכונת הפסוק, שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: את הלוחות אשר שברת — תשים בארון.

ואידך, רבי יהודה, שלמד מפסוק אחר ששברי הלוחות מונחים בארון, מה הוא דורש מ׳אשר שברת׳?[49]

ומבארת הגמרא: **ההוא מיבעי ליה,** פסוק זה הוא דורש **לכדריש לקיש.**

דאמר ריש לקיש, ׳אשר שברת׳. אמר לו

---

47. על פי רבינו גרשום

48. על פי רש״י ד״ה אשר שברת, ובתוספת ביאור על פי היד רמ״ה.

49. ביד רמ״ה כתב קצת באופן אחר. שקושית הגמרא ׳ואידך׳, היא מדוע הוצרך רבי יהודה לפסוק של ׳אין בארון רק׳ כדי ללמוד ששברי לוחות היו בארון, ומדוע לא למד זה מ׳אשר שברת׳.

הקדוש ברוך הוא למשה, יישר כחך ששברת! [ודרשו לשון ׳אשר׳ מלשון ׳אשרי׳. ועיין הערה[50]].

והוא אחד מהדברים שעשה משה מדעתו, והסכימה דעתו לדעת הקדוש ברוך הוא.[51]

תנו רבנן: סדרן של נביאים כך הוא:

יהושע ושופטים, שמואל ומלכים, ירמיה ויחזקאל, ישעיה ושנים עשר. ולכן, סופר הכותב ספרי נביאים, עליו לכתבם כסדר הזה.

ודנה הגמרא עתה בדברי הברייתא הללו, עוד לפני שהיא מסיימת להביא את כל דברי הברייתא:

מכדי, הרי **הושע קדים** לחלק מהנביאים המנויים בברייתא [כמו שיבואר להלן], **דכתיב** [הושע א ב] ׳**תחלת דבר ה׳ בהושע**׳.

ולכאורה, משמעות הפסוק הזה היא, שהושע היה ראשון הנביאים, ותחילת דיבורו של הקדוש ברוך הוא עם הנביאים היה עמו —

אך בהכרח אין זה כונת הפסוק, משום:

וכי עם הושע דבר הקדוש ברוך הוא **תחילה? והלא ממשה ועד הושע, כמה נביאים היו,** שכולם נתנבאו קודם הושע!

ואמר על כך **רבי יוחנן:** כונת הפסוק היא לומר, **שהיה** הושע מתנבא **תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק,** שבאותה תקופה התנבאו ארבעה נביאים, **ואלו הן: הושע וישעיה, עמוס**[52] **ומיכה.**[53] והראשון שביניהם היה הושע.

ואם כן, שהושע היה קודם לישעיה, קשה: **וליקדמיה להושע ברישא!** מדוע הושע אינו קודם בסדר הנביאים לישעיה וירמיה,[54]

---

50. על פי הרמב״ן. אלא שהרמב״ן הוסיף, שגם לרבי יהודה דרשינן את סמיכות הפסוקים ׳אשר שברת ושמתם׳, שהלוחות היו בארון. אלא שמתוך כך למדו ששברי לוחות חביבים לפני הקב״ה, כי אם שבירתן היתה קשה לפניו, לא היה מצווה לשומם בארון, היות שאין קטגור נעשה סניגור. ולכן דרשו חז״ל לשון ״אשר״ שהוא מלשון אשרי. אמנם בריטב״א נראה שלא דרשו לשון ׳אשר׳ שהוא ׳אשרי׳, אלא מכך שהקב״ה צוה לשומם בארון, סימן הוא שדעתו היתה נוחה מכך. ועיין ביד רמ״ה.

51. רש״י. וביד רמ״ה כתב זה לשונו ׳הא למדת שבזמן שישראל עושין רצונו של מקום הקדוש ברוך הוא משפיע עליהם גדולה בתורה ובמצוות, ובזמן שאין עושין רצונו הוא מונע מהן גדולה ותורה ומצוות׳.

52. מבואר כאן שעמוס היה בתקופתו של הושע. והקשה המהרש״א, מדוע בספר ׳תרי עשר׳ הפסיקו בין ספר הושע לספר עמוס בספר יואל, והלא הושע ועמוס באותה תקופה היו. ועיין שם מה שכתב. עוד הקשה מדוע הפסיקו בין ספר עמוס לספר מיכה בספר עובדיה וספר יונה, עיין שם.

53. כולם התנבאו בתקופת המלכים עוזיה ויותם אחז ויחזקיה, חוץ ממיכה שלא התנבא אלא בתקופת יותם אחז ויחזקיה — רש״י. ועיין מהרש״א.

54. קושית הגמרא היא, מדוע לא קדם הושע לישעיה, שהרי התנבא לפניו. והוספנו על פי היד רמ״ה כי היה צריך להיות גם קודם ירמיה, על פי מה שמבואר בגמרא להלן דירמיה היה אחר ישעיה, ונמצא דהושע שקדם לישעיה קדם גם לירמיה.

שהיו אחריו.

ומבארת הגמרא: **כיון דכתיב נבואתיה** של הושע בכלל ספר ׳תרי עשר׳, **גבי** [יחד עם נבואת] **חגי זכריה ומלאכי.** (55)

וחגי זכריה ומלאכי, סוף תקופת **הנביאים הוו,** בימי בית שני,(56) ולכן ספריהם הם הספרים האחרונים שבספרי הנביאים.

ולכן, גם ספר הושע, כיון שהוא נכלל בתרי עשר [מהטעם שיבואר להלן], **חשיב ליה בהדייהו.**

דהיינו, על אף שהושע קודם לישעיהו, בכל זאת הוא סודר בסוף ספרי הנביאים, כיון שספרו נכלל בתרי עשר, יחד עם נבואת חגי זכריה ומלאכי, שהם סוף הנביאים.

אך עדיין יש להסביר, מדוע בכלל נכלל ספר הושע בספר תרי עשר, ולכן הוא סודר בסוף ספרי הנביאים על אף שהוא קדם לישעיהו?

וליכתביה לספר הושע **לחודיה,** כספר נפרד, **וליקדמיה!** ואז יהיה אפשר להקדימו קודם ספרי ישעיה וירמיה.

ומבארת הגמרא: **איידי דזוטר,** כיון שספר הושע הוא ספר קטן בכמות, יש לחשוש שאם יכתבוהו כספר נפרד, **מירכס,** יאבד הספר.(57) ולכן כללוהו בספר ׳תרי עשר׳, יחד עם כל הנבואות הקטנות בכמות(58).

אך מקשה הגמרא: **מכדי,** הרי כיון **שישעיה קדים מירמיה ויחזקאל,** כי ישעיה התנבא בימי עוזיה, ואחריו התנבא ירמיה בירושלים בימי יאשיה ובניו, ואחריו התנבא יחזקאל בגולה בימי צדקיה.

וכיון שישעיה היה הראשון מבין שלשתם, **ליקדמיה לישעיה ברישא!** מדוע לא הקדימו את ספר ישעיה קודם ספרי ירמיה ויחזקאל!?

ומבארת הגמרא: **כיון** דספר **מלכים סופיה חורבנא,** סופו עוסק בחורבן [כיבוש ירושלים בידי נבוזראדן רב טבחים, חורבן העיר, וגלות העם], וספר **ירמיה כוליה חורבנא** כולו עוסק בעניני החורבן, וספר **יחזקאל רישיה חורבנא** בתחילתו עוסק בעניני החורבן **וסיפיה נחמתא,** ובסופו עוסק בעניני נחמה, וספר **ישעיה כוליה נחמתא** כולו בעניני נחמה

לכן הסמיכו את ספר ירמיה לספר מלכים, משום **שסמכינן חורבנא לחורבנא.** יש לסמוך את עניני החורבן יחד. ומשום כך, על אף שירמיה היה אחר ישעיה, בכל זאת סודר

---

55. שנבואתם היא עיקר ספר ׳תרי עשר׳ — מאירי.

56. בשנה השנית לדריוש האחרון.

57. פירש רבינו גרשום, שאם יכתבו את ספר הושע כספר נפרד, כשיגללו את ספר הנביאים כדי לקרוא בספר הושע, תתעלם נבואתו מן העין ולא ימצאו היכן היא כתובה, ולכן כללו את נבואתו בספר גדול יחד עם שאר הנביאים הקטנים בכמות.

58. על פי רש״י טו א ד״ה כתבו, ועיין לקמן טו א.

ספרו לפני ספר ישעיה, כדי לסמוך את החורבן שבירמיה אל החורבן שבספר מלכים.

ומהסיבה הזו הקדימו ספר יחזקאל קודם ספר ישעיה, על אף שישעיה קדם ליחזקאל. משום שיש להסמיך חורבן לחורבן, ותחילתו של ספר יחזקאל עוסק בעניני חורבן, והוא ענין אחד עם ספר ירמיה שעוסק גם הוא בעניני החורבן —

ולאחר ספר יחזקאל סודר ספר ישעיה, שיש לסמוך **נחמתא לנחמתא.** כי סופו של ספר יחזקאל עוסק בנחמה, וסמוך לו ספר ישעיה, שעוסק כולו בנחמה.

ועתה מביאה הגמרא את המשך הברייתא, לגבי סדר הכתובים:

כך הוא **סידרן של כתובים**[59] —

מגילת **רות.** שהרי רות קדמה לכולם, שהיתה בימי שפוט השופטים.

וספר תהלים, שכתב דוד המלך.

ואיוב [עין הערה[60]].

---

59. בחידושי הגרי״ז על מסכת מנחות דף ל׳ כתב בשם אביו הגר״ח, שקדושת נביאים וכתובים שוה, והחילוק ביניהם הוא שנביאים הוא נבואה הניתנת לנביא כדי לאמרה לעם ישראל בעל פה ואחר כך לכתבה. ואילו כתובים הוא נבואה שניתנה לנביא לכתבה, ואחר כך לאמרה מתוך הכתב לעם ישראל. אך יש לציין, שבדברי הראשונים מבואר החילוק באופן אחר. הרמב״ן בראש השנה דף ל״א כתב שסדר הנ״ך הוא לפי סדר זמנים, ואין חילוק מהותי בין נביאים לכתובים. ואילו המאירי בפתיחתו לסדר תהלים חילק, שספרי הנביאים נאמרו בנבואה, ואילו הכתובים נאמרו ברוח הקודש, שהיא דרגה אחרת מנבואה. והנבואה עולה על מעלת רוח הקודש. ומכאן הקשה המאירי על מה שמבואר להלן שדוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, הלא חלק מהזקנים היו נביאים, כגון אברהם ומשה, ונמצא שאמירתם היא בגדר נבואה ולא רוח הקודש!? וכעין זה הקשה האברבנאל [מעיני הישועה מעיין ג׳] על מגילת רות, שמבואר בסוגיתנו ששמואל הוא שכתב מגילת רות, ושמואל הרי היה נביא, ואם כן מדוע נכללת מגילת רות בין הכתובים, ולא בין הנביאים.

המאירי הביא שיטה נוספת, וכן כתב האבודרהם, שהחילוק בין נביאים וכתובים הוא, שהנביאים היו שלוחי הקב״ה להעביר את הנבואה לעם ישראל, ואילו הכתובים, אין זה שליחות, אלא שרתה עליהם רוח הקודש, וכתבום. ועיין באברבנאל שפירש לפי זה את נוסח התפילה במוסף של ראש השנה ׳ובדברי קדשך כתוב לאמור׳. ופירוש זה של המאירי והאבודרהם הוא כעין יסוד הגר״ח שהובא לעיל.

60. רש״י כתב שברייתא זו היא כמאן דאמר איוב בימי מלכת שבא היה, ומלכת שבא היתה אחר דוד המלך [בימי שלמה בנו], ולכן איוב סודר אחר ספר תהלים. וצריך לומר, שכל זה הוא רק לפי ההוה אמינא של הגמרא, אך בהמשך דברי הגמרא, מבואר שברייתא זו היא אף למאן דאמר איוב בימי משה היה [ואף על פי כן סודר ספרו רק אחר ספר תהלים כמבואר בגמרא]. ועיין עוד בתוס׳, שבשלב זה לא ידעה הגמרא שבסיפא של הברייתא מבואר להדיא, שמשה כתב את ספר איוב.

ואחריהם שלשת ספרי שלמה המלך — משלי, קהלת(61)**, ושיר השירים,** והוא האחרון מבין ספרי שלמה, שכתבו לעת זקנותו.(62)

ואחריהם ספר קינות, מגילת איכה שכתב ירמיה, שהיה אחרי שלמה המלך.

ואחריו ספר **דניאל,** שהיה אחר ירמיה בגולת נבוכדנצאר.

ומגילת אסתר,(63) שהיתה אחר דניאל, בימי אחשורוש.

ואחריה ספר **עזרא**(64) שהיה בימי המלך דריוש השני, שמלך אחרי אחשורוש, **ודברי הימים.**(65)

ומקשה הגמרא: **ולמאן דאמר** [טו ב] הסובר **איוב, בימי משה היה.**(66) אם כן, **ליקדמיה לאיוב ברישא!** מדוע לא הוקדם ספרו של איוב בראש כל ספרי הכתובים, שהרי לפיו, הוא היה ראשון לכולם.

ומבארת הגמרא: על אף שאיוב קדם לכל הנביאים, מכל מקום אין לפתוח בו את ספרי

---

61. פירש רש״י, משלי וקהלת, שניהם ספרי חכמה. וצריך עיון מה כונתו בזה, שאם כונתו לתת טעם למה הוקדמו ספרים אלו לשיר השירים, הלא כבר כתב טעם אחר לזה להלן, ששיר השירים אמרו לעת זקנותו. ואפשר לומר, שכונת רש״י היא לבאר מדוע הוקדם משלי לקהלת, ועל זה כתב רש״י ששני הספרים דרגתם שוה, ששניהם ספרי חכמה, ולכן אין לאחד עדיפות על משנהו.

אך ברש״ש להלן [על רש״י ד״ה שיר השירים] מבואר, שכונת רש״י היא לבאר מדוע הוקדמו ספרי משלי וקהלת לשיר השירים, ועל זה כתב שהוא משום ששניהם ספרי חכמה, ועיין שם מה שביאר את מה שכתב רש״י להלן, ששיר השירים אמרו לעת זקנותו.

62. על פי רש״י, שכתב ׳נראה בעיני שאמרו לעת זקנותו׳, והקשה הרש״ש ממדרש שיר השירים [א י], שמבואר שם שהספר האחרון שאמר שלמה הוא מגלת קהלת ולא שיר השירים. ועיין שם מה שתירץ. ועיין בהערה הקודמת.

63. הקשה הרש״ש, מדוע הוסיפה הברייתא לתהלים את הכינוי ׳ספר׳ תהלים, ולאסתר נוסף הכינוי ׳מגילת׳ אסתר, ואילו שאר הכתובים לא כונו לא בשם ׳ספר׳ ולא בשם ׳מגילה׳, עיין שם.

64. רש״י בתחילת ספר עזרא כתב, ׳ספר זה סדור ומשוך אחר ספר דניאל כמפורש בבבא בתרא׳. וצריך עיון, שהרי מבואר כאן שמגילת אסתר מפסקת בין דניאל לעזרא, וצ״ע.

65. ספר נחמיה לא הוזכר כלל בברייתא. ועיין בגליון הש״ס על מסכת סוכה יב א שהביא מכמה מקומות בגמרא ומדברי רש״י שהזכירו פסוקים מספר נחמיה וציינו לספר עזרא. וביאר זאת הגר״ע איגר על פי הגמרא בסנהדרין [צג ב] שנחמיה אמר את הנבואות האמורות בספר עזרא, ומשום שהחזיק טובה לעצמו לכן נקרא כל הספר על שם עזרא. ולפי זה מבואר שגם ספר נחמיה עצמו נקרא על שם עזרא, ולא על שם נחמיה משום שהחזיק טובה לעצמו.

ובספר פתח עינים לחיד״א על מסכת סנהדרין שם, כתב בשם רבי חים ויטאל שאמר בשם האר״י שבזמן הדפוס בוטל ענשו של נחמיה, וחזרו לקרא לספרו ׳ספר נחמיה׳.

66. התוס׳ תמהו על לשון הגמרא שאמרה ׳ולמאן דאמר׳ איוב בימי משה היה, והלא תנא

הכתובים, משום שספר איוב עוסק בפורענות. **ואתחולי בפורענותא, לא מתחלינן.** אין להתחיל את סדר הכתובים בעניני פורענות(67).

ומקשה הגמרא: אם כן, מדוע מגילת רות היא הראשונה לספרי הכתובים, והלא מגילת **רות נמי, פורענות היא.** גם היא עוסקת בעניני פורענות [הרעב, מות אלימלך ושתי בניו, ואיבוד רכושו וכו׳].

ומבארת הגמרא: על אף שמגילת רות יש בה פורענות, מכל מקום, היא **פורענות דאית ליה אחרית,**(68) שאחריתה טוב הוא.

זה של הברייתא הוא עצמו סובר שמשה כתב את ספר איוב כמבואר בהמשך הברייתא, והיה על הגמרא להקשות על התנא מסוף דבריו שלו עצמו. ותירצו התוס׳ דבשעה שהקשו ׳ולמאן דאמר איוב בימי משה היה׳ לא ידעה הגמרא את הסיפא של הברייתא שמבואר בה שאיוב בימי משה היה.

הרש״ש תירץ על קושית התוס׳, דלפנינו מופיעות התיבות ׳ולמאן דאמר׳ בראשי תיבות ׳ולמ״ד׳, והתוס׳ פירשו זאת ׳ולמאן דאמר׳, אך הפירוש הנכון לדעת הרש״ש הוא ׳ולמאי דאמר׳ והיינו לפי מה שאמר התנא לקמן.

החת״ם סופר ישב את קושית התוס׳, שעל אף שמבואר לקמן שמשה כתב את ספר איוב, עדיין אין זה מחייב שאיוב בימי משה היה, דיתכן שהתנא סובר שאיוב לא היה כלל ורק משל היה כשיטה שמביאה הגמרא לקמן טו א, ומשה כתב ספר זה בתורת משל. ואם כן לא קשה מדוע לא הוקדם איוב לשאר נביאים, שעל אף שמשה כתבו מכל מקום הקדימו את חלק מספרי הכתובים לספר שהוא רק משל. ולכן הקשתה הגמרא רק למאן דאמר שאיוב היה בימי משה, כי לאותו מאן דאמר אין זה משל אלא אמת הוא שהיה איוב בזמן משה.

גם ה׳מחצית השקל׳ תירץ את קושית התוס׳ כדרכו של החתם סופר שעל אף שמשה כתב ספר איוב מכל מקום לא הוקדם הספר כי הוא רק משל. אלא שה׳מחצית השקל׳ הוסיף דלכן סמכו את ספר איוב שהוא ספר משל לספר ׳משלי׳.

המהר״ל מפראג [חידושי אגדות, כאן], תירץ את קושית התוס׳ באופן אחר. ולפי דעתו אין חולקים על כך שמשה כתב את ספר איוב, ואף לדעת מי שאומר איוב מעולי גולה היה, או איוב בימי אחשורוש היה וכדומה, אין הכונה שאיוב כתב אז את ספרו, אלא משה כתב ספר איוב בנבואה על מה שיקרה בדור עולי גולה או בדור אחשורוש וכדומה. ולפי זה מיושבת קושית התוס׳, שאף על פי שבהמשך הברייתא מבואר שמשה כתב את ספר איוב, מכל מקום עדיין אין זה מכריח שאותו תנא סובר שאיוב בימי משה היה, שהרי אף למי שסובר שאיוב בדור אחר היה, גם הוא מודה שמשה כתב את ספר איוב.

67. והקשו התוס׳ אם כן מדוע לא סודר ספר איוב מיד אחר מגילת רות, ומדוע מפסיק ספר תהלים ביניהם, והלא איוב קדם לדוד המלך. ותירצו התוס׳ דכיון שאחריתה של רות הוא שיצא ממנה דוד המלך שריווה להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות כמבואר להלן, לכן סידרו אחריה את אותם שירות ותשבחות והיינו ספר תהלים מיד אחר מגילת רות, ורק לאחר מכן סדרו את ספר איוב.

68. הקשו התוס׳ הלא גם ספר איוב מסתיים בטוב, כמו שנאמר ׳וה׳ ברך את אחרית איוב מראשיתו׳. ותירצו שאחרית של ספר רות עדיף משום שזהו אחרית טוב לכלל ישראל, ואילו סופו של ספר איוב הוא אחרית טוב לאיוב בלבד. ועי״ש מה שתירצו עוד.

דאמר רבי יוחנן: למה נקרא שמה רות?(69) **שיצא ממנה דוד, שריוהו** [מלשון רוויה], שהרווה כביכול **להקדוש ברוך הוא בשירות ותושבחות.**

עתה מפרשת הברייתא(70) מי כתב את כל אחד מספרי הנביאים והכתובים.

ומי כתבן?(71)

משה כתב ספרו, חמשה חומשי תורה, וכן כתב משה את **פרשת בלעם,** נבואות בלעם ומשליו [ועל אף שפרשת בלעם היא חלק מהתורה, וכבר נתבאר שמשה כתב את התורה כולה, מכל מקום, פירשה הברייתא שגם פרשה זו נכתבה ביד משה, מהטעם שיבואר בהערה(72)]. **וכן כתב משה את ספר איוב.**

יהושע כתב ספרו, ספר יהושע, **וכן כתב את שמונה פסוקים** האחרונים **שבתורה,** מהפסוק 'וימת משה', כמבואר להלן, שלא יתכן שמשה בעצמו כתב את הפסוק 'וימת משה', שהרי היה עדיין חי.

המהרש"א תירץ על קושית התוס' שהסוף הטוב שיש בספר איוב הוא טוב מדומה בעולם הזה, מה שאין כן אחריתה של רות שהוא אחרית ותכלית הגמור שהרי דוד 'ריוהו להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות' — וכתב המהרש"א שזהו גם ביאור תירוץ התוס'.

המהר"ל מפראג [חידושי אגדות, כאן] תירץ את קושית התוס', שמה שמבואר בגמרא שפורענות של רות יש לה אחרית, פירושו, שהפורענות עצמה היא דבר טוב בגלל האחרית הטוב שיצא ממנה, שהרי על ידי הפורענות עצמה נתגלגלה אחרית טוב, כי הרעב ומיתת אלימלך הם גרמו שיצאו לשדי מואב, וישאו מואביות, ותתגייר רות, כדי שיצא ממנה דוד המלך. ולולי אותה פורענות, לא היה האחרית טוב. [וכעין זה כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו 'קומץ מנחה' דף ה ב, וכן כתב ה'תורת חיים' כאן].

ולפי זה תירץ המהר"ל את קושית התוס', שדוקא ברות הפורענות עצמה גרמה לטוב, שבא לאחר הפורענות. ולכן זוהי פורענות טובה. אבל באיוב, על אף שסופה של הפורענות היה טוב, מכל מקום אין זה טוב שבא מחמת הפורענות, ולא נתגלגל הטוב הזה על ידי הפורענות. [וכן כתבו ה'עיון יעקב' ו'עץ יוסף' על ה'עין יעקב'].

69. הקשה המהרש"א, הרי השם הזה ניתן לרות כאשר היתה גויה, ואיך ניתן לדורשו? ולכן פירש המהרש"א, שכונת רבי יוחנן היא לפרש את שם הספר, מדוע נקרא 'מגילת רות' ולא 'מגילת נעמי', שהרי תחילתו של הספר ועיקרו מדבר על נעמי. ועל זה אמרו, שלכך נקרא הספר רות, כיון שעיקרו וענינו הוא שיצא ממנו דוד המלך.

ובעצם קושית המהרש"א, יש לציין את דברי הזוהר [זוהר חדש דף עט א] שכתב, כי את השם רות קבלה רק אחר גירותה, וקודם לכן היה שמה 'גילית'. ולפי זה מיושבת קושית המהרש"א.

70. כמבואר בתוס' ד"ה ולמ"ד, שזה המשך הברייתא.

71. רבינו בחיי בתחילת מסכת אבות כותב, שמשה רבינו קיבל מסיני גם את הנביאים וכתובים, אלא שלא ניתן רשות לכתבם אלא לנביאים שבכל דור.

72. דברי הברייתא תמוהים לכאורה, כי לאחר

שמואל כתב ספרו, ספר שמואל, וכן כתב את ספר **שופטים,** כי השופטים קדמו לשמואל [שהיה אחרון השופטים]. ומגילת **רות,** שקדמה לו. ועמד וכתב את ספריהם(73).

דוד כתב ספר תהלים. אך חלק מהספר נאמר **על ידי עשרה זקנים,** המפורטים להלן, שהם אמרו את המזמורים, ודוד כתב(74).

ואלו הם העשרה זקנים, שעל ידם נאמר חלק מספר התהלים —

על ידי אדם הראשון, שאמר את מזמור קל״ט, שבו נאמר ׳גלמי ראו עינך׳. שכך אמר אדם הראשון לפני הקדוש ברוך הוא: כאשר הייתי עדיין ׳גולם׳ ולא נשלמה עדיין צורתי, ראו אותי עינך! (75)

וכן נאמר שם, ׳ותשת עלי כפכה׳, ודרשו חז״ל [סנהדרין לח ב] שהיה אדם הראשון גבוה מן הארץ עד לרקיע, והניח עליו

שנתבאר שמשה כתב את התורה, הלא פשיטא הוא שגם פרשת בלעם כלולה בה, ומדוע הוצרכנו לפרש שגם את פרשת בלעם כתב משה. ונאמרו בזה כמה ביאורים.

רש״י כאן מפרש, שהחידוש הוא משום שנבואות בלעם ׳אינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו׳. וכדי שלא נטעה שחלק זה בתורה לא כתב משה, לזה אמרה הברייתא שגם חלק זה כתב משה.

ובמהר״ל [חידושי אגדות בפירוש השני] כתב כעין זה, וזה לשונו: שלא תאמר, אף על גב שכתב משה רבינו עליו השלום נבואת בלעם בתורה, כיון שהיא נבואת בלעם, אין זה תורה, כי מה ענין נבואת בלעם לתורה שהיא נבואת משה רבינו עליו השלום? ועל זה אמר ״משה כתב ספרו ופרשת בלעם״. וכמו שספרו תורה, כך פרשת נבואת בלעם תורה, והכל אחד.

והשל״ה תמה על דברי רש״י, וכתב: ׳ולא זכיתי להבין דברי הרב פה קדוש, הלא כל הסיפורים שבתורה, כמו הריגת קין להבל, וכיוצא בהן, אינם לכאורה צורך התורה וסדר מעשיו, אבל כולם תורת ה׳ תמימה, כמו שאמרו [שהפסוק] ׳ותמנע היתה פלגש׳ הוא תורה, כמו [הפסוק] שמע ישראל.

וכן הקשה בשו״ת מהרי״ל דיסקין [סוף חלק שני כתבים], כיצד היה הוה אמינא לומר שפרשת בלעם אינה חלק מהתורה, והלא המבזה אפילו אות אחת בתורה נקרא אפיקורס.

והריטב״א [להלן טו א] פירש באופן מחודש [וכיוון לדבריו, השל״ה ב׳תורה שבכתב׳ תחילת פרשת בלק, בהגה״ה בשם ספר ׳ציוני׳], שמלבד פרשת בלעם שכתובה בתורה, היתה עוד פרשה שכתב משה ובה כתב באורך את פרשת בלעם. ועל זה אמרה הברייתא שמשה כתב את פרשת בלעם. ואין הכונה לפרשת בלעם הכתובה בתורה. ועיין ביד רמ״ה לקמן טו א [אות קצ״ה] שגרס ׳משה כתב ספרו וספר פרשת בלעם׳. ומלשון זה משמע כהריטב״א, שהיה זה ספר נפרד.

ועיין עוד בביאורו של המהרי״ל דיסקין [הובא ב׳אבי עזרי׳ פרק ז׳ מהלכות יסודי התורה הלכה ו׳], עי״ש.

73. רש״י.

74. על פי רש״י ויד רמ״ה.

75. על פי רש״י, אבל רבינו גרשום פירש שהכונה ל׳מזמור שיר ליום השבת׳ [פרק צ״ב] שנאמר בשביל אדם הראשון.

הקדוש ברוך הוא את ידו, ומיעט את קומתו.(76)

על ידי מלכי צדק, שאמר את מזמור ק״י ׳לאדני שב לימיני׳, ומלכי צדק אמר מזמור זה על אברהם.(77)

ועל ידי אברהם, שאמר את מזמור פ״ט ׳משכיל לאיתן האזרחי׳, ואיתן האזרחי הוא אברהם, כמבואר להלן טו א.(78)

ועל ידי משה, שאמר אחד עשר מזמורים, ממזמור צ׳ ״תפילה למשה״, ועד מזמור ק״א, שאותו אמר דוד המלך.(79)

ועל ידי הימן, שאמר את מזמור פ״ח ׳משכיל להימן׳.

ועל ידי ידותון, שאמר את מזמורים ל״ט ס״ב ע״ז, שנאמר בהם ׳למנצח לידותון׳.

ועל ידי אסף, שמוזכר פעמים רבות בתהלים.

ועל ידי שלשה בני קרח, שאמרו את המזמור ׳שיר מזמור לבני קרח׳, וכן עוד מזמורים רבים שמוזכר בתחילתם שהם ל׳בני קרח׳.(1) טו-א

ירמיה כתב את **ספרו,** וכן כתב **ספר מלכים,**

---

76. על פי יד רמ״ה.

77. על פי רש״י ומהרש״א, ועיין יד רמ״ה שהאריך.

78. הקשה היד רמ״ה כיצד יתכן לומר שאברהם הוא שאמר את מזמור זה והלא כתוב בפסוק זה ׳נשבעתי לדוד עבדי׳, ודוד לא היה בימי אברהם. ותירץ הרמ״ה שאברהם אמר פסוק זה בנבואה על דוד המלך.

79. רש״י. וכן כתב בתהלים פרק צ׳. אך לפי דברי רבינו גרשום שהובא לעיל הערה 75, שמזמור שיר ליום השבת נאמר על ידי אדם הראשון, צריך לומר שמשה אמר רק שני פרקים [צ׳ צ״א] שהרי מזמור צ״ב [ליום השבת] הוא מזמורו של אדם הראשון, וצ״ע.

1. התוס׳ הביאו גירסה נוספת, שבה כתוב דגם שלמה המלך היה מעשרה זקנים שעל ידם נכתב ספר התהילים, כמו שנאמר במזמור ע״ב ׳לשלמה אלהים משפטיך׳. וכתבו התוס׳ דלגירסתם צריך לומר ש׳אסף׳ המוזכר כאן כאחר מעשרה זקנים הוא ׳אביאסף׳ בן קרח, דאם אינו בן קרח נמצא שהיו אחד עשר זקנים כולל שלמה, ולכן צריך לומר שאסף הוא אחד משלשת בני קרח המוזכרים כאן.

והקשו התוס׳ לפי הגירסה שלפנינו שבה לא מוזכר שלמה כאחד מעשרה זקנים, והלא מפורש בתהילים ששלמה אמר ׳לשלמה אלהים משפטיך וגו׳, ותירצו התוס׳ דדוד הוא שאמר מזמור זה ובו התפלל על שלמה בנו. והתוס׳ הביאו ראיה לזה, שהרי בסוף אותו מזמור נאמר ׳כלו תפילות דוד בן ישי׳. — ולפי הגורסים ששלמה היה מאחד עשר זקנים כתבו התוס׳ שצריך לומר שאף שבסוף המזמור נאמר ׳כלו תפלות דוד בן ישי׳ זהו משום שדוד סיים את המזמור, אך עיקרו של המזמור נאמר על ידי שלמה.

רש״י בתחילת ספר תהילים פרק א׳ פסוק א׳ כתב שעשרה זקנים שעל ידם נאמר ספר תהילים הם: אדם, מלכי צדק, אברהם, משה, דוד, שלמה, אסף, ושלשת בני קרח. — הרי, שרש״י הוסיף למנין עשרת הזקנים את דוד עצמו [וכן את שלמה], ומאידך השמיט רש״י את הימן וידותון. וכתב המהרש״א דרש״י פירש דמה שאמרה הברייתא ׳הימן׳ הכונה למשה כמו

וקינות, מגילת איכה.

חזקיה וסיעתו [בני דורו שהאריכו ימים אחריו], **כתבו** את הספרים הבאים:

[**ימש"ק סימן** לראשי התיבות של שמות הספרים].

ספר **ישעיה,** שלא הספיק לכתוב ישעיה הנביא את ספרו משום שהרגו המלך מנשה, והנביאים לא היו כותבים את ספריהם אלא לפני מותם.

ספר **משלי.**

כמו שמפורש בספר משלי [כה א]: 'משלי שלמה, אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה'. ואף על פי שלא חזקיה עצמו כתבו, כמבואר בפסוק הזה שאנשי חזקיה הם שכתבוהו, מכל מקום נקרא הספר על שמו של חזקיה, משום שהוא גרם להם לעסוק בתורה, כמבואר במסכת סנהדרין [צד ב].(2)

וכן כתבו חזקיה וסיעתו את מגילת **שיר השירים** ומגילת **קהלת.**(3)

אנשי כנסת הגדולה, שהם חגי זכריה ומלאכי, זרובבל ומרדכי, וחבריהם, **כתבו** את הספרים הבאים:

שהקשתה הגמרא לקמן. ולגבי 'ידותון' סבר רש"י שאין זה אדם כמו שכתב רש"י שם בתהילים דיש אומרים 'אין ידותון שבספר הזה אלא על שם הדתות והדינים של גזירות שעברו עליו ועל ישראל'.

2. על פי רש"י ותוס'.

מבואר בדברי הגמרא דשלמה לא כתב כלל את ספריו אלא חזקיה וסיעתו כתבום. ובמהרש"א ביאר מדוע לא כתב שלמה עצמו את ספריו, משום שלא היו הנביאים כותבים את ספריהם אלא לפני מותם כמבואר ברש"י כאן [ד"ה כתבו ישעיה], ובסוף ימיו נטרד שלמה ממלכותו.

אך בדברי חז"ל על הפסוק 'אשר העתיקו אנשי חזקיה' מבואר ששלמה אכן כתב את ספריו, אלא שספרי שלמה היו גנוזים, ובאו אנשי חזקיה והעתיקום, [כן הוא במדרש משלי וב'ילקוט שמעוני'] ויותר מפורש באבות דרבי נתן פרק א' ברייתא ג', שם מבואר שבראשונה גנזו את משלי שלמה משום שהיו אומרים 'משלות הם ואינם מן הכתובים', עד שבאו אנשי חזקיה ופירשו אותם כמבואר שם באריכות, והוציאום מגניזתם.

וכן כתב המאירי בפירושו למשלי שם, זה לשונו: 'שאף על פי שאנשי חזקיה היו המעתיקים, אבל המחבר היה שלמה. ונראה שלא נכתבו בספר זה עד דורו של חזקיה... והעתיקום וחברום עם שאר דבריו הנכבדים.

וכן בדברי רש"י שם בפסוק מבואר, ששלמה הוא שכתב את ספריו, אלא שאנשי חזקיה רק פירשו והעתיקו את דבריו.

ולפי כל זה צריך לומר, כי מה שמבואר כאן שחזקיה כתב את ספרי משלי קהלת ושיר השירים, אין הכונה שהם לא היו כתובים קודם לכן, אלא שהם 'העתיקו' ופירשו את הדברים.

התוס' רי"ד בפירושו לנביאים וכתובים [ירושלים תשל"ח] פירש, שהרבה ספרים חיבר שלמה ולא נכתבו, ואלו הדברים שהעתיקו אנשי חזקיה, הם היו כתובים באותם הספרים, וראו אותם שהם מענין יראת שמים, והעתיקו אותם משם, ושאר הספרים שלא היו מיראת שמים, גנזום.

3. מדברי רש"י משמע שהמקור לכך שאנשי כנסת הגדולה כתבו את קהלת, הוא מאותו מקור

[**קנד״ג סימן** לאותיות המופיעות בשמות הספרים].

יחזקאל, לפי שיחזקאל הנביא עצמו לא כתב את ספרו, משום שהיה בחוץ לארץ, ולא ניתנה נבואה להכתב בחו״ל.(4)

וכן כתבו את ספר **שנים עשר** [תרי עשר], כי חלק מהנבואות שבספר תרי עשר, לא נכתבו על ידי הנביאים שנבאו אותן, כיון שהיו נבואתיהם קטנות בכמותם. ובאו חגי זכריה ומלאכי [שהיו נביאים אחרונים], וכתבו את נבואותיהם, וצירפו את כל הנבואות הקטנות האלו לספריהם, ועשאון יחד לספר גדול, כדי שלא יאבדו הנבואות ההן מחמת קטנם.

עוד כתבו אנשי כנסת הגדולה, את ספר **דניאל, ומגילת אסתר.** כי דניאל ואסתר לא יכלו לכתוב את נבואותיהם משום שהיו בחוץ לארץ, ולא ניתנה נבואה להכתב בחוץ לארץ.(5)

עזרא כתב את **ספרו,** אך לא סיימו,(6) וכן כתב עזרא את **יחס של דברי הימים,** דהיינו, את ספר דברי הימים, העוסק בסדר יחוס

שכתבו את ספר משלי, והיינו מהפסוק ׳גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה׳. וצריך ביאור האיך משמע כאן על ספר קהלת.

4. על פי רש״י. והקשו התוס׳, הרי גם ירמיה היה בחוץ לארץ, שהרי הלך למצרים ונתנבא שם כמה נבואות, ולא מצינו שחזר משם. ועין בשו״ת ׳נודע ביהודה׳ [אורח חיים תנינא סימן ק״ו], שהקשה השואל שם על דברי התוס׳ מפסוק מפורש בירמיה פרק מ״ד פסוק כ״ח ׳ופליטי חרב ישובון מן ארץ מצרים...׳ הרי שהפליטים שהיו במצרים שבו לארץ ישראל. ועיין בנודע ביהודה שם מה שתירץ.

והמהר״ל פירש, כי מה שלא כתב יחזקאל את ספרו, הוא משום שבא לכתוב את ספרו לפני מיתתו, ואז היו אנשי כנסת הגדולה בעולם, ולהם ראוי לכתוב, כי הגדול הוא שכותב. ולפיכך אנשי כנסת הגדולה הם שכתבו את ספר יחזקאל, וכן פירש לקמן גבי ספר דניאל.

5. על פי רש״י. והקשה בחידושי מרן רי״ז הלוי [הלכות מגילה פרק ב׳ הלכה ט׳] דבספר סדר עולם [פרק כ״ט] מבואר שאסתר ומרדכי הם שכתבו את המגילה בחוץ לארץ, וכן מבואר בדברי רש״י על הפסוק ׳ויכתוב מרדכי׳ ואילו כאן מבואר שאנשי כנסת הגדולה הם שכתבו את המגילה בארץ, שלא ניתנה נבואה להכתב בחו״ל.

ותירץ הגרי״ז, שיש שני דינים במגילת אסתר. א. כתיבת מגילה כדי לקרא בה מתוך הכתב, ודין זה הוא אפילו אם לא הייתה המגילה חלק מה׳כתובים׳, כי מכל מקום יש דין לקרא במגילה. ב. דין ׳כתבי הקדש׳ שיש על המגילה. ולפי זה כתב הגרי״ז, שמרדכי ואסתר כתבו את המגילה כדי לקרא בה, אך עדיין לא היתה המגילה חלק מ׳כתבי הקדש׳, שהרי כדי לכתוב כתבי הקדש צריך לכתבם בארץ ישראל, לפי שלא ניתנה נבואה ליכתב בחו״ל. ואחריהם באו אנשי כנסת הגדולה וכתבו שוב את המגילה בארץ ישראל והחילו עליה דין ׳כתבי הקדש׳. ועיין עוד בדברי הגרי״ז שם שהאריך.

והנה, לאחר שאנשי כנסת הגדולה החילו על המגילה דין ׳כתבי הקדש׳, שוב הדין מחייב לקרא את המגילה כמו שקוראים כתבי הקדש, והיינו בברכה ומתוך הכתב במגילה כשרה.

6. כמבואר בגמרא לקמן לפי פירושו של היד רמ״ה עיין לקמן הערה 9.

הדורות, **עד לו,** עד שהגיע ליחוסו שלו.(7)

ובריתא זו, שמבואר בה שעזרא כתב את סדר יחוסו, **מסייעא ליה לרב.**

דאמר רב יהודה אמר רב: לא עלה עזרא מבבל, עד שיחס עצמו, ורק אז **עלה**(8)

ומאן אסקיה? מי סיים לכתוב את ספר עזרא? [עיין בהערה הבאה]

נחמיה בן חכליה! (9)

אמר מר, יהושע כתב ספרו, וכן כתב את

---

7. על פי רש"י. ודבר זה צריך ביאור, שהרי עזרא לא מוזכר כלל בכל ספר דברי הימים, ועיין להלן הערה 9 באריכות. אבל התוס' חולקים, וסוברים שהגיע עד הפסוק 'ולו אחים בני יהושפט' [דברי הימים ב' פרק כ"א פסוק ב']. ובריטב"א כתב, שאין נפקא מינה בין פירוש התוס' לפירוש רש"י, משום שפסוק זה שהזכירו התוס' הוא הפסוק שמוזכר בו יחוסו של עזרא. וגם דברים אלו צריכים ביאור, שהרי לא מוזכר בפסוק כלל את עזרא ויחוסו.

8. המהרש"א בחידושי אגדות תמה, מהיכן הראיה שיחס עצמו ואחר כך עלה, והלא אפשר שעלה ואחר כך יחס את עצמו, ועיין להלן.

הרש"ש הקשה מכאן על דברי רש"י לעיל, שכתב דלא ניתנה נבואה להכתב בחו"ל, דהלא כאן מבואר דעזרא כתב לפני שעלה לארץ ישראל.

9. על פי היד רמ"ה שפירש דקושית הגמרא 'ומאן אסקיה' מוסבת על ספר עזרא.

והנה כדי להבין את דברי הגמרא ושיטות הראשונים יש להקדים שתי הקדמות:

א. ספר דברי הימים מתחיל מאדם הראשון ומסתיים בימי חורבן בית ראשון וגלות העם. כאשר שני הפסוקים האחרונים בספר מתחילים לספר על בנין בית שני, 'כה אמר כרש מלך פרס... והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים'. ובזה מסתיים הספר. וספר עזרא מתחיל בתחילת תקופת בית שני, כאשר ספר עזרא פותח בשני הפסוקים האחרונים של ספר דברי הימים. נמצא שספר עזרא הוא למעשה המשך לספר 'דברי הימים'. וכן כתב המלבי"ם, בעזרא פרק א' פסוק א'.

ב. חז"ל לא מנו את ספר נחמיה בין ספרי הכתובים כספר בפני עצמו, אלא כללוהו בספר עזרא [ועיין לעיל דף י"ד 65 טעם הדבר], נמצא שתחילתו של ספר נחמיה 'דברי נחמיה בן חכליה' הוא למעשה המשכו של ספר עזרא, ועיין רש"י בתחילת ספר נחמיה.

ועתה נבא לבאר דברי הגמרא והראשונים.

בפשטות, היה אפשר לבאר את דברי הגמרא, שעזרא כתב את ספרו וכן כתב את ספר דברי הימים, אלא שלא כתב את כל ספר דברי הימים, אלא רק עד שהגיע ליחוסו שלו, ולפירוש התוס' עד שהגיע לפסוק 'ולו שני אחים'.. ועל זה מקשינן 'ומאן אסקיה', פירוש, מי סיים את ספר 'דברי הימים'. ומתרצת הגמרא, נחמיה בן חכליה. אך פירוש זה קשה מאד מחמת כמה קושיות.

א.עזרא לא הוזכר כלל בספר 'דברי הימים', ואם כן מהו שפירש רש"י שכתב את הספר עד שהגיע ליחוסו שלו. [כן הקשו המהרש"א והמהרש"ל].

ב. לפי פירוש זה נמצא שספר עזרא כולו נכתב בידי עזרא, וזה לא יתכן שהרי חלקו השני של ספר עזרא נכתב בידי נחמיה כמו שהבאנו לעיל. [וקושיה זו הקשה המהרש"ל].

ג. מהו מקור הגמרא שעזרא לא סיים את ספר דברי הימים, וגם קושיה זו הקשה המהרש"ל

שמונה הפסוקים האחרונים **שבתורה,** כמו שמבואר להלן.

תניא, שנינו בברייתא, **כמאן דאמר** לעיל, **דשמונה פסוקים** האחרונים **שבתורה, יהושע כתבן,** ולא משה.

דתניא, נאמר בספר דברים [לד ה]: ’**וימת שם משה עבד ה׳**.

והוסיף ’דאין זה אלא דברי נביאות בלא טעם’ ומאידך יש להקשות: מהו המקור שנחמיה סיים את ספר דברי הימים.

ונראה, שמחמת קושיות אלו פירש הרמ״ה שקושית הגמרא ’ומאן אסקיה’ היינו מי סיים את ספר עזרא. וביאור דבריו נראה, דמאחר שנתבאר לעיל שספר ’דברי הימים’ הוא ספר קודם לספר עזרא שמהווה המשך לספר דברי הימים, אם כן יש לפרש שמה שאמרו שעזרא כתב ספרו וספר דברי הימים עד לו, הכונה שכתב את סדר הדברים מדברי הימים ועד עזרא עד שיחס את עצמו בספר עזרא, ואז פסק.

[ואין צריך לומר שבפועל כתב את ’דברי הימים’ לפני עזרא, אלא עיקר הענין הוא שבסדר הדורות ספר עזרא מאוחר מספר דברי הימים, ושם יחס עזרא את עצמו ופסק מלהמשיך את סדר הדורות אך במלבי״ם בתחילת ספר עזרא כתב שעזרא כתב קודם את ספר דברי הימים ואחר כך את ספר עזרא].

ועל זה הקשו ’ומאן אסקיה’ היינו מי סיים את ספר עזרא כמו שפירש הרמ״ה. ומתרצינן, נחמיה בן חכליה, והיינו כמו שמפורש בפסוק שנחמיה הוא שהמשיך את ספר עזרא, וכמו שביארנו לעיל שספר נחמיה הוא המשכו של ספר עזרא, ובזה נתישבו כל הקושיות.. נמצא לפי זה שספר דברי הימים נכתב כולו בידי עזרא, וכן משמע בדברי הרמב״ן בחיבורו ’ספר הגאולה’ [הודפס ב’כתבי הרמב״ן’ הוצאת מ’ הרב קוק, עמוד רעב — ב], דעזרא כתב את כל ספר דברי הימים.

אבל ברש״י ובתוס’ מבואר להדיא שעזרא לא סיים לכתוב את כל ספר דברי הימים אלא כתב ’עד לו’ [לרש״י עד שיחס עצמו, ולהתוס’ עד הפסוק ’ולו שני אחים’ בדה״י ב’ פרק כ״א]. ואף על גב שעזרא לא מוזכר כלל בספר דברי הימים, ואם כן מהו שפירש רש״י שכתב עד שיחס עצמו. פירש המהרש״א שהכונה שכתב את יחוס אביו ’שריה’ המוזכר בדברי הימים, ומה שאמרו ’עד לו’ הכונה עד ולא עד בכלל, והיינו עד אביו.

ועל פירוש רש״י ותוס’ יש להקשות שתי קושיות.

א. מהו המקור לכך שעזרא לא סיים לכתוב את ספר דברי הימים, וכמו שהקשה המהרש״ל.

ב. ביותר צריך עיון, כיצד פירשו רש״י ותוס’ את קושית הגמרא ’ומאן אסקיה’, שממה נפשך, אם הם פירשו כהרמ״ה שהכונה היא, מי כתב את ספר עזרא, אם כן עדיין קשה, מי סיים את ספר דברי הימים? דהלא לשיטתם עזרא לא סיימו. ואם נאמר שהם פירשו שקושית הגמרא היא מי סיים לכתוב את ספר ’דברי הימים’ (וכן משמע לשון רש״י שפירש סתם ’מי סיימו’) ועל זה מתרצינן שנחמיה סיימו, אם כן קשה א. מהו המקור שנחמיה סיים את ספר דברי הימים. ב. מה שהקשה המהרש״ל, דלפי זה משמע בגמרא שעזרא כתב את כל ספר עזרא, כולל החלק הקרוי ’נחמיה’ שהוא חלק מספר עזרא כמו שנתבאר לעיל, וזה לא יתכן שהרי חלקו השני של ספר עזרא נכתב בידי נחמיה, וכמו שכתב רש״י עצמו בתחילת נחמיה, וצ״ע.

המהרש״ל כתב פירוש מחודש בדברי הגמרא, עין שם. ובתוך דבריו פירש שקושית הגמרא ’ומאן אסקיה’, הכונה מי סיים את ספר עזרא, כפירוש הרמ״ה.

ומפרשת הברייתא, שלא יתכן לומר שמשה הוא שכתב פסוקים אלו. כי האם **אפשר** הדבר שיהא **משה חי,**[10] **וכתב** "**וימת שם משה**"?

אלא, עד כאן כתב משה. מכאן ואילך, מ"וימת משה" עד סוף התורה, שמונה פסוקים, **כתב יהושע, דברי רבי יהודה,**

ואמרי לה, יש אומרים, שהם דברי **רבי נחמיה.**

אמר לו רבי שמעון: אם נאמר שיהושע סיים את כתיבת התורה לאחר מיתת משה, נמצא כי קודם שמת משה לא הושלם ספר התורה, ודבר זה לא יתכן, כי האם **אפשר** שיהא **ספר תורה חסר** אפילו **אות אחת** קודם מיתת משה!?

והרי כתיב, שמשה אמר ללווים [דברים לא] "**לקוח את ספר התורה הזה**", ומשמע שספר התורה כבר היה מושלם אז!

אלא, עד כאן, עד הפסוק 'וימת שם משה', **הקדוש ברוך הוא אומר** את דברי התורה למשה, **ומשה כותב**[11] בדיו.[12]

אבל **מכאן ואילך,** מ"וימות משה", **הקדוש ברוך הוא אומר, ומשה כותב בדמע,** ולא בדיו.[13]

---

10. לפי הגירסה במנחות דף ל', ועיין במסורת הש"ס.

11. על פי גירסת הב"ח, וכן מוכח מדברי רש"י כמו שיבואר להלן הערה 15, אך הגרסה שלפנינו שונה, וכן גרס רש"י במנחות ל — א ונבארה להלן.

12. על פי הריטב"א, ועיין בהערה הבאה.

13. על פי הריטב"א. ועיין לקמן פירוש אחר בגמרא לפי גירסה שונה.

ובהגהות 'עיני שמואל' הביא מדברי הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות שכתב וזה לשונו — 'ופשוטן של דברים, שדמוע תדמע עינו של משה, על מה שיודע אחרי מותו כי השחת ישחיתון, ושלא זכו שיכנס עמהם לארץ ישראל... והיה אותו הדמע מגוון הדיו מהשחור שבאישון בת עין יורד טיפין טיפין לכל אות כמנין מבהיק מעצם השמים, עד שהיו האותיות מתאימות ואין עינו של משה ולא הספר תורה חסרים כלום'.

והנה, דברי הגמרא טעונים ביאור, דרבי שמעון הסובר שמשה כתב גם את שמנה פסוקים אחרונים, כיצד הוא מישב את קושית רבי יהודה 'אפשר משה חי וכתב וימת שם משה'.

וביאר בזה הגר"א [הובא בסוף אדרת אליהו], דהנה התורה נכתבה אלפיים שנה קודם בריאת העולם, אף שעדיין לא היו שמים וארץ וכל אשר בהם, ואם כן יש להקשות: כיצד נכתבו בתורה קודם שהיו. וביאר הגר"א שאז הייתה התורה כתובה על ידי צירופי אותיות ומילים שהם שמותיו של הקב"ה על פי צירופים וסודות נעלמים ולא היתה התורה נקראת כפי שהיא נקראת עתה, ואחר שברא הקב"ה את העולם, חילק את התורה לתיבות ואותיות. ולפי זה כתב הגר"א שמשה כתב את הפסוקים האחרונים בערבוב אותיות [בדמע לשון 'ודמעתך' — ערבוב], על פי צירופי אותיות שהם שמותיו של הקדוש ברוך הוא, וכשכתבם לא היה כתוב 'וימת משה' אלא תיבות אחרות, ולאחר מיתתו כתב יהושע את הפסוקים כפי הגלוי. נמצא שמשה לא כתב כלל את התיבות 'וימת שם משה' ומיושבת קושית רבי יהודה.

ומביאה הברייתא ראיה שאכן כך היה סדר כתיבת התורה בסיומה, שהקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב.(14) שהרי כך היה גם סדר כתיבת הנביאים

כמו שנאמר להלן בנביא ירמיה [פרק לו], כאשר שאלו השרים את ברוך: 'הגד לנו איך כתבת את כל הדברים האלה מפיו' [של ירמיה]? **'ויאמר להם: ברוך, מפיו יקרא אלי,** ירמיה קרא לי בפיו **את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדיו'.**(15)

כמאן אזלא הא, כדעת מי היא המימרא **דאמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: שמונה פסוקים** אחרונים **שבתורה,** רק **יחיד קורא אותן,** ואין מפסיקים בהם

ולפי זה אמר הגר"א, שאין כאן מחלוקת, אלא לכולי עלמא כתב משה וכתב יהושע, אלא שמשה כתב רק צירופי שמותיו של הקב"ה, ויהושע תרגם את זה לפסוקים שלפנינו.

המהר"ל פירש באופן אחר, שהדמע הוא התחלת סילוקו של משה 'שהדמעות יוצאם מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סלוק גוף, כי הם כליון כחו, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימת'. ועיין שם מה שהוסיף.

המהרש"א ביאר ענין זה באופן אחר, ודבריו יובאו להלן הערה 15.

14. על פי רש"י כאן, אך במנחות פירש באופן אחר ויובא להלן.

15. כל זה על פי רש"י כאן. אבל במנחות [דף ל — א] פירש רש"י את הסוגיה באופן אחר. דהתם גרסינן 'אלא עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע', ופירש רש"י שם שבכל התורה הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה [ובריטב"א הוסיף, דהוא מרוב חיבה] וכותב, ומפסוק זה של 'וימת שם משה' הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע כלומר שכתב ובכה ולא אמר אחריו מרוב צערו. ועל זה הביאה הגמרא ראיה מהפסוק 'ויאמר להם ברוך, מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדיו', שלא היה ברוך חוזר אחרי ירמיהו על הנבואות מרוב צערו, שהרי אלו היו קינות.

הגרי"ז פירש באופן מחודש. שחלוק דין כתיבת כל התורה מדין כתיבת שמונה פסוקים אחרונים. שבכל התורה היה משה כותב מה שנאמר לו, ככל נביא שכותב נבואתו, ולכן משה אמר בפיו קודם הכתיבה, משום שהיה לו דין נביא על הדברים, וניתנה לו הנבואה לאמרה לכלל ישראל, ואחר כך כתבה. אבל שמונה פסוקים אחרונים שבתורה, הקדוש ברוך הוא היה אומר, ומשה כותב אך לא אומר, משום שלא היה משה נביא לגבי ענין מותו, ולא נצטווה לומר זאת לכלל ישראל. ורק כתב את מה שהקדוש ברוך הוא ציווהו לכתוב. וזהו שהביאו ראיה מברוך, שכתב את נבואת ירמיה, אף שברוך עצמו לא היה נביא.

והנה, לפי שתי הגירסאות, קשה, כיצד מיישב רבי שמעון את הקושיה 'אפשר משה חי וכתב וימת שם משה'. ועיין לעיל שהבאנו את פירוש הגר"א והמהר"ל בזה. אך המהרש"א ביאר באופן אחר על פי הדברים הנ"ל, וכתב שצריך לצרף את שתי הגירסאות, והיינו שמשה לא אמר בפיו לפני הכתיבה, וכן כתב את האותיות בדמע ולא בדיו. ולפי זה מיושב, שלא היה זה כשקר ח"ו, לא האמירה ולא הכתיבה, שהרי לא אמר בפיו 'וימת משה', וכן לא כתב זאת ככתיבה גמורה, אלא רק בדמע. ומכל מקום, כיון שכתב זה בדמע, כבר יכל לומר 'לקוח את ספר התורה הזה'.

לקרא לעולה נוסף שיקרא חלק מהפסוקים, אלא אחד קורא את כל ח׳ הפסוקים.[16]

לימא כרבי יהודה היא, הסובר שפסוקים אלו כתב יהושע, ולפיכך אין דין הפסוקים האלו כדין כל פסוקי התורה שמותר להפסיק בהם, **ודלא כרבי שמעון,** הסובר שמשה כתב פסוקים אלו. כי לדבריו, פסוקים אלו הרי הם ככל התורה.[17]

ודוחה הגמרא: **אפילו תימא,** יתכן לומר, שגם **לרבי שמעון,** הסובר שמשה הוא שכתב את שמונה הפסוקים, מכל מקום, דין פסוקים אלו שונה, **הואיל ואשתנו** פסוקים אלו משאר פסוקי התורה שהרי נכתבו בדמע, לכן **אשתנו** גם לענין זה שאין מפסיקים בהם:

שנינו לעיל בברייתא: **יהושע כתב ספרו.**

ומקשה הגמרא: **והכתיב** בספר יהושע ׳**וימת יהושע בן נון עבד ה׳**״, ולא יתכן שיהושע כתב פסוק זה בעודו חי.

ומתרצת הגמרא: **דאת** סוף הספר **אסקיה** גמר לכתוב **אלעזר.**

ומקשה הגמרא: **והכתיב** בפסוק האחרון ספר יהושע ׳**ואלעזר בן אהרן מת**׳, ולא יתכן שאלעזר כתב פסוק זה בעודו חי.

ומתרצת הגמרא: פסוק זה, **אסקיה,** גמר לכתוב **פנחס.**

שנינו לעיל בברייתא: **שמואל כתב ספרו.**

ומקשה הגמרא: **והכתיב** בספר שמואל ׳**ושמואל מת**׳. ולא יתכן ששמואל כתב פסוק זה בעודו חי.

ומתרצת הגמרא: **דאת** סוף הספר **אסקיה,** גמרו **גד החוזה ונתן הנביא.**

שנינו לעיל בברייתא: **דוד כתב ספר תהלים**

---

16. על פי רש״י ור״ת בתוס׳. והטעם שרק יחיד קורא אותן כתב רש״י במחזור ויטרי סימן תי״ח דהוא משום שאין להפסיק בפטירתו של יסוד העולם. ועיין בהערה הבאה.

אך הרמב״ם [פרק י״ג מהלכות תפילה הלכה ו׳] פירש דכוונת הגמרא, שמותר לקרא פסוקים אלו בבית הכנסת אף אם אין עשרה. — ובראב״ד שם חולק ומפרש כרש״י.

ובשיעורי הגאון רבי שמואל רוזובסקי הקשה בשם הגרי״ז על דברי הרמב״ם, שהרי מה שצריך בכל קריאת התורה עשרה, אין זה מדין קריאת ספר תורה, אלא הוא דין כללי שבכל דבר שבקדושה צריך עשרה, ואם כן הלא שמונה פסוקים אלו הם גם דבר שבקדושה, ומדוע אין צריך עשרה לקריאתם.

פירוש נוסף בדברי הגמרא כתב הר״י מיגאש, שהקורא בסוף התורה אינו רשאי לקרא פסוקים אלו יחד עם הפסוקים שלפניהם, דאם כן נמצא שקורא את מה שכתב משה יחד עם מה שכתב יהושע. אלא מהפסוק ׳וימת שם משה׳ מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמן כדי שיהיה ניכר שלא משה כתבן אלא יהושע. וכן כתב היד רמ״ה.. ולפי דבריו יש לומר דכשמקשינן לימא רבי יהודה היא, הכונה דמוכח כרבי יהודה שיהושע הוא שכתב את שמנה הפסוקים האחרונים ולכן אין לקרא פסוקים אלו עם שאר התורה, ועל זה משני דהואיל ואשתני אשתני.

17. צ״ע, לפי מה שהבאנו בהערה הקודמת

על ידי עשרה זקנים.

ומקשה הגמרא: **וליחשוב נמי** ל'**איתן האזרחי**' כאחד מן הזקנים שאמרו תהלים, שנאמר בתהלים פ"ט 'משכיל לאיתן האזרחי'.

ומתרצת הגמרא: **אמר רב, איתן האזרחי זה הוא אברהם**, ואברהם כבר מנוי בברייתא בכלל עשרה זקנים.

וראיה לכך ש'איתן האזרחי' הוא אברהם: **כתיב הכא** בתהלים '**איתן האזרחי**', **וכתיב התם** בישעיה [מא ב] '**מי העיר ממזרח צדק**' **וגו'** [ופסוק זה מוסב על אברהם, כמבואר בסנהדרין קח ב]. ולמד רב, כי מי שנאמר בו 'ממזרח צדק', הוא איתן האזרחי.

ומוסיפה הגמרא להקשות על הברייתא, האומרת שדוד כתב תהלים על ידי עשרה זקנים:

קא חשיב, התנא בברייתא מחשיב את **משה** כאחד מעשרה זקנים, וכן **קא חשיב הימן**, שגם הוא היה אחד מעשרה זקנים.

ומקשה הגמרא: **והאמר רב: הימן זה משה.**[18] ואם כן, אין כאן עשרה זקנים אלא תשעה. שהרי הימן ומשה, הם אחד.

וראיה לכך שהימן הוא משה: **כתיב הכא** בספר תהלים [פרק פח], 'משכיל ל**הימן**'. **וכתיב התם**, בחומש במדבר, שהקדוש ברוך הוא אמר על משה '**בכל ביתי נאמן הוא**'. ומוכח שהימן הוא משה, כי 'הימן' הוא מלשון 'נאמן'.

ומתרצת הגמרא: אף על פי שמשה נקרא גם 'הימן', מכל מקום, אין זה הימן שהיה מעשרה זקנים, אלא **תרי הימן הוו!**

שנינו בברייתא: **משה כתב ספרו, ופרשת בלעם**, וכן כתב את ספר **איוב.**

ובברייתא זו **מסייעא ליה לרב לוי בר לחמא.**

דאמר רב לוי בר לחמא: איוב, בימי משה היה.

וראייתו היא, משום ד**כתיב הכא** בספר איוב [יט כג], שאיוב אמר '**מי יתן אפוא**[19] **ויכתבון מלי**'. **וכתיב התם**, בחומש שמות [לג טז], שמשה אמר לקדוש ברוך הוא: '**ובמה יודע אפוא** כי מצאתי חן בעינך'.

ולמד רב לוי גזירה שוה מהמילה 'אפוא' הכתובה באיוב למילה 'אפוא' הכתובה גבי משה, שאיוב בימי משה היה.

ומקשה הגמרא: **ואימא**, אולי איוב היה **בימי יצחק**, דהרי **כתיב** ביצחק שאמר לישמעאל '**מי 'אפוא' הוא הצד ציד**' ואם כן נקיש 'אפוא' הכתוב באיוב ל'אפוא' שנאמר ביצחק.

מרש"י במחזור ויטרי דהסיבה שיחיד קורא אותן היא שאין להפסיק בפטירתו של יסוד העולם, אם כן מאי מקשינן לימא רבי יהודה היא, הלא אף לרבי שמעון הסובר שמשה כתב פסוקים אלו מכל מקום 'אין להפסיק בפטירתו של יסוד העולם', וצ"ע.

18. כתב ב'בן יהוידע' דדבר זה נרמז בשמו של משה, דבשם משה במילואו מ"ם שי"ן ה"א, יש בו אותיות 'הימן'.

19. לפנינו באיוב איתא 'אפו', ועין בהגהות רבי

ומוסיפה הגמרא להקשות: **ואימא** אולי איוב היה **בימי יעקב,** שגם בימיו מצינו את המילה ׳אפוא׳, **דכתיב** שיעקב אמר לבניו **׳אם כן אפוא זאת עשו׳.**

ומוסיפה הגמרא להקשות: **ואימא,** אולי איוב היה **בימי יוסף,** שגם בו מצינו את המילה ׳אפוא׳, **דכתיב ׳איפה**[20] **הם רועים׳.**

ומתרצת הגמרא: **לא סלקא דעתך.** לא יתכן שאיוב היה בדור אחר מלבד דורו של משה רבינו. **דהרי כתיב** באיוב פרק י״ט פסוק כ״ג **׳מי יתן בספר ויוחקו׳**[21], **וממילת** ׳ויוחקו׳ יש ללמוד שאיוב היה בדורו של משה. שהרי **משה הוא דאקרי** שנקרא **׳מחוקק׳, דכתיב** בפרשת וזאת הברכה על שבט גד

׳וירא ראשית לו״, ראה שבט גד ליטול נחלה בארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כיבוש הארץ, **״כי שם חלקת מחוקק״,** קברו של משה רבינו הקרוי ׳מחוקק׳, **ספון׳**[22].

רבא אמר: איוב, בימי מרגלים היה.

והראייה לכך: **כתיב הכא** על איוב [א א׳] **׳איש היה בארץ עוץ, איוב שמו׳, וכתיב התם,** בחומש במדבר [יג כ], שמשה רבינו אמר למרגלים לרגל את הארץ **׳היש בה עץ׳**[23], ולמד רבא בגזירה שוה מהמילה ׳עוץ׳ המופיעה בספר איוב למילה ׳עץ׳ המופיעה בפרשת המרגלים, שאיוב היה בימי מרגלים.

ומקשה הגמרא: **מי דמי?** הלא **הכא** באיוב, כתוב **׳עוץ׳**, ואילו **התם** גבי מרגלים כתוב **׳עץ׳**, ואין המילים שוות ללמוד מהם גזירה שוה.

ומתרצת הגמרא: הראיה שאיוב היה בימי משה היא מפני שכך אנו מפרשים את

אליעזר משה הורביץ.

20. עיין בהגהות רבי אליעזר משה הורביץ שהעיר ד׳איפה׳ שנאמר גבי יוסף הוא בה״א, ואילו שאר ׳אפוא׳ דמובא כאן הוא באל״ף.

21. והוא סוף הפסוק דלעיל ׳מי יתן אפוא ויכתבון מלי׳, וביאר בתורת חים דעיקר הלימוד הוא מ׳אפוא׳ כדלעיל, אלא שמסוף הפסוק אנו למדים ללמוד את הגזירה שוה ל׳אפוא׳ שנאמר במשה, ולא ל׳אפוא׳ שנאמר במקומות אחרים. אבל לולי הגזירה שוה של ׳אפוא׳ לא היינו למדים מ׳ויוחקו׳ בלבד משום דאין זה פסוק מיותר.. ועיין מהרש״א.

22. על פי פירוש רש״י בחומש.

23. והקשה המהר״ל, הלא פסוק זה ׳היש בה עץ׳ משה רבינו אמרו, ואם כן מדוע לא למד מכך רבא שאיוב בימי משה היה כדברי רב לוי.

וכתב המהר״ל דהתנאים שנחלקו בימי מי היה איוב, כל אחד נתכוון לתת טעם למעשה של איוב. דמאן דאמר בימי משה היה סובר, שראוי שיהיה איוב בימי משה משום שבימיו באה התורה לעולם והיה השטן מקטרג תמיד כמבואר בשבת דף ע״א, ולכן נתן הקב״ה לשטן את איוב להתגרות בו כדי להסיח את דעתו מכלל ישראל עד שהביאם לארץ ישראל, עין שם שהביא דכן איתא להדיא במדרש.

ומאן דאמר איוב בימי מרגלים היה, הוא סבר שראוי שיהיה איוב בימי מרגלים, משום שאיוב היה צדיק שבאומות והיה מגן עליהם, וישראל היו יראים מן הצדיק שמגן על האומות. ועין שם שביאר לפי זה את דעת כל האמוראים להלן

הפסוק ״היש בה עץ״, **דהכי קאמר להו,** כך אמר להם **משה לישראל:**

ישנו בארץ כנען[24] **לאותו אדם** [איוב] **ששנותיו ארוכות כעץ,** שאיוב הארוך ימים, **ומגין על עמו כעץ** המגן על היושבים בצילו[25].

וזה מה שאמר משה למרגלים לבדוק ״היש בה עץ״, האם איוב שמגין על עמו עדיין חי. ומכך מוכח שאיוב בימי משה היה.

יתיב ההוא מדרבנן, אחד מהחכמים ישב **קמיה** לפניו **דרב שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר:**

איוב, לא היה ולא נברא, אלא משל היה! וספר זה נכתב כדי ללמוד ממנו תשובות למקטרגים על מדת הדין, וכן ללמוד ממנו שאין אדם נתפס על צערו[26].

אמר ליה: עליך אמר קרא באיוב [א א] ״**איש היה בארץ עוץ, איוב שמו**״. וכיון שכתוב בפסוק ״היה״, אין לומר שאיוב לא היה[27].

ודוחה הגמרא: **אלא מעתה,** שכל מקום שכתוב לשון ״היה״ אין זה משל אלא ודאי הוא אירע. אם כן קשה מפסוק בשמואל ב׳

דנחלקו מתי היה איוב, ודבריו יובאו להלן.

24. מוכח שאיוב היה בארץ ישראל, וקשה דבפסוק [איוב א,א] מבואר שאיוב היה בארץ עוץ. וביאר המהרש״א (לקמן גבי איוב מעולי גולה היה) דאחר כל המעשה של איוב בארץ עוץ נתיישב בארץ ישראל.

25. ופירש ה׳שפתי חכמים׳ דלכן דרשו את הפסוק באופן זה ולא פירשו כפשוטו, שהרי לאחר מכן אמר להם משה ״ולקחתם מפרי הארץ״ ואם כן ידע שיש להם עצים, ובהכרח דמה שאמר להם ״היש בה עץ״ היינו אדם כשר, וכמבואר כאן דזהו איוב.

והנה, בהמשך הפרשה שם [פרק י״ד פסוק ט] אמר משה לעם ״אך בה״ אל תמרדו ואתם אל תיראו... סר צילם מעליהם״ ופירש רש״י ״סר צילם מגינם וחזקם, כשרים שבהם מתו, איוב שהיה מגן עליהם״. והוא על פי הגמרא בסוטה לה — א דכשהיו המרגלים בארץ מת איוב, והוא מתאים עם הסוגי׳ כאן.. ועיין ביד רמ״ה.

והקשה המהרש״א דמאחר והגמרא דחתה את הגזירה שוה, אם כן מנא לן דאותו איש כשר שמשה שלח לבדוק אחריו הוא איוב, הלא אפשר שאדם כשר אחר היה. והביא שם דרש״י בחומש פירש כפשוטו ״אם יש בהם אדם כשר״ ולא פירש שמדובר באיוב. [ועיין בשפתי חכמים].

ותירץ, דאיוב דומה לעץ, שאחר שכורתים אותו ואת ענפיו חוזר הגזע ומצמיחם, כמו שאמרו כאן ״ששנותיו ארוכות כעץ״, ״וזה הענין נתקיים באיוב אחר שנכרת זרעו ובני ביתו שהם רמז לעני אילן ועליו, כמעט שאף הוא נכרת ולא נשאר רק גזעו, היה שוב מחליף בכפליים מבראשונה״, ומכך ידעו דהצדיק שהמשילו משה לעץ הוא איוב.

26. בהגהות רמ״ש [בן הרש״ש] הביא ספר שמביא בשם חכם קדמון בימי רבינו הקדוש, כי מצא כתוב במגילה קדמונית שמשה רבינו ע״ה היה מוליך ומביא בידיו את ספר איוב לזקני ישראל בשעבוד מצרים, להראות להם דיש תקוה לכל בוטח בה׳ שאחר הרע יקבל ממנו טוב וחסד.

27. בבראשית רבה סובר ריש לקיש דאיוב אכן היה ונברא, אלא שהצרות והיסורים שבאו עליו היו משל, ולא אמר הכתוב שבאו עליו יסורים

[פרק י״ב פסוק ג׳], כאשר נתן הנביא הוכיח את דוד, המשיל לו משל לעשיר אחד שהיה לו צאן ובקר הרבה מאד, ״**ולרש אין כל, כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה, ויחיה,** ותגדל עמו... ותהי לו לבת״ **מי הוה?** וכי סיפור זה אירע בפועל? הלא אין זה **אלא משל בעלמא**, ואף על פי כן נאמר בפסוק ׳ותהי׳. ומוכח, שאף על פי שכתוב לשון ׳היה׳, יתכן שהוא משל. ואם כן, **הכי נמי,** איוב **משל בעלמא** הוא.

ומקשה הגמרא: **אם כן** הוא, שאיוב אינו אלא משל, **שמו ושם עירו, למה!?**[28]

רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרוייהו שניהם אמרו: **איוב, מעולי גולה היה**[29], **ובית מדרשו, בטבריא היה!**[30]

מיתיבי קושיה על רבי יוחנן ורבי אלעזר, הסוברים שאיוב מעולי גולה היה: ממה ששנינו בברייתא: **ימי שנותיו של איוב, משעה שנכנסו ישראל למצרים,** שאז נולד, **ועד שיצאו,** שאז נפטר.[31]

ומוכח שאיוב היה בתקופת גלות מצרים, ולא היה מעולי גולה.

ומתרצת הגמרא: **אימא,** אין כונת הברייתא שנולד בשעה שנכנסו למצרים ונסתלק כשיצאו, אלא כונת הברייתא לומר שמספר שנות חיי איוב היה **כ**מספר השנים שעברו **משעה שנכנסו ישראל למצרים ועד [שעה] שיצאו.** שהם מאתים ועשר שנים. ולעולם היה איוב מעולי גולה. טו-ב

ועניין זה, שאיוב חי מאתיים ועשר שנים, מבואר להדיא בספר באיוב. כי בפרק מ״ב פסוק י׳ נאמר: ׳ויוסף ה׳ את כל אשר לאיוב

אלא להודיעך שאם היו באים עליו היה עומד בהם. וכתבו התוס׳ דמי שאמר כאן דאיוב לא היה ולא נברא אין כוונתו כריש לקיש, שהרי אם כן לא קשה ׳שמו ושם עירו למה׳ שהרי רצו להשמיענו מי הוא אותו צדיק שיכל לעמוד באותם יסורים.

וצ״ב מדוע הוכיחו זאת התוס׳ רק מכאן, והלא אפשר להוכיח זאת מדלעיל דאמר לו עליך אמר הכתוב וכו׳, דהלא אם אכן איוב היה שפיר אמר הכתוב ׳היה׳, ועין בספר ׳קקיון דיונה׳.

28. יתכן שזהו ביאור קושית רב שמואל בר נחמני דלעיל מהפסוק ׳איש היה בארץ עוץ׳, והיינו שמתחילה פירשה הגמרא דנתכוון להקשות מתיבת ׳היה׳, וע״ז מקשי, ומתרצת הגמרא דנתכוין להקשות משמו ושם עירו המוזכרים בפסוק זה.

29. לעיל הבאנו דברי המהר״ל דהתנאים שנחלקו בימי מי היה איוב, כל אחד נתכוון לתת טעם למעשה של איוב. ולמאן דאמר מעולי גולה היה, כתב המהר״ל דכאשר נתן השם יתברך את ישראל בגלות והיו חוזרים מן הגלות היה שטן מקטרג יותר דעתה אחר הגלות יחזרו לחטאם הראשון, ולכן נתן לו הקב״ה את איוב להתגרות בו כדי שיסיח דעתו מעם ישראל, וכן פירש המהר״ל לעיל למאן דאמר בימי מרגלים היה עין הערה 23 ועיין במהר״ל מה שהוסיף.

30. ואף על גב שנאמר ׳בארץ עוץ׳ יש לומר דהוא קודם שעלה מן הגולה. מהרש״א.

כתב הריטב״א דמה שנחלקו אמוראים באיוב, הוא משום שלא היה הספר הזה מפורסם אצל הכל אלא גנוז אצל יחידים, ומחמת זה נשתקע ענינו.

31. כמבואר בסוטה לה — א דאיוב נסתלק מיד לאחר שיצאו ממצרים. ועיין בחתם סופר.

למשנה׳ והיינו שאיוב קיבל מהקדוש ברוך הוא כפול מכל הטוב שהיה לו לפני שבאו עליו יסורים.

כגון, שנתן לו הקדוש ברוך הוא ארבעה עשר בנים תחת השבעה שהיו לו קודם [כמבואר ברש״י פרק מ״ב פסוק י״ג].

ובכלל זה נוסף לאיוב עוד שנות חיים כפול מהשנים שחי עד שקיבל את יסוריו. ואם כן כשכתוב לאחר מכן [פסוק ט״ז] ׳ויחי איוב אחרי זאת מאה ארבעים שנה׳, למדנו שבשעה שבאו עליו יסורים היה בן שבעים.(32) ועל זה כפל לו הקדוש ברוך הוא וקיבל עוד מאה וארבעים שנה, נמצא שכל שנותיו של איוב היו מאתים ועשר שנים [שבעים לפני היסורים, ומאה ארבעים לאחריהם](33).

מיתבי, שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם ואלו הן: בלעם ואביו בעור(34), **ואיוב**(35), וכן ארבעת רעי איוב **אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי**. ומברייתא זו מוכח שאיוב היה גוי, וקשה על רבי יוחנן ורבי אלעזר שאמרו דאיוב מעולי גולה היה ובית מדרשו בטבריה(36).

---

32. רבינו גרשום הוכיח זה מדכתיב באיוב פרק ט״ו פסוק י׳ ׳גם שב גם קשיש׳ ואין שב פחות משבעים שנה כדכתיב ״ימי שנותינו בהם שבעים שנה׳.

33. רש״י. והקשו התוס׳ אם כן מה קמשמע לן הברייתא, הלא פסוקים מפורשים הם כמו שפירשנו. ותירצו התוס׳ דלולי דברי הברייתא היה מקום לומר שהקדוש ברוך הוא כפל לאיוב את עשרו ואת יופי בנותיו, אבל לא כפל את שנותיו, וקא משמע לן הברייתא דגם שנותיו נכפלו.

ויש לציין דאף שהתוס׳ לא הזכירו שכפלו לו את בניו, מכל מקום מבואר ברש״י באיוב פרק מ״ב פסוק י״ג שהקדוש ברוך הוא כפל לו גם את בניו.

34. כתבו התוס׳ שהמקור לכך דאביו של בלעם היה נביא, הוא על פי הגמרא במגילה [טו — א] דכל ששמו ושם אביו מוזכר בנביאות, בידוע שהוא נביא בן נביא, ובלעם הוזכר בתורה עם שם אביו שנאמר ׳בלעם בן בעור׳. ובמהרש״א הקשה על תוס׳ [וקושיתו תובא להלן הערה 36] וכתב דכלל זה שנאמר בגמרא במגילה דכל מי שמוזכר שם אביו בנביאות בידוע שאביו גם היה נביא, הוא רק על נביאי ישראל. ולכן פירש המהרש״א דהמקור שאביו של בלעם היה נביא הוא מהפסוק [במדבר כ״ד, ג] ׳נאם בלעם בנו בעור׳ ודרשינן במדרש ׳בנו הוא בנביאות׳.

ועיין באור החיים במדבר כ״ב פסוק ה׳ על הפסוק ׳בלעם בן בעור׳ שפירש דמה שהוצרכו להזכיר שם אביו להודיעך זריזותו של בלק כדי לקלל את ישראל, ולכן אמר לשלוחיו בלעם בן בעור, כדי שלא יתחלף להם לבלעם אחר.

35. הרמב״ן בפירושו לאיוב [כ״ג, י״ב] כתב שאיוב היה חכם ומקובל יודע סוד האלוקות והיחוד. אבל הרמב״ם במורה נבוכים [ג׳ כ״ב] כתב ׳והנפלא שבזה העניין שלא תאר איוב בחכמה ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אבל תארו במעלות מדות ויושר פעולות, שאילו היה חכם לא היה מסופק עליו ענינו׳.

36. הקשה המהרש״א לפי ההוה אמינא שכל הנביאים המוזכרים בברייתא היו מאומות העולם, אם כן קשה דהלא אליהוא בן ברכאל הוזכר בשם אביו, ובגמרא במגילה טו — א מבואר דכל ששמו ושם אביו מוזכר בנביאות

ומתרצת הגמרא: **וליטעמיך**, שאתה סובר שכל הנביאים המנויים בברייתא היו מאומות העולם, נמצא **שאליהוא בן ברכאל לאו מישראל הוה** אלא גוי היה.

וזה לא יתכן, **דהא כתיב** ′**ממשפחת רם**′, ומכך שיחסו הנביא בשם אביו ובשם משפחתו, יש ללמוד שיהודי היה.(37)

וקשה כיצד הוא מנוי בברייתא יחד עם נביאי אומות העולם, **אלא** בהכרח, שכונת הברייתא דאליהוא **אינבוי אינבי**, התנבא **לאומות העולם**, אף שהוא עצמו היה יהודי.

הכא נמי יש לומר, **איוב אינבוי אינבי [לאומות העולם]**, אך הוא עצמו היה יהודי.

ומקשה הגמרא: לשיטתך, שלא כל שבעת הנביאים בברייתא היו מאומות העולם, אלא שהם התנבאו לאומות העולם, קשה, וכי **אטו כולהו נביאי מי לא אינבויי לאומות העולם?**

הלא אף שאר נביאים התנבאו לאומות העולם, ומה יחודם של נביאים אלו יותר משאר הנביאים.

ומתרצת הגמרא:

התם שאר הנביאים **עיקר נביאותייהו לישראל**, ואילו **הכא** שבעת הנביאים המנויים בברייתא **עיקר נביאותייהו לאומות העולם!**

מיתבי קושיה נוספת על הסוברים שאיוב מישראל היה:

שנינו בברייתא, **חסיד היה באומות העולם ואיוב שמו**(38), **ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו**(39), **הביא הקדוש ברוך הוא עליו**

בידוע שהוא נביא בן נביא, כמו שהביאו התוס′ בד״ה בלעם, ואם כן נמצא שאביו של אליהוא גם היה נביא ומדוע לא מנוהו כאחד מנביאי אומות העולם. ולכן כתב המהרש״א דכלל זה נאמר רק בנביאי ישראל, אך בנביאי אומות העולם גם אם מוזכר הנביא בשם אביו אין זה ראיה שאביו היה נביא, ושלא כהתוס′ הנ״ל, ועיין לעיל הערה 34.

37. על פי רש״י בפירוש הראשון. והביא רש״י פירוש נוסף דיש אומרים דממשפחת רם היינו ממשפחת אברהם. ועיין רש״י איוב פרק ל״ב פסוק ב′ ′ממשפחת רם, אברהם, שנאמר האדם הגדול בענקים, זה אברהם.

ובמהרש״א פירש דשם זה ′אליהוא בו ברכאל′ הוא שמות שקרויים בהם ישראל.

38. מבואר כאן שאיוב היה חסיד ואחר כך חרף וגדף. והנה, באיוב פרק א′ פסוק א′ נאמר ′איש היה בארץ עוץ איוב שמו, והיה האיש ההוא תם וישר וירא אלה — ים וסר מרע′ ופירש רש״י שם ′תם וישר, אבל בדברים שבינו לבין קונו לא היה צדיק...′,אך בביאור הגר״א על משלי נחלק עליו וכתב דהיה צדיק גם בינו לבין קונו, ולכאורה משמעות דברי הברייתא כאן מוכח כהגר״א, וצ״ע.

39. וצריך ביאור, דהרי כשנולד עדין לא היה מגיע לו שכר, ושכרו מגיע לו על מה שעשה בעולם הזה [עיין בהערה הבאה], ואם כן מהו שאמרו ′ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו′. וביאר החתם סופר דהרי איוב היה בן שבעים שנה כשבאו עליו היסורים, ואז היה ראוי למות ולהכנס לעולם הבא לקבל שכרו, אלא דעל ידי הסתת השטן ומשום חטאו ששתק בעצת פרעה יסרו הקדוש ברוך הוא, ולא עמד בנסיון ונתחדש

יסורין התחיל מחרף ומגדף(40) כלפי מעלה, ולכן **כפל לו הקדוש ברוך הוא שכרו בעולם הזה** שהגיע לו עבור חסידותו **[כדי] לטרדו מן העולם הבא**(41) משום שחירף וגידף(42). הרי מבואר להדיא בברייתא דאיוב מאומות העולם היה.

ומתרצת הגמרא:

דבר זה אם היה איוב מישראל או מאומות העולם **תנאי היא** נחלקו בזה תנאים, ואף שמהבריתות דלעיל מוכח שאיוב מאומות העולם היה, מכל מקום תנאים אחרים סוברים שאיוב מישראל היה — **דתניא, רבי אלעזר אומר איוב בימי** בתקופת ״**שפוט השופטים**״ **היה, שנאמר** באיוב פרק כ״ז פסוק י״ב דאיוב אמר לרעיו: ״**הן אתם כולכם חזיתם** מהו סופם של רשעים, וכיון שכן **למה זה הבל תהבלו**״ להיות רשעים. — ודורש רבי אלעזר ממה שנאמר ״הבל תהבלו״ דאיוב היה בימי שפוט השופטים, **דאיזה דור שכולו הבל** שגם הטובים שבדור הם ״הבל״ ואינם כלום, **הוי אומר זה דורו של שפוט השופטים!**(43) כמבואר להלן שהנשפט היה מוכיח את שופטו , שגם ביד השופט היו עוונות רבים.

לו עוד עולם חדש בעולם הזה והיינו עוד מאה ארבעים שנה כדי לקבל בהם מה שהיה ראוי לו לקבל בעולם הבא.

ולפי זה פירש החתם סופר דמה שאמרו ״לא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו״ היינו העולם החדש שנתחדש לו לאחר שחי שבעים שנה, ולא קיבל איוב את אותם שנים אלא כדי לקבל שכרו לטרדו מהעולם הבא כיון שחירף וגידף.

40. המהרש״א ביאר ענין זה, דהנה חסידי ישראל אינם מקבלים שכרם בעולם הזה שהוא עולם עובר, וכל מטרתם בעולם הזה אינה אלא לעבוד את הקב״ה. מה שאין כן חסידי אומות העולם הקדוש ברוך הוא משלם להם שכר על מעשיהם הטובים בעולם הזה, כמו שכתוב ״ומשלם לשונאיו אל פניו״. ואיוב אף שחסיד היה לא התנהג הקדוש ברוך הוא עמו כמו עם חסידי ישראל אלא לא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו. וכדי שלא יהרהר בעל דין בזה מדוע איוב שונה מחסידי ישראל לכן הביא עליו הקב״ה יסורים, ואז התברר ההבדל בינו לבין חסידי ישראל, דחסידי ישראל הקב״ה מביא עליהם יסורים כדי למרקם לעולם הבא ומקבלים עליהם, כגון אברהם שעמד בעשרה נסיונות וכן בשאר צדיקי ישראל, אבל איוב הביא עליו הקב״ה יסורים כדי למרק עוונותיו בעולם הזה ולתת לו שכר לעולם הבא, התחיל לחרף ולגדף ולהרהר אחר מדות השם, לכן כפל לו הקב״ה שכרו בעולם הזה כדי לטורדו לעולם הבא. עין שם עוד.

41. ומבואר שאם לא היה מחרף ומגדף היה מקבל שכר לעולם הבא אף שהיה גוי, ודבר זה מבואר על פי דברי הרמב״ם בהלכות מלכים פרק ח׳ הלכה י״א ״כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא...״.

42. הקשה ה״בן יהוידע״, הרי פסוק מפורש אומר [יחזקאל פרק י״ד פסוק יד] ״והיו שלשת האנשים האלה בתוכה, נח דניאל ואיוב, המה בצדקתם ינצלו נפשם...״, הרי שאיוב נמנה עם נח ודניאל שצדיקים גמורים היו, ועין שם שתירץ זה על דרך הסוד.

43. בהגהות היעב״ץ כתב ״אי אפשר לומר שכל

רבי יהושע בן קרחה אומר, איוב בימי אחשורוש היה. שנאמר באיוב פרק מ״ב פסוק ט״ו ׳**ולא נמצא**(44) **נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ**׳, ודורש רבי יהושע בן קרחה: **איזהו דור שנתבקשו בו נשים יפות, הוי אומר זה דורו של אחשורוש!**

ומקשה הגמרא: **ואימא** כיצד אתה למד מכך שאיוב בימי אחשורוש היה, הלא אפשר לומר דאיוב היה **בימי דוד, דהרי כתיב** גבי דוד [שמלכים א׳ פרק א׳ פסוק ג׳ ׳**ויבקשו נערה יפה** בכל גבול ישראל׳(45).

ומתרצת הגמרא: אין להקיש את הפסוק באיוב ׳ולא נמצאו נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ׳ לפסוק שנאמר גבי דוד ׳ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל׳ משום **דהתם** גבי דוד נאמר ׳**בכל גבול ישראל**׳, ואילו **הכא** באיוב נאמר ׳**בכל הארץ**׳.

רבי נתן אומר, איוב בימי מלכות שבא היה [בתקופות שלמה המלך], **שנאמר** [איוב פרק א׳ פסוק ט״ו] ׳**ותפל שבא ותקחם**׳ כאשר החלו היסורים לבא על איוב, בישר המלאך לאיוב שצאנו ומשרתיו נשבו על ידי מלכת שבא, ומוכח שאיוב היה בימי מלכת שבא.

דורותיהם של שופטים כולם היו הכל הבל, שהרי בודאי כל השופטים בכלל צדיקים גדולים היו ומהם נביאים לא נמצא בהם דופי... אף בשאר אנשי דורם ודאי היו נמצאים כשרים רבים׳, ולכן כתב היעב״ץ ׳אלא ודאי על אותו דור בלבד שנאמר בו שפוט השופטים אמרו כן׳. ועיין לקמן מה שנביא על דברי הגמרא ׳איזהו דור ששופט את שופטיו׳..

ובתורת חים להלן כתב דמה שאמרו דורו של ׳שפוט השופטים׳ אין זה ה׳שופטים׳ שנתמנו פרנסים על העם, שהרי כל השופטים היו צדיקים גמורים. אלא הכונה לדיינים שבדור, שהדיינים שבדור היו מקולקלים. ודייק זה התורת חים מהלשון ׳שפוט השופטים׳ ומדוע לא כתוב ׳שופטים׳ סתם, אלא בהכרח שאין הכוונה לשופטים הידועים אלא לדיינים שבדור.

החתם סופר להלן [ד״ה טול קסם] ביאר באופן שונה. דוודאי היו כל השופטים צדיקים גמורים, אלא שלא השגיחו על ישראל בהשגחה הראויה, ועל כן לא היה דורם יפה, וזהו שאמרו דור שכולו הבל.

44. הגר״א הקשה כיון דבימי אחשורוש היה אם כן מדוע אמר הפסוק שלא נמצא נשים יפות כבנות איוב, והרי היתה אסתר. ותירץ דרבי יהושע בן קרחה לשיטתו במגילה דף יג — א דאסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה, נמצא שבנותיו של איוב היו יפות יותר מאסתר, אלא שעליה היה משוך חוט של חסד.

המהרש״א כאן הקשה אם בנותיו של איוב היו היפות ביותר בכל הארץ מדוע לא נטל אחשורוש את בנות איוב. ותירץ על פי הגמרא במגילה יב — ב דכל מי שהיה לו בת היה מחביאה מפני אשורוש, ולכן י״ל דגם איוב החביא את בנותיו.

ואפשר לתרץ על פי דברי הגר״א הנ״ל דאף שבנות איוב היו היפות ביותר בכל הארץ, מכל מקום לא היה עליהם חוט של חסד, ואחשוורוש העדיף את אסתר שהיה עליה חוט של חסד יותר מיפיין של בנות איוב.

45. הקשה מהרש״א אם איוב היה בימי דוד מדוע לא הביאו מבנותיו למלך שהרי לא היה כמוהן ביופי כמפורש בפסוק. ועי״ש שהביא את דברי הגמרא במגילה יב — ב דכל מי שהיה לו בת הביאה לפני דוד, ואם כן מדוע לא הביא

וחכמים אומרים, איוב בימי כשדים בזמן נבוכדצאר **היה, שנאמר** באיוב פרק א׳ פסוק י״ז ׳**כשדים שמו שלשה ראשים** ויפשטו על הגמלים׳ — ומכך שחיל כשדים בא על איוב, למדו חכמים שאיוב בימי נבוכדנצאר היה(46).

ויש אומרים(47), **איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא**(48). שהרי **כתיב הכא** באיוב [פרק ב׳ פסוק ט—י] ׳ותאמר לו אשתו עדך מחזיק בתמתך ברך אלה—ים ומת, ויאמר אליה **כדבר אחת הנבלות תדברי׳, וכתיב התם** בבראשית [פרק ל״ד פסוק ז׳ ׳... **כי נבלה עשה בישראל** לשכב את בת יעקב׳. ודרשינן גזירה שוה מלשון ׳נבלה׳ שנאמר בדינה, ללמדך דאיוב אמר לדינה ׳כדבר אחת הנבלות תדברי׳, נמצא שבימי יעקב היה.(49)

עתה חוזרת הגמרא לפרש את מחלוקת התנאים האם איוב היה מישראל או מאומות העולם.

וכולהו הני תנאי,(50) כל התנאים שנחלקו לעיל באיזה זמן היה איוב, כולם **סבירא**(51) **דאיוב מישראל הוה** כמו שיבואר להלן, **לבר,** חוץ **מיש אומרים,** שאמרו איוב בימי דינה היה.

דאי סלקא דעתך שכל אותם תנאים דלעיל סוברים איוב **מאומות העולם הוה,** אין זה יתכן, שהרי לפי כל אותם תנאים איוב היה לאחר פטירת משה. **ובתר דשכיב משה, מי שריא** האם שרתה **שכינה על אומות העולם?!**

איוב את בנותיו. וכתב המהרש״א דאין הכי נמי מטעם זה יכלו להוכיח דאיוב לא היה בימי דוד, אלא דגם בלא זה הגמרא דוחה שפיר.

46. עיין רש״י דמאן דאמר בימי מלכת שבא היה סובר שבאו עליו גם חיל כשדים, ומאן דאמר בימי כשדים היה סובר שבא עליו גם חיל מלכת שבא.

47. אף שבכל מקום ׳יש אומרים׳ הכוונה לרבי נתן, מכל מקום פה אין זה רבי נתן, שהרי רבי נתן כאן סובר איוב בימי מלכות שבא היה. תוס׳.

48. בילקוט על הפסוק באיוב [פרק ו׳ פסוק י״ד] ׳למס מרעהו חסד׳ מבואר שדינה נשאה לאיוב וגיירה אותו.

49. פירש המהרש״א דלשון ׳נבלה׳ נאמר על נקבה הנבעלת בזנות, וכיון שאמר לה ׳הנבלות׳ בה״ה הידיעה, משמע שדיבר על מעשה הנבלה המוזכר ראשונה בתורה והוא מעשה דינה.

בחידושי הגאונים בספר ׳עין יעקב׳ הקשה כיצד יתכן לומר שאיוב נשא דינה והלא מבואר בפסוק [ב׳ ט׳] דאשת איוב הסיתתה אותו ׳ברך אלה—ים ומת׳ וכיצד יתכן שדינה שנתגדלה בבית יעקב אבינו תסית את בעלה שלא יחזיק בתמימותו, עי״ש.

50. התוס׳ הביאו גירסת רבינו חננאל דגרס ׳כולהו תנאי ואמוראי מודו דאיוב מישראל היה׳, אך ר״י דחה גירסה זו, שהרי רבא לעיל וודאי סובר דאיוב מאומות העולם היה, שהרי רבא סובר דאיוב בימי מרגלים היה ומשה אמר למרגלים לבדוק האם איוב שמגין על דורו חי, ומבואר שאיוב מאומות העולם היה.

51. לפנינו ׳סבירא להו׳, והב״ח מחק מילת ׳להו׳.

וחלא אמר מר, בקש משה שלא תשרה שכינה על אומות העולם, ונתן לו. שנאמר בשמות [לג טז] שמשה רבינו ביקש מהקב"ה '**ונפלינו אני ועמך**', שלא תשרה שכינה על אומות העולם, ובזה עם ישראל יהיה מובדל משאר העמים.[52] ולאחר מכן אמר לו הקדוש ברוך הוא [שם פסוק י"ז] 'גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה'[53]. נמצא דאיוב שנביא היה ושרתה עליו שכינה בהכרח מישראל הוא

אך לדברי היש אומרים הסוברים איוב בימי דינה היה, אין ראיה שאיוב מישראל הוא, שהרי תקופה זו הייתה לפני תקופת משה, ואז שרתה שכינה גם על אומות העולם[54]:

אמר רבי יוחנן, דורו של איוב שטוף בזמה היה. שנאמר [איוב כז יב] '**הן אתם כולכם חזיתם, ולמה זה הבל תהבלו**'. **וכתיב** בשיר השירים '**שובי שובי השולמית, שובי שובי ונחזה בך**', ולשון 'ונחזה בך' הוא לשון זימה, מענין הסתכלות בנשים [וכונת הפסוק על דרך המשל, לומר שכך אומרים עובדי כוכבים לישראל: שובו לתורתנו ותזנו עמנו[55]].

ולומדת הגמרא בגזירה שוה, מלשון 'ונחזה' שנאמר במשלי ללשון 'חזיתם' שנאמר באיוב, שהכונה ב'חזיתם' היא לזימה, וזהו שאמר איוב לרעיו אתם כולכם 'חזיתם', היינו כולכם שטופים בזימה[56].

ומקשה הגמרא: **אימא** אולי מה שאמר איוב לרעיו "כולכם חזיתם", אין הכונה לענין זנות, אלא חזיתם **בנבואה**, שהרי מצאנו בנבואה לשון 'חזון', **דכתיב** '**חזון ישעיהו בן אמוץ**'!?

---

52. הנה בפסוק כתוב 'ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך' ופירש רש"י בחומש, ו'במה יודע אפוא... הלא בלכתך עמנו' זוהי בקשה ראשונה, דבקש משה שהקדוש ברוך הוא ילך עמם. ובקשה נוספת ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם וזהו 'ונפלינו אני ועמך' שנהיה מובדלים בדבר הזה. — והוא על פי הגמרא בברכות ז — א.

אך מדברי רש"י כאן על פי פירוש הב"ח נראה, ששאלת 'ונפלינו אני ועמך' היא על שני הבקשות, שמשה רבינו בקש שעם ישראל יהיו מובדלים מהאומות בכך שהקב"ה ילך עמהם ובכך שלא תשרה שכינה אלא על נביא מישראל.

53. וזהו שאמרו כאן 'ונתן לו'.. על פי רש"י בברכות ז — א ד"ה ג' דברים, וכן פירש רש"י בחומש שם. והוסיף רש"י שם דנבואת בלעם אינה על ידי השראת השכינה אלא נופל וגלוי עינים כשומע על ידי שליח. ועיין מהרש"א.

54. בפשטות אין ראיה מוכרחת דלשיטת היש אומרים לא הוה מישראל, אלא דאין ראיה דהיה מישראל. אבל ביד רמ"ה כתב דלשיטתם על כרכך מאומות העולם היה, שהרי ד' רעיו לכולי עלמא מאומות העולם היו, ואם איוב מישראל הוא מדוע לא היה לו חברים רק מאומות העולם, ובהכרח שהיה מאומות העולם. ודבריו צע"ג שהרי בסוגיתינו מבואר להדיא דאליהוא ישראל הוה, וצע"ג. ועי"ש מה שכתב עוד. ועיין במהרש"א.

55. על פי רש"י. אבל בשיר השירים שם פירש פסוק זה באופן אחר לגמרי.

56. על פי רבינו גרשום.

ומתרצת הגמרא: **אם כן**, שהכונה חזיתם בנבואה, ״**למה זה הבל תהבלו**״, **למה לי**[57]? מדוע המשיך איוב ואמר להם על מחזה הנבואה ״הבל תהבלו״.

ואמר רבי יוחנן, מאי דכתיב במגילת רות ״**ויהי בימי שפוט השופטים**״, מהי הכפילות ״שפוט השופטים״?

אלא הכונה היא **לדור ששופט את שופטיו.**[58] שהיו השופטים עצמם מקולקלים, וכאשר שפטו, היה פתחון פה לנשפט לומר לשופט הלא אתה עצמך אינך נקי ואיך תשפוט אותי?

ואם **אומר לו** השופט **טול קיסם מבין עינך**, הסתלק ופרוש מעבירה קטנה ששיש בידך [עבירה קטנה משולה לקיסם דק], **אומר לו** ענה הנשפט לשופטו, עד שאתה מוכיח אותי לפרוש מעבירה קטנה שבידי, **טול** אתה **קורה מבין עיניך**[59] תפרוש אתה מעבירה חמורה שיש בידך, [עבירה גדולה משולה לקורה].[60]

וכן אם **אמר לו** השופט ״**כספך היה לסיגים**״ [שהוא לשון הפסוק בישעיה א כב, ופירושו

---

57. לשון זה ״למה לי״ צריך ביאור, דהלא השאלה שלשון זה מיותר ואינו צריך, אלא הקושיה היא מדוע אמר איוב זה הרי אין זה נכון לומר ״הבל״ על נבואה. ולכן פירש המהרש״א דגם לפי הצד שזה בנבואה אין זו נבואת אמת אלא נבואת שקר, וזהו שאמר איוב לריעיו, חזיתם כולכם בנביאות הבל, ומקשה הגמרא אם כן למה לי המילה ״למה״ הבל תהבלו, הלא מלה זו מיותרת, דעיקר כוונת איוב היתה למה אתם מתנבאים נבואת שקר שהיא הבל. ומכך הסיקה הגמרא שכוונתו הייתה לומר להם שהם שטופים בזמה, ולמה תוכיחו אותי בדברי הבל הלא אין אתם ראויים להוכיח.

58. הקשו התוס׳ דהלא אמרינן בתמורה דף טו — ב ״כל האשכולות [— איש שהכל בו] שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר לא היה בהם שום דופי״, ואם כן כיצד יתכן לומר דבשופטים היה דופי.

והנה שם בתמורה איתא עוד, ״משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות איש שהכל בו״ והקשה בשיטה מקובצת שם, כיצד יתכן לומר שעד זמן זה היו כולם ״איש שהכל בו״ והלא מבואר כאן דהדור כולו היה הבל, ותירץ דמה שאמרו איש שהכל בו היינו בתורה בלבד.. ולפי דבריו צריך לומר דגם מה דאמרינן לעיל ״איזהו דור שכולו הבל״ אין הכונה לתורה, דבתורה היו אנשי אשכולות, וצ״ע.

ועיין בתורת חים שתמה על קושית התוס׳ שהרי בהמשך הסוגי׳ במגילה מבואר להדיא דמה שאמרו שלא היה בהם דופי היינו בתורה, אך עדיין יתכן שהיה בהם דופי של חטא. עיין שם שהאריך. וכבר הבאנו לעיל הערה 43 את שיטתו דאין הכונה כאן לשופטים הידועים שנתנמנו פרנסים לעם, אלא לדיינים שבדור. ועיין לעיל בהערה שם מה שהבאנו בשם החתם סופר.

ובעיקר קושית התוס׳ עיין עוד במדרש רות ובמפרשים שם וכן בילקוט האזינו רמז תתקמ״ו עין שם.

59. כך הוא הגירסה לפנינו, ובמסורת הש״ס הביא גירסה ״מבין שיניך״ ועיין בהערה הבאה.

60.וברבינו גרשום פירש שטול קיסם מבין עיניך היינו, תחזיר גזילה מתחת ידך, והוא משיב לשופט אני גזלתי קיסם שהוא מעט ואתה גזלת

שהיו עושים מעות נחושת ומצפים אותן בכסף כדי להונות בהן.[61] ואם היה השופט אומר לנשפט ׳כספך היה לסיגים׳, **אמר לו,** ענה הנשפט את הסיפא של הפסוק ׳**סבאך מהול במים**׳. גם אתה עוסק בהונאה שהרי יינך[62] מעורב במים, ואתה מוכרו לאנשים בהונאה.

אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:

כל האומר, מלכת שבא אשה היתה, אינו אלא טועה.

אלא **מאי מלכת שבא? מלכותא דשבא!**[63]

עתה מתחילה הגמרא לפרש את הפסוקים בתחילת ספר איוב.

נאמר באיוב [א׳ פסוקים ו׳ ז׳] ׳**ויהי היום, ויבאו בני האלהים להתייצב על ה׳, ויבא גם השטן בתוכם, ויאמר ה׳ אל השטן: מאין תבא? ויען השטן, משוט בארץ ומהתהלך בה׳**[64]

ומפרשת הגמרא את הפסוקים:

אמר השטן **לפניו,** לפני הקדוש ברוך הוא: **רבונו של עולם, שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם, שאמרת לו** ׳**קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה**׳, **ואפילו הכי,** אף על פי שהבטחת לו את הארץ, **בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה [עד שקנה בד׳ מאת שקל כסף], לא הרהר אחר מדותיך**[65]

וזהו שאמר השטן לקדוש ברוך הוא ׳ומהתהלך בה׳ — אני בא מאותו שאמרת לו ״התהלך בארץ״[66].

קורה גדולה.

ויש להוסיף על דבריו, דהנה גרסת העין יעקב שהביא המסורת הש״ס היא ׳טול קיסם מבין שיניך׳ ופירש החתם סופר דהוא משל על הגזל, והביא שם פירוש רש״י בשיר השירים [פרק ד׳ פסוק ב׳] על הפסוק ׳שיניך׳ עיין שם.

61. על פי רש״י בישעיה שם.

62. סבאך הוא יין, כמו שנאמר אל תהי בסובאי יין. רש״י.

63. הקשה המהרש״א כיצד יתכן לומר שמלכת שבא אינה אשה, והלא מכל הפסוקים שנאמרו על מלכת שבא מוכח שהייתה אשה וכן כתוב שם בסיום הענין ׳ותלך היא ועבדיה׳ ומשמע שאשה הייתה, והוסיף המהרש״א להקשות: לפי תירוץ הגמרא שהכוונה למלכות שבא, מדוע דווקא מלכות זו כונתה בלשון נקבה. ולכן פירש המהרש״א דוודאי מלכת שבא הייתה אשה, וכוונת הגמרא לומר דכל האומר שמלכת שבא הייתה אשת המלך ולא הייתה המלכה בעצמה אינו אלא טועה, אלא היא עצמה הייתה מלכת שבא, וסיים המהרש״א ׳וכן עוד היום יש מלכויות שאשה מולכת שם׳.

64. על פי גירסת מסורת הש״ס.

65. המהרש״א הוסיף שמהפסוק ׳קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה, למדו בפרק המוכר את הבית דקרקע נקנית על ידי שהולכים בה לאורך ולרוחב, נמצא דכשאמר הקב״ה לאברהם ׳קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה׳ בזה עשה אברהם קנין, ואף על פי כן לא הרהר אחר מדות ה׳ כשלא מצא מקום לקבור את שרה אשתו עד שהוצרך לשלם כסף, ועיין במהרש״א עוד תוספת דברים בזה.

66. על פי רש״י

וממשיכה הגמרא לפרש את המשך הפסוקים. [פסוק ח׳].

׳ויאמר ה׳ אל השטן, השמת לבך אל עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע׳.

אמר רבי יוחנן, גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם.[67]

דאילו באברהם כתיב ׳כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה׳, ואילו **באיוב כתיב ׳איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע׳**. הרי שבאיוב נאמר יותר ממה שנאמר באברהם[68].

עתה מפרשת הגמרא מה שנאמר באיוב ׳וסר מרע׳:

מאי וסר מרע? אמר רבי אבא בר שמואל: איוב ותרן בממונו היה, שהרי, **מנהגו של עולם** הוא, מי ששוכר פועל למלאכה מועטת ורוצה לתת לו חצי פרוטה בשכרו, מנהג העולם **נותן חצי פרוטה לחנוני**, שקונה בעל הבית אצל החנוני ככר או ביצים בפרוטה, ומתחלק בזה עם הפועל. ואילו **איוב, ויתרה** לחצי הפרוטה, ונתן לפועל **משלו**, שהיה רע בעיניו לדקדק בדבר קל שאינו נחשב ׳ממון׳[69].

וממשיכה הגמרא לפרש את המשך הפסוקים. [פסוק ט׳]

׳ויען השטן את ה׳, ויאמר, וכי **החנם ירא איוב אלהים, הלא אתה סכת בעדו** הגנת עליו[70] **ובעד ביתו** ובעד כל אשר לו מסביב, מעשה ידיו ברכת, ומקנהו פרץ בארץ׳ —

מאי ׳מעשה ידיו ברכת׳?

אמר רבי שמואל בר רב יצחק, כל הנוטל פרוטה מאיוב, מתברך![71]

מאי ׳ומקנהו פרץ בארץ׳?

---

67. הקשה הריטב״א, שאפשר דלכך נאמר באברהם רק ״ירא אלהים׳ משום ששבח זה נאמר בפניו ואומרים רק מקצת שבחו של אדם בפניו, ותירץ דאם משום כך לא היה לו לקצר כל כך ולכתוב רק ״ירא אלהים׳.

אך המהרש״א פירש, שודאי אברהם היה גדול מאיוב, ומי לנו גדול מאברהם שנאמר בו אברהם אוהבי, והטעם שנאמר באיוב יותר מאברהם, משום שאברהם נאמר שבחו בפניו, ואומרים רק מקצת שבחו של אדם בפניו, ואילו השבח של איוב נאמר שלא בפניו ולכן נאמר בו יותר מאברהם. ועי״ש שביאר לפי זה מהלך דברי הגמרא.

68. החתם סופר ביאר מדוע לא נאמר באברהם ׳וסר מרע׳ משום שפירוש ׳וסר מרע׳ הוא שהיצר הרע הנקרא ׳רע׳ סר ממנו, ואיוב שעזרו הקדוש ברוך הוא סר מיצר הרע, אבל אברהם לא עזרו הקדוש ברוך הוא והיה הרע רודפו יום יום ועמד בנסיון עד שבסוף ימיו אחר כל הנסיונות נאמר בו [לקמן יז — א] שלא שלט בו יצר הרע.

69. רבינו גרשום פירש לשון ׳סר מרע׳ דאיוב סר מדרכי רעיו שנהגו כמדת בני אדם.

70. על פי המצודות, ועיין רש״י שם.

71. בבראשית רבה [ל״ט י״א] נאמר: ׳אמר רבי יצחק ואף לאיוב עשה כן שנאמר ׳מעשה ידיו ברכת׳ לא נטל אדם פרוטה מאיוב והוצריך ליטול ממנו פעם שניה׳ [מפני שכבר נתברך מהפרוטה הראשונה].

אמר רבי יוסי בר חנינא: מה שכתוב מקנה בארץ, פירושו הוא, **מקנהו של איוב פרצו גדרו של עולם, מנהגו של עולם זאבים הורגים העזים**, ואילו **במקנהו של איוב, העזים הורגים את הזאבים.**[72]

וממשיכה הגמרא לפרש את הפסוקים:

אמר השטן לקדוש ברוך הוא [פסוק י"א]:

'ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו, לאיוב, ואז נראה[73] **האם** אז **לא על פניך יברכך** האם לא יחרף ויגדף כלפי מעלה[74].

וממשיך הנביא **'ויאמר ה' אל השטן, הנה כל אשר לו בידך, רק אליו,** אל איוב עצמו, **אל תשלח ידך. וגו'.**

ויהי היום, ובניו ובנותיו של איוב **אוכלים ושותים יין בבית אחיהם הבכור, ומלאך בא אל איוב ויאמר: הבקר היו חורשות** והאתנות רעות על ידיהם'.

מאי "הבקר היו חורשות והאתונות רועות על ידיהם"?

אמר רבי יוחנן, מלמד שהטעימו הקדוש ברוך הוא לאיוב

מעין עולם הבא. שהרי על עולם הבא נאמר בירמיה 'הרה ויולדת יחדו', שההריון והלידה יהיו ביום אחד,[1] כמבואר במסכת טז-א

---

72. מה שלא פירשו כפשוטו דמקנהו התרבה בארץ, פירש המהרש"א שבכל מקום שכתוב בו 'פרץ' מלשון ריבוי הרי צמוד לו לשון ריבוי, כגון 'ויפרוץ לרוב' או 'כן ירבה וכן יפרוץ', וכאן, כיון שלא הוזכר לשון ריבוי, דרשו דהכונה לפריצת והריסת גדר ומנהגו של עולם.

73. על פי הרמב"ן בפירושו לאיוב שם.

74. מבואר כאן שהשטן ביקש להביא יסורים על איוב כדי להוכיח שאין הוא כאברהם אבינו, והקשה הגר"ח שמואלביץ [שיחות מוסר ה' ל"ג] דהרי בגמרא בסוטה דף י"א — א מבואר שיסורי איוב באו עליו כעונש על כך ששתק בעצת פרעה. וביאר שם דאין זה סותר כי משפטי ה' אמת צדקו יחדיו, וביסורין היה גם מן העונש על ששתק, וגם מן הנסיון, ואם לא היה מגיע לו עונש לא היו באים עליו יסורים רק כדי לנסותו.

1. התורת חיים למד מכאן, ש'עולם הבא' שאמרו פה אין הכונה לעולם הנשמות, אלא לעולם של תחית המתים, שהרי בעולם הנשמות לא שייך כל זה. וכן מוכח מהמשנה בסנהדרין [צ א] 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה', ועל זה איתא בגמרא שם, שהסיבה שהכופר בתחית המתים אין לו חלק לעולם הבא היא משום ש'הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים'. ומבואר, כי מה שאמרו 'אין לו חלק לעולם הבא' הכוונה לתחית המתים, ולא לעולם הנשמות.

ויש לציין, שראיה זו שהביא התורת חיים מהגמרא בסנהדרין, כבר קדמו לו ראשונים בזה והם, הרמב"ן בשער הגמול, והרמ"ה ורבינו דוד והרע"ב בסנהדרין שם. וכיוון לדבריהם הגאון רבי אלחנן וסרמן בסוף ספר קובץ הערות בביאורי אגדות סימן ד'. ועין עוד ביד רמ"ה סנהדרין תחלת פרק חלק, שהאריך מאד בענין זה.

ומכאן תמה התורת חיים על נוסח התפילה בשבת, 'אין כערכך ה' אלוקינו בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא, אפס בלתך גואלנו לימות המשיח, ואין דומה לך מושיענו

[שבת ל ב], וכעין זה היה בשדותיו של איוב[2], שבאותה שעה שחרשו הבקר, מיד הלכו אחריהם האתונות, ואכלו את מה שצמח מיד בשעת החרישה[3].

עתה מביאה הגמרא את הפסוקים בתחילת ספר איוב, ודורשת אותם.

נאמר באיוב, פרק א׳ פסוקים טז — כב.

׳**עוד זה מדבר וזה בא, ויאמר** [השליח לאיוב], **אש אלהים** נפלה מן השמים, ותבער בצאן ובנערים ותאכלם... **עוד זה מדבר וזה בא, ויאמר** השליח לאיוב, חיל **כשדים שמו שלשה ראשים** [התחלקו לשלשה גייסות], **ויפשטו על הגמלים ויקחום,** ואת הנערים הכו לפי חרב... **עוד**[4] **זה מדבר וזה בא, ויאמר, בניך ובנותיך אוכלים ושותים יין בבית אחיהם הבכור, והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע בארבע פנות הבית, ויפול** הבית **על הנערים** וימותו..., **ויקם איוב ויקרע את מעילו, ויגז את ראשו** וגו׳, **ויאמר, ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה. ה׳ נתן וה׳ לקח, יהי שם ה׳ מבורך. בכל זאת** [למרות היסורים שבאו עליו] **לא חטא איוב, ולא נתן תפלה לאלהים**׳. לא דיבר דברי תיפלות[5] וגנאי על הקדוש ברוך הוא.

והגמרא ממשיכה להביא את הפסוקים בספר איוב [פרק ב פסוקים א ב].

״**ויהי היום, ויבואו בני האלהים** [צבא השמים הקרובים אל השכינה][6] **להתיצב** אל ה׳, ויבא גם השטן בתוכם להתיצב על ה׳. **ויאמר ה׳ אל השטן: אי מזה תבא,** מהיכן אתה בא? **ויען השטן את ה׳, ויאמר: משוט בארץ** ומהתהלך בה״.

ומפרשת הגמרא את דברי השטן:

אמר השטן **לפניו** לפני הקדוש ברוך הוא: **רבונו של עולם! שטתי בכל העולם, ולא מצאתי כעבדך אברהם, שאמרת לו ׳קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה׳,** ואף על פי כן, **בשעה שבקש לקבור שרה, לא מצא מקום לקוברה, ולא הרהר אחר מדותיך**[7].

[לעיל טו א הביאה הגמרא דרשה זו מפסוק אחר, בפרק א פסוק ז, ואילו כאן דרשו זאת

לתחיית המתים׳, ומשמע ש׳עולם הבא׳ ו׳תחיית המתים׳ הם שתי תקופות שונות.

2. וברבינו גרשום הביא על זה פסוק אחר, בעמוס פרק ט׳ ׳ונגש חורש בקציר׳, והיינו שהחורש והקוצר יפגשו בשדה דבעת החרישה כבר יגדל הזרע ויוכלו לקצרו.

3. על פי רש״י. ובמהר״ל פירש, שענינו של עולם הבא הוא שהכל בשלום ובשלווה והשקט. וזהו דאמרינן שהטעימו מעין עולם הבא, שאף על בהמתו נאמר ׳הבקר היה חורשות ואתונות היו רועות על ידיהן׳. כי השקט והשלום היה להם, וזהו ענינו של עולם הבא.

4. לפנינו ׳עד׳.

5. דברים חסרי טעם, כמאכל תפל.

6. על פי רש״י באיוב, פרק א׳ פסוק יב.

7. וזהו שאמר השטן לקדוש ברוך הוא ׳ומהתהלך בה׳ — אני בא מאותו שאמרת לו התהלך בארץ.על פי רש״י לעיל טו א ד״ה

מהפסוק בפרק ב פסוק ב, ועיין בהערה].[8]

ומוסיפה הגמרא להביא את הפסוקים בספר איוב. [פרק ב פסוק ג]. —

׳ויאמר ה׳ אל השטן, השמת לבך אל עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע, **ועל** אף היסורים שבאו עליו, **עודנו מחזיק בתומתו, ותסיתני בו לבלעו** ליסרו **חנם**׳ —

אמר רבי יוחנן, אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו: שבפסוק מפורש שהקדוש ברוך הוא הוסת כביכול על ידי השטן, **כאדם שמסיתין אותו, וניסת**[9].

במתניתא בברייתא **תנא:** כך דרכו של השטן, **יורד** לעולם **ומתעה** את בני האדם לחטוא, ולאחר שהחטיאם **עולה** לשמים, **ומרגיז** את חמתו של הקדוש ברוך הוא,[10] **ונוטל** מהקדוש ברוך הוא **רשות** להרוג את החוטאים, **ונוטל** את **הנשמה**[11] של החוטא. וזהו כמו שמצינו באיוב, שהשטן קטרג עליו וניתן לו רשות לייסרו.[12]

נאמר באיוב [פרק ב פסוקים ד ו]:

׳**ויען השטן את ה׳** [לאחר שהקדוש ברוך הוא אמר לו ׳ותסיתיני לבלעו חנם׳], **ויאמר:** הלא כאשר אדם רואה שעומדת לבא עליו

התהלך.

8. פעמיים אמר השטן לקדוש ברוך הוא ׳משוט בארץ ומהתהלך בה׳. הפעם הראשונה היא בפרק א׳ קודם שבאו על איוב יסורים, והפעם השניה היא בפרק ב׳ לאחר שבאו על איוב יסורים. והנה דרשה זו שדורשת הגמרא שאמר השטן לקדוש ברוך הוא לא מצאתי כעבדך אברהם, לעיל דרשו זאת מהפסוק בפרק א׳, ואילו כאן דרשו זאת מהפסוק בפרק ב׳. ובביאור כפילות הדרשה, ביאר המהרש״א, שכאן באו להשמיעינו שגם לאחר שבאו על איוב כל היסורים ובכל זאת לא חטא, גם אז לא חזר בו השטן והמשיך להפליג בשבחו של אברהם ואמר שאין כמוהו בכל הארץ, ועיין שם תוספת דברים בזה.

9. בפירוש אבן עזרא באיוב שם כתב, ׳דברה תורה כלשון בני אדם והענין שיחשבו אנשים שאין להם דעת שיכולת להסית את האדם לעצתו׳

ובמהרש״א כאן כתב, שכוונת הכתוב לשבר את האוזן בלבד, ואין לפרש הדברים כפשוטם. כי אין עוולה לפניו ואין הקדוש ברוך הוא עושה ללא דין.

10. המהר״ל האיר, שיש בשטן שני הפכים, שמצד אחד מצאנו שעולה לקדוש ברוך הוא ומקטרג על החוטאים, ואם כן לפי זה היה צריך השטן לסייע לבני האדם לקיים את רצון הבורא, ומצד שני מסית את בני האדם בעולם הזה לחטוא. ומבאר המהר״ל דכל זה מפני שהשטן הוא הרע הגמור ובכל מקום שנמצא גורם לרע.

11. המהרש״א [להלן] הקשה דבתחילת הברייתא כתוב דהשטן יורד לעולם ואחר כך עולה לשמים, ואילו בסיפא לא כתוב שיורד חזרה ליטול הנשמה, ומשמע שנוטל מיד את הנשמה בעודו בשמים. ותירץ המהרש״א, זה לשונו ׳לפי שהנשמה אף בחיי האדם היא מתדבקת בעליונים על ידי המושכלות, ומלאך המוות מפרידם שם מן הגוף, ודי למבין׳.

12. על פי רש״י ובזה מבואר מדוע הביאו מימרא זו כאן. אך בחתם סופר כתב שאין מקומו של קטע זה כאן, אלא צריך לגרוס אותו להלן, עי׳ הערה 15.

מכה, הרי דרך אנשים לתת **עור בעד עור,** אחד מהאיברים תמורת ההגנה על הראש, כי אדם מגן על ראשו בידו. ואם באברי האדם כן, כל שכן: **וכל** ממון **אשר לאיש יתן בעד נפשו:'**

ולכן, טען השטן, איוב לא כפר בה' אחר כל מה שאירע לו, משום שסבר שנגזרה עליו מיתה, ותמורת זה נאבד כל אשר לו, ולכן קיבל זאת בסבר פנים יפות.

'אולם, שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו של איוב, ואז תראה[13] **אם לא אל פניך יברכך:'** אם לא יחרף ויגדף כלפי מעלה, משום שמכאובי הגוף קשים מאבוד ממון ובנים[14].

ויאמר ה' אל השטן: הנו בידך ורשאי אתה להביא עליו יסורי הגוף, **אך את נפשו שמור'** שלא ימות. **ויצא השטן מאת פני ה',** ויך **את איוב** בשחין רע מכף רגלו עד קדקדו' —

אמר רבי יצחק, קשה היה **צערו של שטן** שהוצרך לשמור שלא תצא נפשו של איוב מרוב יסורים, **יותר** מיסוריו **של איוב. משל לעבד שאמר לו רבו, שבור חבית, ושמור את יינה** שלא ישפך. כך אמר הקדוש ברוך הוא לשטן אודות איוב: הכה את איוב, אך שמור שלא תצא נפשו.

אמר ריש לקיש: הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות!

והראיה לכך:

הוא שטן, הרי מי שקטרג על איוב הוא השטן, **דכתיב 'ויצא השטן מאת פני ה',** ואם כן יש להוכיח **שהוא** גם **יצר הרע, דכתיב התם** בבראשית פרק ו' פסוק ה' על יצר הרע 'וכל יצר מחשבות לבו **רק רע כל היום' וכתיב הכא** שאמר הקדוש ברוך הוא לשטן 'רק' **את נפשו שמור** ולמד ריש לקיש גזירה שוה מהמילה 'רק' האמורה ביצר הרע, למילה 'רק' שנאמרה לשטן, ומכך הוא למד דהשטן הוא יצר הרע —

ומפרש ריש לקיש את ראייתו שהשטן **הוא מלאך המות, דכתיב** הקדוש ברוך הוא אמר לשטן **'אך את נפשו** של איוב **שמור', אלמא** מכך אנו למדים **דבדידיה קיימא** שהיה ביכולתו של השטן ליטול את הנשמה[15], אלא שהקדוש ברוך הזהירו שלא לעשות כן[16].

אמר רבי לוי, השטן שקטרג על איוב, **ופנינה** שהכעיסה את חנה על כך שאין לה ילדים, **לשם שמים נתכוונו!**

---

13. על פי הרמב"ן בפירושו לאיוב שם.

14. כל זה על פי רש"י והמצודות באיוב שם.

15. החתם סופר כתב, שכאן צריך להיות הקטע דלעיל, במתניתא תנא יורד ומתעה וכו' ונוטל נשמה, והיינו שמאחר שמבואר כאן שהשטן הוא מלאך המוות, על זה הביאו דהשטן עצמו יורד ונוטל נשמה.

16. על פי רש"י. אבל המהרש"א למד דהוא גם כן גזירה שוה, דלמדים מהמילה 'רק' שכתובה גבי שטן ויצר הרע למילה 'אך' שכתובה גבי מלאך המוות דהוא שטן הוא יצר הרע והוא מלאך המוות. ואף שאין זה אותה מילה, ביאר המהרש"א דענינם של המילים 'אך' ו'רק' שווה,

ומפרשת הגמרא: **שטן, כיון דחזיא** שראה **להקדוש ברוך הוא, דנטיה דעתיה** של הקדוש ברוך הוא **בתר** אחרי **איוב, אמר** השטן **חס ושלום מינשי ליה לרחמנותיה דאברהם**(17) תשכח לפני הקדוש ברוך הוא זכותו של אברהם,(18) ולכן קטרג השטן על איוב, נמצא שקטרוגו על איוב היה לשם שמים שלא תשכח זכות אברהם.

וכן **פנינה** נתכונה לשם שמים. **דכתיב** בשמואל א׳ [פרק א׳ פסוקים ב—ו] ׳ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים... **וכעסתה צרתה** [פנינה צערה את חנה] **גם כעס** [צער אחר צער(19) על כך שאין לה ילדים], וכוונתה הייתה — **בעבור הרעימה׳**,(20) כדי שחנה תתפלל לקדוש ברוך הוא. נמצא שמעשה פנינה היה לשם שמים(21) —

דרשה רב אחא בר יעקב לדרשה זו, שהשטן ופנינה לשם שמים נתכוונו **בפפוניא** [שם מקום שהיה דר בו(22)]. **אתא שטן, נשקיה** ונשק **לכרעיה** לרגליו של רב אחא בר יעקב, על כך שדרש שכוונתו הייתה לשם שמים.

עוד נאמר באיוב, פרק ב׳ פסוק י׳ —

׳**בכל זאת**, למרות היסורים שבאו עליו, **לא חטא איוב בשפתיו**׳ —

אמר רבא, אף **שבשפתיו לא חטא** כמבואר בפסוק, אבל **בלבו חטא**!(23)

דשני מילים אלו מופיעים כדי למעט, ולכן אפשר ללמוד בהם גזירה שווה אף שהתיבות שונות.

ויש לעיין לפי דבריו מדוע אמרינן כאן ׳אלמא בדידיה קיימא׳, שמשמע שעיקר הלימוד הוא מעצם האפשרות שיש לשטן ליטול את נפשו, הרי לפי המהרש״א אין זה צורת הלימוד אלא למדים בגזירה שוה, וצ״ב.

17. המהרש״א הוסיף בזה ביאור על פי מה שאמרו לעיל דגדול מה שנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם, ולכן חשש השטן דחס ושלום תשתכח זכותו של אברהם.

18. על פי רש״י איוב פרק א׳ פסוק ז׳.

19. על פי רש״י שם, וכן כתב כאן המהרש״א שהייתה אומרת לה האם קנית לבנך כבר סודר, או האם רחצת כבר את פני בנך הקטן.

20. עיין בפירוש רבינו גרשום שכתב, ד׳הרעימה׳ הוא מלשון רעמים, ופירושו, דכמו שאין רעמים ללא גשמים, כך אין תפילה חוזרת ריקם, ולכן ציערתה כדי שתתפלל ותענה, ואכן כך היה שהתפללה ונולד שמואל.

21. ואף על פי כן נענשה פנינה שמתו כל בניה, כמו שכתוב ׳ורבת בנים אומללה׳. וקשה, הלא כוונתה הייתה לשם שמים ולמה נענשה. וביאר הגאון רבי חיים שמואלביץ [שיחות מוסר כ״ד ל״א] דכך ברא הקדוש ברוך הוא בטבע הבריאה שהפוגע בחבירו נענש, והכוונה הטובה בזה לא יכולה לשנות מאומה, והרי זה כאדם שמכניס ידו לאש, דוודאי לא יועיל לו כוונה טובה בזה.

22. על פי רש״י בקידושין לה א.

23. וכתב המהרש״א דהדיוק הוא ממה שנאמר ׳בשפתיו׳, שהרי בפרק א׳ פסוק כ״ב כתוב ׳בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תפלה לאלהים׳ ולא נאמר ׳לא חטא בשפתיו׳ ואילו כאן [לאחר שהכהו הקדוש ברוך הוא בגופו] כתוב ׳לא חטא בשפתיו׳ ומכאן למד רבא שבלבו חטא.

מאי קאמר? מה אמר איוב שממנו למד רבא שבלבו חטא?

'ארץ נתנה ביד רשע, פני שופטיה יכסה. אם לא איפו,[24] **מי הוא!?'** [איוב פרק ט' פסוק כד].

אמר רבא על פסוק זה: **בקש איוב להפוך קערה על פיה.** כלומר, לעקור את כבוד הקדוש ברוך הוא.[25] לפי שפסוק זה הוא דברי חירוף וגידוף כלפי הקדוש ברוך הוא. ומכאן למד רבא שאיוב חטא בלבו.

[ודברי הגמרא צריכים ביאור, כי אם כך אמר איוב, נמצא שחטא גם בשפתיו, שהרי פסוק זה אמר בפיו, ועיין הערה[26]].

אמר ליה אביי, לא דבר איוב בפסוק זה **אלא כנגד השטן.** אמר פסוק זה על השטן, אך לא נתכוון לחרף כלפי מעלה.

ומחלוקת זו של אביי ורבא בביאור הפסוק, היא **כ**מחלוקת **תנאי,** שנחלקו בפסוק זה.

וכך שנינו בברייתא: **'ארץ נתנה ביד רשע'**

רבי אליעזר אומר: בקש איוב להפוך קערה על פיה. כי בפסוק זה יש דברי חירוף וגידוף.

אמר לו רבי יהושע: לא דבר איוב אלא כלפי שטן![27]

עוד נאמר באיוב, פרק י' פסוק ז' —

אמר איוב לקדוש ברוך הוא: **'על דעתך כי לא ארשע, ואין מידך מציל!'**

ומפרשת הגמרא את הפסוק —

אמר רבא: בקש איוב לפטור את כל העולם כולו, מן הדין, בטענה, שכל העולם אנוסים על ידי יצר הרע, וכך אמר לקדוש ברוך הוא 'על דעתך, כי לא ארשע'. לו היית חפץ, לא הייתי מרשיע!

וכך **אמר** איוב **לפניו: רבונו של עולם, בראת שור, פרסותיו סדוקות.** שזהו סימן הטהרה שלו, ומותר לאכלו. ומאידך, **בראת חמור, ופרסותיו קלוטות.** ולכן אסור לאכלו.

ואם כן, הלא אתה בראת כל זאת, ואין אפשרות לשנות זאת.

---

24. לפנינו 'אפוא'

25. רבינו גרשום פירש 'להפוך יראת כל העולם כלומר שאין דין אמת'.

והגר"א פירש, שמה שביקש איוב להפוך קערה על פיה, הוא מפני שלא רצה שיחשבו שנענש בחנם.

26. הנה דברי הגמרא תמוהים, שמתחילה הביא רבא את הפסוק דבשפתיו לא חטא, ואמר על כך רבא דאף שבשפתיו לא חטא מכל מקום בלבו חטא, וכראיה לזה הביא מפסוק שבו מבואר שאיוב כן חטא בשפתיו.

וביאר המהרש"א, כי גם רבא מודה למה שתירץ אביי דלא דבר איוב אלא כנגד השטן ואם כן אין כאן חטא בשפתיו, אלא שמכל מקום אביי דייק מכך שכתוב 'בשפתיו' שאיוב בלבו חטא והיה אחד בפה ואחד בלב, ואף שאמר פסוק זה על השטן ביאר המהרש"א שמכל מקום יש כאן חטא, דאיוב אמר שהקדוש ברוך הוא נתן את הארץ ביד השטן והוא מנהיג את הארץ ואין השגחה פרטית ואין דין ואין דיין, ובזה כפר איוב בהשגחה פרטית.

27. וכתב היד רמ"ה 'ומסתברא כרבי יהושע'.

וכן **בראת גן עדן, ובראת גיהנם. בראת צדיקים** על ידי יצר טוב, **ובראת רשעים** על ידי יצר הרע.

מי מעכב על ידך מלהטות את לב הרשע להיות צדיק, הלא אתה הוא שמחליט במי יתגבר בו היצר הטוב ובמי יתגבר בו היצר הרע. ואם כן, שאתה הוא זה אשר מטה את לב הצדיקים והרשעים, הרי אין בחירה לאדם, וכמו שאין לחמור בחירה להיות טהור, כך אין לרשע בחירה להנצל מיצר הרע.[28] ואם יצר הרע מתגבר עליו, הוא אנוס[29].

ומאי אהדרו ליה? מה ענו לו **חבריה [דאיוב]** על טענתו זו?

'אף אתה, שאתה אומר דברים אלו, בכך **תפר יראה!** תפר את יראתם של בני האדם. **ותגרע שיחה לפני אל'.** ומחמת דבריך אלו לא יתפללו בני האדם אל הקדוש ברוך הוא.[30]

והתשובה על טענתך היא: אכן **ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע,** אך כנגדו, **ברא לו תורה תבלין.** התורה היא התבלין, הכח, המבטל את יצר הרע.[31]

נמצא שעדיין הבחירה ביד האדם, ואין הוא אנוס לחטוא, כי אף אם יצר הרע מתגבר

---

28. דמיון זה צריך עיון, דהלא ודאי אין החמור יכול להשתנות ולעשות פרסותיו סדוקות אבל האדם יכול להתגבר על יצר הרע, ועי' בהערה הבאה מה שביאר המהרש"א. והגאון רבי ירוחם זצ"ל [דעת תורה פרשת ויקרא מאמר 'תורה מובלעת'] ביאר, שמכאן מוכח שמדרך הטבע אין אפשרות להתגבר על יצר הרע, והרי זה כמו חמור שפרסותיו קלוטות שאין לו אפשרות לשנות את המציאות. ועל זה ענו לו חבריו כי אף שמצד הטבע אין אפשרות להתגבר על השטן מכל מקום הקדוש ברוך הוא ברא תבלין שיכול להמיס את היצר הרע, וזהו התורה. וכעין זה כתב ב'לב אליהו' בפרשת חיי שרה. ועיין עוד בהערה 31 דברי המסילת ישרים בזה.

29. כתב המהרש"א דאיוב כפר כאן באחד מיסודות האמונה והוא הבחירה שנתנה לאדם, שהוא מחליט אם לשמוע ליצר טוב או ליצר הרע, ואין זה בידי שמים, וכמו שאמרו דהמלאך הממונה על ההריון מעמיד את הטפה לפני הקב"ה, והוא אומר איך יראה אדם זה בעולם, גבור או חלש וכדו', אבל אינו אומר אם יהיה צדיק או רשע, דענין זה הוא בידי האדם לבחור בין טוב לרע. אבל איוב כפר בזה ואמר שהאדם אנוס לפי טבע בריאתו להיות צדיק או רשע. וזהו שענו לו חבריו לחזק את אמונת הבחירה, דהקדוש ברוך הוא נתן כח ביד האדם אם ירצה להתגבר על יצר הרע על ידי התורה, ועיין עוד במהרש"א שהאריך.

30. על פי רבינו גרשום

31. וכמו שאמרו בקידושין ל ב 'אם פגע בך מנוול זה [יצר הרע] משכהו לבית המדרש'.

במסילת ישרים [פרק ה'] כתב על דברי הגמרא, 'והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המחלה בלתי זאת הרפואה, ומי שיחשוב לינצל זולתה אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו'.

ובפירוש הריקנאטי על התורה כתב על דברי הגמרא, שהחמימות בדברי התורה היא מצוה בפני עצמה, כי על ידי זה מבטל את חימום היצר הרע, ואין מצוה גדולה מזה. ובאבות דרבי

עליו, יכול הוא לנצחו על ידי התורה.

דרש רבא: מאי דכתיב [באיוב פרק כט פסוק יג] ׳**ברכת אובד עלי תבא ולב אלמנה ארנין**׳?

מפרש רבא פסוק זה: ׳**ברכת אובד עָלַי תבא**׳, **מלמד שהיה** איוב **גוזל שדה מיתומים**, ולאחר הגזילה היה **משביחה**, **ומחזירה להן**[32] את השדה כאשר היא משובחת יותר ממה שלקח, וזהו שאמר איוב, ׳ברכת אובד׳ פירוש הברכה של מי שסבר שאבדה שדהו, וקִבלה חזרה כשהיא משובחת, עלי תבא. —

ומפרשת הגמרא את המשך הפסוק.

׳**ולב אלמנה ארנין**׳. **דכל היכא דהוה איכא** כל מקום שהיתה **אלמנה דלא הוו נסבי לה**, שלא היתה מוצאת מי שיתחתן אתה, **הוה אזיל** היה הולך איוב **ושדי שמיה עילווה**, והיה אומר מוציא שם שהיא קרובתו,[33] או שהיה דואג לדבר עליה להשיאה.[34] **והוו אתו נסבי לה**, והיו באים לישא אותה.

עוד נאמר באיוב, פרק ו׳ פסוק ב׳.

׳**לו שקול ישקל** אם היו שוקלים את **כעשי והותי** מעשי הרעים מול הענשים שקבלתי [עי׳ הערה] **ובמאזנים ישאו יחד**׳[35], ׳כי עתה מחול ימים יכבד׳.

ופירוש פסוק זה הוא, שאיוב התלונן על כך שקיבל עונש גדול מהמגיע לו על עוונותיו.

אמר רב: ראוי להשליך **עפרא לפומיה** לפיו

נתן פרק ט״ז משנה ז׳ נאמר ׳יצר הרע אין לו תקנה אלא בדברי תורה, שהוא כאש בלבד׳.

32. בבבא מציעא סא ב דורשת הגמרא ׳לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל׳. ומבואר שאסור לגנוב גם אם כוונת הגונב להחזיר את החפץ ואף אם יחזיר יותר ממה שלקח, ואם כן לכאורה קשה כיצד איוב גזל שדה על מנת לשבחה ולהחזירה הלא עבר בזה על לא תגזול?

ולכן כתב היד רמ״ה כאן שלאומות העולם מותר לגזול על מנת כן, ואיסור זה אינו אלא לישראל. ועדיין צ״ע לפי כל האמוראים התנאים הסבורים לעיל [טו ב] דאיוב מישראל היה, כיצד גנב על מנת להחזיר. ובקובץ שיעורים כתב דרבא לשיטתו שסובר דאיוב לא היה מישראל. וכן כתב בספר ׳פני שלמה׳.

והמאירי תירץ, שכיון שאיוב היה מפורסם לאדם בר מעלה, לכן גם בשעה שגזל את השדה ידעו כולם שכוונתו להחזירה.

בקובץ שיעורים תירץ תירוץ נוסף, דלאו זה שאסור לגנוב על מנת להחזיר הוא רק בגניבה ולא בגזילה. וכן תירץ הפני שלמה, עי״ש. וכן נראה מדברי המנחת חינוך מצוה רכ״ד [אות ב׳], ושם מבואר החילוק בין גניבה לגזילה, שבגניבה עצם מעשה הגניבה אסור, ולכן אסור לעשות זה אף אם הכוונה להחזיר, אבל בגזילה יסוד האיסור הוא מה שנמצא תחת ידו ממון של אחרים, ובזה יש לומר שאין איסור אם כוונתו לטובת הנגזל אין איסור.

ועיין עוד מה שתירץ בזה בחידושי רבי נחום לחלק בין קרקע למטלטלין, וכן בדברות משה כאן [הערה ע״ח].

33. על פי רש״י ורבינו גרשום.

34. רש״י.

35. מצאנו מחלוקת בין המפרשים כיצד לפרש פסוק זה, שמדברי רש״י נראה, וכן פירש המצודות, ד׳כעסי והותי׳ הם ענין אחד, והיינו

דאיוב, שהיה מדבר לפני הקדוש ברוך הוא כ**חברותא כלפי שמיא**. כאדם שמתווכח עם חבירו ואומר, הבה ונראה מי חייב למי.

עוד נאמר באיוב, פרק ט׳ פסוק לג —

אמר איוב לקדוש ברוך הוא: ׳**לו**[36] **יש בינינו**, הלואי והיה בינינו, **מוכיח**, מי שיכול לברר את הדברים שבנינו, אשר **ישת ידו על שנינו**׳.

אמר רב: ראוי להשליך **עפרא לפומיה** לפיו **דאיוב. כלום** וכי **יש עבד שמוכיח את רבו**?!

עוד נאמר באיוב, פרק לא פסוק א —

היה איוב משתבח על עצמו, ואומר: ׳**ברית כרתי לעיני** מלהסתכל באשת איש, **ומה אתבונן על בתולה**, איני מתבונן אף על בתולה[37]

אמר רבא,[38]**איהו**, איוב, לא הסתכל **באחרניתא** בנשים זרות, אבל **אברהם אפילו בדידיה** באשתו **לא איסתכל**.[39] **דכתיב** שאברהם אמר לשרה ׳**הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את**׳. **מכלל** זה אתה למד, **דמעיקרא**, קודם שאמר לזה, **לא הוה ידע לה**. לא הסתכל בה ולא הכירה.

נאמר באיוב פרק ז׳ פסוק ט׳

אמר איוב: כמו ש׳**כלה ענן וילך, כן** המת **שיורד שאול** אל הקבר **לא יעלה**׳.

צרותי וכעסי שנתכעסתי בשביל הצרות, וכך אמר איוב, אם ישימו את צרותי במשקל, וכנגד ישימו כל משקל שבעולם ואפילו אם יהיו חול וימים על המשקל שכנגד צרותי, גם אז תכבד המשקולת של צרותי. [וכן איתא להדיא ברש״י ד״ה ישאו], אבל המהרש״א כאן פירש ד׳כעסי׳ היינו הענשים שקיבל איוב מהשמים, ו׳הותי׳ הוא עוונותיו, וכך אמר איוב אם ישימו צרותי במשקל ובצד השני יניחו את עוונותי, הרי יכבדו צרותי כמשקל חול וימים מול עוונותי. וכן פירש המלבי״ם.

פירוש נוסף הביא הרמב״ן בפירושו לאיוב שם, בשם ׳אחרים׳, דאיוב ענה על טענת ריעו שהוכיחו על מדת הכעס, ועל זה ענה לו איוב שאם ישימו את צרותיו מול כעסו הרי צרותיו יכבדו יותר מצערו. ועי׳ שם ברמב״ן שדחה פירוש זה.

36. לפנינו בנביא ׳לא׳, וכן העיר המסורת הש״ס.

37. שמא לאחר ימים תנשא, ונמצאתי כרוך אחריה.רש״י באיוב שם על פי אבות דרבי נתן.

38. לפנינו הגירסה ׳עפרא לפומיה דאיוב׳, אבל הב״ח מחק זאת, משום דאף דאברהם היה גדול מאיוב שלא הסתכל אף על אשתו, מכל מקום אין לתת עפר בפיו של איוב על שלא הגיע לדרגת אברהם אבינו.

אבל המהרש״א השאיר הגירסה ׳עפרא לפומיה דאיוב׳ ופירש דוודאי אין לומר ׳עפרא לפומיה דאיוב׳ על כך שלא הגיע לדרגת אברהם אבינו. אלא הכוונה עפרא לפומיה על שהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שהרי אברהם שהיה גדול ממנו במעלה שאפילו על אשתו לא הסתכל, בכל זאת לא הרהר אחר הקדוש ברוך הוא שניסהו בעשרה נסיונות, ואילו איוב שהיה בדרגה פחותה מאברהם אבינו, הרהר על מדותיו.

39. הקשה המהרש״א, דהרי בפרק ב׳ דקידושין אמרו דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה,

אמר רבא: מכאן שכפר איוב בתחיית המתים[40].

נאמר באיוב פרק ט׳ פסוק יז: ׳**אשר בשערה ישופני, והרבה פצעי חנם**׳, ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר רבה, איוב בסערה חרף, ובסערה השיבוהו. —

בסערה חרף, דכתיב ׳אשר בשערה ישופני׳. אמר לפניו: רבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך, ונתחלף לך בין איוב לאויב ובסערה השיבוהו דכתיב [באיוב פרק לח פסוק א׳]: ׳**ויען ה׳ את איוב מן הסערה**[41] **ויאמר... אזר נא כגבר חלציך** התעורר מיסוריך ומחלייך **ואשאלך**[42] [את השאלות דלהלן] **והודיעני.** —

אמר לו הקדוש ברוך הוא לאיוב: **הרבה נימין** שערות **בראתי באדם, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה,** שמאותה גומא צומחת השערה, **שלא יהו שתים** שערות **יונקות מגומא אחת, שאלמלי שתים יונקות מגומא אחת, מחשיכות מאור עיניו של אדם.** [וזהו ׳מן הסערה׳ לשון שיער[43]] —

ואברהם אבינו קיים את כל התורה, וכיצד קדש את שרה בלא שיראנה. ותירץ, דודאי בנעוריה קודם שקדשה הסתכל בה, אבל לאחר שנשאו שוב לא הביט בה מתוך צניעותה, וחשב שכיון שעבר זמן רב כבר לא עמדה ביפיה שהייתה בנעוריה, וזהו שאמר אברהם הנה נא ידעתי שגם עכשיו אשה יפת מראה את ולא נשתנה יפייך.

תירוץ נוסף תירץ המהרש״א, דאברהם אבינו קיים את כל התורה רק לאחר שנמול, ואם כן לא קשה כיצד קדש את שרה בלא שראה אותה, שהרי כשנשאה עדיין לא היה מהול ולא קיים את התורה.

ובעיון יעקב [בעין יעקב] תירץ דכל מה שאמרו דאסור לקדש אשה עד שיראנה הוא משום דיש לחשוש שימצא בה דבר מגונה אחר הנישואים. ואברהם אבינו לא התכוון להסתכל בה גם לאחר הנישואין, וכיון שכן אין את טעם את התקנה, ולכן לא הסתכל אברהם אבינו בשרה אף קודם הנישואין.

ומדברי הרמב״ם בפירוש המשניות באבות פרק ה׳ משנה י״ט נראה, שבשעה שאמר אברהם לשרה ׳הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את׳ אז הסתכל בה ׳הסתכלות שלימה׳ ויש לומר דקודם הנשואין הביט בה בהסתכלות שטחית.

עוד תירצו על פי דברי הרמב״ן על התורה, שכתב דאברהם אבינו קיים את התורה רק כשהגיע לארץ ישראל, וכשנשא את שרה עדיין לא היה בארץ ישראל ולכן לא הסתכל בה קודם שנשאה.

ועי׳ עוד מה שתירץ בזה המהר״ל ב׳גור אריה׳ פרשת לך לך.

40. המהרש״א העיר שבאיוב פרק ז׳ פסוק ז׳ על הפסוק ׳זכור כי רוח חיי לא תשוב עיני לראות טוב׳, פירש רש״י ׳וכאן כפר איוב בתחיית המתים׳. וצ״ע דכאן למדו זאת מפסוק אחר. ועי׳ במצודות שם שפירש באופן אחר.

41. פירוש, שרוב הנפלאות שסיפר הם בסערת השמים או שדיבר אלי מן הסערה׳ — רש״י באיוב שם. אך רש״י כאן פירש ׳מן הסערה׳ לשון שערה כדלהלן.

42. לפנינו ׳ואשאלך׳

43. על פי רש״י באיוב, ועי׳ להלן בהערה

וכך אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: אם **בין גומא לגומא לא נתחלף לי**, האם תעלה על דעתך **שבין איוב לאויב נתחלף לי?!**

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב ′**מי פלג לשטף תעלה** וגו′′ ומפרשת הגמרא פסוק זה, **הרבה טיפין בראתי בעבים** בעננים **וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס** כמין תעלה שבה יורדת הטיפה **בפני עצמה, כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד מטשטשות את הארץ** עושות את האדמה כמין טיט **ואינה מוציאה פירות.** — וכך פירוש הפסוק מי פלג לשטף [לגשם] תעלה [דפוס](44) —

ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב, אם **בין טיפה לטיפה לא נתחלף לי** האם **בין איוב לאויב נתחלף לי?!**

ומקשינן: **מאי משמע דהאי** שהמילה **תעלה** הכתובה בפסוק **לישנא דדפוס היא? אמר רבה בר שילא דכתיב** במלכים פרק א′ פסוק יח על אליהו **ויעש תעלה** [סביב למזבח] **כבית סאתים זרע′.**

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב:

′**ודרך לחזיז קולות**′ — ומפרשת הגמרא את הפסוק, **הרבה קולות בראתי בעבים, וכל קול וקול בראתי לו שביל בפני עצמו כדי שלא יהו שתי קולות יוצאות משביל אחד, שאלמלי שתי קולות יוצאות משביל אחד מחריבין את כל העולם**(45). ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב, אם **בין קול לקול לא נתחלף לי**, האם תעלה על דעתך **בין איוב לאויב נתחלף לי?!**

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב —

הידעת עת לדת יעלי סלע חולל אילות תשמור [איוב לט א′].

ומפרשת הגמרא את הפסוק: **יעלה זו, אכזרית על בניה**, כי **בשעה שכורעת ללדת,** היא **עולה לראש ההר כדי שיפול** הוולד **ממנה, וימות. ואני מזמין לה נשר שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניה. ואלמלי מקדים**(46) הנשר לבא **רגע אחד או מאחר**(47) **רגע אחד מיד** נופל הוולד **ומת.** טז-ב

ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: אם **בין רגע לרגע לא נתחלף לי** שאני מזמין את הנשר ברגע הנכון, איך תעלה על דעתך **שבין איוב לאויב נתחלף לי?**

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: ′**חולל אילות תשמור**′ [איוב פרק לט פסוק א].

הבאה.

44. ועי′ ברש״י באיוב שהביא פירוש הגמרא כאן על הפסוק, אבל רש״י שם הוסיף פירוש נוסף ד′מי פלג לשטף′ היינו שהקדוש ברוך הוא ברא נימא לכל שערה כדלעיל.

45. פירש הבן יהוידע, ′פירוש, היה הקול יוצא חזק וגדול מאד, אלף אלפי פעמים מקול הרעם הנשמע עכשיו, ומחמת חוזק ותוקף הקול היה נופל הבנין... והיו האזנים חרשים′.

46. שאם יקדים תרגיש בו היעלה ותלך להמליט במקום אחר, שהרי רצונה שהוולד ימות.בן יהוידע. ועי״ש היטב.

47. גרסת הב״ח. ולפנינו ′מתאחר′.

ומפרשת הגמרא את הפסוק: **אילה זו, רחמה צר. בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון** נחש **שמכישה בבית הרחם ומתרפה** ומתרווח רחמה **ויולדת**[48], **ואלמלי מקדים** הנחש **רגע אחד או מאחר רגע אחד, מיד** האילה **מתה.**

ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: אם **בין רגע לרגע לא נתחלף לי,** איך תעלה על דעתך **שבין איוב לאויב נתחלף לי?**

עוד נאמר באיוב פרק לד פסוק לה:

אמר אליהוא בן ברכאל, '**[איוב] לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל**'[49]

אמר רבא: מכאן מפסוק זה יש ללמוד, **שאין אדם נתפס בשעת צערו.** אין אדם מתחייב על דברים קשים שמדבר מתוך צערו[50]. שהרי איוב דיבר דברי כפירה ואף על פי כן נאמר רק 'לא בדעת ידבר', ולא נאמר 'דברי רשע דיבר'.

עוד נאמר באיוב פרק ב' פסוק יא, לאחר שבאו על איוב יסוריו —

'וישמעו שלשת רעי איוב את כל הרעה הזאת הבאה עליו, ויבאו איש ממקומו, אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי, ויועדו יחדו לבוא לנוד לו ולנחמו' —

מאי ויועדו יחדו?

אמר רב יהודה אמר רב מלמד שנכנסו רעי איוב **כולן בשער אחד**[51].

ותנא, ושנינו במקום אחר, שהמרחק **בין** מגורי **כל אחד ואחד** משלשת רעי איוב היה **שלש מאות פרסי**[52]. ואף על פי כן כשבאו על איוב יסורים באו שלשתם יחד לנחמו.

---

48. על פי גירסת ה'עין יעקב' והרש"ש. והגירסה שלפנינו היא 'ומתרפא ממולדה' ואילו גירסת הב"ח היא 'ומתרפא ויולדת' והכוונה שווה לפי כל הגירסאות, ועי' ברבינו גרשום שגרס 'ומתרפא' ופירש דהכוונה מתרווח.

49. על פי גרסת המהרש"ל וכן מוכח גירסת רש"י כמו שנבאר.

הנה לפנינו הגירסה 'איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל, וכתיב כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב, אמר רבא מכאן שאין אדם נתפס בשעת צערו', ומבואר דהיה קשה לגמרא סתירת הפסוקים, שמצד אחד אמר אליהוא בן ברכאל 'איוב לא בדעת ידבר', ומצד שני אמר הקדוש ברוך הוא לחבריו של איוב 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב' והיינו שאיוב דיבר נכונה, ומכאן הסיק רבא שאין אדם נתפס בשעת צערו. וכן נראה שגרס רבינו גרשום.

אבל מרש"י מוכח שלא גרס כן שהרי רש"י פירש שהראיה שאין אדם נתפס על שעת צערו היא, מכך שנאמר 'לא בדעת' ולא נאמר שדיבר ברשע. הרי, שאין הראיה מסתירת הפסוקים. וכן גרס המהרש"ל. ועיין שם שהקשה על הגירסה שלפנינו, דלכאורה אין כאן סתירה בין הפסוקים, שהרי את הפסוק 'איוב לא בדעת ידבר' אמר אליהוא, ואילו את הפסוק 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב' אמר הקדוש ברוך הוא. ועיין במהרש"א.

50. שאין דעתו מיושבת עליו מחמת צער. רבינו גרשום.

51. משום דכתוב 'ויועדו', ובמקראות השער הוא מקום הוויעוד.מהרש"א, ועי"ש עוד.

52. כתב המהרש"א דהוא גימטריה של 'לבוא

ומקשינן: **מנא הוו ידעי**? מהיכן ידעו שלשת רעיו שבאו עליו יסורים —

איכא דאמרי, יש אומרים **דכלילא הוה להו** היה לכל אחד מהם כתר שבו חקוקים שלשה פרצופים, ותחת כל פרצוף היה רשום שמו של אחד מהם, וכשהיו באים יסורים על אחד מהם היה משתנה צורת הפרצוף שתחתיו חקוק שמו.

ואיכא דאמרי אילני הוה להו היה לכל אחד מהם שלשה אילנות, וכל אילן היה על שם אחד מהחברים **וכיון דכמשי** ואם היה אחד האילנות מתייבש **הוו ידעי** שבאו יסורים על אותו שרשום שמו תחת האילן[53].

אמר רבא, היינו דאמרי אינשי על פי זה יובן מאמר העולם — **או חברא כחברי דאיוב** או שיהיה לאדם חברים כחבריו של איוב, **או מיתותא** ואם אין לו אוהבים נוח לו שימות[54].

נאמר בסוף פרשת בראשית

ויהי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם' ודרשו חז"ל — **רבי יוחנן אמר** מה שאמר הפסוק 'לרוב' הכוונה, דכיון שנולדו בנות **רביה באה לעולם** כי אשה דרכה להיות בריאה וממהרת להוליד, כמבואר במסכת סנהדרין [סט — ב] דקטן אינו יכול להוליד אלא אם כן מלאו לו תשע שנים, ואילו הנקבה יכולה ללדת לפני כן.[55]

ריש לקיש אמר כוונת הפסוק היא דבלידת הבנות **מריבה באה לעולם** וכמו שאמרו [יבמות סג — א] שאם לא זכה האדם האשה היא 'כנגדו'.[56]

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן, לדידך דאמרת לשיטתך שאתה סבור דכוונת הפסוק **רבייה באה לעולם**, נמצא שלידת הבנות הוא דבר טוב, ואם כן יקשה **מפני מה** בשעה שכפל הקדוש ברוך הוא לאיוב את רכושו ובניו, **לא נכפלו בנותיו של איוב**?

אמר לו נהי אף על פי **דלא נכפלו בשמות** שלא היו לו עוד בנות **אבל** כנגד זה **נכפלו ביופי** ואין לך כפל טוב מזה

מביאה הגמרא ראייה שבנותיו של איוב יפות היו —

לנוד לו ולנחמו'. (וצ"ב דלפי החשבון הגימטריה היא שלש מאות וחמש).

53. כתב המהרש"א דאם היה זה מעשה כישוף, הרי זה כמאן דאמר בסנהדרין [דף נ"ו] שלא נאסר כישוף לבני נח.

54. כעין זה איתא בתענית כג א במעשה דחוני המעגל, ועיין שם היטב ברש"י.

55. על פי רש"י וכפי שפירשוהו הרש"ש והמהרש"א.

וברבינו גרשום כתב דרביה באה לעולם משום שהאשה מגדלת את בניה.

ובמהרש"א פירש [וכן פירש הגר"א עי' להלן הערה 63] דריבוי הנשים גורם יותר לרבייה מאשר ריבוי הגברים, שהרי אדם אחד יכול לישא מאה נשים ואין צורך בהרבה אנשים כדי שיתעברו הנשים, אבל ריבוי הנשים גורם ליותר רביה בעולם.

56. על פי מהרש"א.

דכתיב [באיוב פרק מב פסוק יג] ׳**ויהי לו שִׁבְעָנָה** ארבעה עשר[57] **בנים ושלוש בנות, ויקרא שם האחת ימימה ושם השנית קציעה ושם השלישית קרן הפוך**׳.

ומפרשת הגמרא את שמות בנות איוב: **ימימה — שהיתה דומה** ביפיה **ליום. קציעה — שהיה ריחה נודף כקציעה**[58] [מין בושם]. **קרן הפוך — אמרי דבי רבי שילא** שקרא לה כן, משום **שדומה לקרנא דקרש** לקרן של חיה הנקראת ׳קרש׳ שקרניה שחורות.

ועל פירוש זה **מחייכו עלה** לגלגו **במערבא**, משום שהם סברו כי מי שדומה **לקרנא דקרש — לקותא היא.** זהו חסרון ביופי ולא מעלה[59] —

אלא, אמר רב חסדא: שהיתה דומה **לכורכמא דרישקא במיניה** למובחר שבמין הכרכום הגדל בגינה[60], וכשם שמין זה יפה משאר הבשמים, כך היתה היא יפה משאר הנשים,[61] **שנאמר ׳כי תקרעי בפוך׳**, ׳פוך׳ הוא הכחול ששמים הנשים בעין, ו׳תקרעי בפוך׳ פירושו שעל ידי הכחול נראה קרע העין גדול יותר[62].

[גמרא זו טעונה ביאור, כמו שהקשו התוס׳ דמה עניינו של פסוק זה ׳כי תקרעי בפוך׳ ל׳כורכמא דרישקא׳, ועי׳ בהערה[63]].

רבי שמעון ברבי, איתילידא ליה ברתא נולדה לו בת **חוה קא חלש דעתיה** וחלשה דעתו, **אמר ליה אבוה,** הרי כשבאה בת **רביה באה לעולם, אמר ליה בר קפרא תנחומין של הבל ניחמך אבוך, [דתניא] אי אפשר לעולם**

---

57. עי׳ רש״י באיוב שם.

58. הקשה ה׳בן יהוידע׳ דהלא כאן בא הכתוב לשבחם ביופי, ואילו הגמרא מפרשת שבא לשבחה על ריחה, ועוד הקשה שם דלא מצינו אדם שריח עורו כריח הבשמים. ולכן פירש דהוא לשון מליצה על היופי, שגם העומד מרחוק נהנה מיפיה כמו הנאת הריח שמריח למרחוק. ועיין שם עוד תוספת דברים.

59. מפני שיש בה כמה גוונים.רבינו גרשום.

60. רש״י על פי גירסת הב״ח.

61. הקשה הרש״ש מדוע לא פירשו דהיתה יפה כמו אבן הפוך, כמו שנאמר ׳מרביץ בפוך אבניך׳ ופירש רש״י שהוא מין אבן טובה.

62. מבואר בגמרא שהקדוש ברוך הוא הכפיל את יופי בנות איוב, ועל שם יפיים קרא להם שמות, וכתב המלבי״ם באיוב שם, דאף שהיו לו בנות אלו אף קודם שהוכפלו ביופי, מכל מקום לאחר שהוכפלו ביופי קרא להם שמות חדשים על שם יפיים. ועי׳ היטב בכל דברי המהרש״א כאן.

63. רש״י פירש ד׳כורכמא דרישקא׳ היינו כרכום הגדל בגינה. והקשו התוס׳ אם כן מה עניינו של הפסוק ׳ותקרעי בפוך עיניך׳ לכאן.

והתוס׳ גרסו ׳ככוחלא דרישקא׳ והיינו כמו הצבע השחור של כורכום של נֵרד [מין צמח], ואף שהוא צבע שחור, מכל מקום דימו את בת איוב לצבע זה, דכשם שצבע זה מקרין ומאיר משאר צבע שחור, כך הייתה היא נאה משאר נשים. ומה שאיוב קרא לה ׳קרן הפוך׳ הוא מלשון ׳קרן עור פני משה׳, ולפי זה מבואר מה שהביאו מהפסוק ׳ותקרעי בפוך עיניך׳.

בלא זכרים ובלא נקבות, אלא אשרי למי שבניו זכרים, אוי לו למי שבניו נקבות.[64] וכן **אי אפשר לעולם בלא בסם** עושה בשמים **ובלא בורסי** מעבד עורות[65], **אשרי מי שאומנותו בוסמי** שיש להם ריח טוב, **אוי למי שאומנותו בורסי** שהעורות ריחם רע.

ומוסיפה הגמרא, שמחלוקת זו אם לידת בת הוא דבר טוב או לא, זוהי מחלוקת תנאים —

כתנאי, נאמר בחומש בראשית 'וה' **ברך את אברהם בכל', מאי בכל? רבי מאיר אומר שלא היתה לו בת** וזוהי הברכה שבירך ה' את אברהם שלא היתה לו בת[66] **רבי יהודה אומר שהברכה היא דהיתה לו בת**[67].

---

64. הגר"א [שנות אליהו ליקוטים ובביאורי הגר"א בסוף המשניות] ביאר את דברי הגמרא באופן נפלא. דהנה לעיל הבאנו את פירוש המהרש"א דבהולדת בנות באה רביה לעולם משום שזכר אחד יכול לישא הרבה נשים, ואין צריך להרבה זכרים כדי שיוולדו הרבה, אבל נשים, ככל שיתרבו כן תרבה הרבייה, וכן פירש הגר"א. ולפי זה ביאר דאביו ניחמו שבהולדת הבת באה רביה לעולם, ועל זה אמר לו בר קפרא דזהו תנחומים של הבל, דאף שלעולם יותר טוב שנולד בת, מכל מקום לו עצמו וודאי שעדיף שיוולד בן, שהרי אם יוולד לו בן יוכל להוליד הרבה ילדים על ידי שישא הרבה נשים, ואילו בתו אינה יכולה להוליד אלא מאיש אחד.

65. על פי רש"י ותוס' בכתובות עזא. וכן פירש הערוך בערך בורסי.

66. פירש הרמב"ן בחידושיו על התורה, דהברכה בזה הייתה משום שלא היה יכול אברהם להשיאה רק לבני כנען הארורים, ואם ישלחנה לארצו תעבוד עבודה זרה כמותם. ורבי יהודה דרש כי בת הייתה לו דאפילו בת לא הייתה חסרה לו והיה לו הכל, ובאו אחרים והזכירו שם הבת. (וצ"ע לפי זה מה שתלתה הגמרא את מחלוקת האמוראים לעיל במחלוקת תנאים זו, שהרי לפי זה אין מכאן ראיה שאין ברכה בלידת הבת אלא שגבי אברהם הייתה זו ברכה שלא היה לו למי להשיאה, וצ"ע).

אך הרמב"ן הוסיף שם שבאמת אין לומר שאחרים באו להוסיף רק את שמה של הבת, וכן אין לומר שכוונתם שכל ברכת אברהם הייתה בבת 'דחלילה להם שיוציאו ברכתו של אברהם שהיא גדולה וכללית לענין זה'. ולכן פירש שם הרמב"ן פירוש אחר בסוגיה על דרך הסוד, עי"ש באריכות גדולה.

67. התוס' לקמן קמא א [ד"ה בת] הקשו למאן דאמר בן נח מותר באחותו, מדוע לא השיא אברהם את בתו ליצחק. ותירצו ב' תירוצים: א. דשמא היתה קטנה ולא רצה אברהם עדיין להשיאה. ב. שבת זו נולדה מהגר ולכך לא רצה להשיאה ליצחק.

ולפי תירוצם השני הוציא בהגהות חשק שלמה חידוש לדינא. דהנה ביבמות דף ס"ב אמרו, דהשוהה עשר שנים עם אשתו ולא ילדה, כופין אותו להוציא ולישא אחרת. והמקור לכך הוא מאברהם שנשא להגר מקץ עשר שנים לשבתו בארץ כנען. והנה נחלקו הפוסקים אם ילדה אשתו רק בן או רק בת דלא קיים עדיין מצוות פריה ורביה, אם גם במקרה זה כופין אותו לגרש את אשתו ולישא אחרת כדי לקיים מצוות פריה ורביה.

וכתב החשק שלמה דלפי דברי התוס' דלמאן דאמר שהייתה לו בת היינו מהגר, אם כן רבי מאיר הסובר שלא הייתה לו בת היינו שלא היתה לו אפילו מהגר. ואם כן יש ללמוד דאין כופין לישא אחרת על מצוות פריה ורביה, דאם לא כן

אחרים אומרים בת היתה לו לאברהם ובכל שמה[68], ופירוש הפסוק וה׳ ברך את אברהם בבת ששמה ׳בכל׳[69]. —

הרי שנחלקו תנאים אם לידת בת היא ברכה או לא. דלשיטת רבי מאיר אין זה ברכה, ואדרבה כאשר אין בת זוהי ברכה, ואילו לדעת רבי יהודה כשיש בת זוהי ברכה.

מוסיפה הגמרא להביא דעות נוספות, מהי הברכה שברך ה׳ את אברהם —

רבי אלעזר המודעי אומר, איצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שהיה אברהם בקי במזלות **שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו** לשאלו מה יארע להם[70]

רבי שמעון בן יוחי אומר, אבן טובה היתה תלויה בצווארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא[71], **ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם תלאה הקדוש ברוך הוא** לאבן **בגלגל חמה. אמר אביי היינו דאמרי אינשי אידלי יומא** כאשר החמה מתרוממת וזורחת **אידלי קצירא** מיקל חולי בני האדם. משום שהאבן של אברהם אבינו תלויה בחמה.

דבר אחר, מה שנאמר שאברהם התברך בכל, הברכה היא **שלא מרד עשו בימיו** כמבואר להלן.

דבר אחר[72] **שעשה ישמעאל תשובה בימיו.**

למה לא נשא אברהם עוד אשה אחרת לאחר ששהה עשר שנים עם הגר ולא הולידה לו בת. אבל למי שסובר שהייתה לו בת אין ראיה.

68. לקמן [קמא א] איתא ׳רבי יהודה אומר שהיתה לו בת ובכל שמה׳.

69. רש״י בחומש פירש ׳בכל עולה בגימטריה בן׳. והנה לאחר פסוק זה מבואר בקשת אברהם לאליעזר לחפש אשה ליצחק, ופירש רש״י שם את סמיכות הפסוקים דכיון שבירך הקב״ה את אברהם בבן, לכן הוצרך להשיאו אשה. ולפי מה שאמרו כאן שבת היתה לו ביאר הגאון רבי יהונתן איבשיץ [תפארת יהונתן בראשית כ״ד,א] את סמיכות הפסוקים, על פי הדין שהאב קודם לבנו לגבי נישואין, ואם כן יש להקשות מדוע שלח אברהם את אליעזר למצא אשה לבנו ולא שלחו להביא אשה לאברהם עצמו. אלא בהכרח משום שהיתה לו בת וכבר קיים מצוות פריה ורביה, וזהו סמיכות הפסוקים.

70. על פי רבינו גרשום, ורש״י יומא כח ב.

71. והקשו התוס׳ דהלא בימי אברהם עדיין לא היה חולי בעולם, כמבואר בבא מציעא פז א דרק בימי יעקב ירדה חולשה לעולם. ותירצו התוס׳, א. דחולי של מכה היה גם קודם. ב. רבינו תם ור״י מפרשים דעד יעקב לא היה חולי של מיתה אבל חולי סתם היה.

ויש להוכיח כתירוץ זה ממה דאיתא ברש״י בבראשית [כ״א י״ד] על הפסוק ׳וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד׳ ופירש רש״י ׳ואת הילד אף הילד שם על שכמה שהכניסה בו שרה עין רעה ואחזתו חמה ולא יכול לילך ברגליו׳ הרי, שהיה חולי אף קודם זמן יעקב אבינו.

אלא דצ״ע מדוע לא נתרפה ישמעאל מהאבן שהיתה תלויה בצווארו של אברהם אבינו. ועי׳ במהרש״א שהביא קושית ה׳אמרי נעם׳ כיצד לא נתרפא אברהם מחולי מילתו על ידי האבן. עי״ש.

72. פירש רש״י בבראשית [כ״ה י״ט] שאברהם מת כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה.

שלא מרד עשו בימיו, מנלן?

דכתיב ׳**ויבא עשו מן השדה והוא עיף**׳. וכמו שמבואר להלן דבאותו יום עבר עשו חמש עבירות, **ותנא** שנינו בברייתא דב**אותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו**, הרי שמרידתו של עשו הייתה לאחר מות אברהם.

ומקשי: [**ומאי שנא של עדשים**] מדוע עשה יעקב דווקא תבשיל של עדשים? **אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי**, דבא יעקב לרמוז **דמה עדשה זו אין לה פה** אין לה סדק כמו שיש לשאר הקטניות, **אף אבל אין לו פה** שהוא יושב ודומם. **דבר אחר — מה עדשה זו מגולגלת** צורתה עגולה **אף אבילות מגלגלת ומחזרת על באי העולם. —**

מאי בינייהו? איכא בינייהו לנחומי בביעי האם אפשר לנחם אֶבֶל בביצים, דלמאן דאמר שיצחק בישל עדשים משום שאין להם פה, הרי, גם ביצים אין להם פה. אבל למי שסובר שיצחק בישל עדשים משום שצורתם עגולה, הרי, הביצה אינה עגולה כגלגל.

אמר רבי יוחנן חמש עבירות עבר אותו רשע עשו **באותו היום**[73], **בא על נערה מאורסה**[74], **והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט** וביזה **את הבכורה** עבודת המקדש שהייתה בבכורות.

עתה מפרשת הגמרא מהו המקור לכל עבירה ועבירה שעבר עשו באותו היום —

בא על נערה מאורסה כתיב הכא ׳**ויבא עשו מן השדה**׳, **וכתיב התם** גבי אונס נערה מאורסה ׳**כי בשדה מצאה**׳, ולומדים בגזירה שוה מהמילה ׳שדה׳ שבא עשו על נערה מאורסה —

הרג את הנפש, דכתיב הכא ׳ויבא עשו מן השדה **עיף**׳, **וכתיב התם** בנביא ירמיה ׳**אוי נא לי כי עיפה נפשי להורגים**׳, ולומדים גזירה שוה מהמילה ׳עיפה׳ הכתובה בירמיה בענין הריגה, למילה ׳עיף׳ שכתוב בעשו, ומכך שעשו הרג נפש באותו יום.

וכפר בעיקר — כתיב הכא גבי עשו שאמר ׳**למה זה לי** בכורה׳ **וכתיב התם** בשירת הים ׳**זה אלי ואנוהו**׳, ולמדו גזירה שוה מהמלה ׳זה׳ הכתובה בעשו למילה ׳זה׳ הכתובה על גילוי השכינה בשירת הים. ומכך למדו דכשאמר עשו למה לי ׳זה׳ התכוון לכפור בעיקר.[75]

והקשו שם בעלי התוס׳ הלא עשו יצא לתרבות רעה שנתיים לפני מות אברהם כשנהיה בן י״ג. וכעין זה הקשה החתם סופר על מה שאמרו שבא על נערה המאורסה, והלא בגיל י״ג כבר אמרה עליו תורה ׳איש יודע ציד׳ ופירש רש״י שהיה צד נשים מתחת בעליהם, ועי׳ שם מה שישב.

73. והנה בתורה לא מוזכר להדיא אלא החטא של ביזוי הבכורה. וביאר במשנת רבי אהרן חלק ג׳ עמוד ע״ד, שבחטא הבכורה התגלה זלזולו של עשו לכל דבר רוחני, וזה הגורם לכל העבירות האחרות שעבר.

74. כתבו התוס׳, דאף שלא נצטוו בני נח על נערה המאורסה, מכל מקום דבר מכוער הוא, ואף מכירת הבכורה אינה עבירה, אלא דבר מכוער. ועיין בדברות משה שהאריך בעניין זה.

75. במנחות דף נג ב נאמר: ׳זה׳ — זה הקדוש

וכפר בתחיית המתים — דכתיב שעשו אמר ״**הנה אנכי הולך למות** ולמה זה לי בכורה״ — הרי שכפר בתחיית המתים, כי אם האמין בתחיית המתים מדוע ויתר על הבכורה מחמת שהלך למות[76].

ושט ביזה **את הבכורה — דכתיב** ״**ויבז עשו את הבכורה**״.

לעיל התבאר, כי אחת מהברכות שנתברך בהן אברהם, שעשה ישמעאל תשובה בימיו.

ומתמהינן:

ושעשה ישמעאל תשובה בימיו — מנלן?[77]

ומשני: המקור לזה הוא כמו שביאר רבא לרבינא ורב חמא —

כי הא דרבינא ורב חמא בר בוזי הוו יתבי קמיה ישבו לפניו **דרבא, וקא מנמנם רבא. אמר ליה רבינא לרב חמא בר בוזי — ודאי** האם נכון הדבר **דאמריתו** שאמרתם **דכל מיתה שיש בה** שנאמר עליה בתורה לשון **גויעה** [כגון ״ויגוע ויאסף אל עמיו״] **זו היא מיתתן של צדיקים? אמר ליה אין!**

והקשה לו רבינא, **והא דור המבול** אף על פי שהיו רשעים, נאמר בהם לשון גויעה, שנאמר [בראשית פרק ז׳ פסוק כא] ״ויגוע כל בשר הרמש על הארץ...״, **אמר ליה אנן גויעה ואסיפה קאמרינן** מה שאמרנו דכל מקום שנאמר גויעה הרי זו מיתת צדיקים, אין זה אלא במקום שנאמר בו לשון ״גויעה״ בסמוך ללשון ״אסיפה״ [כגון ״ויגוע ויאסף״].

והוסיף להקשות רבינא, **והא ישמעאל דכתיב ביה** בבראשית פרק כה פסוק יז, לשון **גויעה ואסיפה** שנאמר ״ואלה שני חיי ישמעאל... ויגוע וימת ויאסף אל עמיו״, והלא ישמעאל רשע היה?

אדהכי תוך כדי הדברים **איתער בהו רבא** התעורר רבא מנמנומו **ואמר להו, דרדקי**[78], **הכי אמר רבי יוחנן — ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו!**[79] ולכך נאמר בו לשון ״גויעה ואסיפה״, **שנאמר** ״**ויקברו אותו** [את אברהם אבינו] **יצחק וישמעאל בניו**״ הרי שעשו נהג כבוד ביצחק והקדימו לפניו, ואף

ברוך הוא, דכתיב ״זה אלי ואנוהו״. וכן בזהר פרשת ויחי [רכח א] ״רוח קודשא אקרי זה״.

76. ובתורה תמימה פירש, דלמדו זאת מגוף דברי עשו שאמר ״הנה אנכי הולך למות״, וכי תעלה על דעתך שלא ימות עשו לעולם. ומכך דרשו שכוונתו היא למיתה עולמית.

77. רבי יהונתן איבשיץ [דברי יהונתן על התורה בראשית כ״ד א״] הקשה על מי מקשינן קושיה זו. דאם הקושיה היא על השיטה הסוברת דהברכה של ״בכל״ היא שעשה ישמעאל תשובה אם כן מה הקשו ״מנלן״ והלא המקור לזה הוא מ״בכל״. ואם הקשו למי שדורש את ״בכל״ לברכות אחרות, אם כן מה מקשינן, והלא יתכן שמאן דאמר זה סובר שלא עשה ישמעאל תשובה. ועיין שם מה שתירץ.

78. עי׳ רש״י שבת קמה ב.

79. בסנהדרין קד א איתא ״ואין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל, אין יצחק מציל את עשו״ והקשה התורת חים שם [הובא כאן בספר ״פני שלמה״], מדוע אברהם צריך להציל את

שיצחק היה צעיר ממנו, ומכאן שעשה תשובה(80).

ומקשינן: **ודילמא דרך חכמתן קא חשיב להו?** אולי התורה מונה את עשו וישמעאל לפי סדר חכמתן, אך אין הכונה שישמעאל הקדים את יצחק לפניו.

ומשני: אם כן הוא שהתורה מונה לפי סדר החכמה, **אלא מעתה** כיצד נבאר את הפסוק ׳**ויקברו אותו** [את יצחק אבינו] **עשו ויעקב בניו**׳, **מאי טעמא לא חשיב להו דרך חכמתן? אלא** בהכרח שאין התורה מונה לפי חשיבות החכמה, ומכך למדו **דמדאקדמיה** בפסוק ליצחק קודם לישמעאל בהכרח דישמעאל **אדבורי אדבריה** הקדים את יצחק לפניו, **ומכך דאדבריה** שהקדימו, **שמע מינה תשובה עבד בימיו** של אברהם.

תנו רבנן שלשה הטעימן הקדוש ברוך הוא בעולם הזה

מעין העולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב(1). יז-א

ומבארת הגמרא: מנין שהטעימו הקדוש ברוך הוא ל**אברהם** מעין עולם הבא. **דכתיב ביה** ׳וה׳ ברך את אברהם **בכל**׳. ו׳בכל׳ כולל

ישמעאל והלא מבואר כאן שישמעאל עשה תשובה. אמנם בגליון הש״ס בסנהדרין שם ציין לדברי התוס׳ ישנים ביומא דף לח א, שמדבריו מבואר שהסוגי׳ בסנהדרין סוברת שלא עשה ישמעאל תשובה. ונמצא שנחלקו בענין זה אם עשה ישמעאל תשובה.

והנה, במגילה דף יז א נאמר ׳למה נמנו שנותיו של ישמעאל כדי ליחס בהן שנותיו של יעקב...׳, ופירש רש״י, ׳למה נמנו שנותיו של ישמעאל, מה לנו למנות שנות הרשעים׳. והקשה המהרש״א שם, וכן הקשה הטורי אבן שם, דהלא כאן מבואר שעשה תשובה. ׳ואיך הרשיע רש״י את הצדיק שעשה תשובה, ואדרבה אמרינן בכמה מקומות במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ותירץ המהרש״א, דאף שעשה תשובה מכל מקום כיון שהיה רשע מעיקרו אין ראוי למנות שנותיו בתורה. עוד תירצו האחרונים על פי שיטת התוס׳ ישנים שהובאה לעיל, שנחלקו הסוגיות בענין זה אם עשה ישמעאל תשובה, ויתכן שהסוגיה במגילה סוברת כהסוגיה בסנהדרין שלא עשה ישמעאל תשובה. וכעין זה תירץ בפירוש יפה תואר על המדרש רבה [ס״ב, ה]. ועי׳ בכל זה בהגהות רבי מתתיהו שטראשון, ובספר פרדס יוסף סוף פרשת חיי שרה.

80. במשך חכמה סוף פרשת חיי שרה, ביאר את דברי הגמרא, דהטעם שיצחק הוקדם לישמעאל בקבורה הוא מפני שהוא בן שרה שהיא הגבירה ואילו ישמעאל הוא בן השפחה. וישמעאל היה מצחק על המשתה שעשה אברהם בהולדת יצחק כי ישמעאל טען ששרה נתעברה מאבימלך ולא מאברהם כמו שפירש הספורנו, ותשובתו של ישמעאל הייתה, שהודה שיצחק הוא בן שרה, והקדימו לפניו.

1. הקשו תוס׳ מדוע לא החשיבו כאן גם את איוב, שהרי לעיל טו ב דרשו שהטעימו הקב״ה לאיוב מעין עולם הבא. ותירצו דאיוב טעם את טעמו של עולם הבא רק בדבר אחד, כמו שמבואר שם שמייד עם החרישה צמח הזרע, אבל אברהם יצחק ויעקב נהנו מעין עולם הבא בכל דבר.

גם טעם עולם הבא.

וכן **יצחק** הטעימו הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, **דכתיב ביה** ׳ואוכל **מכל**׳.

וכן **יעקב, דכתיב ביה** ׳וכי יש לי **כל**׳[2].

שלשה לא שלט בהן יצר הרע. אלו הן, אברהם יצחק ויעקב[3], דהרי **כתיב בהו** שנתברכו ׳**בכל מכל כל**׳, כמבואר לעיל, וכיון שנתברכו בכל, למדנו שנתברכו גם בכך שלא שלט בהם יצר הרע[4].

ויש אומרים, אף דוד המלך לא שלט בו יצר הרע. **דכתיב** בתהילים [מזמור ק״ט] ׳**ולבי חלל בקרבי**׳. יצר הרע מת בקרבי, והרי הוא חלל [מת] בקרבי.[5]

ואידך, מי שסובר שיצר הרע שלט בדוד, כיצד הוא מפרש את הפסוק ׳ולבי חלל בקרבי׳?

צעריה הוא דקא מדכר. דוד המלך מתנה את צערו, ואומר, ליבי מת ונעשה כחלל בקרבי, מרוב צרות.

תנו רבנן: ששה לא שלט בהן מלאך המות, אלא מתו מיתת נשיקה על פי השכינה[6], **ואלו הן: אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן ומרים.**

ומבארת הגמרא: מנין שלא שלט מלאך המוות ב**אברהם יצחק ויעקב?**

דכתיב בהו שנתברכו ׳**בכל מכל כל**׳ כמבואר לעיל, ומפסוק זה אנו למדים ששרתה עליהם כל הברכה וכל הכבוד שיש בעולם. ומכך יש ללמוד שמתו מיתת נשיקה, שהרי משה

---

2. ומכאן הנוסח בברכת המזון ׳כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב בכל מכל כל, והיינו ׳בכל׳ שנאמר באברהם, ׳מכל׳ שנאמר ביצחק, ו׳כל׳ שנאמר ביעקב.

3. כתבו התוס׳ [ד״ה שלשה לא שלט] שוודאי אין לומר שלא שלט בהם יצר הרע כלל, דאם כן איך קבלו שכר, הלא כל השכר ניתן עבור ההתגברות על יצר הרע. אלא שבתחילה שלט בהם יצר הרע, וכיון שראה הקדוש ברוך הוא שהיו דוחקין עצמם להתרחק מהעבירה, סייעם וביטל מהם מכאן והילך את יצר הרע. וזהו שאמרו במסכת יומא [לח ב] על הפסוק ׳ורגלי חסידיו ישמור׳, כיון שעבר אדם רוב שנותיו ולא חטא, שוב אינו חוטא.

ובספר כוכבי אור ח״ב כתב, כי אף בענינים שכבר אין לאדם נסיון, מחמת שהתגבר בזה על היצר הרע אחר זמן, מכל מקום יש לו שכר על כל מצוה ומצוה שעושה, כאילו היה לו על זה נסיון, שהרי על ידי בחירתו זכה למצב זה שכבר לא יהיה לו נסיון.

4. ובמהרש״א פירש, כיון שהטעימן הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, לכן לא שלט בהם יצר הרע, כי בעולם הבא אין יצר הרע.

5. על פי רש״י. ובירושלמי ברכות פרק ט׳ הלכה ה׳ ובסוטה פרק ה׳ הלכה ה׳ חילקו בין אברהם לדוד, שעל אף שלשניהם לא היה יצר הרע מכל מקום חלוקים הם, כי אברהם אבינו הפך את יצר הרע ליצר טוב, אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו כמו שנאמר ׳ולבי חלל בקרבי׳.

6. רש״י. ובעץ יוסף על העין יעקב, הביא מספר כד הקמח, דענין מיתת נשיקה היא דביקות החושק בחשוק, ומתוך כך הנפש נפרדת מהעולם הזה בלא להרגיש טעם מיתה, ובלא הכח המשחית שהוא מלאך המוות.

ואהרן ומרים מתו מיתת נשיקה כמבואר להלן, ואם נאמר שאברהם יצחק ויעקב לא מתו מיתת נשיקה, נמצא שיש כבוד בעולם שלא נתכבדו בו(7).

ומנין שלא שלט מלאך המוות **במשה אהרן ומרים?**

דכתיב בהו שמתו ׳**על פי ה׳**״ כמו שנאמר באהרן [במדבר לג לח] ׳ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה׳ וימת שם׳, ובמשה נאמר [דברים לג ה] ׳וימת שם משה עבד ה׳ בארץ מואב על פי ה׳״.

ומקשינן: **והא מרים לא כתיב בה ״על פי ה׳״**, ואם כן, מהיכן אתה למד שמתה בנשיקה?

אמר רבי אלעזר: מרים נמי, בנשיקה מתה, דאתיא, למדים בגזירה שוה **״שם שם״ ממשה.**

כי בפטירת משה נאמר ׳וימת שם משה׳, וכן בפטירת מרים נאמר [במדבר כ א] ׳ותמת שם מרים׳, ומכך למדים, כשם שמשה מת בנשיקה, כך מרים מתה בנשיקה.

ואם תשאל, **מפני מה לא נאמר בה** במרים, שמתה בנשיקה **על פי ה׳**? תשובתך: **שגנאי הדבר לומר** על אשה שמתה בנשיקה על פי ה׳.

תנו רבנן: שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה לאחר מיתתם, **ואלו הן, אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב**(8).

ומבארת הגמרא: מנין שלא שלטה רימה ותולעה **באברהם יצחק ויעקב? דכתיב [בהו]** שנתברכו **בכל מכל כל.** ובכלל זה נכללת הברכה שלא תשלוט בהם רימה.

וכן לא שלטה רימה **במשה אהרן ומרים, דכתיב [בהו]** שמיתתם היתה ׳**על פי ה׳**״, והתבאר לעיל שמתו מיתת נשיקה, ומכאן שלא שלטה בהם רימה, שהרי הרימה מגיעה מהטיפה המרה המטפטפת מסכינו של מלאך המוות, כמו שמבואר במסכת עבודה זרה [כ ב] שמאותה טיפה מת האדם ומאותה טיפה הוא גם מסריח, וממנה פניו מוריקות. ואילו הם מתו בנשיקה ולא על ידי מלאך המוות, ומשום כך לא שלטה בהם רימה ותולעה(9).

ומנין שלא שלטה רימה ותולעה **בבנימין בן יעקב? דכתיב** ׳**ולבנימין אמר ידיד ה׳, ישכון**

---

7. על פי רש״י. ובתורה תמימה פירש דהמת על ידי מלאך המוות שולטים בו יסורי מיתה, ואילו המת מיתת נשיקה אין לו יסורי מיתה.

המהרש״א פירש באופן אחר, כיון שהתבאר לעיל שהטעימן הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, לכן לא שלט בהם מלאך המוות, כי על עולם הבא נאמר ׳ובלע המוות לנצח׳.

8. הקשו התוס׳, הלא גם בשאר צדיקים לא שולטת בהם רימה, כמבואר במסכת שבת, דמי שאין לו קנאה בלבו, אין עצמותיו נרקבים. ותירצו, שהרימה ותולעה שאמרו כאן, אין הכוונה לריקבון, שהרי מצאנו מי ששלט בו תולעה ולא נרקב גופו, כמבואר בבבא מציעא [פד ב] שרבי אלעזר בן רבי שמעון שכב בעליה כמה שנים אחר מותו ולא נרקב, ואף על פי כן יצאה תולעת מאזנו כעונש על כך שלא מחה על ביזוי תלמיד חכם.

9. פירשנו על פי הגירסה שלפנינו, וצ״ע, הלא

לבטח עליו'. וכך דורשים את הפסוק: ישכון בנימין לבטח, כאשר הוא סמוך לידידות השכינה[10].

ויש אומרים, אף דוד לא שלטה בו רימה ותולעה, **דכתיב** בתהילים [מזמור ט"ז] **'אף בשרי ישכון לבטח'**.

ואידך, מי שלא דורש מפסוק זה שלא שלטה רימה ותולעה בדוד, כיצד הוא מפרש את הפסוק?

ההוא, רחמי הוא דקא בעי. בפסוק זה ביקש דוד רחמים שלא תשלוט בו רימה ותולעה, אך אין מכאן ראיה שנתקבלה תפילתו.

תנו רבנן: ארבעה אנשים לא היו ראויים כלל למות משום שלא חטאו מימיהם, **ומתו** רק **בעטיו של נחש,** מחמת הקללה שקילל הקדוש ברוך הוא זרעו של האדם ששמע לעצת הנחש, ואז נגזרה המיתה על העולם. **ואלו הן, בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד.**

וכולהו, וכל אותם המנויים לעיל, אין מקור בפסוקים שמתו רק בעטיו של נחש, אלא **גמרא,** קבלה היא בידינו שלא היה חטא בידם ומתו בעטיו של נחש, **לבר מישי אבי דוד, דמפרש ביה [קרא],** שמפורש בפסוק שמת רק בעטיו של נחש **דכתיב 'ואת עמשא שם אבשלום תחת יואב על הצבא. ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגיל בת נחש אחות צרויה אם יואב'**.

ופסוק זה צריך ביאור: **וכי** אביגיל **בת נחש היא? והלא בת ישי היא, דכתיב** בדברי הימים, שהפסוק מונה את בני ישי, ומוסיף **'ואחיותיהם, צרויה ואביגיל'**. הרי שאביגיל הייתה בתו של ישי.

אלא, כוונת הפסוק לומר, שאביגיל הייתה **בת** של **מי שמת בעטיו של נחש.** ומכאן, שישי מת בעטיו של נחש.

הדרן עלך השותפים

טעם זה נכון גם לגבי אברהם יצחק ויעקב שמתו בנשיקה כמו שהתבאר לעיל, ואם כן מדוע הוצרכה הגמרא לפרש טעם אחר באברהם יצחק ויעקב. ובאמת גירסת רש"י וכן הביא המסורת הש"ס, 'אברהם יצחק יעקב משה אהרן ומרים כדאמרן', והיינו מאחר שנתבאר לעיל שלא שלט בהם מלאך המוות, לכן לא שלט בכל אלו רימה ותולעה, שהרי הרימה והתולעה הם תוצאה של הטיפה המטפטפת בסכינו של מלאך המוות.

המהרש"א הבין דלפי גירסת רש"י מה שאמרו 'כדאמרן' הוא גם על בנימין בן יעקב, ואף שעל בנימין בן יעקב לא נאמר על פי ה', מכל מקום כיון שכתוב עליו ידיד ה' 'ידידות השכינה היתה מצלת עליו מן הרימה'.

10. על פי רש"י, וצ"ע מדוע לא פירש רש"י כפשוטו, דלמדו זאת ממה שכתוב 'ישכון לבטח', וכמו שאמרו להלן על דוד.

פרק לא יחפור

מתניתין:

מי שיש לו חצר או שדה סמוך לחצר או לשדה של חבירו, אסור לו לחפור בור סמוך למיצר שמפריד בין תחומו לתחום חבירו, כי בכך הוא מזיק לבורו של חבירו, שחפר בתוך תחומו.

ובגמרא מבואר באיזה אופן הוא האיסור, האם כשבא לחפור אחר שכבר חפר השני, או אף כשלא חפר עדיין, כיון שיש לו אפשרות לחפור, או שהאיסור הוא בבאו שניהם לחפור בבת אחת.

לא יחפור אדם בור ברשותו,[1] **סמוך לבורו של חבירו** הנמצא ברשות חברו.

ולא יחפור **שיח,** חפירה ארוכה או קצרה [״שיח״ הוא כמו בור, אלא ש״בור״ הוא עגול, ואילו ״שיח״ הוא ארוך וצר], **ולא מערה,** מרובעת, ומכוסה בקירוי,[2] **ולא** יעביר סמוך לבורו של חבירו את **אמת המים,** חריץ בקרקע, שדרכה זורמים המים ממקור המים סביב השדה, ומשדה לשדה, **ולא** יעשה **נברכת הכובסין,** חפירה מרובעת שעושים בקרקע ומי גשמים מתכנסים בתוכה, ובהם מכבסים הבגדים.[3]

---

1. הקשה נתיבות המשפט [קנה יח], לגבי כל דיני ההרחקות המבוארים במשנתנו, מדוע לא נאמר שהחיוב להרחיק הוא מדין בור, שהוא אחד מארבעת אבות הנזיקין, כי נזק שכזה הוא כמו ״בור המתגלגל ברוח מצויה״, שהולך ומזיק לאחר שהונח. ותירץ, שכל אבות המזיקין שחייבה תורה על הזיקם, יכול האדם להחזיקם ברשותו, ולשומרם שלא יצאו ויזיקו, ולכן חייבה תורה לשלם על היזקם כיון שלא שמרם מלהזיק. אך לעומת זאת, לגבי כל ההרחקות מנזק המבוארות בפרקנו, הרי אי אפשר ״לשמור״ את ה״מזיק״ כדי למנוע את ההיזק, אלא אם כן ימנע האדם מלעשות את השימוש שהוא צריך לו בחצרו שלו, שלא ישתמש בו כלל. ובאופן שכזה לא חייבה תורה תשלום על הזיקן אלא אנו אומרים, אדרבה, הניזק הוא זה שצריך לשמור עצמו מלהנזק כתוצאה מהשימוש שעושה שכנו בחצרו, ועליו להרחיק עצמו ממקום שימושו של חברו. כי למה יצטרך המזיק להתבטל מתשמישו, והניזק לא יצטרך להתבטל!?

ובספר ברכת שמואל [יג] כתב בשם הגר״ח, שכל החיוב של ד׳ אבות נזיקין אינו אלא בעושה המזיק מעשה להיכנס בתוך של חבירו, או להגיע אליו, מה שאין כן ההרחקות בפרקנו, שנחשב המזיק כמי שעושה בתוך שלו.

והרמב״ן בקונטרס דינא דגרמי הקשה, מדוע הנוטע אילן בתוך שלו, בסמוך לבורו של חבירו, למה לא הוי כמו שור המזיק? ועיין בתירוצו.

והאריך עוד הרמב״ו שם, בשאלה האם חייב לשלם בכל ההרחקות הללו, האם נחשב הדבר כמו מזיק בידים וחייב לשלם, או נחשב שעושה על ידי גרמא ופטור מלשלם. ועיין בברכת שמואל סי׳ י״ד שהאריך בביאור דבריו.

2. כדאיתא בב״ק נ ב. עיי״ש.

3. וקרויים הוא אמה, לפי שהן רחבים אמה ברום אמה. לשון הרע״ב בריש מו״ק.

אלא אם כן:

א. הרחיק את חפירת בורו **מכותלו של חבירו ג׳ טפחים.**

ומבואר בגמרא, שצריך להרחיק את בורו במרחק של שלשה טפחים מהכותל של בור חבירו, ולא רק מחלל הבור עצמו.(4) וכיון שעובי הכותל של בור הוא ג׳ טפחים, נמצא שצריך להרחיק מחלל הבור של חברו ו׳ טפחים. דהיינו, את המרחק של ג׳ טפחים של כותל הבור שלו, ועוד מרחק של ג׳ טפחים של כותל הבור של חבירו.

ב. וסד בסיד, צריך לסייד את כותלי בורו מבפנים, לפי שהסיד עוצר את המים שבבורו שלא יחלחלו בתוך הכתלים אל בורו של חברו.(5)

הטעם להרחקה ולסיוד הבור, הוא מפני ״מתונתא״,(6) הלחות של מי הבור, המחלחלת וגורמת נזק לכותלי בורו של חבירו.

ועתה מתבאר במשנה דין הרחקת דברים המזיקים לכתלי הבתים, שצריך האדם להרחיקם, בתוך רשותו, מכתלי חברו [והנמצאים ברשות חברו].

ומרחיקים את הגפת, פסולת של זיתים, אחר שנעצרו ונסחטו בבית הבד, וכאשר הפסולת הזאת כנוסה יחד, היא מוציאה חום רב מאד, והחום יכול לפגוע בכתלים הסמוכים אליו.

ומרחיקים **את הזבל, ואת המלח, ואת הסיד, ואת הסלעים,** אבני אש, שאש יוצאת מהן.

מן הכותל של חבירו, ג׳ טפחים, וסד בסיד.

כאן מדובר בכותל לבנים, הבנוי על הקרקע, ולא בכותל בור שבקרקע. והטעם שצריך להרחיק כל אלו מהכותל של חברו, מפני שהם מוציאין הבל, דהיינו חום, המזיק את הכותל.

מרחיקין את הזרעים, ואת המחרישה, ואת מי רגליים, מן הכותל ג׳ טפחים.

כל אלו מזיקין לכותל. הזרעים, בכך שהם מתפשטים, והשרשים מרפים את הכותל.

---

4. הרמב״ם כתב שצריך להרחיק ״מכותלו של חבירו״ ולא כתב ״כותל בורו״. ומפרשים הסמ״ע והתוי״ט, שהוא מפרש את משנתנו, שלאו דווקא מכותל בורו צריך להרחיק, אלא שגם מכותל בנין צריך להרחיק ולסוד בסיד. אך הרא״ש והטור סוברים שמכותל בנין אין צורך גם להרחיק וגם לסוד, אלא בהרחקה בלבד סגי.

ואילו הש״ך כתב, שהרא״ש והטור אינן חולקים על הרמב״ם.

5. והגמרא לקמן [יט א] מסתפקת האם ״וסד בסיד״ תנן, דהיינו, שצריך גם להרחיק וגם לסוד, או דילמא ״או סד״ תנן, דמהני או הרחקה, או לסוד בסיד.

6. זו היא שיטת התוס׳, שהצורך להרחיק ג׳ טפחים הוא משום מתונתא, ואילו הטעם המבואר בגמרא ש״כל מרא ומרא [חפירה] מרפי לארעיה״ אינו אלא לומר, שכבר מאותה שעה מתחיל הנזק, וחשיב ״גירי דיליה״.

והרמב״ן, והריטב״א בשם הרא״ה, והר״ן, כתבו, שיש שתי סיבות להרחיק הנזק, האחד, מצד עצם החפירה, שכל מרא ומרא מרפי לארעא, והשני, מצד מתונתא. וכן מדייק בנימוקי הגרי״ב מרש״י ד״ה אלא אם כן.

והמחרישה מזיקה כאשר דופקים בה, שהדפיקות מרפות את הכותל. ומי רגליים ממסמסין את הלבנים שבכותל.

ומרחיקין את הריחים מן הכותל, **ג׳ טפחים מן השכב, שהן ד׳ מן הרכב.**

נדנודי הריחים מנידין את הקרקע ומרפין בכך את יסודות הכותל. והריחים בנויים משני חלקים, תחתונה ועליונה. התחתונה רחבה טפח מכל צד יותר מן העליונה, ה״רוכבת״ עליה. וצריך להרחיק את התחתונה ג׳ טפחים מן הכותל, ואז נמצא שמרחיק את העליונה ד׳ טפחים מן הכותל. והטעם לכך הוא, לפי שהעליונה היא הגורמת לנזק, בכך שמגלגלין אותה, ומעוצמת החבטה היא מנידה את הקרקע שתחת הכותל, ולכן צריך להרחיק את החלק העליון של הריחיים ד׳ טפחים מהכותל.

ואת התנור מרחיקים מן הכותל, **ג׳ מן הכליא, שהן ד׳ מן השפה,** כיון שחום התנור מזיק לכותל.

התנור גם הוא בנוי משני חלקים: חלקו התחתון, נקרא ״כליא״, והוא משמש כבסיס לחלקו העליון, שהוא עיקר התנור. הבסיס עודף ברוחבו טפח מכל צד מן התנור העליון.

הבסיס עצמו עשוי בשיפוע, רחב מלמטה וצר מלמעלה, כמדת התנור. וצריך להרחיק ד׳ טפחים מן התנור. ולכן צריך להרחיק ג׳ מן הכליא, הבסיס, ובכך מרחיקים ד׳ טפחים מן השפה, שזהו גוף התנור.

יז-ב

גמרא:

שנינו במשנה: לא יחפור אדם [ברשותו] סמוך לבורו של חבירו, אלא אם כן הרחיק מכותל חבירו.

ותמהה הגמרא: **פתח** התנא את דבריו **בבור,** באומרו ״לא יחפור אדם [ברשותו] סמוך לבורו של חבירו״, **ומסיים בכותל,** באומרו ״אלא אם כן הרחיק מכותל חבירו״!?

[**ליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג׳ טפחים**][7]

והרי היה צריך התנא לומר ״אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג׳ טפחים״.

אמר אביי, ואיתימא רב יהודה: מכותל בורו שנינו. מה שאמרה המשנה ״אלא אם כן הרחיק מכותל חבירו״, אין הכוונה לכותל שבנוי על גבי קרקע. אלא הכוונה היא לכותל בור, דהיינו, לקרקע שסביב לבור, הקרויה ״כותל הבור״.

וכוונת המשנה לומר, שאם בא לחפור בור סמוך לבורו של חבירו, צריך להרחיק ששה טפחים מחלל בורו של חבירו, שהם שלשה טפחים מ״כותל״ הבור [ג׳ טפחים קרקע שמסביב לבור, קרויין ״כותל הבור״]. והיינו, שצריך להרחיק ג׳ טפחים מ״כותל״ הבור.

---

7. המילים שבסוגריים ״ליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג׳ טפחים״, זו היא גירסת תוס׳ בד״ה פתח בבור, אבל רש״י לא גרס לה. המהר״ם.

אך מקשה הגמרא: **וליתני, "אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג' טפחים"!**[8]

ומתרצת הגמרא: **הא קא משמע לן, דעוביו** של **כותל בור,** הוא **ג' טפחים.** המשנה מחדשת לנו במה שהיא אומרת שיש לו לאדם להרחיק את בורו שלשה טפחים "מכותל חבירו", ששלשת הטפחים של הקרקע הסמוכים לבור, נחשבים לכותל הבור. שהרי נתבאר במשנה שצריך להרחיק ג' טפחים חוץ מהג' טפחים שהרחיק הראשון, ומוכח שהמשנה קוראת לג' טפחים הסמוכין לבור "כותל הבור", וזו היא ראיה ששיעור כותל הבור הוא ג' טפחים.

ונפקא מינה בשיעור זה, הוא, **למקח וממכר.**

כדתניא: האומר לחבירו "בור וכותליה אני מוכר לך", צריך שיהא הכותל של הבור **ג' טפחים** בקרקע מסביבו. והיינו, שמשנתנו באה לרמז את הדין הזה של הברייתא.

איתמר: הבא לסמוך את בורו **בצד המיצר** של חצרו או שדהו —

אביי אמר, סומך. ורבא, אמר אינו סומך.

---

8. כן הוא גירסת רש"י, ומפרש, שקושית הגמרא היא, שגם אם היה קתני "אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג' טפחים", היינו יודעים שהכוונה היא להרחיק ו' טפחים מחלל בורו של חבירו, ומה דקתני דצריך להרחיק רק ג' טפחים, היינו משום שג' טפחים הסמוכין לבור חשיבי בורו של חבירו, וקתני דצריך להרחיק משם עוד ג' טפחים.

אך אי אפשר לומר שכוונת הגמרא לומר שמספיק להרחיק מחלל בורו של חבירו ג' טפחים, כי הרי לפי רבא, גם הראשון שבא לחפור בור צריך להרחיק ג' טפחים מן המיצר, ואם כן, אם השני צריך להרחיק רק ג' טפחים, נמצא שאין צריך להרחיק כלום מן המיצר. והרי במשנה מבואר שיש לו דין הרחקה. ובהכרח שגם הוא צריך להרחיק ג' טפחים, מלבד הג' טפחים שהרחיק הראשון.

ולפי אביי מדובר כשבאו שניהם לחפור בבת אחת, ואז כל אחד צריך להרחיק ג' טפחים, ואם כן, בכהאי גוונא צריך כל אחד להרחיק מחלל בורו של השני ו' טפחים, ולפי זה מקשה הגמרא שדיינו בכך שיהיה כתוב "אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג טפחים", ולמה קתני "מכותל חבירו"?

תוס' בד"ה מכותל בורו אינם גורסים "וליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג' טפחים", כי זה לא קשה, היות ואם לא היה כתוב "מכותל בורו" היינו אומרים שמותר לראשון לסמוך את חלל בורו עד סמוך למיצר, ויהיו ג' הטפחים של "כותל בורו" בתוך שטחו של חבירו, והשני אין צריך להרחיק אלא רק ג' טפחים מחלל בורו של הראשון, וקא משמע לן במה דקתני "מכותל בורו", שהראשון כבר הרחיק ג' טפחים, והשתמש בשטח שבחצרו בתור כותל בורו, וצריך השני להרחיק ו' טפחים מחלל בורו.

עוד כתבו, שיש ליישב הגירסא "וליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו", שהכוונה דליתני "אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ו' טפחים", ולא גרסינן "אלא אם כן הרחיק מבורו של חבירו ג' טפחים".

ובחידושי הר"ן מיישב שיטת רש"י, שאי אפשר לומר שמדובר באופן שהראשון סמך את חלל בורו ממש עד למיצר, והשני צריך להרחיק ממנו ג' טפחים. כי אם די בשיעור הרחקה של ג' טפחים מחלל הבור, צריך המרחק הזה להתחלק ביניהם, ואין צריך השני להרחיק אלא רק חצי

והיינו, שנחלקו אביי ורבא, האם חיוב הרחקה המבואר במשנה הוא רק אחרי שכבר יש בור בשדה חברו, בצדו השני של המיצר, שאז הוא מזיק בחפירתו את בורו של חברו. או שהכלל הוא, שאפילו הוא בא לחפור ראשון, לפני שיש לחברו בור ברשותו, צריך הוא להרחיק מהמיצר, כיון שיש זכות לחברו לחפור בור ברשות שלו מבלי להפגע ממנו.

ומבארת הגמרא: **בשדה העשויה לבורות,** שהדרך הוא לחפור בה בורות, **דברי הכל אינו סומך.** כי היות והיא עשויה לבורות, בודאי יש זכות לשני לחפור בורות בשדהו, ואם כן אסור לראשון לחפור סמוך למיצר.

כי פליגי, בשדה שאינה עשויה לבורות,

אביי אמר סומך, דהא אינה עשויה לבורות. כיון שאינה עשויה לבורות, אינו נחשב שמזיק לשני כי אינו מגרע מתשמישו, שהרי אין השדה מיועדת לזה, וממילא אין חפירת הבורות בכלל תשמישי השדה.(9)

רבא אמר אינו סומך, כיון **דאמר ליה** בעל השדה הסמוך אליו: **כי היכי דאת אימלכת, וחפרת, אנא נמי ממלכנא וחפרנא.**

והיינו, רבא סובר שחפירת בור סמוך למיצר, נחשבת כמי שמגרע מתשמישי חבירו, כי על אף שאינה עשויה שדהו של חברו לבורות, מכל מקום, כמו שיש לו לראשון זכות, שאם הוא רוצה, הוא יכול להמלך ולחפור בשדהו בור, על אף שמלכתחילה לא היתה שדהו מיועדת לחפירת בורות בה, כך גם יש זכות לשני, שאם ימלך וירצה לחפור בור בשדהו, גם הוא יוכל לחפור בשדהו בור. ולכן נחשבת חפירת בורות בכלל תשמישי השדה. ונמצא, שבזה שסומך הראשון בור למיצר השדה, הוא מגרע מתשמישי חבירו בשדהו.

איכא דאמרי, בשדה שאינה עשויה לבורות, דברי הכל סומך. ולכולי עלמא לא נחשב הדבר שמגרע מתשמישי חבירו, כיון שאין השדה מיועדת לסוג תשמיש כזה.

כי פליגי — בשדה העשויה לבורות.

אביי אמר סומך, כי **אפילו לרבנן, דאמרי "מרחיקין את האילן מן הבור כ"ה אמה".**

והיינו, רבנן ורבי יוסי נחלקו לקמן [במשנה כה ב], באדם הבא ליטע אילן בתוך שדהו, האם הוא חייב להרחיק את האילן משדה חבירו, כדי שלא יתפשטו שרשי האילן שלו אל תוך הבור שבשדה חברו ויזיקוהו, או לא.

רבנן [תנא קמא, שם] סוברים, שמרחיקין את האילן מן הבור כ"ה אמה, מפני שהשרשים

שיעור הרחקה, ואם כן, די בהרחקה של טפח ומחצה, ומדקתני ג' טפחים, מוכח שבעצם שיעור הרחקה הוא ו' טפחים, והוא מתחלק בין שניהם, לכל אחד הרחקה של שלשה טפחים.

ולפי גירסת התוס' כתב, שיש לומר, שהשני צריך להרחיק את כל שיעור ההרחקה של ג' טפחים, ואינו יכול להתחלק בשיעור זה עם חבירו, וכן הוא שיטת הרמב"ם והרמב"ן.

9. שיטת התוס' והרמב"ן והרשב"א והרא"ש היא, שלפי אביי, המתיר לסמוך, אם אח"כ בא השני לחפור, צריך להרחיק כל ו' טפחים. אבל רבינו יונה והרמ"ה סוברים שאין צריך להרחיק רק ג' טפחים.

של האילן מתפשטין עד כ״ה אמה, ומזיקין את הבור של חברו. ואילו רבי יוסי סובר: זה חופר בתוך שלו, וזה נוטע בתוך שלו. משום שסובר רבי יוסי שעל הניזק להרחיק את עצמו. והיינו, כיון שאין הנזק בא מיד בנטיעת האילן, אלא רק אחר זמן, שמתפשטין השרשין, לכן נחשב הנוטע כמי שעושה בתוך שלו, ואינו עושה בשטח של חבירו כלום. ולכן אינו צריך למנוע עצמו מתשמישו בשדהו, אלא על הניזק להרחיק את עצמו.

וסובר אביי, דוקא **התם,** בנוטע אילן בתוך שדהו כאשר יש בור בצד שדהו של חברו, **הוא** דאמרו רבנן שצריך הנוטע להרחיק עשרים וחמש אמות, היות **דבעידנא דקא נטע, איתא לבור.** כיון שבשעת נטיעה קיים כבר בורו של חברו, ולכן עליו להרחיק את אילנו ממנו.

אבל הכא, במחלוקת אביי ורבא, הרי **בעידנא דקא חפר, ליתא לבור!**

ולכן, שם במשנה, כיון שכאשר הוא בא ליטע כבר נמצא הבור של השני, סוברים רבנן שעל המזיק להרחיק עצמו. אבל כאן, שכאשר בא הראשון לחפור את בורו עדיין לא חפר השני בור, הרי אף על פי שהוא מפריע בחפירת הבור שלו לתשמישו של חברו בעתיד, שחברו לא יוכל לחפור בור בשדהו אלא בריחוק ו׳ טפחים מבורו, לא איכפת לן, שהרי עתה הוא עושה בתוך שלו, וכסברת רבי יוסי, שעל הניזק להרחיק את עצמו. וכל מה שנחלקו עליו חכמים, הוא רק כאשר כבר נמצא הבור של חברו, שאז סוברים חכמים, כיון שבא ליטע אז, והשרשין עתידין להתפשט ולהזיק לבור, נחשבת הנטיעה למעשה היזק, ולכן לא נחשב הדבר שמי שעושה רק בתוך שלו. אבל כשלא נמצא עדיין הבור של חברו, אי אפשר להחשיב את הנטיעה שלו למעשה היזק, שהרי אינו מזיק עתה כלום. הילכך, נחשבת הנטיעה שעושה אז, רק כמי שעושה בתוך שלו בלבד, ומה שגורם לכך שבעתיד השני יצטרך להרחיק את בורו שלו כדי שלא ייפגע משרשי אילנו, לא איכפת לן.

ורבא אמר אינו סומך. ואפילו לרבי יוסי, דאמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, הני מילי התם, דבעידנא דקא נטע, ליתנהו לשרשיו דמזקי לה לבור. אבל הכא, אמר ליה: כל מרא ומרא דקא מחיית, קא מרפית לה לארעאי —

והיינו, רבא סובר להיפך מאביי. ולדעתו, אפילו רבי יוסי, הסובר שם שעל הניזק להרחיק את עצמו, משום שהנוטע עושה בתוך שלו, הוא דוקא שם, לפי שאין הוא בעצמו מזיק לבור בנטיעת האילן עתה, אלא רק שרשיו של האילן, העתידים ליגדל, הם יתפשטו ויזיקו לבור בעתיד. וכיון שבשעת הנטיעה עדיין לא נמצאים השרשים, אי אפשר להחשיב את מעשה הנטיעה למעשה היזק, ולכן הוא נחשב שעושה בתוך שלו, ומותר לו ליטע.

אבל כאן, בחופר בורו סמוך לשדה חברו, יכול לומר השני לזה שבא לחפור בור בסמוך אל שדהו: כל מכה ומכה שאתה מכה את הקרקע על ידי המעדר, אתה מרפה את הקרקע שלי, שהיא נרעדת ונדה מחמת המכה בקרקע. ולכן, נחשב מעשה חפירת הבור כאילו הוא עושה בתוך רשות חבירו. הילכך, אף על פי שעדיין לא נמצא בור

ברשות חבירו, מכל מקום צריך הראשון להרחיק.

ובאה הגמרא לדון בדבריהן של שתי הלישנות:

תנן, שנינו במשנתנו: **לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבירו.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא בור** בשדהו של חברו, לכן לא יחפור אדם בור בשדהו סמוך לבורו של חברו. **הא ליכא בור,** אבל אם אין בור בשדהו הסמוך של חברו, **סומך** אליו בור, בלי להרחיק, ואינו חושש למניעת תשמישו של חברו, שלא יוכל לחפור בור בשדהו אלא במרחק של ששה טפחים, מחמת בורו שחופר עתה.

בשלמא להך לישנא, דאמרת בשדה שאינה עשויה לבורות דברי הכל סומך, והיינו, לפי הלשון השני, שהם חולקים רק בשדה העשויה לבורות, אבל בשדה שאינה עשויה לבורות לכולי עלמא סומך, ניחא, כי אפשר להעמיד את **מתניתין, בשדה שאינה עשויה לבורות,** ולכן כל האיסור לסמוך הוא רק במקום שכבר יש בור בשדה חברו.[10]

אלא להך לישנא, לפי הלשון הראשון, **דאמרת** דוקא **בשדה שאינה עשויה לבורות פליגי,** תיקשי:

בשלמא לאביי, ניחא. אלא לרבא, קשיא!

לפי אביי ניחא, כי הוא סובר שמותר לסמוך. אבל לפי רבא, הסובר שאסור לסמוך, קשה הדיוק מהמשנה, שמשמע ממנה שאין איסור לחפור אלא רק אם יש כבר בור בשדה חברו.

מתרצת הגמרא: **הא איתמר עלה,** הרי שנינו מימרא על האמור במשנתנו, שצריך להרחיק את הבור מכולו של חברו:

אמר אביי, ואיתימא רב יהודה, "מכותל בורו של חברו", **שנינו** במשנתנו!

הרי שאין כוונת המשנה לומר שצריך להרחיק שלשה טפחים מחלל הבור, אלא להרחיק שלשה טפחים מכותל הבור של חברו, דהיינו, ג' טפחים קרקע הסמוכים לבור נחשבים "כותלי הבור", וצריך להרחיק מהם ג' טפחים. נמצא, שמוכח מהמשנה, שהחופר הראשון עליו להרחיק ג' טפחים מהמיצר, כשיעור כותלי הבור, לכן השני שבא לחפור, אין הוא צריך להרחיק מהמיצר אלא ג' טפחים, וביחד יש ו' טפחים מחלל בור זה לחלל בור זה.

---

10. לפי ההוה אמינא עכשיו, הבינה הגמרא ש"סמוך לבורו", היינו סמוך לחלל הבור, ואין צריך השני להרחיק מחלל הבור רק ג' טפחים. והקשה הרא"ש, איך לפי הך סלקא דעתך די בהרחקת ג' טפחים, הרי כיון שהראשון סמך בהיתר, צריך השני להרחיק כל השיעור הרחקה, דהיינו ו' טפחים. ותירץ, דלפי הך סלקא דעתך, שיעור הרחקה אינו אלא ג' טפחים, ורק לפי המסקנא שיעור ההרחקה הוא ו' טפחים.

וכל זה הרא"ש לשיטתו, דסבירא ליה כתוס', שאם הראשון סמך בהיתר צריך השני להרחיק כל שיעור הרחקה. אבל לפי רבינו יונה והרמ"ה, הסוברים שאין צריך השני להרחיק אלא רק חצי שיעור הרחקה ניחא. והרשב"א, תירץ שלפי הך סלקא דעתך מה דקתני "אלא אם כן הרחיק מכותלו של חבירו ג' טפחים", הכוונה היא

ועתה מביאה הגמרא נוסח שלישי, כיצד יש לשנות את דברי אביי ורבא, ואת המשא ומתן בדבריהם:

איכא דאמרי:

תנן, לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו. [הגהת הב"ח]

ואיתמר עלה: אמר אביי, ואיתימא רב יהודה: מכותל בורו שנינו.

ודנה הגמרא: **בשלמא לחך לישנא דאמרת "בשדה העשויה לבורות, דברי הכל אינו סומך", מתניתין, בשדה העשויה לבורות.**

דהיינו, לפי האיכא דאמרי האלו, הגמרא מדייקת מהמשנה להיפך, שאסור לסמוך בצד המצר, שהרי כיון שאמר אביי "סמוך מכותל בורו" שנינו, שאסור לסמוך לכותלי הבור, נמצא שהראשון הוצרך להרחיק ג' טפחים. ומוכח מזה שאסור לסמוך.[11]

לפי הלשון הראשון שפליגי בשדה שאינה עשויה לבורות, ובשדה העשויה לבורות לכולי עלמא אינו סומך, ניחא, כי משנתנו מדברת בשדה העשויה לבורות, לכן גם הראשון צריך להרחיק.

אלא לחך לישנא, דאמרת בשדה העשויה לבורות פליגי, תיקשי:

בשלמא לרבא, ניחא, אלא לאביי, קשיא.

לפי הלשון דפליגי בשדה העשויה לבורות, ניחא לרבא הסובר שאסור לסמוך, אבל לפי אביי קשה, שהרי הוא סובר שמותר לסמוך בכל גווני.

אמר לך אביי: מתניתין, משנתנו מדברת באופן **שבאו לחפור בבת אחת.**

ובאופן שכזה, לפי כולם, שניהם צריכים להרחיק, כל אחד מרחיק חצי שיעור הרחקה. וכיון ששיעור הרחקה הוא ו' טפחים, לכן מרחיק כל אחד ג' טפחים.

תא שמע, הגמרא רוצה עתה להביא ראיה לרבא, שהראשון צריך להרחיק, ממה ששנינו בתוספתא:

דתניא: **סלע הבא הידים, זה חופר בורו מכאן, וזה חופר בורו מכאן, זה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד וזה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד.**

"סלע הבא בידים" זהו קרקע, רק שאפשר לכותשו בידים. וקתני זה מרחיק ג' טפחים וכו', מבואר מכאן, שאף הראשון צריך להרחיק. וקשה לאביי.

וסלקא דעתך, כי "בא בידים" לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין בלא בא בידים, וגם הבינה הגמרא שמדובר בבאו לחפור בזה

לכותל חצר, ולא נתפרש במשנתנו שיעור הרחקה בין בור לבור.

11. עיין רשב"א שהקשה, דילמא אין צריך הראשון להרחיק, אלא רק אורחא דמילתא נקט שמרחיק, כי גם אם לא ירחיק, יכול השני לחפור אח"כ בור סמוך לבורו ויזיקנו. ובשלמא לפי השיטות שהשני צריך להרחיק כל שיעור הרחקה, אם כן אין לו ממה לחשוש. אבל לפי השיטות שצריך להרחיק רק חצי שיעור הרחקה, יכול השני להרחיק ג' טפחים, ויזיקנו. ותירץ, דמכל מקום, אורחא דמילתא שהשני ירחיק ו'

אחר זה, ולא בבאו שניהם לחפור בבת אחת.

[כן הוא לפי גירסת רש"י].[12]

ומתרצת הגמרא: **בא בידים, שאני.** בא בידים, שהוא רך, לכולי עלמא אסור לסמוך בצד המיצר, שהרי מקלקל קרקעו של השני.

אך מקשה הגמרא: **ודקארי לה, מאי קארי להו!?** המקשן שהקשה מכאן לאביי, איך עלה בדעתו להקשות מכאן? והרי קתני בברייתא "בא בידים", ומשמע דדוקא בא בידים אבל בלא בא בידים אין צריך הראשון להרחיק, כי במקום שהקרקע איה רכה, הוא אינו מקלקל קרקעו של חבירו.

ומתרצת הגמרא: **בא בידים איצטריכא ליה.**

סלקא דעתך אמינא, כיון ד"בא בידים", ליבעי נמי רווחא טפי, קא משמע לן.

המקשן היה סבור לומר, כי מה דקתני "בא בידים", אינו כדי לדייק שדדוקא בבא בידים נאמר דין זה. אלא הדין נאמר בכל גווני, ורבותא קא משמע לן, שאף בבא בידים, די בכך שכל אחד ירחיק ג' טפחים ואין צריך יותר. כי היה מקום לומר, כיון שהקרקע רך, צריך להרחיק יותר, קא משמע לן שאין צריך.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חבירו ג' טפחים, [וסד] בסיד.** יח-א

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא כותל. הא ליכא כותל, סומך.**

והיינו, מלשון המשנה מוכח, שכל החיוב להרחיק אינו אלא "מכותלו של חבירו", דהיינו כשיש כבר כותל, אבל אם אין שם כותל, סומך. וקשה על רבא.

ודוחה הגמרא: **לא.** אלא **כי ליכא כותל, נמי לא סמיך.** כי לעולם גם כשאין עדיין כותל אסור לסמוך.

ואלא מאי קא משמע לן, אם כן למה השמיענו התנא "מכותלו של חבירו"?

הא קא משמע לן, דהני קשי לכותל. התנא בא להשמיע לנו למה יש חיוב להרחיק גפת וזבל וכו', משום שהם קשין לכותל שמזיקין את הכותל, ומטעם זה סובר רבא שאסור לסמוך גם כשאין כותל, משום שיש זכות לשני לבנות שם כותל.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **מרחיקים את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל ג' טפחים,**

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא כותל.**

טפחים, כי אחרת יזוקו שני הבורות.

12. גירסת התוס' בשם ר"ת וכן הוא גירסת הר"י מיגאש והסכים לזה הרשב"א, דהגמרא מתרצת "הכא נמי שבאו לחפור שניהם בבת אחת ובא בידים איצטריך לי' סד"א כיון דבא בידים ליבעי רווחא טפי קא משמע לן". והיינו דמשני דמה דקתני זה מרחיק וזה מרחיק מדובר בבאו שניהם לחפור בבת אחת, ואגב אורחא בא לבאר הברייתא למה קתני סלע הבא בידים לרבותא.

ועוד גירסא מביאים תוס' "טעמא דבא בידים הא לא בא בידים לא, בא בידים איצטריכא לי' סד"א" וכו'. והיינו דהמקשן פריך על רבא דמשמע דבלא בא בידים אין צריך להרחיק,

הא ליכא כותל, סמיך. וקשה מכאן לרבא,

ודוחה הגמרא: **לא.** אלא **כי ליכא כותל, נמי לא סמיך.**

ואלא מאי קא משמע לן? —

דמתנותא קשה לכותל. התנא בא להשמיענו סיבת החיוב להרחיק אלו משום שהם קשין לכותל, מצד הלחות שיש בהם, דהיינו מתונתא.[13]

תא שמע ממה ששנינו: **ואת הריחים ג׳ מן השכב שהן ד׳ מן הרכב,**

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא כותל, הא ליכא כותל, סמיך.** מה שאמרה המשנה ״ומרחיקין את הריחים״ וכו׳ קאי על כותל חבירו הנזכר קודם. ואם כן משמע שרק כאשר יש כותל אינו סומך.

ודוחה הגמרא: **לא.** גם **כי ליכא כותל, נמי לא סמיך.**

ואלא מאי קא משמע לן?

הא קא משמע לן, דטירייא קשה לכותל. התנא משמיענו סיבת החיוב להרחיק ריחיים, מפני שהנדנוד שלהן קשה לכותל.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **ואת התנור ג׳ מן הכליא שהן ד׳ מן השפה.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא כותל, הא ליכא כותל סמיך,** כי מה שאמרה המשנה ״ואת התנור״ קאי גם כן על כותל הנזכר מקודם.

ודוחה הגמרא: **לא. כי ליכא כותל נמי לא סמיך, אלא מאי קא משמע לן, הא קא משמע לן דהבלא קשה לכותל.** התנא משמיענו דסיבת החיוב להרחיק תנור הוא משום דההבל דהיינו החום של התנור קשה לכותל.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו.**

חניות של נחתומין היינו מקום שאופין שם לחם ומוכרין אותם, כי על ידי שאופין שם לחם מסיקין שם אש תמיד, ומזיק העשן[14] לאוצרו של חבירו המונח מעליו. וכן חנות של צבעין, היינו שמסיקין שם אש תמיד כדי להרתיח היורה של צבעין, וגם כאן העשן קשה לאוצר. **ולא רפת בקר.** אסור לעשות רפת בקר תחת אוצרו של חבירו, כי הריח של הרפת קשה לאוצר שמעליו.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא אוצר, הא ליכא אוצר, עביד.** משמע רק כשיש אוצר אסור לעשות כל אלו, אבל כשאין אוצר מותר. וקשה לרבא.

ודוחה הגמרא: **דירה שאני.** כיון שאלו הדברים הם מעשה דירה, כי חנות ורפת בקר הם מעשה דיור של אדם, שלפעמים אדם

ודוחה הגמרא: דמה דקתני בא בידים הוא לרבותא דאפילו בא בידים סגי בהרחקת ג׳ טפחים.

13. הטעם של מתונתא קאי רק על מי רגלים, אבל זרעים ומחרישה הוא מטעם אחר כנ״ל במשנה.

14. רש״י. ותוס׳ כתבו שאין היזק מהעשן כיון שיש תקרה ומעזיבה, רק ההבל קשה לאוצר.

עושה כן בדירתו, מודה רבא שאי אפשר לאסור על האדם כל זמן שאין ההיזק מוכן עדיין.[15]

דיקא נמי, דתני עלה: אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר, מותר.

הגמרא מביאה ראיה לרבא מזה שרק כאן כתוב שאם הרפת קדם לאוצר מותר, ולא קתני כן בשאר הרחקות, מוכח שרק כאן, שהוא דירה, מותר לסמוך, ולכן אם עשה מקודם רפת בקר, שסמך בהיתר אין צריך להרחיק. מה שאין כן בשאר הרחקות, אסור לסמוך גם כשאינו מזיק עדיין.[16]

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **לא יטע אדם אילן סמוך לשדה אלא אם כן הרחיק ממנו ד׳ אמות.** אסור ליטע אילן סמוך לשדה חבירו, משום שצריך לחרוש סביב לאילן ד׳ אמות מכל צד, ובשעת הבציר בוצרין האילן בעגלות, וצריך להן מקום פנוי ד׳ אמות, לכן צריך להרחיק האילן ד׳ אמות משדה חבירו, כדי שלא יכנסו המחרישה והעגלות בשדה חבירו.

ותני עלה: ד׳ אמות שאמרו, כדי עבודת הכרם.

הטעם שצריך ד׳ אמות, משום שעבודת הכרם תופסת מקום של ד׳ אמות מכל צד, בין משום המחרישה ובין משום העגלות.

וכרם לאו דוקא, אלא הוא הדין שאר אילנות.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דמשום כדי עבודת הכרם.**

הא לאו משום כדי עבודת הכרם, סמיך. ואף על גב, דאיכא שרשין דקא מזקי.

הרי קתני בברייתא, שכל הטעם שצריך להרחיק הוא רק משום עבודת הכרם, ומשמע שמשום הטעם שהשרשין שעתידין להתפשט בשדה חברו ולעכב המחרישה שם, וכן אם ירצה חבירו לחפור שם בור יזיקו לו השרשין, מצד זה אין צריך להרחיק. והיינו כאביי שמותר לסמוך, וקשה לרבא.

ודוחה הגמרא: **הכא במאי עסקינן דמפסיק צונמא,** המשנה מדברת כשיש סלע חזק שמונח בין האילן לבין שדה חבירו, והסלע מעכב את השרשין שלא יתפשטו לתוך שדה חבירו, לכן אין חיוב להרחיק משום השרשין. אבל משום עבודת הכרם צריך להרחיק, שאם יחרוש עד הצונמא וירצה להפוך המחרישה לצד אחר, יכנס המחרישה לתוך שדה חבירו.

[**דיקא נמי, דקתני**]: **היה גדר בינתים, זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן.** אם בין האילן והשדה היתה גדר, זה סומך האילן לגדר מכאן וזה גם כן סומך אילן

---

15. כן פירש רש״י והרשב״א, והר״י מיגאש פירש פירוש ״דירה שאני״ היינו שאין רגילות לעשות מדירה אוצר, לכן מותר לשני לעשות תחת זה חנות ורפת ואין צריך לחשוש שהשני יעשה אוצר מעליו, ורחוק הוא יותר משדה שאינה עשויה לבורות. והרשב״א הקשה על זה ועיין קצוה״ח סי׳ קנ״ה סק״ג.

16. ולפי אביי קתני גבי רפת בקר והוא הדין לשאר דברים דלא משמע לי׳ שיהא חידוש בשאר טפי מבדירה. תוס׳.

לגדר מכאן אם רוצה, כיון שאין בזה משום עבודת האילן, שהרי יש גדר שמפסיקה ביניהם שלא יכנסו המחרישה והעגלות לתוך שדה חבירו. וגם אין איסור כלאים אם אחד נוטע אילן וכרם מצד זה של הגדר, והשני זורע בצד השני זרעים וירקות, אף על גב שיונקים מתחת הגדר, מכל מקום מועילה הגדר להפסיק שלא יחשב כלאים.

ומבואר כאן במשנה להדיא, שכל הטעם שצריך להרחיק הוא משום עבודת הכרם ולא משום השרשין שלא יתפשטו.[17]

אי הכי, אימא סיפא: היו שרשיו יוצאין בתוך של חבירו, מעמיק להן ג׳ טפחים כדי שלא יעכב המחרישה. אם התפשטו השרשין בתוך שדה חבירו, מותר לבעל השדה לקצוץ השרשין עד עומק ג׳ טפחים, כדי שלא יעכבו המחרישה בשדהו.

ומקשה הגמרא: **ואי דמפסיק צונמא, מאי בעו התם!?** אם נאמר שהמשנה מדברת כשיש צונמא שמפסיק איך יש מציאות שהשרשין נכנסו לתוך שדה חבירו.

ודוחה הגמרא: **הכי קאמר: ואי לאו צונמא, והיו שרשיו יוצאין לתוך של חבירו, מעמיק ג׳ טפחים כדי שלא יעכב המחרישה.**

לעולם הרישא מדברת שיש צונמא שמפסיק, ובסיפא, הכי קאמר: אם אין צונמא, ונכנסו השרשין לתוך שדה חבירו, מותר לבעל השדה לקצוץ השרשין עד עומק ג׳ טפחים בתוך שדהו.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו במשנה [לקמן כה ב]: **מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה.**

אדם הבא ליטע אילן בתוך שדהו, צריך להרחיק מבורו של חבירו כ״ה אמה, משום שהשרשים של האילן מתפשטים והולכים, ומקלקלים את כותלי הבור.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא בור. הא ליכא בור, סמיך.**

משמעות המשנה היא, שרק אם יש כבר בור, אז צריך בעל האילן להרחיק אילנו כ״ה אמה מהבור. אבל כשאין בור, מותר לו ליטע אילן, ואינו צריך להרחיק, וקשה מכאן לרבא.

מתרצת הגמרא: **לא.** אין לדייק כך מהמשנה, אלא, **כי ליכא בור, נמי לא סמיך.**

והא קא משמע לן התנא במשנה, **דעד כ״ה אמה אזלי שרשים ומזקי לבור.**

ולעולם, גם כשאין בור אסור לסמוך, רק המשנה משמיעה לנו את סיבת ההרחקה, משום שעד כ״ה אמה הולכים ומתפשטים השרשים ומזיקים לכותלי הבור.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא: ואם אילן קדם, לא יקוץ.** שכך שנינו בסוף המשנה הזאת, שאם האילן היה כבר קודם שנעשה הבור, אינו צריך לקוץ האילן כשחברו כורה בור ברשותו, ומותר לו לבעל האילן להמשיך ולקיימו.

ואי דלא סמיך, היכי משכחת לה? אם נאמר

---

17. זה לפי הגירסא ״דיקא נמי דקתני״, ועיין ברמב״ן מש״כ בזה. והרשב״א כתב, מדקתני ״זה

שאסור לסמוך אילן גם כשאין עדיין בור, איך יתכן לומר שאם קדם האילן לבור, אין צריך לקוצצו!? והרי בזמן שנטעו, נטע אותו באיסור, ואם כן, מה מועיל לו מה שקדם האילן את הבור.

ומתרצת הגמרא: **כדאמר רב פפא, בלוקח,** כמו שאמר רב פפא [להלן בעמוד ב], שמדובר בלוקח. **הכא נמי, בלוקח.** גם כאן מדובר בלוקח.

דהיינו, אם אדם נטע אילן באמצע שדהו, ואחר כך מכר חצי שדהו לאיש אחר, ובא הלוקח וחפר בור בחלק שקנה, אין המוכר צריך לקוץ עתה את האילן, כיון שבזמן שנטע, נטעו בהיתר.(1)

תא שמע ראיה, ממה ששנינו לקמן [כה א] במשנה:

א. מרחיקין את המשרה מן הירק, מים ששורים בו פשתן הם סרוחים, וצריך להרחיק אותם מן הירקות, משום שהם מזיקים להם.

ב. ומרחיקים **את הכרישין** [ירק הנקרא כרתי] **מן הבצלין,** כי הכרתי מזיק לבצלים, מפני שמפיגים טעמם.

ג. ומרחיקים **את החרדל מן הדבורים.** יש לחרדל טעם חריף, ובאות הדבורים ואוכלות ממנו. ומתוך שיש להן טעם חריף בפה, הן אוכלות אחר כך את הדבש שלהן. נמצא שבעל הדבש ניזוק מסמיכות החרדל אל כוורותיו. לכן צריך בעל החרדל להרחיק חרדלו מן הדבורים.(2)

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא ירק, הא ליכא ירק סמיך.** משמעות המשנה היא, שרק כאשר יש ירק צריך להרחיק את המשרה מהירק, אבל כשאין ירק, אינו צריך להרחיק את המשרה משדה חבירו. והוא הדין בכרישין ובחרדל, שאינו צריך להרחיק אלא רק כשיש את הבצלים והדבורים, וקשה

סומך וזה סומך", משמע אפילו כל מילי, ואפילו זה בור וזה אילן, ומי לא עסקינן שהבור קדם ואפילו הכי סומך זה אילן בלא הרחקה. ותיקשי גם לאביי, אלא בהכרח צריך לומר דמפסיק צונמא.

ויש גירסא אחרת: ת"ש היה גדר בינתים וכו', דבא להוכיח מכאן שאין צריך להרחיק מפני השרשין, וקשה לרבא, ומתרצת הגמרא: **הכא נמי בצונמא.** גם כאן מדובר בצונמא שמפסיק ביניהם.

1. כך פירש רש"י, ותוס' פירשו בשם ריב"ם להיפך, שבחצי השדה שמכר ללוקח נמצא האילן, ושאר השדה נשאר למוכר. עוד פירשו בשם ר"ת, שמדובר באחד שקנה שדה שיש שם אילן הסמוך למיצר, והחזיק בכך ג' שנים, שטוענים בית דין עבור הלוקח, שהבעל הראשון, שנטע את האילן, קנה משכנו זכות ליטע אילן סמוך למיצר.

2. הרשב"א תמה, למה בעל החרדל צריך להרחיק, הלא החרדל אינו נכנס לתוך תחומן של הדבורים, אדרבה הדבורים נכנסים לתוך שדה החרדל ואוכלות אותו, וזה דומה לבור שנמצא ברשות המזיק ונפל בתוכו שור של אדם אחר, שפטור בעל הבור משום שאומר לו לבעל השור: איך מגיע שורך לרשותי. והאריך בזה, ונשאר בצ"ע. ועיין ברכת שמואל ב"ק ט"ו שהאריך בביאור דברי הרשב"א.

מכאן לרבא.

מתרצת הגמרא: **לא. כי ליכא ירק נמי לא סמיך.** גם כשאין ירק ובצלים ודבורים אסור לו לסמוך.

והא קא משמע לן, דהני — קשו אהדדי. המשנה משמיענו את הטעם שצריך להרחיק, שהוא משום שאלו הדברים מזיקים את אלו.

אך מקשה הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא:**

רבי יוסי מתיר בחרדל, מפני שיכול לומר לו: עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבוראי, הרחק דבורך מן חרדלאי, שבאות ואוכלות לגלוגי חרדלאי.

רבי יוסי סובר, שבעל החרדל יכול לומר לבעל הדבורים: כמו שאתה אומר לי: הרחק חרדלך מן הדבורים שלי שהם מזיקים להם, כמו כן אני יכול לומר לך: הרחק דבורך מן חרדלאי, מפני שהם גם כן מזיקים לחרדל, שהם באות ואוכלות את פרחי החרדל.[3]

יח-ב וממשיכה הגמרא לבאר דבריהם, ומקשה מכאן על רבא:

ואי דלא סמיך, היכי משכחת לה!?

אם נאמר כרבא, שאסור לסמוך דבר המזיק למיצר גם כשאין עדיין את הדבר הניזוק, אם כן, האיך תיתכן המחלוקת בין רבי יוסי ורבנן. שהרי רבנן [תנא קמא] סוברים, שבעל החרדל לבד צריך להרחיק כל ההרחקה, כמו שמשמע מלשונם "מרחיקין וכו' ואת החרדל מן הדבורים," והיינו, שרק בעל החרדל צריך להרחיק, ואילו רבי יוסי סובר שבעל החרדל אינו צריך להרחיק כלל.

בשלמא לפי אביי, שסובר מותר לו לסמוך, מבוארת מחלוקתם שפיר. שמדובר באופן שבעל הדבורים סמך תחילה, ואחר כך בא בעל החרדל לסמוך חרדלו, שאז, אף על פי שלפי ההוה אמינא לפי כולם שניהם מזיקים זה את זה, מכל מקום, בעל הדבורים שסמך תחילה, בהיתר סמך, שהרי מותר לסמוך, לכן אינו צריך להרחיק. ואילו בעל החרדל, שבא אחר כך לסמוך, צריך להרחיק את כל ההרחקה כדי שלא יזיק לבעל הדבורים.

ורבי יוסי סובר, אף על פי שהיה מותר לראשון לסמוך, מכל מקום, כיון שהדבורים מזיקים לחרדל כאשר יבוא השני להעמיד שם חרדל, לכן, אף שמותר לו לסמוך, מכל מקום הוא עשה שלא כהוגן. וכיון שעשה שלא כהוגן, אם רוצה השני לסמוך חרדלו למיצר, אינו צריך להרחיק, מפני שיכול לומר לשני: לא דייך שלא הרחקת כלום את דבוריך, אלא שאתה בא לחייב אותי להרחיק?! אין לך זכות בכך!

זהו ביאור טעמו של רבי יוסי, והוא מובן לפי דברי אביי.

אבל לפי רבא, שסובר אסור לסמוך. אם כן, אם בעל הדבורים קדם וסמך, הרי עשה את זה שלא כדין, ויכול השני לכופו להרחיק חצי ההרחקה. וכשבא השני לסמוך חרדל, צריך גם כן להרחיק חצי ההרחקה, שזהו כמו שבאים שניהם לסמוך בבת אחת, שכל

---

3. כן פירש רש"י לקמן כה ב. אבל תוס' כאן פירשו דלגלוגי זהו ענפים.

אחד מרחיק חצי הרחקה.

וקשה: למה סובר תנא קמא שבעל החרדל מרחיק כל ההרחקה, וכן למה לפי רבי יוסי אינו צריך להרחיק כלל? (4)

ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא, בלוקח.** מדובר כאן שהיה לאחד שדה, ועשה בתוך שדהו משרה או כרישין או חרדל, ומכר לשני חצי שדהו מהמקום שסמוך למשרה או לכרישין או לחרדל עד סוף שדהו. ונמצא שהמשרה והכרישין והחרדל עומדים סמוך למיצר. וכשסמך אותם, היה זה בהיתר גמור, שהרי אז עדיין לא היה סמוך למיצר חבירו, לכן סובר רבי יוסי שאין בעל החרדל צריך להרחיק. (5)

ומקשה הגמרא על העמדת המשנה באופן של לוקח, שתי קושיות:

אי בלוקח, מאי טעמא דרבנן!?

אם מדובר בלוקח שקנה השדה לאחר שכבר היה חרדל סמוך למיצר, מה הטעם של רבנן, שאומרים צריך להרחיק החרדל? הרי סמך בהיתר!

ועוד, מאי טעמא דרבי יוסי? אפילו משרה וירקא נמי.

מה הטעם של רבי יוסי שחולק רק על חרדל, הרי כמו שסובר שאינו צריך להרחיק החרדל משום שסמך בהיתר, הוא הדין במשרה וירק, ובכרישין ובבצלים!?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבינא: קא סברי רבנן, על המזיק להרחיק את עצמו.**

רבנן סוברים, שהמזיק הוא זה שצריך להרחיק עצמו, אף על פי שסמך בהיתר גמור. לכן, בעל החרדל צריך להרחיק. וכמו שהגמרא מבארת אחר כך, שרבנן סוברים שרק החרדל מזיק לדבורים ואין הדבורים מזיקים לחרדל. לכן רק על בעל החרדל מוטל להרחיק. וכן במשרה וכרישין, רק הם מזיקים לשני, ולכן רק עליהם מוטל חיוב ההרחקה. (6)

---

4. זהו פירש רש"י ותוס' וכמו שביאר המהר"ם.

והרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן פירשו, שהוכחת הגמרא היא ממה ששנינו רבי יוסי מתיר בחרדל, ולא נאמר "רבי יוסי מחייב לבעל הדבורים להרחיק", מוכח מכאן שמדובר שבעל הדבורים סמך תחילה לכן אינו צריך להרחיק, וקשה מכאן לרבא.

5. כן פירש רש"י ותוס'. והרמב"ן במלחמות פירש שמדובר באדם אחד שיש לו בתוך שדהו חרדל ודבורים, ומכר חצי שדהו שיש שם החרדל ללוקח אחד, וחצי השני שיש שם הדבורים ללוקח אחר. אבל באופן שמכר חצי שדהו שיש שם משרה, ובא אחר כך לעשות ירק בחצי השני, או כשהשאיר לעצמו המשרה ומכר חצי שדהו, ובא הלוקח אחר כך לעשות ירק בחצי שקנה, אינו צריך בעל המשרה להרחיק, כיון שקדם בהיתר לשני. ועיין קצוה"ח קנ"ה י"ג שהאריך בביאור דבריו.

6. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו בשם ר"ת שגורסים אלא אמר רבינא וכו', והיינו שרבינא מבאר דברי רבא, שמה שאמר אסור לסמוך, מדובר רק בבור, שיש בזה הסברא שנאמרה לעיל, כל מרא ומרא דקא מחיית קא מרפית לה לארעאי. אבל בשאר דברים, מותר לסמוך כשאין הניזק נמצא בשעה שסומך. וזהו מה שאמר רבינא, קא סברי רבנן על המזיק להרחיק את

ודנה הגמרא בדברי רבינא:

מכלל דבריו של רבינא, אתה למד, **דרבי יוסי סבר: על הניזק להרחיק את עצמו.** מזה שרבינא אמר "קא סברי רבנן", משמע שרבי יוסי חולק על זה. והוא סובר שהניזק צריך להרחיק את עצמו, על כל פנים כשסמך המזיק בהיתר.

אך טוענת הגמרא: **אי על הניזק** להרחיק עצמו, אם כן, **אפילו משרה וירקא, נמי!?** אם רבי יוסי סובר שעל הניזק להרחיק את עצמו, ולכן לא צריך בעל החרדל להרחיק. ואם כן, גם במשרה וירק נאמר כן, ולמה רבי יוסי לא חולק בזה על תנא קמא!?

ומתרצת הגמרא: **אלא, לעולם, רבי יוסי נמי, על המזיק סבירא ליה** שהוא זה שצריך להרחיק, ואפילו כשסמך בהיתר.

והכי קאמר להו רבי יוסי לרבנן: תינח משרה וירקא, דהני מזקי הני, והני לא מזקי הני.

אלא חרדל ודבורים, תרוייהו מזקי אהדדי!

והיינו, רבי יוסי טוען לרבנן: בשלמא במשרה וירק, שרק המשרה מזיקה לירק ואין הירק מזיק למשרה, מובן שבעל המשרה צריך להרחיק, אפילו כשסמך בהיתר, כיון שרק הוא המזיק. אבל בחרדל ודבורים, ששניהם מזיקים זה את זה, למה יהא הדין שרק בעל החרדל צריך להרחיק? אדרבה, צריך להיות הדין, שבעל החרדל, שסמך בהיתר, אינו צריך להרחיק, ואילו בעל הדבורים, שבא לסמוך אחר כך, ירחיק את כל ההרחקה.(7)

ועתה ממשיכה הגמרא לבאר סברת רבנן שחולקים עליו:

ורבנן, דבורים לחרדל לא מזקי ליה. רבנן סוברים שדבורים אינם מזיקים לחרדל.

כי **אי בבינתא — לא משכחא ליה.** אם אנו דנים על גרעיני זרע החרדל, שהדבורים

עצמו, היינו שרק בשעה שמזיק צריך להרחיק.

וכן פירש הר"י מיגאש, אלא שכתב, דאחר כך, כשבא השני וסמך, מחויב הראשון להרחיק מהדבר הניזוק, ואינו מועיל מה שסמך הראשון בהיתר, ודלא כאביי, שסובר שמועיל מה שסמך הראשון בהיתר שאינו צריך להרחיק אחר כך. ולפי ר"ת גם רבא סובר כאביי, ולא נחלקו אלא בבור.

7. כן פירש מהר"ם. אבל הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן פירשו, שרבי יוסי טוען, כיון ששניהם שוים, שכל אחד מזיק לשני, כל אחד צריך להרחיק חצי הרחקה, ואם אחד אינו מרחיק גם השני אינו צריך להרחיק. ולפי זה כתבו, שלפי התירוץ הזה אינו צריך להעמיד בלוקח, היות שכל הקושיא על רבא היתה רק ממה שלא אמר רבי יוסי שגם בעל הדבורים צריך להרחיק, אבל לפי התירוץ הזה מפרשינן שזו היא כונת רבי יוסי, ששניהם שוים וכל אחד צריך להרחיק חצי הרחקה.

עוד כתב הרמב"ן במלחמות בשם הראשונים, שפירוש הגמרא "תרוייהו מזקי אהדדי", היינו כיון ששניהם שוים, שכל אחד מזיק לשני ושניהם לוקחים, שכל אחד קנה מהראשון חצי שדה, לכן שניהם אינו צריך להרחיק. ולפי זה נשאר התירוץ "בלוקח", דהיינו ששניהם לוקחים חצי שדה מהראשון, שרק באופן זה אינו צריך להרחיק.

אוכלות אותם, אינו כן, שאין הדבורים מוצאות הגרעינים מחמת קוטנן, לכן אי אפשר שיאכלו אותן.

אי בטרפא — הדר פארי. אם אנו דנים על העלים שהן אוכלות, לא נחשב הדבר להיזק, היות שהעלים צומחים שוב אחר שאכלו הדבורים את העלים הקודמים.(8)

נמצא, שרק החרדל מזיק לדבורים ואין הדבורים מזיקות לחרדל. ולכן רק בעל החרדל צריך להרחיק, אף על פי שסמך בהיתר.

וממשיכה הגמרא להקשות: **וסבר רבי יוסי על המזיק להרחיק את עצמו!?** וכי אפשר לומר שרבי יוסי סובר שהמזיק צריך להרחיק את עצמו?!

והתנן: רבי יוסי אומר, אף על פי שהבור קודמת לאילן, לא יקוץ. שזה חופר בתוך שלו, וזה נוטע בתוך שלו.

הרי שנינו במשנה לקמן, רבי יוסי סובר, אין צורך להרחיק האילן מן הבור, אף על פי שהבור קדם לאילן. וחולק שם על תנא קמא, הסובר שאם הבור קדם לאילן צריך בעל האילן לקוץ אילנו, מפני שהשרשים של האילן מזיקים לבור. ומנמק רבי יוסי טעמו, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. והיינו, כיון שאין האילן מזיק מיד, אלא הוא רק גורם שלאחר זמן יתפשטו השרשים ויזיקו, אינו נחשב בעל האילן בשעה שהוא נוטע את אילנו שהוא נכנס אז לתוך תחום השני, אלא שכל אחד עושה בתוך תחומו. ולכן אינו צריך להרחיק.

ומבואר כאן, שסובר רבי יוסי, שאם ההיזק אינו בא מיד, אלא רק לאחר זמן על ידי גרמא, אין המזיק צריך להרחיק. וקשה על מה שנתבאר מקודם, שרבי יוסי סובר על המזיק להרחיק את עצמו.

ומתרצת הגמרא:

אלא לעולם, רבי יוסי, על הניזק סבירא ליה. ולדבריהם דרבנן קאמר להו:

לדידי, על הניזק להרחיק את עצמו, ואפילו משרה וירקא לא בעי רחוקי.

אלא לדידכו, דאמריתו על המזיק, תינח משרה וירקא, דהני מזקי הני, והני לא מזקי הני.

אלא חרדל ודבורים, תרוייהו מזקי אהדדי!

רבי יוסי בעצמו סובר שעל הניזק להרחיק את עצמו, ולכן גם במשרה וירק אינו צריך להרחיק, והוא הדין בכרישין ובצלים ובחרדל ודבורים.

אלא רבי יוסי מקשה על תנא קמא: לשיטתך, שאתה סובר על המזיק להרחיק

---

8. הראב"ד הקשה, הרי בכל עת שיצמחו העלים יבואו הדבורים ויאכלום, ולמה אינו נחשב היזק? ותירץ, שאין אוכלים אותו אלא פעם ראשונה, קודם שטעמו את טעמו שהוא חריף, אבל לאחר שטעמו שהוא חריף, שוב אין אוכלות אותו. והרשב"א תירץ, שבכל שעה שהוא נלקט הוא צומח שוב, ומה שאוכלות ממנו אינו אלא דבר מועט, ולא נחשב לנזק. עיי"ש.

את עצמו, ולכן מרחיקים את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלים, בשלמא באלו, שרק המשרה והכרישין הם המזיקים, והירק והבצלים אינם מזיקים, שפיר סוברים רבנן שעל המזיק להרחיק את עצמו. אבל בחרדל ודבורים, שכל אחד מזיק לשני, למה בעל החרדל יצטרך להרחיק ובעל הדבורים אינו צריך להרחיק? הרי אדרבה, בעל החרדל, שסמך בהיתר, אינו צריך להרחיק, ובעל הדבורים, שבא אחר כך, צריך להרחיק.

ומבארת הגמרא: **ורבנן** סוברים, **שדבורים לחרדל, לא מזקי ליה.**

יט-א **כי אי בבינתא, לא משכחת ליה, אי בטרפא, הדר פארי!**

שנינו במשנה: **ולא נברכת הכובסין וכו׳:**

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו במשנתנו שצריך להרחיק ג׳ טפחים מנברכת הכובסין, **אלא מן המחמצן.**

דרך הכיבוס בזמנם היתה כך: תחילה היו שורים את הבגדים יום או יומים בגומת מים שיש בהם צואת כלבים, עד שמחמיצים המים ומסריחים, וזה נקרא "מחמצן". אחר כך היו שמים את הבגדים בתוך גומא אחרת שיש בה מים, ומכבסים ומשפשפים בה להוריד כל הלכלוך. אותה גומא נקראת "נדיין".

ומן המחמצן מספיק להרחיק ג׳ טפחים, כיון שהמים נשארים שם, ואינן נתזים משם למרחוק.

אבל מן הנדיין — ד׳ אמות. כיון שמשפשפים שם את הבגדים, נתזים המים משם למרחוק, לכן צריך להרחיק מהם ד׳ אמות.

והגמרא מביאה עתה הוכחה לרב נחמן:

תניא נמי הכי: נברכת הכובסין, ד׳ אמות. למדנו בברייתא שצריך להרחיק את נברכת הכובסין ד׳ אמות.

אך מקשה הגמרא: **והא אנן, תנן ג׳ טפחים!** הרי שנינו במשנה שמספיק להרחיק ג׳ טפחים.

אלא, לאו, שמע מינה כדרב נחמן. שכדי לתרץ הקושיא הזאת מוכרחים לומר כרב נחמן, שהמשנה מדברת במחמצן, לכן מספיק הרחקת ג׳ טפחים, ואילו הברייתא מדברת בנדיין, לכן צריך ד׳ אמות.

ואיכא דרמי לחו מירמי, יש מבני הישיבה שלמדו, שמקודם הקשו בבית המדרש הסתירה בין המשנה להברייתא:

תנן: נברכת הכובסין ג׳ טפחים.

והתניא, ארבע אמות!?

וכדי לתרץ את הסתירה, **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא קשיא. כאן מן המחמצן. כאן מן הנדיין.**

רב חייא בריה דרב אויא מתני לה בהדיא, היה שונה ברייתא שיש בה הוספה על דין המשנה, ואומרת: צריך להרחיק ג׳ טפחים מנברכת הכובסין, **אלא אם כן הרחיק משפת מחמצן ולכותל ג׳ טפחים.** ומפורש בברייתא, שמדובר במחמצן, ולא בנדיין.

שנינו במשנה: לא יחפור וכו׳ אלא אם כן

הרחיק מכותל חבירו ג׳ טפחים, **וסד בסיד .**

איבעיא להו: וסד בסיד תנן, או דילמא או סד בסיד תנן.

בני הישיבה הסתפקו, האם כונת המשנה לומר שצריך להרחיק ג׳ טפחים וגם לסוד בסיד, או שמספיק אחד מהשניים, להרחיק ג׳ טפחים, או לסוד בסיד.

ופושטת הגמרא: **פשיטא,** פשוט הדבר, **ד״וסד בסיד״ תנן.** כונת המשנה ברישא היא לומר, שצריך להרחיק וגם לסוד בסיד.

דאי סלקא דעתך ד״או סד בסיד״ תנן, אם כן, ליערבינהו וליתנינהו!

אם נאמר שמספיק או להרחיק או לסוד בסיד, הרי בבבא השניה של המשנה ״מרחיקין את הגפת וכו׳״, שגם שם נאמר ״וסד בסיד״, היה פשוט להגמרא שהכונה או סד בסיד, משום שאין ההיזק כל כך מרובה עד שיצטרכו גם הרחקה וגם לסוד בסיד. ואם נאמר שגם ברישא הכונה או סד בסיד, אם כן למה חילקה המשנה אותם לשתי בבות, והרי דין שניהם שווה. אלא בהכרח, שברישא צריך גם הרחקה וגם לסוד בסיד, ובסיפא צריך או הרחקה או לסוד בסיד, ולכן חילקה אותם המשנה לשתי בבות.

ודוחה הגמרא: **דילמא משום דלא דמי האי היזיקא להאי היזיקא.** לעולם, בין ברישא ובין בסיפא, ״או סד בסיד״ תנן, ומה שחילקה אותם המשנה לשתי בבות, הוא משום שאינו דומה סוג ההיזק של הרישא לשל הסיפא:

רישא, היזיקא דמתונא. סיפא, היזיקא דהבלא. ברישא ההיזק הוא מחמת הלחות והרטיבות שיש בבור ובשאר דברים, ובסיפא ההיזק הוא מחמת החום שיש בגפת וזבל ובשאר דברים, לכן לא עירב אותם התנא ביחד.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו בברייתא [לעיל יז ב]: **רבי יהודה אומר: סלע הבא בידים, זה חופר בורו מכאן, וזה חופר בורו מכאן. זה מרחיק ג׳ טפחים וסד בסיד, וזה מרחיק ג׳ טפחים וסד בסיד.**

כשיש סלע שמפסיק בין שתי השדות, והסלע הוא ״בא בידים״, שהוא רך עד כדי שאפשר לכותשו בידים לבד בלא כלי, הרי אם כל אחד רוצה לחפור בור ברשותו, צריך כל אחד להרחיק ג׳ טפחים מהמיצר ולסוד בסיד.

ומדייקת הגמרא: **טעמא ד״בא בידים״. הא לא ״בא בידים״, לא.** מזה שכתוב ״בא בידים״, משמע שאם הסלע הוא קשה עד שאי אפשר לכותשו בידים, הדין שונה. ובהכרח, היינו לענין שאינו צריך להרחיק וגם לסוד בסיד. ואם כן, אפשר לפשוט מכאן שהפירוש במשנתנו הוא ״או סד בסיד״, שהרי המשנה לא מדברת בסלע הבא בידים, אלא בסתמא.

ודוחה הגמרא: **הוא הדין דאף על גב דלא בא בידים, נמי סד בסיד,** שלעולם גם בלא בא בידים יש אותו הדין שצריך להרחיק ולסוד בסיד.

ומה דקתני ״**בא בידים**״, כי **איצטריכא ליה** לומר זאת, היות **וסלקא דעתך אמינא, כיון דבא בידים, ליבעי רווחא טפי, קא משמע לן.**

הברייתא באה לחדש, שאף על פי שהסלע הוא רך, "בא בידים", בכל זאת מספיק להרחיק ג' טפחים ולסוד בסיד, לפי שהייתי חושב, כיון שהוא בא בידים, צריך להרחיק יותר מג' טפחים. לכן משמיעה לנו הברייתא שגם בא בידים דינו שוה לאינו בא בידים, שמרחיק ג' טפחים וסד בסיד.

שנינו במשנה **מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת [הסיד ואת] הסלעים וכו'.**

תנן התם, שנינו שם במסכת שבת, תחילת פרק רביעי: **במה טומנין, ובמה אין טומנין?**

אם רוצה אדם להטמין קדירה מערב שבת, כדי לשמור את חום הקדרה עד סעודת שבת, מותר לו להטמין אותה רק בדבר ששומר על החום הקיים, אך לא בדבר שמוסיף חום. והטעם לדבר הוא, משום שגזרו חכמים, שאם נתיר לו להטמין בדבר המוסיף הבל [חום], שמא יבא להטמין גם בתוך אפר חם. ואם יטמין באפר חם, יכול להיות שישארו שם קצת גחלים לוחשות שעומדות להכבות, ועל ידי שיטמין בהן, הוא יחתה בגחלים, ונמצא שמבעיר אש בשבת. לכן גזרו שלא להטמין כלל בכל דבר שמוסיף הבל.

ובאה המשנה לבאר מה הם הדברים שאין מוסיפין הבל, שמותר להטמין בהן, ומה הם הדברים שמוסיפים הבל, שאסור להטמין בהן.

אין טומנין, לא בגפת, ולא בזבל, ולא במלח, ולא בסיד, ולא בחול, בין לחין בין יבשין. כל אלו הדברים מוסיפין הבל, ולכן אסור להטמין בהן.

ודנה הגמרא: **מאי שנא הכא, דקתני "סלעים", ולא קתני "חול", ומאי שנא התם,** במסכת שבת, **דקתני "חול" ולא קתני "סלעים"?!**

במשנתנו שנינו מרחיקים את הגפת וכדומה לפי שהם דברים המוסיפים הבל [חום], ומחמת זה הם מזיקים לכותל, והמשנה מונה כאן גפת וזבל ומלח וסיד ו"סלעים". ואילו במשנה במסכת שבת, שגם כן הנידון הוא מה הם הדברים שמוסיפים הבל, שם מונה המשנה גפת וזבל ומלח וסיד ומשמיטה את ה"סלעים", אך מאידך היא מוסיפה גם "חול".

ונמצא שיש שני שינויים בין משנתנו למשנה בשבת, שכאן שנה התנא סלעים ולא שנה חול, ושם שנה התנא חול, ולא שנה סלעים?

אמר רב יוסף: לפי שאין דרכן של בני אדם להטמין בסלעים. לכן התנא לגבי הטמנה לא מדבר על אופן כזה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **וכי דרכן של בני אדם להטמין בגיזי צמר ולשונות של ארגמן?** היינו, בצמר שגזזו אותו מן הבהמה, לפני שעיבדו אותו, ובלשונות של ארגמן, שהוא צמר צבוע באדום, שלאחר צביעתו חזרו והחליקוהו במסרק, ועשו ממנו לשונות לשונות.

ובכל זאת, התנא במסכת שבת מדבר על הטמנה באופן הזה!

דתניא: טומנין בגיזי צמר [צמר לאחר גיזתו, כשהוא בלתי מעובד], **ובציפי צמר** [צמר לאחר סריקה וניפוץ במסרק], **ובלשונות של ארגמן** [צמר לאחר צביעה, שחזרו והחליקוהו במסרק פעם נוספת, ועשו

ממנו קבוצות צמר מאורכות כעין לשון], **ובמוכין** [״מוך״ הוא מה שנשחק מבגדי צמר ישנים, כאשר סורקים אותם במסרק מיוחד כדי להחליקם מה״קוצים״ של הצמר, הבולטים עקב יושנם של הבגדים].

ואין מטלטלין אותן. אסור לטלטל את כל הדברים השנויים כאן משום מוקצה. ומכל מקום מותר להטמין בהם מערב שבת, ובשבת מוציא את הקדרה, ומזיז אותן על ידי טלטול מן הצד.

ורואים מכאן, שאף על פי שאין דרכן של בני אדם להטמין בהן, מכל מקום דיבר התנא על אופן כזה, וקשה מכאן על רב יוסף.

ולכן מתרץ אביי תירוץ אחר:

אלא, אמר אביי: ״יגיד עליו ריעו״! משל הוא, [והוא פסוק בספר איוב, פרק לו], ומשתמשים בו, כדי לומר שדבר האמור במקום אחד יכול לגלות [״להגיד״] על מקום אחר הדומה לו [״רעהו״].

תנא הכא סלעים, והוא הדין לחול.

תנא התם חול , והוא הדין לסלעים.

כיון ששתי המשניות כאן ובמסכת שבת, מדברים על אותו נושא, מה הם הדברים שמוסיפים הבל, אם כן כאשר כתוב כאן סלעים ושם כתוב חול, כל אחד מגלה על חבירו דהיינו על המשנה האחרת, שגם זה נכלל בדברים המוסיפים הבל. ולכן, כשכתוב כאן סלעים, הוא הדין לחול, וכשכתוב שם חול, הוא הדין לסלעים.

אמר ליה רבא: אי, אם מסתמך אתה על **״יגיד עליו ריעו״, ליתנינהו לכולהו בחדא, וליתני חדא מנייהו באידך, והוא הדין לאידך.** כי אם כל אחת מהמשניות סומכת על חברתה, אם כן, די בכך שנשנה במשנה אחת בלבד את כל הדברים המוסיפים הבל, או כאן או במסכת שבת, ובמשנה שניה נשנה רק דבר אחד שמוסיף הבל, ואת השאר נלמד מהמשנה האחרת, שהוא הדין לשאר דברים שמוסיפין הבל.

אלא, אמר רבא: התם, במסכת שבת, **היינו טעמא דלא קתני ״סלעים״, משום דמשתכי לה לקדרה.**

לעולם אין משנה אחת מגלה על חברתה, אלא הטעם שלא כתוב שם סלעים, הוא משום שהסלעים משברים את הקדרה, ואין הדרך להטמין בהן כלל, ולכן אין התנא שונה את האופן הזה. מה שאין כן גיזי צמר ולשונות ארגמן, אף על פי שאין הדרך להטמין בהן, מכל מקום, לפעמים כן טומנים בהם, לכן שונה התנא אופן הזה.[9]

ואילו **הכא, היינו טעמא דלא קתני ״חול״, משום דמחמימי חיים ומקרירי קריר.** כאן לא שונה התנא ״חול״ משום שאם נותנים דבר חם לתוך חול, אז הוא מוסיף הבל, אבל אם נותנים דבר קר לתוך חול, הוא אינו מוסיף הבל, אלא להיפך, שומר על קרירותו.

---

9. זהו פירש ראשון בתוס׳. ועוד פירשו, כיון שאין הדרך כלל להטמין בהם, לכן לא גזרו חכמים על זה, ומותר להטמין בהם אף על פי שמוסיפים הבל. עוד פירשו בשם ר״ח ור״י,

לכן שם, שמדובר בהטמנת קדרה, והדרך הוא שמטמינים קדרה חמה, לכן אסור להטמין בחול כיון שלדבר חם הוא מוסיף הבל. אבל כאן, שמדובר באופן שמניח חול סמוך למיצר, ואין דבר שמחמם את החול, אין החול מוסיף הבל, ואינו מקלקל את הכותל.

אך מקשה הגמרא: **והא תני רבי אושעיא חול!?** הרי רבי אושעיא בתוספתא שלו, מנה חול בין הדברים הנזכרים במשנתנו שצריכים להרחיק, והלא לפי רבא אינו צריך להרחיק חול!?

מתרצת הגמרא: **התם, במתונא.** רבי אושעיא מנה חול בין הדברים הנזכרים ברישא של משנתנו, שצריכים להרחיק משום לחלוחית, ומדבר על חול לח. אבל אינו צריך להרחיק חול יבש משום שמוסיף הבל.

אך שואלת הגמרא: **תנא דידן נמי, ליתני ולוקמיה במתונא!?** התנא של משנתנו, מדוע לא ישנה גם הוא את החול הלח, בין ההרחקות השנויות ברישא.

מתרצת הגמרא: **הא תנא ליה אמת המים.** הרי כבר שנה ברישא אמת המים, והוא הדין חול לח.

שואלת הגמרא: **אטו, מי לא קתני אמת המים, וקתני** גם **נברכת הכובסין!?** וכי לא שנה אמת המים ובנוסף לזה שנה גם כן נברכת הכובסין, אף על פי שזה דומה לאמת המים, שבכולם מדובר בנזק הלחות של המים, ואם כן שוב קשה, למה לא שנה גם חול לח.

ומתרצת הגמרא: **הנהו צריכי,** אמת המים ונברכת הכובסין שניהם צריכים להאמר, כי אי אפשר ללמוד זה מזה.

דאי תנא רק **אמת המים,** הייתי אומר שרק אותה יש להרחיק, **משום דקביעא. אבל נברכת הכובסין, דלא קביעא, אימא לא.**

אם היה שונה התנא רק אמת המים, הייתי אומר משום שהיא קבועה ועומדת תמיד בשדה, לכן צריך להרחיקה, משום שמקלקלת היא את הכותל בלחות המים המחלחלת ממנה אל הכותל. אבל נברכת הכובסין, שאינה קבועה תמיד, אפשר שאין צורך להרחיקה, לפי שאינה מקלקלת כל כך את הכותל, ולכן צריך לשנות גם נברכת הכובסין.

ואי תנא נברכת הכובסין, משום דקוו וקימי, אבל אמת המים לא, צריכא.

אם היה התנא שונה רק נברכת הכובסין, הייתי אומר משום שהמים מתאספים במקום אחד ועומדים שם כל הזמן, לכן מקלקלים הם את הכותל. אבל אמת המים, שהמים זורמים בה, ואינם עומדים במקום אחד, לפי שהם מי מעין זורמים, אפשר שאין הם מקלקלים כל כך את הכותל, ואינו צריך להרחיק, לכן הוצרך התנא להזכיר אמת המים ונברכת הכובסין.

שהגמרא מתרצת, כי מה שכתוב במשנתנו שצריך להרחיק, אין הטעם משום שמוסיפים הבל, אלא משום שהסלעים מלקים את הארץ, ומעלים עפר תיחוח, וזה שייך רק לענין הרחקה, אבל לענין הטמנה, מותר להטמין בהם, כיון שאין מוסיפים הבל.

שנינו במשנה: **מרחיקין את הזרעים ואת המחרישה וכו׳:**

ומקשה הגמרא: **״זרעים״!? תיפוק ליה משום מחרישה!** מדוע צריכה המשנה לומר שצריך להרחיק את הזרעים מן הכותל? הרי תמיד לפני שזורעים, חורשים תחילה, ואם כן צריך הוא להרחיק מהכותל עוד לפני הזריעה, משום הנזק שעושה המחרישה.

ומתרצת הגמרא: **במפולת יד.** יש אופן שזורעים על ידי שחורשים קצת ולא מעמיקים כעומק המחרישה, ואחר כך מפילים שם הזרעים בידו, ובאופן זה אינו צריך להרחיק משום המחרישה, אלא רק משום היזק הזרעים.

עוד מקשה הגמרא: **״מחרישה״!? ותיפוק ליה משום זרעים,** מדוע הוצרך התנא לומר שמרחיקים את המחרישה, הרי חורשים כדי שיזרעו שם, והרי הוא צריך להרחיק מהכותל משום הזרעים.[10]

ומתרצת הגמרא: **בחורש לאילנות.** מדובר שחורש סביב האילנות שהיו שם, לצורך האילנות, ולא בשביל לזרוע.[11]

ומקשה הגמרא: **ותיפוק ליה משום מיא,** למה הוצרך לומר זרעים, הרי כשזורעים צריך אחר כך להשקותם, ואם כן צריך להרחיק משום המים ששופכים שם, וכמו אמת המים וכיוצא בה.

ומתרצת הגמרא: **תנא, בארץ ישראל קאי. דכתיב ״למטר השמים תשתה מים״.** התנא השונה את המשנה היה נמצא בארץ ישראל, ושם אינו צריך להשקות הזרעים, משום שיורד מטר ומשקה הזרעים, ולכן הוצרך לומר שצריך להרחיק משום הזרעים.

שואלת הגמרא: **למימרא, דזרעים לצדדין קא משתרשי.** האם נאמר שמבואר במשנה ששרשי הזרעים מתפשטים לצדדים עד ג׳ טפחים, ולכן צריך להרחיק אותם ג׳ טפחים. יט-ב

והא תנן במסכת כלאיים [ז א]: **המבריך את הגפן בארץ,** כשיש עץ גפן יחידי,[12] ולוקח זמורה אחת כשהיא מחוברת לגפן, וכופפה,

---

10. הקשה הרמב״ן, והלא יש נפקא מינה, שיכול לעכב עליו משעת חרישה, עוד קודם שיזרע! ותירץ, שלא מדובר כאן באנשים שוטים שחורשים שלא על מנת לזרוע, ושאלת הגמרא ההיא, כיון שיצטרך להרחיק משום הזרעים, למה יחרוש בחנם בלא הרחקה.

והגרע״א הקשה לשיטת ר״ת, שלמסקנא גם לרבא מותר לסמוך כל זמן שאין כותל קיים, אם כן נפקא מינה אם חרש תחילה קודם שהיה כותל לחבירו, שמותר לו לחרוש, ולאחר שחרש זה בנה השני כותלו, בזה הדין שאסור לזרוע משום שהזרעים מפסידים להכותל, והניח בצע״ג. ועיין בשיעורי רבי שמואל מה שכתב לתרץ קושייתו.

11. וכתב רש״י ״שיש שם אילנות מימים רבים״. והיינו שהוקשה לו: מדוע אינו צריך להרחיק את האילנות, הרי מרחיקים את האילן כ״ה אמה. ועל זה מתרץ, שהיו שם אילנות מימים רבים, והיינו שהחזיק בזה ג׳ שנים. והרשב״א כתב, שמדובר בנטע ברשות. וכוונתו או בנטע ברשות חבירו, שהרשה לו לנטוע שם אילן, או בלוקח.

12. שאם היו הרבה גפנים שם, דהיינו ה׳ גפנים, שתים כנגד שתים ואחת יוצא זנב, היה נחשב כרם, וצריך להרחיק הזרעים ממנו ד׳ אמות. אבל

וטומנה בארץ, ומוציא ראשה כדי שתוציא פירות במקום שיוצא ראשה, זה נקרא הברכה.

אם אין על גבה עפר שלשה טפחים, לא יביא זרע עליה. כשאין עפר על גבי הזמורה הטמונה בעפר האדמה ג׳ טפחים, אסור לזרוע עליה, משום ששרשי הזרע מתפשטים עד ג׳ טפחים, וחודרים ונכנסים לתוך הגפן, והוי כמרכיב זרעים בגפן, שאסור. אבל כשיש עפר ג׳ טפחים מעליה, אין השרשים נכנסים בגפן שבאדמה מתחתם.

ותני עלה: אבל זורע את הצדדין אילך ואילך. מותר לזרוע מצדדי הזמורה, אף על פי שאינו מרחיק ג׳ טפחים.

ומוכח מכאן, שאין שרשי הזרעים מתפשטין לצדדים, כי אם היו מתפשטים לצדדים איך מותר לזרוע בצדדים של הזמורה, והרי הוא כמרכיב זרעים בגפן, וכמו שהיה זורע עליה, שאסור. אלא בהכרח, אין השרשין מתפשטים לצדדים, ואם כן, קשה מכאן על המשנה, שהצריכה להרחיק הזרעים ג׳ טפחים.

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי חגא בשם רבי יוסי: מפני שמחלידין את הקרקע, ומעלין עפר תיחוח.**

מה שהצריכה המשנה להרחיק את הזרעים אין זה מחמת שהשרשים בעצמן מתפשטים, אלא מחמת שהזרעים יונקים כח הקרקע מן הצדדים, ובכך הם מרפים את הקרקע ומעלים עפר תיחוח, דהיינו שגושי הקרקע מתפוררים ונעשים עפר תיחוח כמו חול, שאין הם דבוקים זה בזה, ומחמת זה מתמוטט יסוד הכותל, ונופל.(13)

שנינו במשנה: **ואת מי רגלים מן הכותל ג׳ טפחים וכו׳:**

אמר רבה בר בר חנה: מותר לאדם להשתין מים בצד כותלו של חבירו, ואינו צריך להרחיק ג׳ טפחים, **דכתיב** [מלכים א כא] **״והכרתי לאחאב: משתין בקיר, ועצור, ועזוב בישראל״.**

והיינו, שאמר הקב״ה לאליהו הנביא לומר לאחאב, שעתיד ה׳ להכרית את כל הזכרים מבית אחאב, עד שלא ישאר ״משתין בקיר״, שהוא כנוי לזכרים, לפי שדרכם בכך. ו״עצור״ זה העושר הכנוס בבית, ו״עזוב״ זה המקנה, הנעזב בשדה, את הכל יכרית ה׳ מבית אחאב.

ומוכח מכאן, שכך היא הדרך, להשתין בקיר, ואין זה נחשב למעשה היזק שאסור לעשותו.

אך תמהה הגמרא: **והא אנן תנן** כאן במשנתנו: ומרחיקין **את מי רגלים מן הכותל**

בגפן יחידית מספיק להרחיק ג׳ טפחים לפי רבי עקיבא בפ״ו דמסכת כלאים מ״א, ולפי רבנן שם צריך להרחיק ו׳ טפחים שלא יחשב ערבוב.

13. יש להקשות, כיון שהזרעים יונקים מן הצדדים עד ג׳ טפחים, איך מותר לזרוע בצדדי הזמורה ואין בזה כלאים? אלא, מבואר בתוס׳ ובשאר ראשונים, שמצד איסור כלאי זרעים, כל שלמעלה אין ערבוב אלא יש סימן להפרדה, לא איכפת לנו מה שיונקים למטה זה מזה. וכאן מדובר שלמעלה רחוקים הזרעים מן הגפן היוצא מן הקרקע ג׳ טפחים לר״ע, או ו׳ טפחים לרבנן,

שלשה טפחים.

וכיון שצריך להרחיק שלשה טפחים מן הכותל, האיך מותר להשתין סמוך לקיר?!

ומתרצת הגמרא: **התם — בשופכין.** המשנה מדברת כששופך עביט מלא של מי רגלים ליד הכותל, שכמות כזו של מי רגלים ממסמסת את הקיר. אבל להשתין גרידא, מותר, לפי שזה דבר מועט.

[**תא שמע** ראיה, ממה ששנינו: **לא [יטיל] אדם מים בצד כותלו של חבירו, אלא אם כן, הרחיק ממנו ג׳ טפחים.** הרי מבואר שאסור להשתין סמוך לכותל חבירו.

ומתרצת הגמרא: **התם נמי, בשופכין.** שם גם כן מדובר בשופך עביט מלא].[1]

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **לא ישתין אדם מים בצד כותלו של חבירו, אלא אם כן, הרחיק ממנו ג׳ טפחים.**

במה דברים אמורים, שצריך להרחיק ג׳ טפחים, **בכותל לבנים,** שעשוים מטיט שנתייבש בחמה, וזה נימוח מחמת המים, לכן צריך להרחיק ממנו. **אבל בכותל אבנים,** דיו שירחיק ממנו **בכדי שלא יזיק.** וכמה השיעור שלא יזיק? **טפח.** שעד טפח מטשטש הקרקע הסמוך ליסוד הכותל.

ושל צונמא, מותר. אם הכותל עשוי מאבנים, והוא בנוי על גבי סלע ולא על הקרקע, מותר לסמוך, משום שהמים אינן יכולים לקלקל את היסודות של הכותל, כיון שהוא בנוי על גבי סלע, שהוא קשה.

מכל מקום, מבואר כאן, שאסור להשתין סמוך לכותל חבירו.

תיובתא דרבה בר בר חנה, תיובתא. אכן הקושיא מהברייתא על רבה בר בר חנה, נשארת קושיא.

אך שואלת הגמרא על התיובתא: **והא רבה בר בר חנה, קרא קאמר!** הרי הוא מביא ראיה מן הפסוק שהדרך לעשות כן!

ומתרצת הגמרא: **התם, הכי קאמר: אפילו מידי דדרכיה לאישתוני בקיר, לא שביקנא ליה. ומאי ניהו? — כלבא.** הפירוש בפסוק הוא, שאפילו מי שדרכו להשתין בקיר, דהיינו כלב, אפילו הוא לא ישאר מבית אחאב. אבל אדם, אין דרכו בכך.

אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: רקיק, אינו ממעט בחלון.

ואם כן, אין כאן ערבוב למעלה. ורק באופן שהשרשים בעצמן מתפשטים ונכנסים לתוך האילן, אז אסור משום שמרכיב זרעים באילן, וזה אסור אף על פי שאינו נראה ערבוב. ועל זה מתרצת הגמרא, שאין השרשים בעצמן מתפשטים, אלא שהן יונקים מן הקרקע, לכן אין בזה משום הרכבת זרעים באילן, ומצד שיונקים זה מזה מותר, כל שאין ערבוב למעלה.

עוד כתבו התוס׳, שרק בגפן שהוא רך, אסור לזרוע על גביו, משום שהזרעים נכנסים לתוך האילן ונמצא שהוא מרכיב זרעים באילן, אבל בשאר אילנות שהם קשים, אין הזרעים נכנסים לתוך האילן, לכן מותר לזרוע על גביו.

1. המהרש״ל מחק את כל הקטע שבסוגריים. ואילו הב״ח בהגהותיו תיקן את הנוסח, וגרס: תא שמע, לא יטיל אדם מים בצד כתלו של חבירו.

קיר המפריד בין שני בתים צמודים, או בין שני חדרים הסמוכים זה לזה, ויש חלון פתוח באותו קיר, ויש מת באחד מן הבתים או החדרים, מתפשטת הטומאה של המת, מצד "טומאת אהל", אל כל הבתים או החדרים.

הטומאה מתפשטת ועוברת מבית לבית ומחדר לחדר דרך החלון בקיר שביניהם רק כשיש בחלון שיעור הראוי ל"חלון".(2)

ואמר שמואל, שאם היה מונח בחלון "רקיק", דהיינו עוגיה דקה ורכה, שנועדה לסתום חלק מהחלון, ובשיעור הקטן הזה התמעט החלון מהשיעור הראוי להעביר את הטומאה, לא נחשב הרקיק הזה למיעוט בשיעור החלון, אלא הטומאה ממשיכה לעבור דרכו.

ודנה הגמרא: **מאי איריא רקיק? אפילו עבה נמי!**

מכך שאמר שמואל "רקיק", משמע שהוא בא לומר, דוקא רקיק, שאינו סותם טוב, לפי שהוא רך ועשוי ליפול, לכן הוא אינו סתימה. אבל אם היה מניח דבר מאפה עבה, הוא כן היה משמש כסתימה.

ומקשה הגמרא: הרי גם אם הוא עבה, אינו ממעט, כיון שהאדם אשר הניחו שם, אינו מבטלו שם לעולם, אלא עתיד הוא לפנותו משם.

והרי הכלל הוא, שכדי למעט החלון שלא תעבור הטומאה דרכו, צריך שני תנאים: א. הדבר הסותם לא יקבל טומאה. ב. האדם המניחו שם, מבטלו באופן שמניחו שם לעולם.

ומתרצת הגמרא: **לא מיבעיא קאמר.** שמואל הזכיר רקיק כדי להשמיענו חידוש:

לא מיבעיא עבה, כיון דאיחזי ליה, לא מבטיל ליה. אין צורך לומר עבה, כיון שאף לאחר שהניח בחלון עדיין ראוי הוא לאכילה, ולכן אינו מבטלו שם. **אבל רקיק, דממאים,** שנעשה מאוס מלחלוח הכותל כיון שהוא דק, **אימא בטולי מבטיל ליה,** הייתי אומר שהוא מבטלו שם לעולם.

---

2. לפי שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים יש ג' שיעורים בחלון, א) כשעשוי למאור, דהיינו להאיר אותו המקום, שיעורו כמלא מקדח גדול, שהוא כמלא פונדיון האיטלקי. ב) כשעשוי לתשמיש, שיעורו בפותח טפח, דהיינו טפח על טפח מרובע, וזהו שיעור יותר גדול מפונדיון. ג) אם נעשה שלא בידי אדם, אלא על ידי מים או שרצים, וכדומה, שיעורו מלא אגרוף, והוא כראש גדול של כל אדם.

ואם חישב עליו לתשמיש שיעורו בפותח טפח, ואם חישב למאור שיעורו בפונדיון.

ואם התחיל לסתום החלון ולא גמר, אם נעשה החלון מתחילה לאור, כל שנשאר בו עדיין רום אצבעיים על רוחב אגודל נחשב עדיין חלון, פחות מכאן נחשב כסתום, ואם נעשה מתחילה לתשמיש או שנעשה מאליו, ששיעורו כמלא אגרוף, אם נתמעט משיעורו אפילו במשהו, לא נחשב חלון.

ואם נעשה החלון לא לתשמיש ולא לאורה אלא להסתכל ממנו לאויר כדי לשמור גנות ופרדסים, לשיטת הרמב"ם והר"ש ועוד מפרשים, שיעורו הוא כמו העשוי למאור. ולשיטת התוס' כאן יש לו שיעור רביעי, דהיינו כמלא מקדח בינוני, והוא פחות ממלא פונדיון.

קא משמע לן, משמיע לנו שמואל, שהיות והוא לא נמאס לגמרי, אלא עדיין ראוי הוא לאכילת כלבים או תרנגולים, אין אומרים מן הסתם ביטלו לעולם, עד שיבטלו בפירוש לעולם.(3)

שואלת הגמרא: **ותיפוק ליה דהוה ליה "דבר שהוא מקבל טומאה", וכל דבר שהוא מקבל טומאה, אינו חוצץ בפני הטומאה!** למה צריך להגיע לטעם שאינו מבטלו שם, והרי אף אם יבטלו, גם אז הוא אינו חוצץ, מפני שהוא מקבל טומאה ככל האוכלין שמקבלין טומאה,(4) ויש לנו כלל, שכל דבר המקבל טומאה, אינו חוצץ בפני הטומאה.

ומתרצת הגמרא: מדובר כאן באופן שהרקיק **נילש במי פירות,** שהם אינם משבעת המשקין המכשירין את האוכל לקבלת טומאה.(5)

מיתיבי, הגמרא מקשה עתה על הדין שחידש שמואל, שכל דבר אינו ממעט בחלון כל זמן שלא ביטלו שם לעולם, מהמשנה במסכת אהלות [ו ב], ששנינו בה:

קופה מלאה תבן, וחבית מלאה גרוגרות [תאנים מיובשות], **המונחים בחלון, רואין: כל שאילו ינטלו** הקופה או החבית, **ובכל** זאת **יכולין תבן וגרוגרות לעמוד** שם **בפני עצמן,** הרי הם **חוצצין. ואם לאו, אין חוצצין.**

הקופה והחבית אינם חוצצים, כדלהלן, מפני שהם כלים המקבלים טומאת כלים. אבל התבן והגרוגרות אינם מקבלין טומאה. התבן, מפני שאינו אוכל אדם. והגרוגרות, מדובר בכגון שלא הוכשרו לקבל טומאה על ידי אחד מז' המשקין. ולכן התבן והגרוגרות חוצצין. אמנם יש תנאי, שצריך להיות שהם יכולין לעמוד בפני עצמם גם בלא הקופה והחבית. אבל אם אינם יכולים לעמוד בלא הקופה והחבית, הם אינם חוצצים.(6)

שואלת הגמרא: **והא תבן חזי לבהמתו,** הרי

---

3. כ"כ הר"י מיגאש והמאירי.

4. הקשו התוס', הרי אם יבטלו לעולם, בטל ממנו שם אוכל, ושוב אינו מקבל טומאה. ותירצו, שלא בטל ממנו תורת קבלת טומאה על ידי מחשבה בלבד בלא שינוי מעשה. והרמב"ן תירץ, שקושיית הגמרא היא, למה צריך לומר שבלא ביטול אינו חוצץ משום שיש דין שאינו חוצץ אלא אם כן יבטלו לעולם, הרי בלא זה, כל שלא ביטלו, הרי הוא מקבל טומאה, ומחמת זה אינו חוצץ.

והקשה המקדש דוד: למה לא מועיל דבר המקבל טומאה, אף שאינו חוצץ? והרי מכל מקום, הרי הוא מבטל את השימוש של החלון, שעתה אין עוד בחלון תשמיש בשיעור של "פותח טפח", וממילא לא חשיב חלון. ותירץ הקהילות יעקב על פי מה שכתב תוס' שאין מתבטל דין קבלת טומאה במחשבה לחוד בלא שינוי מעשה, לכן אין מתבטל ממנו שם חלון בזה שמבטלו לעולם.

5. כל אוכל אינו "מוכשר" לקבל טומאה אלא אם כן נפל עליו פעם אחת אחד מז' משקין, שהם: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים. וכאן מדובר שלא נפל על הרקיק אחד מז' משקין, אלא לשו אותו במי פירות, ולכן אינו מקבל טומאה.

6. לפי פירוש ראשון בתוס', הטעם הוא, מפני שכל דבר החוצץ צריך שיוכל לעמוד בפני

תבן ראוי לאכילת בהמה, ואם כן, בסתמא אינו מבטלו שם, ולמה הוא חוצץ?

מתרצת הגמרא: **בסריא.** מדובר כשהתבן נרקב ואינו ראוי לאכילת בהמה.

אך ממשיכה הגמרא לשאול: **חזי לטינא,** הרי ראוי לגובלו עם טיט לבנין?

ומתרצת: **דאית בה קוצי.** מדובר שיש שם קוצים, ודרכן היה לגבול הטיט ברגליהן, וכשיש קוצים אי אפשר לגובלו, מפני שהן מסרטין את הרגל.

ומקשה הגמרא: **חזי להסקה,** הרי ראוי התבן להסיקו תחת תבשילו או לצורך אחר?

מתרצינן: **במתונא.** מדובר בתבן לח שאינו ראוי להסקה.

ומקשה הגמרא: **חזי להסק גדול** הרי עדיין ראוי הוא להיסק גדול, כשיש כבר מדורה גדולה אפשר להכניס שם אף תבן לח וימשיך לדלוק.

ומתרצת הגמרא: **הסק גדול לא שכיח.** היסק גדול אינו מצוי, לכן לא אומרים בסתמא שאינו מבטלו מכיון שראוי הוא להיסק גדול.

ממשיכה הגמרא להקשות: **גרוגרות הא חזו ליה.** הרי גרוגרות ראויים לו ואם כן, אינו מבטלם, ולמה הם חוצצים?

עצמו. ודעת הט"ז יו"ד שע"א ג' שלפי זה לא מועיל לנעול דלת במנעול, כשאין יכול לעמוד נעול בלא זה. אולם הש"ך שם חולק על זה, וסובר שהחסרון הזה הוא רק בסתימה ארעית, שאינה יכולה לעמוד בפני עצמה אלא על ידי דבר אחר שסומכה. אבל דלת הנעולה במנעול שמחובר לדלת, לא חשיבה סתימת ארעי.

פירוש שני כתבו בתוס', מפני שהכלי מקבל טומאה, ואין מועיל לחצוץ דבר שנסמך על ידי מקבל טומאה.

פירוש שלישי כתבו בתוס', וכן כתב גם הר"ש והרע"ב באהלות, שהחסרון הוא מפני שנסמך על ידי כלי, וכל דבר שנסמך על גבי כלים או אדם אינו חוצץ, כמפורש במסכת אהלות, שמפתח הסומך את הדלת, אינו חוצץ.

והקשה הרא"ש שם, הרי הכלי בעצמו, אם אינו מקבל טומאה, הרי הוא חוצץ כשמונח בחלון כמפורש בסוגיין. ואם כן, למה לא מועיל כשמעמיד דבר אחר. ותירץ, שכך נאמרה הלכה.

והחזו"א [אהלות ג' י"ג] הוסיף ביאור בזה, שאם הכלי בעצמו מונח בחלון, הרי הוא מצטרף עם דפנות אהלים, ויצא מכלל כלי ונחשב כמו האהל. אבל באופן שאינו מונח בחלון, רק הוא מעמיד את הדלת, כגון מפתח, כיון שאין הכלי מצטרף עם האהל לחצוץ, הרי הוא חשוב כלי, ונאמרה הלכה שאהל הנסמך על גבי כלים לא חשיב אהל לחצוץ.

והקשה הקהילות יעקב, הרי כאן הקופה והחבית מונחים בחלון, רק שאינם חוצצים מפני שהם מקבלים טומאה, ואם כן, למה אין מועיל מה שמעמידים התבן והגרוגרות.

ונראה, שיסוד הדין הוא, שכלי אינו חוצץ אלא אם כן נעשה דופן אהל, דהיינו שהדופן גודר את האהל שעד לכאן הוא מגיע, ולכן אם הכלי יכול לחצוץ כשהוא מונח בחלון, הרי הוא נחשב לדופן אהל, אבל כשהוא מקבל טומאה שאינו יכול לחצוץ בפני הטומאה, אינו נחשב לדופן אהל שהרי אינו גודר את האהל, לכן גם מה שנסמך עליו אינו חשוב אהל כיון שנסמך על כלי.

ומתרצת הגמרא: **אמר שמואל בשהתריפו,** מדובר כשהתליעו ואינם ראוים לאכילה. **וכן תני רבה בר אבוה, בשהתריפו,** כשהתליעו.

וממשיכה הגמרא להקשות על עצם דברי המשנה: **האי חבית, היכי דמיא?**(7) איך מדובר בחבית של גרוגרות, שסתם חבית היתה מחרס, וחרס אינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו, דהיינו מצד פיו, כשאינו סתום בצמיד פתיל.

אי דפומא לבר, אם מדובר כשפי החבית הוא לצד חוץ, דהיינו שאינו לצד הבית שהמת בתוכו, נמצא שהצד שפונה לבית שהמת בתוכו זהו גב החבית, אם כן, **היא** כ-א **גופה תיחוץ. דהא כלי חרש אינו מטמא מגבו.**(8) למה צריכים את הגרוגרות, שהחבית בעצמה תחצוץ! שהרי כלי חרס אינו מטמא מגבו, וכיון שאין טומאת המת עוברת בתוכה של החבית, תהא היא עצמה חוצצת בפני הטומאה.

ומתרצת הגמרא: **לעולם דפומא לגאו.** מדובר שפי החבית הוא לצד הפנימי, דהיינו לצד הבית שהמת בתוכו, ולכן הטומאה עוברת בתוכה, ומטמאתה, ומחמת זה אין החבית חוצצת בפני הטומאה.

ואי בעית אימא, אפשר לתרץ תירוץ אחר: **לעולם דפומא לבר.** אלא **הכא במאי עסקינן, בחבית של מתכת.** לעולם מדובר כשפי החבית לצד חוץ, ומכל מקום, אינה חוצצת מפני הטומאה, משום שמדובר בחבית של מתכת, שמקבלת טומאה גם מגבה.

וממשיכה הגמרא להקשות על שמואל:

מיתיבי, הרי שנינו: **עשבין שתלשן, והניחן בחלון, או שעלו מאליהן בחלונות.** עשבים שצמחו במקום אחר, ותלשן והניחן בחלון, או שצמחו בחלון, והרי הן סותמין את החלון וממעטין שיעורו. **ומטלוניות שאין בהן שלש על שלש,** סמרטוטין שאין בהן ג׳ אצבעות על ג׳ אצבעות, שמחמת זה אינן מקבלין טומאה, שאם יש בהן ג׳ על ג׳ אצבעות הרי הן מקבלין טומאה מדין בגד. **והאבר והבשר המדולדלין בבהמה וביחה,** אבר ובשר שנתלשו מבהמה וחיה כשהן חיים שאינן מקבלין טומאה, ועדיין מחוברין במקצת, ומונחין בחלון וממעטין שיעורו. **ועוף ששכן בחלון,** עוף חי ששוכן ומונח בחלון וממעט שיעורו. **ועובד כוכבים שישב בחלון,** נכרי שאינו מקבל טומאה שיושב בחלון וממעט שיעורו. **וכן שמנה המונח**

---

7. הגמרא שואלת רק על חבית, אבל על קופה לא קשה מפני שסתם קופה עשוי׳ מעץ שמקבל טומאה מגבה.

8. הקשו תוס׳ הרי אינו מבטל את החבית שם, ותירץ ריב״ם שכיון שהתליעו הגרוגרות גם החבית נתקלקלה, ומבטלה. עוד תירצו, ר״ת ור״י, שבכלים, אם סותמין את כל החלון אין צריך ביטול. אבל אם אין סותמים הכל רק ממעטין, צריך ביטול. ודעת הר״ש שכן הדין בכל דבר שסותם גם אם אינו כלי. וביאר הגר״ח בכתביו, שכל זמן שנשאר חור, יכולה הטומאה לחדור ולעבור דרך שם אם נשאר עליו שם חלון, לכן רק אם מבטלו שם לעולם מתבטל ממנו שם חלון, ושוב אין הטומאה יכולה לעבור. אבל כשאין מבטלו, נקרא עדיין חלון, והטומאה עוברת. אבל כשסותמו לגמרי, אף שנשאר עליו שם חלון, מכל מקום, חוצץ הוא

בחלון, תינוק שנולד לח׳ חדשים שאינו בן קיימא וחשוב נפל, כל זמן שהוא חי אינו מקבל טומאה שאינו נקרא אדם, וגם אינו מטמא כמת, כיון שעדיין הוא חי. **והמלח וכלי חרס וספר תורה,** שהן מונחין בחלון וממעטין שיעורו, ואינן מקבלין טומאה, המלח משום שאינו אוכל בפני עצמו, שאי אפשר לאכלו לבדו. וכלי חרס מדובר שפיו כלפי חוץ, וספר תורה לא חשוב כלי, ולכן אינו מקבל טומאה:

כולם ממעטין בחלון. כל אלו השנויים כאן הן ממעטין בחלון.

אבל השלג והברד, והגליד, מים שקפאו על פני הארץ, או על פני המים, כגון מי נהרות שקפאו. **והכפור** מים הנוזלים ויורדים כגון מי גשמים, שקפאו,[9] **והמים** שנמצאים בכלי. **כולן אין ממעטין בחלון.**

כל אלו הדברים אין ממעטין, מפני שנמסים מאליהם ושוב אינם יכולין למעט. והמים שבכלי אין ממעטים מפני שאם ינטל הכלי אין המים עומדים בפני עצמן, לכן אין ממעטין, כמבואר לענין תבן וגרוגרות.

שואלת הגמרא: **והא עשבין חזו לבהמתו,** הרי עשבין ראויין לאכילת בהמתו, ואם כן, אינו מבטלן, ולמה הם ממעטין!?

ומתרצת הגמרא: **באפרזתא,** מדובר במין עשבים שהם סם המות לבהמה, וכיון שאין ראויין לבהמה לכן מבטלן שם לעולם.

שנינו בברייתא: **או שעלו מאליהן.**

ומקשה הגמרא: **כיון דקשו לכותל, שקיל להו.** כיון שמדובר בעשבין שצומחים בחלון, והרי למדנו במשנתנו שזרעים קשין לכותל שמחלידין את הקרקע, אם כן, לא ישאיר אותם שם ויתלשם, ולמה ממעטין?

אמר רבה: בכותל חורבה. מדובר בחלון שנמצא בכותל חורבה, שהיא מקום שאין דרים שם, ויש שם כתלים ישנים שעלולים ליפול, בזה לא איכפת לאנשים שיש שם עשבים שמרפין את הכותל, כיון שבלא זה הם עלולים ליפול.

רב פפא אמר: אפילו בכותל יישוב, אפילו אם מדובר בכותל יישוב, מקום שדרין שם והכתלים הם חזקים שאין עומדים ליפול, ואיכפת לאנשים שלא יהיו עשבין שמרפין את הכותל, מכל מקום, לא קשה, מפני שכאן מדובר **בבאין חוץ לשלשה לחלון.** שהעשבין אינם צומחין בחלון, אלא רחוק מן הכותל ג׳ טפחים, רק שהם גבוהים ומגיעין עד תוך החלון וממעטין אותו משיעורו.

שואלת הגמרא: **מטלוניות, חזו ליה לקריעה דלבושא.** הרי מטלוניות ראויות הן לעשות מהן טלאי לבגד שנקרע, אם כן, אינו מבטלן ולמה הן חוצצין?

מדין מחיצה.

ולשיטת התוס׳, שרק בכלים הדין כן ולא בשאר דברים, צריך לומר, שאין מועיל סתם מחיצה לחצוץ אלא אם כן הוא דופן אהל, ובכלים נאמרה הלכה שמצטרף עם האהל להיות דופן אהל, אבל בשאר דברים לא אמרינן כן.

9. כן פירש הרע״ב בפ״ח מאהלות מ״ה ובפ״ז ממקואות מ״א עיי״ש.

ומתרצת הגמרא: **בסמיכתא.** מדובר במטלוניות שהן עבות יותר מדאי, שאין ראוי לעשות מהן טלאי לבגד.

ומקשה הגמרא: **חזו לאומנא,** הרי ראויות הן לאומן המקיז דם, לקנח בהן פי המכה?

ומתרצת הגמרא: **בריסקא.** מדובר במטלוניות העשויות מ"נוצה של עיזים", צמר גס, שמסרטין את הידים, לכן הן אין אינן ראויות לקנח בהן פי המכה.

ומקשה הגמרא: **אי בריסקא** עוסקת הברייתא, מדוע נקט התנא מטלוניות **שאין בהן שלש** אצבעות **על שלש?** והרי מטלוניות **שאין בהן ארבעה על ארבעה מיבעי ליה.**

אם מדובר במטלוניות העשויות מנוצה של עזים, היינו שק, שהרי שק עשוי מנוצה של עזים. ושק, שיעורו לקבל טומאה הוא ד' טפחים על ד' טפחים. ואם כן, קשה, מה שאמרה הברייתא מטלוניות שאין בהן ג' אצבעות על ג' אצבעות, ומשמע שאם יש בהן ג' על ג' אצבעות, הן מקבלות טומאה ואינן חוצצות בפני הטומאה. והלא כיון שמדובר בשק, ששיעורו לקבל טומאה הוא ד' טפחים על ד' טפחים, הרי כל שאין בהן ד' טפחים על ד' טפחים אינן מקבלין טומאה, וחוצצין בפני הטומאה.

ומתרצת הגמרא: **כעין ריסקא.** לעולם מדובר במטלוניות שהן בגד ולא שק, שאינן עשויין מנוצה של עזים, אלא שאין ראויין לקנח בהן פי המכה משום שהן מסרטין את הידים כמו שק.

שנינו בברייתא: **והאבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה.**

שואלת הגמרא: **ערקא ואזלא,** הרי יכולה הבהמה או החיה לברוח, ואם כן, למה חוצץ האבר או הבשר המדולדל, והרי אינו מבוטל שם?

ומתרצת הגמרא: **בקשורה.** מדובר שהבהמה או החיה קשורה שאינה יכולה לברוח.

ומקשה הגמרא: **שחיט לה,** הרי יכול לשוחטה ולאוכלה אם כן, אינו מבטלה שם.

ומתרצת הגמרא: **בטמאה,** מדובר בבהמה או בחיה טמאה שאסור לאוכלה.

ומקשה הגמרא: **מזבין לה לנכרי.** הרי יכול לשוחטה ולמכור בשרה לנכרים?

ומתרצת הגמרא: **בכחושה,** מדובר בכחושה שאין לה הרבה בשר ואין הדרך לאוכלה.

ומקשה הגמרא: **פסיק שדי לה לכלבים,** הרי יכול לחתוך האבר או הבשר המדולדלין וליתנה לכלבים?

ומתרצת הגמרא: **כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד.** כיון שיש צער בעל חיים אם יחתכנה, לכן אינו עושה כן ומבטלה שם.[10]

---

10. הקשו תוס' הרי יכול ליקח כל הבהמה ולהשליכה לכלבים, ובזה אין עובר על צער בע"ח שאינו עושה מעשה בידים, אלא משליכה הפקר שיוכלו הכלבים לאוכלה. ותי' דמדובר בקוף וכיו"ב שנהנין ממנו, ולכן קשרו אותו שם, ואת האבר והבשר הניחו בחלון ודעתו לבטלו שם.

שנינו בברייתא: **ועוף ששכן בחלון.**

שואלת הגמרא: **פרח ואזיל,** הרי יכול לפרוח ולילך.

ומתרצת הגמרא: **בקשור,** מדובר כשהוא קשור, שאין יכול לפרוח.

אך עדיין קשה: **שחיט ליה,** הרי יכול לשוחטו ולאוכלו.

ומתרצת הגמרא: **בטמא,** שאין ראוי לאוכלו.

ומקשה הגמרא: **מזבין ליה לנכרי,** הרי יכול למוכרו לנכרי?

ומתרצת הגמרא: **בקלניתא.** מדובר בעוף כחוש מאד שאין ראוי לשום אדם.

ומקשה הגמרא: **יהיב ליה לינוקא,** הרי ראוי ליתנו לקטן לשחק בו?

ומתרצת הגמרא: **במסרט,** מדובר בעוף שהוא מסרט לכן אי אפשר ליתנו לקטן.

ומקשה הגמרא: **קלניתא לא מסרטא,** הרי אמרנו לעיל שמדובר בקלניתא, וקלניתא לא מסרטא!?

ומתרצת הגמרא: **כעין קלניתא.** מדובר בעוף שדומה לקלניתא שהוא כחוש מאד, אבל הוא מסרט, ואינו מדובר בקלניתא ממש שאינו מסרט.

שנינו בברייתא: **ועובד כוכבים שישב בחלון.**

ומקשה הגמרא: **קאי ואזיל** הרי יכול לעמוד ולילך משם?

ומתרצת הגמרא: **בכפות,** מדובר שהוא קשור שם.

ומקשה הגמרא: **אתי חבריה שרי ליה,** הרי יכול לבוא חבירו ולהתיר הקשר?

ומתרצת הגמרא: **במצורע,** מדובר במצורע שאין בני אדם ניגשים אליו כדי שלא ידבקו מצרעתו.

ומקשה הגמרא: **אתי מצורע חבריה שרי ליה,** הרי יכול לבוא חבירו שהוא ג"כ מצורע ולהתיר אותו?

ומתרצת הגמרא: **אלא בחבושי מלכות.** מדובר שהוא קשור שם עפ"י המלכות שנתנוהו שם למאסר עולם.

שנינו בברייתא: ובן שמנה המונח בחלון.

ומקשה הגמרא: **אתיא אמיה דריא ליה,** הרי תבוא אמו ותשאנו משם?

ומתרצת הגמרא: **בשבת** מדובר בשבת, שאסור לטלטלו.[11]

דתניא: בן שמנה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו בשבת, הוא נחשב כמו אבן לענין שאסור לטלטלו משום מוקצה. **אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה.** מותר לאמו להתכופף ולהניק אותו, מפני סכנת האם שלא יזיק לה ריבוי החלב שבדדיה.

שנינו בברייתא: **מלח** ממעט בחלון.

ומקשה הגמרא: **חזיא ליה,** הרי ראוי לאכילה ואינו מבטלו.

---

11. כתבו תוס' שמדובר בגוסס שימות קודם צאת השבת, והחליטו ששם בחלון תהא קבורתו,

ומתרצת הגמרא: **במרירתא.** מדובר במלח שהוא מר שאין ראוי לאכילה.

ומקשה הגמרא: **חזיא לעורות,** הרי ראוי לעבד בו עורות.

ומתרצת הגמרא: **דאית בה קוצי,** מדובר שיש שם קוצים שאי אפשר לעבד בזה עורות שמסרטים את ידיו.

ומקשה הגמרא: **כיון דקשיא לכותל שקלא,** הרי למדנו במשנתנו שמלח קשה לכותל, אם כן, מחמת זה יטלנו משם.

ומתרצת הגמרא: **דיתבא אחספא,** מדובר שנמצא המלח על גבי חרס לכן אינו מזיק לכותל.

ומקשה הגמרא: **חספא גופא תיחוץ,** שהחרס בעצמה תחצוץ ולמה צריך את המלח כדי לחצוץ?

כ-ב ומתרצת הגמרא: **דלית בה שיעורא,** כשאין שיעור חשוב בחרס ולכן נחשב כמי שאינו.[12] **כדתנן** במסכת שבת לגבי שיעור הוצאה [פב א]: **חרס, כדי ליתן בין פצים לחבירו.** שיעור חרס שחייבין עליו כשהוציאו בשבת, אם יש בו שיעור שאפשר ליתן ממנו על החלונות שבכותל, שהדרך היה כשהיו עושים חלונות בכותל היו מרחיקין את האבנים או הלבנים זה מזה כדי שיכנס שם האורה, ונותן במקום החלון למעלה ולמטה חרס רחב בין זה לזה וטח בטיט, והחרס עב ועומד שם כאבן.[13] אם יש בחרס כשיעור הזה, נחשב הוא לדבר חשוב וחייבין על הוצאתו. והוא הדין כאן, שאם אין בו כשיעור הזה, נחשב כמי שאינו.

שנינו בברייתא: **כלי חרס** ממעט.

ומקשה הגמרא: **כלי חרס חזי לה,** הרי כלי חרס ראוי לשימוש ואם כן, אינו מבטלו?

ומתרצת הגמרא: **דמיטנף,** כשהוא מטונף ואינו ראוי לשימוש.

ומקשה הגמרא: **חזי לאומנא,** הרי ראוי לאומן המקיז דם להכניס שם הדם?

ומתרצת הגמרא: **דמנקב.** כשהוא מנוקב, ולכן אינו ראוי להכניס בו דם.

שנינו בברייתא: **ספר תורה** ממעט.

ומקשה הגמרא: **חזי למקרא,** הרי ראוי לקרות בו.

שאם לא כן הרי יקחוהו לאחר השבת, ולענין למעט בחלון צריך ביטול לעולם. והרשב"א והריטב"א כתבו שמספיק ביטול רק לשבת, ואינו צריך ביטול לעולם.

12. כן פירש רש"י. והראשונים תמהו עליו וכי מפני שאינו דבר חשוב אינו חוצץ, הרי הוא מבטלו לעולם וממעט את החלון משיעורו. לכן פי' תוס' ועוד ראשונים שתי' הגמרא הוא שאין שיעור בחרס לבד כדי למעט החלון משיעורו, וגורסים אח"כ וכדתנן וכו', והינו שהוקשה להגמרא שכיון שהחרס הוא דבר חשוב אם כן, יקח את החרס משם כשיצטרך לו ויסיר גם המלח כדי שלא יזיק לכותל, ועל זה מתרצינן וכדתנן וכו', היינו שאין שיעור בחרס כדי ליתן בין פצים לחבירו, לכן אינו דבר חשוב ומבטל את החרס שם.

13. כן פירש רש"י כאן, ובשבת פירש כשמסדרין פצימין ועמודים וקורות ועושין שורות של

ומתרצת הגמרא: **בבלוי,** כשהוא בלוי ואין ראוי לקרות בו.

ומקשה הגמרא: **והא בעי גניזה,** והרי צריך לגונזו, אם כן, יקחנו משם כדי לגונזו?

ומתרצת הגמרא: **שם תהא גניזתה.** כשאמר ששם בחלון תהא גניזתה.

ומביאה עתה הגמרא דיון בהלכות מחיצה לגבי שבת, איזו היא מחיצה הגודרת את רשות היחיד:

אמר רב: בכל עושין מחיצה, חוץ ממלח ורכב. כל הדברים, אפשר לעשות מהם מחיצה לענין שבת ולשאר דינים, חוץ ממלח ושומן, מפני שהמלח מתפזר, והשומן נמס כשמתחמם.

ושמואל אמר: אפילו מלח אפשר לעשות בו מחיצה.

אמר רב פפא: ולא פליגי. אין מחלוקת ביניהם, משום שכל אחד מדבר על סוג מלח אחר:

הא במלח סדומית, הא במלח איסתרוקנית.

רב דיבר על מלח איסתרוקנית, שהוא דק ומתפזר, ולכן גם אם מעמידים ממנו מחיצה, אין היא נחשבת כמחיצה הגודרת את הרשות בשבת. ושמואל דיבר על מלח סדומית, שהוא עב וקשה כאבן ואינו מתפזר, ולכן הוא יכול לשמש כמחיצה.

והשתא דאמר רבה, עכשיו, אחרי ששמענו את המימרא של רבה בענין היתר הטלטול במבוי בשבת: **עושה אדם שני צבורי מלח,** מעמיד שתי ערימות מלח [בגובה עשרה טפחים לפחות] בפתח המבוי, סמוך לכותלי המבוי, משני צידיו, **ומניח עליהם קורה** כדי להתיר בכך את הטלטול במבוי בשבת, דהיינו שמניח את שני ראשי הקורה על שני צבורי מלח בסמוך לכתלי המבוי, ויכול לעשות כן לפי **שהמלח מעמדת את הקורה, והקורה מעמדת את המלח.** ציבורי מלח מעמידין את הקורה, ואילו כובד הקורה מעמיד את המלח שישאר צבור כגוש אחד ולא יתפזר, ולכן נחשב הדבר כהעמדת קורה על דבר מתקיים.

לפי זה, אין עוד צורך להגיע לחילוקו של רב פפא בדברי רב ושמואל, ולומר שהם דיברו בשני סוגי מלח, אלא אפשר להעמיד את דברי רב ושמואל באותו הסוג, **אפילו מלח איסתרוקנית.**

ולא פליגי רב ושמואל:

הא דאיכא קורה, הא דליכא קורה. רב דיבר כשלא מונחת קורה מלמעלה על ערימת המלח, ולכן יכול הוא להתפזר. ושמואל דיבר כשמונחת קורה על ראש הערימה של המלח, והקורה מעמדת את המלח שלא יתפזר.

שנינו במשנה: **מרחיקין את הריחים ג׳ מן השכב שהן ארבעה מן הרכב:**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא? משום טיריא.** מה הטעם שצריך להרחיק מהריחים, משום שנדנוד הריחים מרעיד את הקרקע ומרפה

קורות על הארץ, ויש חלל בין זו לזו סומכו תחתיו בחרס שלא יתעקם.

את יסוד הכותל.

שואלת הגמרא: **והא תניא** הרי שנינו בברייתא: **ושל חמור, שלשה מן האיסטרוביל, שהן ארבעה מן הקלת.** ריחים המונהגים על ידי חמור,(14) צריך להרחיק שלשה טפחים מן מושב הריחים שקורין איסטרוביל, שהם ד׳ טפחים מן החלק העליון של הריחים שטוחנת ונקראת קלת.

התם, מאי טיריא איכא, שם מה שייך לומר שמרעיד את הקרקע?

ומתרצת הגמרא: **אלא משום קלא,** אלא הטעם שצריך להרחיק הוא מחמת הקול של הנהגת החמור, או של הריחיים כשהן טוחנות, והקול מזיק לכותל.(15)

שנינו במשנה: **ואת התנור שלשה מן הכליא שהן ארבעה מן השפה:**

אמר אביי: שמע מינה, כליא דתנור, טפח. מזה שכתוב במשנה שצריך להרחיק שלשה טפחים מן הכליא שהן ד׳ מן השפה, למדנו מזה שהכליא עודף על השפה, שזהו גוף התנור, טפח מכל צד.

נפקא מינה למקח וממכר. מה נוגע לנו לדעת את זה, אלא לענין מקח וממכר, שאם אחד מוכר לשני תנור שפה וכליא בסתם, ולא קבעו ביניהם בכמה יהיה הכליא גדול מן השפה, אמרינן שצריך הוא להיות גדול טפח מכל צד, משום שלמדנו מהמשנה שכך הוא סתם תנור.

מתניתין:

לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית, אלא אם כן יש על גביו גובה ארבע אמות. אסור להעמיד תנור בתוך הבית, אלא כשיש מפי התנור עד התקרה חלל ארבע אמות, כדי שלא יאחוז האור בתקרה, ואפילו כשאין מי שגר בעליה שעל גב התקרה, מכל מקום השכנים יכולים לעכב עליו שאם ידלוק ביתו תעבור הדליקה גם לבתיהם.(16)

היה מעמידו בעלייה, צריך שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים. אם מעמידו על גבי העליה צריך שיהא טיח קרקע בעובי ג׳ טפחים מתחתיו, כדי שלא תבער תקרה שמתחתיו.

---

14. כן פירש רש״י. אולם הראשונים תמהו על זה שאיך חמור יכול לעבור בג׳ טפחים?! ועוד, מדוע אין טיריא בריחים של חמור? ומה זה שונה מריחים של יד? ופירשו תוס׳ דשל חמור היינו שהריחים מונחות על גבי עצים הנושאים אותה שנקראים חמור, לכן אין נדנוד הקרקע. ובשם ר״ח פירשו גם כן שמונחת על גבי עצים, רק הטעם שאין נדנוד משום שהדרך לסבב הגלגל ברגליו ולא בידיו, מה שאין כן, בריחים של יד שמסבבין בידיו עיי״ש.

15. הרשב״א והר״ן כתבו דלא גרסינן ״אלא״ משום קלא, שגם לפי המסקנא יש טיריא כדאיתא בדף י״ח א׳, אלא שרעידת הארץ נעשה לא על ידי נדנוד הריחיים, רק מחמת הקול. אולם מהר״י מיגאש משמע שגורס אלא משום קלא שכתב שאין הקרקע מתנדנד עיי״ש. ועיין לעיל י״ח א׳ תוד״ה דטיריא שהביאו שתי הגירסאות.

16. כן משמע מרש״י ד״ה ואם הזיק. וכ״כ רש״י ב״ק ס״א ב שבני העיר מעכבין עליו. ועיי״ש בתוס׳ שמקודם פירשו שבעל עליה מעכב עליו, והיינו שמדובר כשיש מי שגר בעליה. ואח״כ

ובכירה, טפח. אם מעמיד כירה על גבי עלייה, מספיק שיהא תחתיה מעזיבה גובה טפח. מפני שכירה אינה חמה כמו תנור, שתנור עשוי בשיפוע, רחב מלמטה וצר מלמעלה ועל ידי זה מתקבץ החום ונעשה חם מאד, אבל כירה עשויה בצורת מלבן שיש לו מקום להניח עליו שתי קדרות ואינה חמה כל כך, לכן מספיק במעזיבה טפח.[17]

ואם הזיק משלם מה שהזיק. אף אם הרחיק כשיעור המפורש במשנה, מכל מקום, אם הזיק, צריך לשלם, משום שאינו נחשב לאנוס, אלא מוטל עליו לדאוג שלא יזיק.[18] וכשאין מרחיק כשיעור המפורש יכולים לעכב עליו שמא יזיק ולא יהיה לו לשלם.

רבי שמעון אומר: לא אמרו כל השיעורין האלו אלא שאם הזיק פטור מלשלם.

רבי שמעון חולק על תנא קמא, וסובר שאם הרחיק כשיעור המפורש, פטור מלשלם אם הזיק, משום שהוא נחשב לאנוס.

לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו, כשיש בעלייה אוצר של חבירו, אסור לפתוח בבית שמתחתיו חנות של נחתומין שהיינו שמסיקין שם אור תמיד לאפות, וכן של צבעין שגם כן מסיקין שם אור כדי להרתיח הצבע, מפני שהחום מקלקל את האוצר שמעליו. **ולא רפת בקר,** גם אסור לעשות רפת בקר תחת אוצרו של חבירו, מפני שהריח של הרפת קשה לאוצר.

באמת ביין התירו, כשיש אוצר של יין מותר לפתוח תחתיו חנות של נחתומין ושל צבעין, דאין החום מזיק ליין, **אבל לא רפת בקר.** אסור לעשות רפת בקר תחת אוצר של יין, מפני שהריח מזיק ליין.

גמרא:

שואלת הגמרא: **והתניא, בתנור ארבעה ובכירה שלשה,** הרי שנינו בברייתא שאם בא להעמיד תנור בעלייה, צריך שיהא תחתיו מעזיבה ד׳ טפחים, ובכירה צריך ג׳ טפחים, ואילו במשנתנו כתוב שבתנור צריך רק ג׳ טפחים ובכירה טפח?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי, כי תניא ההיא בדנחתומין,** הברייתא מדברת בתנור וכירה של נחתומין, דהיינו של אופין, שמסיקין אותו תמיד ומחמת זה הוא יותר חם, לכן צריך להרחיק יותר. **דתנור דידן, כי כירה דנחתומין.** תנור שלנו דהיינו של בעלי בתים שאינם נחתומין, חומו שוה לכירה של נחתומין, ולכן בשניהם צריך מעזיבה ג׳ טפחים.

הביאו פירוש רש״י שבני העיר מעכבין עליו.

17. עיין ברשב״א שהק׳ למה לא כתוב בכירה מהו השיעור שצריך שיהיה גובה על גביו? ותי׳ כמה תירוצים:

א) שאין לך בית שאין עליה שעל גבה גבוהה מהשיעור שצריך שלא תגיע השלהבת לתקרה. ב) שהשיעור הוא שליש מתנור כמו למטה, והיינו אמה ושליש. ג) שמספיק טפח, וכתב שכן מצא בירושלמי.

18. עין רי״ף בהכונס ס״א ב שכתב לחלק בין כאן לשם, וביאר שכאן כיון שזה דבר תמידי צריך להשגיח שלא יארע מזה נזק, ואם לא השגיח הרי הוא פושע עיי״ש. ועיין קצוה״ח קנ״ה א׳ ונתה״מ שם.

שנינו במשנה: **לא יפתח חנות וכו׳: תנא אם היתה רפת קודמת לאוצר מותר.** ושוב אין צריך להרחיק גם אם יעשה השני אחר כך אוצר. ובטעם הדבר מבואר לעיל י״ח א׳ שנחלקו בזה אביי ורבא.

בעי אביי: כיבד וריבץ לאוצר, מהו?

אם בעל העליה כיבד את גגו לצורך אוצר, או שריבץ, שזילף שם מים להשכיב החול שבעליה לצורך אוצר, האם נחשב כמו שעשה כבר אוצר ושוב אין יכול בעל הבית לפתוח חנות למטה, או שלא נחשב כמו שעשה אוצר ומותר עדיין לבעל הבית לפתוח חנות?

ריבה בחלונות, מהו?

אם תמצי לומר שכיבד וריבץ לא נחשב קדימה, כיון שלא עשה מעשה גדול ואינו ניכר שמחמת אוצר הוא מכבד ומרבץ, מה הדין אם ריבה בעל העליה חלונות בעליה לצורך אוצר, כדי לשמור התבואה שלא תרקב, האם נחשב כאילו עשה כבר אוצר כיון שעשה מעשה גדול, או לא? [19]

(אכסדרה תחת האוצר מהו,)[20] אם יש אכסדרה שהוא מסובב מג׳ רוחות ופתוח ברוח רביעית, תחת האוצר, מהו, האם מותר לפתוח שם חנות ולעשות שם רפת בקר או לא, שאפשר לומר שכיון שהוא פתוח לרוח רביעית, הרוח שולטת שם חזק, ואין החום של התנור והריח של הרפת מזיקין לאוצר, או לא?

בנה עלייה על גבי ביתו, מהו?

תיקו.

בנה בעל עלייה עוד עלייה על גבי גג עלייתו, ורגילין היו לבנות שם לאוצר, מהו, אם תמצי לומר ריבה בחלונות לא הוי מעשה מספיק להיות נחשב קדימה, כאן שאת כל הבנין בנה לצורך האוצר, האם זה נחשב קדימה או לא? [21]

ועמדו כל הספיקות בתיקו ולא נפשטו.

בעי רב הונא בריה דרב יהושע: תמרי ורמוני מאי, תיקו.

הכניס בעלייה תמרים ורמונים שאין החנות והרפת בקר מזיקים להם, האם נאמר שזה נחשב התחלת אוצר לתבואה וכיוצא בזה, שזה מראה שהולך להניח שם שאר דברים, או שכל זמן שלא הניח תבואה וכיוצא בזה לא נחשב שקדם האוצר? ונשאר בתיקו.

שנינו במשנה: **באמת ביין התירו וכו׳: תנא, ביין התירו מפני שמשביחו,** החום של

---

19. כן פירשו הרשב״א והריטב״א, וכן נראה מרש״י להלן בד״ה בנה עלייה על גבי ביתו. ובפירוש רבינו גרשום פירש להיפך שאם תמצי לומר שכיבד וריבץ נחשב קדימה, כיון שזהו ממש הכנה לעשיית אוצר, ריבה חלונות מהו, האם נחשב ג״כ קדימה או לא, כיון שזוהי הכנה יותר צדדית.

20. כן פירש הרמ״ה והמאירי לפי גירסא זו. אולם הב״ח מוחק זה הבעיא, וכן נראה משאר הראשונים.

21. מכאן מדייק הרשב״א שאם בנה עלייה על גבי העלייה והניח שם אוצר, משמע שפשוט

החנות משביח את היין. **ולא רפת בקר מפני שמסריחו.** ריח הרפת מזיק ליין ומסריחו.

אמר רב יוסף: האי דידן יין שלנו **אפילו קוטרא דשרגא נמי קשיא ליה.** אפילו עשן שיוצא מנר קשה לו.(22)אם כן, כל שכן שמזיק לו חנות של נחתומין ושל צבעין.

אמר רב ששת: ואספסתא כרפת בקר דמיא. שחת של תבואה מחמת שהוא לח ומתחמם מעלה סרחון, ודומה לרפת בקר שאסור להניחו תחת האוצר.

מתניתין:

חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין. אחד מבני חצר שרוצה לפתוח חנות בביתו, יכולין השכנים שבאותו חצר לעכב עליו ולומר לו שמפריע להם קול הנכנסין והיוצאין מחנותו.(23)

אבל עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק, יכול לעשות כלים בביתו ולמכור בשוק. **ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן, לא מקול הפטיש,** אף על פי שדופק בפטיש בביתו אין השכנים יכולים לעכב עליו. **ולא מקול הריחים,** אם טוחן חטים בריחיים שבביתו, אין השכנים יכולים לעכב עליו אף על פי שהריחיים משמיעין קול. ודוקא כשטוחן לעצמו, אבל אם טוחן לאחרים יכולים לעכב עליו מחמת שמרבה נכנסין ויוצאין בחצר.(24) **ולא מקול התינוקות.** לפי ההוה אמינא הפירוש הוא תינוקות שבאים לקנות יין ושמן וכיוצא בזה.

גמרא:

שואלת הגמרא: **מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא,** מה החילוק בין הרישא לסיפא, שברישא יכול למחות בידו מקול הנכנסין והיוצאין, ובסיפא אינו יכול למחות מקול התינוקות שבאין לקנות?

שאסור לבעל הבית לפתוח חנות בביתו, אף על פי שהעליה מפסקת בין הבית לעלייה שמונח שם האוצר.

22. תוס׳ לעיל י״ח א׳ לא גורסים קוטרא דשרגא, ופירשו שהעשן אינו עובר דרך התקרה, רק החום של הנר מזיק ליין, וכ״ש החום של חנות נחתומין וצבעין.

23. כתבו הרמב״ן והרשב״א דאין הטעם מחמת הקול של הנכנסין והיוצאין, שאם כן, מה החילוק בין זה לבין קול הפטיש, ועוד למה בחצר אחרת מותר, אלא הטעם מפני שמרבה עליהם את הדרך, שעל ידי שיש שם הרבה אנשים צריך לזוז מפני זה ומפני זה, ונמצא שהדרך יותר ארוכה.

וטעם החילוק בין היזק של קול שעל זה אין יכולין לעכב, לבין היזק של ריבוי הדרך שעל זה יכולין לעכב, הוא משום שהיזק של קול עושה בתוך רשותו הפרטי, וזהו זכותו של כל אחד שבתוך רשותו יכול לעשות כל מה שהוא לצרכו. מה שאין כן, ריבוי הדרך שמביא אנשים בתוך החצר שזהו רשות השותפין, וכיון שמפריע לשותפין יכולין לעכב.

24. כ״כ הרשב״א כאן, וכ״כ תוס׳ בתי׳ א׳ לקמן כ״א א׳ ד״ה וגרדי, ובתי׳ שני כתבו דגם עושה לאחרים מותר משום שאין נכנסין ויוצאין כל כך כמו בחנות. עיי״ש.

מתרצת הגמרא: **אמר אביי, סיפא אתאן לחצר אחרת.** סיפא של המשנה "ולא מקול התינוקות", מדובר שבני חצר אחרת אין יכולין לעכב עליו שלא יבואו התינוקות לקנות אצלו בחצרו, אבל בני אותה חצר יכולין לעכב עליו וכמו שכתוב ברישא.

אמר ליה רבא: אי הכי, ליתני חצר אחרת מותר. אם המשנה באה לחדש הדין שבני חצר אחרת אין יכולין למחות, למה אמרה שאין יכולין לעכב מקול התינוקות, שלא כתוב כאן שזהו בחצר אחרת, שיהא כתוב מפורש אם הוא בחצר אחרת מותר.

אלא, אמר רבא:

כא-א **סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן.** לעולם הסיפא מדובר באותה חצר, ולא מדובר בתינוקות שבאין לקנות, אלא בתינוקות שבאין ללמוד תורה אצל רבן, ואפילו שמרבה באותה חצר נכנסין ויוצאין מכל מקום, אי אפשר למחות בידו, **ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך,** הטעם שאין יכולין למחות בידו, זהו משום שהמשנה מדברת אחרי תקנת יהושע בן גמלא.

דאמר רב יהודה אמר רב ברם באמת **זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו,** הוא היה כהן גדול בתקופת בית שני, **שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל, שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה,** מי שהיה לו אב שיכול ללמדו היה מלמדו, **מי שאין לו אב** שיכול ללמדו, **לא היה למד תורה.**

מאי דרוש? מה הם דרשו שחשבו שרק האב מלמד?

"ולמדתם אותם" ולמדתם אתם. מה שאמר הכתוב "ולמדתם אותם", דרשו "אותם" כמו "אתם", שאתם בעצמכם תלמדו לבניכם.

התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים.

מאי דרוש מהיכן דרשו שרק בירושלים מושיבין מלמדי תינוקות?

"**כי מציון תצא תורה**" [**וגו'**] שההמשך הוא "ודבר ה' מירושלים", לומר שהתורה צריכה להיות בציון ובירושלים, משום שהיו רואים שם כהנים עוסקים בעבודה וכולם עוסקים במלאכת שמים, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה.

ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו לירושלים **ומלמדו, מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך,** בכל ארץ שיש שם כמה מדינות ועיירות. **ומכניסין אותו כבן ט"ז כבן י"ז,** משום שקטנים מזה היה קשה להם לנסוע מהמקום שהם גרים למקום שהיו מלמדין.

ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא. כיון שלא הורגלו מקטנותם לשבת ולעסוק בתורה.

עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן ביחד עם חכמי דורו, **שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר. ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.** כבן שש בבריא וכבן שבע בכחוש.

ומאחר שתיקן יהושע בן גמלא אין יכולין

השכנים לעכב מכיון שזהו דבר מצוה.[25]

אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת [מלמד תינוקות היה]:

עד שית, לא תקביל. מכאן ואילך, קביל, ואספי ליה כתורא. עד גיל שש לא תקבל ללמדו, שאיננו יכול לסבול עדיין טורח הלימוד. אבל מגיל שש[26] תקבל ותלמדהו תורה בעל כרחו, כמו שמאכילין ומשקין לשור בעל כרחו, או כמו שנותנין עול לשור על צוארו בעל כרחו.[27]

ואמר ליה רב לרב שמואל בר שילת כי מחית לינוקא, כשאתה מכה לתינוק, **לא תימחי אלא בערקתא דמסאני,** אל תכה אלא ברצועה של מנעל, כלומר שיכה מכה קלה שלא יוזק.

דקארי קארי מי שקורא ולומד שימשיך ללמוד, **דלא קארי ליהוי צוותא לחבריה.** מי שאינו רוצה לקרוא וללמוד אין צריך לייסרו יותר מדי, ולא לסלקו, אלא ישב ביחד עם האחרים וסופו לתת לב.

מיתיבי על רבא מברייתא: **אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא,** שרוצה להיות רופא, היינו מוהל, **אומן** מקיז דם, **וגרדי,** טווה חוטין, **ומלמד תינוקות, בני חצר מעכבין עליו.** יכולין בני חצר לעכב עליו, מפני שמרבה הנכנסין והיוצאין בחצר.

ומבואר כאן שגם מלמד תינוקות יכולין לעכב עליו, וקשה על רבא שמפרש סיפא של המשנה במלמד תינוקות שאין יכולין לעכב עליו.

מתרצת הגמרא: הכא במאי עסקינן **בתינוקות דעכו"ם,** כאן מדובר במלמד תינוקות של גוים אומנות וכיוצא בזה, אבל מלמד תינוקות ישראל תורה אי אפשר לעכב עליו.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **שנים שיושבין בחצר וביקש אחד מהן לעשות רופא ואומן וגרדי ומלמד תינוקות, חבירו מעכב עליו.** וקשה על רבא ממלמד תינוקות.

מתרצת הגמרא: **הכי נמי בתינוקות דעכו"ם.** כאן גם מדובר בתינוקות גויים.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **מי שיש לו בית בחצר השותפין, הרי זה לא ישכירנו לא לרופא ולא לאומן ולא לגרדי ולא לסופר יהודי ולא לסופר ארמאי.**

והגמרא הבינה שסופר הכונה מלמד תינוקות, בין שהוא יהודי ומלמד תינוקות

---

25. זהו דעת הטור ושו"ע בסי' קנ"ו שלכל מצוה אין יכול למחות, כגון לחלק צדקה ולהתפלל בעשרה, אבל דעת הרמב"ן שלשאר מצוה כגון סופר סת"ם יכול לעכב. וכתב הב"י שדעת הרמב"ן שרק לענין תשב"ר, משום שכן הי' תקנת יהושע בן גמלא שיהו מלמדי תינוקות בכל מקום ומקום, מה שאין כן, בשאר מצוה.

26. כתב הריטב"א לא שש שלמים. כונתו מאחרי גיל חמש שנכנס לשנת השש. והקשו הראשונים שהרי תנן באבות בן חמש למקרא. ותירצו תוס' ששם מדובר בבריא לגמרי. והריטב"א תירץ שאביו מתחיל להרגילו במקרא מבן חמש.

27. פירוש א' הוא מרבינו גרשום, והשני הוא מרש"י.

תורה, בין שהוא גוי ומלמד תינוקות אומנות וכיוצא בזה. והטעם בכל זה מפני שמרבה על בני החצר נכנסין ויוצאין. וקשה על רבא מסופר יהודי.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן בסופר מתא.** כאן מדובר במלמד תינוקות של כל העיר, דהיינו שהוא ממונה על כל מלמדי העיר ומורה להם איך ילמדו, ויש שם קול גדול שבאין שם כל המלמדים ותינוקות, בזה אפשר למחות בידו.[28]

אמר רבא: מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא. מתקנת יהושע בן גמלא שמושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, אין מביאין תינוקות ממקום למקום כדי שלא יוזקו בדרכים, אלא מושיבין מלמדין בכל מקום.[29]

אבל מבי כנישתא לבי כנישתא ממטינן. אפשר להביאן מבית הכנסת אחד לבית הכנסת אחר באותה העיר.

ואי מפסק נהרא לא ממטינן, אם יש נהר שמפסיק בין בית הכנסת זה לבית הכנסת אחר לא מביאין אותן, משום שיש סכנה לעבור הנהר.

ואי איכא תיתורא ממטינן, אם יש גשר רחב על הנהר אפשר להביאן, שאין סכנה לעבור הנהר כשיש גשר רחב. **ואי איכא גמלא לא ממטינן.** אם יש גשר צר לא מביאין אותן שיש בזה סכנה.

ואמר רבא: סך מקרי דרדקי עשרין וחמשה ינוקי, מנין תינוקות הראוין למלמד אחד זהו כ"ה תינוקות. ופחות מכאן אין בני העיר יכולין לכוף זה את זה להשכיר להם מלמד. **ואי איכא חמשין מותבינן תרי.** אם יש חמישים מושיבין שני מלמדים. **ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכנא,** אם יש ארבעים מעמידין עוזר למלמד, ששומע מפי המלמד וחוזר על דבריו בפני התלמידים כדי שיהו הדברים שגורים על לשונם.[30] והריש דוכנא נוטל שכר. **ומסייעין ליה ממתא.** בני העיר עוזרים למלמד שמשתתפין בהחזקת הריש דוכנא, ואין מנכין למלמד משכירותו בשביל החזקת הריש דוכנא.

ואמר רבא: האי מקרי ינוקי דגרים, ואיכא אחרינא דגרים טפי מיניה, אם לקחו בני העיר מלמד אחד שיודע ללמד, ואחר כך בא לשם אחר שיודע ללמד יותר טוב מהראשון, **לא מסלקינן ליה דילמא אתי לאיתרשולי.** לא מסלקין את הראשון, שמא יתפאר השני בלבו שאין כמותו, ויתרשל מללמד טוב את

---

28. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו שהוא סופר שכותב שטרות העיר, וכן פירש הר"י מיגאש, וכתב שסופר סת"ם הוי כמו מלמד תינוקות שאי אפשר לעכב עליו. אבל הרמב"ן פירש שמדובר גם בסופר סת"ם. ועיין לעיל הערה 23.

29. וכתבו תוס' שדוקא שיש כאן כ"ה תינוקות שראוין להשכיר להם מלמד, אבל פחות מכאן אי אפשר לכוף זה על זה להשכיר מלמד, ואם כן, ע"כ צריך להביא התינוקות למקום אחר שיש שם מלמד.

30. שיטת הרמב"ם שכל שיש יותר מכ"ה עד מ' מושיבין ריש דוכנא, וכשיש יותר ממ' מושיבין שני מלמדין. והרא"ש והטור סוברים שעד מ'

התינוקות, ולא יירא שמא יסלקוהו.

רב דימי מנהרדעא אמר: כל שכן דגרים טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה. מכיון שמחשיבים את השני יתן לב ללמד יפה, שדואג מקנאת חבירו שסלקוהו מפניו שיביישנו בבני העיר אם לא ילמד יפה.

ואמר רבא: הני תרי מקרי דרדקי חד גרים ולא דייק וחד דייק ולא גרים, אם יש שני מלמדים אחד למד הרבה ויודע טוב ללמוד, אבל אין מדייק בלימוד התינוקות שלא ישתבשו, והשני מדייק היטיב שהתינוקות לא ישתבשו, אבל לא למד הרבה ואינו יודע הרבה ללמוד, **מותבינן ההוא דגרים ולא דייק שבשתא ממילא נפקא.** מושיבין מי שלמד הרבה אף על פי שאינו מדייק, שבמשך הזמן התינוקות יבינו לבד מה הן הטעויות שלימדו אותן ומהו הנכון.

רב דימי מנהרדעא אמר: מותבינן דדייק ולא גרים, שבשתא כיון דעל על. מושיבין מי שמדייק אף על פי שלא למד הרבה, משום שטעויות שנכנסין בזמן הקטנות יכולין להשאר תמיד.

דכתיב בספר מלכים א [פרק יא] **"כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום".**

כי אתא לקמיה דוד, כשיואב הגיע לדוד וסיפר לו שהרג כל הזכרים בעמלק, **אמר ליה: מאי טעמא עבדת הכי?** דוד שאל את יואב מה הטעם שעשה כן שהרג רק את הזכרים. כא-ב

אמר ליה: דכתיב תמחה את זכר עמלק, יואב קרא זכר בקמץ, והיינו הזכרים.

אמר ליה: והא אנן זכר קרינן. דוד טען לו שאנחנו קוראים זכר בצירי או בסגול, ומשמעו בין זכרים ובין נקבות,

אמר ליה: אנא זכר אקריון. יואב ענה לדוד שהמלמד שלו לימדו כשהיה קטן זכר בקמץ.

אזל, שייליה לרביה, אמר ליה היאך אקריתן? יואב הלך לרבו ושאל לו איך הקרית לי,

אמר ליה זכר, ענה לו זכר בקמץ.

שקל ספסירא למקטליה, לקח יואב החרב להרגו, **אמר ליה אמאי,** שאל לו רבו למה הוא רוצה להרגו.

אמר ליה דכתיב [ירמיה מח] **"ארור עושה מלאכת ה' רמיה".** ארור מי שעושה מלאכת ה' שהוא מלמד תינוקות ברמיה, דהיינו שמלמדו שיבושים שהם רמיה.

אמר ליה: שבקיה לההוא גברא דליקום בארור. אמר לו רבו שיעזוב אותו ולא יהרגהו וישאר לו הקללה של ארור שנכתב בפסוק.

אמר ליה: כתיב [שם] **"וארור מונע חרבו מדם".** הסוף של אותו פסוק ארור מי שמונע חרבו מדם, כלומר גם מי שלא הורג את מי שצריכים להרגו הוא בארור.[31]

אין צריך ריש דוכנא, וממ' עד נ' צריך ריש דוכנא, ומנ' ואילך צריך שני מלמדין.

31. כתב הריטב"א שאין הפירוש שיהא בארור אם לא יהרגנו, שאם כן, למה איכא דאמרי שלא

איכא דאמרי קטליה. ואיכא דאמרי לא קטליה. יש אומרים שהרגו לבסוף, ויש אומרים שלא הרגו לבסוף.

ואמר רבא: מקרי ינוקא, מלמד תינוקות, **שתלא,** פועל שעובד בשדה ובכרם לשתול ולטפל בכל מה שצריך ומקבל על זה שכר, **טבחא,** שוחט, **ואומנא,** מקיז דם, **וסופר מתא,** סופר העיר שכותב סת"ם [32] או שטרות, **כולן כמותרין ועומדין נינהו.** כל אלו אם קלקלו ולא עשו כמו שצריך, יכול לסלקן בלא התראה אף על פי שלא התרו בו קודם לכן.

כללא דמילתא: כל פסידא דלא הדר מותרה ועומד הוא. כלל הדבר כל שיש הפסד שאי אפשר לתקנו על ידי שמתרשל בעבודתו, הרי הוא כמותרה ועומד שאם יקלקל יסלקנו. ובכל הנ"ל ה"ז הפסד שאי אפשר לתקנו, במלמד תינוקות מפני שאם מלמדם טעות אחר כך קשה להוציא מהם.[33] ובפועל שעובד בשדה על ידי פשיעתו אין הנטיעות גדלות יפה כמו שהיו ראויות ליגדל. ובטבח אם שוחט שלא כדין הרי הוא מטריף הבהמה. ובמקיז דם אם אינו משגיח כראוי הרי הוא יכול להרוג בני אדם. וסופר מתא הרי כותב ס"ת בטעות,[34] ואם כותב שטרות שלא כדין גורם הפסד לבעל השטר.

אמר רב הונא: האי בר מבואה דאוקי ריחיא, אם בן מבוי אחד מעמיד ריחיים לטחון חטים לאנשי המקום ומשתכר מזה, **ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה,** ובא חבירו בן המבוי ומעמיד גם ריחיים באותו מבוי כדי להשתכר, **דינא הוא דמעכב עילויה, דאמר ליה: קא פסקת ליה לחיותי!** יכול הראשון לעכב על השני, שאומר לו אתה מפסיק את מקור פרנסתי.

לימא מסייע ליה, אפשר להביא ראיה לרב הונא מברייתא.

דתניא: **מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג.** צייד שנתן עיניו בדג עד שהכיר חורו שמשם הוא מגיע, והניח מזון במקום שהדג יוכל לראות את המזון ועי"ז יגיע למצודה, אסור לשאר ציידין להניח מצודתם שם, אלא צריכין להרחיק מצודתם שיעור מלא ריצת הדג. שואלת הגמרא **וכמה** הוא השיעור.

אמר רבה בר רב הונא: עד פרסה, השיעור הוא פרסה.

קטלי', ועוד שהפסוק מדבר במלחמת ז' עממין. אלא כלפי מה שאמר לו מה אתה מקפיד עלי אם אני עומד בארור, אמר לו יואב דין לי עליך שבגללך עברתי על מש"כ וארור מונע חרבו מדם, שלא הרגתי את הנקבות שבעמלק, ומחמת זה י"א שהרגו, וי"א שלא הרגו כיון שהיה בשוגג.

32. כן פירש רש"י, ותוס' פירשו שכותב שטרות.

33. כן פירש רש"י, ותוס' הקשו, שהרי רבא סובר לעיל דשבשתא ממילא נפקא, לכן פירש שבזמן שמלמדם טעויות הרי הם מתבטלים מתורה, ואותה שעה אין יכולין להחזיר לעולם.

34. כן פירש רש"י, ותוס' כתבו דאין זה נקרא פסידא דלא הדר שהרי אפשר להגיהו ולתקנו, לכן פירש שכותב שטרות.

מוכח מכאן שאף על פי שלא זכה עדיין הצייד הראשון בדג, מכל מקום, צריכים הציידין האחרים להרחיק מצודתם משם כדי שלא לקפח פרנסתו, אם כן, הוא הדין בנידון של רב הונא.

דוחה הגמרא: **שאני דגים דיהבי סייארא.** שונה הוא המקרה של דגים, משום דהדרך הוא שמיד שראו הדגים את המזונות באותו מקום, רצים הם למקום הזה, לכן כיון שהכיר זה את חורו של הדג ונתן מזונות בתוך השטח שיכול לראותו, הרי הוא בטוח שילכדנו, ונחשב מדרבנן כמו שבא לידו, שהרי כבר עשה פעולה שגורמת לו ללכוד הדג הזה, לכן אסור לחבירו לקחת ממנו הדג. אבל במקרה של רב הונא הרי בעל הריחיים הראשון לא עשה שום פעולה באנשים שיבאו אצלו, אפשר שבזה יכול לומר השני מי שבא אצלך יבא ומי שבא אצלי יבא.

אמר ליה רבינא לרבא: לימא רב הונא דאמר כרבי יהודה, האם נאמר שרב הונא סובר כרבי יהודה ולא כרבנן!?

דתנן: רבי יהודה אומר: לא יחלק חנוני קליות ואגוזין לתינוקות מפני שמרגילן אצלו, וחכמים מתירין. רבי יהודה סובר שאסור לחנוני לחלק לתינוקות שבאין אצלו לקנות, קליות ואגוזים, מפני שעי״ז בפעם הבאה כשהוריהם ישלחו אותם אל החנויות לקנות, ילכו דוקא אצל החנוני הזה שמחלק קליות ואגוזים, ונמצא מקפח את שאר החנויות. וחכמים מתירין. והבינה הגמרא שהם חולקין בעצם הדין האם מותר לאחד לירד לאומנות השני, לגרום שיתמעטו הקונים אצל השני, ואם כן, הנידון של רב הונא תלוי במחלוקת רבנן ורבי יהודה, ורב הונא אמר כרבי יהודה.

ודוחה הגמרא: **אפילו תימא רבנן,** אפשר להעמיד דברי רב הונא אפילו כרבנן, **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה התם,** הטעם של רבנן שחולקים על רבי יהודה שם, **אלא דאמר ליה אנא קמפלגינא אמגוזי,** שיכול לומר בעל החנות שמחלק אגוזים לחבירו, אני מחלק אגוזים, **את פלוג שיוסקי,** אתה יכול לחלק שקדים, אם כן, איני מקפח פרנסתך, **אבל הכא, אפילו רבנן מודו, דאמר ליה קא פסקת ליה לחיותי.** כאן בנידון של רב הונא גם רבנן מודים, שהרי על ידי שפותח כאן עוד חנות הוא לוקח מהראשון קונים.

מיתיבי קושיא על רב הונא מהברייתא: **עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו, ומרחץ בצד מרחצו של חבירו, ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי.**

הרי מפורש בברייתא שיכול לפתוח חנות בצד חנותו של חבירו, וכן לעשות מרחץ שבאים אנשים שם להתרחץ ומשלמים על זה, ליד המרחץ של חבירו, ואין יכול למחות בידו שיורד לאומנתו, מפני שאומר לו אני עושה בתוך הרשות שלי ואתה עושה בתוך הרשות שלך. מבואר כאן דלא כרב הונא.

ומתרצת הגמרא: **תנאי היא** הדין של רב הונא הוא מחלוקת תנאים, **דתניא, כופין בני מבואות זה את זה,** בני מבוי יכולין להכריח זה את זה **שלא להושיב ביניהן לא חייט,** היינו שלא להשכיר בית במבוי, לאיש שבא ממקום אחר ורוצה להיות כאן חייט, אם יש

כבר חייט אחר במבוי הזה. **ולא בורסקי,** מעבד עורות, **ולא מלמד תינוקות,** [35]**ולא אחד מבני בעלי אומניות, ולשכנו אינו כופיהו,** לשכנו שגר באותו מבוי אינו יכול לעכבו מלהיות חייט ובורסקי וכל הנזכרים לעיל, ורק למי שבא ממקום אחר להיות כאן חייט ושאר דברים יכול לעכבו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף לשכנו כופיהו. רשב״ג חולק על תנא קמא וסובר שגם לשכנו שגר באותו מבוי יכול לעכבו. נמצא שרב הונא סובר כרשב״ג, והברייתא הקודמת עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו, סוברת כתנא קמא, דהיינו רבנן.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, פשוט לי שבן העיר הזאת יכול לעכב לבן עיר אחרת שלא לפתוח כאן חנות, אם יש שם כבר חנות אחרת, וכן להיות אחד מבעלי האומניות כשיש כבר אחר באותה העיר. ואפילו לרבנן שסוברים לשכנו אינו כופיהו.

ואי שייך בכרגא דהכא, לא מצי מעכב. אם הוא משלם מס גולגלת למושל העיר הזאת, נחשב כבן העיר הזאת. ואין יכול חבירו לעכב עליו מלעשות בעיר הזאת חנות וכיוצא בזה.

בר מבואה אבר מבואה דנפשיה, לא מצי מעכב. בן מבוי אינו יכול לעכב על חבירו בן אותו מבוי מלפתוח חנות או שאר אומניות, וזהו כרבנן דרשב״ג, ולא כרב הונא שסובר כרשב״ג.

בעי רב הונא בריה דרב יהושע: בר מבואה אבר מבואה אחרינא, מאי?

תיקו.

רב הונא בריה דרבי יהושע מסתפק האם בן מבוי זה יכול לעכב לבן מבוי אחר שגר בעיר הזאת, מלפתוח במבוי הזה חנות וכיוצא בזה, האם נאמר שכיון שהוא גר בעיר הזאת נחשב לשכנו, והרי רבנן סוברים שאינו יכול לעכב את שכנו, או שכיון שאינו גר באותו מבוי אינו נחשב לשכנו ויכול לעכב עליו.[36]

אמר רב יוסף: ומודי רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב, מלמד תינוקות שרוצה להיות מלמד באותו מבוי, אף שיש שם כבר

---

35. כתבו תוס׳ בשם ר״י שהכונה מלמד תינוקות נכרים, שאם הוא מלמד תינוקות ישראל, תורה, אינו יכול לעכבו אפילו בא ממקום אחר. והר״ש חולק על זה וסובר דגם מלמד תינוקות ישראל יכול לעכבו, אם הוא בא ממקום אחר וכבר יש מלמד אחר באותו מבוי.

36. הקשו הראשונים לפי׳ הצד שבן מבוי זה אינו יכול לעכב על בן מבוי אחר, הרי כתוב בברייתא לעיל כופין בני מבואות זה את זה וכו׳, מבואר שיכול לעכב, ואם נאמר שמדובר בבן עיר אחרת, למה כתוב בברייתא שיכולין לעכב עליו בני אותו מבוי, משמע שרק אם בא לפתוח באותו מבוי יכולין לעכב עליו, אבל אם בא לפתוח במבוי אחר אין יכולין לעכב עליו, ואם הוא בן עיר אחרת אפשר לעכב עליו שלא לפתוח בכל העיר הזאת. ותירצו הרמב״ן והרשב״א והר״ן שמדובר בן עיר אחרת שנותן כרגא, שאי אפשר לעכב עליו לפתוח בכל העיר, אבל באותו מבוי אפשר לעכב עליו, שאינו

מלמד אחר אי אפשר לעכב עליו.(37)

דאמר מר (עזרא תיקן להן לישראל שיהו מושיבין סופר בצד סופר. ואי אפשר לעכב עליו.

שואלת הגמרא: **וניחוש דילמא אתי לאיתרשולי,** נחשוש שמא יבא להתרשל כשרואה שאי אפשר לעכב עליו אף על פי שיש כבר אחר, וכמו שסובר רבא לעיל בע"א דלא מסלקין הראשון מפני השני שלא יבא להתרשל. **אמר ליה)**(38)

כב-א **קנאת סופרים תרבה חכמה.** כשיהיו שני מלמדים ייראו זה מזה שלא יאמר השני עליו שאינו מלמד טוב, ומתוך כך יזהרו ללמד טוב.

אמר רב נחמן בר יצחק: ומודה רב הונא בריה דרב יהושע ברוכלין המחזירין בעיירות דלא מצי מעכב. רוכלין המוכרין בשמים לנשים להתקשט בהן, ודרכן ללכת ממקום למקום למכור סחורתן, אי אפשר לעכב עליהן מלמכור כאן.

דאמר מר, עזרא תקן להן לישראל שיהו רוכלין מחזירין בעיירות, כדי שיהו תכשיטין מצויין לבנות ישראל. וכיון שהוא תקנת עזרא אי אפשר לעכב.

והני מילי לאהדורי. אבל לאקבועי לא. הדין שאין יכול לעכב זהו דוקא ברוכלין המסבבין במבואות ובבתים למכור סחורתן ואחר כך חוזרין למקומן, אבל אם באין לקבוע מקומן בעיר הזאת למכור סחורתן, יכולין לעכב עליהן. **ואי צורבא מרבנן הוא אפילו לאקבועי נמי,** אם הרוכל הוא תלמיד חכם, מותר לו גם לקבוע מקומו בעיר עד שימכור סחורתו, משום שטרוד בלימודו ואין דרכו להסתובב ממקום למקום, לכן התירו לו גם לקבוע מקומו.

כי הא דרבא, שרא להו לרבי יאשיה ולרב עובדיה לאקבועי דלא כהלכתא, כמו שמצינו שרבא התיר לרבי יאשיה ולרב עובדיה לקבוע מקומם בעיר, אף על פי שזהו שלא כדין, שהרי עזרא התיר רק לחזר בעיירות ולא לקבוע, מכל מקום, התיר רבא לפנים משורת הדין.

מאי טעמא מה הטעם שהתיר?

כיון דרבנן נינהו, אתו לטרדו מגירסייהו. כיון שהם רבנן אם יצטרכו לחזר בעיירות יטרדו מגירסתם.

הנהו דיקולאי מוכרי סלים, ויש אומרים מוכרי יורות, **דאייתו דיקלאי לבבל,** שהביאו סליהן או יורות שלהן לבבל למכור, **אתו בני מתא קא מעכבי עלויהו,** באו בני המקום

שכינו, אבל בן מבוי אחר י"ל שנחשב שכינו. ורבינו יונה והריטב"א תירצו שכאן מדובר שבן מבוי אחר שגר במקום רחוק באותה העיר, רוצה לפתוח חנותו סמוך לאותו מבוי, בבתים הסמוכים לו מחוץ למבוי, ועל זה הסתפק רב הונא ברי' דר"י, אבל לפתוח באותו מבוי בודאי שיכול לעכב כמבואר בברייתא הנ"ל.

37. לפי ר"י הנ"ל אף אם בא מעיר אחרת, ולפי הר"ש דוקא אם הוא גר באותו מבוי אין יכול לעכבו.

38. רש"י ותוס' אין גורסים כל הסוגריים הזה שלא מצינו בשום מקום שעזרא תיקן כן.

ורצו לעכב עליהם, **אתו לקמיה דרבינא,** הם באו לפני רבינא שיפסוק להם.

אמר להו: מעלמא אתו, ולעלמא לזבנו, היה שם יום השוק שמתקבצין אנשים ממקומות אחרים לקנות מן השוק, ואמר רבינא כיון שהם באו ממקומות אחרים לכן יכולים למכור לאנשים שבאו ממקומות אחרים לכאן.

והני מילי ביומא דשוקא, אבל בלא יומא דשוקא לא. זהו דוקא ביום השוק, אבל שלא ביום השוק לא.

וביומא דשוקא נמי לא אמרינן, אלא לזבוני בשוק. אבל לאהדורי לא. גם ביום השוק לא הותר להם אלא למכור בשוק ששם יש אנשים ממקומות אחרים, אבל לחזר בבתי העיר לא.

הנהו עמוראי מוכרי צמר, **דאייתו עמרא לפום נהרא,** שהביאו צמר למכור במקום שנקרא פום נהרא, **אתו בני מתא קא מעכבי עלויהו,** באו בני המקום לעכב עליהם, **אתו לקמיה דרב כהנא** הם באו לפני רב כהנא.

אמר להו: דינא הוא דמעכבי עלייכו, אמר להם שהדין הוא שיכולים לעכב עליכם.[39]

אמרו ליה: אית לן אשראי [במתא].

אמרו לרב כהנא: מכרנו בהקפה בעיר הזאת, וצריכים אנו לשהות בעיר עד שנגבה חובות שלנו, ואם לא נמכור בינתיים סחורותינו ממה נתפרנס?

אמר להו: זילו זבנו שיעור חיותייכו עד דעקריתו אשראי דידכו, ואזליתו. אמר להם שימכרו שיעור שהם צריכים בשביל מחייתם עד שיגמרו לגבות חובות שלהם, וכשיגמרו לגבות ילכו למקומם.

רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה, הביא גרוגרות בספינה כדי למכור אותן בשוק.

אמר ליה ריש גלותא לרבא: פוק חזי, לך ובדוק את רב דימי, **אי צורבא מרבנן,** אם תלמיד חכם **הוא,** הרי אז, **נקיט ליה שוקא,** יכריזו שלא ימכור איש בעיר גרוגרות לפני שהוא יגמור למכור את סחורתו.

אמר ליה רבא לרב אדא בר אבא: פוק, תהי ליה בקנקניה, לך והריח בקנקנו, אם יין הוא או חומץ. ונקט לשון של משל, והכוונה היא שיבדוק אותו בשאלות לראות אם הוא תלמיד חכם.

נפק [אזל]. בעא מיניה: פיל שבלע כפיפה מצרית, והקיאה דרך בית הרעי, מהו?

יצא והלך רב אדא, ושאל אותו מה הדין לגבי טומאת כלים, אם אירע שפיל בלע "כפיפה מצרית", שהוא סל נצרים של ערבה, ויצאה הכפיפה שלימה דרך בית הרעי. האם נחשב הכלי הזה כ"מעוכל" בקיבת הפיל, ודינו עתה הוא כדין "כלי גללים", שאינם מקבלים טומאה. או שאינו נחשב כמעוכל,

---

39. כתב הרא"ש פירוש אם רוצים למכור על יד על יד כדרך חנוונים, אבל למכור סחורה בבת אחת אין יכולין לעכב עליהן. והר"י מיגאש כתב ובלבד שמוכר כשער שאר חנוונים, אבל אם מוכר יותר בזול אין מעכבין עליו, כיון שהוא טוב לבני העיר, והרמב"ן חולק על הר"י מיגאש.

אלא נחשב כמו שהיה מקודם, ומקבל טומאה.[40]

לא הוה בידיה, לא ידע רב דימי להשיב לו.

אמר ליה, שאל רב דימי את רב אדא: **מר ניהו רבא!?** האם מר הוא רבא [שהיה מפורסם לגדול בעיר הזאת].

טפח ליה בסנדליה, רב אדא הכהו לרב דימי על סנדלו דרך שחוק, כשם שמכים למי שאינו חשוב, ואמר ליה: **בין דידי לרבא, איכא טובא.** ביני לרבא יש הבדל גדול. **מיהו, על כרחך אנא רבך, ורבא** הוא **רבה דרבך.** אני רבך, לפי שיודע אני בתורה יותר ממך. ורבא הוא הרב שלי. נמצא שרבא הוא הרב של רבך.

לא נקטו ליה שוקא. פסיד גרוגרות דידיה. לא העמידו לו השוק להכריז שאף אחד לא ימכור גרוגרות בלעדו, ולא קנו ממנו, ונפסד הגרוגרות שלו.

אתא לקמיה דרב יוסף, אמר ליה: חזי מר, מאי עבדו לי! רב דימי בא לרב יוסף והתאונן לפניו על מה שעשו לו.

אמר ליה רב יוסף: **מאן דלא שהייה לאוניתא דמלכא דאדום, לא נשהייה לאוניתיך.** מי שלא נמנע מלהפרע על הבזיון שעשו למלך אדום אף על פי שהיה גוי אדומי, כל שכן שלא ימנע מלהפרע ממי שגרם לך צער!

והיכן מצינו שהקב"ה נפרע על הבזיון שעשו למלך אדום? — **דכתיב "כה אמר ה' על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו, על שרפו עצמות מלך אדום לסיד".** ומוכח מכאן שה' העניש את מואב על מה ששרפו עצמות מלך אדום בסיד.

נח נפשיה דרב אדא בר אבא. רב אדא נפטר.

ונחלקו האמוראים, מי מהם גרם להענשתו של רב דימי במיתה.

רב יוסף אמר: אנא ענישתיה, דאנא לטייתיה. רב יוסף הצטער על כך שבגללו נענש רב אדא, לפי שקיללו, ותלה רב יוסף שבגלל קללתו מת.[41]

רב דימי מנהרדעא אמר: אנא ענישתיה, דאפסיד גרוגרות דידי. רב דימי חשש שבגללו נענש, לפי שהקפיד עליו על כך שהפסיד הגרוגרות שלו.

אביי אמר: אנא ענישתיה.

דאמר להו לרבנן: אדמגרמיתו גרמי בי אביי, תו אכלו בשרא [שמינא] בי רבא.

אביי חשש שבגללו נענש, לפי שהיה רב אדא רגיל לומר לתלמידים: עד שאתם שוברים עצמות כדי לאכול מוח העצמות שבתוכם, בבית אביי, יותר טוב לכם שתאכלו בשר שמן בבית רבא. וזהו לשון

---

40. כתבו תוס' שמדובר כשבלע ענפים ואח"כ עשו מזה סל, שאם בלע סל שלם מבואר במנחות שאין בטל ממנו תורת קבלת טומאה, שכיון שכבר חל עליו אין יורד ממנו כל זמן שלא עשה שינוי מעשה.

41. פירשו התוס', משום שכל מי שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, לכן כל אחד הצטער שחשש שבגללו נענש.

משל, והכונה היא שאצל אביי אין ההלכות ברורות, וצריך יגיעה גדולה להבינן, ואילו אצל רבא הדברים ברורים ומאירים. והיה לאביי קפידא עליו, על שהיה אומר הדברים האלו. ולכן חשש אביי שבגללו מת רב אדא.

ורבא אמר אנא ענישתיה.

[דכי הוה אזיל לבי טבחא למשקל אומצא], כשהיה הולך רבא לטבח לקנות בשר, **אמר להו לטבחי: אנא שקילנא בישרא מיקמי שמעיה דרבא, דאנא עדיפנא מיניה!** היה אומר לטבחים [הקצבים, מוכרי הבשר], שיביאו לו בשר לפני שיקח המשרת של רבא בעבורו, משום שהוא יותר גדול מרבא. והיה לרבא קפידא עליו על כך, לכן חשש רבא שבגללו מת.

רב נחמן בר יצחק אמר, אנא ענישתיה.

דרב נחמן בר יצחק ריש כלה הוה, ראש לחכמים שהתאספו בשבתות שלפני החגים ללמוד, והיה דורש להם. **כל יומא, מיקמי דניעול לכלה, מרחיט בהדיה רב אדא בר אבא לשמעתיה, והדר עייל לכלה.** כל יום, לפני שהיה נכנס לדרוש ברבים, היה חוזר על השמועה [הסוגיא] ביחד עם רב אדא, ואחר כך היה נכנס לדרוש.

ההוא יומא, נקטוה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע לרב אדא בר אבא משום דלא הוו בסיומא, באותו יום תפסו רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע את רב אדא, משום שלא היו בסיום הדרשה של רבא שהיה דורש בענין מעשר בהמה.

אמרו ליה: אימא לן הני שמעתתא דמעשר בהמה היכי אמרינהו רבא, אמרו לרב אדא שיאמר להם את השמועות של מעשר בהמה איך אמרם רבא.

אמר להו: הכי אמר רבא, והכי אמר רבא, אמר להם כך אמר רבא וכך אמר רבא.

אדהכי, נגה ליה לרב נחמן בר יצחק, בינתיים התאחר הזמן לרב נחמן בר יצחק ולא יכול לדרוש, כיון שלא חזר על הדברים ביחד עם רב אדא.

אמרו ליה רבנן לרב נחמן בר יצחק: קום, דנגה לן, למה יתיב מר, תלמידי הישיבה הבאים לשמוע אמרו לרנב"י שיקום וידרוש להם, שהרי כבר מאוחר, ולמה הוא יושב ואינו דורש?

אמר להו: יתיבנא וקא מנטרא לערסיה דרב אדא בר אבא! אמר להם אני יושב ומחכה שיביאו כאן את מטת רב אדא, שמת.

אדהכי, נפק קלא דנח נפשיה דרב אדא בר אבא. בינתיים יצא קול שנפטר רב אדא בר אבא.

ומסיימת הגמרא: **ומסתברא, דרב נחמן בר יצחק ענשיה.** מסתבר שעיקר הטעם שמת, היה בגלל רב נחמן בר יצחק, שאמר מפורש שמחכה למטתו, דהיינו שמת, מה שאין כן אחרים, שלא אמרו שימות.

מתניתין:

מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו, לא יסמוך לו כותל אחר, אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

ולפי ההוה אמינא בגמרא, פירוש המשנה הוא: מי שהיה כותלו סמוך מתחילה לכותל חבירו בתוך ארבע אמות, ונפל, ורוצה עכשיו שוב לבנותו, לא יבנה אותו סמוך לכותל חבירו, אלא צריך להרחיקו ארבע אמות.

החלונות, בין מלמעלן בין מלמטן, בין כנגדן ארבע אמות. מי שהיו לו חלונות פתוחים לחצר חבירו, והוחזק בכך ג׳ שנים, ובא בעל החצר לבנות שם כותל ליד החלונות, אם בא להגביה הכותל מעל החלונות צריך שיגביה לא פחות מארבע אמות, כדי שאם יסמוך עצמו על הכותל לא יוכל להסתכל דרך החלונות ברשות חבירו. ואם בא להנמיך הכותל מהחלונות צריך להנמיך לא פחות מארבע אמות, כדי שאם יעמוד על ראש עובי הכותל לא יוכל להסתכל דרך החלונות ברשות חבירו. ובכל אופן, צריך גם להרחיק הכותל מכנגד החלון ארבע אמות, כדי שלא יאפיל עליו.

גמרא:

ומקשה הגמרא על הרישא של המשנה, לפי הפירוש שנתבאר לעיל:

וקמא, היכי סמיך!? איך הוא סמך כותל הראשון לפני שנפל בתוך ארבע אמות? ואם מדובר שנתן לו רשות על הראשון, עדיין קשה, למה התנא דיבר על אופן זה, הרי התנא בא להשמיענו עצם הדין שצריך להרחיק ארבע אמות?[1]

מתרצת הגמרא: **אמר רב יהודה, הכי קאמר:**

הבא לסמוך, לא יסמוך אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות. כב-ב

אין מדובר כאן שהיה כותל ונפל, אלא פירוש המשנה הוא: מי שהיה גבול כותלו סמוך לכותל חבירו, כלומר שהמקום שראוי לבנות שם כותלו, היה סמוך לכותל חבירו, לא יסמוך אלא אם כן הרחיק ארבע אמות.[2]

---

1. כן כתב הרשב״א. אולם הריטב״א כתב שאם נתן לו רשות בכותל הראשון לסמוך תוך ארבע אמות ונפל, מותר לסמוך גם כותל השני תוך ארבע אמות.

2. כן כתבו תוס׳. והרמב״ן כתב שהפירוש לפי רב יהודה, מי שהיה כותלו סמוך לכותל שבא חבירו לבנות בצד המיצר, לא יסמוך לו חבירו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ארבע אמות. והקשה רבא שלשון המשנה משמע שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו שהיה שם כבר כותל, ולא שהכונה לכותל שרוצה לבנות. והקשו הראשונים לפי רבא שסובר בתחילת הפרק שאסור לראשון לסמוך בור וכיו״ב סמוך למיצר, איך כאן מותר לראשון לסמוך כותלו למיצר. ותירצו תוס׳ שרבא אין אוסר לסמוך רק אם הדבר שסומך הוא המזיק, אבל כאן הכותל אינו מזיק כלום, רק על ידי שיש הכותל צריך השני להרחיק ארבע אמות בשביל שישאר מקום לדוושא כדי שיתחזק הכותל.

ורבינו יונה תמה על עצם הדין שצריך להרחיק ארבע אמות משום דוושא, איך יש לבעל הכותל זכות בקרקעו של חבירו שיהיה שם דוושא בשביל לחזק כותלו, הרי אין השני מזיק לו כשמונע הדוושא אלא שאין מועיל לו לחזק כותלו. ותירץ בשם הרשב״א מן ההר שמדובר כשקנה הראשון מן המלך את הקרקע, שעי״ז נשתעבדו הארבע אמות שלידו לדוושא.

מתקיף לה רבא: והא "מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו" קתני. ולא אמרה המשנה שהיה גבול כותלו סמוך לכותל חבירו.

אלא, אמר רבא: הכי קתני: מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו ברחוק ארבע אמות, ונפל, לא יסמוך לו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

ופירוש המשנה הוא כמו שפירשנו בהוה אמינא. אלא מדובר שבפעם הראשונה הרחיק הכותל ארבע אמות ואחר כך נפל, ושוב רוצה לבנותו, ועל זה אומרת המשנה שצריך להרחיק גם בפעם השניה ארבע אמות.[3]

מאי טעמא, מה הטעם שצריך להרחיק ארבע אמות?

דדוושא דהכא מעלי להתם. מה שדורכין ברגל בארבע אמות הסמוכין לכותל, מועיל לכותל להקשות קרקעית יסודות הכתלים כדי שלא ימוטו.

אמר רב: לא שנו שצריך להרחיק ארבע אמות **אלא כותל גינה,** שאין רבים עוברים בתוך הגינה, וכיון שאין דשין סמוך לכותל מצד הפנימי של הגינה, צריכה דישה מצד החוץ. **אבל כותל חצר, אם בא לסמוך, סומך.** כיון שבחצר דשין הרבה סמוך לכותל בצד הפנימי של החצר, אין צריך דישה בצד החוץ. נמצא שהמשנה מדברת רק בכותל גינה.

והריטב"א והר"ן כתבו דהוא הדין בזוכה מן ההפקר ובנה שם כותל דנשתעבדו הארבע אמות שלידו לדוושא.

וכתב החזו"א [יד ד] שמה שכתבו בקונה מן המלך, היינו כשהיה שם כותל בשעה שקנה, ובזוכה מן ההפקר, היינו כשבנה הכותל קודם שזכה חבירו בקרקע, שבאופן הזה נשתעבד הארבע אמות שלידו קודם שזכה בו חבירו.

עוד תירץ רבינו יונה, שמדובר כשהחזיק הראשון ג' שנים בכותלו ולא מיחה בו השני, ואחר כך בא השני לבנות שם כותל, שיכול הראשון לטעון שזכה בארבע אמות הסמוכין לכותלו לדוושא, על ידי שנתן לו חבירו רשות לזה או שקנה ממנו.

וכתב הקצוה"ח קנ"ה ו' שמדברי תוס' הנזכר משמע שחולקים על התירוצים של רבינו יונה, שאם היו סוברים כן מה הקשו איך סמך הראשון, הלא אצל הראשון לא שייך התירוצים הנ"ל. והחזו"א כתב דמהרי"ף והרמב"ם והרא"ש שסתמו גם כן נראה שאין סוברים כרבינו יונה.

3. הקשו תוס' למה המשנה מדברת באופן שנפל כותל הראשון, ולא מדברת על הכותל הראשון שבא לבנות. ותירץ הרשב"א שיש בזה חידוש שאף על פי שכותל הראשון היה רחוק ארבע אמות והיה כבר דוושא שם, מכל מקום אמרי' שגם עכשיו צריך שיהא דוושא ולא מספיק מה שהיה כבר.

ור"ה גאון והרמב"ן גורסים גירסא אחרת, ומפרשים שהכותל הראשון שבנה, סמכו בתוך ארבע אמות לכותל חבירו משום שמחל לו על זה, ועכשיו בא לבנות כותל אחר סמוך לכותל הראשון בתוך ארבע אמות, שיכול חבירו למחות בידו, שאף שמחל לו על הכותל הראשון שיבנה בתוך ארבע אמות, מכל מקום עדיין הדוושא שסמוך לכותל הראשון מועיל קצת לכותל חבירו, אף שהכותל מפסיק בין הדוושא לכותל חבירו, ואם יבנה עכשיו כותל אחר סמוך לכותל הראשון לא יהיה דוושא סמוך לכותל הראשון,

רבי אושעיא אומר: אחד כותל גינה, ואחד כותל חצר, אם בא לסמוך אינו סומך. והמשנה מדברת גם בכותל חצר.

אמר רבי יוסי בר חנינא: ולא פליגי, אינם חולקים לענין הדין, אבל חולקים בפירוש המשנה באיזה אופן מדובר.(4)

הא בעיר ישנה, הא בעיר חדשה. רב מדבר בעיר ישנה, שכבר נידושה הרבה, לכן כותל חצר אינו צריך דוושא. ואילו רבי אושעיא מדבר בעיר חדשה, שלא נידושה הרבה, לכן אף כותל חצר צריכה דוושא.

תנן, שנינו במשנתנו: **החלונות, בין מלמעלן בין מלמטן, בין מכנגדן ארבע אמות. ותני עלה,** שנינו על כך בברייתא: **מלמעלן, כדי שלא יציץ ויראה.** שאם לא יהא גבוה החלון ארבע אמות, יכול להשען על הכותל ולהציץ לתוך רשות חבירו דרך החלונות. **מלמטן, שלא יעמוד ויראה,** שלא יעמוד על הכותל ויראה דרך החלונות. **ומכנגדן, שלא יאפיל.** שלא יסתיר את האור שנכנס לחלונות.

ומקשה הגמרא: **טעמא שלא יאפיל,** הטעם שצריך להרחיק מכנגדן זה רק משום שלא יאפיל, **אבל משום דוושא, לא.** משום דוושא אינו צריך להרחיק ארבע אמות. ויוצא מזה, שאם אין חלונות, אין צריך להרחיק ארבע אמות, וקשה מכאן על הרישא, שמצריך התנא להרחיק ארבע אמות משום דוושא.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן בבא מן הצד.** כאן מדובר בכגון כשהכותל הראשון הוא מן המזרח למערב, וכותל השני הוא מן הצד מצפון לדרום, וראש עוביו הוא כנגד החלון, שצריך להרחיק ארבע אמות כדי שלא יאפיל, אבל משום דוושא אין צריך להרחיק משום שהוא מקום מועט, רק כנגד עובי הכותל.

ושואלת הגמרא: **וכמה** הוא השיעור שצריך להרחיק מכנגדן, לפי התנא של הברייתא, שלא נתן שיעור ארבע אמות אלא כדי שלא יאפיל?

אמר ייבא, חמוה דאשיין בר נדבך, משמיה דרב: כמלא רחב חלון. השיעור "כדי שלא יאפיל" הוא כמלא רחב חלון, שהוא פחות מארבע אמות.

ונמצא שלא יהא שום דוושא שיועיל לכותל חבירו.

והר"י מיגאש פירש, שמדובר כגון שהיה כותל חבירו ממזרח למערב, ובנה השני כותל מצפון לדרום שאינו צריך להרחיק ארבע אמות כיון שבא מן הצד, ואחר כך רוצה לבנות עוד כותל ממזרח למערב רחוק ארבע אמות מכותל חבירו, על זה מחדשת המשנה שצריך להרחיק כותל השני ארבע אמות מכותל הראשון משום שכל זמן שיש רק הכותל הראשון שמצפון לדרום עוברים אנשים ליד הכותל של חבירו באלכסון, אבל כשיבנה עוד כותל ממזרח למערב שוב לא יעברו אנשים ליד כותל חבירו, כיון שהכותל שמצפון סותם את המעבר, לכן צריך להרחיק הכותל השני שממזרח למערב ארבע אמות מהכותל שמצפון לדרום. וכן כתב הרמב"ם פ"ט מהל' שכנים ה"ט, אלא שמדבריו נראה שאינו צריך להרחיק ארבע אמות מהכותל הראשון אלא מכותל חבירו, ועיי"ש במכל מקום.

4. כן כתב הרמב"ן.

שואלת הגמרא: **והלא מציץ!** כיון שהכותל עומד מן הצד, והוא סמוך בתוך ארבע אמות לחלון, אפילו אם מגביהו ארבע אמות יכול הוא להשען עליו ולהציץ דרך החלונות.

מתרצת הגמרא: **אמר רב זביד במדיר את כותלו.** מדובר שעושה הכותל במדרון לצד החלונות, שאין ראוי, לא לעמוד עליו, ולא להשען עליו, כיון שהוא בשיפוע.

שואלת הגמרא: **והא אנן תנן ארבע אמות,** הרי במשנתנו שנינו ששיעור ההרחקה מכנגדן הוא ארבע אמות!? ומתרצת הגמרא: **לא קשיא. כאן מרוח אחת, כאן משתי רוחות.**

הברייתא מדברת כשעושה כותל אחד מן הצד לחלונות, נמצא שאינו מאפיל כל כך, ולכן מספיק להרחיק כמלא רחב חלון. ואילו המשנה מדברת כשעושה שני כתלים סמוך לחלונות, זה כנגד זה משני צידי החלון, נמצא שמאפיל הרבה, לכן צריך להרחיק ארבע אמות.

תא שמע קושיא על הנזכר לעיל, שהרי שנינו במשנה הבאה: **ואת הכותל מן המזחילה ארבע אמות כדי שיהא זוקף את הסולם.**

דרכם היה להניח על הכותל שבסוף הגג, כעין צינור גדול שפתוח מלמעלה, לאורך כל הכותל, ומי הגג זבין לתוכו ונופלים דרכו לארץ, והוא נקרא "מזחילה". ואם כותלו סמוך לחצר חבירו, ומזחילה עליו והוחזק בכך, ורוצה בעל החצר לבנות כותל סמוך לכותל חבירו שעליו המזחילה, צריך להרחיק ארבע אמות, כדי שיוכל בעל המזחילה להניח סולם בשיפוע אצל כותלו, לעלות בו ולתקן מזחילתו, לנקותה מעפר וצרורות הנופלין בה ומעכבין קילוח המים.

ומדייקת מכאן הגמרא: **טעמא משום סולם,** הטעם שצריך להרחיק הוא משום שיוכל לזקוף סולם, **אבל משום דוושא, לא,** אינו צריך להרחיק. וקשה מכאן על מה שנתבאר מקודם שצריך להרחיק משום דוושא.

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, במזחילה משופעת.** המשנה מדברת כשהיתה תקרת הגג משופעת ויוצאת להלן מן הכותל לתוך האויר של החצר, והמזחילה בסוף התקרה, משוכה להלן מן הכותל לתוך החצר. **דאי משום דוושא הוא, הא קא אזיל ואתי תותיה.** שאם משום דוושא, אין צריך להרחיק ארבע אמות מהמזחילה, שהרי הוא הולך ובא תחת המזחילה סמוך לכותל, אבל משום זקיפת סולם צריך להרחיק ארבע אמות מן המזחילה.

מתניתין:

מרחיקין את הסולם מן השובך ארבע אמות, כדי שלא תקפוץ הנמייה.

אם יש לזה שובך בחצרו סמוך לכותל שמפריד בין שתי החצירות, וחבירו בא להעמיד סולם בחצרו סמוך לכותל, ירחיקנו ארבע אמות מן השובך,[5] כדי שלא תקפוץ הנמייה, שהיא בעל חי קטן כעין חתול,

---

5. כן כתבו רש"י והנ"י, וכתב הפרישה שמשמע מדבריהם שמספיק להרחיק ארבע אמות מן השובך, אף שהסולם תוך ארבע אמות לכותל והרי יכולה הנמייה לקפוץ מהסולם לכותל

מהארץ לסולם עד השובך, ותהרוג את היונים שבשובך.

ואת הכותל מן המזחילה ארבע אמות, כדי שיהא זוקף את הסולם.(6)

גמרא:

ודנה הגמרא: **לימא מתניתין דלא כרבי יוסי,** האם נאמר שהמשנה היא דלא כרבי יוסי!?(7)

דאי רבי יוסי, הא אמר, זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו.

שהרי רבי יוסי סובר לענין הרקת נזיקין, שאם בא לנטוע אילן ברשותו סמוך לבורו של חבירו, אינו צריך להרחיק כ"ה אמה, משום שזה חופר הבור בתוך רשותו וזה נוטע האילן בתוך רשותו, ולא נחשב שבעל האילן נכנס לתוך תחום חבירו. ואף שהשרשין של האילן נכנסים לתוך רשות חברו, מכל מקום, כיון שאינם נכנסים מיד אלא במשך הזמן, שהם מתפשטים לאט לאט, לא נחשב דבר זה למעשיו, אלא כאילו מאליהם נכנסים לתוך רשות השני.

ואם כן, לפי רבי יוסי, נאמר גם כאן שאין צריך להרחיק הסולם מן השובך, שהרי הוא עושה בתוך שלו, ומה שהנמייה קופצת, אינו אלא גרמא, ונחשב הדבר שנכנסת מאליה לתוך השובך.

ודוחה הגמרא: **אפילו תימא רבי יוסי,** לעולם המשנה הולכת גם כרבי יוסי, **הא אמר רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא,** כשלמדנו בישיבתו של רב כהנא, **הוה אמר, מודי רבי יוסי בגירי דידיה.** רבי יוסי מודה באופן שהנזק מתחיל בשעת הנחת המזיק, שבזה נחשב הנזק למעשיו, והוי כמו שזורק חצים שלו לרשות חבירו.

הכי נמי, זימנין דבהדי דמנח ליה, יתבא בחור, וקפצה. לפי זה, הוא הדין במשנתנו, כיון שלפעמים יכול להיות שממש באותה השעה שמניח הסולם, יושבת נמייה בחור תחת הסולם, וכשמניח הסולם מיד היא קופצת על הסולם עד השובך, וכיון שהנזק בא מיד, נחשב הדבר ל"גירי דידיה", לחיציו שלו. ומכיון שיכול להיות אופן כזה, הצריכו חכמים לעולם להרחיק הסולם מן השובך, ואין יכול לומר אני אשמור שלא יבא לך היזק.

ומהכותל לשובך, משום דלא נחשב גירי דיליה כיון שאינה קופצת בבת אחת מהסולם להשובך. אולם מדברי הטור משמע שצריך להרחיק ארבע אמות מן הכותל, משום שסובר שגם זה נחשב גירי דיליה. והב"ח כתב שהעיקר כדברי הטור, עיי"ש.

6. כתבו תוס' שמדובר כשמכר או נתן לו הזכות לזקוף הסולם בחצרו, אבל בלא זה אינו צריך בעל החצר לתת לו לזקוף הסולם בחצרו. והרמב"ם פ"ט מהל' שכנים ה"ח כתב שצריך להרחיק הכותל מן המזחילה כדי שיהיה מקום לבעל המזחילה לזקוף סולם הואיל והחזיק בה. וכתב המכל מקום שנראה שסובר שכיון שהחזיק במזחילה נקנה לו מקום חבירו לענין שצריך להרחיק ארבע אמות כדי שיוכל לזקוף הסולם. וזה שלא כדברי התוס', וכתב שהרשב"א בסוף ימיו הסכים להרמב"ם, עיי"ש.

7. כתב רש"י שיש עוד הרבה משניות דלא כרבי

אך שואלת הגמרא: **והא גרמא הוא!** מדוע צריך להרחיק את הסולם, הרי מה שהנמייה קופצת ומזיקה, אינו אלא גרמא, שהרי הוא לא הביא לכאן את הנמייה, אלא רק הניח הסולם, והנמייה באה מאליה!

ומתרצת הגמרא: **אמר רב טובי בר מתנה: זאת אומרת, גרמא בניזקין, אסור.**

מכאן מוכח, שאף על פי שאם אחד מזיק לחבירו על ידי גרמא פטור מלשלם, מכל מקום, לכתחילה, אסור לו להזיק על ידי גרמא, ולכן צריך להרחיק את הסולם מן השובך, כדי שלא יגרום נזק לחבירו.

ומספרת הגמרא: **רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי,** היו לרב יוסף דקלים קטנים, **דהוו אתו אומני, ויתבי תותייהו.** שהיו באים אומנים מקיזי דם ויושבים בקרקע שלהם תחת הנוף של הדקלים שלו, ומקיזים שם דם, **ואתו עורבי, אכלי דמא, וסלקי אבי תאלי, ומפסדי תמרי.** היו באים עורבים ואוכלים את הדם שנשפך שם מתחת לדקלים, ואחר כך עולים על הדקלים, ומקנחים פיהם שהיה מלוכלך בדם, בתמרים שלו ומפסידים לו את התמרים.

כג-א

אמר להו רב יוסף: אפיקו לי קורקור מהכא, הוציאו לי את העורבים מכאן, שדומים בצעקתן כאילו הם קורין "קורקור". כלומר, ביקשם שיותר לא יקיזו דם מתחת נוף הדקלים שלו.

אמר ליה אביי: והא גרמא הוא! הרי זה רק גרמא, שהם רק גורמים שהעורבים יבואו ויטנפו את התמרים!?

אמר ליה רב יוסף לאביי: **הכי אמר רב טובי בר מתנה: זאת אומרת, גרמא בניזקין אסור!**

אך חזר ושאל אותו אביי: **והא אחזיק להו!** הרי יש להם כבר חזקת ג' שנים להקיז שם דם,(8) ואם כן האיך יכול אתה למחות בהם עכשיו?

ענה לו רב יוסף: **הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין חזקה לנזקין.** לא מועילה חזקה בדבר שהוא מזיק, כי על אף שהוא שתק עד עכשיו, הרי זה משום שהוא סבר שיוכל לסבול, אולם עכשיו כבר אינו יכול לסבול.(9)

ושאל אותו אביי: **ולאו איתמר עלה,** וכי לא שנינו על דברים אלו של רב נחמן בשם רבה בר אבוה, שהמדובר הוא דוקא בנקים חמורים, שהרי **רב מרי אמר, בקוטרא,** שאין חזקה לנזקין שאמר רב נחמן הוא רק בנזק הדומה לעשן של כבשן, שהוא גדול ומזיק

יוסי, רק הגמרא שואלת האם גם משנתנו היא דלא כרבי יוסי. אולם תוס' כתבו בשם ר"ח דכל המשניות הם אף כרבי יוסי, שכולם נחשבים גירי דידיה כיון שהנזק מתחיל מיד.

8. כתבו תוס' בשם ריב"ם שמספיק חזקה שלא מיחה בו, אף על פי שאין טוען שמכר לו או שמחל לו הזכות להחזיק שם הדבר המזיק. ותוס' חולקים על זה שצריך חזקה שיש עמה טענה. ושיטת הרמב"ם פי"א מהל' שכנים ה"ד שאינו צריך לא חזקת ג' שנים ולא טענה, אלא כיון שראה חבירו ושתק מחל לו עיי"ש.

9. שיטת ר"ת שאפילו הקנה לו יכול לחזור בו, דקנין בטעות הוא שהיה סבור שיוכל לקבל הנזק ועכשיו אין יכול לקבל. ותוס' חולקים עליו

ביותר, ואין אדם יכול לסובלו. **ורב זביד אמר בבית הכסא.** נזק כגון בית הכסא שעל גבי קרקע והראה לעינים, שמסריח ביותר.

והרי כאן, בעורבים, אינו נזק כל כך חמור, כמו עשן ובית הכסא. ואם כן, צריך להועיל בזה חזקה.

אמר ליה רב יוסף לאביי: **הני, לדידי, דאנינא דעתאי, כי קוטרא ובית הכסא דמו לי.** בשבילי, שאני איסטניס, הרי מה שהעורבים עושים, הם מפריעים לי בכך כמו עשן ובית הכסא, ולכן אין להם חזקת נזקין.[10]

מתניתין:

מרחיקין את השובך מן העיר חמישים אמה. צריך להרחיק השובך מן העיר חמישים אמה, מפני שהיונים מפסידין את הזרעונים של הגינות, ואת התבואה ששוטחין בני העיר על גגות העיר.

ולא יעשה אדם שובך בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמשים אמה לכל רוח. לא יעשה שובך בתוך שדהו רחוק מן העיר, אלא אם כן יש חמישים אמה לכל רוח, כדי שלא יזיקו יוני השובך לשדות אחרים שסמוכין לשדהו.

רבי יהודה אומר: בית ארבעת כורין מלא שגר היונה.

רבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שלא מספיק חמישים אמה, אלא צריך להניח בית כור לכל רוח, שהם רע"ג אמה וששש שביעיות אמה בקירוב,[11]נמצא שיש ביחד בית ארבעה כורין. שזה הוא השיעור שהיונה מהלכת ואוכלת. דהיינו "מלא שגר היונה". "שגר" הוא כמו "שילוח", שמשלחין היונה והולכת.

וגם תנא קמא מודה שהולכת עד השיעור הזה, אלא שתנא קמא סובר שאינה אוכלת אלא רק בחמישים אמה.

ואם לקחו אפילו בית רובע, הרי הוא בחזקתו.

אם לקח מאדם אחד קרקע שיש שם שובך, והחזיק הראשון כן ג' שנים, אפילו שיש סביביו רק בית רובע אחד, שזה עשר אמה וחומש אמה על עשר אמה וחומש אמה בקירוב, אינו צריך להרחיק, כי היות והראשון החזיק בזה, טוענין אנו, שהראשון קנה את הזכות הזאת להחזיק שם שובך, ולכן גם השני שבא מכחו אין צריך להרחיק.

שקנין ודאי מועיל, אלא שחזקה אין מועיל להוכיח שהקנה לו או מחל לו, שלא מסתבר שמחל לו על זה.

10. זה לפי הפירוש השני בתוד"ה כקוטרא, שמה שהפריע לרב יוסף זה מה שהעורבים היו מקנחים פיהם בתמרים ומלכלכים אותם בדם. אבל לפי הפירוש הראשון בתוס', היו כאן שני דברים: א) מה שהיה מלוכלך תחת הדקלים מדם. ב) מה שהיו באים עי"ז עורבים, ולא היו מטנפים את התמרים אלא אוכלים מהם, ושני הדברים ביחד לא היה רב יוסף יכול לסבול.

11. כן פירש הרמב"ם בפיה"מ.

גמרא:

שנינו במשנה: מרחיקין את השובך מן העיר **חמשים אמה.**

ותמהה הגמרא: **ותו לא!?** וכי מספיק להרחיק רק חמישים אמה ולא יותר?

ורמינהי, קשה על כך סתירה מהברייתא, ששנינו בה: **אין פורסין נשבין ליונים אלא אם כן היה רחוק מן הישוב שלשים ריס.**

אין פורסין מצודות לצוד יונים, אלא אם כן רחוקה המצודה מן הישוב ל׳ ריס, כדי שלא ילכוד את יוני היישוב. וריס הוא רס״ו אמה ושני שלישי אמה. נמצא של׳ ריס זה ארבעה מיל, שהן שמונת אלפים אמה, ואילו במשנה למדנו שמספיק הרחקה של חמישים אמה בלבד.

אמר אביי: מישט שייטי טובא, וכרסייהו בחמשים אמתא מליא. הן הולכות הרבה עד ל׳ ריס, לכן צריך להרחיק המצודה עד ל׳ ריס כדי שלא ילכוד יוני היישוב. אבל היונים, כשהן הולכות, הן אוכלות ממה שהן מוצאות, ועד חמישים אמה הן כבר ממלאות כרסן, ושוב כשהן הולכות הלאה, הן אינן אוכלות עוד, לכן אינו צריך להרחיק השובך מהעיר יותר מחמישים אמה, כיון שהיונים לא מפסידות, כי אינן אוכלות ביותר מזה.

שואלת הגמרא: **ומישט שלשים ריס, ותו לא?** וכי הן הולכות רק שלשים ריס ולא יותר?

והתניא: ובישוב, אפילו מאה מיל לא יפרוס.

זה המשך של הברייתא הקודמת, האומרת: אין פורסין נשבין ליונים אלא אם כן היה רחוק מן הישוב ל׳ ריס, במה דברים אמורים במדבר, אבל ב״יישוב״, אפילו מאה מיל לא יפרוס.

והבינה הגמרא עתה שפירוש ״אבל ביישוב״, היינו, שמקום אשר יש שם זרעים, שלשם הן הולכות יותר מל׳ ריס כדי לאכול את הזרעונים, מה שאין כן ברישא, האומרת שצריך להרחיק ל׳ ריס מן ״היישוב״, היינו מן העיר.

ואם כן, למדנו מכאן שהיונים אוכלות גם ביותר מחמישים אמה, שלכן כשיש ישוב שיש בו זרעים, הן הולכות אפילו יותר מל׳ ריס.

רב יוסף אמר: בישוב כרמים.

והיינו, לפי רב יוסף, מה שאמרה הברייתא ״אבל ביישוב״, היינו ״ישוב כרמים״, שיש שם הרבה כרמים, שהולכת היונה מקודם לכרם הראשון, ואחר כך משם לכרם שני וכן הולכת מכרם לכרם, עד שנמצא שהולכת יותר מל׳ ריס, ולכן אסור לפרוס שם מצודות, אבל אין היא אוכלת רק עד חמישים אמה.

רבא אמר: בישוב שובכין. מה שאמרה הברייתא ״אבל ביישוב״, היינו ״ישוב שובכין״, שיש שם הרבה שובכין, ופורחת היונה שם משובך לשובך, ועל ידי כך היא הולכת הרבה.

אך מקשה הגמרא: **ותיפוק ליה משום שובכין גופייהו!** אם כדברי רבא, שמדובר במקום אשר יש בו הרבה שובכין, למה צריך לומר שצריך להרחיק משום יוני העיר

שהולכין משובך לשובך? והרי בלא זה גם צריך להרחיק, משום יוני השובך שהן סמוכין למצודתו, שהרי העמיד רבא שמדובר ביישוב שובכין. ואילו מלשון הברייתא שכתוב "אפילו מאה מיל לא יפרוס", משמע שצריך להרחיק משום יוני העיר.

ומתרצת הגמרא קושיה זו בשלשה אופנים:

איבעית אימא, דידיה, אפשר לתרץ שמדובר שהשובכין הסמוכין למצודתו הן שובכין שלו, לכן אינו צריך להרחיק בגללם.

ואיבעית אימא, דגוי. אפשר לתרץ שהשובכין שייכים לגוי, לכן אינו צריך להרחיק בגללם.(12)

ואיבעית אימא, דהפקר. אפשר לתרץ שהשובכין הן של הפקר. (13)

שנינו במשנה: **רבי יהודה עד בית ארבעת כורין וכו'** ואם לקחו אפילו בית רובע הרי הוא בחזקתו.

אמר רב פפא, ואיתימא, ויש אומרים, **שרב זביד** אמר כך: **זאת אומרת, טוענין ללוקח, וטוענין ליורש.** למדנו מדברי המשנה הזאת, כי מי שלקח שדה עם שובך, או מי שירש שדה עם שובך, והראשון החזיק בו ג' שנים, הרי בית הדין טוען עבורו, שהראשון קנה את הזכות הזאת להחזיק שובך בתוך שדהו.(14)

אך שואלת הגמרא: **יורש, תנינא!** הרי את הדין שטוענים ליורש, שנינו במשנה לקמן.

דתנן: **הבא משום ירושה, אינו צריך טענה.**

מי שקיבל השדה מחמת ירושה, ובא אדם וערער על זכותו של אביו בקרקע, ואביו החזיק בה שלש שנים, אין צריך היורש לטעון שאביו, שהוריש לו את הקרקע, קנה את השדה ממי שבא עתה לטעון כנגדו שהשדה שייכת לו, ואפילו כשמביא הלה עדים שהשדה היתה מלפנים שלו או של אביו, כי אנחנו טוענין עבורו שאביו קנה את השדה מהמערער, כיון שאביו כבר החזיק בה ג' שנים.

וכיון ששנינו כבר את הדין שטוענים ליורש, מדוע הוצרכה המשנה לשנותו כאן!?

---

12. כתבו הרשב"א והריטב"א דאפילו למ"ד גזל גוי אסור, כאן אין צריך להרחיק, משום שאפילו בישראל אין כאן גזל גמור ליקח יוני שובך אלא מפני דרכי שלום, משום שלא קנה אותם מדאורייתא.

13. לפי המסקנא יוצא שבלא ישוב כרמים ושובכין הולכת ל' ריס, והקשה הרשב"א דבמתניתין שנינו שרבי יהודה אומר שמלא שגר היונה הוא בית כור לכל רוח והוא פחות מל' ריס. ועיין מהרש"א שכתב דרבי יהודה מדבר כמה שהיא אוכלת תוך כדי הילוך והוא רק בית כור, אבל לעולם היא הולכת יותר עד ל' ריס שהוא ארבע מילין. והוא למסקנא אבל לפי ההוה אמינא חולקים כמה הוא שגר היונה עיי"ש.

14. הרמב"ן ורבינו יונה הוכיחו מכאן שחזקת נזיקין צריך טענה. שאם נאמר שאינו צריך טענה, מה הראיה שטוענין ללוקח. ועיי"ש מה שכתב לדחות ראיה זו.

ומתרצת הגמרא: **לוקח איצטריכא ליה.** רב פפא מבאר שהתנא צריך לחדש את הדין שטוענים ללוקח, שזה לא למדנו אלא ממשנתנו, ובדרך אגב אמר גם שמכאן ראיה שטוענים ללוקח.

אך שואלת הגמרא: **לוקח נמי תנינא!** הרי גם את הדין שטוענים ללוקח שנינו במשנה לקמן.

דתנן: **לקח חצר ובה זיזין וגזוזטראות, הרי זה בחזקתה.**

אם קנה אדם חצר ובה זיזין, קורות קטנות הבולטות מן הבית לחוץ, או גזוזטראות, שהן קורות גדולות שאפשר לעמוד עליהן, הבולטות מן הבית לחוץ, שהדין הוא שאסור להוציא זיזין וגזוזטראות מן הבית לחוץ לצד רשות הרבים, משום שיכולים להכשל בהן בני רשות הרבים, בכל זאת, אם המוכר הוחזק בהן, שהיו לו הזיזין והגזוזטראות ג׳ שנים, ואחר כך מכר הבית והחצר לאדם אחר כמות שהוא, עם הזיזין והגזוזטראות, טוענין אנו שהראשון שמכר לו, קנה את הזכות הזאת להוציא זיזין וגזוזטראות. ולכן אין צריך הקונה לסלקן.

ומבואר מכאן, שטוענין ללוקח.

ואם כן, האיך אמר רב פפא שיש ללמוד דבר זה ממשנתנו.

ומתרצת הגמרא: **צריכא,** התנא צריך להשמיענו גם את המשנה שלנו וגם המשנה לקמן.

דאי אשמעינן התם, גבי רשות הרבים, לענין זיזין וגזוזטראות שמוציא לרשות הרבים, **דאימור כונס לתוך שלו.** אפשר היה לומר שכנס את הבנין לתוך השטח שלו, שלא בנה את הבית עד קצה השטח שלו אלא הכניס פנימה, והוציא הזיזין והגזוזטראות עד סוף השטח שלו ולא יותר, ואחר כך נתן רשות לבני רשות הרבים להלך בשטח שלו עד ביתו, שבאופן כזה אינו צריך לסלק הזיזין והגזוזטראות כיון שהן יוצאים בתוך שטח שלו. וכיון שהמוכר החזיק בכך ג׳ שנים, אפשר לתלות שאכן כך היה, שכנס לתוך שלו.

אי נמי, אחולי אחול בני רשות הרבים גביה. יש עוד אפשרות לתלות שבני רשות הרבים מחלו לו על מה שהוציא זיזין וגזוזטראות, והיינו ז׳ טובי העיר במעמד אנשי העיר, שיש להם זכות למחול, הם מחלו לו.

והסיבה שאנו תולין באחת משתי האפשרויות האלו, היא משום שאם לא היה כן, לא מסתבר שהצליח להוציא הזיזין והגזוזטראות לרשות הרבים והחזיק בכך ג׳ שנים, שהרי ודאי הרבים היו מעכבין עליו.

(15) **אבל הכא, לא.**

אבל כאן במשנתנו, שמדובר באופן שהשובך שלו קרוב חמישים אמה לשדה חבירו, שהוא אדם יחיד, אין ראיה מזה שהחזיק המוכר ג׳ שנים שהשני מחל לו, כי אפשר לומר שהוא היה אדם אלים וחזק

---

15. כן פירש רש״י. ותוס׳ פירשו שהחילוק בין רבים ליחיד הוא, שברבים אין נוגע לכל אחד אלא מה שעובר שם לפעמים, לכן מוחלים יותר מאשר בשובך וכיו״ב שבעל השדה ניזוק באופן

והשני פחד ממנו, ולכן הצליח להחזיק ג׳ שנים, ואם כן, אפשר שהלוקח צריך לסלק השובך. לכן צריך התנא להשמיענו במשנתנו שגם בזה אנו תולין בכך שהחזיק הראשון, שמסתבר לומר שהשני מחל לו.

ואי אשמעינן הכא, אם התנא היה משמיענו רק במשנתנו, **דכיון דיחיד הוא, אימא פיוסיה פייסיה,** כיון שהשני הוא יחיד, אפשר לתלות שבעל השובך פייס לשכינו על ידי שנתן לו כסף כדי שיסכים שיהיה שם שובך.

אי נמי, אחולי אחיל גביה, או שמחל לו השני בלא שיקח כסף על זה.

אבל רבים, מאן פיים ומאן שביק!? במשנה לקמן, שמדובר בה בזיזין וגזוזטראות הבולטין לרשות הרבים, למי יש את הסמכות להתפייס עמו תמורת כסף או למחול לו על כך בלא כסף? ואף שאפשר לעשות זאת על ידי ז׳ טובי העיר במעמד אנשי העיר, מכל מקום, אינו מצוי דבר זה, ואם כן, **אימא לא,** נאמר שאין תולין שהמוכר פייס או שמחלו לו. לכן **צריכא.** צריך התנא להשמיענו במשנה לקמן, שבכל זאת טוענים ללוקח, שיש לו זכות להמשיך בזכויותיו של המוכר.

נמצא ששתי המשניות הללו צריכים להשמיענו שטוענין ללוקח.

שנינו במשנתנו: **הרי הוא בחזקתו:**

שואלת הגמרא: **והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין חזקה לנזקין,** ואם כן, האיך יש כאן חזקה לנזקים.

ומתרצת הגמרא: **רב מרי אמר, בקוטרא, רב זביד אמר בבית הכסא:**

שניהם אומרים שרב נחמן דיבר רק על סוג נזק שקשה ביותר לסובלו, כגון עשן של כבשן ובית הכסא מגולה, מה שאין כן שובך, שאינו מזיק כל כך, מועילה בזה חזקה.

כג-ב

מתניתין:

ניפול גוזל **הנמצא בתוך חמשים אמה** מהשובך, **הרי הוא של בעל השובך.** כי אנו תולין שהגוזל בא מהשובך הזה, ומחזירין אותו לבעל השובך.

חוץ מחמשים אמה, הרי הוא של מוצאו. אם נמצא הגוזל מחוץ לחמישים אמה מן השובך, אין אנו תולין שהוא בא מן השובך הזה, אלא שאין ידוע מאיזה מקום הוא בא, וכיון שאין לו סימן הרי הוא של מוצאו.(16)

קבוע מהשובך.

16. כן פירש הרמב״ן והנ״י. והסמ״ע סי׳ ר״ס ס״ק ל״ב כתב משום דרוב עוברים ושבים הם גויים ואינו צריך להחזיר להם. והקשה התוי״ט הרי גם אם הם יהודים אינו צריך להחזיר משום שאין לזה סימן. ותירץ הש״ך דגם אם אין בו סימן הרי צריכים שידעו הבעלים ויתייאשו, ומי אומר שהבעלים ידעו מזה. ולשיטת הרמב״ן והנ״י שכתבו הטעם משום שאין בו סימן, כתב הש״ך שצריך לומר שהם סוברים שאדם שם לב אם נאבדו הגוזלות, ולכן כל שאין בו סימן מתייאש מזה.

נמצא הגוזל **בין שני שובכות, קרוב לזה שלו קרוב לזה שלו.** מי שהגוזל יותר קרוב אליו, הרי הוא שלו.

מחצה על מחצה, שניהם יחלוקו. אם הוא נמצא במרחק שוה לשני השובכות, הרי הוא ספק מאיזה שובך הוא בא, ולכן שניהם מתחלקים בו.

גמרא:

אמר רבי חנינא: רוב וקרוב — הולכין אחר הרוב!

כשיש סתירה בין "הוראת הרוב" לבין "הוראת הקרוב", יש להכריע לפי "הוראת הרוב".

והיינו, כאשר מצד הנהגת הרוב צריך להכריע ששייך החפץ לראובן, ומצד הקרוב צריך להכריע ששייך לשמעון, אנו מכריעין לפי הרוב.

ואף על גב דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא, אפילו הכי רובא עדיף.

אף על פי שהדין שהולכין אחר הרוב הוא דין דאורייתא, שלומדים אותו מהפסוק "אחרי רבים להטות", שפוסקין הדין לפי רוב הדיינין. וגם הדין שהולכין אחר הקרוב הוא דין דאורייתא, שלומדים אותו מעגלה ערופה, שאמרה תורה שהעיר הקרובה אל החלל צריכה להביא עגלה ערופה, מכל מקום, ההכרעה של רוב עדיפה מההכרעה של קרוב. וגם כשיש קורבה שמסתבר שהחפץ בא משם ולא ממקום אחר, גם כן הולכין אחר הרוב, ולא אחר הקרוב.

מתיב רב זירא עליו מהפסוק בעגלה ערופה: "**והיה העיר הקרובה אל החלל**", היא זאת שצריכה להביא עגלה ערופה, כי אנו תולין שהרוצח בא משם, **ואף על גב דאיכא אחריתי דנפישא מינה.** אף על פי שיש שם עיר אחרת שדרין בה יותר אנשים, מכל מקום אמרה תורה שהעיר הקרובה יותר צריכה להביא עגלה ערופה. ומוכח מכאן שמכריעין על פי קורבה יותר מאשר על פי רוב.

ומתרצת הגמרא: **בדליכא.** מדובר כשאין שם עיר אחרת שיש שם יותר אנשים.

אך שואלת הגמרא: **וליזיל בתר רובא דעלמא,** נלך אחר רוב העולם! כלומר, אף על פי שכאן סמוך לחלל אין עיר אחרת שיש שם יותר אנשים, מכל מקום, הרי יש במקום אחר, רחוק מכאן, עיר אחרת שיש בה יותר אנשים, והרי רוב וקרוב הולכים אחר הרוב.

ומתרצת הגמרא: **ביושבת בין ההרים.** מדובר כשנמצא החלל בין ההרים, שאין דרך רוצחים לבא ממקומות אחרים לכאן, אלא ודאי הוא שהרוצח בא מאחת העיירות שסמוכות לחלל, וכיון שאין בעיר אחרת יותר אנשים מהעיר הקרובה, לכן אנו תולין שהרוצח בא מהעיר הקרובה.[17]

---

17. כן פירש התוס' רי"ד, וכתב שאם יש כמה עיירות סמוכות אל החלל, ויש בכל אחד מספר אנשים לא יותר ממה שיש בעיר הכי קרובה אל החלל, הולכים אחר העיר הקרובה. ואף שאם

וממשיכה הגמרא לשאול: **תנן,** שנינו במשנתנו: **ניפול הנמצא בתוך חמשים אמה, הרי הוא של בעל השובך.**

ואף על גב דאיכא אחרינא דנפיש מיניה. מבואר במשנה שאם נמצא הגוזל בתוך חמישים אמה לשובך הרי הוא של בעל השובך, ואף על פי שנמצא שם שובך אחר שיש שם יותר גוזלות, מכל מקום הולכין אחר השובך הקרוב. וקשה מכאן על רבי חנינא.

ומתרצת הגמרא: **בדליכא.** מדובר שאין שם שובך אחר.

שואלת הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא: חוץ מחמשים אמה, הרי הוא של מוצאו.**

ואי דליכא, ודאי מההוא נפל!

אם נאמר שמדובר כשאין שם שובך אחר, קשה מהסיפא האומרת שאם נמצא הגוזל חוץ מחמישים אמה הרי הוא של מוצאו. ואם נאמר שאין שם שובך אחר אלא זה, הרי ודאי שצריך לתלות שהגוזל בא מהשובך הזה, אף על פי שהוא חוץ מחמישים אמה, ואין אנו תולין שהגוזל נפל מעוברי דרכים, לפי שכל שאפשר לתלות שיצא מאיזה שובך הסמוך, אין תולין שנפל מאנשים, שנפילה אינו מצוי. ואם כן, למה הוא של מוצאו?

ואין לתרץ שמדובר שיש שם שובך אחר, שיש שם מספר גוזלות שוה לשובך הזה,

---

נצרף ביחד כל האנשים שישנם בעיירות שסמוכות לחלל, הם יותר מאשר האנשים שנמצאים בעיר הקרובה, מכל מקום לא נחשב שיש כאן רוב וקרוב, כיון שאין דנים ביחד על כל העיירות, אלא דנין על כל עיר בנפרד האם הרוצח בא מכאן או מכאן, לכן רק אם יש רוב בעיר אחת מהשניה נחשב לרוב. אבל אם אין רוב הולכים אחר העיר היותר קרובה. ואינו דומה לט׳ חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, שמצטרפין כל הט׳ ביחד לרוב נגד האחת שמוכרת בשר נבילה, משום שאין אנו דנין מאיזה חנות בא, אלא אנו דנין האם הבשר הוא בשר שחוטה או בשר נבילה, לכן כל הט׳ נחשבין לנידון אחד. מה שאין כן כאן, שכל עיר היא נידון בפני עצמה.

ועיין באפיקי ים סי׳ כ״ו שהאריך בזה, וכתב שמהר״י מיגאש נראה שסובר שמצטרפין כל העיירות לרוב נגד העיר הקרובה, וזו היא קושית הגמרא וניזל בתר רובא דעלמא, ולפי המסקנא מדובר שיש כאן רק שתי עיירות בין ההרים ששניהם שוין לכן הולכין אחר הקרובה.

והנה נחלקו הרמב״ם והתוס׳ רי״ד האם כשיש עיר סמוכה שיש בה יותר אנשים מאשר העיר הקרובה, שהדין הוא שהולכין אחר העיר המרובה, שהרי רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, האם העיר המרובה מביאה עגלה ערופה, או שגזירת הכתוב היא שדוקא העיר הקרובה מביאה, וכאן שיש גם עיר מרובה, שתיהן אינן מביאין, העיר הקרובה אינה מביאה כיון שאין אנו תולין שהרוצח יצא משם, והעיר המרובה אינה מביאה כיון שאינה קרובה. שיטת הרמב״ם שהעיר המרובה מביאה, ושיטת התורי״ד שאינה מביאה. וביאר האפיקי ים שלפי התורי״ד מובנת שיטת הר״י מיגאש שמצטרפין כל העיירות ביחד שיחשבו רוב נגד העיר הקרובה, כיון שאין נידון על כל אחת מהעיירות, שהרי הן לא מביאים מגזירת הכתוב, כיון שאינם העיר הקרובה, וכל הנידון הוא רק האם העיר הקרובה מביאה, לכן זה דומה לט׳ חנויות שמצטרפין כל הט׳ ביחד, עיי״ש.

ולכן אין ודאות של מי הוא הגוזל, כי מלשון המשנה משמע שאם נמצא הגוזל חוץ לחמישים אמה הרי הוא של מוצאו גם כשנמצא קרוב לשובך הזה מלשובך האחר. ואם שניהם שוין, למה לא נלך אחר השובך שהוא קרוב יותר. אלא על כרחך, מדובר שאין שם כלל שובך אחר. ואם כן קשה למה הוא של המוצא!?

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, במדדה.** כאן מדובר כשהגוזל מדדה, שהוא קטן ואינו יכול לפרוח אלא מדדה מעט מעט.

דאמר רב עוקבא בר חמא: כל המדדה, אין מדדה יותר מחמישים. מי שיכול רק לדדות ולא לעוף, אינו מדדה יותר מחמישים אמה. לכן אם נמצא תוך חמישים אמה אנו תולין שבא מהשובך הזה, אבל אם הוא חוץ לחמישים אמה, על כרחך שהגוזל גדל כבר ואינו רק מדדה אלא שיכול לפרוח, ואם כן אפשר שבא ממקום אחר לכאן, והרי רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, לכן אנו תולין שבא ממקום אחר לכאן, שהרי יש הרבה שובכין בעולם.

בעי רבי ירמיה: רגלו אחת בתוך חמישים אמה, ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה, מהו?

אם היתה רגל אחת של הגוזל בתוך חמישים אמה ורגל שניה מחוץ לחמישים אמה, האם נחשב עדיין מדדה ושייך לבעל השובך, או שכבר לא נחשב מדדה, שאי אפשר לדדות שיהא רגלו אחת מחוץ לחמישים אמה, ועל כרחך הוא בכלל מפריח שיכול לפרוח, ואם כן הוא שייך למוצאו.

ועל דא, אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא. על שאלה זו הוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש. כי היות וקבעו חכמים שכל המדדה אין מדדה יותר מחמישים אמה, אי אפשר שידדה יותר אפילו במשהו שיהא רגלו אחת מחוץ לחמישים אמה, וכמו כל מדות חכמים, שהן בדיוק ובצמצום. וכדי שלא יבאו לפקפק במדות חכמים, הוציאו אותו מבית המדרש.

תא שמע ראיה, דלא כרבי חנינא ממה ששנינו במשנתנו: **נמצא בין שני שובכות: קרוב לזה, שלו. וקרוב לזה, שלו.**

ומדייקת הגמרא: **ואף על גב דחד מינייהו נפיש מחבריה.** מסתימת המשנה משמע שהכל תלוי בקורבה ואין תלוי בגודל השובך, אלא אף אם שובך אחד גדול מחברו הולכין אחר הקרוב, וקשה לרבי חנינא. ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, ששניהן שוין.** המשנה מדברת באופן ששני השובכין שוין במספר הגוזלות.

שואלת הגמרא: **וליזיל בתר רובא דעלמא,** נלך אחר רוב העולם, כלומר, נאמר שהגוזל בא משובכין אחרים שהן ממקומות אחרים, ואם כן צריך להיות של מוצאו כמו בסיפא של המשנה. לפי שהבינה הגמרא עתה כי "נמצא בין שני שובכות" הולך גם על נמצא מחוץ לחמישים אמה, ולכן מקשה שבאופן זה יש לתלות שהוא בא ממקומות אחרים.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בשביל של כרמים.** כאן מדובר ששני השובכין והגוזל נמצאים בשביל של כרמים. לכן אף אם נמצא הגוזל מדדה חוץ מחמישים אמה מהשובכין, גם כן נחשב עדיין מדדה, שאף על פי שאמרנו שהמדדה אין מדדה יותר כד-א

מחמישים אמה, כאן שהוא בשביל של כרמים, על ידי הכרמים הוא מדדה יותר.

אבל אין לתלות שבא ממקום אחר לכאן, **דאם איתא דמעלמא אתי, כיון דמידדי, לא מצי אתי.** אם נרצה לומר שבא מהעולם, דהיינו ממקום אחר לכאן, לא יתכן דבר זה. כיון שהוא מדדה, אין יכול לבא ממקום אחר לכאן, **דכל דמידדי והדר חזי ליה לקיניה, מידדי, ואי לא, לא מידדי.** שכל שהוא מדדה, אם יכול לראות את קינו כשהוא מחזיר את ראשו, הרי הוא מדדה, ואם אין יכול לראות, אינו מדדה הלאה. ולכן, כאן שהגוזל נמצא בתוך שביל של כרמים, שהם מסתירים את הצדדין, אי אפשר לומר שבא ממקום אחר לכאן, שהרי אם יחזיר ראשו הוא לא יוכל לראות את קינו. ואם כן, על כרחך שבא מאחת משני השובכין שעומדין בשביל, שיכול לראות אותם כשמחזיר את ראשו. [18]וכיון שאין אנו יודעים מאיזה שובך הגיע, לכן הולכין אחר הקרוב.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא, יש להוכיח מן המשנה בנדה כמו רבי חנינא.

דתנן [נדה יז ב]: **דם שנמצא בפרוזדור, ספיקו טמא, שחזקתו מן המקור.**

מבואר במשנה בנדה, שחכמים משלו משל באשה, שיש לה ברחמה, "חדר" ו"פרוזדור" ו"עלייה".

ה"חדר" הוא הרחם עצמה, והוא מקור דמיה של האשה, והוא בפנים הגוף.

ה"פרוזדור" הוא המעבר בין הרחם ובין הצד החיצון של הגוף.

ואילו ה"עלייה" נמצאת על גבי שניהם.

דם החדר הוא דם טמא, שהרי הוא דם המקור. ואילו דם העלייה הוא דם טהור, לפי שאינו דם המקור.

ויש "לול" שהוא פתח קטן, הפתוח בין העלייה לפרוזדור וממנה יורד לעתים דם [טהור] אל הפרוזדור.

ולכן, אם נמצא דם בפרוזדור, ואין ידוע מהיכן הגיע, אם הוא דם טמא מן החדר, שהוא בפנים, או דם טהור מן העלייה שמעל הפרוזדור, דרך הלול שיש שם, הרי הדם הזה טמא מספק, מפני שחזקתו הוא שבא מן המקור, שממנו באים רוב דמי האשה.

---

18. כן פירש תוס׳ בד"ה דכל דמידדי. ומשמע מדבריהם שבתחילה הבינו שאם הוא בתוך חמישים אמה יכול לדדות אף שאין רואה את קינו, ורק אם הוא מחוץ לחמישים אמה שעל ידי הכרמים הוא מדדה יותר, בזה אנו אומרים שאין מדדה רק אם רואה את קינו. אמנם לבסוף כתבו שגם בתוך חמישים אמה אין מדדה כל שאין רואה את קינו.

והרשב"א פירש שמדובר כשנמצא בתוך חמישים אמה, משום שאין מדדה יותר גם על ידי כרמים, ואף אם יש שובכות אחרים בתוך חמישים אמה, אי אפשר לתלות שבא מהם משום שאין רואה אותם, מה שאין כן השתי שובכות שרואה אותם משום שהן בתוך השביל. ועיין ברמב"ן מה שכתב .

ומדייקת הגמרא: **ואף על גב דאיכא עלייה דמקרבא.** אף על פי שאפשר לומר שבא הדם מן העלייה, שהיא יותר קרובה לפרוזדור מן החדר, מכל מקום, אנו תולין שהוא דם טמא הבא מן המקור, משום שיש יותר דמים במקור מאשר בעלייה.

מוכח מכאן שרוב וקרוב הולכין אחר הרוב!

אמר ליה רבא: רוב ומצוי קא אמרת!? רוב ומצוי ליכא למאן דאמר.

רבא טען לאביי, שאי אפשר להוכיח משם כרבי חנינא, כי שם יש גם רוב, שהרי יש יותר דמים במקור מאשר בעלייה, וגם יותר מצוי הוא שיוצא הדם מן המקור מאשר מן העלייה. וכשיש גם רוב וגם מצוי, אין מי שיאמר שהולכין בזה אחר הקרוב. אבל כשיש רק רוב לחוד וקרוב, אפשר לומר שהולכין אחר הקרוב.

דתני רבי חייא: דם הנמצא בפרוזדור, חייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו את התרומה.

מי שנגע בדם הנמצא בפרוזדור, ונכנס למקדש, חייב להביא קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש. ואם נגע בתרומה, שורפין אותה, מפני שאנו ודאי דם נדה, ואין אנו מסופקים בו. כי אם היינו מסופקין, האיך אפשר להביא קרבן מספק, והרי יתכן שהוא חולין בעזרה. וכן איך אפשר לשרוף תרומה מספק. ועל כרחך, אנו בטוחים שהוא דם נדה.

וכונת הגמרא היא לבאר דברי אביי ורבא, ששניהם הבינו שמה שכתוב במשנה "שחזקתו מן המקור", היינו בתורת ודאי ולא בתורת ספק. ולכן הוכיח מכאן אביי שרוב וקרוב הולכין אחר הרוב. ורבא דוחה, שהוא משום רוב ומצוי. ועל כל פנים, שניהם הבינו שהוא בתורת ודאי.

ואמר רבא: שמע מינה מדרבי חייא תלת. אנחנו לומדים שלשה דברים מהברייתא של רבי חייא:

א. **שמע מינה רוב וקרוב הלך אחר הרוב,** כמו שאביי הוכיח לעיל מן המשנה.

ב. **ושמע מינה רובא דאורייתא,** למדנו עוד מכאן, שרוב הוא דין דאורייתא אפילו כשיש קרוב כנגדו.[19] שהרי דם הנמצא בפרוזדור חייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו את התרומה, והוא ודאי מדאורייתא, כי אם היה רק מדרבנן, לא היו מביאין חולין לעזרה ולא היו שורפין את התרומה, ואף על פי שיש שם דם עלייה שהוא קרוב יותר מדם החדר.

---

19. כן פירשו הר"י מיגאש ורבינו יונה. ותוס' כתבו שבא לומר שרוב דאורייתא אפילו רובא דליתא קמן, דהיינו רוב שאינו בנוי ממה שנמצא לפנינו, כמו ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, שהרוב בנוי מרוב החנויות שנמצא לפנינו, וכן רוב דיינים הוי רוב שנמצא לפנינו. אבל רוב יולדות לט' חדשים, רוב נשים אינן מפילות וכל כיוצא בזה, אין הרוב בנוי ממה שנמצא לפנינו אנו אומרים כן, אלא הרוב בנוי ממה שאנו יודעים טבע העולם שהטביע הקב"ה בעולמו.

והשב שמעתא ש"ד פ"א הקשה על זה שהרי כאן הוא רובא דאיתא קמן שדמי החדר מרובין

ג. **ושמע מינה איתא לדרבי זירא.**

דאמר רבי זירא: אף על פי שדלתות מדינה נעולות.

לומדים מכאן כמו רבי זירא, שאמר, מה ששנינו, שאם יש בעיר ט׳ חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ונמצא בשר בחוץ, שהולכין אחר הרוב, הוא אף על פי שדלתות מדינה נעולות, שאי אפשר שהבשר בא ממקום אחר לכאן, אלא ודאי הגיע מהחנויות, מכל מקום הולכין אחר רוב חנויות. ולא מדובר דוקא באופן שאין דלתות מדינה נעולות.

והחידוש הוא, לפי שיש שני סוגי רוב: א. רוב חנויות. ב. רוב טבחים שסביבות המדינה הם ישראלים, שהבשר שלהם הוא בשר בהמה שחוטה כדין.

ואמר רבי זירא שמספיק כשיש רוב אחד של חנויות.

ויש לדברי רבי זירא מדברי רבי חייא, **דהא אשה, דכי דלתות מדינה נעולות דמיא,** שהרי אצל דם אשה, דומה הוא לדלתות מדינה נעולות, שאי אפשר שהדם יבא ממקום אחר אלא או מהמקור או מהעלייה, **ואפילו הכי קא אזלינן בתר רובא.** אף על פי כן הולכין באשה אחר הרוב , אם כן הוא הדין בנידון של רבי זירא.

ושואלת הגמרא: **והא רבא הוא דקאמר, רוב ומצוי, ליכא למאן דאמר!**

הרי רבא אמר לעיל לאביי שבאשה יש רוב ומצוי, ובזה אין מי שיאמר שלא הולכין אחר רוב ומצוי אלא אחר קרוב. ואם כן, איך אמר כאן רבא שלומדים מרבי חייא שרוב וקרוב הולכין אחר הרוב? והרי שם הוא גם רוב וגם מצוי.

ומתרצת הגמרא: **הדר ביה רבא מההיא.** רבא חזר בו ממה שאמר קודם לאביי. אלא אם הולכים אחר קרוב כשיש רוב כנגדו, הוא הדין כשיש רוב ומצוי כנגדו.

איתמר, שנינו: **חבית** של יין **שצפה בנהר, אמר רב:** אם **נמצאת כנגד עיר שרובה ישראל מותר** היין בשתיה. ואם נמצאת החבית **כנגד עיר שרובה נכרים, אסירא.**

חבית שהיא צפה בנהר, ואין ידוע לנו אם היא של ישראל, ומותר היין שבה, או שהיא של נכרים ואסור היין שבה משום יין נסך, אמר רב, אם נמצאת החבית בנהר כנגד עיר שרובה ישראל, תולין שהחבית באה משם ומותרת, ואם היא כנגד עיר שרובה נכרים,

---

משל עלייה. ותירץ שכיון שהיא טמאה מדאורייתא שהרי מביאין על זה קרבן בהכרח מדובר שהרגישה, שאין אשה טמאה מדאורייתא בלא הרגשה, וכיון שהרגישה נחשב כמו שפירש לפנינו, ופירש לפנינו מאחת מן החנויות ואין ידוע מאיזה, הדין הוא שנחשב כלקח מן הקבוע שהוי כמחצה על מחצה ואין הולכין אחר הרוב, אם כן מה שכאן הולכין אחר הרוב הוא משום שיש גם מצוי, ומצוי הוא כמו רובא דליתא קמן שהרי אינו בנוי על רוב הנמצא לפנינו אלא על ידיעה שכן הוא הטבע.

ועיין בקובץ שיעורים שכתב שכאן מה שיש יותר דמים במקור מבעלייה, נחשב רובא דליתא קמן, שהרי לא מדדנו את הדם באשה הזאת אם רובו במקור או בעלייה, אלא שיש לנו ידיעה כללית דרוב דם במקור, לכן נחשב לרובא

תולין שבאה משם, ואסורה.

ושמואל אמר: אפילו נמצאת כנגד עיר שרובה ישראל, אסירא, אימור מהאי דקרא אתאי.

אף שנמצאת כנגד עיר שרובה ישראל אסורה, משום שאנו חוששין שבאה מהמחוז שנקרא "דקרא", שהוא על נהר פרת, ואין ישראל מצויין שם, ויכולה החבית לבא משם אצלינו.

ודנה הגמרא: **לימא, בדרבי חנינא קא מיפלגי,** האם נאמר שחולקים הם בדין של רבי חנינא, **דמר אית ליה דרבי חנינא, ומר לית ליה דרבי חנינא.** שרב אינו סובר כרבי חנינא, אלא לדעתו הולכין אחר הקרוב, ולכן אם נמצאת החבית כנגד עיר שרובה ישראל מותר, ושמואל סובר כרבי חנינא, שהולכין אחר הרוב ולא אחר הקרוב, לכן אסורה החבית, שאנו חוששין שבא ממקום אחר רחוק, שהרי רוב המקומות נמצאים שם רוב נכרים.

אך הגמרא דוחה: **לא. דכולי עלמא אית להו דרבי חנינא,** לעולם אפשר לומר ששניהם סוברים כרבי חנינא, **והכא, בהא קמיפלגי,** כאן הם חולקים באלו הסברות:

דמר סבר, אם איתא דמהאי דקרא אתאי, עקולי ופשורי הוה מטבעי לה. רב סובר, שאם היה בא מהמקום דקרא, לא היה מגיע לכאן, משום שיש באמצע הדרך מקומות שהמים מתעקלין ומתגלגלין כגלגל במקום אחד מחמת סלעים ארוכים שנמצאים בתוך הנהר, וזה נקרא עקולי, ואם היתה החבית שם, היתה מתגלגלת וטובעת שם. ויש גם כן מקומות בנהר שיש שם הפשרת שלגים שמתאספים אצל הנהר, ואם תבא החבית שם תעמוד, לפי שאין הנהר מוליכה. לכן, אי אפשר לתלות שהחבית באה משם, אלא אנו תולין שבאה מהעיר שהיא סמוכה לה, ולכן אם היא כנגד עיר שרובה ישראל, מותרת.

ומר סבר, חריפא דנהרא נקט ואתאי. שמואל סובר שאנו תולין שמא נפלה באמצעית הנהר, במקום חריפותו וחוזקו של נהר, שיש שם מרוצת מים חזקה שיכולים לתופסה ולהביאה עד כאן, לכן אוסר גם בנמצאת כנגד עיר שרובה ישראל.

ההוא חצבא דחמרא דאישתכח בפרדיסא דערלה, היה כד של יין שגנבוהו, ומצאו אותו אחר כך טמון בפרדס של ערלה, שהיה הפרדס הפקר או של אדם אחר.

שריא רבינא. רבינא התיר את היין שבכד.

שואלת הגמרא: **לימא משום דסבר לה דרבי חנינא,** האם אפשר להוכיח מכאן שסובר כמו רבי חנינא, שהולכין אחר הרוב ולא אחר הקרוב, ורוב פרדסים אינם של ערלה, לכן התיר את היין.

דוחה הגמרא: **שאני התם, דאי מיגניב מינה, אצנועי בגויה לא מצנעי.** שם זה שונה, משום שאי אפשר ללכת אחר הקרוב, שאם היה גונב את היין מהפרדס הזה, הוא לא היה מצניע אותו שם, משום שמתיירא שמא

דליתיה קמן עיי"ש. ודומה לזה כתב בחי' חת"ס שהרי יש מצבים שאין לאשה דם במקורה עיי"ש.

ימצאהו דורך הענבים. ואם כן, על כרחך הוא בא ממקום אחר. ומכיון שרוב פרדסים אינם של ערלה, לכן התירו רבינא.

והני מילי חמרא, אבל עינבי, מצנעי. דווקא יין אינם מצניעים הגנבים שם, אבל ענבים מצניעים אותם שם.[20]

הנהו זיקי דחמרא דאשתכחן בי קופאי, מצאו נודות של יין טמונים בין גפנים שבכרם של ישראל. **שרנהו רבא,** התיר אותם בשתיה ולא חשש משום יין נסך.

ודנה הגמרא: **לימא, לא סבר לה לדרבי חנינא,** האם נאמר שטעמו של רבא הוא משום שאין הוא סובר כרבי חנינא, אלא הולכין אחר קרוב, וכאן במקום הזה היו ישראל מצויים יותר מנכרים, ואין הולכין אחר רוב העולם שהם נכרים.

וקשה, שהרי רבא לעיל הוכיח כרבי חנינא.

מתרצת הגמרא: **שאני התם, דרובא**
כד-ב **דשופכאי, ישראל נינהו.** שם זה שונה, משום שבמדינה זאת, רוב שופכי יין מהחבית לנודות למוכרם לעוברי דרכים, היו יהודים.

והני מילי ברברבי, אבל זוטרי, אימור מעוברי דרכים נפול. הדין הזה הוא דוקא בנודות גדולים, שאין דרך עוברי דרכים להוליך אותם, ולכן ודאי הם של השופכין, שהם שופכין לנודות גדולים ואחר כך שופכין אותן לנודות קטנים של הלוקחין, ורוב השופכין הם ישראל. אבל נודות קטנים, אפשר שנפלו מעוברי דרכים שדרכן לנושאן, ורוב עוברי דרכים הם נכרים, ולכן אסורין משום יין נסך.

ואי איכא רברבי בהדייהו, אם מצאו נודות גדולים ביחד עם נודות קטנים, **אימור באברורי הוה מנחי.** כולם מותרין, שהגדולים מוכיחים שהם של ישראל, ומה שיש שם גם קטנים שאין דרך למוכרים שהם השופכין להביאם, אנו תולין שהביאם כדי להשוות המשוי של החמור, שאם יש שתי נודות על החמור, זה מצד זה וזה מצד השני, ואחד גדול מהשני מעט ומכביד המשא לצד אחד, מניחין נוד קטן אצל השני להשוות המשא.

מתניתין:

מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה. והטעם הוא משום נוי העיר, לפי שנוי הוא לעיר כשיש מרחב לפניה.

ובחרוב ובשקמה, שענפיהם מרובים, צריך להרחיק **חמשים אמה,** יותר מסתם אילן.

אבא שאול אומר: כל אילן סרק מרחיקים מן העיר **חמשים אמה.** מפני שגנאי הוא לעיר שיש שם אילן סרק.

ואם העיר קדמה, קוצץ ואינו נותן דמים. אם העיר קדמה, נמצא שנטע האילן שלא ברשות, לכן קוצץ ואין צריכים אנשי העיר לתת לו דמים.

---

20. שיטת הרמב"ם והטור שאם מצאו ענבים אסורים, משום שאפשר שגנבו אותם מהפרדס הזה שהוא של ערלה. והרא"ש כתב שגם הענבים מותרים משום שרוב וקרוב הלך אחר

ואם אילן קדם, קוצץ ונותן דמים. אם האילן קדם, נמצא שנטע ברשות,[21] ולכן קוצץ אותו כדי שלא יהא גנאי לעיר, ואנשי העיר צריכים ליתן לו דמים, כמה שהוא מפסיד בקציצת האילן.

ספק זה קדם וספק זה קדם, קוצץ ואינו נותן דמים. ספק מי קדם צריך לקצוץ ממה נפשך שהרי גם אם אילן קדם צריך לקצוץ, ואינו נותן דמים, כדמפרש בגמרא, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

גמרא:

דנה הגמרא: **מאי טעמא?** מה הטעם שצריך להרחיק את האילן מן העיר?

אמר עולא: משום נויי העיר. שנוי לעיר שיש שטח פנוי לפניה.

שואלת הגמרא: **ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה.** למה צריך להגיע לטעם של נויי העיר, שהוא שייך רק עד כ"ה אמה? והרי גם בלא זה צריך להרחיק אלף אמה, משום שמבואר בפסוקים בפרשת מסעי שצריך להניח אלפים אמה מחוץ לעיר.[22]

אלף הפנימיים הם למגרש, שטח פנוי ללא שדות. ואלף החיצונים הם לשדות. ואסור לשנות לעשות ממגרש שדה ומשדה מגרש. והבינה הגמרא, ששדה נחשב בין יש בו זרעים ובין יש בו אילנות, ואם כן צריך להרחיק האילן אלף אמה.

מתרצת הגמרא: **לא צריכא,** לא צריך את הטעם של עולא, אלא **לרבי אלעזר, דאמר: עושין שדה מגרש, ומגרש שדה,** משום שהוא סובר שהלאו נאמר דוקא בערי הלוים, אבל בערי ישראל, מותר לשנות.

הכא, משום נויי העיר לא עבדינן. כאן משום נויי העיר צריך להרחיק כ"ה אמה.

ולרבנן נמי, דאמרי אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, הני מילי זרעים, אבל אילנות, עבדינן. גם לפי רבנן, הסוברים שאסור לשנות ולהפוך מגרש לשדה, ושדה למגרש, מכל מקום, צריך להגיע לטעם של עולא, משום שעכשיו מחדשת הגמרא ששדה נחשב רק אם יש בו זרעים, אבל לא אם הוא נטוע באילנות, ולכן מותר לנטוע אילן במגרש.

והכא, משום נויי העיר, לא. כאן משום נויי העיר צריך להרחיק כ"ה אמה.

הרוב.

והרמב"ן כתב שגם לפי ר"ח אסורים הענבים, משום שכאן אינו נחשב קרוב אלא במקומו הוא ממש, וחזקה כאן נמצאו וכאן היו, ועדיף זה מרוב.

21. החזו"א (י"ד י"א) הקשה לפי רבא שסובר בתחילת הפרק הבא לסמוך אינו סומך, איך כאן מותר לבעל האילן לסמוך קודם שיש האילן, ותירץ שכאן אינו נחשב נזק שהרי אינו אלא משום נויי העיר, לכן מודה רבא שמותר לסמוך עיי"ש.

22. זה דוקא בא"י. ועיין במשנה במלך פי"ג משמיטה ויובל ה"ה, שכתב שמרש"י פ"ב דשבועות נראה שזה הלאו נאמר דוקא בבתי ערי חומה ולא בשאר עיירות, אולם מהרמב"ם נראה שזה בכל עיירות עיי"ש.

[וכתבו הראשונים שכל הדין של נויי העיר הוא שייך רק בארץ ישראל ובזמן שהיא ביד ישראל, אבל בחוץ לארץ. וכן בארץ ישראל כשאינה תחת יד ישראל, לא שייך כל הדין הזה].[23]

ומנא תימרא דשאני בין זרעין לאילנות, מה המקור לחלק בין זרעין לאילנות?

דתניא, שנינו בבריתא לענין הטלטול בקרפף בשבת:

"קרפף" הוא מקום פתוח, שאינו עשוי לדירה [לגור בו], ולכן גזרו חכמים שיהיה אסור לטלטל בו בשבת, כמו שאסור לטלטל בשבת בכרמלית.

אך אם הוא הוקף לשם דירה, הרי אפילו אם שטחו הוא יותר מבית סאתים [שיעור סאתים הוא מאה אמה על חמישים אמה כחצר המשכן], מותר לטלטל בכולו, לפי שהוא נחשב רשות היחיד גמורה.

אבל אם הוקף הקרפף שלא לשם דירה, הרי אם הוא שטח יותר מבית סאתים, דינו כמו כרמלית, שאסור מדרבנן לטלטל בכולו אלא בתוך ארבע אמות.

ואם היה קרפף שהוקף לדירה, ואחר כך נזרע, ביטלו הזרעים את שם "דירה" שחל עליו מכח מה שהוקף לדירה, משום שאין אנשים דרים במקום זרעים. ולכן, אם נזרע רוב הקרפף שהוא יותר מבית סאתים, אפילו לא נזרע כולו, הרי הוא נחשב לכרמלית, ופרטי דין זה מבואר בעירובין [כג ב].

קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה, נזרע רובו, הרי הוא כגינה, ואסור.

ניטע רובו, הרי הוא כחצר, ומותר:

אם ניטע באילנות, אין האילנות מבטלים את שם הדירה שלו, והרי הוא נחשב לחצר, כיון שהוקף לדירה, ומותר לטלטל בכולו, כמו בכל רשות היחיד.

ומוכח מכאן, שזרעים מבטלים את שם החצר שבו, ואילנות אין מבטלין. ואם כן, הוא הדין לענין שם "מגרש", זרעים מבטלין שם מגרש, ואילנות אין מבטלין.

שנינו במשנתנו: **ואם העיר קדמה קוצץ ואינו נותן דמים וכו':**

שואלת הגמרא: **מאי שנא גבי בור, דקתני "קוצץ ונותן דמים", ומאי שנא הכא, דקתני "קוצץ ואינו נותן דמים".** מהו החילוק בין המשנה לקמן, לענין שצריך להרחיק האילן מן הבור כ"ה אמה, האומרת שאם הבור קדם קוצץ ונותן לו בעל הבור דמים, ואילו כאן, כשקדמה העיר לאילן, קוצץ ואין צריכים ליתן לו דמים?

מתרצת הגמרא: **אמר רב כהנא: קידרא דבי שותפי, לא חמימא ולא קרירא.**

משל הוא, קדרה של שני שותפין אינה חמה ואינה קרה, כיון שכל אחד סומך על השני שהוא יחממה, רק מכל מקום, לבסוף מחממין אותה במקצת, ולכן אינה חמה

---

23. כן כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והטור והחינוך והנ"י. אולם מהרמב"ם שהעתיק הדין בסתמא משמע שסובר שנוהג גם בחו"ל. וכן כתב הרמ"ה, וכתב שגם הדין שאין עושין

ואינה קרה.

והנמשל הוא: דבר המוטל על הרבים לעשותו, כל אחד סומך על חבירו ומשתמט מלעשותו. ולכן, כאן שרצו חכמים שיקצוץ האילן כדי שלא יגנה את העיר, ולפעמים הוא מתעצל מלקוצצו וצריך שבני העיר יקצצו אותו, הרי אם היו צריכים ליתן דמים, כל אחד ירצה להשתמט מליתן עד שיתנו אחרים, ומתוך כך לא ירצו לקצוץ כדי שלא יתבעם אחר כך בעל האילן, ועל ידי זה ישאר האילן שם. וכיון שנטע באיסור, שהרי קדמה העיר לאילן, רצו חכמים שלא ישאר שם האילן, לכן תיקנו שאינו צריך ליתן דמים.

שואלת הגמרא: **ומאי קושיא** מה בכלל הקושיא מהמשנה לקמן, עד שהוצרך רב כהנא לתרץ את התירוץ הזה?

דלמא שאני הזיקא דרבים מהזיקא דיחיד. אפשר שיש חילוק בין אם מזיק את הרבים למזיק את היחיד, לכן כאן, שמזיק את הרבים, אין צריכים ליתן דמים, מה שאין כן לקמן, שמזיק את היחיד, צריכים ליתן לו דמים, ואם כן למה לא תירץ כן רב כהנא?

אלא, אי איתמר דרב כהנא, אסיפא איתמר, אם שנינו את המימרא של רב כהנא, בהכרח שהוא הולך על הסיפא של המשנה, דתנן בה: **אם האילן קדם, קוצץ ונותן דמים.**

ולכאורה היה מקום להקשות: **ולימא לחו, הבו לי ברישא דמי, והדר איקוץ!**

והיינו, למה נאמר שקודם קוצץ ואחר כך נותנים לו בני העיר דמים, ומדוע לא יאמר להם, הביאו לי קודם דמים ואחר כך אקצוץ האילן?

ועל זה **אמר רב כהנא: קידרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא.** כיון שבני העיר הם רבים, וכל אחד יחכה עד שהשני יתחיל לתת, אם ימתינו עד שיביאו לו המעות, יעמוד בינתיים האילן הרבה זמן. לכן תיקנו חכמים שקודם יקצוץ, ואחר כך יגבה מבני העיר את המעות בבית דין.

שנינו במשנה: **ספק זה קדם וספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים:**

שואלת הגמרא: **מאי שנא מבור, דאמרת לא יקוץ!?** מדוע שונה הדין כאן מדין המשנה לקמן, גבי בור ואילן, שכאן מספק קוצץ ואינו נותן דמים, נמצא שדין ספק הוא כמו ודאי שקדמה העיר, ואילו שם, בבור ואילן, בספק מי קדם אין צריך לקוץ. נמצא, שספק הוי כמו ודאי, שהאילן קדם לבור?

ומתרצת הגמרא: **התם, דודאי לאו למיקץ קאי, ספיקו נמי לא אמרינן ליה קוץ.**

שם, שאם ודאי קדם האילן אינו צריך לקוץ, לכן גם בספק אין אומרין לו לקוץ, שעל הניזק להביא ראיה להכריח את המזיק לקוץ. אבל **הכא, דודאי למיקץ קאי,** כאן שגם

שדה מגרש ומגרש שדה נוהג גם בחו"ל. אולם המאירי כתב שדין משנתנו נוהג גם בחו"ל, אבל הדין שאין עושין שדה מגרש ומגרש שדה זה רק בא"י עיי"ש. וכן נראה מהרמב"ם.

ולהלכה עיין סמ"ע (קנ"ה מ"ח) שהשו"ע השמיט דין זה משום שאין נוהג אלא בחו"ל, ועיי"ש בש"ך (י"ב). וכתב התוי"ט שגם בא"י אין נוהג אלא בזמן שהוא ביד ישראל.

בודאי קדם האילן צריך לקוץ, **אמרינן ליה קוץ,** אומרים לו שיקוץ ממה נפשך, שהרי גם לצד שקדם האילן, צריך לקוץ.

ואי משום דמי, אמרינן ליה: אייתי ראיה, ושקול!

וכשבא לתבוע הדמים אומרים לו הבא ראיה שחייבים לך ותקח, שהרי הדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה.

מתניתין:

מרחיקין את גורן קבוע מן העיר חמישים אמה. גורן קבוע, וכמו שמפרש בגמרא מהו גורן קבוע, צריך להרחיק מן העיר חמישים אמה, מפני שבזמן שזורה את התבואה מתפזר המוץ עד חמישים אמה, ומזיק לאנשים שהולכים שם, וגם מייבש את הזרעים שנמצאים שם.

לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמשים אמה לכל רוח. לא יעשה גורן קבוע בתוך קרקע שלו, אף על פי שאינו במקום שיזיק בני אדם, כדי שלא יזיק את הנטיעות והניר שבשדה חבירו הסמוך לו, אלא אם כן יש לו חמישים אמה לכל רוח.

ומרחיק מנטיעותיו של חבירו ומנירו בכדי שלא יזיק. צריך להרחיק מנטיעות של חבירו ומחרישתו, בשיעור שלא יזיק. ומשמע שמספיק גם פחות מחמישים אמה.

גמרא:

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?

הגמרא שואלת מה החילוק בין הרישא לסיפא, שברישא צריך להרחיק חמישים אמה, ובסיפא מספיק להרחיק פחות בכדי שלא יזיק?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי: סיפא אתאן לגורן שאינו קבוע.** בסיפא מדובר בגורן שאינו קבוע ולכן מספיק להרחיק פחות מחמישים אמה.

אך שואלת הגמרא: **היכי דמי גורן שאינו קבוע,** מה נחשב גורן שאינו קבוע?

אמר רבי יוסי בר חנינא: כל שאינו זורה ברחת, שהוא כלי שזורין בו תבואה, דהיינו שמגביה התבואה ברחת וזורק כלפי מעלה והרוח מנשבת ודוחפת המוץ למרחוק. וכשיש כרי גדול, צריך לזרות ברחת. אבל כשאין הכרי גדול, אינו צריך לזרות ברחת, אלא הרוח מנשבת בכרי והמוץ נופל מאליו, ואז אינו הולך למרחוק, לכן אינו צריך להרחיק חמישים אמה.

רב אשי אמר תירוץ אחר על הקושיא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא: **"מה טעם", קאמר.**

מאי טעמא מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמישים אמה? — כדי שלא יזיק. הסיפא אינה מדברת על אופן אחר, אלא שהסיפא היא טעם על הרישא, למה כתוב ברישא שצריך להרחיק משום שלא יזיק.[24]

---

24. הקשה הרשב"א למה רק כאן כתוב הטעם שלא יזיק ולא כתוב כן בשאר הרחקות, ותירץ משום דלעיל קתני מרחיקין את האילן מן העיר, ומפרש בגמרא הטעם משום נויי העיר, וכל

מיתיבי קושיא מהברייתא: **מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמישים אמה, וכשם שמרחיקין מן העיר חמשים אמה, כך מרחיקין מדלועיו ומקשואיו,** ממקום שהדלועין והקשואין גדלין, **ומנטיעותיו ומנירו של חבירו חמשים אמה, כדי שלא יזיק.**

בשלמא לרב אשי, ניחא, שכתוב שיעור חמישים אמה בכל הדברים, וכתוב הטעם כדי שלא יזיק.

אלא לאביי קשיא, שהרי מוכח בברייתא, שבכל הדברים צריך להרחיק חמישים אמה.

ואף שאפשר לתרץ שמדובר דוקא בגורן קבוע, אבל בסיפא של המשנה מדובר בגורן שאינו קבוע, מכל מקום קשה, כיון שמוכח בברייתא שאף על פי שגם בסיפא של הברייתא צריך להרחיק חמישים אמה, מכל מקום כתוב "כדי שלא יזיק" לפרש הטעם למה מרחיק ולא ליתן שיעור אחר, ואם כן, נאמר כמו כן במשנה.

ואומרת הגמרא: **קשיא.** הקושיא נשארת על אביי.[25]

עכשיו הגמרא מפרשת את עצם הברייתא:

בשלמא ממקשואיו ומדלועיו מובן למה צריך להרחיק, **דאזיל אבקא ואתי בליביה ומצוי ליה.** שהולך האבק של התבואה דהיינו המוץ, ונופל על הפרח[26] של הקשואין והדלועין, ומייבשו.

אלא מנירו אמאי. למה צריך להרחיק מנירו? במה המוץ מזיקו!?

מתרצת הגמרא: **אמר רבי אבא בר זבדא ואיתימא רבי אבא בר זוטרא,** יש שאומרים שלא רבי אבא בר זבדא אמרו אלא רבי אבא בר זוטרא: **מפני שעושה אותו גלל.** שהמוץ, כה-א כשהוא נופל על החרישה, מרבה לו זבל, ושורף את הזרעים שנזרעו בו.

מתניתין:

מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי, מעבד עורות, ויוצא מזה ריח רע, **מן העיר, חמשים אמה.** כל אלו צריכים להרחיק משום ריח רע.

אין עושין בורסקי אלא למזרח העיר. משום שרוח מזרחית רוב פעמים מנשבת בנחת, לפיכך אינה מביאה הריח לעיר, ואילו רוח מערבית, המנשבת בחוזק, תוליך הריח למרחוק חוץ לעיר.[27]

שהוא משום נויין אין בני העיר יכולין למחול, דהענין הוא לתפארת ארץ ישראל, לכן כתוב כאן שצריך להרחיק כדי שלא יזיק ולא משום נוי, ונפקא מינה שמועיל על זה מחילה. עוד תירץ שבא לומר שבין בא"י ובין בחו"ל צריך להרחיק כיון שהטעם כדי שלא יזיק, מה שאין כן במשנה הקודמת שהטעם משום נוי זה שייך רק בא"י ולא בחו"ל.

25. כתבו הר"ן והנ"י שלפי רב אשי גורן שאינו קבוע אינו צריך להרחיק כלל. וכתבו המכל מקום והמאירי שגם לפי רב אשי גורן שאינו קבוע היינו כל שאינו זורה ברחת.

26. כן פירש רבינו גרשום בליביה היינו לבלבין דהיינו פרחים.

27. כתב הרש"ש דמה שכתוב כאן בורסקי ה"ה

רבי עקיבא אומר: לכל רוח הוא עושה, חוץ ממערבה, ומרחיק חמשים אמה. רבי עקיבא מתיר לעשות בורסקי לכל רוח חוץ מצד מערב.

וצריך להרחיק חמישים אמה, ובגמרא מפרש על מה הוא מדבר.

ומרחיקין את המשרה מן הירק, צריך להרחיק מים ששורין בהם פשתן שהן סרוחין מן הירק, מפני שהן מזיקין לירק.

ואת הכרישין מן הבצלים, צריך להרחיק כרתי מן הבצלים, מפני שהכרתי מפיג את טעם הבצלים.

ואת החרדל מן הדבורים. מפני שהדבורים באות ואוכלות מן החרדל, ומתוך שיש לו טעם חריף אוכלות אחר כך מן הדבש, ויש בכך הפסד לבעל הדבורים.[28]

ורבי יוסי מתיר בחרדל. וטעמו מפורש בגמרא.

גמרא:

איבעיא לחו: רבי עקיבא היכי קאמר, בני הישיבה הסתפקו מה הפירוש בדברי רבי עקיבא במשנה? האם פירוש דבריו הוא **שלכל רוח הוא עושה וסומך,** שלכל צד מותר לסמוך הבורסקי ואינו צריך להרחיק חמישים אמה, **חוץ ממערבה, דמרחיק חמישים אמה, ועושה.** שאם רוצה לעשות שם בורסקי צריך להרחיק חמישים אמה ועושה.

או דלמא, או שמא הפירוש בדבריו הוא, **שלכל רוח הוא עושה ומרחיק חמישים אמה, חוץ ממערבה, דאינו עושה כלל,** אפילו אם מרחיק חמישים אמה.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו בברייתא:

דתניא, רבי עקיבא אומר, לכל רוח הוא עושה ומרחיק חמשים אמה, חוץ ממערבה, דאינו עושה כל עיקר, מפני שהיא תדירא. ומפורש בברייתא כצד השני של הבעיה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מאי תדירא, מה הפירוש "תדירא"?

אילימא תדירא ברוחות, שרוח מערבית מנשבת תדיר יותר משאר רוחות, **והא אמר רב חנן בר אבא אמר רב: ארבע רוחות מנשבות בכל יום, ורוח צפונית עם כולן, שאילמלא כן, אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת.** שרוח צפונית מנשבת עם כל אחת מהרוחות, לפי שהיא רכה ומתוקה וצלולה וממתקת שאר הרוחות, שבלא זה לא היה העולם מתקיים.

ורוח דרומית קשה מכולן. ואילמא בן נץ שמעמידה, מחרבת את העולם.

"בן נץ" הוא מלאך העשוי בדמות נץ,

לנבלות וקברות, אלא הזכיר הדבר האחרון. אולם התפארת ישראל כתב שדוקא בורסקי קאמר. משום דנבלות אינו קבוע שלבסוף יסחבוה כלבים וחיות. וקברות אינו מסריח רק עד שיקבר, לכן לא אסרו רק בבורסקי.

28. כתב הריטב"א מדלא מפרש השיעור כמה צריך להרחיק, נראה שהולך על הרישא שהשיעור הוא חמישים אמה.

שמעמיד את רוח דרומית שלא תחריב את העולם.

שנאמר "המבינתך יאבר נץ, יפרוש כנפיו לתימן".

הקב"ה אמר לאיוב, להוכיח לו איך שהוא משגיח על העולם: וכי מהבינה שיש עמך אתה מבין את ההשגחה המיוחדת שעושה הקב"ה, שהנץ שהוא מלאך בדמות נץ, יגדל הכנף שלו, שהוא לשון "יאבר", שיגדל האבר שלו [דהיינו הכנף], שיפרוש כנפיו לצד דרום לעצור את הרוח הדרומית שלא תחריב את העולם.

ומוכח מכאן, שרוח מערבית אינה מנשבת תדיר יותר משאר רוחות, שהרי רוח צפונית היא המנשבת תדיר.

אלא, מאי "תדירא"? — תדירא בשכינה. ששכינה נמצאת תמיד בצד מערב.

דאמר רבי יהושע בן לוי: בואו ונחזיק טובה לאבותינו, הם אנשי כנסת הגדולה, **שהודיעו מקום תפלה, דכתיב "וצבא השמים לך משתחוים".** הפסוק הזה אמרו אנשי כנסת הגדולה, וצבא השמים הם השמש והירח העומדים במזרח, לך משתחוים, לצד מערב. ומוכח מכאן ששכינה נמצאת בצד מערב.

מתקיף לה מקשה על זה **רב אחא בר יעקב:** איך מוכח מהפסוק שצבא השמים משתחוים לצד מערב? **ודלמא, כעבד שנוטל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו, ומשתחוה.** אפשר שהם משתחוים לצד מזרח, מפני שהם מתחילים לזרוח בצד מזרח, ומקבלים שם ההשפעה מהקב"ה, וזה דומה לעבד שמקבל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו, ומשתחוה כשהוא הולך לאחוריו, שמתרחק תמיד בהשתחויה, כן הוא בצבא השמים, שמקבלים פרס במזרח, ומשם מתרחקים והולכים כל הזמן לצד מערב, בהשתחויה.

ואם כן, איך אפשר להוכיח מכאן ששכינה במערב, אפשר ששכינה במזרח!?

ומסקנת הגמרא: **קשיא.** אכן עומד הדבר בקושיא בלא תירוץ.

ורבי אושעיא סבר, שכינה בכל מקום היא נמצאת.

דאמר רבי אושעיא: מאי דכתיב "אתה הוא ה' לבדך, אתה עשית את השמים" וגו'?

"אתה הוא ה' לבדך", בכך אשר **שלוחיך, לא כשלוחי בשר ודם** הם. כי **שלוחי בשר ודם, ממקום שמשתלחים, לשם מחזירים שליחותן.** כאשר שולחים אותם ממקום אחד ללכת למקום אחר, הרי כשהם גומרים שליחותן, חוזרים הם לאותו מקום שיצאו משם, כדי לומר שקיימו שליחותן. **אבל שלוחיך, למקום שמשתלחין, משם מחזירין שליחותן.** שלוחי הקב"ה, מאותו מקום שהלכו לשם לקיים שליחותן, משם הם חוזרים להקב"ה, לומר שקיימו שליחות, ואינם חוזרים למקום שיצאו משם.

שנאמר "התשלח ברקים וילכו, ויאמרו לך הננו".

ומדייק רבי אושעיא: **"יבאו ויאמרו" לא נאמר, אלא "וילכו, ויאמרו".**

והיינו, הקב"ה שולח הברקים שילכו ויקיימו שליחותו, ואחר כך הם אומרים לו: הננו,

שקיימנו שליחותנו. ולא כתוב "יבאו ויאמרו", שמשמע, אחרי שעשו שליחותן יבאו למקום שיצאו משם ויאמרו לו הננו, אלא "וילכו ויאמרו". והפירוש ב"וילכו", שהולכים לעשות שליחותן, ושם "ויאמרו לך הננו", שקיימנו שליחותינו.

מלמד הכתוב **שהשכינה** מצויה **בכל מקום.** ולכן אינו צריך השליח לחזור למקום שנשתלח משם.

ואף רבי ישמעאל סבר שכינה בכל מקום. שנאמר "הנה המלאך הדובר בי יוצא, ומלאך אחר יוצא לקראתו".

הפסוק הזה הוא בנבואת זכריה, שהמלאך הראשון בא למוד את ירושלים כמה ארכה וכמה רחבה, ובא מלאך אחר לסתור שליחותו של ראשון, שחזר בו המקום יתברך מליתן מדה לירושלים, ואמר "פרזות תשב ירושלים", דהיינו בלא גבול.

ומדייק רבי ישמעאל את לשון הפסוק: "ומלאך אחר יוצא **אחריו" לא נאמר, אלא** "יוצא **לקראתו", מלמד** הכתוב **ששכינה בכל מקום.**

שהרי שני המלאכים באים בשליחותו של מקום, וכתוב במלאך השני שהוא יוצא לקראת הראשון, ולא כתוב שיוצא אחריו, מוכח מכאן שהראשון יצא מהצד הזה, והשני יצא מהצד השני לקראתו. והרי שניהם יוצאים מהשכינה לקיים שליחותן. מוכח מכאן, ששכינה היא בכל מקום, ולכן, זה נשתלח מצד הזה, וזה נשתלח מצד האחר שכנגדו.

ואף רב ששת סבר ששכינה נמצאת **בכל מקום.**

דאמר ליה רב ששת לשמעיה: לכל רוחתא אוקמן, לבר ממזרח. רב ששת היה סגי נהור, ולא היה רואה, ואמר למשרתו שיעמידהו להתפלל כלפי שלשת הרוחות חוץ ממזרח. **ולאו משום דלית ביה שכינה, אלא משום דמורו בה מיני.** לא בגלל שאין שכינה במזרח, אלא משום שהמינים נוהגים להתפלל לצד מזרח, לכוון השמש.

מוכח מכאן שסובר רב ששת ששכינה בכל מקום, שלכן סבר שאפשר להתפלל לכל הרוחות.[29]

ורבי אבהו אמר שכינה במערב, דאמר רבי אבהו מאי אוריה אויר י—ה. בלשון פרסי קורין למערב אוריה, וביאר רבי אבהו שהכונה "אויר יה", היינו אויר של השכינה שהיא שם במערב.

אמר רב יהודה: מאי דכתיב "יערוף כמטר לקחי", זו רוח מערבית, שבאה מערפו של עולם.

והיינו, שמשה רבינו דימה את התורה לארבע רוחות העולם, לומר, כשם שאי אפשר בלא ארבעת הרוחות, כך אי אפשר לעולם בלא התורה. וכך אמר משה בשירת האזינו:

"יערוף כמטר לקחי" זו רוח מערבית, משום שרוח מערבית נקראת בכל מקום "אחור", והעורף הוא באחוריו של אדם.

---

29. כתבו תוס' שרב ששת אין סובר כהברייתא בברכות שאומרת שצריך להתפלל לצד ירושלים.

"תזל כטל אמרתי", זו רוח צפונית שמזלת את הזהב. שרוח צפונית מחממת ומביאה שרב, ואין יורדים גשמים. ומחמת זה יש רעבון, מחמת שלא גדילה התבואה, ובני אדם נותנין כספם וזהבם בזול כדי לקנות תבואה. **וכן הוא אומר "הזלים זהב מכיס".** כתוב אצל זהב לשון זול.

"כשעירים עלי דשא", זו רוח מזרחית, שמסערת את כל העולם כשעיר. היינו שד. וזאת, כשהיא באה לפורענות, ואינה מנשבת כדרכה, שאז היא נוחה.

"וכרביבים עלי עשב", זו רוח דרומית, שהיא מעלה רביבים ומגדלת עשבים. רוח דרומית מביאה גשמים ועל ידי זה גדלים עשבים.

כה-ב **תניא, רבי אליעזר אומר: עולם לאכסדרה הוא דומה.** כשם שהאכסדרה מסובבת מג' רוחות וצד רביעי פרוץ בה, כן הוא העולם.

ורוח צפונית אינה מסובבת, וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע. כשהיא מגעת בזמן השקיעה אצל קרן מערבית צפונית, משם היא מסבבת את גגו של רקיע בלילה ברוח צפון.

ורבי יהושע אומר: עולם, לקובה הוא דומה, לאהל המוקף מכל צדדיו, **ורוח צפונית מסובבת.**

וכיון שחמה מגעת לקרן מערבית צפונית, מקפת וחוזרת אחורי כיפה.

סדר הילוך החמה הוא מן המזרח לדרום, ומדרום למערב, וממערב לצפון, וכשהיא מגעת בשעת השקיעה לקרן מערבית צפונית, נכנסת שם דרך חלון בתוך הרקיע, ומקפת את הרקיע וחוזרת מן המערב למזרח.

שנאמר "הולך אל דרום וסובב אל צפון" וגו'.

"הולך אל דרום" ביום, ו"סובב אל צפון", בלילה.

וממשיך הפסוק ואומר **"סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח".**

אלו פני מזרח ופני מערב, שפעמים מסבבתן, ופעמים מהלכתן.

והיינו, השמש ביום הולכת תחת כיפת השמים, וזה נקרא הילוך, ובלילה היא מהלכת מעל כיפת הרקיע, וזה נקרא סיבוב.

ופירוש הפסוק הוא, הולך אל דרום ביום, שבכל יום, אפילו בימים הקצרים בתקופת טבת, הולך השמש רוח דרומית ביום. וסובב אל צפון בלילה. שבכל לילה, אפילו בלילות הקצרים בתקופת תמוז, סובב את רוח צפון בלילה.

וצד מזרח וצד מערב תלוי בחורף ובקיץ. שבקיץ, ביום ארוך, החמה יוצאת בקרן צפונית מזרחית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית. שביום הולך השמש בשלשה צדדין: צד מזרח, צד דרום, וצד מערב, שהולך מצפון לדרום בצד מזרח, ואחר כך כל צד דרום, ואחר כך צד מערב מדרום לצפון. נמצא שצד מזרח וצד מערב מהלכתן ביום. ובחורף ביום קצר, אינה מהלכת ביום אלא רוח דרום, שהיא יוצאה בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן מערבית דרומית, וסובבת בלילה ג' רוחות מעל הרקיע, צד מערב מדרום לצפון, וצד צפון, וצד מזרח מצפון לדרום, נמצא שפני מזרח ופני מערב

מסבבתן בלילה.[30]

המשך הברייתא **הוא היה אומר, אתאן לרבי אליעזר,** זה הולך על רבי אליעזר שהיה אומר עולם לאכסדרה דומה, כתוב באיוב: **"מן החדר תבא סופה" זו רוח דרומית,** שדופן שלה אמצעי בין מזרח ומערב, שהרי רוח צפונית פתוחה, לכן רוח דרומית דומה לחדר שהיא פנימית בין שני דפנות, וסופה היינו סערה. **"וממזרים קרה" זו רוח צפונית,** שדופן שלה מוזרת, לשון מוזר שהיא שונה מצדדין אחרים שהיא פרוצה. **"מנשמת אל יתן קרח" זו רוח מערבית,** שהקור בא מרוח מערבית לכן יתן קרח היינו חורף. **"ורחב מים במוצק" זו רוח מזרחית.** שעל ידי רוח מזרחית מתרחבין הגשמים שיורד הרבה גשם וזה מציק לאנשים.

שואלת הגמרא: **והאמר מר רוח דרומית מעלה רביבים ומגדלת עשבים,** הרי מוכח לעיל שרוח דרומית מביאה גשמים ומגדלת עשבים, ואיך אומר כאן שגשמים באים מרוח מזרחית. מתרצת הגמרא: **לא קשיא הא דאתיא מטרא בניחותא הא בשפיכותא.** כשיורד מטר בנחת בא מן הדרום, וכשיורד בשפיכה דהיינו בזעף בא מן המזרח.

אמר רב חסדא מאי דכתיב מהו הפירוש בכתוב **"מצפון זהב יאתה"** שמשמעו שמצפון בא זהב, **זו רוח צפונית שמזלת את הזהב, וכן הוא אומר הזלים זהב מכים.** נתבאר לעיל.

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: מיום שחרב בית המקדש לא הוגשמה רוח דרומית, אין רוח דרומית מביאה גשמים טובים, **שנאמר "ויגזור על ימין ורעב, ויאכל על שמאל ולא שבעו".**

פירוש הפסוק הוא, שהקב"ה גזר על ימין, שהוא דרום, שרוח שלה לא יביא גשמים טובים, ועל ידי זה יהיה רעב שלא יצמח הרבה תבואה ופירות.

ומהיכן יודעים שימין הוא דרום? — **וכתיב "צפון וימין אתה בראתם".** והכוונה צפון ודרום, מוכח מכאן שימין הוא דרום, משום שמזרח נקרא פנים ומערב אחור, וכשעומדים כשהפנים למזרח נמצא דרום בצד ימין וצפון בצד שמאל.

ואמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: מיום שחרב בית המקדש, אין הגשמים יורדין מאוצר טוב, שנאמר "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב", וכתוב בהמשך הפסוק "לתת מטר ארצך בעתו".

בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, וישראל שרויין על אדמתם, גשמים יורדין מאוצר טוב.

בזמן שאין ישראל שרויין על אדמתם, אין גשמים יורדין מאוצר טוב.

אמר רבי יצחק: הרוצה שיחכים ידרים, ושיעשיר יצפין. מי שרוצה להחכים, יתפלל בצד דרום, ואם רוצה להעשיר, יתפלל בצד צפון.

וסימניך שלא תחליף: **שלחן בצפון, ומנורה**

---

30. עיין באדיר במרום להרמח"ל עמוד רל"ה שהאריך בבאור סוגיא זו. ועיין עוד מה שכתוב

בדרום.

השלחן מרמז על עשירות כמו שלחן מלכים, היה בצפון, ומנורה שמרמזת על חכמה, שהחכמה נמשלה לאור, היתה בדרום.

ורבי יהושע בן לוי אמר: לעולם ידרים. שמתוך שמתחכם, מתעשר. שנאמר "אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד". זה הולך על התורה, שעל ידי התורה זוכין לאורך ימים וגם לעושר וכבוד. ולכן על ידי שידרים, יתחכם בתורה, ויהיה לו גם כן עושר.

שואלת הגמרא: **והא רבי יהושע בן לוי אמר שכינה במערב,** אם כן צריך להתפלל לצד מערב.

ומתרצת הגמרא: **דמצדד אצדודי.** שמתפלל לצד מערב ונוטה מעט לצד דרום, היינו שמתפלל באלכסון לקרן מערבית דרומית.

אמר ליה רבי חנינא לרב אשי: כגון אתון, דיתביתו בצפונה דארץ ישראל, אדרימו אדרומי.

רבי חנינא חולק על האמוראים הקודמים, וסובר שצריך להתפלל לצד ארץ ישראל וירושלים, וכמו שאמר הכתוב "והתפללו אליך דרך ארצם". ולכן אמר, כיון שאתם יושבים בצד צפון של ארץ ישראל, תתפללו לצד דרום שהוא לכיוון ארץ ישראל.

ומנא לן דבבל לצפונה דארץ ישראל קיימא? מהיכן יודעים שבבל נמצאת בצפון ארץ ישראל, שמשום כך אם רוצים להתפלל לצד ארץ ישראל צריך להתפלל לצד דרום?

דכתיב "מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ". והכונה שמבבל תבא הרעה, שנבוכדנצר יכבוש את ארץ ישראל ויחריב את בית המקדש.

שנינו במשנה: **מרחיקין את המשרה מן הירק וכו'.**

תנא רבי יוסי מתיר בחרדל, משום **שיכול לומר לו: עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבוריי, הרחק דבורך מן חרדליי, שבאות ואוכלות לגלוגי חרדליי.** זה נתבאר לעיל [בדף יח א, עיי"ש בסוגיא].

מתניתין:

מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה. מפני שהשרשים מתפשטים ומרפין את כותלי הבור.

ובחרוב ובשקמה, חמשים אמה. מכיון ששרשיהם מרובים ומתפשטים עד חמישים אמה. **בין מלמעלה בין מן הצד.** בין אם אחד מהן מלמעלה בגובה שיפוע הר, והשני בשפולו למטה. ובין אם שניהן בקרקע שוה זה בצד זה.

אם הבור קדמה, קוצץ ונותן דמים. אף שנטע שלא ברשות, שהרי הבור קדם, מכל מקום לא חייבוהו חכמים לקוץ בלא דמים. כיון שאינו מזיק מיד עד זמן גדול, והוא היזק של יחיד.

ואם אילן קדם, לא יקוץ, כיון שנטע ברשות לא חייבוהו כלל לקוץ.

במאמר על ההגדות.

ספק זה קדם וספק זה קדם, לא יקוץ, מספק אין צריך לקוץ, וכמו שהגמרא מפרשת לעיל [כד ב].

רבי יוסי אומר: אף על פי שהבור קודמת לאילן, לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. רבי יוסי חולק וסובר, כיון שאינו מזיק מיד אלא עד זמן גדול שיתפשטו השרשים, נחשב שעושה בתוך שלו ואינו נכנס לתוך תחום חבירו, לכן בזה על הניזק להרחיק את עצמו.

גמרא:

תנא, שנינו בברייתא: **בין שהבור למטה ואילן למעלה, בין שהבור למעלה ואילן למטה.**

שואלת הגמרא: **בשלמא בור למטה ואילן למעלה, קא אזלין שרשין מזקי לה לבור.** כשהבור למטה והאילן למעלה, מובן למה צריך להרחיק, לפי שהשרשין מתפשטין לצד הבור, שהן יורדין מלמעלה למטה,

אלא בור למעלה ואילן למטה אמאי, כשהבור למעלה והאילן למטה למה צריך להרחיק, איך השרשין יעלו למעלה לצד הבור.

מתרצת הגמרא: **אמר רבי חנא בשם רבי יוסי מפני שמחלידין את הקרקע ומלקין קרקעיתה של בור.** מפני שהשרשין מהלכין בתוך הקרקע מתחת לקרקעית הבור, ומלקין את הקרקע ונופל יסודות כותליה.

שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר, אף על פי שהבור קודמת לאילן לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי.

אמר רב אשי: כי הואן בי רב כהנא כשהיינו בישיבתו של רב כהנא, **הוה אמרינן: מודה רבי יוסי ב"גירי דידיה",** באופן שהנזק בא מיד, שזה נחשב כמו שזורק חצים לרשות חבירו.

פאפי יונאה, עני והעשיר הוה, היה מקודם עני ואחר כך העשיר.[31]

בנה אפדנא בנה בנין בחצירו, **הוו הנך עצורי בשיבבותיה דכי הוו דייקי שומשמי הוה ניידא אפדניה,** היו גרים לידו עוצרי שומשמין, שדכין אותן ומוציאין שמנן, ובזמן שהיו דופקין עליהן לדוך אותן היה מתנדנד הבנין שבנה בחצירו.

---

31. פירש תוס', כי מה שכתוב עני והעשיר הוה, חידוש הוא, לומר שאפילו שהם החזיקו בזה מקודם שבנה האפדנא, ולא היה להם לחשוב שיבנה שהרי היה עני ואינו מצוי שיעשיר, מכל מקום חייבין להרחיק ואינו דומה לאם קדם רפת בקר לאוצר שאין צריך להרחיק, משום שכאן אינו קבוע התשמיש שלהם כל כך כמו שם ואין כל כך טורח בסילוקו. ועוד משום שיש כאן הסברא כמו בבור כל מכה ומכה שמכה הוא מרפה לקרקעו.

והנה תוס' לא דיברו כלל מענין חזקה, משום שהם סוברים שאין מועיל חזקה בלא טענה שמכר לו, ואם מכר קודם שבנה ודאי שמועיל. אבל הרמב"ן כתב שהחידוש הוא שאף על פי שהחזיקו מקודם שבנה ולא מיחה בידם, שבעצם נחשב לחזקה, מכל מקום כאן אינו מועיל משום

אתא לקמיה דרב אשי, פאפי יונאה בא לפני רב אשי, לומר שהן מזיקין לו.

אמר ליה: כי הואן בי רב כהנא, הוה אמרינן מודי רבי יוסי בגירי דיליה. וכאן הוא גם גירי דיליה, היינו כמו שזורק חצים, כי בזמן שהם דכין, אז מתנדנד בנין של חבירו.

ומבארת הגמרא: **וכמה** תנוד אפדנא שנחשב להיזק?

כו-א **כדנייד נכתמא אפומיה דחצבא.** כשיתנודד הכיסוי של הכד המונח על פי הכד, באופן שהכד מונח על החומה. (32)

דבי בר מריון בריה דרבין, כי הוה נפצי כיתנא, כשהיו מנפצים את הפשתן, **הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי,** היה הולך הנעורת של הפשתן ומזיק לאנשים.

אתו לקמיה דרבינא באו לפני רבינא שיפסוק להם הדין.

אמר להו: כי אמרינן מודה רבי יוסי בגירי דיליה, הני מילי דקא אזלא מכחו. הכא, זיקא הוא דקא ממטי לה.

אמר להם: מה שאמרנו מודה רבי יוסי בגירי שלו, הוא דווקא כשהנזק בא מכחו, שאז נחשב כזורק חצים לרשות חבירו, אבל כאן, הרוח הוא שמביא את הנעורת ואינו נחשב שבא מכחו. (33)

מתקיף לה מר בר רב אשי— מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו, מה זה שונה ממלאכת זורה בשבת, שאף על פי שהרוח מסייעתו שהרי המלאכה נעשית על ידי זה שהרוח מפריד את המוץ מהתבואה, ומכל מקום החשיבה תורה לעושה מלאכה וחייבה על זה, מוכח מכאן שמה שהרוח עושה בגרמתו נחשב למעשיו. **אמרוה קמיה דמרימר.** אמרו הקושיא הזאת למרימר. **אמר להו: היינו זורה**

שנדנוד הבית חשוב נזק כמו קוטרא ובית הכסא שאין מועיל חזקה על זה. וכן כתב הרמב"ם בפי"א מהלכות שכנים ה"ד.

והרשב"א כתב שהטעם שלא מועיל חזקה משום שהטעם שלא מיחה משום שהיה עני מקודם ולא העלה בדעתו שיעשיר ויבנה, אבל אם היה עשיר מקודם ושתק ולא מיחה הוי חזקה. וכל זה כשהתחילו לעשות קודם שיבנה האפדנא שאז לא נחשב היזק גדול ומועיל חזקה, אבל כשהתחילו אחר שבנה נחשב היזק גדול כקוטרא ובית הכסא ואין מועיל על זה חזקה.

32. כן פירש רש"י, ותוס' כתבו בשם ר"י שהשיעור הוא פחות מזה, שאם מתנדנד הכיסוי של החבית כשאדם אוחז הכד בידו ועומד על האפדנא, זה סימן שהאפדנא מתנדנד. והרשב"א כתב בשם ר"י אם מתנדנד האפדנא מעט אפילו משהוא, כמו שמתנדנד כל כיסוי כשנמצא על פי החבית, ה"ז נזק וחייב להרחיק.

33. הקשו תוס' למה אינו דומה לאש שחייב אף על פי שהולכת על ידי רוח מצויה, וגם כאן מדובר שהולך הנעורת ברוח מצויה, ומה זה שונה מאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה שחייב מטעם אש. ותירץ שאש אינו חייב אלא כשעשה האדם האש בלא סיוע הרוח, והאש יכולה גם ללכת מעצמה, אם הלכה למרחוק על ידי רוח מצויה חייב, מה שאין כן כאן שבלא הרוח לא היתה הולכת כלל.

ועדיין לא ביארו מה זה שונה מאבנו סכינו ומשאו. וכתב המהרש"א ששם כיון דבכוונה נטלן ממקום אחר והניחן בראש גגו הוי כמו

ורוח מסייעתו. כאן באמת ה דומה לזורה ורוח מסייעתו, ונחשב לכחו מה שהרוח דוחף את הנעורת של פשתן.

ודנה הגמרא בדבריו: **ולרבינא, מאי שנא מגץ היוצא מתחת הפטיש והזיק, דחייב לשלם?** מה זה שונה ממה ששנינו: ניצוץ שיוצא מתחת הפטיש כשדופק על ברזל אחר, והזיק הניצוץ הזה את ממונו של אדם אחר, חייב לשלם. והרי גם שם הרוח הוליך את הניצוץ, ולמה זה נחשב למעשיו, וחייב לשלם על זה.

[ומה שהגמרא לא שואלת מה יענה רבינא על הקושיא מזורה ורוח מסייעתו, משום שעל זה אפשר לתרץ שדין שבת חלוק מנזיקין, כי לענין שבת, מלאכת מחשבת אסרה תורה, לכן כל שנתכוין שתעשה מלאכה, אף על פי שלא באה מכחו אלא מחמת הרוח, חייבה תורה על זה. מה שאין כן בנזיקין, שצריך להיות ממש מכחו. אבל מגץ היוצא מתחת הפטיש, שמדובר בנזיקין, מזה הקשתה הגמרא].

מתרצת הגמרא: **התם, ניחא ליה דליזל,** שם בגץ, נוח לו שתלך הגץ למרחוק כדי שלא ישרוף את ביתו, אבל **הכא, לא ניחא ליה דליזל.** כאן אין נוח לו שתלך הנעורת למרחוק, אלא רוצה שתפול על הארץ.[34]

מתניתין:

לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות, אחד גפנים ואחד כל אילן. בין בגפנים ובין בשאר אילן, והטעם מפורש בגמרא.

היה גדר בינתיים, זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן. ואין צריך להרחיק ארבע אמות כיון שהגדר מפסיק.

היו שרשים יוצאים לתוך שדה של חבירו, מעמיק ג׳ טפחים כדי שלא יעכב את המחרישה. בעל השדה יכול לחתוך מהשרשים עד עומק ג׳ טפחים בתוך הקרקע, כדי שלא יעכבו השרשים את מחרישתו.

היה חופר בור שיח ומערה, קוצץ ויורד והעצים שלו. אם רוצה לחפור בור שיח ומערה, יכול לקצוץ גם ביותר מג׳ טפחים כפי צורך הבור והשיח והמערה. והעצים ״שלו״, בגמרא מפרש האם הוא של בעל האילן, או של בעל השדה שיצאו השרשים לתוכו.

שעשה האש לבדו, ואחר כך הולכת על ידי רוח מצויה, מה שאין כן כאן אין כוונתו להניח הנעורת באויר, שכל כוונתו אינו אלא לנפץ הפשתן ממנו ולזורקם על הארץ לכן אינו דומה לאש. ועיין עוד בחזו״א סי׳ י׳ סק״א, ובאבן האזל פ״י מנזקי ממון ה״ז.

ורבינו יונה והרשב״א תירצו, שבאש, האש מצד עצמה היא שורפת ומזקת והרוח רק מוליכה, וכן באבנו סכינו כובד האבן והסכין הן שמזיקין והרוח היא רק מוליכתה, מה שאין כן כאן, שהנעורת בעצמה אינה מזקת, אלא שהרוח הוא שדוחפה ומכה בה על פני העוברים.

34. הקשה הריטב״א וכי זה תלוי בכוונתו ורצונו הרי תלוי אם בא מכחו או לא, ותירץ ששם בגץ רוצה שתלך ומכה בכח עד שיוציאנו לחוץ

גמרא:

תנא: ארבע אמות שאמרו, כדי עבודת הכרם. הטעם שצריך להרחיק ארבע אמות הוא כדי שלא יכנס מחרישתו לתוך שדה חבירו, לכן צריך להרחיק ארבע אמות כדי שיהיה מקום למחרישה וגם לעמוד שם. **אמר שמואל: לא שנו** שצריך להרחיק ארבע אמות **אלא בארץ ישראל, אבל בבבל שתי אמות.** משום שמחרישתן היתה קצרה משל ארץ ישראל.

תניא נמי הכי, שנינו בברייתא כן: **לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו, אלא אם כן הרחיק ממנו שתי אמות.**

ומדייקת הגמרא: **והא אנן תנן ארבע אמות,** הרי שנינו במשנה ארבע אמות ולא שתי אמות, **אלא לאו, כדשמואל, שמע מינה.** אלא על כרחך צריך לתרץ כמו שמואל.

ואיכא דרמי לה מירמא, יש שלמדו, שמקודם הקשו קושיא בבית המדרש:

תנן, שנינו במשנתנו **לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות. והתניא שתי אמות.** הרי שנינו בברייתא שמספיק שתי אמות?

ועל זה מתרץ, **אמר שמואל: לא קשיא כאן בבבל כאן בארץ ישראל.**

רבא בר רב חנן הוו ליה הנהו דיקלי אמיצרא דפרדיסא דרב יוסף, היו לו דקלים סמוך למיצר של הפרדס דהיינו כרם, של רב יוסף, **הוו אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתי בפרדיסא ומפסדי ליה,** היו באים צפורים ויושבים על הדקלים, ואחר כך יורדים לפרדס של רב יוסף ומפסידים אותו, שהיו אוכלים ממנו או מטנפים אותו.

אמר ליה: זיל קוץ, אמר רב יוסף לרבא שיקצוץ את הדקלים,

אמר ליה רבא: והא ארחיקי לי, הרי הרחקתי ארבע אמות כשיעור המפורש במשנה.

אמר ליה רב יוסף: הני מילי לאילנות, אבל לגפנים בעינן טפי. רק לסתם אילנות מספיקים ארבע אמות, אבל לגפנים צריך להרחיק יותר, משום שהדקלים הם יותר גבוהים מהגפנים, ונוח לצפרים לפרוח מן האילנות הגבוהים לגפנים שהם נמוכים מהם.

שאל אותו רבא: **והא אנן תנן אחד גפנים ואחד כל אילן,** ואם כן איך אפשר לומר שבגפנים צריך שיעור יותר מארבע אמות?

אמר ליה רב יוסף: הני מילי אילן לאילן, וגפנים לגפנים. אבל אילן לגפנים, בעינן טפי. דוקא כשבא ליטע אילן ליד אילן, או גפנים ליד גפנים אז מספיק להרחיק ארבע אמות, אבל אם בא ליטע אילן ליד גפנים צריך להרחיק יותר, משום שהאילן גבוה יותר מהגפנים ובאים צפורים מהאילן

למקום שמנשב רוח מצויה, וכאילו מסרה ושלחה שתלך למרחוק לכן נחשב מכחו, מה שאין כן כאן אין בו כח להכות בה ולזורקה למרחוק, אלא מפילה לארץ והרוח הוא שעושה כל ההיזק. וכן פירש בתוס׳. ועיין ברמב״ן בקונטרס דינא דגרמי מה שכתב בביאור הסוגיא.

לגפנים.

אמר ליה רבא: **אנא, לא קייצנא,** אני לא אקוץ אותו, משום **דאמר רב: האי דיקלא דטעין קבא, אסור למקצייה.** דקל שטוען קב תמרים, דהיינו שגדלים בו קב תמרים אסור לקוצצו משום "בל תשחית". **ואמר רבי חנינא** שהוא עצמו נענש בגלל שעבר על איסור בל תשחית: **לא שכיב שכחת ברי,** לא מת בני, שקראו לו "שכחת", **אלא** משום **דקץ תאנתא בלא זימניה.** שקצץ עץ תאנה לפני זמנה. דהיינו שהיה טוען עדיין פירות. אם כן יש גם סכנה לקצוץ, ולכן, **מר, אי ניחא ליה ליקוץ.** אדוני, אם נוח לו, שהוא יקוץ.[35]

רב פפא הוה ליה הנהו דיקלי אמיצרא דרב הונא בריה דרב יהושע, היו לרב פפא דקלים סמוך למיצר של רב הונא בריה דרב יהושע.

אזל, אשכחיה דהוה חפר וקא קאיץ שרשיו. הלך רב פפא, ומצא לרב הונא בריה דרב יהושע שהיה חופר וחותך השרשים של האילן שהתפשטו לתוך שדהו.

אמר ליה, מאי האי? שאל רב פפא לרב הונא, למה אתה עושה כן?

אמר ליה רב הונא לרב פפא: הא **תנן, היו שרשים יוצאים לתוך של חבירו, מעמיק שלשה, כדי שלא יעכב המחרישה.** לכן היה חותך השרשים.

אמר ליה הני מילי שלשה, רב פפא אמר לרב הונא בריה דרב יהושע הרי כתוב שיכול להעמיק שלשה טפחים ולא יותר, ואילו **מר, קא חפר טפי.** אדוני חופר יותר מג' טפחים וחותך שם.

אמר ליה: אנא, בורות שיחין ומערות קא חפרנא, רב הונא ענה לו שהוא חופר בורות שיחין ומערות, ובזה מותר לחתוך גם בעומק יותר מג' טפחים לפי צורך הבור.

דתנן, היה חופר בור שיח ומערה, קוצץ ויורד והעצים שלו. ולא כתוב דוקא ג' טפחים, ומשמע גם יותר משלשה טפחים.

אמר רב פפא: אמרי ליה כולהי, ולא יכילי ליה!

רב פפא אמר: הייתי טוען ומביא ראיות לרב הונא שלא יקוץ, ולא יכולתי לנצחו לפי שהיה רב הונא דוחה הראיות, **עד דאמרי** כו-ב
ליה הא דאמר רב יהודה: מצר שהחזיקו בו רבים, אסור לקלקלו. עד שאמרתי לו הדין של רב יהודה, שאם יש לאדם שדה והחזיקו רבים בחלק משדהו לעשותו דרך שעוברים

---

35. פירש הרמב"ן דמה שלא רצה רבא בר ר"ח לקוץ משום שלא היה נראה לו דברי רב יוסף שבין אילנות לגפנים צריך להרחיק יותר משום שפשטות המשנה לא משמע כן, ולא סמך על רב יוסף משום שתלמיד חכם שאמר הוראה אם קודם מעשה אמרה שומעין לו, ואם לאחר מעשה אמרה אין שומעין לו. לכן אף שהסכים שר"י יקצוץ אילנו, אבל הוא לא רצה לקצוץ בעצמו משום בל תשחית ומשום סכנה, כיון שסבר שמעיקר הדין אינו צריך לקוץ משום מזיק. אולם מתוס' נראה שרבא קיבל דברי רב יוסף, ומכל מקום לא רצה לקצוץ משום בל תשחית, כיון שאין הנזק מרובה משיווי הפירות. והא דא"ל מר אי ניחא ליה ליקוץ, היינו אם אתה סובר שאין בזה בל תשחית אתה יכול לקוץ. כן כתב החזו"א י"ד ו'.

בו רבים, אסור לקלקלו, דהיינו למנוע מעבר רבים באותו מקום כדי שיהא המקום רק שלו, משום שכבר זכו בו רבים כיון שהחזיקו בו.[36]

וכוונת רב פפא היא לומר, כמו שם, אף על פי שבעצם השדה שייך לבעליו, מכל מקום, כיון שהחזיקו בו רבים לעשותו דרך, כבר זכו בזה ואסור לו לקחתו מהם, כמו כן כאן, שמדובר באופן שרב פפא החזיק כבר ג׳ שנים ששרשיו היו מתפשטין לתוך שדה חבירו, ולא מיחה בו בעל השדה וגם לא קצץ שרשיו, אסור לו עכשיו לקוץ שרשיו, שכבר זכה רב פפא בזכות הזאת שיהיו שרשיו נכנסין לתוך שדה חבירו.[37]

לבתר דנפק, אמר, אחרי שיצא רב פפא אמר רב הונא: [38]**אמאי לא אמרי ליה: כאן בתוך שש עשרה אמה, כאן חוץ לשש עשרה אמה.** הצטער רב הונא ואמר: למה לא אמרתי לו כי מה שמועילה חזקה לרב פפא אינו אלא בתוך ט״ז אמה הסמוך לאילן, שבזה השיעור אם חותך מהשרשים מפסיד לאילן, משום ששיעור יניקת אילן הוא ט״ז אמה כדלקמן, אבל מחוץ לט״ז אמה, אינו מפסיד לאילן, ואין מועילה לזה חזקה, כיון שאינו שייך לאילן, ורב הונא חפר מחוץ לט״ז אמה.

שנינו במשנתנו: **היה חופר בור שיח ומערה קוצץ ויורד והעצים שלו.**

בעא מיניה יעקב הדייבא, שהיה מן המקום שנקרא הדייב, **מרב חסדא: עצים, של מי?** למי שייכים העצים שקוצץ, לבעל האילן, שגדלו העצים מאילנו, או לבעל הקרקע, שגדלו העצים בקרקעו?

---

36. שיטת התוס׳ כאן דדווקא אם החזיקו ברשותו, שנתן להם רשות להחזיק, אבל אם החזיקו שלא ברשות אין חזקתם מועילה. וכן פסק הרמ״א בסי׳ שעל זה, וכתב שם הגר״א שרש״י בב״ק חולק וסובר דאפילו החזיקו שלא ברשות מועילה חזקתם.

37. כן פירש רש״י וכוונתו כמו שכתב רבינו גרשם שרב פפא החזיק בזה כמה שנים, ומה שכתב בביאור דברי רש״י כן משמע מהרשב״א והמאירי.

אמנם הראשונים תמהו על רש״י דאינו ענין לרב יהודה ששם החזיקו רבים, מה שאין כן כאן שהוא יחיד. לכן פירשו תוס׳ בשם ר״ח וריב״ם שהמקום שחפר רב הונא אף שהיה שייך לרב הונא החזיקו בו רבים. ומה שאמר ר״ה כאן בתוך ט״ז אמה כאן חוץ לט״ז אמה, היינו שאם משאיר מקום לרבים ט״ז אמה מותר לקלקל השאר, שט״ז אמה הוא מספיק מקום לדרך הרבים. ור״ת מפרש שלא היה הנידון האם מותר לקצוץ, שזה ודאי שמותר לקצוץ השרשים, אלא הנידון היה למי שייך העצים, שרב פפא סבר שזה שייך לבעל האילן ורב הונא סבר ששייך לבעל השדה. ועל זה טען רב פפא שיועיל חזקתו לענין שיהו העצים שלו, ועל זה מסיק רב הונא שדוקא בתוך ט״ז אמה, אבל מחוץ לט״ז אמה שייך לבעל השדה.

38. כן פירש רש״י ועוד ראשונים. ויש עוד פירוש ברמב״ן בשם ר״ח שרב פפא אמר זה, שמה שכתוב במשנה קוצץ השרשים הוא רק מחוץ לט״ז אמה, אבל בתוך ט״ז אמה אסור לקוץ. וכן כתב הר״י מיגאש והבעה״מ והראב״ד בש״מ. אמנם הרמב״ן והרשב״א דחו פירוש זה עיי״ש.

אמר ליה רב חסדא: **תניתוה,** שנינו במשנה במסכת מעילה: **שרשי אילן של הדיוט הבאין בשל הקדש, לא נהנין ולא מועלין.** כשיש אילן של הדיוט הנטוע בשדה הדיוט, ונכנסו שרשיו בתוך שדה של הקדש, אין נהנין מהשרשין מדרבנן, אבל אין חייב על זה קרבן מעילה, כי מדאורייתא אינו שייך להקדש.

אי אמרת בשלמא בתר אילן אזלינן, משום הכי לא מועלין, אם נאמר כמו הצד שהעצים שייכים לבעל האילן, כיון שממנו גדלו העצים, מובן למה אין מועלין, כיון שהאילן הוא של הדיוט לכן גם השרשים שייכים להדיוט, ומה שאין נהנין אינו אלא מדרבנן שגזרו על זה, מכיון שהם נמצאים בשדה של הקדש.

אלא אי אמרת בתר קרקע אזלינן אמאי לא מועלין, אבל אם נאמר שהעצים שייכים לבעל הקרקע, למה אין מועלין, הרי הקרקע היא של הקדש.

אך הגמרא דוחה את הראיה:

אלא מאי, בתר אילן אזלינן, אלא מה אתה רוצה להוכיח מכאן, ששייכים העצים לבעל האילן, אם כן, **אימא סיפא: של הקדש הבאים בשל הדיוט, לא נהנין ולא מועלין.** שרשי הקדש הנכנסין בשדה הדיוט, לא נהנין מדרבנן, ואין מועלין מדאורייתא.

ואי בתר אילן אזלינן, אמאי לא מועלין?! אם נאמר שהולכין אחר האילן, ושרשים שייכים לבעל האילן, למה אין מועלין כאן? הרי האילן הוא של הקדש!

מידי איריא, וכי אפשר בכלל לפשוט מהמשנה הזאת את הספק שלנו!?

בגידולין הבאין לאחר מכאן, עסקינן, וקא סבר אין מעילה בגידולין. המשנה מדברת שהשרשין גדלו לאחר שהקדיש האילן או השדה, ויש מי שסובר כי מה שגדל לאחר שהקדיש, אינו קדוש, ואפשר לומר שכך גם סובר התנא של המשנה, לכן בשני האופנים ברישא ובסיפא אין מעילה מדאורייתא, רק מדרבנן אסור ליהנות, כיון שיש אחד של הקדש, או האילן או השדה.

רבינא אמר: לא קשיא. כאן בתוך שש עשרה אמה, כאן חוץ לשש עשרה אמה.

לעולם המשנה סוברת שיש מעילה בגידולין שגדלו לאחר שהקדיש,[39] רק הרישא מדברת בשרשין שהן בתוך ט"ז אמה לאילן, וכיון שיניקת האילן היא עד ט"ז אמה לכן הן שייכין לאילן, ולכן אין מועלין בהן. וסיפא מדברת בשרשין שהן מחוץ לט"ז אמה לאילן, וכיון שאינן בתוך מקום יניקת האילן הם אינן שייכין לאילן אלא לקרקע , לכן בסיפא אין מועלין.

נמצא שנפשטת הבעיא, ששרשין שהן בתוך ט"ז אמה, העצים שלהם שייכין לבעל האילן, ומה שמחוץ לט"ז אמה, שייכין

---

39. כן פסק הרמב"ם בפ"ה ממעילה ה"ו שמועלין בגידולין ופסק כתירוצו של רבינא, נראב שמפרש כן בדברי רבינא. אבל הריטב"א כתב שרבינא לא בא לומר שמועלין בגידולין, אלא בא לומר שהמשנה מדברת אפילו בגידולין שגדלו קודם שהקדיש.

לבעל הקרקע.[40]

אמר עולא: אילן הסמוך למצר בתוך שש עשרה אמה, גזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים.

כיון שהאילן יונק עד שש עשרה אמה, נמצא שהאילן הוא ה"גזלן", שהוא גוזל יניקתו משדה חבירו, שהוא בתוך שש עשרה אמה לשדה חבירו, אך אין בעל האילן נחשב "גזלן", שהרי אינו צריך להרחיק כל כך.[41] ואין מביאין ממנו בכורים, משום שנאמר אצל בכורים "אשר תביא מארצך", שיהו כל הגדולין מאדמתך, וזה נחשב שגודל גם משדה חבירו.

שואלת הגמרא: **מנא ליה לעולא הא?** מהיכן יודע עולא ששיעור יניקת האילן היא ט"ז אמה מכל צד? **אילימא מדתנן: עשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה, חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה.**

דהיינו, יש דין של "תוספת שביעית", שאסור לעבוד בערב שביעית לחרוש בקרקע, כאשר החרישה אינה לצורך הפירות של ערב שביעית אלא לצורך פירות שביעית.

ושיעור התוספת תלוי בסוג השדה. בשדה אילן, מותר לחרוש עד עצרת של ששית, לפי שעד אז החרישה מועילה לפירות ששית, ומכאן ואילך אסור לחרוש. ואילו ב"שדה לבן", דהיינו שדה של תבואה, אין מותר לחרוש אלא עד פסח של ששית, שעד אז מועילה החרישה לצורך פירות ששית, ומכאן ואילך אסור. ובמשנה בתחילת מסכת שביעית מבואר מהו השיעור של שדה אילן, כשיש בו "ג' אילנות בתוך בית סאה, הראויין לעשות ככר דבילה של ששים מנה באיטלקי". וכל זה באילנות זקנות, אבל בנטיעות צעירות, יש שיעור שהוא הלכה למשה מסיני, שאם יש עשר נטיעות המפוזרות בשוה בתוך בית סאה, שהוא חמשים אמה על חמשים אמה, מותר לחרוש בשבילן את כל הבית סאה עד ראש השנה של שביעית, מפני שהוא צריך הרבה חרישה, ואם אין בו עשר נטיעות בתוך בית סאה, הרי הוא נחשב כ"שדה לבן" שאסור לחרוש מפסח ואילך.

מכל מקום, למדנו מכאן שעשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה יונקין מכל הבית סאה, שהרי התירו לחרוש לצרכן כל הבית סאה.

כמה הוו להו, תרי אלפין וחמש מאה גרמידי. השיעור של בית סאה הוא חמישים אמה על חמישים אמה, וכשאתה מכפיל חמשים על חמשים יוצא אלפיים וחמש מאות, נמצא שהשטח של בית סאה הוא אלפיים וחמש מאות אמות מרובעות.

לכל חד וחד כמה מטי ליה, כשאתה מחלק

---

40. ובביאור דברי המשנה, פירשו הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב קוצץ והן שלו היינו לבעל השדה, וכתבו שמדובר שהוא מחוץ לט"ז אמה. וכן כתב הרמ"ה.

41. כן פירש המהר"ם בשיטת רש"י וכן הסכימו התוס'. אבל בשם ר"ח כתבו שבעל האילן נקרא גזלן, משום שעולא סובר שצריך להרחיק שש עשרה אמה, ומה שכתוב במשנה שמספיק להרחיק ארבע אמות, משום שהמשנה מדברת

את השטח של בית סאה לעשר נטיעות, כמה שטח מגיע לכל אחד ואחד? **מאתן וחמשין.** מאתים וחמישים אמות מרובעות.

ואם כן, מקשה הגמרא: **הא, לא הוי דעולא!** הרי זה לא השיעור של עולא, שעולא אמר שיונק מכל צד שש עשרה אמה, נמצא שהשטח ביחד הוא שלשים ושתים אמה על שלשים ושתים אמה, וכשמכפילין שלשים ושתים על שלשים ושתים יוצא אלף ועשרים וארבע אמות על רוחב אמה, והוא הרבה יותר מהשיעור של המשנה.

כז-א **ואלא, מדתנן: שלשה אילנות של ג׳ בני אדם, הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן.**

אם יש ג׳ אילנות בתוך הבית סאה שמפוזרין לארכו ולרחבו בשוה, אף על פי שאינן של אדם אחד אלא של ג׳ אנשים, מכל מקום מצטרפין להחשב שדה אילן, וחורשין כל בית סאה עד עצרת כדין שדה אילן, והיינו מטעם שהחרישה נצרכת לאילנות לצורך פירות ששית, נמצא שכל אילן יונק שליש מהבית סאה. ואף שנטיעות יונקין רק עשירית מבית סאה מכל מקום זקנות יונקין יותר.

כמה הוו להו שטח של כל הבית סאה? **תרי אלפי וה׳ מאה גרמידי** אלפיים וחמש מאות אמות מרובעות. **לכל חד כמה מטי ליה** כמה מגיע לכל אחד מהג׳ אילנות **תמני מאה ותלתין ותלתא ותילתא,** שמונה מאות ושלשים ושלש אמות ושליש אמה, שהוא שליש של כל הבית סאה.

ומקשה הגמרא: **אכתי נפישי ליה דעולא!** עדיין קשה שהשיעור של עולא הוא יותר מזה, שהוא אלף ועשרים וארבע אמות.

ומתרצת הגמרא: **לא דק.** עולא לא דקדק בצמצום בשיעור ואמר שיעור יותר גדול.

אך שואלת הגמרא: **אימור דאמרינן ״לא דק״, לחומרא,** מתי שייך לומר לא דק כשיוצא מזה חומרא, שיחמירו יותר ממה שצריך, **לקולא ״לא דק״, מי אמרינן!?** כשיוצא קולא מזה, לא שייך לומר לא דק, שהרי בני אדם יסמכו על זה ויבאו להקל יותר מהדין. וכאן יוצאת קולא, שאין צריך להביא בכורים בשיעור של עולא, ולפי האמת צריך עדיין להביא.

ומתרצת הגמרא: **מי סברת בריבועא קא אמרינן? בעיגולא קא אמרינן!**

וכי סבור אתה שעולא אמר ששיעור יניקה הוא שש עשרה אמה מכל צד, ולכן כשאתה עושה החשבון ביחד יוצא שלשים ושתים אמות על שלשים ושתים אמות מרובעין, שאז יוצא החשבון אלף ועשרים וארבע אמות.

אין הדבר כן, שהיות והאילן יונק מכל צד בשוה, צריך לחושבן בעיגול, שהאילן עומד באמצע, ויונק מכל סביביו שש עשרה אמה.

ומחשבת הגמרא כמה זה יוצא:

מכדי, הרי, **כמה** שטחו של **מרובע יותר על**

כשמפסיק סלע בין האילן לשדה חבירו, כמו שתירצה הגמרא לעיל י״ח א׳.

העיגול שבתוכו? **רביע.** כל מקום שיש שטח של ריבוע, כגון עשר על עשר, הרי אם תעשה עיגול בתוכו כשקוטר העיגול הוא עשר, ישאר בתוך העיגול שטח שהוא ברביע פחות מהשטח של המרובע.

ולפי זה, כשנבא לחשוב בנידון של עולא, כיון שמקודם עשינו את החשבון במרובע, ועכשיו אנו עושים אותו בעיגול הנמצא בתוך הריבוע, כמה ישאר בעיגול?

פשו להו ז׳ מאה ושתין ותמניא. נשאר שבע מאות וששים ושמונה אמות, שהוא פחות רביע מאלף ועשרים וארבע.

אך שואלת הגמרא: **אכתי פש ליה פלגא דאמתא.** עדיין חשבון המשנה הוא יותר מהחשבון של עולא, כי אפשר להוסיף עוד חצי אמה מכל צד על השיעור של עולא.

שהרי החשבון של המשנה הוא שמונה מאות ושלשים ושלש ושליש, והחשבון של עולא הוא שבע מאות ששים ושמונה. נמצא שהחשבון של המשנה הוא יותר ששים וחמש אמות ושליש, ואם תקח את הס״ה אמות, ותקיף בהם שטח של ל״ב אמות על ל״ב אמות, יוצא שהינך מוסיף עוד חצי אמה מכל צד, ויהיה בסך הכל ל״ג אמות על ל״ג אמות.

ולפי המסקנה, שהחשבון של עולא הוא ל״ב אמות על ל״ב אמות בעיגול, כשנקח הס״ה אמות ושליש ונוסיף אותם מכל צד בעיגול, יוצא שהוספנו שני שלישי אמה מכל צד, ויהיה בסך הכל ל״ג אמה ושליש על ל״ג אמה ושליש. (42)

מתרצת הגמרא: **היינו דלא דק, ולחומרא לא דק.**

עולא באמת לא דקדק לומר השיעור בצמצום, מכיון שיוצא מזה חומרא, שצריך להביא בכורים כל שהוא רחוק מט״ז אמה, אף שעדיין הוא יונק עד ט״ז אמה ושני שלישי אמה משדה חבירו, ומן הדין הוא פטור כי עדיין הוא גזלן.(43)

תא שמע ראיה נגד עולא, ממה ששנינו במשנה במסכת ביכורים:

הקונה אילן וקרקעו, מביא ביכורים, **וקורא.** אם קנה אדם מחברו אילן אחד ופירש לו שגם מוכר לו הקרקע של האילן, מביא הלוקח בכורים מפירות האילן, וקורא פרשת מקרא בכורים בה הוא מברך את הקב״ה על האדמה שנתן לו.

מאי לאו, כל שהוא. מסתימת המשנה משמע, שמספיק אפילו אם מקנה לו את הקרקע שתחת האילן, ומה שחוץ לאילן

---

42. כן פירש רש״י, ור״ת גורס פש להו תרי תילתי אמה. ועוד פירשו ליישב הגירסא פש להו פלגא דאמתא, שעולא לא חישב מקום האילן שהוא שליש אמה על שליש אמה, נמצא שעולא אמר ט״ז אמה מכל צד ועוד שליש שהוא מקום האילן, וכשתוסיף עוד חצי אמה מכל צד נמצא שיש ביחד ל״ג אמה ושליש על ל״ג אמה ושליש, שהוא שני שלישי אמה וט״ז אמה לכל צד.

43. הקשו תוס׳ שהוא חומרא שבא לידי קולא, שכשמביא בכורים במקום שהוא פטור מפקיעו מתרומות ומעשרות. ותירצו דעולא אינו מדבר אלא על מה שהוא פטור מביכורים, שעד ט״ז

אפילו כל שהוא.[44]

וקשה לעולא, שמצריך ט״ז אמה.

ומתרצת הגמרא: **לא. י״ו אמה.** מדובר דווקא כשמקנה לו קרקע ט״ז אמה מכל צד סביב האילן.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו במשנה שם: מי שקנה **שני אילנות בתוך של חבירו, מביא ואינו קורא,** אם קנה שני אילנות בתוך שדה חבירו, אך לא פירש לו אם מוכר לו קרקע או לא, הוא ספק אם מכר לו קרקע או לא, לכן מספק הוא מביא בכורים אך אינו קורא, כי אין זה ודאי שהאדמה שלו.

ומשמע מזה, **הא** אם מכר לו **שלשה** אילנות, **מביא וקורא,** משום שאז ודאי שמכר לו גם את הקרקע שבין האילנות.

מאי לאו כל שהוא, שמוכר לו רק מעט קרקע סביב האילנות, ובכל זאת מביא וקורא!?

ודוחה הגמרא: **לא. הכא נמי י״ו אמה.** בגלל שמכר לו ג׳ אילנות, הוא מוכר לו סביב האילנות ט״ז אמה מכל צד.

תא שמע ראיה ממה ששנינו במסכת פאה [ג ו]: **רבי עקיבא אומר, קרקע כל שהוא חייב בפאה.** בזמן שקוצר שדהו, הצריכה תורה להניח פאה לעניים, שלא יקצרנה אלא יניחנה לעניים. ואין שיעור לגודל השדה שמחייבת בפאה.

וחייב בעל הקרקע גם בבכורים, פירות מז׳ המינין שביכרו קודם לשאר פירות, צריך להביא מהן בכורים. וגם קרקע כל שהוא חייבת בביכורים.

וכותבין עליו פרוזבול. השנה השביעית משמטת בסופה את החובות של הלואה, וכשראה הלל שנמנעו העם מלהלוות סמוך לשמיטה, כדי שלא ישמט חובותיהן, עמד ותיקן ״פרוזבול״, שבא המלוה לבית דין ואומר להן: מוסר אני לכם פלוני ופלוני, הדיינים שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה. וכותב כן, ושוב אין שביעית משמטת, ובגיטין [דף לו] מפורש איך מועיל הפרוזבול.

ואומרת המשנה במסכת שביעית, שאין כותבין פרוזבול אלא אם יש קרקע ללוה, אבל אם אין קרקע ללוה אין כותבין, כיון שאין זו מלוה מצויה, דמסתמא אין אדם מלוה לחבירו אלא אם יש לו קרקע, שיכול לגבות חובו ממנה, אבל כשאין לו קרקע ללוה אלא רק מטלטלין, הוא יכול למוכרן או להחביאן, ולא תיקנו חכמים פרוזבול אלא במלוה מצויה, כשיש קרקע ללוה.

וגם קרקע כל שהוא מספיקה בשביל לכתוב עליה פרוזבול, שיכול המלוה לגבות חובו ממנה, ואחר כך, אם יפדנה הלוה ממנו, יגבה אותו המלוה מהלוה שוב.

אמה פטור, אבל אחר ט״ז אמה פעמים מביא ופעמים אינו מביא. ועיין בריטב״א ובמהר״ם.

44. כן פירש רש״י, והרמב״ן והריטב״א פירשו דכל שהוא היינו רק הקרקע שתחת האילן.

כז-ב **ונקנין עמה נכסים שאין להן אחריות.** הדין הוא שאם מוכר לחברו קרקע ומטלטלין, ועשה קנין המועיל לקנות קרקע כגון שנתן נסף או שכתב שטר או שהחזיק בקרקע, נקנה לו המטלטלין ואין צריך לעשות קנין במטלטלין. ומספיק לזה גם כשמוכר לו קרקע כל שהוא .

ומבואר כאן במשנה שקרקע כל שהוא חייבת בבכורים, וקשה מכאן לעולא, המצריך קרקע ל"ב אמה על ל"ב אמה.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בחיטי.** כאן מדובר בחטים, שגם הם חייבים בבכורים, כיון שהם מז' המינין, ולגביהם די בקרקע כל שהוא, כיון שעיקר יניקת החטים אינו אלא כנגד הקרקע. אבל אילן, שיניקתו היא ט"ז אמה מכל צד, אינו חייב בבביכורים בקרקע כל שהוא.

דיקא נמי, דקתני כל שהוא. יש לדייק מהמשנה שמדובר בחטים שכתוב כל שהוא, ואילן לא שייך כל שהוא, שאי אפשר שאילן יעמוד על קרקע כל שהוא, אבל חטים שהוא זרע יכולים לעמוד על קרקע כל שהוא.

שמע מינה. הדיוק הזה הוא דיוק מוכרח.

תא שמע ראיה, ממה ששנינו: **אילן מקצתו בארץ ומקצתו בחוצה לארץ,** מקצת שרשי האילן הם בארץ ומקצתם בחוצה לארץ, **טבל וחולין מעורבין זה בזה.** בכל פרי ופרי יש תערובת טבל וחולין, טבל היינו שחייב במעשר, וחולין היינו שפטור ממעשר, כיון שהפירות הם גדלים מכח השרשים שבארץ ושבחוצה לארץ. **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הגדל בחיוב, חייב. הגדל בפטור, פטור. פרי שגדל בענף שבצד ארץ ישראל חייב, ומה שגדל בענף שבצד חוץ לארץ פטור.

עד כאן לא פליגי, אלא דמר סבר יש ברירה ומר סבר אין ברירה, כל המחלוקת שלהם אינו אלא שרבן שמעון סבר יש ברירה, כלומר כאילו הוברר שהפרי שגדל בצד ארץ ישראל כל גדילתו אינו אלא מהשרשים שבארץ ישראל, ומה שגדל בחוצה לארץ כל גדילתו אינו אלא מהשרשים שבחוצה לארץ. ורבי סבר אין ברירה, לא אומרים כאילו הוברר הדבר, אלא הפרי שגדל בארץ ישראל גדילתו הוא גם מכח השרשים שבחוצה לארץ, וכן הפרי שגדל בחוצה לארץ גדילתו הוא גם מכח השרשים שבארץ ישראל, נמצא שבכל פרי יש תערובת חיוב ופטור, לכן טבל דהיינו שחייב במעשר וחולין שפטור ממעשר מעורבים זה בזה.

אבל גדל בפטור, דברי הכל, פטור. מה שגדל מהשרשים שבחוצה לארץ לפי שניהם פטור, ואף אם הוא בתוך שש עשרה אמה סמוך לארץ.

וקשה מכאן לעולא, שלפי דבריו, שאמר אם הוא בתוך שש עשרה אמה סמוך לשדה חבירו, כיון שיונק משדה חבירו נחשב שגדל משדה חבירו, ולכן פטור מבכורים שאין זה נקרא גידולי אדמתך, אם כן גם כאן, אף שגדל מהשרשים שבחוצה לארץ, אם האילן בתוך שש עשרה אמה סמוך לארץ, הרי הוא יונק מקרקע ארץ ישראל, ונחשב כאילו גדלו הפירות גם מקרקע ארץ ישראל, אם כן צריך

להיות שטבל וחולין מעורבין זה בזה.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, דמפסיק צונמא.** כאן מדובר שיש סלע שמפסיק בין השרשים שבארץ לבין השרשים שבחוצה לארץ, לכן מה שגדל מן השרשים שבחוצה לארץ לפי שניהם פטור, כיון שאין השרשים שבחוצה לארץ יונקים מן הארץ, מפני שהסלע מפסיק בינם לבין קרקע ארץ ישראל.

אך שואלת הגמרא: **אי הכי, מאי טעמיה דרבי?** אם כן, מה הטעם של רבי, הרי כיון שהשרשים מופסקים מלמטה, למה נאמר שהפירות שגדלים בצד הזה יונקים מהשרשים שבצד השני.

ומתרצת הגמרא: **דהדרי ערבי,** אף שמופסקין מלמטה, מכל מקום מלמעלה הם מתערבים, כיון שלמעלה, בעביו, נעשה האילן אחד.

ובמאי קא מיפלגי במה הם חולקים? **מר סבר אוירא מבלבל,** רבי סבר, אף על פי שבתוך הקרקע הם מופרדים זה מזה, הואיל ולמעלה באויר העולם נעשה האילן אחד, מתערבין יניקותיו זה מזה.

ומר סבר, האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. רבן שמעון בן גמליאל סבר, כיון שמלמטה הם מופסקין זה מזה, אף שמלמעלה נעשין אחד, מכל מקום אין מתערבין היניקות, וכל צד שגדלין בו פירות יונק מהשרשים שבצידו.

ומקשה הגמרא על עולא:

ושש עשרה אמה, ותו לא!? וכי אילן יונק רק עד שש עשרה אמה ולא יותר?

והא תנן, הרי שנינו לעיל: **מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה,** מפני שהשרשים מתפשטים עד שם, ומוכח מכאן שהם הולכים עד כ"ה אמה.

מתרצת הגמרא: **אמר אביי, מיזל טובא אזלי, אכחושי לא מכחשי אלא עד שש עשרה אמה. טפי, לא מכחשי.** השרשים הולכים עד כ"ה אמה, אבל עיקר יניקתם שיונקים מן הקרקע ומכחישים את כחה הוא עד ט"ז אמה. לכן, לענין להרחיק האילן מן הבור, צריך להרחיק עד כ"ה אמה, מפני שעד שם הולכים השרשים ומזיקין לכותלי הבור, אבל לענין הבאת בכורים, רק עד שש עשרה אמה נחשב שהאילן לוקח יניקתו משדה חבירו, ונקרא גידולין של שדה חבירו, אבל יותר מט"ז אמה, שאינו מכחיש שדה חבירו, לא נקרא גידולין של שדה חבירו, לכן מביא בכורים.

כי אתא רב דימי כשבא מארץ ישראל לבבל **אמר: בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: אילן הסמוך למיצר** חבירו **בתוך י"ז אמה מהו,** האם מביא בכורים או לא.

אמר ליה: גזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים, כמו עולא.

כי אתא רבין כשבא מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: אחד אילן הסמוך למיצר, ואחד אילן הנוטה,** ששרשיו בתוך שדהו, ונופו דהיינו ענפיו, נוטין לתוך שדה חבירו, **מביא** בכורים **וקורא** מקרא בכורים **שעל מנת כן,** שלא יקפידו זה על זה על מה שיונק זה מזה, ויהא נחשב שהגידולין הם משלו, **הנחיל יהושע לישראל את הארץ.**

מתניתין:

אילן שהוא נוטה לשדה חבירו, שהענפים נופלים לתוך שדה חבירו, **קוצץ "מלא המרדע" על גבי המחרישה.** מותר לבעל השדה שהענפים נכנסים ברשותו, לקצוץ מהענפים עד שישאר פנוי בלא ענפים גובה "מלא מרדע", הוא עץ שיש בקצותיו שתי חתיכות ברזל, שמנהיגים בו הבקר בזמן החריש, ומעמידים אותו על גבי מחרישה, שהוא כלי שיש בראשו יתד ברזל. והטעם שמותר לקצוץ בשיעור הזה, כדי שלא יעכבו הענפים אותו מלהוליך מחרישתו ולהרים המרדע להכות בו הבקר.

וברחרוב ובשקמה, שצילם מרובה וקשה לשדה, **כנגד המשקולת.** מותר לקצוץ כל הענפים שעומדים כנגד שדהו, וכל דבר שאדם מדקדק במדידתו שיהא קו שוה נקרא "משקולת", על שם שהיו האומנין לוקחין חוט ובו משקולת של עופרת לכוון המדה, שיהא קו שוה. כמו כן כאן עושים קו שוה, וכל שכנגד שדהו קוצץ.

בית השלחין, הוא שדה יבישה שצריכה הרבה השקאה וקשה לה כשיש צל, **כל האילן כנגד המשקולת.** כל אילן יכול לקצוץ שלא ישאר שום ענפים כנגד שדהו.

אבא שאול אומר: כל אילן סרק כנגד המשקולת. בגמרא מפרש דבריו.

גמרא:

איבעיא להו: אבא שאול, ארישא קאי, בני הישיבה הסתפקו, האם אבא שאול הולך על הרישא, על מה שאמר תנא קמא שבכל אילן קוצץ עד מלא המרדע, בא אבא שאול לחלוק שבאילן סרק קוצץ כל הענפים כנגד המשקולת, כיון שאינו מוציא פירות אינו מפסיד הרבה כשקוצץ הענפים.

או אסיפא קאי. או שהולך על הסיפא, על בית השלחין, שאומר תנא קמא כל האילן כנגד המשקולת, ובא אבא שאול לחלוק שרק אילן סרק מותר לקצוץ כנגד המשקולת.

תא שמע ראיה, **דתניא, בית השלחין: אבא שאול אומר, כל האילן כנגד המשקולת, מפני שהצל רע לבית השלחין.**

שמע מינה ארישא קאי, מוכח מכאן שאבא שאול חולק על הרישא, שאי אפשר לומר שחולק על הסיפא, שהרי הוא בעצמו אמר בברייתא שבבית השלחין מותר לקצוץ כל אילן.

ומסקנת הגמרא: אכן **שמע מינה.** זו היא ראיה שאין עליה תשובה.

אמר רב אשי: מתניתין נמי דיקא, דקתני כל אילן סרק, מהמשנה עצמה יש לדייק כן, שכתוב "כל אילן סרק".

אי אמרת בשלמא ארישא קאי, היינו דקתני כל אילן, אם תאמר שהולך על הרישא, מובן למה אמר "כל אילן", שחולק על תנא קמא שאמר דוקא חרוב ושקמה קוצץ כנגד המשקולת, והוא סובר שכל אילן הדין כן.

אלא, אי אמרת אסיפא קאי, "אילן סרק" בלבד מיבעי ליה. אם תאמר שהולך על הסיפא שבבית השלחין רק אילן סרק קוצץ כנגד המשקולת, היה צריך לומר "אילן סרק", ולא "כל אילן סרק". **אלא לאו, שמע**

מינה, ארישא קאי.

שמע מינה. אלא ודאי מוכח שהולך על הרישא, ונשאר הראיה הזאת.

מתניתין:

אילן שהוא נוטה לרשות הרבים, שענפיו נופלים לרשות הרבים, **קוצץ כדי שיהא גמל עובר ורוכבו.** קוצץ מהענפים עד שישאר מקום ברשות הרבים שיוכל גמל ואדם הרוכב עליו לעבור ולא יעמדו כנגדם ענפים.

רבי יהודה אומר: גמל טעון פשתן או חבילי זמורות. השיעור אינו שיהא גמל ורוכבו יכולים לעבור, אלא שיהא גמל הטעון פשתן או חבילי זמורות יכול לעבור. ובגמרא מפרש האם בא להוסיף על השיעור של תנא קמא או למעט.

רבי שמעון אומר: כל האילן כנגד המשקולת. כל אילן יכול לקצוץ עד שלא ישאר כלום מהענפים נגד רשות הרבים, **מפני הטומאה.** בגמרא מפרש.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מאן תנא דבנזקין בתר אומדנא דהשתא אזלינן,** מי הוא התנא הסובר שלענין נזיקין הולכין אחר מה שמשערין עכשיו, ולא אחרי מה שעתיד להיות, וכמו כאן, שקוצץ מהענפים כדי שיהא גמל עובר ורוכבו, ואינו קוצץ יותר, אף על פי שעתידים לגדול עוד.

אמר ריש לקיש: במחלוקת שנויה, זה תלוי במחלוקת תנאים, **ורבי אליעזר היא.** התנא של משנתנו סובר כרבי אליעזר.

דתנן שנינו במשנה לקמן [ס א]: **אין עושין חלל תחת רשות הרבים בורות שיחין ומערות,** אסור לעשות חלל תחת קרקע של רשות הרבים ולחפור שם בורות שיחין ומערות, שחוששין שמא תתמוטט הקרקע של רשות הרבים, כיון שיש חלל מתחתיה.

רבי אליעזר מתיר בכדי שתהא עגלה מהלכת וטעונה אבנים. רבי אליעזר מתיר אם התקרה חזקה כל כך שעגלה הטעונה אבנים מהלכת על גבה ואינה נופלת, שאז אין חוששין שתפול.

ותנא קמא שחולק ואוסר אף באופן זה, היינו משום שחושש שאף אם עכשיו היא חזקה, שמא במשך הזמן תתליע התקרה ותפחת ותפול.

ומוכח מכאן, שנחלקו האם הולכים בנזיקין אחר המצב של עכשיו, או שחוששים למה שעלול לקרות. אם כן גם במשנתנו תלוי במחלוקת הזאת.

רבי יוחנן אמר: אפילו תימא רבנן, משנתנו יכולה ללכת גם כרבנן. **התם, זימנין דמיפחית ולאו אדעתיה,** שם חוששין שמא תפחת התקרה במשך הזמן ולא ישימו לב ופתאום היא תקרוס. **אבל הכא, קמא קמא קייץ ליה.** כאן, כל ענף שגדל וצומח רואים אותו וקוצצים אותו.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר גמל טעון פשתן או חבילי זמורות.**

איבעיא להו בני הישיבה הסתפקו: **שיעורא דרבי יהודה נפיש,** האם השיעור של רבי יהודה הוא יותר מהשיעור של רבנן, **או**

דילמא שיעורא דרבנן נפיש. או שהשיעור של רבנן הוא יותר מהשיעור של רבי יהודה.

פשיטא דשיעורא דרבנן נפיש. יש לפשוט שהשיעור של רבנן הוא יותר, **דאי סלקא דעתך שיעורא דרבי יהודה נפיש, רבנן, בשיעורא דרבי יהודה, היכי עבדי?** אם תאמר שהשיעור של גמל טעון פשתן הוא יותר מהשיעור של גמל ורוכבו, מה יעשו רבנן אם גמל טעון פשתן יעבור, הרי אז יעכבוהו הענפים מלעבור.

אך שואלת הגמרא: **ואלא מאי, שיעורא דרבנן נפיש.** אם כן, **רבי יהודה, בשיעורא דרבנן, מאי עביד!?** אם תאמר שהשיעור של רבנן יותר, מה יעשה רבי יהודה כשגמל ורוכבו יעברו, הרי יעכבו אותם הענפים.

ומתרצת הגמרא: **אפשר דגחין וחליף תותיה.** הרוכב כשרואה הענפים נגדו יכול להתכופף ולעבור תחתיו.

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר כל האילן כנגד המשקולת מפני הטומאה.**

תנא שנינו בברייתא **מפני אהל הטומאה.** הפירוש במשנה מפני הטומאה, היינו שחוששין שמא יהיה כזית מת אצל האילן, והענפים המרובים יאהילו על המת, ועל האנשים שעוברים תחתיו, ומביאים עליהם את הטומאה.

שואלת הגמרא: **פשיטא! מפני הטומאה תנן,** מה באה הברייתא לחדש הרי כבר כתוב כן במשנה?

מתרצת הגמרא: **אי ממתניתין, הוה אמינא דלמא מייתי עורב טומאה, ושדי התם,** אם לא היתה הברייתא אומרת מפני אהל הטומאה, היינו מפרשים את המשנה שהכוונה "מפני הטומאה", שחוששין שיבא עורב שם, שיש בפיו כזית מת, ויניח את הכזית מעל הענפים, ונמצא שהמת מאהיל על עוברי דרכים שעוברים תחתיו, ואם הוא כל החשש, **וסגיא בדחלולי בעלמא,** מספיק שיקצוץ אחת אחת מבין שני ענפים כדי להרחיק האויר שבין הענפים שלא יוכל להניח על זה הכזית, וכשיראה העורב שאינו יכול להניחו שם יניחו במקום אחר.

קא משמע לן, משמיע לנו הברייתא, שהחשש הוא שיהא כזית תחת הענפים, ולכן צריך לקצוץ כל הענפים, כדי שלא ישאר ענף שמאהיל על הכזית מת ועל עוברי דרכים. (45)

הדרן עלך לא יחפור

---

45. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו בשם ר"ח שדחלולי זה לשון "דחלא" היינו מלשון יראה ופחד, שאפשר להניח שם צורה של בן אדם שנקרא בלשוננו "דחליל" כדי להפחיד העורבים שלא יבאו לשם, ובאופן זה אין צריך לקצוץ הענפים, קא משמע לן הברייתא שאף אם יברח העורב משם מפחד הצורה, אפשר שתוך כדי בריחתו יפול הכזית מפיו על הענפים וישאר שם, או שיפול על הארץ תחת הענפים, לכן צריך לקצוץ כל הענפים.

פרק חזקת הבתים

מתניתין:

כח-א א. קרקע — וכל שאר נכסי דלא ניידי — שהיתה של אדם, [ובלשון הגמרא: "מרא קמא", היינו הבעלים הראשונים], אין אדם אחר נאמן לומר: "קניתיה ממנו", אלא אם כן יש בידו שטר מכירה; ואין די לו במה שהוא יושב בקרקע ומחזיק בה, ואינה כמטלטלין, שאם מחזיק אדם בהם, נאמן הוא לטעון קניתיה מהבעלים הקודמים.

ב. משנתנו מבארת באיזה אופן נאמן המחזיק בנכסי דלא ניידי לטעון שקנה אותם מן המרא קמא, ואף על פי שאין בידו את שטר המכירה:

חזקת הבתים, והבורות, והשיחין, והמערות, והשובכות, והמרחצאות, ובית הבדין, ושדה **בית השלחין** [שדה שמשקים אותה בידים, כי אינה מסתפקת במי גשמים], **והעבדים** שאף הם דינם כקרקע שאין מועיל בהם חזקה כבשאר מטלטלין[1] —

וכן **כל דבר שהוא עושה פירות תדיר: חזקתן שלש שנים מיום ליום**, כלומר, אם אכל אדם את פירות השדה או שהשתמש בשאר נכסי דלא ניידי שימוש מלא במשך שלוש שנים, בלא שה"מרא קמא" מחה על שימושו בהם, הרי הוא נאמן לטעון: "קניתיה ואבד שטרי".

אבל **שדה בית הבעל** [שאינה שותה אלא מי גשמים]: **חזקתה שלש שנים, ואינן מיום ליום.**

וכיצד היא חזקתה:[2]

רבי ישמעאל אומר: שלשה חדשים בראשונה,[3] **שלשה** חדשים **באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע; הרי אלו שמונה עשר חודש.**[4]

---

1. הטעם הוא, כי במטלטלין נאמן אדם לומר "לקוח הוא בידי", משום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו", שאם לא כן, למה הם בידו; אבל עבדים שהם הולכים ממקום למקום, אין שייך חזקה זו, וכמבואר בגמרא לקמן לו א: "הגודרות [לשון: גדרות צאן"] אין להם חזקה; ומכל מקום לאחר שלש שנים יש להם חזקה, כמבואר בגמרא לקמן לו א.

2. נתבאר על פי רש"י, וכן היא דעת הרשב"ם לקמן לו ב ד"ה זו; אך להרשב"א שיטה אחרת בפירוש המשנה, ראה שם.

3. היינו שבאותם שלשה חדשים על המחזיק לזרוע תבואה וגם לקצור אותה; וכן לדעת רבי עקיבא עליו לזרוע ולקצור באותו חודש, כן פירשו התוספות על פי רש"י.

אך לדעת הר"י, באותם שלשה חדשים לרבי ישמעאל ובאותו חודש לרבי עקיבא אין צורך שיספיק לזרוע ולקצור, אלא די במה שהוא זרע את התבואה וגידל אותה במשך תקופה זו; וכן אם הוא מצא שדה שכבר זרעו אותה, גידל את התבואה במשך תקופה זו ואחר כך קצר אותה והכניסה לבית, הרי זו חזקה.

4. הקשו התוספות: לכאורה אפשר להחזיק

רבי עקיבא אומר: חודש בראשונה, וחודש באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע; הרי אלו ארבעה עשר חודש.(5)

ועוד **אמר רבי ישמעאל:**

במה דברים אמורים — שאינו נאמן לטעון "קניתיה" אלא באכילת כל פירות השדה במשך שלוש שנים — רק **בשדה לבן** [שדה תבואה] — (6)

אבל בשדה אילן: כיון **שכנס את תבואתו** [גפניו],(7) **ומסק** [מסיקה בזיתים כבצירה בענבים] **את זיתיו, וכנס את קייצו** [תאנים יבשות],(8) **הרי אלו שלש שנים.**(9)

גמרא:

הסוגיא הבאה מבארת את טעם הדין שהוא נאמן, כשהחזיק בה שלש שנים.

אמר רבי יוחנן:

שמעתי מהולכי אושא,(10) **שהיו אומרים: מנין לחזקה** בקרקע **שהיא שלש שנים, משור המועד:**

מה שור המועד, כיון שנגח שלש נגיחות, נפק ליה מחזקת תם שאינו משלם אלא חצי נזק, **וקם ליה בחזקת מועד** שהוא משלם נזק שלם —

בשדה בית הבעל תוך חמישה עשר חדשים, כיצד: אם הוא נכנס לשדה שלשה חדשים קודם ניסן, וגידל את התבואה שבה וקצר אותה בניסן, הרי זו שנה אחת; זרע את השדה וקצר את התבואה שבסוף הקיץ, הרי זו שנה שניה, וכשיזרע שוב בניסן הבא, ויגדל את התבואה שלשה חדשים, כבר יש בידו שלש שנות חזקה!?

ותירצו: צריך אכילה חשובה של שנים עשר חדש באמצע.

והרשב"ם לו א ד"ה רבי ישמעאל כתב, דהוא משום דבעינן רצופין.

5. ובגמרא לו ב תתבאר מחלוקתם.

6. היות ודרכו של שדה הלבן, שכל פירותיו נלקטים כאחד, **רש"י**; ואף שקציר שעורים בפסח, וקציר חיטים בעצרת, מכל מקום אסיפתם לבית — שהיא עיקר החזקה — היא בזמן אחד בעת האסיף, ואפילו קצירת שדה הלבן היא בפעם אחת, כי אין דרך לזרוע אותו בערבוב, אלא כל מין לבדו, מה שאין כן בשדה האילן, ראה בהערה להלן, **רש"ש**.

7. א. כרם קרוי תבואה כמו שמצינו [דברים כב] "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם", **תוספות**.

ב. פירש רש"י דהיינו יין של גפנים, וראה מה שביאר הרש"ש בדבריו.

8. "קיץ" הם תאנים יבשים, ו"עונת הקיץ" בשנה קרוייה כך על שם שמייבשים באותו פרק תמרים ותאנים לקציעות שהן נקראים "קיץ" בשמואל ב טז א, **רש"י בבא מציעא** קו ב.

9. א. היינו באופן שהיו מינים אלו מפוזרים בכל השדה, כן מבואר ברשב"ם לקמן לז א ד"ה והוא דבזאי.

ב. פירש רבינו חננאל: אסף את תבואת הכרם בתשרי, ומסק את הזיתים בשבט, וכנס את קייצו באב, הרי זו חזקה, נמצאת חזקה בשנה אחת; וכתב הרשב"א: נראה שרצה לומר, דנקט התנא בסדר הזה, משום דתשרי הוא תחילת השנה.

10. מבואר בגמרא בעמוד ב, ש"הולכי אושא" היינו רבי ישמעאל, שהיה מן הסנהדרין שגלתה

הכא נמי גבי חזקה בקרקע, **כיון דאכלה תלת שנין** [שלש שנים], **נפק לה מרשות מוכר, וקיימא לה ברשות לוקח,** [יצתה השדה מרשות המוכר, ונעמדה ברשות הלוקח].(11)

ומקשינן: **אי מה שור המועד עד** שלא נגח **נגיחה רביעית לא מיחייב** נזק שלם, **הכא נמי** נאמר **שעד** סוף **שנה רביעית לא קיימא ברשותיה** [לא תעמוד השדה ברשות הלוקח]!?(12)

ומשנינן: **הכי השתא** [וכי הנידון דומה לראיה]!?

התם גבי שור המועד — **מכי נגח שלש נגיחות,** כבר **הוי** ליה **מועד** —

ואידך, כי לא נגח מאי לשלם, [מה שאינו משלם אלא בנגיחה רביעית, אינו אלא משום שלא ישלם אם לא נגח והזיק]!? כח-ב

אבל **הכא** — גבי חזקת שלש שנים — **כיון דאכלה תלת שני, קיימא לה ברשותיה,** [כיון שאכלה שלש שנים יש לנו להעמידה ברשותו], כמו שור המועד שנעשה מועד בשלש נגיחות.(1)

תו מקשינן: **אלא מעתה** — שמקור דין חזקה הוא משור המועד — אפילו **חזקה שאין עמה טענה** לאמר "קניתיה ממך", אלא שהוא אומר למערער "אני מחזיק בקרקע משום שלא מחית בי כל זמן זה", אף זו **תיהוי חזקה**!?(2)

לאושא, כדאיתא בראש השנה דף לא.

11. בביאור הילפותא משור המועד כתבו התוספות: כמו ששור הוחזק נגחן בשלש פעמים, כך שלש שנים של שתיקה מצד המערער, הרי הם כשלש שתיקות, והוחזק המערער שתקן, וממילא יש כאן ראייה שהוא מכר לו או נתן לו במתנה.

ולדעת שאר הראשונים הלימוד הוא: כמו שעל ידי שלש נגיחות יוצא השור מחזקת תמות והוחזק בנגחנות, כך על ידי שלש שנים יצאה הקרקע מחזקת מוכר לחזקת לוקח, וממילא המרא קמא הוא המוציא מחבירו ועליו הראיה.

12. לשיטת התוספות שנזכרה בהערה לעיל, לא הבין המקשן את הלימוד משור המועד, אלא הבין שהלימוד הוא מההשתנות בחיוב התשלומין [ומילתא בלא טעמא הוא], ולכן הקשה: הרי עד נגיחה רביעית אינו חייב.

ולשיטת הרמב"ן קושיית הגמרא היא: כמו שבשור הרי הוא יוצא מחזקת תמות בשלש פעמים ונכנס לחזקת מועד רק בשעת הנגיחה הרביעית, אם כן הוא הדין לגבי חזקת שלש שנים, אף שיצאה הקרקע מחזקת ה"מרא קמא" מכל מקום עדיין לא נכנסה לרשות המחזיק.

1. לשיטת התוספות ביאור תירוץ הגמרא הוא, שהלימוד הוא מהשינוי בשור עצמו, שעל ידי הנגיחה השלישית הוא עצמו הפך להיות מועד.

ולשיטת הרמב"ן, תירצה הגמרא, שכבר בנגיחה שלישית קם ליה השור בחזקת מועד, אלא שעדיין אין לו מה לשלם.

וכתב ה"חתם סופר", שהגמרא חידשה בתירוצה, שעל ידי מה שיצאה הקרקע מרשות בעליה ממילא היא בחזקת מי שיושב בתוכה; וראה בריטב"א.

2. לפי שיטת התוספות בביאור הלימוד משור

ואלמה [למה] **תנן** במשנה לקמן מא א: **כל חזקה** שהחזיק אדם בקרקע, **שאין עמה טענה** של המחזיק בה לאמר "קניתיה ממך" וכיוצא בזה, **אינה חזקה**!?

ומשנינן: והרי **טעמא מאי**, מועילה חזקת שלש השנים!? הרי אין זה אלא משום **דאמרינן: דלמא כדקאמר** [שמא אכן יש אמת במה שטוען "קניתיה"]!

אבל **השתא** במקום **דאיהו לא טעין** "קניתיה", וכי **אנן** [בית הדין] **ליטעון ליה** שקנה את השדה!?(3)

א. אין חזקת שלש שנים מועילה אלא כאשר בעל השמדה שתק במשך כל אותן שלש שנים ולא מחה, אבל אם מחה אין זו חזקה.

ב. אין שור נעשה מועד, אלא אם באו עדים לבית דין והעידו על נגיחותיו; והעדים צריכים להעיד בפניו של בעל השור.

מתקיף לה רב עוירא ללימוד משור המועד:

אלא מעתה שמשור המועד אתה לומד לדין חזקת שלש שנים: **מהאה** שמחה בעל הקרקע במחזיק תוך שלש השנים **שלא בפניו** של המחזיק **לא תיהוי מחאה** לבטל את חזקתו, ומשום דבעינן **דומיא דשור מועד, מה שור המועד** העדאה **בפניו** של בעל השור **בעינן, אף הכא** — גבי מחאה — **נמי בפניו** של המחזיק **בעינן**!?(4)

ומשנינן: **התם** — גבי שור המועד — "**והועד בבעליו**" **כתיב**, אבל **הכא** גבי מחאה, הרי **חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך** נמי **חברא אית ליה**, [החבר ששמע

המועד, ביארו הם בביאור אחד את קושיית הגמרא: כמו בשור המועד על ידי שלש נגיחות הוחזר השור נגחן כך בשלש שנים הוחזק המערער בחזקת שלא ימחה עודף ויש לנו לומר שהוא מחל לו על הקרקע; וראה "קובץ שיעורים", אות קא, וראה עוד ביאור בתוספות.

ורבינו יונה ביאר על פי שיטתו בלימוד משור המועד: היות ועל ידי שלש שנים המחזיק נעשה מוחזק בקרקע, והמערער הוא המוציא מחבירו, על כן יש לנו לתלות שהיה למחזיק שטר על הקרקע אלא שנאבד, ומה שהוא טען "החזקתי בקרקע היות ולא מחית בי", אינו אלא משום שהוא חושש לומר "קניתי ממך" כדי שלא יאמר לו המוכר "הראה את השטר"; וראה עוד ביאור ברבינו יונה.

3. לשיטת התוספות, ביאור תירוץ הגמרא הוא, שהשתיקה אינה ראיה מוחלטת לבעלות, עד שנאמר "ודאי מחל לו", ואינה אלא בתורת ראיה לטענה של המחזיק.

ולשיטת שאר הראשונים, התירוץ הוא רק על ידי טענה נעשה המחזיק מוחזק בקרקע, אבל בלא טענה אין הקרקע יוצאת מרשות ה"מרא קמא", ראה לשון הרמב"ן.

4. **רש"י מפרש**, שהגמרא הקשתה על עצם המחאה, שכשם שאי אפשר לחייב את הבעלים לשמור את שורו אלא על ידי עדות בפני הבעלים, כך אי אפשר לחייב את המחזיק לשמור את שטרו אלא על ידי מחאה בפני המחזיק.

ותוספות מפרשים, שהגמרא הקשתה על החזקה דהיינו למה מועילה חזקה כשבעל השדה אינו בפנינו כדי למחות, כי לפי סברת הגמרא בקושייתה, הטעם שאי אפשר לייעד שור אלא כשמעידים העדים בפני הבעלים הוא משום שאם אין מעידים בפניו יש לחשוש שהבעלים

את המחאה יש לו חבר לספר לו, ואף אותו חבר, יש לו חבר אחר לספר לו].(5)

תו מקשינן על הלימוד משור המועד:

הניחא לרבי יהודה שהוא סובר: אין שור נעשה מועד, אלא כשהעידו בו שלשה ימים בזה אחר זה, אף גבי חזקה יש לומר: שלש שנים כשלשה ימים הם —

ואולם **לרבי מאיר דאמר** גבי שור המועד: **ריחק** השור **נגיחותיו**, שנגח שלשה ימים בזה אחר זה הרי בעליו **חייב** נזק שלם —

קירב השור את **נגיחותיו**, ונגח אפילו ביום אחד שלש נגיחות בזה אחר זה, **לא כל שכן** שיהא מועד לחייב את בעליו נזק שלם —

אם כן נאמר גבי חזקת קרקעות, שאם **אכלה** המחזיק **תלתא פירי בחד יומא** [אכל שלש מפירות הקרקע ביום אחד], **כגון** עץ **התאנה** שאין פירותיה נגמרים בשעה אחת, ויש פירות הנגמרים בבוקר וליקט בבוקר את כל הפירות שנגמרו עד לאותה שעה, ואחרים נגמרים בערב וליקט אותם, אף זו **ליהוי חזקה**!?

ומשנינן: בעינן **דומיא דשור המועד, מה שור המועד, בעידנא דאיתא להאי נגיחה ליתא להאי נגיחה** [כשנגח את הראשונה, עדיין לא היתה נגיחה שניה כלל] —

הכא נמי גבי חזקה, אין זו חזקה אלא אם **בעידנא דאיתא להאי פירא, ליתא להאי פירא**, [כשאכל את הפרי הראשון עדיין לא היה השני בעולם]; ואילו תאנה, הרי בשעת אכילה ראשונה ממנה, כבר קיימים הפירות של האכילה השניה, אלא שלא נגמרו, ולכן אין זו חזקה.(6)

ואכתי מקשינן: אם משור המועד אתה בא ללמוד, עדיין יש לנו לומר, שאם **אכלה תלתא פירי בתלתא יומי כגון צלף**, שאין הפרי ניכר בשעת אכילה ראשונה, ולבסוף שלשה ימים הוא נגמר, הכי נמי **דליהוי חזקה**!?

ומשנינן: **התם פירא מיהא איתיה, ומגמר הוא דקא גמר ואזיל**, [אף בצלף כבר קיימים פירות האכילה השניה בשעת אכילה ראשונה, ואף שאינם ניכרים, וגמר הפרי הוא שנעשה לאחר שלשה ימים].

ואכתי מקשינן: **אכלה תלתא פירי בתלתין**

לא ישמע על כך, ולא ידע לשמור את שורו, ואם כן הוא הדין אם יערער שלא בפני המחזיק לא ישמע המחזיק ולא ידע לשמור את שורו, והיות שאי אפשר למערער למחות שלא בפני המחזיק, ממילא אם הבעלים מחוץ לעיר שאינו יכול למחות אין חזקתו של המחזיק חזקה.

5. **לפי רש"י**: הגמרא מחלקת בסברא בין שתי ההלכות, והיינו, דלענין שור המועד צריך להעיד בפני בעל השור משום שאי אפשר לחייבו ממון בלא שהיתה לו אפשרות לטעון את טענותיו ולהכחיש את העדים, אבל לענין חזקה די במה שהמחזיק יודע שהיתה מחאה, וגם מחאה שלא בפניו מתפרסמת ונודעת למחזיק.

לפי תוספות: הגמרא חידשה, שבמציאות בין העדאת השור ובין מחאת המערער מתפרסמת, ומה שיש צורך להעיד בפני בעל השור אינו אלא מגזירת הכתוב, וזה לא שייך לדיני חזקת קרקע.

6. **ראה** מה שכתב בזה הרש"ש.

יומי, כגון אספסתא [מין זרע הוא לעשב בהמות],[7] **ליהוי חזקה!?**

ומשנינן: והרי **היכי דמי** שיהא יכול לאכול מן האספסתא שלש פעמים!? בהכרח היינו באופן **דקדיה** [גדל מעט] **ואכלה, דקדיה ואכלה**, ואם כן **התם** בכי האי גוונא לא הוי חזקה, שהרי **משמט הוא דקא שמיט ואכיל**, ואין זו אכילה גמורה.[8]

ואכתי מקשינן: **אכלה תלתא פירי בתלתא ירחי** [אם אכל שלש אכילות בשלשה חדשים], **כגון אספסתא**, והיינו שהמתין עד שגדלה לגמרי ואכלה, **ליהוי חזקה**, שהרי אכלה אכילה גמורה כדרך הבעלים!?

ומשנינן: **מאן הולכי אושא!?** הרי קבלה היא בידינו **שרבי ישמעאל** הוא, **ולרבי ישמעאל הכי נמי** דהוי חזקה![9] **דהרי תנן** במשנתנו:

רבי ישמעאל אומר: במה דברים אמורים בשדה הלבן, אבל בשדה אילן: כנס את תבואתו, ומסק את זיתיו, וכנס את קייצו, הרי אלו שלש שנים.

מוסיפה הגמרא לבאר:

ולרבנן — החלוקים על רבי ישמעאל[10] — **מאי** הוא המקור לחזקת שלש שנים? שהרי אי אתה יכול ללומדו משור המועד, כיון דתיקשי לך מאספסתא.

אמר רב יוסף: קרא כתיב:

"שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר וחתום...", **שהרי הנביא** ירמיהו **עומד בשנת עשר** למלך צדקיהו, **ומזהיר** את ישראל **על** שנת **האחת עשרה** שבה יגלו; וכך אמר להם ירמיהו: מי שקונה עתה שדה, עליו לכתוב עליו שטר לראייה, כי לא תשארו בישראל עוד שלש שנים, כדי שתוכלו להוכיח את הבעלות על ידי חזקה, ולפיכך הרוצה שלא יפסיד את מקחו צריך שיהיה ברשותו שטר מכירה חתום בעדים; וממה שלא די במה שהחזיקו הלוקחים שנתיים, דהיינו שנה עשר לצדקיהו ושנת אחת עשרה, יש להוכיח שאין חזקה פחותה משלש שנים, ולכן הוצרכו לוקחי

---

7. משך גידולו של האספסתא הוא שלשים יום, ואז עוקרים אותו ונוטעים אחר במקומו, ובתוך שלשים יום גוזזים אותו פעמיים, והוא חוזר וצומח, רש"י.

8. ברשב"ם לקמן לו א ד"ה שחת, מבואר, שאין זו אכילה כדרך בעלים אלא כדרך גנבים, ועל כן לא חשו הבעלים למחות בידו, ולכן אין חזקתו חזקה.

9. א. כתב הרשב"א [כח א]: לא נאמר דין זה אלא בשדה שעומדת לגידול אספסתא, אבל בשדה העומדת לגידולים אחרים, עליו להחזיק בה באכילה כדרך הבעלים.

ב. ראה מה שכתב הרשב"א לבאר, למה בשדה בית השלחין לא די באכילת אספסתא בשלשה חדשים.

10. לדעת רוב הראשונים, אין שיטת רבנן מפורשת במשנה, אלא נלמד הוא ממה שאמרו לקמן לו ב: אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים: חזקתה שלש שנים מיום ליום; וראה שם דעת שמואל. אך לדעת הרשב"א מה ששנינו במשנה "חזקתן שלש שנים ואינם מיום ליום" הן הן דברי חכמים, עליהם דנה הגמרא כאן.

השדות לשטר ראיה.[11]

אמר תמה **ליה אביי**:

דלמא חזקה בשנה אחת בלבד היא, ואילו **התם** — גבי ירמיהו שהזהירם לכתוב שטרות — **עצה טובה** הוא **דקא משמע לן** ירמיהו, שכדאי להם שיהיו שטרות בידיהם מוכנים לראיה, כדי שלא יזדקקו לעדי חזקה, כשיבוא בעל השדה לערער.

כט-א **דאי לא תימא הכי** [אם לא תאמר כן] שדרכו של ירמיה להשיאם עצה טובה לעם ישראל, הרי תיקשי לך מה שאמר להם עוד ירמיהו:

"בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרין", דמאי קאמר!?

אלא בהכרח **שעצה טובה קא משמע לן** ירמיהו: הרי עתידים אתם להתעכב בבבל עד מלאת שבעים שנה, ואם כן כדאי לכם לבנות בתים ולהתיישב בה בקביעות עד שתגאלו.

הכא נמי מה שאמר להם לכתוב שטרות **עצה טובה** בעלמא הוא **דקא משמע לן** ירמיהו, ומכל מקום אף בשנה אחת הוי חזקה!?

תדע עוד:

דהא כתיב שם בירמיהו "לקוח את הספרים האלה, את ספר המקנה הזה ואת החתום ואת ספר הגלוי הזה, **ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים**", והרי זו ודאי אינה אלא עצה טובה שמשיאם, היכן הוא המקום בו נשמרים השטרות.

אלא אמר רבא בטעם חזקת שלש שנים אליבא דרבנן:

משום **דשתא קמייתא** שרואה אדם את חבירו יושב בשדהו **מחיל איניש** [בעל הקרקע] למחזיק על אכילת הפירות בשדהו, ואף **תרתי** שנים **מחיל**, אבל **תלת** שנים, כשהוא רואה את חבירו יושב בקרקע שלו **לא מחיל** בעל הקרקע, ואם שתק לא מטעם מחילה הוא, אלא ראיה היא שמכרה לו.[1]

אמר תמה **ליה אביי**:

אלא מעתה שעד שלש שנים מוחל אדם על ישיבת חבירו בקרקע שלו, היה לנו לומר, **דכי הדרא ארעא** למערער קודם שהחזיק בה שלש שנים, **תיהדר** הקרקע **לבר מפירי**, שהרי כבר מחל בעל הקרקע על אכילת הפירות —

ואלמה אמר רב נחמן: שדה החוזרת למערער משום שלא ישב בה המחזיק שלש שנים שלימות: **הדרא** למערער **ארעא** גופה, **והדרא** עמה נמי **פירי** שאכל המחזיק,

---

11. אין זה פשוטו של מקרא, אלא כוונת ירמיהו היא לאחר שיחזרו ישראל מגלות בבל לארץ ישראל, וכמו שפירש הרד"ק; אך לפי דרשת הגמרא כאן כוונת הפסוק היא: כדאי לקנות עכשיו שדות, היות ועם ישראל עתידים לחזור למקומם, אך יש צורך לכתוב על כך שטר מכירה, ולחותמו בעדים.

1. ב"קצות החושן" [יב א] ביאר בשם המהרי"ט: אף על פי שסתם מחילה בלב אינה מחילה, מכל מקום היות וידוע לכל העולם שבלבו למחול, על כן מחילתו מחילה.

כלומר, צריך המחזיק לשלם על כל הפירות שאכל בחזקתו!?

אלא אמר רבא:

שתא קמייתא לא קפיד איניש, אם רואה הוא את חבירו מחזיק בקרקע שלו, היות ויודע הוא שיכול הוא לתבוע את פירותיו מן המחזיק, ואף על **תרתי** שנין **לא קפיד** המערער, אבל כשרואה את חבירו יושב בה **תלת** שנין — **קפיד** המערער, ואף אם יכול הוא לתבוע ממנו את דמי הפירות; ומדלא קפיד אף על ישיבה של שלש שנים, בהכרח שמכרה לו.

אמר תמה **ליה אביי:**

אלא מעתה, כגון הני דבי בר אלישיב, דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו [שהם מקפידים, אף על מי שחולף על גבול שדותיהם], **הכי נמי דמי** שהחזיק בקרקע שלהם — **לאלתר** [קודם שעברו שלש שנים] **הוי חזקה**, מדלא הקפידו עליו!?

וכי תימא: הכי נמי, אכן המחזיק בקרקע שלהם אינו צריך שלש שנים, אלא לאלתר הוי חזקה!?

אם כן, הרי יש לומר כן גם בשאר בני אדם, שהרי אין הדעות שוות בזה כלל, יש שמקפיד ביום אחד ויש בחודש ויש בשנה, וכי נאמר **שנתת דבריך לשיעורין**, ואיך נקט התנא חזקה בשלש שנים דוקא!?[2]

אלא אמר רבא בטעם דין חזקה אליבא דרבנן:

שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר, [בנוהג שבעולם: אדם נזהר בשטרו — כשהוא מחזיק בקרקע ואוכל פירותיה — שנה אחת, או שתים ושלש שנים, אך אינו נזהר בשטרו יותר מכך].[3]

---

2. נתבאר על פי הריטב"א וראה רשב"א.

3. **נחלקו המפרשים בביאור טעם זה:**

א. **דעת הרמב"ן**, שהחזקה היא משום שהיה לו למחות, ומיד, אך היות ועד שלש שנים דרך אנשים להחזיק שטר, אם כן יש ריעותא בטענת הלוקח שקנה את השדה, כי המוכר אומר לו "אחוי שטרך [הראה את שטרך]", ולפיכך לאחר שלש שנים נאמן המחזיק לטעון ששלו הוא; [וז"ל הרמב"ן "טעמא דחזקה לאו משום אזדהורי דידיה בלחוד, אלא כיון דהאי שתק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק "אחוי שטרך", ולאחר שלש כיון דלא מזדהר ביה טפי, איתרע ליה האי טענה, ואמרינן לא לחנם שתק"]; וכן הביא ב"קצות החושן" [קמ ב] בשם ה"תורת חיים" ריש פירקין.

ב. **אך ה"קצות החושן"** שם כתב, שתקנת חכמים היא משום תיקון העולם, היות ואין דרך בני אדם להחזיק את שטר הראיה מעבר לזמן זה, כיון שסובר המחזיק: היות ויושב הוא בתוכה שלש שנים בלי ערעור, שוב לא יתעורר עוד ערעור ואינו נזהר יותר, לכן ראו חכמים לתקן שיהא נאמן בחזקת שלש שנים, והמערער שהאמת אתו יעשה מחאה תוך שלש, ואחר המחאה גם המחזיק יזדהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלש יפסיד המערער; וכתב, שכן נראה מלשון ה"נמוקי יוסף" שכתב בריש פירקין "טפי לא מזדהר, כי סבר לא יערער עוד, ולפי שדעת העולם כן, לא תיקנו חכמים אלא שלש שנים", ומשמע, דתקנת חכמים היא, ונתקנו

אמר ליה אביי:

אלא מעתה, מחאה שמחה המערער **שלא בפניו** של המחזיק **לא תיהוי מחאה**, ומשום **דאמר ליה** המחזיק למערער: **אי מחית באפאי הוה מיזדהרנא בשטראי**, [אילו היית מוחה בפני, כי אז הייתי נזהר בשטרי מעבר לשלש השנים שהחזקתי בה]!?

שניהם המחזיק והמערער.

ג. **עוד הביא מלשון הרמב"ם** "הואיל ולא מחית, אתה הפסדת על עצמך", וכתב דזה משמע כדבריו, דהתקנה היתה לשניהם, המחזיק יחזיק בשלו אחרי חזקתו שלש, והמערער אם האמת אתו היה לו למחות, ומדלא מיחה, הפסיד, כי אילו לפי טעמא דהרמב"ן אמרינן: הואיל ולא מיחה רגלים לדבר שמכרו לו, ולא שייך "הפסדת על עצמך".

ד. **וב"פני שלמה" הביא** כהקצה"ח **מלשון רש"י** בכתובות יז ב ד"ה שני חזקה שכתב "שלש שנים **שתיקנו חכמים** לכל מחזיקין בקרקע, דמשאכלה שלש שנים בלא ערעור, נאמן לומר "לקחתיה ואבד שטרי", דכולי האי לא מיזדהר איניש בשטריה"; **וראה עוד בלשון הרא"ש** בפירקין סימן א "אמר רבא שתא קמייתא מזדהר איניש בשטריה, תרתי מיזדהר תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר, **ותיקנו חכמים** שאם יביא עדים שאכלה שלש שנים בשופי, שאין צריך להראות שטרו יותר", ולמד מזה ב"קובץ שיעורים" אות קד ששיטתו כשיטת הקצה"ח.

ה. **ולשון רבינו יונה הוא**: פירוש, כיון דטפי לא מזדהר, הוה ליה למחות, ומדלא מיחה אמרינן דודאי זבנה, לפי שהטילו חכמים עליו למחות כיון דטפי לא מזדהר איניש בשטריה, ראה עוד שם; **ולשון התוספות בבבא מציעא** קי א ד"ה א"ל: "דהתם [במשנתנו ששנינו "חזקת הבתים שלש שנים"] בטוען שמחזיק בה בגזל, הויא חזקה, [משום] שהיה לו למחות תוך שלש, כי יודע בודאי כיון שנכנס לה בגזל אם ישתוק לו שלש שנים ולא ימחה שיטעון על ידי שלש שנים שיהיה שלו, ולכך היה לו למחות, שידוע לכל שתיקנו חכמים למחות תוך שלש, ואם לא מיחה הפסיד".

ו. וראה בתוספות רי"ד לרמן לט ב, שביאר שם את מחלוקת האמוראים אם מחאה שלא בפניו צריכה להיות בפני שנים או בפני שלשה, שיסוד מחלוקתם הוא בטעם החזקה, וזה לשונו:

בין למר בין למר סבירא להו דלא הוי גילוי מילתא דמצי למימטי באודניה דמחזיק בבציר משלשה, [אין זה גילוי מילתא שיכול להגיע מחאתו למחזיק, בפחות משלשה] —

והאי דאמר בפני שנים, סבר: טעמא דחזקה הוא מפני שני ענינים:

אחד: דעד תלת שנין מיזדהר בשטריה, טפי לא מיזדהר [פירוש, ותקנת חכמים היא שיהא נאמן].

ואחד: שאם לא כן כדברי המחזיק, היה לו לזה למחות, והשתיקה שעשה נותנת אמתלא לדברי המחזיק, דוודאי מכר לו ושטרא הוה ליה ואירכס; ומפני שני ענינים הללו זוכה המחזיק בשדה, אבל אם חסר אחד מהם כגון שלא החזיק שלש שנים אף על פי שזה שתק אינה חזקה, או שהחזיק שלש שנים וזה לא שתק אלא מיחה בפני עדים, אף על פי שלא ידע המחזיק במחאתו אינה חזקה, שאין כאן אמתלא לטענתו, הילכך אם מיחה בפני שנים הויא מחאה ואף על פי שלא הגיע באזני המחזיק, דלא בעינן אלא סהדותא בעלמא דמיחה כדי לסלק מעליו התואנה "למה שתקת, ששתיקתך נותנת אמתלא לטענתו של מחזיק", והנה מביא עדים שלא שתק, וכיון שאין אמתלא לטענתו אינה חזקה

ומר [האומר מחאה בפני שלשה] **סבר,**

ומשנינן: משום **דאמר ליה** המערער "**חברך** ששמע את מחאתי **חברא אית ליה** [חבר יש לו], ואף **חברא דחברך** [חבר חבירך ששמע את המחאה מחבירו] **חברא** אחר **אית ליה**, וכן הלאה, וסוף דבר שהגיעה המחאה לאזניך".

אמר רב הונא:

חזקת **שלש שנים שאמרו** חכמים, **הוא** דוקא **כשאכלן** שלש שנים **רצופות**; אבל אם עבד שנה בקרקע והובירה שנה, ושוב אכל, אין זו חזקה.(4)

ומקשינן על רב הונא: **מאי קא משמע לן**!? והרי **תנינא** לדין זה במשנתנו, דהא תנן: **חזקתן שלש שנים מיום ליום**, ומשמע שלא יהא הפסק בינתיים!?

ומשנינן: מכל מקום הוצרך רב הונא להשמיענו שאינה חזקה אלא אם היו השנים רצופות, כי **מהו דתימא** לפרש את משנתנו שאמרה "**מיום ליום**", שאין היא באה אלא **לאפוקי** שלש שנים **מקוטעות**, כלומר, שנים שאינן שלמות,(5) **ולעולם** אם אכל שלש שנים שלמות, הרי הן מצטרפות **אפילו** כשהיו **מפוזרות** —

ולפיכך קא משמע לן רב הונא שאין שלש שנים מועילות אלא כשהיו רצופות בזו אחר זו.

אמר רב חמא: ומודי רב הונא שאף שלש שנים שאינן רצופות מצטרפות לחזקה, **באתרי דמוברי באגי**, במקום שנוהגים לזרוע שנה את הקרקעות ולהוביר שנה, כדי שלא להכחיש את הקרקע, שחזקת קרקעות אלו היא בשלש שנים של זריעה, ואפילו אינן רצופות.(6)

ומקשינן על רב חמא: והרי **פשיטא**, שאין הדבר תלוי אלא בנוהג!?

טעמא דחזקה אינו אלא מפני דבר אחד: דעד תלת שנין מיזדהר בשטר, וכל זמן שדבר זה ימצא, אף על פי שאין אמתלא לטענתו מהימנינן ליה, הילכך המחאה שמשברת החזקה בעינן שתהיה גילוי מילתא שתוכל להגיע באזני המחזיק, ואין גילוי מילתא בבציר משלשה, הילכך אם מיחה בפני שלשה שהגיע הדבר באזניו הויא מחאה, דאמרינן ליה "איבעי לך לאיזדהורי בשטרך, וכיון שלא נזהרתה לא הויא חזקה", אבל אם מיחה בפני שנים שזה לא ידע בה ולא היה ליה לאיזדהורי בשטריה הויא חזקה, וטענתו טענה אף שאין לנו אמתלא בשתיקתו של זה.

4. כתב הרשב"ם: אבל אם הניחה שנה שניה, ואחר כך אכלה שתי שנים שלישית ורביעית, יכול לומר לו בעל השדה "מה שלא מחיתי בפניך, הוא משום שהובירת את השדה בשנה השניה, וגילית אדעתך שאינה שלך, ולכן לא זרעת אותה".

5. הוסיף הרשב"ם ביאור: דלא תימא שלש שנים מקוטעות קאמר, וכמו ששנינו בסיפא גבי שדה הבעל שחזקתה שלש שנים ואינם מיום ליום, אלא שלש חדשים בראשונה ושלש חדשים באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע.

6. א. פשטות לשון הגמרא "**ומודי רב הונא** באתרא דמוברי באגי", משמע דבאופן זה צריך הוא חזקת שלש שנים של זריעה, אלא שמועילה חזקתו אף על פי שאינן רצופות, וכן נראה מלשון הרשב"ם שכתב "ומודה רב הונא, דדי לו

ומשנינן: **לא צריכא, דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר, והאי גברא מוברה,** [במקום שאין מנהג מוחלט, ויש המובירים, ויש שאינם מובירים, ומחזיק זה הובירה], וגם השדות שסביבות השדה הובירו אותן בעליהן —

מהו דתימא מצי אמר ליה המערער למחזיק **"אם איתא דדידך הואי, איבעי לך למיזרעה,** [אם אכן שלך היא הקרקע לא היית מובירה אלא זורעה]" —

קא משמע לן דמצי **אמר ליה** המחזיק למערער:

א. "**חדא ארעא בכוליה באגא לא מצינא לינטר,** [שדה בודדת בבקעה שלימה, איני יכול לשומרה], ומשום שאיני יכול לבדי לשכור שומר,(7) ולכן לא זרעתיה".

ואי נמי: "בהכי ניחא לי, דעבדא טפי", [או שיאמר לו: נוח לי יותר להובירה, כי באופן זה מוציאה היא יותר תבואה לשנה הבאה].(8)

ומקשינן על רב הונא, מהא **דתנן** במשנתנו:

"**חזקת הבתים** ... שלש שנים מיום ליום"; **והא בתים דביממא ידעי, בליליא לא ידעי** [והרי אין יודעים עדים אלא על ישיבת המחזיק בבית ביום, ואילו על לינת הלילה אין הם יודעים], ובהכרח שהם מעידים על חזקת יום במשך שש שנים, ואף שאינן רצופות, ומכל מקום מועילה עדותם להחזיק את הקרקע ביד המחזיק; הרי שאין צורך באכילת שלש שנים רצופות, ותיקשי לרב הונא!?(9)

בחזקת אכילת שנים מפוזרות"; וכן מבואר בתוספות כט ב ד"ה ומודה; אך ראה במאירי שהביא בשם קצת מפרשים הסוברים שדי לו בשלש שנים עם שנות ההברה, וראה עוד בהגהות מיימוניות טוען ונטען יב ד.

ב. כתב הרשב"ם: ואם יטען המערער "אני באתי בתוך שלש שנים ומצאתי את השדה ריקם, ולכך לא מחיתי", יכול לומר לו המחזיק "מכל מקום היה לך למחות, כי אע"פ שלא זרעתיה באותה שנה, **הייתי עושה בה ניר שאחר הקציר,** והיה לך להבין כי בשביל שלא להכחיש את כח הקרקע לא חפצתי לזורעה, וכמנהג שדות העיר"; וב"בית הלוי" חלק ג סימן נ ד"ה והנה הרשב"ם, כתב, שבשולחן ערוך לא נזכר שצריך לעשות ניר, וכן למד שם מדברי התוספות, ראה שם.

7. כי בשדה זרועה בין שדות זרועות אחרות, שוכרים כל בעלי השדות שומר יחד, אבל כשאזרע לבדי והאחרים מובירים, אצטרך אני לבדי לשכור שומר; ועוד הוסיף הרשב"ם טעם שאינו יכול לשמור, כי היות והשדות שמסביב אינן זרועות מכניסים שם בהמות, ואיני יכול להישמר מפניהם.

8. בפשוטו, יש חילוק בין הטעמים, כי הטעם הראשון אינו שייך אלא כשהוביר עם שאר השדות שמסביב השדה, ואילו הטעם השני שייך אפילו כשהובירה הוא לבדו, ושאר השדות שמסביב זרועות; אך ראה את לשון הרשב"ם בד"ה והאי גברה מוברה, שכתב "ועומדת בין שדות בורות כמותה", וכתב הרש"ש שלא נתכוין הרשב"ם לפרש כן אלא לפי הטעם הראשון, והביא, שכן מבואר ב"נמוקי יוסף"; וראה עוד מה שכתב בזה ב"בית הלוי" חלק ג סימן נ ד"ה ב"ב.

9. כתב הרשב"ם: דבשלמא גבי שדה וכל השאר

אמר תירץ **אביי**:

אין הדבר כאשר אמרת, שאין המחזיק יכול להביא עדים על לינת הלילה, שהרי **מאן מסהיד אבתים**, הלוא **שיבבי**! **ושיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא**, [מי הן המעידים על החזקה בבית, הלוא השכנים הם המעידים, והשכנים הרי יכולים להעיד גם על לינת הלילה].

רבא אמר ליישב את הקושיא ממשנתנו: אכן לא תמצא חזקת שלש שנים בבית, היות ואינו יכול להביא עדים על לינת הלילה, אלא **בכגון דאתו בי תרי, ואמרי** "**אנן אגרינן מיניה, ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא**", [יבואו השוכרים את הבית ויעידו: אנחנו החזקנו בבית בשביל המשכיר, וגרנו בבית שלש שנים ביום ובלילה].

אמר תמה **ליה רב יימר לרב אשי**:

וכי איך יכולים השוכרים להיות עדי החזקה, והרי **הני** שוכרים "**נוגעין בעדותן**" הן להעיד שאכן גרו בה שלש שנים מלאות, **דאי לא אמרי הכי** [שאם לא יאמרו כן], אם כן תחזור הקרקע למערער, **ואמרינן** — אנן בית הדין — **להו** [לשוכרים]: **זילו הבו ליה אגר ביתא להאי**, [לכו והביאו למערער את דמי השכירות שדרתם בבית, שהרי שלו הם] —

ונמצא שבלא עדותם יפסידו, שאילו הם כבר שילמו למחזיק שהשכיר להם, ואם לא תעמוד הקרקע בידו על ידי עדותם, יתבעם המערער בשניה לשלם לו שכירות! ?[10]

אמר ליה רב אשי לרב יימר: **דייני דשפילי**

שנשנו במשנתנו, אין דרך לעשות בהם מלאכה בלילה, וכשמעמידים עדים על מלאכת הימים בלבד הוי חזקה, אבל בתים שדרך לדור בהם בלילה, והוא אינו יכול להביא עדים על שראוהו דר אף בלילות, וכיון שאינו מביא ראיה על הלילות "**הוו להו מפוזרות**", ואם איתא לדרב הונא, הרי יכול הוא לטעון ראיתי שאינך דר שם בלילות, וגילית דעתך שאינה שלך.

ובפשוטו משמע מהגמרא ומלשון הרשב"ם, שלפי קושיית הגמרא, אין חזקת שלש שנים מועילה בבתים, אלא חזקת שש שנים, דהיינו שלש שנים שאינם רצופות, ועל דרך זה נתבאר בפנים, וכן פירש הרשב"א, ורבינו יונה הוסיף: ואף על גב ד"שלש שנים" לא משמע לכאורה שיעור שלש שנים, ויותר היה ראוי לשנות "חזקת הבתים שש שנים", דמשמע שש שנים דיממא, דבלילה לא ידעי! ? יש לומר אגב דתני באידך כולהי "שלש שנים" בבורות ובית הבדים ובית השלחין ועבדים, תנא נמי הכי בחזקת הבתים.

והרמב"ן כתב: והא דאקשינן ממתניתין "והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי", בדין הוא דלימא לן רב הונא "ולטעמיך, דאמרת אפילו מפוזרות, ליבעי מיהא שש", אלא משום דהוה אמינא מאי שלש דקתני שש דיממי, אי נמי: לדידן, כל תלת שנין מהני, דלא מצי למימר "אנא אתינא בההוא זימנא דלא הוית בה, ומשום הכי לא מחינא", הילכך בתלת שנין דיממי סגי לן, דהא שלש שנים איכא, אף על גב דלא סלקי לילות, אבל לרב הונא קשיא; וכעין זה כתב רבינו יונה בפירוש שני.

10. הקשו הראשונים: מה נגיעה יש כאן, והאי אם יזכה המערער יחזרו על המחזיק ויתבעו

הכי דאיני, [רק דיינים שאינם בקיאים בדין,(11) דנים כך], להעמיד קרקע בידי המשכיר על ידי עדותם של השוכרים, אם כבר שילמו שכר דירה למשכיר!

ומי לא עסקינן, כלומר: וכי אין אנו יכולים לפרש את משנתנו **בכגון דנקיטי אגר ביתא**, **ואמרי** "**למאן ליתביה**", [עדיין לא שילמו השוכרים למשכיר, אלא מחזיקים הם בידיהם את שכר הדירה, כדי ליתנו למי שיזכה בדין]!?(12)

אמר מר זוטרא:

אף כי פשוט הדבר, שאין המחזיק צריך להביא עדים שיעידו בפירוש על כל הימים והלילות, אלא שיעידו סתם "ראינו את זה שדר בבית שלש שנים", ומסתמא אם דר שם בימים, דר שם גם בלילות;(13) מכל מקום:

ואי טעין ואמר המערער: יודע אני בזה שלא דר בבית כל הימים והלילות, ולכן תובע אני **דליתו תרי סהדי לאסהודי ליה, דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא**, [יבואו שני עדים שיעידו בפירוש שאכן גר בה זה שלש נים ביום ובלילה], **טענתיה** של המערער **טענה** היא, ואין מעמידים את הקרקע בידי המחזיק עד שיבואו עדים ויעידו בפירוש על ישיבת הימים והלילות.

ומודי מר זוטרא, שאמר: אם לא טען כט-ב המערער כן בפירוש, אנחנו אין טוענים כן:

בבעלי קרקע שהיו **רוכלין המחזירין בעיירות** למכור קישוטי נשים, שאין דרכם לחזור לעירם אלא לזמן ארוך —

דאף על גב דלא טען הרוכל המערער שיביא המחזיק עדים שיעידו על חזקת שלש שנים רצופות, מכל מקום **טענינן ליה אנן** בית הדין: שמא לא החזיק זה אלא כשהמערער הרוכל היה מחוץ לעירו, וכשהיה בא

ממנו את מה ששילמו לו!? וראה מה שכתבו בזה הרמב"ן רבינו יונה הרשב"א והריטב"א.

11. כן פירש הרשב"ם; ורבינו גרשום פירש "מושפלים".

12. א. נחלקו הראשונים: דעת הראב"ד היא, שאם לא שילמו שכר דירה אין כאן חזקה, כי אין זה נקרא אכילת פירות, וכוונת הגמרא היא דהכא במאי עסקינן כגון שכתבו לו שטר חוב; אבל הרשב"א כתב ש"אין צורך לכל זה, לפי שאין השכר פירות הבתים, אלא תשמיש הבתים הוא פירותיו, והרי שוכרין אלו אכלו פירותיו מחמתו ובשליחותו, ואפילו השאילן לאחרים עלתה לו חזקה". [והיה מקום לומר, שבזה נחלקו המקשן והתרצן, דהמקשן היה סבור שאין חזקה ללא תשלום הפירות, והתרצן אמר לו "דייני דשפילי הכי דאיני", לומר שאין חזקה אלא אם שילמו שכר].

ב. עוד נחלקו הראשונים: דעת הראב"ד [ובמאירי בשם חכמי הדורות שלפנינו, והוא בעל ההשלמה, וראה עוד בטור סימן קמ], שאם לא השכיר בשטר — שיש לו קול — אין זו חזקה, ומשום שמנין ידע המערער שהיא מושכרת על ידי מי שטוען "לקוחה היא בידי", והרשב"א והמאירי חולקים.

13 א. שני דברים נכללו בדברי מר זוטרא:

האחד: שאינו צריך להוכיח על הלילות.

השני: אף על הימים אינו צריך להביא אלא ראיה כללית שגר שם שלש שנים, ולא צריך שיעידו לו עדים על כל שעה ושעה; כן נראה

המערער לעיר היה עוזב את הבית, ושמא משום כך שתק ולא מיחה, שלא היה יודע שזה גר בביתו; ואין חזקתו חזקה, עד שיביא עדים שלא יצא מביתו אפילו לילה אחת.

ומודה רב הונא שהצריך שלש שנים רצופות, **בחנותא דמחוזא** [בחנויות של מחוזא המוכרות לחם ויין], שאין צריך בהם שלש שנים ביום די בכך,(1) כיון **דלילמא עבידא לליליא לא עבידא** [החנויות עשויות להשתמש בהם ביום ולא בלילה].

מעשה **ברמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא, דזבון החיא אמתא בהדי הדדי** [רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא קנו מאחר את שפחתו הכנענית] — ולא היו משתמשים בה שלש שנים רצופות הראויות לשני חזקה, אלא **מר** [אחד מהם] **אישתמש בה** שנה **ראשונה שלישית וחמישית, ומר** [השני] **אישתמש בה** שנה **שניה רביעית וששית.**

לאחר זמן **נפק ערער עילוה** [יצא ערעור על ידי אדוניה הראשון, שלא מכר להם כלל את האמה]!

אתו רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא **לקמיה דרבא** לשאול בדינם!

אמר להו רבא:

והרי **מאי טעמא עבדיתו הכי** [וכי למה לא השתמשתם בה שלש שנים רצופות], הרי אין

מלשון הרשב״ם ומהמשך סוגיית הגמרא גבי רוכלין המחזרין בעיירות.

ב. הקשו האחרונים: כיון שאם לא טען המערער בודאי שלא דר בלילות, אין המחזיק צריך להביא עדים על הלילות, אם כן לכתחילה מה הקשתה הגמרא ״והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי״, והרי יש לפרש את משנתנו באופן שאין הוא טוען ברי!?

ותירצו: לפי מה שסברה הגמרא, שאין אפשרות להוכיח על הלילות, שוב ממילא היה לו למחזיק לשמור את שטרו, כי הרי אין הוא יכול להוכיח שדר בו בלילות, כדי שתהיה לו חזקה, ושמא יטעון המערער ״ידוע לי שלא היה דר בו בלילות״; ועוד כתבו, שבזה מדוקדק לשון הרשב״ם שכתב בד״ה בליליא ״אבל בתים שדרך לדור בהן בלילה, והוא אין יכול להביא עדים שראוהו דר אף בלילות, וכיון דלית ליה סהדי על הלילות הוו להו מפוזרות, ואם איתא לדרב הונא, **הא מצי אידך למיטען ״אני ראיתי שלא היית דר בלילות, ולכך לא חשתי למחות**, דגלית אדעתך דלאו דידך הואי״, ואמאי הויא חזקה.

1. נתבאר על פי התוספות בד״ה ומודה, וכן משמע בפשוטו — וכמו שכתב הרשב״א — מלשון הגמרא: ״ומודה רב הונא״, הרי שאנו עוסקים בחזקה לא רצופה, אך ראה ברשב״א שכתב לדחות את המשמעות מלשון הגמרא; וראה בתוספות שם שביארו את החילוק בין חנותא דמחוזא שצריך ״להשלים״ את הלילות, לבין שדות שעובדים בהם ביום ולא בלילה, ואין צריך ״להשלים״ את הלילות.

אך הרבה ראשונים חולקים וסוברים שדי בחזקת ימים של שלש שנים, ראה בדברי המגיה על הרשב״א הנדמ״ח הערה 1; ולשון הרשב״ם סתום, אם צריך שש שנים או שלש שנים ביום

זה אלא **כי היכי דלא תחזקו אהדדי**, [שלא תהיה לאחד מכם חזקת שלש שנים כלפי השני],(2) ומשום שאין שלשת השנים רצופות.

ואם כן, **כי היכי דלדידכו לא הוי חזקה**, [כשם שאין זו חזקה לאחד ביחס לשני], כך גם ביחס **לעלמא** [למערער חיצוני] **נמי לא הוי חזקה**, והפסדתם את האמה שקניתם.

ולא אמרן שאין חזקתם חזקה, **אלא** בכגון **דלא כתוב עיטרא**(3) [שטר חלוקת עבודה בין השותפים בעלי האמה], **אבל כתוב עיטרא, קלא אית ליה**, [יש קול לדבר], ולאחר שעברו שלש שנים שנשתמשו השותפים בשפחה לסירוגין, הוי חזקה.(4)

אמר רבא:

אכלה המחזיק לשדה **כולה חוץ מבית רובע** [חלקת קרקע שזורעים בה רובע קב] אשר לא יעבד בה ולא יזרע, הרי זה **קנה** את **כולה** על ידי חזקתו, כלומר, יכול הוא לטעון "קניתיה" **חוץ** מאותו **בית רובע** שאינו נאמן

בלבד.

2. בפשוטו הכוונה היא, שלא יוכל האחד לטעון כלפי השני "קניתי ממך את חלקך"; וראה ב"קובץ שיעורים" אות קח שכתב: והנה הא ודאי דרמי ורב עוקבא לא חשדו זה את זה על גזל, ומכל מקום הוצרכו לזה, משום דהמלוה לחבירו בלא עדים עובר משום "לפני עור", וכן המשהה שטר אמנה עובר משום "אל תשכן באהליך עולה".

אך קשה, שהרי שנינו לקמן מב א שהשותפין אין להם חזקה זה על זה; וכתב הרשב"ם לקמן מב ב ד"ה דלית: ואינהו דאחזוק בסירוגין, משום דילמא לא ידעי העדים לסוף שלש שנים שלקחוה בשותפות, ויטעון המחזיק בה שאינו שותף, ותהוי חזקתו חזקה; וכן הביאו התוספות בשם רש"י [יש שכתבו להגיה: **ר"ש**] וכן כתב הרשב"א בתירוץ ראשון; **וראה עוד שם מה שכתב בתירוצו השני.**

ואולם התוספות דחו פירוש זה, ומשום שלטענה כעין זו אין צורך בשלש שנים [וראה ישוב על קושייתם ב"קצות החושן" סימן קמ א]; ולכן פירשו: "לא היו רוצים שיחזיק האחד שלש שנים, שלא תשתכח השותפות".

ורבינו יונה הביא בשם יש מפרשים "כי על ידי שהיה כל אחד משתמש שנה היה השיתוף נזכר", וזה הוא פירוש התוספות; וכתב על זה: ולפי זה אין לשון התלמוד מחוור, דקאמר "אתון מאי טעמא קא עבדיתו הכי, כי היכי דלא תחזיקו אהדדי, לעלמא נמי לא הויא חזקה" דמשמע שהוא נותן טעם וראיה ממה שהיו חוששין שלא יחזיקו זה על זה, ואדרבא אילו היה השיתוף נזכר ונודע לכל היתה חזקתם חזקה לעלמא נמי, כאילו נשתמש כל אחד שלש שנים רצופות, כדאמר "אבל כתוב שטר עיטדא קלא אית לה".

3. כן היא הגירסא בספרים שלפנינו, וכן ברשב"ם, ויש גורסים "עיטדא".

4. כן הסיק הרשב"ם; והטעם שהוצרכה הגמרא לומר "קלא אית ליה", הוא משום שאם לא כן יכול המערער לטעון "לא ידעתי ששותפים אתם, וחשבתי, כי מתוך שאינכם בעלים יראים אתם להחזיק ברציפות", וכמו שפירש הרשב"ם.

וראה ברשב"א שכתב: ולאו דוקא בדכתבו עיטרא בינייהו בהכין [לאו דוקא שטר חלוקה], אלא אפילו כתב להו מוכר עיטרא דזבינא להו מיניה לתרווייהו [אף בשטר מכירה על שם שניהם] דקלא אית ליה דשותפין נינהו, ומחמת השיתוף משתמש בה כל חד מינייהו.

לטעון עליו "קניתיו עם שאר השדה"! (5)

אמר רב הונא בריה דרב יהושע:

ולא אמרן, שאינו נאמן לטעון אף על בית הרובע שלקוחה היא בידו, **אלא** בבית רובע **דבת זריעה היא**, והיות ולא זרעה, הרי לא החזיק בה ולא קנאה.

אבל אם אותו בית רובע **לאו בת זריעה היא**, הרי זה **קני לה אגב ארעא** [נאמן הוא לטעון קניתיו, שהחזקה שהחזיק בשאר, מועילה אף לזה].

מתקיף לה רב ביבי בר אביי:

אלא מעתה שכאשר אין השדה בת זריעה, אין שייך בה עצמה חזקה, אם כן **צונמא** [סלע] שאינו בר זריעה, **במה יקנה**!? כלומר: כיצד יחזיק בו!?

אלא בהכרח **דבאוקומי בה חיותא ומשטחא בה פירי** [בהעמדת בהמותיו שם לרעות ולרבוץ, או בשטיחת פירות עליו], **הכא נמי** בבית רובע שאינה בת זריעה **איבעי ליה לאוקומי בה חיותא, אי נמי משטחא בה פירי**, [היה לו להחזיק באותו בית רובע באחד משני הדרכים שנזכרו].

מעשה **בחהוא** גברא **דאמר ליה לחבריה** שהיה מחזיק בביתו "**מאי בעית בהאי ביתא** [מה מעשיך בביתי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מינך זבינתיה** [ממך קניתיו] **ואכלית שני חזקה**".

אמר ליה המערער למחזיק "והרי **אנא בשכוני גוואי הואי** [דר הייתי בחדרים הפנימיים, והייתי עובר דרך החדרים החיצוניים בהם אתה ישבת], (6) ומשום כך לא מחיתי בך"!

אתו המערער והמחזיק **לקמיה דרב נחמן** לשאול בדינם; **אמר ליה** רב נחמן למחזיק:

---

5. הקשו אחרונים, כיון שלפי טענתו קנה הוא את כל השדה, אם כן מן הראוי היה שיחזיק את השטר ולא יאבדנו, שהרי אין לו חזקה על כל השדה ואם כן יטען לו המוכר "אחוי שטרך", וראה כעין זה ב"נתיבות המשפט" [קמ יט].

6. א. לשון הרשב"ם הוא: אנא בשכוני גוואי הואי, בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך **ומשתמש עמך בבית החיצון** שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי; ויש לפרש כוונתו בשני אופנים: א. עצם המעבר דרך הראשון הוא השימוש, וכן נראה שהבינו בכוונת הרשב"ם, הרשב"א הרא"ש הטור והנמוקי יוסף; ב. טוען הוא שמלבד המעבר עוד היה משתשמש עמו שם, כן פירשו הב"ח והסמ"ע סימן קמ בכוונת הרשב"ם; **וראה** מה שכתב בזה המגיה על הרשב"א הנדמ"ח הערה 37 והערה 42.

ב. בעיקר הטעם שאם היה בשכוני גוואי אינה חזקה יש לפרש בשני אופנים: א. חסרון הוא בחזקה שלא החזיק לבדו אלא עם המערער, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ן "שאין חזקה למי שדר עם הבעלים"; וקצת משמע כן גם בלשון הרשב"א שכתב "לפיכך לא עלתה לך חזקה, שלא היית משתמש לבדך, אלא גם אני הייתי משתמש"; ב. שימושו של המערער עם המחזיק הרי היא כמחאה, וכפירוש זה הביא ב"קצות החושן" סימן קמ ח בשם מהרי"ט, שלמד כן מלשון הרשב"ם, שכתב "הייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, **ולכך לא מחיתי**".

זיל ברור אכילתך,(7) [לך וברר את אכילתך], כלומר: אין חזקתך חזקה, אלא אם כן תוכיח — כטענתך — שלא היה המערער בחדרים הפנימיים.

אמר ליה רבא לרב נחמן:

וכי אטו **הכי דינא** שחובת הראיה מוטלת על המחזיק שלא היה המערער בחדרים הפנימיים!? והרי קיימא לן: **המוציא מחבירו עליו הראיה**; ואף המערער הוא זה שבא להוציא את המחזיק מן הבית שהוא דר בו, ועליו מוטלת חובת ההוכחה שאכן היה בחדרים הפנימיים!?(8)

ג. הרשב"א הקשה על פירושו של הרשב"ם "ואינו מחוור כלל, שאם אתה אומר כן לעולם לא תעלה חזקה לבית החיצון, ומי שמכר שדה לחבירו ושייר בו בור או אילן ושייר לו דרך, לא תעלה לו חזקה, מפני שיש לו שם דריסת רגל!?".

וכתב הרשב"א "ורבינו אלפאסי ז"ל פירש: בארץ מרחקים הייתי באותה שעה שאתה טוען שמכרתיה לך, ולא יכולתי למוכרה לך", וכתב על זה הרשב"א: וגם זה אינו מחוור, חדא, דלא שמענו שאמר לו הלוקח "**ביום פלוני** לקחתיה ממך", כדי שיאמר המערער "באותו יום לא הייתי עמך במדינה" ... והפירוש הנכון: "בארץ מרחקים עמדתי כל אותן שני החזקה, ולא שמעתי בחזקתך, או שלא יכולתי למחות".

7. הרשב"ם הוסיף "כדין כל חזקת שלש שנים, שצריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה גמורה".

8. א. כתב הרשב"ם "וסבירא ליה לרבא, דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש בו שלש שנים, אין לנו לחוש שמא גם זה היה עמו, הואיל ולא שמענו בלתי היום". וכוונת הרשב"ם ליישב בזה, מאי שנא שבכל חזקה צריך המחזיק להביא עדים שהחזיק בה, ואילו כאן צריך המערער להוכיח שלא החזיק בה.

וביאור דבריו הם [על פי חידושי רבי שמואל]: היות ואם לא שטען זה בפירוש "בשכוני גוואי הוואי" הרי לא היינו מסתפקים כלל לומר כן, על כן יש לנו לדון על זה שהחזיק כאילו מוחזק הוא בפנינו, וזה שמעורר ספיקות הרי הוא כבא להוציא ממוחזק.

ב. עוד כתב הרשב"ם, שבהכרח היה למערער עדים שהוא היה בעל הבית, שאם לא כן אלא שהמחזיק הודה בזה שהוא היה בעל הבית וממנו קנאו "אפילו רב נחמן מודי, דהמחזיק נאמן בלא ראיה, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דאי בעי אמר שלי היא מעולם, כי אמר נמי מינך זבינתה מהימן".

וראה ברי"ף שכתב "איכא מאן דפריש, דהאי מערער לית ליה סהדי דהאי ארעא דיליה היא, דאי אית ליה סהדי דהאי ארעא דיליה היא, והאי אמר "מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה" לא הוה אמר רבא בכי האי גוונא המוציא מחבירו עליו הראיה ... אלא האי לוקח הוא דאמר "דיליה היא", והוא אמר "מיניה זבינתה", והוה ליה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ומשום הכי אמר רבא "המוציא מחבירו עליו הראיה"; ורב נחמן סבר: אף על גב דלית ליה להאי סהדי דארעא דיליה הות, כי קא מודה האי לוקח דדיליה הות ואמר דזבנה מיניה ואכלה שני חזקה, בעי לאיתויי סהדי דאכלה שני חזקה ...".

"ואיכא מאן דאמר דהאי מעשה ליכא לאוקמיה בכי האי גוונא, דהיכא דליכא סהדי דהאי וארעא למערער הות, כולי עלמא לא פליגי דלא צריך לוקח לאיתויי ראיה, ואף על גב דאמר "לא אכלתיה שני חזקה" לא מפקינן לה מיניה, וכל שכן כי אמר "אכלתיה שני חזקה",

מקשה הגמרא: הרי נמצא שרבא מעמיד את הבית — כאשר נולד ספק — בידי הלוקח, ואילו רב נחמן מעמיד אותו ביד המוכר; ואם כן **רמי דרבא אדרבא** [יש להקשות סתירת דברי רבא כאן לדבריו במקום אחר], וכן **רמי מדרב נחמן אדרב נחמן**!? שהרי מצינו שנחלקו בספק אחר שבין המוכר ללוקח, ושיטת רבא ורב נחמן שם, היא היפך שיטותיהם כאן!

דמעשה בהוא גברא

ל-א **דאמר ליה לחבריה "כל נכסי דבי בר סיסין מזבנינא לך"**, כלומר, מוכר אני לך את כל הנכסים שקניתי מאדם ששמו בר סיסין.

הואי ההיא ארעא דהוה מיקרי "דבי בר סיסין", [היתה שם קרקע אחת, שהיתה נקראת "דבי בר סיסין"]!

אמר ליה המוכר ללוקח: **הא לאו דבי בר סיסין היא, ואיקרויי הוא דמיקריא "דבי בר סיסין"**, [קרקע זו לא קניתיה מבר סיסין, ואין זה אלא שם בעלמא שהיא נקראת "דבי בר סיסין"].

אתו המוכר והלוקח **לקמיה דרב נחמן** לשאול בדינם, **ואוקמא** רב נחמן לאותה קרקע **בידא דלוקח**, היות ולא הוכיח המוכר שלא קנאה מבר סיסין.

אמר ליה רבא לרב נחמן:

וכי אטו **דינא הכי**!? והרי קיימא לן: **המוציא מחבירו עליו הראיה**, והיות והלוקח הוא זה שבא להוציא את הקרקע מן המוכר, עליו מוטלת חובת ההוכחה!?

ואם כן: **קשיא דרבא אדרבא**, שהרי גבי שכוני גוואי אמר רבא שמספק יש להעמיד את הבית ביד הלוקח, והמוכר הוא המוציא שעליו הראיה, ואילו כאן סובר רבא,

---

כדאמרינן גבי הא דתנן "ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" ואמרינן עלה [בגמרא שם]: "וליתני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך נאמן, ששהפה שאסר הוא הפה שהתיר ... ושמעינן מינה דהיכא דאמר "שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך נאמן" ואפילו ליתיה בידיה שני חזקה, והא מילתא מודו בה כולהו תנאי, וליכא מאן דפליג עלה, ואם כן היכי מחזקינן לרב נחמן דפליג על הא מילתא ..."

וכתבו האחרונים לפרש שיטה זו, על פי הנראה מדברי רש"י בכתובות טז א, שאין אומרים "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אלא במקום שאין תובע והוא מודה מעצמו, אבל כשיש תובע אף שאין לו עדים אין זה חשוב "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ג. הרמב"ן תמה על הרשב"ם "מאי טעמיה דרבא, והלא כל זמן שלא הביא ראיה שדר לבדו לא הביא עידי חזקה, שאין חזקה למי שדר עם הבעלים", [וראה מה שנתבאר באות א]; וב"קצות החושן" [קמ ז], הביא בשם הב"ח בתשובותיו סימן ז, שדקדק מהנמוקי יוסף שקושיא זו של הרמב"ן לא קשה לו, וביאר הב"ח את טעמו "דפשיטא דהעברת דרך לא מיקרי דירה, ואם כן ניחא טעמיה דרבא"; ומשמע לכאורה שרבא ורב נחמן נחלקו אם דירתו של המערער מבטלת את חזקתו של המחזיק, ותמה על זה בקצה"ח שם, שהרי כל הסוגיא מוכחת שלא בזה נחלקו, שהרי הגמרא מדמה את זה למחלוקת אחרת של רב נחמן ורבא.

שמספק יש להעמיד את הקרקע בידי המוכר, והלוקח הוא המוציא שעליו הראיה!?

וקשיא נמי **דרב נחמן אדרב נחמן**!? שהרי גבי שכוני גוואי העמיד רב נחמן את הבית בידי המוכר עד שיביא הלוקח ראיה לדבריו; ואילו כאן סובר רב נחמן שמספק יש להעמיד את הקרקע בידי הלוקח!?

ומשנינן: **דרבא אדרבא לא קשיא:**

התם — גבי בר סיסין — הרי **מוכר** הוא דק**אי בנכסיה** [הוא זה שמוחזק בנכסים], ולכן נחשב הלוקח למוציא, ועליו מוטלת חובת ההוכחה.

ואילו **הכא** — גבי שכוני גוואי — **לוקח** הוא דק**אי בניכסיה**, שהרי החזיק בחדרים החיצוניים, ולכן נחשב המוכר למוציא, ועליו מוטלת חובת ההוכחה.

דרב נחמן אדרב נחמן נמי לא קשיא:

התם — גבי בר סיסין — **כיון דאמר ליה** המוכר שהוא מוכר לו את נכסי "**דבי בר סיסין**", ואכן **מיקריא** אף שדה זו "**דבי בר סיסין**", לכן **עליה דידיה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא**, [על המוכר מוטלת חובת ההוכחה, שאין זה אלא שם בעלמא, ולא היתה מעולם של בר סיסין].

אבל הכא — גבי שכוני גוואי — **לא יהא** המחזיק **אלא** כמי **דנקיט שטרא** [כמי שאוחז שטר מכירה על הקרקע בידו], **מי לא אמרינן ליה** למחזיק כשהמוכר טוען על השטר שהוא מזוייף "**קיים שטרך וקום בניכסי**", [וכי אטו אין אנו אומרים לו "קיים שטרך, ורד לנכסים שקנית"]!?

ואף אנחנו נאמר לו "קיים חזקתך, ורד לנכסים שקנית"! (1)

מעשה **בהוא** גברא **דאמר ליה לחבריה** שהחזיק בביתו "**מאי בעית בהאי ביתא** [מה מעשיך בביתי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מינך זבנתיה, ואכלתיה שני חזקה**, [ממך קניתיו, והרי

---

1. ב"אבי עזרי" [טוען ונטען טו י] כתב [בתיקוני לשון רבים]: **ביאור הסוגיא הוא כך:**

זה ודאי שאם יש ספק אם היה מעשה מכירה על זו השדה או לא, או שהיה הספק אם החזיק גם בשדה זו או לא אף שיש עדים שודאי מכר לו, או שבודאי החזיק בחצי שדה זו והספק על החצי השני אם היה מכירה או חזקה גם בחציה השני, כי אז בודאי שהלוקח והמחזיק צריכים להביא ראיה שהיה מעשה מכירה או מעשה חזקה גם בחצי השני.

וכן זה ודאי, שאם היתה מכירה ודאית, ובא המוכר בטענת ביטול המכירה, כגון טענת מום או שהיה תנאי על מנת שלא תעשה, הרי שהחיוב לברר מוטל על מי שבא לבטל את המכירה; וכן בחזקה, אם היה ודאי חזקה, כי אז מי שבא לבטל את החזקה עליו הראיה, וכגון אם טען המערער שמיחה צריך הוא להביא ראיה שמיחה, מפני שעל ידי המחאה אין חסרון במעשה החזקה שלו, ולכן המערער הוא זה שצריך להביא את הראיה על המחאה.

אבל כאן בשכוני גוואי, שמחד גיסא: אם לא היה עמו בשכוני גוואי, אין צריך המחזיק להוסיף במעשה החזקה, ומאידך גיסא: אם אכן היה עמו בשכוני גוואי, אין זו חזקה כלל ולא מעשה המבטל חזקה, בזה הוא שנחלקו על מי לברר, שרב נחמן סובר בכגון זה שעל המחזיק

החזקתי בה שלש שנים], ונאמן אני בטענתי"!

אמר ליה המערער למחזיק "אין חזקתך חזקה, כי באותו זמן שהחזקת **בשוקי בראי הואי**(2) [בארץ מרחקים הייתי] ואין השיירות מצויות מכאן לשם שיודיעוני על חזקתך, ולא ידעתי בה, ולכן לא מחיתי"!(3)

לברר שיש כאן חזקה, ורבא סובר שבכגון זה על המערער להביא ראיה שהלוקח הוא המוחזק מאחר שהחזקה שלו היא ברורה ואין חסר בחזקה שלו.

וזהו שהגמרא מדמה את זה להאי דאמר כל נכסי דבר בר סיסין אני מוכר לך, והמוכר אמר על אחת מהן שזו לאו דבי בר סיסין אלא היא נקראת דבי בר סיסין; שהרי אף שם אין המוכר צריך להוסיף במעשה המכירה שלו, ואף אין הלוקח צריך להוסיף במעשה הקנין שעשה אם השדה היא גם כן של דבי בר סיסין, שהרי מעשה הקנין שעשה הוא מעשה קנין אחד על כל השדות של דבי בר סיסין, ואם שדה זו אינה של דבי בר סיסין אין זה ביטול הקנין על זו אלא שבכלל אין כאן קנין על זה השדה, וסובר שם רב נחמן שהמוכר צריך לברר שזו אינה בכלל, וזה סותר למה שאמר רב נחמן בשכוני גוואי שהיא טענה טובה כיון שלדבריו אין כאן חזקה כל עיקר; וכן רבא סובר גבי האי דבי בר סיסין שהלוקח צריך לברר שזו היא בכלל הקנין, ולמה גבי בשכוני גוואי סובר שאדרבא המערער צריך להוכיח שאין כאן חזקה.

ודחי הגמרא: "רבא ארבא לא קשיא, התם מוכר קאי בנכסי הכא לוקח קאי בנכסי", היינו שבטוען ונטען כגון זה תלוי מי הוא שעומד בנכסים **ואין זה מדיני ספיקות** ששייך להמוחזק, שהרי בקרקע תמיד קיימא בחזקת מרא קמא, **אלא כך הוא עיקר הלכה** בכגון זה שהמוציא עליו לברר.

ומרב נחמן אדרב נחמן לא קשיא, כיון דאמר ליה דבי בר סיסין ואף היא נקראת דבי בא סיסין עליו לברר שאינה של בר סיסין, והיינו שמסתמא גם זו נכללת בהמכירה מה שאין כן בעובדא דשכוני גוואי אין כאן סתמא שלא היה בשכוני גוואי ועל כן המחזיק צריך לברר אכילתו.

ובעיקר מה שכתב ב"אבי עזרי" שאם היה עמו בשכוני גוואי הוי חסרון בגוף החזקה ואינו בגדר ביטול החזקה, ראה בהערה לעיל בעמוד ב, שהמהרי"ט למד מדברי הרשב"ם שהוא בגדר מחאה, וראה מה שהובא עוד שם.

גם מה שכתב בביאור תירוץ הגמרא על רב נחמן, הנה ראה בעליות דרבינו יונה שהאריך בביאור התירוץ, ואין דברי ה"אבי עזרי" עולים עמו בקנה אחד.

2. ראה בר"ש אם הוא נאמן לטעון כן בלי ראיה, או שהגמרא עוסקת באופן שהיה לו ראיה שהוא היה בשוקי בראי, אבל המערער אינו נאמן לטעון כן.

3. א. ביאר הרשב"ם את טענתו, על פי המבואר לקמן במשנה לח א "היה ביהודה והחזיק בגליל אינה חזקה", ומתבאר שם בגמרא, שהוא משום שאין השיירות מצויות מיהודה לגליל.

והנה הרשב"ם כתב כאן, שטענתו של המחזיק היא "לא ידעתי [שהחזקת], ולכך לא מחיתי", ואילו הרשב"ם לקמן לח א על הגמרא המבארת את המשנה דשם בד"ה לעולם, כתב בטעם הדין שאינה חזקה, שהוא משום שמחאה שלא בפני המחזיק במקום שאין השיירות מצויות, אינה מחאה, "וכיון דלא הויא מחאתו של מערער מחאה, חזקתו של זה נמי לא הוי חזקה, דטעמא דחזקה שלש שנים קונה, משום

אמר ליה המחזיק למערער "**והא אית לי סהדי, דכל שתא הוה אתית תלתין יומי,** [והרי עדים יש לי, שבכל שנה — משלשת השנים שדרתי בביתך — היית כאן שלשים יום, ולא מחית בהם], ואף שודאי נודע לך בזמן זה שמחזיק אני בביתך".

אמר ליה המערער למחזיק "אכן הייתי כאן, והייתי גר בבית אחר, ולא ידעתי כלל בחזקתך, כי באותן **תלתין יומי בשוקאי הוה טרידנא** [באותן שלשים יום טרוד הייתי בעסקי]"! (4)

אמר רבא: אכן אין חזקתו חזקה, כי **עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא,** [עשוי אדם להיות טרוד שלשים יום בעסקיו].

מעשה **בההוא דאמר ליה לחבריה** שהחזיק בשדהו פחות משלש שנים(5) "**מאי בעית בהאי ארעא,** [מה מעשיך בקרקעי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מפלניא זבינתה דזבנה מינך,** [קניתי את השדה מפלוני, וממנו שמעתי שהוא קנה ממך את השדה]"!

אמר ליה המערער למחזיק "והרי **את לאו קא מודית**

דהאי ארעא דידי היא, [וכי אתה אינך מודה שקרקע זו שלי היתה],(1) **ואת** הרי **מינאי לא זבינתה,**(2) [ואתה הרי לא קניתיה ממני], ואם כן **זיל, לאו בעל דברים דידי את,** [אינך לי בעל דברים]"! ל-ב

אמר רבא: דינא קאמר ליה, [כדין ענה המערער למחזיק].(3)

מעשה **בההוא דאמר ליה לחבריה** שהיה מחזיק בקרקע שלו "**מאי בעית בהאי ארעא** [מה מעשיך בקרקעי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מפלניא זבינא**

דמצי טעין ליה מחזיק אמאי לא מחית בתוך שלש, ואילו הכא לא מצי למיטען הכי, דהא לא יכול למחות דהא אינה מחאה", **וראה שם בתוספות.**

ב. פירוש נוסף כתב הרשב"ם, שאינו טוען שהיה בארץ אחרת, אלא באותה מדינה היה, אלא שהיתה שעת מלחמה וחירום בין המקומות.

והוסיף עוד "אבל במקום שהשיירות מצויות וליכא חירום, לא וכו', ואי טעין "לא ידעתי שהחזיק איש פלוני בקרקע שלי, ולכך לא מחיתי", אינו נאמן, דכי היכי דאמרינן מחאה שלא בפניו הויא מחאה, [משום] דחברך חברא אית ליה ויאמרו לו למחזיק, כמו כן אמרו לזה שאדם אחד מחזיק בקרקע שלו, הואיל ושיירות מצויות".

4. כתב הרשב"ם: וכגון שיש לו בית אחר באותה העיר שהיה מתאכסן שם כל שלשים יום.

5. כך מפרש הרשב"ם את הענין, וראה בהערות בעמוד ב.

1. כתבו הרשב"ם והתוספות להוכיח מלשון זו, שלא היה למערער עדים ששלו היתה ומסתמך היה על הודאתו של המחזיק; וכתב רבינו יונה, שבהכרח יש לפרש שההודאה אינה במה שאמר משמו של המוכר, כי אם כן יש להאמין לדברי המוכר גם במה שהוא טוען ששלו היא, אלא הודאה אחרת ומפורשת היתה כאן, **ראה שם,** וראה רא"ש ורמב"ן.

2. נכתב על פי גירסת הרשב"ם.

3. **פשטות לשון הגמרא משמע,** שהמערער

[קניתי את השדה מפלוני], ונאמן אני בכך, שהרי **אכלתיה שני חזקה**".

אמר ליה המערער למחזיק "**פלניא גזלנא הוא**, ומכר לך שדה שאינה שלו, אלא

טוען למחזיק "**הרי אף אתה אינך טוען שאתה קניתיה ממני**, אלא אומר אתה שהמוכר אמר לך שהוא קנאה ממני, ולכן אינך זוכה בשדה, כי אתה אינך טוען, והמוכר אינו נאמן"; ולפי פירוש זה משמע, שאילו היה המחזיק טוען "אני קניתיה ממך" היה נאמן, והטעם בזה יש לפרש בשני אופנים:

האחד: היות ולא היה למערער עדים שהשדה שלו היא, ומסתמך הוא על הודאתו של המחזיק, הרי שאילו היה טוען "אני קניתיה ממך", היה נאמן, כי "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

השני: אם נפרש שלא כשיטת הרשב"ם, אלא ישב בה המחזיק שלש שנים, כי אז היה נאמן משום חזקת שלש שנים.

ואילו הרשב"ם כתב: מסקנא דמלתא מוקמינן ליה ביד המערער, והיינו טעמא, דכיון דמודה דשלו היה הקרקע מתחילה, לא מיבעיא [שהוא אינו זוכה] היכא דלא החזיק בה שלש שנים, אלא אפילו החזיק בה שלש שנים נמי אינה חזקה ומפקינן ליה מיניה [כלומר, מעשה זה עוסק — לפי שיטת הרשב"ם — כשלא החזיק בה שלש שנים; אלא שאף אילו היה מחזיק בה שלש שנים לא היה זוכה בשדה] דהא חזקה שאין עמה טענה היא, שהוא אינו יודע אם היתה של אותו שמכרה לו אם לאו ...

מוסיף הרשב"ם: ולא אמרינן "מיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך ואכלתיה שני חזקה, כי אמר נמי מפלניא זבינתה דזבנה מינך נאמן", [משום] שהוא עצמו אינו יודע אם זבנה המוכר מיניה דמערער אם לאו ... הלכך הפסיד —

אבל החזיק זה שלש שנים וטעין "מפלניא זבינתה דזבנה מינך **קמאי דידי**" כלומר, שידעתי בברור שלקחה מינך, נאמן, מיגו דאי בעי אמר "אנא זבינתה מינך, ואכלתיה שני חזקה", אי נמי [אם] יש לו עדים שהחזיק בה המוכר יום אחד, [ומשום שבאופן זה, אף שהוא לא טען אנחנו טוענים במקומו] והכי אמרינן לקמן בפירקין [מא ב] גבי ההוא דדר בקשתא בעיליתא ארבע שנין.

והכא בהאי עובדא [שהוא לא החזיק שלש שנים], אפילו אם באו עדים שהחזיק בה יום אחד אותו המוכר, אבל אין יודע אם לקח אותה אם לאו, אינו מועיל כלום, מאחר שזה לא החזיק שלש שנים, וגם הראשון אין לו שטר מכירה מן הבעלים.

"**ואת מינאי לא זבינתה**: שאפילו אם היית טוען דמינאי זבינתה, הלוא אין לך לא שטר ולא חזקה; **זיל** מקרקע שלי, **לאו בעל דברים דידי את**, ואני מוחזק בה יותר ממך, שאתה לא החזקת שלש שנים; **אמר רבא דינא קאמר ליה**: המערער, ואפילו אם החזיק בה שלש שנים, כמו שפירשתי [דחזקה שאין עמה טענה היא]", עכ"ד הרשב"ם בקיצור לשון.

ומבואר, שהרשב"ם מפרש את סוגייתנו באופן שלא החזיק שלש שנים, ולכן מפרש הוא את מה שאמרו בגמרא "ואת מינאי לא זבינתה" היינו שאפילו אם היה טוען לא היה מועיל לו, כיון שאין לו חזקת שלש שנים; ומכל מקום הדין אמת אפילו אם היה מחזיק בה שלש שנים.

ויש לעיין בדברי הרשב"ם:

א. כיון שטענת המערער קיימת אף כשהחזיק בה המחזיק שלש שנים, אם כן למה הוצרך לפרש, שהמערער טוען "הרי לא החזקת שלש שנים", ולידחק בלשון הגמרא "את מינאי לא זבנתה" שהכוונה לומר: אפילו אם היית טוען שקניתיה ממני לא היית נאמן!? וב"בית הלוי"

שלי״! (4)

אמר ליה המחזיק למערער ״**והא אית לי סהדי דאתאי ואימלכי בך ואמרת לי זיל זבין**, [והרי עדי מעידים, שקודם קנותי את השדה התיעצתי עמך, ואמרת לי לקנותה]״!?

אמר ליה המערער למחזיק ״אכן כך יעצתי לך, ולא משום ששל אותו פלוני היא, אלא שחפץ הייתי שתקנה מאותו גזלן את השדה, כי **השני** [כלומר, אתה] **נוח לי** להוציא את הקרקע ממנו, ואילו **הראשון** [הוא זה שמכר לך] **קשה הימנו**, ואיני יכול להוציא ממנו את השדה בדין.

אמר רבא: דינא קאמר ליה, [כדין ענה אותו מערער]! (5)

תמהה הגמרא: **כמאן** פסק לו רבא!? האם **כאדמון** ולא כחכמים שנחלקו עליו והלכה כמותם!? **דתנן** שנחלקו בסברא זו חכמים עם אדמון:

העורר על השדה שנמכרה על ידי ראובן לשמעון, **וחתום** המערער עצמו **עליה** [על שטר המכירה] **בעד**.

חלק ג סימן כו, וב״קהלות יעקב״ סימן כ האריכו בפרט זה של הרשב״ם.

ב. למה לא הזכיר הרשב״ם, שיש להאמינו — אילו היה טוען ״קמי דידי זבנה מינך״ ואף אם לא החזיק שלש שנים — משום מיגו שהיה טוען ״לא היו דברים מעולם״!? וכמו שבאמת כתבו התוספות, **ראה דבריהם**; וביותר שהרשב״ם פתח את דבריו ואמר ״**ואף על גב דליכא עדים למערער שהיתה שלו** ולא מהימנינן ליה ...״, הרי שפתח במיגו שלא היה מודה, וסיים במיגו שהיה אומר ״ממך היא ולקחתיה ממך״; וראה בדעת הרשב״ם בזה, בטור סימן קמו, בדרישה ובש״ך שם סקל״ג, וב״פלפולא חריפתא״ על הרא״ש סימן ז שהביא דברי הרשב״ם.

4. נתבאר על פי הרשב״ם; אבל התוספות הקשו על פירוש זה, כי אם כן לא היה לגמרא לשנות מלשונה במעשה הקודם ״את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא ואת מינאי לא זבינתה, זיל לאו בעל דברים דידי את״; ולכן פירשו: טענת המערער היא, שאפילו אם אותו מוכר דר בקרקע יום אחד, ומן הדין היה לנו לטעון עבור הלוקח שאותו פלוני קנאה מן המערער, מכל מקום היות ויש עדים שהמוכר הוא גזלן, הרי גזלן אין לו חזקה; אבל שיטת הרשב״ם היא, דהכא במאי עסקינן בשלא דר בה המוכר יום אחד, כי אילו היה דר כאן יום אחד, היינו נותנים את הקרקע למחזיק בה שלש שנים וכדאמרינן לקמן מא ב דטענינן ללוקח.

5. הוסיף הרשב״ם: אין יכול לטעון המחזיק ״למה לא מחית בי, מאחר שלדעתך איני בעל השדה שמגזלן קניתיה״; ומשום ״דהיכא אמרינן דמפסיד מערער בחזקתו, היינו היכא דטעין אידך ״מינך זבינתה ואכלית שני חזקה״, דעד שלש שנים מזדהר איניש בשטריה, טפי לא מזדהר, הילכך זה שלא מיחה, והוא לא נזהר בשטרו, הפסיד; אבל הכא דמודי מחזיק דלאו מיניה דמערער זבניה שהוא בעל הקרקע ובעדים זבנה, לא הורע כחו של מערער בשתיקתו, שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת, וכיון דאין שטרו מועיל לו, שהרי מגזלן לקח, אף חזקתו אינה כלום״; ובפשוטו היה יכול הרשב״ם להוסיף כך גם בטענה לעיל שאמר ״מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך״, לפי מה שפירש הרשב״ם לעיל

כלומר, ראובן מכר שדה לשמעון, והחתים את לוי כעד על שטר המכירה; ובא לוי שהיה פעם בעליו של שדה זו, ומערער לאמר "מעולם לא מכרתי לראובן את השדה, ואילו אני הרי לא מכרתיה לך, ועל כן החזר לי את השדה".

אדמון אומר: יכול המערער לאמר "אכן חתמתי על השטר, ולא משום שמודה אני בכך, שהוא אכן בעליה של שדה זו, אלא משום ש**השני נוח לי** ואילו **הראשון קשה הימנו**, ורציתי שיהיה לי עסק עם השני, ולא עם הראשון".

וחכמים אומרים: כיון שחתם על שטר המכירה **איבד** המערער **את זכותו**.

הרי מבואר, שסברת "השני נוח לי הראשון קשה הימנו", במחלוקת תנאים היא שנויה, ודעת חכמים שלא כאדמון הסובר סברא זו, והאם נאמר שפסק רבא כדעת אדמון!?

ודחינן: **אפילו תימא כרבנן** פסק רבא; ומשום שיש לחלק בין הנושאים:

התם — גבי שטר שחתם עליו המערער כעד — הרי **עבד ליה** המערער **מעשה** לחתום על שטר מכירה, ואם לא שאינה שלו, לא היה חותם על שטר המכירה.

אבל הכא — שלא עשה המערער כלום, אלא עצה בעלמא הוא שיעץ ללוקח לקנותה — **דבורא עביד איניש דמיקרי** [לשון "מקרה"] **ואמר**.

מעשה **בההוא** גברא **דאמר ליה לחבריה** שהחזיק בשדהו "**מאי בעית בהאי ארעא** [מה מעשיך בשדי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מפלניא זבינתה, ואכלתיה שני חזקה**".

אמר ליה המערער למחזיק "**פלניא גזלנא הוא**, ואת שלי מכר".(6)

אמר ליה המחזיק למערער "**והא אית לי סהדי, דאתית באורתא ואמרת לי: זבנה ניהלי**, [והרי יש לי עדים המעידים שפנית אלי באחת הלילות, ובקשתני לרכוש עבורך את השדה מאותו פלוני], ואילו שלך היא השדה לא היית מוציא מעותיך בחינם, אלא תובע את אותו אדם לדין"!?

אמר ליה המערער למחזיק "אכן כך עשיתי, ואף ששלי היא ויכול אני להוציא ממנו בדין, מכל מקום **אמינא** בלבי: **איזבון דינאי** [אקנה בכסף את דיני]", כלומר, אמרתי בלבי: טוב לי לקנות בדמים מועטים קרקע הראויה לי, ולא לטרוח ולבוא בדין!

אמר רבא: אכן **עביד איניש דזבין דיניה** [אכן עשוי אדם לקנות את דיניו], כי יש אנשים תמימים שאינם רוצים להתקוטט אפילו על שלהם, ועדיף להם לשלם כסף כדי ליטול את שלהם בלי דין ומחלוקת.

מעשה **בההוא** גברא **דאמר ליה לחבריה** "**מאי בעית בהאי ארעא**"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מפלניא** [שהוא ידוע כבעל הקרקע] **זבינא, ואכלתיה שני חזקה**"!

שהדין הקודם עוסק גם באופן שהחזיק שלש שנים.

6. ראה הערה לעיל במעשה הקודם בביאור טענת "פלניא גזלנא הוא" לדעת התוספות.

אמר ליה המערער למחזיק "**והא נקיטנא שטרא, דזבנא לי מיניה, הא ארבע שני**, [והרי מחזיק אני בשטר שכתוב בו שאני קניתיה מאותו פלוני לפני ארבע שנים], ואתה הרי אומר שרק שלש שני חזקה אתה יושב בקרקע זו, ונמצא שקנית אתה מאותו פלוני את השדה שנה לאחר שכבר אני קניתיה ממנו".

אמר ליה המחזיק למערער "הנה יש עמדי עדים,(7) שכבר יושב אני בקרקע זו למעלה מארבע שנים, ואם תאמר לי: הלא אתה

---

7. א. כן היא שיטת הרשב"ם, שצריך להביא עדים שיושב הוא בקרקע קודם לשטרו של זה, ולפי המבואר בהמשך הגמרא, צריך הוא להביא עדים על ישיבת שלש שנים קודם לשטרו של זה.

ב. והביא הרשב"ם בשם יש מפרשים "דאין צריך עדי חזקת שבע שנים, אלא [עדים] של שלש אחרונים [בלבד], ואנן מהימנינן ליה על השאר"; [משמע כוונתם, שנאמן הוא בטענתו שאכן יושב הוא בשדה שבע שנים, אבל — אף לשיטתם — אין די במה שיטען "קניתי את השדה לפני שבע שנים", וכן מבואר בגמרא "דקדים **חזקה** דהאי לשטרא דהך", אלא שצ"ע בזה בדברי מהרש"א על התוספות, ראה שם]. וראייתם "מדאמר רבא: עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה, למדו כן, דאי איכא סהדי על כל השבע שנים, אמאי איצטריך למימר עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה".

וב"בית הלוי" חלק ג סימן לו ד"ה וכן נראה, כתב בביאור שיטתם, דהוא נאמן לומר דאכלה שבעה במיגו דמינך זבנתיה, [**וראה בחידושי הרשב"א**, ובמהרש"א על התוספות].

ואולם עדיין קשה עליהם, דאם כן למה מצריכה הגמרא שיהיה אכילה של שבע שנים, והרי כיון שיש לו מיגו ד"מינך זבני" נאמן הוא לומר שקנה אותה מיד הראשון על כל פנים יום אחד קודם הזמן של שטר המכירה.

וביאר ה"בית הלוי", דסבירא להו להני מפרשים, דכיון דהמכירה השניה היתה מחאה למכירה שלו תוך שלש שני חזקה שלו, שוב אינו נאמן אחר כך במיגו, ומשום שהמוכר אומר לו "אחוי שטרך"; [וראה שם שהביא בזה מחלוקת הרא"ש והרמב"ן; וראה עוד מה שהוסיף שם].

ודבריו צ"ע, שהרי מלשון הגמרא נראה, ששני דינים נאמרו כאן, האחד: צריך שתקדם תחילת החזקה לתאריך השטר; והשני: צריך שתקדם חזקה שלימה כדי שלא תהא מחאה; ואילו לפי דברי ה"בית הלוי" אם לא מטעם מחאה, לא היה צריך כלל שתקדם החזקה לתאריך השטר, ואין זה במשמעות הגמרא. ועוד העירו האחרונים, שמקושית הרשב"ם על דבריהם נראה שלא הבין כן את דבריהם.

ד. ודוחה הרשב"ם את דינם:

"ולאו מילתא היא, שהרי החזקה במקום השטר עומדת, ולא יהא חזקת שלש שנין האחרונים שיש לו עדים עליהם אלא [כמו] שטר של [קנין לפני] שלש שנים, והרי שטר של [קנין לפני] ארבע שנים הקודם לו — פוסלו".

ודוחה אף את ראייתם:

"ומדברי רבא אין ללמוד דלא צריך עדים לשבע שנים, שהרי רבא להודיענו בא, דאינו קרוי "חוזר וטוען" במאי דאמר לבסוף "שני חזקה טובא קאמינא" [ומשום] דעביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה, שאילו היה "חוזר וטוען" להכחיש דברים הראשונים, אפילו כי מייתי סהדי בהני אחרונים אינו כלום, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואחר טענות

עצמך אמרת, שישבת בשדה "שני חזקה" דהיינו שלש שנים, ושוב איני יכול לחזור ולטעון שישבתי בשדה ארבע שנים ויותר —

מי סברת "שני חזקה" — שאמרתי בתחילה — **תלת שני** בלבד **קא אמינא**!? לא כן הדבר, אלא **שני חזקה טובא קא אמינא** [שני חזקה רבים הוא שאמרתי], אלא שלכך אמרתי בסתם "שני חזקה", משום שלא הייתי יודע שיש בידך שטר מכירה מאותו פלוני הקודם לשלש שני חזקה! (8)

אמר רבא: אכן **עבידי אינשי דקרו לשני טובא "שני חזקה"**!

והני מילי שנאמן המחזיק לטעון שקנאה מן המוכר קודם לשטרו של זה, אם הביא עדים **דאכלה שבע שנין**, [שהחזיק בקרקע שבע שנים], **דקדים חזקה דהאי לשטרא דהך**, [שבאופן זה נסתיימה חזקתו של המחזיק קודם לשטרו של המערער] —

אבל אם לא אכלה אלא **שית** שנין בלבד, לא-א
הרי נמצא שקודם אכילת שני חזקה מכרה הבעלים לאחר, שהרי תאריך השטר הוא לפני ארבע שנים, **ואין לך מחאה גדולה מזו** שמחה בעל הקרקע במחזיק, במה שמכרה לאחר, ואם כן בטלה חזקתו. (1)

מעשה בשנים שנחלקו על שדה:

זה אומר של אבותי וירשתי את הקרקע מהם, ואף **אכלתיה שני חזקה** —

וזה אומר של אבותי היא וירשתי אותה מהם.

האי אייתי סהדי דאבהתיה היא; והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה, האחד הביא עדים על כך שהקרקע היתה פעם של אבותיו; ואילו השני — הטוען שהקרקע של אבותיו

הראשונות נלך"; **וכן מבואר בתוספות**, שכתבו "עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה: אבל אי לא עביד, אף על גב דאית ליה סהדי דאכלה שבע שנין, לא מהימנינן, דהא איהו דמכחיש להו, דמודה שלא אכלה אלא שני חזקה, דהיינו שלש שנים".

8. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ונראה מפירושו, שאין כוונת הגמרא לומר שכשאמרתי "שני חזקה" היתה כוונתי להרבה שני חזקה — כפי שהיה נראה מלשון הגמרא — אלא באמת לא נתכוין בטענתו הראשונה אלא להזכיר שלש שני חזקה, אלא שהיות ולפי סברתו באותה שעה לא היה צריך לטעון יותר מאשר שלש שני חזקה, אם כן אין זה "טוען וחוזר וטוען", כשחוזר וטוען היום שאכל הרבה שני חזקה; ומיהו לשון הגמרא כאן, ובדברי רבא, לכאורה לא משמע כן.

1. בתוספות לקמן לט ב ד"ה וצריך, הוכיחו מכאן שאין צריך למחות בסוף כל שלש ושלש, ודלא כמבואר שם; אך הרא"ש כאן סימן ח כתב "ואף על גב דאמר לקמן צריך למחות בסוף כל שלש ושלש, התם היינו טעמא, שאם ישתוק שלש שנים, נראה כחוזר בו מן המחאה, אבל הכא כיון שמכרה לאחר אי אפשר לחזור מן המחאה, שאפילו אם יודה שהיתה מחאתו שלא כדין, והשדה של המחזיק, אין בדבריו כלום לחוב ללוקח; ועוד היינו טעמא שצריך למחות בסוף כל שלש, [הוא משום] דעיקר המחאה מאי היא "למחר תבענא ליה בדינא", וכיון דעברו שלש שנים אחרי המחאה ולא תבעיה בדינא

ואכלה שני חזקה — לא מצא עדים שיעידו כטענתו, אך הביא עדים שהעידו כי הוא אכל שני חזקה.

ובפשוטו היה לנו להעמיד את הקרקע בחזקת זה שהביא עדים ששל אבותיו היתה, שהרי זה שכנגדו אינו טוען שקנה את הקרקע מאבותיו או ממנו, שתועיל לו חזקה לטענתו, ואילו טענתו כנגד העדים הרי אינה כלום;(2) ומכל מקום **אמר רבה** שיש להאמינו בטענתו ששל אבותיו היתה נגד העדים, ומשום ד"**מה לו לשקר**", כלומר, יש להאמינו ב"מיגו"!?

שהרי **אי בעי אמר ליה** לזה שכנגדו: **מינך זבנתה**, [אילו היה רוצה היה טוען: "קניתיה ממך"], **ונאמן** אני בכך שהרי **אכלתיה שני חזקה**; ומתוך שיכול לטעון טענה שתעמידנו בקרקע, יכול הוא לטעון כנגד העדים ולומר ששל אבותיו היא.

אמר ליה אביי לרבה: "**מה לי לשקר**" **במקום**

ומימחא נמי לא מחי מתייאש מתביעתו ולא מזדהר בשטרא, ותולה מחאתו בדברי הבאי, אבל כשעושה מעשה ומכרו לאחר, אין להתייאש ולתלות המכירה בדברי הבאי, ויש לו ליזהר בשטרו.

וראה ב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן יח], שתמה על התוספות: מה בכך שצריך למחות בסוף כל שלש, והרי כיון שמכרה לאחר, אם כן אפילו יאמר בבית דין שמכרו לזה המחזיק אינו יכול לחוב לזה שקנה ממנו, ואיך תועיל אי — מחאתו יותר מאשר אמירתו בבית דין!? ועוד תמה: למה היה צריך כלל למחות מאחר שכבר מכרה לאחר ואינה שדה שלו!? ומתוך כך פירש שהיה לו **לקונה** למחות כשיעברו שלש; [וזה דלא כהבנת הרא"ש בדבריהם].

ולפי שיטתו נמצא, שאם יש ויכוח בין שנים אם של אבותיו של זה או של אבותיו של זה, והחזיק האחד בפני השני שלש שנים, שיהא יכול לומר "מתוך שלא מחית בפני לומר של אבותיך היא, בהכרח ששל אבותי היא"; ובפשוטו אינו כן, כי אין חזקה אלא לטוען "קניתיה ממך", וכשאומר "קמי דידי זבנה מינך" נחלקו האחרונים, אבל לטעון "של אבותי" על פי חזקה אינו יכול, והוא הדין שלא יכול הלוקח הראשון לומר ללוקח שני "אני הוא שקניתיה מבעלים הראשונים ולא אתה", כי זה הוא כאומר "של אבותי ולא של אבותיך"; ועוד, הרי כתב כאן הרשב"ם שאין די בחזקה של שלש שנים שאכל הלוקח בפני בעל השטר, ואם כן איך יועיל מה שלא מחה!? ועיין בזה, **וראה בהערה על הרשב"ם בסוגיא הבאה.**

2. כתב הרשב"ם בד"ה אמר ליה "וגם החזקה אינה כלום, שהרי אין עמה טענה, כי אם טענת שקר", היינו טענת "של אבותי" טענת שקר היא; ונראה מלשונו, שאם לא היו עדים שהקרקע היא של אבות השני, והיו מתעצמים על זה בלי ראיות, כי אז היתה מועילה החזקה להוכיח כדבריו של זה האומר של אבותיו.

וחידוש הוא; וראה בסוגיא לעיל סוף עמוד ב ברשב"ם, שהאוכל שלש שנים בקרקע, וטוען שקנאה לפני ארבע שנים קודם לשטרו של השני, אין מועילה לו החזקה; והרי לכאורה זה דומה ממש ל"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי", ואכלה האחד שני חזקה בפני השני, שהרי האחד טוען: "אני קניתיה מפלוני", והשני טוען: "אני קניתיה מפלוני", ויש לאחד שני חזקה, ומכל מקום אין מועילים לו, וצריך תלמוד [**וראה בהערה בסוגיא קודמת**].

עדים שמכחישים אותו — **לא אמרינן**.[3]

הדר אמר ליה, חזר וטען המחזיק למערער "**אין דאבהתך היא וזבינתה מינייהו, והאי דאמרי לך: דאבהתי**, כוונתי היתה לומר: **דסמיך לי עלה כדאבהתי**" —

כלומר, אכן של אבותיך היתה הקרקע וכאשר העידו העדים, אלא שאני קניתיה מהם, ויש להאמינני בטענה זו משום שהחזקתי שני חזקה; שמא תאמר: והרי מתחילה טענתי שמשל אבותי באה לי על ידי ירושה, ולא כפי שאני טוען עתה, אין הדבר כן, שכוונתי היתה לומר: שמוחזק ובטוח אני בשדה זו כאילו ירשתיה מאבותי —

ויש להסתפק: אם "**טוען** אדם **וחוזר וטוען** לתקן דבריו הראשונים כשמכחישם קצת", **או אין "טוען** אדם **וחוזר וטוען"**?[4]

עולא אמר: טוען אדם **וחוזר וטוען**.

נהרדעי אמרי: אינו טוען וחוזר וטוען.[5]

ומודי עולא — הסובר "טוען וחוזר וטוען" — שאינו יכול לחזור ולטעון באחד משני האופנים הבאים:

א. **היכא דאמר ליה** בתחילה "**של אבותי ולא של אבותיך**", **דאינו טוען וחוזר וטוען** לומר "של אבותיך היא, וקניתיה מהם", ומשום שהוא עוקר לגמרי את דבריו הראשונים.

ב. וכן **היכא דהוה קאי בי דינא ולא טען, ואתא מאבראי וטען**, [בשעת הדיון בבית

---

3. אף רבה מודה שמיגו אין מועיל יותר מעדים, וביאר ב"נמוקי יוסף" את סברתו של רבה "דהא לאו מיגו במקום עדים ממש הוא, שהרי אף על פי שמעידים שהוא של אבותיו אינם מעידים שלא מכרו אותה לעולם, ואפשר שאבותיו של זה קנו אותה מהן; ואביי אמר דהוי במקום עדים ממש, דודאי האי כדטעין ואמר "של אבותי" מעולם קאמר, דאם לא כן מאי קא מערער [פירוש: שמא מכרו אבותיו לזה, הגהות מא"], אם כן כשהשיב לו "של אבותי" מסתמא כטענתיה טעין, וכיון שבאו עדים ואמרו "של אבותיו של זה היה" קא מכחשי ליה, ואם כן איך נאמן לומר במיגו, הוה ליה מיגו במקום עדים ממש, ולא אמרינן, ואף אנן לא מצינו למטען שמא אבותיו לקחוה מאבותיו של זה, כיון דסהדי לא מסהדי שלא מכרו לעולם, דכיון דאיהו טעין "של אבותי" כלומר לעולם כדפירשתי, הא מודי דלא קנו, והודאת בעל דין כמאה עדים דמו, כן בירר הרנב"ר ז"ל בחדושיו".

אך לרשב"ם יש שיטה אחרת בזה, ראה היטב בדברי ברשב"ם בסוגיא לקמן לג ב במחלוקת רב חסדא ורבא בענין מיגו במקום עדים, **ובמה שכתב המהרש"א שם בדעת הרשב"ם**.

4. נידון הגמרא כאן הוא כשעל פי טענתו הראשונה היה מתחייב ["טוען מחיוב לפטור"], אבל אם טען טענה שיכול היה ליפטר בה, ושוב שינה לטענה אחרת ["טוען מפטור לפטור"], בזה כתבו הראשונים שלכולי עלמא הרי הוא טוען וחוזר וטוען, והאחרונים דנו, אם הוא משום מיגו שהיה נשאר בטענתו הראשונה, או שמטעם אחר הוא.

5. הטעם שאינו טוען וחוזר וטוען, בפשוטו [ראה "קצות החושן" סימן פ] הוא משום דבשעה שטען טענה ראשונה הרי זה כמי שהודה שטענה שניה אינה נכונה; ואולם ב"חידושי רבי

הדין לא חזר וטען, אלא עמד בטענתו הראשונה, ויצא לחוץ, ושוב חזר לבית הדין ושינה את טענתו], **שאינו חוזר וטוען** כשמכחיש קצת את דבריו הראשונים!

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** אינו חוזר וטוען כשיצא חוץ לבית הדין?

משום **דטענתיה אגמריה**, [לימדוהו טענות חדשות אוהביו וקרוביו שמחוץ לבית הדין]!

ומאידך **מודו נהרדעי** שיכול לשנות את טענתו באחד משני האופנים הבאים:

א. **היכא** דחזר **ואמר ליה "של אבותי שלקחוה מאבותיך", דחוזר וטוען**, כיון שאין כאן הכחשה כלל של דבריו הראשונים אלא שמוסיף עליהם; ובטענה זו עצמה יש להאמינו שהרי יש לו חזקת שלש שנים.(6)

ב. **והיכא דאישתעי מילי אבראי לבית דין ולא טען, ואתא לבי דינא וטען**, אם בשעה שנתווכחו ביניהם חוץ לבית הדין, טען כטענתו הראשונה, ומשנכנסו לבית הדין שינה את טעמו וטען כטענתו השניה — **דחוזר וטוען**.(7)

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** יכול לשנות

שמואל" סימן ח [אות ג וד] כתב להוכיח מדברי הרמב"ן, שעיקר הטעם שאינו טוען חוזר וטוען, הוא מהלכות "טענות", דאי אפשר לטעון טענה הנראית כסתירה לטענה הראשונה, וכפשטות הלשון בגמרא ד"אינו חוזר וטוען".

6. כתב הרשב"ם: "וכיון דהחזיק בה שלש שנים, מוקמינן לה בידיה, **דחזקה שיש עמה טענה** היא, ד"**מה לו לשקר**", דאי בעי אמר: "מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה", כי אמר נמי של אבותי שלקחוה מאבותיך מהימן וכו' הכא אין צריך להביא עדים שהחזיק בה אביו כלל [ואפילו לא יום אחד כשאר יורש מאביו שהחזיק שלש שנים ואינו טוען כלום], שהרי זה טען טענה גמורה, **וחזקה שיש עמה טענה** היא".

ולשון הרשב"ם צריך תלמוד, שפתח וסיים בסברא אחת, והיא ש"חזקה שיש עמה טענה היא", ומשום שאין הבדל אם טוען "אני קניתיה ממך" או "אבותי קנוהו מאבותיך", ובתוך דבריו כתב סברא שניה, שטעם נאמנותו הוא משום מיגו!?

וב"קצות החושן" [קמו יב] כתב על דברי הרשב"ם "ואף על גב דבאמצע דיבור שם נקט נמי טעמא דמיגו, כיון דבתחילת דבריו ובסוף דבריו כתב דהוה ליה חזקה שיש עמה טענה, דמורה דהוה ליה טענה מחמת עצמה, אם כן תפוס לשון ראשון ולשון אחרון ומה דנקט באמצע אינו אלא לרווחא דמילתא"; ומזה למד שם לענין טוען "קמי דידי זבנה מינך" שאין טעם הנאמנות משום מיגו שהיה אומר "מינך זבינתיה" וכאשר היה משמע בפשטות מלשון הגמרא לקמן מא ב, אלא היא עצמה טענה היא, **ראה שם**; וב"נתיבות המשפט" שם סקכ"ב כתב על דברי הקצה"ח שהם דוחק; וב"חידושי רבי שמואל", סימן כב כתב, דמאחר שמתוספות ועוד ראשונים משמע שצריך לדין מיגו, אם כן גם ברשב"ם מסתבר לפרש כן, והאריך לבאר כוונת הרשב"ם, שעל ידי המיגו הוה ליה חזקה שיש עמה טענה, ראה שם; וראה עוד מה שביאר בזה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן כא, [וראה עוד בהערה בעמוד זה לעיל, שיש לדקדק מלשון הרשב"ם, שנאמן אדם לטעון "של אבותי" על ידי חזקה].

7. כתב הרשב"ם "כל היכא דאישתעי מילי מאבראי לבי דינא קודם שטען כלום בבית דין

את טענתו שטען חוץ לבית הדין?

משום **דעביד איניש דלא מגלי טענתיה אלא לבי דינא**, [עשוי אדם שלא לגלות את טענותיו האמיתיות אלא לבית הדין].(8)

אמר אמימר: אנא נהרדעא אנא, [אני מאנשי נהרדעא אני], ומכל מקום **סבירא לי** שלא כשיטתם, אלא **דטוען וחוזר וטוען** וכשיטת עולא.

ומסיקה הגמרא: **והלכתא** למעשה: **טוען וחוזר וטוען** וכשיטת עולא, ומשום שאינו עוקר לגמרי את דבריו הראשונים.

שנים שנחלקו על שדה:

זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה, וזה אומר של אבותי!

האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה וכאשר טען, **והאי** לא **אייתי סהדי** אלא **דאכלה שני חזקה** באותן השנים שטען חבירו שהוא אכל שני חזקה, ואילו על טענתו ששל אבותיו היא, לא הביא עדים.

אמר רב נחמן: יש להעמיד את השדה בחזקת זה שהביא עדים כדבריו ששל אבותיו היא; ואף שעדים אלו מוכחשים וספק שקרנים הם, שהרי הוסיפו ואמרו שאכל שני חזקה, ובפרט זה נסתרו דבריהם על ידי עדים אחרים; ומשום —

דאוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא; כלומר: אכן בפרט של החזקה יש כאן עדות מוכחשת שאין להאמינה, מכל מקום הרי אין אנו צריכים לפרט זה שבעדותם, שדי לו במה שהם אומרים ששל אבותיו היא.(9)

ולא טען מה שהוא טוען עכשיו בבית דין, ואתא לבי דינא **לטעון טענות שעוקרות לגמרי את הראשונות** דחוזר וטוען".

וכתב על זה רבינו יונה "ונראה מדבריו דאף על פי שטוען חוץ לבית דין "של אבותי ולא של אבותיך" חוזר וטוען בבית דין "של אבותי שלקחוה מאבותיך", אי נמי "מינך זבינתה ואכלית שני חזקה"; ונראה בעיני: שאם טען חוץ לבית דין "של אבותי ולא של אבותיך" הרי הוא כמי שטען "לא לקחתיה ממך מעולם", כעין הא דקיימא לן "כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי", וכיון שהודה חוץ לבית דין שלא לקחה הימנו, שוב אינו יכול לחזור ולטעון "מינך זבנתיה" דהודאה אפילו חוץ לבית דין מהניא, ואינו יכול לטעון "משטה הייתי בך" בכי האי גוונא, אף על פי שלא אמר "אתם עדי" שהרי לפטור עצמו הוא בא, ולא לחייב עצמו".

וב"אבי עזרי" בפרק ו מטוען ונטען ביאר את יסוד מחלוקתם בגדר "כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי", אם הוא בגדר הודאה ממש, כי אז צדקו דברי רבינו יונה, או שאינו בגדר הודאה ממש אלא בגדר הוכחה ממה שלא טען כן, ולכן כשהוא חוץ לבית דין אין כאן הוכחה, ראה שם.

8. כתב הרשב"ם: דלא מגלי טענתיה: שלא ילמד מהן מי שכנגדו, ויתן לבו מתחלה קודם שיבואו לבית דין להשיב עליהם; וכן הלכה, והני מילי היכא דטעין טענה בעלמא, אבל טען בפירוש חוץ לבית דין "חייב אני מנה לפלוני", הרי הודה לו, ושוב אינו יכול לכפור בבית דין".

9. ואף שעדים מעידים שאכלה השני שני חזקה, אין בכך כלום, שהרי אין עם החזקה אלא טענת

אמר ליה רבא: איך אתה סומך על עדים אלו, **והא עדות מוכחשת היא**, כלומר: הרי אחת מכתות העדים העידה עדות שקר, ונפסלה לכל עדיות שבעולם,(10) והיות ואין אתה יודע מי היא, יש לך לפסול מספק את שתיהן!?

אמר ליה רב נחמן לרבא: **נהי דאיתכחש באכילתה**,

באבהתא מי אתכחש!? [אכן בפרט של לא-ב אכילת שלש שנים הוכחשו העדים, אך

שקר ששל אבותיו היא שהיא נגד עדים; וכעין מה שכתב הרשב"ם לעיל בד"ה אמר ליה, וראה בהערה שם.

10. נתבאר על פי לשון הרשב"ם "הא עדות מוכחשת היא: כיון דהני שתי כתות מכחישות זו את זו, אחת מהן פסולה לכל עדיות שבעולם, ואחרי שאין לברר איזו הפסולה, תיבטל עדותן לגמרי".

[וכעין זה מצינו בבבא קמא [עג א]: גבי עדים שהעידו על גניבה ועל טביחה והוזמו על הטביחה, ונחלקו בדין עדות הגניבה רבי יוסי וחכמים שם, שלדעת רבי יוסי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אם העידו בתוך כדי דיבור, ואין מחייבים את הגנב אף על הגניבה, ואילו לדעת חכמים, עדות הטביחה אכן הוזמה אבל עדות הגניבה לא בטלה; ומפרשת הגמרא את מחלוקתם: לדעת חכמים עד זומם אינו נפסל משעת העדות אלא משעת הזמה, ולכן לא בטלה עדותו שהעיד על הגניבה, ואילו רבי יוסי סובר שעד זומם נפסל משעת עדותו, ולכן בטלה גם עדות הגניבה שקדמה לעדות ההזמה בתוך כדי דיבור].

ופשטות לשון הרשב"ם כאן נראה, שפסול עדות האבות [שאף היא קדמה בתוך כדי דיבור לעדות החזקה] הוא משום "פסול עדות", והיינו, שעד המשקר ונפסל לעדות, אף מה שהעיד בתוך כדי דיבור **לפני** העדות שמכחה נפסל הוא לעדות — אף היא בטילה; וכן נראה בפשוטו גם מהמשך דברי הגמרא שתלתה את מחלוקת רב נחמן ורבא במחלוקת רב הונא ורב חסדא, אם ששתי כתי עדים המכחישות זו את זו נפסלו לכל עדיות שבעולם או שמא כל אחד בחזקת כשירה היא, הרי שהנידון הוא משום פסול עדות, [וכן נראה גם מן הסוגיא בבבא קמא שם, ממה שתלתה הגמרא את מחלוקת רבי יוסי וחכמים אם עד זומם מכאן ולהבא הוא **נפסל** או למפרע הוא **נפסל**].

ואולם האחרונים נחלקו בדבר:

ב"קצות החושן" [נב א בד"ה ומצאתי] הביא **בשם המהרי"ט** ללמוד מסוגייתנו [ומן הסוגיא בבבא קמא] שבכל פסול שנפסלו העדים [וכגון שעברו בעדותם על חרם] הרי הם פסולים בשעת העדות עצמה ולא רק לאחריה, שהרי "גדולה מזו אמרו בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן בשנים שהם מעידים אותו שגנב והם מעידים אותו שטבח בעדות אחת בבת אחת תוך כדי דיבור ... אלמא, למאי דאפסק כאביי דלמפרע הוא נפסל, אפילו מה דאסהיד תחילה תוך כדי דיבור לא מיהמן, כל שכן בעדות עצמה, **ועוד מוכח מההיא דחזקת הבתים שהבאתי למעלה האי אייתי סהדי**"; הרי שלדעת מהרי"ט **טעם הפסול הוא משום "פסול עדות"**.

ואף שדברי מהרי"ט שם הם להשיג על דברי מהרש"ך שלא פסל עדים שעברו על החרם בשעת עדותם, הנה ראה שם בקצה"ח שכתב לקיים דברי מהרש"ך "ודאי רשע דאינו דחמס דאין פסולו אלא מצד גזירת הכתוב, אינו נפסל אלא מה שהעיד אחר שנעשה רשע ... כיון דאינו משקר, אבל עד זומם או רשע דחמס דהוא פסול

באותו פרט שאנו צריכים לעדותם, דהיינו עדות האבות, אין מי שיכחישם]!?

שואלת הגמרא: **לימא רבא ורב נחמן בפלוגתא דרב הונא ורב חסדא קמיפלגי** [האם נאמר שמחלוקת רבא ורב נחמן תלויה במחלוקת רב הונא ורב חסדא]?

דאיתמר:

שתי כתי עדים המכחישות זו את זו בעדות כל שהיא:(1)

אמר רב הונא: מכאן ואילך:

זו באה בפני עצמה ומעידה בעדויות אחרות, **וזו באה בפני עצמה ומעידה** בעדויות אחרות; ואף שאחת מהכתות פסולה היא לעדות, שהרי העידה עדות שקר; היות וספק הוא מי היא הכת השקרנית, יש לנו להעמיד כל אחת בחזקת כשרות.(2)

ורב חסדא אמר: אין מקבלים עדות משום כת, כי **בהדי סהדי שקרי למה לי**, הרי ידוע לנו שהכת האחת שקרנית היא, ואין לנו לקבל עדים ששיקרו אי פעם בעדותם!?(3)

משום משקר, אם כן השתא דחשדינן אותו למשקר מה שהעיד אחר כך, מכל שכן מה שהעיד בשעה שמשקר, דהא חשוד לאותו דבר; וההיא דמרובה בעד זומם, וכן מה דמייתי מוהרי"ט שם מעדות מוכחשת ... התם עד שקר הוא, וחשוד לאותו דבר, ואם כן טפי ראוי לפסול מה שהעיד בשעה דידעינן דמשקר ...; **הרי מבואר שמבין הקצה"ח אף בדעת מהרש"ך שטעם הפסול על עדות האבות הוא משום "פסול עדות", כי הוא חשוד לשקר.**

אבל ב"נתיבות המשפט" [נב א] כתב "ולא הבנתי לא הראיה של מהרי"ט, ולא הסתירה של בעל הקצה"ח ... אפילו בנחשד לאותו דבר אפילו תוך כדי דיבור **לא נפסל למפרע** כגון ששחט ותוך כדי דיבור אכל נבילות לא פסלינן לשחיטתו, וכן אם תוך כדי דיבור להגדת עדות חילל שבת או עשה שאר עבירה לא נפסל עדותו, **רק התם טעמא אחרינא איכא דכיון שהגיד שתי עדיות ונתבטל אחד מהן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה"**; [וראה עוד בדברי הראשונים בבבא קמא שם, ובמהרש"א מהר"ם שי"ף ו"פני יהושע" שם].

וראה עוד ב"מחנה אפרים" עדות סימן ו, שאף מדבריו נראה שהוא מפרש כהנתה"מ, וביאר שם את טעמו של רב נחמן, שהוא משום שאין אומרים "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" אלא בעדות שהוזמה, אבל בעדות שהוכחשה אין אומרים "עדות שבטלה".

1. כגון שהעידו שנים "פלוני לוה מפלוני מנה ביום פלוני", ובאו שני עדים אחרים, ואמרו "לא לוה ממנו כלום, שהרי באותו יום שאתם אומרים שהוא לוה ממנו, היה הלוה עמנו כל אותו היום, ולא לוה משום אדם כלום", **רשב"ם**.

2. ומכל מקום רק "בפני עצמה" מעידה כל אחת, ואי אפשר לצרף את אחד העדים שבכת זו עם עד שני שבכת האחרת, שהרי אחד משני העדים ודאי פסול הוא לעדות.

3. **ביאור טעמו של רב חסדא:**

כתב הרשב"ם "בהדי סהדי שקרי למה לי, ולא יעידו עוד בשום עדות בעולם, דאוקי ממונא אחזקיה, ולא תוציאנו מספק, דשמא העדים פסולין", ובפשוטו, דעת הרשב"ם בטעמו של רב חסדא הוא משום שאין מועיל חזקת כשרות להוציא ממון, [ולפי זה, מה שכתב הרשב"ם "ולא יעידו בשום עדות בעולם" לאו דוקא הוא,

ואם כן: **לימא רב נחמן** — הסובר, שאין להתחשב במה שהוכחשו הכתות בעדות החזקה, ויש לקבל את עדות הכת האחת במה שהיא אומרת ששל אבותיו של זה היא — **דאמר כרב הונא** הסובר: לעדות אחרת יש לקבל את עדותה של כל כת, ומה שמעידים הם ששל אבותיו היא, הרי זה כעדות אחרת שכל אחת מהכתות נאמנת להעיד לשיטת רב הונא —

ואילו רבא — הסובר שאין לקבל את עדותם גם באותו פרט שלא הוכחשו — דאמר **כרב חסדא**, הפוסל כת מוכחשת להעיד עדויות? (4)

שאין פסולם אלא לענין עדויות שאין חזקה מועילה בהם]; ובטעמו של רב הונא ביארו האחרונים, שאף לאותם דינים שאין חזקה מועילה, מכל מקום מועילים עדים אלו, ומשום שאין אנו מוציאים ממון בחזקה, אלא על ידי העדים שהם הוכשרו לעדות מכח החזקה.

וב"קובץ שיעורים" אות קלא הקשה על הרשב"ם: הרי בנידון דידן אין אנו באים להוציא ממון, **וראה מה שיישב שם**; וראה גם בחידושי רבי שמעון סימן טז שהעיר זה.

ויש מן האחרונים שפירשו את דברי רשב"ם [ראה שיעורי רבי שמואל אות יד], שאינו בא ליתן טעם למה אין מעמידים על חזקת כשרות, אלא דין הוא שבא הרשב"ם להשמיענו, שאין עדותם פסולה אלא להוציא ממון, מאחר שהם ספק פסולים, אבל אם יבואו עדים אלו להחזיק ממון, כי אז ייאמנו, ומשום שאם כי ספק עדים הם, מכל מקום מידי ספק לא יצא והעמד ממון על חזקתו; ודין זה מבואר גם בתוספות בבא קמא עב ב, [וחידוש יש בדבר, כי היה מקום לומר, שאין עדי ספק אלו מוציאים מידי ודאי עדים המעידים על חיוב הממון].

והר"י מיגש בשבועות מז [הביאו ב"קובץ שיעורים" אות קטז] כתב בטעמו של רב חסדא: משום דממה נפשך כת אחת פסולה, והיינו דאיכא תרתי דסתרי; וב"חידושי רבי שמעון" כתב כאן בסימן טז "או דהוא משום דלא מוקמינן אחזקתייהו בכי האי גוונא, דאם מחזיקין כת אחת בחזקת כשרות, אנו פוסלים את הכת השניה, דהרי כאילו היו מעידים על השניה ששיקרו בעדותם, והרי לפנינו עדים כשרים שמעידים עליהם, ומשום הכי ליכא דין חזקה; או כיון דהספק תמיד על שתי הכתות ביחד, ליכא חזקה".

וכתב בקוב"ש, שהנפקא מינה בין שני הפירושים הוא, במקום שיש תרי ותרי על אחד אם נפסל לעדות, דלפירוש רשב"ם בכי האי גוונא אמרינן לא תוציא ממון מספק אליבא דרב חסדא, אבל לפירוש הר"י מיגש, בכי האי גוונא מודה רב חסדא, כיון שאין כאן תרתי דסתרי; ומדברי תוספות כאן מבואר שאף בתרי ותרי על אדם אם נפסל הוא לעדות הדין תלוי במחלוקת רב הונא ורב חסדא, ולמד מזה בקוב"ש, ששיטת התוספות כשיטת הרשב"ם, [**אך ראה** מה שכתב ב"חידושי רבי שמעון" סימן יז בביאור קושיית התוספות].

4. הנה בעמוד א בהערה, הובאה מחלוקת האחרונים בטעמו של רבא, אם הוא משום פסול עדות, או משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה; וקשה מסוגיית הגמרא כאן לשיטת הסוברים שטעמו של רבא הוא משום "עדות שבטלה", כי לפי זה, מה שייך ענין זה למחלוקתם של רב הונא ורב חסדא שנחלקו ב"פסול עדות".

וכתבו האחרונים לבאר [ראה "קובץ שיעורים" אות קטו, ועוד] דאין הכי נמי דהפסול הוא משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה,

ודחינן: **לא, אליבא דרב חסדא כולי עלמא לא פליגי**, כלומר, אכן אי אפשר לדחות ולומר שהן רבא והן רב נחמן סוברים כרב חסדא, כי ודאי שלשיטת רב חסדא אין אנו יכולים לקבל את עדותם ששל אבותיו היא, היות וידוע לנו שאחת הכתות שקרנית, ואין אנו יודעים מי היא, ונפסלו לכל עדויות שבעולם —

כי פליגי אליבא דרב הונא, כלומר, אך יש לדחות ולומר, שהן רבא והן רב נחמן סוברים כרב הונא שלשאר עדויות הרי הם נאמנים, אלא שנחלקו רב נחמן ורבא אם אף באופן זה מכשיר אותם רב הונא!

רב נחמן — המכשירם לעדות ששל אבותיו היא — **כרב הונא** המכשירם לעדויות אחרות, והוא הדין שלדעתו כשרים הם לעדות זו!

ורבא אמר לך: **עד כאן לא קאמר רב הונא** — שיש להכשירם לשאר עדויות — **אלא לעדות אחרת** שאין קשר בין אותה לעדות לעדות שבה הוכחשו, **אבל לאותה עדות**, כלומר, על אותה קרקע — וכעדות אבות וחזקה — **לא** אמר רב הונא להכשירם!

הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא, לאחר שפסק רב נחמן שיש להעמיד את הקרקע ביד זה שהביא עדים ששל אבותיו היא; חזר אף השני והביא עדים הסותרים את עדות הראשונים, ואומרים: של אבותיו של זה היא השדה!

ואילו היו עדים אלו באים קודם שנפסקה ההלכה להעמיד את הקרקע בידי האחר, אין ספק שהיינו אומרים: היות ולשניהם עדי חזקה ועדי אבות, ואין לזה כח יותר מלזה, אם כן "כל דאלים גבר"; אך היות וכבר פסק בית הדין להעמיד את הקרקע ביד האחד, יש מקום לומר ששוב לא נוציאנו מידו, ומשום "זילותא דבי דינא", שנראין דברי בית הדין

"אלא דלא אמרינן **בטלה מקצתה** אלא רק היכא שהביטול גורם לפסול העד"; ובזה ביאר ב"קובץ שיעורים" אות קלא את דברי הרשב"ם, שכתב בטעמו של רב חסדא שהוא משום דאין חזקה מועילה להוציא ממון, ואשר לכאורה תמוה, כיון שרבא ורב נחמן הרי אינם עוסקים בעדות להוציא ממון; ולפי זה ניחא, ומשום שאין הביטול משום הפסול "רק דלא אמרינן בטלה מקצתה במקום שהעד אינו נפסל על ידי הביטול, ולרב חסדא דהעדים נפסלין — שייך לומר בטלה מקצתה".

[וב"משובב נתיבות" סימן נב, הקשה על הנתה"מ — הסובר שהטעם הוא משום עדות שבטלה — מסוגיית הגמרא בבבא קמא עג א שתלתה הגמרא את דין ביטול העדות, אם מכאן ולהבא הוא נפסל או למפרע הוא נפסל, הרי שהדין תלוי בפסול; וראה ב"שיטה מקובצת" שם בשם תלמידי מה"ר פרץ שהקשו כן "ואם תאמר, כי נמי מכאן ולהבא הוא נפסל, נימא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, כדפירשתי מהאי טעמא!? ויש לומר דלא דמי, דודאי כי אמרינן למפרע הוא מפסל שהפיסול והביטול הוי משעה שהעידו העדות, אז שייך למימר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כדפירשתי, אבל כי אמר מכאן ולהבא הוא נפסל לא שייך למימר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דהא אין הביטול והפיסול משעת העדות רק משעת הזמה ואילך, הילכך אההיא עדות דקא איתזום איתזום, אמאי דלא איתזום לא איתזום"].

כחוכא ואיטלולא, שהם משנים את פיסקם חדשים לבקרים.

ומכל מקום **אמר רב נחמן**:

אנן אחתיניה, אנן מסקינן ליה, [אכן אנו פסקנו להוריד את האחד אל הקרקע, מכל מקום היות ונשתנו הנסיבות, יש לנו להוציאו מן הקרקע],(5) **ולזילותא דבי דינא לא חיישינן.**

מתיב על כך **רבא** לרב נחמן, **ואיתימא רבי זעירא** [יש אומרים רבי זעירא הוא שהקשה], מהא דתניא:

שנים עדים **אומרים** "**מת** בעלה של זו ומותרת היא לינשא", **ושנים** אחרים **אומרים** "**לא מת** בעלה של זו" —

או **שנים אומרים** "**נתגרשה** אשה זו מבעלה שמת, ומותרת היא לשוק, ואינה זקוקה ליבם",(6) **ושנים אומרים** "**לא נתגרשה** ממנו, וזקוקה היא ליבם":

היות וספק הוא אם הותרה האשה להינשא לשוק, **הרי זו לא תנשא**, ומשום שאנו מעמידים אותה בחזקת אשת איש — (7)

---

5. א. כתבו התוספות שני ביאורים בלשון "אנן מסקינן ליה" כי בפשוטו משמע שמעלים אנו מן הקרקע את זה שהורדנו לה, ונותנים אותו לשני, וזה לא יתכן אלא אם נאמר, שמתחילה קודם שבאו לבית הדין היה השני יושב בשדה; ואולם כתבו שיש לפרש: "אנן מסקינן ליה" ויהא הדין "כל דאלים גבר".

והרשב"ם כתב "אנן מסקינן ליה, כלומר לא נחזיק את זה יותר מזה, הואיל ועדות שניהם שוה", וזה הוא כפירוש השני של התוספות [ועל פי זה נתבאר בפנים].

ב. הרמב"ן חולק על הרשב"ם [ועל התוספות] והוא סובר, שאם לא היה אחד מהם מוחזק בתחילה אין מוציאין את הקרקע ממי שהורדנוהו לתוכה בתחילה — כדי שיהיה הדין כל דאלים גבר "דכיון דדינא כל דאלים גבר הוא, לא מזדקקינן להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי כיון שירד בה ברשות", וכן היא גם דעת הרמ"ה ומשום "דלא יהא אלא דקדים קמא ונחית לגוה מנפשיה, מי מפקינן לה מיניה בעדות מוכחשת, אם כן דינא דכל דאלים גבר מאי אהני ליה"; וראה ב"פני שלמה" מה שכתב בביאור יסוד מחלוקתם.

ג. הנידון אם חיישינן לזילותא דבי דינא, אינו שייך אלא במקום שאין לנו הכרעה שונה ממה שהכרענו בתחילה, אלא מסתפקים אנו ומכח ספק באים אנו לשנות את הדין, אבל במקום שמשתנית ההכרעה בדין עקב ראיות חדשות או מכל סיבה אחרת, ודאי שבית הדין משנה את פיסקו בהתאם לנסיבות, וכמבואר בריטב"א, [ויש מקום עיון בזה בדברי הרשב"ם, ראה בהערה לקמן לב א].

6. כן פירש הרשב"ם בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש שבעלה קיים, ושני עדים מעידים שנתגרשה ממנו ומותרת לינשא.

7. כן פירש הרשב"ם; והנה לפירוש ראשון שפירש הרשב"ם גבי נתגרשה, שהספק הוא לענין היתר לשוק ובכל אופן אינה אשת איש, אם כן מוכח מדברי הרשב"ם ש"מחזיקין מאיסור לאיסור", שהרי הספק הוא על איסור חדש של יבמה לשוק, ואילו איסור אשת איש כבר אין עליה בכל אופן, כן כתב ב"קובץ שיעורים" אות קכח.

ומכל מקום **אם** עברה **ונשאת לא תצא**.[8]

רבי מנחם ברבי יוסי אומר: אפילו אם נשאת — **תצא**.

אמר רבי מנחם ברבי יוסי: אימתי אני אומר שתצא, בזמן שבאו העדים האוסרים אותה להנשא, **ואחר כך** עברה **ונשאת**, היות ובאיסור נישאת, שהרי אם היתה באה לבית דין היו אומרים לה שלא תינשא מספק.

אבל אם **נשאת** כאשר לא באו אלא עדים המתירים אותה להנשא, שבהיתר נישאת, **ואחר כך באו העדים** האוסרים, אף אני מודה **שהרי זו לא תצא**, ומשום שחוששים אנו לזילותא דבי דינא; ותיקשי לרב נחמן שאמר: לזילותא דבי דינא לא חיישינן!?[9]

אמר ליה רב נחמן למי שהקשה מן הברייתא:

אנא סברי למעבד עובדא, ומיהו **השתא דאותיבתן את, ואותכן** נמי **רב המנונא בסוריא, לא עבדינן בה עובדא**, [מתחילה הייתי סבור לעשות מעשה כפי דעתי שאין חוששין לזילותא דבי דינא, ואולם מאחר שהשבת עלי תשובה נכונה מן הברייתא, וכן השיבני גם רב המנונא בסוריא, חוזרני בי ולא אעשה מעשה כשיטתי].

ומכל מקום **נפק** רב נחמן **ועבד עובדא**, [יצא רב נחמן ועשה מעשה כשיטתו] ולא חש לזילותא דבי דינא!

מאן דחזא, סבר: טעותא היא בידיה, [מי שראה את רב נחמן עושה כן, היה סבור שטעות היא בידו, שהרי שכח את תשובתם של החכמים, ואף את דברי עצמו שאמר "לא אעשה מעשה"]!

אך מבארת הגמרא, **ולא היא** כאשר היה סבור אותו רואה שטעות היתה בידו של רב נחמן, **אלא** לכך עשה רב נחמן מעשה, **משום** שמצא רב נחמן **דתליא באשלי רברבי** [שדין "חיישינן לזילותא דבי דינא" תלוי באילנות גדולים], כלומר, תנאים הם שנחלקו בדבר, ויש מן התנאים החולקים על רבי מנחם ברבי יוסי, ואין חוששים לזילותא דבי דינא, ועשה רב נחמן מעשה כשיטת החולקים על רבי מנחם ברבי יוסי.

דהרי **תנן** במסכת כתובות כג ב:

רבי יהודה אומר:

אין מעלין אדם **לכהונה** להרשותו באכילת תרומה ולעבוד עבודה ולישא את כפיו — **על פי עד אחד** המעידו שהוא כהן, [וכולה

---

8. מפרשינן לה בכתובות כב ב: שנשאת לאחד מעדיה המעיד על היתירה, וכן היא עצמה אומרת "ברי לי שמותרת אני", ומאחר שהם אומרים ברי לי שמת, ואנו מסופקים, אין אנו מוציאים אותה.

והעירו האחרונים, דלפי מה שפירש הרשב"ם שיש להעמידה בחזקת אשת איש, אם כן מוכרח שאפילו במקום שיש חזקה מועיל "ברי לי" של העד והאשה שלא להוציאה מידו, וזה שלא כדברי התוספות לקמן לב א ד"ה אנן שכתבו בתוך דבריהם "מדאורייתא אית לן לאוקמה אחזקה דהויא אשת איש, והיה לה לצאת אף על פי שנשאת לאחד מעדיה".

9. הקשו התוספות: אם טעמו של רבי מנחם ברבי יוסי הוא משום זילותא דבי דינא, אם כן

מתניתין מפרש בהמשך הסוגיא].

אמר רבי אלעזר לפרש את דברי רבי יהודה:

אימתי — אין מעלין לכהונה על פי אחד — **בזמן שיש עליו** עדים **עוררין** שהוא פסול לכהונה [ובהמשך הסוגיא מתבאר יותר] —

אבל במקום שאין עוררין אלא קול פסול בעלמא הוא שיצא עליו, **מעלין לכהונה** אפילו **על פי עד אחד.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן:

מעלין לכהונה על פי עד אחד במקום שאין עוררין,(10) [ומפרש ואזיל מה בינו ובין רבי אלעזר].

ומקשינן: **רבן שמעון בן גמליאל היינו רבי אלעזר**, כי שניהם הרי דבר אחד אמרו, שמעלין לכהונה על פי עד אחד כשאין עוררין!?

וכי תימא ליישב: **ערער חד** [עד אחד המערער על כהונתו], **איכא בינייהו** אם כ"עוררין" ייחשב שלא להעלות כהן על פי עד אחד המכחיש את המערער:

דרבי אלעזר סבר: אף **ערער חד** [עד אחד שהעיד על פסלותו] חשוב "עוררים" לבטל את עדותו של המכשיר.

לב-א **ורבן שמעון בן גמליאל סבר:** רק **בערער תרי** [שני עדים הפוסלים לכהונה] חשוב "עוררים", אבל כשערער עד אחד בלבד, הרי האחר שמכשירו נאמן, והכהן עולה לכהונה.(1)

כך הרי אי אפשר לומר, שהרי **והאמר רבי יוחנן: דברי הכל אין ערער פחות משנים!**(2)

אלא לעולם לכולי עלמא אין **ערער** אלא

למה דוקא אם נשאת לא תצא, והרי די במה שפסקו בית דין להתירה ואפילו אם עדיין לא עשתה מעשה על פיהם, וכדמוכח בסוגיא!?

ותירצו: אם אוסרים אותה קודם שנשאת אין זה זילותא דבי דינא, כי לכל העולם שאינו אומר "ברי לי" הרי פשיטא שצריך לאסור, ואין בזה זילותא אם אוסרים אותה גם לאחד מעדיה, אבל כשכבר נשאת ובלאו הכי אסורה היא לכל העולם, אם כן נמצא שאנו אוסרים אותה רק לזה שאומר "ברי לי" בזה איכא זילותא דבי דינא; וראה מה שכתב הרשב"א על קושייתם.

10. בהכרח כן היא כוונת רבן שמעון בן גמליאל, שהרי במקום שיש עוררין לא יאמר רבן שמעון בן גמליאל שיהיה עד אחד נאמן, **רשב"ם.**

1. הטעם שלפי סברת הגמרא עכשיו, רבי אלעזר סובר שאפילו ערער חד הוי ערעור ורשב"ג סובר שאינו ערעור, ולא פירשה הגמרא להיפך, שרבי אלעזר סובר: ערער חד אינו ערעור, ורשב"ג סובר שהוא ערעור, היינו משום שלשונו של רשב"ג שאמר סתם: "מעלין לכהונה על פי עד אחד" משמע שהוא בא להקל בהעלאה לכהונה על פי עד אחד, יותר מרבי אלעזר.

2. הרשב"ם כתב "לא איתפריש היכא קאי", ושיטת התוספות היא, שעל משנה זו אמרה רבי יוחנן.

בתרי,[3] **והכא במאי עסקינן** [ובאופן זה נחלקו]:

כגון דמחזקינן ליה באבוה דהאי דכהן הוא,[4] **ונפק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא, ואחתיניה, ואתא עד אחד ואמר דכהן גמור הוא ואסקיניה, ואתו בי תרי ואמרי: דבן גרושה וחלוצה הוא, ואחתיניה,**[5] **ואתא עד אחד ואמר דכהן** גמור **הוא.**

[כגון שהיה מוחזק לנו באביו של זה שכהן הוא, ושוב יצא קול בעלמא המערער על כשרותו, ולפיכך הורדנוהו מן הכהונה, שמעלה היא בכהונה לחוש לקול בעלמא; ושוב בא עד אחד המכחיש את הקול, והעלינו את הכהן לכהונה על פי העד שהוא נאמן נגד ערעור של קול בעלמא; ושוב באו שני עדים והעידו על פסלותו, ופסול מן הכהונה; ושוב בא עד נוסף לסייע לעד הקודם שהוא כשר לכהונה].

ובאופן זה נחלקו רבי אלעזר ורבן שמעון בן גמליאל, אם הועילה עדותו של האחד האחרון להעלותו לכהונה:

וסברו בני הישיבה בתחילה: **דלכולי עלמא** — בין לרבי אלעזר ובין לרבן שמעון בן גמליאל — **מצטרפין עדות**, אפשר לצרף שני עדים המעידים דבר אחד זה שלא בפני זה, ונמצא שהעד הראשון והאחרון נצטרפו לכת אחת להכחיש את שני העדים הפוסלים!

ומן הדין היה לנו לומר: היות ושתי כתות עדים מכחישים זה את זה, העמד את הכהן על חזקתו הראשונה שהיה מוחזק לנו באביו שהוא כהן, וגם הכשרנוהו על פי העד הראשון כשלא היו לו מכחישים כלל, אלא הכחשת קול בעלמא.[6]

והכא ב"מיחש לזילותא דבי דינא" הוא **דקא מיפלגי**, וכדמפרש ואזיל:

---

3. יתכן לפרש את לשון הגמרא: "אלא ערער תרי", באופן אחר: אלא רשב"ג שאמר מעלין לכהונה על פי עד אחד, מיירי בערער תרי, וכדמפרש ואזיל.

4. כתב הריטב"א, שאף מתחילה ידעה הגמרא שהמשנה עוסקת באופן שהיה מוחזק לנו באביו שכהן הוא, אלא שכך הוא דרך הגמרא לפרש את האוקימתא מתחילה ועד סוף.

5. משמע מתוך הסוגיא שאמרו "אין ערער פחות משנים", דדוקא אם באו שנים וערערו על כשרותו הוא דפסלינן ליה, אבל אם בא עד אחד בלבד וערער על כשרותו אין אנו פוסלים אותו; ולכאורה קשה: כיון שמתחילה היה קול הפוסלו ולא הכשרנוהו אלא על ידי אחד, אם כן כיון שהוכחש העד האחד ועד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, יש לנו לפוסלו מחמת הקול!? וראה בזה בחידושי רבי עקיבא איגר בכתובות כו, ובשיטה ישנה שב"שיטה מקובצת" שם.

6. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב בד"ה דרבי אלעזר "אוקי גברא אחזקיה דכשרות קמייתא, דהוה מוחזק לן באבוה דכהן הוא; וגם הכשרנוהו תחילה על פי עד אחד קודם שבאו עוררין". וראה עוד ברש"י בכתובות כו ב ד"ה דחיישינן שכתב "אוקמינן אחזקיה קמייתא דאסקיניה על פי עד הראשון שהוא נאמן, דהא אכתי אין עוררים, דקול לאו עוררין הוא"; וב"שב שמעתתא" שמעתתא ו פרק יח כתב בדעת רש"י, שמטעם שתי חזקות מוכרע הספק, ובחזקה אחת אין די, כי "תרי ותרי ספיקא

רבי אלעזר סבר: כיון דאחתיניה [כיון שהורדנוהו] מן הכהונה, כאשר באו שני עדים לפוסלו, שוב **לא מסקינן ליה** [אין מעלין אותו לכהונה] כשבא העד השני להכשירו, ואף שיש לנו להעמידו על חזקתו הראשונה שהיה כשר, כי **חיישינן לזילותא דבי דינא.**(7)

וכך מתפרשים דברי רבי אלעזר: אימתי אין מעלין לכהונה על פי עד אחד הבא לבסוף, ואף שמצטרף הוא עם עדות קודמת המכשירה את הכהן — בזמן שיש עליו

דרבנן".

אבל הריטב"א כתב כאן "תירץ רש"י, דאוקי תרי להדי תרי ואוקי גברא אחזקתיה דסליק אפומא דעד קמא, **ואינו נכון**, דאותה חזקה נתבטלה כשהוכחש אותו העד", וראה שיטה ישנה ב"שיטה מקובצת" כתובות כו.

ויש לעיין עוד במה שאמר הרשב"ם "דהוה מוחזק לן באבוה דכהן הוא" דלכאורה הוא תמוה, שהרי אין אנו מסתפקים על כהונתו של אביו והיא ללא עוררין, והנידון הוא אם נשא אביו בן גרושה ויצא בנו בלבד מכלל כהונה, ואם כן מה שייך להעמיד את הבן בחזקת אביו שהוא כהן!?

ובפשוטו היה נראה מלשון הרשב"ם, שכוונתו על דרך מה שכתב בהמשך שהיות והכשרנוהו על פי עד אחד חשוב זה חזקה, אף שאנו דנים עכשיו שבטעות העלוהו על פי העד הראשון; וזה הוא שכתב הרשב"ם, שמתחילה הכשרנוהו על פי החזקה או על פי העד.

ולשון הריטב"א בזה הוא "אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקת אבהתיה, ובכי הא, דין הוא דמהני חזקת האב **כי חזקה הוא דלא הוה עבר ונסיב**, דליהוי בנו בן גרושה ובן חלוצה", ולפי הגדרת הריטב"א בחזקה זו, משמע שאם הנידון הוא באופן שלא ידע האב כלל שהיא בן גרושה כי אז לא שייך להעמיד בחזקת אבהתיה, והוא חידוש.

וב"חידושי רבי שמואל" בכתובות סימן טז, ביאר את הענין [וכן מוכח ביאור זה ב"שב שמעתתא" שמעתתא ב פרק יט, כפי שהוכיח שם בד"ה אולם הש"ש] באופן אחר: דבספק של תרי ותרי המכחישין זה את זה אם אמו היתה גרושה ונעשה חלל, מוקמינן ליה בחזקת כשרות לכהונה, והיינו חזקת אביו שהוא כשר לכהונה ["חזקת אבהתא"], ואף על פי שאין האב נפסל אם נשא גרושה ואין כאן הכרעת הספק מכח העמדת האב על חזקתו, מכל מקום יש לבן את החזקה של אביו, דכיון דנולד לכשר יש לו סיבה להיות כשר, ואם נפסל הרי זה שינוי בסיבת כשרותו, וכל היכא דאיכא ספיקא אם אירע שינוי הגורם לפוסלו, חיילא הוראת החזקה שלא חל בו השינוי [וראה שם בכל ענין זה בארוכה, וכן ראה שם אם אומרים "חזקת אמהתא" כשם שאומרים "חזקת אבהתא"].

7. ביאר הרשב"ם: אע"ג שלפי רבי אלעזר חיישינן לזילותא דבי דינא, מכל מקום מודה רבי אלעזר שמעלין אותו על פי העד הראשון שבא להכשירו כנגד קול הפסול שיצא עליו, ולא חיישינן לזילותא דבי דינא [וכמבואר בגמרא], ומשום, שלכתחילה כשהורדנוהו על פי הקול, לא הורדנוהו אלא כדי לברר הדבר, ולכן כשחוזרים ומעלים אותו אין כאן זילותא דבי דינא, ורק כשהורדנוהו על פי עדים שמן הדין הורדנוהו, אז איכא חשש זילותא דבי דינא.

והנה לכאורה היה מקום לחלק על פי מה שהובא בשם הריטב"א בהערה בתחילת הסוגיא, שעד כאן לא אמרו שחוששין לזילותא דבי דינא, אלא באופן שהפסק לא נשתנה באופן ודאי אלא מספק, וכגון בתרי ותרי, שמספק פוסקים אנו

עוררין, דהיינו שני עדים שפסלוהו תחילה, כי משום זילותא דבי דינא אין אנו מעלים אותו לכהונה.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: מעלין לכהונה על פי עד אחד הבא לבסוף המצטרף עם עדות קודמת, ומשום **דאנן אחתיניה** כשבאו שני העדים, **ואנן מסקינן ליה** כשבא העד השני ומשום שמעמידים אנו אותו על חזקתו הראשונה שהיה כשר, **ולזילותא דבי דינא לא חיישינן**.

הרי נמצא שנחלקו תנאים בסברא זו דחיישינן לזילותא דבי דינא, ורבן שמעון בן גמליאל חלוק על רבי יוחנן בן נורי החושש לזילותא דבי דינא; ולכן פסק רב נחמן שלא לחוש לזילותא דבי דינא, משום שדעתו לפסוק כרשב״ג.

מתקיף לה רב אשי:

אי הכי כדבריך, שלדעת רבי אלעזר חיישינן לזילותא דבי דינא, אם כן **מאי איריא חד אפילו בתרי נמי**, הרי אף לו יהא שהיו באים שני עדים להכשירו, לא היינו מעלים אותו לכהונה, מאחר שהורדנוהו על פי העדים הקודמים, ומשום חשש זילותא דבי דינא; ואילו מן הברייתא נראה בהדיא שהנידון הוא דוקא משום שעד אחד בלבד בא להכשירו, ולא שנים!?

אלא אמר רב אשי לבאר את טעם מחלוקתם של רבי אלעזר ורשב״ג באופן אחר, והוא:

אכן באופן זה שאמרת הוא שנחלקו, אלא שאין טעם מחלוקתם בדין חוששין לזילותא דבי דינא, אלא אדרבה **דכולי עלמא לא חיישינן לזילותא דבי דינא!**

והכא — במחלוקת רבי אלעזר ורשב״ג — **בלצרף עדות** של שנים שלא העידו כאחד הוא דקא **מיפלגי!**

כלומר: מחלוקתם היא, אם מצטרף העד הראשון המכשיר עם העד השני שהכשיר, שהרי שני עדים אלו לא העידו כאחד, ונחלקו רבי אלעזר ורשב״ג **בפלוגתא דהני תנאי** [היינו המחלוקת השניה שנחלקו חכמים ורבי נתן בברייתא המובאת בסמוך]; **דתניא**:

א. **לעולם אין עדותן** של שנים **מצטרפת** להיות עדות גמורה של שני עדים, **עד שיראו שניהן** את המעשה **כאחד**, אבל אם באו שני עדים לחייב ממון, על פי שתי ראיות, וכגון שהעיד האחד כי ביום פלוני הלוה ראובן לשמעון מאה זוז, והשני מעיד עדות אחרת על הלואה של מאה זוז שהלוה ראובן לשמעון ביום אחר, אין לצרף את עדותם לחייב את שמעון בתשלום מאה זוז לראובן.

רבי יהושע בן קרחה אומר: מקבלין את

״כל דאלים גבר״, או שפוסקים מספק ״העמד דבר על חזקתו״, דכיון שאין פסק ברור היפך הפסק הקודם, בכי האי גוונא חיישינן לזילותא דבי דינא; אבל כשבא עד אחד נגד הקול, הרי ברור לנו שכשר הוא, ולא נפסלנו משום חשש זילותא דבי דינא; ומהרשב״ם מוכח שלא כסברא הזו.

ולפי הריטב״א יש לומר, דבאמת במקום שיש הכרעה של חזקה אין שייך לחוש לזילותא דבי דינא, ועד כאן לא חששו לזילותא דבי דינא בסוגייתנו אלא במקום חזקה שהיא במקום תרי ותרי שהיא אינה חזקה המכרעת כלל.

עדותם **אפילו** כשראו השנים עדות **בזה אחר זה**, וכגון שמעיד זה על הלואה ביום ראשון, וזה על הלואה ביום שני [״הלואה אחר הלואה״]; או שמעיד זה על ההלואה, והשני מעיד על הודאה שהודה שמעון לראובן שחייב הוא לו מאה זוז, [״הודאה אחר הלואה״].

ב. **אין עדותן מתקיימת בבית דין** ואפילו אם ראו שניהם כאחד את העדות, **עד שיעידו שניהם כאחד** בפני בית דין.

רבי נתן אומר: אין צריך שיעידו שנים כאחד, אלא **שומעין** בית הדין את **דבריו של זה היום, ולכשיבא חבירו למחר, שומעין** בית הדין את **דבריו**.

וזה הוא ביאור מחלוקתם של רבי אלעזר ורשב״ג:

רבי אלעזר סובר: אין מצרפים את עדות העד הראשון עם עדות השני, וכשיטת חכמים שנחלקו על רבי נתן, וזו היא שאמר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.

רשב״ג סובר: מצרפים את עדויות השנים המכשירים, וכשבא העד האחד השני להכשיר מעלין לכהונה על פיו, כי מצטרף הוא לעד הקודם, ומספק מעמידים את הכהן על חזקת כשרותו הראשונה.

ונמצא לפי שיטתו של רב אשי, שאפילו רבי אלעזר מודה שאילו היו באים שני העדים כאחד, היו מעלים אותו לכהונה [וכמו שדקדק רב אשי מן הלשון], ולזילותא דבי דינא לא חיישינן; וזה הוא טעמו של רב נחמן שלא חשש לזילותא דבי דינא, כי פסק כשיטת רבי אלעזר ורשב״ג נגד דברי רבי מנחם ברבי יוסי.

מעשה **בהחוא** גברא **דאמר לחבריה** היושב בשדה שלו ״**מאי בעית בהאי ארעא** [מה מעשיך בשדה שלי]״!?

אמר ליה היושב בקרקע למערער ״**מינך זבינתה, והא שטרא** [ממך קניתיה, והנה יש בידי שטר מכירה]״!

לב-ב **אמר ליה** המערער ליושב בקרקע ״שטרא זייפא הוא [שטר מזוייף הוא], כי מעולם לא חתמתי על שטר זה, ולא על שטר מכירה אחר״.

גחין היושב בקרקע **ולחיש ליה לרבה** ״**אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו.**

[רכן מוציא השטר לעברו של רבה שישב בדין, ולחש לו בשקט שלא ישמע המערער: אכן שטר זה שאני מחזיק בידי שטר מזוייף הוא, ועל ניר זה אכן לא חתם בעל הקרקע; ומיהו היה בידי שטר מכירה אמיתי ונאבד לי, והבאתי שטר זה, משום שאמרתי בלבי: בל אבוא בידים ריקניות].

אמר רבה: יש להאמינו שאכן קנה את הקרקע בשטר אחר, ומשום ד״**מה לו לשקר**״, כלומר, יש להאמינו בדין ״מיגו״:

שהרי **אי בעי אמר** ״**שטרא מעליא הוא**״, [אם היה רוצה היה יכול שלא להודות בזיופו של שטר זה, ואז היתה הקרקע נשארת בידו].(1)

אמר ליה רב יוסף לרבה: **אמאי קא סמכת!?**

---

1. בפשוטו צריך ביאור: האיך יכול היה לטעון ״שטרא מעליא הוא״, והרי דין הוא שבעל

הרי **אהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא**, [הרי על מה אתה סומך על שטר זה, והלוא שטר זה מזוייף הוא]! (2)

הגמרא מביאה מקרה דומה שהיה בשטר הלואה, ונחלקו אף בו רבה ורב יוסף כמחלוקת שנחלקו לעיל, ומאותן הסברות:

השטר נאמן לטעון "שטרא זייפא הוא"!? ויישב הרשב"ם בשלשה אופנים:

האחד: המערער לא טען ששטר מזוייף הוא ממש, אלא "שטר אמנה" היה, דהיינו שלא נכתב על מכירה זו, ובשעתו מסר המערער ליושב בקרקע את השטר באמונה, שלא יוציא את השטר; ולכן אילו לא היה מודה היושב בשדה שאכן שטר אמנה הוא, היה זוכה בדין, שאין אדם יכול לטעון על שטר שביד חבירו ששטר אמנה הוא, וזה הוא פירושו של רבינו חננאל; [וראה בהמשך הסוגיא ברשב"ם ד"ה שלח ליה ראיה לפירוש זה, והרשב"ם דחה שם את הראיה].

השני: לעולם טען המערער שהשטר מזוייף כפשוטו, והיינו שלא חתמו העדים עליו, ונאמן הוא בטענתו עד שיקיימו את השטר, אלא שמכל מקום יכול היה היושב בשדה להכחיש את עובדת הזיוף, כי הזיוף היה טוב כל כך עד שהעדים עצמם חושבים שאכן חתמו על שטר זה.

השלישי: יכול היה היושב בשדה להכחיש את עובדת הזיוף, כי היה בידו להביא עדי שקר שיקיימו את השטר על אף זיופו, וכתב הרשב"ם **שראשון עיקר**, ולקמן בד"ה שלח ליה אביי, הביא הרשב"ם ראיה לפירוש הראשון.

2. א. דברי הגמרא צריכים ביאור, שהרי יש לו מיגו, ומה היא טענתו של רב יוסף!?

והרשב"ם פירש "אמאי קא סמכת אהאי שטרא, דהא שני חזקה ליכא, והא שטרא חספא בעלמא הוא, דכיון דאודי [ששטר מזויף הוא] אודי; ולא דמי לשאר "מה לי לשקר" שבגמרא, ששתי טענות יכולות להיות אמת, [הן] אותה שהוא טוען, ו[הן] אותה שהיה יכול לטעון, ולא טען, דאמרינן מיגו, אבל הכא דמי ל"מה לי לשקר" במקום עדים, שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא, והאיך נאמר "מה לו לשקר" בשטר זה, אי בעי אמר שטר מעליא הוא, והלא מודה שהשטר פסול, והודאת בעל דין כמאה עדים, ואילו באו שני עדים ואמרו שהוא פסול ליכא תו "מה לי לשקר"; וכתב הרמב"ן על זה "ואיני מבין דבריו"; וראה הגהות מיימוניות פי"ד ממלוה ולוה אות מ, וראה מה שכתב הרא"ש על דברי הרשב"ם.

וב"קובץ שיעורים" חלק ב סימן ג ביאר את כוונתו, דהנה דין מיגו יש לפרש בשני אופנים א. דהוא אנן סהדי שאומר אמת, דמה לו לשקר, כיון שהיה יכול לטעון טענה טובה מזו. ב. דאינו מטעם אנן סהדי, אלא שהוא דין נאמנות, שבכח הנאמנות שיש לו לטעון טענה אחרת, נאמן גם על טענה זאת שהוא טוען.

ולפי זה יש לפרש את דברי הרשב"ם, דהרי אילו אמר "שטרא מעליא הוה לי" היה זוכה בכח עדים, ועכשיו אנו יודעים שאין לו עדים כלל, דשטרא זייפא הוא, אלא שטוען שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואם כן אי אפשר ליתן לו כח הנאמנות של הטענה האחרת שהיה יכול לטעון, דהיינו כח עדים, כיון דבאמת אין לו עדים כלל; אמנם כל זה הוא רק אם נאמר דמיגו הוא מפני כח הנאמנות של הטענה האחרת, אבל אם טעם מיגו הוא משום אנן סהדי דמה לי לשקר, אין שום טעם בחילוק הזה; וכעין זה כתב בחידושי רבי שמעון סימן יח אות ב ד"ה וכן.

מעשה **בהוא** גברא **דאמר ליה לחבריה** "**הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך, והא שטרא**", [הב לי את מאת הזוזים שחייב אתה לי, והנה יש בידי שטר הלואה]!

אמר ליה הלוה למלוה "**שטרא זייפא הוא** [שטר מזוייף הוא]"!

גחין המלוה **ולחיש ליה לרבה** שישב בדין:

"**אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו**, [אכן שטר זה מזוייף הוא, אך היה לי שטר אחר שנאבד לי, ואמרתי בלבי: אקח עמי על כל פנים שטר מזויף]".

אמר רבה: מה לו לשקר!? והרי **אי בעי אמר ליה** המלוה ללוה "**שטרא מעליא הוא**", ואז היה הלוה מתחייב לשלם את ההלואה!

אמר ליה רב יוסף לרבה: והרי **אמאי קא סמכת!? אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא!**

אמר רב אידי בר אבין: הואיל וספק בידינו טעמו של מי נראה יותר, הלכך:

הלכתא כוותיה דרבה במקרה הראשון

ב. ובתוספות כתבו "אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא, תימה דליהמניה במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא!? [עמדו האחרונים על לשון קושייתם, דמשמע, כאילו מקשים הם קושיא צדדית: למה לא נאמן הוא במיגו, והרי אין הדבר כן, שטעמו של רבה הוא באמת משום מיגו, והיה להם להקשות "מאי טעמא דרב יוסף"].

ותירצו בשם ריב"ם, דלא אמרינן מיגו להוציא ממון, ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום, דקרקע בחזקת בעליה קיימא, כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר "שטרא מעליא הוה לי ואירכס", ולא אמרינן מיגו אלא להחזיק ממון שיכול לפטור עצמו על ידי מיגו, אי נמי אם יש לו שטר או חזקה וזה בא לפסול ראייתו אז זה יכול לקיימו על ידי מיגו ...", [והרמב"ן הוסיף על פירוש זה, דלרבה אומרים מיגו להוציא ממון; ופירוש לשון הגמרא לשיטתם, הוא "אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא", היינו, הניחא אם היה בא המיגו לקיים את השטר שבידו זה לא מיקרי מיגו להוציא וכמו שכתבו התוספות, ומיהו כאן אין המיגו בא לקיים את השטר ועדיין חספא בעלמא הוא].

ובשם ר"י כתבו התוספות "דטעמא דרב יוסף דלא אמרינן מיגו הכא, כיון דלית ליה הכא מיגו, אלא אם כן שיקר תחילה, שהוצרך לשקר תחילה ולומר והא שטרא, [והדברים צריכים ביאור: למה לא היה יכול לומר מיד את האמת ד"שטרא מעליא הוה לי ואירכס" ולהחזיק שטר מזויף בכיסו, וליאמן במיגו שהיה אומר "שטרא מעליא הוא", וראה "בית הלוי" חלק ג סימן לג]. אי נמי משום הכי לא אמרינן הכא מיגו, משום דהוי "חוזר וטוען", דמעיקרא טען "והא שטרא" ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא "שטרא מעליא הוה לי".

ובתוספות בבא מציעא ב א, הדברים — לשיטת ריב"ם — **מבוארים באופן אחר**, וכתבו שם בשם ריב"ם שאין אומרים מיגו להוציא, והקשו מסוגייתנו שסובר רבה מיגו להוציא, וביארו "התם היינו טעמא, משום דאפילו הוה שתיק רק שלא היה מודה שהוא מזוייף, היה נאמן, כי החתימה היתה ניכרת לעומדים שם", וכתבו שם בדעת רב יוסף "ורב יוסף אית ליה דאפילו מיגו לא הוה, כיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר, ואין

שנחלקו **בארעא** [בקרקע], דהיינו כשהיושב בקרקע טוען לבעלות על הקרקע מכח טענה ומיגו אלו.

והלכתא כוותיה דרב יוסף במקרה השני שנחלקו **בזוזי**, דהיינו כשהמלוה בא לתבוע חוב מן הלוה בטענה ומיגו אלו.(3)

והטעם:

הלכתא כרבה בארעא, משום **דהיכא דקיימא ארעא תיקום**, [היכן שהקרקע עומדת דהיינו ביד היושב בה, שם תעמוד], וכפי שקיימא לן בכל ספק של ממון "המוציא מחבירו עליו הראיה".

והלכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי, משום **דאדרבה היכא דקיימי זוזי לוקמי** [במקום שעומד הכסף דהיינו ביד הלוה, שם יעמוד, ולא יוציא המלוה את כספו מן הלוה].(4)

מעשה **בהחוא ערבא** [ערב להלואת חבירו] **דאמר ליה ללוה** שערב לו "**הב לי מאה זוזי דפרעתי למלוה עילוך, והא שטרא** [הב לי

לומר מיגו אלא היכא שטענתו ראשונה היא אמת מיגו שהיה טוען אחרת ולכך אינו מיגו אפילו להחזיק **כגון בעובדא קמייתא**", הרי שכתבו לפי ריב"ם את סברת ר"י שבתוספות לפנינו, וביותר, שלפי דבריהם שם בעובדא קמייתא אין זה מיגו להוציא.

וראה עוד ברמב"ן שהאריך בסוגיא זו.

3. **נתבאר על פי שיטת הרשב"ם**; וכתבו התוספות על דבריו "וצריך לדחוק ולפרש ולחלק בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא דדינא, דהא דלא אוקמה בחזקת מרה קמא כמו בנכסי דבר שטיא [שהכחישו שתי כתות עדים זו את זו, אם מכר כשהיה בריא ומכירתו קיימת, או כשהיה שוטה ומכירתו בטילה] דאמרינן אוקי תרי בהדי תרי ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא [שהוא מרא קמא, הרי שהמוחזק בקרקעות נחשב המרא קמא, ואילו כאן — לפי הרשב"ם — נחשב המוחזק זה שיושב בפועל בקרקע], התם הוו תרי ותרי כמאן דליתנהו דמי ואוקמינן ארעא בחזקת מרה קמא, אבל הכא דמספקא לן דינא כמאן, התם לא שייך כולי האי למימר אוקמה אחזקת מרה קמא ונוציא מיד המוחזק, ודוחק הוא". ולכן פירשו את החילוק בין קרקע לזוזי באופן אחר, ראה בדבריהם.

ובביאור החילוק כתב רבי עקיבא איגר, שחזקת מרא קמא אינה בגדר "מוחזק", אלא בגדר חזקה דמעיקרא [וב"קונטרס הספיקות" כלל א האריך בספק זה], ולכן אין שייך לילך אחר מרא קמא בספיקא דדינא, כי משום חזקה לא יוכרע הדין, ולכן הולכים אחר המוחזק בפועל; וב"אור שמח" [פרק טו מטוען] כתב על סברא זו "אבל באמת לא ירדתי לעומקו, דאטו כאן הספק על הדין אם דבר זה קונה או לא וכיוצא בזה בספיקות המתהוים בהלכה!? אבל כאן [יסוד] הספק אם מכר לו השדה בשטר או לא, אם משקר או לא, ואטו משום דפליגי אמוראי אם סמכינן על הוכחה דאינו משקר משום מיגו גרוע, הלא הספק [בעצמותו] הוא ספק במציאות; אבל באמת הכוונה מובן אחר, דבתרי ותרי הסברות שקולות וידעינן דהמאזנים מעוין, אבל כאן לא ידענא אם הסברות שקולות, דאימור שפיר אמר רבה דמיגו הוי הוכחה אלומה ועצומה דקושטא אמר דשטרא הוי ליה, ואין המאזנים מעוין, לכן לא עבדינן מעשה להוציא מיד המוחזק השתא בה"; וראה עוד מה שביאר ב"קובץ שיעורים".

4. כתב הרשב"ם שכן היא הלכה, ואף שבכל מקום קיימא לן כרבה לגבי רב יוסף חוץ מ"שדה

את מאת הזוזים שפרעתי למלוה במקומך, כשתבעני לשלם מכח ערבותי, והנה יש בידי את שטר ההלואה שהחזיר לי המלוה]".(5)

אמר ליה הלוה לערב "וכי **לאו פרעתיך**"!?

אמר ליה הערב ללוה "אכן נתת לי מעות, אך: וכי **לאו הדרת שקלתינהו מינאי**, [וכי לא חזרת ונטלת ממני את הכסף] בתורת הלואה"!?

שלחה — לדין תורה זה — **רב אידי בר אבין לקמיה דאביי**, לאמר: **כי האי גוונא מאי**, [מה הוא הדין במקרה זה]!?(6)

שלח ליה אביי לרב אידי בר אבין: **מאי תיבעי ליה** [וכי מה יש לו להסתפק]!?

והרי אף כאן יש לנו לומר: אמאי סמכת — שאין המלוה פרועה — אהאי שטרא, והרי האי שטרא חספא בעלמא הוא, שהרי מודה הערב שהוא פרוע, ועל מלוה חדשה בא הוא לטעון שעליו לא נכתב השטר, ואי אפשר לחזור וליתנו על המלוה החדשה, כי "שטר שנמחל שעבודו אינו חוזר ולוה בו" —

והא איהו [הוא עצמו, רב אידי] **דאמר: הלכתא כוותיה דרבה בארעא, והלכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי** שאין המלוה נאמן במיגו כעין זה, ומשום שספק הוא אם מועיל הוא, ואנו אומרים: **דהיכא דאוקמו זוזי לוקמו** [במקום שהכסף נמצא שם יישאר] — ואף במקרה זה, כיון שבא הוא להוציא ממון מן הלוה, אין הערב נאמן.

והני מילי — שאין הערב נאמן בטענתו שהחזיר את הכסף ללוה — אלא בכגון **דאמר ליה** הערב ללוה "**הדרת אוזפתינהו מינאי**" [שלפי טענת הערב נתן לו את הכסף בתורת הלואה]!

אבל אמר ליה הערב ללוה: "**הדרתינהו**

ענין ומחצה" כמבואר לקמן קיד ב; מכל מקום "לא קשיא, דהא בהך פלוגתא נמי פסקינן כרבה".

5. כתב הרשב"ם "והא שטרא: שטר שהיה לו למלוה עליך! והחזירו לי לפי שפרעתי חובו, והרי אתה משועבד לי בשטר זה כמו שהיית משועבד לו"; ויש להסתפק אם כוונתו לומר שעל ידי החזקת השטר אין הלוה נאמן לטעון "פרעתי לערב" כשם שאין הלוה נאמן לטעון "פרעתי למלוה" שמחזיק את שטר ההלואה בידיו, [והוצרכה הגמרא להטעים דין זה, משום שהרי אנו דנים בנאמנות הערב לטעון שהלוה לא פרעו במיגו שלא היה מודה בזיופו של השטר, הרי משמע ששטר זה מועיל לו לערב שלא יהיה הלוה יכול לטעון "פרעתי"], או כוונתו לומר, שנכסי הלוה והלקוחות שקנו ממנו משועבדים לערב כשם שהם משועבדים ללוה, וראה "בית לחם יהודה", ומסתבר כפירוש ראשון.

6. הרשב"ם מבאר את החילוק בין מקרה זה למקרה הקודם שנחלקו בו רבה ורב יוסף, וז"ל "כי האי גוונא מאי: דלא דמי כל כך לשאר מלוה דלעיל דפסקינן כרב יוסף, דהתם מודה היה בעל השטר ששטר אחר היה לו ונאבד, ולקח את זה להיות בידו לזכות, ואותו [שלקח בידו] מזויף הוא ממש, דלא נכתב על מלוה זו, הלכך הפסיד, דהיכא דקיימי זוזי תיקום; אבל הכא, לא היה לערב שטר אחר מעולם כי אם זה, והלכך אף על גב דפרעינהו, כיון דהדר שקלינהו כאילו לא פרעינהו דמי, וחייב לפרעו [פירוש,

ניהלך, מחמת דהוו שייפי וסומקי״, החזרתי לך את כספך משום שלא היו מעות היוצאים בהוצאה, ומשום שנישופה צורתם, או שהאדים נחשתן יותר מדאי, הרי הוא נאמן בטענה זו, ומשום **דאכתי איתיה לשעבודא דשטרא** [עדיין השעבוד שבשטר קיים]!

כלומר, כשטוען הערב שהיתה הלואה חדשה, אין השטר מסייעו בטענתו, שהשטר כבר נפרע, ובא הוא בעל פה לתבוע מלוה, שאינו נאמן [ואפילו במיגו]; ברם, אם טוען הערב שעדיין לא נפרע השטר, אם משום שלא שילם לו כלל, אם משום שניסה הלוה להונותו בתשלום מעות שאינם מעות, הרי הוא נאמן, כי כל שטוען הוא ״עדיין לא נפרעתי״ — השטר מסייעו.

מעשה **ברבא**[7] **בר שרשום, דנפק עליה קלא דקא אכיל ארעא דיתמי** [יצא עליו קול שאוכל הוא שלא כדין קרקע של יתומים], כי כך היה נראה לפי הענין!

אמר ליה אביי: ״אימא לי איזי, גופא דעובדא היכי הוה, [אמור לי איפוא, כיצד היה המעשה שהיה הרקע לשמועה זו]״?

אמר ליה רבא בר שרשום לאביי, כך היה מעשה:

״ארעא במשכונתא הוה נקיטנא מאבוהון דיתמי, אביהם של היתומים היה חייב לי מעות, ונתן לי קרקע במשכנתא, דהיינו, שאוכל את פירותיה מספר שנים כפי שנקבע בשטר בינינו, כי במספר שנים אלו מגיע ערך הפירות לערך ההלואה —

ואולם מלבד חוב זה **הוה לי** עוד **זוזי אחריני גביה** [חייב היה לי חוב נוסף] שיש לי שטר חוב עליו. לג-א

ואכלתה שני משכנתא, [סיימתי לאכול את מספר השנים שנקבע בינינו]; אך לא החזרתי את הקרקע ליתומים, ומתוך כך יצא עלי קול שאני אוכל קרקע של יתומים.

ואולם אני המשכתי לאכול בגלל שטר החוב הנוסף שיש לי על היתומים; ומה שלא באתי לבית הדין לתבוע את החוב, ויגבוני בית הדין, הוא משום **דאמינא** בלבי:

אי מהדרנא ארעא ליתמי, ואמינא לבית דין **דאית לי זוזי אחריני גבי אבוכון**, [אם אחזיר את הקרקע ליתומים, ואתבעם בבית הדין על פי השטר שבידי על החוב האחר], הרי **אמור רבנן: ״הבא ליפרע מנכסי יתומים, לא יפרע אלא בשבועה״** שעדיין לא פרעני אביהם חוב זה, ונמצא שהיה בית הדין מחייבני להשבע קודם שיגבו את ההלואה מן היתומים; ואני איני רוצה להישבע ואפילו באמת —

ואם כן חשבתי בלבי: **אכבשיה לשטר משכנתא בידי, ואוכלה שיעור זוזי** [אסתיר את שטר המשכנתא בה כתוב שאין אני בעל השדה, ואמשיך לאכול מעבר לזמן שנקבע עד שיכוסה אף החוב השני], ואין לתבוע

היות ויש לו מיגו נאמן הוא לטעון שכאילו שטר זה אינו פרוע], או דילמא מכל מקום מודה הוא שפרעו, וקיימא לן שטר שלוה בו ופרעו אינו חוזר ולוה בו שכבר נמחל שעבודו, והאי שטרא חספא בעלמא הוא״.

7. כך כתוב בגמרות שלנו, אך כמה ראשונים כתבו ״**רבה** בר שרשום״.

ממני להישבע למפרע, משום דלגבי למפרע נאמן אני בלי שבועה **דמיגו דאי בעינא אמינא** [אילו היתי רוצה לטעון]: "**לקוחה היא בידי**" והוה **מהימנא** שהרי כבר אכלתיה שני חזקה, **כי אמינא** נמי "**דאית לי זוזי גבייכו**" [אף בטענת "ממון יש לי אצלכם"] — **מהימנא** אפילו בלי שבועה.(1)

אמר ליה אביי לרבא בר שרשום: אין זה מיגו טוב, שהרי "**לקוחה היא בידי**" **לא מצית אמרת** [אינך יכול לטעון], **דהא איכא עלה קלא דארעא דיתמי היא** [שהרי יצא הקול ששל יתומים היא הקרקע]!(2)

---

1. **כתב רבינו יונה** "גם לאחר שיאכל הפירות צריך לפטור עצמו במיגו דאי בעי אמר "לקוחה היא בידי", ואלמלא מיגו היה נשבע גם לאחר אכילת הפירות, ואף על פי שהיה השטר בידו; ושמע מינה לענין הא דאמרו "הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה", אם נטל שלא בשבועה, נמי מחייבינן אותו לישבע, ומשתינן ליה עד שישבע, ולפיכך הוצרך לומר "מיגו דאי בעינא למימר לקוחה היא בידי, מהימנא לפטור עצמו מן השבועה".

הקשו הראשונים: כיון שלפי סברתו של רבא בר שרשום נאמן הוא במיגו, אם כן היה לו לבוא לבית הדין — קודם שאכל כשיעור חובו — כששטר המשכנתא מוסתר מעיניהם, ולתבוע את החוב על פי השטר שבידו, ואם יאמרו לו בית דין להשבע, יאמר להם שיש לפוטרו מן השבועה במיגו שהיה אומר "לקוחה היא בידי"!?

ותירץ רבינו יונה בשלשה אופנים:

א. "לא קשיא, דודאי כל זמן שלא אכל פירות כשיעור מעותיו, לא היה נאמן במיגו להוציא ממון, דמיגו להוציא לא אמרינן, והאי נמי, אף על פי שיש שטר בידו, כיון שאין דינו ליטול מן היתומין בלא שבועה, אם באת לומר שיטול שלא בשבועה — במיגו, הוה ליה מיגו לאפוקי ממונא".

ב. "ברם נראה לי, שאין ללמוד מכאן דלא אמרינן מיגו לאפוקי ממונא, דהא אפשר לומר: לכך לא היה נאמן רבא בא שרשום מקמי דאכל ארעא שיעור זוזי להפרע בלא שבועה במיגו, דלא אמרינן מיגו זה ליטול בלא שבועה אף על פי שהוא משיב אבידה, כיון שחייב לישבע וליטול אם אין שם מיגו ... ולפיכך היה רוצה רבא בר שרשום להמתין עד לאחר אכילת הפירות, דכיון שכבר נטל, היה פטור משבועה כיון שהוא משיב אבידה". [וראה עוד בענין "מיגו לאפטורי משבועה" ב"קהלות יעקב" סימן כד].

ג. ועוד, אי הוה מהדר ליה רבא בר שרשום לארעא כל זמן שלא אכל פירות, והיה טוען דאית ליה זוזי גבי יתמי, אין כאן מיגו כלל, שלא מצינו תורת מיגו אלא במי שבא לזכות בממון מתוך שהיה יכול לזכות באותו ממון עצמו בטענה אחרת, וכיון שהיה מודה רבא בר שרשום שהקרקע הזה של יתומין, כבר הוה מוחזק ועומד בחזקתם, וכשהיה תובע אותם מעות, אין להאמינו בתביעת הממון מתוך שהיה יכול לטעון על הקרקע ולומר שהיא לקוחה בידו, וראה עוד שם וברמב"ן.

2. ביאר הרשב"ם, שאין כוונת הגמרא לומר, שאילו היה טוען כן לא היה נאמן מפני הקול הסותר את דבריו; אלא שכל עיקר טענתו ש"לקוחה היא בידי" אף שידוע הדבר שהיה זה הקרקע של אבי היתומים, הלוא אינה אלא משום שאכלה שני חזקה, ועל כך אמר לו רבא שמחמת הקול אין חזקתו חזקה, כי היות ויודע הוא שהקול יצא עליו שהקרקע במשכנתא היא בידו

אלא זיל אהדרה ניהלייהו, וכי גדלי יתמי אשתעי דינא בהדייהו, [לך והחזר את הקרקע ליתומים, וכשיגדלו היתומים(3) תתבע אותם לדין], ואז תישבע שלא פרע אביהם את החוב, ותגבה מהם את חובך.

מעשה בקריביה דרב אידי בר אבין, דשכיב ושבק דיקלא, רב אידי בר אבין אמר: "אנא קריבנא טפי", ואתא ההוא גברא ואמר: "אנא קריבנא טפי", [קרובו של רב אידי בר אבין מת והניח דקל לקרוביו, ונתעמתו רב אידי בר אבין וקרוב אחר, מי הוא הקרוב יותר למת שיזכה הוא בירושת הדקל], ולא היו ראיות לא לזה ולא לזה.

והיה אותו אדם אלים מרב אידי בר אבין, ואכל את פירות הדקל, שכך הוא הדין בספק כעין זה "כל דאלים גבר", עד שלסוף אודי ליה ההוא גברא לרב אידי, דאכן איהו — רב אידי — קריב טפי, [לבסוף הודה אותו אדם, שאכן רב אידי הוא הקרוב יותר], ואוקמה רב חסדא בידיה, [והעמיד רב חסדא את הדקל ברשותו של רב אידי].

אמר ליה רב אידי בר אבין לרב חסדא: היות והודה זה שאני הוא הקרוב יותר, אם כן שלא בדין היה זה אוכל את פירות הדקל עד עכשיו, ותובע אני "ליהדר לי פירי דאכל מההוא יומא עד השתא, [יחזיר לי את דמי הפירות שאכל מיום שהתחיל לאוכלו ועד היום]"!

אמר רב חסדא: וכי זה — רב אידי — הוא שאומרים עליו "אדם גדול הוא"!? והרי אמאן קא סמיך מר, אהאי, הא קאמר דאנא מקרבנא טפי —

הרי אין לך ראיה כלל שאתה הוא הקרוב יותר, אלא שעל הודאתו של זה אתה סומך; והודאה זו עכשיו היתה, ואילו עד עכשיו היה טוען שהוא הקרוב יותר, ובדין היה אוכל את הפירות שהרי "כל דאלים גבר",

---

ולא לקוחה היא, אין לך מחאה גדולה מזו, והיה לו ליזהר בשטרו מעבר לשלשת השנים, ולכן אין חזקתו מועילה לו.

והתוספות פירשו "לא היית יכול להעיז פניך ולומר כן, כיון דנפק קלא, ואין כאן מיגו, וכענין זה יש בפרק שני דקדושין ...".

3. פירש הרשב"ם: "וכי גדלי יתמי שיהיו בני מיעבד מצוה, דהיינו מבן שלש עשרה שנה ואילך, דהוי חייב במצוות, אישתעי דינא בהדייהו על שטר חוב שיש לך על אביהם, תישבע ותיטול כדין "הבא ליפרע מנכסי יתומים", דכל זמן שהם קטנים אין יורדין לנכסיהם לגבות מהן".

והקשו אחרונים: כיון שאין הם חייבים בפריעת חוב אביהם כי קטנים אינם בני חיוב מצוה, איך עלתה על דעתו של רבא בר שרשום לעכב את הקרקע בפריעת חוב אביהם שאינם חייבים בו; וראה בתוספות שהקשו: למה לא הזכיר לכתחילה רבא בר שרשום שלא בא לבית דין להגבותו, כי לא היו מגבים לו שקטנים הם, ותירצו התוספות, שעל כך לא היה מקפיד, ועיקר טעמו היה משום השבועה; ואולם כל זה אינו שייך אלא אם הטעם שאין נזקקין לנכסי יתומים אינו משום שלאו בני מיעבד מצוה נינהו, אך לפי מה שכתב הרשב"ם בטעם דין זה, מה הועיל לרבא בר שרשום מה שלא יבוא לבית דין, וראה בהגהות פורת יוסף; [ואף לדברי תוספות צ"ב, כיון שעדיין לא הספיק רבא בר שרשום לאכול כנגד שיעור מעותיו, אם כן למה

ואין לך עליו ולא כלום.(4)

ואולם **אביי ורבא לא סבירא להו להא דרב חסדא**,

לג-ב ומשום **דכיון דאודי** אותו קרוב שרב אידי קרוב יותר — **אודי**, ומועילה הודאה זו גם על אכילת הפירות למפרע, וישיבם לרב אידי.

הגמרא דנה בדין שנים שנחלקו על שדה:

זה אומר של אבותי וירשתי את הקרקע מהם, **וזה אומר של אבותי** היא וירשתי

הוצרך לבטל את המיגו, כיון שבלאו הכי אינו יכול לגבות עכשיו על ידי בית דין ואפילו אם יש לו מיגו ליפטר משבועה!?

4. א. **נתבאר על פי הרשב"ם**, שכתב "אמאן קסמכת: לזכות באילן; אהאי: אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר, והא איהו דאמר עד השתא "אנא קריבנא טפי" ואכל פירות בדין "כל דאלים גבר", וזה שמודה עכשיו, הרי הוא כנותן לך עכשיו את האילן מדעתו, אף על פי שלא זכית בו מן הדין"; ודברי הרשב"ם צריכים ביאור, שהרי סוף סוף כיון שהודה עכשיו שרב אידי הוא הקרוב יותר, ודאי שלמפרע לא היתה אכילתו מן הדין; **וראה היטב** דברי המהרש"א בעמוד ב; [ויש מן האחרונים שלמדו מדברי הרשב"ם שהודאת בעל דין אינה בגדר נאמנות, אלא בגדר התחייבות, אלא שאפילו הכי דברי הרשב"ם צריכים ביאור, כי ההתחייבות היא לפי מה שהיתה מחייבת אותו ההודאה, והרי לפי הודאתו חייב הוא להחזיר את הפירות].

ב. **והתוספות כתבו** שאין גורסים בגמרא "לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי", אלא "**לסוף אודי ליה**" ופירשו "לא היה רוצה לחלוק עם רב אידי ונתן לו הדקל בחינם, ולא בשביל שהיה קרוב יותר, ומשום הכי קאמר רב חסדא "הא איהו דאמר אנא קריבנא טפי", שמרצונו נתן לך ולא בשביל שאתה קרוב יותר"; ולפי פירוש זה טעמם של אביי ורבא שחלקו על רב חסדא ואמרו "כיון דאודי אודי" הוא משום "דמסתמא לא היה מוחל לו אלא מפני שהוא יותר קרוב"; **ואמנם כתבו התוספות**, שלשון "לסוף **אודי**" דחוק הוא לפירוש זה, וכן דחוקה היא סברת אביי ורבא.

ג. **ולכן כתבו התוספות** ש"גירסת ר"ח נראה לר"י עיקר, דלא גריס "לסוף אודי ליה", אלא גרס "לסוף אייתי [רב אידי] סהדי דאיהו קריביה" ו[גם] לא גרס "קרוב טפי", שלא היו מעידים שרב אידי קרובו היה טפי מההוא גברא, אלא היו מעידים שרב אידי קרובו היה, וההוא גברא לא היו מכירים אם הוא היה קרובו או לא, ולא היה לו שום עדי קורבה", וביאור טעמו של רב חסדא כתבו התוספות "לכך אוקמה רב חסדא בידיה דרב אידי, [משום] דהוי רב אידי ודאי [יורש], וההוא גברא ספק [ואין ספק מוציא מידי ודאי], והיה רב אידי תובע גם הפירות כיון שהודה שאכל, ורב חסדא פטר ליה במיגו דאי בעי אמר לא אכלי, כי אמר נמי אכלי ודידי אכלי, מהימן [שהרי אין זה נגד עדים, שהם הרי לא העידו שרב אידי קרוב יותר]".

ד. **והנה בתוספות משמע**, שלפי דברי העדים יתכן באמת שהשני הוא יורשו, ולא רב אידי, דאפשר — דרך משל — שרב אידי הוא בן אח, ואילו קרוב זה הוא בן הבן, והוא יורשו לבדו ללא רב אידי; ונתקשו האחרונים: למה זה חשוב "אין ספק מוציא מידי ודאי", כיון שלפי דברי אותו קרוב הוא היורש ולא רב אידי, ונמצא ספיקו של אותו קרוב הוא גם ספיקו של רבכ אידי, [ואין שייך "אין ספק מוציא מידי ודאי" אלא במקום שהאחד יורש בודאי כגון

אותה מהם.

האי אייתי סהדי דאבהתיה היא; והאי אייתי סהדי דאכל שני חזקה, האחד הביא עדים על כך שהקרקע היתה של אבותיו עד יום מותם, ומעולם לא מכרו את הקרקע לאבותיו של זה;[1] ואילו השני — הטוען שהקרקע של אבותיו היא — לא מצא עדים שיעידו כטענתו, אך הביא עדים שהעידו כי הוא אכל שני חזקה.

ובפשוטו היה לנו להעמיד את הקרקע בחזקת זה שהביא עדים ששל אבותיו היתה, שהרי זה שכנגדו אינו טוען שקנה את הקרקע ממנו, שתועיל לו חזקה לטענתו, ואילו טענתו כנגד העדים הרי אינה כלום; ומכל מקום **אמר רב חסדא** שיש להאמינו בטענתו ששל אבותיו היתה נגד העדים, ומשום ד"**מה לו לשקר**", כלומר: יש להאמינו ב"מיגו"!?

שהרי **אי בעי אמר ליה** לזה שכנגדו: **מינך זבינתה**, [אילו היה רוצה היה טוען "קניתיה ממך"], **ונאמן אני בכך שהרי אכלתיה שני חזקה**; ומתוך שיכול לטעון טענה שתעמידנו בקרקע, יכול הוא לטעון כנגד העדים ולומר

שהוא בן, ויש ספק על אחר אם גם הוא בן או בן הבן], וראה בזה בט"ז באבן העזר סימן קסג ס"ג, וב"קובץ הערות" ליבמות סימן מ.

אך הרמב"ן כתב: "לסוף אייתי סהדי דאיהו קריביה **וראוי לירושה במקום כל אדם**, כגון שהעידו שאין לו בנים למת, וזה היה בן אחיו או מזרע אחיו, שודאי הוא יורש, וההוא גברא לא ידע בברי אם היה ראוי לירושה במקום רב אידי או לא, כגון שהיו לו אחים למת ואחי האב, ולא היה יודע אם הוא מבני אחיו וראוי ליטול מחצה אפילו לאחר שבאו עידי קורבת רב אידי, או שמא הוא מזרע אחי אביו של מת ואינו ראוי לירושה במקום רב אידי".

ה. **ואף בטעמם של אביי ורבא נחלקו התוספות והרמב"ן**:

דעת התוספות: רבא ואביי סברי, כיון שאכל פירות ואודי חייב לשלם, ולא מהימן במיגו, הואיל והקרקע יוצא מתחת ידו מן הדין, דבקרקע ליכא מיגו, וראה תוספת ביאור בזה ב"קובץ שיעורים" חלק ב סימן ג אות יג.

דעת הרמב"ן: אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, דכיון דרב אידי ודאי, והאי גברא טעין שהוא ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, אף על פי שקדם ואכל מוציאין מידו, דלא מהימן במיגו של ספק להוציא ממון מן הוודאי. [וראה עוד פירושים אחרים ברמב"ן ובשאר הראשונים].

ו. **והרשב"ם הביא אף הוא** בעמוד ב **את גירסת הר"ח**, וכתב עליו "ולא נהירא לי, דהא לא מוכח הא סוגיא דשמעתא, שהודה על אכילת הפירות, אלא עדים היו בדבר, ולא היה יכול לכפור"; [וראה עוד שם בהגה שברשב"ם, ובמהרש"ל ומהרש"א על כך].

ז. ובעיקר סברת רב חסדא שהמיגו מועיל לו לגבי הפירות ולא לגבי הקרקע, העירו האחרונים, שאם סברת "מיגו" הוא בגדר בירור, אם כן איך שייך לומר שאומר הוא אמת לגבי הפירות ולא לגבי הקרקע, וראה מה שכתב ב"קובץ שיעורים".

1. כן כתב הרשב"ם; והנה כעין זה ממש נחלקו [רבה עם אביי] בגמרא לא א, ושם בהכרח אין הפירוש כדברי הרשב"ם, שהרי בהמשך אותו ענין מבואר שטען אחר כך "של אבותי שלקחוה מאבותיך", הרי שלא היו עדים המעידים לא כן; וכתב המהרש"א, שאכן אין שתי סוגיות אלו

ששל אבותיו היא.

ואולם **אביי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא**, ומשום ד"**מה לי לשקר" במקום עדים** שמכחישים אותו — **לא אמרינן**.

מעשה **בההוא** גברא **דאמר ליה להבריה "מאי בעית בהאי ארעא** [מה מעשיך בשדה שלי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מינך זבני ואכלתיה שני חזקה**, [ממך קניתיה ואכלתי שני חזקה]"!

אזל המחזיק **ואייתי סהדי דאכלה תרתי שני** [הלך המחזיק ולא מצא עדים אלא על שתי שנים בלבד שהוא מחזיק בשדה]!

אמר רב נחמן: היות ואין לו עדות על חזקת שלש שנים **הדרא ארעא** [חוזרת הקרקע למערער], **והדרי** נמי **פירי** ומשלם המחזיק למערער את ערך הפירות שאכל בשתי השנים שהחזיק בה, שהרי אכל את של המערער.(2)

אמר רב זביד: אם כשטען לו המערער "מאי

עוסקות באותו אופן, והביא כן גם מה"נמוקי יוסף" בשם הר"ן; ולפי זה כתב המהרש"א, שאפשר לגרוס בגמרא לעיל "אמר **רבא** מה לו לשקר", ודלא כהתוספות שם שכתבו לגרוס "**רבה**", משום שרבא הרי אומר בסוגייתנו "מגו במקום עדים לא אמרינן", ולפי הרשב"ם והר"ן ששתי סוגיות הם, אם כן יש לומר, שאם כי רבא סובר לעיל שהוא נאמן במיגו, היינו משום שיש לפרש את דבריו "של אבותי שלקחוה מאבותיך" [ראה בראשונים שם], מה שאין כן בסוגייתנו אף רבא מודה שאין אומרים מיגו במקום עדים, [ומיהו תיקשי: אם כן איך יתכן שסובר רב חסדא להאמין למיגו במקום עדים, וכמו שתמהו הראשונים שם].

2. א. **כתב הרשב"ם**, שאינו משלם את הפירות, אלא אם באו עדים על אכילת שתי שנים, אבל אם אין ראיה אחרת שאכל אלא הודאתו בלבד, כי אז נאמן הוא לטעון שאת שלו אכל, במיגו שלא היה מודה אלא באכילה מינימלית שיש בה כדי חזקה, ולכן הוא נאמן לומר ששלו אכל; והעירו האחרונים [ראה ש"ך קלט ה], שדברי הרשב"ם בזה הם שלא כדברי התוספות בעמוד א בד"ה ה"ג, שאי אפשר להאמינו לגבי הפירות במיגו, אם אין הוא נאמן לגבי הקרקע; וראה עוד מה שהוסיף הרשב"ם מסוגיא דלעיל גבי קריביה דרבי אידי.

ב. **לכאורה נראה בכוונת הרשב"ם**, שאף אילו לא היה לו "מיגו" לא היה משלם פירות של שלש שנים, שהרי ממה נפשך: אם אכן אכל שלש שנים פירות הרי החזיק ואף השדה שלו, וכמו שכתבו התוספות "אבל פירי דשנה שלישית לא הדרי, דאי מהימן במאי דאמר שאכלה שלש שנין, גם הקרקע תהיה שלו", ואם כן כוונת הרשב"ם היא, שאילו לא היה לו "מיגו" כי אז היינו מקבלים את הודאתו שאכל פירות שלש שנים פחות יום, והיינו מחייבים אותו על ימים אלו; ואולם יש לעיין בכל זה מדברי הגמרא לקמן לד א גבי עד אחד שמעיד על אכילת שלש שנים, ראה שם גם בהערות.

ג. **כתב רבינו יונה** בביאור החידוש בדברי רב נחמן בשני אופנים:

האחד: אף על פי שהניחו לזה לירד בקרקע ולא מחה, לא אמרינן שמחל על הפירות, ולהוציא מהסברא האמורה בגמרא לעיל כט א: "שתא קמייתא מחיל אינש, תרתי מחיל".

השני: אף על פי שהוא נאמן לטעון "לפירות ירדתי", אבל כשטען "לקוחה היא בידי" אינו

בעית בהאי ארעא", **טען** המחזיק **ואמר** "**לפירות ירדתי** [קניתי ממך זכות לאכול פירות בקרקע]" הרי זה **נאמן**, ופטור הוא מלשלם למערער את דמי הפירות שאכל.

שהרי **לאו מי אמר רב יהודה:**

האי מאן דנקיט מגלא ותובילא(3) **בידיה, ואמר "איזיל איגדריה** [אלקוט פירות התמרים, שהוא נקרא "גדירה"] **לדיקלא דפלניא, דזבניה ניהלי", מהימן**, ומשום **דלא חציף איניש דגזר דיקלא דלאו דיליה** —

הלוקח בידו כלי בצירת תמרים, ואומר: הולך אני לגדור את תמרי הדקל של פלוני שקניתי מבעל הדקל — שאינו לפנינו — זכות זו, אין בית הדין מעכבים בידו, ומשום שסברא היא: אין אדם חצוף לגדור את תמרי דיקלו של אחר.(4)

ואם כן **הכא** — שטען "לפירות ירדתי" — **נמי** נאמן הוא, ומשום **דלא חציף איניש למיכל פירי דלאו דיליה.**(5)

ותמהינן: **אי הכי ארעא נמי**, כלומר: אם כדבריך, למה דוקא כשטען מתחילה "לפירות ירדתי" פטור הוא להחזיר את הפירות, והרי אפילו כשטוען על הקרקע שהיא שלו, יהא נאמן ביחס לפירות שלא להחזירם, ומאותו טעם!?(6)

ומשנינן: כשטוען על **ארעא** אין להאמינו

נאמן אפילו לגבי הפירות שאכל, אף על פי שלא חציף איניש למיכל ארעא דלאו דיליה וכדמוכח לקמן [בהמשך הסוגיא, ומשום שאומרים לו "אחוי שטרך"].

3. פירש הרשב"ם: כלי גודרי תמרים, המגל לגדור, ותובילא הוא חבל לעלות בו מפני גובהו; ויש מפרשים שתובילא הוא סל לקבל בו את הפירות.

4. א. **כתב הרשב"ם**, שאין זה מועיל כנגד טענת בעל הבית האומר "לא הורדתיו לפירות", שאם כן כל אדם ירד ויאכל את פירותיו של השני, ולא נחוש לזעקותיו של בעל השדה; ואינו מועיל אלא לענין שאין בית הדין מעכב בידו מלירד ולאכול פירות קרקע שידוע לבית דין שהיא של אחר ובעל השדה אינו לפנינו; ומיהו אם כבר אכל את הפירות, נאמן הוא מטעם זה שלא להשיב את הפירות, אף שבעל השדה מכחיש את טענתו, וכדמוכח מן הסוגיא; וכן היא דעת התוספות.

ב. **כתבו התוספות** "לא חציף איניש: לאו משום דקאמר בפרהסיא "איזיל ואיגדריה" קאמר דלא חציף, דאפילו ליקט בצנעא נמי שייך "לא חציף איניש", אם לא שלקחם דרך גניבה".

ג. **הקשו התוספות**: לשם מה צריכה הגמרא לומר גבי מי שאכל את הפירות וטען לפירות ירדתי שהוא נאמן משום "לא חציף", והרי תיפוק ליה משום שהוא תפוס וככל מטלטלין שאם הוא תפוס בהם הרי הוא נאמן לטעון "שלי הם" ומשום ד"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו"; ותירצו התוספות, שהוצרכו לטעם זה במקום שהוא אינו תופס, וראה מה שכתב בביאור דבריהם בחידושי הגרנ"ט.

5. כתב הרשב"ם בד"ה אם טען ואמר לפירות ירדתי **נאמן**: **במה שאכל למפרע**, ובשבועת היסת"; וכוונתו בזה, על פי שכתב הרשב"ם, שאין סברא זו מועילה ללקוט לכתחילה כנגד בעל הבית המכחיש את קניית הפירות, אלא שלענין למפרע מועילה סברא זו, שלא יצטרך להשיב את הפירות; וכן כתב גם בד"ה מהימן.

6. הנה לשון הרשב"ם הוא: "אי הכי אפילו

אפילו ביחס לפירות, כי **אמרינן ליה: "אחוי שטרך** [הראה את שטרך שקנית את הקרקע]", ומדאין לו שטר הוי ריעותא, אבל על פירות אין דרך לעשות שטר, כדמפרש ואזיל.

ומקשינן: **אי הכי** כשטוען על **פירי** בלבד ["לפירות ירדתי"] **נמי**, נאמר לו "אחוי שטרך" שירדת לפירות!?

ומשנינן: **שטרא לפירי לא עבדי אינשי**, אין דרך האנשים לעשות שטר על "קנין פירות" בלבד!

מעשה **בהחוא** גברא **דאמר ליה לחבריה** "**מאי בעית בהאי ארעא** [מה מעשיך בקרקע שלי]"!?

אמר ליה המחזיק למערער "**מינך זבנית ואכלתיה שני חזקה** [ממך קניתיה ואף אכלתיה שני חזקה]"!

ומיהו לא **אייתי** אלא **חד סהדא דאכלה תלת שני** [לא היה לו אלא עד אחד המעיד על חזקת שלש השנים שטען]!

סבור רבנן קמיה דאביי למימר: יחזיר הקרקע שהרי אין לו שני עדי חזקה, ומאחר שאינה שלו, מתחייב הוא על פי העד לשלם את הפירות שאכל, ומשום **דהיינו נסכא דרבי אבא**! (7)

ארעא נמי, כי טעין ד"זבינתה מינך" ליהמנוהו בלא עדי חזקה, דלא חציף למיחת בארעא דלא דידיה היא ולמיכל פירותיה", ופשטות לשונו משמע, שיהא נאמן לגבי הקרקע, וכן כתב הרשב"א בשם יש מפרשים [הובא בשיטמ"ק].

אך התוספות כתבו שאי אפשר לפרש כן, שהרי אף כשטוען שקנה את הפירות אינו נאמן אלא למפרע כשהבעלים מכחישים [וכמו שכתב גם הרשב"ם עצמו, כמבואר בהערה לעיל]; אלא פירשו את כוונת הגמרא: "**אי הכי** אפילו כשטוען על **ארעא נמי**, יהא נאמן לגבי הפירות", דהיינו שאם כי אין אנו מאמינים אותו שהקרקע היא שלו לגבי מכאן ולהבא, מכל מקום לגבי הפירות שכבר אכל, יהא נאמן אף אם לא טען "לפירות ירדתי", אלא שטען "הקרקע היא שלי", **ועל פי דבריהם נתבאר בפנים**.

וכתב הרשב"א בשם יש מפרשים "דארעא ממש קאמר, והרי הוא כפירות שאכל כיון דנחית וקאי בגויה", וכתבו האחרונים לפרש את כוונתו: היות ועל זמן העבר צריך להאמין לו מסברא ד"לא חציף", ממילא נאמן הוא גם להבא, ומשום שלא ניתנו דבריו ליחלק.

וראה ב"שער המשפט" סימן קלז וסימן קמו, שהקשה לשיטת התוספות: כשם שכתבו התוספות בעמוד א לגבי מיגו, שהיות והקרקע יוצאת מתחת ידו אין מאמינים לו על הבפירות, אם כן הוא הדין לגבי סברת "לא חציף" יש לנו לומר כן!? וכתב דאין הכי נמי ודברי הגמרא כאן הם אליבא דרב חסדא שאינו סובר כן, וראה עוד שם.

7. נתבאר על פי הרשב"ם בפירוש שני; ולא נתבאר בפירוש בדברי הרשב"ם, אם לפי סברת הגמרא עכשיו, יכול הוא לתובעו על אכילת כל שלשת השנים, או שתובעו על אכילת שלש שנים פחות משהו, דאילו על אכילת שלש שנים איכא ממה נפשך: אם אכלם הרי שלו הם, מטעם חזקה, [ראה תוספות סוף ד"ה ואי טעין].

ובפירוש ראשון ביאר הרשב"ם, שאין כוונת הגמרא אלא לומר שהיות ואין לו אלא עד אחד על החזקה, אינו נאמן לטעון ששלו היא

דמעשה בהחוא גברא דחטף נסכא מחבריה [מעשה באדם שחטף חתיכת כסף מחבירו], **אתא** הנחטף **לקמיה דרבי אמי, הוה יתיב רבי אבא קמיה** [יושב היה רבי אבא לפני] דרבי אמי כשבא דין זה לפני רבי אמי:

אייתי הנחטף **חד סהדא דמיחטף חטפא מיניה**, [לא היה לנחטף אלא עד אחד שמעיד על חטיפת הנסכא]!

ואמר ליה החוטף לרבי אמי "**אין חטפי, ומיהו דידי חטפי**, [אכן מודה אני במעשה החטיפה, ומיהו את שלי חטפתי]".

ואילו היו באים שני עדים המעידים על החטיפה, כי אז אין הוא נאמן לומר "דידי חטפי".(8)

ואילו לא היה אפילו עד אחד המעיד על החטיפה, כי אז היה זה נאמן לומר "דידי חטפי" ואף שמודה הוא בגוף החטיפה, כי מיגו שהיה יכול לומר לא חטפתי, והיה נאמן; אף כשטוען הוא "חטפתי ושלי חטפתי", הרי הוא נאמן.

ואילו היה עד אחד מעיד על החטיפה, והיה זה טוען: "לא חטפתי", היה נאמן לישבע להכחיש את העד.

אך במקרה זה שלא היה אלא עד אחד על החטיפה, ואין החוטף מכחיש את החטיפה, אלא שטוען "דידי חטפי" — **אמר רבי אמי**:

היכי נידיינוה דייני להאי דינא [כיצד ידונו הדיינים דין זה, שקשה לדונו]!? לד-א

שמא תאמר **דלישלם**, כלומר, יחזיר החוטף את הנסכא, וכדרך שהיינו אומרים אילו היו שני עדים מעידים על החטיפה?

הרי **ליכא תרי סהדי** [אין שני עדים] על החטיפה אלא עד אחד בלבד, ובמיגו שהיה יכול לטעון "לא חטפתי", יש להאמינו גם בטענת "דידי חטפי".

שמא תאמר **דליפטריה**, ומשום מיגו זה שהיה יכול לטעון "לא חטפתי"?

הרי **איכא חד סהדא** [יש עד אחד] המעיד על החטיפה, ואילו היה טוען "לא חטפתי" הרי היה צריך לישבע להכחישו.

שמא תאמר **דלישתבע** החוטף, היות והעד מחייבו שבועה?

הא אמר, הרי מודה הוא **שמיחטף חטפה**, ואילו העד הרי מחייבו שבועה שלא חטף —

ואם כן הרי נמצא, דכיון דאמר החוטף **דחטפה, הוה ליה כגזלן** אצל שאר שבועות

"ודומיא בעלמא מדמינן אותו" לנסכא דרבי אבא; וצריך תלמוד לפירוש זה לבאר את המשך הגמרא לקמן לד א "אמר ליה אביי מי דמי" ראה שם.

8. לשון הרשב"ם הוא: "שאין אדם נאמן לחטוף דבר מיד חבירו, ולומר "שלי אני חוטף", אלא אם כן יש לו עדים, ד"העמד ממון על חזקתו", וזה המוחזק בו אין אדם יכול להוציא ממנו בלי ראיה".

ובפשוטו, עיקר הטעם שאינו נאמן לטעון כן, הוא משום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו", וכן נקטו האחרונים.

שאינו יכול לישבע להכחיש את העד, משום שפסול הוא לשבועה — [1]

ואם כן כיצד נדון דין זה!?

אמר ליה רבי אבא לרבי אמי:

הוי חוטף זה **מחויב שבועה** בגין העד, **שאינו יכול לישבע** שהרי אינו מכחישו — **וכל המחויב שבועה שאינו יכול לישבע**, הרי זה **משלם**. [2]

---

1. נתבאר על פי הרשב"ם; ורבינו יונה פירש "כיון דעד אחד מעיד שהוא גזלן ואין זה מכחישו, הוה ליה כגזלן בפני שני עדים, דאינו יכול לטעון דידי חטפי", **ראה שם**; והרשב"א כתב "כיון דמודי למאי דקא מסהיד סהדא, אי אפשר לאשבועיה ולמיפטריה בהכין, דהוה ליה כאילו גזל באפי תרי, דלא מהניא ליה שבועתיה למיפטריה".

2. א. דין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" מחלוקת היא בגמרא בשבועות מז א, ולדעת רב ושמואל אין אומרים "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ואף כאן לדעתם אין הוא משלם; ונפקא מינה עוד במחלוקת זו, באופן שהודה במקצת על חיוב שתובעו חבירו, ואולם אין הוא כופר בשאר, אלא אומר הוא "איני יודע", ואף בזה נחלקו רבי אבא ורב ושמואל, אם צריך הוא לשלם מתוך שאינו יכול לישבע, או שפטור הוא.

ב. נתקשו הראשונים והאחרונים: איך אפשר לחייבו "מתוך שאינו יכול לישבע", והרי סוף סוף יש לו מיגו להאמינו שאת שלו הוא חטף, כי אילו היה רוצה היה נשבע להכחיש את העד!? ובישוב קושיא זו האריכו הראשונים והאחרונים, ויובא כאן אחד הפירושים שנאמרו בסוגיא ב"קהלות יעקב" [סימן כה בנדמ"ח]:

ניחזי אנן: כשעד אחד מעיד לחייב את ראובן, וראובן מודה לדבריו, הנה למאן דאמר "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" אין צריך לנו לחייבו לראובן מכח "הודאת בעל דין", אלא כיון דאינו נשבע להכחיש את העד, ממילא מחוייב על פי העד מדין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", אבל למאן דאמר דלא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", הנה היכא דמודה לדברי העד אין חיובו אלא מכח "הודאת בעל דין" ולא מכח דברי העד; וזכינו לדין, דבהאי עובדא דנסכא דרבי אבא, מה שאין מזכין את החוטף לומר שמא לא חטף, הוא לפי רבי אבא משום עדות העד ומדין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ולרב ושמואל דלית להו "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", אין חיובו אלא מכח הודאת עצמו, שהודה שחטף, ד"הודאת בעל דין כמאה עדים".

והנה ידוע, שענין "מיגו" וענין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הם שני ענינים נפרדים, והחילוק בין מיגו ל"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא כך, שב"מיגו דאי בעי טעין" היינו, שאותה טענה שאילו רצה היה טוען, הרי שכל כמה שלא טען אין אנו חוששים לה, וכגון שומר הטוען "החזרתי" שהוא נאמן במיגו ד"נאנסו", הרי כל כמה שלא אמר "נאנסו" אין אנו חוששין לנאנסו, ולא משום שהוא עצמו מודה דלא נאנסו, וכן כיוצא בזה, אבל "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא באופן שאותה טענה שהיה יכול לטעון, גם אנחנו מסתפקים בה וחוששין לה, ורק חשום הודאת פיו שאינו כן על ידי זה נסתלק אותו חשש, ועל פיו הוא דבאנו לחייבו, ובזה אמרינן, דכיון שכל חיובו הוא רק משום דבריו, והרי הוא מוסיף דברים המזכים אותו ו"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", לכן אי אפשר לחייבו על פיו יותר ממה שהוא אומר בכל טענותיו ביחד; הכלל: דב"מיגו" אי מסלקינן כל דבריו היה מתחייב, וב"הפה שאסר הוא הפה

ואף נידון דידן שבא עד אחד על אכילת שלש שנים, דומה הוא לענין "נסכא דרבי אבא", שהרי יש לפנינו עד אחד שהוא אכל פירות, והוא אינו יכול לישבע להכחישו כי מודה הוא באכילה, אלא שטוען "שלי אכלתי", ואם כן היה לנו לומר: מתוך שאינו יכול לישבע, משלם את הפירות שאכל.(3) **אמר להו** אביי לרבנן שהיו מחייבים אותו להחזיר את הפירות שאכל, וכדין נסכא דרבי אבא:

שהתיר" אם תסלק כל דבריו היה פטור, ורק על פיו באנו לחייבו, ומשום הכי אלים יותו "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", דממה נפשך: אם תאמינהו נאמינו בכל, ואם לאו לא נאמינו כלל, מה שאין כן ב"מיגו", שאם תסלק כל דבריו הוא חייב, ורק משום שעל כל פנים יש לו עצה לזכות באנו להאמינו, שזה הוא הוכחה דמסתמא האמת כדבריו, וזה קיל טובא מ"הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ומעתה, הנה בהאי נסכא דרבי אבא למאן דאמר "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", כשבאנו לחייבו מטעם החטיפה, זה הרי נעשה על פי העד משום "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ואם נבוא להאמינו ד"דידי חטפתי" ב"מיגו" דאי בעי מכחיש את העד אין זה אלא מיגו ולא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", דענין החטיפה אינו נחלט מכח הודאתו, ובזה כבר כתבו הראשונים דאין זה "מיגו" טוב, כי אינו מעיז להכחיש את העד, אבל למאן דאמר דלא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", דלדידיה נתבאר שעיקר ענין החטיפה אינו נחלט לנו אלא מכח הודאתו משום ד"הודאת בעל דין כמאה עדים" ואם כן כשטוען "דידי חטפתי" הוי "הפה שאסר", וזה אמרינן שפיר גם במקום שקשה לו להעיז, דמכל מקום כיון שכל חיובו אינו אלא על פיו, הא פיו קאמר דידי חטפתי, עד כאן דברי ה"קהלות יעקב", [ובאופן דומה ביאר ב"אבן האזל" [שכירות פרק יא], דמיגו אינו מועיל כנגד חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו, מה שאין כן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" מועיל אפילו כנגד חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו].

[ומיהו אכתי לשון הגמרא צריך ביאור: דקאמר "לישלם ליכא תרי סהדי, ליפטריה איכא חד סהדא", ופירש הרשב"ם "לישלם ליכא תרי סהדי: דחטף, ובמיגו דאי בעי למימר לא חטפי, מהימן נמי למימר דידי חטפי; ליפטריה: מלשלם משום האי מיגו, איכא חד סהדא, ואי אמר לא חטפי הוה בעי לאישתבועי להכחיש את העד", ולכאורה דברי הגמרא סותרים, דמתחלה אמרינן שאי אפשר לחייבו משום שיש לו מיגו, ושוב אנו אומרים שאי שאי אפשר לפוטרו משום שאין לו מיגו!?].

3. לכאורה תמוה מאד [וכפי שאכן הקשתה הגמרא], שהרי אם נקבל את דברי העד שאכן אכל זה שלש שנים הרי יזכה אף בקרקע ואיך נחייב אותו על אכילת פירות של שלש שנים!?

וראה מה שכתבו בזה התוספות בד"ה היינו, ולשון רבינו יונה בד"ה א"ל ר"א, הוא: "הם כך היו סבורין, דכיון דהדרא ארעא בעידי אבות, ואי אפשר למחזיק לזכות בה בעד אחד, הרי אנו מחייבין אותו על הפירות בעדותו, ואמרינן דאכלינהו לפירי תלת שנין בגזלנותא, ומכח חזקת הקרקע אנו דנין כך בעדות העד, אף על פי שאם היו שנים מעידים על אכילת פירות שלש שנים, היה זה זוכה בקרקע ופירותיו".

ב. לשון הרשב"ם בסוגיא זו צריך ביאור, וה לשונו: הכא נמי איכא למימר כי האי גוונא: כי הוו תרי סהדי דאכלה שני חזקה מוקמינן לה

מי דמי, וכי יש לדמות אופן זה, למקרה של נסכא דרבי אבא!?

התם — גבי נסכא דרבי אבא — **סהדא לאורועי קאתי** [העד בא להרע את כוחו של החוטף], שהרי לפי עדותו חייב הוא להחזיר את הנסכא, **וכי אתי אחרינא בהדיה, מפקינן לה מיניה**, [ואילו היה בא עד נוסף המעיד כמותו, הלוא היינו מוציאים את הנסכא מידי החוטף].

ואילו **הכא** — גבי עד אחד על חזקת שלש שנים — הלוא העד **לסיועי** למחזיק **קא אתי**, שהרי לפי עדותו החזיק בה זה שלש שנים ונאמן הוא בטענתו; **וכי אתא אחרינא מוקמינן לה בידיה**, [אילו היה בא עד נוסף המעיד כעד זה, הלוא היינו מעמידים את הקרקע בידו של המחזיק].

כלומר, הניחא באופן שדיבר בו רבי אבא, הרי מכח דברי העד יש לנו לחייבו, אבל כאן, הרי אם נקבל את דברי העד אין הוא מחוייב כלל, שהרי הוא אכל שלש שני חזקה והקרקע היא שלו, ואין לדון כאן חיוב שבועה כלל.

אלא אי דמיא הא דרבי אבא, אם רוצה אתה לידע לאיזה אופן דומה המקרה של נסכא דרבי אבא, ויהיה דינו כמותו? לאופן הבא הוא דומה:

לחד סהדא ולתרתי שני ולפירי!

כלומר, כגון שבא עד אחד והעיד על פלוני שאכל פירות שדהו של אחר שתי שנים,(4) והאוכל טוען: אכן אכלתי, ברם את שלי אכלתי, כי קניתיה ממך — באופן זה אכן

בידא דלוקח, ליכא סהדי דאכלה שני חזקה מפקינן לה מיניה ומהדרינן למרה, איכא חד סהדא דאכלה שלש שנין, לישתבע דעד אחד לשבועה קם אתי, אפילו לא הוה קרקע לא משבעינן ליה על מאי דאסהיד סהדא, דלא כפר ליה אלא מודי ליה דאכל, וטוען "אין אכלי ודידי אכלי".

ויש לעיין: מה הוא זה שכתב הרשב"ם "כי הוו תרי סהדי דאכלה שני חזקה מוקמינן לה בידא דלוקח", והרי אם כן כדאיכא חד סהדא נמי אי אפשר לחייבו, וגבי נסכא דרבי אבא לא כן אמרו, אלא דכי איכא תרי סהדי היינו מחייבין אותו והוא סברא לומר שלכן כשיש עד אחד נחייב אותו שבועה, אבל אם כשיש שני עדים הרי הוא זוכה, אין זו סיבה שנחייבנו שבועה כשבא עד אחד!?

ועוד צריך ביאור מה שכתב הרשב"ם "אפילו לא הוה קרקע לא משבעינן ליה על מאי דאסהיד סהדא": ומבואר שלפי האמת הנידון כאן הוא "קרקע" ואם כן הרי צריך ביאור מה שייך לדון כאן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", והרי אין נשבעין על הקרקעות!?

4. לשון הרשב"ם הוא "ואייתי ראובן חד סהדא דאכל פירי תרתין שנין, וכגון שמעיד **שלא אכל כי אם שתי שנים** דלאו לסיועי קאתי"; וחידוש יש בדבריו, שאם בא העד והעיד שאכל שתי שנים ואינו יודע אם אכלה שלישית או לא, כי אז לא נאמר שהעד מחייב שבועה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם; [וראה מה שהביא הרשב"א לעיל לג ב בשם הרשב"ם על דברי רב נחמן שאמר "הדרא ארעא והדרא פירי", ומה שכתב עליו הרשב"א]. וכל שכן שמוכח מדבריו, שאם העיד העד על שלש שנים של אכילת פירות, אין אנו אומרים: נקבל את עדות העד על שלש שנים אכילה פחות יום, ונחייבנו פירות של שלש שנים

יהא האוכל חייב לשלם את פירות שתי השנים, שהרי לפי עדותו של העד הרי הוא חייב בתשלום פירות שתי השנים שאכל, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם.(5)

מעשה **בהחוא ארבא דהוו מינצו עלה בי תרי, האי אמר "דידי היא", והאי אמר "דידי היא"**, [מעשה בספינה בנהר, שהיו מתעצמים עליה שנים של מי היא] — לד-ב

פחות יום.

5. כתב הרשב"ם: וקיימא לן בהא כרבי אבא, מדיליף אביי מינה; ואף על גב דפליגי עליה [דרבי אבא] רב ושמואל בפרק כל הנשבעין, דאמרי: [אם היו התובע והנתבע חשודים על השבועה] חזרה שבועה לסיני, והמוציא מחבירו עליו הראיה, [פירוש: ואילו לרבי אבא הסובר "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", כי אז בשניהם חשודים על השבועה, הדין הוא "חזרה שבועה למחוייב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם", כמבואר בגמרא בשבועות מז א].

ותנן נמי התם: וכן היתומין [של המלוה הבאים ליפרע] מן היתומים [של הלוה] לא יפרעו אלא בשבועה [כשם שאביהם היה צריך לישבע — כשבא ליפרע מן היתומים — שלא פרעו אביהם של יתומים; ומיהו אין הם נשבעים כמו אביהם, שאילו אביהם היה נשבע שלא נפרע, והיתומים שלו הרי אינם יודעים אם נפרע אביהם, ונשבעים הם "שבועה שלא פקדנו אבא ששטר זה פרוע"], ורב ושמואל דאמרי תרוייהו: לא שנו — שיתומי המלוה יכולים ליפרע מן היתומים של הלוה על ידי "שבועה שלא פקדנו אבא" — אלא שמת מלוה בחיי הלוה, [ועדיין לא נתחייב אביהם שבועה כלל], אבל מת לוה בחיי מלוה [לא ייפרעו יתומיו אפילו בשבועה, ומשום ש]כבר נתחייב מלוה לבני לוה שבועה ואין אדם מוריש שבועה לבניו ממון שהוא מחוייב עליו שבועה, [כלומר, היות וכבר נתחייב האב שבועה ליתומי הלוה, אין בניו יכולים ליפרע חוב זה, שהרי אין הם יכולים לישבע כמו אביהם, אלא "שבועה שלא פקדנו אבא"], אלמא [מוכח מדברי רב ושמואל] הואיל ומחוייב שבועה שלא התקבלתי חוב זה, ויתומין אין יכולין לישבע כן אלא "שלא פקדנו אבא" ואין זו שבועה המוטלת על אביהן, וגם יתומים של לוה אין יכולין לישבע שפרעו אביהם, קא אמרי רב ושמואל שלא יפרע, אלמא המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע לא זה ולא זה, סבירא לרב ושמואל "חזרה שבועה לסיני" ואין כאן לא שבועה ולא פרעון, ואילו רבי אבא פליג עלייהו, ואמר: יורשין נשבעין שבועת יורשים ונוטלין, דלא סבירא ליה לדרב ושמואל, [דברי הרשב"ם בכל זה הם על פי דברי הגמרא בשבועות מז א, ועל פי פירושו של רש"י שם, ראה שם, ואין כאן המקום להאריך בביאור שיטת רש"י בהוכחת הגמרא מרב ושמואל שאין הם סוברים "מתוך שאינו יכול לישבע משלם"], ואמרינן התם האי דיינא דעבד כרבי אבא עבד דעבד כרב ושמואל עבד [ואם כן למה מגבואר כאן שהלכה כרבי אבא!?], אפילו הכי הלכתא כרבי אבא ולא כרב ושמואל [משום] דאמרינן התם "הבו דלא להוסיף עלה" [והיינו, ד]עשו תקנה שלא להוסיף על דברי רב ושמואל ללמוד מדין זה דיתומין מן היתומים לשאר דינין, ולומר "חזרה שבועה לסיני", דבדין זה לבדו דיתומין מן היתומין הוא דקיימא לן כרב ושמואל בדיעבד משום תקנת יתומין בני לוה, דחסינן עלייהו שלא למפרע מהן בלא שבועה מעלייתא, אבל בשאר דינין קיימא לן כרבי אבא דהמחוייב שבועה ואינו יכול לישבע — משלם, וגם רבינו חננאל פסק דהלכתא כרבי אבא".

ואילו היה בא דין זה לפני בית הדין כשהם מתעצמים ביניהם, היה בית הדין פוסק מספק "כל דאלים גבר";[1] אלא **שאתא חד מינייהו לבי דינא, ואמר "תיפסוה עד דמייתינא סהדי דדידי היא"**, [בא האחד לבית הדין, וביקש שיתפוס בית הדין את הספינה וימנע מן השני למוכרה לאחר,[2] עד שיביא הוא עדים המעידים כדבריו ששלו היא].

ודנה הגמרא: האם **תפסינן** כבקשתו, **או** שמא **לא תפסינן**?

ונחלקו רב הונא ורב יהודה בדבר:

רב הונא אמר: תפסינן.

רב יהודה אמר: לא תפסינן, [ויתבארו טעמיהם בהמשך הענין].

ומעשה שהיה כך היה, שבית הדין אכן תפס את הספינה,[3] ואולם **אזל** זה **ולא אשכח סהדי**, [הלך זה ולא מצא עדים ששלו היא], ועל כן **אמר להו "אפקוה וכל דאלים גבר"**, הניחו את הספינה מידכם ויהא הדין בינינו "כל דאלים גבר", שהרי זה הוא עיקר דינו של ספק זה!

ודנה הגמרא: האם מאחר שהספינה תפוסה ביד בית הדין מכל מקום **מפקינן** [מוציאים את הספינה] לדין "כל דאלים גבר", **או** שמא מאחר שביד בית דין היא, שוב **לא מפקינן** לדין "כל דאלים גבר"?

ובפרט זה נחלקו רב יהודה ורב ורב פפא:

רב יהודה אמר: לא מפקינן, דמאחר שבא ממון ישראל ביד בית דין, אינן רשאין להפקירו, אלא מעכבין אותו ממון עד שידעו למי ישיבו.

רב פפא אמר: מפקינן, ומשום שלכתחילה על דעת תפסוה, שאם לא יביא עדים יחזירוה למצב שהיה בתחילה.

ובמחלוקת זו האחרונה, תלויה גם המחלוקת הראשונה, שודאי היה לנו לומר מעיקר הדין, שהיות וזה טוען שיש לו עדים המוכיחים כדבריו, וחושש הוא שמא יעשה השני פעולה, שלא יוכל לקבל את שלו, היה

---

1. א. כתב הרשב"ם שלא היה אף אחד מהם מוחזק בספינה, כי אילו היו מוחזקים בה היינו אומרים "יחלוקו", כמו ב"שנים אוחזין בטלית" בתחילת בבא מציעא, וראה גם בתוספות; [ולשון הרשב"ם מגומגם].

ב. עוד כתב הרשב"ם בביאור דין "כל דאלים גבר", דהיינו כל מי שיגבר בין בראיות בין בכח.

2. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב "תיפסוה: פן ימכרנה, אבל חזקה שהחזיק בה אחר שערער זה עליה אינה כלום דאגן סהדי שבתורת חטיפה בא לידו", ביאור דבריו: הא פשיטא שאין בית הדין פוסקים "כל דאלים גבר" כל עוד שזה טוען רצוני להביא ראיות, ולכן אם יתפוס האחד לא יזכה בה מדין "כל דאלים גבר", ואילו מטעם חטיפה הרי אינה כלום; ואפשר לפרש עוד, שלשיטת הרשב"ם: כאשר בית הדין פוסק "כל דאלים גבר", יכול השני לחזור ולתפוס ממנו וכך לעולם [וכמבואר בהערה 6, ראה שם], ולכן אם יתפוס האחד משום "כל דאלים גבר" אין בכך כלום, כי יכול זה לחזור ולתופסה ממנו.

3. כן פירש הרשב"ם בפירוש אחד את טעם התפיסה; ובפירוש שני פירש, ששניהם אמרו לבית דין לתופסה.

לנו לומר ש"תפסינן".

אלא שאם הדין הוא, שאין בית דין מוציאים את הספינה מידיהם לדין "כל דאלים גבר", אם כן אין לבית הדין לתפוס את הספינה, שהרי אם אין ממש בדברי הטוען שיש לו עדים, נמצא זה השני מפסיד בתפיסת בית הדין, שהרי ללא תפיסתם היה הוא יכול לגבור על חבירו ולקחת את הספינה, ואם יתפסוהו בית הדין, שוב לא יוכל לעשות כן; ולכן:

רב הונא סובר: תפסינן, משום שהוא סובר שאם לא יביא זה עדים, יוציא בית הדין את הספינה מידם, ואם כן דין הוא שיתפסוה בינתיים.

ואילו רב יהודה סובר: לא תפסינן, כי הולך הוא לשיטתו, שאם תפסינן שוב לא מפקינן.(4)

והלכתא כרב יהודה, **דלא תפסינן, והיכא דתפס לא מפקינן** [אין לבית הדין לתפוס לכתחילה, ואם תפסו שוב לא יוציאוהו מידם לדין "כל דאלים גבר"], ומטעם זה עצמו ש"לא מפקינן", מטעם זה לכתחילה לא תפסינן.

דנה הגמרא בדין קרקע או ספינה שנתעצמו עליה שנים:

זה אומר "של אבותי וירשתיה מהם", **וזה אומר "של אבותי** היא, ואני ירשתיה", ואין לזה עדות וחזקה יותר לזה.(5)

אמר רב נחמן: היות וספק הוא הדבר, שאין לזה ראיות יותר מלזה, **כל דאלים** מביניהם **גבר!**(6)

ומקשינן עלה: **מאי שנא** דין ספק זה **מדין** ספק של **שני שטרות** מכירה — שכתב בעל שדה, האחד לראובן והאחד לשמעון —

---

4. נתבאר על פי הרשב"ם; אבל התוספות כתבו שאין שתי המחלוקות תלויות זו בזו, שאם כן היו אותם אמוראים חלוקים בשתי המחלוקות, ולכן פירשו: דרב הונא דאמר דתפסינן היינו אפילו למאן דאמר לא מפקינן, ומשום שמאמינים אנו לו שיביא עדים, ורב יהודה דאמר לא תפסינן היינו אפילו למאן דאמר מפקינן, כי לא מפקינן אלא היכא דתפסינן כבר, אבל לכתחילה לא תפסינן, ומשום דחיישינן דלמא לא יביא עדים ולא נדע לברר של מי הוא, ולמי להחזיר, ולכך אין לנו ליכנס בדבר.

5. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ובכלל דבריו שלא יהיו שניהם מוחזקים באותה מידה, כי אז יהא הדין "יחלוקו" כדמשמע ברשב"ם לעיל.

6. כתב הרא"ש [סימן כב]: האי "כל דאלים גבר" דינא הוא, דכל מי דגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו עד שיביא חבירו ראיה, וכל זמן שלא יביא ראיה, אף אם תגבר ידו לא שבקינן ליה לאפוקי מיניה, דלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר חבירו, אלא חכמים פסקו: כל דאלים בפעם הזאת גבר, וסמכו על זה, דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו, [יותר] ממה שימסור האחר לגזול, ועוד יאמר "מה בצע שאמסור נפשי, והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי"; אך התוספות בבא מציעא ו א ד"ה והא כתבו "אפילו גבר האחד, אם יכול השני לחזור ולתוקפה ממנו — זוכה"; וב"קובץ שיעורים" אות קנב דקדק מדברי הרשב"ם כשיטת התוספות, ראה שם.

היוצאין ביום אחד, [תאריך השטרות זהה]:[7]

לה-א **דרב אמר: יחלוקו** את הקרקע ביניהם, יש אומרים משום שספק הוא מי זכה קודם, ויש אומרים משום שודאי קנו שניהם את הקרקע.

ושמואל אמר: שודא[1] **דדייני**, כלומר: מי שנוטה לב הדיינים לזכותו, ומשום שנראה להם שלו נתכוין בעל השדה להקנות את הקרקע, היות והוא אוהבו או קרובו, הוא זה שיזכה בשדה; וכן כל כיוצא בזה, שנוטה לבם של הדיינים שהוא בעל השדה ולא חבירו.[2]

---

7. **בתוספות** הביאו כאן שתי לשונות מגמרא בכתובות בביאור מחלוקת רב ושמואל:

האחת: רב סובר שעדי חתימה כרתי, וצריך שיהא ניכר מתוך החתימה מי קדם למי, וכל שאינו ניכר אין מועיל קדימה אף אם מסר תחילה לזה ואחר כך לזה, ולפי לישנא זו טעמו של רב אינו משום ספק אלא ששניהם שוין, וכן היא שיטת הרבה ראשונים בביאור שיטת רב [לפי לשון זו בכתובות] שהחלוקה אינה מטעם ספק, אם כי בטעם הדבר לא נשתוו הראשונים.

ואילו שמואל סובר, שעדי מסירה כרתי ולמי שנמסר לו תחילה הוא קונה, ומשמואל הוא דמקשה הגמרא, שהרי לפי דעתו יש ספק למי נמסר תחילה ומספק הוא דאמרינן "שודא דדייני".

וביארו התוספות, שלפי לשון זו אין קושיית הגמרא מרב, שהרי אין הם חולקים משום ספק, ואינו ענין לסוגיתנו, **וכן פירש רבינו יונה** את קושיית הגמרא [ולא הזכיר את הלשון השניה שבמסכת כתובות].

השניה: בין רב ובין שמואל סוברים כרבי אלעזר וקונה מי שנמסר לו תחילה, ונחלקו רב ושמואל אם חלוקה עדיפא או שודא עדיפא, וקושיית הגמרא היא בין מרב ובין משמואל.

אך לשון הרשב"ם היא: ואפילו נתברר ששמעון בשחר ולוי אחריו בערב [כלומר, אפילו נכתב ונמסר לזה בשחר ולזה בערב, כמבואר ברשב"ם לה א ד"ה התם] אין הקדמה בשעות אלא בירושלים, והיות ולא כתב שעה לא לזה ולא לזה, נמצא שלא זיכהו בשטר עד הערב הואיל ולא נתפרש בו שעת שחרית, ונמצאו שניהם שוין; וכוונת הרשב"ם היא בין לרב ובין לשמואל, כדמשמע מלשונו כאן, וכנראה בהדיא מדבריו בעמוד א בד"ה התם.

ומיהו בהכרח שמכל מקום ספק הוא, שהרי אם אינו ספק אינו ענין כלל לסוגייתנו, וגם אין שייך "שודא דדייני" לפי שיטת הרשב"ם בביאור "שודא דדייני", וכן כתב הרשב"ם בהדיא בד"ה יחלוקו "דספיקא היא", וגם נראה מדבריו שם שהקושיא היא הן מרב והן משמואל; אלא שלא נתבאר בדבריו כאן מה הוא הספק, וראה בדברי הרשב"ם לקמן בעמוד א ד"ה התם, דמבואר שם דיש ספק שמא נמסר לזה היום ולזה מחר, **ראה שם; וראה עוד מה שכתב הרמב"ן** לתמוה על דברי הרשב"ם, ובמה שפירש הוא את סוגייתנו, עיין בדבריו כאן, ובדבריו בדף לה א.

1. לשון השלכה "ירה בים" מתרגמינן "שדי בימא", רשב"ם.

2. לשון הרשב"ם הוא "שודא דדייני, לאותו שיהא נוטה לב הדיינין, שהיה הנותן אוהבו או קרובו יותר — דודאי להוא גמר ואקני — לו יתנו את הקרקע, ושמא זכה בעל הקרקע בשלו; אבל כשאתה אומר יחלוקו, בודאי אחד נטל החצי שלא כדין". [ויש להסתפק בהבנת דבריו, אם הדין הוא שכאשר אין אנו יכולים לבוא לידי הכרע, אנו פוסקים לפי דעת נוטה, או שאין כלל

ואם כן צריך ביאור: מאי שנא שבדין הספק בארבא אנו פוסקים "כל דאלים גבר", ואילו בספק שבשתי שטרות אנו אומרים לפי שמואל "שודא דדייני"; ולפי שיטה אחת בדעת רב אנו פוסקים שם יחלוקו מספק!?

ומשנינן: **התם** — גבי שתי שטרות — הרי לעולם **ליכא למיקם עלה דמילתא** [אי אפשר להגיע לבירור האמיתי של הספק], ולכן נזקק לכך בית הדין ופוסק.(3)

אבל **הכא** — גבי זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי — הרי **איכא למיקם עלה דמילתא** [קיימת אפשרות שתתברר האמת על ידי עדים], ולכן אין בית דין נזקקים להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות, לכשיתברר האמת של מי היא השדה; ולפיכך מניחים אותם, ו"כל דאלים גבר" עד שיבואו עדים ויבררו את הדבר.(4)

ואכתי תמהינן **דמאי שנא** — זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, שפוסק בית הדין "כל דאלים גבר" — **מהא דתנן**:

הכרע, אלא שעיקר הדין הוא, משום שאפשר שיבוא על ידי כך לבעלים האמיתי, ובית הדין מהמר על אותו בעל דין שהדעת נוטה לו].

ואולם דעת רבינו תם בפירוש "שודא דדייני", דהיינו, למי שירצה הדיין ליתן; וראה ברמב"ן שהביא מירושלמי שהוא נקרא "שוחדא דדייני" **דכאילו** הדין תלוי מי יתן יותר שוחד לדיין כדי שיתן לו; וראה בתוספות שהקשו: אטו יהא הדין תלוי במי שנותן יותר שוחד, וראה מה שביארו בזה, ומכל מקום הרי זה **כאילו** הדין תלוי בזה, ולכן הוא נקרא "שוחדא דדייני".

3. **ביאר רבינו יונה** [ראה בהערה לעיל את שיטתו בביאור קושיית הגמרא] "דכיון שהם יודעים מי הם העדים שנמסרו להם השטר בפניהם, ולא יכלו [בית הדין] עכשיו לעמוד על נכון הדבר, או מפני שמתו העדים או מפני ששכחו זמן מסירת השטר אם בבוקר אם בערב, תו ליכא למיקם עלה דמילתא".

והרמב"ן [ראה בדבריו את שיטתו בקושיית הגמרא] כתב "והא דאמרינן ליכא למיקם עלה דמילתא, מתוך השטר קאמר, וכיון דמתוך השטר ליכא למיקם עלה דמילתא, אמר שמואל שודא דדייני, שהרי עדים לפניך מעידים ששניהם ביום אחד, ואין אומרים יבואו אחרים ויעידו שזה קודם לזה, אלא אמרינן כשם שאלו לא דקדקו בשעות כך אלו לא דקדקו, כלומר דעידי מסירה גופייהו לא דייקי בשעות, ומסתמא בחד יומא אימסר לתרוייהו, וכיון דוודאי דחד מינייהו הוא שמסר לזה ואחר כך לזה, דלא שכיח דמסר לתרוייהו בבת אחת, וסהדי לא דייקי בה, עבדינן שודא"; ושוב הביא את דברי הרשב"ם, והרבה לתמוה עליהם.

ואילו הרשב"ם ביאר "התם בשתי שטרות ליכא למיקם עלה דמילתא היום או למחר שיביא האחד עדים ויטול, שהרי השטרות שוין בזמנן; ואפילו אם יבואו עדים ויעידו "זה נכתב ונמסר בבוקר, וזה בערב" הלא אין הקדמה בשעות, כמו שפירשנו למעלה; וליכא למימר: שמא זה נמסר תחילה יום או יומיים או חודש ואחר כך נמסר השני לשני, דמאחר שנכתבו ביום אחד, מסתמא גם ביום אחד נמסרו, כמו שמוכיח לשון הכתוב בשטר, הלכך רב אמר חולקין ושמואל אמר שודא דדייני, דהואיל ואין לברר לעולם הדין עם מי, משתדלין בית דין בדינן ודנין אותו".

4. ב"קובץ שיעורים" אות קנב, הקשה לפי דברי הרא"ש שהובאו בהערה לעיל ש"כל דאלים גבר" אינו בגדר סילוק של בית הדין מלדון

המחליף פרה בחמור, ודין הוא שבמשיכת החמור נקנית הפרה לחבירו,(5) ולאחר שמשך את החמור נתברר **שילדה** הפרה; **וכן המוכר** את **שפחתו** ונתברר **שילדה** השפחה:

ומתעמתים ביניהם מוכר הפרה או השפחה — והלוקח:

זה — מוכר הפרה או השפחה — **אומר**: "**עד שלא מכרתי**, **ילדה**, וכשמכרתי, לא מכרתי אלא פרה או שפחה ריקנית, והולד שלי הוא".

ואילו **זה** — בעל החמור שקנה את הפרה, או קונה השפחה — **אומר**: "**משלקחתי** — **ילדה**"; ואין לזה ולא לזה ראיות לטענתו, ואין זה או זה מוחזקים בולד, וכגון שהיא עומדת באגם שאינו רשות של אף אחד משניהם, הרי שמספק **יחלוקו** המוכר והלוקח את הולד!

ואף כאן גבי "זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי", כך היה לנו לומר, שמספק יחלקו ביניהם את השדה או את הספינה.(6)

ומשנינן: **התם** — גבי ולד — **להאי** למוכר הפרה או השפחה

בדבר, אלא שסומכים על אומדנא שהאלים יותר הוא באמת הבעלים, אם כן צריך ביאור מה הפרש יש בין "איכא למיקם עלה דמילתא" ל"ליכא למיקם עלה דמילתא".

5. כתב הרשב"ם: כיון שמשך בעל הפרה את החמור נקנית הפרה לבעל החמור בכל מקום שהיא שהרי מטלטלין נקנין בחליפין, [והיינו דקתני "המחליף"], ולכך אין הדבר ידוע הולד של מי הוא, שהרי לא ראה עדיין את פרתו; אבל דין זה לא יתכן במכירה בכסף, כי אין מעות קונות, ואם משך את הפרה עם מתן המעות, הרי בשעת המשיכה ידוע הדבר אם ילדה או לא ילדה, ולאחר משיכה שוב אין מקום להסתפק ברשות מי ילדה, שהרי ברשות הלוקח היא עומדת; אבל גבי שפחה שנינו: "המוכר", והיינו שמכרה במעות, שהעבדים נקנים בכסף בלי משיכה.

6. א. הוסיף הרשב"ם בביאור הקושיא: והא הכא דאיכא למיקם עלה דמילתא אם יבואו עדים ויעידו ברשות מי ילדה, ובכל זאת אין אומרים "כל דאלים גבר".

ב עוד כתב הרשב"ם בד"ה התם בטעם הדבר שאין אומרים לפי שמואל "שודא דדיני" כמו בשני שטרות היוצאים ביום אחד, שהוא משום שאין שייך זה אלא בשני שטרות שיראו למי אוהב יותר כי כוונתו היתה להקנות לו; [המשך דברי הרשב"ם שם, שכתב: "אבל הכא בדרב נחמן שזה אומר של אבותי וכו'" אינם המשך דיבור זה, והם שייכים להמשך דברי הגמרא; ובעיקר דברי הרשב"ם, יש להוסיף, שלאו דוקא בשני שטרות, שהרי גם גבי "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי" שייך "שודא דדייני", וכמפורש ברשב"ם לעיל בד"ה שודא].

ג. הנה בדין משנה זו נחלקו תנאים, וכמבואר בבבא מציעא ק א דמקשינן "ונוקמא אחזקת דמרא קמא, וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה!? הא מני סומכוס היא דאמר ממון המוטל בספק חולקין", מכל מקום מקשה הגמרא בסתם, משום שעד כאן לא נחלקו חכמים על סומכוס אלא משום שיש להעמידו בחזקת מרא קמא, אבל בזה אומר של אבותי שאין מרא קמא או מוחזק, אף חכמים מודים לסומכוס שמספק יש לחלוק; כן כתבו התוספות, והאריכו לבאר אם במחלוקת סומכוס וחכמים

לה-ב **אית ליה דררא דממונא** [שייכות ממון] בולד, **ולהוא** ללוקח הפרה או השפחה — נמי **אית ליה דררא דממונא** בולד —

שהפרה והשפחה הלוא היו מתחילה של זה ושוב עברו לרשותו של זה, וספיקינו הוא, באיזה שעה ילדו, אם כשעדיין היו ברשותו של המוכר או אחר שעברו לרשותו של לוקח.(1)

אבל **הכא** — גבי קרקע או ספינה, שזה אומר: "של אבותי היתה מעולם", וזה אומר: "של אבותי היתה מעולם" — הרי **אי** הקרקע או הספינה **דמר** [של זה] היא, הלוא **לא דמר** היא לא עכשיו ולא אי פעם, **ואי דמר** הלוא **לא דמר** היא!

אמרי נהרדעי בדין קרקע או ספינה ש"זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי", ונפסק על פי בית דין "כל דאלים גבר":

ואם בא אחד מן השוק והחזיק בה, ואף שאינו טוען ששלו היא, **אין מוציאין אותה מידו**, ומשום שהרי אף לשנים שנתעצמו עליה אין ראיות ששלהם היא, ושמא אינה של שניהם!(2)

וכדתני רבי חייא: גזלן של רבים לאו שמיה

— כשיש מרא קמא — הלכה כסומכוס או כחכמים.

1. ביאור "דררא דממונא" לפי מה שנראה מדברי הרשב"ם [שעל פיו נתבאר בפנים] היינו כמו שכתב הריטב"א "פירוש ["דררא דממונא" הוא] "עיקר תביעה", מלשון דרא דטומאה, ותרגום ירושלמי "מידי תבקשנה" תדרריניה, כלומר, כל אחד יש לו זיקה ועיקר בתביעה זו, כי כיון שהולד הזה היה בפרה, והמוכר היתה שלו מקודם והלוקח הוא שלו עכשיו, ודין שיחלוקו"; ומדברי הרשב"ם בד"ה התם נראה, שטעם זה אינו סיבה לומר דוקא יחלוקו, ואילו היה שייך כאן "שודא דדייני" היינו אומרים לדעת שמואל "שודא דדייני".

ושיטת התוספות בביאור "דררא דממונא": פירוש, דדל טענתייהו מהכא יש ספק לבית דין דהי מינייהו הוה הולד, אם נולד קודם שמכר או אחר שמכר ... אבל הכא בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, שעל פי טענותיהן בא הספק, אמרינן כל דאלים גבר.

וראה ב"ברכת אברהם" אות ו, שכתב, דלפי ההגדרה של הרשב"ם ועוד ראשונים, עיקר הסברא ד"דררא דממונא" הוא שלא לומר "כל דאלים גבר", וכך יש לומר "שודא דדייני" כמו "יחלוקו" ואילו לפי סברת התוספות, עיקר סברא זו היא לומר "יחלוקו" ואינה סברא לומר מכחה "שודא דדייני" **ראה שם**.

2. נתבאר על פי הרשב"ם; וכתב על זה רבינו יונה "וטעמייהו דנהרדעי, דכיון שאין עדים שהחזיק יום אחד בשדה זו אחד משניהם, וכשבאים להחזיק כל אחד מכחיש את חבירו בטענת ברי, אין כאן שום ראיה שתהא לאחד מהם, הלכך אם בא אחד מן השוק והחזיק בה, אף על פי שעושה כן שלא כדין, אין מוציאין אותה מידו בדין, דהוה ליה כממון שאין לו תובעים, והרי זה כמי שיורד בשדה אחר שלא נודע מי בעל השדה, שאין בית דין נזקקין להוציאה מידו, כי שמא שדה זו של הפקר הוא; ועוד, שאם יוציאנו מידו, שמא יש נזק לבעל השדה בכך שיחזיק בה אחד משנים אלו שהם באין בטענה, וטוב לבעל השדה בכך שיהא ביד זה שהוא מודה שאינו שלו".

אבל לדעת התוספות הטעם הוא משום שהוא דוחה את כל אחד אצל השני, והוסיפו "ואפילו

גזלן, ומפרשים נהרדעי, שהכוונה היא לשלישי שהחזיק בדבר שמתעצמים עליו שנים אחרים, ואין לזה או לזה ראיות ששלו הוא, ויתכן שאינו של שניהם.

רב אשי אמר: לעולם — גזלן של רבים, כעין מה שאמרו נהרדעי — **שמיה גזלן** לענין שיוציאו אותו מיד אחר שאינו טוען בו כלום,(3) **ומאי "לא שמיה גזלן"** שאמר רבי חייא בגזלן כעין זה, להחמיר עליו הוא בא: **שלא ניתן** גזל זה **להשבון** [אינו מתכפר בהשבה], שהרי צריך הוא להשיב את הגזילה לבעליה, ולא להוציאה מתחת ידו ולהפקירה לשנים הראשונים לדין "כל דאלים גבר";(4) והיות ואינו יודע מי הם הבעלים, נמצא שאינו יכול להשיב.(5)

שנינו במשנה: חזקתן שלש שנים מיום ליום:

אמר רבי אבא:

אי דלי ליה איהו גופיה צנא דפירי [אם הטעינו המערער למחזיק סל ובו פירות משדהו], **לאלתר** שעשה כן **הוי חזקה**, שהרי זה כמי שהודה למחזיק ששלו היא הקרקע.(6)

כתבו הרשאה זה לזה, הואיל ורשעים הם אין נזקקין להם", וכתב ה"קצות החושן" בסימן מט סק"ח בביאור דבריהם, משום דמדינא אין הרשאה מועילה, משום שאינו יכול להקנות את הגזילה, כי זה הוא דבר שאינו ברשותו, ואפילו קרקע הרי הוא כמי שאינו ברשותו, כי כל שאינו יכול להוציאו בדיינין אינו יכול להקנות, והרשאה אינה אלא תקנת חכמים וכמו שכתבו תוספות בפרק מרובה דך ע א, ולכן גבי רמאים ורשעים אין נזקקים לתקנתם.

3. כתב רבינו יונה "רב אשי אמר לעולם שמיה גזלן, שמסתמא שדה זו של אחד מהם, והלכתא כרב אשי דבתרא הוא, **והיינו דאקשינן לעיל** "מאי שנא משני שטרות, ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור", ואם איתא דאיכא לספוקי שאינה לאחד מהם, ואפילו החזיק בה שלא בטענה לא שמיה גזלן, מאי קשיא ליה, הא ודאי טעמא רבה איכא שלא נדון כאן שודא או חלוקה, כיון דלא מחזקינן שתהא לאחד מהן, ויותר נכון שלא להזקק להם, וכל דאלים גבר".

4. הרשב"ם דימה דין זה למה שאמרו בגמרא לעיל לד ב: "ואי תפסינן לא מפקינן", והרמב"ן הקשה עליו, הובאו דבריו במהרש"א שעל דברי התוספות כאן, ראה שם.

5. ברשב"ם מבואר, שדברי רבי חייא מתפרשים גם — לפי רב אשי — לענין מה שאמרו לקמן פח ב, שהגוזל את הרבים — כגון שמכר במדה לא ישרה — ואינו יודע ממי גזל, שאינו יודע למי להשיב, לא אפשר ליה בתשובה; וראה מה שהביאו התוספות משמו, ומה שכתב המהרש"א על דבריהם.

6. א. כן פירש הרשב"ם, ובפשוטו, היינו שתוך כדי שעבד הלוקח בשדהו סייע בעדו לטעון סל פ]ירות, שאם לא כן אין כאן ראיה, כי שמא מכר לו אותם הפירות; והביא מפירוש רבינו חננאל שפירש בהיפוך, שאם הלוקח שלח דורון לבעל השדה מפירות השדה, שוב אינו יכול לטעון "לא מכרתיה", וכתב על זה הרשב"ם שפירוש זה לא נראה בעיניו.

ב. ראה ב"ברכת אברהם" אם הוא בגדר "הודאה" ממש, או שהוא בגדר אומדנא, ונפקא מינה בזה, לענין מה שהקשה ה"קצות החושן"

אמר רב זביד:

ומכל מקום **אם טען** המערער **ואמר**: לעולם הקרקע שלי היא, ומה שסייעתיו בפירות הוא משום **שלפירות הורדתיו** כאריס למחצה שליש ורביע, הרי זה **נאמן**.(7)

והני מילי שיכול אדם לטעון למחזיק בשדה "לפירות הורדתיו" — **בתוך שלש** שנים שמחזיק הלה בקרקע, וכדי לסתור את ההוכחה ממה שהטעינו למחזיק צנא דפירי —

אבל לאחר שלש שהחזיק אדם בשדה,(8) **לא** יכול המערער לומר: לכך החזיק זה בשדה משום ש"לפירות הורדתיו", ואפילו אם לא הטעינו צנא דפירי; ומשום שאין אדם נזהר בשטרו יותר משלש שנים, והיה לו לזה למחות, וכפי שמבארת הגמרא בהמשך הענין.

אמר תמה **ליה רב אשי לרב כהנא:**

ואי אכן **לפירא אחתיה, מאי הוה ליה למעבד**, [אם אכן מוריד הוא את חבירו לאכילת פירות, וכגון שנותן לו את שדהו במשכנתא לפרעון חובו, מה יש לו לעשות]!? כלומר, כיון שאינו יכול לטעון "לפירות הורדתיו" אחר שהחזיק זה שלש שנים, הרי נמצא שכל המוריד חבירו לפירות למשך זמן של יותר משלש שנים — יפסיד את שדהו!?(9)

אמר ליה רב כהנא לרב אשי: **איבעי ליה למחויי**, בידו למחות במחזיק בתוך שלש שנים ולומר לעדים "דעו לכם שלפירות הורדתיו לכך וכך שנים, וגוף הקרקע שלי היא", ואם אין לו שטר מכירה, לא יוכל לטעון "שטר היה לי ואבד, כי לא נזהרתי בו אחר שלש", כי היות ומיחה בו בעל השדה היה לו להזהר בשטרו; ואף שאין זו מחאה גמורה כשאר מחאות שהוא טוען "בגזל

[קלה ב] למה הוי חזקה, והרי יש ריעותא ד"אחוי שטרך", וכן נפקא מינה לענין שבועת היסת, ראה שם.

ג. לשון הרשב"ם הוא "**אם יש עדים** שהגביה המערער צנא דפירי ...", וביאר ב"נתיבות המשפט" [סימן קמו על לשון השולחן ערוך שם "אם הביא המחזיק עדים"]: אבל אם מודה בעצמו שסייע עמו, וטוען שמכל מקום לא מכר לו, ודאי דמהימן המערער, אף דאי איכא עדים שסייעו, לא מהימן במיגו ד"לפירות הורדתיו" דהוי כמיגו במקום עדים, כמו שכתבו התוספות [ד"ה ואי "ואם תאמר ולהימניה במיגו דאי בעי אמר לפירות הורדתיו, ויש לומר דהוי מיגו במקום עדים דאנן סהדי כיון דדלי ליה צנא דפירי מודה שהיו הפירות שלו"], מכל מקום הכא עדיף דהוי "הפה שאסר" דעדיף ממיגו כמו שכתבו התוספות בבא קמא דף עב ד"ה אין לך בו.

7. כלומר, לא הפסיד במאי דדלי ליה, **רשב"ם**.

8. ואפילו אם לא דלה לו צנא דפירי, **רשב"ם**.

9. ביאור קושיית הגמרא היא [על פי הרשב"ם והתוספות], משום שהיתה סבורה הגמרא שאין אדם יכול למחות ולומר "לפירות הורדתיו", כי אין מחאה חשובה מחאה אלא כשהוא אומר "גזלנא הוא".

וכתבו התוספות, שאי אפשר לפרש לדעת רב אשי, שמכח קושיא זו בא הוא לומר שיכול כל

יושב הוא בשדה", שהרי אף לפי דברי המערער בדין הוא מחזיק בקרקע, מכל מקום מחאה היא!

דאי לא תימא הכי,[10] שאף מחאה לחצאין כעין זו מחאה היא, **הני משכנתא דסורא** [שמוריד הלוה את המלוה לאכילת פירות בשדהו], **דכתב בהו "במשלם שניא אלין תיפוק ארעא דא בלא כסף"**, [בתום מספר שנים כך כך — כפי שנקבע ביניהם — תחזור הקרקע לבעליה בלוא כסף ובלא מחיר] —

וכי נאמר, **דאי כביש ליה לשטר משכנתא גביה, ואמר "לקוחה היא בידי", הכי נמי דמהימן,** [וכי אפשר שלעולם יכול המלוה להעלים את שטר המשכנתא, ולטעון "לקוחה היא בידי"] ונאמינו מדין חזקת שלש שנים, ואילו המערער אין בידו לבטל את חזקתו על ידי מחאה לחצאין!?

וכי תימא הכי נמי [אכן יכול הוא לעשות כן] —

והיתכן **דמתקני רבנן** — שהתקינו את משכנתא דסורא[11] — **מידי דאתי ביה לידי**

מערער לטעון לאחר חזקת שלש שנים "לפירות הורדתיו", משום, דאם כן קשה לרב אשי מאי טעמא דרבנן דבעו שלש שנים מיום ליום, דהא לדידיה ליכא למימר כדמפרש רבא בריש פירקין ד"עד שלש שנין מיזדהר איניש בשטריה, טפי לא מזדהר", דהא לעולם צריך לשמור שטרו פן יאמר "לפירות הורדתיך"; [ועוד הוכיחו כן מהמשך הגמרא], והקשה ה"קצות החושן" [קמ ב]: וכי מה שאין אדם שומר את שטרו אחר שלש שנים הוא משום שיש לו חזקה במקום השטר, והרי אין הדבר כן אלא אדם זורק את שטרו משום שסומך הוא שאם לא ערער עד עתה מסתמא לא יערער, ואם כן נפלה הוכחת התוספות!?

וכתב להוכיח מזה, שלדעת התוספות חזקת שלש שנים תקנת חכמים היא שלא יפסיד המחזיק כיון דאינו נזהר בשטרו יותר משלש שנים [וכאשר כן היא שיטת הקצה"ח, כפי שהובא בהערות לעיל כט א], והיינו שאומרים התוספות: אם תמצי לומר שמכל מקום יכול המערער לבטל את חזקת המערער בטענת "לפירות הורדתיך", אם כן לא הועילו חכמים כלום בתקנתם, שהרי עדיין יפסיד כשזרק את שטרו.

והרמב"ן הקשה על עיקר פירושם של התוספות והרשב"ם, דאם כן היה לגמרא לומר "דמהני ליה מחאה" ולא "איבעי ליה למחויי", וראה מה שביאר הוא את דברי הגמרא.

10. רבינו יונה הוסיף בביאור דברי הגמרא וז"ל "דאי לא תימא הכי, אלא דתוקמא בטעמא אחרינא, ותאמר, דלא שייכא מחאה בכי האי גוונא, אף על פי שזה טוען לפירות הורדתיו, דאיהו דאפסיד אנפשיה כשהורידו לפירות לשלש שנים, לפי שלא ראו חכמים להאמין את המערער כשטוען לפירות הורדתיו, כדי שלא נבטל כל החזקות, אם כן האי משכנתא דסורא ... כלומר, התם ודאי לא מצית אמרת דאיהו דאפסיד אנפשיה כשהורידו לשלש שנים, שהרי מתקנת חז"ל הורגלו להוריד למלוה לפירות לשנים רבות, אלא על כרחך יש תקנה במחאה ...", וראה עוד בריטב"א.

11. תקנת חכמים היא, משום שהמלוה את חבירו על שדהו אסור הוא לאכול הפירות משום ריבית; ברם אם מנכה הוא באכילת הפירות מערך ההלואה, וכגון שקובעים על הלואה של עשרה מנה שיאכלנה עשר שנים, הרי זה מותר,

פסידא, [וכי אפשר שיתקנו חכמים דבר שיכול הלוה לבוא על ידו לידי הפסד]!? הלוא ודאי שלא יתקנו חכמים תקנה כעין זו —

אלא בהכרח שאין בכך חשש פסידא, כי **איבעי ליה** ללוה **למחויי** במלוה מחאה לחצאין, ומחאה זו תבטל את חזקת המלוה, ואין בידו להפסיד את הלוה —

ואם כן **הכא** — כשהורידו לפירות — **נמי**, אם חושש הוא שלסוף שלש שנים יטען האריס ששלו היא, **איבעי ליה למחויי** במלוה בתוך שלש השנים מחאה לחצאין, כי אף מחאה לחצאין מחאה היא!

אמר רב יהודה אמר רב:

גוי שהחזיק שלש שנים בקרקע של ישראל וטען "קניתיה" אינו נאמן, שלא אמרו חזקת שלש שנים אלא לישראל בלבד, ומשום שסתם גויים גזלנים ואלימים הם, והישראל ירא למחות בהם, לפיכך לא תיקנו[12] להם חזקה.

ולא עוד, אלא שאף **ישראל הבא מחמת** אותו **גוי, הרי הוא** — אותו ישראל — **כגוי** עצמו: **מה גוי אין לו חזקה אלא בשטר, אף ישראל הבא מחמת גוי, אין לו חזקה אלא בשטר.**

כלומר, גוי שהחזיק בקרקע שלש שנים והלך ומכרה לישראל, אין מעמידים את הקרקע בחזקתו של הישראל, ומשום שחזקת הגוי אינה מועילה להאמין את הגוי בטענתו, ושוב ממילא, לא מיבעיא שאם לא החזיק הישראל עצמו, אין מעמידים את הקרקע בידו, שחזקת הגוי אין מועילה לו, ואף לא לישראל הבא מחמתו; אלא אפילו אם החזיק הישראל עצמו בקרקע שלש שנים אין מעמידים את הקרקע בידו, שהרי חזקת הישראל חזקה שאין עמה טענה היא, שאין הוא טוען "יודע אני שקנהו הגוי מן הישראל ושלי היא", אלא מסתמך הוא על חזקה שהחזיק הגוי, והיא הלוא אינה חזקה.[13]

אמר רבא: ואי אמר הישראל — שהחזיק בה שלש שנים אחר שקנאה מן הגוי — לישראל המערער:

"**לדידי אמר לי גוי דמינך זבנה** [כך אמר לי הגוי שהוא קנה ממך את השדה]" — **מהימן**, שהרי יכול היה לומר "ממך קניתיה", ומיגו שהיה יכול לטעון כן, אף בטענה שטוען עכשיו הרי הוא נאמן. לו-א

ותמהינן עלה: **מי איכא מידי דאילו גוי אמר לא מהימן, ואילו אמר ישראל משמיה דגוי**

כי נמצא שהוא קונה פירות כל שנה במנה, ואף אם הפירות שוים יותר מערך ההלואה אין בכך כלום, היות וקרוב הוא להפסד כמו לשכר, שהרי אף אם תשתדף השדה, ינוכה כל שנה מנה מחוב ההלואה.

12. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ונראה מלשון זו שחזקת שלש שנים תקנת חכמים היא, וכדברי ה"קצות החושן" שהובאו בהערה לעיל.

13. כתב הרשב"ם: אבל אי טען ישראל ואמר "**יהב לי ההוא גוי שטר זביני דזבנה מינך**, וראיתי בו שלקחה ממך", מהימן, דדמי למאן דאמר ליה "קמי דידי זבנה ההוא גוי מינך" דמסקינן לקמן דמהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה "מינך זבנתה ואכלתה שני חזקה"; ובפשוטו לאו

מהימן [וכי אפשר שאילו היה אומר הגוי בפנינו שקנה את השדה מן הישראל לא היה נאמן, ואילו כשאמר כן הישראל משמו, יהא נאמן]!?

כלומר, אין אתה יכול להעמיד את הישראל בקרקע, שהרי אם כי אילו היה טוען "ממך קניתיה" אכן היה נאמן, שהרי החזיק בה שלש שנים; מכל מקום אין שייך להאמינו במיגו במה שהוא טוען שהגוי אמר לו שקנה אותו ממך, שהרי לו יהא כדבריו שאכן אמר לו כן הגוי, אין זו סיבה להעמידו בקרקע, שהרי אין הגוי נאמן בטענתו, ואי אפשר שמשום שאמר כן הישראל משמו של הגוי, תהא טענת הגוי בחזקת אמת! (1)

דוקא כתב הרשב"ם "יהב לי ההוא גוי שטר זביני" והוא הדין אם אמר הישראל "אני ראיתי בשטר המכירה ביד הגוי שהישראל מכר לו", כי הרשב"ם מדמה את זה ל"קמי דידי זבנה מינך" וכשראה בשטר המכירה הרי זה כאומר "קמי דידי זבנה מינך" ועוד, כיון דמשום מיגו הוא נאמן למה לא יועיל כשאומר "ראיתי בשטר המכירה", אלא שאחרונים דקדקו מלשון הרשב"א שכתב על דברי הגמרא לקמן דאי אמר "קמי דידי זבנה מינך" הרי הוא נאמן: "והוא הדין אם אמר ישראל לדידי יהב גוי שטרא דזביני דזבנה ניהליה ישראל, **ואיזדהרי ביה וכיון דעברו שני חזקה תו לא איזדהרי** מהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה: מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה", ומשמע דדוקא בכי האי גוונא שטוען "הוא נתן לי את השטר", ועיין בזה.

ב. עוד כתב הרשב"ם, שאין דין זה אמור אלא בישראל הבא מחמת גוי, אבל בישראל הבא מחמת ישראל, לא מיבעיא שאם החזיק בה הישראל הראשון שלש שנים שמעמידים את הקרקע ביד הלוקח, אלא אפילו אם לא החזיק הישראל הראשון שלש שנים, ואף לא טען בפנינו שהוא קנה את הקרקע מבעל השדה, הרי השני שהחזיק בה שלש שנים זוכה בשדה, אם מביא הוא שטר מכירה מהמוכר לו, ומשום ש"טוענים ללוקח" שהמוכרה לו קנה את השדה מבעליה, ובלבד שידור בה המוכרה לו יום אחד, וכמבואר דין זה לקמן מא ב, [ובטעם שאין טוענים כן גם לישראל הבא מחמת גוי, לא פירש הרשב"ם; והיה אפשר לפרש, כיון דעיקר דין "טענינן" הוא משום שאילו היה המוכר לפנינו והיה טוען היה נאמן, והטעם שהיה נאמן הוא משום שהלוקח החזיק מחמתו, וכאילו החזיק הוא, אם כן בגוי שאין לו חזקה אין שייך "טענינן"; ומיהו לפי מה שפירש הרשב"ם את הטעם שלגוי אין חזקה, שהוא משום שלא חשש למחות, אם כן לכאורה כשאנו דנים שתועיל טענת המוכר משום שהישראל החזיק מחמתו, בזה לכאורה היתה צריכה החזקה להועיל, וצ"ע בזה].

1. א. לשון הרשב"ם הוא: לדידי אמר לי גוי דמינך זבנה מהימן, דמדאסיק אדעתיה למיטען הכי, הכי נמי הוה מצי למיטען "אנא זבינתה מינך ואכלתיה שני חזקה", דמהימן, **הלכך מה לו לשקר** וקושטא קאמר; מי איכא מידי דאילו אמר גוי לא מהימן, **השתא נמי חזקה שאין עמה טענה היא**, דאפילו אם טענתו אמת היא, דאמר ליה גוי דמישראל זבנה, הלא אין בדבריו של גוי כלום בלא שטר; ולשונו צריכה ביאור, שמתחילה דן הרשב"ם להאמינו לישראל מדין מיגו, וסיים ב"חזקה שאין עמה טענה".

ב. ב"בית הלוי" [חלק ג סימן לו אות ב] דקדק, שלא הקשתה הגמרא אלא משום שאמר כן בשם גוי, אבל אם היה אומר כן בשם ישראל לא היה קשה לגמרא, וכתב לפרש דלרבא לשיטתו לקמן דף קלה הטוען ברי על ידי אחר

אלא אמר רבא:(2)

אי אמר ישראל אחר שהחזיק בה הוא עצמו שלש שנים "**קמי דידי זבנה גוי מינך, וזבנה ניהלי**" — **מהימן**, [אם כך אמר הישראל שהחזיק בה "בפני קנה הגוי את הקרקע ממך, ומכרה לי", הרי הוא נאמן]!

והטעם: **מיגו דאי בעי אמר ליה** הישראל המחזיק לישראל המערער: "**אנא** עצמי **זבינתה מינך**", והרי היה נאמן מכח חזקתו שהחזיק שלש שנים; לכן נאמן הוא גם בטענה שטוען: יודע אני שקנה אותה הגוי ממך, והוא הרי מכרה לי".(3)

ואמר עוד **רב יהודה:**

האי מאן דנקיט מגלא ותובליא(4) **בידיה, ואמר "איזיל איגזרא**(5) **לדיקלא דפלניא, דזבנתיה מיניה", מהימן! מאי טעמא?** משום **דלא חציף איניש למיגזר דיקלא דלאו דיליה** —

[הלוקח בידו כלי בצירת תמרים, ואומר "הולך אני לגדור את תמרי הדקל של פלוני שקניתי מבעל הדקל — שאינו לפנינו — זכות זו", אין בית הדין מעכבים בידו, ומשום שסברא היא: אין אדם חצוף לגדור את תמרי דיקלו של אחר].(6)

ועוד אמר רב יהודה:

יש העושים גדרות סביבות לשדה הסמוכה ליער, ומכניסים אותם קצת לתוך שדותיהם, ומעבר לגדרות זורעים הם זרע כדי שיהא לאכול לחיות השדה, שלא יבואו ויקלקלו את השדה, וגדרות אלו נקראים "גודא דערודי" [מחיצת הערודים] —

והאי מאן דאחזיק מגודא דערודי ולבר, מי שזרע במשך שלש שנים בשדה מעבר לאותן מחיצות, **לא חוי** — זריעה ואכילת פירות אלו — **חזקה** לטעון שקנה את אותו המקום!

חשוב טענת "ברי", ואם כן כשאומר משמו של ישראל שהוא קנה, הרי זה כטענת ברי שפלוני קנאה ממנו, ואם כן חשוב זה "חזקה שיש עמה טענה", ראה עוד שם, וב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן כ ד"ה ולענ"ד].

2. מסתבר, שטעתה הגמרא בתחילה בהבנת דברי רבא, והגמרא מבארת עכשיו שרבא אמר כך, ולא כפי שחשבה הגמרא בתחילה.

3. הנה בפשוטו אין צורך להאמינו מדין "מיגו" כלל, שהרי כיון שטוען טענה המזכה אותו בשדה, יש לנו להאמינו, כי מה לי אם אומר אני קניתיה ממך, ומה לי אם אמר פלוני קנאה ממך ומכרה לי, וכאשר כן משמע באמת לשון הרשב"ם כאן שכתב "היינו חזקה שיש עמה טענה"; ולקמן מא ב מצינו כעין לשון זו, ושם נתבאר בהערות אם אכן מטעם "מיגו" הוא, או ש"חזקה שיש עמה טענה" היא.

4. פירש הרשב"ם [לעיל לג ב]: כלי גודרי תמרים, המגל לגדור, **ותובילא** [כן היא גירסת הרשב"ם שם] חבל לעלות בו מפני גובהו; ויש מפרשים ש"תובילא" הוא סל לקבל בו את הפירות.

5. לעיל לג ב הגירסא היא: "איגדריה" והוא מלשון גדירת תמרים.

6. כתב הרשב"ם [לעיל לג ב], שאין זה מועיל כנגד טענת בעל הבית שאומר "לא הורדתיו לפירות", שאם כן כל אדם ירד ויאכל את

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

משום **דמימר אמר** בעל השדה "**כל דזרע נמי ערודי אכלי ליה**, [הרי את מה שזורע זה אוכלים הערודים]", ואין זו חזקה כדמחזקי אינשי, ולפיכך לא חששתי למחות.

ואמר רב יהודה: אכלה לפירות השדה כשהיו אסורים משום **ערלה**,(7) שיש לו למערער לטעון: לא איכפת לי שיאכל זה את הפירות, שהרי אסורים הם —

או שאכל את פירות השדה בשנה **השביעית** שכל פירות השדה הפקר הם, ולא איכפת לו לבעל השדה למחות בו —

וכן אם אכל פירות שהיו אסורים משום **כלאים** [כלאי הכרם] —

בכל אופנים אלו: **אינה חזקה.**

תניא נמי הכי: אכלה ערלה, שביעית וכלאים — אינה חזקה.

אמר רב יוסף:

אכלה לתבואת השדה כשהיא **שחת**, דהיינו שלא המתין עד שתגדל התבואה ותהיה ראויה למאכל אדם, אלא שקצרה בתחילת גידולה שהיא עדיין שחת, והאכיל ממנה לבהמתו — **לא הוי חזקה**, שהרי לא היה זה אוכל את השדה כשאר בני אדם בעלי שדה תבואה, ולפיכך לא חשש למחות, שהרי ניכר הדבר שהוא אינו בעל השדה.

אמר רבא שהיה דר במחוזא:

ומכל מקום **אי בצואר מחוזא קיימא** [אם עומדת השדה בבקעת מחוזא], **הוי חזקה**; שעשירים הם ולהם בהמות הרבה, ודרכם להאכיל את השדות לבהמות בעודן שחת.

אמר רב נחמן:

א. המחזיק בקרקע שהיא **תפתיחא** [שדה פתוחה ומליאת בקעים, ואינה מוציאה פירות],(8) **לא הוי חזקה**, שמפני רעתה לא הקפיד זה למחות.

ב. החזיק המחזיק בדרך של **אפיק כורא ועייל כורא** [זרע כור, ולא הוציא ממנה אלא כור של תבואה], **לא הוי חזקה**; כי היות ולא הרויח המחזיק כלום בזריעתו, אין בעל השדה חושש למחות בו.

ג. **והני דבי ריש גלותא** [אנשי ריש גלותא, שמטילים חיתתם על בני העיר, ועשירים הם]:

לא מחזקי בן, [חזקתם שהחזיקו בשדותינו, אינה חזקה]; כי ירא בעל השדה למחות בהם.

פירותיו של השני, ולא נחוש לזעקותיו של בעל השדה; ואינו מועיל אלא לענין שאין בית הדין מעכב בידו מלירד ולאכול פירות קרקע שידוע לבית דין שהיא של אחר.

ומיהו אם כבר אכל את הפירות, נאמן הוא מטעם זה שלא להשיב את הפירות, אף שבעל הקרקע מכחיש את טענתו, וכדמוכח מן הסוגיא לעיל לג ב, וראה שם בתוספות ובהערות.

7. ואפילו לא היתה אסורה אלא באחת משני החזקה, **רשב"ם**.

8. כן פירש רשב"ם, ונראה שהכוונה היא שהמחזיק זרע בה אף שאינה ראויה לזריעה,

ואף לא מחזיקינן בהו, אין חזקה שהחזקנו אנו בבתיהם ובשדותיהם, מועילה לנו; כי מתוך שעשירים הם ויש להם בתים ושדות הרבה, מניחים הם לבני אדם זרים לדור בבתיהם ולעבד את אדמותיהם, כדי שישביחום וימצאו אותם מתוקנים כשירצו לקחת את שלהם, וגם אינם חוששים למחות במי שמחזיק בהם, שבוטחים הם בזרועם שיטלו את שלהם לכשירצו.(9)

שנינו במשנה: **והעבדים** ... חזקתן שלש שנים מיום ליום:

ותמהינן: וכי **עבדים יש להם חזקה**!? **והאמר ריש לקיש**:

הגודרות [גדרות צאן], וכן כל דבר שהוא נייד והולך ממקום למקום, **אין להן חזקה**;(10) והרי עבד נייד ומהלך הוא!?

אמר תירץ **רבא**:

הגודרות **אין להן חזקה לאלתר**, כלומר: לא אמר ריש לקיש אלא שאין הגודרות כשאר מטלטלין, שהמחזיק בהם וטוען "לקוחים הם בידי" הרי הוא נאמן מיד, ואף קודם שהחזיק בהם שלש שנים, ומשום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו", כי הגודרות שהן הולכות מעצמן ממקום למקום, יש לומר שהגיעו מעצמן לרשותו של זה, ולא משום שהוא הביאם לביתו כשלקחם.(11)

אבל אף העבדים והגודרות(12) **יש להן חזקה**

ולכן לא הויא חזקה; אבל אם העמיד בה חיות או ששטח בה פירות הוי חזקה כמו בצונמא לעיל כט ב.

ובשם רבינו חננאל פירש הרשב"ם: שדה שלא חרש אותה, אלא ירדו עליה גשמים ונשבה הרוח, וזרחה השמש ונתבקעה כמו פתחי חרישה, וזרע בה.

9. כתב הרשב"ם, שיש מפרשים את הטעם שאין מחזיקים בהם, שהוא משום שעסוקים הם בצרכי ציבור, ואין יודעים מי מחזיק בשלהם; וכתב הרשב"ם שלא נהירא פירוש זה.

10. "ומשום שיכול לומר לו [בעל הגודרות], מעצמו נכנס אצלך או אתה הכנסתו לביתך והחזקת בו", רשב"ם; [ויש לעיין בלשון הרשב"ם שפירש טעם זה מיד בתחילת הגמרא, שהרי בפשוטו לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שאין בגודרות אפילו חזקת שלש שנים, אם כן אין הטעם משום זה, דמה ענין זה לחזקת שלש שנים, ועיין בזה].

ומה שכתב: "או אתה הכנסתו לביתך" הכוונה היא שהיו מהלכים מעצמם ליד רשותך והכנסת אותם לביתך; שהרי אם לא כן, מה בין גודרות לשאר מטלטלין שאין אומרים גזל המחזיק את המטלטלים מבית בעל הבית.

11. הקשה הרמב"ן: מה חידש ריש לקיש, והרי ממשנתנו שמענו כן, שהרי אמרו שהעבדים אין חזקתם אלא לאחר שלש שנים, הרי שאין לגודרות חזקה לאלתר!?

ותירץ: ממשנתנו לא שמענו אלא עבדים, ויש לומר שדוקא להם אין חזקה לאתר "שמא יקניטנו רבו וילך אצל חבירו", ראה בבא קמא ד א.

12. נתבאר על פי הרשב"ם; ובהגהות הגר"א הביא דהרמב"ם ושולחן ערוך סימן קלה כתבו כן בעבדים לבד, וטעם הרמב"ם הוא משום ששאר גודרות אינם בני שטר, ואין שייך לומר בהם את הטעם שאמרו בגמרא לעיל כט א שהוא משום עד שלש שנים נזהר אדם בשטרו, וכמו

לאחר שלש שנים.

אמר רבא:

אף שהעבדים בכלל גודרות הם, שאין להם חזקה לאלתר, מכל מקום **אם היה** העבד **קטן המוטל בעריסה, יש לו חזקה לאלתר**, שהרי לא מאליו נכנס, ודינו כשאר מטלטלין.(13)

ותמהינן על רבא: והרי **פשיטא** הוא שהדין כן, ולמה הוצרך רבא להשמיענו דין זה!?

ומשנינן: **לא צריכא** דברי רבא אלא בקטן **דאית ליה אימא** [יש לו אם], כי **מהו דתימא** אם לא דברי רבא: **ניחוש דלמא אימיה עיילתיה להתם**, [שמא אמו שהיא כגודרות היא זו שהביאה לכאן את בנה יחד עמה], **קא משמע לן: אימא לא מנשיא ברא**, [אמא אינה שוכחת את בנה], ואם אמו הביאתו, אמו היתה מוציאתו.(14)

מעשה **בהנהו עיזי דאכלו חושלא** [מעשה בעזים שאכלו שעורים קלופים שהיו שטוחים בשדה לייבשם] **בנהרדעא, אתא מרי חושלא תפסינהו, והוה קא טעין טובא**, [ובא בעל החושלא, והחזיק בבהמות, והיה טוען שאכלו הרבה חושלא בשדהו].

אמר אבוה דשמואל:

שכתב הסמ"ע בסימן קלה; ואולם דעת הש"ך בדעת הרמב"ם, שאף בבהמה מועיל חזקת שלש שנים, ודקדק כן גם מלשון הגמרא, כיון ד"גודרות" משמע בהמה ומלשון "גדרות צאן", ראה שם, והרמ"א שם הביא את שיטת הרשב"ם ועוד ראשונים בשם "ויש אומרים".

והריטב"א כתב בשם הרשב"א "דאעבדים קיימי, דיש להם חזקה לאחר שלש שנים דוקא, מפני שעושה פירות תדיר, ואולי ישתהו ברשותם זמן רב שלש שנים, אבל גדרות נהי דאין להם חזקה לאלתר, אבל יש להם חזקה בכדי שדרך הבעלים להקפיד שלא להניחן ברשות אחרים"; והריטב"א כתב על זה: ואין נראה כן מלשון הגמרא, דהא ודאי כי פרקינן "אין להם חזקה לאלתר" על דברי ריש לקיש אמרו לה שאמר הלשון הזה, דאין להם חזקה, ובדידהו אמר שיש חזקה לאחר שלש שנים ..., וכדברי הש"ך; וראה עוד שם אריכות בדין כלים העשויים להשאיל ולהשכיר שאין להם חזקה לאלתר, אם יש להם חזקה לאחר שלש שנים, או אף לאחר שאין דרך להשאיל יותר.

והעירו האחרונים, שלפי שיטת הרמב"ן בטעם חזקה שהיא באמת מדלא מחה לאלתר אלא שמשום השטר הוארך זמן החזקה כדי שלא יאמר לו "אחוי שטרך", אם כן בגודרות שאין שייך בהם שטר, היה לנו לומר שתהיה החזקה מיד, ראה בזה ב"נתיבות המשפט" [קמד יג] וב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן יח אות ו].

13. הקשה ב"קצות החושן" [קלה ב]: כיון שעבדים בני שטר הם, אם כן יאמר לו "אחוי שטרך", שהרי לפי הרמב"ן כל עיקר הטעם שצריך שלש שנים הוא משום ריעותא ד,אחוי שטרך", ואם כן למה יהיה לעבד קטן חזקה מיד!?

ותירץ: ואפשר, כיון דהיכא דדלי ליה צנא דפירי לאלתר הוי חזקה [כדלעיל לה ב], ולא אמרינן "אחוי שטרך" ומשום דהיכא דאיכא ראיה גדולה לא אמרינן "אחוי שטרך", ודוקא היכא דליכא ראיה ברורה כל כך הוא דאמרו "אחוי", ואם כן בקטן המוטל בעריסה הוה ליה חזקה יותר, וראה ב"ברכת שמואל".

14. והוא דשהה בכדי דלא מנשיא ליה, ריטב"א.

יכול הוא **לטעון** שאכלו חושלא **עד כדי דמיהן** של העזים, ומשום מיגו **דאי בעי אמר** "**לקוחות הן** העזים **בידי**", ואז הלוא היה זוכה בכדי דמיהן של העזים; ולכן אף כשטוען שאכלו בשדהו, נאמן הוא על חושלא בערך העזים, שהרי ערך זה היה יכול להוציא בטענת "לקוחות הן בידי".(15)

ותמהינן: ואיך אתה אומר שיכול היה לטעון "לקוחות הן בידי" — **האמר ריש לקיש: הגודרות אין להן חזקה** לאלתר כשאר מטלטלין, אלא כעבור שלש שנים כקרקעות!?

ומשנינן: **שאני עיזי, דמסירן לרועה**, דין עיזים שונה מדין שאר גודרות, כי משונות הן יותר מאילים וכבשים, ואין אדם יכול להחזיק בהם בדרך, ולפיכך יש להן חזקה, שהרי אינן הולכות מעצמן, אלא הרועה שומר עליהן.

ואכתי תמהינן: **והא איכא צפרא** [בוקר], הרי בבוקר הולכות הן מבית הבעלים לבית הרועה לבדן, וכן **בפניא** [ערב] חוזרות הן לבדם מבית הרועה ועד בית הבעלים, ואם כן אף לעיזים דין גודרות, כי שמא באו לביתו של זה בבוקר או בערב כשהלכו לבדן!?

ומשנינן: הרי מעשה זה בנהרדעא היה, **ובנהרדעא טייעי שכיחי** [מצויים ישמעאלים גנבים], ומתוך כך אין הן הולכות לבדן אפילו מבית הבעלים עד בית הרועה, אלא **מידא לידא משלמי**, [מעבירים אותן מיד הבעלים ליד הרועה, וכן בחזירתן].

שנינו במשנה גבי שדה בית הבעל: **רבי ישמעאל אומר: שלשה חדשים** בראשונה שלשה באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע, הרי שמונה עשר חודש; רבי עקיבא אומר, חודש בראשונה וחודש באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע:

שואלת הגמרא: **לימא, ניר** [חרישה] **איכא בינייהו**, האם נאמר שיסוד מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא הוא, בדין חרישה בשדה אם חזקה היא:

דרבי ישמעאל סבר: ניר לא הוי חזקה, עד שיזרע ויאכל פירות(17) גמורים; ולפיכך צריך הוא שלשה חדשים בכדי שיגדל הפרי ברשותו כל צרכו.

ואילו רבי עקיבא סבר: ניר הוי חזקה, והרי די בחודש אחד של ניר.

---

15. ואם תאמר: הרי זה מיגו להוציא!? כתב רבינו יונה [לעיל לג א סוף ד"ה כי אמינא]: דשאני התם דהוי תפיס להו לעיזי במשכון, אף על פי שאין לו עליהם שום זכות, אלא כדין שעבוד שיש לו על שאר נכסיו.

עוד הקשה ב"שער המשפט" [כללי מיגו פב ג] מה מיגו הוא זה, והרי הוא תובע יותר מכדי דמיהן, ואם יאמר "לקוחות הן בידי" הרי לא יהא לו אלא כדי דמיהן [והוי "מיגו לחצי טענה"]!? ותירץ, שיש בידו לטעון "לקוחות הן בידי" יחד עם הטענה שאכלו חושלא שלו, ראה שם; אך ראה בריטב"א שכתב בתוך דבריו "דמסתמא לא טעין יותר מכדי דמיהם".

17. נתבאר על פי רשב"ם; ולדעת תוספות [כח א דה שלשה], סגי בזריעה או בקצירה ראה שם

ותמהינן עלה: **ותסברא**, וכי סבור אתה שאפשר לפרש כן את טעמיהם!? והרי אם כן **לרבי עקיבא, מאי איריא חודש אפילו ביום אחד נמי** יכול לעשות ניר!? ולמה הצריך רבי עקיבא חודש שלם בתחילה ובסוף!?(1)

לו-ב

אלא: **דכולי עלמא** — בין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא סברי — **ניר לא הוי חזקה; והכא** במשנתנו, **פירא רבא ופירא זוטא איכא בינייהו**, [יסוד מחלוקתם הוא, אם צריך שיאכל את הפרי כשהוא גמור, או שמא די באכילת התבואה כשהיא עדיין שחת]:

דרבי ישמעאל סבר: פירא רבא בעינן, ואך כעבור שלשה חדשים — תבואה [כגון שעורים, שבולת שועל ועדשים] נגמרת.

ורבי עקיבא סבר: אפילו אכל את התבואה כשהיא שחת שלא גדלה כל צרכה, אף זו הוי חזקה.(2)

תנו רבנן: ניר אינו חזקה.

ויש אומרים: הרי זה חזקה.

בהערות.

1. כתב הר"ן: דוקא לדעת רבי עקיבא אמרו כאן שביום אחד סגי, כי היות ורבי עקיבא אינו מצריך שנה שלימה, אם כן לענין ניר סגי ביום אחד, כי אין חילוק בין ניר של יום אחד לניר של חודש; אבל לדברי חכמים דאזלי בתר שנים, אפילו אם ניר הוי חזקה, מכל מקום בעינן שנה שלימה של ניר, שהרי לא יתכן לומר דבאכילת פירות אין חזקה אלא בשנים שלמות, ואילו בניר סגי ביום אחד.

והנה דעת הרמב"ן היא, שביום אחד אי אפשר להחזיק על ידי ניר, כי אפשר שלא נודע לו שהמחזיק חרש באותו יום, ולפי זה יש לבאר את הוכחת הגמרא שלדעת רבי עקיבא ניר לא הוי חזקה, שהוא משום דאי אפשר להחליט שבחודש אחד הוא שנודע לבעלים שהמחזיק עושה ניר באדמתו.

2. א. כך פירש הרשב"ם בפירושו הראשון; ובפירושו השני פירש הרשב"ם: כגון ירק שגדלין הירקות בחודש אחד; פירוש: לדעת רבי ישמעאל לא די במה שהוא מחזיק באכילת ירקות, וצריך הוא להחזיק באכילת פירא רבא דהיינו שעורים ושיבולת שועל, ואילו לדעת רבי עקיבא די באכילת ירק בעלמא.

ובתוספות לעיל כח א ד"ה שלשה, הקשו מהא דאמרינן בגמרא, שאליבא דרבי ישמעאל די באכילת אספסתא בחודש אחד, ומדוע פירא זוטא שהוא ירק הגדל בחודש אחד אינה חזקה לדעת רבי ישמעאל!?

ולפי דברי תוספות שם יש לומר, שאם זרע אספסתא לכולי עלמא הויא חזקה, ולא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא אלא בתבואה, דרבי ישמעל סובר: פירא רבא בעינן, כלומר, שתגדל אצלו התבואה הרבה דהיינו שלשה חדשים, ורבי עקיבא סובר: סגי ב"פירא זוטא", ואם גדלה התבואה אצלו חודש בלבד הרי זו חזקה.

וברשב"א תירץ, דאכילת אספסתא הויא חזקה אליבא דרבי ישמעאל דוקא בשדה העומדת לאספבתא, אבל בשדה לבן שאינו עומד לכך, פירא רבא בעי, אלא דכל חד כדרך הבעלים הוא צריך לאוכלו וכו', וראה עוד בעליות דרבינו יונה, בפירוש רבינו גרשום, ובתוספות רי"ד.

ב. ראה מה שפירשו הרמב"ן והר"ן את הטעם, שאין מועיל אלא פירא רבא ופירא זוטא, ולא די בקצירה של מספר חדשים בלבד.

ומפרשינן: **מאן יש אומרים?**

אמר רב חסדא: רבי אחא היא, דתניא:

נרה שנה אחת [עשה ניר בשדה שנה אחת,(3) ולא זרעה באותה שנה], **וזרעה שתים** שנים, או **שנרה שתים** שנים **וזרעה שנה** אחת,(4) **אינה חזקה.**

רבי אחא אומר: הרי זו חזקה.

אמר רבי אחא: שאלית [שאלתי את] **כל גדולי הדור, ואמרו לי: ניר הרי זה חזקה.**

אמר שאל **ליה רב ביבי לרב נחמן:**

א. **מאי טעמא דמאן דאמר: ניר הוי חזקה?**

אמר ליה רב נחמן לרב ביבי: משום **דלא עביד איניש דכריבו ליה לארעיה ושתיק,** [אין אדם רואה את חבירו עושה ניר בשדהו — ושותק].

ב. **ומאי טעמא דמאן דאמר: ניר לא הוי חזקה?**

אמר ליה רב נחמן לרב ביבי: משום **דמימר אמר** בעל השדה "**כל שיבא ושיבא דכרבו לעייל ביה,** [את כל שיני המחרישה יכניס בה]", כלומר, הלואי ויחרוש הרבה עד שיפלו שיני המחרישה ותתרפה הקרקע, ואחר כך אטלנה ואזרענה אני.(5)

שלחו ליה בני פום נהרא [שם מקום] **לרב נחמן בר רב חסדא, ילמדנו רבינו:** האם **נירא** שעושה אדם יום אחד בבית הבעל(6) בשנה ראשונה ושלישית **הוי חזקה** כאילו החזיק באותה שנה בכל השנה, **או לא הוי**

---

3. כלומר, אפילו יום אחד בשנה, כמבואר ברשב"ם לקמן.

4. כלומר, נרה שנה וזרע בשנה שלאחריה ושוב נרה שנה, ומשום שאין תועלת בעשיית ניר שנה אחר שנה, **תוספות.**

5. יש לתמוה: לפי טעם זה אף כשזרעה נאמר כן "כל זרעא וזרעא דזרע לעייל ביה, ואחר כך אטלנה מידו קודם שיקצור את התבואה"!? וכתב הפרישה [קמא ח]: היות וחייב הוא לשלם לו את הוצאותיו, הרי הוא מקפיד על הזריעה, שמא לא יזרע זריעה טובה; וראנ מה שתמה על דבריו ב"אילת השחר", ובמה שביאר שם.

6. נתבאר על פי הרשב"ם, ובפשוטו סובר הרשב"ם, שעל ידי יום אחד של ניר יוצא הקול, ועל הבעלים לערער ולמחות; והרמב"ן הקשה על זה, הרי יתכן שהבעלים לא שמע באותו יום, ומה ראיה יש כאן על חזקתו של המחזיק!?

ולפיכך פירש הרמב"ן שספיקן של בני פום נהרא הוא: האם ימי הניר הם בכלל החזקה או לא, והיינו, דבודאי צריך שלש שנים לחזקה, אלא שאם תאמר "לא עביד איניש דכריבו לארעיה ושתיק", אם כן יש למנות את חזקתו משעת הניר, ואם תאמר "מימר אמר כל שיבא ושיבא דכרבו לעייל ביה" אין חזקתו מתחילה אלא משעת הזריעה.

ובביאור שיטת הרשב"ם כתב הרשב"א, דבודאי אין הכרח שהבעלים שמע מיד באותו יום שעשה המחזיק ניר בשדהו, ומכל מקום כאשר החזיק בה וזרע שנה אחת, אין הבעלים שותק, ואינו יכול לומר "כיון שלא אכל אלא שנה אחת, לא איכפת לי", היות וכבר נודע לו שהמחזיק עשה ניר בשדה, ואף על הניר אין דרך בני אדם לשתוק היות ונראה מתוך מעשיו שהוא

חזקה?(7)

אמר להו רב חסדא: **רבי אחא וכל גדולי הדור אמרי: ניר הרי זה חזקה.**

אמר רב נחמן בר יצחק: וכי **רבותא** היא **למיחשב גברי** [ומה גדולה יש בדבר למנות חכמים שאומרים כשיטה זו]!?

הא רב ושמואל בבבל, ורבי ישמעאל ורבי עקיבא בארץ ישראל אמרי: ניר לא הוי חזקה, כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: **רבי ישמעאל ורבי עקיבא** — שהם סוברים: ניר לא הוי חזקה — **מתניתין** [משנתנו] היא; שהרי אפילו רבי עקיבא לא די לו ביום אחד שבו יכול הוא לעשות חריש!

ורב, מאי היא, היכן מצינו שאמר רב: ניר לא הוי חזקה?

דאמר רב יהודה אמר רב על משנתנו: **זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא,** שהם אומרים בשדה הבעל שדי בחודש או בשלשה חדשים לשנה הראשונה והשלישית, **אבל חכמים** נחלקים עליהם **ואומרים:**(8)

חזקתה של שדה הבעל, אף היא **שלש שנים מיום ליום,** כי טעם החזקה היא לדעתם, משום שעד שלש שנים נזהר אדם בשטרו, ולכן עד שלא החזיק שלש שנים שלמות אין זו חזקה.

והרי "**מיום ליום**" **למעוטי מאי**? וכי **לאו למעוטי ניר, דלא** הוי חזקה!? שהרי אפילו בחודש או שלשה חדשים שהוא אוכל פירא זוטא ופירא רבא אין זה מועיל לו כשנה שלימה, ולא כל שכן ניר של יום אחד, שאין די בו להיות כשנה שלימה.(9)

עוד מפרשינן: **שמואל** שהוא סובר ניר לא הוי חזקה, **מאי היא** [היכן מצינו שאמר כן]?

דאמר רב יהודה אמר שמואל:

זו ששנינו במשנתנו "אמר רבי ישמעאל: במה דברים אמורים בשדה לבן, אבל בשדה אילן, כנס את תבואתו ומסק את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו שלש שנים" **דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא** היא, שאף רבי עקיבא מודה בזה, כשם שהוא סובר בשדה בית

הבעלים.

7. נתבאר על פי רשב"ם, ומשום שבבית השלחין צריך הוא להחזיק שלש שנים מיום ליום, ואין בניר יותר מאשר יום אחד בשנה.

8. לשיטת רש"י כח א ותוספות מא א, וכן לדעת הרשב"ם כאן, לא הוזכרה שיטתם של חכמים במשנה שבראש הפרק; אך הרשב"א שם האריך להוכיח שדברי חכמים הוזכרו במשנתנו.

9. א. נתבאר על פי הרשב"ם; וראה מה שתמהו התוספות, וראה עוד בהגהות "פורת יוסף" ובחידושי הר"ן.

ב. הרמב"ן הקשה על שיטת הרשב"ם, הסובר שאם ניר הוי חזקה הרי די בשנים עשר חודש ושני ימים, אם כן מדוע אמרו "לאו למעוטי ניר", ומשמע שרק מדיוק דבריהם של חכמים למדנו שהם סוברים "ניר לא הוי חזקה", והרי גוף דבריהם שאמרו "שלש שנים מיום ליום" מוכח בודאי שניר יום אחד לא הוי חזקה, וראה מה שתירץ הרשב"א.

הבעל שדי בחודש אחד בראשונה ובאחרונה — (10)

אבל חכמים נחלקים עליהם **ואומרים**: אין זו חזקה עד שיאכל את פירות השנה שלש פעמים, ואינה חזקה **עד שיגדור שלש גדירות** בשלש שנים, **ויבצור** [או יבצור] **שלש בצירות, וימסוק שלש מסיקות.** (11)

ומפרשינן: **מאי בינייהו**, מה חילוק יש לדינא בין דברי רב אליבא דחכמים, לבין דברי שמואל אליבא דחכמים?

אמר אביי: דקל נערה [דקל צעיר] שהוא טוען פירות יותר מפעם אחת בשנה — **איכא בינייהו** בין רב לשמואל אליבא דחכמים:

לדעת רב: לעולם אין חזקה אלא בשלש שנים, ואם יש פירות יותר מפעם אחת בשנה, צריך הוא לאוכלם; ואילו לשמואל: די בבצירת שלשה מחזורי פירות, ואפילו אכל שלש פעמים בשתי שנים. (12)

שנינו במשנה: **אמר רבי ישמעאל: במה דברים אמורים בשדה הלבן**, אבל בשדה אילן, כנס את תבואתו, ומסק את זיתיו, וכנס את קייצו, הרי אלו שלש שנים:

---

10. תמה הרש"ש, הי לא הוזכר במשנה שאף רבי עקיבא סובר כרבי ישמעאל גבי כנס את תבואתו וכו'!?

11. מדברי הרשב"ם משמע, שלדעת חכמים אליבא דשמואל, אין טעם החזקה משום שעד שלש שנים אדם נזהר בשטרו, אלא משום שעל ידי שלש אכילות הוחזק המחזיק הוחזק המחזיק בקרקע והמערער הוחזק בשתיקתו כדעת רבי ישמעאל ורבי עקיבא במשנתינו, ואילו אליבא דרב, טעם דין החזקה הוא משום שעד שלש שנין אדם נזהר בשטרו, ולדבריו לא אזלינן כלל בתר אכילת פירות.

ותמה הרשב"א: אם כן מאי קא בעי הכא "מאי בינייהו דרב ושמואל", והרי טובא איכא בינייהו, דלרב בעינן שלש שנים מיום ליום ולא חיישינן לאכילת פירות, ולשמואל לא אזל אלא בתר תלת אכילות ואף על גב דלא מחזיק תלת שנין מיום ליום!?

על כן פירש הרשב"א: בודאי בין לרב בין לשמואל בעינן שלש שנין, ואם עמדה אצלו בלא אכילת פירות לכולי עלמא לא הויא חזקה, ואין חזקה אלא בצירוף שניהם, שכאשר המחזיק אוכל שלש שנין בקרקע ואין הבעלים מוחה, שוב אין המחזיק נזהר לשמר את שטרו ולא נחלקו אלא באכילות, רב סובר, דבעינן שלש אכילות שלימות של שלש שנים שלימות, שיעדור ויחרוש ויפרנס השדה מתחילת השנה ויאכל פירות, ולשמואל סגי בשלש גדירות או שלש בצירות.

12. כך פירש רשב"ם בשם רבינו חננאל בפירושו השני; ולפי זה לדעת שמואל כלל לא בעינן שלש שנים לחזקה, [לפירושו של הרשב"ם עצמו, משמע, שאף לשמואל בעינן שלש שנים, אלא דאין צורך בשלש שנים מיום ליום].

עוד פירש רבינו חננאל: "דקל נערה" לשון ניעור, שהדקל משיר ומנער את פירותיו קודם שנגמר בישולם, רב סובר: לקט פירות אלו ואכלן, הרי זו חזקה; ושמואל סובר: אין חזקה אלא כשהוא לוקט אותם מן המחובר, [וכך מבאר גם הר"י מיגאש, וכן כתב הרא"ש בשם רב האי גאון], ואף לדעת שמואל בעינן שלש שנין שלימות, רא"ש.

[וראה עוד בריטב"א שכתב בטעמא דשמואל, שאין הבעל מקפיד על אכילתו, היות והוא סבור

אמר אביי:

מדברי רבי ישמעאל שהוא אומר: בשלש לקיטות בשלשה מקומות בשדה אחת, הוי חזקה לכל השדה כאילו ליקט בכל השדה שלש פעמים — **נשמע לרבנן:**

שאם **היו לו שלשים אילנות** בבית שלש סאין **ממטע עשרה לבית סאה** [שהיה פיזור האילנות בתוכה, בכל בית סאה עשרה אילנות] — (13)

ואכל עשרה אילנות **בשנה זו, ועשרה** אילנות **בשנה זו, ועשרה בשנה זו, הרי זו חזקה** לכל השדה; ואף שבכל שנה לא אכל אלא את פירותיהם של שליש האילנות; וכגון שהיו עשרה האילנות שאכל בכל שנה מפוזרים בכל שטח השדה, שלשה אילנות בבית סאה זו ושלשה בבית סאה זו, וארבעה בבית הסאה השלישי, וכדמפרש לקמיה.

לז-א שהרי **לאו מי אמר רבי ישמעאל: חד פירא הוי חזקה לכולהו פירי!? הכא נמי, הני הוו חזקה להני, והני הוו חזקה להני.**

כלומר, כשם שאמר רבי ישמעאל לפי שיטתו, שדי באכילת תבואה ופירות העומדים בחלק מן השדה, כדי שתיחשב אכילה זו כאכילת כל השדה; כך גם לרבנן, אכילת האילנות העומדות בחלק מן השדה חשובה כאכילת האילנות שבכל השדה.

ואולם יש בדין זה שני תנאים:

א. **והני מילי** שדי באכילת עשרה אילנות בכל שנה, **היכא** דשאר האילנות **לא אפיקו** [הניבו] פירות, **אבל** אם אף שאר האילנות **אפיקו** פירות והוא **לא אכל** אותם, **לא הויא חזקה**, כי היות והוא לא אכל את כל הפירות, הרי גילה על עצמו שאין השדה שלו, ועל כן ירא הוא להחזיק חזקה גמורה, וממילא אין ראיה משתיקתו של המערער, ולא הויא חזקה. (1)

שההוצאה יתירה על השבח; והרמב״ן כתב, שרב מחמיר יותר משמואל וסובר, שלא עלתה לו חזקה עד גמר בישולם בשדה, ולא סגי במה שיכניסם מיד לביתו. ולשמואל: הכנסתם לבית היא גדירתם].

13. כתב הרשב״ם: דוקא כשהיו עשר נטיעות מפוזרות בבית סאה, אבל אם היו יותר מעשר בבית סאה, ולא אכל מהן אלא שליש בשנה זו, ושליש בשנה זו ושליש בשנה השלישית, הרי זה לא החזיק; וביארו התוספות את דבריו, כי היות וחלק מן האילנות העודף על עשרה לבית סאה עומד להיעקר, ואכילת פירותיהם אינה חזקה, אם כן יש לומר שמא אחד מהאילנות שהוא אכל עומד להיעקר, ונמצא שבאותה בית סאה לא אכל המחזיק אלא משני אילנות קבועים, ואי אפשר להחזיק בשדה של בית סאה בפחות משלשה אילנות מתוך עשרה. ואם היו פחות מעשרה לבית סאה, דעת הרשב״ם שיש לו חזקה בחלק מן הקרקע כנגד מה שהאילנות צריכים לקרקע; ותוספות כתבו, שלא קנה קרקע כל עיקר; ורבינו יונה הוסיף, שבכי האי גוונא אין אכילת אילנות אלו מועילה לשאר האילנות, כדברי אביי לקמן.

1. א. הטעם נתבאר על פי הרשב״ם; ויש מקום עיון למה הוצרך לזה, כי ודאי שחזקת חלק מן השדה אינה מועילה אלא למקומה, ואך משום שבאותה שעה אין יותר אילנות לכן מועיל מה שאכל בחלק מן השדה, ומשום שאלו הם פירותיהם של כל השדה.

ב. פירש רבינו חננאל, דבאילן הנקרא ״בנות

ב. **והוא דבאזי באזוזי**, שהיו עשרה האילנות שאכל בכל שנה, מפוזרים על פני כל שלושת בתי הסאה שבשדה זו, שאם אכל פירותיהם של שלשה אילנות בבית סאה זו, ושלשה בבית סאה זו הרי זו חזקה, אבל אם אכל עשרה אילנות ביחד בבית סאה זה, ובשנה השניה כמו כן בבית סאה שני, וכן בשנה השלישית אכל את עשרה האילנות שבבית הסאה השלישית, אין זו חזקה, היות וכל בית סאה חשוב שדה אילן בפני עצמו.(2)

א. החזקה המוזכרת בהמשך הסוגיא אינה חזקת שלש שנים,(3) אלא בדין חזקה שהיא קונה בקרקע, והיינו על ידי שחפר בה מעט או עשה שום עבודת קרקע, ולענין קנין ולא לענין ראיה.

ב. המוכר לחבירו שני אילנות בקרקע שלו, אין לקונה זכות בקרקע אלא להשאיר בה את האילן עד שייבש,(4) אבל אם מכר לו שלשה אילנות, הרי זה קנה את הקרקע שתחתיהם וביניהם כפי שיעור המקום הנצרך לאורה [בוצר] תאנים, ולסלו.

המוכר שדה אילן(5) לשני אנשים, וכגון

שוח" נאמרו הדברים, שהוא אינו נותן פירות אלא בשנה שלישית, אבל בסתם אילנות, אפילו באלף שנים לא יארע דבר זה, ששלשים אילנות ילקו בשדפון, ואותם שילקו בשנה זו לא ילקו בשנה זו.

2. כתב הרשב"ם: והוא דבזאי בזויי לשון בזיעה, כלומר, והני מילי דהוי חזקה, כשאכל עשרה בכל שנה, היינו על ידי פיזור שאכל שלשה בכל בית סאה, דנמצא מחזיק בכל השדה, אבל אכל עשרה אילנות ביחד בבית סאה זו, ובשנה שניה כמו כמו כן בבית סאה שני, וכן בשלישית, אינה חזקה, דכל בית סאה חשוב שדה האילן בפני עצמו, ושדה שלם לא הוי חזקה לשדה אחר, **והיינו נמי דומיא דרבי ישמעאל** דכנס את תבואתו ומסק את זיתיו, שבכל השדה הוא אוכל, דסתם שדה האילן על פני כולו מפוזרין הזיתים הדקלים.

והנה מלשון הרשב"ם נראה, שבאותו בית סאה אין צורך באכילה מפוזרת, ואולם מדברי התוספות נראה, שאף באותו בית סאה צריך לאכול בפיזור.

3. כן היא שיטת הרשב"ם, וכן הביאו הראשונים בשם רב האי גאון בספר המקח; אבל התוספות הקשו: אם כן לא היה לו למסדר הגמרא לכתוב דינים אלו על משנתנו העוסקת בדין חזקת שלש שנים, אלא לקמן במקום שהגמרא עוסקת בחזקות של קנין; ועוד תמהו על לשון הגמרא "**החזיק**", דהיינו לפי הרשב"ם קנין קרקע בחזקה, ולמה נקטה הגמרא קנין חזקה יותר משאר קנינים; ולכן מפרשים הם את הסוגיא לענין חזקת שלש שנים, ראה בדבריהם.

4. ובהמשך הסוגיא בעמוד ב מתבאר לפי שיטת הרשב"ם, שנחלקו בדבר רבי עקיבא וחכמים, וראה שם בתוספות בד"ה מכר שחלקו על הרשב"ם בזה.

5. כתב הרשב"ם, שדין זה עוסק באופן שכל הקרקע צריכה לאילנות, שהיו נטועים כדין שדה אילן, דהיינו בצפיפות של עשרה אילנות לבית סאה; ומיהו בהמשך הענין מבואר ברשב"ם גם אופן אחר.

ומה שכתב הרשב"ם שכל הקרקע צריכה לאילנות, משמע מהמשך דברי הרשב"ם, דהיינו תחתיהם וביניהם וחוצה להן כמלוא אורה וסלו, ראה היטב בד"ה זה קנה אילנות; ומה שכתב

שמכר את האילנות לאחד מהם, ואת הקרקע שביניהם מכר לשני, **וזה** — קונה האילנות — **החזיק באילנות** כדי לקנותם, **וזה החזיק בקרקע** כדי לקנותה:

אמר רב זביד: זה שהחזיק באילנות לבד **קנה** את **האילנות** בלי הקרקע, ואם יבשו האילנות שוב אינו יכול ליטע אחרים במקומם, שאין הקרקע קנויה לו; ואפילו אם היו שם שלשה אילנות באופן שהיה קונה קרקע אילו היה קונה כן מבעל השדה,

וזה שהחזיק בקרקע **קנה** את **הקרקע**, ואף שהקונה שלשה אילנות יש לו גם קרקע, אין דין זה אמור אלא בלוקח אחד שקונה מבעל הקרקע, אבל בשני לקוחות הקונים כאחד אילנות וקרקע, הרי בעל הקרקע אומר לבעל האילנות "כשם שלי אין זכות כל שהיא באילנותיך, כך לך אין שום זכות בקרקעי".(6)

מתקיף לה רב פפא: אם כן כדבריך **שאין לו לבעל אילנות בקרקע כלום** —

לימא ליה בעל קרקע לבעל האילנות לכשיתייבשו האילנות(7) "**עקור אילנך שקול וזיל**" [עקור את אילנך שאהו ולך], והרי אין הדבר מסתבר כן!?(8)

אלא אמר רב פפא:

זה שהחזיק באילנות **קנה אילנות וחצי** מן **הקרקע** הנצרכת לאילנות, ואפילו לא קנה אלא שני אילנות.(9)

וזה שהחזיק בקרקע **קנה** את **חצי הקרקע** שנותרה.

הרשב"ם שהם נטועים עשרה לבית סאה, זה נלמד מהמבואר לקמן לז ב "מכרן רצופין אין לו קרקע", והיינו כשהם נטועים יותר מעשרה בבית סאה, לפי מה שפירש רשב"ם שם; ואולם ראה בתוספות לעיל לו ב ד"ה ממטע, דלגבי מקח "עשרה לבית סאה הוו מפוזרים ולא קנה קרקע", וראה שם גם את שיטת הרשב"ם.

6. נתבאר על פי שיטת הרשב"ם; אך כאמור בהערה לעיל, שיטת התוספות היא שסוגייתנו עוסקת בחזקת שלש שנים, ו"קנה" היינו שיש לו כח טענה לטעון שקנה את הקרקע, וזה את האילנות.

7. כן פירש הרשב"ם, והוסיף: אבל כל זמן שהוא טוען פירות אינו יכול לומר כן ואף על גב דקרקע אין לו, האילן יש לו כמות שהוא יונק מן הקרקע קנאו לפירותיו, והכי נמי מוכח לקמן בשמעתא ... ובהמוכר את הספינה נמי תנן "הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו הרי זה לא קנה קרקע, **ואם מתו** אין לו קרקע", אלמא, אף על גב דאין לו קרקע קתני ולא יעקרנו עד שימות, והוא הדין להא דרב זביד; וכפירוש הזה כתבו התוספות בפירוש ראשון, ובפירוש שני כתבו, שהכוונה היא לעקירת האילנות מיד, ראה שם.

8. כתבו התוספות בד"ה לימא: אם כי אכן כך הוא הדין לרב זביד, שלכשיבשו האילנות, אומר לו בעל הקרקע "עקור אילנך שקול וזיל", מכל מקום "פריך ליה רב פפא, דאין סברא שידחוק אותו מיד לעקרו כשיבש, כיון דשלש אילנות מכר לו", וראה עוד בדבריהם פירוש אחר בדברי הגמרא.

9. כן פירש הרשב"ם בפירוש שני, [ומה שכתב

מבארת הגמרא שהדין הבא הוא **פשיטא**:

אם **מכר** אדם את הקרקע, **ושייר אילנות לפניו** אפילו שני אילנות או אחד בלבד —

יש לו גם את הקרקע כדי מחיית האילנות וצורכם, וגם אם יבשו ייטע אחרים במקומם.

ואפילו לרבי עקיבא, דאמר בעלמא: **מוכר** כשהוא מוכר **בעין יפה** הוא **מוכר**, ומטעם זה אם מכר אדם בית ושייר את הבור והדות שבתוכו, אינו יכול לילך לבורו עד שיקח לו דרך מן הקונה, כי כאשר מכר ללוקח את הבית, בעין יפה מכר לו, ולא השאיר לעצמו דרך ללכת לבורו —

הני מילי גבי בור ודות, דהא לא מכחשו בארעא [אין מציאות הבור והדות מכחישים את קרקעו של הלוקח], ונמצא, שכאשר מכר לו לא היה נצרך להשאיר לעצמו זכות כל שהיא בקרקע להחזיק שם את בורו, שהרי אינו מזיקו כלל, ולפיכך לא השאיר לעצמו דרך בקרקע לילך לבורו.

אבל אילנות

לז-ב **דקמכחשי בארעא**, עצם מציאות שרשי האילנות בקרקע מכחישים אותה, וגם מעכבים את המחרישה, הרי בהכרח **דשיורי שייר** לעצמו זכות בקרקע, **דאי לא שייר, לימא ליה** "**עקור אילנך שקול וזיל**", שהרי אם לא השאיר לעצמו בקרקע כלום, יתבענו קונה הקרקע לעקור את אילנו; והיות ובהכרח שייר לעצמו זכות בקרקע, אם כן שייר לעצמו את כל הקרקע הנצרכת לאילנות.

ואם **מכר** שני(1) **אילנות ושייר** המוכר **קרקע לפניו** בפירוש, שכך אמר לו "האילנות אני מוכר לך, ואילו את הקרקע אני מעכב לעצמי".(2)

הרי דין הקרקע, תלוי **בפלוגתא דרבי עקיבא ורבנן** בעלמא, אם מוכר בעין יפה מוכר או

"וכגון שכל הקרקע צריכה לאילנות", משמע, שכל הקרקע היא בכלל תחתיהן וביניהן כמלוא אורה וסלו, כן משמעות לשון הרשב"ם, וכן מסתבר בכוונתו, וראה מה שנכתב בהערה לעיל על מה שכתב הרשב"ם כאן שהם נטועים עשרה לבית סאה], ופירוש זה מתאים עם מה שכתב הרשב"ם לעיל שכל הקרקע היה צריך לאילנות; ובפירוש ראשון פירש, שהנידון הוא באופן שאין כל הקרקע צריכה לאילנות, וקנה זה חצי קרקע היינו את הקרקע הנצרכת לאילנות, וזה קנה את השאר.

והוסיף הרשב"ם, שאפילו אם לא היו אלא שני אילנות [שאם קנה אותם מהמוכר המשייר את הקרקע לפניו, היה הדין שאין לו זכות בקרקע], מכל מקום היות ומכר לזה אילנות ולזה קרקע, הרי כשם שמכר לזה בעין יפה כן מכר לזה בעין יפה, ויש לו לבעל האילנות זכות בקרקע.

ולשיטת התוספות שהנידון אינו על קנין אלא על חזקת שלש שנים, דברי רב פפא מתפרשים שיש לו זכות לטעת אחרים במקומם בלבד, אך בקרקע אין לו כלום, היות והשני החזיק שלש שנים בקרקע.

1. אבל אם מכר לו שלשה, אפילו רבי עקיבא מודה שיש לו זכות בקרקע הנצרכת לאילנות, רשב"ם.

2. כן פירש הרשב"ם, וכתב כן, משום שבהמשך הגמרא הרי מבואר, שדין זה הוא אפילו לרב

לא!

לרבי עקיבא דאמר בעלמא "**מוכר בעין יפה מוכר**", **אית ליה** לבעל האילנות זכות בקרקע ליטע אחרים במקומם אם יבשו.[3]

ואילו **לרבנן** דאמרי בעלמא: מוכר בעין רעה מוכר, **לית ליה** לבעל האילנות זכות בקרקע אלא לקיים שם את אילנותיו, ואולם לכשיבשו האילנות, יכול לומר לו המוכר: "עקור אילנך שקול וזיל".

מוסיפה הגמרא ומבארת:

א. **לרבי עקיבא אית ליה** לבעל האילנות זכות בקרקע, **ואפילו לרב זביד דאמר** בעמוד א, שאם מכר אילנות לזה וקרקע לזה **אין לו** לבעל האילנות כלום בקרקע, **הני מילי** התם **גבי שני לקוחות**, שמכר לזה את האילנות ולזה את הקרקע, ומשום **דאמר ליה** בעל הקרקע לבעל האילנות:

"**כי היכי דלדידי לית לי באילנות, לדידך נמי לית לך בקרקע**, [כשם שאני אין לי זכות באילנותיך, כך לך אין זכות בקרקעי]" —

אבל הכא כשמכר את האילנות, ולא מכר לאחר את הקרקע, אלא שייר אותה לפניו אמרינן ד"מוכר בעין יפה מוכר".

ב. **לרבנן לית ליה** לקונה האילנות זכות כל שהיא בקרקע ואף לא ליטע במקומו, **ואפילו לרב פפא דאמר** גבי שני לקוחות: **יש לו** לבעל האילנות זכות בקרקע, **הני מילי גבי שני לקוחות**, **דאמר ליה** בעל האילנות לבעל הקרקע "**כי היכי דלדידך זבין בעין יפה, לדידי נמי זבין בעין יפה**, כלומר: כשם שלך מכר את הקרקע בעין יפה והרי היא שלך לעולם היא ופירותיה, כך כשמכר לי את האילנות בעין יפה מכר לי, ונתן לי גם זכות בקרקע".[4]

אבל הכא שאת האילנות הוא שמכר ואילו את הקרקע שייר לפניו ולא מכר לאחר, כל לגבי עצמו "**מוכר בעין רעה מוכר**" כדי לשייר לעצמו.

זביד, ולזה השמיענו הרשב"ם, דאפילו שייר בפירוש קרקע אין זה כמו מכר לזה אילנות ולזה קרקע.

3. א. נתבאר על פי לשון הרשב"ם, שכתב "לרבי עקיבא אית ליה ללוקח מקום האילנות על הקרקע ליטע אחרים במקומן כשימותו, לרבנן אין לו קרקע, ואם ימותו לא יטע אחרים במקומן", ומשמע, שלא נחלקו אלא אם יכול ליטע אחרים במקומן, אבל אין לו קרקע יותר מזה אפילו לרבי עקיבא.

ב. הסוגיא נתבארה על פי הרשב"ם הסובר שסוגייתנו עוסקת בסתם מוכר שני אילנות לחבירו, ולשיטתו, מה ששנינו לקמן פא א שהקונה שני אילנות אין לו קרקע, אין זה אליבא דרבי עקיבא; אבל התוספות חלקו על הרשב"ם, והם סוברים שאותה משנה היא אף לרבי עקיבא, ומה שנחלקו כאן רבי עקיבא ורבנן בקונה שני אילנות היינו "כגון שאין שם קרקע אלא לצורך האילנות, ופירש בהדיא שמשייר הקרקע לעצמו; או בשדה גדולה ואומר בפירוש שכל הקרקע משייר, ולכולי עלמא לא קנה בגוף הקרקע כלום, אלא למאן דאמר "מוכר בעין יפה מוכר" יכול ליטע אחר במקומו כשייבש".

4. פירש הרשב"ם "דאין אדם חוטא ולא לו, למכור לזה בעין יפה ולזה בעין רעה".

הדין הבא של הגמרא, שב ועוסק בדיני חזקת שלש שנים, והמשך הוא למה שאמר אביי לעיל לו ב: היו לו שלשים אילנות ממטע עשרה לבית סאה, אכל עשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו הרי זו חזקה.

אמרי נהרדעי:

אכלן לשלשים האילנות שבשדה האילן, כשהן נטועין **רצופין** [צפופים], דהיינו שהיו נטועים יותר מעשרה אילנות בבית סאה, **אין לו חזקה** כלל באותה שדה ואפילו אם אכלן כולן, משום שאין זו חזקה כדמחזקי אינשי, שאין הם עומדים לאכילה אלא לעוקרם ולשרשם! (5)

מתקיף לה רבא לדברי נהרדעי:

אלא מעתה, האי מישרא דאספסתא [ערוגת אספסתא] שהיא זרועה בצפיפות, **במאי קני לה** [באיזו חזקה יקנה אותה]!? (6)

אלא אמר רבא: אם יש מה לחדש דין בנטיעות שהם נטועים בצפיפות, הרי שדין זה הוא, ולענין דין מי שקנה שלש אילנות שקנה קרקע שביניהם:

מכרן לאילנות שבשדה האילן כשהם נטועין **רצופין** יותר מעשרה לבית סאה, **אין לו** לבעל האילנות זכות בקרקע, כי אין זה "שדה האילן" שהרי לעקור ולשרש הם עומדים.

אמר רבי זירא: מה שאמר רבא דבאופן שהם נטועים רצופין לא קנה כלל **כתנאי** היא, במחלוקת תנאים הוא שנוי; דתנן:

כרם שהוא נטוע על פחות מארבע אמות, כלומר, כרם שהוא נטוע בצפיפות עד שאין בין שורה של גפנים לשורה הסמוכה לה ארבע אמות לפחות:

רבי שמעון אומר: אינו כרם, והזורע בתוכו אינו עובר על "לא תזרע כרמך כלאים" ואף מותרים הם באכילה. (7)

וחכמים אומרים: אף שנטוע הוא בצפיפות

---

5. כתב הרשב"ם "מכרן רצופין אין לו קרקע, כגון שנטועין יותר מעשרה בבית סאה, דהכא לא אמרינן הקונה שלשה אילנות קנה קרקע, דאין זה שדה האילן דלעקור ולשרש קיימא", והיינו כמבואר בהמשך הסוגיא אחר תיקון הגמרא בדברי רבא, לפי פירוש רשב"ם; אך ראה את שיטת התוספות לענין קנין בדבריהם לו ב ד"ה ממטע, וראה עוד שם מה שהביא בשם הרשב"ם.

6. כתב הרשב"ם, שאין זו פירכא טובה, ו"במילתא בעלמא הוא דמוקי להו לנהרדעי" ומשום שחלוק עליהם בסברא, שהרי אין הנידון דומה לראיה, כי "האי אורחיה והאי לאו אורחיה, האי מכחיש בארעא טפי, והאי לא מכחיש טפי".

ובפירוש שני פירש הרשב"ם: "אכלן רצופין", היינו אפילו שלא נטע אלא עשר נטיעות בבית סאה, ומשום שהדרך הוא ליטע עשר נטיעות בבית סאה, ואחר כך מפזרים את הנטיעות על פני שטח גדול יותר, כדי שלשה אילנות לבית סאה; ואמרי נהרדעי, שאכילתן כשהן נטיעות אינה אכילה, כיון שעתידים להתפזר; וזה הוא שמקשה הגמרא מאספסתא, שאף היא זורעין אותה בצפיפות ושוב מפזרים.

7. כן היא שיטת הרשב"ם בגפן יחידי; אבל

יתירה **הרי זו כרם, ורואין את האמצעיים** המיותרים **כאילו אינן** והרי יש בין שורה לשורה ארבע אמות.

והוא הדין שנחלקו לגבי שדה אילן הנטוע בצפיפות, אם שם "שדה אילן" עליו, להיות לבעל האילנות זכות בקרקע, או לא.

ועוד **אמרי נהרדעי:**

האי מאן דזבין דקלא לחבריה [המוכר לחבירו דקל יחידי], אף שאין לו זכות בקרקע כמי שמוכר שלש אילנות, שיש לו תחתיהן וביניהן כמלא אורה וסלו, מכל מקום **קני ליה** לקרקע שמתחת האילן **משפוליה עד תהומא**, [משולי האילן היינו תחתיתו ועד עומק הקרקע בתהום].

ונפקא מינה בזה:

א. אם יבש האילן, יטע אחר במקומו.

ב. אין בעל הקרקע יכול לחפור תחת אילנו של זה ואפילו בעומק אלף אמה, כי הקרקע שתחת האילן קנויה לבעל האילן.

והטעם הוא: כי הואיל ובהכרח קנה זכות בקרקע שיתקיים אילנו שם, אם כן הקרקע היא שלו.[8]

מתקיף לה רבא: לח-א

והלוא היות ושנינו שהמוכר אילן בודד לחבירו לא קנה קרקע, אם כן משמע שלא קנה קרקע כלל; ודקשיא לך: כיון דלהתקיים בקרקע זו קנה את האילן, נמצא שקנה יניקת קרקע גם ליטע אחר במקומו של זה — **לימא ליה** בעל הקרקע לבעל האילן:

"**כורכמא דרישקא** [מין ירק הוא, שדרך למוכרו בקרקע, וכשנגמר הפרי, נוטלו הלוקח] **זביני לך, עקור כורכמא דרישקא וזיל**, [לא מכרתי לך את האילן אלא כמו שמוכרים כורכמא דרישקא, ומשיבש אילנך עקור אותו, שאהו ולך]"!?

אלא אמר רבא: לא קנה תחת האילן אלא **בבא מחמת טענה**, כשטוען למוכר בפירוש "מכרת לי את האילן ואת הקרקע שתחתיו ליטע אחר במקומו, ואכלתיה שני חזקה, ולא נזהרתי בשטרי יותר משלש שנים".

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי:

ואי לכורכמא דרישקא זבין ליה, מאי הוה ליה למעבד, אם אכן לא מכר לו את האילן אלא כעין שמוכרים כורכמא דרישקא, מה יכול הוא לעשות כדי שלא יחזיק זה באילן, ויטען שמכר לו גם את הקרקע!?

התוספות כתבו כאן: אינו כרם ואין צריך להרחיק זרע ארבע אמות אלא אשלשה טפחים כעין גפן יחידי, ולענין מי שנטע כרם ולא חללו [שדינו לשוב מעורכי המלחמה כמבואר בפרשת שופטים], דאינו חוזר מן המלחמה.

8. נתבאר על פי הרשב"ם; והתוספות חלקו על פירוש זה, כי הרי אפילו בשני אילנות לא קנה קרקע, ואפילו ליטע אחרים במקומן, ולכן פירשו שאין הנידון אלא לענין שלא יוכל לחפור זה חלל תחתיו [לעולם, ואפילו כשנעקר העץ, ראה רשב"א], משום דקני ליה עד תהומא; וכבר העירו האחרונים דלפי שיטת רשב"ם בעצמו לעיל הנרי נחלקו רבי עקיבא ורבנן בדין קונה

אמר ליה רב אשי: **איבעי ליה למחויי** בקונה האילן ולהודיע שלא קנה זה אלא את אילנו, ולא את הקרקע שתחתיו, ובכך תיבטל חזקתו.

דאי לא תימא הכי, שאף מחאה לחצאין כעין זו — שלא אמר עליו "גזלנא הוא" — מחאה היא, **הני משכנתא דסורא** [שמוריד הלוה את המלוה לאכילת פירות בשדהו], **דכתב בה** הכי: "**במשלם שניא אלין תיפוק ארעא דא בלא כסף**, [בתום מספר שנים כך כך — כפי שנקבע ביניהם — תחזור הקרקע לבעליה בלוא כסף ובלא מחיר]" —

וכי **אי כביש ליה לשטר משכנתא גביה, ואמר** "**לקוחה היא בידי**", **הכי נמי דמהימן**, [וכי אפשר שיכול המלוה להעלים את שטר המשכנתא, ולטעון "לקוחה היא בידי" ונאמיננו מדין חזקת שלש שנים], ואילו המערער אין בידו לבטל את חזקתו על ידי מחאה לחצאין!?

וכי תימא הכי נמי!?

והיתכן **דמתקני רבנן** — שהתקינו את משכנתא דסורא — **מידי דאתי בה לידי פסידא**, [וכי אפשר שיתקנו חכמים תקנה, שיכול הלוה לבוא על ידו לידי הפסד]!? הלוא ודאי שלא יתקנו חכמים תקנה כעין זו —

אלא בהכרח שאין בכך חשש פסידא, כי **איבעי ליה** ללוה **למחויי** במלוה מחאה לחצאין, ומחאה זו תבטל את חזקת המלוה, ואין בידו להפסיד את הלוה —

ואם כן **הכא** — כשהורידו לפירות — **נמי**, אם חושש הוא שלסוף שלש שנים יטען המלוה ששלו היא, **איבעי ליה למחויי** במלוה בתוך שלש השנים מחאה לחצאין, כי אף מחאה לחצאין מחאה היא! [1]

מתניתין:

שלש ארצות יש בארץ ישראל, שהן חלוקות זו מזו לענין חזקה: **יהודה, ועבר הירדן, והגליל.**

כיצד: **היה** בעל הקרקע **ביהודה, והחזיק** אדם בשדהו **שבגליל**; או שהיה בעל הקרקע **בגליל והחזיק** אדם בשדהו **שביהודה** —

או שהיה בעל הקרקע ביהודה או בגליל והחזיק אדם בשדהו שבעבר הירדן; או שהיה בעל הקרקע בעבר הירדן, והחזיק אדם בשדהו שביהודה או שבגליל —

בכל אופנים אלו **אינה חזקה**, ובגמרא מתבאר הטעם משום שבין שלש ארצות אלו אין השיירות מצויות, ואם ימחה בעל הקרקע במקום שהוא, לא תישמע המחאה למחזיק כדי שידע להזהר בשטרו יותר משלש שנים, והיות ואין מחאתו מחאה, לא הפסיד בעל הקרקע במה שלא מחה, והיה למחזיק ליזהר בשטרו יותר משלש שנים,

---

שני אילנות אם קנה קרקע ליטע אחרים במקומן, ולפי זה צריך לומר שדברי רשב"ם לעיל דבקנה שני אילנות הרעי זה קנה קרקע ליטע אחרים במקומן היינו דוקא אליבא דנהרדעי, אבל לרבא החולק על נהרדעי כאן — לא.

1. כעין סוגיא זו שנינו לעיל לה ב, וראה מה שנתבאר שם בהערות.

שהרי יודע הוא שאין בעל הקרקע יכול למחות —

עד שיהא בעל הקרקע **עמו** [עם המחזיק] **במדינה**, שיהיו שניהם בגליל או ביהודה או בעבר הירדן, ואפילו היו בערים שונות שבאותה ארץ.

אמר רבי יהודה לחלוק על דברי תנא קמא, הסובר שאין חזקה מועילה עד שיהיו שניהם במדינה אחת, אלא אפילו היו בשתי מדינות הרי היא חזקה, שהרי:

לא אמרו חכמים [לדעת רבי יהודה][2] שאין חזקה מועילה אלא לאחר **שלש שנים**, אף שהיה להם לומר: אין אדם מניח את חבירו לאכול את שדהו ולשתוק כלל, **אלא כדי שיהא** בעל הקרקע **באספמיא** [שהוא מקום מרוחק ביותר מארץ ישראל, ואין שיירות מצויות לשם],[3] **ויחזיק** הקונה **שנה** בקרקע שבארץ ישראל, ובמשך שנה זו יצא הקול שיש מי שמחזיק בשדהו, **ואז ילכו ויודיעוהו** שיש מחזיק בשדהו במשך **שנה** נוספת, **ויבא** בעל הקרקע **לשנה אחרת** למחות במחזיק.[4]

וממילא הרי מוכח שהחזקה מועילה אפילו כשהמחזיק והמערער נמצאים בשתי מדינות, שאין שיירות מצויות מזו לזו.

גמרא:

שנינו במשנה: שלש ארצות לחזקה, יהודה ועבר הירדן והגליל, היה ביהודה והחזיק בגליל ... אינה חזקה עד שיהא עמו במדינה אחת:

ומקשינן: **מאי קסבר תנא קמא**, מה הוא טעמו של תנא קמא המחלק בין חזקה שנעשית בשתי ערים שבמדינה אחת, לבין חזקה בשתי מדינות!?

אי קסבר: מחאה שמוחה המערער **שלא בפניו** של המחזיק **הויא מחאה** לבטל את חזקתו [ומשום שודאי נשמעה המחאה למחזיק, כי השומע את המחאה סיפר לחבירו וחבירו לחבירו עד שנשמעה המחאה למחזיק], ולכן סובר הוא שחזקה הנעשית בשתי ערים הוי חזקה, ומשום שזה יכול היה

---

2. היינו דרבי יהודה חולק על חכמים בטעם חזקת שלש שנים, שלדעת חכמים הטעם הוא כדאמרינן לעיל [כט א] "עד תלת שנין מזדהיר איניש בשטריה", ואילו לרבי יהודה הטעם הוא כמבואר כאן.

3. כתבו הרשב"ם והתוספות, שעד אספמיא יש מהלך שנה, ועל פי זה קבעו חכמים זמן של שלוש שנים, ולמקום מרוחק מאספמיא אין דרך להרחיק, ואף אם הרחיק לא פלוג חכמים.

4. כתב הרשב"ם, שלדעת רבי יהודה, רק אם אכן היה באספמיא אין החזקה מועילה אלא לאחר שלש שנים, אבל אם היה יחד עם המחזיק בעיר, אפילו לא החזיק אלא שעה אחת הרי זו חזקה, ומשום שרבי יהודה סובר: לכך מועילה חזקה, משום שאין אדם מניח לאחר לאכול פירות שדהו ואפילו שעה אחת, ואם שתק ודאי מכרה; ואם לא היו בעיר אחת אך לא הרחיקו זה מזה עד אספמיא, ראה ברבינו יונה וברשב"א שלא פלוג וזמן החזקה היא שלש שנים, וראה עוד בזה בדברי הרשב"ם לקמן מא א ד"ה כר"י.

למחות אפילו שלא בפניו — (5)

אם כן **אפילו יהודה וגליל** [אפילו היה המחזיק ביהודה ובעל הקרקע בגליל] **נמי** תיהוי חזקה שהרי יכול הוא למחות שלא בפניו כשם שהוא עושה בשתי ערים!?

ואי קסבר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה ולכן אין חזקה בשתי מדינות כי אינו יכול למחות, אם כן **אפילו יהודה ויהודה** [היו שניהם ביהודה] אלא שהיה זה בעיר אחת וזה בעיר אחרת **נמי לא** תיהוי חזקה, כי מתוך שהמחאה במקומו אינה מחאה, גם החזקה שהחזיק אינה חזקה; ולמה שנינו "עד שיהא עמו במדינה", היה לו לומר "עד שיהא עמו בעיר אחת"!?

אמר רבי אבא בר ממל אמר רב לפרש את שיטת תנא קמא:

לעולם קסבר תנא קמא: **מחאה שלא בפניו הויא מחאה**, ולכן אם היה עמו באותה מדינה ואפילו בעיר אחרת, הוי חזקה; **ומשנתינו** עוסקת **בשעת חירום**, בשעה שיש תיגרות בין בני יהודה לגליל **שנו** שאינה חזקה, כי בשעה כזו אין שיירות מצויות לילך מגליל ליהודה, וכשאין שיירות מצויות אין מחאתו מחאה שלא בפניו, שהרי לא תישמע המחאה לאזני המחזיק, והיות ואין מחאתו מחאה אף חזקתו אינה חזקה.

ומקשינן: והרי אם כן **מאי שנא יהודה וגליל דנקיט**, והרי אף כל מקום שיש חירום בין שתי ארצות יהיה הדין שאינה חזקה, והיה לו לומר: כל הארצות חלוקות זו מזו לענין חזקה בשעת חירום!?

ומשנינן: **הא קא משמע לן** משנתנו דנקיט יהודה וגליל:

---

5. התקשו התוספות: מאי שנא מחאה מחזקה עצמה, שבכל מקום אנו דנים רק, אם המחאה שלא בפניו היא מחאה, ומתוך כך אף החזקה שלא בפניו הוי חזקה, ואין אנו דנים על החזקה עצמה כשהיא שלא בפניו של מערער אם היא חזקה, שהרי כך יש לנו לדון אם החזקה נשמעת למערער כמו אם המחאה נשמעת למחזיק!?

ותירצו: לפי שהטעם תלוי במחאה ולא בחזקה, שאדם המחזיק בקרקעותיו של חבירו אית ליה קלא שהוא חוקר ושואל על נכסיו, אבל המחאה אין לה קול כל כך, שאין המחזיק מחזר אם מוחה לו בעל קרקע, לפיכך אין חזקתו חזקה כשאין יכול לשמוע מחאתו, דמה יועיל שמיחה.

והעירו האחרונים, דלכאורה מדברי הרשב"ם בעמוד ב בד"ה מחזיקין בנכסי בורח, משמע שהמחאה והחזקה דין אחד להם, וכן משמע נמי מדברי הרשב"ם ל א ד"ה א"ל אנא, ולדבריו תיקשי קושית התוספות; [וראה עוד את לשון הרמב"ם בהלכות טוען ונטען יא ב: טען ואמר "מפני שלא הגיע אלי הדבר, שהרי הייתי במדינה רחוקה", אומרין לו: אי אפשר שלא יגיע הדבר בשלש שנים, וכיון שהגיע אליך היה לך למחות בפני עדים, ותודיע אותם שפלוני גזל אותי, ולמחר אתבענו בדין, הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך; לפיכך אם היתה מלחמה ושבוש דרכים בין המקום שהיה בו ראובן, ובין המקום שהיה בו שמעון, אפילו אכלה ראובן עשרים שנה מוציאין אותה מתחת ידו וחוזרת לשמעון, מפני שיכול לומר "לא ידעתי שזה משתמש בקרקעי"].

ועוד העירו האחרונים, שמדברי התוספות כאן נראה, שהנידון אם מחאה שלא בפניו הוי מחאה או לא, אינו תלוי אלא אם שמע המחזיק במחאתו או לא, ואילו מדברי התוספות בעמוד

לח-ב **דסתם יהודה וגליל כשעת חירום דמו**, כלומר, אפילו כשיש שלום ביניהם, הרי זה כאילו היה חירום ביניהם, ומשום שאין שיירות מצויות מזו לזו, ולכן, כל שהיה המערער בגליל והחזיק המחזיק ביהודה אינה חזקה.

אמר רב יהודה אמר רב:

אין מחזיקין בנכסי בורח, כלומר, מי שהחזיק בנכסיו של בורח ואמר "קניתי ממנו", אין חזקתו שהחזיק בזמן בריחתו של בעל הקרקע — חזקה; ומשום שלדעת רב "מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה" לבטל את חזקתו של המחזיק,(1) והרי הבורח אינו יכול לבוא ולמחות בפני המחזיק כי הלוא ברח ממקום זה מסיבה כל שהיא, וכל שאינו יכול למחות אין חזקתו של המחזיק — חזקה!(2)

הוסיף רב יהודה ואמר: **כי אמריתה קמיה דשמואל**, כאשר נפטר רב ובאתי ללמוד אצל שמואל, ואמרתי לו שמועה זו משמו של רב, **אמר לי** שמואל:

וכי למה לא תהא זו חזקה, **וכי** כל בעל קרקע שמחזיקים בשדהו **למחות בפניו** של מחזיק **הוא צריך** כדי לבטל את חזקתו של

ב בד"ה אין, נראה, שאף אם המחאה נשמעת, מכל מקום יש לדון דמחאה שלא בפניו אינה מחאה, ראה שם היטב.

1. יש לעיין, שבסוגיא לעיל בעמוד א מקשה הגמרא: מאי שנא שבשתי ערים החזקה היא חזקה ומשום ש"מחאה שלא בפניו הוי מחאה", ואילו בשתי מדינות אין החזקה מועילה משום שמחאה שלא בפניו לא הוי מחאה, ומשמע, שאם מחאה שלא בפניו לא הוי מחאה כי אז החזקה אינה חזקה, ואין אנו אומרים שהיה לו לבוא לפניו ולמחות, ואילו כאן אנו אומרים שאם מחאה שלא בפניו לא הוי מחאה כי אז היה לו לבוא ולמחות בפניו!?

והביאור הוא לכאורה, שאם מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, יש באמת לדון בשני אופנים, או שמשום כך לא תהא חזקה כי אין הוא חייב לבוא לפניו, וגם יש לומר, שהיות והמחאה שלא בפניו אינה מועילה אם כן היה עליו לבוא ולמחות בפניו והחזקה אינה מתבטלת כשהחזיק שלא בפניו; וכוונת הגמרא לעיל היא, דמקשה ממה נפשך: אם מחאה שלא בפניו הוי מחאה, הרי פשיטא שהחזקה מועילה שלא בפניו, ותיקשי למה ביהודה וגליל אינה חזקה, ואם תאמר לכן ביהודה וגליל אינה חזקה ומשום דמחאה שלא בפניו לא הוי מחאה, וגם סוברת משנתנו שאם אינו יכול למחות במקום שהוא שוב אינה חזקה ואין אנו אומרים היה לו לבוא ולמחות ומשום כך אומרת המשנה שביהודה וגליל אינה חזקה, אם כן אף ביהודה ויהודה לא תהא חזקה כמו ביהודה וגליל.

2. כתב הרשב"ם: רב כרבי יהודה סבר, שאמר במשנתנו "ויבוא לשנה אחרת", ומשמע: צריך למחות בפניו.

ולכאורה צריך ביאור: הרי רבי יהודה עוסק במי שהיה באספמיא שאין שיירות מצויות משם לארץ ישראל [וכמו שכתב המהרש"א לקמן לט א, דכל שכן הוא מיהודה וגליל, ראה שם], ובמקום שאין שיירות מצויות, הרי לכולי עלמא מחאה שלא בפניו לא הוי מחאה, וכמבואר ברשב"ם לעיל ד"ה לעולם קסבר, ואם כן מה ראיה היא מרבי יהודה, כיון שהוא מיירי במקום שאין שיירות מצויות!?

ולכאורה היה אפשר לפרש, שאין הוא בא להוכיח מרבי יהודה שמחאה שלא בפניו לא

המחזיק!? עד שנאמר: היות וזה אינו יכול למחות, אף חזקתו של זה אינה חזקה!

והרי אף אם מוחה הוא שלא בפניו מחאתו מחאה, ואם כן חזקתו של זה חזקה היא, שהרי אף הבורח יכול למחות שלא בפניו של המחזיק.(3)

ומקשינן על **רב: מאי** [**קא משמע לן**] [**קסבר**]!? **מחאה שלא בפניו לא הויא** מחאה!?

והרי אמר רב: מחאה שלא בפניו הויא מחאה!? שהרי כן פירש רב את טעמו של תנא קמא במשנתנו, וכמבואר בעמוד א, ומשמע, שאף הוא סבר כתנא קמא, ולכן פירש את טעמו.

ומשנינן: לעולם סובר רב ד"מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה", **ורב** אך **טעמא דתנא דידן קמפרש** [רב לא בא אלא לפרש את טעמו של תנא קמא], **וליה לא סבירא ליה** כשיטתו, אלא כשיטת רבי יהודה, הסובר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה.

ואיכא דאמרי, כך **אמר רב יהודה אמר רב:**

מחזיקים בנכסי בורח, וכי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: פשיטא, וכי למחות בפניו הוא צריך!?

והכי מקשינן: **רב מאי קא משמע לן!? דמחאה שלא בפניו הויא מחאה!? והא** כבר **אמרה רב חדא זימנא** [פעם אחת] בעמוד א בביאור דברי תנא קמא, ומאחר שפירש כן רב את סתם משנתנו כבר יודעים אנו שכך הוא סובר!?

ומשנינן: **אלא הא קא משמע לן** רב במה שאמר: מחזיקין בנכסי בורח, **דאפילו מיחה** המערער **בפני שנים שאין יכולין לומר לו** למחזיק שמחה בו בעל הקרקע,(4) נמי **הויא מחאה**, ומשום שהם יאמרו לאחרים, ואחרים לאחרים, עד שיישמע לאזני המחזיק.

הויא מחאה [כי הוא הרי מיירי במקום שאין שיירות מצויות], אלא שמדברי רב הרי מוכרח — מדנקט בורח — שבאיניש דעלמא צריך הוא לבוא למחות בפניו, ועל זה כתבו שהוא סובר כרבי יהודה, דמדבריו הרי מוכרח דכיון דמחאה באספמיא אינה מחאה, צריך הוא לבוא ולמחות ואין החזקה מתבטלת, וזה הוא כדברי רב; אך מדברי הרשב"ם בהמשך הסוגיא מוכח לא כן; וכנראה כוונת הרשב"ם היא, שמדברי רבי יהודה משמע שצריך לבוא ולמחות בפניו ממש, ולא די שיגיע לאותה מדינה שהמחזיק שם; ואולם **ראה בסוגיית הגמרא לקמן לט א** בקושיית רבא לרב נחמן ממשנתנו, דמשמע לכאורה בהדיא לא כן, עיין שם ברשב"ם, וראה מה שכתבו התוספות כאן, וצריך עיון בכל זה].

3. כתבו הראשונים, שמחלוקתם הוא בבורח מחמת ממון, כי אילו בבורח מחמת נפשות [שרוצים להורגו] בזה לא היה אומר שמואל שחזקתו חזקה, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

4. א. כגון שהיו חיגרין, או שהולכים למדינת הים ומרחיקים מאותה מלכות שדר בה המחזיק, **רשב"ם**.

ב. דברי הגמרא צריכים ביאור: האיך משמע מדברי רב שמחאה כזאת היא מחאה, והרי יש באמת לומר שלא אמר רב מחזיקין בנכסי בורח, אלא מפני שיכול המערער למחות בפני שנים שיכולים לומר לו!?

וכתב המהרש"א בפירוש דברי הרשב"ם כאן: השמיענו רב, שאפילו אם אין במקומו של

ושמואל שהיה מקשה על דברי רב ואומר "פשיטא, וכי למחות לפניו הוא צריך", היינו משום שהוא לא הבין בדברי רב שהוא בא ללמד כן, ולא אמר שמחזיקין בנכסי בורח אלא להשמיענו שאין צריך מחאה בפניו, ואדרבה הוא אינו סובר שמחאה בפני שנים שאינם יכולים לומר לו הויא מחאה —

וכדאמר **רב ענן: לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל** [שמעתי מפיו של שמואל]: **מיחה בפני שני בני אדם שיכולים לומר לו, הויא מחאה**, אבל **מיחה בפני שני בני אדם שאין יכולין לומר לו, לא הויא מחאה.**

ומפרשינן טעמא **דרב** החולק על דברי שמואל, וסובר שמחאה אפילו בפני שנים שאין יכולים לומר לו הויא חזקה: משום שהוא סובר: אף אם לא יודיעו אלו עצמם למחזיק שמיחה בו המערער, הרי **חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה** [החבר ששמע את המחאה יש לו חבר שיספר לו על המחאה, ואותו חבר יש לו חבר שיספר לו, וכך תגיע המחאה בסופו של דבר לאזני המחזיק].

אמר רבא: הלכתא:

א. **אין מחזיקין בנכסי בורח.**

ב. **ומחאה שלא בפניו הויא מחאה**, ואם כן חזקה שלא בפניו הויא חזקה, והמחזיק בנכסי בורח יש לו חזקה.

ותמהינן על דברי רבא: **תרתי** [הרי אמר כאן רבא שני דברים שאי אפשר לקיימם כאחד], שהרי אם יכול הוא למחות שלא בפניו למה

הבורח מי שיוכל למחות בפניהם אלא חגרין, מכל מקום אם לא מיחה בפניהם הוי חזקה; אי נמי, אפילו החזיקו בנכסי מי שירא למחות בפני מי שאינן חגרין, ומשום שירא שילכו לשם וידעו מקומו, וירדפו אחריו בעלי חוביו, מכל מקום הוה ליה למחות בפני חגרין, ומשום הכי הויא חזקה.

ולשון רבינו יונה הוא "יש מפרשים דהכי שמעינן לה מינה, דמסתמא, בורח אף על פי שאינו בורח מחמת נפשות אלא מחמת ממון, אינו רוצה לגלות עצמו לבני אדם שיכולין ללכת לאותה העיר שברח משם, ומכל מקום הוא מוחה לפני בני אדם שאין יכולין ללכת שם, אף על פי שהן אומרים לאחרים, דחברך חברא אית ליה [והוא כפירוש שני של המהרש"א], ואין הפירוש הזה נכון, דכיון דאחד דבורח מחמת ממון אינו ירא למחות אף על גב דחברך חברא אית ליה וידע מקומו על ידי כן, מאי שנא דאינו מוחה אלא בפני בני אדם שאין יכולים לומר לו —

ויש מפרשים דממילתא יתירא אשמועינן רב הכי, דתרי זימני לא הוצרך ללמדנו דמחאה שלא בסניו הויא מחאה. וכי תימא היכי שייך לומר דשמעינן לה בכלל הא דקא אמר "מחזיקין בנכסי בורח" אך על גב דהויא מימרא יתירא, דאילו אידך דרב דאמר גבי מתניתין "מחאה שלא בפניו הויא מחאה" לא הויא יתירא, דהא איצטריכא ליה לפרושי מתניתין!? יש לומר: בני אדם שאין דרכן לעולם ללכת לאותה העיר קרי בני אדם שאין יכולים למימר לו, ואשמועינן רב דמחזיק בנכסי בורח בכל ענין אף על פי שאין יכולים לומר לו, ואף על פי שאין שם בני אדם שרגילין לבא לאותה העיר"; **וראה עוד ברמב"ן וברשב"א מה שפירשו.**

לא יחזיקו בנכסי בורח!?(5)

ומשנינן: **לא קשיא:**

כאן — שאמר רבא: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, ולהשמיענו שמחזיקין בנכסי בורח — בכגון שהיה בעל הקרקע **בורח מחמת ממון**, שהיה חייב כסף ואין לו לפרוע ומשתמט הוא מבעל החוב עד שיהא לו ממון לפרוע, שאחר בורח מחמת חוב אין רודפים, ואינו חושש שידעו היכן הוא, ויכול הוא למחות שלא בפני המחזיק, ולכן מחזיקין בנכסיו, שהרי מחאה שלא בפניו הויא מחאה.

כאן — שאמר רבא: אין מחזיקין בנכסי בורח — בכגון שהיה בעל הקרקע **בורח מחמת מרדין** [רצח בלשון פרסי], שרצח במקומו, וירא הוא מפני גואל הדם שלא יהרגהו, ואף חושש הוא לגלות היכן הוא, שמא ירדוף אחריו גואל הדם להורגו, ונמצא שאינו יכול למחות אפילו שלא בפניו, ולכן אין מחזיקין בנכסיו.

מבארת הגמרא:

היכי דמי מחאה, כיצד מוחין שלא בפניו?(6) **אמר רב זביד:**

אם אמר בפני עדים: "**פלניא** [ונוקב בשמו של המחזיק בקרקע] **גזלנא הוא**", ואינו מוסיף לאמר: "שאוכל הוא את הקרקע שלי בגזלנות", **לא הויא מחאה**, ומשום, שאפילו אם יאמרו העדים לשון זו למחזיק לא ייזהר זה בשטרו, שהרי אינו יודע למה קורא הוא לו "גזלן" שייזהר בשטרו.

ורק אם אמר: "**פלניא גזלנא הוא, דקאכיל לה לארעאי בגזלנותא,**

ולמחר תבענא ליה לדינא [פלוני גזלן הוא, שהרי אוכל הוא את פירות קרקעי בגזלנות, ולמחר אתבענו לדין]", הוא **דהויא מחאה**(1) לט-א

עוד דנה הגמרא בכמה אופני מחאה שלא בפניו, אם מועילים הם לבטל את חזקתו של המחזיק:

אם **אמר** המערער דברים אלו, והוסיף: "**לא תימרו ליה** [אל תספרו זאת למחזיק]", **מאי**, האם מחאה כעין זו מחאה היא?

אמר רב זביד: אינה מחאה, **דהא קאמר** "**לא תימרו ליה**", ומן הסתם לא יאמרו לו.

רב פפא אמר: מכל מקום מחאה היא, שהרי רק **לדידיה** אמר **דלא תימרו ליה**, אבל **לאחריני אימרו להו**, והרי **חברך — חברא**

---

5. לכאורה תמוה, והרי יש לומר ד"אין מחזיקין בנכסי בורח" היינו באותו אופן שאמר רב "מחזיקין בנכסי בורח" כלומר, באופן שאינו יכול למחות אלא בפני מי שאינו יכול לומר לו, ובזה סובר רבא שאינה מחאה, ומה שאמר מחאה שלא בפפניו הויא מחאה היינו כשמוחה בפני מי שיכול לומר לו!? **וראה היטב ברשב"א.**

6. כן פירש הרשב"ם; **וראה היטב** את לשון הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פרק יא הלכה ו והלכה ז.

1. נתבאר על פי פירושו הראשון של הרשב"ם; ולפי פירוש זה כתב הרשב"ם, שאם לא הוסיף לאמר: "ולמחר תבענא ליה בדינא" אין זו מחאה, אלא הרי זה כמוסר עדות בלבד.עוד הביא הרשב"ם פירוש משמועת רבי יעקב בר

אית ליה, וחברא דחברך נמי **חברא אית ליה**, [לא הזהירם אלא שלא יאמרו למחזיק עצמו, אבל לאחרים תאמרו, ומתוך כך תישמע המחאה למחזיק, שהרי הם יספרו לחבירם, וחבירם יספר לחבירו].

ואם לא אמר להם שלא יאמרו למחזיק, ברם הם עצמם חזרו אצל המערער **ואמרו ליה** "**לא אמרינן ליה** למחזיק שמחית בו", והוא לא טרח לחזור ולמחות בפני אחרים, נחלקו רב זביד ורב פפא אם נתבטלה חזקתו של המחזיק מכח המחאה הראשונה:

אמר רב זביד: חזקתו של המחזיק חזקה היא, **דהא קא אמרו ליה** למחזיק: "**לא אמרינן** ליה", והיה לו למחות עוד בפני אחרים, ואם לא עשה כן, הפסיד! (2)

רב פפא אמר: חזקתו נתבטלה מכח המחאה הראשונה, כי לא היה לזה למחות שוב בפני אחרים, משום שמשמעות דבריהם היא:

לדידיה [למחזיק עצמו] **לא אמרינן ליה**, אבל **לאחריני אמרי להו**, ואם כן הרי **חברך חברא**

יקר, [וכתב על פירוש זה שהוא **עיקר**]: "פלניא גזלנא הוא", ואפילו הזכיר שהוא גזלן על קרקע זה שהחזיק אינה מחאה, שהרי לא מיחה מחמת עצמו, והרי זה כמי שאמר "פלוני מחזיק בקרקעות של אחרים", ולפוגמו מתכוין, ולא ערער, שהרי אינו מזהיר שהוא שלו; אבל אם פירש "דקאכיל לארעאי בגזלנותא" הרי מיחה מחמת עצמו, והודיע דהקרקע שלו מחזיק בעולה, והויא מחאה, ואף על גב דלא סיים "למחר תבענא ליה בדינא", ופירוש הוא למאי דקאמר "דקאכיל לארעאי בגזלנותא"; וראה ברא"ש [סימן כח] שכתב "נראה הא דקאמר ולמחר נקיטנא ליב בדינא סיומא דמילתא היא, דאורחא דאינשי למימר הכי כשמוחה ומודיע הדבר לרבים לומר להם דברים הנשמעים [וכוונתו לומר] "ואל תתמהו אם הוא כדברי, למה איני תובעו לדין להוציא הקרקע מידו, לכן הוא אומר אין העת נותן עתה שאוכל להוציא מידו, אלא היום או למחר אתבענו לדין, ואוציא מידו, לכן אני מודיע לכם הדבר עתה, שלא יוכל לטעון חזקה", והוא הדין נמי אם לא אמר "למחר תבענאא ליה בדינא" הויא מחאה".

והתוספות כתבו, שאינו צריך להוסיף "ולמחר תבענא ליה בדינא", ודקדקו כן מדלא אמרה הגמרא "פלניא גזלנא הוא דנקיט לה לארעאי בגזלנותא" לא הויא מחאה, כשם שאמרה הגמרא בהדיא "פלניא גזלנא הוא לא הויא מחאה", וכן הביא הרא"ש ראיה זו.

2. **נתבאר על פי לשון הרשב"ם**, שכתב "הא קאמרי ליה לא אמרינן ליה, וכיון שלא יאמרו לו היה לו לזה למחות עוד בפני אחרים שיאמרו לו ,ואם לא מיחה אחרי כן הפסיד", ומבואר מדברי הרשב"ם, שאילו לא היה שייך שימחה אחר שהודיעוהו, כי אז המחאה היתה מבטלת את החזקה, ואף שיודעים אנו שלא הגיעה המחאה לאזני המחזיק.

וראה עוד ברשב"ם לקמן עמוד זה ד"ה מחאה שלא בפניו, שכתב "מחאה שלא בפניו הויא מחאה: ולא בעינן שישלח שלוחו למחות בפניו, אלא מכיון שמיחה שלא בפניו הויא מחאה, שהרי יכול הדבר לבוא לאזניו, ואפילו לא ידע המחזיק מחאתו של מערער, לא חיישינן, מאחר שמיחה זה כהוגן".

וראה עוד בר"ש בתחילת הפרק סימן א, שכתב: ואם עדי המחאה מעידים שלא אמרו המחאה לשום אדם, אפילו הכי הויא מחאה, דכיון דאמרו חכמים "מחאה שלא בפניו הויא

אית ליה, וחברא דחברך חברא אית ליה, ותגיע המחאה לאזני המחזיק, ואינו צריך למחות שוב.

אם **אמר להו** המערער לאלה שמיחה בפניהם: "**לא תיפוק לכו שותא** [אל תוציאו הגה], כלומר: אל תספרו את המחאה לאף אדם":

אמר רב זביד: אין זו מחאה, **דהא קאמר: לא תיפוק לכו שותא,** ומחאה כזו לעולם לא תגיע לידי המחזיק; ומודה לו רב פפא בזה.

ואם לא אמר להם שלא יספרו, ברם הם עצמם חזרו אצלו **ואמרו ליה: לא מפקינן שותא,** לא הוצאנו הגה ולא סיפרנו מחאתך לאף אדם; והוא לא טרח למחות עוד בפני אחרים:

אמר רב פפא: לא נתבטלה חזקת המחזיק, **דהא קאמרי ליה לא מפקינן שותא,** והיה לו למחות בפני אחרים.[3]

רב הונא בריה דרב יהושע נחלק על רב פפא **ואמר:**

אפילו הכי לא היה צריך למחות עוד, ומשום **דכל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש** שלא לאומרו, **אמר לה ולאו אדעתיה** [מי שאינו חייב להמנע מלומר איזה דבר, פעמים שאומרו ואינו זוכר שאמרו], והיות שעל אף דבריהם אפשר שסיפרו את הדבר, שהרי לא הטיל עליהם שלא לספר, שוב לא היה צריך המערער למחות מחאה אחרת, ובטלה חזקת המחזיק.

אמר רבא אמר רב נחמן:[4] **מחאה** שמחה המערער **שלא בפניו** של מחזיק **הויא מחאה** לבטל את חזקת המחזיק, ואין צריך המערער לשלוח שליח, שיבוא בפני המחזיק ויודיע לו על מחאת המערער!![5]

מחאה" וסמכו על זה, דמסתמא יאמרו לאחרים שמיחה פלוני על קרקע שפלוני מחזיק בה, דמילתא דתמיה הוא דאדם מחזיק בקרקע של חבירו, ורגילות לפרסם הדבר, אפילו אם אירע שלא אמרוהו לשום אדם, הויא מחאה כיון שמיחה כמאמר חכמים, ולא הזקיקוהו לילך אצל המחזיק למחות לפניו; וראה שם גם ב"נמוקי יוסף", וב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח] סימן יח אות א וב.

3. ואם אמר להו "לא תפיק לכו שותא", ואולם העדים מעידים שהם אמרו למחזיק שזה מיחה, ראה בש"ך [קמו ג] שהיות ואמרו לו שהמערער אמר "לא תפיק לכו שותא" לכן אין זה מחאה, ומשמע שאם לא סיפרו לו כן, וסובר המחזיק שזה מיחה מחאה גמורה כדין, כי אז חזקתו אינה חזקה; ואילו דעת ה"קצות החושן" וה"נתיבות המשפט" שם אינה כן.

4. כתב הרשב"ם: "ואע"ג דאותביה רבא לרב נחמן [כמבואר בסמוך], שיטת גמרא היא בהרבה מקומות כן; והכי פירושה: כי שמעה רבא מרב נחמן להך מילתא דאמרינן בה "אמר רבא אמר רב נחמן", איתיביה הך תיובתא; ורב אשי שסידר הגמרא הוא דקאמר: "אמר רבא אמר רב נחמן", וגם מפרש הקושיא אחרי כן שהקשהו".

5. ביאר הרשב"ם "מכיון שמיחה שלא בפניו הויא מחאה, שהרי יכול הדבר לבוא לאזניו, ואפילו לא ידע המחזיק מחאתו של מערער לא חיישינן מאחר שמיחה זה כהוגן", וכבר נתבאר בהערה לעיל שכן מוכח גם מדברי הרשב"ם לעיל שאפילו אם לא שמע המחזיק את מחאתו הוי מחאה, וצויין לדברי הרא"ש ה"נמוקי יוסף"

איתיביה רבא לרב נחמן, ממה ששנינו במשנתנו:

אמר רבי יהודה: לא אמרו שלש שנים, אלא כדי שיהא באספמיא ויחזיק שנה, וילכו ויודיעוהו שנה, ויבא לשנה אחרת —

ואי סלקא דעתך: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, למה לי למיתי [לשם מה צריך הוא לבוא ולמחות]!? **ליתיב התם אדוכתיה ולימחי** [ישב במקומו אשר באספמיא ושם ימחה]!? (6)

ומשנינן: **התם** במשנתנו שאמר רבי יהודה "ויבוא לשנה אחרת", **עצה טובה** למערער **קא משמע לן** רבי יהודה, **דניתי** המערער אצל המחזיק **ונשקול ארעא ופירי** [כדי שיטול את הקרקע ואת דמי כל הפירות

וביאור ה"קהלות יעקב".

ויש לדקדק בלשון הרשב"ם שכתב "**יכול** הדבר לבוא לאזניו", וראה עוד בלשון הרשב"ם בהמשך הסוגיא בד"ה ואי סלקא דעתך מחאה שלא בפניו הוי מחאה, שכתב "ואי סלקא דעתך דאין צריך לשלוח שליח ולמחות בפניו בעדים, אלא ימחה במקום שהוא שם, **ואם יבוא הדבר לאזניו — יבוא**, למה לי ...", ובאמת נידון זה אם טעם מחאה שלא בפניו דהוי מחאה אם הוא משום ש"יכול" להגיע לאזני המחזיק, או משום ש"מסתמא" יבוא לאזניו, היא מחלוקת בעמוד ב, ראה שם במה דפליגי אם סהדותא בעינן או גלויי מילתא בעינן, ובמה שפירש הרשב"ם שם, ובמה שנתבאר בהערה שם בשם התוספות רי"ד.

6. כתב הרשב"ם: **איתיביה רבא לרב נחמן** וכו': ואי קשיא, אדפריך מסיפא לסייע מרישא, דהא אוקימנא מחאה שלא בפניו הויא מחאה [פירוש: הרי רב פירש לעיל את טעמם של חכמים שהם סוברים מחאה שלא בפניו הויא מחאה].

איכא למימר דרבא מוקי לה לרישא במילי אוחרי, [כלומר, רבא מפרש את מחלוקתם כפי שמפרש הרשב"ם בהמשך הדברים; וראה מה שכתבו התוספות בישוב קושיא זו].

אלא כדי: טעמא דרבי יהודה לאו משום דתלת שנין מיזדהר איניש בשטריה, אלא כדמפרש כדי שיהא וכו', וטעמא דחזקה לדידיה משום דלא שביק איניש דאכלי ארעיה בלא רשותו אפילו שעה אחת ושתיק, אלא לכך האריכו שלש שנים, שפעמים שהמערער רחוק מהלך שנה, ולא יבוא ערעור שלו לאזניו עד שלש שנים; ולאיפלוגי אתנא קמא אתא [רבי יהודה, שהרי לדעת חכמים כשהוא שעת חירום ואין נשמעת המחאה למחזיק על ידי שיירות, כי אז החזקה אינה חזקה, ולכן סוברים הם שאפילו ביהודה וגליל אינה חזקה; ואילו לרבי יהודה אינו כן, אלא] דלא חיישינן לשעת חירום []שהרי אפילו מאספמיא הוי חזקה], ו[לדעת רבי יהודה] חזקה בפניו מיד הויא חזקה הואיל ולא מיחה מיד, מדתלי טעמא באספמיא כדאמרינן לקמן בפירקין; [ונראה מלשון הרשב"ם, שמחלוקת חכמים ורבי יהודה בשעת חירום, ומחלוקתם בטעם חזקה מחלוקת אחת היא, והא בהא תליא, וצריך ביאור].

ויבא לשנה אחרת: קא סלקא דעתין דרבא: דווקא קאמר רבי יהודה שיבא המערער עצמו וימחה בסוף שלש בפניו של מחזיק, אלמא מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, [לכאורה היה צריך לפרש בכוונתו, שאין הראיה מעצם הדין שאמר רבי יהודה שהוא צריך לבוא ולמחות לפניו, שהרי מאספמיא לכאן הוא שעת חירום ובודאי שאין המחאה נשמעת מאספמיא לכאן, אלא הראיה היא משום שמשמעות דברי רבי

שאכל המחזיק שלא כדין].(7)

ומקשינן: משמע **מדקא מותיב ליה** [היות והקשה] **רבא לרב נחמן** על שיטתו ש"מחאה שלא בפניו הויא מחאה", **מכלל דרבא לא סבירא ליה** כרב נחמן **דמחאה שלא בפניו הויא מחאה**, אלא סובר: לא הויא מחאה, ואם כן תיקשי:

יהודה היא שצריך לבוא ולמחות בפניו ממש ולא די שיבוא לאותה מדינה, ומזה הוא דמשמע לרבי יהודה שמחאה שלא בפניו הוי מחאה, אלא שהוא דחוק בלשונו, וגם קשה מהמשך דבריו, וכפי שיבואר], והלכך [לדעת רבא] חזקה שלא בפניו לא תיהוי חזקה, ואף על גב דלרבי יהודה [אם כי מחאה שלא בפניו לא הוי מחאה, מכל מקום] הויא חזקה בהכי, לא סבירא ליה [לרבא — בפרט זה] כרבי יהודה, דרבי יהודה מצריכו לילך ולערער [היות ואינו יכול למחות שלא בפניו], ולרבא לא נצריכנו, אלא [אדרבה] מתוך שאינו יכול למחות באספמיא, גם המחזיק לא יכול להחזיק [כי אין לחייב את המערער לבוא ולמחות].

[**וכתב המהרש"א בביאור דברי הרשב"ם** "נראה פירוש לדבריו, דודאי רבא כרבנן סבירא ליה דהלכה כוותייהו לגבי רבי יהודה, ולא קפריך לרב נחמן, אלא דבהך מילתא דבעי רבי יהודה המחאה בפניו לא פליגי רבנן עליה כמו שכתב רשב"ם לעיל, דלא תסייע ליה מרישא וכו', והשתא לרבנן דאף אם נאמר דהחזקה נשמעת באספמיא, מכל מקום חיישינן לשעת חירום ויהודה וגליל כשעת חירום דמי, וכל שכן מאספמיא להכא דכשעת חירום דמי, ולא נצריכנו לבא לפניו ולמחות, והמחאה שלא בפניו נמי לא הוי מחאה וכו'" —

וביאור הדברים בפשוטו הוא, דרבי יהודה חידש לנו שני דברים: א. דמחאה שלא בפניו לא הוי מחאה; ב. דאם הוא שלא בפניו ואינו יכול למחות שם, אין זו סיבה לבטל את החזקה, אלא אדרבה אומרים לו "למה לא באת למחות בפני המחזיק"; והנה בדין השני נחלקו עליו חכמים, שהרי לדעת חכמים אם הוא שעת חירום, מתבטלת החזקה ואין אומרים לו "למה לא באת למחות בפניו" ובזה אכן סובר רבא כחכמים שהלכה כמותם, אבל בפרט ראשון שלרבי יהודה מחאה שלא בפניו אינה מחאה, בזה אין לנו הכרח מדברי חכמים שהם חלוקים עליו, ובזה סובר רבא כמו רבי יהודה].

ואי סלקא דעתך: דאין צריך לשלוח שליח ולמחות בפניו בעדים, אלא ימחה במקום שהוא שם, ואם יבוא הדבר לאזניו — יבוא, למה ליה למיתי עד מקום המחזיק או לשלח שלוחו למחות בפניו, ליתיב אדוכתיה באספמיא ולימחי בפני עדים, שהרי יכולין לבוא ולומר לו בסוף שלש, אם ירצו". [דברי רשב"ם אלו צריכים עיון, כי איך יכול למחות באספמיא, והרי אין השיירות מצויות מאספמיא לכאן מכל שכן דיהודה וגליל, ומשום כך הוא דאינו יכול למחות שלא בפניו, אבל סתם מחאה שלא בפניו יש לומר דבאמת יכול למחות!? ואין לומר שהראיה היא משום שמלשון רבי יהודה משמע שצריך למחות בפניו ממש, ולא די שיבוא לאותה מדינה, זה אינו, שהרי הרשב"ם כתב בפירוש שהראיה ממה שאינו מוחה באספמיא; וצריך עיון בכל זה].

7. ביאר הרשב"ם "עצה טובה קא משמע לן, דנייתי הוא עצמו ונשקול קרקע ופירותיו, שאם לא ימחה במקומו ולא ילך, ויוציא עכשיו מידו הפירות שאכל המחזיק, יוציא ממנו [רק] בטורח, [משום] דקשה גזל הנאכל; ומיהו לאו דוקא מצריך ליה רבי יהודה לבא, אלא הכי קאמר: לא אמרו דצריך שלש שנים, אלא כדי שאם יהיה

והאמר רבא לעיל לח ב: **מחאה שלא בפניו הויא מחאה!?**

ומשנינן: **בתר דשמעה מרב נחמן סברה,** אחר ששמע רבא מרב נחמן את שיטתו ואת ישובו על הוכחת רבא שמחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, קיבל רבא את שיטתו של רב נחמן, שמחאה שלא בפניו הויא מחאה; וזה הוא שאמר לעיל: מחאה שלא בפניו הויא מחאה.

אשכחינהו [מצאם] **רבי יוסי ברבי חנינא לתלמידיו דרבי יוחנן, ואמר להו:**

מי אמר לכו רבי יוחנן מחאה[8] **בכמה** [האם שמעתם מרבי יוחנן בפני כמה צריך המערער למחות]?

ונחלקו תלמידיו מה אמר רבי יוחנן:

רבי חייא בר אבא אמר בשם **רבי יוחנן: מחאה בפני שנים.**

רבי אבהו אמר רבי יוחנן: מחאה בפני שלשה.

לימא, האם נאמר, דרבי חייא בר אבא ורבי אבהו **בדרבה בר רב הונא קא מיפלגי?**[9]

דאמר רבה בר רב הונא:

כל מילתא של גנאי **דמתאמרא** מפי ראובן על שמעון **באפי תלתא** [הנאמרת בפני שלשה],

לט-ב **לית בה משום לישנא בישא** [אין בזה משום לשון הרע], ואם יחזרו השומעים אצל שמעון, ויאמרו לו: "כך וכך אמר ראובן עליך", אין בזה משום איסור רכילות, ומשום שדבר הנאמר בפני שלשה סופו שיתגלה למי שנאמר עליו, וכל דבר שאמור להתגלות בסופו של דבר, אין בזה משום רכילות.[1]

ומדאמר רבה בר רב הונא שבדבר הנאמר בפני שלשה אין בו משום רכילות משום שעשוי הוא להתגלות, משמע שדבר הנאמר בפני שנים אין סופו להתגלות, ולפיכך אם אמר כן ראובן על שמעון בפני שנים, אסור לילך ולספר לשמעון שכך וכך אמר עליו פלוני.

ואם כן שמא נאמר: **דמאן דאמר:** מחאה **בפני שנים, לית ליה דרבה בר רב הונא,** אלא סובר הוא שאף כשנאמר דבר בפני שנים סופו שיתגלה, ולכן די במחאה בפני שנים — אפילו כשמוחה שלא בפניו — כי סוף דבר שישמע המחזיק את המחאה.

ומאן דאמר: מחאה **בפני שלשה, אית ליה דרבה בר רב הונא,** שרק דבר הנאמר בפני

המערער באספמיא, ומשהחזיק זה [שנה אחת], יצא הקול ויודיעוהו בשנה שניה, וימחה בתחילת שלש, ויוכל הדבר לבוא לאזניו של מחזיק בסוף שנה שלישית; ואז יש הנאה למערער, שאם ירצה הוא עצמו לבוא לסוף שלש ויקח קרקע ופירות מעכשיו בלא דין ודברים".

8. בהמשך הסוגיא בהערות יתבאר, אם הנידון הוא על מחאה שלא בפניו, או על מחאה בפניו.

9. לפי פירוש זה של הגמרא במחלוקתם, בהכרח שמחלוקתם היא במחאה שלא בפניו.

1. **כן היא שיטת הרשב"ם** בביאור דינו של רבה בר רב הונא, ולשיטתו כתב ב"באר מים חיים" [בספר "חפץ חיים"] כלל ב אות א,

שלשה סופו להתגלות, ולפיכך מחאה כשהיא נאמרת שלא בפניו צריכה שלשה.[2]

ודחינן: **לא, דכולי עלמא** — בין הסובר דמחאה בפני שנים ובין הסובר דמחאה בפני שלש — **אית להו דרבה בר רב הונא** שרק בפני שלשה מתגלה הדבר, **והכא בהא קא מיפלגי:**

מאן דאמר בפני שנים, קסבר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, וכשמוחה בפניו הלוא אין צריך שיתגלה הדבר, ולכך אין צריך שלושה אלא שנים בלבד שיעידו בפני בית דין על המחאה.

ומאן דאמר בפני שלשה, קסבר: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, ולפיכך כאשר מוחה הוא שלא בפניו, אין מחאתו מחאה, אלא כשמחה בפני שלשה שעל ידי כן תבוא המחאה לאזניו של מחזיק.

אי בעית אימא לפרש את מחלוקתם:

דכולי עלמא: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, ודכולי עלמא אית להו דרבה בר רב הונא שאין הדבר מתפרסם אלא כשהוא נאמר בפני שלשה, **והכא בהא קמיפלגי:**

מאן דאמר בפני שנים, סבר: סהדותא בעינן, עדות בלבד הוא שצריך להעיד על

שאסור לכתחילה לספר לשון הרע בפני שלשה.

ואולם שיטת התוספות היא, שכוונת רבה בר רב הונא היא להתיר לומר את הסיפור בפני שלשה, ומשום שבסיפור כזה שודאי יגיע לאזני מי שסיפרו עליו, אין איסור משום לשון הרע; וב"באר מים חיים" שם האריך בביאור דבריהם, שהרי מאוד יפלא למה יהיה מות לגנות לחבירו באפי תלתא, כיון דחזינן שהקפידה התורה על בזיונו של חבירו, אם כן אדרבא, כל שמבזהו בפני יותר אנשים צריך שיתגדל העוון יותר!?

והביא שם באות ב מדברי התוספות בערכין טו ב, שפירשו דבריהם, דאיירי בכגון שדיבר עליו דבר שיש לפרשו באופן שלא אמרה משום לשון הרע, כגון "נורא בי פלניא" וכיוצא בו, אבל אם הוא אומר דבר קינטור על חבירו אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישהא בישא, וראה שם שהאריך בזה; והביא שכן הוא גם כן פירושו של רבינו יונה בדברי רבה בר רב הונא.

וראה עוד שם באות ג שהביא את פירוש הרמב"ם בדברי רבה בר רב הונא, והוא: אם עבר אחד על איסור לשון הרע וסיפר דברי גנות על חבירו באפי תלתא, מותר אחר כך גם כן להשומעים לספר במקרה אחד לחבירו מדברי הגנות שנשמעו על פלוני, ואין זה נקרא מדבר לשון הרע, כי אף בלאו דידיה נמי כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דכיוון דשלשה יודעים, הוי כאילו כל העיר יודעים, דחברך חברא אית ליה, ואין הוא מזיק לו בדיבורו; **וראה עוד שם** בסוף הדברים **בביאור שיטת רש"י** בזה.

2. א. נתבאר על פי פירושו של הרשב"ם; והביא הרשב"ם פירוש אחר בשם רבותיו, שסיפור מחאת המערער למחזיק יש בו משום איסור רכילות, שהרי מספר למחזיק על המערער שהוציא עליו שם גזלנות, ולפיכך תלוי דין המחאה במספר השומעים, שאם מספר בפני שנים אינה מחאה, משום שהשומעים אסורים לספר על המחאה למחזיק, ולא תגיע מחאתו לאזניו, ואין המחאה מועילה אלא אם יספר כן בפני שלשה, שבזה אין איסור לספר למחזיק שהמערער מחה בו.

והרשב"ם דחה שיטה זו: "ולאו מילתא היא, דלא דמי ללשון הרע כלל, דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של מחזיק,

המחאה, אבל אין צריך שתהא המחאה באופן שסביר להניח שיגיעו הדברים לאזניו של מחזיק, אלא די במחאה שיכול להיות בשום צד בעולם שתגיע לאזני המחזיק; ולכן אין צריך שלשה למחאה, שהרי גם כשמחה בפני שנים יכול להיות שתגיע המחאה לאזניו של מחזיק.

ומאן דאמר בפני שלשה, קסבר: גלויי מילתא בעינן, כלומר: אין מחאה מועילה אלא כשנעשית היא באופן שיש להניח שהמחאה תגיע לאזניו של מחזיק, ועל כן צריך שלשה בדוקא, שעל ידם מתפרסם הדבר ומגיע לאזניו של מחזיק.[3]

מעשה ב**גידל בר מניומי דהוה ליה מחיתא למחויי**, [היה אדם מחזיק בקרקעו שנה אחת, וצריך היה למחות כדי שלא תהא לו חזקה], **אשכחינהו** גידל בר מניומי **לרב הונא ולחייא בר רב ולרב חלקיה בר טובי, דהוו יתבי, ומחה קמייהו**, [מצא את שלשת החכמים האלה כשהם יושבים יחדיו, ומחה

ומצוה היא לומר לו כדי שיזהר בשטרו, ולכך תקנו למערער שימחה בפי עדים, כדי שיוציאו את הקול; תדע, דהיכא דאמר להו: "לא תפיק לכו שותא" לא הויא מחאה [כמבואר בעמוד א]".

3. נתבאר על פי הרשב"ם. ובתוספות כתבו בביאור מחלוקתם: סהדותא בעינן: ואי לאו משום סהדותא הוה סגי בחד, דחברך חברא אית ליה, ואף על פי שלשון הרע אין נשמע, היינו לפי שמעלימין אותו מבני אדם; ומאן דאמר בפני שלשה, בעי גלויי מילתא כמו בלשון הרע; ולשון רבינו יונה הוא "דכיון דאיכא סהדותא, אמרינן חברך חברא אית ליה".

ובתוספות רי"ד כתב: בין למר בין למר סבירא להו **דלא הוי גילוי מילתא דמצי למימטי באודניה דמחזיק בבציר משלשה**, [אין זה גילוי מילתא שיכול להגיע למחזיק, בפחות משלשה].

והאי דאמר בפני שנים, סבר: טעמא דחזקה הוא מפני שני ענינים:

אחד: דעד תלת שנין מיזדהר בשטריה, טפי לא מיזדהר [פירוש, ותקנת חכמים היא שיהא נאמן].

ואחד: שאם לא כן כדברי המחזיק, היה לו לזה למחות, והשתיקה שעשה נותנת אמתלא לדברי המחזיק, דוודאי מכר לו ושטרא הוה ליה ואירכס; ומפני שני ענינים הללו זוכה המחזיק בשדה, אבל אם חסר אחד מהם כגון שלא החזיק שלש שנים אף על פי שזה שתק אינה חזקה, או שהחזיק שלש שנים וזה לא שתק אלא מיחה בפני עדים, אף על פי שלא ידע המחזיק במחאתו אינה חזקה, שאין כאן אמתלא לטענתו, הילכך אם מיחה בפני שנים הויא מחאה ואף על פי שלא הגיע באזני המחזיק, דלא בעינן אלא סהדותא בעלמא דמיחה כדי לסלק מעליו התואנה "למה שתקת, ששתיקתך נותנת אמתלא לטענתו של מחזיק", והנה מביא עדים שלא שתק, וכיון שאין אמתלא לטענתו אינה חזקה

ומר [האומר מחאה בפני שלשה] **סבר, טעמא דחזקה אינו אלא מפני דבר אחד**: דעד תלת שנין מיזדהר בשטר, וכל זמן שדבר זה ימצא, אף על פי שאין אמתלא לטענתו מהימנינן ליה, הילכך המחאה שמשברת החזקה בעינן שתהיה גילוי מילתא שתוכל להגיע באזני המחזיק, ואין גילוי מילתא בבציר משלשה, הילכך אם מיחה בפני שלשה שהגיע הדבר באזניו הויא מחאה, דאמרינן ליה "איבעי לך לאיזדהורי בשטרך, וכיון שלא נזהרתה לא הויא חזקה", אבל אם מיחה בפני שנים שזה לא ידע

בפניהם].(4)

לשנה הדר אתא למחויא, [כעבור שנה בא גידל בר מניומי לפניהם למחות שוב], **אמרו ליה** החכמים: **לא צריכת** למחות בכל שנה ושנה.(5)

כי **הכי אמר רב: כיון שמיחה שנה ראשונה, שוב אינו צריך למחות.**

ואיכא דאמרי, לא כל החכמים אמרו לו כן, אלא **אמר ליה חייא בר רב** בלבד: **כיון שמיחה שנה ראשונה, שוב אין צריך למחות.**

אמר ריש לקיש משום בר קפרא:

ומכל מקום **צריך למחות בסוף כל שלש ושלש**, כלומר, לא יהיו שלש שנים רצופות שלא מחה בהם; ואם עברו שלש שנים בלי מחאה יש לו חזקה למחזיק, ומשום שאין אדם נזהר בשטרו אלא שלש שנים מאז המחאה ולא יותר.

תהי בה [מחשב ומקשה בה] **רבי יוחנן** על דברי בר קפרא, שהוא סובר: אם החזיק שלש שנים אחר המחאה יש לו חזקה: **וכי גזלן יש לו חזקה!?**

ותמהינן על דברי רבי יוחנן: **גזלן סלקא דעתך!?** והרי מה ענין גזלן לכאן!?

אלא כך תמה רבי יוחנן: וכי מי שהוא **כגזלן יש לו חזקה!?** כלומר, היות ונודע למחזיק שזה מערער עליו וטוען שהוא גזלן, היה לו להזהר בשטרו עד שירד עם המערער לדין או עד שיראה את שטרו לבית דין אחר המחאה, והיות ולא נזהר בשטרו — יפסיד, ומשום שיש לומר גזלן הוא.

ומכל מקום **אמר רבא: הלכתא: צריך למחות בסוף כל שלש ושלש**, ואם החזיק שלש שנים אחר המחאה האחרונה, יש לו חזקה.(6)

תני בר קפרא:

ערער בעל הקרקע על חזקתו של המחזיק, דהיינו שמחה מחאה, **וחזר** שוב בסוף שלש השנים שאחריהם **וערער**, ושוב **חזר** לאחר שלש שנים(7) **וערער:**

אם מחמת טענה ראשונה ערער, דהיינו שהיו כל המחאות בטענה אחת על המחזיק, או שהוא גזלן, או שהוא יושב בשדה במשכנתא ולא קנה את הקרקע, כי אז **אין לו חזקה.**

בה ולא היה ליה לאיזדהורי בשטריה הויא חזקה, וטענתו טענה אף שאין לנו אמתלא בשתיקתו של זה.

4. כתב הרשב"ם, שלא היה צריך שלשה למחאה, כי קיימא לן שדי במחאה בפני שנים, אלא שכך היה מעשה שמחה בפני שלשתם.

5. כתב הרשב"ם: שעיקר דבריהם באו לומר, שאין צריך שלש מחאות לשלש שנים; ומיהו צריך להקפיד שלא תהא בין מחאה למחאה שלש שנים כמבואר בהמשך הענין, אלא שהם לא דיברו מזה.

6. כתב הרש"ש, שמדברי הרשב"ם והתוספות נראה שלא גרסו פיסקא זו בגמרא.

7. נתבאר על פי הרא"ש שפירש כן בהדיא, וכן מוכח מהרשב"ם; וכתב הרא"ש שלאו דוקא שלש פעמים "ולא כדברי המפרשים ששינה

ואם לאו, ששינה את טענתו על המחזיק, וכגון שאמר בפעם הראשונה "פלוני גזלנא הוא", ובשניה אמר "במשכנתא היא בידו", כי אז **יש לו חזקה**, וכאילו לא מחה כלל.(8)

אמר רבא אמר רב נחמן:

א. **מחאה** נעשית **בפני שנים**,(9)

מ-א **ואין צריך לומר** להם "**כתובו**" שטר מחאה, אלא אף על פי שלא ציוה אותם, הרי הם כותבים שטר בו הם מעידים שזה מחה בפניהם, כדי שיהיה לו לעדות בפני בית דין שאכן מחה.(1)

ערעורו שלש פעמים, והוחזק בדברי שקר".

8. פירש הרשב"ם טעמו של דבר: "כיון ששינה בטענתו אינה מחאה ונתקיימה החזקה ביד המחזיק; והוא הדין למוחה (ג') [צ"ל שתי] מחאות בתוך שלש שנים ... [כלומר, הגמרא מדברת באופן ששינה את מחאתו בסוף כל שלש, והרשב"ם מוסיף שהוא הדין אם שינה טענתו בתוך שלש השנים הראשונות], דכיון דמיחה מחאה אחרת בשנה שניה שמכחשת מחאה של שנה ראשונה, מודה הוא, דההיא מחאה שלא כדין הוה, והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ובטלה לה ההיא מחאה קמייתא, וכל שכן [שבטלה] זו שניה, דהוחזק כפרן, וכמי שלא מיחה בתוך שלש כלל, דמי".

והרא"ש כתב בטעם דין הגמרא "הרי הודה שמחאה ראשונה היתה שקר, וחזקת שלש שנים הראשונות היה חזקתו בלא מחאה" והוסיף: ופירש רשב"ם, הוא הדין אם מיחה שתי מחאות בתוך שלש שנים המכחישות זו את זו דלא הוי מחאה, ולא נהירא לי, דאין אדם מוחזק כפרן אלא על פי עדים, אבל אם טוען שתי טענות לפני בית דין המכחישות זו את זו, לא נתבטלו אותן טענות, אלא בוחר איזה מהן שירצה, ויכול הוא לומר "טעיתי במחאה ראשונה".

9. כתב רבינו יונה: בא לפסוק כדברי האומר דמחאה שלא בפניו נמי בפני שנים סגיא; אך ראה בלשון הרשב"ם מ א ד"ה קנין, שכתב "ומשום דגבי קיום שטרות אמר שלשה, הוצרך לומר בכל הני דדי בשנים".

1. **ביאר הרשב"ם** את הטעם שהוא משום ש"זכין לאדם שלא בפניו ושלא ברשותו" דמסתמא ניחא ליה.

והוסיף לבאר ב"נמוקי יוסף": "מחאה בפני שני עדים ואין צריך לצוות להם שיכתבו לו שטר מחאה זו לעדות שמיחה בתוך שלש שנים, דכתיבה זו זכות הוא לו וזכין [לאדם שלא בפניו], שכיון שמיחה בפניהם כמאן דאמר "כתובו" דמי, וכאילו עשאן שלוחים; וכתבו האחרונים ז"ל דצריך שיכתבו בלשון שליחות "פלוני העדנו על עצמו לכתוב עליו שמיחה", אבל כתבו "שמענו פלוני שמיחה", כי האי גוונא לאו עדות הוא, ו"מפיהם, ולא מפי כתבם" אמר רחמנא; ואף על גב דבעלמא בכל שטר בעינא צואת מקנה דומיא ד"ספר המקנה", היינו בדבר שבינו לחבירו, אבל במחאה ובמודעא [ש]אין הדבר תלוי אלא בו, די שיכתבנו בלשון שליחות, וכדכתיבנא, כן כתב הרנב"ר ז"ל בחידושיו".

ולשון רבינו יונה הוא: דכיון דזכותו היא, כמאן דאמר להו "כתובו" דמי, ולא קרי ביה "מפיהם ולא מפי כתבם", וגמרינן לה מ"ספר המקנה", שכל מעשה שעושה בפני שנים חותמין בו **כמצות בעל המעשה** להיות השטר לראיה, כגון שטר מכר, וכן מחאה וכן מודעא, כיון שהמוחה והמוסר מודעא בעלי המעשה [הם], כותבין בשליחותם להיות בידם לראיה ולזכות, ועדי קדושין כותבין ונותנין לאיש להיות בידו לראיה על קנין שיש לו על האשה; אבל אם ראו

ב. מי שאונסים אותו למכור או לתת דבר שאינו חפץ למוכרו ולתתו במתנה, הרי זה מוסר מודעא בפני עדים ואומר "דעו לכם, שמכירה זו או מתנה זו של שדה זו שאני רוצה לעשות לפלוני, שלא ברצון נפשי אעשה, כי הוא אונסני ומכריחני בעל כרחי, ולא יהא ממש באותו שטר שאעשה, והיום או למחר אתבע את הקונה או המקבל לדין, ואגרע את כח שטר המכירה או המתנה שיהא בידו על ידי מודעא זו שאני מוסר בפניכם" — (2)

ומודעא זו **בפני שנים** עדים היא נאמרת, **ואין צריך לומר** להם "**כתובו**", אלא מעצמם כותבים הם שטר על מודעא זו, ומוסרים בידו.(3)

ג. **הודאה** שמודה אדם לחובתו **בפני שנים**,(4) **וצריך לומר** להם "**כתובו**", ואם לא ציוה אותם לכתוב, לא יכתבו מעצמם שטר

העדים באחד שאכל חלב או נבילה אין מעידין עליו בכתב דדרשינן "מפיהם, ולא מפי כתבם"; ובהמשך הדברים [מ א ד"ה מודעא] כתב "כללא דמילתא: כל מילתא דזכותא דיליה היא, כגון מחאה ומודעה, אף על גב דלא אמר "כתובו" כותבין ונותנין לו, וכל מאי דלית ליה זכותא מיניה, לא כתבי עד דמימליך ביה, בר מקנין".

אך בתוספות נתקשו למה מועיל שטר זה, כי מאחר שלא נעשה מדעת **המתחייב** היינו המחזיק אין זה "שטר", ואילו בתורת "עדות" הרי קיימא לן "מפיהם [של עדים] ולא מפי כתבם"!?

וכתבו לבאר בשני אופנים:

א. תקנת חכמים היא שיהא חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו, דבדבר מועט מבטלים החזקה, דהא אפילו יתברר לנו שלא שמע המחזיק מחאה מהני לבטל החזקה.

ב. לפי שיטת רבינו תם שעדות כתובה אף היא עדות, ולא אמרו "מפיהם ולא מפי כתבם", אלא למעט את מי שאינו יכול להגיד עדות אלא מפי כתבו וכאלם.

ועוד כתבו התוספות שלא היתה צריכה הגמרא לחדש שאין צריך לומר "כתובו", שהרי זכותו היא, ועיקר החידוש הוא: אף על פי שכתבו בלשון "פלוני ציוה לנו לכתוב" שפיר דמי, דמסתמא לפיכך מחה או מסר מודעה בפניהם כדי שיכתבו.

2. א. כתב הרשב"ם: ודוקא קודם כתיבת השטר מועילה מסירת המודעא כדי לבטל את המכירה, אבל לאחר כתיבת השטר אין המודעא שוה כלום, שאם לא כן, בכל השטרות שבעולם כשיתחרט אחר שנעשו ונמסרו בכשרות, יבוא לפוסלם.

3. א. כתב הרשב"ם: כללו של דבר, כל דבר שזכות הוא לו, אין העדים צריכים ליטול הימנו רשות; ומה שלא כלל רבא את המחאה המודעא והקנין כאחד, הוא משום שרבא הרי אמר דינים אלו בשם רב נחמן, ולא שמע אותם ממנו ביום אחד, אלא כל שמועה שמע בפני עצמה, ורבא הוא שחיברם כאחד לפי הסדר ששמע אותם מרב נחמן.

ב. עוד כתב הרשב"ם, דהיינו מה דכתבינן "ביטול מודעי" בשטרי מכירה ומתנה, שמעתה לא תועיל המודעא לבטלם, ראה שם הוכחתו.

ג. והתוספות כתבו לפי שיטתם גבי מחאה שלכן אפשר לכתוב שלא מדעת המתחייב דהוא משום תקנת חכמים, ביארו כן גם גבי מודעה שהיא תקנת חכמים להציל אנוס מיד אונסו.

4. כתב הרשב"א: לאו למימרא, דבעינן שנים

על ההודאה שהודה בפניהם.(5)

ד. **קנין** סודר שנעשה לקיים כל דבר הקנאה, נעשה **בפני שנים**,(6) **ואינו צריך לומר** להם "**כתובו**".(7)

ה. **וקיום שטרות בשלשה**, מי שיש לו שטר על חבירו, וחושש הוא שמא לכשיבוא לתבוע בשטר זה יטען הלוה שמזוייף הוא, ויצטרך לקיים את השטר על ידי העדים

ממש הא בפני אחד לא, דהא קיימא לן כרבי יהושע בן קרחה [ראה סנהדרין כט ב ולעיל לב א] דאמר: דלא בעינן שיראו שניהם כאחד, אלא אפילו הודאה אחר הודאה מצטרפין, אלא משום דאמרינן דמחאה ומודעא כל שאמר בפני שנים אין צריך לומר "כתובו", [לכן] אמר דבהודאה אף על פי שהודה בפני שנים צריך לומר "כתובו", והוא הדין להודאה בפני אחד שהמעשה מתקיים, ואפילו היה בפני שלשה או ארבעה צריך לומר "כתובו"; ועוד [לכן נקט בפני שנים] משום דפעמים שאם הודה בפני שלשה אין צריך לומר כתובו וכו'; [וראה ברשב"ם בד"ה קנין].

ועיקר דין זה שכתב הרשב"א דהודאה בפני אחד הודאה היא, כן היא שיטת הרבה ראשונים כמובא בדברי הרב המגיה על הרשב"א הנדמ"ח, ואולם דבעל המאור [סנהדרין ז ב] שאין הודאה בפני אחד חשובה הודאה, והביא ראיה מסוגייתנו, ומה שהביאו ראיה מהודאה אחר הודאה הרי יש לדחות שהעיד על כל אחד על הודאה שהיתה בפני שנים; והאריך בדין זה הש"ך בסימן פא סקכ"ב.

5. **כתב הרשב"ם**: אבל שלא ברשות לוה אין כותבין, דחוב הוא לו, וכיון שעל הלוה לכתוב והוא לא ציוה, איכא למימר דלא ניחא ליה לעשות את החוב שוא חייב — למלוה בשטר, שהרי עד עכשיו היה החוב מלוה על פה, והיה נאמן לומר לאחר זמן "פרעתי" ואף שהודה בפני עדים, ואם יהיה ביד המלוה שטר, שוב לא יהא נאמן לומר "פרעתי", שהרי אפילו על כתב ידו של לוה אינו נאמן לומר "פרעתי", כל שכן בשטר שיש בו עדים. [אריכות לשונו של הרשב"ם צריכה ביאור, שהרי בכמה מקומות אמרו, שעל מלוה בשטר אינו יכול לומר פרעתי, ולמה הוצרך לחדש ולהוכיח כן מ"כתב ידו"!?].

והרשב"א פירש: משום דניחא ליה דלא תיהוי בשטר, כדי שיוכל לומר "פרעתי [על חוב] או "החזרתי" [בהודאת פקדון]; ועוד, שלא ישתעבדו נכסיו לטרוף מן הלקוחות; ואי נמי, פעמים שיכתבו לו שלא מדעתו, וכשיפרע הוא לא ידע לבקש שיחזיר לו שטרו, ויחזור ויגבה בו; ודוקא בהודאת מטלטלין, אבל בהודאת קרקע אין צריך לומר "כתובו", דמאי איכפת ליה, וכדאיתא בפרק זה בורר.

6. ביארו התוספות, שהקנין חל אף בלי שני עדים, ולא נצרכו השנים אלא לעדות; וכן מבואר ברשב"ם שכתב בד"ה קנין "ומשום דגבי קיום שטרות אמר שלשה, הוצרך לפרש בכל הני דדי בשנים", והרשב"א הביא כדברי התוספות מהר"ח והרי"ף, אך מדברי הראב"ד בשם גאון הביא: שאין קנין מתקיים אלא בשנים, ואפילו בפני עד אחד ואמר לו "אתה עדי", ואמר עוד, דפעמים מתקיים אפילו בלא עדים ופעמים בעינן שנים, כיצד: אם שלף נעלו ונתן לרעהו שהוא קנין המפורש בכתוב, מהנה אפילו בינו לבין חבירו, אבל בקנין סודר אי ליכא תרי מחזי להו כחוכא, והובאו דברי הראב"ד בשיטה מקובצת ביתר ביאור, ראה שם; וראה עוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה בהלכות מכירה ה ט.

7. ומתבאר הטעם בהמשך הסוגיא למה אינו צריך לומר "כתובו" ואף שחוב הוא לו.

החתומים בו שיעידו על אמיתות חתימתם, ורואה הוא שעדיו יוצאים למדינת הים, ולא יוכל למוצאם כשיזדקק להם; הרי זה מביא את העדים קודם שיסעו, והם מעידים על אמיתות חתימתם בפני שלשה דיינים, והדיינים חותמים בתחתית השטר שהשטר נתקיים בפניהם [והוא נקרא: "הנפק" או "אשרתא דדייני"].[8]

וסימן יהא בידך לאמור לעיל: **ממה"ק**[9] [מחאה, מודעא, הודאה, קנין וקיום]:

אמר רבא: אי קשיא לי איזה דין מכלל דינים אלו שאמר רב נחמן, **הא** — קנין בפני שנים ואינו צריך לומר כתובו — הוא **דקשיא לי!**

האי כתיבה שכותבים העדים על **הקנין** — שהוא חובתו של מקנה — **היכי דמי**, כלומר: ממה נפשך יקשה?

אי כ"מעשה בית דין" דמי, ומשום שהם דומים לדיינים שמוציאים ממון מזה ונותנים לזה,[10] ומטעם זה אמר רב נחמן שאין צריך לומר להם "כתובו" אף על פי שכתיבת הקנין היא חובתו של המקנה וליפות זכותו של קונה, ומשום שכל מעשה בית דין נכתב על ידם, שכח בית דין יפה והפקירן הפקר לכתוב כל הנעשה בפניהם —

אם כן **ליבעי תלתא** [יהיה צריך שלשה כשאר בית דין]!?

ואי לא כ"מעשה בית דין" דמי, ולכן די בשני עדים, אם כן **אמאי אינו צריך לומר** להם "**כתובו**", והרי הקנין חוב הוא לו!?

בתר דבעי רבא **הדר פשטא**, כלומר: אחר שנתקשה בדבר נתיישבו לו דברי רב נחמן:

לעולם לאו כמעשה בית דין דמי, ולכן אין צריך שיהיה בפני שלשה, **והכא טעמא מאי דאינו צריך לומר** להם "**כתובו**", **משום**

---

8. הרשב"ם כאן כתב את נוסח ה"הנפק" והוא "במותב תלתא כחדא הוינא, ונפק שטרא דא קדמנא, ואתו פלוני ופלוני ואסהידו אחתימת ידייהו, ואישרנוהו וקיימנוהו כדחזי", [במושב שלשה היינו כאחד, ובא שטר זה לפנינו, ובא פלוני ופלוני והעידו על חתימת ידיהם, ושרנו וקיימנו את השטר כראוי]; וחותמין על ההנפק שלשת הדיינים.

עוד ביאר הרשב"ם, שאפילו למאן דאמר "שנים שדנו דיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף", מכל מקום לקיום השטר צריך שלשה "דאם כן מה יש בין הנפק לשטר שלמעלה הימנו, כאן חתומים שנים וכאן חתומים שנים, ודומה לשני עדים שמעידים ששמעו מפי עדים שלמעלה שהשטר כשר, ועד מפי עד פסול, אבל כשהן שלשה והם בית דין, זו עדות גמורה שהעידו על חתימת ידן לפני בית דין, והכשירו בית דין את השטר, ועכשיו חותמין בית דין שהשטר כשר הוא , ודומה לפסק דין".

9. מסתבר שהגירסא הנכונה היא: **ממהק"ק**.

10. **לשון הרשב"ם** הוא "אי כמעשה בית דין דמי ומשום דדומה לדין של דיינין שמוציאים מזה ונותנין לזה, ואף עדי קנין, על ידי עדותן שרואין בקנין יוצא ממון זה בשעת הקנין מיד המקנה ליד הקונה, ומשום דדמי למעשה בית דין קאמר רב נחמן אין צריך לומר כתובו".

ורבינו יונה כתב "נראה לי פירושא דהאי מילתא הכי, היאך קנין אי כמעשה בית דין דמו, וכשמקנין בפני עדים כמאן דאמר להו הוו עלי דיני הוי דכל עיקר קנין בא לגמור הדבר ולחזקו

דסתם קנין לכתיבה עומד, כלומר: סתם קנין מסכים המקנה שיכתבוהו.(11)

כאן שבה הגמרא לדין מודעא: **רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו:**

לא כתבינן מודעא, אלא אמאן דלא ציית דינא, [אין כותבים מודעא אלא כשהאונס הוא אדם שאינו שומע לדין תורה], אבל אם אותו אדם שעליו מספר המוכר שהוא אנסו, הוא אדם השומע לבית הדין, אין לכתוב מודעא, ומשום שאומרים אנו לו "אינך אנוס! כי אם אנוס אתה, למה אינך תובעו לבית דין".

ואילו **אביי ורבא דאמרי תרוייהו:**

כותבים מודעא **אפילו עלי ועליך** שאנו אנשים הנשמעים לדין תורה; כי פעמים שבית הדין אינו מצוי לתובעו לדין.

אמרי נהרדעי: כל מודעא

דלא כתיב בה [מודעה שאין כתוב בה] "**אנן** מ-ב **ידעינן ביה באונסא דפלניא** [יודעים אנו איזה אונס יש לו ואונס גמור הוא]", אלא שכתבו העדים: פלוני אמר להם שהוא אנוס, **לאו מודעא היא**, ואינה מועילה לבטל.

ומקשינן עלה: **מודעא דמאי** [במודעה הבאה לבטל את מה אנו עוסקים]!?

אי מודעא **דגיטא ודמתנתא**, שהוא מוסר מודעא לבטל את הגט או את המתנה שהוא עומד ליתן —

אם כן למה לי שידעו העדים באונסו, והרי מסירת המודעא **גלויי מילתא בעלמא היא**!? כלומר: די לנו במה שהוא מגלה דעתו שהוא אנוס, כי הרי הרבה בני אדם יוכלו לידע שהוא אנוס, כי אם אינו אנוס בזה ומרצונו הוא נותנם, כי אז למה מבטלו.(1)

[אם כן] ליבעי שלשה, דסתם שנים לאו בית דין נינהו אפילו למאן דאמר שנים שדנו דיניהם דין".

11. כתב הרשב"ם בטעם הדבר: דכיון דמקנה ליה בסודר בפני עדים, וממהר להקנותו מיד, ואינו מדחהו עד שילך וימשוך במטלטלין, או ילך ויחזיק בקרקעות, אם כן מתכוין הוא להקנותו בעין יפה ומסתמא רוצה שיכתבו ללוקח.

1. **הוסיף הרשב"ם** לבאר: בשלמא כשהוא מוסר מודעה על מקח שהוא מקבל מעות בתמורת המכירה, יש לומר כיון שכל מה שהוא מוכר הרי אינו אלא משום שנזקק הוא ברגע זה למעות, אי לכן, אם כי בשעת המכירה יש לו רצון גמור למכור כדי להשיג מעות מכל מקום מוסר הוא מודעה, כי בדעתו לכשיהיו לו מעות להוציא את המודעה ולבטל טת המכירה, מה שאין שייך לומר כן בגט ובמתנה, שאם בשעתו יש לו רצון גמור ליתנם לא היה מוסר מודעה לבטלם, אלא ודאי אין לו רצון ליתנם ומשום אונס הוא נותנם.

והוסיף עוד הרשב"ם: "ודוקא מודעה שיש בה אונס [כלומר, אף בגט המודעה מועילה משום שאנו מבינים שהיה כאן אונס, וכפי שנתבאר], אבל בלא אונס, אי טעין ואמר "גט שאעשה לא יהא גט", אין זה ביטול, דכיון דלא נאנס כלל, אנן סהדי דגמר בלבו בששת מעשה לעשותו גט גמור, ולא מהני ביה ביטול דקודם כתיבה, אלא אם כן ביטלו אחר כתיבה".

וב"חידושי רבי שמעון" סימן כז כתב: יש

ואי מודעא **דזביני** [של מכר], דבזה יש לומר אף שאינו אנוס, בכל זאת כיון שנאלץ הוא למכור רק משום שבשעה זו נצרך הוא למעות, לכן מתחכם הוא למכור ולקבל מעות, ויחד עם זאת מוסר הוא מודעא כדי שבבוא הזמן כשיהיו לו מעות, אז יוציא את המודעא ויבטל את המכר למפרע; ובזה אכן יש לומר שלא יכתבו לו שטר מודעא אלא אם יודעים הם שאכן אנוס הוא אונס גמור —

אף כך אי אפשר לומר, ומשום: **דהאמר רבא: לא כתבינן** כלל **מודעא אזביני** [אין עושים וכותבים מודעה על ביטול מקח]**ו!?** (2)

ומשנינן: **לעולם** מודעא **דזביני**, ומיהו **מודי רבא** דכתבינן מודעא **היכא דאנים, וכמעשה דפרדיסא!** כלומר: אף שבסתם אונס סובר רבא שאין כותבים מודעא, מכל מקום יש אונס — דוגמת האונס שבמעשה דפרדיסא המתבאר בסמוך — שבו מודה רבא שכותבים מודעא, ובמודעא כעין זו אמרו נהרדעי שצריך לכתוב בה "אנן ידעינן בה באונסא דפלניא".

להבין עיקרה של מודעה מה היא, אם הוא **לגלות הענין** שמה שעושה אחר כך אינו ברצון מוחלט [והענין מתבטל משום שהוא לא נעשה ברצון מוחלט], או שענין המודעה הוא מעשה בפני עצמו שסותר ועוקר את המעשה של אחר כך.

וכתב שם, דלכאורה פשטות דברי הרשב"ם שכתב דמודעה עם אונס מועלת אבל בלא אונס כיון דאנן סהדי דגמר בלבו לעשותו גט גמור, לא מהני ביטול דמעיקרא, מורים דעיקרה של מודעה הוא לגלות על גמירות דעת של אחר כך; ואולם כתב שם להוכיח שאין הדבר כן, אלא ענין המודעה היא פעולה מחודשת שאדם עושה לבטל ולעקר מה שיעשה אחר כך, וכענין של ביטול שליחות וחזרה מהקנין קודם שחל ["אתי דיבור ומבטל דיבור"] שהוא עקירה וביטול על מה שעשה מקודם, וכמו כן יכול אדם לעשות תחבולה לבטל ולעקר מה שיעשה אחר כך.

ובביאור דברי הרשב"ם שהוצרך לאונס, אף שלא האונס הוא המבטל את המקח אלא המודעא, ביאר שם רבי שמעון: דמשום הכי לא מהני מודעה רק כשיש קצת אונס [כן מבואר בשו"ת הריב"ש סימן רלב דלענין מודעא די בקצת אונס, הובאו דבריו ב"קובץ שיעורים" אות קע], משום דעל פי שיקול הדעת כל מעשה שאדם עושה יותר באחרונה היא יותר חשובה, דתלינן ששקל דרכיו בדעתו יותר מבראשונה, דיש לתלות דבמשך הזתן נתוספו לו איזו ידיעות מה שלא חשב אודותם קודם, ומשום הכי אם עשה מודעה לבטל איזה קנין מה שיעשה אחר כך, יש לומר דלא מהני המודעה לבטל המעשה שלאחר כך, דהמעשה של אחר כך חשיב כ"מעשה", והראשונה כ"דיבור" ו"לא אתי דיבור ומבטל מעשה", אבל אם יש קצת אונס בדבר, אף דאמרינן "אגב אונסיה גמר ומקנה", מכל מקום לא נקרא רצון מוחלט יותר מהרצון הקדום שעשה לסתור ולעקר את המעשה שלאחר כך, דלא שייך לאמר דבשביל שנעשה מאוחר בזמן הוא יותר שיקול בדעת וחשבון, אחרי שעשה על ידי אונס והוא מעושה בדבר.

2. ביאר הרשב"ם את טעם דינו של רבא שהוא על פי המבואר לקמן מח א "תלוהו וזבין זביניה זביני", כלומר, אף אם תלוהו לאדם שימכור שלא ברצונו הרי המכר חל, אלא שהדין חלוק, אם אנסוהו למכור קרקע סתם והוא מעצמו

דמעשה בההוא גברא דמשכין פרדיסא לחבריה לתלת שנין, בתר דאכלה תלת שני חזקה, אמר המלוה ללוה בעל הפרדס: **אי מזבנת לי, מוטב; ואי לא** מזבנת לי, **כבישנא לשטר משכנתא, ואמינא: "לקוחה היא בידי"**, [מעשה בפרדס שניתן למלוה לאוכלו שלש שנים במשכנתא, ולאחר שלש שנים בא המלוה אל הלוה ואמר לו: אם תמכור לי את הפרדס מה טוב, ואם לא אעלים את שטר המשכנתא, ואסתמך על חזקת שלש השנים שישבתי בפרדס מבלי שמחית, ואטען "לקוחה היא בידי"] —

באונס **כי האי גוונא כתבינן מודעא** אפילו אזביני, ועל אופן כעין זה הוא שאמרו "כל מודעא דלא כתיב בה אנן ידעינן ביה באונסא דפלניא לאו מודעא היא".(3)

החליט איזה הוא מוכר, אז אכן מכרו קיים, אבל אם אנסוהו על שדה מסויימת, אין מכרו מכור.

ולכן אין שייך מודעא בזביני ממה נפשך: אם אנסוהו על שדה סתם, והוא בירר מעצמו, הרי מכרו מכר ולא יועיל מודעא אף אם יודעים העדים באונסו, ואם על שדה מסויימת אנסוהו, למה לו מודעא יביא עדים שאנסוהו. והוסיף הרשב"ם "ומיהו רב הונא דאמר לקמן תליוה וזבין זביניה זביני, חזינן דאכשר מודעא אזביני, דלית ליה הך סברא דרבא", והיינו, דכן מבואר שם בסוגיא לקמן מח ב לדעת רב הונא שכותבין מודעא אזביני, ופירש שם הרשב"ם בד"ה מאן דחתם "דאף על גב דתליוהו וזבין זביניה זביני, הני מילי היכא דלא מסר מודעא, אבל המודעא שכתב בה תבטל המכירה", אלא שלא ביאר הרשב"ם מה הוא יסוד מחלוקתם, [ואפשר — על פי הדרך המבוארת לעיל בשם הגרשש"ק — שמחלוקתם היא אם "תלוהו וזבין" אינו אונס כלל, ואם כן מעשה זה מבטל את המודעה, או שמא אף שאינו אונס כדי לבטל את המקח, מכל מקום אטונס קצת יש כאן עד שיועיל המודעה לבטל את המקח].

ב. והנה **מלשון ומדברי הרשב"ם** נראה לכאורה, שכן אמר רבא בהדיא "לא כתבינן מודעא אזביני", אלא שטעמו הוא משום דתלוה וזבין זביניה זביני, ורב הונא, אף שהוא מודה בדין תלוה וזבין, חולק הוא בדין מודעא.

ולשון הרמב"ן הוא "ודאקשינן והא אמר רבא לא כתבינן מודעא אזביני, פירשו כל רבותינו ז"ל **שהיא מה שאמר לקמן** הילכתא תלוה וזבין זביניה זביני, [כלומר, ממילא אתה למד כן מדברי רבא], והוקשה לנו, אי הכי מאי קושיא: כי אמר רבא תלוה וזבין זביניה זביני, הני מילי בשלא מסר מודעא, אבל במסירת מודעא מודה הוא, שהרי רב הונא אמרה [לדין תלוה וזבין] באותו הלשון עצמו [שאמרה רבא] והוא מריה דשמעתא [דתלוה וזבין זביניה זביני] ואף על פי כן במסירת מודעא מודה שהמודעא מבטלת המכירה; ורבינו שמואל פירש ואמר, דלרבא אין כותבין, דאי בשדה זו בלא מסירת מודעא נמי, ואי בשדה סתם אף על פי שמסר מודעא נמי, שהרי אין אונס בשדה זו שמדעתו בירר ומכרו". [ומשמע מלשונו, דגם לרשב"ם אין הם דברי רבא שאמר כן במפורש, שהרי לא הזכיר שלהרשב"ם אינו כמו שהבין בתחילה; אלא שאם כן צריך ביאור מה הועילו דבריו בשם הרשב"ם ליישב מה שהקשה, וצ"ב].

3. כתב הרשב"ם: "כי האי גוונא דמעשה דפרדס דלקמן, דמתוך פחד שמפחידין אותו להפסיד הפרדס לגמרי בלא דמים קמזבין ליה אין בלבו למכור לגמרי, אלא עד שינצל מן הפחד, הכא ודאי כתבינן מודעא, דהא אונס גמור הוא, דאי לא מזבין ליה מערער למחזיק יפסיד אותו

אמר רב יהודה: האי מתנתא טמירתא [מתנה טמונה, ומפרש לה ואזיל], **לא מגבינן**

המחזיק למערער בטענותיו, (דהכא) [והכא] הוא דאמרי נהרדעי דצריך למיכתב אנו יודעים ביה וכו׳״; [הנה בפשטות, כוונת הרשב״ם היא להסביר: למה לא אמרינן ״תלוהו וזבין זביניה זביני״, ולזה ביאר מה שביאר; אך אמנם צ״ע, כי מעשה דפרדיסא היא ״שדה זו״ שבזה סובר רבא ש״תלוהו וזבין לאו זביניה זביני״, ומעיקרא לא הוקשה לנו כלל למה מתבטל המכר, וצ״ב].

ואולם הרי צריך ביאור מה הועלנו בישובנו, כי אכתי תיקשי: למה צריך הוא מודעא, שהרי אם יודעים העדים את האונס, יבואו ויעידו על האונס, ולמה צריך הוא מודעא!? שהרי מטעם זה אמר רבא, שאין כותבין מודעא א״שדה זו״ שאין ממכרו ממכר כשתלוהו, וכמו שנתבאר לעיל; **וזה הוא שהוקשה לרשב״ם, והביא על זה את דברי הר״ח וז״ל הרשב״ם:**

האי עובדא דפרדיסא פירש רבינו חננאל היאך ידעו העדים באונס של בעל הפרדס, דאם בפני עדים אמר לו המחזיק טענות דלקמן, אין צריך מודעא, אלא יעידו ששמעו לזה המחזיק שבא בעקיפין על בעל הפרדס, ויטול בעל הפרדס את שלו!?

וכך פירש [רבינו חננאל איך עושים באופן כזה את המכר ואת המודעא, וכיצד יודעים העדים באונסו]: אתא מריה דפרדיסא [יבוא בעל הפרדס לאחר דין ודברים שהיה בין בעל הפרדס למחזיק בה, והודיעו המחזיק, שאם לא ימכור לו יטען ששלו היא] גבי סהדי, ואודעינהו הני מילי [ויספר להם דברים כהוייתם] שרוצה זה לגוזלו פרדס בטענותיו, ואמר להו [ויאמר בעל הפרדס לעדים] ״אנא תבענא ליה קמייכו ושמעו מיניה דטעין זבינתא ניהלי, ולית לך עלי ולא מידי [אני אתבע אותו שיתן לי את הפרדס, והסכיתו ושמעו איך שהוא אומר לי ״שלי היא כבר, כי קניתיה ממך וכבר החזקתי בו שלש שנים״], ובתר הכי אמר ליה [ילך בעל הפרדס למי שקיבל את השדה במשכונא, ויאמר לו] בחשאי [שלא ישמעו העדים] ״אנא מזביננא לך [הרי אתה לא רוצה לגזול ממני את השדה, ולא טענת כן אלא לאלצני למכור לך, ואם כן אני מסכים למוכרה לך], ואמר ליה [ואז הרי יאמר המחזיק בפרדס לבעל הפרדס] ״כתוב לי שטר מכירה שלא בפני, כדתנן כותבין שטר למוכר אף על פי שאין לוקח עמו, והביאהו לי, ואתן לך הדמים״, והלך זה וסיפר לעדים מה שאמר לו זה לכתוב לו שטר מכירה, וכן עשה [בעל הפרדס, שכתב לו שטר מכירה], וקודם שכתב ומסר השטר מכירה, אמר [יאמר בעל הפרדס] לעדים ״אתם שמעתם שטען לקוחה היא בידי זה שלש שנים, ואנא כתבנא ליה שטר מכירה כמו שאמר שלא בפניו, ואגבה הדמים, השתא מסר אנא מודעא קמייכו דלאו ברעות נפשי מזביננא להאי פרדיסא אלא משום דכפר במשכנתא [מוסר אני מודעא מודעא בפניכם שלא ברצוני אני מוכר לו פרדס זה אלא משום כפירתו במשכנתא] ובתר הכי תבענא ליה לדינא, ומפקינא לה מיניה, [ולאחר מכן בדעתי לתובעו לדין ולהוציא את הפרדס מידו] על ידי ש[הוא הרי] יראה שטר מכירה זה שמהיום, ו[אילו] אני אוציא המודעא לפניו המבטלתו, והוא לא יתן לבו [שלא להציג את שטר המכירה אלא] לטעון ולומר, ששלש שנים היתה לקוחה לו הקודמין לשטר זה״.

וב״בית יוסף״ סימן רה, אחר שהביא את כל לשון הרשב״ם כתב, ביאור דבריו: דלרבא שלש חלוקות בדבר:

א. ב״שדה סתם״ זביניה זביני, ואפילו מסר מודעה, משום דכיון דמדעתו בירר ונתן לו שדה זו ליכא אונס.

בה, כלומר, אין מעמידים את הדבר הניתן ביד המקבל! (4)

ומפרשינן: **היכי דמי מתנתא טמירתא** [מה היא זו]? **אמר** פירש **רב יוסף**:

דאמר להו הנותן **לסהדי** "**זילו אטמורו וכתבו ליה** [צאו וכיתבו שטר מתנה בהיחבא]"; והטעם שאין מגבין בו הוא, כי יש להניח שלכך אמר להם לעשות מעשיהם בהיחבא, כי כבר נתנה לאחר, ונתחרט, ואין מתנה זו ולא כלום; או אפשר, שאנוס הוא לתת מתנה זו לאחר, ומשום כך כותב הוא שטר מתנה לזה, כדי שיוכל לטעון כלפי מקבלי המתנה האחרים, שכבר נתונה היא לזה, ונמצא שלא נתכוין כלל להקנות לזה את המתנה.

ואיכא דאמרי כך הוא **שאמר** פירש **רב יוסף** מה הוא "מתנתא טמירתא":

דציוה אותם בסתם לכתוב לו מתנה **ולא** הוסיף **ואמר להו** לעדים "**תיתבו בשוקא ובבריתא ותכתבו ליה** [כיתבו את השטר בשווקים וברחובות]", כלומר, כיתבו את השטר לעין כל.

ומפרשת הגמרא: **מאי בינייהו** [מאי נפקא מינה לדינא בין שתי הלשונות של רב יוסף]?

איכא בינייהו: שטר מתנה שאמר הנותן לעדים **בסתמא**, דהיינו שלא אמר להם "היחבאו" ואף לא אמר להם לכתוב לעין כל, שלפי לישנא בתרא דרב יוסף אף זו "מתנתא טמירתא היא" דלא מגבינן בה. (5)

אמר רבא: ו"מתנתא טמירתא" אף שאין מקיימים את האמור בה, **הויא** אותה מתנה

ב. ו"בשדה זו" אינו מודעא, דהא כי מברר [על ידי עדים] שהיה אנוס בשעת מכירה בטלו זביני, הילכך לא כתבינן [ואין צורך בו, כי יביא את העדים ויבטלו את המכר].

ג. וכי הוי כגוונא דפרדיסא, דאי לאו דמסר מודעא לא הוה אפשר לברורי אונסיה, [הדין הוא]: כי מסר מודעא בטלו זביני, דהא "שדה זו" היא; ואילו לא מסר מודעא זביניה זביני דהא לא ידעו עדים באונסיה, דמאחר שאינו אומר לו בפני עדים "אי לא מזבנית לי אכבשיה לשטר משכנתא" נמצא שאינם יודעים באונסו אלא על פי מסירת המודעא, ואך על פי שהוא אומר בפני עדים "זבנתה ניהלי" ואחר כך רואים שטר מכירה מאוחר לשטר שאמר להם הלוקח שהיתה מכורה לו, [מכל מקום] איפשר שבשעת מכירה גמר והקנה מפני שהיה צריך למעות, והשתא הדר ביה, כיון שלא גילה דעתו בשעת מכירה שמחמת האונס הוא מוכר, ו[מיהו] כי מסר מודעא בשעת מכירה, גלי דעתיה דמחמת האונס הוא מוכר, והילכך כל כי האי גוונא כתבינן מודעא, כן נראה לי; וראה בב"ח שהשיג על דברי ה"בית יוסף".

4. כתב ב"נמוקי יוסף" [כא א מדפי הרי"ף]: מדקאמר "לא מגבינן ביה" ולא אמר "לאו כלום הוא", יש ללמוד, דאנן הוא דלא מגבינן משום דאפשר דלא גמר ויהיב, אבל אם החזיקו הוא בנכסים, או שהחזיק הוא בהן בפני הנותן ולא מיחה בו, בכי האי גוונא ודאי מהניא, דאיגלאי מילתא דלאו ל"מתנתא טמירתא" איכוין, אלא דעתו היה להקנות, וראה עוד שם.

5. תמהו התוספות: מה שואלת הגמרא מאי בינייהו, והרי בהדיא חלוקים הם בסתמא!? וראה בדבריהם גירסת הר"ח ב"איכא דאמרי".

כמו **מודעא לחברתה**, שאם כתב אחר ה"מתנתא טמירתא" שטר מתנה לאחר, בטילה אף המתנה האחרת שכתב, ומשום שלא עשה זה את ה"מתנתא טמירתא" אלא משום שאנוס היה ליתן במתנה לשני, וכדי שלא יתבענו לקיים את המתנה, כתב לפני זה מתנה אחרת, כדי שיוכל לטעון "כבר נתתיה לאחר", שלכך עשה לכתחילה שטר זה.

אמר רב פפא: הא דאמרינן משמיה **דרבא** דהויא מודעא לחברתה, **לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר** [לא אמר כן רבא במפורש, אלא שהבין מי שהבין כן מתוך מעשה שהיה]:

דמעשה בהוא גברא דאזל לקדושי אתתא, אמרה ליה האשה למקדש קודם שקידשה "**אי כתבת לי כולהו נכסיך, הוינא לך** לאשה, **ואי לא** כתבת לי — **לא הוינא** לך לאשה"; **אזל** המקדש ואכן **כתביה לה** לאותה אשה **לכולהו נכסי** כאשר ביקשה. **אתא בריה קשישא** של המקדש קודם שכתב ומסר לאשה את השטר, **ואמר ליה** לאביו המקדש "**והוא גברא מה תהוי עליה**"!? **אמר להו** המקדש **לסהדי** "**זילו אטמורו בעבר ימינא וכתבו ליה** שטר על כל נכסי".

[מעשה באדם שהלך לקדש אשה, והתנתה עמו המתקדשת שיכתוב לה תחילה את כל נכסיו, ואכן החליט לעשות כן, ומששמע כן בנו הגדול אמר הוא לאביו "ומה יהא עלי"!?, ולכן ציוה האב לעדים שיכתבו בהיחבא במקום הנקרא "עבר ימינא" — כדי שלא תדע האשה — שטר מתנה לבנו הגדול].

אתו [באו היורש והאשה] **לקמיה דרבא, אמר להו** רבא:

לא מר — הבן — **קנה** כי "מתנתא טמירתא" היא; **ואף לא מר** — האשה — **קנה**, כדמפרש טעמא ואזיל.

וממעשה זה למד מי שלמד ד"הויא מודעא לחברתה", כי **מאן דחזא** [מי שראה מעשה זה], **סבר**: לכן לא קנתה אף האשה, **משום דהויא** — מתנתא טמירתא זו שכתב לבנו — **מודעא** לגבי **חברתה** [הוא השטר שכתב לאשה].

ומיהו לא היא, אלא "מתנתא טמירתא" כמי שאינו הוא!

והני מילי **התם** לא קנתה האשה, משום **דמוכחא מילתא דמחמת אונסא הוא דכתב לה** [ניכרים הדברים שכתב מתנה זו מפני האונס שאנסתו לכתוב לה שטר מתנה], ולכן מועיל שטר מתנה זה במקום מודעא.

אבל הכא בסתם "מתנתא טמירתא" אין היא מועילה לבטל שטר מתנה גמור שכתב לאחר אחריה, ומשום שיש לומר: **מר** — השני שכתב לו שטר מתנה בגלוי — **ניחא ליה** למוכר **דליקני** את המתנה, **ומר** — מקבל ה"מתנתא טמירתא" — **לא ניחא ליה** לנותן **דליקני** את המתנה.(6)

איבעיא להו בני הישיבה:

---

6. לכאורה נראה שעיקר החילוק הוא, על פי המבואר לעיל שמודעא אינה מבטלת את המתנה אלא אם כן יש אונס, ובאופן של האשה הרי ידוע לנו על כל פנים אונס קצת, ולכן מועילה

מא-א מתנה שהיא כתובה **סתמא**, שלא אמר להם שייחבאו ויכתבו, ואף לא אמר להם: "תיתבו בשוקא בשוקא ובבריתא ותכתבו ליה", **מאי** דינה של מתנה זו, האם דין "מתנתא טמירתא" יש לה, או לא?(1)

רבינא אמר: לא חיישינן ל"מתנתא טמירתא", וגובין בה.

רב אשי אמר: חיישינן ל"מתנתא טמירתא", ואין גובין בה.(2)

והלכתא: חיישינן למתנתא טמירתא ואין גובין בה.(3)

מתניתין:

כל חזקה של שלש שנים **שאין עמה טענה** ברורה של המחזיק שהוא בעל השדה, וכדמפרש ואזיל, **אינה חזקה**.(4)

כיצד: אם **אמר לו** בעל השדה למחזיק "**מה אתה עושה בתוך שלי**", **והוא** המחזיק **אמר** "לכך אני מחזיק בה, משום **שלא אמר לי אדם דבר מעולם**", **אינה חזקה**; ובגמרא יתבאר מאי קא משמע לן.

אבל אם אמר "לכך אני מחזיק בשדה, משום **שמכרת לי** אותה, או משום **שנתת לי במתנה**, או **שאביך מכרה לי**, או **שאביך נתנה לי במתנה**", **הרי זו חזקה**.

ויורש **הבא משום ירושה**, שאומר "אכלתיה שני חזקה מכח ירושת אבי, שהיה מוחזק בה ביום מותו",(5) **אינו צריך טענה** ברורה

מודעה לבטל, ואילו באופן השני אין כאן אונס ידוע כלל ואין מודעא מועילה לבטל, ולשון הרשב"ם בסוף העמוד הוא "שמעינן מהכא דמתנתא טמירתא לא הויא מודעא לחברתה, אלא היכא דאיכא אונס בבתרייתא אונס דמוכח, אבל בלא אונס ניחא ליה דליקני", ויש לפקפק אם כוונתו למבואר; וראה עוד ב"קובץ שיעורים" אות קע, אם כוונת הגמרא היא מדין "מודעא", או דהמתנה השניה אינה מתנה משום האונס.

1. כתב הרשב"ם: משום שלעיל נאמרו שתי לשונות בדעת רב יוסף, והנפקא מינה ביניהם היא במתנה זו, לפיכך מסתפקת הגמרא על איזה לשון אנו סומכים.

2. כתב הרשב"ם: ואי מגבינן לא מהדרינן עובדא, והיינו דלא קאמר רב אשי ד"לא מגבינן" [וכלשון הגמרא לעיל], אלא "חיישינן" דספק הוא [אם הלכה כלישנא קמא או כלישנא בתרא], והיכא דקיימא ארעא תיקום; ומה דמוקמינן את הקרקע בחזקתו ולא בחזקת מרא קמא, ראה ברבי עקיבא איגר שציין לדברי התוספות לב ב בשיטת הרשב"ם, דבספיקא דדינא אין מעמידים בחזקת מרא קמא.

3. כתב הרשב"ם: "הלכך צריך לכתוב בתוך השטר: "וכך אמר לנו כתבוה בשוקא וחתמוה בברא", ואע"ג דלא אמר אלא "כתבוה לו", סתם שטר מתנה כמו שתקנו חכמים קאמר; **וראה עוד** בתוספות [לעיל בעמוד ב].

4. כתב הרשב"ם, שדין זה הוא בין בחזקת שלש שנים, ובין בחזקת תשמישין שהיא ביום אחד כדלעיל ו א, ואילו בחזקת מטלטלין לא הזכיר הרשב"ם שהיא צריכה טענה; וראה ב"ברכת אברהם" שהביא שיטות בזה, אם חזקת מטלטלים צריכה טענה.

5. נתבאר על פי לשון הרשב"ם, ועוד כתב

שאביה קנאה מזה, אלא אנו טוענים במקומו שאביו קנאה מהמערער.

גמרא:

שנינו במשנה: כיצד: אמר לו "מה אתה עושה בתוך שלי", והוא אמר "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", אינה חזקה:

ותמהינן: והרי **פשיטא** היא, כי במה יזכה בשדה!?(6)

ומשנינן: **מהו דתימא**: לעולם **האי גברא מיזכן זכנה ליה האי ארעא** [אכן קנה המחזיק את הקרקע], **ושטרא הוה ליה ואירכם** [ושטר היה לו ונאבד], **והאי דקאמר הכי**, משום **דסבר** בלבו "**אי אמינא מיזכן זכנה לי האי ארעא, אמרי לי** בית הדין: **אחוי שטרך**",[ומה שאינו טוען כן בפירוש, הוא משום שטועה הוא בדין, ואינו יודע שחזקה מועילה במקום שטר, וסבור הוא שאם יטען כן, יאמרו לו בית הדין "הראה את שטרך"] —

הלכך — אם לא שהשמיעתנו המשנה לא כן

הרשב"ם בד"ה אינו צריך טענה "ומיהו ראיה בעדים בעי, שראו את אביו הוחזק בה יום אחד", וראה בעמוד ב שדנה הגמרא בזה אם אכן צריך הוא להביא ראיה שדר בה אביו יום אחד.

וב"בית הלוי" חלק ג סימן נ אות ב הבין בדברי הרשב"ם שדין "יום אחד" שאמרו בגמרא היינו דוקא ביום מותו, וכתב שם לבאר בטעמו, דהמחזיק לא נקרא בא משום ירושה רק אם אביו מת מתוך החזקת אותה שדה, ואז נקרא הבן יורש בשדה זו אם לא שיש עדים שאכלה שלש שנים.

[והנה לשון הרשב"ם משמע, שכך טוען הבן שאביו היה מוחזק בה ביום מותו, ולפי הבנת ה"בית הלוי" ברשב"ם שכוונתו לדין "יום אחד" הנזכר בגמרא, אם כן בהכרח שנידון הגמרא אם צריך "יום אחד" או אין צריך, היינו רק אם צריך להביא על זה ראיה בעדים או די שיטעון היורש כן, ואינה מחלוקת בעצם דין יום אחד, **והוא דבר מחודש**; ויש מקום לפרש בדברי הרשב"ם, שאין כוונתו כלל לדין "יום אחד" האמור בגמרא, אלא שודאי אין שייך לקרותו בא מחמת ירושה ולטעון עבורו מחמת זה, אם לא שהוא על כל פנים טוען של אבי היה, כי בלאו הכי מה לו ולשדה זו, ולזה הצריך הרשב"ם שיטען "אני ראיתי את אבי שהיה מוחזק בה ביום מותו ואני יורשו", וסובר הרשב"ם שצריך לזה דוקא יום מותו, ומיהו כל זה אינו ענין לדין "יום אחד" שהוא דין אחר, וכמו שגם גבי לוקח שיש לו שטר מן המוכרו לו והוא "בא מחמת מכר" מכל מקום צריך יום אחד, ובזה יש לומר באמת שאין צריך דוקא בשעת מותו; וכן הוא פשטות משמעות לשון הרשב"ם, שהטענה שהחזיק בה אביו ביום מותו שהזכיר הרשב"ם בדיבור הראשון, אינו ענין למה שהביא אחר כך מן הגמרא שצריך עדות על יום אחד, והדין הראשון מוסכם ופשוט הוא ואינו ענין למה שנזכר בגמרא, וצ"ע בזה].

6. הקשו הראשונים: הרי בתחילת הפרק אחר הלימוד של דין חזקה משור המועד מקשה הגמרא על משנתנו "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה", ואילו כאן מבואר בגמרא בהיפוך, דודאי מסתבר שחזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, ואף שלפי האמת דין חזקה נלמד משור המועד!? וראה מה שכתבו

— **לימא ליה אנן** [נאמר לו אנו, כלומר, נעוררנו לטעון] "**דלמא שטרא הוה לך ואירכס** [שמא היה לך שטר ואיבדתו]", ומשום **דכגון זה** "**פתח פיך לאלם**" **הוא** —

לפיכך **קא משמע לן** משנתנו, שאנו אין מעוררים אותו לטעון כן.(7)

ענב סימן.(8)

מעשה **ברב ענן דשקל בידקא** דנהרא **בארעיה** [נכנס שטף מים מהנהר לתוך שדהו, ועקר את הגדרות שבין שדהו לשדה חבירו], **אזל** רב ענן **אהדר גודא בארעיה דחבריה** [החזיר רב ענן בטעות את הגדרות מעבר למקומם הראשון, ובתוך שדה חבירו].

והשכן שמתחילה סייע לרב ענן להציב שם את הגדרות, חזר וטען שהוא רוצה את חלקת שדהו בחזרה, **אתא** רב ענן **לקמיה דרב נחמן** לשאול בדינו:

אמר ליה רב נחמן לרב ענן "**זיל הדר** [לך והחזר את הגדרות למקומם הראשון]".

אמר ליה רב ענן לרב נחמן "אכן החזרתי את הגדרות שלא במקומם הנכון, אבל הרי השכן סייע לי בזה, וכמי שאמר לי "לך חזק וקני" את חלקת השדה הנוספת, **והא אחזיקי לי**, וכיון שעל פיו עשיתי וגם החזקתי יום או יומיים שהיה כותל שלי בקרקע שלו, והוא ידע ולא מיחה אלא שתק, הרי חזקתי חזקה שיש עמה טענה".(9)

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: **כמאן**, כדעת מי אתה סבור שמשום חזקה פחותה משלש

בזה התוספות כאן, וברבינו יונה בגמרא לעיל.

7. כתב הרשב"ם: משמע שאם היה טוען כן מעצמו אחר שטען תחילה "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", היינו מקבלים טענה זו, ואין זה חשוב הכחשת טענה ראשונה עד שלא נאמיננו משום ד"אין טוען וחוזר וטוען" כדלעיל לא א; וכן כתב הרא"ש ולשונו הוא "אי איהו גופיה טעין הכי מתרץ דיבוריה הוי, ולא הוי כטוען וחוזר וטוען"; **וראה ריטב"א.**

8. אפשר שהסימן הוא למעשה הבא: **ענן, נחמן, בידקא.**

9. א. **נתבאר על פי לשון הרשב"ם**, והיינו, דלפי סברא זו חזקת יום אחד די בה כשנעשית בפני המחזיק, וכדמפרש הגמרא בהמשך, וכיון שטוען הוא "זה סייע לי וכמאן דאמר לך חזק וקני", ממילא הוי חזקה שיש עמה טענה, והיינו דהחזקה מסייעת לטענתו שסייע בעדו וכמאן דאמר לו להחזיק"; ועל דרך זה נתבאר בפנים.

ולשון "אחזיקי לי" יש לבאר בשני אופנים: האחד מלשון קנין חזקה, והשני מלשון חזקה המבוארת בפרק זה; **וראה ב"רבינו יונה"** שכתב בפירוש אחד, דרב נחמן היה סבור מתחילה שכוונתו היתה לחזקה של ראיה [אלא שמדבריו שם נראה, שהוא אינו מפרש כהרשב"ם, ראה שם היטב], ושוב אמר לו רב ענן שכוונתו לא היתה לחזקה של ראיה אלא לחזקה של קנין; ובפירוש שני פירש שם, דבאמת היתה כוונתו לחזקה של ראיה ראה שם.

ב. כתב הרשב"ם "ואידך הוה טעין לא נתתיה, ושני חזקה לא החזיק", וצריך ביאור: למה הוצרך ליתן בפי המערער את הטענה שחזקה אפילו בפניו צריכה שלש שנים, ומהיכי תיתי שנחלקו המערער והמחזיק בדין, וצ"ע.

ג. בעיקר מה שמבואר בסוגייתנו שאם אכן היתה כוונת המסייע לומר לו "לך חזק וקני",

שנים יש להאמינך!? ודאי **כרבי יהודה**[10] **ורבי ישמעאל** ברבי יוסי[11] **דאמרי: כל** שהחזיק **בפניו** של בעל השדה — **לאלתר הוי חזקה**, ואין צורך בחזקת שלש שנים.

ברם **לית הלכתא כוותייהו**, [אין הלכה כמותם], ואפילו בפניו צריך חזקת שלש שנים, ולכן החזר את חלקת השדה לבעליה.

ואכתי **אמר ליה** רב ענן לרב נחמן "**והא** אית לי עדים **דאחיל** לי, **דהרי אתא וסייע בגודא בהדאי** [והרי עדים מעידים שמחל לי על חלקת הקרקע, שהרי סייע בעדי]", וכאילו אמר לי "לך חזק וקני"!?[12]

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: **מחילה**[13] **בטעות היא** שמחל לך שכינך, שהרי **את גופך אי הוה ידעת מי הוה עבדת** [אתה עצמך אילו היית יודע שטועה אתה במיקומם של הגדרות שנפלו], וכי היית מציב אותם בשדה שכינך!? **כי היכי דאת לא הוה ידעת, הוא נמי לא הוה ידע** [כשם שאתה לא ידעת, אף הוא לא ידע] ומחילה בטעות היא.[14]

מעשה **ברב כהנא דשקל בידקא בארעיה, אזל הדר גודא בארעא דלא דידיה**, [מעשה ברב כהנא, ששטף מים עקר את גדרות שדהו, וטעה אף הוא, והציב את הגדרות בתוך שדה חבירו].

לכשנתבררה הטעות **אתא** רב כהנא ובעל דינו **לקמיה דרב יהודה**. מא-ב

אזיל השכן **ואייתי תרי סהדי**, [הלך השכן והביא שני עדים סותרים]:

חד אמר: תרתי אוצייתא עאל, [האחד אמר: שני שורות של קרקע[1] הסיג רב כהנא את גבולו].

וחד אמר: תלת אוצייתא עאל, [והשני אמר: שלש שורות הסיג].

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא "**זיל שלים תרתי מגו תלת**, [צא והשב שתי שורות מתוך שלש שבהם מודים השנים]", ואף שבשלישית יש הכחשה.

היה קונה המחזיק על ידי מה שעשה קנין בקרקע, ואף שטועה היה רב ענן וכסבור שהוא לו וקיימא לן [יבמות נב א] "העודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו, לא קנה", ביאר הרשב"א בשם הראב"ד דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה, וכן כתב רבינו יונה ולא הביא כן משמו של הראב"ד, וראה עוד מה שכתב הרשב"א עצמו בזה.

10. במשנה לעיל לח א, שהרי אמר, ששיעור שלש שנים הוא רק משום שפעמים שהמוכר אינו כאן אלא באספמיא, הא אם היה המוכר כאן אין צריך שלש שנים, ראה שם.

11. לקמן נט ב, ראה שם וברשב"ם שם.

12. כלומר, אף אם מצד חזקה איני נאמן לטעון שסיע בעדי, הרי יש לי עדים על כך.

13. יש מהראשונים שדחו את פירושו של הרשב"ם, שטענתו היא מכח "לך חזק וקני", משום שלשון "מחילה" לא משמע כן.

14. בפשוטו יש לעיין: למה מעיקרא כשבא עליו מטעם חזקה שיש עמה טענה, לא אמר לו ד"מחילה בטעות הוי".

1. כן פירש הרשב"ם; וה"נמוקי יוסף" פירש:

אמר ליה רב כהנא לרב יהודה "**כמאן** [כדעת מי פסקת לי את פסקך]", שלא לבטל את עדותם בשביל ההכחשה שבשלישית!?

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא "**כ**בית הלל אליבא **דרבי שמעון בן אלעזר** — (2)

דתניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר:

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, על שתי כיתי עדים הסותרות זו את זו:

שהאחת מן הכתות **אומרת: מנה** הלוה ראובן את שמעון ביום בשעה ובמקום פלוני, **והאחת אומרת: מאתים** הלוהו באותו יום ובאותה שעה ובאותו מקום, שגובים מן הלוה מנה, משום **שיש בכלל מאתים מנה**, ונמצא שמודים הם במנה, ומכחישים זה את זה במנה שני בלבד; וממה נפשך יש כת אחת אמיתית המעידה על מנה.

על מה נחלקו בית שמאי ובית הלל:

על כת אחת שהאחד סותר את השני: **שהאחד אומר: מנה** הלוהו, **והאחד אומר: מאתים** הלוהו:

שבית שמאי אומרים: נחלקה עדותן, אין כאן צירוף של שני עדים היות וזה מעיד על מנה וזה על מאתים.

ובית הלל אומרים: יש בכלל מאתים מנה, ונמצאו השנים מעידים על מנה, ואותו גובים, ואת המנה השני שמכחישים הם זה את זה, אין גובים. (3)

והוא הדין שבנידון דידן אליבא דבית הלל, מתחייב רב כהנא להשיב שתי שורות בה מודים שני העדים.

אמר ליה רב כהנא לרב יהודה "**והא מייתינא לך איגרתא ממערבא, דאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר**, [והרי בידי להביא איגרת מארץ ישראל, שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר]"!?

שתי שורות של גפנים.

2. שהלכה כמותו, רשב"ם.

3. כתב ב"קובץ שיעורים" אות קעג: טעם פלוגתייהו, דבית שמאי סוברים, דבמנה ומאתים לא עבידי אינשי דטעו, ועל כרחך חד מינייהו שקורי משקר, ואין כאן אלא עד אחד; ובית הלל סבירא להו, דעבידי איניש דטעי בהכי, ואין כאן משקר; [יש לעיין: אם בזה נחלקו, אם כן מה ענין מחלוקת זו לתרתי ותלת אוצייתא, וכי טעות במנה ומאתים בהכרח שוה לטעות בתרתי ותלת אוצייתא!? וראה "נמוקי יוסף" כאן שהקשה לפי בית הלל איך אפשר לקבל את עדותם והרי אחד מהם פסול, ותירץ שהם טועים, אך לא כתב שהז הוא גופא מחלוקת בית שמאי ובית הלל].

והנה לעיל לא א נחלקו רב נחמן ורבא בשתי כתי עדים המכחישות זו את זו בעדות חזקה [אם החזיק בה ראובן או שמעון], וכת אחת מהם מעידה ששל אבותיו של ראובן היא, אם מקבלים את עדותם; ומבואר שם בסוגיא, שלדעת רב חסדא הפוסל שתי כתי עדים המכחישות זו את זו לכל עדויות שבעולם, הרי פשיטא שאין לקבל את עדותם אפילו על האבות, כיון שהיתה בתוך כדי דיבור לעדות החזקה שהוכחשה, ומיהו נחלקו אליבא דרב הונא הסובר בשתי כתי עדים המכחישות זו את זו שכל כת כשירה לעדות אחרת, וסובר רב נחמן שהוא הדין שהם כשרים לעדות זו, ואילו לרבא הם פסולים משום שחשוב "אותה עדות", ראה

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא "**לכי תיתי** [לכשתביא את האיגרת, נדון שוב בדבר]", אך בינתיים צא והשב שתי שורות כאשר פסקתי.(4)

מעשה **בהחוא גברא דדר בקשתא בעליתא ארבע שני**, [מעשה באדם שגר בעלייה בעיר קשתא ארבע שנים], **אתא מארי דביתא, אשכחיה ואמר ליה** "**מאי בעית בהאי ביתא**", [בא בעל העלייה מצאו ושאלהו לפשר מעשיו בעלייתו]!?

אמר ליה המחזיק בעלייה לבעל העליה "**מפלניא זבינתה דזבנה מינך**, [מפלוני קניתיה — והרי שטר בידי — והוא אמר לי שקנאה ממך]".

אתא ההוא גברא **לקמיה דרבי חייא** לשאול בדינו:

אמר ליה רבי חייא: **אי אית לך סהדי דדר בה איהו דזבנת מיניה ואפילו חד יומא אוקימנא לה בידך, ואי לא לא**, [אם תביא עדים שגר בה זה שמכרה לך, ואפילו יום אחד בלבד, כי אז אעמיד את העלייה בידך; ואם לא — לא], ומשום שדירת יום אחד מוכיחה קצת שאכן קנאה זה שמכרה לו, ובאופן זה טוענים אנו ללוקח שקנאה המוכר מבעליה.(5)

אמר רב:

הוה יתינא קמיה דחביבי [יושב הייתי לפני דודי רבי חייא] **ואמרי ליה** [ותמהתי לו]:

שם; ולפי זה הקשה ב"קובץ שיעורים" הנ"ל: אפילו תימא דחד מינייהו משקר, הא סבירא ליה לרב נחמן שעל מה שלא הוכחשה הכת לא הכחשה, והכא נמי נהי דאיתכחוש במנה שניה אבל במנה ראשונה לא איתכחוש!?

והביא מ"שער המשפט" סימן לא, בדבעד אחד ועד אחד המכחישין זה את זה מודה רב נחמן לרבא דאחד מהן ודאי פסול והוי כמו עד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו שאין מצטרפים לכולי עלמא.

וכתב על זב ה"קובץ שיעורים": עדיין לא מתיישב, דהתם טעמא משום דאחד מהן כבר נפסל מהכחשה ראשונה, אבל הכא באותה עדות עצמה אפילו הוא משקר אכתי אינו פסול עד לאחד כדי דיבור מהגדתו כמבואר בגמרא בבא קמא עג א, ואין לפסול הגדתו במה שלא הוכחש אלא מטעמא ד"עדות ששסטלה מקצתה", וזהו רק לרבא, אבל רב נחמן הרי סבירא ליה דלא אמרינן הכי אלא בבטלה מקצתה על ידי הזמה ולא על ידי הכחשה [כיון שלרב הונא הרי הם כשרים לכל עדות שבעולם], ואם כן מאיזה טעם תתבטל המקצת שלא הוכחש בה!? ולא יישב.

4. וכן הלכה כרב יהודה, שהרי נעשה מעשה על פי דבריו, **רשב"ם**.

5. הנה הרשב"ם כתב: אפילו חד יומא: **כדי לאמת דבריך**, ואוקמה בידך הואיל והחזקת שני חזקה, ושוב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותו שמכרה לך, משום ד"טוענין ליורש, וטוענין ללוקח", דהבא משום ירושה ומשום מקח, אינו צריך טענה אלא ראיה שדר בה המוכרה לו יום אחד — בעי; ובד"ה מיגו דאי בעי אמר, כתב: אבל כי טעין: "מפלניא זבנתה בחזקת דאמר לי שזבנה מינך, אבל איני יודע אם לקחה ממך אם לאו", **היינו חזקה שאין עמה טענה** הואיל ואפילו יום אחד לא נראה דדר בה.

ובביאור שיטת הרשב"ם בטעם שצריך יום אחד, ראה ב"קצות החושן" [קמו ט] שהביא

וכי אין אדם עשוי ליקח ולמכור בלילה [וכי אין אדם עשוי ליקח את העלייה בלילה ולמוכרה באותה לילה לאחר]!? ואם כן למה צריך הוא להביא עדים שגר בה

בשם מהרי"ט [חושן משפט סימן כו] שכתב בטעם "חד יומא", **שהוא משום דלא חשיב "לוקח"** [כלומר, שהוא לקחה מן המוכר] אלא אם כן מברר שהיה דר בו אותו שמכרה לו יום אחד, שאם לא כן לאו "לוקח" הוא, ו[משום ד]לא ידע שום טענה לשעון, תלה עצמו באחרים, והוה ליה חזקה שאין עמה טענה, **וכן פירש רשב"ם**; ובסימן כז הוליד מזה חדשות וז"ל "ובר מדין, כיון דאיכא שטרא דזבנא לוי מיהודה סגי [שטר קניה של הלוקח מהמוכר] משום דבעי לאתויי ראיה דדר ביה המוכר חד יומא, **ההיא כי היכא שנדע שהוא לוקח** דלאו כל כמיניה שנטעון בעדו, דאם לא כן מנא לן שהוא לוקח, דלמא גזלן הוא, ומתוך שאינו יכול להעיז פניו לומר "ממך לקחתי" אומר "לוקח אני" אבל כשהביא עדים שהיתה ביד הראשון שמכרה לו אפילו שעה אחת, רגלים לדבר שהוא לוקח, וכל שכן שאם הביא ראיה שמכרה לו אותו פלוני בפני עדים, בחזקת שהוא שלו, דהוא טפי מדר בו יום אחד וחד שעתא", [וראה מה שנתבאר בשיטת הרשב"ם בהערות שבמשנתנו בשם "בית הלוי", ובמה שנכתב עליו בהערה שם; **וראה עוד בתוספות רי"ד** כאן].

אך ב"קצות החושן", דחה את הבנת המהרי"ט בדברי הרשב"ם, וכתב להוכיח מהרשב"ם לעיל ל ב, שאפילו כשיש ללוקח שטר מכירה מן המוכר, מכל מקום צריך הוא ראיה שדר בה המוכר יום אחד; ופירש את דברי הרשב"ם: דאף על גב דידעינן שלקחו מהמוכר, מכל מקום "חזקה שאין עמה טענה" לאו כלום, ולא טענינן ללוקח עד דאייתי ראיה שדר בו המוכר יום אחד, **דאז הוא קצת אומדנא שלקחה המוכר**, דאף על גב דחזקה לא הוי בציר משלש, אומדנא מיהא הוית; וראה עוד שם, שכן משמע מלשון הרשב"ם ודלא כמו שפירש המהרי"ט, **ועל פי דרכו התבאר בפנים.**

וב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן כא] **הקשה**: דהרי משמע שכל שהדבר אפשר אף על פי שאין הוכחה לזה "טענינן", וראה בתוספות לקמן דף ע, דבטענה דלא שכיחא כלל אין טוענים, והיינו משום דמוכח לא כן, אבל אין צריך אומדנא כדי לטעון.

ולכן פירש שעיקר הטעם ב"חד יומא", הוא משום שכל זמן שלא נודע כלל שדר בה המוכר יום אחד איכא הוכחה שודאי לא קנאה מהמערער, דכיון שלא נודע שדר בה חד יומא אנו תופסים שלא דר בה כלום, כי זה דבר המתפרסם כשנכנס בעלים חדש לדור, וכיון שאין איש יודע מזה, מסתמא לא דר בה חד יומא, וכיון שלא דר בה חד יומא, הרי זה אומדנא והוכחה שלא קנאה מהמערער, שאין אדם עשוי לקנות ולמכור לאלתר.

וראה ב"נמוקי יוסף" בגמרא [כב א מדפי הרי"ף] ד"ה אי אית לך סהדי, שכתב: הא דבעינן ראיה שדר בו המוכר חד יומא, לאו משום דלא מהימנינן ליה כשטוען שלקחה [וזה הוא כפירוש המהרי"ט] דודאי נאמן הוא כיון שמחזיק שני חזקה ... אלא הכא היינו טעמא משום דאי לא מייתי סהדי מיחזי כשיקרא, אבל גבי המחזיק הזה אדרבה כיון שהחזיק מיחזי דלורח הוא ואין צרך לו ראיה אם לקחו וכן כתב הרמבן ז"ל.

אלא שמדברי ה"נמוקי יוסף" במשנה נראה טעם אחר, שכתב: והבא משום ירושה אין צריך טענה שאפילו אינו יודע לטעון ברי לומר "אבי קנה ממך", אלא שהביא ראיה שדר בו אביו, אף על פי שלא דר בו אלא יום אחד סגי, **כיון שיורש זה החזיק בו לתשלום שלש**

המוכרה לו יום אחד.(6)
הוסיף רב ואמר: **וחזיתיה לדעתיה** דרבי חייא [נראה לי בדעתו של רבי חייא], **שאי אמר ליה** [המחזיק לבעל העלייה] "**קמאי דידי זבנה מינך**", **מהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה: "אנא זבנתה מינך"**, [אילו היה המחזיק

שנים והימים שדר בו האב יבואו במספר להשלים שלש שני חזקה וכדאיתא בגמרא, ואנו טענינן ליורש וטענינן ללוקח, לומר, שהמערער מכרו לאביו או לפלוני שמכר לזה; והוא על פי המבואר לקמן שמוכר ולוקח מצטרפים לחזקה, ואב ובנו מצטרפים לחזקה, וכשדר המוכר או האב בעלייה חד יומא, הרי התחילה החזקה אצל האב, ומהוה החזקה ראיה שכבר קנאה המוכר או האב; וכטעם הזה מתבאר מדברי שו"ת הרשב"א חלק ה סימן קלח שהביא ב"קובץ שיעורים" אות קעד.

וראה מה שיתבאר עוד בהמשך הסוגיא בהערות.

ב. **הקשה רבינו יונה:** נאמיננו שדר בה המוכר חד יומא במיגו שהיה אומר "מינך זבינתה", ולמה צריך הוא להביא עדים על כך!?

ותירץ: ונראה לי, כיון דכי נמי מהימנא ליה דדר ביה חד יומא מתורת מיגו, עדיין אין טענתו טענה שלימה, שהרי צריך שנטעון לו ונאמר דאי הות בידיה דמוכר הוה טעין מינך זבינתא, כל כי האי גוונא לא אמרינן מיגו להאמינו בטענה שצריכה עוד טענה אחרת.

וראה גם ב"נמוקי יוסף" בגמרא שכתב אחר שביאר הטעם הנ"ל בדין "דר ביה חד יומא" שהוא משום דאם לא כן מיחזי כשיקרא "ושמעינן מהכא, מדבעיא סהדי ולא סגי אם אמר איהו "ידענא דדר ביה המוכר חד יומא" משום מיגו דאי בעי אמר "אנא זבנתא מינך" כדאמרינן גבי וחזיתיה לדעתיה דאי אמר "קמאי דידי זבנה מינך"; דלא אמרינן מגו אלא במילתא דבתר דמהימנינן ליה משום מיגו שוב ליכא ספיקא, אבל במילתא דאף כי נימא מיגו אכתי איכא לספוקי אם לקחה המוכר מזה המערער אם לא, לא אמרינן מיגו, דלא מפיו אנו חיין שנאמין כל כך לדבריו משום מיגו, עד שנצטרך לברר ספק אחר מדעתנו לקיים דבריו ולמטען שהמוכר לקחה מן המערער, וכן כתבו המפרשים ז"ל.

[וראה בהגהות על רבינו יונה שהביא בשם הגרב"ד, לבאר את סברת רבינו יונה על פי הטעם שדין "דר ביה חד יומא" הוא משום שהחזקה מתחלת אצל המוכר, וכמבואר לעיל בשם ה"נמוקי יוסף" במשנה; ואולם הרי ה"נמוקי יוסף" כתב אף הוא כן אף שמפרש בגמרא טעם אחר, ויש מן האחרונים שביארו גם את דברי רשב"ם שהקשו עליו התוספות לעיל ל א שיהיה נאמן במיגו לומר "קמי דידי דר ביה חד יומא" שהוא משום סברת רבינו יונה, ולפי מה שנתבאר אי אפשר לפרש כן, היות והרשב"ם הרי אינו סובר כה"נמוקי יוסף" במשנה בביאור דין "חד יומא", וכמבואר לעיל].

והוסיף רבינו יונה: **ורבי יצחק זצ"ל** [**ראה** תוספות לעיל ל א] פירש, דודאי אי הוה טעין מעיקרא מפלניא זבנתא דדר ביה קמאי דידי חד יומא, ודאי הוה מהימן במיגו, והא דאצריכיה רבי חייא לאתוייי סהדי, לפי שלא טען מתחילה דדר ביה חד יומא, ואפילו אם יטעון אחר כך אינו נאמן, דתו ליכא מיגו, דאין בידו לטעון עוד "מינך זבנתה" כיון דטען "מפלניא זבינתיה", ולא אמרינן כיון דהוה מהימן מתחילה אי הוה טעין "קמאי דידי דר ביה חד יומא" מגו דאי בעי אמר "מינך זבינתיה", לאחר מכאן נמי נאמן וכו'; והיינו דהוי מגו למפרע וכמבואר בתוספות לעיל ל א.

6. נתבאר על פי הרשב"ם; וכתב ב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן כא] להוכיח מכאן שטעם

טוען בפני קנה ממך את העלייה, כי אז היה נאמן המחזיק, במיגו שהיה טוען אני עצמי קניתיה ממך].(7)

אמר רבא:

כוותיה דרבי חייא מסתברא [מסתבר כדברי רבי חייא] שאין טוענים ללוקח שהמוכרה לו קנאה מן המערער, אלא אם דר בה המוכר יום אחד! והראיה, מדקתני במשנתנו: "**הבא משום ירושה אינו צריך טענה**", ומשמע מדלא קתני "הבא משום ירושה אינו צריך כלום", **שטענה** — "אבי קנאה ממך" —

הדין ד"יום אחד", הוא משום שאם אין עדים על דירת יום אחד, מוכח מזה שלא דר בו יום אחד, וממילא מוכרח שלא היתה של המוכר, כי לפי פירוש זה ניחא קושית הגמרא: מה ראיה היא ממה שאינו מביא עדים על דירת יום אחד שהמוכר לא היה בעל השדה, והרי יתכן שקנה ומכר באותו לילה ולא ידעו אנשים בקנייתו; אבל לשאר הפירושים שנאמרו לעיל צריך ביאור קושיית הגמרא.

ואולם הנה רבינו יונה הקשה על מה שאמר רב: וחזיתיה לדעתיה דאי אמר ליה "קמאי דידי זבנה מינך" מהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה אנא זבנתה מינך: מה ענין זה אצל השאלה ששאל "וכי אין אדם עשוי"!?

ופירש: סלקא דעתיה דרב, שאפילו טען "קמי דידי זבנה מינך" לא מהימניה רבי חייא, שהרי כשטען "מפלניא זבנתא דזבנה מינך" יש לשמוע בכלל זה הלשון, שהוא היה יודע דזבנה מינה, ועל זה הקשה למה איננו נאמן בתורת מיגו, אי משום דהוי כמיגו במקום עדים, דאם איתא דזבנא ההוא דקמיה לא אפשר דלא חזי אינשי דדר בו חד יומא והיו עדים נמצאים על כך, אי משום הכי לא הורע כחו של זה, שהרי עשוי ליקח ולמכור בלילה; ואחר כך הבין מדברי רב, דאי הוה טעין "קמי דידי זבנה מינך" היה נאמן.

ולפי פירוש זה אין הכרח כה"קהלות יעקב" שאם כי כוונת הגמרא לסברת ה"קהלות יעקב" מכל מקום לא נתכוין רב לפקפק על דין "חד יומא" אלא שהיה חושב מתחילה שסברא זו מועלת שלא להאמינו במיגו, ושוב דחה, שאין הדבר כן ומאמינים אותו במיגו, ואם כן אדרבה משמע דסברת "חד יומא" אינה מטעם שאמר ה"קהלות יעקב", שהרי אף לפי מה שנקט רב כסברא זו, מכל מקום לא הוקשה לו על עצם דין "חד יומא", וגם, לבסוף נחה דעתו אחר שהבין דבאמת נאמן הוא במיגו, ומשום סברא זו, ומכל מקום הצריך רבי חייא עדים ל"חד יומא".

7. הנה לשון הרשב"ם הוא: מיגו דאי בעי אמר כו': הילכך כיון דטעין נמי טענה מעלייתא אני יודע שממך לקחה מהימן, דהשתא הוה ליה חזקה שיש עמה טענה, אבל י טעין מפלניא זבנתה בחזקת דאמר לי דזבנה מינך אבל איני יודע אם לקחה ממך אם לאו היינו חזקה שאין עמה טענה, הואיל ואפילו יום אחד לא דר בה.

ופשטות לשונו משמע לכאורה, שכשטוען "קמי דידי זבנה מינך" אין זה נאמנות משום מיגו, אלא שטענה זו בעצמה טענה היא, וראה בזה ב"קצות החושן" סימן קמו סק"ט שנקט בדעת הרשב"ם שאין צריך מיגו, **ראה שם**, וראה ב"נתיבות המשפט" שם שחלק עליו וסובר שצריך לדין מיגו, וראה עוד ברבינו עקיבא איגר כאן, וראה תוספות לעיל ל א דמוכח שהוא מטעם מיגו, וראה גם ברבינו יונה וב"נמוקי יוסף" שהובאו בהערות לעיל, דמשמע שהוא מטעם מיגו, וראה גם בהערות על הרשב"ם לעיל ל ב.

וב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן כא, הנ"ל],

הוא דלא בעי [אין צריך לטעון המחזיק], **הא ראיה** בעדים שיאמרו "אביו דר בה יום אחד" **בעי** המחזיק.(8)

וכשם שאין טוענים ליורש אלא כשדר בה האב יום אחד, כך אין טוענים ללוקח אלא אם דר בה המוכרה לו יום אחד.

תמהה הגמרא על ראייתו של רבא:

א. **ודלמא לא ראיה בעי ולא טענה בעי** [שמא אין צריך היורש לא ראיה ולא טענה]!?

ב. **ואיבעית אימא** לדחות את ראייתו של רבא: לא אמרו שצריך ראיית יום אחד אלא ביורש, אבל **שאני לוקח** — שאפשר לומר שהוא אין צריך ראיית יום אחד — ומשום **דסברא היא: לא שדי** הלוקח **זוזי בכדי** [אין הלוקח זורק את מעותיו לחינם], ובודאי בירר הלוקח טרם קנותו את העלייה, שאכן המוכרה לו קנאה מן המערער.(9)

איבעיא להו בני הישיבה:

אם לא דר בו המוכר או המוריש יום אחד, אך **נראה** הוא **בו** כשהוא מסייר בו כדי לקנותו, **מאי**, האם זה מועיל במקום ראייה שדר בו יום אחד?(10)

אמר אביי: היא היא!

רבא אמר:

אין די בכך, כי **עביד איניש דסייר ארעא ולא זבין**, [עשוי אדם לסייר בקרקע לבוחנה אם לקנותה, ולבסוף אינו קונה אותה].

מחדשת הגמרא הלכה: **שלשה לקוחות מצטרפין** לחזקה!

כתב לבאר את הטעם שהוצרכו למיגו, אף שבפשוטו הוי חזקה שיש עמה טענה, דהוא משום דבאמת עיקר הנאמנות היא משום הטענה, אלא שכוונת רב היא לומר דבכי האי גוונא שטוען "קמי דידי זבנה מינך" אין צריך חד יומא, ואף שכשאין עדות על חד יומא הרי יש הוכחה כנגד טענתו, לזה מועיל המיגו. [ולפי זה מבואר המשך דברי הגמרא "וחזיתיה לדעתיה" שהקשה רבינו יונה מה ענין זה למה שהקשה רב "וכי אין אדם עשוי לקנות ולמכור בלילה"; ואולם רבינו יונה פירש לא כן אף שגם מדבריו משמע שהוא מטעם מיגו, ואדרבה מוכח מדבריו של רבינו יונה שמיגו אין מועיל לסלק את הריעותא, ועיין בזה].

וב"חידושי רבי שמעון" כתב טעם אחר, שהוא משום שאין החזקה ראיה אלא לקנייתו של המחזיק, אבל אינה ראיה לקניית המוכר, ראה שם.

8. יש לעיין, לפי מה שכתב המהרי"ט הובא בהערה לעיל, שטעם "חד יומא" הוא כדי שייחשב "לוקח", ומטעם זה אם יש ללוקח שטר מהמוכר כי אז אין צריך שידור בו חד יומא, אם כן גבי יורש שבלי ספק יורש הוא של אביו, למה צריך שידור בו חד יומא!? ואפשר, שצריך ראיה שהוא יורש על שדה זו, ועל ידי שדר בה חד יומא מיקרי "יורש".

9. העירו האחרונים, דלפי סברת מהרי"ט — הובא בהערות לעיל — בטעם "חד יומא" שהוא משום הוכחה שהוא לוקח, אם כן לכאורה אין מובן מה מועיל סברא זו!?

10. מכאן משמע בגדר חד יומא שהוא כדברי

כלומר, אם טען ראובן שקנה את השדה מבעליה והחזיק בה שנה אחת בלי מחאה, והלך ומכרה לשמעון והחזיק בה אף הוא שנה, והלך שמעון ומכרה ללוי והחזיק בה אף הוא שנה, מצטרפים שלשת השנים שהחזיקו כולם מכח טענתו של ראובן, לחזק את טענת ראובן שקנה את השדה מבעל השדה.

אמר רב:

ובלבד שתהיה המכירה **לכולם** — ראובן לשמעון, ושמעון ללוי[11] — **בשטר**, שאם מכר ראובן או שמעון שלא בשטר, אלא על ידי קנין אחר, כי אז אין למכירה קול, ויכול המערער לטעון "לא ידעתי שקנה שמעון או לוי את השדה, אלא שיראים אתם להחזיק את השדה שלש שנים ביד אחד, כי אינה שלכם, ולכך לא מחיתי".

ומקשינן: **למימרא דסבר רב: שטר אית ליה קלא, ועדים לית להו קלא**, [האמנם כן הוא, שרב סובר: מכירה בשטר יש לה קול, ואילו מכירה בעדים אין לה קול]!?

והאמר רב גופיה: **המוכר שדהו** באחריות **בפני עדים**, הרי הלוקח **גובה** את אחריותו **מנכסים משועבדים** [מנכסים שנמכרו ללוקח אחר, אחר זמן המכירה]; הרי בהכרח שיש קול למכירה בפני עדים, ובקל יכלו הלקוחות להיזהר שללא לקנות קרקע מאדם שיש עליו חוב שכל שהוא], שאם לא כן לא היה לנו לגבות מנכסים שביד לקוחות משום "פסידא דלקוחות", שלא ידעו כי המוכר שלהם הוא בעל חוב.

הרי מוכרח שאף מכירה בעדים ובלא שטר יש לה קול, ואם כן ידע המערער ששלשת הלקוחות ישבו בשדה מכח מכירה שמכר האחד לשני, והיה לו למחות!?

ומשנינן: לעולם מכירה בעדים אין לה קול, אלא שמכל מקום סובר רב שאין לחוש לפסידא דלקוחות, משום **דהתם** — גבי מוכר שדהו בעדים — **לקוחות**

מב-א **אינהו אפסידו אנפשייהו** [הלקוחות הפסידו בעצמם], כלומר, אילו היו הלקוחות חוקרים בדבר היו הם יודעים שהמוכר בעל חוב הוא, והיות ולא בירורו — הפסידו; אבל גבי שלשה לקוחות, לא עלתה על דעתו של המערער לבדוק שמא מכירה יש כאן, כי אדרבה סבר ודאי חוששים הם מחזקת שלש שנים של אדם אחד.

שבה הגמרא ומקשה על דברי רב שאמר: המוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים:

ומי אמר רב הכי [היתכן שאמר רב כן]!?

והתנן: המלוה את חבירו בשטר שיש לו קול, הרי זה **גובה מנכסים משועבדים**,[1] אבל המלוה את חבירו **על ידי עדים גובה**

הרשב"ם, ולא כדמשמע מן ה"נמוקי יוסף" במשנה שהובא בהערה לעיל.

11. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב "וכולן בשטר: אשני לקוחות אחרונים קאי, אבל לוקח ראשון שלקח מן המערער מה לנו ולשטרו, [דאם יש לו שטר, פשיטא דאין יכול לערער]".

1. כתב הרשב"ם שהוא גובה מנכסים משועבדים משום ש"אחריות טעות סופר היא", וצריך ביאור

מנכסים בני חורין בלבד, ומשום שאין קול להלואה זו, ואין יודעים הלקוחות להיזהר.

ואם כן הרי הוא הדין חוב של אחריות, שאם לא נעשה על ידי מכירה בשטר, שאינה גובה אלא מנכסים בני חורין; ותיקשי לרב!?

וכי תימא, שמא תאמר ליישב: אכן מן המשנה מוכח דלא כרב, אך מכל מקום **רב תנא הוא** [רב כח של תנא יש לו] **ופליג** על המשנה!?

והא רב עצמו **ושמואל דאמרי תרוייהו** ככתוב במשנה, **מלוה על פה** — היינו מלוה בעדים בלי שטר — **אינו גובה לא מן היורשים ולא מן הלקוחות**, ומשום שמלוה בעדים אין לה קול וחיישינן לפסידא דלקוחות.(2)

ומשנינן: וכי **מלוה אזביני קא רמית** [ממלוה למקח אתה מקשה]!? והרי חילוק יש ביניהם לענין פסידא דלקוחות:

שהרי **מלוה כי קא יזיף** הלוה **בצנעא יזיף, כי היכי דלא ליתזלו נכסיה עליה**, [הלווה אינו לוה אלא בצנעא שלא ידעו שהוא נזקק למעות וילחצו עליו בהורדת מחיר קרקעותיו], ולכן יש חשש לפסידת הלקוחות.

אבל **זביני** [מכר], הרי אדרבה **מאן דזבין ארעא, בפרהסיא זבין, כי היכי דליפוק ליה קלא**, [אך המוכר, אדרבה משתדל הוא להודיע על מכירתו בפרסום, כדי שיבואו קונים לקנותו], ולכן אנו אומרים שהלקוחות הפסידו על עצמם, כי אילו היו חוקרים בדבר היה נודע להם.

תנו רבנן:

אכלה האב — לשדה שהיא בחזקת בעליה — **שנה** אחת בפני המערער ולא מיחה, **והבן** של המחזיק הראשון אכלה עוד **שתים** שנים נוספות; או שאכלה **האב שתים** שנים, **והבן שנה** אחת, או שאכלה **האב שנה** אחת, **והבן שנה** אחת, **והלוקח** מן הבן בשטר אכלה **שנה** נוספת, **הרי זו חזקה**.(3)

ומקשינן: **למימרא דלוקח** מיורש(4) ואפילו בשטר **אית ליה קלא** [האמנם כן הוא הדבר

בפשוטו, שלא מצינו בגמרא דין "אחריות אם טעות סופר היא" אלא לענין מכירה, אבל לא לענין הלואה, ובהלואה פשיטא לכאורה שהוא גובה מנכסים משועבדים.

2. הנה לכאורה צריך ביאור: הניחא מה שאינו גובה מן הלקוחות, הרי מבואר הטעם שהוא משום פסידא דלקוחות, ומשום שבעדים לא יוצא הקול, אבל מאיזה טעם אינו גובה מן היורשים!?

וביארו הרשב"ם [בתוספת דברי התוספות] את טעמם, משום שהם סוברים "שעבודא לאו דאורייתא", ורק במלוה בשטר הם גובים כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, ומכל מקום במלוה בעדים אין הם גובים אף מן היורשים, ואף שאין שייך טעם פסידא בזה, משום שהיות ולא טרח לכתוב שטר כדי לגבות מן הלקוחות אין כאן חשש לנעילת דלת ולא תיקנו חכמים שיגבה כלל ואפילו מן היורשים, כיון שהרי מדאורייתא אין הוא גובה דשעבודא לאו דאורייתא.

3. כלומר, וזכה הלוקח אפילו אם לא טענו לא הוא ולא היורש כלום, ומשום ש"טענינן" ליורש וללוקח, ומכל שכן אם טען הלוקח.

4. נתבאר על פי לשון הרשב"ם שכתב "למימרא

שהקונה בשטר יש לו קול, ולכך אין יכול המערער לטעון, חשבתי שחוששים אתם להחזיק שלש שנים באחד, משום שיראים אתם להחזיק]!?

ורמינהי מהא דתניא:

אכלה המחזיק **בפני האב** של המערער **שנה** אחת, וטוען המחזיק שקנה את השדה מאביו של המערער, ואכל עוד **בפני הבן שתים** שנים; או שאכלה **בפני האב שתים** שנים, **ובפני הבן שנה** אחת; או שאכלה **בפני האב שנה** אחת, **ובפני הבן שנה**, **ובפני** הלוקח מן המערער **שנה**, **הרי זו חזקה**.

ואי סלקא דעתך: לוקח אית ליה קלא [הלוקח שדה יש קול למכירה שמכרו לו], הרי נמצא שכשמכר המערער את השדה לאחר שנתיים ללוקח אחר, ומכר בשטר, **אין לך מחאה גדולה מזו** שהרי מודיע הוא שאין הקרקע של המחזיק בה.(5)

אלא ודאי שאין למכירה קול, ו"מחאה" זו אינה מגיעה לידי המערער, ולכן אין זו מחאה; ותיקשי למה דמשמע מן הברייתא הראשונה, שיש קול למכירה בשטר!?

אמר תירץ **רב פפא**:

כי תניא ההיא ברייתא שמוכח לכאורה ממנה שמכירה בשטר אין לה קול, **במוכר** את כל **שדותיו** ללוקח **סתם**, ואינו מפרט מה הן קרקעותיו, ולעולם יש לשטר קול, אך אין זה חשוב מחאה, כי המחזיק אינו יודע שהמערער טוען איזו טענה על השדה המסויימת שהוא מחזיק.

דלוקח מיורש אית ליה קלא, ורמינהי, ולרב [שאמר לעיל שלשה לקוחות מצטרפין] לא פריך לעיל, דרב בלוקח מלוקח מיירי, הילכך אלימא ליה טפי למיפרך ממאי דדמי ליה; ולכאורה נראה שבאמת אין סברא לחלק לענין קול בין לוקח מיורש ללוקח מלוקח, ולעולם הקושיא היא גם על רב, אלא שלכן הקשתה הגמרא את הקושיא הזו כאן ולא לעיל משום דלא דמי לה, אך עדיין לשון הרשב"ם צ"ע.

5. כתב הרשב"ם, שאם אכן מכר המערער לאחר במכירה שיש לה קול, כי אז לא די שיאכלה המחזיק אחר המכירה שלש שנים [עד שיוכיח שהשטר אינו שטר], והביא לכך ראיה מן הגמרא לעיל לא א "אבל [החזיק בה המחזיק] שית [שנים; ולאחר שטר מכירה מן המערער מלפני ארבע שנים] אין לך מחאה גדולה מזו", הרי מבואר ששטר שנכתב לפני ארבע שנים, מהוה מחאה וביטול חזקה שלאחריה.

אך בתוספות לעיל לט ב ד"ה וצריך מבואר, שלדעת הסובר "צריך למחות בסוף כל שלש ושלש" הוא הדין שגם בכי האי גוונא צצריך למחות בסוף כל שלש ושלש ואם לא מיחה, הפסיד, ראה שם.

פרק חזקת הבתים (המשך)

המשנה הבאה עוסקת בשתי סוגי חזקות:

האחד, חזקת שלש שנים, שהיא בקרקעות ועבדים.

השני, חזקת מטלטלין, שאינה צריכה שלש שנים, אלא כל מה שתחת יד אדם הרי הוא בחזקת שהיא שלו.[1]

מתניתין:

מב-א **האומנין** המקבלים כלים לתקן, לכובסם או לצובעם, שהיו בידם כלים של אנשים אחרים, וטוען האומן שקנאם מיד הבעלים, והבעלים טוענים שנתנו לו את הכלים הללו כדי לתקנם או לצובעם וכיוצא בזה.[2]

והשותפין שהיו בעלי קרקע בשותפות, והחזיק אחד שלש שנים בכל הקרקע, וטוען האחד שקנה את חלקו של שותפו בקרקע.[3] וטוען השותף שכן הוא דרך השותפין, שמשתמש האחד שלש שנים או יותר בקרקע, ולאחריו משתמש השותף האחר כנגדו.

והאריסין המקבלים קרקע לעבדה, ונוטלים בשכרם מחצה או שליש או רביע מן הפירות, וידוע שירד לשדה זה בתורת אריסות, ואכל האריס את כל הפירות של

---

1. לשון הרשב"ם הוא: אבל במטלטלי, מי שהוא מוחזק בשל חבירו אפילו שעה אחת שאנו רואים שיוצאים מתחת ידו, אף על פי שיש לחבירו עדים שהיה שלו, נאמן זה המוחזק לומר לקוח הוא בידי, דסתם לוקח מטלטלין מחבירו בלא עדים הוא קונה ובלא שטר.

ולכאורה כוונתו היא, שאילו היה אף הלוקח מטלטלין קונה בשטר כי אז לא היתה מועילה לו חזקתו ומשום שהיו אומרים לו "אחוי שטרך", ואם כן למדנו:

א. "חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו" כנגד ריעותא ד"אחוי שטרך" אינה מועילה.

ב. אף אם היה דרך לקנות בעדים, היה יכול לומר "הבא עדים".

ובכל דברי הרשב"ם יש לעיין מעבדים, שהרי בהכרח הדרך היא לעשות להם שטר, שאם לא כן הרי לא היה שייך בהם חזקת שלש שנים, ומכל מקום מבואר לעיל לו א, שאם היה עבד קטן מוטל בעריסה יש לו חזקה לאלתר, והיינו, משום דבקטן שייך שפיר "חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו" ואינו כעבד גדול שהוא כגודרות שאין להם חזקה; ואולם ראה לעיל לו א בהערה 12 בשם הש"ך שאף גודרות יש להם חזקה לאחר שלש שנים, ואף שאין עושים להם שטר, ואפשר שהרשב"ם סובר כשיטה זו, וראה שם, שאחרונים אחרים סוברים, שאין מקום לחזקת שלש נים בדבר שאין עושים לו שטר.

2. בגמרא לקמן מה א, יתבאר אם המשנה עוסקת בכלים שבודאי ניתנו לו לתקן, וטוען האומן שאחר כך קנאם, או אפילו אם אין ידוע הדבר שכלים אלו נמסרו לו לתקן, אלא שרגיל הוא לקבל כלים לתיקון, אינו נאמן לומר "לקוח הוא בידי".

3. כן פירש הרשב"ם, וראה בסוגיית הגמרא

השדה במשך שלש שנים, ולכו הוא טוען לחזקה בשדה. ולעומתו טוען בעל השדה, שהיה משלם לו האריס את דמי פירותיו, או שזקפם עליו במלוה.(4)

והאפוטרופין של יתומים וכיוצא בזה —

כל אלו **אין להם חזקה.**

וכן, **לא לאיש**, אין לו לבעל האוכל את פירות השדה של אשתו, **חזקה** של שלש שנים **בנכסי** [בשדות] **אשתו**, וזאת אפילו כשאין לו זכות לאכול פירותיה, ומשום שאין האשה מקפדת על בעלה, וכמבואר בגמרא.(5)

ולא לאשה, אין לה לאשה האוכלת את הפרות משדה בעלה, **חזקה** של שלש שנים **בנכסי בעלה**, משום שאין האיש מקפיד על אשתו שתאכל את פירות שדהו.(6)

ואף **לא לאב** חזקה **בנכסי הבן**, משום שאינו מקפיד עליו.

ולא לבן חזקה **בנכסי האב.**

במה דברים אמורים, בכל אלו ששנינו עתה שאין להם חזקה כלל,(7) וכן מה ששנינו גבי קרקעות שאין חזקתם חזקה אלא בשלש שנים — **במחזיק**, במי שרוצה להשאר במוחזקתו, וטוען מכח החזקתו שהשדה שלו הוא.

אבל בנותן מתנה, הבא להקנות את שדהו למקבל המתנה, וכן **האחין שחלקו** את ירושת אביהם ובאים עתה לזכות כל אחד בחלקו, **והמחזיק בנכסי הגר**, שהם הפקר, וכל הקודם לזכות זכה בהן, ובא אדם לזכות בהם —

בכל אלו, אם **נעל** את השדה [עשה לה דלת],(8) או **גדר**, עשה חומה לשדה, **ופרץ**

בעמוד ב "הא דנחית לכולה הא דנחית לפלגא".

4. נתבאר על פי פירושו הראשון של הרשב"ם; וכתב עוד: אי נמי: כך הוא מנהג אריסים, לעבוד קרקע עשר שנים, וחמש שנים אוכל האריס, וחמש שנים אוכל בעל הבית, **וראה מה שנתבאר בזה בגמרא לקמן מו ב, וצריך עיון** כמבואר בהערות שם.

5. פירש הרשב"ם: לא לאיש — שאוכל פירות נכסי מלוג של אשתו — חזקה בנכסי אשתו, דאורחיה דבעל למיכל פירי, ואם יגרשנה תיטול נכסי מלוג שלה, ובגמרא פריך פשיטא; והוא לקמן מט א: פשיטא, כיון דאית ליה לפירא, פירא הוא דקאכיל!? ומשנינן: לא צריכא [אלא ב]דכתב לה דין ודברים אין לי בנכסייך, ופירש שם הרשב"ם: ואפילו הכי אין לאיש חזקה, דאין אשתו מקפדת אם יאכל הפירות שלא כדין; ובפנים נתבאר כמסקנת הגמרא, ודלא כהרשב"ם שפירשה כההוה אמינא.

6. נתבאר על פי מסקנת הגמרא.

7. העירו האחרונים, דהנה ברשב"ם לקמן נב ב ד"ה במה דברים אמורים כתב: במה דברים אמורים דבעינן שלש שנים, ולא הזכיר את אלו ששנינו עליהם במשנתנו שאין להם חזקה כלל, ואכן מסתבר לכאורה כדברי הרשב"ם שם, ומשום שעיקר כוונת המשנה היא ללמד שאין חזקת קנין צריכה משך זמן של שלש שנים; ודברי הרשב"ם כאן שהזכיר אף את אלו צריכים ביאור.

8. כן פירש הרשב"ם כאן; ולקמן נג א ד"ה כתב

[או שפרץ] בחומה פירצה להיכנס דרכה, אפילו לא עשה כן אלא **כל שהוא** [כפי שיבואר בגמרא] **הרי זו קנין חזקה.**

גמרא:

מב-ב **אבוה דשמואל ולוי** [אביו של שמואל וכן לוי, חבירו של שמואל] **תנו**, שנו את משנתנו כך: **שותף, אין לו חזקה.**

כלומר, הם לא היו שונים במשנתנו בהדיא "האומנין אין להם חזקה", אלא כך היו שונים אותה: "השותפין האריסין והאפוטרופין, אין להם חזקה", **וכל שכן** של**אומן** אין חזקה, ואין צריכה המשנה לשנות זאת.(1)

ואילו **שמואל תני** את משנתנו: "**אומן** ["האומנין"] **אין לו חזקה", אבל שותף יש לו חזקה.**

שמואל לא היה שונה במשנתנו "השותפין אין להם חזקה", כי הוא סובר שאם אכן לא מכר לו את חלקו, לא היה מניחו לאכול לבדו, אלא היו עובדים את האדמה, ואוכלים אותה בשותפות.

ואזדא שמואל האומר שותף שאכל את כל פירות השדה יש לו חזקה — **לטעמיה** [הלך שמואל בזה לשיטתו]:

דאמר שמואל: השותפין מחזיקין זה על זה, ומעידין זה על זה להעמיד את חלקו בידו, כנגד מערער הטוען שאינה שלהם. **ונעשים** השותפים **שומרי שכר זה לזה**, כשמחזיק האחד ברשותו את רכוש השותפות הרי הוא שומר שכר לחבירו, שכך היה מנהגם של השותפים שזה מחזיק את הרכוש ברשותו ושומרו, וכנגדו מחזיק אחריו השותף השני, ונמצא כל אחד מהם שומר שכר לחברו.

רמי ליה רבי אבא לרב יהודה במעצרתא דבי רבי זכאי, [הקשה רבי אבא לרב יהודה בבית הבד של רבי זכאי] סתירה בדברי שמואל:

מי אמר שמואל: שותף יש לו חזקה בנכסי חבירו!?

והאמר שמואל: שותף היורד לנכסי השותפות ועובד בהם, ואוכל את הפירות לבדו, **כיורד ברשות** שותפו **דמי** [הרי זה כאילו ירד ברשותו של שותפו] —

לאו, למימרא [האם לא בא שמואל לומר בזה] **דשותף אין לו חזקה**, משום שברשות חבירו הוא עושה, ואין ראיה לבעלותו

הרשב"ם: וגבי "נעל כל שהוא" [במשנתנו], נמי איכא לפרושי כי האי גוונא, שסתם פתח סתימה כל שהוא דמעיקרא עיילי לה ברווחא והשתא עיילי לה בדוחקא [מתחילה היה אפשר ליכנס בריוח, ועכשיו נכנסים לה בדוחק], אי נמי שקבע מנעול בדלת לנעול בו, דהיינו בנין; אבל סגר את הדלת ונעל במפתח בנכסי הגר, אינה חזקה, דאין זה אלא עושה מצוה לשמור בית חבירו, ומבריח ארי מנכסי חבירו הוא; [ראה שם בגמרא, וראה בתוספות ובראשונים שם, מה שכתבו על דברי הרשב"ם].

1. א. ביאר הרשב"ם: אומן לא תנו, דכל שכן דאין לו חזקה, דהא אין לו חלק כלל דנימא: "מיגו דהיה לו חלק בו, קנה מחבירו את חלקו, אלא ודאי לתקנן ניתן לו.

משתיקת שותפו. וזה סותר למה שאמר שמואל ששותף יש לו חזקה!?

ומשנינן: אכן בא שמואל לומר שהשותף אין לו חזקה, ומכל מקום **לא קשיא:**

הא דנחית לכולה, אחת ממימרותיו של שמואל עוסקת בשותף שירד לעבוד ולאכול את כל השדה, וטען שקנה את חלקו של שותפו.

הא דנחית לפלגא, המימרא האחרת של שמואל, עוסקת בשותף שנטל לחלקו את החלק המובחר, וטען "חלקנו את נכסי השותפות, וזה שאכלתי ממנו בא לחלקי".

אמרי לה להאי גיסא, יש המפרשים את חילוק השמועות לצד אחד, כדלהלן:

אין דרך השותפים לחלק ביניהם באופן שיאכל זה לבדו את כל השדה לתקופה אחת, והשני יאכל כנגדו לאחריו, אלא מקפידים הם על חלוקה קבועה, שיעבדו בכל השדה כאחד ויאכלו את פירותיה ביחד, או שיעבוד זה בחלק אחד ויאכל את פירות החלק שעבד, וזה בחלק אחר. וכשעושים כן מקפידים הם להחליף מפעם לפעם את החלקים ביניהם.

ולכן, אם אכל השותף האחד את כל השדה במשך שלש שנים ["נחית לכולה"], ומכח החזקתו הזאת בכל השדה טען שקנה את חלקו של שותפו, הרי זו חזקה. שהרי לא עשה כמנהג השותפים. ובאופן זה הוא שאמר שמואל: "שותף יש לו חזקה".

אבל, אם אכל רק את חצי השדה לבדו במשך שלש שנים או יותר ["נחית לפלגא"], אין זו חזקה לטעון שחלקו ביניהם, כי כן הוא מנהג השותפים.[2]

ואמרי לה להאי גיסא, אמרו שהחילוק הוא לצד האחר, והיינו:

מנהג השותפים הוא, זה אוכל את כל השדה לתקופה ארוכה, וזה אוכל כנגדו לאחריו, ואם אין רוצה האחד להמתין כל כך לאכול את המגיע לו, אז הם עובדים בכל השדה יחד, ומחלקים את הפירות ביניהם, ולכן:

אם "נחית לכולה", אין לו חזקה שהרי כן דרך השותפים, שאחד מהם יאכל את פירות השדה לבדו למשך תקופה ארוכה את כל פירות השדה.

אבל כשאוכל השותף האחד רק את חצי השדה לבדו ["נחית לפלגא"] יש לו חזקה, שאין זה מנהג השותפים, כי אפילו כשהאחד

ב. הרשב"ם נטה מפשטות לשון הגמרא בביאור דברי אבוה דשמואל ולוי, ורבינו גרשום מפרש כפשוטו, ראה שם.

2. העירו האחרונים על לשון הרשב"ם בזה, שהרי כתב בד"ה אמרי לה להאי גיסא "הא דאמר שמואל שותף יש לו חזקה, דנחית לכולה, דמנהג שותפים ליטול בשותפות פירות כל שנה ושנה, או זה יטול חצי הקרקע וזה החצי, **ולשנה הבאה** למפרע מה שלקח זה אשתקד יקח זה עכשיו, **שכל אחד רוצה ליהנות בכל שנה** מחלקו, וזה שהניח להחזיק לחבירו שלש שנים בכל השדה, ודאי מכר לו את חלקו, והלכך הויא חזקה; ואילו בד"ה והא דאמר שמואל אין לו חזקה דנחית לפלגא, שכן דרך שותפין לאכול זה פלגא ואידך חבריה פלגא **שלש שנים או**

אינו מוכן להמתין, אין הוא עובד ואוכל בחצי שדה, אלא עובדים ואוכלים כאחד את כל השדה.[3]

רבינא אמר ליישב את מימרותיו של שמואל שלא יסתרו זו לזו:

הא והא מדברים בכגון **דנחית לכולה**, וטוען השותף האחד שקנה את חלקו של שותפו. ומכל מקום **לא קשיא**:

הא דאמר שמואל שותף יש לו חזקה, זה בשדה **דאית בה דין חלוקה** [יש בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה, שהוא השיעור שיכול שותף לכפות חלוקה על חבירו], כי היות ויש בה כדי לזה וכדי לזה, אין דרך שיאכל האחד את כל השדה והשני אחריו, אלא עובד האחד החלק מן השדה, והשותף השני בחלק האחר.

הא דאמר שמואל שותף אין לו חזקה, זה בכגון **דלית בה** בשדה **דין חלוקה**. כי היות ואין בה כדי לזה וכדי לזה, כך הוא דרך השותפין, שאוכל זה את כל השדה, והשני אחריו.[4]

גופא, אמר שמואל: שותף כיורד ברשות דמי:

ותמהינן: וכי **מאי קא משמע לן** שמואל בזה, **ששותף אין לו חזקה!**? אם כן **לימא** שמואל בהדיא: **שותף אין לו חזקה!**

אמר תירץ **רב נחמן אמר רבה בר אבוה:**

א. אריס העובד בשדהו של בעל הבית, אפילו ירד לשדה רק כשכבר היתה הקמה ראויה לקצור או הענבים ראויות לבצור, הרי זה נוטל במה שעשה כשיעור שנוטלים אריסי העיר, אם חצי, או שליש או רביע, והוא נקרא "נוטל בשבח המגיע לכתפים".[5]

ב. היורד לתוך שדה של חבירו ונטעה שלא ברשות, יש חילוק בדינו בין אם היתה השדה עשויה ליטע, לבין שדה שעומדת לזריעה והוא נטעה:

ארבע, ואחר כך אוכלין למפרע בענין זה ארבע שנים אחרות; וזה סותר לדבריו בדיבור הקודם.

3. לפי המבואר כאן שלא אמר שמואל בכל אופן שהשותף יש לו חזקה, ויש שותף שאין לו חזקה, אם כן מה שלא שנה שמואל במשנתנו "השותפין" הוא משום דאם כן הוה משמע שאין שותף שיש לו חזקה, והרי יש שותף שיש לו חזקה; אך העירו התוספות: אכתי היה אפשר לשנות במשנתנו "שותף אין לו חזקה", אם כי אין הכוונה לכל השותפין, וכשם שבאריס השנוי במשנתנו שאין לו חזקה, אין הוא מוחלט בכל אופן, ראה שם.

4. א. לשון הרשב"ם: דלית בה דין חלוקה, אינה חזקה דהתם מנהג הוא לאכול זה שלש שנים או ארבע שלימות כל השדה, ואחר כך זה, דבשניהם ביחד אינו כדאי, ונראה כוונתו, דבשניהם ביחד על ידי שיעבוד זה חלק וזה חלק, אינו כדאי כיון שבכל חלק אין שיעור הראוי.

ב. נחלקו הראשונים לפי שיטת רבינא, כיצד הוא הדין ב"דנחית לפלגא", ראה בזה ב"נמוקי יוסף", ובטור ריש סימן קמט, וברש"ש לקמן נג א.

5. כן היא פשטות הבנת דברי הרשב"ם; אך ראה מה שכתבו על זה התוספות.

אם היתה שדה העשויה ליטע, אומדים כמה אדם מוכן לשלם עבור נטיעת השדה, וכך ישלם בעל השדה לנוטע, והיינו שהוא נוטל כמנהג אריסי העיר.(6)

ואם היתה שדה שאינה עשויה ליטע, שמין ליורד, וידו על התחתונה. שאם היה השבח יתר על היציאה שהוציא היורד בשדה, נוטל הוא את ההוצאה בלבד, ואם היתה ההוצאה יתירה על השבח, נוטל היורד כשיעור השבח בלבד.

שמואל בא **לומר**(7) בדבריו, שני דינים:

א. **שנוטל** השותף היורד לתוך השדה לעובדה — מפירות חלקו של השותף השני, אף **בשבח המגיע לכתפים**,(8) וכמו אריס שנוטל בשבח המגיע לכתפים.(9)

ב. **ובשדה**(10) **שאינה עשויה ליטע, כשדה העשויה ליטע.**

כלומר, אף שבסתם יורד שלא ברשות יש חילוק בדינו בין אם היתה השדה העשויה ליטע לשדה שאינה עשויה ליטע, מכל מקום, בשותף שירד, נוטל הוא בשדה שאינה עשויה ליטע כמו בשדה העשויה ליטע. והיינו, שבכל אופן הוא נוטל כמנהג אריסי העיר.(11)

אמר מר: **ומעידין** השותפין **זה לזה:**

מג-א והיינו שמעיד שותף אחד עבור השני להעמידה בידו כנגד אחד מן השוק הבא לערער ולומר "שלי היא כולה".

וקשה: **אמאי** מעידין הן זה לזה, והרי **נוגעין בעדותן הן**, שאם לא יאמרו ששל השותף היא השדה, אם כן אף להם לא יהא חלק בשדה, כי יזכה בה המערער, ולמה

---

6. כן נקטו התוספות בפשיטות; ומיהו כדי ליישב את פירוש הרשב"ם ממה שהקשו עליו, כתבו לפרש בדעתו לא כן, ויתבאר בהמשך הענין בהערות.

7. כלומר, מלבד שבא שמואל ללמדנו שהשותף אין לו חזקה, וכמבואר לעיל, הרי הוא בא ללמד עוד.

8. לשון רש"י בבבא מציעא טו ב הוא "קרוב ליקצר, אלא שעדיין צריכים לקרקע", ויש לפרש ש"כתפים" הוא שם האבר, ומנוקד: הכ"ף בשוא, התי"ו בצירי, הפא בפתח והיו"ד בחיריק, ומשום שהכתפים קרובים לראש; ויש לפרש, ש"כתפים" הוא שמם של הנושאים בכתף, והניקוד הוא: הכ"ף בפתח, התי"ו בקמץ והפ"א בחיריק.

9. ראה בסוף הערה 11 מה שהובא בשם הר"ן בהבנת דברי הרשב"ם בזה.

10. מתוספות משמע, שלפי שיטת הרשב"ם הגירסא היא "ובשדה"; ובכל אופן מתבאר מדבריהם בהבנת הרשב"ם [הן לפי מה שסברו בתחילה, והן לפי מה שפירשו בסוף את דברי הרשב"ם] ששני דינים נפרדים נאמרו כאן.

11. נתבאר על פי מה שנראה מדברי התוספות, שכך הבינו בפשוטו את דברי הרשב"ם.

ותמהו התוספות על הרשב"ם: למה הוצרך לומר שהוא נוטל "בשבח המגיע לכתפים", לא היה לו לומר אלא שנוטל בשדה שאינה עשויה ליטע כשדה העשויה ליטע, וממילא כלול בזה שהוא נוטל בשבח המגיע לכתפים, שהרי בשדה העשויה ליטע נוטל אף היורד שלא ברשות כאריס, ואריס נוטל בשבח המגיע לכתפים!? [כן

ייאמנו השותפין!?(1)

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, דכתב ליה שותף אחד לחבירו: דין ודברים אין לי על שדה זו!** והרי זה כאילו אמר לו "לא יהא לי דין ודברים בשדה זו, ומסתלק אני מלהיות שותפך, אלא הכל יהיה שלך". ולכן רשאי הוא להעיד עבור חבירו השותף, לפי שרק

נראה לכאורה הבנת קושייתם].

ולכן כתבו התוספות, "**ויש ליישב פירוש הקונטרס**, ונפרש ההיא דהשואל [גבי יורד שלא ברשות בשדה העשויה ליטע, שאומדים לו] "כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו ולנוטעה", דלאו היינו כדין אריס, דלאריס נותנין יותר: למחצה ולשליש, כי עוסק בה לתקנה כמה צרכים, אלא הכי פירושו: כמה אדם רוצה ליתן לקבלן ליטע שדה זו ולא ירד בה לאריסות אלא מיד נוטל שכרו, ונוטל יותר משכיר יום, כי שכיר יום אין עליו לתקן אם יתקלקל.

והכי קאמר:

א. שנוטל בשבח המגיע לכתפים כאריס, שלא יסלקו אותו כמו קבלן כמו שעושין לנוטע שלא ברשות שמסלקין אותו בכך אפילו משדה העשויה ליטע.

ב. "ובשדה שאין עשויה ליטע", פירוש: ועוד, שגם בשדה שאין עשויה ליטע נוטל כמו בעשויה ליטע, מה שאין כן בנוטע שלא ברשות.

והמהרש"ל הביא מדברי הר"ן, שכתב " פירש הרשב"ם: שאם בשעה שירד בה שותף היה בה שבח המגיע לכתפים, הענבים (ה)עומדים ליבצר והתבואה ליקצר, (ונטל מהן, דנוטל ברשות [נראה שצ"ל: הרי זה נוטל מהן, דנוטע ברשות] נמי נוטל מהן כיון שעדיין צריכים לקרקע, אבל יורד שלא ברשות אינו נוטל מהם כלל מפני שיכול לומר לו "(אינו) [איני] צריך לאריסותך, שהרי עומדים ליתלש", ובשדה שאינה עשויה ליטע ונטעה, נוטל כל השבח [לאו דוקא, אלא שנוטל בשבח כמו אריס] כאילו עשויה ליטע, ואפילו השבח יתר על ההוצאה שהוציא, ובזה יש לו דין יורד ברשות, דאילו יורד שלא ברשות, אם השבח יתר על היציאה אינו נוטל מן השבח אלא כנגד ההוצאה, והכא שותף נוטל כל השבח וכו'".

1. א. לשון הרשב"ם הוא: ונמצא דלעצמו מעיד; והנה בדין "נוגע בעדות" דנו המפרשים, אם הוא משום חשש משקר, או דנגיעה עושה את המעיד לבעל דבר, ולכאורה יש ללמוד מלשון הרשב"ם שפסולו הוא משום בעל דבר.

ב. כתב הרשב"א: קשיא לי לשון "נוגעין בעדותן" דקאמר, דהכא בעלי דבר הן ומעיד לעצמו הוא, ואינו "נוגע בעדות"!? ויש לי לומר, דאורחא דתלמודא הוא דמרגיש בתירוץ שיכול לתרץ המתרץ, דהיינו שמסתלק ממנה ונותנו לחבירו, ולפיכך מקשה ואזיל בלשון "נוגע בעדות", וכדמקשה לבסוף [דאפילו אם נסתלק הימנה, אין להאמינו ומשום] והלא מעמידה בפני בעל חובו.

וראה בתוספות רי"ד שכתב במשנה: ומעידין זה על זה, פירוש באותה עדות מיירי שמגיע הנאה לו ולחבירו, כגון שיצא עליה ערער כי ממנו נגזלה או [שטוען] "מכרתם אותה לי" ומביא [המערער] עדים בדבר, וראובן השותף מעיד הוא ואחר על אותם העדים כי הם גזלנים ופסולים לעדות ומבטל עדותם, וקאמר שמואל: דאף על גב דלעצמו אינו נאמן, על חבירו נאמן, והוא מפסיד חלקו בעדותם, וחבירו אינו מפסיד, דלגבי חבירו הן כשרים ולגבי דידיה הן פסולים, שלא כל הימנו לפוסלם; ואקשינן ליה: ואמאי, נוגעים בעדותם הם, אף על גב דלגבי קרוב פלגינן סהדותא ואמרינן אף על גב דלגבי קרוב לא מהימן לגבי רחוק מהימן, לגבי דידיה דהוא

הוא בעל השדה, הבלעדי.[2]

ומקשינן עלה: **וכי כתב לו** השותף נוסח זה, **מאי הוי** [מה מועיל לשון זו]!?

והתניא: האומר לחבירו [לשותפו]: **דין ודברים אין לי** [לא יהא לי] **על שדה זו** שאנו שותפים בה, **ואין לי** [לא יהיה לי] **עסק בה, וידי מסולקות הימנה, לא אמר כלום**; עד שיאמר זאת בלשון מתנה!?[3]

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: כשקנו מידו** בקנין סודר. וכאשר יש יחד עם אמירת לשונות אלו גם קנין סודר, אף לשונות אלו

נוגע בעדות ומכוון להנאתו, כי היכי דלדידיה לא מהימנינן ליה לחבריה נמי לא מהימניה, דכל מאי דמסהיד להנאתו מיכוין; ראה עוד שם שהאריך.

ונראה מדבריו, שהשותף המעיד לפסול את עדי המערער שני פסולים יש בעדותו, האחד משום בעל דבר [ואף שעדותו היא על פסול העדים, ולא על זכותו בקרקע, ודלא כמבואר לעיל], והשני משום "נוגע בעדות" שהוא משום ד"להנאתו מיכוין", כלומר שהוא חשש משקר; ומיהו אם באנו לפוסלו משום בעל דבר, בזה אנו אומרים אדרבה כיון שאין יכול להעיד עדות זו שתועיל לעצמו, אם כן מתחילה לא האמננוהו לגבי עצמו, ואין זה סותר את האמנתו לגבי השותף כיון דפלגינן דיבורא, ומיהו, מחמת נוגע בעדות יש לפוסלו כי "להנאתו מתכוין".

ונראה לכאורה עוד מדבריו, שלכך פירש מעיקרא שהעד מעיד על פסולם של העדים, ולא פירש שהעד מעיד כנגד עיקר טענתו של המערער, דהוא משום שאם היה מעיד כן היה בזה פסול "בעל דבר" ולא רק פסול "נוגע בעדות", וצ"ע; **וראה עוד בכל ענין זה** ב"שיעורי רבי שמואל" אות לט.

ג. יש לעיין: הרי יש לפרש באופן שהמערער אינו מכחיש שותפות בשדה זו, אלא שטוען הוא "אני הוא השותף ולא אתה", ונמצא שהשותף השני שכולם מודים בבעלותו, אינו נוגע בעדות!?

וביותר, שהרי אם בא המערער ליטול את כל השדה, אם כן מה טעם יש בהעדאת השותף האחד לחבירו, והרי פשיטא שאין עדותו מועילה כלפי עצמו, ובהכרח מביא הוא עדים אחרים כדבריו, ואם כן למה צריך הוא להעיד לשותפו השני, אלא בהכרח שהויכוח הוא "מי הוא השותף".

2. כתב הרשב"ם: הוא הדין שהיתה יכולה הגמרא לתרץ שכתב לשותפו לשון מתנה, אלא רבותא נקט לאשמועינן שבלשון זו הוי לשון מתנה.

והנה בדברי הגמרא יש להסתפק, אם כשמסלק שותף את עצמו מחלקו זכה ממילא השותף השני בחלקו, או שצריך לזה הקנאה גמורה, ודנו בזה האחרונים; ומלשון הרשב"ם משמע בפשוטו, שצריך הקנאה.

3. פירש הרשב"ם: דכיון דכבר יש לו חלק בשדה והוא אומר "לא יהא לי חלק בו", אין זה לשון מתנה לחבירו אלא לשון תפילה הוא "הלואי שלא יהא לי חלק בשדה זו", וכל זמן שלא אמר "יהי נתון לך שדה זו" לא יצא עדיין מרשותו; ואין תופס לשון זה אלא בדבר שעדיין לא זכה בו, והוא מתנה עליו שלא יהא שלו כשיבוא הזתן שעתיד לזכות באותו דבר, דאין אדם זוכה בדבר בעל כרחו ... אבל מכיון שכבר הדבר שלו הוא, והוא אומר "לא יהא שלו" לא אמר כלום, דבעל כרחו יהיה שלו כל זמן שלא יתננה לאחרים, כן נראה בעיני.

מועילים.(4)

ואכתי מקשינן: **וכי קנו מידו, מאי הוי** [מה מועיל סילוק זה להעיד לשותפו]!?

והרי מכל מקום נוגע בעדות הוא, כי **מעמידה** השותף המעיד **בפני בעל חובו**, שיגבה ממנה את חובו כדין מלוה בשטר הגובה מן הלקוחות, ולמה יוכשר לעדות!?

והרי כך מצינו שהוא פסול לעדות מטעם זה, **דאמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל:**

המוכר שדה לחבירו שלא באחריות [אינו מקבל עליו לשלם לקונה לו אם יזכה מערער בדין ויקחנה ממנו], **אין מעיד לו** — המוכר ללוקח — **עליה** שהיא שלו, כנגד מערער הטוען "שלי היא מעולם, והמוכר מכר לך את שלי", **ומפני שמעמידה** המוכר לשדה שלקחו ממנו **בפני בעל חובו**, שיכול הוא לגבות את חובו ממנה, שהרי משל מוכר באה ללוקח.(5)

ואם כן, אף שותף שמכר לחבירו אינו יכול להעיד לו מאותו טעם!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן דקביל עליה** השותף שמכר **אחריות** על המכירה, כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: **אחריות דמאן** [אחריות מפני מי קיבל עליו השותף]!?

אי נימא שקיבל עליו **אחריות דעלמא**, כלומר, שאם יבוא מערער מן השוק לתבוע את הקרקע ויזכה בדין, שיהא אחראי השותף לחבירו!? הרי כך אי אפשר לומר, כי אם כן, הרי **כל שכן דניחא ליה** לשותף שיזכה השותף בשדה ולא המערער, כדי שלא יתחייב באחריות, והאיך נאמר שנעיד הוא לו!?

אלא הכא במאי עסקינן בכגון שקיבל השותף על עצמו **אחריות דאתיא ליה**

---

4. לכאורה צריך ביאור לשון הגמרא "**הכא במאי עסקינן** בשקנו מידו", שהרי בהכרח אנו מדברים כשעשה הקונה מעשה קנין, שאם לא כן אפילו אם לשון מתנה הוא, לא היה מועיל כיון שלא עשה השותף השני מעשה קנין.

ואולם, אם נאמר שדי לו לשותף שיסתלק מחלקו על ידי הפקר, וממילא קונה השותף השני [ראה בזה בהערה לעיל], אם כן באמת עד שלא פירשה הגמרא שעשה השותף השני קנין, אכן הבינה הגמרא שלשונות אלו מועילים בתורת הפקר [וכאשר כן הוא משמעות הלשונות], והשותף השני זוכה ממילא, ובאמת לא עשה מעשה קנין; אך אם צריך הקנאה גמורה, קשה מאי "הכא במאי עסקינן"; [ואף שאולי היה אפשר לומר, דבאמת לשונות אלו אין משמעותם לשון מתנה כלל, אלא לשון סילוק והפקר, ואם כן מה שהשותף עושה קנין כדי לקנותו אינו מועיל לקיים את הלשונות הללו, ורק "קנין סודר" שהוא "לקיים כל דבר" הרי זה חשוב כהפקר שנתחזק על ידי קנין, וזה הוא שחידשה הגמרא שעשה המסתלק קנין סודר וכמבואר ברשב"ם; הנה חידוש הוא לפרש כן, מלבד דעדיין קשה, דמלשון הרשב"ם שהובא לעיל בהערה נראה שהוא לשון מתנה ולא לשון הפקר.

5. מבואר לקמן מה א, שהנגיעה היא, משום שאין רצונו של אדם שיהא "לוה רשע ולא ישלם", ולכן רוצה הוא שיגבה בעל חובו את הקרקע מן הלוקח, אף כשאין לו ריוח אחר,

מחמתיה [אחריות ממי שבא לגבות את השדה מחמתו, דהיינו בעל חוב]; והשתא ניחא שמעיד הוא לשותפו, שהרי אין לו ריוח בהעמדת השדה בפני בעל חובו, שהרי יצטרך לשלם אחריות ללוקח, ומה לי אם יהא "לוה רשע ולא ישלם" למלוה שלו, או שיהיה "לוה רשע ולא ישלם" לקונה שקנה ממנו באחריות.

ואכתי מקשינן: **וכי מסלק** השותף **נפשיה מיניה מי מסתלק**, כלומר, וכי סילוק מועיל להכשירו לעדות שהיה נוגע בה!?

והתניא שאין סילוק מועיל להכשירו, ומשום שאנו אומרים: קנוניא עשה כדי להעיד ואחר כך יחזור למצבו הקודם.

דתניא: **בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן, אין דנין** את הגנב — הטוען לקחתיו בדמים או שום טענה אחרת שיש לו על הספר — **בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר**, היינו, שלא יעידו "ראינו שגנבת", או להעיד שספר תורה זה של אנשי אותה העיר(6) — שהרי כולם שותפים ונוגעים בעדותם הם.(7)

ואם איתא שהסילוק מועיל להכשיר, **ליסלקו בי תרי מינייהו ולדיינו**(8), יסלקו שנים את עצמם מחלקם בספר התורה, וידונו בית הדין על פי עדותם!?

ומדשנינו לא כן, משמע, שאפילו יסתלקו אין יכולים להעיד, ותיקשי למה שפירשנו לעיל גבי שותפין, שאם סילק השותף את עצמו מחלקו, הרי הוא מעיד לשותפו כנגד מערער המערער על כל השותפות!?

ומשנינן: לעולם סילוק מועיל ואין חוששים לקנוניא, אלא **דשאני ספר תורה** שאין הסילוק מועיל בו, משום **דלשמיעה קאי** [לשמיעה בציבור הוא עומד], ואף כשנסתלקו יש להם הנאה בהחזרת ספר התורה, כדי שיצאו בו ידי חובתם.

שאין לו ממה לשלם.

וראה בסוגיא לקמן דף מד ודף מה ובהערות שם, תוספת ביאור בדינו של שמואל; ושם יתבאר גם למה נקט "שלא באחריות".

6. נתבאר על פי לשון הרשב"ם, שכתב "ראיה, עדים שראוהו שגנבו, או שמעידים שזהו ספר תורה של אנשי אותה העיר" וכן משמע הלשון "ראיה"; ויש לעיין אם כוונת הרשב"ם היא לאפוקי אם יעידו עדים מאנשי העיר לפסול לעדות את עדי הגנב, **וראה** בתוספות רי"ד שהובא לעיל בהערה 1.

7. על פי לשון הרשב"ם; וראה במה שהובא לעיל בהערה 1 על לשון הגמרא שנקטה — גבי שותף המעיד לחבירו — לשון "נוגע בעדות" ולא "בעל דבר".

8. א. הנה הקושיא יכולה להתפרש הן על הדיינים והן על העדים, ומתוספות המובאים באות ב נראה שהבינו את הקושיא על העדים.

והמהר"ם כתב: בכל שמעתין קאמר בלשון הקושיא "ואמאי, ליסלקו בי תרי מינייהו ולדיינו", וצריך עיון, דהוה ליה למימר "וליסלקו בי תלתא, ולדיינו", דלדין בעינן בית דין של שלשה; ואי גרסינן "וליסלקו בי תרי מינייהו ויעידו" הוה אתי שפיר טפי.

אך הרשב"א כתב "ואמאי ליסתלקו בי תרי מינייהו ולידיינוה **בעדותן**", כלומר, הקושיא היא על מה שאין הם כשרים להעיד, ומה

תא שמע מברייתא אחרת להוכיח שאין מועיל הסילוק להכשיר את הנוגע בעדות:

האומר: תנו מנה לבני עירי [לצרכי בני העיר, לחומות העיר ולכל צרכי רבים], **אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר —**

ואם איתא שהסילוק מועיל להכשיר, **אמאי** אין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, **ליסלקו בי תרי נפשייהו ולידיינו**, יסתלקו שני עדים מן המנה שלא יהנו בו כלל,(9) וידונו בית הדין על פי עדותם.

ומשנינן: **הכא נמי** — אף ברייתא זו עוסקת — **בספר תורה**, והיינו שפירש הנותן "תנו מנה לבני עירי לקנות בו ספר תורה", ובספר תורה דלשמיעה קאי, הרי הם פסולים.

תא שמע מברייתא אחרת להוכיח שאין מועיל הסילוק להכשיר את הנוגע בעדות:

האומר "תנו מנה לעניי עירי", אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר.

ועד שלא סיימה הגמרא את קושייתה, תמהה הגמרא על הברייתא: **ותסברא** [וכי אכן

שאמרו "ולידיינוה" הינו שידונו בית הדין על פי עדותם, ועל פי פירושו נתבאר בפנים.

והוסיף הרשב"א: וכן נמי תלתא מינייהו להיותן דיינין.

ב. התוספות נתקשו, מה מועיל סילוק, מאחר שבשעת הראיה הרי היה פסול וכל עד שאין תחילתו וסופו בכשרות אינו עד, ראה בדבריהם מה שכתבו ליישב שבפסול זה אין חסרון משום תחילתו בפסלות.

והנה בגמרא באמת לא נתבאר מה היתה סברת המקשה שהוכיח מכאן שאין הסילוק מועיל, והיה מקום לומר שאכן זה הוא גופא הנידון בסוגיא; אך מלשונם נראה דפשיטא להו לפרש כהרשב"ם שהנידון הוא משום חשש קנוניא; ויש לפרש את טעמם, כי באמת קושיית הגמרא שיסתלקו, כשם שהיא קשה על עדים מאותה העיר כך היא קשה על דיינים מאותה העיר, והרי בדיינים לא שייך פסול תחילתו בפסלות.

ג. ב"קצות החושן" [לז י] הקשה: איך יסתלק ויקנה את חלקו בספר התורה, והרי "אינו ברשותו" ואין אדם יכול להקנות [ולהפקיר] דבר שאינו ברשותו, ואינו דומה למה שנתבאר לעיל גבי קרקע שהשותף יכול להסתלק ולהעיד, כי לעיל הנידון היה בקרקע ואין שייך בה "אינו ברשותו"!?

וכתב על זה ב"קצות החושן", דבאמת גם לעיל גבי קרקע קשה, כי כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינים אינו יכול להקדישו להקנותו והפקירו [ראה בבא מציעא ז א]; אך כתב ליישב על פי סברא שהביא מהרשב"א, כי מאחר שמיד עם הסתלקותו יכול הוא להיות עד ולהוציאו בדיינים, ממילא מועילה ההסתלקות עצמה; ולגבי ספר תורה רצה לומר, שכוונת הגמרא היא שיקנהו לגנב עצמו, וסובר ה"קצות החושן" שלגנב עצמו אפשר להקנות, וראה עוד שם.

ובעיקר מה שכתב גבי קרקע, כבר קדמו רבינו יונה וזה לשונו "ואף על גב דכל שאינו יכול להוציאו בדיינים הקדישו אינו קדוש אפילו במקרקע, והוא הדין שאין בידו להקנותו, הכא עם הקנאה יכול הקונה להוציאו בדיינין, דהא אית ליה סהדי עליה בתר הכי".

9. ראה רשב"ם שהוסיף "ויתנו מכיסם כנגד המנה של ציבור".

כוונת הברייתא שפסולים כל הדיינים והעדים להעיד], **עניים שקלי** את המנה, **ודייני** — שאינם עניים — **מיפסלי** לדון!? והרי אם עשירים הם, אין להם נגיעה בדין זה כלל!?

אלא כך **אימא** בברייתא: **אין דנין בדייני עניי אותה העיר, ואין מביאין ראיה מעניי אותה העיר**, שהם הרי נוגעים בדינם ובעדותם.

וכאן שבה הגמרא לקושייתה, ואם תמצי לומר דסילוק מועיל להכשיר — **ואמאי** פסולים העדים ואפילו כשעניים הם — **לסתלקו בי תרי נפשייהו ולידיינו**, יסלקו שני עדים את עצמם מלקחת חלק במנה זה, וכשרים הם לעדות!?

ומשנינן: אין הברייתא עוסקת במי שתרם מנה לעניי אותה העיר, אלא **הכא נמי** בברייתא זו עסקינן: **במי** שתרם מנה **לספר תורה** של כל בני העיר שהם עניים —

ואמאי קרי להו — התורם — **עניים**!? משום **דהכל אצל ספר תורה עניים הן**, כלומר, בני עיר שאין להם ספר תורה עניות גדולה היא זו.

ואיבעית אימא: לעולם כדקתני שנתן מנה **לעניים ממש**, ודקשיא לך: יסתלקו ויעידו, הכא במאי עסקינן: **בעניי דראמו עלייהו** [עניים שפרנסתם מוטלת על בני העיר], שיש לכל בני העיר נגיעה שיתקבל המנה, ויוקל הנטל מעליהם.

ומקשינן: **והיכי דמי** [באיזה אופן מוטלים העניים על בני העיר]!?

אי דקיץ להו לכל בני העיר כמה יתנו, אם כן אכתי תיקשי: **ליתבו בי תרי מינייהו מאי דקייץ להו ולידיינו** [יתנו העדים את הקצוב להם, וידונו על פיהם]!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: דלא קייץ להו** [אין קצבה שנתית לכל אחד מאנשי אותה העיר], ולפי צרכם של עניים הם נותנים, ואם יזכו העניים במנה זה הרי יוקל הנטל מעל בני העיר.

ואיבעית אימא: לעולם דקייץ להו לבני עיר כמה יתנו בכל שנה ושנה, ומכל מקום **ניחא להו** לעדים שיקבלו העניים את המנה, משום **דכיון דרווח רווח** [הואיל והורווח להם לעניים הרי רווח להם, ולמה יתנו את קצבתם].

אמר מר: **ונעשין** השותפין **שומרי שכר זה לזה**:

מג-ב סבורה היתה הגמרא שהם עושים כדרך השותפים, שכל אחד משמר קצת מן השותפות בביתו, ולפיכך מקשינן: **אמאי** חייב השותף אם לא שמר, והרי **שמירה בבעלים הוא**!?

כלומר, הרי אמרה תורה בפרשת שומרים "אם בעליו עמו [עם השואל במלאכתו של שואל] לא ישלם", והוא הדין שאין שומר שכר חייב כשבעלי החפץ עושים מלאכה לשומר;[1] ואם כן גבי שותפין, הרי חלק מן השותפות בביתו של זה, וחלק מן השותפות בביתו של זה, ובשעה שזה שומר לזה, אף

---

1. וכדילפינן שומר משואל בבבא מציעא צה ב.

השני שומר לו, ונמצא שבעלי החפץ עושים עם השומר במלאכה, ואין השומר חייב לשלם!?(2)

אמר תירץ **רב פפא**:

הכא במאי עסקינן, באופן שאין שני השותפין שומרים זה לזה בעת ובעונה אחת, אלא בכגון **דאמר ליה** שותף אחד לחבירו: **שמור לי היום** את כל השותפות, **וכנגדו אשמור לך למחר** את כל השותפות, ונמצא שבשעת השמירה אינו עמו במלאכתו, ואין השומר פטור, ומכל מקום שומר שכר הוא, שהרי בשכר שמירתו שומר חבירו כנגדו.(3)

תנו רבנן:

מכר לו אדם לחבירו **בית**, או **שמכר לו שדה**, **אין מעיד לו עליה** כנגד מערער הטוען ששלו היא השדה, והמוכר מכר לו את של זולתו, **מפני שאחריותו** של הבית או השדה **עליו** דהמוכר; וקא סלקא דעתין לפרש שאין המוכר יכול להעיד לקונה, משום שאם יזכה המערער יצטרך המוכר לפצות את הלוקח, ונמצא שנוגע הוא בעדות לסלק את המערער מן הלוקח.

אבל **מכר לו פרה**, או **שמכר לו טלית**, הרי זה **מעיד לו עליה**, **מפני שאין אחריותו עליה**, ומפרש לה ואזיל.

ותמהינן: **מאי שנא רישא** שאינו מעיד, **ומאי**

---

2. דין "שמירה בבעלים" הוא, שאם עשה עמו מלאכה בתחילת השאילה או השמירה הרי זה פטור, ואפילו אם בשעת הגניבה או האונס לא היה עמו, וכמבואר בפרק בבבא מציעא צו א והובא בתוספות כאן; והעירו האחרונים על לשון הרשב"ם "וכיון שהיה ראובן משמר מחלק שמעון **בשעה שנגנבה או אבד מחלקו** [של ראובן] **בבית שמעון**, הרי שמעון פטור מחלק ראובן, שהרי ראובן עמו במלאכתו", והרי אין הדבר תלוי בשעת הגניבה אלא בשעת תחילת השמירה.

והוסיפו התוספות כאן לבאר, שקושיית הגמרא היא אפילו אם לא התחילו לשמור ביחד, דמכל מקום השני היה לו ליפטר, כי בשעה שהוא התחיל לשמור, כבר היה הראשון — שהוא הבעלים — שומר שלו.

3. כתב הרשב"ם, דקא משמע לן שמואל במה שאמר שהן נעשים שומרי שכר זה לזה, שדין שומר שכר יש לו, אם משמר לו חבירו את חלקו שבשדה עם חלקו שלו; שהיה מקום לומר אין זה אלא שומר חינם, כי מה שחבירו משמר לו למחר את חלקו יחד עם חלקו אין זה שכר, שהרי בלאו הכי צריך הוא לשמר את חלקו בשדה.

ויש להעיר:

א. הנה לשון הרשב"ם הוא: "ולאשמועינן אתא דהיינו שמירה בשכר כשמשמר כל **השדה** וחלק חבירו בכלל ...", צריך ביאור, כי בשדה אין שמירה כלל שאין שמירה בקרקעות, והרשב"ם עצמו כתב לעיל שהוא משמר בתוך ביתו, והיינו שמירת מטלטלין; וראה מה שכתב בזה הרש"ש, וראה עוד שם שעמד על לשון הרשב"ם שכתב כאן "נעשו שומרי שכר זה לזה להתחייב **באונסין**", שהרי שומר שכר אינו חייב באונסין אלא בגניבה ואבידה בלבד.

ב. משמע קצת מדברי הרשב"ם שאין אנו צריכים לפרש כן את החידוש בדברי שמואל, אלא לפי מסקנת הגמרא ששומר כל אחד את כל השותפות, אבל לפי סברת הגמרא בתחילה שהכל אחד שומר חצי מן השותפות אין צריך לפרש את החידוש באופן זה, וצריך תלמוד.

שנא סיפא שהוא מעיד, והרי אין הדבר תלוי אלא אם קיבל עליו אחריות או שלא קיבל, וכך מקבל המוכר על עצמו אחריות במטלטלין כמו בשדה!?

ומשנינן: **אמר** תירץ **רב ששת**: אין הברייתא עוסקת בעדותו של המוכר לטובת לקוחו, אלא:

רישא(4) במאי עסקינן: **בראובן שגזל שדה משמעון,**(5) **ומכרה ללוי, ואתא יהודה וקא מערער** לאמר "שלי היא מעולם" —

וקא משמע לן הברייתא **דלא ליזיל שמעון** הנגזל **לאסהיד ליה ללוי** הלוקח שאין השדה של יהודה, משום **דניחא ליה** לשמעון הנגזל **דתהדר ליה** לשמעון [שתחזור אליו השדה], כלומר, רוצה הוא שתעמוד השדה ביד לוי, כדי שבסופו של דבר תחזור אליו; [ובהמשך הסוגיא מתבאר מה עדיפותו של לוי בעיני שמעון להוציאו ממנו, אף שבאותה דרך יוכל הוא גם להוציאה מיהודה].

ולשון הברייתא מתפרש כך: מכר לו [הגזלן] בית, מכר לו שדה, אין מעיד לו [הנגזל ללוקח] עליה [כנגד מערער אחר], מפני שאחריותו [של הנגזל וסופו] עליו [דלוקח להוציאה ממנו].

מכר לו [הגזלן] פרה, מכר לו טלית, מעיד לו [הנגזל ללוקח] עליה [כנגד מערער אחר], מפני שאין אחריותו עליו, כלומר, משום שאין הנגזל יכול להוציאה מידי לוי, שקנאה ביאוש ושינוי רשות;(6) וכיון שאין סופו של שמעון לחזור על לוי, לכן יכול הוא להעיד לטובתו כנגד מערער אחר.

---

4. אין כוונת הגמרא דרק רישא מוקמינן הכי, אלא את כל הברייתא אנו מפרשים כן, אלא היות ונקטה הגמרא "רישא בראובן שגזל **שדה** משמעון", לכן אמרה הגמרא "רישא", ויותר היה לו לומר: "הכא במאי עסקינן בראובן שגזל משמעון".

5. בהכרח שיש איזו ראיה על כך, שאם לא כן מהיכי תיתי להמציא סיפור כזה, וראה בזה בתוספות ד"ה כגון, וראה עוד מה שכתב הרשב"א.

6. אבל כשמכר הגזלן את השדה או הבית לא קנאה הקונה ביאוש ושינוי רשות, שהרי "קרקע אינה נגזלת" ואין מועיל בה יאוש ושינוי רשות, ונמצא שעדיין יכול שמעון להוציאם מידי לוי, ולכן אינו מעיד לטובתו נגד מערער אחר, רשב"ם.

והנה דין זה ד"קרקע אינה נגזלת" יש לפרשו בשלשה אופנים:

א. אין בקרקע "קניני גזילה", ויאוש ושינוי רשות המועילים בכל גזילה הוא משום "קניני גזילה" שיש לגזלן, והיות וקרקע אינה נגזלת, אם כן אין יכול לקנות ביאוש ושינוי רשות.

ב. אין כאן מעשה גזילה כי קרקע לעולם בחזקת בעליה עומדת.

ג. על פי מה שכתב הגר"ח [גזילה ואבידה ט א ד"ה והנה, **ראה שם** ושייך לענינו]: "דבאמת הרי בקרקע לא שייך כלל מעשה גזילה, דהרי היא עומדת ברשות בעליה כמו שהיתה, ורק אם היה בה דינא דנגזלת, והיה חל בה קנין גזילה על ידי זה הוא דהיינו מוצאים בה מעשה דגזילה על ידי קנין גזילה שבה, ועל כן לפי מה דקיימא לן דקרקע אינה נגזלת ולא חל בה קנין גזילה, אם כן זה ממילא דאין כאן מעשה גזילה" וזהו שכתב הרשב"ם, שהיות וקרקע אינה נגזלת, אין

ומקשינן: **וכיון דאסהיד ליה** שמעון **דלוי הוא, היכי מצי מפיק לה מיניה**, [והרי אם מעיד שמעון שאין השדה של יהודה אלא של לוי, הרי שוב אינו נוגע בעדות, כי שוב לא יוכל להוציאה מלוי, כי הרי הודה ששלו היא]!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן בכגון **דאמר** שמעון הנגזל בעדותו: **ידענא דהאי ארעא דלאו דיהודה היא** [יודע אני שאינה של יהודה],(7) ברם אינו מעיד ששל לוי היא, ולפיכך אין הוא מנוע מלטעון אחר כך שאף של לוי אינה.(8)

ואכתי מקשינן: מה נגיעה יש לו לשמעון שתהיה השדה ביד לוי כדי שיוציאה ממנו? והרי **בההוא זכותא דקא מפיק לה מלוי, ליפקה מיהודה**, [באותו כח וזכות שיביא כדי להוציא מלוי, יכול הוא להוציאה אף מיהודה], ונמצא שאין נוח לו שתהא ביד לוי יותר מאשר ביד יהודה, ואינו נוגע בעדות להעמידה ביד לוי!?(9)

מועיל בה יאוש ושינוי רשות.

וראה מה שכתבו התוספות על דברי הרשב"ם, ובמה שנתבאר בהערות שב"חברותא" על התוספות.

7. כתב הרשב"ם: כגון שמעיד עם אחר לפסול את עדי יהודה בגזלנות או לפסול את שטרו; או שאומר שמעון ואחר עמו "בפנינו הודה יהודה שאינה שלו".

8. כתב בנמוקי יוסף, דמדהוצרכה הגמרא לומר שאין שמעון מעיד: של לוי היא, הרי משמע שאם אכן היה מעיד ששל לוי היא, היה שמעון נאמן; ומזה יש ללמוד שפסול "נוגע בעדות" אינו כפסול קורבה, דאילו קרוב אינו מעיד כלל בין לזכותו ובין לחובתו, אבל מי שיש לו צד נגיעת עדות מעיד בענין שאין מגיע לו שום הנאה, שהרי אם לא תאמר כן, היה לנו לפסול את שמעון מלהעיד ללוי "דאילו מעיד דלאו דיהודה היא הויא נוגע בעדות, ואי אסהיד דלוי היא מקבלינן מיניה"; ופשטות כוונתו היא, אם תמצי לומר שפסול נוגע הוא כפסול קורבה, נמצא שאף מי שיש לו נגיעה בעדותו לחובתו אינו נאמן, ואם כן איך מקשה הגמרא "וכיון דאסהיד ליה דלוי הוא, היכי מצי מפיק ליה מיניה" — כלומר, למה ייפסל שמעון מלהעיד כן ללוי, והרי בעדותו והודאתו פקעה נגיעתו — והרי אדרבה משום זה שעל ידי עדותו והודאתו שוב אין הוא יכול להוציא מיהודה, אם כן נמצא שנוגע הוא בעדותו לחובתו, והיה לנו לפוסלו, ובהכרח שנוגע לחובה אינו נפסל.

וב"קצות החושן" [לז ט] הביא מדברי הרא"ש בתשובה לפסול נוגע להעיד גם לחובה, וכן היא דעת ה"קצות החושן" עצמו, ומשום שלדעתו פסול נוגע הוא פסול קורבה.

ועל דברי ה"נמוקי יוסף" כתב: והא דאמרינן דהיכא דאסהיד של ראובן הוי עד, היינו משום דכל שמודה שהוא של יהודא, אם כן אפילו יש לו עדים שהוא שלו, הרי הוא פוסל לכל העדים, ואדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, אם כן תו ליכא דין קרוב כלל, דהא אינו שייך לשדה זו כלל, ולא גרע מסילק; אלא, דכל זמן דאסהיד דלאו דיהודא, אמרינן דהוי נוגע, כיון דיש לו עדים שהוא שלו, ויוכל להוציא, אבל כי אסהיד דלוי הוא, אם כן אינו קרוב, דהא אנן אמרינן דלא שייך לשדה זו כלל ועדיו עדים פסולים, כיון דנאמן על עצמו יותר מעדים.

9. הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר, שיש לשמעון עדים הקרובים ליהודה ורחוקים ללוי, וראה בזה בדברי הראשונים כאן, וראה מה שכתב על זה התומים סימן לז סק"כ.

ומשנינן: משום שיש לחוש **דאמר** שמעון בלבו: **השני** [הוא לוי הראשון][10] **נוח לי** לעמוד עמו בדין, ואילו **הראשון** [הוא יהודה השני] **קשה הימנו**; והיות ויש מקום לחוש שיש לו נגיעה כזו, אין לנו להאמינו.[11]

ואי בעית אימא לבאר, מה היא עדיפותו של שמעון שתהא ביד לוי ויוציאה ממנו.

דהכא במאי עסקינן **בכגון דאית ליה סהדי למר** [ליהודה] ששלו היא השדה, **ואית ליה סהדי למר** [לשמעון] ששלו היא, **ואמור רבנן** כשיש עדים כנגד עדים: **ארעא היכא דקיימא תיקום** [תעמוד הקרקע ביד מי שהיא עומדת];[12] ונמצא שאם יוציאנה יהודה מלוי, הרי שוב לא יוכל שמעון להוציאנה מיהודה, שאדרבה נעמיד את הקרקע בחזקתו; ולכן עדיף לו לשמעון שתעמוד השדה ביד לוי [שאין לו עדים כנגד עדיו של שמעון], וממנו יוציאנה.[13]

---

10. הלשון "ראשון" ו"שני" אינו מתאים כאן, כי הוא בהיפוך, אלא שכן הוא לשון המשנה בכתובות קט א, ונקטה הגמרא כלשון המשנה, **רשב"ם**.

11. נתבאר על פי הרשב"ם; אבל הרי"ף כתב "כלומר, **כגון** שהיה לוי נוח לו ויהודה קשה ממנו".

12. ראה ברשב"ם שהאריך לבאר, מאי שנא דהכא אמרינן בתרי ותרי היכא דקיימא ארעא תיקום, ואילו לעיל דף לא גבי זה אומר "של אבותי" והביא עדים, ועוד הביא עדים שאכל שני חזקה והוכחשו, ופסק רב נחמן להעמיד ביד המביא עדי אבות את הקרקע; מבואר שם בעמוד ב: הדר אייתי [השני] סהדי דאבהתיה היא, אמר רב נחמן "אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה [אנו הורדנו את הראשון לקרקע, ואנו נעלה אותו משם]", הרי מבואר שבתרי ותרי אין אנו משאירים את הקרקע ביד המוחזק בה, דהיינו מי שהביא ראשון את עדי האבות, אלא מוציאים ממנו ופוסקים "כל דאלים גבר".

וראה עוד ברשב"ם שהביא דמיון לדין המבואר כאן, מנכסי דבר שטיא שהיו תרי ותרי מכחישים אם היתה מכירתו מכירה, והעמידוה בחזקתו; והאחרונים נתקשו בהבנת דבריו, שהרי מדין "חזקת מרא קמא" העמידוהו בידו, ואילו כאן אין שייך לדון מדין "חזקת מרא קמא", ואילו משום שהוא תפוס בקרקע, בזה הרי יש לומר דאין שייך תפיסה בקרקע, ועל כל פנים אינו דומה לההיא דבר שטיא, וראה "קובץ שיעורים".

13. א. התקשו התוספות: מה היתה ההוא אמינא להקשות, והרי בהכרח יש לו עדים לשמעון ששלו היא, ממה ששנינו "ראובן שגזל שדה משמעון", ואם אין לו לשמעון עדים שגזלה ראובן ממנו, מנין לנו לדעת שגזלה ממנו ראובן, ומכח מה הוא מערער; ואף ליהודה בהכרח שיש עדים, שהרי אם לא כן מכח מה הוא בא לערער.וראה מה שכתבו בזה.

ב. הקשה הרשב"א: למה הוצרכה הגמרא לומר, שאם יוציאנה יהודה מלוי לא יוכל שמעון להוציאה מידו, מאחר שנעמידנה בחזקת יהודה, והרי אפילו אם לא היו אומרים "היכא דקיימא ארעא תיקום", על כל פנים מידי ספק לא יצא והיינו פוסקים "כל דאלים גבר", ולכן נוח לו לשמעון לפסול את עדי יהודה, וכנגד לוי הרי יכול להוציאה בשופי על ידי עדיו!? וראה מה שכתב בזה הרשב"א.

ג. ומבואר מדברי הרשב"א, שאילו היתה מתקבלת עדות שמעון, כי אז היה יכול הנגזל

מד-א ומקשינן לרב ששת שפירש את הברייתא בנגזל שלא יעיד ללוקח מן הגזלן, והרי אם כן **לוקמה**(1) הברייתא **בגזלן** עצמו!? כלומר, למה ציירה הברייתא דין זה בגזלן שמכרה

להוציאה מידי לוי, ולא היה הדין ביניהם "כל דאלים גבר".

ורבינו יונה דן בזה, וזה לשונו: ולענין עיקר דין הברייתא שאנו פוסלין שמעון משום נגיעת עדות, לפי שאמר בלבו "אם יוציאנה יהודה, שוב לא אוכל לזכות בה בעדים", צריכים אנו לפרש: אילו היינו מקבלים עדות שמעון כיצד יזכה בה שמעון בעדיו, אם בתורת "כל דאלים גבר" או בזכיה גמורה?

ונפקא מינה [לדינא בספק זה], אם יהיו לו לשמעון שני עדים כשרים [ולא שמעון עצמו הוא שיעיד כן, כי הוא הרי פסול לעדות כמבואר בגמרא] שיעידו עכשיו בשעת ערעורו של יהודה "ידענא ביה דלאו דיהודה", ומכחישין את עידי יהודה.

ונראה, שאם תשאר השדה עכשיו ביד לוי על ידי עדים שהעידו דלאו דיהודה, [הדין הוא:] כשמביא עליו שמעון עדים אחר כך שיעידו שהיא של אבותיו ויכחישו את עדי יהודה, אף על פי שיחזור יהודה ויביא לבית דין עדיו הראשונים שמעידים שהיא של אבותיו, [פירוש: רבינו יונה סובר, שנידון הגמרא כאן אינו כהרשב"ם ש"ידענא בה בהאי ארעא דלאו דיהודה היא", היינו שעדים פסולים הם, אלא כך היא העדות "יודעים אנו שאינה של יהודה", ולכן לעולם יכול יהודה לחזור ולהביא את עדיו כנגד עדי שמעון, שהרי "תרי ותרי נינהו", ולא קבלנו את עדות שמעון או את עדיו אלא משום שהקרקע עומדת ביד לוי ולענין הוצאה מיד לוי מועילה אף הכחשה בעלמא לעדותו של יהודה], זכה בה שמעון מן הדין, ולא דיינינן ליה בה "כל דאלים גבר", לפי שאין יהודה יכול להוציאה מיד לוי אפילו אחר שבאו עדיו ועדי שמעון, שאם יטעון יהודה ללוי: "ממה נפשך, או שלי היא, או של שמעון, כי לדברי עדים שלי השדה שלי הוא, ולדברי עדיך שהעידו שידענו דלאו דיהודה היא, מכל מקום אינה שלך, דהא איכא סהדי דמסהדי שהיא של אבות שמעון, ואם עדים שלי עדות שקר ודאי עדי שמעון עדי אמת, כי על כרחך אחת מן הכיתות אמת, הלכך כיון שאין לך כלום בשדה זו, צא מתוכה, והדין ביני ובין שמעון כל דאלים גבר" —

יענה לוי ויאמר "כיון שאתה טוען שהיא של אבותיך, הרי לדבריך עדי שמעון שמעידים שהיא של אבותיו עדי שקר הם, ואין לך להסתייע בהו, והנה כת אחת מעידה דהאי ארעא לאו דיהודה היא, ולדברי אותה הכת יש להעמיד השדה בחזקת שהוא שלי, שהרי אני מוחזק בה".

הנה בררנו, שאין יהודה יכול להוציא השדה מיד לוי אפילו אחר שבאו עדיו ועדי שמעון, אבל שמעון יכול להוציאה מיד לוי בדין, לפי שיטעון "הרי יש לי עדים שמעידים שהיא של אבותי, והעדים שמעידים דלאו דיהודה היא, הרי הם לי לעזרה ולא להכחשה", ואם יטעון לוי "הרי עדי יהודה מכחישים עדיך, ומעידים שהוא של יהודה", ישיב שמעון "הלא לפי דבריהם אינה שלך, ואין לך לתפוש בשל חברי, וכיון שיוציאה שמעון מיד לוי, לא יוכל אחר כך לערער עליו יהודה בעדי אבות ולטעון שיגבר כל דאלים גבר, אלא אמרינן: כיון שזכה בה שמעון מיד לוי בדין, ויהודה לא היה יכול לזכות בה ולהוציאה מיד לוי, ארעא היכא דקיימא תיקום, ואם תהיה שם כת רביעית שמעידה דלאו דשמעון היא, יוכל לוי להחזיק בה בדין, ותו לא מידי; וראה עוד בהמשך דבריו.

1. מדברי הרשב"ם נראה שהיה גורס "**ליתני** גזלן", ראה לשונו כאן, וראה היטב בדבריו בסוף

לאחר, והרי אותו דין עצמו יכולה היתה הברייתא להשמיענו בגזלן עצמו שלא מכרה לאחר, שלא יעיד לו הנגזל נגד יהודה, כי הנגזל רוצה ומעדיף להוציא את השדה מיד הגזלן ולא מיד המערער.

ומשנינן: **משום דקא בעי למיתנא סיפא: מכר לו פרה מכר לו טלית** הרי זה מעיד לו עליה, **דדין** זה הוא **דוקא** אם **מכר** הגזלן את הפרה או הטלית, ומשום שבפרה וטלית אין נגיעה לנגזל, כי כבר אינו יכול להוציאה מלוי, משום **דהוה ליה יאוש** ביד הגזלן **ושינוי רשות** ביד לוי, וכבר קנאה לוי, ושוב אין שמעון נוגע בעדות —

והרי אף בפרה וטלית אינו מעיד אלא בגזלן שמכר, **אבל לא מכר הגזלן, דהדרא ליה** [שחוזרת היא לשמעון], **לא** יעיד שמעון אף בפרה וטלית, ולכך **תנא רישא נמי: מכר** הגזלן.[2]

ואכתי מקשינן על פירושו של רב ששת: והרי **סיפא נמי** לא יעיד שמעון ללוי נגד יהודה, ומשום **דנהי דמייאש** שמעון **מגופיה** של החפץ שלא ישוב אליו, כלומר,[3] הרי אף כי יודע שמעון שלא ישוב אליו גוף הגזילה ומשום שקנאה הקונה ביאוש ושינוי רשות —

מדמיה מי מייאש [וכי מתייאש הוא גם מלגבות מהגזלן את דמי גזילתו], כלומר, וכי מוחל הוא לגזלן את דמי גזילתו!? ומאחר שאינו מוחל, נמצא שנוגע הוא בעדות להעיד שאין הפרה או הטלית של יהודה, כדי שיוכל לגבות מראובן הגזלן את דמי גזילתו, כי אם של יהודה היא, אין הגזלן חייב לו מאומה!?[4]

ד"ה ומקשינן לרב ששת דאוקמה לרישא, שתמה על לשון הגמרא שם "ולוקמה", כי הקושיא שם היא על הברייתא עצמה, ומדלא העיר גם גאן משמע שהיה גורס "ליתני גזלן".

2. א. כתב הרשב"ם: ולאשמועינן אתא הברייתא, שאין יאוש ושינוי רשות מועיל אלא בפרה וטלית, אבל בבית ושדה אין מועיל יאוש ושינוי רשות, כי "אין קרקע נגזלת".

ב. כתב הרשב"ם "לא משכחת לה דמעיד לו עליה אלא בגזל ומכר, כגון שמכר לו ראובן הגזלן ללוי הלוקח **שלא באחריות** ואתא יהודה ...", וראה בתוספות שביארו את טעם הרשב"ם שכתב "שלא באחריות".

והנה בתוספות בבבא קמא סו ב ד"ה מי איכא, גבי גזל והקדיש, כתבו "יש כאן יאוש ושינוי רשות **באותן קרבנות דאין הגזלן חייב באחריותן**", וכעין זה בתוספות שם סז א ד"ה מעיקרא "בקדשים **שאין חייב באחריות** לא הוה צריך ליתן טעם זה ד[יאוש ושינוי השם], דיש כאן יאוש ושינוי רשות". וב"חידושי רבי שמעון" סימן כה הקשה על התוספות כאן למה לא פירשו את דברי הרשב"ם כאן, כדבריהם שם, ראה שם מה שכתב בזה.

וראה ב"נמוקי יוסף" [כג ב מדפי הרי"ף] בשם הר"י בן הרא"ש, שכתב בביאור דברי הרשב"ם: להכי פירש הכי, דאילו באחריות לא הוי שינוי רשות וכאילו הוא ברשות גזלן הוי והדרא ליה, ולא היה יכול להעיד שהיה נוגע בעדות.

3. כן משמע ביאור הגמרא מדברי הרשב"ם.

4. א. רבינו יונה הוסיף כאן דברים: הילכך הוה ליה נוגע בעדות, דאי מפיק לה יהודה מלוי בעדים שמעידין שגזלה ראובן ממנו, לא משתלם

ומשנינן: **לא צריכא**, כלומר, הכא במאי עסקינן **דמית גזלן**, והפסיד שמעון את מעותיו, כי יורשיו אין חייבים לשלם, **וכדתנן**:

הגוזל ומאכיל את בניו,(5) או שגזל **והניח** את הגזילה עצמה **לפניהם**,(6) הרי אלו היורשים **פטורים מלשלם**, שהם לא גזלוה.

ותמהינן: **ולוקמה**(7) **ביורש**!? כלומר, אם בלאו הכי צריכים אנו לפרש שמת הגזלן, אם כן למה הוצרכה הברייתא עצמה להעמיד את דינה באופן שמכרה הגזלן לאחר, ולפסול את עדותו של שמעון לטובת הקונה, והרי יכולה היתה הברייתא ללמד את דינה באופן שלא מכרה כלל, אלא שמת הגזלן, ובא יהודה להוציא את הגזילה מיד היורש, ובזה יש חילוק בין שדה שאינו מעיד עליה כי נוגע הוא בעדות כדי שיוכל להוציאה מן היורש, ואילו בפרה וטלית הרי

שמעון דמיה מראובן, אף על פי שיביא שמעון עדים שגזלה ראובן ממנו, לפי שיכפור ראובן ויאמר "מיהודה גזלתיה, כמו שמעידין העדים שהביא, וכבר חזרה לו הפרה"; אבל אם תשאר ביד לוי בעדות שמעיד שמעון ואחר עמו "ידענו בה בהאי פרה דלאו דיהודה הוא" ישתלם דמיה מראובן, ואף על פי שיוכל לדחותו ולומר "תרי ותרי נינהו, ואנא אעדי דיהודה קא סמיכנא" [כלומר, ושמעון לא יוכל לומר לו "הרי פסלתי את העדים של יהודה"], מכל מקום יתפשר לוי עם שמעון, לפי שיכולים שמעון ויהודה לכתוב הרשאה זה לזה; וראה עוד שם, וראה עוד בדבריולעיל עמוד ב ד"ה והוי יודע.

ב. יש לעיין לדעת הסוברים [ראה בענין זה ב"קצות החושן", "נתיבות המשפט" ו"תרומת הכרי" בסימן קסג] שיאוש מועיל בחוב, דאם כן: הרי מסתבר שבשעה שהתייאש מלגבות את החפץ עצמו התייאש גם מלגבות את דמיה, כי מה בין זה לזה!? וראה ב"קובץ שיעורים".

ג. הנה נחלקו הראשונים [ראה שו"ע סימן שנג] אם הלוקח צריך לשלם דמים לנגזל; ולפי שיטת הרמב"ם שהלוקח משלם דמים, לכאורה מתבארת הגמרא, נהי שמתייאש הוא הוא מלהוציא מהלוקח את גוף החפץ, מכל מקום אינו מתייאש מלהוציא ממנו את דמי הגזילה, וראה שם בשו"ע ובסמ"ע לענין גנב שאינו מפורסם.

5. פירוש: אפילו אם אכלוה שנהנו ממנה אין הם חייבים לשלם.

6. א. פירש הרשב"ם על פי הסוגיא בבבא קמא: פטורין, דקניוה ביאוש ושינוי רשות, ולכן אין הם צריכים להחזיר אפילו את הגזילה עצמה, אי נמי כשאכלום היורשים לאחר מיתת אביהם; ושני פירושים אלו תולה אותם הגמרא שם בנידון אם רשות יורש כרשות לוקח.

ב. כתב רבינו יונה "וכגון שלא הניח אביהם אחריות נכסים, דאילו הניח, חייבין, דודאי האב לא שילם דמי גזילה, שהרי בחייו עדיין היתה הגזילה חוזרת בעיניה, שלא היה שם אלא יאוש".

7. לשון "**ולוקמה**" דמשמע כאילו מקשה הגמרא: הרי אפשר לפרש את הברייתא באופן אחר, אינו מדוייק, שהרי לא זו היא קושיית הגמרא, אלא על הברייתא עצמה היא הקושיא, והיה לגמרא לומר "**וליתני** יורש", אלא "אגב שיטפא דמקשה ליה לרב ששת דמפרש ומוקי לה בגזלן, קאמר ולוקמה ביורש, ומיהו ביורש לא מצי לאוקמה דהא קתני **מכר**", רשב"ם.

הוא מעיד משום שבלאו הכי אינו יכול להוציאה מן היורש שקנאה ביאוש ושינוי רשות!?

מוסיפה הגמרא לבאר את קושייתה:

הניחא למאן דאמר: רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי ואם הוריש הגזלן את הגזילה ליורשיו, אין הם קונים אותה, **שפיר** ניחא שהוצרכה הברייתא לומר שמכרה הגזלן לאחר.

אלא למאן דאמר: רשות יורש כרשות לוקח דמי, אם כן **מאי איכא למימר!?** למה נקטה הברייתא שמכרה הגזלן, והרי כיון שהניחה ליורשיו כבר קנו הם את הפרה או הטלית, ואין הם צריכים להשיבה לשמעון, ושוב אין שמעון נוגע בעדות!?

ועוד קשיא ליה לאביי על עיקר פירושו של רב ששת בברייתא: וכי הלשון "**מפני שאחריותו עליו**" ו"**אין אחריותו עליו**" הן הלשונות המתאימות, כדי לחלק בין שדה שהיא חוזרת לשמעון, לבין פרה או טלית שאינם חוזרים לו!? והרי "**מפני שהיא חוזרת לו**", ו"**אינה חוזרת לו**" **מיבעי ליה** לתנא לומר!

אלא חוזרת הברייתא למה שסברה הגמרא בתחילה שפירוש הברייתא הוא שאין המוכר מעיד ללוקח, ברם אין הטעם מפני שאם יטרפנה המערער מן הלוקח יחזור הלוקח על המוכר, כי על זה קשה: מה בין בית ושדה לפרה וטלית, וכפי שהקשתה הגמרא לעיל, אלא הברייתא עוסקת באופן שהמוכר לא נתחייב באחריות אם יטרפנה המערער מיד הלוקח,[8] ומכל מקום אינו מעיד עליה **כדרבין בר שמואל! דאמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל:**

המוכר שדה לחבירו שלא באחריות [אם יטרפנה מערער, לא יפצה אותו המוכר],[9] **אין מעיד לו** — המוכר ללוקח — **עליה** כנגד מערער הטוען "שלי היא", **מפני** שהמוכר נוגע הוא בעדות, **שהרי מעמידה** המוכר **בפני בעל חובו** שיגבה את הקרקע לפרעון חובו של המוכר, ואם יזכה בה יהודה, לא יגבה בעל חובו מקרקע זו.

וכך הוא פירוש הברייתא:

מכר לו בית או שדה, אין מעיד לו [המוכר ללוקח], מפני שאחריותו [של בעל חובו דמוכר] עליו.

וטעם הסיפא ששנינו: מכר לו פרה מכר לו

---

8. תוספות, וראה בהערה 9.

9. א. בתוספות פירשו: "**אפילו** שלא באחריות"; ברם מדברי הרשב"ם מבואר, דדוקא נקט שלא באחריות, והיינו שלא קיבל עליו המוכר אחריות אם יטרפנה בעל חובו מידי המערער, ומשום שאילו קיבל עליו אחריות על זה, שוב אין לו נגיעה להעמידה בפני בעל חובו, כי עד שאנו אומרים: אין הוא רוצה להיות "לוה רשע ולא ישלם" ביחס לבעל חובו [וכמבואר לקמן שזה הוא טעם נגיעתו], נאמר: אין הוא רוצה להיות ביחס ללוקח "לוה רשע ולא ישלם", שהרי נתחייב לו אחריות ולא ישלם לו, כי הלוא אין לו מה לשלם, שאם היה לו, לא היו גובים מן הלקוחות; וראה עוד בענין זה לקמן מה א.

ב. הגמרא לקמן מה א מאריכה בביאור דינו של שמואל, וראה שם בהערות.

טלית, מעיד לו עליה מפני שאין אחריותו עליו, הוא משום: **ודוקא בית או שדה** אין מעיד לו עליה, שהרי בעל חובו של המוכר יגבנה, **אבל פרה וטלית** הרי זה מעיד לו עליה, ומשום **דלא מיבעיא**

מד-ב **בסתמא** [שלא ייחד לו הלוה למלוה את הפרה או הטלית בפירוש לגבות מהם], **דלא משתעבדא ליה** למלוה הפרה או הטלית לגבות ממנה —

ומאי טעמא אינם משתעבדים לו? משום **דמטלטלי נינהו, ומטלטלי לבעל חוב לא משתעבדי** [אין מטלטלין משתעבדים לבעל חוב אלא קרקעות בלבד];(1) **ואף על גב דכתב ליה** הלוה למלוה לשון סתמית "תגבה אפילו **מגלימא דעל כתפיה** [מהבגד שעל כתפיו]", **הני מילי** שגובה מהם הלוה בכגון **דאיתנייהו בעינייהו** [שהם בעין, כלומר, שהם ביד הלוה],(2) **אבל ליתנהו בעינייהו,** כלומר, שהם לא ביד הלוה אלא מכרם — **לא**; ולכן לא מיבעיא כששיעבד לו סתם שמעיד המוכר עליה —

אלא אפילו עשאו אפותיקי [ייחד לו בפירוש את הפרה והטלית לגבות מהם](3) **נמי לא** משתעבדים הפרה והטלית שביד הלוקח לבעל חובו של מוכר, ומעיד לו המוכר עליה, **ומאי טעמא? כדרבא! דאמר רבא:**

עשה את **עבדו אפותיקי** לבעל חובו, **ומכרו** ללוקח, **בעל חוב גובה ממנו**; אבל אם עשה את **שורו וחמורו אפותיקי, ומכרו, אין בעל חוב גובה ממנו.**

מאי טעמא?

כי **האי** — שעבוד עבד כאפותיקי — **אית ליה קלא** יש לו קול,(4) והיה ללוקח להיזהר שלא לקנותו, וכיון שלא נזהר, הפסיד.

---

1. כתב הרשב"ם בטעם הדין שמטלטלין אינם משתעבדים "דלית להו קלא, ולא יזהרו לקוחות, דאי משתעבדי, אין לך אדם שלוקח עוד מטלטלין מחבירו, דילמא טרפי להו מיניה"; והעירו האחרונים מדברי הרשב"ם עצמו לקמן דף קכח א ד"ה ור"נ, גבי מה שנחלקו שם האמוראים אם גובים מן העבדים שהוקשו לקרקעות או לא, וכתב שם הרשב"ם בטעם הסובר שאינם משתעבדים "דנהי דאיתקש לקרקעות הני מילי לדברים הכתובים בתורה ... אבל לענין בעל חוב כמטלטלי דמי, דאין בעל חוב סומך אלא על קרקעות שאין יכולין ליאבד ולא לזוז ממקומן, אבל אעבדים לא סמכא דעתיה, הלכך לא משתעבדי ליה", וראה רש"ש; וראה עוד ברשב"א בקדושין דף יג ובסוף המסכת שם.

2. ומהם הוא גובה אפילו אם לא כתב "מגלימא דעל כתפיה".

3. כתב הרשב"ם "אפילו עשאן אפותיקי להך פרה וטלית שייחדן לו לגבות חובו משם, אם לא יפרענו עד זמן פלוני", והנה מצאנו "אפותיקי סתם" ו"אפותיקי מפורש" והוא שכותב לו "לא יהא לך פרעון אלא מזו", ומדברי הרשב"ם משמע שאם עשאם "אפותיקי מפורש" הרי זה גובה מהם, והקשו האחרונים: אם כן נחוש שמא עשאן "אפותיקי מפורש", וראה בביאור הגר"א סימן קיז יד; ובריטב"א כאן מבואר, שאפילו אם עשאו "אפותיקי מפורש", אינו גובה הימנו.

4. כי העבד מגיד לכל שעשאו רבו אפותיקי, והיה להם ללקוחות ליזהר, שו"ת הרא"ש כל פו אות יא.

ואילו **הא** — שעבוד שור או חמור כאפותיקי — **לית ליה קלא**, ולא ידעו הלקוחות מהשעבוד, וכדי שלא להפסידם אינו גובה מהם.

ואכתי מקשינן: למה מעיד המוכר ללוקח על פרה וטלית, ומשום שאינם משועבדים לבעל חובו לגבות מהם!?

וליחוש(5) **דילמא אקני ליה** [שעבד לו המוכר לבעל חובו] **מטלטלי אגב מקרקעי**, ואז אף המטלטלים משתעבדים לבעל החוב, וכ**דאמר רבה: אי אקני ליה** [אם שעבד לו] **מטלטלי אגב מקרקעי**, הרי המלוה **גובה מקרקעי וגובה** גם **מטלטלי** — (6)

ואמר רב חסדא: והוא דכתב ליה הלוה לבעל חובו כששעבד לו מטלטלין אגב קרקע: שהשעבוד הוא "**דלא כאסמכתא**,(7) **ודלא כטופסי דשטרי** [הם שטרות העשויים להעתיק מהם שטרות, ולא נכתבו לגבות לגבות בהם, ואין בהם ממש]".

ומשנינן: **הכא** בברייתא ששנינו: מכר לו פרה מכר לו טלית מעיד לו עליה — **במאי עסקינן: בכגון שלקח** את הפרה והטלית

---

5. ראה מה שכתב הרשב"ם לעיל מג ב גבי פיסול העד משום דילמא: השני נוח לי הראשון קשה הימנו, שכתב: ואין לנו להכשיר אלא עד דפשיטא לן דאינו נוגע בעדות כלל, וראה מה שהובא שם בהערה בשם הרי"ף.

6. ביאר הרשב"ם "וגבי מטלטלי מן הלקוחות, דנכסים שאין להם אחריות — כגון מטלטלין — נקנין עם נכסים שיש להם אחריות לענין מתנה בכסף ובשטר ובחזקה [שהם קניני הקרקע], והוא הדין לענין שעבוד, דמיגו דחייל שעבוד אמקרקעי חייל נמי אמטלטלי, אבל אקני ליה מטלטלי גרידא בסודר להשתעבד לו לכשיגיע זמנו אם לא יפרענו יגבה מהם, לא קני ואפילו בלשון מתנה, דכל "דאי" לא קני, ד"אסמכתא" היא ואסמכתא לא קניא".

וביאור דבריו הוא, דאם כי חז"ל הפקיעו את השעבוד המתחייב מעיקר הדין משום קול, מכל מקום אם זה משעבד מעצמו לא הפקיעו חכמים את שעבודו משום תקנת הלקוחות, ולא גרע מכל הקנאה אחרת שמקנה אדם לאחר התלויה בתנאי שלאחר זמן, שלא הפקיעו חכמים את ההקנאה משום פסידא דלקוחות, והוא הדין שיכול לשעבד; וכל מה דיש לדון הוא מטעם "אסמכתא", ולזה מועיל מה ששעבד אגב קרקע, וראה "קהלות יעקב" [הנדמ"ח] סימן כט ו"ברכת אברהם" על דברי הרשב"ם.

וב"קובץ שיעורים" אות קצא הביא בשם שו"ת הרא"ש "דהא דמטלטלי מישתעבדי אגב קרקע אינו מטעם קנייה, אלא משום כיון דשעבדינהו אגב קרקע אית להו קלא וכל טריפת בעל חוב בקלא תליא", וראה שם ב"קובץ שיעורים" שהקשה סתירת דברי הרא"ש בזה מדבריו בתשובה אחרת, ראה שם.

7. ביאר הרשב"ם את טעם הדין: דכיון דאין זו מכירה גמורה ולא מתנה ולא משכון, אלא שעבוד בעלמא ודמי לאסמכתא, דקאמר ליה "אם לא אפרע לך לזמן פלוני תגבה מכאן", הלכך צריך לכתוב בו לאלומי שטרא [לחזק את השטר] "דלא כאסמכתא", דאסמכתא לא קניא; וראה עוד בזה ברמב"ן ורשב"א כאן, וראה עוד בתוספות שנסתפקו אם צריך לכתוב כן רק במקום שמשעבד מטלטלי אגב מקרעי, או אף במקום שמשעבד קרקעות לבדם, וכגון שמשעבד מה שהוא עתיד לקנות, ולכאורה לפי טעם הרשב"ם אין מקום לספיקם.

מאחר **ומכר** אותם לזה **לאלתר**,[8] כך, שאי אפשר שילוה בינתיים וישעבד אותם למלוה.

ומקשינן עלה: **וליחוש דילמא** "**דאיקני**" **הוא**, כלומר, והרי יש לחוש שמא לוה קודם שקנה את הפרה והטלית, ושעבד לו למלוה אגב קרקע את המטלטלים שהוא יקנה בעתיד, ואם כן מיד שקנה אותם המוכר נשתעבדו למלוה, ואכתי תיקשי: למה מעיד הוא, והרי באופן זה נמצא שהוא מעמידם בפני בעל חובו!? —

ומאחר שלא חיישינן לזה אם כן האם **שמעת מינה** לפשוט מה שנסתפקה הגמרא לקמן בפרק מי שמת, שאם שעבד לו מה "**דאיקני**" [שעתיד הוא לקנות], **וקנה ומכר**, או שקנה **והוריש לא משתעבד**, ומשום שאין אדם משעבד דבר שלא בא לעולם!?

ומשנינן: לעולם יש לומר דאם כתב "דאיקני" הרי זה משתעבד, ומיהו הברייתא שאינה חוששת לשעבוד אגב קרקע, אינו משום הטעם האמור לעיל, אלא **לא צריכא**, כלומר, ברייתא זו עוסקת בכגון **דקאמרי עדים** "**ידעינן ביה בהאי** לוה, **דלא הוה ליה ארעא מעולם** [יודעים אנו שלא היה לו קרקע מעולם]", ואם כן אינו יכול לשעבד מטלטלין אגב קרקע, ולכן מעיד הוא על פרה וטלית שמכר.[9]

ואכתי מקשינן: למה מעיד הוא לו על פרה וטלית, והרי אם כי אין לחוש לנגיעה משום שמעמידה בפני בעל חובו, וכפי שנתבאר; הרי מכל מקום נוגע הוא, שהרי אם יזכה המערער, נמצא שמכר לו זה את שאינו שלו, **והאמר רב פפא**:

אף על גב דאמור רבנן: המוכר שדה לחבירו שלא באחריות ובא בעל חוב וטרפה מן הלוקח, **אינו חוזר עליו**; מכל מקום אם **נמצאת שאינה שלו**, הרי זה **חוזר עליו**,[10] ואפילו אם כתב במפורש שהמכירה היא שלא באחריות.

---

8. כתבו התוספות: יכולה היתה הגמרא לדחות תירוץ זה, שהרי אם כן גם גבי קרקע עוסקת הברייתא באותו אופן, והרי אם קנה ומכר לאלתר את הקרקע, אין הקרקע משתעבדת למלוה, היות ולא היתה בשעת הלואה; ומה שלא דחתה הגמרא כן, הוא משום ד"מגופה קפריך".

9. א. כתב הרשב"ם: לפי תירוץ זה של הגמרא, שוב אין אנו צריכים לומר שקנה ומכר לאלתר, שהרי לא היתה לו קרקע לשעבד אגבה את המטלטלין; ומן הדין היה לה לגמרא לומר: "אלא"; ומה שלא אמרה הגמרא כן, משום שאת התירוץ "כגון שקנה ומכר לאלתר" לא אמר אמורא, אלא הגמרא היא שתירצה כן.

ב. עוד כתב הרשב"ם בשם רבינו חננאל: דהכא במאי עסקינן כגון שהעידו העדים: "זה האיש לא נתפרש ממנו מעודו ועד היום הזה, וברי לנו במה שקנה, וכי לא קנה קרקע מעולם לא במתנה ולא בקניה", והביא דוגמא לזה מגמרא, ראה שם.

אך רבינו יונה כתב: לאו למימרא שלא נפרדו ממנו כלל, ולא עשה מעשה כשהגדיל אלא בפניהם, אלא כיון שדרו עמו בעיר אחת מעולם, והכירו בעסקיו, והוחזק אצל בני העיר שלא היה לו קרקע מעולם, תו לא חיישינן כדי לפוסלו לעדות זו, שמא קנה קרקע ולא ידעי בדבר, כן נראה לי.

10. א. הרשב"ם ביאר את החילוק: דבשלמא

ואם כן הרי נוגע בעדות הוא, שלא יזכה המערער בערעורו!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: במכיר בה הלוקח שהיא בת חמורו,**[11] יודע והודה הלוקח, שפרה וטלית אלו של המוכר הם, ואם כן שוב אינו יכול לתבוע את המוכר, שהרי הודה לו שהדין עמו ולא עם המערער.

היכא דטרפה בעל חוב, הויא מכירה, דעביד אינש דזבין ארעא ליומי בשביל פירות יום אחד, כדאמרינן בבבא מציעא, ופירות שאכל שלו הן, כדאמר שמואל בפרק שנים אוחזין בטלית: בעל חוב גובה את השבח, שבח אין, פירי לא; אבל לוקח מגזלן אמר התם: המוכר שדה לחבירו ונמצאת שאינה שלו, אמר שמואל: מעות יש לו, שבח אין לו ללוקח, אלא הדרא ארעא והדרי פירי וכל השבח, והלכך כיון דלא מרויח מידי, לאו מכר הוא כלל.

ב. ולכאורה צריך ביאור: למה הוצרך הרשב"ם להאריך בטעם החילוק, והרי לכאורה החילוק הוא פשוט, כי בפשוטו חיוב המוכר לשלם כשטרפה בעל חוב ממנו הוא משום חיוב חדש שנתחייב לפצות את הלוקח ואינו חיוב מעיקר הדין, מה שאין כן כשמכר לו את שאינו שלו, חייב הוא מעיקר הדין שהרי מקח טעות הוא, ואם כן כשכתב לו "שלא באחריות" אין לנו להכליל בדבריו אלא שאינו מתחייב יותר ממה שהדין מחייבו, אבל אין לנו להכליל בדבריו שפוטר עצמו ממה שהוא מחוייב מעיקר הדין.

ולכאורה יש ללמוד מכאן כדברי "חידושי מרן רי"ז הלוי" בהלכות שכנים [עמוד 142] שהביא את לשון הרמב"ם מכירה יט ג "כל המוכר קרקע או עבד או שאר מטלטלין, הרי זה חייב באחריותן, כיצד: אם הוציא המקח מיד הלוקח מחמת המוכר חוזר הלוקח ונוטל כל הדמים שנתן מן המוכר, שהרי נלקח המקח מחמתו, כך הדין בכל ממכר ... במה דברים אמורים בשהוציא המקח מיד הלוקח בבית דין של ישראל, כגון שהיה המקח מטלטלין והיו גנובין או גזולין, או שהיתה הקרקע גזולה, או שבא בעל חוב של מוכר וטרפה מיד הלוקח".

ותמה על מה שכלל הרמב"ם דין היתה גזולה בהדי חיוב אחריות, והרי בהיתה גזולה נמצא שלא היה כאן מקח כלל, והוא צריך להחזיר המעות מדינא, ולמה כללה הרמב"ם בהדי בא בעל חוב וטרפה, דעיקר המקח בשעתו היה קיים, וכל חיובו הוא רק משום חיוב אחריות שקיבל עליו.

וכתב: והנראה מבואר בשיטת הרמב"ם, דסבירא ליה, דבאמת כל היכא דבא בעל חוב וטרפה דהמכירה בטילה והקרקע יוצאה מתחת ידו, אז באמת חייב להחזיר לו את המעות מדינא, ולא רק משום חיוב חדש שקיבל עליו המוכר, כי כן הוא מעיקר הדין, דכל שחזרה המכירה להיות בטילה והקרקע נטרפת מידו, הרי הוא חוזר על המוכר ומקבל ממנו מעותיו, כמו בנמצאת בקרקע גזולה; ולא מיבעי למאן דאמר בעל חוב למפרע הוא גובה, דנמצא דהבעל חוב גובה אתה מיד הלוקח למפרע, אלא אפילו למאן דאמר מכאן ולהבא הוא גובה, מכל מקום כיון דעל כל פנים גבייתו יש בה דין ביטול המכירה וכמבואר ברש"י פסחים דל ל ב עיי"ש, על כן הדין נותן שיחזיר לו מעותיו, וראה עוד שם; ועל פי דבריו יש להבין את דברי הרשב"ם.

ג. לכאורה נראה, שאם כתב לו מפורש שאינו מתחייב לו אפילו אם תימצא שאינה שלו, גם רב פפא מודה שאינו גובה, אלא שאם כן יכולה היתה הגמרא לתרץ כן.

11. לשון "בת חמורו" אינו שייך כאן, אלא שכן הוא לשון הגמרא בהמשך, ולכך נקטה הגמרא

ורב זביד נחלק על רב פפא **ואמר: אפילו נמצאת שאינה שלו אינו חוזר** הלוקח **עליו**, משום **דאמר ליה** המוכר ללוקח "**לחכי זביני לך, שלא באחריות**", לכך מכרתי לך וכתבתי מפורש שאיני מוכר לך באחריות, כדי לכלול אף מקרה זה.

גופא: אמר רבין בר שמואל משמיה דשמואל: המוכר שדה לחבירו שלא באחריות, אינו מעיד לו עליה, מפני שמעמידה בפני בעל חובו.

ומקשינן עלה: **היכי דמי!?**

מה-א **אי דאית ליה** למוכר ברשותו **ארעא אחריתי** [אם יש למלוה קרקע נוספת] שעדיין לא מכרה, מלבד זו שמכרה ללוקח — כך הרי אי אפשר לומר, כי:

הרי בעל החוב שלו **עליה דידיה הדר** [על הקרקע הנוספת הוא חוזר] לגבות את חובו, ולא על הקרקע שנמכרה ללוקח; שהרי אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין; ואם כן אין הוא נוגע בעדות!?

ואי דלית ליה ארעא אחריתי [ואם אין לו קרקע אחרת], **מאי נפקא ליה מינה!?** וכי מה ריוח יש לו במה שתהיה הקרקע ביד הלוקח, והרי הוא בין כך ובין כך לא ישלם, שהרי אין לו, ומה נגיעה בעדות יש לו להעמידה בפני בעל חובו!?(1)

ומשנינן: **לעולם דלית ליה** למוכר **ארעא אחריתי** לפרוע בה את חובו, ומכל מקום נוגע הוא בעדות שייפרע בעל החוב שלו את חובו, משום **דאמר** המוכר הלווה בלבו: **לא ניחא דליהוי** האי גברא [לא נוח לו להיות, ועל עצמו אומר כן] "**לוה רשע ולא ישלם**", ולכן רוצה הוא שיגבה בעל חובו את חובו מן הלוקח.(2)

אף כאן לשון זה.

1. א. התוספות נתקשו: הרי מכל מקום יש לו נגיעה בדבר אם יתעשר, ואילו לא היה המלוה גובה עכשיו את חובו מן הלוקח הרי היה בא לגבות חובו ממנו לכשיתעשר, וכתבו התוספות: ושמא בשביל כן אין לפוסלו לעדות, כיון דהשתא לא מרויח מידי; וראה עוד ברמב"ן בשם הראב"ד; וב"קצות החושן" [לז ה] האריך בענין זה.

ב. העירו האחרונים: מדברי הגמרא יש להוכיח, דאף אם יש לו מטלטלין גם כן אין יכול המלוה לגבות קרקע מלקוחות, שהרי אם לא כן יש לומר, שאם כי אין לו קרקע אחרת, מכל מקום מטלטלין יש לו, ונוגע הוא בעדות להעיד שהקרקע של לוקח, כדי שיוכל בעל חובו לגבות מן הקרקע, ואפשר שיגבה ממנו ולא יגבה מן המטלטלין שביד המוכר.

ג. לפי המתבאר מדברי רבינו יונה, אין כוונת הגמרא "אית ליה ארעא אחריתי" שבית הדין יודעים שיש לו קרקע אחרת ולכן אין לפוסלו, כי ספק נוגע אף הוא פסול לעדות ואין שייך כלל לידע אם יש לו קרקעות דיים כדי פרעון כל חובותיו, שהרי אין אנו יודעים כמה הוא חייב; וכוונת הגמרא היא: אם באמת יש לו קרקע אחרת כדי פרעון כל חובותיו, הרי יודע הוא מזה ואינו נוגע, ואם אתה בא לפוסלו משום שמא אין לו קרקע כדי פרעון כל חובותיו, הרי זה אינו סיבה לפוסלו; ותירוץ הגמרא הוא, דמשום החשש שמא אין לו קרקע אחרת כדי פרעון כל חובותיו אנו פוסלים אותו, ראה שם.

2. ב"שיטה מקובצת" הביא בשם הר"י מיגש שהקשה: יש כאן לשאול: היכי חיישינן ליה

ומקשינן: **סוף סוף** מה הנאה יש לו בעדות זו, והרי אף **לגבי אידך** [הקונה] **נמי "לוה רשע ולא ישלם" הוא**, שהרי אם יטרפוה מן הלוקח, נמצא שהפסיד את הלוקח; ומה לי אם מפסיד הוא למלוה, או שמפסיד הוא ללוקח, בין כך ובין כך רשע הוא!?(3)

ומשנינן: **דמצי אמר** ליה ללוקח: **להכי זביני לך שלא באחריות** [לכך מכרתי לך שלא באחריות] כדי שאיפטר מכל אחריות שבעולם, ולכן אינו מעיד ללוקח, כי רק לגבי המלוה שלו הוא "לוה רשע ולא ישלם".

מכריז רבא, ואיתימא [ויש אומרים] **רב פפא** הוא שהכריז: הסכיתו ושמעו הני **דסלקין לעילא ודנחתין לתתא** [העולים מבבל למעלה לארץ ישראל, והיורדים מארץ ישראל לבבל] את הדין הבא:

האי בר ישראל דזבין ליה חמרא לישראל חבריה [יהודי שמכר חמור לחבירו], **וקא אתי גוי ואנים ליה מיניה** [ובא גוי וטען בלי עדים ששלו היא, ולקחה בחזקה מן הלוקח]:

בעדות שקר כי היכי דלא ליהוי לוה רשע ולא ישלם, והא רשע דעדות שקר חמור יותר מרשע דלוה ואינו משלם!?

ויש להשיב בשאלה זו: דהא דאמרינן דלא ניחא ליה דליהוי לוה רשע ולא ישלם, לא להוציא עצמו ידי שמים הוא דלא ניחא ליה בהכי ... אלא האי דלא ניחא ליה בהכי [הוא] לצאת ידי הבריות, דכיון דחזו ליה "לוה רשע" קרו ליה "רשע", ומשום הכי חיישינן דילמא אסהיד עדות שקר, כי היכי דלא ליהוי גבייהו "לוה רשע", ולא איכפת ליה ברשע דעד שקר, דהא לא ידעי אינשי אי אסהיד עדות שקר אי לא.

אי נמי יש להשיב: דהא דלא מקבלינן סהדותייהו, לאו משום דחיישינן ליה בעדות שקר הוא, אלא משום דכיון דלא ניחא ליה למהוי "לוה רשע", דאשתכח דקא מטיא הנאה מסהדותיה, הוי ליה כמאן דאסהיד לנפשיה דלא מקבלין מיניה, ולא משום דחיישינן ליה למשקר בהאי סהדותא, אלא משום דלא מיקרי עדות כלל.

וב"קובץ שיעורים" אות קפז הביא קושיית הר"י מיגש, ותמה: אפילו אי נימא ד"לוה רשע" חמור יותר, מכל מקום לא שייך כלל לומר שישקר כדי שלא יהא ל"לוה רשע", דאם הוא משקר והשדה היא של מערער, אין כאן פירעון כלל ואכתי הוה "לוה רשע" שהטעה את בעל חובו ופרע לו בשדה גזולה, וראה מה שכתב שם, [והנה לפי תירוצו הראשון של הר"י מיגש ודאי ניחא גם קושיא זו, ואף לפי התירוץ השני יש לומר, שאם כי אין לו נגיעה אלא אם אמת הוא דובר, מכל מקום אין לקבל עדותו כיון שדין קרוב לו, וצ"ע בזה].

3. נתבאר על פי הרשב"ם, והרשב"א הביא כן גם בשם הרי"ף, אך הרבה לתמוה על פירוש זה, ראה שם; ולכן פירש: אם איתא דטעמא משום דלא לקריוה "לוה רשע ולא ישלם" הוא דחשבת ליה נוגע בעדות, אמאי נסבת לה: מפני שמעמידה בפני בעל חוב דאינו ידוע, ושבקת טעמא דלא לקריוה לוקח גופיה "לוה רשע".

והנה בתוספות לעיל מד א ד"ה אלא, כתבו "ומילתא דשמואל איירי בכל ענין, ורבותא נקט אפילו שלא באחריות", ולכאורה יש לעיין בדבריהם מסוגיית הגמרא כאן, שהרי בדוקא נקט הגמרא "שלא באחריות" ומחמת זה הוא

דינא הוא דמפצי(4) **ליה מיניה** [דין הוא שיציל המוכר את הלוקח מאונס זה], על ידי שיעמיד את הגוי בדין; וכדמפרש לקמן, כי ניכרים הדברים שלא היה הגוי אנס סתם, כי לא אנס אלא את החמור ולא את האוכף, ובודאי אכן שלו היא!(5)

ומגביל רבא דין זה בשתי הגבלות:

א. **ולא אמרן** שצריך המוכר להצילו, **אלא** בכגון **שאינו מכיר בה** הלוקח **שהיא בת חמורו** של מוכר, כי אז יש לומר שאכן הצדק עם הגוי.

אבל אם **מכיר בה** הלוקח **שהיא בת חמורו** של מוכר, כלומר: מודה הלוקח שחמור זו גדלה בביתו של המוכר,(6) כי אז **לא** חייב המוכר להציל את הלוקח, כי מאחר וגדלה בביתו מסתמא שלו היא, והגוי אנס את החמור שלא כדין, שהרי סתם גוי אנס הוא.

ב. **ולא אמרן** שהמוכר חייב להצילו, **אלא** בכגון **דלא אנים ליה** הגוי **לדידיה ולאוכפא** [לחמור ולאוכפו], אלא אנס את החמור והשאיר את האוכף, כי באופן זה ניכרים הדברים שאת שלו הוא נוטל, שהרי את האוכף שאינו שלו לא אנס.

אבל אם **אנים ליה** הגוי **לדידיה ולאוכפא** גם יחד — **לא** חייב המוכר להציל את הלוקח, כי אז תולים אנו, שסתם גוי אנס הוא, ונטל חמור ואוכף שאינם שלו.

אמימר נחלק על רבא **ואמר**:

אפילו ליכא כל הני [אף כשאין את כל אלה], כלומר, אפילו אין הלוקח מכיר בה שהיא בת חמורו, ואפילו אנס הגוי את החמור בלי האוכף — **לא** חייב המוכר להציל את הלוקח!

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

כי **מידע ידע** [ידוע הדבר] **דסתם גוי אנס**

נוגע, אך אם נאמר שהם מפרשים כהרשב"א — ניחא לכאורה.

4. לשון "הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה" בתהלים קמד י, רשב"ם; [וכן שם פסוק ז "פצני והצילני ממים רבים, מיד בני נכר", וצ"ע].

5. הוסיף הרשב"ם ביאור "ויביא עדים וידון עם הגוי, אולי יוציאנו מידו בדין, דגוי צייתי דינא הם; ודוקא גוי, אבל קאניס ליה ישראל, לא מפצי ליה, אלא יתבענו [הלוקח] בדין, דאין כח לישראל לגזול חמור מחבירו בלי עדים".

וכתב הריטב"א על תחילת דברי הרשב"ם: ומלשונו של רבינו נראה, דלא היה מחייבו רב פפא אלא ללכת ולדון עמו אולי יוציאנו מידו בדין, אבל אם אינו יכול להוציאו ממנו, אינו מחייבו לשלם, כיון דאונס הוא.

ועל סוף דברי הרשב"ם "ודוקא גוי ..." כתב שם: ויפה כיון רבינו ז"ל, דודאי אין חיוב אחריות אלא כשיטרפנו ממנו בדין, דאונסין וגזל לא מקביל עליה בלשון אחריות, וכן פירש רש"י [בבבא מציעא יד] גבי "אחוי טירפך ואשלם לך": שטרפוך ממך בדין; אבל הכא דגוי הוא ולא אפשר למיקם עליה בדינא, ואיכא קצת הוכחה דבדין שקיל ליה כשמניח האוכף, הוא דאמר רב פפא דליפצי ליה שיטרח לידון עם הגוי.

6. כן פירש הרשב"ם; ויש שפירשו את כוונתו, שאם יודע הוא בודאות ששלו הוא, פשיטא, ולכן פירש באופן זה.

הוא, שנאמר: "פצני והצילני ממים מיד בני נכר. **אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר**".

שנינו במשנה: **אומן** ["האומנין"] **אין לו חזקה**:

אמר רבה: לא שנו במשנתנו שאין האומן נאמן לטעון "לקוח הוא בידי", **אלא כשמסר לו** בעל הבית את הכלי **בעדים**, שראו האיך בעל הבית מוסר את הכלי כדי לתקנו, ובאופן זה, אם טען האומן "קניתיו ממך אחר שמסרתיהו לי לתקנו", אין הוא נאמן.

אבל מסר לו לתקן **שלא בעדים**, אף שהאומן מודה שבא לידו בתורת אומנות, כי אז הדין הוא:

אם אין רואים העדים עכשיו את החפץ בידו ["לא ראה"], הרי הוא נאמן לומר "לקוח הוא בידי, אחר שקבלתיו ממך", במיגו שהיה אומר "החזרתי".(7)

ואפילו אם רואים עדים ["ראה"] את החפץ בידו [שאין שייך לטעון "החזרתי"], הרי הוא נאמן לומר "לקוחה היא בידי אחר שקיבלתי", כי **מתוך** ["מיגו"] **שיכול** האומן **לומר לו** לבעל הבית "**לא היו דברים מעולם**" [מעולם לא מסרת לי כלי זה לתקנו], אלא אחר הוא שמסרה לי כי מכרת לו את הכלי והוא מכרה לי(8) — לפיכך:

---

7. א. ומיהו דוקא כשמסר לו שלא בעדים, אבל אם מסר לו בעדים אין לו מיגו זה, וכפי שיתבאר בהמשך הענין, שלדעת רבה "המפקיד אצל חבירו בעדים צריך להחזיר לו בעדים", ואינו יכול לטעון "החזרתי".

ב. ראה בדברי התוספות בעמוד ב ובראשונים כאן, שביארו, למה אינו נאמן לומר "לקוח הוא בידי" במיגו שהיה טוען "נאנסו", ואף שאם היה טוען "נאנסו" היה חייב שבועה, מכל מקום, ייאמן בשבועה על טענת "לקוחה היא בידי".

8. נתבאר על פי הרשב"ם, ובתוספות רי"ד כתב: נראה לי דלא גרסינן "מתוך שיכול לומר לא היו דברים מעולם", שזה הלשון לא יפול אלא היכא דלא ראה הכלי בידו, ולקמן מוכח, דרבה אמר אף על גב דראה הכלי בידו שאינו יכול לכופרו, ואפילו הכי הוא נאמן ... ורבינו שמואל כתב מתוך שיכול לומר "לא היו דברים מעולם שלא מסרתו לי, אלא אחר מסרו לי שמכרתו לו והוא מסר לי", כי אמר נמי "אתה מסרתו לי ומכרתו לי" נאמן בהאי מיגו.

וכתב על פירוש זה שאין בו מתום: דאי הוה טעין שאחר מסרו לי, אמאי הוה נאמן טפי מ"אתה מסרתו לי", אין טעם הדבר אלא משום דכיון דמסר לו שלא בעדים כאחר דמי, ואחר הוא נאמן בלא מיגו, והנכון בעיני דלא גרסינן ליה; וראה עוד בתוספות רי"ד שם, וראה עוד מה שכתבו התוספות והרשב"א, וראה עוד בהערה בהמשך הענין.

[ויש להעיר עוד, דאם אכן כוונת הרשב"ם היא, שאין אומן נאמן לטעון — אפילו לפי רבה — "בתורת מכר בא לידי", אם כן תיקשי: למה הוצרך רבה לפרש את המשנה באופן שמסר לו בעדים לתקנו, ולענין טענת "לקוח הוא בידי אחר שמסרתיו לי לתקן", ולמה לא פירש את המשנה כפשוטה, דקא משמע לן משנתנו: אף שכל אדם נאמן לומר "בא לידי בתורת מכר", מכל מקום אומן אינו נאמן לטעון "בא לידי בתורת מכר"!? שהרי עיקר "חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו" שמכחה נאמן אדם בכל מקום, היא משום שאנו אומרים: איך בא לידו אם לא שקנאה מידו, ואין תולים שגזלה, ולכן

כי אמר ליה נמי "אכן מסרת לי לתקן, ברם עכשיו **לקוחה היא בידי**, שקניתיה ממך אחר שמסרת לי", נמי **מהימן**.(9)

אמר תמה **ליה אביי** לרבה, על מה שהוא סובר: אפילו "לא ראה" ויתכן שהחזירו, מכל מקום אינו נאמן במיגו כיון שמסרו לו בעדים:

אי הכי(10) **אפילו** כשמסר לו **בעדים נמי** יהא נאמן שלקחה אחר המסירה!? כי **מתוך** ["מיגו"] **שיכול** האומן **לומר לו** לבעל הבית "**החזרתיו לך**", **כי אמר ליה** "**לקוחה היא בידי**" נמי **מהימן**!?(11)

הוא נאמן לומר "בא לידי בתורת מכר", ועל אופן זה עצמו השמיעתנו המשנה, שבאומן אנו אומרים: מסתמא בא לידו בתורת אומנות].

9. א. נתבאר לפי פשוטו על דרך פירוש הרשב"ם; ואולם מדברי הרשב"ם נראה שאין זה "מיגו" בעלמא שהוא נאמן בו, שהרי כתב "כי אמר לו נמי שישנו בידי ולקוח הוא שמכרתו לי, **דיש לו חזקה** ונאמן על ידי מיגו", וכן הוא בהמשך לשונו "דסבירא ליה לרבה השתא, דהיכא דלא מסר לו בעדים ... **יש חזקה**".

וכתבו אחרונים לפרש, שמצד מיגו לבד היה זה מיגו להוציא, ועל ידי המיגו נחשבת תפיסתו לחזקה מעליא.

ב. עוד כתב הרשב"ם בביאור דברי רבה: דלא מדמי ליה — רבה — לדין דברים העשויים להשאיל ולהשכיר, ואמר אידך "לקוחין הן בידי" דאינו נאמן, הואיל ויש למערער עדים שהיה שלו, ואף על גב דליכא עדי מסירת שאלה או שכירות [היות והדברים "עשויין" להשאיל ולהשכיר, ואומרים אנו שנתנם לו בתורת שאלה או שכירו; ואם כן אף באומן, נאמר: היות ואומן זה מקבל כלים לתיקון, אינו נאמן לטעון ששלו הם, כי שמא הגיעו לידו לשם תיקון], אבל הכא מצי אמר ליה אומן "אינך רגיל לתקן בגדיך אצלי".

[ויש לעיין, אם כן למה הזכיר הרשב"ם בתחילה — ראה הערה לעיל — שמכרה לאחר והוא מסרה אצלי, והרי לפי סברתו שכתב בסוף, הרי הוא נאמן גם לומר "אתה עצמך מסרתו לי שלא לתקנו"].

10. ראה הערה 11 על לשון "אי הכי".

11. **תוספת ביאור**:

על אף לשון הגמרא, ביארו הרשב"ם ועוד ראשונים [ויש חולקים, ראה ברי"ף ובמפרשי הרי"ף]: אין אביי בא לחלוק על עיקר דברי רבה המאמין לאומן במיגו, ומחלוקתם היא בשני דברים, באחד בא אביי להאמין את האומן במיגו במקום שרבה אינו מאמינו, ובשני, רבה מאמינו במיגו, ואילו אביי אינו מאמינו במיגו, והיינו:

א. חלוקים הם כשיש עדים על ההפקדה ואין עדים על מציאות החפץ בידו:

לדעת רבה, כשמסר לו בעדים בטל גם המיגו של "החזרתי", ואילו לדעת אביי לא בטל מיגו של "החזרתי", והרי הוא נאמן; ומחלוקתם היא בדין "המפקיד אצל חבירו בעדים אם צריך לפורעו בעדים", וזו היא קושייתו הראשונה של אביי.

ב. חלוקים הם כשיש עדים על מציאות החפץ בידו:

לדעת רבה: אומן נאמן, ומכח מיגו שהיה טוען "לא היו דברים מעולם", דהיינו: "לא מסרת לי לתקן", ומשום שהוא מחלק בין אומן לדברים העשויים להשאיל ולהשכיר וכפי שהתבאר בהערה לעיל, ואילו אביי סובר: אין אומן שרגילים למסור לו לתקן, יכול לטעון "לא בא לידי לשם תיקון" וכמו בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר, ומשום כך חולק הוא על

אמר תירץ **ליה רבה** לאביי: **מי סברת** [וכי סבור אתה]

מה-ב **שהמפקיד אצל חבירו בעדים, אינו צריך להחזיר לו בפני עדים!?**

לא סלקא דעתך [אל תסבור כן], **אלא: המפקיד אצל חבירו בעדים, צריך להחזיר לו בעדים**, והיות ואין לאומן עדים שהחזיר לו, נמצא שאינו יכול לטעון "החזרתיו לך", ולכן אינו נאמן לומר "לקוח הוא בידי"!(1) **איתיביה** עוד **אביי** לרבה, על מה שהוא סובר: אף על פי שרואים עדים את החפץ בידו ואינו יכול לטעון "החזרתי", מכל מקום נאמן הוא לטעון "לקוחה היא בידי" משום מיגו ד"לא היו דברים מעולם" [אם לא היו עדים שמסרו לו, הסותרים טענה זו], מהא דתניא:

ראה בעל העבד — ואף יש לו עדים על ראייה זו — את **עבדו ביד אומן** המלמד אומנות,(2) **וטליתו ביד כובס**, או שראה בעל טלית את טליתו ביד הכובס, **אומר לו** בעל

דעת רבה המאמין אומן גם במיגו שהיה טוען "לא היו דברים מעולם", וזו היא קושייתו השניה של אביי.

ואולם לשון "אי הכי" קשה לפירוש זה, וראה תוספות.

1. הקשה הרשב"ם: הרי אף לשיטה זו יכול הוא לומר "פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים", ואם כן ייאמן לומר "לקוחה היא בידי" במיגו שהיה טוען כו'!?

ותירץ הרשב"ם: כי האי גוונא לא אמרינן מיגו, דכיון דלא פרעו בפני עדים, לא היה יכול לומר "פרעתי בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים", דמילתא דעבידא לאיגלויי לא משקר איניש, פן ייעשה בדאי היום ולמחר, כי הדרי עדים ממדינת הים ויאמרו "לא היו דברים מעולם".

וכתב הרשב"א: מכלל דברי הרשב"ם, דדוקא בטוען "הלכו להם למדינת הים" היה נאמן, הא אומר "פרעתי בפני פלוני ופלוני, ומתו" לכולי עלמא לא היה נאמן, [שאם לא כן, הרי עדיין יש לו מיגו שהיה טוען כן, וראה בהגהות על הרשב"א הנדמ"ח], וכן מסתבר ודאי, וכמו שכתבתי שם בפרק שבועת הדיינין; וראה עוד מה שכתב הרשב"א על עיקר קושית הרשב"ם.

אך ראה ברא"ש [סימן מו] שכתב: ולא מהימן ... כשטוען "החזרתי" במיגו דאי ד"החזרתיו לך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים", לפי שירא לטעון כן פן יבואו ויכחישוהו, [וזה הוא כדברי הרשב"ם, והוסיף:] ואף על פי שיכול לומר "פרעתיך בפני פלוני ופלוני שמתו", מכל מקום אין זה מיגו טוב, כי יאמרו: ניכר הדבר שהוא משקר, לכך הוא מזכיר עדים שמתו כבר.

2. כתב הרשב"ם: אם כי לענין טלית ביד כובס, הנידון הוא לענין "חזקה מה שתחתת יד אדם הרי אלו שלו" שהוא נאמן על ידה מיד, מכל מקום לענין עבד הנידון הוא לענין חזקת שלש שנים, ומשום שהעבד הרי הוא כגודרות שאין להם חזקה מיד, אלא לאחר שלש שנים, וכמבואר לעיל לו א; [והאחרונים העירו על לשון הרשב"ם שלא הביא את המשנה המפורשת בתחילת הפרק שהעבדים חזקתם שלש שנים מיום ליום].

והדברים צריכים ביאור: הרי חזקת שלש שנים היא על ידי שימוש בעבד, ואם כן מה בכך שהגיע ליד אומן בהיתר, מכל מקום למה לא יהא השימוש של שלש שנים חזקה לומר שקנאו; וצריך לפרש, כי היות והעבד בא לידו

העבד או הטלית לאומן: **מה טיבו אצלך!?**[3] **ואמר לו:**

"אתה מכרתו לי, אתה נתתו לי במתנה", לא אמר כלום, כי האומנין אין להם חזקה.

ואם אמר לו **"בפני אמרת לו למוכרו, וליתנו לו**[4] **במתנה", דבריו קיימין**, מפרש לה ואזיל.

ואגב הבאת הברייתא מפרשת הגמרא את כולה:

סלקא דעתין בביאור הסיפא, שאם אמר האומן "בפני אמרת לפלוני שימכרנו לי, או שאמרת לפלוני שיתנו לי במתנה", כי אז נאמן האומן — ולפיכך הוינן בה:

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, כי למה יהא נאמן האומן לטעון שאחר מכרו לו בשליחות בעל הבית, יותר מאשר לטעון שבעל הבית עצמו מכרה לו!?

ואמר רבה לפרש את הברייתא:

הסיפא אינה עוסקת באומן שטוען כן, אלא **ביוצא** העבד או הטלית **מתחת ידי אחר** שלקחו מן האומן —

וקאמר ליה אחר [הלוקח] לבעל העבד או הטלית **"בפני אמרת לו** לאומן **למוכרו** לי, **וליתנו** לי **במתנה"**; ולפיכך נאמן הוא:

כי **מיגו דאי בעי אמר ליה** הלוקח לבעל העבד או הטלית **"מינך זבנתיה"** ולא בא לידי מן האומן כלל, והיה נאמן שהרי אינו אומן, ויש לו חזקה, **כי אמר ליה** הלוקח **נמי "בפני אמרת לו** — לאומן — **למוכרו", דבריו קיימין, ומהימן.**[5]

ומסיק אביי לקושייתו: **קתני מיהת רישא: "ראה** עבדו ביד אומן" אין האומן נאמן לטעון "לקוח הוא בידי", ומבואר, שאינו נאמן לטעון כן במיגו ד"לא היו דברים מעולם", והרי **היכי דמי**?

אי דאיכא עדים שמסר לו את העבד ללמדו אומנות, ומשום כך אינו נאמן במיגו, שהרי לא היה יכול לומר "לא היו דברים מעולם" כיון שיש עדים על המסירה, כך הרי אי אפשר לומר, כי:

אם כן **למה לי "ראה"**, דמשמע: דוקא משום שהיו עדים המעידים על מציאות החפץ

כדי ללמדו אומנות, דרך הלימוד הוא על ידי שהעבד עושה מלאכה, ואף אם נאמר שערך עבודה זו משתלמת לבעל העבד, מכל מקום יכול לומר בעל העבד שהיה משלם לו את ערך מלאכתו, וכשם שכתב הרשב"ם במשנה גבי אריסין שאין להם חזקה, אף שאכלו את כל הפירות שלא כדרך האריסים.

והמאירי פירש: ראה עבדו ביד אומן, פירוש: עבד קטן, שאם בגדול אין לו אלא חזקת שלש, אלא קטן [שיש לו חזקה מיד, ראה לעיל לו א], והוא ביד אומן רופא לרפאו.

3. האחרונים נתקשו בלשון זו: הרי טענת בעל הבית היא שמסרו ללמדו אומנות, או כדי שיכבסנו, ואין שייך לשאול "מה טיבו אצלך"!?

4. לכאורה צריך לומר "ליתנו לי במתנה".

5. לשון הרשב"ם הוא: ביוצא הטלית מתחת ידי אחר, שטוען שלקחו מן האומן, וקאמר ליה אחר

בידו, משום כך אינו נאמן!?

והרי אפילו אם לא ראו עדים שהחפץ בידו, רק שהעידו עדים על המסירה בלבד, למה יהא נאמן!? כי אם משום מיגו ד"לא היו דברים מעולם" הרי יש עדים על המסירה, שמא תאמר: לכך צריך "ראה" כדי שלא יהא נאמן במיגו ד"החזרתי", אף זה אי אפשר, שהרי לדבריך כיון שהפקיד לו בעדים צריך הוא להחזיר בעדים ואינו נאמן לטעון "החזרתי", ואם כן משום מיגו ד"החזרתי" אין להאמינו אפילו כשלא "ראה", **וניתי עדים ונשקול** [יביא בעל החפץ את עדי המסירה ויקחנו] אפילו אם לא ראו את החפץ בידו!?

אלא לאו בהכרח שהברייתא עוסקת בכגון **דליכא עדים** על המסירה, ומכל מקום קתני בברייתא **דכי ראה** [עבדו וטליתו ביד אומן] **מיהא** — שלא היה יכול לטעון "החזרתי" — **תפיס ליה** בעל הבית מיד האומן, ואין נאמן האומן לטעון "לקחתיה ממך" במיגו ד"לא היו דברים מעולם" דהיינו "לא מסרת לי לתקנו", אלא אף אם היה טוען כן לא היה נאמן, ותיקשי לרבה הסובר שהוא נאמן!?

ומשני רבה לאביי: **לא** כאשר פירשת את הברייתא, אלא **לעולם** עוסקת הברייתא בכגון **דאיכא עדים** על המסירה, כך, שאינו יכול לטעון "לא היו דברים מעולם" משום שהעדים העידו עליו, ודקשיא לך למה לי "ראה", אין הדבר כן אלא דוקא **והוא דראה** אז אין בעל הבית נאמן, אבל אם לא ראה הרי הוא נאמן, ומשום מיגו ד"החזרתי", ומפרש לה ואזיל.

תמה ליה אביי: **והא את** — רבה — **הוא דאמרת: המפקיד אצל חבירו בעדים, צריך לפורעו בעדים!**? והיות ואתה מפרש את הברייתא באופן שמסר לו בעדים, אם כן אף אם לא "ראה" אינו יכול לטעון "החזרתי"

לבעל הבית התובעו ואמר לו "מה טיבו אצלך, והלא מסרתיו לאומן לתקנו", והוא משיב "מן האומן קניתיו ובמצותך מכרו לי, שבפני אמרת לו למוכרו", הרי הוא כמי שטוען "ממך לקחתי", דמיגו דאי אמר ליה האי מחזיק לבעל הבית "ממך זבנתי" ומהימן הוא דהא לאו אומן הוא, כי אמר נמי "יודע אני דזבינתה ניהליה לאומן, וזבנה אומן ניהלי" מהימן, דהיינו כדאמרן לעיל [מא ב גבי מי שלקח קרקע מאחר שאינו המרא קמא, ולא ישב בה המוכרו לו יום אחד], דאי אמר ליה [הלוקח למערער] ד"זבנה מינך [המוכרה לי] קמאי דידי" — מהימן.

והעירו האחרונים על סתירת לשון הרשב"ם, כי מתחילת דבריו שכתב "והוא משיב מן האומן קניתיו ובמצותך מכרו לי שבפני אמרת לו למוכרו" משמע שלא היה האומן אלא שליח למכור [וכאשר כן הוא משמעות לשון הגמרא], ואילו מסוף דבריו שכתב "יודע אני דזבינתה ניהליה לאומן, וזבנה אומן ניהלי", משמע שלפי טענת הלוקח, האומן קנאו, ומכרו לאותו אחר, וראה רש"ש שכתב על סוף לשונו של הרשב"ם: לאו דוקא, והעיקר כמו שכתב בתחילה.

והנה במה שהביא הרשב"ם מן הסוגיא לעיל מא ב גבי חזקת שלש שנים וטען "קמי דידי זבנה מינך", ומבואר שם בגמרא כי מטעם מיגו הוא נאמן, כבר נתבאר בהערות לעיל, שמחלוקת אחרונים היא בהבנת הגמרא, יש הסוברים דלאו דוקא משום מיגו הוא נאמן, אלא כיון שטוען טענה ברורה ששלו היא, הרי זה כמו לטעון "מינך זבינתה", ויש הסוברים בדוקא קאמר

שהרי אין לו עדים, ולמה לי ראה, ניתי עדים ונשקול!?

אמר ליה רבה לאביי: **הדרי בי** [חוזרני בי] ממה שאמרתי: המפקיד אצל חבירו בעדים צריך להחזיר לו בעדים!(6)

מתיב רבא לסיועי לרבה, כלומר, כך אמר רבא: תניא כמו רבה שבאופן שאין עדים על המסירה, נאמן האומן לטעון "לקוח" במיגו ד"לא היו דברים מעולם", ותיובתא דאביי:

דתניא: **הנותן טליתו לאומן:**

אומן אומר "שתים קצצת לי בשכרי".

והלה — בעל הבית — **אומר "לא קצצתי לך אלא אחת** בשכרך"; הדין בזה חלוק:

א. **כל זמן שהטלית** עדיין **ביד אומן, על בעל הבית להביא ראיה** בעדים שלא קצץ לו בשכרו אלא אחת; כי כל זמן שהטלית בידו נאמן הוא לטעון "לא היו דברים מעולם", היינו: "לא נתת לי דבר זה לתקן, ולקוחה היא בידי", וכדעת רבה, ומשום מיגו יכול הוא לטעון "חייב אתה לי שתים בשכר העבודה".(7)

ב. אם **נתנה לו** האומן לבעל הבית את טליתו **בזמנו**, כלומר, אם מחזיר הוא לו את

"מיגו", וביארו אחרונים, שאין החזקה מועילה אלא להוכיח על קנייתו הישירה של המחזיק, אך אין בה כדי להוכיח על גורם נוסף שהוא זה שקנאה מן המחזיק.

ובסוגייתנו, אם כפשטות משמעות לשון הגמרא שהאומן היה שליח למוכרו, אם כן בהכרח לומר ש"מיגו" לאו דוקא, כי מה לי אם הוא טוען למערער שקנאה ממנו ישירות או אם לפי טענתו אמר המערער לאחר למוכרו לו; אבל אם הכוונה כסוף לשון הרשב"ם, יש לומר שנקטה הגמרא "מיגו" משום עבד שחזקתו אינה אלא על ידי שלש שנים; או אפשר, שאף גבי טלית שהוא מדין "חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו" אין הוא מועיל אלא כשטוען המחזיק "ממך קניתיה".

6. נמצא לשיטת רבה, שלא שנו במשנתנו שאין האומן נאמן לטעון "לקחתיה", אלא באופן שיש שני תנאים:

האחד: יש עדים על המסירה, שאם לא כן, נאמן האומן במיגו שהיה אומר "לא היו דברים מעולם", וצריך עדים אלו אף על פי ש"ראה".

השני: יש עדים שראו את הדבר ביד האומן ["ראה"], שאם לא כן, הרי הוא נאמן לטעון "לקחתיה", במיגו שהיה אומר "החזרתי".

ואילו אביי חולק וסובר: אם "ראה" אינו נאמן לטעון "לקחתיו", בין שיש עדים על המסירה ובין שאין עדים על המסירה, ואין נאמן לטעון "לקחתיו" במיגו שהיה טוען "לא מסרת לי את החפץ לתקנו", כי הרי זה דומה לדברים העשויים להשאיל ולהשכיר שאין אדם נאמן לטעון עליהם לקוח הוא בידי, אף שאין אנו יודעים בודאות שהגיע אליו הדבר על ידי שאלה ושכירות; והוא הדין שאין אומן נאמן לטעון שהגיע לידיו חפץ שלא לשם תיקון, אלא בעל הבית הוא שנאמן לטעון שמסר לו את הכלי לתקנו.

ולפי מה שכתב הרשב"ם לפרש דבעבד הנידון בברייתא הוא לענין חזקת שלש שנים, ממילא מבואר מתוך הסוגיא, דכשם שנחלקו רבה ואביי גבי טלית שביד אומן, אם יכול הוא לטעון "לא קבלתיו לתקנו", כך נחלקו גם גבי עבד לענין חזקת שלש שנים.

7. השוה הרשב"ם דין זה למה שאמרו בגמרא לעיל לו א, גבי הנהו עיזי דאכלי חושלא, ותפס

הטלית בזמן שנקבע, ותובע אותו בזמנו על שכר העבודה:

הרי האומן **נשבע** ששתים קצץ לו בעל הבית **ונוטל** שתים.[8]

ג. ואם תובעו כשכבר **עבר זמנו** דכבר שקעה החמה, הרי **המוציא מחבירו** — הוא השכיר — **עליו הראיה** ששתים קצץ לו.[9]

ומסיק רבא לקושייתו:[10] והרי **היכי דמי** [באיזה אופן עוסקת הברייתא]?

אי דאיכא עדים שמסר בעל הבית את הטלית לאומן; כך הרי אי אפשר לומר, כי:

אם כן **ליחזי** הדיינים: **עדים מאי קאמרי** [נשאל את העדים שראו את המסירה, כמה קצץ לו בשעת המסירה]!? כי מסתמא אם ראו את המסירה ראו גם את הקציצה.

מו-א **אלא לאו** בהכרח **דליכא עדים** על המסירה — ומכל מקום **קתני** בברייתא, דכל זמן שהטלית בידו **אומן מהימן**, והיינו בהכרח משום **מיגו דאי בעי אמר ליה** "**לקוחה היא בידי**", כלומר, מיגו שהיה יכול לומר "לא היו דברים מעולם, כי לא מסרתי לי לתקן אלא קניתיה ממך", **מהימן נמי אאגריה** [נאמן הוא על שכרו]; הרי למדנו שנאמן הוא לטעון ש"לקוחה היא בידי" באופן שאין עדים על המסירה; וכדעת רבה ודלא כאביי!?[1]

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת את הברייתא, אלא **לעולם דליכא עדים** על המסירה, ומכל מקום לא מחמת שיכול לומר "לא היו דברים מעולם" נאמן האומן, אלא הכא במאי עסקינן: **והוא דלא ראה**, שאין עדים שהטלית בידו, ומשום מיגו שהיה אומר "החזרתי" לכן נאמן הוא על שכרו.

מתיב רב נחמן בר יצחק לרבה ממשנתנו,

אותם אדם בטענה שחייבים לו על האכילה כך וכך, שנאמן הוא לטעון שחייב לו בעל העיזים עד כדי ערך העזים עצמן, ומשום דמיגו שהיה אומר "לקחתים" יכול הוא לטעון שחייבים לו כערכם.

8. וכמו ששנינו בבבא מציעא קיא א "שכיר בזמנו נשבע ונוטל, עבר זמנו אינו נשבע ונוטל", ושנינו עוד בשבועות מד ב שהשכיר נשבע ונוטל, וראה סוגיית הגמרא בשבועות מו א על ברייתא זו.

9. ראה הערה 8.

10. בפשוטו, הראיה ברורה לדברי רבה, שהרי לדעת אביי אינו נאמן לטעון "לא נתת בידי לתקן" ואין להאמינו במיגו שהיה טוען כן, ולמה נאמן הוא כל זמן שהטלית ביד אומן, ואף דיש לדחות דמשום מיגו ד"החזרתי" הוא נאמן, השתא סלקא דעתין שהברייתא עוסקת ב"ראה" כמבואר בהמשך הסוגיא; ואם כן אריכות הגמרא בביאור הראיה צריכה ביאור, ויתבאר בהמשך הענין בהערות.

1. דברי הגמרא ואריכותה צריכה ביאור: לשם מה צריכה הגמרא להקדים **שבלאו הכי** אי אפשר להעמיד את הברייתא בדאיכא עדים, וכי אם היינו מעמידים את הברייתא בדאיכא עדים לא היה קושיא על אביי, והרי אילו היינו מפרשים את הברייתא בדאיכא עדים, כי אז היה

דתנן: **אומן** [״האומנין״] **אין לו חזקה**, ומשמע: **אומן הוא דאין לו חזקה, הא אחר** שאינו אומן **יש לו חזקה**.

והרי **היכי דמי**, באיזה אופן עוסקת משנתנו המחלקת בין אומן לאחר?

אי דאיכא עדים על המסירה, וכאשר פירש רבה את המשנה ״לא שנו אלא שמסר לו בעדים״, ומשום, שאם מסר לו שלא בעדים, הרי אף האומן נאמן במיגו ד״לא היו דברים מעולם״, אם כן **אחר** — שיש עדים שמסרו לו בעל הבית לשם פקדון דומיא דאומן — **אמאי יש לו חזקה**, והרי היות ויודעים אנו איך בא לידו, אין שייך לומר: חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו.(2)

אלא לאו בהכרח שמשנתנו עוסקת בכגון **דליכא עדים** על המסירה, ומכל מקום **קתני** במשנתנו: **אומן אין לו חזקה**; **ותיובתא דרבה** הסובר שאם אין עדים הרי הוא נאמן במיגו ד״לא היו דברים מעולם״; ומוכרח כשיטת אביי, שכוונת משנתנו היא ללמד, שכל העוסק באומנות, אף שאין ידוע שבא לידו בתורת אומנות אינו נאמן כי שמא בא לידו בתורת אומנות.

ומסקינן: אכן **תיובתא** דרבה ממשנתנו.

תנו רבנן:

נתחלפו לו לבעל הבית **כלים בכלים בבית האומן**, כגון שנתן את טליתו לכובס, ונתן לו הכובס טלית אחרת במקום זו שלו:

הרי זה — בעל הבית — **ישתמש בהן** באותה טלית שנתן לו האומן, **עד שיבוא הלה** — בעל הטלית — **ויטול את שלו**, ויתבאר הטעם בהמשך הענין.

אבל אם נתחלפו לו כלים **בבית האבל**, **או בבית המשתה**, שנטל הוא את כלי חבירו במקום את כליו שלו:

הרי זה לא ישתמש בהן, עד שיבא הלה ויטול את שלו.

ומקשינן: **מאי שנא רישא** כשנתחלפו לו כלים בבית האומן, שהוא מותר להשתמש בהן, **ומאי שנא סיפא** כשנתחלפו לו כלים בבית האבל או בבית המשתה, שהוא אסור להשתמש בהן!?

אמר פירש **רבי חייא**: **וכי אין אדם עשוי לומר לאומן** ״**מכור לי** [עבורי] את **טליתי** לאחר״!?

כלומר, ודאי מעיקר הדין אינו יכול להשתמש בדבר שאינו שלו, שזה הוא ״שואל שלא מדעת״; אלא הטעם

קשה בין לאביי ובין לרבה, כיון שאף לרבה אין שייך כאן מיגו, ואת הברייתא אי אפשר לפרש אלא בדליכא עדים וכשיטת רבה, ולאביי קשה בין כך ובין כך!? קושיא זו ביסודה היא קושיית התוספות כאן, וראה מה שביארו בזה.

2. א. הרשב״ם הוסיף כאן ביאור: אי דאיכא עדים שמסר בעל הבית לאומן בפניהם, וגם ״ראה״ הטלית בידו עכשיו, אם כן גם אחר אין לו חזקה, שהרי כיון שיש עדים שבתורת פקדון בא לידו וגם רואים אותו עכשיו בידו [שאינו יכול לטעון ״החזרתי״], הרי ודאי שאף אחר אינו נאמן לטעון ״לקוח הוא בידי״, כי במה זה שונה מאריס ואפוטרופוס שאין יכולין לומר לקוחין הן

שכשנתחלפה טליתו בבית האומן מותר הוא להשתמש בה, הוא משום שיש לומר: בעל הטלית אותה קיבל מן האומן, אמר לאומן שימכור עבורו את טליתו, ובטעות מכר האומן את טליתו של זה, וכשנוכח האומן בטעותו, לקח הוא את הטלית שאמרו לו למוכרו — ונתנו לזה מדעתו, עד שיחזיר לו את הטלית שלו; ולכן מותר הוא להשתמש בטלית שנתן לו האומן —

אבל בבית האבל או בבית המשתה, מי התיר לו להשתמש בכליו של חבירו!?(3)

בידי; ואין לומר שמשנתנו עוסקת כשלא "ראה", ולכן נאמן אחר לטעון לקוח הוא בידי במיגו דהחזרתי, שהרי אם כן אף אומן היה נאמן לטעון כן, לפי מה שחזר בו רבה ואמר שהמפקיד אצל חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים.

ב. [יש לעיין: הרי שנינו במשנתנו שהאריסים אין להם חזקה, והיינו שידוע בודאי שירדו לשדה בתורת אריסות, וכמבואר בלשון הרשב"ם מו ב בד"ה אריס "שיודעין בו שבתורת אריסות ירד לשדה זו", ותיקשי נמי כקושיית הגמרא כאן].

3. **נתבאר על פי לשון הרשב"ם**, שכתב: **איכא למימר** שהאומן מכר טלית אחר שהוא מתקן במצות בעל הבית שציוה לו למוכרו, וטעה האומן ומכר טליתו של זה, ונתן לו טלית זה מדעת, עד שיחזיר לו את שלו, וכיון דמדעתו נתן לו מותר להשתמש בה.

והנה בפשוטו נראה מלשון הגמרא ומלשון הרשב"ם, שאין הדבר שלו ואינו יכול למוכרו, ורק היתר שימוש יש לו, והיתר שימוש זה קיבלו מן האומן כיון שנתנו לו מדעתו; ואולם צריך ביאור: וכי משום שעשה אותו שליח למוכרו יש לו רשות להשאיל את החפץ לאחרים, כדי לתקן את טעויותיו!? ובסמ"ע ריש סימן קלו כתב, שבודאי לא יקפיד שישתמש עד שיבא הלוקח ויחזיר בגדו, כי כל זמן שהבעלים משתמשים במעות, מסכימים הם שישתמש בטלית, **ראה שם**.

וכתבו האחרונים, שיש ללמוד מדברי הרשב"ם, שלא אסרה התורה ספק גזל, כי הלוא אין הדבר ברור, אלא יש לומר כן, [וכלשון הרשב"ם "**איכא למימר** שהאומן ...", וכלשון הרמב"ם גזילה ו ו "**שמא** ... בעל הכלי ציוה את האומן למוכרו לו"] ומכל מקום מותר, וכעין מה שכתב ב"קובץ שיעורים" אות רנח בביאור דברי הרשב"ם לקמן נז ב.

אך הנה לשון ה"יד רמה" [אות קסז] הוא: וכי אין אדם עשוי לומר לאומן "מכור לי טליתי", וכשאבדה טליתו של זה, **יהב ליה האומן טלית אחרת תחתיה על מנת לשלם דמי לבעלים, דהא אית ליה רשותא לזבונה**, וכיון דאיכא למימר דכי יהיב ליה אומן האי טלית אחריתי להאי, מדעת קא יהיב ליה וברשות הבעלים קא עביד, ישתמש בהן.

ולשון הריטב"א הוא: אמר רב חסדא: וכי אין אדם עשוי לומר לאומן מכור לי טליתי, פירוש: וכיון שנתחלפו מסתמא שוים היו לגמרי, **וזו ראייה** כי אדם אחד נתן לאומן כלי זה למוכרו בשכר שקצץ לו זה ממש, והאומן לא דקדק במכירה, וכשמכר ראשון סבור שהוא אותו טלית שנתן חבירו של זה נותן [הלשון מגומגמת] לו המעות וחבירו נתרצה במעות, ואפילו הטלית ביד האומן מוכרו לו, **ונמצא שהוא קנוי לאומן** וכיון שנתנו לזה להשתמש בו הרשות בידו; וראה עוד שם שביאר הריטב"א שלא מסתבר לומר שעכשיו טעה ולא במכירה טעה ומשום "דבמכירה לא דייק כיון ששכרן שוה, אבל כשמחזיר לאדם טליתו ודאי מידק

אמר רב חייא בריה דרב נחמן:

לא שנו — שמותר הוא להשתמש בטלית שנתן לו האומן — **אלא** כשנתן לו את הטלית **הוא** [האומן עצמו], **אבל** אם **אשתו ובניו** של האומן הם שנתנו לו את הטלית שאינה שלו — **לא** ישתמש בה, כי יש לומר שהם החליפו בטעות את טליתו בטלית של אחר.(4)

והוא האומן **נמי לא אמרן** שאם נתן טלית אחרת, מותר המקבל להשתמש בטלית, **אלא** בכגון **דאמר ליה** האומן בשעת מסירת הטלית: הילך "**טלית**" **סתם**, כי אז יש לומר שידע האומן שאינה שלו, ונתן לו טלית אחרת — שנתנו לו כדי למוכרה — מדעתו.

אבל אם אמר לו האומן בשעת מסירת הטלית "הילך **טליתך**" — **לא** ישתמש בה. כי **האי לאו טלית דידיה הוא** [הרי זו אינה טלית שלו]! כלומר: כי אז יש לומר שבטעות חשב האומן כי הוא נותן לו את טליתו שלו.

אמר ליה אביי לרבא:

תא אחוי לך רמאי דפומבדיתא(5) **מאי עבדי**, [בוא ואראך את הרמאים של פומבדיתא — הם האומנין שבה — איך הם מרמים]!(6)

אמר ליה בעל הבית לאחד מאומני פומבדיתא: **הב לי סרבלאי** [החזר לי את טליתי] שמסרתי לך לתקן!

אמר ליה אותו אומן לבעל הבית: **לא היו דברים מעולם**, מעולם לא נתת לי טלית לתקן!

אמר ליה בעל הבית לאותו אומן: **והא אית לי סהדי דחזיוה גבך** [הרי יש לי עדים שראו בידך טלית]!? ומיהו העדים לא זיהו את אותה הטלית, שאכן אותה הטלית של בעל הבית היא.(7)

אמר ליה האומן לבעל הבית: **ההוא אחרינא הוה** [אותה טלית שראו העדים בידי, של אחר היא ולא שלך]!

אמר ליה בעל הבית לאותו אומן: **אפקיניה ונחזינהו** [הוצא את הטלית, ונראה אם שלי היא], כדי להוציא את עצמך מן החשד!

נצטדק אותו אומן **ואמר ליה** לבעל הבית: **איברא, לא מפיקנא ליה**, [באמת לא אוציאנו], כלומר, וכי בשל טענות של הבל שאתה מעלה בפני, אלך ואראך ממון של אחרים!?

דייק דמיהדר ליה דיליה", [וראה עוד בסמ"ע ריש סימן קלו, שמלשונו שאמר לו "טלית" ולא "טליתך" שמע מינה שידע שאין זה טליתו].

4. **ראה מה שתמה ב"תורת חיים"**.

5. הרשב"ם הביא מדברי הגמרא בחולין קכז א: "פומבדיתא לוייך [נתלוה אליך בדרך], אשני אושפיזך [תשנה את מקום מלונך, שלא ידע אותו פומבדיתאי היכן אתה לן, כי גנבים מומחים הם].

6. אפשר שיצא עמו אביי והראה לו את המעשה הבא בעת התרחשותו.

7. כתבו התוספות: הא אית לי סהדי דחזיוה גבך, פירוש: טלית שהיו בו סימנים כעין שלי, ולא שהיה להם טביעות עין שהיו מכירים שהיא

אמר רבא: שפיר קאמר ליה האומן לאביי! כלומר, אף על פי שרמאים הם, הדין עמהם, ואפילו כשרים שבישראל יכולים לטעון כן.

ומאי טעמא יכול האומן לטעון כן?

מו-ב משום ד"**ראה**" **תניא** בברייתא שהובאה לעיל מה ב, וכדתניא "ראה עבדו ביד אומן, וטליתו ביד כובס, אומר לו מה טיבו אצלך, אתה מכרתו לי אתה נתתו לי במתנה לא אמר כלום", הרי למדנו: רק באופן שעדים מעידים שראו את טליתו של זה ביד האומן, אז אין האומן נאמן, אבל בנידון דידן הרי העדים אינם יודעים שאכן טליתו של זה הוא ביד האומן.(1)

אמר רב אשי:

ואי חכים, אם חכם הוא התובע, **משוי ליה ראה** [יכול הוא לעשות תחבולה, שיהיה "ראה"], וממילא לא יהא האומן נאמן!(2)

כיצד: **דאמר ליה** מוסר הטלית לאומן "והרי **אמאי תפיסת ליה, לאו משום דאית לך גבאי** [ודאי לכן אתה מחזיק בטליתי, משום שחייב אני לך כערכה], וחושש אתה שאכפור בחובי!? ואם כן מודיע אני לך שאיני כופר בחובי, **והשתא אפקיה ולישיימיה, ושקול את דידך ואשקול אנא דידי** [הוצא את הטלית שתפסת, ונשום אותה כדי שאם שוה היא יותר מחובי, תחזיר לי את המותר], שהרי לא גנב אתה, אלא הוצרכת לתופסה כדי שלא אכפור, ועכשיו שאיני כופר ודאי תחזיר לי את המותר"!

ולכשיתפתה האומן להוציא את הטלית, יחזור ויאמר לו: איני נותן לך מאומה!

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי:

שלו.

1. הנה "ראה" שהוזכר לעיל בברייתא הוא לענין טענת "החזרתי", וכמבואר בכל הסוגיא לעיל, אלא שאין הפרש בין אם טוען האומן "החזרתי, ומה שיש בידי שלי היא", לבין אם טוען "לא קבלתי ממך מעולם, וזו שלי או של אחרים היא".

2. כתב הרשב"ם: וכיון שראהו יכול להוציא ממנו, דאומן אין לו חזקה היכא דראה; ובפשוטו כוונת הגמרא היא, שאם יוציאו בפני עדים יזהו העדים שזו היא הטלית שלו, ואף שבתחילה כשראו העדים את הטלית בידו לא זיהו אותה בודאות כטלית שלו, היינו משום שלא ראוה היטב, ועכשיו יראוה.

ומה שכתב הרשב"ם דאומן אין לו חזקה, הנה דין זה תלוי במחלוקת רבה ואביי לעיל, דלרבה, אין אומרים "אומן אין לו חזקה" אלא בידוע שבא לידו לשם תיקון [ואפילו אם הוא עצמו מודה שבא לידו לשם תיקון, הרי הוא נאמן במיגו שהיה מכחיש ענין זה], ואם כן לשיטת רבה, כיון שבנידון דידן אין למוסר עדים שמסר לידו לשם תיקון [וביותר, שאפילו האומן עצמו אינו מודה בזה], הרי יש לאומן חזקה ככל אדם אחר. וצריך לומר, שאין הכי נמי, וכוונת הרשב"ם היא על פי מה דמסקינן לעיל "תיובתא דרבה תיובתא". [אלא שעדיין צריך ביאור, כיון שבעל המימרא כאן הוא רבא, ורבא עצמו סייע לעיל מה ב את דברי רבה. ועוד צ"ב: לו יהא שיש לאומן חזקה, הרי זה אינו אלא לטעון "לקוח הוא בידי", אבל זה שטוען "אינה שלך,

אם חכם הוא האומן, כי אז לא יתפתה, אלא **מצי אמר ליה** האומן לבעל הטלית: **לא צריכנא לשומא דידך, כבר שמוה קמאי דקמך**, [אין צריך לשום אם שוה היא יותר מן החוב, כי כבר נתברר בבירור גמור על ידי שמאים, ששוה היא כחובי, ואין בה מותר].(3)

שנינו במשנה: **אריס** [״האריסין״] **אין לו חזקה**:(4)

ומקשינן: **אמאי** אין נאמן האריס כשאכל שלש שנים את כל השדה לטעון שקנה את השדה!? והרי **עד האידנא** — כשירד לשדה — **פלגא, והשתא כולה** [עד עכשיו לא אכל אלא את חציה, ועכשיו אוכל הוא את כולה] שלא כדרך האריסים!? ואם לא קנאה האריס מבעל הבית, היה לו למחות בו של יאכל את כולה.

אמר תירץ **רבי יוחנן**: הכא במאי עסקינן: **באריסי בתי אבות**, הם אריסי משפחתו של בעל השדה מדורי דורות, ואלה נוהגים לאכול את השדה בשביל אריסותם שלש או ארבע שנים, ואחר כך אוכלים הבעלים את כל השדה, ולפיכך אין להם חזקה.(5)

וזו של אחרים היא״ מה ענין חזקה לכאן!?].

וראה פירושים נוספים בגמרא, בדברי התוספות והראשונים.

3. [יש לעיין, אם כן, הרי מודה הוא עכשיו שהיתה של חבירו, אלא שגבה אותה בחובו, ואם כן למה הוא נאמן, והרי הטוען טענה כזו אין להאמינו אלא במיגו שהיה אומר ״לקוחה היא בידי״, וכעין ״הנהו עיזי דאכלי חושלא״ לעיל לו א, ואם כן היות ואומן הוא שאין לו חזקה, למה יהא נאמן בטענה זו!?].

4. כתב הרשב״ם: אריס שיודעין בו שבאריסות ירד לשדה זו אין לו חזקה, ומבואר, דאם כי גבי אומן שאין לו חזקה מסקינן לעיל מו א ״תיובתא דרבה תיובתא״, ואפילו אם אין ידוע שבתורת אומנות קיבלו אין לו חזקה, כי שמא בא לידו בתורת אומן, מכל מקום באריס — ואפילו אריס בתי אבות — אין אומרים כן.

וראה מה שנתבאר לעיל מו א בהערות על דקדוק הגמרא שם ״אומן הוא דאין לו חזקה, הא אחר יש לו חזקה״.

5. א. כתב הרשב״ם: אריסי בתי אבות ... רגילין לשמור שדות של משפחה זו מעולם הן ואבותיהן באריסות, ולא היו יכולים להחליפו באריסים אחרים, ואותן אריסים נוהגים לאכול כל הפירות שתים ושלש שנים, ואחרי כן יאכלו הבעלים; והכוונה בזה, כי מאחר שאין להחליפם באחרים, לכן נוהגים הם לאכול ברציפות כמה שנים, אבל אריסים אחרים המתחלפים חדשים לבקרים, אין נוהגים כן, כי מי יודע אם אף לשנה הבאה יהא הוא אריסו של זה, והם עושים ואוכלים מיד.

[ב. יש לעיין בדברי הרשב״ם במשנה לעיל מב א ד״ה והאריסין, שכתב ״והאריסין: שיורדין לתקן הקרקע למחצה לשליש ולרביע, אם טוען שני חזקה החזקתי בקרקע ואכלתי הפירות, אינה חזקה, שיכול לומר המערער ״לאריסות הורדתיו, ודמי הפירות [הנותרים על מחצה שליש ורביע] היה משלם לי, או זקפתים עליו במלוה״; אי נמי, מנהג אריסים לעבוד קרקע עשר שנים, וחמש שנים אוכלים הבעלים כל הפירות של כל השדה, ואחר כך אוכלין אריסים חמש שנים כנגדן״; וצריך ביאור, כי תירוצו הראשון הוא תירוץ חדש שלא הוזכר בגמרא, ואף בתירוץ שני לא הזכיר ״אריסי בתי אבות״].

אמר רב נחמן: אריס — ואפילו הוא אריס של בתי אבות, שבעלמא אין לו חזקה — **שהוריד אריסין תחתיו** [הוריד לשדה אריסים אחרים שיעבדו בשדה], והוא עצמו אינו עובד בשדה כלל, ועשה כן שלש שנים:[6] **יש לו חזקה.**

ומפרשינן: **מאי טעמא** יש לו חזקה ואינו כשאר אריסי בתי אבות שאין להם חזקה?

משום **דלא עביד אינש דנחתי אריסי לארעיה ושתיק** [אין דרך בעל שדה לשתוק, כשרואה הוא שאריסו מוריד אריסים זרים לשדה, שמא יקלקלו את שדותיו, אלא אם כן עובד האריס עצמו יחד עמם]!

אמר רבי יוחנן:

אריס של בתי אבות[7] **שחלק לאריסין** אחרים את השדה, ואף הוא עצמו עובד עמהם, **אין לו חזקה!** כלומר, אף שאם הוריד אריסים אחרים ולא עבד עמהם יש לו חזקה, מכל מקום אם הוריד אריסים ועבד עמהם אין לו חזקה, וכאילו לא הוריד אריסים.

ומפרשינן: **מאי טעמא**, מה חילוק יש בין דין זה לדינו של רב נחמן?

משום **דאימור: הרמניא שויוה**,[8] שמא רשות נתן לו בעל הבית להביא אריסים לעזרתו; שאין דרך בעל הבית להקפיד בזה, כשאף הוא עובד עמהם.

שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב: ילמדנו רבינו:

אריס של ראובן, האם **מעיד** לראובן שהשדה היא שלו, כנגד שמעון המערער לומר "שלי היא" —

או אינו מעיד, כי נוגע הוא בעדות היות ונהנה הוא מפירות השדה?

הוה יתיב רב יוסף קמיה [ישב רב יוסף לפני רב נחמן בר יעקב כשהגיעה שאלה זו לפניו]! **ואמר ליה** רב יוסף לרב נחמן בר יעקב: **הכי אמר שמואל:**

אריס מעיד!

ומקשינן: **והתניא**: אריס **אינו מעיד**!?

ומשנינן: **לא קשיא:**

הא — דתניא: אריס אינו מעיד — בכגון **דאיכא** עדיין **פירא בארעא** [עדיין הפירות בשדה], כלומר, לא נטל עדיין האריס את חלקו ויש פירות בשדה לפרוע מהם; ומשום כך אינו נאמן, כי אם יזכה שמעון בדין, יטול הוא אף את הפירות של השדה, והאריס יפסיד, ואם כן נוגע בעדות הוא.[9]

---

6. פירוש: אותם אריסים היו מקבלים את חלקם בשדה כפי שסיכם עמהם האריס הראשון, והאריס הראשון היה אוכל את שאר הפירות ומטעם זה יש לו חזקה, שאם לא היה אוכל הוא את שאר הפירות אלא נותן לבעל הבית את חלקו אין זו חזקה כלל.

7. רשב"ם; ומשום שאם אינו של בתי אבות, הרי יש לו חזקה משום "עד האידנא פלגא והשתא כולה", כי בהכרח היה הוא אוכל את כל הפירות, וכמבואר בהערה לעיל.

8. נכתב על פי גירסת הרשב"ם.

9. **נתבאר על פי הרשב"ם**, שכתב: הא דאיכא פירא בארעא: שעדיין לא נטל האריס חלקו, אינו

והא — דאמר שמואל: אריס מעיד — בכגון **דליכא פירא בארעא** [אין פירות בשדה] וגם לא טרח בה האריס כלום בשנה זו; ואין לו נגיעה בשדה זו.(10)

עמלק [ערב; מלוה; לוקח; קבלן] **סימן:**(11)

מעיד, דניחא ליה דתיקו ביד ראובן, דאי שקיל ליה שמעון יטול גם הפירות כדין נגזל. **ואולם הרשב"א תמה עליו:**

א. כי "איכא פירא בארעא" ועדיין לא נטל האריס [והיינו שכבר עבד בשדה ועדיין לא נטל האריס חלקו] למה לא יעיד, ולמה יטול הנגזל חלק האריס מן הפירות, והא ארעא לאריסי קיימא, ונותן הוא לזה כשאר אריסין.

אך ראה בתוספות: "הא דאית ליה פירא בארעא [כן היא גירסתם בגמרא] לא יעיד דנוגע בעדות הוא, לפי שהיה נותן לו למחצה לשלשיש ולרביע, ואם יזכה המערער הרי שלא ברשותו ירד, וידו על התחתונה", **וכן כתב רבינו יונה:** "הא דאית ליה פירא בארעא אינו מעיד, שאם יזכה המערער בשדה, לא יתן לו בשבח כלום אלא הוצאה שיעור שבח בלבד", [וראה בהערות על הרשב"א הנדמ"ח שהאריך בביאור דינים אלו].

ב. **עוד תמה הרשב"א:** אם איתא [כדברי הרשב"ם, שאין זכות לאריס בפירות אם יזכה המערער שלא הורידו בתורת אריסות, אם כן] אפילו ליכא נמי פירא בארעא ולא טרח בה האריס כלום **בשנה זו** למה יעיד, והרי הוא [המערער] מעמידו [לאריס] בדין על הפירות שאכל בשנים שעברו [אם יזכה בדין, ונמצא שנוגע הוא בעדות]; ראה עוד שם.

אך רבינו יונה כתב: אפילו אם היה אריס בשנים שעברו, כל שאין עדים שהיה אריס, או אפילו אם היה עדים אך אין הם יודעים שחלק אריסותו היה יותר מאשר הוצאה שיעור שבח "הרי זה מעיד ולא הוי נוגע בעדות, דמיגו דאי בעי אמר לא אכלי, כשמעיד ואומר אכלי ובדין אכלי שהשדה של זה שהורידו לשם, נאמן", וראה עוד שם.

10. **נתבאר על פי הרשב"ם**, שכתב: דליכא פירא בארעא: וגם לא טרח בה האריס כלום בשנה זו, מצי להעיד, דלא מרויח מידי בהאי עדות; ואם משום שאם נשאר הקרקע ביד ראובן היה מורידו באריסות, הרבה שדות ימצא באריסות, וגם מי יודע אם יעשנו אריס שלו, אם ירצה יעשה, ואם ירצה, יחדל.

[וצריך ביאור: אם כוונת הגמרא שלא טרח בה כלום בשנה זו, אם כן מה איכפת לן אם יש פירות בשדה, והרי אינם שלו!? ועוד קשה, שהרי מדבריו גבי איכא פירא בארעא, נראה, שאין הוא פסול אלא אם טרח בשדה וגם יש פירות בשדה לפרוע מהם את חלקו, ואילו מדבריו כאן מבואר, שאם טרח בשדה הרי הוא פסול אפילו אם אין פירות בשדה].

והתוספות גרסו בגמרא: **הא דאית ליה פירא בארעא**, לא יעיד דנוגע בעדות הוא, לפי שהיה נותן לו למחצה לשליש ולרביע, ואם יזכה המערער הרי שלא ברשותו ירד וידו על התחתונה, אבל **לית ליה פירא בארעא**, לא חייש אם יסלקוהו, דכמה שדות ימצא באריסות, **וכן הוא ברבינו יונה.**

ולכאורה כוונתם היא, שאין הגמרא עוסקת כלל אם יש פירות בשדה או שאין פירות בשדה, אלא מחלקת בין האריסים, שאם יש לו זכות לפירות בשדה, כיון שמפסיד לא יעיד, ואם אין לו זכות על השדה אין לו נגיעה, אך הרשב"ם שגרס "דאיכא פירא בארעא" ו"ליכא פירא בארעא", וגם כתב "דליכא פירא בארעא, **וגם** לא טרח בה ...", משמע בהדיא שאינו מפרש כדבריהם.

11. על מה שנתנה הגמרא סימן בשמו של

תנו רבנן:

ערב: **ערב מעיד ללוה** שערב לו, על קרקע שהיא שלו כנגד מערער הטוען ששלו היא הקרקע —

והוא דאית ליה ארעא אחריתי [ובלבד שיש ללוה קרקע אחרת] שממנה יכול המלוה לפרוע את חובו, כי אם אין ללוה קרקע לפרוע את חובו, הרי נוגע הערב בעדות שתהיה הקרקע הזו בידי הלוה, כדי שלא יחזור המלוה עליו שיפרע לו את חובו.(12)

מלוה: וכן **מלוה מעיד ללוה** כנגד מערער: **והוא דאית ליה** ללוה **ארעא אחריתי** שממנה יכול המלוה לגבות את חובו; שאם אין לו קרקע אחרת, הרי מעונין המלוה שתעמוד הקרקע ביד הלוה, כדי שיוכל לגבות ממנה את חובו, ונוגע בעדות הוא.(13)

לוקח: וכן **לוקח ראשון** שלקח תחילה קרקע מראובן **מעיד ללוקח שני** שקנה אחריו קרקע אחרת מראובן, כנגד מערער שמערער על השדה השניה שהיא שלו, ושלא כדין מכרה ראובן ללוקח שני —

והוא דאית ליה ארעא אחריתי; ובלבד שיש ללוקח שני קרקע אחרת שקנה מראובן, או שלראובן עצמו יש קרקע אחרת; שאם לא כן, הרי לוקח ראשון נוגע הוא בעדות, כי רוצה הוא שתהא קרקע ביד לוקח שני, כדי שבעל חובו של ראובן יטול את אותה הקרקע, ולא יטול את הקרקע שלו, כי לעולם הולך המלוה אצל הקרקע האחרונה

עמלק, אף שמצוה למחות את שמו [ראה ביאור הגר״א באו״ח תרצ יז שהביא בשם המדרש ״מחה תמחה את זכר עמלק אפילו מעל עצים ואבנים, **ראה שם**], כתב בהגהות יעב״ץ דלאוקמי גירסא שרי, ראה שם ביתר אריכות.

12. כתב הרשב״ם: והא ליכא למימר [לפוסלו לעדות אפילו כשיש ללוה קרקע נוספת, משום] דלכך מתכוין הערב, דניחא ליה שיהו שדות הרבה ביד הלוה, שאם חייב הלוה עדיין לבעל חוב אחר, שיגבה תחילה קרקע האחת, ויגבה הערב [כלומר??? אותו מלוה שהוא ערב על ההלואה שנתן], קרקע השנית ונוגע בעדותו —

ליכא למימר הכי, דכולי האי לא חייש [הערב]: א. שמא לא יפרע הלוה בזמנו; ב. ואם תמצי לומר לא יפרע, שמא יבא מלוה אחר ויגבה, ואחר כך יבא מלוה זה ויפרע ממנו, שני חששות לא חייש, והלכך לאו נוגע בעדות הוא.

13. א. ראה הערה לעיל בשם הרשב״ם, וסיים שם ״וכי האי גוונא איכא לתרוצי גבי מלוה מעיד ללוה״.

ב. יש להעיר, דהנה לעיל דף מד מבואר, שהמוכר שדה לחבירו אין מעיד לו עליה מפני שמעמידה בפני בעל חובו, ומבואר, שאם כי אין אנו יודעים כלל שהמוכר הזה הוא בעל חוב, מכל מקום פוסלים אנו אותו לעדות שמא בעל חוב הוא, [וכן מבואר כאן גבי לוקח ראשון ושני]; ואילו גבי מלוה וערב שאין מעידים ללוה, לא פסלו אלא מי שידוע כמלוה וערב שלו, אבל לא פסלו את כל העדים בעולם, שמא העד הלוה לנתבע או ערב לו.

ולכאורה צריך לומר, שהחשש שמא זה המלוה וזה הלוה, חשש רחוק הוא יותר מאשר לומר שהעד הוא בעל חוב לאחד מאנשי העולם; ומכל מקום יש לעיין מן המבואר לעיל מג ב, שפוסלים עד להעיד, משום שמא ״השני נוח לו הראשון קשה הימנו״ וכתב שם הרשב״ם בביאור

שמכר הלוה.(14)

מז-א א. בעל חוב גובה קרקע "בינונית" [טיב בינוני] מן הלוה, ואינו יכול לדחותו אצל קרקע זיבורית שיש לו.

ב. אין נפרעין מן הערב תחילה, אלא ילך אצל לוה עצמו, ואפילו אם לא היה ביד הלוה אלא קרקע זיבורית, ואילו ביד הערב קרקע בינונית מכל מקום לא ייפרע מן הערב תחילה.

ג. ברם חילוק יש בין "ערב סתם" ל"ערב קבלן" והוא ערב שקיבל את המעות מיד המלוה והוא מסרם ביד הלוה,(1) כי ב"ערב קבלן" יכול המלוה לפרוע ממי שירצה.

קבלן: ערב **קבלן** שיכול המלוה לפרוע מן הערב תחילה ואינו צריך לתבוע מן הלוה תחילה, אם הוא מעיד ללוה על קרקע שלו כנגד מערער הטוען "שלי היא":

אמרי לה, יש אומרים: כך שנינו בברייתא: הרי הוא **מעיד** לו, אם אך יש ללוה קרקע אחרת שייפרע ממנה המלוה, וכמו ערב סתם.

ואמרי לה, ויש אומרים, כך שנינו בברייתא: **אינו מעיד** לו, ואף כשיש ללוה קרקע אחרת, וכדמפרש טעמא ואזיל.

ומבארת הגמרא את שתי השיטות:

אמרי לה מעיד, משום **דכערב דמי** שהוא מעיד ללוה כשיש לו קרקע אחרת, כמבואר לעיל.

ואמרי לה אינו מעיד, משום **דניחא ליה** לערב קבלן **דלהוו בידיה** דלוה **תרוייהו** [שתי הקרקעות]: זיבורית [שיש לו עוד] ובינונית [שהוא מעיד עליה עכשיו], **דכי אתי בעל חוב מאי דבעי שקיל** [שהרי בעל החוב יכול ליטול מה שהוא רוצה].

כלומר, נוח לו לערב שיהיו בידי הלוה מלבד הקרקע הזיבורית שיש לו עוד, גם את

חשש רחוק זה: "אין לנו להכשיר אלא עד **דפשיטא לן** דאינו נוגע בעדות כלל".

14. א. כתב הרשב"ם: ודוקא לוקח ראשון אינו מעיד ללוקח שני כשאין ללוקח שני קרקע אחרת, אבל לוקח שני מעיד ללוקח ראשון אפילו כשאין למי שמכר להם קרקע אחרת, שהרי בעל החוב של המוכר הולך תמיד אצל הקרקע האחרונה שנמכרה על ידי הלוה, ונמצא שאין הלוקח השני מרויח כלום בעדותו; ודוקא שמכר ללוקח ראשון שלא באחריות, אבל אם מכר לו באחריות, כי אז אין הלוקח השני מעיד ללוקח הראשון, אלא אם כן יש קרקע למוכר עצמו שיחזור עליו לוקח ראשון בשביל אחריותו, אבל כשאין למוכר קרקע, אין מעיד הלוקח השני לראשון, שהרי אם יטרפו ממנו, יחזור הלוקח הראשון ויגבה מן הלוקח השני בגין אחריותו, ונמצא הלוקח השני נוגע בעדות.

ב. התוספות תמהו על פירוש הרשב"ם: מה מועיל שיש לו ארעא אחריתי, ד"כי היכי דנחוש לבעל חוב קטן, הכי נמי ניחוש לבעל חוב גדול שיהא חובו כנגד שני קרקעות", וראה מה שפירשו הם את הסוגיא.

1. כן פירש הרשב"ם; וכתב הש"ך [לז טז]: תמה אני אם כתב רשב"ם זה, דהא האי [בציור שמייר הרשב"ם] מפטר לוה מיניה דמלוה [פטור הלוה מלשלם למלוה], וקבלן זה לזה הוא, וכדאיתא בש"ס סוף פרק גט פשוט קעד ב, והיכי דמי "קבלן", כגון דאמר "תן לו ואני

הקרקע הבינונית עליה הוא מעיד עכשיו, כי היות והמלוה יכול ליפרע מן הערב הקבלן תחילה, הרי שאם יש לערב קרקע בינונית וללוה זיבורית בלבד, יגבה המלוה מן הערב את הבינונית שביד המלוה, ולכך נוח לו שגם ללוה יהיה קרקע בינונית, כי אז יאמר לו המלוה "אתן לך בינונית דלוה". (2)

אמר רבי יוחנן:

אומן אכן **אין לו חזקה**, אבל **בן אומן** דהיינו שמת האומן והוריש לבנו שאינו אומן **יש לו חזקה**, ומפרש לה ואזיל.

ארים אין לו חזקה, אבל **בן ארים יש לו חזקה**, וכדמפרש ואזיל.

גזלן שהוחזק בגזלנות על שדה זו [ויש אומרים: שהוא הרוצח נפשות בשביל ממון, כדמפרש כל זה לקמן], **ואפילו בן גזלן, אין להן חזקה**; אבל **בן בנו של גזלן יש לו חזקה.**

א. כל חזקה — בין חזקת מטלטלין ובין חזקת קרקעות שהיא בשלש שנים — שאין עמה טענה אינה חזקה. (3)

נותן", "תן לו ואני פורע", וכדאיתא בש"ס שם ובכל הפוסקים.

2. א. נתבאר על פי הרשב"ם; ולשון הרשב"ם הוא: שלכך נוח לו שיהיו בידי הלוה בינונית וזיבורית "דכי אתא מלוה למגבי בינונית דקבלן **כדין בעל חוב שדינו בבינונית**", ומשמע: אילו לא היה דינו של בעל חוב בבינונית כי אז לא היה מפסיד הערב, ומשום שיכול הערב לדחותו אצל לוה שיש לו זיבורית, וחידוש הוא.

ב. עוד יש לדקדק בלשון הרשב"ם: "דכי אתא מלוה ... לימא ליה אתן לך בינונית דלוה", ואין כוונתו שיכול המלוה לדחותו אצל לוה שיש לו בינונית, שהרי המלוה נפרע ממי שירצה, אלא כוונתו היא, שיוכל לבקשו לילך אצל הלוה כאשר הדעת נותנת, שמן הראוי לגבות מן הלוה ולא מן הערב.

ג. הנה לפירוש הרשב"ם משמע, שלא אמרו בקבלן שאינו מעיד, אלא באופן שדיבר הרשב"ם, והיינו, כשהקרקע הנוספת שיש ללוה אינה טובה כמו זו שמעיד הערב עליה, והקרקע שבידי הערב טובה כמו זו שמעיד הערב עליה, וראה בתוספות שדחו מלפרש כן, משום שהלשון משמע שאינו מעיד בכל אופן, ולא באופן מסוים זה.

ועוד תמהו בתוספות: הלוא אף אם יגבה המלוה מן הערב את בינוניתו, הרי יחזור הוא על הלוה ועל כל פנים יגבה זיבורית, ואין לו הפסד בענין אלא בין בינונית לזיבורית; ואם תאמר שמשום כך נוגע הוא, אם כן איך שנינו מלוה מעיד ללוה כשיש לו קרקע אחרת, וקבלן אינו מעיד, והרי באותו אופן עצמו שאתה פוסל את הערב, דהיינו שהקרקע הנידונית היא בינונית, ואילו ללוה יש קרקע אחרת שהיא זיבורית, גם את המלוה יש לך לפסול, כי נוח לו למלוה להעמיד ביד הלוה את הבינונית שבידו, כדי שלא יהא נאלץ לגבות מן הקרקע האחרת שהיא זיבורית, וראה בדבריהם את פירושם בסוגיא.

3. ראה שם במשנה לעיל מא א: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, וכתב שם הרשב"ם: בין בחזקת שלש שנים דקרקעות ובתים ואילנות, בין בחזקת יום אחד, כגון הנך דאמרינן לעיל "אחזיק להורדי ...", ולא הזכיר חזקת מטלטלין, **אך מדברי הרשב"ם** כאן בד"ה אי דאתו, מבואר בפשוטו, שאף חזקת מטלטלין שאין עמה טענה אינה חזקה.

וראה ברבינו יונה לעיל כח ב ד"ה ופרקינן,

ב. "הבא משום ירושה", והיינו שהחזיק היורש וטוען "מאבי ירשתי", והוא אינו יודע אם של אביו הוא אם לא, אין הוא צריך טענה, אלא אנו טוענים לו שאכן של אביו הוא, וכאשר נתבאר במשנה שם.(4)

ומקשינן עלה: **היכי דמי** [באיזה אופן אנו עוסקים]!?

אי דאתו בטענתא דאבוהון [אם באים הבנים בטענת אביהם], כלומר, אם אנו עוסקים ביורשי אומן אריס וגזלן שהחזיקו, ומודים שהם לא קנו מן המערער, וטוענים הם "אבינו הורישה לנו" —

ואילו היו הם בניהם של שאר בני אדם, היתה חזקתם מועילה, כי אף שהם עצמם אין להם טענה, מכל מקום היינו אנו טוענים להם שאביהם קנה מן המערער, והשמיענו רבי יוחנן, שיש חילוק בין בנו של אומן או של אריס, שהם דינם כשאר יורשים, וחזקתם חזקה, ואילו בנו של גזלן אין לו חזקה —

כך הרי אי אפשר לומר, כי טעם הדין שבן גזלן אין לו חזקה באופן זה, הלוא הוא משום דכשם שאין לאב עצמו חזקה, כך לבן הבא מכחו אין לו חזקה, ואם כן:

אפילו הנך [בן אומן ובן אריס] **נמי לא** יהיה להם חזקה!?(5)

ואי דלא אתו בטענתא דאבוהון, אלא בטענתא דנפשייהו, [ואם אנו עוסקים באופן שהם עצמם מחזיקים בחפץ או שהחזיקו בקרקע שלש שנים, וטוענים הם "אנחנו קנינו ממך את החפץ או את הקרקע"], אף כך אי אפשר לומר, כי:

אם כן **אפילו בן גזלן נמי** יהא לו חזקה!?

ואם כן, באיזה אופן מחלקת הברייתא בין בני האומן והאריס, לבן הגזלן!?

שכתב: והא דלא אמרו הכי במטלטלין ["חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה"], אלא הרי הן בחזקת התפוש בהם, אף על פי שאין עם התפישה טענה, התם לפי שכבר יצאו מרשות הראשון שהרי זה תפש בהם, ועוד דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, וכיון דאינן עשויין להשאיל ולהשכיר, ודאי מיד הראשון בא לידו; וראה ב"קצות החושן" קלג א שכתב: "דמטלטלין נמי טענה בעי, והוה ליה כמו חזקה שאין עמה טענה".

4. דין זה מבואר במשנה לעיל מא א גבי כל חזקה שאין עמה טענה, ולפי מה דמשמע ברשב"ם שאותה משנה עוסקת גם בחזקת מטלטלין אם כן גם הסיפא ד"הבא מחמת ירושה אינו צריך טענה" קעי גם על מטלטלין, וכן מבואר ברשב"ם כאן ש"טוענים ליורש" במטלטלין; והנה לעיל מא ב מבואר, שבשדה אין טוענים ליורש, אלא אם כן מביא הוא עדים שדר בה אביו יום אחד, והטעם בזה מתבאר בהערות לעיל מא ב; אולם במטלטלין לא נתבאר בגמרא בהדיא מתי טוענים ליורש, ולשון ה"קצות החושן" [קלז א] הוא: במטלטלין **כל שהיו אצל אביהן** טענינן להו טענתיה דאבוה, ולכאורה הוא מוכרח, שעל כל פנים יודעים שהיה ברשות האב, שאם לא כן איך אפשר לקרותו "בא מחמת ירושה" ומה לאביו ולחפץ זה אם לא החזיק כלל.

5. **לשון הרשב"ם הוא**: אי דאתו הנך בנים בטענתא דאבוהון ... ומשום הכי בן גזלן אין לו חזקה, דכי האי גוונא אין טוענין ליורש דכיון

ומשנינן: **לא צריכא, דקא אמרי עדים** [הכא במאי עסקינן בכגון שבאו עדים והעידו]:

בפנינו הודה לו המערער לאומן ולאריס או לגזלן ששלו הוא, ולפיכך יש חילוק ביניהם:

הנך — בן אומן או אריס — **איכא למימר קושטא קא אמרי** [יש לומר: אכן אומרים הם אמת] בטענתם שהם אומרים "אבינו לקחה ממך" —

אבל **האי** — בן גזלן — **אף על גב דאודי** המערער **נמי לא מהימן** בנו של הגזלן —

כדרב כהנא! דאמר רב כהנא בענין הודאה לגזלן, שאינה הודאה:

כי **אי לאו דאודי ליה, הוה ממטי ליה לדידיה ולחמריה לשחוור** [אם לא שהיה מודה לו הנגזל לגזלן, היה מוסר אותו ואת חמורו לפקיד,(6) כלומר, לאדם אלים], שהרי סתם גזלן אדם אלים הוא, ואין הודאתו הודאה.

דמכח גזלן קאתי ... הלכך חזקה שאין עמה טענה היא, שהרי אין לאבא חזקה וגם הבן הבא מכחו אין חזקתו חזקה, וכיון דמכח אבוהון קאתו, אפילו הנך "בן אומן" ו"בן אריס" נמי לא ליהוי להו חזקה; **ומשמע** שכל השלשה דין וטעם אחד להם.

ואולם רבינו יונה כתב: אפילו הנך נמי: פירוש, אפילו "בן אריס" נמי, אף על פי שהחזיק שלש שנים, כיון שאינו טוען שלקחה ממנו, אלא שטוען שירשה מאביו אין לו חזקה, ואף על גב דתנן הבא מחמת ירושה אין צריך טענה, ואף על פי שלא החזיק אביו, כיון שהחזיק היורש ולא מחה המערער הרי זו חזקה!?

הא קיימא לן דבעינן עדים דדר בו המוריש חד יומא, דבהכי יש אמתלא דקרקע לקוחה היתה ביד אביו, ואמתלא זו מסייעת לחזקה שהחזיק היורש, [לפיכך אינו צריך טענה, הלכך, בן אריס] כיון שלא דר שם האריס חד יומא בחזקת שהיא שלו, אלא בחזקת אריסות, צריך טענה, דהוה ליה כמו שלא ירד האריס שם כלל, שהרי מחזיקין אותו שהיה יורד לשדה זו בחזקת אריסות, ולפיכך לא מהניא ליה בשדה זו חזקת שלש שנים; **ומשמע**, דב"בן גזלן" וב"בן אומן" ניחא לרבינו יונה בפשיטות טעם הגמרא, ולא הוצרך למה שהוסיף אלא ב"בן אריס", והיינו משום דגבי אריס הנידון הוא בהכרח לגבי חזקת שלש שנים ובזה הוקשה לו, מה שאין כן באומן וגזלן שהוא משום חזקת מטלטלין דבזה לא קשה לו, **ועיין** בזה; [ובעיקר מה שביאר רבינו יונה את טעם "חד יומא", ראה בהערות לעיל מא ב עוד ביאורים בזה].

וב"יד רמה" [אות קעו] כתב: אי אתו בטענתא דאבוהון, דאמרי "אמר לך אבונא דזבנה מינך" לית להו חזקה, ואף על גב דאכלה הבן שני חזקה טובא, דמי איכא מידי דאילו אמר אומן עצמו לא מהימן, וכי אמר אחרינא משמיה מהימן, הילכך הויא לה כחזקה שאין עמה טענה.

ואף על גב דקיימא לן "הבא מחמת ירושה אינו צריך טענה", [יש להסתפק אם כוונתו לשאול אף במטלטלין, או שמא רק באופן שהחזיק הבן שלש שנים, וכפי שהזכיר בפיסקא הקודמת], הני מילי במילתא דאי הוה טעין אבוהון הוה מהימן בלא ראיה, אבל היכא דאבוהון לא מהימן בלא ראיה, לא מיבעיא דלא טענינן ליה לדיליה, אלא אפילו היכא דטעין איהו לנפשיה נמי משמא דאבוה ["אבי אמר לי שקנאה ממך"] לא מהימן אלא בראיה; [**וראה עוד** ב"חידושי רבי שמעון" סימן יב ד"ה אמנם באמת נראה, וב"קובץ שיעורים" אות קצז].

6. כתב הרשב"ם: היה מוסר אותו ואת חמורו

וכך הוא פירוש דברי רבי יוחנן:

אומן אין לו חזקה, כשאינו מביא עדים שהודה; אבל בן אומן יש לו חזקה כשמביא עדים שהודה בפני אביו; אריס אין לו חזקה כשלא הודה, ובן אריס יש לו חזקה כשהודה; גזלן ובן גזלן אין להם חזקה אפילו כשהודה; בן בנו של גזלן יש לו חזקה, כשטוען ירשתיו מאבי, וטוענים ליורש שאביו קנה אותו, שהרי אם היה בא אביו בטענת עצמו היה נאמן.(7)

ואמר רבא: פעמים שאפילו בן גזלן(8) **יש לו חזקה**, ואפילו שאינו בא בטענת עצמו, שהוא קנהו.

ומפרשינן: **היכי דמי?**

כגון דקא אתי בטענתא דאבא דאבוה, [כגון שטוען בן הגזלן: אבי אבי קנהו ממך, והורישה לאבי, ואבי הורישה לי], והוא נאמן בטענה זו, מיגו שהיה אומר: אני קניתיה ממך, שהוא נאמן.(9)

לפקיד, כדמתרגמינן [במדבר טז]: "לא חמור אחד מהם נשאתי", "לא חמרא דחד מנהון שחרית".

7. תוספת ביאור:

שיטת הרשב"ם וגירסתו: "דקא אמרי עדים בפנינו הודה לו, הנך איכא למימר קושטא קאמרי", ופירש הרשב"ם:

לא צריכא דקאתו בטענתא דאבוהון, וכגון דאמרו עדים "בפנינו הודה לו המערער לאביהן של אלו שמכרו להם", הלכך הנך: בן אריס ובן אומן, איכא למימר קושטא קאמרי כשטוענין "אבינו לקחו ממך" שהרי הודה, והודאת בעל דין כמאה עדים דמי.

והקושיות רבות:

א. אם כן למה דוקא בן אריס ובן אומן יש להם חזקה, והרי האומן והאריס עצמם נאמנים מאחר שעדים מעידים על הודאתו של המערער, תוספות.

ב. לשם מה צריכים הבנים להחזיק כלל, ולמה לא די בהודאה לבדה, תוספות.

[ג. למה אמרו "קושטא קאמרי", ומשמע שטענתם טענה היא, והרי כיון שיש עדים אין צורך שיטענו כלל; וגם צ"ב לשון הרשב"ם: דמתחילה אמר "לא צריכא דקאתו בטענתא דאבוהון" וזה משמע כמו לעיל שהם טוענים "אבינו הורישה לנו", ואילו בהמשך הענין כתב הרשב"ם "קושטא קאמרי כשהם טוענים אבינו לקחה ממך"].

שיטת התוספות וגירסתם: "כגון דקאמר בפנינו הודה", והיינו שהבנים שהחזיקו מספרים שהמערער הודה בפני אביהם, ולכן בן אומן ובן אריס, כיון שהוא טוען טענה ברורה של אביהם הוא, הרי זה דומה למה שאמרו לעיל מא ב שאם טוען הלוקח [או הבן] "קמי דידי זבנה מינך", הרי הוא נאמן במיגו שהיה אומר "מינך זבינתה", [וראה בהערות שם מחלוקת הראשונים אם הוא באמת משום מיגו, או שמא טענה טובה היא בעצמותה ומועילה כשם שמועילה טענת מינך זבינתיה"]; אבל בן גזלן אין זו טענה כלל, כי אין הודאת המערער הודאה; ולפיכך לא נקא אומן ואריס עצמם, שהם הרי אין נאמנים לטעון "ממך לקחתיה" ולא משכחת לה אלא בבן אומן ובן אריס; וראה עוד מה שהוסיפו התוספות בזה בסוף ד"ה ירד.

8. כן גרס הרשב"ם.

9. כן גרס ופירש הרשב"ם; וכן כתבו בתוספות בשם ר"י, והוסיף ר"י: וקא משמע לן: דאף על גב שהיתה ביד מי שאין לו חזקה, דהיינו אביו הגזלן, מכל מקום יש לו חזקה, כיון שאמר

מבארת הגמרא: **היכי דמי גזלן** שאין לו חזקה?

אמר רבי יוחנן: כגון שהוחזק על שדה זו בגזלנותא, אבל על שאר שדות שאין ידוע שבאו אליו בגזלנות הרי הוא נאמן.(10)

ורב חסדא אמר: כגון דבית פלוני [בית של אדם מסוים, שנקב רב חסדא בשמו], **שהורגין נפשות על עסקי ממון**, ואינו נאמן על שום שדה, ומשום שאנשים יראים למחות בהם.

תנו רבנן:

א. **אומן אין לו חזקה**, אבל אומן **שירד מאומנותו** ושוב מחזיק בה,(11) **יש לו חזקה**.

ב. **ארים אין לו חזקה**, אבל אריס **שירד מאריסותו, יש לו חזקה**.(12)

ג. אף על פי ששנינו לעיל מב א: "לא לאיש חזקה בנכסי אשתו, ולא לאשה בנכסי בעלה; ולא לאב בנכסי הבן, ולא לבן בנכסי האב", מכל מקום:

בן שחלק [התרחק] מאביו ואינו סמוך על שולחנו וכגון שנשא אשה ואין משתדל עוד בנכסי אביו, **ואשה שנתגרשה** מבעלה: **הרי הן כשאר כל אדם**, ויש חזקה לאב בנכסיו, ולו בנכסי אביו; ויש לבעל חזקה בנכסיה, ולאשה בנכסיו.

ומקשינן: **בשלמא "בן שחלק" איצטריך** להשמיענו שיש לבן חזקה בנכסי אביו: כי **סלקא דעתך אמינא: אב לבן אחולי אחיל גביה** [אב מוחל לבנו כשמחזיק בנכסיו, ולפיכך לא מחה] ולא תהא לבן חזקה בנכסי

שהיתה של אבי אביו.

10. הרשב"א הביא בזה שני פירושים:

יש מפרשים, שיש עדים שגזלה ממנו, וכיון שכן אין לו חזקה באותה שדה, לפי שזה ירא למחות פן יגלגל עליו נזיקין; ודוקא על אותה שדה אין לו חזקה, הא בשאר שדות יש לו חזקה, דאינן יראין מלמחות, ואפילו נגזל זה בעצמו [אינו ירא למחות], והיינו דקאמר: "שהוחזק גזלן על שדה זו", ולא קאמר "כגון שהוחזק גזלן על שדה אחת".

ואם תאמר: כיון שאינו כל כך אלם שאין אדם ירא למחות בו, עד שיש לו חזקה בשאר שדות, מאי שנא שדה זו, אפילו בזו היה לו למחות!?

יש לומר: כיון שהוחזק גזלן על שדה זו, וחמדה, גם הוא ימסור נפשו עליה, וימטי לנגזל ולחמריה לשחוור, [וראה אריכות בפירוש זה, בהערות על הרשב"א הנדמ"ח].

ויש מפרשים: כגון שגזלה ויצאה מתחת ידו בבית דין, ועכשיו ראינוה תחת ידו, שוב אין לו בה חזקה, שהרי הוחזק גזלן עליה, וחמדה, וגזלה; ולשון "הוחזק גזלן" הולם יותר הפירוש הזה.

11. כן הוא לשון הרשב"ם.

וכתבו התוספות: מצינו לפרש, מאותן כלים שנתן לו לאחר שירד מאומנותו, אי נמי אפילו כלים שנתן לו בשעה שהיה עדיין אומן, והוא ששהו אחר אומנותו כל כך, שהוא רגילות שמחזירם לבעלים.

12. בתוספות מבואר, שאריס שירד מאריסותו היינו שהגיע הקרקע לידיו לאחר שירד מאריסותו.

אביו — **קא משמע לן דלא**, ויש לו חזקה!

אלא "**אשה שנתגרשה**", הרי **פשיטא** שהם כשני אנשים זרים שיש להם חזקה זה על זה!?[13]

ומשנינן: **לא צריכא** להשמיענו

מז-ב אלא **במגורשת ואינה מגורשת** [כגון שזרק לה גט, והוא ספק קרוב לו, ואינה מגורשת, ספק קרוב לה, והיא מגורשת] שיש לה חזקה בנכסיו —

וקא משמע לן הברייתא **כדרבי זירא**!

דאמר רבי זירא, אמר רבי ירמיה בר אבא אמר שמואל: כל מקום שאמרו חכמים באשה שהיא "**מגורשת ואינה מגורשת**" ומשום ספק, הרי **בעלה** עדיין **חייב במזונותיה**, עד שיתן לה גט ודאי!

כלומר, יש לה חזקה בקרקע שלו, אם אכלתו שלש שנים, ואף שאמר רבי זירא שהוא חייב במזונותיה, והיה מקום לומר שהיא אוכלת את פירות הקרקע בשביל מזונותיה; לפיכך קא משמע לן הברייתא שאין אומרים כן, כי היות והתחיל במעשה הגירושין, אם כן הוא שונאה, ושוב לא יתן לה מזונות אלא כשילחצוהו בית דין, ולכו לא מסתבר שייחד לה קרקע.

אמר רב נחמן, אמר לי הונא:

כולן, אומן ואריס, וכל אלו שנזכרו לעיל שאין להם חזקה לטעון "לקוח הוא בידי"[1] — אין זה אלא כשלא הביאו ראיה.

אבל **כשהביאו ראיה** לדבריהם, כגון עדים שהודה להם בעל הבית שמכרה להם, או שהביאו שטר מכירה, הרי **ראייתן ראיה, ומעמידין** את **השדה**[2] **בידן**.[3]

אבל **גזלן שהביא ראיה** שהודה לו בעל הבית, או אפילו שהביא שטר מכירה, **אין ראייתו ראיה**,[4] **ואין מעמידין שדה בידו**. וכסברת רב כהנא דלעיל, שאם לא היה

---

13. ברשב"ם הוסיף ביאור: "שהרי שונאין זה את זה, והיה להם למחות".

1. רשב"ם; וראה עוד בתוספות סוף ד"ה וכולן.

2. ביארו התוספות שאף גבי אומן שייך "שדה", וכגון שהוא בנאי.

3. כתב הרשב"ם: דין פשוט הוא, ולא נכתב אלא להשמיענו שבגזלן אין הדין כן; ובביאור כפל הלשון "ראייתן ראיה, ומעמידים שדה בידן" ראה מה שכתבו התוספות.

והנה לעיל עמוד א איתא: אומן אין לו חזקה, בן אומן יש לו חזקה, ומפרשת הגמרא דהיינו באופן שבאו עדים ואמרו "בפנינו הודה לו" וראה שם בתוספות שתמהו על פירוש הרשב"ם, שהרי אם כן למה לי חזקה, ובפשוטו מוכרח, שסובר הרשב"ם מאיזה טעם דבלי חזקה אין מועיל ההודאה; וכן משמע גם מלשון הגמרא כאן שאמרו: "כולן — דהיינו אותם שאין להם חזקה — ראייתן ראיה", ומשמע דאף כשהודה צריכים אנו לחזקה, שאם לא כן מה ענין דין הודאה לאלו שאין להם חזקה; ואם אכן כן, לא פשיטא היא, שהרי אלו אין להם חזקה, ועל ידי ראייה יש להם חזקה.

4. כתב הרשב"ם: כל זה אינו אלא כשלא ראו מתן מעות, אבל כשראו עדים מסירת מעות מיד הגזלן לנגזל הרי השדה של הגזלן, ומשום ש"תלוהו וזבין זביניה זביני", כמבואר בהמשך

מודה לו או כותב לו שטר מכירה, היה מביא אותו ואת חמורו אל הפקיד.

ומקשינן: **מאי קא משמע לן** רב הונא!? והרי **תנינא**, כבר שנינו דין זה במשנה בגיטין:

דתנן: **לקח** אדם קרקע **מסיקריקון** [גזלן ההורג נפשות על עסקי ממון, וזה שבא להורגו אומר לו "שא קרקע זו והניחני"],(5) והלך הסיקריקון ומכר את הקרקע לאדם אחר, **וחזר** הלוקח **ולקח** את הקרקע גם **מבעל הבית**, שכתב לו בעל הבית שטר מכירה או שטר מתנה, אך לא קיבל ממנו מעות, **מקחו** של הלוקח מבעל הבית **בטל**, כי רק מחמת הפחד מהסיקריקון כתב בעל הבית את השטר למי שקנאו ממנו.

ואם כן מאי קא משמע לן רב הונא, בכך שאמר, אם הביא ראיה, שכתב בעל הבית שטר לגזלן עצמו, שאינו נאמן, והרי כל שכן הוא מאותה משנה!?

ומשנינן: הוצרך רב הונא להשמיענו שאפילו אם כתב הנגזל לגזלן שטר מכירה, אין ראייתו ראייה, **לאפוקי מדרב**.

דאמר רב בדין לוקח מן הסיקריקון: **לא שנו** שאם חזר הלוקח מן הסיקריקון ולקח מבעל הבית, שמקחו בטל, **אלא** בכגון **דאמר ליה** בעל הבית ללוקח "**לך חזק וקני**". **אבל בשטר**, שכתב לו שטר שהוא מקנה לו את השדה — **קנה**!

קא משמע לן רב הונא, שאין הלכה כן, אלא ההלכה היא **כדשמואל**, **דאמר אף בשטר נמי לא קנה**, כי לא כתב כן בעל הבית אלא מאימת הסיקריקון, **עד שיכתוב** בעל הבית ללוקח **אחריות נכסים** על המכירה, שאם יטרפוהו ממנו, יחזור עליו.

ורב ביבי מסיים בה, במימרא שאמר רב נחמן לעיל משמו של רב הונא, **משמיה דרב נחמן** עצמו: **קרקע אין לו** לגזלן, שאין מעמידין את השדה בידו ואפילו הביא ראיה, וכדאמר רב הונא, **אבל מעות יש לו** לגזלן. כלומר, אם נתן הגזלן לנגזל מעות על הקרקע, יחזירם לו הנגזל, מאחר שלא חל הקנין, ואין קונסים את הגזלן שיפסיד את המעות שנתן.(6)

במה דברים אמורים שיש לו מעות, בכגון **שאמרו עדים**: "**בפנינו מנה לו** הגזלן לנגזל מעות".

אבל אם רק **אמרו העדים**: "**בפנינו הודה לו** הנגזל לגזלן שקיבל ממנו מעות" — **לא** יחזיר הנגזל את המעות, כי אין הודאה זו אמת, **כדרב כהנא**!

דאמר רב כהנא: **אי לאו דאודי ליה, הוה ממטי ליה לדידיה ולחמריה לשחוור** [אם לא שהיה מודה לו, היה הגזלן מביא אותו ואת חמורו לפקיד המכס מטעם השלטונות, והיו מחרימים ממנו את הכל]!

אמר רב הונא: **תליוהו וזבין**, מי שתלוהו על

הענין לדעת רב הונא.

5. כתב הרשב"ם: ומתנה זו לא הויא מתנה, שאפילו למאן דאמר "תלוהו וזבין זביניה זביני", "תליוהו ויהיב לא הויא מתנה", וראה עוד מה שהביא הרשב"ם מדברי הגמרא בגיטין.

6. ואף שנתבאר בהערה לעיל, שאם נתן הגזלן

עץ, או שעשו לו יסורים, עד שמכר איזה דבר, וקיבל את דמיו, ואמר "רוצה אני", **זביניה זביני** [המכר שמכר, הוא מכר].

אבל תליוהו ויהיב מתנה, אין מתנתו מתנה!???

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

כי **כל** דבר **דמזבין איניש**, רוב מכירת חפצים וכלי ביתו וטליתו שמוכר האדם, **אי לאו דאנים, לא הוה מזבין. ואפילו הכי, זביניה זביני**. דהיינו, כל אדם המוכר את כלי ביתו ותשמישו, אם לא שהיה אנוס למכור מאחר שצריך הוא מעות, הוא לא היה מוכר, ומכל מקום מכרו מכר, שהרי לא חילקה תורה לומר שאם מוכר אדם דבר שהוא צריך לו, אין מכרו מכר היות ולא גמר דעתו להקנות.

ואם כן, אף באונס זה, שתלוהו, הרי על אף שלא גמר בדעתו להקנות, מכל מקום מכרו מכר!

אך דנה הגמרא: **ודילמא, שאני אונסא דנפשיה**, שמא חלוק אונס של האדם בעצמו, שהוא צריך למעות, ומדעתו מוכר, ויש לומר שגמר בדעתו להקנותו מחמת שנצרך למעות, **מאונסא דאחריני**, מאונס שאנסוהו אחרים למכור, שבזה יש לומר שאין המכר חל היות ולא גמר דעתו להקנות!?

אלא, לעולם, אם אכן היינו יודעים שלא גמר בדעתו להקנות, לא היה המכר חל. ומה שחל המכר בתליוהו וזבין, הוא משום שאנו אומרים, כיון שמתוך היסורים הוא אמר "רוצה אני", הרי גמר בדעתו להקנות, ולכך המכר חל.[7]

ולמדנו דבר זה, **מדתניא**:

מח-א כתיב בתחילת ספר ויקרא, לגבי נדרי עולה: "אם עולה קרבנו מן הבקר, זכר תמים יקריבנו. אל פתח אוהל מועד יקריב אותו, לרצונו, לפני ה'" —

ויש לנו לדייק מלשון הפסוק: אחר שכבר אמר הכתוב "זכר תמים יקריבנו", למה חזר ואמר "**יקריב אותו**".

אלא הכתוב הזה **מלמד, שכופין אותו** בית דין לקיים את נדרו שנדר להביא עולה.

יכול יכפוהו להביא ולהקריב את העולה אפילו **בעל כרחו**?

תלמוד לומר, "**לרצונו**".

הא כיצד? כופין אותו עד שיאמר: "רוצה אני".

מעות, כי אז קונה הגזלן, ואם כן למה יחזיר!? אין זו שיטת רב ביבי, כמבואר בסוגיא לקמן מח א; וראה מה שנתקשו התוספות בלשון "מסיים בה".

7. הענין נתבאר על פי פשטות משמעות לשון הרשב"ם, אך ראה ביאור הענין ב"חידושי הגרנ"ט".

ויש לעיין בלשון הרשב"ם שהקדים בדינו של רב הונא "ודוקא מכר, אבל מתנה לא הויא מתנה, דכיון דלא מקבל מידי לא גמר ומקני", שהרי לפי פשטות לשון הרשב"ם משמע לפי הסלקא דעתין, שהמכר חל אף דלא גמר ומקני, ואילו מדברי הרשב"ם האלו משמע, דבמכר אנו

הרי למדנו שאם אומר אדם "רוצה אני", הרי אף על פי שמתוך יסורים הוא אומר כן, מכל מקום הוא גמר בלבו להקדיש ולהקריב. ואם כן, הוא הדין מי שכפוהו למכור, כיון שהוא מקבל את הכסף עבור המכירה ואומר ללוקח הכופה אותו "לך חזק וקני", הרי הסכים בלבו להקנות.[1]

אך דנה הגמרא: **ודלמא, שאני התם**, שמא שונה הדין שם, בכפיה להבאת קרבן, **דניחא ליה דתיהוי ליה כפרה**, נוח לו לאדם שיתכפר בהבאת העולה לתשלום נדרו, ומשום כך, אם אמר בסופו של דבר "רוצה אני", ודאי בלב שלם אמר! אך אין מכאן ראיה למכר סתם, לומר שאמירת "רוצה אני" לאחר הכפיה, נחשבת להסכמה אמיתית למכירה.

ואלא מסיפא של אותה ברייתא יש להוכיח ד"תליוהו וזבין, זביניה זביני". לפי שכך שנינו בסיפא:

וכן אתה אומר בגיטי נשים, באותן נשים שאמרו חכמים שיש לבית הדין לכפות את הבעל על ידי מלקות, שיוציאנה ממנו בגט, כגון מוכה שחין ובעל פוליפוס,[2] **שכופין אותו** לגרשה, **עד שיאמר "רוצה אני** לגרשה". כי בלי שיאמר "רוצה אני", אי אפשר לכפותו לגרשה בעל כרחו, משום שנאמר בתורה לגבי גט "וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה", ולשון "ונתן", מדעתו דוקא, משמע.[3]

הרי למדנו, שאם כופין אותו עד שאמר מתוך יסוריו "רוצה אני", הרי זה נחשב שהוא נותן את הגט מדעתו, כי גמר בלבו לתת לה גט. ואם כן, הוא הדין לגבי מכר, אם אנסוהו למכור, ואמר רוצה אני, גמר בלבו להקנות, וחל המכר.

אך דוחה הגמרא: **ודלמא שאני התם**, גבי גט, שרק שם יש לומר שבסופו של דבר הוא

אומרים שגמר ומקני, מה שאין כן במתנה!?

1. ואף על פי שרב הונא אמר זאת רק במכר ולא במתנה, כי רק במקום שהוא מקבל מעות הוא מסכים למכור, בכל זאת, נתינת גט כשהוא מחוייב לגרשה מן הדין, נחשבת היא כקבלת תמורה, במילוי חובתו לגרשה, וזה דומה לקבלת המעות שבמכר. תוס'.

2. פוליפוס, הוא ריח רע מהפה, או מהאף.

3. הרמב"ם לגבי כפייה בגט כתב בהלכות גירושין [כ ב], שצריך לכפות אותו עד שיאמר רוצה אני, ולעומת זאת בפרק ב' מהלכות מכירה, כשמביא הרמב"ם את הדין של תליוהו וזבין, לא כתב שצריך שיאמר המוכר "רוצה אני".

כמו כן פוסק הרמב"ם [בהלכות אישות ד א] כפי שיטות הראשונים הסוברים שגם אם תליוהו וקידש אשה, קידושיו קידושין. אך שם השיגו הרמב"ם, וכתב שצריך שיאמר הבעל "רוצה אני".

ורבותינו האחרונים [עיין זכר יצחק סוף סימן כז] חילקו בין הסכמה לרצון, שלגבי מכירה די בהסכמת המוכר, ואילו לגבי גירושין צריך את רצונו, וחילוק זה מתבסס על חידושו של הרמב"ם שצריכים הגירושין להעשות רק מרצונו של הבעל היות ואמרה תורה "ואם לא תמצא חן בעיניו, וכתב לה ספר כריתות" [עיין בדברי הרמב"ם בתחילת הלכות גירושין].

רוצה לתת גט, משום **דמצוה לשמוע דברי חכמים**, שחייבוהו לתת גט!

אלא, מבארת הגמרא, שהדין של "תליוהו וזבין, זביניה זביני", אינו נלמד מן הכתוב, אלא **סברא הוא**, **שאגב אונסיה**, **גמר ומקנה**! מתוך היסורים גמר המוכר בלבו להקנות, היות ומלבד האונס הוא מקבל את המעות עבור המכירה.

מותיב רב יהודה לרב הונא, מהא דתנן במסכת גיטין [פח ב]:

גט ה"מעושה", שניתן בכפייה:

אם היתה הכפייה **ב**בית דין של **ישראל**, הרי זה גט **כשר**. ואם נעשתה הכפייה **ב**בית דין של **גויים**, הרי אף על פי שאמר הבעל "רוצה אני", הגט **פסול**.

וסבר רב יהודה, שכך הוא ביאור המשנה: אם בית דין שראל כפוהו משום שמחוייב הוא מן הדין להוציאה, לפי שהוא מאלה שכופין אותם להוציא את נשותיהם בגט, הרי זה גט כשר, משום שמצוה לשמוע דברי חכמים. אך אם כפה אותו גוי לתת גט לאשתו, אפילו הוא במקום שחייב הבעל לגרשה, הרי זה גט פסול.

ובגוי, אם בית הדין של ישראל רוצה לכפותו באמצעות הגויים: **חובטין אותו** הגויים, **ואומרין לו**: "**עשה מה שישראל אומר לך**".

וסבר רב יהודה בביאור המשנה, שרק אם כופהו הגוי לתת גט בשם בית דין של ישראל, רק אז, מן הסתם, גמר הבעל בלבו לגרשה, כמו שהוא מסכים לגרשה כאשר כופים אותו בית דין של ישראל, משום שחייב הוא להוציא.

ולפי הבנת רב יהודה במשנה, הוא תמה על רב הונא: **ואמאי** כשאנס אותו גוי לגרש ללא הוראת בית דין של ישראל, אין הגט כשר? והרי אפילו אם אין כאן "מצוה לשמוע דברי חכמים" כמו בישראל, מכל מקום, **התם נמי נימא**: **אגב אונסיה**, **גמר ומגרש**. וכמו שאמר רב הונא בתליוהו וזבין, שזביניה זביני.(4)

ומתרצת הגמרא: **הא איתמר עלה**, על המשנה ההיא:

אמר רב משרשיא: **דבר תורה**, **אפילו** היתה

וחילוק זה הוא גם בין קניה למכירה. שאם כופים אדם לקנות דבר מה, או לקדש אשה, יש יותר מקום לומר שלא די בהסכמתו לקנות, אלא צריך את רצונו לקנין, כי מעשה קנין שעושה אדם מתוך כפיה, כשאינו רוצה לקנותו, חסר הדבר במעשה הקנין, אך במכירה, שאין צורך במעשה הקנאה מצד המוכר אלא די בהסכמתו, אין צורך לרצונו למכור אלא די בהסכמתו.

4. ואף שרב הונא לא אמר זאת אלא רק ב"תליוהו וזבין", שמקבל המוכר מעות, ולא ב"תליוהו ויהיב", מכל מקום, כפיה על נתינת גט דומה ל"תליוהו וזבין". לפי שהחילוק בין "תליוהו וזבין" ל"תליוהו ויהיב" הוא בכך שבמכר אינו מפסיד המוכר כלום, כי הוא מקבל עבורו מעות. ואף באשה אינו מפסיד כלום, שהיא לא תמשיך לחיות עמו בשלום, שהרי היא רוצה בגירושין [שהיא שכרה את הגוי שיכפנו], ושוב לא תעמוד תחתיו, ואין הגט אלא להתירה לאחרים, והוא אינו מפסיד כלום. ראשונים.

הכפיה **בגוי**, הגט **כשר**.[5] **ומה טעם אמרו** חכמים שגט המעושה **בגוי פסול? כדי שלא תהא כל אחת ואחת הולכת ותולה עצמה ביד גוי**, להחניף לו ולזנות עמו, **ומפקעת עצמה מיד בעלה** על ידו, שיכריחנו הגוי ההוא ליתן לה גט.

מותיב רב המנונא על רב הונא, מהא דתנן בגיטין [נה ב]:

אדם אשר **לקח**, קנה קרקע **מסיקריקון** [שהוא גזלן אנס, ההורג נפשות על עסקי ממון, ומדובר באופן שבא הסיקריקון להרוג את בעל הקרקע, ואמר לו לסיקריקון שישא את הקרקע לעצמו, ויניחהו לנפשו], **וחזר** הלוקח **ולקח** את הקרקע גם **מבעל הבית**, והיינו, ששילם לו עבור הקרקע, וכתב לו בעל הבית שטר קנין על הקרקע, **מקחו בטל**, שלא כתב בעל הבית ללוקח הזה את שטר הקנין אלא מיראת הסיקריקון.[6]

ולרב הונא תיקשי: **אמאי** מקחו, שלקח הקונה מבעל הבית ושילם לו, בטל!? והרי לדבריו, **התם נמי, נימא אגב אונסיה** של הסיקריקון, והמעות שמקבל מן הלוקח, **גמר** בעל הבית, **ומקני**!?

ומשנינן: **הא אתמר עלה, אמר רב: לא שנו, אלא דאמר ליה** בעל הבית ללוקח: "**לך חזק וקני**" את השדה שלקחת מן הסיקריקון, **אבל בשטר** [אם כתב לו שטר], **קנה** הלוקח![7]

אך עדיין מקשה הגמרא: **ולשמואל, דאמר** [לעיל מז ב] **אף בשטר** שכתב בעל הבית ללוקח מסיקריקון **נמי לא קנה, מאי איכא למימר**!?

ומתרצת: **מודה שמואל, היכא דיהב זוזי** [במקום שנתן הלוקח מעות]. והיינו, מודה הוא לרב הונא שתליוהו וזבין, זביניה זביני.

ומקשינן: **ולרב ביבי, דמסיים בה** [לעיל מז ב] **משמיה דרב נחמן**: גזלן שהביא ראיה בעדים או בשטר מכירה שמכרה לו הנגזל, **קרקע אין לו**, אין מעמידין את השדה בידו, אבל **מעות יש לו** מן הנגזל, שחייב הנגזל להחזירם לגזלן, שנתן לו מעות עבור המכירה — **מאי איכא למימר**!? הרי מוכח שתליוהו וזבין לאו זביניה זביני, שאם לא כן, אפילו קרקע יש לו אם נתן מעות.

ומשנינן: מה שאמר **רב ביבי, מימרא הוא**, שאמר זאת בשם אחרים, ואין זו משנה או ברייתא. **ומימרא, לרב הונא לא סבירא ליה**!

אמר רבא: הלכתא: תליוהו וזבין, זביניה זביני. ובלבד שיאמר "רוצה אני".

ולא אמרן שתליוהו וזבין זביניה זביני, **אלא** רק **ב**אופן שאנסוהו למכור **שדה סתם**, שלא מח-ב

---

5. ומדובר במקום שחייב לתת לה גט על פי דין תורה. תוס'

6. אבל מסיקריקון עצמו, שאינו קונה על אף שהסכים בעל הבית לתת לו, לא תיקשי לרב הונא, כי אצל הסיקריקון הוי "תליוהו ויהיב", כמבואר ברשב"ם לעיל.

7. תמהו התוספות, כי משמע דהכי קאמר: אף רב הונא לא אמר אלא בשטר, אבל אם אמר לו "לך חזק וקני" לא אמר. והוא תימא, כי לפי סברת רב הונא דאגב אונסיה גמר ומקני, אם כן, מה לי כתב לו שטר, מה לי אמר לו "לך חזק וקני"!? עיין בתירוצם.

סיימו איזה שדה חייב למכור, והוא מעצמו בחר שדה אחת, ומכרה. שהיות ונתנו לו את האפשרות לבחור את השדה, בוחר הוא בשדה הגרועה ביותר, ובכך הוא מגלה את דעתו שנוח לו למוכרה מחמת רעתה.

אבל באנסוהו על **שדה זו** [שדה מסויימת] — **לא** הוה זביניה זביני לדעת רבא.

ואפילו ב"שדה זו", נמי, לא אמרן שאינו מכר, **אלא דלא ארצי**, שלא מנה בעל הבית **זוזי**, את המעות שקיבל מן המאנס, שבכך גילה דעתו שאינו מעונין במכירה.

אבל, אם **ארצי**, מנה בעל הבית **זוזי** — **לא** אמרינן שאין המכר חל, אלא אכן חל המכר!

ולא אמרן שבשדה זו ולא ארצי לזוזי, אין המכר חל, **אלא** באופן **דלא הוה ליה לאישתמוטי**, שלא היתה בידי המוכר האפשרות להשתמט מלמכור.

אבל, אם **הוה ליה** למוכר **לאישתמוטי** מן המאנס, וכגון שיאמר לו למאנס: המתן לי עד למחר או עד שתבוא אשתי, ולא עשה כן — **לא** אמרינן שאין המכר חל, אלא חל המכר!

אך מסקנת הגמרא היא:

והלכתא — בכולהו, אף כשלא מנה את המעות, ואף כשלא יכל להשתמט, **דהוו זביניה זביני, ואפילו ב"שדה זו"** —

דהא, שהרי **אשה**, כאשר מכריח אותה אדם להתקדש לו בעל כרחו,(8) כ"**שדה זו" דמיא**, שהרי הוא מכריחה להתקדש דוקא לו ולא משאיר בידה את הבחירה למי להתקדש, ומכל מקום **אמר אמימר: תליוה** לאשה, **וקדיש** אותה — **קדושיו קדושין**.

מר בר רב אשי אמר: באשה כשתלוה וקדיש, **ודאי קדושין לא הוו** —

ולא מן הדין, אלא תקנת חכמים היא, משום **שהוא עשה שלא כהוגן** שאנסה להתקדש לו, **לפיכך עשו עמו** חכמים **שלא כהוגן**, שלא כדין תורה, **ואפקעינהו רבנן לקידושיה מיניה**. הפקיעו חכמים את הקדושין ממנו.(9)

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח היכא **דקדיש בכספא** [כשאנסה וקידשה בכסף] דשפיר שייך לומר: הפקירו חכמים את מעות הקידושין ממנו, שהרי "הפקר בית דין הפקר" וממילא אין חלים הקידושין שהרי אין המעות שלו; אבל אם אנסה **וקדיש בביאה מאי איכא למימר!?**

---

8. כתב הרשב"ם, דתליוה וקדיש דומה לתליוה וזבין, שמוכרת עצמה לזה. ומשמע שכוונתו לומר, כי היא מקבלת כסף. וצריך ביאור:

א. אין דרך שתקבל האשה מעות קידושין בשוייה, והרי תליוהו וזבין הוא משום דלא מפסידה מידי.

ב. בהמשך הסוגיא מבואר בהדיא שאפילו אם לא קידשה בכסף, קידושיה קידושין.

9. כתב הרשב"ם: עקרינהו והפקירו אותן ועשו מעות מתנה, ובמקום אחר מפרש דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל, וחכמים אמרו שלא יהיו קדושין, נמצא שלא קידשה זה, שהרי תלה בדעת חכמים, והם אינם חפצים בקידושין הללו.

אמר ליה רב אשי לרבינא: **שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות!**

מעשה **בטאבי** שהיה אדם אלים, **דתלא לפאפי אכינרא, וזבין** [תלהו לאדם בשם פאפי על אילן ששמו כינרא, ומכר פאפי לטאבי את שדהו]! (10)

מסר פאפי מודעת ביטול, שרק מחמת אונס מכר, אך אין רצונו למכור.

חתם רבה בר בר חנה ועד אחר עמו לפאפי **אמודעא** [על המודעה שמסר פאפי קודם שנכתב שטר המכירה]. **וחתם** רבה בר בר חנה גם **אאשקלתא** [על שטר המכירה].

אמר רב הונא: מאן דחתים אמודעא, שפיר חתים [מי שחתם על המודעה טוב עשה], כלומר, הועילה המודעה שמסר, כדי לבטל את המכירה. (11) ואף **מאן דחתים אאשקלתא, שפיר חתים**. כלומר, אף החתימה על השטר הועילה, לקיים את המכירה!

ומקשינן: והרי **מה נפשך**!? **אי מודעא, לא אשקלתא**, אם מועילה המודעה לבטל, אי אפשר שיועיל השטר לקיים; **ואי אשקלתא, לא מודעא**, ואם מועיל השטר לקיים, לא מועילה המודעה לבטל!?

ומשנינן: **הכי קאמר: אי לאו** שמסר פאפי **מודעא, מאן דחתים אאשקלתא, שפיר חתים**. כלומר: אם לא שנחתמה המודעא על מכירה זו, היה שטר הקניין קיים, ואף על פי שתלוהו לפאפי —

כי **רב הונא** הולך **לטעמיה** [לשיטתו], **דאמר רב הונא: תליוהו וזבין, זביניה זביני.**

ומקשינן: **איני**, כלומר, האיך ביטלה המודעה שחתם עליה רבה בר בר חנה, את שטר המכירה שחתם הוא עצמו בה!?

והאמר רבי נחמן: העדים שחתמו על שטר הלואה, **ואמרו** לאחר זמן: "**אמנה היו דברינו**", שכאשר חתמנו על השטר, חתמנו עליו ביד הלוה, שהחתים אותנו על שטר כדי שיהיה מוכן בידו לכשירצה ללוות, והוא מסר את השטר למלוה אף קודם שלוה, כי האמינו למלוה שלא יתבע ממנו את החוב עד שילוה, **אין נאמנים**. מט-א

וכן עדים שאמרו על שטר מכירה שחתמו עליו: "**מודעא היו דברינו**", שהמוכר מסר מודעת ביטול בפנינו לפני כתיבת השטר או לפני נתינתו, כדי לבטל מכירה זו, הרי אלו **אין נאמנין**.

שהרי שניהם מודים ששטר טוב הוא, וכיון שנחתם בכשרות, הרי זה כאילו העידו הם עצמם בבית דין שזה הלוה את פלוני מנה. וכשבאים הם לבטלו על ידי עדותם שאמנה הוא או מודעא נמסרה עליו, הרי זה בכלל מה שדרשו חכמים מן הכתוב "אם לא יגיד": כיון שהגיד [העד] את הגדתו בבית דין, שוב אינו חוזר ומגיד. (1)

---

10. כתב הרשב"ם פירוש שני: כפה טאבי את פאפי שימכור לו את כנורו.

11. ביאר הרשב"ם, שאף על פי ש"תלוהו וזבין זביניה זביני", אין זה אלא כשלא מסר מודעא תחילה, אבל מסר מודעא תחילה, הרי היא מבטלת את המכירה.

1. הוסיף הרשב"ם ביאור: שאין הם נאמנים בדבריהם, לא רק כשכתב ידם יוצא ממקום אחר,

ואם כן אף במעשה זה, אין רבה בר בר חנה יכול לבטל את עדותו בשטר המכירה, על ידי העדות שהעיד בשטר המודעא שהמוכר מסר מודעא!?

ומשנינן: **הני מילי** שאין העדים יכולים לומר "מודעא היו דברינו", אלא כשאומרים הם כן **על פה**. דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, **לא אתי על פה** המאוחר, **ומרעא לשטרא** שקדם לו —

אבל כשכתבו העדים כן **בשטרא**, שקדמה חתימת שטר המודעה לחתימת שטר המכירה, אז **אתי שטרא**, שטר המודעה הקודם, **ומרעא לשטרא**, לשטר המכר שנכתב אחריו!

גופא, אמר רב נחמן: העדים שאמרו "**אמנה היו דברינו**", **אין נאמנין**. וכן אם אמרו "**מודעא היו דברינו**", **אין נאמנין**.

ומר בר רב אשי אמר: העדים שאמרו "**אמנה היו דברינו**", **אין נאמנין**.

אבל העדים שאמרו "**מודעא היו דברינו**", הרי אלו **נאמנין**.

ומפרשינן: **מאי טעמא** חלוקה עדות על מודעא מעדות על אמנה?

משום **שזה**, שטר שיש עליו מודעא, **ניתן ליכתב** [מותר לכותבו], **וזה**, שטר אמנה, **לא ניתן ליכתב**, אסור לכותבו משום שנאמר "אל תשכן באהליך עולה", ואמרו חכמים שכוונת הכתוב לשטר אמנה שביד המלוה. ולפיכך, אין העדים נאמנים לומר שחתמו על שטר כזה, כי אין אדם משים עצמו רשע.(2)

שנינו במשנה: **ולא לאיש חזקה בנכסי אשתו**:

ומקשינן: הרי אכילת פירות של הבעל בנכסי אשתו **פשיטא** שאינה חזקה!?

שהרי **כיון דאית ליה** את הקרקע **לפירא, פירא** דידיה **הוא דקאכיל**, היות ויש לו זכות בקרקע של אשתו לפירות מתקנת חכמים, [שתיקנו: בעל אוכל את פירותיהם של נכסי אשתו, ונכסים אלו נקראים "נכסי מלוג"], הרי את שלו הוא אוכל, ואין האשה צריכה למחות, שהכל יודעים שבתורת פירות ירד לקרקע זו!?(1)

ומשנינן: **לא צריכא** משנתנו להשמיענו שאין חזקה לאיש בנכסי אשתו, אלא בכגון **דכתב לה** הבעל לאשתו "**דין ודברים אין לי** [לא יהא לי] **בנכסייך**", וויתר על הזכות לאכול את פירות נכסיה —

כלומר: שניתן לקיים את חתימותיהם שבשטר על ידי דימוי חתימותיהם שבמקום אחר; אלא אפילו כשאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, ולא נתקיים השטר אלא על פיהם, והיה לנו לומר: "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", מכל מקום אין נאמנים.

2. אבל לסברת "לא אתי על פה ומרע ליה לשטרא" אין חושש מר בר רב אשי.

1. ביאר הרשב"ם: כיון דאית ליה פירא בתקנת חכמים שתקנו פירות של נכסי אשה לבעל תחת פרקונה [חיובו לפדות את האשה, אם ישבוה], אותן פירי הוא דקאכיל, ואין לו בגוף הקרקע כלום, ואין צריכה למחות, שהכל יודעין שבתורת פירות ירד לקרקע זו.

ולא דמי למשכנתא דסורא [היינו, מי שהלוה עשרה מנים על שדהו של הלוה, ולסוף עשר

והשמיעתנו משנתנו: מכל מקום אין לאיש חזקה בנכסי אשתו, כי אין האשה מקפדת אם אוכל הוא שלא כדין!

ומקשינן: **וכי כתב לה מאי הוי**, וכי כתיבה בנוסח זה מועילה!?(2) **והתניא**:

האומר לחבירו [לשותפו]:(3)

"**דין ודברים אין לי** [לא יהא לי] **על שדה זו, ואין לי עסק בה, וידי יהו**(4) **מסולקות ממנה", לא אמר כלום**; ומשום שאין זו לשון מתנה כשאומר "לא יהא לי חלק בשלי", שהרי בהכרח הוא שלו, עד שיאמר "שדי נתונה לך", או "שדי מכורה לך", או "שדי מופקרת לכל מי שירצה".(5)

אמרי לה דבי רבי ינאי [תירצו בישיבתו של רבי ינאי]:

מתניתין [משנתנו], **בכותב לה** "דין ודברים אין לי בנכסייך ובפירותייך"(6) **ועודה ארוסה**, כאשר היא ארוסה ועדיין לא זכה בפירות נכסיה שאינו זוכה בהם אלא בשעת נישואין, כי בזה שייך לומר "לא יהא לי" כי בידו הדבר תלוי, שאין מזכין לאדם בעל

שנים חוזרת הקרקע לבעלים בחנם, ונמצא קונה פירות של כל שנה — במנה] דאמרן דצריך למחות בסוף כל שלש, [ראה לעיל לד ב ולח א, שאם ירד בתורת משכנתא לשדה, ואחר כך מעלים הוא את שטר המשכנתא, וטוען: בתורת מקח באה לידו, הרי הוא נאמן, ומה שתיקנו חכמים משכנתא זו ולא חששו שיעשה כן, הוא משום שבעל השדה יכול למחות בתוך כל שלש ולומר "לפירות הורדתיו", ואם לא מיחה — הפסיד; ואם כן אף כאן נאמר, כיון שלא מיחתה והודיעה ש"לפירות ירד", הפסידה], דהתם היינו טעמא, שמא לסוף זמן מרובה לא יהו עדים זכורים שבתורת משכון באה לידו, ויכול לטעון "לקוח הוא בידי", אבל נכסי אשה לבעלה, כל העולם יודעין שפירות יש לו בקרקע אשתו, ולא תהיה לו חזקה בחייה.

2. כתבו התוספות בד"ה דכתב לה: יכולה היתה הגמרא לתרץ שכתב לה בלשון טוב, או שאכל את הפירות מנכסים שניתנו לה על מנת שאין לבעלה רשות בהם, או שאכל פירות משדה שנתן הוא לה במתנה, שבזה אין לו זכות לאכילת פירות כמבואר לקמן נא ב; **וראה** עוד ברשב"א ד"ה אמרי.

3. כן פירש הרשב"ם לעיל מג א.

4. כן היא גירסת הרשב"ם לעיל מג א.

5. ראה תוספת ביאור בזה, בדברי הרשב"ם לעיל מג א.

6. נתבאר על פי התוספות, שהוסיפו תיבת "ובפירותייך", משום דמבואר בכתובות פג א, שאם לא כתב כן עדיין יש לו פירות, ולא מהני "בנכסייך" לבד, אלא לענין שאם מכרה ונתנה — קיים.

והרשב"א הוסיף: "ובפירי פירותיהן עד עולם", ומשום שאם לא כן הרי פשיטא, כי מאחר שיש לו פירי פירות, זכות יש לו בפירות ליקח בהן קרקע והוא אוכל פירות "אם כן תלינן הכנסת פירות בכך, [בהערות לרשב"א הנדמ"ח ביאר את כוונתו, שאין להוכיח מדלא מחתה שמכרה לו, אלא תולים אנו שהכנסת הפירות היא כדי לקנות בהם קרקע, ולכך לא מחתה], אלא לשון קצרה נקט, ומדתני לה בביאור הכין בפרק הכותב, נקט לה הכא בקיצור, דסמיך אההיא דהתם.

כרחו — [7]

וכדרב כהנא, שיכול אדם לסלק את עצמו מזכות שנתנו לו חכמים, כל שלא באה עדיין לידו! [8] **דאמר רב כהנא:**

מט-ב **נחלה הבאה לו** [העתידה לבוא לו] **לאדם ממקום אחר**, כלומר, נחלה שהוא יורשה רק מדרבנן, והיינו ירושת אשתו: [1]

אדם מתנה עליה שלא יירשנה, וכגון שיאמר "דין ודברים אין לי על אותה נחלה העתידה לבוא לי"; וכשם שיכול להסתלק מירושת אשתו — עד שלא באה לידו — היות והיא מדרבנן, כך יכול הוא להסתלק ממה שתיקנו חכמים פירות נכסי מלוג לבעל, היות

---

7. כן נראה לפרש על פי מה שכתב הרשב"ם, דלשון "דין ודברים אין לי" דמשמע "לא יהא לי חלק בשלי" אינו מועיל משום ד"על כרחו הוא שלו"; ורבינו יונה כתב: לשון "דין ודברים אין לי" לשון סילוק הוא, שאינו רוצה לזכות בנכסיה כשתנשא לו, ולפיכך מהני".

8. **ביארו התוספות:** עיקר כוונת הגמרא בהביאה את דברי רב כהנא, הוא כדי ללמד, דאף על גב דקיימא לן דאין אדם **מקנה** דבר שלא בא לעולם, מכל מקום יכול **להסתלק** מדבר שלא בא לעולם.

אבל רבינו יונה כתב: פירוש, אף על פי ש"המתנה על מה שכתוב בתורה, תנאו בטל", והכא נמי הוה לן למימר, שאין יכול לסלק עצמו שלא יזכה בשעת נשואין בנכסי מלוג שלה, שהרי אמרו חז"ל שהוא זוכה בהן בנשואין, ואילו האומר "לא אירש את אבא" אין בדבריו כלום; אפילו הכי, כיון דנכסי מלוג — מדבריהם [הוא ד]זוכה הבעל בהם, יכול להתנות ולסלק עצמו באמירה שלא יזכה בהן כשתנשא לו; ראה עוד שם.

[ולכאורה צ"ב: הרי דבר שבממון הוא, שנחלקו בו רבי מאיר ורבי יהודה — ראה לקמן קכו ב, ועוד — וקיימא לן דרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, דבדבר שבממון תנאו קיים [וכן פסק הרמב"ם]!? וראה היטב ב"קצות החושן" סימן רט ס"ק יא].

וראה את דברי התוספות בענין מתנה על מה שכתוב בתורה.

1. **על פי רבינו יונה;** וביאור לשון "ממקום אחר": נחלה הבאה על ידי תקנת חכמים, וראה עוד מדברי רבינו יונה בזה בהערה בהמשך הסוגיא.

ואולם הרשב"א כתב: פירשו מקצת המפרשים: הבאה לו מחמת אשתו, ומדרבנן, ולאפוקי נחלת האב שהיא דבר תורה; ואינו מחוור כלל, דאף ירושת הבעל מדאורייתא היא, וראיות חזקות יש לזה וכתבתים בפרק נוחלין; אלא הכי קאמר: נחלה הבאה לו לאדם ממקום אחר על ידי מעשה, ועדיין לא באה לידו, כגון נכסי ארוסה שעדיין אינו זוכה בה, עד שתבוא ממקום אחר על ידי נישואין ושתמסור לו את עצמו מרצון לחופה, דאינו יורשה מן האירוסין, דירושה בשאר תליא רחמנא, דכתיב כי אם לשארו, מה שאין כן בנחלת האב דממילא קא אתיא, לפיכך בעודה ארוסה מסתלק ממנה, מה שאין כן בירושת האב.

וראה את לשון הרשב"ם בד"ה נחלה הבאה לו ובד"ה וכדרבא, **וראה עוד** בד"ה כדרב הונא בתוך הדברים שכתב: "והיינו **נחלה הבאה לו לאדם לאחר מכאן** שהמזונות עתידים לבוא בכל יום", [ולכאורה נראה שכן היא גירסתו בגמרא], וראה בהערה 2.

ורבינו גרשום פירש: "ממקום אחר, כגון נכסי מלוג דאשתו".

ובעודה ארוסה הוא כותב לה, שעדיין לא באו לידו.

וכדרבא! דאמר רבא:

כל האומר "אי אפשי בתקנת חכמים שעשו להנאתי", **כגון** תקנה **זאת** שדיברו עליה בבית המדרש והיא מדרבנן [ומפרש לה ואזיל], **שומעין לו**, כי חכמים לא יזכו לו זכות בעל כרחו.(2)

שואלת הגמרא: **מאי "כגון זאת"** שאמר רבא, כלומר, על איזה תקנה אמר רבא את הכלל שלו?

ומפרשת הגמרא: בתקנת מזונות — שתיקנו: הבעל יזון את אשתו, ובתמורה, יהיו לו מעשי ידי האשה — היו עוסקים באותה שעה בבית המדרש, ואמר רבא, דבכגון זו התקנה, אם אמרה האשה "אי אפשי בתקנת חכמים, ואיני רוצה שיתן לי בעלי מזונות, ואף אני לא אתן לו את מעשה ידי", יכולה היא לומר כן —

ובא רבא להשמיענו **כדרב הונא אמר רב! דאמר רב הונא אמר רב:**

יכולה אשה שתאמר לבעלה: "איני ניזונת ואיני עושה", ומשום שעיקר תקנת חכמים היתה: מזונות לאשה, ואילו מעשה ידיה תמורה היא למזונות, ולא כדעת החולקים וסוברים במסכת כתובות נח ב, שעיקר תקנת חכמים היתה: מעשה ידיה לבעלה, ותיקנו חכמים את המזונות בתמורה למעשה ידיה, ולדעתם אין היא יכולה לומר "איני ניזונית ואיני עושה", שהרי עיקר התקנה לא היתה

---

2. א. על פי לשון הרשב"ם, שכתב: דבעל כרחו דאיניש לא יזכוהו חכמים, שאם אינו חושש בטובה שעשו לו חכמים, לא ניתן לו בעל כרחו, שלדעתו תקנוהו חכמים.

ב. נתקשו הראשונים: לשם מה מביאה הגמרא את דברי רבא, ולא די לה במה שהביאה את דברי רב כהנא!?

וכתבו הרשב"ם והתוספות: כלומר, ובאיזו נחלה מועיל התנאי, באותה שבאה לו על ידי תקנת חכמים כדרבא, אבל בנחלה דאורייתא, כגון "דין ודברים אין לי בירושת אבי" לא יועיל כלום.

ואף רבינו יונה ביאר כפירוש זה, אלא שהטעים בה דברים: שלא תאמר דהא דאמר רב כהנא "נחלה הבאה לו לאדם **ממקום אחר**", לאו למימרא דירושת הבעל דרבנן [ופירוש "ממקום אחר" היינו שהיא מתקנת חכמים ולא מן התורה, וכפי שביאר רבינו יונה, כמובא לעיל בהערה], אלא הכי קאמר: נחלה הבאה לו על ידי נשואין [וזה הוא פירוש "ממקום אחר"], אף על פי שהיא מן התורה [כלומר, ונאמר שסובר רב כהנא דירושת האשה היא מדאורייתא], אדם מתנה עליה, ולא אלימא שלא להתנות עליה כשאר נחלות.

עוד כתב שם בפירושו הראשון: לא איצטריך לאתויי הא דרבא, אלא לאשמועינן דרבא נמי קאי בשיטתיה דרב כהנא; וראה שם בדבריו עוד ביאור שלישי.

והוסיפו התוספות לבאר: ובמילתיה דרבא לחודיה לא סגי בלא רב כהנא, דמדרבא לא הוה שמעינן שיוכל להתנות בדבר שלא בא לעולם, דאף על גב דרבא קאי אמזונות שלא באו לעולם, התם אינו חידוש מה שאין לה מזונות, דאטו יש לה ליטול מזונות בעל כרחה, דכשרוצה חוזרת בה, ולא קא משמע לן רב הונא אלא שיכולה להפקיע מעשה ידיה.

לטובתה.[3]

כאן שבה הגמרא לדברי המשנה ששנינו: ולא לאיש חזקה בנכסי אשתו, ומדייקת:

חזקה הוא שאין לו לאיש להוכיח מחמתה שקנה את נכסי אשתו, **הא ראיה** בעדים או בשטר **יש** [מועילה היא לו להוכיח את טענתו שמכרה לו]; כלומר, אם אכן יתברר שאכן מכרה לו האשה את השדה, כי אז מכירתה — מכירה!?

ואמאי!? **תימא** [תאמר האשה] "**נחת רוח עשיתי לבעלי** במה שמכרתי לו כדי שלא יכעוס עלי, אבל לא היה בדעתי להקנות לו את הנכסים"!?[4]

שהרי **מי לא תנן** במשנה בכתובות צה א, שיכולה אשה לטעון טענה כעין זו!?

והתנן: **לקח** אדם **מן האיש** קרקע, והיא הרי משועבדת לאשה לגביית כתובתה ככל שאר קרקעותיו, **וחזר ולקח מן האשה**, כלומר, לאחר מכירתו בא אל האשה והחתים אותה על שטר שלא יהא לה שעבוד על הנכסים שקנה מבעלה, הרי **מקחו** של הלוקח — **בטל**, כלומר,[5] עדיין יכולה היא לגבות מנכסים אלו את כתובתה, על אף שחתמה על ביטול השעבוד.

אלמא, הרי מוכח ממשנה זו **דאמרה** [יכולה היא שתאמר]: "**נחת רוח עשיתי לבעלי**, ולכך חתמתי", ואם כן, **הכא נמי**,[6] **תימא** [תאמר האשה] "**נחת רוח עשיתי לבעלי**, ולכך מכרתי לו"!?

ומשנינן: **הא איתמר עלה** דההיא משנה: **אמר רבה בר רב הונא**:

לא נצרכה — מה ששנינו "מקחו בטל" — **אלא באותן שלש שדות** [ומפרש להו ואזיל] המשועבדות לה יותר משאר נכסים, ודעתה סומכת עליהן ביותר, ובאלו דוקא מקחו בטל, כי ודאי לא גמרה דעתה והקנתה, אלא נחת רוח עשתה לבעלה.[7]

---

3. נתבאר על פי הרשב"ם.

4. א. כתב הרשב"ם: ולא דמי לתליוהו וזבין דזביניה זביני [כמבואר לעיל מח ב]; משום דאגב אונסיה גמר ומקני, אבל כאן אין אונס כל כך ולא גמרה בדעתה להקנות; **וראה** מה שכתבו על דבריו הרמב"ן והרשב"א.

ב. לכאורה נראה מוכח, שאפילו אם החזיק האיש שנים רבות בשדה, עדיין יכולה היא לומר — לפי סברת הגמרא כאן — נחת רוח עשיתי לבעלי; שהרי המשנה עוסקת במי שהחזיק שלש שנים בשדה, ובאופן זה אנו מדייקים "הא ראיה, יש".

5. על פי הרשב"ם, המבאר, שאין הכוונה לומר ש"מקחו בטל" לגמרי, אלא כל זמן שיחיה הבעל יאכל זה הלוקח את הפירות, שהרי המוכר מכר לו כל זמן שלא תתגרש האשה ולא יבוא זמן גיבוי כתובתה, והאריך בזה; **אך ראה** שיטה אחרת בזה, בתוספות בד"ה אילימא לפי שיטת רש"י בכתובות פא א.

6. ברשב"ם מבואר, דכל שכן הוא, כי אם יכולה אשה לטעון כן לאחרים שקנו מבעלה, כל שכן כשמכרה לבעל עצמו.

7. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב: הא איתמר עלה דההיא ד"חזר ולקח מן האשה": אמר רבה בר רב הונא: לא נצרכה למיתני "מקחו בטל" היכא דחזר ולקח מן האשה, אלא באותן שלש שדות **המשועבדות לה יותר משאר נכסים, ודעתא סמכא עילוייהו טפי**, דהוי "מקחן

ואלו הן:

אחת: קרקע **שכתב לה בשטר כתובתה**, כלומר, שיעבד אותה במפורש בשטר הכתובה לפרעון כתובתה.(8)

נ-א **ואחת**: קרקע **שייחד לה** בעדים אחר נישואיה **בכתובתה** [עבור כתובתה], ועשה את השדה הזו "אפותיקי" לאשתו בכתובתה.(1)

ואחת: קרקע **שהכניסה לו שום משלה**, כלומר, הביאה אותה מבית אביה לבעלה בתורת "נכסי צאן ברזל", ושמים את שוויים בשעת נישואין והבעל מחזיר את ערכם כשמת או מגרשה; ושדה זו משועבדת היא לה כשאר נכסי הבעל, אלא שהיא על שדה זו בוטחת יותר, הואיל ומבית אביה הכניסתו.

ומבארת הגמרא: **ולמעוטי מאי**, על אלו שדות אמר רבה בר רב הונא, שאין היא יכולה לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי"?

אילימא למעוטי: שאר נכסים של בעל המשועבדים ממילא לאשה בכתובתה, וללמד: אם חתמה ללוקח שלא תגבה כתובתה מנכסים אחרים שקנה, אין היא יכולה לטעון "נחת רוח עשיתי לבעלי"? כך אי אפשר לומר, שהרי:

כל שכן דהויא לה איבה [ישנאה] אם לא תכתוב ללוקח!? דהרי **אמר לה** בעלה "ודאי לכן לא חתמת לו, משום **שעיניך נתת בגירושין, ובמיתה** [מצפה את להתגרש או שאמות]"; כלומר:

אם בשלש שדות אלו שאין הבעל יכול לטעון לה "עיניך נתת בגירושין ובמיתה" — כי הרי דין הוא שתערער על מכירת שדות שיוחדו לה לגביית כתובתה, ואפילו אם לא נתנה עיניה בגירושין ובמיתה — מכל מקום אתה אומר שיכולה היא לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי" —

בטל", דודאי לא גמרה ואקנייה, אלא נחת רוח עשתה לבעלה.

ומתבאר מתוך פירושו, שבא רבה בר רב הונא למעט הסכמתה לויתור על שעבודה בשאר נכסים משועבדים, ואין היא יכולה לומר בהן "נחת רוח עשיתי לבעלי", וויתורה — ויתור; ולקמן בהערות יתבאר, שהדברים סותרים לכאורה את המשך הגמרא המפרשת שהוא לא בא למעט ויתור על שעבודה בשאר נכסים משועבדים, אלא למעט מכירה שמכר הבעל את שאר נכסיה השייכים לה, וחתמה אף היא ללוקח, [והוא הדין כשמוכרת שדה שלה לבעלה, וכנידון משנתנו]; ומלבד זה צ"ב לשון הרשב"ם כאן בהמשך דבריו "ולקמיה מפרש למעוטי מאי דלא הוי מקחן בטל", והרי כבר פירש הרשב"ם שהוא בא למעט שאר נכסים משועבדים; וצריך תלמוד.

8. פירש הרשב"ם: אחת שכתב לה בכתובתה: כלומר, אחת מן השלש שדות הוא שדה ששיעבד לה בפירוש והזכיר ההוא שדה בשטר הכתובה ששעבד לה, וסמכא דעתה עליה טפי משאר נכסים, **מיהו** כל נכסיו נמי שעבד לה [בפירוש בשטר הכתובה], ש[הרי] כך כתב לה "כל נכסי אחראין לכתובתיך", ומיהו לא הזכיר ולא סיים מכולם בפירוש בתוך שטר הכתובה, כי אם זה לבדו.

1. כתב הרשב"ם: ומיהו כל שדותיו משועבדים לה בתוך שטר הכתובה, אלא על זה בוטחת

הרי כל שכן בשאר שדות — שיש לו טענה עליה "עינייך נתת בגירושין ובמיתה" — ודאי סברא היא לומר שלא חתמה ללוקח אלא כדי שלא יטעון לה כך.

אלא ודאי(2) עיקר דברי רבה בר רב הונא לא באו אלא **למעוטי** חתימה על מכירת **נכסי מלוג** של אשתו, שאם מכר הבעל את קרקעות נכסי מלוג שאין לו בהן אלא קנין פירות, ואחר כך חזר הלוקח והחתים את האשה על שטר מכירה שהיא מוכרת לו את הקרקעות שלה, בכי האי גוונא אין מקחו מן האשה בטל, שאין היא יכולה לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי", כי היות וקרקעות אלו שלה הם, אינה חוששת מבעלה, ויכולה היא לבטל את המכירה, ואם אישרה אותו, הרי מקחו של הלוקח קיים —

ומה שהזכיר רבה בר רב הונא שלש שדות אלו, הכי קאמר: אין אומרים "נחת רוח עשיתי לבעלי" אלא במכירת שדות המשועבדות לאשה בלבד!

וזו שאמרנו במכירת שדות משועבדות שאין ויתורה כלום, לא מיבעיא בשאר נכסים שודאי יכולה לומר כן, וכדי שלא יאמר לה "עיניך נתת בגירושין ובמיתה", אלא אפילו בשלש שדות אלו שאין לומר כן, כי דין הוא שתערער על מה שייחד לה לכתובתה, בכל זאת מקחו בטל, כי היות ומכל מקום אינן שלה לגמרי כי אם של בעל, יכולה היא שתאמר "נחת רוח עשיתי לבעלי".(3)

יותר, הואיל וייחדו לה בפני עדים.

2. על פי גירסת הרשב"ם.

3. א. הנה לכאורה נראית סוגיית הגמרא כסותרת את עצמה מיניה וביה, כי מתחילה מתרצת הגמרא את הקושיא על משנתנו, על פי דברי רבה בר רב הונא, ופירש הרשב"ם את תירוץ הגמרא: כי מאחר שלדבריו אינה יכולה לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי" אלא בשלש שדות אלו, שוב ממילא אין להקשות כלל על משנתנו; ואילו בהמשך הסוגיא מבארת הגמרא שלא נתכוין רבה בר רב הונא לומר "דוקא" בשלש שדות אלו, אלא "אפילו" בשלש שדות אלו!? [וכבר נזכר מזה בהערה לעיל].

ואולם, קושיא זו אינה אלא לפי הביאור שנתבאר בתירוץ הגמרא דלעיל על פי הרשב"ם; אך בעיקר דברי הגמרא יש לפרש כפשוטו, והיינו, שתירוץ הגמרא דלעיל הוא על פי מה שמבארת הגמרא בהמשך הענין, שעיקר דברי רבה בר רב הונא באים למעט מכירת נכסי מלוג, ולאו דוקא נכסי מלוג, אלא כל קרקע שהיא שלה ולא של בעלה יכולה היא שתאמר "נחת רוח עשיתי לבעלי", ושוב ממילא לא קשה על משנתנו, שהרי משנתנו אינה עוסקת בויתור שמותרת האשה על השעבוד, אלא במכירה שמוכרת היא לבעלה, ובזה לא אמרו "נחת רוח עשיתי לבעלי".

והרשב"ם גופיה ביאר לפי מסקנת הגמרא את משנתנו: ומתניתין נמי דקתני "אין לאיש חזקה בנכסי אשתו" הא ראיה יש, בנכסי מלוג מיירי, דכיון דהנכסים שלה לא מציא אמרה "נחת רוח עשיתי לבעלי"; וכן לעיל בד"ה ה"ג כתב הרשב"ם "**והמתרץ עצמו** מפרש והולך לסיים תירוץ שלו, ולמעוטי מאי ...", והיינו כפי שנתבאר, אלא שלשון הרשב"ם לעיל בתחילת הענין צריך תלמוד.

ב. כתב רש"י בכתובות פא א ד"ה ואם ישראל הוא "והא דתנן לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל, אוקמינן באותן

ואכתי מקשינן על המבואר במשנתנו, שמכירת אשה לבעלה את נכסיה הרי היא קיימת, ואין היא יכולה לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי":[4] **והא**[5] **אמר אמימר:**

איש ואשה שמכרו בנכסי מלוג, סבורה היתה הגמרא דהכי קאמר: איש שמכר את נכסי המלוג של אשתו, ואחר כך הלך אל האשה וכתבה אף היא לו שטר מכירה, **לא עשו ולא כלום**; ומשום שיכולה לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי", ואם כן, כל שכן שאם מכרה לבעלה יכולה היא שתאמר כן, ותיקשי משנתנו "הא ראיה, יש"!?

ומשנינן: אין כוונת אמימר לומר: איש ואשה שמכרו "כאחד" בנכסי מלוג, אלא **כי איתמר דאמימר** באיש לחוד ואשה לחוד שמכרו נכסי מלוג; והכי קאמר:

א. **היכא דזבין איהו ומית, אתיא איהי ומפקא,** איש שמכר את נכסי המלוג של אשתו, ומת, האשה מוציאה מיד הלקוחות את הקרקע עם פירותיה, כי הבעל אינו יכול למכור אלא את הפירות מחיים שהם שלו, ואת הגוף לאחר מיתת האשה שהוא יורשה, אבל אם מת הוא בחייה, אין הוא יכול למכור, וזו היא שאמר אמימר "איש ... שמכר בנכסי מלוג לא עשה ולא כלום".[6]

ב. **אי נמי,** כלומר, ומה שאמר אמימר "אשה שמכרה בנכסי מלוג לא עשתה ולא כלום", היינו **דזבנה איהי ומתה** [מכרה האשה את נכסי המלוג שלה, ומתה], וכבר אין לו זכות בפירותיה, מכל מקום **אתא איהו ומפיק** [מוציא הוא גוף ופירות מן הלוקח] שהרי הבעל יורשה —

ואף שבכל ירושה, אין הדין כן, ואם מכר המת בחייו את הקרקע לאחר אין היורש יורשה, מכל מקום בעל היורש את אשתו מוציא הוא מיד הלקוחות **בתקנתא דרבנן** שהתקינו באושא כשגלתה סנהדרין לשם

שלש שדות ...", ונראה מדבריו, שדין המשנה אינו אמור אלא באותן שלש שדות בלבד, ותמה הרשב"ם בתוספות שם, וכן תמהו התוספות כאן: הרי זה היפך המבואר בסוגייתנו, שלא בא רבה בר רב הונא למעט שאר שדות משועבדות, ומה שהזכיר שלש שדות היינו לומר "אפילו" שלש שדות אלו!? וראה מה שכתבו התוספות כאן בביאור שיטתו, וראה גם מה שכתב רבינו יונה כאן על דברי רש"י.

4. נתבאר על פי הרשב"ם שהעמיד את הקושיא על המשנה.

5. על פי גירסת הרשב"ם.

6. **כתב הרשב"ם** "היכא דזבין איהו לאחר, ומית, אתיא איהי האשה ומפקא מן הלקוחות גוף הקרקע והפירות מכאן ואילך, שבעל אין יכול למכור אלא הפירות שהן שלו בחייו, וגם הגוף אם תמות אשתו ויירשנה הוא, אבל אם ימות הוא, היא תיטול נכסי מלוג שלה, הלכך האיש שמכר לא עשה ולא כלום **לגבי הכי,** שאם ימות בחיי אשתו, היא תקח נכסי מלוג שלה".

אך רבינו יונה כתב "לכאורה משמע מהאי לישנא ["ומית"], דדוקא כשמת הבעל אתיא איהי ומפקא, אבל מחיים ... אינה יכולה לבטל המקח לגמרי מכירת הגוף, שאם מתה היא איגלאי מילתא שהמכר קיים מתחילתו, דבעל לוקח ראשון הוי, אבל כי מת איהו אמרינן לא

מלשכת הגזית, **וכדרבי יוסי בר חנינא! דאמר רבי יוסי בר חנינא:**

באושא התקינו, האשה שמכרה בנכסי מלוג ומתה, הבעל מוציא מיד הלקוחות, ומשום שהבעל — בזכות ירושתו — חשוב כמו לוקח ראשון שקדם ללוקח שקנה מן האשה.(7)

אבל היכא דזבינו תרוייהו לעלמא [אבל כשמכרו הן האיש והן האשה את נכסי המלוג לאדם שלישי] וכאופן שדיבר בו רבה בר רב הונא, **אי נמי** אם **זבנה איהי לדידיה** [מכרה היא את נכסי המלוג לבעלה] וכאופן שדיברה בו משנתנו דדייקינן מינה: "הא ראיה, יש" —

בשני אופנים אלו, **זבינה זביני** [מיכרה — מכר]!

ואיבעית אימא ליישב את הקושיא על משנתנו שנתבאר בה "הא ראיה, יש" — והיינו שמכירת נכסי האשה לבעל קיימת — מדברי אמימר דמשמע מדבריו, שאם מכר האיש ואחר כך מכרה האשה לא עשו ולא כלום, וכל שכן כשמכרה האשה לבעלה:

זה שאמר אמימר: אין המכר חל כשמכרו שניהם, אינו משום שיכולה היא לומר "נחת רוח עשיתי לבעלי", אלא מטעם אחר אין המכירה מועילה: כי **אמימר דאמר כרבי אלעזר** הלומד מן המקרא, שבדבר השייך לשנים — גוף לזה ופירות לזה — אין אף אחד מהם קרוי "בעליו", ואין כח לאף אחד מהם למכור לא לאחר ולא לחבירו; ואילו משנתנו כדברי חכמים היא!(8)

דתניא:

נאמר בתורה בפרשת משפטים [שמות כא כ]: "וכי יכה איש את עבדו את אמתו בשבט, ומת תחת ידו, נקום ינקם [יומת האדון במיתת סייף]. אך אם יום או יומיים יעמוד [אם יחיה העבד אחר ההכאה יום

עשה ולא כלום ונתבטל מכירת הגוף לגמרי, ואתיא איהי ומפקא, [וזה הוא כמבואר ברשב"ם]; אך בירושלמי אמרו: מכר הוא ומתה היא מכרו בטל", ראה שם אריכות בטעם הירושלמי.

ואף הרשב"א כתב "כי איתמר דאמימר כגון דזבין הוא ומית, דאתיא איהי ומפקה: ולאו דוקא **מית** [מת הבעל], דאפילו מן השתא מקחו בטל, ואפילו הבעל מוציא מיד הלקוחות, דאין לו לבעל בגוף הקרקע כלום; והכי איתא בירושלמי: מכר הוא ומתה היא, הבעל מוציא מיד הלקוחות, למה הדבר דומה לבן שמכר בנכסי אביו, ומת אביו, שהבן מוציא מיד הלקוחות, אלא משום דסיפא דוקא "דזבינא איהי **ומתה**", דדוקא מתה ....".

7. בתוספות בכתובות [נ א, ד"ה הבעל מוציא], מבואר, שהבעל יש לו דין לוקח בירושת אשתו, בלי קשר לקנין הפירות שיש לבעל בנכסי אשתו, ואפילו כשקיבלה האשה מתנה על מנת שאין לבעלה רשות בה, או שכתב לה "דין ודברים אין לי בנכסייך", מכל מקום לגבי ירושת אשתו דין לוקח יש לו; אך מרש"י בבבא קמא פח ב ד"ה באושא התקינו, נראה לא כן.

8. נתבאר על פי הרשב"ם; וראה הערה בענין זה בסוף הסוגיא.

שהוא כיומים דהיינו מעת לעת] לא יוקם [לא ינקם האדון], כי כספו הוא"; וחלוק בזה עבד משאר כל אדם, כי שאר כל אדם אם מת מן ההכאה אפילו לאחר שנה הרי הוא חייב מיתה, ואילו בעבד פטור הוא, אם לא מת העבד תוך מעת לעת.

המוכר את עבדו, ופסק המוכר **עמו** [עם הלוקח] **שישמשנו** העבד למוכר עוד **שלשים יום**; כלומר, שייר לעצמו קנין פירות בעבד לשלשים יום, ונמצא הגוף קנוי ללוקח, והפירות של מוכר הם:[9]

רבי מאיר אומר:

הראשון — שיש לו בעבד קנין פירות — אם הכה את עבדו בשלשים ימים אלו **ישנו בדין "יום או יומים"**, שלא יומת אם חי העבד מעת לעת, **מפני שהוא "תחתיו"**, כלומר, קרינן ביה "תחת ידו" משום שהוא זה המשתמש בו; **והשני אינו בדין "יום או יומים"**, **מפני שאינו "תחתיו"** שהרי אינו משתמש בו,[10] והרי דינו כאילו היכה אדם מישראל, שהוא חייב מיתה אפילו אם מת לאחר שנה מחמת אותה מכה.

ומפרשת הגמרא את טעמו של רבי מאיר שהוא משום דקס**בר** רבי מאיר:[11] **קנין**

---

9. כתבו התוספות: יכולים היינו להעמיד את מחלוקתם באופן שמכר האדון את עבדו לפירות, אלא שאין דרך לעשות כן, אלא להשכיר את העבד, ולא למוכרו לפירות.

10. א. ראה במכילתא משפטים אות פא ובמלבי"ם שם, דפירוש "תחת ידו" היינו "תחת רשותו"; ובזה יש לפרש כוונת הברייתא, כי זה שהוא משתמש בו עכשיו מיקרי יותר "תחת רשותו", מאשר זה שאין לו בו אלא קנין ממוני ואינו יכול להשתמש בו כעת.

אך ראה לשון התוספות בבבא קמא צ א ד"ה רבי "שהוא תחתיו ויש לו כח לרדותו לעשות מלאכתו", הובאו כל דבריהם בהמשך הענין בהערות ראה שם; וראה אות ב.

ב. כתב הרמב"ם [הלכות רוצח ב יד]: יראה לי שהמכה את עבדו בסכין וסייף או באבן ואגרוף וכיוצא בהן, ואמדוהו למיתה — ומת, אינו בדין יום או יומים, אלא אפילו מת לאחר שנה, נהרג עליו, לכך נאמר "בשבט", שלא נתנה לו תורה רשות להכותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן, לא הכיית רציחה; ולפי זה יש לעיין: הרי השני שאין לו זכות להשתמש בו, אין שייך בו הכאה "בשבט", דזה שייך רק במי שהעבד חייב לשמשו, וכשמסרב מכה הוא אותו, אבל בעל קנין הגוף לכאורה אינו אלא כאחר, ופשיטא שאינו בדין יום או יומיים!? **וראה** מלבי"ם במכילתא משפטים אות פ.

11. הוקשה לתוספות: הרי מן הברייתא נראה שמכח הפסוקים אמר כן רבי מאיר, ולא משום סברת הגמרא; ולכן ביארו: דאי משום דדריש "תחתיו", הכי נמי כתיב "כספו", ומנא ליה ד"תחתיו" דוקא טפי מ"כספו", אלא משום דסבירא ליה קנין פירות כקנין הגוף דמי, ולכאורה משמע, דדרשת "תחתיו" אינו אלא אסמכתא.

אך ראה בתוספות בבבא קמא צ א ד"ה רבי, שכתבו על מה שאמרו שם כבסוגייתנו, דטעמו של רבי מאיר הוא משום דקנין פירות כקנין הגוף, וז"ל: אף על גב דגבי שן ועין [יציאה שיוצא העבד לחירות, אם הוציא לו אדונו שן או עין] אין יוצא לא לאיש [שיש לו קנין פירות] ולא לאשה [שיש לה קנין הגוף; התם הוא משום] דאין לו [לבעל שיש לו קנין פירות] כח לשחרר קנין הגוף של אשה, אבל בדין יום או

פירות — שיש לאדונו הראשון בעבד בשלשים יום אלו — **כקנין הגוף דמי** [כאילו קנה את הגוף], ונחשב הוא לאדון העבד, ואילו השני שיש לו קנין הגוף בעבד כאילו אין לו כלום, שהרי אין גופו עומד אלא לפירותיו.

רבי יהודה אומר:

השני הוא **שישנו בדין "יום או יומים", מפני שהוא "כספו"**, כלומר: מפני שהוא בכלל "כי כספו הוא", דהיינו למי שהוא קנוי לגופו.

ואילו **הראשון אינו בדין "יום או יומים"**, מפני **שאינו "כספו"**.

ומפרשת הגמרא את טעמו, שהוא משום דקסבר רבי יהודה: "**קנין פירות**" של הראשון **לאו כקנין הגוף דמי**.(12)

רבי יוסי אומר:

שניהם ישנן בדין "יום או יומים", **זה** — הראשון — **מפני שהוא "תחתיו"** שיש לו קנין פירות בו, **וזה** — הלוקח השני — **מפני שהוא "כספו"**, שהרי גופו קנוי לו. נ-ב

ומפרשת הגמרא, **דמספקא ליה** לרבי יוסי: **אי קנין פירות כקנין הגוף דמי** והראשון הוא שפטור, **אי לאו כקנין הגוף דמי** והשני הוא פטור, ונמצא שבין אם עמד יום או יומים אצל הראשון ובין אם עמד יום או יומיים אצל השני, הרי זה ספק אם מכהו חייב מיתה, **וספק נפשות להקל**;(1) ולכן שניהם

יומיים, שהוא **תחתיו ויש לו כח לרדותו לעשות מלאכתו**, סברא הוא שיהא בדין יום או יומיים; ומשמע, ד"תחתיו" אינה אסמכתא, וצריך תלמוד.

12. המהרש"א כתב להוסיף על דברי התוספות שהובאו בהערה 11: וכיוצא בזה איכא למימר בדרבי יהודה, דקסבר קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ... מנא ליה ד"כספו" דייקא טפי מ"תחתיו".

והנה הרשב"ם ד"ה רבי יהודה, כתב "רבי יהודה **דייק סיפיה דקרא**, לא יוקם כי כספו הוא, למי שהוא קנוי לגופו הוי עבד", ומשמע שמן הפסוק הוא לומד כן, ואילו בגמרא הרי אמרו את טעמו משום שקנין פירות לאו כקנין הגוף!? ויש לומר, דדרשת "כספו" אינה מכרעת לבעל קנין הגוף אלא משום ד"קנין פירות לאו כקנין הגוף", וכמבואר בדברי ה"יד רמה" שהובאו בעמוד ב הערה 4; [ולפי זה לכאורה אף בתוספות היה אפשר לפרש כן, ואין צורך לדברי המהרש"א].

1. **כתב הרשב"ם**: דספק נפשות ... להקל, דנפקא לן מ"ושפטו העדה והצילו העדה"; והוא מה שנאמר [במדבר לה כד] "ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם על המשפטים האלה, והצילו העדה את הרוצח מיד גואל הדם", ומכאן למדו שצריך להפך בזכותו של מחוייב מיתה; וראה סנהדרין סט א, שם מביאה הגמרא פסוק זה לענין רוב בדיני נפשות.

אבל התוספות כתבו: אין נראה כמו שפירש הרשב"ם, כי אף בלאו דין זה אין להורגו מספק, שהרי אפילו ממון אין מוציאים בספק; וקל וחומר כעין זה מבואר בגמרא סנהדרין ג ב לענין רוב דיינים בדיני ממונות "ומה דיני נפשות דחמירי, אמר רחמנא זיל בתר רובא, דיני ממונות לא כל שכן".

וראה בתוספות בסנהדרין ג ב ד"ה דיני, ובבבא קמא כז ב ד"ה קמ"ל, שהקשו כעין זה, על שמואל הסובר "אין הולכין בממון אחר הרוב", דאיך אפשר שבממון אין הולכים אחר הרוב, ואילו בדיני נפשות הולכים אחר הרוב;

ישנם בדין "יום או יומיים".[2]

ורבי אלעזר אומר:

שניהם אינן בדין "יום או יומים", ואם הכוהו זה או זה, ומת אפילו לאחר שנה, הרי הם חייבים מיתה; **זה** — השני — **לפי שאינו "תחתיו"**, **וזה** — הראשון — **לפי שאינו "כספו"**.

ואמר רבא: מאי טעמא דרבי אלעזר? כי אמר קרא:

"לא יוקם כי כספו הוא", והיה לו לומר: "לא יוקם" לבד,[3] אלא ללמד הוא בא: **כספו המיוחד לו**, וזה אינו מיוחד לא לזה ולא לזה, שזה אין לו קנין הגוף, וזה אין לו קנין פירות.

והיינו מה שביארנו לעיל דאמימר — שאמר: לא האיש ולא האשה יכולים למכור נכסי מלוג — כרבי אלעזר, כי מ"כספו" אנו לומדים אף לענין מכירה, שכל מי שאינו מיוחד לו אינו יכול למכור, כי אין אחד מהם קרוי "בעלים";[4] אבל משנתנו דמבואר בה "הא ראיה, יש", ויכולה האשה למכור

וכתב ב"קובץ שיעורים" אות רכג, שדבריהם כאן תלויים, אם כתירוצם בסנהדרין, אם כתירוצם בבבא קמא, ראה שם.

וב"קובץ שיעורים" הקשה עוד על הרשב"ם: בלאו קרא אי אפשר להרוג מספק, דשמא היא רציחה שלא כדין, וכמו דאין מביאין קרבן מספק שמא הוא חולין בעזרה, ואף דספק שמא הוא חייב בקרבן, מכל מקום שב ואל תעשה עדיף!?

וכתב לפרש את דעת הרשב"ם: דאיצטריך קרא ד"והצילו העדה" שיהא פטור בתורת ודאי; ונפקא מינה לענין שור הנסקל דגם כן פטור מספק, ד"כ[דין]מיתת בעלים כך [דין]מיתת השור", [ראה בבא קמא מד ב, ובשאר מקומות המצויינים שם על הגליון]; וראה שם שהביא מדברי הרמב"ם שפטר גם בשור מספק, ובהכרח שהוא פטור בתורת ודאי ולא מספק, וראה עוד מה שכתב שם לענין אם אומרים "קים ליה בדרבה מיניה" כשפטור הוא על המיתה מספק.

2. הקשה המהרש"א [בדבריו לעיל בעמוד א]: למה נדחקה הגמרא לפרש כן, ולא פירשה כפשוטו דמכח הפסוקים אמר כן!? והניחא מה שפירשה הגמרא את טעמם של רבי מאיר ורבי יהודה, שאין טעמם מכח הפסוקים, היינו משום מה שכתבו התוספות לעיל [הובא בהערה 11 ו12 בעמוד א], שהוא משום דמהיכי תיתי לומר ש"תחתיו" דוקא, או "כספו" דוקא, אבל שפיר יש לומר דמאחר דכתיב גם תחתיו וגם כספו, הרי גילתה התורה שכל אחד מהם הוא סיבה לפוטרו בדין יום או יומיים; וכתב ד"יש ליישב".

3. פירש הרשב"ם: כי כספו הוא, מיותר, דמה נתינת טעם היה צריך בדבר ולומר: לא יוקם לפי שכספו הוא; אי נמי מדמצי למיכתב "כי כסף הוא".

4. נתבאר על פי הרשב"ם, שכתב "ומשום הכי נמי יליף אמימר לגבי נכסי מלוג, דכיון שאינו מיוחד לא לאיש ולא לאשה אינו קרוי שדה האיש ולא שדה האשה", ונראה מדבריו, דהלימוד מ"כספו" דבעינן כספו המיוחד לו, משמע למעט הן קנין פירות לבד והן קנין הגוף לבד, ונתמעטו שניהם משום "כספו".

ויש לעיין, למה הצרכה הגמרא לפרש כלל את טעמו של רבי אלעזר, ולא כפשוטו, דמאחר שכתבה התורה "תחתיו" וגם "כספו", אם כן אינו יוצא לא לזה ולא לזה, זה — השני — לפי

לבעלה, היא כחכמים החולקים על רבי אלעזר.(5) עוד מקשה הגמרא על מה ששנינו במשנה "ולא לאיש חזקה בנכסי אשתו":

שאינו "תחתיו", וזה לפי שאינו "כספו"!?

והניחא מה שביארה הגמרא את טעמם של רבי מאיר ורבי יהודה מטעמים אחרים, ולא משום "תחתיו" או "כספו", וככתוב בברייתא, היינו כמו שכתבו התוספות והמהרש"א — הובאו דבריהם בהערה בעמוד א — דמהיכי תיתי לומר "תחתיו" דוקא, או "כספו" דוקא, אבל לרבי אלעזר שהוא באמת מצריך את שניהם, למה לא נפרש כפשוטו, וצ"ע.

וראה לשון הרמב"ם [הלכות רוצח ב טו]: המוכר את עבדו ופסק עמו שישמשנו שלשים יום והכהו אחד מהן בתוך השלשים יום והמיתו, הרי זה נהרג עליו ואינו בדין יום או יומים, הראשון לפי שאינו כספו המיוחד לו, והשני לפי שעדיין אינו תחתיו; ומשמע דבאמת הטעם המבואר בברייתא הוא באמת טעמו של רבי אלעזר, אלא שהגמרא מפרשת האיך משמע מ"כספו" למעט מי שיש לו קנין פירות בלבד [וכוונת הגמרא באומרה "מאי טעמא" הוא כמו "מאי משמע"]; אך לפי שיטת הרשב"ם אי אפשר לומר כן, שהרי הוא מפרש ד"כספו המיוחד לו", משמע למעט הן מי שיש לו קנין פירות בלבד, והן מי שיש לו קנין הגוף בלבד, ודלא כמבואר בברייתא שהשני ממועט משום שאינו "תחתיו"; [וראה ב"אבן האזל" שהעיר מדברי הרמב"ם בהלכות עבדים ה טז, דאשה שיש לה קנין הגוף בלבד מיקרי "אינו מיוחד לה" וכדברי הרשב"ם כאן].

וראה ב"יד רמה" אות קצד שכתב "בעינא כספו המיוחד לו, וליכא, **והיינו דקאמר** זה לפי שאינו כספו וזה לפי שאינו תחתיו, כלומר, ראשון — בעל קנין הפירות — לפי שאינו כספו דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, ובעינא כספו וליכא, ושני, אף על גב דכספו הוא, לפי שאינו תחתיו לשמשו בתוך שלשים הללו, ובעינא כספו המיוחד לו וליכא.

5. א. **דעת הרשב"ם** היא כפי שנתבאר בפנים, דמה ששנינו במשנתנו "הא ראיה, יש", דמבואר שמכרה של האשה לבעלה קיים, היינו דלא כאמימר וכרבי אלעזר, ומשום שדברי אמימר אמורים גם במכרו שניהם כאחד וגם במכר אשה לבעלה; ועיקר תירוץ הגמרא הוא, דאין להקשות מאמימר, כיון שאמימר הולך בשיטת רבי אלעזר, ואילו משנתנו כדעת חכמים החולקים על רבי אלעזר.

אך רבינו גרשום ו"**יד רמה**" אות קצג מפרשים את תירוץ הגמרא על משנתנו מדברי אמימר, על דרך התירוץ הקודם שבגמרא לעיל על קושיא זו, דהיינו: עד כאן לא אמר אמימר אלא שהאיש לחוד והאשה לחוד אינם יכולים למכור, אבל שניהם כאחד או שמכרה האשה לבעלה בזה גם אמימר מודה שמכרה קיים ואף שאין לה אלא קנין הגוף, והיינו משנתנו.

והרשב"א כתב שלא כדבריהם, וז"ל: כלומר, אפילו מכרו שניהם [כאחד] בנכסי מלוג, כיון שאין הנכסים מיוחדים לאחד, אלא לזה גוף ולזה פירות אינם יכולים למכור, דכספו מיוחד בעינן לרבי אלעזר בזביני, כדבעי לדין יום או יומיים, ומסברא דנפשיה אמר אמימר ...; וראה מה שציין בהערות לרשב"א הנדמ"ח ציון 10.

ב. **ביארו התוספות**, דעבד של שני שותפין ישנו בדין יום או יומיים, שאם לא כן, הרי לפי מה שדימתה הגמרא דין מכירה לדין יום או יומיים, נצטרך לומר דשותפין אינם יכולים למכור, וזה הרי ודאי אינו אפילו לאמימר, [וראה גם ברשב"א]; **ומיהו הרמב"ם** בסוף פרק ב מהלכות רוצח כתב, דעבד של שני שותפין אינו

האמנם[6] **"ולא לאיש חזקה בנכסי אשתו"**!?

והאמר רב: אשת איש צריכה למחות, שאם לא תמחה יש למחזיק חזקה בנכסיה!

והרי **במאן**, מי הוא המחזיק שהיא צריכה למחות בו, כדי שלא תהא לו חזקה!? **אילימא באחר** שהחזיק בנכסי מלוג שלה, **והאמר רב: אין מחזיקין** אחרים **בנכסי אשת איש**!?[7]

אלא לאו בבעל שהחזיק בנכסיה הוא שאמר רב: אשת איש צריכה למחות, הרי מבואר מדבריו שיש לאיש חזקה בנכסי אשתו, שלא כמבואר במשנתנו!?

אמר תירץ **רבא**:

לעולם בבעל הוא שאמר רב "אשת איש צריכה למחות" וכאשר פירש המקשה, **ומיהו** רב עוסק **בכגון שחפר בה** הבעל **בורות שיחין ומערות**, ובאופן זה יש חזקה אפילו לבעל; ואילו משנתנו עוסקת כשאכל הבעל פירות בנכסי אשתו בין בנכסי מלוג ובין בשאר נכסים שלה, ובאופן זה אין לו חזקה![8]

ומקשינן: אם כדבריך שדברי רב הם בכגון שהזיק את השדה בחפירת בורות, תיקשי: **והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין חזקה לנזקין**, כלומר, אין היזק שלש שנים בשדה חשוב חזקה לומר "לקוחה היא

בדין יום או יומיים, ולפי זה חזרה קושיית התוספות למקומה.

6. נתבאר על פי הרשב"ם, וכן פירש ב"יד רמה"; ולפי זה הנקודותיים שבדפוס שלנו ט"ס הם.

7. א. כתב כאן הרשב"ם את הטעם, משום שיכולה היא לומר "סמכתי על בעלי שהוא ימחה ויערער"; ובהמשך הסוגיא מבואר ברשב"ם טעם נוסף: כי יכולה האשה לומר "דוקא פירות שהיו לבעלי בנכסים שלי אותם מכר לך, אבל הגוף שהוא שלי לא היית יכול לקנות, שגם הוא אין לו חזקה בנכסיי באכילת פירות, כי היות ויש לו זכות לאכילת פירות, כולם יודעים שאת פירותיו הוא אוכל, ולכן לא חשתי למחות".

ב. ואם תאמר: מנין שפירוש דברי רב הם, שאין אחר מחזיק בנכסי אשת איש, והרי יש לפרש את כוונתו, שאין הבעל מחזיק בנכסי אשתו וכמבואר במשנתנו, ולא תיקשי על רב מידי!?

ביאר הרשב"ם: לשון "מחזיקין" הוא לשון רבים, ומשמע שרב עוסק באחרים שמחזיקים בנכסי האשה ולא בבעלה; ועוד, שאם כן לא חידש רב כלום, שהרי דין בעל שאינו מחזיק בנכסי אשתו מבואר במשנתנו.

8. ביאר הרשב"ם "דלפירות הוא דאישתעבד ליה נכסי מלוג דאשתו, ולא לקלקל הקרקע לחפירת בורות, וכגון שדה שאינה עשויה לבורות, והלכך יש לו חזקה, דודאי קנאה מאשתו, והלכך מקלקל לה לצרכו"; ולכאורה צריך ביאור: הרי משנתנו עוסקת בבעל שאין לו זכות לאכילת פירות, וכמבואר בסוגיא לעיל שאמר לה "דין ודברים אין לי בנכסייך", ואם כן מה הוא זה שכתב הרשב"ם "דלפירות הוא דאישתעבד" והרי אף לפירות לא אישתעבד!? אך הביאור הוא, דאשה אינה מקפדת על בעלה רק אם אוכל הוא כשאר הבעלים, ואף שהוא כתב לה "דין ודברים אין לי", אבל מקפדת היא עליו אם אוכל הוא באופן שאין לשום בעל זכות לאכול.

בידי";[9] ואיך נפרש את דברי רב — דמשמע: אם לא מחתה יש לו חזקה — בכגון שהזיק את השדה בחפירת בורות שיחין ומערות!?

ומשנינן: לא כאשר הבנת את דברי רב נחמן, שאין חזקת שלש שנים על ידי נזיקין מועילה לטעון "לקוחה היא בידי", אלא אדרבה **אימא: אין דין חזקה לנזקין**, כלומר: אין חזקה על ידי נזיקין כשאר חזקה שדינה הוא בשלש שנים, אלא מיד הוי חזקה, כי אין אדם רואה שמזיקין קרקע שלו, ושותק; ואם לא מיחה — הפסיד.[10]

אי בעית אימא ליישב: רב נחמן אינו עוסק כלל בחזקה לטעון "לקוחה היא בידי", אלא בהיזק שעושה אדם לחבירו בתוך ביתו, וכך אמר רב נחמן: אין חזקה לאדם להזיק את חבירו ואפילו עשה כן שלש שנים, שהרי וכי **לאו איתמר עלה**:

רב מרי אמר: בקוטרא [בעשן]; **רב זביד אמר: בריח** של **בית הכסא**!? הרי בהדיא שהנידון הוא לענין המשך ההיזק בביתו של חבירו, ולא לענין לומר "לקוחה היא בידי" מכח היזק שעושה בשדה.

כאן שבה הגמרא ומביאה ישוב אחר על מה שהקשינו לעיל "והאמר רב, אשת איש צריכה למחות", ופירש המקשה את דבריו לענין בעל שהחזיק בנכסיה, ומתוך כך הקשה, על דברי רב שהם סותרים את משנתנו; והכריח את המקשה לפרש את דברי רב בבעל ולא באחר, משום דברי רב עצמו שאמר "אין מחזיקין [אחרים] בנכסי אשת איש" — **רב יוסף אמר** לתרץ:

לעולם מה דאמר רב "אשת איש צריכה למחות" היינו **באחר**, ושוב לא קשה ממשנתנו העוסקת בבעל; ודקשיא לך מדברי רב שאמר "אין מחזיקין — אחרים — בנכסי אשת איש", לא תיקשי:

והכא שאמר רב אשת איש צריכה למחות, היינו **בכגון שאכלה** [אכל את פירות השדה] אדם אחר **מקצת חזקה בחיי הבעל**, ואכל עוד **שלש** שנים **לאחר מיתת הבעל** —

ונאמן הוא בכך: **מיגו דאי בעי אמר** המחזיק לאשה "**אנא זבינתה מינך**", שבזה היה נאמן כיון שאכל שלש שנים בפניה לאחר מיתת הבעל, ולפיכך **כי אמר לה נמי** "**את זבינתה ליה** [את מכר לבעלך], **וזבנה ניהלי** [והוא זה שמכר לי]", **מהימן**!

ובאופן זה אמר רב "אשת איש צריכה למחות", כלומר, אשת איש שמכר בעלה את הפירות לאחר, צריכה למחות בקונה אם ממשיך הוא לאכול את הפירות לאחר מיתת בעלה. [ועיין ברשב"א וברשב"ם].

גופא, אמר רב: אין מחזיקין אחרים **בנכסי** מלוג של **אשת איש**.

ודייני גולה[1] **אמרו: מחזיקין.** נא-א

---

9. ומשום שיכול המערער לטעון "לפי שלא החזקת כדמחזקי אינשי, לפיכך לא מחיתי"; **רשב"ם**.

10. לפי תירוץ זה, מה שאמר רב "אשת איש צריכה למחות" היינו למחות מיד, ואם לא מחתה מיד — הפסידה.

1. הם "שמואל וקרנא, בפרק ראשון דסנהדרין", רשב"ם; וכבר העיר הגרי"פ במסורת הש"ס שם,

אמר רב: הלכה כדייני גולה!

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: האם **הדר ביה מר משמעתיה** [האם חזרת בך]!? שהרי רב עצמו אמר שאין מחזיקין אחרים בנכסי אשת איש, ודלא כדייני גולה.

אמר להו רב: מסתברא אמרי, כדרב יוסף,(2) כלומר, לא אמרתי שהלכה כמותם אלא באופן שהחזיק אותו אחר מקצת חזקה בחיי הבעל ושלש שנים בחיי האשה, דבזה יש לו חזקה, וכדאמר רב יוסף לעיל נ ב.

שנינו במשנה: לא לאיש חזקה בנכסי אשתו, **ולא לאשה בנכסי בעלה:**

ומקשינן: והרי **פשיטא** היא שאין לאשה חזקה בנכסי בעלה!? שהרי **כיון דאית לה מזוני, מזוני הוא דקא אכלה** [היות וחייב הוא לה מזונות, הרי אוכלת היא משום מזונות], כלומר, הכל יודעים(3) שלפירות בלבד היא יורדת למזונותיה, ולא היה צריך למחות!?

ומשנינן: **לא צריכא** משנתנו להשמיענו שאין לה חזקה אלא בכגון **דיחד לה ארעא אחריתי למזונה** [ייחד לה הבעל קרקע אחרת למזונותיה], ומכל מקום אין לה חזקה בנכסי הבעל, כי אין הבעל מקפיד אם היא אוכלת יותר מאשר דינה!

ודייקינן ממה שאמרה משנתנו שאין לאשה חזקה בנכסי בעלה להוכיח שלקחה ממנו, **הא ראיה** — אם תביא ראיה אחרת שמכר לה הבעל — **יש**, יכולה היא לטעון "לקוחה היא בידי", כלומר, המכירה קיימת; ואמאי!?

והרי **לימא** [יאמר] הבעל "אף על פי שקנתה ממני את הקרקע בכסף, הרי שלי הם המעות, דמה שקנתה אשה קנה בעלה, ואף שקבלתי את הכסף כתמורה למכירה, לא בתורת קנין נתכוונתי לקבלם, אלא **לגלויי זוזי** שהטמינה ממני **הוא דבעינא** [רציתי לגלות על ידי המכירה שעשיתי, האם הטמינה ממני מעות], אך לא נתכוונתי להקנות לה"!?

האם **שמעת מינה** ממשנתנו כדעת הסובר: **המוכר שדה לאשתו, קנתה, ולא אמרינן: לגלויי זוזי הוא דבעי?**(4)

ומשנינן: **לא** תוכיח כן ממשנתנו, כי **אימא** בביאור הדיוק ממשנתנו: **הא ראיה יש** בראיה של **שטר מתנה**, אבל אם הביאה שטר מכירה, אכן יש לומר שלא קנתה, כי לגלויי זוזי הוא דבעי!

דבהכרח היתה גירסתו של הרשב"ם שם "דייני גולה [הם] שמואל וקרנא" ולא כבספרים שלפנינו "דייני גולה, קרנא".

2. ביאר הרשב"ם: רב לא הזכיר את רב יוסף [שקדם לו כמה דורות] אלא את דינו של רב יוסף, והגמרא היא שקיצרה ואמרה "כדרב יוסף".

3. נתבאר על פי הרשב"ם, ואם לא כן היה צריך למחות ולומר "לפירות ירדה לאכול מזונותיה", ועל דרך המבואר ברשב"ם לעיל מט א גבי בעל האוכל פירות נכסי מלוג של אשתו, וראה בהערה שם.

4. בהערה שבסוף העמוד מתבאר יותר הנידון אם אומרים "לגלויי זוזי הוא דבעי".

אמר ליה רב נחמן לרב הונא:

לא הוה מר גבן באורתא בתחומא, דאמרינן מילי מעלייתא [לא היית אמש אצלנו בבית המדרש שלנו שבסוף התחום,(5) כשאמרנו חידושים מעולים]!

אמר ליה רב הונא לרב נחמן: **מאי מילי מעלייתא אמריתו** [מה הם החידושים המעולים שאמרתם אמש]?

אמר ליה רב נחמן לרב הונא, כך חידשנו: **המוכר שדה לאשתו, קנתה, ולא אמרינן לגלויי זוזי הוא דבעי!**

אמר ליה רב הונא לרב נחמן: והרי **פשיטא** שהדין הוא כן, כי **דל זוזי מהכא ותיקני בשטרא** [אף אם תוציא את קנין המעות מכאן, הלוא תקנה את השדה על ידי השטר]!?(6)

כלומר, אפילו אם תמצי לומר שאומרים על קנין הכסף שאינו קנין משום דלגלויי זוזי הוא דבעינא, מכל מקום על קנין השטר אין שייך לומר "לגלויי זוזי הוא דבעינא", **ומי לא תנן** [וכי לא שנינו במשנה] ששטר קונה בקרקע!?(7)

---

5. כתב הרשב"ם: בתי מדרשות שלהם היו בסוף התחום, כדי שיוכלו לבוא לשם בשבת מן העיירות שמסביב.

6. ביארו התוספות: במקום שכותבים את השטר היו [ובמקום זה אין קונים במעות עד שיכתוב שטר, כמבואר בקדושין כו א; ואם כן בהכרח שנכתב שטר], וקאמר, **דבמקום הזה** אין מועילה שמועה זו כלום, אף על גב שהיא מועילה במקום שאין כותבין; והוסיפו התוספות: אף במקום שכותבים את השטר, יש נפקא מינה בשמועה זו במקום שאמר "אם ארצה אקנה בשטר, ואם ארצה אקנה בכסף", כי באופן זה קונה הוא בכסף אף על פי שלא כתב שטר [כמבואר בקדושין שם], והועילה שמועה זו ללמדנו שהיא קונה בכסף.

7. **הוסיף הרשב"ם** ביאור: במקום שיש שטר מכירה אפילו אם לגלויי זוזי מיכוין הוא בקבלת המעות, מכל מקום יש כאן קנין גמור, שהרי דל מעות מכאן ותיקני בשטר המכירה, כי רק לענין קבלת המעות שייך לומר שאין היא קונה, משום דלגלויי זוזי מכוין ולעצמו קיבלם, אבל אין שייך לומר כן בשטר המכירה, אלא הרי הוא כשטר מתנה שהכל מודים בו, **כי מה ריוח יש לו בכתיבת השטר**, אלא ודאי גמר והקנה לה; [ויש לעיין, אם כן אף אם שטר לא היה קונה, למה כתב לה שטר ומה ריוח יש לו בזה, אם לא שגמר והקנה!? ואילו הסוגיא מוכחת שטענת הגמרא היא דוקא משום ששטר קונה!?].

והוסיף לבאר: ואין לומר, שלכן כתב לה שטר מכירה, כי אם לא היה כותב לה אף את המעות לא היתה נותנת, וגם בכתיבת השטר נתכוין לגלויי זוזי, זה אינו, "דכל כך לא מסיק איניש אדעתיה".

אך רבינו יונה כתב "ולימא לגלויי זוזי הוא דבעי, [היינו, ד]לימא "מעות הללו שלי הם", הלכך לא קנתה, דכסף אין כאן, וזה שקבלתי המעות בתורת דמי השדה, לא מפני שהודיתי שהמעות שלה, אלא כדי להוציא אותה מתחת ידיה"; והיינו דאמר ליה רב הונא לרב נחמן "דל זוזי מהכא, תקני בשטרא", כלומר, אף על גב דכסף אין כאן שהרי הוא טוען שהמעות (שהלוהו) [שלו הם], מכל מקום תקני בשטרא".

והוסיף לבאר: והא ודאי אינו נאמן לומר "לא נתכוונתי במסירת שטר זה להקנאה, אלא

והרי שנינו בקדושין כו א: **נכסים שיש להן אחריות** [קרקעות][8] **נקנין בכסף ובשטר ובחזקה**!?

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: **ולאו איתמר עלה, אמר שמואל: לא שנו** — שהקרקע נקנית בשטר — **אלא בשטר מתנה, אבל בשטר מכר, לא קנה עד שיתן לו דמיה**!? ומאחר שאין שטר מכירה מועיל ללא נתינת דמים, אם כן היה מקום לומר "לגלויי זוזי הוא דבעינא", ולא תקנה!

אמר ליה רב הונא לרב נחמן: **וכי לאו מותיב רב המנונא** [וכי לא הקשה רב המנונא] על דברי שמואל מהא דתניא על אותה משנה: **בשטר כיצד** נקנין הקרקעות?

כתב לו המוכר ללוקח **על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בו שוה פרוטה "שדי מכורה לך, שדי נתונה לך", הרי זו מכורה ונתונה**; הרי מבואר שהשטר קונה אף במכירה, ולא כמו שאמר שמואל, שאין השטר קונה אלא בשטר מתנה!?

וכיון דאיתותב רב המנונא, והשטר לבד קונה, אם כן אין צריך להשמיענו שאין אומרים "לגלויי זוזי הוא דבעי" במקום שמכר לה בשטר.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא:

וכי לאו הוא מותיב לה, והוא מפרק לה [וכי לא למדנו, שרב המנונא הקשה על שמואל וגם תירץ את קושייתו]: הכא בברייתא ד"בשטר כיצד" במאי עסקינן: **במוכר שדהו מפני רעתה** [מפני שהיא רעה], דבמכירת שדה כזו ודאי גמר ומקנה בשטר, ואילו המעות יהיו חוב על הלוקח.

ואם כן הרי נתקיימו דברי שמואל, שאין השטר קונה עד שיתן את דמיה; ושוב ממילא לא פשיטא כל כך שאין אומרים "לגלוי זוזי הוא דבעי", ולכן הוצרכנו לחדש כן אמש.

ורב אשי אמר ליישב את הקושיא על שמואל מן הברייתא ד"בשטר כיצד ... שדי מכורה לך":

לעולם ברייתא זו אינה עוסקת בשטר מכירה, כי בזה אינו קונה עד שיתן דמיה, וכמו שאמר שמואל; ומה ששנינו "שדי מכורה לך" היינו באמת שטר מתנה, **ובמתנה בקש ליתנה לו, ולמה כתב לו בלשון מכר** "שדי מכורה לך": **כדי ליפות** את **כחו**, שאם יבוא מערער על השדה, יתחייב הנותן לפצותו — כדי שלא יהיה למקבל המתנה תרעומת על הנותן — כמו שצריך לפצותו כשמוכר לו שדה ונתן הלוקח דמים; וכך הוא פירוש הברייתא:

כדי שתמציא המעות לידי על ידי השטר" [כקושיית הרשב"ם], דהקנאה גמורה לא תלינן בהערמה, והיה לו להזהר בכך, דהקנאות לא מידי דהשטאה הן";[ולדבריו ניחא מה שהוקשה במוסגר לעיל].

ואף הרשב"א תמה: מאי קאמר "דל זוזי ותיקני בשטרא", דשטרא נמי לגלויי זוזי הוא דכתב לה!? **ותירץ**: אותו מקום היו כותבים את השטר אחר נתינת המעות, ואם כן אין שייך לומר "לגלוי זוי הוא דבעי"; **אך הרמב"ן** דחה פירוש זה, וראה מה שביאר הוא.

8. ונקראות הם כך "מפני שאחריות כל אדם הלווה והנושה בחבירו עליהן, לפי שקיימים

בשטר כיצד: כתב לו על הנייר ... שדי מכורה לך וגם נתונה תהיה לך,[9] הרי זו מכורה להיות אחריותה על הנותן כדין מוכר, וגם נתונה היא, לענין שאין יכול אחר לבוא עליה מ"דינא דבר מצרא",[10] שאין במתנה דינא דבר מצרא.[11]

מיתיבי לרב נחמן שאמר: המוכר שדה לאשתו, קנתה, ולא אמרינן: לגלויי זוזי הוא דבעי, מהא דתניא:

לוה האדון **מן העבד** שלו, וכתב לו שטר מלוה ששעבד בו את כל נכסיו, **ושחררו**; או שלוה הבעל **מן האשה** שלו **וגרשה**:

אין להן עליו כלום, שהרי אין הממון שלהם!

והרי **מאי טעמא** אין הוא חייב לשלם להם!? וכי **לאו משום דאמרינן**, לא נתכוונו אלו לשעבד את נכסיהם, אלא **לגלויי זוזי** — של העבד או האשה — **הוא דבעי**!?

ומשנינן: **שאני התם** בברייתא שהיא עוסקת בהלואה ולא במכר, דאנן סהדי **דלא ניחא ליה** — לאדון ולבעל — **לשווייה נפשיה** [לעשות עצמו] "**עבד לוה לאיש מלוה**" אם אך יכול הוא ליפטר מזה באיזה אופן![12]

שלח רב הונא בר אבין לתלמידי בית

ועומדים, לפיכך נסמכים עליהם", רש"י קדושין כו א.

9. מה שנתבאר בפנים, דבעיקרו הוא שטר מתנה, וכתב לו בשטר את שתי הלשונות "שדי מכורה לך, שדי נתונה לך", הוא על פי הרשב"ם, וכן פירש גם רש"י בקדושין כו א; ולדבריהם "במתנה ביקש ליתנה לו" הוא כפשוטו.

אבל רבינו יונה כתב: לאו למימרא דבמתנה ביקש ליתנה לו בלי דמים, דאף על פי שהשדה רעה בעיני אדוניה, [מכל מקום] רוצה לקבל במכירתה כל הנמצא בדמיה, אלא הכי קאמר: **בלשון מתנה** ביקש ליתנה לו, כדי שיקנה הלוקח מיד בשטר, ולא יוכל לחזור בו, ולמה כתב לשון מכר כדי ליפות את כחו, אם משום אחריות אי משום דלא ניחא ליה ללוקח שיאמרו עליו שקיבל מתנה ממנו.

וראה עוד בתוספות שחלקו על מה שפירשו רש"י והרשב"ם, ששתי הלשונות היו כתובים בשטר, ראה בדבריהם.

10. שדה העומדת למכירה, זכות קדימה יש למי ששדהו גובלת עם שדה זו ["בר מצרא"] לקנות את השדה, ומשום שטוב לו שיהיו שתי שדותיו סמוכות זו לזו, ונאמר: "ועשית הישר והטוב".

11. בתוספות הקשו: לפירוש רש"י והרשב"ם שהיה כתוב בשטר שתי הלשונות, ומכח לשון המכר יש בו אחריות, אם כן הוא שטר מתנה שיש בה אחריות, ומבואר בבבא מציעא [קח ב] דבמתנה שיש בה אחריות יש משום דינא דבר מצרא; [והטעם מבואר שם ברש"י, משום דודאי מכר הוא, שאין דרך לכתוב אחריות על המתנה]; והרשב"א יישב: כיון שכתב לו מתנה בפני עצמה ומכר בפני עצמו, אין בו משום דינא דבר מצרא.

12. א. הוסיף הרשב"ם ביאור: אבל גבי מכר גמר ומקנה, שהרי אינו נעשה עבד לוה בהך שטר מכירה כלל, ואפילו קיבל עליו אחריות, הרי עדיין לא נטרפה מן הלוקח.

ב. לכאורה היה נראה ללמוד מכאן, שלמאן דאמר "לאו לגלויי זוזי הוא דבעי", היינו: אף על פי שהמעות הם שלו, מכל מקום רוצה הוא להקנות או להשתעבד בתמורת מעות אלו; שאם

המדרש: **המוכר שדה לאשתו:**

קנתה האשה, ואין אומרים לגלויי זוזי הוא דבעי,

נא-ב **ובעל אוכל פירות** כשאר נכסים של האשה שהוא אוכל פירותיהם — (1)

ברם, רבי אבא ורבי אבהו וכל גדולי הדור אמרו, שאין הוא אוכל פירות; כי **במתנה ביקש ליתנו לה** ואין הבעל אוכל פירות ממתנה שנתן לאשתו, **ולמה כתב לה לשום מכר: כדי ליפות את כחה,**(2) שאם יבוא מערער לומר שאין השדה שלו, יפצנה!

מיתיבי לרב הונא בר אבין שאמר: קנתה, ואין אומרים לגלויי זוזי הוא דבעי, מהא דתניא:(3)

לוה מן העבד ושחררו, מן האשה וגרשה, אין להן עליו כלום — ומאי טעמא!? וכי לאו משום דאמרי: לגלויי זוזי הוא דבעא!?

ומשנינן: **שאני התם, דלא משוי איניש נפשיה "עבד לוה לאיש מלוה"**, וכמבואר כל זה לעיל.

אמר רב:

המוכר שדה לאשתו, קנתה ואין אומרים "לגלויי זוי הוא דבעי", **והבעל אוכל פירות** כשאר נכסי מלוג.

אבל הנותן שדה לאשתו **במתנה: קנתה, ואין הבעל אוכל פירות,** ומשום שהנותן בעין יפה הוא נותן, ועל מנת שלא לאכול

לא תאמר כן, אלא, מודה הוא שאין היא מעלימה ממנו כספים, והכספים שהיא נותנת לו הם כספים פרטיים שלה שקיבלתם על מנת שלא יהא לבעלה רשות בה, או שקימצה ממזונותיה, אם כן מה שייך לומר שדוקא בהלואה הוא מתכוין לגלויי זוזי משום שאינו רוצה להיות עבד לוה לאיש מלוה, והרי אם לא אמרינן במכירה לגלויי זוזי הוא דבעי, הוא משום שהכספים הם שלה ולא גנבתם ממנו, ולמה לא ירצה להשתעבד להיות עבד לוה, וכי ברירה יש לו; ובהכרח שכוונת הגמרא היא שאפילו אם תמצי לומר שמוכן הוא למכור בתמורת כספים שלו, אין הוא מוכן להשתעבד ללא קבלת תמורה אמיתית, [ומיהו דלפי זה צריך ביאור: איך יכול למכור או להשתעבד במעות שאינם שלו].

אך ראה לשון הרשב"א כאן בד"ה שאני התם דלא ניחא ליה דליהוי עבד לוה לאיש מלוה, שכתב: ושמעינן מינה: דלוה מאשתו או מעבדו מעות שאינן טמונין [ראה סוגיית הגמרא בהמשך הענין, דבאלו אין שייך לומר לגלויי זוזי הוא דבעי], וגירש את האשה ושחרר את העבד, חייב לפורעם, דכל שלוה מהם מעות שאינן טמונין **אודויי אודי דשלהם הם** שניתנו להן בענין שאין לו בהם כלום; גם מלשון רבינו יונה שהובא בהערה לעיל משמע קצת, דהנידון הוא אם יש במעשיו משום הודאה.

1. כתב הרשב"ם: לא גרע מנכסים שנפלו לה בירושה; וכוונתו לומר, שאם כי לא היו נכסים אלו בשעת נשואין, מכל מקום הבעל אוכל פירות.

2. כתב הרשב"ם: אבל בסתם מוכר אין אומרים כן, שאינו אוהבו כל כך.

3. הקושיא מן הברייתא הזו, כבר נשנתה לעיל, אלא שבבית המדרש הקשו אותה הן על רב

פירות.

ורבי אלעזר אמר: אחד זה ואחד זה, קנתה, ואין הבעל אוכל פירות, ומשום שבמתנה ביקש ליתנו לה, ולמה כתב לה לשום מכר כדי לייפות את כחה; וכמבואר לעיל בשם רבי אבא ורבי אבהו וכל גדולי הדור.

עבד רב חסדא עובדא [עשה רב חסדא למעשה] **כרבי אלעזר** באיש שמכר שדה לאשתו, שאין הבעל אוכל פירות.

אמרו ליה רבנא עוקבא ורבנא נחמיה בני בנתיה [בני בנותיו] **דרב חסדא, לרב חסדא:**

וכי **שביק מר רברבי ועביד כזוטרי** [מניח אתה את הגדולים הוא רב, ועושה כמו הקטנים הוא רבי אלעזר]!?

שהרי רב גדול הוא מרבי אלעזר, שהוא קדם לרבי יוחנן[4] שהיה רבו של רבי אלעזר.[5]

אמר להו רב חסדא לבני בנותיו: **ואנא נמי כרברבי עבדי** [אף אני כגדולים אני עושה]! **דכי אתא רבין** [כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל] **אמר** בשם **רבי יוחנן** חבירו של רב:

אחד זה ואחד זה, קנתה, ואין הבעל אוכל פירות.

אמר רבא: הלכתא: המוכר שדה לאשתו, לא קנתה משום דלגלויי זוזי הוא דבעי, **והבעל אוכל פירות.**

ותמהינן עלה: **תרתי** [הרי שני דינים אלו סותרים זה את זה], כי "לא קנתה" משמע שאין לה בשדה כלום, ואילו "הבעל אוכל פירות" משמע שיש לה קנין בגוף הקרקע והוא אינו אוכל אלא פירות!?

ומשנינן: **לא קשיא:**

כאן — כלומר, מה שאמר רבי יוחנן: המוכר שדה לאשתו לא קנתה — בכגון שקנתה **במעות טמונין** שלא היו ידועים לבעל, ובזה אכן יש לומר דלגלויי זוזי הוא דבעי.

כאן — מה שאמר רבי יוחנן: קנתה, אלא שהבעל אוכל פירות — בכגון שקנתה **במעות שאין טמונין,** שהיו מעות אלו ידועים ומפורסמים לבעל, ולא שייך לומר בזה: לגלויי זוזי הוא דבעי.

דאמר רב יהודה: קנתה אשה מבעלה **במעות טמונין: לא קנתה;** אבל אם קנתה ממנו **במעות שאינן טמונין: קנתה.**

תנו רבנן:

אין מקבלין פקדונות:

לא מן הנשים שמא גנבו מבעליהן, ונמצא מסייע בידי עוברי עבירה, שאם לא יקבל מהם, מסתמא יחזירום למי שגנבו מהם.

ולא מן העבדים שמא גנבו מאדוניהם.

ולא מן התינוקות, שמא גנבו מבית בעל הבית שהם גרים שם!

נחמן והן רב הונא בר אבין, שאמרו את אותו הדין.

4. נתבאר על פי הרשב"ם שהוכיח כן, ראה שם.
5. הוסיף הרשב"ם לבאר, שאף רבי אבא ורבי

ומכל מקום אם עבר **וקיבל מן האשה, יחזיר לאשה** ולא לבעל, שאין לנו להחזיקה כגנבת, אלא תולים אנו שקיבלה מעות על מנת שאין לבעלה רשות בה וכיוצא בזה;[6] **ואם מתה** האשה **יחזיר לבעלה**, שהרי בין כך ובין כך של הבעל הם, כי הוא יורש אותה.

ואם עבר **וקיבל מן העבד, יחזיר לעבד; ואם מת** העבד **יחזיר לרבו**, דמסתמא כל מה שקנה עבד קנה רבו.[7]

נב-א ואם עבר **וקיבל מן הקטן**, לא יחזיר לו, שהרי אין הוא יודע לשמור,[1] אלא **יעשה לו סגולה** [אוצר, ולקמן מפרש לה] עד שיגדל ויחזיר לו, **ואם מת** הקטן, **יחזיר ליורשיו** כגון אביו או אחיו.[2]

וכולן — אשה ועבד ואפילו קטן — **שאמרו בשעת מיתתן** [כעין וידוי קודם מיתתן], על המעות שהפקידו "**של פלוני הן**" — **יעשה כפירושן**, יתן למי שאמרו.

ואם לאו, כלומר, ואם אין נראה לנפקד שאכן של אותו פלוני הם, ובאמת של הבעל או האדון או בעל הבית הוא, ואין הם אומרים כפי שאמרו אלא מתוך בושה, שלא יהיו מוחזקים כגנבים — **יעשה** הנפקד **פירוש** אחר **לפירושן**, כלומר, יתננו לבעל, לאדון ולבעל הבית.

מעשה **בדביתהו דרבה בר בר חנה, דכי קא שכבה, אמרה: הני כיפי, דמרתא ובני ברתא!**

[מעשה באשתו של רבה בר בר חנה, שבשעת מיתתה, אמרה "עגילים אלו שיש

אבהו וכל גדולי הדור הסוברים כרבי אלעזר "זוטרי" הם לגבי רב, שהם כולם היו תלמידיו של רבי יוחנן.

6. לכאורה תמוה: הרי בכל הסוגיא ד"גלויי זוזי" מבואר, שבפשוטו נוקטים אנו שאין המעות של האשה אלא של בעלה, ולמה כאן אנו נוקטים שהם שלה!? וראה ברשב"א מה שכתב בזה.

7. מבואר מדברי הרשב"ם, דחילוק יש בין עבד לאשה, והיינו, דבאשה אין חילוק בין אם היא חיה או מתה, ואף כשמתה יש לנו להחזיר ליורשיה ולא לבעל, ומה שזוכה הבעל אינו אלא משום שהוא יורשה, אך אם היה יורש אחר כי אז לא היה הבעל זוכה, אלא היינו תולים ששלה הוא ולא גנבתו מבעליו, [וכן הוא הדין בקטן, כמתבאר מהמשך הברייתא]; ואילו גבי עבד, אם כי כשהוא חי והנידון הוא להחזיר לו, אנו תולים ששל העבד הוא, מכל מקום כשמת, שוב אין אנו תולים ששלו הוא, ויהיה הדין שזכה הנפקד במה שבידו, כדין עבד או גר שמתו ואין להם יורשים, אלא יחזיר לאדון, כי באופן זה תולים אנו שמסתמא גנבו מבעליו; **וראה רשב"א**, וראה גם הערות לרשב"א הנדמ"ח הערה 62; וראה גם מה שביאר רבינו יונה.

1. לשון הרשב"ם הוא: קיבל מן הקטן לא יחזיר לו שהרי אין יודע לשמור **וכמשליך לאיבוד דמי**, מי שההחזיר לו אלא יעשה לו סגולה; ומשמע שהוא דין גמור.

והרשב"א כתב: קטן יעשה לו סגולה, ולא משום דאינו רשאי להחזיר לקטן, שמא יאבדם קאמר, שהרי למקום שנטל — החזיר ... אלא לצאת ידי שמים קאמר, ומשום השבת אבידה של תינוק, ומיהו אם החזיר לתינוק אינו חייב לשלם; וראה גם ברמב"ן, **וראה בהערות** על הרשב"א הנדמ"ח ציון 4.

2. נתבאר על פי גירסת הרשב"ם ופירושו; וראה במאירי שכתב "ואם נראה לו שאינו כן אלא

ברשותי, לא שלי הם, אלא של החכם מרתא אחיו של רבי חייא ושל בני בתו״].

אתא בעלה רבה בר בר חנה **לקמיה דרב, אמר ליה** רב:

אי מהימנא לך [אם נאמנת אשתך לך בדבריה], שאכן שלה הם ולא גנבתם ממך: **עשה כפירושה**, כאשר אמרה ותן אותה להם.

ואי לא מהימנא לך, וחושש אתה שגנבתם ממך: **עשה פירוש** אחר **לפירושה**, כלומר: עכב אותם לעצמך.(3)

ואיכא דאמרי, הכי אמר ליה [יש אומרים שכך אמר לו רב לרבה בר בר חנה]:

אי אמידא לך [אם עשירים הם בעיניך] אותם שהיא אומרת עליהם שהם בעלי העגילים: **עשה כפירושה! ואי לא** אמידא לך: **עשה פירוש** אחר **לפירושה**, ועכב אותם לעצמך.

אמר מר: קיבל **מן הקטן, יעשה לו סגולה:**

ומפרשינן: **מאי סגולה?**

רב חסדא אמר: יקנה **ספר תורה** עבור הקטן ללמוד בו; וכשיגדל יתננו לו לגמרי.

רבה בר רב הונא אמר: יקנה **דיקלא דאכל מיניה** הקטן **תמרי** [דקל שאוכל הקטן בקטנותו תמרים מן הדקל], וכשיגדל יתן לו את כל הדקל.(4)

שנינו במשנה: **ולא לאב** חזקה **בנכסי הבן, ולא לבן** חזקה **בנכסי האב:**

אמר רב יוסף: אפילו חלקו [נתפרדו] האב מן הבן, שאין הבן סמוך על שולחן אביו ואינו מתעסק בנכסי אביו, מכל מקום אין להם חזקה, כי אף באופן זה אין הם מקפידים זה על זה.

ורבא אמר: אם **חלקו, לא** אמרו שאין להם חזקה, אלא יש להם חזקה זה על זה.

אמר רב ירמיה מדפתי: עבד רב פפי עובדא: חלקו — לא, כרבא, [עשה רב פפי מעשה שבחלקו יש להם חזקה, וכדעת רבא].

אמר רב נחמן בר יצחק:

אישתעי לי [אמר לי] **רב חייא מהורמיז ארדשיד** [שם מקום], **דאישתעי ליה** [שאמר לו] **רב אחא בר יעקב משמיה דרב נחמן בר יעקב: חלקו — לא.**

והלכתא: חלקו — לא.

תניא נמי הכי:

שהם מתכוונים להבריח מן הבעל והאדון אף הוא יעשה פירוש לפירושו, כלומר, שיכיר את כוונתן שהיא שלא כהוגן, ויחזירם לבעל; וראה עוד בדברי הרשב״ם פירוש אחר, וגירסא ופירוש אחרים, ודחאם הרשב״ם; וראה עוד בראשונים כאן.

3. כן פירש הרשב״ם בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש: אי אמידא לך אשתך, שיש לה אוהבים שנתנו לה ממון על מנת שלא יהא לך חלק בו, ונמצאת מתנה זו שהיא נותנת משלה היא נותנת, כי אז עשה כפי שאמרה.

4. כתב הרשב״ם: אבל בעיסקא, לא, שמא יארע בה דבר תקלה ותאבד.

בן שחלק מאביו, **ואשתו שנתגרשה** ממנו,[5] **הרי הן כשאר כל אדם.**

איתמר:

אחד מן האחין [כגון גדול האחים לאחר מות האב] **שהיה נושא ונותן בתוך הבית** [מנהל את הרכוש המשותף], **והיו אונות** [שטרי מקח][6] **ושטרות** הלואה שעל אחרים **יוצאין על שמו** כאילו הוא הקונה והוא המלוה, **ואמר** האח "**שלי הם**, משום **שנפלו לי מבית אבי אמא**, ואין לכם — שאתם בני אבי ולא בני אמי — חלק בהם":

אמר רב: עליו להביא ראיה, שאכן לא ניקח המקח ולא ניתנה ההלואה מהרכוש המשותף לו ולאחיו מאביו.[7]

ושמואל אמר: על האחין להביא ראיה שיש להם חלק באותם שטרי מקח ושטרי ההלואה.[8]

אמר שמואל: מודה לי אבא [הוא רב, שכך היה שמו]:[9]

שאם מת אותו אח ויש לו יורשים, **על האחין** של המת **להביא ראיה** ששלהם הם.[10]

---

5. נתבאר לעיל מז א, שהכוונה היא לאשתו מגורשת ואינה מגורשת, ראה שם.

6. מלשון [בראשית מג ד]: "ראובן בכורי אתה, כחי וראשית אוני", וכן מצינו בבבא קמא פ ב " הלוקח בית בארץ ישראל, כותבין עליו אונו [שטר מכירה, רש"י] ואפילו בשבת".

7. ביאר הרשב"ם את טעם הדין "דכיון שהיה הוא לבדו נושא ונותן בנכסים שנכתבו על שמו, וכדמפרש הגמרא לקמן שאין חלוקין אפילו בעיסתן [במזונותיהם, כלומר, שבכל דבר היו הם שותפים], דכיון שלא נודע מעולם מאיזה צד יבוא לו ממון בלא אחיו, אין לתלות השטרות אלא בממון האב, ואינו יכול להוציא הממון מחזקת האב".

8. "דאמאי דכתב בשטר סמכינן, והרי על שמו נכתב", **רשב"ם**.

9. כתב הרשב"ם: כדקרי ליה בשחיטת חולין [קלז ב] "אבא אריכא", דאמרינן "מאן ריש סדרא בבבל, אבא אריכא", ואמרינן במסכת נדה כד ב: "רב ארוך בדורו היה", והאי דקרי ליה "רב", כמו שקורין לרבי יהודה הנשיא "רבי" בארץ ישראל, קרו ליה נמי בבבל "רב", וכן מצאתי בספר ערוך המובא מרומא.

10. כתב הרשב"ם בטעם הדין, דכיון שהיתומים אינם יכולים להביא ראיה ואינם יודעים לחפש להם זכות, וגם השטר הרי מוכיח שהיה הממון של האח, לכן על שכנגדו להביא ראיה, אבל כשהאח עצמו קיים, היה מטיל רב על האח להביא ראיה, כי אם איתא דשלו הוא הממון, הרי יכול הוא לחפש ולמצוא ראיה, ואם לא ימצא ראיה הפסיד.

והתוספות כתבו בזה, דאין לומר את הטעם משום שטוענים אנו ליתומים שמא היה אביהם מביא ראיה, כי אין אומרים כן, וכמו שהוכיחו; "אלא נראה דהכא דוקא הוא דקאמר רב על האחין להיא ראיה אם מת, משום דאונות ושטרות יוצאים על שמו דמוכחא מילתא דשלו הן, אלא בחייו הוא דקאמר רב עליו להביא ראיה, דלא סמכינן אמאי דיוצאין על שמו, דאם איתא דנפלו לו מבית אבי אמו היו לו עדים בדבר, אבל בבנו, דליכא למימר הכי, סמכינן אמאי דיוצאין על שמו", וזה כעין דברי הרשב"ם.

מתקיף לה רב פפא לדברי שמואל בדעת רב:

כלום טענינן להו ליתמי מידי דלא טען להו אבוהון [כלום טוענים ליתומים טענה שלא היה אביהם יכול לטעון]!?

כלומר, הרי לדעת רב, אילו היה אביהם קיים, היינו מחזיקים את השטרות ביד האחים עד שיביא האח ראיה, ואילו משמת, נאמר שיפה כח הבן מכח האב, ויפסידו האחים!?(11)

מוסיף רב פפא לחזק את קושייתו:

והא רבא אפיק זוגא דסרבלא [זוג מספרים של סורקי בגדים, שגוזזין בהם הסרבלים] **וספרא דאגדתא** [ספר אגדות](12) **מיתמי בלא ראיה, בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר**, כלומר, ידוע היה בעדים על חפצים אלו שהיו של אחר, אך היו בחזקת האב כשמת, ואילו לא היו חפצים אלו מן הדברים העשויים להשאיל ולהשכיר, כי אז היה האב נאמן לטעון עליהם שלקוחים הם בידו משום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו" ואינו גזול בידו, ואף אם לא היה טוען כן בפירוש, ומת, לא היו מוציאים אותם מן היתומים, כיון שאף אנו היו טוענים כן בשביל היתומים; אך חפצים אלו היו מן הדברים העשויים להשאיל ולהשכיר,(13) ואת אלו הוציא רבא מן היתומים, בלי שהביאו הבעלים ראיה שעדיין שלהם הם, ולא היו ביד האב אלא בתורת שאלה או שכירות —

היות והאב לא היה נאמן לטעון עליהם נב-ב
ששלו הם, **וכדשלח רב הונא בר אבין: דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, ואמר "לקוחין הן בידי", אינו נאמן**, כי אומרים

והוסיפו התוספות, "ונראה דרב מודה במאי דאפיק רבא זוגא דסרבלא מיתמי; ולרב פפא דפריך מינה, נראה לו לדמותה לאונות ושטרות יוצאין על שמו".

11. כתב הרשב"ם: "ואף על גב דאמרינן לעיל מא ב "טוענים ליורש", גבי חזקת שלש שנים, שאף על פי שלא דר בו אביו אלא יום אחד, וזה החזיק שלש שנים אחרי כן הויא חזקה, ואף על גב דלא מהניא ליה חזקת שלש שנים לומר "לקוח הוא בידי", אלא אם כן יש עמה טענה "אתה מכרתו לי", "אתה נתתו לי במתנה", וגבי בנו לא בעינן טענה זו, אלא "מאבי ירשתי", אלמא טענינן ליתמי מאי דלא מצי אבוהון למיטען!? לא דמי, דהתם נמי אין טוענין בשביל היתומים אלא שאביהן קנאה מן המערער כמו שהיה הוא האב יכול לטעון, ולפיכך הויא חזקה אף על גב דלא טענו מידי; אבל הכא האב לא מצי טעין לאחים שיביאו ראיה, ואנן היכי נטעון במקום היתומים כן".

12. כתב רש"י בשבועות מו ב "דוקא ספרי דאגדתא, שאין אדם עשוי ללמוד בהם תדיר, אבל שאר ספקים אינם עשויים להשאיל ולהשכיר, לפי שמתקלקלים".

13. **כתב הרמב"ם** [טוען ונטען ח ט]: אל תטעה בין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, לדברים שדרכן להשאיל ולהשכיר — כמו שטעו רבים וגדולים, שכל הדברים ראויין להשאיל ודרכן להשאיל, אפילו חלוקו של אדם ומצעו ומטתו ראויין להשאיל [ובאלו יש לו חזקה]; אבל דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, הם הכלים שבני אותה המדינה עושין אותן

אנו שבתורת שאלה או שכירות באו לידו —

הרי למדנו, כיון שהאב לא היה נאמן, ומת, הרי אנו מוציאים מן היתומים, ושלא כדברי שמואל!?

ומסקינן: אכן **קשיא** על דברי שמואל! (1)

אמר רב חסדא:

לא שנו — מה שאמר רב: על האח הנושא והנותן בתוך הבית להביא ראיה — **אלא** בכגון **דאין** האחים **חלוקין** בשום דבר שבעולם ואפילו **בעיסתן** [במזונותיהם] שאוכלים ממקום אחד, כי אז אנו אומרים: מאין יש לזה מה שאין לאחיו —

אבל אם **חלוקים** הם זה מזה אפילו רק **בעיסתן, אימור:** האח הזה **מעיסתו** שחלקו לו **קימץ** [חסך]. (2)

תו מפרשינן הא דאמר רב "עליו להביא ראיה": **ראיה במאי,** איך יביא האח ראיה ששלו הם?

רבה אמר: ראיה בעדים, שמשלו קנה.

רב ששת אמר: ראיה בקיום השטר, כלומר: יביא הנפק [אישור בית דין שהשטר אינו מזוייף], וסומכים אנו שלא עשו בית הדין הנפק אלא אם חקרו בדבר ומצאו שאכן הוא בעל הממון. (3)

מתחלת עשייתן כדי להשאילן ולהשכירן וליטול שכרן, והרי הן לבעליהן כמו קרקע שאוכל פירותיה והגוף קיים כך אלו הכלים עיקר עשייתם כדי ליהנות בשכרן ..." ועוד האריך בזה.

וכתב שם ה"מגיד משנה": ונראה מדברי רבינו שהוא מפרש "**עשויין**": עשויין מעיקרן לכך, וכן הלשון מורה כפשטו; אבל רוב המפרשים ז"ל ראיתי שפירשו "**עשויין**": רגילין, ודרכן להשאילן ולהשכירן, ראה עוד שם.

1. כתב הרשב"ם: ופסק רבינו חננאל כשמואל, ואמר שכן קיבל מרבותיו, שבמקום שאומרת הגמרא "תיובתא", כי אז בטלו דברי מי שאיתותב, אבל כשהגמרא אומרת "קשיא" לא בטלו דבריו, "דאמרינן לא הוה ברירא להן דבטלה שמועה זו לגמרי, אלא לא אישתכח פירוקא בההיא שעתא [לא נמצא תירוץ באותה שעה], דתליא וקיימא".

וכתב על זה הרשב"ם שאין הדבר נראה לו, ואין הבדל בין "תיובתא" לבין "קשיא" שנאמרו בגמרא על דברי האמוראים, והחילקו בין לשון "תיובתא" ללשון "קשיא" הוא, שאם הקושיא היא ממשנה או מברייתא אומרת הגמרא "תיובתא", ובמקום שהקושיא היא ממימרא של אמוראים אחרים, אומרת הגמרא "קשיא", וראה עוד בדברי הרשב"ם; וראה רבינו יונה שכתב ישוב לקושיית הגמרא.

2. כתבו התוספות, שאף על פי שלא טען כן בפירוש, ואמר: "מבית אבי אבא", מכל מקום נאמן הוא במיגו שהיה אומר "מעיסתי קמצתי".

3. כן פירש הרשב"ם; אבל הרשב"א תמה על זה: אטו כל שטר הבא לבית דין לקיימו נזקקין לו בית דין לדעת מעות משל מי, ואם הלוה משלו או משל אחרים; ועוד, דמה להסלבית דין אצל זה, אם משלו היו הרי טוב, כמו שכתב בשמו, כך כשיקבל מעות יחזירם לאמצע!? וראה עוד מה שתמה

ולכן פירש כפירוש הראב"ד: דרבה ורב ששת לא נחלקו איך צריך האח להביא ראיה, ועיקר מחלוקתם היא מחלוקת רב ושמואל, והיינו דרבה סובר שעל האח להביא ראיה, וראיה זו

אמר ליה רבא לרב נחמן:

הא רב, והא שמואל; הא רבה, והא רב ששת; מר כמאן סבירא ליה [הנה יש כאן כמה שיטות, שיטת רב ושיטת שמואל, ושיטותיהם של רבה ורב ששת בדעת רב, ואתה כדעת מי אתה סבור]?

אמר ליה רב נחמן לרבא: **אנא מתניתא ידענא** [אני, ברייתא אני יודע]! **דתניא:**

אחד מן האחין שהיה נותן ונושא בתוך הבית, והיו אונות ושטרות יוצאין על שמו, ואמר: "שלי הן, שנפלו לי מבית אבי אמא", עליו להביא ראיה, וכדברי רב, ולא הוסיף רב נחמן לפרש אם סובר הוא כרבה או כרב ששת במה שנחלקו כיצד יביא ראיה.(4)

וכן האשה שנתאלמנה מבעלה **שהיא נושאת ונותנת בתוך הבית** [ברכוש המשותף שהוריש בעלה], **והיו אונות ושטרות יוצאין על שמה, ואמרה: "שלי הן, שנפלו לי מבית אבי אבא, או מבית אבי אמא", עליה להביא ראיה.**

ומקשינן: **מאי "וכן** האשה", דמשמע: חידוש בא התנא להשמיענו שאף באשה הדין הוא כן, ומה חידוש יש בדבר, מה בינה לבין האח?

ומפרשינן: **מהו דתימא: אשה, כיון דשביחא לה מילתא**, [חשיבות היא לה שמאמינים אותה בית הדין לעשותה אפוטרופוס בשל יתומים] —

דאמרי אינשי: "**קא טרחא קמי יתמי**", כלומר, וגם משבחים אותה בני אדם על שטורחת היא בשביל היתומים; ואם כן נאמר:

מסתמא **לא גזלה מיתמי** [אינה גוזלת מן היתומים], כי אין היא רוצה לפגום את שמה הטוב, ובהכרח שלה הם, ולא תצטרך להביא ראיה —

קא משמע לן הברייתא שאף היא צריכה להביא ראיה.

שנינו במשנה: **במה דברים אמורים במחזיק, אבל בנותן מתנה, והאחין שחלקו**, והמחזיק בנכסי הגר, נעל גדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה:

משמע(5) מלשון המשנה "במה דברים אמורים במחזיק, אבל בנותן ...", דהכי קאמר: אם מקח וממכר הוא הצריך "חזקת

בעדים יביאה; ואילו רב ששת סובר כמו שמואל שעל האחים להביא ראיה, ומה שאמר "ראיה בקיום השטר", הכי קאמר: אין לו לזה [כלומר, אין האח הנושא והנותן צריך להביא שום ראיה נגד טענת האחים], אלא כשיתבע בעל חובו יקיים שטרו ויגבה חובו, ולא מפני ערעור האחים, אלא אם יערער הלוה; וראה שם שהביא דוגמא לזה מסוגיית הגמרא לקמן קנד א; וראה בריטב"א שהקשה מלשון הגמרא "ראיה במאי" שאין משמע כפירוש זה.

4. הרשב"א הוכיח ממה שלא הוסיף לשאול כן כפירוש הראב"ד — הובא בהערה לעיל — שרבה ורב ששת נחלקו במחלוקת רב ושמואל, ואין זו מחלוקת נוספת כלל.

5. קושיית הגמרא מתבארת כפי הנראה מדברי התוספות [נדפס נג א ד"ה אטו], **ראה שם**;

ראיה" [כשאין לו שטר] כי אז הדין הוא שלש שנים, אבל בנותן מתנה וכל השאר שאין שייך בהם "חזקת ראיה" אלא "חזקת קנין", כי אז "נעל גדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה", ותמהינן עלה:

וכי **אטו כל**(6) **הני דאמרינן** — נותן מתנה ואחין שחלקו — **לאו בני חזקה** של שלש שנים **נינהו**!? והרי פשיטא שגם באלו שייך חזקת שלש שנים להאמינו ששלו הוא.

ומשנינן: **חסורי מחסרא** משנתנו **והכי קתני**: **במה דברים אמורים** שצריך חזקת שלש שנים, **בחזקה שיש עמה טענה**, כלומר, חזקה שיש עמה ערעור, **וכגון שהמוכר אומר** "**לא מכרתי**", **ולוקח אומר** "**לקחתי**" —

אבל חזקה שאין עמה טענה [כי אין בה כפירה], **כגון נותן מתנה, והאחין שחלקו, והמחזיק בנכסי הגר, דלמקני בעלמא הוא** [למעשה קנין בעלמא הוא מחזיק], ואין בעל הקרקע מתכחש לזכותו: אם **נעל, גדר, פרץ כל שהוא**,(7) **הרי זו חזקה** לקנות את

ורשב"ם פירש באופן אחר, ודבריו צריכים תלמוד; וב"יד רמה" אות רטו נראה שגורס "אטו כל הני דאמרינן לאו חזקה היא".

6. הנה לשון "**כל** הני" משמע, שקושיית הגמרא היא על כל שלשת האופנים שנזכרו במשנה.

והנה ב"נותן מתנה" אכן שייך חזקת שלש שנים להאמין את המקבל שאכן קיבל את השדה במתנה, [ואף שלא מצינו עד כאן בגמרא שאף מקבל מתנה נאמן לטעון כן על ידי חזקת שלש שנים].

ובאחים שחלקו, הנה שנינו במשנתנו "השותפין אין להם חזקה", ואם כן, אם טוען המחזיק שחלקו, וזה הגיע לחלקו, לכאורה אין לו חזקה!? ואף דלפי חד גיסא בתירוצה הראשון של הגמרא לעיל מב ב, לא אמרו ש"השותפין אין להם חזקה" אלא ב"דנחית לכולה", אבל "נחית לפלגא" והיינו שטוען "חלקנו" הרי הוא נאמן, מכל מקום לאידך גיסא אינו כן; ולפי תירוצו של רבינא שם אם ב"דנחית לפלגא" יש לו חזקה, הוא מחלוקת הראשונים; ובדעת התוספות כתב הרש"ש, או שהם סוברים כהשיטה, דאליבא דרבינא בדנחית לפלגא יש לו חזקה, או כשיטות הראשונים, דאחין שחלקו אין דינם כשותפים, **ראה כל זה ברש"ש**.

וגבי מחזיק בנכסי הגר, לכאורה היה נראה לבאר: כגון שטוען המרא קמא שמעולם לא מכרו לגר, ואילו המחזיק טוען "קמי דידי זבנה מינך הגר", והוא נאמן לטעון כן כמבואר לעיל מא ב גבי לוקח הטוען שהמוכרה לו "קמי דידי זבנה מינך"; ויותר ניחא לפרש כן לדעת הסוברים [ראה בהערות שם] שאין זה רק מטעם מיגו שהיה אומר "אני קניתיה ממך", אלא חזקה שיש עמה טענה היא; ואפשר עוד, דאפילו אם לא טען "קמי דידי זבנה מינך", מכל מקום טוענים למחזיק בנכסי הגר, כשם שטוענים ללוקח, אם אך דר בה הגר חד יומא, ראה לעיל מא ב.

אך מדקדוק לשון התוספות שכתבו "משום הכי פריך: אטו **הני**, כגון **נותן מתנה והאחין שחלקו** לאו בני חזקת שלש שנים נינהו", משמע דהקושיא היא על שניהם בלבד, וגם משמע שלא גרסו "אטו **כל** הני", אלא "אטו **הני**" בלבד.

7. לשון הרשב"ם הוא: כיון דנעל גדר ופרץ כל שהוא **בפני עדים**, וצריך ביאור לשם מה הזכיר כאן עדים, וראה לעיל מ א "קנין בפני שנים", ובהערות שם.

השדה.[8]

תני רב הושעיא בקדושין דבי לוי [בתוספתא על מסכת קידושין שסידר לוי]:[9]

נעל, גדר, פרץ כל שהוא, בפניו של המוכר או נותן המתנה, **הרי זו חזקה.**

ומקשינן: וכי **בפניו** של המוכר — **אין** [אכן הוי חזקה], ואילו **שלא בפניו** של המוכר **לא** הוי חזקה!?

אמר פירש **רבא, הכי קאמר:**

אם גדר ופרץ הלוקח **בפניו** של המוכר, **לא צריך** המוכר **למימר ליה** ללוקח "**לך חזק וקני**", אלא מאחר שנתרצה המוכר למוכרה לו בכך וכך מעות, והחזיק זה בפניו הוי חזקה, ומשום שנוח לו למכר בחזקה זו, ולכן שתק —

אבל אם עושה הלוקח את החזקה **שלא בפניו** של המוכר,[1] כי אז **צריך** המוכר **למימר ליה** ללוקח "**לך חזק וקני**".

בעי רב: במתנה היאך הוא הדין, האם גם בה צריך לומר לו "לך חזק וקני"; או שמא אם אך נתרצה הנותן לתת לו את השדה במתנה, והלך המקבל והחזיק בה — קנאה?

אמר תמה **שמואל: מאי תבעי ליה לאבא** [מה מקום יש לרב — ששמו אבא — להסתפק בדבר]!? והרי הדברים קל וחומר שבמתנה צריך לומר לו "לך חזק וקני" —

השתא, ומה מכר דקא יהיב ליה זוזי [שדעתו של הלוקח ליתן לו כסף על המכירה][2] ואין המוכר מפסיד, מכל מקום **אי אמר ליה** המוכר ללוקח "**לך חזק וקני**" — **אין** [אכן קנה], **אי לא** אמר לו כן — **לא.**

מתנה — שהנותן מפסיד — **לא כל שכן**

---

8. כתב הרשב"א במשנה: לאו דוקא הני [נותן מתנה אחין שחלקו ומחזיק בנכסי הגר], אלא הוא הדין ללוקח [שהוא קונה בחזקה כל שהיא], אלא תני הני אף על גב דלא יהבי דמי, וכל שכן לוקח דקא יהיב דמי [שהוא קונה בחזקה כל שהוא, וראה בהגהות לרשב"א הנדמ"ח]; אי נמי אורחא דמילתא נקט, שבאותן שלשה מקומות דרכן לקנות בחזקה, אבל במכר במקום שקונים בכסף ואי נמי בכסף ושטרא, סתמא דמילתא, אין המוכר נותן לו רשות להחזיק בו עד שיתן דמים.

אבל ה"יד רמה" באות ו ד"ה בד"א כתב: ומדקא חשיב כל הני ושביק מוכר, שמע מינה דבמכר אף על פי שהחזיק לא קנה עד שיתן דמים, כדקיימא לן גבי שטר; ראה שם.

ורבינו יונה הביא שתי השיטות, והכריע כפירוש הרשב"א דאורחא דמילתא נקט.

9. וכמו שסידרו רבי חייא ורבי אושעיא, **רשב"ם.**

1. ביאר הרשב"ם: אם בא להחזיק שלא בפניו של המוכר, כגון בעיר אחרת, או אפילו באותה העיר שלא מדעתו של מוכר, אינה חזקה אלא אם כן אמר לו המוכר ללוקח "לך חזק וקני", ואפילו אם נתן לו מעות לא קנה במעות, כגון בעיר שכותבין שטר, שאין הכסף מועיל עד שיחזיק או עד שיכתוב שטר, אלא אם כן פירש שקונה בכסף קנין גמור.

2. כן פירש הרשב"ם בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש, שכבר נתן לו כסף, ובמקום שכותבים

שיהא צריך לומר לו "לך חזק וקני", ומשום שיש לחוש: שמא עד שהלך זה לעשות חזקה, כבר חזר בו הנותן!?

ורב שנסתפק בדבר, **סבר**, כי **מאן דיהיב מתנה**, הנותן מתנה, כיון שמחמת חיבה הוא נותן, **בעין יפה יהיב**, בעין יפה הוא נותן. וכיון שנתרצה לתת לו את השדה במתנה, שוב אין צריך לומר לו במפורש "לך חזק וקני".(3)

ועתה שבה הגמרא לדברי המשנה, לדין ששנינו בה: נעל, גדר ופרץ כל שהוא, הרי זו חזקה".

וכמה הוא **כל שהוא? כדשמואל!**

דאמר שמואל: גדר גדר, שהיה לה גדר בנויה על שפת השדה, ולא היה בה גובה עשרה טפחים, **והשלימו** המחזיק **לגובה עשרה** טפחים, שבגובה זה לא יוכלו זרים לעלות על המחיצה וליכנס לשדה —

ופרץ [או שפרץ] **פרצה** [פתח] בגדר, שהרחיב את הפירצה **כדי** שעל ידי ההרחבה **יכנס** דרכה אדם שיש לו שייכות לשדה, **ויצא בה, הרי זו חזקה.**

ומקשינן: **האי גדר** שהשלימו לעשרה שהוא נחשב עשיית גדר "כל שהוא" — **היכי דמי!?**

אילימא דאף **מעיקרא לא הוו סלקי לה, והשתא נמי** לאחר שהשלים את הגדר **לא סלקי לה**, [שמא נפרש: בתחילה היתה הגדר גבוהה פחות מעשרה טפחים, ומכל מקום לא היה אפשר לטפס על הגדר, וכגון שהיתה עשויה בשיפוע או בנויה על מקום מדרון, ואף כשהשלימה לעשרה אי אפשר לטפס עליה], כך אי אפשר לומר, דאם כן:

מאי עבד [מה הועיל]!? וכל בנין בלא צורך אינו חזקה.

ואלא תפרש, **דמעיקרא הוו סלקי לה** [קודם שהגביהה היה אפשר לטפס וליכנס לחצר] על כל פנים בדוחק, **והשתא** משהגביהה **לא סלקי לה** כלל; אף כך אי אפשר לומר, דאם כן:

הרי **טובא עבד** [הועיל הרבה בהגבהתה]!? ואין זה נקרא "כל שהוא".

ומשנינן: **לא צריכא, דמעיקרא הוו סלקי לה ברווחא, והשתא קא סלקי לה בדוחקא,** [קודם שהגביהה היה אפשר לטפס עליה וליכנס לחצר בקלות, ועל ידי ההגבהה עדיין אפשר לטפס וליכנס, אלא שהטיפוס והכניסה הם בדוחק], וכי האי גוונא נקרא הגדר "גדר כל שהוא".(4)

שטר שאינו קונה בכסף, וכמבואר לעיל ברשב"ם הובא בהערות.

3. ביאר הרשב"ם את דעתו של שמואל: היכא אמרינן בעין יפה הוא נותן, הני מילי לאחר שהחזיק ונתקיימה המתנה, כי אז אנו אומרים שבעין יפה נתן לו מכל וכל, ולא שייר לעצמו כלום במתנה, וכגון מה שאמרו לעיל נא ב, גבי בעל הנותן מתנה לאשתו, שלא השאיר לעצמו פירות, כי בעין יפה הוא נותן, אבל כל זמן שאנו מסתפקים אם כבר החליט סופית לתת את המתנה, אין לנו לומר שנתן את שלו במתנה, עד שיפרש ויאמר "לך חזק וקני"; וראה גם בתוספות ד"ה אמר.

4. הוסיף הרשב"ם ביאור: וסתם "השלימו

תו מקשינן: **האי פירצה** כדי שיכנס ויצא בה, שהיא פירצה "כל שהוא", **היכי דמי**!?

אילימא דאף **מעיקרא** קודם שהרחיב את הפתח **הוו** מצו **עיילי בה** [היה אפשר ליכנס לשדה] דרך הפירצה הקיימת, כך אי אפשר לומר, דאם כן:

מאי עבד [מה הועיל], ואין זו חזקה!?

ואלא תפרש: **דמעיקרא לא הוו עיילי בה** כלל, **והשתא** על ידי הרחבת הפתח **קא עיילו בה** [אפשר ליכנס לחצר]; אף כך אי אפשר לומר, דאם כן:

הרי **טובא עבד**!? ואין זה נקרא: "פרץ כל שהוא".(5)

ומשנינן: **לא צריכא, דמעיקרא הוו עיילי בה בדוחקא, והשתא עיילי בה ברווחא,** [דרך הפירצה הקודמת היה ניתן ליכנס לחצר בדוחק, והוסיף הוא על הפתח עד שניתן ליכנס דרכה בריוח].(6)

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן:(7)

אם **נתן צרור** בחור שהיה בגדר שדהו של גר [**והועיל**(8) לשדה בנתינת הצרור, כדמפרש ואזיל], או **שנטל צרור** מהגדר שבשדה [**והועיל**]: **הרי זו חזקה** לקנות את השדה על ידי זה.

ומקשינן: **מאי "נתן", ומאי "נטל"**!?

אילימא: נתן צרור וסכר מיא מינה, נטל צרור ואפיק מיא מינה [בנתינת הצרור מנע שטפון מים לשדה, ובנטילתה הוציא מים מיותרים מן השדה] —

אם כן אמאי קנה, והרי **האי מבריח ארי מנכסי חברו הוא,** ואין זו חזקה לקנות על ידה!?(9)

לעשרה" מעיקרא סלקי לה ברווחא והשתא סלקי לה בדוחקא, ולכן נקט שמואל שיעור זה.

5. כתב הרשב"ם: לא יכלה הגמרא לפרש, שבתחילה לא היה אפשר ליכנס כלל ועכשיו בדוחק, משום שאם כן טובא עבד שהרי עשאה פתח.

6. כתב הרשב"ם, שאף "נעל **כל שהוא**", היינו שסתם פירצה מיותרת בסתימה כל שהיא, כך, שמתחילה היה אפשר ליכנס ברווחא, ועל ידי הסתימה אי אפשר ליכנס דרכה אלא בדוחק; "אי נמי שקבע מנעול בדלת לנעול בו, דהיינו בנין; אבל סגר את הדלת ונעל במפתח בנכסי הגר אינה חזקה, דאין זה אלא עושה מצוה לשמור בית חבירו, ומבריח ארי מנכסי חבירו הוא, כדלקמן בשמעתין [בעמוד זה, **וראה שם בהערות**]", וראה עוד בדבריו בסוף ד"ה והשתא קעיילי; וראה עוד מה שנחלקו הרשב"ם והתוספות אם מסירת מפתחות מידי המוכר לקונה, קונים.

7. כתב הרשב"ם שכל השמועה מכאן ואילך עוסקת בקניית שדה של נכסי הגר, והוא הדין לקונה שדה מחבירו.

8. מדברי הרשב"ם נראה שלא גרס "והועיל".

9. כתב הרשב"ם: "האי מבריח ארי: הא למה זה דומה למשיב אבידה, דכל ישראל מצווין להציל ממון חבריהם מן ההיזק; ואין קרוי חזקה אלא דומיא דגדר ופרץ, שעושה בו בנין או כל תיקון הצריך לו לשדה, כגון משקה מים או זומר או זורע או חורש", [ויש לדקדק בלשון הרשב"ם "או זומר", כי הרשב"ם לקמן נד א גבי "האי מאן דפשח דיקלא אדעתא דדיקלא, קני", פירש:

אלא, נתן צרור, היינו **דצמד**(10) **ליה מיא** [הצמיד את המים שבשדה שלא יצאו לחוץ כדי שירוו את השדה], וזה כמו משקה את השדה שהיא חזקה.

ונטל צרור, היינו **דפתח ליה מיא** [פתח פתח למים הבאים מן החוץ שייכנסו לשדה], וזה הוא משקה, שהיא חזקה.

ואמר עוד **רב אסי אמר רבי יוחנן:**

שתי שדות של גר הסמוכות זה לזה **ומצר** [הוא חריץ עמוק, או מחיצה גבוהה] **אחד ביניהן:**

אם **החזיק באחת מהן** ונתכוין **לקנותה** לבדה ועל השניה לא חשב, **קנאה** לאותה שדה שהחזיק בה; אבל לא קנה את חברתה, היות ויש מצר ביניהן ולשתי שדות ייחשבו.(11)

ואם החזיק בה כדי **לקנות אותה ואת חברתה**, לא הועיל, אלא **אותה** שדה לבדה שהחזיק בה **קנה**, אבל את **חברתה לא קנה**, שהמצר מפסיק.(1) נג-ב

ואם החזיק באחת מהן כדי **לקנות את חברתה** בלבד: **אף אותה** שהחזיק בה **לא קנה**, שהרי לא נתכוין לקנותה, ואין חזקה

"קני: הדקל", משמע שהפשיחא אינה מועילה אלא לקנות את הדקל ולא את השדה, ואף ש"מהניא ליה הפשיחא כזימור בכרם" כלשון הרשב"ם שם].

ומה שכתב הרשב"ם שהוא כמשיב אבידה, צריך ביאור: שהרי כתב הרשב"ם לעיל ששמועתנו עוסקת בנכסי הגר שהן הפקר!? וראה גם בלשון הרשב"ם לעיל ד"ה והשתא קעיילי.

10. כמו [במדבר יט טו]: "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו", וכן בתהלים קו: "ויצמדו לבעל פעור" [וכן בבמדבר כה ג: "ויצמד ישראל לבעל פעור"], והיינו שחיבר המים שבתוכו שלא יצאו לחוץ, **רשב"ם**.

11. כתב הרשב"ם: כגון דרפק בה פורתא כדלקמן [נד א וב], ומשמע מדבריו דכשרפק בה פורתא אליבא דרבי יוחנן קנה את כולה, וראה מה שנחלקו רב ושמואל לקמן נד א בשדה המסוימת במצריה, ורפק בה פורתא [ראה רשב"ם שם], אם קנה את כולה, וראה עוד לקמן נו א את שיטת רבי יוחנן בשדה שאינה מסויימת במצריה.

1. **נתקשו הראשונים**: הרי לקמן סז א אמר שמואל: מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, כיון שהחזיק באחת מהן, קנה כולן; ובקדושין כז ב תניא כמותו "מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, כיון שהחזיק באחת מהם קנאם כולם, במה דברים אמורים שנתן לו דמי כולן, אבל לא נתן לו דמי כולן, לא קנה אלא כנגד מעותיו", ומסייעת שם הגמרא מברייתא זו את דברי שמואל; ואילו כאן אמרו שאין הוא קונה בחזקה אלא את אותה השדה שהחזיק בה בלבד!?

ומכח קושיא זו כתב הרשב"ם: ודוקא נכסי הגר דממילא קני, הלכך אין בו כח לקנות אלא אותה שדה שהחזיק בה, אבל במכר מודי רבי יוחנן שאם החזיק באחד מהן קנה כולן ... וכדמפרש התם בברייתא: במה דברים אמורים שקנה כולן, שנתן לו לוקח למוכר דמי כולן, דכולהו אשתעבוד ליה ללוקח בשביל מעותיו, אהני חזקת אחת מהן לקנות כולן, אבל לא נתן לו דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו, ולכך גבי נכסי הגר נמי, דליכא מתן מעות, לא קני אלא ההיא שדה דאחזיק בה.

ואף לקמן סז א על דברי שמואל שם, שאמר: כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן, **כתב**

אלא מדעתו, שאין אדם קונה שלא מדעתו.(2)

בעי רבי זירא:

אם **החזיק באחת מהן**, כדי **לקנות אותה, ואת המצר, ואת חברתה, מהו** שיקנה את כולן?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

מי אמרינן: האי מצר דהאי ארעא [של שדה זו שהחזיק] הוא, וכשהחזיק בשדה קנה אף את המצר שלו —

ודהאי ארעא [של השדה הסמוכה] נמי **הוא**, ואם כן יקנה אף אותה —

ונמצא דקני הכל.

הרשב"ם: וכדמפרש בפרק קמא דקדושין שנתן לו דמי כולן, דכיון דקיבל המוכר כל הדמים של עשר השדות, הרי אשתעבוד כולהו ללוקח בשביל מעותיו שנתן לו, די לן בחזקת אחת מהן, וכדמפרש טעמא: דסדנא דארעא חד הוא, כל השדות אדוקין בגוף קרקע של עולם שהוא אחד, וכמו שהחזיק בכולהו דמי; והא דאמרינן בחזקת הבתים: שני שדות ומצר אחד ביניהן, החזיק באחת מהן לא קנה חבירתה, לא תיקשי לשמואל, דהתם בנכסי הגר קאי דממילא קא קני בלא מתן מעות, הלכך לא קנה אלא אותו שהחזיק, דהא הך דשמואל נמי, אילו לא נתן מעות לא קנה אלא מה שהחזיק, ואם נתן דמי חציין לא קנה בחזקת אחת מהן אלא כנגד מעותיו.

[**והוסיף שם הרשב"ם**: ואם תאמר: כיון דבנתן דמי כולן מיירי שמואל, מה לנו לחזקת אחת מהן, והלא קרקע נקנה בכסף, ולא צריך תו חזקה!? איכא למימר: דבמקום שכותבין השטר מיירי, דהתם לא קני קרקע במעות, אלא בשטר או בחזקה].

והנה בפשוטו נראה מדברי הרשב"ם [וכן נקטו האחרונים], דלאו דוקא בנכסי הגר אמרו כאן שלא קנה אלא אותה, אלא הוא הדין במתנה כיון שלא נתן מעות; **וכאשר כן היא דעת התוספות** כאן בהדיא, שכתבו: התם בנותן לו דמי כולן, והכא בנכסי הגר או במתנה; ואף על גב דאין מחוסרין דמים, מכל מקום לא הוי כמכר שנתן לו דמי כולן, [**וראה** מה שכתב הרש"ש על דברי הרשב"ם דלקמן גבי מצר אפסרא דארעא].

אך הרמב"ן כתב [וראה גם ברשב"א], שאינו יודע כיצד יהא הדין לפי הרשב"ם במתנה; **ובשם הר"י מיגש** הביא הרמב"ן, שעיקר טעם החילוק הוא, משום שבנכסי הגר אין דעת אחרת מקנה לו, מה שאין כן במכר, ולפי זה דין המתנה כדין המכר, **וכאשר כתב רבינו יונה**, דהכי משמע, משום שכל סוגיית הגמרא העוסקת כאן בדיני חזקה, קאי על דברי המשנה דלעיל מב א "במה דברים אמורים במחזיק, אבל **בנותן מתנה**, והאחין שחלקו, **והמחזיק בכסי הגר**, נעל וגדר ופרץ כל שהוא, הרי זו חזקה", [**וראה אריכות** ב"רבינו יונה", וראה עוד בתוספות בקדושין כז ב ד"ה במה בשם הר"ח, דבמתנה קנה].

וראה עוד בהגהת הב"ח על דברי הרשב"ם לקמן, שגרס "הלכך לא קנה אלא אותו שהחזיק, **הואיל ואין מי שמוסר לו ואומר לו לך חזק וקני**", ולפי גירסא זו משמע, דבמתנה כיון שיש מי שאומר לו "לך חזק וקני", הרי זה קנה את כל השדות.

2. על פי לשון הרשב"ם.

או דילמא: האי לחודיה קאי, והאי לחודיה קאי [השדה לבדה עומדת, והמצר לבדו הוא עומד], ולא מיבעיא שאת השדה הסמוכה לא קנה, אלא אף את המצר לא קנה.(3)

ומסקינן: **תיקו.**

בעי רבי אלעזר:

החזיק במצר עצמו כדי **לקנות** את **שתיהן** [שתי השדות שמשני צידיו], **מהו**? כלומר, אם תמצי לומר: המחזיק בשדה לא קנה את המצר, היינו משום שאין המצר צריך את השדה ואין זקוק הוא לה כלל, ולפיכך אין החזקה בשדה מועילה לו, אבל אם החזיק במצר יש להסתפק, ומשום:

דהאי מצר אפסרא דארעא הוא, משועבד הוא לשדה כי הוא משמרה כמו שהאפסר משמר את הבהמה, **וקני** על ידי חזקה במצר את השדות.(4)

או דילמא: האי לחודיה קאי, והאי לחודיה קאי [השדה לבד הוא עומד והמצר לבד הוא עומד], ואינו קונה על ידי חזקה במצר את השדה.(5)

ומסקינן: **תיקו.**

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

שני בתים שהיו **זה לפנים מזה,** והפנימי יש לו דריסת רגל על החיצון לצאת לרשות הרבים דרך עליו, ונמצא שהחיצון משועבד הוא לפנימי, חילוק יש בין החזיק בבבית החיצון לבין החזיק בבית הפנימי:(6)

---

3. נתבאר על פי גירסת הרשב"ם, ולשונו בפירוש הבעיא.

וזה לשון הרשב"ם: "מי לימא האי דלרבי יוחנן לא קנה חברתה בחזקתה דאידך, היינו משום שלא מתכוין להחזיק במצר, וכיון שהוא מפסיק לא תועיל חזקה לשדה אחר שאינו מחובר לה, אבל הכא דמתכוין לקנות גם את המצר עם חברתה מאי, מי אמרינן "האי מצר דהאי ארעא" הוא שהחזיק בה הוא וקנה גם המצר, "ודהאי ארעא" מצר של שני גם הוא ויקנה גם אותה"; ולכאורה היה נראה מתחילת דבריו, שסברת הגמרא לקנות אף את חברתה, היינו משום דאין המצר מפסיק אלא כשאינו קונה אותו, אבל כשאף הוא בכלל הקנין אינו מפסיק; אך מהמשך לשונו שכתב "מצר של שני גם הוא ויקנה גם אותה", מבואר, דאם לא שהיה המצר שייך גם לשדה השניה, כי אז היה המצר מפסיק אף אם היה קונה את המצר.

4. הוסיף הרשב"ם: תדע, אילו מכר לו עשר בהמות באפסר אחד, מי לא קנה הבהמות בשביל שמחזיק באפסר [וכמבואר בקדושין כז ב], והאי מצר נמי אפסרא דארעא הוא, וכמי שמחזיק בשדות, דמי.

5. הוסיף הרשב"ם "ולא דמי לאפסר של בהמות, כדאמרינן נמי בקדושין כז ב: האי אגודו בידו הכא לא אגודו בידו", פירוש: הגמרא שם מחלקת בין מי שמסר עשר בהמות באפסר אחד שהוא קונה את כולן, לבין מי שמכרו לו עשר קרקעות בעשר מדינות, שאם החזיק באחת מהן לא בהכרח שקנה את כולן, ומשום שבאפסר של בהמות כולן אגודות באגד זה שבידו, מה שאין כן בקרקע; וראה מה שהוסיף המהרש"א.

6. בפשוטו נראה, שהנידון הוא כדלעיל בשני בתים של גר, וכן הוא לשון הרשב"ם לעיל בעמוד א' בד"ה נתן צרור "**וכולה שמעתין** אנכסי הגר קאי"; אלא שאם כן לכאורה צריך ביאור, מה שייך לומר שיש לפנימי דריסת רגל

החזיק בחיצון:

אם כדי **לקנותו**, ולא חשב כלל על הבית הפנימי: **קנאו** לחיצון לבדו.

ואם החזיק בו כדי **לקנות אותו ואת** הבית **הפנימי**, לא הועיל, ובית **חיצון קנה**, אבל בית **פנימי לא קנה**, ומשום שהפנימי אינו משועבד כלל לחיצון, כדי שתועיל חזקת החיצון לפנימי.

ואם החזיק בו כדי **לקנות את הפנימי** לבדו: **אף** בית **חיצון נמי לא קנה**, שהרי לא נתכוין לעשות בו חזקה.

החזיק בפנימי:

אם כדי **לקנותו** לבדו, ולא חשב על החיצון: **קנאו** לבית הפנימי לבדו.

אבל אם החזיק בו כדי **לקנות אותו ואת החיצון: קנה שניהן**, היות והחיצון משועבד הוא לפנימי לדריסת הרגל.(7)

ואם החזיק בו כדי **לקנות** על ידו **את החיצון** לבד: **אף פנימי לא קנה.**

ואמר עוד **רב נחמן אמר רבה בר אבוה:**

הבונה פלטרין גדולים(8) **בקרקע** של **נכסי הגר,**(9) **ובא אחר והעמיד להן דלתות:**

קנה השני ולא הראשון.

ומפרשינן: **מאי טעמא** לא קנה הראשון?

משום דקמא, **לבני בעלמא הוא דאפיך** [הראשון לא עשה אלא היפוך לבנים וסידורן זה על זה בעלמא], כלומר, אין תחילת הבניה קונה אלא גמר הבניה היא שקונה, והרי הראשון לא גמר את הבניה, כי ללא דלתות אין כאן גמר בניה.(10)

על החיצון, והרי שניהם של איש אחד הם!? אלא, שאין הדבר תלוי בקנין הממון, אלא בדרך ההשתמשות, והיות ונכנסים לפנימי דרך החיצון, היינו דריסת רגל שיש לפנימי על החיצון.

7. יש לעיין, דהנה לעיל גבי חזקה במצר שהוא משועבד לשדה והשדה אינה משועבדת לו, כתב הרשב"ם [בד"ה מהו], שמשום כך יש לומר: אם החזיק בשדה לא קנה את המצר, ואם החזיק במצר יש לומר שקנה את השדה, הרי משמע שהחזקה בדבר המשועבד הוי יותר סיבה לקנות את הדבר שנשתעבד לו, מאשר לקנות את הדבר המשועבד על ידי חזקה בדבר שנשתעבד לו.

ואילו כאן גבי פנימי וחיצון שהחיצון משועבד לפנימי והפנימי אינו משועבד לחיצון מבואר בהיפוך!? שהרי חזקה בפנימי מועילה לקנות את החיצון, כיון שבא לקנות את הדבר המשועבד על ידי חזקה בדבר שנשתעבד לו, ואילו חזקה בחיצון שהוא הדבר המשועבד אינה מועילה לקנות את הפנימי!? וראה הגהות "מלא הרועים" ו"תורת חיים".

8. בספר "דבש תמר" נוטה למחוק תיבת "גדולים", וציין לדברי התוספות בעמוד א ד"ה נעל, שלא הזכירו "גדולים"; **וראה** רשב"ם בד"ה המוצא פלטרין.

9. ראה בהערה בהמשך העמוד על דברי הרשב"ם גבי מציע מצעות בנכסי הגר.

10. לשון הרשב"ם הוא: דכל זמן שלא העמיד דלתות מאי קעביד, מעיקרא עיילי ברווחא והשתא נמי עיילי לה ברווחא, דתחילת בנין אינו עיקר אלא גמרו, וכדתנן "נעל וגדר" דהיינו העמדת דלתות, אבל "בנה כל שהוא" לא קתני.

וביאור כוונת הרשב"ם במה שכתב "מעיקרא

אמר רב דימי בר יוסף אמר רבי אלעזר:

המוצא פלטרין בנויין **בנכסי הגר, וסד בהן סיוד** [טיח בסיד] **אחד, או כיור** [ציור חקוק בקיר] **אחד:** הרי זה **קנאן.**

וכמה הוא שיעור סיוד אחד או כיור אחד?

אמר רב יוסף: אמה [**על אמה**, רש"ש].

אמר רב חסדא: ובלבד שתהא אותה אמה **כנגד הפתח**, היינו דרך כניסת פתח הבית בכותל כנגדו, ששם הוא נראה ביותר, אבל אם עשה כן במקום אחר צריך יותר מאמה.

אמר רב עמרם:

האי מילתא דלקמן **אמר לן רב ששת** מדעתו, **ואנהרינהו לעינין ממתניתא** [והאיר את עינינו למצוא לו(11) ראיה מברייתא]; וכך אמר רב ששת:

המציע מצעות על הקרקע **בנכסי הגר**, ושכב עליהם, ונמצא ששימשתו הקרקע של הגר: הרי זה **קנה** את השדה.(12)

ואנהרינהו לעינין ממתניתא, מאי היא [מאיזו ברייתא יש להביא ראיה לדבריו]? מהא **דתניא: כיצד** עבד כנעני נקנה **בחזקה:**

עיילי לה ברווחא והשתא נמי עיילי לה ברווחא" — שלכאורה אינו מובן כלל — היא **לדמיון בעלמא**, דכמו שאמרו לעיל בעמוד א: גדר גדר והשלימו לעשרה הרי זו חזקה, ומבואר שם, דהיינו דוקא באופן דמעיקרא הוו סלקי לה ברווחא והשתא סלקי לה בדוחקא, אבל מעיקרא סלקי לה ברווחא והשתא נמי סלקי לה ברווחא, אין השלמת הגדר חשובה חזקה, ומשום שלא הועיל כלום, אף כאן, כיון שהבית צריך דלתות הרי לא הועיל כלום עד שלא העמיד דלתות.

והנה לכאורה נראה, דקנין השני שהעמיד את הדלתות, אינו משום שהעמדת דלתות הוי חזקה, אלא שאין הבנין נקרא אלא על שם גומרו [והוא הדין אם יגמור כל דבר אחר שהבנין אין לו קיום בלעדיו], אלא שמסוף דברי הרשב"ם יש לפקפק בזה, וצריך תלמוד.

11. נתבאר על פי הרשב"ם, שכתב "והאיר עינינו להביא ל(נ)ו ראיה לדבריו ממתניתא", אך רש"י ביבמות נו ב פירש "ואנהרינהו לעינין ממתניתין: ממשנתנו **הביא ראיה** לדבריו והאיר עינינו בה".

12. **כתב הרשב"ם:** אף על גב דלאו היינו נעל גדר ופרץ, שלא תיקן שום תיקון בקרקע, אלא שנהנה גופו מן הקרקע ששמשתו הקרקע הוי חזקה; ונראה בעיני דמהכא ילפינן, דנפקא לן דקרקע נקנית בחזקה מהאי קרא "ושבו בעריכם אשר תפשתם", במה תפשתם בישיבה; ועוד מדכתיב "וירשתם אותה וישבתם בה" במה ירשתם בישיבה, והיינו בכלל ישיבה **כששוכב על הקרקע**.

[ויש לעיין, למה לא הוקשה לרשב"ם גם על המבואר לעיל, שהבונה פלטרין בנכסי הגר והעמיד גם דלתות שקנה, והרי אינו מתקן את הקרקע אלא משתמש בה; אך ראה בלשון הגהות מיימוניות [זכיה ומתנה פרק ב אות ז] "דהתם [גבי סיוד וכיור] משביח הוא בנכסי הגר דהיינו הפלטרין, אבל הכא [גבי בנה פלטרים בלי דלתות] מה הן נכסי הגר הוא הקרקע, והיא לא נשתבחה שאין ראוי לדור שם כל זמן שאין דלתות", ומשמע דבניית פלטרין עם דלתות חשובה השבחה בקרקע].

וכתב הרשב"א: כלומר שהציע מצעות עליהן ושכב או ישב עליהן — קנה, לפי שנהנה גופו מגוף הקרקע, ואינו דומה לאכילת פירות שאינה חזקה, דהתם לא נהנה מגוף הקרקע אלא

אם **נעל** העבד **לו** [לאדון] את **מנעלו**, **או התיר לו** את **מנעלו**, **או שהוליך** את **כליו** [בגדיו] **אחריו לבית המרחץ**, **והפשיטו** [או הפשיטו, וכן כולם], **והרחיצו**, **סכו** בשמן, **גרדו**,(13) **והלבישו**, **והנעילו**,(14) **והגביהו** [מפרש לה לקמן] —

קנאו האדון לעבד.

הרי מבואר בכל הברייתא, שהשימוש אותו משתמש האדון בעבדו שהוא רוצה לקנות, חשוב חזקה, והוא הדין שהמשתמש בקרקע להציע עליה מצעות לשכב עליהם, קנאה.(15)

וממשיכה הגמרא בהבאת הברייתא:

אמר רבי שמעון: לא תהא חזקה גדולה

מפירותיו —

ואני תמה, אם כן מאי טעמא נקט "הציע מצעות", אפילו יושב על הקרקע או ששכב עליו בלא מצעות, וכדאמרינן בקדושין "בחזקה מנא לן, דכתיב: ושבו בעריכם אשר תפשתם, במה תפשתם בישיבה"!? **ואיפשר**, דכל ששכב על גבי קרקע אין זה דרך הנאה, ובכי הא לא קנה.

אבל התוספות כתבו: ודוקא הציע, אבל הלך בבית או שכב לא קנה, ואפילו מצא מטות מוצעות ושכב עליהם משמע דלא קנה, דהגבהה [דחזקה] חשובה בעינן; [ובהערות לרשב"א הנדמ"ח העיר, דלהרשב"א, באופן שהיו שם מיטות מוצעות ושכב עליהם הוי חזקה].

והוסיף הרשב"א, ויש מי שפירש: "הציע מצעות" שייפה את הקרקע בהצעת מצעות, קנה, והרי זה כסיוד וכיור וצר צורה, שקונה בנכסי הגר, לפי שמתקנו ומייפהו. אלא שגם זה צריך לי עיון, שלא אמרו סיוד וכיור אלא במייפה גוף הקרקע, אבל במציע מצעות אינו מייפה ומתקן כלל בגוף הקרקע!?

ואף שיטת ה"יד רמה" אות רכז היא, שהקנין הוא על ידי הצעת המצעות, ואף שלא שכב עליהם, ומיהו מטעם אחר קנה, וכפי שיובאו דבריו בהערה בהמשך הסוגיא.

13. כמו שנאמר באיוב פרק ב "ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו עד קדקדו. ויקח לו חרש להתגרד בו", ופירש שם במצודות: ענין חיכוך.

14. **כתב הרשב"ם**, דהיינו "נעל לו מנעלו" שנזכר ברישא, אלא שאגב "הלבישו" אמר גם "הנעילו".

והרש"ש כתב: ולי נראה, ד"נעל לו" דרישא, היינו שקשר לו רצועות המנעל, והוא נגד "התיר", דרצה לומר התרת הקשר; ראה שם; **וכיוון לדברי ה"יד רמה"** אות רכז שכתב: נעל לו העבד לרב מנעלו, כלומר, שקשר לו רצועות מנעלו, דאי בנעילת כל המנעל, היינו סיפא דקתני "הנעילו", אלא מסתברא, דרישא מיירי בקשירת רצועות; דיקא נמי מדתני לה בהדי "התיר לו מנעלו" דמיירי בהתרת רצועות ותו לא, וסיפא דקתני "הנעילו" גבי "הלבישו", דמיירי ביציאתו מבית המרחץ.

15. נתבאר על פי **הרשב"ם**.

והרשב"א כתב: והא דאנהר לן רב ששת עינין ממתניתא היינו מדקתני **הגביהו לרבו קנאו**, שגוף האדון נהנה מגוף העבד, [**וראה** את לשון הרשב"ם בד"ה הגביה העבד לרבו, הובא בהערה 16].

ולפי הפירוש השני שהביא הרשב"א [הובא בהערה לעיל] **ביאר הרשב"א**: ואנהר לן עינין, מדתנינן: "סכו הלבישו" כלומר, האדון הלביש את העבד.

וב"יד רמה" אות רכז **כתב**: דוקייה דרב ששת מהיכא? אילימא מדקתני "הלבישו", הא לא דמו להדדי, דאילו ברייתא כשהלבישו העבד הנקנה את קונהו, ואילו רב ששת כשהלביש

מהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום.

ומפרשינן: **מאי קאמר** תנא קמא כשאמר "הגביהו", כי לא ביאר מי הגביה למי? ומה ענה אותו רבי שמעון, שהרי לפי פשוטו נראה שרבי שמעון אמר כדברי תנא קמא?

הכי קאמר תנא קמא:

אם **הגביהו** העבד **לרבו**[16] — **קנאו** שהרי שימשו; אבל אם **הגביה רבו לו, לא קנאו,** משום דלא שייכא הגבהה כי אם במטלטלין, שאין דרך להגביה בני אדם.

ועל כך **אמר רבי שמעון** לחלוק:

לא תהא חזקה של הנעיל הלביש הרחיץ והפשיט **גדולה מהגבהה** שמגביה האדון את עבדו, **שהגבהה** הרי חמורה היא, שהיא **קונה** — את המטלטלין — **בכל מקום** אפילו ברשות המוכר, ואילו משיכה אינה קונה שם; ואף את העבד קונה האדון בהגבהה.[17]

אמר רבי ירמיה ביראה[18] **אמר רב יהודה:**

האי מאן דשדא ליפתא בי פילי דארעא דגר, נד-א
[הזורע לפת בנקעי שדה של גר] ולא כיסה אותם בעפר כדרך הזורעים, ואף שגדל הלפת ונשרש לאחר זמן בקרקע, **לא הוי חזקה!**

הקונה את הקרקע הנקנה, [והוכיח שם, דאי אפשר לפרש את הברייתא שהלבישו הרב לעבד]; וכי תימא הכא במאי עסקינן בשהציע מצעות והיסב עליהן דומיא ד"הלבישו העבד לרב", שתי תשובות בדבר: חדא, דרב ששת לא קאמר "והיסב עליהן", ולא קא קפיד אלא אהצעת מצעות ותו לא; ועוד, אפילו היסב עליהן לא דמי ל"הלבישו העבד לרב", דאילו גבי "הלבישו" אהני עבדא לאלבושיה לרב, ואילו גבי המציע מצעות בנכסי הגר, לא אהני קרקע הגר בהצעת המצעות תחת המחזיק, אלא המחזיק בא ומיסב או שוכב עליהן, וקרקע הזמנה בעלמא קא עבדא.

אלא דוקייא דרב ששת מהכא: "או שהוליך כליו אחריו לבית המרחץ", דאלמא, כיון דאטעניה בכליו ואזמנינהו ניהליה לצורך תשמישיו בבית המרחץ, קנה, הכא נמי כיון דאטעניה לקרקע הגר במצעותיו, והזמינן שם לשכיבה, שהרי הציען שם, נמצא שהזמנתן לשכב עליהן על ידי הקרקע היא באה, שאי אפשר להצעת המצעות אלא בקרקע, ולפיכך קנה; ודוקא הציע, שהיא סוף הזמנתן לשכיבה, דומיא דהולכת כליו לבית המרחץ שהיא סוף הזמנתן לתשמיש, אבל הניחן שם ולא הציען, לא קנה, שאין זו סוף הזמנתן לשכיבה.

16. כתב הרשב"ם: כגון שהיה האדון צריך להגבהה זו, כגון להעלותו למטתו, שהרי שימש לרבו שנסמך עליו, והיינו דומיא דהציע בנכסי הגר, דכיון שנסמך ונשען בשכיבתו על הקרקע קנאה.

17. לשון הרשב"ם הוא: "שהרי הגבהה חמורה היא, דקונה אפילו ברשות מוכר, מה שאין כן במשיכה ומסירה, וגם קונה ברשות הרבים **ובסימטא**", ומשמע מלשונו, שאין משיכה לסימטא קונה, וראה לקמן פד ב "משיכה קונה בסימטא", וצריך תלמוד.

18. בגיטין לד א פירש רש"י "כך שמו", ובמגילה ד א פירש "דמן בירי".

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

כי **בעידנא דשדא** לליפתא **לא הוי שבחא**, ואילו **השתא דקא שבח, ממילא קא שבח** [בשעה ששם את הלפתות הרי לא עשה שום שבח בקרקע, ולאחר זמן ששבחה הקרקע, הרי ממילא השבחה].[1]

אמר שמואל:

האי מאן דפשח דיקלא [נוטל ענפים מן של הדקל]:[2]

אם עשה כן **אדעתא דדיקלא** [כדי שיגדל הדקל, שהפשיחה לדקל כזימור בכרם] — **קני** את הדקל.

אבל אם עשה כן **אדעתא דחיותא** [על דעת בהמותיו] כדי להאכילם את הענפים, **לא קני**.[3]

היכי דמי, כלומר, מנין יכולים אנו לדעת למה היתה כוונתו, שלא יטען ויאמר "נתכוונתי אדעתא דדיקלא"?

אם **שקל מהאי גיסא ומהאי גיסא** [אם נטל ענפים מכל צידי הדקל], כי אז אנו תולים **דאדעתא דדיקלא** נתכוין, ומשום שכן הוא המנהג לעשות לצורך הדקל;[4] אבל אם פשח **כולא מחד גיסא** [מצד אחד בלבד] של הדקל, כי אז ודאי לא פשח אלא **אדעתא דחיותא**, כי העושה כן מקלקל הוא את האילן שמגלהו כולו מצד אחד, ובהכרח שכל כוונתו היא בשביל הבהמות, ולתועלת

---

1. כתב הרשב"ם: ואינו דומה ל"רפק בה פורתא" שהוא קונה, כי שם עושה הוא מעשה בגוף הקרקע, ומשביח הקרקע מיד בחרישה זו, וכן צמד לה מיא [דלעיל נג א], הרי משקה את השדה, ומנגב [ראה רש"ש בביאור הכוונה והגירסא] את הקרקע, אבל זה אינו עושה כלום; ואכילת הלפת אינה חזקה, כי אכילת פירות בנכסי הגר אינה חזקה לקנותם, שהרי אינו עושה לא בלקיטתם ולא באכילתם שום תיקון בקרקע שיהא דומה ל"נעל גדר ופרץ", וגם אינו דומה ל"מציע מצעות בנכסי הגר" [לעיל נג ב], כי שם גופו נהנה מן הקרקע ומשמשת אותו הקרקע כעבד לרב; וראה עוד שם שהביא ראיות לזה.

2. פירש הרשב"ם: כמו "דרכי סורר **ויפשחני** שמני שומם" [איכה ג יא; ופירש רש"י שם: דרכי סורר: לשון סירים קוצים, סורר: קורץ אותם, מפזר קוצים בדרכי; ויפשחני: לשון פיסוק הרגלים, שהעובר על הדרכים שאין מופנים, צריך להרחיב צעדיו, ויש דוגמא בלשון גמרא האי מאן דפשח דדיקלא], נוטל מן הענפים, ויש שמפשחין אותו לצורך הדקל, לפי שענפיו מרובים, ואין מניחין אותו ליגדל, ומהניא ליה הפשיחה כזימור בכרם.

3. כתב הרשב"ם: ואף על גב שממילא מועיל הוא לדקל, מכל מקום כיון שאינו מתכוין לתקן את הדקל וכמו "נעל גדר ופרץ", אלא שמתכוין הוא ללקיטת פירות — לא קנה, ודומה הוא למי שהחזיק שלא מדעת, וכי קאמר "מתכון אני לקנות בלקיטה זו", הר זה כמי שהולך בשוק ואומר "רוצה אני להחזיק בשדה פלונית", שבדיבור בלא מעשה אין כאן חזקה, כי תרתי בעינן, שיעשה תיקון בקרקע בידים, ובאותו תיקון מתכוין לשם תיקון כדי להחזיק; **וראה** את לשון התוספות בזה.

4. כתב הרשב"ם: ואף על גב דאיכא למימר נמי אדעתא דחיותא, מסתמא כל אדם אדעתא להחזיק מתכוין, וכל היכא דאיכא למימר הכי

האילן אינו חושש.

ואמר עוד **שמואל**:

האי מאן דזכי זיכיא [מכבד ומטהר את השדה מקיסמים ועשבים רעים]:

אם עשה כן **אדעתא דארעא** [לטובת הקרקע] שתהא נוחה ליחרש — **קני** את השדה.

אבל אם עשה כן **אדעתא דציבי** [בשביל העצים שהוא מלקט] — **לא קני**, שאין זה אלא כלקיטת פירות שאינה חזקה.

היכי דמי, כלומר, איך יכולים אנו לדעת למה היתה כוונתו?

אם **שקל** הן **רברבי** והן **זוטרי** [עצים גדולים וקטנים], כי אז תולים אנו שעושה כן **אדעתא דארעא**; ואם **שקל רברבי ושבק זוטרי** [נוטל גדולים הראויים לשריפה ומניח את הקטנים], לא עשה כן אלא **אדעתא דציבי**, שהוא נצרך להם לשריפה.

ואמר עוד **שמואל**:

האי מאן דאתקיל תיקלא [מסיר מכשולות ומשוה פני הקרקע] בשדה שעדיין לא נחרשה:

אם עשה כן **אדעתא דארעא** כדי שתהא נוחה ליחרש, שלא תיתקל המחרישה ותישבר — **קני**.

אבל אם עשה כן **אדעתא דבי דרי** [לעשות שם גורן לדוש שם תבואה], **לא קני**, כי השדה אינה עומדת לעשות שם גורן, וסופו לקלקלו ולסותרו.(5)

היכי דמי, כלומר, איך יכולים אנו לדעת למה היתה כוונתו?

שקל מוליא ושדא בנצא [נטל את התל הגבוה והטילו בגומא שבקרקע] ונמצא שהשוה את כל הקרקע, כי אז תולים אנו שעשה כן **אדעתא דארעא** וכדי שלא תתעכב המחרישה.

אבל **מוליא במוליא ונצא בנצא** [תל בתל וגומא בגומא] מרחיב את התל בעצמו שלא יהא זקוף כל כך, וכן מסדר את הגומא בעצמה שתהא חלקה, ונמצא שנותרו בשדה התילים והגומות — **אדעתא דבי דרי**, כי ראוי הוא לחבוט שם חיטים ואינו ראוי לחרישה.

ואמר עוד **שמואל**:

האי מאן דפתח מיא בארעא [פתח פתח למים מן הנהר שייכנסו לשדה]:

והכי [כך וכך], אמרינן אדעתא למקני מכוין.

5. כתב הרשב״ם: דבי דרי: גורן לדוש שם תבואה, דכיון דקרקע זה לחרישה עומד ולא לגורן, ואף לאחר שיחליקנו לגורן ויחבוט שם חיטין יהא צריך לחרוש שם ולזרוע, נמצא שאין גורן זה כאן כי אם קלקול, ואין זה מתקן השדה כי אם מקלקל, (וכל) [דכל] תיקון שסופו לסתור אינו אלא קלקול, ומעיקרא לא מתקן הוא; ולא דמי לנעל וגדר ורפק ביה פורתא והשקאת מים, שכל הדברים הללו אין סופן לסתרן, אבל גורן זה סופו לקלקלו ולסתרו, דעיקר דארעא לחרישה קיימא; **אבל אם רצה לעשות שם גורן קבוע לעולם, נראה בעיני דקני**, דאין לך חזקה גדולה מזו.

אם **אדעתא דארעא** להשקות את השדה — **קני**.

אבל **אדעתא דכוורי** [כדי שייצודו הדגים], **לא קני**.

היכי דמי, כלומר, איך יכולים אנו לדעת למה היתה כוונתו?

אם **פתח תרי בבי, חד מעייל וחד מפיק** [פתח שני פתחים, האחד לכניסה והשני ליציאה] — **אדעתא דכוורי**, כי אם להשקות את השדה הוא מתכוין, כי אז היה עושה פתח אחד בלבד, והיתה השדה מושקית, וגם הדגים היו ניצודים מאליהם.(6)

אבל אם פתח **חד בבא** בלבד — **אדעתא דארעא**.

מעשה **בהחיא איתתא דאכלה דיקלא בתפשיחא תליסר שנין, אתא ההוא גברא רפיק תותיה פורתא; אתא לקמיה דלוי, ואמרי לה קמיה דמר עוקבא, אוקמיה בידיה. אתאי קא צווחא קמיה, אמר לה: מאי אעביד לך!? דהא לא אחזיקת כדמחזקי אינשי!**

[מעשה באשה שהיתה מלקטת ענפים מצד אחד של דקל שהשאיר אחריו גר, במשך שלוש עשרה שנים; ובא אדם אחד ועדר מעט תחת הדקל — שהוא מועיל לאילן כמו חרישה לזריעה כדי לקנותו בזה, ובא אותו אדם לפני לוי ויש אומרים לפני מר עוקבא, והעמיד החכם את הדקל בידו; ובאה אותה אשה וצווחה לפניו, על שהעמיד את הדקל ביד השני; וענה לה: וכי מה אעשה לך!? הרי לא החזקת כמו שמחזיקים אנשים כשעושים כן אדעתא דדיקלא, כי לא ליקטת אלא מצד אחד של הדקל, ונראה שליקטת בשביל הבהמות], וכמבואר לעיל גבי "האי מאן דפשח דיקלא".

אמר רב:

הצר צורה של חיה או עוף [שהוא ציור חשוב] **בנכסי חגר** [בכתלי ביתו של גר] — **קנה** את הבית;(7)

ומנין אנו יודעים שאמר כן רב?

דהרי **רב לא קני לגנתא דבי רב, אלא בצורתא**, [שהרי רב לא קנה את הגינה שהיתה סמוכה לבית מדרשו — שהיתה מעזבונו של גר — אלא על ידי צורה שצר בה].

איתמר:

---

6. הוסיף ב"יד רמה" אות רלב: שמא תאמר: לא ניחא ליה שישהו המים בקרקע יתר מדאי ולכן פתח פתח ליציאת המים!? אם כן תרי מעיקרא למה ליה, יפתח אחד בלבד, ולכי שתיא ארעא כל צרכה, כי אז יפתח אחרת כדי להוציא את המים הנשארים.

עוד כתב לבאר שלא תיקשי, אם עשה על דעת צדיית הדגים, למה פתח פתח פתח נוסף, והרי ככניסתם כן יציאתם!?

שתי תשובות בדבר: חדא, דלא סגיא דלא משתייר מינייהו בנאגאני דארעא; ועוד, דאימור דעתיה הוה לאוקומי מהך גיסא דמפיק, ולא איתרמי ליה; וראה עוד שם.

7. ביאר הרשב"ם: אבל סיוד וכיור דאמר לעיל נג ב "אמה נגד הפתח", לאו היינו צורת בריה, אלא ציורים בעלמא מעשה צעצועים ופרחים, אבל צורת חיה או עוף חשובה, ודי באחד, ולא

שדה של גר **המסויימת במצריה** [שדה שיש לה מצר מארבע רוחותיה], ועומדת היא לחרישה:

אמר רב הונא אמר רב: כיון שהכיש בה מכוש אחד [נתן מכה אחת במכוש בקרקע וחפר בה מעט], והיינו חרישה מעט, **קנה** את **כולה.**

ושמואל אמר: לא קנה אלא מקום מכושו בלבד.[8]

נד-ב **ואם** הכיש בשדה **שאינה מסויימת במצריה** אלא עומדת היא בבקעה גדולה ופתוחה לשדות אחרים או לרשות הרבים, **עד כמה** צריך הוא לחפור — לשיטת רב[1] — כדי שיקנה את כולה?

אמר רב פפא:

כדאזיל תיירא דתורי והדר [כשיחרוש בצמד בקר הלוך וחזור], כלומר, אם חרש שתי שורות בשדה — אחת בהלוך ואחת בחזור — מתחילתה ועד סופה של השדה מן המזרח למערב, כי אז קנה את כולה מן הצפון לדרום.[2]

אמר רב יהודה אמר שמואל:

נכסי גוי, כלומר, אם מכר גוי לישראל קרקע וקיבל הגוי מן הישראל מעות בלבד בלא שטר, ולא החזיק בה הישראל, **הרי הן** הקרקעות **כמדבר** שהוא הפקר, **וכל המחזיק בהן** קודם שהחזיק בהם הישראל נותן המעות, **זכה בהן.**

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

משום **דגוי מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה** [הגוי שכל קנינו אינו אלא בכסף, משקיבל את מעותיו נסתלקה בעלותו], ואילו **ישראל לא קני** להו בדמים **עד דמטי שטרא לידיה** [ואילו ישראל אינו קונה לא מישראל ולא מגוי בכסף בלי שטר],[3] **הלכך** עד שהחזיק

בעינן אמה ולא כנגד הפתח.

8. כתב הרשב"ם: אבל כשבא לקנות מחבירו, הרי זה קנה את כולה, שהרי אפילו עשר קרקעות בעשר מדינות קנה, כשנתן מעות למוכר כדי לקנות, [כמבואר לעיל נג ב ברשב"ם ובהערות שם]; כלומר, ומאחר שקנה את מקום מכושו, ממילא קנה את כל השדות ומשום דסדנא דארעא חד הוא.

1. אבל לשיטת שמואל גבי שדה המסוימת במצריה, שלא קנה אלא מקום מכושו בלבד, "ודאי לא חשיב מסויימת טפי משאינה מסויימת, דאפילו במסויימת קאמר לא קנה אלא מקום מכושו, וכל שכן בשאינה מסויימת", **רשב"ם.**

2. כן פירש הרשב"ם את שאלת הגמרא ותירוצה; אבל התוספות הקשו עליו: חדא דלישנא לא משמע הכי, ועוד דאמאי בעי "והדר", רק כשיחרוש פעם אחת אף על גב דלא הדר!? [ויש לעיין עוד, כיון שאינה מסויימת במצריה, מי קבע את צפון השדה ודרומה, ואם משום שעד כאן היתה השדה בבעלותו של הגר, אם כן אף כשאינה מסויימת במצריה נאמר כן!?].

והם פירשו את שאלת הגמרא, כמה יקנה [לפי רב] במכוש אחד? ותשובת הגמרא היא: כשיעור מידת תלם, והם היו יודעים מדת התלם כמה היה האורך שלו בשדה, דבשדה גדולה לא היו חורשים במענה אחד כל אורך השדה.

3. א. **ביאר הרשב"ם:**

בה הישראל **הרי הן כמדבר** שהוא הפקר, **וכל המחזיק בהן זכה בהן.**(4)

אמר תמה **ליה אביי לרב יוסף:** **מי אמר שמואל הכי**, וכי אמר שמואל, שהשני קונה את הקרקע בחזקה לבד, ואף שאין לו שטר מן הגוי!? **והאמר שמואל** עצמו:

אסתלק ליה הגוי, שהרי כל קנינו של גוי בכסף, כדאמרינן בפרק קמא דקדושין [יד ב, וראה מה שהעירו התוספות כאן על זה], ומשקיבל המעות, לגבי דידיה הוי מכירה גמורה, שאין יכולים עוד לחזור זה בזה, וישראל לא קני במתן מעות עד דאתא שטרא לידיה, כדאמרינן בקדושין [כו א], וכדפרישית לעיל [נג א ד"ה שלא בפניו; והיינו במקום שכותבין את השטר, וכמו שכתב הרשב"ם שם], דאפילו מישראל חבריה לא קני בזוזי עד שיכתוב לו את השטר [או יחזיק], וכל שכן מגוי, דסתם גויים אנסים הם, ואין בדעתו לקנות בלי שטר, [וראה בתוספות שהאריכו בזה]; ודוקא בלוקח מגוי, אבל הלוקח מישראל חבירו, נהי דלא קני לוקח עד דאתי שטרא לידיה, אחר מיהא אין יכול לקדם ולהחזיק, שהרי עדיין ברשות מוכר קיימא, שכל זמן שלא החזיק הלוקח או לא בא השטר לידו, יכולין שניהם לחזור זה בזה.

ב. **כתב ב"חידושי רבי שמעון"** סימן כט:

יש לעיין: הרי הגוי מכוין להקנות לישראל, ואילו היה הישראל סומך דעתו לקנות בלי שטר או חזקה, הרי היה קונה בכסף, ובהכרח שהקנאת גוי היא כהקנאת ישראל, ואם כן איך נעשה הפקר בלא כוונת הגוי!?

ולכאורה היה מקום לומר, דבכל הקנאה איכא שני ענינים: א. הוצאה מרשותו, ב. הכנסה לרשות, וכיון שמכוין הגוי להקנות, והישראל לא קנה, בטל מעשה ההכנסה, ואילו מעשה ההוצאה קיים, ומשום הכי נשארה הוצאה בלא הכנסה, וזה ענין הפקר.

אבל זה דבר רחוק, דאם נאמר שבכל הקנאה צריך להקדים המקנה להוציא מרשותו, לא יובן לנו כלל ענין ההקנאה, דאיך אפשר שיעשו הבעלים קנין מקודם להוציא מרשותם ואחר כך להכניס החפץ לרשות אחר, [וראה שם שכתב ליישב קושיא זו].

וכל שכן דבקנין כסף ודאי דלא שייך כי האי גוונא, שהכסף הרי נותן הוא עבור הוצאת החפץ מרשות המקנה לרשות הקונה, ואם נאמר כנ"ל, נמצא, שכל לוקח לא בא החפץ מרשות המקנה, אלא מרשות הפקר; **וראה מה שביאר שם.**

וכן ב"קובץ שיעורים" אות רמב תמה: מי הפקירה, והלא הגוי לא עשה אותה הפקר אלא מכרה, וכיון שהקנין לא חל, לא עשה כלום!? וכעין זה הקשו בתוספות לקמן דף קלח במקבל מתנה שאמר "אי אפשי" מקמי דאתא לידיה, וצ"ע.

4. **כתב הרשב"ם**: יש האומרים שאותו מחזיק שני צריך להחזיר את המעות ללוקח ראשון; והרשב"ם חלק על זה, שאם כדבריהם אין זה נקרא "הרי הן כמדבר", אלא אותו ישראל ראשון יתבע את הגוי להחזיר לו דמיו, ואם לא יחזיר לו הגוי יפסיד; ומיהו אותו שני רשע הוא, כי היות ונתן הראשון מעות לא גרע מעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה שהוא נקרא רשע; וראה עוד בדברי הרשב"ם בענין פסק ההלכה בעיקר דינו של שמואל; [ויש לעיין, למה צריך הגוי להחזיר לו את דמיו, ומה פשע הגוי שזה לא נזדרז לעשות קנין בשדהו!?].

ב. **כתיב בפרשת חיי שרה**, בקנין שקנה אברהם את מערת המכפלה מעפרון: "וישקול אברהם לעפרון את הכסף אשר דיבר באזני בני חת, ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר. ויקם

"**דינא דמלכותא דינא**",(5) **ומלכא** הרי **אמר** [והרי חוק המלכות הוא]: **לא ליקני ארעא אלא באיגרתא** [אין אדם קונה קרקע אלא בשטר], והיות ולשני אין שטר מן הגוי לא קנה,(6) והראשון הוא שיקנה משום "דינא דמלכותא" כשיגיע שטר לידו!?(7)

שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב. לאברהם למקנה לעיני בני חת בכל באי שער עירו. ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא היא חברון בארץ כנען. ויקם השדה והמערה אשר בו לאברהם לאחוזת קבר מאת בני חת".

וב"אור החיים" עמד על כפל הלשון "ויקם השדה והמערה וגו'", שהרי כבר אמר "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה וגו"; **וביאר על פי המבואר בגמרא כאן**, שמיד הגוי יצא בכסף, ולידי ישראל לא בא אלא בחזקה, ולכן בתחילה כשעדיין לא קבר את שרה ועדיין לא עשה חזקה אלא שקל לעפרון כסף בלבד, אז עדיין לא קנה לגמרי, רק נסתלק עפרון מן השדה; ואך משקבר את שרה שזה הוא חזקה כמו מציע מצעות בנכסי הגר, אז קנה אברהם את השדה שתהיה שלו, [וראה שם שהאריך בדין קבורה בנכסי הגר אם היא חזקה; וראה מה שיש להעיר בזה בהערה לקמן נז א, גבי מה שאמרו שם שהמכניס חפציו לנכסי הגר לא הוי חזקה].

[ויש לבאר על פי זה את דקדוק לשון הכתוב, שבתחילה אמר "ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא וגו'", ושוב אמר "ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא **היא חברון בארץ כנען**"; והוא על פי מה שכתב הרמב"ן בפירושו על התורה, שהאבות לא היו מקפידים לשמור את המצוות אלא בארץ ישראל, ולפי זה, הרי יש לדון שלא היה דינם כישראל אלא בארץ ישראל [אבל בחוץ לארץ, אף הם לא היו קונים אלא בכסף ולא בשטר או חזקה], וזה הוא שאמר הכתוב, כי היות והיתה המערה בארץ כנען, לכן לא קנה אברהם את השדה בכסף, אלא בחזקה בלבד].

5. כתב הרשב"ם: כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים, שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והילכך דין גמור הוא, ואין למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל; **ואולם הר"ן בנדרים** כח א ביאר גדר "דינא דמלכותא דינא" באופן אחר, ראה שם.

6. נתבאר על פי הרשב"ם. [ויש לעיין: למה לא פירש הרשב"ם כפשוטו, כי מאחר שלפי דינא דמלכותא אין קונים אלא בשטר, אם כן לא יצא הקרקע מיד הגוי בכסף בלבד, וממילא אין אדם יכול להחזיק בזה!? ולפי פירוש זה יכולים אנו לומר, דעד כאן לא אמר המלך שלא יקנו אלא בשטר, אלא כשבא לקנות מאחר, אבל הבא לזכות מן ההפקר, דלא שייך שטר, בזה אף לפי דינא דמלכותא קונים בחזקה, שהרי אם לא כן, הפקעת כל תורת מחזיק בנכסי הגר, וכמו שהעיר ב"יד רמה" הובא בהערה 8 לקמן.

ויתכן לפרש, על פי מה שכתב רבינו יונה לקמן נה א בד"ה עלה בידינו "כל מה שאמרנו שדין המלך דין, לא אמרו אלא לענין הפקעה שהנכסים (מפקיעין) [מופקעין] מבעליהן בדיני המלך, וכל אדם זוכה בהן כמצותו כשיחזיק בהן, והפקעת מלך הרי היא כענין "הפקר בית דין", אבל כש[י]צוה המלך ויאמר "שדה זו נתונה לפלוני", אינו זוכה בה בדבר המלך עד שיחזיק. ולפי זה, כיון שמן הדין כבר הפקעה הקרקע מיד הגוי, אין המלך יכול להחזיקו בידו, וכל כח המלך הוא להפקיע את הקרקע ממי שיבוא ויחזיק בה].

7. נתבאר על פי לשון הרשב"ם שכתב "אלא

אמר ליה רב יוסף לאביי:

אנא לא ידענא,(8) **אלא עובדא הוה בדורא דרעותא, בישראל דזבן ארעא מגוי** בכסף בלא שטר, **ואתא ישראל אחרינא רפיק בה פורתא** כדי לקנותה, **אתא לקמיה דרב יהודה, ואוקמה** רב יהודה שהיה תלמידו של שמואל **בידא דשני.**

[אני איני יודע, ברם יודע אני, שהיה מעשה כעין זה במקום הנקרא "דורא דרעותא",(9) שקנה ישראל מגוי בכסף בלי שטר, ובא ישראל אחר ועדר בה מעט, ופסק רב יהודה שאת רוב מעשיו היה עושה על פי שמואל רבו, שתעמוד הקרקע ביד השני].

הרי מבואר, שאם כי סובר שמואל "דינא דמלכותא דינא", מכל מקום נכסי גויים הרי הן כמדבר.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **דורא דרעותא קאמרת** [מדורא דרעותא אתה מביא ראיה]!?

התם באגי מטמרי הוו, דאינהו גופייהו לא הוו יהבי טסקא למלכא, ומלכא הרי **אמר: מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא!**

[שדות שהיו שם "שדות טמונות" היו, שהעלימום מעיני המלך ולא היו נותנים מס למלך, וחוק המלכות הוא: מי שנותן מס שלו הוא הקרקע, ואלו שלא נתנו מס לא

לוקח ראשון יקנה **בדינא דמלכותא** לכי אתא שטרא לידיה", **ומשמע** מלשונו **כדברי הרשב"א** שכתב: יש מי שאומר [ראה רבינו גרשום], שאילו כתב לו הגוי את השטר אפילו לאחר שקיבל את המעות — קנה, **וליתא**, דכיון דאמרינן דגוי איסתלק ליה הוה ליה נכראה, ושדה מופקרת היא, והילכך אין לו תקנה אלא אם כן כתב לו גוי את השטר עד שלא יתן לו את הדמים, [וראה ברמב"ן שנסתפק בזה], וזה הוא שכתב הרשב"ם, שלאחר כתיבת השטר לא יזכה הלוקח הראשון מדינא אלא מ"דינא דמלכותא".

ויש לדחות, שלא הוצרך הרשב"ם לדינא דמלכותא, אלא משום שבלאו "דינא דמלכותא" הרי קנאו השני בחזקתו.

8. **כתב הרשב"ם**: רב יוסף נמי בהכרח שידע להא דאמר שמואל "דינא דמלכותא דינא", וודאי היה יודע תירוץ לדבר, אלא שעדיף לו להביא עובדא ולכן לא חשש לתרץ לו, ואף שאביי דחה לו את הראיה מהעובדא, מכל מקום לא חזר בו רב יוסף, והוא סובר שאין "דינא דמלכותא" שלא לקנות בלי שטר, אלא אף בחזקה קונים.

וב"יד רמה" אות רלו כתב באופן אחר: דכי אמר שמואל דינא דמלכותא דינא דלא ליקני ארעא אלא בשטרא, הני מילי במאן דאתי מכח אחר, אבל במאן דזכי מהפקירא לא קאמר, **דאם כן בטלת תורת המחזיק בנכסי הגר**, ראה עוד שם.

ורבינו יונה הביא לפרש, שאכן אין דין "נכסי גויים הרי הם כמדבר" אמור, אלא במקום שאין "דינא דמלכותא" שלא לקנות בלי שטר; וראה ברשב"א שתמה על עיקר קושיית הגמרא "מאי קושיא, לוקמה אביי לנפשיה, באתרא דליכא הרמנא דמלכא", וראה שם.

ולקמן נה א **כתב רבינו יונה** בתוך הדברים **פירוש נוסף**: דלא קיימא לן דינא דמלכותא דינא, אלא בדברים שהם להנאת המלך; וראה שם שהביא ראיה מהמשך הסוגיא לא כן.

9. כן פירש רשב"ם בפירוש ראשון, ובפירוש שני פירש: כפר של רועים.

היה בכחם על פי דין המלכות למוכרם, אלא הקונה השני שהתנה בחזקתו על מנת ליתן את המס למלך, הוא זוכה בקרקע על פי דין המלכות בחזקה בלי שטר].

אבל בקרקע שהיא ירושה לגוי מאבותיו, ומכרה, לעולם אימא לך: אם בא אחר והחזיק בה מוציאין אותה מידו ומחזירין לראשון כשיהיה לו שטר מן המוכר.

מעשה **ברב הונא דזבן ארעא מגוי, אתא ישראל אחר רפיק בה פורתא** כדי לקנותה, **אתא** אותו אחר **לקמיה דרב נחמן, אוקמה** רב נחמן **בידיה.**

[מעשה ברב הונא שנתן דמים לגוי בלי שטר, ובא ישראל אחר ועדר מעט בשדה, ובא אותו שני לפני רב נחמן, והעמיד רב נחמן את השדה ביד השני].

אמר תמה **ליה** רב הונא לרב נחמן: **מאי דעתיך** [משום מה פסקת כן]!? משום **דאמר שמואל: נכסי גוי הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהם זכה!?**

נה-א אם כן **ליעבד לי מר** [יעשה לי כבודו] נמי **כאידך דשמואל! דאמר שמואל** לעיל נד א: אם בא אדם והכיש בשדה מכוש אחד כדי לקנותה, **לא קנה אלא מקום מכושו בלבד!** ולפי זה לא קנה השני אלא את מקום מכושו, ואני אעשה חזקה בשאר השדה.(1)

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: **בהאי אנא כשמעתיך סבירא לי** [בנידון זה שאמרת, אני סובר כמו שמועתך]! **דאמר רב הונא אמר רב** לעיל נד א: שדה המסויימת במצריה **כיון שניכש בה מכוש אחד, קנה** את **כולה!**(2)

שלח רב הונא בר אבין:

ישראל שלקח שדה מגוי בכסף בלי שטר, **ובא ישראל אחר והחזיק בה, אין מוציאים אותה מידו,** ועל דרך שנתבאר לעיל נד ב; והוסיף רב הונא בר אבין ואמר: **וכן היה רבי אבין ורבי אילעא וכל רבותינו שוין בדבר.**

אמר רבה:

הני תלת מילי, אישתעי לי עוקבן בר נחמיה ריש גלותא משמיה דשמואל [שלושה דברים אלו, אמר לי עוקבן בר נחמיה — שהיה "ריש גלותא" — משמו של שמואל]:

א. **דינא דמלכותא דינא.**

ב. **ואריסותא דפרסאי ארבעין שנין,** [חזקת פרסיים ארבעים שנה], כלומר, פרסיים שהחזיקו בשדה ארבעים שנה, ומכרוה לישראל, ובא ה"מרא קמא" וטען ששלו היתה וטוען שגזלוה הפרסיים ממנו, אין צריך הישראל להחזירה לו, שכך הוא דינא דמלכותא.(3)

---

1. כתב הרשב"ם, שלא היה יכול לומר לו שיעשה לו כדברי שמואל שאמר "דינא דמלכותא דינא", כי בהכרח צריך לומר שאין שתי מימרותיו של שמואל סותרות, וכפי שיישבם הרשב"ם לעיל, והובא בהערה שם.

2. והיינו שהיתה אותה שדה מסויימת במצריה, שהרי עד כאן לא אמר רב שהוא קונה את כולה אלא כשהיא מסויימת במצריה, וכדלעיל נד ב.

3. **נתבאר על פי הרשב"ם בפירושו הראשון,** וראה ברשב"א ביאור לשון "אריסותא"; והוסיף

ג. **והני זהרורי**[4] **דזבין ארעא לטסקא — זבינהו זביני**, [בעלי נחלות עשירים, שקונים מעבדי המלך את שדות העניים שאינם פורעים את מס המלך והם פורעים את המס במקומם — מקחם שקנו מעבדי המלך מקח הוא, ואי אפשר להוציא מהם, שכך הוא דינא דמלכותא].

והני מילי שמקחם מקח **לטסקא** [אם המוכרים קיבלו את הקרקעות בשביל מס קרקעות שלא שולם על ידי הבעלים, ושולם על ידי אותם עשירים], **אבל לכרגא** [אם קיבלום בשביל מס הגולגולת שלא שולם על ידי בעל הקרקעות] — **לא** מתקיים המקח.

מאי טעמא אכרגא לא?

כי **כרגא — אקרקף דגברי מנח** [מס הגולגולת הוא על האנשים ולא על קרקעותיהם], כלומר, אין "דינא דמלכותא" ליקח מהם את קרקעותיהם בשביל מס גולגולת, אלא בשביל מס הקרקע עצמה

הרשב"ם "ואף על גב דאמרינן [לעיל לה ב]: ישראל הבא מחמת גוי הרי הוא כגוי ואין לו חזקה אלא בההוא שטרא שמכרה ישראל לגוי, **הכא יש לו חזקה**".

ולשון רבינו יונה הוא: פירוש: כגון שהנהיג המלך שתועיל חזקה לגוי בארבעין שנין, הלכך גוי שלקח מישראל והחזיק בה ארבעים שנה, הופקעה מישראל בדינא דמלכותא, וזכה בה ישראל **אפילו אם היתה גזולה ביד גוי, כיון שאין שם עדי גזילה**, ואם לקחה ישראל מן הגוי זכה בה, ואין ישראל ראשון יכול להוציא מידו, ואף על גב דקיימא לן "הבא מחמת הגוי הרי הוא כגוי".

ובפירוש שני פירש הרשב"ם, שאין הנידון בישראל שקנה מגוי, אלא שבארץ פרס מכח "דינא דמלכותא" אין לאדם חזקה בשלש שנים, אלא בארבעים שנה בלבד.

ורבינו יונה דחה פירוש זה, משום ש"סתם חוקי המלך על בני אומתו בלבד הם, ואפילו אם פירש והטיל הנהגתו על ישראל, כיון שיכול ישראל לכוף את חבירו בדיני ישראל, ואין המלך כופה אותן לדון באותן דינין והנהגות שהנהיג, נמצא שלא פקע זכותו של ישראל מחמת אותו דינא דמלכותא, אלא אם כן הלך חבירו לדון בפני ערכאות שלהן, ודנו אותו בדינא דמלכותא; שלא קבע המלך אותן דינין על ישראל אלא לענין שידונו אותן בערכאות שלהם כך, ומשמתינן ליה לבר ישראל שכופה את חבירו לדון בערכאות שלהן".

וב"יד רמה" אות רמא **פירש**: כגון שהיה לגוי קרקע, ויש ישראל המחזיק שטר מכירה מן הגוי, ובא ישראל אחר ומוכיח שהחזיק ארבעים שנים קודם זמן המכירה לישראל, וטוען "אני לקחתיה מן הגוי, ואת שלי מכר לך הגוי", ונאמן הוא לטעון כן, כיון שהחזיק ארבעים שנה; וביאר שם, דבשאר גויים זמן החזקה הוא כדיניהם, ראה שם.

עוד כתב רבינו יונה: ושמעינן מהכא, דאפילו בדברים שאינן להנאת המלך אמרינן "דינא דמלכותא דינא"; ויש שהיו אומרים, דלא קיימא לן "דינא דמלכותא דינא" אלא בדברים שהן להנאת המלך, ומשום הכי אמר שמואל [לעיל נד ב] "נכסי הגוי הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהם זכה בהם", [כלומר, ולכן אין חוששים לקושיית הגמרא לעיל מדברי שמואל עצמו, שאמר "דינא דמלכותא דינא"].

4. על שם נחלה שהיא נקראת "זיהרא", כמבואר לקמן סא ב בסוף העמוד, ראה שם וברשב"ם.

בלבד; אבל במס הגולגולת, או יתפשוהו עד שיתן מאליו, או יברח מן העיר.[5]

רב הונא בריה דרב יהושע, אמר:

אפילו שערי דכדא משתעבדי לכרגא [אפילו שעורים בכד משתעבדים למס הגולגולת], כלומר, כל המטלטלים שבעולם משתעבדים למלך בשביל מס זה, ואם קנה מעבדי המלך כל דבר שגבו בשביל המס, מקחו מקח מדינא דמלכותא.

אמר רב אשי: אמר לי הונא בר נתן: קשי בה אמימר [נתקשה אמימר] בדברי רב הונא בריה דרב יהושע:

אם כן שאפילו שעורים בכד משתעבדים למלך, הרי **בטלת ירושת** פי שנים של **בנו הבכור** של מי שמת ולא שילם עדיין את מס המלך!?

דהא הוה ליה — כל נכסי האב — "**ראוי**" [נכסים שאינם מוחזקים לאב בשעת מיתה אלא ראויים לבוא לו], שהרי משועבדים כל נכסיו למלך למס של אותה שנה, וכאילו גבוי הוא ביד המלך[6] ואינו מוחזק ביד

---

5. נתבאר על פי הרשב"ם, וכאשר נראה מלשונו, שהחילוק בין טסקא לכרגא הוא משום שכך הם חוקי המלכות; ולפי זה ישתנה הדין בהתאם לשינוי החוקים, וכן כתב הרמב"ם [גזילה ואבידה ה יד]: "אם מכרו השדה במס שעל הראש הרי זה אינו ממכר, **אלא אם כן היה דין המלך כן**".

אך הרשב"א כתב: אם מכרו גזברי המלך קרקע מחמת כרגא שיש לו על בני המדינה, אין ממכרן ממכר מן הדין **ואפילו צוה כן המלך**, שאם כן, למה נחלקו בשערי דכדא אי משתעבדי לכרגא אם לא, נשאל את המלך והוא מודיע!? ואיך גמרו ופסקו דלית הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע, אם הדבר תלוי במה שירצה המלך!?

אלא שכך הסכימו כל המחברים וכל המפרשים, דלא אמרו "דינא דמלכותא דינא", אלא בדברים שהם חוקי המלכים, אבל שהמלך נוטל בזרוע אינו דין, שחוקי המלכים ידועים ומוסכמים הם, ותדע, שהרי שמואל כתב להם לישראל פרשת מלכים "[ואת] שדותיכם [וגו' יקח, וזרעיכם וכרמכם]י עש(ו)ר" וכל הענין, ואמרו ז"ל [סנהדרין כ ב]: כל הכתוב בפרשת מלכים מלך מותר בו, וכן לכל המלכים חוקים ידועים, אבל בא ליטול מבני ארצו יותר מיכן, אינו דין, וזהו שאמרו "דינא **דמלכותא** דינא", ולא אמרו "דינא **דמלכא** דינא", כן הורו כל בעלי הוראה, ועיקר; וראה תוספת ביאור בענין זה, וגם מדברי שאר הראשונים בזה, בהגהות לרשב"א הנדמ"ח.

וראה עוד ב"יד רמה" אות רמא.

6. כתב הרשב"ם: דשעבוד המלך עדיף משאר שעבודים, וכגבוי דמי; והיינו דהוקשה לו קושיית הראשונים: אם כן אף אנו נבטל ירושת בנו הבכור כל שיש עליו כתובה ובעל חוב!?

וביאר הרשב"א בשם רבינו תם את החילוק: דלא דמי שעבוד חוב דעלמא לשעבודא של מלך, [משום] דאי מדינא [דמלכותא] שערי דכדא משתעבדי לכרגא, [אם כן] הוה ליה מלכא כמאן דמוחזק בכולהו נכסי, ונחית ומזבין מנפשיה וזבינה זביני מן הדין, ומוכר כל הקרקע על דבר מועט של טסקא שיש לו עליו, לפי שגוף הקרקע למלך הוא, וכל שאין פורעין חוקו נוטלו; ואילו חוב דעלמא, שעבוד בלחוד הוא ומשתעבדי ליה נכסי, ונכסי בחזקת יתמי, ואינהו [הוא ד]פרעי חוב אביהן וכתובת אמן; תדע לך: דהא זבין מלוה ואקדיש מלוה [אם מכר המלוה

האב, **ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק!?**[7]

אמר ליה רב אשי להונא בר נתן: **אי הכי** כקושייתו של אמימר, **אפילו טסקא נמי** [אפילו מס הקרקעות תיקשי], כלומר, עד שאמימר מקשה על רב הונא בריה דרב יהושע שהכל משתעבד למס הגולגולת, תיקשי לו על מס הקרקעות שלדעת כולם הקרקעות משתעבדים לו, דאם כן אין הקרקעות מוחזקות ביד האב להורישם לבנו הבכור!?

אלא בהכרח **מה אית לך למימר** [מה יש ליישב]!? דמשכחת לה ירושת בנו הבכור, במי **דיהיב טסקא ומית** [באב ששילם את מס קרקעותיו, ומת], **הכא נמי** — גבי מס הגולגולת — משכחת לה ירושת בן בכור באב **דיהיב כרגא ומית** [נתן כבר את מס הגולגולת ואחר כך מת].[8]

אמר רב אשי: אמר לי הונא בר נתן: שאילתינהו לספרי דרבא [סופרי השטרות של רבא], **ואמרו לי: הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע** שהכל משתעבד אפילו לכרגא.

ואולם אומרת על כך הגמרא: **ולא היא**, כי **התם לאוקומי מלתייהו בעו**[9] [לא אמרו כן הסופרים, אלא להעמיד מעשיהם], שהם היו כותבים שטרות מכירה על קרקעות שנלקחו בשביל מס הגולגולת, ולכך אמרו שהלכה היא.

ואמר עוד **רב אשי:**

אף **פרדכת מסייע מתא**, [תושב העיר שהוא בטל ממלאכה ומלימוד ומדרך ארץ, ואינו עוסק בישובו של עולם כלל, מכל מקום צריך הוא להשתתף במס המוטל על ידי המלך על הקהל, ואף על פי שאינו עושה שום ריוח בעיר].

או הקדיש את הנכסים המשועבדים] לא עשה ולא כלום, ואי אפשר לבעל חוב ליפרע אלא בבית דין, ובשומא, והכרזה, וכדי חובו בלבד! אלמא לית ליה בגופן של נכסים כלום, אלא שעבוד בעלמא הוא דאית ליה, ונכסים מוחזקין הן ליתומים; וגם רשב"ם ז"ל כן כתב ...; וראה עוד בלשון התוספות כאן.

7. כתב הרשב"ם שאין זו קושיא כל כך, כי יש לומר דאין הכי נמי, ואכן באופן זה תיבטל ירושת הבן הבכור, ובשאר מקומות יתקיים "דשבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה".

אך הרשב"א כתב [וכן הוא ברמב"ן]: ואם תאמר: מאי קושיא, [והרי] אי דינא הכי, ליבטיל וליבטיל!?

ותירץ: הכי קאמר: אם כן ביטלת ירושת בנו הבכור, והרי מעשים בכל יום, ואנו דנין ומקיימין אותה.

8. כתב הרשב"א לפרש את תירוץ הגמרא — לפי מה שביאר הוא עצמו, שקושיית הגמרא היתה מממעשים בכל יום שמזכים את הבכור פי שנים בירושה — שכך השיב לו: מאי דחזית דעבדינן עובדא, אף לדידך אית לך למימר דלא עבדו עובדא אלא בדיהיב טס דוקא ומית, הכא נמי כי חזית דעבדינן עובדא, אית [לך למימר] נמי, דבהכי הוא דעבדינן עובדא.

9. כן נראית גירסת הרשב"ם.

והני מילי שהוא חייב ליתן, בכגון **דאצילתיה מתא** [שהעיר הצילה אותו], כלומר, אין הוא חייב במס הקהל, אלא אם היה קצוב סכום מסויים שצריך להגיע מן הקהל, ועבדי המלך הולכים לגבות מבני העיר כפי ראות עיניהם עד שיגיע סך כל הגבייה לסכום הקצוב, והלכו עבדי המלך ורצו ליקח מזה ממון הרבה, ובני העיר הצילוהו מידם, כי אז נמצא שאת מה שלא גבו מזה ישלמו שאר הקהל, ולכן צריך הוא להשתתף כמו כולם במס זה.

אבל אנדיסקי, סיעתא דשמיא היא, כלומר, אבל כשעבדי המלך גבו את המס משאר בני העיר ואת זה פטרו, אין הוא צריך להשתתף — ואף שהכבד נטל המס על שאר הקהל — כי סייעתא דשמיא היא שמחלו לו.

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן:

המצר [מחיצה גבוהה עשרה טפחים, או חריץ עמוק עשרה] שבין שתי שדות, **והחצב**, הוא מין אילן או עשב, שתיחם בו יהושע את גבולות חלקו של כל אחד — [10]

הנטוע בין שתי שדות:

מפסיקין לענין חזקה **בנכסי הגר**, והמחזיק בשדה מצד אחד של המצר או החצב, לא קנה את השדה שבצד השני, כי כשתי שדות הן.

אבל לענין פאה וטומאה [מפרש לה ואזיל] — **לא** חשובין הן כשתי שדות.

כי אתא רבין [כאשר בא רבין] **אמר** בשם **רבי יוחנן: אפילו לפאה וטומאה** כשתי שדות הן.

שואלת הגמרא: **פאה, מאי היא** [לענין מה מועיל ההפסק בין שתי שדות לענין פאה]?

ומפרשינן: **דתנן** במסכת פאה: אם יש הפסק בין השדות, צריך ליתן פאה לכל שדה ושדה, וכמו ששנינו, **ואלו מפסיקין לפאה**, לחייב ליתן פאה לכל שדה:[11]

הנחל, היינו[12] "נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע", והיא קרקע קשה מליאה צרורות

---

10. מבואר בגמרא לקמן נו א: "מאי חצובא, [פירוש: איזה דבר הוא, ומה חשיבותו להיחשב כמיצר], שבו תיחם יהושע לישראל את הארץ [בין שבט לשבט בין איש לאיש; לפי שיורד ויונק כנגדו, ואינו יונק לא מכאן, ולא מכאן].

11. כתב הרע"ב: לענין שאם הניח פאה באחת מהן על חברתה לא עלתה לו לפאה, דכתיב "פאת שדך", שלא יניח פאה משדה לחברתה; והר"ש שם כתב: אלו מפסיקין לפאה: בפרק הכונס **ובפרק חזקת הבתים** משמע, דאם הפריש פאה משדה לחברתה לא קידשה, כדאיתא בירושלמי, ואין לה תורת פאה להפטר מן המעשר, ובתורת כהנים נפקא לן מדכתיב "שדך" ...; וכוונתו צריכה ביאור.

12. כן פירש הרשב"ם, וכנראה טעמו הוא, משום דאם לא כן הרי קל וחומר הוא משלולית שהיא מפסקת; ואולם הר"ש והרע"ב [פאה ב א] פירשו שהוא נהר, ודחה הר"ש את הפירוש "נחל איתן", משום שזה הוא שדה בור הנזכר שם בהמשך המשנה; והוסיף: ואף על גב דתנא "נחל" תנא "שלולית" — דאמרינן בפרק הכונס "אמת המים שמחלקת שלל לאגפיה" — ו"זו אף זו" קתני; וגם מלשון רש"י במנחות עא ב, שסתם ולא פירש מה הוא "נחל", נראה,

ואבנים, ואינה ראויה לזריעה, והיתה קרקע זו באמצע השדה לכל רחבה —

והשלולית(13) של מי גשמים שהיתה חוצצת באמצע השדה —

נה-ב **ודרך הרבים** [דרך רחבה שש עשרה אמה] והוא מקום הילוך סוסים ועגלות של רבים —

ודרך היחיד [דרך רחבה ארבע אמות] — (1)

ושביל הרבים [הוא דרך להילוך הרבים ברגליהם] **ושביל היחיד** — (2)

הקבוע[ים] **בין בימות החמה ובין בימות הגשמים**, כי אינו מקום חרישה וזריעה, ולפיכך מהלכים בה אף בימות הגשמים.(3)

ולענין חיוב פאה לכל שדה, הוא שאמר רבי יוחנן: אף המצר והחצב מפסיקין בשדה, וצריך להניח פאה מכל אחת.

עוד מבארת הגמרא:

טומאה מאי היא [לענין איזה דין בטומאה מועיל הפסק בין שתי שדות]?

דתנן במסכת טהרות:

הנכנס לבקעה — שיש בה שדות הרבה — **בימות הגשמים** שאין מהלכין שם בני אדם [כדי שלא יקלקלו את הזריעה], ודין רשות היחיד לה לענין מה דקיימא לן "ספק

שהכוונה כפשוטה דהיינו נהר.

ובפירוש הרא"ש שם כתב: ולי נראה, דאיכא למימר "נחל איתן", והוי טפי מבור, לפי שאינו עשוי לזריעה".

13. כתב הרשב"ם: קבוצת מי גשמים [קיבוץ של מי גשמים], וכמו שמבואר בבבא קמא סא א "מאי שלולית, אמר רב יהודה אמר שמואל: מקום שמי גשמים שוללים [מתקבצים] שם, רב ביבי אמר רבי יוחנן: אמת המים המחלקת שלל לאגפיה [מאמת המים נמשכות תעלות המובילות את המים אל השדות]".

1. א. כתב הרשב"ם "ולא זו אף זו קתני", והיינו שהוקשה לו כיון ששנינו "דרך היחיד", אם כן למה הוצרך לשנות תחילה "דרך הרבים" שהרי כל שכן הוא, ולזה פירש ד"לא זו [דרך הרבים] אף זו [דרך היחיד] קתני"; ואולם בתוספות נראה — כמבואר בהגהות הב"ח ובמהרש"א — שגירסתם היתה "דרך היחיד ודרך הרבים" [וכן "שביל היחיד, ושביל הרבים"]; ועל קושיית הרשב"ם הביאו ישוב בשם הירושלמי, שנקט כן ברישא משום הסיפא ששנינו "הכל מפסיק לזרעים ואין מפסיק לאילנות", ולהשמיענו שאפילו דרך הרבים אינה מפסקת לאילנות.

ב. ראה בהגהות הב"ח שתמה על הרשב"ם שפירש "דרך היחיד ארבע אמות", [וכן פירשו רש"י במנחות עא ב, הר"ש והרמב"ם בפירוש המשניות והרע"ב שם], כי מדברי הגמרא לקמן דף ק נראה, שהשיעור הוא: שתי אמות קטנות ומחצה.

2. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: ושביל הרבים ושביל היחיד, הוא שיהיה דרך בין שתי השדות, אם לאיש אחד שעובר משם לשדהו, או שיהיה השביל לרבים אפילו שיהיה אותו השביל צר מאד.

וראה פירוש רבינו גרשום בדרך הרבים והיחיד, ובשביל הרבים והיחיד.

3. כתב רש"י במנחות עא ב "ושביל רבים או יחיד הקבוע: אי לא קביע לא מפסיק, דמקום צר הוא ולא חשיב".

טומאה ברשות היחיד — טמא", **ויש טומאה בתוך שדה פלונית** [ולא בכולה], **ואמר** הנכנס לבקעה:

"**הלכתי למקום הלז** [לבקעה], **ואיני יודע: אם נכנסתי לאותו מקום**[4] [לשדה שיש בה טומאה], ואף אם נכנסתי, איני יודע אם הלכתי עד הקבר ונטמאתי באהלו, **ואם לאו**":

רבי אליעזר מטהר ואף שרשות היחיד היא שספיקה טמא, וכדמפרש טעמא ואזיל.

וחכמים מטמאין כדין רשות היחיד שספיקה טמא.

שהיה רבי אליעזר אומר:

אם היה הספק "**ספק ביאה**", היינו, כאשר הספק הוא אם נכנס כלל לשדה שיש בה טומאה, כי אז הרי הוא **טהור**, ואף שרשות היחיד היא, ומשום כך טיהר בנכנס לבקעה.

ורק אם היה הספק "**ספק מגע טומאה**", היינו, שנכנס בודאי לשדה, אלא שאינו יודע אם בא עד מקום הטומאה, הרי הוא **טמא** ברשות היחיד.[5]

ולענין דינו של רבי אליעזר מפסיק המצר והחצב, שאם היתה טומאה באיזה מקום בשדה שמצד אחד של המצר, וספק אם נכנס בצד זה או לא, אינו טמא, שהרי "ספק ביאה" הוא; ואם היתה שדה גדולה שאין מצר מפסיק באמצע, ויודע שנכנס לשדה הגדולה אך אינו יודע אם הלך באותו צד שהטומאה בה, הרי זה "ספק מגע טומאה" שהוא טמא, כי הכל שדה אחת תיחשב, והרי בא.

ומדייקת הגמרא, מדלא נחלק רבין בשם רבי יוחנן אלא על פאה וטומאה שהמצר והחצב מפסיקין, ולא נחלק אף לענין שבת, משמע: **אבל לשבת, לא** מפסיקים המצר והחצב; ומפרש לה ואזיל, מה הפסק שייך בין שתי

---

4. במשנה בטהרות ו ה הגירסא היא: "לאותו השדה".

5. **דעת הרשב"ם בביאור מחלוקתם:**

רבי אליעזר מטהר משום שלדעתו הרי זה חשוב "ספק ספיקא", שהרי ספק הוא אם נכנס כלל לאותה שדה, ואפילו אם נכנס ספק הוא אם בא עד מקום הטומאה; [ובאמת היה מקום לומר, שאין זה נקרא "ספק ספיקא" אלא אם באותה שדה שהטומאה בה, אין מקום הטומאה ידוע, כי אז ספק אחד הוא אם נכנס לשדה, וספק שני הוא, אם באותו מקום שנכנס אכן יש קבר, אבל אם מקום הטומאה ידוע וספיקו הוא עד היכן בא, זה לא נקרא "ספק ספיקא", אלא ספק אחד ממש, ואפילו לרבי אליעזר; אך אין נראה כן מלשון הרשב"ם בד"ה וחכמים מטמאים, שכתב אליבא דחכמים "חדא ספיקא היא, שמא הלך עד הקבר והאהיל", וכתב בד"ה ספק ביאה: "ואם תמצי לומר נכנס, ספק בא עד מקום הטומאה אם לאו"; ואם כי אינו מוכרח, מכל מקום בפנים נתבאר לפי משמעות זו].

חכמים מטמאים, משום שאין זה ספק ספיקא, כי הכל ספק אחד הוא, אם בא עד מקום הטומאה ונטמא, או לא, [ולפי מה שנתבאר לעיל מדברי הרשב"ם שמקום הטומאה ידוע, יש מקום לומר, שעד כאן לא נחלקו חכמים אלא דוקא בספק זה, אבל אם מקום הטומאה אינו ידוע, כי אז מודים חכמים שספק ספיקא הוא].

וב"קובץ שיעורים" אות רמה, העיר: מאי שנא מספק נכנס הארי לעדר ספק אם דרס,

שדות לענין שבת.

רבא אמר: אפילו לענין שבת מפסיקים הם.

ומפרשת הגמרא לענין מה מועיל ההפסק בדיני שבת: **דתניא:**

אם **הוציא** אדם אוכל בשבת כשיעור **חצי גרוגרת** [שהוא חצי משיעור ההוצאה באוכלים, לחייב חטאת בשבת] מרשות היחיד **לרשות הרבים, והניחה** ברשות הרבים; **וחזר והוציא** כשיעור **חצי גרוגרת אחרת** והניחה שם:

אם **בהעלם אחד** הוציאם, שלא נזכר בינתיים ששבת היום — הרי זה **חייב** חטאת.

ואם **בשני העלמות** הוציאם, שנזכר בין הוצאה להוצאה ששבת היום, הרי זה **פטור**, כי "ידיעות מחלקות לחטאות", כלומר, ידיעה שידע בין שתי ההוצאות מחלקת את ההוצאות לשתים, שכל אחת אין בה שיעור, ופטור.

רבי יוסי אומר:

אף **בהעלם אחד** חילוק יש בדבר:

אם **ברשות אחת** הם, כלומר, אם הוציא את חצי הגרוגרת השניה לאותה רשות הרבים אליה הוציא את הראשונה, הרי זה **חייב**. נו-א

אבל בהעלם אחד **בשתי רשויות**, כגון שהוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים אחת, וחצי גרוגרת לרשות הרבים המופסקת מרשות הרבים הראשונה — ומפרש ואזיל

שהוא חשוב "ספק ספיקא" לענין טריפה, כמבואר בחולין נד!? וכתב "דהתם הספק שמא לא על כלל, אבל הכא ודאי נכנס, אמרינן מה לי שדה אחת מה לי שתי שדות".

דעת ר"י ורבינו תם בביאור מחלוקתם [ראה תוספות כאן ובפסחים י א ד"ה ספק ביאה]:

רבי אליעזר מטהר משום שהוא ספק ספיקא, כי לדעתו לא גמרינן מסוטה לטמא ברשות היחיד אלא ספיקא אחת כסוטה [שהיא מקור הדין לטמא בספק ברשות היחיד, שהרי אף הסוטה שנסתרה אינה אלא ספק אם זינתה ונטמאה], אבל תרי ספיקי, לא.

חכמים מטמאים ואף שספק ספיקא הוא, ומשום דמן הדין הרי היה לנו לטהר אפילו בספק אחד, ומשום "חזקת טהרה", ומאחר שטימא הכתוב ברשות היחיד בספק אחד, הוא הדין ב"ספק ספיקא".

וב"קובץ שיעורים" אות רמו ביאר: והיינו דכיון דלא מהניא חזקה הוא הדין סדספק ספיקא לא מהני; והא דמהני רובא לטהר ברשות היחיד, כמבואר בכתובות טו, ולא ילפינן מחזקה, צריך לומר דכיון דרובא עדיף מחזקה, אין ראיה מחזקה להחמיר במקום רובא, אבל ספק ספיקא לא עדיף מחזקה; וראה שם שדן בזה להסוברים ד"ספק ספיקא" הוא כמו רוב, כידוע בשם שו"ת הרשב"א.

ועוד כתב שם לבאר, דאין כוונת ר"י ללמוד ספק ספיקא מחזקה, אלא, דהטעם שאין מועיל חזקה בספק טומאה ברשות היחיד הוא משום שהתורה עשתה את הספק כודאי, וחזקה אינה מועילה אלא במקום שבלי החזקה אין כאן אלא ספק, אבל במקום ודאי אין מועילה החזקה, ומאותו הטעם בעצמו אין מועיל גם ספק ספיקא, משום דהספק הוא כודאי, אך כתב שם לדחות פירוש זה, ראה שם.

ולדעת רש"י בעבודה זרה [ע א], נחלקו באופן שהשדה מלאה טומאה, וביאור מחלוקתם לדעתו הובא בתוספות כאן, ראה שם; **וראה גם**

במה היא מופסקת — הרי זה **פטור** ומשום שהרשויות מחלקות.[1]

ולענין "שתי רשויות" המופסקות במצר וחצב, נחלקו רבי יוחנן ורבא דלעיל אם הם חשובות כשתי רשויות.

ואמר רבה לפרש מה הוא ההפסק העושה שתי רשויות:

ארבע רשויות הן לענין הוצאה בשבת:

א. רשות הרבים; ב. רשות היחיד, והוא מקום גבוה או עמוק עשרה ורחב ארבעה

לשון הרמב"ם [שאר אבות הטומאות כ א]: וכן בקעה בימות הגשמים שיש בה שדות הרבה, **ובה שדה אחת טמאה** ואחת טהורה, ואמר "נכנסתי לבקעה זו, ואיני יודע אם נכנסתי לאותה שדה או לא נכנסתי ...".

1. **נתבאר על פי הרשב"ם** המפרש את חילוק הרשויות, ברשות הרבים אליה הוציא; וכן מבואר ברש"י שבת פ א; וכן הוא לשון הרמב"ם [שבת יח כד]: הוציא חצי שיעור וחזר והוציא חצי שיעור בהעלם אחד **לרשות אחת** חייב, **לשתי רשויות** אם ...".

אבל ב"יד רמה" אות רמח, הביא בזה שתי גירסאות ופירושים:

הגירסא האחת "רבי יוסי אומר: בהעלם אחד **מרשות אחת**, חייב, **משתי רשויות**, פטור", והיינו, שחילוק הרשויות הוא לענין רשויות היחיד שמהם הוציא, ולא לענין רשות הרבים שאליה הוציא, וז"ל:

והיכן מצינו שהשדה נעשית רשות היחיד לשבת, דתנן "הבקעה, בימות החמה: רשות היחיד לשבת, ורשות הרבים לטומאה; בימות הגשמים: רשות היחיד לכאן ולכאן", ואוקמה רב אשי בפרק יציאות השבת, כגון דאית לה מחיצות; ואם היה מצר או חצב מפסיק בנתיים **נעשו כשתי רשויות היחיד** לענין שבת, למאי הלכתא, לכי הא דתניא "הוציא ... רבי יוסי אומר ...", הכין מיפרשא, קיימא לן דהמוציא אוכלים בשבת פחות מכגרוגרת פטור ... בהעלם אחד מרשות אחת, חייב, משתי רשויות, פטור ... ורבי יוסי סבר, אף בהעלם אחד אם הוציא שתיהן מרשות היחיד חייב, כדאמרן, משתי רשויות פטור, כגון דאפיק חצי גרוגרת **מרשות היחיד זו** וחזר והוציא חצי גרוגרת **מרשות היחיד אחר** לרשות הרבים, פטור.

הגירסא השניה "רבי יוסי אומר: בהעלם אחד **לרשות אחת**, חייב, לשתי רשויות, פטור", ופירשה כהרשב"ם; [אם כי גירסת הרשב"ם היא "**ברשות אחת**"].

ומדבריו נראה שחילוק יש בהבנת הדברים בין הגירסאות, כי לפי פירוש ראשון ביאר: אף על גב דחדא העלמה היא, רשויות מחלקות, והויא לה כל חדא מינייהו הוצאה בפני עצמה, ונעשה כמוציא חצי גרוגרת וחצי רביעית משקין דלא מצטרפי, אי נמי, כמאי דהואי ידיעה בין הוצאה להוצאה דלא מצטרפי".

[והנה בטעם הדין ש"ידיעות מחלקות", פירש שם ב"יד רמה": דיש ידיעה לחצי שיעור לחלק, וכיון שנודע לו בינתיים קודם שנגמרה ההוצאה, נעשית ראשונה כמי שנקלטה או שנשרפה, דפטור, **דידיעה הוא דמתיא ליה לידי חיוב חטאת**, וראשונה כי אתידע ליה לאו בר חיובא הוא, דחצי שיעור הוא, ואמטול הכי נעשית כמי שנקלטה או שנשרפה ושוב אינה ראויה להצטרף עם השניה, ולפיכך פטור; ולפי זה צריך ביאור דמיון דין "רשויות מחלקות" ל"ידיעות מחלקות"].

ואילו לפי פירוש שני, כתב: אם כשהוציא לרשות הרבים הוציא לרשות אחת של רבים, חייב, דכיון דלחדא רשותא אפקינהו ואיכנוף

טפחים על ארבעה טפחים, או שהוא מוקף מחיצות גבוהות עשרה; ג. כרמלית, כגון בקעה שאינה מוקפת מחיצות אך אינה מקום הילוך לרבים; וכן מקום גבוה יותר משלשה טפחים [אך פחות מעשרה טפחים] ורחב ארבעה על ארבעה, ועוד; ד. "מקום פטור", והוא מקום גבוה או עמוק שלשה טפחים ויותר, אך אין בו רוחב ארבעה.

המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המכניס הימנה לרשות היחיד, הרי זה חייב חטאת אם עשה כן בשוגג; אבל המוציא מרשות היחיד או הרבים לכרמלית, או מכרמלית אליהם, אינו חייב חטאת, אבל חכמים אסרו; ואילו המוציא ממקום פטור או המכניס אליו מכל אחת מהרשויות הנזכרות, אין בו איסור לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים.

והוא שיש חיוב חטאת ביניהם, כלומר: הפסק רשויות הרבים זו מזו, אינו אלא כשיש ביניהן רשות אחרת, שאם יכניס מרשות הרבים אליה יהיה חייב חטאת, והיינו שרשות היחיד מפסקת בין שתי רשויות הרבים —

אבל אם מפסיק ביניהן **כרמלית**, שהמכניס אליה מרשות הרבים אינו חייב חטאת, שהרי אין איסור להוציא ממנה ואליה אלא מדרבנן — **לא** הוי הפסק לרבי יוסי.(2)

ואביי אמר:

אפילו כשיש רשות שהיא **כרמלית** המפסקת בין שתי רשויות הרבים, הוי הפסק לרבי יוסי, **אבל פיסלא** [חתיכת עץ או עמוד]

בחדא רשותא, רשות מצרפתן למהוי כחדא הוצאה, וחייב; ואם הוציא לשתי רשויות, ושתיהן רשות הרבים, אלא שיש הפסק ביניהן — פטור, דלא מצטרפי; ולא דמי לאכל שני חצאי זיתי חלב בהעלם אחד, דאילו התם בית הבליעה מצרפת, ואילו הכא שתי רשויות נינהו ולא מצרפי.

2. **לשון הרשב"ם**: והוא שיש חיוב חטאת ביניהן, שיש רשות היחיד בין שתי רשויות הרבים, שאם הוציא ממנו להן או מהן הכניס לו חייב חטאת, **הלכך** חשיב הפסק לעשותן שתים; ומשמע לכאורה, שחיוב החטאת הוא הגורם לעשות את ההפסק; אך בהמשך לשונו גבי כרמלית, כתב: אבל כרמלית, כגון בקעה שבינתיים, לא מחלקא להו, דבטל מן התורה להכא ולהכא; ולא כתב בפשיטות, שהיות ואין חיוב חטאת, אין מה שיפסיק.

וב"יד רמה" אות רמח **כתב**: דכיון דאי אפיק מחדא מינייהו [זה הוא לפי שיטתו, שהחילוק הוא בין שתי רשויות היחיד] לרשות הרבים שהיא בינתיים חייב חטאת, על כרחיך רשות בפני עצמה היא, וכיון שהיא מוחלקת מהן כל שכן שמחלקת בין שתיהן, אבל כרמלית — לא, דכיון דמדאורייתא שרי לאפוקי מכל חדא מינייהו לכרמלית שהיא בנתיים, נמצאו כולן ברשות אחת; ובטעם הסובר, דאפילו כרמלית, ביאר: דכיון דדינא חלוק מהן, שהמוציא מאחת מהן לרשות הרבים, חייב, ואילו המוציא מכרמלית לרשות הרבים פטור רשות בפני עצמה היא, וכיון שהיא מחולקת מהן, כל שכן שמחלקת בין שתיהן.

ולשון רש"י בשבת פ א הוא: והוא שיש חיוב חטאת ביניהם, שמופסקות ברשות היחיד, אבל אם היה כרמלית מפסיקן ... דכיון דלא מפסיק לה רשות היחיד, חדא רשותא הוא.

שאינו רחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים — [3] **לא** הוי הפסק לרבי יוסי! [4]

ואילו **רבא אמר: אפילו פיסלא** הוי הפסק.

ואף מה שאמר רבא לעיל שהמצר והחצב מפסיקין לענין שבת, הוא לשיטתו, הסובר שאפילו פיסלא מפסיק. [5]

ואזדא רבא — הסובר: מצר חצב ופיסלא מפסיקין — **לטעמיה** [הלך רבא לשיטתו]!

דאמר רבא:

רשות שבת לרבי יוסי **כרשות גיטין דמי**, כלומר, כשם שבגט, אם הקנה לה את חצירו שתקבל בה את גיטה להתגרש, ונתן לה את גיטה על פיסלא שבחצר, אינה מגורשת, כי הפיסלא מובדל מן החצר שהקנה לה ואינו בטל אליה, וכשתי מקומות הן; [6] כך גם לענין שבת, הפיסלא שבין שתי הרשויות אינו בטל לגבי רשות הרבים, וכמקום אחר דמי, והוא מפסיק בין שתי הרשויות. [7]

---

3. מוטל לרחבה של רשות היחיד **וממלא כל הרוחב**, שנמצא מפסיק את רשות היחיד זו לשנים, "**יד רמה**"; והוא הדין לשיטות הראשונים שהנידון הוא בהפסק ברשויות הרבים, וכן מבואר בהמשך הדברים ב"יד רמה" שם; וגם הפסק הרשויות דלעיל על ידי חיוב חטאת או אפילו כרמלית, היינו בממלא את כל הרוחב.

4. א. **כתב הרשב"ם**: דכיון דבטל לגמרי להכא ולהכא אפילו מדרבנן, דליכא מקום חשוב של ארבעה טפחים, הלכך לא הוי הפסק.

וכתב ב"קובץ שיעורים" אות רמז: קשה, מאי נפקא מינה לענין חיוב חטאת, אם אסורה מדרבנן או לא!? וצריך לומר הכוונה, כיון דרבנן אסרוה, מוכח דיש לו חשיבות מקום גם מדאורייתא, דאם אין לו חשיבות מקום כלל, לא היו חכמים אוסרים.

ב. **לשון הרשב"ם הוא**: כגון חתיכת עץ או עמוד **שאין גבוה עשרה** ואין רוחב ארבעה, **אי נמי גבוה עשרה**, אלא שאין רוחב ארבעה דהוי מקום פטור.

וביאור דבריו הוא: דהנה ב"יד רמה" כתב: ומסתברא, דהאי פיסלא דאיפילגו ביה אביי ורבא, ליכא לאוקומיה **אלא כגון דלא גביה עשרה טפחים**, דאי גביה עשרה טפחים מחיצה מעליאתא היא, ו[אטו] בהא לימא אביי דלא פסיק; אלא לאו כגון דלא גביה עשרה טפחים; והרשב"ם אפשר שמסתפק הוא בדבר, ולכן כתב בתחילה שאינו גבוה עשרה, והוסיף, דיש לומר אפילו גבוה עשרה.

5. נתבאר על פי הרשב"ם, שכתב "רבא אמר אפילו פיסלא: ... דלא גרע ממצר וחצב", ולפי זה מסתבר שלכן הביאה הגמרא מחלוקת זו, כדי לבאר שרבא בזה הוא לשיטתו; וראה בהמשך הסוגיא בהערות מה שקשה על דברי רשב"ם אלו.

6. כמבואר בגיטין עז ב, ומשום דמקום אחד השאיל לה ולא שתי מקומות, **רשב"ם**; [ובעיקר פירושו של הרשב"ם בדברי רבא, ראה היטב דברי הגמרא בגיטין עז ב שהביא הרשב"ם, ויש בזה מקום עיון גדול].

7. נתבאר על פי לשון הרשב"ם "הכא נמי לענין שבת, הויא הך פיסלא **מקום חשוב** בפני עצמו ומחלק רשויות, אם הוא ממוצע בינתיים, דכי היכי דלא בטיל פיסלא לגבי חצר, הכי נמי לא בטיל הכא לענין שבת".

[והנה לעיל — ד"ה רבא אמר אפילו פיסלא — פירש הרשב"ם, דפיסלא מחלק את הרשויות

מסתפקת הגמרא אליבא דרבי יוחנן שאמר [בתחילת הענין לעיל נה א]: המצר והחצב מפסיקין בנכסי הגר שלא יקנה בחזקת חבירו עד שיחזיק בשתיהן:(8)

אם **אין שם** — בשדה מנכסי הגר — **לא מצר ולא חצב, מאי**? כלומר, שדה שאינה מסויימת במצריה, כמה מתוכה הוא קונה בהכשת מכוש אחד לדעת רבי יוחנן?(9)

פירש רבי מרינוס משמו של רבי יוחנן: אם הכיש במכוש בשדה קנה את **כל** השדה **שנקראת על שמו**, כלומר, כל שנקראת שדה אחת, שאין אומרים "שדות של פלוני הם", אלא "שדה של פלוני הוא".

היכי דמי?

אמר פירש **רב פפא**: כל **דקרו ליה "בי גרגותא דפלניא"**, כל השדה שהיה הגר משקה מבור אחד, קנה הכל במכוש אחד.(10)

יתיב רב אחא בר עויא קמיה דרב אסי, ויתיב וקאמר משמיה דרב אסי בר חנינא [ישב רב אחא בר עויא לפני רב אסי, ואמר משמו של רב אסי בר חנינא]:

מכל שכן דמצר וחצב, וקשה, דבפשוטו, מצר וחצב אינם מחלקים את הרשויות משום שהם מקומות בפני עצמם, אלא מגדרי מחיצה הם מפסיקים!?

וביותר צריך ביאור לשון הרשב"ם בד"ה ואזדא: "ואזדא רבא לטעמיה דאמר לעיל [המצר והחצב מפסיקין] אפילו לענין שבת"; שהרי הרשב"ם עצמו מבאר, שמדברי רבא אנו לומדים דפיסלא הוא מקום בפני עצמו ולא בטל, ומה שייך **פרט זה** לדין מצר וחצב שהם מפסיקים!?].

8. על פי לשון הרשב"ם.

9. א. ביאר הרשב"ם את ספק הגמרא: דלעיל נד ב נתבאר, דלפי שמואל לא קנה אלא מקום מכושו בלבד, ולשיטת רב, אמר רב פפא שם, שאם חרש שתי שורות מצד אל צד קנה את כל השדה, והיות ורבי יוחנן אמר שיעור אחר, וכמו שאמר רבי מרינוס משמו, לכן אומרת הגמרא בדרך של ספק מה היא שיטתו של רבי יוחנן; וראה מה שיתבאר בזה בהמשך הענין בהערות.

ב. ראה בתוספות שביארו את נידון הגמרא כאן לענין טומאה.

10. א. **נתבאר על פי הרשב"ם**, ומה שכתב "כל השדה שהיה הגר משקה **מבורו**" היינו מבור אחד, וכמבואר ב"יד רמה" שהובא בהמשך ההערה; [ולפירוש הרשב"ם צ"ב לשון "דקרו לה"].

ולכאורה צריך ביאור: אם כן שיעור אחר הוא ממה שאמרו בתחילה!?

וכתב ב"יד רמה" אות רמט "כל שנקראת על שמו, כלומר, כל שנקראת כולה כאחד על שמו, היכי דמי, אמר רב פפא: דקרו לה בי גרגותא דפלניא; ומשמע, מדאמר רב פפא דקרו לה בי גרגותא דפלניא, ולא קאמר כגון דקרו לה ארעה דפלניא, הא קא משמע לן: [ו]הוא דמשקו לה לכולה [מ]גרגותא חדא, דאי לאו הכי, כל גרגותא מינייהו [כלומר, כל מה שמשקים מבור אחד] באנפי נפשיה חשיבא.

ולשון הרמב"ם [זכיה ומתנה א יג] הוא: בקעה גדולה שיש בה שדות הרבה, וכולן של גר אחד, ולא היה ביניהן לא לא מצר ולא חצב ולא דבר מדברים המפסיקין, ובא אחד והחזיק במקצת הבקעה לקנות את כולה, **כל הנקרא על**

חצובא [הוא חצב] **מפסיק בנכסי הגר**, ואם החזיק מצד אחד שלו, לא קנה בצידו השני.

ומפרשינן: **מאי חצובא**, כלומר, איזה דבר הוא, ומה חשיבותו להיחשב כמצר?

אמר רב יהודה אמר רב: הוא עשב או אילן **שבו תיחם** [הגדיר את הגבולות] **יהושע לישראל את הארץ**, היינו: נטע את החצב בין חלקו של כל שבט, ובין חלקו של כל איש בתוך השבט; ונטע שם את החצב, ותיחם בו משום שהוא עומד על הגבול ואינו יונק לא מזה ולא מזה, שאין שרשיו מתפשטים לצדדים.

ואמר עוד **רב יהודה אמר רב**:

לא מנה יהושע, אלא את **העיירות העומדות על הגבולין** בלבד.

כלומר, אותן עיירות — בחלקו של כל שבט — שהזכיר יהושע בספרו [״יהושע״][11], מפני מה מנה אותן עיירות בדוקא!? משום שעיירות אלו היו עומדות על גבול חלקם של אותם השבטים, וכדי ללמד עד היכן הוא חלקו של כל שבט.

אמר רב יהודה אמר שמואל:

כל שהראהו הקב״ה למשה בשעת מיתתו, וכמו שנאמר [דברים לד א] ״ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו ראש הפסגה אשר על פני ירחו, ויראהו ה׳ את כל הארץ, את הגלעד עד דן. ואת כל נפתלי, ואת ארץ אפרים ומנשה, ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון. ואת הנגב ואת הככר, בקעת ירחו

שם אותו הגר קונה אותו״, וצ״ב שלא הזכיר ענין ״גרגותא״ כלל.

ב. **הקשו הראשונים**: הנה לעיל נד ב אמר רב פפא עצמו שיעור אחר לקנייה בשדה שאינה מסויימת במצריה, והוא ״כדאזיל תיירא דתורי, והדר״, דהיינו לפירוש הרשב״ם שם, אם חרש הלוך וחזור מן המזרח למערב, קנה את כולה מן הצפון לדרום; ולפירוש תוספות שם וכן פירש הרמב״ם זכיה ומתנה א י, זה הוא השיעור שקנה במכוש אחד; ואילו כאן אמר רב פפא עצמו שיעור אחר!?

וכתב ב״הגהות מיימוניות״ [זכיה ומתנה א ח] ״ולרבינו שמואל, לא קשה מידי, שפירש בענין אחר לעיל בסמוך״, כלומר, דלפי הרשב״ם המפרש דלא כהתוספות והרמב״ם בדברי רב פפא דלעיל — לא קשה, אלא שהדברים צריכים ביאור; גם צ״ע קצת לפי זה לשון הרשב״ם לעיל ״דאילו רב ושמואל אמרו לעיל כדאזיל תיירא דתורי והדר, אלא משום דשמעינן ליה לרבי יוחנן **שיעור אחר** קבעי ליה״.

והרשב״א כתב: ויש לומר ההיא משמיה דרב, והא משמיה דרבי מרינוס ופליגי; ויש מתרצים דלא פליגי, ודרב בשדה לבן, ודרבי מרינוס בשדה בית השלחין [שמשקים אותה מן הבור], ויש מפרשים דרבי מרינוס בשדה אילן, וכן פירש רבינו חננאל ז״ל; וראה עוד ב״יד רמה״.

וכל זה אינו מעלה ארוכה לדברי הרמב״ם, שהרי בהלכה י פסק כרב פפא דלעיל ״ואם אינה מסוימת במצריה, קונה ממנה באותו מכוש, כדי שילך הצמד בשעת חרישה ויחזור״ [כפירוש התוספות]; ואילו בהלכה יג פסק ״בא אחד והחזיק במקצת הבקעה לקנות את כולה, כל הנקרא על שם אותו הגר קונה אותו״!? וראה ביאור שיטתו בנושאי כלים שם.

11. כמבואר לעיל יד ב שיהושע כתב את ספרו, ולכן אמר: ״לא מנה יהושע״, רשב״ם.

עיר התמרים עד צוער. ויאמר ה׳ אליו, זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר, לזרעך אתננה, הראיתיך בעינך ושמה לא תעבור. וימת שם משה ...״, ארץ זו בלבד היא **החייבת במעשר**.

ומפרשינן: **לאפוקי מאי** [איזה מקום באה שמועה זו להוציא, שהוא אינו חייב במעשר]?

לאפוקי את ארץ **הקיני הקניזי והקדמוני**, היא ארץ שלשה עממין בארץ ישראל, שהבטחו לאברהם אבינו בברית בין הבתרים, ולא יינתנו לישראל אלא לעתיד לבוא; ואף לכשיינתנו להם לא יתחייבו במעשר.(12)

תניא, רבי מאיר אומר, מפרש: איה מקום ארץ הקיני הקניזי והקדמוני:

נפתוחא, ערבאה, ושלמאה, אלו הן ארצות הקיני הקניזי והקדמוני.

רבי יהודה אומר:

הר שעיר, עמון ומואב.(13)

רבי שמעון אומר:

ערדיסקים, אסיא ואספמיא.

מתניתין:

א. משנתנו עוסקת בדין עדים שהעידו על

---

12. א. כן פירש הרשב״ם בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש: ״אי נמי, אם כבשו ישראל מהם אחרי מות יהושע כולן פטורין מן המעשר, דכתיב התם: ״זאת הארץ אשר נשבעתי״, ״זאת״ למעוטי הני שנתוספו לאברהם על השבועה״, פירוש: הפסוק אומר ״זאת הארץ אשר **נשבעתי** לאברהם וגו׳״, ואילו ארץ שלשת עממין לא הבטחו לאברהם בשבועה, אלא נכרת עליהם ברית בלבד בברית בין הבתרים; וראה עוד מה שכתב הרשב״ם על ארץ הרפאים.

ב. ב״פרשת דרכים״ דרוש ששי הביא שם פירוש ראשון של הרשב״ם, וכתב לתמוה על דברי שמואל:

א. מאי דקאמר ״כל מה שהראהו הקב״ה למשה״, דהיינו ארץ שבעה עממין חייב במעשר, פשיטא, ואי הני לא מיחייבי מאן מיחייב!? והלא אין ארץ ישראל גמור אלא ארץ שבעה עממין!? וכי תימא לדיוק אתא, לאשמועינן דמה שלא הראה הקב״ה למשה פטור מן המעשר, אם כן לא הוה ליה למימר אלא ״כל מה שלא הראה הקב״ה למשה, פטור מן המעשר״, דבמה שהוא חייב לית ביה חדושא כלל!?

ב. במאי דקאמר שמואל דקיני וקניזי וקדמוני לא יתחייבו בתרומות ומעשרות לעתיד; דהן לו יהיה שהם חוץ לארץ גמור, ולא נכרת עליהם ברית לאברהם שינחילנה לישראל ... אכתי קשה, דהא שנינו בספרי פרשת עקב על הפסוק ״כל המקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם יהיה״, אמר להם: כל שתכבשו חוץ ממקומות אלו הוא שלכם; הרי שכבשו חוץ לארץ מנין שמצוות נוהגות שם, הרי אתה דן ...; וכן מבואר מדברי הרמב״ם בהלכות תרומות א ג; ואם כן יש לתמוה: למה זה קיני וקניזי וקדמוני לא יתחייבו במעשר לעתיד לבא!?

וראה שם באריכות מה שביאר בזה, וראה עוד ברש״ש כאן, וראה עוד ב״קובץ שיעורים״ כאן, וב״חזון איש״ ידים ט י.

13. כלומר, אותו חלק בארץ עמון ומואב שלא כבש סיחון מהם, כי מה שכבש סיחון מהם כבש

חזקת שלש שנים, והוזמו על ידי עדים שאמרו להם "עמנו הייתם", ואמרה תורה [דברים יט יח] "ודרשו השופטים היטב, והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו. ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", ומשנתנו מפרשת, כיצד עדי חזקה נעשים מוזמין, וכיצד הם משלמים.

ב. אין עדים נעשים זוממים לחייבם ממון עד שיזימו את כולם, ואף אם היו יותר משני עדים, אין הם נעשים זוממים עד שיזימו את כולם.

ג. עדי ממון שהוזמו, מחלקים את הממון שעמדו לחייב, בין כל העדים ואפילו הם מאה.

אם **היו שנים** עדים **מעידין אותו** [את המחזיק] **שאכלה שלש שנים** של חזקה, ובאו לסייע בידו לטעון "לקחתיה מבעלים הראשונים", **ונמצאו** השנים **זוממים:**

הרי אותם שני עדים ביחד **משלמין לו** לבעלים הראשונים **את הכל** [את כל ערך הקרקע], ואלו הרי זממו להוציא את הקרקע מיד בעליה, וקיימא לן [מכות ה א] "משלשין בממון", כלומר, מחלקים את הפסד הממון בין העדים הזוממים.

היו **שנים** מעידים אותו **בראשונה**, כלומר, מעידים שאכלה בשנה הראשונה לחזקתו, **ושנים** אחרים מעידים אותו **בשניה** [על השנה השניה], **ושנים** אחרים מעידים אותו **בשלישית**, ונמצאו כולם זוממים:(14)

הרי שלושת הכתות **משלשין ביניהם** את תשלום ערך כל הקרקע.(1) נו-ב

היו העדים **שלשה אחים**, המעידים כל אחד על שנה אחרת, **והיה** עד **אחד** רחוק **מצטרף עמהם** [לכל אחד ואחד]:

הרי אלו שלש עדיות, לענין הכשר האחים

משה מידם, והיא עבר הירדן שדינה כארץ ישראל לכל דבר.

14. **כתב ב"יד רמה"** בפירוש המשנה: דוקא באופן שנתברר, שכאשר העידה כל כת מהם ידעה היא בחברותיה, וכגון שעמדו כל הכתות שם ביחד "וקא מרמזי רמוזי", כי באופן זה מתברר, שכולם באו להעמיד את הקרקע ביד המחזיק מכח שני חזקה, ד"קיימא לן דרמוזי כי האי גוונא גבי עדים זוממין מילתא היא, מידי דהוה ...", ומשום שבלאו הכי יכולים הם לומר: אנו לא באנו אלא לחייב את המחזיק בפירות שאכל, "ואפילו כת בתרייתא פטורה, כדקתני לקמן: והן עדות אחת להזמה, דקיימא לן אין משלמין עד שיזומו כולן".

והרשב"א כתב: משלשין ביניהן: ודוקא מרמזי רמוזי, הא לאו הכי ראשונה ושניה לא היו מפסידין ממנו כלום, אדרבה מוציאין פירות מן המחזיק על ידי עדותן; ומשמע **קצת**, שאינו סובר כתוספת ה"יד רמה", דבאופן שלא מרמזי רמוזי, כי אז אף השלישית פטורה משום "עד שיזומו כולן".

ובתוספות בעמוד ב כתבו: דכיון דמחזיק מביאן לבית דין, ודאי לטובתו באו כדי להחזיקו בקרקע, ולא כדי לחייבו פירות.

1. כתב הרשב"ם "וקיימא לן אין עדים נעשים זוממין עד שיזומו כולן"; והנה עיקר דין זה — שהביא הרשב"ם לענין שלש כתות המעידות כל אחת עדות אחרת וצירופם הוא לענין החיוב — אינו עוסק באופן זה, אלא כמו ששנינו במשנה במכות ה ב "מה שנים — שהעידו אותה עדות

להעיד, כי הם אינם פסולים להעיד אלא בעדות אחת, ושלש שנים כשלש עדויות הן.[2]

וחן, כל העדויות, **עדות אחת** הן **לענין הזמה**. שאם הוזמו, משלשים ביניהם, וגם אין מזימים אותם עד שיזומו כולן.[3]

גמרא:

שנינו במשנה: שנים בראשונה ושנים בשניה ושנים בשלישית, משלשין ביניהם:

ומפרשת הגמרא: **מתניתין**, משנתנו המכשירה כת עדים שאינה מעידה אלא על שנה אחת מתוך שלש שנים הנצרכות לחזקה, בהכרח שהיא **דלא כרבי עקיבא**, שהוא אינו מכשירם, כדמפרש ואזיל.

דתניא, אמר רבי יוסי: כשהלך אבא חלפתא[4] [אבא שלי, שחלפתא שמו], **אצל רבי יוחנן בן נורי ללמוד תורה. ואמרי לה:**

— אינן נהרגין עד שיהיו שניהם זוממין [שהרי כולם כאחד נעשו עדים, וקרא כתיב "והנה עד שקר העד", רש"י], אף שלשה — שהעידו אותה עדות — אינן נהרגין עד שיהו שלשתן זוממין", ומכל מקום בכלל דין זה גם מה שכתב הרשב"ם.

וכן הוא ב"יד רמה" בפירוש המשנה על הסיפא ד"והן עדות אחת להזמה" שביאר: אם הוזמו כולן חוץ מאחת מהן אינן משלמין ממון, דלא נפקא ארעא מחזקתיה דתובע עד דקיימא ליה חזקה לנתבע, ולא קיימא ליה חזקה לנתבע, אלא בסהדותא דכולהו, ואמטול הכי אין משלמין עד שיזומו כולן, דומיא דשנים דאינן נהרגין עד שיזומו שניהם.

ולשון רש"י בסנהדרין כח א על סוף משנתנו שהובאה שם, הוא: "והן עדות אחת להזמה: דעד דמתזמי כולהו לא משלמי ממונא, דהא לא הוה מתוקמא בידא דלוקח אלא בסהדותא דכולהו", ולא הזכיר דין עד שיזומו כולן.

ומשמע מדברי הרשב"ם שדין "משלשין ביניהם" תלוי בדין "עד שיזומו כולן", [שהרי אין לומר בכוונתו, שהוא בא לבאר למה **כולם** משלמים, ועל זה ביאר דבהכרח כולם הוזמו; כי למה לו זה, מאחר שהמשנה עוסקת באופן שהוזמו כולן, ומה מכריחנו לפרש דבהכרח הוזמו כולן]; ואילו בסוף המשנה על מה ששנינו "והן [שלשת הכתות] עדות אחת להזמה", כתב הרשב"ם "שאם הוזמו משלשין ביניהן, וגם אין ניזומין עד שיוזמו כולן"; משמע שאין דין אחד תלוי בחבירו; ויש ליישב.

2. לשון הרשב"ם הוא: הרי אלו שלש עדויות, ולהכי כשר עדותן, דאשתא דקא מסהיד האי לא קא מסהיד האי, ואין כאן שני עדים קרובים בעדות אחת; והנה לכאורה היה נראה שאף אם היו אלו שלשת השנים עדות אחת, מכל מקום היו כשרים, שהרי שני קרובים כל פסולם הוא שאינם מצטרפים להיות "שני עדים" וכעד אחד הם חשובים, וכלשון הרשב"ם בסוף סוגיית הגמרא על משנה זו "וכי חשבת לאחי כעד אחד", **וראה שם כל הענין**; ולכן, לענין שלש שני חזקה שעד אחד יכול להעיד על כל השנים, אין פסול בכך שתהיה עדות זו מצטרפת על ידי שני אחים; ואולם לשון המשנה ולשון הרשב"ם לא משמע כן.

3. נתבאר על פי לשון הרשב"ם, וראה מה שנתבאר בהערה לעיל.

4. ואם תאמר: האיך קרא רבי יוסי לאביו בשמו,

רבי יוחנן בן נורי הוא זה שהלך **אצל אבא חלפתא ללמוד תורה** —

אמר לו: אכלה המחזיק **שנה ראשונה בפני שנים**, **ושניה בפני שנים** אחרים, **ושלישית בפני שנים** אחרים, **מהו** שנקבל את עדותם כדי להחשיב זאת לחזקה?

אמר לו: **הרי זו חזקה.**

אמר לו: **אף אני אומר כן. אלא שרבי עקיבא חולק בדבר זה.**

שהיה רבי עקיבא אומר: כתיב "על פי שנים עדים יקום דבר", הרי הכתוב אומר שדוקא "**דבר**" שלם יאמרו העדים, **ולא** "**חצי דבר**". שאי אפשר לקבל עדות המצטרפת משתי כתי עדים, כי כל אחת מהם מספרת רק "חצי דבר".

והוא הדין לגבי חזקת שלש שנים, אי אפשר לקבל כת שאינה מעידה על אכילת הפירות בכל שלשת השנים של החזקה, כי החזקה נשלמת על ידי שלשת השנים כאחד.

ודנה הגמרא: **ורבנן**, שחולקים על רבי עקיבא, **האי** "**דבר**" **ולא** "**חצי דבר**", **מאי עבדי ליה**, מה הוא בא למעט, לדעתם!?

אילימא למעוטי עדים המעידים על גדלותה של נערה, בכך שמעידים שהביאה שתי שערות, כאשר עד **אחד אומר** "שערה **אחת** ראיתי לה **בגבה**",[5] **ועד אחד אומר** "שערה **אחת** ראיתי לה **בכריסה** [באותו מקום]", ומלמד הכתוב שאינם מצטרפים משום שכל אחד מעיד רק על חצי דבר, שהיא הרי צריכה שתי שערות לסימני גדלות!?

הרי אי אפשר לומר כך. שהרי:

וכי **האי** עדות של כל אחד מהעדים על שערה אחת, במקום נפרד, עדות על "**חצי דבר**" היא נחשבת!?

והרי "**חצי עדות**" **היא**, ולא "חצי דבר"!

הרי זה שאין עדותם מועילה, הוא משום שעל כל פרט מן העדות, על כל שערה משתי שערות, אין שני עדים אלא עדות של עד אחד בלבד, הנחשבת כ"חצי עדות". ואילו הכתוב בא למעט עדות על "חצי דבר", ולא מה שהוא גם "חצי עדות".[6]

אלא דברי הכתוב "דבר", המלמד "דבר" ולא "חצי דבר", אליבא דרבנן, בא **למעוטי** בכגון שהיו **שנים** עדים **אומרים** "שערה

ראה בליקוטים החדשים לרבי עקיבא איגר כאן, וראה עוד ב"ספר המפתח" בבבא קמא ע ב.

5. רש"י בבבא קמא ע ב פירש "שיער ראיתי בקשרי אצבעותיה" [וראה בנדה נב ב: "שתי שערות שאמרו: אפילו אחת בגבה ואחת בכריסה, אחת על גבי קשרי אצבעותיה של יד, ואחת על גבי קשרי אצבעותיה של רגל"], ורש"י בנדה שם פירש "בגבה: תחת אותו מקום". והמאירי פירש: "גבה" הוא המקום הגבוה שבמקום שער, ו"כריסה" הוא המקום השפל שבמקום שער.

ולפי מה שפירש כאן הרשב"ם ד"כריסה" היינו "אותו מקום", אם כן משמע ד"גבה" לאו היינו אותו מקום, וכן נראה מדברי הרשב"ם המובאים בהערה .

6. שהרי "דבר" כתיב, ואילו "חצי עדות" כבר למדנו מ"על פי שנים עדים יקום דבר", **רשב"ם**.

אחת ראינו **בגבה**", **ושנים** עדים אחרים **אומרים** "שערה **אחת** ראינו **בכריסה**". שהרי יש כאן שתי עדויות שלמות על כל פרט מן העדות, ואין זו חצי עדות. ומכל מקום, אין מקבלים את עדותם, משום שכל כת מעידה על "חצי דבר" בלבד.

ובאופן זה, אף חכמים, החולקים על רבי עקיבא בשני חזקה, מודים, היות וצריכות שתי השערות להיות בה כאחת, כי רק שתי שערות הן סימו גדלות, ואילו כאן, כל כת של עדים אינה רואה אלא שערה אחת מתוך השתיים, ואינה רואה את השערה הנוספת הקיימת, אף שיכולה היא לראותה!

מה שאין כן בחזקה, שאין שלשת השנים כאחת, אלא הן בזה אחר זה, ואותה כת שראתה את אכילת הפירות של השנה הראשונה [שזה אמנם "חצי דבר"], לא יכלה לראות אז, באותה השנה, גם את אכילת הפירות של השנה השניה והשלישית המשלימות את ה"דבר", ולכך מתקבלת עדותם.(7)

אמר רב יהודה:אם **אחד** מן העדים **אומר**: **אכלה** המחזיק **חטים**, כלומר, זרע המחזיק חטים שלש שנים ואכלם, **ואחד** מן העדים **אומר**: **אכלה שעורים** שלש שנים, **הרי זו חזקה**; כלומר, מצטרפת עדותן להחזיקו בשדה; וביאור הציור והטעם מתבאר בסוגיא.

והיה רב נחמן סבור, שכוונת רב יהודה לא היתה באופן שסותרים הם בעדותם, שהרי אם כן ודאי אי אפשר לצרף את עדותם, אלא כך היא כוונת רב יהודה:

מנהג בעלי אדמה, שהם זורעים שנה אחת חיטים ושנה אחת שעורים, וחוזר חלילה, ואמר רב יהודה, שאם העיד האחד על אכילת החיטים, דהיינו, שזרע המחזיק שנה ראשונה שלישית וחמישית חיטים ואכלם,

---

7. הרשב"ם האריך בזה, וכתב: כגון שנים אומרים "אחת בגבה ראינו, ולא בדקנו יותר", ושנים אומרים "אנו בדקנו מלפניה וראינו אחת בכריסה" —

ואי לאו מיעוטא דקרא "דבר, ולא חצי דבר", לא היה לנו לפסול עדות זה, דעדות זה כשר הוא, מאחר שיש שני עדים על כל שיער, שהרי אינן מכחישין כלל זה את זה, אלא כת זו בדקה מגבה, וכת שניה בדקו מלפניה, ובשעה אחת ראו שתי השערות, אלו אחת מכאן, ואלו אחת מכאן, דליכא למימר "שומא" נינהו —

[אך] השתא דכתיב "דבר", עדותן בטלה. דשתי שערות, דבר אחד הוא, **ואין מועילין אלא כשהן ביחד בבת אחת**, שאם נראה אחד היום מכאן, ולמחר גדל שני במקום אחר וכבר נשר הראשון, אמרינן "שומא" נינהו, ואינן כלום אלא אם כן ישנן ביחד, וכל כת וכת יכול לראות שתי השערות, דהא ביחד היו, נמצא שכל כת עדות על חצי דבר מעידין, וכל אחת אינו מעיד שהיא גדולה, אלא "חצי סימני גדלות, ראינו" —

אבל שלש שני חזקה דמתניתין, שאין יכולין להיות כי אם בזה אחר זה, ומי שרואה אכילת שנה זו אינו יכול לראות של שנה שניה, אלא אם כן שוהה שנה שניה בזה המלכות, הלכך כל שנה ושנה וכל יום ויום, חשיב דבר שלם בפני עצמו, דעל כרחך כיון דקרא למעוטי אתא, ומעוט אחד הוא דאיכא, אין לך למעט כי אם אותו חצי דבר דמסתבר טפי למעוטי, דהיינו עדות דשתי שערות בשתי כתות.

והשני מעיד על אכילת השעורים, דהיינו שנה שניה רביעית וששית, הרי עדותם מצטרפת לחזקה. כי אף על פי שאינם מעידים על מעשה אחד, הרי זה כשני עדים שמעידים כל אחד על הלואת מנה ביום אחר, שעדותם מצטרפת, לדעת רבי יהושע בן קרחה,[8] לעדות אחת לחיוב מנה, היות ולפי כל עד הרי הוא חייב מנה, ואף שני עדים אלו מעיד כל אחד על חזקה שלימה.

ולפיכך **מתקיף לה רב נחמן** לדין זה:

אלא מעתה,[9] כאשר **אחד אומר: אכלה ראשונה שלישית וחמישית, והאחד אומר:** אכלה **שניה רביעית וששית,** האם **הכי נמי** נאמר **דהויא חזקה!?**

והרי דבר זה אי אפשר, ואינו דומה לזה מעיד על מנה ביום פלוני וזה מעיד על מנה ביום אחר שהם מצטרפים, ומשום שבעדות על מנה כל אחד בפני עצמו מעיד על חיוב מנה, ולכן כששנים מעידים על חיוב מנה, מתחייב הנידון מנה על פיהם, אבל בנידון דידן אין אף אחד מהם מעיד שהחזיק זה כדין, שהרי חזקה בדילוג אינה חזקה, ואם כן אין שייך לצרפם!?[10]

ומבוארת שיטת הרשב"ם שהיא כשיטת התוספות בבבא קמא ע ב בקוצר לשון "ולא דמי לשנה ראשונה בפני שנים ... דהתם ראו כל מה שהיו יכולים לראות"; ומיהו לכאורה היה נראה שאין זו שיטה אחת לגמרי, דלכאורה נראה, ממה שהאריך הרשב"ם והוסיף "ואין מועילין אלא כשהן ביחד בבת אחת, שאם נראה אחד היום מכאן, ולמחר גדל שני במקום אחר וכבר נשר הראשון, אמרינן שומא נינהו, ואינן כלום, אלא אם כן ישנן ביחד", דעד כאן לא אמרו שאם יכולים היו לראות את כל העדות אין הם מעידים על חציה, אלא במקום שלענין קיום הדבר אכן נצרך שיהיה קיים חציו השני של הדבר בשעת קיום חציו הראשון, וכאשר הוא באמת בשתי שערות וכפי שביאר הרשב"ם; אבל אם היו מועילים שתי שערות אחת היום והאחת מחר, כי אז — אף שבפועל היו שתיהן כאחת, וראו אלו שערה אחת ואלו שערה אחת — עדות כל כת כשירה, **וכן נראה** בשיטת הרשב"ם **מדברי התוספות** כאן בד"ה אלא; וזה שלא כדברי התוספות בבבא קמא שלא הדגישו פרט זה.

אלא שגבי חזקה כתב הרשב"ם "אבל שלש שני חזקה דמתניתין, שאין יכולין להיות כי אם בזה אחר זה, ומי שרואה אכילת שנה זו אינו יכול לראות של שנה שניה, אלא אם כן שוהה שנה שניה בזה המלכות", ומשמע: דוקא משום שאי אפשר לחזקה שתהיה כאחת, לכן אינו "חצי דבר", אבל אם יכולים להיות כאחת, כי אז אפילו שלא היו כאחת, הרי זה חצי דבר, וזה היפך ממה שיש לדייק מתחילת לשונו, ויש ליישב.

וראה עוד בתוספות כאן ובתוספות בבבא קמא שם, ביאור אחר בחילוק הגמרא.

8. ראה לעיל לב א.

9. בתוספות תמהו על לשון "אלא מעתה", שהרי אין הכי נמי שלדעת רב יהודה כן הוא הדין, כי באופן זה עצמו דיבר רב יהודה, וכך היה לו לומר "אמאי הוי חזקה, והא אין שום אדם אומר שאכלה רצופין ולא דמי לרבי יהושע בן קרחה"; ומכח זה פירשו את כל הענין באופן אחר.

10. **תוספת ביאור:** הניחא אילו היה מעיד ראובן על שלש שנים רצופות ראשונות, ויעיד

אמר תירץ **ליה רב יהודה** לרב נחמן: אף אני לא נתכוונתי להכשירם כשזה מעיד על ראשונה שלישית וחמישית אכילת חיטים, והשני על אכילת שעורים בשנה שניה רביעית ושישית; ולא הכשרתי אלא כשהעיד אחד על אכילת שלש שנים חטים, והשני מעיד על אכילת שלש שנים שעורים, ומסתמא כוונתם לאותם שלש שנים, וכיון שכן אין לך להקשות מאחד אומר אד״ה ואחד אומר בד״ו, כי **הכי השתא** [וכי הנידון דומה לראיה]!?

התם באופן שאמרת, לפיכך אי אפשר לצרפם, כי **בשתא דקא מסהיד מר, לא קא מסהיד מר** [בשנה שזה מעיד אין חבירו מעיד], אלא זה מעיד על חזקה שאינה רצופה, וזה מעיד על חזקה שאינה רצופה, ולכן אי אפשר לצרפם.

אבל **הכא**, בנידון דידן, מסתמא **תרוייהו**

שמעון על שלש שנים רצופות אחרונות, נידון זה אכן דומה הוא לדינו של רבי יהושע בן קרחה, ומאחר שכל אחד מעיד על חזקה טובה ושלימה; אבל כשעדותו של כל אחד היא על חזקה שבפני עצמה אינה חזקה, הרי אין כאן כפל עדות על חזקה.

אך תמהו האחרונים: הלוא אם יעידו ששה עדים כל אחד על שנה אחרת, תועיל עדותם לרבי יהושע בן קרחה, שהרי זה כאילו העיד עד אחד על שלש שנים ראשונות והשני על אחרונות; ואף שלא העיד על שלש כאחת, מכל מקום מה בכך שנתחלקה עדותו בין שלשה אנשים כשרים, וכמבואר דין זה ברשב״א לעיל דף כט בסוגיא דשוכרין.

ולפי זה הוא הדין אם יעיד ראובן על שנה ראשונה, ושמעון על שנה שניה, ויחזור ראובן ויעיד על שנה שלישית, ויעיד עד אחר על שלשת השנים האחרונות — אף באופן זה תתכשר העדות, כי אם יכול ראובן להעיד על שלשתם כאחת, וגם יכול להעיד עם עוד שנים אחרים על שלש שנים, למה לא יועיל כשהעיד על שתי שנים מתוך השלש.

ואם כן, אף באופן של הגמרא כשהעיד ראובן על ראשונה שלישית וחמישית, ושמעון על שניה רביעית ושישית למה לא יועיל, והרי זה כמי שהעיד ראובן על ראשונה ושלישית, והשלים שמעון את השנה השניה, והרי לך ״עד אחד״ [שנתחלק] על חזקה; ו״עד אחד״ נוסף, הוא על ידי עדות שמעון על רביעית ושישית, ומשלים ראובן את השנה החמישית!?

והגרי״ג אדלשטיין שליט״א אמר בזה, דאם כי באופן שיעיד ראובן על ראשונה ושמעון על שניה ויחזור ראובן ויעיד על שלישית, ויבוא **עד שלישי** ויעיד על השנים האחרונות ודאי יועיל לרבי יהושע בן קרחה, היינו דוקא משום שאותו עד שלישי לא היה מכלל העדות על שלש שנים הראשונות, אבל אי אפשר שיבוא ראובן או שמעון שהם חלק מן ה״עד האחד הראשון״, ולהעיד על שלוש שנים האחרונות או על חלקם, שעדות זו היא ה״עד האחד השני״, וכשם שאם יעיד ראובן על כל שלשת השנים הראשונות, ויחזור הוא עצמו ויעיד על שלוש שנים האחרונות, אין כאן אלא עד אחד, כך גם, כשהוא חלק מן העדות על החזקה הנעשית על ידי שלש השנים הראשונות, אי אפשר שיהא הוא עצמו מעיד על החזקה הנעשית על ידי שלש השנים האחרונות או על חלקם, [וראה בסוף הסוגיא, מה שיש להעיר בזה].

אך ראה ב״נתיבות המשפט״ קמה ו, וב״אבני מלואים״ סוף תשובה ד ובהג״ה שם, וב״שער משפט״ מו ו, ובחידושי רבי שמעון כתובות סימן כב.

בחדא שתא קא מסהדי [שני העדים מעידים על אותם שנים], אלא שזה מעיד על אכילת חיטים באותם השנים, וזה מעיד על אכילת שעורים באותם השנים —

ואם כן, **מאי איכא למימר!**

ואף שמכחישים זה את זה, אין בכך כלום, כי **בין חיטי לשערי לאו אדעתייהו דאינשי** [אין אנשים מבינים יפה בין קמת חיטים לקמת שעורים], והאחד טועה הוא, ומצטרפים שניהם לעדות אחת.(11)

שנינו במשנה: **שלשה אחין ואחד מצטרף עמהן, הרי אלו שלש עדיות, והן עדות אחת להזמה:**

נז-א מעשה **בהחוא שטרא דהוה חתימי עליה בי תרי. ושכיב חד מינייהו** [מעשה בשטר שהיו חתומים עליו שני עדים, ובינתיים מת האחד]. וטען המלוה שהשטר מזוייף, והוצרכו לקיים את חתימת העדים.

ובא העד החי והעיד על חתימת ידו, והוא נאמן עליה לבדו, ואף שקיום חתימת העדים היא רק על ידי שני עדים, מכל מקום סוברים חכמים במשנה בכתובות כ ב, שעדותו חשובה כאילו הוא חוזר ומעיד על חיוב המנה שבשטר, ומשום כך די בעדותו לבד; ואילו על חתימת המת, **אתא אחוה דהאי דקאי וחד אחרינא** בהדיה **לאסהודי אחתימת ידיה דאידך** [בא אחיו של העד החי עם אחד אחר, להעיד על אמיתות חתימתו].

סבר רבינא למימר שיש להכשיר את העדות, ואף ששני אחים מצטרפים בקיום שטר אחד, כי **היינו מתניתין** [משנתנו]:

שלשה אחין מעידים על שלש שני חזקה כל אחד על שנה אחרת **ואחד מצטרף עמהן** [עדותם כשירה, כמבואר במשנתנו]; הרי למדנו שאחים יכולים להעיד בחזקה אחת כאשר אין אנו צריכים לצרפם לכת אחת;

---

11. נתבאר על פי הרשב״ם; אבל התוספות תמהו על פירושו, כפי שנתבאר בהערה 9; [גם צ״ע, שהעיקר חסר מן הספר בתירוצו של רב יהודה, שלא הזכיר כלל שפירוש דבריו הם באופן אחר ממה שהבין רב נחמן; גם צ״ע, אם אכן שינה רב יהודה את הבנת דבריו, אם כן ממילא פשוט שאין להקשות את הקושיא כלל, ולמה לו להאריך, לא יאמר אלא ״בין חיטי לשערי לאו אדעתייהו דאינשי״; גם לשון הגמרא דהכא בחדא ״שתא״ והכא בתרי ״שתא״, אינו מדוייק, שאין הדין תלוי אם מעידים על אותה שנה או לא, ואף אם יעידו שניהם על אותם שנים, אך לא יהו רצופות, לא יועיל, והיה לו לפרש את עיקר החילוק, שבאופן קושייתו של רב נחמן לא העיד כל אחד מהם על חזקה גמורה; וראה ב״יד רמה״ אות רנד שהרגיש בהערה אחרונה].

והתוספות פירשו את הסוגיא בהקדם המבואר לעיל כט ב שאף חזקה שאינה רצופה, מועילה אם הוביר את השדה בין השנים, אם כך הוא דרך אותו מקום; ולשיטתם, אף קושיית רב נחמן היתה באופן שלפי העד האחד הובירה בין השנים וחזקתו חזקה, ואף העד השני מעיד על חזקה שאינה רצופה והובירה בין השנים, אלא שהוא מעיד על שנים סותרות.

ומהלך הסוגיא הוא: רב נחמן הבין שהם מעידים על אותם שנים ומכחישים זה את זה, וכך הקשה: אם כדבריך, שאף על פי שהם מכחישים זה את זה במעשה, מכל מקום כיון שכל אחד מהם מעיד על חזקה לא איכפת לן אם

ואף בנידון דידן, יכולים שני אחים להעיד בשטר אחד, כשזה מעיד על חתימה זו וזה מעיד על חתימה אחרת.

אמר ליה רב אשי לרבינא: **מי דמי** [וכי הנידון דומה לראיה]!?

התם במשנתנו, **לא נפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דאחי** [אי אתה יכול לומר שאנו מוציאים שלשה רבעים מן הממון על פי אחים], אבל **הכא** במעשה זה, הרי **נפיק נכי ריבעא דממונא אפומא דאחי**!?

כלומר, גדר פסול אחים לעדות אחת הוא משום שאין הם חשובים אלא כעד אחד,[1] ולכן כשמעידים הם על שלש שני חזקה עם עד אחר, יש לקבלם, שהרי אם היה בא עד אחד להעיד על שלשת השנים כאחד היינו מקבלים אותו להצטרף עם חבירו; אבל גבי שטר, הרי אילו היה אותו עד החי מעיד על חתימת יד העד השני, הלוא אי אפשר היה לקבל את עדותו, כי מאחר שהעיד הוא עצמו על חתימת ידו שלו, והאמנוהו משום שאנו רואים אותו כאילו מעיד הוא עכשיו בפנינו על המנה שבשטר, הרי נמצא, שחצי מהממון — אותו מוציא בכל מקום העד האחד — כבר הוצא כולו על ידי עדותו של זה, ואי אפשר לקבל את עדותו על החתימה השניה עם עד אחר, כי אז הרי נמצא שהוצאנו חצי ממון ועוד רבע ממון על פי עדות של עד אחד, והתורה אמרה: "על פי שנים עדים יקום דבר", היינו חצי על פי זה וחצי על פי זה —

וכשם שאין אנו יכולים לקבל את עדותו של העד החי לקיום חתימת העד המת, כך אין אנו יכולים לקבל את עדותו של אחיו, שהרי הוא ואחיו כאיש אחד דמו.[2]

מכחישים הם זה את זה במעשה, אם כן, אף כשמכחישים הם זה את זה באיזו שנים החזיק ובאיזה מהם הוביר, מן הדין שתהא עדותם מצטרפת!? [ומיהו לא ביארו התוספות, למה פשיטא ליה לרב נחמן באופן זה שאינו מועיל יותר מבחטים ושעורים, עד שהוא מקשה מכח זה על רב יהודה; וראה עוד פירושי שאר הראשונים בסוגייתנו].

ותירץ לו רב יהודה: גבי חיטי ושערי אין זו הכחשה כי לא דייקי אינשי בין זה לזה, מה שאין שייך לומר כן באופן שהקשה רב נחמן, וראה עוד בראשונים כאן.

1. ראה הערה במשנתנו בענין זה.

2. כעין המבואר כאן לענין אחים, מבואר גם בכתובות כא א, לענין קיום חתימת העד המת על ידי העד החי שהעיד על חתימת ידו; ומבואר שם, שאם העיד העד החי על חתימת ידו עם עוד עד אחד, הרי שאם בא להעיד העד החי עם אחר על חתימת יד השני, יש בזה נפקא מינה אם העד החי "על כתב ידו הוא מעיד", כי אז יכול הוא להעיד עם אוחר על חתימת יד השני, אבל אם העד החי "על מנה שבשטר הוא מעיד" הרי נמצא, שהוא לבדו כשר להעיד על חתימת ידו, והעד השני לא מעלה ולא מוריד, ומאחר שהוא לבדו נאמן כבר יצא חצי מהממון על פיו, ושוב אינו יכול להעיד על חתימת יד השני, כי הרי נמצא שבעדותו אנו מוציאים יותר מחצי הממון ואין הוא כשר לכך.

ב.יש מקשים: הנה מלשון הגמרא מתבאר שכל פסולו של העד [או אחיו] להעיד על חתימת יד השני, הוא משום **שמוציא הוא בעדותו יותר מחצי הממון**, ואילו לעיל נו ב

מתניתין:

אלו הן **הדברים**, כלומר, אלו הם התשמישים שאדם משתמש בחצר חבירו בקביעות, **שיש להן חזקה** של שלש שנים לטעון "אתה נתתו לי לתשמיש זה במתנה", או "מכרתו לי"(3).

ואלו הן **הדברים שאין להן חזקה**, ואפילו השתמש בהם שלש שנים, ומשום שאין הבעלים מקפידים על מי שמשתמש בשלהם אפילו ארבע וחמש שנים, ולפיכך אין לו חזקה למחזיק לומר "מדוע לא מחית בידי", ומשום שטוען לו הבעלים "לא חששתי למחות, שהרי בגוף הקרקע לא החזקת כדמחזקי אינשי, ולא הייתי נפסד כלום, ומעתה אני מקפיד".

כיצד?(4) **היה מעמיד** אחד מהשותפים **בהמה**

נתבאר בהערה, שאם העידו ראובן ושמעון על שלש שני חזקה [ראובן על שנה ראשונה ושלישית, ושמעון על שנה שניה] ונתקבלה עדותם כ"עד אחד" על חזקה, שוב אין הם יכולים להעיד על שלש שני חזקה אחרים [שמעון על שנה ראשונה ושלישית וראובן על השנה השניה] ולצרף את העדות כרבי יהושע בן קרחה, ומשום שכל מי שהעיד או השתתף בעדות של ה"עד אחד" שוב אין הוא יכול להעיד או להשתתף בעדותו של ה"עד השני", ואף שאם נבוא חשבון לא נוכל לומר על ראובן ואף לא על שמעון שהם מוציאים בעדותם יותר מחצי הממון, [הלוא תראה: אילו היה מעיד ראובן על שלש שנים רצופות ואף שמעון על שלש שנים רצופות לאחריהם היינו מקבלים עדותם, אף שמכלל השנים אין אף אחד מהם מעיד על מספר שנים גדול יותר]; ואילו כאן אנו פוסלים את ה"עד האחד" — הוא העד החי שהעיד על חתימת ידו שהיא עדות על המנה שבשטר — מלהיות חלק מה"עד השני", רק משום שכבר הוצאנו חצי ממון בעדותו, ומה הפרש יש בין זה לזה!?

3. הנה בדין "חזקת תשמישים", ראה בהערות לעיל ו א בסוגיית "אחזיק להורדי" שהובאו כמה שיטות, אם הם צריכים שלש שנים ואם הם צריכים טענה עם החזקה; ושיטת הרשב"ם מבוארת בדבריו לעיל מא א ד"ה כל חזקה, שכתב: כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, בין בחזקת שלש שנים דקרקעות ובתים ואילנות, ובין בחזקת יום אחד כגון הנך דאמרינן לעיל "אחזיק להורדי", הרי ש"חזקת תשמישין" לדעת הרשב"ם אינה צריכה חזקת שלש שנים, וכן הביאו התוספות משמו לעיל ו ב ד"ה ואי; ואולם בתשמישין שבמשנתנו מבואר ברשב"ם כאן שאין להם חזקה אלא כשהחזיק שלש שנים, וראה ב"חזון איש" [סימן יא הובא בליקוטים החדשים כאן], שהדבר מסור לחכמים, איזה תשמיש צריך חזקת שלש שנים ואיזה די לו ביום אחד; **וראה ב"יד רמה" אות רנה ד"ה ברם**, שתלה הטעם משום שאין אנו עוסקים כאן בזכות תשמיש בעלמא אלא בקנין בגוף הקרקע, ראה שם, ומלשון הרשב"ם יש לפקפק אם דעתו בזה כה"יד רמה".

4. כן נראה לבאר כוונת הרשב"ם שפירש "אלו דברים שיש להם חזקה, כלומר, אלו מיני תשמישין **דאמרינן לקמן** שאדם משתמש בשל חבירו, שאם משתמש שלש שנים ולא מיחה בו חבירו, יש לו חזקה לזה המחזיק ...", וראה בדבריו שהביא שיטת הר"ח במפרשת את המשנה "אלו דברים שיש להם חזקה **כאשר כבר פירשנו**", וראה גם בפירוש הרע"ב, אך הרשב"ם דחה פירוש זה, ראה בדבריו.

בחצר השותפין[5] — שעיקרה עומדת לכניסה ויציאה בלבד — במשך שלש שנים, או שהיה מעמיד שם **תנור** שלש שנים, או **ריחים וכיריים** [או כיריים],[6] וכן **המגדל תרנגולים ונותן** את **זבלו** — **בחצר** השותפין: כל אלו **אינה חזקה**, וכפי שנתבאר הטעם לעיל.

אבל אם **עשה** אחד השותפים **מחיצה לבהמתו** — שהיה מעמיד שם — **גבוה עשרה טפחים**, **וכן** אם עשה מחיצה **לתנור** שהיה מעמיד שם, **וכן לכיריים**, **וכן לריחים**.

או **שהכנים תרנגולין לתוך הבית** של השותפים, שבזה ודאי דרך שותפים להקפיד על כדבני אדם להקפיד —

ועשה מקום [או עשה מקום] בחצר השותפין **לזבלו עמוק שלשה** כדי שלא יתפזר, **או** שעשה מחיצה **גבוה שלשה**:

בכל האופנים האלו **הרי זו חזקה**, ומשום שדרך להקפיד על כך, ואם לא מיחה בו, ודאי על פיו עשה וברשותו.

גמרא:

סבורה היתה הגמרא בקושייתה, שמשנתנו עוסקת כפשוטה בתשמישים שאדם עושה בחצר חבירו, ולפיכך מקשה הגמרא:

מאי שנא רישא דמשנתנו כגון העמדת בהמה בחצר חבירו שאין לו חזקה, **ומאי שנא סיפא** שיש לו חזקה, והרי ודאי מקפידים אנשים על העמדה קבועה של בהמה על ידי אדם זר!?

אמר פירש **עולא**, נקוט כלל זה בידך:

כל שעשה בחצר חבירו דבר **שאילו** היה עושה כן **בנכסי הגר**[7] שמת [וכל הקודם ועשה בהם חזקה כדי לקנותם, הרי הם שלו] הרי זה **קנה** את הקרקע —

הרי שאם עשה כן **בנכסי חבירו** והחזיק כך שלש שנים נמי **קנה** את התשמיש, כלומר, נאמן הוא לטעון "קניתי זכות זו".

וכל שעשה בחצר חבירו דבר **שאילו** היה עושה כן **בנכסי הגר לא קנה** את הקרקע, הרי שאם עשה כן **בנכסי חבירו** נמי **לא קנה** את התשמיש ואפילו החזיק שלש שנים.[8]

ולכן אין לו חזקה לתשמיש העמדת בהמותיו או תנור וכיריים,[9] אלא אם כן עשה מחיצה, שהרי אילו היה גודר בנכסי

---

5. כן היא מסקנת הגמרא, ומשום שבחצר חבירו ודאי מקפיד אדם אף על העמדת בהמה; ומיהו בתחלה היתה סבורה הגמרא שאף בחצר חבירו אינה חזקה, ושקיל וטרי הגמרא בזה.

6. צריך לומר "**תנור וכיריים וריחיים**" ראה רש"ש.

7. לאו דוקא, והוא הדין אם בא לקנות קרקע מחבירו בקנין חזקה, **רשב"ם**. והטעם שנקט "נכסי הגר", משום שנכסי הגר אין אפשרות לקנותם אלא בחזקה, כי אין שייך בהם כסף ושטר, **רבינו יונה**.

8. דברי הגמרא טעונים ביאור בסברא, ולפי ה"יד רמה" — הובא בהערה לעיל — שנידון משנתנו הוא קנין בגוף הקרקע, מובן יותר.

9. לעיל נג ב מבואר, שהמציע מצעות בנכסי הגר קנה, ופירש שם הרשב"ם, הציע מצעות

הגר היה קונה.(10)

מתקיף לה רב ששת: וכי כללא הוא, שדיני חזקת שלש שנים, ודיני חזקת קנין תלויים זה בזה!?

א. **והרי** מי שעשה **ניר** [חריש] בקרקע של חבירו, **דבנכסי הגר קנה** ואפילו לא הכיש בה אלא מכוש אחד בלבד, ואילו **בנכסי חבירו לא קנה** [אינה חזקה]!?(11)

ב. ולאידך גיסא: **הרי אכילת** [לקיטת] **פירות** המוכנים, **דבנכסי חבירו קנה**, ואילו **בנכסי הגר לא קנה**!?

הרי שאין דינים אלו דומים האחד לשני,

ושכב שם על הקרקע בנכסי הגר קנה; ואף על גב דלאו היינו נעל גדר ופרץ שלא תיקן שום תיקון בקרקע אלא שנהנה גופו מן הקרקע ששמשתו הקרקע הוי חזקה; ולפי זה לכאורה אף תשמישים אלו שנשתמש בקרקע קונים בנכסי הגר!?

וצריך לומר שבדוקא אמר הרשב"ם שם "שנהנה גופו מן הקרקע", ורק זה הוי קנין בנכסי הגר, אבל אם נשתמש בהם לחפציו או לבהמתו, אינה חזקה.

ולפי זה יש לדון במה שהובא לעיל נד ב בהערה בשם ה"אור החיים" בפרשת חיי שרה, שבקבורת אברהם את שרה אשתו בשדה עפרון קנאה בחזקה; ולפי מה שנתבאר, כיון שאינו תשמיש גופו של אברהם לא קנה.

10. א. העמדת זבלו בחצר שיש לו חזקה כשעשה מקום לזבלו עמוק שלשה, משמע לכאורה מדברי הרשב"ם — שכתב בד"ה כל שאילו בנכסי הגר קנה: כגון עשיית מחיצה **ורפק** [חרש] **בה פורתא** — שאם עשה מקום עמוק לזבלו הרי זו חזקה משום שזה הוא כמו "רפק בה פורתא".

וכתב ב"יד רמה" [אות רנז ד"ה ושמעינן השני]: ושמעינן נמי, מדלא אקשי ליה אלא מניר ואכילת פירות ולא אקשי ליה מ"עשה מקום לזבלו", שמע מינה דכי בעינן בנכסי הגר גדר גדר **והשלימו לעשרה**, הני מילי למיקנא כולה ארעא מחמת ההוא גדר, אבל למיקנא מקום הגדר עצמו היכא דחזי לאשתמושי ביה בפני עצמו דומיא ד"עשה מקום לזבלו", בעמוק שלשה או בגבוה שלשה סגיא ליה; ונראה מתירוצו שהוא מפרש "מקום ... גבוה שלשה" דהיינו בנין גבוה שלשה ועליו הוא מניח את הזבל, אך הרשב"ם במשנה פירש "או גבוה שלשה: מחיצה גבוהה שלשה".

וראה ברשב"א לעיל נג ב גבי פלטרין, שכתב: אם עשה בהן [בנכסי הגר] מקום גמור ראוי להעמיד שם בהמות ותרנגולין, קנה, כדתנן במתניתין "אבל עשה לבהמתו מחיצה גבוהה עשרה טפחים ... ועושה מקום לזבלו גבוה שלשה או עמוק שלשה, קנה", ואמר עולא עלה בגמרא, דבכי הא בנכסי הגר קנה.

ב. כתב הרשב"ם: לפי תירוץ זה יקשה, למה אם העמיד תרנגולים בתוך הבית הוי חזקה, ומה שלא הקשתה כן הגמרא הוא משום שהגמרא מקשה קושיא טובה יותר; וראה עוד פירוש אחר בדברי הרשב"ם, שמשום נעילת דלת בפניהם הוא קונה, ודחאו הרשב"ם לשיטתו לעיל נג א שנעילת דלת אינה קונה בנכסי הגר.

והתוספות שם בדיבור הנמשך מעמוד קודם, פירשו כפירוש שהביא הרשב"ם, והוכיחו מכאן שאף נעילת דלת הוי קנין בנכסי הגר.

11. לפי שהכל תלוי באכילת הפירות, שאם יחרוש ולא יאכל, אין בעל הקרקע מפסיד, שהרי יזרע ואחר כך יאכל, **רשב"ם**.

ואכתי תיקשי: לה כששעשה תשמישיו בחצר, אינה חזקה.

אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לפרש את טעם החילוק שבין הרישא לסיפא:

נז-ב **הכא** במשנתנו לא עסקינן במי שבא להחזיק בחצר חבירו, כי זה יש לו חזקה אף באופנים המבוארים ברישא, ומשנתנו בשותף הבא להחזיק **בחצר השותפין** — שמעיקרה אינה עומדת לתשמישים אלו, אלא לכניסה ויציאה — **עסקינן**, ומשום כך חלוקים אופני הרישא מן הסיפא:

דבהעמדה כדי [לבד] **לא קפדי** שותפין זה על זה, ואף שאין החצר עומדת לכך, ואילו **אמחיצה קפדי** זה על זה; וכן כל שאר השנויים במשנתנו ברישא אין דרך השותפין להקפיד על כך, ואילו השנויים בסיפא דרכם להקפיד.(1)

ותמהינן: וכי **בהעמדה כדי לא קפדי** שותפין זה על זה!? **והא תנן** במסכת נדרים:

השותפין שנדרו הנאה זה מזה, הרי אלו **אסורין ליכנס לחצר** השותפין כל זמן שלא חלקו את השדה, ומשום שכל אחד נכנס גם בחלקו של חבירו, והרי אסור הוא בהנאתו (2) —

הרי למדנו שמקפידים השותפים על כניסה והוא הדין על העמדה, שהרי אם אינם מקפידים, אין איסור למודר הנאה מליכנס לחצר.(3)

אלא, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

הכא, במשנתנו, **ברחבה** [חצר] **של אחורי בתים עסקינן**, דהואיל ואין המקום מיועד לכניסה ויציאה לבית — **בהעמדה כדי** של בהמות **לא קפדי**. ואולם, **אמחיצה קפדי**; ואילו המשנה בנדרים עוסקת בחצר שלפני הבתים, ושם מקפידים הם זה על זה אפילו

---

1. ומה ששנינו "הכניס תרנגולין לתוך הבית", היינו נמי בבית של שותפין.

2. ואם תאמר: הרי זכויות יש לו בחצר ליכנס לתוכה, ואם כן יש לנו לכאורה לומר "זה נכנס לתוך שלו, וזה נכנס לתוך שלו"!?

ראה בזה בתוספות כאן, ובר"ן בנדרים בתחילת פרק השותפין האריך בזה הרבה באופן אחר, ויש חילוק בסברא בין אם החצר יש בה דין חלוקה, ובין אם אין בה דין חלוקה, וכמבואר מתוך דבריהם; וראה גם ברבינו יונה המובא בהערה לקמן.

3. כתב הרשב"ם: "אסורין ליכנס לחצר: שכל זמן שלא חלקו את החצר, נכנס כל אחד בחלק חבירו, וקם ליה ב"לא יחל דברו", שהרי נהנה מחבירו שעומד בחצירו, [אלמא] דבהעמדה קפדי, דאם איתא דלא קפדי מותר לעמוד בחצר חבירו אף על פי שמודר ממנו הנאה, דכיון דלא קפיד בעמידה הרי הפקיר את החצר לכל בני החצר לעמוד בו, ולגבי עמידה אין לו חלק בו", [וב"קובץ שיעורים" אות רנו למד מדברי הרשב"ם, שכל דבר שאין מקפיד עליו הרי הוא הפקר, ראה שם].

ובפשוטו, הדברים תמוהים, וכי אפשר לומר ששותפין מקפידים מליכנס לחצר, והרי מזכויותיו של השותף הוא, שעיקר חצר לכניסה ויציאה, ומה שייך קפידא בדבר שאינו יכול לעכב!?

ורבינו יונה הוסיף בזה דברים: והתנן

בכניסת אדם, היות והמקום מיועד לכניסה ויציאה לבית.

רב פפא אמר: אידי ואידי — הן משנתנו והן המשנה בנדרים — **בחצר השותפין** שלפני הבית עסקינן, **ואיכא דקפדי ואיכא דלא קפדי** [יש שותפים המקפידים זה על זה, ויש שאינם מקפידים]!

ולפיכך: **גבי ממונא** — היינו לענין היתר שימוש בהעמדת בהמה מבלי לחוש לגזל — הולכים אנו **לקולא**, ומתירים לשותף להשתמש מבלי ליטול רשות, וחזקתו אינה חזקה.(4)

ואילו **גבי איסורא** [נדרים] הולכים אנו **לחומרא**, ואוסרים על שניהם מליכנס לחצר.

רבינא אמר ליישב את המשניות באופן אחר:

לעולם משנתנו אף היא בחצר שלפני הבתים

השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר, ואפילו בחצר שאין בה דין חלוקה דנכנס שם כל אחד בעל כרחו של חבירו שהרי אין יכול לכופו לחלוק, ואפילו הכי כשנדרו זה מזה אסורין ליכנס בחצר דמשלו הוא נהנה, דכיון דהעמדה בה הויא קפידא חשבינן לה הנאה, **והוא הדין לכניסה** דחשבינן ליה הנאה **אף על פי שאין יכול לעכב עליו מליכנס שם**, דמחמת שהוא עומד לכניסה הוא דאינו יכול לעכב, כיון שאין חלק כל אחד מבורר, אבל ודאי משלו הוא נהנה, כיון דקפידא היא בין העמדה בה בין בכניסה.

וב"יד רמה" כתב עוד פירוש בסוגיא, דהקושיא היא מהסיפא של המשנה שם "ושניהם אסורים מלהעמיד ריחים ותנור ומלגדל תרנגולין", אלמא אפילו אהעמדה כדי קפדי אינשי; וראה ברמב"ן שהקשה מעצמו על סוגייתנו מהסיפא של המשנה.

4. פירש הרשב"ם: גבי ממונא: לענין חזקה; לקולא: יש לנו לילך להקל ולמומר שאין השותפין מקפידין זה על זה ומותר להעמיד זה בהמותיו בחצר כל זמן שאין חבירו מעכב עליו, והיינו קולא שאנו מתירין לזה מסתמא להעמיד שם בהמותיו אף על פי שלא נטל רשות מחבירו, ו[אילו] בדוכתא אחרינא אמרינן ד"שואל שלא מדעת גזלן הוי", והכא בלא דעת יכול להכניס בהמותיו; והלכך לא הוי חזקה, דהא לא קפדי, ומאיזה טעם נאמר כך? משום דאמר ליה שותף לחבריה המחזיק "אנא מהנך דלא קפדי אנא, והלכך שתקתי ואין חזקתך חזקה, ואם רצונך להחזיק אייתי ראיה דמהנך דקפדי אנא, ותיהוי חזקתך חזקה", והלכך לא הויא חזקה, שכל מקום שיש טענה למערער למה לא מיחה, לא הויא חזקתו של מחזיק חזקה".

ולמד ב"קובץ שיעורים" [אות רנח] מדברי הרשב"ם שספק איסור גזל לקולא, **ראה שם**.

ומיהו, דברי הרשב"ם צריכים ביאור: מה ענין היתירו של המחזיק, לחזקה!? וכי מפני היתירו של זה אינה חזקה, והרי החזקה תלויה בדרכו של המערער אם איניש קפדנא הוא, ומה שזה מותר לו לתלות שאינו מקפיד אינו מועיל לחזקה; וגם הרשב"ם עצמו בסוף דבריו ביאר, שאינה חזקה משום שזכותו של הבעלים לטעון "אני איני מקפיד", ולא משום שלמחזיק מותר להשתמש!?

והרש"ש כתב על דברי הרשב"ם שדחוקים הם, ופירש דברי הגמרא באופן אחר: כי מאחר שספק הוא אם מקפיד הוא אם לאו, ובספק זה תלויה חזקתו של זה, אם כן לענין שלא להוציא מחזקת מרא קמא, אנו תולים שהוא מאלה שאינם מקפידים.

היא עוסקת, **ולעולם** שותפין **לא קפדי** זה על זה, **ואי** קשיא לך מהמשנה בנדרים ששנינו: שותף אסור ליכנס לחצר חבירו, לא תיקשי: **הא מני** אותה משנה: **רבי אליעזר היא; דתניא, רבי אליעזר אומר: אפילו ויתור** [דבר שאין דרך להקפיד עליו] **אסור במודר הנאה**; ולפיכך אף שהשותפין אינם מקפידים זה על זה, מכל מקום אסור לשותף ליכנס לחצר השותפין.(5)

אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה:

בכל תשמישים הקבועים בחצר וכמו העמדת בהמה תנור וכיריים שממעטים את אויר החצר — **השותפין מעכבין זה את זה**, שאם האחד רוצה לעשות תשמיש קבוע בחצר, ושותפו אינו רוצה, יכול השותף לעכב עליו, **חוץ מן הכביסה** שתיקנו לו חכמים שיכול הוא לעשות בחצר ואף בעל כרחם של השותפים, מפני **שאין דרכן של בנות ישראל להתבזות על הכביסה** בנהר, משום שצריכות הן לעמוד שם יחפות לגלות שוק לעמוד בנהר.

אגב שנזכרו הנשים העומדות על הכביסה בנהר בצורה שאינה צנועה, מביאה הגמרא מימרא השייכת בענין זה.

כתיב: "**ועוצם עיניו מראות ברע**" — **אמר רבי חייא בר אבא:**

זה שהולך על שפת הנהר, **ואין מסתכל**(6) **בנשים בשעה שעומדות** שם **על הכביסה** שלא בצניעות.

ומקשינן עלה: **היכי דמי**, באיזה אופן משתבח הכתוב במי שעוצם עיניו, דמשמע: אם אינו עוצם עיניו, לא רשע הוא ולא צדיק!?

והרי **אי דאיכא דרכא אחריתא** [אם יכול לילך בדרך אחרת], הרי **רשע הוא** כשהולך על שפת הנהר, ואפילו כשעוצם את עיניו, שהיה לו להרחיק מן הכיעור.(7)

---

5. עיקר שם "ויתור" הוא בכגון שאדם מודר הנאה מחנוני, ושלח לו פרוטה לקנות ממנו מאה אגוזים בפרוטה, אם הוסיף לו החנוני אחת יתירה או שתים, אסור הוא ליהנות מאותו ויתור שהותיר לו החנוני, כי מתנה היא, ואף על פי שדרך החנוני להוסיף כן גם לשאר לוקחים; וכתב הרשב"ם שדעת חכמים היא שאף ויתור זה מותר, משום שלא ויתר לו זה אלא משום המקח, ובשבילו הוא מוסיף לו על החשבון הקצוב לפרוטה, שאילו לא היה לוקח ממנו בדמים לא היה נותן לו החנוני לבעל הבית כלום.

ואולם הר"ן בנדרים [לג א בראש העמוד], כתב בדעת חכמים: "אבל רבנן דפליגי עליה סברי, דכל היכא דלא אסר עליו אלא הנאתו, כי האי גוונא לא מיקרי הנאה, דכיון דמידי דלא קפדי בה אינשי הוא, אין זה קרוי נהנה מחבירו".

ולפי הר"ן מובנת היטב הגמרא, המדמה כניסה לחצר השותפין כשאין הם מקפידים זה על זה למחלוקת רבי אליעזר וחכמים בדין ויתור, שהרי זו היא מחלוקתם אם מותר ליהנות בדבר שאין דרך אנשים להקפיד.

6. כלומר, מטה עיניו לצד אחר, כן נראה מדברי הרשב"ם.

7. ראה "באר מים חיים" שעל ספר "חפץ חיים"

ואי דליכא דרכא אחריתא [ואם אינו יכול לילך בדרך אחרת], הרי **אנוס הוא** אם מסתכל דרך הליכתו, ואונס רחמנא פטריה, ולמה מזקיקו הכתוב לעצום את עיניו!?

ומשנינן: **לעולם דליכא דרכא אחריתא, ואפילו הכי מיבעי ליה למינם נפשיה** [לאנוס את עצמו] להטות עיניו לצד אחר, ואם עשה כן משתבח בו הכתוב שחסיד הוא, ומכל מקום אם לא עשה כן אינו רשע.

אגב שנזכרה לעיל מימרתו של רבי בנאה, מביאה הגמרא עוד שמועות ומעשים מרבי בנאה.

בעא מיניה רבי יוחנן מרבי בנאה: חלוק של תלמיד חכם, כיצד?

אמר לו רבי בנאה לרבי יוחנן: **כל שאין בשרו נראה מתחתיו**, שהחלוק ארוך עד פיסת רגלו, עד שאינה נראית אפילו כשהולך יחף.[8]

עוד שאל רבי יוחנן את רבי בנאה:

טלית [בגד שמתכסה בו על כל הבגדים שהוא לובש] **של תלמיד חכם, כיצד?**

אמר לו: **כל שאין חלוקו נראה מתחתיו** של הטלית אפילו **טפח**.

עוד שאל רבי יוחנן את רבי בנאה: **שלחן של תלמיד חכם, כיצד?**

אמר לו: **שני שלישי** השולחן — מצד היושבים — **גדיל** [מכוסה במפה שנקראת "גדיל" בלשון צחה על שם שהיא ארוגה], **ושליש** חיצוני **גלאי** [מגולה], **ועליו** — על אותו שליש — **קערות וירק** וטוב שיהיה שם השולחן מגולה, כדי שלא תתלכלך המפה — [9]

וטבעתו של השולחן [כמין וו שתולים בו את השולחן לאחר שמקפלים אותו] יהא **מבחוץ** שלא אצל היושבים, ומתבאר בהמשך הגמרא.

ומקשינן עלה: **והא תניא** בברייתא: **טבעתו מבפנים!?**

ומשנינן: **לא קשיא**:

הא דאמר רבי בנאה "טבעתו מבחוץ", היינו בכגון **דאיכא ינוקא** [יש תינוק] היושב מבפנים, ולא יתן את הוו שם, כדי שלא ישחק בו התינוק ויפיל את השולחן.

ואילו **הא** דתניא "טבעתו מבפנים", היינו בכגון **דליכא ינוקא**, וטוב יותר שיהא מבפנים כדי שלא ייתקל בו השמש.

ואי בעית אימא: הא והא — דברי רבי בנאה והברייתא — בכגון **דליכא ינוקא, ולא קשיא**:

הא — דתניא "טבעתו מבפנים" — בכגון

[כלל ו אות יד], מה שהקשה על זה מסוגיא דפסחים כה ב גבי הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו ב"אפשר ולא קמכוין".

8. נתבאר על פי הרשב"ם; והמהרש"א בחידושי אגדות כתב, שאין דרך חכמים לילך יחף, ועיקר דברי הרשב"ם אינם מוכרחים, כי יש לפרש שאין בשרו שמעל המנעל נראה תחתיו.

9. נתבאר על פי פירושו הראשון של הרשב"ם; והביא הרשב"ם בשם יש מפרשים: שני שלישי השולחן מבפנים ומבחוץ מכוסים מפה, ושליש

דאיכא שמעא [יש שמש בסעודה], וכדי שלא ייתקל בו יתננו מבפנים.

הא — דאמר רבי בנאה "טבעתו מבחוץ" — בכגון **דליכא שמעא**, ולכן עדיף שיעשנה מבחוץ כדי שלא יוזקו בה האוכלים.(10)

ואי בעית אימא: הא והא דאיכא שמעא וליכא ינוקא, **ולא קשיא:**

הא — דאמר רבי בנאה "טבעתו מבחוץ" — **ביממא** [ביום] שהשמש יכול להזהר.

הא — דתניא "טבעתו מבפנים" — **בליליא** [בלילה] שאין השמש יכול ליזהר.

הוסיף רבי בנאה ואמר:

ושולחן של עם הארץ, דומה

נח-א **למדורה וקדרות מקיפות אותה**, כלומר, הקערות מונחים סביב לשולחן, והמפה והלחם באמצע, וכמו מדורה שקדרות מקיפות אותה.

עוד שאל רבי יוחנן את רבי בנאה: **מטה של תלמידי חכמים, כיצד?**

אמר לו: **כל שאין תחתיה, אלא סנדלין בימות החמה** שמצניעם שם עד שיצטרך להם בימות הגשמים מפני הטיט, **ומנעלין** יש תחתיה **בימות הגשמים**, שמצניעם שם עד שיצטרך להם בימות החמה.(1)

ואילו מיטה **של עם הארץ: דומה לאוצר בלום** [מעורב], שהכל — אוכלים וכלים — מונחים שם מעורב תחת מטותיהם.

עוד מביאה הגמרא: **רבי בנאה הוה קא מציין מערתא**, [היה מציין מבחוץ את אורכן ורחבן של מערות הקבורה, כדי שלא יאהילו העוברים ושבים על הטומאה] ולשם כך היה נכנס לתוך המערה.(2)

כי מטא רבי בנאה **למערתא דאברהם** אבינו,(3) **אשכחיה לאליעזר עבד אברהם דקאי**

האמצעי מגולה.

10. נכתב על פי לשון הרשב"ם, ובהכרח כוונתו אינה להיזק ממש אלא שצר להם המקום והיינו היזיקם, ועל דרך שכתב הרשב"ם בסוף העמוד וז"ל "דמזיק לאוכלין שצר להם המקום", אם כי לשון הרשב"ם כאן אין משמע כן כל כך, אלא היזק ממש, ראה לשונו.

1. ביאר הרשב"ם שהוא משום דאמרינן בפסחים קיב א: אוכלין שתחת המטה שורה עליהם רוח רעה אפילו כשהם מכוסים.

2. א. כתב הרשב"ם: רבי בנאה אדם גדול וחשוב היה, לפיכך ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים, אבל אחר — לא, כדאמרינן "גדולים צדיקין במיתתן יותר מבחייהן"; [וצריך ביאור: מה בכך שגדולים הם, וכי משום כך אסור ליכנס אצלם אף שבחייהם מותר ליכנס אצלם!?].

ב. כתב ב"עיון יעקב" בדרך אפשר, שעל שם ציון המערות היה נקרא "בנאה", וכמאמר הכתוב "וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון".

3. משמע שאברהם אבינו מטמא באוהל, ותוספות והראשונים כאן שקלו וטרו בזה, מאחר שקיימא לן: קברי גויים אינם מטמאים באוהל, ואברהם אבינו דין "בן נח" לו.

וב"עיון יעקב" כתב להוכיח ממה שהיה מטמא אברהם באוהל — אף שלא שלט בו מלאך המות כמבואר בסוף הפרק — שאף המת

קמי בבא, [מצאו רבי בנאה לאליעזר עבד אברהם שהוא עומד בפתח המערה].(4)

אמר ליה רבי בנאה לאליעזר: **מאי קא עביד אברהם** [מה עושה אברהם אבינו בשעה זו] בתוך המערה?(5)

אמר ליה אליעזר לרבי בנאה:

גאני בכנפה דשרה, וקא מעיינא ליה ברישיה, [שוכב אברהם בין זרועותיה של שרה אמנו, ומעיינת היא לו בראשו].(6)

אמר ליה רבי בנאה לאליעזר: **זיל אימא ליה** [לך ואמור לו לאברהם אבינו]: **בנאה קאי אבבא** [בנאה עומד בפתח], כלומר, בקש ממנו רשות ליכנס!

הלך אליעזר אצל אברהם, **ואמר ליה** אברהם אבינו לאליעזר:

ליעול [יכנס] רבי בנאה, ואיני חושש להצטנע ממנו מלהיות שוכב בכנפא דשרה, כי **מידע ידיע דיצר בהאי עלמא ליכא** [ידוע הדבר שאין יצר הרע בעולם הבא]!

עייל רבי בנאה, **עיין ונפק**, [נכנס רבי בנאה ועיין באורכה ורוחבה של מערה, ויצא]!

כי מטא [כאשר הגיע] רבי בנאה **למערתא דאדם הראשון, יצתה בת קול ואמרה** לרבי בנאה:

אכן **נסתכלת בדמות דיוקני** [בצורת יעקב שהיא בדמות דיוקני], כי צורתו של יעקב אבינו היא מעין צורתו של אדם הראשון [כמבואר לקמן], אבל **בדיוקני עצמה** [דמותו של אדם שהיא בצלם אלהים] **אל תסתכל!**(7)

אמר רבי בנאה: והאיך לא איכנס, **הא בעינא לציוני מערתא** [והרי צריך אני לציין את

שלא על ידי מלאך המות רק על ידי הקב"ה יש לו דין טומאה, דלא כמקצת מפרשים וציין לתשובת בית יעקב סוף סימן פה.

4. כתב הרשב"ם, שבמסכת "דרך ארץ" נמנו שבעה צדיקים שלא מתו, וביניהם אליעזר; ולפנינו ב"דרך ארץ זוטא" סוף פרק ראשון איתא: תשעה נכנסו לגן עדן בחייהם, ואלו הן: חנוך בן ירד, ואליהו, ומשיח, ואליעזר עבד אברהם, וחירם מלך צור, ועבד מלך הכושי, ויעבץ בנו של רבי יהודה הנשיא, ובתיה בת פרעה, וסרח בת אשר, ויש אומרים: אף רבי יהושע בן לוי.

5. פירש המהרש"א, כי מתוך שראה את אליעזר שומר על הפתח, היה סבור שאברהם עושה מילי דצניעותא, ולכך שאלו; ולמבואר בהמשך הענין שהדבר ידוע ש"יצר הרע בהאי עלמא ליכא", הטעם שהעמידו לאליעזר הוא כדי שלא יכנס אדם שאינו חשוב, וכמבואר ברשב"ם לעיל שאין רשות ליכנס לקברי הצדיקים.

6. כתב המהרש"א: וענין ד"גאני בכנפה", כי הצדיקים במיתתם קרויים "חיים", והמיתה אינה אלא כשינה לגביהם, כמו שכתוב "ומקיים אמונתו לישיני עפר", ודרך ארץ לעיין ברישא דהישנים, וכענין שאמרו בפרק הפועלים ברבי אלעזר ברבי שמעון, שאשתו היתה מעיינת בראשו אחר מותו כאילו הוא חי.

7. כתב המהרש"א: אף שכמה בני אדם ראו את אדם הראשון בחייו, אפשר דלא הותר להסתכל בדיוקני עצמה אלא לדורו בחייו, אבל במותו — אסור, כענין "כי קללת אלהים תלוי" גם

אורכה ורחבה של המערה]!?

ענתה לו בת הקול: אינך צריך לעיין במערה הפנימית שם קבורים אדם וחוה, ודי לך במה שמדדת את המערה החיצונה שם קבורים האבות והאמהות, כי **כמדת החיצונה כך מדת הפנימית.**

ולמאן דאמר ש"מערת המכפלה" [המערה הכפולה] היתה עשויה באופן של **שני בתים זו למעלה מזו**, ולא זו לפנים מזו, כך ענתה בת הקול: **כמדת עליונה** שם קבורים האבות והאמהות, **כך מדת התחתונה** שם קבורים אדם וחוה.(8)

אמר רבי בנאה:

נסתכלתי בשני עקיביו של אדם הראשון [שבהם הורשיתי להסתכל], **ודומים לשני גלגלי חמה!**(9)

אומרת הגמרא:(10) פניהם של **הכל** [כל האבות והאמהות] **בפני שרה** [ביחס ליופי פניה של שרה]: **כקוף בפני אדם.**

שרה אמנו **בפני חוה: כקוף בפני אדם.**

חוה בפני אדם: כקוף בפני אדם.

אדם בפני שכינה: כקוף בפני אדם.

שופריה [תואר פניו ומראהו] **דרב כהנא** היה **מעין שופריה דרבי אבהו, ושופריה דרבי אבהו** היה **מעין שופריה דיעקב אבינו, ושופריה דיעקב אבינו** היה **מעין שופריה דאדם הראשון.**(11)

אגב המעשה ברבי בנאה במערות הקבורה, מביאה הגמרא מעשה נוסף שהיה במערת קבורה.

מעשה ב**ההוא אמגושא** [מכשף] **דהוה חטיט שכבי** [חופר המתים להפשיטם בגדיהם],(12) **כי מטא אמערתא דרב טובי בר מתנה,**

בשאר בן אדם, והבן זה.

וב"עיון יעקב" כתב לבאר על פי המבואר בספרים, שנשתנה זיוו של אדם הראשון אחר החטא ו"נמשל כבהמות נדמו", ואולם במיתתו נתכפר לו חטאו וחזר זיוו בצלם אלהים, ולכך בדיוקני עצמה אל תסתכל "כי לא יראני האדם, וחי".

8. קשה קצת: הניחא אם היו זו לפנים מזו, שפיר מסתבר לומר, שנכנס רבי בנאה תחילה לחיצונה, ובא ליכנס לפנימית ומנעוהו מכך; אבל אם היו המערות זו למעלה מזו, אם כן בסתם נכנס תחילה למערה התחתונה, שהיא מערתו של אדם הראשון!?

9. כתב הרשב"ם, שאם כי נאמר לאדם הראשון [בראשית ג יט]: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", היינו שעה אחת קודם תחיית המתים, וכמבואר בשבת קנב ב.

10. דברי הגמרא הם, ולא דברי רבי בנאה כמבואר בפירוש הרי"ף ב"עין יעקב".

11. כתב המהרש"א, ד"שופריה" הוא "צורה ותואר", ורק לענין זה היה דומה צורת יעקב לצורת אדם הראשון, אבל לענין "זיו קלסתר פנים" בזה לא היה כמותו, שהרי אמרו לעיל "הכל בפני שרה כקוף בפני אדם", ומשמע שיעקב בכלל, ואילו אדם הראשון היה יפה מחוה, שהיתה יפה משרה, כדאמר לעיל.

12. כן פירש הרשב"ם, והמהרש"א הקשה על זה, כי אם כן אינו ענין למכשפות; ולכן פירש שהיה עושה מעשה אוב וידעוני ודורש אל

תפשיה [כאשר הגיע אותו מכשף למערת קבורתו של רב טובי בר מתנה, תפשו רב טובי בר מתנה לאותו מכשף]!

אתא בא **אביי** — שהיה אוהבו של אותו גוי — **ואמר ליה** לרב טובי בר מתנה:

"**במטותא מינך, שבקיה** [בבקשה ממך, הניחהו]"!

לשנה אחריתי הדר אתא [לשנה הבאה חזר אותו מכשף לשם], **תפשיה** רב טובי בר מתנה לאותו מכשף **בדיקניה** [בזקנו]![13]

אתא אביי, ומכל מקום **לא שבקיה** רב טובי לאותו מכשף, **עד דאייתי מספרא וגזיא לדיקניה** [עד שהביא מספרים וגזז את זקנו].

עוד מביאה הגמרא ממעשיו ודבריו של רבי בנאה.

מעשה **בהחוא** גברא **דאמר לחו** לבניו — כשהיה מחלק נכסיו קודם מיתתו — בלשון חכמה, כדי שלא יבינו בני אדם שבעל נכסים הוא:[14]

"**חביתא דעפרא לחד בראי, חביתא דגרמי לחד בראי, חביתא דאודרא לחד בראי** [חבית עפר נותן אני לאחד מבני, וחבית עצמות לבן שני, וחבית מוכין לבן שלישי]".

לא הוו ידעי הבנים **מאי קאמר לחו** אביהם [לא ירדו הבנים לסוף דעת אביהם]!

אתו הבנים **לקמיה דרבי בנאה** שיסביר להם את פשר הדברים, **אמר לחו** רבי בנאה לבנים "האם **אית לכו ארעא** [האם יש לכם קרקע]", כלומר: האם הניח אביכם קרקעות?

אמרו ליה "**אין**, אכן הניח לנו אבינו קרקעות".

הוסיף רבי בנאה ושאלם: "**אית לכו חיותא**, [האם הניח אביכם בהמות]"? **אמרו ליה** "**אין**"!

הוסיף רבי בנאה ושאלם: "**אית לכו בסתרקי** [האם הניח אביכם מיני בגדים עשויים ממוכין]"? **אמרו ליה** "**אין**"!

אמר להם רבי בנאה: **אי הכי, הכי קאמר לכו** אבוכון [זה הוא שאמר לכם אביכם]!

כלומר: חבית העפר הן הקרקעות, חבית העצמות הן הבהמות, וחבית המוכין הם הבגדים.

מעשה **בהחוא גברא דשמעה לדביתהו דקא אמרה לברתה** "**אמאי לא צניעת באיסורא**!? חזי **הך איתתא** [על עצמה אמרה

המתים, ולשם כך היה מחטט שם.

13. ראה ב"עיון יעקב" טעם למה תפשו בזקנו דוקא; וראה עוד בחידושי אגדות למהר"ל.

14. כן פירש הרשב"ם את טעמו; והמהרש"א נתקשה: אדרבה עכשיו יתפרסם יותר, מאחר שיהיו צריכים לבוא לבית הדין, ראה עוד שם; וכתב לפרש, שעשה כן משום שאם יעמוד הרי חוזר הוא מצוואתו כדין שכיב מרע, ולא ידעו גם הבנים מה צוה לזה ומה לזה, וכדי שלא יהיה קנאה ביניהם, שאפשר שחלק אחד יהיה טוב מחלק הבא לחבירו; [ויש לעיין, למה לא חש לקנאתם רק אם יחיה ויחזור בו, ולא חש לקנאתם אם ימות!? והנה מבואר מדברי המהרש"א בהבנת דברי הרשב"ם, שלא רצה

כן], **דעשרה בני אית לה, ולית לי מאבוך אלא חד**" —

[מעשה באדם אשר שמע את אשתו אומרת לבתם: מדוע אינך נשמרת כשאת מזנה, לבל ידעו מכך; הלוא תראי שאני יש לי עשרה בנים ורק אחד מהם הוא מאביך, והשאר בזנות, ואין איש יודע על כך].

כי שכיב [כאשר מת] בעלה, **אמר להו** האב "לבניו":

"**כל נכסי לחד ברא** [כל נכסי לאחד מבני]", כלומר, למי שיבררו בית הדין!

ולא ידעי הבנים **להי מינייהו**, למי מהם נתכוין אביהם.

אתו "הבנים" **לקמיה דרבי בנאה**, הבין רבי בנאה שכולם ממזרים חוץ מן האחד, ולפיכך **אמר להו** רבי בנאה "לבנים", כדי לברר מי הוא הבן ומי הם הממזרים:

"**זילו חבוטו קברא דאבוכון, עד דקאי ומגלי לכו להי מינייכו שבקא**, [צאו וחיבטו את קבר אביכם עד שיעמוד ויגלה לכם למי מכם הניח הוא את נכסיו]"!

ואכן **אזלו כולהו**, אבל **ההוא דבריה הוה — לא אזל, אמר להו "כולהו נכסי דהאי"!** [והלכו כולם לחבוט על הקבר מלבד האחד שלא הלך, ואמר רבי בנאה זה הוא הבן לו נתכוין האב], ומשום שהממזרים עזי נפש הם, ולכן הלכו הם לחבוט על קבר אביהם, ואילו הבן שאינו ממזר לא הלך.[15]

אזלו תשעת "הבנים" **אכלו קורצא בי מלכא, אמרי "איכא גברא חד ביהודאי, דקא מפיק ממונא מאנשי בלא סהדי ובלא מידי". אתיוהו חבשוהו**; [הלכו שאר הבנים והלשינו על רבי בנאה בפני המלך, ואמרו "יש יהודי אחד שמוציא את ממונם של האנשים בלי עדים ובלי ראיה"! ושלח המלך שוטרים ואסרוהו לרבי בנאה].

אזלא דביתהו ואמרה להו לבית המלך "**עבדא חד הוה לי, פסקו לרישיה, ופשטו למשכיה ואכלו בישריה, וקא מלו ביה מיא ומשקו ביה לחברייא, ולא קא יהבי לי דמי ולא אגריה**", [הלכה אשתו של רבי בנאה, ואמרה לבית המלך בלשון חכמה "עבד היה לי, ובאו וערפו את ראשו, הפשיטו את עורו ואכלו את בשרו, ומילאו בעורו מים והשקו לחבריהם, ואילו לי לא נתנו כל שכר"], ואמרה כן כדי שיהיו נאלצים לקרוא לרבי בנאה, כדי להבין את פשר דבריה.

לא ידעי מאי קא אמרה להו, [לא הבינו את עומק כוונתה].

אמרי [אמרו הם] "**ניתו לחכימא דיהודאי ולימא**, [נקרא לחכם של היהודים — הוא רבי בנאה — ונשאלהו פישרם של דברים]".

קריוהו לרבי בנאה, אמר להו "זרנוקא אמרה לכו, [קראו לרבי בנאה והסביר להם:

המוריש שידעו **לאחר מותו** שהוא עשיר; אך באמת יש לומר בכוונת הרשב"ם, שאף הוא לא חשש לכך אלא דוקא אם יחיה ויחזור בו, וזהו שכתב הרשב"ם בד"ה "ההוא דאמר להו, **מצוה מחמת מיתה היה**, ומחלק נכסיו לבניו על פיו", ונתיישבה קושיית המהרש"א].

15. כתב הרשב"ם: פסק זה של רב בנאה, הוא

שכוונתה היא לנוד של עור]", כלומר, כך אמרה להם "תייש היה לי וגזלוהו ממני, ושחטוהו ואכלו את הבשר, ומן העור עשו חמת, ושואבים בו מים ושותים בו". (16)

אמרי בבית המלך: **הואיל וחכים** — רבי בנאה — **כולי האי, ליתיב אבבא ונידון דינא**, [היות וחכם הוא כל כך, ישב הוא בשער העיר וידון את דין תושבי העיר].

חזא רבי בנאה **דהוה כתיב באבולא** [ראה רבי בנאה פתגם שהיה כתוב על שער העיר] כדי שילמדו ממנו בני אדם:

"**כל דיין דמתקרי לדין, לא שמיה דיין** [כל דיין שהוזמן לדין על תביעת ממון שתובעים ממנו, אינו דיין]", כי אוהב בצע הוא, ויקבל שוחד!

אמר להו רבי בנאה: **אלא מעתה** כפי הכתוב כאן, וכי אם **אתא איניש מעלמא**

נח-ב **ומזמין ליה לדינא** [אם יבוא אדם ויזמין את הדיין לדין] וכי **פסליה** [כבר פסלו] אף שיצא הדיין זכאי!?

אלא כך תכתבו: **כל דיין דמתקרי לדין ומפקין מיניה ממונא בדין** [דיין שנתבע לדין ויצא חייב שהוציאו ממנו ממון בדין] — **לאו שמיה דיין!** (1)

ואכן **כתבו הכי** כתוספת: "**ברם סאבי דיהודאי** [חכמי היהודים] **אמרי**: "**כל דיין דמתקרי לדין ומפקין מיניה ממונא בדין, לאו שמיה דיין**".

תו **חזא** רבי בנאה, **דהוה כתיב** על שער העיר: "**בראש כל מותא אנא דם, בראש כל חיין אנא חמר** [ראש לכל המיתות הוא דם, שלא הוקז בזמן; ראש לכל החיים הוא היין, שהוא מחיה את כל שותיו]".

אמר להם רבי בנאה: **אלא מעתה**:

דנפיל מאיגרא ומית, ודנפיל מדיקלא ומית, וכי אטו **דמא קטליה** [וכי הנופל מן העליה ומת, או הנופל מן הדקל ומת, וכי הדם הרגו]!?

ותו: מן דדרכיה למימת, וכי אטו **משקו ליה חמרא, וחיי** [וכי גוסס ההולך למות, אם יתנו לו יין יחיה]!?

אלא הכי בעי למכתב [כך צריכים לכתוב] "**בראש כל מרעין אנא דם, בראש כל אסוון אנא חמר** [ראש לכל התחלואים הוא ריבוי הדם, וראש לכל התרופות הוא היין]".

ואכן **כתבו** [הוסיפו] **הכי**: **ברם סאבי דיהודאי אמרי**: **בראש כל מרעין אנא דם, בראש כל אסוון אנא חמר, באתר דלית חמר** — **תמן מתבעו סמנין**, [במקום שאין יין שם

בגדר "שודא דדייני", ראה לעיל לה א, ותלוי במחלוקת הרשב"ם ורבינו תם שם בתוספות, מה הוא "שודא דדייני".

16. כתב המהרש"א: לכאורה אין כאן לשון חכמה כי כל דבריה מפורשים על הנאד חוץ ממה שדימתה התיש לעבד, ולא ידעתי על מה!? וראה שם שפירש את הדברים שנתכוונה בדבריה לתפיסתו של בעלה רבי בנאה, ראה שם.

1. כתבו התוספות: כגון אם כפר והוציאו ממנו בעדים, אבל אם חייבוהו שבועה ולא רצה לישבע, ושילם, משום הכי לא מיפסל לדינא.

נצרכים התרופות].

מספרת הגמרא **דכתיב אפיתחא דקפוטקיא** [על פתח העיר קפוטקיא]: **אנפק, אנבג ואנטל,** כלומר: כל המידות הלו מדה אחת הם, ונכתב שם כדי שידעו כן כל בני העיר, ונפקא מינה למקח וממכר.

ומפרשת הגמרא: **איזהו אנטל** [מה הוא שיעורו של אותו אנטל]: **זהו רביעית של תורה,** דהיינו רביעית הלוג.(2)

מתניתין:

המשניות הבאות וסוגיות הגמרא, עוסקות ב"חזקת תשמישים".

א. חזקה זאת אומרת, שאם אדם משתמש בנכסי חברו, ואין חברו מוחה בו, הרי הוא נעשה למוחזק בהשתמשות זאת, ומשעה שנעשה שיש לו "חזקת תשמישים", שוב אין חברו יכול למנוע בעדו מלמשיך ולהשתמש בנכסיו, אפילו בניגוד לרצונו!

ב. חזקת תשמישים היא בין אם משתמש האדם בנכסי חברו, כגון שמעמיד סולם בחצר חברו כדי שיוכל להעלות ממנה, באמצעות הסולם שמעמיד בחצר חברו, אל גג ביתו, ובין אם אינו משתמש בנכסיו של חברו, כגון הפותח חלון בכותל ביתו, ופונה החלון אל חצר חברו, שאסור לו לעשות כן משום היזק הראיה לחברו, אך אם החזיק בפתיחת החלון בלי שחברו ימחה בו לסוגרו, הרי יש לו חזקת תשמישים לפתיחת החלון לחצר חברו, ואין חברו יכול לתבוע ממנו לסגור את החלון.

ג. חזקת התשמישים היא רק בעושה שימוש קבוע, ונראה משימושו שיעשה כך לעולם. אבל שימוש שאינו קבוע, או שלא נראה שהוא מתכוון להשתמש בו לעולם, אין זו חזקה, כי לא אכפת לחברו בעל הנכסים משימוש שכזה, וכל חזקת התשמישים בנויה על שתיקת הבעלים מלמחות במשתמש, וכפי שיבואר להלן. [נתיבות סימן ק"מ וקנ"ג].

ד. נחלקו רבותנו הראשונים בגדרה של חזקה זו:

האם היא מוכיחה על קנין שנעשה בין בעלי הנכס ובין המשתמש לגבי זכות השימוש, וזכה המשתמש מכח הקנין, ואילו החזקה אינה אלא ראיה לקנין שנעשה ביניהם. ולפי הצד הזה מועילה החזקה רק אם מצטרפת אליה טענה של המשתמש שקנאה לזכות השימוש.

או שחזקת תשמישים נוצרת משתיקת הבעלים, שמחלו למשתמש בכך שלא מחו בידיו. ולפי הצד הזה, גם אם לא יטען המשתמש שקנה את זכות השימוש, אלא רק יטען שהשתמש בנכסי חברו מבלי שהלה מחה בידו, הרי הוא זוכה בשימוש בנכסים, מכח עצם שימושו בהם ללא מחאה של בעליהם! [עיין ברשב"א כח ב ד"ה אלא, ובקצות החושן סימן קנג ג ובנתיבות

---

2. כתב הרשב"ם: רביעית הלוג דהיינו ביצה ומחצה, ומשום דארבעה כוסות של פסח שיעורן ברביעית ומצאו להם חכמים סמך מן התורה מארבע כוסות האמורים במצרים, מארבע

המשפט סימן קצב.

ה. כמו כן נחלקו רבותינו הראשונים האם לחזקה זאת צריכים שלש שנים כמו בחזקת קרקעות, או שמא משעה שרואה בעל הנכסים את השימוש בנכסיו ואינו מוחה, נוצרת החזקה.

והדבר תלוי במחלוקת הקודמת, כי אם נאמר שאין צורך בטענת קנין, הרי אין גם צורך בחזקת שלש שנים, שהיא אינה אלא ראיה שהיה מעשה קנין בקרקע ואבד השטר.

המשנה הבאה, היא המשך של המשנה הקודמת, ששנינו בה: אלו דברים שיש להן חזקה, ואלו דברים שאין להם חזקה.

המרזבים שלהם, שהיו עשויים לנקז את המים מן הגג, היו עשויים משני חלקים: "מזחילה", והוא צינור חצוי הקבוע לאורך או לרוחב הגג, ולתוכו נשפכים המים מן הגג המשופע [כעין שלנו בגגות רעפים]; ולאותה מזחילה היו שני פתחי ניקוז משני צידיה, ופעמים פותח את זה שמצידה האחד, ומחבר לפתחה "מרזב", והוא צינור קטן דרכו מתנקזים המים שלא יפלו על הקיר אלא ברחוק ממנו, ופעמים שהוא נותן את המרזב מצידה השני, והמים מתנקזים דרך שם.

המרזב(3) המקלח מים מגגו של אדם לחצר חבירו, **אין לו חזקה**, אין בעל המרזב יכול לטעון: קניתי זכות לקלח מים לחציך. כי המרזבים שלהם לא היו קבועים, ופעמים נותן את המרזב בראש זה של הצינור ההולך לאורך הגג, ופעמים נותנו מראשו השני; והיות ואינו דבר קבוע, אינו מקפיד בעל החצר על כך אפילו שלש שנים, ואין שתיקתו מלמחות, ראיה. ויתבאר יותר בגמרא.(4)

ואולם **יש למקומו** של המרזב **חזקה**. ויתבאר בגמרא.

המזחילה [הצינור ההולך לאורך הגג, שבראשו נותן מרזב לקלח לחצר], **יש לה חזקה**, ויתבאר יותר בגמרא.

סולם המצרי, שהוא סולם קטן ונייד, שהעמיד אדם בחצר חבירו, כדי לעלות באמצעותו לשובכו ולגגו, **אין לו חזקה**. כי מתוך שהוא קטן ונייד, אינו מקפיד בעל החצר מלמחות בשימושו.

ואולם, לסולם **צורי** שהוא גדול וקבוע, **יש לו חזקה**.

הפותח **חלון המצרית**, בתוך כותל ביתו, ופונה החלון אל חצר חברו, והוא חלון

לשונות של גאולה, לפיכך נקראת הרביעית: "רביעית של **תורה**", וכן רביעית יין שהוא השיעור האסור לנזיר הלכה למשה מסיני הוא, ובמסכת נזיר לח א, מונה הגמרא עשר רביעיות של תורה [ואחד מהם הוא ארבע כוסות].

3. ביאר הרשב"ם את לשון "מרזב" שהוא מורכב משני מלים: "מר — זב", ו"מר" הוא טיפה, וכמו שנאמר: "כמר מדלי", והיינו: "טיפה של מים זב דרך שם".

4. ראה רשב"ם בגמרא ד"ה אין לו מרוח אחת, ובמה שנתבאר שם בהערה.

קטן, שאין משתמשים בו בקביעות, ועשאו כדי לצפות ממנו לפעמים אל גינותיו ופרדסיו, **אין לה חזקה.**

ואולם לחלון **צורית**, שהוא גדול, **יש לה חזקה**, כי היה לו לבעל החצר למחות, כיון שהשימוש בה תדיר.

איזו היא "**חלון המצרית**", שאין לה חזקה? **כל שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לתוכה.**

רבי יהודה אומר: אם יש לה מלבן [מסגרת מסביב לפירצה], **אף על פי שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לתוכה, הרי זו חזקה**, כי היא נעשית בכך לחלון חשוב, והיה לו לבעל החצר למחות על עשייתה.

גמרא:

דנה הגמרא: **מאי**, מהו הביאור במה ששנינו במשנה "**המרזב אין לו חזקה, ויש למקומו חזקה**"?

ומביאה הגמרא שלשה פירושים:

א. **אמר רב יהודה אמר שמואל, הכי קאמר** התנא:

המרזב — אין לו חזקה מרוח אחת. גם אם היה המרזב מקלח בקביעות מצד אחד של המזחילה, אין לו חזקה לטעון שקנה זכות להיות תמיד מקלח במרזב מרוח זו. אלא יכול בעל החצר לומר לו: טול מרזבך מראש זה של המזחילה, והניחו בראש השני של המזחילה. וחוזר חלילה, כפי רצונו של בעל החצר.[5]

ויש למקומו חזקה משתי רוחות. אין בעל החצר יכול לסלקו לגמרי, משתי הרוחות, שהרי אם לא שנתן לו בעל החצר זכות זו, ודאי לא היה מניחו לעשות כן.

---

5. כתב הרשב"ם: אם המרזב מונח בראש דרומי של מזחילה, ושופך שם מים, והחזיק בו שלש שנים, אינה חזקה, ואם צריך בעל החצר להשתמש שם, צריך זה לעקור מרזבו מכאן, ולהניחו בראש השני של מזחילה, דאין בעל הגג מפסיד בכך כלום, והלכך אין כאן קביעות להיות מונח לעולמים לרוח זה, והלכך לא חשש בעל חצר למחות.

וכוונתו היא, כי מתוך שיכול בעל הגג לטלטל את מרזבו מהכא להתם ומהתם להכא, שוב לא איכפת לו לבעל החצר להניח לבעל המרזב שלש שנים להחזיקו בקביעות בצד אחד, כי מתוך שאין בעל הגג מפסיד בהזזת המרזב לצד השני, חושב בעל החצר שעל דעת כן הניח שם את המרזב, שאם יאמר לו בעל החצר כשיצטרך את המקום להזיז את מרזבו לצד שני, הוא אכן יזיזנו לפי בקשתו, ולכן אינו מקפיד עליו. ולכן, אם בא בעל המרזב וטוען שקנה זכות להיות קבוע שם, אין חזקתו מועילה לו, כי לא היה לו לבעל החצר למחות בעדו. אבל אילו היה המרזב קבוע ובלתי ניתן לשינוי, כי אז, כשרואה בעל החצר את המרזב בצד האחד מבין הוא שבעל המרזב חושב להניח שם מרזב לעולם, ואם לא מכר לו זכות זו, היה מוחה בו.

ולכן יש ל"מקומו" חזקה. דהיינו שאינו יכול לסלקו לגמרי, משתי הרוחות. כי כשנתן שם מזחילה ומרזב, ודאי נתנם שם כדי להיות שם בקביעות, ופעמים יניח בצד זה את המרזב ופעמים בצד זה. ואם כן, אילו לא היה מוכר לו זכות זאת, היה מוחה בו, כי אדם מקפיד שלא יקלחו לחצירו בקביעות, ואפילו אם מזיז בעל הגג את מרזבו מצד לצד כפי רצון בעל החצר.

ב. **רבי חנינא אמר**, פירש כך:

המרזב — אין לו חזקה, שאם היה ארוך, מקצרו. שאם היה בעל הגג מרחיק את קילוח המים הרחק הרבה מקיר ביתו, לעומק השטח של חצר השכן, עליו לקצרו. והיינו, שיכול בעל החצר לחייבו לקצרו.(6)

ויש למקומו חזקה, שאם בא לעוקרו לגמרי, **אינו עוקרו.**

ג. **רב ירמיה בר אבא אמר**, פירש כך:

המרזב — אין לו חזקה, שאם רוצה בעל החצר **לבנות תחתיו** של המרזב, הרי זה **בונה.**(7)

ויש למקומו חזקה, שאם בא בעל החצר **לעוקרו** למרזב לגמרי, לפי שרוצה בעל החצר להגביה את בנינו שמתחת המרזב עד למקום המרזב, **אינו עוקרו.**

נט-א ומקשה הגמרא לרב ירמיה בר אבא ממשנתנו:

תנן במשנתנו: **המזחילה, יש לה חזקה** לעומת המרזב, שאין לו חזקה.

בשלמא למאן דאמרי הנך תרתי, שני האמוראים שאמרו את שני הפירושים הראשונים ב"המרזב אין לו חזקה", **שפיר** אמר התנא במשנה שיש חילוק בין מזחילה שיש לה חזקה, לבין מרזב שאין לו חזקה, לענין זה שהמרזב אין שימושו קבוע ברוח אחת לעומת המזחילה ששימושה קבוע ברוח אחת, או לענין זה שאת המזחילה אי אפשר לקצר ואת המרזב אפשר.

אלא למאן דאמר את הפירוש השלישי ב"מרזב אין לו חזקה", **שאם רצה** בעל החצר **לבנות תחתיו, בונה,** הרי משמע, שלעומתו, יש למזחילה חזקה בכך שאין יכול בעל החצר לבנות תחת המזחילה הבולטת לחצר חבירו.

ותימה, **מאי נפקא ליה** לבעל המזחילה **מינה** [מבניית בעל החצר תחת מזחילתו]? והרי ודאי לא שעבד לו בעל החצר בחצירו דבר שאין בעל המזחילה צריך לו!?

ומשנינן: **הכא במזחילה של בנין** [בנויה מלבינים] **עסקינן. דאמר ליה** בעל המזחילה לבעל החצר "איני רוצה שתבנה תחת מזחילתי, כי **לא ניחא לי דתיתרע אשיתאי.** איני רוצה שתתרועע אושיותיה של המזחילה שלי, מחמת המקבות והגרזן וכל כלי ברזל בשעה שאתה תבנה בנינך".(1)

אמר רב יהודה אמר שמואל: צינור המקלח מים לחצר חבירו, ובא בעל הגג לסותמו,

---

6. כתב הרשב"ם, שלפי רבי חנינא אינו יכול לתבוע ממנו להעביר את המרזב לצד אחר, אם החזיק שלש שנים בצד אחד.

7. ביאר הרשב"ם, את החידוש בדברי המשנה, שאין יכול בעל הגג לטעון "כמו שהחזקתי במקום המרזב, כך החזקתי במה שתחתיו", כי גם אם נותן לו רשות לתלות מרזבו באויר, לא נתן לו קרקע שלו שתחת המרזב, ולא השתעבד לו בעל החצר לבלתי עשות בו צרכיו, בין לבנות בו, בין כל דבר הצריך לו.

1. והחילוק בין מרזב למזחילה לענין זה ביאר הרשב"ם בשני אופנים:

הרי **בעל החצר מעכב עליו**, משום **דאמר ליה** בעל החצר לבעל הגג: **כי היכי דאת קנית לך חצר דידי למשדא ביה מיא, לדידי נמי קני לי מיא דאיגרך**. כשם שאתה קנית זכות להשליך מים בחצירי, כך אני קניתי זכות לקבל את המים היורדים מן הגג שלך דרך המרזב אל חצרי כדי להשקות בהם את בהמותי, ועל מנת כן נתרציתי לך!

איתמר: רבי אושעיא אמר: מעכב בעל החצר על בעל הגג מלסתום מרזבו.

ואילו **רבי חמא**, אביו של רבי אושעיא, **אמר: אינו מעכב**, ומשום שלא שעבד לו את מימיו, אלא כל זמן שהם יורדים בחצירו.

אזול, שיילוה,(2) הלכו ושאלו דין זה **לרבי ביסא**, אביו של רבי חמא, סבו של רבי אושעיא, **ואמר להו** כדברי רבי אושעיא נכדו: **מעכב**.

קרי עליה רמי בר חמא, על רבי אושעיא את הפסוק: "**והחוט המשולש, לא במהרה ינתק**", **זה רבי אושעיא, בנו של רבי חמא, בנו של רבי ביסא**, שהרי אמר כזקנו.(3)

שנינו במשנה: **סולם המצרי אין לו חזקה:**

ומפרשינן: **היכי דמי סולם המצרי?**

אמרי דבי רבי ינאי: כל שאין לו ארבעה חווקין [שליבות].

שנינו במשנה: **חלון המצרית אין לה חזקה**. איזו היא חלון המצרית? כל שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לתוכה. רבי יהודה אומר: אם יש לה מלבן, אף על פי שאין ראשו של אדם יכול ליכנס לתוכה, הרי זו חזקה:

ומקשינן: **מאי שנא גבי סולם, דלא מפרש** התנא מה הוא שיעורו של סולם המצרי, **ומאי שנא גבי חלון, דמפרש** התנא מה הוא שיעורו של חלון המצרית!?

ומשנינן: לכך שנה התנא את שיעורו של חלון המצרית, **משום דקא בעי איפלוגי רבי יהודה בסיפא**. לפי שרצה התנא להביא את מחלוקתו של רבי יהודה, שחלק על שיעור זה באופן שיש לו מלבן. ולכך הוצרך תנא קמא לומר כמה הוא השיעור, לדעתו.

אמר רבי זירא: חלון צורי שעשהו בגובה שראוי להשתמש בו, **למטה מארבע אמות**, שאינו גבוה מקרקעית הבית ארבע אמות, ויכול לראות דרכו לתוך החצר, **יש לו** למחזיק בחלון, **חזקה**.(4) ומאידך, **יכול** בעל החצר **למחות** בבעל החלון, שלא יפתחנו לעבר חצרו, קודם שהחזיק בעל החלון בפתיחת חלונו.

האחד: מרזב, אפילו של בנין, אינו חשוב כל כך, שיאמר לו "לא ניחא לי דתיתרע אשיתאי".

השני: סתם מרזב של עץ הוא, ומזחילה היא של לבינים.

2. על פי גירסת הרשב"ם.

3. הוסיף הרשב"ם: כדדרשינן נמי מ"לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם", שמדור שלישי ואילך, תורה מחזרת על אכסניא שלה.

4. כתב הרשב"ם: כיון דאיכא תרתי, שהוא חלון גדול, ונמוך, שיכולין להסתכל ממנו בחצר, יש לו חזקה. וזאת, לפי שלא היה בעל החצר מניחו לעשותו ללא רשותו. אלא ודאי ברשותו עשה.

אבל חלון המצרי שנתנו **למעלה מארבע אמות** מקרקע הבית, שאינו נוח להסתכל דרכו, **אין לו חזקה**, לפי שאין בעל החצר מקפיד.

וכמו כן, מאידך, **אינו יכול למחות** בעל החצר בבעל החלון מלפתוח חלון שכזה אל חצרו.(5)

ואילו **רבי אילעא אמר: אפילו למעלה מארבע אמות אין לו חזקה**, ואולם, מכל מקום, **יכול למחות**. כלומר, אפילו בחלון למעלה מארבע אמות, שאין לו לבעל החלון חזקה, ומשום שיכול לומר לו בעל החצר "איני מקפיד בכך, ולכן הרשיתיך לפותחו", מכל מקום, אם רוצה בעל החצר, יכול הוא למחות בו.

ודנה הגמרא: **לימא**, האם נאמר **שבדין "כופין על מדת סדום"** [בכפיה על אלו שאינם מהנים את חבריהם אף על פי שאינם חסרים כלום], **קא מיפלגי** רבי זירא ורבי אילעא:

דמר, רבי זירא, **סבר: כופין** על מדת סדום. ולכן, אם היה החלון גבוה בלמעלה מארבע אמות, שאינו רואה משם לתוך חצירו, אין נחסר בעל החצר כלום, ואינו יכול למחות שלא לפותחו, אלא כופין אותו שירשה לפותחו.

ומר, רבי אילעא, **סבר: אין כופין** על מידת סדום.

ודחינן: **לא** בכך נחלקו, אלא **דכולי עלמא** סבירא להו "**כופין** על מדת סדום". **ושאני הכא**, שיכול בעל החצר למחות בפתיחת החלון, משום **דאמר ליה** בעל החצר לבעל החלון:

זימנין, דמותבת שרשיפא תותך, וקיימת וקא חזית. יכול עתה לפעמים לשים שרפרף

ולכן, אם בא שכנו לבנות כנגד חלונו, עליו להתרחק, כדתנן: החלונות [צריך להתרחק] מלמעלן ומלמטן ומכנגדן ארבע אמות.

ומאידך, אם בא אחד מהם לפתוח חלון צורי למטה מארבע אמות מקרקע הבית, שכנו יכול למחות בידו, ומעכבו שלא יפתח.

ומה שהביא כאן הרשב"ם את דין ההרחקה, אין הוא נצרך להבנת דין הגמרא, שהרי אף בלי דין זה צריך הוא לדין חזקה, כדי שיהיה רשאי להסתכל בחצר חבירו, וכמו כן, מאידך, גם יכול בעל החצר למחות שלא יסתכל. ולא הזכיר זאת הרשב"ם כאן אלא משום המשך הגמרא, וכפי שיתבאר בהערה בהמשך הענין.

5. כתב הרשב"ם: למעלה מארבע אמות מקרקע הבית אין לו חזקה, לפי שאין חבירו מקפיד [כיון שאינו יכול להסתכל ממנו לתוך חצירו]. וכשבונה שכנו, אינו יכול לעכב עליו ולומר לו הרחק בנינך מן החלון שלי שלא תאפיל עלי, שיכול לומר לו סתום אותו, לפי שאין לך חזקה.

וביאור דברי הרשב"ם הם, שהוקשה לו: כיון שאין בעל החצר יכול למחות בבעל החלון, אם כן למאי נפקא מינה שאין לבעל החלון חזקה, והרי גם בלי שתהיה לו חזקה יכול הוא להמשיך להחזיק שם את חלונו פתוח, כיון שאין בעל החצר יכול למחות בו!? ולכן ביאר הרשב"ם, שאין לו חזקה לעכב על בעל החצר מלבנות מול חלונו. ומטעם זה הזכיר כן הרשב"ם גם גבי חלון, עד ארבע אמות.

תחתיך, ולעמוד עליו להסתכל לתוך חצירי.(6)

ומביאה הגמרא מעשה **בהוא** גברא **דאתא לקמיה דרבי אמי**, והיה רוצה לעשות חלון למעלה מארבע אמות, והיה בעל החצר מוחה בו.

שדריה, שלח רבי אמי **לקמיה דרבי אבא בר ממל**, לשאול איך לנהוג בדין זה.

אמר ליה, ענה רבי אבא בר ממל לרבי אמי: **עביד ליה כרבי אילעא**, פסוק את דינו כרבי אילעא, שהיה אומר, יכול בעל החצר למחות.

אמר שמואל: וחלון העשוי **לאורה** [להכניס אור לבית], **אפילו** אינו גדול אלא **כל שהוא**, **יש לו חזקה**. ולא שנו במשנה שחלון המצרי אין לו חזקה, אלא כשאינו עשוי לאור, אלא רק כדי להשקיף דרכו.(7)

מתניתין:

הזיז שהיה בולט מן הכותל לתוך חצר חבירו, **עד טפח** לעומק החצר, **יש לו חזקה**, ואין בעל החצר יכול לבנות שם ולסתור את הזיז.(8)

ויכול בעל החצר **למחות** במי שרוצה להוציא זיז לחצר חבירו, ואין כאן את הדין של "זה נהנה וזה אינו חסר", כי ודאי חסר הוא, כדמפרש בגמרא. נט-ב

אבל אם היה הזיז בולט לתוך החצר בליטה שהיא **פחות מטפח** לעומקה של חצר, **אין לו חזקה** כי אין דרך בעל החצר להקפיד עך כך, ולכן לא מיחה בו.

ואין יכול למחות. יתבאר בגמרא.

גמרא:

אמר רבי אסי אמר רבי מני, ואמרי לה: אמר רבי יעקב אמר רבי מני:

החזיק בטפח — החזיק בארבעה(1) טפחים, ומפרש לה ואזיל.

ותמהינן: **מאי קאמר**!? הרי לפי פשוטו משמע, שאם החזיק בבליטת טפח לתוך החצר, יכול להוציא את הזיז עד ארבעה טפחים, וזה ודאי אי אפשר, שאם נתרצה לו בטפח, לא נתרצה לו בארבעה!

אמר פירש **אביי**, **הכי קאמר**: **החזיק** בבליטה לחצר חברו שיש לה **רוחב טפח**, **במשך** [באורך, דהיינו, בעומק] **ארבעה** טפחים

---

6. ורבי זירא סבר, דלא חציפי אינשי כל כך לעשות כן, רשב"ם.

7. פירש הרשב"ם, כי חלון העשוי לאורה, הוא עשוי לקביעות, כי כל הימים צריך אדם לאור, וכל דבר שהוא בקביעות, היה לו לבעל החצר למחות, ואם לא מיחה ודאי ברשותו עשה; מה שאין כן בחלון צורי, שאינו עשוי לאורה, הרי הוא אינו דבר של קביעות, ואין על בעל החצר למחות בו, ולכן אין לו חזקה.

8. כתב הרשב"ם: שהרי יכול למחות כדקתני ואזיל, ומדלא מיחה בתוך שלש איכא למימר דברשותו הוציא.

1. כך צריך לומר.

לתוך החצר, **החזיק** בכך אף **ברוחב ארבעה** טפחים.

יכול הוא להוציא זיז בגודל ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, כי מאחר שהסכים בעל החצר לבליטה חשובה באורך של ארבעה טפחים לתוך חצרו, הוא הסכים בכך גם שיהיה רוחב הבליטה ארבעה טפחים, לפי שאין מקום חשוב בפחות מארבעה על ארבעה טפחים.(2)

שנינו במשנה: זיז **פחות מטפח אין לו חזקה, ואינו יכול למחות:**

אמר רב הונא: לא שנו שאין יכול למחות **אלא בעל הגג**, שהוא בעל הזיז, **בבעל החצר**, שלא יתלה בזיז הבולט לחצירו ולא כלום, ומשום שאינו מפסידו כלום.

אבל בעל החצר בבעל הגג, יכול למחות בו שלא יוציא זיז אפילו פחות מטפח, או שלא ישתמש בזיז הבולט אל חצירו.

ורב יהודה אמר: אפילו בעל חצר בבעל הגג אינו יכול למחות.

ודנה הגמרא: **לימא**, האם נאמר **שבהיזק ראיה** הוא דקמ**יפלגי:**

דמר, רב הונא **סבר** שהיזק ראיה **שמיה היזק**, ולפיכך מוחה בעל החצר בבעל הגג שלא יוציא זיז אל חצרו, או שלא ישתמש בזיז קיים, כי בשעה שהוא משתמש בזיז הוא מזיק לו בראייתו לתוך החצר.

ומר, רב יהודה **סבר: לאו שמיה היזק.**

ודחינן: **לא** בכך נחלקו. אלא, **דכולי עלמא** סוברים שהיזק ראיה **שמיה היזק!**

ושאני הכא, שאין בעל החצר יכול למחות בבעל הגג מלהוציא זיז לחצר, משום **דאמר ליה** בעל הגג לבעל החצר: הרי הזיז הבולט מגגי לחצרך, **לתשמישתא**, לעשות בו שימוש חשוב וקבוע, **לא חזי**. אין הוא ראוי לכך. **מאי חזי**, לאיזה שימוש הוא כן ראוי, רק **למתלא ביה מידי**, לתלות עליו דבר מה. ואם כן, אין לך היזק ראיה מהשימוש המועט הזה, כי בשעה שארצה לתלות עליו דבר מה, **מהדרנא אפאי, ותלינא ביה** אחזיר פני באופן שלא אראה בחצרך, ואתלה שם. ובעל כרחי אעשה כן, כי היות ויכול אני לעשות כן ולא אעשה כן, אהיה נראה כגנב.

ואידך, רב הונא, שאסר, סבר דמצי **אמר ליה** בעל החצר לבעל הגג: **זימנין דבעיתת.** פעמים שתהא מבועת שמא תיפול מן הגג כשתשוח מן הגג אל עבר הזיז לתלות עליו משהו, ואם לא תחזיר אז את פניך מחצרי, לא תיראה אז כגנב. ואם כן, בכל פעם שתרצה להסתכל בחצירי, לא תחוש שתיראה כגנב, כי תתלה בכך, שיאמרו "מבועת הוא".

מתניתין:

א. **לא יפתח אדם חלונותיו** אפילו **לחצר השותפין** [חצר שהוא שותף בה], וכל שכן לחצר של אחר, משום היזק ראיה.

---

2. וגם אם החזיק בבליטה שאורכה עשרה טפחים, לא החזיק ברוחב הבליטה אלא ארבעה טפחים. ואם החזיק בבליטה באורך שלשה טפחים, אין לו אלא טפח אחד רוחב. רשב"ם

ב. אסור לו לאדם לגרום לריבוי הנכנסים לחצר משותפת, כיון שבכך הוא פוגע בצנעא [בפרטיות] היחסית שהיתה בחצר מקודם לכן.

ולכן, אם **לקח** אחד מן השותפין בחצר, **בית** סמוך לחצר, המצוי **בחצר אחרת — לא יפתחנה בחצר השותפין.** לא יפתח פתח לביתו החדש מחצר השותפים, כדי שיוכל ליכנס גם ממנו לבית שקנה. כי בכך שמצרף את הבית הנוסף לחצר השותפין, הרי הוא מרבה עוברים ושבים בחצר המשותפת, ומצמצם את הפרטיות שהיתה בחצר.

וכמו כן, אם רוצה להוסיף על ביתו, על ידי הוספת חדר או עליה, הרי אם **בנה עלייה על גבי ביתו** [הפתוח לחצר השותפין], **לא יפתחנה**, לא יעשה פתח גישה נפרד לעלייה, **לחצר השותפין**, שלא תהא העליה כדירה בעלת כניסה ישירה מחצר השותפים, **אלא, אם רצה** להוסיף על דירתו ולהכניס בה דיירים נוספים, **בונה את החדר** הנוסף **לפנים מביתו.** וכמו כן **בונה** את **עלייה** שמוסיף לביתו, **על גבי ביתו, ופותחה** לעלייה **לתוך** החדר שהוסיף **לביתו.** ובגמרא מפרש לה.

גמרא:

שנינו במשנה: לא יפתח אדם חלונותיו לחצר השותפין:

והניחה הגמרא, שכוונת המשנה היא לומר שלא יפתח חלון לחצר של שותפין אחרים, מפני שהם רבים.[3]

ולפיכך מקשינן: **מאי איריא**, מדוע מדבר התנא במשנה שלא יפתח חלון **לחצר השותפין** שהם רבים!? והרי **אפילו לחצר חבירו** היחיד, **נמי לא** יפתח חלון!?

ומשנינן: הא דאמרינן שלא יפתח לחצר השותפין, היינו לחצר שהוא עצמו שותף בו, ו"**לא מיבעיא**" **קאמר.**

לא מיבעיא לחצר חברו, דלא יפתח.

אבל לחצר השותפין, שפתח ביתו כבר פתוח לשם, **דמצי אמר ליה** אחד השותפים הרוצה לפתוח לשם את חלונו, לשכנו המתנגד לכך: **סוף סוף, הא קא בעית אצטנועי מינאי בחצר**, הלוא גם בלי החלון צריך אתה להצטנע ממני בחצר, ואינך יכול לנהוג בחצר בפרטיות, כי רואה אני לתוך החצר דרך פתח ביתי. ואם כן, היה מקום לומר שמותר לפתוח חלון אל חצר השותפים, כי מה בכך שיכול הוא מעתה להסתכל לחצר אף דרך חלונו.

קא משמע לן, שאף לחצר שהוא שותף בו נמי אסור, ומשום **דמצי אמר ליה** השותף בעל החצר: **עד האידנא**, עד עתה, רק כאשר הייתי נמצא **בחצר, הוה בעינא אצטנועי מינך.** ואילו **השתא, אפילו** כאשר אני **בבית** שלי, **נמי בעינא אצטנועי מינך.** [עד שלא פתחת חלון, לא הייתי צריך להצטנע ממך אלא בחצר, אבל לא בביתי, שלא היית יכול להסתכל לתוכו, לפי שאין עושין פתח כנגד

---

3. כן הוא לפי פירוש הרשב"ם, כמבואר בתוספות בסוף דבריהם, ובמהרש"א על התוספות; וראה את ביאורם של התוספות בזה.

פתח.[4] ואילו משפתחת חלון, אף בביתי צריך אני להצטנע ממך, כדי שלא תראה מחלונך, שהוא גבוה,[5] לתוך ביתי].[6]

תנו רבנן: מעשה באדם אחד שפתח חלוניו לחצר השותפין, ובא לפני רבי ישמעאל בר רבי יוסי, וטען שקיבל רשות לכך מבני החצר.

אמר לו רבי ישמעאל בר רבי יוסי "**החזקת, בני, החזקת!**" אף שלא החזיק בו שלש שנים. כי מאחר שהחזיק בפניהם ולא מחו, סובר רבי ישמעאל ברבי יוסי שלאלתר הוי חזקה![7]

ולאחר מכן **בא** אותו אדם **לפני רבי חייא. ואמר** לו רבי חייא "**יגעת, ופתחת לך.** עכשיו **יגע, וסתום!** משום שלא החזיק בו שלש שנים.

ס-א **אמר רב נחמן: ולחלון סתום**, דהיינו אם החזיק בחלון לחצר השותפין במשך שלש שנים, ובא שותפו לחצר, וסתם לו את החלון על ידי שבנה כותל כנגדו, **לאלתר הוי חזקה** לסתימת החלון, אם שתק בעל החלון ולא מיחה על הסתימה. זאת, אף שהחזיק לפני כן שלש שנים להיות לו חלון פתוח לחצר חבירו. משום **שאין אדם עשוי שסותמים אורו בפניו — ושותק.** ואם שתק גילה בדעתו שהחזקה שהחזיק מקודם, שלא כדין החזיק!

ומצא, שאיבוד החזקה הוא באופן מידי!

שנינו במשנה: **לקח בית בחצר אחרת, לא יפתחנו לחצר השותפין:**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** לא יפתח!?

מפני שמרבה עליהם את הדרך, כלומר, מרבה הוא עוברים ושבים דרך החצר, ואין בה צניעות [פרטיות] כמו שהיתה בה מקודם.

אלא שאם זהו הטעם, **אימא סיפא** דמשנתנו, ששנינו בה:

אלא, אם רצה, בונה את החדר לפנים מביתו. ובונה עלייה על גבי ביתו, ופותחה לתוך ביתו.

ואם הטעם הוא מפני הוספת אנשים העוברים בחצר, **והלא** סוף סוף, אם בונה דירה נוספת, בכל ענין הרי הוא **מרבה עליו את הדרך**, כי מה לי אם יוצאים ונכנסים הדיירים שיגורו בעלייה דרך החצר, או שצריכים הם לעבור דרך הבית כדי להיכנס לעלייה!?

אמר תירץ **רב הונא**: אין המשנה מדברת בתוספת בניה של חדר, אלא **מאי**, מהו ה"**חדר**" שאמרה המשנה? כגון **שחלקו** לחדר

---

4. כמבואר במשנה הבאה.

5. כן כתב הרשב"ם, והוצרך לכך, כי כשם שאין עושין פתח כנגד פתח, כך אין עושין חלון כנגד חלון, כמבואר במשנה הבאה.

6. נתבאר על פי פירושו הראשון של הרשב"ם; ובפירוש שני פירש: "עד האידנא **כשאתה היית** בחצר הוה בעינא איצטנועי מינך, השתא, אפילו **כשאתה** בבית, בעינא איצטנועי מינך".

7. וכן מבואר בגמרא לעיל מא א לדעת רבי ישמעאל ברבי יוסי, ומכאן למדוה, **רשב"ם**.

הקיים ועושהו **לשנים** חדרים. שאינו מוסיף על הבניה כלום, ואי אפשר לאסור על האדם מלהכניס דיירים לתוך ביתו, אפילו היו מרובים.

וכמו כן לגבי עליה, לא מדובר שבונה עליה על ביתו, אלא **ומאי** "**עלייה**" שאמר התנא במשנה — **אפתאי**, שבונה יציע בתוך גובה הבית עצמו.

כלומר, אכן אין הוא יכול להוסיף בשטח הבנין, אבל יכול הוא לחלק את השטח הקיים לחדרונים קטנים, וכוונת המשנה לומר, שהוא מחלק את החדר הקיים לשנים. או שהוא עושה עליה על ידי שהוא בונה גג באמצע גבהו של החדר, ועולה אליה מתוך החדר, וזו היא העלייה ששנינו.

מתניתין:

לא יפתח אדם לחצר השותפין [לחצר שהוא שותף בה], וביתו פתוח לחצר, **פתח כנגד פתח** של בית שותפו הפתוח לאותו חצר, אלא ירחיק משהו לצד זה או אחר —

ולא **חלון כנגד חלון**, והטעם משום צניעות, וכפי שיתבאר בגמרא.

היה החלון הקיים הפתוח לחצר השותפין **קטן — לא יעשנו גדול.**

היה החלון **אחד — לא יעשנו שנים**, ויתבאר בגמרא.

אבל פותח הוא לרשות הרבים המפסקת בין ביתו לבית חבירו, **פתח** בביתו **כנגד פתח** ביתו של חבירו שמעבר לרשות הרבים, **וחלון** בביתו **כנגד חלון** בבית חבירו שמעבר לרשות הרבים.

וכן אם **היה** החלון הפתוח לרשות הרבים **קטן — עושה אותו גדול.**

וכן אם היה אותו חלון **אחד — עושה אותו שנים.**

גמרא:

שנינו במשנה: לא יפתח אדם לחצר השותפין, פתח כנגד פתח, וחלון כנגד חלון:

ומפרשינן: **מנהני מילי** [מנין נלמד דין זה]?

אמר, פירש **רבי יוחנן**, משום **דאמר קרא** [במדבר כד]:

"**וישא בלעם את עיניו, וירא את ישראל שוכן לשבטיו**". **מה ראה** בלעם? **ראה שאין פתחי אהליהם** של ישראל **מכוונין זה** כנגד **לזה.**

אמר בלעם: **ראוין הללו שתשרה עליהם שכינה**, ופתח ואמר "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל".[1]

שנינו במשנה: **היה קטן, לא יעשנו גדול:**

סבר רמי בר חמא למימר [לפרש את משנתנו] כך: אם היה לו פתח מביתו לחצר, והיה הפתח **בר** ארבע אמות רוחב, שנותן לו

---

1. כתב הרשב"ם: ומחנה ישראל כחצר השותפין דמי, שלא היה רשות הרבים אלא במחנה לוייה, כדאמרינן במסכת שבת [צו ב].

זכות שימוש בלעדית בחצר כנגד כל רוחב הפתח באורך ארבע אמות, **לא לישוייה בר תמניא**, לא יעשנו רחב שמונה אמות, ומשום **דקא שקיל תמניא בחצר**, שעל ידי זה יש לו זכות שימוש בלעדית ברוחב שמונה אמות על ארבע אמות, ונמצא מפסיד את בני החצר.

שהיה סבור רמי בר חמא שאין לפרש את הטעם משום צניעות, כי מה לי קטן מה לי גדול, הואיל ובלאו הכי צריך הוא להצטנע ממנו.[2]

אבל אם היה לו פתח **בר תרתי**, שתי אמות — הרי אם ברצונו להרחיבו **ולישוייה** לפתח **בר ארבעה**[3] אמות **שפיר דמי**. אין מניעה להרחיב פתח של שתי אמות לארבע אמות, שהרי לעולם אינו נוטל פחות מארבע אמות ברוחב החצר על כל פתח, ונמצא שלא הפסידו בני החצר כלום.

אמר ליה רבא לרמי בר חמא: לא כאשר אתה סבור, שטעם המשנה הוא משום השטח שהוא נוטל בחצר כנגד הפתח. אלא הטעם הוא כמו ברישא, משום צניעות. ואף שבלאו הכי צריך הוא להצטנע ממנו, מכל מקום, **מצי אמר ליה** השותף למרחיב החלון או הפתח:

בפיתחא זוטרא מצינא לאצטנועי מינך, אבל **בפיתחא רבה לא מצינא אצטנועי מינך**, [בפתח קטן יכול אני להצטנע ממך, ואילו בפתח גדול איני יכול להצטנע ממך].

שנינו במשנה: **אחד, לא יעשנו שנים:**

סבר רמי בר חמא למימר [לפרש את כוונת המשנה] על פי דרכו דלעיל:

אם היה הפתח **בר ארבעי** אמות, אז הוא **דלא לישוייה תרי**, שלא יחלק את הפתח הזה לשני פתחים **בני תרתי תרתי**, לא יעשה מהם שני פתחים של שתי אמות כל אחד, משום **דקא שקיל תמני** אמות **בחצר**. כי על ידי זה הוא נוטל שמונה אמות ברוחב החצר, ארבע אמות כנגד כל פתח, ונמצא מפסיד את בני החצר.

אבל אם היה הפתח **בר תמני**, ובעי **לישוייה בני ארבעי ארבעי — שפיר דמי**. אם היה הפתח בן שמונה אמות, ורוצה הוא לחלקו לשני פתחים של ארבע ארבע אמות, אין בכך מניעה, שהרי לא יטול אף עכשיו בחצר אלא שמונה אמות, ארבע אמות לכל פתח, ואינו מפסיד את בני החצר.

אמר ליה רבא: לא כן הוא. אלא, טעם המשנה הוא משום צניעות, ומשום **דמצי אמר ליה: בחד פיתחא מצינא אצטנועי מינך**. אבל **בתרי** פיתחי **לא מצינא אצטנועי מינך**. [מפתח אחד הפתוח לחצר, יכול אני להצטנע ממך, ולא משני פתחים]!

שנינו במשנה: **אבל פותח הוא לרשות הרבים פתח כנגד פתח:**

---

2. לפי מה שהיה סבור רמי בר חמא, אין בבא זו של המשנה עוסקת בפתח כנגד פתח, אלא אפילו בפתח סתם, וגם אין המשנה עוסקת בחלון אלא בפתח בלבד.

3. נראה שצריך לומר "ארבע", שהרי מדובר כאן

ומבארת הגמרא את טעמו של דבר: משום **דאמר ליה** הפותח לבעל החצר שכנגדו: **סוף סוף, הא בעית אצטנועי מבני רשות הרבים.** הרי בלאו הכי צריך אתה להצטנע מבני רשות הרבים.

מתניתין:

אין עושין חלל תחת רשות הרבים. ומה הוא אותו חלל: **בורות, שיחין ומערות.** ואפילו אם מקבל הוא עליו כל נזק שיגרם, כי אין רצונם של בני אדם להינזק ולירד לדין על עסקי ממונם.

רבי אליעזר מתיר, ובלבד שיכסה אותם בכיסוי חזק, **כדי שתהא עגלה מהלכת** עליהם **וטעונה אבנים.**

אין מוציאין זיזין [קורות קטנות], **וגזוזטראות** [קורות גדולות בולטות מן הכותל, ועליהן מונחות קורות לרוחב הכותל], **לרשות הרבים,** שמא ייכשלו בהם בני רשות הרבים.

אלא אם רצה, הרי זה **כונס** את כותלו הגובל ברשות הרבים **לתוך שלו — ומוציא** זיזין וגזוזטאות לאותו שטח שכנס.

לקח חצר ובה זיזין וגזוזטראות הבולטות לרשות הרבים, **הרי זו בחזקתה** ואינו צריך להסירם, ומשום שטוענים ללוקח:(4) שמא הכניס המוכר לתוך שלו, והוציא.(5)

גמרא:

שנינו במשנה: אין עושין חלל תחת רשות הרבים בורות שיחין ומערות; רבי אליעזר מתיר כדי שתהא עגלה מהלכת וטעונה אבנים:

באמות ולא בטפחים.

4. **כתב הרשב"ם:** הרי זו בחזקתה: דטענינן ללוקח ואומרים "אימר כונס לתוך שלו היה", אבל המוכרה לו שהוציא הזיזין, **הוא היה צריך להביא עדים** שכנס לתוך שלו, או שיטעון "שני חזקה החזקתי, וכנסתי לתוך שלי", דהויא לה חזקה שיש עמה טענה; אבל לוקח לא צריך למיטען מידי, אלא "כך לקחתיה", ואין צריך לטעון היאך הוציא המוכר את הזיזין לחוץ לרשות הרבים, דטוענין ליורש, וטוענין ללוקח;

אבל ב"יד רמה" אות טז כתב "וקא מיירי כגון דאתברר, דמעיקרא לא הוו הכא זיזין ולא גזוזטראות דמפקי לרשות הרבים, אלא האי מוכר או האי מוריש הוא דאפקינהו, מיהו לא ידעינן אי בדאפיק לרשות הרבים אפיק, ואי כונס לתוך שלו הוה. **דאי הוה קאי האי ביתא ברשותיה דמוכר ודמוריש גופיה** דאפקעינהו להני זיזין, לא הוה שבקינן להו, **אלא היכא דטען טענת בריא** דכונס לתרך שלו הוה. אלא השתא, דקיימי בידא דיורש או דלוקח, כיון דאתברר דכי זבניה או ירתיה להאי ביתא הוה אייתינהו להני זיזין וגזוזטראות, התם אף על גב דלא איתברר אי כונס לתך שלו הוה, ולוקח או יורש נמי לא קא טען "ברי לי דכונס לתוך שלו הוה", אנן טענינן ליה, והיינו דדיקינן מיהא מתניתין בפרק לא יחפור [כג א] דטוענין ללוקח"; ומשמע שהמוכר היה נאמן בטענה לבד, ולא היה צריך ראיה על זה; וראה במאירי שכתב כהרשב"ם.

5. נתבאר על פי הרשב"ם; וראה לעיל כג א בגמרא על משנה זו "אימור כונס לתוך שלו הוא, **אי נמי אחולי אחיל בני רשות הרבים גביה**", [וראה עוד ב"קובץ שיעורים"].

ומפרשינן טעמא **דרבנן**, שאינו יכול לחפור ברשות הרבים אף אם יכסנו בכיסוי חזק, שהוא משום **דזימנין דמפחית ולאו אדעתיה** [פעמים שהכיסוי מתליע מתוכו ונפחת, ואין העובר שם על לב].(6)

שנינו במשנה: **אין מוציאין זיזין וגזוזטראות:**

מעשה **ברבי אמי, דהוה ליה זיזא דהוה נפיק למבואה** [זיז היה לו שהיה בולט למבוי], **וההוא גברא נמי הוה ליה זיזא דהוה מפיק לרשות הרבים** [ולאדם אחר היה זיז היוצא לרשות הרבים].

אתא [בא] אותו אדם **לקמיה דרבי אמי** לשאול בדינו: **אמר ליה** רבי אמי: **זיל קוץ** [לך ותקוץ את זיזך]!

אמר ליה אותו אדם לרבי אמי: **והא מר נמי אית ליה** [הרי אף לך עצמך יש זיז בולט]!?

אמר ליה רבי אמי "**דידי למבואה** הוא **דמפיק, ובני מבואה מחלין גבאי**, אבל **דידך** הרי **לרשות הרבים מפיק, מאן מחיל גבך**, [שלי למבוי הוא בולט, ובני המבוי מוחלים לי; אבל שלך הרי בולט הוא לרשות הרבים, ומי מוחל לך!?]".

מעשה **ברבי ינאי, דהוה ליה אילן הנוטה לרשות הרבים, הוה ההוא גברא דהוה ליה נמי אילן הנוטה לרשות הרבים** [ואף לאדם אחר היה אילן הנוטה לרשות הרבים], **אתו בני רשות הרבים הוו קא מעכבי עילויה** [ובאו בני רשות הרבים למחות באותו אדם], מפני שנופי האילן מזיקים לגמל ולרוכבו.

אתא ההוא גברא **לקמיה דרבי ינאי** לשאול בדינו; **אמר ליה** רבי ינאי:

זיל האידנא ותא למחר, [לך היום ושוב למחר]. ס-ב

בליליא שדר קצייה להההוא דידיה, [בלילה שלח רבי ינאי את שליחו לקצוץ את אילנו שהיה אף הוא נוטה לרשות הרבים].

למחר אתא ההוא גברא **לקמיה** דרבי ינאי, **ואמר ליה** רבי ינאי: **זיל קוץ** את אילנך.

אמר ליה אותו אדם לרבי ינאי: **הא מר נמי אית ליה**, [הרי אף לך אילן הנוטה לרשות הרבים]!?

אמר ליה רבי ינאי "**זיל חזי: אי קוץ דידי — קוץ דידך; אי לא קוץ דידי — לא תקוץ את**, [צא וראה: אם תמצא שאילני נקצץ, אף אתה תקוץ; ואם תמצא שאילני לא נקצץ, אף אתה אל תקוץ].

ומקשינן על רבי ינאי: **מעיקרא**, בתחילה שהיה האילן נוטה לרשות הרבים **מאי סבר** רבי ינאי, **ולבסוף** שקצצו **מאי סבר**!?

ומפרשינן: **מעיקרא** הוה **סבר** רבי ינאי, **דניחא להו לבני רשות הרבים דיתבי בטוליה**, [נוח להם באילן, שיכולים הם לישב בצילו], אך **כיון דחזא דקא מעכבי, שדר קצייה**, [מאחר שראה שהם מוחים באילנו של אותו אדם, אם כן משום כבודו שותקים הם, ולכן שלח את שלוחו לקוצו].

---

6. ביאר הרשב"ם: רבי אליעזר אזיל בתר השתא, ולא חייש לשמא היום ולמחר יכלה הכיסוי

תו מקשינן: **ולימא ליה** רבי ינאי להההוא גברא: **זיל קוץ דידך, והדר אקוץ דידי**, [צא וקצוץ את שלך, ואחר כך אקצוץ אף אני]!?

ומשנינן **משום דריש לקיש, דאמר** על הפסוק: "**התקוששו וקושו**": הסר קש מבין עיניך ואחר כך תיטול קש מעיני אחרים, כלומר: **קשוט** את **עצמך ואחר כך קשוט** את **אחרים**.

שנינו במשנה: **אבל אם רצה, כונס לתוך שלו, ומוציא**:

איבעיא להו בני הישיבה: אם **כנס** לתוך שלו **ולא הוציא** זיזין או גזוזטראות, **מהו שיחזור** אחר כך **ויוציא** זיזין וגזוזטראות לתוך השטח שכנס? (1)

רבי יוחנן אמר: כנס ולא הוציא — **מוציא**.

וריש לקיש אמר: כנס ולא הוציא — שוב **אינו מוציא**.

אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה בר תחליפא, הבה **ואסברה לך** את סברותיהם:

להוציא זיזין וגזוזטראות, **כולי עלמא לא פליגי דמוציא** —

כי פליגי רבי יוחנן וריש לקיש: **להחזיר כתלים למקומן, ואיפכא איתמר**(2) את שיטותיהם:

רבי יוחנן אמר: אינו מחזיר.

וריש לקיש אמר: מחזיר. (3)

וביאור טעמיהם, הוא:

רבי יוחנן אמר אינו מחזיר: משום דרב יהודה, דאמר רב יהודה: מצר [שביל המהלך בין שתי שדות] (4) **שהחזיקו בו רבים** לעבור דרך שם **אסור** לבעל המצר **לקלקלו**, והרי כבר החזיקו רבים לילך אף באותו שטח שכנס הוא לתוך שלו.

וריש לקיש אמר מחזיר: משום **דהני מילי** — שאסור לקלקל מצר של רבים — **היכא**

ויפול, ואילו לדעת חכמים לא אזלינן בתר השתא, וחיישינן.

1. ביאר הרשב"ם: מי אמרינן שויתר לבני רשות הרבים ואבד כחו, או לא.

2. ביאר הרשב"ם: היפוך מימרותיהם הוא כדי שיהיו דברי רבי יוחנן — שהלכה כמותו כשנחלק עם ריש לקיש — כדברי רב יהודה דלקמן, שהלכה כמותו במימרא זו.

3. **לדעת המהרש"א** לא בא רבי יעקב להגיה את דבריהם, אלא שבכלל דבריהם דבריו; והכי קאמר: אסברה לך דלא פליגי ב"להוציא" אלא ב"להחזיר", והכי קאמר רבי יוחנן: כנס מוציא, [כלומר] **דכל** כנס שרי להוציא כיון דאסור להחזיר הכותל, אבל אי הוה שרי להחזיר הכותל הרי מצינו בכי האי גוונא שהחזיר הכותל דכנס אינו מוציא, וריש לקיש אמר, דמצינו שפיר כנס אינו מוציא, דסבר שרי להחזיר הכותל, ובכי האי גוונא כנס אינו מוציא; [הדברים צריכים ביאור: כי פשיטא הוא, שאם כנס לא יועיל לו להוציא אלא עד שהחזיר הכותל!?]; ודבריו הם שלא על דרך דברי הרשב"ם המובאים בהערה לעיל; וראה עוד את דברי המהרש"ל בביאור הגמרא, וראה עוד בהגהת הב"ח.

4. "מצר" הוא גבול, והשביל נועד לתחום את השדות.

דליכא רווחא אם יקלקלנו [לא נשאר מקום מרווח לרבים לילך שם], אבל **הכא, הא איכא רווחא** [הרי כל רוחב רשות הרבים הקודמת נשארת להילוך בני רשות הרבים ומן הסתם מרווחת היא דיה].

שנינו במשנה: **לקח חצר ובה זיזין וגזוזטראות, הרי היא בחזקתה:**

אמר רב הונא: אם **נפלה**, הרי הוא **חוזר ובונה אותה**, כלומר, אם נפל הכותל שממנו יוצאים הזיזים, הרי הוא חוזר ובונה את הכותל, ומוציא זיזין כבתחילה.

מיתיבי מהא דתניא: **אין מסיידין** את הבית **ואין מכיירין** [צורות שצר בסיד][5] את הבית, **ואין מפייחין** [צורות של מיני צבעונים] אותו **בזמן הזה**, משום אבלות על בית המקדש.

ואם **לקח חצר** שהיא כבר **מסוידת**, או **מכוירת**, או **מפויחת** — **הרי זו בחזקתה**, ואין צריך להסירם.

אבל אם **נפלה**, שוב **אינו חוזר ובונה אותה** כמו שהיתה מסויידת.

הרי למדנו, שכל דבר שאסור בתחילתו, אף שאינו חייב להסירו, מכל מקום אם היה לו ונפל שוב אינו חוזר ובונה כבתחילה; ותיקשי לרב הונא שאמר: אפילו אם נפלה חוזר ובונה אותה!?[6]

ומשנינן: **איסורא** — משום זכר לחורבן בית המקדש — **שאני** מהיזיקא![7]

תנו רבנן: לא יסוד אדם את ביתו בסיד משום זכר לחורבן.

ואם עירב בו חול או תבן שהוא מקהה את לבנוניתו — **מותר.**

רבי יהודה אומר: אם **עירב בו חול הרי זה טרכסיד**, השביחו,[8] מפני שאף על פי שמשחיר קצת, נעשה חזק ונדבק ביותר — **ואסור.**

ואם עירב בו **תבן**, הרי זה — **מותר.**

תנו רבנן: כשחרב הבית בפעם **השניה, רבו**

---

5. כן פירש הרשב"ם בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש: כיור הוא כמו סיוד, אלא שהכיור לבן יותר מן מן הסיוד.

6. נתבאר על פי הרשב"ם; והדמיון צריך ביאור, כי הרי טעם המשנה הוא משום שטוענים אנו לו שבהיתר כנס המוכר, ומה ענין זה לדין לקח חצר מסויידת!?

ובתוספות ביארו: השתא סלקא דעתין דבית שבנה בזמן שבית המקדש היה קיים ונפלה, חוזר ובונה, וכשלקח חצר מסויידת הרי זו בחזקתה [הוא משום] דכל זמן שהיא קיימת יש לנו לתלות שבהיתר עשה בזמן שבית המקדש היה קיים, אבל כשנפלה, תלינן דבאיסור נעשית לאחר חורבן; וזה הוא שמדמה הגמרא, דאף כאן יש לומר, כיון דנפלה אין אנו תולים בהיתר.

7. ביארו התוספות על פי דרכם "איסורא שאני, דאפילו ודאי נבנה בהיתר כי נפלה אסור לבנותה ולסייד.

8. נתבאר על פי רבינו גרשום, וראה רשב"ם; ומשמע כוונת רבי יהודה, שאין מועיל מה שמשחיר קצת את הסיד אלא אם כן השחירו דרך קלקול, אבל כל שהשחירו דרך תיקון אינו מועיל.

פרושין בישראל שהנהיגו את עצמן: לא לאכול בשר ושלא לשתות יין.

נטפל להן רבי יהושע, ואמר להן:

בני! מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין?

אמרו לו לרבי יהושע: וכי **נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח, ועכשיו בטל!?**

וכי **נשתה יין שמנסכין** ממנו **על גבי המזבח, ועכשיו בטל!?**

אמר להם רבי יהושע: אם כן אף **לחם לא נאכל, שכבר בטלו מנחות** שהם לחם!?

ענו לו: אכן יפה אמרת, ושוב לא נאכל לחם כי **אפשר בפירות.**

אמר להם: אף **פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים** הבאים מן הפירות!?

אמרו לו: אכן לא נאכל משבעת המינין שהביכורים באים מהם, כי **אפשר בפירות אחרים.**

אמר להם: אף **מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים!?**

שתקו, ולא ידעו להשיבו.

אמר להן רבי יהושע: **בני! בואו ואומר לכם:**

שלא להתאבל כל עיקר, אי אפשר, שכבר נגזרה גזרה על החורבן, ונצטוינו להתאבל עליה, כמאמר הכתוב "שישו אתה [עם ירושלים] משוש, כל המתאבלים עליה" —

ומאידך **להתאבל יותר מדאי**, אף זו **אי אפשר, שאין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה —**

דכתיב: "במארה אתם נארים [קבלתם עליכם ב"ארור" להביא את המעשר אל בית האוצר] ו[בכל זאת] **אותי אתם קובעים** [גוזלים, שאינכם מביאים; ו"ארור" זה הלוא קיבל עליו] **הגוי כולו** [כלומר, כל הקהל כולו קיבלו על עצמם את הגזירה]", ומסתמא אם לא היו כולם יכולים לעמוד בכך לא היו מסכימים, הרי שאין גזירה חשובה גזירה אלא אם כן הציבור יכול לעמוד בו, שהרי לכן הזכיר הכתוב "הגוי כולו", והיות ו"רובו ככולו", הרי למדנו שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם רוב הציבור יכול לעמוד בו.

אלא — סיים רבי יהושע ואמר — **כך אמרו חכמים:**

א. **סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט** [מקום קטן] שאינו סד אותו!

ומפרשת הגמרא: **במה** הוא אותו מקום מועט?

אמר רב יוסף: אמה על אמה.

ואמר רב חסדא: אותה אמה על אמה תהיה **כנגד הפתח.**(9)

ב. וכן **עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר**

---

9. א. היינו נוכח הפתח, כדי שיראה מיד שיכנס בפתח, ויש שמניחין פנוי למעלה מן הפתח

דבר מועט זכר לחורבן.

ומפרשת הגמרא: **מאי היא** אותו דבר מועט?

אמר רב פפא: אפילו **כסא דהרסנא** [קערה של מאכל דגים מטוגנין בשמנן בסולת].[10]

ג. וכן **עושה אשה** את **כל תכשיטיה, ומשיירת דבר מועט.**

ומפרשת הגמרא: **מאי היא** אותו דבר מועט?

אמר רב: בת צדעא.

וכל זה למה, משום **שנאמר:** "**אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני, תדבק לשוני לחכי** אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי".

ומפרשינן: **מאי "על ראש שמחתי"?**

אמר רב יצחק: זה אפר מקלה [אפר כירה שרופה באש] **שנותנים בראש חתנים** זכר לחורבן.

אמר שאל **ליה רב פפא לאביי: היכא מנח לה,** היכן בראש מניחים לאותו אפר מקלה?

אמר ליה אביי: **במקום תפילין, שנאמר:** "**לשום לאבלי ציון, לתת פאר** [תפילין] **תחת אפר** [שהיו נותנים תחילה זכר לחורבן]".

וכל המתאבל על ירושלים, הרי זה **זוכה ורואה בשמחתה, שנאמר:** "**שמחו את ירושלים** וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה".

תניא, אמר רבי ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו: שלא לאכול בשר שהרי בטלו קרבנות, **ולא לשתות יין** כי בטל ניסוך היין. **אלא, אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה.**

ומיום שפשטה מלכות הרשעה [רומי], **שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצוות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן** [ברית מילה הנעשה אחר שבעת ימים], **ואמרי לה: לישוע הבן** [פדיון הבן, "ישוע" לשון פורקן הוא] —

דין הוא שנגזור על עצמנו: שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו בדרך טובה, ולא על ידי הגויים —

אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין

בגובה ואינו נראה לנכנס, ואפשר, כדי שיתראה תמיד לפני בעל הבית היושב בפנים, שעל הרוב הוא יושב אצל הקיר אשר נוכח פתח הבית; "**משנה ברורה**" סימן תקס סק"ג בשם ה"שערי תשובה".

ב. ראה כעין זה לעיל נג ב: המוצא פלטרין בנכסי הגר, וסד בהן סיוד אחד או כיור אחד קנאן; וכמה? אמר רב יוסף: אמה; אמר רב חסדא: וכנגד הפתח.

10. לשון השולחן ערוך [תקס ב]: וכן התקינו, שהעורך שולחן לעשות סעודה לאורחים [אפילו סעודת מצוה כמילה וחתונה, וכל שכן שאר סעודות חוץ מסעודות שבת ויום טוב; משנה ברורה], מחסר ממנו מעט [כלומר, שאין נותן כל התבשילין הראויים לסעודה, אלא מחסר מעט, אפילו כסא דהרסנא די בזה; מ"ב]; ומניח מקום

כשנושאין אשה, שאינם סבורים שיש איסור בדבר;[11] **ואל יהיו מזידין**, שאם נגזור עליהם שלא לישא אשה, ישאוה במזיד כי לא יוכלו לעמוד בזה.

הדרן עלך חזקת הבתים

פנוי בלא קערה מן הקערות הראויות לתת שם, [דאי לאו הכי לא יהא ניכר החסרון, אבל כשיניח פנוי ירגישו שהיה ראוי עוד תבשיל אלא שנחסר; מ"ב].

11. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ומשמע מלשונו וגם מלשון הגמרא "שוגגין", שאף כי לא גזרו חכמים שלא לישא אשה, מכל מקום יש ענין של איסור בדבר, וצריך תלמוד.

פרק המוכר את הבית

מתניתין:

סא-א **המוכר את הבית,** וסתם את דבריו, ולא פירט בדבריו שהוא מוכר עמו גם את הדברים הנילוים לבית —

מכר לו לקונה רק את הבית עצמו, אך **לא מכר** לו בכלל הבית גם את **היציע** שלו [ובגמרא יתבאר מהו ה"יציע"], **ואף על פי שהיא,** היציע [הנקרא כך בלשון נקבה], **פתוחה לתוכו** של בית, והיה מקום לומר שהיא נחשבת חלק מן הבית, כיון שהיא פתוחה אליו ותשמישה שייך לבית.

אלא, כיון שמכר בית סתם, אין היציע נכלל במכירת הבית.

וכמו כן, הוא **לא** מכר לקונה הבית **את החדר** הסמוך לבית, על אף **ש**החדר הסמוך לבית הוא **לפנים הימנו.** והיינו, על אף שאי אפשר להגיע לחדר אלא דרך הבית, כיון שהחדר אינו פתוח לבחוץ אלא רק לפנים הבית. ומכל מקום, אין נחשב החדר כחלק מן הבית, כיון שאין תשמישו של החדר דומה לתשמיש הבית, כי אין החדר עשוי לדור בו, אלא רק להצניע שם חפציו, לשמור אותם שם.

וכמו כן, **לא** מכר **את הגג** של הבית, **בזמן שיש לו** לגג הבית **מעקה גבוה עשרה טפחים.** כי אז נחשב הגג של הבית למקום חשוב בפני עצמו, ואינו מתבטל לגבי הבית, ולכן אינו נכלל במכירת הבית סתם.[1]

רבי יהודה אומר: אם יש לו לגג **"צורת הפתח",** שבו נכנסין מהבית לגג,[2] הרי **אף על פי שאינו גבוה** המעקה של הגג **עשרה טפחים, אינו מכור** הגג. כי על ידי צורת הפתח שבפתחו, נחשב הגג למקום בפני עצמו, ואינו מתבטל לבית.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מאי "יציע"?**

הכא, כאן בבבל, **תרגימו,** ביארו, שיציע הוא **"אפתא",** מבנה נמוך, הסמוך לבית, מצידו או מאחוריו.

ואילו **רב יוסף אמר:** "יציע" הוא **"בדקא**

---

1. דעת הרשב"ם שמדובר כשלא כתב לו בשטר שמוכר לו "עומקא ורומא", עומק ורום. אבל אם כתב שמוכר לו "רומא", נכלל בזה גם גג שגבוה המעקה שלו י' טפחים. וכשאין מעקה הגג גבוה י' טפחים, אף על פי שלא כתב רומא מתבטל הוא לבית, ונכלל במכירתו.

והרמ"ה סובר שמדובר כשכתב בשטר רומא, ומכל מקום לא מכר אלא גג שאינו גבוה המעקה שלו י' טפחים, אבל אם לא כתב רומא, אף אם אינו גבוה י' טפחים, אינו בכלל בית.

2. כן פירש התפארת ישראל.

חלילה״. חדר הצמוד לבית, שיש בו חלונות רבים, והוא מיועד להתאורר בו, ולקירור, ולא למגורים רגילים. ונקרא ״חלילה״ מלשון ״חלול״, על שם חללי החלונות המרובים שבו.(3)

ומבארת הגמרא: **למאן דאמר ״אפתא״ לא מזדכנא,** שהיציע אינה נמכרת יחד עם הבית, אף על פי שהיא חדר סתום, ודומה שימושו של החדר הזה קצת לתשמיש של בית, הרי לדבריו, **כל שכן ״בדקא חלילה״ לא מזדכנא.** אינה נמכרת עם הבית, כיון שהיא חדר פתוח בחלונות מרובים, ואין תשמישו של החדר הזה דומה כלל לתשמיש בית, אלא עשוי הוא בעיקר לנוי ולהתקרר שם, ולכן אינו בכלל בית, מכל שכן מאפתא.

אולם **למאן דאמר** יציע הוא ״**בדקא חלילה״,** הרי רק הוא אינו בכלל הבית, **אבל אפתא,** כן **מזדכנא.** היא כן נכללת בכלל מכירת הבית, כיון שיותר דומה תשמישה של אפתא לתשמיש של בית [במקצת].(4)

תאני שנה **רב יוסף: שלש שמות יש לו,**(5) **״יציע״, ״צלע״ ו״תא״.**

הביאור להלן הוא לפי רבנו גרשום:

בבית המקדש שעשה שלמה, היו בנויים מסביב לכותל ההיכל לשכות רבות, הנקראות גם ״תאים״, שהם היו חדרים בהם השתמשו לצרכי המקדש.

ה״תאים״ היו בנויים בין כותל ההיכל מצד אחד, ובין כותל נוסף מצד שני. והיו שם שלוש שורות של תאים, בשלש קומות, זו על גבי זו, מסביב לשלשת כתלי המקדש [חוץ מן הכותל המזרחי, שבו היה פתח המקדש].

כל שורת תאים כזאת, נקראת בלשון הכתוב ״צלע״.

מקום התאים היה, כאמור, בין צדו החיצוני של כותל המקדש, ובין קיר נוסף, שהיה מקביל לכותל בית המקדש. [עיין איור 1 מ״פירוש חי״ בעמוד הבא]

כיון שהיו התאים בנויים בשלש קומות בין שני הכתלים, היה צורך לנקב את הכתלים משני הצדדים כדי לתקוע בהם את ראשי הקורות של התקרה [שבכל קומה וקומה], כי אחרת לא היה לקורות התקרה על מה להשען.

אך את הכותל של ההיכל לא ניקבו, כדי שיהיה כותל ההיכל יציב, ללא נקבים, ולכן בנו את עובי הכותל של ההיכל בצורה מדורגת כלפי חוץ.

והיינו, שעובי הכותל של ההיכל בתחתיתו היה שש אמות, והוא הצטמצם בצורה מדורגת של שלשה ״מדרגות״ [בצדו החיצון], לחמש אמות, לארבע אמות, ולשלש אמות.

---

3. כן פירש רשב״ם. והרי״ף פירש שאפתא היא עלייה שעושין על גבי הבית, ואין לה פתח מבחוץ, אלא עושין ארובה [פתח] בתקרת הבית, ודרכה עולים ונכנסין לעלייה. ובדקא חלילה הוא חדר שעושין סביבות כותלי הבית מבחוץ, וכניסתו היא מבחוץ.

4. כן פירש הרשב״ם. והרי״ף מפרש שאפתא היא עלייה הנמצאת בתוך האויר של הבית, מה שאין כן בדקא חלילה, הנמצאת מחוץ לאויר הבית, לכן יותר מסתבר לומר שאפתא היא בכלל בית מאשר בדקא חלילה.

5. לפירוש רשב״ם, כוונת רב יוסף היא לומר,

איור 1

כך, שהיה מקום להניח את קורות התקרה של התאים בשורה התחתונה על ה"מדרגה" הראשונה שנוצרה בעובי הכותל של ההיכל, וכן את הקורות של תקרת התאים שבקומה האמצעית הניחו על המדרגה השניה שנוצרה בעובי הכותל של ההיכל, ואילו את הקורות של התקרה של התאים בקומה השלישית, הניחו על המדרגה השלישית. [עיין איור 2 מ"פירוש חי"].

איור 2

כאמור, עובי הכותל של ההיכל למטה היה שש אמות, והוא הצטמצם בהגיעו לגובה התאים שבשורה הראשונה לחמש אמות, ויצר "מדריגה" ברוחב של אמה בכותל ההיכל כדי שראשי הקורות של תקרת התאים בקומה הראשונה יונחו על המדריגה,

---

שיש שלשה שמות ליציע הכתוב בפסוק, שפירושו חדר סמוך לכותלי ההיכל מבחוץ. אבל יציע של המשנה פירושו בדקא חלילה, שהוא מלא חלונות, ואינו כמו היציע של הפסוק שלא היה מלא חלונות.

ואילו לפירוש הרי"ף, בא רב יוסף להוכיח כשיטתו, שיציע הוא בדקא חלילה, כלומר חדר מבחוץ, מהפסוק שקורא "יציע" לחדר מבחוץ. ועל זה אומר שיש לו שלשה שמות, יציע, צלע ותא. כן כתב הרמ"ה עיין שם.

במקום לנקב את הכותל כדי להניחם בו. [עיין באיורים].

ולכן, שורת היציע [התאים] התחתונה, שהיתה בין כותל ההיכל ובין הקיר המקביל, רחבה חמש אמות, כדברי הכתוב דלהלן.[6]

והקורות של התקרה שלה היו באורך שש אמות, כאשר אמה אחת מהן מונחת על המדריגה שנוצרה מצמצום עובי הכותל של ההיכל.

ולמעלה, כנגד היציע התיכונה, האמצעית, היה עוביו של כותל ההיכל חמש אמות בלבד, עד התקרה של היציע התיכונה. ונמצא שהיה רחבם של התאים ביציע התיכונה, שהיו בין כותל ההיכל ובין הכותל המקביל, שש אמות.

ומכנגד התקרה של התיכונה ולמעלה הימנו, הצטמצם עובי הכותל לארבע אמות, כך שנוצרה מדרגה נוספת ברוחב אמה, שעליה היו שוכבות קצות הקורות של התקרה התיכונה.

והיה עוביו של הכותל ארבע אמות כנגד היציע העליונה.

נמצא שהיה רחבה של היציע העליונה שבע אמות.

ומכנגד התקרה של העליונה נתמעט עובי הכותל והיה שלש אמות, ועל האמה שכנס הכותל היו שוכבות קצות קורותיו של העליונה.

וכאמור, עשו כל זה כדי שיהיה מקום בעובי כותל ההיכל שעליו ישענו קצות הקורות של התקרות של התאים, ולא יצטרכו לנקוב את קירות הבית לתחוב שם ראשי הקורות, כדי שלא יהא הכותל רעוע.

"יציע" — **דכתיב** [מלכים א ו]**"היציע התחתונה, חמש באמה רחבה".**

"צלע" — **דכתיב** [יחזקאל מא] **"והצלעות, צלע אל צלע, שלש ושלשים פעמים".**

הפסוק מדבר על הבית השלישי, שיבנה במהרה בימינו, שיהיו שם שלשים ושלש "צלעות", לשכות [תאים] הבנויות מחוץ לכותל ההיכל. וסדרן הוא כך: בצד צפון יהיו חמש צלעות, זו בצד זו, וכן בדרום חמש זו בצד זו, ואחת במערב, הרי י"א. והיו הצלעות משולשות בגובהן, תחתיים, שניים ושלישים, זו על גבי זו, נמצא שהיו ל"ג צלעות.

"תא" — **דכתיב** [יחזקאל מ] **"והתא, קנה אחד אורך, וקנה אחד רחב. ובין התאים, חמש אמות".** מדת ה"קנה" היא שש אמות. נמצא, שהיה אורך התא שש אמות, וכן הרוחב שש אמות. וכאן מדובר על היציע התיכונה, שהיתה שש על שש. ועובי הכותל של התאים, שהיה מפסיק בין זה לזה, היה חמש אמות.

ואי בעית אימא, מהכא, מכאן אפשר להוכיח שנקרא "תא", מהמשנה במסכת מדות [ד ו].

דתנן: עובי **כותל ההיכל** שאחורי בית קדש

---

6. כן פירש רבינו גרשום. ואילו התוס' כתבו שלמטה היה עביו ז' אמות, וכנגד התיכונה

הקדשים, הוא **שש** אמות. **ועובי התא שש.** ומדובר כאן בתא של הצלע התיכונה, שהיתה רחבה שש.(7) **ועובי הכותל** של הקיר החיצון של **התא, חמש.**

אמר מר זוטרא: מה ששנינו אין היציע נמכר בכלל הבית, **והוא,** מדובר רק באופן **דהוי** היציע **ארבע אמות.** רק אז הוא אינו נכלל בכלל הבית. אבל אם שטחו של היציע הוא פחות מארבע אמות, הוא אינו חשוב בפני עצמו, ובטל אגב הבית.(8)

אמר ליה רבינא למר זוטרא: לדידך, לשיטתך, **דאמרת עד דהוי** היציע לפחות **ארבע אמות,** אולם בפחות מזה הוא כן נמכר אגב בית. **אלא מעתה, גבי בור, דתנן,** ששנינו לקמן במשנה [סד א]: המוכר בית, **לא** מכר **את הבור** שבבית, **ולא את הדות** [דות הוא כמו בור, אלא שבור הוא חפירה באדמה, ודות הוא בנין על גבי קרקע בצורת בור, עיין איור 3 מ"פירוש חי"], וזאת, **אף על פי שכתב לו עומקא ורומא.** שכתב לו המוכר "בית זה אני מוכר לך, ועומקו ורומו", מכל מקום, לא נכלל בזה בור ודות.

ואם כן, לדבריך, **הכי נמי, אי הוו ארבע אמות, אין, אי לא, לא!**

וכי מדובר דוקא כשהבור והדות הם רחבים ארבע אמות, אבל בפחות מכן הם נמכרים

איור 3

בכלל הבית!? והלא סתם בור אינו רחב ארבע אמות. ודוחק לומר שהמשנה מדברת רק באופן שרחב ארבע אמות.

ודוחה הגמרא: **הכי השתא!?** מהו הדמיון בין זה לזה!?

והרי **התם,** בבור ודות, **הא תשמישתא לחוד, והא תשמישתא לחוד.** תשמיש של בית אינו דומה כלל לתשמיש של בור ודות, שהבית עשוי לדירה, והבור עשוי להיות שם מים וכדומה, לפיכך אינו בכלל בית גם אם הוא פחות מארבע אמות.

ואילו **הכא,** ביציע, **אידי ואידי חדא תשמישתא היא.** הבית והיציע שניהם תשמישם שוה, ששניהם עשויין לדירה. ולכן, רק **אי הוי** היציע **ארבע אמות,** אז הוא **חשיב** מקום בפני עצמו, **ואי לא, לא חשיב.** ובטל אגב בית.

נתמעט עביו לו' אמות, וכנגד העליונה נתמעט לה' אמות, וכנגד התקרה של העליונה נתמעט לארבע אמות.

7. או שבבית שני היתה היציע התחתונה רחבה שש, ובבית ראשון שרחבה שבע, והמשנה מדברת על בית שני. עיין תוספות.

8. הרא"ש מסתפק האם גם בחדר דוקא אם הוא ארבע אמות אינו מכור, ופחות מזה מכור, או שכיון שאין תשמישו שוה כל כך לבית, דינו כבור ודות שאף על פי שאין בהם ארבע אמות אינם מכורים בכלל בית. ודעת הרמ"ה והנימוק"י ששוה חדר ליציע שצריך שיהא בו ארבע אמות,

שנינו במשנה: **ולא את החדר שלפנים הימנו:**

ודנה הגמרא: **השתא, יציע לא מיזדכן,** אינו נמכר היציע בכלל הבית, אף על פי שתשמישו שוה לשל בית, אם כן, **חדר,** שאין תשמישו שוה לשל בית, שהחדר עשוי לשמירת חפצים, **מיבעיא!?** הרי פשוט הדבר שאינו נמכר בכלל בית, ולמה הוצרך התנא להזכירו?

סא-ב ומתרצת הגמרא: **לא צריכא,** אין צורך להזכירו, שלא מכר את החדר, אלא כדי לחדש, **דאף על גב דמצר ליה מצרי אבראי,** שכתב לו בשטר "מצרים", והיינו, שסימן לו את גבולות הבית מסביב, מחוץ לחדר. וכגון שכתב: ביתו של ראובן, הוא מצד מזרח של הבית הנמכר, וביתו של שמעון הוא מצד מערב של הבית הנמכר, וכן לצפון ודרום. והחדר נמצא בתוך המצרים האלו. ולכן היה מקום לומר שהחדר הזה נכלל בתוך המכירה של הבית. לכן בא התנא להשמיענו שאינו כן, **כדרב נחמן.**

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה:

המוכר בית לחבירו בבירה גדולה, והיינו, שמכר לו "בית", דירה פרטית, בתוך בנין גדול הנקרא "בירה". ובמרכז הבירה [הבנין] יש אולם מרכזי גדול, שממנו יש פתחים לדירות הפרטיות של האנשים המתגוררים ב"בתים" של הבנין הזה. והאולם עצמו אינו עשוי לתשמיש דירה אלא רק להילוך וישיבה של בני הבתים שבבנין הזה.

הרי **אף על פי שמצר לו מצרים החיצונים,** כגון שהיה עומד באחד מבתי הבירה ואמר לו: בית זה אני מוכר לך! וכתב לו בשטר את המצרים של הבית מחוץ לבירה, והיה אפשר לומר שכל הבירה נכללת במכירה של הבית הזה, שכל הבירה הוא שלו, משמיענו רב נחמן שאינו כן אלא רק "**מצרים הרחיב לו**". לא נתכוין למכור אלא את הבית הזה, ולא את הבירה כולה, רק ש"הרחיב" בשטר את המצרים של הבית סביבותיו, אך לא מכר אלא רק את הבית שעומד בו.

ודנה הגמרא: **היכי דמי?** במה דיבר רב נחמן?

אילימא, אם נאמר שרב נחמן דיבר במקום **דקרו ליה לבית "בית", ולבירה "בירה",** שבני אדם קוראים לבית שבבירה בית, ולבירה עצמה קוראים בירה ולא בית, הרי **פשיטא** הוא שרק **בית זבין** מכר **ליה, בירה לא זבין ליה!** שהרי אמר לו בית אני מוכר לך, ואין הבירה נקראת בית. ומה שכתב מיצרים חיצונים, על כרחך ש"הרחיב" לו את המיצרים.

אלא, שמא תרצה לתרץ ולומר, שמדובר במקום **דלבירה נמי קרו לה בית,** שלבירה קוראים גם בית וגם בירה, והיינו, שיש לבירה שני שמות, בירה ובית.

אי אפשר לתרץ כך, כי אם כן, **כוליה זבין ליה.** כל הבירה מכר לו, כיון שגם הבירה נקראת בית, והרחיב לו המצרים.[9]

והרשב"א והריטב"א סוברים דחדר חלוק מיציע ואין צריך שיהא בו ארבע אמות.

9. זהו פירוש ר"י בתוס', שלפי הצד הזה קוראים לבירה גם בירה וגם בית, וכן למסקנא קוראים

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא, דרובא קרו ליה לבית "בית", לבירה "בירה"**, רוב בני אדם קוראים לבירה רק "בירה" ולא בית, **ואיכא נמי דלבירה קרו ליה בית**, יש מיעוט אנשים שקוראים לבירה גם בית.

מהו דתימא, היית חושב לומר, **כוליה זבין ליה** מכר לו כל הבירה, כי היות שהרחיב לו המצרים, גילה בכך דעתו שהוא מהמיעוט שקוראים לבירה גם בית, **קא משמע לן** משמיענו רב נחמן, **מדהוה ליה למכתב "ולא שיירית בזביני אלין כלום"**, שאם היה מתכוין באמת למכור כל הבירה היה מוסיף לכתוב בשטר ולא שיירתי כלום במכירה הזאת, **ולא כתב, שמע מינה שיורי שייר.** מזה שלא כתב כך, מוכח שכן שייר במכירתו, ולא מכר אלא את הבית.

וכן הוא לענין חדר, שאף על פי שמיצר לו מצרים החיצונים, כיון שלא כתב "ולא שיירית בזביני אלין כלום", אנחנו מפרשים דבריו שלא נתכוין למכור את החדר אלא רק הרחיב לו את המצרים, שאין החדר ניכר כל כך לאנשי העיר לכן לא תפס אותו לגבול, אלא תפס מצרים יותר ניכרים, שהם רחוקים יותר.[10]

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: המוכר שדה להבירו בבקעה גדולה, שיש בה הרבה שדות, והיה עומד באחד מן השדות ואמר לו "שדי זו אני מוכר לך", **אף על פי שמצר לו מצרים החיצונים**, שכתב לו גבולות מארבעה צדדין שהם רחוקים משדה זו, רק **מצרים הרחיב לו.** ולא נתכוין למכור אלא שדה זו ולא את כל הבקעה, על אף שכל הבקעה שייכת לו.

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, איך מדובר?

אילימא דקרו ליה לשדה שדה, ולבקעה בקעה, ואין קוראים לבקעה שדה, הרי **פשיטא** שרק **שדה זבין ליה**, ואילו **בקעה, לא זבין ליה!** פשוט הוא שלא מכר לו אלא את השדה ולא את כל הבקעה, שהרי הזכיר לו לשון שדה, ואין בקעה נקרא שדה.

ואלא, שמא תתרץ, **דלבקעה נמי קרו לה שדה**, שבקעה נקראת גם בקעה וגם שדה, אי אפשר לומר כך, שהרי אם כן, **כוליה זבין ליה!** מכר לו כל הבקעה כיון שמצר לו מצרים החיצונים.

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא**, מדובר **דאיכא דלשדה קרו ליה שדה, ולבקעה בקעה**, יש אנשים שקוראים לשדה שדה, ולבקעה בקעה ולא שדה,[11] **ואיכא נמי דלבקעה קרו לה**

כן מיעוט אנשים, וכיון שקוראים לבירה גם בירה וגם בית, על כרחך מה שמבואר בגמרא שמכר לו כל הבירה זהו רק מחמת שמיצר לו מצרים החיצונים, אבל בלא זה אין אומרים שמכר לו כל הבירה. וריב"ם פירש, שלפי הצד הזה כשקוראים בית מתכוונים גם לבירה אלא אם כן מזכיר בפירוש שמתכוין רק לבית ולא לבירה. ולפי זה, גם אם אין מיצר לו מצרים חיצונים אמרינן שמכר לו כל הבירה.

10. תוס' מסתפקים האם הדין הזה הוא רק בחדר או שהוא גם ביציע. והרא"ש כתב שזהו גם ביציע. וכן הוא דעת רבינו יונה והרשב"א. אמנם הנימוק"י מדייק מהרי"ף שסובר שזהו רק בחדר ולא ביציע.

11. גירסת הרמ"ה והרשב"א דרובא קרו לשדה

שדה, ויש אנשים שקוראים לבקעה גם שדה.

מהו דתימא, כוליה זבין ליה, כיון שמצר לו מצרים החיצונים, **קא משמע לן, מדהוה ליה למכתב ליה "לא שיירית בזביני אלין קדמי כלום",** כיון שהיה צריך לכתוב לו שלא שייר במכירה הזו לפניו כלום, **ולא כתב ליה, שמע מינה שיורי שייר.**

וצריכא. רב נחמן הוצרך להשמיענו דבריו גם בבית בבירה, וגם בשדה בבקעה.

דאי אשמעינן בית, משום דהא תשמישתא לחוד והא תשמישתא לחוד, תשמיש הבית אינו דומה לתשמיש הבירה, שהבית עשוי לדירה, והבירה עשויה רק להילוך וישיבה, לכן לא נכלל כל הבירה במכירה של הבית כיון שתשמישן חלוק.

אבל בקעה, דכולה חדא תשמישתא היא, כל השדות שבבקעה תשמישן שוה, שעומדין לחרישה וזריעה, **אימא כוליה זבין ליה,** שהכל נכלל במכירה של השדה, לכן הוצרך להשמיענו בבקעה שלא מכר אלא את השדה הזה.

ואי אשמעינן בקעה, הייתי אומר מה שהרחיב לו המצרים אינו משום שנתכוין למכור הכל, אלא **משום דלא הוה ליה למימצר ליה,** לא היה יכול ליתן מצרים הקרובים לשדה, כיון שאין השדות שבבקעה ניכרים חילוקן זה מזה, ולא היו יודעים באיזה שדה הוא מדבר, לכן הרחיב המצרים וכתב מצרים ניכרים, כגון שדה ראובן מן המזרח ושל שמעון מן המערב וכדומה. **אבל בית,** שכל בית משונה מחבירו באורך וברוחב ובגובה ובעובי הכתלים, וניכרין חילוקן זה מזה, **דהוה ליה למימצר ליה** מצרים קרובים לבית הזה, **ולא מצר ליה,** הרי היה מקום לומר **שכוליה זבין ליה,** שמכר לו כל הבירה, ולכן **צריכא.** הוצרך רב נחמן להשמיענו שלא מכר לו אלא את הבית.

כמאן אזלא כמו מי הולכת המימרא הזאת, **הא דאמר רב מרי (בריה) [ברה] דבת שמואל,** שהיה הבן של הבת של שמואל, שנשבית לנכרים, **(בר שילת) משמיה דאביי,** שאמר בשם אביי:

האי מאן דמזבני ליה מידי לחבריה, מי שמוכר קרקע לחבירו, **צריך למכתב ליה: לא שיירית בזביני אלין קדמי כלום:** לא שיירתי כלום לפני במכירה הזאת.

כמאן? כרב נחמן אמר רבה בר אבוה. הסובר שאפשר לטעון "מצרים הרחבתי לו". וכדי שלא יוכל לטעון כן, צריך לכתוב לא שיירתי כלום במכירה הזאת, שאז אינו יכול לטעון מצרים הרחיב לו.

ומביאה הגמרא מעשה **בהוא** גברא **דאמר ליה לחבריה: ארעא דבי חייא,** את הקרקע שקניתי מרבי חייא [או שקניתי מאיזה איש ששמו חייא], **מזבננא לך,** אני מוכר לך. ולא פירש איזה קרקע וכמה קרקעות.

שדה ולבקעה בקעה, ואיכא מיעוטא דקרו לבקעה נמי שדה, כמו לעיל גבי בירה. והריטב"א לעיל גבי בירה מביא גירסא שגורסים שם כמו כאן, דאיכא אינשי דקרו לבירה בירה ואיכא אינשי דקרו לבירה בית. והגירסא שלנו היא מוקשית, שלענין בירה כתוב דרובא דאינשי וכו' ומיעוטא וכו', ולענין שדה כתוב איכא אינשי וכו' ואיכא אינשי וכו'.

הואי ליה תרתי ארעתא דהוה מתקרין "דבי חייא", היו לו למוכר שתי קרקעות שנקראות "דבי חייא", היינו שקנאם מרבי חייא [או מאיזה איש ששמו חייא].(12)

אמר רב אשי: חדא אמר ליה, תרתי לא אמר ליה. לשון "ארעא" משמע רק קרקע אחת, ואם כן, לא מכר לו אלא קרקע אחת משתי הקרקעות דבי חייא, ויכול ליתן לו איזה שירצה, לפי שיד המוכר על העליונה, כיון שהוא המוחזק.

ואי אמר ליה "ארעתא" סתמא, הרי **מיעוט "ארעתא", שתים.** ומכר לו שתי קרקעות.

ואי אמר ליה "כל ארעתא", הרי **כל ארעתא דאית ליה** מכר לו, **לבר מבוסתני**, חוץ מגנות **ופרדיסי**, כרמים. מפני שגנות וכרמים אינם נכללים בלשון "ארעתא".

ואי אמר ליה: כל **זיהרא** אני מוכר לך, הרי הלשון הזה כוללת את כל הקרקעות הנעבדים,(13) ולכן מכר לו **אפילו בי בוסתני ופרדיסי. לבר מבתי ועבדי.** חוץ מבתים ועבדים, שהם לא כלולים בלשון זיהרא, מפני שאינם קרקע הנעבד.

ואי אמר ליה "נכסי", אפילו בתי ועבדי. סב-א
מפני שלשון נכסים כולל גם אותם.(14)

ואם **מצר לו**, כתב בשטר המכירה המצרים היינו גבולי השדה, **מצר אחד ארוך ומצר אחד קצר**, כגון שכתב בצד מערב מיצר ארוך, היינו ששדה של שמעון הוא המיצר המערבי, ושדהו של שמעון ארוך מאה אמה, ואילו בצד מזרח כתב לו מיצר קצר, כגון שדהו של לוי, שהוא ארוך רק נ' אמה(15) —

אמר רב: לא קנה אלא כנגד הקצר. קנה רק חצי השדה באורך נ' אמה, שהוא בין המיצר שבמזרח לבין המיצר שבמערב, אבל את

---

12. כן משמע מרבינו גרשם.

13. מאירי.

14. דעת הרשב"ם שאם אמר נכסי כולל בתים ועבדים אבל לא מטלטלין, ואם אמר כל נכסי כולל גם מטלטלין. והרמב"ם גורס לעיל במקום זיהרא נכסי, וסובר שנכסי לבד כולל גם גנות וכרמים אבל לא בתים ועבדים, וכל נכסי כולל בתים ועבדים וגם מטלטלין.

ותוס' והרא"ש סוברים שאין לחלק בין נכסי לבין כל נכסי, אלא יש חילוק בין נכסי לבין נכסאי או נכסיי, שנכסאי או נכסיי משמע אף מטלטלין, ונכסי לא משמע מטלטלין. עוד כתבו לחלק בין מכר למתנה, שהסוגיא שלנו מדובר במכר, ובמתנה נכלל גם מטלטלין.

והקשה המאירי, למה בנכסי אומרים שמכר כל שדותיו, ואין אומרים שמכר רק שתים כמו בארעתא. ותירץ שבארעתא שייך לומר ארעתא אחד או שתיים או יותר, לכן כשאמר ארעתא בסתם מתפרש שכוונתו לשתים, אבל בנכסי לא שייך לומר נכסי אחד או שתים, שהוא לשון כללי ולא לשון פרטי, לכן אינו מתפרש שכוונתו לשתים, אלא כולל הכל. אולם הריטב"א חולק על זה וסובר שאם אמר נכסי אין נותן לו אלא שני דברים שנקראים נכסי. עיין שם.

15. כתב הרשב"ם, שמדובר כשכתב לו גם מיצר צפוני ודרומי, ולא אומרים שזה מוכיח שמכר לו כל השדה, שאם לא כן למה כתב לו מיצר רביעי שהוא רחוק, שאומרים מצרים הרחיב לו. כן כתבו התוס'. אולם כתבו בשם ר"י שחולק על

החצי השני, שאינו אלא כנגד המיצר שבמערב לא קנה כלל. [עיין איור 4 מ"פירוש חי"] כי אנו מפרשים דבריו שלא נתכוין למכור אלא כנגד הקצר, ומה שהזכיר בצד מערב מיצר ארוך, זה משום שהיה צריך להזכיר שדה שמעון במיצר מערבי, ושדה שמעון ארוך ק' אמה, ולא יכול לסמן עד היכן מגיע המיצר בשדה שמעון, לכן הרחיב המיצר, וכתב בסתם ששדהו של שמעון הוא המיצר המערבי.

איור 4

אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: ויקנה כנגד "ראש תור". הלא אפשר לומר, כי מה שהזכיר כאן מיצר ארוך וכאן מיצר קצר, בדוקא כתב כן, ולא הרחיב המיצר, אלא נתכוין שיקנה חצי השדה שכנגד מיצר הקצר, ובחצי השני, שכנגד מיצר הארוך בלבד, יקנה חצי מזה באלכסון, היינו שעושים קו מקצה המיצר הארוך אל המיצר הקצר באלכסון, וכל השטח שהוא בתוך הקו הזה, קנה, ומה שחוץ לקו הזה, לא קנה. [עיין איור 5 מ"פירוש חי"]

איור 5

שתיק רב. לא ענה להם דבר.[16]

ומודה רב, קודם ששתק, **היכא דאיכא מצר ראובן ושמעון מחד גיסא,** כגון שיש בצד מערב שדה ראובן ושדה שמעון, **ומצר לוי ויהודה מחד גיסא,** שבצד מזרח יש שדה לוי ושדה יהודה, שדה לוי הוא כנגד שדה ראובן, ושדה יהודה כנגד שדה שמעון, וכתב לו במיצר מערבי שדה ראובן ושדה שמעון, ובמיצר מזרחי כתב לו רק שדה של לוי [או רק שדה של יהודה], מודה רב שקנה כנגד "ראש תור" ולא רק כנגד הקצר. [עיין איור 6 מ"פירוש חי"]

איור 6

הרשב"ם. וכן הוא דעת הרמ"ה שלא כתב לו אלא שלשה מצרים ולא מיצר רביעי, שאם לא כן אומרים שמכר לו כל השדה כנגד הארוך.

16. שיטת הרשב"ם ותוס' שמה ששתק היינו שהודה. אולם הרמב"ם פסק כרב. וכן כתב הרמב"ן בדעת הרי"ף, שמה ששתיק רב אינו

כי **מדהוה ליה למכתב ליה דראובן כנגד לוי,** שאם היה רוצה להקנות רק כנגד הקצר, למה כתב בצד מערב שדה ראובן ושמעון, שיכתוב רק ראובן במערב, שהוא כנגד לוי שבצד מזרח. או **ודשמעון כנגד יהודה,** אם כתב בצד מזרח שדה יהודה, שיכתוב בצד מערב רק שדה שמעון, שהוא כנגד יהודה.[17] **ולא כתב ליה** כך, אלא כתב בצד מערב שדה ראובן ושדה שמעון, **שמע מינה, שכנגד ראש תור הוא דאמר ליה.** מוכח מזה, שנתכוין להקנות לו חצי באלכסון, שבצד מערב הקנה לו כנגד שדה ראובן ושמעון, ובצד מזרח רק כנגד שדה לוי או לשל יהודה. ועל כרחך שעושים קו באלכסון.

מצר ראובן מזרח ומערב, ומצר שמעון צפון ודרום, היינו שיש לראובן שתי שדות, מצד מזרח של השדה הזאת ומצד מערב, ולשמעון יש גם שתי שדות, מצד צפון ומצד דרום, **צריך למכתב ליה "מצר ראובן, רוחין תרין", ו"מצר שמעון רוחין תרין".** שלא יכתוב לו בסתם שדה זו שאני מוכר לך הרי היא בתוך שדות ראובן ושמעון, שאם יכתוב כן אפשר יהיה לפרש שמחלקים את השדה לשתים באלכסון [עיין איור 7 מ"פירוש חי"], ונמצא כל חצי שדה עומדת בין ראובן מצד זה ושמעון מצד זה. היינו שראובן עומד בצד מזרח של החצי שדה, ושמעון מצד דרום, ואילו בחצי השני ראובן הוא בצד מערב, ושמעון הוא מצד צפון. לכן צריך לכתוב ששדה זו עומדת בין שתי שדות של ראובן ובין שתי שדות של שמעון, שאז ברור שמוכר לו כל השדה. וכל שכן אם יכתוב בפירוש מיצר ראובן מזרח מערב, ומיצר שמעון צפון ודרום, שבודאי מוכח שמוכר כל השדה.

איור 7

איבעיא להו: סיים לו את הקרנות, שהיו שדות הרבה של בני אדם מקיפין את שדהו, ולא כתב לו אלא ד' שדות של ארבעה קרנות השדה, היינו זויות השדה, ולא כתב שאר מצרים של ארכה ורחבה, **מהו?**

האם נאמר שאין דרך למכור קרנות השדה בלבד, ובהכרח מכר לו את כל השדה שבתוך המיצר של הקרנות האלו. או נאמר שלא נתכוין למכור לו אלא שורה אחת באלכסון מקרן לקרן שתי וערב. [עיין איור 8 מ"פירוש חי"].

איור 8

משום שהודה. אלא שכתב שמצא בספר מוגה שהרי"ף חזר בו ופסק כרב כהנא ורב אסי.

17. כתב הב"ח בהגהותיו שגירסא שלנו מורכבת משתי גירסאות, שגירסת רשב"ם זהו "דראובן

וכמו כן הסתפקו: כתב לו **כמין "גאם"**, אות יוונית הדומה לכ"ף סופית, כגון שכתב לו מיצר קרן דרומית מזרחית, היינו מיצר שנמצא מקצתו בקצה הדרום ומקצתו בקצה המזרח. ובצד שני כתב לו מיצר שהוא בקרן צפונית מערבית, שמקצתו בקצה צפון ומקצתו בקצה מערב [עיין איור 9 מ"פירוש חי"],[18] **מהו?**

איור 9

דהיינו, לפי הצד שבסיים לו את הקרנות לא קנה אלא שורה אחת מקרן לקרן, האם זה רק מפני שלא כתב אלא כנגד הקרנות, אבל כאן, שכתב תחילת כל רוח ורוח, אפשר לפרש שמכר לו כל השדה, ולא טרח לכתוב כל הרוח אלא רק תחילתו. או נאמר, לא מכר אלא מה שבין המיצר שכתב בדרום לבין המיצר שכתב במזרח, וכן מה שבין המיצר שכתב בצפון לבין מה שכתב במערב, שעושים קו באלכסון מדרום למזרח ומצפון למערב, ושוב עושים קו מה שבין מזרח דרום לבין מה שבין מערב צפון, זהו מה שמכר לו ולא יותר.

סב-ב וכמו כן הסתפקו: **בסירוגין**, כגון שהיו מקיפין את שדהו שמונה בני אדם, שנים לכל רוח, כגון ראובן ושמעון מן המזרח, לוי ויהודה מן הצפון, יששכר וזבולון מן המערב, יוסף ובנימין מן הדרום. וכתב לו שדהו של ראובן במיצר מזרח, לוי בצפון, יששכר במערב, יוסף בדרום, **מהו?**

האם נאמר אף לפי הצד שבכמין גאם לא קנה אלא שורה אחת באלכסון, זה משום שהדרך הוא למכור שורה אחת בשדהו, אבל כאן, הרי אין דרך למכור בסירוגין, היינו שמוכר כנגד ראובן ואילו כנגד שמעון אינו מוכר, וכנגד לוי מוכר ואילו כנגד יהודה אינו מוכר, וכן בשאר הרוחות, ועל כרחך מתפרש שמוכר כל השדה, אלא שלא רצה לטרוח להזכיר את כולם לכן דילגם בסירוגין, אבל נתכוין להקנות כל השדה. או שמחלקים את השדה לארבעה חלקים ושוב מחלקים כל חלק לשני חלקים באלכסון, ומכר לו רק את החלק שכנגד המיצר שהזכיר, ולא את החלק שכנגד מה שלא הזכיר. [עיין איור 10 מ"פירוש חי"]

איור 10

כנגד לוי",וגירסת התוס' הוא "דשמעון כנגד יהודה" והמדפיס הכניס שתי הגירסאות בפנים.

18. כן פירש הרשב"ם. ותוס' כתבו בשם ר"י שפירש גאם היינו שכתב רק שני מצרים כגון

ומסקינן: **תיקו.** כל הבעיות האלו נשארו בספק, ולא נפשטו.

ועתה מביאה הגמרא שלוש דעות, של רב, שמואל ורב אסי, במי שמכר שדה לחברו, ולא ציין את המיצר של אחד מארבעת צידי השדה:

מצר לו, כתב לו וסימן בשטר המכירה של השדה רק שלשה מתוך ארבעת המצרים שסביבות השדה, את מקום **מצר ראשון, ומצר שני, ומצר שלישי.** ואולם, את **מצר רביעי, לא מצר לו.**

אמר רב, קנה הכל, חוץ ממצר רביעי. קנה כל השדה חוץ משורה אחת על פני המיצר רביעי. וזאת, דוקא כשהשורה הזאת ניכרת משאר השדה, שאינה מקום הראוי לחרישה וזריעה, או שהיא תל אבנים, או שהיא תלולית עפר, שניכר שם הגבול של השדה.[19] והטעם הוא, כי היות ולא הזכיר מיצר רביעי, מתפרש הדבר שנתכוין המוכר לשייר רק מעט בשדה לעצמו.

ושמואל אמר, אפילו מצר רביעי. קנה הקונה גם את השורה הזאת שבמיצר הרביעי, ומה שלא הזכיר מיצר רביעי, מפני שסבור המוכר שאין צורך בכך, כיון שהזכיר בשטר את המצרים של שלש הרוחות.

ורב אסי אמר, לא קנה אלא תלם אחד על פני כולה. שורה אחת על פני כל שלשת המצרים, היינו שמכר לו רק שורה אחת, כמין חי"ת.

ומפרשת הגמרא את דברי רב אסי:

סבר לה רב אסי **כרב, דאמר שיורי שייר.** מזה שלא הזכיר מיצר רביעי, מוכח שנתכוין המוכר לשייר לעצמו חלק מהשדה.

ומדשייר במצר, שייר נמי בכולהו.

רב אסי סובר יותר מרב. והיינו, כמו שאומר רב שנתכוין המוכר לשייר לעצמו שורה אחת במיצר, כך סובר רב אסי שנתכוין לשייר בכל השדה, חוץ משורה אחת כנגד שלש הרוחות, שהרי הזכיר בשטר שלשה מצרים.

אמר רבא: הלכתא, קנה הכל, חוץ ממצר רביעי.

והיינו, שפסק הלכה כרב.

ולא אמרן, אין אנו אומרים שלא קנה מיצר רביעי, **אלא דלא מבלע,** באופן שהשורה שבמיצר הרביעי, הניכרת משאר השדה, אינה מובלעת בתוך שני המצרים, מכאן ומכאן, שהזכיר בשטר, אלא הולך המצר על פני שניהם, [עיין איור 11 מ"פירוש חי"].

איור 11

מזרח דרום או מערב צפון, האם קנה הכל או שקנה רק חצי באלכסון. וכן פירשו הר"י מיגאש והרמב"ם.

19. הרמב"ן כתב שזהו מקום שאין ראוי לחרישה וזריעה, ומכל מקום לפעמים יש שם אילנות. והרמ"ה כתב שזהו תל אבנים או עפר.

אבל מבלע, כשמובלע המיצר הרביעי בין המיצר של שניהם, **קנה** כל השדה, גם את שורת המיצר רביעי.

וכי לא מבלע, כששורת המיצר הרביעי אינו מובלעת בין שני המיצרים, **נמי לא אמרן** שלא קנה את שורת המיצר רביעי, **אלא** בשני אופנים: האחד, **דאיכא עליה ריכבא דדיקלא,** כשיש בשורה הזאת דקלים הנטועים שם כשהם מסובכים זה בזה, והיינו שגדלים הדקלים בצפיפות, והם דבר חשוב.

או, **והוי תשעת קבין,** כשמקום המיצר הוא תשעת קבין, שהוא ס"א אמה על ס"א אמה בקירוב, שזהו שיעור שדה כמבואר לעיל [יא א],[20] והוא מקום חשוב לעצמו ואינו מתבטל אגב השדה, לכן אינו נמכר ביחד עם השדה.

אבל ליכא עליה ריכבא דדיקלא, כשאין עליה הרכבת דקלים, וגם **ולא הוי תשעת קבין,** אינו מקום חשוב לעצמו, לכן **קנה** אפילו כשאינו מובלע בין שני המצרים.

ומדייקת הגמרא: **מכלל** זה אתה למד, **דכי מובלע, אף על גב דאיכא עליה ריכבא דדיקלא, והוי תשעת קבין, קנה.** כשהוא מובלע, הרי אפילו הוא מקום חשוב שיש עליה הרכבת דקלים, או ששטחו תשעה קבין, מכל מקום קנה, לפי שרק באינו מובלע מחלק רבא בין אם הוא מקום חשוב או לא, ומשמע שבמובלע בכל אופן קנה.

איכא דאמרי, אמר רבא, יש אומרים בשם רבא, שאמר בלשון אחר:

הלכתא, קנה הכל. ואפילו מצר רביעי.

ולא אמרן שקנה הכל **אלא דמבלע,** כשהמצר רביעי מובלע בין שני המצרים, **אבל לא מבלע, לא קני,** כשאינו מובלע אינו קונה מיצר רביעי.

וכי מבלע נמי, לא אמרן שקנה הכל, **אלא דליכא עליה ריכבא דדיקלא, ולא הוי תשעת קבין,** שאינו מקום חשוב לעצמו ולכן הוא נקנה אגב השדה כשמובלע.

אבל איכא עליה ריכבא דדיקלא, כשיש עליו הרכבת דקלים, או, **והוי תשעת קבין,** שהוא מקום תשעה קבין, **לא קנה** את שורת המיצר הרביעי.

ומדייקת הגמרא: **מכלל** זה אתה למד, **דכי לא מובלע** המיצר הרביעי, **אף על גב דליכא עליה ריכבא דדיקלא, ולא הוי תשעת קבין,** שאינו מקום חשוב, **לא קני.**

ומסכמת הגמרא:[21] **שמעינן מתרוייהו לישני דרבא,** למדין אנו משני הלשונות של

והמאירי כתב שזהו מקום מסוים שניכר משאר השדה. והכל עולה לפירוש אחד וכמו שנתבאר. והנימוק"י פירש מיצר רביעי היינו רביע מתוך השדה שסמוך למיצר הרביעי. וכן כתב הריטב"א בשם יש מפרשים ודחה זה עיין שם.

20. כתב הרשב"א מה שכתוב כאן שיעור תשעה קבין זהו משום שמדובר בשדה, ולא נחשב שדה פחות מתשעה קבין, אבל בגינה, השיעור הוא חצי קב כמבואר בדף יא א, וכן בכל דבר ודבר הנמכר כפי שיעורו.

21. כתב הרמב"ן שכל הקטע הזה אינו מלשון הגמרא, אלא הוא מדברי רב יהודאי גאון, שאין

רבא:

א. **דבשדה** עצמה, **לא שייר ולא מידי.** בגוף השדה לא השאיר כלום לעצמו.

ב. **ושמעינן נמי, דהיכא דמבלע, וליכא עליה ריכבא דדיקלא ולא הוי תשעת קבין,** כשיש שתי מעלות: א. המיצר הרביעי מובלע. ב. אין עליו דקלים ואין בו תשעה קבין, **קנה.** לפי שתי הלשונות.

ג. **לא מבלע ואיכא עליה ריכבא דדיקלא והוי תשעה קבין,** כשיש שני חסרונות: א. אינו מובלע, ב. יש עליו דקלים או שהוא מקום תשעה קבין, **לא קנה.** לפי שתי הלשונות.

ד. אבל אם **מבלע, ואיכא עליה,** כשהוא מובלע ויש עליו דקלים או שהוא תשעה קבין, שיש בו מעלה שהוא מובלע, וחסרון שהוא מקום חשוב.

ה. **או, לא מבלע, וליכא עליה,** כשאינו מובלע ואין עליו דקלים ואינו תשעה קבין, שגם כן יש בו מעלה שאינו מקום חשוב, וחסרון שאינו מובלע.

בשני האופנים האחרונים [ד. ה.] **איתמר לה להאי גיסא, ואתמר לה להאי גיסא,** תלויים הם בשתי הלשונות של רבא, שלפי לשון הראשון קנה, ולפי לשון השני לא קנה.

ופוסקת הגמרא: **שודא דדיינא.** הדין בזה תלוי לפי השלכת הדיינין, היינו הכל לפי הענין שיראו הדיין ויכירו את המוכר אם עינו יפה במכירה הזאת או עינו רעה, לפי אומד דעתם כך יפסקו האם קנה או לא.[22]

אמר רבה: ראובן ושמעון שהיה להם שדה בשותפות, ומכר ראובן את חלקו לאדם אחר, וכתב לו "**פלגא דאית לי בארעא** [חצי, שיש לי בקרקע], אני מוכר לך", אנו מפרשים את דבריו שנתכוין למכור לו **פלגא,** את כל חצי השדה שיש לו, ולא שייר לעצמו כלום. לפי שכך הוא פירוש דבריו: חצי השדה שיש לי, אותה אני מוכר לך.

אבל, אם כתב לו "**פלגא בארעא דאית לי** [חצי, בקרקע שיש לי] אני מוכר לך", לא נתכוין למכור לו אלא **ריבעא,** רביע מכל השדה. לפי שפירוש דבריו הוא: חצי מהחלק שיש לי בשדה זו אני מוכר לך, וכיון שחלקו בשדה הוא רק חצי, נמצא שמכר לו רביע.

אמר ליה אביי: מאי שנא הכי ומאי שנא הכי? מה החילוק בין זה לזה? הרי גם באופן השני ב"פלגא בארעא דאית לי" אפשר לפרש שכוונתו הוא, חצי השדה בקרקע הזה, שזהו החלק שלי, אני מוכר לך.

אישתיק, רבה שתק ולא ענה לו.

אמר אביי: אנא סברי, מדאישתיק קבולי קבלה. הייתי סבור מה ששתק, הוא משום שקבל את דברי. **ולא היא,** אינו כן. כי **חזינא ההוא שטרי דנפקי מבי מר,** ראיתי את השטרות היוצאים מבית אדוני, היינו רבה

דרך הגמרא לעשות סיכום.

22. כתבו הראשונים, אף על פי שבכל ספק בממון אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה, כאן נראה לגמרא, או לרבנן סבוראי, שאומרים שודא דדייני. ואין ללמוד מכאן למקום אחר.

שהיה רבו של אביי, **וכתיב בהו הכי,** היה כתוב בהם כך:

פלגא דאית לי בארעא — פלגא. כלומר שטר שהיה כתוב בתחילתו של השטר "אנו עדים על כך שפלוני אמר לחברו: חצי שיש לי בשדה אני מוכר לך", היה מוכח בסופו של השטר שמכר לו חצי, שכך היה כתוב בסופו של שטר כזה "וקנה פלוני מן פלוני את חצי השדה".

ואילו שטר שהיה כתוב בתחילתו: "אנו עדים שפלוני אמר לחברו: אני מוכר לך **פלגא בארעא דאית לי,** חצי בקרקע שיש לי", היה מוכיח השטר בסופו שמכר לו רק **ריבעא,** רבע מכל השדה, לפי שהיה כתוב בסוף השטר "וקנה פלוני מן פלוני רביע השדה".

ואמר רבה: ראובן שהיה לו שדה, ומכר את מקצתו לשמעון, כגון את חלק השדה שמצד מערב, ושייר לעצמו את החלק שממזרח, אך לא פירש בשטר כמה שטח מתוך השדה בצידה המערבי הוא מוכר לחברו, ולא כמה הוא משייר בשדה הזאת בצידה המזרחי לעצמו, אלא כתב רק את גבולי השדה שבא למכור, וכך כתב: הריני מוכר לך שדה אשר המיצר המערבי שלה הוא שדה של אדם בשם לוי, ואילו המיצר המזרחי הוא **מצר ארעא, דמינה פלגא,** דהיינו, המיצר הוא השדה הנותרת בידי, שממנה חלוקה השדה שאני בא למכור לך —

פלגא! אנו מפרשים את דבריו שמכר לו חצי השדה, כיון שהלשון שכתב, שהשדה הזו "חלוקה" מהשדה שלו, משמעו שהם מחולקים בשוה לחצאין.

אבל, אם כתב **מצר ארעא דמינה פסיקא,** הגבול בצד מזרח הוא השדה שלי, שממנה מופסקת השדה שאני בא למכור לך, מכר לו ממנה רק **תשעה קבין.** כי משמעות לשון זו היא שמכר לו שדה שאפשר לזרוע שם תשעה קבין, שהוא השיעור הפחות בשיעור שדה. וכמו שנזכר לעיל. כיון שהלשון "מופסקת" משמעותה היא, חלק מועט, המופסק מן המרובה. ולכן נותן לו חלק מועט בלבד. אלא שבפחות מתשעה קבין לא נקרא שדה, וכיון שהזכיר לשון שדה, על כרחך מכר שיעור תשעה קבין.

אמר ליה אביי: מאי שנא הכי, ומאי שנא הכי!? מהו החילוק בין זה לזה, שגם לשון מופסק משמעו כמו לשון חלוקה.

אישתיק רבה.

סבור מינה, הבינו התלמידים מדברי אביי: **אידי ואידי פלגא,** בשני האופנים מקבל הלוקח חצי.

ולא היא! אינו כן. **דאמר רב יימר בר** סג-א **שלמיה: לדידי מפרשא לי מיניה דאביי,** אני קיבלתי הפירוש בזה מאביי, **בין מצר ארעא דמינה פלגא, ובין מצר ארעא דמינה פסיקא,** שתיהן שוין:

אי אמר ליה "אלין מצרנהא", אם כתב לו מצרני השדה שהוא מוכר, בצד מזרח שדה שלי, שממנה חלוקה השדה הזו, או שממנה מופסקת השדה הזו, ובצד מערב שדה פלוני, וכן לצפון ודרום, ואחר כך הוסיף לכתוב "ואלין מצרנהא", כלומר אלו הן המצרים שלה, שזהו יתור לשון, ובא לייפות כחו,

לכן קנה **פלגא**, חצי השדה.[23]

אבל אם **לא אמר ליה "אלין מצרנהא" — תשעה קבין.** קנה רק תשעה קבין, שזהו הפחות בשיעור שדה, שלשון חלוקה אין מורה בדוקא על חצי.

פשיטא, זה פשוט, שאם שכיב מרע, או כל אדם המחלק נכסיו על פיו, **אמר: יחלוק פלוני בנכסי!** — נוטל המקבל **פלגא**, מחצית מן הנכסים.

אבל אם אמר: **תנו "חלק" לפלוני בנכסי**, יש להסתפק, **מאי?** מהי משמעות לשון "חלק" שאמר? האם לשון "חלוקה" הוא, ויטול המקבל מחצית מן הנכסים, או שמא כוונתו לתת רק חלק הראוי לנתינה, ובית דין צריכים לשער כמה הוא חלק הראוי לנתינה אצל אותו אדם[1].

אמר רבינא בר קיסי: תא שמע, לפשוט את הספק מברייתא:

דתניא: האומר: תנו חלק לפלוני בבור המים[2] שלי —

סומכוס אומר: כיון שיש ספק בכוונת הנותן אם התכוון לחלוק למקבל חצי ממי הבור, או שהתכוון לתת רק חלק כל שהוא [כגון: רביעית הלוג][3], מחמת הספק **אין** למקבל המתנה מן הבור **פחות מרביע.** כי לדעת סומכוס, ממון המוטל בספק חולקים, ומקבל

---

23. כן פירש הרשב"ם. והר"י מיגאש פירש, שאם כתב מצרני השדה שלו, מתפרש מזה שמוכר לו חצי משדהו, לכן מפרש מצרני שדהו, כדי שידעו כמה הוא חצי השדה, שלפי גודל שדהו כך הוא החצי שלוקח, אבל אם לא כתב לו מצרני שדהו, מתפרש מזה שמוכר לו רק תשעה קבין, לכן אין נפקא מינה כמה הוא גודל שדהו, שהרי בכל אופן אין לוקח אלא תשעה קבין.

והנימוק"י פירש אם כתב לו מצרני השדה שמוכר לו, היינו מצד מזרח קרקע שלו, ומצד מערב שדה פלוני, ומצד צפון ודרום גבול פלוני, מכר לו חצי, שאם לא כן למה האריך, הרי נותן לו רק תשעה קבין, ואם לא כתב אלא מיצר מזרח ומערב ולא כתב של צפון ודרום, לא מכר אלא תשעה קבין.

1. הרשב"ם הקשה, מדוע מסתפקת הגמרא בכוונת לשון "חלק" שאמר, הרי מפורש בתוספתא [ז טז] שהאומר: תנו חלק לפלוני בנכסי, יירש פלוני יחד עם הבנים שוה בשוה. ומתרץ הרשב"ם, שאפשר לומר שכאן מדובר באופן שאין לו בנים, ואף על פי שיש לו קרובי משפחה היורשים אותו, בכל זאת, אינו נותן דעתו על יורשים אחרים, וודאי כוונתו היא לתת אותו חלק הראוי לנתינה או מחצית מנכסיו. עוד אפשר לומר, שכאן מדובר באופן שאמר: "תנו חלק לפלוני בני בנכסי, והשאר נתונים לפלוני", ובאופן זה לא שייך לפרש כוונתו כמו שמפרשים בתוספתא. עוד אפשר לומר, שהגמרא לא שמעה ברייתא זו, כי אם היו שומעים אותה, היו מביאים אותה לדיון בבית המדרש. עוד אפשר לומר, כי הם שמעו ברייתא זו, אלא שלא סברו כמותה משום שסומכוס חולק על ברייתא זו כמבואר לקמן, ואנו סוברים כסומכוס שאמר: ממון המוטל בספק חולקים, [כמבואר בב"ק מו א].

2. כך פירש הרשב"ם, אבל הר"ח הביא בשם רב האי גאון שהכוונה היא לבור של יין.

3. תוספות.

את הממוצע בין שני צדדי הספק.

וכן **לחבית** אם אמר הנותן: תנו חלק לפלוני בבור כדי למלאות חבית להשקאת בהמותיו — **אין** למקבל **פחות משמינית** מן הבור, משום שעבור החבית צריך חצי מן הבור, וכאשר אמר "חלק", יש להסתפק שמא כוונתו למחצית החבית, דהיינו רבע הבור, או שמא כוונתו רק לחלק כל שהוא, לכן מספק יש למקבל לכל הפחות חצי מרבע הבור, דהיינו שמינית.

ואם אמר אמר הנותן: תנו חלק לפלוני מן הבור **לקדרה**, כדי לתקן מאכלו — **אין** למקבל **פחות מי"ב**, כי שיעור המים לקדירה, הוא שליש בור, ויש להסתפק אם כוונתו לתת חלק מחצית מן הראוי לקדרה, דהיינו שישית, או רק חלק כל שהוא, לכן מספק מקבל לכל הפחות רבע משיעור הראוי לקדירה, דהיינו מחצית משישית, שהוא אחד מי"ב מן הבור.

ואם אמר הנותן, שנותן חלק ממי הבור **לטפיה**, דהיינו כלי קטן המיועד לשתיה — כיון ששיעור המים הראוים לטפיח, הוא רבע הבור, מספק **אין** למקבל **פחות משה עשר** מן הבור, דהיינו רבע משיעור הראוי לטפיח.

ומברייתא זו יש לפשוט את הספק של הגמרא, שכאשר אמר הנותן: תנו "חלק" בנכסי — נוטל המקבל מחמת הספק לכל הפחות רבע מן הנכסים.

תנו רבנן בברייתא:

בן לוי שמכר שדה לישראל, ואמר לו הלוי לישראל, אני מתנה אתך את מכירת השדה **על מנת שמעשר ראשון** של שדה זו נשארת **שלי** — **מעשר ראשון שלו** שייך לו, ללוי.[4] וההסבר לכך מבואר לקמן, משום שאין אדם קונה דבר שלא בא לעולם, לכן אנו אומרים ששייר המוכר ולא מכר את מקום המעשר, ומשום כך מעשר הראשון שייך לו, ואפילו אם מכר הלוקח את השדה לאחר, המעשר הראשון נשאר של לוי המוכר, כי הלוקח אינו יכול למכור לאחר את זכותו של לוי.

ואם אמר לוי והתנה בשעת המכירה, שמעשר הראשון של שדה זו ישאר **לי ולבניי** — אם **מת** לוי, **יתן** הלוקח את המעשר הראשון **לבניו** של לוי[5].

ואם אמר לו לוי והתנה עמו, שהמעשר הראשון שלי **כל זמן שהשדה זו בידך** — אם **מכרה** הלוקח ללוקח שני **וחזר** הלוקח

---

4. התוספות פירשו, כי אינו נחשב ככהן המסייע בבית הגרנות שמבואר בבכורות [כו ב] שאסור משום הכתוב "שחתם ברית הלוי" [מלאכי ב]. כיון שכאן פירות המעשר שייכים לו באופן מוחלט, ורק מכר ללוקח זכות לעשר את פירותיו מפירות אלו.

וברשב"ם פירש כי כיון שהלוקח אינו מוזיל את המקח, והמוכר אינו נותן שום דבר בעד המעשר שמקבל, אין בזה משום כהן המסייע בבית הגרנות.

5. הרשב"ם מבאר, שאם לא פירש במפורש שהזכות תשאר גם לבניו, אינו מוריש זכות זו לבניו, כי כיון שרק מחמת יתור הלשון אנו אומרים שכוונתו לשייר במכירה את מקום המעשר, לכן די לנו אם תועיל יתור הלשון למה

ולקחה חזרה מהלוקח השני — **אין לו עליו** ללוי אין על הלוקח הראשון **כלום**, אין לו שום זכות לקבל את המעשר. כי בשעה שהלוקח מכר את השדה לאחר, פקעה זכות זו של לוי ששייר לעצמו את מקום המעשר, וזכה בו הלוקח השני, וכשחזר הלוקח הראשון ולקח את השדה מהלוקח השני, הוא קנה גם את מקום המעשר, שהרי הלוקח השני מכר ללוקח הראשון כל זכות שבאה לידו. עד כאן דברי הברייתא.

מבארת הגמרא את דברי הברייתא: **אמאי?** מדוע המעשר הראשון שייך למוכר כשהתנה עם הלוקח שהמעשר הראשון שלו? והרי **אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם!**(6) אם כן, כיצד מקנה הלוקח למוכר את המעשר הראשון של השדה, הרי המעשר עדיין לא צמח, ועדיין לא בא לעולם(7).

שפירש, דהיינו לעצמו, ולא לבניו.

והקשה עליו הרמב"ן, שלכאורה לא מחמת יתור לשון אנו אומרים שכוונתו לשייר לעצמו במכירה, אלא משום הסברא, שכל אדם המשייר לעצמו, בעין יפה הוא משייר, ולכן אנו אומרים שאת מקום המעשר שייר.

ותירץ הרשב"א את קושית הרמב"ן על הרשב"ם, כי כיון ששייר בלשון על מנת שאינו מועיל, ורק כדי שלא להוציא דבריו לבטלה אנו מפרשים את "על מנת" כאילו אמר "חוץ" ממקום המעשר, נחשב כיתור לשון והתנאי שאמר מועיל רק לשייר למוכר ולא לבנו.

אבל הרמב"ן מחמת קושיתו פירש באופן אחר, כי כיון שאינו משייר לעצמו בגוף אלא רק בפירות, אף על פי ששייר בגוף קנין גמור לפירות, מכל מקום כיון שהגוף של הלוקח, ובתנאי לא שייר דבר מסוים, משמעות התנאי שמשייר רק לעצמו ולא ליורשו.

וכעין זה פירש הריטב"א, כי בדקל לפירותיו שהוא דבר המסויים, היורשים קמים תחתיו, מה שאין כן כאן שהתנה על דבר שאינו מסוים, כי אינו יודע באיזה מקום תצמח התבואה המיועדת למעשר, ובכל פעם היא צומחת במקום אחר, וגם יכול הלוקח לתת מעשר במפוזר מכל השדה, ויתירה מזו, יכול הלוקח שלא לזרוע כלל את השדה, או להפקיע את התבואה מידי חיוב מעשר [על ידי שימרח התבואה על ידי גוי, או שיכניסו בשיבוליו], אם כן זכיה זו של המוכר במעשר, אינה אלא לשעתה ולמפרע, לכן כשמת לא זכה הוא בתבואה העתידה לצמוח, ולא יירשוהו יורשיו.

וברבינו יונה פירש, כי כיון שהתנה על מנת שהמעשר שלי, אף על פי ששייר את מקום המעשר לענין שיהא שיורו קיים, ושלא יחשב דבר שלא בא לעולם, מכל מקום כיון שלא הזכיר את מקום השדה בשיורו, והזכיר רק את המעשר ואמר "שלי", יש לפרש שהתנה רק על המעשר שבחייו, וכאילו אמר על מנת שמעשר שבכל שנה ושנה שלי, שבתנאי זה לא התנה לתת לבניו בכל שנה.

6. הקובץ שיעורים [אות רעו] מביא כי בגמרא ב"מ [דף טז] משמע שהטעם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא משום שאינו סומך דעתו, ובמקום שסומך דעתו אפשר להקנות גם דבר שלא בא לעולם, אבל מהגמרא בכתובות [דף נט] משמע שאין לו כח הקנאה בדבר שלא בא לעולם, ובקונמות שיכול לאסור פירות חבירו עליו, יש לו כח לאסור גם דבר שלא בא לעולם.

7. הקשה הרשב"א, כי רק מכר ומתנה לא שייכים בדבר שלא בא לעולם, אבל תנאי, שייך

ומבארת הגמרא: **כיון דאמר ליה** המוכר ללוקח, הריני מוכר לך את השדה **על מנת שמעשר ראשון שלי,** והיה זה מכירה על תנאי, אם כן המוכר רוצה שיתקיים התנאי,

---

גם לעשות על דבר שלא בא לעולם, שאם יתקיים התנאי יתקיים המקח.

והביא לתרץ בשם הר״י מיגש, כי בתחילה סברו בגמרא שדברי המוכר הועילו מדין תנאי, וקושית הגמרא היתה כי כיון ששנינו במשנה שהמעשר הראשון שלו, משמע שהלוקח חייב לתת את המעשר הראשון, ואם כל חיובו הוא רק מדין תנאי, הלוקח אינו חייב לקיים את התנאי, כי הרשות בידו שלא לקיים את התנאי ולבטל את המקח.

והקשה הרשב״א, אם קושית הגמרא היתה כדברי הר״י מיגש, מה הקשו בגמרא שהתנאי הוא בדבר שלא בא לעולם, הרי גם אם התנאי הוא בדבר שבא לעולם קשה מדברי מהמשנה, כי הלוקח אינו מתחייב במקחו לקיים את התנאי, אלא אם ירצה יקיים את התנאי ויתקיים המקח, ואם לא ירצה, לא יקיים את התנאי והמקח יתבטל. [ועיין בברכת שמואל סי׳ נג שביאר כי במה שעשה הלוקח קנין בחפץ, לא נוצר עליו חוב לקיים את התנאי].

לכן פירש הרשב״א את דברי הגמרא, שהגמרא הבינה כי בכך שאמר המוכר בלשון: על מנת שהמעשר שלי, ולא אמר בלשון: על מנת שתתן לי המעשר, משמע שלא התנה עמו, אלא שייר את המעשר לעצמו, ועל זה הקשו בגמרא שאינו יכול לשייר דבר שלא בא לעולם.

וכן פירש הרא״ש [סי׳ ז], והוסיף שוודאי נחשב שיור ולא תנאי, כי אינו יכול להתנות, כיון שבתנאי אינו נוטל את המעשר חלף עבודתו בבית המקדש [כמו שנאמר בתורה], אלא מחמת תנאו, ונמצא שעובר על איסור, והרי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, אלא ודאי שלא עשה תנאי אלא שיור.

ובנמוקי יוסף כתב שנחשב שיור ולא תנאי, כיון שאינו עושה את התנאי עם הלוקח, אלא בגוף המכירה.

ולביאור הר״י מיגש, שבתחילה סברו בגמרא שדברי המוכר הועילו מדין תנאי, יקשה קושית הרא״ש, שהרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה, שאינו מקבל את המעשר חלף עבודתו אלא מחמת התנאי, ובאופן זה התנאי בטל. ויש ליישב על פי מה שכתב הנתיבות המשפט [ריב ד] ליישב את דברי הרמב״ם, על פי המבואר בגמרא בגיטין [פד א] כי רק במקום שודאי עובר על דברי תורה, התנאי בטל, מה שאין כן במעשר שאינו ודאי שיגדל תבואה ויתחייב במעשר, באופן זה התנאי קיים.

הפרישה [סימן רט אות יא] מדייק מדברי הרא״ש, כי בכל מקום לשון ״על מנת״ הוא לשון תנאי ולא לשון שיור, ולא נחלקו התנאים אלא רק בבן לוי או בכהן שמכר על מנת שהמתנות שלי, שאם נפרש דבריו כתנאי, יחשב מתנה על מה שכתוב בתורה, שהמתנות הם חלף תנאו ולא חלף עבודתו, ולכן סובר התנא של הברייתא כאן שלשון זה נחשב שיור.

ולפי זה הברייתא נקטה בדווקא בן לוי שמכר שדה, כי ישראל שמכר שדה על מנת שהמעשר שלו, כיון שאינו מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי הישראל אינו מבקש להחזיק את המעשר לנפשו אלא ליתנו לכהן שירצה, ה״על מנת״ שאמר נחשב תנאי ולא שיור, וכיון שהוא תנאי, הלוקח אינו חייב לתת את המעשר באופן מוחלט, אלא אם יקיים את התנאי ויתן לו את המעשר כל שנה, יתקיים המקח, ואם לא יתן לו שנה אחת את המעשר יתבטל המקח.

וזה שלא כדברי הרשב״ם שכתב, כי מה שהברייתא הזכירה בן לוי שמכר אינו בדווקא, אלא הוא הדין ישראל שמכר.

שהרי אין אדם מתנה בחנם, לכן, כדי שלא להוציא את דבריו לבטלה אנו מפרשים דבריו באופן שיתקיים התנאי, ואנו מפרשים דבריו כאילו אמר שמוכר את השדה חוץ ממקום מעשר הראשון, דהיינו **שיורי שייריה** שייר הוא במכירת השדה זכות **למקום מעשר**[8], ונחשב כאילו שאמר ללוקח, הריני מוכר לך את השדה לאריסות על מנת שתיטול ממנו תשעה חלקים, ואני אטול את החלק העשירי[9], ומשום כך המעשר שלו[10].

אמר ריש לקיש, זאת אומרת: מברייתא זו הסוברת כי כל תנאי שאינו חל במכירה אלא אם כן שייר במכירה, אנו אומרים ששייר לעצמו חלק במכירה, יש להוכיח כי **המוכר בית לחבירו, ואמר לו על מנת שדיוטא העליונה שלי** כלומר הגג שיש לו מעקה סביבו בגובה י׳ טפחים[11] יהיה שלי — **דיוטא העליונה שלו** כיון שאנו אומרים ששייר לעצמו את הגג במכירת הבית.

ומבארת הגמרא: **למאי הלכתא?** לענין מה אמר ריש לקיש שהועיל התנאי שהתנה, שהדיוטא נשארת ברשותו, הרי גם בלא התנאי נשארת הדיוטא ברשות המוכר, כמבואר במשנה — שהגג אינו מכור עם הבית. סג-ב

---

8. ביסוד ענין שיורא, הביא הקובץ שיעורים [אות רפא] את מחלוקת הרעק״א והבית מאיר, שדעת הרעק״א [בתשובה פח] כי המוכר מקנה את כל השדה, והלוקח חוזר ומקנה למוכר את הזכות ששייר לעצמו לאכול את פירות המעשר כל ימי חייו. ודעת הבית מאיר, שלכתחילה אינו מקנה ללוקח חלק זה שמשייר לעצמו.

והקשה הקובץ שיעורים לדעת הרעק״א, שהקונה חוזר ומקנה למוכר את מה ששייר, קשה כיצד הועיל קנין זה בדיבור בעלמא בלא שום מעשה קנין מהלוקח למוכר. ואולי אפשר ליישב כי באופן זה שיש גמירות דעת גמורה של הקונה להקנות למוכר בחזרה את מה ששייר, שהרי רוצה לקנות את החפץ, והמוכר אינו מקנה לו אלא אם כן יקנה בחזרה את מה ששייר, באופן זה לא צריך לעשות מעשה קנין מהלוקח למוכר. ועיין בחזו״א [ליקוטים סי׳ כא] שכתב כי בשיור לא צריך לעשות קנין.

9. הג״ר שמעון שקאפ במערכת הקנינים [סי׳ טו] דן, כי כיון שלא מבורר מקום ושיעור המעשר, ודבר זה מתברר רק בשעת ההפרשה, אם כן תלוי בדין ברירה, עיי״ש.

10. מה שהלוקח יכול לעשר את פירותיו מהפירות ששייר למוכר, כתבו התוספות [ד״ה על מנת] שמכר לו כח זה שיוכל לעשר על חלקו, וביאר הקובץ שיעורים [אות רפ], כי אף שפירות המעשר שייכים למוכר לענין כל שימושיו, מכל מקום לענין דבר אחד שייך ללוקח, שיכול לקרוא על הפירות שם מעשר.

ובעליות דרבינו יונה וברשב״א ביארו, שהלוי משאיל ללוקח את הפירות כדי לעשר מהם על חלקו, ואחר כך הלוקח מחזירם לו.

ורב האי גאון בספר המקח והממכר [ריש שער יט] פירש: כי ללוי המוכר אין בגוף הקרקע כלום, אלא משייר הוא לעצמו רק את טובת ההנאה שיש לישראל במעשר, שהישראל חייב לתת למוכר את המעשר, ולכן יכול הישראל לפטור פירותיו באותו מעשר.

11. כך פירש הרשב״ם, אבל רבינו תם מפרש שדיוטא היא שורת אבנים עליונה של חומה שהגג עומד עליה.

רב זביד אמר: לענין זה הועיל התנאי, **שאם רצה** המוכר **להוציא בה** מן הגג **זיזין** [חפצים בולטים] מעל החצר שמכר ללוקח — **מוציא.** כי אנו אומרים ששייר במכירת החצר, את הזכות להשתמש בגג על חשבון אויר החצר[12], כי כיון שתנאי זה שהתנה עמו שהגג שלו — אינו מועיל, שהרי גם בלא שהתנה, הגג שייך למוכר, ולא היה צריך להתנות על כך, לכן אנו אומרים שהתכוון כי הדיוטא העליונה תהיה שלו גם להוצאת זיזים מן הגג כנגד רשותו של הלוקח. ואף על פי שתנאי זה חל רק באופן ששייר לעצמו במכירה מקום בחצר להוצאת זיזים מן הגג מעל החצר. יש להוכיח מהברייתא שהתנאי מועיל וחל שיור במכירה[13].

רב פפא אמר: התנאי לא הועיל לשייר במכירת החצר את השימוש בגג על חשבון אויר החצר, אלא רק לענין זה הועיל התנאי, **שאם** נפלה הדיוטא העליונה, **ורצה לבנות עלייה**[14] חדשה **על גבה — בונה.** כי אנו מפרשים כוונתו בתנאי שהבית יהיה משועבד לעולם לדיוטא העליונה, ואף אם תיפול הדיוטא יוכל לחזור ולבנותה[15]. אבל אם לא התנה המוכר מראש על הדיוטא העליונה ונפלה, אינו יכול לחזור ולבנותה באופן שהדיוטא תתמך על גבי ביתו של הלוקח, כי הבית משועבד למוכר רק לדיוטא שהיתה קיימת שם ולא לדיוטא חדשה[16].

---

12. הרשב"ם פירש שמדובר במכר לו בית וגם חצר. כלומר שהתנה בפירוש שמוכר גם את החצר, כי המוכר בית סתם לא מכר את החצר [רבינו יונה].

והקשה התוס', כי לא מדובר כאן אלא במוכר בית סתם שלא מכר את החצר, ולכן מפרש רבינו תם, כי מה שאמר רב זביד שיש למוכר זכות מחמת התנאי להוציא זיזין, הכוונה, שאם המוכר בונה בנין בחצר ורוצה להניח על גבי הדיוטא את הזיזין, יכול להניח אף על פי שמכביד על הכותל.

ומה שנקט רב זביד "זיזין" ולא "עמודים וכתלים". כתבו הרמב"ן והרשב"א כי מאחר שהזכיר "דיוטא" בתנאו, אין לו בשיורו אלא שימוש כדרך שמשתמשים בדיוטות, דהיינו זיזין, ולא לבנות כתלים לעלייתו על גבי כותלי הבית.

13. הרשב"ם מפרש, שרק המוכר יכול להשתמש בגג על חשבון אויר החצר, אבל לבניו אין זכות זו, עד שיפרש בשעת המכירה שמשאיר זכות זו אף לבניו, וכמו שנתבאר לעיל גבי שדה.

14. כתב רבינו יונה: "בספרי צרפת כתוב שאם רוצה לבנות על גבה בונה, ואינו כתוב בה עלייה". וכן נראה גירסת הרשב"ם [אמנם קצת שונה, שגרס על גביו בלשון זכר, דהיינו על גביו של הגג ולא של הדיוטא]

15. הרשב"ם מפרש, כי לדעת רב זביד אין אנו מפרשים שכוונתו בתנאי, לענין שיוכל לחזור ולבנות את העלייה אם תיפול, כי המוכר שמתנה אינו חושב על אפשרות רחוקה זו שהעלייה תיפול, ואין דעתו אלא על הוצאת זיזין מן הגג מעל החצר, ששימוש זה הוא צריך מיד בשעת מכירת החצר.

16. בתוס' כתבו, כי אף על פי שגבי עליה ובית, אם נפלה העליה יש לבעל העליה זכות לחזור ולבנותה, היינו דווקא בעליה שהיא חשובה יותר מדיוטא, אבל דיוטא שאינה חשובה כל כך, אין יפה כחה כמו עליה, ואינו יכול לחזור ולבנותה בלא שהתנה כן במכירה.

ומקשה הגמרא: **בשלמא לרב זביד,** הסובר כי התנאי המיותר של המוכר הועיל להוצאת הזיזין מן הגג, על ידי שאנו אומרים כי שייר במכירתו מקום בחצר, וכמו שאנו אומרים בשדה ששייר במכירתו מקום בשדה עבור המעשר, אם כן מובן כי **היינו דקתני** זהו ששנה ריש לקיש **זאת אומרת,** כי הוצרך ריש לקיש ללמוד מהברייתא שהתנאי מועיל לשייר מקום מן המכירה, כי מסברא לא היינו אומרים שאדם משייר לעצמו ממה שמוכר, ואף על פי שאמר תנאי מיותר.

אלא לרב פפא קשה **מאי זאת אומרת** שאמר ריש לקיש להוכיח מהברייתא של שדה כי התנאי המיותר של המוכר את הבית הועיל לענין שאם תיפול העליה יוכל לחזור ולבנות עליה נוספת, הרי גם בלא הברייתא של שדה אנו יודעים שכל תנאי שהתנה ללא צורך, בא להוסיף דבר הנצרך, וכמבואר במשנה לקמן [סד א].

ומסקינן: אכן לרב פפא, **קשיא.**

אמר רב דימי מנהרדעא: האי מאן דמזבין ליה ביתא לחבריה, מי שמכר לחבירו בית עם שטר מכירה, ורוצה למכור לו גם את הבור והדות שבבית.

כיון שהבור והדות אינם חלק מצרכי הבית הנמכרים יחד עם הבית, צריך המוכר לפרש בשטר המכירה שמוכר לו גם את הבור והדות.

אף על גב דכתב ליה ואף על פי שכתב לו המוכר בשטר, **עומקא ורומא,** עומקו [השטח שתחת הבית] ורומו [השטח שמעל הבית] אני מוכר לך, לא מתפרש בלשון זה שמוכר לו גם את הבור והדות.

אלא **צריך** המוכר **למכתב ליה,** לכתוב לו בשטר: **קני לך,** יקנה לך את הבית **מתהום ארעא ועד רום רקיעא.**

מאי טעמא מדוע לא מתפרש בלשון עומקו ורומו של הבית, שמוכר גם את הבור והדות שתחת הבית?

כיון **דעומקא ורומא** של הבית, כשמכר את הבית **בסתמא, לא קני** את השטח שתחת הבית והשטח שמעל הבית יחד עם הבית, עד שיפרש בשטר שמוכר לו גם את עומקו ורומו של הבית[17], ולכן מה שכתב בשטר שמוכר את עומקו ורומו של הבית אינו יתור לשון לומר שהתכוון למכור את הבור והדות, שהרי לשון זה הוצרך לגופו.

לכן, **אהני** הועיל לשון **עומקא ורומא** שכתב בשטר **למיקנא עומקא** לקנות את השטח

אבל הרשב"ם פירש כי בבית ועליה מדובר בהתנו שהבית והעליה יהיו משועבדים זה לזה כל הימים, ואפילו אם לא התנו במפורש, מסתמא על מנת כן חלקו.

17. הרא"ה והריטב"א פירשו כי דין זה הוא דווקא במכירת בית, אבל המוכר שדה לחבירו, גם אם לא פירש, מכר לו הת השימוש בעומק וברום, כי אם לא כן אינו יכול ליהנות מן השדה, שצריך הוא את הרום בשביל השמש הגשם והרוח, ואת העומק ליניקת המים מן התהום. אבל הרשב"א סובר בשדה, שהרום מן הסתם שייך לקונה, אבל לגבי העומק, צריך המוכר לפרש, ואם לא פירש — שיירו לעצמו, ובחצר — נסתפק אם קנה עומקא ורומא בלא שפירש, וכתב כי מסתבר שלא קנה.

שתחת הבית, כגון את גוף הקרקע עצמו, שאם ירצה יוכל לחפור תחת קרקעית הבית. שאילו לא כתב בשטר שמוכר את עומקו של הבית, נשארת ברשות המוכר הזכות לחפור בור ומערה תחת קרקעית הבית[18], ובלבד שלא יזיק המוכר את הבית, **ורומא** שכתב בשטר הועיל לקנות את השטח שמעל הבית, כגון את הגג שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים סביבו[19], וגם לבנות קומות נוספות על הבית עד הרקיע. שאילו לא כתב בשטר שמוכר לו את רום הבית, הגג עם המעקה אינו מכור ללוקח, אלא הוא של מוכר להוצאת זיזין או לבנות באויר בלא להכביד על הבית של הלקוח.

אבל לשון זה לא מתפרש בו שקונה את הבור והדות, שאינם חלק מהבית, שעשויים הם לשימוש בפני עצמם, ואינם בכלל עומקו ורומו של בית.

ואהני ולזה הועיל כשכתב **מתהום ארעא** משולי התהום **ועד רום רקיעא**[20]**, למיקנא** — לקנות גם **בור ודות ומחילות**[21].

לימא מסייע ליה לרב דימי, שלשון עומק ורום הבית אינו כולל את הבור והדות, ממה

---

18. כך פירש הרשב"ם וכן דעת רבינו יונה ורשב"א וריטב"א וחי' הר"ן ורבינו ירוחם במישרים [נתיב יא ח"א], שבלא כתב עומקא, רשאי המוכר לחפור תחת הבית.

אבל הר"י מיגש כתב, שאין המוכר רשאי לחפור תחת קרקע הבית משום שמזיק את בית הלוקח, [ואף שגם הרשב"ם לא התיר למוכר לחפור תחת הבית אלא באופן שלא יזיק לבעל הבית. — כתב הב"ח [סי' ריד אות ב] שהחולקים עליו סוברים "דשמא סבור הוא שלא יזיק ושלא במתכוין יזיק"]. ו"עומקא" שנשאר למוכר, הוא לענין שאם עמד הלוקח וחפר בה בורות, אותן הבורות הרי הן של מוכר ואין ללוקח בהם כלום.

וכן כתב היד רמה [אות לא] שאין המוכר רשאי לחפור תחת הבית, אלא שאם היה לו למוכר חלל סמוך לעומק הבית המכור, ורצה להשתמש בעומק הבית בהכנסת קורות, רשאי, [שבזה אין חשש היזק — ב"ח שם].

19. כך סובר הרשב"ם, אבל התוס' חולקים וסוברים שהלוקח אינו קונה את הגג שיש לו מעקה גבוה י' טפחים סביבו, עד שיכתב בשטר שמוכר את הבית עד רום הרקיע, וכמו גבי בור ודות שהלוקח אינו קונה אותם במכירת הבית עד שיכתב בשטר שמוכר את הבית עד שולי התהום.

20. הרשב"ם לשיטתו שקונה את הגג עם המעקה גם בפירש רק עומקא ורומא, מפרש כי "עד רום הרקיע" שכתב בשטר אינו מוסיף כלום במכירה, ולא הוצרך לכותבו בשטר, אלא סוף דיבור הוא. שאינו יכול לכתוב בשטר מתהום הרקיע ועד תחתית הבית, כי משמעות לשון זה שאינו מוכר מתחתית הבית ולמעלה כלום.

21. הרשב"א מפרש כי הלשון "מתהום ארעא" אינו כולל בור ודות, אלא רק מחמת יתור הלשון קונה את הבור והדות. ולפי זה אם יכתוב רק מתהום ארעא ולא יכתוב עומקא ורומא, שאין בזה ייתור לשון, לא קנה את הבור והדות. וכן כתב התוס' רי"ד. ובנמוקי יוסף כתב, שיועיל גם אם יכתוב פעמיים עומקא ורומא, כיון שיש בזה יתור לשון.

אבל הרבינו יונה בעליות סובר שמשמעות לשון "מתהום ארעא" כולל בור ודות.. ועיין

ששנינו במשנה לקמן: המוכר את הבית, לא מכר... **ולא את הבור ולא את הדות, אף על פי שכתב לו** בשטר, שמוכר לו **עומקא ורומא.**

ואי סלקא דעתך, שגם **בסתמא,** אף על פי שלא כתב בשטר שמוכר את עומקו ורומו של הבית, **קני עומקא ורומא,** אם כן עומקו ורומו שכתב בשטר מיותר הוא, ומדוע לא **ליהני עומקא ורומא למיקנא בור ודות ומחילות!**

אלא מוכח, שלשון עומקא ורומא הוצרך לגופו לקנות את עומקו ורומו של הבית, ואין משמעותו להוסיף למכירת הבית את הבור והדות, עד שיכתוב בשטר שמוכר לו את הבית כולל הקרקע משולי התהום ועד רום הרקיע, כדברי רב דימי.

ודחינן: אין ראיה מהמשנה שלשון עומק ורום הבית אינו כולל את הבור והדות.

כי אפשר לומר שבמשנה מדובר באופן **דלא כתב ליה** בשטר עומקא ורומא, ולכן לא קנה את הבור והדות, אבל אם כתב לו בשטר שמוכר גם את עומק ורום הבית, אפשר שקונה בזה גם את הבור והדות גם אם לא כתב משולי התהום, ושלא כדברי רב דימי.

ומקשה הגמרא: כיצד ניתן לפרש במשנה שלא קנה את הבור והדות כיון שלא כתב בשטר שמוכר את עומק ורום הבית, **והא** "**אף על פי שכתב לו** עומקא ורומא" **קתני** במשנה, מבואר להדיא במשנה שאפילו אם כתב כן אינו קונה את הבור והדות.

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר,** כך ניתן לפרש את דברי המשנה: **אף על פי שלא כתב לו** בשטר שמוכר לו את עומק ורום הבית, **כמי שכתב דמי** נחשב — **למיקנא עומקא ורומא.**

אבל **למיקנא בור ודות ומחילות,** צריך לכתוב בשטר בפירוש, ולכן **אי כתב ליה עומקא ורומא** — **קני** את הבור והדות, לפי שמיותר הוא לכתוב בשטר שמוכר את עומק ורום הבית, שהרי גם בלא שכתב כן בשטר, הוא מכור, אלא וודאי נכתב בשביל מכירת הבור והדות.

ואי לא כתב עומקו ורומו בשטר, אף על פי שנתרצה המוכר למכור לו בשטר המכירה של הבית גם את הבור והדות — **לא קני** את הבור והדות, שאינם בכלל הבית כמו עומקו ורומו של הבית.

תא שמע: להביא סיוע לדברי רב דימי, מהמשנה לעיל ששנינו, **ולא** מכר עם הבית **את הגג בזמן שיש לו** לגג **מעקה גבוה עשרה טפחים** סביבו, שבאופן זה הגג חשוב בפני עצמו, ואינו בטל אגב הבית.

ואי סלקא דעתך בסתמא, בלא שפירש בשטר שמוכר את עומק ורום הבית, **קני** יחד עם הבית את **עומקא ורומא,** ושלא כדברי רב דימי. אם כן **כי גבוה** המעקה סביב הגג סד-א

בריטב"א, כי לשיטות אלו, לא יועיל ייתור לשון לזכות בבור ובדות, ולכן אם יכתוב בשטר פעמיים עומקא ורומא, לשיטות אלו, לא יקנה ביתור לשון זה את הבור והדות. אבל הנמוקי יוסף כתב, כי אף לשיטות אלו יועיל יתור לשון לקנות את הבור והדות [וכמו שמוכח בגמרא, שאם לשון עומקא ורומא היה מיותר היה קונה את הבור והדות בלשון זה].

עשרה טפחים מאי הוי? מדוע אין הגג כלול יחד עם רום הבית.

אלא משמע מהמשנה, כי אם לא פירש בשטר את רום הבית אינו כלול במכירת הבית, ולכן אינו קונה את הגג שיש לו מעקה י׳ טפחים[1], והוא הדין גם את עומק קרקעית הבית אינו קונה בלא שמפורש בשטר.

ודחינן: **כיון דגבוה עשרה טפחים** המעקה סביב הגג — **חשיב** בית בפני עצמו, ואינו בטל אגב הבית עד שיפרש בשטר שמוכר גם את רום הבית, אבל את אויר הגג עד הרקיע דהיינו רום הבית, וכן את עומק קרקעית הבית, קונה גם בלא שפירש זאת בשטר.

אמר ליה רבינא לרב אשי, תא שמע: להוכיח כי בלא שפירש בשטר שמוכר את עומק ורום הבית, קונה את עומקו ורומו.

דאמר ריש לקיש לעיל בדף הקודם, **זאת אומרת: המוכר בית לחבירו, ואמר לו על מנת שדיוטא העליונה שלי** כלומר הגג שיש לו מעקה סביבו בגובה י׳ טפחים יהיה שלי — **דיוטא העליונה שלו.**

ואמרינן לעיל, **למאי הלכתא?** לענין מה אמר ריש לקיש שהועיל התנאי שהתנה כי הגג נשאר ברשותו?

רב זביד אמר: לענין זה הועיל התנאי, **שאם רצה** המוכר **להוציא בה** מן הגג **זיזין** מעל החצר שמכר ללוקח — **מוציא.** כי אנו אומרים ששייר במכירת החצר, את הזכות להשתמש בגג על חשבון אויר החצר.

רב פפא אמר: התנאי הועיל לענין זה, **שאם רצה** המוכר **לבנות עלייה** חדשה **על גבה** של הדיוטא — **בונה.**

ומדברי רב פפא יש להוכיח, כי גם בלא שפירש המוכר שמוכר את עומק ורום הבית, קונה הלוקח את עומקו ורומו, כי **ואי סלקא דעתך בסתמא** בלא שפירש המוכר בשטר שמוכר את עומק ורום הבית, **לא קני,** הלוקח אינו קונה את עומקו ורומו. אם כן קשה **למה לי על מנת?** לענין מה הועיל התנאי, שהתנה המוכר, הרי גם בלא התנאי שהתנה, רום הבית ודיוטא העליונה נשארים שלו, ויכול לבנות שם אם ירצה.

אלא מוכח כי בסתמא קונה הלוקח את רום הבית, ולכך לדברי רב פפא הועיל התנאי לענין שאם ירצה המוכר לבנות על גבי הדיוטא ולהגביה בנינים אחרים ברומו של בית, יכול לבנות, שאם המוכר לא היה מתנה מראש על הדיוטא העליונה, הלוקח היה קונה את הרום שמעל הבית.

ודחינן: לעולם אפשר לומר שבסתמא בלא שנתפרש בשטר, אין הלוקח קונה את רום הבית.

ומה שקשה לדברי רב פפא לענין מה הועיל התנאי שהתנה המוכר, הרי גם בלא שהתנה, רום הבית שלו.

יש ליישב כי **אהני ליה על מנת** שהתנה המוכר בשטר, לא לענין בניה ברום שמעל הבית, אלא לענין **דאי נפיל** שאם נפלה הדיוטא העליונה, **הדר בני לה,** יכול לבנות

---

1. ואם אין לגג מעקה גבוה עשרה טפחים, קונה גם בלא שפירש את רום הבית בשטר, כיון שאין

עלייה חדשה על גבה. כי אנו מפרשים כוונתו בתנאי שהבית יהיה משועבד לעולם לדיוטא העליונה, ואף אם תיפול יוכל לחזור ולבנותה. אבל אם לא התנה המוכר מראש על הדיוטא העליונה ונפלה, אינו יכול לחזור ולבנותה באופן שהדיוטא תכביד על ביתו של הלוקח, כי הבית משועבד למוכר רק לדיוטא שהיתה קיימת שם ולא לדיוטא חדשה.

מתניתין:

המוכר את הבית לא מכר **לא את הבור, ולא את הדות** — שהוא כעין בור, [בגמרא יבואר ההבדל בין בור לדות], **אף על פי שכתב לו** המוכר בשטר, שמוכר גם את **עומקא ורומא** של הבית, מכל מקום לא מכר את הבור והדות, מפני שאלו אינם בכלל הבית, שעשויים הם לשימוש בפני עצמם, לכנס בהם מים, אלא אם כן כתב לו בשטר שמוכר לו את הבית מקרקע התהום ועד רום הרקיע [כמבואר בגמרא לעיל סג ב].

וצריך המוכר **ליקח לו דרך** מן הלוקח בדמים, כדי לילך אל הבור והדות ששייר לעצמו, **דברי רבי עקיבא,** שסובר רבי עקיבא, מוכר בעין יפה מוכר, ולא שייר לעצמו דרך[2].

וחכמים אומרים: אינו צריך ליקח — לקנות **לו דרך** מן הלוקח אל הבור והדות, שסוברים חכמים: מוכר בעין רעה הוא מוכר, וכשמכר את הבית שייר לעצמו דרך אל בור והדות שלו.

ומודה רבי עקיבא, בזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **חוץ מאלו** — מבור ודות, שהתנה בפירוש שאינו מוכר לו את אלו, **שאין צריך ליקח דרך,** לפי שתנאי זה שלא לצורך הוא, שהרי בור ודות אינם בכלל בית, כמו ששנינו לעיל, אלא שבא הוא בתנאו להוסיף לעצמו דרך אל הבור והדות[3].

מכרן לאחר — אם מכר את הבור והדות לאחר ושייר לעצמו את הבית.

רבי עקיבא אומר: הלוקח **אינו צריך ליקח** — לקנות **לו דרך** אל הבור והדות, שכל המוכר בעין יפה מוכר, וכשמכר לו את הבור והדות בודאי מכר לו גם דרך.

וחכמים אומרים: צריך ליקח לו דרך, שכן מוכר בעין רעה מוכר[4].

גג זה בכלל רום הבית, אלא בכלל גוף הבית ממש, כמו עליה בתוך הבית. רשב"ם.

2. ברש"ש כתב, כי ודאי שיש לו שביל, ורק דרך רחב ארבע אמות צריך לקנות מהלוקח. ומה שהגמרא [לקמן עמוד ב] אמרה שאם אין לו דרך צריך לפרוח באויר, אין הכוונה ממש כמשמעו, אלא הכוונה כמו עומדים צפופין [אבות פ"ה מ"ה]. אבל ברשב"ם שם [ד"ה ורבנן] משמע שאין לו דרך כלל, שכתב כי מה הנאה יש לו בבור בלא דרך להגיע אליו.

3. ולדעת רבנן, בתנאי זה לא בא להוסיף שום דבר על המכירה, שהרי גם בלא התנאי שייר לעצמו דרך, אלא התנאי נכתב רק כדי שיהיה הדבר ברור ומפורש שהוא משייר לעצמו דרך אל הבור והדות, כיון שלא כולם בקיאים בדיני המכירה. רשב"ם.

4. לכאורה קשה, לענין מה קנה הלוקח את הבור

גמרא:

יתיב רבינא וקא קשיא ליה:

היינו בור היינו דות! הרי אין הבדל בין בור לדות, ששניהם עמוקים בקרקע, והם מלאים מים, אם כן מדוע המשנה היתה צריכה לפרש את שניהם, הרי אם אינו קונה את הבור ודאי שגם אינו קונה את הדות, כי הרי אין הבדל ביניהם.

אמר ליה רבא תוספאה לרבינא:

תא שמע: ליישב את קושיתך מהא **דתניא:**

אחד הבור ואחד הדות שניהם בורות **בקרקע, אלא שהבור** נעשה **בחפירה** — בקרקע קשה, שמחזיק את המים בלא שבונים לו קירות תמיכה מסביב הבור מבפנים, **והדות** נעשה **בבנין,** שחופרים בור בעפר תיחוח, ובונים לו כתלים חזקים סביב(5).

ולכן המשנה היתה צריכה לפרש את שניהם, כי אם היתה שונה רק בור, היינו חושבים לומר, כי רק בור שהוא בחפירה אינו נמכר יחד עם הבית, אבל דות שהוא בור הבנוי עם כתלים כעין הבית, הרי הוא בכלל הבית. ואם המשנה היתה שונה רק דות, היינו אומרים כי מפני שהוא בנין בפני עצמו לכן אינו נמכר יחד עם הבית, אבל בור שאינו חשוב מתבטל אגב הבית, לכן הוצרכה המשנה לכתוב גם בור וגם דות.

יתיב רב אשי וקא קשיא ליה, אותה קושיא שהיתה קשה לרבינא: **היינו בור היינו דות!**

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: תא שמע, ליישב כמו שיישב רבא מהא **דתניא: אחד הבור ואחד הדות בקרקע, אלא שהבור בחפירה והדות בבנין.**

שנינו במשנה: **וצריך ליקח לו דרך, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: אינו צריך ליקח לו דרך.**

והוינן בה: **מאי לאו בהא קא מפלגי,** האם לא בזה נחלקו רבי עקיבא וחכמים?

דרבי עקיבא סבר: כל **מוכר בעין יפה מוכר,** סד-ב
ורבנן סברי: כל **מוכר בעין רעה מוכר.**

ודקאמר נמי בעלמא, ומה שאמרו בגמרא בשאר מקומות שמצאנו הלכה של מכירה בעין יפה, כי דברי **רבי עקיבא** שנאמרו, **לטעמיה,** לטעמו נאמרו, **דאמר מוכר בעין יפה מוכר** — **מהכא** ממשנתנו דייקו שסובר, כי כל מוכר, בעין יפה מוכר. ולכן תלו בו את כל ההלכות שנאמרו במכירה שסברתם משום מכירה בעין יפה.

ומקשינן: **ממאי?** כיצד מוכח ממשנתנו שרבי

והדות אם אין לו דרך להגיע אליהם, ומבאר היד רמה [אות ג] שהלוקח קנה את הבור והדות לענין דינא דבר מצרא, שנעשה בר מצרא לקרקעות שסביב הבור, ואם ימכור אחר כך בעל הבית את ביתו, יהא לו דין בר מצרא לסלק את הלוקח.

ומדבריו מבואר שלא כדברי הרש"ש שהבאנו לעיל, שפירש כי גם אם אין לו דרך, היינו דרך רחבה ד' אמות, אבל שביל אל הבור יש לו. כי אם כדברי הרש"ש אין מקום לקושית הרמ"ה.

5. כך פירש הרשב"ם, וכן כתב היד רמה [אות לד]. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כתב: והדות בנוי על הקרקע. וכן כתב הרע"ב: דות

עקיבא וחכמים נחלקו בסברא האם מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר.

דלמא אולי במשנתנו נחלקו בסברא אחרת, **רבי עקיבא סבר: אין אדם רוצה שיתן מעותיו** למוכר **וידרסוהו אחרים** — הלוקח אינו מוכן לשלם עבור בית שיהיה למוכר דרך ומעבר בו להגיע לבור ולדות. והמוכר יודע שעל דעת כן קונה הלוקח, שלא יהיה לו מעבר בבית להגיע לבורו, ואם המוכר היה רוצה להשאיר לעצמו את הדרך, היה עליו לכתוב זאת במפורש בשטר, וכיון שלא כתב כן בשטר, מוכח שהסכים למכור ללוקח בלא להשאיר לעצמו דרך אל הבור והדות.

אבל בשאר מקומות אפשר שמודה רבי עקיבא, כי מוכר בעין רעה מוכר.

ורבנן סברי במשנתנו: כי הלוקח אינו חושש לכך שיהיה למוכר מעבר בביתו, כי אינו מפסיד בכך ממון, אבל המוכר, יש לו טענה, כי **אין אדם רוצה שיטול מעות ויפרח באויר**: שהמוכר אינו מוכן לקבל תשלום עבור ביתו, ולמוכרו באופן שיצטרך אחר כך לפרוח באויר כדי להגיע אל הבור שהשאיר לעצמו. ומחמת סברא זו ודאי ששייר במכירת הבית מעבר אל הבור. ולא היה צריך לפרש בשטר שמשאיר לעצמו את המעבר לבור, כיון שאין לו שום שימוש בבור אם אין לו דרך להגיע אליו, ופשוט הוא, שאם שייר לעצמו את הבור, שייר לעצמו גם מעבר אל הבור.

אבל בשאר מקומות שהמוכר אינו מפסיד בחלק שהוא משייר לעצמו, אפשר שמודים חכמים כי בעין יפה מוכר.

ומתרצינן: **ואלא מסיפא** של משנתנו יש להוכיח שרבי עקיבא וחכמים נחלקו בסברא האם כל מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר.

ששנינו בסיפא: **מכרן לאחר** — אם מכר את הבור והדות לאחר ושייר לעצמו את הבית. **רבי עקיבא אומר:** הלוקח **אינו צריך ליקח** — לקנות **לו דרך** אל הבור והדות, **וחכמים אומרים: צריך.**

וכאן, שמכר את הבור והדות ללוקח, אי אפשר לפרש שנחלקו בסברות שאמרנו לעיל, כי אם רבי עקיבא סובר כמו שאמרנו לעיל שאין אדם מוכן שיעברו אחרים ברשותו, אם כן לסברא זו היה צריך להיות הדין, שבמכירת הבור והדות לא כלול מכירת מעבר דרך רשותו, ואילו במשנה אמר רבי עקיבא שהלוקח אינו צריך לקנות את הדרך כיון שהוא כלול בקנית הבור. וכן אם חכמים סוברים שאדם אינו מוכן שיהיו לו נכסים בלא דרך להגיע אליהם, אם כן לסברא זו היה צריך להיות הדין שבקנית הבור כלול גם הדרך אל הבור, ואילו במשנה אמרו חכמים, שהלוקח צריך לקנות בנפרד את הדרך אל הבור.

אלא מוכח שנחלקו בסברא האם מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר, שרבי עקיבא סובר, כל המוכר בעין יפה מוכר, ולכן סובר שכאשר מכר לו את הבור והדות בודאי מכר לו גם דרך, וחכמים סוברים, שהמוכר בעין רעה מוכר, ולכן הלוקח צריך לקנות לו דרך.

בנין של אבנים על גבי קרקע עשוי כעין בור. ובמשנה בראש השנה [פ"ג מ"ז]: התוקע וכו' או

ודחינן: **דלמא** שמא אפשר לפרש, שלא נחלקו בסברא האם מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר.

אלא בין רבנן ובין רבי עקיבא מחשיבים את שתי הטענות שהובאו לעיל: א. שאדם אינו מעונין למכור מעבר ברשותו, ב. שאדם לא מוכן שיהיה לו נכס בלא דרך להגיע אליו.

אלא **בהאי פליגי** בזה נחלקו: **דרבי עקיבא סבר: בתר דעתא דלוקח אזלינן,** שבכל מקום שיש ללוקח טענה כנגד המוכר מייפים את כח הלוקח, כי אדם אינו משלם כסף בלא תמורה הולמת, והמוכר ידע שכוונת הלוקח לקנות נכס שלם באופן שלא יצטרך לקנות שום דבר נוסף מן המוכר להשלמת המקח, לכן יד הלוקח על העליונה בטענותיו, ולא מקבלים את טענת המוכר כנגד טענת הלוקח.

ורבנן סברי: בתר דעתא דמוכר אזלינן! כי יד בעל השטר על התחתונה, וכיון שבשטר לא כתוב שמכר לו דרך, צריך הלוקח לקנות דרך מן המוכר.

אבל בשאר מקומות שאין למוכר וללוקח טענות אלו של מעבר דרך רשותו ושל נכס בלא מעבר. אפשר שלא נחלקו רבי עקיבא וחכמים האם מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר.

אלא מהא מהמשנה לקמן יש להוכיח שרבי עקיבא וחכמים נחלקו האם כל מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר.

ששנינו לקמן [עא א]: המוכר את השדה, אף על פי שמכר את השדה וכל מה שבתוכה, מכל מקום לא מכר **לא את הבור** שבה **ולא את הגת ולא את השובך** שבה, **בין** שהיו הבור והגת והשובך **הרבין** — שאין משתמשים בהם, **בין ישובין** — שהבור מלא מים, והגת מלאה ענבים, והשובך מלא יונים.

וצריך המוכר **ליקח** — לקנות **לו דרך** מהלוקח כדי שילך בה לבורו או לגתו או לשובכו ששייר לו בתוך השדה שמכר, **דברי רבי עקיבא.**

וחכמים אומרים: אינו צריך לקנות לו דרך מן הלוקח.

ואם משנה זו באה להשמיענו כי רבי עקיבא סובר שהולכים אחר טענתו של הלוקח שאינו מעונין לקנות מהמוכר באופן שיהיה למוכר מעבר ברשותו, וחכמים סוברים שהולכים אחר טענת המוכר שאינו מעונין שיהיה לו נכס בלא דרך אליו.

הרי כבר שנינו מחלוקת זו במשנתנו גבי בית, וקשה **הא תו למה לי?** מדוע המשנה חזרה פעמים לפרש את אותה מחלוקת.

אלא לאו משנה יתירא זו **הא קא משמע לן** — היא באה לחדש לנו, שאפילו במכירות שאין למוכר וללוקח טענות אלו של מעבר דרך הרשות, ושל נכס בלא דרך להגיע אליו. מייפה רבי עקיבא את כח הלוקח **דרבי עקיבא סבר: מוכר בעין יפה מוכר, ורבנן** מייפים את כח המוכר, כי **סברי: מוכר בעין רעה מוכר.**

לתוך הדות, גם כן פירשו הר״מ והרע״ב כי דות הוא מקום מוקף מחיצות על הארץ.

ודחינן: **ודלמא** טעמם של רבי עקיבא וחכמים גם במשנה זו כמו שפירשנו לעיל, שנחלקו האם הולכים אחר טענת הלוקח או אחר טענת המוכר, **ואשמועינן** מחלוקתם גם גבי מכירת **בית, וקא משמע לן** את אותה מחלוקת גם גבי מכירת **שדה!**

ואין להוכיח שנחלקו גם באופן שאין למוכר וללוקח טענות, האם כל מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר. מכך שחזרה המשנה פעם נוספת גבי שדה על אותה מחלוקת של רבי עקיבא וחכמים שנחלקו כבר גבי בית,

כי **וצריכא,** המשנה היתה צריכה לפרש את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים גם בבית וגם בשדה.

דאי אשמועינן שנחלקו רק גבי מכירת **בית,** היינו חושבים לומר, כי רק בבית סובר רבי עקיבא, שיש ללוקח הבית טענה שאינו מעונין שיהיה לאחרים מעבר בביתו, **משום דבעי צניעותא,** שאדם רגיל לעשות בתוך ביתו דברים צנועים, ולכן הולכים אחר טענת הלוקח ואומרים שהמוכר מכר את הבית בלא להשאיר לעצמו דרך אל הבור והדות ששייר לעצמו בבית.

אבל גבי **שדה — אימא לא,** אפשר שמודה לחכמים, שהמוכר שייר לעצמו דרך בשדה, כי ללוקח אין טענה זו שהמוכר מפסידו במה שעובר דרך שדהו, שהרי לא עושים מעשים צנועים בשדה, שאינו עשוי אלא לחרישה וזריעה.

לכן הוצרכה המשנה להשמיענו גם גבי שדה שרבי עקיבא חולק על חכמים.

ואי אשמועינן ואם המשנה היתה מביאה את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים רק גבי **שדה,** היינו חושבים לומר כי רק בשדה סובר רבי עקיבא, שיש לבעל השדה טענה שאינו מעונין שיהיה לאחרים מעבר בשדהו, **משום דקשי ליה דוושא,** משום שהדריסה מקלקלת את הקרקע החרושה והזרועה.

אבל גבי **בית — אימא לא!** אפשר שמודה לחכמים, שהמוכר משייר לעצמו דרך אל הבור והדות שבבית, כי ללוקח אין טענה זו שהמעבר בבית שקנה מקלקל את קרקע הבית.

לכן הוצרכה המשנה להשמיענו גם גבי בית שרבי עקיבא חולק על חכמים(6).

אלא מסיפא של המשנה גבי המוכר את השדה, יש להוכיח שרבי עקיבא וחכמים נחלקו האם מוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר:

ששנינו בסיפא של המשנה שם: אם בעל השדה **מכרן לאחר** את הבור או את הגת או את השובך, ואת השדה השאיר לעצמו — **רבי עקיבא אומר:** הלוקח **אינו צריך ליקח** — לקנות **לו דרך** מן המוכר, **וחכמים אומרים: צריך** הלוקח לקנות דרך מן המוכר,

---

והתפארת ישראל בראש השנה כתב, שיש ב׳ מיני דות, יש שהוא מוקף מחיצות על הארץ, ויש דות כפירוש רשב״ם כאן.

6. הרשב״ם מפרש, שגם לדעת רבנן אפשר לעשות צריכותא מדוע הוצרכה המשנה להשמיענו את דעת רבנן גם גבי בית וגם גבי

שמן הסתם לא מכר לו דרך.

וקשה **הא תו למה לי?** הרי מחלוקת זו **היינו הך,** כמו המחלוקת גבי בית, אם כן מדוע המשנה חוזרת ושונה מחלוקת זו גבי שדה.

ואם בשביל להשמיענו שנחלקו גם בבית וגם בשדה, אפילו שהסברות למניעת מעבר דרכם שונות זו מזו, את זה אנו יודעים כבר ממה שהמשנה הביאה את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים ברישא של המשנה גבי שדה, ומדוע הוצרכה המשנה להביא גם מחלוקת זו שבסיפא, שכבר שנינו אותה גבי בית.

אלא לאו משנה יתירא זו **הא קא משמע לן, דרבי עקיבא סבר: מוכר בעין יפה מוכר, ורבנן סברי: מוכר בעין רעה מוכר.**

ומסקינן: אכן **שמע מינה,** שרבי עקיבא וחכמים נחלקו גם בשאר מכירות שאין בהם טענת דריסה דרך הרשות וטענת קנין נכס ללא דרך אליו, אם המוכר בעין יפה מוכר או בעין רעה מוכר(7).

סה-א **איתמר: רב הונא אמר רב: הלכה כדברי חכמים,** שהמוכר בעין רעה מוכר.

ורב ירמיה בר אבא אמר שמואל: הלכה כרבי עקיבא, שהמוכר בעין יפה מוכר.

אמר ליה רב ירמיה בר אבא לרב הונא: כיצד אתה אומר בשם רב שהלכה כדברי חכמים, **והא זמנין סגיאין** — והרי פעמים רבות **אמריתה קמיה דרב הלכתא** — אמרתי לפני רב שהלכה **כרבי עקיבא, ולא אמר לי ולא מידי** — ולא כלום!

אמר ליה רב הונא לרב ירמיה: **היכי תניתה?** כיצד שנית את מחלוקת רבי עקיבא וחכמים לפני רב.

אמר ליה רב ירמיה: **איפכא תנינא,** שניתי את המחלוקת, שרבי עקיבא סובר בעין רעה מוכר, וחכמים סוברים בעין יפה מוכר, כלומר הפוך מהאופן ששנה רב הונא.

שדה, שאם היו משמיעים לנו את דעתם רק גבי בית היינו אומרים שטעמם משום שבבית אין לבעל הבית טענה שהקרקע מתקלקלת בדריסה, מה שאין כן בשדה. ואם היו משמיעים לנו את דעתם רק גבי שדה, היינו אומרים שטעמם משום שבשדה אין לבעל השדה טענה שהמעבר בשדהו מונע ממנו שימוש בשדה, מה שאין כן בבית, שהמעבר בבית מונע מבעל הבית לעשות שימושים צנועים.

7. בעין יצחק [ח"ב סי' סח] נשאל במוכר בור ודות שאינו צריך ליקח לו דרך, כי בעין יפה מוכר, האם יכול המוכר לתת לו דרך עקלתון או שמחויב לתת לו דרך הקרובה ביותר, וכמו שהיה קודם בשעה שהיה שייך למוכר. ורצה להוכיח ממה שרצו בגמרא לומר, כי לכן יש ללוקח דרך, לפי שאין אדם רוצה שיפרח באויר. ולפי זה ודאי אם נותן לו דרך עקלתון, כבר אינו פורח באויר. ואם כן אף למסקנא שעיקר הטעם משום מוכר בעין יפה, יש לומר כי בעיקר הדין הגמרא לא חזרה בה, וגם למסקנא יכול לתת לו דרך עקלתון, כי אין זה מפחית כל כך מהעין היפה אם נותן לו דרך עקלתון, כיון שיש לו על כל פנים דרך.

אבל חזר העין יצחק והוכיח מדברי הרשב"ם לעיל, כי למסקנא שטעמו של רבי עקיבא משום שבעין יפה מוכר אינו יכול לתת דרך עקלתון.

אמר לו רב הונא: כיון ששנית את מחלוקתם כך, **משום הכי לא אמר לך ולא מידי,** כאשר אמרת לו שהלכה כרבי עקיבא, כיון שלפי האופן ששנית לו, ההלכה שמוכר בעין רעה מוכר.

אמר ליה רבינא לרב אשי: לימא רב ושמואל, שנחלקו האם הלכה כרבי עקיבא או הלכה כחכמים **אזדו לטעמייהו** כלומר יצא טעם דבריהם ונתבאר שזו היא סברתם ממקום אחר[1].

כי מצאנו במקום אחר שרב סובר בעין רעה מוכר ושמואל סובר בעין יפה מוכר.

דאמר רב נחמן אמר שמואל: האחין שחלקו בשני שדות שהשאיר להם אביהם, והיו השדות זו לפנים מזו, ואביהם היה רגיל להכנס לשדה הפנימית דרך השדה החיצונית, **אין להן לא דרך זה על זה,** האח שקיבל את השדה הפנימית אינו יכול לדרוש מאחיו שקיבל את השדה החיצונית להניח לו להכנס דרך שדהו כדרך שהיה עושה אביהם.

שלדעת שמואל האחים נחשבים שותפים גמורים בכל הירושה, וכאשר הם חולקים את הירושה, הרי הם מוכרים זה לזה את חלקם המשותף שהיה להם בחלק שקיבל כל אחד, וכאשר מכר האח שקיבל את השדה הפנימית את חלקו שבשדה החיצונית לאחיו, מכר בעין יפה, ולא השאיר לעצמו דרך ומעבר בשדה החיצונית שמכר[2].

ולא סולמות זה על זה, אם קיבל אחד האחים חצר ובית, ואחיו נטל את הקומה השניה, האח שנטל את העלייה אינו יכול להניח סולם בחצר אחיו כדי לעלות לעליה.

ולא חלונות זה על זה אם חלקו האחים שני בתים, יכול האחד לבנות חומה מול חלון אחיו, ואין יכול הלה להתנגד לסתימת אורו.

ולא אמת המים זה על זה, אם חלקו האחים את שדות אביהם, ואחת השדות היתה סמוכה לאמת המים, ואביהם היה רגיל להטות את המים דרך שדה אחת אל השדה השניה, האח שנטל את השדה הרחוקה מהמים אינו יכול להוליך מים מהנהר דרך שדה אחיו.

והזהרו בהן שהלכות קבועות הן: כלומר שכך ההלכה.

והיינו שמואל לטעמו שפסק הלכה כרבי עקיבא שמוכר בעין יפה מוכר. ומאותו טעם פסק גבי האחים שמכרו זה לזה חלקם בירושה, שלא השאירו לעצמם זכויות בחלק שמכרו, כיון שמכרו בעין יפה.

ורב אמר: יש להן: ויכול האח האחד לכפות את אחיו לתת לו דרך בשדהו או לכפותו שלא להחשיך את דירתו, ויכול לכפותו להניח לו לשים סולם בחצירו כדי לעלות לעלייה, וכן כופהו להניח לו להעביר מים דרך שדהו.

---

1. ר"י בן חכמון.
2. והאח שקיבל את השדה החיצונית, אינו נחשב מוכר בעין רעה, שהרי את חלקו בשדה הפנימית מכר בעין יפה, ובשדה החיצונית אינו

ורב לטעמו שמוכר בעין רעה מוכר, והאח שייר לעצמו בחלוקה שמכר לאחיו כל דבר שהוא נצרך לחלק שקיבל, כגון מעבר ואור.

אמר לו רב אשי לרבינא, המחלוקת של רב ושמואל כאן גבי מכירה, אינו ממש כמו מחלוקתם לעיל גבי ירושה, ואין ללמוד ממחלוקת אחת לשניה:

ומשום כך **צריכא,** הוצרכו רב ושמואל לפרש מחלוקתם בין גבי מכירה ובין גבי ירושה, משום **דאי אשמועינן** מחלוקתם רק **בהחיא,** גבי ירושה, היינו אומרים כי רק **בהחיא קאמר רב,** שהאח מוכר בעין רעה ומשייר לעצמו בחלק אחיו כל דבר שהוא נצרך לחלקו **משום דאמר ליה** האח לאחיו: **בעינא למידר ביה כי היכי דדרו ביה אבהתי,** רצוני לדור בחלקי שירשתי, באותו אופן שדרו בו אבותי, שהיה להם דרך והיה להם זכות שימוש בכל הדברים.

תדע, שטובה היא טענה זו שטוען האח, **דכתיב:** [תהלים מה יז]: "**תחת אבותיך יהיו בניך**".

לכן יש סברא שמשייר בחלק שמוכר, כל דבר שהוא נצרך לחלקו, כיון שמעונין שתהיה לו אפשרות להשתמש בחלקו בירושה בדיוק באותו אופן שהיה אביו משתמש בו.

אבל בהא במחלוקת רבי עקיבא ורבנן, גבי מכירה שאינה ירושה — **אימא מודי ליה** רב **לשמואל** שבעין יפה מוכר ואינו משייר לעצמו דברים הנצרכים לחלקו.

ואי איתמר בהא, ואם היה נאמר מחלוקת רב ושמואל רק כאן גבי מכירה. היינו אומרים כי רק **בהך קאמר שמואל,** שמוכר בעין יפה מוכר. **אבל בהא** גבי ירושה — **אימא מודי ליה לרב** שהאח בעין רעה מוכר, כיון שיש לו טענה שרוצה לדור בחלקו כמו שדרו בו אבותיו. לכן **צריכא** הגמרא להשמיענו את מחלוקת רב ושמואל גם כאן גבי מכירה, וגם לעיל גבי ירושה.

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: האם **הלכתא כוותין** כמונו — כשמואל הסובר כי בעין יפה מוכר, [שרב נחמן היה תלמידו של שמואל], **או הלכתא כוותייכו** כמוכם — כרב הסובר כי בעין רעה מוכר, [שרב הונא היה תלמידו של רב]?

אמר ליה רב הונא: **הלכתא כוותייכו** —

נחשב מוכר אלא לוקח, ובלוקח לא שייך עין יפה, כך פירש הרשב"ם.

אבל התוס' רי"ד הקשה על פירוש הרשב"ם, כי מכל מקום כיון שהחיצון מוכר את השדה לפנימי, היה לו לשייר דרך לפנימי. לכן פירש, כי כיון שהפנימי שצריך לקבל את הדרך, הוא זה שמוכר את השדה החיצוני שבו הדרך, הרי הוא מסתלק מן הדרך מפני שמוכר בעין יפה, ואף על פי שהחיצוני שנותן את השדה לפנימי, רוצה לתת את הדרך ולמכור בעין יפה, לא קנאו בעל השדה הפנימי, כיון שהולכים אחר המקבל שאינו רוצה את הדרך בשעת חלוקה.

ובשיטה מקובצת בשם שיטה לא נודע למי פירש, כי כיון ששניהם מוכרים זה לזה בעין יפה זה היפך מזה, יש לנו להעמיד כל אחד בשלו ושלא יקח משל חברו כלום, וכעין מה שאמרו בגמרא במוכר לשנים בבת אחת, שאינו מוכר בעין יפה לאחד על חשבון השני.

הלכה כמוכם, כשמואל, הסובר כרבי עקיבא שהמוכר בעין יפה מוכר[3]. משום **דמקרביתו לבבא דריש גלותא דשכיחי דייני** — שאתם קרובים לשער ראש הגולה שמצויים שם דיינים, ומשום כך בקיאים אתם יותר בדיני ממונות, שרב נחמן [תלמידו של שמואל] היה חתנו של הנשיא, והיה מצוי במקום הדיינים וראה מעשים בכל יום כיצד דנים הדיינים.

איתמר: שני בתים שהיו **זה לפנים מזה,** והמעבר מהבית הפנימי לרשות הרבים הוא דרך הבית החיצוני, אם מסר את **שניהם** בבת אחת לשני אנשים שונים **במכר,** או שמסר את **שניהם במתנה** לשני בני אדם — **אין להן דרך זה על זה,** ולבעל הבית הפנימי אין מעבר דרך הבית החיצון, כי כמו שהמוכר מכר ונתן בעין יפה לפנימי, כך גם מכר ונתן בעין יפה לחיצוני.

ואפילו לדעת רבנן אינו נחשב שמוכר ונותן בעין רעה לפנימי, אלא באופן שמוכר את הבית הפנימי ומשאיר לעצמו את הבית החיצוני, אבל באופן שמוכר גם את הבית הפנימי וגם את הבית החיצוני, כולם מודים שלזה מכר את כל הבית הפנימי ולזה מכר את כל הבית החיצוני, ואין לבעל הפנימי שום זכות בבית החיצוני, כי אינו נותן לאחד בעין יפה על חשבון האחר[4].

כל שכן אם מסר בית **חיצון במתנה ופנימי במכר,** שודאי אינו מוכר ללוקח בעין יפה על חשבון מקבל המתנה.

ואם מסר בית **חיצון במכר, ופנימי** נתן **במתנה** — **סבור מינה** חשבו ללמוד מכאן: כי **אין להן דרך זה על זה,** כי כיון שמוסר את שני הבתים, אינו נותן לאחד בעין יפה על חשבון השני.

ולא היא!

---

3. הרשב״א [בשו״ת ח״ב סי׳ רצה] נשאל, שכאן נפסקה הלכה כשמואל, ונתבאר בגמרא ששמואל סובר כי האחים שחלקו נחשבים כלקוחות, הקונים זה מזה את החלק שלקחו לעצמם בירושה, ואילו בפרק בית כור נפסקה ההלכה כרב שאמר יורשים הם, וכשחלקו האחים מתברר שכל אחד ירש מאביו את החלק המסוים שקיבל. ולכן אם בא בעל חוב של אביהם ונטל את חלקו של אחד מהם, בטלה החלוקה, וכל האחים מפסידים בשוה.

ותירץ הרשב״א, שלענין טריפת לקוח הם חולקים את הירושה כיורשים, כי אותו אח שניטל חלקו, אילו היה יודע שיבא בעל חוב ויטול חלקו, לא היה נוטלו בחלוקה, לכן בטלה חלוקתן. מה שאין כן כאן לגבי חלונות ואמת המים ודרך, על דעת כן חלקו, שכל אחד אינו משייר לעצמו כלום בחלק חבירו, ומוכר לאחיו כל זכות שיש לו בו, וכלקוחות הם מחלקים את הירושה.

4. כתב הדברי חיים [להג״ר יצחק אויערבך, דיני מכירה סי׳ לח]: כי אפשר שרק אם מכר לשניהם זה בפני זה, אנו אומרים שאינו נותן לאחד בעין יפה על חשבון השני, אבל אם מכר באופן שהפנימי לא ידע שמוכר באותה שעה את החיצון לאחר, והחיצון ידע שהפנימי קונה באותה שעה, יש לומר שקנה הפנימי את הדרך, כיון שהפנימי כוונתו לקנות את הדרך, והחיצון, כיון שיודע שהפנימי אינו יודע ממכירת החיצון ומשום כך סומך שיהיה לו דרך, ממילא קנה

שהרי **מי לא תנן** לקמן [עא א]: **במה דברים אמורים** שרבנן חולקים וסוברים כי הלוקח צריך לקנות דרך מן המוכר, אבל המוכר לא צריך לקנות דרך מן הלוקח משום שהמוכר בעין רעה מוכר, היינו דווקא **במוכר, אבל בנותן מתנה** מודים רבנן שבעין יפה **נותן את כולן**, ונותן גם את הדרך.

אלמא, לדעת רבנן הסוברים כי מוכר בעין רעה מוכר, מכל מקום מודים כי **מאן דיהיב מתנה — בעין יפה יהיב,**

הכא נמי כאן גבי מוכר את הבית החיצון ונותן במתנה את הבית הפנימי, **מאן דיהיב מתנה — בעין יפה יהיב,** ולא רק לדעת רבנן הסוברים כי מוכר בעין רעה, שלדעתם ודאי מוכר בעין רעה לטובת מקבל המתנה, אלא אף לרבי עקיבא הסובר כי בעין יפה מוכר, בכל זאת לנותן מתנה נותן בעין יפה יותר, ולכן יש למקבל המתנה מעבר דרך הבית החיצוני, כי בזה שנתן לאחד במתנה מוכח כי הנותן רוצה בטובת מקבל המתנה יותר מן הלוקח.

מתניתין:

המוכר את הבית ולא פירש מה כלול במכירת הבית — כל תשמישי הבית הקבועים — מכורים בכלל הבית, ואילו המיטלטלים אינם מכורים.

ומשום כך **מכר את הדלת,** שקבועה היא בבית, **אבל לא את המפתח** שדבר המיטלטל הוא.

וכמו כן **מכר את המכתשת קבועה** שמחוברת לקרקע **אבל לא את** המכתשת **המיטלטלת.**

וכן **מכר את האיצטרוביל** — את מסגרת העץ שסביב הריחיים[5], [והוא משמש שלא יתפזר הקמח[6]], שהוא קבוע, ואין מזיזים אותו ממקומו, **אבל לא את הקלת** — האפרכסת ששופכים לתוכה את התבואה כדי לטוחנה[7], ואינה נמכרת עם הבית לפי שמיטלטלת היא, **ולא את התנור ולא את הכירים,** שמיטלטלים הם.

אבל **בזמן שאמר לו** המוכר ללוקח: **הוא וכל מה שבתוכו** — שמוכר לו את הבית וכל מה שבתוכו, **הרי כולן מכורין,** כל תשמישי הבית הללו, שנימנו במשנה, בין הקבועים ובין המיטלטלים, מכורים עם הבית, אבל שאר חפצים שאינם מוזכרים כאן במשנה אינם מכורים, ואף על פי שאמר כי מוכר כל מה שבתוכה, לפי שבלשון זו אין כוונה להוסיף במכר אלא רק חפצים המיוחדים

סה-ב

החיצון על דעת כן שיהיה לבעל הפנימי דרך.

5. כך פירשו רשב"ם כאן, ורש"י לעיל [כ ב]. והרמב"ם בפירוש המשניות פירש, שהוא עץ כעין ריחים שעליו מעמידים את הריחים לטחינה, ובזבין [פ"ד מ"ב] כתב: עגול של עץ מניחין תחת הריחים כדי שיורמו מעל הארץ בעת הטחינה וגם הוא בנוי בקרקע. וכן משמע בריטב"א לעיל. אבל המאירי [בדעה הראשונה] והראב"ד נוקטים, שהאיצטרוביל היא הריחים התחתונה שהיא מחוברת בטיט וקבועה.

6. מאירי

7. כן פירשו הרשב"ם ורש"י [לעיל כ ב], והיד רמה [כאן אות מ, ובפ"ב אות מז], והר"י מיגש

לבית זה, וכל אלו מיוחדים לבית[8].

גמרא:

ודנה הגמרא: **לימא**, אולי נאמר כי **מתניתין** משנתנו הסוברת שהמוכר את הבית, לא כלל במכירה את המכתשת המיטלטלת **דלא כרבי מאיר. דאי** תאמר שמשנתנו כשיטת **רבי מאיר, הא אמר** בברייתא המובאת בפרק הבא [עח ב]: **מכר את הכרם — מכר תשמישי כרם!** כגון קנים שבכרם שהן לצרכה, ומשם יש ללמוד כי במוכר בית, סובר רבי מאיר שמוכר הוא יחד עם הבית את תשמישי הבית.

אם כן משנתנו הסוברת שלא כלל במכירת הבית את המכתשת המיטלטלת שהיא מתשמישי הבית, אינה כדעת רבי מאיר.

ודחינן: **אפילו תימא** משנתנו כדעת **רבי מאיר,** ואין לדמות את הדין שאמר רבי מאיר בכרם לדין שנאמר במשנתנו, כי **התם** בכרם, אפשר לומר שרבי מאיר דיבר רק על תשמישי כרם **קביע** — הקבועים לעולם בתוך הכרם, שלא מזיזים אותם משם לעולם, אף על פי שאינם מחוברים לקרקע, מה שאין כן **הכא** במשנתנו, מכתשת **לא קביע** בקרקע, ולפעמים משאילים אותם, ואינם קבועה בבית כל כך כמו תשמישי הכרם.

ומקשינן: וכי כיצד אפשר לפרש שמשנתנו סוברת, כי דבר הקבוע לעולם בבית כלול במכירת הבית, **והא** מבואר במשנתנו כי **מפתח** אינו נמכר יחד עם הבית, ואי אפשר לפרש שבמשנה מדובר במפתח שאינו קבוע, כי מפתח **דומיא דדלת קתני, מה דלת דקביעא** לעולם, שלא מזיזים אותו משם לטלטלו ממקום למקום, **אף מפתח** מדובר במפתח של עץ **דקביע,** שיש מפתחות שלא מזיזים אותם לעולם ממקום חיבורם לפתח הבית, ואף על פי כן מבואר במשנה שלא מכר את המפתח יחד עם הבית.

כי אם היינו מפרשים במשנה שמדובר במפתח שאינו קבוע, קשה מדוע המשנה לא מחלקת בין סוגי מפתחות, שמפתח קבוע נכלל במכירת הבית, ואילו מפתח שאינו קבוע אינו נכלל במכירת הבית, ומכך שהמשנה לא חילקה, משמע שכל סוגי המפתחות אינן נכללות במכירת הבית, ואף אותן הקבועות. מפני שהמפתח הוא חפץ קל ונוח לטלטלו, וישנם פעמים בודדות שהוא נוטל אותה ממקומה, לפיכך אינה בכלל מכירת הבית.

אם כן מוכח ממה שמבואר במשנתנו

לעיל, ופסקי הרי"ד, והנמוקי יוסף כאן. אבל הרמב"ם בפירוש המשניות כאן ובזבים [פ"ד מ"ג] וברא"ש שם פירשו, שהקלת הוא עיגול של עץ סביב הריחים שלא יצא הקמח, [והיינו איצטרוביל לדעת הרשב"ם]. והערוך [ערך קלת] פירש שהקלת הוא הבסיס לריחים התחתונה. והר"י בן חכמון פירש, כי הוא הכלי שמקבל את הקמח היוצא מהריחים. וכעי"ז ברע"ב כאן. והריטב"א ועוד ראשונים מפרשים שקלת הוא הריחים העליונה.

8. שהחפצים המיטלטלים המוזכרים במשנה אין רגילים להשאילם מפני כובדם, וגם מפתח אף שאינו כבד, מכל מקום עיקר תשמישו לפתיחת

שמפתח הקבוע אינו בכלל מכירת הבית, כי משנתנו אינה סוברת כדעת רבי מאיר.

אלא מחוורתא מבואר מדברי המשנה: כי **מתניתין דלא כרבי מאיר.**

מביאה הגמרא ברייתא הקשורה למשנתנו:

תנו רבנן:

המוכר את הבית — **מכר את הדלת ואת הנגר** הבריח **ואת המנעול** הקבוע בדלת **אבל לא את המפתח,** לפי שהוא קל ונוח לטלטלו.

מכר את המכתשת החקוקה שנחקקה באבן הבולטת מהקיר, **אבל לא את** המכתשת **הקבועה,** שהיתה חקוקה [והיה עליה שם כלי] קודם שהיתה מחוברת לקרקע.

מכר האיצטרוביל החלק התחתון של הריחיים, שהוא קבוע ולא מזיזים אותו ממקומו, **אבל לא את הקלת** — האפרכסת ששופכים לתוכה את התבואה כדי לטוחנה, **לא את התנור ולא את הכירים ולא את הריחים,** שכל אלו אינם קבועים ומיטלטלים.

רבי אליעזר אומר: כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, ולכן מכתשת הקבועה, אף על פי שהיתה חקוקה [והיה עליה שם כלי] קודם שהיתה מחוברת לקרקע, דינה כקרקע, ונמכרת יחד עם הבית.

בזמן שאמר לו: הוא הבית **וכל מה שבתוכו** מכורים לך — באופן זה **הרי כולן מכורין.**

בין כך ובין כך, — אפילו אמר לו: הבית וכל מה שבתוכו מכורים לך, **לא מכר לא את הבור ולא את הדות ולא את היציע,** שאינם חלק מהבית, אלא מבנים בפני עצמם.

תנו רבנן:

צינור מעץ או מאבן[9] **שחקקו** ועשה לו בית קיבול **ולבסוף קבעו** בקרקע, והמשיך דרכו

דלת בית זה, ואינו ראוי לדלת אחרת. והטעם שאינו מוכר את שאר המטלטלים שבבית, לפי שאינם בטלים לבית, וגם משום שהמוכר אינו רוצה להתרחק מהשכונה, ורוצה לגור בבית אחר באיזור, והמטלטלים שבבית נצרכים לו, מה שאין כן במוכר חצר וכל מה שבתוכה, אז אנו אומרים שמוכר את כל המטלטלים שבתוכה חוץ מחיטים ושעורים (כמבואר לקמן קנ א), כיון ששם עוזב את השכונה, לכן הסברא היא שמוכר את כל המטלטלים, כי טורח הוא לו להוציא את כל המטלטלים משם. וגם משום, שכל המטלטלים בטלים בערכם לחצר שערכו גדול יותר מבית. וכן מצינו במוכר את העיר וכל מה שבתוכה, שכוונתו לכלול במכר אפילו את העבדים והבהמות שבעיר, לפי שטורח הוא לו להוציאם לעיר אחרת, ובטלים בערכם לעיר. שלפי ערך המכר, כך אנו אומדים את דעתו, וככל שערך המכר גדול יותר כך יש יותר דברים שבטלים בערכם למכר, ונכללים במכר. רשב"ם.

9. היראים [החדש סי' כו ובישן הוא סי' קצב] כתב, כי כלי חרס שקבעו בקרקע אינו חשוב ובטל תורת כלי ממנו אף אם חקקו ולבסוף קבעו, ואינו דומה לצינור שחקקו ולבסוף קבעו שפוסל את המקוה, כי ההוא של עץ וחשוב ולא בטל.

ובדעת תוס' יש לדון אם חולק על היראים, שמביא את המשנה במקואות לענין שיעור החטיטה הנצרך בכלי חרס להחשיבו לכלי.

מים למקוה חסירה, הרי הוא **פוסל את המקוה** משום שלשה לוגין מים שאובין הפוסלים את המקוה, כיון שהיה על הצינור תורת כלי קודם שקבעו בקרקע, ולא בטל ממנו שם כלי בחיבורו לקרקע(10).

ואם **קבעו** בקרקע **ולבסוף חקקו** שחקק בו אחרי שכבר היה מחובר לקרקע, והמשיך דרכו מים למקוה, **אינו פוסל את המקוה,** כי כיון שעשאו כלי כאשר היה מחובר לקרקע, אינו נחשב כלי. וכאילו המשיך מים בחריץ שבקרקע(11).

והוינן בה: **מני?** כשיטת מי נאמרה ברייתא זו, כי כלי שחיברה לקרקע לא בטל ממנה שם כלי?

לכאורה **לא** כדעת **רבי אליעזר ולא** כדעת **רבנן!**

ושואלת הגמרא: **הי רבי אליעזר?** מאיזה דברי רבי אליעזר אנו לומדים שאינו סובר כדעת ברייתא זו, ומאיזה דברי רבנן אנו לומדים שאינם סוברים כדעת ברייתא זו.

---

10. הנודע ביהודה [תנינא יו"ד סי' קט] הקשה כי במשנה בכלים [פי"א מ"ב] מבואר, שכל כלי שנעשה לקרקע בטל ממנו שם כלי ואינו מקבל טומאה, אם כן מדוע בהמשיך מים דרך צינור שחקקו ולבסוף קבעו לקרקע פוסל את המקוה.

ותירץ, כי מה שמבואר במשנה בכלים שאינו מקבל טומאה אינו משום שבטל ממנו שם כלי, אלא משום שנעשה כלי אדמה ואינו מקבל טומאה, מה שאין כן במקוה, שגם כלי אדמה פוסל, לכך הצינור פוסל את המקוה.

עוד תירץ, שהמשנה בכלים מדברת בכלים שעיקר תשמישם בקרקע, מה שאין כן בצינור שעיקר תשמישו למים אינו בטל לקרקע. וכן כתב באבני נזר [יו"ד ח"ב רעא].

בחידושי רבי אריה ליב מאלין [ח"ב סי' עב] ביאר חילוק זה, שהמשנה בכלים אינה מדברת בדין מחובר לקרקע, אלא בכלים העשויים לשמש את הקרקע שבטלים למה שהם משמשים אפילו כשאינם מחוברים לקרקע, מה שאין כן כלים המשמשים למטלטלין שאין להם דין קרקע רק כשמחוברים לקרקע, ובכלים אלו דנים בסוגייתנו.

11. הרשב"ם והרבינו גרשום פירשו, שצינור הוא כמין סילון, שהמים נכנסים בצדו האחד ויוצאים מצדו השני, והוא פרוץ משתי רוחותיו כדרך הצינור, ונחשב כלי לפסול את המים שעוברים בו מדין שאובין.

והקשו הרשב"א והריטב"א והר"ן על הרשב"ם מהמבואר בכמה מקומות, שצינור כזה שהוא כלי שאין בו בית קבול, אינו פוסל. ולכן פירשו כהתוס', שמדובר בצינור שחטט בו בית קיבול באמצע הצינור כדי שיתקבצו בו הצרורות ולא ירדו למקוה, ולפי"ז מדובר שהיה כבר צינור בתלוש, והחילוק של הברייתא הוא, בין חקק בצינור בית קבול בתלוש ולבסוף קבעו, שפוסל, לבית קבעו ואחר כך חטטו, שאינו פוסל.

וביאר החזו"א [מקואות סי' ז ס"ק א], כי צינור שאין לו בית קיבול שקבעו ואחר כך חטט בו בית קיבול, אינו פוסל, משום שאף על פי שהיה עליו שם כלי בתלוש, מכל מקום כיון שלא היה עליו שם כלי קבול בתלוש, אינו פוסל.

לדעת התוס' ושאר ראשונים, שרק בהיה בצינור בית קיבול פוסל את המים שעוברים בו מדין שאובים, יש לדון האם נפסלים המים מדין שאובים בכניסתם לצינור, או רק כשעוברים על הבית קיבול שבצינור.

בתוס' משמע שרק המים שעברו על הבית

אילימא רבי אליעזר דבית, ששנינו דבריו לעיל בברייתא לגבי בית, שסובר כי מכתשת הקבועה, אף על פי שהיתה חקוקה והיה עליה שם כלי קודם שהיתה מחוברת לקרקע, דינה כקרקע, ונמכרת יחד עם הבית.

ומוכח מדבריו שסובר כי כלי שחיברו לקרקע בטל ממנה שם כלי, ושלא כדברי הברייתא כאן גבי מקוה.

אין להוכיח כן מדברי רבי אליעזר שם, כי **דלמא** שמא סובר רבי אליעזר כדברי הברייתא במקוה, וגם אחרי שחיבר את המכתשת לקרקע לא בטל ממנה שם כלי, אלא הטעם שסובר כי המכתשת כלולה במכירת הבית, **היינו טעמא, דרבי אליעזר סבר: מוכר בעין יפה מוכר,** ולכן סובר כי אף על פי שיש על המכתשת תורת כלי, מכל מקום כיון שהיא מחוברת לקרקע, כוונת המוכר לכוללה במכירת הבית. מה שאין כן גבי צינור שחקקו ולבסוף קבעו, שדין המקוה תלוי אם הצינור נחשב כלי, שם מודה רבי אליעזר, שהצינור נחשב כלי ופוסל את המקוה.

ורבנן סברי: מוכר בעין רעה מוכר; ולכן מכתשת שיש עליה שם כלי, אף על פי שמחוברת לקרקע, אינה נכללת במכירת הבית.

אם כן אין להוכיח מדברי רבי אליעזר גבי מכתשת, שחולק על הברייתא של צינור.

ואלא נאמר כי יש ללמוד מדברי רבי אליעזר **דכוורת דבורים** שחולק על הברייתא של צינור.

הגמרא מביאה כעת משנה הדנה בענין פרוזבול, ונקדים הקדמה קצרה בענין פרוזבול:

הלל שהיה נשיא הסנהדרין בימי מלכות הורדוס, כמאה שנה לפני חורבן בית שני, ראה שנמנעו האנשים מלהלוות זה את זה סמוך לשנת השמיטה, מחשש שמא לא יפרע הלווה את חובו עד זמן השמיטה, ונמצא המלוה מפסיד את ממונו, ועוברים על מה שכתוב בתורה "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו" [דברים טו ט].

תיקן הלל "פרוזבול" [פרוז — תקנה, בולי — עשירים, בוטי — עניים]. תקנה לעשירים — שלא יהא ממונם נפקע, ותקנה לעניים — שיהיו מוצאים ללוות.

ובפרוזבול כתוב שהמלווה מוסר לבית דין את הזכות לגבות כל חובותיו, ולכן דינו כמוסר שטרותיו לבית דין שאינם משמטים, והדיינים או העדים חתומים מתחת לנוסח הפרוזבול.

קיבול נחשבים שאובים, וכן משמע לשון הרא"ש בהלכות מקואות, והעתיקו הבית יוסף [יו"ד סי' רא], וכן סובר הש"ך [שם ס"ק עז], ולפיכך דן שם על המים שעברו באורך הצנור אחר הגומא שיתכשרו בהמשכה.

אבל הטור כתב: ואם חקק בו גומא כו' נעשה כולו על ידה כלי וכל המים שעוברים עליו חשובים שאובין, וכן כתב שם בשו"ע [סעי' לו]. וכתב השלטי גיבורים שגם בדעת הרא"ש יש לפרש כדעת הטור.

במשנה בשביעית [פ״י מ״ו] מבואר שאין כותבים פרוזבול אלא בזמן שיש ללווה קרקע, מפני שאז חשוב החוב כאילו הוא גבוי בידי בית דין, ואין בו משום ״לא יגוש״, ויש מבארים הטעם, משום שאין רגילים להלוות למי שאין לו קרקע, ובדבר שאין שכיח אין חכמים עושים תקנה.

והיכן שנינו דברי רבי אליעזר גבי כוורת דבורים:

דתנן: כוורת דבורים המונחת על גבי קרקע — **רבי אליעזר אומר: הרי היא** דינה **כקרקע,** והיא נקנית בכסף ובשטר ובחזקה, וכן קונים על גבה מטלטלים כמו קרקע, **וכותבין עליה פרוזבול** כאילו היא קרקע, שאם יש ללוה כוורת, אף על פי שאין לו קרקע, כותבים למלוה פרוזבול עליה.

שהיינו חושבים לומר, כי אף על פי שהכוורת נחשבת כקרקע לענין שאר דברים, מכל מקום לענין תקנת פרוזבול אינה נחשבת כקרקע, לפי שהמלוה אינו סומך דעתו עליה, כיון שיכולים לטלטלה ממקומה, חידש רבי אליעזר, שאף לענין פרוזבול נחשבת כקרקע.

סו-א **ואינה מקבלת טומאה במקומה,** כיון שהכוורת מחוברת לקרקע, בטל ממנה שם כלי, ונחשבת כקרקע, וגם הדבש שבתוכה אינו מקבל טומאה, כי הוא בטל לכוורת. [אבל אם נטלה ממקומה, הדבש מקבל טומאה].

והרודה ממנה מן הכוורת דבש **בשבת** כשהיא במקומה, דהיינו מקום גידולו של הדבש — **חייב חטאת** כתולש מן הקרקע(1).

וחכמים אומרים: הכוורת **אינה כקרקע, ואין כותבין עליה פרוזבול,** כי החיבור לקרקע אינו מבטל את שם הכלי ממנו, **ומקבלת טומאה במקומה,** וגם הדבש מקבל טומאה [שאינו צריך מחשבה כדי לקבל טומאה, כמבואר בפרק הבא דף פ א] **והרודה ממנה בשבת — פטור.**

מבואר במשנה זו כי לדעת רבי אליעזר, אם היה כלי קודם שחיברו לקרקע, כאשר קבעו בקרקע נחשב כקרקע, [ומשום כך הדבש נחשב כקרקע] ולכאורה הברייתא של צינור לעיל, אינו כדעת רבי אליעזר כאן.

ודחינן: אין ללמוד מהמשנה של כוורת, שדעת רבי אליעזר כי כלי שחיברו לקרקע בטל ממנו שם כלי ונחשב כקרקע, כי **התם** מה שהחשיב רבי אליעזר כוורת דבורים כקרקע, הוא משום שיש בכוורת לימוד מיוחד **כדאמר רבי אלעזר טעמא:**

---

1. דין מחובר לקרקע לענין טומאה, ודין מחובר לקרקע לענין קוצר בשבת, הם שני דינים נפרדים, שיש סוגי חיבור לקרקע הנחשבים חיבור רק לענין תולש בשבת ולא לענין קבלת טומאה, כגון תאנים שיבשו על האילן, שמבואר בחולין [קכז ב] ש התולש מהם בשבת חייב חטאת אף על פי שהם נחשבים כעקורין לענין טומאה, [וכ״פ הרמב״ם בהל׳ שבת פ״ח ה״ד]. ויש גם סוגי חיבור לקרקע הנחשבים חיבור רק לענין קבלת טומאה ולא לענין תולש בשבת, כגון המבואר במעשרות [פ״ה מ״ב], בצלים משהשרישו בעליה טהרו מלטמא, ואילו לענין שבת — התולש מהם פטור. ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי [בפ״ב מטומאת אוכלין], בביאור הדבר. ועיין בזכרון שמואל [עמוד לא].

דאמר רבי אלעזר: מאי טעמא דרבי אליעזר? דכתיב גבי יונתן [שמואל א׳ יד כז]: ״וישלח את קצה המטה אשר בידו **ויטבול אותה ביערת הדבש״.** ומדובר שם בדבש שהיה במקום גידולו[2], וקשה, מה ענין יער אצל דבש? אלא הכתוב קרא לו יער, לדרוש **מה יער — התולש ממנו בשבת חייב חטאת, אף דבש** נחשב מחובר לקרקע, גם אם אין הכוורת מחוברת ממש לקרקע[3], **והרודה ממנו בשבת חייב חטאת,** כתולש ממחובר לקרקע!

מה שאין כן גבי צינור שעשאו כלי ואחר כך חיברו לקרקע, אפשר שמודה רבי אליעזר כי נחשב כלי ופוסל את המקוה משום שלשה לוגין מים שאובין הפוסלים את המקוה.

אם כן מנין לומדים שרבי אליעזר חולק על הברייתא שגבי צינור.

אלא צריך לומר שלומדים כן מדברי **רבי אליעזר דדף.**

דתנן: דף — מדף **של נחתומין** שעורכים ולשים עליו את כיכרות הבצק[4], **שקבעו בכותל** — שחיברו לכותל, **רבי אליעזר מטהר,** כיון שכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע[5], **וחכמים מטמאין,** כיון שסוברים שהמדף אינו בטל לקרקע, כי כשהחליקו והכינו את המדף נעשה כלי לקבל טומאה, ואינו בטל בחיבורו לקרקע.

ומכך שלא חילקו במשנה בין אם החליקו את המדף קודם שחיברו אותו לכותל או אחרי שחיברו אותו לכותל, משמע שאין הבדל, שלדעת רבי אליעזר בין כך ובין כך כיון שהמדף מחובר לכותל נחשב כקרקע וטהור, ולדעת חכמים בין כך ובין כך, כיון שהחליק את המדף נחשב כלי המקבל טומאה.

אם כן **מני** הברייתא של צינור שחקקו? לא

---

2. הרש״י בשמואל א׳ [יד כז] פירש שאותו דבש הוא קנה הסוכר, וקשה מהסוגיא כאן, וכבר עמד בזה ביש סדר למשנה [שם ד״ה והרודה], עיי״ש.

3. התוס׳ הקשו, כיון שלומדים מהכתוב שהכוורת נחשבת כקרקע אף אם אינה מחוברת, מדוע נקטו במשנה שאינה מקבלת טומאה במקומה, שמשמעות הדבר הוא, כי שלא במקומה, היא כן מקבלת טומאה. ותירץ ר״ת, שכאשר היא אינה במקומה גזרו בה חכמים טומאה משום הדמיון שלה לשאר כלים המיטלטלים.

אבל הרמ״ה סובר, כי שלא במקומה יצאה מכלל דבר המחובר לקרקע, ואין לה עוד דין יער, ולא רק לעין טומאה, אלא גם להלכות שבת וכו׳.

והריטב״א מביא בשם ר״ת תירוץ שונה, ש״במקומה״ הכוונה על הדבש, שאם הדבש כבר לא נמצא במקומו בתוך הכוורת, יש לו דין אוכל לכל דבר, והוא מקבל טומאה אף בלא שיחשוב עליו שהוא לצורך אכילה.

4. הגאונים מפרשים שהוא מדף שמניחים עליו את כיכרות הבצק עד שיחמיצו, וברשב״ם פירש שהוא מדף שמניחים עליו את הכיכרות למכירה.

5. הקהילות יעקב בטהרות [סי׳ י] הביא את קושית הג״ר אלחנן וסרמן, שלכאורה אי אפשר להפקיע דין קבלת טומאה אלא על ידי שינוי מעשה, וחיבור המדף לקרקע אינו נחשב שינוי מעשה. ותירץ, שרק אם באים לטהר את הכלי מחמת שאין לו עוד שם כלי, אז צריך שינוי

כדעת רבי אליעזר ולא כדעת רבנן.

כי **אי** כדעת **רבי אליעזר,** הרי הוא סובר גבי מדף של נחתומין כי **אפילו חקקו ולבסוף קבעו** בטל לקרקע ואינו נחשב כלי, ואילו בברייתא של צינור שחקקו מבואר שאם חקקו קודם שחיברו לקרקע, לא בטל ממנו שם כלי.

אי כדעת **רבנן,** הרי הם סוברים גבי מדף של נחתומין כי **אפילו קבעו ולבסוף חקקו נמי** נחשב כלי המקבל טומאה, ואילו בברייתא מבואר שצינור שחקקו לאחר שהיה מחובר לקרקע, לא נחשב ככלי, אלא כחריץ בקרקע.

וממשנה זו גבי מדף של נחתומים אנו למדים שרבי אליעזר ורבנן אינם סוברים כדעת הברייתא גבי צינור שחקקו.

וקשה כדעת מי נאמר ברייתא זו של צינור שחקקו.

ומתרצינן: **לעולם** אפשר לפרש שדעת **רבי אליעזר היא,** וסובר כדברי הברייתא שצינור שחקקו קודם שהיה מחובר לקרקע ואחר כך חיברו לקרקע, עדיין שם כלי עליו, ולא בטל לקרקע, ופוסל את המקוה משום שלשה לוגין מים שאובין הפוסלים את המקוה.

ואין זה סתירה לדברי רבי אליעזר גבי מדף של נחתומים, כי גבי מדף של נחתומים, מדובר במדף העשוי מפשוטי כלי עץ(6) שאין לו בית קיבול, והטעם שרבי אליעזר מטהר את המדף, כי, **ושאני פשוטי כלי עץ, דטומאה** שלו אפילו קודם שחיברו לכותל אינו אלא רק **דרבנן**(7), ולכן הקל רבי אליעזר בקבעו לכותל.

מה שאין כן בברייתא גבי צינור, שהמים השאובים פוסלים את המקוה מן התורה, כמו ששנינו בתורת כהנים: יכול מילא מים על כתפו ועשה מקוה בתחילה יהא טהור,

---

מעשה, אבל כשבאים לטהרו מדין מחובר לקרקע, שהקרקע אינה מקבלת טומאה, אף בלא שינוי מעשה נטהר מחמת היותו מחובר לקרקע.

ובקהילות יעקב תירץ, כי כיון שמחובר לקרקע נחשב כקרקע, נחשב שינוי מעשה, שנשתנה ממטלטל לקרקע. ועיי״ש תירוץ נוסף.

6. כך סברה הגמרא בהוה אמינא, שמדובר במדף מעץ, אבל במסקנא סוברת הגמרא שמדובר במדף ממתכת. והטעם שסברה הגמרא בתחילה שמדובר במדף מעץ, משום שהמשנה נשנתה בין דיני כלי עץ, ולמסקנא שמדובר בשל מתכת, כתב התפארת ישראל שם, כי מה שהמשנה הביאה דין זה בין דיני כלי עץ, היינו רק אגב שדיברו קודם בכלי תשמישי נחתום.

7. הרשב״ם מפרש כי אותם פשוטי כלי עץ הראוים למדרס מקבלים טומאה מדאורייתא, ושאר פשוטי כלי עץ אפילו מדרבנן אינם מקבלים טומאה כמבואר במשנה במסכת נדה [מט]. ובאמת הגמרא במסקנא מעמידה את המשנה במדף של מתכת שמקבל טומאה מדאורייתא.

ובתוס׳ הביא שיטת יש מפרשים הסוברת, כי בפשוטי כלי עץ הראויין למדרס, מקבלים טומאה מדאורייתא, וכשאינם ראויים למדרס, אם משתמשים בו משני צידיו כטבלה המתהפכת המובאת בסוגיא במנחות [צו ב], מקבל טומאה מדאורייתא, וכשאינו מתהפך, אם משמש לאדם ולמשמשיו מקבל טומאה מדרבנן, ואם משמש רק אדם או רק את משמשיו, אינו מקבל טומאה.

ודעת הרמב״ן, שאם משמש את האדם ואת

תלמוד לומר [ויקרא יא לו]: "מעין" — מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים. לכן במקוה מודה רבי אליעזר שהצינור החקוק פוסל את המקוה, כי בכך שחיברו לקרקע לא בטל ממנו שם כלי שהיה עליו קודם לכן.

ומקשינן: **מכלל** תירוץ הגמרא יש ללמוד **דשאיבה דאורייתא** — שדין זה שמים שאובים פוסלים במקוה הוא דין דאורייתא.

סו-ב **והא קיימא לן** שפסול מים שאובים במקוה הוא רק דין **דרבנן!** כמבואר במסכת יבמות שאם היה מקוה מ' סאה[8], ונתן סאה שאובים ונטל סאה, כשר לדעת רבי יוחנן עד שיעשה כן לרוב המים שבמקוה[9].

והביאור בזה, כי מן התורה צריך שהמקוה תיעשה מתחילה ממים מכונסים בלא שאיבה, כי המקוה הוקש למעין, אבל אם נפלו אחר כך מים שאובים לתוך המקוה, בטלים ברוב, או שראשון ראשון בטל, ואינו פוסל אלא רק מדרבנן[10].

ולעיל גבי צינור שחקקו, מדובר שהיה כבר מקוה ורק הוסיפו לו מים מהצינור, אם כן הפסול של המים השאובים שם הוא רק מדרבנן.

ועוד, אפילו אם נאמר שחכמים החמירו במים שאובים כאיסור מן התורה, הרי גם גבי מדף של נחתומים מדובר במדף שכאשר אינו מחובר לכותל מקבל טומאה מן התורה,

---

תשמישיו, מקבל טומאה מדאורייתא, ואם משמש רק את האדם או רק את תשמישיו, מקבל טומאה מדרבנן, וכשאינו משמש לא את האדם ולא את תשמישיו, אינו מקבל טומאה.

ושיטת התוס' [במנחות צו ב, ובסוכה ה א] שאם משמש את האדם ואת תשמישיו, אפילו אם אינו רחב מקבל טומאה מדאורייתא, וכשהוא רחב אף אם אינו משמש לאדם, מקבל טומאה מדרבנן, וכשאינו רחב וגם אינו משמש לאדם, אינו מקבל טומאה כלל.

8. כך פירש הרשב"ם, כי מדובר במקוה שלם שהיה בו מ' סאה, ונפסל מדרבנן ברבו עליו השאובין. והקשו הרמב"ן והרשב"א, כי מקוה שלם שיש בו מ' סאה אינו נפסל בשאובין, כמבואר במשנה במקוואות [פ"ו מ"ח].

לכן כתבו הרמב"ן הריטב"א והר"ן, כי מדובר במקוה חסר שאין בו מ' סאה, שנפסל בג' לוגין שאובין.

9. הרמב"ם בהלכות מקוואות [פ"ד ה"ו] כתב: מקוה שיש בו מ' סאה מים שאינן שאובין ושאב בכד ושפך לתוכו כל היום כולו כשר, ואף על פי שרבים עליו מים שאובין.

והקשה הרא"ש בהלכות מקוואות [סי' א], כי לפי הרמב"ם, מדוע יפסל בנתן סאה שאובין ונטל סאה מהמקוה אם עשה כן לרוב המים שבמקוה.

וביאר הרמב"ן, והובא בכסף משנה על הרמב"ם שם, וכן כתב הרשב"א, שבנותן סאה ונוטל סאה, כיון שנוטל ממנו, פוסלים את המקוה משום מראית העין, כי נראה כנוטל מן הכשרים ונותן שאובין, ומיהו כל זה דווקא בנטל רובו, אבל אם לא נטל רובו כשר ולא חוששים למראית העין.

10. כך פירש הרשב"ם, אבל דעת התוס' והר"ש [מקוואות פ"ב מ"ג], כי רק אם כולו שאוב פסול מן התורה, אבל אם רובו מים כשרים ומיעוטו שאובין, כשר מן התורה, ורק מדרבנן פסול, כיון שמדאורייתא ברובא בטל.

וביאר הברכת שמואל [יבמות סי' כ"א] את

שהרי **האמר רבי יוסי בן רבי חנינא:** כי **בדף של מתכת** נאמר **מחלוקת** רבי אליעזר וחכמים, כיון שפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה(11), ומדף של מתכת אף שאין לו בית קיבול טומאתו מן התורה(12).

אם כן הברייתא של צינור שחקקו אינו כדעת רבי אליעזר, שהרי רבי אליעזר גבי מדף לא חילק כלל בין אם עשאו כלי ואחר כך חיברו לקרקע לבין אם חיברו ואחר כך עשאו כלי, בין כך ובין כך סובר שבטל ממנו שם כלי בחיבורו לקרקע ואינן מקבל טומאה. ואילו גבי צינור שחקקו מבואר, שאם היה עליו שם כלי קודם חיבורו לקרקע, לא בטל ממנו שם כלי בחיבורו.

ומבארינן: **לעולם** הברייתא של צינור שחקקו, דעת **רבנן** מדף של נחתומים **היא,** ואין להקשות ממה שחכמים החשיבו את המדף כלי, אף אם חיברו ורק אחר כך עשאו כלי, ואילו בצינור לא פסלו אותו לשאיבת מים אם קבעו ואחר כך חקקו, כי **ושאני שאיבה דרבנן,** לכן גבי צינור הקילו רבנן ואמרו שאינו פוסל אם חקקו לאחר שקבעו, מה שאין כן גבי מדף של נחתומין שמדובר במדף ממתכת שטומאתו מדאורייתא, הרי הוא טמא אפילו אם תיקנו למדף אחרי שקבעו בכותל, כי חכמים סוברים שכל

דעתם, שהפסול של מים שאובין, אינו פסול שלא חל עליהם שם מים, ונחשב כאילו חסרו המים או כמו מי פירות שלא חל עליהם שם מקוה, אלא פסולם, שעל ידי השאובין נעשה שם פסול בעשית המקוה שלא נעשה בידי שמים, ולכן מועיל בזה דין רוב כשרים ומיעוט פסולים, כי דין רובו ככולו מועיל לצרף את מיעוט המים הפסולים לרוב המים הכשרים להחשיבם כאילו נעשו כולם בידי שמים.

ומדברי הברכת שמואל מבואר, שאם יש ל"ט סאין מים כשרים, ונתנו לתוכו סאה מי פירות, אינו מועיל להשלים את המקוה מדאורייתא מדין בטול ברוב. ועיין אור שמח [מקוואות פ"ז ה"ה ד"ה לכן] שביאר כי מי פירות משלימים מדאורייתא שיעור מקווה.

הרמב"ם והר"י מיגש והר"י בתוס' ומקצת הגאונים חולקים וסוברים כי מן התורה כל מקום בקרקע שמקובצים בו מים בשיעור מקוה, אפילו אם הביא את המים לשם בדליים, נחשב מקוה, ואף שיש דרשות בתורת כהנים שדורשים מן הכתובים כי מי המקוה צריכים להיות קוויים מעצמם, דרשות אלו הם אסמכתא בעלמא. וכל דיני שאיבה במקוה הם כולם מדברי סופרים, כדי שלא יבואו לטבול בתוך כלים.

ודעת הראב"ד, כי רק מים שנשאבו בכלים ממש פוסלים את המקוה מן התורה, אבל מים שהגיעו למקוה שלא בדרך שפיכה בכלי, אלא דרך צינורות בידי שמים, כשרים לטבילה מן התורה.

ודעת הר"ש משאנץ, כי יש חילוק בין מים שנשאבו בכלים המקבלים טומאה, לבין כלים שאינם מקבלים טומאה.

11. המהרש"א במהדורא בתרא הקשה לפי מה שכתב תוס' לעיל, שפשוטי כלי עץ כשראויים למדרס מקבלים טומאה מדאורייתא, מדוע לא העמיד רבי יוסי בפשוטי כלי עץ הראויים למדרס, ולא היה צריך לדחוק ולהעמיד בדף של מתכת..

12. כיון שרק עץ הוקש לשק המיטלטל מלא וריקן, אבל מתכת נאמר בפרשת מדין [במדבר לא כב] "אך את הזהב וגו'" ולא הוקש לשק להצריכו בית קיבול. רשב"ם.

המחובר לקרקע לא בטל לקרקע, ולא בטל ממנו שם כלי.

ומקשינן: **אי הכי,** אם כך סוברים רבנן, שבין קבעו ואחר חקקו ובין חקקו ואחר כך קבעו אינו בטל לקרקע, ונחשב כלי גמור, וגבי מים שאובים במקוה הקילו לבטל את הצינור שקבעו ואחר כך חקקו לקרקע, אם כן, **אפילו חקקו ולבסוף קבעו, נמי** היה להם להקל שלא יפסול את המקוה, ויבטל אגב הקרקע.

ומתרצינן: **שאני התם,** בצינור שחקקו ואחר כך קבעו, **דאיכא תורת כלי עליו בתלוש,** ועד כדי כך לא רצו רבנן להקל, כי אין לך שאיבה גדולה מזו, הואיל והיה עליו שם כלי קודם שחיברו לקרקע, ואם לא נחשיב צינור זה לכלי, בטלה לגמרי גזירת חכמים גבי מים שאובים.

בעי רב יוסף: מי גשמים שהיו יורדים, **שחשב עליהם** שיועילו **להדיח את האיצטרובלין** — בסיסי הריחיים המחוברים לקרקע, **מהו** — האם אותם גשמים יכשירו **לזרעים** שבתוך הריחיים?

כי הזרעים שנתלשו מהקרקע אינם מקבלים טומאה עד שיגע בהם אחד משבעת המשקין [יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים] ואז מוכשרים לקבל טומאה. אבל צריך שינתנו על הזרעים בכוונה.

וכל מים שיורדים על אוכל לרצונו של אדם, נחשבים כמים ששפך בכוונה תחילה, ומים אלו מכשירים את הזרעים לקבל טומאה.

ואף אם המשקה שירד על האוכל היה רק תחילת ירידתו לרצון ולא היה סופו לרצון, מכשיר הוא את הזרעים לקבל טומאה.

וגם כאן, כיון שירידת הגשמים לצורך האיצטרוביל היה לרצונו, אף על פי שבירידתן אחר כך על הזרעים לא היה לרצונו, הרי זה מכשירן לקבלת טומאה.

אמנם כל זה הוא בתנאי שהאיצטרוביל נחשב כתלוש מן הקרקע, כי רצונו שירדו הגשמים אינו מועיל להכשיר את הזרעים לקבל טומאה אלא אם כן רצה שירדו על דבר התלוש מן הקרקע, כיון שדורשים בתורת כהנים, שאינו נקרא "כי יתן מים על זרע" אלא אם כן רצה שירדו על דבר התלוש.

ואיצטרוביל זה, הוא דבר התלוש ולבסוף חיברו, ויש לדון בו אם נחשב כתלוש או כמחובר לענין זרעים, שאם הוא נחשב כתלוש, רצונו שידיחו הגשמים את האיצטרוביל, מועילה להכשיר את הזרעים שנרטבו מגשמים אלו לקבל טומאה, אבל אם האיצטרוביל נחשב כקרקע, מחשבתו שחשב על הגשמים שידיחו את האיצטרוביל, אינה מחשבה המכשירה את הזרעים.

אליבא דרבי אליעזר דאמר בברייתא לעיל [סה ב]: **כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע** — ולכן מכתשת הקבועה, אף על פי שהיתה חקוקה והיה עליה שם כלי קודם שהיתה מחוברת לקרקע, דינה כקרקע, ונמכרת יחד עם הבית.

לא תיבעי לך, שודאי מחשיב איצטרוביל מחובר לקרקע, שהרי דומה לקרקע יותר ממכתשת. וודאי מחשבתו שחשב על הגשמים שידיחו את האיצטרוביל, אינה

מחשבה המכשירה את הזרעים.

ואין לפרש בדעת רבי אליעזר, כי סובר שהמכתשת הקבועה אין דינה כקרקע, ובכל זאת נמכרת יחד עם הבית מחמת שהמוכר בעין יפה מוכר, שהרי רבי אליעזר אמר את דבריו בלשון "כלל", שכל דבר המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע. וגם גבי מדף של נחתומים מצינו שסובר, כי המדף נחשב כקרקע ואינו מקבל טומאה אף אם תיקנו למדף ורק אחר כך חיברו לקרקע.

אם כן לדעת רבי אליעזר האיצטרוביל נחשב בודאי כקרקע.

וגם לדעת רבנן ממדף של נחתומים אין לסתפק, שודאי סוברים באיצטרוביל שהוא תלוש ולבסוף חיברו, שנחשב כתלוש, כמו שהם מחשיבים את המדף כתלוש לענין טומאה אף באופן שקבעו ורק אחר כך תיקנו למדף.

כי תיבעי לך במי יש להסתפק כיצד סובר — **אליבא דרבנן** החולקים על רבי אליעזר במכתשת קבועה **דאמרי:** שהמכתשת הקבועה **אינו כקרקע, מאי?**

האם סברתם במכתשת, משום שסוברים שכל תלוש ולבסוף חיברו נחשב תלוש, ולכן המכתשת הקבועה אינה נכללת במכירת הבית, והוא הדין איצטרוביל לענין הכשר זרעים לטומאה, נחשב תלוש.

[ואף על פי שלדעת רבנן האיצטרוביל נכלל במכירת הבית, אין זה משום שנחשב מחובר לקרקע, שהרי המכתשת היא גם כמו האיצטרוביל — תלוש ולבסוף חיברו, ונחשבת כתלוש, אלא הטעם שהאיצרוביל נכלל במכירת הבית, משום שעיקר עשייתו לקביעות בקרקע, יותר מאשר המכתשת, לכן נחשב כחלק מהבית לענין מכירת הבית, וכמו שכותלי הבית נחשבים כתלוש לענין הכשר זרעים, ואילו לגבי מכר נחשבים כחלק מן הבית וכקרקע הבית].

או שמא, סברתם של חכמים גבי מכתשת, משום שהמוכר בעין רעה מוכר, אבל לענין הכשר שמא מודים הם לרבי אליעזר שנחשב כקרקע.

לשאלה זו לא נמצאה תשובה, ולכן **תיקו,** תעמוד השאלה במקומה.

שלח ליה רב נחמיה בריה דרב יוסף לרבה בריה דרב הונא זוטי לנהרדעא מכתב, ובו כתוב כך: **כי אתיא הך איתתא לקמך,** כאשר תבוא אשה זו שעימה שלחתי מכתב זה,

אגבה, גבה עבורה מירושת אביה, **עישור נכסי** עשירית מן הנכסים, שבגמרא בכתובות [סח א] מבואר שאם אין אנו יודעים כמה אב זה היה רוצה לתת לבתו לצרכי נישואיה, אנו גובים מהירושה עשירית[1] מנכסי המקרקעין[2] לצרכי נישואיה. סז-א

---

1. דעת הרמב"ם [אישות כ ה] שנוטלת עשירית רק משווי הקרקעות, וכביאור המגיד משנה שם. אבל הרא"ש בכתובות חולק וסובר שנוטלת עשירית מסך כל הירושה, אלא שאינה גובה אלא רק מקרקעות, וכן פסק הטור [אהע"ז קיג].

2. הרשב"ם מפרש, שעל אף שתיקנו רבותינו הגאונים לגבות כתובה אפילו מן המטלטלים, וגובים גם מזונות לאשה מן המטלטלים, מכל מקום, כל זה נאמר רק לגבי כתובה ומזונות, אבל פרנסת הבת לנישואיה אינה מתנאי

וגבה **אפילו מ״אצטרובלי דריחיים״**, משום שגם הם נחשבים בכלל קרקע.

וזה כדעת רבי אליעזר, הסובר שכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע.

אמר רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא, מגבינן מירושת האב לפרנסת נישואי הבת **אפילו מעמלא דבתי**, משכירות הבתים, שהשכר שמקבלים עבור הקרקע נחשב כקרקע[3].

מתניתין:

המוכר את החצר סתם — **מכר** עם החצר, גם **בתים** הפתוחים לחצר, וכן **בורות שיחין ומערות** שבתוכה, [ואף על פי שהבורות אינם נכללים במכירת הבית, בכל זאת לגבי החצר הם בטלים, ונכללים במכירת החצר].

אבל לא מכר יחד עם החצר **את המטלטלין** — את תשמישי הבית שאינם קבועים בקרקע, והיינו כל אלו שנימנו במשנה הקודמת שאינם מכורים בכלל בית, וכן שכן שאר המיטלטלים שאינם בכלל תשמישי הבית.

בזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **הוא וכל מה שבתוכו** מכורים לך — שמוכר לו את החצר וכל מה שבתוכה, **הרי כולן מכורין.** כל המיטלטלים שמשתמשים איתם בבית, אף שאינם צורך הבית, מכורים עם החצר[4],

---

הכתובה, לכן לא נאמר בה תקנה זו, ואין גובין לה אלא מן המקרקעין.

אבל הטור [אהע״ז סי׳ קיג] כתב שבספר המצוות כתוב שלתקנת הגאונים, אף פרנסה נגבית ממטלטלים. והוא בסמ״ג [עשין מח דף קכו בשם רבינו שמשון איש ירושלם, ובלאוין פא דף לג ב].

3. המאירי בכתובות [סט א] ביאר שהשכירות נחשב כפירות הקרקע, ופירות היוצאים בלא עמל והשבחה בדמיון שכירות הבתים כגון פירות האילן, גובין לפרנסה. וכן פירש הר״ן בכתובות [שם].

וברשב״א בכתובות [הוצאת זכרון], פירש שתשלום השכירות נחשבת כגוף הבתים עצמם.

והאופן שבו תשלום שכירות הבתים נחשב כפירות הקרקע ולא כמלוה, ביארו והר״ן והרשב״א והריב״ש בשיטמ״ק בכתובות, הוא באופן שהשכיר האב את הבית, והשכירות נגמרה אחרי שמת, ותשלום השכירות אינה אלא בסוף השכירות, לכן תשלום השכירות שהוא כנגד מה שהשתמשו בבית בחיי האב נחשב כגוף הקרקע, או כפירות המחוברות לקרקע — שלדעת כולם הם כגוף הקרקע.

אבל התוס׳ כאן פירשו [לפי הבנת חלק מהראשונים בדעתו, עיין שיטמ״ק כתובות סט א], כי גם אם השכירו האחים את הקרקע לאחר מיתת אביהם, ובתוך זמן השכירות באה לבית דין לתבוע פרנסתה, ובפסקו לה בית דין לטרוף, גובה את כל השכירות, כי כיון שאנו סוברים שהשכירות אינה משולמת אלא בסוף, דנים לה כאילו בא כל תשלום השכירות אחרי שפסקו לה בית דין. [אבל הרא״ש בכתובות פ״ו סי׳ יט, והבית יוסף אהע״ז סי׳ קי״ג, והאור זרוע, הבינו בדעת התוס׳ כמו שביארו הר״ן הרשב״א והריב״ש בכתובות].

4. כך פירש הרשב״ם, אבל הנמוקי יוסף חולק וסובר שדווקא מטלטלין שהם צרכי הבית מכר.

חוץ מדברי מאכל.

בין כך ובין כך — אפילו אמר לו: היא וכל מה שבתוכה מכורים לך, **לא מכר** עם החצר — **לא את המרחץ, ולא את בית הבד** שסוחטים בו זיתים לשמן, **שבתוכה**, שבתוך החצר, לפי שאינם בכלל חצר ואינם כלולים ב"כל מה שבתוכה", שאין דרך רוב החצרות שיהיו בהן מרחץ ובית הבד(5).

רבי אליעזר אומר: המוכר את החצר סתם — **לא מכר** עם החצר **אלא אוירה של חצר** — את השטח הפנוי שבחצר, אבל לא את הבתים והבורות שבתוכה.

ולא ניתן לברר לפי הסכום ששילם הלוקח עבור החצר, אם כלל דברים נוספים במכירת החצר, כיון שאין אונאה לקרקעות, ואין ערך מסוים לקרקע(6).

גמרא:

תנו רבנן:

המוכר את החצר — **מכר בתים החיצונים** שמחוץ לשטח החצר הפתוחים לחצר, **ובתים הפנימים** שבתוך שטח החצר, **ובית החולפאות** בית שקרקעו חול(7).

ואם יש **חנויות פתוחות לתוכה** המיועדות למכירות פנימיות בין בני החצר — **נמכרות עמה,**

ושאין פתוחות לתוכה אלא לרשות הרבים או לחצר אחרת, אף על פי שבנויות בתוכה — **אין נמכרות עמה.**

ואם היו החנויות **פתוחות לכאן ולכאן** גם לחצר וגם לחוץ — **הרי אלו נמכרות עמה.**

רבי אליעזר אומר: המוכר את החצר — **לא מכר אלא מילוסא** חללה **של חצר.**

אמר מר: שנינו בברייתא שאם היו החנויות **פתוחות לכאן ולכאן** גם לחצר וגם לחוץ — הרי הם **נמכרות עמה** עם החצר.

ומקשה הגמרא: **והא תני** והרי שנה **רבי חייא** בברייתא ההיפך: שאם היו החנויות פתוחות גם לחצר וגם לחוץ **אין נמכרות עמה!**

ומתרצינן: **לא קשיא: הא** הברייתא לעיל הסוברת כי נמכרות עם החצר, דיברה בחנויות **דרוב תשמישתייהו לגו** לפנים החצר, ולכן נמכרות עם החצר. **הא** הברייתא של רבי חייא, מדברת בחנויות **דרוב**

---

5. כך פירש בשיטה מקובצת בשם הרא"ם, ובנמוקי יוסף הוסיף, שאינו תשמיש מיוחד לחצר אחת, שהרבה חצרות משתמשין במרחץ אחד וכן בבית הבד, ולכן לא בטלים לחצר, ואינם נכללים במשמעות דבריו שאמר כל מה שבתוכו.

ובר"י קרקושא פירש: שאינם נכללים במכירה מפני שיש להם שם בפני עצמם ואינם נקראים על שם החצר.

6. רשב"ם.

7. הרשב"ם פירש, שיש בו חול חשוב שעושים ממנו זכוכית, והר"י קרקושא בשם הראב"ד פירש, שהוא בית שמכניס בו הקדר חול לערב במלאכתו עם העפר. והנמוקי יוסף פירש שהוא בית העשוי מאבנים שמהם עושים זכוכית. והחידוש בזה, שאף על פי שהוא בנין חשוב לעצמו, אף על פי כן נחשב כחלק מן החצר.

תשמישתייהו לבר לחוץ, שהפתח הפונה החוצה פתוח יותר לשימוש מאשר הפתח הפונה לפנים החצר, ולכן אינן נכללות במכירת החצר.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: המוכר את החצר — לא מכר אלא אוירה של חצר.**

אמר (**רבה**) [**רבא**]: **אי דאמר ליה** המוכר ללוקח: **דירתא** מדור זה אני מוכר לך, ובלשון זה מכר לו את החצר — **דכולי עלמא לא פליגי דבתי משמע,** שאנשים לא דרים בחצר כי אם בבתים, ומודה רבי אליעזר שבאופן זה מכר לו גם את החצר וגם את הבתים שבחצר, שהכל יחד קרוי דירה.

כי פליגי, מתי נחלקו חכמים ורבי אליעזר — באופן **דאמר ליה** מוכר ללוקח **דרתא** — חצר אני מוכר לך: **מר** — רבי אליעזר **סבר: תרביצא** חצר הפתוח לאויר **משמע, ומר** — חכמים **סבר: בתי משמע,** שגם דרתא וגם דירתא שניהם לשון דירה הם.

ולפי זה, אם אמר המוכר ללוקח במפורש שמוכר לו חצר זו, [ולא אמר בלשון "דרתא"] כולם מודים שכוונתו למכירת החצר בלבד בלא הבתים.

איכא דאמרי, יש אומרים, שבלשון אחרת נאמרו דברי רבא, וכך נאמר:

אמר (**רבה**) [**רבא**]: **אי דאמר ליה** מוכר ללוקח בלשון זו: **דרתא** אני מוכר לך — **דכולי עלמא לא פליגי** שכלל במכירת החצר את הבתים שבה, כיון **דבתי משמע,** שלדעת כולם דרתא לשון דירה היא.

כי פליגי, מתי נחלקו חכמים ורבי אליעזר — באופן **דאמר ליה** מוכר ללוקח בלשון זו: **חצר** אני מוכר לך.

מר — רבי אליעזר **סבר: חצר** — **אוירא משמע. ומר** — חכמים **סבר:** שכוונתו **כחצר המשכן.** שבחצר המשכן כתוב [שמות כז יח]: "אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים" ובשטח זה כלול קדש הקדשים ואהל מועד, שהם כמו בתים, והכתוב קראן חצר, משמע שבתים נכללים בלשון חצר, ולכן נכללים הבתים במכירת החצר.

ואמר (**רבה**) [**רבא**] **אמר רב נחמן:** אם **מכר לו** גם **חולסית** — מקום שיש שם חולות, **ומצולה** — וגם קרקעית הנהר, לדייג או למציאות המצויות שם [כגון כסף וזהב].

אם **החזיק** הקונה **בחולסית** לקנותו בקנין חזקה — **לא קנה** בקנין זה **מצולה,** אלא רק את החולסית בלבד, וצריך לעשות קנין נוסף במצולה כדי לקנותו. וכמו כן אם **החזיק** הקונה **במצולה** לקנותו בקנין חזקה — **לא קנה** בקנין זה **חולסית,** וצריך לעשות בה מעשה קנין לחוד.

ומקשה הגמרא: **איני?** וכי כך ההלכה? **והא אמר שמואל: מכר לו** ללוקח **עשר שדות בעשר מדינות, כיון שהחזיק** הקונה **באחת מהן** מן השדות, ועשה בו קנין חזקה — **קנה כולן!** כי כיון שנתן למוכר את דמי כל השדות, נשתעבדו כל השדות ללוקח מחמת המעות ששילם עבורם, לכן קנין החזקה

בשדה אחת מועילה לקנות את כל השדות, אף שאינן סמוכות זו לזו[8].

אם כן כיצד אמר רבא בשם רב נחמן, שאם עשה קנין חזקה בחולסית או במצולה, לא הועיל הקנין לקנות את השני.

ומתרצינן: **התם** בעשר שדות **הוא** שהועיל קנין החזקה לכל השדות משום **דסדנא דארעא חד הוא.** שהתשתית של כל הארץ אחת היא, וכל הקרקעות מחוברות לגוף הארץ, שהוא אחד, וכשעשה קנין חזקה באחת מן השדות, נחשב כאילו עשה קנין בכל השדות[9], וגם **וכולה חדא תשמישתא הוא,** כל השדות שקנה תשמישן שוה, שכולן עומדות לזריעה, לכן נחשבות כשדה אחת על ידי שמחוברים זה לזה בגוף הארץ, והועיל הקנין באחת מן השדות לקנות את כל השדות[10].

---

8. נחלקו הראשונים בקיבל במתנה עשר שדות האם בהחזיק באחת מהן מועיל לקנות את כל השדות אף שלא שילם עבורם, או שאינו מועיל.

דעת התוספות בקידושין [כז ד"ה במה דברים אמורים], והרמב"ם [מכירה א יט] והנמוקי יוסף, שדין מתנה כמכר וקנה את כולם.

אבל התוספות לעיל [נג ב ד"ה אותה], והרא"ש [שם סי' ס] סוברים, שמתנה דינה כמכר, שאם לא נתן דמי כל השדות, לא קנה אלא את אותה שהחזיק.

וביאר המחנה אפרים [שכירות ב] את מחלוקתם, שנחלקו בטעם שצריך במכר לשלם את דמי כל השדות כדי לקנות את כולם, שאם הטעם משום סמיכות דעת, אם כן במתנה יש סמיכות דעת בלא שמשלם עבור השדות, ואם הטעם משום שרק באופן זה הקנין מועיל לכולם, וכלשון הרשב"ם: "הרי נשתעבדו כולן ללוקח בשביל מעותיו שנתן", אם כן גם במתנה יועיל הקנין לכל השדות רק אם שילם עבורם.

9. בברכת שמואל [קידושין טז] ביאר, כי הדין שכל הקרקעות נחשבות כאחד, אינו מועיל להחשיב את קנין החזקה שעשה בשדה אחת, כאילו נעשה בכל השדות, אלא מועיל רק לענין שמעשה הקנין בשדה אחת קונה את כל השדות, וכמו שלא צריך לעשות מעשה קנין בכל חלק וחלק שבשדה, כך לא צריך צריך לעשות מעשה קנין נפרד בכל שדה, אלא קנין חזקה בשדה אחת מועילה לקנות את כל השדות, כיון שמחוברות זו לזו.

אבל בחזון יחזקאל לתוספתא [ב"ב בהשמטות פ"ב ה"ה] כתב, כי בזה שכל הקרקעות מחוברות, נחשבים הם כחלק מאותו שדה שעשה בה חזקה, ונחשב שעשה מעשה חזקה בכל השדות, ואינו כקנין אגב שעושה מעשה חזקה במקום אחד, והשאר נקנה באגב, ולכן חלוק קנין אגב שאינו יכול לקנות קרקע אחרת בקנין אגב, כיון שאינו נחשב שעשה קנין בקרקע האחרת, מה שאין כן בדינו של שמואל שנחשב שעשה מעשה קנין בכל השדות.

והברכת אברהם [קדושין כז א] הוכיח מסוגייתינו כדעת הברכת שמואל, שהרי בגמרא [ללישנא בתרא] מבואר שגם באופן שתשמישיהם שונים זה מזה ואין חזקתו של זה כחזקתו של זה גם כן קנה, ובעל כרחך שהגדר הוא, שמעשה קנין חזקה באחד מהם מועיל לקנות את כולם.

10. הרשב"ם מפרש, שרק בנתן דמי כל השדות, נקנות בקנין חזקה אחת, אבל אם לא נתן דמי כולן, קונה רק את אלו שכבר שילם עליהם, והקשה הרשב"ם כיון שמדובר באופן שכבר שילם על השדות, מדוע צריך לעשות קנין חזקה, הרי הקרקע נקנית בכסף, ושוב לא צריך לעשות

אבל הכא בקונה חולסית ומצולה — אין תשמישן שוה, **הא תשמישתא לחוד, והא תשמישתא לחוד,** שהחולסית מיועדת לחול, והמצולה מיועדת לכסף וזהב או לדגים, ואף על פי שסמוכות הן זו לזו, לא מועיל קנין חזקה בחולסית לקנות את המצולה.

והטעם שאינו יכול לקנות בקנין חזקה אחד שתי קרקעות שאין תשמישן שוה, כיון שבגמרא קידושין [כו א] לומדים את הדין שמועיל קנין חזקה בקרקע מהכתוב: "ושבו בעריכם אשר תפשתם" [ירמיהו מ י], ודורשים: במה תפסתם [במה קניתם את הערים]? בישיבה! וכן דורשים מפסוק נוסף: "וירשתם אותה וישבתם בה" [דברים יא לא] במה ירשתם אותה? בישיבה. ומשם למדנו שרק אותה קרקע שהוא יושב בה או אותה העיר שהוא יושב בה הוא קונה בחזקת ישיבה, אבל עיר אחרת אינו קונה בישיבת חבירתה, לכן גבי חולסית ומצולה, כיון שהם שני סוגי קרקעות החלוקות זו מזו בתשמישן, רק באותה שהוא מחזיק הוא זוכה בקנין חזקה, ולא בשני.

איכא דאמרי, יש אומרים, שבלשון אחרת נאמרו דברי רבא:

סז-ב **אמר (רבה) [רבא] אמר רב נחמן: החזיק בחולסית קנה מצולה.**

והוינן בה: **פשיטא,** שקנין החזקה בחולסית מועילה לקנות את המצולה **דהא אמר שמואל: מכר לו עשר שדות** בעשר מדינות, כיון שהחזיק הקונה באחת מן השדות, ועשה בו קנין חזקה — קנה כולן[11]!

ומתרצינן: **מהו דתימא: התם** בעשר שדות **הוא** שהועיל הקנין חזקה לכל השדות משום **דסדנא דארעא חד הוא,** שתשתית הארץ אחד הוא, וכל השדות שקנה תשמישן שוה, לכן הועיל הקנין באחת מן השדות לקנות את כל השדות, **אבל הכא** בקונה חולסית ומצולה — אין תשמישן שוה, שהרי **הא תשמישתא לחוד והא תשמישתא לחוד,** והיינו חושבים לומר, שלא מועיל קנין חזקה בחולסית לקנות את המצולה.

קא משמע לן רבא, שגם כשאין תשמיש שני הקרקעות שוות, כיון שמחוברות זו לזו בסדנא דארעא, קונים בקנין חזקה אחת את כולם.

מתניתין:

המוכר את **בית הבד** — בית שסוחטים בו זיתים לשמן, **מכר** עם בית הבד **את הים** — כלי עגול שהשמן יורד לתוכו, **ואת הממל** — אבן נקובה שמכניסים בה עץ ומפרכים בה את הזיתים, **ואת הבתולות** — כלונסאות של ארז שמעמידים בהן את הקורה של בית הבד, וכל אלו קבועים הם שם, לכן נכללים במכירת בית הבד.

אבל לא מכר את העבירים — קרשים שנותנים על הזיתים הכתושים, ומורידים

בה חזקה כדי לקנותה, ותירץ, שמדובר במקום שכותבים שטר, ובמקומות אלו אין קונה הקרקע במעות אלא בשטר או בחזקה, כמבואר בקידושין [כו א].

11. כתב הסמ"ע שדין זה אינו דווקא במכר לו י'

עליהם את הקורה כדי לכבשם, **ואת הגלגל** — שמגלגלים בו את הקורה להעלותה ולהורידה, **ואת הקורה** — שטוענים על הזיתים לכבשם ולסחוט את שמנם, כל אלו מיטלטלים הם, ואינם מכורים עם בית הבד.

ובזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **הוא וכל מה שבתוכו,** שמוכר לו את בית הבד וכל מה שבתוכו, **הרי כולן מכורין,** כל תשמישי בית הבד מכורין עמו[12].

רבי אליעזר אומר: המוכר את **בית הבד** — **מכר את הקורה** אף שהיא מיטלטלת, כיון שהיא עיקר בית הבד.

גמרא:

מבארת הגמרא: מה פירוש **ים** המוזכר במשנה — **טלפחא** [עדשים], שהוא הכלי העגול [כעדשה] שבו שמים את הזיתים לכתישה[13].

מה פירוש **ממל** המוזכר במשנה — **אמר רבי אבא בר ממל: מפרכתא,** היינו אבן נקובה כעין מכתשת שבה מכניסים את הזיתים ופורכים וכותשים אותם על ידי עלי של עץ[14].

מה פירוש **בתולות** המוזכרות במשנה — **אמר רבי יוחנן:** אלו **כלונסות** עמודים **של ארז שמעמידין בהן את הקורה.** שמעמידים בראש הגת משתי צידי הגת שני עמודים וקובעים בריח ביניהם, ועל הבריח מעמידים את הקורה.

מה פירוש **עבירים** המוזכרים במשנה — **כבשי,** לוחות עץ שמניחים על הזיתים בבית הבד, ועליהם מורידים את הקורה, ואינם נמכרים יחד עם בית הבד, כיון שהם מיטלטלים.

מה פירוש **גלגל** המוזכר במשנה — **חומרתא,** בורג גדול שבאמצעותו היו מעלים ומורידים את הקורה[15].

מה פירוש **קורה** המוזכר במשנה — **קורה** הכבידה של בית הבד שכובשים בה את הזיתים.

תנו רבנן בברייתא:

שדות, אלא הוא הדין בי׳ בתים, אף על פי שהם מופסקים ומחולקים כל אחד בנין בפני עצמו, מכל מקום הקרקע שהבתים עומדים עליהם מצרפן אפילו הם בעשר מדינות. [וכ״כ היד רמה סוף אות נ׳, והנמוקי יוסף, והובא ברמ״א קצב יב].

12. אבל שאר תשמישין שאינם מתשמישי בית הבד, אלא מונחים בתוכו להשמר, אינן מכורים. רשב״ם.

13. התוס׳ בנדה [סה א ד״ה הדפין] והר״ש [סוף טהרות] פירשו, שנקרא ״ים״ — על שם שהמשקין יוצאין על ידו בשפע כמין ים.

14. כך פירש הרשב״ם בלשון ראשון, ובלשון אחרת פירש שהכוונה לעלי מעץ שבו פורכים את הזיתים, וכן פירש המאירי. ובפירוש המשניות פירש כהר״י מיגש, שהיא האבן העליונה הטוחנת את הזיתים שבטלפחא.

15. כך פירשו הרשב״ם, הר״י מיגש, והרמב״ם בפירוש המשניות. אבל הערוך והרע״ב פירשו, שהכוונה לאבן עגולה עם נקב באמצעה, כעין

המוכר בית הבד — מכר את נסרים[16] הקבועים בבית הבד ומונחים סביב הזיתים כדי שלא יתפזרו לצדדים כאשר מכבידים עליהם עם הקורה.

ואת היקבים — מקום מאגר השמן, **ואת המפרכות** שבהם פורכים וכותשים את הזיתים לפני הכבישה.

ואת הריחים התחתונות — האבן התחתונה הקבועה, **אבל לא** את **העליונה.**

שתהליך הוצאת השמן מן הזיתים הוא, שקודם מפרכים את הזיתים במפרכות, ואחר כך טוחנים אותם בריחים, ואחר כך עוצרים אותם תחת הקורה בבית הבד. כמבואר במנחות [פא א].

ובזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **הוא וכל מה שבתוכו** מכורים לך — **הרי כולן מכורין.**

בין כך ובין כך, גם אם אמר: כל מה שבתוכו אני מוכר לך, **לא מכר** ללוקח, **לא את העבירים** — לוחות שמניחים על הזיתים תחת הקורה בשעת כבישה, **ולא את השקין** העשויים משערות העיזים, **ולא את המרצופין** — שקים העשויים מעור, שנושאים בהם את הזיתים, שכל אלו מיטלטלים הם, ואינם שייכים דווקא לבית הבד[17]. **רבי אליעזר אומר: המוכר בית הבד** — **מכר את הקורה** שכובשים בה את הזיתים, משום **שלא נקרא בית הבד אלא על שום קורה** שהיא קרויה בד, והיא עיקרו של בית הבד.

מתניתין:

המוכר את המרחץ — הוא בית העשוי להתרחץ בו, ויש בו שלושה חדרים זה לפנים מזה, הפנימי מיועד לרחיצה, ובאמצעי פושטים בגדיהם, ובחיצוני עומדים לבושים, וכל החדרים נכללים במכירה, אבל **לא מכר את הנסרין,** לוחות עץ הנתונים על גבי קרקע המרחץ, שלא ייכוו רגלי הרוחצים מחום הקרקע או שלא יתלכלכו רגליהם[18],

---

טבעת, ואותה היו מניחים על ראש הקורה, כדי להכביד על הקורה שעל הזיתים.

16. בר״י בן חכמון גרס ״את הסירים״, ופירש בשם רבינו יוסף הלוי, שהוא הבור שיורד אליו השמן היוצא מן הזיתים בשעה שנכבשים תחת הקורה. וביד רמה [סוף אות נב] כתב: ואת הסירים, שמחמין בהן מים ליתן על גבי זיתים כדי שיצא שמנן.

והר״י מיגש גרס ״בית האסורים״, ופירש שהוא כעין בור לקבל בו את השמן היוצא מן העצירה.

17. רב האי גאון כתב, כי כיון שמשנתינו כתבה בסתם שכולם מכורים, הרי זה כולל גם את העבירים והגלגל והקורה. ושלא כדברי הברייתא. וכ״כ היד רמה אות נב, והנמוקי יוסף, ופסקו הלכה כמשנתינו.

הרמב״ם [מכירה כה ז] פסק כהברייתא, ובכסף משנה וכן בבית יוסף [סי׳ רטו] תמה מדוע לא פסק כהמשנה. ועיין בחסדי דוד שתירץ שהדברים הכלולים במכר בית הבד, תלוי בצורת השימוש בבית הבד, ולכן נחלקו הברייתא והמשנה, כיון שהיו ממקומות שונים והיו משתמשים בבית הבד באופן שונה. עיי״ש.

18. כך פירשו הרשב״ם והמאירי, אבל התוספות

ואת הספלין שממלאים בהם מים לרחיצה, **ואת הבלניות** — מגבות, ויש מפרשים ווילונות שבפתח.

שכל אלו תשמישים המיטלטלים הם, לכן אינם מכורים בכלל מרחץ.

בזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **היא וכל מה שבתוכה** אני מוכר לך — **הרי כולן מכורין,** אף כל תשמישיו המיטלטלים.

בין כך ובין כך, אפילו אמר לו: הוא וכל מה שבתוכו אני מוכר לך, **לא מכר** בכלל המרחץ, **לא את המגורות של מים** — בריכות המספקות מים למרחץ, **ולא את אוצרות של עצים,** שמכונסים בהם עצים לחמם בהם את המרחץ.

והטעם, לפי שאין אלו תשמישים המיוחדים למרחץ כמו אלו שנימנו לעיל, כיון שהם משמשים אותו גם בביתו ולא רק בבית המרחץ.

גמרא:

תנו רבנן בברייתא:

המוכר את המרחץ — **מכר את בית הנסרין** — חדר שמאכסנים בו את הנסרים בגמר הרחיצה, **ואת בית היקמין** — חדר שמאכסנים בו את הסודרים שעוטפים בהם את הראש מחמת חום המרחץ, **ואת בית הספלים** — חדר שמאכסנים בו את הספלים המשמשים לרחיצה, **ואת בית הוילאות** — חדר שמאכסנים בו את המגבות או את הוילונות.

אבל לא כלל במכירת המרחץ **את נסרין עצמן, ולא יקמין עצמן, ולא ספלים עצמן, ולא וילאות עצמן,** שכל אלו מיטלטלים הם.

ובזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **היא וכל מה שבתוכה** אני מוכר לך — **הרי כולן מכורין,** אף כל תשמישיו המיטלטלים.

בין כך ובין כך, אפילו אמר לו: היא וכל מה שבתוכה אני מוכר לך, **לא מכר לו את הבריכות המספקות לו מים** לבית המרחץ, **בין**

בימות החמה שהמים בבריכה מועטים, **ובין** סח-א **בימות הגשמים** שהמים בבריכה מרובים, כי היה סברא לומר שבימות החמה כיון שהמים מועטים, בטלים הם לבית המרחץ.

ולא כלל במכירת המרחץ את **בית כינום העצים,** כלומר לא את החדר שמאכסנים בו עצים להסקת המרחץ, ולא את העצים, כי כמו שהעצים אינם נחשבים מתשמישי המרחץ, כיון שהם משמשמים אותו גם בביתו, כך גם החדר שמאכסנים בו את העצים, אינו מתשמישי בית המרחץ.

ואם אמר לו: בית המרחץ וכל תשמישיו אני מוכר לך — לשון זה בא לרבות שמוכר גם את בריכות המים ואוצרות העצים, שהם משמשים בחלקם את בית המרחץ, ולכן

פירש שאלו הם נסרים שהיו מניחים על המים שבבריכה כדי שלא יצטננו. והר״י מיגש מפרש שמדובר בנסרים העשויים כעין איצטבאות שעליהם מניחים כלים, או יושבים עליהם. והרמב״ם פירש, שהם מדפים שמניחים עליהם את הבגדים.

כולן מכורין.

ההוא דאמר ליה לחבריה: בית הבד וכל תשמישיו אני מוכר לך.

הויא הנהו חנואתא אבראי, דהוו שטחו בהו שומשמי, היו שם בבית הבד, אותם חנויות מבחוץ שבנוסף לשימושן העיקרי למכירת לחם ויין, היו שוטחים בהם שומשומין לייבשם, לפני שיפיקו מהם שמן בבית הבד, ודנו בהם המוכר והלוקח אם החנויות הללו הן בכלל מכר בית הבד או לא.

אתא לקמיה דרב יוסף, אמר ליה רב יוסף: **תנינא** שנינו: **אם אמר: בית המרחץ וכל תשמישיו אני מוכר לך — הרי כולן מכורין.** גם מחסן העצים וגם בריכת המים המשמשים בחלקם את בית המרחץ, מכורים עם בית המרחץ. ומבואר במשנה, שאם אמר המוכר שמוכר את כל תשמישי הבית, גם דברים המשמשים בחלקם את הבית שמכר, הרי הם בכלל המכירה. אם כן גם כאן שאמר לו כל תשמישיו אני מוכר לך, כלל במכירת בית הבד את החנויות הללו המשמשים בחלקם את בית הבד.

אמר ליה אביי לרב יוסף, **והא תני** שנה **רבי חייא** בברייתא: **אין כולן מכורין!** כיון שאינם מיוחדים רק לבית הבד, משמע שיש מחלוקת בין הברייתות בדין זה.

אלא אמר רב אשי יש ליישב את שתי הברייתות כך: **חזינן,** רואים, **אי אמר ליה** המוכר ללוקח: **בית הבד וכל תשמישיו** מכורין לך **ואלין מצרנהא,** ואלו גבולות בית הבד שאני מוכר לך, וכלל בגבולות אלו גם את החנויות הללו — **קני** את החנויות בכלל מכירת בית הבד. **ואי לא** כלל את החנויות בגבולות בית הבד — **לא קני** את החנויות הללו, כיון שאין תשמישן מיוחד רק לבית הבד.

מבואר כאן בגמרא, שאם אמר המוכר ללוקח, שמוכר "כל מה שבתוכו" ולא אמר שמוכר את "כל תשמישיו", לא כלל את אותם דברים המשמשים רק בחלקם את הבית שמכר. ואף שכלולים בגבולות שציין לו במכירה, אנו מפרשים שציין את הגבולות ברווח, ולא התכוון לכוללם במכירה.

אבל אם אמר המוכר ללוקח, שמוכר גם "את כל תשמישיו", וגם ציין את גבולותיו, ובתוך הגבולות שציין היו אותם דברים המשמשים בחלקם את הבית שמכר, הרי הם נכללים במכירה, כיון שהם משמשים במקצת את הבית שמכרו וגם הם נמצאים בתוך הגבולות שציין במכר[1].

מתניתין:

המוכר את העיר — מכר בתים שבעיר, וכל שכן החצרות, שהן עיקר העיר, וכן **בורות שיחין ומערות,** שאוגרים בהם מים, וכן **מרחצאות** בתי מרחץ, **ושובכות** של יונים, וכן **בית הבדין** לעצירת שמן, **ובית השלחין** — שדות הסמוכים לעיר ושבתוך העיר, שהואיל ושייכים הם לעיר, נכללו במכר העיר, ונקראו "בית השלחין" על שם

---

1. הרשב"ם פירש, כי לדעת רב אשי, לא רק גבי בית הבד אלא אף בבית המרחץ הדין כן שרק

הכתוב: "ושולח מים על פני חוצות" [איוב ה ו] המדבר בגשמים, והשדות צריכים לגשמים.

אבל לא כלל במכירת העיר **את** הדברים **המטלטלין** שבה, כגון אלו שנימנו במוכר את הבית, שאינם בכלל הבית.

ובזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **היא וכל מה שבתוכה** אני מוכר לך — **אפילו היו בה בהמה ועבדים** שהם מיטלטלים המהלכים, וכל שכן שאר מיטלטלים כגון חיטים ושעורים וכסף וזהב, **הרי כולן מכורין** בכלל העיר.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: המוכר את העיר — **מכר את הסנטר,** את שומר העיר[2], ואף על פי שלא מכר את המיטלטלים שבעיר, מכל מקום את זה מכר כיון שהוא צורך העיר.

גמרא:

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי, שמעת מינה, משמע מדברי המשנה, מכך שכתוב ברישא שלא מכר את המיטלטלים יחד עם העיר, ובסיפא כתוב שאם אמר שמוכר כל מה שבתוכה, אז העבדים מכורים, משמע כי ברישא שלא מכר את המיטלטלים, גם את העבדים לא מכר, **שעבדא כמטלטלא דמי,** עבד כדבר המיטלטל הוא נחשב בלשון בני אדם[3], **דאי כמקרקע דמי** שאם כקרקע הוא נחשב, אם כן **ניזדבן אגב מתא** שימכר אגב העיר.

ומקשינן: **ואלא מאי** אתה מוכיח מדברי המשנה? **עבדא כמטלטלא דמי,** העבד נחשב כמטלטלים, אם כן **מאי** הפירוש במשנה, שמכר **אפילו** בהמה ועבדים? וכי איזה חידוש יש בעבד יותר מבשאר מטלטלים? **אלא מאי אית לך למימר? שאני** יש הבדל **בין מטלטלא דנייד ממטלטלא דלא נייד,**

אם אמר שמוכר "את כל תשמישיו", וגם ציין את גבולותיו, אז כולם מכורים. [וכ"כ רב האי גאון [בהמקח והממכר שער כ], והיד רמה [אות ז], ועוד ראשונים].

אבל הרמב"ם מחלק בין מרחץ לבית הבד. שגבי בית הבד [מכירה כה ח] כתב, כי צריך שיאמר כל תשמישיו וגם יציין את הגבולות שלהם כדי לקנות הכל. ואילו גבי בית המרחץ [שם הלכה ט] לא כתב שצריך לציין את גבולותיו כדי לקנות הכל.

וביאר התורת חיים שגבי בית הבד, שמבואר בברייתא כי אפילו אמר כל מה שבתוכו לא מכר את העבירים והשקין והמרצופין, לכן צריך שיציין את הגבולות כדי לקנות הכל, מה שאין כן גבי מרחץ, שדי במה שאומר "כל מה שבתוכו" כדי לקנות הכל, אינו צריך לציין את גבולותיו.

2. כך פירשו רבינו חננאל והרמב"ם בפירוש המשניות והערוך [ערך סנטר], אבל הרשב"ם בגמרא פירש שהוא עבד הבקי בתחומי העיר, בחלוקת גבולות השדות, ובעניני המסים החלים על כל חלק מן העיר, ומשום כך אי אפשר לקיים את חיי העיר בלא שעבד זה יהא בתוכה.

3. כך פירש הרשב"ם, ופירש כי בלשון התורה, ודאי נחשב כקרקע, שנקנה בכסף שטר וחזקה כקרקע, כמבואר בקידושין [כב ב] שהוקשו עבדים לקרקעות, שנאמר: "והתנחלתם אותם לבניכם לרשת אחוזה" [ויקרא כה מו] הקישן

והיה מקום לומר שרק מיטלטלים שאינם ניידים נכללים במכירה, אבל לא מטלטלים הניידים, ולזה כתבו במשנה שאף בהמה ועבדים שהם מטלטלים הניידים — נכללים במכירה, וכל שכן מטלטלים שאינם ניידים.

ולפי זה יש לדחות את ההוכחה מהמשנה שעבד נחשב כמטלטלים: כי **אפילו תימא** תאמר **שעבדא כמקרקע דמי** נחשב, כאן במוכר את העיר **שאני,** שאינו כלול במכירת העיר, כיון שיש לחלק במכירת העיר **בין מקרקע דנייד** כלומר עבד, **למקרקע דלא נייד,** שאין דעת מוכר העיר אלא לדברים הקבועים בעיר, ונקראים על שם העיר, אבל עבד אף אם הוא נחשב כקרקע, מכל מקום, כיון שיכול לצאת מהעיר, אינו בכלל העיר.

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: המוכר את העיר — מכר את הסנטר.**

והוינן בה: **מאי,** מה פירוש **סנטר?**

הכא תרגימו, כאן בבבל הסבירו, שהוא **בר מחווניתא** — עבד הבקי בתחומי העיר, בחלוקת גבולות השדות, ובעניני המסים החלים על כל חלק מן העיר, ואי אפשר לקיים את חיי העיר בלא שעבד זה יהא בתוכה.

שמעון בן אבטולמוס(4) **אומר:** סנטר פירושו **באגי,** שדות שסביב העיר(5).

מאן דאמר שסנטר פירושו **בר מחווניתא, כל שכן באגי** השדות שאינן ניידות נמכרות יחד עם העיר.

אבל **מאן דאמר** שסנטר פירושו **באגי,** רק השדות נכללות במכירת העיר **אבל בר מחווניתא לא מיזדבן** לא נמכר יחד עם העיר, כיון שהוא נייד, ואינו בטל להמכר אגב העיר.

מנסה הגמרא להביא ראיה, ולהכריע מחלוקת זו ממשנתנו, **תנן: בית הבדים ובית השלחין** נמכרים עם העיר.

סברוה סברו בתחילה לפרש, **מאי** הכוונה **שלחין? באגי** — שדות, ונקראו שלחין משום **דכתיב** [איוב ה ו]: **"ושולח מים על פני חוצות".** ופסוק זה מדבר בגשמים, ולכן

הכתוב לשדה אחוזה.

אבל התוספות לקמן [קנ א ד"ה עבדא] פירשו כי בדינים של תורה הוקשו לקרקעות, ולענין דינים מדרבנן הסתפקו כאן. והקשה הקובץ שיעורים [אות רפז] לשיטת התוס' מה באו לפשוט מהמשנה המדברת לענין לשון בני אדם. ותירץ שתקנות חכמים תלויים בלשון בני אדם, כמבואר לקמן [דף קמא]

4. הרמ"ה הרשב"א הריטב"א והר"ן גרסו: "בן אבשלום", והרשב"ם שלל גירסא זו כפירוש ר"ח. וביאר התורת חיים, כי הטעם שהרשב"ם שלל גירסא זו, משום שאבשלום בן דוד היה רשע, ומבואר ביומא [לח ב] שלא קוראים על שם רשע.

5. כתב הרמב"ן [ואחריו הרשב"א הריטב"א והר"ן], כי לדברי הכל באגי נקראים סנטר, והמפקח על הבאגי גם נקרא סנטר, על שם הבאגי, אלא שנחלקו בסנטר של המשנה, האם כוונת רבן שמעון בן גמליאל על הממונה, שאף על פי שלא מכר את העבדים, הוא נמכר מפני שצריכים לו לפקח על העיר, או שכוונתו היתה רק על השדות עצמן.

נקראו השדות שלחין כיון שצריכים לגשמים[6].

ולפי זה יש להוכיח שסנטר פירושו עבד הבקי בתחומי העיר.

כי **בשלמא למאן דאמר** סנטר פירושו **בר מחווניתא,** , מובנת המחלוקת במשנה. **אמר תנא קמא, באגי** שדות [שלחין] **מיזדבני** נמכרות יחד עם העיר, ואילו **בר מחווניתא** לדברי תנא קמא **לא מיזדבן,** לא נמכר כיון שהוא מטלטל. **ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר, אפילו** סנטר, שפירושו **בר מחווניתא,** עבד הבקי בתחומי העיר, **נמי מיזדבן,** כיון שהוא צורך העיר.

אלא למאן דאמר סנטר שאמר רבן שמעון בן גמליאל פירושו **באגי,** שדות שסביב העיר, קשה, מה בא רבן שמעון בן גמליאל להוסיף על דברי תנא קמא? הרי **תנא קמא, נמי, הכי קאמר!** ששדות השלחין נמכרים יחד עם העיר.

ומוכח, שסנטר פירושו עבד הבקי בתחומי העיר, ואין פירושו שדות שסביב העיר.

ודחינן את ההוכחה: **מי סברת מאי שלחין,** וכי סובר אתה שפירוש שלחין היינו **באגי,** שדות השלחין?

לא. אין זה כוונת המשנה. אלא **מאי שלחין? גינוניתא.** גינות שבתוך העיר והסמוכות לה, ונקראו שלחין כמו **שנאמר** [שיר השירים ד יג]: **"שלחיך פרדס רמונים",** ושלחיך פירושו גינות המשלחות פירות כל השנה.

ולפי זה ניתן לפרש במשנה שסנטר פירושו שדות שסביב העיר.

וכך מתפרשים דברי המשנה: תנא קמא סובר שרק [השלחין שפירושן] גינות נכללות במכירת העיר ולא שדות [באגי], כיון שהגינות שייכות לעיר יותר מן השדות, כי הגן עשוי גם כדי לטייל בו, כמו בבית. **אבל באגי** — שדות, שאינן שייכות כל כך לעיר **לא מיזדבני,** לא נמכרות עם העיר. **ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר, אפילו באגי,** שדות שסביב העיר **נמי מזדבני.**

איכא דאמרי יש מפרשים שהביאו ראיה ממשנתנו להיפך: **סברוה** בתחילה סברו לפרש, **מאי שלחין? גינוניאתא,** גינות שבתוך העיר והסמוכות לה.

ולפי זה רצו להוכיח שסנטר פירושו שדות שסביב העיר.

כי **בשלמא למאן דאמר** סנטר פירושו **באגי,** מובנת המחלוקת במשנה. **אמר תנא קמא** שהשלחין, דהיינו **גנוניתא, מיזדבן,** הגינות נמכרות יחד עם העיר, ואילו **באגי** — שדות, לדברי תנא קמא **לא מיזדבני,** כיון שהגינות שייכות לעיר יותר מן השדות, כי הגן עשוי גם כדי לטייל בו, כמו בבית, מה שאין כן השדות. **ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר, אפילו** [סנטר שפירושו] **באגי** שדות שסביב העיר, **מיזדבני.**

אלא למאן דאמר סנטר שאמר רבן שמעון בן גמליאל פירושו **בר מחווניתא,** עבד הבקי בתחומי העיר, קשים דברי המשנה, שהרי סח-ב

---

6. שדה המסתפק במי גשמים נקרא בכל מקום "שדה בית הבעל", ואילו שדה הצריך השקאה

אמר תנא קמא, ששלחין, דהיינו **גינוניתא,** גינות, נמכרות יחד עם העיר ולא שדות, **ומהדר ליה רבן שמעון בן גמליאל** שאפילו סנטר, דהיינו **בר מחווניתא,** נמכר יחד עם העיר? וקשה מה ענין תוספת זו שאמר רבן גמליאל להוסיף על דברי תנא קמא? כי כיון שלדעת תנא קמא אפילו השדות לא נמכרות יחד עם העיר, ובא רבן שמעון בן גמליאל ואומר כי אפילו העבד הבקי בתחומי העיר נמכר יחד עם העיר, אם כן היה לו לפרש יותר, ולומר שמכר גם את השדות, ואפילו את הסנטר.

אלא, מוכח מכך שנקט רבן שמעון בן גמליאל במשנה רק את הסנטר לחוד, שסנטר פירושו שדות שסביב העיר, ולפי זה מתיישבים דברי המשנה, שלדעת רבנן רק סנטר לחוד אינו נמכר בכלל העיר, ולזה אמר רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נמכר בכלל העיר.

ודחינן את ההוכחה: **מי סברת מאי שלחין** וכי סבור אתה שפירוש שלחין הוא **גינוניתא,** גינות?

לא, אין זה כוונת המשנה, אלא **מאי שלחין? בגי,** — שדות, ונקראו שלחין משום **דכתיב** [איוב ה ו]: **"ושולח מים על פני חוצות".** ופסוק זה מדבר בגשמים, ולכן נקראו השדות שלחין כיון שצריכים לגשמים.

ולפי זה ניתן לפרש במשנה שסנטר פירושו עבד הבקי בתחומי העיר.

וכך מתפרשים דברי המשנה: תנא קמא סובר שרק שדות [השלחין] שהם נכללות במכירת העיר, ולא עבד הבקי בתחומי העיר, כיון שהשדות הם קרקעות הקבועות בעיר, **אבל בר מחווניתא** עבד הבקי בתחומי העיר שהוא מטלטל **לא מזדבן** לא נמכר עם העיר. **ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר: דאפילו בר מחווניתא נמי מזדבן.**

תא שמע להוכיח מברייתא אחרת ששנינו:

רבי יהודה אומר: סנטר אינו מכור עם העיר, אבל **אנקולמוס** — סופר המלך שכותב את מספר השדות והבתים והאנשים החייבים במס לראש העיר — **מכור** עם העיר.

מאי לאו וכי אין להוכיח מדברי רבי יהודה שסנטר הוא אדם, כי **מדאנקולמוס** מכך ש"אנקולמוס" שדיבר עליו רבי יהודה הוא **גברא** אדם, אם כן **סנטר** שהזכיר יחד עמו **נמי גברא** — גם כן אדם הוא.

ודחינן: **מידי איריא?** וכי צריך להשוות את סנטר לאנקולמוס כיון שהביאם רבי יהודה יחד? אין הכרח להשוותם, אלא **הא כדאיתא והא כדאיתא** — כל אחד כמו שהוא, ואפשר לפרש שסנטר פירושו שדה ולא אדם.

ופרכינן: **ומי מצית אמרת הכי?** וכי אפשר לפרש כן שסנטר שדיבר בו רבי יהודה היינו שדה?

נוספת נקרא בכל מקום "שדה בית השלחין", ופירשו תוס' כי לגמרא היה פשוט שאין חילוק לענין מכר בין שדות בית הבעל לבין שדות בית השלחין, ויש חילוק בין שדות לגינות, לכן לא פירשו כאן בגמרא "שלחין" כמו בכל מקום, כיון שהיה משמעותו כי ממעטים שדה בית הבעל.

והא קתני סיפא של ברייתא זו שחלקי השדה הרחוקים מן העיר אינם מכורים יחד עם העיר, משמע שהשדות הקרובות לעיר מכורות יחד עם העיר, אם כן אי אפשר לפרש ברישא שהסנטר אינו מכור הכוונה לשדות שסביב העיר שאינן מכורות עם העיר.

ששנינו בסיפא: **אבל** כשמוכר את העיר לא כלל במכירה **לא** את **שייריה** — חלקי השדה המופרדים מהעיר, **ולא** את **בנותיה** — כפרים הסמוכים לעיר, **ולא חורשין** — חורשות **המוקצין לה** — המזומנות לה, כלומר הסמוכות לעיר ופתוחות לכיוונה, **ולא ביברין** שטחים מגודרים **של חיה ושל עופות ושל דגים.**

ואמרינן, מאי פירוש **שייריה** שמובא בברייתא? פירושו **ביזלי!**

ומבארינן: **מאי** פירוש **ביזלי?**

אמר רבי אבא: פיסקי בגי — חלקי בקעה הגדולה הסמוכה לעיר, אלא שחלוקה מהעיר על ידי סלע המפריד ביניהם, ומדוייק בברייתא שרק **פיסקי בגי** שרחוקים ומופרדים מהעיר, **הוא דלא מזדבני** יחד עם העיר, **הא בגי** שדות **עצמן** הסמוכות לעיר **מזדבני!** ואם סנטר שכתוב ברישא שאינו נמכר עם העיר פירושו שדה, הרי זה נסתר מהסיפא.

ומתרצינן: אלא **איפוך** את דברי רבי יהודה ברישא, וכך יש לשנות, **רבי יהודה אומר: סנטר מכור, אנקולמוס אינו מכור.** ולעולם סנטר פירושו שדה, ולכן הסנטר מכור כיון שהוא שדה, מה שאין כן "שייריה" דהיינו חלקי השדה המופרדים מהעיר, אינם נמכרים עם העיר.

ולפי גירסה זו שהופכים את דברי רבי יהודה ברישא של הברייתא, יוצא שרבי יהודה סובר כרבן שמעון בן גמליאל, שהסטנר מכור עם העיר.

ומקשינן: **ומי מצית אמרת: רבי יהודה כרבן שמעון בן גמליאל סבירא ליה?**

והא רבי יהודה, כרבנן סבירא ליה!

דקתני סיפא של הברייתא: **אבל לא** מכר עם העיר את **שיריה** — את חלקי השדה המופרדים מהעיר, **ולא** את **בנותיה** — את הכפרים הסמוכים לעיר. **ואילו רבן שמעון בן גמליאל האמר: מכר את העיר — מכר בנותיה.**

דתניא: המוכר את העיר — לא מכר את בנותיה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: המוכר את העיר — מכר בנותיה!

מבואר בברייתא שרבי יהודה חולק על רבן שמעון בן גמליאל וסובר כרבנן, אם כן כיצד אפשר לגרוס ברישא של הברייתא שרבי יהודה סובר שמכר את הסנטר יחד עם העיר כדברי רבן שמעון בן גמליאל החולק על רבנן.

ומתרצינן: **רבי יהודה סבר ליה כוותיה** דרבן שמעון בן גמליאל **בחדא** בדבר אחד, דהיינו לגבי סנטר שמכור עם העיר, **ופליג עליה** דרבן שמעון בן גמליאל **בחדא,** דהיינו לגבי

בנותיה, שסובר כרבנן, שהכפרים הסמוכים לעיר אינם כלולים במכירת העיר.

שנינו בברייתא בין הדברים שאינם כלולים במכירת העיר: **ולא ביברין של חיה ושל עופות ושל דגים.**

ורמינהי סתירה לזה ממה ששנינו: **היו לה** לעיר **בנות** — כפרים הסמוכים לה **אין נמכרות עמה,** כיון שאינם חלק מאותה העיר ממש שאינם נקראים בשם העיר, אבל אם **היה לה** לעיר **חלק אחד בים** וחלק **אחד ביבשה** והיה נקרא בשם העיר, או היה לעיר **ביברים של חיה ושל עופות ושל דגים — הרי אלו נמכרים עמה!**

מבואר בברייתא שהביברים נכללים במכירת העיר, וזה סותר למה ששנינו בברייתא לעיל, שהביברים אינם נכללים במכירת העיר.

ומתרצינן: **לא קשיא:** הסתירה בין הברייתות, כי אפשר ליישב, **הא** הברייתא הסוברת שהביברים נמכרים עם העיר, מדברת באופן **דנגיח קאיהי לגו,** שמופנה פתחם לפנים, כלפי העיר, ולכן סוברת שנכללים במכירת העיר. **והא** הברייתא הסוברת שהביברים אינם נמכרים עם העיר, מדברת באופן **דנגיח קאיהי לבר,** שמופנה פתחם לחוץ, ולכן סוברת שאינם נכללים במכירת העיר.

ומקשינן: כיצד אפשר לפרש, כי הטעם שהביברים אינם נכללים במכירת העיר כיון שמופנה פתחם לחוץ, **והא** באותו ברייתא המביאה שהביברים אינם נכללים במכירת העיר, **קא תני:** בין הדברים שאינם נכללים במכירת העיר, כי **ולא** כלל במכירת העיר **את חורשין המוקצין לה,** משמע שהחורשות פתוחות כלפי העיר, ובכל זאת אינן מכורות עם העיר!

ומתרצינן: **אימא:** יש לגרוס בברייתא: **המוקצין הימנה,** כלומר אלה הנמצאים מרוחקים ממנה ופתחיהם לחוץ, ולכך אינם כלולים במכירת העיר.

מתניתין:

המוכר את השדה סתם — **מכר** עם השדה **את האבנים שהם לצרכה,** ובגמרא יתפרש שאלו אבנים הסדורות לגדר סביב לה, ויש מפרשים שאלו אבנים המונחות על העומרים, שלא יפזרם הרוח.

ואת הקנים שבכרם שהם לצרכו, לסמוך בהם את הגפנים. ואף על פי שתשמישים המיטלטלים הם, מכל מקום כיון שקבועים הם לאותו תשמיש, ולעולם אין מזיזים אותם משדה זו, הרי הם נחשבים כתשמישים מחוברים שנמכרים עם השדה(7).

וכמו כן מבואר במשנה, שהמוכר את השדה

---

7. מה שנחשבים כתשמישים מחוברים היינו רק לענין דעת המוכר, שדעתו לכלול את האבנים בכלל שאר תשמישין מחוברים, אבל לענין קנין, מועיל בהם רק קנין מטלטלים ולא קנין קרקע, וכן בשאר מטלטלים המוזכרים בפרק זה שאינם נמכרים אלא אם כן אמר "כל מה שבתוכו", צריך לעשות בהם קנין המועיל במטלטלים. ולכאורה צריך ביאור מדוע המשנה אינה מפרשת את הקנין שצריך לעשות במטלטלים.

ופירש האמרי בינמן, כי המטלטלים נקנים בקנין אגב, ואף לאותם ראשונים הסוברים כי אף אם צבורים המטלטלים על הקרקע צריך המוכר

מכר את הכרם שבה, שכל סוגי האילנות הם בכלל "שדה", בין גפנים ובין אילנות, חוץ מחרוב המורכב וסדן השקמה, וזהו ששנינו, שהמוכר את השדה מכר את הקנים שבכרם שהם לצרכו[8].

ואת התבואה שהיא מחוברת לקרקע, אף על פי שהגיע זמנה להיקצר, נכללת במכירת השדה, ואין אומרים לענין זה שכל העומד להיקצר נחשב כאילו כבר נקצר.

ואת חיצת הקנים כלומר קנים רבים הגדלים מקלח אחד **שהיא פחותה מבית רובע** הקב — שמקום גדילת הקנים הוא שטח קטן שאי אפשר לזרוע בו רבע הקב תבואה, הרי היא בטלה לגבי השדה, ולכן נכללת במכירת השדה.

ואת השומירה — היינו סוכת השומר **שאינה עשויה בטיט** — שאין כתליה טוחים בטיט, נכללת במכירת השדה, כיון שאינה חשובה בפני עצמה.

ואת החרוב כשהוא עדיין צעיר, **שאינו מורכב** בצעירותו, ובטל הוא לגבי השדה, אבל כשמזקין מרכיבין אותו, ואז יש לו שם בפני עצמו, ואינו בטל לשדה.

ואת בתולת השקמה — אילן השקמה בעודו צעיר ולא נקצצו ממנו ענפים, שעדיין אין לו חשיבות, ובטל לגבי השדה, אבל כשהוא מזקין וגזעו מתעבה, קוצצים את ענפיו, ואז נקרא הגזע: "סדן השקמה" וחשוב הוא בפני עצמו.

אבל המוכר את השדה **לא מכר לא את האבנים שאינן לצרכה,** שאינן סדורות לגדר, או שאינן מונחות על גבי העומרים, אף על פי שהן מוכנות לכך, **ולא את הקנים שבכרם שאינן לצרכו,** שאינם עומדים תחת הגפנים, אף על פי שהם משופים ומוכנים לכך, **ולא את התבואה שהיא תלושה מן הקרקע,** אף על פי שהיא צריכה עדיין להתייבש בשדה.

בזמן שאמר לו המוכר ללוקח: **היא וכל מה שבתוכה** — שמוכר לו את השדה וכל מה שבתוכה, **הרי כולן מכורין,** אף האבנים שאינן לצרכה, והקנים שבכרם שאינם צרכו, והתבואה התלושה מן הקרקע.

בין כך ובין כך, אפילו אמר לו היא וכל מה שבתוכה, **לא מכר** עם השדה **לא את חיצת הקנים** — קנים הרבה הגדלים בקלח אחד, אף על פי שהם דקים וקטנים, **שהיא בית רובע,** שמקום גדילת הקנים הוא שטח של בית רובע הקב[9], **ולא את השומירה** — סוכת השומר **שהיא עשויה בטיט,** שכתליה טוחים בטיט אף על פי שמחוברים לקרקע,

---

לפרש ולומר "קנה אותם אגב הקרקע", וכן לאותם ראשונים המפרשים לקמן כי קונה את האבנים גם אם אינם מונחים בשדה, שאז גם לשאר ראשונים אינו קונה באגב בלא אמירת "קנה אגב", מכל מקום מאחר שהם נכללים במכירת הבית או השדה, נחשב כאמר לו במפורש "קנה אותם עם הבית או השדה".

8. כך פירש הרשב"ם, אבל המאירי פירש שכוונת המשנה היא, שאם מכר את הכרם מכר את הקנים שבכרם שהם לצרכו. אבל המוכר את השדה לא מכר את הכרם שבה.

9. עשר אמות וחומש על עשר אמות וחומש

ולא את החרוב המורכב, ולא את סדן השקמה, לאחר שנקצצו ענפיו. כל אלו אינם מכורים עם השדה, לפי שחשובים הם שדה בפני עצמם.

גמרא:

סט-א ומבארת הגמרא: **מאי,** מה הן **אבנים שהן לצרכה?**

הכא תרגימו כאן בבבל הסבירו: שאלו הם **אבני דאכפא** — אבנים של העמרים הנמצאים בשדה לייבוש, שמניחין אבנים אלו על העמרים, כדי שלא יתפזרו ברוח(1).

עולא אמר: אלו **אבנים הסדורות** בתוך השדה **לגדר,** שהאבנים מסודרות במקום הגדר זו לצד זו באופן שמסדרין אותם לבנין, אלא שעדין אינן מחוברות בטיט(2).

ומקשינן על דברי עולא: **והא תני רבי חייא** בברייתא, שאפילו **אבנים צבורות לגדר** כגל אבנים, שאינן סדורות, נחשבות תשמיש קבוע של השדה להמכר עמו, ואם כן, כיצד פירש עולא במשנה, שרק אבנים הסדורות לגדר נחשבות תשמיש קבוע של השדה להמכר עמו.

ומתרצינן: **תני,** יש לגרוס בברייתא: אבנים **סדורות** לגדר, וכדברי עולא, שרק האבנים הסדורות נכללות במכירת השדה, אבל אבנים צבורות שאינן סדורות, אינן נחשבות תשמיש קבוע של השדה להימכר עמו.

ומפרשינן: מה שהובא קודם כי **הכא תרגימו** כאן בבבל פירשו, שאבנים שהן לצורך השדה, היינו: **אבני דאכפא,** אבנים שמניחים על העומרים כדי שלא יתפזרו ברוח, יש לדון באיזה אופן נכללים אבנים אלו במכירת השדה.

ויש לומר ש**לרבי מאיר** — הסבור [לקמן עח ב] שבכלל מכירת הכרם גם כל הדברים הנחוצים לשימושו אף על פי שאינם קבועים כל כך, גם כאן יסבור, שאבנים **דמתקנן אף על גב דלא מחתן,** שמתוקנות ומזומנות לשמירת האלומות אף על פי שאינן מונחות בתוך השדה, הואיל ולצורך השדה נתקנו, נכללות במכירת השדה.

ואילו **לרבנן** — הסוברים שתשמישים שאינם קבועים כל כך אינם נמכרים עם הכרם, כאן הם יסברו, שהאבנים הנמכרות עם השדה, **הוא** דווקא **דמחתן** שמונחות בתוך השדה.

ולעולא, דאמר שכוונת המשנה **אבנים הסדורות לגדר,** מדבריו משתמע, שנקט בסתמא כדעת רבנן, כי **לרבי מאיר** הסובר שבכלל מכירת הכרם גם כל הדברים הנחוצים לשימושו אף על פי שאינם קבועים כל כך, אם כן אבנים **דמתקנן אף על גב דלא סדרן,** שאינן סדורות, אלא שמתוקנות לצורך

בקירוב.

1. המאירי פירש: שהם אבנים שפסלום עד שנעשה צד אחד שלהם שטוח ולא עגול והם מותקנות בדרך זו ליתן אותן על העמרים.

2. כך פירש היד רמה [אות סא], ובראב"ד [בשיטמ"ק ד"ה לר' מאיר כו'] כתב: ונראה לי כי זה הגדר, אינו אלא לסגור הפרצה שעושים בשדה בחריש ובזרע ובשעת הקציר, וכשיכלו

גדר שדה זו, נכללות במכירת השדה.

אבל **לרבנן** הסוברים שתשמישים שאינם קבועים כל כך אינם נמכרים עם הכרם, אם כן לדעתם האבנים הנכללות במכירת השדה **הוא** דווקא **דסדרן,** שבכך נעשה באבנים תשמיש גדול וקבוע בשדה.

שנינו במשנה: **ואת הקנים שבכרם שהן לצרכו** נכללים במכירת השדה.

סתם קנים משמעותם במקום גידולם, ולפיכך מקשינן: **קנים** הגדלים בקרקע, **מאי עבידתייהו?** מה עניינם לכרם?

אמרי דבי רבי ינאי: כוונת המשנה, **קנים המחולקין** בראשיהם, **שמעמידים תחת הגפנים,** כדי שענפי הגפנים ישענו עליהם.

לרבי מאיר — הסובר שבכלל מכירת הכרם גם כל הדברים הנחוצים לשימושו אף על פי שאינם קבועים כל כך, אם כן גם כאן יסבור, שקנים **דמשפיין אף על גב דלא מוקמן,** שמשופים ומתוקנים לצורך הכרם, אף על פי שעדיין אינם קבועים ונעוצים בקרקע, נכללים במכירת הכרם.

אבל **לרבנן** — הסוברים שתשמישים שאינם קבועים כל כך אינם נמכרים עם הכרם, כאן הם יסברו, שהקנים הנכללים במכירת הכרם **הוא** דווקא, **דמוקמן,** שעומדים וקבועים כבר במקומם.

שנינו במשנה: **ואת התבואה המחוברת לקרקע וכו׳.**

מבארינן: אין כוונת המשנה לתבואה שלא הגיע זמנה להקצר, שבזה אין שום חידוש, שהתבואה בכלל המכירה, שהרי הלוקח לא יניח למוכר להבשיל את פירותיו בשדה שקנה, ותבואה זו אינה ראויה להלקט עכשיו בשעת המכירה, אם כן פשוט שנכלל במכירה, והמשנה לא הוצרכה להשמיענו זאת.

אלא המשנה באה להשמיענו, בתבואה **ואף על גב דמטאי למיחצד,** אף על פי שהגיע זמנה להקצר[3] מכל מקום אין אומרים בה לענין המכירה שכל העומד להיקצר נחשב כקצור, אלא כיון שלא נקצרה עדיין דינה כקרקע ונמכרת בכלל השדה[4].

שנינו במשנה: **ואת חיצת הקנים שפחותה מבית רובע.**

מפרשינן: המשנה באה לחדש, כי **ואף על גב דאלימי** שהם גדולים ועבים, מכל מקום כיון ששטחם פחות מבית רובע הקב, נחשבים כחלק מהשדה.

המלאכות ההם, גודרים אותם הפרצות באבנים, עד זמן מלאכת השדה שחוזרין ומסיעין אותם משם, והם מטלטלות ואינם קבועות כשאר גדרי השדה. עכ״ל.

3. כך פירש הרשב״ם, אבל הריטב״א פירש שעדיין משבחת בקרקע, שאם לא כן, נחשבת כתלושה ואינה נמכרת עם הקרקע.

4. היד רמה [אות סא] מבאר, כי אף שאמרו בכתובות [נא א] גבי בעל חוב, שאינו גובה מתמרים העומדים ליגדר, שנחשבים כגדורים וכמטלטלים, היינו משום שהבעל חוב אינו סומך דעתו עליהם, כי הלוה יכול לתולשם ולהבריחם, והם כמטלטלים שהבעל חוב אינו סומך דעתו עליהם. מה שאין כן גבי מוכר שדה שיש בה

שנינו במשנה: **ואת השומירה** — סוכת השומר [העשויה מנצרים[5]] **שאינה עשויה בטיט.**

מפרשינן: מדובר במשנה, בסוכת שומר שאינה עשויה בטיט **אף על גב דלא קביעא בארעא,** אף על פי שאינה קבועה בקרקע ואפשר לטלטל אותה, מכל מקום הואיל ואינה עשויה בטיט, אינה חשובה לעצמה, והיא נחשבת כחלק מן השדה[6].

שנינו במשנה: **ואת החרוב שאינו מורכב, ואת בתולת השקמה.**

מפרשינן: **אף על גב דאלימי** אף על פי שהם גדולים ועבים, מכל מקום עדיין אינם חשובים מספיק בפני עצמם, והם בטלים לשדה.

שנינו במשנה: **אבל לא מכר את האבנים שאינן לצרכה.**

לפירוש לעיל, שאלו הן אבנים שמניחים על העומרים כדי שלא יתפזרו ברוח.

יש לפרש ש**לרבי מאיר** — הסבור שבכלל מכירת הכרם גם כל הדברים הנחוצים לשימושו אף על פי שאינם קבועים כל כך, כאן יפרש, שאלו הם אבנים **דלא מתקנן,** שאינן מתוקנות להנחה על גבי העומרים, שאינם משמשות כלל את השדה, ולכך אינן נכללות במכירת השדה.

וכן **לרבנן** הסוברים שתשמישים שאינם קבועים כל כך אינם נמכרים עם הכרם, כאן הם יפרשו, שאלו אבנים **דלא מחתן** שלא מונחות בתוך השדה, אף שהן מתוקנות לכך, שהיות ואינן תשמיש קבוע וחשוב, אינן מכורות עם השדה.

ולעולא, דאמר שכוונת המשנה **אבנים הסדורות לגדר.**

אם כן **לרבי מאיר** הסובר [לקמן עח ב] שבכלל מכירת הכרם גם כל הדברים הנחוצים לשימושו אף על פי שאינם קבועים כל כך, כאן יסבור שהכוונה לאבנים **דלא מתקנן,** שאינן מתוקנות לגדר, שאינם משמשות כלל את השדה, ולכך אינן נכללות במכירת השדה.

אבל **לרבנן** הסוברים שתשמישים שאינם קבועים כל כך אינם נמכרים עם הכרם, כאן יסברו שהכוונה לאבנים **דלא סדרן** שאינן מסודרות לגדר, אף שהן מתוקנות לכך, שהיות ואינן תשמיש קבוע וחשוב, אינן מכורות עם השדה.

שנינו במשנה: **ולא את הקנים שבכרם שאינן לצרכו.**

לרבי מאיר הסובר [לקמן עח ב] שבכלל

תבואה העומדת להקצר, אין אנו אומרים שנחשבת כקצורה ואינה נמכרת עם הקרקע, כיון שאם היה בכוונת המוכר לקוצרה לעצמו, היה קוצרה קודם המכירה, או שלכל הפחות היה מפרש שמשיירה, ומכך שלא שיירה, מוכח שהתכוון למוכרה אגב הקרקע.

5. נמוקי יוסף.

6. הטעם שהיא מכורה, ואינה נחשבת כמטלטלים שאינן נמכרים עם השדה, מבאר הר״י מיגש: שאף על פי שאינה קבועה בארץ בטיט, מכל מקום נעוצה היא בארץ, כקנים שבכרם הזקופין ונעוצין בקרקע. ואין לה שם

מכירת הכרם גם כל הדברים הנחוצים לשימושו אף על פי שאינם קבועים כל כך, יש לפרש כאן בקנים **דלא משפיין,** ואינם מתוקנים כלל לשימוש, ולכך אינם נכללים במכירת הכרם.

אבל **לרבנן** הסוברים שתשמישים שאינם קבועים כל כך אינם נמכרים עם הכרם, יש לפרש כאן בקנים **דלא מוקמן,** שאינם עומדים במקומם, ובכך אינם נחשבים חלק קבוע וחשוב של הכרם, ולכן אינם מכורים עם הכרם.

שנינו במשנה: **ולא את התבואה התלושה מן הקרקע.**

המשנה באה להשמיענו, כי **ואף על גב דצריכא** התבואה **לארעא** לקרקע, שצריך לשוטחה בשדה לאחר קצירה כדי לאוורר את התבואה ולייבשה. בכל זאת, אינה נכללת מחמת זה במכירת השדה.

שנינו במשנה: **ולא את חיצת הקנים שהיא בית רובע.**

מבארינן: המשנה באה לחדש, כי **ואף על גב דקטיני** שהקנים קטנים ודקים, מכל מקום כיון ששטחם יותר מבית רובע הקב, נחשבים כרשות בפני עצמה, ואינם נכללים במכירת השדה.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לא חיצת הקנים בלבד, שהוא דבר חשוב ותופס שטח של בית רובע הקב בקרקע, נחשב כרשות בפני עצמו ואינו נכלל במכירת השדה, **אלא אפילו ערוגה קטנה של בשמים** שאין בשטחה שיעור של בית רובע הקב, הואיל **ויש לה שם בפני עצמה — אינה נמכרת עמה** עם השדה, והוא הדין לכל דבר שיש לו שם בפני עצמו, ורק בחיצת הקנים פירשה המשנה שבאופן שהם תופסים שטח של בית רובע הקב, אז הם חשובים כרשות בפני עצמה.

אמר רב פפא: לפרש את דברי רבי יוחנן: מה שערוגה קטנה של בשמים אינה נמכרת עם השדה, כיון שקובעת שם לעצמה, **והוא,** היינו דווקא, באופן **דקרו** שקוראים **לה** "**וורדא דפלניא**", "בית הוורדים של פלוני", שבכך היא קובעת שם לעצמה.

שנינו במשנה: **ולא השומירה העשויה בטיט,** פירוש, סוכת שומרי גנות ופרדסים שעושים מקנים וכיוצא בהם, ונותנים עליהם טיט מלמעלה[7].

מבארינן: המשנה באה לחדש, כי **ואף על גב דמחברא בארעא,** שהשומירה מחוברת בקרקע, מכל מקום כיון שהיא טוחה בטיט, שוב אינה מיטלטלת, ויש לה חשיבות ושם בפני עצמה.

(ולא את חרוב המורכב ולא סדן השקמה. ואף על גב דקטיני.)

אגב שחילקו במשנה בין שומירה העשויה בטיט לשאינה עשויה בטיט, נסתפקו בגמרא[8]:

בפני עצמה, ובטלה לקרקע, ולכן נמכרת עם השדה.

7. ר"י בן חכמון.

8. כך פירש היד רמה [אות סג] כי לכך נקבעו

בעי רבי אלעזר: מלבנות של פתחים, מסגרות הפתחים [שהיו מניחים מסגרת מעץ על דפנות חלל הפתח, כעין משקופים שלנו] שאינם יחידה אחת עם הבנין, אלא שמחוברים וקבועים בפתח[9], **מהו?** האם נכללים במכירת הבית או לא?

ומבארים את הספק: **היכא דמחברי בטינא** באופן שהמסגרות מחוברות לדפנות הפתח בטיט **לא תיבעי לך** אין להסתפק בהלכה — **דהא מחבר** שהרי הם מחוברים וקבועים כהוגן, ונחשבים חלק מהבית, ופשוט שנכללים במכירת הבית.

כי תיבעי לך מתי יש להסתפק — באופן **דנקיטי בסיכי,** שהם אחוזים ביתדות עץ קטנות, וקל לפרקם ממקומם, באופן זה יש להסתפק, **מאי?** מה דינם, האם בחיבור כזה נחשבים כחלק מהבית להיכלל במכירתה או לא?

הגמרא לא הכריעה ספק זה, ולכן **תיקו** תעמוד במקומה, עד שיבוא אליהו התשבי ויכריע.

בעי רבי זירא: אם נניח שמסגרות הפתחים שמחוברים לדפנות הבית ביתדות עץ קטנות, נחשבות כחלק מהבית להיכלל במכירתה, עדיין יש להסתפק, גבי **מלבנות של חלונות,** מסגרות של החלונות, כי שמא דווקא מסגרות הפתחים נחשבות חלק מהבית כיון שמיועדות לחיזוק הפתח, מה שאין כן מסגרות החלונות שמיועדות רק לנוי.

ולכן יש להסתפק בהם **מהו? מי אמרינן: לנוי בעלמא הוא דעבידי,** האם אנו אומרים, כיון שלנוי עשויות אינו מוכרן עם הבית, **או דלמא כיון דמחברי** או שמא כיון שמחוברות לדפנות החלון ביתדות עץ[10], **מחברי,** נחשבות כמחוברות, ונכללות במכירת הבית?!

לספק זה לא נמצאה הכרעה, ולכן **תיקו** תעמוד במקומה, עד שיבוא אליהו התשבי ויכריע.

בעי רבי ירמיה: גם אם נניח שמסגרות החלונות המחוברות לדפנות החלון ביתדות עץ, נחשבות כמחוברות וכחלק מהכותל, עדיין יש להסתפק גבי **מלבנות של כרעי המטה,** חתיכות עץ שהיו נותנים תחת רגלי המיטה להגן עליהם שלא ירקבו מהקרקע, ואינם מחוברים כלל למיטה **מהו?** האם נכללים במכירת המיטה או לא?

ומבארים את הספק: זה פשוט כי **כל היכא**

בעיות אלו המדברים במוכר את הבית, כאן גבי המוכר את השדה, ולא לעיל גבי המוכר את הבית, כיון שדומים גם לאותם תשמישי השדה שאינם מחוברים ונמכרים אגב השדה, וגם דומים לשומירה שאינה עשויה בטיט, שאף על פי שמחוברת לקרקע אינה נמכרת, ולכך הסתפקו כאן, האם לדמות את מלבנות הפתחים לשומירה העשויה בטיט או לשומירה שאינה עשויה בטיט.

9. הראב"ד בשיטה מקובצת מפרש, שהם מזוזות שעושים לפתחים, שאינם חלק מהבנין, ואינם צורך גדול לבית, שעושים אותם כדי שלא יביט אדם מבחוץ במרווח שבין הדלת לדופן החלל, וגם למנוע את מעט הרוח שנכנס משם, ורוב בני אדם אינם מקפידים עליהם.

10. כך פירשו הרשב"ם הראב"ד והריטב"א. אבל היד רמה והרמב"ם [מכירה כה ה] פירשו

דמיטלטלי בהדה באופן שהן מיטלטלות עם המיטה, שמחוברות במסמרים או ביתדות למיטה, **לא תיבעי לך** אין להסתפק שהן נחשבות חלק מהמיטה, להיכלל במכירתה — **דהא מיטלטלי,** שהרי מיטלטלות הן עם המיטה.

כי תיבעי לך מתי יש להסתפק — **היכא דלא מיטלטלי,** באופן שאינן מחוברות לרגלי המיטה, אלא רק מונחות תחתיה **מאי?** האם הן נחשבות חלק מחלקי המיטה ונמכרות עמה, או לא[11]?

גם לספק זה לא נמצאה הכרעה, ולכן **תיקו** תעמוד במקומה, עד שיבוא אליהו התשבי ויכריע.

שנינו במשנה: אינו מוכר עם השדה **ולא את חרוב המורכב ולא סדן השקמה וכו'.**

סט-ב **מנא הני מילי?** מנין אנו לומדים שחרוב המורכב וסדן השקמה אינם נחשבים חלק מהשדה, עד כדי כך שאפילו אם אמר שמוכר כל מה שבתוך השדה, לא כלל אותם במכירה, כיון שנחשבים כשדה בפני עצמם[12].

אמר רב יהודה אמר רב, דבר זה נלמד מהכתוב, גבי עפרון החתי, שמכר לאברהם את השדה [שבו מערת המכפלה] בלא לפרט מה כלול במכירה, כמו שכתוב [בראשית כג יג]: "נתתי כסף השדה קח ממני", ועפרון ענה לו: "ארץ ארבע מאת שקל כסף וגו'", ואף על פי כן קנה אברהם את כל האילנות, **דאמר קרא** [בראשית כג יז—יח]: "**ויקם שדה עפרון אשר במכפלה** אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר בו וכל העץ אשר בשדה אשר בכל גבלו סביב. לאברהם למקנה", רואים אנו שעל ידי קנית השדה סתם, קנה גם את כל האילנות.

והכתוב "אשר בכל גבלו סביב" מיותר,

שספק הגמרא הוא אף במחוברים בטיט.

11. כך פירש הרשב"ם, וכתב הסמ"ע [ריד מו] שלדעת הרשב"ם אין למלבנות המטה שום שייכות עם הבית, והמוכר את הבית לא מכר עמו את מלבנות המטה, אפילו היו מחוברות לקרקע הבית בטיט.

אבל הר"י מיגש, והיד רמה [אות סד], והרמב"ם [מכירה כה ה] פירשו, שהשאלה לגבי המוכר את הבית, וביאר הבית יוסף [ריד] כי צדדי הספק הם באופן שאינה מיטלטלת עם המטה , האם בטלה לקרקע ונמכרת עם הבית, או לא.

12. הקובץ שיעורים [אות רפח] הקשה, מדוע היו צריכים להביא כאן ראיה מפסוק, יותר מאשר בשאר דברים המוזכרים במשנה שאינם נכללים במכר. כי הרי בשאר דברים אנו הולכים אחר לשון בני אדם, אם כן מדוע כאן גבי חרוב המורכב לא הכריעו מלשון בני אדם. ואם היה פשוט לגמרא שבלשון בני אדם חרוב המורכב הוא בכלל שדה, אם כן מה מועיל הפסוק, כיון שכוונת המוכר לכלול את החרוב המורכב בכלל השדה.

ותירץ בחידושי בתרא [תנינא סי' תפג] כי דעת בני אדם היא שלא לכלול את חרוב ושקמה כשקונים שדה, משום שחשוב הוא ולא טפל לשדה, אבל מכל מקום אילו אמר שמוכר כל מה שבתוכו היינו חושבים לומר כי גם החרוב והשקמה נכללים בקנינו, לכך חידשה התורה,

שהרי יכל הכתוב לכתוב: "וכל העץ אשר בשדה" — שפירושו כל עץ שהוא בתוך גבולות השדה. אלא על כרחך "אשר בכל גבלו סביב" נכתב לדרשה.

וכך אנו דורשים: כי רק **מי שצריך לגבול סביב,** כגון אילנות דקים שאין להם שם בפני עצמם, ומשום כך שוכחים מי נטעם, וצריך לעשות להם סימן וגבול סביב, כדי שיהיו ניכרים ולא יערער עליהם אדם לומר שהיות והם נטועים בתוך שלו, שלו הם. אותם עצים נכללים במכירת השדה.

יצאו אלו חרוב המורכב וסדן השקמה, **שאין צריכין לגבול סביב,** משום שהם גדולים וחשובים, והדבר מפורסם למי הם שייכים, ובקרקע של מי הם נטועים, עצים אלו לא נכללים במכירת השדה.

אמר רב משרשיא: מכאן מהכתוב הזה, אנו לומדים **למצרים מן התורה,** שהקונה את השדה, קנה גם את הגבולות שלו, ואת כל העצים הנטועים בגבול, שהגבולות בכלל השדה. כי משמעות הכתוב "סביב" הוא שאברהם קנה את כל האילנות הנטועים בקרקע הגבול סביב השדה.

אמר רב יהודה: האי מאן דמזבן ארעא לחבריה, מי שמוכר קרקע לחבירו, **צריך למכתב ליה** לכתוב לו בשטר המכר: **קני לך דיקלין,** קנה לך דקלים — שגדלו כל צרכם, **ותאלין,** ותמרים — דקלים צעירים, **והוצין וציצין,** וענפים ושתילים של דקלים[13].

ואף על גב דכי לא כתב ליה הכי קני, ואף על פי שאם לא כתב כן המוכר בשטר המכירה, קנה הלוקח דברים אלו, כמבואר במשנה שהמוכר שדה מכר את כל האילנות שבה חוץ מחרוב המורכב וסדן השקמה[14].

שהם נחשבים כרשות בפני עצמה, ולכן לא נכלל החרוב אפילו כשיאמר "כל מה שבתוכו".

13. כך פירש הרשב"ם שכולם מיני דקלים, וצריך ביאור מדוע נקטה הגמרא לכתוב לשופרא דשטרא רק מיני דקלים ולא כל האילנות. ואולי יש לומר לדעת הרשב"ם שהגמרא נקטה לדוגמא את הדקלים, שצריך לכתוב אותן ופירותיהן וענפיהן, והוא הדין בשאר אילנות.

והנה על גליון הגמרא נדפס בשם הערוך: פירוש, "דיקלין" — תמרים גבוהין, "תאלין" — שאר אילנות גדולים, "הוצין" — שאר אילנות קטנים, "ציצין" — דקלים קטנים. ולפי פירוש זה, הגמרא כללה את כל סוגי האילנות.

14. כך פירש הרשב"ם, וכן הרשב"א והריטב"א. אבל הראב"ד פירש שבשאר אילנות שהגיעו לשלמותם ויש להם שם בפני עצמם, אף שאין דינם כחרוב המורכב וסדן השקמה, מכל מקום רק בסתמא מכורים, ואם החזיק בהם הלוקח, המוכר אינו יכול לערער ולומר לא מכרתים, וכן אם מת המוכר קודם שהחזיק בהם הלוקח, יורשיו אינם יכולים לערער ולומר שאביהם לא מכרן. אבל אם קודם שהחזיק הלוקח בא המוכר וערער עליהם, מקבלים את דבריו, וכדי למנוע אפשרות של ערעור המוכר, צריך לכתוב לו בשטר שמכרם.

וביאר החזון יחזקאל [לתוספתא ד ח, בחידושים שנדפסו בסוף המסכת] את מחלוקת הראב"ד ושאר ראשונים, שהראב"ד סובר שהאילנות אינם חלק מעצם השדה, והם כמו אבנים שאינם מחוברות הסדורות לגדר שהם בכלל השדה, ולכן מועיל ערעורו של המוכר קודם שהחזיק בהם הלוקח. והחולקים עליו, או

אפילו הכי, אף על פי כן, **שופרא דשטרא הוא** יפוי השטר הוא, שכותב בבירור כדי שלא יהיה מקום למחלוקת, וגם אם יבואו לדון בפני בית דין טועים[15], המוכר יחוייב לכלול את האילנות במכירת השדה, כיון שמפורשים בתוך השטר.

אם **אמר ליה** המוכר ללוקח: **ארעא ודיקלי** שדה ודקלים אני מוכר לך — כיון שהוסיף בדיבורו ואמר "ודקלים", יש לפרש את דבריו, שמכר דקלים נוספים חוץ מהדקלים המונחים בשדה, שהרי הדקלים המונחים בשדה, מכורים עם השדה גם אם לא היה אומר "ודקלים" [כמבואר במשנה], אלא ודאי בא להוסיף ולמכור דקלים נוספים.

הלכך: **חזינן,** רואים, **אי אית ליה דיקלי,** אם יש לו למוכר דקלים במקום אחר — **יהיב ליה תרי דיקלי,** נותן לו ללוקח שני דקלים, [כיון שאמר לו "דקלים" בלשון רבים, ומיעוט רבים שנים].

ואי לית ליה, ואם אין לו דקלים במקום אחר — **זבין ליה תרי דיקלי,** יקנה המוכר עבור הלוקח, שני דקלים, או שיחזיר ללוקח מהתשלום שקיבל עבור המכר, סכום של שני דקלים, כדי שלא יהיה מחוסר אמנה[16], כי כיון שאמר שמוכר דקלים נוספים, ואין

שסוברים שהאילנות הם חלק מעצם השדה, או שסוברים כי אף שאינם חלק מהשדה, מכל מקום כיון שבסתמא הם חלק מהמקח, אין ערעורו ערעור.

15. כך פירש הרשב"ם, והקשה הפרישה ובסמ"ע [ס"ק ב] מדוע לא הצריכו לכתוב גם חוץ מחרוב המורכב וסדן השקמה, כדי שלא יפסקו בית דין טועים לתת גם אותם ללוקח. ותי' שאין חשש שיטעו בהם לומר שאלו בכלל סתם כל אילנות. ועוד תי' שבית דין טועים פוסקים תמיד המוציא מחבירו עליו הראיה ולא יצא טעות, מה שאין כן בשאר אילנות, אם יפסקו המוציא מחבירו עליו הראיה יהיה טעות ויפסיד הלוקח, לכך צריך לפרטם.

16. כך פירשו הרשב"ם והרא"ש [סי' יב], וכתב הרשב"א שהרשב"ם בא ליישב, מדוע המוכר חייב לתת את הדקלים, הרי כיון שלא היו דקלים ברשות המוכר בשעת הקנין, אם כן לא חל עליהם קנין, שאינם ברשותו והם נחשבים כדבר שלא בא לעולם, ולזה פירש הרשב"ם שאינו חייב לתת לו, רק שנותן לו כדי שלא יהא מחוסר אמנה.

והרי"ף הביא יש אומרים שתירצו קושיה זו, כי בדבר המצוי לקנות חייב המוכר להעמיד לו מקח ואין בזה חסרון של דבר שלא בא לעולם. וכן פסק הראב"ד [מכירה כד יג] שהמוכר חייב לקנות דקלים כדי להעמיד את המקח.

אבל הרי"ף עצמו הקשה, כי גם במצוי לקנות יש חסרון של דבר שלא בא לעולם, ולכן פירש, שאינו חייב לקנות, אלא אם רוצה שיתקיים המקח ושלא יחזור הלוקח מהמקח, יקנה לו המוכר ב' דקלים, והלוקח אינו יכול לעכב, וכן פסק הרמב"ם [מכירה כד יג].

הרשב"א הקשה, כי כשמקנה דבר שלא בא לעולם, שניהם יכולים לחזור בהם, והמוכר לא יכול להכריח את הלוקח לקיים את המקח באופן זה, ועוד הקשה, שמכירת השדה והדקלים הם שתי מכירות שונות, ואף אם אין לו דקלים, מכר השדה קיים.

ועיין במחנה אפרים [מכירה א] שכתב סברה, כי אי אפשר לומר שכל דבר נקנה בנפרד, כי הלוקח יכול לטעון שאת עיקר הדמים נתן עבור

לו ברשותו דקלים נוספים, יש לפרש את כוונת דבריו, שמוכר ללוקח שני דקלים שיקנה לצורך הלוקח.

ואי יש למוכר שני דקלים במקום אחר, אבל **משעבדי** משועבדים הם למלוה, שהמוכר שעבד את הדקלים עבור הלואה שלוה מהמלוה — **פריק ליה תרי דיקלי,** פודה לו המוכר שני דקלים מהשעבוד, ונותן לו.

כל זה נאמר באופן שהמוכר אמר ללוקח: "קרקע ודקלים אני מוכר לך".

אבל כתב המוכר ללוקח: **ארעא בדיקלי,** שדה עם דקלים שבתוכו אני מוכר לך — כוונתו לדקלים שבתוך השדה הנמכר, ואף על פי שהדקלים כלולים במכירת השדה גם בלא שפירש בשטר, מכל מקום אנו אומרים שפירש כדי ליפות את השטר, שהדברים יהיו ברורים גם בשטר המכר.

ולכן **חזינן,** רואים, **אי אית בה דיקלי,** אם יש בשדה שמכר לו דקלים, **יהיב ליה,** נותן לו ללוקח את השדה עם הדקלים שבה.

אבל **ואי לאו** אם אין דקלים בשדה שמכר — **מקח טעות הוא,** כי המוכר שיקר ללוקח שיש דקלים בשדה, והתברר שאין בה דקלים, ולכן המקח בטל. ואף על פי שאין אונאה לקרקעות, שכל סכום שמשלמים על הקרקע, אינו נחשב אונאה[17], מכל מקום נתברר בשטר, שהלוקח לא הסכים למקח אלא על דעת כן שהיה סבור שיש שם דקלים, והתברר שאין שם דקלים.

ואם אמר המוכר ללוקח: **ארעא בי דיקלי,**

הדקלים, וכיון שאי אפשר לעמוד על דעתו, אפשר שהמקח בטל.

ובחידושי הר"ן בשם הרא"ה פירש, כי מה שאמר "ארעא ודיקלי" היינו שמכר את הקרקע בתנאי שיתן את הדקלים, ובזה מיושבים ב' הקושיות, כי המקח בטל משום שלא קיים את התנאי, וכשמקיים את התנאי, הלוקח אינו יכול לחזור בו, ואינם שתי מכירות, אלא מכר בתנאי. וכן כתב הכסף משנה [מכירה כד יג], שהיות והסכימו על מכירה זו, יש בזה תנאי שאם יקנה המוכר אילנות אלו, הלוקח לא יעכב.

במשנת רבי אהרן [עמוד ז אות ט] כתב בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, שהראב"ד סובר שבכל מכירה, מלבד עצם הקנין נכלל בו גם התחייבות מצד המוכר להעמיד את המכר, ואף בדבר שלא בא לעולם, שלא חל עליו המכירה, מכל מקום מצד ההתחייבות הקיימת במכירה, מחוייב המוכר להעמיד את המכר, והרמב"ם סובר, כי אף שבכל מכירה קיימת התחייבות, מכל מקום אינה חלות שעבוד על האדם, אלא חלות שעבוד על החפץ, ובחפץ שלא בא לעולם, לא שייך שתחול בו שעבוד להתחייבות זו.

הרשב"א הביא את שיטת העיטור [מכירת קרקעות אות מ], שדווקא כששניהם יודעים שהחפץ הוא דבר שלא בא לעולם, אז יש במכר חסרון של דבר שלא בא לעולם, אבל אם הלוקח סבר שהחפץ ברשות המוכר, ועל דעת כן נתן את המעות, מחויב המוכר לקיים את תנאו, ואף שהחפץ לא נקנה ללוקח, כיון שאינו ברשות המוכר, בכל זאת חייב לקיים תנאו, והרשב"א חלק עליו.

17. כי לקרקע מסוים במקום מסוים אין תחליף, וכל הצריך קרקע מסוים, אין לו אפשרות להשיגו במקום אחר בכל סכום שהוא, לכן הוא שוה כל סכום שמשלם הלוקח עבורו.

מקום הראוי לדקלים אני מוכר לך — **לית ליה דיקלי,** אין לו ללוקח זכות לקבלת דקלים, ולכן אם אין בשדה דקלים המקח לא בטל, כיון שרק שדה יפה **דחזיא לדיקלי** הראוי לגדל לדקלים, **קאמר ליה,** אמר לו המוכר שמוכר לו.

ואם היו דקלים בשדה, ודאי שכלולים במכירה, ומה שאמר המוכר שמוכר קרקע הראויה לגדל דקלים, הכוונה, שמכר לו קרקע עם דקלים הטעונים בהרבה פירות.

אם **אמר ליה** המוכר ללוקח: אני מוכר לך את השדה **לבר מדיקלא פלניא,** חוץ מדקל פלוני — **חזינן,** רואים, **אי דיקלא טבא הוא,** אם אותו דקל הוא בטיב בינוני, שמגדל קצת פירות — אנו אומרים **ששיורי שייריה,** שייר המוכר לעצמו את אותו דקל, שכוונתו ליהנות ממקצת פירות שדהו, והלוקח קנה את שאר הדקלים בכלל השדה שקנה.

אבל **אי דיקלא בישא הוא** אם אותו דקל ששייר לעצמו הוא דקל רע, שאנשים קוראים לו "דקל רע", כגון שאינו מגדל פירות בשיעור קב[18], — אנו מפרשים כוונתו, כי מה ששייר לעצמו דקל זה, כוונתו שאפילו דקל זה שהוא רע שייר לעצמו, **כל שכן הנך** כל שכן שאר הדקלים הטובים ממנו שייר לעצמו.

אבל דקלים הגרועים מהדקל הרע שציין, נכללו במכירת השדה, שכוונתו היתה רק לשייר את הדקלים הטובים מהדקל שציין ואף את הדקל הרע שציין, אבל לא את הגרועים ממנו.

אם **אמר ליה** מוכר ללוקח: שדה אני מוכר לך **לבר מאילני,** חוץ מאילנות.

רואים אנו, **אי אית ליה אילני** אם יש בשדה סוגי אילנות כגון זיתים ותאנים ותפוחים ושאר סוגי אילנות הנקראים אילנות, אנו אומרים שמכר לו את השדה **לבר מאילני,** חוץ מהאילנות, שהרי הוציאם מכלל השדה ושיירם לעצמו.

אבל **אי אית ליה דיקלי** אם יש בשדה רק דקלים, ואין בו שאר סוגי אילנות, ודאי התכוין למכור את השדה — **לבר מדיקלי,** בלא הדקלים, ואף על פי שבסתם לא קוראים לדקלים אילנות אלא רגילים היו לקרוא להם דקלים מחמת חשיבותם, ומחמת שהיו רוב האילנות שלהם דקלים, מכל מקום, כיון שאין כאן שאר אילנות אלא דקלים, מה שאמר המוכר שמשייר אילנות, ודאי כוונתו על הדקלים.

וכן **אי אית ליה גופני** אם יש בשדה רק גפנים — אף על פי שבסתם אין שמם אילנות, מכל מקום, כיון שיש רק גפנים בשדה, והמוכר אמר שמוכר את השדה חוץ מהאילנות שבה, ודאי כוונתו לגפנים, ומכר את השדה **לבר מגופני,** חוץ מהגפנים.

ואם יש בשדה **אילני וגופני** גם שאר אילנות וגם גפנים — מכר את השדה **לבר מאילני,** חוץ משאר אילנות, אבל את הגפנים לא שייר לעצמו, כיון שבסתם אין שמם אילנות.

וכן אם יש בשדה **אילני ודיקלי** גם שאר

---

18. שאם הוא מגדל קב פירות, אנשים לא קוראים לו דקל רע, כמבואר לעיל כו א, שדקל

אילנות וגם דקלים — מכר את השדה **לבר מאילני,** חוץ משאר אילנות, אבל את הדקלים לא שייר לעצמו, כיון שבסתם אין שמם אילנות.

ואם אין בשדה אלא רק **גופני ודיקלי** גפנים ודקלים — אנו אומרים שמכר את השדה **לבר מגופני,** חוץ מהגפנים, אבל את הדקלים לא שייר לעצמו, שהיות ואמר שמשייר את "האילנות" אנו מפרשים שכוונתו רק לגפנים שהם יותר קרובים להכלל באילנות מאשר דקלים.

אמר רב: אם אמר המוכר ללוקח שמוכר את השדה חוץ מהאילנות שבה. רק אלו הנקראים אילנות שייר לעצמו, לכן, רק **כל** אותם אילנות **שעולין לו** [עליהם] **בחבל** ללקט את הפירות, **הוי שיור,** נכללים באילנות ששייר המוכר לעצמו, כי רק אלו נחשבים אילן, אבל **כל** האילנות הקטנים **שאין עולין לו בחבל** ללקט את הפירות, כיון שהם נמוכים — **לא הוי שיור,** שאין הם נחשבים אילן, ובגמרא לקמן יבואר שמדובר בדקלים, שדרכם להיות גבוהים מאוד, והפירות שלהם נמצאים בראשם, לכן אינם נחשבים אילן אם הם קטנים ונמוכים כל כך, שאפשר ללקט את הפירות בלא לטפס עליהם בחבל.

ע-א **ודייני גולה,** שמואל וקרנא שהם דייני הגולה, **אמרי,** אומרים אלו אילנות נחשבים אילן: **כל** אילן **שהעול** שעל השוורים החורשים **כובשו** [מכופף אותו] תוך כדי החרישה, והאילן אינו עומד בפני השור — **לא הוי שיור,** אינו נכלל באילנות ששייר המוכר לעצמו, כיון שאינו נחשב אילן.

כל אילן **שאין העול כובשו** שהאילן חזק מספיק ועומד בפני השור, — **הוי שיור** נכלל באילנות ששייר המוכר לעצמו, כי נחשב אילן.

אמנם, אם אין אילנות אחרים חוץ מאילנות קטנים אלו, וודאי שייר אילנות אלו, וכמו באופן שיש רק דקלים, שאנו אומרים ששייר את הדקלים אף שבסתם אינם נקראים אילן(1).

ומבארינן: **ולא פליגי,** רב ושמואל אינם חולקים באיזה שיעור נחשב אילן, אלא הם דיברו בסוגי אילנות שונים.

הא דברי רב שנתן שיעור לאילן כל שעולים עליו בחבל ללקט פירותיו, נאמר **בדיקלי** בעץ דקל, **הא** דברי שמואל שנתן שיעור לאילן כל שאינו נכבש על ידי השור החורש, נאמר **באילני,** בשאר אילנות, ששיעור עליה בחבל ללקט את הפירות אינו שייך אלא בדקל, כי בכל שאר אילנות עולים ללקט את הפירות על ידי הענפים המתפצלים לכל עבר, בלא חבל, וכן השיעור של כבישת האילן על ידי השור החורש, יש לומר שאינו

המגדל קב פירות אסור לקוצצו. רשב"ם.

1. כך פירש הרשב"ם, וכתב בכוס ישועות [סט ב] כי דברי הרשב"ם נאמרו רק בשאר אילנות, אבל בדקלים, אם אין שם אלא נמוכים, אינם בכלל השיור. כי די לנו שנכלול אילנות קטנים בשם אילן, מה שאין כן דקלים שאינם נקראים אילנות אלא רק כשאין אילנות וגפנים בשדה, אי אפשר לכוללם בשם אילן, כאשר יש בהם שינוי נוסף, שהם קטנים.

שייך בדקל, כי בדקל גם אם הוא נכבש על ידי השור, אם הוא גבוה כל כך שצריך חבל לעלות עליו וללקט פירותיו, נחשב אילן.

בעא מיניה רב אחא בר הונא מרב ששת: אם אמר לו מוכר השדה ללוקח: שדי מכורה לך **חוץ מחרוב** מורכב **פלוני,** או שאמר לו: **חוץ מסדן** שקמה **פלוני,** והיו בשדה הרבה חרובים המורכבים ועצי סדן השקמה, **מהו?**

האם מכיון שאם היה שותק לא היו מכורים בכלל השדה, לכן עכשיו ששייר המוכר לעצמו רק אחד, אנו אומרים כי רק **אותו חרוב הוא דלא קני** הלוקח, **הא שאר חרובים קני** הלוקח.

או דלמא או שמא **שאר חרובין נמי לא קני?** כי בזה ששייר, לא גרע כחו מאשר אם לא שייר, וגם שאר החרובים משויירים למוכר.

כי בכך שייפה המוכר את כחו ופירש בפירוש על חרוב מסוים שמשיירו, אין לנו לגרע את כחו בשאר החרובים שלא פירש לשייר לעצמו.

אלא אדרבה, אנו אומרים כי כוונתו ליפות את כחו, ואם למשל צריך לדרך כדי להגיע לחרוב ששייר, בכך ששייר את החרוב בפירוש, אנו אומרים ששייר לעצמו גם את הדרך לחרוב, ואינו צריך לקנות מהלוקח את הדרך אל החרוב. וכמבואר במשנה לעיל [סד א], שרבי עקיבא מודה בזמן שאמר לו חוץ מאלו שאינו צריך ליקח לו דרך. ולכך אנו מפרשים את כוונת המוכר בזה ששייר חרוב מסוים, שכוונתו לשייר גם את הדרך לדקל זה.

ואף לדעת רבנן שבכל אופן משייר לעצמו דרך, ואינו צריך ליפות כחו, יש לפרש את כוונת המוכר, שפירש חוץ מחרוב פלוני, אף שכל החרובים המורכבים אינם כלולים במכירת השדה, כיון שבאותו חרוב היה חפץ יותר, ולא היה מעונין שהלוקח יתבע אותו לדין, ורצה שחרוב מסוים זה יהיה גם מיופה בשטר, אבל על שאר חרובים לא חשש שיהיו מיופים בשטר, ובהם הסתמך על הדין המובא במשנה, שהחרוב המורכב אינו נמכר בכלל השדה.

כך הסתפק רב אחא בר הונא.

אמר ליה ששת: **לא קנה** הלוקח אף את שאר החרובים, כיון שגם אם לא פירש שמשיירם, הרי הם משויירים למוכר, ומה שפירש המוכר על חרובים מסויימים שמשייר, היינו בשביל להודיע ללוקח שכל החרובים שבשדה דינם כמו אלו ולא נמכרו עם השדה.

איתיביה הקשה לו רב אחא על כך ממה ששנינו בברייתא: האומר: שדי מכורה לך **חוץ מחרוב פלוני,** או שאמר לו: שדי מכורה לך **חוץ מסדן פלוני — לא קנה.**

מאי לאו וכי אין כוונת הברייתא כי **אותו חרוב הוא דלא קנה, הא שאר חרובין** שלא פירש המוכר שמשיירם, **קנה** הלוקח!

אמר ליה: לא, אין זאת כוונת הברייתא, אלא **אפילו שאר חרובין נמי לא קנה** הלוקח.

תדע, שלא קנה הלוקח גם את שאר החרובים, **דאילו אמר ליה: שדי מכורה לך חוץ משדה פלונית** הסמוכה לשדה הנמכר — וכי נאמר כי רק **ההיא** שדה שפירש לו שמשייר במכר **הוא דלא קני** הלוקח, **הא**

שדה **אחרנייתא** אחרת של המוכר **קני**? ודאי שאין הדין כן, **אלא** ודאי **לא קנה** הלוקח את שאר השדות, שהרי המוכר שדה אחת לא מכר את כל שדותיו בכלל השדה, ובגלל שאמר שטות זו שאינו כולל במכירת השדה את השדה הסמוכה, אין לנו לומר שהתכוין למעט רק את השדה שפירש, ואילו כל שאר שדותיו כלל במכר, שהרי ודאי לא התכוין למכור אלא רק שדה אחת ולא יותר.

הכי נמי גבי המשייר חרוב מסוים, **לא קנה** הלוקח את שאר החרובים, כי חרוב המורכב, כיון שהוא עץ חשוב, נחשב כשדה בפני עצמו, וודאי לא היה בכוונת המוכר למכור אלא רק שדה אחת ולא שתים, לכן בכך ששייר רק עץ חרוב אחד בלא צורך, אין אנו אומרים שמכר את שאר החרובים.

ואיכא דאמרי, ויש אומרים כי בלשון אחרת נאמרה הבעיא, וכך היא נאמרה:

בעא מיניה רב אחא בר הונא מרב ששת: אם אמר המוכר ללוקח: שדי מכורה לך **חוץ מחצי חרוב פלוני,** או שאמר לו: **חוץ מחצי סדן פלוני, מהו?** האם את כל הסדן שייר המוכר לעצמו או רק את חציו שפירש שייר לעצמו.

כי זה פשוט שבזה ששייר רק סדן פלוני אין זה סיבה לומר כי את שאר החרובים לא שייר, אלא את **שאר חרובין ודאי לא קני** הלוקח, אבל בסדן מסוים זה ששייר רק חציו יש להסתפק, האם **הא מה ששייר** חציו **באותו חרוב קני** הלוקח, ולזה אמר המוכר שמשייר חציו, כדי שנדייק בזה כי את החצי השני מוכר עם השדה, **או דלמא** או שמא **אפילו מה ששייר באותו חרוב נמי לא קני** הלוקח, וגם בחרוב זה לא קנה הלוקח כלום, כיון שלא גרע כח המוכר מאשר באופן שלא היה מפרש כלל שמשייר.

אמר ליה רב ששת: **לא קני** הלוקח אף את החצי שלא שייר המוכר לעצמו בפירוש.

איתיביה: הקשה לו רב אחא על כך ממה ששנינו בברייתא: האומר: שדי מכורה לך **חוץ מחצי חרוב פלוני,** או שאמר לו: שדי מכורה לך **חוץ מחצי סדן פלוני — שאר חרובין לא קנה.**

מאי לאו וכי אין כוונת הברייתא כי דווקא **שאר חרובין הוא דלא קנה, הא מה ששייר** המוכר **באותו חרוב** שפירש **קנה** הלוקח!

אמר ליה: לא, אין זאת כוונת הברייתא, אלא **אפילו מה ששייר** המוכר **באותו חרוב** שפירש שמשייר חציו **נמי לא קנה** הלוקח.

תדע, שלא קנה הלוקח גם באותו חרוב שפירש שמשייר חציו, **דאילו אמר ליה: שדי מכורה לך חוץ מחצי שדה פלוני** הסמוכה לשדה שמוכר — וכי נאמר כי רק **ההוא** אותו חצי שפירש שמשייר **הוא דלא קנה** הלוקח, **הא אידך** את חציה השני **קנה?** ודאי שאין הדין כן, **אלא** ודאי **לא קני** הלוקח את חציו השני של השדה האחר, שהרי המוכר שדה אחת לא מכר עמה שדה נוספת.

הכי נמי גבי המשייר חצי חרוב **לא קני** הלוקח את חציו השני, כיון שהוא נחשב כשדה בפני עצמו, ואין כוונת המוכר למכור את החרוב יחד עם השדה, ואף לא את חציו.

בעא מיניה רב עמרם מרב חסדא: אדם

המפקיד אצל חבירו מעות או חפצים, **בשטר,** שהחתים עדים על שטר ההפקדה, ועשה זאת כדי שלא יוכל המפקיד לכפור בהפקדה.

ולאחר מכן, כשתבע המפקיד מהנפקד להחזירם, **אמר לו** הנפקד: **החזרתים לך!**

מהו? האם הוא נאמן לטעון כך, על אף שהשטר הוא ביד המפקיד. או לא יכול לטעון שהחזיר לו, כשם שלא נאמן הלווה לטעון שפרע את ההלואה, כאשר השטר הוא בידי המלוה.

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, יש לקבל את טענת הנפקד, כי **מיגו דאי בעי אמר "נאנסו" מהימן,** שאם היה טוען שנאנסו החפצים והוא פטור מהשבתם, הרי הוא נאמן בשבועה, כדין שומר, היכול להשבע את שבועת השומרים, ולהפטר. ולכן, **השתא נמי,** גם עתה שאינו טוען נאנסו, אלא טוען שהחזירם, **מהימן** לטעון כך [ובשבועה, כפי שיבואר להלן]. כי מה לו לשקר, אילו היה רוצה להפטר בשקר, היה טוען נאנסו, ונשבע שבועת השומרים, ונפטר מתשלום.(1)

או דלמא, מצי אמר ליה המפקיד לנפקד: **שטרך בידי, מאי בעי!?** אם החזרת, מה עושה שטר ההפקדה בידי, והרי היה לך לעמוד על כך שלא ישאר השטר בידי, כדי שלא אחזור ואתבע ממך בשטר הזה!?(2)

והיינו, כיון שהשטר נמצא בידי המפקיד, הרי זה כאילו יש בידו עדים על כך שלא החזיר הנפקד את הפקדון. וטענת ה"מיגו" שיש לנפקד, היא טענת "מיגו במקום עדים", שאינה מתקבלת.

אמר ליה, ענה רב חסדא לרב עמרם, ופשט את ספיקו: **מהימן** הנפקד לומר החזרתי [במיגו דנאנסו].

וחזר רב עמרם ושאל: **ולימא ליה,** יטען המפקיד לנפקד: **שטרך בידי, מאי בעי!?** ואם כן, המיגו של נאנסו הוא כנגד עדים!

אמר ליה, ענה רב חסדא לרב עמרם: **וליטעמיך,** לטעמך, שיכול המפקיד לטעון שטרך בידי מאי בעי, **וכי אמר ליה,** אם היה הנפקד טוען למפקיד "**נאנסו", מי מצי אמר ליה** המפקיד לנפקד "**שטרך בידי מאי בעי"!?** ואם כן, מכח המיגו של טענת

---

1. כך ביאר הרשב"ם. אך הר"י בתוספות מבאר, שבשלב הזה הניחה הגמרא שהוא נאמן אפילו בלי שבועה, ואין זה מטעם מיגו של נאנסו, כי אם היה טוען נאנסו היה חייב שבועה, ועתה כשטוען החזרתי הוא פטור משבועה.

2. רבותינו האחרונים דנו בדבר הטענה "שטרך בידי מאי בעי", האם היא הוכחה, או שזו היא הלכה מהלכות שטרות, שכל המחזיק שטר בידו, זוכה. ובמסכת בבא מציעא [ז א] בהיו שניים אדוקים בשטר חוב, המלוה והלוה, שהדין הוא יחלוקו, מוכח שאין זו ראיה, כי כאשר שניים אוחזים בשטר, לא יכול המלוה לזכות בחצי מצד הראיה ש"שטרך בידי מאי בעי". עיין בחידושי רבי שמואל לבבא מציעא שם, ועיין במשנת אהרן כאן, שעומד על כך שהלשון שטרך בידי מאי בעי, מופיע בגמרא רק לגבי שטר פקדון ולא לגבי שטר הלואה.

"נאנסו" יש להאמין לנפקד גם נגד השטר שבידי המפקיד.[3]

ע-ב **אמר ליה** רב עמרם לרב חסדא, **סוף סוף, כי אמר ליה** הנפקד "**נאנסו**", **לאו שבועה** של שומרים **בעי**? וכיון שבטענת נאנסו הוא חייב שבועה, כיצד ניתן לפוטרו בטענת החזרתים בלי להשבע שבועה, במיגו של טענת נאנסו, המחייבת שבועה!?

אמר ליה רב חסדא: **הכא נמי**, בטוען החזרתים, **מאי "נאמן"** שאמרתי? — **נאמן בשבועה.**

ודנה הגמרא: **לימא**, האם יש לנו לומר שהשאלה אם נאמן הנפקד לטעון החזרתים נגד השטר של המפקיד, שדנו בה רב חסדא ורב עמרם, תלויה היא **בפלוגתא דהני תנאי:**

דתניא: שטר כיס היוצא על היתומים —

דהיינו, "שטר עיסקא", לפי שלקח אביהם של היתומים מעות מאדם אחר על מנת להתעסק בהם בעסק, וברווחים מהעסק יתחלקו ביניהם, הוא ונותן המעות. וכדי שלא יהיה איסור ריבית בדבר, תיקנו חכמים שמחצית מהסכום תינתן למתעסק כפקדון, ומחצית כהלואה, כך שהרווחים הבאים ממעות הפקדון שייכים רק לנותן המעות, ואילו הרווחים הבאים ממעות המלוה שייכים רק למתעסק במעות. ובאופן כזה, נוח הדבר לנותן ולמתעסק, כי שניהם נושאים באחריות ההפסד בשוה, אם יאבד כל הסכום, או חלק ממנו.

אלא, שצריך הלווה לקבל חלק נוסף ברווחים יותר מהנותן עבור התעסקותו במעות הפקדון, כדי שלא יתעסק בחינם, כי אז ייחשב הדבר כריבית, שמתעסק בחינם עבור ההלואה שנתן לו [את מחצית הסכום].

ועתה, כאשר מת מקבל העיסקה, תובע הנותן מן היתומים את כל הסכום, הן את מחצית הסכום שהיא מלוה ביד אביהם, והן את מחצית הסכום שהיא פקדון בידי אביהם.

ואילו היה אביהם היה לווה מחברו הלואה רגילה בלי עיסקא, היה צריך המלווה להשבע שלא פרע לו אביהם את חובו, כדין כל מי שבא להפרע מהיתומים את חוב אביהם.

ומה שצריך המלווה להשבע, הוא משום שיכול היה אביהם של היתומים להשביעו שלא פרע לו את החוב, וכל מה שיכול אביהם לטעון, אנו טוענים ליתומים.

אך כיון שלקח אביהם את המעות בתורת עיסקא, נחלקו אמוראים בדבר:

---

3. ואין זה "מיגו במקום עדים", כי הנפקד אינו חושש להשאיר את השטר בידי המפקיד בשעה שמחזיר את הפקדון, כיון שיש באפשרותו לטעון "נאנסו" ולהפטר [שהרי כנגד טענת נאנסו לא מועיל השטר שבידי המפקיד], ולכן גם כשטוען החזרתים, ויש לו מיגו של נאנסו, אין לשטר ההפקדה שבידי המפקיד תוקף של עדים נגד טענת המיגו של הנפקד. אלא כל תוקפם של העדים הוא רק נגד טענת "לא היו דברים מעולם". ואין זה דומה למלוה ולוה, ששם נאמן המלוה בטענת "שטרך בידי מאי בעי" כנגד טענת "פרעתי" של הלווה, כיון שללווה אין טענת מיגו של נאנסו. רשב"ם

"דייני גולה", שמואל וקרנא, **אמרי: נשבע** הנותן שלא פרע אביהם, לא את מחצית הסכום שהיתה הלואה, ולא החזיר את מחצית הסכום שהיתה פקדון, **וגובה כולו.**

ודייני ארץ ישראל, רבי אמי ורבי אסי, **אמרי: נשבע** שלא פרע אביהם את מחצית הסכום של ההלואה, **וגובה** רק את אותו **מחצה**, אך אינו גובה מהם את מחצית הפקדון, כיון שאביהם היה יכול לטעון החזרתי את הפקדון, ואנו טוענים זאת עבור היתומים. וכנגד טענה שכזאת, לא נאמן התובע, אפילו לא בשבועה.

ומניחה הגמרא: **ודכולי עלמא, אית להו דנהרדעי, דאמרי נהרדעי: האי עיסקא**, הנותן מעותיו בעיסקא, **פלגא** מהמעות הם **מלוה, ופלגא** הם **פקדון.**

מאי לאו, בהא, בדינו של רב חסדא, לגבי גביית מחצית הפקדון, **קא מיפלגי** דייני גולה ודייני ארץ ישראל:

דמר סבר, דייני גולה סוברים שגובה את הכל, כי **מצי אמר ליה** המפקיד לנפקד [בחייו], אם יטעון לו החזרתי: **שטרך בידי מאי בעי!?** וגובה ממנו גם את חלק הפקדון. ולכן יכול גם לגבות אפילו את חלק הפקדון מן היתומים.

ומר סבר, דייני ארץ ישראל, האומרים שגובה רק מחצה של המלוה, אך אינו גובה את מחצית הפקדון, סוברים, כי אם יטעון אביהם החזרתי, **לא** מצי אמר ליה המפקיד לנפקד "שטרך בידי מאי בעי", ולכן טוענים אנו עבור היתומים את מה שהיה אביהם יכול לטעון, ואינו גובה מהם הנותן את חלק הפקדון.

אמרי, אמרו בבית המדרש לדחות: **לא** נחלקו התנאים בכך. אלא, **דכולי עלמא אית להו דרב חסדא** שיכול הנפקד לטעון החזרתי אפילו נגד השטר. **והכא**, בשטר כיס היוצא על היתומים, **בהא קמיפלגי:**

דמר סבר, דייני גולה סוברים, שאין טוענים עבור היתומים את הטענה שמא החזיר אביהם את חלק הפקדון, כי **אם איתא דפרעיה**, אם אירע שאכן פרע אביהם והחזיר לנותן את חלק הפקדון, **מימר הוה אמר.** הוא היה אומר לבניו זאת, בשעה שהיה מצווה להם על נכסיו לפני מותו. וכיון שלא אמר להם אביהם שפרע, וכמו כן יש שטר בידי הנותן, הרי נשבע הנותן, וגובה את הכל.

ומר סבר, דייני ארץ ישראל סוברים, שאין ראיה מכך שלא אמר להם אביהם בשעת מותו שפרע לנותן, כי **אימור, יש לומר, מלאך המות הוא דאנסיה**, המית את אביהם לפני שהספיק לצוות ולומר לבניו שפרע.

שלח רב הונא בר אבין שתי הלכות:

א. המפקיד אצל חבירו בשטר, ואמר לו "החזרתיו לך!" — נאמן.

ב. ושטר כיס היוצא על היתומין — נשבע וגובה כולו.

ומקשה הגמרא: הרי שתי הלכות אלו הן **תרתי** דסתרי!

ומתרצת הגמרא: **שאני התם**, בשטר חוב היוצא על היתומים, **דאם איתא דפרעיה** האב לנותן, **מימר הוה אמר** לבניו, שפרע.

רבא אמר, הלכתא: שטר כיס היוצא על היתומים, **נשבע, וגובה מחצה** של מלוה בלבד, ועל חלק הפקדון טענינן ליתמי שהחזיר לו אביהם.

אמר מר זוטרא: הלכתא, כדייני גולה.

אמר ליה רבינא למר זוטרא: הא, הרי **אמר רבא** שהלכה אינה כדייני גולה, אלא **נשבע וגובה מחצה!?**

אמר ליה: אנן, את דבריהם **דדייני גולה, איפכא מתנינן לה,** אנו שונים את דבריהם באופן הפוך, שדייני גולה הם הסבורים כרבא, שגובה רק מחצה. עא-א

מתניתין:

משנה זו היא המשך למשנה הקודמת, ומבארת בתחילה את הדין במי שמכר שדה לחברו, מה נכלל במכירת השדה, ומה לא.

ובהמשך מבארת המשנה את החילוק שבין מוכר שדה, ובין הנותן את השדה במתנה, או המקדיש אותה [וכן היורש אותה, או הזוכה בה מן ההפקר], שהם זוכים בכל.

א. המוכר לחברו שדה ואמר לו שמוכר לו את כל מה שבתוכה, לא מכר לו בכלל זה, **לא את הבור** שבה, **ולא את הגת** שעושים בה יין, **ולא את השובך** של היונים, **בין** אם היו הבור, הגת, והשובך **חרבין, בין ישובין.**

וצריך המוכר **ליקח לו,** לקנות לו מהקונה, **דרך** בתוך שדהו המכורה לקונה, כדי שיוכל להגיע אל הבור, הגת והשובך, **דברי רבי עקיבא.**

וחכמים אומרים: אינו צריך לקנות לו דרך כדי להגיע אליהם, כיון שאדם משייר לעצמו דרך, ואינו מוכר את כל שדהו לגמרי.

ומודה רבי עקיבא, בזמן שאמר לו הריני מוכר לך את השדה וכל מה שבתוכה **חוץ מאלו** [הבור, הגת והשובך], **שאינו צריך ליקח לו דרך.**

ב. ואם לא מכר בעל השדה את שדהו, אלא רק **מכרן** לבור, לגת ולשובך כשלעצמם לאדם **אחר** —

רבי עקיבא אומר: אינו צריך הקונה **ליקח לו דרך** מבעל השדה, כי בכלל המכירה של הבור הגת והשובך הוא גם מכר לו את הדרך אליהם.

וחכמים אומרים: צריך הקונה אותם **ליקח לו דרך** אליהם מבעל השדה, לפי שלא מכר לו אלא רק אותם ולא מכר לו דרך.

ועתה ממשיכה ואומרת המשנה כלל, לגבי כל הדברים ששנינו בכל המשניות של הפרק הזה שאינם נמכרים, שאין זה אלא במכר, אך לא במתנה או בהקדש, ולא בירושה או בזכיה בשדה הפקר:

ג. במה דברים אמורים, מה ששנינו בכל הפרק הזה, שיש דברים אשר אינם נמכרים בכלל השדה — **במוכר.**

אבל בנותן מתנה — נותן את כולה, ואפילו את הדברים שאינם נכללים בה, כמו חרוב המורכב וסדן השקמה, ובור, גת ושובך, כי כל הנותן מתנה, בעין יפה הוא נותן, יותר מדאי.[4]

---

4. ולכן נותן את כל הדברים הקבועים בשדה. אך אינו נותן דברים שאינם קבועים בה, כמו

האחין שחלקו ביניהם את השדה שירשו מאביהם — **זכו בשדה, זכו בכולה,** כיון שכך התחלקו ביניהם, שכל אחד מסתלק לגמרי מחלקו של אחיו.(5)

המחזיק בנכסי הגר, שמת ואין לו יורשים, והיא הפקר — **הרי אם החזיק בשדה, החזיק בכולה.**(6)

המקדיש את השדה — **הקדיש את כולה,** כל מה שבתוכה, כיון שבעין יפה הוא מקדיש.

רבי שמעון חולק **ואומר: המקדיש את השדה** — **לא הקדיש** עמה את שאר הדברים שאינם נמכרים עמה. כי המקדיש שדה אינו מקדיש יותר ממה שהמוכר מוכר,(7) **אלא** רק הקדיש עמה **את החרוב המורכב ואת סדן השקמה** [אף על פי שאינם נמכרים עמה], מהטעם שיתבאר בגמרא,

גמרא:

ודנה הגמרא בחילוק ששנינו במשנה בין מכר ומתנה: **מאי שנא מכר,** שלא מכר כולה, **ומאי שנא מתנה,** שנתן כולה?

פירש יהודה בן נקוסא לפני רבי: זה, הנותן, **פירש** בדבריו שנותן את הכל, **וזה,** המוכר, **לא פירש** שמוכר הכל.

ותמהה הגמרא על דבריו: **האי,** וכי שנינו במשנה **זה פירש וזה לא פירש!?**

והרי במשנה, **זה לא פירש, וזה לא פירש, הוא!** שהרי סתם התנא את דבריו, ושנה את שניהם באותו לשון.

אלא, מבארת הגמרא, שכך הוא החילוק: **זה,** הנותן, שדרכו ליתן בעין יפה, אם היה רוצה לשייר לעצמו, **היה לו לפרש** את שיורו, וכיון שלא שייר בפירוש, הפסיד. **וזה,** המוכר, שאינו מוכר בעין יפה, אלא מוכר מתוך דחקו, **לא היה לו לפרש** שמשייר לעצמו את הדברים שאינם בכלל השדה, ולכן לא הפסיד כשלא פירש בדבריו שאינו מוכרם.(8)

ומביאה הגמרא מעשה **בהוא** גברא **דאמר להו,** ציוה לבני ביתו לתת לחברו מתנה, וכך אמר: **הבו ליה לפלניא, ביתא דמחזיק מאה**

מעות או תבואה תלושה. וטעם החלוק בין מכירה להקדש, הוא, שבמכירה הוא מוכר רק את הדברים שנכללים בשם שדה, אבל בהקדש הוא מקדיש בעין יפה יותר מדאי, גם את כל מה שבתוך השדה, אף על פי שאינו נכלל בכלל שדה. רשב"ם

5. ולענין הדרך, אם אחד האחים קיבל חלק פנימי מהשדה ואין לו מעבר דרך החלק החיצוני, יש לו זכות לטעון שהוא זכאי להשתמש בה כדרך שהשתמש אביו מורישו, וצריך האח השני להעמיד לו דרך. רשב"ם

6. על אף שהחרוב והסדן נחשבים כשדה אחרת, אין כאן חסרון, כיון שאין הם חלוקים במיצר ביניהם, ולכן באופן שכזה, אם עשה קנין בשדה אחד זה מועיל לו לקנות גם את השדה השניה. רשב"ם

7. לפי הרשב"ם, אך רש"י בערכין יד א מבאר אחרת.

8. הר"ח מבאר אחרת, שהקונה, המשלם דמים, אינו מתבייש לדרוש מן המוכר שיפרש בדבריו

גולפי, בית מתוך הבתים שלי, שיש בו שטח שיכול להחזיק מאה חביות.

אשתכח דהוה מחזיק מאה ועשרין. בין בתיו לא היה בית שמחזיק בשטחו רק מאה חביות, אלא נמצא בית גדול ממנו, שמחזיק מאה ועשרים חביות. ומעתה יש לדון, האם יזכה חברו בכל הבית, או שמא יתנו לו רק חלק מהבית, בשטח שיכול להחזיק מאה חביות.

אמר מר זוטרא: רק שטח עבור **מאה** חביות **אמר** ליתן **ליה.** אבל בית שיש בו שטח עבור **מאה ועשרין, לא אמר ליה,** ויקבל חברו רק חלק משטח הבית, ולא את כולו.

רב אשי אמר, מי לא תנן: במה דברים אמורים — במוכר, אבל בנותן מתנה — נותן את כולן.

אלמא, מאן דיהיב, מי שנותן **מתנה — בעין יפה יהיב.**

ואם כן, **הכא נמי, מאן דיהיב מתנה — בעין יפה יהיב.** והתכוון לתת לו בית שלם ולא חלק מבית, ולכן יתנו לו את כל הבית.(9)

שנינו במשנה: **המקדיש את השדה — הקדיש** את כולה.

אמר רב הונא, אף על גב דאמור רבנן [לקמן פא א], **שהקונה שני אילנות בתוך של חבירו — הרי זה לא קנה קרקע** הסמוכה לאילנות וביניהם, וכמו כן לא קנה זכות בקרקע של האילנות עצמן, ולכן, אם ימותו האילנות, אין לו זכות ליטע שם אילנות אחרים במקומם.

אבל אם **מכר** אדם **קרקע, ושייר** בה לעצמו **שני אילנות לפניו — יש לו קרקע** סביב האילנות וביניהם, שקרקע זאת הוא לא מכר, אלא שיירה לעצמו בכלל שני האילנות ששייר לו.

ומבארת הגמרא שחידושו של רב הונא אינו לדברי חכמים, כי לדבריהם פשוט הוא שמשייר המוכר לעצמו את הקרקע, שהרי הם סבורים שאדם המוכר שדה, בעין רעה הוא מוכר. אלא החידוש של רב הונא הוא אפילו לרבי עקיבא:

ואפילו לרבי עקיבא, דאמר מוכר, בעין יפה מוכר, כאן הוא אינו מוכר גם את הקרקע שסביבות האילנות, כי **הני מילי** שמוכר בעין יפה את כל הקרקע שמסביב, **גבי בור ודות, דלא קא מכחשי בארעא,** שאין הבור ודות שמשייר המוכר לעצמו עתידים להזיק את קרקעו של הלוקח, ואין המוכר חושש

שמוכר לו גם את הבור והגת, ואם לא דרש ממנו שיפרש דבריו שבכלל מכירת השדה הוא מוכר לו גם את אלו, הפסיד הקונה. אבל מקבל המתנה מתבייש לומר לנותן שיפרש בדבריו שנותן לו גם את אלו, ולכן לא הפסיד בזה שלא דרש מהנותן שיפרש דבריו שנותן לו גם את אלו, כי על הנותן מוטל לפרש שאינו נותן לו אותם, במקרה ואינו רוצה לתת אותם.

9. ומה שאמר "מאה גולפי", זה אינו משום שהתכוון לשטח שכזה. אלא הוא משום שהיה סבור שיש בבית הזה שטח למאה גולפי בלבד, והזכיר את הגולפי רק לצורך הדגשת החשיבות של הבית שהוא נותן, שהוא כה גדול, שאפשר להחזיק בו מאה גולפי. רשב"ם

מהלוקח שיתבע אותו בעתיד לסלק את הבור ודות כדי שלא יזיקו את הקרקע שקנה, ולכן הוא לא משייר לעצמו שום חלק בקרקע שמסביב. **אבל אילנות, דקא מכחשי בארעא,** שלעתים הם מקלקלים את הקרקע שסביבותיהם, חושש המוכר את הקרקע כאשר הוא משייר לעצמו שני אילנות, מתביעה של הלוקח נגדו בעתיד, אם לא ישייר לעצמו גם את הקרקע מסביבם. ולכן, דואג הוא גם שמא ימותו האילנות, ואז, כיון
עא-ב שאין לו בעלות על הקרקע, **אם איתא דלא שייר,** אם לא ישייר לו קרקע סביבם, יש לו לחשוש שמא **לימא ליה,** יאמר לו הקונה, בעל הקרקע: **עקור אילנך** שמת, **שקול, וזיל,** קח אותו לעצמך, ולך מכאן, כי אין לך זכות בקרקע ליטע אחר במקומו.[10]

ומקשה הגמרא על רב הונא, ממשנתנו:

תנן, רבי שמעון אומר: המקדיש את השדה — לא הקדיש עמה את כל הדברים שאינם נמכרים עמה, **אלא חרוב המורכב וסדן השקמה.**

ותני עלה, שנינו על דברי המשנה הללו בברייתא: **אמר רבי שמעון: מה טעם** הקדיש את החרוב והסדן בעוד ששאר הדברים שאינם נמכרים עמה הוא לא הקדיש? **הואיל והם יונקין משדה הקדש.** והוא, כשהקדיש את השדה, הקדיש את כל הקרקע של השדה [כי את הקרקע עצמה הוא מקדיש בעין יפה], ולא שייר לעצמו את הקרקע שסביבות החרוב והסדן, ונמצא שהם יונקים מהקרקע של הקדש, ולכן הם קדושים.

ואי סלקא דעתך כדברי רב הונא, שהמוכר שני אילנות **שיורי שייר** לעצמו את הקרקע שסביבם, נמצא שגם המקדיש קרקע שיש בה סדן וחרוב, הרי הוא משייר לעצמו את הקרקע שסביבם. ואם כן, קשה, מדוע קדושים החרוב והסדן, והרי **כי קא ינקי — מדנפשיה קא ינקי,** יניקת החרוב והסדן היא מהקרקע ששייר המקדיש לעצמו, ולא מהקרקע של הקדש. ומדוע הם קדושים!

ומכח קושיה זו, חוזרת בה הגמרא ממה שאמרה לעיל, שחידושו של רב הונא הוא שאפילו רבי עקיבא סובר שהמוכר קרקע ושייר בה אילנות, הוא משייר לעצמו את הקרקע שסביבם, ומתרצת:

רבי שמעון, דאמר כרבי עקיבא רבו, שכל המוכר בעין יפה הוא מוכר, ואינו משייר לעצמו אפילו את הקרקע שמסביב לאילנות, וכמו כן כל המקדיש, מקדיש את כל מה שנמכר עמה, ולכן קדושה הקרקע שמסביב לחרוב ולסדן, וכיון שהם יונקים ממנה, הרי הם קדושים מכח היניקה.

ואילו **רב הונא,** הסובר שהוא משייר לעצמו את הקרקע מסביב לאילנות, **דאמר כרבנן,** שמוכר וכן מקדיש, בעין רעה הוא מוכר או מקדיש, ומשייר לעצמו את הקרקע שסביב האילנות.

אלא שמעתה תמהה הגמרא: כיצד ניתן לומר שרב הונא בא לומר דבריו **כרבנן!?** והרי **פשיטא** שכך סוברים רבנן, שהרי הם

---

10. אבל מי שלוקח אילנות אין הוא חושש לשמא ימותו ויצטרך לטעת אחרים במקומם, כי די לו לקנות את האילנות עצמם. רשב"ם

סוברים שמוכר, בעין רעה הוא מוכר! [11]

ומתרצת הגמרא שיש בדברי רב הונא חידוש אפילו לרבנן: **נפקא מינה** בדברי רב הונא, יותר מהמבואר בפירוש בדברי רבנן, הוא, **דאי נפלי,** שאם נפלו האילנות או הזקינו ויבשו, **הדר שתיל להו.** יש לו לשתול באותו מקום אילנות אחרים במקומם. ודבר זה אינו מפורש בדברי רבנן, כי היה מקום לומר שכל זכותו בקרקע מסביב היא כל עוד האילנות קיימים, וכמו בבור ודות, שלאחר שנפלו ונסתמו הבור והדות, ואי אפשר לתקנם, שוב אין לו זכות של דרך אליהם. ולכו חידש רב הונא, שלפי רבנן יש לו זכות בקרקע לעולם.

עב-א אך תמהה הגמרא: **ומי מצית מוקמת לה לרבי שמעון כרבי עקיבא,** שהמקדיש בעין יפה הוא מקדיש!?

והא תניא [ערכין יד א]: **הקדיש** אדם בתוך שדה האילן שלו **שלשה אילנות,** כשהם נטועים **ממטע** של **עשרה** אילנות **לבית סאה,** שהוא השיעור הראוי לשדה האילן, שנטיעה בצורה הזאת היא לפי הסדר הראוי לנטיעת אילנות, וכל הקרקע שבין האילנות צריכה היא לצורך האילנות, **הרי הקדיש** בכך גם **את הקרקע,** וגם **את האילנות** הקטנים **שביניהם,** כדין המוכר שלשה אילנות, שמוכר בכך גם את הקרקע והאילנות שביניהם. [12]

לפיכך, כיון שהקדש האילנות הוא הקדש אחד עם הקרקע, הרי **כשהוא פודה** מההקדש את הקרקע והאילנות, הרי הוא **פודה** אותם לא לפי השיווי של האילנות לחוד והקרקע לחוד, אלא פודה את הכל לפי המחיר המיוחד והקבוע שקבעה התורה לפדיון קרקע [כאשר היא "שדה אחוזה", שירש אותה מאביו] לפי **בית זרע חומר שעורים, בחמשים שקל כסף.** דהיינו, שהפדיון הוא באופן יחסי, לפי המחיר של חמשים כסף עבור שטח הראוי לזרוע בו "חומר שעורים", ולא לפי שיווי הקרקע. לפי שאמרה תורה [ויקרא כז] "ואם משדה אחוזתו יקדיש איש לה', והיה ערכך לפי זרעו, זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף", והאילנות נכללות הן בכלל ה"שדה".

ואם היו פיזור האילנות **פחות מכאן** [משיעור מטע של עשרה אילנות לבית סאה], שהיו צפופים, והינם נחשבים כיער ולא כמטע, וסופם להתלש, **או** שהיו מפוזרים **יותר על כן,** שאינם נטועים כסדר הראוי לנטיעת אילנות, ואין הקרקע צריכה להם, הרי זה כמקדיש אילן לחוד ללא קרקע, שצריך לפדותו בשוויו.

או שהקדישן בזה אחר זה, לא בתורת שדה אילן אלא כאילן בפני עצמו —

הרי זה לא הקדיש לא הקרקע ולא את

---

11. ועוד, הרי רבנן אמרו שהמוכר שדהו ומשייר לעצמו בור ודות משייר לעצמו גם דרך אליהם, על אף שהבור ודות לא מכחישים את הקרקע, וכל שכן שהוא משייר את הקרקע שסביבות האילן, כיון שהאילן מכחיש את הקרקע סביבו, ויכול הקונה של הקרקע לומר לו שיסתלק. רשב"ם.

12. לפי שהקרקע בטילה לגבי האילנות. רבינו גרשם ערכין יד א

האילנות שביניהם.

לפיכך כשהוא פודה — פודה את האילנות בשוויהן.

ולא עוד, ולא רק אלו, שלא הקדיש את הקרקע שביניהם אינם נפדים אלא בשוויין. **אלא, אפילו הקדיש** תחילה **את האילנות** [שאינם נטועים כסדר נטיעת האילנות, ולא קדשה הקרקע בהקדשתם], **וחזר והקדיש את הקרקע,** אין האילנות נפדים יחד עם הקרקע במחיר הקרקע, אלא, **כשהוא פודה — פודה את האילנות בשוויהן, וחוזר ופודה בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף.**(13)

ודנה הגמרא: **מני?** בשיטת מי אמורה הברייתא הזאת?

אי בשיטת **רבי עקיבא** היא, **הא אמר: מוכר בעין יפה מוכר, וכל שכן מקדיש!** ולפיו גם המוכר שני אילנות הרי הוא מקדיש קרקע שביניהם, וכל שכן אם מקדיש שלשה אילנות בזה אחר זה, הרי הוא מקדיש גם קרקע ואילנות שביניהם.

אי רבנן, החולקים על רבי עקיבא במוכר, וסוברים שבעין רעה הוא מוכר, **הא אמרי** במשנתנו, כי רק **מוכר, הוא דבעין רעה מוכר, אבל מקדיש, בעין יפה מקדיש!**

אלא פשיטא, שברייתא זו בשיטת **רבי שמעון היא,** הסובר במשנתנו שהמקדיש את השדה דינו כמוכר, שלא הקדיש את החרוב המורכב ואת סדן השקמה, ובאה הברייתא להשמיענו שסבר רבי שמעון שהמקדיש בעין רעה מקדיש בעל ענין, ולכן אם הקדיש שלשה אילנות בזה אחר זה לא הקדיש את הקרקע והאילנות שביניהם.

ומעתה יש להמשיך ולדון: **ורבי שמעון** עצמו, **אליבא דמאן** מרבותיו הוא סבור?

אי אליבא דרבי עקיבא, שהיה רבי שמעון מתלמידיו, אי אפשר לומר כך, כי **הא אמר** רבי עקיבא **שמוכר, בעין**

יפה מוכר. וכל שכן מקדיש!

אלא פשיטא שאמר זאת רבי שמעון **אליבא דרבנן, וקא סבר רבי שמעון,** שאליבא דרבנן דין גבוה הוא כדין הדיוט,(14) **כי היכי דמוכר**

בעין רעה מוכר, מקדיש נמי בעין רעה מקדיש, ומשייר ארעא!(15)

ואלא קשיא לרב הונא, מה שאמר רבי שמעון שהמקדיש שדה, הקדיש גם את עב-ב

---

13. כי בשעה שהקדיש את האילנות לא הקדיש עדיין את הקרקע, ואז חל באילנות דין פדיון בשוויין. רשב"ם.

14. ב"ח.

15. והיינו, שנחלקו חכמים ורבי שמעון בדעת רבנן, החולקים על רבי עקיבא במכר, האם הם מודים לו בהקדש או שחולקים עליו גם בהקדש. לפי חכמים החולקים על רבי שמעון, ואומרים במשנתנו "במה דברים במוכר, אבל המקדיש את השדה הקדיש את כולה", מודים רבנן לרבי עקיבא שמוכר בעין יפה מקדיש. ואילו רבי שמעון סובר שחכמים חולקים על רבי עקיבא גם בהקדש, וסוברים שבעין רעה הוא מקדיש. רשב"ם

החרוב המורכב ואת סדן השקמה, **הואיל ויונקין משדה הקדש,** והעמדנו שרבי שמעון סובר כרבי עקיבא, שהמקדיש שדהו מקדישו בעין יפה, והקדיש כל שדהו בלי להשאיר מקום בקרקע ליניקת החרוב והסדן, ולכן קדושים הם מכח היניקה משדה ההקדש, ואילו רב הונא סובר כרבנן.

והרי עתה הוכחנו, שרבי שמעון לא סבור כרבי עקיבא!

ומתרצת הגמרא, שלא קשה מה שאמר רב הונא שאפילו רבי עקיבא לא אמר שמוכר בעין יפה אלא רק לגבי בור ודות ולא לגבי אילנות.[16]

אלא, רבי שמעון, לדבריהם דרבנן, חכמים החולקים עליו בביאור מחלוקת רבי עקיבא ורבנן, **קאמר להו:**

לדידי, כי היכי דמוכר בעין רעה מוכר, מקדיש נמי, בעין רעה מקדיש, ואפילו רבי עקיבא סובר כך, והמקדיש שדהו כשם שלא הקדיש את החרוב והשקמה, כך גם **שיורי משייר** בקרקע שטח הראוי ליניקתם, ולא קדשו החרוב והשקמה אפילו לרבי עקיבא!

אבל **לדידכו,** שאתם סוברים שהמקדיש מקדיש בעין יפה יותר מדאי אפילו לרבנן, ומקדיש אפילו בור ודות שאינם בכלל השדה, הרי דייכם שתעשו את המקדיש כמו המוכר לפי רבי עקיבא, שמוכר בעין יפה, אבל הרי לא אמר רבי עקיבא שבכלל העין היפה במכירה נכללים גם בור ודות שאינם בכלל השדה.

ולכן, גם אם סבורים אתם שהמקדיש שדהו אינו משייר לעצמו קרקע כלל, **אודו לי מיהא,** דלדעתכם, **לא הקדיש אלא חרוב המורכב וסדן השקמה** היות ולדעתכם הם יונקים מהקרקע, אבל מדוע אתם סבורים שהמקדיש עינו יפה יותר מהמוכר לפי רבי עקיבא!?

ואמרי ליה רבנן: לא שנא, כי במקדיש, כמו במתנה, בעין יפה מקדיש כל דבר הקשור במעט לקרקע, אפילו בור ודות שנמצאים בה.

ולפי זה, שפיר אמר רב הונא, שאפילו לרבי עקיבא אין המוכר שני אילנות, מוכר הקרקע שעמהם,

אלא שעדיין קשה:

במאי אוקימתא לה להאי ברייתא של המדיש שלשה אילנות? **כרבי שמעון.**

אם כן, **אימא סיפא** של אותה הברייתא: **ולא עוד, אלא אפילו הקדיש את האילנות, וחזר והקדיש את הקרקע, כשהוא פודה — פודה את האילנות בשוויהן, וחוזר ופודה בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף.**

ואי ברייתא זו בשיטת **רבי שמעון** היא, תיקשי, מדוע פודה את הקרקע בפני עצמה ואת האילנות בפני עצמן, בשוויין, ואינו יכול לפדות את האילנות והקרקע יחד במחיר הקרקע בלבד? והרי על אף שלא הקדיש את השדה יחד עם האילנות אלא בזה אחר זה, **ליזיל בתר פדיון,** נלך אחר שעת הפדיון, שאז קדושים האילנות יחד עם

---

16. וכמו כן לא תקשה הסתירה בדברי רבי שמעון. עיין רשב"ם.

הקרקע, **וניפרקו אגב ארעייהו**, ונפדה את האילנות בפדיון הקרקע, כדין הפודה שדה אילן שהוקדשה כאחת.

דהא שמעינן ליה לרבי שמעון בברייתא דלהלן, **דאזיל בתר** שעת **פדיון**, ולא אחר שעת ההקדש , ואם כן, לא אכפת לנו שבשעת ההקדש קדשו האילנות לפני הקרקע, כי בשעת הפדיון הם קדושים ויכולים אז להפדות כאחת.

וראיית הגמרא היא מברייתא, העוסקת בחילוק שיש בין פדיון "שדה מקנה", הנפדית לפי שווייה, לבין פדיון "שדה אחוזה", שבה קבעה התורה את השיעור של חמשים כסף לבית זרע של חומר שעורים.

דתניא: מנין ללוקח שדה מאביו, והקדישה בתורת "שדה מקנה" גרידא, שבשעת ההקדש דינה להפדות בשוויה, **ואחר כך מת אביו**, וירשה ממנו, ועתה היא "שדה אחוזתו", **מנין שתהא לפניו** לגבי דין פדיון **כשדה אחוזה**, ולא יפדנה בשוויה אלא לפי חמשים כסף לבית חומר שעורים? **תלמוד לומר** [ויקרא כז] "**ואם את שדה מקנתו, אשר לא משדה אחוזתו** יקדיש", אז "ונתן את הערכך", שיפדנה לשדה המקנה בשויה.

ומלמד הכתוב, כי רק **שדה שאין ראויה להיות שדה אחוזה**, לא עתה ולא בעתיד, כיון שקנה אותה מאדם זר, שאינו עתיד להורישו, אותה תפדה בשוייה.

יצתה זו, שדה מקנה שקנה מאביו, **שראויה להיות** לו בעתיד, לכשימות אביו, להיות **שדה אחוזה**, אינה נפדית בשויה, אם מת אביו לפני הפדיון, **דברי רבי יהודה ורבי שמעון**.

רבי מאיר חולק **ואומר**, שלא לכך נאמר הפסוק, אלא הוא בא ללמד דבר אחר: **מנין ללוקח שדה מאביו, ומת אביו, ואחר כך הקדיש, מנין שתהא לפניו כ"שדה אחוזה"**, על אף שקנאה מאביו לפני שמת אביו? **תלמוד לומר: "ואם את שדה מקנתו, אשר לא משדה אחוזתו** יקדיש, ונתן את הערכך".

רק **שדה שאינה שדה אחוזה** בשעת ההקדש, היא זאת שנפדית בשויה, **יצתה זו**, שמת אביו לפני שהקדישה, **שהיא שדה אחוזה**. כי על אף שקנאה מאביו לפני מות אביו, הרי עתה משמת אביו הוא יורש אותה ונעשית לשדה אחוזה, כי כל קנינו מאביו לא היה אלא עד שנת היובל, ואילו לא מת אביו, היתה חוזרת אליו ביובל, ונמצא שבמות אביו נעשית השדה לשדה אחוזה. אבל אם הקדישה, ואחר כך מת אביו, סובר רבי מאיר שהיא אינה כשדה אחוזה, כיון שהקדישה כשלא היתה שדה אחוזה, ולא סובר רבי מאיר ששדה הראויה לאחוזה דינה כשדה אחוזה.

ומדייקת הגמרא: **ואילו רבי יהודה ורבי שמעון**, החולקים על רבי מאיר, סוברים שה**יכא דמת אביו, ואחר כך הקדישה, לא צריכי**

קרא להשמיענו שדינה כשדה אחוזה, כי דבר פשוט הוא, שגם לאחר שקנאה מאביו עדיין הוא יורש אותה, שהרי לא קנאה מאביו אלא עד היובל, והיא שדה אחוזה ממש.

וכי אצטריך קרא, לדבריהם, להשמיענו שדין שדה הראויה לאחוזה הוא כשדה אחוזה, **היכא דהקדישה, ואחר כך מת אביו**.

ומעתה יש לדון **מנא להו?**

אי מהאי קרא [״אשר לא משדה אחוזתו״], וכפשטות לשון הברייתא, **תיקשי,** מנין להם שלכך בא הפסוק, **אימא, לכדרבי מאיר הוא דאתא,** לשדה שהיא שדה אחוזה ממש ולא הראויה לאחוזה!?

אלא לאו, משום דאזלי רבי יהודה ורבי שמעון **בתר פדיון,** שאז היא שדה אחוזה. ואם כן, לפי רבי שמעון יש ללכת אחר שעת הפדיון גם במקדיש אילנות ואחר כך קרקע, ואם כן, לא יתכן שהברייתא הולכת כפי רבי שמעון!

אמר רב נחמן בר יצחק: לעולם בעלמא רבי יהודה ורבי שמעון לא אזלי בתר פדיון.

והכא, לגבי פדיון שדה אחוזה, **קרא אשכחו,** שמרבה בפדיון שדה כזאת, שיש לפדותה כשדה אחוזה ולא כשדה מקנה. ואין ללמוד מכאן לגבי מקדיש אילנות ואחר כך קרקע.

וכך **דרוש: אם כן,** אם תאמר כדברי רבי מאיר, שדברי הכתוב ״אשר לא משדה אחוזתו״ מתייחסים רק למקרה שקנה שדה מאביו, ומת אביו, ואחר כך הקדישה, **לכתוב קרא ״ואם את שדה מקנתו, אשר לא אחוזתו״, אי נמי** לכתוב קרא ״ ואם את שדה מקנתו אשר לא **שדה אחוזתו״. מאי,** מדוע הוסיף הכתוב את האות מי״ם לפני ״שדה אחוזתו״, ואמר **״אשר לא משדה אחוזתו״?**

אלא, בהכרח, באה תוספת האות מי״ם ל״שדה אחוזתו״, שמשמעותה היא אפילו ״מקצת״ שדה אחוזתו, ללמדך את הדין שאמרו רבי יהודה ורבי שמעון, כי רק **את** השדה **שאינה ראויה** כלל **להיות שדה אחוזה** יש לפדות בשוויה, **יצתה** שדה **זו,** שהקדישה לאחר שלקחה מאביו, ואחר כך מת אביו, **שראויה להיות שדה אחוזה,** שנחשבת היא במקצת כבר בשעת ההקדש לשדה אחוזה, שהרי יכולה היא להיות ברגע קט[17] לשדה אחוזה, באם ימות אביו קודם היובל, ותחזור אליו, ויירשנה הבן ממנו. אך לעולם, אחר שעת ההקדש הולך רבי שמעון.

אמר רב הונא: חרוב המורכב וסדן השקמה — גם **תורת אילן עליו** וגם **תורת קרקע עליו;**

ומבאר רב הונא את דבריו: **תורת אילן עליו, דהיכא דאקדיש או זבין שני אילנות** אחרים, **והאי,** חרוב או סדן, יחד עמהם, נחשב הדבר כמי שמכר שלשה אילנות, **ויש לו** לקונה אותם גם את **הקרקע,** כדין קונה שלשה אילנות, ואין אומרים שסדן וחרוב אינם נחשבים כאילן.[18]

אך מאידך, גם **תורת קרקע עליו, דלא מזדבן** סדן או חרוב **אגב** מכירת **ארעא.** ולכן שנינו במשנה, שאם מכר אדם קרקע לא מכר עמה את הסדן והחרוב, ואם היו בה שני אילנות וחרוב, רק שני האילנות מכורים אגב הקרקע, ולא החרוב.

נאמר בתורה, לגבי דין ״שכחה״ [דברים כד יט]: ״כי תקצר קצירך בשדך, ושכחת עמר

---

17. לשונו [המתוקנת על ידי הב״ח] של הרשב״ם.

18. כי חשיבותו לא תגרע כוחו. רשב״ם.

בשדה, לא תשוב לקחתו. לגר ליתום ולאלמנה יהיה". ודרשו חכמים מהמילה "עומר", שרק אם היתה השכחה באלומה אחת או שתיים, יש להם דין שכחה, ולא כאשר היתה השכחה בשלש אלומות, כיון שבהיותן יחד הן נקראות "גדיש".

וכמו כן לא חל דין שכחה באלומה גדולה שיש בה סאתיים ואינה ניקחת בקלות, כי התורה אמרה "לקחתו", מלמד הכתוב שהשכחה נוהגת רק בדבר שניקח בקלות.

ואמר רב הונא: עומר גדול וכבד, **שיש בו סאתים — תורת עומר עליו, ותורת גדיש עליו:**

ומבאר רב הונא דבריו:

תורת עומר עליו, לגבי הדין דרק **שני עומרים** הנשארים בשדה הם **שכחה,** ולא שלש עומרים. ואם היו בשדה **שנים** עומרים קטנים שכוחים, וגם **הוא,** העומר הגדול, היה שכוח עמהם בשדה, נחשב הדבר שיש כאן ביחד שלשה "עומרים", שהם "גדיש". ולכן שלשת העומרים כולן **אינן שכחה.** ואין אומרים שהעומר הגדול הוא דבר בפני עצמו, ושני העומרים הקטנים הם דבר בפני עצמו, והם שכחה.

תורת גדיש עליו, דתנן: עומר גדול **שיש בו סאתים, שכחו — אין שכחה,** כי לפי גודלו הוא נחשב כאילו היה גדיש ולא עומר, ולכן אינו שכחה.

אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: קבלה בידי מרבותי, **שחרוב המורכב וסדן השקמה,** האם הם מוקדשים בכלל השדה שהקדישה או לאו, **באנו למחלוקת רבי מנחם ברבי יוסי ורבנן,** ורבי מנחם ברבי יוסי סובר כרבי שמעון, שהמקדיש שדה מקדישה בעין כה רעה, שאפילו את הקרקע שממנו יונק החרוב הוא אינו מקדיש, ולכן לא קדוש החרוב והשקמה.

ושואלת הגמרא: **ולימא** ריש לקיש באנו עג-א **למחלוקת רבי שמעון ורבנן?**

ומתרצת: **הא קא משמע לן** ריש לקיש, **דרבי מנחם ברבי יוסי, כרבי שמעון סבירא ליה.**

הדרן עלך המוכר את הבית

פרק המוכר את הספינה

מתניתין:

אדם **המוכר את הספינה**, ולא אמר במפורש מה נכלל בספינה הנמכרת, הרי מן הסתם **מכר** גם **את התורן** של הספינה, וכן מכר **את הנס** [המפרש] של הספינה, וכן **את העוגין** [עוגן], **ואת כל המנהיגין אותה**, את הספינה. ובגמרא מפרש מה הם "מנהיגי הספינה".

כל אלו שנזכרו, כלולים הם, מן הסתם, במכירת הספינה, היות והם עיקר הספינה, על כן כל עוד שלא אמר המוכר בפירוש: אינני מוכר דברים אלו, הרי הם נכללים במכירת הספינה.

אבל לא מכר(1) לו מן הסתם, **לא את העבדים**,(2) שיש לבעל הספינה כדי להנהיג אותה ולשמור על הסחורה שבתוכה, **ולא את המרצופין** [שקים גדולים שנותנים בהם את הסחורה שבספינה(3)], **ולא את האנתיקי** [הסחורה שמובילים בספינה(4)].

---

1. כתב הרשב"א: כשם שאין העבדים, המרצופים והסחורה נכללים במכירה, כל זמן שלא אמר לו: היא וכל מה שבתוכה, כך אינם נכללים ב"מתנה" ולא ב"הקדש".

ואף על פי שמצאנו בפרק הקודם [לעיל עא א במשנה וברשב"ם] שהנותן נותן בעין יפה, וכן המקדיש, ובכלל המתנה וההקדש נכללים גם דברים שאינם בכלל המכר, מכל מקום הכא שאני, ואין עדיפות למתנה והקדש על מכירה.

וטעם הדבר: כל הני דלעיל, קרקעות הם, וכל מה שהוזכר במשניות שאינם בכלל המכר, מכל מקום בטלים הם קצת אל עיקר הדבר, על כן הרי הם נכללים בהקדש ובמתנה וחלוקת אחים בירושתן, אבל הני דפירקין, מטלטלין הם, על כן אין חילוק בין מכר להקדש ומתנה. וראה מה שכתב ב"תוספות יום טוב".

2. אפילו אם העבדים בתוכה בשעת המכר, כדמשמע סיפא דמתניתין, [ויתכן, שאפילו אם היו העבדים קשורים בה, אינם בכלל המכר], ראה להלן עח ב, ואף על פי שאי אפשר להשיט את הספינה בלא שייטים, מכל מקום, אין העבדים נחשבים, "עצם הספינה", ועל כן, מן הסתם, אינם נמכרים עמה. ובראב"ד כתב דשאני עבדים שעומדים לכל מלאכה, ועוד שמי שירצה לרדת בספינה יוכל להשיט אותה בעצמו וכן כתב המאירי וראה שם מה שכתבו אודות המרצופים.

3. רשב"ם, וכן משמע בפירוש המשניות לרמב"ם. והרמ"ה פירש שהם שקים שבהם מעלים את הסחורה לספינה, ומורידים אותם ממנה. וראה עוד במאירי.

4. הא דנקט אנתיקי, משום סיפא נקט לה, דאי משום רישא לא איצטריך, דכיון דאשמועינן שאין המרצופין בכלל הספינה, אף שהם נשארים כל הזמן בספינה, כל שכן הסחורה עצמה, אבל סיפא קא משמע לן, דאף הסחורה שאינה עומדת להשאר בספינה, נמכרת עמה, כשאמר לו: היא וכל מה **שבתוכה** — תוספות.

וכן הא דנקט עבדים, מילתא דפשיטא היא, ולא נקט לה אלא משום סיפא — נמוקי יוסף.

וכל זה, אם מכר לו ספינה סתם, אבל בזמן שאמר לו המוכר:[5] **הנני מוכר לך היא, הספינה, וכל מה שבתוכה, הרי כולן מכורין.**

בין התורן, הנס, העוגן והמנהיגים, שנמכרים אפילו מן הסתם, ובין העבדים והמרצופין, היות ואמר שהוא מוכר לו את כל מה שבתוכה, ואפילו הסחורה שנמצאת בה באותה שעה, נמכרת עמה.

גמרא:

הגמרא מפרשת את דברי המשנה, בלשון הגמרא:

א. "**תורן**" ששנינו במשנה, הוא "**איסקריא**" בארמית, שעליו פורשים את המפרש בראש הספינה.

ומביאה הגמרא ראיה לכך ש"תורן" הוא "איסקריא" שעליו תולים את המפרש: **שכן הוא אומר,** [יחזקאל כז ה[6]]: "**ארז מלבנון לקחו לעשות תורן עליך**", והרי ידוע לנו ש"איסקריא" עושים מארז או מאילן גבוה, כדי שהמפרש יהיה גבוה, ויוכל להשיט היטב את הספינה, על ידי רוחות הים, אם כן שמע מינה: "תורן" היינו "איסקריא".

ב. "**נס**" ששנינו במשנה, הוא "**אדרא**" בארמית [מפרש].[7]

ומביאה הגמרא ראיה לכך ש"נס" הוא "אדרא" — מפרש: **שכן הוא אומר** [שם ז]: "**שש ברקמה ממצרים היה מפרשך, להיות לך לנס**".[8]

ג. "**עוגין**" ששנינו במשנה, **תני רבי חייא** בברייתא: **אלו**[9] **עוגינין שלה** [כלי ברזל כבד שמשליכים במים, כדי להעמיד את הספינה במקום אחד].

ומביאה הגמרא ראיה לכך שעוגן משמעותו עיכוב, והוא העוגן המעכב את הילוך הספינה:

וכן הוא אומר [רות א יב—יג]: "שובנה בנותי לכן כי זקנתי מהיות לאיש, כי אמרתי יש לי תקוה גם הייתי הלילה לאיש וגם ילדתי בנים. **הלהן תשברנה** [תצפו] **עד אשר יגדלו, הלהן תעגנה** [תתעכו עד שיגדלו], **לבלתי היות לאיש**". הרי שעיגון לשון עיכוב הוא.[10]

---

5. כך מתפרשת לשון זו בכמה מקומות בפרק הקודם. [הוא הדין אם אמר הלוקח לשון זה, והמוכר שתק, דמאי שנא].

6. כל הפרשה [שם ביחזקאל] ממשילה את צור לספינה.

7. נס קרוי "אדרא" מלשון דרי אכתפיה לשון הולכה, כי הנס טוען אותה ומוליכה — שיטה מקובצת בשם הראב"ד.

8. יונתן תירגם: "בוץ וציורין ממצרים הוה פרסיך, למהוי ליך **לאת**". כי המפרש הוא בגובה הספינה ונראה למרחוק, על כן הוא אות וסימן לספינה, ומכל מקום המפרש מכונה גם "נס", כלשון המשנה.

9. מלשון הברייתא משמע שיש לספינה יותר מאשר עוגן אחד, וכן משמע בפירוש רבינו גרשום ויד רמ"ה.

10. רשב"ם. ורש"י בפירושו על רות כתב:

שנינו במשנה: המוכר את הספינה מכר את התורן... ואת כל **המנהיגין** אותה.

אמר [פירש] **רבי אבא: אלו המשוטין שלה,** שאף המשוטים הם מעיקר תשמישי הספינה.

ומביאה הגמרא ראיה לכך שאכן המשוטים הם מעיקר תשמישי הספינה:(11) **וכן** כשניבא הנביא יחזקאל על חורבנה של צור, והמשיל אותה לספינה, הוא מונה שם את תשמישי הספינה וכליה.

ושם [יחזקאל כז ו] **הוא אומר: "אלונים מבשן עשו משוטיך".** אם כן מסתבר ש"וכל המנהיגין אותה" במשנתנו, בא לרבות את המשוטים.

ואי בעית אימא: יש ללמוד שמשוטים הם עיקר הספינה, **מהכא** [שם כט]: **"וירדו מאניותיהם** [כאשר תטבע "ספינת צור"] **כל תופסי משוט".**(12)

תנו רבנן: אדם **המוכר את הספינה,**(13) **מכר** עמה **את האיסכלה** [כבש הספינה] שעולים

תעגנה — לשון איסור וכלוא, כמו [תענית יט א]: עג עוגה ועמד בתוכה. ויש פותרים לשון עיגון, ולא יתכן, שאם כן היה לו לינקד הנו"ן דגש, או לכתוב שני נוני"ן.

11. כתב הרשב"ם: אלמא עיקר הספינה, על ידי שתופסין משוטות, דסלקא דעתך אמינא חבלים המושכין את הספינה ליהוי עיקר מנהיגין, אבל משוטות לא מזדבני, קא משמע לן.

ובתוספות הרא"ש כתב: דלא תימה כיון דלא מחברי לספינה אינם כשאר דברים הנזכרים במשנה המחוברים לספינה, אלא בחבלים הקשורים לה מיירי.

וחבלים אלו, אין לפרש דמיירי בספינה שמובילים אותה על ידי בני אדם או בהמות המהלכים ביבשה [השוה לדברי הרמ"א אורח חיים רמח ב], כי אין זה שייך אלא בספינה המהלכת בנהר, ולא בספינה השטה בים, ופרשה דיחזקאל מיירי בספינה ההולכת בלב ים. [ראה שם פסוק כו וברש"י].

וכמו כן אין במשמעות דברי הרשב"ם, אותם חבלים שנקשרים אל המפרש כדי לכוון אותו אל מול הרוח, וכדי להשיט את הספינה בכיוון הנכון. [ראה "מצודת דוד" ישעיה לג כג ורש"י יחזקאל כז ה—ו ובהערה הבאה].

ובשיטה מקובצת בשם הרא"ם פירש: חבלים שבהם מושכין הספינה ומכניסים אותה לנמל.

וביד רמ"ה כתב שמשוטים הם העצים שבהן מנהיגים את הספינה בשעה שאין רוח מצויה להוליכה, וספינות שאין להם קלעים [מפרשים] עושין להם כן. אם כן יש לומר: סלקא דעתך אמינא, בספינה שיש לה מפרשים, אין המשוטים עיקר הספינה, היות ובדרך כלל מצויה רוח להוליך את הספינה, וקא משמע לן, אף על פי כן מעיקר תשמישי הספינה הם.

12. א. כאשר תטבע "ספינת צור" אומר הנביא: "וירדו מאניותיהם כל תופסי משוט מלחים כל חובלי הים, אל הארץ יעמודו". [פירש רש"י: אל הארץ יעמודו — מה לנו עוד באניות, להיכן נוליך סחורה עוד]. משמע, שעיקר יושבי הספינה הם תופסי המשוט והחובלים [הם מושכי חבלי המפרש לכוונו אל מול הרוח, ראה בפירוש הרד"ק שם ח].

ב. כתב ב"עין אליהו": יש נפקא מינה לדינא בין שתי הלשונות, דלפי האיבעית אימא דיליף מקרא דוירדו, בודאי גם האנשים — תופסי המשוט, הם בכלל המכירה.

13. בפשוטו מיירי כשמכר את הספינה בסתם,

בו אל הספינה ויורדים ממנה,[14] **ואת בור המים שבתוכה**, שהיות ומי הים מלוחים, היו מתקינים בספינה כעין בור, ושמים שם מים "מתוקים" לשתיה.

רבי נתן אומר: המוכר את הספינה, מכר עמה אף **את הביצית**, ספינה קטנה שקושרים לספינה גדולה, שכשרוצים לעלות ליבשה, נכנסים מן הספינה הגדולה אל הקטנה, ובאים אל החוף עם הקטנה, היות והספינה הגדולה אינה יכולה להתקרב אל שפת הים, מחמת עומקה.

סומכוס אומר: המוכר את הספינה, מכר עמה אף **את הדוגית**.

אמר [פירש] **רבא:** רבי נתן וסומכוס לא נחלקו זה על זה,[15] ו"**ביצית**" שאמר רבי נתן, **היינו "דוגית"** שאמר סומכוס.

רבי נתן, בבלאה הוה,[16] **קארי לה**, לספינה הקטנה, "**בוצית**", **כדאמרי אינשי** [כלשון בני אדם], שקוראים לספינות הקטנות שבנהר מישן, שאינו עמוק, ואין מהלכים בו אלא בספינות קטנות: **בוציאתא דמישן**.

סומכוס, דבר ארץ ישראל הוא, **קארי לה** "**דוגית**", **וכמו** שמצאנו בלשון הכתוב, **דכתיב** [עמוס ד ב]: "**ואחריתכן בסירות דוגה**".[17]

פתיחה לאגדתא של מאמרי רבה בר בר חנה:[18]

כתב הרשב"ם: כל המעשים המובאים בגמרא לקמן, הובאו כדי ללמדנו גדולת מעשי ה' ככתוב [תהילים קד כד]: "מה רבו מעשיך ה'".[19] ויש מהן, להודיע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבא, או לפרש מקראות האמורים בספר איוב המדברים בעופות גדולות ובהמות ודגים גדולים.

והוסיף המהרש"א: אף כי באמת אין להכחיש פשטי הדברים, כמו שכתוב

ואף כאשר לא אמר היא וכל מה שבתוכה, נמכרים האיסכלא ובור המים עמה. וכן הוא ברמב"ם מכירה כז א.

14. רשב"ם ר"ח ורב האי גאון, וברבינו גרשום פירש עוד דאסכלא היינו כירה שמתקנין בספינה כדי לבשל עליה. וביד רמ"ה כתב שהוא בית הכסא שבספינה.

15. אבל תנא קמא סובר: המוכר את הספינה לא מכר את הביצית והדוגית, וכן הלכה כמבואר להלן עח ב — יד רמ"ה.

16. עלה מבבל לארץ ישראל, והיה רגיל בלשון ארמית.

17. היא ספינה קטנה של ציידי דגים, ולפי שקטנה היא קורא לה סיר ["סירות" הוא לשון רבים של "סיר"], וקורא לה בלשון משנה "דוגית" בבבא בתרא — רש"י בפירוש עמוס.

18. כך מכונים אגדתות אלו בכל מקום, למרות שלפי הגירסא שלפנינו המאמרים הראשונים מיוחסים לרבה ולא לרבה בר בר חנה. [וב"צפנת פענח" (מאמר יא ד"ה והנה מצוה) כתב שרבה היינו רבה בר בר חנה, ולא נזכר אלא שמו ולא שם אביו].

19. ושם [פסוקים כה כו] נאמר: "זה הים גדול ורחב ידים, שם רמש ואין מספר, חיות קטנות עם גדולות. שם אניות יהלכון, לויתן זה יצרת לשחק בו". ופירש באבן עזרא: שם אניות יהלכו

[תהילים קז כג—כו]: "יורדי הים באניות, עושי מלאכה במים רבים. המה ראו מעשי ה' ונפלאותיו במצולה. ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו. יעלו שמים ירדו תהומות", מכל מקום, יש כאן דברים בגו.

כלומר, בודאי אין הדברים יוצאים מידי פשוטם,[20] ומכל מקום, חז"ל התכוונו באגדתות אלו לרמוז על דברים עמוקים, וכפי שביארו המהרש"א וגדולי המפרשים.

והריטב"א כתב: יש במעשיות שבפרק זה, עניינים זרים לבני אדם, לפי שלא הורגלו בהם, והם דברים קרובים מאד ליודעים בטבעם. כעניין גודל הדגים שבים, וגודל סערת גלי הים. ויש גם במעשיות אלו עניינים נרמזים, שלא היו נראים להם במראית העין, אלא במראה החלום. וזה, כשהחכמים הולכים בים אוקיינוס, ורואין שם נפלאות השם יתברך, וגם שהם שם מתבודדין, ומחשבים בעניינים נוראים ונפלאים. והגאונים כתבו כי כל היכא דאמרינן הכא "לדידי חזי לי", במראה החלום היה, כשהיה מהלך בים אוקיינוס.[21]

שני מאמרים ממה שסיפרו יורדי הים לרבה בר בר חנה:

א. **אמר רבה: אשתעו** [סיפרו] **לי נחותי ימא** [יורדי הים]:

האי גלא דמטבע [שרוצה להטביע] **לספינה, מיתחזי כי צוציתא** [ניצוצות[22]] **דנורא חיוורתא ברישא.**

[לפני אותו גל שבא להטביע ספינה, הולך מלאך מזיק שנראה כניצוצות של אש לבנה].

ומחינן ליה, באלוותא [אלות, מקלות] **דחקיק עליה: אהיה אשר אהיה יה ה' צבאות אמן אמן סלה. ונייח** הגל מזעפו.

[מכים אותו במקלות שחקוק עליהם: אהיה אשר אהיה יה ה' צבאות אמן אמן סלה, ואז נח הגל מזעפו, ואינו מטביע את הספינה].[23]

— כי בעלי האניות יספרו לנו על חיות גדולות שראו בתוך הים.

20. ראה מה שהאריך כאן ב"חידושי גאונים" על עין יעקב.

21. להלן יבוארו דברי הגמרא על פי פשוטם, ובהערות יובאו חלק מדברי המפרשים, מה שכתבו לבאר את רמזי סוגיות אלו.

22. בערוך ערך צץ (ג) כתב: האי גלא דמטבע לספינתא, נפקא ליה כי צוציתא חיוורתי ברישיה. פירוש כעין ציצית, ויש לומר לענין ניצוצין דנורא. ובפירוש רבינו גרשום כתב: כמו ציצית הראש.

23. א. מאמר זה פירש **המהרש"א** כך: כמו שאמר הכתוב [תהילים מב ח ורש"י שם]: "כל משבריך וגליך עלי עברו" ודימה הכתוב את הצרות והגלות שבאו עלינו מן הרשעים לגלי הים, כך אמר כאן שעם ישראל בגלות, הם כספינה המטורפת בים.

וסיפרו לו "יורדי הים" שכאשר הגל — הרשע שבכל דור, בא להטביע את ה"ספינה",

ב. **אמר רבה:**(23*) **אשתעו לי נחותי ימא:**

בין גלא לגלא, תלת מאה פרסי, ורומא [גובה] **דגלא תלת מאה פרסי.**

[בין גל לגל יש שלש מאות פרסאות,(24) וכן

נראה השר שלו בשמים כאש לבנה [כי המלאכים נראים כאש, וצבעה של האש היסודית הוא לבן].

ואמר דאין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים, והיינו מחינן ליה באלוותא דחקיק כו׳, כי זאת ההבטחה שהבטיחנו הקדוש ברוך הוא, בגל הראשון הוא פרעה: **״אהיה אשר אהיה״** [שמות ג יד], שהבטיח לנו ״אהיה״ עמכם בצרה זו, ״אשר אהיה״ עמכם בכל צרה [ברכות ט ב].

וי״ה הוא השם אשר עמנו בגלות כמו שכתוב [שמות יז טז]: ״כי יד על כס יה״, שאין הכסא והשם שלם עד לעולם הבא.

וה׳ צבאות הוא השם הגואל מכל צרה, כמו שכתוב [ישעיה מז ד]: ״גואלנו ה׳ צבאות שמו״. [וראה שם שהזכיר את שני החורבנות: ״שבי דומם ובואי בחושך בת כשדים״ — גלות בבל, ״ועתה שמעי זאת עדינה היושבת לבטח״ — גלות אדום].

ואמר **אמן** — בזכות האמונה, שעמדה לנו בגלות.

ואמן — בזכות אמן יהא שמיה רבא כדאמרינן בסוטה מט א מיום שחרב בית המקדש... ואלא עלמא אמאי קא מקיים אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבה דאגדתא. [לא נתפרש בדברי מהרש״א תיבת סלה].

ב. וב**״ילקוט הגרשוני״** פירש: **נחותי ימא** הם תלמידי חכמים יורדי ים התלמוד, שסיפרו לרבה בר בר חנה שכאשר **היצר הרע** בא להטביע את האדם הדומה **לספינה** המטורפת בים סוער נראה הוא לאדם כאילו הוא בא מצד היצר הטוב כולו הפך **לבן** טהור הוא לשם שמים, והמקל שמכים את היצר הוא על ידי **תפילה** לבורא יתברך שיצילנו, וכמו שאמרו [קדושין ל ב]: אלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו.

ג. **והגר״א** בביאוריו על אגדתא זו פירש מאמר זה על הסתת היצר, שבא להרוג את האדם על ידי שיחטיא אותו; שיעבוד מלכויות מסייע ליצר הרע להכשיל את האדם, והחקיקה על האלה היא רמז להבטחות על הגלות, ואנו מצפים לגאולה בזכות אמירת אמן יהא שמיה רבא, וכל האומר אמן בעולם הזה זוכה ואומר אמן לעולם הבא [תנחומא צו ט א] וזהו אומרו כאן אמן, אמן סלה. וראה עוד ב״עץ יוסף״ בשם ״קיקיון דיונה״.

ד. גם בספר **״אמת ליעקב״** [לבעל ״נתיבות המשפט״] פירש מאמר זה על מלחמת היצר וכמאן דאמר [סנהדרין צא א]: יצר הרע ניתן באדם משעת יצירתו, כאשר נר דלוק על ראשו [ואז מלמדים אותו סודות התורה ולא גשמיותה ועל כן אמרו: נורא **חיוורתא** ברישא].

ומכים אותו בשבועה **[אלוותא]** שנשבענו ובברית שכרת עמנו בהר סיני בעבור שהוציאנו ממצרים בשם **אהיה אשר אהיה** [שמות ג יד], וייחד שמו עלינו להקרא **ה׳ צבאות** היינו צבאות ישראל, **אמן אמן** הם שתי אמונות שיש לנו ימות המשיח ועולם הבא אשר הוא **לנצח**, וכאשר מזכירים לו כל זה **נייח נפשיה.**

23*. ב״עין יעקב״ איתא: רבה בר בר חנה, וכן הוא במהרש״א ובמהר״ל.

24. כתב הריטב״א: פרסאות אלו הם ״פרסאות ימיות״ שיש עשרים פרסאות מהם בפרסה של יבשה. [אך מדברי רבינו גרשום משמע שמדובר בפרסאות של יבשה, שאדם מהלך עשר מהן בכל יום, ראה עוד במהרש״א והגר״א].

ובמ**הר״ל** כתב שכאשר הזכירו חכמים

גובהו של גל].

זימנא חדא, הוה אזלינן באורחא, בדרך ים, **ודלינן** [הגביה אותנו] **גלא, עד דחזינן בי מרבעתיה** [מקום מושבו] **דכוכבא זוטא, והויא לי כמבזר** [כבית זריעה] של **ארבעין גריוי** [כור] **בזרא דחרדלא, ואי דלינן** הגל **טפי הוה מקלינן מהבליה.**

[פעם אחת, היינו בדרך ים, והגביה אותנו הגל, עד שהיינו יכולים לראות את מקום מושבו של אחד הכוכבים הקטנים ביותר, והיה נראה לי[25] ששטחו הוא, כשטח של זריעת ארבעים כור חרדל — שהם גרגירים קטנים, על כן שטח זריעת כור חרדל, מרובה משטח זריעת כור חיטים — ואם היה הגל מגביה אותנו יותר, היינו נשרפים מהבלו וחומו של הכוכב[26]].[27]

שיעורים מופלגים, אין כוונתם למידה הגשמית של הדבר, היות וחז"ל כלל לא עסקו בזה, אלא כוונתם להגדיר את עצם הדבר מצד מהותו, מה הוא השיעור הראוי לו, למרות שיתכן ואין שיעור זה קיים במציאות, מחמת גבולות החומר והגשמיות. [וברשב"ם פסחים קיט א: משוי שלש מאות — לאו דוקא, וכן כל שלש מאות שבש"ס].

25. ב"עין יעקב" הגירסא **דהויא**, ולפי זה יתכן שכמבזר ארבעין גריוי דחרדלא הוא שטחו האמיתי, ולא רק מה שהיה נראה לרבה מהמקום בו הוא עמד, וראה בפירוש רבינו גרשום.

26. הקשו רבינו גרשום והרשב"ם: הרי בין הארץ ולרקיע מהלך חמש מאות שנה [חגיגה יג א] ואיך יתכן שעל ידי הגל שגובהו שלש מאות פרסה [שהם מהלך אדם במשך שלשים יום — רבינו גרשום], ירגישו את הבל הכוכב!?

ותירצו: הבלא דרקיע נפיש ומגיע עד סמוך לארץ. עוד תירץ רשב"ם: גל השליך אותם למעלה עד לרקיע, יותר משיעור גובהו. [ומכל מקום גל זה הגביה יותר משאר גלים, כדמשמע בסמוך].

וראה עוד מה שפירש הריטב"א בזה.

27. א. ראה ב"עץ יוסף" שהביא ביאור מאמר זה מדברי **הגר"א**. ותורף דבריו: עולם הזה נקרא ים; הגוף נקרא אניה ועל ידה יורדת הנשמה אל הים; כל הגלים הם צרות המתרגשות לבא בעולם, והם שלוחי השטן ומתגברים לפי עוונותיהם של בני אדם. [ולפי שיש להם י"ב נשיאים שכל אחד מושל חודש אחד — שלשים יום, על כן אמר ששיעור כל גל שלש מאות פרסה שהם כהילוך אדם עשר פרסאות ביום, והרי הילוך בני אדם בחטא גורם להם להתגבר. (וב"עין אליהו" הוסיף: מה שאמר בין גלא לגלא תלת מאת פרסי בא לרמוז על הלילה שאינו כל כך זמן להילוך בחטא, ראה שבת פט ב: דל כ"ה דלילותא.)]

זימנא חדא אזלינן באורחא שהתחיל ללכת בדרך הטוב והישר, **ודלינן גלא** היצר מגביה מתחילה את האדם, ומביאו לידי גאוה, ואחר כך שובר אותו כמו שכתוב [משלי טז יח]: "לפני שבר — גאון", כך מיד כאשר מתחיל האדם ללכת בדרך הטוב מתרומם לבו ומתגאה. **עד דחזינן בי מרבעתא דכוכבא זוטא** — ישראל נמשלו לכוכבים, כל שכן הצדיקים, ואפילו הקטן שבינהם, הוא גדול מאד.

כמבזר ארבעין גריויא דחרדלא — אין היצר נפרד מן האדם, עד שיכתוש את מרירת היצר בעול התורה, [כחרדל מר שאי אפשר לאכלו אלא על ידי כתישה], וארבעים גריוי הם שיעור של מי טהרה, והתורה נמשלה למים. כך,

היות וגל זה הגיע כל כך גבוה, היה סבור חבירו, שעמד מאחוריו, בצד הים, שהוא יצא חוץ לשפת הים, ושטף את העולם.

ורמי לה גלא קלא לחברתה:[28] **חבירתי, שבקת מידי בעלמא דלא שטפתיה, דניתי אנא ונחרביה?**

[צעק אליו[29] הגל שמאחוריו, חבירי, האם השארת משהו בעולם שעדיין לא שטפת, בכדי שאני אוכל לשטפו ולאבדו, מפני עון הדור?]

אמר לה: פוק חזי גבורתא דמריך, דאפילו **כמלא חוטא חלא ולא עברי.**

[אמר לו הגל הראשון לחבירו, צא ולמד מכאן את גבורתו של אדונך, בורא עולמים, שלמרות גובהי ושטף מימי, אינני יכול לעבור את חול הים, אפילו כמלא רוחב החוט[30]].

שנאמר [ירמיה ה כב]: **"האותי לא תיראו, נאם ה', אם מפני לא תחילו, אשר שמתי חול גבול ליַם, חוק עולם ולא יעברנהו,** ויתגעשו ולא יוכלו, והמו גליו ולא יעברונהו".[31][32]

ומביאה עתה הגמרא שלשה מאמרים ממה

נדמה ליורד הים הקטן שכבר נפרד ממנו היצר הרע, והוא נטהר ממנו לגמרי. [כלומר, הוא סבור בגאותו, כאילו כבר הגיע לדרגת כתישת החרדל וטבילה בארבעים סאה של מימי התורה].

ואי דלינן טפי הוה מקלינן מהבלא — כי סוף הגאוה הוא כעס, וכל הכועס שכינה מסתלקת ממנו [ראה פסחים סו ב], וזהו שאמר אי דלינן טפי במדת הגאוה היינו נשרפים מאש הכעס.

ב. ובספר "אמת ליעקב" פירש **שגלא** היינו מזל רע ממנו באים הצרות והפורעניות וראה ברוח הקודש שבעיקבא דמשיחא יהיה צרה גדולה כדי להטהר מן העוונות בארבעים סאה של אש הפורענות, וראה שהפורענות גדולה כל כך עד שאם היתה חס ושלום מתקיימת יותר מעט היה מגיע עד כלה אלא שהקדוש ברוך הוא סמוך לצרה הגדולה מביא הגאולה לעולם, ראה שם.

28. ברשב"ם משמע שגורס **לחבריה** בלשון זכר.

29. כתב הרשב"ם: כדוגמאת "תהום אל תהום קורא" [תהילים מב ח], ושמא מלאכים הממונים עליהם הם וכן כתב הריטב"א [ראה עוד תוספות חולין ז א ד"ה אומר].

30. אין הכוונה, שהגלים אינם עוברים מלא רוחב חוט מן החול שבשפת הים, אלא שהחול מסמל את הגבול שלהם, והם אינם עוברים את התחום שלהם, אפילו במלא חוט, ראה בלשונות רבינו גרשום ורשב"ם.

31. הרי מתחילה המים כיסו את כל העולם, ובמאמר השי"ת "יקוו המים" [בראשית א ט] נאספו כל המים והצטמצמו למקום קטן יותר, ובאופן טבעי היה ראוי שהמים יחזרו לכסות שוב את הארץ, ואינם עושים כך, כי הקב"ה מונע מהם טבע זה, ובזה אפשר להכיר שהקב"ה משגיח בתחתונים ועושה בהם כרצונו, ואיך לא תיראו אותי ולא תחילו מפני, ולא תעלו בדעתכם שאני יכול לעשות בכם כרצוני אם תעברו מצותי? — רד"ק. [וראה להלן עד ב בענין שרו של ים ומה שצויין בהערות שם].

32. ב"עץ יוסף" בשם הגר"א כתב בכוונת מאמר זה, שאין אדם יכול לומר: אי אפשר לי לירא את ה', היות שהיצר הרע איננו מניח אותו, שהרי

שראה רבה בר בר חנה בריות מיוחדות בכחם וגדלם:

א. **אמר רבה:**(33) **לדידי חזי לי**(34) **הורמין בר לילית** [שם של שד(35)], **כי קא רהיט אקופיא דשורא** [על שיני החומה] **דמחוזא, ורהיט פרשא כי רכיב חיותא מתתאיה, ולא יכיל ליה.**

[ראיתי את השד שנקרא הורמין בן לילית, שהוא רץ על חומת העיר נהרדעא, ופרש רוכב על בהמה לפי תומו תחת החומה — סמוך לחומה על הקרקע, ולא הצליח השד להשיג את הפרש ולהזיקו, היות והפרש דהר במהירות].(36)

זמנא חדא, הוה מסרגאן ליה [היו קשורות כל אחת לחוד באוכף], **תרתי כודנייתי** [פרדות] **וקיימן, אתרי גישרי דרוגנג** [שם נהר]. עג-ב **ושואר** [קופץ] **מהאי להאי ומהאי להאי.**

[פעם אחת, היו שתי פרדות, קשורות כל אחת לחוד באוכף, ומוכנות לו לרכיבה. ושתי הפרדות עמדו על שני גשרים של נהר "רוגנג" והיו הגשרים רחוקים זה מזה; פרדה אחת עמדה על גשר זה, ופרדה אחת עמדה על גשר זה, והיה השד קופץ מפרדה זו לפרדה זו].

הצדיקים שנמשלו לחול הים מושלים בו, ואפילו כחוט השערה אין היצר יכול להם, כי הקב"ה עוזר לאדם להתגבר על יצרו.

ובמהרש"א פירש כל מאמר זה מענין צרות הגלות, שהרשעים אינם רוצים להכנע לאומות העולם, ורק על ידי כניעה יש הצלה וריוח מעט בגלותינו. וגדול הרועה שמציל שה אחת בין שבעים זאבים, על ידי זכויות הצדיקים שנמשלו לחול.

33. ב"עין יעקב" איתא רבה בר בר חנה.

34. ראה לעיל ב"פתיחה" דברי הריטב"א בשם הגאונים, אך הכא צריך תלמוד אמאי קטלוהו בי מלכותא, אם לא נראה דבר זה אלא לרבה בר בר חנה בחלומו!? ושמא רק מעשה דפרשא ראה בחלום, אבל מעשה דשואר מהאי להאי היה נראה לעיל כל. [ולדברי מהר"ל אתי שפיר, ראה שם].

35. רשב"ם. וכן פירשו רש"י ותוספות בסנהדרין לט א [אלא דפליגי אם גרסינן הורמין או הורמיז] אבל המהר"ל כתב שהורמיז זה אינו שד, כי אינו מדבר כאן מן השדים, ובריה רוחנית היא שאינה בכלל המזיקים את הבריות ועניינה מהירות וזריזות בלא מונע, ראה שם.

36. על פי **רשב"ם**. ובא מאמר זה להודיע צדקותיו של הקדוש ברוך הוא, שמרחם על בריותיו, ואינו נותן רשות לאלו להזיקן. [שהרי הפרש רכב לפי תומו ונתן השי"ת בלבו לרכוב מהרה ועל ידי זה ניצול מן המזיק].

עוד יש ללמוד ממאמר זה לא לצאת בדרך יחידי, שהרי לולא שהצילו הבורא היה ניזוק — רשב"ם. [משמע, שהיה רוכב חוץ לחומה, שהרי בין החומות מצויים בני אדם].

ובפירוש **רבינו גרשום** כתוב: ולא יכול — פרשא למימטייה להוא שד. משמע, שהפרש דהר לאותו כיון של השד, והשד השיגו, וקא משמע לן גבורתו של השד. [וב"חידושי גאונים" על עין יעקב הביא מספר "עוללות אפרים" שמאמר זה רומז על אדם הרודף להרבות נכסים ולא יגיע לתכליתו, כי לעולם לא ישבע, וראה עוד במהרש"א].

וב"עץ יוסף" פירש בשם הגר"א שמאמר זה רומז לבני אדם שכל מעשיהם ועסק תורתם הוא

ונקיט השד **תרתי כסא דחמרא בידיה, ומוריק מהאי** כסא **להאי** כסא **ומהאי להאי, ולא נטפא ניטופתא לארעא.**

[השד החזיק בידו שתי כוסות יין,(1) ותוך כדי קפיצה מפרדה לפרדה היה מרוקן כוס אחת לחבירתה, וחוזר ומרוקן מן השניה לראשונה, ואפילו טיפה אחת של יין לא נטפה לארץ].

ואותו היום, יום רוח סערה, שיורדי הים **"יעלו שמים, ירדו תהומות"**(2) באניותיהם, על ידי הרוח, **הוה,** ואף על פי כן לא נפלה טיפה לארץ.

עד דשמעו בי מלכותא דשדים(3) **וקטלוהו** [הרגוהו] לפי שאין דרכו של שד להראות את גבורתיו כל כך.(4)(5)

ב. **אמר רבה:**(6) **לדידי חזי לי אורזילא** [ראם] **בר יומא,** שנולד באותו יום, **דהוה** גדול **כהר תבור.**(7) **והר תבור כמה הוי? ארבעין**(8)

להתנאות בהם וקרדום לחפור בהם, והם על חומת העיר מחוזא; אך הפרש הרוכב בתחתית החומה, הוא תלמיד חכם הלומד לשם שמים. ואמר רהיט פרשא ולא יכיל ליה, שהלומד "לשמה" קשה לו ללמוד כל כך בשקידה רבה.

1. כתב הרשב"ם: תרתי כסא דחמרא — שניהם מלאים יין, והיה מוריק תרוייהו ביחד זה בתוך זה. וכתב הרש"ש: זה דבר שאי אפשר, ומנין לו.

2. הוא מלשון הכתוב [בתהילים קז כו] שבשעת סערה הגלים מעלים את הספינה לגובה רב ומיד יורדת היא לעומק.

3. רבינו גרשום ורשב"ם. עוד כתב רשב"ם: ואית דאמר **בי מלכא** — קיסר הרגו, שהיה ירא שלא יטול המלכות ממנו, שהיה אותו שד מאדם הבא על השידה, והיה דר בין האנשים.

4. ראה ברכות מג ב: לאחד נראה השד ומזיקו כו', והכא הענישוהו היות שפרסם את כוח גבורתו, והיא כוונת רשב"ם שכתב: והרגוהו מפני שהיה מגלה סודם. ורבינו גרשום כתב לפי שאין דרכו של שד להראות עצמו **כל כך**.

5. עניינו של מאמר זה הוא, שאף אם יעשה אדם כאלו מעשים, אל תחזיקוהו בזה לאדם גדול, לשמוע אליו כאליהו בהר הכרמל, כי כבר נעשו דברים כאלו על ידי הורמין בר לילת גם כן, והוא מעשה שדים — "עיון יעקב" [ובריטב"א כתב: יש אומרים שהורמין בר ליליתא היה שד, ויש אומרים שהוא שם אדם שהיה יודע מאד במעשה שדים ואחיזת עינים].

וראה במהרש"א שפירש מאמר זה לענין מלכות אדום ויון שיהיו שולטים לימות המשיח וסופן לשתות **כוס** התרעלה ועומדים הם לכלייה כהמס **דונג** מפני אש.

והגר"א פירש מאמר זה לענין פיתוי היצר לכבוד ולתאוה, ואין לב לדעת שסופו **לארעא,** עד **ההוא יומא** שהנפש ורוח המשכילים **יעלו שמים,** ונפש ורוח הבהמית **ירדו תהומות,** עד **דשמע בי מלכא** דרקיע **וקטלוהו,** כי כל הימים מדת הדין מקטרגת, ואין שומעין לה, עד ההוא יומא, ועל כן נקרא הקב"ה "נושא עון" שסובל אותו עד ההוא יומא — "עץ יוסף".

6. בזבחים קיג ב איתא רבה בר בר חנה, וכן גורס כאן ב"עין יעקב". [וכן משמע מדאמר לקמן ואמר רבה בר בר חנה].

7. ראה בתוספות בזבחים שאין הכוונה לאותם בופל"ש שאנו קוראים ראם [ונפקא מינה: להתיר את חלבם, היות וראם הוא חיה שחלבה מותר], כי אותם שבמקומינו קטנים הם, ואין לומר שהם מין ראם, ויש במינו גדול, והסוגיא מיירי במין הגדול שבהם, כדמוכח בסוגיא דזבחים.

8. כך צריך לומר, וכן איתא בזבחים —

פרסי.

ומשאכא [אורך] **דצואריה**, של אותו ראם בן יומו — **תלתא פרסי.**

ובי מרבעתא דרישיה [מקום הנחת ראשו], כשהוא שוכב על הקרקע — **פרסא ופלגא.**

רמא כופתא [הטיל הראם רעי], **וסכר ליה** הריעי **לירדנא**, מרוב גדלו, עד שמסמסוהו המים מעט מעט, ושוב יכולים מי הירדן לזרום כדרכם.(9)

ג. **ואמר רבה בר בר חנה: לדידי חזיא לי ההיא אקרוקתא** [צפרדע] **דהויא** גדולה **כי אקרא דהגרוניא** [שם של עיר] **ואקרא דהגרוניא כמה הוא** גדול? **שתין בתי.**

[ראיתי צפרדע גדולה כמו הכרך "אקרא דהגרוניא" וכרך זה יש בו שישים בתים].

המשיך רבה ואמר: **אתא תנינא, בלעה** את הצפרדע, **אתא פושקנצא** [עורב נקבה] **ובלעה לתנינא, וסליק** העורב **ויתיב באילנא.**

[רבה ראה שבא תנין ובלע את אותה צפרדע, ואחר כך באה עורב נקיבה ובלעה את התנין, שבלע את הצפרדע הענקית, ואחר כך עלה העורב וישב על גבי אילן].

תא חזי, כמה נפיש חיליה דאילנא!

[בא וראה, כמה גדול כוחו של האילן, שביכולתו לשאת את העורב שבלע את

מהרש"א ורש"ש.

9. א. **רשב"ם** [ורבינו גרשום]. היות ויש לפרש מאמר זה כפשוטו, והרי אנו רואים שהירדן ממשיך לזרום, אלא על כרחך שבמשך הזמן נשטף הכופתא והתמסמס.

ב. **ובריטב"א** כתב: זה היה משל שראה אמונת הישמעאלים שקמה מהרה כמעט, וראמה וגבהה, ובצואתם קלקלו הירדן שהוא אמונת ישראל.

ג. **והגר"א** כתב: סדר הלימוד הוא לשמוע מרבו עד שימלא כריסו לדעת את כל התורה, ואחר כך יעסוק בשימוש תלמידי חכמים ולפלפל, והמשנה את הסדר, שלומד בתחילה כדי לדעת לפלפל ולהיות בעל קרנים לנגח אחרים בפלפולו מחמת קנאה, גם מקצת תורה ששמע בנערותו, יאבד ממנו.

וזהו שאמרו: **האי אורזילא בר יומיה** — הוא הראם שעליו נאמר [דברים לג יז]: "קרני ראם קרניו", וביום הראשון שבא ללמוד הוא צועק ומפרכס כמו הגדולים אשר בארץ.

ורוצה להיות **כהר תבור** שעבר את הים כדי שתנתן עליו התורה [ראה מגילה כט א] והר תבור הוא **ארבעים פרסה** וכן הוא סבור שביום אחד הוא התקדם מהלך ארבעה ימים עד שנעשה "זקן ויושב בישיבה"

וכסבור הוא שכבר הגיע לתכלית הגדולה כענן שגובהו **תלתא פרסי** [לקמן עה ב] ומניח את **ראשו** בין הגדולים, אף שיהיו גדולים כמשה רבינו שהיתה חנייתו באמצע מחנה ישראל, **והאי אורזילא הוא מ"ערב רב" ועומד חוץ למחנה ישראל**, אמנם מניח ראשו במקום גדולים. [**פרסא ומחצה** — אמצע מחנה ישראל שהיה שלש פרסאות].

וכאשר הוא רואה שאינו יכול לנצח את התלמידי חכמים הוא מבאיש את ריחם, כי כן דרכי הקנאה, כשאינו יכול להגביה את עצמו, אז הוא מבאיש ומטנף את חבירו, ואמרו [קידושין ע ב]: כל הפוסל במומו פוסל, וזהו **רמא כופתא וסבר לירדנא** כי התלמיד חכם נקרא "ירדן" — "עץ יוסף".

התנין שבלע את הצפרדע הענקית].

אמר רב פפא בר שמואל: אי לא הואי התם, וראיתי דבר זה, **לא הימני** [לא הייתי יכול להאמין] שיתכן דבר כזה.(10)

ועתה מביאה הגמרא ארבעה מאמרים ממה שראו רבה בר בר חנה וחביריו כשנסעו בספינה:

א. **ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא, הוה קא אזלינן בספינתא** [פעם אחת נסענו בספינה].

---

10. א. ענין מאמר זה, כתב **הריטב"א**: הוא משל על מלכות בני ערב, והם המושלים בישראל אחר שנתערבו בהם כמה אומות. וגדול כחו של אילן ונפלאות השם יתברך שיכולין ישראל לחיות עמהם ולקיים תורתם ביניהם, ואלמלא שאנו רואים, לא היינו מאמינים.

ב. ובמ**הרש"א** פירש מאמר זה על המלכויות המושלות בעולם מבית שני עד ביאת גואלנו במהרה בימינו [כדרך שראה דניאל] **אקרוקתא** — צפרדע היא מלכות אלכסנדרוס מוקדון מיון, ועל שם חכמת יוונית נקראת צפר דע [מלשון דעה].

תנינא — נחש הוא אדום, על שם נחש הקדמוני, ועל שם כעסו עמנו שהחריבו בית המקדש וכתיב [דברים לב לג]: כי חמת תנינים יינם".

פושקנצא — עורב נקבה הוא מלכות ישמעאל. [ראה בבא קמא צב ב לא לחינם הלל זרזיר אצל עורב, היינו עשיו לקח את בת ישמעאל לאשה].

וסליק ישמעאל לארץ ישראל, **בזכות אילנא** — אברהם שהבטיחו הקב"ה [בראשית יז כ]: "והפריתי אותו... ונתתיו לגוי גדול". **תא חזי כמה נפיש חיליה דאילנא** שעדיין זכותו והבטחתו נטויה ובידו ארץ ישראל ורוב הגולה עד בא יום הגאולה במהרה בימינו אמן סלה.

ג. וב"עץ יוסף" כתב לפרש מאמר זה בשם **הגר"א** על תלמיד חכם — **צפרדע**. [כמו צפרדע שאינה שקטה ביום ובלילה, כך תלמיד חכם עוסק בתורה ביום ובלילה].

שלמד בגרונו — **אקרא דהגרוניא — ששים** מסכתות.

ובא היצר הרע שנקרא **תנין** לפתות את התלמיד חכם שלא יעסוק בתורה מחמת חסרון מזונות. [נחש בארץ, הוא היצר המפתה את עמי הארץ; תנין בים, הוא היצר המפתה תלמידי חכמים שהילוכם בים התלמוד ובמעייני החכמה].

ועל ידי פיתוי זה **בלעה** תנינא לצפרדע [ענין ה"בליעה" אפשר לפרש על פי מה שאמרו שנה ופירש קשה מכולם, וגרוע הוא מאשר אילו לא למד מעולם].

והעצה לכך היא: להיות **כעורב** — כמו שאמרו [עירובין כב א]: "שחורות כעורב" שנעשה על בניו אכזרי כעורב ואז הקדוש ברוך הוא נותן להם מזונות כבני עורב אשר יקראו אל ה'.

ואז **סליק** התלמיד חכם **ויתיב באילנא,** שמזמן לו הקדוש ברוך הוא אדם להחזיקו, כיששכר וזבולון, כמו שכתוב: "עץ חיים היא למחזיקים בה".

ומסיים: **תא חזי כמה נפיש חיליה דאילנא** — תמכין דאורייתא, שהרי מצאנו בברכת יעקב ומשה שהקדימו זבולון ליששכר, כי מעלת המחזיק גדולה היות ויכול הוא **לכבוש את יצרו לחלק נכסיו.** [ראה להלן עה א הערה 14 בשם ה"תורת חיים"].

ועל זה אמר רב פפא בר שמואל [שהיה בבל]: **אי לאו דהואי התם** בארץ ישראל, **לא הימני** לפי שבבבל לא ראה כלל מחזיקי תורה

וחזינן ההוא כוורא, דיתבא ליה אכלה טינא באוסייה, ומית, **ואדחוהו מיא, ושדיוהו לגודא.**

[ראינו דג ענק, שנכנס שרץ קטן בנחיריו, ומת הדג הגדול ממנו,(11) ואז דחו אותו מי הים אל שפת הים, כדרך כל דבר מת שהמים פולטים אותו אל החוף].

וחרוב מיניה שתין מחוזי [הים השליך את גופתו הענקית של הדג, על מקום שהיו בו ששים כרכים, וכולם נחרבו].

ואכול מיניה, מבשרו, בני אדם **משתין מחוזי** [כרכים], שהיו בסמוך למקום הדג, ויכולים לאכול מבשרו בעודנו לח וטרי.

ומלחו מיניה, מבשרו, עבור בני אדם **משתין מחוזי** [כרכים] רחוקים ממקום נפילת הדג, שלא היו יכולים לאכול בשר טרי מדג זה, ועל כן מלחו את בשרו כדי שיתקיים, ונשאוהו למקומם.

ומלאו מה**שומן** שב**חד גלגלא דעיניה, תלת מאה גרבי** [סאים(12)] **משחא**, שמן.

וכי הדרן לאותו מקום **לבתר תריסר ירחי שתא, חזינן דהוה קא מנסרי כשורי מגרמי, ויתבי למבנינהו הנך מחוזי.**

[כשחזרנו לאותו מקום אחר שנים עשר חדשים, ראינו שמנסרים "קורות" מעצמותיו של הדג, כדי לבנות את אותם כרכים שחרבו מחמתו].(13)

— "עץ יוסף". [וראה מה שכתב בקיצור ב"יד יוסף"].

ד. ובספר **"אמת ליעקב"** פירש מאמר זה על ישראל שבשעת החורבן כינו אותם בשם **אקרוקתא** [ראה ישעיה כב ה] והמלכות אשר החריבה את ירושלים קרויה **תנין** [ראה ישעיה כז א] ומלכות ישמעאל היא **פושקנצא** — עורב נקבה, כי כל טובתו אינה אלא מהגר שהיא נקבה, ומלכות ישמעאל נקרא גלות האחרון **סליק** לארץ ישראל **ויתיב** בשלוה בארץ ישראל ואין שום אומה יכולה להזיזן, וכוחו הוא מחמת **אילן** — מה שעשה תשובה "תחת אחד השיחים" [בראשית כא טו], שבזכות זה הובטח מהקדוש ברוך הוא "כי לגוי גדול אשימנו" [שם יח] והיינו גדול באיכות ובשכר זה ניתן לו ארץ ישראל כל ימי היות ישראל בגלות עד ימות המשיח [וכן כתב "בעל הטורים" שם כה יח] ואמר רב פפא אי לאו שגם אני ראיתי כך ברוח הקודש לא הייתי מאמין שיהיה כח התשובה גדול כל כך.

11. כתב רשב"ם: ונראה לי דהיינו כילבית, כדאמרינן [שבת עז ב] אימת חלש על גבור, אימת כילבית על לויתן. [וראה במהר"ל דממאמר זה יש ללמוד שדוקא הבריה הקטנה היא זו שמתנגדת לבריה הגדולה ומבטלת את כוחה]. משמע ש**"אכלה טונא"** הוא כינוי לשרץ קטן ולא שמו של השרץ, אך רבינו גרשום פירש שזהו שמו של השרץ. [ובערוך ערך אס כתב שנכנס לו שרץ קטן שנקרא "טונא". וגורס: דסליק עליה טונא אכליה באוסיה ומית, משמע שהשרץ אכל אותו בנחיריו].

וראה תוספות במועד קטן יא א **שכוורא** הוא דג מסויים שכך שמו.

12. על פי רש"י כתובות קיא ב וראה רש"י פסחים לו ב ומשנה תרומות י ח [מדות ושיעורי תורה פרק יד הערות 68 69].

13. ראה ב**מהרש"א** שמאמר זה רומז על

ב. **ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא, הוה קא אזלינן בספינתא.**

וחזינן ההוא כוורא, דיתבא ליה חלתא אגביה, וקדח אגמא עילויה.

[ראינו דג אחד, שעמד במקומו זמן רב, עד שהתקבץ על גבו חול, וצמחו עשבים על החול].

סברינן, יבשתא היא, וסלקינן על גביו, **ואפינן ובשלינן אגביה, וכד חם גביה** על ידי האפיה והבישול, **אתהפיך** כוורא, ונפלנו לתוך המים, **ואי לאו דהוה מקרבא ספינתא, הוה טבעינן.**

[היינו סבורים, שמקום זה, בו יש חול ועשבים צומחים בו, אחד מאיי הים הוא, על כן ירדנו מן הספינה ועלינו עליו, הדלקנו אש ואפינו ובישלנו; כאשר התחמם גבו של הדג, התהפך הדג ואנו נפלנו למים, ואילו לא היתה הספינה קרובה היינו טובעים].(14)

ג. **ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא, הוה קא אזלינן בספינתא.**

וסגאי [שטה] **ספינתא בין שיצא לשיצא דכוארא** [בין סנפירי הדג] **תלתא יומי ותלתא לילותא, איהו בזקיפא,** כנגד הרוח, **ואנן בשיפולא.**

[הספינה היתה שטה במשך שלשה ימים ושלשה לילות בין הסנפיר הקידמי לבין הסנפיר האחורי של דג אחד. הדג היה שט כנגד הרוח,(15) והספינה שטה על ידי הרוח בכוון הנגדי].

מעשה המן, שהפיל גורל על חודש אדר שמזלו דגים, ומרדכי שהיה שפל בעיני המן הוא שהפילו ודחאו מגדולתו, ובכל שנה עושים ישראל שמחה על הנס שבא בגרמא דיליה.

וריטב"א כתב שהוא משל לאומה שקמה ושטפה אומות אחרות, ואחר כך יקויים בה מה שאמרו [אבות ב ו]: "על דאטפת אטפוך". [יתכן וכוונתו לערבים שהם שטופים בזנות (קידושין מט ב), ראה גירסת "הכותב" בעין יעקב].

14. ראה **במהרש"א** שאף מאמר זה רומז על גלות ישראל בימי אחשורוש שהיו סבורים שצמח מזלם של ישראל וגאולתם קרובה [ים — צרות הגלות, יבשה — גאולה].

על כן נתערבו ישראל בין האומות ונהנו מסעודת אחשורוש כאילו אינם בגלות, ואז נהפכו ימי ניסן [זמן הגאולה] שהם גבו של אדר, לחימה עזה עד שנתחייבו ח"ו כלייה שנאמר: "ויקראו סופרי המלך בחדש הראשון" וגו' [אסתר ג יב].

ואי לאו דמקרבא ספינה שחזרנו למצב של ספינתא וגלות ושבו בתשובה שלימה כמו שעשו מרדכי וסייעתו הוה טבעינן ח"ו בים הגלות.

וכעין זה **בריטב"א**: המשל כי ראו שיבואו ימים לישראל שיהיו בגלות בשלוה, ובזו יש לשמור תורתם יותר, כי הרוח קל מהרה עובר.

עוד יש לפרש שרבה בר בר חנה ראה ברוח הקודש שקודם ביאת המשיח ירצו מישראל להגביה עצמם על האומות ולמשול עליהם, וכד חם אתהפוך, כלומר נהפכו ונתחזקו עליהם, ודבר זה יהיה קרוב לגאולה מחמת כשנתהפך ונתגברו מאד על ישראל ואילו לא היה קריבת הגאולה הוי טבעינן — על פי "אמת ליעקב", ראה שם.

15. רשב"ם. ורבינו גרשום פירש שהדג היה עולה כנגד **שטף המים**, ולדבריו ניחא טפי מה שאמרו שהדג היה **בזקיפא** שהרי הרוח משפיעה

וכי תימא: לא מסגיא ספינתא טובא [במהירות]; **כי אתא רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר: כמיחם קומקומא דמיא, מסגיא** הספינה **שתין פרסי, ושאדי פרשא גירא** [חץ] **וקדמה ליה** הספינה.

[אם תאמר: הדג לא היה מופלג כל כך בגודלו, כי הספינה שטה לאט במשך אותם שלש יממות. אל תאמר כך, כי כאשר בא רב דימי מארץ ישראל לבבל הוא נתן שני סימנים למהירותה של הספינה; סימן ראשון: בזמן שמחממים קומקום של מים הספיקה הספינה להתקדם ששים פרסאות! סימן שני: כאשר אדם עומד ויורה חץ במקביל לשיוט הספינה היינו רואים שהספינה ממהרת ממנו ומקדימה אותו].

ואמר רב אשי: ההוא כוורא **"גילדנא דימא" הואי**, שהוא מדגים קטנים שבים,(16) **דאית ליה תרי שייצי** [סנפירים], אבל שאר דגים שבים אין להם אלא סנפיר אחד באמצע הגב.(17)

ד. **ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא, הוה אזלינן בספינתא.**

וחזינן לההוא ציפרא, דקאים עד קרצוליה [קרסוליו] **במיא ורישיה ברקיע** [ראינו את אותו ציפור, שעומד הוא במים, והמים מגיעים לו רק עד קרסוליו, וראשו מגיע עד השמים].

ואמרינן: אם המים מגיעים רק עד קרסולי הצפור, אם כן **ליכא מיא** עמוקים, כאן, **ובעינן לחות** [לרדת לתוך המים] כדי **לאקורי נפשין** [לצנן את עצמינו].

ונפק בת קלא, ואמר לן: לא תיחותו הכא, לרחוץ במים אלו, **דהא נפלת ליה חצינא**(18) **לבר נגרא הא שב שני, ולא קא מטיא אארעא**, לקרקעית הנהר, **ולאו משום דנפישי מיא** בלבד, לא הגיע לארץ, **אלא** גם **משום דרדפי מיא.**

[יצאה בת קול ואמרה לנו: מסוכן לרחוץ כאן במים, שמא תטבעו, שהרי נפל כאן גרזן לנגר אחד לפני שבע שנים [זמן מרובה מאד(19)], ועדיין לא הגיע הגרזן לקרקעית

בעיקר על הספינה והמפרשים שהם גבוהים מעל המים ולא על הדגים שבמים.

16. רשב"ם. [וראה ברכות מד ב וכתובות קה ב גילדני דבי גילי ברש"י ובערוך שם כתב שהם דגים גדולים].

17. **במהרש"א** פירש גם מאמר זה על מעשה דהמן, שמתחילה היה המן **בזקיפה** — בעליה ואנן בירידה, וצמו **שלשה ימים לילה ויום** כמאמר אסתר, ואז היה המן בזקיפא דתלייה, ומרדכי **בשיפולא** — שניצול מן התלייה. [וראה עוד בריטב"א].

וב"עץ **יוסף**" פירש שהוא רמז על תלמיד חכם — **כוורא** שאם **ספינתא** דגוף הולכת **שלשה ימים** בלא תורה, גורם שיהא ח"ו הס"מ **בזקיפא** וכו'. ועונשו יהיה, שיצטרך לרדת לגהנום — **כמיחם קומקומא**, ולחזור ב"גילגול" — **גירא דפרשא**, והם **תרי שיצי**, ראה שם.

18. כך צריך לומר — עין יעקב, רש"ש.

19. מספר שבע יבא על דבר ריבוי, כמו "שבע יפול צדיק וקם" [משלי כד טז], שכוונתו: הרבה פעמים מאד, וכן בכל מקום — מהר"ל.

הנהר, והסיבה לכך שהגרזן לא הגיע עדין לקרקעית אינה רק[20] משום שהמים עמוקים, אלא גם משום שזרם הנהר הוא מהיר, וסוחף איתו כל מה שבתוך המים].

אמר רב אשי: ההוא, אותו עוף שראה רבה בר בר חנה, "**זיז שדי" הוא**, שאף אם רגליו על הקרקע, ראשו מגיע השמימה, **דכתיב** [תהילים נ יא]: "**וזיז שדי עמדי**", כלומר מגיע עד לשמים.[21]

ומביאה הגמרא מאמרי רבה בר בר חנה ממה שראה רבה בר בר חנה כשהלכו הוא וחביריו במדבר:

ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא, הוה קא אזלינן במדברא.

וחזינן, הנהו אווזי, דשמטי גדפייהו משמנייהו, וקא נגדי נחלי דמשחא מתותייהו.

[ראינו את אותם אווזים, שהיו שמינות כל כך, עד שהנוצות שלהן היו נופלות, ומתחת לאותן אווזים היו זורמים נחלים של שמן].

אמינא [שאלתי] **להו: אית לי בגוייכו חלקא לעלמא דאתי** [האם יש לי בכם חלק שאזכה לקבל אותו בעולם הבא]?

חדא דלי [הגביהה] **לי גדפא** [כנף], **וחדא דלי לי אטמא** [ירך] לרמוז לי: זה יהיה חלקך לעתיד לבא.

כי אתאי [כשבאתי] **לקמיה דרבי אלעזר** וסיפרתי לו מה שראיתי, **אמר לי: עתידין ישראל ליתן עליהן את הדין**, לפי שבחטאם מתעכב משיח מלבא, ואווזים אלו מצטערים מחמת שומנם.[22]

---

20. רשב"ם. שהרי לעיל אמרו: "אמרינן ליכא מיא", משמע שבאמת היו המים עמוקים. [וראה להלן על פי המהרש"א].

21. א. זה לשון התרגום: "ותרנגול ברא דקרצולי שרין בארעא ורישא מטי בשמיא מרנן קדמי".

ב. **במהרש"א** פירש מאמר זה על התורה הקדושה שיש בה שני חלקים: נגלה — **מים** ונסתר — מעשה מרכבה, ובחכמה עליונה המגיעה עד **לשמים אין מים** [ראה חגיגה יד ב], ואף לחכמה הנגלית **לא תיחותו** בלא קבלה מרב ומלמד, כי תלמיד חכם אחד [נגרא **ובר נגרא**] נפלה לו קושיא וספק שאינו יכול לעמוד על אמיתת הענין זה **שבע שנים** לא משום **ריבוי** הענין, אלא משום **חריפותא ועומקו**. [והוא רמז על יהושע בזמן פטירת משה, ראה שם].

וב"**עץ יוסף**" פירש להיפך, שהם סברו שאין בחכמה הנגלית עומק ויוכלו להשיגה בקלות, ועל כן רצו להשיב את נפשם במי חכמת הנסתר, ויצאה בת קול להזהירם שלא יעסקו בנסתר לפני שימלאו את כריסם בחכמת הנגלה. [וראה ב"צפנת פענח" שמאמר זה מדבר נגד העיסוק ב"קבלה מעשית"].

22. א. כתב **הריטב"א**: ההוא אווזי דשמטי גדפייהו משמנייהו הם מלכות אדום וישמעאל, ועתידות לחזור ולקרוא בשם ה' לימות המשיח, מי שישאר מהם, ומפני שגלותינו מעכב תשובתם, אנו עתידין ליתן עליהם את הדין.

ב. **ובמהרש"א** פירש מאמר זה על השגת החכמה [ראה ברכות נז א הרואה **אווז** בחלום יצפה לחכמה], ותענוג נפשי רוחני — **נהרא דמשחא**, שיזכו בו לעתיד לבא, והאווזים הראו לו שאי אפשר לזכות בתענוג רוחני זה, על ידי חכמה בלבד, אלא בצירוף מעשים טובים, על כן **חדא דליא גדפא** כנגד הידים, **וחדא דליא**

[סימן:[23] **כעפרא, דתכילתא, טרקתיה עקרבא, לסלתיה].**

[התלווה אלינו סוחר ישמעאלי, שהיה לוקח עפר ומריח אותו ואומר: זו הדרך למקום פלוני, וזו הדרך למקום פלוני].[24]

ואמר רבה בר בר חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן במדברא.

ואיתלוי בהדן ההוא טייעא, דהוה שקיל עפרא ומורח ליה, ואמר: הא אורחא לדוכתא פלן, והא אורחא לדוכתא פלן.

אמרינן ליה: כמה מרחקינן ממיא [שאלנו אותו: כמה אנו רחוקים ממקום שיש בו מים]?

אטמא — כנגד הרגלים ללכת בדרך טובים. אבל הרשעים שאינם עושים מעשים טובים, ו"אוכלים" את ה"אווזים" האלו **עתידים ליתן** על כך את **הדין**.

ג. וב"חידושי גאונים" על עין יעקב הביא פירוש ה"**עקידה**" שמאמר זה רומז לאנשים דלי דעת ושמיני בשר ונכסים וכבוד, עד שרפו ידיהם מעסקי נפשם, מרוב טרדתם אחרי ממונם.

עוד ראה, כי לא נשאר בידם טובה, אלא הכל **נמשך ויוצא תחתם** דרך נחלה וירושה לבאים אחריהם.

ורבה בר בר חנה שאלם, אם אפשר ללמוד משהו מדרכם לחזות בנועם ה' לעולם הבא.

ועל זה **הרים אחד את כנפו** להראות איך נשמטו ממנו הנוצות — כלי המעשה בגלל שמנינותו.

והשני הרים רגלו להורות על הנחל היורד תחתיו, וללמד כי לא נשאר בידו מאומה מכל עמלו.

וב"עוללות אפרים" פירש מאמר זה בשני אופנים, ראה שם ב"חידושי גאונים", וכתב דהא **דעתידין ליתן עליהם את הדין** היינו על שלא הוכיחום ישראל שיחזרו למוטב.

וראה עוד **במהר"ל** שפירש מאמר זה על השכר הרוחני שיזכו לו לעתיד לבא. [והמשיל אותו בעוף שאין בו כבידות חמרית כל כך שהרי פורח באויר, ועוף זה עומד במדבר — מקום שמסולק מכל הדברים החמריים, ועל כן כל מתנות טובות שנתן הקב"ה לישראל מן המדבר הן, כמו שאמרו בשיר השירים רבה על קרא ד"מי זאת עולה מן המדבר"].

23. להלן בגמרא מופיעים חמישה מאמרים שעוסקים בכוחו של "טייעא" ובדברים שהראה לרבה בר בר חנה:

א. טייעא דמורח **עפרא**; ב. ענין מתי מדבר **ותכילתא** דפסק רבה בר בר חנה מבגד של אחד מהם; ג. הר סיני דהדרא ליה **עקרבא**; ד. בלועי דקרח; ה. היכא דנשקי ארעא ורקיעא דאנח רבה בר בר חנה **סילתיה** בכוותא דרקיע.

מאמרים אלו רמוזים ב"**סימן**" שנרשם בראש הסוגיא [חוץ ממאמר בלועי דקרח שלא נרשם לו סימן, וראה אבות ב י: והוי זהיר בגחלתן, של חכמים, שלא תכוה, ותענש אם תעבור על דבריהם, שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן **עקיצת עקרב**. ובעבודה זרה כז ב: **טרקיה** חיויא דרבנן דלית ליה אסותא. ויש שפירש: היות וקרח נחלק על התכלת, על כן עניינו נכלל כבר בתיבת **תכילתא**].

24. בפשוטו משמע שהטייעא לא אמר להם רק מה המרחק אל מקום פלוני כו', אלא היה יכול **לכוון אותם** על ידי הרחה באותו עפר כיצד להגיע מכאן למקום אחד וכיצד להגיע מכאן אל מקום שני.

ואמר לן הטייעא, **הבו לי עפרא** להריח בו! [25]

יהיבנן ליה עפר, הוא הריח בו, **ואמר לן:** מרחקינן **תמני פרסי** [שמונה פרסאות].

אחרי שהתקדמנו בדרכינו, **תנינן** [חזרנו] **ויהבינן ליה** עפרא, לדעת כמה אנו רחוקים עתה ממקום שיש בו מים.

אמר לן הטייעא, **דמרחיקנן** ממקום שיש בו מים, רק **תלתא פרסי**.

עדיין היה מקום לחשוב, אולי הטייעא משקר, וכלל אינו יודע כמה אנו רחוקים מן המים, או שהוא יודע להבחין בזה על פי חישוב זמן הנסיעה וכיוצא בו.

על כן: **אפכית ליה,** עפר זה בעפר זה, לנסות אותו אם אכן הוא בקי כל כך, להבחין מתוך העפר בלבד, כמה המרחק בין המקום שממנו בא העפר לבין המים.

ולא יכילית ליה [לא הצלחתי ל"נצח" אותו], כי הטייעא ידע להבחין היטב, בין עפר זה לעפר זה, ולומר כמה רחוק מקומו של העפר ממים. [26]

אמר לי אותו "טייעא": [27] **תא, אחוי לך** [בא ואראה לך] **מתי מדבר**, ישראל שמתו באותן ארבעים שנה שהלכו במדבר.

---

25. על פי מהרש"א ו"עץ יוסף".

26. א. כתב **הריטב"א**: עובדא דטייעא דמורח ארעא דבר טבעי היא, ואף על פי כן יש בו משל, כי השם [מודד, בוחן ובודק] אורחותיו זוכה ומקבל פני שכינה. וראה בהערה לעיל.

ב. **והמהרש"א** פירש מאמר זה על תלמיד חכם שהגיע קרוב למעלת מלך המשיח שנאמר בו "**והריחו** ביראת ה'" [ראה סנהדרין צג ב ובמהרש"א נדה כ ב] ותלמידיו שאלוהו כמה הם רחוקים מדרגה זו, ראה שם.

ג. וב"עץ יוסף" הביא מספר "גבולת בנימין" **שטייעא** — סוחר ישמעאלי זה, הוא היצר הרע, הסוחר הגדול שמציע לכל אחד "סחורה" ופיתוי אחר. [והוא כישמעאל שנאמר בו: "על פני כל אחיו ישכון" [בראשית טז יב] — כשהאדם מתפתה אחריו ; ונאמר בו: "על פני כל אחיו נפל" [שם כה יח] כשהאדם עומד כנגדו ומנצחו].

והיה לוקח אדם שקרוץ מחומר **ועפר**, ובודק מה טיבו, אם יתן האדם ליצר פתח להכנס ולפתות יראה לו היצר הא **אורחא לדוכתא פלן** — גהינום, ואם לא יאבה ולא ישמע לו יהיה היצר מסייעו לעבוד את ה' בשני יצרים ויראה לו **אורחא לדוכתא פלן** — גן עדן. [כמו שכתב האלשיך].

בתחילת דרך העבודה הם שאלו אותו כמה הם רחוקים ממדרגת ה"חסידות", ואמר להם: עליכם לעלות **שמונה** מעלות ב"סולמו" של רבי פנחס בן יאיר, ואחרי שהגיעו ל"פרישות" אמר להם עדיין חסרים אתם **שלש** מעלות [קדושה, ענוה ויראת חטא — על פי המשנה בסוף סוטה, ראה שם בתוספות יום טוב] כדי להגיע לתכלית.

27. רשב"ם. וב"עין יעקב" איתא: ואמר רבה בר בר חנה אמר לי ההוא טייעא [וכן לקמן בשאר דברים שהראה לו הטייעא]. לפי זה, אין הכרח שמדובר באותו טייעא. ואכן ב"עץ יוסף" פירש טייעא דהכא — אליהו [ראה ברכות ו ב] ולעיל פירש שהוא משל ליצר הרע. [וב"צפנת פענח" כתב שהעיקר כגירסא דידן, ופירש ש"טייעא" הוא חכם מחכמי אומות העולם שהם במדבר — ארץ לא זרועה תורה ומצוות].

אזלי, הלכתי עמו, **חזיתינהו**, ראיתי את אותן "מתי מדבר", **ודמו**, היו נראים, בפנים מאירות ושמחות[28] **כמאן דמיבסמי** [כשתויי יין[29]].

עד-א **וגנו אפרקיד**, שוכבים היו כישנים ופניהם כלפי מעלה.[1]

וחוה זקיפא ברכיה דחד מינייהו, ועייל טייעא תותי ברכיה כי רכיב גמלא וזקיפא רומחיה, ולא נגע ביה.

[אחד מ"מתי מדבר" היה שוכב כשברכו זקופה,[2] נכנס תחת ברכיו סוחר ישמעאלי, שהיה רוכב גמל ורומחו זקוף בידו, ולא נגע הרומח בברכו של אותו המת].

פסקי [חתכתי] **חדא קרנא דתכלתא**, כנף אחד של טליתו, **דחד מינייהו** כדי להביאו לפני החכמים, ללמוד ממנו דיני ציצית, אם נהגו בזמן משה רבינו כדעת בית שמאי או כדעת בית הלל, כדמפרש לקמן.

ולא הוה מסתגי לן, הבהמות עליהן היינו רוכבים לא היו יכולות ללכת.[3]

אמר לי אותו סוחר שהתלווה עמנו: **דלמא שקלת מידי מינייהו**, אולי לקחת מהם דבר

---

28. א. על פי נדרים מט ב.

ב. בסנהדרין קי ב נחלקו תנאים אם דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא, או שדור המדבר יזכו לבא לעולם הבא, וכתבו התוספות שדברי רבה בר בר חנה: "ודמו כמאן דמיבסמי" — שהיו שוכבים בפנים צהובות ושמחות, משמע כדברי האומר יש להם חלק לעולם הבא. [וב"בן יהוידע" כתב דמה שהיו נראים לו כמאן דמיבסמי הוא היות והם עמדו על הר סיני לקבל התורה שנמשלה ליין, שעליהם נאמר (שיר השירים ב ד): "הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה"].

29. רשב"ם, וראה בפירוש רבינו גרשום.

1. בברכות יג ב אסרו לשכב "פרקדן" וקיללו את העובר על כך, ונחלקו הראשונים אם האיסור הוא לשכב על בטנו ופניו כלפי מטה, או שאסור לשכב על גבו כשפניו למעלה. תוספות הוכיחו מן המבואר כאן, ש"פרקדן" היינו שוכב כשפניו כלפי מעלה.

2. מדלא קאמר שהרים את רגלו, משמע שרגלו היתה מקופלת, וברכו למעלה. [ראה בשבת צב א שמשה רבינו היה גבוה עשר אמות, כדילפינן התם, יש אומרים: כל הלויים כמשה, ויש אומרים: שאני משה דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה].

וזה לשון הריטב"א: עניין מתי מדבר דזקופה **כרעיה** דחד מינייהו, בא לומר כי לא כהתה עינם והיו אדומים מיין, ואף על פי שהם יושבים בהר והם עוברים בעמק **כשיעור** שהטייעא עובר רוכב גמל וחניתו בידו ולא היה משיג לארכובותיהם, היה עם כל זה נראה מראה פניהם אדום כל כך וכל שכן אם היו עומדים בקרוב ובשוה להם. [במהר"ל פירש שמאמר זה בא להורות את מעלתם המיוחדת של אנשי דור המדבר, והם היו נבדלים משאר הדורות שאחריהם ולא משותפים עמהם, וזה דבר מוכרח היות והדור מתייחס אל מנהיגו, הוא משה רבינו עליו השלום שהיה נבדל במעלתו מכל אדם, ראה שם ביאור כל פרטי המאמר].

3. רשב"ם. [משמע שרבה בר בר חנה עצמו היה מסוגל ללכת, אך הבהמות לא היו יכולות ללכת, ומשמע שמחמת מה שעשה רבה בר בר חנה גם בהמותיהם של חביריו לא היו יכולים ללכת].

מה?

אם לקחת — **אהדריה**, החזירהו, כדי שנוכל להמשיך בדרכינו.

דגמירי, קבלה בידינו,(4) **דמאן דשקיל מידי מינייהו, לא מסתגי ליה**, מי שלוקח מהם דבר מה, אינו יכול ללכת.

אזלי, אהדרתיה, החזרתי את כנף הטלית שחתכתי, **והדר מסתגי לן**, יכולים היינו להמשיך בדרכינו.

כי אתאי לקמיה דרבנן, סיפרתי להם מעשה זה.

התרעמו עלי החכמים **ואמרו לי: כל** אדם ששמו **אבא**,(5) הרי הוא שוטה כ**חמרא, וכל** אדם שהוא **בר בר חנה** [נכדו של חנה] הרי הוא **סיכסא** [שוטה]. וכוונתם היתה, להתרעם על רבה — רבי אבא, שהיה בר בר חנה.

הרי, **למאי הילכתא עבדת הכי**, לשם מה פסקת וחתכת את כנף טליתו של אותו המת, איזו הלכה היה ברצונך ללמוד מתוך התבוננות באותה כנף?

בודאי עשית כך, כדי **למידע אי** הלכה **כבית שמאי** הסוברים: ארבעה חוטים כפולים יש בכל אחת מארבע הציציות שבכנפי הטלית, **אי כבית הלל** הסוברים: שלשה חוטים כפולים יש שם.

אם כן, אמנם לא היה באפשרותך להביא את הכנף עצמה, כדי להראותה לחכמים, אבל **איבעי לך למימני חוטין ולמימני חוליות**, יכול היית למנות בעצמך את מנין החוטים שבכנף ואת מנין חוליותיה(6) כדי לדעת כפי מי ההלכה, ומדוע החזרת את הכנף בלא שהתבוננת בה קודם לכן!?

הוסיף ההוא טייעא **ואמר לי: תא אחוי לך**, בא ואראה לך, את **הר סיני**.

אזלי, חזאי דהדרא ליה עקרבא, וקיימא כי

---

4. בהרבה מקומות שבש"ס **גמירי** היינו הלכה למשה מסיני, אבל הכא אם ישמעאל נכרי היה סוחר זה, לא יתכן לפרש דבריו אלא שקבלה היא בידו. [וראה במהר"ל שפירש טעם לכך שאי אפשר לקחת מהם חפץ וללכת].

5. ב"בן יהוידע" תמה איך ביזו אותו כל כך!? ועוד הלא כמה תנאים ואמוראים נקראו בשם אבא, ואיך יחליטו בפיהם לומר כל אבא חמרא, ראה מה שתירץ שם ובמהר"ל וב"צפנת פענח".

6. כתב הרשב"ם: שלשה חוטין גדיל קרי חוליא. וראה מנחות לט א ברש"י ותוספות ד"ה לא יפחות דנחלקו המפרשים אם מצות ציצית היא לעשות שבע חוליות, שבכל חוליא כורכים את אחד החוטים [ה"שמש"] שלש פעמים [וכן שיטת הרמב"ם פרק א מהלכות ציצית הלכה ז], או שלא נמסר מספר מסויים של חוליות — מה שבין קשר לקשר, אבל בכל חוליא וחוליא צריך לכרוך לכתחילה לא פחות משבע כריכות ולא יותר משלשה עשרה. [וכן שיטת הראב"ד שם בשם רב נטרונאי גאון, וראה ביאור הגר"א (אורח חיים יא יד) דבזה תלויה הפלוגתא אם בחוליא שניה כורכים ח או ט כריכות]. ושיטת הרשב"ם היא כשיטה הראשונה שבכל חוליא יש לכרוך שלש כריכות ולא יותר.

והנה לא נתפרשה פלוגתא דבית שמאי ובית הלל במנין החוליות, אלא שבמנחות מא ב

חמרי חוורתי.(7)

[הלכתי עמו וראיתי שאת הר סיני מקיף עקרב, כדי למנוע את הגישה להר,(8) והוא עומד שם כחמור לבן].

הנודר נדר או נשבע שבועה ומתחרט על כך, יכול הוא ללכת לחכם שיתיר את נדרו ושבועתו.(9)

שמעתי "בת קול" שאומרת: אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי, מי מפר לי.(10)

כי אתאי לקמיה דרבנן, כשחזרתי, וסיפרתי לפני החכמים מה ששמעתי שם.

התרעמו עלי **ואמרו לי: כל** אדם ששמו **אבא**, הרי הוא שוטה כ**חמרא, וכל** אדם שהוא **בר בר חנה**, הרי הוא **סיכסא**, שוטה.

כי הרי בודאי כוונת "בת הקול" היתה לשבועה שנשבע הקדוש ברוך הוא להגלות את ישראל,(11) אם כן, **היה לך**, עליך, **לומר:**

נחלקו בית שמאי ובית הלל כמה תהא הציצית משולשת — מהו אורך הגדיל והענף, ויתכן שמנין החוליות תלוי באורך הגדיל. [ויש שפירשו: שהיה לו למדוד כמה אצבעות ארוך הגדיל שבו החוליות. וראה עוד גירסת "עין יעקב" בזה].

7. גירסת "עין יעקב" היא: **דהדרן ליה עקרבי וקיימי כי חמרי חיורתי**, ולגירסא דידן צריך תלמוד איך עקרב אחד הקיף את ההר, ולגירסת "עין יעקב" אתי שפיר. [ב"אמת ליעקב" וב"צפנת פענח" פירשו שנאמרו כאן שני דברים: א. הדרן ליה עקרבי. ב. קיימין כי חמרי חיוורתי, ראה שם].

8. כעין זה מצינו בבבא מציעא פד ב במערתו של רבי שמעון בן יוחאי. [ודבר זה בא להורות שכשם שהעקרב ממית ומבטל את מציאות האדם, כך אין שייכות לאדם עם מדריגת הר סיני — על פי מהר"ל, וראה שם שפירש מה שהעקרב היה כמו חמור לבן].

9. כמו כן קיימא לן: בעל מיפר נדרי אשתו וכן אב לבתו.

10. כתב בשיטה מקובצת בשם גליון תוספות: לאו דוקא מופר אלא כלומר מותר לך. [שהרי חכם מתיר נדר ולא מיפר אותו, ראה עוד בתוספות בכורות לז א ד"ה מפירין]. אי נמי יש כח ביד צדיקים לבטל גזירת הקדוש ברוך הוא ושבועה.

ובדרשות "חתם סופר" [תקצ"ב] הביא בשם ה"ספרים" [ראה "תורת חיים" ו"אהבת איתן" על "עין יעקב"] דאצל הקדוש ברוך הוא לא שייך התר נדרים על פי חרטה, אלא הפרה כהפרת הבעל כביכול, שהוא יתברך שמו לגבי צדיק וחכם כביכול כאשה לגבי בעלה דמיא... על כן היה צריך לומר "אוי לי" שיהיה נחשב כנדרי "עינוי נפש" שיוכל הבעל להתיר, וצרתם של ישראל עינוי נפש הוא על דרך הכתוב [שופטים י טז]: "ותקצר נפשו בעמל ישראל". [אבל על המבול לא שייך "אוי לי" ועינוי נפש]. וראה עוד במהר"ל.

ובריטב"א כתב: אוי לי שנשבעתי ומי מיפר לי, פירוש: שאילו היו ישראל חוזרים בתשובה היתה שבועת זמן הגלות מותרת, שלא נשבע אלא אם יהיו ישראל חייבים.

היה לך לומר מופר לך, כלומר: יהי רצון מלפניך שתפר שבועתך להחזירנו בתשובה שלימה לפניך.

11. כתב הרשב"ם: שנשבעתי מן הגלות כדכתיב

מופר לך ולהתיר את השבועה, ואז היינו יוצאים מגלות לגאולה.

והוא, רבה בר בר חנה, שלא התיר את השבועה עליה דיברה "בת הקול" **סבר** וחשש: **דלמא שבועתא דמבול הוא**, שמא אותה שבועה שנשבע הקדוש ברוך הוא שלא ירד שוב מבול,(12) היא השבועה שביקשה "בת הקול" להתיר, ולפיכך לא רצה רבה בר בר חנה להתיר אותה, כדי שלא יחרב העולם במבול.(13)

ורבנן שהתרעמו עליו, סברו: לא על שבועת המבול דיברה "בת הקול", כי אם על המבול היא דיברה, **אם כן, "אוי לי" למה** אמרה "בת הקול", וכי מה לו להקדוש ברוך הוא להצטער על שבועה זו!?(14)

אלא בודאי על שבועת הגלות אמרה "בת הקול": אוי לי, שהרי הקדוש ברוך הוא מצטער בצרתם של ישראל, שנאמר [ישעיה סג ט]: "בכל צרתם לו צר".

הוסיף ההוא טייעא **ואמר לי: תא אחוי לך**, בא ואראה לך, **בלועי דקרח** את דתן ואבירם וחבריהם מעדת קרח, שפתחה הארץ את פיה ובלעה אותם.(15)

הלכתי עמו **וחזאי תרי ביזעי**, בקעים בקרקע, **והוו קא מפקי קוטרא**, עשן יצא מאותם בקעים.

שקל גבבא דעמרא ואמשינה במיא, ודעציתה בראשה דרומחא, ועייליה התם, וכי אפיק הוה איחרך איחרוכי.

[נטל הטייעא גיזת צמר ושרה אותה במים; נעץ הטייעא את גיזת הצמר השרויה במים בראש רומחו והכניסו לתוך הבקע שבקרקע; כאשר הוציא הטייעא את רומחו, היתה גיזת הצמר חרוכה מאש הגיהנום].

קראי טובא בנביאים [ראה ירמיה כב ה]. ובמהרש"א פירש דקאי על השבועה שנשבע על בני דור המדבר שלא יהיה להם חלק לעולם הבא, ראה סנהדרין קו ב.

12. שנאמר [בראשית ט יא]: "והקימותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" והוא לשון שבועה כמו שאמרו בשבועות לו א.

13. משמע שאם רבה היה מתיר את השבועה, היתה השבועה בטלה אף על פי שרבה לא ידע בבירור מה השבועה עליה מדובר, ולא רצה להתיר את שבועת המבול. וראה בשלחן ערוך יורה דעה רכח יד שכתב: קודם שיתירו לו צריך שיפרט להם הנדר... ואם לא פירט אין התרתן התרה. וראה עוד בש"ך רלד מח שכתב דהני מילי בהתרת חכם, אבל בהפרת בעל אין צריך לפרט הנדר על כן יכול הבעל להפר נדרי אשתו אף על פי שלא שמען ואינו יודע מה נדרה. וכבר נתבאר לעיל דהכא משום הפרה נגעו בה ולא משום התרה — "אהבת איתן" על "עין יעקב".

14. ורבה סלקא דעתיה דלכך אמרה אוי על שבועת המבול, שאם לא היתה שבועה זו, היו יראים מן המבול ולא היו חוטאים, אחרי שראו שבא מבול והחריב את כל העולם כולו, אבל אחרי שראו שנשבע שלא יביא מבול נעשה לבם בטוח [ראה סוטה יא א], לכך אמרה עכשיו שנשבעתי מי מיפר לי, כדי שאביא מבול ואז יהיו יראים מן החטא — "בן יהוידע".

15. לגבי קרח עצמו נחלקו בסנהדרין קי א אם הוא נבלע בקרקע.

אמר לי הטייעא: **אצית** הקשב **מאי שמעת** מדבריהם של בלועי דקרח.

ושמעית דהוו אמרין:(16) **משה ותורתו אמת, והן** [אנחנו] **בדאין** ושקרנים.(17)

אמר לי הטייעא: **כל תלתין יומי**, כל ראש חודש,(18) **מהדר להו גיהנם להכא, כבשר** שהופכים אותו **בקלחת**, סיר בישול, כדי שיתבשל היטב, **ואמרי הכי: משה ותורתו אמת, והן בדאין.**

הוסיף ההוא טייעא **ואמר לי: תא אחוי לך**, בא ואראה לך, **היכא דנשקי ארעא ורקיעא אחדדי**, המקום בו נפגשים השמים והארץ.(19)

אזלי וחזאי דעביד גלגל השמים, **כוי כוי**, חלונות חלונות.

שקלתא לסילתאי, אתנחתא בכוותא דרקיעא, הנחתי את סל הלחם שלי(20) בחלון

---

16. כתב רשב"ם שהרי ירדו חיים שאולה. בפשוטו, כוונת רשב"ם לתרץ היאך יתכן לשמוע דיבורם של אנשים שכבר מתו. וברש"ש כתב: כוונת המקרא הוא דנבלעו בעודם חיים, אבל אחר כך ודאי דמתו, כי איך יחיו בלא אויר ובלא מזונות, ואיך אפשר שיחיו עד הנה, וכן מדכתיב [במדבר כו יא]: "ובני קרח לא מתו" משמע דזולתם כולם מתו.

17. א. יש להקשות: הרי אמרו [עירובין יט א]: רשעים אף בפתחו של גיהנום אינם חוזרים בתשובה!?

ויש לומר דהיינו דוקא בפתחו של גיהנום, דאז מועיל להם התשובה, אז אין חוזרים, והיינו בנוטים למות, אבל בגיהנום ודאי חוזרין דהרי רואים צמח פעולתן, אלא דאין מועיל להם — הגהה מבעל "תפארת ישראל" [וראה שם מה שתירץ אביו].

ב. ב"צפנת פענח" פירש מאמר זה כנגד העוסקים בקבלה מעשית ואינם ראויים לה, והביא עוד בשם בנו שמאמר זה בא לרמוז על אותם העושים מחלוקת על תלמיד חכם, שאף אם נראה להם שכוונתם לשמים והם בעלי תורה ומדות טובות, מכל מקום סופם להענש ולהצטער על שלא החזיקו בכל עוז במטה השלום. וראה עוד מה שכתב ב"אמת ליעקב".

18. רשב"ם. כתב הריטב"א: בכל סוף שלשים ימים הם נדונים בגיהנום, ובטעם הדבר ראה במהרש"א, וב"צפנת פענח" כתב דהוא כענין הכתוב [ישעיה סו ב]: "והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחות" שיש עת טיול ושמחה, כן יש בפגרי האנשים הפושעים אז במיוחד עת צרה. [ויש שפירשו: כל שלשים יום היה הגיהנם מתגלגל לאותו מקום, אבל הם היו נהפכים בגיהנם כל הזמן כבשר בקלחת, ראה לשון רבינו גרשום ופירוש רש"י סנהדרין קי ב].

19. כתב רשב"ם: מקום גבוה היה שם שנושקים יחד זה לזה, ולאו היינו סוף העולם דהא מהלך העולם חמש מאות שנה הוי, וארץ ישראל אמצעיתו של עולם הוא, והיינו מקומו של רבה בר בר חנה.

ובחגיגה יב א מבואר דאף מן הארץ עד השמים יש מהלך חמש מאות שנה [ראה שם בתוספות ד"ה אידי] ראה מה שתירץ הב"ח.

וב"עיון יעקב" כתב שרבה הגיע לקצה הארץ על ידי קפיצת הדרך.

ובשיטה מקובצת כתב שאלכסנדרוס מוקדון עשה צורת העולם וצורת הרקיע וגלגל החמה, ועלה קאמר רבה בר בר חנה ואחתיה לסילתאי בכוותא דרקיעא.

20. רשב"ם. ובשיטה מקובצת כתב פירוש סילתא מגבעת.

הרקיע, ועמדתי להתפלל.

אדמצלינא, לאחר שסיימתי את תפילתי, **בעיתיה ולא אשכחיתה**.

אמינא, שאלתי, **ליה** לאותו טייעא: וכי **איכא גנבי הכא**, שגנבו את הסל שלי בשעה שהתפללתי!?

אמר לי ההוא טייעא: **האי**, אותו חלון שבו הנחת את הסל שלך, **גלגלא דרקיעא הוא דהדר**, מסתובב ועתיד לחזור למקומו למחרת.

נטר, המתן, **עד למחר** כשיחזור הגלגל **להכא, ומשכחת לה**, תמצא את הסל שלך.[21]

ארבעה מעשים שסיפרו האמוראים ממה שהם ראו כשנסעו בספינה:[22]

א. **רבי יוחנן משתעי** [סיפר]: **זימנא חדא, הוה קא אזלינן בספינתא, וחזינן ההוא כוורא דאפקיה לרישיה מימא, ודמיין עייניה כתרי סיהרי, ונפוץ מיא מתרתי זימיה כתרי מברי דסורא.**

[רבי יוחנן סיפר: פעם אחת, היינו נוסעים בספינה, וראינו דג אחד שהוציא את ראשו מן הים; שתי עיניו היו נראות כשני ירחים, והיו מים זורמים משני נחיריו כמו שני נהרות שבעיר סורא].[23]

---

21. א. המהרש"א פירש מאמר זה לענין מה שאמרו [שבת קנו א]: אין מזל לישראל, ופירשו התוספות שם שאמנם בני חיי ומזוני תלויים במזל כמו שאמרו במועד קטן כח א, ומכל מקום על ידי זכות גדולה משתנה המזל.

רבה היה סבור לשנות את מזלו בפרנסה על ידי תפילתו, וראה שאף אחרי תפילתו לא מצא את מזונותיו ברווח.

שאל רבה את הטייעא וכי יש גנבים שגונבים ממני את השפע שנקצב לי מן השמים על ידי התפלה, וענה לו הטייעא לא גנבו את השפע המגיע לך אלא שעדיין לא הגיע זמן שינוי המזל, המתן עד שישתנה המזל בריבוי זכויות ותפילה ותמצא שישתנה מזלך לטוב.

ב. וב"עץ יוסף" הביא בשם הגר"א שהטייעא אמר לו: בני חיי ומזוני תלויים במזל וגלגל החוזר הוא בעולם, על כן לא תשמע לעצת היצר לבטל מן התורה כדי לזכות לשני שולחנות [עולם הזה ועולם הבא — היכא דנשקי שמיא וארעא], אלא המתן עד למחר — עולם הבא ואז תמצא כל שכרך מוכן ומזומן לך. [וכעין זה פירש ב"אמת ליעקב" וכתב דמה שמועילה תפילה לשנות את המזל יותר מאשר על ידי זכויות בעלמא (ראה מהרש"א קידושין כט ב) אינו אלא במי שנולד במזל טוב ונשתדד לרע מחמת חטאיו, אבל מזל של שעת לידה אינו משתנה כלל].

22. כשהיו משוטטים ומעיינים בחכמה — "עץ יוסף" בשם "דרכי נועם".

23. במהרש"א פירש מאמר זה על חודש אדר שיש בו ריבוי מים מהפשרת השלגים וב"עץ יוסף" ביאר בשם "גבולת בנימין" שמאמר זה נותן טעם לכך שדוקא חודש אדר נכפל בשנה מעוברת, ראה בדבריהם.

וב"צפנת פענח" פירש מאמר זה כנגד אותם תלמידים שרוצים ללמוד חכמות חיצוניות וסבורים לקנות בכך את שלימותם; הם סבורים שאור התורה אינו אור עצמי אלא כאור הלבנה שמקבלת מן השמש — חכמת העולם, סופם יהיה שהם ימאסו בתורה עד אשר יצא מאפם

ב. **רב ספרא משתעי: זימנא חדא, הוה קא אזלינן בספינתא, וחזינן ההוא כוורא דאפקיה לרישיה מימא, והוה ליה קרני, וחקיק עליה: אנא בריה קלה שבים, והוינא תלת מאה פרסי, ואזילנא לפומא דלויתן.**

[רב ספרא סיפר: פעם אחת, היינו נוסעים בספינה, וראינו דג אחד שהוציא את ראשו מן הים; היו לדג זה קרנים ועליו היה חקוק: אני מן הבריות הקטנות שבים; האורך שלי הוא שלש מאות פרסאות, והנני הולך אל פיו של הלויתן, כדי שיאכל אותי היום].[24]

אמר רב אשי: ההוא, עיזא דימא הוא, דבחישא, ואית לה קרני.

[אמר רב אשי: דג זה שראה רב ספרא, "עז הים" הוא;[25] יש לו קרניים, והוא חופר בקרניו בקרקעית הים, כדי לבקש אחר מזונותיו].[26]

ג. **רבי יוחנן משתעי: זימנא חדא, הוה קא אזלינן בספינתא, וחזינן ההיא קרטליתא** [ארגז] **דהוו קא מקבעי בה אבנים טובות ומרגליות, והדרי לה** [הקיפו את הארגז] **מיני דכוורי דמקרי כרשא.**

[רבי יוחנן סיפר: פעם אחת היינו נוסעים בספינה, וראינו ארגז אחד שהיו קבועים בו אבנים טובות ומרגליות, והקיפו אותו דגים מסוג מסויים שנקרא "כרשא"].

נחית בר אמוראי [צוללן][1] **לאתויה ורגש** עד-ב **ובעי לשמטיה לאטמיה, ושדא זיקא דחלא ונחת.**

[ירד צוללן למים כדי להביא את הארגז; נחרד הכרשא ונרעש[2] ורצה לחתוך את יריכו של הצוללן; השליך הצוללן נאד של חומץ, הבריח את הכרשא על ידי ריחו של החומץ, והמשיך בדרכו אל הארגז].

נפק בת קלא, אמר לן: מאי אית לכו בהדי קרטליתא דדביתהו דרבי חנינא בן דוסא,

---

כאילו מימיה הם כמברי דסורא דשם הוי כים נגרש רפש וטיט.

24. כתב הריטב"א: רמז הוא שראה מלכות אחת שהיתה עתידה לעמוד, וסופה ליפול ביד אדום, כי לויתן הנזכר בכאן רמז הוא להם [לאדום], מפני שהיא מקובצת ממלכויות, ונלוו לאמונתם רוב האומות.

25. בחולין קכז א אמרו: כל שיש ביבשה יש בים חוץ מחולדה; יש בים "כלב ים" ו"עז ים" וכו'.

26. במהרש"א פירש מאמר זה על חודש אדר שהוא סוף המזלות ומתחבר לניסן — ראש המזלות, ויש לו קרנים שבהם עמים ינגח כמו שמצינו בימי המן.

וב"עץ יוסף" ביאר בשם "דרכי נועם" שמאמר זה רומז לעניינו של ירבעם בן נבט שמרד בשלמה המלך ובנו רחבעם וגאותו טרדה אותו מן העולם, ולא עוד אלא שבו תלה הכתוב את קלקלתם של המלכים שהדיחו את ישראל לחטא.

וב"צפנת פענח" פירש מאמר זה על צורבא מרבנן שנאלץ לעסוק בשאר חכמות, אבל מכיר הוא במעלת התורה ומפרסם לכולם שאינו אלא בריה קלה לעומת גדולה התורה, ראה בדבריהם.

1. הערוך [וכן משמע ברש"י גיטין סז ב] גורס בר אמודאי.

2. על פי התרגום לשמואל ב כב ח ושופטים ה ד.

דעתידה דשדיא תכלתא בה לצדיקי לעלמא דאתי.

[יצאה בת קול ואמרה לנו: מה לכם ולארגזה של אשת רבי חנינא בן דוסא, שהיא עתידה להצניע בה חוטי תכלת למצות ציצית,(3) עבור טליתותיהם של הצדיקים בעולם הבא(4)].(5)

ד. רב יהודה הינדוא משתעי: זימנא חדא, הוה אזלינן בספינתא, וחזינן ההוא אבן טבא דהוה הדיר לה תנינא.

[רב יהודה מארץ כוש סיפר: פעם אחת, נסענו בספינה, וראינו אבן טובה בתוך המים שתנין מסובב אותה].

נחית בר אמוראי לאתויה, אתא ההוא תנינא, רגש וקבעי למבלע לספינתא.

[ירד צוללן לתוך המים כדי להביא את אותה אבן טובה, נחרד אותו תנין ונרעש ורצה לבלוע את הספינה].

אתא פושקנצא [עורב נקבה] **פסקיה לרישיה**, חתכה את ראשו, של התנין, ומרוב הדם **אתהפיכו מיא, והוו דמא.**

אתא תנינא חבריה, בא חברו של התנין, **שקליה**, לקח את האבן הטובה, **ותליה ליה**, ותלאה בתנין הפצוע, **והיה** התנין הפצוע על ידי אותה אבן טובה.

הדר אתא, קא בעי בלעא לספינתא, הדר אתא ציפרא פסקיה לרישיה.

[חזר התנין ורצה לבלוע את הספינה, ושוב באה ציפור וחתכה את ראשו].

שקלוה להיא אבן טבא, שדיוה לספינתא, הוה הני ציפרי מליחי בהדן אותבינהו עלייהו, שקלוה ופרחו להו בהדה.

[לקחו אנשי הספינה את האבן הטובה,

---

3. תוספות [גיטין מה ב ד"ה כל] הביאו את דעת רבינו תם שכשם שאשה פסולה לכתוב פרשיות תפילין היות והיא פטורה ממצוה זו, כך אין אשה עושה ציצית, היות והיא פטורה ממנה.

והרא"ש [שם סימן מו] הקשה עליו ממה שמבואר אצלנו שאשתו של רבי חנינא בן דוסא, היא שתטיל תכלת לצדיקים לעתיד לבא, שמע מינה: אשה כשרה לעשות ציצית אף שהיא פטורה ממצוה זו. [ודוקא מכתיבת פרשיות תפילין נתמעטה האשה מגזירת הכתוב].

והט"ז [יד א] כתב שרבינו תם מודה שאשה כשרה לטוות את חוטי הציצית, ורק לתלות אותם בבגד פסל רבינו תם, ותמה עליו ב"קרבן נתנאל": אם כן מה הקשה הרא"ש על רבינו תם מאשתו של רבי חנינא בן דוסא שהצניעה את חוטי התכלת בארגזה, שמא את התלייה בבגד יעשה איש ולא אשה, אלא ודאי רבינו תם פסל אף את תליית חוטי הציצית, ושפיר הקשה הרא"ש. וראה עוד ב"פרי מגדים" על הט"ז, ובביאור הגר"א שדין הטוייה תלוי בדרשה שממנה ממעטים נשים. [ב"חכמת שלמה" כתב שאשה כשרה לעשות ציצית בשליחות האיש, ראה שם].

4. שמע מינה: אין מצות בטלות לעתיד לבא — יעב"ץ. ובתוספות בעמוד א כתבו דסוגיא דידן סבירא לה כשמואל דאמר הכי, אבל רבי יוחנן סבירא ליה: מצות בטלות לעתיד לבא.

5. במהרש"א פירש שמאמר זה רומז לשכר

והשליכו אותה בספינה; היו בספינה ציפורים שאחר שחיטתם מלחו אותם כדי שיתקיימו, הניחו עליהם(6) את האבן לנסות אם אכן יחיו שוב הצפורים; קמו הצפורים לתחייה, לקחו את האבן עמהם ופרחו להם].(7)

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע, שהיו באין, נוסעים, **בספינה, והיה רבי אליעזר ישן, ורבי יהושע נעור.**(8)

נזדעזע, נחרד ונבהל, **רבי יהושע, וננער רבי אליעזר.**

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: **מה זה יהושע? מפני מה נזדעזעת?**

אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר: **מאור גדול ראיתי בים** ונחרדתי.

אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע: **שמא,** יתכן **שעיניו של לויתן ראית;** והרי עיניו של לויתן מאירות ביותר, **דכתיב** על הלויתן, [איוב מא י]: **עיניו** זורחות ומאירות(9) **כעפעפי שחר.**(10)

אמר רב אשי: אמר, סיפר, **לי הונא בר נתן: זימנא חדא הוה קא אזלינן במדברא,** פעם אחת הלכנו במדבר.

המופלג של אשת רבי חנינא בן דוסא שלא רצתה ליהנות בעולם הזה משכרה לעולם הבא [כדאיתא בתענית כה א]. ומה שאמרו דשדיא תכלת, הכוונה לשכרם של צדיקים שתגיע השגתם עד כסא הכבוד, כמו שאמרו [מנחות מג ב]: תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד.

וב"עץ יוסף" הוסיף שמאמר זה בא ללמד את לומדי התורה שלא יתאוו למה שנאמר בה [משלי ג]: "בשמאלה עושר וכבוד" כי על ידי הסתפקותם במועט יזכו לעתיד לבא לאוצרות מלאים של רוחניות. וב"ילקוט שמעוני" איתא: התורה אמרה לפני הקדוש ברוך הוא: כתיב "בשמאלה עושר וכבוד" מפני מה בני עניים!? והקדוש ברוך הוא משיבה "להנחיל אוהבי יש", למה הם עניים בעולם הזה? כדי שלא יעסקו בדברים אחרים וישכחו התורה.

6. בפירוש ריטב"א משמע שהאבן מחיה את המתים על ידי מה שתולים אותה בצוארו של המת, וכן משמע ברשב"ם כאן.

7. המהרש"א פירש מאמר זה על גזירות מלכות אדום שלא יעסקו בתורה, ועל ידי מלחמת מלכות ישמעאל בהם נתבטלה גזירתם הרעה עלינו. [וב"עץ יוסף" הביא מספר "דרכי נועם" שמאמר זה רומז לגאולת ישראל ממצרים וגאולה העתידה לבא, ראה שם].

8. כתב ב"עיון יעקב": אתא לאשמעינן דרך ארץ שאם שני ישראלים הולכים בספינה מקום סכנה כהולכי ימים לא ישנו שניהם, אלא אחד ישאר נעור, כדי לשמור את חבירו.

9. רש"י.

10. במהרש"א פירש שמעשה זה היה בלילה ורבי יהושע היה סבור שהוא ראה את החמה שמהלכת בלילה תחת התהום, ורבי אליעזר אמר לו שאת החמה אי אפשר לראות שם בלילה כי בלילה החמה עולה למעלה מן הרקיע, [ראה לעיל כה ב ופסחים צד ב], אבל עיניו של לויתן ראית בים דכתיב: "ועיניו כעפעפי שחר" ועל שם זיכוך בריאתו כעצם השמים לטוהר כי הוא יהיה מאכל ותענוג נפשיי לצדיקים לעולם הבא, כדלקמן.

וחואי אטמא [ירך] **דבשרא בהדן, פתחנא** את הירך **ונקרינא** את החלב וגיד הנשה שבה, **ואנחנא אעשבי, אדמייתינן ציבי** לצלות את הירך, **חלם אטמא**, נתחברו חיתוכיה של הירך, **וטוינן**.

[היתה תחת ידינו ירך של בהמה, פתחנו אותה וניקרנו את החלב וגיד הנשה שבה, והנחנו אותה על גבי עשבים, עד שהבאנו עצים כדי לצלות את הירך, התחברו ונדבקו חיתוכיה של הירך, וצלינו אותה].

כי הדרן לבתר תריסר ירחי שתא, חזינהו להנהו גומרי, גחלים, **דהוו קא מלחשי**.

[כאשר חזרנו לאותו מקום, אחרי שנים עשר חודש, ראינו את הגחלים, שנשארו מן העצים עליהם צלינו את הירך, והנה הם עדיין "לוחשים", ולא כבתה האש שבקרבם לגמרי].

כי אתאי לקמיה דאמימר וסיפרתי לפניו מעשה זה, **אמר לי: ההוא עישבא** שעליו הנחתם את הירך החתוכה — **סמתרי הוה**, שהוא עשב המחבר חתכים בבשר.(11)

והנהו גומרי שלא כבתה אישם, למרות שעברו עליהם שנים עשר חודש — גחלים **דריתמא הוו**, שאינם כבים אלא לאחר זמן מרובה.

נאמר בתורה [בראשית א כא]: "**ויברא אלהים את התנינים הגדולים" הכא**, בבבל, **תרגימו** ופירשו מקרא זה: התנינים הגדולים הם **ארזילי דימא** — "ראמים" שבים.(12)

רבי יוחנן אמר: זה לויתן "נחש בריח" ולויתן "נחש עקלתון", התנינים הגדולים הם לויתן זכר ולויתן נקבה, הלויתן הזכר הוא זקוף וישר כבריח, והנקבה מקיפה את כל העולם.(13)

וכבר הוזכרו בריות אלו במקרא, **שנאמר** [ישעיה כז א]: "**ביום ההוא, יפקוד ה' בחרבו הקשה** והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים".

[**סימן** לשלש מימרות של רב יהודה בשם רב: **כל, שעה, ירדן**]

כתב המהרש"א: דע כי יש לנו להאמין בכל הדברים האלו בפשטן, ואין הדברים יוצאים ממשמען. [אף שבודאי רומזים הדברים גם לדברים עמוקים].

א. **אמר רב יהודה אמר רב: כל**(14) **מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, זכר ונקבה בראם.**

---

11. א. סם זה נקרא כך כי הוא **סם** שעושה **מתרי** אחד — מהרש"א.

ב. והוא סם חיים — רבינו גרשום, ראה בבא מציעא קז ב וחולין נד א.

12. שכל שיש ביבשה יש כנגדו בים חוץ מחולדה, והמין הגדול ביותר ביבשה הוא הראם, כדלעיל עג ב, על כן מסתבר שהבריה הגדולה ביותר בים — תנינים הגדולים, הם גם כן מין ראם, ומה שפרט אותן התורה בבריאת רמש המים טפי מבריאת רמש האדמה שלא פרט בהם ראם, יש לומר שאלו במים יותר גדולים בהפלגה מאשר אלו שביבשה כו' — מהרש"א.

13. רשב"ם, וראה בפירוש רבינו גרשום.

14. אפילו באילנות — "עיון יעקב".

ואף לויתן נחש בריח ולויתן נחש עקלתון, זכר ונקבה בראם הקדוש ברוך הוא מתחילה.(14*)

ואלמלי, אם יהיו לויתנים אלו, **נזקקין זה לזה** ומולידים, היו נולדים להם ולדות גדולים ומרובים שהיו **מחריבין** את **כל העולם כולו.**

מה עשה הקדוש ברוך הוא?

סירס את הזכר,(15) כדי שלא יזקק לשאר דגים שבים,(16) **והרג** את **הנקבה** כדי שלא תתעבר משאר דגים שבים, **ומלחה**, מלח את בשרה כדי שיתקיים לסעודת **הצדיקים לעתיד לבא**.(17)

14*. א. נאמר בתורה [בראשית א כא]: "ויברא אלהים את התנינם הגד?לים" הקרי הוא תנינים בלשון רבים והכתיב הוא תנינם בלשון יחיד, מכאן למדו חז"ל שנים נבראו ואחר כך הרג את הנקבה — "שפתי חכמים" על פירוש רש"י [שם]. ובמדרש רבה ז ד: רבי פנחס בשם רבי אחא אמר תנינם כתיב זה "בהמות" ולויתן שאין להם בן זוגות, אמר רבי שמעון בן לקיש: בהמות יש לו בן זוג ואין לו תאוה שנאמר [איוב מ יז]: "גידי פחדיו ישורגו", וראה עוד ויקרא רבה סוף פרשה כב שנקטו ש"בהמות" הוא בהמה אחת ושם ברש"ש.

ב. מה שאמרו אלמלא נזקקין זה לזה היה העולם חרב, פירש המהר"ל שאם היו מתאחדים זה עם זה, היה העולם מגרע לכזו שלימות שאין העולם הזה ראוי לו.

15. אפשר שניתן להם מתחילה כח ההולדה, כפי טבע הבריאה, כי כל הנולד מסורס הוא תש כח בטבע, אבל המסורס אחר כך הוא טוב למאכל, על כן הוא מזומן לסעודה לעתיד לבא — מהרש"א.

16. אי נמי כדי שלא יהיה לו צער מחמת תאוה — רשב"ם.

17. א. כתב רבינו בחיי בספרו "כד הקמח": יש לנו להאמין אותה סעודה ממש גופנית, כי המאכלים הם זכים מוכנים מששת ימי בראשית והם מן הדגים ומן העופות בר יוחני ומן הבהמות בהררי אלף, ואולי יהיו מתולדות האור העליון כענין המן במדבר, וכן הוא ברבינו בחיי סדר בראשית וסדר בשלח, ואיתא במדרש: אמר רבי אסי הסעודה של גן עדן ראו הנביאים ומתן שכרן לא ראו שנאמר [ישעיה סד ג]: "עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו" וכן דוד אומר [תהילים לא כ]: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך". ופירש היפ"ת: הסעודה של גן עדן אף שהיא תענוג נפלא מכל מקום אחר שהיא אכילה גשמית דהיינו לויתן ובהמות, וקבלה בידינו שהדברים כמשמען, וזה בתחיית המתים יושג עניינו לנביאים שישערו מדרגת התענוג ההוא, אבל מתן שכרן שהוא בעולם הנשמות לא ראו, כי מי שהוא בגוף לא יוכל לשער מהות תענוג הנבדל מגשם שהוא תענוג רוחני — "ענף יוסף". [ובשמות רבה כה ז: לעתיד לבא... אוכלין בגן עדן ופירש היפה תואר: זה בימות התחיה ובגן עדן של מטה, כי בעולם הנשמות אין בו לא אכילה ולא שתיה כדאיתא בפרק שני דברכות (יז א). וראה עוד בהערה להלן עה א בשם הרשב"א].

ובמהר"ל [ד"ה מעשה ברבי אליעזר] כתב שאין זו אכילה חמרית אלא כעין פירות שבגן עדן קודם שחטא אדם הראשון, שאין אדם בעולם אשר לו חכמה ותבונה, שיאמר כי היו פירות גן עדן כמו הפירות שהם אצלינו, כי

שנאמר [ישעיה כז א]: "ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח, ועל לויתן נחש עקלתון, **והרג את התנין אשר בים**".

וכך מתפרש מקרא זה: עתיד הקדוש ברוך הוא לפקוד ולהרוג את הלויתן הזכר — נחש בריח, כאשר עשה ללויתן הנקבה — נחש עקלתון, שהרי הרג את התנין — הנקבה, אשר בים.[18]

בתהילים [נ י] נאמר: "כי לי כל חיתו יער, בהמות בהררי אלף. ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי". ופירשו חז"ל ש"בהמות" זה הוא שור הבר שניזון בכל יום במרעה של אלף הרים.[19]

ואף "בהמות" בהררי אלף, זכר ונקבה בראם הקדוש ברוך הוא. **ואלמלי**, אם היו, **נזקקין זה לזה**, משמשים זה עם זה, ומולידים ולדות הרבה, גדולים כמותם, היו **מחריבין כל העולם כולו**.

מה עשה הקדוש ברוך הוא?

סירם את **הזכר** שלא יוכל להוליד מאף בהמה, **וצינן** את תאותה של **הנקבה** כדי שלא תתאוה לשום זכר, **ושמרה לצדיקים לעתיד לבא**.

שנאמר [איוב מ טו טז]: "הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך, חציר בבוקר יאכל. הנה נא כחו במתניו ואונו בשרירי בטנו"

"**הנה נא כחו במתניו**", **זה הזכר** שלא הטיל זרע מימיו.

"**ואונו בשרירי בטנו**", **זו הנקבה** שלא ילדה מימיה.

ותמהינן: **התם נמי**, בלויתן, **ליסרסיה לזכר וליצננה לנקבה**, כמו שעשה הקדוש ברוך הוא ל"בהמות"!?

ומשנינן: **דגים פריצי**, פרוצים הם בתאותם, יותר מאשר בהמות, ולא יועיל בהם צינון, שאף אם יצננו את הנקבה, היא תזקק לזכר, על כן הרג אותה הקדוש ברוך הוא.

בפירות רגילים לא יתכן שהאוכל מהם ידע בין טוב ובין רע או שיחיה לעולם.

וכתב [שם ד"ה כל מה שברא] שכל אשר מקבל האדם להשלים את עצמו נקרא אכילה, יהיה דבר גשמי או מה שהוא.

ואין זו מדרגת העולם הבא, כי שם אין חסרון שצריך השלמה, על כן אמרו: העולם הבא אין בו אכילה כו'. [וראה עוד במהר"ל בד"ה וקאמר הנשאר]

ב. מה שברא הקדוש ברוך הוא את הלויתן הנקבה והרגה, ולא המתין לבריאתה עד זמן סעודתן של צדיקים לעתיד לבא, הוא משום דכתיב [קהלת א ט]: "ואין כל חדש תחת השמש". ראה שבת ל ב.

18. א. מסברא הוא דקאמר רב שאת הנקבה הרג ולא את הזכר, כדלקמן, שהרי אין ראייה מהפסוק אלא על כך שאחד מהם נהרג, אי נמי מדכתיב תנין ולא תנים משמע שהרג את הנקבה שהנו"ן תבא לנקבות כמו המ"ם לזכרים — מהרש"א.

ב. מהאי קרא ליכא ראיה לסירוס הזכר, אבל ילמד סתום מן המפורש, דהיינו מן הבהמות — מהרש"א.

19. רש"י תהילים שם ואיוב מ כ [על פי ויקרא

ותמהינן: מדוע סירס הקדוש ברוך הוא את הזכר והרג את הנקבה, **וליעביד איפכא**, יהרוג את הזכר ויסרס את הנקבה!? (20)

ומשנינן: **איבעית אימא: נקבה מליחא, מעלי**, משובחת יותר מאשר אם ימלחו את הזכר.

ואיבעית אימא: כיון דכתיב [תהילים קד כח]: **"לויתן זה יצרת לשחק בו"**, ונאמר על הלויתן [איוב מ כט]: "התשחק בו כצפור". על כן הרג את הנקבה והשאיר את הזכר, כי **בחדי** [יחד עם] **נקבה, לאו אורח ארעא** להיות עם השכינה.

ותמהינן: מדוע צינן הקדוש ברוך הוא את "בהמות" הנקבה, **הכא נמי, לימלחה לנקבה**, כמו שעשה עם הלויתן הנקבה, ומה בצע להחיותה ולצננה!? (21)

ומשנינן: **כוורא מליחא מעלי, בשרא מליחא לא מעלי**, דג מלוח משובח הוא, בשר מלוח אינו משובח, לפיכך קיים הקדוש ברוך הוא את "בהמות" הנקבה עבור הצדיקים לעתיד לבא, ולא הרגה על מנת לשמרה במליחה. (22)

רבה כב ט].

20. בפשוטו "סירוס" היינו סירוס גמור שלא יוכל להוליד כלל, אם כן כאשר תירצה הגמרא: דגים פריצי, הכוונה, אין די במה שיצנן הקדוש ברוך הוא את הנקבה, כי מחמת פריצות הדגים יש לחשוש שנקבת הלויתן תזקק לזכרים אחרים ותוליד מהם.

וכאשר הקשתה הגמרא: וליעבד איפכא, הכוונה: שיסרס את הנקבה לגמרי, כי צינון אינו מספיק לה שמא תוליד מזכרים אחרים.

אך ב"תורת חיים" הקשה: אמאי לא סירס הקדוש ברוך הוא גם את הזכר וגם את הנקבה!? [ראה בהערה הבאה].

ופירש ב"תורת חיים" שאין הכוונה לסירוס ממש, אלא שניטלה ממנו תאוותו, כמו צינון דנקבה, אלא דגבי זכר שייך לשון סירוס וגבי נקבה לשון צינון.

ומצינו לשון סירוס אף על פי שאינו נוטל כלי הזרע בשבת קי ב: הרוצה לסרס תרנגול יטול כרבלתו, והוא מסתרס מאליו, שמשניטל הודו הוא מתאבל ואינו משמש.

לפי זה כאשר תירצה הגמרא: שאני דגים דפריצי, הכוונה שעדיין יש לחשוש שמא יזדקק לה לויתן הזכר, אבל אין חשש שהיא תזקק לדגים אחרים שאינם מינה, וכן פירש ב"עיון יעקב".

21. רשב"ם. משמע שעדיף להרוג ולמלוח, מאשר לצנן ולהשאיר בחיים [כי תכלית בעלי חיים הוא למלאכה ולאכילת האדם, ואם אינה ראויה להוליד ולהעמיד תולדות מה בצע להשאירה בחיים] ויש לתמוה: הרי לעיל משנינן שאני דגים דפריצי, משמע שלולא טעם זה, אכן היה הקדוש ברוך מצנן את הנקבה של הלויתן כמו הנקבה של הבהמות!?

ויש לומר: למאי דמסיק נקבה מליחא מעלי, פירושו: דמליחא מעלי ויותר טוב מלצננה ולהחיות, לא איצטריך לן טעמא דפריצות הדגים — מהרש"א.

וב"עיון יעקב" כתב: עיקר הקושיא שלא יטיל קנאה במעשה בראשית, או לסרס ולצנן בלויתן כמו בבהמות, או למלוח בבהמות כמו בלויתן, להכי קאמר בלשון המקשן התם **נמי** כו' הכא **נמי** כו'. וזה לשון "ילקוט שמעוני" באיוב: ונעביד הני כהני, כוורא מליחא עדיף, ונעביד הני כהני, פריצותא דכוורי טפי נפישי. [וראה בפירוש רבינו גרשום].

22. כתב הריטב"א: לויתן זה אדום, ובהמות

ב. **ואמר רב יהודה אמר רב: בשעה שביקש הקדוש ברוך הוא לבראות את העולם, אמר לו לשר של ים: פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם**, שיתאספו כל המים אל שטח הים, ותראה היבשה.(23)

אמר שר של ים **לפניו**, לפני הקדוש ברוך הוא: **רבונו של עולם: די** בכך **שאבלע**(24) את המים שבשטח הים **ואעמוד בשלי**.

מיד, כשלא עשה השר של הים את ציוויו של מקום, **בעט בו** הקדוש ברוך הוא, **והרגו, שנאמר** [איוב כו יב]: **"בכחו רגע** [שבר] את **הים, ובתבונתו מחץ רהב"**.(25)

אמר רבי יצחק: שמע מינה: שרו של ים "רהב" שמו, כפי שנאמר באותו מקרא "ובתבונתו מחץ רהב".

ואלמלא היו **המים** שבים **מכסין אותו**, את שר הים שמת, **אין כל בריה יכולה לעמוד** בפני **ריחו**, שהמת מסריח, וריח סרחונו של שר הים המת מסריח ביותר, ואי אפשר לשום בריה לעמוד בריחו.(26)

שנאמר: [ישעיה יא ט]: **"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, וגו' כמים לים מכסים"**.

ואי אפשר לפרש את המקרא כפשוטו, שהרי הים עצמו, מים הוא, ואיך אמר הכתוב שמים מכסים את הים!?

אלא, בעל כרחך, **אל תקרי: "לים מכסים"**, כפשוטו, **אלא לשרה של ים**, המים **מכסים**.

בהררי אלף זה מלכות ישמעאל. ויש מפרשים: לויתן זה כינוי לחכמה שהיא לוית חן והנקיבה — החומר והתאוות, ואילמלא נזקקין זה לזה לגמרי, שלא היה אדם נגרר אחר כח הגוף ונגרר אחר השכל, חרב העולם, וכל שכן אם נגרר אחר הגוף, והענין יפה הוא, אבל אינו עניין לכאן, ולא על מה שאמר הנביא על לויתן נחש בריח דאיירינן בהו השתא, ולא על התנינים הגדולים שנבראו משׁשת ימי בראשית.

והרשב"א [בפירוש האגדות, הובאו דבריו בפירוש הכותב ל"עין יעקב"] כתב שענין סעודת לויתן היא כפשוטה, ראה להלן בהערות, ועוד כתב: יש בעולם התחתון עניינים גופניים שהם דוגמאות לצורות רוחניות כגן עדן כו' ואפשר גם לבהמות ולויתן שהם בגוף ורמיזתן במושכלות, גם בסיפורן זה רמזו ז"ל עניינים דקים כו' ומפרש שם ענייני הלויתן שהזכר רומז לשכל והנקבה לנפש ועניני בהמות בהררי אלף שרומזים לחומר הגופות וצורת תבניתם, ראה שם בכל דבריו.

23. רשב"ם. [לפי זה, הא דקאמר: בשעה שביקש הקדוש ברוך לברוא את העולם, לאו דוקא קודם כל הבריאה, אלא ביום שלישי למעשה בראשית].

24. רשב"ם. [על פי הכתוב (קהלת א ז): "כל הנחלים הולכים אל הים, והים איננו מלא" — כי שרו של ים בולע אותם. וראה בפירוש רבינו גרשום ובהערה הבאה].

25. יש לתמוה: כי הרגו מאי תקנתיה הוה, אכתי כל מימות שבעולם להיכן אזלי!? וראה מה שהביא בזה ב"עץ יוסף" ממדרש רבה [שמות טו כב] וביאור ה"יפה תואר" שם. וראה במהרש"א מה שביאר עניין "שרו של ים" והריגתו.

26. ועל ידי המים אינו מסריח, ראה במהרש"א.

ג. **ואמר רב יהודה אמר רב:** נהר הירדן **יוצא**, תחילתו, מן המעיין שב**מערת פמיים** [שם מקום בצפון ארץ ישראל].

תניא בברייתא **נמי הכי**, כדברי רב:

ירדן יוצא ממערת פמיים, וזורם **ומהלך**, עובר, **בימה של סיבכי** וכן **בימה של טבריא**[27] **ומתגלגל ויורד** עד שהוא מגיע **לים הגדול**.

ומתגלגל הירדן **ויורד עד שהוא מגיע לפיו של לויתן שנאמר** [איוב מ כג]: **"יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו"**.

והניחה הגמרא, שכך אמר הכתוב: הלויתן בוטח, היות והירדן זורם ונכנס לתוך פיו.

לפיכך, **מתקיף לה רבא בר עולא**: וכי אטו מקרא זה בלויתן הוא מדבר!?

הרי **האי** קרא **ב"בהמות" בהררי אלף כתיב**!?[28]

אלא, אמר רבא בר עולא: כך אמר הכתוב: "יבטח", **אימתי "בהמות" בהררי אלף בטוחות** שלא ימותו? "כי יגיח ירדן אל פיהו" של לויתן, **בזמן**, כל עוד, **שמגיח ירדן בפיו של לויתן**.[29]

וממילא שמעת מינה: ירדן מתגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן, כדברי הברייתא.

[**סימן** לשלש מימרות שאמר רב דימי: **ימים, גבריאל, רעב**].

א. **כי אתא רב דימי** מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: מאי דכתיב** [תהילים כד א ב]: "לדוד מזמור, לה' הארץ [ארץ ישראל] ומלואה, תבל ויושבי בה [בשאר ארצות].[30] **כי הוא על ימים יסדה** [את ארץ ישראל], **ועל נהרות יכוננה**", מי הם הימים, ואלו הם

---

27. במגילה ה ב פירשו קרא דיהושע [יט לה]: "וערי מבצר, הצדים צר וחמת רקת וכנרת" רקת זו טבריא, כנרת זו גינוסר, אם כן משמע ש"ים כנרת" לאו היינו "ים טבריה".

28. שהרי למעלה ממנו אמר הכתוב: "הנה נא בהמות אשר עשיתי" וגו'.

29. הקשה המהרש"א: מדוע תלה בטחונם של "בהמות" בחיי הלויתן, ומדוע הם מובטחים בראותם בחיי לויתן יותר מבחיותם!?

ותירץ: איתא במדרש על פסוק "אחד באחד יגשו", "איש באחיו ידבקו" [איוב מא ח,ט] כי לעתיד הלויתן ובהמות בהררי אלף ילחמו זה בזה; הבהמות ינגחו אותו בקרניו וימיתו אותו בזנבו, והוא ישחוט אותו בסנפיריו.

ועל זה אמר הכא שרמז הכתוב אימתי בהמות בהררי אלף בטוחים להיות חי — כי יגיח ירדן לפיו של לויתן ולא כשהם ינגחו את הלויתן בקרנם, שאז גם הם אינן בטוחים שישחוט אותן הלויתן בסנפיריו כדאיתא במדרש.

ובריטב"א כתב: אימתי בהמות בהררי אלף בטוחות — שאינה יראה משום דין וגזירה שתבא אליהם בזמן שיגיח ירדן בפיהו של לויתן, כל זמן שישראל בגלות אדום אין פחד לשום אומה כי דינם לימות המשיח.

וב"עיון יעקב" פירש כי מסתמא ממיתין את הלויתן מתחילה, כיון דדג מליח מעלי מה שאין כן בשר מלוח כדאיתא לעיל בסמוך.

30. רש"י. [וכתב מהרש"א: משמע ליה דבארץ ישראל הכתוב מדבר כמפורש בקרא דבתר הכי דכתיב "מי יעלה בהר ה'" וגו'].

הנהרות?

אלו שבעה ימים וארבעה נהרות, שמקיפין ומסובבים **את ארץ ישראל.**

ואלו הן שבעה ימים שמקיפים את ארץ ישראל: **ימה של טבריא, וימה של סדום, וימה של חילת, וימה של חילתא, וימה של סיבכי, וים אספמיא,**[31] **וים הגדול.**[32]

ואלו הן ארבעה נהרות שמקיפים את ארץ ישראל: **נהר הירדן, ונהר הירמוך, ונהר קירומיון, ונהר פיגה.**[33]

ב. **כי אתא רב דימי** מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יונתן: עתיד** המלאך **גבריאל לעשות קניגיא עם הלויתן** [לעתיד לבא, יערוך גבריאל מלחמה עם הלויתן, לצודו בחכה ובחבל]. עה-א

שנאמר [איוב מ ו, כה]: "ויען ה' את איוב מן סערה ויאמר... **ה"תמשוך**[1] **לויתן בחכה, ובחבל תשקיע לשונו"** [הקדוש ברוך הוא שאל את איוב וכי אתה יכול לערוך ציד מלחמה עם הלויתן]!?

משמע, שהלויתן עומד לציד זה, אלא שאיוב אינו יכול לעשותו, ומי עתיד לעשות עמו קניגיא? — המלאך גבריאל.[2]

ואלמלא [אם לא] היה **הקדוש ברוך הוא עוזרו** לגבריאל, **אין יכול לו,** לנצחו.

כשם **שנאמר** ב"בהמות" [איוב מ יט]: "**העושו יגש חרבו**", שלרוב חזקו וגבורתו אין מי שיוכל לנצחו, אלא ה' אשר עשאו, הוא בעצמו יגיש אליו חרבו להכותו נפש.

כך גם את הלויתן, שהוא גדול וחזק מן ה"בהמות",[3] אי אפשר לשום בריה לנצחו,

---

31. כתב בהגהות יעב"ץ: מכאן נראה שאין "אספמיא" — "ספרד" שלועזין אותה איספני"א, והכי מוכח בפרק חזקת הבתים נו א דאיכא מאן דאמר שאספמיא היא מעשרה עממים. וספרד גם כן איננה ארץ שפניא באמת אלא ספרוים היא ספרד. [ראה עובדיה א כ ובמפרשים].

32. ב"ענף יוסף" הקשה: למה לא חשיב נמי ים המלח וים סוף ויהיה יותר משבעה ימים שמקיפים את ארץ ישראל!?

ותירץ בשם ספר "קצוי ארץ": ים סוף וים המלח וימה של סדום הוא אחד [ואכן בירושלמי כלאים ט ג איתא ימא של מילחא במקום ימה של סדום, ראה שם, ובילקוט שמעוני (תהילים כד) מנה ימה של עכו במקום ימה של חילתא].

ויש שפירשו: מדקאמר לעיל שירדן מתגלגל והולך לים הגדול משמע שים סוף וים הגדול אחד הם.

33. בספר הערוך איתא: קרמיון נהר הוא בדרך דמשק והוא "אמנה", פיגה הוא "פרפר" [ראה מלכים ב ה יב], ירמוך נהר הוא בדרך דמשק.

1. בפסוק נאמר "תמשוך" בלא ה"א, וכן היא גירסת "עין יעקב".

2. כתב הריטב"א: עתיד גבריאל לעשות קניגיא — דהיינו מלחמה עם לויתן עם שר אדום, כדכתיב [ישעיה סג א]: "מי זה בא מאדום" והקדוש ברוך הוא עתיד להפיל שרו וכו'. וראה מה שכתב הרשב"א בחידושי אגדות.

3. מהרש"א. [לפי זה מיושב מדוע לעיל לגבי קרא ד"יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו" הקשתה הגמרא: האי בבהמות בהררי אלף כתיב, ולא

ואף שגבריאל עושה עמו קניגיא, לא יוכל לנצחו אלא בעזרתו של הקדוש ברוך הוא.

ג. **כי אתא רב דימי** מארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן: בשעה שהלויתן רעב,**(4) הוא **מוציא הבל מפיו ומרתיח כל מימות שבמצולה.**

שנאמר [איוב מא כג]: **"ירתיח כסיר מצולה"**, כסיר קטן העומד אצל האש שהוא מעלה רתיחות תכופות ורצופות, כך הלויתן מרתיח את המצולה שהיא גדולה ועמוקה.(5)

ואלמלא היה הלויתן **מכנים** את **ראשו לגן עדן**, ריחו(6) כל כך קשה עד **שאין כל בריה יכולה לעמוד בריחו.**

ומנין שהלויתן מכניס את ראשו לגן עדן? **שנאמר** [שם]: "ירתיח כסיר מצולה, **ים ישים כמרקחה**", שהיות והלויתן הכניס את ראשו לגן עדן וקלט את ריחו, על כן נעשה הים כמרקחת של בשמים, על ידי הלויתן שמרתיח את מימיו.(7)

ובשעה שהלויתן צמא,(8) הרי הוא שותה מים מן הים **ועושה תלמים תלמים**, חפירות עמוקות **בים**, שנראות כתלמים של חרישה, **שנאמר** [שם כד]: **"אחריו יאיר נתיב"**, אחרי שתייתו של הלויתן מאיר נתיב הים, התלם שנוצר על ידו.(9)

אמר רב אחא בר יעקב: אין התהום חוזר לאיתנו, מרוב המים שחסרו, **עד שבעים שנה שנאמר** [שם] **"יחשוב תהום לשיבה"**, והרי **אין "שיבה" פחותה משבעים** שנה.(10)

למדנו לויתן מבהמות, ואילו כאן למדה הגמרא לויתן מבהמות. ראה שם במהרש"א].

4. כתב ב"בן יהוידע": נראה דלויתן אינו אוכל בכל יום, אלא אחת בשמיטה או פעם ביובל, ונבראים לו דגים גדולים למאכלו. [ראה לעיל עג א אזילנא לפומיה דלויתן].

5. רש"י. ובמהרש"א פירש: "רתיחה" שאמרו כאן היינו העלאת קצף. [כדלקמן פט ב: "במשורה" — שלא ירתיח].

6. מתוך שיש לו הבל וחמימות הרבה יוצא ריח קשה — רשב"ם. [בפרקי דרבי אליעזר פרק א איתא שיש ריח קשה לאדם שלא אכל כמה ימים].

7. כתב ב"בן יהוידע": נראה הכוונה שהלויתן מכניס את ראשו בתהום אשר מתחת לגן עדן, ונמצא תוקף ההבל יוצא ועולה באויר גן עדן שהוא מלא רוח טוב וריח טוב, ועל ידי כן מתמתק אותו הבל, ואחר שמתפשט ויצא משם אינו מזיק לבריות.

8. כתב ב"בן יהוידע" זמן שתייתו בודאי הוא טפי משבעים שנה, דהא קאמר להלן דאין תהום הנחסר מכח שתייתו חוזר לאיתנו עד שבעים שנה, ומוכרח לומר שיש בין שתיה לשתיה טפי משבעים שנה, והוא בסוף הזמן מרגיש בצמא ושותה, ואז עושה תלמים בים.

9. רבינו גרשום [וכן רש"י ואבן עזרא באיוב] מפרש "יאיר" — נראה, כי על ידי שתייתו נראים תלמים תלמים בים, והוא הנתיב אשר נראה בים, ובמהרש"א פירש "יאיר" מלשון ביקוע, כי בשתייתו הוא עושה תלמים וביקועים בנתיב הים.

10. כדתנן באבות ה כא: בן שבעים לשיבה.

כתב מהרש"א: מאמר זה בא להפליג את הבריאה על שם "מה רבו מעשיך ה'" כמו שכתב רשב"ם בריש פרקין. והרי כל שנותיו של אדם

שלש מימרות שאמר רבה בשם רבי יוחנן בשכר הצדיקים לעתיד לבא:

א. **אמר רבה**(11) **אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן.**(12) **שנאמר** על הלויתן

אינם אלא שבעים שנה, והלויתן בשתיה אחת עושה רושם בים כשיעור הזה, ואף על פי כן לא נברא אלא בשביל האדם, ולזה נסמך לו מאמרם עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים וכו׳.

11. גירסת ״ילקוט שמעוני״ כאן ובכל המימרות להלן [חוץ מן האחרונה]: אמר רבה **בר בר חנה** אמר רבי יוחנן, כמו שמצינו בכל הש״ס שרבה בר בר חנה אמר מימרות בשמו של רבי יוחנן.

ואף על גירסת אמר רבה אמר רבי יוחנן אין לתמוה, ראה מה שכתבו תוספות ביבמות עח א ד״ה חזיתיה.

12. א. כתב הריטב״א: ענין לויתן שמרתיח לגן עדן וכי יעשו ממנו ישראל סעודה, הכל מובן מדברינו [שלויתן הוא אדום] כמו שנאמר [במדבר כד ח]: ״יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם״.

ב. כתב הרשב״א [בפירושי אגדות הש״ס]: אל תרחיק להיות לצדיקים לעולם הבא סעודה כפשטי הדברים, שאין תכלית באותם הסעודות כוונת המאכל לצד מילוי הכרס ולהנאת הגרון, שאין זה עניין העולם הבא, אלא שכבר נודע שבקצת המאכל והמשתה יעוררו כוחות הגוף, ובהתעורר כוחות הגופניות יתעוררו ויתחזקו גם כן כוחות הנפש לאיזה עניין שיכון אליו האוכל להמשיכם ולהישירם אליו, לפי שהמאכל והמשתה סבות גדולות לשמחת הלב ולהרחיק העצבון והדאגה, ומן הידוע כי ברבות השמחה יתחזק הכח השכלי שיש בנפש, ויהיה יותר מוכן להשיג מושכלות.

והוסיף הרשב״א: ואפשר שאותן המאכלים זכי הטבע מאד בתחלת הבריאה להיותם מרבים השכל בטבעם, כענין שכתוב [בראשית ג ו]: ״ונחמד העץ להשכיל״.

ועם היותינו לוקחים הדברים כפשטן אל תקשה עלינו ממה שאמרו רבותינו ז״ל [ברכות יז א]: העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, לפי שאנו מאמינים שעולם הבא יכנסו בו הצדיקים בגופותיהם, ויהיו בו כענין משה בסיני, ואם תרצה לומר — כענין אליהו וחנוך שאמרו רבותינו ז״ל שנעשה בשרן כלפידי אש, וכל שפעולות הגוף מתחלפות מענין להפכו, על כל פנים רגע אחד יפריד בין הפעולה הראשונה לשנייה, ואם כן על כל פנים יהיה לפעולה הראשונה רגע שבה יושלם ניהוגה, ואחר יתחיל הניהוג השני החדש, ואולי אותה סעודה המעותדת לצדיקים לעתיד לבא תהיה סוף הזמן שנוהג בו ענין פעולות גופניות כמאכל ומשתה, ואחריה יתבטל מהם הניהוג ההוא, ויהיו יושבים ועטרותיהם בראשיהם מתעדנים מזיו השכינה.

ג. וב״עין יעקב״ הביא ב״חידושי גאונים״ מאמר הזוהר הקדוש ראה שם באורך. [ובתוך הדברים איתא שם שאכילה ושתייה זו היא השגה שלימה, והובא שם קרא ד״ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו״ [שמות כג יא] וראה שם בתרגום שתירגם: ״והוו חדן בקורבניהון דאתקבלו ברעוא כאילו אכלין ושתן״].

בספר אבן שלמה [פרק יא אות יא] כתב: ״סעודת לויתן״ הוא הדעת אשר תתרבה בארץ שהוא השמחה הגדולה שאין למעלה הימנה, וכן משה רבינו ע״ה נקרא ״לויתן״ ועל זה נאמר [תהילים קד כו]: ״יצרת לשחק״ והוא השעשוע של הקדוש ברוך הוא עם הצדיקים שמחדש להם התורה, וכמו שכתוב [שמות כד יא]: ״ויחזו את

[שם מ ל]: **"יכרו עליו חברים".**

ואין "כרה" אלא סעודה, שנאמר [מלכים ב ו כג]: **"ויכרה להם כרה גדולה ויאכלו וישתו".**

ואין "חברים" אלא תלמידי חכמים,(13) **שנאמר** [שיר השירים ח יג]: **היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעיני".**

וכך אמר הכתוב: "יכרו", יסעדו, "עליו", על בשרו, "חברים", תלמידי חכמים וצדיקים.

והשאר, שארית בשרו של הלויתן, **מחלקין אותו ועושין בו סחורה בשוקי ירושלים,**(14) **שנאמר** [שם]: **"יחצוהו בין כנענים",** יחלקו את בשרו בין "כנענים" — סוחרים.

והרי **אין "כנענים" אלא תגרים** וסוחרים, **שנאמר** [הושע יב ח]: **"כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב"** ותרגומו: "לא תהויין כתגרין, דבידיהון מוזנון דנכל, למינס רחמין".

ואיבעית אימא: אין "כנענים" אלא תגרים, **מהכא** [ישעיה כג ח]: **"אשר סוחריה שרים,**

האלהים ויאכלו וישתו", והראיה היא ההשגה והוא האור הגנוז לצדיקים, ויהיה פנימיות התורה בהתגלות כמו עכשיו פשוטו של תורה, ועל כן יהיה חירות מכל המקטרגים, וכמו שכתוב [ישעיה יא ט]: "לא ירעו ולא ישחיתו" וגו' "כי מלאה הארץ דעה" וגו' וכן "יין המשומר" הוא סודות התורה שיתגלו על ידי משה, ועל אותו הזמן נאמר [תהלים קד לא]: "יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו". ובביאור הגר"א לאיוב ג כא כתב: ענין תענוג עולם הבא יהיה נוסף בכל עת מתוספת השגת אלוקותו יתברך ועומק תורתו לבלי קץ, ובכל פעם נוסיף דעת לדעת אותו יותר ויותר ותתגבר תשוקת הנפש להתדבק בו יתברך, ותהיה עודפת והולכת רגע אחר רגע, והוא אשר קראו חז"ל "סעודת לויתן" וביאורו: לויתן עניין "דבקות" כמו שנאמר [משלי א ט]: "לוית חן".

13. א. המהרש"א הביא כאן את דברי הרמב"ם [בפירוש המשניות לדמאי פרק ב משנה ג]: "חבר" נקרא תלמיד חכם, וכן יקראו לתלמידי חכמים "חברים", ואולי נקראו בזה השם כי חברתם נאמנה, כי היא חברה לשם שמים.

ב. בתרגום ובפירוש אבן עזרא שם פירשו "חברים" — תלמידי חכמים. [אמנם ברש"י ובמדרש רבה פירשו דהיינו מלאכי השרת].

והנה לעיל אמרו שהקדוש ברוך הוא עתיד לעשות סעודה ל"צדיקים" והכא קאמר "תלמידי חכמים" משמע דצדיק היינו תלמיד חכם. [וראה עוד בר"ן קידושין לג א שכתב לענין קימה לפני תלמיד חכם: שלא ציוותה התורה בחכם אלא מפני שהחכמה מביאה לידי מעשים, אלא שלא פירשה תורה במעשה כמו שפירשה בחכמה, לפי שאין הכשר המעשה גלוי כמו שיתרון הכשר החכמה נראה לכל, על כן מי שהוא מוחזק כבעל מעשים ואין ספק בעניינו כרב יחזקאל (ראה שם לג ב) עומדין מפניו. ולדעת הרמב"ן רב יחזקאל היה זקן על כן קמו לפניו ולא מחמת מעשיו דלא אשכחן קימה מפני בעל מעשים].

14. א. כתב מהרש"א: דקדק לומר בשוקי ירושלים, כי לא יהיו אוכלים את בשרו רק במקום קדוש תוך חומות ירושלים כשאר קדשים קלים, ורוב הקונים שם בשוקי ירושלים דבר מאכל הוא ממעות מעשר שני שהוא קודש שאי אפשר להוציא רק בדבר מאכל תוך חומות ירושלים.

ב. כתב ב"בן יהוידע": הצדיקים שיעשה להם

כנעניה נכבדי ארץ"

ב. **ואמר רבה אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סוכה**, גג מלמעלה וארבע דפנות,[15] **לצדיקים, מעורו של לויתן, שנאמר** על הלויתן [איוב מ לא]: "**התמלא בסוכות עורו**".

ולא כל אחד זוכה לסוכה מעורו של לויתן, ואכן, מי **שזכה** במעלת תורתו ומעשיו — **עושין לו סוכה** מעורו של לויתן.

אבל מי **שלא זכה** כל כך, **עושין לו צלצל**, צל בעלמא — סיכוך בלא מחיצות, **שנאמר** [שם]: **ובצלצל דגים ראשו**", לראשו יהיה צל עור הדג הגדול — לויתן.

ואף ב"צלצל" אין כל אחד זוכה, מי שאכן **זכה** בכך, **עושין לו**, על כל פנים, **צלצל** מעורו של לויתן.

הקדוש ברוך הוא סעודה מבשרו של לויתן הם החכמים בעלי תורה, וגם בעלי מצות שהחזיקו ביד עמלי תורה.

ואחר שהם שבעים מחלקים את הנשאר מן הבשר לשאר אנשים מישראל שהם היו המון העם.

ואמר שעושים בו "סחורה", אין הכוונה שמוכרים אותו בדמים חס ושלום, אלא מפני שהאוכל מבשר לויתן מתחכם, על דרך שאמרו חז"ל גבי מן היורד מן השמים, וכיון דאוכלים אותו, המון העם מתחכמים בתורה ומקבלים שכר על השגתם בתורה, ואז הצדיקים אשר נתנו להם הבשר הזה בטובת עין חולקים עמהם בשכר התוספות שנוסף להם על ידי הבשר שנתנו להם, ולזה קרי ליה סחורה, כי מוכרח שיהיו המון העם שאכלו הבשר הזה להיות להם תוספת ויתרון מאד על מה שהיו, ובזה היתרון והתוספות חולקים בעלי הבשר.

וב"תורת חיים" כתב: הסעודה תהיה בעדן גן אלהים שמה יאכלו תלמידי חכמים הצדיקים לפני האלהים מגופו של לויתן דהיינו בשרו שהוא אור צח אור בהיר יותר מעורו.

אבל הסוחרים בעלי מעשים טובים אשר החזיקו בלומדי תורה לא יזכו למדריגה הגדולה הזאת לאכול מבשר לויתן לפני האלהים בגן עדן, אבל יזכו לאכול ממנו בשוקי ירושלים של עולם הבא... והיינו דקאמר והשאר — מה שישאירו תלמידי חכמים מסעודתן, חולקים אותו ועושין בו סחורה בשוקי ירושלים, לפי שדרך הסוחרים כך הוא, לפעמים מקבלים דמי סחורה מיד על מנת להעמיד הסחורה ללוקח לזמן יריד פלוני, ככה הסוחרים שהחזיקו בלומדי תורה והוציאו ממונם בעולם הזה על מנת לקבל שכרן בעולם הבא עם תלמידי חכמים, צריכין תלמידי חכמים להעמיד ולהשלים להם סחורתן משכר העולם הבא ויחלקו להם ממותר בשר לויתן, ולכך קאמר ועושין בו סחורה, מיהו עיקר הסעודה לתלמידי חכמים דוקא הוא, כמו שאמר בהדיא: ואין חברים אלא תלמידי חכמים. [וכתב שם דמה שאמרו (פסחים נג ב): המטיל מלאי לתלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה, מטיל מלאי שאני שעיקר לימודו של התלמיד חכם על ידו הוא והוה ליה כיששכר וזבולון שעשו שותפות בהדי הדדי לכך אוכלים חלק כחלק, אבל מסייע בעלמא לא יזכה לסעודה גופה כי אם אל הנותר ממנה, וראה מה שהביא ה"תורת חיים" ראיה לדבריו מן הירושלמי במגילה]. וראה עוד בפירוש הרי"ף ו"עיון יעקב" על "עין יעקב".

15. רשב"ם. [וראה ברש"ש שרצה לפרש: סוכה — גג, צלצל — חגורה].

ומי שלא **זכה** כל כך, **עושין לו** מעורו של הלויתן **ענק**, תכשיט סביב הצואר, **שנאמר** על התורה והמוסר [משלי א ט]: "כי לוית חן הם לראשך, **וענקים לגרגרותיך**".(16)

ואף בענק מעורו של לויתן אין כל אחד זוכה, אלא מי שזכה וראוי הוא לכך, **עושין לו ענק**.

ומי שלא **זכה** כל כך, **עושין לו קמיע**, דבר מועט שקושרו לתלות בצוארו כמין קמיע, **שנאמר** [איוב מ כט]: "**ותקשרנו לנערותיך**".(17)

והשאר, שארית עורו של לויתן, **פורסו הקדוש ברוך הוא על חומות ירושלים**, וזיוו של העור **מבהיק מסוף העולם ועד סופו**.(17*)

שנאמר [ישעיה ס א—ג]: "קומי אורי כי בא אורך, וכבוד ה' עליך זרח. כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים, ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה. **והלכו גוים לאורך**,(18) **ומלכים לנוגה זרחך**".

אמר הנביא בנבואת העתיד לכנסת ישראל [ישעיה נד יא—יב]: "הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך ויסדתיך בספירים. **ושמתי כדכד שמשותיך**, ושעריך לאבני אקדח, וכל גבולך לאבני חפץ".

אמר רבי שמואל בר נחמני: פליגי, נחלקו **תרי מלאכי ברקיעא**, ממה יהיו האבנים של חומות ירושלים(19) לעתיד לבא.

---

16. כתב מהרש"א: האי קרא ד"וענקים לגרגרותיך" לא כתיב בהאי עניינא, וקרא הוא בספר משלי, ורישיה דקרא: "כי לוית חן הם לראשך" דריש ליה תחת "ובצלצל דגים ראשו", אלא שהתלמוד קיצר הכא, ולא הזכיר רק סיפא דקרא: "וענקים לגרגרותיך". והוא כוונת הפייטן: "לקשור לוית צלצל דגתו" שהרכיב שני הכתובים שנדרשו על הגנת הראש שהוא המדרגה השניה.

17. כתב מהרש"א: לפי שיש בעניין לימוד התורה ועשיית המצות ארבע מעלות, על כן נאמרו כאן ארבעה חילוקים בעניין עורו של לויתן:

יש העושה לשמה, ויש עושה שלא לשמה רק לשם גמולו מאתו יתברך, ויש שלא לשמה רק גמול מאדם, ויש העושה כדי שיהיה נקרא רב וחשוב וכדי לקנטר.

ולזה אמר: **זכה** שעושה לשמה **עושין לו סוכה** שהיא מצות סוכה לשמה. **לא זכה** רק לשלם גמול מאתו יתברך, אין **עושין לו** רק **צל** להגין על ראשו מיום הדין שלעתיד ולא סוכה לשמה. ואם **לא זכה** אף לזאת המדריגה רק שעושה לשם גאוה ותפארת לו שהוא נקרא רב **נעשה לו ענק לגרגרותיו** שאינו עשוי רק לתפארת ולחשיבות כפי כוונתו ומחשבתו.

ואמר עוד **לא זכה** גם בזה רק למדרגה היותר פחות דהיינו לקבל גמול מאדם **נעשה לו קמיע** בעלמא שאין בו שום צורך רק לפי הדמיון כדאמרינן לענין שבת ולא בקמיע כו' [שבת ס א].

17*. והוא "אור הגנוז" שאדם רואה בו מסוף העולם ועד סופו — הגר"א.

18. דריש "לאורך" כמו "לעורך" בעי"ן שהוא מתחלף אל"ף בעי"ן [שהם קרובים בלשון, ומצינו בכמה מקומות שמחליפים אותיות שמוצאתן אחד זו בזו, וכן הכא אותיות אחה"ע קרובות זו לזו] — מהרש"א.

19. "שמשותיך" היינו חומותיך — רשב"ם,

ומי הם שני המלאכים שנחלקו בדבר? — **גבריאל ומיכאל.**[20]

ואמרי לה, יש אומרים: **תרי אמוראי במערבא** [ארץ ישראל] הם שנחלקו בדבר זה, **ומאן אינון** אותם אמוראים? **יהודה וחזקיה בני רבי חייא.**

חד מהם [מן המלאכים, ואמרי לה: חד מן האמוראים], **אמר:** אבני חומות ירושלים יהיו לעתיד לבא מאבן טובה שנקראת **"שוהם".**

וחד מהם **אמר:** אבני חומות ירושלים יהיו לעתיד לבא מאבן טובה שנקראת **"ישפה".**

אמר להו הקדוש ברוך הוא: להוי כדין וכדין. הן כדברי זה והן כדברי זה.

וזהו שאמר הכתוב: "ושמתי כדכד שמשותיך" "כדכד" נוטריקון כדין וכדין, כדברי שניהם יהיה, וחומת ירושלים תבנה מ"שוהם" ומ"ישפה".[21]

ואף על פי שמקרא זה קדם הרבה לבניו של רבי חייא, כך נתנבא ישעיה: חומת ירושלים עתידה להבנות כדברי כל המפרשים.[22]

ומהו שאמר הכתוב [שם]: **"רשעריך לאבני אקדח"?**

כי הא דיתיב רבי יוחנן, וקא דריש: עתיד הקדוש ברוך הוא להביא אבנים טובות ומרגליות שהם באורך **שלשים** אמה **על** רוחב **שלשים** אמה **וחוקק בהן** חקק ברוחב **עשר** אמות **על** גובה **עשרים** אמות כשיעור פתחו של היכל,[23] **ומעמידן בשערי ירושלים.**

וראה במהרש"א.

20. ואליהו הוא שגילה לחכמי הש"ס את מחלוקתם של המלאכים — תוספות.

ב"עין יעקב" יש גירסא: פליגי ביה תרי אמוראי בארעא יהודה וחזקיה בניו של רבי חייא ותרי מלאכי ברקיעא מיכאל וגבריאל. ותמה ב"בן יהוידע": איך הקדים יהודה וחזקיה למיכאל וגבריאל!? ותירץ: להודיע דהמלאכים הוו פליגי בזה אחר דאפליגו תרי אמוראי בארעא.

21. רשב"ם. וראה במהרש"א שאבנים אלו [שוהם וישפה] הם בטור הרביעי של אבני החושן כנגד אור הגאולה הרביעית, והם אבני יוסף ובנימין, כי בגאולה הרביעית יהיה תחילה אור ישראל על ידי משיח בן יוסף, ואורו של ירושלים שהיא בחלקו של בנימין.

ובתוספות פירשו: כדין וכדין היינו פוך וספיר, כי לעיל מינה [פסוק יא] נאמר: "הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך ויסדתיך בספירים" ועל זה נתנבא ישעיה [בפסוק יב]: "ושמתי כדכד שמשותיך", כלומר: שמשותיך יהיו **כדין וכדין** היינו פוך וספיר דלעיל.

22. רשב"ם. [ויש שפירשו דברי רשב"ם כך: אין לתמוה איך יתכן שהנביא התייחס אל דברי האמוראים, כי הנביא התייחס באופן כללי לכל הביאורים שיאמרו בזה וראה בפירוש הרי"ף על "עין יעקב". וצריך לומר שהגמרא היא שפירשה כך את דברי הנביא, אבל בני רבי חייא סברו שאבנים אלו יהיו או של שוהם או של ישפה].

ובריטב"א כתב: איפליגו בה תרי מלאכי ברקיע, פירוש: בשעה שבא מראה הנבואה ההיא לנביא, זה אומר כדין וזה אומר כדין, אמר הקדוש ברוך הוא תהוי כדין וכדין — אז אמר הנביא "ושמתי כדכוד שמשותיך" כלומר כדין וכדין. וראה עוד במהר"ל.

23. מהרש"א, ראה שם.

לגלג עליו אותו תלמיד ושאלו: הרי **השתא** אפילו **כגודלה** של **ביעתא דציצלא** [שם עוף קטן] **לא משכחינן** אבנים טובות ומרגליות.

וכי אטו לעתיד לבא **כולי האי**, אבנים טובות ומרגליות כל כך גדולות **משכחינן**!?

לימים, לאחר זמן, **הפליגה ספינתו** של אותו תלמיד **בים**, **וחזא**, ראה שם, **מלאכי השרת דיתבי וקא מינסרי** [מנסרים] **אבנים טובות ומרגליות שהם שלשים על שלשים** אמה, **וחקוק בהן עשר** אמות רוחב, **ברום** [גובה] **עשרים** אמה.

אמר להו, שאל התלמיד את מלאכי השרת: **הני** אבנים טובות ומרגליות שאתם מנסרים, **למאן**, למי הם מיועדים?

אמרו ליה מלאכי השרת: **שעתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בשערי ירושלים**, כדברי רבי יוחנן.

אתא אותו תלמיד **לקמיה דרבי יוחנן. אמר ליה** התלמיד לרבו: **דרוש רבי, לך נאה לדרוש, כאשר אמרת — כן ראיתי.**

אמר לו רבי יוחנן: **ריקא** [אדם ריק] וכי **אלמלא ראית** בעיניך **לא האמנת!?**

אם כן, **מלגלג על דברי חכמים אתה!** (24)

נתן רבי יוחנן **עיניו בו ונעשה** אותו תלמיד **גל של עצמות**, כמת שנרקב בשרו ונפל ממנו מזמן רב, ולא נשאר ממנו אלא גל של עצמות. (25)

מיתיבי מברייתא על דברי רבי יוחנן שאמר שגבהם של שערי ירושלים יהיה רק עשרים אמה:

נאמר בתורה [ויקרא כו יג]: "**ואולך אתכם קוממיות**", ומה הוא "קוממיות"? (26)

---

24. משמעות הדברים היא שמעיקרא, כאשר לגלג עליו אותו תלמיד, לא הקפיד עליו רבי יוחנן [ראה עוד שבת ל ב] ופירשו האחרונים בטעם הדבר כי מתחילה תלה רבי יוחנן את דברי תלמידו בכסילות וחסרון הבנה, ולא באפיקורסות וחוסר אמונה, אבל כאשר בא התלמיד ואמר לרבו ראוי אתה לדרוש היות ואני ראיתי בעיני, הוכיח סופו על תחילתו שליגלוגו מתחילה נבע מחמת אפיקורסות ועל כן הקפיד עליו רבי יוחנן והענישו.

וכך אמרו ב"ילקוט שמעוני": הוה תמן חד אפיקורוס, אמר: אפילו כהדא ביעתא דשפנינא לית אנן משכחין והדין יתיב הכדין, עם שהוא מפרש בים הגדול שקעה ספינתו בים וירד לעמקי תהום וראה מלאכי השרת כו' אמר לו סבא סבא כל מה דאת יכיל למגלג [לשון סיפור דברים] גלוג למשבחא שבח, דאלולא חמון עיני לא הוינא מהימנא, אמר ליה ואילו לא חמון עינך לא הויתא מהימנא למילי דאורייתא, תלא עינוי ואסתכל ביה מיד נעשה גל של עצמות. [וראה עוד שם מעשה בחסיד אחד כו'].

25. רש"י שבת לד א, ראה במהרש"א.

26. בפשוטו מקרא זה מדבר על יציאת מצרים, וניסי יציאת מצרים הם ראייה על העתיד לבא בגאולה האחרונה, ולפי זה יתפרש "קוממיות" — בקומה זקופה, וכן הוא בפירוש רש"י על התורה ופירוש אחד בתורת כהנים.

אך כאן דרשו חז"ל שסיפא דקרא: "ואשבור מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות" קאי על לעתיד לבא, ראה בפירוש המלבי"ם אות טז.

קודם שחטא אדם הראשון, היה גובהו מן הארץ עד לרקיע, ואחר שסרח מיעט הקדוש ברוך הוא את גבהו והעמידו על מאה אמה.

רבי מאיר אומר: מאתים אמה תהיה קומתם, **כשתי קומות של אדם הראשון**, שהרי כך משמעות לשון "קוממיות" בשני ממי"ן — שתי קומות.[27]

רבי יהודה אומר: מלמד **שמאה אמה** תהיה קומתם, **כנגד היכל וכתליו**, שהיה גובה כל ההיכל עם תקרתו ועלייתו מאה אמה.

ומנין שלעתיד לבא תהיה קומתם כהיכל?

שהרי נאמר [תהילים קמד יב]: **"אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם, בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל"**, מה היכל מאה אמה אף בנינו ובנותינו יהיו גבוהים מאה אמה,

ועתה תיקשי לרבי יוחנן: היאך יכנסו לירושלים בפתח של עשרים אמה בלבד, הלא יהיו גבוהים מאה ומאתים אמה ואי אפשר להם להכנס בשער נמוך כל כך!?

ומשנינן: אכן, שערי ירושלים יהיו גבוהים לעתיד לבא כפי הראוי למדת קומתם של ישראל, **וכי קאמר רבי יוחנן:** עשר אמות רוחב על רום עשרים, **לכווי דבי זיקא**, לחלונות העשויין לאויר,[28] ועל חלונות החומה אמר הכתוב "ושעריך לאבני אקדח".

ג. **ואמר רבה אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק.**

שנאמר [ישעיה ד ה—ו]: **"וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ועשן ונוגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה.** וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר".

"ענן יומם" — חופה אחת.

"ועשן" — חופה שניה.

"ונוגה" — חופה שלישית.

"אש" — חופה רביעית.

"להבה" — חופה חמישית.

"חופה" — חופה שישית.

"וסוכה תהיה לצל יומם" — חופה שביעית.[29]

---

27. רשב"ם. וראה במהרש"א ורש"ש.

28. שתהיה הרוח מנשבת בהם — רבינו גרשום.

29. רשב"ם. וברש"ש הקשה: איך יתכן שעשן שניתן לעונש, כדלקמן, ייחשבו בכלל חופות הכבוד!?

עוד הקשה: הרי "להבה" איננה חופה בפני עצמה, אלא הגדרה לחופת "אש" — שאיננה אש של גחלים אלא אש להבה!?

על כן פירש הרש"ש: הרי סיום המקרא הוא כך: "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר", אם כן אכניס תחתיהם "ולמחסה ולמסתור" שמלת "וסוכה" ברישא דקרא קאי גם עלייהו.

וב"בן יהוידע" כתב: הנה ודאי אלו השבע חופות הם שבע מדרגות של אור גדול צח וזך ובהיר ונהיר מאד, ומה שאמר הכתוב עשן ואש

ומה שאמר הכתוב: "כי על כל כבוד חופה", **מלמד שאין** שכרם של כל הצדיקים שוה, אלא **כל אחד ואחד עושה לו הקדוש ברוך הוא חופה לפי כבודו.**(30)

ותמהינן: **עשן בחופה למה**, מה צורך יש בו!?

אמר, פירש, **רבי חנינא: שכל מי שעיניו צרות בתלמידי חכמים בעולם הזה**, ואינו רוצה להנות אותו מנכסיו, **מתמלאות עיניו עשן לעולם הבא.**

ותמהינן: **אש בחופה למה**, מה צורך יש בה!?

אמר, פירש, **רבי חנינא: מלמד שכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבירו**, הקטן נכוה מחופתו של חבירו הגדול ממנו,(31) **אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה.**(32)

כיוצא בדבר זה, **אתה אומר** במשה ויהושע.

נאמר [במדבר כז יח—כ]: "ויאמר ה' אל משה, קח לך את יהושע בן נון, איש אשר רוח בו, וסמכת את ידך עליו. והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וציויתה אותו לעיניהם. ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל".

ולהבה, אין הכוונה שהחופה תהיה מן עשן או אש או להבה, אלא לעולם החופה היא אור צח וזך, ומכנה את האור בשם עשן, או בשם אש או בשם להבה, ועל זה שואלת הגמרא עשן בחופה למה וכו'.

ורבינו תם פירש: שבע החופות הם: א. ענן, ב. יומם — להאיר, ג. עשן — ליפרע ממי שצרות עין בו, ד. נוגה, ה. אש וקטן ממנו נכוה, ו. להבה ז. לילה — למנוחה ושינה — תוספות ישנים.

30. בפשוטו, יש לפרש: לפי כבודו של כל צדיק וצדיק, לפי הכבוד המגיע לו על פי תורתו ומעשיו, אך המהרש"א פירש: "כבודו" — של הקדוש ברוך הוא, כי התלמידי חכמים הם העוסקים בעולם הזה בכבוד שמים, כמו שכתוב "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", ואמר כי כפי מה שנתגדל כבוד שמים על ידי תלמיד חכם בעולם הזה, תהיה החופה לאותו תלמיד חכם לעתיד.

31. אין זה מטעם הקנאה אשר תפול רק בחסרי הדעת, אלא מפני ראותו עצמו חסר מן השלמות מדרגה שהיה יכול להשיגה כמו שהשיגה חברו — "מסילת ישרים" פרק ד.

32. ראה במהרש"א שביטוי זה נאמר על מי שאין לו שום מעלה, כי אמנם כל אחד נכוה ממה שיש לחבירו שום דבר מצוה והוא אין לו, אבל בושה וכלימה שייכת במי שאין לו שום מעלה ומדריגה. [וכן במשה ויהושע, ראה שם].

וב"תורת חיים" פירש שהפרש המעלות שבין צדיק לצדיק הוא כל כך גדול עד שהבושה גדולה מאד, ראה שם.

והגר"א [משלי יב ח] כתב: שלשה ענשים בגן עדן: א. הלומד לא לשמה רק על מנת לקבל פרס, יש לו חופה בגן עדן, אך הוא **נכוה** מחופתו של חבירו שלמד לשמה.

ב. הלומד על מנת שיקרא רבי, והיינו בשביל כבוד, **יתבייש שם מעצמו.**

ג. מי שלומד על מנת לקנטר, **יתבזה שם מאחרים.** וזהו שאמרו: מלמד שכל אחד נכוה מחופתו של חבירו, אוי לאותה בושה, אוי לאותה כלימה, וזהו השלשה דינים: נכוה, בושה מעצמו וכלימה מאחרים.

וממה שאמר הכתוב: "**ונתתה מהודך עליו**" ולא אמר ונתת הודך עליו, משמע: "מהודך" **ולא כל הודך**.

זקנים שבאותו הדור, שהכירו את מעלתו של משה ואת מעלתו של יהושע, **אמרו: פני משה** הרי הם **כפני**, כאורה של **החמה**, ואילו **פני יהושע** אינם אלא **כפני הלבנה**.

אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה, שבזמן מועט נתמעט הכבוד כל כך, שהרי יהושע הוא נביא ומלך כמשה, ולא יכול להגיע לכבודו.[33]

אמר רבי חמא ברבי חנינא: עשר חופות עשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון בגן עדן.

שנאמר [יחזקאל כח יג]:[34] "**בעדן גן אלהים היית, כל אבן יקרה** מסוכתך, אודם פטדה ויהלום תרשיש שוהם וישפה ספיר נופך וברקת וזהב".

והרי אמר הכתוב "כלל": "כל אבן יקרה מסוכתך", ואחר כך פירט ומנה עשרה מינים של אבנים יקרות מאודם ועד זהב, נמצאת למד: עשר חופות עשה הקדוש ברוך לאדם הראשון בגן עדן.

מר זוטרא אמר: אחת עשרה[35] חופות עשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון בגן עדן, **שנאמר: "כל אבן יקרה"**, ואין כאן "כלל" שבאים אחריו פרטי הכלל, אלא אף זו חופה בפני עצמה, ועם מה שמנה הכתוב מאודם עד זהב, נמצאו אחת עשרה חופות לאדם הראשון.

אמר רבי יוחנן: חופותיו של אדם הראשון היו חשובות מאוד, **והגרוע** ביותר **שבין כולן**, בין החומרים מהם נעשו החופות, הוא **זהב**, וראייה לכך — **דהא קא חשיב ליה**, לזהב, **לבסוף**, אחר כל שאר החופות, משמע שהוא הגרוע שבכולן, וממה שחופת הזהב היתה החופה הפחותה ביותר מכל חופותיו של אדם הראשון, יש ללמוד על חשיבותן וערכן המיוחד של שאר חופותיו, שהוזכרו לפני חופת הזהב.[36]

פרשה זו שביחזקאל, בה הוזכרו חופותיו של אדם הראשון, תוכחה היא לחירם מלך צור

---

33. רשב"ם. וכתב ב"תורת חיים" שענין פני משה ופני יהושע הוא ביטוי לקרני ההוד להם הם זכו וקרני ההוד הם עיקר גדול להנהיג את ישראל, שעל ידם היו יכולים לסבול כל אחד לפי דעתו, ראה שם. [ובמהרש"א פירש מה שאמרו אוי לאותה בושה כו' בענין אחר, ראה שם. וב"חידושי גאונים" על עין יעקב בשם "בית אלקים"].

34. מקרא זה נאמר לחירם מלך צור, שנתגאה ועשה את עצמו "אלוה", כדלקמן, וכך אמר לו יחזקאל הנביא בשליחותו של הקדוש ברוך הוא: וכי סבור אתה להיות כאדם הראשון שהיה בגן עדן והיו לו כל חופות הללו אודם פטדה וכו'.

35. ענינו של מספר החופות, ראה בפירוש הריטב"א ובמהרש"א.

36. כתב מהרש"א: כוונת מאמר זה להראות הפלגת עניין [חטאו של אדם הראשון], כי קודם החטא היה הזהב — הגרוע בעשר מעלות כבודו, ואילו אחרי החטא נחסר מכבודו אף הזהב, שהרי אמרו חז"ל שלא היה העולם ראוי להשתמש בזהב לולא בניין בית המקדש

שנתגאה ועשה את עצמו "אלוה".[37]

ודנה הגמרא: **מאי "מלאכת תופיך ונקביך בך** ביום הבראך כוננו", שנאמר בסיפא של אותו מקרא המדבר בחופות כבודו של אדם הראשון?

אמר רב יהודה אמר רב: אמר לו הקדוש ברוך הוא לחירם מלך צור: כשבראתי את עולמי, **בך נסתכלתי** וידעתי שאתה עתיד למרוד בי ולעשות את עצמך "אלוה", **ועל כן בראתי נקבים נקבים באדם** שמוציאים **ריעי**.[38]

ו"ביום הבראך", באותו יום שנתתי אל לבי שתהיה נברא, כבר "כוננו" הנקבים שבאדם, שהם כתוף שהוא חלול ומנוקב,[39] והיה עליך להתבונן בחסרונך ולא להתגאות.

ואיכא דאמרי: "מלאכת תופיך ונקביך בך" שאמר הקדוש ברוך הוא לחירם מלך צור, מלאכת הקבר היא, שהוא חלול כמו תוף,[40] **והכי קאמר** ליה: **בך נסתכלתי**

וקנסתי עונש **מיתה על אדם הראשון**.[1] עה-ב

והמשכן.

37. חירם מלך צור הוא ששלח ארזים לבנין בית המקדש הראשון, וזכה להאריך ימים כל זמן הבית, עד שנתגאה ואמר: אף שילוד אשה אני מכל מקום הריני חי וקיים לעולם, את כולם קברתי ואני חי, הרי "אל" אני.

הוא בנה לעצמו בלב הים מבנה הדומה לשבעה רקיעים וישב ב"רקיע" העליון שבו, ואמר: מה הקדוש ברוך הוא מושבו בלב ימים ובשבעה רקיעים, אף אני כן. סופו של חירם היה שנבוכדנאצר מלך בבל הורידו מכסאו, השפיל אותו והרגו במיתה משונה מאד — "ילקוט שמעוני" יחזקאל כח. [ב"ילקוט" שם מובא בשם המדרש ובשם אבות דרבי נתן דעת אחרים האומרים שחירם מלך צור זכה ולא טעם טעם מיתה ונכנס חי לגן עדן].

38. דבר זה מהוה סתירה ל"אלהות", ראה שמות ז טו: "לך אל פרעה הנה יוצא המימה" ופירש רש"י: לנקביו, שהיה עושה עצמו אלוה ואומר שאינו צריך לנקביו, ומשכים לנילוס ועושה שם צרכיו.

ובריטב"א כתב: להראות חסרונו, ברא הקדוש ברוך הוא באדם הרבה מיני טינופות שאין כמותם בשאר בעלי חיים.

39. רשב"ם. וכן תרגם יונתן: "בכן ראים לבך, ברם לא אסתכלת בפגרך דאתעביד חללין ונקבין דאינון צורכך דלא אפשר לך דתתקיים בלא בהון." ורש"י ביחזקאל כתב: ועשיתי בך מלאכת תופים ונקבים רוח בקול זמר בתוף.

40. רשב"ם. ומהרש"א כתב דגם לדעה זו "תופיך ונקביך" הם הנקבים שבגופו של אדם, ובהם עצמם האדם עלול לקבל את המיתה, כדאמרינן: "שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך."

וב"עץ יוסף" כתב על פי "מדרש רבה" [בראשית ט ה] ד"בעדן גן אלהים היית" קא דריש, אתה הוא שגרמת לאותו שבעדן שימות ו"היית" מלשון "ושנתו נהיתה עליו" [דניאל ב א] — אתה הכנעת את אותו שבגן עדן, שמת בשבילך — "יפה תואר". [וכעין זה בפירוש מהרז"ו שם].

1. משמע שלולא חירם מלך צור לא היה גוזר הקדוש ברוך הוא מיתה על אדם הראשון, אף על פי שאדם הראשון חטא.

ולדברי מהרש"א [ראה הערה בסוף עמוד א]

עתה חוזרת הגמרא לפרש את הפסוק בישעיה המדבר על החופות שיזכו בהם הצדיקים לעתיד לבא, ובתחילת הפסוק נאמר: "וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם" וגו'.

ומפרשינן: **מאי "ועל מקראיה"** שאמר הכתוב?

אמר רבה אמר רבי יוחנן: בעולם הבא, לא יכנסו לירושלים אלא הקרואים והמזומנים לה.

כי **לא כמו ירושלים של עולם הזה, כך ירושלים של עולם הבא.**

בירושלים של עולם הזה, כל הרוצה לעלות ולהכנס — **עולה**, ואין מונע בידו.

אבל ירושלים **של עולם הבא, אין עולין** אליה, **אלא המזומנין לה** שנאמר: "ועל מקראיה" — הקרואים והמזומנים לה יכנסו ויזכו לכל אותם חופות של כבוד שמנה הכתוב, אבל מי שאינו קרוא להכנס — לא יעלה אליה.(2)

ואמר רבה אמר רבי יוחנן: עתידין צדיקים שיהיו נקראין על שמו של הקדוש ברוך הוא.

שנאמר [ישעיה מג ז]: **"כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו".**(3)

יש לומר: מבנה גופו של אדם, עם נקבים וחללים, שבהם עלול האדם לקבל את המיתה, הוא הנובע מחמת חירם מלך צור, שהקדוש ברוך הוא ברא את גופו של האדם באופן שיוכל להתבונן בו ולבטל את גאוותו מפחד יום המיתה.

והריטב"א כתב: בך נסתכלתי, פירוש: על חירם מלך צור, שעשה עצמו אלוה, כי להראות חסרונו **וכל כיוצא בו** ברא הקדוש ברוך הוא באדם הרבה טינופות שאין כמותם בשאר בעלי חי, ולכן קנסתי מיתה עליו, כי כן גבה הוא כמותך כשהכנסתיו בגן עדן.

2. בטעם הדבר כתב מהרש"א על פי הגמרא לקמן: ירושלים תהיה גבוהה שלש פרסאות, ולא יוכלו לעלות אליה אלא המזומנים לה, כדאמרינן שלא יהיה להם צער לעלות כמו שאמר הכתוב: "מי אלה כעב תעופינה".

3. במהרש"א תמה: היכן נזכרו הצדיקים בפסוק זה!? ומהיכן דרש רבי יוחנן שלעתיד לבוא יהיו נקראים כך!?

ופירש: מדת הכבוד מדתו של הקדוש ברוך הוא היא, ואין האדם ראוי כלל לכבוד, אבל יגיע לאדם כבוד מצד תורתו שהיא כבודו יתברך כמו שאמרו באבות [ו ג] אין כבוד אלא תורה כו'.

והוא שאמר שהצדיקים נקראים על שמו, לפי שכל מעשיהם אינם אלא לכבודו יתברך, וזהו **"כל הנקרא בשמי"** — בכל מעשיו, דהיינו הצדיקים, **"לכבודי בראתיו"** — דהיינו בעולם הזה [שיפול בו לשון "בריאה" — יש מאין] דלא נברא לכבוד עצמו רק לכבודו יתברך בכל מעשיו, **"אף עשיתיו"** — אף בעולם הבא [שהוא העשייה יש מיש] גם אז יהיה נקרא בשמי, על שם כל מעשיו שהיו בעולם הזה לכבודו.

ויונתן תרגם פסוק זה כך: "כל דא [הגאולה העתידה] בדיל אבהתכון צדיקיא דאתקרי שמי עליהון, וליקרי בריתינון, אתקנית גלותהון, אף עבדית להון ניסין". וראה עוד בפירושי רש"י

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: שלשה נקראו(4) **על שמו של הקדוש ברוך הוא,**(5) **ואלו הן: צדיקים ומשיח וירושלים,** ומפרש לה ואזיל:

א. **צדיקים** נקראו על שמו של הקדוש ברוך הוא, **הא דאמרן,** כמו שאמרנו, וממה שנאמר: "כל הנקרא בשמי ולכבודי" וגו'.

ב. **משיח** נקרא על שמו של הקדוש ברוך הוא, **דכתיב** [ירמיה כג ה ו]: "הנה ימים באים נאום ה', והקימותי לדוד צמח צדיק,(6) ומלך מלך והשכיל, ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תושע יהודה, וישראל ישכון לבטח, **וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו**".

ג. **ירושלים** נקראה על שמו של הקדוש ברוך הוא, **דכתיב** [יחזקאל מח ל]: "ואלה תוצאות העיר, מפאת צפון חמש מאות וארבעת אלפים מדה" [אורך פאת צפון של העיר ירושלים יהיה ארבעת אלפים וחמש מאות "קנים"; כל "קנה" שש אמות] וכן אורך פאת מזרח, דרום ומערב של העיר, כל אחד ארבעת אלפים וחמש מאות קנים.

וכתיב [שם לה]: **סביב,** הקף כל העיר, **שמונה עשר אלף,** קנים **ושם העיר מיום,** מאותו יום,(7) **ה' שמה". אל תקרי שמה** [בשי"ן קמוצה], **אלא** ה' **שמה** [שי"ן מנוקדת בשוא].

אמר רבי אלעזר: עתידין צדיקים, שאומרים לפניהן "קדוש", המלאכים יאמרו עליהם ולפניהם "קדוש", **כדרך שאומרים** המלאכים: "קדוש" **לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר** [ישעיה ד ג]: "**והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים, קדוש יאמר לו**".(8)

ורד"ק שם.

4. לעיל אמר: **שנקראין** בלשון עתיד, ויתכן דמה שאמרו כאן **נקראו** בלשון עבר, הכוונה למה שהוזכרו שלשה אלו במקרא, והמקרא מלמדנו שכך יהיו נקראים לעתיד לבא.

5. במהרש"א דקדק דלא קאמר נקרא **בשמו,** אלא **על** שמו והכוונה: ששמו של הקדוש ברוך הוא יהיה בהם שם לואי משיח ה', עיר ה', צדיק לה' וכמו שנתבאר לעיל שהיות וכל מעשיהם של צדיקים לשם שמים לכן יכנו אותם בשם ה', וכן המשיח, וכן כל העולים ומזומנים לירושלים של עולם הבא. על כן אמר במשיח "ה' צדקנו" — צדיק לה', וכן יהיה שם העיר מיום בניינה לעתיד — עיר ה'. [וברד"ק (ירמיה כג ו ויחזקאל מו לה) פירש מקראות אלו על דרך פירוש רש"י בבראשית לג כ ובשמות יז טו, ראה שם. ובפירוש הרי"ף על "עין יעקב" כתב שהיות ואין לשלשה אלו קיום לולא עזרתו יתברך על כן הם נקראים על שם ה"מעמיד", ראה שם].

6. הוא מלך המשיח — "מצודת דוד" וכן בתרגום יונתן.

7. מיום בניינה — רש"י.

8. כתב מהרש"א: הוא כעניין מה שאמרו ביומא לט א על הפסוק [ויקרא יא מד]: "והתקדשתם והייתם קדושים" — המקדש עצמו בעולם הזה מקדשין אותו בעולם הבא, דהיינו שיאמרו לפניו "קדוש".

ו"בעץ יוסף" כתב שלעתיד לבא יזכו לדרגת גופו ונשמתו של אדם הראשון קודם חטא עץ הדעת, ויהיו חיים וקיימים, ומי שהוא חי וקיים נקרא קדוש כדאיתא בסנהדרין [צב א] ובמדרש רבה [תצוה לח ב].

ואמר רבה אמר רבי יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא, להגביה את ירושלים שלש פרסאות למעלה, לתועלת וחשיבות,[9] **שנאמר** [זכריה יד י] על אודות ירושלים: "**וראמה וישבה תחתיה**", ירושלים תתרומם ותשב "תחתיה", ומפרש לה ואזיל:

מאי משמע "**תחתיה**"?

כתחתיה — כמו ש"תחתיה", מקומה של ירושלים, היה שלש פרסאות, כך תתרומם ירושלים, ותהיה גבוהה שלש פרסאות.

שואלת הגמרא: **וממאי**, מנין לך, **דהאי** "**תחתיה**", אכן, **תלתא פרסי הויא**?

אמר, השיב, **רבה: אמר לי ההוא סבא**, אותו זקן:[10] **לדידי חזי לי ירושלים קמייתא**, הקדומה, **ותלתא פרסי הויא**.[11]

מוסיפה הגמרא: **ושמא תאמר**, אם כל כך גבוהה ירושלים מכל סביבותיה, אם כן, **יש צער לעלות** אליה, ומה חשיבות יש בגובהה!?

תלמוד לומר. יש ללמוד מן המקרא, שבאותו זמן יוכלו לעלות לירושלים בלא טורח, שנאמר [ישעיה ס ח][12]: "**מי אלה, כעב** [כענן] **תעופינה**, בקלות, **וכיונים**, החוזרות, **אל ארובותיהם**"

אמר רב פפא: שמע מינה, ממה שהשווה הכתוב את הענן לעליית גובהה של ירושלים, יש ללמוד: **האי עיבא** [ענן], **תלתא פרסי מידלי** מארעא.[14]

לעיל דובר על גובהה של ירושלים לעתיד לבא, עתה מפרשת הגמרא את מדת רחבה:

אמר רבי חנינא בר פפא: בקש הקדוש ברוך הוא, לתת את ירושלים, שהיא תהיה, **במדה** וגבול,[14] **שנאמר** [זכריה ב ה, ו] "ואשא עיני וארא, והנה איש [מלאך], ובידו חבל מידה. **ואומר אנה אתה הולך, ויאמר אלי למוד את ירושלים, לראות כמה רחבה וכמה ארכה**"

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם, ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבן, ירושלים, ששמך בתוכה, ומקדשך בתוכה, וצדיקים בתוכה, אתה נותן

---

9. על פי מהרש"א.

10. רחוק להניח שאותו זקן היה חי קודם החורבן, ואף אם היה חי בזמן בית שני, אין זו ראיה לבית ראשון עליו ניבא זכריה, ואפשר שראה סימני בניין שנשתיירו מירושלים הקדומה [כעין מה שאמרו בזבחים סב א לענין בית שצורתו ניכרת]. ובתוספות [חולין ו א ד"ה אשכחיה] כתבו: יש מפרשים דכל מקום שהוא מזכיר ההוא סבא הוא אליהו כו'.

11. שלש פרסאות באורך ושלש פרסאות ברוחב כמחנה ישראל במדבר — מהרש"א, ראה שם.

12. הרד"ק שם פירש מקרא זה על קהילות ישראל העולות מן הגלות מזה ומהז ותבאנה קל מהרה כמו העב.

13. בפסוק נאמר שהם מתרוממים בקלות כעב, ולא נתפרש שהם גבוהים כמותו.

14. ברשב"ם להלן משמע שמעיקרא רצה הקדוש ברוך הוא שירושלים תהיה במדה קטנה, ולא רק שתהיה לה מדה וגבול.

בה מדה!?[15]

מיד נאמר [שם ז, ח] "והנה המלאך הדובר בי [הוא אשר בידו חבל המדה] יוצא, ומלאך אחר יוצא לקראתו. **ויאמר אליו, רוץ דבר אל הנער הלז** [זכריה הנביא] **לאמר, פרזות תשב ירושלם, מרוב אדם ובהמה בתוכה**"; מה "פרזות", ערים ללא חומה, אין גבול לבנין ישובן, אלא כמה שרוצים — בונים, אף ירושלים כן תהיה.[16]

אמר ריש לקיש: עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלם:

אלף טפף גינואות, יהיו בה גינות מרובות כמנין אלף פעמים גימטריא של טפ"ף.

ב. וכן **אלף קפל מגדלים**, יהיו בה מאתים ועשרה אלפי מגדלים, כמנין אלף פעמים גימטריא של קפ"ל.

ג. וכן **אלף ליצוי בירניות**,[17] יהיו בה מאה ארבעים וששה אלף בירניות, כמנין אלף פעמים גימטריא של ליצו"י.

ד. וכן **אלף ושני שילה טוטפראות**, יהיו בה שלש מאות ארבעים וחמשה אלף שש מאות ותשעים טוטפראות [קטנים הם מבירניות], כמנין אלף ושני פעמים גימטריא של שיל"ה[18].

וכל אחת ואחת מהן, **הויא**, תהיה, **כמו** העיר **צפורי בזמן שלוותה.**

וכמה היא "צפורי בשלוותה"? **תניא, אמר רבי יוסי: אני ראיתי** את **צפורי בשלוותה, והיו בה מאה ושמונים אלף שווקים של מוכרי ציקי קדירה**, מין מאכל, ומכאן תדון

---

15. כתב מהרש"א: יש לפרש בזה על פי המדרש שירושלים דלעתיד יהיה גדול כל כך כמו ערי כל ארץ ישראל דהשתא, ובית המקדש שבתוכה יהיה גדול כל כך כמו ירושלים דהשתא, ולזה אמרו ירושלים **שמקדשך בתוכה** — רצה לומר עומד בתוך כל ירושלים דהשתא שיהיה גדול כמוה, ולזה אמר גם כן **שמך בתוכה** שהשם המפורש אסור להזכיר בפירוש רק בבית המקדש וכיון שבית המקדש לעתיד יהיה גדול כירושלים דהשתא, הרי לעתיד שמך נזכר מפורש בתוך ירושלים דהשתא, ועל דרך זה גם כן **הצדיקים בתוכה** כאכילת קדשים בבית המקדש.

ולזה אמר "**פרזות** תשב ירושלים", ולא אמר פרזה תשב לשון יחיד, לרמוז שירושלים בישובה תהיה גדולה ככל פרזות ארץ ישראל דהשתא.

ואמר "מרוב אדם ובהמה בתוכה", נקט אדם ובהמה, מרוב אדם המביאים עמהם בהמות לקרבנות, וסיים בקרא "ואני אהיה לה חומת אש" כי מרוב גודלה אי אפשר לה חומת בנין של אדם.

16. כתב ב"עיון יעקב" נראה לי הטעם על פי מה שאמרו בגמרא [תענית ח ב]: אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין ולא בדבר המדוד, לכך חרבה ירושלים ומקדש ראשון ושני לפי שנעשה הכל במדה ובמשקל, אבל לעתיד כדי שלא יחרב עוד צריך להיות בלא מדה ומשקל.

17. "בלע כל ארמנותיה" [איכה ב ה] מתורגם: "שיצי כל ברניתהא".

18. כך פירש רשב"ם. [וכן רבינו גרשום, וכתב שכל פעם ופעם מהן יהיה מדתה שלש פרסאות, כפי שהיתה ירושלים מתחילה].

ותוספות פירשו שיהיו בה אלף גינות

כמה היתה העיר צפורי גדולה.[19]

נאמר בנבואת יחזקאל [מא ו]: **"והצלעות, צלע על צלע, שלש ושלשים פעמים".**

ומפרשינן: **מאי "שלש ושלשים פעמים"?**

אמר רבי לוי, ואיתימא, אמר רב פפי משום רבי יהושע דסכני: אם שלש ירושלים הן, כל אחת ואחת, יש בה שלשים מדורין למעלה.

[אם ירושלים שלעתיד לבא, תהיה גדולה בארכה[20] פי שלש מירושלים שהיתה כבר — אזי, בכל בית ובית, יהיו שלשים מדורים, קומות, זו על גב זו. מפני רוב בני אדם שיהיו בה[21]].

ואם שלשים ירושלים הן, כל אחת ואחת יש בה שלשה מדורין למעלה.

[ואם ירושלים שלעתיד לבא, תהיה גדולה בארכה פי שלשים מירושלים שהיתה כבר — אזי, בכל בית ובית, יהיו שלשה מדורים זה על גב זה].

שנינו במשנה: המוכר את הספינה כו'

איתמר: המוכר את **הספינה**, ובא לוקח לקנותה בקנין משיכה, כמה ימשוך ותהיה הספינה קנויה לו?[22]

שבנויות בנין שוה בלא מגרעת ותוספות והן "טפף" וכן אלף עמודים חזקים המכונים "קפל" ועשויים למגדלים ובנין גבוה. וראה עוד מה שכתב הערוך בערך טטפראות. ובריטב"א.

19. כתב בהגהות יעב"ץ: בודאי הכוונה עליה ועל עיירותיה הפרזות בנותיה וכפרים השייכים אליה ומובלעות בתחומה שהיה גבולה ומצטרף עמה להיות כולן נקראים על שמה.

20. רשב"ם. [לכאורה "ארכה" לאו דוקא, כי מסתמא ארכה ורחבה שוה, אם כן אין שני החשבונות שוים, ויתכן שהכוונה לשטחה של ירושלים].

וכתב מהרש"א: שלשה ירושלים כנגד ירושלים דלעתיד ועוד שנים כנגד שתי ירושלים שנחרבו בעולם הזה, ושלשים מדורים למעלה שיהיו נחשבים כמזלות שיש להם שלשים מעלות כדאמרינן בברכות לב א.

ובריטב"א כתב: אם שלשים ירושלים הן, כלומר: שיהיו לה למטה שלשים מגרשים גדולים, יהיה באחד מהם שלשה מדורים.

21. רבינו גרשום.

22. א. כתב **רבינו יונה**: לאו דוקא ספינה, אלא הוא הדין נמי במשיכת **כל המטלטלים**, ונקט ספינה לאשמועינן רבותא דשמואל, דאף על גב שיש טורח למשוך את כולה, אפילו הכי קאמר שמואל דבעי שימשוך את כולה. [וכן כתבו הריטב"א והרא"ש בשם יש מפרשים והראב"ד (מכירה ד ד) וגם הרמב"ם סובר כך — "מגיד משנה"].

ודעת **הרא"ש** דספינה דוקא נקט, דלא אשכחן כי האי פלוגתא אלא בספינה ובעלי חיים, משום דספינה אי משיך לה כל דהו אזלא [על ידי המים] וכן בעלי חיים [על ידי רוח החיים שבהם], ולהכי אין משיכה כל דהו מהני בה לשמואל בספינה ולרבי אחי בבהמה, אבל בשאר מטלטלין שמשיכתם מכח אדם המושכן, כולי עלמא מודו דבמשיכה כל דהו סגי.

והרשב"ם [פו ב ד"ה והא פירות] כתב: איכא למימר דאפילו רב דפליג בספינה, הכא מודה, דהתם מים יש תחתיו, ומדניידא פורתא חשיבא כנעקרה כולה ממקומה, אבל על גבי קרקע איכא למימר דמודי.

רב אמר: כיון שמשך את הספינה **כל שהוא,**[23] הרי זה **קנה**, ואינו יכול לחזור בו.

ושמואל אמר: לא קנה את הספינה במשיכה מועטת, **עד שימשוך את כולה**, עד שיעקור אותה לגמרי מהמקום שבו היתה מתחילה, ונמצא שמשך אותה כמלא רחבה, ויבא סוף הספינה במקום שהיה ראשה עומד תחילה.

שואלת הגמרא: **לימא**, האם אפשר לומר, שמחלוקת רב ושמואל, היא **כ**מחלוקתם של **תנאים** שבברייתא דלקמן?

בקידושין [כה ב] שנינו: בהמה גסה נקנית ב"מסירה", ובהמה דקה נקנית ב"משיכה".[24]

דתניא: **כיצד** קונים בהמה גסה **ב**קנין "**מסירה**"?

אחזה הלוקח, במצות המוכר,[25] **בטלפה** [רגלה].

ב. כתב **ריא"ז** [שלטי הגבורים אות א]: ומז"ה כתב שאין הספינה נקנית במשיכה **אלא ביבשה ולא במים**, לפי שאינה נחה על פני המים ואין משיכתה משיכה. וכבר ביארתי בקונטרס הראיות **שאף במים** משיכתה משיכה.

ובדברי הרשב"ם והרא"ש [הנ"ל] מבואר להדיא שמשיכה במים מועילה בספינה, ולא עוד, אלא שהטור [קצח יא] כתב בשם הרב ר' יונה שאין משיכה מועילה בספינה **אלא כדרך משיכתה כשהיא במים ולא ביבשה**, והרשב"ם [עו ב ד"ה לא קשיא] סובר שאפילו מסירה אינה קונה אלא במים ["דרישה" שם ראה עוד נמוקי יוסף, סמ"ע וביאור הגר"א לחושן משפט קצח יג].

ג. כתב ב"אילת השחר": מכאן צריך עיון על הני דמפרשי דכל ענין קנין, אינו אלא לגלות גמירות דעת, ובזה סגי, דאם כן, וכי אטו כל הני חילוקים יודע האדם וחושב בזה יותר לגמור דעת משום כל הסברות שהזכירו הראשונים [וכל כל הנך סברות בסוגיא מה נחשב יותר כמשיכה]!? ועל כרחך דבעינן הכנסה לרשותו ופליגי מה נחשב הכנסה לרשותו. [וכן במה דפליגי אם משיכה קונה מן התורה או מעות, וכי אטו נחלקו אם בזה גומר דעתו, או בזה].

ד. ראה להלן עו ב הערה 11* שהמושך מרשות הרבים לסימטא אינו צריך למשוך משיכה גמורה בסימטא, ודי במה שהחפץ נכנס כולו לסימטא ויש הסוברים שדי במה שמקצתו הגיע לסימטא.

[לפי זה צריך לומר דהא דבעי שמואל עד שימשוך את כולה, אינו שיעור במעשה המשיכה, שהרי רשות הרבים אינו מקום הראוי למשיכה, ואיך מועילה המשיכה שם, אלא על כרחך טעמו של שמואל הוא שעליו לעקור את החפץ לגמרי מן המקום בו הוא היה מתחילה, ולהכניסו למקום חדש, ואם משך את החפץ לגמרי ממקומו הראשון ברשות הרבים, וגם הכניסו מעט לסימטא — קנאו הלוקח].

23. כתב הרשב"ם: כל שהוא — טפח או חצי טפח. וביאר ב"אילת השחר" שהרשב"ם הסתפק האם "כל שהוא" לאו דוקא, ובעינן על כל פנים טפח, או ש"כל שהוא" כפשוטו — משהו ממש, ומה דנקיט הרשב"ם חצי טפח הוא לאו דוקא.

24. כן הוא לדברי חכמים במשנה שם, ונחלקו תנאים בזה, ראה שם במשנה ובגמרא.

25. א. **רשב"ם**. כלומר אף בקניין מסירה, אין צורך שימסור המוכר ללוקח את הבהמה וכיוצא מיד ליד, אלא די במה שהלוקח אוחז בבהמה במצוותו של המוכר, על פי דבריו, ומכוחו.

על כן שנינו: אחזה בטלפה, היינו הלוקח, ולא שנינו: מסרה לו המוכר ללוקח, בטלפה — רשב"א.

ועל כן פירשה הברייתא לענין משיכה: קורא לה והיא באה, לומר: כשם שבמסירה לא בעינן מסירה ממש — מיד ליד, כך במשיכה אין צורך במשיכה ממש, אלא כל שהולכת מחמתו — קנאה — ריטב"א.

ב. ושיטת **ריב"א** [תוספות כאן ד"ה אחזה] **ורבינו תם** [להלן עו א ד"ה ספינה] וכן דעת **רש"י וריב"ם** [לדעת תוספות בקידושין כה ב, אמנם הר"ן שם כתב שרש"י סובר כרשב"ם] שאין מועילה מסירה אלא כאשר הבעלים מוסר את הבהמה מידו ליד הקונה.

ג. והנה **הריב"א הביא ראיה** לדבריו ממה שאמרו בבבא מציעא ח ב דמסירה היינו כאדם המוסר דבר לחבירו, ובמציאה ונכסי הגר שאין מי שימסור לו, לא שייך קנין מסירה. וזה מתאים לשיטת ריב"א, כי לשיטת רשב"ם, הרי גם במציאה יכול הזוכה לאחוז בבהמה שבה הוא זוכה. [תוספות דחו את ראייתו, כי גם לדברי רשב"ם על כל פנים בעינן שהקונה יאחוז בבהמה **במצות המקנה**, וזה לא שייך במציאה]. והרמב"ן **הוכיח מאותה סוגיא דלא כהריב"א**, שאם כדברי ריב"א, היכי קא סלקא אדעתין התם דשייך מסירה במציאה, אלא ודאי דסגי באחיזת הבהמה וקא סלקא אדעתין דלא בעינן דווקא שיאחזנה במצות המוכר.

ביאור הדברים: הרמב"ן סבור שאם תימצי לומר בעינן מסירה מיד ליד, אם כן, זהו **עצם הקנין** מה שהבעלים מוסר אותו לקונה, אם כן לא יתכן שבמציאה תהיה הוה אמינא שיועיל בה קנין מסירה.

אלא על כרחך, עצם הקנין הוא מה שאוחז הקונה בחפץ, אמנם לא סגי בכך וצריך שהדבר יהיה מכוחו של מקנה ובמצוותו, על כן סלקא אדעתין דבמציאה שאין בעלים יוכל המוצא לקנות מכח עצמו בלא ציווי המקנה.

והריב"א סובר: מה דבעינן מסירה מיד ליד אינו אלא כדי שאחיזת הקונה תהא מכח המוכר [על דרך סברת שאר ראשונים], ושפיר קא סלקא אדעתין, דבמציאה שאין בעלים, אין צורך בכך.

ד. כתב הרמב"ן: נמצאת משיכה עדיפה ממסירה, שיש בכללה מסירה, כי כל האוחז בבהמה ומושכה ברשותו של מוכר, הרי נתקיימה בו גם "מסירה", אלא אם כן משכה על ידי קורא לה והיא באה או שהכישה ורצה לפניו, וכן במציאה ונכסי הגר דליכא מאן דמסר ליה.

ולשיטת רבינו תם שמסירה היא דוקא מידו של מקנה לידו של קונה, אכן מסירה עדיפה ממשיכה, ראה בתוספות עו א ד"ה ספינה. [וריטב"א כתב: אפילו אם מסירה מיד ליד — משיכה עדיפא ממסירה].

ה. איתא בירושלמי [גיטין פרק ב הלכה ג]: רבי זעירא בעי מסר לה הגט במסירה [בקנין מסירה] מהו. ויש לבאר את ספיקא דהירושלמי בשתי דרכים; הדרך האחת: הירושלמי הסתפק האם אפשר לגרש אשה, על ידי שהוא מקנה לה את הגט בקנין, בלא שהוא נותן את הגט בידה. [ועל ידי קנין "מסירה" בודאי אינו נחשב שהגט "בידה" של האשה, היות ואינה אוחזת אלא במקצתו ואין כולו בידה].

והדרך השניה: זה ודאי דבעינן בידה ממש, כמו שכתב הר"ן ריש פרק הזורק בפשיטות, אלא דכמו לגבי מסירה בבהמה, כשאוחזת בשערה או באפסר הקשור אליה, הוי כאוחזת קצת הבהמה ממש, כך גם בגט יועיל מה שקצה הגט בידה, כי קנין מסירה נחשב שהוא בידו ממש, או שמא לענין גירושין בעינן שיהיה הגט כולו בידה — על פי שו"ת רבי עקיבא איגר [קמא רכב כג]. ראה מה שכתב בזה ב"אילת השחר". [והר"י מיגאש (עו א) כתב דהא דמהני מסירה ברשות הרבים הוא משום דהוי כמאן דנקט לה בידיה ראה שם ובפירוש רבינו גרשום עו ב].

או שאחזה הלוקח **בשערה**, **או באוכף שעליה**, **או בשליף** [מטען[26]] **שעליה**, **או בפרומביא** [רסן] **שבפיה**, **או בזוג** [פעמון] **שבצוארה**, בכל אלו — **קנאה** הלוקח, אף על פי שלא הזיזה ממקומה.

וכיצד קונים בהמה דקה **בקנין** "**משיכה**"?

קורא לה, לבהמה, **והיא באה** אליו, והרי זה קנאה, אף שהוא לא נגע בה, אלא מרצונה באה הבהמה אליו.

או, וכן, באופן **שהוא הכישה**, הכה אותה, **במקל**, **ובגלל** ההכאה, הבהמה **רצתה** [רצה] **לפניו**,[27] **כיון שעקרה** את עצמה, ואפילו לא עקרה אלא **יד** אחת **ורגל** אחת, **קנאה** הלוקח.

ו. כתב הרא"ש: לא מצינו קנין מסירה במטלטלין אלא בספינה ובעלי חיים, משום **דמסירה דידהו הוי כמו משיכה**, דכשאוחז הספינה בחבל ומנענעו כל דהו הולכת מכחו על פני המים, הלכך אפילו לא הלכה כלל קני לה במסירה, וכן נמי בבעלי חיים, אבל שאר מטלטלין לא מקנו במסירה. [יש לדון, לסברא זו, אם מהני "מסירה" בעגלה וכיוצא בה שעל ידי גלגליה היא הולכת על ידי נענוע כל דהו של החבל].

ובריטב"א כתב: **לא נאמרה מסירה אלא לדברים שהם כבדים אפילו למשיכה**, כגון ספינה או בהמה גסה, וכיוצא בהם מכלים שהם כבדים מאד, דאינהו ודאי דינם כספינה לדעת קצת רבותי, ואף בהם יש חולקים וסוברים דדוקא ספינה שאין דרך לטלטלה ליבשה, או בהמה גסה דמסרכא.

והר"ן הביא שיטה שלישית: **מסירה קונה ברשות הרבים בכל דבר**, והוא שלא יהיה דרכו להגביה, דכל שדרכו להגביה אינו נקנה אלא בהגבהה, אבל מכיון שאין דרכו להגביה, אף על פי שדרכו להמשך נקנה ברשות הרבים במסירה, שכיון שאין המשיכה קונה ברשות הרבים לא הטריחוהו להוציאו מרשות הרבים לסמטא. [שתי השיטות האחרונות הובאו ברמב"ן ד"ה אי, ראה שם; תוספות (ד"ה אי) סוברים שאין מסירה אלא בספינה ובעלי חיים; ברשב"ם (עו ב ד"ה ואמר לי) מבואר שמסירה קונה בנייר של שטר, וראה מה שכתב הרש"ש (עה ב בסוף העמוד עו א על ד"ה ואותיות)].

26. על פי רש"י [קידושין כב ב, בבא קמא יז ב] ורשב"ם. [ראה לקמן פו ב: בשליפי רבבי]. ומיירי באופן שהשליף קשור לבהמה, שאם לא כן, אין אחיזתו במטען קונה את הבהמה.

27. א. תרי גווני משיכה קא חשיב: קורא לה והיא באה אחריו, או שהכישה במקל ורצה לפניו — עליות דרבינו יונה.

ב. הוא הדין נמי אם הנהיג את הבהמה בקולו והלכה לפניו, מידי דהוה אקורא לה והיא באה, אלא אורחא דמילתא נקט — רא"ש. [וראה באור הגר"א קצז ט שהביא ראיה לזה].

ג. יש שדנו במי שפרש מפרש לספינה, ועל ידי המפרש הוליכה הרוח את הספינה, האם נחשב כמו בהמה שקרא לה לבא והיא באה אליו מכח קריאתו דקנאה במשיכה, כי יש לומר: שאני בעלי חיים שכח תנועתם הוא מכח עצמם, אך הרוח שמניעה את הספינה היא כח חיצוני, וראה מה שכתב ב"אילת השחר".

ד. כתב בספר "דבר אברהם" [א, י ד"ה והנה ממתניתין]: מסופקני בכל משיכה דבעלי חיים אם מהני **גרירה** על גבי קרקע, דשמא דרכה דוקא בהילוך, וכל ענייני משיכה תלויים בדרכן בכך, ומצאתי בשיטה מקובצת בבא מציעא [ט ב, ראה שם בשם הרשב"א] שנסתפק בזה, וכתב

רבי אחי חולק, **ואמרי לה** [יש אומרים]: לא רבי אחי חולק כאן, אלא **רבי אחא** הוא שחולק **ואומר:** לא די בעקירת יד אחת ורגל אחת כדי לקנותה, ואינו קונה **עד שתהלך מלא קומתה**, כלומר, שתעקור שתי ידים ושתי רגלים.[28]

ועתה מבארת הגמרא, כיצד יש לתלות את מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים:

לימא, האם נאמר: **רב** הסובר שלענין משיכת ספינה מספיק למשוך כל שהוא, הוא **דאמר**, סובר הוא לענין משיכת בהמה, שמספיק שתעקור יד ורגל, **כדברי תנא קמא**.

וכן נאמר: **שמואל** הסובר לענין ספינה עד שימשוך את כולה, הוא **דאמר**, סובר הוא **כדעת רבי אחא**, שלענין משיכת בהמה, לא קנאה עד שתהלך מלא קומתה.

ודחינן: אין הכרח לתלות מחלוקת האמוראים במחלוקת התנאים, אלא יש לומר שדברי חכמים מתאימים גם לדברי שמואל לענין ספינה, ודברי רבי אחא מתאימים גם לדברי רב.

אמר, יתרץ, **לך רב: אנא**, **דאמרי** לענין ספינה כיון שמשך כל שהוא קנה, יכול אני לומר זאת **אפילו לדעת רבי אחא**.

כי, **עד כאן לא קאמר רבי אחא** שלא קנה עד שתהלך מלא קומתה, **אלא בבעלי חיים**, כיון **דאף על גב דעקרה** הבהמה **יד ורגל**, עדיין **בדוכתה קיימא** [במקומה היא עומדת].

אבל ספינה, הרי **כיון דנדה בה פורתא**, מיד — **נדה לה כולה** [כאשר מעט מן הספינה נע ממקומו, כל הספינה נדה ונמשכת ממקומה]. על כן, אמנם בבעלי חיים סובר רבי אחא שאיננו קונה בעקירת יד ורגל, אלא רק בעקירת שתי ידים ושתי רגלים,[29] אבל בספינה יכול רבי אחא לסבור כדעת רב, שדי במשיכת כל שהוא בספינה.

וכן **שמואל אמר**, יתרץ לך: **אנא**, **דאמרי** לעניין ספינה לא קנה עד שימשוך את כולה, יכול אני לומר זאת **אפילו כדעת תנא קמא**.

כי, **עד כאן לא קאמר תנא קמא**: כיון שעקרה יד ורגל קנאה, **אלא בבעלי חיים,**

דהיא איבעיא דרבי אלעזר ולא איפשיטא, אבל ברא״ש שם [סימן כד] וביותר בקיצור פסקיו [סימן כג] מבואר דמהני בגרירה.

28. רשב״ם. ואין כוונת הדברים ש״מלא קומתה״ וארבע רגלים — שתי ידים ושתי רגלים הוו היינו הך, אלא אפילו אם בעקירת ארבע רגלים אין הבהמה מתקדמת מלא קומתה, מכל מקום קנה את הבהמה, כמבואר בגמרא להלן, וכפי שפירשו התוספות והראשונים ו״מלא קומתה״ לאו דוקא, או דכן הוא אורחא דמילתא. [בתוספות ישנים כתבו: שמא עקירת ידיה ורגליה **היינו** מלא קומתה. ובריטב״א כתב: בבעלי חיים עקירת כל גופה חשיב **כאילו** תרוקן כל מקומה בספינה. ובספר ״אמרי בנימין״ פירש טעמו של דבר: מקומו של חפץ, היינו המקום שהוא תופס על הקרקע, ראה מה שהביא שם מדברי המאירי (קידושין כה ב) בענין ארבעה כלים תחת ארבע רגלי הבהמה ודברי מהר״י בירב (שם כו ב) בענין מרגניתא שתלויה במחט, ומה שדן שם לענין משיכת שולחן שיש לו רגלים].

29. שהיא קרויה בברייתא ״מלא קומתה״ כנ״ל.

דבבעלי חיים, כיון דמיעקרא, שנעקרו **יד ורגל** של הבהמה, **אידך,** שאר הבהמה, **למיעקר קיימא,** עומדת היא כולה להעקר בכך, ולכן, נחשב הדבר כאילו כבר נעקרה כל הבהמה ממקומה.

אבל ספינה, הרי כאשר הוא עוקר אותה במקצת, היא אינה עומדת מצד עצמה להעקר לגמרי ממקומה, לפיכך, **אי משיך לה,** אותה, **כולה — אין,** אכן נקנית לו הספינה. אך **אי לא** משיך לה כולה, **לא** קנאה. אבל בבעלי חיים, מיד כאשר נעקרה במקצתה, הרי היא כמי שנעקרה כולה,(30) וקנאה, אף על פי שעדיין לא עקרה אלא יד ורגל.

ודנה הגמרא: **לימא,** האם נאמר שמחלוקתם של רב ושמואל, היא **כ**מחלוקתם של **הני תנאי** דלקמן:

דתניא בברייתא: **ספינה נקנית ב**קניין **משיכה.**

א. רשאי אדם למכור או לתת במתנה את חובו, שפלוני חייב לו, לאחרים, ומשעה שהקנה לו את החוב, נתחייב הלוה לפרוע לזה את חובו.

ב. אפשר למכור ולתת הן מלוה שבשטר, והן מלוה שבעל פה. כאשר אדם מוכר או נותן לחבירו שטר חוב כדי להקנות לו את השטר ואת החוב שכתוב בו, נקרא הדבר שהוא הקנה לו "אותיות".

ג. נחלקו תנאים כיצד מקנים "אותיות", ולהלן בגמרא יתבארו השיטות בזה.

רבי נתן אומר: ספינה ו"אותיות" — נקנות במשיכה ובשטר, שיכתוב לו שטר מכירה עליהם, ומפרש לה ואזיל. עו-א

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: **"אותיות"** שדיבר עליהן רבי נתן, **מאן דכר שמייהו?** מי הזכיר אותן מתחילה!? והרי תנא קמא דיבר על ספינה בלבד, וכלל לא הזכיר את דין ה"אותיות", ואם כן, מדוע רבי נתן, שבא לחלוק על תנא קמא, הזכיר גם את דינן של ה"אותיות"!?

אלא בהכרח, **חסורי מחסרא** לשון הברייתא, **והכי קתני:**

ספינה נקנית במשיכה, ו"אותיות"(1) נקנות **במסירה.**(2)(3)

[אליבא דרב, סברת רבי אחא היא, שלא מספיק תנודה כל שהיא בבהמה, אלא צריך שכל גופה יתנענע ויזוז ממקומו; אם כן יתכן שאין צריך שתניח הבהמה את ידה ורגלה השניים, ודי שהיא תעקור אותם מן הקרקע, שהרי כל גופה התנענע ממקומו מכח המושך].

30. וכאשר עקרה שתי ידים ושתי רגלים, פשיטא שנקנית לו הבהמה, והיינו "מלא קומתה" דברייתא, כנ"ל, שהרי עקירת יד ורגל, אינה אלא כאילו עקרה גם את היד והרגל השניים. [אליבא דשמואל, לכולי עלמא שיעור המשיכה הוא "מלא קומתה", אלא שתנא קמא סובר שדי במה שהיא עומדת לכך. ויש לדון לדבריו, אם גם בספינה יקנה אותה מיד על ידי דחיפת הספינה בכח, באופן שבסופו של דבר היא תגיע על ידי הדחיפה לעקירה גמורה ממקומה].

1. כתבו התוספות: "אותיות" שהוזכרו בסוגיין, היינו שק מלא שטרות שאין דרך להגביה, שאם לא כן, אין מועיל בהם לא משיכה ולא מסירה, כדאמרינן לקמן פו א: דברים שדרכן להגביה,

אין נקנין אלא בהגבהה.

ורבינו יונה כתב מחמת קושיא זו, שמסירה דהכא היינו הגבהה. [דבריו הועתקו להלן הערה 2 אות ג, וראה שם ביאור הרמב"ן].

2. א. כתב הרשב"ם: אותיות נקנות במסירה ולא במשיכה היות וקניין משיכה לא שייך אלא ב"דבר שגופו ממון". ואמנם, ביחס לנייר שבשטר, שגופו ממון, מועילה משיכה, והרי הנייר שלו לצור על פי צלוחיתו — להשתמש בו כנייר עטיפה, אבל את החוב שבשטר אינו קונה במשיכה. ומדברי התוספות [ד"ה אי] נראה דשייך משיכה אף בשטרות שאין גופן ממון, ראה שם.

ב. אין להקשות, לדברי רשב"ם ש"דבר שאין גופו ממון" לא מועילה בו משיכה, וכי אי אפשר לקנות מטבעות במשיכה, לדברי הרשב"א [בבא מציעא מה ב] שמטבע נחשב דבר שאין גופו ממון והערך של המטבע נובע מן הצורה שהוטבעה בו ולא רק מן המתכת ממנה נעשה המטבע.

זו אינה קושיא, היות וחילוק גדול יש בין שטר חוב שאין גופו ממון למטבע שאין גופו ממון; "אין גופו ממון" שבשטר היינו שהחוב והשיעבוד אינם **עצם השטר**, והמושך את השטר אינו מושך את החוב, לפיכך, אף על פי שאפשר לקנות חוב, על ידי קניית השטר, משיכה אינה יכולה להועיל בזה, לדעת רשב"ם.

אך "אין גופו ממון" שבמטבע, היינו שיש למטבע "ערך" שאיננו **גוף** המטבע, אך מכל מקום, כאשר מושך הקונה את המטבע הרי הוא מושך את עצם הדבר הנקנה, ואין מניעה לקנותו.

וזה לשון הרשב"ם: משיכה אינה מועילה אלא בדבר שגופו ממון **דמכי משך ליה — זכה ביה.**

ג. והנה כתב **הרשב"ם**: אבל כדי לגבות החוב צריך **שימסרנו מלוה ליד הלוקח.** וכוונתו, שבאותיות לא סגי ב"מסירה" בעלמא, שהיא אחיזה **במצות** המוכר [כמו שכתב רשב"ם עה ב ד"ה בטלפה], אלא בעי שהמוכר, המלוה, בעצמו ימסרנה לידו — על פי רשב"א ורש"ש.

והקשה הרשב"א: לפי זה נמצא שמשונה מסירה זו מכל מסירות שנשנו כאן ובכל מקום, וזה תמוה.

ועוד קשה: אם מסירת השטר היא לצורך הראיה שבו, מאי שנא מסירה מאי שנא משיכה, הראיה אינה נמשכת ואינה נמסרת [ומדוע מיעט הרשב"ם רק משיכה היות ושטר אין גופו ממון]!? **ראה שם** ברשב"א.

על כן כתב הרשב"א בשם רבו וכן הוא ב"**עליות דרבנו יונה**": מסירה דהכא מסירה מיד ליד היא, ומתורת הגבהה, ובדין הוא דליתני הגבהה, אלא משום דהגבהה משמע שיגביהנו מן הקרקע, ואין דרך בני אדם להניח שטרות על גבי קרקע, אלא **מוסרים אותם מיד ליד, וזו היא הגבהתן**, לכן אפקה להגבהה זו בלשון מסירה. [תוספות שכתבו בד"ה רבי נתן שמדובר בשק גדול של שטרות לא סוברים כשיטה זו.]

ויש מפרשים [וכן הוא **ברמב"ן**]: לגבי אותיות, לקנות ראיה שבהן, משיכה ומסירה והגבהה שוין, שאין ראיה שבהן שייכת לקניינים אלו, שהרי אין הראיה נמשכת ולא נמסרת ולא מגבהת, וזה וזה שוים בדין, ותקנת חכמים היא שיקנה **משעה שהוציא הלה את ראיותיו מתחת ידו**, וגמר ונתן אותן — למאן דאמר במסירה, ולמאן דאמר במסירה ובשטר — עד שיכתוב את השטר. וכתב הרשב"א דכן נראה עיקר.

[וראה ברשב"ם עה ב ד"ה ואותיות ובריטב"א. והנה ברשב"א משמע דאין המסירה קונה מתורת "קנין מסירה" אלא במה שהוציא את ראיותיו, וב"קצות החושן" סו ח, י משמע שיש למסירה זו דיני קנין מסירה.]

ושיטת **התוספות והרא"ש** ש"אותיות" נקנות

רבי נתן אומר: ספינה ו"אותיות" נקנות במשיכה ובשטר.

והניחה הגמרא, שכך אמר רבי נתן: בין ספינה, בין "אותיות", אינן נקנים אלא על ידי שני מעשי קניין — גם משיכה וגם שטר.

ועל כך תמהה הגמרא: **שטר לספינה, למה לי?** הרי הספינה **מטלטלי היא**, ומיד כשמשך אותה היא קנויה לו כדין כל המטלטלין שנקנים במשיכה בלבד, ולשם מה הצריך רבי נתן גם שטר כדי לקנות את הספינה!?(4)

ומתוך קושיה זו מוכיחה הגמרא: **אלא לאו**, על כרחך **הכי קתני**:

במשיכה [בשק מלא שטרות שאין דרך להגביה] או בהגבהה, והא דאמרו כאן "מסירה" הוא משום שעם המשיכה או ההגבהה צריך למסור את השטרות מיד ליד, אף על גב דבשאר דברים לא בעי מיד ליד, הכא בעינן קנין חשוב לקנות שעבוד השטר, אי נמי אפילו לא בעינן מיד ליד נקט מסירה משום דבעינן דעת אחרת מקנה כמו שאר מסירות שאדם מוסר לחבירו.

3. הקשו התוספות: מדוע הגמרא היתה צריכה לחדש בדברי תנא קמא "קנין מסירה", הרי היה אפשר לומר בדברי תנא קמא: ספינה ואותיות נקנות במשיכה, ומה הכריח את הגמרא לומר שאותיות נקנות דוקא במסירה!?

וכן הקשו התוספות לקמן אליבא דרבי נתן: מדוע אמרה הגמרא שאותיות נקנות במסירה ושטר, ולא אמרה שאותיות כספינה שנקנית במשיכה, אלא שנוסף בהם קנין שטר לדעת רבי נתן!?

ותירצו התוספות: היות ולקמן תניא בברייתא שאותיות נקנות במסירה, על כן נוח היה לגמרא לומר שגם הברייתא דידן סוברת כך, [וכעין זה כתב רשב"ם ד"ה ואותיות, אך לשיטתו, קושיות תוספות מתורצות במה שכתב רשב"ם בד"ה ואותיות: אין שייך קנין משיכה במה שאין גופו ממון.]

והרשב"א תירץ: הרי בדברי תנא קמא הוזכר שספינה נקנית במשיכה ולא שנה דין אותיות עם דין הספינה; אם כן, אף על פי שאנו אומרים "חסורי מחסרא", מסתבר לומר שמי ששיבש את הברייתא ושנה אותה חסרה, חיסר דין אחר מן הברייתא ולא מה שנשנה עם ספינה באותה בבא.

וטעם הדבר: עדיף לומר שספינה ואותיות נשנו בשתי בבות, והוא שנה בבא אחת מתוך שתים, מאשר לומר שהתנא כרך את שניהם בבבא אחת, כי לא היה משתבש כל כך להחסיר חצי בבא.

4. א. רשב"ם.

והרשב"א פירש דתרתי קא קשיא ליה; חדא, אחרי שמשך את הספינה, **אינו צריך** שטר על כך, שכל שהוא תפוס במטלטלין אינו צריך ראיה על כך, דתפיסתו — ראייתו.

ועוד, שטר למטלטלין **לא מהני** לא מידי. [ואפשר לומר דהיינו דקא פריך: **שטר לספינה למה לי** — הרי סגי במשיכה; **מטלטלי היא** — ולא מהני בה שטר.]

ב. בטעם הדבר שאין שטר קונה במטלטלין כתב הרשב"א מתחילה שהוא היות ואי אפשר לסיים [לברר] בשטר איזה חפץ הוא מקנה לו, וכן כתב הריטב"א.

עוד כתב הרשב"א: לא למדו הקניות אלא מן הכתוב, כדאיתא בקידושין בפרק קמא, ולא מצינו שטר אלא בקרקע, דכתיב: "וכתוב בספר וחתום" [ירמיה לב מד], אבל במטלטלין מצינו אגב כו' ואגב היינו כמסירה, וכדאיתא לקמן, וראה שם ברשב"א שהטעם השני עיקר.

ספינה נקנית במשיכה, ו"אותיות" נקנות **במסירה**, לדברי תנא קמא.

רבי נתן אומר: ספינה נקנית **במשיכה, ו"אותיות"** אינן נקנות במסירה בלבד, כדברי תנא קמא, אלא במסירה **ובשטר**, ימסור לו את שטר ההלואה, וגם יתן לו "שטר מכירה" על שטר החוב.(5)(6)

ועתה לאחר שמבארת הגמרא את דברי תנא קמא ורבי נתן, היא חוזרת לדבריה, לשאלה לעיל, לימא כהני תנאי:

כי בדברי הברייתא יש לתמוה: הרי רבי נתן בא לחלוק על תנא קמא, ואיך אמר רבי נתן **שספינה** נקנית **במשיכה**, והרי **היינו תנא קמא**!? שהרי גם תנא קמא אמר שספינה נקנית במשיכה, ובמה נחלקו התנאים!?

אלא, על כרחך, **דרב ושמואל איכא בינייהו**. והיינו, שלכולי עלמא ספינה נקנית במשיכה, ומחלוקת התנאים היא בשאלה כמה צריך למשוך את הספינה(7) כדי לקנות אותה?

תנא קמא סובר כמו שמואל, שכדי לקנות את הספינה במשיכה צריך הוא למשוך את כולה — לעקור אותה לגמרי ממקומה הראשון.

ורבי נתן סובר כמו רב, שמספיק למשוך את

---

5. אין כאן הגהה בברייתא אלא שהגמרא מפרשת את לשונו של רבי נתן ספינה ואותיות נקנות במשיכה ובשטר, דל"צדדים" קתני ספינה במשיכה ואותיות בשטר — על פי ר"י מיגאש.

6. א. כך פירש הרשב"ם. [ובתוספות משמע שכך היתה גירסתם בגמרא: ספינה במשיכה **ואותיות במסירה ובשטר**].

וההכרח לפרש כך, ואין אומרים: לדעת רבי נתן די בשטר מכירה, ואין צורך במסירה — היות ואם נאמר כך, נמצא שיש לרבי נתן שיטה מחודשת, שלא מצאנוה בין התנאים שנחלקו בדבר; שהרי לקמן נחלקו תנאים בדין "אותיות", רבי אומר: אותיות נקנות במסירה, וחכמים אומרים: אותיות נקנות במסירה ובשטר, ולא מסתבר לומר שיש לרבי נתן שיטה שלישית בדבר — רשב"ם. [תוספות כתבו הכרח אחר לדבר.]

ב. נוסח "שטר המכירה" הוא: קני לך הוא, את עצם השטר, וכל שיעבודיה, ואת כל שיעבודו של השטר, כמו שאמרו להלן עמוד ב.

7. לעיל [עה ב בסוף העמוד] הובאה מחלוקת הראשונים אם בספינה בלבד נחלקו רב ושמואל כמה צריך למשוך אותה כדי לקנותה, או שמחלוקתם היא בכל המטלטלין.

והנה רבי נתן וחכמים חולקים בשני נושאים; בדין ספינה ובדין "אותיות". ולמאן דאמר: דוקא בספינה נחלקו רב ושמואל, נמצא ששתי מחלוקות התנאים הם בדיני **החפצים**, חפצא דספינה היאך נקנה וחפצא ד"אותיות" היאך נקנה.

אך למאן דאמר: ספינה לאו דוקא, ואף בשאר מטלטלין נחלקו רב ושמואל, נמצא שחלוק עניין פלוגתת התנאים לגבי ספינה, מעניין מחלוקתם לגבי "אותיות"; המחלוקת הראשונה היא **במעשה הקנין** של משיכה, כיצד הוא נעשה, והמחלוקת השניה היא **בחפצא** ד"אותיות", במה הוא נקנה. ואין שום שייכות בין שני הנושאים, ובדוחק יש לומר: התנא מצא שני נושאים בדיני קנין מטלטלין בו נחלקו רבי נתן וחכמים, על כן כרך את שניהם בברייתא אחת. [וראה עוד בהערה הבאה].

הספינה משיכה כל שהיא.(8)

ודחינן: **לא** נחלקו רבי נתן וחכמים במחלוקת רב ושמואל. אלא **דכולי עלמא**, בין רבי נתן בין חכמים, מודים בדבר, אך אין לנו בירור בדבר, **אי** כולי עלמא סבירא להו **כרב**, **אי** כולי עלמא סבירא להו **כשמואל**.

ובספינה שהוזכרה בברייתא, **כולי עלמא לא פליגי**, בשום דבר.

אלא, **כי פליגי** חכמים ורבי נתן, **באותיות** הוא דפליגי.

והכי קאמר ליה רבי נתן לתנא קמא: בספינה, ודאי מודינא לך שספינה נקנית במשיכה.

אך **ב"אותיות"** אינני מודה לך, במה שאתה, תנא קמא, סובר ש"אותיות" נקנות במסירה בלא שטר. כי לדעתי, רק **אי איכא שטר** בנוסף למסירה, **אין**, אז אכן ה"אותיות" נקנות לו, אבל **אי לא** כתב לו שטר על כך — **לא** קנה את ה"אותיות".(9)

ואומרת הגמרא: **ובפלוגתא דהני תנאי**, מחלוקת חכמים ורבי נתן בדין מכירת שטרות, היא היא מחלוקת רבי וחכמים בברייתא דלקמן.

דתניא בברייתא: **"אותיות" נקנות במסירה,**

---

8. א. **רשב"ם**. [משמעות לשון הרשב"ם היא, שהוא כתב זאת על פי מה שאמרו להלן צג ב: כל תנאי בתרא, לטפויי מילתא, להוסיף על דברי תנא קמא, קא אתו. ואף כאן: רבי נתן מוסיף בהקנאות — אף במשיכה כל דהו נקנית הספינה. וראה להלן אות ג.]

ב. **ובתוספות** כתבו להיפך: תנא קמא סובר כמו רב; כשם שמיקל תנא קמא ב"אותיות" וסובר שדי במסירה בלא שטר, כך מיקל תנא קמא בספינה וסובר שדי במשיכה כל דהו.

רבי נתן סובר כמו שמואל ומצריך למשוך את הספינה כולה, ולעקור אותה ממקומה הראשון לגמרי; כשם שרבי נתן מצריך קנין חשוב ב"אותיות", יותר מאשר תנא קמא, כך מצריך רבי נתן קנין חשוב בספינה, יותר מאשר תנא קמא. וכן פירש רבינו גרשום. [ואף על פי ש"כל תנא בתרא לטפויי מילתא קא אתי"!? יש לומר: הני מילי כאשר אין לנו דיוק אחר, מתוך דברי הברייתא איך לפרש את דעות התנאים, מה שאין כן הכא, מסתבר יותר לפרש כך. אי נמי, גם כאן "מוסיף" רבי נתן — במעשה הקנין שנחוץ לעשות לפי דעתו, ראה ברש"ש.]

לפי זה, מובן הקשר שיש בין שתי המחלוקות שנחלקו בהן רבי נתן וחכמים, ראה בהערה הקודמת.

ג. **והריטב"א** כתב: דרב ושמואל איכא בינייהו — ולא מסיימי. [כלומר, אין הכרעה מי סובר כרב ומי סובר כשמואל.]

מיהו אפשר דרבי נתן דהוא בתרא אתי לטפויי מילתא, וסבר כשמואל. [כפי שנתבאר בדעת התוספות בטעם השני.]

ורשב"ם פירש דתנא קמא בעי משיכה גמורה; נראה דבעי לאוקמי סתמא כשמואל שהלכה כמותו. [כעין שנתבאר בדברי תוספות בטעם הראשון.]

9. כלומר, לא קנה את החוב שבשטר, אבל הנייר שלו לצור על פי צלוחיתו — רשב"ם לעיל ד"ה ובשטר. וכתב ב"חוסן ישועות" שהרשב"ם לשיטתו להלן סוף עמוד ב, אבל הרמב"ן חולק וסובר שאף את הנייר לא קנה, היות והראייה היא עיקר מקחו, ואין קנין לחצאין. וראה שם

ואין צורך להוסיף ולכתוב לו "שטר מכירה" על כך, **דברי רבי**.

וחכמים אומרים: אין "אותיות" נקנות אלא במסירה ובשטר.[10]

אבל בלאו הכי, **בין** אם **כתב** לו "שטר מכירה" **ולא מסר** בידו את שטר החוב, **ובין** אם **מסר** לו את שטר החוב בידו, **ולא כתב** לו "שטר מכירה" על כך, **לא קנה, עד שיכתוב** לו שטר מכירה על כך, **וימסור** בידו את שטר החוב עצמו.[11]

ונמצא, שדברי רבי נתן בברייתא לעיל, הם דברי חכמים בברייתא כאן, שאמרו אין "אותיות" נקנות אלא במסירה ובשטר.

ודברי רבי בברייתא כאן, הם דברי חכמים בברייתא לעיל,[12] שאמרו "אותיות" נקנות במסירה, ואין צורך לכתוב גם שטר מכירה על הדבר.

אך תמהה הגמרא: **במאי אוקימתא**, במה העמדת את דברי חכמים בברייתא הראשונה, הרי **כ**דברי **רבי** העמדתם, האומר "אותיות" נקנות במסירה בלא שטר, ואם כן מדוע שנינו בברייתא זו שספינה נקנית במשיכה ואותיות במסירה, שמשמע מכך שספינה אינה נקנית במסירה, והרי לדעת רבי[13] **ספינה נמי, תיקני במסירה**, ולא רק אותיות. ומדוע צריך משיכה כדי לקנות את הספינה!?

מנין למד הרמב"ן את דינו.

10. בטעם הדבר, שצריכים גם מסירה וגם שטר, כתב הרשב"ם: מסירה לבד לא מועילה, כי יכול הוא לומר לו: נייר בעלמא מכרתי לך, ולא את החוב, ושטר לבד לא מועיל היות ואין נקנין בשטר אלא קרקע ועבדים. משמע, שעיקר הקניין הוא במסירה, והשטר בא לסלק טענת נייר בעלמא מכרתי לך, וראה ברא"ש סוף סימן ד שכתב להיפך: עיקר הקנין בכתיבה ואפילו הכי בעינן גם מסירה. וראה עוד עז א הערה 4 אות ד, ברשב"א שם סוף ד"ה אגב, ב"קצות החושן" [ס"ק ט] ובהערה הבאה בשמו.

11. כתב בנמוקי יוסף [לט א] בשם הרשב"א: בעינן שימסור את השטר לפני כתיבת השעבוד, משום דשעבוד לבדו אינו נקנה קודם שיזכה בשטר החוב, כיון שהשעבוד לא מועיל לגוף הנייר, ואף על פי שמוסרה לו אחר כך, כיון שלא קנה בשעה שמסר לו שטר הכתיבה, השתא במה יקנה, הלכך צריך שימסור לו את שטר החוב, ואחר כך יכתוב לו שטר השעבוד. [ב"קצות החושן" (סו ח,יא) כתב בטעם הדבר שהמסירה עיקר והיא גוררת השעבוד, וכן דעת תוספות והרא"ש.]

וכן נפסק בשלחן ערוך סו ד, וכתב בסמ"ע ס"ק טו דאין צורך **להקדים** את מסירת שטר החוב למסירת שטר הקניין, והוא הדין נמי בבת אחת, והש"ך ס"ק יד חולק, ראה שם.

12. כתב רשב"ם: רבי ורבי נתן סוף משנה [בסוף תקופת התנאים] וחברים היו; בהך ברייתא סתם כרבי, ובאידך כרבי נתן.

כלומר רבי ורבי נתן נחלקו בדבר; ברייתא אחת סתמה להלכה כרבי, והיינו תנא קמא דברייתא קמא, וברייתא אחת סתמה להלכה כרבי נתן, והיינו "חכמים" דברייתא בתרא.

13. לפי מסקנת הסוגיא דבקפידא פליגי, אף לדברי חכמים ספינה נקנית במסירה, ומכל מקום הגמרא הקשתה רק היות והעמדנו את הבריתא כרבי, היות ויתכן שלפי תנאים אחרים ספינה נקנית במשיכה.

דתניא, שהרי שנינו בברייתא: **ספינה נקנית במסירה, דברי רבי.**

עו-ב **וחכמים אומרים: לא קנה** את הספינה **עד שימשכנה** לרשותו,(1) **או עד שישכור את מקומה** של הספינה, ויקנה אותה מטעם "קניין חצר". ואף על ידי "שכירות" נחשב המקום כרשותו, ורשותו של אדם קונה לו מה שבתוכה.(2)

ומשמע שלדעת רבי ספינה נקנית במסירה, ואיך העמדנו את הברייתא דלעיל כדברי רבי, והרי לדברי חכמים לעיל ספינה נקנית במשיכה ולא במסירה!?

ומשנינן: **לא קשיא. כאן**, מה שאמר רבי שספינה נקנית במסירה, זה **ברשות הרבים.**(3) **כאן**, מה שאמרו חכמים החולקים על רבי נתן, דהיינו רבי, שספינה נקנית במשיכה, זה **בסימטא.**(4)

וטעם החילוק בין רשות הרבים לבין סימטא הוא, משום שבסימטא, שאפשר לקנות את הספינה במשיכה, אין דרך לקנותה במסירה. אך ברשות הרבים, שאי אפשר במשיכה, כדלקמן, קונה הוא את הספינה במסירה.(5)

ושואלת הגמרא: **במאי אוקימתא**, במה העמדת ופירשת, **להא** ברייתא **בתרייתא** [האחרונה] — **ברשות הרבים.**

אם כן יש לתמוה: **אימא סיפא** של ברייתא:

---

1. כתב הרשב"ם: עד שימשכנה לרשות המיוחד לו, משמע לחצירו. והקשה עליו הרש"ש דאם כן יקנה את הספינה מטעם חצר. [ויש לדון, לפי הסוברים (ראה להלן הערה *11) שמרשות הרבים לסימטא סגי במה שמשך חלק מן החפץ לסימטא, אף על פי שעדיין עיקרו ברשות הרבים, האם בכהאי גונא שייך קנין חצר, היות ואין עיקרו בחצירו, ראה במהרי"ט אלגזי בכורות פרק ב אות יז, בתוספות הרא"ש גיטין עח ב ד"ה והא ושם ב"חזון איש".]

ולהלן אמרו בהדיא: עד שימשכנה מרשות הרבים לסימטא — שאף היא נחשבת "רשותו" של לוקח, כמו שכתב הרשב"ם שם.

2. כתב רשב"ם: רשותו של אדם קונה לו כדנפקא לן [גיטין עז א] מ"ואם המצא תמצא **בידו** הגנבה" [שמות כב ג]. וראה שם בגיטין דאף לענין גט נאמר [דברים כד א]: "וכתב לה ספר כריתות ונן **בידה**" ומתרוייהו ילפינן שחצירו של אדם הרי היא כידו ממש.

3. כתב רשב"ם: כגון רקק מים שברשות הרבים, וכן כתב להלן לענין משיכה שהיא במבואות שיש בהם מים והספינה עומדת שם. וחולק בזה על מאן דאמר: אין ספינה נקנית במשיכה אלא על גבי קרקע, ראה לעיל עה ב הערה 22 אות ב.

4. "סימטא" היא זוית הסמוכה לרשות הרבים, שאין הרבים מהלכים שם בקביעות, אבל לפעמים נדחקים בני רשות הרבים ונכנסים לשם. על כן יש רשות לבני אדם לשבת שם ולהניח את חפציהם.

כיון שיש רשות לכל אדם להניח את חפציו בסימטא, הרי מקום זה מתייחד למי שעומד שם באותה שעה וקונה הוא במשיכה כאילו היא רשותו. — על פי רש"י קדושין כה ב ורשב"ם בסוגיין. [ראה עוד להלן פה א ובפירוש רשב"ם פד ב ד"ה והניח על גבי סימטא ובפירוש רבינו גרשום בסוגיין ולהלן פד ב ד"ה מדד וד"ה תא שמע ושם בהערות].

5. א. **רשב"ם.** לפי זה, משיכה קונה דוקא בסימטא **ומסירה קונה דוקא ברשות הרבים.** וטעמו של דבר: א. בכל מקום שיכול הוא לקנות

במשיכה, אין דרך לקנות במסירה, היות **ומשיכה היא קניין חשוב יותר ממסירה.** ב. אין משיכה מועילה אלא כאשר הוא מושך את החפץ לרשותו, או לסימטא. [שאף היא נחשבת כרשותו, כדלקמן.] על כן, בסימטא, שיכול הוא לקנות במשיכה — אין מסירה קונה לו, אך ברשות הרבים, שאי אפשר לקנות בה במשיכה — קונים חפצים במסירה.

ב. על שיטת רשב"ם הקשה רבינו תם: וכי משיכה ומסירה מצוות הן שאין לעשות אלא מן המובחר, ואף אם משיכה חשובה מן המסירה, מדוע לא יוכל לקנות במסירה אפילו בסימטא [היות ומסירה היא קנין שמועיל בספינה, על כל פנים ברשות הרבים]!?

ועוד הקשה רבינו תם: הגמרא בקידושין כה ב מקשה על דברי רב האומר: בהמה גסה נקנית במשיכה, מן המשנה שאמרה: בהמה גסה נקנית במסירה. ולפי דברי הרשב"ם יש לתמוה: הרי אפשר ליישב את הסתירה ולומר: רב דיבר בסימטא שבה קונין במשיכה ועל כן אמר רב: בהמה גסה נקנית במשיכה — ולא במסירה, והמשנה דיברה ברשות הרבים שבה אין קונים במשיכה, לפיכך בהמה גסה נקנית שם במסירה, ומה קשה לגמרא על דברי רב!?

על כן פירש **רבינו תם**: א. **מסירה עדיפה ממשיכה** משום דמסירה מיד ליד ובפניו של מקנה. [כשיטת ריב"א בתוספות (לעיל עה ב) והרשב"ם לשיטתו חולק שם על הריב"א ורבינו תם וסובר שאין צורך למסור את החפץ מיד ליד, ראה שם בהערות.]

ב. **מסירה קונה ברשות הרבים, וכל שכן בסימטא,** שהרי אפילו משיכה הגרועה מועילה בסימטא, מסירה המעולה לא כל שכן.

ולדברי רבינו תם: חפץ שנאמר עליו שמשיכה מועילה בו, בודאי מועילה בו גם מסירה; חפץ שנאמר עליו שמסירה מועילה בו, משיכה הגרועה אינה מועילה בו. [ולרשב"ם: להיפך — אם מסירה מועילה (ברשות הרבים) כל שכן משיכה — בסימטא, ואם נאמר על החפץ שהוא נקנה במשיכה, משמע שמסירה הגרועה אינה מועילה.]

ג. לדברי רבינו תם הקשו התוספות: מאי פריך על רב האומר: בהמה נקנית במשיכה, מן המשנה דקתני: בהמה נקנית במסירה, הרי יש משנה אחרת בבבא מציעא [ב א, ח ב] שבהמה נקנית במשיכה כדברי רב!?

ותירצו: בבבא מציעא מדובר במציאה שאי אפשר לקנותה במסירה, לפיכך מועילה בה משיכה, מה שאין במכירת בהמה, שאפשר במסירה — אין משיכה קונה, ושפיר קשיא על רב ממשנה דקידושין.

ד. לשיטת רשב"ם: בסימטא אין ספינה נקנית במסירה היות ומועילה בה משיכה, אבל **אותיות** נקנות במסירה גם בסימטא. טעמו של דבר הוא: כיון שמשיכה לא מועילה באותיות היות ואין משיכה אלא בדבר שגופו ממון [כמו שכתב רשב"ם בעמוד א ד"ה ואותיות במסירה], אם כן אין מניעה לכך שאותיות יהיו נקנות במסירה בסימטא, כי רק מה שמשיכה מועילה בסימטא, מפקיע את קנין המסירה.

אמנם תוספות כתבו [אליבא דרשב"ם]: אפילו בסימטא דבעינן משיכה, אותיות נקנות במסירה, ושמעינן מינה דמסירה דאותיות לאו היינו אחיזה בעלמא [כקניין מסירה בעלמא] דהא **בסימטא לא מהניא מסירה,** אלא עם המשיכה בעינן מסירה כדפרישית לעיל [ראה בהערה לעיל עמוד א].

משמע שסברת רשב"ם היא דלא מהני מסירה בסימטא בכל גוונא, כי סימטא היא **מקום** המיוחד למשיכה, ואין דרך למסור במקום המיועד למשיכה.

[וצריך תלמוד מה הקשה רבינו תם על הרשב"ם, הרי אין כאן קניין **שמבטל** קנין אחר, אלא שבמקום שנוהג זה **לא תקנו** את זה. אמנם

וחכמים אומרים: לא קנה עד שימשכנה, או עד שישכור ארת מקומה.(6)

ואי מיירי **ברשות הרבים**, תיקשי: **ממאן אוגיר!**? הרי רשות של רבים היא, וכיצד יש לו אפשרות לשכור את רשות הרבים לעצמו,(7) כדי שיוכל לקנות את הספינה ב"קנין חצר"!?

ותו, ועוד, אם הברייתא מדברת ברשות הרבים, תיקשי: היאך אמרו חכמים לא קנה עד שימשכנה? וכי **משיכה ברשות הרבים מי** [האם] **קניא!**?

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו [שניהם אמרו] שיש שלשה כללים היכן מועילים הקניינים במטלטלין:

א. **מסירה קונה ברשות הרבים**, וכן **בחצר שאינה של שניהם**, המוכר והקונה, אלא של

ר"י לשיטתו (בדיבור תוספות דלעיל) שמשיכה מישך שייכא גם בשטר שאין גופו ממון, ורשב"ם חולק וסובר שמסירה היא זו שקונה באותיות ולא משיכה, אם כן הא דמהניא מסירה דאותיות בסימטא הוא משום שאין משיכה מבטלתו. ושפיר הקשה רבינו תם.]

ה. בתוספות בקידושין כה ב הובאה שיטת **רבינו חיים כהן** מדוע לא מועילה מסירה בסימטא:

והרב רבי חיים כהן מיישב פירוש רשב"ם, ומפרש דמסירה אינה קונה בסימטא, ולא מטעמא דרשב"ם [שמשיכה "מבטלת" את המסירה], אלא נראה לו הטעם, שהסימטא רשות של יחיד הוא והקודם בו זכה, **וסתמא דמילתא המוכר קדם והביא בהמתו לשם קודם שבא הלוקח**, אם כן הוי מקום בהמתו כחצירו, ואין מסירה ולא שום קנין מהני ברשות המוכר, והא דמהני משיכה הוא משום שעקר את הדבר ממקומו הראשון.

ורבינו יונה כתב: **הכלי המונח בסימטא, הרי הוא כמו שנתון ברשות בעליו**, כיון שיש לו רשות להניח שם כליו, אבל ברשות הרבים, שאין לו רשות להניח שם כליו, אין הכלי המונח שם כמי שמונח בחצירו, לפיכך מסירה קונה בו. וראה עוד בחידושי הר"י מיגאש, ברשב"א ובריטב"א בבירור שיטה זו.

והנה, כאשר מושך את החפץ בסימטא נחשב הדבר כמי שמשך מרשות מוכר לרשות לוקח [רבינו גרשום ור"י מיגאש], והרי לדעת רב סגי במשיכת כל שהו בספינה, ולדעת תנא קמא דרבי אחא בבעלי חיים סגי בעקירת יד ורגל, משמע דסגי במה שנכנס מעט לרשות לוקח.

[ברשב"ם (עו ב ד"ה משיכה) כתב שסימטא נחשבת חצר של שניהם, ולשיטת רבינו חיים וסיעתו סימטא נחשבת רשות של הלוקח.]

6. ראה מה שכתב הריטב"א בגירסת הגמרא וסדר השקלא וטריא בסוגיא.

7. א. ראה לעיל כג א בתוספות ד"ה אחולי שאפשר לקנות את רשות הרבים על ידי שבעה "טובי העיר" במעמד אנשי העיר, אלא שאין זה מצוי שיוכל לשכור מהם את רשות הרבים. וראה עוד שם ברשב"ם ד"ה מאן פייס וד"ה ומאן שביק.

ב. הקשו התוספות: מקושיית הגמרא משמע שאם נעמיד את הברייתא בסימטא לא יקשה לנו הא דקתני: עד שישכור את מקומה, ואמאי, וכי אטו יש ממי לשכור את הסימטא, הרי גם סימטא שייכת לרבים ואין ממי לשכור אותה!?

ותירצו: אכן, סימטא אי אפשר לשכור, אבל אפשר להעמיד את הברייתא בחצר של שניהם. [שמועילה בה משיכה, ואם ירצה יוכל לשכור מן המוכר את מקום הספינה, ויקנה אותה בקנין

אדם שלישי.[8]

אבל בחצרו של המוכר, אין מסירה מועילה, היות וחצירו של אדם קונה לו, ואי אפשר שאחרים יקנו בה ממנו.

וכן בסימטא אין מסירה קונה, היות ומשיכה מועילה בה, ואין קונין בקנין גרוע כאשר אפשר לקנות בקנין חשוב יותר.[9]

ב. **משיכה קונה בסימטא** וכן **בחצר שהיא של שניהם**.[10]

אבל בחצירו של המוכר אין משיכה מועילה.

וכן בחצר של אדם אחר, ואפילו ברשות הרבים, אין משיכה קונה, כי דרכה של משיכה ברשות שיש לקונה חלק בה.

ג. **והגבהה קונה בכל מקום**, אפילו ברשות שהיא מיוחדת למוכר בלבד.[11]

וכיון שאי אפשר לשכור את רשות הרבים, וגם אין משיכה קונה ברשות הרבים, איך אפשר להעמיד את הברייתא ברשות הרבים!?

ומשנינן: **מאי עד שימשכנה נמי דקאמר**

חצר בלא משיכה (ראה להלן הערה 10 בשם תוספות בקידושין ח ב).]

ולהלן פד ב כתבו התוספות: בסימטא מצי אגר מבני ההוא מבוי דפתוח לההוא סימטא. וראה עוד ברשב"ם שם שיש מפרשים: סימטא — שביל של יחידים.

8. כתב הרשב"א: חצר שאינה של שניהם היינו חצר שיש לו בעלים, ושהכניסה שם מוכר זה שלא מדעת הבעלים, הא לאו הכי לא קנה לוקח, כי אם המקום מושאל או מושכר למוכר, רשות מוכר גמורה היא ולא קנה.

9. א. על פי רשב"ם. ולדעת רבי חיים כהן הטעם הוא משום שמקום החפץ הוא ברשותו של מוכר, וכבר אמרנו שאין מסירה מועילה ברשות מוכר. [חצר של שניהם היא כסימטא לכל דבר — ריטב"א.] ולדעת רבינו תם מסירה קונה בסימטא.

ב. בחצר של קונה אין צורך במסירה כי חצרו של אדם קונה לו.

10. ואם תאמר: אם חצר של שניהם היא, תיפוק ליה מטעם קניין חצר, ומה צורך לומר שקונה הוא במשיכתו, ואפילו אם מטעם משיכה לא יוכל לקנות, יקנה מטעם חצר!?

יש לומר: אין שותפים קונים זה מזה בחצר המשותפת לשניהם [כמבואר לקמן פד ב, וראה עוד מה שהובא בהערה 1 לחלק בין משיכה לקנין חצר לענין הכנסה במקצת].

11. רשב"ם [ראה "מהדורא בתרא"].

הקשה הרשב"א: איך קונה הגבהה ברשות מוכר, הא כיון שהחפץ נמצא עדיין באויר חצירו של מוכר, אי אפשר שיזכה בו הלוקח שהרי אויר חצירו כחצירו, ואפילו הפסק כלי אינו מועיל, לדעת אביי [בבא מציעא קב א]!?

ותירץ: שאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה, וכיון דעקר את החפץ מן החצר ממש, אין אוירו חשוב כל כך שלא תקנה לו הגבהתו, אבל משיכה אינה קונה בחצירו ממש, אף על פי שיש דעת אחרת מקנה. [יש לדון, אם ימשוך את החפץ באויר בפחות משלשה טפחים (ראה קידושין כו א בתוספות ד"ה אי נמי) האם יקנה מטעם משיכה, היות שאינו בחצר ממש, או דתוך שלשה נחשב כחצירו ממש ולא קנה.]

וראה בסמ"ע [קצז א] שכתב: הטעם דהגבהה קונה בכל מקום, משום דעל ידי שמגביהו בידו

התנא, **ומאי עד שישכור את מקומה דקאמר** התנא, לא ברשות הרבים הוא מושך, ולא את רשות הרבים הוא שוכר.

אלא, **הכי קאמר** התנא דברייתא: לא קנה את הספינה, **עד שימשכנה מרשות הרבים** שבו היא עומדת, **לסימטא**.(11*)

ואם הספינה **ברשות בעלים**, המוכר,(12) **היא** נמצאת, **לא קנה** הלוקח, לא במסירה ולא במשיכה, **עד שישכור את מקומה**, ותקנה לו חצירו.

ותמהינן: **לימא** [האם נאמר] **שאביי ורבא** האומרים מסירה קונה ברשות הרבים, **דאמרי**, סוברים הם, **כדברי רבי**, שאמר ספינה העומדת ברשות הרבים נקנית במסירה.

אבל לדברי חכמים, אין מסירה מועילה ברשות הרבים, ותיקשי: איך הניחו אביי ורבא את דברי חכמים המרובים ושנו את משנתם כדברי רבי!?(13)

אמר, תירץ, **רב אשי**: אין דברי אביי ורבא סותרים את דברי חכמים.

כי **אי דאמר ליה** מקנה לקונה: **לך החזק** בספינה **וקני** אותה, **הכי נמי**, לכולי עלמא, בין לחכמים בין לרבי, מועילה מסירה לקנות את הספינה ברשות הרבים, כדברי אביי ורבא.

והכא, דפליגי רבי ורבנן, **במאי עסקינן**? כגון **דאמר ליה** המקנה: **לך משוך** את הספינה **וקני**.

הרי מביאו לרשותו וכאילו הוא מונח בידו, וב"קצות החושן" חלק עליו דדוקא משיכה בעיא סימטא אבל הגבהה קונה בכל מקום אפילו כאשר החפץ עדיין ברשות מוכר או רשות הרבים.

11*. כתב הרמב"ן [כתובות לא ב ד"ה ומדאוקימנא]: מהא דאמרינן עד שימשכנו מרשות הרבים לסימטא, משמע דכל שהוא מונח ברשות מוכר או ברשות הרבים, משעה שימשכנו מאותו רשות לסימטא קנה, אין צריך למשוך אותו בסימטא כלל. וב"ערוך השולחן" קצח ח כתב דאם מושך מרשות הרבים סגי במה שנכנס חלק מהחפץ לסימטא [אחרי שנעקר כולו ממקומו הראשון], ואם מושך מרשות מוכר צריך שלא ישאר כלום ברשות מוכר. [וראה עוד במה שהביא ה"בית יוסף" קצח י] ובסמ"ע קצח כ [ראה "דרישה" שם יא] נראה שאף במושך מרשות הרבים לסימטא צריך שיכנס כל החפץ לתוך הסימטא ולא די במקצתו.

12. רשב"ם ורבינו גרשום. [בפשוטו הוא הדין נמי אם היא ברשות אדם שלישי, אינו קונה אלא בשכירות מקום לדברי חכמים, והא דפירשו דמיירי ברשות מוכר, אורחא דמילתא הוא.]

ובתוספות הקשו: מדברי חכמים האומרים: לא קנה במסירה עד שישכור את מקומה, משמע שלדעת רבי החולק על חכמים מועילה מסירה ברשותו של מוכר, והרי ברשות מוכר פשיטא דלא מהני מסירה!?

על כן פירשו תוספות ש"רשות בעלים" אינה רשות מוכר, אלא רשות שיש לה בעלים כגון חצר שאינה של שניהם. [לאפוקי רשות הרבים, שאין אפשרות לשכור את מקום הספינה.]

13. רשב"ם. ויש לתמוה: הרי שיטת הרשב"ם בסוגיא לקמן שלעניין קניין אותיות קיימא לן כרבי ולא כחכמים, ומה תימה הוא לומר שאביי

מר [חכמים] **סבר: קפידא**, אין דעת המקנה לקנות אלא במשיכה, כמו שאמר לו, ואינו מסכים שיקנה הקונה במסירה, היות ורוצה הוא שתהיה לו אפשרות לחזור בו עד שימשכנה הקונה לרשותו.

ומר, רבי, **סבר**: אינו מקפיד בדבר, ומה שאמר לו המקנה: לך משוך, **מראה מקום הוא לו**, אם תרצה להכניס את הספינה לרשותך, יכול אתה לקחת אותה מיד בלא עכוב, כי במסירת הספינה קנית אותה, והרי היא שלך.(14)

הסוגיא מתפרשת כאן על פי דברי הרשב"ם, ובהערות תבואר הסוגיא, על פי שיטת התוספות ושאר הראשונים.

אמר רב פפא: האי מאן דמזבין ליה שטרא לחבריה, המוכר שטר חוב לחבירו, **צריך למיכתב ליה** שטר אחר, כדי לקנות את החוב.

ובשטר המכירה יהיה כתוב: **קני** לך **הוא**, את שטר החוב, **וכל שעבודא דביה**,(15)

אמר רב אשי: אמריתה לשמעתא קמיה דרב כהנא, אמרתי שמועה זו של רב פפא, לפני רב כהנא, **ואמרית ליה**, הקשיתי לפניו:(16)

ורבא שנו משנתם כדברי רבי אף לענין קניין ספינה!? [ושמא לא הוה קשיא לגמרא על פסק ההלכה, אלא על כך שאביי ורבא לא מצאו לנכון להזכיר את דעת חכמים המרובים, ועוד יש לומר: הא דקיימא לן כרבי לענין אותיות במסירה הוא משום דמסתבר טעמיה, כדברי רב אשי להלן, אבל בלאו הכי סבורה הגמרא שיש לפסוק כדברי חכמים.]

14. רשב"ם. מדברי הרשב"ם נראה שקניינה של הספינה הוא במסירה ולשון "לך משוך" אינו מתייחס אל הקניין — שיקנה במשיכה, אלא כנתינת רשות הוא — יכול אתה למשוך את הספינה לביתך.

אך בפירוש רבינו גרשום כתוב: מראה מקום הוא לו, כי היכי דליקני בעיקר קניינה במשיכה. כלומר המקנה אמר לו שראוי לקנות בקנין משיכה, שהוא קניין עיקרי יותר, אבל אינו מקפיד על הדבר. [לדברי רשב"ם "מראה מקום" שאמרו כאן אינו דומה ל"מראה מקום" שאמרו להלן קסה א, כי שם הוא אמר **איך** לעשות את המעשה, אלא שאינו מקפיד שיעשו דווקא כדבריו, ראה תוספות ד"ה ומר].

15. א. כתב **הרשב"ם**: לפרושי אתא דהלכתא כרבנן דפליגי עליה דרבי ואמרי עד שיכתוב וימסור, וגם בא לפרש היאך יכתוב ליה ההוא שטרא, ובפשוטו, עצם דברי רב פפא: **צריך למיכתב ליה**, הם כדעת חכמים, כי לדעת רבי אין צריך לכתוב כלום. ומה שאמר רב פפא שיכתוב: **קני לך הוא וכל שעבודיה**, היא הלכה נוספת — מה יהיה נוסח השטר.

לפי זה, יתכן שאף לדעת רבי יצטרך לומר לו בפיו: קני לך הוא וכל שעבודיה, שהרי שתי הלכות נפרדות הן, כנ"ל. וכן כתב בעליות דרבינו יונה.

ב. אך **תוספות והרא"ש** הסתפקו אם יש להוכיח מדברי רב פפא אלו שדעתו לפסוק כדעת חכמים, כי יש לומר שגם אליבא דרבי צריך לומר לו קני לך הוא וכל שיעבודיה [ולשון רב פפא צריך **למיכתב** ליה לאו דוקא, ראה ברא"ש], ויתכן עוד, שאליבא דרבי צריך לכתוב לו שטר **ראיה** על מסירת שטר החוב ומכירתו [ולפי זה, לשון רב פפא: למיכתב ליה הוא בדוקא, ראה ב"מהדורא בתרא" ו"פלפולא חריפתא" אות ס על פי הגמרא להלן קעג א (**ראה שם** ברשב"ם ותוספות).]

16. קושיית רב אשי, לפי ביאור הרשב"ם, היא קושיא על סברת חכמים, וממילא, יש לפסוק

טעמא, קניין השטר, הוא משום **דכתב ליה הכי**, שטר מכירה על שטר החוב. **הא**, אם מסר לו את שטר החוב, **ולא כתב ליה הכי, לא קני** במסירת השטר לחוד.(17)

ותיקשי: וכי יש לומר שכלל לא נתכוין המוכר למכור את החוב, אלא למכירת נייר השטר הוא התכוין!?

וכי על מנת **לצור על פי צלוחיתו הוא**, הלוקח, **צריך** את נייר השטר!?

הרי בודאי סברא היא שלא קנאו הלוקח אלא כדי לגבות את החוב הכתוב בו,(18) ואם כן, די במה שמסר המוכר את שטר החוב ללוקח, כדברי רבי, ואין צורך בשטר המכירה!?

אמר, השיב, **לי** רב כהנא: **אין**, אכן כן, **לצור ולצור**, אם לא יכתוב לו המוכר שטר אחר שבו יהיה כתוב "קני לך הוא וכל שיעבודיה", הרי אנו אומרים שאין כאן ראיה שכוונתו היתה למכור את החוב עצמו,(19) ואיננו קונה אלא את הנייר כדי

כדעת רבי, היות ודבריו מסתברים [לפי ביאור רשב"ם, רב אשי הביא להלן עז א עוד הוכחה לסברתו של רבי.] וראה בהערה הבאה.

17. א. על פי רשב"ם. לפי זה לשון כתב ליה **הכי** לאו דוקא הוא, כי עיקר קושיית רב אשי היתה לשם מה יש צורך בכתיבת השטר.

והרמב"ן הקשה על הרשב"ם מהא דקאמר "הכי", וכתב: רב אשי לא בא להכריע בין דעת חכמים לדעת רבי, אלא לחלוק על דברי רב פפא; רב פפא חידש שחייב הוא לכתוב לדברי חכמים, או על כל פנים לומר בפיו לדברי רבי: קני לך איהו וכל שעבודיה, ורב אשי בא לחלוק ולומר שגם בלא נוסח זה, יקנה הלוקח את החוב, שהרי בודאי אין כוונתו לקנות את השטר כדי לצור על פי צלוחיתו. וכן דעת רבינו יונה והרשב"א.

ב. לפי גירסת הרשב"ם רב אשי הוא שחלק על רב פפא, ורב כהנא יישב את קושייתו של רב אשי.

דברי הרשב"ם מתאימים לגירסתו ופירושו להלן עז א שרב אשי סובר אותיות נקנות במסירה כרבי.

אך התוספות להלן מפרשים שרב אשי סובר אין אותיות נקנות במסירה בלא שטר, כדעת רבנן, וכתב המרש"ל שלדעת התוספות יש לגרוס בסוגיין כגירסת הרי"ף: אמר רב אשי אמריתה לשמעתא קמיה דרב כהנא **ואמר לי** ואי לא כתיב ליה הכי לא קני, אטו לצור על פי צלוחיתו הוא צריך **אמרית ליה** אין לצור ולצור, כלומר רב כהנא חלק על רב פפא ורב אשי יישב את דבריו.

אמנם המהרש"א כתב שתוספות יכולים לגרוס כאן כגירסת הרשב"ם, ואת קושיית רב אשי יש לפרש כפירוש הרמב"ן שרב אשי חלק על נוסח השטר ולא על עצם הדין שצריכים לכתוב שטר. [וכן משמע ברא"ש.]

18. יש לעיין אם סברתו של רב אשי היא שה"דמים מודיעים" שכוונתו היתה לקנות את החוב ולא רק את הנייר, או שסברתו של רב אשי היא שבודאי לא היתה כוונתו אל הנייר בלבד, כי אין דרך בני אדם בכך. [ולפי ביאור הרמב"ן יש להוסיף: אין דרך בני אדם לכתוב שטר על מכירת נייר, כמו כתב רבינו יונה].

ונפקא מינה: האם קושיית רב אשי היא דוקא לענין מכירת שטרות, או גם בנותן מתנה.

19. ראה להלן עז א הערה 4 אות ג

וראה ברשב"א שכתב: למאן דאמר אותיות

לעטוף בו את צלוחיתו.[20]

נקנות במסירה צריך שיאמר לו כן **בשעת מסירה.**

והנה כתבו התוספות [אם תימצי לומר דלרבי אין צורך באמירה הנ"ל]: לרבי דאמר במסירה לחודה קני, כיון שמיקל בקנין, קני נמי אף על גב דלא אמר ליה קני לך איהו וכל שעבודיה.

ביאור דבריהם: אליבא דחכמים שהחמירו בהקנאת שטרות, והצריכו גם שטר קניין, אין אומרים: סתמו כפירושו ובודאי להקנאת החוב נתכוונו, אלא בעינן שיפרש בשטר שמקנה הוא לו את השטר ואת שיעבודו, אבל אליבא דרבי שהקיל בהקנאת שטרות, וסגי ליה במסירה ללא שטר קנין, אם כן יש להקל עוד, ולומר שהקנאת החוב נעשית גם באופן שאינם מפרשים זאת להדיא וסגי במה שמסתמא לכך נתכוונו.

20. א. כתב רשב"ם: אי משום אונאה יתר משתות, שאין הנייר שוה כל כך כמו הדמים שנתן הלוקח עבור החוב, ליהוי ביטול מקח, ומחזיר לו דמיו, וזה יחזיר לו שטר חובו.

כלומר, כאשר מסר המוכר ללוקח את שטר החוב בלא שכתב לו שטר מכירה עליו, יש כאן מכירת הנייר — לצור על פי צלוחיתו, אלא שמצד דין "אונאה" בטל המקח, שהרי הונה אותו יותר משתות.

ובגליון הש"ס הקשה ממה שאמרו להלן עח א שאונאה וביטול מכח נאמרו כאשר הפרש המחירים הוא בכדי שהדעת טועה וסבור בלבו שכך שוה, אבל כאשר יש הפרש גדול בין שויו האמיתי של החפץ הנמכר לבין הדמים שניתנו עבורו, יש לנו לומר שמתנה בעלמא הוא ואין כאן מקח טעות ולא ביטול מקח, אם כן גם בנידון דידן, שההפרש הוא בכדי שאין הדעת טועה, יש לומר מתנה הוא, ומדוע כתב רשב"ם שהוי אונאה וביטול מקח!?

ובראשונים עמדו על כך, ותירצו: ליכא למימר בכי האי בכדי שאין הדעת טועה, ומחילה היא, דהכא ודאי מאן הזבין מתכוין הוא לראיה שבו, ואם אינה נקנית מחזיר לו הדמים ומקחן בטל.

כלומר, התם מחילה היא, כי יודע היה שאינו משלם את מחיר החפץ, אלא מוסיף עליו הרבה יותר משויו, אבל כאן אין שום מחילה, כי סבור היה לקנות את עצם החוב, אלא שלא עלתה בידו.

ב. כתב הרשב"א: אפילו הודה המוכר כי לדעת שיקנה אפילו הראיה שבו כתב לו, אפילו הכי לא קנה, ויכול הוא לחזור בו, דאין במשמע לשון שטרו אלא הנייר לבדו, ואין השטר קונה אלא מה שיש במשמעו.

והנה, לשיטת הרמב"ן [ראה לעיל הערה 17] דלא פליגי רב אשי ורב כהנא אלא אם צריך לכתוב הוא וכל שיעבודו או לא, אתי שפיר, שאין שטר קונה אלא מה שיש במשמעו, ולא שייך לומר: דברים שבלבו ובלב כל אדם הוא, דסוף סוף אין כאן **שטר** על החוב [על כל פנים למאן דאמר בעינן כתיבה ומסירה].

אבל לדעת רשב"ם, הלא רב אשי הקשה על עצם הצורך בשטר, אמאי לא סגי במסירה בלבד, שהרי בודאי אינו מתכוין לצור על פי צלוחיתו, ורב כהנא דחה ואמר: שמא כוונתו לצור על פי צלוחיתו.

אם כן יש לשאול: ממה נפשך, אם הלוקח התכוין לחוב, והמוכר רק לנייר בעלמא — אין צורך להגיע לדין אונאה כדי לבטל את המקח, ובלאו הכי הוי מקח טעות!?

ואם שניהם התכוונו לנייר בעלמא, הרי זו אונאה בכדי שאין הדעת טועה, והוו המעות מתנה!?

וצריך לומר ששניהם מתכוונים למכירת עצם החוב, ולא קנה, היות והוו דברים שבלב, ראה בריטב"א וב"אילת השחר".

עז-א **אמר אמימר: הלכתא** — **"אותיות" נקנות במסירה** בלא שטר, **כדברי רבי.**[1]

אמר, שאל, **ליה רב אשי לאמימר:** דבר זה, שפסקת הלכה כדעת רבי, **גמרא**, קבלה היא מרבותיך,[2] היא, לפסוק כמותו, אף על פי שרבים נחלקו עליו, אבל אין בידך להוכיח כדעת רבי מסברא.

או שמא **סברא** יש בידך, לפסוק כדעת רבי?

אמר ליה אמימר לרב אשי: לא מסברא אני פוסק כמותו, אלא **גמרא**, כך קיבלתי מרבותי.

אמר רב אשי: סברא נמי הוא שאין שטר קנין מועיל מאומה בקניית שטר חוב, **דהא** מכירת **"אותיות"**, אינה מכירת ממון ממש, אלא **מילי נינהו**, דברים הוא מוכר לו.[3]

ולפיכך, מסירת השטר, שהיא מעשה בידים, מועילה בקניינו של השטר.

אבל שטר קניין, שהוא עצמו אינו מעשה בידים, אלא "מילי" — דברים בעלמא, אינה מועילה, כי **"מילי"** — שטר החוב, **ב"מילי"** — שטר קנין, **לא מיקנין.**[4]

ותמהינן: **ולא!**? וכי אין קונים מילי במילי?!

א. שטר נכתב על קניין קרקע, הן לצורך קניית הקרקע, שהרי קרקעות נקנין בכסף, בשטר ובחזקה [קידושין כז א], והן לצורך ראייה — כדי שיוכל להוכיח שהוא קנה את הקרקע, ואף אם קניית הקרקע נעשתה על ידי כסף, חזקה או קנין סודר, יש תועלת בכתיבת שטר — לראייה.

ב. בכל דבר שהוא זכות לאדם, אפשר לזכות עבורו אפילו שלא בפניו ובלא ידיעתו.

והא אמר רבה בר יצחק אמר רב: שני שטרות הם, שני דינים חלוקים זה מזה יש

---

1. כך היא גירסת רשב"ם ורב יהודאי גאון, ולאפוקי מדברי חכמים שהצריכו גם שטר, אך הרי"ף גרס **אין** אותיות נקנות במסירה, כדעת רבנן, וכן כתבו רבינו תם ור"י.

[ובפירוש רבינו גרשום כתוב: אמר אמימר הלכתא אותיות נקנות במסירה, ואף על גב דכתב ליה קני לך וכל שעבודיה, לא קני בלא מסירת השטר של שעבוד. משמע שאמימר בא לחדש ששטר אינו מועיל בלא מסירה, ראה בפירושו לעיל עו א ד"ה ואותיות במסירה ולהלן עמוד ב ד"ה כאותה ששנינו].

2. נמוקי יוסף. [ראה עוד ברשב"א ולהלן קכד ב פליגי אמוראי, אם הא דקיימא לן **בכל מקום** שהלכה כרבי הוא דוקא כאשר חולק רבי על יחיד, או שאף כאשר רבים חולקים עליו הלכה כמותו. וראה לעיל עו ב הערה 13.]

3. על פי רשב"ם. כלומר, חוב ושיעבוד אינם כשאר חפצים הנקנין שהם "ממון ממש". [לפי שיטת תוספות והרא"ש בהערה הבאה, "אותיות" נחשב "מילי" היות ואין השטר כתוב על שמו של הלוקח.]

ורבינו יונה כתב: עיקר השטר לראיה שבו קונים אותו וכיון שעיקר המקח דברים שבשטר ולא גוף השטר וממשו, לא מיקני במילי.

4. א. כך פירש רשב"ם, כשיטתו שאמימר ורב אשי פסקו הלכה כרבי דאותיות נקנות במסירה בלא שטר.

ולשיטת תוספות שאמימר ורב אשי פסקו

לומר בשטר:(5)

כחכמים, שאותיות אינם נקנות במסירה בלבד, צריך לפרש שמסירה בלא שטר "מילי" היא ועל כן אינה מועילה בלא כתיבה.

וכתב הרא"ש: אף על פי שמסר לו את האותיות, לא חשיבא המסירה מעשה אלא לגוף הנייר, ועיקר קניית השעבוד אינה אלא במאי דאמר ליה קני לך איהו וכל שעבודיה. כלומר, המסירה אינה מועילה כלום, לקניית השיעבוד, אלא על ידי דיבורו, ודיבורו — "מילי" הוא.

אבל לדברי חכמים שבנוסף למעשה המסירה כותב המוכר שטר על כך, אין לך מעשה גדול מזה ולא הוו "מילי" — תוספות.

ב. והנה, הראשונים נחלקו במה שאמר רב אשי: מילי **במילי** לא מיקנין. לדעת רשב"ם, "במילי" היינו בשטר קנין, ולדעת תוספות והרא"ש, "במילי" היינו מסירת שטר החוב עם אמירת המוכר. אבל אליבא דכולי עלמא **מילי** שאמר רב אשי היינו שטר, כלומר, אין שטר נקנה על ידי מילי.

והתינח לרשב"ם, כשם ששטר החוב קרוי "מילי" כך שטר הקנין קרוי "מילי"; אך לשיטת תוספות והרא"ש יש לתמוה: מדוע שטר החוב נקרא "מילי" ושטר הקנין אינו "מילי" אלא "מעשה גדול"!?

אלא שחלוקים השטרות זה מזה, שטר החוב נכתב על שמו של המלווה — המוכר ולא על שמו של הקונה, על כן ביחס ללוקח קרוי שטר החוב "מילי", אך שטר הקנין הרי נכתב על שמו של הלוקח, על כן אינו נחשב מילי בעלמא, ואדרבה, מסירתו הויא מעשה גדול וחשוב — על פי תוספות והרא"ש.

ג. לעיל עו א כתב הרשב"ם: לא קנה עד שיכתוב וימסור, דמצי למימר ליה נייר בעלמא זביני לך; משמע לכאורה שהשטר אינו נחוץ לעצם הקניין, אלא מהווה ראייה שכוונת המוכר היתה למכור את החוב, אם כן מאי קשיא לן הכא, מילי במילי לא מיקניין, הרי המסירה היא עצם הקניין, והשטר אינו בא אלא לראיה בעלמא!?

ולפי מה שנתבאר לעיל [עו ב הערה 19] שהצורך בשטר הוא כדי שיהיה מוכח מתוך מעשה הקניין שכוונתו למכירת עצם החוב, אתי שפיר כי אף לדברי רשב"ם השטר הוא חלק ממעשה הקניין, וביאור דברי רב אשי הם כך: אי אפשר לומר שמסירת שטר החוב עצמה אינה מעשה המוכיח על הכוונה למכור את החוב ושיעבודו, כי אם כן צריך הוא לכתוב שטר **קניין** על מכירת שטר החוב, ואין קונים שטר על ידי שטר.

ד. כתב הרא"ש: יש להוכיח כגירסת רבינו תם שלדברי אמימר ורב אשי אין אותיות נקנות במסירה; בשלמא לרבינו תם, רב אשי נתן טעם מדוע אין מסירה לבדה מועילה עד שתהא כתיבה עמה, משום דמילי במילי לא מקנו; אבל לגירסת רשב"ם הרי רב אשי לא בא לתת טעם מדוע מסירה לבדה מועילה, אלא שנתן טעם למה אין צריך גם שטר, ומפרש לפי שאין תועלת בשטר, ואין זה טעם מספיק, דאיכא למימר: אף על פי שעיקר הקנין במסירה, ואין תועלת בשטר, מכל מקום בעינן גם שטר עם המסירה משום דליהוי קנין אלים למיקני השעבוד, כמו שלמאן דאמר אין אותיות נקנות במסירה — עיקר הקנין בכתיבה דהוי מעשה, ואפילו הכי בעינן גם מסירה. [דברי הרא"ש, שעיקר הקנין בכתיבה והמסירה היא בבחינת "תוספת", הם לשיטתו שהמסירה היא מילי והשטר — מעשה גדול, וגם הרשב"ם שכתב (לעיל עו א, ראה לעיל אות ג) שהמסירה היא עיקר הקנין והשטר בבחינת "תוספת", אזיל לשיטתו בסוגיין.]

5. על פי לשון רש"י בקידושין כז א. ואף שאין

א. מי שאמר לשנים[6]: **זכו בשדה** זו **לפלוני**, על ידי קניין סודר,[7] **וכתבו לו את השטר**, לראייה בעלמא, והם זכו בשדה עבורו, ועדיין לא מסרו לו את השטר.

חוזר, יכול הנותן לחזור בו, **בשטר**, ממה שאמר לתת למקבל שטר, **ואינו חוזר** בו **בשדה**, מהקנאת השדה.

שהרי כבר קנו את השדה עבור המקבל, ואי אפשר לבטל את הקנין למפרע, אבל יכול הוא לחזור בו, ולומר אל תכתבו את השטר, כי אינני רוצה שתהיה בידו ראיה על הקנאת השדה.[8]

כאן שני דינים בשטר עצמו, כדלקמן, מכל מקום רב אמר שני דינים חלוקים בהקשר לכתיבת שטר.

6. שיוכלו להיות עדים על הדבר ולחתום על השטר. [וראה עוד לעיל מ א: קנין בפני שנים ואין צריך לומר כתובו ושם ברשב"א דנקט בפני שנים כי אז הקניין עומד בסתמא לכתיבה. ויש אומרים (שם) שאין קנין סודר אלא בפני שנים.]

7. רשב"ם. ורש"י כתב [קידושין כז א]: זכו בשדה זו — **החזיקו** בו לצרכו, וכתבו לו את השטר לראיה בעלמא. וראה בהערה הבאה אות ד.

8. א. הקשו הראשונים: איזה הפסד יש לו אם יכתבו שטר ראייה על נתינת הקרקע במתנה או מכירתה, ואם אין לו הפסד, מדוע אין אנו יכולים לכתוב למקבל שטר ראייה בעל כרחו של הנותן, ואדרבה, מצוה לכתוב, כדי שלא יכפור!?

ותירצו התוספות: על ידי השטר יצא קול שנתמעטו נכסיו, ושוב לא ילוו לו כל כך ברצון.

ורבינו תם מפרש שמדובר דוקא בשטר מתנה שאין בה אחריות נכסים, ואינו רוצה שירבו השטרות הכתובים על שמו, כי העולם לא ידעו שהוא שטר מתנה ויסברו שהוא שטר חוב או שטר מכר שיש בו אחריות נכסים, והשתעבדו שאר קרקעותיו להלואה ולמקח, ולא יקנו ממנו ברצון, כי חוששים הם שמא המלוה והלוקח יבואו לטרוף את הקרקע שהם קנו. אבל בשטר מכר אי אפשר לו לחזור בו, דמסתמא המכירה היתה על מנת שהמוכר יכתוב לו את השטר. [ראה מה שהקשה עליו הרא"ש ומה שתירץ "פלפולא חריפתא" אות ה. ולפי השיטה הראשונות בתוספות, אמנם המוכר יכול למנוע את כתיבת השטר, אבל מאידך יכול הלוקח לומר: לא קניתי אלא על דעת שאקבל ממך שטר ראייה, ואם אינך נותן לי שטר, הריני חוזר בי מן המקח].

ב. והרמב"ן כתב: ולי נראה שאפילו בלא שום טעם — אם רצה חוזר ד"ספר מקנה" בעינן [כלשון הכתוב בירמיה לב יא], ועדים שליחותו הן עושים, וכיון שלא רצה אין כותבין לו, שאין שטר זה כלום.

והרשב"א כתב בשם יש אומרים: כל שטר שנעשה לחובת מי שנעשה עליו [אף שאינו לחובתו עכשיו ממש], אי אפשר לכותבו אלא מדעת המתחייב דומיא דשטר מקנה כו' ואם כתבוהו אין לו דין שטר. [אבל שטר שנאבד חוזרים וכותבים שלא מדעתו וכן אפשר לכתוב עשרה שטרות על שדה אחת כיון שנכתב האחד מדעת הנותן ואין בריבוי השטרות שום תוספת חיוב. וראה עוד בעליות דרבינו יונה שיש לחלק בין שטר ראיה לשטר קניין ושיעבוד.]

והריטב"א כתב שהיות והמקנה ביטל את שליחותם, אם יכתבו לו שטר שלא מדעתו לא יהני, ואפילו עדות אין כאן, משום ד"מפיהם ולא מפי כתבם" קרינא ביה. וראה להלן הערה 10 אות א.

ג. אמנם בפירוש ר"י הזקן [קידושין כז א]

ואפילו אם אמר הנותן בפירוש: כתבו ותנו, רשאי הוא לעקור את שליחותו, ואין עושים שטר בעל כרחו של נותן.(9)

ב. מי שאמר לשנים: זכו בשדה זו לפלוני **על מנת שתכתבו לו את השטר** לראייה, הרי זה **חוזר** בו, **בין בשטר ובין בשדה.**

ואפילו אם כבר זכו עבורו בשדה, כל זמן שלא מסרו לו את השטר יכול הוא לחזור בו בכל, שהרי לא עשאן שלוחין לזכות בשדה אלא עם השטר,(10) והרי חזר בו ביחס לשטר, ואם אין הקונה מקבל את השטר, אף בשדה אינו זוכה.

עד כאן דברי רבה בר יצחק בשם רב.

ורב חייא בר אבין אמר בשם **רב הונא: שלשה שטרות הן,** שלשה דינים חלוקים זה מזה יש לומר בשטר:

תרי מן השלשה — **הא דאמרן,** מה שאמר רבה בר יצחק בשם רב.

ג. **אידך: אם קדם מוכר וכתב** ללוקח **את השטר,** קודם שהספיק הלוקח לקנות את הקרקע בכסף או בחזקה.

כתב: מסתברא דשטר עם אחריות ציוה להם שיכתבו לו על המתנה. והיינו דקאמר חוזר בשטר — שאינו רוצה עתה שתהיה אחריות במתנה, דאי בשאין בה אחריות מה הוא מפסיד אם חוזר בשטר, הואיל וקנה קרקע שהרי אלו החזיקו בשבילו, ואם תאמר שאינו רוצה שתהא ראייתו בידו כמו שפירש רבינו שלמה, אמאי לא יעידו העדים שנתנו לו ויכתבו שטר עדותן.

ד. כתב הריטב״א: יש שואלים כיון שלא כתב לו את השטר, למה אינו חוזר בשדה, דהא אמרינן במסכת קידושין כו א: במקום שכותבין את השטר לא קנה עד שיכתוב את השטר!?

יש מתרצים דהכא במתנה, אי נמי במכר ובמקום שאין כותבין את השטר, אי נמי הא דלא קנה עד שיכתוב את השטר הני מילי בכסף אבל כשזכה בחזקה שהחזיקו בתוכה גמרו ומקנו אף קודם שכתב את השטר.

9. רשב״ם. ובפירוש רבינו גרשום כתוב שאם אמר זכו בשדה זו לפלוני, כתבו שטר ותנו לו. אינו יכול לחזור בו. [וראה בהערה הקודמת סוף אות ב׳, בתוספות לעיל מ א ד״ה ואין וברא״ש מחלוקת הראשונים אם המוכר יכול לחזור בו מהתחייבותו לכתוב שטר.]

10. א. כך כתב רש״י בקידושין כז א [ולשון רשב״ם כאן: הכי קאמר לא יזכה עד שיבא השטר לידו. משמע שמה שאמר הנותן על מנת **שתכתבו** לאו דווקא הוא, ועיקר כוונתו היתה למסירת השטר, וראה בריטב״א שאם כבר נכתב השטר, יכולים הם למסור למקבל את השטר בעל כרחו של נותן היות ובשטר ראיה אין צורך בשליחותו של נותן כדי למסור לו את השטר. וראה עוד בלשון רבינו גרשום כאן ולקמן קנ ב ובמה שהובא לעיל הערה 8 סוף אות ב בשם הריטב״א.]

ב. והריטב״א [בקידושין] פירש שהוא לשון תנאי, וכוונתו היתה שאם יתקיים התנאי, תחול המתנה משעה ראשונה.

והוסיף הריטב״א [שם]: שמעינן מהכא שהנותן על תנאי, ואותו תנאי לטובת המקבל הוא, אין המקבל יכול למחול על התנאי, ועל כן אם לא יתקיים התנאי בטלה המתנה, אף על פי שהמקבל מוותר על השטר. [וכתב ב״אבני מילואים״ לה יט דלפי זה המקדש אשה על מנת שאתן לך מאתים זוז אין היא יכולה לוותר על

עז-ב ומותר לעדים לכתוב למוכר שטר שכתוב בו "שדי מכורה לך", אף לפני שהלוקח החזיק בקרקע.

כאותה ששנינו:[1] **כותבין שטר למוכר, אף על פי שאין לוקח עמו,**

ואף על פי שנראה הדבר כשקר, שהרי עדיין לא נמכרה השדה, מכל מקום מותר לכתוב למוכר שטר זה, היות ואין כאן הפסד לשום אדם אלא למוכר עצמו, — אם יאבד השטר וימצאנו הלוקח ויטען שהוא כבר קנה את השדה מן המוכר, ואם הוא לא חושש לכך, אין אנו צריכים לחשוש עבורו ולמנוע כתיבת שטר זה.[2]

ובאופן זה, שקדם המוכר וכתב את השטר לפני שקנה הלוקח את השדה בחזקה, **כיון שהחזיק זה,** הלוקח, **בקרקע,** אף על פי שלא החזיק בשטר, **נקנה השטר** ללוקח **בכל מקום שהוא** אגב השדה.

וזו היא ששנינו:[3] **נכסים שאין להן אחריות** — מטלטלין, **נקנין עם,** אגב, **נכסים שיש להן אחריות** — קרקעות, **בכסף ושטר וחזקה,** אגב קניית הקרקע, בכסף או בשטר או בחזקה, נקנים גם המטלטלין ללוקח.[4]

וכן בנידון דידן — כאשר החזיק הלוקח בקרקע נקנה השטר אגב הקרקע.

עד כאן דברי רב חייא בר אבין בשם רב הונא, ומכאן מקשה הגמרא על דברי רב אשי שאמר: מילי במילי לא מיקנין.

קא סלקא דעתין: השטר נקנה לקונה במילי בעלמא, שנתרצה המוכר להקנות ללוקח, אף על פי שלא בא השטר לידו.

התנאי בלא הסכמתו של המקדש. וראה מה שכתב בזה ב"אור שמח" (מכירה ו טז). וב"חזון איש" (אבן העזר נג ג) דייק מדברי הרא"ש בסוגיין דבתנאי דעל מנת אפשר לקיים התנאי בעל כרחו של נותן, אף שחזר בו מהמעשה, ודלא כדעת בעל העיטור.]

ובריטב"א בסוגיא דידן [ד"ה על מנת] כתב שהתנאי היה לטובת הנותן.

ג. כתב הריטב"א: חזרת השטר צריכה להיות בפירוש בין בפני [ה]עדים בין בפני אחרים דומיא דמבטל שליח, ומכיון שחזר בו בשטר ממילא בטלה המתנה ואין צריך לחזור בה בפירוש.

ורבינו יונה כתב: החידוש בהלכה זו הוא, שאין אומרים שמא ישוב ויתרצה לכתוב את השטר ותתקיים המתנה למפרע, אלא כיון שחזר בו ומחה בידם התבטלה שליחותם, ורשאי הוא לאכול את פירות השדה.

1. לקמן קסז ב.

2. רשב"ם. ורש"י [קידושין כז א] כתב: ולא אמרינן "שטר מוקדם" הוא, כיון דקנו מיניה מהשתא. אי נמי כאביי דאמר [בבא מציעא יג א] עדיו בחתומיו זכין לו. וראה כאן ברשב"א.

3. קידושין כו א.

4. רשב"ם. [לשון רשב"ם משמע שגדר "קניין אגב" הוא **שפעולת** הקניין שעושים בקרקע, מועילה גם למטלטלין וכן משמע מלשון רש"י קידושין ז א ובבא מציעא מז א, ראה ב"ברכת אברהם" קידושין כו א שהביא חקירת האחרונים בזה, ויש אומרים שחלות קנין הקרקע היא הקונה את המטלטלין. וב"אמרי בנימין" כתב דהא גופא הוי הפלוגתא בין המקשין לבין

ואם ב"מילי בעלמא" נקנה השטר,[5] כל שכן שיש לומר: שטר נקנה על ידי "מילי" הכתובים בשטר.

ותיקשי לרב אשי האומר: אין קונים שטר על ידי "מילי" הכתובים בשטר, מדברי רב הונא[6] האומר: קונים שטר על ידי "מילי בעלמא"!?

בקידושין כו א למדו שמטלטלין נקנין אגב קרקע ממה שנאמר [דברי הימים ב כא ג]: "ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף ולזהב ולמגדנות עם ערי מצורות ביהודה".

ומשנינן: **אגב שאני**, "קנין אגב" אינו ריצוי בעלמא שנתרצה המוכר להקנות, אלא מעשה גדול הוא כשאר קניינים, שהרי עניין קניין זה נלמד מן המקראות, ואינו סברא ואומדנא בעלמא שרצון המוכר להקנות לו את השטר בלא מעשה קנין.

ומוכיחה הגמרא[7] ש"קנין אגב", הוא מעשה קניין שכוחו גדול **דהא** לענין **מטבע** קיימא לן בבבא מציעא [מו א] **דלא ניקני בקניין חליפין**, אי אפשר לקנות מטבע במה שנתנו חפץ כנגדו בחליפיו.

ומאידך, בקנין **אגב ארעא ניקני** מטבע.

שומר שמסר את הפקדון שהופקד בידו

התרצן].

5. מבואר כאן שהקנאת שטר הראייה על המתנה נחשבת הקנאת "מילי", ויש לשאול: בשלמא לביאור רבינו יונה [ראה לעיל עמוד א הערה 3] שטר נחשב "מילי" ואין כאן הקנאת ממון ממש, כי ראייה הוא נותן לו ולא את עצם הנייר לצור על פי צלוחיתו.

אבל לשיטת תוספות והרא"ש ששטר נחשב "מילי" רק כאשר אין השטר כתוב על שמו של המקבל, הרי כאן נכתב השטר על שם המקבל, ומדוע נחשב הוא כ"מילי"!?

ויש לומר: קא סלקא אדעתין: קנין "אגב" קניין גרוע הוא, ואם בקניין גרוע זה נקנה שעבוד השטר, אף על פי שהוא כתוב על שמו, אם כן יש להוכיח מכאן שבקלות מאד אפשר להקנות שיעבוד, ומסתבר שאף אם אין השטר כתוב על שמו יוכל להקנות את השיעבוד שבו בכתיבה בלא מסירה, כמו שמצאנו ששיעבוד נקנה ב"אגב" בלא מסירה — תוספות. וראה מה שכתב ב"אילת השחר" לפי שיטת הרשב"ם.

והרשב"א כתב: לא סגי במסירה בעלמא אלא בשטר שנכתב מתחילה לצורך המקבל. כי אז עם כתיבתו זכה המקבל בשעבוד ובכל מה שכתוב בו, אבל הכא שהשטר נכתב מתחילה לצורך המוכר, הרי זה כשטרות דעלמא ואינם נקנים למלוה וללוקח אלא כדרך שמקנים אותיות דעלמא.

6. ראה ביצה ט א שהקשו מדברי רב על דברי רב חנן וכתבו התוספות: אף על גב דרב היה אמורא, מכל מקום פריך שפיר, כיון דרב גידל היה בדורו וראש ישיבה לישראל חוץ משמואל אין סברא דרב חנן פליג עליה.

ובבבא מציעא מו ב הקשו מדברי רב ולוי על רב נחמן וכתבו התוספות: מסתמא לא יחלוק רב נחמן על רב ולוי שהיו קדמונים [וראה עוד מה שכתב רש"י בבא קמא לג ב ד"ה הא נמי רבה אמרה.]

7. ראה ב"אילת השחר" שהוכחת הגמרא היא ממה שאין מטבע נקנה בחליפין היות והוא נחשב כדבר שאין גופו ממון.

לשליח ונאבד הפקדון בדרך, חייב השומר באחריות הפקדון; לפיכך, אין השומר מחוייב למסור את הפקדון לשלוחו של המפקיד, שמא יאבד הפקדון, והשומר יפסיד.

אם הקנה המפקיד את הפקדון לשליח ונתן לו "הרשאה" לתבוע עבורו את הפקדון, יכול השומר למסור את הפקדון ביד השליח, ואם אבד הפקדון, אין השומר נושא באחריותו.[8]

כי הא, כמעשה שהיה, **דרב פפא הוו ליה תריסר אלפי זוזי** שהיו מופקדים[9] **בבי חוזאי** [שם מקום].

אקנינהו ניהליה, רב פפא הקנה את פקדונו, **לרב שמואל בר אחא**, בקנין **אגב אסיפא דביתיה**, מפתן ביתו,[10] כדי שילך לגבות את החוב מבי חוזאי.

הלך רב שמואל בר אבא ולקח את הפקדון שהיה בי חוזאי, **וכי אתא**, כשחזר רב שמואל בר אבא, שמח רב פפא על המעות **ונפק** רב פפא **לאפיה**, לקראתו, **עד** מקום שנקרא **תווך**.[11]

שנינו במשנה: המוכר את הספינה, מכר את התורן כו', **אבל לא מכר לא את העבדים ולא את המרצופין ולא את האנתיקי**, ובזמן שאמר לו: היא וכל מה שבתוכה הרי כולן מכורין.

ודנה הגמרא: **מאי אנתיקי** ששנינו?

אמר, פירש, **רב פפא** "אנתיקי" היינו **עיסקא דבגווה**, פרקמטיא הנמצאת בתוך הספינה,[12] שאינה נכללת במכירת הספינה, אלא אם כן אמר לו: ספינתי מכורה לך, היא וכל מה שבתוכה.

מתניתין:

א. אין מעבירים קרון [עגלה] ממקום למקום אלא על ידי בעלי חיים שימשכו אותם: הדרך היא למשוך קרון על ידי פרדות.[13]

---

8. גדר "הרשאה" נתפרש בבבא קמא ע א ראה שם.

9. כך פירש רש"י בבבא מציעא מו א וכך הבינו תוספות בסוגיין. ובבבא קמא קד ב איתא דרב פפא הוה **מסיק** תריסר אלפי זוזי בי חוזאי. משמע שבבי חוזאי היה לו מלוה ולא פקדון, ראה מה שכתבו בזה התוספות.

10. א. רשב"ם. ובבבא קמא קד ב כתב רש"י: מפתן ביתו דמחובר לקרקע הוא וכקרקע הוא, כך שמעתי. לישנא אחרינא סיפא דביתיה — סוף בית הקנה לו זוית אחת.

ב. כתב הרשב"ם [לקמן קנ ב]: רב פפא הקנה לו בסודר קרקע כניסת ביתו ואגבו הקנה לו את המעות בתורת הרשאה המפורשת בבבא קמא [ע א] אי נמי הלך והחזיק הקרקע.

11. ממה שיצא רב פפא לקראתו, למדנו שהוא הביא לו את מעותיו; וממה שרב שמואל הביא את המעות, למדנו שמעות נקנות בקנין אגב, שאם לא כן מדוע מסרו לו את המעות.

12. לקמן עח ב כתב הרשב"ם שני פירושים אם גם הפרקמטיא שמחוץ לספינה מכונה "אנתיקי" ראה מה שנכתב שם בהערה 3.

13. א. בפירוש רבינו גרשום כתוב: דרך פרדות למשוך בקרון. משמע שזהו יעודם של הפרדות.

ב. בפירוש המשניות להרמב"ם הובא עוד

ב. כאשר רוצים לחרוש בשני שוורים כאחד, מחברים אותם על ידי עול אחד, עול זה נקרא "צמד".

ג. כתב הרמב"ם [מכירה כו ח]: זה עיקר גדול, בכל משא ומתן הולכין אחר לשון בני אדם באותו המקום ואחר המנהג, אבל מקום שאין ידוע בו מנהג ולא שמות מיוחדין, אלא יש קורין כך ויש קורין כך, עושים כמו שפירשו חכמים.

א. אדם **שמכר** לחבירו **את הקרון** [עגלה],[14] **לא מכר** עמו **את הפרדות** שימשכו את הקרון.

ואף על פי שדרך פרדות למשוך בקרון, מכל מקום היות ואין הפרדות אדוקות וקשורות לקרון בשעת המכירה, כדמפרש בגמרא, אין הפרדות נמכרות עם הקרון.

ב. וכן כש**מכר** לחבירו **את הפרדות**, ואמר לו: פרדות אני מוכר לך, **לא מכר** לו **את הקרון** עמהן.[15]

ג. אדם **שמכר** לחבירו **את הצמד**[16], ואמר לו: צמד אני מוכר לך, **לא מכר** עמו **את הבקר**.

ד. וכן אם **מכר** לחבירו **את הבקר**,[17] ואמר לו: בקר אני מוכר לך, **לא מכר** לו **את הצמד**, ואף על פי שהחורש בבקר צריך "צמד" כדי לחבר את השוורים יחד, אין

פירוש: פרדות הם **עצים** שמושכין את הקרון.

14. בפשוטו מדובר שמכר לו קרון סתם ואמר לו: קרון אני מוכר לך, ולא הצביע על קרון מסויים, ואף על פי כן אינו נותן לו פרדות עם הקרון.

15. להלן במשנה, נחלקו רבי יהודה וחכמים בדין צמד ובקר אם ה"דמים מודיעים", כלומר, כשאמר לו צמד אני מוכר לך, אם מה שהלוקח שילם מעות בערך של בקר, מודיע לנו שאכן המקח היה על הבקר ולא על רק הצמד.

וכתב בנמוקי יוסף: בהא [לענין קרון ופרדות] מודה רבי יהודה, משום דלעולם אין קרון ופרדות נקראין בשם אחד, וכן כתב רבינו יונה.

אבל הריטב"א כתב: עיקרם של דברים, רבי יהודה אכולה מתניתין קאי, ואפילו אקרון ופרדות, אלא דשבקינהו לרבנן לסיומי דבריהם. וכן נוטה הראב"ד בשיטה מקובצת.

16. א. הוא העול וכלי העגלה קטנה והעגלה עצמה המחברים **ומצמידים** את השוורים יחד — רשב"ם [רבינו גרשום והרמב"ם והמאירי הזכירו רק את העול שמעמידים בו את השוורים].

ב. כתב הרמב"ם [מכירה כז ב ג]: המוכר את הקרון לא מכר את הפרדות... מכר את הצמד לא מכר את הבקר. המוכר את העול מכר את הפרה, מכר את הפרה לא מכר את העול, מכר את העגלה מכר את הבקר, מכר את הבקר לא מכר את העגלה.

וכתב ב"כסף משנה": אפשר שחילוף צורת קרון הפרדות מצורת עגלת הבקר מחייבת כן [את חילוף הדין], ועול וצמד אינם דבר אחד שהרי בפרק יד מכלים משנה ד שנינו בצורת כלי העגלה העול והקטרב, ואפשר דצמד היינו קטרב. וראה מה שכתב הסמ"ע [תכ יא] בביאור דברי הרמב"ם.

17. יש לעיין: האם אכן "בקר" אמר לו, וסתם בקר משמע שני שוורים, או שמא שני שוורים אמר לו, והיינו "בקר" דמתניתין.

הצמד בכלל מכירת הבקר.[18]

רבי יהודה אומר: לא בכל מקרה הבקר אינו בכלל מכירת הצמד, ולפעמים, כאשר מכר לו "צמד" הרי הבקר נמכר עמו, **והדמים** [המעות] שנתן הלוקח **מודיעין**, למה היתה כוונתם.

כיצד? אם **אמר לו** הלוקח: **מכור לי צימדך במאתים זוז**,[19] והרי **הדבר ידוע שאין הצמד** נמכר **במאתים זוז**, ובודאי שכאשר אמר הלוקח "צמד", כוונתו היתה — בקר שמחוברים בצמד.

ואף המוכר, הסכים למכור לו בקר עם צמד, כי אם היתה כוונתו לצמד בלבד, מוטל היה עליו לומר ללוקח: אין אני מוכר לך צמד עם בקר, אלא צמד בלבד אני מוכר לך, וכיון ששתק המוכר ולא פירש, אנו אומרים: בודאי הסכים המוכר למכור את הכל. במקרה זה הדמים מודיעים שאף על פי שלא אמר אלא צמד, מכל מקום הבקר בכלל המכר.

ואם לא הסכימו ביניהם את המחיר, או שהמחיר שאמר הלוקח לתת קרוב לדמי צמד,[20] אין כאן אלא מכירת צמד ולא מכירת בקר.

וחכמים חולקים **ואומרים**: אין הבקר בכלל המכר, אף על פי ששילם לו דמים מרובים, כי **אין הדמים** ששילם לו, **ראיה** על המקח,[21] ובגמרא מפרש לפלוגתייהו.

גמרא:

תני רב תחליפא בר מערבא ברייתא **קמיה דרבי אבהו: מכר את הקרון מכר את הפרדות.**

אמר ליה רבי אבהו: **והא אנן** מכר את הקרון

---

18. א. כתב רשב"ם: בבא דמכר את הבקר לא מכר את הצמד דברי הכל היא, אלא דפליגי רבי יהודה ורבנן בפירוש דהך מילתא, דלרבי יהודה זימנין מכר זימנין לא מכר, ולרבנן לעולם לא מכר. [לכאורה לא שייך במכר בקר "דמים מודיעים" שמכר גם צמד, דהא צמד אינו שוה אלא פרוטה, וכוונת רשב"ם לבבא דמכר את הצמד מכר את הבקר. (ויש לעיין אם אפשר לפרש כך גם על רישא בקרון ופרדות.)] וראה עוד ברבינו יונה [ונמוקי יוסף] אמאי הוצרכו חכמים לחלוק בסיפא, הא תנא רישא דמכר צמד לא מכר בקר.

ב. כתב ב"שלטי הגבורים": דוקא בסתמא דאיכא למימר לשחיטה זבניה, אבל אם פירש לרדיא — חרישה, מכר את הבקר מכר את הצמד. וכן הביא הרמ"א [רכ ח].

19. כתב הריטב"א: יש אומרים דדוקא נקט רבי יהודה סך זה, שהוא יותר מכדי שהדעת טועה, דאילו בכדי שהדעת טועה, אין הדמים ראיה, ונראין דבריו. והרשב"א הביא בשם הראב"ד דאם התוספת בכדי ביטול מקח הרי הדמים מודיעים, ראה שם.

20. כתב הרשב"ם [עח א ד"ה בכדי]: צמד בקר שוה פרוטה.

21. והרי זה כמוכר חפץ בדמים מרובים שנתאנה הלוקח; המקח בטל ויחזרו המעות ללוקח והצמד למוכר. אי נמי, במתנה ביקש ליתן לו את מותר המעות — כך מבואר בגמרא.

לא מכר את הפרדות **תנן!?** ותיקשי על דברי הברייתא האומרת: מכר את הפרדות!?

אמר, שאל, **ליה** רב תחליפא: **איסמייה?** האם אסיר ברייתא זו מתוך הברייתות השנויות בידי, כי משובשת היא, היות והיא סותרת את המשנה?

אמר ליה רבי אבהו: **לא** תסיר את הברייתא הזאת, אלא **תיתרגם מתניתיך**, יש לך לפרש את הברייתא שבידך, **בפרדות שאדוקין בו**, בקרון, שבשעת המכירה היו הפרדות קשורות בקרון, לפיכך — הכל מכר.(22)

והמשנה מדברת כאשר אינם אדוקים בו, על כן אין הפרדות בכלל המכר.

שנינו במשנה: **מכר את הצמד — לא מכר את הבקר**, מכר את הבקר — לא מכר את הצמד. רבי יהודה אומר: הדמים מודיעין כו׳ וחכמים אומרים אין הדמים ראיה.

ודנה הגמרא: **היכי דמי**, באיזה אופן נחלקו רבי יהודה וחכמים?

אילימא [אם נאמר]: מדובר במקום **דקרו לצימדא** — ״**צימדא**״בלבד, ואין קוראים לצמד ״בקר״. וכן קוראים הם **לבקר**, ״**בקר**״

---

22. א. כתב רבינו יונה: ואף על גב דלא קרי לפרדות קרון במסתמא, קרון ותשמישתיה זבין ליה, כיון שהפרדות צריכות לקרון [הקרון זקוק לפרדות] והם אדוקין בו. אי נמי כשהפרדות אדוקין בקרון דרך בני אדם לכלול הפרדות בשם קרון ולקצר בלשון. [אם כן, אין הלשון סותרת לדבריו.]

לפי דברי רבינו יונה מסתבר שאין צורך להודעת דמים בכדי להחשיב את הפרדות בכלל מכירת הקרון [ובפשוטו מיירי דוקא באופן שיודעים הם שהקרון והפרדות אדוקין זה לזה].

ובריטב״א כתב: באדוקים בו — פירוש, דהשתא ודאי הוה ליה כתנור וכיריים ומכתשת הקבועה שהם טפלים לבית [כדלעיל סה א במשנה וברשב״ם], ודין הוא שיהיו מכורין עמו בלא טעמא שהדמים ראייה.

אבל יש אומרים, דהכי קאמר דכיון דאדוקין בו יהיו הדמים ראייה. ואינו נכון, דמה שאינו בכלל הלשון אין הדמים ראייה אף על פי שהוא בתוך הדבר המכור, כדמוכח בכוליה פירקין. [וראה לעיל הערה 15 שלדעת הריטב״א סובר רבי יהודה הדמים מודיעים גם לענין קרון ופרדות. ובנמוקי יוסף כתב דאין דמים מודיעים בקרון ופרדות היות ולעולם אינם נקראים בשם אחד ואילו לענין אדוקין בו כתב בנמוקי יוסף: כיון דאיכא דמים יתירים אף על גב שאין נקראין בשם אחד הוא הדין צמד ובקר וכו׳].

ב. הנה הטור כתב [רכ ג] דמכר פרדות לא מכר קרון אפילו באדוקים בו. ובטעם הדבר כתב ה״בית יוסף״: אין הקרון נגרר אחרי **שם** פרדות. וכן משמע ברבינו יונה שפרדות נגררות אחרי הקרון כי באדוקין הם נקראים בשמו, אך ב״פרישה״ כתב בטעם הדבר שאפשר להשתמש בפרדות בלא קרון וכן הוא במאירי.

ג. עוד כתב רבינו יונה: מכר צמד לא מכר בקר, במקום שאין קורין לצמד בקר, אפילו באדוקין בו, כי אין הצמד נחשב לגבי בקר לכלול הבקר בכלל העול. וכן דעת הרשב״ם. אמנם הר״י מיגאש והרמב״ן כתבו דהוא הדין לצמד ובקר בזמן שאדוקין בו.

ולא נתפרשה דעת רבינו יונה והרשב״ם במכר בקר אם מכר צמד באדוקין בו. [אלא שהטעמים שכתב רבינו יונה שייכים גם כאן.]

ד. כתבו הראשונים: דוקא במכר אנו אומרים: מכר קרון לא מכר פרדות, אבל בשכירות הכל בכלל, ואפילו אינם אדוקים, דאין דרך לשכור

בלבד, ואין קוראים לבקר "צמד".

מה מקום ספק יש כאן, ובמה נחלקו רבי יהודה וחכמים!?

הלא **פשיטא** הוא שאם אמר לו: צמד אני מוכר לך — **צימדא זבין ליה**, כמו שאמר, אבל **בקר**, **לא זבין ליה**, שהרי אין בני אדם קוראים לבקר בשם צמד.

ואם כן, מדוע אמר רבי יהודה שאם נתן לו דמים מרובים, כדמי בקר, גם הבקר בכלל המכר, והרי "צמד" מכר ואין בקר קרוי "צמד"!?

ואלא, אם תאמר, במשנה מדובר במקום **דקרו ליה נמי לבקר צימדא**, כל בני המקום קוראים לבקר בשם "צמד".

אם כן, פשיטא **דכוליה**, בין צמד בין בקר, **זבין ליה**, ומדוע אמרו חכמים: אין הדמים ראיה!?

כי כאשר כל בני המקום קוראים גם לבקר "צמד", וגם הדמים מודיעים,[23] מוטל על המוכר לגלות את דעתו, אם אכן כוונתו למכור את העול בלבד, והיות שהוא שתק ולא פירש, שמע מינה: כוונתו היתה למכור את הכל.

ומפרשינן: **לא צריכא** להשמיענו את דין המשנה, אלא **באתרא דקרו ליה לצימדא: "צימדא", ולבקר** קוראים: **"בקר", ואיכא נמי דקרו** ליה **לבקר: "צימדא".**[24]

ועתה מסופקים אנו באדם זה, אם הוא מן הקוראים לבקר "צמד", או לא?

רבי יהודה סבר: הדמים מודיעין, אם נתן לו דמי בקר, הדמים מודיעים שהוא מן הקוראים לבקר "צמד", ובקר מכר לו עם הצמד.

ורבנן סברי: אין הדמים ראיה, כיון שיש

עגלה מאחד ופרדות מאחר.

23. בפשוטו, בין כאשר מדברים על הצמד בלבד אומרים "צמד", ובין כאשר מדברים על בקר עם צמד אומרים "צמד", על כן כתב רשב"ם שהדמים מודיעים אם כוונתו כך או כך. וכן דעת רבינו יונה, הריטב"א ונמוקי יוסף.

אך מדברי המהרש"א משתמע שאין בני אדם קוראים צמד אלא לצמד עם בקר ולא לצמד לחוד [ועל כן כאשר נתן לו דמי צמד בלבד הוי "מקח טעות"] וכן נראה מתוך דברי הרשב"ם שכתב דכמו בסוגיין כן איתא לעיל סא ב, ראה שם בפירוש רשב"ם. [ובתוספות שם מפרש ריב"ם כמו הרשב"ם שם, אך ר"י חולק ולדבריו יש לפרש כאן כמו שכתבנו לעיל, וכן הוא בריטב"א שם וכאן. והגר"א רכ יא כתב שהרשב"ם (צב א, עז ב) סובר כדעת ר"י בתוספות] ולהלן צב א כתב רשב"ם שכל בני העיר קוראים לבקר "צמד" ולפעמים הם קוראים לבקר "בקר".

24. לשון הגמרא משמע **שכל** בני המקום קוראים לצמד — "צמד" וקוראים לבקר — "בקר", ויש **ביניהם** שגם לבקר קוראים "צמד". אך ברשב"ם גרס: באתרא **דאיכא** דקרו ליה לצמד צמד ולבקר בקר, ואיכא דקרו נמי לבקר צמד.

ועל פי דברי מהרש"א [בהערה לעיל] יש לפרש שיש הקוראים לצמד "צמד" ואינם קוראים לבקר "צמד", ויש הקוראים לבקר "צמד" ואותם אנשים אינם קוראים לצמד לחוד "צמד" [אלא שם אחר יש לו כדי להבדיל בינו

קוראים לבקר "בקר", ולא קוראים לו "צמד", ומן הספק, שמא הוא מאותם שאינם קוראים לבקר "צמד", מפסיד הלוקח, כי מעמידים ממון על חזקתו ויד הלוקח על התחתונה.

אבל כאשר כל[25] בני העיר קוראים לבקר "צמד", פשיטא לנו שאדם זה רגיל לקרוא גם לבקר בשם "צמד", ואם נתן דמים מרובים — את הכל מכר לו.

א. נאמר בתורה [ויקרא כה יד]: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך, או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו". וקיימא לן [בבא מציעא נ ב]: אם שיעור האונאה הוא פחות משתות [שישית] — נקנה המקח ואינו צריך להחזיר את האונאה; כאשר האונאה יתירה על שתות — המקח בטל, והמוכר מחזיר את המעות והלוקח מחזיר את החפץ; באונאה ששיעורה שתות, המקח קיים ועל המאנה להחזיר למתאנה את דמי אונאתו.

ב. צמד אינו שוה אלא מעט. ואם מכר לו צמד במאתים זוז, הרי זו "אונאה יתירה על שתות".

ותמהינן: לדברי חכמים, **אי אין הדמים ראיה** שכוונתו לבקר, **ליהוי ביטול מקח** [יתבטל המקח], יחזיר המוכר את מעותיו ויטול צמדו, כדין כל אונאה שהיא יתר משתות!?

הסוגיא מתפרשת כאן על פי פירושו של הרשב"ם.[1] עח-א

וכי תימא: ביטול מקח לרבנן לית להו, חכמים אינם סוברים שהמקח בטל כאשר יש בו אונאה יותר משתות.

מכל מקום, בודאי מודים הם, שעליו להחזיר את דמי אונאתו. ויקשה לשון המשנה, האומרת מכר את הצמד לא מכר את הבקר, ומשמע שמכירת הצמד מכירה גמורה היא — הצמד ללוקח והדמים למוכר.[2] ומדוע לא נחייבנו לכל הפחות להחזיר את דמי אונאתו!?

לבין צמד בקר.]

ובתוספות [צב א ד"ה וליחזי] הביאו דיש גורסים: באתרא **דרובא** קרו ליה לצמד צמד ולבקר בקר, ואיכא [כלומר מיעוט] דקרו נמי לבקר צמד.

25. רשב"ם. משמע, אם רק הרוב קוראים לבקר צמד — אין הדמים ראיה. ובטור [רכ ו] הביא שיטת רמ"ה שאם הרוב קוראים לבקר צמד, הרי זה קנה את הבקר כיון דאיכא רובא והודעת דמים, ורק באופן שהרוב קוראים לבקר בקר ולא צמד — אין הדמים מודיעים, וכן במחצה על מחצה. [ובמאירי כתב דאזלינן בתר רובא ולא הזכיר ענין הודעת הדמים, וראה עוד ברשב"ם צב א ד"ה וליחזי, במהרש"א בסוגיין ולעיל סא ב ובביאור הגר"א רכ יא.]

כתב הרמ"א [רכ ח]: אם כל בני אדם קורין לצמד בקר [כלומר לבקר כולם קוראים "צמד"] ולצמד לבד מפרשים צמד לבד — אפילו בלא הודעת דמים הכל מכור.

1. להלן בהערות יובאו עוד ביאורים בסוגיא.

2. רשב"ם. [ולא נתפרש ההכרח בזה; כי יש לומר: מכירת הצמד מכירה היא בדמים הראויים לו, ושאר הדמים אכן חוזרים.

ואין לפרש: כשם שאליבא דרבי יהודה, כשאין הדמים ראייה — הרי מכירת הצמד

שמא תאמר, שחכמים חולקים וסוברים שאמנם איסור תורה הוא להונות את חבירו במקח וממכר, אבל אם עבר והונה אותו, המקח קיים, ואף אינו מחוייב מן הדין[3] להחזיר את דמי אונאתו.

ולא!? וכי ניתן לומר כך!?

והתנן, הרי מן המשנה בבבא מציעא [נו ב] יש להוכיח שאף לדעת חכמים, החולקים על רבי יהודה,[4] מחוייב המאנה להחזיר את דמי אונאתו.

שהרי שנינו: אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים והקרקעות וההקדשות כו׳.

רבי יהודה אומר: אף **המוכר ספר תורה, בהמה ומרגלית אין להן אונאה.**

אמרו לו: לא אמרו אין להם אונאה **אלא את אלו** — עבדים, קרקעות והקדשות, אבל ספר תורה, בהמה ומרגלית — יש להם אונאה, וצריך המוכר להחזיר ללוקח את אונאתו,[5][6]

מכירה גמורה בלא חזרת דמים, כך אליבא דחכמים, אף כשיש ראייה מן הדמים, הרי מכירת הצמד מכירה גמורה, בלא חזרת דמים. שהרי למאן דאמר (ראה לעיל בהערות) ש״דמים מודיעים״ היינו בכדי שאין הדעת טועה — הרבה יותר משתות, נמצא שאף לרבי יהודה יתכן שאין הדמים ראייה והמקח בטל — כשהיתה האונאה יתר משתות ובכדי שהדעת טועה.]

3. על פי מה שכתב רשב״ם: שאין לנו לכופו בבית דין לכך, אם אינו רוצה לצאת ידי שמים.

4. לגמרא היה פשוט שחכמים החולקים על רבי יהודה במשנתינו, הם הם החולקים על רבי יהודה במשנה במסכת בבא מציעא [ראה בפירוש רב ניסים גאון שבת קלא א].

5. ואם תאמר: מנין לך שלדעת חכמים מחוייב המוכר להחזיר את אונאתו, שמא לא אמרו חכמים יש להם אונאה אלא לענין שאסור להונות ולא לענין ביטול מקח או החזרת אונאתו!?

יש לומר: גם אליבא דרבי יהודה יש איסור באונאה זו, ולא אמר רבי יהודה אין להם אונאה, אלא לענין ביטול מקח וחיוב החזרת דמי אונאתו. אם כן על כרחך שלדעת חכמים מחוייב הוא להחזיר ללוקח את אונאתו — רבינו יונה.

[ואף בקרקעות יש איסור אונאה מן התורה — שם, וכן נקטו הרמב״ן (ויקרא כה טו) והחינוך (מצוה שלז), אך מתוספות בבא מציעא סא ב ד״ה אלא נראה שאין בהם איסור, וכן משמע בתוספות לעיל סא ב ד״ה שמע מינה **וברשב״ם שם** (בדעת הרמב״ם ראה מה שפלפל ב״מנחת חינוך״ לז ג).]

6. א. הסוגיא נתבארה על פי דברי **הרשב״ם**.

ב. ובשם **רבותינו** הביא הרשב״ם לפרש כך: וכי תימא ביטול מקח לרבנן לית להו, ועל כן שנינו לא מכר את הבקר, ומשמע — אבל את הצמר הוא מכר.

ולא, והתנן כו׳ אמרו לו לא אמרו אלא אלו, משמע דבכל דבר סוברים חכמים שיש להם אונאה וביטול מקח [כי רבי יהודה סובר שבספר תורה בהמה ומרגלית אין אונאה אפילו באונאה היתירה על שתות.] וכן משמע ברבינו גרשום.

והקשה הרשב״ם על ביאור זה: היכן יש משמעות בדברי חכמים שהם סוברים שהמקח בטל שמא אין כאן אלא איסור אונאה וחזרת דמים, אבל ביטול מקח לא סבירא להו!?

ומשנינן: **מאי "אין דמים ראיה" נמי דקתני?** אין הדמים ראייה לקנות את הבקר, ואין הכי נמי **דהוי ביטול מקח**, היות ולא מכר אלא את הצמד, ומכירת צמד במאתים זוז אונאה היא ביותר משתות, והמקח בטל.(7)

ואיבעית אימא: מכר את הצמד לא מכר את הבקר, אבל את הצמד קנה, אף אם נתן לו דמים מרובים.

ואין כאן ביטול המקח משום **דכי אמור רבנן**(8) דין **אונאה וביטול מקח**, היינו דוקא באונאה שהיא **בכדי**, בשיעור, **שהדעת טועה**, וסבור בלבו שאכן כך החפץ שוה, כגון לקח שוה חמשה בשבעה או שוה ששה בשמונה, הלכך בטל מקח, דמקח טעות הוא,

אבל בכדי שאין הדעת טועה, כמשנתינו, שאין קונים צמד השוה פרוטה במנה או מאתים, **לא**, אין המקח בטל, כי **אימור**, אנו אומרים: **מתנה** בעלמא **יהב ליה**.(9) (10)

ג. **ורבינו חננאל והרי"ף** ועוד ראשונים גורסים: **וכי תימא קסברי רבנן כל כי האי גוונא לא הוי אונאה**, והא תנן רבי יהודה כו' ופירש רבינו חננאל: כי האי גוונא — כגון צמד שאדם צריך לו הרבה ופעמים שאדם לוקח ביתר מכדי דמיו.

והתנן אמרו לו כו' וכיון שאפילו בהמה ומרגליות יש להן אונאה כל שכן צמד, ואפילו אם בהמה אין בה אונאה — בצמד יש אונאה, דלא דמי לבהמה, והקשו מבהמה כו' לרווחא דמילתא — רמב"ן.

ד. **ורבינו יונה ונמוקי יוסף** פירשו לפי גירסא זו: וכי תימא קסברי רבנן כל כהאי גוונא, כלומר: באונאה גדולה שהכל בקיאין בדבר, כגון כאן שהכל יודעים שאין הצמד שוה מאתים זוז ולפיכך אין בו אונאה.

והא תנן רבי יהודה אומר אף המוכר ספר תורה ומרגלית כו', ומפרש התם בברייתא: ספר תורה — לפי שאין קץ לדמיו, ושמעת מינה דאף באונאה גדולה וידועה נאמרו דברי רבי יהודה, כיון שנתן טעם בדבר לפי שאין קץ בדמיו, ואמרי ליה רבנן לא אמרו אלא את אלו, אבל ספר תורה יש לו אונאה, ואפילו באונאה גדולה כעין שדיבר רבי יהודה.

7. א. [וממאי דקתני: מכר את הצמד לא מכר את הבקר, אין לדקדק דאת הצמד מיהא מכר, אלא — בקר לא מכר, וממילא אף צמד לא מכר משום אונאה וביטול מקח. אי נמי מכר את הצמד לא מכר את הבקר, הא צמד מיהא מכר, כאשר לא הונה אותו יותר משתות ואין הדמים מודיעים, ואם הדמים מודיעים — לרבי יהודה: אף הבקר בכלל המקח, ולחכמים: לא מכר את הבקר, וממילא כל המקח בטל.]

ב. ב"אילת השחר" הקשה מהא דבבא מציעא נ ב שאף בביטול מקח, אם עבר הזמן שהיה יכול להראות לתגר או לקרובו — המקח קיים, אם כן כאשר יודע הוא שאין זה מחירו של הצמד, הרי הוא כמראה לתגר, ומדוע בטל המקח!? וראה עוד להלן בהערות.

8. בפשוטו **רבנן** היינו חכמי התורה [כעין זה זבחים עט א, ראה שם בתוספות.], ולאו דוקא חכמים דרבי יהודה.

9. כתב הסמ"ע [רכ טז]: לא מבעיא דאין נותנין ללוקח את הבקר, וגם אין הלוקח יכול לבטל המקח, אלא גם כל המעות שנתן ישארו ביד המוכר, ואמרינן דבמתנה נתן לו כל העודף. ובטור כתב עוד דאפילו אם עדיין לא נתן הלוקח כל הדמים, וגם כבר משך הצמד והבקר, אפילו הכי **מוציאין מיד הלוקח כל הדמים** וגם הבקר ונותנין אותן למוכר.

ובריטב"א גרס: אבל בכדי שאין הדעת טועה, הא ודאי ידע **ומחיל**. ופירש: וכאומר יודע אני

מתניתין:

אדם **המוכר את החמור** לחבירו, **לא מכר את כליו** של החמור, ובגמרא יתבאר באלו כלים מדובר, אם בכלים המיוחדים לנשיאת משאות, או אפילו בכלים שמשתמשים בהם בכדי לרכב על החמור.

נחום המדי חולק **ואומר**: המוכר את החמור — **מכר** את **כליו**.

רבי יהודה אומר: לפעמים — המוכר חמור שכליו עליו, כליו **מכורין**, **ולפעמים אין כליו** של החמור **מכורין** עמו, אף על פי שהם על גבו בשעת המכירה.

כיצד?

אם **היה חמור לפניו, וכליו עליו**, על גבי החמור, **ואמר לו** לוקח למוכר: **מכור לי חמורך זה, הרי כליו** של החמור **מכורין**, כי משמעות לשונו היא: מכור לי חמור זה כמות שהוא — עם כלים שעליו.

ואם אמר לו: **חמורך הוא, אין כליו מכורין**, כי משמעות לשונו היא: אם חמור זה חמורך הוא, מכור לי אותו, אם כן הרי זה כמוכר את החמור סתם ואין כליו מכורים אפילו בעודן עליו.

גמרא:

אמר עולא: מחלוקתם של תנא קמא ונחום המדי אם המוכר את החמור מכר את כליו היא **בשק ודיסקיא** [כלי גדול מעור(11)] שבהם נותנים חפצים למשאו של החמור,

---

שיש בו אונאה, על מנת שאין לך עלי אונאה. [ראה בבא מציעא נא ב שתנאו קיים היות ותנאי שבממון קיים, ובנדון דידן, גם בלאו הכי יש לומר שאין המקח בטל, כי ידיעתו היא כמו שעבר זמן של בכדי שיראה לתגר או לקרובו — "אילת השחר", וראה עוד מה שהועתק בהערה הבאה מדברי המאירי.

10. א. בקידושין מו ב אמר רב: אדם יודע שאין קידושין תופסים באחותו וגמר ונתן לשם **פקדון**. ויש לתמוה מדוע אמרינן הכא שכוונתו היתה לשם מתנה!?

ויש לומר: התם אין המעשה קיים כלל, וכל המעות חוזרות, אבל הכא אם נאמר שכוונתו היתה לפקדון, הרי חלק מן המעות — דמי המקח, ישאר אצל המוכר, וחלק — העודף, יחזור ללוקח, על כן יותר מסתבר שכוונתו היתה למתנה ולא לפקדון. — על פי תוספות ושאר ראשונים [וראה ב"מהדורא בתרא"].

עוד יש לומר: הכא מיירי כשאינו מודיעו שהוא נותן לו דמים יתירים על כן מסתברא שאין דעתו לתובעו. [בפרט כשיש לו לחשוש שמא המוכר לא ימנה את המעות שהוא קיבל.] — על פי רש"ש. וראה עוד מה שהובא כאן בליקוטי רבי עקיבא איגר.

ב. כתב המאירי: תלמידי גדולי המפרשים ראיתי שכתבו בכאן: **בכדי שהדעת טועה — בתוך שיעור שיראה לתגר או לקרובו, ובכדי שאין הדעת טועה — לאחר שיעור זה.** ואחר שיעור זה אין בו אונאה כמו שהתבאר במציעא פרק הזהב נ ב. והנאני הדבר, שאין ראוי להפקיע דין ביטול מקח ברוב אונאה, ולא עוד אלא שאם כן לא נשמטתה מליכתב במקומה בדיני האונאות. [אבל לשאר מפרשים תיקשי מדוע לא הוזכר פרט זה — בכדי שאין הדעת טועה, בעיקר סוגיא דאונאה.] וראה מה שהובא לעיל מספר "אילת השחר".

11. על פי רש"י ברכות יז א ופירוש רבינו גרשום כאן.

וכומני [כלי לישיבת נשים על החמור].

דתנא קמא סבר: סתם חמור — לרכוב קאי, חמור עומד לרכיבת אדם, ולא לנשיאת משאות, על כן המוכר את החמור סתם, מכר רק את אותם הכלים העשויים לרכיבה, כדמפרש לקמן, אבל אותם הכלים העשויים לנשיאת משאות לא מכר.

דרך רכיבה היא בפיסוק רגלים, רגל אחת בצד אחד של החמור, ורגל שניה בצידו השני של החמור.

היות ואין דרך אשה לרכוב כך, משום צניעות [פסחים ג א], על כן יושבת האשה בכומני, [12] והרי זה כמשאוי לחמור.[13]

לפיכך, שק ודיסקיא שנותנים בהם משאות, צרכי משא הן ולא צרכי רכיבה,[14] ואינם בכלל המכר.

וכן "כומני" אינו בכלל המכר היות ונחשב הוא כמשאוי, והרי צרכי משא אינם בכלל המכר, לדעת תנא קמא.

ונחום המדי האומר: המוכר חמור מכר את השק, את הדיסקיא ואת הכומני, **סבר: סתם חמור למשאוי קאי,** על כן קנה הלוקח את כל הכלים המשמשים להובלת משאות.

אבל באוכף ומרדעת[15] **בקילקלי וחבק** [שקושרים על ידם את האוכף[16]] שהם כלים המשמשים את החמור, בין כאשר רוכבים עליו, בין כאשר מובילים עליו

---

12. בפירוש רבינו גרשום כתב שכומני הוא אוכף של נשים ובמאירי כתב: מרכב הנשים ענינו כסא פתוח מצד אחד ומוקף משלש רוחות [והואיל ואינו ראוי למרכב האנשים, לא נכלל בכלל המכר.]

13. א. "אמרי בנימין". כלומר היות וחמור עומד לרכיבת אנשים, על כן הכלי שמיועד לרכיבתו נחשב "צרכי רכיבה", אבל הכלי שמיועד לישיבת האשה על החמור נחשב כמשאוי.

וברש"ש מצדד [על פי הגמרא בבבא מציעא עט ב] שאם משכיר אדם את חמורו רשאי השוכר לרכוב עליו ולהרכיב עליו אנשים, אבל אינו רשאי להושיב עליו אשה.

ב. בפסחים [שם] אמרו שבמקום ביעתותא ופחד דרך נשים לרכב כאנשים, משמע שהכומני אינו מושב יציב כל כך.

14. רשב"ם. [ורבינו גרשום פירש שבהן נותנים את **מאכלו של החמור,** וצריך תלמוד מדוע למאן דאמר חמור לרכיבה עומד אין אלו בכלל, ומלשון רבינו גרשום משמע שהיות והם "משאו של החמור" אין הם מכורים, אף על פי שגם הלוקח את החמור לרכיבה זקוק להם. (ואינם דומים לאוכף ומרדעת, שהם כמלבושיו הבטלים אליו.)]

ובמאירי כתב ששק ודסיקא אדם נותנם על הבהמה כדי להניח את המשאוי עליהם.

15. כתב הרע"ב [שבת פרק ה משנה ב] מרדעת: כמין אוכף קטן ומניחים אותו על החמור כל היום כולו כדי שיתחמם. וכן משמע ב"ערוך" ערך אכף שאוכף ומרדעת דומים זה לזה.

16. בלעזי רש"י כתב שקילקלי הוא רצועת בטן וחבק — רתמת חזה [לפי רבינו גרשום הוי איפכא].

בערוך ערך קלקי כתב: פירוש קלקי שתחת הזנב, חבק שתחת הבטן, והמאירי כתב: וענין קילקי הוא בגד דק שמניחין לו על גבו, וחבק הוא החגור שחוגרין אותו בו סביב הצואר.

משאות,[17] לא נחלקו בהם התנאים, ולדברי **הכל מכורין** הן.

מיתיבי מברייתא על דברי עולא שאמר באוכף ומרדעת לא פליגי ולדברי הכל מכורין הם ללוקח:

האומר לחבירו: **חמור וכליו אני מוכר לך, הרי זה מכר** עם החמור, גם **את האוכף ואת המרדעת ואת הקילקלי ואת החבק.**

אבל לא מכר עם החמור, את **השק** ואת **הדיסקיא** ואת **הכומני.**

ובזמן שאמר לו: אני מוכר לך **היא,** החמור,[18] **וכל מה שעליה, הרי כולן,** גם השק הדיסקיא והכומני, **מכורין.**

ודייקינן ממה ששנינו ברישא שהאוכף והמרדעת נמכרים עם החמור כאשר אמר לו חמור וכליו אני מוכר לך, משמע, **טעמא,** דווקא משום **דאמר ליה: חמור וכליו, הוא דקני אוכף ומרדעת.**

הא, אם **לא אמר ליה הכי** אלא מכר לו חמור סתם **לא** קנה לוקח אפילו אוכף ומרדעת, וכל שכן דלא קנה שק ודיסקיא וכומני.

אי אמרת בשלמא: אף באוכף ומרדעת נחלקו התנאים, יש לומר: ברייתא זו כדעת חכמים היא סוברת.

אלא אי אמרת אוכף ומרדעת לדברי הכל מכורין הן, ולא נחלקו אלא בשק ודיסקיא, כדברי עולא, תיקשי לך: מי שנה ברייתא זו האומרת: אף אוכף ומרדעת לא מכר!?[19]

---

17. על פי רשב״ם. כלומר, לתנא קמא — חמור עומד בעיקרו לרכיבה ולא למשא, ולנחום המדי — חמור עומד בעיקרו למשא **ולא לרכיבה.** ואף על פי כן גם אוכף, מרדעת [קילקלי וחבק] נמכרים עם החמור כי כולם משמשים גם להטענת משאות על החמור והובלתם.

והרשב״א סובר שאוכף ומרדעת הם תשמישי רכיבה ולא תשמישי משא, והקשה: אם כן מדוע אמר עולא שאוכף ומרדעת נמכרים עם החמור לכולי עלמא, הרי לפי הנ״ל צריך להיות שאוכף ומרדעת אינם בכלל המכר לדעת תנא קמא!?

עוד הקשה הרשב״א: אם נחלקו תנאים מה יעודו של החמור, אם כן לכולי עלמא החמור נמכר עם כל כלי תשמישו, אלא דפליגי מה הם ״תשמישיו״, ואילו להלן בעמוד ב מבואר שרבנן דנחום המדי אינם סוברים שחמור נמכר עם **כל** כלי תשמישיו!? [ואין לומר שהגמרא להלן הזכירה את נחום המדי שנתפרש שמו, והוא הדין נמי רבנן דנחום, ומה שאמר להלן שדברי נחום המדי הם ב״שיטה״ דלא כחכמים, הכוונה לחכמים **דעלמא** שחולקים על סברא זו. כך אין לומר שהרי כתב שם הרשב״ם: שכולם מוסיפים מכירת תשמישים טפי **מרבנן דידהו.**]

על כן פירש הרשב״א: עיקר תשמישו של חמור לרכיבה אלא שמשתמשים בו תדיר גם למשאות; ובהכי פליגי, תנא קמא סבר: היות ואין זה עיקר תשמישו של חמור, אין כלי משא נמכרים עמו. ונחום המדי סבר: כיון שהרבה פעמים נושאים עליו, הרי כלי המשא נמכרים עמו, דכי מזבין איניש מידי, איהו וכל תשמישתיה מזבין.

18. כתבו התוספות [קידושין ב ב ד״ה קשו]: מצינו כמה דברים שנקראים בלשון זכר ונקבה דכתיב כו׳ וכן בלשון חכמים מצינו... **הלכה** חמורך טרפון, השוכר את החמור **והבריקה והוליכה** בהר, לא הספיק בעל הפרה למשוך את הפרה עד **שמת** החמור.

19. לפי דעת רשב״ם להלן, אם תימצי לומר

ומשנינן: **לא**, כדבריך.

אלא, **הוא הדין דאף על גב דלא אמר ליה: חמור וכליו, נמי אוכף ומרדעת מכורין**, כדברי עולא.

ומה שנשנית ברייתא זו באופן שאמר לו: חמור וכליו, **הא קא משמע לן: דאף על גב דאמר ליה: חמור וכליו — שק ודיסקיא וכומני לא קני**[20], כשיטת תנא קמא, עד שיאמר לו: היא וכל מה עליה,

ומפרשינן: **מאי "כומני"?**

אמר רב פפא בר שמואל: מרכבתא דנשי, מרכבה לנשים המונחת על החמור, ועליה יושבות הנשים, כי אין דרך נשים לרכוב על החמור כאנשים בפיסוק רגלים, משום צניעות.

איבעיא להו, בני הישיבה הסתפקו:

האם **בעודן עליו**, כאשר כלי החמור מונחים על החמור, היא **מחלוקת** תנא קמא ונחום המדי.

לדעת נחום המדי כאשר מכר לו חמור שכליו עליו, כוונתו היתה למכור את כל כליו, אף כלי הובלת משאות.

ולדעת חכמים אף כאשר השק והדיסקיא והכומני על החמור, לא היתה דעת המוכר עליה, עד שיפרש ויאמר: היא וכל מה שעליה.

אבל בשאינן עליו, מודה להו נחום המדי לחכמים, שאין כלי החמור מכורין, ואף את האוכף והמרדעת לא היתה דעתו של המוכר למכור.[21]

או דלמא, דוקא **בשאינן עליו**, על החמור, **מחלוקת** חכמים ונחום המדי.

חכמים אומרים: היות שאין כלי החמור

כשעודן עליו מחלוקת, אם כן כשאין עודן עליו לכולי עלמא לא קנה אפילו אוכף ומרדעת. אם כן תיקשי: מאי מקשה על עולא, דילמא מיירי באין עודן עליו!?

ויש לומר: עדיף היה לגמרא לתרץ תירוץ אחר כדי שיהיה ניחא גם אם תימצי לומר כשאין עודן עליו מחלוקת.

ועוד יש לומר: עדיין לא סלקא אדעתין לפרש ש"הוא וכל מה שעליו" היינו מה **שראוי** להיות עליו, ועתה היתה הגמרא סבורה שהברייתא מדברת כשעודן עליו — ראה ברמב"ן "פני שלמה" ו"אמרי בנימין".

20. ולא מהני ליה יתור הלשון שיקנה גם כלים אלו — רשב"ם. וראה מה שכתב בזה בנמוקי יוסף.

21. א. רשב"ם. [כי מכר חמור לא מכר כלי תשמישו אלא כשהן אדוקין בו] וכן דעת הרשב"א; אמנם תוספות כתבו שאוכף ומרדעת וכו' הם "טכסיסי החמור", שהרי אין חמור שאינו צריך להם, על כן הם מכורים אפילו כשאין עודן עליו, ורק לענין צרכי משאוי יש לומר שאין הם בכלל המכר, אם אין עודן עליו. וכן דעת הרמב"ם ועוד ראשונים. וראה מה שהאריך בזה ב"אמרי בנימין".

ב. בפשוטו מדובר שהחמור וכליו נמצאים לפניהם, אלא שאין "עודן עליו", כי אם אינם לפניו מהיכי תיתי שיקנה אותם, דכי אטו כל מוכר חמור מתחייב לתת אוכף וכו' עם המכר. [וראה בבא מציעא כז ב: לא משאלי אינשי אוכפא משום דמסקב ליה לחמרא (עושה בה

עליו, אין הוא מוכר צרכי נשיאת משאות, אלא צרכי רכיבה בלבד.

ונחום המדי אומר: אף שק דיסקיא וכומני שהם צרכי נשיאת משאות בלבד, נמכרים עם החמור.

אבל בעודן עליו, מודו ליה רבנן לנחום המדי, שחמור וכל תשמישיו מכר לו, ואף שק דיסקיא וכומני בכלל.(22)

תא שמע, להוכיח מן הברייתא שהובאה לעיל, שבעודן עליו נחלקו חכמים ונחום המדי:

הרי שנינו: חמור וכליו אני מוכר לך, הרי זה מכר את האוכף ואת המרדעת ואת הקילקלי ואת החבק, אבל לא מכר שק ודיסקיא וכומני.

ובזמן שאמר לו: הוא וכל מה שעליו, הרי כולן מכורין.

וממה ששנינו בסיפא: הוא וכל מה שעליו, משמע שהברייתא מדברת במקרה שהכלים מונחים על החמור. אם כן גם הרישא מדברת בעודן עליו, ואף על פי כן לא קנה אלא את האוכף והמרדעת, ולא את השק והדיסקיא.(23)

ומכאן יש להוכיח שמחלוקתם של חכמים ונחום המדי היא בעודן עליו:

כי, **אי אמרת בשלמא, בעודן עליו מחלוקת**, אפשר להבין ברייתא זו, ולומר: **הא** ברייתא **מני** [מי שנאה]? **רבנן היא**.

שהרי אף בעודן עליו, סוברים חכמים שהלוקח לא קנה אלא אוכף ומרדעת, ולא שק ודיסקיא.

אלא, אי אמרת: בשאין עודן עליו מחלוקת, אבל בעודן עליו — **לדברי הכל** גם השק הדיסקיא והכומני **מכורין** הם, תיקשי לך: **הא מני**, כדעת מי נשנית ברייתא זו!?

שהרי אי אפשר להעמיד ברייתא זו כדעת חכמים, היות והברייתא מדברת בעודן עליו, ובעודן עליו מודים חכמים שגם השק והדיסקיא מכורים.

כל שכן שאי אפשר להעמיד ברייתא זו כדעת נחום המדי, שהרי נחום המדי סובר שאף באין עודן עליו מוכר חמור — מכר שק ודיסקיא וכומני, כל שכן כאשר הכלים על גבי החמור.

ובעל כרחך, צריך אתה לומר: בעודן עליו

חבורה — ר"ח). משמע שהאוכף מתייחד לחמור מסויים.]

22. כתבו התוספות: הכי נמי הוי מצי למימר בין בזו ובין בזו מחלוקת, חכמים סוברים: בין בעודן עליו בין באין עודן עליו לא קנה אלא אוכף ומרדעת ולא שק ודיסקיא. ונחום המדי סובר: בין באין עודן עליו בין בעודן עליו קנה הלוקח גם את השק והדיסקיא. ואכן, לפי הרי"ף והרא"ש ועוד ראשונים נוסף בגירסת הגמרא: **או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת**.

23. על פי רשב"ם ד"ה ת"ש ובזמן. ומדברי רשב"ם בד"ה הא מני משמע שראיית הגמרא היא **מן הסיפא בלבד**: ממה ששנינו בזמן שאמר לו היא וכל מה שעליה הרי כולן מכורין, משמע שאם לא אמר לו לשון זו, לא קנה את השק והדיסקיא, והיות שמדובר בעודן עליו

מחלוקת, וברייתא זו כדעת חכמים היא שנויה.[24]

ודחינן: **לעולם** אימא לך: **בשאין עודן עליו מחלוקת**, וברייתא זו מדברת כשאין כלי החמור מונחים עליו, וכדעת **רבנן היא** שנויה.

ואין לדייק מלשון הברייתא שהיא מדברת כאשר כלי החמור מונחים עליו, כי את מה ששנינו: ובזמן שאמר לו היא וכל מה שעליה, **אימא**, אמור ופרש את כוונת התנא כך: **ובזמן שאמר לו: הוא וכל מה שראוי להיות עליו**, הרי כולן מכורין, היות שגם שק דיסקיא וכומני ראויים להיות על החמור.[25]

תא שמע, מדברי רבי יהודה במשנתינו, שחכמים ונחום המדי נחלקו כאשר הכלים מונחים על החמור:

הרי שנינו: **רבי יהודה אומר: פעמים** כלי החמור **מכורין, ופעמים שאינן מכורין,** כיצד? היה חמור לפניו וכליו עליו, ואמר לו: מכור לי חמור זה — הרי כליו מכורין, חמורך הוא — אין כליו מכורין.

מאי לאו, האם לא נאמר: **אמאי דקאמר תנא קמא**: לא מכר כליו, **קאי רבי יהודה** ואמר: פעמים מכורין, פעמים שאינן מכורין.

והרי רבי יהודה דיבר בעודן עליו, כמו ששנינו בהדיא: היה חמור וכליו עליו,[26] אם כן שמע מינה: בעודן עליו מחלוקת.

רבי יהודה שמע את דברי חכמים ונחום המדי שהם חולקים בעודן עליו, לדעת חכמים לא מכר את הכלים, ולדעת נחום המדי מכר את הכלים, ובא רבי יהודה להכריע בינהם ואמר: פעמים שהם מכורים, פעמים שאינם מכורים.

ודחינן: **לא** כדבריך, אלא **רבי יהודה, מלתא אחריתי קאמר**. והיינו, חכמים ונחום המדי נחלקו כשאין עודן עליו. ומשמע, שבעודן עח-ב

שמע מינה דאף בעודן עליו מחלוקת.

24. ואם תאמר: מנין לך להעמיד ברייתא זו כדברי חכמים, וללמוד מכאן שלדעת חכמים אין שק ודיסקיא נקנין ללוקח אף בעודן עליו, שמא כדעת רבי יהודה נשנית ברייתא זו, והרי רבי יהודה סובר שאם אמר לו: חמורך הוא אין כליו מכורים אף בעודן עליו, ולדעת חכמים יש לומר שבעודן עליו אף השק והדיסקיא בכלל המכר.

יש לומר: הרי אם אמר: חמורך זה, סובר רבי יהודה שכל כליו מכורים, ואילו בברייתא משמע שרק אם אמר לו היא וכל מה שעליה קנה הלוקח את כל מה שעליה, אם כן שמע מינה: לאו רבי יהודה הוא אלא חכמים.

25. לשיטת הרשב"א שלדעת כולם חמור עומד לרכיבה בקביעות ולפעמים מטעינים עליו משאות, יש לפרש בפשיטות: כל הכלים "ראויים" להיות על החמור, ואף שלדברי חכמים מן הסתם אינו קונה כלים אלו, מכל מקום כל המוסיף בדבריו מוסיף בהקנאתו, ויתור לשונו מורה גם על כלים אלו.

ואף לשיטת רשב"ם, שסתם חמור עומד לדברי חכמים לרכיבה **ולא** למשאות, מכל מקום מסתבר שלכולי עלמא לפעמים רוכבים על החמור ולפעמים מטעינים עליו משאות. ועוד יש לומר: כלים אלו **ראויים** הם לחמור אם ייחדו את החמור למשאות. וראה ב"פני שלמה".

26. מהרש"א. אמנם ברשב"א כתב ראיה אחרת, משמע שאינו גורס "וכליו עליו" במשנתינו — "אמרי בנימין".

עליו דברי הכל מכר את כולן. ובא רבי יהודה לחלוק על משמעות דבריהם, ולומר: פעמים שאינן מכורין אפילו כאשר עודן עליו.[1]

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע ממשנה דקרון ופרדות שבאין עודן עליו נחלקו חכמים ונחום המדי:

שהרי שנינו [עז ב]: **מכר את הקרון — לא מכר את הפרדות.**

ותני רב תחליפא בר מערבא ברייתא **קמיה דרבי אבהו: מכר את הקרון — מכר את הפרדות.**

ואמר ליה רבי אבהו: **והא אנן** מכר את הקרון **לא מכר** את הפרדות **תנן**, ואיך שנית לנו הברייתא הסוברת שהמוכר את הקרון — מכר את הפרדות!?

ואמר, שאל, **ליה** רב תחליפא את רבי אבהו: וכי **איסמייה**, האם אסיר ואסלק ברייתא זו, היות ומשובשת היא, שהרי דבריה סותרים את דברי המשנה?

ואמר ליה רבי אבהו: **לא** תסיר ותסלק את הברייתא **ותתרגם**, תפרש ותעמיד, את **מתניתך**, הברייתא שלך, **בפרדות שאדוקים בו**, בקרון.

מכלל, משמע, **דמתניתין** האומרת: מכר את הקרון לא מכר את הפרדות, מדברת **בשאין אדוקים בו.**

ומדרישא, אם הרישא מדברת **בשאין עודן עליו**,[2] מן הסתם **סיפא נמי** מדברת **בשאין עודן עליו.**

ודחינן: **אדרבה**, אם כדבריך שיש להוכיח מבבא אחת שבמשנה על בבא אחרת, אם כן **אימא רישא**, יש להוכיח מן המשנה הראשונה בפרק, שהמשנה מדברת בעודן עליו:

שהרי שנינו [עג א]: המוכר את הספינה מכר את התורן ואת הנס ואת העוגין ואת כל המנהיגין אותה, **אבל לא מכר לא את העבדים** ולא את המרצופין **ולא את האנתיקי.**

ואמרינן [לעיל עז ב]: **מאי אנתיקי?**

ואמר, פירש, **רב פפא: עיסקא דבגוה**, סחורה שבתוך הספינה היא הקרויה "אנתיקי", אבל הסחורה שעדיין נמצאת חוץ לספינה אינה קרויה "אנתיקי".[3]

ומדרישא, אם הרישא מדברת **בעודן עליו**, הרי לפי דבריך, **סיפא נמי בעודן עליו.**

---

1. אין כוונת הגמרא שאם רבי יהודה מילתא אחריתי קאמר, בהכרח שבעודן עליו מודים חכמים לנחום המדי, כי אפשר לומר שרבי יהודה דיבר בעודן עליו ופלוגתא דחכמים ונחום המדי היא בין בעודן עליו בין באין עודן עליו — על פי דקדוק לשון רבינו גרשום.

2. קרון ופרדות האדוקים זה בזה הוו ככלים על גבי החמור.

3. רשב"ם בפירושו הראשון.

עוד כתב רשב"ם: אי נמי כל פרקמטיאות קרויים "אנתיקי", אבל המשנה לא הוצרכה לחדש שלא מכר אלא את העיסקא שבגוה, אבל מה שחוץ מן הספינה, דבר פשוט הוא שאינו נמכר עם הספינה, ואין צריך לאומרו.

ובודאי אי אפשר לומר כך, שהרי בבא דקרון ופרדות מדברת בשאין עודן עליו.(4)

אלא בעל כרחך: אין ללמוד מבבא אחת שבמשנה, אל חבירתה, כי **תנא** דמתניתין **מילי מילי קתני**, כל הלכה עומדת בפני עצמה, אחת בעודן עליו, ואחת באין עודן עליו.

ואין לתמוה על הדבר, כי הכל הולך אחר מנהגו של עולם, יש דבר שהוא בכלל חבירו בעודו עליו, ויש דבר שאינו בכללו אפילו בעודו עליו. ויש — שדוקא בעודו עליו שייכים הם זה לזה.(5)

[**סימן זגם נסן**(6)]

אמר אביי: רבי אליעזר(7) **ורבן שמעון בן גמליאל ורבי מאיר ורבי נתן וסומכוס ונחום המדי, כולהו סבירא להו:**(8) **כי מזבין איניש**

לפי זה, ראיית הגמרא היא ממה שיש לפרש את המשנה במה שעל גבי הספינה, כי מה שחוץ ממנה הוא מילתא דפשיטא.

ויש שהוסיפו [ראה ברש"ש]: בעל כרחך המשנה לא מדברת בעיסקא שמחוץ לספינה, שהרי שנינו בסיפא דמתניתין: ואם אמר לו היא וכל מה שבתוכה, הרי כולן מכורין, ובודאי מדובר בסחורה שבתוך הספינה, ולא במה שחוץ לספינה. [ומכל מקום הגמרא לא רצתה להוכיח שמדובר בעודן עליה מדקתני היא וכל מה שבתוכה, כי היה אפשר לדחות: אימא היא וכל מה שראוי להיות בתוכה, כדלעיל.]

4. רבינו גרשום.

5. רשב"ם ורבינו גרשום.

6. סימן הוא לתנאים שמנה אביי בסמוך, אלא שמקצתם נרמזו באות הראשונה של שמם ומקצתם באות אחרת.

וכך הוא רמז השמות: רבי אליעזר, רבן שמעון בן גמליאל, ורבי מאיר. וזהו הרמז הראשון: זגם

והרמז השני נסן רומז כך: רבי **נ**תן, **ס**ומכוס ו**נ**חום המדי.

ויש שתמהו: אמנם לפעמים משנים את הסימן כדי שלא לטעות בין השמות, אך כאן אין חוששים לזה, שהרי סימן שמם של רבי נתן ונחום שוים [ואדרבה יש מקום לטעות שנתן הוא האחרון.] אם כן מדוע לא נרמזו כולם באות הראשונה של שמם!?

ותירצו: אם היו רומזים את כולם כך היו צריכים לומר: אשם נסן, ולא רצו לתלות אשם בשמם של התנאים.

7. כך גורס הרי"ף וכן הוא בתוספות לעיל סה ב ד"ה מחוורתא.

8. כתב הרשב"ם: לאו משום דכולהו סבירא להו כי הדדי, דהאי לית ליה סברא דהאי, והא לית ליה סברא דהאי, דלמר הא מילתא בטל לגבי דהך, ולמר אידך מלתא בטל לגבי אידך.

ומיהו בחדא שיטה הולכין, שמוסיפין מכירת תשמישין טפי מרבנן דידהו, וזהו לשון **כולהו סבירא להו** שאמר אביי. אבל כאשר אמר אביי פלוני ופלוני **אמרו דבר אחד**, כולם שוים בדעתם זה לזה. [ומתוספות כאן ולעיל סה ב ד"ה מחוורתא ובסוכה ז ב ד"ה כולהו משמע ש"כולהו סבירא להו" אינו בהכרח שאינם שוים.]

הר"ן בסוכה ז ב הביא קבלת הגאונים שאין הלכה כ"שיטה" וכתב שיש אומרים דוקא בלשון כולהו סבירא להו, לפי שאין מודין זה לזה, ובכל חד מינייהו רבנן פליגי עליה, הוי כל אחד ובטל במיעוטו, אבל בלשון אמרו דבר אחד, אפשר שהלכה כמותם. ויש אומרים שאף

מידי, איהו וכל תשמישתיה מזבין.

ששת התנאים שהזכיר אביי, נחלקו עם חכמים, וכולם מוסיפים על דברי חכמים, וסוברים שכאשר אדם מוכר חפץ, כוונתו למכור את החפץ וכל תשמישיו.

ואמנם, כל אחד ואחד מהתנאים, אינו סובר בהכרח שכל תשמישי החפץ בכלל המכר[9], ויתכן שחלק מהם אינו בכללו, אך מכל מקום כולם מוסיפים על דברי חכמים, ומרבים בקניין של תשמישי החפצים הנמכרים.

וכך הם דברי התנאים:

א. **רבי אליעזר: דתנן** [לעיל סז ב]: המוכר בית הבד, מכר את הים ואת הממל ואת הבתולות, אבל לא מכר את העבירים ואת הגלגל ואת הקורה.

רבי אליעזר אומר: המוכר את בית הבד, מכר את הקורה.

חכמים סוברים: לא מכר אלא דברים הקבועים בבית הבד ולא את המיטלטלין שביניהם,[10]

ורבי אליעזר סובר: אף הקורה בכלל המכר היות והיא עיקר בית הבד.

ב. **רבן שמעון בן גמליאל: דתנן** [לעיל סח א]: המוכר את העיר מכר בתים בורות שיחין ומערות מרחצאות ושובכות בית הבדין ובית השלחין, אבל לא את המטלטלין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: המוכר את העיר — מכר את הסנטר.[11]

ג. **רבי מאיר: דתניא: רבי מאיר אומר: מכר את הכרם — מכר** את **תשמישי הכרם.**

וחכמים חולקים על רבי מאיר וסוברים שיש מתשמישי הכרם שאינם נמכרים עמו.

ד.ה. **רבי נתן וסומכוס:** דתניא [לעיל עג א]: המוכר את הספינה מכר את האיסכלה ואת בור המים שבתוכה.

רבי נתן אומר: המוכר את הספינה מכר את ה**ביצית.**

וסומכוס אומר: המוכר את הספינה מכר את **הדוגית.**

ואמר רבא: ביצית היינו דוגית, וכל אחד קרא לה כמנהג מקומו.

ולדברי חכמים: המוכר את הספינה לא מכר את הביצית והדוגית.

ו. **נחום המדי: הא דאמרן,** מה ששנינו במשנתינו שנחלקו חכמים ונחום המדי אם

כשהוזכרו בלשון אמרו דבר אחד אין הלכה כשיטה ראה "יד מלאכי" אות עא.

9. רבי מאיר יוצא מן הכלל ברשימה זו, בכך שהוא אכן סובר שכולם מכורים בלא יוצא מהכלל — רשב"ם.

10. רשב"ם שם.

11. בגמרא שם נחלקו מאי "סנטר"? יש אומרים: היינו בר מחווניתא: ופירש רשב"ם: עבד הממונה להגיד ולאחוויי תחומי השדות של מי זה ושל מי זה, והוא עבד לשר העיר, ואי אפשר לעיר בלא אותו עבד. ורבנן סברי: סנטר

המוכר את החמור מכר כליו או לא,[13]

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר: פעמים מכורין**, פעמים אינן מכורין, כיצד? היה חמור לפניו וכליו עליו, ואמר לו: מכור לי חמור זה — הרי כליו מכורין. חמורך הוא — אין כליו מכורין.

ודנה הגמרא: **מאי שנא חמורך זו, ומאי שנא חמורך הוא?**

אמר, פירש, **רבא:** כאשר אמר לו **חמורך זו**, הרי בודאי **ידע** הלוקח **דחמרא דידיה**, דמוכר, **הוא**.

והרי יכול היה לומר מכור לי חמורך, כאשר אין לפניו שני חמורים.[14]

ואם כן, **האי דקאמר ליה** חמורך זו, בודאי **משום כליו קאמר ליה**, כלומר חמור זה כמות שהוא.

אבל כאשר אמר לו "**חמורך הוא!?**" הרי לשון שאילה הוא, **דלא ידע** הלוקח **דחמרא דידיה**, דמוכר, **הוא**.

ומה שאמר לו חמורך הוא, לא היתה כוונתו לומר: חמור זה כמות שהוא, אלא **הכי קאמר ליה**: האם חמור זה **חמורך הוא, שתמכרנה לי?**

על כן לא מכר את החמור עם כליו, כי רבי יהודה סובר שהמוכר את החמור בסתם, לא מכר את כליו, אפילו בעודן עליו.

מתניתין:

אדם **המוכר את החמור**, **מכר** עמו **את** בנו **הסיח**, אבל אם **מכר את הפרה לא מכר** עמה **את בנה**, ובגמרא מפרש מאי שנא פרה מחמור.

אדם **שמכר** לחבירו **אשפה**, מקום שהוא רגיל לתת שם את זבל בהמותיו,[15] אפילו אם מכר לו את האשפה סתם, ולא אמר לו אשפה עם הזבל שבה אני מוכר לך — **מכר** עמה את **זבלה**, הזבל שנמצא בתוכה בשעת המכירה.

אינו בכלל המכירה היות והוא נייד ואינו קבוע.

ויש אומרים: "סנטר" היינו באגי — שדות שסביב המדינה, והם שייכים לענין העיר פחות מן הגינות הסמוכות לעיר ושבתוכה שהרי בגינה ראוי לטייל כמו בבית, מה שאין כן שדות הנ"ל. ורבן שמעון בן גמליאל סבר: גם שדות אלו בכלל העיר הם.

12. לעיל סב ב אמרו שהמשנה שם חולקת על רבי מאיר, וראה לעיל סט א כמה פרטים בהם נחלקו רבי מאיר וחכמים.

13. מכאן הוכיח הרשב"א [בעמוד א] שאין לפרש את מחלוקתם של חכמים ונחום המדי אם חמור עומד לרכיבה או למשא, כי לפי הסבר זה אין שייך מה שאמרו כאן בגמרא שנחום המדי סובר: המוכר חמור מכר אותו ואת **כל** תשמישיו.

אלא על כרחך חמור עומד בעיקרו לרכיבה ולפעמים משתמשים בו להובלת משאות ונחלקו חכמים ונחום המדי אם גם התשמישים שאינם קבועים נכללו במכירה.

14. רשב"ם. ואם שני חמורים לפניו אין ראיה מדבריו שכוונתו לכלים שעל גבי החמור, כי שמא כוונתו להעדיף חמור אחד על פני חבירו.

וכן אדם **שמכר** לחבירו **בור** של מים מכונסים[16], מן הסתם — **מכר** עם הבור את **מימיה**.

וכן אדם **שמכר** לחבירו **כוורת**, מן הסתם — **מכר** עמה את **הדבורים** שבה.

וכן אדם **שמכר** לחבירו **שובך**, מן הסתם — **מכר** עמו את **היונים** שבו[17] [18]

גמרא:

שנינו במשנה המוכר את החמור מכר את הסיח, מכר את הפרה לא מכר את בנה.

ותמהינן: מאי שנא חמור וסייח, מאי שנא פרס ובנה!? [19]

היכי דמי? הרי ממה נפשך תיקשי: **אי** מיירי כגון **דאמר ליה** מוכר ללוקח בפירוש: **היא ובנה** אני מוכר לך, הרי פשיטא **שאפילו פרה ובנה נמי** מכורים הם.

ואי מיירי כגון **דלא אמר ליה: היא ובנה** אני מוכר לך, וסובר תנא דמתניתין שאין הבן נמכר בכלל האם, היות וגופים מחולקים הם, ואפשר לבן להיות בלא אמו, אם כן, **אפילו בחמור נמי, לא** ימכר הסיח עם אמו [כל שכן שלא ימכר הסיח עם אביו]!?

---

15. והוא מקום שעמוק שלשה טפחים או גבוה שלשה טפחים ממה שסביבותיו, וניכר הוא בפני עצמו.

16. רשב"ם. [ובפשוטו מדובר שמכר לו בור סתם, **ודרך בור** הוא שיש בו מים מכונסים, על כן אם יש באותו בור מים, הרי הם בכלל המכר, וכן לשון הנמוקי יוסף: מכר בור סתם, והוא עשוי להתקבץ בו מי גשמים לתוכו דומיא דאשפה, מכר מימיו. אבל אין לפרש ש"בור" **היינו** בור שמים מכונסים בו, דאם כן הרי זה כמפרש בור עם מימיו.]

כתב הריטב"א [עט ב] בשם הרא"ה: בבאר מים חיים בודאי מכר את מימיו, שעל שם כך נקרא באר.

17. ברשב"ם כתוב: מכר יונים — שובכו ושבאים לתוכו ובפשוטו יש לפרש: מכר יוני שובכו שזכה בהן בקניין גמור, וגם יונים שבאו אל שובכו מן ההפקר שאינם שייכים לבעל השובך אלא משום דרכי שלום [סנהדרין כה א], אך יש טעות סופר בלשון רשב"ם ויש גורסים: מכר יונים שבו ושבאים לתוכו, משמע יונים שעתידים לבא, וצריך תלמוד הרי המשנה עוסקת במה שבתוכו ולא במה שעתיד לבא, ראה להלן עט ב.

18. כתב הרשב"ם: כל אלו שנמנו כאן [מזבל האשפה עד יוני השובך] בטלים הם אל מקומם הקבוע [אשפה שובך וכו'] אבל מכר זבלו לא מכר אשפתו, מכר מימיו לא מכר בורו, וכן כולם.

והא דלא קתני במתניתין: מכר זבל לא מכר אשפה וכו', משום דמילתא דפשיטא הוא ולא איצטריך למיתני.

אמנם בתוספתא [פרק ד הלכה ד] איתא: מכר שובך מכר את יונין, מכר את יונין מכר את שובך; מכר כוורת מכר דבורין, מכר דבורין מכר כוורת.

וכתב בפירוש רש"י שסביב הרי"ף: ושמא היינו טעמא משום דאין רגילות למכור יונים ודבורים כולן, שאינו משייר חלק לעצמו, בלא שובך וכוורת, ואם כן מאי דשייר במתניתין קתני בברייתא, וכן כתב הרא"ש. לפי זה יש לומר שבאשפה ובור מודים הם לדברי רשב"ם. וראה בשלחן ערוך רכ טז,יח.

אמר, פירש, **רב פפא**, בין המוכר פרה ובין המוכר חמור, מן הסתם לא מכר בנה עמה.

והכא במאי עסקינן: כגון **דאמר ליה** מוכר ללוקח: **חמור מניקה** אני מוכר לך, **ופרה מניקה אני מוכר לך.**

לפיכך, המוכר את הפרה לא מכר את בנה עמה, והמוכר את החמור מכר את בנה עמה.

כי **בשלמא** כאשר מכר את **הפרה**, ואמר לו: פרה מניקה אני מוכר לך, **איכא למימר**: לא נתכוין זה למכור את בנה, אלא **לחלבה בעי לה**, המוכר חפץ בפרה חולבת,(20) על כן אמר לו פרה מניקה, כדי שלא יתן לו פרה שאינה נותנת חלב, ואם נתן לו פרה שאינה חולבת, הרי זה מקח טעות.

אלא כאשר מכר את **החמור**, ואמר לו: חמור מניקה אני מוכר לך, הרי בודאי לא נתכוונו לחלבה של החמור שאסור לשתותו, אם כן **מאי קאמר ליה**: חמור מניקה? **שמע מינה: היא**, החמור, **ובנה** אני מוכר לך **קאמר ליה**.(21)

על כן שנינו: המוכר את החמור, חמור מניקה, מכר את הסיח היונק ממנה וכרוך אחריה,(22) אבל אם מכר את הפרה, פרה

---

19. מלשון רשב"ם לאורך כל הסוגיא, משמע שמצד **הסברא**, יתכן בהחלט לומר שהמוכר את האם מכר את בנה עמה, היות ובדרך כלל הולדות זקוקים לאמם, וכל השקלא וטריא הוא מאי שנא בין פרה לחמור.

20. וכן אם אמר לו שפחה מניקה אני מוכר לך, לא מכר את הולד — רא"ש בשם התוספתא [ד ג]. וטעמו של דבר: משום דדרך בני אדם לקנות שפחה מניקה כדי להניק לו את הולד — "בית יוסף" בשם הרמ"ך.

21. איתא בתוספתא [פרק ד הלכה ג]: שפחה מעוברת אני מוכר לך פרה מעוברת אני מוכר לך — מכר את הולד. וכתב הרא"ש: תמיה לי, דמשמע הא לא קאמר שפחה מעוברת, אלא שפחה זו סתם ואותה שפחה מעוברת היא, לא מכר לו את הולד, ולא מסתבר כלל.

ובשלחן ערוך [רכ י] העתיק הא דשפחה מעוברת אני מוכר לך מכר לו את הולד. ובהג"ה כתב: ויש אומרים דאפילו מכר לו שפחה סתם, אם היא מעוברת הולד מכור, ובפשוטו משמע שהשלחן ערוך חולק, ואינו סובר את דינם של הרא"ש והרמ"א.

והקשו הט"ז [רכג א] ו"פילפולא חריפתא" [אות ו] שיש לתמוה בהא דמחליף פרה בחמור וילדה, אם ילדה קודם הקנין הרי הולד של המוכר, ואם ילדה אחרי הקנין הרי הולד של הלוקח.

ולשיטת השלחן ערוך תיקשי ממה נפשך: אם מדובר כאמר לו פרה סתם, אם כן אפילו ילדה אחרי הקנין, העובר והולד של המוכר, ואם אמר לו פרה מעוברת פשיטא שהולד של הלוקח, אפילו אם הלידה היתה קודם מעשה הקנין.

אלא בעל כרחך, כדברי הרא"ש, ומדובר כשאמר לו פרה זו בסתמא, ולא קנה את עוברה אלא כאשר הקנין נעשה כשעוברה במעיה.

וכתב הט"ז: צריך לומר שגם השלחן ערוך מודה לדברי הרמ"א, ולא כתב הרמ"א את הגהתו כחולק אלא כמוסיף.

וב"קצות החשן" [רכ א] כתב שמחלוקת ישנה היא בשטה מקובצת בבא מציעא ק א בשם רבינו יהונתן והרמ"ך, ראה שם.

וכתב עוד להוכיח כשיטת הרא"ש מתמורה כה א, שם מבואר דמי שמקדיש בהמה מעוברת בסתמא גם ולדה מתקדש. והגר"א כתב דמשמע

מניקה, לא מכר את בנה.[23]

ומפרשת הגמרא: **אמאי קרי ליה** לבן החמור **סיח**?[24]

לפי שכך הוא טבעו של בן החמור, **שהוא מהלך** ובא **אחר סיחה** [שיחה] **נאה**, והיינו, שכאשר קוראים לו בנחת וברמיזה בעלמא הוא הולך למקום שהאדם חפץ,[25] אבל חמור זקן צריך שיכו אותו כדי לכוונו לדרך הנכונה.[26]

ואגב שהוזכר טבעו של הסייח ללכת אחרי שיחה נאה, הביאה הגמרא את דרשתו של רבי שמואל בר נחמני על אדם שמתפתה בקלות אחרי יצרו.

אמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יוחנן[27] **מאי דכתיב** [במדבר כא כז,כח,ל]: "**על כן יאמרו המושלים**, בואו חשבון, תבנה ותכונן עיר סיחון. כי אש יצאה מחשבון, להבה מקרית סיחון, אכלה ער מואב, בעלי במות ארנון. ונירם אבד חשבון עד דיבון, ונשים עד נופח, אשר עד מידבא".

כדברי הרא"ש בהא דתניא [שבת קלה ב]: לקח שפחה מעוברת והטבילה ואחר ילדה, הרי הולד "מקנת כסף" ונימול מיד. ומדלא קתני לקח שפחה וולדה משמע דאף בסתמא הולד שלו.

וב"פתחי תשובה" הביא תשובת "חתם סופר" שכתב שבודאי הרי"ף והרמב"ם חולקים על הרא"ש וסוברים כהרמ"ך שדוקא אם אמר לו פרה מעוברת, קנה את העובר, ולא כשאמר לו פרה זו סתם, ומההיא דתמורה אין ראיה כי יש לחלק בין קדושת הגוף — שחל גם על העובר, לקדושת דמים. ועוד כתב: כל נידון הראשונים הוא כששניהם יודעים שהפרה מעוברת, אבל כאשר שניהם לא ידעו ונתכוונו לפרה ריקה ונמצאת טעונה, פשיטא שאין הולד בכלל, ומודה הרא"ש שהמוכר יכול לטעון על דעת כן לא מכרתי.

22. מאירי.

23. בפרשת וישלח [בראשית לב טז] נאמר: "גמלים מיניקות ובניהם שלשים" ופירש רש"י: גמלים מיניקות שלשים ובניהם עמהם. ומדרש אגדה: ובניהם — בנאיהם זכר כנגד נקבה כו'.

ועל פי מה שאמרו בסוגיין אתי שפיר דברי המדרש שאין לומר בניהם ממש, דהא מדקאמר "מיניקות" הרי בניהם בכלל, דהא חלב גמלים טמא, ועל כרחך דבנאיהם קאמר — על פי "תורה תמימה".

[ויש לדון בדבריו: הרי את הגמלים שלח יעקב לעשיו, ובודאי שעשיו לא הקפיד לשתות חלב טמיאה. ואם תאמר: עשיו דין ישראל מומר היה לו [ראה קידושין יח א] מכל מקום היות ועדיין לא ניתנה תורה ולא נאסרו בבהמה טמאה, חידוש הוא לומר שיעקב היה נזהר מאיסור ד"לפני עיור" בזה.]

24. כתב ב"תוספות יום טוב": מה שאמרה הגמרא טעם לשמו של בן החמור דוקא כאן, ולא עמדה על זה כבר בבבא מציעא [פרק ה משנה ה] דהתם נמי קתני: שמין עגל עם אמו וסיח עם אמו, הוא משום דמן הסתם אין לומר טעם בשמו של בעל חי, אבל כאן התנא מורה באצבע ומרמז שיש טעם בשם זה, מדלא קרי נמי לבן פרה עגל בשם העצם שלו, ראה שם וברש"ש.

25. כתב רבינו גרשום: שאם משורר אדם לפניו הולך אחריו ברצון.

26. "מרדע" שהזכיר הרשב"ם הוא "מלמד

ואמנם פשוטו של מקרא מדבר במלחמת סיחון במלך מואב הראשון שלקח סיחון את כל ארצו מידו על ידי קללת בלעם[28].

ונפקא מינה לדינא: אף שנאסר על עם ישראל להלחם עם מואב שנאמר [דברים א ט]: "ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה, כי לא אתן לך מארצו ירושה"; מכל מקום על ידי כיבושו של סיחון הותרה ארץ זו לעם ישראל. [חולין ס ב]

אך עדיין לא מיושבת כל אריכות המקרא בסיפור המעשה, כיצד כבש סיחון את ארץ מואב, ומה בא מקרא זה ללמדנו!?

אלא, על כרחך: לדרשה כתבה משה רבינו, וכדלקמן.[29]

וכך דרש רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יוחנן: "**המושלים**" שאמר הכתוב, **אלו** הצדיקים[30] **שמושלים ביצרם** וכופים אותו.

וכך אמרו המושלים — הצדיקים[31]: "**בואו חשבון**" כלומר: **בואו ונחשב**[31*] **חשבונו של עולם.**

הבקר" — על פי "תפארת ישראל" כלים פרק כה אות י.

27. במסורת הש"ס כתב שצריך לומר אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, וכן הוא בנמוקי יוסף וב"עין יעקב", אך לפנינו איתא רבי שמואל בר נחמן אמר רבי יוחנן, וכן הוא בילקוט שמעוני.

28. רש"י [במדבר כא כז] ומשמע שם שאף בעור אביו של בלעם נשתתף בדבר, וברשב"ם כתב **נתנבא** בלעם וחביריו שינצח סיחון למואב.

29. א. כתב הרשב"א [חידושי אגדות ברכות לב ב בסוגיא דהתשכח אשה עולה ד"ה וזה הצד]: אין כוונת חז"ל בכתוב זה שמדבר במקרי מלחמת סיחון, שאינו אמור **אלא** על דברי הרשעים ומעשיהם ומחשבותיהם, אלא כוונתם בזה ובכל כיוצא בזה לזכור את הענין עם זכירת הכתוב, וכסימנין הם להם ז"ל, וזה מחכמתם לקבוע הדברים הצריכים ונכבדי העיון גדולי התועלת בלשונות שעל ידם לא תשכח זכירתם.

ומכל מקום, אין דרך חז"ל להסמיך בלשון הפסוק אלא כאשר יש להם דקדוק והערה בפסוק בלשונו או בסידורו, וזהו מה שפירש הרשב"ם שעל פי פשוטו פרשה יתירה היא, ובודאי לדרשה כתבה משה רבינו — "תורה תמימה".

ב. עיקר ענין הכתוב בדרשה זו, שהכל תלוי לפי החשבון, הוא מפורש בפסוק, על כן לא הקפידו חכמים לפרש את כל הפסוקים בפירוש פשוט — על פי "באר הגולה" למהר"ל מפראג. [באר ג עמודים מה מו, הובאו דבריו ב"חידושי גאונים" על "עין יעקב"] **ראה שם** שהאריך ביסוד זה ובביאור המקרא.

30. צדיק נקרא "מושל" היות והוא מושל ביצרו, ואין לך ממשלה גדולה מזו, שהרי שנינו [אבות ד א]: איזהו גבור? הכובש את יצרו שנאמר [משלי טז לב]: "טוב ארך אפים מגבור, ומושל ברוחו [טוב] מלוכד עיר".

וראה עוד במועד קטן [טז ב] דדרשינן הא דכתיב [שמואל ב כג ב]: "אמר אלהי ישראל לי דיבר צור ישראל, מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים", מאי קאמר? הכי קאמר: אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל, אני מושל באדם, מי מושל בי — צדיק, שאני גוזר גזרה ו[הצדיק] מבטלה.

31. מה שייחס עצה זו דווקא לצדיקים המושלים

ומה הוא "חשבונו של עולם"?

חשבון[32] **הפסד מצוה**, שמתבטל ממלאכה ומפסיד ריווח בשביל שעוסק במצוה, או שנתן צדקה ונחסר ממונו, **כנגד שכרה**, המרובה של המצוה שיקבל האדם לעתיד לבא.

וכן חשבון **שכר עבירה**, שנהנה בה בעולם הזה, **כנגד הפסדה**, שיפסיד יותר לעתיד.[33]

"**תבנה ותכונן**" — דע לך, **שאם אתה עושה כן**, כמו שאמרנו, לחשוב בכל דבר ודבר הפסד כנגד שכר, בודאי **תבנה בעולם הזה**[34] **ותכונן לעולם הבא**.

ביצרם, הוא משום שאף שלכאורה עצה אמיתית זו היא עצה פשוטה, מכל מקום לא יוכלו לתת אותה ולא יוכלו לראות אמיתתה, אלא אותם שיצאו מתחת יד יצרם ומשלו בו, כי מי שהוא עדיין חבוש במאסר יצרו אין עיניו רואות את האמת הזו, כי היצר מסמא את עיניו — "מסילת ישרים".

31*. לשון "בואו **ונחשב**" משמע שאף הצדיק המושל ביצרו עדיין זקוק לחשוב חשבונו של עולם, ועליו לערוך תמיד מחשבות ביראת ה' כמו שכתב בשערי תשובה [ג טו ב ט], וגם משמע שהוא עורך את החשבון יחד עם אחרים, כי עליו לעורר אחרים שישתתפו עמו כדי ללמדם איך להגיע אל מעלות הצדיקים — "ברכת אברהם".

32. חשבון זה נקרא חשבונו של **עולם**, היות והשכר הוא נצחי ועולמי — על פי "אור יהל".

אי נמי על פי מה שאמרו [קידושין מ ב]: העולם נידון אחר רובו והיחיד נידון על פי רובו, עשה מצוה אחת — אשריו שהכריע את עצמו ואת **כל העולם** לכף זכות — "עיון יעקב".

33. כתב רבינו גרשום: ושכר עבירה שנהנה בה בעולם הזה, חושב בלבו **שאותו שכר הנאה** מפסידו לעולם הבא.

כלומר: מלבד העונש החמור על כל עבירה, יש כאן עוד חשבון: כל הנאה וריוח שמגיע לאדם שלא בדרך הראויה, אי אפשר שאדם יהנה וירויח בו, ואם הוא חטף לעצמו הנאה פסולה וריוח אסור, הרי שסופו שינכו לו מהנאתו בעולם הבא, כנגד ההנאה שחטף לעצמו, מלבד עונשו של עצם החטא.

וכך הם דברי רבינו יונה [שערי תשובה א י]: יבין לבבו כי רע **ומר** עזבו את השם, כי מלבד מה שעשה **רע** לעצמו בהתרחקו מעל השם, עוד **מירר** לעצמו את החיים, כי בשעת מעשה חשב לעצמו: על כל פנים, עכשיו אני נהנה, אך באמת הרי אותה הנאה יחסרו לו מחשבון ההנאות שבלאו הכי היה מקבל, ואין כאן מתיקות אלא מרירות.

34. "תבנה" — בעצמותך, על ידי עלייתך בתורה ובמעשים, כבר בעולם הזה. ועוד, יהא מובטח לך שאתה נבנה על ידי עשיית רצון הבורא, ולא תפסיד מאומה, שאין הפסד בא על ידי הוצאותיו לצדקה ולמצוות [ראה לעיל י א: כשם שמזונותיו כו' ובשלחן ערוך רמז ב: לעולם אין אדם מעני מן הצדקה ולא דבר רע ולא היזק מתגלגל על ידה שנאמר: "והיה מעשה הצדקה שלום". ובבבא קמא ט ב: מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא, וכתב רש"י: מה שיוסיף בהידור יותר על שליש יפרע לו הקדוש ברוך הוא בחייו.]

ולא עוד, אלא שהרבה מצוות מגינות מן היסורים ומן המיתה.

"ותכונן" לעולם הבא, שיהיה שכרך מוכן לך בלא שינכו ממנו ובלא שיהיה חייב להתייסר בגיהנום קודם שיקבל את חלקו המוכן לו בגן

כל זה נאמר במי שמחשב את דרכיו.

אבל: "**עיר סיחון": אם משים אדם** את **עצמו כעיר זה**[35] **שמהלך אחר סיחה נאה**, מה העיר נמשך אחרי קריאה בנחת ואחרי רמיזה קלה, אף הוא מתפתה ביצרו ונמשך אחרי דברי האפיקורסים ואינו מושל ביצרו.

מה כתיב בפסוק **שאחריו?**

"**כי אש יצאה מחשבון" וגו'**[36] — **תצא אש** מן הצדיקים **המחשבין** חשבונו של עולם, **ותאכל את שאינן מחשבין.**

ואף אם צדיקים הם, מכל מקום לא יוכלו להשיג את אותה דרגה אליה הגיעו המחשבין חשבונו של עולם, וכבר שנינו [לעיל עה א]: כל אחד ואחד נכווה מחופתו של חבירו, קטן נכווה מחופתו של חבירו הגדול ממנו.

ועוד נאמר "**ולהבה** [יצאה] **מקרית סיחון**" — **מקריתם** של **צדיקים שנקראו שיחין** [עצים].[37]

ואש ולהבה זו "**אכלה ער מואב**", "ער" מלשון עיר, מואב מלשון תאווה[38] — **זה המהלך אחר יצרו** ותאוותו, **כעיר זה שמהלך אחר סיחה נאה.**

ועוד נאמר על אותה האש שהיא אוכלת את "**בעלי במות ארנון**" — **אלו גסי הרוח**, בעלי גאוה, המרימים דעתם עליהם כבמות ארנון הללו.

דאמר מר: כל אדם שיש בו גסות הרוח, נופל בגיהנם, שנאמר [משלי כא כד]: "זד יהיר לץ שמו, עושה בעברת זדון", ואין "עברה" אלא גיהנם שנאמר [צפניה א טו]: "יום עברה היום ההוא".[39]

עדן.

אי נמי, לפי שעיקר השכר הוא בעולם הבא כמו שאמרו: אדם אוכל פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, על כן אמר "תבנה" בעולם הזה, שהוא בנין עראי, "ותכונן" — בנין קבוע שיש לו יסוד יהיה בעולם הבא — "עיון יעקב".

35. א. דורש עיר מלשון עייר — בן החמור, וסיחון מלשון שיחה נאה ופיתוי.

ב. כתב המאירי: **לעולם יהא אדם כסיח** זה שמהלך אחר שיחה נאה, רצונו לומר: כשקורין לו בנחת ואינו צריך מרדע, כך יהא אדם מקבל תוכחת בדברים מועטים, ולא יהא צריך גערה והכאה. [גירסת המאירי בסוגיין היא שלא כגירסא שלפנינו וראה ברמ"ה אות מא.]

36. לא נתפרש מה מוסיפה תיבת וגומר, הרי מה שנאמר: "ולהבה מקרית סיחון נדרש בסמוך בפני עצמו.

37. כאן דורש סיחון על הצדיקים, היות ולא נאמר עיר סיחון מלשון עייר אלא קרית סיחון.

צדיקים נקראו אילנות כמו שכתוב [תהילים צב יג]: "צדיק כתמר יפרח". ואמרינן [סנהדרין צג א]: אין "הדסים" אלא צדיקים. וכן נאמר [במדבר יג כ]: "היש בה עץ אם אין". ופירש רש"י: אם יש בהם אדם כשר שיגן עליהם, ולעיל טו א אמרו שהוא איוב שמגין על דורו כעץ.

38. על פי רשב"ם. ורבינו גרשום כתב: אכלה אש אותו בן אדם שמהלך אחר יצרו כעייר זה שמהלך אחר שיחה נאה, ושולט יצרו עליו שאינו יכול לכובשו ואינו יכול לשלוט עליו, **מואב: כמו אב השולט על הבן.**

39. א. על פי רשב"ם. ורבינו גרשום כתב: ולא

ומה שאמר הכתוב "**ונירם**" רמז הוא למה **שאמר רשע: אין רם**, וכנגד שכינה הוא אומר, שהרי השם יתברך רם על כל ושוכן מרומים,

ועוד אומר הרשע: "**אבד חשבון**", **אבד**[40] **חשבונו של עולם**, אין דין ואין דיין, ולא אהיה נתבע על חטאי.

ותשובתנו לרשע היא: "**עד דיבון**" — **אמר הקדוש ברוך הוא**[41] לרשע: **המתן עד שיבא יום הדין.**

"**ונשים**" [לשון אש] **עד נפח**" — המתן **עד שתבא אש** של גיהנם **שאינה צריכה ניפוח** במפוח.[1] עט-א

"**עד מידבא**" — המתן **עד שתדאיב** האש ותצער את **נשמתן** של הרשעים.[2]

ואמרי לה [יש מפרשים]: "עד מידבא", היינו **עד דעביד** הקדוש ברוך הוא **מאי דבעי**, מה שברצונו לעשות ברשעים לעולם הבא, כי בעולם הזה דרך רשעים מצלחת, כדי לטרדם

איתפרש לי אם נדרש נמי מהאי קרא דנופל בגיהנם. כלומר, האם ממקרא דבעלי במות ארנון דרשינן נמי שנופל בגיהנום. [בין כך ובין כך, המקרא רומז על שני מינים של אש; זו שיוצאת מן המחשבים והצדיקים, וזו של גיהנם.]

ב. צריך לבאר מה מיוחד בגסות הרוח שמביאה את האדם לגיהנם, יותר משאר עבירות? ונראה לבאר על פי מה שכתב רבינו יונה [שערי תשובה א כז] שבעל הגאוה נמסר ביד יצרו, ואין עזר אלקיו עמו אחרי אשר הוא תועבת ה', והרי אמרו [קידושין ל ב] יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו — אין יכול לו, אם כן בעל הגאוה שאין עזר אלקיו עמו, פשוט הוא שעל ידי גסות הרוח מתרבים עוונתיו, כי אין מי שיסייע בידו כנגד התגברות יצרו, וממילא — נופל הוא בגיהנם — "ברכת אברהם".

40. ממה שאמרו **אבד** משמע שאף הרשע מודה שמתחילה היה חשבון אלא שאבד. וראה ביחזקאל [כ לב—לג] בילקוט שמעוני ופירוש רש"י שם, שכאשר יצאו עם ישראל לגלות היו סבורים שיכולים הם לפרוק עול מלכות שמים מעליהם כעבד שמכרו רבו לאחר שאין לו עוד שליטה עליו, ועל כן נשבע ואמר: והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאם ה' אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם".

41. הב"ח גרס **אמור לו**: רשע המתן כו' וכן הוא בפירוש רבינו גרשום.

1. סתם אש צריכה שינפחו אותה במפוח כדי לקיים אותה ולחזקה, ואם לא ינפחו בה תהיה האש חלשה ואפשר שתכבה במהרה [על פי פירוש אבן עזרא ומצודת דוד איוב כ כו] אבל אש של גהנום "מנופחת היא מעצמה", כלומר, היא נבראה בשלימותה ובתוקפה ואינה צריכה סיוע מבחוץ. [רש"י מפרש קרא דאיוב כמו התרגום, דקאי על אש של גהינום.]

2. על פי רבינו גרשום להלן שהסוגיא מדברת עדיין על האש. [ואין לפרש : עד שיצטערו הרשעים, כי אם כן היה צריך לומר עד **שתדאב** נשמתן].

ובמהרש"א כתב שנמנו כאן שלשה מיני עונשים; עד שיבא דין — לגוף בקבר, עד שתבא אש של גיהנום — לנפש הנפרדת מן הגוף, עד שתדאיב נשמתן — כאשר הקדוש

לעולם הבא.[3]

אמר רב יהודה אמר רב: כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו שנאמר [יחזקאל טו ז]: **ונתתי את פני בהם, מהאש יצאו והאש תאכלם,** כלומר הם יצאו ופרשו מן התורה שהיא אש,[4] ועונשם יהיה מדה כנגד מדה: האש תאכלם.[5]

כי אתא רב דימי מארץ ישראל **אמר** בשם **רבי יונתן: כל הפורש,** מפריש ומבדיל, את **עצמו מדברי תורה — נופל בגיהנם. שנאמר**

ברוך הוא יחזיר את הנשמה לגוף כדי להעמיד אותם לדין כאחד [כדי שלא יטען הגוף ולא הנשמה שאינם אשמים בחטא, שהרי אינם יכולים לחטוא בפני עצמן, כדאיתא בסנהדרין צא ב] וזהו: עד דעביד מאי דבעי — שיעשה כמו שבקשה הנשמה שאין לדון כל אחד בנפרד אלא לדונם יחד — הגוף והנשמה.

3. א. "עד מידבא" נדרש בלשון קצר [ונוטריקון — ראה שבת קה א] **עד דעבד מאי דבעי** [ע במקום א].

ב. ראה קידושין מ ב: אמר רבי אלעזר ברבי צדוק כו' למה רשעים דומים בעולם הזה, בטובה שמשפיעים להם, לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו, מעט מן האילן, נוטה למקום טהרה, שאף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכויות, נקצץ נופו, על ידי קבלת שכרם בעולם הזה, כולו עומד במקום טומאה, כך הקדוש ברוך הוא משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה כו'.

ג. בפירוש רבינו גרשום כתוב: עד דעבד **האש** מאי דבעי שאין מי שיכבנה. לפי זה "עד מידבא" אינו מדבר על ענין נוסף, אלא מפרש מה שאמר לעיל "עד נפח" שאין מי שיכבה את אש הגיהנם ויפסיק את פעולתה. [ואף ללישנא קמא יש לפרש כן, שאש של גיהנם תייסר את הרשע עד שתדאיב נשמתו, וכמו שנתבאר בפנים.]

והרש"ש כתב: יש לפרש דקאי על **הרשע** עד דעביד מה שלבו חפץ, על דרך מאמרם [יומא לח ב] בא ליטמא פותחין לו, עד שתתמלא סאתו. כלומר, אל תתמה מדוע דרך רשעים צלחה ומדוע יש להמתין עד שיבוא יום הדין ועד שתבוא אש לא נופח של גיהנם ואין נפרעים מן הרשעים? כי אדרבה, כך היא המדה, בעולם הזה הרשות נתונה, החנות פתוחה והחנווני מקיף [אבות ג טו טז] וכאשר תתמלא הסאה, יבוא יומו של הרשע, הפנקס פתוח והיד כותבת, הדין דין אמת והכל מתוקן לסעודה.

4. שנאמר [דברים לג ב]: "מימינו אש דת למו" ופירש רש"י שההקדוש ברוך הוא נתן להם בלוחות הכתובות בכתב יד ימינו, את התורה הכתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה. ונאמר [ירמיה כג כט]: "הלא כה דברי כאש" ותרגם יונתן: "הלא כל פתגמי תקיפין כאשתה". [וראה מה שדרשו בזה בתענית ד א, ז א].

5. בתרגום יונתן תרגם: "על פתגמי אורייתא דיהיבין מגו אשתא עברו, ועממיא דתקיפין כאשתא ישיצינון". לפי זה יש לפרש מימרא דרב יהודה כך: כל הפורש מדרכה של תורה [שניתנה מתוך האש] וחוטא, אש של פורענות אומות העולם תאכל אותו.

ובספר "נפש החיים" [שער ד פרק כג] העתיק סוגיא דידן בזה הלשון: כל הפורש עצמו מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, אש אוכלתו כו'. ואפשר שאין כאן שינוי גירסא, אלא פירושי קא מפרש לה: מאי פורש מדברי תורה — שעוסק בדברי שיחה, ומבטל את עצמו מדברי תורה. וראה את דברי המהרש"א בהערה להלן.

[משלי כא טו]: "**אדם תועה מדרך השכל, בקהל רפאים ינוח**", אדם התועה בדרכו ופורש מדרך התורה שהיא דרך החכמה והיושר, סופו להתדרדר וליפול יום יום, ולא ינוח אלא במותו, כשיהיה בקהל עדת "רפאים" — אנשי גיהנם.(6)

ואין "רפאים" אלא גיהנם, שנאמר [משלי ט יח]: "**ולא ידע, כי רפאים שם בעמקי שאול קרואיה**", ההולך אחרי תאוותו וחוטא, אינו מעלה בדעתו שדרכו תביא אותו לגיהנם, כי שם — מקום ההולכים אחרי התאוה, "רפאים" — גיהנם, והקרואים ומזומנים לתאוות ירדו לעומק ה"שאול" — גיהנם.(7)(8)

שנינו במשנה: **מכר אשפה מכר זבלה**, מכר בור מכר מימיה, מכר כוורת מכר דבורים, מכר שובך מכר יונים.

הגמרא מביאה משנה במסכת מעילה [יג א] ודנה בדבריה, היות ובסוף הסוגיא הקשו ממשנתינו.

א. אסור להדיוט ליהנות מקדשי השם, בין מדברים הקריבין על גבי המזבח, בין מקדשי בדק הבית, הן אותם שראויים בעצמם לקרבן ולצרכי בנין בית המקדש, והן אותם

---

6. על פי פירוש רש"י אבן עזרא ו"מצודת דוד" במשלי.

7. רפאים, בעמקי שאול. כפילות לשון היא. רשב"ם. [בפשוטו היה אפשר לפרש ש"רפאים" הם המתים שנרפו ונחלשו על ידי המיתה (כמו שכתב ב"מצודת דוד"), אך חז"ל דרשו שגם "רפאים" מתייחס לגיהנם. ובפנים נתפרש על פי המפרשים וכפי שדרשו חז"ל פסוק זה.]

8. כתב המהרש"א: יש לדקדק, מדוע במאמר ראשון אמרו כל הפורש, ובמאמר שני שינה לומר כל הפורש **עצמו** מדברי תורה!?

ונראה לומר: במאמר ראשון מדובר בשנים שכל אחד פורש ומבטל את חבירו מדברי תורה דאש אוכלן, על כן הביא מקרא ד"מהאש יצאו" המדבר בלשון רבים. אבל במאמר השני אמר כל הפורש עצמו שהוא **מצד עצמו** ביטל מדברי תורה, הרי זה נופל בגיהנם, והביא על זה מקרא ד"אדם תועה מדרך השכל" המדבר בלשון יחיד.

ואף בעונשם הם חלוקים זה מזה: בשנים המבטלים זה את זה, הרי כל זמן שהם עסקו בדברי תורה וחידדו זה את זה בפלפול, הרי הם חיממו את עצמם כאילו הם באש [כמו שאמרו באלישע (תענית י ב ראה שם במהרש"א בשם המדרש)], ועל כן היא להם לחומת אש דמגנא ומצלא, ואין אש אחר שולט בהם, דאין אש אוכל אש [כדמשמע ביומא כא ב], ומשפירשו ויצאו מן חומת האש הזה, הרי אש אחר שהוא אש של הגוים שולטת בהם, וכן תרגם יונתן: על פתגמי אורייתא דיהבינן מגו אשתא עברו ועממי דתקיפין כאשא ישיצינון.

ואילו באדם המבטל את עצמו מן התורה אמר "אדם תועה מדרך השכל", כי שכלו של אדם תועה ויסכל בכמה דברים, אבל התורה היא דרך השכל שלא יכשל בו, ואמר: אף היחיד בעולם הזה שתועה ופורש עצמו מן התורה שהיא דרך השכל, הנה ישיג בגיהנם הרבה שותפין לו, כמו שכתוב ב"**קהל** רפאים ינוח". וב"ברכת אברהם" הוסיף: הרי תורה היא תבלין כנגד היצר הרע, ואין אדם יכול לעמוד כנגד היצר בלא תורה [ראה לעיל טז א ובקידושין ל ב], אם כן, הפורש מן התורה, אין מעצור ליצרו, ובודאי יתרבו עוונותיו עד שיפול בגיהנם.

שהקדישו אותם על מנת להמכר ולקנות בדמיהן קרבנות או צרכי הבנין,

ב. כל הנהנה בשוה פרוטה מקדשי השם מעל. המועל בזדון לוקה ומשלם מה שפגם מן ההקדש, מעל בשגגה משלם מה שנהנה ומוסיף חומש, ומביא איל בשני סלעים ומקריבו לאשם ומתכפר לו וזהו הנקרא: "אשם מעילות".

תנן התם [במעילה יג א]: **כל** דבר **הראוי להקריב** על גבי **מזבח, ולא** ראוי הוא **לבדק הבית**, כגון שור וכשב ועז תמימים, תורים ובני יונה שראויים לקרבן, וכן סולת ויין ושמן שראויים למנחות ולנסכים, וכל אלו אינם ראויים לכבשן בבנין, אם הקדישן למזבח,(9) מועלין בהן.(10)

וכל דבר הראוי **לבדק הבית ולא** ראוי הוא **למזבח**, כגון זהב וכסף ואבנים יקרות, אם הקדישן לבדק הבית, לצרכי בנין בית המקדש, מועלין בהן.

ואפילו אם גופן **לא** ראוי **להקרבה** על גבי **מזבח, ולא** להנתן בעצמו **לבדק הבית**, כגון חלב וגבינה אשפה ועשבים, אם הקדיש אותם על מנת להמכר ולקנות בדמיהן בהמה לקרבן או צרכי בדק הבית, מועלין בהם.

ולא רק אם הקדיש אותם בעצמם, אלא אף אם הקדיש דברים שיש בתוכם חפצים, הרי הם מוקדשים וכן מה שבתוכן, **ומועלין בהן ובמה שבתוכן.**(11)

---

9. על פי רשב"ם. והרמב"ם והר"ן פירשו שהקדיש לבדק הבית את מה שראוי למזבח, וכן להלן — הקדיש למזבח מה שראוי לבדק הבית [וכעין זה ב"תורת כהנים" ויקרא כ ג ופירש הראב"ד דהיינו שהקדישן קדושת דמים למזבח], וראה בהערה להלן.

10. כתב רשב"ם: בהמה אינה ראויה לבדק הבית היות וקיימא לן [תמורה ז ב] המתפיס תמימים לבדק הבית עובר בעשה, ועופות וכו' גופן ראוי למזבח ואינו ראוי לכבשן בבניין.

משמע מדברי רשב"ם שאיסור עשה הנ"ל נאמר דוקא בבהמה ולא בעוף וכן נראה בריטב"א וברמב"ם ערכין ה ה, וראה ב"אור שמח" מעילה ה ו, מאידך בהמה ראויה לבדק הבית מצד עצמה — לישא משאות — "אמרי בנימין" וראה ברש"ש.

11. א. ראה ב"תפארת ישראל" במעילה שביאר את סדר דברי משנה זו.

ב. כתב הר"י מיגאש: האי דלא קתני נמי בבא רביעאה: כל הראוי למזבח ולבדק הבית, דכיון דראוי למזבח חלה עליו קדושת הגוף ולא חזי לבדק הבית כלל, בפשוטו, יש לפרש דמיירי דווקא במקדיש בסתמא, אבל אם הקדיש בפירוש לבדק הבית, הרי חלה עליו קדושת בדק הבית, כמו שכתב הרמב"ם בפרק ה מערכין הלכה ה, [כי דוחק לפרש כוונתו למה שכתב הרמב"ם שם שפודים אותם על מנת להקריבם למזבח]. והרמב"ם [מעילה ה א] כתב: אחד המקדיש לבדק הבית דבר הראוי לחזק הבדק כגון אבן או קורה, או **המקדיש לבדק הבית דבר הראוי למזבח** כגון כבשים ותורים, מועלין בכולן משעה שהוקדשו עד שיפדו, דברים הראויים להפדות.

[ובדברי רשב"ם יש לעיין, כי ממה שכתב (בד"ה לא לזה ובד"ה שובך) שקדשי מזבח עדיפי משמע שהקדישם להדיא למזבח או לבדק

כיצד?

א. אם **הקדיש בור**, ובשעת ההקדש היתה הבור **מלאה מים**.

הרי הבור עצמו קדוש לדמיו,(12) וכן המים שבתוכו נתקדשו,(13) ומועלין בבור(14) ובמים שבתוכו.

ב. וכן, אם הקדיש **אשפות מלאות זבל**, הרי הם קדושים לדמיהם,(15) ומועלין בהן ובמה שבתוכן.

ג. וכן, אם הקדיש **שובך מלא יונים**, הרי השובך עצמו קדוש לדמיו,(16) והיונים קריבים לגבי מזבח, ומועלין בשובך וביונים

הבית, וכן משמע במה שכתב לענין מקדיש לדמיהן הכל כמו שפירש, מאידך הרי כתב רשב״ם ד״ה בור מלא מים: כשהקדיש לא הזכיר אלא את הבור. אם כן הוא הדין נמי לענין שובך מלא יונים, ואיך יתפרש הקדש השובך עצמו למזבח!?].

12. כי אינו ראוי בגופו לא למזבח ולא לבדק הבית.

13. א. התנא במעילה סובר כמו משנתנו שמי שמקדיש בור בסתמא דעתו להקדיש גם את המים שבתוכו.

ב. כתב רשב״ם: מים אלו ראויים הם בגופן לבדק הבית, שהרי אפשר לעשות מהן טיט, אבל אין מים אלו ראויים למזבח; לקרבן ״ניסוך המים״ אינם ראויים היות ולניסוך המים בעינן מים חיים הבאים מן המעיין, אבל מים המכונסים בבורות פסולים הם לניסוך המים [ראה סוכה מח ב בתוספות ד״ה מנא הני מילי שדין זה נלמד מקרא ד״ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה״ — שיטה מקובצת], כמו כן אין מים אלו עומדים להדחת בשר הקרבנות היות והדרך היא להדיח אותם ממי אמת המים שהיתה עוברת בעזרה [באחרונים הבינו מדברי הרשב״ם שמים אחרים **פסולים** להדחה, על כן הקשו מזבחים כב א שמבואר לא כך, ראה ברש״ש וב״מצפה איתן״.]

14. כתב רשב״ם: אם נהנה שוה פרוטה מן הבור כגון שהצניע בו חפציו או הוריד שם חבית מים לקרר, הרי זה מעל. וסובר הרשב״ם שאף הנהנה מן המחובר מעל [אלא שחלוק נהנה ממחובר לנהנה מתלוש, שבמחובר הויא מעילה אפילו אם לא נפגם החפץ של הקדש ולא נחסר מאומה].

והראשונים הקשו על הרשב״ם מכמה מקומות בגמרא דמשמע שאין מעילה במחובר לקרקע.

על כן פירש רבינו תם ששייך מעילה בבור, כגון שעקר חוליא מן הבור ונהנה ממנה. כלומר, אף על פי שמעיקרו מחובר היה, ולא היה בו דין מעילה, מכל מקום כאשר תלש אותו מן הקרקע, הרי הוא כשאר הקדש ומועלים בו.

והרשב״א והר״ן תירצו שמדובר באבנים שחיברן לבור, ותלה חפציו באבנים. וקיימא לן תלוש שחיבר אותו לקרקע הרי הוא כתלוש לענין מעילה, [מעילה כ א ראה שם ברש״י ושיטה מקובצת אות כא אם יש חילוק בין אם הקדישו בתלוש ואחר כך חיברו, או דאף בחיברו ואחר כך הקדישו יש בו מעילה.]

15. שהרי אין גופו ראוי לא למזבח ולא לבדק הבית, אבל אפשר לקחת בדמיהם קרבן או לקנות צרכי בדק הבית — על פי רשב״ם. ודעת הר״י מיגאש שהיות ויש בו בזיון, גם לבדק הבית אין ראוי להשתמש בדמיהן, דהוה ליה כמחיר כלב שיש בו בזיון ואף על פי כן מועלים בה ובמה שבתוכה.

16. אבל לא יעקרו אותו ממקומו ליתנו בבניין, דהפסד גדול הוא, שהרי השובך במקומו דמיו

שבתוכו.

ד. וכן, אם הקדיש **שדה מלאה עשבים**, הרי הם קדושים לדמיהם.

ה. וכן, אם הקדיש **אילן נשוי**, טעון, **פירות**, הרי הם קדושים לדמיהם,(17) **ומועלין בהן ובמה שבתוכן**.

ודווקא אם היו מליאים בשעת ההקדש, **אבל** אם הקדישם כשהם ריקנים, ואחר כך נתמלאו, מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן.(18)

כיצד?

א. אם **הקדיש בור ואחר כך נתמלא** הבור **מים**. הבור קדוש ומועלין בו, ואין המים קדושים.(19)

מרובים, ולדמי עצים אינו שוה כל כך, [ב"ברכת אברהם" כתב שמדברי רשב"ם משמע שאם יקדיש את השובך לבדק הבית עצמו, יעקרו את השובך ליתנו בבניין, וכאן מדובר בסתמא ואנו מפרשים שמן הסתם כוונתו לדמיו, כי אם כוונתו לבניין עצמו, הרי הפסד גדול הוא.]

17. כתב הרשב"ם: לבנין עצמו אין הפירות ראויים, ואף לא לקרבן דהא כתיב [ויקרא ב יא]: "כל שאור וכל דבש לא תקטירו", ואף שמביאים אותם ביכורים לכהן, הרי ניתנים הם לכהן ואין מועלין בהם.

וראה ברש"י מעילה יג א שפירש באילן גפן שהוא עצמו אינו ראוי לבנין שהרי ענפיו דקים ופירותיו — יינו, ראויים לנסכים [ושם ברש"י כתב ש"ביכורים" נחשבים "ראויים למזבח" וכהנים משלחן גבוה קא זכו, אלא שאין מועלים בהם והם ניתנים לכהן. וראה שם בפירוש רבינו גרשום.]

18. כתבו התוספות: הא דאין מועלים במה שבתוכן, בהקדישן ריקנין ונתמלאו, הוא משום שאין חצר של הקדש קונה להקדש, ואף שחצר של הדיוט קונה לו, חצר קונה מטעם "יד" ולא מצינו יד להקדש. [הוא הדין שאין שליחות וזכיה להקדש — "מרומי שדה" וראה ב"קצות החושן" ר א]. וכן כתב הרשב"ם ד"ה הכי קאמר שאין חצר זוכה להקדש, ראה שם.

והרמב"ן כתב: אפילו אם נאמר שחצר קונה להקדש, מכל מקום אין מעילה בזכייתה. וכן דעת תוספות רי"ד והר"ן.

וכתב ב"קצות החושן" שהרמב"ן סובר שאין מעילה אלא בהקדש שהוקדש על ידי אדם, ולא במה שנעשה ממון הקדש **ממילא** בתורת חצר. וכן הוא לשון הר"ן: דבמאי דקדיש ממילא ליכא מעילה. [וראה ב"מרומי שדה" שכתב טעם אחר: לא נגמר הקדש עד שיקרא עליו **בפה** קדש לה', וחידש שם שכל בהמה שלא הקדיש אותה אלא בלבו, אין מקריבין אותה על גבי מזבח עד שיאמר בשפתיו].

ולכאורה נחלקו תוספות והרמב"ן אם איסור מעילה נובע מדין גזל ממון הקדש, או דהקדושה מחייבת מעילה אף אם אין כאן "ממון הקדש", וכשאין קדושה אין מעילה אף אם יש כאן ממון הקדש.

אך ב"קובץ שיעורים" הוכיח שאף לדעת תוספות יש מעילה בהקדש אפילו כשאין בדבר משום גזל ממון הקדש, ובסוגיין הוכרחו תוספות לומר שאין חצר להקדש, כי לדעתם אם יזכה ההקדש בממון ממילא תחול בו גם קדושה לענין מעילה. וראה מה שהאריך והרחיב בענין זה בספר "אמרי בנימין".

19. לשיטת רשב"ם ותוספות המים אינם שייכים להקדש, ולשיטת הרמב"ן המים שייכים להקדש אלא שאין בהם מעילה.

ב. וכן אם הקדיש **אשפה** ריקנית **ואחר כך נתמלאה** האשפה **זבל**, האשפה קדושה ומועלין בה, ואין הזבל קדוש.

ג. וכן, אם הקדיש **שובך** ריק **ואחר כך נתמלא** השובך **יונים**, השובך קדוש ומועלין בו, ואין היונים קדושות.

ד. וכן, אם הקדיש **אילן** בלא פירות **ואחר כך נשא** האילן **פירות**.

ה. וכן, אם הקדיש **שדה** ריקנית **ואחר כך נתמלאה** השדה **עשבים**, הרי האילן והשדה קדושים **ומועלין בהן**, **ואין מועלין במה שבתוכן**, היות ולא נתקדשו הפירות שבאילן ולא העשבים שבשדה,

אלו הם **דברי רבי יהודה** הסובר: אין מעילה בגידולי הקדש, אף על פי שהקדש גרם לפירות ולעשבים לגדול.

רבי יוסי חולק **ואומר: המקדיש את השדה** ואחר כך נתמלאה השדה עשבים, וכן המקדיש **את האילן, מועלין בהן ובגידוליהם, מפני שהן גידולי הקדש**, והיות שהם באים מגופו של הקדש, הרי הם קדושים כמותו.[20]

תניא בברייתא:

אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה האומר: הקדישם ריקנים ונתמלאו מועלים בהם ולא במה שבתוכם — **בבור ושובך**.

ונראין דברי רבי יוסי האומר: הקדישם ריקנים ונתמלאו מועלים בהם ובמה שבתוכם — **בשדה ואילן**, ומפרש לה בסמוך.

קא סלקא אדעתין: מה שאמר רבי "נראים" היינו "נראים לי"; רבי אמר שדברי רבי יהודה בבור ושובך נראים ומסתברים לו, ומאידך — מסתברא כדברי רבי יוסי באילן ושדה.

ותמהינן: **האי מאי**, הרי אי אפשר לומר כך.

כי **בשלמא** מה שאמר רבי: **נראין דברי רבי יהודה בבור ושובך**, אכן ניתן להבין.

כי לשון זו משמע שדוקא בבור ושובך נראין דברי רבי יהודה, **מכלל** [משמע] **דפליג** רבי יהודה נמי **אשדה ואילן** שאין מועלין במה שבתוכן, ועל זה אמר רבי שאין דבריו נראין.[21]

אלא מה שאמר רבי: **נראין דברי רבי יוסי בשדה ואילן, מכלל**, הרי משמע, **דפליג** רבי יוסי על רבי יהודה גם **בבור ושובך**.

והרי אין זה נכון, **דהא רבי יוסי בשדה ואילן קאמר** שמועלים במה שבתוכם, אבל בבור ושובך לא נחלק רבי יוסי על רבי יהודה מעולם!?

ואם רבי התכוון לפסוק הלכה כרבי יוסי, היה עליו לומר: הלכה כרבי יוסי, ותו לא, וממילא היינו מבינים שמועלים בגידולי השדה והאילן ואין מועלים במה שבתוך הבור והשובך,

וכי תימא: רבי יוסי חולק על רבי יהודה

---

20. רבינו גרשום.

21. ממה שאמר רבי: נראין דברי רבי יהודה בבור ושובך, אין לדייק שרבי יוסי חולק עליו, כי אפשר לפרש: נראין דברי רבי יהודה, היות

אפילו בבור ושובך, ולא הוזכרה דעתו במשנה דמעילה.

ומה שאמר רבי יוסי במשנה, **לדבריו דרבי יהודה קאמר**, אני סבור שבכל המקרים מועלים במה שבתוכן, אך לדבריך, שאין אתה מודה לי במה שבא אליהם מבחוץ, תודה לי על כל פנים בשדה ואילן שגידוליהם הקדש.

על כן אמר רבי: נראין לי דברי רבי יוסי בשדה ואילן, כי בבור ושובך נראין לרבי דברי רבי יהודה ולא דברי רבי יוסי:

והרי כך אי אפשר לומר, דהא **תניא** בברייתא:

אמר רבי יוסי: אין אני רואה דבריו של רבי יהודה בשדה ואילן, ולדעתי: פירות האילן ועשבי השדה קדושים הם, **מפני שהן גידולי הקדש**.

משמע, **בשדה ואילן הוא** דאמר רבי יוסי **שאינו רואה** דבריו של רבי יהודה, **הא בבור ושובך רואה** רבי יוסי את דבריו, ומודה לו.

אם כן, תיקשי: מדוע אמר רבי: נראין דברי רבי יוסי בשדה ואילן, ומשמע שרבי יוסי חולק גם בבור ושובך, הרי מן הברייתא יש ללמוד שבבור ושובך לא נחלק רבי יוסי!?

ומשנינן: "נראין" שאמר רבי, אין הכוונה: "נראין לי" אלא **הכי קאמר: נראין דברי רבי יהודה לרבי יוסי בבור ושובך, שאף רבי יוסי לא נחלק עליו אלא בשדה ואילן, אבל בבור ושובך מודי ליה** רבי יוסי לרבי יהודה.(22)

תנו רבנן:

הקדישן ריקנין ואחר כך נתמלאו — מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן, כי ההקדש חל על מה שקיים בשעת ההקדש, ולא על מה שבא לשם אחר כך.

רבי אלעזר ברבי שמעון חולק **ואומר: אף מועלין במה שבתוכן**, ולהלן מפרשת הגמרא במה נחלקו תנא קמא ורבי אלעזר בן רבי שמעון.

אמר, פירש, **רבה: מחלוקתם** של חכמים ורבי אלעזר בן רבי שמעון היא **בשדה ואילן** שהקדישם ריקנים וצמחו בהם עשבים ופירות.

דתנא קמא סבר לה כרבי יהודה האומר: אין מועלים בגידולי הקדש, לפיכך אין מועלים בעשבים ובפירות.

ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר לה כרבי יוסי האומר: מועלים בגידולי הקדש, לפיכך מועלים בהם ובמה שבתוכן.

שאף רבי יוסי לא נחלק עליו בזה — תוספות.

22. א. רבי בא ללמדנו שרבי יוסי מודה לרבי יהודה בבור ושובך, שלא נטעה לומר: רבי יוסי חולק אף בבור ושובך, ומה שחלק עליו בשדה ואילן הוא "לדבריו" דרבי יהודה, שאף אם אתה סבור שאין חצר קונה להקדש, מכל מקום ראוי לך להודות שגידולי הקדש הקדש הם — תוספות.

ב. מה שאמר רבי: ודברי רבי יוסי בשדה ואילן יש לפרש לפי מסקנת הגמרא כך: **שהרי** דברי רבי יוסי **לא נאמרו אלא** בשדה ואילן.

אבל בבור ושובך שהקדישם ואחר כך נתמלאו, **דברי הכל**, בין חכמים ובין רבי אלעזר ברבי שמעון סוברים: **מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן**, כי ההקדש אינו יכול לחול על המים והיונים שעדיין לא היו ברשות הבעלים בשעת ההקדש, וגם אין הקדש קונה מה שבא אל רשותו בקנין חצר.

אמר, שאל, **ליה אביי** לרבה: **ואלא**, לפי דבריך, **הא דתניא** בסיפא של ברייתא זו:

אם **הקדישן מלאין, מועלין בהן** ואף **במה שבתוכן.**

ורבי אלעזר ברבי שמעון מחליף את שיטתו ואומר: אף על פי שאם הקדישן ריקנים אני מחמיר וסובר שמועלים במה שבתוכן, בהקדישן מלאים מיקל אני וסובר שאין מועלים במה שבתוכן.

עט-ב **ואי** כדבריך, **שבשדה ואילן** חלקו חכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון, בהקדישן ריקנין, הרי בודאי גם בסיפא, בהקדישן מלאים, בשדה ואילן הם חולקים.

אם כן, **אמאי מחליף** רבי אלעזר ברבי שמעון את שיטתו!?

בשלמא אם בבור ושובך נחלקו, אפשר לפרש את מחלוקתם, הן בהקדישן ריקנים ונתמלאו, והן בהקדישן מליאים, כמו שיתבאר בהמשך.

אך אם בשדה ואילן נחלקו, אמנם אפשר לפרש את מחלוקתם בהקדישן ריקנים ונתמלאו, כדבריך, שחכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון נחלקו במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי אם יש מעילה בגידולי הקדש.

אבל איך נפרש את מחלוקתם בהקדישן מלאים, הרי כולם מודים שהמוכר את האילן מכר את פירותיו[1] ומאי טעמא דרבי אלעזר ברבי שמעון!?

אלא, אמר רבה, רבה חזר בו,[2] ואמר:

המחלוקת של חכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון נאמרה דוקא **בבור ושובך**, וכפי

---

1. תוספות. ובפשוטו גם במכר שדה לכולי עלמא מכר את העשבים המחוברים בו.

וברשב״ם כתב: אמאי מחליף, כל שכן הכא דמועלין במה שבתוכן דאיכא תרתי, גידולי הקדש, וגם הקדיש הכל ביחד, דלא גרע ממוכר, ודבריו צריכים תלמוד: אכן יש סברא לומר שכוונתו היתה להקדיש גם את הפירות והעשבים, היות והרי הוא מקדיש את הכל ביחד, וזה עדיף מאשר הקדישן ריקנים ונתמלאו שמעיקרא חל ההקדש עליהם ואחר כך על מה שבתוכן.

אבל מה שכתב הרשב״ם שיש מעליותא לפירות ולעשבים במה שהם ״גידולי הקדש״, צריך תלמוד, הרי אנו עוסקים במה שצמח בתורת חולין אלא שהוא מחובר בשעת ההקדש, ואיננו עוסקים במה שגדל מן ההקדש לאחר שהקדיש את האילן והשדה. וראה את לשון הרשב״א בזה.

2. רשב״ם. וברבינו גרשום משמע שהגירסא היא: אלא אי איתמר הכי איתמר. [ואולי רבינו גרשום לא גרס לעיל אמר **ליה** אביי. ראה הגהת הב״ח סוכה לה ב, לג א. ושם מא ב ברש״י ד״ה והא מיפלג פליגי.]

שיתבאר בסמוך.

אבל בשדה ואילן שהקדישן ריקנים ואחר כך נתמלאו, **לדברי הכל,**[3] **מועלין בהן ובמה שבתוכן** כרבי יוסי האומר: מועלין בגידולי הקדש.

ודנה הגמרא: **בבור ושובך,** שבהם נחלקו חכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון, **בריקנין, במאי פליגי,** מה טעמו של רבי אלעזר האומר שמועלין אף במה שבתוכן, ומה טעמם של חכמים החולקים ואומרים שאין מועלין במה שבא אחר כך אל הבור והשובך?

ובמלאין, במאי פליגי? מה טעמו של רבי אלעזר האומר שלא היתה כוונתו להקדיש את המים והיונים שבשובך, ומה טעמם של חכמים האומרים שאף את המים והיונים היתה דעתו להקדיש?

א. המקנה או מקדיש דבר שלא בא לעולם, כגון פירות דקל שעדיין לא צמחו, נחלקו בדבר תנאים.

רבי מאיר סובר: המקנה או מקדיש דבר שלא בא לעולם, קניינו קניין והקדשו הקדש, ואילו לדעת חכמים, המקנה דבר שלא בא לעולם, לא קנה, ואף הקדשו אינו הקדש.

ב. ולא בדבר זה בלבד נחלקו, אלא אף בדבר שישנו בעולם, אלא שאינו שלו עתה, ואינו יכול עכשיו להקנותו ולהקדישו, ורוצה להקדישו לעתיד, לכשיבוא לידו, הרי הוא בכלל "דבר שלא בא לעולם", שלדעת חכמים אינו יכול למוכרו ולא להקדישו.

לפיכך, המקדיש דבר שאינו שלו כדי שיחול ההקדש לכשיבוא לרשותו, אין הקדשו הקדש כלל. ואין צריך לומר שההקדש לא נתפס בחפץ קודם שבא החפץ של רשותו, שבזו אף רבי מאיר מודה, שהרי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, אלא אפילו אם הקדישו עתה על מנת שיחול קנינו בשעה שיהיה החפץ כבר ברשותו, לדברי חכמים — אין בדבריו כלום, אף לאחר שיבא החפץ לרשותו.

ומפרשינן: **בריקנין, פליגי בפלוגתא דרבי מאיר ורבנן,** אם אדם מקדיש "דבר שלא בא לעולם".

דתנא קמא האומר: בור ושובך שהקדישם ריקנים, אין מועלים במים וביונים שבאו אחר כך אל תוכם, **סבר לה כרבנן דאמרי: אין אדם מקנה "דבר שלא בא לעולם",** על כן אין ביכולתו להקדיש את המים והיונים שאינם ברשותו בשעת ההקדש.

ורבי אלעזר ברבי שמעון האומר: בור ושובך שהקדישם ריקנים, ונתמלאו הבור במים והשובך ביונים, מועלים במים וביונים, **סבר כרבי מאיר, דאמר: אדם מקנה "דבר שלא בא לעולם",** על כן יכול הוא להקדיש

---

3. א. כלומר, לדברי כל התנאים שהוזכרו בברייתא, כי בין לדעת חכמים ובין לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון מועלין בגדולי הקדש, אבל רבי יהודה חולק וסובר אין מועלים בגדולי הקדש, כמו ששנינו לעיל. [ראה גיטין מב א בתוספות ד"ה בעבד ושם במהרש"א.]

ב. כתב הרמב"ן: רבה לא היה צריך לומר שבשדה ואילן לדברי הכל מועלין גם במה

את המים ואת היונים, אף על פי שעתה, בשעת ההקדש, אין הם שלו.(4)

ותמהינן: הרי אף לדעת רבי מאיר, אין אדם מקנה דבר שאינו עתיד לבא לעולם בודאי.

אימור דשמעת ליה לרבי מאיר, אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דוקא **כגון** המקנה **פירות** של **דקל**,(5) **דעבידי דאתו**, שבודאי עשויים הם לבוא לעולם.

אבל **הני**, המים שנכנסו לבור והיונים שנכנסו לשובך, **מי יימר דאתו**, מי אומר שהם עתידים לבא, הרי אם לא יביאו מים וישפכום לבור, ואם לא יביאו יונים לשובך, לא יתמלא הבור מים ולא יתמלא השובך יונים.

וכאשר אינם עשוים לבא לעולם בודאי, אף לדעת רבי מאיר אין אדם יכול לקנות אותם, ואף לא להקדישם, ותיקשי: מה טעמו של רבי אלעזר בן רבי שמעון שאמר הקדישם ריקנים ונתמלאו מועלים במה שבתוכם!?

אמר, תירץ, **רבא**: הברייתא מדברת באופן שהמים אכן עתידים לבא אל הבור, והיונים אכן עתידים לבוא אל השובך.

שבתוכן, כי אין לזה הכרח מתוך הברייתא, אלא סברא דנפשיה קאמר, דסבר לה כרבי יוסי ומוקי לה בהכי. [והרשב"ם כתב: כרבי יוסי דנימוקו עמו, כלומר: ראוי לפסוק כמותו, כמו שאמרו בגיטין סז א.]

4. כתב הרמב"ן: כגון שהקדיש הפירות לכשיבואו לעולם, אבל אם לא הקדיש את הפירות בפירוש אלא הקדיש בור או אילן ריקנים בסתמא, דין גידולים יש למה שנתמלאו בו, ואינו ענין לדברי רבי מאיר. [וחלק בזה על מה שמשמע ברשב"ם ד"ה סבר לה כאבוה שהוא הקדיש את הבור בסתמא, ודעתו היתה להקדיש גם את המים שיבואו אחר כך.]

5. א. אמנם לא מצאני בדברי רבי מאיר עצמו שהמוכר פירות דקל אינו יכול לחזור בו, ומכל מקום נוקטת הגמרא שכך דעתו של רבי מאיר, היות ומצאנו [קידושין סג א] שרבי מאיר סובר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כגון האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר, וכן מצאנו שרב הונא, ההולך בשיטת רבי מאיר, סובר שהמוכר פירות דקל אינו יכול לחזור בו, והרי פירות דקל עתידים לבא לעולם, ואף דברי רבי מאיר עצמו כך הם מתפרשים, כי גוי שמקדש אשה לאחר שהוא יתגייר — דעתו להתגייר — רשב"ם. ראה עוד ברמב"ן.

ב. והנה לדעת רבי מאיר עבד שאמר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר, ונשתחרר העבד, הרי היא מקודשת לו, וצריך תלמוד, הרי כאן לא מועילים דעתו ורצונו של העבד להשתחרר, שהרי בדעת רבו הדבר תלוי!?

וכתב הרשב"ם: רבי מאיר דיבר באופן שרבו הבטיח לו שהוא ישחרר אותו, וריב"ן תירץ שמדובר במי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין שכופין את רבו לשחררו. [וצריך לומר שכך קיבלו האמוראים בדעת רבי מאיר, כי אין לכך הכרח מתוך דבריו.]

ובשם הרב רבי אליעזר כתבו התוספות שגוי ועבד דינם כ"עבידי דאתו" היות וגופם קיים אלא שעדיין אינו ראוי לקניין, ואין צורך שיהיה הדבר הנקנה "עבידי דאתו" אלא בדבר שאינו בעולם, או על כל פנים — איננו לפנינו, כמים הבאים מעלמא אל הבור. [כאשר דבר נחשב "עבידי דאתו" הרי הוא כמי שישנו בעולם ואפשר להקנותו לדעת רבי מאיר.] וראה עוד

ברש"ש להלן קנז א על רשב"ם ד"ה אלא. [ברשב"א כתב סברא זו דוקא על מים שבעבים דהוו כמאן דליתנהו, וראה בפירוש רבינו גרשום.]

ויש שביארו שיטה זו, שאם אין הדבר "עבידי דאתו" מודה רבי מאיר שאי אפשר להקנותו היות ואינו גומר בדעתו, על כן כאשר החפץ כבר נמצא בעולם, יש סמיכות דעת לקנין, גם כאשר כח ההקנאה אינו בבחינת "עבידי דאתו".

ג. והנה שיטת רשב"ם [ועל דרך זו פירשו גם הריב"ן והרב רבי אליעזר בתוספות] שהגמרא הקשתה איך אפשר להקנות את המים והיונים, שהרי אפילו לדעת רבי מאיר, אין אדם מקנה אלא דבר **שבודאי** יבוא לעולם, ואילו המים והשובך אינם עבידי דאתו, ומודה רבי מאיר לרבנן. וכך נתפרש בפנים.

אבל ר"י [בתוספות] סובר שאין צורך שיהיה הדבר עבידי דאתו בודאי, **ואפילו במקום ספק** סובר רבי מאיר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם [ורק במקום שישנם כמה ספיקות אמרינן בבבא מציעא לג ב שאף לרבי מאיר איננו מקנה דבר שלא בא לעולם, וראה עוד מה שכתב הרמב"ן בזה.]

וקושיית הגמרא כאן מתפרשת כך: הלא גם לרבי מאיר אין אדם יכול להקנות ולא להקדיש אלא מה שבסופו של דבר יבוא לרשותו ויהיה שלו, ואילו כאן לעולם לא יהיו המים שלו ולא יהיו היונים שלו, שהרי הבור והשובך יצאו מרשותו לפני שנכנסו לשם המים והיונים, ואיך יכול הוא להקדישם!?

ותירצה הגמרא: מדובר באופן שמתחילה יבואו המים לחצרו, והיונים יבואו לשובכו, הוא יקנה אותם בקניין חצר והקדשו יחול. [באותם מים ויונים שבסופו של דבר יכנסו לבור ולשובך שהוא הקדיש.]

ד. ולפי המפרשים שהגמרא הקשתה ממה שרבי מאיר לא דיבר באופן שאין ודאות שיבוא החפץ לעולם, ולא הקשתה ממה שהחפץ לא יבוא לרשותו, כתב הרש"ש שיש בכוחו של אדם להקדיש דבר הפקר, אבל שיטת התוספות שאין אדם יכול להקדיש דבר הפקר, וכן דעת הרא"ש והר"ן בנדרים לד ב [מלשון תוספות ד"ה אבל משמע שזה חידוש של ר"י שאי אפשר להקדיש דבר שלא בא לעולם בלא שיזכה בו תחילה.]

ותוספות כתבו בשם רשב"א: אי עבידי דאתו ניחא דמצי להקדישן, דמצינו לפרש כגון שהקדיש בור ושובך על מנת שיש לו כח בבור ושובך לזכות במים וביונים לצורך הקדש. כלומר הוא משייר לעצמו בבור את כח הזכייה וקניין החצר שבבור כדי שיוכל לזכות במה שיבוא אל הבור עבור הקדש, [ויש לתמוה: אם כן, מה שייכת לכאן מחלוקת רבי מאיר וחכמים אם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הרי חצירו של המקדיש זוכה עבור הקדש כאשר בא החפץ לעולם, ואין כאן שום מעשה קניין מעיקרא קודם שבא לעולם!? ראה מה שכתבו בזה "קצות החושן" ר א בסוף דבריו, "קובץ שיעורים", "גידולי שמואל" ו"ברכת אברהם". ובספר "אורח מישרים" כתב בכוונת רשב"א שהמקדיש יזכה תחילה לעצמו, ואחר כך יחול ההקדש על מה שהוא זכה בבורו ובשובכו.

ועל כל פנים מדברי התוספות נמצינו למדים: א. שייך שיהיה לאדם זכות בקרקע רק לגבי "קנין חצר" שבו, ראה עוד ב"אילת השחר" וב"דברי יחזקאל" סימן מד. ב. יש מעילה במה שאדם זוכה לצורך הקדש, ראה בהערה לעיל עמוד א בעניין מעילה במה שזכה הקדש על ידי חצירו.

ה. והרמב"ן פירש: הכא במאי עסקינן כגון שאמר: בור זה **לכשיתמלא מים יהיה הקדש**, הוא ומימיו קדושים רק אליבא דרבי מאיר שהרי בשעת ההקדש אינם בעולם. [ו"ריקנים" שאמרו, היינו שאמר **בשעה** שהיו ריקנים.]

ומשכחת לה במים הבאין דרך מדרון שב**חצרו** אל **הבור**, שיש מדרון בחצירו של המקדיש, והבור בסוף המדרון, ומי גשמים באים מאליהם אל הבור וממלאים אותו.

וכן משכחת לה **ביונים הבאין דרך שובכו** של מקדיש אל **השובך** הריקן שהוא הקדיש, שכאשר יוולדו יונים חדשים בשובכו של המקדיש, הם יעברו לשובך הריקן שעומד בסמוך לשובך שלהם.(6)

ודנה הגמרא: **ב**מקדיש בור ושובך **מלאים**, **במאי פליגי** חכמים ורבי אלעזר בן רבי שמעון?

אמר, פירש, **רבא: כגון שהקדיש בור** מלא, ולא אמר "בור זה עם מימיו אני מקדיש", אלא הקדישו **סתם**, שאמר: הרי בור זה הקדש.

בסוף פרק המוכר את הבית [עא א] שנינו: המקדיש את השדה הקדיש את כולה, אפילו מה שאינו נכלל במכירת שדה, היות ודעתו של המקדיש להקדיש בעין יפה.

רבי שמעון חולק ואומר: המקדיש את השדה לא הקדיש בכללה אלא את הדברים שהמוכר מוכר,(7) אך אין דעתו להקדיש את מה שאין המוכר מוכר.

ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר לה כאבוה, כאביו רבי שמעון, **דאמר דנין דין גבוה מדין הדיוט**, והיינו, כל שבסתמא אין דעתו של המוכר למכור להדיוט, אף לגבוה אין דעתו להקדישו.

לפיכך, אמר רבי אלעזר ברבי שמעון שדין מקדיש בור מלא מים, בסתמא, שוה לדין מוכר בסתמא.

מה בדין הדיוט, מצי אמר מוכר ללוקח: **בירא זביני לך, מיא לא זביני לך.**

אף בדין גבוה, אמרינן: **בירא אקדיש**, אבל

---

6. א. כתב רשב"ם: דוקא יונים שיוולדו **בשובכו** ויעברו לשובך של הקדש, כי אם אין היונים עתידים לבא אלא משובך אחר, הרי אינם נחשבים "עבידי דאתו" היות ואחרים יכולים לעכב שלא יבואו לשובך של הקדש. [וכן יש לפרש לענין מים הבאים דרך **חצירו** לבור.] וראה בפירוש רבינו גרשום. [דברי רשב"ם אלו אינם מתאימים למה שכתבו תוספות בשם רשב"א, ראה בהערה הקודמת אות ד.]

ב. ראה בתוספות שאין מדובר ביונים פורחות שאין בהם גזל אלא מפני דרכי שלום, אלא בביצים ואפרוחים שיש בהם קניין גמור, [דבריהם מתאימים לדברי רשב"ם שפירש דמיירי ביונים שיוולדו בשובכו ואחר כך יעברו לשובך של הקדש.]

ובעליות דרבינו יונה פירש ביוני הפקר שיבואו לשובך של הקדש, וכתב דיש בהם מעילה לדעת רבי יוסי האומר [גיטין נט ב] שיש ביונים גזל גמור והבעלים יכול להוציאם בבית דין מיד הגזלן, וראה ב"ברכת אברהם" שרבינו יונה סובר שיש מעילה גם בדבר שלא היה ממונו אלא מדרבנן. [ותוספות לא חלקו על זה אלא משום שהעמידוה כחכמים הסוברים שאין בהם גזל ממש אלא משום דרכי שלום, ואי אפשר להוציאו בדיינים.] ולכאורה יש לתלות דבר זה במה שדנו הפוסקים אם קניין דרבנן מהני לדאורייתא, ראה "אבני מילואים" כח לג.

7. חוץ מחרוב המורכב וסדן השקמה, שבהם שונה דין מקדיש מדין מוכר, כדמפרש טעמא

מיא לא אקדיש.

ותנא קמא האומר הקדיש בור ושובך מליאים מועלים בהם ובמה שבתוכם. סובר שאין דנים דין גבוה מדין הדיוט.(8) לפיכך, אף על פי שהמוכר בור מלא מים לא מכר מן הסתם את המים, כי בעין רעה הוא מוכר, מכל מקום המקדיש בור מלא מים הקדיש מן הסתם גם את מימיו, כי בעין יפה הוא מקדיש.(9)

ותמהינן: **וכי** אטו **בדין הדיוט לא** מכר מן הסתם גם את מימיו!?

והא תנן במתניתין: **מכר בור — מכר מימיו**, ואם בדין הדיוט נמכרו המים, כל שכן בדין גבוה, ומאי טעמא דרבי אלעזר בן רבי שמעון!?

אמר, תירץ, **רבא**: אכן, במשנתינו שנינו: מכר בור — מכר מימיו, אך אין דין זה מוסכם לכולי עלמא, ואדרבה, **מתניתין** דעת **יחידאה היא**, ורבנן חולקים עליו.(10)

דהא **תניא** בברייתא: **מכר בור לא מכר** מן הסתם את **מימיו**.(11)

רבי נתן אומר: מכר בור מכר את **מימיו**.

וסובר רבי אלעזר בן רבי שמעון: המוכר בור מלא להדיוט לא מכר מן הסתם את מימיו, כדברי חכמים בברייתא, וכן המקדיש לא הקדיש את מימיו היות ודנים דין גבוה מדין הדיוט.

בגמרא שם.

8. לפנינו בגמרא איתא: **ותנא קמא סבר אין דנין דין גבוה מדין הדיוט**. והמהרש"ל מחק גירסא זו, וכן נראה מדברי הרשב"ם.

9. רשב"ם בפירושו הראשון. עוד כתב הרשב"ם: אי נמי חכמים סבירא להו כרבי נתן דאמר מכר בור מכר מימיו, והרי בודאי לא גרע הקדש מהדיוט.

10. כתב הרי"ף: וכיון דיחידאה היא לא סבירא לן כוותיה. [ואף על פי שרבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא ופסקינן כוותיה אפילו כנגד חכמים המרובים, הכא דאמר רבא מתניתין יחידאה היא משמע דכדי לדחותה מהלכה אמר כן — "פלפולא חריפתא" אות מ].

ורשב"ם כתב: הלכה כמתניתין, דהא קיימא לן [יבמות מב ב]: סתם במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם דמתניתין, ולא היתה כוונת רבא לומר שאין הלכה כמתניתין [ואז היינו פוסקים כדעת האמורא], אלא בא ללמדנו שרבי אלעזר ברבי שמעון סובר כרבנן.

וכתב הרא"ש: וכן מסתבר. [ב"פלפולא חריפתא" בבא קמא נג א ובבא מציעא קיז ב כתב שהרא"ש סובר שאין הלכה כרבי נתן כנגד המרובים אף על פי שהוא דיין ונחית לעומקא דדינא. וכן נראה ברי"ף בשני המקומות.]

11. כתב הרמב"ן: לא אשכחן לתנא קמא דרבי נתן דפליג אלא אבור, אבל מכר שובך מכר יונים.

ובנמוקי יוסף כתב דהוא הדין דבשובך אשפה וכוורת פליגי, וחדא מינייהו נקט. [וכן איתא בתוספות ד"ה ואי דמכר אילן מכר פירותיו לכולי עלמא, אבל בבור ושובך הויא פלוגתא אם מכר מה שבתוכו.] שלא כדברי הראב"ד האומר דוקא מים שעומדים להתרוקן מן הבור אמר תנא

מתניתין:

פ-א משנתנו דנה בדברים שיש להם "פירות", וכאשר מוכר הבעלים את הפירות, רוצה הוא שעיקר החפץ יתקיים אצלו, לפיכך, אף על פי שהמוכר לא התנה בפירוש, חייב הלוקח להשאיר לבעלים חלק מן הפירות, כפי שקבעו חכמים, כדי שלא יאבד המוכר את עיקר הדבר בכך שמכר את פירותיו.

א. **הלוקח פירות שובך מחבירו**, אדם שקנה מחבירו את היונים שיוולדו בשובכו[1] במשך תקופה מסויימת,[2] אינו רשאי ליטול מן השובך את כל הוולדות, כי אם ישארו

קמא שאינם בכלל המכר, אבל דבורים ויונים שם גדילים ופרים ורבים.

כתב הריטב"א בשם הרא"ה: דוקא בבור פליגי אבל בבאר מים חיים כולי עלמא מודו שמכר את מימיו שעל שם זה נקרא באר.

1. כתב הרשב"ם: דרכם של היונים הוא שבכל חודש, חוץ מחודש אדר, מטילה היונה שתי ביצים שמהם בוקעים זוג יונים, זכר ונקיבה. [זוג יונים זה נקרא "בריכה".]

גם ולדותיהם של היונים האלו עושים ולדות בכל חודש, החל מסוף החודש השני ללידתם. וכך אמרו במדרש רבה [שיר השירים א טו ב]: "עיניך יונים" — מה יונה זו מחדשת בכל חדש וחדש גורן, כך ישראל כו'.

2. א. על פי שיטת רשב"ם המשנה דיברה באופן שמתחילה לא היו בשובך אלא זוג יונים אחד בלבד.

אבל לפי דברי התוספות, מדובר גם במקרה שהיו בשובך כמה זוגות יונים, ואף על פי כן מחוייב הלוקח להניח שם את בניהם הראשונים שיוולדו להם [ואת בני בניהם וכו' כמבואר בברייתא.]

ב. הרשב"ם כתב שהמוכר מכר לו את כל היונים שיוולדו במשך שנה, ואפשר שאם מכר לו פירות של תקופה יותר קצרה, אין כל כך חשש שהיונים הראשונות יברחו.

ג. כתבו בתוספות ישנים [בהגהה]: צריך ליתן חילוק שלא תהיה מכירה זו נחשבת כמכירת פירות דקל, כי לדעת חכמים האומרים: אין אדם מוכר דבר שלא בא לעולם, אי אפשר למכור את פירות הדקל שלא באו עדין לעולם, וכמו כן אי אפשר למכור את היונים שלא נולדו.

ויש אומרים: כאן מדובר באופן שמכר את השובך ליונים, וגם זה תימה, דלא דמי למוכר דקל לפירותיו, שמודים בו חכמים לרבי מאיר, שהרי הפירות באים מן הדקל, אבל היונים אינם באים מן השובך, אלא מעלמא באים היונים אל השובך.

וצריך לומר: כגון שמכר אמהות ליונים, ובמקרה כזה הרי היונים שיוולדו מן היונים שבשובך, מכורים ללוקח.

והנה הרמב"ם [מכירה כג ט] כתב: המוכר פירות שובך ופירות כוורת לחבירו קנה, ואין זה מוכר דבר שלא בא לעולם, לפי שאינו מוכר יונים שיולדו או דבש שיבוא לכוורת, אלא הוא מוכר שובך לפירותיו או כוורת לדבשה.

וכתב הראב"ד: אמר אברהם, דוקא שאמר לו כך. וכתב ב"כסף משנה" שלדעת הרמב"ם אף אם אמר לו פירות שובך הרי הוא כאומר שובך לפירותיו. [ראה שם ב"כסף משנה" מאי שנא ממוכר פירות דקל דלא אמרינן דהוי כמוכר דקל לפירותיו.]

ובפשוטו נראה שתוספות ישנים סוברים כהראב"ד שצריך לפרש את הדבר להדיא.

ורבינו יונה הוסיף: אפילו למאן דאמר אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, צריך לפרש את הדין באשר אינם חוזרים ורוצים לקיים את המקח. [ראה ב"אילת השחר" שלפי דבריו,

היונים הראשונים בלא בניהם, הם יברחו מן השובך,[3] ונמצא המוכר מפסיד את כל שובכו.

על כן, **מפריח** הלוקח, **בריכה ראשונה**, את זוג היונים הראשון שיוולד, שאינו נוטל אותם לעצמו, אלא מניח להם לפרוח מן הקן עם הוריהם.[4]

ב. אדם שקנה מחבירו **פירות כוורת**, את הדבורים שיוולדו בכוורת בשנה אחת,[5] אינו **נוטל**[6] אלא **שלשה נחילים**, שלש קבוצות של דבורים חדשים, **ומסרס**. ובגמרא יתפרש אלו נחילים הוא נוטל, ומה הוא "מסרס".

ג. אדם שקנה מחבירו את **חלות הדבש** שבכוורת, אינו רשאי ליטול את כל החלות, אלא **מניח** הוא **שתי חלות** לפרנסתם של הדבורים בימות הגשמים.

ד. אדם שקנה מחבירו **זיתים** בכדי **לקוץ** את הענפים שהתרבו בהם, אינו רשאי לקצוץ את כל הענפים, אלא **מניח** הוא **שתי גרופיות**,

---

בדיבור המכירה מונחת גם **התחייבות** לקיים את המקח. והביא דבשלחן ערוך (ריב ז) הובאה שיטת הרמב"ם דבאומר פירות דקל אלו יהיו הקדש, אף דאינו חל, מכל מקום מחוייב לתת אותם להקדש, דהוי כנודר לתת אותם. והרא"ש חולק. וצריך עיון, אם במכר יש התחייבות לתת אף שאין המקח חל, הוא הדין נמי בהקדש, ומדוע חולק הרא"ש על הרמב"ם!? וראה עוד מה שכתבו בשיטת רבינו יונה [ציונים 226, 227].

3. טבעם של היונים הוא שהם אינם חפצים להיות בודדים בשובך, על כן יש לדאוג שתהיה צוותא ליונים. ומבואר בגמרא וברשב"ם שעל ידי שנשארים עם היונים בניהם — הזוג הראשון הנולד להם, ובני בניהם, יש קיום לשובך, ואין היונים יוצאים ממנו לבקש להם צוותא במקום אחר.

4. כלומר, אם ירצו לפרוח לא ימנע אותם, ועיקר העניין הוא שאינו נוטל אותם מן השובך, שהרי לא קנה את השובך עצמו. [רבינו גרשום מפרש: יפריח — המוכר. (המוכר לא יפסיד אותם כשהם יפרחו, כי הם חוזרים בחזרה לשובך שלהם, כמו שאמרו בשיר השירים רבה שם.)]

5. כתב הרשב"ם: דרך הדבורים הוא שבתחילת ימות הקיץ, יוצא מן הכוורת נחיל של דבורים "ילדות" — שילדו האמהות, ויושבין על ענף האילן [ומביא כוורת חדשה ומכניסן לתוכה], וכן לסוף תשעה או עשרה ימים יוצא נחיל של דבורים אחרים, וכן השלישי וכן הרביעי ויש שעושין כך שבע ושמונה פעמים.

הנחיל הראשון מעולה מן השני והשני מן השלישי וכו'.

6. לפי פירושו של הרשב"ם **הלוקח** נוטל את שלשת הנחילים, ויש לפרש שאינו רשאי ליטול יותר כדי שיהיה למוכר דבש, שהוא תכלית הכוורת, או כדי שגם למוכר יהיו ולדות ולא תתבטל הכוורת במותם של הדבורים הישנות, וכפי שיתבאר בגמרא ובהערות.

ורבינו גרשום מפרש **שהמוכר** נוטל את שלשת הנחילים לצרכו, דהרי קים לן שבשלשה נחילים יש צוות לאמהות, ולא יברחו האמהות מרשות מוכר. לפי זה צריך לומר שהדבורים החדשים מתגוררות עם האמהות. [ורשב"ם, לשיטתו, כתב שלכל נחיל הוא מביא כוורת חדשה.]

ענפים,[7] בכל אילן, שמהם יחזרו הזיתים ויצמחו.

גמרא:

שנינו במשנה :הלוקח פירות שובך מחבירו מפריח בריכה ראשונה.

ותמהינן: **והא תניא** בברייתא: הלוקח פירות שובך מחבירו מפריח **בריכה ראשונה ושניה**!?

אמר, תירץ, **רב כהנא: לא קשיא**!

כדי שיונה תשאר בקן זקוקה היא לחברה וצוותא; לא מספיק לה את חברת בן זוגה, וזקוקה היא גם לבתה שתהיה עמה.

הבת אינה מסתפקת בחברתה של אמה, וזקוקה היא לבתה, בת בתה של האם, כדי שתהיה לה לצוות.

הא דקתני בברייתא שהלוקח משייר "בריכה שניה" — בת בתה של האם, **לה** הוא, לצורך הבת שלא תפרח מן הקן.

והא, "בריכה ראשונה" — בתה של האם, שהוזכרה במשנה ובברייתא, **לאמה**, לצורך צוותא וחברה לאם.

כלומר, המוכר פירות שובך לחבירו צריך הלוקח להפריח בריכה ראשונה, כדי שהיא תשאר להיות צוות לאם, וגם צריך הוא להפריח בריכה שניה, כדי שהיא תשאר להיות צוות לבת.

המשנה הזכירה את מה שנחוץ להשאיר בשובך, כדי שתהיה חברה להורים — זוג היונים הראשון בשובך;[8] ואילו הברייתא הוסיפה על המשנה, ופירטה גם את מה שנחוץ להשאיר בשובך, כדי שתהיה חברה לבריכה הראשונה.[9]

---

7. ענף זית נקרא "גרופית" כמו שמצאנו בבראשית רבה [לו ג] — רשב"ם ויש מי שפירש: שתי גרופיות — שיעור שני אגרופים — נמוקי יוסף, והוא הדבר שכתב הרמב"ם בפירושו: ושני גרופיות שיעור שני טפחים — תוספות יום טוב. [וכבר נחלקו בדבר רש"י ותוספות בבבא קמא פא א.]

8. המשנה לא הזכירה את הבריכה השניה, כי אין מניחים אותה לצורך האם אלא כדי שלא תברח הראשונה, ואילו היתה אותה בריכה נשארת, היה די לאמה בכך — ר"ן.

9. א. רשב"ם. ואם תאמר: מדוע לא ישאיר הלוקח גם את ה"בריכה השלישית" — בריכה ראשונה שיולידו ה"הבריה השניה", כדי שתהיה חברה וצוותא לבריכה השניה, כשם שהלוקח מחוייב להשאיר את הבריכה השניה לשם חברה וצוותא לבריכה הראשונה!?

יש לומר: הברכה השניה אינה זקוקה לצוותא של הבריכה השלישית, ודי לה בצוותא של הבריכה הראשונה והיונים הראשונות, שהרי כבר יש הרבה "חבורות" בשובך, אבל הבריכה הראשונה אינה מסתפקת בצוותא עם היונים הראשונות היות ואין כאן אלא שני זוגות בסך הכל — רשב"ם.

ב. התוספות [על פי מהרש"א] ועוד ראשונים פירשו את תירוץ הגמרא כך: מה ששנינו במשנה: בריכה ראשונה, היינו בריכה ראשונה של האמהות, כפירוש רשב"ם.

ומה ששנינו בברייתא: בריכה ראשונה ושניה, היינו בריכה ראשונה של הזוג הראשון שנולד

ותמהינן: מדוע צריך להשאיר בקן גם את הבריכה השניה!?

מאי שנא אמה, דמיצטוותא אברתא ואזוגא דשבקינן לה [במה שונה האם מן הבת!? כשם שהאם די לה בחברת בתה ובעלה שנשאר עמה].(10)

איהי נמי, תיצטוותא אאמה ואזוגא דשבקינן לה, [כך גם הבת, יהיה די לה בחברת אמה ובעלה שנשאר עמה]!?

ומשנינן: אין להשוות את הבת אל אמה; אכן, **אמה אברתא מיצטוותא,** די לאמה בחברת בתה, היות ורחמי האם הם על הבת, אבל **ברתא אאמה לא מיצטוותא,** לא די לה בחברת אמה, וצריכה היא לחברת בתה — הבריכה השניה.(11)

שנינו במשנה: **פירות כוורת נוטל שלשה נחילין ומסרס.**

בפשוטו משמע שהמוכר גורם לדבורים שלא יוכלו להוליד.

ודנה הגמרא: **במה מסרסן?**

אמר רב יהודה אמר שמואל: המוכר מסרס

לאמהות, והוא עצמו "בריכה שניה" ביחס לאמהות — על פי מהרש"א. [שלא כרשב"ם המפרש שהברייתא דיברה על שתי בריכות, ולדבריהם ניחא טפי מה שאמרו: **הא לה,** שפירשו הא — הברייתא, לה, כי לדברי רשב"ם הברייתא דיברה בין עליה בין על אמה ומה שאמרו הא לה, הכוונה הא — בריכה שניה, לה, הא — בריכה ראשונה, לאמה. והיה יותר ראוי לומר: הא לאמה הא לה או לומר: הא לאמה הא לאמה ולה.]

ג. והנה לדברי רשב"ם, הברייתא מנתה את כל הבריכות שעל הלוקח להשאיר, ותיקשי: איך הבריכה השניה מסתפקת בצוותא של אמה ואם אמה!? ומוכרח מכאן שהיות ויש הרבה זוגות בקן, די לבריכה השניה בכך, ואינה זקוקה לצוותא של בתה, וכפי שהובא לעיל אות א.

אך לשיטת תוספות שהברייתא דברה רק על הנולדים מן הבריכה הראשונה, אם כן יש לומר שאף מבני הבריכה השניה צריך הלוקח להשאיר, אלא שהתנא לא רצה להאריך. [כלומר, התנא היה יכול לדבר על הבריכה הראשונה של הבריכה השניה ולומר בריכה ראשונה ושניה ושלישית.] וראה עוד ברמב"ן ובריטב"א.

ד. לדברי רשב"ם מדובר שהיה בשובך רק זוג אחד של הורים, כי אם ישנם כמה זוגות, יש לומר דמספיק להשאיר רק בריכה אחת, ואין חשש שהבריכה הראשונה תברח מן הקן, היות ויש הרבה זוגות בשובך.

אך תוספות מפרשים את דין המשנה והברייתא — בריכה ראשונה **של כל אם ואם,** כי אינם סוברים שדי במה שיש ריבוי זוגות בשובך. [זה לשון הר"ן: נראה דבשובך יש בו שתי זוגות אמה וברתה, דפחות לא מיקרי שובך.]

10. כתב הרשב"ם: מיצטוותא אברתא, כלומר אבריכה ראשונה דשבקינן לה, ואזוגא הוא הזכר בן זוגה.

והר"ן הקשה: הרי לשון הגמרא: אברתא ואזוגא דשבקינן לה, משמע ש"משאירים" לה את בן זוגה, וקשה, הרי בן זוגה של האם אינו בכלל המכר, ולא שייך כאן לשון "שבקינן"!? וראה להלן ביאור הר"ן בסוגיא.

11. א. כתב **רשב"ם:** יש לשונות הרבה דמוקי לה **בשני שובכין** או **בשתי מכירות,** ואין בהן

אותם **במה** שהוא מאכיל אותם **חרדל**.

אמרי, פירשו, **במערבא משמיה דרבי יוסי בר חנינא: לא חרדל מסרסן**, החרדל אינו פוגע בכח ההולדה של הדבורים, כי אם יסתרסו לגמרי, הריהם נפסדים לבעליהם לגמרי,(12) **אלא** היות והחרדל חריף על כן **מתוך שפיהן** של דבורים **חד** [הם מרגישות מרירות בפה], **חוזרות** הדבורים **ואוכלות את דובשנן**, ועל ידי שהדבורים שבעות מן הדבש, הרי הן בטילות מפריה ורביה, וממשיכות הן לעסוק ביצור דבש במקום לעסוק בפריה ורביה.(13)

ממש ושיטת השמועה אינה מתיישבת בהן כלל.

והנה **הר"ן** מפרש **בשני שובכין** כלומר בשני זוגות; היו מתחילה שני זוגות בשובך, הורים ובניהם, והוא לקח פירות שניהם, דהיינו "פירות שובך".

המשנה מדברת על האם — מלבד הבריכה הראשונה, שהיתה בשובך בשעת המכירה צריך לשייר עוד בריכה אחת, להיות צוות לאם עם בריכה ראשונה שהיתה בשובך.

הברייתא מדברת על הבת — צריך לשייר לצורכה שתי בריכות — בריכה ראשונה ושניה של הבת, כשם שמשאירים לאמה שתי בריכות.

ומקשה אמאי לא סגי לברתא באמה **ובזוגא** — בריכה ראשונה של הברתא, **דשבקינן לה**!? ומשני ברתא לא מיצטוותא אאמה אלא אבריכה, ולפיכך צריך להניח שתי זוגות [בריכות] מבנותיה. [ומסיים הר"ן דיש להסתפק אם עבור כל זוג וזוג משאירים כן, או דכיון דהוו כוליה האי מצטוותי להדדי ואין צריך ליותר,] וכך היא דעת הרי"ף וכן שיטת הר"י מיגאש.

ב. ובפירוש **רבינו גרשום והרשב"א** פירשו **בשתי מכירות**, רבינו גרשום חילק בין מכר את האם לבין מכר את בתה, והרשב"א חילק בין מכר את האם בסתמא לבין מכר את האם ושייר את הבריכה הראשונה בפירוש, שאז חייב הוא להשאיר גם את הבריכה הראשונה של הבת כדי שיתקיים מה ששייר המוכר לעצמו.

12. ראב"ד בשיטה מקובצת. [איסור סירוס בעלי חיים לא שייך אלא כאשר פוגעים באברי ההולדה שלהם, ולא כאשר גורמים להם שלא לעסוק בפריה ורביה על ידי סיבה חיצונית, ראה שבת קי ב לענין תרנגול.]

13. א. **רשב"ם**. כי כך הוא טבעם של הדבורים, בעת שהם עוסקים בהולדה אינם עוסקים בייצור דבש, ובעת שהם עוסקים בייצור דבש אינם עוסקים בהולדה.

ובהיות שתכלית הכוורת היא הדבש, על כן מעוניין המוכר שלא יעסקו כל כך בהולדה, כדי שייצרו הדבורים דבש, וזו הסיבה שהוא "מסרס" אותם על ידי אכילת החרדל.

ב. כתב רבינו יונה: עיקר הדין השנוי במשנה הוא שכוונת המוכר היתה למכור רק שלשה נחילים, כשם שבכל שנה דרכו לסרסן אחרי שיצאו שלשה נחילים, כדי שיעשו דבש, ואין הכי נמי רשאי המוכר שלא לסרסן וליטול את הנחילים הבאים לעצמו. [ומה ששנינו "ומסרס" הוא ללמדינו טעם הדבר מדוע נתכוון למכור רק שלשה נחילים, כי כך דרכו — לסרס אחרי ג' נחילין.]

ג. ובשם **רבינו חננאל** כתב הרשב"ם: הדבורים אוכלים את הדבש הנמצא בנקבי החלות, ואז חוזרות הדבורים ומגדלות באותם נקבים דבורים חדשים שיוולדו בשנה הבאה ויהיו שייכים למוכר. כלומר, כדי שיהיה קיום לכוורתו של המוכר, רוצה הוא שיעסקו הדבורים בהולדה שתהיה עבור המוכר לשנה הבאה.

ובריטב"א הוסיף לבאר: כי כן דרך הדבורים

רבי יוחנן אמר: אין כוונת המשנה שאחר שנטל הלוקח שלשה נחילים יסרס המוכר את הדבורים כדי שלא יולידו, אלא כך אמרה המשנה: הלוקח **נוטל שלשה נחילים בסירוס**, בדילוג.

כיצד? נחיל ראשון נוטל הלוקח, ואת הנחיל השני משייר הלוקח עבור המוכר.

וחוזר הלוקח ונוטל את הנחיל השלישי, ואת הרביעי הוא מניח עבור המוכר.

את הנחיל החמישי נוטל הלוקח, והשישי — למוכר.(14)

במתניתא תנא, בברייתא שנינו: **נוטל שלשה נחילין בזה אחר זה, מכאן ואילך נוטל אחת ומניח אחת**. וזהו ששנינו: נוטל שלשה נחילין ומסרס, כלומר, ואחר כך מסרס ומדלג.

שנינו במשנה: **חלות דבש, מניח שתי חלות**.(15)

א. מאכל אדם ומשקה אדם מקבלים טומאה, ואם נגעו ב"אב הטומאה" ונעשו "ראשון לטומאה", הרי הם מטמאים אחרים לעשותן "שני לטומאה".

ב. מאכל בהמה ושאר בעלי חיים אינו מקבל טומאה.

לעשות בכוורת חלות נקובות, ובאותן הנקבים הדבורים מולידות, וכשמתגדלים ופורחים ממלאים הדבורים אותם הנקבים דבש, ועוד אוכלות הדבש [שבנקבים] ומגדלים בהם דבורים, וכשהחרדל מקהה שיניהם אינם יכולות לרעות בשדה ואוכלות הדבש שבנקבים ואחר כך חוזרים ומגדלים שם דבורים.

ד. לשיטת **רבינו גרשום** שאת שלשה הנחילים הראשונים נוטל המוכר, מתפרשת הסוגיא כך: למרות ששלשה הנחילים הראשונים נלקחו על ידי הלוקח, בכל זאת רשאי המוכר "לסרס" את הדבורים על ידי אכילת חרדל ודבש ואז יעשו הדבורים הרבה דבש, **ובסוף יזדווגו**, ואין הלוקח יכול לעכב על ידו.

14. א. רשב"ם. וטעם הלקיחה בדילוגים הוא כדי שיהיו לשניהם מן הטובים ומן הכחושים, שהרי כל נחיל המוקדם לחבירו — משובח מחבירו. [ורבינו גרשום כתב: וכל הני משום צוותא הוא שלא יברחו לא זה ולא זה.]

ב. כתב הרשב"ם: נוטל ג' נחילים על ידי דילוג, ומכאן ואילך הכל למוכר, וכן כתב הר"י מיגאש. ורבינו גרשום מפרש איפכא, המוכר נוטל נחיל ראשון שלישי וחמישי, והלוקח נוטל נחיל שני ורביעי, ומן השישי ואילך כולם של הלוקח.

ג. הראב"ד [ב"שיטה מקובצת"] הקשה: הלא מכר לו פירות כוורתו לשנה, ולמה לא יטול את כולם!?

וכתב: על כן אני אומר כי ההפסקות ההם תהיה הפסקה ממש בסירוס, או בחרדל או בדבר המעכבם מלפרות ולרבות. ולא נתפרש שיעור ההפסקות, ושמא עד שיתמלא הכוורת דבש, ויוציאו ממנו לעשות להם מקום להוליד שם.

עוד כתב הראב"ד: לפי הלשון הראשונה פירשה המשנה את עניין הסירוס להדיא, אך לשתי הלשונות האחרונות לא נתפרש הסירוס במשנה אלא בלשון הפסקה, כאילו אומר נוטל ג נחילים ומפסיקן, או נוטל ג נחילין בהפסקות, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

15. תיבת **וכו'** שנכתבה בגמרות נראית כמיותרת.

ג. מאכל אדם מקבל טומאה בכל שהוא.(16) ומטמא אחרים רק אם יש בו כביצה; משקה אדם מקבל טומאה בכל שהוא, ומטמא אחרים רק אם יש בו רביעית. (17)

אמר רב כהנא: דבש הנמצא(18) **בכוורת** תורת אוכל יש לו, **ואינו יוצא מידי מאכל לעולם**, אפילו בזמן שהדבורים אוכלים את דובשנם, כי דבש מאכל אדם הוא, ואינו מקבל שם "מאכל בהמה" עד שיקצהו

---

16. דעת רבינו תם שמדין תורה אין אוכל מקבל טומאה אלא אם יש בו כביצה, ומדרבנן — הרי הוא מקבל טומאה בכל שהוא. ורש"י כתב בכמה מקומות שמן התורה אוכל מקבל טומאה בכל שהוא, ולבסוף חזר בו רש"י והודה לדברי רבינו תם — תוספות שבת צא א ד"ה אי. והרשב"א [שם] כתב שפחות מכביצה אינו מקבל טומאה לא מדין תורה ולא מדברי סופרים.

17. רשב"ם, וכן דעת ר"י [פסחים יז ב ד"ה אבל]. אמנם שיטת רבינו תם [פסחים יד א בתוספות ד"ה דאיכא, וראה שם] שמדאורייתא אכן אין משקין מטמאים אחרים אלא ברביעית, אבל מדרבנן משקה מטמא אחרים אפילו בכל שהוא.

18. א. אבל כאשר זב הדבש מן הכוורת, אפילו מאליו, יש לדבש דין משקה ולא דין אוכל, שהרי דבש הוא אחד מ"שבעה משקים" שנמנו במסכת משקין [פרק ו משנה ד] — תוספות. וכן כתב הרשב"ם בביאורו השני, שכאשר הדבש זב מן הכוורת, מן הסתם נחשב הוא כמשקה, אלא אם כן חישב עליו לאכילה.

לפי זה, מה שאמרו: אינו יוצא מידי מאכל **לעולם**, היינו כשהוא בכוורת, ו"לעולם" קא משמע לן, אף באותה עת שהדבורים אוכלים את דובשנם.

ומתחילה כתב רשב"ם: **אפילו** בכוורתו אינו יוצא מידי מאכל כו'. משמע, כל שכן חוץ לכוורת. [וראה בעוקצין פרק ג משנה יא ובפירוש הר"ש שם.]

ב. והראב"ד כתב: אינו יוצא מידי מאכל לעולם, כלומר שמטמא טומאת אוכלין שלא במחשבה, ומאי **לעולם** בין שחשב עליו בין שלא חשב עליו מסתמא אוכל הוא, אלא אם כן חשב עליו למשקין.

והרשב"א תמה: לשון אינו **יוצא** אינו מיושב לשיטת הראב"ד. ויש לפרש: אפילו חשב עליו למשקה, לעולם הוא מאכל [חוץ מאותן שתי חלות שלא ירדו מעולם לתורת אוכל, על כן מועילה בהם מחשבה למשקה.]

ג. שנינו בעוקצין [פרק ג משנה יא]: חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה [שהרי בכוורת יש להם דין של אוכל]? בית שמאי אומרים משיחרחר, בית הלל אומרים משירסק. לבית שמאי: משעה שהביא עשן להבריח את הדבורים או חימם את החלות להוציא את דבשם, ויש אומרים: משעה שהרהר בלבו להוציא את הדבש, יש לדבש דין "משקה", אף על פי שעדיין לא יצא הדבש. ולבית הלל: משעה שריסק את החלות יש לדבש דין משקה. [וכאשר הדבש זב מן הכוורת, ואינו מעורב עם השעווה, יש לו דין "משקה" אף שהדבש זב מאיליו.]

לפי זה, דברי רב כהנא בסוגיין שיש לדבש שם של אוכל, נאמרו קודם שחירחר או ריסק, כי אחר כך יש להם דין משקה.

והנה, קודם יציאת הדבש מן הכוורת יש לו דין אוכל, אף בסתמא, ואחר שיצא יש לו דין אוכל, אם חשב על הדבש לאכלו. [כלומר, שלא באופן שתייה בכוס — "תפארת ישראל". או על

בפירוש עבור הדבורים.[19]

אלמא, משמע, שרב כהנא **קסבר:** דבש **לא בעי מחשבה** מפורשת, לאכילה או לשתיה, כדי שיחול עליו שם מאכל, אלא מתחילתו יש לו שם "מאכל אדם",[20] ואם נגעה בו טומאה — נטמא הדבש.

מיתיבי מברייתא, ממנה משמע שבלא מחשבה מפורשת אין לדבש שבכוורת דין מאכל אדם, ואינו מקבל טומאה:

דבש בכוורת, אינו נחשב **לא כאוכל ולא כמשקה,**[21] ואינו מקבל טומאה.

אמר, תירץ, **אביי: לא צריכא**, ברייתא זו, **אלא לאותן שתי חלות** שמייחדים אותם לפרנסת הדבורים בימות החורף,[22] והיות שדבש זה מיוחד למאכלם של הדבורים, הרי הוא "מאכל בהמה" ואינו מקבל טומאה.

רבא אמר: הברייתא מדברת בכל הדבש

ידי טיבול — ראה רש"י שבת קמה א ד"ה הני תנאי ותוספות יום טוב קידושין ב ב.]

19. רשב"ם. וכתבו התוספות: ואין נראה לר"י, דאין לך דבר ראוי לאכילה שיועיל בו שום דבר עד שיפסל מאכילת כלב.

ויש שפירשו את דבריהם שהיות והדבש ראוי למאכל אדם, אין משמעות למה שהוא ייחד אותו למאכל הדבורים, כי לעולם הוא עומד לאדם.

אך לשון תוספות משמע שהיות וחל שם אוכל על הדבש, על כן אף שהוא ייחד אותו לדבורים, מכל מקום לא נשתנה דינו בכך, היות וכך הוא דינו של מאכל אדם שאף אם יפסל למאכל אדם, עדיין יש לו דין מאכל אדם, עד שיפסל מאכילת כלב. [ראה רמב"ם וראב"ד (טומאת אוכלין ב יד,יח) שנחלקו בדין מאכל אדם שנפסל מאכילת אדם ועדיין ראוי הוא לכלב, האם מקבל הוא טומאה כמאכל אדם, או שפקע ממנו דין מאכל אדם. (ולדברי הרמב"ם שאינו מקבל טומאה, יש לדון מה דינו, אם הוא ראוי למאכל אדם, אלא שנתייחד לבהמה.)]

והרמב"ן והר"ן כתבו: מה שכתב רשב"ם שיכול הוא להקצות את הדבש למאכל הדבורים, כוונתו — קודם שיבוא הדבש לעולם, כי אחר כך אין הדבש יוצא מתורת אוכל לענין קבלת טומאה עד שיפסל לאכול לכלב.

אי נמי, שאני דבש שאינו לגמרי מאכל אדם שהרי אף למאכל דבורים הוא עומד, וכשהקצה אותו לדבורים, פקע שם אוכל מיניה, כאילו מעיקרא לכך היה עומד.

20. ואף שעדיין לא נטלו מן הכוורת, הרי מן הסתם עומד הוא ליטלו למאכל אדם, וכאילו נטלו דמי, ותורת אוכל עליו — על פי ר"י מיגאש.

21. כתב רשב"ם: לא אוכל — לטמא אחרים כביצה, ולא משקה — לטמא ברביעית, ומיהו לעצמו מקבל אוכל טומאה בכל שהוא, אבל האי דבש בכוורתו אין לו תורת אוכל כלל אפילו לקבל טומאה. משמע מדבריו שכל החילוק בין אם יש לדבש בכוורת שם אוכל או שם משקה הוא לענין שיעורו לטמא אחרים, אחרי שהוא נטמא. [וראה שבת קמד ב שאם יש לו שם אוכל אינו מקבל טומאה, עד שיוכשר לכך על ידי משקה, אם כן, לכשתימצי לומר שיש לו שם אוכל, הרי אינו מקבל טומאה כלל שהרי לא הוכשר, וכן כתב ב"תפארת ישראל" בעוקצין פרק ג אות פח.]

22. כתב הרשב"ם: ומפורש בתוספתא שהן

שבכוורת, ולאו דוקא באותן שתי חלות, ואף על פי כן סוברת הברייתא שאין הדבש שבה מקבל טומאה.

טעם הדבר שאין הדבש מקבל טומאה, כי ברייתא זו כדברי **רבי אליעזר היא**,[23] האומר: דבש בכוורתו יש לו דין של "מחובר לקרקע", וכל מאכל שהוא "מחובר לקרקע", אין לו תורת אוכל ואינו מקבל טומאה.

דתנן [עוקצין ג יא]: **כוורת דבורים**, המחוברת לקרקע בטיט,[1] **רבי אליעזר אומר: הרי היא כקרקע** לכל דבר. פ-ב

הן לעניין קניינים, שהיא נקנית בכסף ובשטר ובחזקה כקרקע, ואפשר לקנות מטלטלין אחרים אגב קניית הכוורת, כקרקע.[2]

וכמו כן, הרי היא כקרקע לענין שכותבין עליה פרוזבול.[3]

החלות החיצוניות שבכוורת. וראה בתוספתא [פרק ד הלכה ח] לענין משנתינו, שהלוקח חלות דבש מניח שתי חלות, ופירשה התוספתא שאם יש שם הרבה חלות, הרי הוא מניח את החיצוניות שבהן.

ומה שהוצרך הרשב"ם כאן לדברי התוספתא, הוא מפאת לשונו של אביי: **אותן** שתי חלות, משמע שהן חלות מסויימות. ולפי מה שכתבו הראשונים שאף לדברי רשב"ם אי אפשר להפקיע תורת אוכל מן הדבש על ידי יחודן לדבורים, יש לומר: על אותן שתי חלות שעומדות מתחילה לצורך הדבורים, נאמר שאין להם דין אוכל [ראה עוד ברשב"א], אבל על שאר חלות, אף אם ייחד אותן למאכל הדבורים, אין בכך הפקעה מתורת מאכל אדם.

23. כתב הרשב"ם: רבא העדיף להעמיד ברייתא זו כדעת היחיד — רבי אליעזר, מאשר לפרש אותה באותן שתי חלות, כי סתם דבש לא משמע ליה שתי חלות אלא כל דבש של כוורת.

1. הרשב"ם [לעיל סה ב. סו א] פירש משנה זו בכוורת המחוברת לקרקע בטיט, שעל ידי חיבורה בטיט יצאה הכוורת מתורת כלי, לדעת רבי אליעזר. ותוספות שם [סו א ד"ה ומקבלת] כתבו שהכוורת אינה מחוברת. ולא נחלקו הרשב"ם והתוספות אלא לפי מאי דסליק אדעתין שם שטעמו של רבי אליעזר משום דתלוש ולבסוף חיברו הוי מחובר, אך למסקנה שרבי אליעזר למד את דינו מקרא ד"יערת הדבש", מיירי אפילו בכוורת שאינה מחוברת ממש לקרקע — על פי רשב"ם שם ורבי עקיבא איגר סוף שביעית, ראה שם וב"בועז" אות ג.

2. כמו ששנינו בקידושין כו א לענין קרקע.

3. מדין תורה שביעית משמטת כל חוב, וחששו חכמים שמא לא ירצו המלוים להלוות, על כן תיקנו חכמים שימסור המלוה את חובו לבית דין כדי שלא יהיה חובו נשמט, וזהו גופו של שטר הפרוזבול: מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה, והדיינים חותמים למטה או העדים.

אין כותבים פרוזבול אלא אם כן יש ללוה קרקע, וכוורת אף היא כקרקע נחשבת, ואם יש ללוה כוורת, אפשר לכתוב פרוזבול עבור הלואתו של לוה זה.

והא דאיצטריך למיתני כותבים עליו פרוזבול אף דכבר תנא דהרי היא כקרקע, יש לומר: סלקא דעתך אמינא לא סמכא דעתיה דמלוה מאחר שהיא מטלטלת, אי נמי אשמועינן אף שאין הכוורת ללוה כי אם הדבש, כותבין עליו פרוזבול — "תוספות יום טוב".

וכמו כן, הרי היא כקרקע, לענין שאינה מקבלת טומאה במקומה.(4)

ואף הדבש שבתוכה, אינו מקבל טומאה, היות והוא בטל אל הכוורת.(5)

והרודה דבש **ממנה**, מן הכוורת, כשהיא במקומה — מקום גידולו ויצירתו של הדבש **בשבת, חייב חטאת** כתולש דבר הצומח מן הקרקע.(6)

וחכמים חולקים **ואומרים: אין כותבין עליה**

---

4. הרשב"ם לעיל כתב: במקומה, כשהיא מחוברת לקרקע. ותוספות שם כתבו שאף על פי שאינה מחוברת מכל מקום יש לה דין של קרקע, ואף כשטלטלוה למקום אחר, ומכל מקום מדרבנן גזרו בה טומאה שלא במקומה, כשאר כלים שבבית.

ולדברי התוספות עיקר דיני כוורת נאמרו אף כאשר העבירוה ממקום למקום, אלא שהחמירו בה חכמים, להחשיבה כתלוש כשהיא שלא במקומה, גזירה דלמא אתי לאחלופי בשאר כלים שבבית אבל הרשב"ם כתב אף למסקנה, שהלימוד מיערת הדבש הוא כאשר הדבש במקום גידולו.

5. כתב הרשב"ם [לעיל סו א]: ואינה מקבלת טומאה, זו הכוורת במקומה, דכיון דמחוברת היא לקרקע **יצאה מתורת כלי**, וגם הדבש שבתוכה אינו מקבל טומאה דבטל לגבי כוורת.

ובסוגיין כתב הרשב"ם: אפילו אם חישב עליה **לא הוי מאכל** לקבל טומאה כדנפקא לן מ"יערת הדבש".

ובתרומות פרק ט משנה ז תנן: שתילי תרומה שנטמאו ושתלן טהרו מלטמא. ופירש רש"י בפסחים לד א: טהרו מלטמא אחרים שחיבורן לקרקע **בטלן מתורת אוכל**. וכן כתב הר"ש בתרומות.

משמע, שחיבור לקרקע מפקיע שם אוכל [ושם כלי] ועל כן אין שייך בהם טומאה.

וב"קובץ שיעורים" [פסחים אות קנו] תמה: הרי במנחות ע א [וברמב"ם תרומות יא כו] מבואר שתרומה ששתלה וחזרה ונתלשה הרי היא תרומה כשהיתה וזר האוכלה חייב מיתה. [ואף בעודה מחוברת לא פקע איסורה, והאוכלה אינו פטור אלא משום דבטלה דעתו ולא הויא "אכילה"]. דלא פקע שם אוכל במה שהושרש ונתחבר לקרקע [וכן משמע בנדרים עו א], אלא, גזירת הכתוב היא שאין טומאה במחובר לקרקע, דיליף בתורת כהנים [שמיני פרק יא הלכה ב] מקרא ד"כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא".

[וראה חולין קיח א: פירות שלא הוכשרו כתנור שלא נגמרה מלאכתו דמי, ושם לג א כתב רש"י בד"ה הוכשרו ד"הכשר זרעים" נותן שם אוכל לגבי טומאה, וראה עוד בדברי רש"י ורמב"ן ויקרא יא לז].

וב"קהילות יעקב" [טהרות סימן מ ד"ה ונראה] כתב: מהא דדבש אינו מקבל טומאה היות ודינו כקרקע משמע שגם דבר שיש לו שם אוכל אינו מקבל טומאה מצד שהוא מחובר לקרקע, דהא רבי אליעזר לא חולק על רבנן במציאות אם הדבש הוי אוכל או לא, אמנם יש לדחות דזה ילפינן מקרא ד"יערת דבש" שדינו כמחובר ממש, ומחובר ממש הא אינו אוכל במציאות, וכן משמע לכאורה מפירוש רשב"ם ד"ה הרי היא. וראה עוד ב"מרומי שדה".

6. כתב ב"אילת השחר": בדבר אברהם [חלק א סימן כה] האריך להוכיח דהבבלי סובר שיסוד מלאכת תולש וקוצר בשבת אינו תלוי בהפסק היניקה, והגאון ר' יצחק יעקב מפונוביז' נטה דעתו דתלוי בהפסק היניקה.

והנה ממה דילפינן דחייב הרודה דבש משום תולש יש להוכיח דחיוב תולש אינו משום

פרוזבול,

ואינה נחשבת **כקרקע** לענין קניינים.

ומקבלת היא **טומאה במקומה** כשאר כל הכלים.

וכן הדבש שבה אינו נחשב כמחובר, וראוי הוא לקבל טומאה.

והרודה ממנה דבש **בשבת**, אינו נחשב כתולש מן הקרקע **ופטור** הוא מחטאת.[7]

ואמר רבי אלעזר:[8] **מאי טעמא דרבי אליעזר** האומר: כוורת הדבש נחשבת במחובר לקרקע?

דכתיב [שמואל א יד כה, כז]: "וכל הארץ באו ביער, ויהי דבש על פני השדה. ויונתן ...וישלח את קצה המטה אשר בידו **ויטבול אותה ביערת הדבש**".

וכי מה ענין היער אצל הטבלת קצה המטה **בדבש!?** היה לו לומר: ויטבול אותה בצפיחית הדבש, ומדוע קראו הכתוב "יערת הדבש"!?[9]

אלא, בא הכתוב **לומר לך**: דבש הרי הוא כיער.

מה יער התולש ממנו, מעציו, **בשבת, חייב חטאת**, משום קוצר.

אף דבש, הרודה ממנו בשבת כשהוא במקום גידולו של הדבש,[10] **חייב חטאת**, כי יש לדבש ולכוורתו דין של מחובר לקרקע.[11]

וברייתא דלעיל האומרת: דבש בכוורת אינו לא אוכל ולא משקה, כדברי רבי אליעזר היא.

כי רבי אליעזר אומר: הרי היא כקרקע, והדבש שבה הרי הוא כיערת הדבש, ואין לו

דמפסיק היניקה, דהא אף על פי שנתחדש מגזירת הכתוב שהדבר נחשב כמחובר כאשר הוא במקום שבו נתהווה כמבואר ברשב"ם לעיל סו א, מכל מקום הא ודאי אין כאן הפסקת יניקה, ואיך שייך לחייבו, דהא אף שיש לו דין של יער, מכל מקום גם ביער אינו חייב אלא אם כן מפסיק את היניקה. [ואולי יש לדחות דמההיקש ליער למדנו שיש חיוב בדבר, אף על פי שאין כאן הפסק יניקה, דאם אינו חייב מה בא ההיקש ללמדינו].

7. מכל מקום איסור דרבנן יש בדבר — שבת צה א.

8. ממה שהוצרכה הגמרא להביא את דברי רבי אלעזר, משמע שלולא הסברו של רבי אלעזר אין מקום לדברי רבא.

9. על פי פירוש רבינו גרשום סו א, פ ב.

10. רשב"ם סו א, ראה לעיל הערה 4 בשם התוספות.

11. [מבואר בשמועתינו שרבי אליעזר מחייב להקריב קרבן חטאת מכח דרשא מ"דברי קבלה", וצריך לומר שכך נתקבלה הלכה למשה מסיני, ובשמואל נסמכה הלכה זו על המקרא (כמו שאמרו בזבחים יח ב על בגדי כהונה וכהן ערל), ואף על פי שאין עונשים על עבירה שאיסורה התקבל בהלכה למשה מסיני, צריך לומר שהיות וההלכה באה רק להקיש את איסור יער אל דבש, הרי דין דבש נכלל בדין שנאמר בתורה לענין מלאכה שבת. (ראה כעין זה בחידושי רבינו חיים הלוי מאכלות אסורות פרק י הלכה טו.)]

"תורת אוכל" לקבל טומאה.[12]

מיתיבי מברייתא, על דברי רב כהנא האומר דבש בכוורת יש לו דין מאכל, לשיטת רבא שאינו מפרש את הברייתא דלעיל באותן שתי חלות, אלא בכל דבש:

דבש הזב מכוורתו, אינו נחשב **לא כאוכל ולא כמשקה** ואינו מקבל טומאה.

ובשלמא לדברי אביי, ניחא, היות ויש לפרש אף ברייתא זו באותן שתי חלות שייחדו אותם למאכל הדבורים, על כן, אף על פי שדבש זה זב מן הכוורת, אין לו תורת מאכל אדם עד שיחשוב עליו למאכל או למשקה.

אלא לרבא, הרי לדעתו, אין לפרש "סתם דבש" שבברייתא באותן שתי חלות, אלא בכל הדבש שבכוורת.

אם כן **קשיא**: מדוע אין הדבש מקבל טומאה אחרי שהוא זב מן הכוורת!?

בשלמא כאשר הדבש עדיין בכוורת, יש לומר שאין לה תורת אוכל, לדברי רבי אליעזר, היות ולמדנו מן המקרא שדבש נחשב "מחובר" כיער.

אך כאשר זב הדבש מן הכוורת, שוב אינו "מחובר", אפילו לדעת רבי אליעזר, ומדוע אינו מקבל טומאה!?

אמר, תירץ, **רב זביד**: הכא במאי עסקינן, **כגון שמן** הכוורת **זב** הדבש **על גבי כלי מאוס**, ואינו ראוי לאכילת אדם, מחמת מיאוס.

וברייתא זו כדברי רבי אליעזר היא, האומר דבש בכוורת אין לו "תורת אוכל", והיות שאף עתה אין הדבש ראוי למאכל אדם, מחמת מאיסות הכלי, על כן אין הדבש מקבל טומאה.

רב אחא בר יעקב אמר: לא מדובר בברייתא באופן שזב על גבי כלי מאוס, כי דבש שזב על גבי כלי מאוס נחשב אוכל.[13]

אלא, הכא במאי עסקינן, **כגון שזב על גבי**

---

12. רשב"ם. ולדברי חכמים, היות ומעיקרא היה לדבש "תורת אוכל", לא פקע ממנו דין קבלת טומאה, אף על פי שאינו ראוי עכשיו אלא למאכל בהמה. [וכפי שהובא בהערות לעיל עמוד א על פי הרבה ראשונים שמאכל הראוי לאדם אינו יוצא מידי קבלת טומאה, עד שיפסל ממאכל כלב, וראה מה שהובא שם שהרמב"ם חולק].

וכתב ה"חזון איש" [טבול יום ד יא]: אף על פי שמתחילה היה לדבש שם של אוכל, ועתה יש לו שם משקה [שהרי משעה שזב מן הכוורת חל עליו שם משקה, כפי שנתבאר בהערות סוף עמוד א], מכל מקום תורת מאכל אדם שהיתה לו מעיקרא, מועילה שלא יפקע ממנו דין קבלת טומאה.

וכתב הרשב"ם: הלכך, לדברי רבי אליעזר, צריך הדבש מחשבה; כלומר, אף לדעת רבי אליעזר אם יחשוב על הדבש להדיא שהוא רוצה לאכלו או לשתותו, תרד לדבש תורת מאכל אדם והוא יקבל טומאה.

13. אם הדבש לא נפגם בטעם או בריח מחמת הכלי, שייך לאספו ולתת אותו לאכילת אדם. [ראה חולין עא ב שאם בלע אדם חתיכה קטנה ולא לעסה ושוב הקיאה, הרי היא נחשבה ראויה למאכל אדם, היות ואדם שאינו יודע שחתיכה זו כבר נבלעה והקיאוה, אינו מואס בה].

קשקשין, קיסמים דקים, שאין הדבש ראוי לאספו משם, על כן אין לו תורת אוכל ואינו מקבל טומאה.[14]

מיתיבי מברייתא, על דברי רב כהנא האומר דבש בכוורת יש לו דין מאכל, לשיטת רבא שאינו מפרש את הברייתא באותן שתי חלות, אלא בכל דבש:

דבש בכוורתו אינו נחשב **לא כאוכל ולא כמשקה.**

חישב עליו לאכילה, הרי הוא **מטמא טומאת אוכלין**, אף בשעה שהדבש עדיין בכוורת.

חישב עליו **למשקין**, הרי הוא **מטמא טומאת משקין**, אף בשעה שהדבש עדין בכוורת.[15]

ובשלמא לאביי, ניחא ברייתא זו, כי יש לומר: אכן, דבש בכוורת אינו יוצא מידי מאכל לעולם, כדברי רב כהנא, והכא במאי עסקינן, באותן שתי חלות המיוחדות למאכל הדבורים.

לפיכך, כל עוד עומדות חלות אלו למאכל הדבורים, אין להם תורת מאכל אדם, אבל אם יחזור בו ויחשוב עליהן למאכל או למשקה, יחול בהן דין אוכלין ומשקין.

אלא לרבא, הרי לדעתו, אין לפרש "סתם דבש" שהוזכר בברייתא באותן שתי חלות, אלא בכל הדבש שבכוורת.

וממה נפשך **קשיא**: אם ברייתא זו כדברי רבי אליעזר היא שנויה, איך מועילה מחשבה לאכילה או לשתייה לתת תורת קבלת טומאה לדבש שבכוורת? הרי דבש בכוורתו "מחובר" הוא, והרי פירות מחוברים אינם מקבלים טומאה אפילו אם חשב עליהם לאכילה!?

ואם ברייתא זו שנויה כדברי חכמים, הרי גם בלא "מחשבה" יש לדבש תורת אוכל, לדברי רב כהנא, ומדוע שנינו שהדבש בכוורת אינו לא אוכל ולא משקה!?

אמר, יתרץ, **לך רבא:** ברייתא זו כדעת רבי אליעזר היא שנויה, **ותריץ הכי**, כך תפרש את הברייתא:

דבש בכוורתו אינו לא "אוכל" ולא "משקה"; על כן, **חישב עליו לאכילה** —

---

14. [כאן לא כתב רשב"ם שצריך להעמיד את הברייתא כדברי רבי אליעזר, אך מסתבר שעדיין ראוי הדבש שילקקו אותו בעלי חיים, אם כן, לדברי חכמים יתכן שעדיין הוא מקבל טומאה.

ואם מדובר באופן שעל ידי טירחא מרובה אפשר לקנח את הדבש ולאספו, יש לומר שאף לדעת רבי אליעזר תועיל בו מחשבה לאכילת אדם].

15. כלומר, אם חשב לאכול את הדבש — יש לדבש "תורת אוכל", שאינו מקבל טומאה עד שיוכשר באחד משבעה משקין, ושיעורו לטמא אחרים — כביצה.

ואם חשב לשתות את הדבש [כדרך שתייה בכוס, או דרך טיבול] — יש לדבש "תורת משקה" שאם נגעה בו טומאה, הרי הוא טמא אף בלא שקדם לכך "הכשר משקין", ושיעורו לטמא אחרים — רביעית. [ואם נגע במשקה "ראשון לטומאה" גזרו חכמים שהמשקה יהיה ראשון לטומאה (פרה פרק ח משנה ז), אבל

אינו מטמא טומאת אוכלין, ואם חישב עליו **למשקין — אינו מטמא טומאת משקין.**[16]

ומסקינן: **תניא** בברייתא **כוותיה דרב כהנא: דבש בכוורתו מטמא טומאת אוכלין** אף **שלא במחשבה.**

שנינו במשנה: הלוקח מחבירו **זיתים לקוץ מניח שתי גרופיות.**

תנו רבנן: הלוקח אילן[17] **מחבירו** על מנת **לקוץ** ממנו, ולהשתמש במה שקצץ, אינו רשאי לעקור את האילן, ואף לא לקצוץ אותו סמוך לקרקע, כי דעת המוכר היתה להשאיר לעצמו את עיקר האילן, כדי שיחזור ויצמח מחדש.

על כן, **מגביה** הלוקח **מן הקרקע טפח**, ושם **קוצץ** הוא את האילן.

ואם לקח מחבירו **בתולת השקמה**,[18] שקמה שלא נקצצה מעולם,[19] עליו להגביה מן הקרקע **שלשה טפחים**, ושם יוכל הלוקח לקצוץ את השקמה הזו.

ואם לקח מחבירו **סדן השקמה**, שקמה שכבר נקצצה פעם אחרת וגדלה מחדש, די לו שיגביה מן הקרקע **שני טפחים.**[20]

אוכל שנגע ב"ראשון לטומאה", הרי האוכל "שני לטומאה"].

16. כתבו התוספות: אינו מגיה את הברייתא, לשנות "אינו מטמא" במקום "מטמא", אלא הכי קאמר: דבש בכוורתו אינו לא מאכל, **לענין זה** שאם חישב עליו לאכילה יהא מטמא טומאת אוכלין, ולא משקה, לענין זה שאם חישב עליו לשתייה יהא מטמא טומאת משקין.

17. שאר אילן — רבינו גרשום, כלומר לאפוקי זית ואותם אילנות שהוזכרו להלן, בהם שיערו חכמים, שיעור אחר, כדי שיוכל האילן לחזור ולצמוח.

18. שקמה מין ארז הוא, ראה בפירוש רבינו גרשום סח ב, סט ב [ושם ברשב"ם] ובברכות מ ב אמרו דהוא תאיני דולבא — תאינה המורכבת בעץ ערמון — ר"ש דמאי פרק א משנה א. [ראה עוד שם בפירוש הרמב"ם ומהר"י בן מלכי צדק].

19. א. רשב"ם. ולעיל סח ב כתב רשב"ם: בתולת השקמה — בבחרותה, קודם שנחתכו ענפיה, אבל כשמזקין וגדל הרבה קוצצין הענפים ובאים אחרים במקומן. ומבואר שם ש"סדן השקמה" חשוב כמו שדה בפני עצמה.

ב. ורבינו גרשום כתב: בתולת השקמה — אם מכר לו לקצוץ ענפיה מיכן ומיכן, ולא הסדן עצמו, מגביה ג טפחים וקוצץ כל הענפים הקטנים שהם משלשה טפחים ולמעלה מן הארץ, ולא אותן הענפים שבתוך ג טפחים סמוך לארץ, שקשה לאילן אם קוצצן.

וסדן השקמה אם קנהו לקוץ, לפי שחזקה היא וכבר השרישה יפה בארץ, מגביה ב טפחים וקוצץ הכל הסדן עצמו לפי שמאותן ב טפחים יכול להחליף.

נמצא לפי הרשב"ם — שקמה שלא נקצצה מעולם קרויה "בתולת השקמה" ואם נקצצה היא קרויה "סדן השקמה". ולפי רבינו גרשום — יש שני שלבים בגידולה של השקמה, קודם שהשרישה השקמה יפה היא קרויה "בתולת השקמה" ואינו מוכר אלא את ענפיה העליונים, ואם השרישה יפה בקרקע הרי זה "סדן השקמה" ורשאי הלוקח לקצוץ אפילו את הסדן עצמו. [בפירוש רבינו גרשום סח ב משמע כפירוש רשב"ם].

20. כתב הרמב"ם [מכירה כג טו]: הלוקח זיתים מחבירו לקוץ מניח מן האילן סמוך לארץ שתי

וכן **בקנים ובגפנים**, אם מכר לו קנים או גפנים, הרי הוא **קוצץ מן הפקק**[21] **ולמעלה**.

אבל **בדקלים ובארזים חופר** הלוקח **ומשרש**, עוקר אותם מן השורש, **לפי שאין גזען מחליף**, חוזר וצומח אחרי שנקצץ בראשו, ובודאי היתה דעת המוכר למכור לו את כל העץ.

ומקשינן: **וכי** אטו כדי שתחזור **בתולת השקמה** ותצמח, **שלשה טפחים בעינן**!?

ורמינהי, הרי מן המשנה בשביעית משמע שאף בפחות משלשה טפחים חוזרת בתולת השקמה לצמוח!?

א. נאמר בתורה [ויקרא כה ג ד]: "שש שנים תזרע שדך, ושש שנים תזמור כרמך, ואספת את תבואתה. ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור".

"זימור" שאסרה תורה הוא חיתוך הענפים היבשים של הגפן, ומטרתו — שתצמח הגפן ביתר שאת, על ידי סילוק ענפים אלו.

וכשם שזימור ענפי הגפן היבשים נאסר בשביעית, כך נאסר בכל אילן לחתוך את ענפיו כדי שיגדל יותר.

ב. לא נאסרה בשביעית אלא עבודה שמשביחה את האילן ומחזקת אותו, אבל מלאכה שמעמידה את האילן, שלא יתקלקל מכמות שהוא — מותרת.

שנינו במסכת שביעית [פרק ד משנה ה]: **אין קוצצין בתולת השקמה בשביעית**, באופן שתגדל השקמה יותר ממה שהיתה בתחילה, **מפני שהיא**, קציצה זו, **עבודה** שנאסרה בשביעית.[22]

גרופיות וקוצץ, לקח בתולת שקמה מגביה שלשה טפחים וקוצץ, סדן של שקמה שני טפחים כו'. וכתב ב"כסף משנה": שתי גרופיות כלומר שני אגרופין, ולא עירב זיתים בהדי סדן דהוי נמי טפחים משום דבשקמה איבעי ליה לפלוגי בין בתולה לסדן.

21. פקק הוא קשר — רש"י בבא קמא פב א. [משם צומחים אמירים ונצרים — על פי פירוש רבינו חננאל פסחים עד א].

והקשו התוספות: הרי **כל אדם** רשאי לקטום ענפים מן האילן כדי ליטע נטיעה או להרכיב את הענף, והיינו מן הפקק ולמעלה [בגפן] כדאמרינן בבבא קמא פב א, ואיזו תוספת זכות יש ללוקח גפן על מנת לקצוץ את ענפיה!?

ותירצו: כל אדם אינו רשאי לקצוץ אלא בשביל נטיעה [ולא כל ענף הוא רשאי לקצוץ כדאיתא בבבא קמא] אבל הלוקח רשאי לקצוץ את כל הענפים, ואפילו אם רוצה הוא לקצצם בחינם, אין המוכר יכול למונעו.

ועוד, דכמה פקקים יש בגפן; כל אדם אינו רשאי לקצוץ אלא מן העליון והלוקח רשאי לקצוץ מן התחתון [וכן כתב בפירוש רש"י בתענית כה ב]. וכתב בסמ"ע [רטז מב] שאת הפקק עצמו ישאיר למוכר ולא יקצוץ אלא ממנו ולמעלה.

22. בדעת תנא קמא כתב רשב"ם דמשלשה ולמעלה אסור. ומשמע דבפחות משלשה שרי לקצוץ לדעת תנא קמא.

והנה בעלמא קיימא לן כחכמים נגד רבי יהודה, אך הרמב"ם [שביעית א כא כב] פסק כרבי יהודה, וכתב ה"כסף משנה" שרבי יהודה לא בא לחלוק אלא לפרש, אמנם בתוספות יום טוב כתב: לעולם תנא קמא פליג על רבי יהודה, ואף על פי כן הלכה כרבי יהודה, היות וסתם

רבי יהודה אומר: כדרכו,[23] **אסור** לקצוץ, מפני שהיא משביחה.

אלא מגביה עשרה טפחים מן הקרקע **וקוצץ**, כי קציצה זו מכחישה את האילן ומזיקה אותו.[24]

או, גומם וחותך את האילן **מעם הארץ**, סמוך לקרקע, כי כאשר גומם הוא מעם הארץ, קשה הדבר לאילן ואינו משביחו.

ומדייקת הגמרא: **מעם הארץ** דווקא, **הוא דקשי**, מזיק, לאילן, **הא אידך**, אם הרחיק מעט מן הקרקע[25] וקצץ **מעלי לה**, להשביח את האילן.

ועל כן אמר רבי יהודה: בשביעית אסור לקצוץ את בתולת השקמה בהרחקה מועטת מן הקרקע, כי הקציצה משביחה את האילן, ועבודה זו אסורה בשביעית.

ורק מעם הארץ יכול הוא לגמום ולחתוך את השקמה, כי קציצה זו מקלקלת את האילן.

ותיקשי: מדוע מחוייב הלוקח להגביה שלשה טפחים מן הקרקע, הרי די בהרחקה מועטת כדי שהשקמה תשביח ולא תתקלקל!?

אמר, תירץ, **אביי: המגביה שלשה טפחים** מן הקרקע וקוצץ, בודאי **מעלי לה**, לשקמה.

ואם קצץ **מעם הארץ** וסמוך לקרקע, — **בודאי קשי לה.**

מכאן ואילך, אם הרחיק מעט מן הקרקע, אבל לא הגביה שלשה טפחים, **לא מקשי קשי לה** בודאות, **ולאו עלויי מעלי** בודאות, אלא ספק הוא, כי לפעמים הקציצה הזו מקלקלת ופוגעת באילן, ולפעמים היא מועילה לו.[26]

לפיכך, **גבי שביעית** שאסור לזמור אילן כדי שיבריא וישביח, **עבדינן מידי דודאי קשי לה**, שאנו בטוחים שלא ישביח האילן בזימור זה, היות שעלינו להחמיר בספק

סוגיא דבבא בתרא פריך מדברי רבי יהודה. [שהרי לדעת חכמים בין בשביעית בין במקח וממכר השיעור הוא שלשה טפחים].

והרמב"ן כתב שלדעת חכמים אסור לקצוץ בשביעית אפילו מעם הארץ, גזירה היכא דקשי לה אטו היכא דמעלי.

23. בפשוטו, "כדרכו", היינו עד עשרה טפחים, וכן משמע ברשב"ם, וכן כתב ב"תפארת ישראל" [שביעית ד אות כח]. וב"מלאכת שלמה" הביא מן הירושלמי דהא דפליגי רבי יהודה ורבנן אינו בגומם מעם הארץ, אלא משלשה טפחים עד תשעה הוא דפליגי, דרבי יהודה שרי עד עשרה, ועשרה אסר, דדרך לקצוץ הבתולה בעשרה טפחים, ורבנן סברי דמשלשה עד תשעה כעשרה דמי, אבל פחות משלשה לכולי עלמא שרי. וזה דלא כהבבלי.

24. רשב"ם. [וכן דעת הר"י מיגאש]. ובפירוש רבינו גרשום כתב: אין מועיל כלום לאילן.

25. בפירוש רבינו גרשום כתב: אבל אי עביד לה באידך גיסא — שמגביה **ב טפחים** וקוצץ, מעלי לה.

26. על פי רשב"ם ותוספות. והר"י מיגאש כתב שלא הותר בשביעית אלא באופן שקשה לאילן, וכן למעלה מעשרה טפי מקשה קשי לה, וכשאינו מועיל ולא מזיק — אסור, גזירה היכא דקשי אטו היכא דמעלי — רמב"ן.

איסור תורה.[27]

אבל **גבי מקח וממכר** דעת המוכר לשייר לעצמו כדי צורך קיום האילן בודאות,[28] על כן **עבדינן מידי דודאי מעלי לה** — מגביה מן הקרקע שלשה טפחים וקוצץ.

שנינו בברייתא לעיל: **בדקלים ובארזים, חופר ומשרש, לפי שאין גזען מחליף**, אף אם יניח מהם חוץ לקרקע, היות והם נקצצו בראשם.

ותמהינן: **וכי ארז אין גזעו מחליף!?**

והא דריש רבי חייא בר לוליני:

תמר הוא אילן שעושה פירות, ואם נקצץ בראשו שוב אין גזעו מחליף.

ארז הוא אילן שאינו עושה פירות, אבל אם נקצץ בראשו — גזעו מחליף.

מאי דכתיב [תהילים צב יג]: **"צדיק כתמר יפרח, כארז בלבנון ישגה"?**

אם תשאל: **אם נאמר** בפסוק שהצדיק הוקש **לתמר, למה נאמר ארז**, איך יתכן להקיש את הצדיק לארז, **ואם נאמר ארז למה נאמר תמר**, הרי אינם שוים זה לזה!?

תשובתך: **אילו נאמר ארז ולא נאמר תמר**, אם היה הצדיק נמשל לארז ולא לתמר, **הייתי אומר: מה ארז, אין עושה פירות, אף הצדיק** חס ושלום **אין עושה פירות** ואין לו שכר לעולם הבא.[29]

לכך נאמר תמר, לומר לך: מה תמר עושה פירות, אף הצדיק עושה פירות.

ואם נאמר תמר ולא נאמר ארז, אם היה הצדיק נמשל לתמר ולא לארז, **הייתי אומר: מה תמר אין גזעו מחליף, אף צדיק** חס

---

27. ראה "חזון איש" שביעית יט יד שכשקוצץ שלא בסמוך לארץ מוכח שמקפיד לקיימה וחס עליה לכן אסרו. וראה ב"אילת השחר" שלדבריו הוי ודאי איסור דרבנן של נראה כרוצה לתועלת האילן.

28. רשב"ם. לפי זה מה שעליו להגביה שלשה מן הקרקע הוא בתורת ודאי, כי המוכר לא התכוין למכור, אלא מה שבודאי לא יזיק לאילן, אמנם ברשב"א כתב דהוא רק משום דהמוציא מחבירו עליו הראיה — "אילת השחר".

29. רבינו גרשום ורש"י תענית כה ב. וברשב"ם כאן פירש: שאוכל צדקותיו בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא — כעין פירוש רבינו גרשום ורש"י.

ועוד פירש: שאין מאכילים אותו פרי מעלליו, לכך נאמר תמר, כדכתיב נמי קרא אחרינא [ישעיה ג י]: "אמרו צדיק כי טוב, כי פרי מעלליהם יאכלו", וכוונתו למה שאמרו בקידושין מ א שאדם העושה מעשה טוב יש למעשיו קרן ופירות, הפירות הוא אוכל בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא.

וראה שם שפירשו מקרא זה במי שהוא טוב לשמים וטוב לבריות. וזה לשון הרא"ש [פאה א א אות ג]: שכר המפורש בהן הן הפירות, מה שאין כן בשאר המצות אמרינן: היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, אלא לעולם הבא.

ובגמרא [קידושין שם] פרכינן: בשילוח הקן נמי כתיב למען ייטב לך והארכת ימים [הרי שזוכה בין בעולם הזה ובין בעולם הבא]!? ומפיק מהך קרא: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב!? אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו

ושלום **אין גזעו מחליף**, לא יהיה לו בן שימלא את מקומו אחרי מותו.(30)

לכך נאמר ארז, לומר לך: מה ארז גזעו מחליף, אף הצדיק יוליד בן כמותו, שימלא את מקומו.

הרי למדנו ממימרא דרבי חייא בר לולייני שארז הוא אילן שגזעו מחליף, ותיקשי: מדוע שנינו: בארזים חופר ומשרש מפני שאין גזעו מחליף!?

ומשנינן: **אלא הכא במאי עסקינן**, מה שדרש רבי חייא **בשאר מיני ארזים** שגזען מחליף, והברייתא דלעיל עוסקת בסתם ארז שאין גזעו מחליף.(31)

כדאמר **רבה בר רב הונא** שישנם כמה וכמה מיני ארזים.

דאמר רבה בר רב הונא: אמרי בי רב:(32) **עשרה מיני ארזים הן, שנאמר** [ישעיה מא יט]: "**אתן במדבר ארז שיטה והדס ועץ שמן, אשים** בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו". ומפרש לה ואזיל.

א. "**ארז**" שאמר הכתוב, היינו העץ שנקרא בארמית **ארזא**.

ב. "**שיטה**" שאמר הכתוב, נקרא בארמית **תורניתא**.

ג. "**הדס**" שאמר הכתוב, הוא הנקרא **אסא**.

ד. "**עץ שמן**" שאמר הכתוב, הוא הנקרא **אפרסמא**.

ה. "**ברוש**" שאמר הכתוב, הוא הנקרא

"צדיק טוב" ועל זה נאמר "כי פרי מעלליהם יאכלו", **כי הקדוש ברוך הוא חפץ יותר במצות שיעשה בהם גם רצון הבריות מבמצות שבין אדם לקונו.**

30. רבינו גרשום ורשב"ם. [נראה דלא סלקא אדעתין שיהיה בנו של הצדיק גרוע מבנם של שאר אנשים, ופשיטא **דאפשר** שיהיה צדיק, אלא דהכא קא משמע לן שצדקותו של האב היא סיבה לצדקתו של הבן, ואף אם ימות האב, הרי הוא כאילו קיים, כארז הנקצץ שהוא עצמו חוזר וצומח].

עוד פירש רשב"ם: גזעו מחליף שאם יפול יקום, כדכתיב [משלי כד טז]: "כי שבע יפול צדיק וקם". [ואם אם נפל נפילה שהיא בבחינת "נקצץ ראשו", אין יאוש, כי סופו לקום, ואדרבה, לפעמים הנפילה היא עצמה סיבה לתקומה מחודשת כדרך האילנות שהזימור משביח אותם, ראה "שערי תשובה" (ב ה) ממדרש תהילים: אלמלא נפלתי לא קמתי].

ורש"י בתענית כתב: אין גזעו מחליף — אינו בתחיית המתים. ולדבריו, הן עניין גזעו מחליף, והן ענין עושה פירות, קאי אלעתיד לבא; גזעו מחליף — גופו ונשמתו שנפרדו זה מזה במותו מתאחדים מחדש ליאור באור החיים. עושה פירות — עצם השכר לעתיד.

31. רבינו חננאל ורבינו גרשום בתענית כה ב. [ובפירוש רבינו גרשום כאן כתב: ארז גופו ודאי מחליף, שאר ארזים אין גזען מחליף].

32. ראה סנהדרין יז ב דאמרי בי רב היינו רב הונא [ויש אומרים דהיינו רב המנונא ראה שם בפירוש רש"י ובתוספות] לפי זה אמר רבה בר רב הונא אמרי בי רב הוי כמו אמר רבה בר רב הונא אמר רב הונא [אביו].

ברתי.

ו. "**תדהר**" שאמר הכתוב, הוא הנקרא **שאגא.**[33]

ז. ו"**תאשור**" שאמר הכתוב, הוא הנקרא **שורבינא.**[34]

ותמהינן: **הני** שהזכירם הכתוב **שבעה הוי,** ואילו רבה בר רב הונא אמר: עשרה מיני ארזים הם!?

ומשנינן: לא קשיא, שהרי **כי אתא רב דימי** מארץ ישראל **אמר: הוסיפו** חכמים **עליהן,** על אותם שבאותו פסוק, שלשה מיני ארזים: **אלונים, אלמונים ואלמוגים.**

ח. **אלונים** הם הנקראים **בוטני.**[35]

ט. **אלמונים** הם הנקראים **בלוטי.**[36]

י. **אלמוגים** היינו

פא-א **כסיתא,** אילן שגדל בים ויקר הרבה.

איכא דאמרי: שלשה מיני ארזים שהוסיפו חכמים על השבעה שנמנו בפסוק, הם: **ערונים, ערמונים ואלמוגים.**

ערונים הם הנקראים **ערי.**

ערמונים הם הנקראים **דולבי.**

ואלמוגים הם הנקראים **כסיתא.**

מתניתין:

הקונה מחבירו **שני אילנות בתוך שדה חבירו,** אם לא פירש לו שהוא מוכר את הקרקע בו גדלים האילנות, **הרי זה לא קנה קרקע,** לא את הקרקע שסביב האילנות, ואף לא את מקום האילן עצמו.[1]

לפיכך, הרי הוא כקונה אילן לפירותיו, שכאשר ייבש האילן, אין לו שום זכות בקרקע, ואף כאן, כשיתייבש האילן יעקור הלוקח את האילן וישתמש בעציו, אבל בקרקע עצמה — אין לו שום זכות.

רבי מאיר אומר: הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו, הרי זה **קנה קרקע,** היות ושני

---

33. א. על פי "לעזי רש"י" פירש רשב"ם כך: ארז הוא אלון; שיטה — אורן; עץ שמן, אפרסמא — אשוח שממנו עושים זפת, ויש אומרים: העץ שממנו יוצא שמן אפרסמון; ברוש — אשכרוע; תדהר — יש אומרים: הוא אשוח.

ב. כתב רש"י בישעיה [בד"ה תדהר ותאשור]: שמות אילני סרק העשויים לבנין.

34. יונתן תרגם: "תאשור — אשכרועין, וכן כתבו הרמב"ם הר"ש והרא"ש [נגעים פרק ב משנה א] שאשכרוע המוזכר בחז"ל הוא "תאשור" שבמקרא. אמנם ברש"י יומא לז א כתב: אשכרוע — ברוש [וכן הוא בפירוש לעזי הרשב"ם, ותאשור הוא אשוח]. וראה ברד"ק על ישעיה.

35. גירסת הרשב"ם היא **בוטמי,** והוא עץ האלה שהוזכר בבראשית לה ד. והוא מין אילן סרק — רש"י שם.

36. על פי "לעזי רש"י" כאן ובראש השנה אלמונים הוא עץ אלון שצומחים בו בלוטים וראה בהערה לעיל מה שביארו על ארז — ארזא.

1. בגמרא מבואר שספק הוא אם הקונה שני

אילנות נחשבים "שדה האילן"[2] לקנות את הקרקע שבמקומם של האילנות ואת מה שביניהם וסמוך להם.[3]

ולדברי חכמים אין הקרקע קנויה ללוקח, אבל משועבדת היא לו לכל צרכי האילן.

לפיכך, אם **הגדילו** ענפי האילן והתרחבו, **לא ישפה** [יקצוץ] אותם בעל הקרקע, אף על פי שצילם של ענפי האילן מזיק לגידולי המוכר אשר סביב האילן,[4] כי הלוקח קנה את האילן על מנת שתהיה הקרקע משועבדת לאילנות לכל צרכם.

אבל לדברי רבי מאיר, הרי האילן נטוע בקרקעו של הלוקח, ואין קרקעו של המוכר משועבד ללוקח, לפיכך — אם הגדילו הענפים, והרי הם מזיקים את המוכר, הרי זה ישפה.

ולדברי חכמים, שהאילן קנוי ללוקח ולא הקרקע, ענף **העולה מן הגזע** הרי הוא **שלו**, של הקונה, כי ענף זה — מגוף האילן הוא יוצא.

והעולה **מן השרשים** הרי הוא **של בעל הקרקע**, שהיות וענף זה יצא מתחת לקרקע, נחשב הדבר שענף זה גדל מן הקרקע ולא מן האילן.

ואם מתו, יבשו, האילנות, **אין לו קרקע** ללוקח, בכדי שיוכל לנטוע אילן אחר במקומן, אלא יעקרנו וילך.[5]

אבל לדברי רבי מאיר, שהאילן נטוע בקרקעו של הלוקח, אף הגדל מן השרשים שמתחת הקרקע, הרי הוא שלו, כי בקרקע שלו הם צמחו, ואם מתו האילנות נשאר הקרקע ללוקח, ויכול הוא לחזור ולנטוע שם אילן אחר.[6]

אילנות קנה קרקע או לא, ומכל מקום תנן לא קנה קרקע, כי הקרקע בחזקת בעליה עומדת, ומספק נשארת הקרקע בידי המוכר.

2. כתב הרשב"א: מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא: האם הקרקע טפלה אל האילנות להקרא "שדה אילן" או לא, ובין לרבי עקיבא הסובר [לעיל סד א]: מוכר בעין יפה הוא מוכר ובין לחכמים החולקים על רבי עקיבא וסוברים מוכר בעין רעה הוא מוכר, נאמרו הדברים.

והרשב"ם [להלן פג ב] סובר שלדעת רבי עקיבא המוכר שני אילנות [ואפילו אילן אחד — ראה בתוספות לעיל לז ב ד"ה מכר ולהלן פב א הערה 11] קנה קרקע, היות והמוכר מוכר בעין יפה.

3. כפי שקנה קרקע אליבא דחכמים כשקנה שלשה אילנות, וכמבואר בגמרא להלן פב א.

4. וברש"ש הוסיף דאף מלא המרדע שמעכבו מלחרוש [ראה לעיל כז ב במשנה], גם כן לא ישפה.

5. כתב הר"ן: הדר תנא הכי, דלא תימא כי תנן ברישא לא קנה קרקע הני מילי תחתיהן [תחת הענפים] וביניהן, אבל מקום האילנות מיהא קנה, קא משמע לן דאפילו מקום האילנות לא קנה.

ובפרק חזקת הבתים [לז ב, ראה שם ברשב"ם ותוספות] פליגי רבא ונהרדעי דלרבא אינו יכול לעשות במקומן אפילו בור ודות, וקיימא לן כוותיה, ולדעת נהרדעי מקום האילן שלו לבור ודות ומכל מקום קתני אין לו קרקע לומר שאינו רשאי ליטע אחר במקומן.

6. האי סיפא אתיא לתנא קמא, דאילו לרבי

ואף לדברי חכמים, אם **קנה שלשה** אילנות, "שדה האילן" הם נחשבים, והרי זה **קנה קרקע**, ובגמרא יתבאר כמה קרקע יש לו, וכיצד נטועים האילנות כשבאים לצרף אותם יחד להחשב "שדה האילן".

והיות שהקרקע שלו, אם **הגדילו** ענפי האילן, ונכנסו לתחום הקרקע של המוכר,[7] **ישפה**, רשאי המוכר לקצוץ ענפים אלו כדי שלא יזיקוהו.

וכמו כן, ענף **העולה** בין **מן הגזע** ובין **מן השרשין** הרי אלו **שלו**, של הלוקח, היות והקרקע של הלוקח.

ואם מתו האילנות ויבשו, **יש לו**, ללוקח, **קרקע**, ויכול הוא לנטוע אילנות אחרים במקום הראשונים שיבשו.[8]

גמרא:

נאמר בתורה [שמות כג יט]: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך".

ונאמר [דברים כו ב—י]: "ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלהיך נותן לך, ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם".

"ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ וגו'. ולקח הכהן הטנא מידך, והניחו לפני מזבח ה' אלהיך."

"וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אובד אבי וגו'. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה', והנחתו לפני ה' אלהיך, והשתחוית לפני ה' אלהיך".

ומפסוקים אלו למדו חז"ל שאין חיוב ביכורים אלא אם כן צמחו הפירות ברשותו, ולא זו בלבד אלא אפילו אם האילן שלו, אין הוא מביא ביכורים אם הקרקע שבה האילן אינה שייכת לו, שהרי נאמר: "פרי האדמה אשר נתתי לי".

ומה היא מצות ביכורים? אדם נכנס לתוך שדהו ורואה פירות שביכרו, קושרן בגמי לסימן, ואומר: הרי אלו ביכורים, והן נעשים ביכורים במחובר משקרא להם שם.

את הביכורים מביאים לעזרה, ושם מניפים אותם לפני ה' ומניחו הבעלים בצד המזבח ואחרי כן ניתנים הביכורים מתנה לכהן כתרומה,

מה שנאמר בתורה: "הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ" וגו' "ארמי אובד

מאיר הגדילו ישפה, והעולה אפילו מן השרשים של בעל האילן, דשנים לרבי מאיר כשלשה לרבנן — רשב"א.

7. בעליות דרבינו יונה כתב דאף בסמוך לאילן, כמלא אורה וסלו [ראה להלן פב א], אם הגדילו ישפה, שאם לא ישפה, שמא יחזיק הלוקח על ידי תוספת הענפים, כמלא אורה וסלו חוץ לתוספת הענפים ובנימוקי יוסף [פב א ד"ה אורה] חולק וסובר שאינו משפה אלא אם כן הגדילו יותר ממלא אורה וסלו [אבל בלאו הכי, אין מתמעטת זכותו של בעל הקרקע, כי הלוקח ילקט את הפירות על ידי שיעלה באילן, ראה בסמ"ע רטז כו].

8. כתב הר"ן: הא נמי איצטריך, דלא תימא כי

אבי״ וגו׳ הוא ״מקרא ביכורים״, שבשעת הבאת הביכורים, מוטל על המביאים לומר פסוקים אלו, כשבח והודאה על חסדי המקום.

תנן התם [ביכורים פרק א משנה ו]: **הקונה שני אילנות בתוך** שדה **של חבירו**, לא קנה קרקע; לפיכך, **מביא** הוא ביכורים מאילנות אלו **ואינו קורא** ״מקרא ביכורים״, לפי שאין אני קורא בפירות אלו ״פרי האדמה אשר נתת לי״, ולקמן מפרש מדוע עליו להביא את הפירות, היות ואין חיוב ביכורים אלא מפרי אדמתו.

רבי מאיר חולק **ואומר:** הקונה שני אילנות בתוך שדה של חבירו, קנה את הקרקע של האילנות, וקורא אני בפירות אילנות אלו ״פרי האדמה אשר נתת לי״; לפיכך, **מביא** הוא ביכורים אלו **וקורא** ״מקרא ביכורים״.(9)

אמר רב יהודה אמר שמואל: מחייב היה רבי מאיר להביא ביכורים(10) **אף בלוקח פירות מן השוק**(11) שאין הקרקע שלו.(12)

ומה שהתנא שנה את מחלוקת חכמים ורבי מאיר בקונה שני אילנות, אינו משום שרבי מאיר מודה בקונה אילן אחד, וכל שכן בלוקח פירות בלבד, שאינו מביא וקורא.

אמרינן קנה קרקע דוקא בעודן קיימין, אבל מתו — לא, קא משמע לן דאפילו הכי קנה קרקע.

9. ואף שאינו קונה קרקע בכל שיעור יניקתו, מכל מקום קרינא ביה ״בכורי אדמתך״ היות והקרקע משועבד לו ליניקתו — ריטב״א [ד״ה ממאי ולעיל כז א, ראה שם] ותוספות [כז א ד״ה לא] כתבו דהכא מיירי באופן שענפי האילן גדולים הרבה ויוצאים חוץ לשש עשרה אמה, ונמצא שיש לו בקרקע את כל שיעור יניקתו, [ובתוספות ישנים משמע שאם ענפי האילן אינם ארוכים כל כך, הרי זה קנה טז אמות מן הקרקע].

10. ואף לקרוא ״מקרא ביכורים״ — רבינו גרשום.

11. הב״ח הגיה שצריך לומר: **פירות האילן** וכן משמע ברשב״ם, אך לפני הראשונים היתה הגירסא כאשר לפנינו. וכתבו ב״שיטה מקובצת״: מן השוק לאו דוקא, דהיכי ידע דהוי ביכורים אלא אם קנה אותם באילן **קודם** שביכרו, כשביכרו חייב להביא אף על פי שאין להם קרקע. והרשב״א כתב: פירות מן השוק, פירוש: פירות של ביכורים.

ובריטב״א כתב: שלקחם לביכורים אלו בשוק ממש, והא דתנן כיצד מצות ביכורים יורד אדם לתוך שדהו, ורואה תאנה שביכרה וקושרה בגמי ואומר הרי אלו ביכורים, ההיא כדעת רבנן, אי נמי לרבי מאיר ולמצוה היכא דאפשר.

ויש מפרשים דהכא מחוברים לקחם על מנת לתלוש, שאין לו קרקע כלוקח פירות בעלמא, וכן נראה מפירוש רשב״ם, ולישנא דמן השוק לאו דוקא, ויש שאין גורסין אותו.

וב״אמרי בנימין״ העיר: למאן דאמר אין ביכורים אלא פירות שביכרו, איך יכול אדם לעשות כל שדהו ביכורים [ביכורים פרק ב משנה ד]!? ואולי כיון שהפריש את הביכורים יכול להוסיף עמהם עוד, אבל מאוחרים בלא המבכירים לא.

12. לדעת שמואל, רבי מאיר חולק על מה שהובא בפתיחת הסוגיא, שאין מצות ביכורים אלא בפירות שגדלו באדמתו. [לשון **מחייב** היה רבי מאיר אף בלוקח פירות מן השוק משמע שחובת ביכורים מוטלת על החפצא דפירות

אלא, משום שהתנא בא להשמיענו שלדברי חכמים, אפילו בלוקח שני אילנות אינו קורא, אבל לדעת רבי מאיר אפילו כשאין לו קרקע, הרי זה מביא וקורא.

וממאי, מהיכן למד שמואל לומר דבר זה?

מדקתני משנה יתירא, ממה שנכפלה מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר, הן במסכת בבא בתרא לענין מקח וממכר, והן במסכת ביכורים לענין חיוב הבאת ביכורים.

שהרי, **מכדי תנא ליה** כבר בבבא בתרא, **דהקונה שני אילנות יש לו קרקע** לדעת רבי מאיר, אם כן **פשיטא** דהוא **מביא וקורא**, ומה הוצרך התנא לכפול ולשנות דבר זה במסכת ביכורים!?

הלא דבר ברור הוא, שאם אין לו קרקע אינו מביא וקורא, ואם יש לו קרקע הרי זה מביא וקורא, ומה הוצרך התנא לחזור ולומר שאם קנה שני אילנות, הרי זה מביא וקורא לדעת רבי מאיר, אחרי ששנינו בבבא בתרא שיש לו קרקע!?

אלא, שמע מינה, הא קא משמע לן תנא דביכורים: **מחייב היה רבי מאיר אף בלוקח פירות מן השוק.**

וכך אמר להם רבי מאיר לחכמים: אף אם כדבריכם שהלוקח שני אילנות אין לו קרקע, מכל מקום מביא הוא וקורא עליהם מקרא ביכורים, ואין צורך שתהיה הקרקע שלו.

ותמהינן: **והא כתיב** בפרשת ביכורים [דברים כו ב]: "**אשר תביא מארצך**", משמע שאם אינה ארצו ואדמתו, פטור הוא מהבאת ביכורים, ומדוע יתחייב הלוקח פירות בביכורים!?

ומשנינן: **ההוא** קרא, בא **למעוטי** פירות שגדלו **בחוצה לארץ**, אבל פירות שגדלו בארץ ישראל, מחוייב הוא להביאם, אף על פי שאין הקרקע שלו.(13)

שביכרו, ואז צריך בעל הפירות להביאן בין אם הם גדלו אצלו, בין אם הוא לקח מבעליהם. ומדברי תוספות ד"ה ההוא בשם רשב"א לא משמע כן].

13. הקשו בתוספות: אמאי איצטריך קרא למעוטי ביכורים בפירות שגדלו בחוץ לארץ, הא קיימא לן [קידושין לו ב]: כל מצוה שהיא תלויה בארץ, אינה נוהגת אלא בארץ, ואף מצות ביכורים מצוה שתלויה בארץ היא שהרי פירות הארץ מתחייבים בה, ולמאי בעי קרא מיוחד לפטור פירות חוץ לארץ מביכורים!?

ובתוספות הרא"ש הוסיפו: הכא נוכל לתרץ דלא חשיב תלויה בארץ, דהא אפילו לוקח מן השוק חייב, מיהו קשה דמילתא דשמואל לא קיימא דהא איתותב, ואפילו הכי בריש פרק ראשית הגז [חולין קלו א] קאמר "ארצך" למעוטי חוצה לארץ!?

ותירצו התוספות בשם יש מפרשים: אכן "ביכורים" מצוה התלויה בארץ היא, אבל מכל מקום בעי קרא למעוטי פירות חוץ לארץ, משום דבכורים איתקוש לבשר בחלב, ובשר בחלב נוהג אף בחוץ לארץ; סלקא דעתך אמינא: פירות חוץ לארץ חייבים בבכורים כבשר בחלב הנוהג בחוץ לארץ, קא משמע לן: "מארצך" — למעוטי חוצה לארץ. [ובתוספות הרא"ש כתב: מדכתיב "בכורי כל אשר בארצם" סלקא דעת אמינא לרבויי חוץ לארץ, ולכך איצטריך מיעוט].

ועוד כתבו: ולרשב"א נראה דלא חשיבי

ותמהינן: **והא כתיב** [שמות כג יט]: "ראשית בכורי **אדמתך** תביא" משמע שאם אינה אדמתו וארצו, פטור הוא!?

ומשנינן: ההוא קרא, בא **למעוטי אדמת נכרי**, שאם יש לגוי קרקע בארץ ישראל, ולקח ישראל ממנו פירות, אינו מביא מהן ביכורים.(14)

בכורים מצוה התלויה בארץ, דלא דמיא לתרומה ומעשר וחלה, דהתם גוף הפירות מחוייבים בתרומה דטבל נינהו ואסורין באכילה, ולכך חשובין הן תלוין בארץ, אבל **בכורים אין החיוב תלוי בפירות אלא באדם**, דאין נאסרין באכילה אף על פי שלא הפריש מהם ביכורים, ואפילו בעודן באילן מתחייב, כדתנן במסכת בכורים [פרק ג משנה א] כיצד מפרישין בכורים? יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר, קושרו בגמי, ואומר: הרי אלו ביכורים, ואף על גב דאם אין לו אינו חייב לקנות, מכל מקום חובת הגוף נינהו.

וב"תורת זרעים" [ביכורים א ו] הביא מחלוקת תוספות ורמב"ם בלוקח פירות תלושים ואחר כך קנה את השדה, דלדעת הרמב"ם מביא ביכורים שהרי יש לו קרקע ופירותיהם, ולדעת תוספות אינו מביא וקורא היות שבעת גדילת הפירות עדיין לא היתה השדה שלו.

וביאר ב"תורת זרעים" שתוספות לשיטתם שביכורים הוו חובת הגוף ולא חובת הפירות, על כן הלוקח פירות תלושין ואחר כך קנה גם את השדה אינו מביא ביכורים, משום דהשתא בשעת קניית השדה לא שייך שיחול על הלוקח חובת ביכורים, כיון שהם תלושים.

והרמב"ם סובר שביכורים אינו חובת הגוף גרידא אלא הוי חובת פירות, **דחל חיוב בגוף הפירות לקיים בהם מצות הפרשת ביכורים** [וראה שם שהביא כמה ראיות לזה], על כן מחייב הרמב"ם את הלוקח פירות תלושין ואחר כך לקח את הקרקע, משום דכבר חל חיוב בכורים בהפירות בעת שגדלו בקרקע המוכר, ותו לא פקע מהם האי חיובא, ועל כן כיון שהלוקח קנה גם הקרקע שפיר יכול לומר: "מן האדמה אשר נתת לי." [וראה שם מה שכתב בדין ביכורים בשנה השביעית].

14. א. בפשוטו, יש לפרש שלמרות שאין צורך שיהיו הפירות גדלים באדמתו, מכל מקום לא שייך להביא ביכורים מפירות שצמחו באדמתו של מי שהוא פטור מהבאת ביכורים, וכיון שגוי פטור מן הביכורים, על כן אף הלוקח את פירותיו, אינו מביא מהם ביכורים, וכן נראה ברשב"א. ובתוספות ד"ה ההוא כתבו לשון אחד שממקרא זה ד"אדמתך" למעוטי אדמת נכרי למד רבי מאיר שיש קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר וכו', כלומר מכאן יש ללמוד שאדמת נכרי בארץ ישראל, אין בה דין קדושת ארץ ישראל, ודינה כדין חוצה לארץ.

ב. כתב ה"חזון איש": אף על פי שאין הנכרי קונה קנין הגוף אלא פירות, מכל מקום איפגם "אדמתך" כיון דקנה לה נכרי ליניקה.

ג. כתב הרשב"ם: נראה בעיני דהכי גרסינן: **והכתיב "אדמתך" "אדמתך"**, שני פעמים כתיב "ראשית בכורי אדמתך" בספר ואלה שמות, בואלה המשפטים [כג יט] ובכי תשא [לד כו].

וקמשני: **חד למעוטי אדמת עכו"ם וחד למעוטי אדמת גר**, שהרי הגר עצמו מן המביאין ולא קורין הוא, כדתנן במסכת בכורים [פרק א משנה ד] שאין יכול לומר אשר נשבע לאבותינו לתת לנו, ואתא האי קרא למעוטי דהקונה מפירות קרקע שלו לא מביא ולא קורא.

ובתוספות חלקו עליו וכתבו דבחינם דחק עצמו הרשב"ם להגיה את הספרים, דהא חד

ותמהינן: **והא כתיב** [דברים כו י]: "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה **אשר נתתה לי**", משמע שאת הפירות האלו שהוא מביא נתן לו ה', ואם מן השוק לקח פירות אלו, הרי אין אני קורא בהם: "אשר נתתה לי"! ?(15)

ומשנינן: אף מה שאדם לוקח במעות, מתנת ה' היא, משום **דיהבת לי זוזי וזבני בהו**, ה' נתן לו את המעות בהם הוא קנה את הפירות.

מתיב, הקשה, **רבה** על דברי שמואל:

תניא בברייתא: **הקונה אילן אחד בתוך** שדה **של חבירו, מביא** את הפירות שביכרו באילן זה, **ואינו קורא** "מקרא ביכורים", **לפי שקונה** אילן אחד, מן הסתם, **לא קנה** את **הקרקע**, ואין אני קורא בפירות אלו "פרי האדמה אשר נתתה לי",(16) אלו הם **דברי רבי מאיר**.

הרי מפורש בברייתא זו שאף הקונה אילן אחד, אינו מביא וקורא, כל שכן הלוקח פירות מן השוק, ותיקשי לדברי שמואל האומר: מחייב היה רבי מאיר אף בלוקח פירות מן השוק!?

ומסקינן: אכן, **תיובתא** היא לדברי שמואל, ואף לדברי רבי מאיר, אין חיוב ביכורים אלא כאשר יש לו קרקע.(17)

"אדמתך" דרשינן בפרק קמא דביכורים [משנה א ב] לנוטע בתוך שלו והבריך לתוך של חבירו או לתוך של רבים הרי זה אינו מביא, משום דכתיב "אדמתך" — עד שיהיו כל הגידולים מאדמתך, ודוקא לוקח פירות מביא וקורא לרבי מאיר ולא מבריך בשל חבירו, דכיון דקנה מחבירו חשוב "אדמתך" [לדעת תוספות משנה זו דמבריך לתוך של חבירו נשנתה אפילו לרבי מאיר, וגם לרבי מאיר צריכים הפירות לצמוח ב"אדמתך" אלא שהחיוב נשאר על הפירות גם אם הוא מכרן לאחרים. (וראה ב"אור שמח" ביכורים ב יד) וברשב"א כתב דלרבי מאיר המבריך בתוך של חבירו מביא וקורא].

ועוד הקשו התוספות: לית לן למעוטי לוקח מגר, כיון דגר עצמו בר הבאה הוא. [גר עצמו מביא ביכורים, אלא שאינו יכול לקרוא "מקרא ביכורים" והלוקח ממנו פטור לגמרי, ואמנם אפשר לומר שגר אינו מביא ביכורים אלא אם לקח פירות שגדלו באדמת ישראל, אך מכל מקום חידוש הוא לפטור לגמרי את פירותיו של הגר, כיון שהוא גברא בר חיובא].

15. כך נראה לפרש על פי גירסת הגמרא, וראה ברשב"ם ד"ה ואינו קורא, ברש"ש ובמה שהאריך ב"בית הלוי" חלק ב סימן נ. ובריטב"א הועתקה גירסת הגמרא כך: והכתיב **מן האדמה** אשר נתת לי.

16. כתבו התוספות [כז א ד"ה לא]: אף שרבי מאיר סובר שהקונה קרקע לפירותיו, מביא וקורא, היות ו"קנין פירות כקנין הגוף דמי" לדעת רבי מאיר, מכל מקום הלוקח אילן אחד אינו מביא וקורא, דשאני התם שהקרקע קנוי לו עד זמן קבוע, אבל הכא אם יתייבש האילן מיד — אין לו בקרקע כלום, אי נמי התם קרקע קנויה לו לכל דבר למשטח בה פירי ולמיזרע בה סילקא וירקא, אבל לוקח אילן אין לו אלא יניקה לבדה.

17. כתב הר"ן: הא דתנא משנה יתירא, הוא משום דאורחיה דתנא למיתני כל דיניו בדוכתיה, אף על גב דחד מחבריה גמר, הלכך תנא הכא

אמר, שאל, **ליה רבי שמעון בן אליקים לרבי אלעזר**:

פא-ב **מאי טעמא דרבי מאיר** שאמר **בלוקח אילן אחד**: הרי זה מביא ואינו קורא!?

ומאי טעמא דרבנן שאמרו **בלוקח שני אילנות**: הרי זה מביא ואינו קורא!?

הרי, ממה נפשך, אם אינו קורא היות ואין אני קורא בפירות אלו: "אשר תביא מארצך",(1) אם כן למה עליו להביאם לעזרה, הרי ממקום שבאת למעט את הקריאה, יש לך למעט אף את עצם חיוב ההבאה!?

אמר לו רבי אלעזר: **דבר** זה **שכבר** טרחו בו **הראשונים ולא אמרו בו טעם** הרי קרוב הדבר שאף אני לא אדע טעמו של דבר, וכי **תשאלני בבית המדרש**, מקום שהרבים מצויים בו, **כדי לביישני!?**(2)

אמר, תמה, **רבה**: וכי **מאי קושיא** היא, ומה תימה יש בדבר!?

דלמא, רבי מאיר, בלוקח אילן אחד, ספוקי מספקא ליה, אם קנה קרקע או לא.

ורבנן, בלוקח שני אילנות,(3) **ספוקי מספקא להו**, אם קנה קרקע או לא.

ומחמת הספק, אמרו החכמים: ספיקא דאורייתא לחומרא, ועליו להביא את הפירות לעזרה, אבל אינו קורא "מקרא ביכורים", כפי שמבארת הגמרא בסוף הסוגיא.

ותמהינן: **ומי מספקא ליה** לרבי מאיר בדבר זה!?

והא קתני בברייתא: הקונה אילן אחד בתוך של חבירו מביא ואינו קורא **לפי שלא קנה קרקע, דברי רבי מאיר**, משמע שרבי מאיר סבר בודאות, שאין הלוקח אילן אחד קונה קרקע.

אם כן תיקשי, מדוע עליו להביא ביכורים,

פלוגתייהו בדיני ממונות, והתם לעניין הבאת ביכורים.

1. רשב"ם. [ראה מה שכתב הרש"ש בעמוד א].

2. מאירי.

ראה מועד קטן ה א: רבי ינאי הוה ליה ההוא תלמידא דכל יומא הוה מקשי ליה, בשבתא דריגלא לא הוה מקשי ליה. פירש רש"י: משום דאתו כולי עלמא לפירקא, ואי מקשי ליה ולא הוה מצי לפרוקי הוה מכסיף. קרי עליה [רבי ינאי]: וש?ם דרך אראנו בישע אלהים" [תהילים נ כג], אל תיקרי" וש?ם" [בשין שמאלית] אלא "וש?ם" [בשין ימנית] ששם ומחשב בשעות אי זה מהן להקשות אי זה מהן שלא להקשות.

3. לא נתפרשה בסוגיא דעת חכמים באילן אחד, האם פשיטא להו שלא קנה קרקע ואינו מביא כלל, או שאף באילן אחד מספקא להו, ועל כן הרי הוא מביא ואינו קורא.

ואין להוכיח מהברייתא, שהובאה בסוף עמוד א, שם נאמר שבאילן אחד הרי הוא מביא ואינו קורא לדברי רבי מאיר, משמע שלדברי חכמים אין הדין כן, כי יש לומר: באילן אחד אכן לדברי כולם הרי הוא מביא ואינו קורא, אך היות ומשמע מן הברייתא שבשני אילנות הרי הוא מביא וקורא, על כן שנינו דברי רבי מאיר, ללמדך שלדעת חכמים אין הדבר כן.

וברמב"ם [ביכורים ב יג] פסק שבאילן אחד

כאשר אין אני קורא בפירות אלו: "אשר תביא מארצך"!?

ומשנינן: **אימא**: מביא ואינו קורא, **שמא לא קנה קרקע**, ומספק אינו יכול לקרוא "מקרא ביכורים".

ואף על פי שעליו להביא ביכורים, שמא לוקח אילן אחד בתוך של חבירו קנה קרקע, מכל מקום שנינו לא קנה קרקע, היות ומספק אין מוציאין את הקרקע מן המוכר, וידו על העליונה.(4)

אסור לשחוט בהמת חולין בעזרה, שנאמר [דברים יב כא—כב]: "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם, וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך כאשר ציויתיך, ואכלת בשעריך בכל אות נפשך. אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו, הטמא והטהור, יחדו יאכלנו. ודרשינן: "כי ירחק ממך המקום — וזבחת" בריחוק מקום, חוץ לעזרה, אתה רשאי לזבוח את החולין שלך, ואי אתה זובח חולין בקירוב מקום — בעזרה.

לא רק שחיטת חולין נאסרה, אלא כל הבאת חולין אסורה.(5)

ותמהינן: אם אכן "ספק ביכורים" הם כדברי רבה, **ליחוש דדלמא לאו ביכורים נינהו,**

אינו מביא כלל וכן דעת הרמ"ה פא א אות כ וכן משמע בירושלמי ביכורים א ו, אמנם בתוספות רי"ד לעיל כז א אות כ חולק וסובר שגם באילן אחד מביא ואינו קורא — "דרך אמונה".

4. האחרונים תמהו: מדוע יביא הלוקח ביכורים מספק!? הא כיון דנפסק הדין דהקרקע של מוכר מחמת דינא ד"המוציא מחבירו עליו הראיה", אם כן הוי כודאי שלו [כדחזינן בבבא מציעא ו ב דאי אמרינן תקפו כהן מוציאין מידו, הרי הוא נכנס לדיר להתעשר], אם כן בלקח שני אילנות אמאי מביא ביכורים מספק ולא אמרינן דהקרקע אינה שלו בתורת ודאי!? [ובפרט לפי מה שביאר ב"שערי יושר" בשער ה שאחרי שנפסק על פי "חושן משפט" מי הוא בעל הממון, שוב נחשב הוא כבעלים ודאי על החפץ, ואין כאן ספק גזילה].

וב"נחלת יהושע" חילק בין ספק במציאות לספיקא דדינא.

וב"שערי יושר" תירץ: הבעלות הממונית הנפסקת על ידי דיני "חושן משפט", אינה אלא על השליטה וההשתמשות בחפץ, אבל אין כאן פסק על הקנין האמיתי בחפץ, ועל כן כאשר דנים על איסור גזילה, אם על פי חושן משפט נפסק שהממון שלו, אין כאן איסור גזילה, כי נקבע שהשליטה וההשתמשות בחפץ הם שלו, אבל חיוב ביכורים תלוי בבעלות האמיתית. [וכעין זה כתב גם ב"קובץ שיעורים" אות צז].

והנה מדברי רבי עקיבא איגר [תניינא סימן נה] יש ללמוד שהמקדש אשה "קידושי ספק" בקרקע, אשה זו אינה מקודשת כלל, היות ומספק הקרקע בחזקת בעליה והאשה לא זכתה בהם בודאי.

וב"חזון איש" [אבן העזר לט ג] תמה עליו: מאי שנא מביכורים שאנו דנים את הפירות בתורת ספק!?

ועל פי הנ"ל יש לומר: דין קידושי אשה בממון הוא תוצאה מזכות השליטה והשימוש בממון, והקרקע היא בשליטתו בודאי וכלל לא בשליטת האשה, וכן לענין מעשר בהמה. ראה עוד מה שהאריך ב"אמרי בנימין" להביא בזה.

5. א. רשב"ם. משמע, שאיסור תורה יש בדבר, ואף בהכנסה בעלמא לתוך העזרה.

ונמצא דקא **מעייל חולין לעזרה!?**

ומשנינן: **דמקדיש להו** מספק,(6) ועל תנאי: אם ביכורים הם — הרי הם באים לעזרה כדינם, ואם אינם ביכורים — הרי הם קדושים "קדושת דמים" לקנות בהן קרבן.(7) (8)

עוד כתב רשב"ם: אי נמי מדרבנן דלמא איכא דחזי ליה דנוהג בהן מנהג חולין כדינם, וסבור קדשים הן, הואיל והביאם לעזרה, ויבוא לזלזל בקדשים.

ובתוספות כתבו: אין איסור זה שייך אלא במקום שיש "כעין הקרבה" כמו בסוגיין שיש הגשה למזבח, או תנופה — למאן דאמר ביכורים טעונים תנופה, אבל דבר שאין עושה בו הקרבה כלל, אין שייך איסור הכנסת חולין בעזרה; שאם לא תאמר כן, לא ילבש כהן בגדי חול ויכנס, ואף לא יכנסו ישראל לעזרה, אלא על כרחך: אין איסור אלא כשעושה כעין עבודה. [בחולין קל ב משמע בהדיא ש"תנופה" בחולין הויא איסור דאורייתא, אם עושה אותה בעזרה].

ב. כתב מהרש"ם: נשאלתי מנזיר כט א דמצות חינוך דרבנן דוחה איסור חולין בעזרה דרבנן, כל שכן בנידון דידן דהוי ספיקא דאורייתא!? [ראה עוד ברמב"ן וב"גידולי שמואל" פא א]

גם קשה לי, דילמא לענין חולין בעזרה הוי ספק דרבנן להקל!?

וגם אם הוי איסור חולין בעזרה איסור תורה, הרי ספק עשה דוחה ספק לא תעשה [ראה "שדי חמד" א קפו (ב יב) ד"ה ועתה שיש פלוגתא בזה].

וכמו כן כאן תדחה ספק מצות עשה של הפרשת ביכורים והבאתם את ספק איסור חולין בעזרה!?

וצריך לומר: כיון דיכול להקדישם — אסור, לכך אמרו דמקדיש להו.

6. א. כתב בספר "אמרי בנימין": עליו להקדיש את הפירות לפני שהוא יפריש תרומות ומעשרות, כי אחרי ההפרשה שוב לא יחול הקדשו על ממון הכהנים והלויים. [ותמה על ה"כלי חמדה" שכתב שמפריש תרומות ומעשרות מעיקרא, ראה שם].

ב. כתב ב"אילת השחר": אף שמספק אסור לו להשתמש בפירות אלו, שמא ביכורים הם, מכל מקום בכוחו להקדישם [ולא דמי להא דבבא מציעא דף ו לענין מסחותא].

7. א. רשב"ם. וברמב"ם [ביכורים ד ד] כתב שמקדיש אותם תחילה לבדק הבית, וכן כתב רבינו גרשום. ובתוספות כתבו: לבדק הבית או לדמי נסכים.

ב. בפשוטו משמע שרבינו יונה סובר שאם יהיה ויכוח בין הלוקח למוכר כמה היו הענפים ארוכים בשעת המכר, וממילא — כמה קרקע הוא קנה מדין "תחתיהן", תהיה ידו של הלוקח על העליונה וכן כתב הריטב"א.

אמנם הרמב"ן סובר שהלוקח נחשב מוציא מחבירו ויד המוכר על העליונה, ואין אומרים: כאן נמצא כאן היה, כפי שנמצאו הענפים עכשיו, כך היה גם בשעת המכר, ראה ברשב"א.

והרמב"ם מכירה כד ה כתב: הגדילו ישפה כדי שלא ימעט הדרך על בעל השדה וראה ב"כסף משנה" וב"משנה למלך" שנחלקו אם הרמב"ם סובר כהרמב"ן ולכן דוקא בנתפשטו חוץ לאורה וסלו יכול הוא לתובעו לשפות, או כרבינו יונה ואף תוך אורה וסלו מחוייב הוא לקצוץ.

וראה ב"משנה למלך" שם ובסמ"ע רטז לב [ובט"ז] שרצו לומר שדוקא לעניין ענפים שהגדילו נאמרו דברי הרמב"ן, היות ודרכם לגדול, אבל אם תעלה הקרקע שירטון ויראה

ותמהינן: היאך יכול הוא להקדישם, **הא בעי מיכלינהו** מספק, כדין ביכורים שנאכלין לכהן כתרומה,(9) ואם אינם ביכורים, הרי קדושים הם לשמים, והאוכלם נהנה מן ההקדש ומעל?!(10)

ומשנינן: **דפריק להו**, אחרי שהניחם לפני המזבח והניף,(11) יפדה את הפירות;(12) המעות ילכו להקדש והפירות יאכלו לכהנים.

האילן כשנים ושלשה [כפי שמובא בגמרא בסמוך], מודה הרמב"ן, אלא שבריטב"א ובנמוקי יוסף מבואר שגם בכהאי גוונא דיבר הרמב"ן, וראה מה שהאריך כאן ב"אמרי בנימין".

8. רשב"ם. [והנה רבי מאיר סובר שכאשר אדם עושה מעשה על תנאי עליו "להקדים הן ללאו" כלומר לפרט בתנאו את הצד החיובי קודם שיזכיר את צד השלילה, ראה קידושין סא א, ויש לעיין איך הקדים הרשב"ם את הצד השלילי — שאינו מקדיש אם הם ביכורים!? אלא דכאן אין צורך להלכות תנאים ויכול הוא להקדיש את הפירות על כל פנים, ואם ביכורים הם — אינם קדושים היות והם ממון שבט הכהונה. וראה ב"אילת השחר"].

9. ובירושלים דוקא ולא חוץ לירושלים — דברים יב יז יח ורמב"ם ביכורים ג ג.

10. לא נתפרש מאי קא סלקא אדעתין, הרי פירות אלו אינם ראויים לא למזבח ולא לבדק הבית ופשיטא דפריק להו, ולוקח בדמיהן לצרכי מזבח או בדק הבית. וב"חזון איש" [על הגמרא לקמן] כתב: לשון הגמרא ודלמא אינו קושיא, אלא בא לפרש, ודרך הגמרא לפרש בלשון קושיא ופירוקא.

11. א. רשב"ם, היות וכל המניעה להכניסם לעזרה היא משום דהוו כעין עבודה, הגשה ותנופה, כפי שהובא בהערה לעיל בשם תוספות. [וראה עוד זבחים עז א שאין מניעה לפדות בעזרה, ואין כאן משום "מכניס" חולין לעזרה, היות וכבר נמצאים הם בפנים, וכאשר הוא פודה אותם, חולין **ממילא** הויין].

ב. לפי פירושו השני של הרשב"ם שאיסור חולין בעזרה דהכא הוי במה שאחר כך נוהג בהן מנהג חולין, ויבואו לזלזל בקדשים, אם כן תיקשי: איך אפשר לחזור ולפדותם ולנהוג בהם מנהג חולין, הרי יש לחוש שמא ינהגו בהם מנהג חולין!?

והנה בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ הקשה לפי פירוש רשב"ם הנ"ל: מאי חששא איכא בנידון דידן, הרי ספק הוא, ומספק לא ינהגו בו מנהג חולין!?

12. רבינו גרשום כתב שהבעלים פודה אותם, וכן משמע ברשב"ם, ויש לומר בטעם הדבר שמא יטעה הכהן לאכלם כמות שהם כי יהיה סבור שהם ביכורים בעלמא — "אמרי בנימין" על פי דברי הרש"ש.

והרמב"ם והמאירי כתבו שהכהן פודה אותם מן ההקדש. [במאירי כתוב שפודה אותם בשוה פרוטה] וב"כלי חמדה" כתב דהא דכתב הרמב"ם שהכהן פודה אותם בא להורות שמצות ביכורים אינה בגדר מצות נתינה לכהן, אלא הרי היא קרבן ככל הקרבנות שמתחלקים לאנשי משמר, וכיון שהבעלים קיימו מצוות ביכורים בהנחתן לפני המזבח, שוב לא איכפת לן כלל אם הכהנים אוכלים אותו או לא. [כלומר, אין צורך לתת לכהן באופן שהוא ראוי לאכילה]. וראה מה שהובא לעיל עט א הערה 17 בשם הרש"ש במעילה ובמה שכתב כאן ב"אילת השחר".

ותמהינן: **ודלמא לאו בכורים נינהו, והיאך קא מפקע להו מתרומה ומעשר**, וכי יאכלו אותם הכהנים כשהם "טבל"!?(13)

ומשנינן: **דמפריש להו**, יקח את החלק הראוי לתרומה ומעשר, ויאמר: אם פירות אלו אינם ביכורים, הרי זה לתרומה וזה למעשר.

תבואה ופירות הגדלים בארץ ישראל חייבים בתרומות ומעשרות.

"תרומה" ניתנת לכהן ו"מעשר ראשון" ללוי, בשנים א,ב,ד,ה של שנות השמיטה מפרישים "מעשר שני" שנאכל בירושלים, ובשנים ג,ו מפרישים "מעשר עני" שניתן לעניים.

ותמהינן: הלא את פירות הביכורים מקבל הכהן, **ובשלמא** מה שמפריש מספק ל"**תרומה גדולה**"(14) **יהיב לה לכהן**, כי ממה נפשך יש לתת פירות אלו לכהן, בין אם הם ביכורים, בין אם הם תרומה גדולה.

ואם הפריש מספק ל"**מעשר שני**", **נמי יהיב ליה לכהן** שיאכלנו בירושלים,(15) ואף ש"מעשר שני" מותר ל"זרים" שאינם כהנים, הרי ספק ביכורים הם שאסורים לזרים.

ואם הפריש מספק ל"**מעשר עני**", **נמי יהיב ליה לכהן עני** שראוי הוא לקבל "מעשר עני".

אלא את מה שהפריש ל"**מעשר ראשון**", הלא "מעשר ראשון" **דלוי הוא, ולמאן יהיב ליה**, אם יתננו לכהן כדין ביכורים, שמא "מעשר ראשון" הוא שניתן ללוי, ואם יתננו ללוי כדין "מעשר ראשון", שמא ביכורים הם שניתנים לכהן, ואסור הלוי לאכלם!?(16)

ומשנינן: **דיהיב ליה לכהן**, היות ואף "מעשר ראשון" ניתן לכהן **כדעת רבי אלעזר בן עזריה**.

---

13. אבל אם ביכורים הם, אין צורך להפריש מהם או עליהם תרומה ומעשרות. [ואין לומר: תרומה ומעשרות שמפרישים מן הכרי, מתירים גם את הביכורים, שהרי יכול אדם לעשות את כל שדהו ביכורים ולא יפריש כלל תרומה ומעשר מאותם פירות, ובעל כרחך — ביכורים פטורים מן התרומה ומן המעשר — על פי רשב"ם ו"אמרי בנימין"].

14. "תרומה גדולה" היינו מה שמפריש בעל התבואה מתבואתו ונותן לכהן. [לאפוקי "תרומת מעשר" שהיא — מה שמפריש הלוי עשירית ממה שקיבל כ"מעשר ראשון" ונותנה לכהן].

15. הן מפאת ספק "מעשר שני" שדינו להאכל בירושלים, והן מפאת ספק "ביכורים", כפי שהובא בהערה לעיל.

16. א. הקשו התוספות: הלא אינו מחוייב לתת מעשר ראשון של "דמאי" ללוי, היות והוא ספק, והבעלים אומר ללוי הבא ראיה שלא היו פירות אלו מתוקנים, אם כן אף כאן — מספק לא יקבל הלוי ומה הקשתה הגמרא!?

ותירצו בשם רשב"א: הכא שאני שאין הכהן מוחזק יותר מן הלוי, ושל הישראל ממה נפשך אינם; אם ביכורים הם — דכהן הם, ואם לאו ביכורים נינהו, אם כן מעשר ראשון הוא והוי דלוי.

ועוד תירצו: דמאי אינו ספק גמור אלא שרבנן חששו לדבר, על כן פטור הוא ממצות נתינה. [משמע שבספק גמור מחוייב לתתם מספק, וראה ברש"ש שתמה על דבריהם וראה ב"שערי יושר" (ה ז ד"ה והנה מצאנו) ו"מקדש דוד" (זרעים סימן נה) שחילקו בין תרומות

דתניא בברייתא: "**תרומה גדולה**" ניתנת **לכהן**, "**מעשר ראשון**" ניתן **ללוי**, אלו הם **דברי רבי עקיבא**.

רבי אלעזר בן עזריה חולק **ואומר**: אף[17] "**מעשר ראשון**" ניתן **לכהן**.

ותמהינן: היאך מביא פירות אלו ואינו קורא "מקרא ביכורים"? **דלמא בכורים נינהו, ובעו קרייה**!?

ומשנינן: **קרייה**, אמירת "מקרא ביכורים", **לא מעכבת**, ומותרים הביכורים באכילה לכהנים, אף אם לא קראו "מקרא ביכורים" עליהם.

ותמהינן: **ולא**, האם אכן אין "קריאה" מעכבת בפירות אלו!?

"מנחה" הקריבה על גבי המזבח באה מן

ומעשרות שיש בהם מצות נתינה בגוף המעשר ויש בהם דין ביעור לשאר מתנות כהונה].

ב. והרשב"ם כתב: ואין לנו לעשות תקנה לגזול את הלוים. [יש שפירשו את דבריו כך: היות ואף קודם שהופרשו הביכורים אין פירות השדה אסורים באכילה (משנה ביכורים ב ג), אם כן יש לומר: לא יפריש את הביכורים וינהג בהם מנהג שאר פירות שמפרישים מהם תרומות ומעשרות בתורת ודאי ונותנים אותם לכהן ללוי ולעני כדינם, ואז לא יפסידו הלויים את המגיע להם.

וכשם שמצוה מן התורה להפריש את הביכורים ולקיים את כל הלכותיהם, כך מצוה מן התורה להפריש "מעשר ראשון" ולתתו ללוי.

ואף שמספק אין חיוב לתת מעשר ראשון ללוי, שהמוציא מחבירו עליו הראיה, מכל מקום יש לומר: לא יפריש ביכורים ויהיו ודאי חיוב].

17. א. הב"ח מחק תיבת **אף**, וכן נראה ברשב"ם, ראה להלן.

ב. כתב הרשב"ם: רבי אלעזר בן עזריה אומר מעשר ראשון לכהן ולא ללוי כדמפרש בכתובות כו א ומוקי לה לבתר דקנסינהו עזרא, ומשמע ליה לרבי אלעזר בן עזריה "לויים" דקרא אף כהנים במשמע, דבעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים "לויים".

כלומר, מצד דין תורה מעשר ראשון ניתן לכהנים או ללויים, ועזרא קנס את הלויים, היות והם לא עלו לארץ ישראל, על כן ניתן מעשר ראשון לכהן ולא ללוי.

לפי זה, רבי עקיבא האומר: מעשר ראשון ללוי, סובר שאף בזמן הזה ניתן מעשר ראשון ללוי. [ושמא "לוי" דנקט רבי עקיבא היינו **אף** ללוי].

והתוספות חלקו על דבריו שהרי ביבמות פו ב מפורש שרבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה חולקים בדין מעשר ראשון מן התורה; לדעת רבי עקיבא: מעשר ראשון מן התורה ניתן ללויים ולא לכהנים, ולדעת רבי אלעזר בן עזריה: מעשר ראשון ניתן מדין תורה בין ללויים ובין לכהנים.

ואחרי קנסו של עזרא — לדעת רבי עקיבא: מעשר ראשון ניתן אף לכהן ולא רק ללוי, ולדעת רבי אלעזר בן עזריה — דוקא לכהן ולא ללוי.

לפי זה, אין הכרח להעמיד את משנתינו דוקא כדעת רבי אלעזר בן עזריה, וכדין תורה, אלא אף כדברי רבי עקיבא, לאחר שקנס עזרא את הלויים ואמר שאפשר לתת מעשר ראשון אף לכהן.

עוד כתבו התוספות: אפשר לישב את משנתינו בעוד אופן — הפירות שביכורו ינתנו לכהן בתורת ביכורים, ועל צד החשש שמא טבל הם, יפריש הבעלים תרומות ומעשרות עליהם ממקום אחר, ויתנם לכהן וללוי וכו'.

הסולת ויוצקים לתוכה שמן.[18]

מצוה לכתחילה לבלול את השמן בסולת המנחה, אבל אין בלילה זו מעכבת את כשרות הקרבן.

והא אמר רבי זירא: בכל מנחה **הראויה לבילה**, לבלילת השמן בסולת, שאין בה יותר מששים סאים קמח, שעד שיעור זה היא ראויה להבלל יפה בכלי אחד, **אין בילה מעכבת בו**, אף אם לא בלל את המנחה, הרי היא כשרה להקרבה.

ושאינו ראוי לבילה, כאשר אין אפשרות לבלול את המנחה,[19] **בילה מעכבת בו**, והמנחה פסולה.[20]

וכן לעניין קריאת "מקרא ביכורים":

אמנם קריאה זו אינה מעכבת את הבאת הביכורים והיתר אכילתם, אבל ביכורים אלו, שבאים מספק, ואין אפשרות לקרוא עליהם "מקרא ביכורים", כדמפרש להלן, הרי אינם ראויים לקריאה, וכל שאינו ראוי לקריאה — קריאה מעכבת בו.[21]

---

18. כך הוא דין מנחת נדבה ומנחת נסכים. [אבל מנחת חוטא באה בלא שמן וכן מנחת סוטה, ומנחת העומר וסוטה באות מן השעורים ולא מן החיטים].

19. דוגמא לדבר: שנינו במנחות [קג ב]: מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון [סולת] ומביאם בכלי אחד, ואם אמר: הרי עלי ששים ואחד, מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי אחד.

ובגמרא שם נתנו טעם לדבר: ששים עשרונות נבללים ביחד יפה בלוג שמן, אבל ששים ואחד אי אפשר להבלל, והיות ש"אינו ראוי לבילה" בילה מעכבת בו, ומנחה של ששים עשרון בכלי אחד, מנחה פסולה היא.

20. בטעם דין זה כתב הרשב"ם: עצם הבלילה היא אמנם מצוה שנאמרה במנחה, אבל אין היא מעכבת את כשרותה, ואף בלא קיום מצוה זו, המנחה כשירה.

אבל כיון שאמרה תורה [ויקרא ב א]: "ויצק עליה שמן" ונצטוינו לבלול אותה כדכתיב [שם ה]: "בלולה בשמן", שמע מינה שציוה הקדוש ברוך הוא להביא **מנחה שיכול לקיים בה מצות בלילה**, ומה שאי אפשר להבלל הוא שמעכב בה, כי מנחה כזו לא ציוה הקדוש ברוך הוא להביא, והרי הוא **כמביא מנחה מן הקטניות** שאינה כלום.

כללו של דבר: כל דבר שציוה הקדוש ברוך הוא להביא, יש עיכוב בעיקר הבאתו — להביאו באותו עניין שציוה הכתוב, ולא בעניין אחר, אבל מצוות האמורה באותה מצוה כגון תנופה בקרבן בלילה במנחה אינם מעכבים אלא אם כן גילה הכתוב לשנות עליו ולעכב.

ובתוספות [יבמות קד ב ד"ה דאמר] כתבו: סברא הוא, דכתיב "בלולה" ואמר רחמנא דלא מעכבא מסתמא להכי אהני הא דכתביה, דבעינן ראוי לבילה. וכן כתבו התוספות במנחות יח ב.

אבל בקידושין כה ב מבואר בתוספות דהא דמעכב ראוי לבילה וכו' הוא מדרשא דקרא ולא מסברא.

21. הקשו האחרונים: בסוגיא כאן מבואר דאף שבאמת, על הך צד דביכורים נינהו היה ראוי לקריאה, מכל מקום כיון דלא אפשר לקרות מחמת ספק חשבינן ליה אינו ראוי לקריאה.

וביבמות מא ב לענין הא דהספיקות חולצות ולא מתייבמות, מבואר דהא דמספק אינה יכולה להתייבם, אינה נחשבת "אינה עולה ליבום" שפטורה גם מן החליצה, ואמרינן התם דהוא משום דאם יבוא אליהו ויאמר דהא קידש —

ותיקשי: היאך יכול הוא להביא ביכורים אלו, בלא לקרוא עליהם "מקרא ביכורים", הלא אם אינם ראויים לקריאה, קריאה מעכבת בהם!?

ומשנינן: **דעביד להו**, לביכורים אלו, **כרבי יוסי בר חנינא**; הבעלים יבצור וילקט את הפירות מן העץ, ושלוחו יביא אותם לירושלים, ואז יהיו פירות אלו פטורים בודאות מ"מקרא ביכורים",

דאמר רבי יוסי בר חנינא: ביכורים ש**בצרן** בעלים **ושגרן** לירושלים **ביד שליח**, הרי זה מביא פירות אלו לעזרה, ואינו קורא עליהם "מקרא ביכורים",

וכן אם בצרן השליח, והוליכן אותו שליח לירושלים, **ומת שליח ב**אמצע **הדרך**, הרי הבעלים, או שליח אחר של הבעלים, **מביא** את הביכורים לעזרה **ואינו קורא** עליהם "מקרא ביכורים".[22]

ומפרשינן: **מאי טעמא** פטורים פירות אלו מ"מקרא ביכורים"!?

דכתיב [דברים כו ב]: "**ולקחת** מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך אשר ה' אלהיך נותן לך ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם".

והרי היה לו לומר: "**והבאת** מארצך"[23] ולמה האריך הכתוב בלשונו ואמר: "ולקחת וגו' אשר תביא"!?

אלא, לדרשה הוא בא, ולומר לך: **עד שתהא לקיחה והבאה כאחד**, מי שלוקח, הבוצר את הפירות,[1] הוא מביא; צריך שתהיינה פב-א

בת חליצה ויבום היא, ומאי שנא מנדון דסוגיין!?

וכתב ב"שערי יושר" [שער א פרק כב ד"ה ובזה]: יש לחלק בין הבאת ביכורים וקריאה לבין חליצה ויבום; בהבאה וקריאה כוונת התורה שהבאת הביכורים תהיה התחלה והכנה למצות הקריאה, וכיון שאי אפשר לקרוא מחמת איזה טעם שיהיה, אי אפשר להחשיב את ההבאה כהכנה לקריאה, דסוף סוף לא תהיה בזה קריאה בפועל.

אבל בחליצה ויבום אין החליצה והיבום הכנה והכשר זה לזה, דהא חליצה ויבום ביחד אי אפשר, ובעל כרחך דבזה הכוונה הוא שתהיה אשה כזו שהיא ראויה ליבום, על כן מה שאינו ראוי מחמת דבר אחר, אינו חשוב כאינו ראוי מהתורה. [וראה בשו"ת רבי עקיבא איגר תניינא סימן יד ד"ה אמנם מה].

22. כך פירש רשב"ם. ולדעת תוספות רבי יוסי בר חנינא דיבר על מקרה אחד בלבד: שליח אחד לקח את הביכורים מן הבית ומת בדרך ושליח שני או הבעלים הביאם לירושלים, וכן פירש רבינו גרשום.

23. כלומר, שיאמר הכתוב: "והבאת מארצך מראשית כל פרי האדמה".

1. א. כך פירש רשב"ם. לפי זה בצרן ושגרן ביד שליח, אינו קורא אף אם לא מת השליח, על כן פירש רשב"ם שרבי יוסי בר חנינא דיבר על שני מקרים.

ורבינו תם חולק על רשב"ם ומפרש ש"לקיחה" היינו לקיחה מן הבית, ואין נפקא מינה מי בצר את הפירות.

ב. משמע ברשב"ם שמשעת בצירה עד שמביאו לירושלים [כלומר, בית המקדש —

הבצירה וההבאה עד לירושלים דווקא באדם אחד.(2)

ובבצרן הוא ושגרן ביד שליח, או בצרן שליח והוליכן בדרך לירושלים ומת שליח בדרך והבעלים מביאים אותם, **הא ליכא** לקיחה והבאה באחד. לפיכך, הרי זה מביא ואינו קורא.(3)

אמר, שאל, **ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי**: מדוע צריך הוא שתהיינה הלקיחה וההבאה על ידי שנים, כדי להפטר מן הקריאה!?

מכדי, הרי "מקרא ביכורים" **פסוקי נינהו**, ומדוע אי אפשר לו להביאם כדרכו, ומספק, שמא ביכורים הם, **ליקרי** "מקרא ביכורים", וכי מה איסור יש בדבר לקרוא פסוקים מספק, כאדם הקורא בתורה!?

אמר ליה רב אשי: אי אפשר להתיר לו לקרוא את הפסוקים מספק, **משום דמחזי כשיקרא**, שהרי עבור הבאת ביכורים הוא קורא, ושמא לא בקרקע שלו גדלו הפירות, והרי הוא משקר, ונאמר [תהילים קא ז]: "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני".(4)

רב משרשיא בריה דרב חייא אמר: אין אנו מתירים לו לקרוא את הפסוקים מספק, כי אנו חוששים **דלמא** מי שיראה אותו קורא עליהם "מקרא ביכורים" כביכורים ודאיים, **אתי לאפקועינהו מתרומה ומעשר** כי יהיה סבור שבודאי פטורים הם מתרומות ומעשרות, כביכורים.(5)

"אילת השחר"] צריך להיות באדם אחד, וברמב"ן כתב שאין צורך אלא לקיחה מהבית והבאה להר הבית, אך באמצע הדרך אין נפקא מינה אם מביאו בעצמו או על ידי אחר, וראה עוד ברשב"א וריטב"א.

2. א. ואם בצר השליח והביאם לירושלים, יכול הבעלים לקרוא "מקרא ביכורים" ולומר: "הנה הבאתי" וגו' שהרי שלוחו של אדם כמותו. [אך השליח עצמו אינו יכול לקרוא מקרא ביכורים ולומר: "אשר נתת לי ה'"] — רשב"ם ותוספות כתבו על פי הירושלמי שאם השליח מביא אין הבעלים קוראים.

ג. כתבו התוספות: דוקא אם בצרן מעיקרא על מנת לשלוח אותם על ידי שליח, יכול הוא להביאם בלא קריאה, אבל אם בצרם על מנת להביאם בעצמו כבר חל בהם חיוב קריאה, והיות שאי אפשר לו לקרוא שהרי לא היו הלקיחה וההבאה כאחד, לא יביא ביכורים אלו לעזרה אלא יניחם עד שירקבו. [מדברי רשב"ם לענין בצרן שליח ומת בדרך משמע שיכול הוא להביאם בלא קריאה, אף על פי שמעיקרא עמדו הפירות לקריאה. וראה עוד בריטב"א, ברמב"ם ביכורים ד יג ו"אור שמח" שם].

3. אין להקשות: מדוע לא נפטור פירות אלו לגמרי, היות והמקרא מלמדנו שדין לקיחה והבאה בשנים אינו בכלל הפרשה, כי היות וכבר קדשו הפירות בקרקע שוב לא פקע מהם חיוב הבאה, ולא מיעטן הכתוב אלא מקריאה — על פי רשב"ם.

4. רשב"ם. [משמע שמצד "מדבר שקר תרחק" (ויקרא כג ז) אין איסור בכהאי גוונא, ורק מדברי קבלה יש למנוע דבר זה].

5. כך כתב רשב"ם בפירושו הראשון, וכתב עוד: אי נמי האי גברא גופיה, בעל הפירות, יבוא לטעות שהם ביכורים ודאיים, ולא יפריש מספק תרומות ומעשרות.

לפיכך, אמרו חכמים: מספק אינו רשאי לקרוא "מקרא ביכורים", כדי שלא יבואו להפקיעם מתרומות ומעשרות.

על כן, אי אפשר לו להביאם לעזרה אלא על ידי שיבצור בעצמו את הביכורים, ויביא שלוחו אותם לעזרה, ואז יהיה פטור בודאי מ"מקרא ביכורים" ולא יבואו להחליפם בביכורים ודאיים, וידעו שחייבים הם מספק בתרומות ומעשרות.

שנינו במשנה: הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו, הרי זה לא קנה קרקע. **הגדילו לא ישפה,**(6) והעולה מן הגזע שלו, ומן השרשים של בעל הקרקע.

ודנה הגמרא: **היכי דמי,** אלו ענפים העולים באילן, נחשבים עולים **מן הגזע** והרי אלו של הלוקח, בעל האילן, **והיכי דמי מן השרשין** והרי אלו של המוכר, בעל הקרקע?

אמר, פירש, **רבי יוחנן: כל** העולה מן האילן במקום **שהוא רואה** את **פני** החמה, שמקום יציאת הענף הוא חוץ מן הקרקע, **זהו** — העולה **מן הגזע,** והרי הוא של בעל האילן.

וכל שיצא הענף מתחת לפני הקרקע ממקום **שאינו רואה** את **פני** החמה, **זהו** — העולה **מן השרשין,** והרי הוא של בעל הקרקע.(7)

קא סלקא דעתין, שבעל האילן רשאי להשאיר את הענף היוצא מן האילן, אפילו אם יצא הענף סמוך לקרקע, ואיננו חייב לקוצצו.

ותמהינן: ליחוש דלמא אחרי שיצאו שני ענפים מן האילן בסמוך לקרקע, **מסקא ארעא שירטון,** הקרקע תתכסה בעפר, עד שגם מקום יציאתם של הענפים מן האילן יכוסה, וכאשר יגדלו הענפים הם יהיו נראים כשלשה אילנות.(8)

ואמר ליה לוקח למוכר: **תלתא** אילנות **זבינת לי, ואית לי ארעא,** כמו ששנינו: קנה

---

6. הסוגיא דלקמן מתייחסת למה ששנינו: העולה מן הגזע שלו, כלומר ענפים חדשים שיצאו מן הגזע, ואינה מתייחסת למה ששנינו: הגדילו לא ישפה, שהם ענפי האילו הגבוהים שגדלו והתרחבו. [וראה בפירוש המשניות להרמב"ם, ב"אהבת איתן" על "תפארת ישראל" וביאור הגר"א רטז כה].

7. כתב הריטב"א: כל שרואה פני חמה, פירוש: שמגולה עיקרו בארץ, זהו מן הגזע — ואפילו יוצא מהשרשים [ראה כאן בירושלמי ובפירוש "פני משה"].. וכל שאינו רואה פני חמה, פירוש: שמכוסה באדמה, זהו יוצא מהשרשים — ואפילו עיקרו מהגזע. [ואף שהם מסתעפים מאילן שלו, מכל מקום יוצאים מתחת הקרקע והקרקע הוא של המוכר — סמ"ע].

8. מדובר באופן שהענפים החדשים יוצאים מן הקרקע [השירטון] במרחק כזה שהקונה שלשה אילנות ממש קנה קרקע, והיינו לכל הפחות ארבע אמות, כדלקמן עמוד ב — רשב"ם. וראה ב"תפארת ישראל" אות לה, ושם ב"אהבת איתן".

ואין להקשות: הרי יכולים הם לגלות את העפר, ויראו שהכל אילן אחד, שהרי מבואר בגמרא להלן פג א שאם היה קונה את האילן כאשר יש לו שני ענפים שיוצאים מן הקרקע במרחק הנ"ל, הרי זה קנה קרקע, למרות שכולם יוצאים מגזע אחד, היות וסוף סוף הם **נראים** כשלשה אילנות. [וראה שם ברשב"ם שמדובר באופן שהענפים הנ"ל השתרשו בקרקע].

שלשה קנה קרקע.[9]

ומדוע לא אמרו חכמים: על בעל האילן לקצוץ את היוצא מן הגזע, כדי שלא יוכל הלוקח לטעון שאף הקרקע שלו, אם תעלה הקרקע שירטון ויראו האילן וענפיו כשלשה אילנות!?

ומסקינן: **אלא אמר רב נחמן:** הלוקח אינו רשאי להניח את הענפים לגדול ולצמוח, ואכן — **יקוץ** הלוקח את היוצא מן הגזע, ולא אמרו: היוצא מן הגזע שלו, אלא לעניין שיוכל להשתמש בענפים להסקה.[10]

וכן אמר רבי יוחנן: יקוץ את היוצא מן הגזע, ולא ישאירנו שיגדל ויצמח.

אמר רב נחמן: נקטינן, קיבלנו מרבותינו: הלוקח **דקל** מחבירו **אין לו** זכייה בענפים היוצאים מן **הגזע.**[11]

סבר[12] **רב זביד למימר,** לפרש את מה שאמר רב נחמן, **אין לו** במה שיוצא מן **הגזע לבעל הדקל,** שטעמו של דבר הוא, **דכיון דלמחפר ולשרש קאי** [הדקל עומד להעקר לגמרי עם שרשיו] כאשר הוא יתייבש, על כן **אסוחי מסח** בעל הדקל את **דעתיה** מן העתיד לצאת מן הגזע, כי סבור הוא שמא ייבש הדקל במהרה ולא יספיק הגזע להוציא ענפים.

ודווקא בדקל אמר רב נחמן שאין לבעל הדקל במה שיוצא מן הגזע, אבל בשאר אילנות — הענפים שייכים לבעל הדקל ולא למוכר.

וטעם החילוק הוא: בשאר אילנות, אף אם יבש ראשם, יכול הוא לקוצצם למטה, והרי

---

9. ואם המוכר יכחיש את הלוקח ויאמר לא היו מתחילה שלשה אילנות, ולא קנית קרקע, יהיה המוכר נאמן. ואף על פי כן יכול המוכר לתבוע את הלוקח לקצוץ את הענפים כדי שהוא לא יצטרך לטרוח ולדון בבית דין על הדבר, כך היא שיטת הרמב״ן, אבל לדעת הריטב״א: כל שנולד ספק בכל כיוצא בזה אם היה כך בשעת המכר, על האומר שלא היה כן להביא ראיה, שאני אומר: כך נמצאו וכן היו, ואפילו המוכר בא לערער, וראה עוד בסמ״ע ס״ק לב ולעיל פא א הערה 7.

10. רשב״ם. וכתב בנמוקי יוסף: כשיהיה קרוב לשיעור ההרחקה המפורש לקמן מחוייב הלוקח לקוצצו.

11. דינו של רב נחמן יתכן רק אם נאמר שאין הלוקח זוכה בקרקע עם האילן, וכתב הראב״ד: שמעינן מהכא דהקונה אילן אחד אין לו קרקע, אף על גב דקיימא לן כרבי עקיבא דאמר שני אילנות יש להם קרקע — באילן אחד לית ליה. והרי״ף השמיט את דברי רב נחמן ונראה שהוא סובר שלדעת רבי עקיבא, אף הלוקח אילן אחד יש לו קרקע [וראה שם שהלוקח שני אילנות קנה קרקע דוקא במקומן ולא ביניהן וחוצה להן, ראה עוד ברשב״ם עב א ד״ה אילימא רבי עקיבא ובהערה 1 בעמוד ב].

ולדעת תוספות [לז ב ד״ה מכר] אף לדברי רבי עקיבא הסובר מוכר בעין יפה הוא מוכר, מכל מקום מודה הוא שקונה שני אילנות לא קנה קרקע [וכן כתב רבינו יונה (לקמן פג ב) בדעת הרי״ף, וראה ברמב״ן כאן מה שכתב בטעם השמטת הרי״ף לדברי רב נחמן].

12. לשון **סבר** לאו דוקא הוא, דהא רב זביד לא חזר בו מפירושו בדברי רב נחמן, וראה במהרש״א על תוספות ד״ה מתקיף.

הם חוזרים וגדלים, שהרי "גזען מחליף",[13] אבל דקל — מאחר שייבש ראשו אין לו תקנה, שהרי "אין גזעו מחליף", על כן מתייאש הוא ממה שיצא מן הגזע, ולא נתכוין לקנותו.[14]

מתקיף לה רב פפא: והא קונה שני אילנות דאין לו קרקע, וכאשר יתייבשו האילנות **למחפר ולמשרש קיימי** אילנות אלו, ולמרות זאת **קתני** במתניתין **דיש לו גזע,** שהרי שנינו: העולה מן הגזע שלו.

והרי משנתינו לא חילקה בין דקל לשאר אילנות, משמע שאף הקונה שני דקלים בתוך שדה חבירו יש לו גזע, ואין אומרים: הלוקח הסיח את דעתו מן הענפים שיעלו מגזע הדקלים, ולא נתכוין לקנותו מן המוכר. ותיקשי לרב נחמן האומר: דקל אין לו גזע!?

אלא אמר רב פפא: טעמו של רב נחמן שאמר: הלוקח דקל מחבירו **אין לו גזע לבעל דקל** הוא: **לפי שעל** פי רוב, **אין** דרכו של דקל להיות **מוציא** מן **הגזע** כלום, אלא למעלה מראשו גדלים כל ענפיו.

לפיכך, הלוקח הסיח את דעתו מן הענפים, ואפילו אם יארע שיצא ענף מן הגזע, הרי הוא של בעל הקרקע.

אבל משנתינו מדברת באילנות שרגילים להוציא ענפים מן הגזע,[15] ולא בדקל, כי בדקל אינו שכיח שיצאו ענפים מן הגזע, וכל דבר שאין הלוקח מעלה על דעתו, אינו קונה אותו, ונשאר הוא למוכר.

ותמהינן: הרי לפי הבנתו של **רב זביד** בדברי רב נחמן **קשיא מתניתין:** ואיך תתפרש המשנה לדעתו, הרי בכל האילנות שדרכם להוציא גזע, דיברה המשנה, ואף בלוקח דקל, ומדוע העולה מן הגזע שלו לדעת רב נחמן!?

ומשנינן: רב זביד יפרש את המשנה **דזבין** את האילנות **לחמש שנין,** כי אז משועבדת הקרקע ללוקח במשך כל חמשת השנים, ואפילו אם יתייבש האילן וימות — רשאי הלוקח לנטוע אחר במקומו.

לפיכך, אין הלוקח מסיח דעתו ממה שיצא מן הגזע, שהרי הקרקע משועבדת לו לזמן קצוב.

אבל הלוקח דקל בסתמא — בודאי אסוחי מסח דעתיה, שהרי אפילו אם ימות אחרי יום או יומיים, מחוייב יהיה הלוקח לעקור את אילנו, על כן אין דעתו של הלוקח על ענפים העולים מגזע האילן.[16]

---

13. כדלעיל פ ב.

14. רשב"ם. [וחידוש הוא, שהרי גוף האילן שלו, ואף על פי כן אין הענפים היוצאים ממנו שייכים לו, והרי הוא משייר בקניינו, ואינו קונה את האילן לגבי ענפיו].

15. לפי רב זביד אין חילוק בין דקל לשאר אילנות בטבעם להוציא ענפים מן הגזע, אם כן דוחק הוא להעמיד את המשנה בשאר אילנות ולא בדקל, אבל לרב פפא שאין דרכו של דקל להוציא ענפים מהגזע, שפיר יש לומר: מה ששנינו: העולה מן הגזע שלו, מדובר במה שרגיל להעלות מן הגזע ולא בדקל, ראה בריטב"א.

16. א. הסוגיא התפרשה על פי רשב"ם.
ובתוספות הקשו על רשב"ם: ראשית, מדוע

שנינו במשנה: **קנה שלשה — קנה קרקע.**

ודנה הגמרא: **כמה** קרקע קנה הלוקח?[17]

אמר רבי חייא בר אבא, אמר רבי יוחנן: הרי זה קנה: א. את הקרקע אשר **תחתיהן**, תחת עיקרי האילנות וענפיהם.[18]

על רב פפא לא קשה מן המשנה, היות והמשנה דיברה בסתמא ואף בדקלים!?

ועוד, לדברי רשב"ם מדוע כאשר קנה את האילן לחמש שנים יכול הוא לנטוע אילן אחר אם יתייבש הראשון!? הרי שנינו: ואם מתו אין לו קרקע, כלומר אינו יכול לחזור ולנטוע אילן אחר במקומו!? [ראה מחלוקת רשב"ם ותוספות לעיל לח א ד"ה קנו].

על כן פירש רבינו תם את דברי רב זביד כך: רב נחמן דיבר על דקל וכן על כל האילנות שכבר קצצו אותם פעם אחת, ואף אילנות אלו אם יתייבש ראשם — אין גזעם מחליף.

ורב פפא הקשה: לדבריך אין דברי המשנה מובנים; הרי רוב האילנות — דקל וכל אילן שכבר נקצץ פעם אחת, אין גזעם מחליף, ולדבריך — אין ללוקח את היוצא מן הגזע, ומדוע שנינו במשנה שיש ללוקח במה שיצא מן הגזע, והרי המשנה דיברה מן הסתם ברוב אילנות!?

ועל זה תירצה הגמרא: מדובר במשנה באדם שקנה אילן לחמש שנים, ובדרך כלל הלוקח אילן לחמש שנים, אינו לוקח אילן זקן אלא נטיעות, ואין דרכם של נטיעות למות בחמש שנים ולא הסיח את דעתו מן הענפים היוצאים. וראה עוד ביאורים בתוספות ובשאר ראשונים. [לפי דברי הרמב"ן בשם רבו: רב פפא פירש את דברי רב נחמן כפי שפירש הרשב"ם את דעת רב זביד — ריטב"א].

ב. הקשו תוספות: אם הלוקח קנה את האילן לחמש שנים בלבד, הרי אין לו זכות לקצוץ את הענפים שצומחים אחרי המקח, כמבואר בבבא מציעא קט א, ואיך אמר רב נחמן לעיל: העולה מן הגזע שלו לקוץ!?

ותירצו: שאני הכא דאם לא היה קוצץ, היה לוקח פירות הגדילים ביוצא מן הגזע, ולכך כשאומר לו לקוץ משום דחייש דלא לימא ליה תלת זבנת לי — הרי הוא של לוקח תחת הפירות.

ג. הקשה הרמב"ן: לדברי רב זביד שהמשנה דיברה באופן שהוא קנה את האילנות לזמן קצוב, אם כן היאך שנינו שבקנה שלשה יש לו קרקע, הרי לא מכר אלא לחמש שנים!? והיאך אמר רבי מאיר שבקנה שנים יש לו קרקע, הרי לא מכר אלא לחמש שנים!?

וכתב הרמב"ן: צריך אתה לפרש שמכר לו שני אילנות סתם, [והתנה עמו עוד:] ואם ימותו בתוך חמש שנים שיטע לו המוכר אחרים במקומן לצרכו של לוקח, דלא מייאש בתוך חמש, ומכאן ואילך אפשר שקונה הקרקע אלא שאין המוכר חייב ליטע לו. [קושיות תוספות לעיל אות א, ב לא שייכי על פי דברי הרמב"ן, וראה עוד בעליות דרבינו יונה].

17. בפשוטו, רבי יוחנן בא לחדש שזכותו בקרקע אינה מצטמצמת במקום האילנות עצמן, אלא הרי זה קנה תחתיהן וביניהן וחוצה להן כו'. [ולשון "וכמה" יתפרש על דרך מה שכתבו תוספות לעיל כב ב ד"ה וכמה].

אבל בנמוקי יוסף כתב: וכמה אמר כו', פירוש: מדקאמר קנה קרקע ולא אמר קנה הקרקע או השדה משמע דלא קנה אלא קרקע הצריך לו, וכמה הוא שיעור תחת האילן.

18. דעת הריטב"א [לעיל כז א] שהלוקח קנה זכות בקרקע עצמה עד טז אמה מן האילן, ועל גבי הקרקע הוא קונה רק עד כמלא אורה וסלו

ב. וביניהן, הקרקע המגולה אשר בין ענפי אילן זה לבין אילן זה.

וחוצה להן — סביב האילנות, ממקום שכלים ענפיהם ולחוץ.

פב-ב **כמלא** רוחב **האורה,** מלקט הפירות,[1] **וסלו** בידו, כדי שיוכל הלוקח ללקט את פירות הענפים החיצונים, בלא שיצטרך להדחק במקום צר, או לטפס על האילן.[2]

המוכר לחבירו בור בתוך שדהו, לדברי רבי עקיבא יש ללוקח זכות לעבור אל בורו דרך שדה המוכר, אף שלא הוזכרה זכות זו בשעת המקח, כי מוכר ב"עין יפה" הוא מוכר.

אבל לדעת חכמים המוכר מוכר ב"עין רעה", על כן אין ללוקח זכות לעבור אל בורו דרך שדה המוכר, ועליו "לפרוח באויר" או לקנות דרך מבעל הקרקע כדי להגיע לבורו.

כמו כן, הלוקח שלשה אילנות בתוך שדה חבירו, לדעת חכמים אין לו זכות לעבור דרך שדה המוכר עד שיקח לו דרך מבעל הקרקע, ולדעת רבי עקיבא: יכול הלוקח לעבור דרך שדה המוכר, כי ב"עין יפה" מכר לו.

טעם דינים אלו אליבא דחכמים: הלוקח קנה לעצמו קרקע מסויימת, ואין קרקעו של המוכר משועבדת לצרכיו של הלוקח. [מה שאין כן בלוקח שני אילנות, כפי שיתבאר בגמרא.]

מתקיף לה, הקשה **רבי אלעזר** על דברי רבי יוחנן: **השתא,** לעבור **דרך** שדה המוכר, אל אילנותיו **אין לו** זכות, **דשדה** המוכר **ארעא אחריתי היא,**[3] ואינה משועבדת ללוקח.

וכי אטו **כמלוא אורה וסלו** יש לו!?

הלא קל וחומר הדברים: אם דרך אין לו, אף שאי אפשר לו לטפל באילנותיו וליהנות מהם, בלא שתהיה לו גישה אליהם.

כמלוא אורה וסלו — שאין בו כל כך צורך, שהרי יכול הוא לטפס על האילן או לעמוד תחתיו וללקט, לא שכן, שלא תהיה ללוקח זכות בכך, ומדוע אמר רבי יוחנן, שיש ללוקח כמלא אורה וסלו חוץ לאילן וענפיו!?

אמר רבי זירא: מדברי רבינו, רבי אלעזר,[4] בקושייתו על רבי יוחנן, **נלמד:** קנה **שלשה**

מחוץ לענפי האילן, אבל תוספות [שם ד"ה לא] סוברים שבכל אופן איננו קונה יותר מאשר תחת הענפים וכמלא אורה וסלו [ונפקא מינה, אם הענפים קצרים ואין לו בקרקע טז אמות — אינו מביא ביכורים מפירות אילן זה, וראה עוד ברשב"א כאן].

1. מלקט תאנים נקרא "אורה". [כבוצר בגפנים, קוצר בתבואה, גודר בתמרים, מוסק בזיתים ומלקט בשאר אילנות].

2. תחתיהן וביניהן קנה קניין גמור, חוצה להן כמלוא אורה וסלו — להשתמש בהן בשעה שאורה את האילנות בלבד — שיטה מקובצת.

3. על פי הב"ח, וכן משמע ברשב"ם ובפירוש רבינו גרשום שהכל בכלל הקושיא ולא נאמרה תשובה לקושייתו של רבי אלעזר.

4. רבי אלעזר היה מרא דארעא דישראל — נדה כ ב.

אילנות, **הוא דאין לו דרך**, היות ועצם הקרקע שלו, וקרקע המוכר — "ארעא אחריתי היא".(5)

הא קנה **שנים יש לו** ללוקח דרך בשדה המוכר, משום **דאמר ליה** לוקח לבעל השדה: **הא** בלאו הכי אילנותי **בארעא דידך קיימי**, שהרי הקונה שני אילנות אין לו קרקע, ומאיזה טעם אני מניח את אילנותי בקרקע שלך? — היות וקרקעך משועבד לי לכל צרכי האילן, אם כן, מאותו הטעם, אף דרך יש לי בשדך.

אמר, שאל, **ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: לימא רבי אלעזר לית ליה דשמואל רביה** [האם דברי רבי אלעזר כאן סותרים את דברי שמואל רבו]!?

דהא אמר שמואל: הלכה כרבי עקיבא, דאמר: מוכר ב"עין יפה" הוא מוכר, אם כן המוכר שלשה אילנות בתוך שדהו יש ללוקח דרך להגיע אל האילנות, ומדוע אמר רבי אלעזר: אין ללוקח דרך בקרקע המוכר, וכי חולק הוא על רבו!?

אמר ליה רבא: רבי אלעזר מודה לשמואל רבו שהלכה כרבי עקיבא, ומה שרבי אלעזר הקשה על רבי יוחנן, הוא משום **דלא מתוקמא מתניתין כרבי עקיבא** אלא כחכמים, והיות שרבי יוחנן התייחס אל דברי המשנה, על כן הקשה עליו רבי אלעזר: אם דרך אין לו לדברי חכמים, כל שכן הוא שאין לו כמלוא אורה וסלו.

וממאי, מנין לי שהמשנה אינה שנויה כדעת רבי עקיבא?

מדקתני: קנה שלשה קנה קרקע, **הגדילו ישפה**, זכותו של המוכר לקצוץ את הענפים שבולטים מן האילן ומפריעים לו.

ואי סלקא דעתך משנתינו כדעת **רבי עקיבא היא** שנויה, **אמאי ישפה!?**

הא אמר רבי עקיבא: **מוכר בעין יפה** הוא **מוכר**, ומסתמא היתה דעתו לתת ללוקח זכות להשאיר את הענפים בלא קציצה.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: יתכן שמשנתינו נשנתה אף כדעת רבי עקיבא, ואף לדעת רבי עקיבא אם הגדילו ישפה.

כי **אימור דאמר רבי עקיבא**: מוכר בעין יפה הוא מוכר, **גבי בור ודות, דלא מכחשי ארעא**, לא הבור שקנה הלוקח, ולא הדרך שאנו נותנים לו ללוקח אינם מזיקים

---

5. רשב"ם. לפי זה בלוקח שני אילנות יש לו דרך, היות ולא שייכא התם סברת "ארעא אחריתי היא", וכפי שנתפרש בפנים.

ובתוספות פירשו: מדברי רבי אלעזר משמע שיותר מסתבר לתת ללוקח דרך מאשר לתת לו כמלא אורה וסלו. והנה לוקח שני אילנות "לא ישפה" [אף שצל האילן מזיק לזרעיו של המוכר], כל שכן שיש לו רשות לדרוס על שדה המוכר בשעת ליקוט הפירות [כמלא אורה וסלו], ואם יש לו כמלא אורה וסלו — כל שכן שיש לו דרך. [ב"גידולי שמואל" תלה פלוגתת רשב"ם ותוספות אם במוכר שני אילנות יש לו כמלא אורה וסלו].

למוכר,[6] לפיכך, בעין יפה הוא מוכר, ונותן לו דרך.

אבל **גבי אילן מי שמעת ליה!?**

וכי אטו רבי עקיבא סובר שהמוכר מוכר ב"עין יפה" כל כך, לשעבד לו קרקע שלו לכל מה שיגדלו ענפי האילן!?

הרי[7] הצל של הענפים מזיק לזרעים שזורע שם בעל הקרקע, ולא עוד אלא שהמוכר לא יוכל לחרוש שם בבקר מחמת גובה המרדע.[8]

מי לא מודי רבי עקיבא באילן הנוטה לתוך שדה חבירו שקוצץ בעל השדה את הענפים הבולטים לתוך שדהו **כמלא** גובה **מרדע מעל גבי מחרישה**, כדתנן לעיל כז ב.[9]

ומסתבר שאף רבי עקיבא מודה שאין המוכר מוכר ב"עין יפה" כל כך לאבד לגמרי מן הקרקע שלו.

---

6. על פי רשב"ם. [לפירושו מדובר באדם שמכר בור לחבירו, ולדעת רבי עקיבא הלוקח מקבל גם דרך. ובפירוש רבינו גרשום פירש באדם שמכר שדהו והבור אינו בכלל המכר, ולדעת רבי עקיבא שבעין יפה הוא מוכר, לא שייר המוכר לעצמו דרך אל הבור, על זה אומרת הגמרא כאן: היות והבור אינו מכחיש בקרקע, כדי שנאמר: המוכר שייר לעצמו זכות בקרקע שמכר ללוקח, על כן לא נחת המוכר לשייר לעצמו זכות של דרך אל הבור, וראה לעיל לז א, עא ב שם מבאר גם הרשב"ם כדברי רבינו גרשום כאן].

7. כתב הרשב"א: מה שהגמרא תירצה שהמוכר מעכבו אף לדעת רבי עקיבא משום עיכוב המחרישה, ולא אמרה משום דדילמא אמר ליה עד כאן היו ענפיו משולחין ותחתיהן שלי, הוא משום דעדיפא ליה למינקט הא, דאפילו כי לא טעין טענת הרמאין אית ליה להאי פסידא עד שיקוץ מלא המרדע דמעכב את המחרישה, אי נמי הא אפשר ליה בקביעות תחומין.

[ולדעת הרמב"ן (ראה לעיל עמוד א הערה 7) שאם נחלקו המוכר והלוקח לאחר זמן, זה אומר עד כאן היו מגיעין ענפי האילן בשעת המכירה כמו שהם היום, והמוכר אומר לא כי אלא נארכו הבדים, על הלוקח להביא ראיה, יש לומר שלפי דעת רבי עקיבא אין המוכר יכול לכוף את הלוקח לשפות את הענפים, כי לדעת חכמים יכול הוא לכופו לשפות את הענפים כדי שלא יצטרך לטרוח בדינא ודיינא, אבל לדעת רבי עקיבא שבעין יפה הוא מוכר, לא שייך טעם זה].

8. רשב"ם. והכוונה: דרך החורש בבקר להוליך עמו מרדע — "מלמד הבקר", כדי להכות את הבהמה כאשר צריך להטותה אל הדרך הישרה, אם כן צריך הוא — נוסף לגובה המחרישה, עוד גובה כדי שיוכל להניף בו את המרדע על הבהמה בשעת החרישה — על פי דברי הערוך. [ראה עוד ברבינו יונה בביאור פסידא דמוכר].

9. קושיית הגמרא מתפרשת כך: המשנה לעיל כז ב נשנתה בסתם, משמע שאין חולק בדבר, ואף רבי עקיבא מודה בה.

ואם תאמר: מוכר ולוקח שאני היות ובעין יפה הוא מוכר!?

יש לומר: מתניתין דפרק לא יחפור סתמא קתני, כל אילן שנוטה לשדה חבירו, ולא חילקה בין נוטע סמוך למיצר, לבן קונה אילן, אם כן רבי עקיבא דלא פליג על אותה משנה, סבירא ליה שאף לוקח אילן חייב לקצוץ את ענפי אילנו עד גובה המרדע — רשב"א.

אם כן, אפשר להעמיד את המשנה כדברי רבי עקיבא,[10] כי אמנם לעניין דרך, סובר רבי עקיבא שיש ללוקח רשות לעבור דרך שדה המוכר, היות ואין לו פסידא, אבל אם הגדילו הענפים — ישפה.

ואם המשנה יכולה להתפרש כדעת רבי עקיבא, הרי מתוך מה שאמר רבי אלעזר: השתא דרך אין לו, אורה וסלו יש לו, משמע שרבי אלעזר פוסק כחכמים דרבי עקיבא, וחולק על שמואל רבו שפסק כרבי עקיבא.

עתה חוזרת הגמרא לדברי רבי חייא בר אבא לעיל, ומסיקה: **תניא** בברייתא **כוותיה דרבי חייא בר אבא** בשם רבי יוחנן: הקונה שלשה אילנות **הרי זה קנה תחתיהן וביניהן וחוצה להם כמלוא אורה וסלו.**[11]

אמר, שאל, **ליה אביי לרב יוסף: אותן אורה וסלו,** אותו שטח של "כמלא אורה וסלו", שקנה הלוקח מבעל הקרקע, כדי שיוכל ללקוט את פירות שלא בדוחק, **מי זורעין?**

האם בעל האילן, הלוקח, זורען, והוא נחשב בעלים על הקרקע הזו.

או שמא, בעל הקרקע זורען, ואין הקרקע שייכת ללוקח, אלא משועבדת לו — שיוכל לדרוס עליה בשעת לקיטת הפירות.[12]

אמר ליה רב יוסף: **תניתוה,** יש ללמוד תשובה לשאלה מן המשנה בפרק המוכר פירות.[13]

שהרי כך שנינו: מי שיש לו גינה לפנים מגינתו של חבירו, נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסים ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאין, ואינו מכניס לתוכה תגרין ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת.

---

10. כתב הרשב"ם: אף על פי שהעמדנו את הסיפא דלקח שלשה אם הגדילו ישפה אף כרבי עקיבא, מכל מקום רישא דקתני: הלוקח שני אילנות לא קנה קרקע, ודאי לא מתוקמא כרבי עקיבא, דלרבי עקיבא הלוקח שני אילנות קנה קרקע, [וכן כתב הרשב"ם לעיל לז ב, עב א] אמנם תוספות [לעיל לז ב ד"ה מכר] חולקים וסוברים שאף לרבי עקיבא מכר שנים אין לו קרקע, וראה לעיל עמוד א הערה 11.

11. [אין להקשות: דילמא הך בריתא כרבי עקיבא, ואילו רבי יוחנן דיבר גם אליבא דרבנן, ועל זה אין ראייה מן הברייתא!?

כי יש לומר: גם אליבא דרבי עקיבא יש חידוש בדברי רבי יוחנן, כי יש לומר דוקא דרך יש לו, שהיות ואי אפשר בלא דרך, גמר המוכר והקנה לו בעין יפה, אבל כמלוא אורה וסלו אין לו, היות ויכול הוא ללקט את פירותיו בדוחק בלא שיהיה לו "כמלא אורה וסלו" מחוץ לשטח שתחת האילן וענפיו].

12. א. אם תימצי לומר בעל הקרקע זורען, יש רשות לבעל האילן לדרוס על הזרעים בשעה שהוא מלקט את פירותיו.

ב. כל ספק הגמרא הוא ב"אותן אורה וסלו" אבל "תחתיהן וביניהן" פשיטא שבעל האילן זורעם — רשב"ם. [כפי שנתבאר לעיל הערה 2 שתחתיהן וביניהן הוו ממונא דלוקח לגמרי, ורק לענין אורה וסלו יש לומר שאינם שלו ממש, אלא שנשתעבדו לו לעניין שיוכל לדרוס עליהם בשעת לקיטתו].

13. לקמן צט ב.

והחיצון [בעל הגינה החיצונית] **זורע את הדרך,** כי היות והגינה הפנימית היא באמצע שדהו, אנן סהדי, שלא מחל החיצון לפנימי את הדרך מכל וכל, שלא יוכל לזרוע שם.

וכשם שבעל הקרקע — "החיצון", זורע את הדרך, אף שהיא משועבדת לבעל הגינה הפנימית, כך רשאי בעל הקרקע — מוכר האילנות לזרוע את השטח של "כמלוא אורה וסלו", אף שהוא משועבד לבעל האילנות, שיוכל ללכת שם כשהוא מלקט את פירותיו.

אמר, שאל, **ליה** אביי: **מי דמי,** וכי אטו אפשר להשוות את דין "כמלא אורה וסלו" בסוגיא זו, לדין הדרך של בעל הגינה הפנימית!?

הרי **התם,** כאשר החיצון זורע את הדרך, **לית ליה פסידא ללוקח,** ולבעל הגינה הפנימית,[14] בזריעתו של החיצון, שהרי אין הדרך משמשת לו אלא למעבר, והרי הוא עובר כדרכו ודורס על הזרעים.

אבל הכא, אם יזרע בעל הקרקע את השטח של "כמלא אורה וסלו", **אית ליה פסידא ללוקח** האילן, ויכול הוא למנוע את בעל הקרקע לזרוע שם.

דאמר ליה לוקח למוכר: הא **קמיטנפי פירי,** אם יפלו פירות האילן על הזרעים,[15] על כן אינני מוכן שתזרע את השטח הזה שהוא משועבד לאילנותי.

ואם נבא לדמות את נידון המשנה ההיא לנידון שלנו, **הא לא דמיא אלא** למה שמבואר שם **בסיפא.**

שהרי שנינו: אם נתנו בית דין לבעל הגינה הפנימית דרך מן הצד, כדי להגיע אל גינתו, ודרך זו ניתנה לו בהסכמת שניהם — אנן סהדי שמחל לו החיצון את הדרך לגמרי, להיות מיוחד להליכה ולא לזריעה.

לפיכך, נכנס הפנימי בשעה שהוא רוצה ויוצא בשעה שרוצה, **וזה וזה אינן רשאין לזורעה.**

וכשם שבאותם דרך זה וזה אינם רשאים לזורעה, כך בנידון דידן זה וזה אינם רשאין לזרוע את ה"כמלא אורה וסלו".

ו"קל וחומר" הוא: אם באותה דרך, שאין בזריעה אלא הפסד מועט, שהזרעים מעכבים מעט את ההליכה — אין בעל הקרקע רשאי לזורעה, כל שכן לגבי "כמלא אורה וסלו" שאין בעל הקרקע רשאי לזרוע שם, היות ויש ללוקח הפסד מרובה, שהפירות מיטנפים על ידי הזרעים.[16]

---

14. "לוקח" לאו דווקא, דהא מיירי התם ביורשים או שותפים שחלקו כמו שכתב שם רשב"ם.

15. רשב"ם. ורבינו גרשום כתב: משום דקא מיטנפי פירי מחמת הזריעה והזבל שנופלים הפירות ביניהם. [ברבינו יונה סוף ד"ה תניא כוותיה משמע שהחשש הוא שיפלו הפירות מידו של בעל האילן בשעת לקיטתם. ומדברי הר"י מיגאש משמע שהפירות נופלים מן האילן].

16. ואמנם, את השטח של כמלא ואורה וסלו לא קיבל הלוקח על ידי בית דין, ואף המוכר והלוקח לא דיברו על כך ביניהם להדיא, מכל מקום נחשב הדבר כמו "נתנו לו בית דין מדעת שניהם", היות ומסתמא הקונה אילנות יש לו שיעור אורה וסלו.

ומסקינן: **תניא** בברייתא **כוותיה דאביי: הרי זה קנה תחתיהן וביניהן וחוצה להם כמלוא אורה וסלו, וזה וזה אינן רשאין לזורעה.**

ודנה הגמרא: **כמה יהא ביניהן:** בין האילנות, ונאמר: קנה שלשה קנה קרקע תחתיהן וביניהן וכו׳?

שהרי, אם קרובים האילנות זה לזה יותר מדאי, הרי הן כיער העומד להתלש, ולא חשיבי.

ואם רחוקים האילנות זה מזה יותר מדאי, אינם מצטרפים זה לזה; הרי הם כשלשה אילנות נפרדים, ואינם נחשבים ״שדה אילן״ לקנות את הקרקע.[17]

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: לא קנה קרקע אלא **מארבע אמות** רווח בין אילן לאילן, **ועד שמונה** אמות.

כי אם הרווח שבין אילן לאילן הוא פחות מארבע אמות, הרי אין המחרישה ראויה לחרוש ביניהם, ועומדים הם להעקר.[18]

ואם יש להם שמונה אמות אמות, הרי הם ״מפוזרים״, ואינם מצטרפים להחשב ״שדה אילן״.[19]

ורבא אמר רב נחמן אמר שמואל: לא כדברי רב יוסף, אלא **משמונה** אמות **ועד שש עשרה,** אם נטועים הם בתוך שמונה אמות, הרי הם ״יער״ ולא ״שדה אילן״, וכן אם יש להם שש עשרה אמה, אינם ״שדה אילן״, אלא כל עץ ועץ נחשב בפני עצמו.[20]

רב יוסף חלה ושכח מתלמודו.

אמר ליה אביי לרב יוסף: לא תפלוג עליה דרב נחמן, כי בודאי שמועתו של רב נחמן בשם שמואל היא השמועה הנכונה, ואתה חלית ושכחת.

דהא **תנן במתניתין כוותיה** דרב נחמן.

נאמר בתורה [דברים כב ט]: ״לא תזרע כרמך כלאים, פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם״. וקיבלו חכמים שהזורע בצד הכרם, וכל שכן בתוכו, הרי זה ״קידש״ ונאסרו שניהם, הזרע והכרם, בהנאה[21]

---

17. רשב״ם. ובסמ״ע רטז כד כתב: בפחות מארבע אמות אין להם יניקה כפי צרכן וכעקורים דמו, ויותר משש עשרה אמות [למסקנה כרבא] אין הקרקע בטילה אצלן כיון שאין צריך ליניקתן, וראה עוד בנמוקי יוסף.

18. כתב הרשב״ם: ארבע אמות רווח לבד עובי האילנות, כדמוכח לקמיה. [כוונת רשב״ם למעשה דרב יהודה בדורא דרעותא, על פי פירושו שם דלא כתוספות דהתם].

19. כתב רשב״ם: עד שמונה אמות — ולא ״עד״ בכלל, כלומר בשמונה אמות רווח נחשבים ״מפוזרים״, וכן כתב רשב״ם לענין שש עשרה אמות לדעת רב נחמן. אמנם תוספות חולקים [לקמן ד״ה זיל וד״ה כמה] וסוברים: עד ועד בכלל, ואין נחשבים מפוזרים אלא כשהם רחוקים מעט יותר משמונה אמות לרב יוסף, ומעט יותר משש עשרה אליבא דרב נחמן. וכן דעת הרשב״א, ראה שם.

20. ראה להלן פה א הערה 6 דברי ה״חזון איש״ בביאור מחלוקת האמוראים.

21. כתב רשב״ם: האידנא קיימא לן כרבי יאשיה שאין איסור כלאי הכרם אלא כשזורע חיטה

ולא כרם בלבד נאסר על ידי הזרע שבצידו, אלא אף הזורע בסמוך לגפן יחידית נאסרו שניהם בהנאה.

מכל מקום, אין דין הכרם ודין גפן יחידית שוים, כי הזורע סמוך לכרם חייב להרחיק ארבע אמות, והזורע סמוך לגפן יחידית די לו שירחיק שלשה טפחים.[22]

ומה הוא "כרם"? קיבלו חכמים ש"כרם" היינו חמש גפנים לכל הפחות שנטועות בשתי שורות, שתי גפנים כנגד שתי גפנים, וגפן חמישית יוצאת כזנב.[23]

חמש גפנים שעומדות בשורה אחת, אין זה "כרם", וכן אם היו הגפנים קרובות זו לזו יותר מדאי, או שהיו מרוחקות זו מזו יותר מדאי, אין זה "כרם", יכול הוא לזרוע בין הגפנים והרי כל אחת מהגפנים נידונית כגפן יחידית, שאין צריך להרחיק ממנה אלא שלשה טפחים.

כדי להתיר לזרוע בין שורות הגפנים, צריך להרחיק גם את זמורותיהן, ולא די במה שעיקרי הגפנים רחוקים זה מזה.[24]

דתנן [כלאים פרק ד משנה ט]: **הנוטע את כרמו שש עשרה אמה על שש עשרה אמה,** שהיו בין שורה לשורה שש עשרה אמות, אין זה כרם, **ומותר להביא זרע לשם,** בין שורה לשורה.

טעם הדבר הוא: הגפנים מרוחקות זו מזו יותר מדאי, שהרי יש רווח שש עשרה אמה בין שורה לשורה, נמצא שאין כאן "כרם", ויכול הוא לזרוע בין השורות, אם ירחיק שלשה טפחים מן הגפנים, כדין הזורע סמוך לגפן יחידית.

אמר רבי יהודה: מעשה היה **בצלמון** [שם מקום] **ב**אדם **אחד שנטע את כרמו שש עשרה על שש עשרה אמה,** ורצה לזרוע בין השורות.

ומה עשה? בשנה אחת **היה הופך את שער** [ענפי האילנות, הזמורות] של **שתי שורות** הגפנים **לצד אחד, וזורע את הניר** [בכרמו של אותו אדם היו הרבה שורות, והוא רצה לזרוע ביניהם, מה עשה? הפך את הזמורות של שתי שורות סמוכות והיטה אותם אל הרווח שביניהם, וכן עשה בזמורות של שתי השורות הנטועות להלן, וכן בכל שורות

שעורה וחרצן במפולת יד, ויכול הוא לזרוע בסמוך לכרם, ואין הם נאסרים בהנאה, וכן כתבו תוספות בקידושין לט א.

אבל שיטת הרמב"ם שאף על פי שאין איסור בזריעה מכל מקום נאסרים הכרם והזרעים בהנאה וכן דעת הר"ן, ראה ב"כסף משנה" כלאים ה ז.

22. תוספות. [ראה ברש"ש דהוא פלוגתא דתנאים כלאים פרק ו משנה א, ובר"ש כתב להרחיק ששה טפחים וכן פסק הרמב"ם].

23. לשיטת הרשב"ם [פג א ד"ה ג גפנים] שתי שורות גפנים באחת שתי גפנים ובשניה שלש גפנים שתים מהן כנגד שתים שבשורה הראשונה והשלישית אחריהן, הרי אלו: שתים כנגד שתים ואחת יוצאת זנב. אך הרמב"ם סובר שבכהאי גוונא אין כאן כרם. ומכל מקום שתי שורות גפנים שבכל אחת לפחות שלש גפנים — הרי זה כרם ראה בדבריו [כלאים ז ב, ז ז].

24. דין זה אינו אלא מדרבנן, ולשיטת רשב"ם

הכרם.

אחר כך חרש (עשה ניר) ברווח שבין זוגות השורות, שאין הזמורות באותו אויר, וזרע שם.] (25)

לשנה האחרת היה הופך את השער של שתי שורות הגפנים, **למקום הזרע,** שזרע בו אשתקד, **וזרע את הבור,** שהיה אשתקד בור מחרישה וזריעה. (26)

ובא מעשה זה **לפני חכמים והתירוהו.**

משמע, דוקא אם יש ביניהם שש עשרה אמה נחשבות הגפנים כרחוקות זו מזו, אבל אם היו ביניהן פחות משש עשרה אמה, הרי זה "כרם", ואסור לזרוע שם.

וכשם שלענין כרם, עד שש עשרה אמה נחשבות הגפנים כאחד, ואינן "מפוזרות" — להיות נידונות כל אחת בפני עצמה, כך לענין מוכר אילנותיו — אם אין שש עשרה אמה בין אילן לאילן, הרי זה "שדה אילן", ואם קנה שלשה קנה קרקע, כדברי רב נחמן.

לפיכך, אמר אביי לרב יוסף: אל תחלוק על רב נחמן, כי בודאי שמועתו אמיתית, ומה שאמרת אתה בשם רב יהודה בשמו של שמואל, אינו נכון, אלא שחלית ושכחת.

אמר ליה רב יוסף: **אנא לא ידענא,** אינני סובר שהלכה כאותה משנה, **אלא** כמו שאמרתי: למעלה משמונה אמות הרי אלו "מפוזרים", ואינם "שדה אילן" לענין מכירת הקרקע, ולא "כרם" לענין איסור כלאי הכרם.

שהרי **עובדא הוה** [מעשה היה]

בדורא דרעותא [עיר של רועים] שתמכר פג-א
אחד לחבירו שלשה אילנות, ולא היו שמונה אמות בין אילן לאילן.

ואתו לקמיה דרב יהודה, ואמר ליה רב

ותוספות, כפי שיבואר בהערות להלן.

25. לדעת הרשב"ם הזמורות מצמצמות את הרווח שבין הגפנים, הרי זה כמו שנטע את הגפנים בפחות משש עשרה אמה בין שורה לשורה, ונמצא שהמקום שאליו הפך את ה"שער" יש לו דין כרם, וכן כתבו התוספות שמדרבנן הוא נחשב כרם, אם כן עליו להרחיק את הזרע ארבע אמות מן השורה, ואינו רשאי לזרוע את כל הרווח שבין השורות. [וראה בהגהות ר"ש מדסוי והרש"ש.

אבל הר"ש כתב שהוא הפך את השער לצד אחד היות ואסור לסכך את גפנו על גבי תבואתו, [מדרבנן — תוספות הרא"ש] אם כן לא היה לגפנים דין כרם ודי היה לו להרחיק מן הגפנים, ששה [או שלשה] טפחים כדין עבודת גפן יחידית. [גם במקום שאליו הפך את השער יש לו אפשרות לזרוע, אם אין ענפי הגפן מגיעים לשם].

ובפירוש המשניות להרמב"ן כתוב שהוא היה יכול לזרוע את כל השטח שבין שורות הכרם. וכתב ב"משנה ראשונה" שעל ידי הפיכת השער הותרה הזריעה אפילו בסמוך לגפנים [כמו שמצאנו בכלאים פרק ג משנה ה].

26. הוא זרע את הבור דאשתקד, והניח את מקום הזרע דאשתקד, כדרך בני אדם: מקום שזורעים בו שנה אחת, לשנה אחרת מניחים אותו בור בלא חרישה ובלא זריעה, אבל מצד הלכות כלאים לא היה בדבר זה שום צורך — ר"ש.

יהודה למוכר: **זיל הב ליה,** תן ללוקח את הקרקע, אם יש בין אילן לאילן **כמלא בקר וכליו** [כרוחב מקום בו עובר בקר עם כליו].

הוסיף רב יוסף ואמר: **לא הוה ידענא "כמלא בקר וכליו" כמה הוי?**

כיון דשמעתא להא דתנן: לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנה, מן השדה, **ארבע אמות.**

ותני עלה בברייתא: **ארבע אמות שאמרו,** להרחיק את האילן מן השדה, הם כדי שכאשר יחרוש בעל האילן סביב אילנו לא תלך מחרשתו דרך שדה חבירו, על כן אמרו חכמים שעליו להרחיק ארבע אמות שהם **כדי עבודת הכרם.**(1)

ומתוך ברייתא זו למדתי להבין את דברי רב יהודה **ואמינא: שמע מינה: כמלא בקר וכליו,** הבקר עם המחרישה, **ארבע אמות** הן.

ומפסק דינו של רב יהודה יש ללמוד שאף בפחות משמונה אמות, אין שלשת האילנות נחשבים כקרובים יותר מדאי ועומדים להעקר, כדברי רב נחמן, אלא "שדה האילן" יש כאן, והרי זה קנה קרקע.(2)

וכשם שאין הלכה כרב נחמן לענין פחות משמונה אמות, כך אין הלכה כמותו במה שאמר: עד שש עשרה אמה, אלא: כמה יהא ביניהם? מארבע אמות ועד שמונה.

ותמהינן: **וכי כרב יוסף, מי לא תנן?**

והתנן בסיפא של אותה משנה שהובאה לעיל: **רבי מאיר ורבי שמעון אומרים: הנוטע את כרמו שמונה אמות על שמונה** אין זה כרם, **ומותר להביא זרע לשם,** כדברי רב יוסף.

אם כן, מדוע אמר אביי לרב יוסף: אל תחלוק על רב נחמן היות ובמשנה נאמר

---

1. א. לאו דוקא בכרם נמסר שיעור זה אלא בכל אילן.

ב. אף שבגמרא השוו את דין "רצופים" לדין הרחקת אילן משדה חבירו, מכל מקום כתבו התוספות שחילוק יש בדבר: לענין דין "רצופים" כל המקומות שוים שאילנות הנטועים בפחות מארבע אמות הרי הם "רצופים", אבל לענין הרחקת האילן מן השדה — בבבל שהמחרישה אינה רחבה אלא שתי אמות, די בהרחקה של שתי אמות, ראה עוד בשיטה מקובצת בשם תוספות הרא"ש.

2. א. כך פירש רשב"ם. ואף על פי שאין מכאן ראיה לומר בשמונה אמות "מפוזרין" הן, מכל מקום היות ויש להוכיח ממעשה דרב יהודה שאין הלכה כרב נחמן בשם שמואל לענין "רצופין", הוא הדין שאין לסמוך על דבריו לענין "מפוזרין", על כן סמך רב יוסף על מה שהוא שמע מרב יהודה בשם שמואל, ולא על דברי רב נחמן. אי נמי מסתבר שרב יהודה פסק כמו רבי שמעון, הסובר מארבע אמות עד שמונה — תוספות.

ב. בתוספות הביאו פירוש נוסף: רב יהודה אמר למוכר: **הב ליה** — תן לו קרקע, **כמלא בקר וכליו** — אם יש בין אילן לאילן רווח כדי בקר וכליו [ארבע אמות] לאילן זה, וכמלא בקר וכליו לאילן זה כלומר רווח של שמונה אמות, אבל אם יש **יותר** רווח אל תתן לו קרקע. [ולדברי רשב"ם: כמלא בקר וכליו ולא **פחות** מארבע אמות].

כדבריו, הרי באותה משנה נשנתה דעה שניה כדברי רב יוסף!?

ומשנינן: אמנם מצאנו במשנה תנא שסובר כרב יוסף, **ואפילו הכי** מסתבר לפסוק כתנא קמא הסובר כרב נחמן היות **ומעשה עדיף,** יש לסמוך על מה שפסקו הלכה למעשה כדברי תנא קמא, וכפי שסיפר רבי יהודה שבא מעשה לפני חכמים והתירו את מעשיו של אותו אדם מצלמון.(3)

על כן הקשה אביי על רב יוסף ממשנה זו, אף שרבי מאיר ורבי שמעון סוברים כמותו.

ודנה הגמרא: **בשלמא לרב יוסף** דאמר: מארבע אמות ועד שמונה, וסובר הוא **אליבא דרבי שמעון, שמעינן ליה** לרבי שמעון **"מפוזרין"** — מתי אין האילנות מצטרפים זה לזה מחמת ריחוקם, **ושמעינן ליה "רצופין"** — מתי האילנות קרובים זה לזה יותר מדאי ונחשבים כיער העומד להעקר.

"מפוזרין" שמענו במשנתו של רבי שמעון **כהא דאמרן** לעיל: הנוטע את כרמו שמונה אמות על שמונה מותר להביא זרע לשם.

ו**"רצופין"** שמענו במשנתו של רבי שמעון בהא **דתנן** [כלאים פרק ה משנה ב]: **כרם הנטוע על פחות** פחות **מארבע אמות,** שיש בו גפנים מרובות, אבל אין ארבע אמות בין גפן לחבירתה.

הרי אלו "רצופין" שעומדים להעקר, על כן "כרם" זה **אינו כרם** לענין איסור כלאים, אלא "יער" הוא נחשב(4) — **דברי רבי**

דברי תוספות אלו הם לשיטתם להלן ד"ה כמה שעד שמונה אמות לרב יוסף היינו עד ועד בכלל, אך הרשב"ם שכתב לעיל ועד ח אמות ולא עד בכלל לא היה יכול לפרש כפירוש זה.

ג. בריטב"א פירש פירוש נוסף: הוא מכר לו שלשה אילנות בסתמא ולא פירש אלו אילנות, על כן אמר רב יהודה: תן לו אילנות הנטועים "כסדרם" באופן שהוא יקנה קרקע, כי מסתמא לכך נתכוונו. וזהו **זיל הב ליה** תן לן אילנות **בכדי שיעבור בקר וכליו** כדי שהוא יקנה קרקע.

3. ואם תאמר: מן המעשה אין להוכיח כלום, כי שמא אף אם היה מרחיק ח אמות בין שורה לשורה היו מתירים, ומעשה שהיה כך היה שהרחיק טז אמות!?

יש לומר: סברא הוא שעשה על פי חכמים וכל מה שהיו יכולים להתיר התירו לו — תוספות.

וב"אילת השחר" תמה: הרי ברש"י [שבת קכו ב ד"ה מעשה רב] מבואר דהא דמעשה עדיף הוא משום דכיון דסמיך למיעבד עובדא לקולא שמע מינה הלכתא היא, וזה שייך היכא דהעובדא להקל, אבל מה שלא הקילו בפחות מטז אמות אין ראיה מעובדא יותר מפסק הלכה בלא עובדא!?

וברשב"ם לעיל כתב שהראיה היתה ממה שהיה צריך להפוך את הענפים, ויש לומר שלא היו הענפים רחבים כל כך, ואם תימצי לומר דבשמונה אמות היו נחשבים "מפוזרים" — אין צורך בהיפוך השער. [אך בפירוש רבינו גרשום שם, כתב שהיה מחבר יחד ענפים של גפנים אלו בענפים של גפנים אלו, משמע שהיו הענפים רחבים מאד, ואפשר שגם תוספות פירשו כך]. וראה עוד בשיטה מקובצת בשם רבינו יונה.

4. אין צורך להרחיק ממנו ארבע אמות, ודי להרחיק ששה טפחים כעבודת גפן יחידית —

שמעון.

וחכמים חולקים **ואומרים:** הרי אין כל הגפנים עומדות להעקר אלא האמצעים, ואחרי שייעקרו האמצעים, יהיו ארבע אמות בין גפן לגפן, לפיכך הרי זה **כרם, ורואין** אנו **את** הגפנים **האמצעים כאילו** כבר נעקרו **ואינן** לפנינו.(5)

הרי מצאנו ששיעור ריחוקם של האילנות הוא ארבע אמות, ואין צורך שיהיו שמונה אמות בין גפן זו לחבירתה.

אלא לרב נחמן דאמר: משמונה אמות ועד שש עשרה, וסובר הוא **אליבא דרבנן.**

בשלמא **"מפוזרין" שמעינן ליה** כפי ששנינו: הנוטע את כרמו שש עשרה אמה על שש עשרה אמה מותר להביא זרע לשם.

אבל **"רצופין" מי שמעינן ליה** לומר: בפחות משמונה אמות הרי הם כיער העומד להעקר, ומנין לו לרב נחמן לומר שיעור זה!?

ומשנינן: רב נחמן אמר כך מדעתו, כי **סברא הוא, מדלרבי שמעון פלגא,** כשם שלדעת רבי שמעון "רצופין" — ארבע אמות, מחצית מ"מפוזרין" שהם שמונה אמות.

כך **לרבנן נמי** "רצופין" הוו שמונה אמות **פלגא** מ"מפוזרין" שהם שש עשרה אמה.(6)

אמר רבא: הלכתא מארבע אמות ועד שש עשרה, ארבע אמות — כדברי רב יהודה בדורא דרעותא, ושש עשרה אמה — כמעשה שהיה בצלמון.

ולדעת רבא לא נחלקו חכמים ורבי שמעון אלא ב"מפוזרים", שחכמים אומרים שש עשרה, ורבי שמעון אומר שמונה, והלכה כחכמים.

אבל ב"רצופים" כולי עלמא לא פליגי ששיעורם ארבע אמות, ואין אומרים:

רמב"ם.

5. א. דכל העומד להעקר כעקור דמי — רשב"ם. לפי זה לכולי עלמא "רצופים" היינו פחות מארבע אמות ופליגי אם אפשר להחשיב את האמצעים כעקורים.

ולהלן קב ב מבואר שחכמים סוברים: דרך בני אדם לנטוע רצופים על כן הוי כרם, וראה בתוספות יום טוב כלאים פרק ה משנה ב.

ב. כתב הרשב"ם: דברי חכמים חומרא היא לענין כלאים, אבל לענין מקח וממכר וכיוצא הרי הם כיער ואין כאן "שדה אילן", וברש"ש תמה: הרי לעיל לז ב אמרו שהמוכר "רצופין" הוא פלוגתא דחכמים ורבי שמעון, משמע שאף לענין מקח וממכר נאמרו הדברים!?

ותירץ על פי דברי הרא"ש [שם סימן כז] שאמנם רבי זירא (שם) סובר שמחלוקתם של חכמים ורבי שמעון היא גם לענין מקח וממכר, אבל רבא סובר שרק לענין כלאים נחלקו היות וכך דרך בני אדם לנטוע רצופין על מנת לקיים את האילן שיצמח כהוגן ולעקור את מה שלא יצליח כל כך כדאמרינן לקמן קב ב.

6. א. כתב ה"חזון איש" [כלאים י יד]: יש לעיין למה חשיב מפוזרין, כאשר רחוקים הם שש עשרה אמות לדברי חכמים, ושמונה לרבי מאיר ורבי שמעון, הלא מבואר לעיל כו ב דיניקתו של אילן טז אמה לכל רוח, ובין אילן לאילן צריך לב אמה, ועל כן אמרו [שביעית פרק א משנה ב] דשלשה אילנות לבית סאה חורשים כל בית סאה בשבילם!?

ומאי טעמא עשר נטיעות חורשים כל בית

מדלרבי שמעון פלגא, לרבנן נמי פלגא.

ומסקינן: **תניא** בברייתא **כוותיה דרבא: כמה יהו מקורבין? ארבע אמות.**

וכמה יהו מרוחקין? שש עשרה.(7)

סאה בשבילן, ועל פי החשבון יש יח אמה בין אילן לאילן?

עוד צריך ביאור הא דלרבי מאיר ורבי שמעון נוטע על שמונה אמות חשיב "מפוזר" ולרבנן שמונה פחות משהו חשיב "רצוף"!

ונראה שהדינים נקבעו על פי טבע היניקה ועל פי הנהגת בני אדם; טבע יניקתם דורש ריוח גדול עד טז אמה כל סביביו, אבל הנהגת בני אדם לצמצם יניקתן ולטעת בקירוב בכל האפשר.

הלכך, לענין ביכורים אזלינן בתר טבע היניקה לגמרי ולא משגחינן במנהגא, וכל שאין לו טז אמה גזלן הוא ואין מביאים ממנו ביכורים, כדלעיל כו ב, וכן הקילו באילנות עד העצרת להתיר חרישתו בכל טז אמה [שהוא לב אמה בין אילן לאילן].

אבל בעשר נטיעות עד ראש השנה כבר החמירו שלא ליתן לו יניקתו בריוח, וחשבו למספיק ט אמות סביביו שזו יניקה המספקת במדה ממוצעת. [וזהו חשבון עשר נטיעות לבית סאה, ולדעת הר"י מיגאש חורשים בשבילן אף אם היו מפוזרות בפחות מעשר לבית סאה — עד טז אמה כעיקר יניקתה ולא כמנהג העולם, אבל לשאר ראשונים דוקא עשר לבית סאה].

ולענין כלאים סמכו ביותר על מנהג בני אדם שנהגו לרצף הרבה, ולדעת רבי מאיר ורבי שמעון הפסק שמונה אמות בין גפן לגפן מפסיד צורת כרם לפי מנהג בני אדם, אף שהוא רצוי וטוב לפי טבע היניקה. ורבנן סברי כיון דנטיעתו טובה לא משגחינן במנהג בני אדם לבטל תורת כרם, ומיהו בשש עשרה אמה שכבר הוספנו הרבה על המנהג, וגם נחיצות הריוח אינו כבר מוכרחה אף לפי הטבע חשוב מפוזר ובטיל שם כרם.

ולרבא לקמן ברצוף לא פליגי ולכולי עלמא מהני מנהג בני אדם לקיים שם כרם ברצוף, ולאביי לרבנן בשמונה אמות קופחה כבר יניקתן ובטל שם כרם.

וראה בחידושי הר"י מיגאש, בעליות דרבינו יונה וברשב"א שכתבו על דרך דברי ה"חזון איש" שבשביעית הולכים אחרי היניקה ואילו בכלאים אין הדבר תלוי ביניקה אלא בעירבוב וצירוף למראית העין.

אמנם הראב"ד [בשיטה מקובצת] פירש את דין שלשה אילנות לבית סאה באופן שיש בין אילן לאילן טז אמה [כשהם בשורה אחת ואז חורשים את כל בית הסאה שהוא חמישים אמות], וכן מטע עשרה לבית סאה שהוזכרו לעיל לז א, היינו שיש בין נטיעה לנטיעה ארבע אמות, ראה שם.

ב. כתב הרשב"א: אילנות בסוגיא דידן, כל אילנות קאמר בין זקנים בין נטיעות ילדות, ותדע לך דאלו במתניתין ג אילנות סתם קתני לא שנא גדולים ולא שנא קטנים, ולקמן בסמוך איבעיא ליה לרבי ירמיה שלשה בדי אילן מאי, ואסיקנא דבכולהו קנה קרקע ואכולהו יהבינן חד שיעורא מארבע ועד שש עשרה.

7. א. משמע שאם יש שש עשרה אמה רווח אינם עדיין בגדר "מפוזרים", וצריך תלמוד: הרי לעיל לעניין כלאים למדנו: אם יש שש עשרה אמה על שש עשרה בין השורות, אין זה "כרם"!?

יש לומר: אמות דכלאים אמות "שוחקות" הן ולא מצומצמות [ראה עירובין ד א], אם כן שש עשרה אמות בכלאים הם יותר משש עשרה אמות מצומצמות. אבל לענין מכר שמודדים באמות מצומצמות — אם יש ביניהן שש עשרה אמה הרי אלו "מפוזרים" — תוספות. וראה

ואם היו מארבע אמות ועד שש עשרה — **הרי זה קנה קרקע**, תחתיהן וביניהן וכו׳, **ואף את האילנות** הקטנים(8) **שביניהן.**

לפיכך, אף אם **יבש האילן או שנקצץ**(9) — **יש לו קרקע.**

אבל אם היה בין אילן לאילן **פחות מכאן**, [מארבע אמות] **או** שהיה בין אילן לאילן **יתן על כאן** [על שש עשרה אמה].

או שלקחן, את שלשת האילנות, **בזה אחר זה, הרי זה לא קנה לא את הקרקע ולא את האילנות שביניהן.**

ב״רצופין״ לא קנה את הקרקע, היות והאילנות עומדים להעקר ואין כאן ״שדה אילן״.

ב״מפוזרין״, וכן אם לקחן בזה אחר זה, לא קנה את הקרקע היות ואין האילנות מצטרפים זה לזה, וכל אילן נחשב בפני עצמו, והלוקח אילן אחד לא קנה קרקע.

לפיכך, אם **יבש האילן או שנקצץ אין לו קרקע** ליטע אחר במקומו, אבל כל עוד האילן קיים, אין המוכר יכול לסלקו משם, כי הקרקע משועבדת לכל צרכי האילן עד שימות או שיקצץ משם.

בעי, שאל והסתפק, **רבי ירמיה: כשהוא מודד** את המרחק שבין האילנות, כדי לדעת

ברש״ש.

ולדברי תוספות, עד שש עשרה אמה במכר היינו עד ועד בכלל, והרשב״ם חולק וסובר אף לענין מכר עד ולא עד בכלל ומה שאמרו כאן דבשש עשרה הוו מקורבין היינו עד שש עשרה ולא עד בכלל. [ואמנם אמות של כלאים הם ״שוחקות״ ושל מקח הם מצומצמות, מכל מקום מנין האמות שוה בכל מקום, אלא שזה — דינו להשתער בצימצום, וזה — ברווח]. וראה עוד בר״ן ובמלחמות הרמב״ן סוף פרק המוכר את הבית.

ב. כתב רשב״ם: כשם שבמוכר נמסר למדוד בין ארבע אמות לשש עשרה, כך במקדיש, אם הקדיש שלשה אילנות שיש ביניהם מארבע עד שש עשרה הקדיש קרקע, ואם לאו לא הקדיש.

והברייתא [לעיל עב א] חולקת, וסוברת: בין לענין הקדש בין לענין מכר משערים במטע עשרה לבית סאה.

ולעיל עב א חילק הרשב״ם בין מוכר לבין מקדיש, ראה מה שהאריכו בזה בתוספות לעיל לו ב ד״ה ממטע.

8. כתב רבינו יונה: ואת האילנות שביניהם, פירוש: שתילים קטנים שביניהם ולא חשיבי לשוויי את האילנות ״רצופין״, אי נמי אילני סרק שביניהם שעומדים הם להעקר.

9. כתב רבינו יונה: פירש רבינו שמשון בן אברהם ז״ל: נקצץ — אף על פי שגזעו מחליף אין לו קרקע, שלא מכר לו אלא האילן הראשון, וכיון שנקצץ כאילן חדש דמי, ואין לו רשות לקיימו שם כמו שאין לו רשות ליטע אחר במקומו. [וכן כתבו תוספות לעיל פב א ד״ה מתקיף בשם ר״י].

ויש לבעל דין לחלוק ולומר נקצץ דומיא דיבש, מה יבש בזמנו אף נקצץ בזמנו, כלומר שהזקין האילן ונקצץ שאין גזעו מחליף, והיכא שנקצץ וגזעו מחליף אין זה אילן חדש, והרי הוא בכלל מכר אילן ראשון, כל מה שעולה מן הגזע בכלל מכירת האילנות. [וכן הביאו הרא״ש והטור בשם רבינו יונה].

אם אינם "רצופים" או "מפוזרים", מהיכן הוא מודד?

האם **ממקום קצר** שבו — גובה גזע האילן, **הוא מודד**, או **ממקום רחב** שבו — סמוך לקרקע, **הוא מודד?**(10)

אמר ליה רב גביהה מבי כתיל [שם מקום] **לרב אשי: תא שמע** ממשנה בכלאים [פרק ז משנה א]:

גזע הגפן סמוך לקרקע הוא רחב, וככל שהגזע עולה — הוא מתקצר והולך. בגזע הגפן יש בליטות שמכונות "פקקים".(11)

הרכובה שבגפן [גפן צעירה שהורכבה בגפן זקן], כשהוא מודד, את המרחק שבין הגפנים, כדי לדעת אם יש לגפנים דין "כרם" — כשהן מרוחקות זה מזה כהלכתן, או דין "גפן יחידית" — כשהן "רצופות" או "מפוזרות", **אינו מודד אלא מעיקר** [מהפקק] **השני**; לא מן העיקר הראשון שרחב יותר, ולא מן השלישי שקצר הרבה, אלא מן הבינוני.(12)

וכשם שכאשר מודדים בגפנים את ריחוקן זו מזו, מודדים מדידה בינונית, כך בכל האילנות — אין מודדים ממקום רוחבו של הגזע, ולא ממקום הצר שבו, אלא מן הבינוני.

בעי, הסתפק, **רבי ירמיה: מכר לו** אילן אחד, שיש לו **שלשה "בדי אילן"** [ענפים] המרוחקים זה מזה ארבע אמות; הקרקע העלה "שירטון" שכיסה את הבדים, והם השתרשו בקרקע, ובשעת המכירה הם נראים כשלשה אילנות נפרדים, **מהו?**

האם היות וגוף האילן אחד הוא, וממנו גדלו כל השלשה, אם כן הרי זה כקונה אילן אחד בלבד, ואין לו קרקע.

או שמא היות והבדים השתרשו בקרקע,(13) הרי כל אחד מהם כאילן שלם, וקנה קרקע?

---

10. רשב"ם. עוד כתב רשב"ם: אית דפתרי: מקום קצר היינו הגזע, מקום רחב — מקום הענפים שמרחיבים והולכים וסיים רשב"ם: ולא נהירא [וצריך תלמוד לשיטה זו, מאי קא פשיט מהא דרכובה שבגפן].

לפי פירושו של רשב"ם מבואר שאין הענפים מצמצמים את המרחק שבין האילנות, ותמה בהגהות רבי שמחה מדסוי: אם כן מדוע פירש רשב"ם לעיל פב ב שעל ידי ענפי הגפנים מצטמצם הרווח והרי הם נחשבים כרם!?

וכתב הרש"ש: נראה לי שאין זו אלא חומרא לענין כלאים.

11. ראה לעיל פ ב: מן הפקק ולמעלה ושם בהערה בשם רבינו חננאל.

12. רשב"ם.

ותוספות הרבו להקשות על פירושו, וביארו את כל העניין באופן אחר: **רכובה** היינו ארכובה, כאדם הכורע על ברכיו, שכאשר הגפן מזדקן מאד כופפים את הגפן לארץ, מכסים את הכפיפה בעפר באמצעיתה כדי שתשתרש, ומודדים לענין כלאים **מעיקר השני** ומדנקט לשון עיקר משמע שמודדים ממקום הרוחב [סמוך לקרקע].

ורבינו גרשום כתב כפירוש רשב"ם אלא שפירש עיקר השני: הבחור המורכב על הזקן דהיינו ממקום הקצר.

13. רשב"ם. [ראה לעיל פב א שלא הוזכר ברשב"ם שהענפים השתרשו. וראה עוד בפירוש רבינו גרשום].

אמר ליה רב גביהה מבי כתיל לרב אשי: תא שמע ממשנה בכלאים [שם משנה ב], שכל בד אילן נחשב בפני עצמו, והרי זה קנה קרקע:

דרך בעלי גפנים "להבריך" אותן; כופף את אמצעית הגפן בקרקע, ומכסהו בקרקע באמצעיתו, וכשמשתרש הענף בקרקע, חותכים ומפרידים אותו מן הראשון ונעשו שתי גפנים.

דתנן: המבריך שלש גפנים ועיקריהן נראין [הענף שהובריך השתרש בקרקע[14]] הרי הם נחשבות כשש גפנים.[15]

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: אם יש ביניהן לא פחות **מארבע אמות ועד שמונה** אמות לכל היותר,[16] הרי הן **מצטרפין** זו לזו, ויש לששת הגפנים דין של "כרם", אף שכל שתי גפנים יונקות משורש אחד.

ואם לאו, אם היה ביניהן פחות מארבע אמות, או יותר משמונה אמות, **אין מצטרפין** להחשב "כרם", אלא כגפנים יחידות הן נחשבות.

וכשם שלענין דין "כרם" מחשיבם רבי אלעזר ברבי צדוק כשתי גפנים, אף על פי ששורשם אחד, כך לענין מקח וממכר — מכר לו שלשה בדי אילן, הרי הוא כמוכר שלשה אילנות וקנה קרקע.

בעי, הסתפק, **רב פפא: מכר לו** שלשה אילנות, **שנים** מהם **בתוך שדהו ואחד** מהם

---

14. א. רשב"ם. [וב"אמרי בנימין" פירש דברי רשב"ם כך: מן הגפן הזקן לוקחים ענף ארוך, כופפין אותו באמצעיתו, וכאשר נשרשת ההברכה, חותכים את הענף מן הזקן ואז יש לו שני גפנים עם שורש אחד; ששה הגפנים הם שלש הברכות שמכל אחת יוצאות שתי גפנים צעירות]. וכתב בשיטה מקובצת בשם גליון תוספות: לפירוש הקונטרס הוה ליה למימר בהדיא נשרשים.

ובפירוש רבינו גרשום כתב: המבריך שלש גפנים בארץ — כמו שעושים בני אדם להרחיב הכרם, חופרין בקרקע וכופין גפן שלמה באמצע, ונוטעין אותה כפופה באותה חפירה, וכשרואין שקלטה פוסקין אותה מכנה הראשון **ואז שני ראשיה למעלה נזקפין והיינו ועיקריהן נראין** כלומר ראשיהן נראין מבחוץ ובאמצע במקום כפיפה נקלטת בארץ. [והרע"ב פירש שלא כיסה את העיקר, כי אם כיסה גם אותו — אין כאן שש גפנים אלא שלש].

ב. והר"י מיגאש פירש את דברי רבי אלעזר ברבי צדוק להיפך: אם יש בין העיקרין מארבע עד שמונה — אף על פי שהבדים המוברכים נתרחקו — מצטרפים אלמא כיון שעיקריהן נראין שדינן להו בתר עיקריהן, הכא נמי כיון דעיקר ג בדין אלו מאילן אחד הם, והרי הוא נראה, בתר האילן שדינן להו ואילן אחד הם חשובים ולית להו קרקע. וראה עוד ברמב"ם כלאים ו ט ובראב"ד, ב"משנה ראשונה" ו"תוספות אנשי שם" על המשניות.

15. שתי שורות של שלש גפנים הם "כרם", היות ויש כאן שתים כנגד שתים ועוד חמישית "יוצאת זנב" — רשב"ם. ולפי הרמב"ם אין כאן "יוצאת זנב", ומכל מקום הוי כרם על ידי שתי שורות גפנים שבכל אחת יש שלש גפנים, ראה לעיל פב ב הערה 23 [ונפקא מינה: אם אחת הגפנים תתקלקל].

16. כדעת רבי מאיר ורבי שמעון לעיל.

על המצר של השדה, **מהו?**[17]

האם מצטרפים הם וקנה קרקע, או שמא האילן אשר על המיצר נחשב כעומד לעצמו, והיות שאין שלשת האילן עומדים ביחד, אין זה דומה ל"שדה האילן" ולא קנה קרקע.

ועוד הסתפק רב פפא: אם תימצי לומר[18] ששני אילנות בתוך שדהו ואחד על המיצר מצטרפים היות ושלשתן באים מתוך שלו.

מה יהיה הדין כאשר היו האילנות **שנים בתוך שלו** בקצה שדהו, **ועוד** אילן **אחד,** בסמוך לאילנותיו, **בתוך של חבירו,** שהמוכר קנאו עם הקרקע שסביבו[19], **מאי?**

האם מצטרפים הם זה לזה וקנה הלוקח את הקרקע עם שלשת האילנות, או שמא היות והשלישי איננו עומד בקרקע שלו, אינם מצטרפים?

ומסקינן: שני ספיקות אלו לא נפשטו ונשארו **בתיקו.**

בעי, הסתפק, **רב אשי:** מכר שלשה אילנות בתוך שדהו, ויש בין האילנות **בור** של מים מכונסים[1] **מהו שתפסיק** ביניהם? פג-ב

אם תימצי לומר אילן אחד על המיצר או בשל חבירו אינו מצטרף לשני אילנות בתוך שדהו אף שאין שום דבר המפסיק ביניהם, כל שכן אם יש בור ביניהם — אין הם מצטרפים.

אך אם תימצי לומר אילן על המיצר או בשל חבירו מצטרפים, שמא אף על פי כן בור יפסיק ביניהם, והרי הם כשתי שדות?[2]

---

17. המצר הוא גבול שבין שדה לשדה, והוא מופלג מן השדה, גבוה או נמוך — רשב"ם נג ב ד"ה או דלמא.

18. רבינו גרשום ורשב"ם. [הפוסקים דנו לשיטת הרמב"ם שבכל מקום הלכה כ"אם תימצי לומר", אם גם כאשר הגמרא לא הזכירה לשון זה, אלא שבסברא הוא כך, נאמר כלל זה].

19. רשב"ם. כלומר, היו לו שני אילנות בשדהו והוא קנה אילן אחד עם קרקעו מחבירו ומכר את שלשתם ללוקח. [לא נתפרש מאי נפקא מינה בכך שהאילן השלישי היה **בעבר** של חבירו? גם לא נתפרש מדוע ספק זה תלוי בספק הקודם, כפי שכתבו רבינו גרשום ורשב"ם? ויש שפירשו [ראה בריטב"א]: מדובר באופן שמצר מפסיק בין האילן השלישי שהיה של חבירו לבין שני האילנות האחרים, על כן מספקא לן: האם מה שיש הפסק מיצר שבעבר נועד להבדיל בין שדה לשדה נחשב הפסק, אם נניח שכאשר המיצר הוא מאותה בעלות אינו נחשב הפסק (ויש לדון מה דינו אם קנה קרקע מחבירו ויש מיצר ביניהם ואחר כך נטע בקרקע הנ"ל אילן ומכרו לאדם שלישי עם עוד שני אילנות)].

ובשיטה מקובצת הביא פירוש רבינו יהונתן דהכי קא מיבעיא ליה: מי אמרינן כיון שאינם כולן בתוך שלו לא נתכוון הלוקח לקנותן עם הקרקע וסביר וקביל, או דלמא כיון דשלשה אילנות קנה על מנת כן קנאה שיתן משלו שיעור הצריך להם ויקנה גם הוא מחברו בדמים מקום אותו אילן שקנה אותו ממנו בלא קרקע. [המוכר יקנה משכינו את קרקע האילן שהוא קנה ממנו בעבר בלא קרקע].

1. כי אם הבור ריק, אין הוא גרוע ממצר, ואדרבה מצר גרוע ממנו היות והוא דבר שמיועד כדי להפסיק.

2. על פי רשב"ם. ובפירוש רבינו גרשום משמע להפך שבור אינו כל כך הפסק כמו אחד בשל

ועוד הסתפק רב אשי: אם תימצי לומר בור מפסיק, אף שאין המים נראים מבחוץ, כל שכן כשיש אמת המים [תעלת מים] ביניהם — אין הם מצטרפים.

אך אם תימצי לומר בור אינו מפסיק, **אמת המים** שמימיה נראים מבחוץ **מהו שתפסיק** ביניהם?[3]

ועוד הסתפק רב אשי: אם תימצי לומר אמת המים אינה מפסקת, **רשות הרבים**, שרחבה בין ארבע אמות עד שש עשרה אמות **מהו** שתפסיק?[4]

ועוד הסתפק רב אשי: **ריכבא דדיקלי** [הרכבת הרבה דקלים ביחד] **מהו** שתפסיק, אם תימצי לומר: רשות הרבים אינה מפסקת?[5]

כל ספיקות אלו לא נפשטו ונשארו **בתיקו.**

בעא מיניה הלל[6] **מרבי: עלה ארז ביניהן,** בין האילנות, **מהו?**

קא סלקא אדעתין: הארז עלה בין האילנות לאחר המכירה.

לפיכך, תמהינן: מה בכך **שעלה** הארז ביניהם!? הרי הקרקע שלו היות והוא קנה שלשה אילנות, נמצא שהארז **ברשותא דידיה נפק,** ומאי מספקא לך!?

חבירו, היות וכל האילנות בתוך שלו.

3. על פי רשב״ם. ורבינו גרשום כתב להיפך: בור עמוק והוי טפי הפסקה מאמת המים.

4. א. גם כאן פירש רשב״ם, שספק זה אינו אלא אם תימצי לומר אמת המים אינה מפסקת.

ב. הרשב״ם מדגיש שרשות הרבים זו אינה רחבה טז אמות, כי אם רחבה היא כל כך, הרי אין האילנות מצטרפים כשהם רחוקים טז אמה זה מזה — אפילו כשאין רשות רבים באמצע.

אבל לשיטת הראשונים שלענין עד שש עשרה אמה אמרינן עד ועד בכלל, אפשר לפרש ברשות הרבים שרחבה טז אמות ושני האילנות משני צידיה, וכן משמע בריטב״א.

והנה התוספות כתבו: לאו ברוחב טז איירי, אף על פי שסתמו כך. וצריך תלמוד, הרי לשיטתם [לעיל עמוד א] אמרינן עד ועד בכלל!? אך זה לשון תוספות ישנים: לאו ברוחב טז מיירי, דפשיטא דתפסיק כדאסקינן לעיל דהיינו רשות בפני עצמו. [אפשר שכוונתו למה שמבואר לעיל נה ב שלענין שבת רשות הרבים מפסקת ומצר הוי פלוגתא דאמוראי, הכא דמספקא לן אם מצר מפסיק כל שכן רשות הרבים. (וראה שם לענין פאה דרך הרבים מפסקת ופירש רשב״ם שיש בה טז אמה, וכאן הוי דרך שרבים עוברים בו ואין בו רוחב טז אמה — רבינו יונה.)]

5. א. על פי רשב״ם שריכבא דדיקלי הוי הפסק טפי מכולהו, ורבינו גרשום פירש להפך [ענין רשות הרבים לא מופיע בפירוש רבינו גרשום].

ב. בעליות דרבינו יונה הביא שיש מפרשים דמיירי באופן ששייר בפירוש את הריכבא דדיקלא, אבל בלאו הכי ״שדה אילן״ מכר לו ואף את הריכבא שביניהם שהמוכר את השדה מכר את האילנות שבו, ורבינו יונה שם חלק עליהם דאף אם לא שייר בפירוש את הריכבא דדיקלא יש לומר שהוא מפסיק ביניהם, על כן אין שלשת האילנות מצטרפים ואין לו קרקע ולא ריכבא דדיקלא שביניהם.

6. אין זה הלל הבבלי זקנו של רבי שהיה מאה שנה קודם חורבן הבית.

ומסקינן: **אלא** הכי קא בעי הלל מרבי: **היה ארז ביניהן** בשעת המכירה, **מהו?**

האם אילן זה מפסיק ביניהן, שהרי המוכר מכר לו אילנות אחרים ולא דובר על ארז זה, אם כן יש לומר: ארז זה אינו נכלל במכירה ומפסיק הוא בין האילנות, ולא קנה הלוקח את הקרקע שביניהם.

או שמא אין ארז זה אילן חשוב להפסיק בין שלשת האילנות שנמכרו ללוקח?(7)

אמר ליה רבי להלל: **קנה וקנה,** אין ספק בדבר, הארז אינו מפסיק בין האילנות, ובודאי קנה הלוקח את הקרקע עם האילנות.

ולא עוד, אלא שאף הארז נמכר ללוקח, שהרי שנינו [לעיל עמוד א]: הרי זה קנה קרקע ואת האילנות שביניהם.(8)

ודנה הגמרא: אותם שלשה אילנות, **כיצד הן עומדים,** בכדי שנאמר: קנה את שלשתם קנה קרקע?

רב אמר: כשורה, בשורה ישרה הם עומדים, זה אחר זה, ויש בין כל אחד לחבירו מארבע אמות עד שש עשרה.

ושמואל אמר: כחצובא, כקנקן שיש לו שלש רגלים, הם עומדים, האחד כנגד אויר שבין שני חביריו.

ומפרשינן: **מאן** [רב] **דאמר: כשורה** הם עומדים, **כל שכן** אם עומדים הם **כחצובא,** הרי זה קנה קרקע, היות ואין הקרקע שביניהם ראויה לחרישה,(9) ולא שיירה לעצמו.

ומאן [שמואל] **דאמר: כחצובא** הם עומדים, דוקא קאמר, אם עומדים הם כחצובא, הרי זה קנה קרקע, **אבל** אם עומדים הם **כשורה, לא** קנה קרקע.

ומאי טעמא דמילתא?

משום דמיזדרע בינתייהו, יכול המוכר לחרוש שם במחרישה ולזרוע בין האילנות, אם כן קרקע זו חשובה היא אצלו ושמרה לעצמו.

מתקיף לה רב המנונא: ולמאן דאמר: כחצובא דווקא, **מאי טעמא?** וכי אטו **משום דלא מיזדרע בינתייהו!?**

אלא מעתה, לפי טעם זה, אם **זבין ליה תלת היגי רומייתא,** אטדים [שיחים קוצניים] גדולים,(10) **דלא מיזדרע בינתייהו,** מחמת קוציהם, שבני אדם חוששים ללכת סמוך

---

7. כתב רבינו יונה: דוקא בארז וכיוצא בו קא מיבעיא ליה שהוא אילן סרק ואילן גדול.

8. על פי רשב"ם. וברבינו יונה כתב: ואמר ליה **קנה וקנה,** כלומר ארז לא הוי הפסק **וקנה** קרקע, וממילא **קנה** את הארז.

9. לא מיבעיא אם אין בין האילנות אלא ד אמות, הרי אין מחרישה יכולה לעבור שם, כי בקו ישר אין ארבע אמות בין שני האילנות לבין האחד שעומד כנגדם ובאלכסונו יש ארבע אמות בינו לבין חביריו, אלא אפילו אם יש ביניהם עד טז אמה, אין חרישתם נוחה, ראה בפירוש רבינו גרשום.

10. רשב"ם. כתב במאירי: אם לקח עצים הפחותים שאין ראויים לכלום כגון היזמי והיגי, אפילו במקומות **שגדלים ביותר עד שנעשים**

להם, שמא ידקרו בקוציהם,(11) **הכי נמי דיש לו** ללוקח קרקע!?(12)

אמר ליה: אין להשוות היגי רומייתא לשלשה אילנות ממש, כי **הנך**, היגי רומייתא, **לא חשיבי**, ואילו **הנך** שלשה אילנות בהם נאמר: קנה שלשה קנה קרקע **חשיבי**.

וטעם הדבר: לא נאמרה הלכה: קנה שלשה קנה קרקע אלא בשני תנאים: האילנות אותם מכר הם אילנות חשובים,(13) והשטח שביניהם אינו ראוי לזריעה.

כצורת אילנות, אף על פי שהם ארוכות ואין ראוי לזרוע ביניהם, אין אומר שיהיה הקרקע בטל אצל האילנות הואיל ואינם חשובים, ולא קנה קרקע.

11. אפילו כאשר אינם עומדים כחצובא — רשב"ם. [ומעיקרא כתב רשב"ם שמיירי בעומדים כחצובא, ולפי פירוש זה אין הטעם מחמת הקוצים, אלא דסלקא אדעתין: הכל תלוי אם יכול לזרוע בינתייהו או לא, אם כן מאי נפקא מינה בין אילנות חשובים לאילנות גרועים].

12. והרי בהיגי רומייתא בודאי לא קנה קרקע שהרי "אילנות" תנן שיהיו נושאים פירות — ריטב"א.

13. רשב"ם. והר"י מיגאש כתב שהם אינם חשובים בעיניו לקיימם, והוא מכר אותם כדי להעקר, מה שאין כן אילנות שעומדים להתקיים, היות והמוכר לא יוכל לזרוע שם, על כן הוא מסלק את עצמו משם.

פג-ב **א**

פרק המוכר את הספינה (המשך)

מתניתין:

פג-ב משנתנו עוסקת באדם שמכר לחבירו[1] חלק מבהמה, ודנה האם מן הסתם כוונתו היתה למכור עמו עוד חלק ממנה.

וכתב הרמב"ם [מכירה כז יא]: אל ילוז מעיניך העיקר הגדול בדברים אלו — שהוא מנהג המדינה, והשמות הידועים ביחוד לכל דבר ודבר. ובמקום שאין מנהג הולכין אחר אלו הכללות שביארו חכמים.

א. **המוכר** לחבירו את **ראשה** של **בהמה גסה** [בקר],[2] **לא מכר** מן הסתם **את הרגלים** עם הראש.

ב. וכן להיפך — אם **מכר** לחבירו **את הרגלים, לא מכר** עמהם מן הסתם **את הראש**.

ג. וכן אם **מכר** לחבירו **את הקנה** [היא הריאה, ונקראת על שם הקנה שלה[3]], **לא מכר** מן הסתם **את הכבד** עם הקנה.

ד. וכן להפך — אם **מכר** לחבירו **את הכבד, לא מכר** מן הסתם גם **את הקנה** שלה עם הכבד.[4]

דינים אלו נאמרו דוקא בבהמה גסה, **אבל** בבהמה דקה:

א. אם **מכר את הראש**, הרי זה **מכר** מן הסתם **את הרגלים**[5] עם הראש.

---

1. הוא הדין נותן — טור רכ טו על פי רשב"ם לעיל עג א ד"ה מרצופין.

2. א.בפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון כתוב: בבהמה גסה — כגון בקר ומריא שהוא מין ממיני הבקר הגדולים.

ב. אפילו שחוטה — סמ"ע.

3. א. רשב"ם. ותמהו הב"ח ותוספות יום טוב: אמאי לא קתני "ריאה"!?

ובתוספות פירשו: "קנה" היא ריאה עם הלב, [וכתבו תוספות להסתפק: מכר ריאה האם נמכר הלב עמה, וכן מכר לב האם נמכרת הריאה עמו? ולא נתפרשו צדדי הספק, כי בשלמא מה ששנינו במשנה — כך היה מנהגם, מאיזה טעם שיהיה, אבל בדבר שלא נזכר במשנה, אלו סברות יש לדון בדבר, וראה שם בב"ח.]

ב. כתוב בפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון: מכר את הקנה, שהריאה והכבד תלויין בו; לא מכר את הכבד — שהכבד חשוב הוא בפני עצמו, ואינו בטל לגבי הקנה. מכר את הכבד לא מכר את הקנה — שהוא תלוי בו, לפי שכל אחד מהם חשוב הוא בפני עצמו. וראה בעליות דרבינו יונה.

4. בפשוטו אין ברישא דמתניתין שום חידוש דין, ואגב סיפא היא נשנית.

5. א. בפשוטו "רגלים" היינו כל ארבע רגליה, וכתב בפירוש רבינו גרשום בטעם הדברים משום דלא חשיבי כלום לגבי הראש, דדבר מועט הוא, והכי רגילי אינשי למיקני. וראה יומא כה א ב לענין הולכת אברי התמיד להקטרה, שם מוליכים את הראש עם רגל ימין, ואמרינן: מאי

ב. ומכל מקום, אם **מכר את הרגלים** של בהמה דקה, הרי זה **לא מכר את הראש**, כי הראש דבר חשוב הוא בפני עצמו.

ג. וכן, אם **מכר את הקנה, מכר** מן הסתם **את הכבד** עמו.

ד. ומכל מקום, אם **מכר את הכבד** של בהמה דקה, מן הסתם — לא **מכר את הקנה** עמו, כי הקנה דבר חשוב בפני עצמו הוא, ואינו דין שיהא החשוב טפל למי שאינו חשוב להמכר עמו.[6]

במה דברים אמורים: במקום שלא נהגו למכור[7], אבל במקום שנהגו למכור — הכל כמנהג המדינה.[8]

עד כאן דנה המשנה מה נכלל מן הסתם במקח שאדם עושה עם חבירו, עתה דנה המשנה בדין אדם שלקח מקח מחבירו, ונמצא שהמוכר לא נתן לו את מה שסוכם ביניהם.

המאנה את חבירו במקח, בין מוכר שהונה את הלוקח ובין לוקח שהונה את המוכר, אם היתה האונאה בטיבו של המקח, יד המתאנה על העליונה, אם רצה לקיים את המקח — מקחו קיים, ואם רצה לבטל את המקח, הרי המקח בטל.[9]

טעמא סלקא רגל בהדי רישא? משום דרישא נפישי ביה עצמות קרבא רגל בהדיה.]

ודוקא רגליה של בהמה דקה אינם חשובים, אבל המוכר את הראש בבהמה גסה, מן הסתם לא מכר את הרגל, משום דהנהו חשיבי לחוד והני חשיבי לחוד.

ב. איתא בירושלמי: רבי יצחק שאל: מכר חצי הראש [האם] מכר חצי הרגלים? מכר חצי קנה [האם] מכר חצי הכבד? [בביאור מסקנת הירושלמי נחלקו המפרשים: הרדב"ז (תשובה ב' אלפים רא) כתב שיד לוקח על התחתונה ויכול לומר לו לא מכרתי רק את הרגלים, והב"ח רכ יג כתב דמסקינן שמכר לו חצי הרגלים.]

6. על פי רבינו גרשום ונמוקי יוסף.

אבל בפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון כתב: מכר את הקנה מכר את הכבד — לפי שאין דעת הלוקח על הקנה לקנות באונות הריאה שבו, אלא על הכבד הוא דעתו, מכר את הכבד לא מכר את הקנה — שהכבד חשוב הוא, וכיון שלא זכר כי אם הכבד החשוב, לא הקפיד הלוקח על הקנה שאינו חשוב.

7. ב"אילת השחר" תמה: אם המשנה דברה במקום שאין מנהג, אם כן מדוע כשמוכר בהמה גסה, מכר את הראש מכר את הרגלים, מדוע יש במשמעות ראש גם את הרגלים?!

8. רא"ש. [וברשב"ם הביא מן התוספתא רק לגבי מכר את הראש דלא מכר את הרגלים, דבמקום שמנהג המדינה למכור, הכל כמנהג המדינה, וכן הוא בתוספתא פרק ד הלכה ו: המוכר את הראש בבהמה גסה לא מכר את הרגלים, מקום שנהגו למכור הרי אלו מכורות, וראה מה שהובא בפתיחה לדברי המשנה בשם הרמב"ם.]

9. א. בבבא מציעא נ ב שנינו: אונאה ששיעורה פחות משתות [שישית] — נקנה המקח, היתה האונאה יתר על שתות — בטל מקח, ושניהם חוזרים בהם, ואם היתה האונאה שתות מצומצמת — נקנה המקח, והמאנה חייב להחזיר למתאנה את שיעור אונאתו. אלו הם דברי רבי נתן, [וכן פסק שם רבא להלכה.]

רבי יהודה הנשיא אומר: יד המתאנה על העליונה, רצה מקיים את המקח, רצה מבטל את

ארבע מידות, ארבעה[10] דינים שונים נאמרו **במוכרין**:

א. **מכר לו חטין יפות**, אדם שאמר לחבירו: חיטים יפות אני מוכר לך, **ונמצאו** אותם חיטים שהם[11] חיטים **רעות**.[12]

והרי, הלוקח הוא שהתאנה והפסיד ממקח זה, ולא המוכר, לפיכך, **הלוקח יכול לחזור בו**, ולבטל את המקח, אבל המוכר אינו יכול לבטל את המקח, שהרי הלוקח לא הונה אותו.

ואף אם אחרי שעת המקח, התייקרו החיטים ונמצא שהמוכר הפסיד, אין אומרים: אף המוכר נתאנה ויכול הוא לבטל את המקח, אלא — היות ובשעת מכירה נתאנה הלוקח ולא המוכר, על כן, הלוקח יכול לחזור בו, ולא המוכר.

המקח. [על פי דברי רבא ורב אשי שם נא א, וכן נראה מתוך דברי רשב"ם כאן.]

וכתב הרשב"ם: מכירת חיטים יפות שנמצאו רעות ורעות שנמצאו יפות נחשבת כעין אונאת שתות, על כן המתאנה יכול לחזור בו ולבטל את המקח, ואף לדעת רבי נתן יכול הוא לחזור בו, שהרי הטעהו ולא היה דעתו עליהם, ודוקא גבי אונאת שתות שקנה מה שרוצה לקנות, וליכא שום טעות אלא מכירת יוקר וזול מחזיר אונאה משום דכתיב [ויקרא כה יד]: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו", אבל המקח קיים לדעת רבי נתן. [לדעת רשב"ם, אונאת יפות ורעות איננה דומה לאונאת יותר משתות, שהרי יותר משתות "הוא רחוק מן המקח יותר מדאי, וכאילו לא מכר כלל, והוה ליה כיין ונמצא חומץ" (ראה בתוספות להלן ד"ה אי ובבבא מציעא נ ב ד"ה אילו), אמנם הריטב"א כתב דלמאן דקפיד בין יפות לרעות נחשב הדבר כאונאה ביותר משתות, ראה שם ובשיטה מקובצת בשם שיטה לא נודעה למי.]

ב. מה שנתבאר לעיל שרבא פוסק להלכה כדעת רבי נתן שבאונאת שתות נקנה המקח אלא שהמאנה מחזיר למתאנה את אונאתו, כך היא דעת הרשב"ם וכן כתב ר"י בתוספות בבבא מציעא, אבל רבינו תם חולק עליו וסובר שרבא פסק כרבי יהודה הנשיא, על כן ידו של המתאנה על העליונה; אם רצה — מקיים הוא את המקח ותובע את אונאתו, ואם רצה בידו לבטל את המקח לגמרי. [רש"י סובר שהלכה כרבי נתן היות והוא דיינא ונחית לעומקא דדינא, ורבינו תם סובר שהלכה כרבי יהודה הנשיא — רבי, בכל מקום שהוא חולק על חבירו.]

10. מניינא דמתניתין אינו בא למעט דבר אחר שלא מנתה אותו המשנה, ואין כוונת המשנה כאן אלא להודיע שישנם ארבעה אופנים שצריך לתת טעם בכל אחד ואחד מהם, מדוע דינו חלוק מדינו של חבירו — רשב"ם.

11. בפשוטו מדובר שהוא הבטיח לתת לו חיטים יפות ובפועל נתן לו חיטים רעות, וכן נראה ברשב"ם, אך נמוקי יוסף כתב: וכן המוכר היכא שהטעהו הלוקח ואמר לו: חיטים הללו נחשבות רעות בעיר הזאת ובעבור זה מכרן ואחר כך מצא שהיו מחשיבים אותן ליפות, וכן כתב הרשב"א.

12. המשנה מדברת באופן שאין האונאה אלא בטיבם של החיטים, אבל בערך הממוני של החיטים לא היתה אונאה, כגון משך את החיטים על מנת לשלם כפי ערכם בשוק, או שהיה סבור שיש מעט חיטים יפות, ונמצאו הרבה חיטים רעות שערכן כערך החיטים היפות שהוא היה

ב. אדם שאמר לחבירו: חיטים **רעות** אני לוקח ממך, **ונמצאו** חיטים **יפות**.

במקרה זה, המוכר הוא שהתאנה והפסיד ממקח זה, ולא הלוקח.

לפיכך, **המוכר יכול לחזור בו** ולבטל את המקח, אבל הלוקח אינו יכול לבטל את המקח, אף אך אחרי שעת המקח הוזלו החיטים, היות ובשעת המכירה לא נתאנה הלוקח.

ג. אמר לו: מכור לי חיטים **רעות**, ואכן **נמצאו רעות** כמו שאמר, או שאמר לו: חיטים **יפות** אני מוכר לך, **ונמצאו יפות** כפי שאמר לו. אין כאן אונאה, לפיכך, **אין אחד מהם יכול לחזור בו** מן המקח, אף אם אחר כך הוזלו החיטים, או שנתייקרו, היות ובשעת המקח לא היתה בו אונאה.(13)

ד. קיבל עליו המוכר למכור לו **שחמתית** [חיטים אדומות(14)], **ונמצאת לבנה** [חיטים לבנות], או שקיבל עליו למכור לו **לבנה, ונמצאת שחמתית**.(15)

וכן אם קיבל עליו למכור לו **עצים של זית, ונמצאו של שקמה**, או שקיבל עליו למכור לו עצים **של שקמה ונמצאו** עצים **של זית**.

סבור לקבל, [כך מפרשים הרשב"ם, תוספות ועוד ראשונים, אמנם המאירי פירש משנה זו באונאת ערך הממון; יפות ורעות שיעור אונאתן יותר משתות, ואילו יפות שנמצאו יפות שביפות, או רעות שנמצאו רעות שברעות, שיעור אונאתן שתות או פחות משתות.]

13. א. כתב הרשב"ם: החידוש בבבא זו הוא כך: אם רוצה הלוקח לחזור בו, כגון שהוזל השער, היה מקום לומר שהלוקח יוכל לטעון אמנם בקשתי ממך לתת לי חיטים רעות, אך באמת כוונתי היתה לחיטים יפות, ומה שאמרתי לך "רעות", לא משום שאני מוכן לקבל חיטים שהם באמת רעות, אלא שכך דרכו של לוקח לומר למוכר על סחורה טובה: זו סחורה רעה היא, כדי שהמוכר ימכור לו בזול, וכפי שנאמר [משלי כ יד]: "רע רע יאמר הקונה". [וכן להפך ביפות ונמצאו יפות, כשהמוכר רוצה לחזור בו, כאשר התייקרו החיטים.]

קא משמע לן מתניתין: אי אפשר לטעון טענה זו, הואיל ונמצא הדבר כמו שאמרו שניהם. [טענה זו "דברים שבלב" היא ואין בה ממש, ראה קידושין מט ב, וחידוש יש בדברי רשב"ם שאף בשעה שהלוקח אומר מה הוא **רוצה** לקנות, קורא הוא לסחורה "סחורה רעה".]

ובנמוקי יוסף פירש בבא זו כך: אם אמר לו המוכר רעות הן, ונמצא שהיו רעות שברעות, לא מצי אמר לוקח לא קניתים אדעתא דהכי שיהיו כל כך רעות, וכן ההפך ביפות, לא מצי אמר מוכר לא מכרתים אדעתא דהכי שיהיו יפות שביפות, דהא יפות ורעות קאמר ליה והכל בכלל.

ב. כתב הרשב"ם: לא רק כאשר התנה למכור לו רעות ונמצאו רעות, אין הלוקח יכול לחזור בו, אלא אף במוכר סתם שלא פירשו לא רעות ולא יפות, אין אחד מהם יכול לחזור בו, ולומר: סבור הייתי שיהיו יפות וכו'.

14. כתב הרשב"ם: שחמתית — אדומה, על שם חמה **שמאדימתן**. ולקמן פד א [ד"ה מדקתני] כתב רשב"ם: על שם חמה **שהיא אדומה** קרי לחיטים אדומות שחמתית.

15. א. כתב בנמוקי יוסף: מעלת חיטים אדומות היא שעושים קמח מרובה, ומעלת חיטים לבנות היא שעושה הפת יותר נאה ויפה, על כן הרי

וכן אם מכר לו **יין ונמצא** שהוא **חומץ**, או **חומץ ונמצא יין**.

בשלשה אלו, שניהם נתאנו — בין המוכר ובין הלוקה, ואף שלא היתה כאן אונאה בערכם הממוני של החפצים, מכל מקום הרי נתן לו חפץ אחר ממה שהם סיכמו ביניהם, לפיכך, **שניהם יכולין לחזור בהן** ולבטל את המקח.(16)

גמרא:

המאנה את חבירו בדמי המקח, אם היה שיעור האונאה שתות [שישית](17) — ידו של המתאנה על העליונה; אם רצה יכול הוא לחזור בו ולבטל את המקח,(18) ואם רצה בידו לקיים את המקח.(19)

אם היתה האונאה יתרה על שתות, אף המאנה יכול לחזור בו ולבטל את המקח.

אמר רב חסדא: אדם **שמכר לו** ללוקח, חפץ **השוה חמש בשש**, נמצא שהמוכר הונה את הלוקח בשתות מדמי המקח.

אלו כשני מינים, והוי כמקח טעות, וכל אחד מהם יכול לחזור בו, שאם זה לא קנה דבר של זה, גם מכירתו של זה אינה מכירה.

ב. במסכת פאה [פרק ב משנה ה] שנינו: הזורע את שדהו שני מיני חיטין כו׳ ופירש הרע״ב: כגון שחמתית ולבנה. נמצינו למדים: שחמתית איננה חיטה שהתבשלה בשמש יותר זמן, אלא שני זני חיטה הם.

16. כתב המאירי: אם הזכיר לו שם פרטי, ונשתנה השם, כגון שקבל עליו למכור לו שחמתית ונמצאת לבנה, לבנה ונמצאת שחמתית, יין ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין, שכל אלו אצל מכירה מינין חלוקין הם אף על פי שהם מין אחד אצל תרומה [ראה בגמרא להלן פד ב]. ואין צריך לומר אם נשתנה המין מכל וכל כגון חיטים בשעורים ועצי זית בשל שקמה, כל אלו מקח טעות הם, ושניהם יכולים לחזור בהם, כל שאחד מהם שמחזיק עצמו במתאונה על אותה מכירה ושרוצה באחר — חוזר.

מלשון המאירי משמע, שאם רצו שניהם לקיים את המקח, הרי מקחן מקח, ואין צורך במעשה קניין נוסף [ראה גם לשון רשב״ם: שניהם נתאנו], אך בריטב״א משמע שאין כאן מקח כלל וכן כתב בשלחן ערוך: **אין כאן מכר** ושניהם יכולים לחזור בהם. וראה עוד בתוספות ד״ה אי לאו.

17. בין אם היתה האונאה שתות מערכו של החפץ, בין אם היתה האונאה שתות בדמים שקבעו לתת במקח זה — כך דעתו של שמואל בבבא מציעא מט ב, וכך דעתו של רב חסדא בסוגייתינו, וכן הלכה.

18. כאשר המוכר נתאנה, יכול הוא לבטל את המקח לעולם, אך כאשר הלוקח התאנה אינו יכול לבטל את המקח, אלא עד כדי שיוכל להראות את המקח לתגר [סוחר] אחר או לקרובו, כדי לברר אם היתה אונאה במקח, ואם עבר זמן זה — הרי זו מחילה ואינו יכול יותר לתבוע את אונאתו.

19. כך דעתו של רב חסדא בסוגייתינו, וכדעת רבי יהודה הנשיא, ראה לעיל הערה 9 אות א, אך אין הלכה כן, אלא כרבא שפסק כרבי נתן ואמר: בשתות קנה ומחזיר המאנה למתאנה את שיעור אונאתו — רי״ף ורשב״ם. [לדעת רבינו תם, ראה בהערה שם אות ב, גם רבא סובר שבאונאת שתות יכול המתאנה לבטל את המקח לגמרי, נמצא שהלכה כדברי רב חסדא.]

ואף אם אחר כך הוקר [התייקר] **החפץ ועמד על שמונה,**[20] ונמצא שהמוכר הפסיד במקח יותר משתות, מכל מקום, אין המוכר יכול לחזור בו ולבטל את המקח.

שהרי **מי נתאנה** מתחילה, **הלוקח**, ולא המוכר, על כן: **הלוקח יכול לחזור בו,**[21] **ולא המוכר.**[22]

ואף שעדיין לא נגמר המקח, שהרי היתה

---

20. כתב רשב"ם: ועמדו על שמונה — רבותא נקט "ביטול מקח" [יותר משתות], והוא הדין דהוה מצי למימר ועמדו על שבעה, דאיכא אונאת שתות מעות, ורוצה גם מוכר לחזור.

הרשב"ם כתב כך לשיטתו שרב חסדא חולק על רבא וסובר כרבי יהודה הנשיא שבאונאת שתות רשאי המתאנה לבטל את המקח, אם כן, אף אם הוקר החפץ ועמד על שבע, הרי יש כאן אונאת שתות כלפי המוכר, וסלקא אדעתין למימר שיוכל המוכר לבטל את המקח, [וכן צריך לומר גם לדעת רבינו תם, שרב חסדא אינו חולק על רבא, היות ואף רבא פסק כרבי יהודה הנשיא.]

אבל תוספות בבבא מציעא נ ב ד"ה אמר רבא כתבו שלפי דעת רש"י הסובר שרבא פסק כרבי נתן, אפשר לומר שרב חסדא סובר גם הוא כרבא וכרבי נתן, ולפי זה רב חסדא נקט ועמד על שמונה בדוקא.

וביאור הדברים הוא כך: היות והמוכר הונה את הלוקח בשתות [שהרי מכר לו שוה חמש בשש], אם כן יש רשות ללוקח לתבוע את אונאתו, ואם הוקר המקח ועמד על שמונה, נמצא שהמוכר נתאנה ביותר משתות, וסלקא אדעתין שיוכל המוכר לבטל את המקח.

21. א. כתב הרא"ש: ואם אין הלוקח רוצה לחזור בו, ולבטל את המקח לגמרי, אלא תובע את אונאתו מן המוכר, יש אומרים: שצריך להחזיר לו אונאתו, דכיון שאם תבע קודם שהוקרו היה צריך להחזיר לו אונאה, גם עתה נמי כשהוקרו, ברשותא דידיה אייקור.

ורבינו יונה כתב שאין יכול לתבוע אונאתו, דכיון שהיה יכול לחזור בו — לא נתקיים המקח עד עתה, ואין המתאנה יכול לתבוע אונאתו אלא כשיש שם אונאה בשעה שהמקח מתקיים.

וכתבו ב"פלפולא חריפתא", ב"מחנה אפרים" הלכות אונאה סימן יב ובשו"ת רבי עקיבא איגר [ג לג]: כל זה הוא אליבא דרב חסדא שאף באונאת שתות ידו על העליונה לבטל את המקח, אבל לדידן, שאינו יכול לבטל את המקח אלא לתבוע את אונאתו, מודה רבינו יונה שהלוקח שהתאנה יכול לתבוע את האונאה, אף שאחר כך התייקר החפץ, שהרי בשעה שהמקח התקיים היתה אונאה, וברשותיה אייקר. [ה"בית יוסף" סבור שלדעת רבינו יונה אינו יכול לתבוע את אונאתו.]

ב. במה שכתב רבינו יונה שהיות והלוקח היה יכול לחזור בו על כן לא נתקיים המקח עד עתה, הוסיף ב"מחנה אפרים" [שם] דהני מילי בנידון דידן שהלוקח התרצה במקח רק מחמת היוקר, אבל באופן שנתאנה הלוקח ומחל על אונאתו, מוכח בכמה מקומות שהמקח קיים למפרע, ראה עוד בסמ"ע רכז ח.

22. לעיל בהערה 19 הובא שהרשב"ם פירש את דברי רב חסדא כמאן דאמר המאנה את חבירו שתות — יד המתאנה על העליונה ויכול הוא לחזור בו ולבטל את המקח.

אבל רב האי גאון תירץ דהא דרב חסדא בנתינת מעות לבד ושלא נגמר המקח במשיכת הפירות, ונפקא מינה רק לענין קללת "מי שפרע"

ביד הלוקח אפשרות לבטל את המקח בטענת אונאה, ונמצא שגם המוכר נתאנה "בשעת המקח",[23] מכל מקום אין המוכר יכול לחזור בו.

פד-א **משום דאמר ליה** לוקח למוכר: הרי **אילו לא אוניתן** [אם לא היית מאנה אותי] מתחילה, **לא הוה מצית הדרת בך** [לא היית יכול לחזור בך] מחמת יוקר החפץ, היות והמקח היה נגמר כשהחפץ היה שוה חמש.

וכי **השתא דאוניתן, מצית הדרת בך**!? וכי יתכן שמכח מה שעברת ואונית אותי, תקבל זכות לחזור בך מן המקח, ונמצא החוטא נשכר!?[1]

[ראה בבא מציעא מד א], ולפיכך קאמר רב חסדא שאף על פי שאין כאן עכשיו אונאה שהרי הוקר, אפילו הכי לוקח שנתאונה בתחילה יכול לחזור בו בלא קבלת מי שפרע, שמא נזדמן לו מקח אחר חשוב בעיניו יותר מזה, ולא מוכר — אף על פי שחזרה עכשיו האונאה עליו, ואם רצה לחזור בו מקבל עליו מי שפרע.

והרי"ף חלק על הגאון ופירש את הסוגיא אף באופן שהיתה משיכה ונגמר המקח, וכמאן דאמר מי שהוטל עליו ידו על העליונה, כמו שכתב הרשב"ם, ראה עוד בבעל המאור, ברשב"א ובנמוקי יוסף בשם הירושלמי.

23. על פי רשב"ם. ["שעת המקח" היינו: כל עוד אחד מן הצדדים יכול לבטל את המקח.]

ויש שכתבו על פי דברי רבינו יונה [שהובאו בהערה הקודמת], שדווקא באופן שהלוקח מתרצה במקח רק מחמת התייקרות החפץ, יכול המוכר לבטל את המקח, היות ועדיין לא נתקיים המקח, אבל אם לא נתייקר החפץ והלוקח מחל על אונאתו, הרי המקח קיים למפרע, ושוב לא נתאנה המוכר "בשעת המקח".

[ראה עוד בבעל המאור ובמלחמות להרמב"ן שנחלקו אם המקח מתבטל מיד כאשר אומר הלוקח תן לי את מעותי, או שכל עוד לא החזיר המוכר ללוקח את מעותיו, עדיין המקח קיים.]

1. הקשו התוספות: לדברי רב חסדא האומר אף אם נתאנה המוכר בסופו של דבר, אין המוכר יכול לבטל את המקח, כי "אין חוטא נשכר", אם כן באונאת יותר משתות, מדוע בטל המקח ושניהם — המאנה והמתאנה, יכולים לחזור בהם, ואין אנו אומרים כלפי המאנה: אין חוטא נשכר!?

ותירצו **התוספות**: אונאת יותר משתות רחוקה היא מן המקח יותר מדאי, וכאילו לא מכר כלל, שאין ראוי מקח זה להתקיים [והרי הוא כמוכר יין ונמצא חומץ — תוספות בבבא מציעא נ ב].

והרא"ש כתב: לפי שרחוק מן המקח יותר, ואין דרך בני אדם לטעות, לא נקרא עליו שם מקח, ונתבטל המקח מעיקרא.

כלומר, באונאה של יותר משתות, לא שייכא טענת "אין חוטא נשכר".

אבל **ריב"ם** פירש דביתר משתות אין המאנה חוזר אלא אם כן המתאנה תובע אונאתו, אבל אם המתאנה רוצה לעמוד במקחו, ופוטר את המתאנה מדמי אונתו, אין המאנה יכול לבטל את המקח, משום דאמר ליה אי לאו דאוניתי וכו' דאי לא תימא הכי, נמצא יפה כח המאנה לפי שאינהו ביתר משתות יותר מבשתות כו' כשבא המתאנה להתרעם על אונאתו חשיב כמקח טעות [כיון שתובע יותר משתות] ויכול אף המאנה לחזור ואין חשוב מקח כלל.

ורבינו יונה פירש דכל זמן שהמתאנה יכול לחזור בו גם המאנה יכול לחזור בו, ואין אומרים לו אי לא דאוניתן כו', משום דאין חזרת המאנה אלא משום לתא דחזרת המתאנה,

הוסיף רב חסדא על דבריו ואמר: **תנא תונא**,[2] יש להוכיח כדברי מן התנא של משנתינו:

שהרי שנינו: מכר לו חיטים בחזקת **יפות, ונמצאו רעות — לוקח יכול לחזור בו, ולא מוכר**, אף אם הוקרו החיטים,[3] וכדברי רב חסדא, שהלוקח אומר למוכר: אינך יכול לבטל את המקח, מכח מה שאונית אותי מתחילה.

ועוד **אמר רב חסדא**: אדם **שמכר לו** ללוקח, חפץ **השוה שש בחמש**, נמצא שהלוקח הונה את המוכר בשתות מערכו של החפץ.

ואף אם אחר כך **הוזלו** החפצים בשוק **ועמדו על שלש**,[4] ונמצא שהלוקח הפסיד במקח יותר משתות, מכל מקום, אין הלוקח יכול לחזור בו ולבטל את המקח.

שהרי **מי נתאנה** מתחילה, **המוכר**, ולא הלוקח, על כן: **המוכר יכול לחזור בו, ולא הלוקח**,

ואף שעדיין לא נגמר המקח, שהרי היתה ביד המוכר אפשרות לבטל את המקח בטענת אונאה, ונמצא שגם הלוקח נתאנה ב"שעת המקח", מכל מקום אין הלוקח יכול לחזור בו.

משום **דאמר ליה** מוכר ללוקח: הרי **אילו לא אוניתן** מתחילה, **לא הוה מצית הדרת בך**, מחמת מה שהחפץ הוזל אחרי שעת המכירה, היות והמקח נגמר כשהחפץ היה שוה שש,

וכי אטו **השתא** שהונית אותי, **מצית הדרת בך**, ונמצא חוטא נשכר!?

הוסיף רב חסדא על דבריו ואמר: **תנא תונא**, יש להוכיח כדברי מדברי התנא במשנתינו:

שהרי שנינו: מכר לו חיטים בחזקת **רעות, ונמצאו יפות — מוכר יכול לחזור בו, ולא לוקח**, אם הוזלו החיטים, וכדברי רב חסדא, שהמוכר אומר ללוקח: אינך יכול לבטל את המקח, מכח מה שאונית אותי מתחילה.

דבמקח שיש בו טעות ביותר משתות מסתמא יחזור המתאנה כו', ודומה הוא לנושא ונותן בלא משיכה, אבל אם נתרצה המתאנה במכר, או ששהה הלוקח יותר מכדי שיראה לתגר או לקרובו, כבר נתקיים המקח מצד המתאנה, ושוב אין יכול המאנה לחזור בו, דתו לא הוי מקח טעות, כיון שהמתאנה אינו יכול לחזור בו.

2. תנא תונא כמו: תנא דידן, כמו אבונא — אבא דידן, אבינו, אחונא — אחינו, ולשון קצר הוא — רשב"ם.

3. שאם לא הוקרו החיטים אחרי המקח, מה חידשה המשנה במה שאמרה לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר!? אלא ודאי: אף אם קודם שחזר בו הלוקח, הוקרו החיטים, ונמצא שגם המוכר נתאנה, מכל מקום לוקח חוזר בו ולא מוכר, משום דאמר ליה: "אילו לא אוניתן, לא הוה מצית הדרת בך, השתא דאוניתן מצית הדרת בך", כדברי רב חסדא — רשב"ם ותוספות.

4. הוה מצי למימר ועמדו על ארבע, שהרי מחמש לארבע נמי הוי יותר משתות וביטול מקח, אלא אגב דנקט לעיל שהוקרו שנים [משש לשמונה] נקט נמי שהוזלו שנים [מחמש לשלש].

ותמהינן:[5] **מאי קא משמע לן**, מה חידש רב חסדא!?

הרי **מתניתין היא**, יש הוכחה לסברתו של רב חסדא מתוך המשנה, ומה חידש רב חסדא!?

ומשנינן: דברי רב חסדא אינם מוכרחים מתוך דברי המשנה.

כי **אי ממתניתין**, אם תרצה להוכיח כדבריו מן המשנה.

יש לדחות ולומר: בנידון **דרב חסדא, תרוייהו מצו הדרי בהו**, בין המוכר ובין הלוקח.

כאשר מכר לו שוה חמש בשש, והוקר ועמד על שמונה, יכול הלוקח לחזור בו, היות והוא התאנה מתחילה, והמוכר יכול לחזור בו, היות ואף הוא התאנה בסופו של דבר.

וכן כאשר מכר לו שוה שש בחמש והוזלו ועמדו על שלש, יכול המוכר לחזור בו, היות והוא התאנה מתחילה, והלוקח יכול לחזור בו, היות ואף הוא התאנה בסופו של דבר.

ואין אנו אומרים: אין חוטא נשכר, ולא יוכל המאנה הראשון לחזור בו, כאשר אף הוא התאנה.

ומתניתין ששנינו בה: המתאנה יכול לחזור בו, ולא המאנה.

הרי מדובר בה באופן שלא היתה אונאה בדמים, אלא שהלוקח או המוכר טוען עכשיו: איני חפץ באלו.[6]

לפיכך, אם מכר יפות ונמצאו רעות, יכול הלוקח לחזור בו, ולא המוכר.

הלוקח יכול לחזור בו, ולומר למוכר: יפות בקשתי ורעות נתת לי, ומקחי מקח טעות.

אבל המוכר אינו יכול לחזור בו ולומר ללוקח: הרי מקח טעות עשינו, שהרי יפות בקשת ורעות נתתי לך.

והיינו טעמא, משום שהלוקח אומר לו: לא היה מקחנו מקח טעות, שאף אני בחזקת רעות לקחתי חיטים אלו,[7] **משום ד"רע רע יאמר הקונה"** [משלי כ יד], כלומר, טבעו של לוקח לראות בכל סחורה שהוא לוקח, שסחורה רעה היא.[8]

---

5. הגירסא שלפנינו היא גירסת הרשב"ם, ולהלן בהערות יובאו גירסאות ראשונים אחרים ופירושם.

6. הרשב"ם כתב בד"ה ומתניתין: בדליכא אונאה כלל, אך להלן כתב שהלוקח רוצה לחזור היות והוזלו החיטים. וביאור דבריו הוא: היות ובשעת המקח עצמו לא היתה אונאה בדמים, אם כן צריך לדון אם היתה אונאה באיכות החפץ הנמכר, והמתאנה רשאי לומר לא נתאניתי כלל, ומה שכתב רשב"ם להלן שהוזלו החיטים, אינו אלא **סיבה** לרצונו של הלוקח לבטל את המקח, ולא כח הטענה שלו.

7. משמע שבלא טענה זו של הלוקח, היה המוכר יכול לבטל את המקח היות והלוקח נתאנה. וצריך לומר דסלקא אדעתין שיפות ורעות נחשב כאונאה של יותר משתות, ראה הערה 9 אות א במשנה.

8. רשב"ם. [וחידוש הוא, כי בפשוטו, אמנם טבעו של לוקח לומר על סחורה "רע רע" כדי

וכן, אם מכר רעות ונמצאו יפות, יכול המוכר לחזור בו, ולא הלוקח.

המוכר יכול לחזור בו ולומר ללוקח: רעות אמרתי לתת לך, ויפות קיבלת, ומקחי מקח טעות.

אבל הלוקח אינו יכול לחזור בו ולומר למוכר: הרי מקח טעות עשינו שהרי רעות אמרת לתת לי ויפות קיבלתי.

והיינו טעמא, משום שהמוכר אומר לו: לא היה מקחנו מקח טעות, היות, ואתה הרי לקחת חיטים אלו בחזקת רעות, כדרכו של כל קונה לומר "רע רע" על הסחורה שהוא מקבל, ואף אני מודה לך שחיטים אלו רעות הם.(9) (10)

שנינו במשנה: **שחמתית ונמצאת לבנה** כו'

להוזיל את מחירה, אבל כאשר לוקח מבקש סחורה יפה, הרי הסברא נותנת שכוונתו לסחורה יפה, ואדרבה, רצונו בסחורה משובחת מאד, עד שאם יביאו לו סחורה שאינה משובחת כל כך, הוא יאמר: לא זה הוא מבוקשי, ולא אשלם על סחורה זו דמים מרובים. ואילו לפי הרשב"ם טוען הלוקח: אמנם דובר על חיטים "יפות", אך אני ידעתי שהם רעות, והסכמתי לכך.]

9. א. רשב"ם בשם רש"י. ובפשוטו, טענת המוכר היא: ב"שפה שלך" גם יפות הם רעות, אם כן רעות **התניתי** אתך ו"רעות" קיבלת. ראה עוד בפירוש רבינו גרשום.

ומתוך דברי התוספות נראה לפרש כך: ברישא מדובר באופן שהמוכר אמר על חיטים **מסויימות**: חיטים יפות הם נחשבות בעיר זו [על דרך שפירש בנמוקי יוסף את המשנה, ראה לעיל הערה 13 אות א.], אחר כך נמצא שהחיטים האלו נחשבות בעיר חיטים רעות, ורשאי הלוקח לומר לו: לא נתאניתי, היות שכשם ש"רע רע יאמר הקונה", כך "טוב טוב יאמר המוכר", ויודע הייתי שאתה נותן לי חיטים רעות וקורא להם "יפות", ואף על פי כן גמרתי בדעתי לקנותן היות והם שוות את הדמים שאני משלם. [וראה עוד מה שכתב רשב"ם מאי שנא מאונאה במעות.]

ב. כתב הרשב"ם: ולי נראה דהכי מצי טעין ליה [בסיפא], אני לא הטעתיך, דבחזקת יפות מכרתים לך, דטוב טוב יאמר המוכר בשעת מכירה. משמע שהמוכר טוען לו **אמרתי לך** שהם חיטים יפות. [ויש שפירשו את דברי רשב"ם אלו על הרישא, וכוונתו, כמו שכתבו תוספות בסוף ד"ה אי, ראה ב"אילת השחר".]

10. מצאנו בראשונים גירסאות אחרות בסוף הסוגיא:

א. הרי"ף גורס כך: ותנא תונא רעות ונמצאו יפות מוכר יכול לחזור בו ולא לוקח, **ממאי, דילמא** הא דרב חסדא תרוייהו מצו הדרי בהו, ומתניתין היינו טעמא משום דרע רע יאמר הקונה.

לדבריו, הגמרא דחתה את ראייתו של רב חסדא מן המשנה; ביאור הדחייה הוא כמו שכתב הרשב"ם. ומכל מקום כתב הרי"ף: אף על גב דדחינן ואמרינן ממאי דילמא... לא בטילה הא דרב חסדא, דלא דחינן מימרא [של אמורא] ב"דילמא", וטעמא דרב חסדא טעמא דמסתבר הוא, [ור"ח כתב: ליתא לדרב חסדא מדדחינן לה הכין — רשב"א.]

ב. מדברי ר"י בתוספות נראה דהכי גרסינן: מאי קא משמע לן מתניתין היא, אי ממתניתין הוה אמינא דלמא דרב חסדא תרוייהו מצו הדרי בהו. [עד כאן גורס כמו רשב"ם וביאורו: המשנה לא דיברה בהוקרו והוזלו כלל, ואין

יש בחיטים שני מינים: חיטים אדומות וחיטים לבנות.[11]

אמר רב פפא:[12] "שחמתית" ששנינו במשנה, הן חיטים שנקראו על שם החמה, **ומדקתני:** שחמתית ונמצאת **לבנה**, משמע ש"שחמתית" הן חיטים אדומות, אם כן, **שמע מינה: האי שמשא סומקתי היא** [צבעה של השמש הוא אדום].

כי אם היתה החמה לבנה היה התנא קורא לחיטים לבנות: "שחמתית" והיה שונה: שחמתית ונמצאת אדומה, וממה ששנינו: שחמתית ונמצאת לבנה, נמצינו למדים שהחמה אדומה היא.

הוסיף רב פפא ואמר: **תדע**, אביא לך ראייה לדברי: **דקא סמקא** החמה **צפרא ופניא** [בבוקר ולפנות ערב החמה נראית אדומה], שמע מינה: אדומה היא החמה.

והאי דלא חזינן כוליה יומא [מה שבמשך כל היום אין החמה נראית אדומה], אינו אלא היות **ונהורין הוא דלא ברי** [מאור עינינו אינו ברור כל כך] מתוך אור היום שמכהה את עינינו, אבל בצפרא ופניא שהיום חשוך מעט, ניכרת אדמומית החמה.

מיתיבי מברייתא על דברי רב פפא:

נאמר בתורה [ויקרא יג ב ג]: "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת, והיה בעור בשרו לנגע צרעת, והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים. וראה הכהן את הנגע בעור הבשר, ושער בנגע הפך לבן, ומראה הנגע עמוק מעור בשרו, נגע צרעת הוא, וראהו הכהן וטמא אותו".

שאת או ספחת או בהרת שהזכיר הכתוב, מראות לבנים הם; יש מראה שהוא לבן ביותר, ויש שאינו לבן כל כך. וכך שנינו במשנת נגעים [פרק א משנה א]: בהרת —

דברי רב חסדא שייכים אל דברי המשנה.]

ומתניתין הא אתא לאשמועינן דלוקח יכול לחזור בו, דסלקא דעתך אמינא משום דכתיב: "רע רע יאמר הקונה".

כלומר, וכי תימא מאי קא משמע לן מתניתין!? איצטריך, סלקא דעתך אמינא דיפות ונמצאו רעות לא יוכל לחזור בו **אפילו הקונה**, שיודע שהן רעות, אף על פי שהמוכר אמר שהן יפות, שכשם ש"רע רע יאמר הקונה" כך "טוב טוב" יאמר המוכר. [על פי הגהות הב"ח, וב"אילת השחר" כתב להגיה בתוספות: ועוד **פירש** (במקום ועוד פרש"י) וכתב דקאי על הרשב"ם, ראה מה שנכתב לעיל הערה 9 אות ב.]

וראה עוד ברשב"א שהביא גירסת רבינו חננאל ופירושו, ובפירוש רבינו גרשום.

11. אמנם יש גם חיטים שחורות, אבל אין זה שינוי בגופן אלא שבא להם מבחוץ, ראה ברש"ש.

12. כתב הרשב"ם: רב פפא בא לפרש את משנתנו מדוע נקראים החיטים האדומות "שחמתית".

ורבינו גרשום כתב: אגב דקתני שחמתית, קאמר רב פפא במילתא דחמה [שאדומה היא].

והוסיפו התוספות: נפקא מינה — שהנודר מן האדום, נדר לאסור על עצמו להנות מן החמה.

עזה כשלג, שניה לה — כסיד ההיכל והשאת — כקרום ביצה וכו׳.

וכך שנינו בברייתא: ״**ומראהו**[13] **עמוק מן העור**״ — מראה הנגע[14] עמוק ושפל מן העור, ואין ממשו של נגע עמוק מן העור, **כמראה חמה עמוקה מן הצל**, כמראית מקום עליו מאירה החמה, שנראה לעין כאילו הוא עמוק יותר ממקום הצל שמסביב לו.[15]

והרי התם בנגעים, **לבן הוא**!?

ואם הנגע הלבן הוא כמראה חמה, משמע שחמה לבנה היא, ולא אדומה, ותיקשי לרב פפא!?[16]

ומשנינן: אכן, מראה הנגע **כמראה חמה** הוא, **ולא כמראה חמה** לגמרי.

כמראה חמה הוא בכך **דעמוקה** היא **מן הצל**, וכן מראה הנגע נראה כעמוק מן העור.

ולא כמראה חמה לגמרי, **דאילו התם** [מראה הנגע] **לבן, והכא** [מראה חמה] **אדום** הוא.

ותמהינן: למאי דסליק דעתין מעיקרא, להוכיח מן הברייתא שהחמה לבנה היא.

תיקשי לך: **הא קא סמקא** החמה **צפרא ופניא**!?

בשלמא לרב פפא יש לומר: החמה אדומה היא, כמו שרואים אנו בבוקר ולפנות ערב, ובמשך היום אין ראייתינו ברורה כל כך.

אבל לפי מאי דסלקא אדעתין שהחמה לבנה היא, מדוע החמה נראית אדומה בבוקר ולפנות ערב!?

ומשנינן: סלקא אדעתין לומר: אמנם החמה לבנה היא, ומכל מקום נראית היא אדומה **בצפרא**, משום **דחלפא אבי וורדי דגן עדן**,[17] **ובפניא** היא נראית אדומה, משום **דחלפא אפתחא דגיהנם**.

בבוקר החמה עולה במזרח ומאדימה, היות

---

13. לשון הפסוק בויקרא יג כה: ״**ומראה**״. ואף בשבועות ו ב גרסינן ״ומראה״. ולהלן פסוק ל נאמר: והנה **מראהו** עמוק מן העור״. ולא נתפרש מדוע לא דרשו חז״ל מה שנאמר בתחילת הפרשה [בפסוק ב] ״ומראה הנגע״ וגו׳.

14. בפשוטו, מראה כל הנגעים הוא לבן שעמוק מן העור הכהה שמסביבו, וכן פירש רש״י [פסוק ג] וכן פסק הרמב״ם [טומאת צרעת א ו] אך הראב״ד השיג עליו שרק ב״בהרת״ אמרו כן, ואילו ב״שאת״ אמרו: אין שאת אלא גבוה. ראה עוד בזה בפירוש המלבי״ם אות נב וב״תורה תמימה״ אות ט.

15. כלומר, שטח שצבעו לבן נראה לעין כאילו שהוא עמוק ושפל יותר משטח שחור שבסמוך לו, וראה ב״תורה תמימה״ אות ט שפירש טעם בזה.

16. כתב הריטב״א: יכול לשנויי דאנן במראה חמה שנראית לנו בכותל שנראית עם הצל קאמרינן שנראית לבנה, ולעולם השמש ממש אדום הוא. [וב״אילת השחר״ כתב כנ״ל על מה שהירח בלילה לבן ולא אדום, אף על פי שהוא מקבל את אורו מן השמש.]

17. כתב ב״אילת השחר״: משמע דבגן עדן יש דבר גשמי, ולא רק עניין רוחני, וכן בגיהנם, ועל כן השמש שהוא דבר גשמי מקבל הצבע ההוא במקום שהם נמצאים. [ומה שאמרו בפסחים נד א דגן עדן וגיהנם נבראו לפני שנברא העולם, הכוונה — לפני שנבראו כל הברואים, אבל היה

והיא חולפת על בית הוורדים[18] של גן עדן, שהוא במזרחו של עולם, כדכתיב [בראשית ב ח]: "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם"[19]

ולפנות ערב החמה שוקעת במערב, והיא חולפת על פתח הגיהנם, ומאדימה מכח אש הגיהנם.

ואיכא דאמרי: איפכא.[20]

בבוקר השמש מאדימה, היות והיא עומדת במזרח, ומאירה כנגדה במערב, ומאדמת מכח גיהנם שבמערב, שעמוד של אור החמה מכה כנגד גיהנם ומאדים את החמה מכוחו.

ולפנות ערב השמש מאדימה היות והיא עומדת במערב, ועמוד של אור החמה הולך לצד מזרח ומכה בגן עדן, ומאדים את החמה מכח אדמומית וורדי דגן עדן.[21]

אחרי שנבראו חלק מהדברים הגשמיים. (אמנם מה שאמרו שם שגם בית המקדש נברא קודם, על כרחך הכוונה לרוחניות.)] וראה מה שכתב המהר"ל בביאור שמועה זו.

18. ורד בלשון משנה הוא שושנה בלשון מקרא, ראה משנת שביעית פרק ז משנה ו בפירושי הראשונים.

19. רשב"ם. [רש"י בפירושו על התורה כתב: מקדם — במזרחו של עדן נטע את הגן, וראה בתרגום אונקלוס ובתוספות בכורות נה ב ד"ה מטרא].

20. כתבו התוספות [בכורות שם]: לא מסתבר לומר דפליגי בהכי דמר סבר גן עדן במזרח, ומר סבר במערב. וראה מה שכתב המהר"ל בביאור שמועה זו.

21. א. רשב"ם. ובריטב"א כתב: כי כשעומדת במערב כנגד גן עדן, אז שולט בו יותר אודם וורדים של גן עדן שבמזרח, וכן כשהיא בשחרית במזרח אז שולט בה יותר אודם של אש גיהנם אשר במערב, מפני שהם זה כנגד זה, כי מתוך גובהם אין [הריחוק] מבטל ראיית פניהם זה בזה.

ב. הסוגיא נתבארה על פי הרשב"ם, ולדבריו: גן עדן במזרחו של עולם, ובתוספות הקשו: הרי אמרו במדרש רבה [בראשית פרשה כא אות ט]: בכל מקום רוח מזרחית קולטת, היא קלטה את אדם הראשון, כדכתיב [בראשית ג כד]: "ויגרש את האדם, וישכן מקדם לגן עדן" וגו', קלטה את קין, כדכתיב [שם ד טז]: "וישב בארץ נוד קדמת עדן" וכו'. משמע שהעולם הזה שנכנס בו אדם הראשון הוא במזרחו של גן עדן, אם כן גן עדן הוא במערבו של עולם!?

ובבכורות [שם] כתבו התוספות: אכן גן עדן במערבו של עולם, וביאור הסוגיא דבבא בתרא הוא כך, לפירוש ראשון החמה מאדימה בשחרית מכח עמוד החוזר מוורדי דגן עדן ולפנות ערב מכח עמוד החוזר מן הגיהנם שבמזרח. ואיכא דאמרי איפכא: בבוקר מאדימה מכח הגיהנם שהיא עוברת על פתחו ולפנות ערב — מכח וורדי דגן עדן שהם במערב כמותה. [וכן נראה מפירוש רבינו גרשום.]

אבל בסוגייתינו פירשו התוספות כפירוש רשב"ם, ומה שאמר הכתוב: "מקדם לגן עדן" פירשו: במזרחו של העולם הסמוך לגן עדן. גן עדן עומד במזרח [ולמזרחו אין שם כלום — ריטב"א] העולם עומד בסמוך לגן עדן ובמזרחו של העולם [מערבית לגן עדן] עמדו אדם הראשון וקין, [ורוח מזרחי של העולם קולט את הרשעים ולא מזרחו של גן עדן.] וראה עוד מה שהביאו בהגהות רבי גדליה ליפשיץ בשם ספר

כך הוה סליק אדעתין[22] כאשר הקשינו ממשנת נגעים שהחמה לבנה היא, אבל רב פפא דייק ממשנתינו שהחמה אדומה היא, כפי שהיא נראית בבוקר ולפנות ערב.

שנינו במשנה: מכר לו **יין ונמצא חומץ**, חומץ ונמצא יין — **שניהם יכולין לחזור בהן.**

מן המשנה משמע שיין וחומץ נחשבים כשני מינים נפרדים, כי אם תאמר: מין אחד הם, אלא שיין משובח מן החומץ, אם כן הרי הם כחיטים יפות ונמצאו רעות, רעות ונמצאו יפות, ששנינו בהם: המתאנה יכול לחזור בו ולא המאנה, ואילו לגבי יין וחומץ שנינו: שניהם יכולים לחזור בהם.

ודנה הגמרא: **לימא מתניתין**, שמחשיבה יין וחומץ כשני מינים נפרדים, כדעת **רבי היא** שנויה, **ולא** כדעת **רבנן**?

אין מפרישים תרומות ומעשרות ממין על שאינו מינו, ואף אם הפריש — אין תרומתו תרומה, ואין מעשרותיו מעשרות.[23]

דתניא בברייתא: **יין וחומץ — מין אחד הוא**, ואם תרם יין על חומץ, או חומץ על יין — תרומתו תרומה, אלו הם דברי חכמים.[24] פד-ב

"עץ חיים" וב"מלא הרועים" בשם מדרש אותיות דרבי עקיבא.

22. ב"אילת השחר" העיר: לפי הסלקא דעתין, אינו מובן מדוע בארצות הרחוקות גם כן צפרא ופניא סמקא שמשא, דהא הגיהנם הוא רק במקום אחד וכן הגן עדן [וראה פסחים צד א: עולם אחד מששים בגן, וגן אחד מששים בעדן, ועדן אחד מששים בגיהנם, ונמצא כל העולם כולו — ככיסוי קדירה (דבר מועט — רש"י) לגיהנם.] ולמסקנא אתי שפיר.

23. בבכורות נג ב למדו דין זה ממקרא שכתוב [במדבר יח י]: "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן" אמרה תורה תן חלב לזה וחלב לזה — שיתן מכל אחד מעשרותיו בפני עצמו.

ומדברי הרשב"ם משמע דיש ללמוד דין זה ממה שכתוב [שם כו]: "והרמותם ממנו", ממינו — ולא ממין אחר. וכן הוא בספרי, ראה שם בפירוש המלבי"ם [אות נז].

24. בתוספתא [תרומות פרק ד הלכה ז] הובאה מחלוקת רבי וחכמים אם יין וחומץ הם שני מינים והתורם חומץ על יין אין תרומתו תרומה, וממה שלא שנינו שם שכדברי רבי נשנית בבא זו, משמע שאף לדברי חכמים אין תרומתו תרומה.

וכתבו התוספות: התם טעמא משום דלא נתכוין להפריש אלא יין ונמצא חומץ דהוי טעות, אבל נתכוין להפריש חומץ הוי תרומה, לדברי חכמים. [וברמב"ם (תרומות ה כא) הוסיף: היה בלבו לתרום חומץ על חומץ, ונמצא החומץ שתרם יין — תרומתו תרומה.]

וביבמות [פט א ד"ה קישות] הוסיפו התוספות: דוקא בנתכוין ליין נמצא חומץ אין תרומתו תרומה, אבל אם היה סבור להפריש קישות יפה ונמצאת מרה וגרועה — תרומתו תרומה, ואין כאן "טעות" כי לקישות נתכוין והרי היא קישות, ולא דמי ליין **וחומץ שהם שני שמות אף שהם מין אחד.**

ובתוספות ישנים [שם] כתבו דבמתכוין להפריש חומץ על יין טוב הדבר שהרי איכא דניחא לה בחלא, ורק אם נתכוין להפריש יין ונמצא חומץ הויא תרומה בטעות ואינה תרומה,

רבי אומר: יין וחומץ — **שני מינים** הם, והתורם מן האחד על חבירו — אין תרומתו תרומה.(25)

קא סלקא אדעתין: כשם שלעניין תרומות ומעשרות, יין וחומץ נחשבים כמין אחד לדברי חכמים, כך לעניין מקח וממכר כמין אחד הם נחשבים.

לפיכך אמרינן: לימא מתניתין כדברי רבי היא, ולא כדברי חכמים, כי לדבריהם — המוכר יין ונמצא חומץ הרי הוא כמוכר יפות ונמצאו רעות, שהלוקח חוזר בו ולא המוכר.

ואילו משנתינו הסוברת: שניהם יכולים לחזור בהם, כדעת רבי היא שנויה, ולדבריו — יין וחומץ כשני מינים הם נחשבים.(26)

ודחינן: **אפילו תימא** [יכול אתה לומר]: משנתינו כדברי **רבנן** היא שנויה, ואין הכרח להעמיד אותה דווקא כדברי רבי.

כי **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי, אלא לענין מעשר ותרומה**, שחכמים אומרים: לעניין מעשר ותרומה — יין וחומץ נחשבים כמין אחד, ואם הפריש מזה על זה תרומתו תרומה.

ואף שהיין יפה מן החומץ, ואסור להפריש מן הרע על היפה, מכל מקום, אם עבר והפריש חומץ על יין — תרומתו תרומה.(27)

וכדברי רבי אלעא:

לדברי חכמים, וראה מה שהובא להלן בשם הריטב״א.

[בהמשך דבריהם כתבו התוספות ביבמות על פי הירושלמי, שכל דינו של רבי אינו אלא מדרבנן: אין תורמין יין על חומץ גזירה שמא יתרום מן החומץ על היין. (וראה מה שהביא ב״יפה עינים״ מן הירושלמי בפרק קמא דכלאים.)

וסוף דבריהם: ושני מינים דקאמר רבי היינו שעשאוהו חכמים כשני מינין, ולא הויא תרומה היכא דטעה שהיה מתכוין ליין ונמצא חומץ, משמע שלדברי חכמים אף אם טעה — הויא תרומה, וראה עוד ברשב״ם להלן צו א ד״ה הבודק וברשב״א כאן.]

25. כתב הרשב״ם: אף לעניין שבועת מודה במקצת יש נפקא מינה אם יין וחומץ הם מין אחד או שני מינים; שאין הודאת מקצת הטענה מחייבת שבועה על שארית הממון שהוא מכחיש, אלא אם כן היתה ההודאה ממין הטענה, לפיכך כאשר טענו יין וחומץ והודה לו באחד מהן, אם נאמר שיין וחומץ מין אחד הם, הרי זו הודאה במקצת הטענה וממין הטענה, אך אם נאמר ששני מינים הם, הרי הוא מודה במין אחד וכופר במין שני, ואינה הודאה במקצת הטענה ממין הטענה.

וב״גליון הש״ס״ ורש״ש תמהו: מדוע נקט הרשב״ם דוגמא שאינה מוסכמת להלכה, ראה שבועות מ א, ולא כתב בפשיטות שתבעו יין והודה לו חומץ.

26. כתב רבינו יונה: הוה מצי למימר ליה וליטעמיך, שחמתית ונמצאת לבנה, הא לאו שני מינים נינהו לעניין תרומה לכולי עלמא, ומה טעם יכולים לחזור בהם.

ולמאי דמסקינן ניחא, דלענין מקח וממכר מודו רבנן דשני מינים הם דאיכא דניחא ליה בהאי ולא ניחא ליה בהאי.

27. בריטב״א תמה: לשם מה הוזכרו כאן דברי

מצוה להפריש מן היפה והמשובח שנאמר [במדבר יח כט]: "מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה', מכל חלבו את מקדשו ממנו", שיהיה תורם את ה"חלב" — המשובח והמובחר, ולא את הגרוע.

דאמר רבי אלעא: מנין לתורם מן הרעה על היפה, שתרומתו תרומה —

ואין אומרים: אם עבר והפריש מן הרע על היפה, לא תהיה תרומתו תרומה, אפילו בדיעבד?

שנאמר [שם לב]: "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו" [את המובחר].

מלמד הכתוב שאם לא תרימו מן המובחר — תשאו עליו חטא.

והרי **אם** תאמר: המפריש מן הרע על היפה, **אינו קדוש —**

"**נשיאות חטא**" **למה**!? איזה חטא יש בהפרשתו, הרי לא עשה ולא כלום, ויחזור ויפריש מן היפה!?

אלא, **מכאן** אנו למדים **לתורם מן הרעה על היפה שבדיעבד תרומתו תרומה.**

ועל כן, אם תרם מן הרע על היפה, הרי הוא נושא חטא, כי תרומתו מתקדשת כמות שהיא, ואין תקנה להחליפה ולא לחזור ולתרום.

כל זה, לענין מעשר ותרומה, **אבל לענין מקח וממכר, דכולי עלמא**, אפילו לדברי חכמים: יין וחומץ הרי הם כשני מינים.

משום **דאיכא דניחא ליה בחמרא** [יין], **ולא ניחא ליה בחלא** [חומץ], **ואיכא דניחא ליה בחלא, ולא ניחא ליה בחמרא.**

[לפעמים — נוח לו לאדם בטעם יין, ולא נוח לו בטעם חומץ, ולפעמים — להפך].

על כן, אף שיין וחומץ מין אחד הם מצד מהותם, מכל מקום כשני מינים הם נחשבים לעניין מקח וממכר, ושניהם יכולים לחזור בהם.

אבל חיטים יפות ורעות, טעם אחד, ושם אחד להם, ומה ששאל מכר לו, אלא שהונה אותו במקצת, ויד המתאנה על העליונה.

מתניתין:

במשנתינו מפורטים כמה דרכי קניין, בפירות

רבי אלעא, וכי לא היה די לנו אם היתה הגמרא אומרת: לענין תרומה אמרו חכמים שיין וחומץ הם מין אחד אבל לעניין מקח וממכר הוו כשני מינים, משום דאיכא דניחא ליה בהאי ולא ניחא ליה בהאי, כדמפרש ואזיל!?

ותירץ: אי לא נקט הא דרבי אלעא הוה סלקא אדעתין דלגבי תרומה אפילו לכתחילה תורמין מזה על זה וליכא קפידא, ואם כן היכי הוי מקח טעות!?

להכי אשמועינן דודאי הוי קפידא גמורה, אלא דהתם שרינן ליה בדיעבד מגזירת הכתוב ד"ולא תשאו עליו חטא".

[ומכל מקום, חומץ נחשב "גרוע", מצד מהותו, ביחס ליין, שלפעמים אדם חפץ בחומץ ולא ביין, שאם לא תאמר כך, שוב אין איסור בדבר, ואף בלא דברי רבי אלעא היינו יודעים שתרומתו תרומה. וראה מה שהובא לעיל בשם תוספות ישנים ביבמות ובמה שהאריך הר"ש

שמוכר אדם לחבירו.

א. אדם **המוכר פירות לחבירו**, וקבע עמו כמה ישלם הלוקח על כל סאה וסאה מן הפירות[1] אם **משך**[2] הלוקח את הפירות ועדיין **לא מדד** אותם, כדי לדעת כמה פירות מכר לו המוכר, הרי זה **קנה**, ואין המדידה מעכבת את הקניין.[3]

ב. ואם **מדד** המוכר[4] את הפירות בתוך

איגר ליישב קושיית הריטב"א.]

1. רשב"ם [על פי הגמרא להלן פו א], כי כל עוד לא קבעו ביניהם את המחיר, אין להם גמירות דעת, הלוקח חושש שהמוכר יפריז במחיר, והמוכר חושש שהלוקח לא יהיה מוכן לשלם כפי שהוא רוצה לקבל. קביעת המחיר יכולה להיות מפורשת ביניהם — כל סאה בכך וכך דינרים, או שיאמר לו הריני מוכר לך על פי מה שישומו שלשה בקיאים או שהיו דמיהם קצובים בשוק.

2. קנין משיכה יכול להתבצע בחצר המשותפת למוכר וללוקח וכן ב"סימטא", כמבואר להלן בגמרא.

3. ודוקא אם דעתו לקנות את כל הפירות שיש כאן, שאז המדידה אינה אלא "גילוי מילתא בעלמא" כמה עליו לשלם, אבל אם אין דעתו לקנות אלא כמות מסויימת של פירות, לא קנה עד שימדוד — על פי רשב"ם פו ב ד"ה כור בשלשים. וראה שם בהערות בשם הרי"ף.

4. א. כתב רבינו יונה בשם רבותיו: משך הלוקח — שדרכו למשוך, ומדד המוכר — שדרכו למדוד, אבל מדד לוקח קנה דהא עבד לה הגבהה או משיכה וקנה [וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות, שאם מדד הלוקח, קנה בהגבהה.]

והראב"ד כתב דאפילו מדד לוקח לא קנה שלא נתכוון למשיכה ולקנות במדידה זו אלא למדידה בעלמא נתכוון.

ב. ובפשוטו שיטת הראב"ד היא שהיות והלוקח לא התכוון לקנין, על כן אינו קונה למרות שהוא עשה **פעולת** קנין, וטעמו של דבר כתב ב"דברי יחזקאל" [נג ג] דכל מעשה שלא נעשה לשם קניין, אין עליו תורת מעשה קניין כלל.

אלא שברשב"א ובנמוקי יוסף לעיל מא א כתבו בשם הראב"ד שהעודר בנכסי חבירו, וסבור שבנכסיו הוא עודר, אם עמד חבירו ונתכוון להקנות לו את השדה, קנה העודר בקניין חזקה, אף על פי שלא היתה כוונתו של העודר למעשה קניין, היות ודעת אחרת — דעת הבעלים — מקנה לו את הנכסים.

וב"קצות החושן" [ערה ד] תמה: הרי דברי הראב"ד בסוגיין סותרים לדברי הראב"ד לעיל מא א!? ותירץ בדוחק שהראב"ד דהכא אינו הראב"ד דלעיל.

וב"נתיבות המשפט" [ר יד] כתב שאין דברי הראב"ד סותרים זה את זה; כל דברי הראב"ד נאמרו כאשר **בשעה** שאחד עושה פעולת קנין בנכסי חבירו מכוון הבעלים להקנות אותם, אבל בסוגיא דידן, כשם שהלוקח לא נתכוון לקנות, ולא היתה כוונתו אלא למדידה בעלמא, וברצונו — שיוכל לחזור בו כל עוד שלא עשה משיכה, כך המוכר לא התכוון להקנות לו באותה שעה, לפיכך לא קנה הלוקח במשיכתו ובהגבהתו.

[משמע שלדעת הראשונים והאחרונים הסוברים שיש כאן "דעת אחרת מקנה", אין צורך במחשבה חיובית — שדעתו להקנות לו על ידי מעשה המדידה שלו, אלא מספיק ברצון כללי של המוכר, שרצונו להקנות, בכדי שמעשה המדידה יחשב מעשה קנין, וחידוש הוא.]

הכלים שלו, **ולא משך** הלוקח את הפירות, **לא קנה** הלוקח.(5)

עוד כתב ב"נתיבות המשפט": רק במתנה אמרינן שהוא זכה בחפץ על ידי שדעת אחרת — דעת הבעלים, מקנה, כי בודאי רוצה הוא לזכות בחפץ, אבל במכר, הרי הקניין מחייב את הלוקח לתת דמים, ואפשר שעדיין אינו רוצה לקנות, על כן בעי כוונה לקניין. [וכן כתב ב"חתם סופר" (עבודה זרה עא א ד"ה תו, וראה עוד בשו"ת "חת"ם סופר" יורה דעה שיג) שיש לחלק בין מכר למתנה, ומאן דסבירא ליה שהלוקח קונה במדידתו, סובר שהיות והוא עומד על המקח ורוצה לקנות חשוב שפיר זכות אף במכר.]

ורבי עקיבא איגר [שו"ת סימן לז] כתב בטעמו של הראב"ד בסוגיין, שהיות והלוקח מדד את הפירות, אות הוא **שאינו רוצה** עכשיו לקנות את הפירות, ולא נאמרו דברי הראב"ד [לעיל מא א] אלא כשאינו מכוון מאומה, אבל כשמתכוון שלא לקנות — לא קנה. [וראה מה שביאר בזה ב"קהילות יעקב" סימן כז.]

והנה הרשב"א בסוגיין העתיק את דברי הראב"ד בלשון זו [וכעין זה בשיטה מקובצת בשם הראב"ד ובחידושי הר"ן]: דאפילו כשהלוקח מודד [לא קנה], לפי שהמדידה וההגבהה ההיא אינו עושה אותה הלוקח לצרכו אלא לצורך שניהם, **וכל שאינו עושה לצרכו לא קנה.**

ובפשוטו מבואר בראב"ד טעם שונה ממה שכתבו האחרונים, וביאור דבריו הוא [ראה "קהילות יעקב" שם ד"ה ולענ"ד]: מעשה קניין עניינו הוראת בעלות והוכחת שליטה על החפץ, ועל כן, אם המעשה נעשה לצורך הבעלים, או אפילו לצורך שניהם, אין כאן ראייה על בעלותו של הקונה, מה שאין כן העודר בנכסי חבירו וסבור שבשל עצמו הוא עודר, הרי אין לך הוראת בעלות גדולה מזו, על כן סבר הראב"ד [לעיל מא א] שהוא קנה אף בלא שנתכוון לכך.

וכתב ב"אמרי בנימין" דאף אם נתכוון המוכר והלוקח שיקנה במדידה זו, אינו קונה, היות ואין מעשיו מוכיחין על קניין. [והחולקים על הראב"ד סוברים שהמדידה נחשבת "לצרכו" של הלוקח, ראה "דברי יחזקאל" סימן מד סוף ס"ק ד.]

ג. בדעת הרשב"א ציינו האחרונים שלכאורה דבריו סותרים זה את זה; בגיטין כ ב כתב הרשב"א שהלווה קונה את השטר על ידי דעת אחרת מקנה של המלווה.

כאן כתב הרשב"א [אחרי שהביא את דברי הראב"ד]: ולי היה נראה דלא קנה, **ומטעמא אחרינא**, דכל שאינו מתכוון לקנות בה לא קנה, דומה למה שאמרו ביבמות בפרק רבן גמליאל [נב ב]: למה הדבר דומה למחזיק בנכסי הגר וכסבור שלו הן לא קנה, ומיהו **אפשר** דשאני התם דליכא דעת אחרת מקנה, אבל היכא דאיכא דעת אחרת מקנה קנה.

ולעיל מא א משמע שהרשב"א חולק על הראב"ד וסובר דלא מהני קניין חזקה בכוונת מקנה בלא כוונת קונה. וראה עוד לעיל עו ב ד"ה ולעניין פסק הלכה במה שכתב הרשב"א בשם הר"י מיגאש דאם **גילה דעתו** שרצונו לקנות במשיכה ולא במסירה לא קנה.

[ראה עוד ב"קצות החשן" שם שכתב דהא דמהני דעת אחרת מקנה הוא מטעם "זכין לאדם שלא בפניו" ובגוי לא שייך דין זה, ויישב בזה קושיית ה"משנה למלך" (מכירה ד ה) בסתירת דברי הטור וראה עוד שו"ת "חת"ם סופר" יורה דעה שיג, "מחנה אפרים" הלכות משיכה סימן ד ו"אמרי בינה" קניינים סימן כ, ולהלן הערות 13, 16.]

5. כתב הרשב"ם: וכגון שמדד בכליו של מוכר והניח על גבי סימטא, אבל מדד ונתן לתוך כליו של לוקח, העומד בסימטא, קנה.

חצירו של אדם קונה לו, בין אם הוא בעלים גמור עליה, בין אם היא מושכרת לו.

ג. **אם היה** הלוקח **פיקח**, שיודע הוא שכל עוד לא נעשה מעשה קניין בפירות, יכול המוכר לחזור בו, ורוצה הלוקח לקנות אותם מיד, בלא שיצטרך למשוך אותם לרשותו.

אם עומדים הפירות ברשות הבעלים,[6] **שוכר**[7] הלוקח **את מקומן** של הפירות וקונה אותם בקנין חצר.[8]

אין משיכה קונה אלא בחפצים שאין דרך להגביה אותם, אבל בחפצים שקל להגביהם, אינו קונה אותם אלא בהגבהה.[9]

ד. **הלוקח פשתן מחבירו**, שאין דרך לעשות ממנו משאות גדולים, **הרי זה לא קנה, עד שיטלטלנו ממקום למקום**, כלומר שיגביה אותו,[10] ויקנה ב"קנין הגבהה".[11]

קרקע נקנית בכסף, בשטר ובחזקה.

המחובר לקרקע — הרי הוא כקרקע.

ה. **ואם היה** הפשתן **מחובר** עדיין **לקרקע**, הרי זה כקרקע.

ולפיכך, אם אמר לו: תלוש מעט מן הפשתן ויפה את הקרקע בכך, ותקנה לך את הפשתן בקניין חזקה, כקרקע.

אם עשה כן, **תלש** פשתן **כל שהוא** וייפה את הקרקע הרי זה **קנה** את שארית הפשתן המחובר, בקניין חזקה.[12]

דברי הרשב"ם הם כפי מסקנת הגמרא כדברי רבי זירא שאין כליו של מוכר קונה ללוקח בסימטא, אבל לדעת רבי אסי המשנה עוסקת במודד לתוך כלי העומד ברשות הרבים, ואז אפילו בכליו של לוקח אין מועילה המדידה לקנות מטעם "חצירו" של לוקח.

6. רשב"ם. ובמהרש"א העיר דלפי מסקנת הגמרא אין המשנה מדברת ברשות הרבים, אלא בסימטא, ומה ששנינו שוכר את מקומן יכול להתפרש — שישכור את הסימטא מבני המבוי שפתוח לאותה סימטא. וראה להלן הערה 15, 30.

7. השכירות נעשית על ידי שנותן הלוקח מעות למוכר בשכירות המקום, אבל על ידי קנין חליפין אי אפשר לשכור מקום — תוספות קידושין כז א ד"ה ומקומו. [ויש חולקים, ראה חושן משפט קצה ט ושם ב"קצות החושן" ו"נתיבות המשפט" ובהגהת רמ"א ר ב וביאור הגר"א ט]. לפי זה מובן שאין הלוקח יכול **לשאול** את מקומם של הפירות.

8. מדובר באופן שהלוקח עומד בצד המקום המושכר לו וכו', שאם לא כן אינו קונה את הפירות בקניין חצר אלא בקניין "אגב קרקע" — תוספות יום טוב.

9. כך מבואר בגמרא להלן פו א.

10. כך מתפרשת המשנה להלן פו ב.

11. דברי המשנה מתפרשים כך: לעיל שנינו שאם משך את הפירות קנה, במה דברים אמורים, במשא גדול של פירות שאין דרך להגביהו, אבל הלוקח פשתן וכו'.

ומה שנקט התנא שיטלטלנו ממקום למקום, אורחא דמילתא נקט, שאין דרך להגביה מקחו אלא כדי ליטלו ולילך — רשב"ם.

12. הכי מפרש לה לקמן פז א. ראה שם ובהערות.

גמרא:

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: מוכר[13] **שמדד** בכלים שלו[14] **והניח** את הפירות הנמכרים, **על גבי "סימטא"**[15] **קנה** הלוקח, כאילו הניחם המוכר ברשותו של לוקח.[16]

אמר לו רבי זירא לרבי אסי: שמא לא שמע רבי מרבי יוחנן, שהמודד על גבי סימטא קנה, **אלא במודד לתוך קופתו** של לוקח?

כי בסימטא, אכן כליו של הלוקח קונה לו את הפירות, היות ויש לו רשות להניח שם

---

13. כתבו התוספות: כשהמוכר מודד איירי, ואף על פי כן היות שהוא מסלק את עצמו, ומניח את הפירות בסימטא עבור הלוקח, קנה הלוקח לדעת רבי אסי. [דהוי כשלוחו של לוקח — ריטב"א.]

אבל אין לפרש שהלוקח מדד את הפירות, כי אם כן אין בדברי רבי אסי שום חידוש ופשיטא דקנה לוקח, גם רבי זירא לא היה חולק על רבי אסי אם הלוקח מדד; אלא, בעל כרחך מדובר כשהמוכר מודד. [ראה בשיטה מקובצת בשם הרא"ש, במהרש"א וב"נמוקי הגרי"ב.]

והראב"ד כתב: בודאי כשהלוקח מודד לעצמו קאמרינן, דאי במוכר, מי איכא מאן דאמר דקני, מאי עביד בהו דליקנינהו, [כיון דלא איירי בכליו של לוקח, אליבא דרבי אסי]. וראה לעיל הערה 4 מה שנתבאר בשיטת הראב"ד.

14. רשב"ם. ומתוספות ד"ה תא שמע מתבאר שבכליו של מוכר לא אמר רבי אסי שהלוקח קנה, ודוקא אם מדד על גבי קרקע הסימטא סובר רבי אסי שהלוקח קנה במדידת המוכר.

וכן כתבו הרשב"א והריטב"א [ראה להלן הערה 25] שבכליו של מוכר יש לומר שמודה רבי אסי דלא קנה. [וראה להלן פה ב בתוספות ד"ה בכליו דמוכר ורשב"ם פו א ד"ה ומדכליו ורבינו יונה כתב שם בד"ה עלה בידינו שבכליו של מוכר לא מועילה אמירת זיל קני.]

15. ומה היא "סימטא"?

כתב הרשב"ם: אית דאמר: שביל של יחידים. ואני שמעתי: כניסה בולטת מרשות הרבים ויש רשות לבני אדם להעמיד שם חפצים שלהם כחצר השותפים כיון שאינו עשוי להילוך בני רשות הרבים.

ולעיל עו ב כתב רשב"ם [בד"ה לא קשיא]: כגון מבואות קטנים הפתוחים לרשות הרבים.

החילוק בין פירושו הראשון של הרשב"ם כאן [ומה שכתב הרשב"ם לעיל] לבין פירושו השני, הוא שלדעת הפירוש הראשון "סימטא" היא ממון היחידים. [וכן נראה ברשב"ם ותוספות להלן ד"ה ואי ברשות הרבים.]

אבל לפי ביאורו השני של הרשב"ם, "סימטא" היא ממון ציבור, ואף על פי כן, היות ויש רשות להניח שם חפצים על כן נחשב הדבר כאילו החפץ מונח ברשותו של מי שהונח החפץ שם לצרכו.

בין כך ובין כך אין הסימטא בעצמותה ממונם של המוכר או הלוקח, אבל בפירוש רבינו גרשום כתב: סימטא היינו מקום שיש לו רשות למוכר ולוקח **בלבד**, סימטא של שניהם היא אלא שאינה מוקפת מחיצות. משמע, שסימטא ורשות של שניהם היינו הך, אלא שזו מוקפת מחיצות, וזו אינה מוקפת מחיצות.

ומה שאמרו להלן פה א שסימטא קרויה רשות הרבים היות ואינה רשות היחיד, פירש רבינו גרשום: דאינה מוקפת מחיצה.

16. רשב"ם. **והראב"ד** כתב: טעמו של רבי אסי משום משיכה והגבהה, ואף שמדידה לצורך שניהם היא, הרי הוא קונה.

את כליו, כמו בחצר השותפים.

ודוקא בקופתו של לוקח, אבל אם הוא מדד לתוך קופתו של המוכר, או אפילו על גבי קרקע הסימטא, לא קנה הלוקח, היות ואין כאן "קניין משיכה" ולא רשות [חצר או כלים] המיוחדת ללוקח.[17]

וכן אם הוא ימדוד לתוך כליו של הלוקח המונחים ברשות הרבים, לא קנה הלוקח, כמבואר להלן פה א, היות ואין לו רשות להניח שם את כליו,

ולא אמר רבי יוחנן שהמודד לסימטא קנה, אלא במודד לתוך קופתו של לוקח.

אמר לו רבי אסי לרבי זירא: **דמי האי מרבנן,** דומה אתה,[18] **כדלא גמרי אינשי שמעתתא.**[19]

וכי **מדד לתוך קופתו** של לוקח **מימרא בעי!**? מה צורך להזכיר דבר פשוט כל כך, הרי מצאנו שאפילו ברשותו של מוכר קונה לו כליו של לוקח,[20] כל שכן בסימטא!?

אלא ודאי, רבי יוחנן דיבר בכליו של מוכר, ואף על פי כן, קנה לוקח.

ודנה הגמרא: האם **קיבלה מיניה** רבי זירא מרבי אסי, שאפילו בכליו של מוכר קנה לוקח, **או לא קיבלה מיניה,** ועדיין סובר רבי זירא: אין קונים בסימטא אלא בכליו של לוקח?

תא שמע שרבי זירא קיבל את דברי רבי אסי:

דאמר רבי ינאי, רבו של רבי יוחנן, **אמר רבי:** בחצר **השותפין,** המשותפת למוכר וללוקח, הרי הם **קונין זה מזה.**

מאי לאו, הכי קאמר: "חצר" השותפין קונה,

---

17. רשב"ם.

והרא"ש כתב: סימטא לא הויא כחצירו שיקנה לו המקום, אלא כליו קונים לו כיון שיש לו רשות להניח שם. [וראה גדר משיכה בסימטא בתוספות קידושין כה ב לשיטת רבינו חיים.]

18. מפני כבודו היה אומר דבריו כמתכוון לאדם אחר.

19. יש שפירשו: הלא מי שרגיל ללמוד "שמעתתא" — שמועות חז"ל בתורה שבעל פה, יודע שהם לא היו אומרים דברים פשוטים, ובכל דבריהם יש מן החידוש, אם כן מי שסבור שרבי יוחנן דיבר על כליו של לוקח אינו רגיל בשמעתתא, שהרי אין בזה שום חידוש.

20. א. כשאומר לו לך קנה, שעל ידי זה נחשב הדבר שיש ללוקח רשות להניח שם את כליו, ראה רשב"ם פה א ד"ה כל מקום [ובהערות להלן פו א], כל שכן בסימטא שלעולם יש לו רשות להניח את חפציו.

ב. יש לפרש שרבי אסי סובר שכליו של אדם קונים לו אפילו ברשות הרבים, על כן הקשה דסימטא הוא מילתא דפשיטא, אבל רבי זירא סובר שאין כליו של אדם קונה לו אלא בסימטא ורבי יוחנן קאמר "סימטא" לאפוקי רשות הרבים ורשות מוכר — על פי רשב"א וריטב"א.

אמנם הרשב"ם כתב להדיא בד"ה לא ברשות הרבים, דגם לרבי אסי אין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים, ומכל מקום הקשה רבי אסי וכי כליו של לוקח בסימטא מימרא בעי, היות ואפילו ברשות מוכר קנה לוקח בכליו.

אף **על גבי קרקע**, מטעם "קניין חצר", ואף כשאין הפירות בכליו של לוקח.(21)

וכשם ש"חצר השותפין" קונה ללוקח, כך "סימטא" קונה לו, אף כשלא נתן את הפירות בכליו של לוקח.(22)

וכשם שאם הניחם על גבי קרקע, קנתה לו הסימטא, כך הוא קונה אף בכליו של מוכר, שהרי הסימטא נחשבת כרשותו של לוקח, וברשותו של לוקח הרי הוא קונה על גבי קרקע, ואף בכליו של מוכר.(23)

ואם רבי ינאי, רבו של רבי יוחנן, סובר: כליו של מוכר קונה לו בסימטא, מסתבר הדבר שכאשר שמע רבי זירא את דברי רבי ינאי, בודאי הסכים למה שאמר רבי אסי בשם רבי יוחנן, שהרי רבו של רבי יוחנן אומר כדבריו.

ודחינן: **לא** אמר רבי ינאי בחצר השותפים קונים זה מזה, אף על גבי קרקע, אלא דווקא אם הכניס את הפירות **לתוך קופתו** של לוקח.(24)

והכי נמי מסתברא, שרבי ינאי ורבי יוחנן דיברו רק במקרה שהכניס לתוך קופתו של לוקח, ולא על גבי קרקע.

דאמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: מדד והניח על גבי סימטא, לא קנה הלוקח.

והרי **קשיין אהדדי**, דברי רבי יוחנן סותרים זה את זה; לעיל שנינו: על גבי סימטא קנה, ועתה אנו שונים: על גבי סימטא לא קנה לוקח, וכיצד יתיישבו הדברים זה עם זה!?(25)

---

21. על פי תוספות ורבינו יונה.

כתב הרמב"ן: לדברי רבי אסי שסימטא קונה לו אף בלא כלי, יש לתמוה בהא דקיימא לן: משיכה קונה בסימטא, מה צורך במשיכתו, תיפוק ליה שקונה הוא משום מקומו!?

וצריך לומר שאין צורך במשיכתו אלא באופנים שאינו יכול לקנות מטעם מקומו; כאשר המקנה מקפיד על המשיכה, או בכליו של מוכר, וכן בעבד מהלך שאין רשותו קונה לו.

אי נמי לא אמרו כאן שסימטא קונה לו אלא במדד והניח, שהרי הוא כאומר לו קנה בסימטא, אבל אם היו הפירות מונחים בסימטא מעיקרא — לא קנה.

22. [חידוש הוא להשוות סימטא לחצר של שניהם, כי אכן בחצר משותפת יש לומר שאם המוכר מתרצה בכך, זוכה החצר לבעליה — הלוקח, אף כאשר המוכר הוא המודד ומניח בה עבור הלוקח, אבל בסימטא שהיא רשות של רבים, אפשר שאין היא זוכה עבור הלוקח, על כל פנים כאשר המוכר הוא זה שמניח את הפירות עבור הלוקח, ורבנו גרשום פירש כאן לשיטתו, שסימטא **היינו הך** חצר השותפים.]

23. ראה מה שצויין לעיל סוף הערה 14.

24. כתב הרמב"ן: לדעת רבי זירא שרבי ינאי דיבר במודד לתוך קופתו יש לפשוט בעיא דלקמן פה ב שאין כליו של לוקח קונה ברשות מוכר, שהרי דוקא בחצר השותפין אמר רבי ינאי שקנה. ומכל מקום לא הוכיחו מכאן, כי יש לדחות שמדובר על גבי קרקע כרבי אסי.

25. הא דקאמר "הכי נמי מסתברא", משום דלאו הכרח גמור הוא, דהא איכא למימר: אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן, ומכל מקום הכי

אלא לאו בעל כרחך, **שמע מינה:** כאן, הא דקאמר: קנה לוקח, **במודד לתוך קופתו** של לוקח.

כאן, הא דקאמר: לא קנה לוקח, **במודד על גבי קרקע**, כדברי רבי זירא.

ומסקינן: אכן, **שמע מינה** כדברי רבי זירא.[26]

ואמנם, רבי אסי שאמר בשם רבי יוחנן: מדד והניח על גבי סימטא קנה, לא טעה בעצם שמועתו, אלא שהוא היה סבור שרבי יוחנן דיבר במודד לתוך קופתו של מוכר, או על גבי קרקע, וטעות היא, כי רבי יוחנן דיבר במודד לתוך קופתו של לוקח בלבד, שהרי רבי יעקב אמר בשם רבי יוחנן שסימטא אינה קונה ללוקח, כשהוא מודד על גבי קרקע.

תא שמע מן המשנה, כדברי רבי זירא:[27]

המוכר פירות לחבירו משך ולא מדד קנה, **מדד ולא משך לא קנה.**

מאי לאו משנתינו עוסקת **בסימטא**, ואף על פי כן לא קנה הלוקח.

ובשלמא לרבי זירא יש לומר: במודד על גבי קרקע מיירי, לפיכך לא קנתה לו סימטא, אבל בכליו של לוקח, קנה.

אבל לרבי אסי האומר: אף על גבי קרקע, ואף בכליו של מוכר קנתה לו הסימטא, תיקשי: אמאי קתני מדד ולא משך לא קנה, אם בסימטא מיירי מתניתין!?

ודחינן: **לא** מדובר בסימטא, אלא **ברשות הרבים**, שאפילו אם מדד לתוך קופתו של לוקח לא קנה, היות ואין לו רשות להניח את כליו ברשות הרבים [כדלקמן פה א].[28]

ותמהינן: **אי הכי**, אם כדבריך, שהמשנה עוסקת בפירות שנמצאים ברשות הרבים.

אימא רישא, הרי יש לתמוה בדברי המשנה ברישא:

דקתני רישא: **משך** הלוקח, **ולא מדד, קנה** ב"קניין משיכה".

ואם מדובר **ברשות הרבים, מי קניא** וכי אטו

מסתברא, דכל היכא דאפשר לתרוצי לא אמרינן אמוראי נינהו — ריטב"א.

[ועוד היה אפשר לדחות ולומר: הא דקאמר רבי יוחנן: קנה לוקח — על גבי קרקע הסימטא, והא דקאמר רבי יוחנן לא קנה לוקח — בכליו של מוכר, כי לא אמר רבי אסי סימטא קונה ללוקח אלא על גבי קרקע ולא בכליו של מוכר, ומכל מקום קאמר דהכי נמי מסתברא כרבי זירא, שהרי אין דרך מוכר למדוד בכליו ולהניח בכליו — רשב"א וריטב"א, כשיטת תוספות (לעיל הערה 14) שרבי אסי מודה במודד בקופתו של מוכר, דלא כרשב"ם.]

26. כתב רשב"ם: **ואיכא למימר** דלא קיבלה. מה שכתב בלשון מסופקת, הוא משום דשמא קיבלה מיניה, ואמוראי נינהו אליבא דרבי יוחנן.

27. כתב רשב"ם: קשיא לרבי אסי, משום הכי לא קיבלה מיניה. משמע מלשונו שעדיין לא היה לגמרא **הכרח** שרבי זירא לא קיבלה מיניה, וכדלעיל בהערות הקודמות.

28. רשב"ם. [ולדברי הרשב"א והריטב"א (לעיל הערה 20) מדובר דוקא על גבי קרקע, כי

משיכה קונה ברשות הרבים!?

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו:[*28]

א. **"מסירה", קונה ברשות הרבים, ובחצר שאינה של שניהן.**

ב. **"משיכה", קונה בסימטא, ובחצר שהיא של שניהן.**

אבל ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהם, אין המשיכה קונה.

ג. **ו"הגבהה", קונה בכל מקום**, אפילו ברשותו של המוכר.

ואם בקנין משיכה שברישא מדובר בסימטא, אף במדידה שבהמשך המשנה, מדובר בסימטא, ותיקשי לרבי אסי!?

ומשנינן: **מאי משך נמי דקתני** רישא, לאו ברשות הרבים עצמה, כדאמרי אביי ורבא, ולאו בסימטא ממש, דאם כן תיקשי לרבי אסי ממדידה שבסיפא.

אלא במושך **מרשות הרבים לסימטא**, כלומר, המשנה מדברת במקרה שהמוכר והלוקח עומדים ברשות הרבים; אם משך הלוקח את הפירות משם לסימטא קנה הלוקח,[29] ואם מדד באותו מקום ולא משך לסימטא לא קנה.

ותמהינן: **אי הכי**, אם כדבריך, שהמשנה עוסקת בפירות שנמצאים ברשות הרבים, ולא בסימטא.

אימא סיפא, הרי יש לתמוה בדברי המשנה בסיפא:

דקתני סיפא: **אם היה** הלוקח **פיקח**, ורוצה שלא יוכל המוכר לחזור בו, הרי הוא **שוכר את מקומן** של הפירות, ומיד נקנים לו הפירות, אף בלא שימשוך אותם לרשותו.

ואי מדובר **ברשות הרבים** יש לתמוה: **ממאן אגר**, ממי יכול הוא לשכור את מקומם של הפירות, וכי אטו יש לרשות הרבים בעלים שאפשר לשכור מהם!?[30]

ומשנינן: ברישא, אכן מדובר כשעומדים הפירות ברשות הרבים,[31] על כן מדידה אינה קונה שם, ומשיכה משם לסימטא קונה.

בקופתו של לוקח, אף ברשות הרבים קנה לדעת רבי אסי.]

*28. דברי אביי ורבא נתבארו בהרחבה לעיל עו ב, ראה שם בהערות.

29. למאן דאמר שסימטא קונה ללוקח מטעם חצר אף בלא מדידה ומשיכה [ראה לעיל הערה 21], אם כן הכא לאו מטעם **משיכה** לסימטא קנה, אלא סגי בעצם מה שהפירות בסימטא, ראה ברמב"ן ד"ה מאי משך.

30. בשלמא אם מיירי בחצר השותפים, המשותפת למוכר וללוקח, הרי יכול הלוקח לשכור מן המוכר את מקום הפירות, ואפילו בסימטא שמבוי פתוח לה, הרי יכול הוא לשכור מבני המבוי את הסימטא, אבל ברשות הרבים אין ממי לשכור — רשב"ם. וראה בתוספות כאן ולעיל עו ב ולעיל הערה 15. [ואין לפרש דמיירי בחצר שאינה של שניהם, דאם כן תיקשי רישא, הא לא מהני משיכה ברשות שאינה של שניהם — ריטב"א.]

31. אך אין מדובר ברישא ברשות הבעלים, ראה

וסיפא, **הכי קאמר: ואם ברשות בעלים היא,** יש לו אפשרות נוספת לקניין, **ואם היה פיקח,** הרי הוא **שוכר את מקומן** של הפירות, וקונה אותם מיד.

היות והוזכר בסוגיא שכליו של לוקח קונים לו,[32] מפרשת הגמרא, היכן קונים כליו של אדם:

רב ושמואל דאמרי תרוייהו:

פה-א **כליו**[1] **של אדם קונה לו,** בסימטא **ובכל מקום,** אפילו ברשות מוכר, **חוץ מרשות הרבים** או רשות של אדם שלישי[2], שם אין כליו קונה לו, אפילו אם אמר לו המוכר בפירוש: יקנה לך כליך.

ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: כליו של אדם קונה לו בכל מקום, **אפילו ברשות הרבים.**

אמר, פירש, **רב פפא: לא פליגי,** אין כאן מחלוקת בין רב ושמואל לבין רבי יוחנן וריש לקיש.

כאן, רב ושמואל שאמרו: חוץ מרשות הרבים, דיברו **ברשות הרבים** ממש, וברשות הרבים ממש, לכולי עלמא אין כליו של אדם קונה לו.[3]

כאן, רבי יוחנן וריש לקיש שאמרו: אפילו ברשות הרבים, דיברו **בסימטא,** ובסימטא, לכולי עלמא כליו של אדם קונה לו.[4]

בתוספות ישנים שהיות ורשות הבעלים וסימטא הוו שתי רשויות שונות לגמרי ראוי לשנות הוצאה ולא משיכה, ועוד, דאם כן מדד ולא משך, פשיטא דלא קנה. וראה עוד ברש"ש.

32. כתב הרשב"א [בבא מציעא ט ב ד"ה הא דבעי רבי אלעזר]: כליו של אדם מדין חצרו הוא קונה. [על כן אמרו (שם) דאף לענין כלים חצר מהלכת אינה קונה.]

והרמב"ם [מכירה ד א] כתב: כליו של אדם, כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו, כיון שנכנסו המטלטלין בתוך הכלי אין אחד מהן יכול לחזור בו, והרי זה **כמו שהגביהן או שהונחו בתוך ביתו.** ופירש ב"אור שמח" [שם א ד ד"ה ואולם (ב)] שלדעת הרמב"ם כלי קונה משני דינים, מדין הגבהה ומדין חצר, ונפקא מינה, שאף בגוי שאין חצירו קונה לו — כליו קונה לו, כמבואר בעבודה זרה עא ב, ומטעם הגבהה. [וב"קצות החושן" קצד ג הוכיח מגמרא הנ"ל שחצר קונה לגוי.]

1. כליו [בחולם] היינו: כלי שלו.

2. כאשר אותו אדם לא נתן לו רשות להניח שם את כליו, ראה להלן ברשב"ם ד"ה ובחצר שאינה של שניהם.

3. כתב הרשב"א [פד ב]: לדעת רבי אסי [שם] ברשות הרבים ממש סובר רבי יוחנן שכליו של אדם קונה לו, ורבי אבהו ורב פפא חולקים על רבי אסי בביאור שיטת רבי יוחנן. וכן כתב בפירוש רבינו גרשום בסוגיין. אך בדברי הרשב"ם מבואר שאף רבי אסי מודה שאין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים, ראה שם הערה 20.

4. א. ואם תאמר: אם בסימטא דיבר רבי יוחנן, מאי **אפילו** ברשות הרבים דקאמר.

יש לומר: הכי קאמר לא רק בחצר של שניהם הוא קונה, אלא אפילו בסימטא — תוספות ישנים. [כלומר, אף בסימטא שהיא רשות של רבים, כליו קונה לו.]

ב. תמהו התוספות: הרי לעיל פד ב אמר רבי יוחנן: **מדד** והניח על גבי סימטא קנה, והיינו

ואם תתמה: **אמאי קרו לה** רבי יוחנן וריש לקיש בשם "**רשות הרבים**"!?

תשובתך: היות **שאין** היא "**רשות היחיד**" ממש. על כן יש מקום לקרוא לסימטא בשם "רשות הרבים".(5)

ומוסיפה הגמרא: **הכי נמי מסתברא**,(6) כדברי רב פפא, שברשות הרבים ממש לא אמר רבי יוחנן שכליו של אדם קונה לו.

דהא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כליו של אדם קונה לו, בכל מקום שיש לו רשות להניחו.(7)

משמע, דוקא במקום **שיש לו רשות** להניחו, **אין**, אכן כליו קונה לו, אבל אם **אין לו רשות** להניח את כליו שם, **לא**, אין כליו קונה לו, **שמע מינה**: ברשות הרבים ממש מודים רבי יוחנן וריש לקיש שאין כליו קונה לו, שהרי אין לו רשות להניח את כליו שם.(8)

ומקשינן: **תא שמע** מברייתא דאף ברשות הרבים ממש כליו של אדם קונה לו:

[למסקנת הסוגיא לעיל] — מדד לתוך קופתו של לוקח, משמע דוקא על ידי מדידת המוכר לתוך כלי הלוקח קנה לוקח בסימטא, אבל בלא מדידתו לא קנה, ואילו כאן נאמר בסתמא: כליו של אדם קונה לו בסימטא, ומשמע אפילו בלא מדידה של המוכר אל הכלי!?

ויש לומר: אכן, אם אמר המוכר ללוקח: לך וקנה, קנה הלוקח בכליו אף בלא מדידת המוכר, אבל בלא אמירה זו, אין כאן גילוי דעת שהוא רוצה להקנות לו את המקח מיד, ולא יזכה לו הכלי [ראה ברא"ש וב"פלפולא חריפתא"], אבל אם המוכר מודד לתוך כליו של לוקח הרי זה גילוי דעת שרצונו להקנות לו מיד, ומדידתו של המוכר הרי היא כאמירת "לך וקנה". וראה בפירוש רבינו גרשום שמפרש סוגיא דידן במדד מוכר לכלי לוקח.

[ובמהרש"א הוסיף: בסימטא מספיק שיאמר המוכר: לך וקנה, אבל ברשותו של מוכר אין כליו קונה לו, אלא אם כן אמר לו המוכר יקנה לך **כליך** כמו שכתב הרשב"ם (כאן ולהלן פו א) וכן כתב בגליון תוספות שבשיטה מקובצת וראה עוד ב"נתיבות המשפט" ר ז, וראה בהגהת רמ"א ר ג שיש חולקים על תוספות.]

5. לשיטת רבינו גרשום [פד ב] ש"סימטא" היינו רשות משותפת למוכר וללוקח יש לתמוה: מדוע מכונה רשות זו בשם "רשות הרבים"!?

וכבר עמד בזה רבינו גרשום כאן וכתב: ואמאי קרו ליה רשות הרבים, לפי שאינה רשות היחיד, **שאינה מוקפת מחיצה**.

6. לשון "הכי נמי מסתברא" משמע דלא הויא ראייה גמורה, כי אפשר לדחות ולומר: לא בא רבי אבהו לאפוקי רשות הרבים, אלא בא לומר אף בסימטא דוקא כליו קונה לו ולא קנה אם מדד על גבי קרקע — ריטב"א.

7. כגון סימטא וחצר השותפין וכן רשות מוכר. [כשאמר לו המוכר "זיל קני", כדלקמן פו א].

8. בבבא מציעא ט ב אמרו שאשה המהלכת ברשות הרבים וקלתה על ראשה, הרי קלתה קונה לה [ואין כאן משום "חצר המהלכת" שאינה קונה.] ותמה הראב"ד: הרי אין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים, כמבואר בסוגיין!?

ותירץ הראב"ד בדוחק: רשות הרבים שאמרו

ארבע מדות, ארבעה דינים חלוקים(9) נאמרו **במוכרין** לעניין קניין בכלים:

אדם שמשאיל כלי מדידה למוכר על מנת למדוד בו עבור הלוקח, דעתו היא שעד כלות מעשה המדידה של המוכר, יהיה הכלי שאול למוכר,(10) ומיד כאשר תסתיים המדידה יהיה הכלי שאול ללוקח, עד שיצניע את מקחו או יעבירנו לכליו.(11)

כאשר המוכר מודד את הפירות עבור הלוקח, הדין הוא כך: **עד שלא נתמלאה המדה** [כלי המדידה], כל עוד עוסק המוכר במדידה, הרי המדה ברשותו **של מוכר**, ועדיין לא קנה הלוקח.(12)

משנתמלאה המדה, ואין המוכר עוסק במדידה, הרי המדה ברשותו **של לוקח** ליטול בה את מקחו, והלוקח קנה את הפירות, כאילו היתה המדה כליו של לוקח ממש.

שם היינו סימטא, אבל ברשות הרבים ממש, אכן אין קלתה המונחת על ראשה קונה לה.

והרמב"ן כתב דמיירי אף ברשות הרבים ממש, ולא קשיא מידי, שהרי יש לה רשות להניח את קלתה על ראשה, ובכל מקום שיש לאדם רשות להניח את כליו, הרי כליו קונה לו, ומה שאמרו בסוגיין שברשות הרבים אין כליו קונה לו, מדובר כשהכלי מונח ברשות הרבים עצמה.

[וראה ברש"י גיטין עח א ד"ה דגבוהה עשרה דמשמע שאין כליו של אדם קונה לו ברשות מוכר, אף באופן שאינו מקפיד על הנחת הכלי. והרשב"א שם חלק על דברי רש"י.]

9. א. רשב"ם. [תוספות פירשו ארבעה **כלים**, ורבינו גרשום ותוספות ישנים פירשו ארבע **רשויות**.]

ב. מניינא לאו למעוטי מידי אתא, אלא להודיעך שצריך לתת טעם לכל ארבעתן, למה הן חלוקין זה מזה — על פי רשב"ם לעיל פג ב ד"ה ד מדות במוכרין.

10. היות והמוכר מודד, ראה ברשב"ם. [אבל אם הלוקח מודד, יש לומר שכבר בשעת מדידה הכלי קנוי ללוקח.]

11. א. על פי רשב"ם, וכתב הט"ז [ר ט]: נראה לי שמיירי שהשאילה תחלה לשניהם, אבל אם השאילה למוכר לחוד, אלא שהמוכר הודיע בשעת שאלה שהוא ימדוד בה למכור, לא הוה שאלה רק למוכר לחוד, וכן משמע מרשב"ם פרק הספינה דף פז. [ראה ברשב"ם פז א ד"ה במדת סרסור.]

ב. בפשוטו נראה מדברי הרשב"ם שעד כלות המדידה מושאל הכלי למוכר בלבד, וכאשר כלתה המדידה והכלי עומד לשימוש הלוקח, הופך הכלי להיות כלי המושאל ללוקח.

וצריך תלמוד, איך המדה עוברת מרשותו של מוכר, שהוא ה"שואל" הראשון של המדה, אל רשות הלוקח, הרי מעשה המדידה אינו מעשה קניין [ראה עוד ב"קצות החושן" רס א]!?

ויש שתירצו על פי דברי הט"ז (לעיל אות א); **מעיקרא** הקנה המשאיל את המדה למוכר — עד כלות המדידה, וללוקח — משעה שכלתה המדידה עד שיצניע הלוקח את הפירות ברשותו.

עוד יש לומר: כאשר כלתה המדידה מסתלק המוכר משאלת הכלי, ומעתה אין המדה מושאלת אלא ללוקח, וכליו קונה לו. וראה עוד ב"מחנה אפרים" הלכות קניין חצר סימן ו ובשו"ת מהרי"ט א סה ד"ה ועוד.

12. לפיכך, אם נשפך היין או השמן, המוכר הפסיד ולא הלוקח, ואם הוקר השער או שהוזל

במה דברים אמורים, במדה שאינה של שניהן, אלא של אדם שלישי, שהשאיל להם את כליו.

אבל אם היתה מדה של אחד מהן, של הלוקח, או של המוכר[13] — **ראשון ראשון קנה** בעל המדה.

אם המדה של הלוקח, הרי הוא קונה "ראשון ראשון", כלומר כל משהו ומשהו שנכנס לכלי — קנאו הלוקח ואף שלא נתמלאה המדה, והמוכר עסוק עדיין במדידה, מכל מקום קנה הלוקח, היות והכלי שלו מתחילה, וכליו של אדם קונה לו.

ואם המדה של מוכר, לא קנה הלוקח, אף על פי שנתמלאה המדה, והרי הפירות ברשותו של מוכר לעולם, עד שימשוך הלוקח.

ובמה דברים אמורים, ברשות הרבים ובחצר [או בחצר] **שאינה של שניהם**, אלא של אדם שלישי שלא נתן להם רשות למדוד שם.[14]

עד כאן הדין הראשון והשני של הברייתא:

א. במדה שאינה של שניהם ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם — משנתמלאה המדה קנה הלוקח.

ב. במדה של אחד מהם, ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם — ראשון ראשון קנה.

והדין השלישי:

אבל אם מדד המוכר ללוקח **ברשות מוכר, לא קנה** הלוקח[15] **עד שיגביהנה**, ויקנה את הפירות בקניין "הגבהה", **או עד שיוציאנה מרשותו** של מוכר לרשותו של לוקח או לסימטא.

יכולים הם לחזור בהם מן המקח.

13. רשב"ם. אך רבינו יונה ועוד ראשונים פירשו: ש"אחד מהן" היינו לוקח. ואגב שאמר שאינה של שניהם נקט נמי של אחד מהם — נמוקי יוסף.

14. רשב"ם. [ואם נתן להם בעל החצר רשות למדוד, הרי רשותו נידונית כסימטא שהיא מקום שיש ללוקח רשות להניח בו את כליו, והרי השתא סלקא אדעתין שחצר שאינה של שניהם הרי היא כרשות הרבים, וראה עוד ברשב"א עו ב ד"ה אביי ורבא.]

15. א. להלן מסתפקת הגמרא אם כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר, כאשר המוכר לא אמר ללוקח יקנה לך כליך; אם תימצי לומר כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר, בעל כרחך להעמיד בבא זו דוקא בכליו של מוכר. ואם תימצי לומר כליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה לו, אפשר להעמיד את הברייתא אפילו בכליו של לוקח.

ב. כתבו התוספות: לפי מה שסוברת הגמרא שרשות הרבים היינו רשות הרבים ממש, צריך לפרש דהא דקאמר רשות מוכר לא קנה היינו בכליו של מוכר דוקא, כי אם כליו של לוקח קונה לו ברשות הרבים ממש, קל וחומר שכליו קונה לו ברשות מוכר, שרשות מוכר עדיפה על רשות הרבים, שהרי אליבא דרב ושמואל אין כליו קונה לו ברשות הרבים, ואף על פי כן מסתפקת הגמרא אם כליו קונה לו ברשות מוכר.

והדין הרביעי:

ואם מדד המוכר ללוקח **ברשותו** של **לוקח, כיון שקיבל עליו המוכר,** שנתרצה במקח ואמר לו: כל פירות אלו קנויים לך, בכך וכך כל סאה,

קנה הלוקח מיד, אף בלא מדידה.(16)

ועוד מוסיפה הברייתא:(17) אם מדד המוכר ללוקח **ברשותו** של **הלה** [אותו אדם] שהיו הפירות **מופקדים אצלו, לא קנה** הלוקח, **עד שיקבל עליו** הנפקד לייחד ללוקח רשות לקנות את הפירות,(18) או עד שישכור

אבל מדברי רשב"ם הנ"ל משמע שאם תימצי לומר כליו קונה לו ברשות הרבים ממש, אם כן עדיפה רשות הרבים מרשות מוכר. [וכן משמע משיטת רבינו גרשום וראה ב"תוספות ישנים".]

16. א. להלן מבארת הגמרא שאם כליו של מוכר ברשותו של לוקח מעכב את קניינו של הלוקח, אם כן בעל כרחך להעמיד בבא זו בברייתא דוקא בכליו של לוקח [וכן הוא דרך העולם, כליו של לוקח מצויים ברשות לוקח, וכליו של מוכר מצויים ברשות מוכר], ואם אין כליו של מוכר מעכב את קניינו של הלוקח כאשר הוא ברשותו של לוקח, אפשר להעמיד את הברייתא אפילו בכליו של מוכר.

ב. כתב רבינו יונה: ואם תאמר: מאי קא משמע לן, אם תימצי לומר: בבא זו בכליו של לוקח, הרי אפילו בסימטא קונים לו כליו של לוקח, כל שכן ברשות עצמו!?

יש לומר: הא קא משמע לן, דאף על פי שהיו הפירות כבר בפקדון ברשות לוקח, כיון שקיבל עליו מוכר למכרן קנה לוקח, ואין צריך לומר שיקנו לו כליו ורשותו.

ומרישא לא שמעינן לה דהא המוכר נותן בכליו של לוקח לאחר שקיבל עליו למכור, ומסתמא על דעת שיקנו לו כליו אותבינהו בגויה, ראה עוד שם בעליות דרבינו יונה.

17. לדברי רשב"ם [ראה לעיל הערה 9] פרט זה שייך לדין השלישי שבברייתא [ואכן בתוספתא שהביא הרשב"ם נשנו שני הפרטים: רשות מוכר ורשות נפקד, בזה אחר זה, וראה עוד ברשב"ם להלן עמוד ב ד"ה ומקשינן מדרישא] שהרי בשניהם הדין שוה: אין הכלי קונה ללוקח ועליו להגביה, למשוך, לשכור את מקום הפירות או שבעל הרשות ייחד מקום ללוקח ברשותו. וראה עוד להלן הערה 20 אות ד.

18. רשב"ם. וראה להלן הערה 20 אות ב שתוספות מפרשים ש"קבל עליו" היינו שהנפקד זוכה בחצרו עבור הלוקח.

[ולפי דברי רשב"ם "יקבל עליו" היינו השאלת מקום, ו"שוכר את מקומן" היינו שכירות מקום, וצריך תלמוד: מה בין זה לזה!?

והנה כתב רשב"ם: עד שיקבל עליו נפקד **במצות מפקיד** לייחד לו רשות ללוקח לקנות הפירות באשר הוא שם, או שישכור. (ראה עוד בסמ"ע ר ו ושם בביאור הגר"א.)

והנה לעיל כתב הרשב"ם שהנפקד **הקנה** למפקיד את רשותו לצורך פירותיו, ונחלקו האחרונים כיצד רשות נפקד נקנית למפקיד; המהרי"ט (שו"ת חלק א סימן סה) סובר שאינו קונה על ידי השתמשותו בקרקע אלא רק בקניין גמור כסף שטר או חזקה, ואילו ה"מחנה אפרים" (שכירות א) וה"קצות החושן" (קנג ג קפט א) סוברים שזכות שימוש בקרקע נקנית על ידי עצם ההשתמשות, וכן נראה מדברי הרשב"א (לעיל עו ב ד"ה אביי ורבא).

בין כך וכך, אחרי שקנה המפקיד את חצר הנפקד שוב אי אפשר שתהיה רשות המפקיד

הלוקח **את מקומן** של הפירות, ויקנה אותם ב"קניין חצר". (19) (20)

עתה חוזרת הגמרא אל הנידון אם כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים:

הרי **קתני מיהא** [על כל פנים שנינו] בברייתא: אם היתה מדה של אחד מהן, ראשון ראשון קנה, **ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהן.**

מאי לאו, ברשות הרבים דקתני, היינו רשות פה-ב

חצירו של נפקד, והיאך שנינו משקבל עליו הנפקד קנה לוקח!?

אלא יש לומר: אמנם על ידי מצוותו של המפקיד אין הלוקח **קונה** את מקומם של הפירות, ואינו קונה את הפירות ב"קנין חצר", אבל מכל מקום יש ללוקח **רשות להניח** את כליו ברשותו של המפקיד ומכוחו, וכליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו.

ומה שאמרנו "ישכור את מקומן", יש לפרש: ישכור מן המפקיד — הגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (או, שבהסכמת המפקיד פוקעת זכותו בחצר הנפקד ושוב רשאי הנפקד להשכיר את מקום הפירות ללוקח.)

לפי זה: "יקבל עליו" הוא מטעם כליו של אדם קונה לו, ו"ישכור את מקומן" הוא מטעם קניין חצר של הלוקח.]

19. א. כתב הרשב"ם: למאן דאמר ברשות מוכר המדידה היא בכליו של מוכר וברשות לוקח מדדו בכליו של לוקח [כפי שהובא בהערות לעיל], אם כן הכא נמי יש לפרש בכליו של נפקד, על כן אין הלוקח קונה אלא אם יקבל עליו הנפקד או שישכור הלוקח את מקומן, ראה בהערה הקודמת.

ויש שתמהו: הרי כאשר "יקבל עליו" הנפקד, יקנה הלוקח מדין חצר, שהרי אין הכלי שלו, אם כן בעל כרחך על הלוקח לעשות מעשה קניין ברשותו של נפקד, ומה בין זה לבין ישכור את מקומן.

ב. לשיטת הרמב"ם [שכירות ו ה] שחצר המושכרת קונה למשכיר בקנין חצר ולא לשוכר, תיקשי מה התועלת בשכירות המקום, הלא "קנין החצר" ישאר של הנפקד ולא של הלוקח!?

אלא שאף להרמב"ם אין המשכיר זוכה אלא בדבר שיש לו שייכות לזכות בעצמו, אבל כאן, שהמוכר מקנה ללוקח — השוכר, ולא למשכיר, אין בעלות המשכיר מעכבת על זכיית השוכר — על פי "בית מאיר" [אבן העזר קלט א], וראה עוד ב"קצות החושן" שיג א.

20. א. כתב הרשב"ם: רשות מוכר ורשות נפקד דין אחד להן, כי הגבהה והוצאה מרשויות אלו מועילה בשתיהן וכן שכירות מקום הפירות, ואף אם יקבל עליו בעל הרשות לייחד רשות ללוקח לקנות את הפירות מועיל הדבר בין ברשות מוכר בין ברשות נפקד.

ובתוספות תמהו: הרי אין אדם מקנה את רשותו לאחרים על ידי עצמו, ואפילו על ידי בנו ובתו הקטנים אין הוא יכול לזכות את שלו לאחרים, כל שכן על ידי עצמו ממש!?

ב. [ונראה שרשב"ם ותוספות פירשו "יקבל עליו" בשתי דרכים; רשב"ם פירש "יקבל עליו" — לייחד רשות ללוקח, ואז קונה **הלוקח** היות ורשות נפקד היא רשותו (או על כל פנים כליו קונה לו היות ויש לו רשות להניחו שם). ועל זה אמר הרשב"ם דאף במוכר שייך דבר זה.

אבל תוספות פירשו "יקבל עליו" — **שהנפקד** זוכה עבור הלוקח על ידי חצירו, ופשיטא שדבר זה לא שייך אצל מוכר.

וראה בעליות דרבינו יונה שכתב תחילה

הרבים **ממש**, ושמע מינה: אף ברשות הרבים ממש, כליו של אדם קונה לו, דלא כרב ושמואל ורבי אבהו!?

ודחינן: **לא**, רשות הרבים דקתני היינו **סימטא**, והרי בסימטא כליו קונה לו לכולי עלמא.

ותמהינן: **והא** רשות הרבים דקתני, **דומיא דחצר שאינה של שניהם** היא!?

וכשם שחצר שאינה של שניהם היא רשות שאין להם רשות להניח חפציהם, כך ב"רשות הרבים" ששנינו בברייתא — אין להם רשות להניח חפציהם, והיינו רשות הרבים ממש, ולא סימטא![1]

ומשנינן: **מאי חצר שאינה של שניהם נמי** דקתני? **דלא דהאי כולה, ולא דהאי כולה** [אינה רשותו של המוכר בלבד, ולא רשותו של הלוקח בלבד] **אלא דתרוייהו**, שחצר השותפים היא,[2] ויש לכל אחד מהם רשות להניח את חפציו.

ורשות של רבים דומיא דחצר השותפין היינו סימטא, אבל ברשות הרבים ממש אין כליו קונה לו.

בעא [שאל] **מיניה רב ששת מרב הונא**: כאשר **כליו של לוקח** נמצא **ברשותו** של

שרשות נפקד זכתה ללוקח, וזה לא שייך במוכר, ואחר כך כתב שעל ידי קבלת הנפקד כלתה השאלת הרשות למוכר, וכיון שהוא מתרצה שיהיו פירות אלו מונחים שם עבור הלוקח, הרי זו חזקה לשאלת רשותו ללוקח. (ונמצא קנין הרשות והפירות באים כאחת, ראה שו"ת מהרי"ט א סה ד"ה ועוד ו"קצות החושן" ר ה.)

ג. וב"קצות החושן" (רמד ג) הוכיח מדברי התוספות בסוגיין (בד"ה גרסינן, ולשיטתם שם בד"ה ארבע, כנ"ל) שחצירו של שליח זוכה עבור המשלח, שהרי חצירו של נפקד זוכה עבור הלוקח. ולשיטת הרשב"ם אין שום ראייה מסוגיין. וראה עוד בתוספות רי"ד גיטין יג א שאין רשות הנפקד קונה לאחרים.]

ד. מכח קושייתם הנ"ל כתבו בתוספות ישנים שרשות מוכר ורשות נפקד הם שתים מתוך **ארבע רשויות** שנמנו בברייתא, שהרי דין קבלת מוכר חלוק מדין קבלת נפקד.

ואמנם תוספות לא רצו לפרש שארבע מדות היינו ארבע רשויות, ראה בדבריהם, והם פירשו שארבע מדות היינו ארבעה כלים: מדת סרסור — שהשאיל את המדה לשניהם, מדת מוכר, מדת לוקח ומדת נפקד.

1. יש לתמוה: מדוע הגמרא הקשתה ממה שרשות הרבים דומיא דחצר שאינה של שניהם, ולא הקשתה מעצם הדין של חצר שאינה של שניהם — שאם אין כליו קונה לו ברשות הרבים היות ואין לו רשות להניח שם את כליו, אם כן אף בחצר של אדם אחר אין כליו קונה.

ויש לומר: הגמרא העדיפה להוכיח מן הרישא שכבר התחילה לדון בה — על פי חידושי הר"ן.

2. א. לפי זה חצר שאינה של שניהם ומדה שאינה של שניהם אין להם אותה משמעות; חצר שאינה של שניהם היא רשות משותפת לשניהם, ומדה שאינה של שניהם היא אכן של אדם שלישי ולא של אחד מהם.

ב. לפי מה דסלקא אדעתין שחצר שאינה של שניהם, היינו חצר של אדם שלישי, יש לתמוה: מאי שנא מרשות הלה המופקדין אצלו, שאינו זוכה אלא כשיוציא מרשותו או שישכיר את מקומו!?

מוכר, והניח המוכר[3] את החפץ הנמכר באותו כלי, האם **קנה הלוקח**, כאילו נכנס החפץ הנקנה לתוך חצרו ורשותו של לוקח?[4]

או לא קנה הלוקח, היות והכלי בטל אל רשות המוכר, ואין החפץ נמצא ברשותו של לוקח?[5]

אמר ליה רב הונא לרב ששת: **תניתוה**, יש ללמוד ממשנה בגיטין, שכליו של לוקח קונה לו אף ברשות מוכר:

נאמר בתורה [דברים כד א]: "כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו".

וקבלו חכמים[6] שאין צורך לתת את הגט [ספר הכריתות] דוקא בידה של האשה, ואף אם נתן את הגט ברשותה — הרי היא מגורשת.

שנינו במסכת גיטין [עז א]: בעל שכתב גט לאשתו **וזרקו לה**, זרק אליה את הגט, **לתוך חיקה**[7] **או לתוך קלתה** [סל שהנשים נותנות לתוכו מחטים וצינוריות], אף על פי שהיא עומדת בתוך חצר בעלה, **הרי זו מגורשת**.

קא סלקא דעתך: קלתה מונחת על גבי קרקע, וממה שהיא מגורשת, אף על פי שקלתה נמצאת ברשות בעלה, יש ללמוד שכליו של אדם קונה לו אף ברשות המוכר, על כן אף לענין גירושין: קלתה קונה לה והרי הגט ברשותה, אף על פי שהיא בחצר בעלה.

ויש לומר: כאשר המוכר הפקיד את פקדונו, נמצא אותו מקום קנוי לו וכרשותו דמי, על כן לא קנה עד שיוציאנו משם, אבל בחצר של אדם שלישי — שאינה רשותו של מוכר, סלקא אדעתין שכליו של לוקח קונה לו — ר"י מיגאש.

3. א. כי אם הלוקח הכניס את החפץ אל הכלי הרי הוא קונה אותו ב"קניין הגבהה" — ראה לעיל פד ב בהערה 4.

ב. כתב ב"פלפולא חריפתא" כל האיבעיא בגמרא אינה אלא בכלי המונח על גבי קרקע, אבל כאשר הכלי ביד הלוקח, פשיטא שקנה, וכדאמרינן לקמן דבקלתה תלויה בה פשיטא דקנה, וכן איתא בעבודה זרה עא ב דאם נקיט ליה הגוי בידיה הרי הוא קונה מיד כאשר הגיע היין לאויר הכלי.

4. א. כליו של אדם קונה לו כחצרו — רשב"א בבא מציעא. וראה עוד מה שהובא לעיל פד ב הערה 32 בשם ה"אור שמח".

ב. ואף על פי שברשות הרבים לכולי עלמא אין כליו קונה!? שאני רשות הרבים שלא נוח לבני רשות הרבים שהוא יניח שם את כליו, אבל ברשות מוכר שמא יש לומר שהמוכר משאיל מקום ללוקח [כלומר נותן לו רשות להניח כליו וחשיב המקום כסימטא — "חזון איש"] כדי שיקנה מה שהוא מוכר לו — תוספות.

5. רשב"ם. ואף לפירוש התוספות [לעיל הערה 4] נקטו האחרונים ששורש הספק הוא האם הכלי בטל אל הרשות, ראה ב"נתיבות המשפט" רז ח, חידושי הגרנ"ט ו"דרכי דוד".

6. גיטין עז א.

7. כתב הרשב"ם דלתוך חיקה היינו על בגדיה שהיא מלובשת, כי הנותן לתוך חיקה ממש הרי

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: **מאי טעמא פשטת ליה** לרב ששת את ספיקו **מהחיא**, מאותה משנה, הרי משם אי אפשר להוכיח כלל, **דכבר מחו ליה מאה עוכלי בעוכלא**, כלומר כבר דחו ראייה זו בהרבה דחיות.(8)

ואלו הם הדחיות שדחו ראייה זו:

א. **דאמר רב יהודה אמר שמואל**: מה ששנינו: קלתה קונה לה, **והוא שהיתה קלתה תלויה בה**, ואינה נגררת בקרקע, ולכן קונה לה קלתה, דדמי להגבהה שקונה בכל מקום.(9)

ב. **וריש לקיש אמר**: די לנו במה שקלתה

הוא כנותן את הגט בידה, ופשיטא שהיא מגורשת אפילו בחצר בעלה, [ראה ב"מחנה אפרים" הלכות קניין חצר סימן יא אם כליו של אדם קונה לו כאשר אין לכלי חלל].

8. "עוכלא" הוא שם של משקל קטן [כשיעור ביצה וחומש — רשב"ם להלן צ א] וכבר "היכו" את הראייה מאה הכאות במשקל הזה ושיברו אותה — רשב"ם.

ורש"י [כתובות נג א] כתב: מאה מכות ברצועה שבראשה ברזל כמין משקולת קטנה ששמה עוכלא.

והרש"ש העיר, וכן הוא ב"מוסף הערוך", ש"עוכלא" הוא שם של מדה ולא שם של משקולת. וה"ערוך" ורבינו גרשום כתבו: כמה מדות מדדו כאן, כלומר תמהו עליה ותרצו אותה תירוצים הרבה. [ומשל היה מורגל בזמנם לומר: מאה מדות תחת מדה אחת].

9. רשב"ם. וכן כתב רבינו גרשום: תלויה בה בצוארה **דהויא הגבהה**, משמע, שמצד הדין של כליו של אדם קונה לו, אי אפשר שתקנה לה קלתה, היות והיא ברשות המוכר, ורק מצד דין הגבהה זוכה לה קלתה. [וב"אילת השחר" תמה: וכי אטו מיירי בגבוהה ג טפחים].

ואף שהיא לא עשתה שום פעולה בגט, מכל מקום היות והגט עומד מוגבה מחמתה, הרי היא קונה בהגבהתה, ראה בבא מציעא ט א בתוספות ד"ה הואיל.

לפי זה נמצא שאף על פי שאין הגט בתוך רשותה, שהרי כליה אינו קונה לה ברשות בעלה, מכל מקום הרי היא מתגרשת על ידי שזכתה בגט בקניין הגבהה, ובגיטין עז ב נחלקו רש"י [ד"ה הרי זו חזקה] ושאר ראשונים אם אפשר לגרש אשה על ידי "קניינים" כאשר אין הגט נכנס לרשותה, ומשמע שהרשב"ם סובר כרש"י שסגי במה שבעלה הקנה לה את הגט.

ולמאן דאמר אין אשה מתגרשת במה שבעלה הקנה לה את הגט, צריך לפרש [וכן נראה בריטב"א בגיטין עח, ויש מן האחרונים שפירשו כך גם בדעת רשב"ם ראה ב"חלקת יואב" אבן העזר סימן יב] שכאשר קלתה תלויה בה ואינה נגררת בקרקע, אין רשות בעלה מבטלת את כליה והרי היא קונה בכליה. [כדברי ריש לקיש, אלא שריש לקיש סובר: אף בנגררת אין קלתה בטלה לגבי רשות מוכר, ושמואל סובר: דוקא בתלויה. וראה עוד בתוספות כתובות לא א ד"ה דאי שלאו מטעם הגבהה אומרים דקנה].

וב"תורת גיטין" [קלט טו] כתב שאף למאן דאמר אין אשה מתגרשת על ידי "קניינים", הגבהה שאני דהוי כמו ידה, ראה עוד ב"נתיבות המשפט" קפח א ו"חלקת יואב" אבן העזר סימן יב.

וב"אמרי משה" [כ ג] ו"קהילות יעקב" [גיטין יז ד] כתבו שאין ראיה מהרשב"ם שמספיק להקנות את הגט לאשתו, כי יש לומר: אכן הנותן גט לתוך קלתה הוי כנותן לתוך חצרה, אלא דבעינן **נמי** שהיא תקנה את הגט, ובלאו הכי הוה ליה כאומר הרי זה גיטך והנייר שלי דאינה מגורשת [גיטין כ ב], ועל זה הוא

קשורה בה, ואף על פי שאינה תלויה בה — קלתה קונה לה.[10]

ג. **רב אדא בר אהבה אמר:** אפילו אם אין קלתה תלויה באויר ולא קשורה בה, מכל מקום קלתה קונה לה את הגט להתגרש בו, **כגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה,** שאף על פי שמונחת קלתה בקרקע אין הבעל מקפיד על מקום מושב אשתו,[11] ועד עכשיו היה אותו מקום קנוי לה.[12]

ד. **רב משרשיא בריה דרבי אמי אמר:** בכל מקום שנמצאת קלתה, הרי היא מגורשת, כי המשנה דיברה **כגון שהיה בעלה מוכר קלתות,** ובאותו חצר שבו נמצאים כל הקלתות, אין הוא מקפיד על מקומם.[13]

ה. **רבי יוחנן אמר:** בכל מקום שבו נמצאת קלתה, אם זרק הבעל את הגט אל קלתה הרי

דמקשינן הכא דאיך מגורשת היא אם קלתה ברשות בעלה ומשנינן דקלתה תלויה, ועל פרט זה מהני קניין הגבהה.

10. בפשוטו כאשר קלתה קשורה בה, הרי היא טפלה אל גופה ולא אל רשות בעלה.

וזה לשון רבינו גרשום: קשורה בראשה אף על פי שאינה תלויה באויר אלא מונחת, או תלויה [באויר] אף על פי שאינה קשורה [בראשה] מגורשת, כיון דמחברה בה כגופה דמי, ורשותה היא [גופה הרי הוא רשותה].

11. היות ובלאו הכי אין מקום זה ראוי לו לשימוש, ראה ביד רמ"ה.

12. רשב"ם ורש"י גיטין עח א. בפשוטו על ידי ישיבתה שם ברשות בעלה, הרי היא **קונה** את מקומה והרי הוא מושאל לה, אך לשיטת מהרי"ט [הובאו דבריו בהערות לעיל עמוד א] חצר הבעל אינו מושאל לאשה על ידי שימוש בעלמא, וצריך לפרש שעד עכשיו היה לה רשות לשבת שם ו"קנוי לה" לאו דוקא. [וגם לשיטות החולקים על מהרי"ט נוח לפרש כך, דאטו כל מקום שהאשה יושבת בו לזמן קצר נעשה **קנוי** לה, כל זמן ישיבתה].

ורבינו גרשום כתב: שהיתה מונחת בקרקע בין ירכותיה ודמי כמו חיקה ורשות שלה.

13. א. רשב"ם, וכן כתב רש"י בגיטין, ואין צורך שיהיה המקום קנוי לה, אלא די במה שאינו מקפיד ויש לה רשות להניח שם את קלתה.

וראה עוד ברבינו יונה ובריטב"א שנתנו טעם מדוע נוח לו שהיא תניח שם את קלתה.

ב. והרמב"ם [מכירה ד א] כתב: אין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים ולא ברשות מוכר, אלא אם אמר לו המקנה לך וקנה בכלי זה, **וכן אם קנה הכלי תחילה והגביהו,** ואחר כך הניחו שם ברשות מוכר וחזר וקנה ממנו הפירות, כיון שנכנסו בתוך כלי זה קנה אותם, **מפני שהנאת המוכר במכירת הכלי, אינו מקפיד על מקומו.**

ורבינו גרשום כתב: ובההיא הנאה שקונה ממנו **אקני לה** מקום הקלתה. וכן כתב הר"י מיגאש: דבההיא הנאה דקא זבנא ליה מיניה לא קפיד עלה בהנחת אותה קלתה בחצרו והוי כמו שהשאילה מקום הקלתא **דהוה ליה כליו של לוקח ברשות לוקח.**

ואין להקשות, אם כן אף בכליו של לוקח ברשות מוכר, נאמר: באותה הנאה שהוא מוכר לו, משאיל הוא לו את מקום הכלי, דכיון שעדיין לא נגמרה המכירה אינו משאיל מקום לכליו, דמה לו למהר הקנאתו ולהשאיל מקום לכליו של לוקח כדי שיקנה בו הפירות, שמא יותר טוב בעיניו שלא תגמר הקנייה עד שימשוך

זו מגורשת, כי כל זמן שהיא בביתו(14) **מקום חיקה של אשה קנוי לה,**(15) **ומקום קלתה קנוי**

כדי שיוכל לחזור בו בתוך כך, אבל אחר שמכר הכלי משאיל הוא מקום לכלי עד שיקחנו הלוקח — רבינו יונה.

ג. ובתוספות הקשו: אף אם הוא נותן לה רשות להניח שם את קלתה, מכל מקום הרי לא קנתה את המקום, שהרי לא עשתה בה חזקה, אם כן איך קלתה קונה לה את הגט!? [כלומר, בשלמא אם תימצי לומר: כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר, אתי שפיר, כי בודאי סגי במה שהוא נותן לה רשות להניח את קלתה, ואין הכלי בטל לגבי הרשות, אבל אם תימצי לומר: כליו של לוקח אינו קונה לו ברשות מוכר, אם כן בודאי צריך שיהיה שייך לה המקום שבו מונחת קלתה, ואיך קנאתו האשה בלא קניין חזקה. — "ישוב הדעת" להגר"ח קנייבסקי שליט"א].

ותירץ ריב"א: אף אם תימצי לומר: כליו של לוקח אינו קונה לו ברשות מוכר, מכל מקום כאשר יש לה רשות להביא את קלתה לשם, קלתה קונה לה, שהרי כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניח, והרי זה כסימטא, שאינה קנויה לו ומכל מקום הכלי עצמו קנוי לו.

ד. מדברי תוספות אלו למד המהרי"ט [שו"ת חלק א סימן סה] שאף שכירות מקום בעלמא, להשתמש במקום להנחת חפצים, אינה נקנית על ידי עצם השימוש באותו מקום, אלא על ידי קנין גמור, כסף שטר או חזקה, ודלא כ"קצות החושן" [קנג ג] ו"מחנה אפרים" [שכירות א] — "קובץ שיעורים". וכן כתב ב"נתיבות המשפט" קצב ו.

ומדברי הר"י מיגאש ורבינו גרשום שהובאו לעיל אות ב וכן מדברי הרשב"א לעיל עו ב ד"ה אביי ורבא יש ללמוד כדברי ה"מחנה אפרים" ו"קצות החושן". וראה עוד ב"פני שלמה" להלן פו א ד"ה אמר.

ה. כתב ה"חזון איש" [אבן העזר קמז ג על דברי תוספות הנ"ל]: יש לעיין הלא כליו של לוקח ברשות מוכר נמי איירי ב"אינו מקפיד" שהרי המוכר מודד מכליו אל כליו של לוקח, ומה בין סתם כליו של לוקח ברשות מוכר לבין אשה שבעלה מוכר קלתות!?

ונראה דשלש מידות יש כאן: (א.) אם השאיל מוכר ללוקח את מקום הפירות, אף בלא כליו של לוקח קנה, אלא שצריך קניין ששאלה ושכירות נקנה בהן וכו'.

(ב.) ואם לא השאיל לו את המקום אלא נותן לו רשות להעמיד שם את כליו, יש חילוק; אם אינו מקפיד על המקום, ואין חבירו צריך ליטול רשות ממנו בכל פעם כמו מקום קלתה — הוי חצרו כסימטא וכליו של לוקח קונין לו.

(ג.) אבל אם נותן לו רשות עכשיו, ובפעם אחרת צריך ליטול רשות, בכהאי גוונא מבעי לן בגמרא בכליו של לוקח ברשות מוכר.

ו. ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב שאין ראייה מהתוספות שלא מועילה השתמשות כדי לקנות, וכוונת תוספות שאף באופן שהוא מגרש אותה בעל כרחה, ואינה רוצה לקנות את המקום, הרי היא קונה את הגט על ידי קלתה שיש לה רשות להניחה שם.

14. רבינו גרשום. שהרי בכל אדם אנו אומרים שאין כליו קונה לו ברשות מוכר, כי מקפיד הוא עליו, ופשיטא שגם על אשתו הגרושה הוא מקפיד, אלא שכל זמן שהיא עדיין בביתו [נשואה לו] אינו מקפיד עליה, על כן אף בשעת גירושין נחשב הדבר שקלתה מונחת במקום שיש לה רשות להניחו. והריטב"א כתב: אף שהוא בא לגרשה, אינו מסלק רשותה משם כדי שתמהר ותתגרש.

15. הקשו התוספות [גיטין עח א ד"ה מקום

לה.(16)

אמר, פירש, **רבא: מאי טעמא דרבי יוחנן?**

לפי שאין אדם מקפיד לא על מקום חיקה של אשתו, **ולא על מקום קלתה.**

אלא, פשוט לה, את שאלתך, **מהא**, ממה ששנינו בברייתא דלעיל, ותלמד ממנה שאיננו קונה:(17)

שהרי שנינו שאם היה הכלי **ברשות מוכר, לא קנה** הלוקח **עד שיגביהנה**, את כלי המדידה, **או עד שיוציאנו מרשותו** של מוכר, וימשכנה למקום שמשיכה קונה בו.

מאי לאו [האם לא] מדובר בברייתא בכל כלי, ואפילו(18) **בכליו דלוקח.**

אם כן, נמצינו למדים שאם היה כליו של לוקח ברשות מוכר, לא קנה לוקח.

ודחינן: **לא**, הברייתא דיברה **בכליו דמוכר**,(19) על כן לא קנה הלוקח עד שיגביה או ימשוך לרשותו את הכלי, שהרי הוא כלל לא יצא מרשותו של מוכר.

אבל אם היה כליו של לוקח, קנה הלוקח אף ברשות המוכר, היות והכלי רשותו של לוקח הוא, ואינו בטל אל הרשות בה הוא נמצא.

חיקה]: פשיטא שמקום חיקה קנוי לה, שהרי חיקה הוי ממש כידה!?

ותירץ ר"י [וכן משמע ברשב"ם כאן]: לא מדובר בחיקה ממש אלא בבגדים שעליה, וכגון שהבגדים נגררים בארץ, וסובר רבי יוחנן: כליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה לו אלא אם כן הוא קשור ותלוי באויר [כדעת שמואל לעיל], אבל כשהוא קשור ונגרר על הארץ אין כליו קונה לו [דלא כריש לקיש לעיל], על כן לולא הטעם המיוחד שנאמר באשה מקום חיקה קנוי לה, לא היתה קלתה קונה לה את הגט, וראה עוד בעליות דרבינו יונה.

16. ראה לעיל בהערות אם "קנוי לה" הוא כפשוטו — שהמקום מושאל לה, והרי הוא "רשות קונה", או ש"קנוי לה" לאו דווקא, והכוונה — שיש לה רשות להשתמש במקום, ואין מקפידים עליה.

17. להפך ממה שהיה רב הונא סבור לומר.

18. כך נראה לפרש על פי פשוטו. (בריטב"א כתב: מאי לאו בכליו של לוקח — פירוש: ומכריח לה משום דהוי דומיא דרישא דהוי מדה דלוקח. ריטב"א לשיטתו שפירש מה ששנינו: מדה של אחד מהם — של לוקח, אם כן מסתברא דאף הך בבא בכליו של לוקח דוקא, אבל לרשב"ם שפירש: אחד מהם — או דמוכר או דלוקח, אין מקום לדברי ריטב"א, וצריך לפרש כנ"ל, שבפשוטו הברייתא דיברה בכל הכלים.

[בין כך ובין כך, אי אפשר לפרש בברייתא לעיל ארבע מדות — ארבעה **כלים**, אם תימצי לומר הכל הולך אחר הרשות, ובין בבבא דרשות לוקח ובין בבבא דרשות מוכר מדובר בכליו של מוכר או בכליו של לוקח].

19. כתבו התוספות: ממה שהעמידה הגמרא את הברייתא במודד לתוך כליו של מוכר, ושנינו: עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשותו, כלומר שימשוך את הכלי עם המקח אל רשות שמשיכה קונה בו, משמע שמשיכה מועילה ללוקח אף בכליו של מוכר. [ואף שהגמרא מסתפקת אם להעמיד את הברייתא בכליו של מוכר, מכל מקום סברא זו — שמשיכה מועילה בכליו של מוכר, לא נדחתה — "פלפולא חריפתא" אות

ומוכיחה הגמרא מן הסיפא: שהרי, **מדרישא** [אם הרישא] מדברת **בכליו דמוכר, סיפא נמי** מדברת **בכליו דמוכר.**

אימא סיפא, הרי שנינו בסיפא של הברייתא: **ברשות לוקח — כיון שקיבל עליו מוכר, קנה לוקח.**

ואם סבור אתה לומר: אין הכלי בטל אל הרשות בה הוא נמצא, אם כן, כשם שקנה הלוקח ברשות מוכר, על ידי כליו, כך לא יקנה הלוקח, אף ברשות שלו, אם החפץ נמצא בכליו של מוכר, היות וכליו של מוכר — רשות מוכר הוא.[20]

ואי מיירי סיפא **בכליו דמוכר**, אף ברשותו של לוקח, **אמאי קנה לוקח** כשקבל עליו המוכר, והרי עדיין לא יצא החפץ מרשותו של המוכר!?

אלא, בעל כרחך הכלי בטל אל הרשות בה הוא נמצא, ועל פי הרשות נקבע הדין, על כן בבית מוכר — לא קנה לוקח, אף בכליו של לוקח, ובבית לוקח — קנה לוקח, אף בכליו של מוכר.

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי אף על פי שהרישא מדברת בכליו של מוכר, מכל מקום **בסיפא אתאן** [באנו לדבר **בכליו דלוקח**,

ותמהינן: **ומאי פסקא**!? וכי דבר פסוק וברור הוא, שבבית מוכר תמיד מודדים בכליו של מוכר, ובבית לוקח מודדים בכליו של לוקח!?

ומשנינן: אכן, **סתמא דמילתא** כך הוא! **כי** [בבית] **מוכר** — **מאני דמוכר שכיחי**, **ובבי לוקח** — **מאני דלוקח שכיחי.**

היות ובבית המוכר מצויים כליו של המוכר, על כן שנינו: ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשותו, כי כליו של מוכר רשות מוכר הוא, ואין הלוקח קונה

צ].

וכן דעת רוב הראשונים שמשיכה קונה אף בכליו של מוכר. וראה להלן פו א הערה 3 שיש חולקים בזה.

ובחידושי הגר"ח [גניבה ג ב] הוסיף שאף לשיטת רוב הראשונים לא מהני משיכה לקנות בכליו של מוכר, אלא כאשר עושה מעשה משיכה באותו כלי, אבל אם משך את החפץ מזוית לזוית בתוך כליו של מוכר, לא קנה, דהרי הוא כמושך ברשותו של מוכר, וכן אם משך את הכלי לחצאין באופן שאי אפשר לקנות את הכלי עצמו, לא יקנה את מה שבתוכו, אף שהחפץ שבתוכו נמשך ממקומו הראשון בשלימות. וראה שם בגליונות החזון איש.

ובבבא מציעא ט ב מספקא ליה לרבי אלעזר אם אפשר לקנות חפץ על ידי משיכת הבהמה עליו מונח החפץ, וכתב הרא"ש דלא דמי, כי בהמה אינה נעשית בסיס לכלים שעליה, אבל המושך כלי וחפץ בתוכו בודאי קנה במשיכתו. וראה עוד ב"פלפולא חריפתא" אות ט.

20. כתבו התוספות: הגמרא היתה יכולה לדחות את הקושיא, ולחלק בין שני המקרים; אמנם כליו של לוקח לא בטל אל רשות המוכר, וכליו קונה לו, אבל כליו של מוכר בטל אל רשות הלוקח, היות וניחא ליה למוכר שיתבטל כליו אגב רשות מוכר כדי שיתקיים המקח.

אולם הרשב"ם [להלן פו א ד"ה ומדכליו] כתב להיפך: אף אם נאמר: כליו של מוכר לא בטל אגב רשות לוקח, עדיין יש לומר: כליו של

בו.

והיות ובבית הלוקח מצויים כליו של הלוקח, על כן שנינו: ברשות לוקח, דהיינו בכליו של לוקח, כיון שקיבל עליו מוכר, ונתרצה במקח, מיד — קנה הלוקח, היות וכליו של לוקח רשותו היא, וכליו של אדם קונים.

ואף אם היה כליו של מוכר ברשות לוקח, כך היה הדין — לא קנה לוקח עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשות מוכר, כלומר מכליו.

ואף אם היה כליו של לוקח ברשות מוכר, כך היה הדין — מיד כשקבל עליו מוכר, קנה לוקח.

ולא שנינו בברייתא "רשות מוכר" ו"רשות לוקח" מחמת מקומו של הכלי, אלא מחמת הכלי עצמו, כי ברשות מוכר מודדים בדרך כלל בכליו של מוכר, וברשות לוקח מודדים בדרך כלל בכליו של לוקח.[21]

אמר רבא: תא שמע מברייתא שאין הלוקח קונה בכליו שנמצא ברשות מוכר:

מי שהיו חמריו ופועליו טעונים תבואה של אדם אחר על גבן, **ומשך** את **חמריו ופועליו**[22] **והכניסן לתוך ביתו** כדי לקנות מן הבעלים את התבואה.

הרי זה לא קנה את התבואה.

לא במה שמשך את חמריו ופועליו, שהרי בני אדם הוא משך, ומשיכת אדם טעון פירות אינה מועילה לקנות את הפירות.[23]

לוקח בטל אל רשות המוכר, כדי שלא נוציא את החפץ הנמכר מחזקת המוכר שמוחזק בו עד עתה.

21. א. כתב הרא"ש: אף שבין ברשות מוכר ובין ברשות לוקח, כליו של לוקח קנה לו וכליו של מוכר לא קנה לו, מכל מקום מנה אותם התנא [לעיל עמוד א] כשתי מידות, היות ויש נפקא מינה ביניהם לעניין מדידה, ראה שם.

ב. כתב הרשב"ם [לעיל עמוד א ד"ה עד שיקבל]: למאן דמוקי במאני דמוכר בי מוכר ומאני דלוקח בי לוקח, איכא לאוקמי נמי בבא דברשות הלה המופקדים אצלו — במאני דנפקד בי נפקד, והלכך לא קנה לוקח בכליו דנפקד עד שיקבל עליו או שישכור את מקומן.

והנה בפשוטו מה ששנינו: עד שישכור את מקומן, אינו מתייחס אל הכלי, אלא אל מקומו של הכלי, ואף שמדובר בכליו של נפקד, מכל מקום קנה הלוקח על ידי שהמקום נעשה רשותו של לוקח, ומשמע דכליו של אדם שלישי אינו מעכב את הקניין, לפיכך ברשות לוקח קנה לוקח וברשות מוכר לא קנה לוקח. [וכן משמע ברמב"ן להלן ד"ה פסק בשם יש מפרשים].

והא דלא מוקמינן לכל הברייתא בכליו של נפקד, היא משום דלא שכיח כל כך שיהיו כליו של אדם שלישי ברשותו של המוכר והלוקח.

22. כך היא גירסת רשב"ם ופירושו.

ובתוספות כתבו: לא גרסינן חמריו ופועליו [בוא"ו], אלא חמרין ופועלין [בנו"ן], כי בחמריו ופועליו של לוקח, אף בלא שפירקן והניחן ברשותו יקנה הלוקח במשיכתם של חמריו. [ולדברי רשב"ם שהתבואה היתה של גבן של הפועלים יש לומר: אם תימצי לומר שהם שלוחיו של הלוקח, אם כן אף בלא משיכה לרשותו יקנה הלוקח על ידי הגבהתם].

23. רשב"ם.

ואף לא במה שנכנסו הפועלים לתוך ביתו, היות והתבואה מונחת על גבי בני אדם, ולא על גבי קרקע הלוקח.

לפיכך, **בין** אם **פסק** הלוקח את מחיר התבואה עם המוכר, **עד שלא** [עדיין לא] **מדד** את התבואה והניחה ברשותו.(24)

ובין אם **מדד** הלוקח והונחה התבואה ברשותו, **עד שלא פסק**, ועדיין לא פסקו המוכר והלוקח ביניהם את מחיר התבואה.

הרי **שניהן יכולין לחזור בהן**.

אם פסק ולא מדד, יכולים הם לחזור בהם, היות ועדיין לא עשה הלוקח קניין במקחו.

ואם מדד ולא פסק, יכולים הם לחזור בהם, היות ועדיין אין הם גומרים בדעתם למכור ולקנות, כפי שיבואר להלן בגמרא.

אם **פירקן**, אם פרק את משאם של חמריו ופועליו,(1) **והכניסן לתוך ביתו**, הרי יש כאן הנחה ברשות לוקח. פו-א

לפיכך, אם **פסק** הלוקח את מחיר התבואה עם המוכר, אפילו **עד שלא מדד** את התבואה שהוא קונה(2), הרי זה קנה,(3) **ואין שניהן יכולין לחזור בהן**.

ובתוספות פירשו שהתבואה מונחת על גבי בהמה. [ולדבריהם ניחא הא דקתני חמרים, כי לדברי רשב"ם שהתבואה מונחת על גבי האנשים, אם כן "פועלים" הם ולא "חמרים"].

ובבבא מציעא ט ב מיבעיא ליה לרבי אלעזר אם משיכת בהמה על מנת לקנות מה שעליה מועילה לקנות את מה שעל הבהמה, וכתבו התוספות דמהכא ליכא למפשט דלא קנה, היות וכאן מדובר כשהלוקח משך רק את החמרין, והם משכו את **הבהמה**.

ועוד כתבו: אפילו אם משך הלוקח את הבהמה עצמה, לא קנה את התבואה, כי משיכת בהמה על מנת לקנות את מה שעליה אינה מועילה אלא כאשר אמר לו המוכר בפירוש שעל ידי משיכת הבהמה הוא יקנה את מה שעליה, אבל כאן המוכר אמר לו בסתמא: לך וקנה, ובכהאי גונא משיכת הבהמה אינה מועילה למה שעליה.

24. רשב"ם. לפי זה אתי שפיר הא דמשמע מן הברייתא שאם פסק ומדד קנה הלוקח.

ובתוספות פירשו מדידה בלא הכנסה לרשותו, לפיכך כתבו: אפילו מדד ופסק נמי שניהן יכולין לחזור כיון דעדיין לא פירקן, ונקט פסק עד שלא מדד מדד עד שלא פסק משום דבעי לפלוגי בסיפא ביניהם.

1. כתב הרשב"ם: בין אם המוכר פרק את התבואה והכניסה לתוך ביתו של לוקח, ובין אם הלוקח עשה זאת. אם פסקו את המחיר ביניהם קנה לוקח בחצירו, אף אם המוכר הוא שהכניס לשם את התבואה, ואם לא פסקו ביניהם את המחיר, לא קנה לוקח, אף על פי שהוא הכניס את התבואה לתוך ביתו.

2. כאשר בדעתו לקנות את כל התבואה, אין המדידה מעכבת, היות והיא אינה אלא "גילוי מילתא בעלמא" כמה עליו לשלם, אולם אם אין בדעתו לקנות אלא כמות מסויימת, אזי יכולים הם לחזור בהם עד שתגמר המדידה — רשב"ם, על פי הגמרא להלן עמוד ב.

3. א. קניינו של הלוקח הוא על ידי חצירו ורשותו, ולא על ידי משיכת התבואה אל רשותו, לפיכך אין צורך לפסוק את המחיר לפני פריקת התבואה מעל גבי החמרים, כי אף אם פסקו

ואם **מדד** את התבואה **עד שלא פסק** את מחירה, לא קנה, אלא **שניהן יכולין לחזור בהן.** ולהלן מבארת הגמרא, מדוע תלוי הדבר בפסיקת המחיר.

וממה ששנינו, פירקן והכניסן לתוך ביתו ופסק עד שלא מדד, אין שניהן יכולין לחזור בהן, יש ללמוד, שכליו של מוכר אינם מעכבים את קניינו של הלוקח, שהרי מן הסתם היתה התבואה בכליו של מוכר, ואף על פי כן קנה הלוקח על ידי שנכנסו והונחו ברשותו.(4)

ומדכליו של מוכר ברשות לוקח, לא קנה המוכר, דהיינו, שכליו של המוכר טפלים ומתבטלים כלפי רשות הלוקח, ואינם מעכבים את קניינו של הלוקח, לכן, **כליו דלוקח נמי,** כשהם **ברשות מוכר, לא קנה** הלוקח. היות והחפץ נמצא ברשות המוכר, והכלי של הלוקח טפל אל הרשות של המוכר בה הוא נמצא, ואינו חולק רשות לעצמו.(5)

ביניהם את המחיר אחרי שכבר הונחה התבואה ברשותו — קונה הלוקח על ידי חצירו — רשב"ם.

ב. יש מפרשים: פירקן והכניסן לתוך ביתו קנה לוקח מטעם **משיכה.** וראיית הגמרא היא כך: אם מועילה משיכת התבואה כשהיא בכליו של מוכר, אם כן שמעת מינה: הכלי בטל אל הרשות בה הוא נמצא. וממילא יש ללמוד מכאן שהלוקח יקנה את התבואה בקניין חצר אף שהכלי הוא של המוכר, וכמו כן: לא יקנה כליו של לוקח ברשות מוכר היות והכלי טפל אל הרשות בה הוא נמצא וכן דעת הרמב"ם, ראה "לחם משנה" מכירה ד ה וב"אור שמח".

אבל אם תימצי לומר: אין הכלי טפל אל הרשות בה הוא נמצא, אם כן התבואה הנמצאת בכלי, הרי היא כנמצאת ברשותו של מוכר, ואין משיכה מועילה ברשותו של מוכר. [ועוד, אם אין הכלי טפל אל הרשות, דנים את הפירות ביחס לכלי, והרי לא זזו הפירות ממקומם ואין כאן משיכה, ראה ברמב"ן].

לפי זה, פסיקת המחיר היתה דוקא לפני הפריקה, כדי שמשיכתו תועיל לו בשעה שכבר נקבע המחיר, והמקח נעשה בגמירות דעת.

ג. אולם כבר הובא [לעיל פה ב הערה 19] שהתוספות ועוד ראשונים סוברים שמשיכה מועילה אף בכליו של מוכר, כגון כשהוא מוציא מרשות מוכר לסימטא, ושוב אין להוכיח ממה שקנה במשיכתו לדין קניין חצר וכלים, וכן נראה מדברי הרשב"ם — רמב"ן.

ולדבריהם, הפסיקה היתה אחרי שהונחה התבואה ברשות לוקח [ואין המשיכה קונה למפרע על ידי מה שפסק אחר כך] שאם לא כן איך רוצה הגמרא להוכיח מכאן שרשותו של לוקח קונה לו אף אם התבואה בכליו של לוקח, הרי יש לדחות ולומר: הלוקח קנה על ידי משיכתו ולא בקניין חצר. וראה עוד ברבינו יונה ובתוספות בבבא מציעא ט ב ד"ה משוך אם משיכה בכליו של מוכר מועילה בסתמא בלא שהמוכר אמר לו משוך כלי זה וקנה מה שבתוכו.

4. ואם תאמר: אם הכלי בטל אגב רשות לוקח, מדוע לפני הפריקה כאשר עדיין התבואה נמצאת על גבי התמרים או על גבי בהמתן, לא קנה הלוקח על ידי חצירו היות והכל בטל אגב רשותו!?

יש לומר: דוקא כלי בטל אגב הרשות ולא בהמה — תוספות.

5. כתב הרשב"ם: אם אהני רשות לוקח לבטל

אמר רב נחמן בר יצחק: אין ראייה מברייתא זו! היות ואפשר לפרש אותה כך: פסק עד שלא מדד, אין שניהם יכולים לחזור בהם, **ב**אופן **ש**פירקן מעל גבי החמרים, **ו**ש**פכן** מן הכלים על גבי קרקע.

אבל אם התבואה נשארה בתוך כלי המוכר, יש לומר שאין הלוקח קונה בהיות התבואה בכליו של מוכר, כי אין הכלי טפל אגב הרשות בה הוא נמצא.

איקפד רבא. רבא, שהביא ראייה זו, הקפיד על מה שדחה רב נחמן בר יצחק כך את ראייתו. כי **מידי**, האם **"שפכן" קתני**, הרי **פירקן "קתני"!?**

ו"פירקן", משמע כמות שהם, עם הכלים בהם נמצאת התבואה.

אלא, אמר מר בר רב אשי: כך יש לדחות את ראייתו של רבא, ולומר: הכא במאי עסקינן **במתאכלי דתומי**, חבילות של שומים, שאינם מונחים בשקים על גבי החמרים, אלא כמות שהן — בלא שקים.

אבל בתבואה הנמצאת בשק, אם היה השק של המוכר, לא קנה הלוקח, אף אם נמצא השק ברשותו, היות וכליו של המוכר מעכב בעד קניינו.

אמר, שאל **ליה הונא בריה דמר זוטרא, לרבינא: מכדי, "פירקן" קתני**, הרי מדובר באופן שפירק את משאם של החמרים והפועלים והניחם ברשות לוקח.

והרי שנינו: ברשות לוקח, כיון שקיבל עליו מוכר — קנה לוקח. ואם כן, **מה לי פסק** המוכר את מחיר התבואה עם הלוקח, **מה לי לא פסק!?**

אמר ליה רבינא: אם **פסק** קנה לוקח, היות **וסמכא דעתיה** שיתקיים המקח.

אבל אם **לא פסק** — **לא סמכא דעתיה**, שמא לא יתקיים המכר, היות וכל עוד לא קצבו ביניהם את המחיר, יתכן שהמוכר ידרוש דמים מרובים, או שהלוקח ירצה לשלם דמים מועטים, והם לא ישתוו ביניהם.

לפיכך שנינו: אם פסקו ביניהם — קנה הלוקח, אף אם עדיין לא מדדו את המקח. ואם לא פסקו ביניהם — לא קנה הלוקח.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע ראיה מדברי רב ושמואל, שכליו של לוקח קונים אף ברשות המוכר:

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו, שניהם אמרו: **כליו של אדם קונה לו בכל מקום.**

ויש לדקדק: הרי לשון "בכל מקום" בא לחדש ולרבות; **לאתויי מאי**, מה באה לשון זו להוסיף?

כליו של מוכר, ולהוציאן מרשות מוכר, כל שכן וכל שכן דלוקח נמי ברשות מוכר יבטל הרשות את הכלי של לוקח, **שלא להוציאן מחזקת המוכר** שמוחזק בהן עד עתה.

ובתוספות [לעיל פה ב ד"ה בכליו] כתבו להיפך: יותר מסתבר לומר שכליו של מוכר יתבטל אגב רשות לוקח, מאשר לומר שכליו של לוקח יתבטל אגב רשות המוכר, **דניחא ליה למוכר** שיתבטל כליו אגב הרשות כדי שיתקיים המקח.

לאו, האם לא, **לאתויי רשות מוכר?**

אם כן, שמע מינה כליו של לוקח ברשות מוכר, קונה לו.

ודחינן: לעולם כליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה לו, ומדברי רב ושמואל אין להוכיח שקנה, כי **התם** מיירי כגון **דאמר ליה** מוכר ללוקח: **זיל, קני!** אני רוצה שיקנו לך כליך.

ואכן, אם אמר לו המוכר ללוקח בפירוש: אני רוצה שהכלי שלך יקנה לך, בודאי קנה הלוקח, היות שהרי הוא כאילו השאיל לו המוכר ללוקח את מקום הנחת כליו.(6)

אבל הספק שלנו הוא בסתמא, כאשר המוכר לא אמר ללוקח יקנה לך כליך, שאז אנו דנים, האם הכלי טפל אל הרשות בה הוא נמצא, ולא קנה הלוקח, או שהכלי אינו טפל אל רשות המוכר, ונמצא שהחפץ הנקנה מונח ברשותו של הלוקח, וקנה לו כליו, כמו שחצירו קונה לו.(7)

---

6. כתב הרשב"ם לעיל פה א: כאשר אמר לו המוכר זיל קני, נחשב הדבר שיש לו **רשות** להניח שם את כליו. לפי זה אם נתן המוכר לקונה רשות מפורשת להניח שם את כליו, הרי הוא קונה בכליו אף בלא אמירת זיל קני, כדקיימא לן [פה א] כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו שם וראה עוד בעליות דרבינו יונה, ברשב"א, בש"ך ר ז וב"נתיבות המשפט" שם ס"ק ח.

אולם הרשב"ם כאן כתב דכמאן **דמושיל ליה** מקום הנחת כליו דמי. וכן הר"י מיגאש [פה ב ד"ה אמר ליה רבינא] כתב: ומהדרינן שאני התם דאמר ליה זיל קני כלומר בדאמר ליה זיל קני בקנין דכיון דאמר ליה הכין הוה ליה כמאן **דאקני ליה מקום בחצרו** למהוי ביה ההוא כלי והוה ליה **ככליו של קונה ברשות לוקח**. וכן כתב בנמוקי יוסף שבאומר לו זיל קני המקום מושכר לו באמירה בעלמא. [וכן צריך לומר לפי משמעות הרי"ף, ורש"י בגיטין עח א שאף במקום שאין המוכר מקפיד אין הקונה יכול לקנות ברשותו של המוכר, ראה שם ברשב"א]. וראה היטב בלשונות הרא"ש כאן ולעיל פה ב הערה 13 אות ה.

7. א. כתב הרא"ש: נמצא דמספקא לן אם הכלי בטל לגבי הרשות, או הרשות בטל לגבי הכלי, הלכך כליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה, וכן נמי כליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה. [וכתב הטור בשם הרמ"ה: היות ואנו אומרים לא קנה משום ספק והמוציא מחבירו עליו הראיה, אם כן כאשר יקנה הלוקח מן המוכר שני חפצים אחד בכליו של לוקח ברשות מוכר, ואחד בכליו של מוכר ברשות לוקח, הרי זה קנה אחד משניהם ממה נפשך, והחפץ הקטן שלו לכל הפחות].

אבל הרי"ף גרם בתחילת הסוגיא כך: בעי מיניה רב ששת מרב הונא כליו של לוקח ברשות מוכר קנה או לא קנה, **אמר ליה לא קנה**, ומתוך שהשיב לו דלא קנה אלמא שהכלי בטל לגבי הרשות, פסק נמי דכליו של מוכר ברשות לוקח קנה. וראה מה שהשיג הרא"ש על הרי"ף בזה.

וה"כסף משנה" [מכירה ד ב] כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם דתרתי בעינן, ובין בכליו של מוכר בין ברשות מוכר לא קנה הלוקח עד שיהיה כליו של לוקח ברשות לוקח. וראה עוד ב"מחנה אפרים" קניין חצר סימן י.

ב. האחרונים דנו: האם כליו של אדם הנמצא ברשות חבירו קונה לו דבר הפקר שנכנס אל תוכו, או שחבירו קנה על ידי רשותו. ראה "מגיד משנה", "לחם משנה" [זכיה ומתנה א ד]

שתי הסוגיות הבאות הובאו כאן, אף שאינן עוסקות בקנין כליו של אדם, כיון שהגמרא רצתה להוכיח את הדין הנידון בהן מברייתא דארבע מדות.[8]

תנן התם בקידושין כו א:

נכסים שיש להן אחריות קרקעות[9], **נקנין בקניין כסף** על ידי מתן מעות, **ובקניין שטר**[10] **ובקניין חזקה** על ידי שהקונה "יחזיק" בקרקע[11].

ונכסים **שאין להן אחריות**, מטלטלין, **אין נקנין אלא בקניין משיכה**, שמושכן לרשותו, או לרשות שיש לו חלק בו, כגון סימטא או חצר השותפין, אבל אין המטלטלין נקנין[12] בכסף ולא בשטר או בחזקה.[13]

בישיבה **שבסורא מתנו לה** היו שונים **להא שמעתא** דלקמן, **משמיה דרב חסדא.**

ו"מחנה אפרים".

ואם היה כלי של לוקח בתוך כלי של מוכר ברשות לוקח ראה "בית שמואל" אבן העזר קלט יג ובמה שהקשו עליו ב"קצות החשן" [סימן ס"ק ו] ב"תורת גיטין" ובהגהת רבי עקיבא איגר דבחד זבינא בודאי אמרינן דקנה ממה נפשך.

כתב ב"קובץ שיעורים" אות שה: כל נידון הגמרא אם הכלי בטל אל הרשות או לא אינו אלא כאשר הכלי של אחד והרשות של אחר, אבל בחצר השותפין והכלי של אחד מהם [וכן בסימטא] אין הכלי בטל אל הרשות היות ויש לו רשות להניח שם כליו.

8. ראה מה שהובא להלן עמוד ב הערה 11 בשם רבינו גרשום.

9. שהן קיימים לעולם, ואחריות כל אדם — הלוה והנושה בחבירו עליהן שלפי שהן קיימין ועומדים לפיכך נסמכין עליהן — רשב"ם ורש"י קידושין כו א.

ופירוש "אחריות" — חזרה שחוזר המלוה עליהם וטורף אותם מן הלקוחות כשלא ימצא כלום ללוה — רמב"ם, וכלומר שחוזר לאחור, ולשון הערוך: "ואחריתך תאכל באש" [יחזקאל כג כה] תרגום: "ושפר ארעך תתוקד בנורא" [וכתב רש"י שם: שהן אחריות לישען עליהם לפרנסה]. — תוספות יום טוב קידושין א ה.

10. שכתב לו: שדי מכורה לך, או שדי נתונה לך, ומסר לו את השטר.

11. שנעל גדר או פרץ כל שהוא בקרקע, או שחפר בה מעט, אם היא עומדת לחרישה.

12. כאשר קונה אותם בפני עצמן, אבל אגב קרקע אפשר לקנות גם את המטלטלין על ידי כסף שטר או חזקה.

13. כתב הרשב"ם: לא באה המשנה למעט קניין הגבהה, וכל שכן הוא, שהרי הגבהה קונה בכל מקום ובכל דבר, **דמשהגביהה — הניחה ברשותו** אפילו בלא משיכה, כן נראה לי. וכן כתב בסמ"ע קצז ג דבמה שמגביהו בידו מביאו אותו לרשותו, **דכל מה שהוא ביד האדם, הרי הוא כאילו מונח בביתו.** [ובעליות דרבינו יונה כתב בסתמא: הגבהה עדיפא ממשיכה].

וב"קצות החושן" כתב: דאילו היכא דאינו מגביהו בידו ממש אלא מוגבה מכוחו נמי חשיב הגבהה כמו שכתבו תוספות פרק הגוזל [בבא קמא צח א ד"ה והני] ואף על גב דהגבהה מכחו היה ברשות הרבים, ומשום דלא בעי סימטא אלא משיכה, אבל הגבהה קונה בכל מקום אפילו ברשות מוכר וברשות הרבים ואין לחלק בין הגבהה בידו ממש או מוגבה מכחו. [וב"תורת גיטין" קלט טו נראה שאף אם מוגבה מכוחו קונה מתורת יד].

ובישיבה **שבפומבדיתא מתנו לה, משמיה דרב כהנא.**

ואמרי לה יש אומרים שמועה זו **משמיה דרבא**(14):

לא שנו במשנה הנ"ל בקידושין, שמשיכה קונה **אלא בדברים שאין דרכן להגביה,** היות והם כבידים,(15) **אבל דברים שדרכן להגביה,** דברים קלים(16) — **בהגבהה, אין,** אכן, קונים אותם **ובמשיכה לא,** אינם נקנים.

יתיב אביי וקאמר להא שמעתא, אביי ישב ושנה שמועה זו: דברים שדרכם בהגבהה, אין נקנין במשיכה, אלא בהגבהה בלבד.

איתיביה רב אדא בר מתנה לאביי מברייתא:

כל העושה מעשה שיש על עשייתו שני חיובי עונשים נפרדים, אחד קל ואחד חמור, כגון מיתה וממון —

כיון שהמיתה היא עונש חמור, והממון הוא עונש קל, הרי אנו אומרים "קים ליה בדרבה מיניה", כלומר, אנו מעמידים אותו בעונש הגדול, ואין מענישים אותו בעונש הקל.

כלל זה, ש"קים ליה בדרבה מיניה" נאמר אפילו אם לא נתחייב העובר בפועל בעונש החמור, אלא די בכך שעבר עבירה שיש בה גם עונש חמור.

וכגון שעבר את העבירה שחייבים עליה עונש חמור, בשוגג, שאז הוא אינו נענש במיתה, ובכל זאת הוא אינו נענש בעונש

וראה ברשב"א לעיל עו ב שכתב דאף שאויר חצירו של מוכר כחצירו מכל מקום קנה בהגבהתו כיון דאיכא דעת אחרת מקנה, וכיון דעקר מחצירו ממש אין אוירו חשוב כל כך שלא תקנה שם הגבהתו, אף על פי שאין משיכה קונה בחצירו ממש, אף על גב דאיכא דעת אחרת מקנה.

ובקידושין כו א תמה הרשב"א על דברי המפרשים שאפשר לקנות פיל על ידי מה שתולה חבילי זמורות והפיל קופץ למעלה כדי לאכלן, והרי אם אינו מגביהו ממש [בידיו] איך קנה לוקח ברשות מוכר כיון שאויר חצירו כחצירו וכל שסופו לנוח חשבינן ליה כנח על גבי קרקע. וראה ב"קצות החושן" [רעג ד] וב"דבר אברהם" [סימן כא ס"ק טז ובמילואים כא טו — טז]

וב"אור שמח" [מכירה א ד ד"ה אולם] כתב דאף שכתב הרמב"ם שכליו של אדם קונה לו גם מטעם הגבהה, מכל מקום אין זה אלא בסימטא, אבל ברשות הרבים לא מהני מה שמוגבה מכחו, ולא דמי למי שמגביה בידו ממש, ראה שם.

14. ברי"ף וברא"ש איתא: אמר **רבה** לא שנו וכו'.

15. ולא במשיכה בלבד הם נקנים, אלא **אף** בהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום ובכל דבר — רשב"ם, ותוספות וכן היא שיטת רוב הראשונים. וברשב"א כתב בשם הראב"ד שדברים אשר אין דרכם בהגבהה, נקנים במשיכה **ולא** בהגבהה.

וב"אור שמח" [שם] חילק בין אוחז בידו לבין אם אינו אוחז בידו אלא שהחפץ מוגבה מחמתו, דלא מהני הגבהה זו אלא בדברים שדרך להגביה אותם ולא בדברים שאין דרכם בכך, ראה תוספות בבבא קמא צח א ד"ה הני.

16. הרשב"ם כתב לחלק בין דברים קלים לבין דברים כבדים. ובעליות דרבינו יונה כתב: דברים

הקל של הממון. [17]

לפיכך, הגונב ממון מחבירו בשבת, באופן שבגנבתו עבר הגנב על מלאכת הוצאה בשבת, הרי הוא פטור מתשלום ממון על הגניבה, היות והוצאה בשבת היא עבירה המחייבת מיתת בית דין.

תניא: **הגונב כיס**, ארנק, ובתוכו מעות, **בשבת,** שהגביהו והוציאו מרשות בעלים והניחו ברשות הרבים, הרי הוא **חייב** לשלם על הגניבה.[18]

ואף על פי שהוא חייב סקילה על הוצאת הכיס מרשות היחיד לרשות הרבים, אין אומרים "קים ליה בדרבה מיניה" — כיון **שכבר נתחייב בגניבה,** כשהגביה את הכיס ממקומו ברשות היחיד, **קודם שיבוא לידי איסור שבת**[19], שאינו אלא כשהוציא את הגניבה והניחה ברשות הרבים.

אבל, אם **היה מגרר** את הגניבה **ויוצא** מרשות הבעלים, **מגרר** אותה **ויוצא** —

דהיינו שלא הגביה אותה ברשות הבעלים בכדי שיתחייב על "קניין" הגניבה על ידי הגבהה, אלא מעשה הגניבה היה רק בהוצאת החפץ מרשות הבעלים, על ידי שמשך את הגניבה מרשות הבעלים לרשות הרבים[20]

שאין דרכן להגביה, פירוש: מתוך כובד משאם אין דרכן להגביהן ולישא אותן בידו, אלא מושכין אותם או עומסין אותן על כתף. וראה להלן הערה 26.

17. הכי קיימא לן בכתובות לה א [וראה שם בתוספות ד"ה ומי].

18. חייב הוא להשיב את הגניבה לנגנב, ואם באו עדים על גניבתו הרי הוא חייב בתשלומי כפל.

19. ואף אם לא היו עדים שהתרו בו על איסור שבת, ואפילו אם היה שוגג בדבר, מכל מקום פטור הוא, כפי שנתבאר בהקדמה לברייתא זו. [לפיכך שנינו: קודם שיבוא לידי **איסור שבת,** ולא שנינו **חיוב סקילה**].

20. ואם תאמר: איך קנאו הגנב במשיכתו מרשות בעלים אל רשות הרבים, הא קיימא לן אין משיכה קונה ברשות הרבים!.

כבר הקשו בכתובות לא ב קושיא זו, ותירצו: הכא במאי עסקינן דאפקיה לצידי רשות הרבים, שסמוך לבתים היו נותנים אבנים ומכשולות כדי שלא יתחככו העגלות בבתים, ומקום זה קרוי: "צידי רשות הרבים".

וצידי רשות הרבים, לדעת רבי אליעזר, דין רשות הרבים יש להם לעניין חיוב על הוצאת שבת, ודין סימטא לעניין קנין משיכה היות ולא שכיחי ביה רבים.

עוד תירצו שם: במוציאו לרשות הרבים ממש, וכגון שצירף ידו למטה משלשה לקרקע, וגרר את הכיס בידו השניה מרשות בעלים, ונפל הכיס אל ידו הסמוכה לקרקע ברשות הרבים.

ולדעת התוספות והרבה ראשונים, סוגיא דידן אינה סוברת כתירוץ זה, שהרי לפי תירוץ זה לא קנה הגנבה את הכיס על ידי "משיכה", אלא שידו של אדם קונה לו [בתורת הגבהה או מדין קניין יד], ואילו סוגיא דידן מפרשת שגנב קנה את הגניבה בקניין משיכה, אבל הרשב"ם מפרש את סוגייתינו על פי התירוץ הנ"ל וסובר שקניין הגנב בכיס אינו מטעם הגבהה, אלא שבמשיכה

הרי זה **פטור** מלשלם על הגניבה,[21] **שהרי** החיוב על **איסור שבת** ואיסור **גניבה באין** הם **כאחד,** בשעה שהוציאו מרשות בעלים.

ומברייתא זו רוצה הגמרא להוכיח שאף דבר שדרכו בהגבהה נקנה במשיכה:

והרי כיס, ד"בר הגבהה" הוא, שהרי כיס רגיל דבר קל הוא,[22] **ואפילו הכי קני במשיכה!?**

וקמוכח, שמועילה משיכה בכיס זה לקנותו ב"קניני גניבה".[23]

לתוך ידו הרי הוא מושכו למקום שיש לו רשות להניח שם את כליו. [וראה ב"קצות החושן" שנא א וחידושי הגר"ח גניבה ג ב].

21. אם באו עדים על גניבתו אינו משלם כפל, ולא עוד אלא שפטור הוא מדין "והשיב את הגזלה אשר גזל" ואם רוצה הבעלים את כיסו, אין בית דין כופין את הגזלן להשיב את הכיס, אלא אם ירצה הבעלים, יבא ויקחנו מבית הגנב — על פי "קצות החושן" שנא ג.

22. בכתובות לא ב העמידו ברייתא זו בכיס בינוני, כי כיס קטן אין דרך לגוררו במשיכה, ואם משך אותו — אינו מתחייב עליו בשבת, ובכיס גדול אין שום חידוש בברייתא [לפי אותה שיטה שדנים עליה בסוגיא שם].

אבל בכיס בינוני יש חידוש בברייתא, כי סלקא דעתך אמינא אין דרך הוצאה בכך ואינו מתחייב בשבת, וקא משמע לן דאף בכיס בינוני הוי דרך הוצאה.

לפי זה יש לתמוה איך סלקא אדעתין בסוגייא דידן לפרש את הברייתא בכיס רגיל שהוא קל ודרך להגביהו, והא בכיס רגיל שמשכו על גבי קרקע אין חיוב בהוצאת שבת, כמבואר שם בכתובות!?

וכתבו התוספות לתרץ שלשה תירוצים:

א. יש דברים שדרך הוצאה בכך לעניין שבת, ואפילו הכי לעניין קניין, אין נקנין אלא בהגבהה. כלומר, גם לפי הסלקא דעתין בסוגיא כאן, מדובר בכיס בינוני, וכיס בינוני הוא חפץ שיש בני אדם שמושכים אותו, וזה מספיק כדי להחשב דרך הוצאה בכך לענין שבת, אבל היות שדרכו אף בהגבהה, לעניין קניין אין מועילה בו משיכה וצריך הוא הגבהה.

ב. סלקא אדעתין בסוגין לפרש את הברייתא בגנב שהיה מגרר ויוצא דרך מחתרת, ואז נחשב הדבר כדרך הוצאה לעניין שבת אפילו בכיס רגיל וקל שדרך להגביהו, ולעניין קניין קשיא לן, איך קנה במשיכתו, הרי חפץ זה דרכו בהגבהה.

ג. אכן, בעל כרחינו לפרש ברייתא זו בכיס בינוני, שאם לא כן תיקשי הא אין דרך הוצאה בכך, ואביי היה יכול לדחות את קושיית רב אדא ולומר לו: הרי אף לדעתך, שדבר שדרכו בהגבהה נקנה במשיכה, חייב אתה להעמיד ברייתא זו בארנק כבד, וממילא אין מכאן קושיא אף למאן דאמר דבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה במשיכה, וראה להלן הערה 26.

23. א. בפשוטו כוונת הגמרא היא כך: הרי במשיכתו מרשות הבעלים אל רשות הרבים, נעשו שני דברים: א. הוצאה ומלאכת שבת, ב. גניבה; ואמנם, אין חיוב עונש על גניבתו, כיון דקים ליה בדרבה מיניה, אבל מכל מקום בודאי יש כאן "מעשה גניבה", והרי כדי לעשות מעשה גניבה, צריך מעשה קניין, ואם אין כאן קניין משיכה, אין כאן גניבה, וראה ברש"ש.

והנה הרשב"ם כתב: והא כיס דבר הגבהה הוא, ואפילו הכי אי לאו משום איסור שבת הוה קני ליה במשיכה, כגון אם היה מגרר ויוצא **בחול.**

משמע מלשון רשב"ם שהגונב בשבת באופן שמתחייב הוא בנפשו אין לו "קנייני גניבה"

ותיקשי למאן דאמר: דברים שדרכם בהגבהה, אינם נקנים במשיכה!?

אמר, תירץ, **ליה** אביי: כאן מדובר באופן שגרר את הכיס **במיתנא,** ברצועה, בכיס שגוררים אותו ברצועה.

אך תמה רב אדא בר מתנה ואמר לאביי: **אנא נמי,** בכיס שמושכים אותו **במיתנא, קא אמינא!** מה בכך שיש לכיס רצועה, והרי סוף סוף, הוא דבר שדרכו בהגבהה, ואינו נקנה במשיכה!? (24)

אמר ליה אביי לרב אדא: לא מדובר בכיס קל שיש לו רצועה, אלא **במידי דבעי מיתנא,** בדבר כבד שצריך רצועה, ואין דרכו בהגבהה אלא במשיכה. (25) (26) (27)

תא שמע ראייה מברייתא, דארבע מדות במוכרים, שדבר הנקנה בהגבהה, נקנה גם במשיכה:

דתניא: **ברשות מוכר — לא קנה** לוקח, **עד שיגביהנה, או עד שיוציאנה** וימשכנה **מרשותו** של מוכר לסימטא.

והניחה הגמרא, שבאותו חפץ ששנינו לגביו "עד שיגביה", שנינו לגביו גם "עד

בחפץ הנגנב, ורק באופן שאפשר לחייבו על גניבתו — יש לו "קניין" בחפץ, ראה ביאור הדבר ב"נתיבות המשפט" סימן שנא.

24. כתב הרשב"ם: אביי השיבו בסתמא, וסבור היה רב אדא דכיס קטן הוא, ותמה על תירוץ זה, ואמר ליה: אנא נמי מיתנא קאמינא לך, דאף על גב דאיכא ביה מיתנא דרכו להגביה הוא.

ורבינו גרשום פירש: **אמר ליה במיתנא** — בארנק גדול שיש רצועה בתוכו ונוהגים לגרור אותו ברצועה. אמר ליה רב אדא **אנא נמי במיתנא קאמינא** — הרי יכול הוא להגביהו, ודרכן של רוב בני אדם להגביה כיסן יותר מאותן שגוררין. [ותירץ אביי: בכיס גדול כמו שק שאין אדם יכול להגביהו אלא קושרו בחבל ומושכו]. וראה בהערה 26.

25. כך היא הגירסא שלפנינו וכן בפירוש רבינו גרשום: **דצריך** מיתנא. [וכתב רבינו גרשום: שאין אדם יכול להגביהו]. אבל ברשב"ם איתא: **דחזי** למיתנא, כלומר שראוי הוא לרצועה. [ובפשוטו גם כיס "בינוני" ראוי לרצועה, כי לפעמים נוח לאדם למושכו ולא להגביהו, ראה בהערה הבאה. (ואף כיס "בינוני" הוא כיס "גדול מאד" כלשון הרמב"ם, כי אף כיס גדול מאד אינו אלא משא בעל **משקל** בינוני)]

26. לעיל הערה 22 הובאו שלשה תירוצי תוספות איך ליישב את הסוגיא בכתובות עם קושיית הגמרא בסוגיא דידן.

והנה לפי ביאורו הראשון של התוספות, צריך לפרש שאמנם סלקא אדעתין שמדובר בכיס בינוני, אבל למסקנא מיירי בכיס גדול. [דלא כסוגיא דכתובות, כי לפי סוגיא דהתם בכיס בינוני מועילה משיכה, וכתבו הראשונים שמחלוקת סוגיות היא, והלכה כסוגיא דידן שנשנתה במקומה והיא עיקר].

אבל לפי ביאורם השני והשלישי יש לפרש אף למסקנה בכיס בינוני. ובפשוטו תלוי הדבר בגירסא ובפירוש של רבינו גרשום והרשב"ם, ראה בשתי ההערות הקודמות ובהערה 16.

27. כתבו הראשונים: יש להוכיח מדברי הגמרא כאן שדבר כבד שדרך למשכו, נקנה גם בהגבהה, שהרי כיס זה צריך הוא מיתנא כדי לטלטלו, ואף על פי כן שנינו ברישא: הגונב כיס בשבת חייב, שכבר נתחייב בגניבה — בהגבהה, קודם שיבא לידי איסור סקילה. [ולא מסתבר

שימשוך״.

אלמא, מוכח מכאן: **מידי ד״בר הגבהה״, אי בעי בהגבהה קני ליה, ואי בעי במשיכה קני ליה**, חפץ שראוי להגביה אותו, כגון דבר קל, אם ירצה, קונה אותו בהגבהה, ואם ירצה, יקנהו במשיכה.

וקשיא על מה שאמרו: דברים שדרכן להגביה, אין נקנים במשיכה!?[28]

אמר, תירץ **רב נחמן בר יצחק**: לא קשיא!

ברייתא זו **לצדדין קתני**, שתי הלכות נאמרו כאן בשני מקרים שונים:[29]

מידי דבר הגבהה — נקנה **בהגבהה** ולא במשיכה.

ומידי דבר משיכה — אף **במשיכה** הוא נקנה.

תא שמע ממשנתנו, שהרי שנינו בה: **המוכר** פו-ב **פירות לחבירו, משך ולא מדד קני.**

והא פירות, דדברים קלים הם, **ובני הגבהה נינהו, וקתני דקני במשיכה**, ותיקשי למאן דאמר דברים שדרכן בהגבהה אין נקנין במשיכה!?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן, בשליפי רברבי**, במטענים גדולים של פירות, אשר קשה להגביה אותם,[1] ועל כן קונה אותם הלוקח במשיכה. אבל דבר קל שאפשר להגביהו, אין מועילה בו משיכה.

ותמהינן: **אי הכי,**[2] **אימא סיפא: הלוקח פשתן מחבירו**, הרי זה **לא קנה עד שיטלטלנו ממקום זה למקום אחר**, כלומר שיגביהנו.[3]

ולדבריך, מאי שנא פירות, מאי שנא פשתן!?[4]

אטו, וכי **פשתן בשליפי רברבי מי לא עבדי,**

לומר: לצדדין קתני, כדלקמן].

28. כתבו הראשונים: הגמרא היתה יכולה לתרץ שמדובר בחפץ שאין דרך להגביהו אלא למשוך אותו, ואף על פי כן קונה הוא בהגבהה, כפי שנתבאר לעיל שהגבהה קונה בכל דבר, וראה מה שביארו הרשב״ם ורבינו יונה מה טעם לא תירצה הגמרא תירוץ זה.

29. ולא נאמרו שתיהן באופן [צד] אחד, אלא זה לצד זה וזה לצד זה.

1. כתב הרמב״ם [מכירה ג ב]: אם היה הטעון של פלפלים או אגוזים ושקדים וכיוצא בהן, והיה גדול שאין אחד יכול להגביהו הרי זה נקנה במשיכה, שאם יתירו יתפרד ויהיה לו בו טורח גדול, וכן כל כיוצא בזה.

2. ראה להלן בהערות ביאור השקלא וטריא בסוגיא כיצד להבין את דברי המשנה והחילוק שבין פירות ופשתן.

3. והא דקתני: עד שיטלטלנו ממקום למקום, הוא משום שכך דרך המגביהים את מקחם, שאינם מגביהים על מנת להניח במקום שהגביהו, אלא מגביהו והולך לו ונוטלו לרשותו — רשב״ם. וראה עוד ברבינו יונה.

4. א. כתב הרשב״ם: הגמרא עומדת כאן על שינוי הלשון במשנה; לעניין פירות שנינו לשון משיכה, ואילו לעניין פשתן שנינו לשון טלטול למקום אחר, וכך מקשה הגמרא:

בשלמא אם נניח שגם דבר קל נקנה במשיכה, אם כן יש לפרש הן את הדין של

וכי אין דרך בני אדם לקשור פשתן בחבילות גדולות!?

ואם בסיפא לעניין פשתן מדובר בחבילות גדולות כמו ברישא, מדוע לא די במשיכה, ואם מדובר בחבילות קטנות של פשתן, מן הסתם גם ברישא לעניין פירות מדובר בחבילות קטנות, ואיך מועילה בהם משיכה!?(5)

ומשנינן: אין להשוות את הסיפא לרישא!

פירות והן את הדין של פשתן בקנין משיכה:

בפירות שנינו: "משך", היות ופרי הוא חפץ קטן ועל ידי משיכה כל שהיא נעקר הפרי ממקומו לגמרי.

אבל המוכר פשתן שהוא ארוך ולא קנה במשיכה מועטת, דעדיין לא נעקר כולו ממקומו, על כן שנינו: "עד שיטלטלנו ממקום זה למקום אחר", כלומר שימשכנו או יגביהנו למקום אחר, שיהיה נעקר כולו ממקום שהיה שם.

אבל אם נאמר שאין משיכה מועילה אלא במטען גדול, ואף מטען של פירות רחב הוא, ולא די במשיכה כל שהיא כדי לקנותו, אם כן שוים הם לגמרי, ומה בין פירות ששנינו בהם לשון משיכה, לבין פשתן ששנינו בו לשון טלטול למקום אחר!?

ב. תוספות כתבו דהכי פריך: בשלמא אי מוקמינן רישא בשליפי זוטרי וכן פשתן בשליפי זוטרי, יש לומר דפשתן בעי הגבהה משום שאין דרכו במשיכה כלל, אבל שאר דברים אף על פי שדרכם בהגבהה נקנים הם אף במשיכה. [כלומר, פירות דרכן בין בהגבהה בין במשיכה, על כן מועילה בהם משיכה; פשתן דרכו בהגבהה דוקא על כן לכולי עלמא בעי הגבהה דוקא — רבינו יונה].

אבל השתא דמוקמינן בשליפי רברבי, אמאי פשתן אינו נקנה אלא עד שיטלטלנו דהיינו בהגבהה, והא אורחיה במשיכה כיון שהוא בשליפי רברבי!?

ג. על פירוש רשב"ם כתבו הראשונים: ואין פירוש זה מחוור, דפירות נמי, אפילו לשמואל דספינה [ראה לעיל עה ב], במשיכה כל דהו סגי להו, שהרי כל פרי ופרי יצא ממקומו, ולא נחלקו רב ושמואל אלא בספינה וכיוצא בה שהוא כלי אחד, ראה ברשב"א, ריטב"א ור"ן.

משמע שהרשב"ם סובר: שק גדול של פירות נחשב כחפץ אחד, ואין משיכה מועילה בו אלא כאשר יעקור את כל השק ממקומו הראשון, ולא די במה שכל פרי ופרי שינה את מקומו ביחס לקרקע.

ד. דברי רשב"ם מתאימים לשיטת שמואל הסובר [לעיל עה ב]: אין משיכה מועילה אלא אם כן נעקר החפץ ממקומו הראשון, אבל לדברי רב האומר: כיון שמשך כל שהוא קנה, תיקשי לביאור הרשב"ם, דמאי שנא פשתן מפירות!?

וכתב רשב"ם אפשר לומר שאף רב מודה לשמואל לעניין פשתן, ולא נחלקו אלא בספינה שהיא על גבי המים, ובתנודה מועטת נחשבת היא כאילו נעקרה במקומה.

וראה מה שהובא לעיל עה ב בהערות שיש מן הראשונים הסובר שבשאר מטלטלין מודה שמואל לרב דסגי במשיכה כל דהו, ובעל כרחך יש לפרש את קושיית הגמרא כשיטת התוספות ושאר הראשונים.

5. כלומר, ואם תאמר: בפירות שנינו לשון משיכה, היות ומועילה בהם משיכה, ובפשתן שנינו לשון טלטול למקום אחר, דהיינו הגבהה, היות ואין מועילה בהם משיכה אלא הגבהה.

תיקשי: מה שנא פירות, מאי שנא פשתן [כפי שנתבאר בפנים]!?

אמנם, ברישא לעניין פירות מדובר בחבילה גדולה שקשה להגביה אותה, לפיכך קונה אותה הלוקח במשיכה. אבל בסיפא, לעניין פשתן, מדובר בחבילות קטנות, היות **ושאני פשתן** משאר פירות, דהא **משתמיט**, מחליק הוא מידי הנושא אותו, ואין יכולים לעשות ממנו חבילות גדולות, על כן אין חבילות פשתן נקנות אלא בהגבהה ולא במשיכה.(6)

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע ממשנה בקידושין [כה ב]:

שהרי שנינו: **בהמה גסה נקנית במסירה** ואין צריך להגביה אותה.

ובהמה **דקה** נקנית **בהגבהה** ולא במסירה, אלו הם **דברי רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר.**

וחכמים אומרים: בהמה דקה נקנית **במשיכה.** (7)

והא בהמה דקה, דבר הגבהה היא, שהרי קלה היא במשקלה, **וקתני דקני במשיכה**

---

6. על פי רשב״ם. [כלומר, שינוי לשון המשנה נובע משינוי דינם של מטען גדול וחבילה קטנה, ומה שחילקה המשנה חילוק זה בין פירות לבין פשתן, אורחא דמילתא הוא שאין עושים חבילות גדולות מפשתן].

ורבינו חננאל פירש: משתמיט — **מתנתק,** שאף בחבילות גדולות אין דרכו להמשך לפיכך קונה הוא בהגבהה דוקא.

והרמב״ם [מכירה ג ב] כתב: המקבץ עצים או פשתן ועשה מהן טעון גדול שאי אפשר להגביהו, אינו נקנה במשיכה, שהרי אפשר להתיר האגד ולהגביהו עץ עץ וכן כל כיוצא בזה. [ראה מה שהובא לעיל הערה 1].

וכתב ב״כסף משנה״ נראה מדברי רבינו שהוא מפרש שאני פשתן **שאפשר לשומטו** מעט מעט ולהגביהו, [וכן נראה בפירוש רבינו גרשום] ומשום הכי אפילו הוא שליפי רברבי אינו נקנה אלא בהגבהה, והוא הדין לכל דבר שאין טורח כל כך כשישמטנו מעט מעט ויגביהנו. אבל פירות דהיינו כגון אגוזים שקדים ופלפלין דלא משתמטי, כלומר שיש טורח גדול להתירן ולהגביהן מעט מעט נקנין במשיכה. וראה עוד ברבינו יונה.

[לעיל עמוד א כתבו התוספות בד״ה אבל שתכריך גדול של שטרות נקנה במשיכה ואין צורך בהגבהה, ויש לדון אם גם לדעת הרמב״ם די במשיכה].

וכתב הראב״ד: בטעון של עצים ופשתן אין צורך להתירו ולהגביה כל עץ ועץ ולבדו, אלא אף על פי שהוא טורח עליו להגביהו שלם, ותאמר: אין דרכו בהגבהה, אפילו הכי טפי ניחא ליה בהגבהה יותר מבמשיכה משום דמשתמיט. [נראה שהראב״ד לשיטתו (כפי שכתב הרשב״א, ראה בעמוד א הערה 15), שדבר הנקנה במשיכה אינו נקנה בהגבהה, לפיכך הוצרך לחדש כאן התר הגבהה, אבל לשיטת רוב הראשונים אין כל חידוש בדבריו, ואף בדבר שנוח יותר במשיכה — אם רצה, הרי הוא קונה אותו בהגבהה].

7. לעיל עו א נחלקו הראשונים [ראה שם בתוספות ד״ה ספינה] אם משיכה עדיפה ממסירה, או שמסירה עדיפה ממשיכה.

לדעת רשב״ם: משיכה עדיפה, אם כן לדברי רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר בהמה גסה נקנית במסירה וכל כן במשיכה, ולדברי חכמים בהמה דקה נקנית במשיכה ולא במסירה.

ולדעת רבינו תם: מסירה עדיפה, ולשיטתו — רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר אומרים: בהמה גסה נקנית במסירה ולא במשיכה, ולדברי חכמים בהמה דקה נקנית במשיכה וכל שכן במסירה.

לדברי חכמים!?(8)

ומשנינן: **שאני בהמה** משאר מטלטלין משום **דסרכא,** מסתרכת ומתדבקת היא ברגליה בקרקע, ואי אפשר להגביה אותה אלא בקושי,(9) לפיכך הדרך לקנותה הוא במשיכה, אבל שאר מטלטלין הקלים במשקלם נקנים בהגבהה ולא במשיכה.(10)

גם סוגיא זו הובאה כאן היות והגמרא רצתה להוכיח את הדין מברייתא דארבע מידות במוכרים.(11)

רב ושמואל דאמרי תרוייהו, שניהם אמרו את הדין דלקמן: האומר לחבירו: **כור,** שלשים סאה, תבואה **בשלשים** סלע **אני מוכר לך,** והתחילו למדוד את התבואה, הרי זה(12) **יכול לחזור בו**(13) כל זמן שלא מדד לו כור שלם, **ואפילו** כשהם עוסקים **במדידת הסאה האחרונה** — לא קנה כלל, ויכול הוא לחזור בו מכל המקח.(14)(15)

---

8. א. ואף שרבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר אומרים: בהמה דקה נקנית בהגבהה, מכל מקום מסתבר שהלכה כחכמים, וראה עוד ברבינו יונה.

9. א. רשב״ם. ורבינו חננאל פירש: דסרכא — שורטת. [ראה ברש״ש ובבבא קמא כב א רש״י ד״ה בסריכא].

ב. מדברי רבינו גרשום משמע שקושיית הגמרא היא מדברי רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר: מדוע בהמה דקה נקנית בהגבהה, הרי בודאי דרכה במשיכה ולא בהגבהה!? [דבריו מתאימים לשיטת הראב״ד שסובר: דברים הנקנים במשיכה, אינם נקנים בהגבהה].

לפירוש רבינו גרשום תירצה הגמרא כך: הא דלא אמרו רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר בהמה דקה במשיכה, הוא משום שדרך הבהמה היא שכשרוצים למושכה נמשכת היא עצמה לאחריה ופעמים כסבור שמשכה לפנים ולא משכה אלא לאחור, להכי קתני והדקה בהגבהה.

10. כתב בעליות דרבינו יונה: קיימא לן בהך שמעתתא דדברים שדרכן להגביה — בהגבהה אין, במשיכה לא. וכן נפסק ברמב״ם ובשולחן ערוך.

ורבינו חננאל ז״ל כתב: אף על גב דפריקי כל הני, לא סמכינן עלייהו דדחייתא נינהו, ובהדיא קיימא לן דכל מילי מקנו במשיכה.

11. ובפירוש רבינו גרשום כתוב: רב ושמואל דאמרי תרוייהו נמי לענין מידות מוכר. [כלשון הברייתא ארבע מידות במוכרין].

12. בפשוטו בין מוכר ובין לוקח יכולים לחזור בהם, וראה בהערות הבאות.

13. אפילו אם מדד הלוקח לתוך כליו, ואפילו אם עמד הכלי ברשות לוקח — לא קנה, וכן אם משך הלוקח [או הגביה] את התבואה לא קנה — רשב״ם, וראה בהערה הבאה.

14. כתב הרשב״ם: אף על פי שמשך כט סאין אינה משיכה מעליא, דכור זה חד מקח הוא, ועד דמשיך כוליה לא קני, כדאמרינן בפרק הזהב [בבא מציעא מז א] דהיכא דמכר לו חמור בפרה וטלה ומשך את הפרה ולא משך את הטלה שניהם יכולים לחזור בהם משום דלא הויא משיכה מעלייתא.

ובשלחן ערוך רג ב נחלקו הפוסקים בהחליף פרה וטלה בכור חיטים ומשך את הפרה האם קנה בחיטים כנגד דמי הפרה היות והחיטים ראויים להחלק וראה בעליות דרבינו יונה וב״נתיבות המשפט״ ר יב.

15. כאשר כלה למדוד את כל הכור, קנה

ואם אמר לו: **כור** תבואה **בשלשים** סלע, כל **סאה** וסאה **בסלע אני מוכר לך** — כל סאה תבואה נחשבת כמקח בפני עצמו, לפיכך, **ראשון ראשון קנה.** כל סאה וסאה שנמדדה,(16) נקנית ללוקח,(17) ושוב אי אפשר לחזור בו מן המקח של אותה סאה.(18)

תא שמע מברייתא דארבע מידות, שאף קודם שנתמלאה המדה קנה לוקח, ואינו יכול לחזור בו:(19)

אם היתה מדה של אחד מהן, כגון של לוקח — **ראשון ראשון** שנכנס אל המדה **קנה** הלוקח מיד, אף שלא נתמלאה המדה.

והניחה הגמרא שברייתא זו מדברת במוכר לו כמות מסויימת של תבואה, והלוקח קונה כל משהו ומשהו מיד כשהוא נכנס אל המדה.

ותיקשי לרב ושמואל שאמרו אין המקח מתקיים עד שימדוד את כל הכמות הנמכרת!?

ומשנינן: כאן מדובר **בכגון דאמר ליה** מוכר: **הין,** כמות של שנים עשר לוג, **בשנים עשר סלעים,** כל **לוג** (20) ולוג **בסלע, אני מוכר לך.**

הלוקח, ואין יכולים לחזור בהם מן המקח.

וראה בעליות דרבינו יונה שתמה איך יחול קניין כל הכור למפרע, הרי בשעה שמדד ומשך כט סאין עדיין לא קנה כלום, ומדוע כאשר מדד את הסאה האחרונה יקנה את הכל!?

ותירץ רבינו יונה בשתי דרכים: א. משיכה ראשונה הועילה לו, ומה שיכול היה המוכר לחזור בו הוא משום שכך היתה דעתו שיוכל לחזור בו מן המקח אם ירצה לחזור בו לפני שכלתה המדידה.

ב. מדובר שהמוכר מדד לתוך כליו של לוקח וכליו קונה לו לאחר שכלתה מדידת כל הכור, וראה עוד ברשב"א.

16. אבל אם מדד רק חצי סאה לא קנה ויכול לחזור בו, ואם מדד סאה ומחצה, סאה הראשונה נקנתה ללוקח ומחצית הסאה עדיין לא נקנתה.

17. והוא שמדד לתוך קופתו של לוקח, והקופה נמצאת במקום שכליו של לוקח קונה לו.

18. כתב בשיטה מקובצת: ראיתי מאן דכתב טעמא דרב דאמר ראשון ראשון קנה הוא משום דסבירא ליה [בבא מציעא קב ב]: תפוס לשון אחרון, וטעמא דשמואל משום דמספקא לן, וראשון ראשון קנה משום דתפיס ולא מפקינן מיניה. [רב ושמואל נחלקו כאשר אדם אמר שני משפטים סותרים האם המשפט האחרון הוא העיקר ואנו אומרים שדעתו היתה לחזור בו מן המשפט הראשון, או שאנו מסופקים בכוונתו].

אם כן נראה דלשמואל לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר, ולרב אין אחד מהם יכול לחזור בו, וקיימא לן כשמואל.

וכתב הריטב"א: אף על גב דגבי תקפו כהן אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה ומוציאין אותה מידו, שאני הכא דתפס ברשות, שהמוכר עצמו מדד לתוך כלי הלוקח.

19. כתב הרשב"ם: הא דקאמר "תא שמע" ולא קאמר "מיתיבי", הוא משום שכבר הקשו הרבה מברייתא זו. [בפשוטו, כוונתו שדרך הגמרא הוא שכאשר נאמרת מימרא ויש עליה קושיא, מתחילה משיבים עליה בלשון "מיתיבי", ואחר כך באים לברר את העניין בלשון "תא שמע", ואילו כאן הקשו מעיקרא בלשון "מיתיבי"].

20. הא דנקט הין ולוגים שהם מדות הלח, ולא כור וסאים כמו מעיקרא, הוא אגב מימרא דרב

ומה ששנינו ראשון ראשון קנה, אין הכוונה כל משהו ומשהו שנכנס אל המדה, אלא הכונה לכל לוג ולוג.

וכדאמר רב כהנא [בשבת פ ב[21]] **"שנתות" היו בהין.** בכלי גדול שמיועד למדידת "הין" [שנים עשר לוג], עושים לפעמים "שנתות", כלומר סימנים של חריצים היו בתוך הכלי, כדי שיוכלו למדוד בו גם כמות קטנה יותר. סימן אחד למדת לוג, וסימן שני לשני לוגים וכו'.

הכי נמי בברייתא דידן, **שנתות היו במדות.**

לפיכך שנינו ראשון ראשון קנה. שעל אף שיש בכלי כולו מדת "הין", מכל מקום, אם אמר לו כל לוג בסלע אני מוכר לך, הרי כאשר מילא את הכלי עד לסימן של לוג אחד, קנאו הלוקח, ואינם יכולים לחזור בהם ממקחו של לוג זה. וכן כשמילא את הכלי עד לסימן של שני לוגים, נקנה גם הלוג השני ללוקח.[22]

תא שמע מברייתא, דלא כרב ושמואל:

כשם שאסור לאדם להלוות מעות לחבירו בריבית, כך אסור לו למכור חפץ בזול מחמת הקדמת דמי המקח מראש.[23]

השוכר את הפועל בחודש ניסן, כדי **לעשות,** שיעשה הפועל **עמו** מלאכה **לגורן,** בעת אסיפת התבואה אל הגורן, ושילם לו את שכרו מראש — בניסן.

אם התנה השוכר לשלם לפועל: **היום בדינר,** דינר עבור כל יום מימי עבודתו בזמן הגורן —

ולגורן — **יפה** שכרו בכל יום **סלע** [ארבעה דינרים]. פז-א

כלומר, אם בשעת הגורן יוכל הפועל להשכיר את עצמו עבור סלע ליום, ועבור הקדמת המעות מניסן, משכיר הפועל את

כהנא.

21. על פי תוספות. והא דלא הביאה הגמרא את המשנה במנחות פז ב הוא משום שרצו לומר שאף בכלי מידה של חול עושים שנתות ודברי רב כהנא בשבת פ ב נאמרו על מדות של חול.

והרמב"ן כתב שהיות ורב כהנא תירץ על ידי משנה זו על כן הביאוה על שמו. [הרש"ש בגיטין מב ב כיון לדברי הרמב"ן].

22. כתב בעליות דרבינו יונה: דוקא כשיש בה שנתות, אבל אם אין בה שנתות, אף על פי שאמר לו קב במעה אני מוכר לך, לא אמרינן כשיתן שם קב או יותר קנאו, וכגון שהדבר ברור לעין שיש שם קב או יותר, אלא עד שתתמלא המדה לא קנה, לפי שאין ידוע בכיון מתי יש שם קב מצומצמת, וכשיש שם יותר מקב, נמצא שאין כאן מדידה לקב,שהרי מותר הקב המעורב עם הקב ודאי לא קנאו כיון שאין קב שלם. [וכן דעת הר"י מיגאש שבלא שנתות אינו קונה עד שתתמלא המדה].

ועוד כתב רבינו יונה: ויש לדחות דלהכי אוקמוה בשיש בה שנתות, דלאו אורחא דמילתא למכור קב קב בפני עצמו, כיון שאין שם שנתא לקב, ואין ידוע מתי יש שם קב.

23. תשלום ריבית זה נקרא: "אגר נטר לי" כלומר שכר עבור המתנת מעות, שהלוקח ממתין למוכר עד שיתן לו את המקח, שהוא תשלום על מעותיו, ההפרש בין ערך המקח למה שהלוקח

עצמו בזול — דינר ליום.

אסור לבעל הבית **להנות הימנו**, מן הפועל, משום איסור ריבית,[1] שהרי הפועל נותן לו בשעת הגורן עבודה שערכה סלע, עבור מה שהלוקח הקדים לשלם לו דינר בניסן, והמתין לו עד עכשיו.

אבל, אם שכרו בעל הבית **מהיום**, שיתחיל לעבוד אצלו מהיום, **במחיר** של **דינר ליום**, ושילם לו בעל הבית את שכרו מראש —

אין איסור בכך, **ואף שלגורן יפה** שכרו בכל יום **סלע**, מכל מקום **מותר** הדבר.

שכל פעולתו, מהיום עד לאחר ימות הגורן, כיום אחד ארוך היא נחשבת, ואין כאן "אגר נטר לי" שהרי התחיל בפעולתו מיד.

אבל אם לא התחיל הפועל במלאכתו אלא בשעת הגורן — אסור הדבר, שהרי עבור המתנת מעותיו השכיר הפועל את עצמו בזול.

מקרה זה דומה למי שמוכר לחבירו כור בשלשים סלע, סאה בסלע, שהרי הזכיר לתת לו דינר ליום, ולא אמר לו בסתמא: עד ימות הגורן אני שוכר אותך בכך וכך דינרים.

ואי סלקא דעתך שכאשר אמר לו: **כור בשלשים, סאה בסלע אני מוכר לך**, נחשב הדבר כמו שכל סאה וסאה היא מקח בפני עצמו, **וראשון ראשון קנה**.

הרי **הכי נמי**, בשכירות הפועל, **קמא קמא מיפסק פסק**, כל יום ויום נחשב בנפרד, ויש כאן איסור ריבית, **ואסור להנות הימנו**.[2]

ותיקשי: היאך שנינו: אם שכרו מהיום **מדינר ליום ולגורן יפה סלע** — **מותר**?

אמר, תירץ, **רבא: ותסברא**, וכי סבור אתה שדבר זה אסור מצד הדין?

וכי **זלזולי בשכירות**, להשכיר את עצמו בזול, **מי אסיר**?

הרי אפילו כאשר הקדים לו את התשלום מניסן, ואינו עושה עמו עד לגורן, אין איסור תורה בדבר, כי רשאי הפועל להשכיר את עצמו בדמים מועטים.[3]

שילם הוא "שכרו" של הלוקח בהמתנתו.

1. להלן מבואר שאין בכך איסור ריבית מן התורה ורק מיחזי כאגר נטר לי.

2. שכשם שאסור להשכיר עצמו לימות הגורן בדינר — כאשר משלם לו בעל הבית בניסן, אם עבודתו בימות הגורן, כך אסור להשכיר את עצמו לימות הגורן בדינר אפילו אם עבודתו מתחילה מהיום, כי כל יום עומד בפני עצמו, והרי הוא כמשכיר עצמו לימות הגורן בלבד.

3. כתב **רשב"ם**: ואין הדבר דומה להלואה, או למקח שהמוכר מוכר בזול עבור הקדמת מעותיו של לוקח, כי בהלואה צריך הלוה לשלם את סכום המעות שהוא קיבל, וכן במקח — יש ערך קצוב לחפץ, שהרי בדיני מקח וממכר נאסרה אונאה ויש דין "ביטול מקח", על כן מכירה בזול מתפרשת כתשלום חפץ יקר עבור דמים מועטים שהקדים הלוקח למוכר.

אבל בשכירות, הרי דרך פועל להשכיר את עצמו בכל שהוא כשאין לו מה יאכל, וכל מה שמקבל הפועל מבעל הבית רווח הוא אצלו — אם כן, אין שום צד ריבית בהקדמת מעות על

ותמהינן: אם כן, **מאי שנא רישא,** כשאינו עושה עמו מלאכה מהיום, דקתני: אסור להנות הימנו, משום אגר נטר לי.

ומאי שנא סיפא דמותר הוא, כשעושה עמו מלאכה מהיום!?

ומפרשינן: **רישא, דלא קא עביד בהדיה מהשתא,** אינו עושה עמו מלאכה מעכשיו, וחומרא דרבנן היא לאסור, משום שנתינת המעות מעיקרא **מיחזי כי אגר נטר לי,** ולא מדין תורה.

אבל **סיפא, דקא עביד** פועל **בהדיה מהשתא — לא מיחזי כי אגר נטר לי,** לפיכך מותר הדבר.

שנינו במשנה: הלוקח פשתן מחבירו, **ואם היה מחובר בקרקע ותלש כל שהוא — קנה.**

והניחה הגמרא שתלישת הפשתן כמשיכה היא נחשבת, ועל ידי תלישת חלק מהפשתן — קנה הלוקח את כל הפשתן.[4]

ולכן היא תמהה: **משום דתלש כל שהוא** מן הפשתן, **קנה** את כל השאר!?

וכי משיכת חלק מן המקח, קונה את כל המקח!?[5]

א. קרקע נקנית בקניין "חזקה". ולכן, קונה המייפה את הקרקע כדי שתהיה ראויה לחרישה, הרי זה קניין חזקה, וקנה.

ב. המחזיק במקצת מן הקרקע, קונה את כל הקרקע שמוכר או נותן לו בעל הקרקע.

ג. כל המחובר לקרקע, הרי הוא כקרקע, ונקנה גם הוא בקניין חזקה.

אמר, פירש, **רב ששת:** לא משום משיכה קנה הלוקח את הפשתן, אלא משום קניין חזקה.

והכא, במאי עסקינן? כגון **דאמר ליה** מוכר ללוקח: **לך** תלוש מעט פשתן מן הקרקע, **ויפה לך**[6] **קרקע כל שהוא, וקני** את **כל מה**

שכירות זולה. וראה עוד ביד רמ"ה אות קיב, ברש"ש ומאירי.

והרשב"א כתב: פירש מורי ז"ל [רבינו יונה, ראה בדבריו] דכיון שגוף הפועל בעולם, הרי הוא כמוכר לו חפץ בפחות מכדי דמיו למסור לו החפץ לאחר שלשים יום דכיון שהחפץ בידו כזלזולי בדמיו הוא ושרי. [וכתב עוד דהא דאסרו רבנן משום מיחזי כאגר נטר לי אינו אלא בשכירות פועל הואיל ולא משתעבד פועל לגמרי מהשתא שהרי יכול לחזור בו, אבל בשכירות קרקע שזוכה בו מהשתא זכייה גמורה, שרי למימר ליה מהשתא בדינר ולקמיה יפה סלע. וראה עוד מה שכתב בזה ב"קהילות יעקב" בבא מציעא סימן מו אות ג].

4. רשב"א.

5. רשב"ם. [וראה "חכמת שלמה" לחושן משפט קצז ד על פי רש"י בעבודה זרה עא א ד"ה ולא הדרי. ובמאירי כאן בשם גאוני הראשונים].

6. כך היא גירסת הרשב"ם ותוספות.

ויש מן הראשונים שגרסו: לך יפה **לי** קרקע כל שהוא, וכוונתו היתה: תמורת אותה הנאה שאני אהנה ממך, הריני מקנה לך את הקרקע, ואגב הקרקע תקנה את הפשתן.

וכתב הרשב"א: לפי זה צריך לומר שיש בשכר אותה תלישה שוה פרוטה — דקרקע

שעליה, הפשתן.

כלומר, לך והחזק בקרקע, על ידי שתלקט מעט פשתן, ותנקה את הקרקע שבאותו מקום לחרישה, ועל ידי מה שהחזקת בקרקע — תקנה את הפשתן שעליה.(7)

הנקנה בכסף שוה פרוטה מיהא בעינן — רשב"א. וראה ב"אילת השחר". שמדברי הרשב"א מבואר דאף על גב דיכול אדם להתחייב עבור פעולה כמה שרוצה, מכל מקום לגבי אם מיקרי "נתינת כסף" אזלינן לפי שויו, וכשאינו שוה פרוטה, אין כאן נתינת כסף לקנות את הקרקע. וראה מה שנתבאר בעליות דרבינו יונה [וב"אילת השחר"] מדוע אין השכירות נחשבת כמלוה שאין קונים בה קרקע.

7. א. כתב הרשב"ם: ואתא מתניתין לאשמועינן דחזקת קרקע מהני לפשתן — אף על גב דלא זבין ליהי קרקע. בפשוטו כוונת רשב"ם היא שהלוקח קונה את הפשתן על ידי מעשה חזקה שהוא עשה בקרקע. [וחידוש הוא שיש אפשרות לקנות קרקע על ידי מעשה קניין בקרקע הסמוכה לה — כאשר אינו קונה את הקרקע שבה הוא עושה את מעשה החזקה, וראה ב"אילת השחר" שציין לדברי הר"ש (פאה א ו) שכן משמע בירושלמי].

ובתוספות כתבו: החזק בקרקע על ידי יפוי, ותהא שאולה לך להיות כחצרך לעניין זה שתקנה מה שעליה, כלומר תלישת הפשתן נועדה כדי שיהיה ללוקח קניין בקרקע, ואת הפשתן קונה הלוקח ב"קניין חצר" ולא ב"קניין חזקה", והרמב"ן כתב בשם הרי"ף והר"י מיגאש שהוא קונה את הפשתן "אגב" שכירות הקרקע.

ב. הראשונים נחלקו אם תלישת הפשתן ויפוי הקרקע נחשבת קנין חזקה ללוקח או דבהנאת הלקיטה קונה הלוקח את הקרקע בכסף.

כתב ב"דברי יחזקאל" מד ד: הא דלא מהני תלישת הפשתן לקנות בתורת חזקה לשיטת התוספות וסייעתם, הוא משום שלא שייך חזקה ויפוי אלא כאשר נעשה הדבר לצורך הלוקח בלבד, אבל כאן הרי אינו קונה את הקרקע על מנת לזורעה אלא לצורך קניית הפשתן, נמצא שיש ביפוי הקרקע גם צורך המוכר, ואין זו חזקה. [וראה שם ס"ק א ב ג אם שייך לקנות את הפשתן "אגב" הקרקע].

ג. הנה מתחילה סלקא אדעתין שכל הפשתן נקנה על ידי משיכת חלק מן הפשתן, אם כן צריך לומר שיש לפשתן דין של מטלטלין שמועיל בהם קניין משיכה, שהרי בקרקע לא מועילה משיכה [ראה גיטין כב א] וכתב הרשב"א: כל העומד לתלוש כתלוש דמי.

אך למסקנה הרי קניית הפשתן מתבצעת על ידי החזקה בקרקע, וכתב הרמב"ן: לפי פירוש הרשב"ם צריך להעמיד בפשתן שאינו עומד להתלש.

כלומר, לפירוש הרשב"ם שהפשתן עצמו נקנה בקניין חזקה, על כרחך לומר שיש לפשתן דין קרקע, לפיכך העמיד הרמב"ן בפשתן שאינו עומד עכשיו להתלש [שעדיין הוא צריך לקרקע].

אך לפירוש הרי"ף והתוספות שהפשתן עצמו נקנה בקנין חצר, יש לדון את הפשתן כמטלטלין, וראה מה שהשיג הרשב"א על הרמב"ן. [ובעליות דרבינו יונה נראה שיש לפשתן דין קרקע ואף על פי כן נקנה הוא בקניין חצר על ידי הקרקע. וראה עוד במאירי].

ד. לפי שיטת התוספות שהפשתן נקנה ללוקח על ידי שכירות הקרקע ו"קניין חצר" דנו האחרונים אם יש להוכיח מתוספות שקרקע נקנה ב"קניין חצר" [אם ננקוט שיש לפשתן דין של קרקע] ראה "אור שמח" גירושין יא ו, "נתיבות המשפט" רמא ג ו"ברכת שמואל" גיטין סימן לג.

מתניתין:

המוכר יין ושמן(1) **לחבירו והוקרו או שהוזלו,** לאחר שפסקו דמיהם, והמוכר או הלוקח רוצה לחזור בו.

אם הוקרו או הוזלו **עד שלא נתמלאת המדה,** קודם שנתמלא הכלי שמדד המוכר לתוכה את היין או השמן, **למוכר** — ברשות המוכר הוקרו או הוזלו.

ואם הוקרו או הוזלו **משנתמלאת המדה, ללוקח** — ברשות הלוקח הם.

ובגמרא יבואר, שמדובר באופן שכלי המדידה אינה של שניהם, אלא של אחר שהשאילה לשניהם, ובאה המשנה ללמדנו, כי קודם שנתמלאה המידה, הרי היא שאולה למוכר, ומשנתמלאה המידה, הרי היא שאולה ללוקח. ומדובר כאן שמודד לו את היין או השמן בסימטה, או בחצר של שניהם, או ברשות לוקח, שבכגון זה כליו של לוקח קונים לו.

ואם היה סרסור ביניהן, המודד ללקוחות בשכר שנותנים לו, **נשברה החבית** — בשעת המדידה, וכגון שלא נשברה מחמת אונסים אלא משום שלא נזהר יפה במדידה, **נשברה לסרסור,** וחייב הוא לשלם את ההפסד של המקח, כיון שנעשה אחראי על המקח בזה שמקבל שכר עבור המדידה(2).

ואגב הענין הקודם, מוסיפה המשנה ללמדנו, כי:

וחייב המוכר יין ושמן לחבירו **להטיף לו שלש טיפין.** לאחר שעירה המוכר את היין או את השמן לתוך כליו של הלוקח, חייב הוא להשהות את המידה על הכלי עד שיטפטפו ממנה עוד שלוש טיפות, טיפה אחר טיפה.

הרכינה — היטה המוכר את המידה על

---

1. הוא הדין למוכר פירות או תבואה, והמשנה נקטה יין ושמן משום ההלכה הנוספת שיש במכירת דבר לח, שחייב לחכות בסיום המילוי עד שמטיף שלוש טיפין. רשב"ם.

2. הברכת אברהם מוכיח שיש ארבע שיטות ראשונים בגדר דין נשברה לסרסור:

א. דעת הריב"ם בתוס', שחייב על נזק שנעשה על ידו במדידתו הואיל ומקבל שכר מדידה, ופטור על אונס ועל גניבה ואבידה, ואין חיובו אלא על שבירתו באונס כעיג גניבה ואבידה, ולא באונס גמור.

ב. הרשב"ם ורבנו גרשום מפרשים, שאם המקח בכלים של הסרסור או שעשה מעשה קנין, קונה ממש את המקח, וחיובו גם על אונס גמור.

ג. הרמב"ם והשו"ע מפרשים, שהסרסור מוכר בשליחות, ועל ידי זה נעשה שומר שכר על הסחורה, וחייב בכל גניבה ואבידה כיון שיש לו שכר על עצם המכירה.

ד. הרא"ש מפרש, שמצד עצם המכירה אינו שומר שכר, מכל מקום בשכר המדידה נעשה לכל הפחות שומר שכר בזמן המדידה, ודווקא באופן שיש לו שכר על פעולתו, בזה יש לו דין שומר שכר גם על החפץ.

אמנם הראב"ד מפרש, שמדובר כאן בחבית של הסרסור שהשאילה למוכר וללוקח, ובאה המשנה להשמיענו, שאם הסרסור היה שם, אף על פי שהוא לא מדד, כל שנשברה החבית מחמת אונסים, נשברה לו, והמוכר והלוקח אינם

צידה לאחר שהטיף ממנה שלוש טיפות, **ומיצית** [ומיצה] את שיירי היין או השמן, כלומר שהניח את המידה על צידה עד שכונסו שיירי המשקים שבדפנות לשולי הכלי, **הרי הוא** המיצוי **של מוכר,** שכבר נתייאש הלוקח ממנו.

והחנווני, אינו חייב להטיף שלש טיפין, מפני שהוא טרוד בלקוחותיו, ואין לו פנאי לעמוד עם כל אחד עד שיטיף שלוש טיפות[3].

רבי יהודה אומר: אף החנווני אינו פטור מלהטיף שלוש טיפות, אלא רק **ערב שבת עם חשכה פטור,** מפני שהשעה דוחקת, אבל בימות החול חייב.

גמרא:

הגמרא דנה בדין המשנה **הא מדה דמאן?** כלי המדידה למי היא שייכת?

אילימא מדה אם נאמר כי כלי המדידה **דלוקח,** אם כן, מדוע נאמר במשנה כי **עד שלא נתמלאת מדה** מה שבתוכה עדיין שייך **למוכר,** והרי **מדה דלוקח היא,** וכל מה שנכנס לתוך כלי הלוקח נקנה לו!

ואלא שמא נאמר שמדובר במשנה, באופו שה**מדה,** כלי המדידה, הוא **דמוכר,** אם כן, קשה מדוע נאמר במשנה כי **משנתמלאת מדה,** מה שבתוכה נקנה **ללוקח,** והרי **מדה דמוכר היא,** ועדיין לא נכנס הדבר לכליו של הלוקח!

ואם נאמר שמדובר ברשות הלוקח, הרי נסתפקו בגמרא לעיל אם הכלי נחשב הפסקת רשות, ולא נפשט בגמרא. ולכאורה היה אפשר לפשוט מהמשנה שכליו של מוכר ברשות לוקח קנה לוקח, והוא הדין כליו של לוקח ברשות מוכר קנה המוכר.

אמר רבי אלעא: יש ליישב, שמדובר במשנה **במדת סרסור,** שהמתווך ביניהם הוא בעל המידה, ואינה שייכת לא למוכר ולא לקונה. אלא שהוא משאילה למוכר על מנת למדוד בה, ומשעה שנתמלאת — הרי היא מושאלת לקונה, כדי שיעביר מה שיש בה לכליו שלו.

ומקשינן: **והא מדקתני סיפא,** והרי ממה ששנינו בסוף המשנה: **ואם היה סרסור ביניהם, נשברה החבית — נשברה לסרסור. מכלל** זה אתה למד, **דרישא, לאו בסרסור עסקינן!**

ומתרצינן: **רישא** — מדובר שהשאיל להם **מדה בלא סרסור,** שהמתווך אינו שם, והמשנה מחדשת שאינם שלוחיו של המתווך והמקח אינו נחשב ברשותו, אף על פי שהמידה היא שלו.

סיפא — מדובר **בסרסור עצמו,** שהמתווך ביניהם, וכיון שהוא שם וכלי המדידה שלו היא, המקח נחשב ברשותו, כיון שהוא לוקח את המקח מהמוכר ומוכרו ללוקח, ומשום כך כשנשברה החבית בשעת המדידה, נשברה לסרסור, וחייב הוא לשלם על הפסד המקח, שכליו קנו את המקח.

חייבים לשלם לו, שהרי שאילה בבעלים היא.

3. כך ביאר הרשב״ם, והמאירי ביאר משום שהחנווני צריך להרוויח משהו, הוסיפו לזכותו טיפות אלה. אבל הר״י מיגאש והרמב״ם גרסו

שנינו במשנה: אם **הרכינה** היטה המוכר את החבית על צידה לאחר שהטיף ממנה שלוש טיפות **ומיצית** — **הרי הוא** המיצוי **של מוכר** שכבר נתייאש הלוקח ממנו.

ומביאה הגמרא מעשה:

כי סליק, כאשר עלה **רבי אלעזר** מבבל לארץ ישראל, **אשכחיה** מצאו **לזעירי, אמר ליה: מי כאן תנא דאתנייה רב מדות?** האם יש כאן בארץ ישראל תנא השונה משניות וברייתות ששנה לו רב משנה המדברת בדין מידות?

אחוייה הראה לו זעירי את **רב יצחק בר אבדימי.**

אמר ליה רב יצחק בר אבדימי: **מאי קא קשיא לך?**

אמר לו רבי אלעזר כי יש לו סתירה בין המשניות: **דתנן** במשנתינו: **רכינה ומיצית**
פז-ב — **הרי הוא של מוכר, והתנן** [תרומות יא ח] גבי מפריש תרומה: אם מדד בכלי שיעור של אחד חלקי חמישים שמן או יין עבור הפרשת תרומה, ורוקן את אותו שמן או יין מהכלי שמדד בו לכלי אחר, אם אחרי כן **הרכינה** בעל הבית את הכלי שמדד בו את התרומה **ומיצה** — **הרי זו תרומה,** ונותנו לכהן!

ומבואר במשנה בתרומה, כי אף המיצוי שכונס לשולי הכלי שייך למקבל [דהיינו לכהן]. ומפני מה אין אומרים כן גם במשנתינו.

אמר ליה: הא איתמר עלה, הרי כבר נאמר על משנתנו, מהו טעמה, שכן **אמר רבי אבהו:** זה ששנינו כי מה שנתמצה שייך למוכר **משום יאוש בעלים נגעו בה,** שהקונים מתייאשים ומוותרים על כמות קטנה זו, שטירחה היא ללקוחות להמתין עד שיתמצה. מה שאין כן בתרומה, כיון שהיא דבר של איסור לא שייך בה יאוש בעלים(4), וכל מה שהערה הרי היא תרומה ואסורה לזרים(5).

שנינו במשנה: **והחנווני אינו חייב להטיף שלש טיפין רבי יהודה אומר: ערב שבת עם חשכה פטור.**

איבעיא להו: האם דברי **רבי יהודה, אריש**א על דברי המשנה ברישא **קאי** דבריו **ולקולא,** שכנגד האמור במשנה שכל אדם חייב להטיף שלש טיפות, מוסיף רבי יהודה ואומר כי בערב שבת פטור, מפני שהשעה

כאן "החנווני חייב", לומר שאף שהוא טרוד, מכל מקום חייב הוא לעשות כן.

4. בתוס' העירו כי היה אפשר לומר תירוץ נוסף, שדין התרומה חל על כל השמן, כיון ש"אין ברירה", ולפיכך לא נקבע מראש אלו טיפות תהיינה אחרונות, ומשום כך יש בכולן קדושת תרומה.

5. ומכל מקום אינו חייב לטרוח ולהוציא כמות קטנה זו מהכלי, וכתב הרמב"ן כי יכול לערות אחר כך חולין לכלי ואינו חושש, כי התרומה בטלה ברוב, ובאופן זה מותר לבטל את התרומה אפילו לכתחילה, ואפילו בדבר שאיסורו מן התורה. אבל מוסיף הרמב"ן, שלא אמרו דבר זה אלא כשהיה רק מעט תרומה בעין, וגם היה

דוחקת.

או דלמא אסיפא של המשנה **קאי** דבריו, **ולחומרא,** שאמרו במשנה כי החנווני פטור מלהטיף שלש טיפות, ובא רבי יהודה לומר שרק בערב שבת הוא פטור?

תא שמע להוכיח כי דברי רבי יהודה נאמרו על דברי המשנה בסיפא: **דתניא** בברייתא: **רבי יהודה אומר: ערב שבת עם חשכה — חנווני פטור, מפני שחנווני טרוד.** מבואר בברייתא להדיא, כי דברי רבי יהודה מתייחסים לסיפא של המשנה, שלדעתו החנווני פטור מלהטיף שלוש טיפות רק בערב שבת.

מתניתין:

השולח את בנו הקטן **אצל חנווני ופונדיון בידו** שהוא שיעור שני איסרים [אחד חלקי ארבעים ושמונה מסלע] לקנות שמן בשיעור איסר, ויחזיר לו החנווני עודף איסר, **ומדד לו** החנווני **באיסר שמן ונתן לו את האיסר** העודף, שיביא לאביו את השמן והאיסר, **שבר** הבן **את הצלוחית** בדרכו מן החנות לביתו, ונשפך השמן, **ואבד את האיסר** — שנתן לו החנווני(6).

חנווני חייב לשלם את הפונדיון ואת הצלוחית, ובגמרא מבואר הטעם, לפי שהאב לא שלח את בנו הקטן אלא להודיעו שהוא צריך לשמן, ודעתו היתה שהחנווני יקח את הצלוחית והפונדיון מיד הקטן, וישלח לו את השמן והעודף בידי שליח בר דעת, וכיון ששלח בידי הקטן שאינו בר דעת, הרי הוא חייב.

רבי יהודה פוטר את החנווני. כי רבי יהודה סובר **שעל מנת כן** שהחנווני ישלח ביד הקטן את השמן והאיסר **שלחו** אביו, ואפילו אם השתמש החנווני בצלוחית למוד בה לאחרים, מכל מקום פטור עליה, לפי שלדעת רבי יהודה אינו אלא כשואל, וכיון שהחזיר את הצלוחית למקום ששאלה משם, נפטר מאונסיה.

ומודים חכמים לרבי יהודה, בזמן שהצלוחית ביד התינוק — כלומר שלא נטלה למוד בה לאחרים, **ומדד חנווני לתוכה,** ובדרכו לביתו שבר הקטן את הצלוחית, **שחנווני פטור** עליה, כי הואיל והאב עצמו נתן את הצלוחית בידי הקטן, הרי האחריות עליו, ואבידה מדעת היא, כמו שבארנו לעיל. אמנם על השמן והאיסר חייב החנווני.

צונן, שלא נבלע בדופני הכלי. אבל כלי שנתבשלה בו תרומה הרי הוא צריך הגעלה, אלא שבזה תועיל הגעלה אף בכלי חרס.

אבל הרבינו יונה מפרש באופן אחר, שבכלי הראשון היה שמן חולין, והוא מערה אותו לכלי אחר על מנת שיהא בכלי האחר תרומה. ולפי זה "הרכינה" אין הכוונה שחייב להרכינה, אלא לומר שאם הוסיף ומיצה מן הכלי, הכל נעשה תרומה.

6. כתב הרמב"ם [שלוחין ושותפין ב ב]: השולח בנו קטן אצל החנוני ומדד לו באיסר שמן ונתן לו את האיסר ואבד את השמן ואת האיסר החנוני חייב לשלם. ובמשנה למלך כתב, שלכאורה תמוה, מדוע נתן החנווני את האיסר

גמרא:

הגמרא דנה בדין המשנה:

בשלמא באיסר, שנתן החנווני לבן הקטן, **ושמן** שבצלוחית — אפשר לפרש כי **בהא פליגי:**

דרבנן סברי: כי רק **לאודועי** להודיע לחנווני שצריך לשמן **שדריה,** שלח האב את בנו הקטן, אבל הוא לא התכוון בכך שיתן את השמן והאיסר בידו, אלא שישלח לו על ידי שליח אחר שהוא גדול ואחראי, **ורבי יהודה סבר:** כי כדי **לשדורי ליה שדריה,** לשלוח לו שלח את בנו הקטן, והתכוון שהחנווני ימסור את השמן והאיסר לתינוק, ולכן פטור החנווני.

אלא הדין במשנה גבי **שבר** התינוק **צלוחית,** קשה, מדוע יתחייב בה החנווני לדעת חכמים? והלא **אבדה מדעת היא** מצד האב, שהרי הוא זה שמסר בתחילה את הצלוחית ביד התינוק שאינו יודע לשמור כראוי מה שבידו, ומיד כשמסרה בידו הרי הוא מפקירה(7), שאינו חושש אם בנו יאבדה. והתכוון רק שהחנוני ישלח מצידו את השמן והאיסר העודף בידי שליח אחראי.

[ומשום כך לא קשה מדוע לדעת חכמים חייב החנווני עבור האיסר העודף שאבד, כי אף שהפונדיון ששלח האב בידי הקטן הרי היא אבידה מדעת, מכל מקום לא היה לו להחזיר עם הקטן את האיסר העודף [שאינו המטבע ששלח האב] אלא היה לו לשלוח

כיון שנתן לו שמן בדמי האיסר, ועוד מה שייך תשלומין על האיסר, הרי של חנווני הוא. וכתב שצריך לגרוס ששלח בידו פונדיון.

בשו"ע [חו"מ קפח ב] גם כן לא נזכר פונדיון כמו ברמב"ם, והרמ"א הוסיף שנתן בידו פונדיון.

אבל בפירוש המשניות להרמב"ם משמע, שמדובר בשני מקרים שונים, או בשולח בנו אצל חנווני ומדד לו באיסר שמן, או שלא היה לחנווני שמן ונתן לו איסר כדי שיקנה אצל חנווני אחר.

7. כך פירש הרשב"ם דכשמסרה לתינוק שאין יודע לשמור, הפקר הוא זה. ובקצות החושן [רסא א], הקשה כי אם נאמר שאבידה מדעת היא הפקר גמור, אם כן מדוע יתחייב החנווני עבור הפונדיון, כיון שהאיסר עצמו הוא הפקר, וכל מה שנותן בעד האיסר אינו אלא מתנת חנם, ולכן כתב בפשיטות, שכאן בודאי אין הביאור שיהא הפקר לגמרי, אלא כדעת הרמב"ם שכתב [גזילה יא יא]: המאבד ממונו לדעת, אין נזקקין לו, ואף על פי שאסור ליטול לעצמו, אין זקוק להחזיר. הרי שסובר כי אבידה מדעת אינו הפקר אלא סברא לפטור מאחריות ומהשבת אבידה, ולכן אסור ליטלו.

אבל הטור [סי' רסא] כתב שאבידה מדעת נעשה הפקר. ובבית יוסף ביאר שהרמב"ם והטור נחלקו באומדנא, אם מתכוון להפקירו.

בשיעורי רבי שמואל לבבא מציעא [ח"ב סי' ג] ביאר מחלוקתם באופן אחר, שנחלקו אם מועיל הפקר על ידי אומדנא, או שלדעת כולם לא מועיל הפקר על ידי אומדנא, ונחלקו אם מעשה השלכת הכיס עם המעות או מעשה עזיבת החפץ נחשב למעשה.

בנתיבות המשפט [סי' רסא] ובחידושי הגרנ"ט, כתבו, שרק כשנתייאש האב מהצלוחית נעשה הפקר, וכשמסרה לבנו הקטן אינו מתייאש, כי הקטן שומר קצת, וקושית הגמרא היא שנחשב אבידה מדעת לענין שהנוטל מהקטן אינו צריך לשמור יותר מהבעלים.

את האיסר העודף בידי שליח אחראי. רשב"ם[8].

אמר רב הושעיא: הכא במשנתנו **בבעל הבית מוכר צלוחיות עסקינן** מדובר, ששולח את בנו הקטן לחנווני ובידו צלוחית זו, שמא ירצה החנווני לקנותה, **וכגון שנטלה חנווני** מיד הקטן **על מנת** לקנותה ורצה **לבקרה** אם שלמה היא, **וכדשמואל.**

דאמר שמואל: הנוטל כלי שמחירו קבוע וידוע **מן האומן** — בעל מלאכה **על מנת לבקרו** — לבודקו, שאם ימצא שלם וטוב יקנהו מיד, **ונאנס** הכלי **בידו** ונפל ונשבר, **חייב** לשלם לאומן עבור הכלי, ואפילו אם קודם שנשבר החליט להחזירו לבעלים ולא לקנותו, כי מיד כשלקח את הכלי והגביהו על מנת לבודקו ולקנותו נעשה אחראי עליו, כדין שואל, ואינו נפטר עד שיחזירנו לבעלים.

ולכן, כאן במשנתנו, כשלקח החנווני את הצלוחית מיד הקטן על מנת לבקרה, נעשה אחראי עליה כדין שואל, וכשמחזירה לקטן, נחשב כאילו השליכה החנווני לאיבוד ונאנס בידו, ואינו נפטר מאחריותו עד שיחזירנה ליד הבעלים עצמם, ומשום כך בנשברה הצלוחית ביד הקטן, לדעת חכמים חייב החנווני.

ומקשינן: וכי **לימא, דשמואל תנאי היא,** שהתנאים נחלקו בדין של שמואל? שהרי רבי יהודה פוטר את החנווני מלשלם על הצלוחית, ואם דעת חכמים המחייבים את החנווני לשלם עבור הצלוחית משום שמדובר בחנווני שנטל את הצלוחית על מנת לבקרה ולקנותה ונעשה אחראי עליה וכדינו של שמואל, אם כן על כרחך רבי יהודה פוטר משום שחולק על הדין של שמואל[9].

אלא, רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו: הכא במשנתנו, **בחנווני מוכר צלוחיות, עסקינן** מדובר. שהצלוחית היא של החנווני, והאב שלח את בנו עם הדמים כדי לקנות מהחנווני את הצלוחית ולהביא בה שמן.

ואזדא רבי יהודה לטעמיה, שכוונת האב שישלח החנווני את הצלוחית עם השמן ביד בנו הקטן, ולכן סובר רבי יהודה שהחנווני פטור, **ורבנן לטעמייהו,** שכוונת האב שישלח שישלח החנווני את הצלוחית עם השמן ביד שליח אחר שהוא בר דעת, ולכן החנווני ששלח ביד הקטן חייב לדעת רבנן.

ומקשינן: **אי הכי,** אם נפרש כך את דברי

---

8. בתפארת ישראל מביא הסבר אחר, שהפונדיון הוא מטבע גדול, ויש פחות חשש לאיבודה מאשר באיסר שהוא קטן.

9. הר"י מיגאש מקשה, כי אף אם רבי יהודה יסבור כשמואל מכל מקום יפטור את החנווני, כיון שלדעתו האב שלח את בנו על מנת שהחנווני יחזיר עמו את הצלוחית עם השמן, וכיון שהחנווני החזיר לתינוק על פי דברי האב, פטור הוא.

ותירץ, שהאב יכול לומר כי נתכוון שהחנווני ישלח את הצלוחית ביד התינוק רק באופן שלא יטול אותה החנווני על מנת לבקרה, אבל אם יטלנה על מנת לבקרה הרי היא שלו, והיה על החנווני לשלחה ביד אחר, או לשלחה באחריותו.

וברמב"ן תירץ, שמדובר בנטלה על מנת

המשנה, יקשו דברי המשנה בסופה, **אימא סיפא: מודים חכמים לרבי יהודה, בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנווני לתוכה — שחנווני פטור.** וקשה מדוע לדעת חכמים חנווני פטור, **והא אמרת:** כי רק **לאודועי שדריה** להודיע לחנווני שלח האב את בנו הקטן ולא שישלח עמו את הצלוחית עם השמן, אם כן לא היה לו לחנווני למסור את הצלוחית לבנו של בעל הבית, ומדוע פטור.

אלא יש לפרש באופן אחר את דברי המשנה: **אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: הכא** במשנתינו, לא מדובר במוכר צלוחיות, לא האב ולא הבן, אלא **במאי עסקינן** מדובר כפי שהעמדנו מתחילה, בקטן ששלחו אביו לחנווני ובידו צלוחית כדי שימדוד בה שמן,

פח-א ומדובר **כגון שנטלה** החנווני את הצלוחית ששלח האב עם התינוק, על מנת **למוד בה** עבור הקונה.

שאם היה מודד לכלי כשהוא בידי הקטן — היה פטור, שהרי אבידה מדעת היא של האב, ואולם משנטלה החנווני בידו פעם אחת כדי להשתמש בה — נתחייב באונסין.

וכדרבה, דאמר רבה: המוצא בהמה שאבדה, הדין הוא שאף באופן שפטור הוא מלטפל בה ולהשיבה לבעליה [כגון זקן שאינו לפי כבודו], מכל מקום אם **הכישה** [הכה את הבהמה] כדי להטותה לדרך — **נתחייב בה** לטפל בהשבתה, לפי שעצם הדבר שעשה בה מעשה, מטיל עליו את האחריות להשיבה לבעליה.

ומשום כך, אף כאן, לדעת חכמים, החנווני שהשתמש בצלוחית נתחייב באחריותה, וחייב כשנשברה[1]. וגם מובנים דברי המשנה בסופה, שמודים חכמים לרבי יהודה, בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנווני לתוכה — שחנווני פטור. כיון שלא קנאה להתחייב עליה.

ומקשינן: **אימור דאמר רבה** שקנה את האבידה ונתחייב לטפל בה, דווקא **בבעלי חיים, דאנקטינהו ניגרא ברייתא,** שלימד אותם פסיעות חיצוניות, כלומר, גרם שיצאו ויטו עוד יותר מדרכם, ולכן נתחייב בהשבתה[2].

אבל **כי האי גונא** שנטל את הצלוחית על מנת למדוד בה את השמן, **מי אמר** רבה שקונה באופן זה את הצלוחית להתחייב באחריותה? שהרי נטילת הצלוחית אינה גורמת יותר לשבירתה מכפי שהיה בתחילה!

לבקרה שלא מדעת הבעלים, ואף שנוח לו בזה, מכל מקום כיון שעשה בה מעשה שלא מדעתם בטלה כוונת הבעלים לשלחה על ידי הקטן, וכמו שאנו אומרים למסקנא שרבי יהודה סובר כי הוא נעשה שואל, אבל אם היה נעשה גזלן, לא היה נפטר מחמת שהאב שלח את בנו על מנת שיחזיר עמו את הצלוחית, והיינו משום שעשה בה החנווני מעשה גזילה שלא מדעת בעלים.

1. השיטה מקובצת בשם רבינו יונה מוכיח מכאן למי ששלח בהמתו לרעות במקום שאין משתמר כלל, שאם הכישה מתחייב בהשבתה.

2. בבבא מציעא [ל ב] פירש רש״י, שהחיוב בהכישה הוא משום שעל ידי ההכשה נתחייב

אלא, אמר רבא: אני, וארי שבחבורה תרגימנוה, הסברנוה, **ומנו,** ומי הוא אדם גדול זה? **רבי זירא,** וכך הסברנו: **הכא במאי עסקינן,** מדובר כאן, **כגון שנטלה** החנווני לצלוחית זו מיד התינוק על מנת **למוד בה לאחרים.** ואבי התינוק שהוא בעל הצלוחית אינו יודע על כך, ולכן נחשב החנווני שואל שלא מדעת.

ובשואל שלא מדעת קא מיפלגי רבי יהודה וחכמים. **מר,** רבי יהודה **סבר: שואל הוי,** וכיון שהחזיר למקום שממנו שאל, דהיינו לתינוק — שוב אינו אחראי על הצלוחית.

ומר סבר, חכמים סוברים: שואל שלא מדעת **גזלן הוי,** וחייב בהשבה גמורה לבעלים עצמם, שנאמר "והשיב את הגזילה", והשבה לתינוק אינה נחשבת השבה כיון שצריך דעת בעלים, ומסירה ליד התינוק אינה נחשבת שהחזירה בדעת בעלים[3], ולכן חייב על הצלוחית שנשברה בידי התינוק קודם שהגיעה לידי אביו.

גופא, שנינו לעיל: **אמר שמואל: הנוטל כלי מן האומן, לבקרו, ונאנס בידו — חייב.**

ומבארינן: **והני מילי הוא** שחייב — רק באופן **דקיצי דמיה,** שדמי הכלי קצובים, וגם יש לכלי הרבה קונים, שהמוכר אינו נהנה מכך שדווקא קונה זה לוקח את הכלי, כי גם אם קונה זה לא יקנה את הכלי, הוא ימצא בקלות קונה אחר, וכיון שהנאתו של לוקח היא, שיכול לקנות חפץ זה, לכן, כאשר הוא לוקח את הכלי לבודקו נחשב כלוקח גמור,

---

בהשבה הואיל והתחיל להשיבה.

ומה שחייב כשמתחיל בהשבה, ביאר הגר"ח [הובא בברכת שמואל יח ה ד"ה ובזה, וסי' כה ב] כי קודם שנטלה הרי הוא במצוות השבה, ובזה נפטר זקן ואינו לפי כבודו, מה שאין כן לאחר שנטלה, הרי הוא בחיוב השבה, וחייב מדין שומר אבידה ובזה אינו פטור. וכן ביאר באבן האזל [גזילה ואבידה יא יד].

בריטב"א ובר"ן בבבא מציעא הקשו, כי בסוגייתינו מבואר שדין זה הוא דווקא בבעלי חיים, ומשום שמרגילה לברוח למרחקים, ולפי מה שפירש רש"י לכאורה גם בכלים יתחייב בהשבה. ויישב החזון יחזקאל [בבא מציעא פ"ב ה"ט], שרש"י יפרש את המבואר בסוגייתינו שהרגילם לפסוע פסיעות היינו שמבריחם לבעליהם ומתחיל בזה את קיום מצות ההשבה, מה שאין כן בצלוחית שאינו מתחיל להשיבה. ובאבן האזל [שם] יישב, שרש"י סובר כי דברי רבה נאמרו בשני אופנים, בסוגייתינו מדובר שאינו חייב בהשבת הצלוחית כיון שהיא אבידה מדעת, ולכן פירשו בגמרא שנתחייב להשיבה בהכישה משום שמרגילה לברוח ונעשה שומר עליה, מה שאין כן בבבא מציעא מדובר באבידה שיש עליה חיוב השבה אלא שהזקן פטור ממנה, ולכן פירש רש"י שנתחייב בהשבתה, משום שהתחיל בהשבה.

השיטה מקובצת [ב"מ שם] כתב בשם הרמ"ך כי הכישה היינו שזרק לה צרור והלכה, וכיון שעקרה יד ורגל נחשב כקנין. הרי שסובר כי החיוב בהכישה הוא מחמת שקנאה במשיכה, ועל ידי זה נעשה שומר אבידה.

3. התוספות כתבו כי אף שיש אומרים שהגוזל חפץ מחבירו ולא ידע הנגזל בלקיחתו יכול להחזירו למקומו ולקיים בכך מצוות השבה, לא אמרו כן אלא כשמחזיר את הדבר הגזול למקום המשתמר, אבל כשנותן את הצלוחית לתינוק הרי הוא כמאבדו בידים.

או כשואל,[4] שכל הנאה שלו, ומתחייב באונסי הכלי.

ומביאה הגמרא מעשה:

ההוא גברא דעל לבי טבחא, אגבה אטמא דבישרא, אדם אחד נכנס לבית הקצב כדי לקנות בשר, והגביה בידו ירך מן הבשר, כדי לבודקה אם ראויה היא לו. **בהדי דקא אגבה, אתא פרשא, מרמא מיניה.** בשעה שהיה מגביהה לבודקה, בא פרש, וחטף אותה ממנו. ועתה יש לדון, האם הלוקח חייב עבור הירך שנגנב.

אתא לקמיה, בא הלוקח לפני **דרב יימר, חייביה לשלומי דמיה,** חייב אותו לשלם את דמיה למוכר הבשר, לפי שהגביהה, ומרשותו נלקחה.

ומוסיפה הגמרא: **והני מילי הוא** שחייב הלוקח — רק באופן **דקיצי דמיה,** שדמי הירך קצובים, שאז דעתו היתה לקנותה אם תמצא ראויה, ומיד כשהגביהה על מנת לבודקה היא ברשותו. אבל אם אין דמיה קצובין, אינו סומך דעתו לקנותה כשמגביהה על מנת לבודקה, ולפיכך אם נגנבה, מרשות המוכר נגנבה.

ומביאה הגמרא עוד מעשה בענין שכזה:

ההוא גברא, דאייתי קארי לפום נהרא, אדם אחד הביא דלעות לעיר פום נהרא. **אתו כולי עלמא שקול קרא קרא,** באו הכל ולקחו דלעת דלעת כדי לקנותן, ועדיין לא שילמו.

כיון שלא ידע המוכר ממי לדרוש את כספו, רצה לאוסרן עליהם, **אמר להו: הרי הן מוקדשין לשמים!**

אתו לקמיה דרב כהנא, לדון האם הדלעות הללו מוקדשות לשמים או לא.

אמר להו: לא הועילו דבריו להקדיש את הדלעות, כי **אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו,** ואותן דלעות שנטלו הקונים כבר אינן שלו.

והני מילי הוא שזכו הקונים בדלעות — **דקיצי דמייהו,** שקצובים דמי הדלעות. **אבל** אם **לא קיצי דמייהו — ברשות מרייהו קיימי.** ברשות המוכר הם עדיין, **ושפיר אקדיש,** והועיל מה שהקדישם.

ואין אומרים שדין הדלעות הוא כדין גזילה, שגם הגזלן וגם הנגזל אינם יכולים להקדיש. הנגזל אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו, והגזלן אינו יכול להקדיש לפי שאינו שלו. כי כאן הלקוחות לא נטלו את הדלעות על מנת לגוזלן אלא על מנת לקנותן, וכיון שלא היו דמיהן קצובין לא סמכו דעתם לקנותן, כי שמא ירצה המוכר יותר מהסכום שהם מעונינים לשלם עבורן,

---

4. הקהילות יעקב בנדרים [סי׳ כב] ביאר כי כדי לחייב את מבקר הכלי באונסי הכלי, צריך שיהיה לו, גם דין לוקח - שהמוכר לא יוכל לחזור בו מהמקח [אבל הלוקח פשוט שיכול לחזור בו, שהרי נטל את הכלי על מנת לבקרו], וגם דין שואל, כי כדי להתחייב על אונסי הכלי לא מספיק שיחשב שואל מחמת שכל ההנאה שלו, אלא צריך שיהיה לו גם דין לוקח, כי לא מספיק במה שיש לו רשות להשתמש, אלא צריך שזכות ההשתמשות תהא קנויה לו בקנין, שאז נחשבת כל ההנאה שלו, כי אם המוכר יכול לחזור בו, אין כל ההנאה שלו.

ודעתם להחזירן, ולכן הדלעות נחשבות ברשות המוכר.

תנו רבנן: הלוקח ירק מן השוק, ממוכר עם הארץ שאינו נאמן על המעשרות, **וברר** הלוקח בין הירקות הגרועים והטובים, **והניח** את הטובים בצד, ולא גמר בדעתו לקנותם, **אפילו** עשה כן **כל היום כולו — לא קנה** הלוקח את הירקות, **ולא נתחייב** עליהם **במעשר,** כיון שלא התכוון אלא לברר את היפות.

אבל אם **גמר** הלוקח **בלבו לקנותו — קנה** הלוקח את הירקות, **ונתחייב** מיד **במעשר** דמאי, ואם רוצה לחזור ממקחו.

להחזירו בלא הפרשת מעשר **אי אפשר — שכבר נתחייב במעשר,** וחבר המקפיד על המעשרות, אסור לו להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.

ולעשרו ואחר כך להחזירו למוכר **אי אפשר — שכבר מפחיתן בדמים,** שממעט מהירקות את שיעור המעשר(5).

הא כיצד יעשה?

מעשרו, ונותן ללוי את המעשר(6), **ונותן לו** למוכר את שאר הירקות בתוספת **דמי מעשר.**

ומקשינן: **אטו** וכי **משום דגמר בלבו לקנות, קנה ונתחייב במעשר?** הרי לא אמר דבר, ולא עשה מעשה קנין, ואפילו אם היו דמיהן קצובין היה יכול להחזירן ולהשיבן וליפטר מן המעשר!

אמר רב הושעיא: הכא בקונה **בירא שמים עסקינן,** שהירא שמים מחייב את עצמו בענייני מקח וממכר רק לפי הסכמתו הפנימית, גם כאשר לא אמר ולא עשה דבר, ואדם כזה קונה את המקח ומתחייב במעשר משעה שגומר בלבו לקנות(7).

כגון רב ספרא, דקיים בנפשיה [תהלים טו, ב]: **"ודובר אמת בלבבו",** שפעם אחת היה קורא קריאת שמע, ואמר לו אדם תן לי מקחך בכך וכך מעות, וסבר הלוקח כי משום שהציע סכום מועט מדי שותק רב ספרא, והעלה לו את סכום ההצעה בדמים מרובים, ולאחר שסיים רב ספרא את תפילתו, לא רצה לקבל מהקונה אלא רק את הסכום שהציע בתחילה, משום שכבר הסכים בליבו למכור לו בסכום זה.

מתניתין:

כתוב בתורה [קדשים יט, לו]: "מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם".

---

5. וכתב הר"י מיגאש שאף אם ירצה המוכר למוכרם מעושרים למי שמקפיד על המעשרות, ויאמר לו שפירות אלו הם מעושרים, לא יאמינו לו, ונמצא שעבור המוכר יש כאן הפסד.

6. כך פירש הרשב"ם, אבל התוספות והרבינו יונה פירשו שלענין מעשר ראשון או מעשר עני אינו מחסרו, שהרי דמאי הוא ואינו חייב לתת אותו לא ללוי ולא לעני, ודי לו בהפרשה בלבד. אלא מפחיתו במעשר שני שחייב לאכלו בירושלים, ובתרומת מעשר שנותנו לכהן.

7. בתוספות הקשו אם ירא שמים קנה על ידי גמירת דעתו, אם כן כיצד יכול להחזיר? ותירצו, שמחזיר מדעתו של המוכר. שאף שהמכר נגמר, מכל מקום אם מסכים המוכר יכול להחזיר לו.

אבני צדק — הן המשקלות ששוקלים כנגדן, איפה — היא מידת היבש. הין — זו מידת הלח[8]. מכאן, שמצוות עשה לצדק המאזניים והמשקולות והמידות יפה יפה, ולדקדק בחשבונן בשעת עשייתן[9]. ומשנתנו באה ללמד, שהמוכר יין או שמן וכיוצא בזה, צריך לנקות את המידות פעם לזמן מסויים מן השיריים הנדבקים בדפנותיהן ובשוליהן, לפי שעל ידי השיריים הללו המידות מתמעטות. ויש בזה הבדל בין סוגי המוכרים,

הסיטון,[10] הוא חנווני גדול שקונה הרבה יחד ומוכר לחנוונים קטנים, **מקנח מדותיו,** המידות שמודד בהן דברים לחים, כגון יין או שמן וכיוצא בהם, **אחד לשלשים יום,** כי המידה מתמעטת מפני השיירים הנקרשים ונדבקים בדפנות כלי המידה ובשוליו.

ובעל הבית המוכר לסיטון, ואינו משתמש במידותיו אלא לעתים רחוקות, מקנח את מידותיו **אחד לשנים עשר חדש.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: חילוף הדברים, הסיטון מקנח מידותיו אחת לשנים עשר חודש, שהואיל והוא מוכר תדיר, אין המשקה נקרש בדפנות המידה, אבל בעל הבית מקנח אחת לשלושים יום, שהואיל ואינו מוכר תדיר, שיירי המשקה נקרשים ומתייבשים בתוך המידה[11].

חנווני מקנח מדותיו פעמים בשבת — פעמיים בשבוע, שהואיל ואינו חייב להשהות את המידה על כליו של הלוקח עד שיטפטפו ממנה שלוש טיפות אחרונות, כמו ששנינו לעיל [פז א], לפיכך נקרש ונדבק הרבה בדופני המידה, ואפילו רבן שמעון בן גמליאל מודה בזה[12].

וממחה[13]**,** החנווני מקנח ומנקה **משקלותיו** אבני משקל ששוקל בהן דבר לח ובשר, **פעם אחת בשבת** — פעם בשבוע.

ומקנח החנווני את כף **המאזנים על כל משקל ומשקל,** בכל פעם ששוקל בהם, שהואיל ויש להם בית קיבול, נדבק בהם הרבה[14].

אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שצריכים לקנח את המידות ואת המשקלות? **בלח** — במודד ובשוקל דברים לחים, כגון יין או שמן או בשר. **אבל ביבש**

---

8. רש"י עה"ת.

9. רמב"ם הל' גניבה ח, א

10. סיטון פירושו חיטים בלשון יוונית, וכיון שקונה הרבה חיטים ביחד נקרא סיטון.

11. כך פירש הרשב"ם, אבל המאירי מבאר טעמו של רבי שמעון בן גמליאל, לפי שבעל הבית מוכר לאחד ואונאתו מרובה, אבל הסיטון מוכר לכמה חנוונים והאונאה מתפזרת, וכיון שאף הם מרוויחים בקניינם, לא חשו לאונאה זו.

12. כך פירש הרשב"ם, והביא טעם אחר בשם רבותיו, לפי שהחנווני מוכר תדיר יותר מן הסיטון ומבעל הבית, ואין זו אלא דעת תנא קמא.

13. מלשון "ומחה ה' דמעה מעל כל פנים" [ישעיהו כה, ח].

14. כך פירשו הרשב"ם והמאירי, והרמב"ם [גניבה ח, יח] כותב, כדי שלא יחלידו.

— במודד ובשוקל דברים יבשים כגון פירות, כמון ופלפלים, **אינו צריך** לקנח, שלא נדבק מהם מאומה[15].

פח-ב **וחייב להכריע לו**[16] **טפח**[17], שכף המאזניים שעליה הסחורה תשקול קצת יותר מהמשקולות, ותרד ותהא נמוכה טפח מכף המשקולות[18].

היה שוקל לו עין בעין,[19] בדיוק, שהשווה את שתי כפות המאזניים, כגון במקום שלא נהגו להכריע, **נותן לו** אחרי השקילה **גירומין,** הכרעותיו, היינו תוספת על המידה[20].

בדברים לחים מוסיף לו תוספת של **אחד לעשרה בלח,** כלומר עשירית ליטרא לכל עשר ליטראות, והיינו אחד ממאה. ובדברים יבשים מוסיף **ואחד לעשרים ביבש.** אחד מעשרים בליטרא לכל עשרים ליטראות, והיינו אחד מארבע מאות[21]. ובגמרא יבואר מנין לומדים דין זה.

מקום שנהגו למוד בדקה, במשקל המיועד לשקילת מידות קטנות, כגון משקל של קב, **לא ימוד בגסה,** במשקל גדול, כגון משקל של סאה, שיש כאן הפסד ללוקח, שנותן לו הכרע אחד לכל הסאה כמו בקב, ואילו היה

---

15. כך פירש הרשב״ם, אבל רבינו גרשום מאור הגולה פירש שאינו צריך לעשות כן באותה תדירות, אבל מכל מקום אף הוא זקוק לנקות משקלותיו לעתים רחוקות.

16. בגמרא יבואר כי דין זה הוא במקום שנהגו להכריע.

17. הרבינו גרשום מפרש שדין זה נאמר באוכל נפש מפני שיש בו פסולת, ולכך צריך להכריע טפח, על מנת שיקבל בדיוק מה ששילם עבורו.

18. הרשב״ם מפרש, כי דווקא ממשקל ליטרא ואילך, אבל פחות מליטרא אינו חייב בהכרע של טפח. והתוס׳ [ד״ה אחד] בשם הרשב״א פירש, שרק בקונה י׳ ליטרין חייב בהכרעה דאורייתא. אמנם הרמב״ם [גניבה ח יב] כתב וז״ל: מנין שחייב המוכר להכריע ללוקח בעת ששוקל לו, שנאמר: ״אבן שלמה וצדק״ אמרה תורה צדק משלך ותן לו. וכמה, בלח אחד למאה, וביבש אחד לארבע מאות. כיצד, מכר לו עשר ליטרין וכו׳ וכן לפי חשבון בין רב בין מעט, עכ״ל. הרי שפסק הרמב״ם כי דין הכרעה דאורייתא הוא בין רב ובין מעט.

19. הרש״ש מבאר כי מקור לשון זו היא על דרך המליצה מן הכתוב ״עין בעין״ [במדבר יד יד] שאין משמעותו עין, אלא: עיון, התבוננות. או שלשון זו משמעה שכפות המאזנים נמצאות בקו מאוזן, כמו שתי עיניו של האדם.

20. עיין ברכת אברהם שהעיר, כי באותן משקלות חדשים מקרוב באו, הנקראים משקל אלקטרוני, באופן שמדייקים מעצמם, עוברים על דין זה, ובכל מקום שנהגו להכריע לא מועיל כלל שיוסיפו אחר כך, וגם במקומות שלא נהגו להכריע, חייבים לכל הפחות להוסיף תוספת כשיעור ההכרעה, או לכוין את המשקל שלא יחשב כשיעור הכרעה, ובעוונותינו הרבים נכשלים בזה. אמנם לפי מה שהובא בהערה קודמת בשם הרשב״א שרק בקונה י׳ ליטרין חייב בהכרעה דאורייתא, אם כן על פי רוב אין מכשול בדאורייתא, אלא מכשול רק במנהג המקום.

21. בגמרא הסתפקו שמא כוונת המשנה אחד מעשרים בליטרא לכל עשר ליטראות ביבש, דהיינו אחד ממאתיים, והגמרא נשארת בתיקו.

מודד לו בקבין היה מקבל הכרע אחד לכל קב וקב.

וכן מקום שנהגו למוד **בגסה, לא ימוד בדקה,** שיש הפסד למוכר, שצריך לתת הכרע לכל שקילה ושקילה.

מקום שנהגו **למחוק** את פי המידה, היינו להסיר מעליה את הגודש, **לא יגדוש,** ואפילו הלוקח מוסיף לו דמים בעד הגודש.

וכן מקום שנהגו **לגדוש, לא ימחוק,** ואפילו פוחת לו דמים.

אלא מודד כמנהג המדינה, לפי שבכל שינוי כזה יש חשש שמא יבואו לידי רמאות ואונאה.

גמרא:

מנהני מילי? מנין אנו לומדים שצריך המוכר להכריע את כף המאזנים ולתת ללוקח קצת יותר מהמשקל.

אמר ריש לקיש: דאמר קרא [דברים כה, טו]: **"אבן שלמה וצדק"**, "וצדק" מיותר הוא לדרוש, כי אף על פי שמדד ללוקח איפה שלימה, בכל זאת, **צדק משלך ותן לו,** דהיינו ההכרעה של כף המאזנים, וגם במדה מדוד לו ברווח כדי שיקבל יתר על המידה.

ומקשינן: וכי מה שהמוכר מכריע את כף המאזנים לטובת הלוקח הוא דין דאוריתא? **אי הכי, אימא סיפא,** הדין שבסוף המשנה: **היה שוקל לו עין בעין** בלא הכרעת כף המאזנים לטובת הלוקח — **נותן לו** המוכר **גירומין,** דהיינו תוספת על המידה.

ואי הכרעה שמכריע את כף המאזנים לטובת הלוקח הוא דין **דאורייתא, היכי יהיב ליה,** כיצד שוקל לו המוכר שקילה מדויקת של **עין בעין?**

אלא צריך לומר כי מן התורה צריך להוסיף ללוקח יתר על המידה, אבל אינו חייב להוסיף לו אחרי המדידה, אלא הרשות בידו להוסיף לו בשעת השקילה, וכך יש לפרש את דברי המשנה: **רישא,** המשנה בתחילתה מדברת **במקום שנהגו,** להכריע את כף המאזנים בשעת השקילה, ואומרת המשנה שאם מוסיף ללוקח על המידה בשעת השקילה, ההכרע צריך להיות בשיעור של טפח, שצריך להוסיף ללוקח במשקל עד שתטה הכף ותהא נמוכה מכף המשקולות בטפח.

ואי איתמר דריש לקיש — אסיפא איתמר, ששנינו בה: **היה שוקל לו עין בעין** במשקל מדויק — **נותן לו** המוכר **גירומין,** תוספת על המידה.

ומקשינן: **מנהני מילי?** שצריך המוכר להוסיף ללוקח יתר על המידה.

ועל זה **אמר ריש לקיש, דאמר קרא: "וצדק"**, ומיותר הוא לדרוש כי אף על פי שמדד ללוקח איפה שלימה, בכל זאת, **צדק משלך ותן לו,** יתר על המידה.

וכמה שיעורם של **גירומין** שמוסיף לו יתר על המידה?

אמר רבי אבא בר ממל אמר רב: אחד מעשרה בליטרא בלח לעשרה ליטרין. עשירית הליטרא כששוקלים עשרה ליטרין, דהיינו אחד ממאה. [וזהו השיעור שמכריע את כף המאזנים בשיעור טפח, והגירומין

שנותן, הם במקום הכרעת כף המאזנים].

שנינו במשנה שהגירומין הם: **אחד לעשרה בלח, ואחד לעשרים ביבש וכו'.**

איבעיא להו: היכי קאמר התנא? האם כוונת התנא **אחד מעשרה בלח לעשרה דלח, ואחד מעשרים ביבש לעשרים דיבש,** דהיינו שיעור של אחד מארבע מאות ביבש, **או דלמא אחד מעשרה לעשרה דלח ולעשרים דיבש,** שאחד מעשרה נאמר גם על הלח וגם על היבש, והשיעור ביבש הוא אחד ממאתים[22]?

שאלה זו לא הוכרעה, ועל כן **תיקו,** תעמוד במקומה.

אמר רבי לוי: קשה עונשן של המרמים **במדות, יותר מעונשן של** העוברים על איסורי **עריות, שזה** הנכשל בעריות **נאמר בהן** [ויקרא יח, כו]: **"אל"** "כל התועבת האל", **וזה** המרמה במידות **נאמר בהן** [דברים כה, טז]: **"אלה"** "כי תועבת ה' כל עושה אלה כל עשה עול". ולכך הוסיף בהם הכתוב "ה" להרבות ולהגדיל את קושי העונש.

ומאי ומנין **משמע דהאי "אל"** לשון **קשה הוא?**

דכתיב: [יחזקאל יז, יג]: **"ואת אילי הארץ לקח",** כלומר את החזקים והתקיפים.

לומדים אנו מכאן, כי "תועבת האל" שנאמר בעריות הכוונה תועבה קשה, אם כן "תועבת האלה" שנאמר גבי המרמה במדות, שנוסף בה ה"א, היא תועבה קשה יותר.

ומקשינן: והרי **גבי עריות נמי הכתיב: "אלה"** "כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו" [ויקרא יח, כט].

ומתרצינן: **ההוא** "אלה" שנאמר בעריות, לא בא להדגיש את חומרתן, אלא **למעוטי מדות מכרת,** כי היינו חושבים לומר, כיון שרמאויות במידות נקראו תועבות, הרי הם בכלל "כל אשר יעשה מכל התועבות"[23] ועונשם כרת, לכן נכתב גבי עריות "אלה" למעט ולומר שרק ב"אלה" [בעריות] יש איסור כרת, ולא במרמה במידות.

ואלא מאי עודפייהו? במה חמורים יותר עושי עוול במידות מהנכשלים בעריות, והרי בעריות יש כרת ואילו בהם אין כרת.

ומבארינן: **דהתם** בעריות **אפשר בתשובה,** שמועלת תשובתו אם חוזר בתשובה שלימה, כמו שנאמר [ירמיה ג, כב]: "שובו בנים

---

22. לפי שני הצדדים בספק, צריך לתת יותר בלח מביבש, וכתב הרשב"ם הטעם, מפני שהלח נדבק בכלי, והמוכר אינו מטיף לו את הכל, לכן צריך להוסיף לו יותר מביבש.

23. הרשב"ם מפרש, כי גם בלא המיעוט של "אלה" לא היינו עושים קל וחומר מעריות לחייב את המרמה במידות בכרת, כיון שאין עונשין מן הדין, אלא רק מחמת משמעות הפסוק היינו לומדים שחייב כרת. מבואר ברשב"ם שאף בעונשי שמים אין עונשין על ידי קל וחומר, וכן סובר הר"ח במכות [ה ב], שכתב, כמו שבחייבי כריתות וחייבי מיתות אין עונשין מן הדין, כך גם בחייבי מלקיות וחייב גלויות.

הקובץ שיעורים העיר מרש"י [זבחים יד א ד"ה חוץ לזמנו] שכתב, כי בעונשי שמים

שובבים ארפה משובתיכם", ובגמרא מכות [כג, א] שנינו: כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן.

והכא גבי המרמה במידות **לא אפשר בתשובה**, כיון שגוזל את הרבים, ותשובתו תלויה בהשבת הגזילה, שנאמר [ויקרא ה, כג]: "והשיב את הגזילה אשר גזל", והוא אינו יודע למי להשיב. [ואף על פי שאמרו כי הגוזל את הרבים יעשה בהם צרכי רבים, אין זו תשובה שלימה, אלא שבירו לו את התשובה הטובה ביותר שיכול לבצע](24).

ואמר רבי לוי: קשה וחמור **גזל הדיוט יותר מגזל גבוה, שזה** הגוזל את ההדיוט **הקדים** בו הכתוב **חטא למעילה**, שנאמר [ויקרא ה, כא]: "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו וגו'", שמיד משעת הכפירה שגזלה נקרא חוטא, **וזה** הגוזל את ההקדש **הקדים** בו הכתוב **מעילה לחטא**, שנאמר [ויקרא ה, טו]: "נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'", שאינו נקרא חוטא עד שנהנה מהגזילה(25).

ואמר רבי לוי: בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, שהקב"ה רחמן, וברכתו מרובה מקללתו, מה שאין כן אדם קללתו מרובה מברכתו.

הקב"ה ברך את **ישראל בעשרים ושתים** אותיות, **וקללן בשמנה** אותיות.

כיצד? **ברכן בעשרים ושתים — מ"אם בחקותי"** [ויקרא כו, ג], המתחיל באות אל"ף, **עד "קוממיות"**, [שם יג], המסתיים באות תי"ו, אם כן הברכות של הקב"ה כוללות את כל האותיות מאל"ף עד תי"ו, דהיינו עשרים ושתים אותיות [בלא האותיות הסופיות דסזקץ].

עונשים מן הדין, וכן סובר תוס' הרא"ש [קידושין נז א].

באתוון דאורייתא כתב כי הדבר תלוי בטעם שאין עונשין מן הדין, שאם הוא משום שחוששים שמא יש פירכא על הקל וחומר, אם כן טעם זה לא שייך בעונש בידי שמים, ואם הוא מטעם המבואר במהרש"א [סנהדרין סד ב] שאינו מתכפר על העבירה החמורה בעונש הקל, אם כן טעם זה שייך אף בעונש בידי שמים.

24. ברמב"ם [גניבה ז יב] כתב: קשה עונשן של מדות יתר מעונשן של עריות שזה בינו לבין המקום וזה בינו לבין חבירו, וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים שהיא תחילת הצווי, וכל המקבל עליו מצות מדות הרי זה מודה ביציאת מצרים שהיא גרמה לכל הצוויין.

ובמגיד משנה כתב, כי השוקל במידה חסירה, הרי הוא כעובר עבירה בסתר שדוחק רגלי שכינה, שהוא כופר בהשגחה וסובר שהוא כלה בגלגל הירח ולא בארץ הנקראת הדום רגליו, ע"כ.

ובמאירי הוסיף כי מאחר שאין איסור כרת בעבירות של מידה ומשקל, מגיעים אנשים לזלזל בהן, ולפיכך אף אינם מגיעים לידי תשובה.

25. המהרש"א הסביר הטעם, כי הגוזל מחבירו מיד כשהוציא מרשות בעליו הרי הוא גזלן, אבל לגבי ההקדש, הרי "מלא כל הארץ כבודו" ואי אפשר להוציא מרשותו, ולכן נחשבת העבירה רק משעה שנהנה או פגם בדבר שמעל בו. ובעיון יעקב ביאר עוד, כי הגוזל מחבירו הרי הוא גורם באותה שעה צער לחבירו, אבל המועל בקדשים אינו גורם צער להקב"ה.

וקללן בשמונה — **מ"ואם בחקותי תמאסו"** [ויקרא כו, טו], המתחיל באות וי"ו, **עד "ואת חקותי געלה נפשם"** [שם מג], המסתיים באות מ"ם, אם כן הקללות כוללות רק את האותיות מוי"ו ועד מ"ם, דהיינו שמונה אותיות.

ואילו משה רבינו ברכן את ישראל **בשמונה** אותיות, **וקללן בעשרים ושתים** אותיות.

כיצד? **ברכן בשמונה** אותיות —

פט-א **מ"והיה אם שמוע תשמע"** [דברים כח, א] המתחיל באות וי"ו **ועד "לעבדם"** [שם יד], המסתיים באות מ"ם, דהיינו שמונה אותיות.

וקללן בעשרים ושתים אותיות — **מ"והיה אם לא תשמע** בקול ה'" [דברים כח, טו] המתחיל באות וי"ו **עד "ואין קונה"** [שם סט], המסתיים באות ה"א, אם הולכים כסדר מהאות וי"ו וחוזרים ומגיעים עד האות ה"א, הרי עוברים על כל אותיות האל"ף בי"ת דהיינו עשרים ושתים אותיות.

שנינו במשנה: **מקום שנהגו למוד בגסה** אין מודדים במידה דקה [קטנה], למחוק — לא יגדוש, לגדוש — לא ימחוק.

(**סימן** להלכות הבאות: **אין מעיינין ואין גודשין באגרדמין ובליטרא שלשה ועשר נפש משקלות ממחק עבה לא תעשו לא יעשה.**)

תנו רבנן: מנין שאין מוחקין במקום שגודשין, ואפילו מוחל הקונה **ואין גודשין במקום שמוחקין,** ואפילו מוחל המוכר(1)? **תלמוד לומר** [דברים כה, טו]: **"איפה שלמה"** שצריך שתהא האיפה שלימה, כדי שלא יבואו לידי רמאות, ואם ישנו ממנהג המקום, אפילו אם מוחלים זה לזה, יש לחשוש שמא יראו אותם אחרים ויאמרו כך המנהג, ויבואו לידי רמאות.

ומנין שאם אמר המוכר: **הריני מוחק במקום שגודשין ולפחות לו** לקונה **מן הדמים** כנגד שיעור המחק, **והריני גודש במקום שמוחקין ולהוסיף לו** לקונה **על הדמים** כנגד שיעור תוספת הגודש, שבאופן זה אין חשש לרמאות שמא יראו אחרים ולא ידעו ששינה, כיון שרואים שהוא משנה את סכום המקח לפי שיעור המחק או הגודש, מנין **שאין שומעין לו** אף באופן זה?

תלמוד לומר [דברים כה, טו]: **"איפה שלמה וצדק יהיה לך",** ודורשים מ"וצדק" שאף באופן זה לא ימדוד, אלא ימדוד ב"צדק" כמנהג המקום, כי אף זה יכול לבוא לידי רמאות, שיכול להיות אחד שיראה את המדידה ולא יראה את התשלום ולא ידע ששינה הלוקח בתשלום, ויחשוב שכך מנהג המקום.

תנו רבנן: מנין שאין מעיינין לשקול במאזנים בשוה — עין בעין, **במקום שמכריעין** את כף המאזנים טפח לטובת הלוקח, **ואין מכריעין** את כף המאזנים לטובת הלוקח **במקום שמעיינין** לשקול עין בעין?

תלמוד לומר: "אבן שלמה", שהמשקל [ה"אבן"] צריך להיות שלם, כפי הנהוג

---

1. כך פירש הרשב"ם, אבל בשיטה מקובצת פירש שמדובר בלא מחילה, ובאור זרוע הביא

באותו מקום, לא פחות ולא יותר, כדי שלא יבואו לידי רמאות.

ומנין שאם אמר המוכר: **הריני מעיין** את מאזני המשקל **במקום שמכריעין** את כף המאזנים לטובת הלוקח **ולפחות לו** ללוקח **מן הדמים** כשיעור ההכרעה. **והריני מכריע** את הכף לטובת הלוקח **במקום שמעיינין** את מאזני המשקל, **ולהוסיף לו** ללוקח **על הדמים** שישלם את תוספת ההכרעה. שניכר בשינוי התשלום ששינה ממנהג המקום, מנין **שאין שומעין לו** לעשות כן?

תלמוד לומר: "אבן שלמה וצדק", שאף באופן זה לא ימדוד, אלא ימדוד ב"צדק" כמנהג המקום, כי אף זה יכול לבוא לידי רמאות, שיכול להיות אחד שיראה את המדידה ולא יראה את התשלום ולא ידע ששינה הלוקח בתשלום, ויחשוב שכך מנהג המקום.

אמר רב יהודה מסורא: לדרוש את הפסוק [דברים כה, יד] "לא יהיה בביתך איפה ואיפה" בדרך הדרש. **"לא יהיה לך בביתך"** ממון, וסופך להיות עני שאין לו דבר בבית, **מה טעם? משום** שעסקת במסחר באופן של **"איפה ואיפה"**.

"לא יהיה לך בכיסך" ממון, **מה טעם? משום** שהיה לך בכיסך **"אבן ואבן"**.

אבל אם תנהג בדרך של **"אבן שלמה וצדק"** אז **יהיה לך** ממון. כמו שאמרו [נדה ע, ב]: מה יעשה אדם ויתעשר, ישא ויתן באמונה.

וכן אם אם תנהג בדרך של **"איפה שלמה וצדק"** אז **יהיה לך** ממון.

תנו רבנן: כתוב [דברים כה יג]: **"לא יהיה לך** בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה וגו' אבן שלמה וצדק יהיה לך וגו'", ויכול היה להיות כתוב: "לא יהיה לך אבן ואבן כי אם אבן שלמה וצדק", מהכתוב המיותר אנו דורשים, **מלמד שמעמידין אגרדמין למדות,** ממונים להלקות ולענוש את המרמים במידות.

ואין מעמידין אגרדמין לשערים, ממונים לפקח על המחירים שלא ימכרו ביוקר, כיון שהקונים מעצמם ילכו לאחר המוכר בזול, ועל כרחו יצטרך להוזיל את המחיר.

מעשה: **דבי נשיאה אוקימו** בבית הנשיא העמידו **אגרדמין בין למדות בין לשערים, אמר ליה שמואל לקרנא** תלמידו, **פוק תני להו** צא ושנה להם: **מעמידין אגרדמין למדות, ואין מעמידין אגרדמין לשערים.**

נפק דרש להו יצא קרנא ודרש להם: **מעמידין אגרדמין בין למדות בין לשערים.**

נודע הדבר לשמואל, **אמר ליה** שמואל לקרנא: **מה שמך?** אמר לו: **קרנא,** אמר לו שמואל: **תיפוק ליה קרנא בעיניה,** תצא לו קרן בעיניו.

ומחמת קללתו של שמואל אכן **נפקא ליה קרנא בעיניה,** יצאה לו קרן בעיניו, כלומר, צמח לו גידול של בשר על עינו[2].

בזה ב' שיטות אם מועילה מחילה.

2. הרשב"ם מפרש שקרנא נענש גם מחמת סיבה נוספת, שבגמרא [שבת קח א] מובא: שכאשר עלה רב מבבל בא קרנא לתהות על קנקנו, וקלל אותו רב באותו לשון, שתצא לו קרן בעיניו.

ואיהו, קרנא, ששינה מדברי רבו, **כמאן סבר?**

הוא סבר, **כי הא דאמר רמי בר חמא אמר רבי יצחק: מעמידין אגרדמין בין למדות בין לשערים, מפני הרמאין,** שממתינים עד שימכור אותו המוכר בזול, ואחר כך מוכרים ביוקר.

פירוש נוסף: מפני הרמאים — המוכרים ביוקר ואומרים שהוסיפו על המידה, או שהם שמים את החטים מהסוג המשובח יותר בחבילה מבחוץ, ובתוך החבילה שמים מהסוג הגרוע, או כל מיני רמאויות אחרות.

תנו רבנן: היה הקונה **מבקש ממנו** מהמוכר לקנות במשקל **ליטרא** — **שוקל לו** המוכר באבן משקל השוקל **ליטרא,** ואם ביקש הקונה לקנות **חצי ליטרא** — **שוקל לו** באבן משקל של **חצי ליטרא, רביע ליטרא** — **שוקל לו רביע ליטרא.**

מאי קא משמע לן? הרי ודאי, במידה שקונה, שוקל לו המוכר.

ומתרצינן, הברייתא באה להשמיענו: **דמתקנינן מתקלי עד הכי,** שמתקנים לו משקולות רק בשיעורים אלו של ליטרא, חצי, ורבע ליטרא, שבית דין קדמונים תיקנו, שלא לעשות משקולות אחרות, כדי שלא יבואו לרמות ולהטעות את הלקוחות בשיעור המשקולות. ואם צריך לשקול מידה הפחותה מרבע ליטרא, ישקול לו במטבעות.

תנו רבנן: היה הקונה **מבקש ממנו** משקל של **שלשה רבעי ליטרא,** ואין אבן משקל שגודלה שלושה רבעים, **לא יאמר לו** הקונה: **שקול לי שלשה רבעי ליטרא אחת אחת,** כל רבע ליטרא בפני עצמו, מפני שהמוכר אינו יכול לשקול במדויק, וצריך להוסיף לו על המשקל, ונמצא המוכר מפסיד, שצריך להוסיף לו על כל שקילה ושקילה, **אלא שוקל** המוכר אבן במשקל **ליטרא** בכף מאזניים אחת, **ומניח** אבן במשקל **רביע ליטרא** בכף השניה יחד **עם הבשר** הנמכר, כך ששוקל את שלושת רבעי ליטרא הבשר בבת אחת[3].

תנו רבנן: היה הקונה **מבקש ממנו** משקל של **עשר ליטרין, לא יאמר לו** הקונה: **שקול לי אחת אחת והכריע** בכל שקילה, משום שבכל הכרע תמיד נוסף מעט, ויש בכך הפסד למוכר, **אלא שוקל לו כולן בבת אחת, ונותן הכרע אחד לכולן.**

תנו רבנן:

---

3. הרשב״ם מפרש שמדובר במקום שאין מכריעים את כף המאזנים בשיעור טפח, אלא מוסיפים תוספת בנפרד אחרי השקילה, כי אם מכריעים את כף המאזנים, נמצא שהמוכר נותן הכרע גם עבור אבן המשקל הנמצא יחד עם הבשר, אלא במקום שמכריעים, המוכר מניח אבנים במשקל מדויק של שלושת רבעי ליטרא, בכף אחת, כך שבכף השניה מניח רק את הבשר, ואז נותן לו תוספת בהכרעת הכף.

אבל במקום שאין מכריעים את כף המאזנים, מבואר ברמב״ם [גניבה ח יט] שלא ישים חצי ליטרא ורביע ליטרא בכף אחת, שמא יפול רביע הליטרא, ואין הלוקח רואהו, אלא יעשה כמו שכתוב בגמרא, ישים את הליטרא בכף המאזנים, ואת הבשר יחד עם רביע ליטרא בכף השניה. וכן פסק השו״ע [חו״מ רלא יד]

מה הן מידותיו של המאזנים:

במאזנים המיועדים לשקילת דברים כבדים, **נפש מאזנים,** החלק העליון שבה תלויים המאזניים — צריכה להיות **תלויה באויר** רחוקה מהתיקרה **ג׳ טפחים,** כדי שהמאזנים לא יגע בתיקרה כשיכריע את הכף לטובת הלוקח(4). **וגבוהה מן הארץ שלשה טפחים,** כדי שכף המאזנים לא יגע בארץ כשמכריע.

וקנה, משני צידיו תלויות כפות המאזניים. **ומתנא שלה,** החבל שבו תלויה כל כף במאזנים, צריכים להיות ביחד באורך **שנים עשר טפחים,** ד׳ טפחים הקנה(5), וד׳ טפחים כל אחד מהחבלים התלויים בשני ראשי הקנה, שאם שיעורם פחות, המאזנים אינם מכריעים שיעור מועט, כיון שהם נושאים בהם משקל גדול.

ושל צמרים, המוכרים צמר במשקל, **ושל זגגין,** המוכרים כלי זכוכית — משקלן מועט יותר, ואינם צריכים מאזנים גדולות כל כך, אלא שיעור המאזנים שהם צריכים, שתהא **תלויה באויר** רחוקה מהתיקרה **שני טפחים, וגבוהה מן הארץ שני טפחים, וקנה ומתנא שלה** ביחד צריכים להיות באורך **ט׳ טפחים,** ג׳ טפחים הקנה, וג׳ טפחים כל אחד מהחבלים התלויים בשני ראשי הקנה.

ושל חנווני ושל בעל הבית, שהם שוקלים במשקל קטן יותר, שיעור המאזנים שהם צריכים, שתהא **תלויה באויר** רחוקה מהתיקרה **טפח, וגבוהה מן הארץ טפח, וקנה ומתנא שלה** ביחד צריכים להיות באורך **ששה טפחים,** ב׳ טפחים הקנה, וב׳ טפחים כל אחד מהחבלים התלויים בשני ראשי הקנה.

ושל טורטני, צורף המוכר זהב וכסף, ששוקל במשקל קטן יותר, שיעור המאזנים שהוא צריך, שתהא **תלויה באויר** רחוקה מהתיקרה **שלש אצבעות, וגבוהה מן הארץ שלש אצבעות**(6)**, וקנה ומתנא שלה איני יודע,** באיזה אורך הם צריכים להיות.

בכל מידות המאזנים המובאות בברייתא, מבואר בהן למה הן מיועדות, חוץ מהמאזנים הראשונות, **ואלא הך קמייתא** המאזנים הראשונות הגדולות שהביאה הברייתא, **דמאי?** למה הן מיועדות.

פט-ב

אמר רב פפא: מאזנים אלו **דיגרומי,** של נפחים הן, ששוקלים בהן משקלות כבדים של מתכות.

אמר רבי מני בר פטיש: כדרך שאמרו לענין איסורן, שאסור לשקול בהן אם לא נעשו כפי המידות האמורות בברייתא, **כך**

---

4. לדעת הרשב״ם, כיון שנושא משקל כבד צריך להכריע יותר מטפח לטובת הלוקח, ועיין בהערה לקמן שיש בזה מחלוקת.

5. כך פירש הרשב״ם, והקשה המהרש״ל אם הקנה עצמו הוא רק ד׳ טפחים, מדוע צריך להרחיק את המאזנים מהתיקרה ג׳ טפחים, הרי אף אם יהיה רק מרחק של ב׳ טפחים לא יגע בתיקרה, כיון שמן אמצע הקנה אין יותר מב׳ טפחים?!

ובמאירי פירש, שגם הקנה וגם החבלים יהיו בני שנים עשר טפחים.

6. פירש הרשב״ם: אף על פי שאינו יכול להכריע כי אם שלש אצבעות, לא אמרו שצריך להכריע טפח אלא בשקילת בשר ושאר מיני

אמרו לענין טומאתן, שאם לא נעשו במידות האמורות בברייתא אינן מקבלות טומאה, שאינן חשובות כלי, כיון שאסור לשקול בהן[7].

מאי קא משמע לן? הרי כבר **תנינא** שנינו במסכת כלים [פרק כט משנה ד—ו] לענין טומאה: חוט [שבו תולים] מאזנים של זהבים ושל שוקלי ארגמן טוב [מקבלת טומאה רק אם היא בשיעור] שלש אצבעות, **חוט מאזנים של חנוני ושל בעלי בתים** [מקבלת טומאה רק אם היא בשיעור] **טפח.** חוט מאזנים של צמרים ושל שוקלי זכוכית [מקבלת טומאה רק אם היא בשיעור] טפחיים.

ואם כן, מה חידש רבי מני בר פטיש.

ומתרצינן: שיעור **קנה ומתנא שלה איצטריכא ליה,** להשמיענו רבי מני, שאנו מקפידים בשיעור הקנה והחבלים לענין טומאה, כמו שאנו מקפידים לענין האיסור להשתמש בהן[8], **דלא תנן** דבר זה במשנה בכלים.

תנו רבנן: אין עושין אבני **משקלות**

לא של בעץ — בדיל,

ולא של אבר — עופרת,

ולא של גיסטרון — תערובת מתכות,

ולא של שאר מיני מתכות, משום שכל אלה נשחקים במשך הזמן, ונמצאים הקונים מפסידים כיון שמשלמים עבור משקל גדול יותר ממה שקיבלו בפועל.

אבל עושה הוא אבני משקל **של צונמא** אבן קשה **ושל זכוכית.**

תנו רבנן: אין עושין המחק מעין סרגל

מאכל, אבל באלו אינו צריך להכריע כי אם שיעור מועט. אבל התורת חיים [פח ב ד"ה וחייב] כתב, [וכוון לדברי הרמ"ה], שלעולם חייב להכריע לו טפח בין בעשר ליטרין בין בליטרא ואפילו ברביע ליטרא, שככל שהכפות קלות יותר, כך הוא מכריע את הכפות במשקל קל יותר, וככל שהכפות כבדות יותר, כך הוא צריך משקל כבד יותר כדי להכריע את הכף. ומה שחכמים לא נתנו שיעור למשקל של הכפות עצמן, שהרי כשהן כבדות ומכריע טפח המוכר מפסיד, שצריך משקל גדול יותר כדי להכריע, וכשהן קלות מפסיד הלוקח. פירש התורת חיים, שחכמים נתנו למוכר את האפשרות לעשות את הכפות קלות ככל האפשר, ואם עשאן כבידות, לעצמו הוא מפסיד, וחכמים לא רצו לחלק בין הכרעה להכרעה, אלא אמרו שלעולם הוא מכריע טפח.

7. כך פירש הרשב"ם, אבל תוס' רי"ד והרמ"ה פירשו שכפות המאזנים הן בכל מקרה כלים. וכאן הנידון הוא לענין טומאה של ידות הכלים, שכפות המאזנים הם כלי הקיבול, ואילו הנפש והקנה והחבלים הם ידות הכלי, ואמרו כאן שאם לא נעשו כתיקונם אינם נחשבים כידות הכלי לקבל טומאה. ובתוספות כתב, שרק החוט הוא יד הכלי, ואם הקנה והחבלים לא נעשו כתיקונם אף אם החוט נעשה כתיקונו אינו נחשב יד עד שיעשה את הקנה והחבלים כתיקונם.

8. באותה מאזנים שהברייתא לא ידעה את שיעור הקנה והחבלים שלה, הרי היא בספק אם היא מקבלות טומאה. רשב"ם.

שמוחקים בו את העודף שבכלי, אין עושים אותו **של דלעת** — **מפני שהוא** קל מדי ואינו מוחק יפה, ונמצא המוכר מפסיד, **ולא של מתכת** — **מפני שהוא מכביד,** ומוחק יותר מן הראוי, ונמצא הקונה מפסיד. **אבל עושהו של** עץ **זית ושל** עץ **אגוז, של שקמה ושל אשברוע,** שכובדם ממוצע.

תנו רבנן: אין עושין את המחק צדו אחד עב וצדו אחד קצר [צר], מפני שהצר נכנס בתוך התבואה ומוחק יפה, ואילו העבה אינו נכנס כל כך ואינו מוחק יפה, ואם צדו האחד עבה וצדו השני צר, כשהוא קונה ימחוק בצד העבה, וכשהוא מוכר ימחוק בצד הצר, אלא יעשה את שני הצדדים עבה או את שני הצדדים צר כפי מנהג המקום.

לא ימחוק בבת אחת, בפעם אחת ובמהירות, מפני **שהמוחק בבת אחת** — **רע למוכר ויפה ללוקח,** שאינו מוחק יפה.

ולא ימחוק מעט מעט, כלומר שמוחק מעט וחוזר ומוריד את המחק ומוחק עוד, **שרע ללוקח ויפה למוכר,** אלא ימחוק בנחת בפעם אחת או בשתי פעמים.

על כולן על כל ההלכות הללו **אמר רבן יוחנן בן זכאי: אוי לי אם אומר** אותן, **אוי לי אם לא אומר.**

אם אומר — **שמא ילמדו הרמאין, ואם לא אומר** — **שמא יאמרו הרמאין: אין תלמידי חכמים בקיאין במעשה ידינו,** ומתוך כך יבואו לרמות יותר(9).

איבעיא להו: האם לבסוף **אמרה** רבי יוחנן להלכה זו ברבים, **או לא אמרה?**

אמר רב שמואל בר רב יצחק: אמרה, ומהאי קרא ועל סמך פסוק זה **אמרה,** שנאמר [הושע יד, י]: **"כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם".**

"כי ישרים דרכי ה'" — אלו דברי תורה.

"וצדיקים ילכו בם" — שיזהרו בהם שלא לרמות את הבריות(10).

"ופושעים יכשלו בם" — שילמדו לרמות.

תנו רבנן: כתוב בתורה [ויקרא יט, לה]: **"לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה"**(11).

"במדה" — **זו מדידת קרקע,** שאילו מדידת כלי כתוב בהמשך, דהיינו "משורה", כמו שנאמר [יחזקאל ד, יא] "ומים במשורה תשתה".

---

9. כך פירש הרשב"ם, ובמהרש"א פירש, שמא יאמרו הרמאים שרק משום שאין החכמים יודעים בענייני רמאות לכן הם נוהגים בצדקות, ויבואו לזלזל בהם.

10. המהרש"א כתב, כי ראוי ללמד את הדברים כדי שהצדיקים ידעו שיש מיני רמאות כאלה, וידעו להיזהר בעצמם מלהיכשל בם.

11. הרמב"ם [גניבה ח ז] כתב, הקפידה תורה על המדות "בכל שהוא". ובב"ח [סי' רלא] ובאבן האזל [ריש הלכות גזילה] דייקו מכך שהרמב"ם לא כתב שוה פרוטה, משמע שסובר כי אף בפחות משוה פרוטה עובר. וכן סובר החינוך [מצוה רנח] שהלאו של משקולות קיים גם בפחות משוה פרוטה, וכן כתב היראים [סי'

וכיצד לא יעשה עוול במדידת קרקע? **שלא ימדוד** לשני לקוחות שלקחו קרקע בשותפות, או לשני אחים שחלקו ירושה, **לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים.** שבימות החמה החבל שמודדים בו הוא יבש וקצר יותר מבימות הגשמים שהחבל נרטב ונעשה רפוי יותר ומתארך, וכן הקרקע בימות הגשמים מכווץ ובימות החמה מתבקע ומוסיף במידתו.

"**במשקל**" כיצד לא יעשה עוול?

שלא יטמין משקלותיו במלח, שמתוך כך המשקלות מחלידים ומכבידים(12).

"**במשורה**" כיצד לא יעשה עוול?

שלא ירתיח, כלומר שלא ישפוך מהר ויעשה קצף, ועל ידי כך ימכור פחות מן המידה.

וקל וחומר למידות גדולות, **ומה משורה שהיא** מידה קטנה כל כך **אחד משלשים וששה בלוג — הקפידה עליו תורה,** שלא יעשה בה קצף וירמה בשיעור של פחות ממאית הלוג, **קל וחומר** שהתורה מקפידה שלא ירתיח במידות גדולות יותר, כגון **להין וחצי הין ושלישית ההין ורביעית ההין, ולוג וחצי לוג ורביעית** הלוג, **וחצי תומן** וחצי שמינית הלוג, דהיינו אחד חלקי שש עשרה הלוג, **ועוכלא** יתפרש שיעורו לקמן [שהוא אחד חלקי עשרים הלוג].

אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שישהה מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו, שיש חשש שמא יבוא למדוד בה, [והאיסור מן התורה

ריח]. והביאור בזה, שאין האיסור משום שגוזל את חבירו, אלא משום עוול במשפט, וגם בפחות משוה פרוטה יש עוול.

אבל המנחת חינוך [רנח ב] כתב בדעת הרמב"ם, שעובר על הלאו רק אם היה שוה פרוטה, והרמב"ם סמך על מה שכתב בהלכות גניבה שרק אם שוה פרוטה חייב בגניבה וגזילה. והביא שם באות ג' את הסמ"ג שגם הוא סובר כי הלאו של משקולות נאמר רק על שוה פרוטה, ובפחות משוה פרוטה אינו עובר אלא רק מדין חצי שיעור אסור מן התורה, אבל הלאו נאמר רק על שוה פרוטה. וכן כתב התוס' הרא"ש [בשיטמ"ק ובבבא מציעא סא ב] שאיסור משקולות הוא רק בשוה פרוטה.

המנחת חינוך הקשה לשיטות הסוברות שיש לאו גם על פחות משוה פרוטה, מדוע אינו לוקה על לאו זה והלא הוא לאו שאינו ניתן לתשלומין, כי פחות משוה פרוטה אינו ממון. ותירץ האבן האזל [גניבה ז א], כי כיון שהאיסור הוא בשעה ששוקל במשקל חסר, וכל זמן שלא קיבל מעות עדיין אין גזילה, כי יכול לתקן על ידי שישלים את החסר, לכן אין מלקות. ועיין עוד בקונטרסי השיעורים [ב"מ סי' כה].

12. כך פירשו הרשב"ם והר"י מיגאש, ולפי זה החשש לרמאות הוא כשהמוכר קונה סחורה. אבל בתוספתא כתוב: מפני שהן חסרין. וכן פירשו ר"ת והרמב"ם [גניבה ח ז] שהחשש הפוך, שהמלח גורם להפחתת משקלם, ונמצא הקונה מפסיד.

בבבא מציעא [סא ב] מבואר שהעושה משקל חסר עובר בלאו ד"לא תעשו עול וגו' במשקל" משעת עשיה, ואף שעדיין לא שקל בו. והקשה המנחת חינוך, שברמב"ם לא נזכר לאו זה, וגם לכאורה צריך ללקות.

להחזיק מדות אלו, הוא רק באופן שמחזיקן על מנת למדוד בהן][13], **ואפילו היא עביט של מימי רגלים,** לא ישהנה בביתו, שיש לחשוש כיון שפעמים רוחצה ומנקה אותה ומודד בה, לכן אין לכלי זה תקנה אלא בשבירתה.

אמר רב פפא: לא אמרן איסור זה שאסור להחזיק מדה זו בביתו, **אלא באתרא דלא חתימי,** שאין ממונה מטעם המלך העושה חותם במידות לאשר את תקינותן, ויש לחשוש שמא יבוא לרמות בהן, **אבל באתרא דחתימי — אי לא חזי** הקונה **חתימה** במידה **לא שקיל,** אינו לוקח, ולכן יכול להשתמש בהן לצרכים אחרים, שהרי לא יטעו בהן הלקוחות.

ובאתרא דלא חתימי נמי — לא אמרן שאסור להשהות מידות אלו בבית, **אלא דלא מהנדסי,** שלא באים בתדירות מטעם המלך לבדוק את כשרות המידות. **אבל** אם **מהנדסי** באים בתדירות לבדוק את כשרות המידות, **לית לן בה** איסור להשהות את הכלים על מנת להשתמש בהם לצרכים אחרים.

ולא היא, אלא גם באופנים אלו אסור להשהות המידות שאינן מכוונות בביתו, כי **זימנין דמיקרי בין השמשות** שכולם טרודים וממהרים, והלוקח מתוך טורדו אינו שם לב לבדוק את המידה, **ומיקרי ושקיל,** ומזדמן שהקונה לוקח אפילו במידה שאינה ראויה.

תניא נמי הכי: לא ישהה אדם מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו, ואפילו היא עביט של מימי רגלים.

אבל עושה הוא כלי מידות בגדלים קבועים אלו:

מידה בשיעור של **סאה.**

מידה של **תרקב** — של שלושה קבין,

---

13. הרמב״ם [גניבה ז ג] כתב, שאין לוקין על לאו זה כי הוא לאו שאין בו מעשה. ובמנחת חינוך [מצוה רנח] הקשה, שהרמב״ם פוסק גבי חמץ, שהקונה חמץ לוקה כיון שעשה מעשה בעצם הקניה, אם כן קשה שגם בקנה משקולות או שעשאום ילקה.

ותירץ האבן האזל, שבחמץ האיסור הוא מה שמחשיב את החמץ ולכן הקניה היא חלק ממעשה האיסור, שקונהו ומחשיבו, מה שאין כן במשקולות שהאיסור הוא מה שמשההו בביתו לכן הקניה אינה חלק מהאיסור.

ובאור שמח [גניבה ז ב] תירץ, שבחמץ, כיון שאם החמץ אינו שלו אינו עובר אם משההו בביתו, אם כן האיסור הוא שלא ישהה את שלו, ומעשה הקניה היא הגורמת שיהיה לו חמץ שלו, מה שאין כן במשקולות שגם בשל אחרים עובר, נמצא שהאיסור הוא על השהיה הבאה לאחר מעשה הקניה, והמעשה אינו מצטרף לאיסור.

ובדברי יחזקאל [כ ח] תירץ לפי המבואר ברשב״ם שהאיסור הוא רק כשמשהה כדי לרמות, אם כן יש לומר שבמשקולות, הקניה אינה מחייבת את העבירה, שיכול להשהות שלא על מנת לרמות אלא לשמש את מדותיו בבית, מה שאין כן בחמץ שהקניה מחייבת שיעבור על הלאו, אם כן הקניה היא חלק ממעשה האיסור.

ועיין בריטב״א ובאבן האזל [גניבה ז ג] שבמשהה על מנת שלא למוד, עובר על איסור דרבנן. וכתב האבן האזל, כי בספר המצוות משמע, שלעולם אסור מן התורה ואפילו שלא על מנת לרמות.

דהיינו חצי סאה.

וחצי תרקב — דהיינו קב וחצי.

וקב [ואין לחשוש שמא יבואו לטעות בין מידת הקב למידת חצי תרקב דהיינו קב וחצי, משום שאנשים לא טועים בהפרש של שליש].

וחצי קב — היינו ב׳ לוגין.

ורובע הקב — היינו לוג.

ותומן — שמינית הקב, דהיינו חצי לוג.

וחצי תומן — אחד חלקי שש עשרה הקב, דהיינו רבע הלוג, שהיא ביצה וחצי.

צ-א **ועוכלא.**

וכמה היא עוכלא? אחד מחמשה ברביע. אחד חלקי עשרים הקב, דהיינו חמישית הלוג, שהיא ביצה וחומש.

ובמדת הלח — **הוא עושה** מידות בשיעורים קבועים אלו:

מידה של **הין** — דהיינו י״ב לוג, שהוא שיעור תרקב.

וחצי הין — דהיינו חצי תרקב.

ושלישית ההין — דהיינו קב.

ורביעית ההין — היינו שלושה לוגין.

[ומידה של שמינית ההין, דהיינו לוג וחצי, אינו עושה, משום שיבואו לטעות בינו לבין מידה של חצי קב ביבש, שהוא ב׳ לוגין, כי בהפרש של רבע אנשים טועים].

ולוג — היינו כמידת רובע הקב ביבש.

וחצי לוג — היינו כמידת שמינית הקב ביבש.

ורביעית הלוג — היינו כמידת ביצה וחצי ביבש.

ושמינית הלוג — היינו שיעור שלושת רבעי ביצה. [וביבש אינו עושה מידה בשיעור זה משום שלא רגילים למדוד דברים יבשים בכלי קטן כל כך, ואם יש דבר יבש שהוא מאד יקר ומוכרים אותו בשיעור מאד קטן, אותו רגילים למדוד באומד או במשקל. רשב״ם].

ואחד משמונה בשמינית [בתוספתא גורסים: חצי שמינית] הלוג, **וזהו קורטוב** הנזכר בהרבה מקומות. כגון בחולין [כו, א]: מ׳ סאה חסר קורטוב שנפל לתוכו קורטוב יין.

ומקשינן: מדוע לא **ולעביד נמי** כלי בשיעור **קביים** למידת היבש — דהיינו שלישית הסאה, כמו שעושה כלי בשיעור שלישית ההין למדת הלח.

ומתרצינן: כיון שחוששים שמא **אתי לאיחלופי בתרקב** — דהיינו שלושה קבין.

ומקשינן: **אלמא טעו אינשי** בהפרש של **תילתא** שליש, **אי הכי,** כלי בשיעור **קב נמי לא ליעביד, דאתי לאיחלופי בחצי תרקב** — דהיינו כלי בשיעור קב וחצי.

הגרש״ז אויערבך זצ״ל כתב במכתב שמסתבר כי אינו מועיל להפקיר המשקלות, כדי להיפטר

אלא יש לומר כי אנשים אינם טועים בהפרש של שליש, אלא כלי בשיעור **קביים היינו טעמא דלא עביד,** משום **דאתי לאיחלופי בחצי תרקב,** דהיינו בכלי בשיעור קב וחצי, שיש ביניהם הפרש של רבע.

ומקשינן: **אלמא טעי איניש** בהפרש של **ריבעא** רבע, **אי הכי, חצי תומן** דהיינו אחד חלקי שש עשרה **ועוכלא** דהיינו אחד חלקי עשרים, **לא ליעביד,** כיון שההפרש ביניהם הוא רק חומש, ואם אנשים טועים בהפרש של רבע, כל שכן שיטעו בהפרש של חומש.

אמר רב פפא: גבי **מדות קטנות בקיאי בהו אינשי,** ואין לחשוש אם יש ביניהם הפרש קטן, כי מתוך קטנותם יודעים לשער בהם כמה מחזיק כל כלי, ולא יבואו לרמות.

ומקשינן: **שלישית ההין, רביעית ההין לא ליעביד,** כיון שההפרש ביניהם הוא רבע, ויבואו לטעות בהם.

ומתרצינן: **כיון דהוו** מידות אלו **במקדש** [כמבואר לעיל פו, ב שנתות היו בהין, כדי למדוד את המידה שהיה צריך ליין לנסכים, עבור הפר ועבור האיל ועבור הכבש, דהיינו חצי ושלישית ורביעית ההין], לכן **לא גזרו בהו רבנן.**

ומקשינן: **במקדש נמי ליגזור,** שמא יחליפו גם שם את המידות.

ומתרצינן: **כהנים זריזין הן**[14], ומשתדלים הרבה בעבודתם, ואינם באים לידי טעות.

אמר שמואל, שלשה דברים:

א. אם רוצים בני העיר להגדיל את המידות של כלי המדידה, **אין מוסיפין על המדות יותר משתות,** לא יגדילו אותן יותר מששית, וכפי שיתבאר להלן הטעם. וכגון, כלי מדידה שהכיל עד עתה מידה בת חמש ביצים, לא יגדילו את מידתו אלא עד שתכיל שש ביצים, ולא יותר.[1]

ב. ולא יוסיפו **על המטבע, יתר משתות.** אם באו לשנות את גודל המטבע, לא יגדילוהו יותר מששית מגודלו הקודם, מהטעם שיבואר להלן.

ג. **והמשתכר,** כגון חנוני, הרוכש מהסיטונאי כמות גדולה של דברי מאכל, שיש בהם חיי נפש,[2] במחיר זול, ומוכרה בחנותו לאנשים יחידים מעט מעט, במחיר גבוה, **אל ישתכר,** לא ירוויח במכירתו **יותר משתות,** ממחיר קניית הסחורה מהסיטונאי.[3] ודבר זה תקנת

מהאיסור של החזקת מדות שאינן מתוקנות.

14. הברכת אברהם הקשה, כי לכאורה מידה זו לא שייכת כלל למידת הזריזות אלא למידה הזהירות. ותירץ על פי הברייתא של רבי פנחס בן יאיר [ע"ז כ ב], זהירות מביא לידי זריזות. וכיון שנודע שכהנים זריזים הם, אם כן ודאי הם גם זהירים.

1. חישוב הששית הוא מלבר, דהיינו ששית מתוך הסך הכולל, של הקרן ועוד התוספת, וכפי שיבואר בהערה להלן.

2. לפי הרשב"ם, וכך פסק הרמב"ם והשו"ע [חו"מ רלא כ] שמדובר דוקא בדברים שיש בהם חיי נפש.

3. אך מותר לו לנכות מחישוב הרווח את השכר עבור טורח התעסקותו, כך שהחישוב של שתות הרווח יהיה רק לאחר שהרויח את שכר טרחתו,

חכמים הוא.[4]

ודנה הגמרא בדברי שמואל: **מאי טעמא** אין מוסיפים על המידות יותר משתות?

אילימא משום אפקועי תרעא, אם נאמר, שטעמו של דבר משום שחששו חכמים להפקעת שערים, כי מאחר שהגדילו את המידות, הרי יגרום הדבר להעלאת המחיר על ידי המביאים את התבואה לעיר, כי מעתה מקבל הלוקח כמות יותר גדולה. וכיון שיעלו את המחיר, יש לחוש שינצלו המוכרים את המצב, ויעלו את מחיר הסחורה ביותר מהמחיר המתחייב מההוספה על המידות.

אין לומר טעם זה! שהרי לפי הטעם הזה, לא רק יתר משתות אין להוסיף על המידות, אלא העלאה של **שתות** בלבד על המידות, **נמי לא** יוסיפו. שהרי אם יש לחשוש שינצלו המוכרים את העלאת המחיר כדי לגבות מחיר שהוא מעבר להוספה על המידות, אם כן, יש להמנע מכל הוספה שהיא על המידות, ולא רק ביתר משתות.

אלא, הטעם שאין מוסיפים על המידות יותר משתות, הוא **משום אונאה** ביתר משתות, **דלא ליהוי ביטול מקח,** שאם לא ידעו מביאי הסחורה לעיר על הגדלת המידות, וימכרו את התבואה במחיר הרגיל, ויש בכך אונאה, שמאנים הקונים את המוכרים, הרי אם תהיה האונאה יותר משתות, יבטל בכך המקח, ולא תהיה לקונה אפשרות לקיים את המקח ולשלם למוכר את דמי ההונאה. ואילו אם תהיה האונאה בשתות בלבד, יתקיים המקח, ויצטרך המאנה לשלם למתאנה את השתות שהונה אותו, ולכן תקנו חכמים שלא יוסיפו על המידות אלא עד שתות, ולא יותר מזה.

אך דוחה הגמרא, שגם טעם זה, אינו נכון. כי הרי לא מדובר כאן בהונאה של מחיר גרידא, אלא בהונאה של מידות, ובהונאה שכזאת מתבטל המקח אפילו כשהיתה ההונאה בפחות משתות.

והאמר, שהרי אמר על כך **רבא: כל** דבר, אשר ההונאה הנעשית בו, היא הונאה **שבמדה,** שהטעה את חברו במידה שמודד בה, **ושבמשקל,** שהונה אותו במשקל, **ושבמנין,** בדבר הנמכר לפי ספירת היחידות הנמכרות, הרי אפילו אם היתה ההונאה **פחות מכדי הונאה,** דהיינו, בפחות משתות, בכל זאת בטל המקח, **וחוזר** בו המתאנה.[5]

וכמובן שיש לו לנכות גם את ההוצאות שהיו לו, לפני חישוב הרווח. ריב"ם בתוספות ד"ה חד, והרא"ש בבא מציעא פרק ג סימן טז, ובשולחן ערוך חושן משפט סימן רלא סעיף כ.

והמאירי כאן כתב שמחשבים את כל הוצאותיו. ואילו במסכת בבא מציעא דף מ ב, הוא כתב שמחשבים דמי המקח, ודמי ההוצאה, זניכוי הסחורה, ואם טרח יתר בסחורה זו, מחשבים לו אף את דמי הטורח, לפי ראות בית דין. והסמ"ע מבאר שריווח השתות נעשה על הסך הכולל של הקרן, הטורח וההוצאה, ולא רק ששית מהקרן עצמה. אבל הרשב"ם העמיד את האמור כאן בחנוני המוכר מעט מעט, ולדעתו אין לו לחשב את הטירחה למכור מעט מעט אלא מרוויח רק ששית על הקרן.

4. רשב"ם.

5. הרשב"ם מבאר, שאף על פי שנקט רבא שחוזר בו המתאנה, אין הכונה לאפשרות החזרה

והיינו, שאם ההונאה מתבטאת במחיר בלבד, קבעו חכמים שבפחות משתות מוחל המתאנה, היות והיתה המכירה באומד, ולא במדוייק. ואילו בשתות, הוא אינו מוחל, אך המקח קיים, ומחזיר המאנה למתאנה את דמי ההונאה. ובהונאה שהיא יותר משתות, בטל המקח, ויכולים שניהם לחזור בהם כליל מהמקח.

אך לעומת זאת, אם היתה ההונאה במדידת הדבר, או במשקלו, או במנייתו, הרי זו טעות גמורה, כי אין כאן ענין של טעות באומד. ובטעות גמורה, בטל המקח לגמרי, אפילו בפחות משתות! (6)

אלא, טעמו של דבר הוא, **דלא ליהוי פסידא לתגרא.** שחששו חכמים, שמא יבוא תגר מעיר אחרת, ולא יידע מהגדלת המידות, ויפסיד מכך. כי בני העיר ימדדו לו את התבואה שהוא מוכר להם במידה החדשה, הגדולה, והוא ייחשב להם את המחיר לפי המידה הקטנה שהיתה נהוגה קודם לכן.

אלא, שאם יפסיד התגר רק עד שתות ולא יותר, אין הוא מפסיד אלא את הרווח שהיה צפוי לו אם היה יודע מהגדלת המידות,

---

של המתאנה בלבד, אלא גם המאנה יכול לחזור בו, אם ירצה, משום שבטל המקח. ולא נקט רבא את לשון היחיד "חוזר", אלא כלפי הדין שאם היתה האונאה במחיר בפחות משתות, מוחל המתאנה ואין צורך להשיב לו את דמי הונאתו, נקט רבא שבהונאה בדבר שבמנין ובמשקל, לא נוהג הדין הזה, אלא יכול המתאנה אפילו לחזור בו מהמקח. אך הוא הדין, שיכול גם המאנה לחזור בו, כי בטל המקח. אך עיין בהערה הבאה.

6. כך מבאר הרשב"ם, וכמו בהערה הקודמת. אך נחלקו בדבר רבותינו הראשונים.

הרמב"ם בפרק ט"ו מהלכות מכירה פסק שהמקח אכן חל, אלא שצריך המאנה להשלים למתאנה את הונאתו אפילו היא פחות משתות. ואילו הראב"ד סובר שהמקח בטל לגמרי.

הרשב"א במסכת קידושין דף מב סובר כמו הרמב"ם, ומסביר שכונת הגמרא כאן, היא לומר להיפך, שאונאה במדה במשקל ובמנין לא נאמר בה כלל דין שתות, אלא כמו שבפחות משתות קנה ומחזיר אונאה, כך ביתר משתות קנה ומחזיר אונאה!

ובחידושי רבי חיים הלוי על הרמב"ם הנזכר, ביאר את שיטתו, שיש שני אופנים של "טעות במידה".

האחד, האופן המבואר ברמב"ם, שאדם מוכר לחברו שק שיש בו מאה אגוזים, ונמצא שחסר בו אגוז אחד, או שהיה בו אגוז אחד יתר. במקרה שכזה, לא היתה כל טעות בין המוכר לקונה בעצם פסיקת המקח, שהוא מאה אגוזים, אלא שהתברר כי בשק הזה לא היו בו מאה אגוזים, ולכן משלים המוכר לקונה את האגוז החסר, וכמו כן, אם היה אגוז יתר, מחזירו הקונה למוכר, וזהו דינו של רבא.

אך יש אופן שני, כגון בסוגייתנו, שאמר שמואל, שמדובר בטעות אשר הקונה והמוכר כלל לא הסכימו ביניהם על אותה מידה, כי המוכר התכוון למקח במידה קטנה, ואילו הקונה התכוו למקח במידה המוגדלת. ונמצא, שלא פסקו ביניהם את המקח באותה המידה. ובאופן שכזה, גם לפי הרמב"ם בטל המקח לגמרי, ואי אפשר להשלימו, כי הרי לא יתכן שיחול המקח בשעה שהמוכר והקונה לא היו שוים ביניהם בעצם פסיקת הכמות של המקח.

אלא שלפי זה מאד תמוה, כיצד דימתה

שהרי מותר לו להשתכר רק עד שישית מערך הסחורה. ולכן, להפסד הרווח גרידא של תגר, לא חששו חכמים לגזור משום כך שלא יוסיפו על המידות. אבל ביותר משתות, יש לחשוש שמא התגר, שלא יידע מההוספה, יבוא להפסיד גם חלק מהקרן של סחורתו, ולזאת דאגו חכמים, וגזרו שלא יוסיפו על המידות יותר משתות, כדי שלא יארע שיפסיד התגר מהקרן.

אך תמהה הגמרא על הטעם הזה:

וכי חששו חכמים רק לכך **שפסידא הוא דלא ליהוי ליה** לתגר בהפסד סחורתו, אבל **רווחא, לא בעי,** לא דאגו חכמים לרווח שימנע מהתגר שאינו יודע מהוספה על המידות!? וכי אדם שהוא **זכן וזבין,** קונה סחורה ומוכרה בלא רווח, "**תגרא**" **איקרי!?** האם הוא נקרא תגר גם כשאינו מרויח דבר אלא רק קונה ומוכר!? והיינו, הרי גם מניעת הרווח לחלוטין, נחשבת היא כהפסד לתגר, כיון שהוא מביא סחורתו מרחוק, וטורח להתפרנס ממנה. ולכן, לפי הטעם של הפסד התגר, היה להם לחכמים לתקן שיוסיפו על המידות רק פחות משתות, כדי שבכל ענין ישאר לתגר מעט רווח עבור טרחתו.

אלא, אמר רב חסדא, שמואל, שאמר דין זה, **קרא אשכח,** מצא פסוק בספר יחזקאל [פרק מה], והסתמך עליו:

"**והשקל** [הסלע, שיש בו ארבעה דינרים] — יש בו **עשרים גרה,** עשרים מטבעות כסף קטנות, הנקראות כל אחת בשם "גרה".

וכמה הוא "מנה" של קודש?

יש מקומות שבהם "מנה" של חולין, הוא **עשרים שקלים** [שהם שמונים דינרים].

ויש מקומות שבהם "מנה" של חולין הוא

הסוגיה כאן את דין האונאה שאמר רבא לגבי דבר שבמידה, לדין האונאה שאמר שמואל, לגבי האונאה בין מידה קטנה לגדולה, והרי הם שני דברים חלוקים לגמרי!?

ותירץ הגר"ח, שהדמיון הוא בעצם החיוב להחזיר את ההונאה בשני המקרים, ובזה דומה הדין של שמואל לדין של רבא, וחלוק הוא מהדין של החזרת ההונאה כשיש הונאת שתות במחיר.

והיינו, שלכאורה יש לתמוה, מדוע כשיש הונאת שתות במחיר מחזירים את ההונאה ולא מתבטל המקח אפילו כשהמאנה אינו יודע שהוא מאנה את חברו, אלא הוא סבור שזהו המחיר הנכון. והרי במקרה שכזה, שטעה המאנה במחיר האמיתי, הוא חשב על מקח במחיר אחר, ועתה כיון שהוא חייב להחזיר את אונאתו, הרי נמצא שהטעות היא בעצם המקח, שהרי הוא לא פסק עם השני מחיר שכזה על המקח הזה.

ומחדש הגר"ח, שהחזרת ההונאה במקום שהטעות היתה במחיר, אין היא מחוייבת מצד המקח עצמו, אלא שגזירת הכתוב היא שהמאנה יחזיר את הונאתו למתאנה. והיינו, שמבחינת המקח שביניהם, אכן חל המקח לפי המחיר שהם קבעו ביניהם. ואי אפשר לומר שחלה כאן טעות בעצם המקח היות ועתה צריך המאנה להחזיר הונאתו, כי החזרת ההונאה היא רק מכח חיוב התורה המחודש להחזיר את דמי ההונאה, אך היא אינה משנה את המחיר שנקבע ביניהם עבור המקח.

אבל, אם היתה לא היתה הטעות במחיר, אלא

חמשה ועשרים שקלים [שהם מאה דינרים].

ויש מקומות שבהם "מנה" של חולין הוא **עשרה וחמשה,** חמש עשרה **שקל** [שהם ששים דינרים].

המנה, הצירוף של שלשת סוגי המנים הללו של חולין, שהם ביחד ששים שקלים [סלעים], שהם מאתיים וארבעים דינרים, הוא **יהיה לכם** מנה של קודש". עד כאן דברי הכתוב ביחזקאל.

וכך דן שמואל את דברי הכתוב: האם יתכן לומר שה"**מנה**", של קודש הוא ששים שקלים, שהם **מאתן וארבעין** דינרים, **הוו!?** והרי במנה יש רק מאה דינרים, שהם עשרים וחמשה שקלים בלבד! צ-ב

אלא, מוכיח שמואל, **שמע מינה** מדברי הכתוב הזה, **תלת,** שלשה חידושי דינים:

א. שמע מינה, מנה של קודש — כפול היה.

והיינו, שמתחילה היו בו חמשים שקלים, כפול מעשרים וחמשה של חול.

ואחר כך הוסיפו על מנה של חול חמשה שקלים, שהם תוספת שתות, ועשאוהו שלשים שקלים. ולכן המנה של קודש, שהוא כפול, הוא ששים שקלים, שהם מאתיים וארבעים דינרים.

ב. ושמע מינה, מוסיפין על המדות, וכן מוסיפין על המטבעות, ולכן יכלו להגדיל את המנה של חול לשלשים שקלים, ואת המנה של קודש לששים שקלים. ואין לחשוש שמא לא ירוויח התגר, כי אין זה שכיח שלא ישמע התגר מהוספת המידות או המטבעות, ובדבר שאינו שכיח, אין לחשוש למניעת הרווח.

ואין מוסיפין על המידות והמטבעות **יותר משתות.**

אלו הם דברי שמואל, כשלעצמם, ואינם נלמדים מהכתוב הזה, אלא הם הוספה של שמואל, שרק על הרווח לא חששו שיפסיד תגר שלא שמע על ההוספה, כיון שזה דבר שאינו שכיח, אבל להפסד הקרן ביותר משתות יש לנו לחשוש.

ג. ושמע מינה, שתותא, חישוב השתות לצורך זה, נעשה לפי חישוב **מלבר,** מבחוץ. והיינו, שמידת התוספת, נמדדת לפי היחס שבין התוספת לבין הסך הכולל של הקרן עם התוספת, ואין מודדים את הששית מתוך הקרן עצמה.

וכגון כאן, החישוב של ששית מלבר, הוא ששית הסכום המצורף מעשרת השקלים הנוספים לחמישים השקלים, ובסך הכל הם ששים. ועשרת השקלים הם ששית מהכל, מהקרן בצירוף התוספת.

אך אם היה החישוב של התוספת "מלגיו", היתה התוספת ששית מתוך חמישים, שהם שמונה שקלים ודינר ושליש. וכשנוסיף סכום זה לחמשים השקלים, יתקבל סך של חמשים ושמונה שקלים ודינר ושליש. ואילו הכתוב אומר, שיש במנה של קודש ששים שקלים.

רב פפא בר שמואל תקין כיילא בר תלתא

במידה או במנין, כגון שמכר לו מאה אגוזים בשק ונמצאו תשעים ותשע, כאן השבת ההונאה

קפיזי, התקין בעירו מידה חדשה, שמכילה תשעה לוגים.

ב"קב" יש ארבעה לוגים.

ב"תרקב" יש שלשה קבים, שהם שנים עשר לוגים.

ב"חצי תרקב" יש קב וחצי, שהם ששה לוגים.

"קפיזא", היא מידה של שלשת רבעי הקב, דהיינו שלשה לוגים.

וכיון שהמידה החדשה שהתקין רב פפא בר שמואל הכילה שלשה "קפיזי", הרי היו בה תשעה לוגים.

ונמצא, שהמידה החדשה, שיש בה תשעה לוגים, היא תוספת של שליש על מידת "חצי תרקב" שיש בה ששה לוגים, והיא מיעוט של רבע מהמידה של תרקב, שיש בה שנים עשר לוגים.

אמרו ליה: והא אמר שמואל: אין מוסיפין על המידות יותר משתות!? ואילו אתה הוספת שליש על מידת חצי התרקב, ומיעטת רבע ממידת התרקב!

אמר להו: אנא, אני לא הוספתי על מידת חצי תרקב ולא מיעטתי ממידת התרקב, כלום. אלא **כיילא חדתא תקינו!** התקנתי להם מידה חדשה לגמרי, של תשעה לוגים, ולא יבואו לטעות שהיא חצי תרקב.(7)

שדריה, שלח רב פפא בר שמואל את המידה הזאת **לפומבידתא, ולא קבלוה.** לא הסכימו להשתמש בה.

שדריה לפאפוניה, וקבלוה, וקרו ליה, למדה זו **"רוז פפא"**(8)

[סימן לכמה ברייתות המובאות להלן: **אוצרי פירות, אין אוצרין, ואין מוציאין, ואין משתכרין פעמים בביצים, מתריעין, ולא מוציאין]**

תנו רבנן: אוצרי פירות, הרוכשים כמויות גדולות של פירות בשוק, וגורמים למחסור בפירות, וזה מביא לעליית מחירים, ואז הם מוכרים אותם ביוקר, וגורמים בכך הפסד לעניים. **ומלוי ברבית, ומקטיני איפה,** המרמים במידות המשקל, **ומפקיעי שערים,**(9) שמוכרים במחיר גבוה מהשער

אינה מחיוב התורה, אלא מחיוב המקח, שהרי עצם פסיקת המקח היתה על מאה אגוזים!

והוא הדין אם היתה הטעות בגודל המידה, חיוב הפסיקה של המקח, הוא המבטל אותו, לפי שלא פסקו ביניהם על מידה גדולה, ואין זו גזירת הכתוב. ומכח הדמיון הזה השותה הגמרא את דינו של רבא עם דינו של שמואל.

7. רבינו גרשום. והרשב"ם ביאר שלא היתה בעיר הזאת מידה של חצי תרקב ולא מידה של תרקב, ולכן היה רשאי להתקין להם מידה חדשה.

8. הרשב"ם ורבינו גרשום הביאו שני ביאורים, אם הכונה לשם המידה, או שאמרו על המידה הזאת, שהיא "עצת רב פפא".

9. הביטוי "הפקעת שערים" מובנו ביטול השער הרגיל, והוספה עליו. רשב"ם ורבינו גרשום כאן.

והערוך בערך "פקע" מבאר זאת מלשון "פקיעה וחיתוך", כמו במסכת שבת קמו א, שמשמעו סתירה של דבר.

שבשוק —

עליהן[10] **הכתוב** בספר עמוס [פרק ח] **אומר:** "שמעו זאת השואפים אביון, ולשבית ענוי ארץ. **לאמר,**

מתי יעבור החודש [כך אומרים מפקיעי השערים, שבשעת הגורן, כשהתבואה מצויה לכל בזול, הם אינם יכולים להפקיע את המחיר, ולכן הם מצפים אימתי יעבור חודש ימים מימות הגורן], **ונשבירה שבר,** [אז כבר יוכלו להרוויח רווח מופרז על ידי הפקעת שער התבואה].

וכן הם מצפים לבוא **השבת,** שנת השמיטה, ואז **נפתחה בר,** את אוצרות התבואה שאצרנו בידינו, במחיר יקר. ואלו הם אוצרי פירות.

להקטין איפה, שהם "מקטיני איפה".

ולהגדיל שקל, היינו מלוי בריבית.

ולעות מאזני מרמה".

וכתיב על ענשם, בהמשך הכתוב שם: **"נשבע ה' בגאון יעקב, אם אשכח לנצח כל מעשיהם".**[11]

ומבארת הגמרא: **אוצרי פירות, כגון מאן!?**

—

אמר רבי יוחנן: כגון אדם בשם **שבתי, אוצר פירות.** שהיה אוצר פירות בכוונה לייקר את מחיר הפירות כדי שלאחר מען יוכל למוכרם לעניים ביוקר, ונמצא מפסיד את העניים.

אבל, אם היה אוצר את הפירות בשעת הזול, כדי שיהיו בידו פירות למכור לעניים בשעת היוקר במחיר זול, הרי אף על פי שבקנייתו הוא גורם להעלאת המחיר במקצת, אין איסור בדבר, כי כונתו היא לתקנת העניים.

אבוה דשמואל היה דואג לתקנת העניים שתהא להם תבואה בזול בכל השנה, ולכן היה **מזבין לחו לפירי ב"תרעא חרפא",** היה מוכר את כל פירותיו בשער המוקדם של שעת הגורן, שהוא שער זול, ולא היה אוצרם, ועשה כך **כי חרפא,**[12] כדי שכולם ימכרו גם הם את תבואתם בשעת הגורן, ולא יאצרוה, ובכך יהיה זול מחיר התבואה במשך כל השנה.

ואילו **שמואל בריה, משהי לפירי,** כן היה אוצר את התבואה, **ומזבין לחו,** ומוכר את הפירות במשך כל השנה **בתרעא אפלא,**

---

10. הרמב"ם [מכירה יד ו] למד מכך שהכלילה הברייתא את המלוים בריבית עם מפקיעי שערים ואוצרי פירות, שדינם של האחרונים הוא כמלוי בריבית. והסמ"ע [חו"מ רלא כה] כתב, שכולם עוברים משום "וחי אחיך עמך".

11. ובירושלמי מסכת ברכות [ב ד] אמרו: מפני מה התקינו לומר "מברך השנים" בברכה התשיעית [של שמונה עשרה]? כנגד "קול ה' שובר ארזים", [שהוא השם התשיעי במזמור "הבו לה' בני אילים", שיש בו שמונה עשרה אזכרות של שם ה', וכנגדן תיקנו תפילת שמונה עשרה], שהוא עתיד לשבר כל מפקיעי שערים.

12. גירסת הרשב"ם

בשעה שהיה שער גבוה, **כתרעא חרפא,** כשער הזול, ובכך הוריד את שער השוק לאחר שהיה מתייקר. ועשה זאת אף על פי שבאצירת פירותיו בתחילה, הוא גרם שיעלה במעט מחיר הפירות בשוק.

שלחו מתם, מארץ ישראל: **טבא דאבא,** טוב הוא מה שעשה אביו של שמואל, **מדברא,** ממה שעשה בנו, שמואל, אם כי שניהם עשו מה שעשו לטובת העניים.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?** מדוע עדיף מעשהו של אבוה דשמואל על מעשהו של שמואל?

כי **תרעא דרווח, רווח.** עדיף להנהיג מתחילה את שער הזול, כמו שעשה אבוה דשמואל, כי שער זול שנקבע בתחילה, ממשיך כך גם במשך כל השנה. ואילו הורדת השער הגבוה, שהיה עושה שמואל, קשה היא לביצוע, אחר שכבר נקבע השער הגבוה בשוק.

אמר רב: עושה אדם את קבו[13] **אוצר.** דהיינו, מותר לו לאדם לאצור כמות קטנה, שאינה מסחרית, לצורך פרנסת ביתו, ממה שגדל בשדהו. וכן אם אין לו ממה שגדל אצלו, רשאי הוא לקנות ולאצור עבור פרנסת ביתו.

תניא נמי הכי: אין אוצרין פירות דברים שיש בהן חיי נפש, כגון: יינות, שמנין וסלתות.

אבל תבלין, כמון, ופלפלין, מותר לאצור.

במה דברים אמורים שאסור לו לאצור, **בלוקח מן השוק** כמות גדולה על מנת לאצור. **אבל במכנים משלו,** לצורך פרנסת ביתו, **מותר.**

ומותר לאדם לאצור פירות בארץ ישראל בשנה השישית, כמות גדולה אפילו כדי למכור לאנשים אחרים במשך **ג׳ שנים, ערב שביעית, ושביעית, ומוצאי שביעית,** לפי שלא תהא אז תבואה מצויה לאנשים לקנותה.

ובשני בצורת, אפילו קב חרובים לא יאצור, מפני שמכנים מארה בשערים, שגורם להעלאה מרובה של השערים.

אמר ליה רבי יוסי ברבי חנינא שהיה גר בארץ ישראל, **לפונא, שמעיה,** משמשו: **פוק,** צא לשוק, **ואצר לי פירי** עבור **שלש שנים, ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית.**

תנו רבנן: אין מוציאין פירות מארץ ישראל, דברים שיש בהן חיי נפש. כגון, יינות, שמנים וסלתות.[14]

---

13. הרשב״ם מבאר שהמשמעות של ״קבו״, היא מה שמלקט אדם משדותיו. ונקט רב לישנא מעליא, לומר, שרק את אותו מעט [״קבו״] שנתן לו הקב״ה, מותר לו לאצור. אך כמו כן, אם אין לו בשדהו, רשאי הוא לקנות ולאצור בכדי פרנסת ביתו.

14. המהרש״א מבאר שהמרגלים אשר הוציאו את דיבת הארץ, הביאו אתם מפרי הארץ רמונים ותאנים ואמרן ״וזה פריה״, שאמנם נשתבחו הפירות הללו של הארץ, אבל דברים שיש בהם חיי נפש כמו חיטים ושמנים, אין בה בשפע. ואשכול ענבים שהביאו, ניחא לדברי רבי יהודה בן בתירא, האומר שמוטב שיהיה בארץ ישראל פחות יין, שהוא דבר המביא לתפלה.

רבי יהודה בן בתירא מתיר להוציא **ביין, מפני שההעדר היין, ממעט את התיפלה.** את ההשתטות, שהרי משנכנס יין יצא סוד[15], ומוטב שיהיה פחות יין בארץ ישראל.

וכשם שאין מוציאין מארץ לחוצה לארץ, כך אין מוציאין מארץ ישראל לסוריא, כיון שאין בה את קדושת ארץ ישראל, על אף שכבשה דוד המלך, כי כיבוש יחיד אינו כיבוש המקדש את הארץ.

ורבי מתיר להוציא מהארץ לסוריא**מהיפרכיא** מהאיזור האחרון של ארץ ישראל הקרוב לסוריא, **להיפרכיא** הראשונה שבסוריא, הקרובה ביותר לארץ ישראל, בגלל סמיכותם. צא-א

תנו רבנן: אין משתכרים בארץ ישראל, אין עושים מסחר כדי להרויח, **בדברים שיש בהם חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות.** אלא, בעלי החטים או בעלי היין והשמן בעצמם ימכרום לקונים, ללא הוצאות תווך של החנוני, וזאת, כדי שלא יתייקרו המוצרים הללו בארץ ישראל.[16]

וממשיכה הברייתא ואומרת:

אמרו עליו על רבי אלעזר בו עזריה, שהיה משתכר, עושה מסחר ומרויח, **ביין ושמן.**

ומבארת הגמרא כיצד עשה כך:

ביין, סבר לה רבי אלעזר בן עזריה **כרבי יהודה** בן בתירא, שאכן רצוי הדבר שיהיה מחיר היין יקר, ולא יקנו ממנו הרבה [וכדלעיל, בסוף הדף הקודם], מפני שממעט את התיפלה, ולכן התיר רבי אלעזר בן עזריה להשתכר ממכירת היין.

בשמן, הוא התיר להשתכר, כי **באתרא דרבי אלעזר בן עזריה, שכיח משחא.** היה מצוי במקום מגוריו שמן בשפע, ולכן אין לחשוש לייקור השמן.

תנו רבנן: אין משתכרין פעמיים בביצים. ולהלן תבאר הגמרא את משמעות "פעמיים".

אך פעם אחת כן משתכרים, כיון שאין ביצים בכלל חיי נפש כמו קמח יין ושמן.

ומבארת הגמרא: **אמר רמי בר מרי: פליגי בה,** בביאור ה"פעמיים", **רב ושמואל.**

חד אמר, האיסור להשתכר בביצים "פעמיים", משמעותו היא שלא ירויח המוכר **על חד, תרי.** שלא יקח במחירן פי שנים מהמחיר שקנה אותן.[17]

וחד אמר, שלא ימכרו הביצים פעמיים, והיינו, שלא ישתכרו בהם שני מוכרים בזה אחר זה, שלא ימכור **תגר לתגרא,** ובכך

---

15. רשב"ם. וכתב הרש"ש שהטעם "יצא יין נכנס סוד" הוא רק דבר קטן לעומת מה שכתב שלמה במשלי כג, ומה שאמרה הגמרא במסכת סנהדרין דף ע.

16. אבל מותר לאופה לקנות חטים ולעשות מהם פת, כיון שיש לו טירחה בעשיית החטים לפת. רשב"ם

17. והקשו התוספות, הרי גם בכל הדברים אמרו שלא ישתכר ביותר משתות. ותירץ ריב"ם שכאן מדובר באופן שהיתה לו טירחה, שאז בשאר דברים מותר יותר.

יתייקרו הביצים הרבה.[18]

תנו רבנן: מתריעין בתפילה[19] **על פרקמטיא** של בגדים מעולים, **שהוזלה.** ומתפללים עליה שתתייקר כדי שלא יופסדו הסוחרים בה, **ואפילו בשבת** מתריעים על ההפסד הזה. ואין לחשוש להפסד העניים באם תתייקר הפרקמטיא הזאת, לפי שאין דרכם של עניים לקנותה.

אמר רבי יוחנן: על איזו פרקמטיא מתריעין, **כגון כלי פשתן בבבל, ויין ושמן בארץ ישראל.**

והוסיף על כך **ואמר רב יוסף: והוא דזל וקם עשרה בשיתא.** שהוזל מחיר הבגדים מאד, עד שהוזל ועמד מחירם של עשרה בגדים, במחיר שהיה אפשר לקנות בו ששה בגדים לפני שהוזל המחיר, דהיינו, כמעט מחצית המחיר.

תנו רבנן: אין יוצאין מארץ ישראל **לחוצה לארץ,** גם אם יוקר המחיה בארץ ישראל גואה, לפי שביציאה לחוץ לארץ מפקיע האדם את עצמו מקיום המצוות התלויות בארץ, **אלא אם כן עמדו סאתים** חטים **במחיר סלע,** שהוא יוקר גבוה מאד, פי שנים מהמחיר הרגיל.[20]

אמר רבי שמעון: אימתי מותר לצאת לחוץ לארץ, **בזמן שאינו מוצא** חטים בשוק **ליקח. אבל בזמן שמוצא ליקח,** אז **אפילו עמדה סאה בסלע,** שהוא יוקר יותר גבוה מסאתיים בסלע, בכל זאת, **לא יצא** לחוץ לארץ.

וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר: אלימלך, בעלה של נעמי, וכן **מחלון וכליון,** בניו, **גדולי הדור היו, ופרנסי הדור היו. ומפני מה נענשו,** שמתו כולם בארץ מואב, ולא היו למחלון וכליון בנים? **מפני שיצאו מארץ** ישראל **לחוצה לארץ.** וזאת, על אף שיצאו מחמת הרעב.

שנאמר[21] [במגילת רות, א] בתיאור חזרתה של נעמי משדה מואב לבית לחם: **"ותהם כל העיר עליהן, ותאמרנה: הזאת נעמי?"**

ומבארת הגמרא: **מאי "הזאת נעמי?"**

אמר רבי יצחק: אמרו "חזיתם נעמי, שיצאת מארץ לחוצה לארץ, מה עלתה לה?", שאין בידה כלום.[22]

---

18. אבל בשאר הדברים אין לחשוש, כי גם אם יתייקר המחיר אצל זה, ימצאו אחרים שימכרו במחיר מוזל. רשב"ם

19. כדרך שמתפללים ומתריעים על עצירת גשמים. רבינו גרשום.

20. רש"ש, המציין את הגמרא בדף ט א.

21. המהרש"א דן אם זהו קטע חדש, ואינו המשך לדברי הגמרא מקודם. ולפי זה לא גורסים "שנאמר", או שהוא המשך, לפי שגם נעמי היתה אשמה בכך ששיתפה עמם פעולה בצרות עין. ועיין ברש"ש שתיקן את הגירסא בגמרא, ולפיה הביאה הגמרא את הפסוק "ותהום עליהן כל העיר", ללמדך שכל בני העיר שלא יצאו לחוץ לארץ נשארו קימים, ורק היוצאים הם שאבדו.

22. רבינו גרשום

ואמר רבי יצחק: אותו היום שבאת רות המואביה לארץ ישראל, מתה אשתו של בועז, והוא נעשה אלמן, כדי שישא את רות. ובא הכתוב ללמדך שהקב"ה מקדים רפואה למכה, וכי יש לו לאדם לבטוח בה',[23] שכל מה שמתרחש, אפילו דבר שנראה לו כרעה, הרי הוא לטובה.

והיינו דאמרי אינשי: עד דלא שכיב שכבא, קיימא מנו בייתא. קודם שמסתלק המת מן העולם, כבר עומד ומזומן מי שממונה על ביתו, ועומד במקומו. וגם כאן, היתה רות עומדת ומזומנת לבועז, עוד לפני שמתה אשתו.

אמר רבה בר רב הונא, אמר רב: אבצן, אחד מן השופטים המתוארים בספר שופטים, שקם לשפוט את ישראל אחרי מות יפתח הגלעדי, והיה גר בבית לחם, **זה בועז!**

ודנה הגמרא: **מאי קא משמע לן!?** איזה לימוד לדבר מצוה יש לנו מהידיעה שאבצן זה בעז, כי אם אין לנו כל לימוד מכך, מה התועלת לומר זאת?

ומבארת הגמרא: קא משמע לן **כאידך,** דבר אחר, דאמר **רבה בר רב הונא,** וממנו יש ללמוד הנהגה נכונה, שגם אם נשא אדם אשה בבחרותו, ויש לו בנים רבים ממנה, ישא עוד פעם אשה, אפילו בזקנותו [אם מתה אשתו הראשונה], שמא לא יתקיימו בניו מאשתו הראשונה.

דאמר רבה בר רב הונא אמר רב: מאה ועשרים משתאות עשה בעז לבניו בשעה שחיתנם.

שנאמר בספר שופטים [פרק יב] לגבי אבצן, שהוא בעז:

"**ויהי לו שלשים בנים. ושלשים בנות** שלו, **שילח החוצה** מביתו, דהיינו שהשיאם לאנשים. **ושלשים בנות הביא לבניו מן החוץ,** שלקחן כנשים לבניו. **וישפוט את ישראל שבע שנים".**

ובכל אחת ואחת מהחתונות של שלשים בניו ושלשים בנותיו **עשה שני משתאות.** משתה **אחד,** של אירוסין, הוא עשה **בבית אביו** של החתן, ומשתה **אחד,** של נישואין, **בבית חמיו** של החתן. וכיון שעשה שני משתאות בכל חתונה, הרי בסך הכל, בששים החתונות, עשה אבצן, שהוא בעז, מאה ועשרים משתאות.

ואילו לא היה אומר רבה בר הונא שאבצן זה בעז, היינו מניחים שהם שני אנשים שונים, ולא היינו למדים מכאן שיש לו לאדם לישא אשה אחר מות אשתו, ולהוליד ממנה בנים, אפילו אם יש לו בנים מאשתו הראשונה.

ובכולן, בכל מאה ועשרים המשתאות, **לא זימן** אליהן **את מנוח** [לפני הוולדו של בנו שמשון], כי **אמר** בעז על מנוח, כיון שאשתו של מנוח היא עקרה, ואין לו בנים, הרי הוא משול **לכודנא** פרידה **עקרה,** ולכן, **במאי פרעא!?** הרי אין לו בנים למנוח לחתנם ולהזמין אותי לסעודת נישואיהם, ולא אוכל לפרוע לו כגמולו על שבא לחתונת בני.[24]

---

23. רשב"ם

24. המהרש"א מבאר שכך היא דרכם של הצדיקים, שאינם נהנים סתם מממון חבריהם,

והוסיף רבה בר רב הונא, ואמר: **וכולן**, כל ששים בניו ובנותיו של בעז מאשתו הראשונה, **מתו בחייו** של בועז, לאחר שמתה אשתו ונשא את רות.

והיינו דאמרי אינשי: בחייך, מה הועלת בחייך **דילדת**, בכך שהולדת **שתין שתין**, ששים ששים בנים!? כיון שלבסוף מתו, **למה ליך!?** מה הרווחת בלידתם!

אלא **איכפל**, חזור ונשא אשה אחרת, **ואוליד חד**, ותוליד ממנה בן אחד,[25] **דמשיתין זריז**, שיהיה מוצלח יותר משששים בניך מאשתך הראשונה, שמתו!

ומשל הוא לבועז [אבצן], שהוליד בן אחד, עובד, מרות, אשתו השניה, ומתו ששים בניו ובנותיו מאשתו הראשונה. ומעובד, הבן האחד, יצא ישי, וממנו דוד, מלך ישראל, שהיה טוב מששים הבנים שהיו לו קודם.

[ואלו הם **הסימנים** לחמש אמרות שאמר רב חנן בר רבא בשם רב, כדלהלן:

א. אלימלך, ב. אברהם, ג. עשר שנים, ד. שנפטר, ה. נתנשא לבדו]

א. אמר רב חנן בר רבא, אמר רב: אלימלך, ושלמון, אבי בועז, **ופלוני אלמוני** [הגואל, אחי אלימלך, שהיה קרוב לאלימלך יותר מבעז, שהיה רק בן אחיו, אך סירב לקחת את רות המואביה לאשה, ולגאול את נחלתו של אלימלך[26]], **ואבי נעמי, כולן** היו אחים, **ובני נחשון בן עמינדב, הן.**

ודנה הגמרא: **מאי קא משמע לן!?** איזה לימוד של דבר מצוה יש לנו מידיעת דבר זה?

ללמדנו: **שאפילו מי שיש לו זכות אבות,** כמו זכות אבות של נחשון [בן עמינדב],[27] שהיה נשיא וחסיד, **אינה עומדת לו** הזכות הזאת **בשעה שיוצא מארץ לחוצה לארץ.**

וכיון שהביאה הגמרא אימרה של רב חנן בר רבא בשם רב, היא מביאה עתה אימרה אחרת שלו, המבארת מהו שמה של אמו של אברהם אבינו, כיון שבתורה התבארו רק שמות האמהות של יצחק ויעקב.

וגם הנאתם מסעודת חתן לא היתה אלא רק בדרך שושבינות, שהיה מביא מתנה לחברו ליום שמחתו, וזה היה מחייב את חברו לגמול לו ביום שמחתו, כך שכל אחד היה מתחייב לחברו להביא מתנה לשמחתו. והתחייבות זאת היא הדדית, ואף אפשר לגבותה בבית דין. וכיון שלמנוח לא היו ילדים, הרי אם היה בועז מזמינו לסעודה, והיה מנוח מביא לו מתנה, לא היתה לבועז אפשרות לפרוע לו, והיה בועז נהנה מממונו של מנוח בחינם, ללא התחייבות וללא אפשרות להשיב לו, ודבר שכזה אינו מדרכם של צדיקים.

25. כאן לא נאמר "ואוליד חד **בחייך**", ואפשר שהוא רמז למה שכתוב במדרש, שלא נולד עובד בחיי בועז, כי מיד שנתעברה רות מבועז, מיד הוא מת. מהרש"א

26. ונקרא פלוני אלמוני, שהוא כינוי ל"מכוסה וטמיר", אך לא שמו האמיתי, על שם שסירב לגאול את נחלת אלימלך. פירוש רש"י על מגילת רות, פרק ד פסוק א.

27. רשב"ם. והוסיף המהרש"א, שכונת הגמרא לומר, שלמחלון ולכליון היתה זכות אבות משני הצדדים, בין מצד אמם נעמי, ובין מצד אביהם,

ב. ואמר רב חנן בר רבא, אמר רב: השם של **אמיה** אמו **דאברהם,** הוא: **אמתלאי בת כרנבו.**

וגם שמה של **אמיה דהמן** הוא: **אמתלאי,** אלא שהיא היתה **בת עורבתי.**

וסימניך, להבדיל בין אמתלאי בת כרנבו, שהיא אם אברהם, ובין אמתלאי בת עורבתי שהיא אמו של המן, **טמא — טמא. טהור — טהור.** תחילת השם "כרנבו" היא "כר", המרמזת לכבש, שהוא צאן טהור,[28] ובכך היא מרמזת לאמתלאי בת כרנבו אם אברהם, שאברהם הוא טהור. ואילו השם "עורבתי" דומה לעורב, שהוא עוף טמא, והוא מרמז לאם המן, אמתלאי בת עורבתי, לפי שגם המן הוא טמא.

אמיה דדוד, נצבת בת עדאל הוא **שמה.**[29]

אימיה דשמשון נקראה בשם **"צללפונית".**

ואחתיה, אחותו של שמשון, נקראה בשם **"נשיין".**

למאי נפקא מינה בידיעת שמה של אם שמשון? **לתשובת המינים,** כדי שנוכל לענות להם על שאלותיהם, שיודעים אנו את שמה ממה שמסרו לנו הנביאים בעל פה.[30]

ג. ועוד אמר רב חנן בר רבא, אמר רב: עשר שנים נחבש אברהם אבינו בבית האסורים. **שלש** שנים הוא נחבש **בכותא, ושבע בקרדו,** שחבשו נמרוד או אביו על מלחמתו בעבודה זרה.

ורב דימי מנהרדעא מתני איפכא: שבע שנים נחבש אברהם בכותא ושלש שנים הוא נחבש בקרדו.

אמר רב חסדא: המקום הנקרא **"עיברא זעירא** [מעבר קטן] **דכותא", זהו אור כשדים,** ששם הושלך אברהם אבינו לכבשן האש, וניצל, ולכן העובר במקום זה, עליו לברך "ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה".

ד. ואמר רב חנן בר רבא, אמר רב: אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם, מדו כל גדולי האומות בשורה, ואמרו: אוי לו לעולם שאבד מנהיגו! ואוי לה לספינה, שאבד קרבניטה, המוליך את הספינה.[31] צא-ב

אלימלך, שהרי אביה של נעמי ואלימלך היו אחים, ושניהם היו בני נחשון בן עמינדב.

28. "חלב כרים", בשירת האזינו.

29. לפי שכל השמות של אמהות המלכים מפורשים בדברי הכתוב, הוצרכה הגמרא לפרש גם את שמה של אם דוד. רשב"ם

30. הוצרכנו לפרש את שמה של אם שמשון, כיון שהמינים מטרידים אותנו בשאלות כיצד אין אנו יודעים את שמה, כיון שבדברי הכתוב היא נזכרת רבות כאם שמשון, ואיך יתכן שאין לנו מסורת מה שמה, ולכן הוצרכה הגמרא לומר מה שמה. אך את שמה של אחות שמשון נקטה הגמרא אגב שמה של אמו. רשב"ם. ומוסיף המהרש"א שאחות שמשון לא רק שלא נזכרה בכתוב, אלא לפי פשוטו של מקרא לא נולד למנוח אלא רק שמשון, שהרי אשת מנוח היתה עקרה, ושמשון נולד מברכה מיוחדת, כדי להושיע את ישראל.

31. שתי האמרות, על העולם שאבד מנהיגו, ועל הספינה שאבד קרבניטה, מתבארים, בדרך

ה. ומביאה הגמרא אימרה נוספת שלו, בדרש הפסוק בספר דברי הימים א [פרק כט] " לך ה' הממלכה, **והמתנשא לכל לראש".**

אמר רב נחמן בר רבא אמר רב: אפילו מינוי פשוט של **ריש גרגותא,** שהוא השר הממונה על חלוקת המים של בורות העיר, מי ידלה מהם מים היום ומי מחר, **משמיא מוקמי ליה,** נעשה המינוי על פי ה'. וכך הוא ביאור הפסוק: כל המתנשא, לכל דבר שהוא, להיות לראש, הרי הוא נעשה על פי ה'.(32)

ועתה חוזרת הגמרא לאמור לעיל בתחילת העמוד הקודם, שנענשו אלימלך ובניו על שעזבו את הארץ מחמת הרעב.

אמר רב חייא בר רבין אמר רבי יהושע בן קרחה: חס ושלום לומר שנענשו משום שיצאו מן הארץ מחמת הרעב, היות **שאפילו מצאו סובין** להתפרנס מהם, **לא יצאו. ואלא מפני מה נענשו?** משום **שהיה להם לבקש רחמים על דורם, ולא בקשו!**

וכמו **שנאמר** בספר ישעיה [פרק נז], **"בזעקך — יצילוך קבוציך".**

דהיינו, אם תזעק בתפילה על כל הציבור הנקבצים עמך בעירך, ולא תתפלל רק על הצלתך האישית, מיד אתה נענה, וניצול עמהם, לפי שזכותם של הרבים, שהתפללת עליהם, היא תסייע לך בהצלתך, יחד עמהם.(33)

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו שאין לצאת לחוץ לארץ מחמת היוקר, **אלא** כשהיו **המעות בזול,** שהיתה האפשרות להרויח כסף בקלות, **ופירות ביוקר. אבל** אם היו **המעות ביוקר,** שהיה קשה להשתכר, משום שירד מאד מחיר הפרקמטיא, וגרם להפסדים לעוסקים במסחר, הרי אז, **אפילו עמדו ארבע סאין בסלע,** שהיה מחיר הפירות זול, **יוצאין!** מותר לצאת מחמת חסרון הפרנסה, ופי שיתבאר להלן:

[**סימן** לחמש אמרות הבאות, בשם רבי יוחנן: **סלע, פועל, חרובא, טליא, אמרין].**

א. דאמר רבי יוחנן: נהירנא, זכורני, **כד הוו קיימין ארבע סאין בסלע,** כאשר היו הפירות בזול, **והוו נפישי נפיחי כפן בטבריא, מדלית,** מכך שלא היה להם אפילו **איסר,** כדי לקנות בו אוכל! והיינו, שהמחסור במעות, אפילו בזמן שהפירות הם בזול,

---

דרוש במהרש"א, כך: לאברהם אבינו היו שתי מעלות עיקריות. האחת שהוא לימד את הבריות שיש לעולם בורא ומנהיג. והשנית, שהוא הדריך אותם ללכת בדרך ישירה, וחינכם לנהוג במידות טובות. ולכן הספידוהו בשני הענינים הללו, ואמרו אוי להם לבריות העולם שאבד מי שלימדם שיש מנהיג לעולם. ואוי לה לספינה שאבד קרבניטה, המדריך אותה בדרך הנכונה.

32. החידוש ב"אפילו ריש גרגותא" הוא בהשגחתו של הקב"ה על כל בריותיו, ואפילו על השפלים. וגם השמיע הכתוב מוסר, שכל ראש וראש, באיזו שהיא אומנות, צריך להשגיח על אנשיו להדריכם בדרך ישרה, ולהוכיחם לשם שמים, כי עליו לדעת שמן השמים מינוהו להיות להם לראש. מהרש"א

33. לפי רבינו גרשום, והרשב"ם ביאר באופן דומה אך בסגנון אחר.

גורם לסבל רב לאנשים, שלא יכולים לקנותם מחמת המחסור בכסף, ולכן מותר אז לצאת מן הארץ.

ב. ואמר רבי יוחנן: נהירנא, כד לא הוו מיתגרין פועליא, כאשר לא היו הפועלים מוכנים להשכיר עצמם לעבודה **למדנח קרתא,** בצדה המזרחי של העיר, כי **מריח פיתא, מייתין.** שהרי הרוח נושבת ממערב למזרח, והיתה מביאה למזרח העיר את ריח הלחם החם הנאפה בעיר, והם, מחמת רעבונם, היו מתים מהריח של הפת הנאפית, ולפיכך סירבו לעבוד ולהשתכר במזרח העיר.

ג. ואמר רבי יוחנן: נהירנא, כד הוה בצע ינוקא חרובא, כאשר היה תינוק היה חותך חרוב, **והוה נגיד חוטא דדובשא על תרין דרעוהי,** היה נמשך חוט של דבש על שתי זרועותיו.

ואמר רבי אלעזר דבר דומה לדברי רבי יוחנן: **נהירנא, כד הוה נטיל עורבא בשרא,** כשהיה העורב מתגנב ונוטל בשר ועף עמו כלפי מעלה, **ונגיד חוטא דמשחא,** היה נמשך חוט של שומן **מריש שורא** מראש החומה, **ועד לארעא,** לקרקעית שליד החומה, מרוב השמנונית שהיתה בבשר.

ד. ואמר רבי יוחנן: נהירנא כד הוי מטיילין, משחקים יחד, **טליא וטליתא,** נער ונערה, **בשוקא,** בשוק העיר, והיה גילם **כבר שית עשרה,** כבן שש עשרה, **כבר שבע עשרה, ולא הוו חטאן,** לא היו חוטאים, על אף שהיו משחקים ביניהם.

ה. ואמר רבי יוחנן: נהירנא כד הוו אמרין בי מדרשא, שהיו אומרים בבית המדרש כלל בהנהגה עם עובדי כוכבים: **דמודי להון,** המתרצה להם, להסכים לדבריהם, ואינו מתווכח וסותר דבריהם,[34] סופו שהוא **נפיל בידיהון.** ואילו מאן **דמתרחיץ עליהון,** שבוטח בהם שלא יעשו לו רעה, ומגלה להם מה יש לו, סופו שהרכוש **דיליה,** השייך לו, יהיה רכוש **דילהון,** שייך להם. וכמו שאירע לחזקיה, שהראה לשלוחי מלך בבל את אוצרותיו, מתוך שסמך עליהם, וסופו שנטלוהו ממנו.

ועתה שבה הגמרא לענין מחלון וכליון:

במגילת רות **כתיב** "**מחלון וכליון**", ואילו בספר דברי הימים [פרק ד] **כתיב** שהם נקראים "**יואש ושרף**"!?

ונחלקו **רב ושמואל,** בישוב הסתירה, לכאורה.

חד אמר, מחלון וכליון הוא **שמן. ולמה נקרא שמן,** מדוע מכונים מכלון וכליון בספר דברי הימים בשמות **יואש ושרף?**

ללמדך, בכינוי **יואש, שנתיאשו מן הגאולה,** שלא בטחו בהקב"ה שיגאלם מן הרעב אלא השתקעו בגולה ונשאו להם שם נשים מואביות.[35]

וללמדך בכינוי **שרף, שנתחייבו** בעונש

---

34. היינו שמחניף להם. מהרש"א

35. אך אלימלך אביהם לא התייאש מהגאולה, אלא רק הם התיאשו ממנה אחר מות אביהם, ולכן אין כינוי שכזה לאלימלך. מהרש"א

שריפה, למקום, על שיצאו לחוץ לארץ, ולכן מתו כשהם מזי רעב.[36] שזה כעין שריפה.

וחד אמר, יואש ושרף הוא **שמן** האמיתי של מחלון וכליון, **ולמה נקרא שמן,** מדוע מכונים הם במגילת רות בשם **מחלון וכליון?** ללמדך, בכינוי **מחלון, שעשו גופן חולין.** שחיללו גופם בצאתם מקדושת ארץ ישראל, לחוץ לארץ, שהיא טמאה[37] ואין בה קדושה. וללמדך בכינוי **כליון, שנתחייבו כליה למקום,** על שיצאו מארץ ישראל.

תניא כמאן דאמר "מחלון וכליון" שמן:

דתניא, מאי, מהו ביאור הכתוב, **דכתיב** [בדברי הימים שם], ושם מונה הכתוב את בני יהודה, לדורותם:

"**ויוקים, ואנשי כוזיבא, ויואש ושרף, אשר בעלו למואב, וישבי לחם, והדברים עתיקים**"?

כך הוא ביאור הפסוק:

"**ויוקים**" — **זה יהושע,** שהוא משבט יהודה מצד אמו, ונקרא בכינוי "יוקים", על שם **שהקים שבועה לאנשי גבעון** שלא יפגע בהם.

אבל "**ואנשי כוזיבא**", אינם משבט יהודה, אלא **אלו** הם **אנשי גבעון, שכזבו ביהושע,** שרימו אותו, ומכח רמאותם הוא הקים להם את שבועתו שלא יפגע בהם.

"**ויואש ושרף**" — **אלו מחלון וכליון,** שהם משבט יהודה, שהרי אביהם אלימלך היה בן נחשון בן עמינדב.

ולמה נקרא שמן יואש ושרף?

"**יואש**", **שנתיאשו מן הגאולה,** שהיו סבורים שלא יגאלם הקב"ה מן הרעב. "**שרף**", **שנתחייבו שריפה למקום.**

"**אשר בעלו למואב**" — **שנשאו נשים מואביות.**

"**וישבי לחם**"— **זו רות המואביה, ששבה**[38] **ונדבקה בבית לחם יהודה,** והיו בניה משבט יהודה.

"**והדברים עתיקים**" — **דברים הללו,** שיארע הדבר כך, שייצאו מחלון וכליון מהארץ, ועל ידי כך ימותו, ותבא רות המואביה, ותנשא לבועז, ומכך יוולדו מלכי בית דוד, **עתיק יומין** [כינוי להקב"ה] **אמרן,** שגזר ואמר עליהם שכך יתגלגלו הדברים, כדי שייצא מהם דוד.[39] והם יצאו מאתו קודם

---

36. לפי רבינו גרשום.

37. רשב"ם. ותמה המהרש"א, אם כן, גם אלימלך אביהם עשה גופו חולין, ומדוע הוא לא מכונה כך? ולכן ביאר, שעשו גופם חולין בכך שנשאו נשים נכריות, האסורות להם, ורות התגיירה רק כאשר התאלמנה, בשעת הליכתה לארץ ישראל עם נעמי.

38. הרש"ש מבאר את הלשון "שבה", שרות היתה פעם אחת דבוקה לבית לחם יהודה, כשהיתה נשואה למחלון שהיה מבית לחם, ולאחר מכן, כשנתאלמנה, והלכה עם נעמי לארץ ישראל, היא שבה פעם שניה להדבק בבית לחם יהודה.

39. רבינו גרשום.

לכן, אלא שהדברים היו כבושים.(40)

דכתיב [תהילים פט] "**מצאתי דוד עבדי**", **וכתיב** [בספר בראשית, יט] לגבי לוט, שהוא אבי מואב ואבי עמון, וממנו יצאה רות המואביה, בלשון מציאה. "**שתי בנותיך הנמצאות**". ונרמז כאן, שכבר אז, בהיות לוט בסדום, גזר הקב"ה ["מצא" שם את דוד], שייצא דוד מרות המואביה.

וממשיכה הגמרא לדרוש את הפסוק הבא, בדברי הימים, שם, לגבי שבט יהודה, ולגבי רות המואביה.

"**המה היוצרים, ויושבי נטעים, וגדרה עם המלך במלאכתו, ישבו שם**".

"**המה היוצרים**" — **אלו בני יונדב בן רכב, שנצרו שבועת אביהם**, לפי שהשביעם אביהם שלא ישתו יין, ושלא לבנות בתים.(41)

"**יושבי נטעים**" — **זה שלמה, שדומה לנטיעה** ההולכת וגדלה, **במלכותו**, שגם היא גדלה והתעצמה.

"**וגדרה**" — **זו סנהדרין, שגדרו פרצותיהן של ישראל**, בתקנות ובסייגים שעשו לתורה.(42)

"**עם המלך במלאכתו ישבו שם**" — **זו רות המואביה, שראתה במלכות שלמה, בן בנו של בן בנה.**

שנאמר [מלכים א ב], כאשר באה בת שבע, אם שלמה, לבקש ממנו שיתן את אבישג השונמית לאדניה אחיו, "ויקם המלך לקראתה, וישתחו לה, וישב על כסאו, **וישם כסא לאם המלך**, ותשב לימינו".

ואמר רבי אלעזר: שלמה המלך שם את הכסא **לאמה של מלכות**, שהיא רות המואביה, אשר ממנה יצאו כל מלכי בית דוד.(43)

תנו רבנן: כתיב [ויקרא כו] לגבי הברכה של התבואה הגדילה בשנה הששית לפני שמיטה, "**ואכלתם מן התבואה ישן**", שתהא התבואה בשנה הששית **בלא סלמנטון**, המונע את התבואה מלהתיישן כראוי, אלא היא הולכת ומרקבת.

ומבארת הגמרא: **מאי "בלא סלמנטון"?**

רב נחמן אמר: בלא רצינתא, שלא תהא בו תולעת המכלה את התבואה.

ורב ששת אמר: בלא שדיפא, שלא תתחמם התבואה, כי ההתחממות מונעת את ההתיישנות, וממילא מרקיבה התבואה.

---

40. רשב"ם

41. ירמיה לה

42. והמהרש"א מבאר ששלמה המלך הושיב אז את הסנהדרין, והם פסקו שרק מואבי אסור לבוא בקהל ה' ולא מואבית. ומוסיף המהרש"א שהסנהדרין שייכת אף היא ליהודה, כי המדרש רבה [פרשת ויחי] אומר על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה", זו סנהדרין.

43. ומוסיף המהרש"א, שרות נקראת אמה של מלכות, גם מחמת היותה בת מלכים, בת בנו של עגלון מלך מואב. ועגלון המלך זכה לכך שבת בנו תשב על כסא המלוכה בישראל כיון שהוא קם מעל כסאו בשעה שאהוד בא אליו ואמר לו

תניא כוותיה דרב ששת, ומאידך, גם **תניא כותיה דרב נחמן.**

ומבארת הגמרא:

תניא כותיה דרב נחמן, דתניא: **"ואכלתם ישן".**

יכול יהו ישראל מצפין לחדש, לתבואה החדשה בשנה השמינית, **מפני ישן שכלה,** והיינו, שמחמת התולעת תכלה התבואה הישנה מהשנה הששית סמוך לקצירת התבואה החדשה בשנה השמינית, ויצפו ישראל לקציר התבואה של השמינית? לפי שכך אמר הכתוב "ואכלתם מן התבואה ישן עד קרוב לימות הקציר", ולא עד בכלל.[44]

תלמוד לומר "עד בוא תבואתה", שתהא להם תבואה ישנה לאכול **עד שתבא תבואה** החדשה של השנה השמינית, **מאליה.** עד שתתבשל התבואה החדשה יפה, שלא תכלה התבואה הישנה בגלל התולעת, ולא יצטרכו להקדים את הקציר של התבואה החדשה בעודה לחה, ולא יצטרכו לקלות אותה כדי שתהיה ראויה לאכילה.[45]

תניא כותיה דרב ששת: "ואכלתם מן התבואה ישן". יכול יהו ישראל מצפין לחדש מפני ישן אשר תחת ידם, לפי **שהוא רע.** והיינו שגרעיני התבואה הם שלמים, אך התבואה מתחממת, והיינו שדיפה!?

תלמוד לומר "עד בא תבואתה", עד שתבוא תבואה מאליה.

תנו רבנן: כתיב [ויקרא כו] **"ואכלתם ישן נושן", מלמד** הכתוב **שכל המיושן מחבירו, הוי יפה מחבירו.**

ואין לי שתנהג הברכה שכל המיושן מחבירו הרי זה יפה, **אלא דברים שדרכן ליישנן,** כמו חטה ויין.

דברים שאין דרכן ליישנן, כמו פירות, שדרכן להרקיב, **מנין** שגם בהם תנהג ברכת השביעית, שלא ירקיבו, אלא אדרבה, הישנים יהיו מעולים יותר!?

תלמוד לומר "ישן נושן", כפל הכתוב לשונו ואמר "ישן נושן", כדי ללמדך, כי **מכל מקום,** בכל דבר, תהיה ברכה בישן.

"וישן מפני חדש תוציאו" — מלמד שהיו אוצרות התבואה מהשנה הששית **מלאין ישן** אפילו בשנה השמינית, **וגרנות** של תבואת השנה השמינית **מלאין חדש. והיו ישראל אומרים: האיך נוציא זה,** את הישן המעולה מהאוצרות, **מפני זה,** החדש, שאינו מעולה כמותו!? לפי שיהיה שפע כה גדול בשנה הששית, עד שלא יהיה מקום להכניס את התבואה החדשה של השמינית.

אמר רב פפא: כל מילי, עתיקא מעליא, טוב כשהוא ישן ועתיק, **לבד מתמרי, ושיכרא, והרסנא,** דגים קטנים בשמן.

הדרן עלך המוכר את הספינה

"דבר אלהים לי אליך". [שופטים ג כ]

44. רשב"ם

45. רשב"ם. ואילו רבינו גרשום פירש, שלא תהיו מתאוים לתבואה החדשה, לפי שהתבואה הישנה שתחת ידכם תהיה טובה, ולא יאכלוה התולעים, ואינה כלה.

פרק המוכר פירות

מתניתין:

צב-א **המוכר פירות** העומדים לזריעה או לאכילה, **לחברו,** וסתמו ולא פירשו המוכר או הקונה בדבריהם אם נעשה הקנין לצורך זריעה או לצורך אכילה, **וזרען** הלוקח, **ולא צמחו,** מפני שהזרעים היו מקולקלים,(1) **ואפילו** מכר לו **זרע פשתן,** ורוב זרעוני הפשתן הנמכרים בעולם מיועדים לזריעה, מכל מקום, **אינו חייב** המוכר **באחריותן** אם לא צמחו, ואין כאן מקח טעות, והמוכר אינו צריך להחזיר לקונה את כספו. כי היות ויש אנשים הקונים את זרע הפשתן לצורך אכילה, יכול המוכר לטעון ללוקח: אני מכרתי לך אותם לאכילה, והרי הם ראויים לכך! ובדיני ממונות אין הולכים אחר הרוב.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם מכר לו בסתם **זרעוני גנה,** כגון זרעוני כרוב, **שאינן נאכלין** כלל, וזרען הלוקח ולא צמחו, אזי המוכר **חייב באחריותן,** כי זה ודאי מקח טעות הוא, שהרי זרעונים אלו נועדו לזריעה, וכיון שהם לא צמחו, הרי זה כמי שקנה יין ונמצא חומץ,(2) שהוא מקח טעות, ולכן חייב המוכר להחזיר לו את כספו.

גמרא

איתמר: המוכר שור לחברו, ונמצא השור שהוא **נגחן,** שאינו ראוי לחרוש בו.

רב אמר: אם טוען הקונה שקנאו לצורך חרישה, **הרי זה מקח טעות.**

ושמואל אמר: יכול המוכר **לומר לו** ללוקח: **לשחיטה מכרתיו לך,** ואין כאן מקח טעות.

ודנה הגמרא, מדוע נחלקו בדבר רב ושמואל:

וליחזי, נבדוק ונווכח מי הוא הקונה, **אי**

---

1. כתב הרי״ף: והני מילי דלא צמחו מחמת עצמן. אבל אם מחמת דבר אחר כגון שלקו בברד או בכיוצא בו אינו חייב באחריותן.

והרא״ש כתב, שמדברי הרי״ף משמע שכל היכא שאין הליקוי ידוע שהוא מחמת דבר אחר, תלינן בגריעותא דזרעים, לפי שידוע שכל הזרעים הטובים צומחים. וראה פלפולא חריפתא.

2. וכל שכן הוא, ששם יש אנשים שרוצים יין ויש שרוצים חומץ, אבל כאן, שאינם ראויים לא לאכילה ולא לזריעה, אין להם תקוה אלא להסיק בהם את התנור.

ופטור מלשלם לו אפילו את שווים כעצים להסקה, שהרי לא נהנה בהם כלל, וגם אין לו דין של שולח יד בפקדון חבירו שחייב עליו [שהרי לא נתכוון לגוזלם]. רשב״ם.

וכתב הנמוקי יוסף, שהמוכר אינו יכול לומר לו לא אחזיר לך מעותיך עד שתחזיר לי את הזרעים, כי היות ועל דעת זריעה מכרן לו ולא פשע הלוקח כלום, ולבסוף הוי מקח טעות, אין הלוקח חייב לשלם לו כלום.

וכן בכל מקח שבעולם, שהלוקח עשה בחפץ את יעודו, כגון בד וחתכו או בהמה ששחטה,

גברא דזבין לנכסתא, אם הוא אדם שרגיל לקנות שוורים לשחיטה, כגון שהוא קצב, ואינו עובד אדמה הצריך את השור לחרוש עמו, הרי ודאי קנה את הבהמה **לנכסתא,** לשחיטה, וכאן גם רב מודה שאין כאן מקח טעות.

ואי לרדיא, אם הוא אדם שרגיל לקנות שוורים לחרישה, כגון שהוא עובד אדמה ולא קצב, אם כן בודאי שהוא קנה את השור **לרדיא,** לחרישה, וגם שמואל מודה שאם המוכר נתן לו שור נגחן הרי זה מקח טעות, שהרי זה כאילו אמר לו הקונה בפירוש שימכור לו שור הראוי לחרישה!?[3]

ומעמידה הגמרא: רב ושמואל נחלקו **בגברא דזבין להכי ולהכי,** שהקונה הוא גם טבח וגם עובד אדמה. ואין ידוע לאיזו מטרה הוא קנה את השור הזה.

אך עדיין יש לדון: **וליחזי דמי היכי נינהו!?** נבדוק כמה כסף הוא שילם עבור השור, כי שור הראוי לחרישה שוה יותר משור שאינו ראוי לחרישה אלא רק לשחיטה. ולכן, אם נמצא שהוא שילם מחיר יקר של שור הראוי לחרישה, סימן הוא שקנה את השור לחרישה, ומקח טעות הוא.[4] ואם הוא שילם מחיר זול של שור שאינו ראוי אלא לשחיטה, סימן שהוא קנה אותו לשחיטה, ואין כאן מקח טעות. ולמה נחלקו רב ושמואל?[5]

ומשנינן: **לא צריכא,** מחלוקתם היא באופן **דאייקר בישרא, וקם בדמי רדיא.** שהתייקר מחירם של השוורים העומדים לשחיטה, והגיע עד לגובה המחיר של שוורים

ונמצאה טריפה, חייב המוכר להחזיר לו את הדמים.

ועוד למדנו מכאן, שהקונה פרקמטיא מחבירו להוליכה למקום ידוע, ומצא שם מום במקח, ואין לו מה לעשות עמו, אין צריך הלוקח להוציא הוצאות כדי להחזירה למוכר, אלא מניחה ביד שומר חנם, ובא ונוטל מהמוכר את כספו.

3. ומדובר באופן שהמוכר והקונה מכירים זה את זה. רשב"ם.

וכתב המהרש"א, שאם כן, היתה יכולה הגמרא לתרץ, שמדובר שאין מכירים זה את זה. אלא שניחא לגמרא להעמיד פלוגתתם בכל ענין. וגם שמסתמא מכירים המוכר והקונה זה את זה.

4. ואפילו אם קנה אותו לשחיטה הרי שילם עליו הרבה יותר ממחירו, ויש כאן אונאה של יותר משתות, שהדין הוא שהמקח בטל. רשב"ם.

5. לעיל בפרק המוכר את הספינה [עז ב], נחלקו רבי יהודה ורבנן לגבי מכר את הצמד לא מכר את הבקר, שרבי יהודה סבר "הדמים מודיעים", ורבנן סוברים "אין הדמים ראיה".

וכתבו התוס', שקושית הגמרא כאן היא אפילו לרבנן, הסוברים שאין הדמים ראיה, כי דוקא שם, שרוב אנשים קוראים לבקר בקר, ולצמד צמד, ורק מיעוט קוראים לצמד בקר, ונמצא שהרוב מסייע למוכר המוחזק, לכן אין הולכים אחר הדמים נגד הרוב והמוחזק. ואפילו לפי הגירסא שם שהוא מחצה על מחצה, האנשים שקוראים לצמד בקר והאנשים שאינם קוראים לצמד בקר, מכל מקום, אין בכח ראיית הדמים להכחיש את כח המוחזק. אבל כאן, שרוב האנשים קונים לרדיא, ונמצא שהרוב הוא לטובת הקונה נגד המוכר שהוא מוחזק, אז הולכים אחר הדמים, שהם יכריעו בין הרוב לבין המוחזק. תוס' ד"ה וליחזי.

לחרישה. ולכן אין כאן הוכחה מהמחיר לגבי המטרה של הקונה.

ומקשינן: **אי הכי,** שמחלוקתם היא באופן שהמחיר של שור לשחיטה שוה למחיר של שור לחרישה, **למאי נפקא מינה** במחלוקתם של רב ושמואל!? והרי הקונה לא הפסיד כלום כתוצאה מכך שהשור אינו ראוי לחרישה, ומה איכפת לו שהמקח יתקיים!?(6)

ומתרצינן: **נפקא מינה לטירחא.** שאמנם הקונה אינו מפסיד כסף בקניה הזאת, אך הוא אינו רוצה לטרוח בשחיטת השור ובמכירת הבשר. ולכן הוא תובע לבטל את המקח, להחזיר למוכר את שורו, ולקבל בחזרה את כספו. ונחלקו רב ושמואל אם אכן המקח בטל או לא.

אך עדיין יש לדון: **היכי דמי,** באיזה אופן נחלקו רב ושמואל?

אי דליכא לאישתלומי מיניה,(7) שבידי המוכר כבר לא נמצא הכסף שקיבל מהקונה [וגם אין לו כסף אחר לשלם לקונה], יקשה, מדוע אמר רב שהוא מקח טעות והקונה מחזיר את השור למוכר, והמוכר מחזיר לו את כספו? הרי כיון שלמוכר אין כסף לשלם לו, **ליעכב תורא בזוזיה!** יקח הקונה את השור עצמו במקום הכסף שהמוכר חייב לו, שהרי השור שוה בדיוק את המחיר שהוא שילם עבורו? צב-ב

דהא אמרי אינשי: מן מרי רשותיך, מבעל

והרא"ש כתב, שכאן רבנן יודו, מאחר שהדמים אינם מכחישים את עיקר הלשון כמו שם, שצמד לא משמע בקר. אבל כאן, אין שום משמעות מהלשון אם נתכוון לרדיא או לשחיטה.

ובדומה לזה כתב הר"י מיגש, שדוקא כשאנו רוצים לכלול במכר דבר שאינו בכללו, כגון בצמד ובקר, שלא מכר לו בפירוש את הבקר, אז אין הדמים ראיה, כי היות והם שני דברים נפרדים היה לו ללוקח לפרש. אבל במכר עצמו, לברר אם קנאו לרדיא או לשחיטה, בזה גם רבנן מודים שהולכים אחר הדמים, כיון שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא.

ועוד תירץ הר"י מיגש, שיש לחלק, שדוקא בנמצא נגחן יש ללכת אחר הדמים כי הדבר תלוי רק בדעת הלוקח לאיזו מטרה קנה את השור, ולא איכפת לנו מה היא דעת המוכר, שאם הלוקח רצה לקנותו לרדיא והשור אינו ראוי לכך הוי מקח טעות [וכפי שמשמע מלשון הגמרא "וליחזי אי גברא דזבין לנכסתא" משמע שהכל תלוי בדעת הלוקח]. ולכן, כיון שהלוקח נותן את הדמים, הרי הדמים הם הראיה על מה נתנם. אבל בצמד ובקר, אין הדבר תלוי בדעת הלוקח בלבד, אלא שגם המוכר צריך שיסכים בדעתו למכור לו גם את הבקר עם הצמד, לכן אין הדמים שנתן הלוקח יכולים להיות ראיה על כוונת המוכר.

6. הקשו התוס', הרי הגמרא היתה יכולה לתרץ שהנפקא מינה היא באופן שאחר כך ירד המחיר של שור לשחיטה, והוא עתה פחות ממחיר שור לחרישה. או שהמוכר הונה את הלוקח במחיר, והאונאה היא פחות משתות שבאופן רגיל המוכר אינו צריך להחזיר את האונאה. ולכן מעוניין הלוקח לבטל את המכר בגלל שהשור נגחן. תוס' ד"ה למאי.

7. יש גורסים "אי דליתנהו להנהו זוזי", שרק אם

חובך שאתה נושה בו, אל תחכה עד שיהיו בידו מעות לפרוע לך חובו, אלא אפילו **פארי**, סובין, **אפרע**, קבל ממנו את הסובין בשיווי החוב, כתשלום. ואם כן, גם כאן, אפילו אם תאמר שמקח טעות הוא, הרי המוכר אינו אלא בעל חוב לקונה, ולמה לא יוכל להשתמש הקונה לקחת לעצמו את השור שלו כאמצעי תשלום.

ומתרצינן: **לא צריכא**, כאן מדובר, באופן **דאיכא לאישתלומי מיניה**, שיש למוכר כסף לשלם לקונה, שאז הוא אינו יכול לתת לו את השור במקום הכסף שהוא חייב לו.

ובזה נחלקו רב ושמואל:

רב אמר: הרי זה מקח טעות, כי לדעת רב, אפילו לגבי ממון, **בתר רובא אזלינן**, הולכים לפי הרוב, **והרי רובא לרדיא זבני**. רוב האנשים קונים את השוורים לחרישה. ולכן, כאשר נמצא שהשור הוא נגחן, הרי זה מקח טעות. והלוקח מחזיר את השור, והמוכר מחוייב להחזיר לו את הכסף.[8]

ושמואל, אמר לך: כי אזלינן בתר רובא, אימתי אנו הולכים לפי הרוב, רק **באיסורא**,

---

אותם המעות שנתן הלוקח נמצאים עדיין בידי המוכר הוא חייב להחזירם, אבל אם יש לו רק מעות אחרים, אינו חייב ליתנם, אלא יכול ליתן שוה כסף.

והרשב"ם דחה גירסא זו, שאין הבדל אם יש לו אותם המעות או לא, אלא כל שיש לו מעות הוא חייב לשלם לו, ואינו יכול לתת לו שוה כסף.

וגם ר"ת סובר כן בבבא קמא [מו ב, תוס' ד"ה ה"ג], כי מאחר שהוא מקח טעות, דינו הוא כבעל חוב, שאינו יכול לפרוע בשוה כסף אם יש לו כסף.

והתוס' כאן הביאו מהר"י לקיים הגירסא הזאת, משום שמקח טעות אינו דומה לבעל חוב. כי בבעל חוב, המלוה נותן את הכסף ללוה על מנת שישלם לו כסף. אבל במקח טעות, כשהמוכר מוציא את הכסף, הרי הוא כמזיק מעות של הלוקח. ומזיק דינו הוא שיכול לשלם אף בסובין אפילו כשיש לו מעות.

ועוד הביאו התוס', שמרגלא בפומיה דר"ת שיש שלשה דינים:

א. בעל חוב - אם יש לו כסף, אינו יכול לשלם אלא רק בכסף.

ב. נזקין - אפילו יש לו כסף למזיק, יכול לשלם בשוה כסף.

ג. פועל - אפילו אין לו כסף, צריך בעל הבית למכור מנכסיו ולשלם לפועל בכסף. תוס' ד"ה א.

התורת חיים מבאר על פי גירסת הרשב"ם, שהמוכר אין לו כלל מעות. אלא, שקושיית הגמרא אינה מצד הדין שהמוכר יכול להחזיר את השור בתור פרעון, אלא שאף אם המוכר היה חייב לטרוח ולמכור את השור ולשלם ללוקח כסף, מכל מקום, ודאי הוא שהלוקח לא ירצה להחזיר למוכר את השור כדי שימכרנו, כי הוא חושש שמא יאכל את השור ולא יהיה לו ממה לשלם.

ועל זה מביאה הגמרא ראיה מהא דאמרי אינשי, שאינה הלכה, אלא עצה טובה למלוה, שאם הלוה אין לו מעות ורוצה לפרוע לו אפילו בסובין, שלא יאמר לו המלוה מכור אותם ותן לי מעות, אלא יטול את הסובין וימכרם בעצמו, שמא הלוה יאכל את הסובין ולא יהיה לו לשלם.

8. הקשה בשיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש: מאי טעמא דרב? ואמאי לא אמר סמוך מיעוטא

אבל **בממונא, לא.** שהרוב אינו קובע בדיני ממונות. ומאחר שיש מיעוט אנשים הקונים שוורים לשחיטה, הרי זה כאילו ספק השקול. ובכל ספק בדיני ממונות, המוציא מחברו, עליו הראיה.(9) הלכך, אין הקונה יכול להוציא מהמוכר את כספו, אלא המקח קיים, והשור נשאר בידי הקונה, והכסף נשאר ביד המוכר.(10)

(סימן: אשה, ועבד, שור, שורין, ופירות)
[אלו הם סימני הקיצור לענינים שמהם דנה הגמרא להוכיח כאחד מהצדדים במחלוקת

לחזקה דממונא [שהמוכר מוחזק במעות], והוי ליה פלגא ופלגא, והמוציא מחבירו עליו הראיה?

ותירץ, שכל חזקה המשתנית, שלפעמים זה מוחזק ולפעמים זה מוחזק, אינה חזקה. וכאן, מקודם היה הלוקח מוחזק במעות, ועכשיו המוכר מוחזק בהם, ולכן לא הוי חזקה.

והקשה הפני שלמה, אם כן, מה מקשה הגמרא לרב מהאשה שנתאלמנה, ששם האשה לא היתה מוחזקת מעולם בכסף הכתובה, וגם רב יודה שאין הולכים אחר הרוב, דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה [וכן יקשה על יתר המקורות שהגמרא מדמה למחלוקתם בסוגיא].

ותירץ על קושיית השיטה מקובצת, שאם נאמר סמוך מיעוטא לחזקה הרי כבר השתמשנו עם החזקה לעשות פלגא ופלגא, ושוב אי אפשר לומר שהמוציא מחבירו עליו הראיה, כי אין כבר מוחזק אלא הרי זה כאילו הוא מונח באגם, ויש לנו לומר דהוי מקח טעות, משום שהלוקח הוא ברי והמוכר שמא, שהוא אינו יודע מה היא כוונת הלוקח, אם לרדיא או לשחיטה.

ובתשובה להנתיבות [הובאה בחמדת שלמה אבן העזר רד טו] כתב, שרק בחזקה דמעיקרא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, כיון שחזקה דמעיקרא היא חזקה המבררת, ולכן היא מצטרפת עם המיעוט. אבל חזקת ממון אינה חזקה המבררת, אלא מסברא אנו למדין אותה, ש"מאן דכאיב ליה כאיבא, אזיל לבי אסיא", ולא שייך שתצטרף עם המיעוט.

[הנתיבות בזה לשיטתו בספרו [לד טו], שחזקה דמעיקרא היא חזקה המבררת. וראה ענג יום טוב [ע].

9. כתב הרשב"ם, שאפילו סומכוס, הסובר בבבא קמא בתחילת פרק שור שנגח את הפרה שממון המוטל בספק חולקין, מודה כאן שהמוציא מחבירו עליו הראיה. כי דוקא שם, שהספק הוא איך היה המעשה, אם השור נגח את הפרה קודם שילדה או לאחר מכן, סובר סומכוס שחולקין. אבל כאן, שהמעשה ידוע, שמכר לו שור בסתם ובסוף נמצא נגחן, והספק הוא מה היתה כוונתם לאיזה מטרה הוא מוכר לו את השור, הרי מאחר שרוב אינו כלום בדיני ממונות נמצא שהוא ספק, ובמצב של ספק אנו אומרים שלא המוכר היה צריך לפרש שהשור אינו ראוי לחרישה, אלא הלוקח היה צריך לפרש שהוא רוצה שור שראוי לחרישה, ומאחר שלא פירש הפסיד. ואין זה שייך למחלוקת סומכוס ורבנן. וראה מהרש"א.

10. כתב הריטב"א, דוקא כשיש חזקת ממון כנגד הרוב, כגון שהלוקח כבר שילם למוכר, אז אין הולכים אחר הרוב להוציא מהמוכר המוחזק. אבל במקום שאין חזקת ממון, ודאי שהולכים אחר הרוב אפילו בממון. וכל שכן בענינו, אם הלוקח עדיין לא שילם, ודאי שהוא פטור, שהרי גם הרוב וגם החזקה מסייעים לו.

וכל הסוגיה מדברת רק כשהלוקח כבר שילם למוכר, כדמשמע מקושיית הגמרא "אי דליכא לאישתלומי מיניה". וכן כל המקורות שמביאה הגמרא להקשות מהם, מדובר באופן שהרוב בא

רב ושמואל].

מיתיבי קושיה לרב, הסובר שהולכים בממון אחר הרוב, ממה ששנינו במסכת כתובות [טו ב]:

דתנן: **האשה שהתאלמנה** או **שנתגרשה, ובאה לתבוע את כתובתה מבעלה** או מיורשיו, ושטר הכתובה אבד לה, ואין יודעים כמה היה כתוב בה. **והיא אומרת: בתולה נישאתי,** והרי כתובתי מאתיים זוז, **והוא אומר: לא כי,** לא כך הוא, **אלא אלמנה**

להוציא ממון מחזקתו.

וכתב בשב שמעתתא [ד כד], שלכאורה קשה, הרי קיימא לן שרובא וחזקה, רובא עדיף, ואם כן קשה, למה לא יועיל הרוב כנגד חזקת ממון?

ומבאר, שחזקת ממון עדיפא מכל החזקות והיא עומדת גם נגד רוב. וטעמו של דבר, כי זה שרוב עדיף תמיד מחזקה דמעיקרא, הוא משום שהרוב הוא עתה לפנינו, ואילו החזקה שכנגדו אינה מכח מה שהיא לפנינו עתה, אלא רק כיון שמקודם לכן היתה החזקה לכן אנו ממשיכים ומעמידים גם עתה על החזקה הקודמת. ולכן הרוב, שכוחו הוא מהרוב הקיים עתה, עדיף על החזקה, המבוססת על העבר בלבד. מה שאין כן חזקת ממון, שגם עכשיו הוא מוחזק בממון, לכן הוא נחשב כמו רוב, והרוב אינו יכול להוציא מהחזקה הזאת.

[נחלקו רבי מאיר ורבנן בקידושין [פ א] ועוד מקומות בש"ס, אם רובא עדיף מחזקה, או אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא, והוי ליה פלגא ופלגא. וקושיית השב שמעתתא היא לרבנן, הסוברים שרובא עדיף מחזקה. וקושיית השיטה מקובצת [בהערה 8] היא לדעת רבי מאיר, הסובר שרובא לא עדיף מחזקה. וראה באילת השחר].

התוס' בבבא קמא [כז ב] ד"ה קמ"ל הקשו על דברי שמואל מהגמרא בסנהדרין, שלומדת את הדין שהולכים אחר רוב הדיינים בבית דין בדיני ממונות, קל וחומר מדיני נפשות, שאם בדיני נפשות החמורים הולכים אחר רוב הדיינים, כל שכן בדיני ממונות. ואם כן, נלמד מאותו קל וחומר גם שהולכים אחר הרוב בדיני ממונות, שהרי בדיני נפשות הולכים תמיד אחר הרוב!

ותירצו, שלגבי דיינים שאני, שהמיעוט נחשב כמי שאינו, ואי אפשר לומר העמד ממון על חזקתו, שהרי בית דין מוציאין ממנו. אבל בשאר רוב, שיש נגדו מיעוט וחזקה, אין הולכים אחר הרוב.

ונתקשו האחרונים בביאור דברי התוס' הללו, מדוע נחשב מיעוט הדיינים כמי שאינו? ובמה הוא נגרע משאר המיעוטים. גם מה שכתבו שאי אפשר לומר העמד ממון על חזקתו כי הבית דין מוציאין ממנו, לא נתבאר.

ועוד, שעל אף שתירצו, שלגבי דיינים ראוי שנלך אחר הרוב מן הטעם שאמרו, עדיין לא מיושבת הקושיא למה לא נלמד בכל רוב שנלך אחריו בדיני ממונות, קל וחומר מדיני נפשות!?

א. הקונטרס הספיקות [ו ב] הביא מספר גט פשוט למהר"ם חביב לבאר, שהיות ואמרה תורה אחרי רבים להטות, לכן מיעוט הדיינים מבטלים דעתם מפני סברת הרוב, ואינם יכולים להורות כסברתם אלא כסברת הרבים, כמו בסנהדרין בזקן ממרא, וגם בכל בית דין של שלשה כך הדין שהמיעוט אינו יכול להורות כסברתו נגד חבריו הרבים. וזו היא כוונת התוס' לומר, שלגבי דיינים לא שייך לומר אין הולכים בממון אחר הרוב עד שיוכל המוחזק לומר "קים לי כמיעוט הדיינים", שהרי אותו המיעוט הוא כמי שאינו, שהרי הוא חייב להסכים עם הרוב. וזה מה שסיימו, "שהרי בית דין מוציאין ממנו", כלומר,

נשאתיך, וכתובתך היא רק מאה זוז. [וכמו כן אם נתאלמנה, היורשים אומרים: אבינו נשא אותך אלמנה ולא בתולה].

אם יש עדים שיצאה האשה מבית אביה בשעת הנישואין **בהינומא,** בצעיף על ראשה, כשהוא משורבב על עיניה, **וראשה פרוע,** שער ראשה מוטל על כתיפה, כדרך שהיו נוהגים להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה, הרי תשלום **כתובתה** הוא **מאתיים** זוז, כדין כתובת אשה הנישאת בתולה.

כל כללות הבית דין מוציאין ממנו ולא רק הרוב. מה שאין כן במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, אין מוציאין מהמוחזק, כיון שיש לו מיעוט שיכול לסמוך עליו.

[בקונטרס הספיקות כתב שם, שלבו מהסס בזה, כי אפשר שזה לא נאמר אלא רק בבית דין הגדול של שבעים ואחד. אבל בשאר בתי דין, מאן לימא לן שהמיעוט אינו יכול להורות לפי סברתו].

ב. הקונטרס הספיקות עצמו מבאר שם, שכוונת התוס׳ היא לומר, שאי אפשר ללמוד קל וחומר דיני ממונות מדיני נפשות, כי בדיני ממונות אנו אומרים העמד ממון על חזקתו, ואילו בדיני נפשות האדם עצמו הוא הנידון, ואין לו חזקה. אלא שקשה, מדוע לגבי דיינים אנו לומדים קל וחומר מדיני נפשות לדיני ממונות. ועל זה תירצו שלגבי דיינים, כח בית הדין אלים, שיכול להוציא ממון מחזקתו. [וכמו תרי ותרי, שלמאן דאמר ספיקא דאורייתא לא הולכים אחר החזקה דמעיקרא, כי העדים מפקיעים את החזקה, כך בית הדין מפקיעים את חזקת הממון. והרי זה כאילו אין חזקה לאחד מהם], ובמקום שאין חזקת ממון, גם שמואל יודה שהולכים בממון אחר הרוב.

ג. השב שמעתתא [ד ח] הביא בשם אחיו [הקונטרס הספיקות], שהקשה מה ההבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות? והרי כשם שבדיני ממונות יש חזקת ממון, כך בדיני נפשות יש חזקת הגוף לאדם הנידון, ואם גופו נידון ליהרג על ידי רוב, ממונו לא כל שכן? וכתב על זה שהיא קושיא עצומה.

וביאר השב שמעתתא, שבאמת דיני ממונות ודיני נפשות שוים, ובשניהם לא הולכים אחר הרוב. ומה שמצינו בדיני נפשות שהולכים אחר הרוב, הוא רק באופן שהרוב בא קודם המעשה, וכבר הוקבע הדין קודם המעשה על ידי הרוב, וממילא הולכים אחריו לגבי דיני נפשות [וכגון קטנה בת שלש שנים, שהיא אשת איש, הבא עליה נהרג. ואף שיש מיעוט שהן איילוניות שקידושיהן קידושי טעות הן. כי לאחר שנקבע על ידי הרוב שהיא אסורה באיסור אשת איש, ממילא נהרגין עליה].

וכמו שכתב הרמב״ם בהלכות סנהדרין [טז ו], שהאיסור עצמו יוחזק בעד אחד, שאם בא עד אחד ואמר שאשה זו גרושה, ואחר כך בא עליה כהן, הרי זה לוקה, אף על פי שלענין מלקות צריך שני עדים.

מה שאין כן ברוב הבא אחר מעשה, כגון הרוב ש״רובא לרדיא זבני״, לא הולכים אחריו אף בדיני נפשות. ומדוייק בזה לשון הגמרא, ששמואל אמר ״כי אזלינן בתר רובא, באיסורא. אבל בממונא, לא״. ומשמע דוקא באיסורא, אבל בדיני נפשות, נמי לא. שאם לא כן, היה צריך שמואל לומר ״כי אזלינן בתר רובא באיסורא, ובדיני נפשות, אבל בממונא ,לא״.

ד. השערי ישר [ג ג] הרחיב ביסוד הענין שאין הולכין בממון אחר הרוב. ולאחר שהשיג על דברי השב שמעתתא, והוכיח שבדיני נפשות אכן הולכים אחר הרוב אפילו באופן שלא הוחזק האיסור קודם לכן, כתב, שמעתה קמה

ומוכיחה הגמרא: **טעמא דאיכא עדים**, רק אז היא נוטלת מאתיים בכתובתה, **הא** אם **ליכא עדים, לא.** אין היא נאמנת, אלא נוטלת רק מאה זוז, כמי שנישאת אלמנה.

ואמאי? לימא הלך אחר רוב הנשים, ורוב נשים שבעולם **בתולות נישאות**, וגם בלי עדים תטול מאתיים בכתובתה מכח

וניצבת התמיהה הגדולה, מדוע אין הולכים בממון אחר הרוב, והאיך יתכן שיהא חמור ענין של הוצאת ממון מיד המוחזק, מלהרוג נפש!?

וכתב לבאר, שדיני ממונות שונים הם מכל דיני התורה. שהרי כבר נתקשו האחרונים, למה קיימא לן שכל ספק ממון, המוציא מחבירו עליו הראיה, ומדוע לא יהא ענין זה הנוגע גם לאיסור גזל, ככל ספק איסור של תורה, שהולכים בו לחומרא, ובמה שונה הלאו של לא תגזול מלאו אחר? אלא, הביאור הוא, שכל עיקרי הגדרים של זכויות ממוניות, שחפץ זה שייך לפלוני או לאדם אחר, אינם חוקים על פי התורה, אלא יסודם בהסכמה שכלית, שמסתבר שהמגביה מציאה יהא הדבר שלו, וכן מסתבר שפירות שדהו של אדם או ולדות בהמתו יהיו שלו.

וכן דרכי הקנינים, הם אינם חוקים שיהיו דוקא קנינים אלו קונים, אלא גם אם הסכימו רוב המדינה שיגמר הקנין על ידי מעשה אחר, כגון "סיטומתא", הוא קנין מן התורה.

ולכן, כאשר נולד ספק בבעלות הממון, אנו חוזרים לעיקרי הגדרים של זכויות הממון, שיסודם סברת החכמים, שהחליטו כי כך ראוי להיות, שהמוציא מחבירו עליו הראיה, משום שכל זמן שלא התברר בראיה ברורה שנפקעה זכות הבעלים הראשונים, מן הראוי הוא שהם ישארו הבעלים והשליטים בכל אופני ההשתמשות. וממילא, לא שייך לדון בזה מצד ספק איסור גזל, לפי שמתחילה עלינו להחליט מי הוא הבעלים שראוי להיות בידם שליטת החפץ וההשתמשות בו, ורק אחר כך יחול דין איסור גזילה. וכיון שעל פי משפט סברת השכל, החפץ שייך למוחזק, הרי זה חפץ שלו, כאילו זכה בו על פי שאר הסכמות שכליות, והתופס ממנו הוא הגוזל.

ולפי זה, כל הכללים השנויים בדיני ממונות שאינם מפורשים בתורה, הם על פי משפט זה. כגון בברי ושמא, הדין הוא שאם אף אחד מהם אינו מוחזק, ברי עדיף. ואילו להוציא מיד המוחזק, אי אפשר בטענת ברי. שהטעם בזה, כי מי שיש לו טענה מעולה מחבירו, הסברא מחייבת שתהא זכותו גדולה מחבירו, ולכן ברי עדיף. לעומת זאת יתרון הזכות של המוחזק, עולה על יתרון הזכות של טענה טובה של "ברי" שיש לחבירו. ולכן אין מוציאין בטענת ברי.

וסובר שמואל שהדין של הליכה אחר הרוב הוא חוק התורה, כי על אף שהרוב אינו מהווה בירור גמור, שהרי יש גם מיעוט, בכל זאת אמרה התורה שעלינו להתנהג בכל דיני התורה על פי הרוב. אבל כל זה רק בדינים שעיקריהם הוא חוק התורה. אבל בממון, שיסודו הוא הסכמת השכל, גם בירור הספיקות תלוי על פי שכל וסברא ישרה. ולכן, אין הרוב, שהוא ענין "חוקי", מכריע כאן. כיון שהסברא אומרת שכח המוחזק עדיף מהרוב, ואין די בראיית הרוב להוציא מיד המוחזק.

ועל פי זה תתיישב קושיית האחרונים, האיך מצאנו ידינו ורגלינו בכמה דברים בדיני ממונות שבהכרח כן הולכים בהם אחר הרוב, כגון תשלומי אונס ומפתה, ומוציא שם רע, שמשלמים לאבי הנערה, אף שאין ידוע שהוא אביה אלא משום שהולכים אחר הרוב. וכן פדיון הבן, שאבי הבן אינו יכול ליפטר מלשלם לכהן בטענה שמא הוא אינו אביו, כי הולכים אחר הרוב, ולפיו הוא אביו. וכן מכה נפש בהמה,

חייב לשלם, ואין לחוש שמא הכה אותה במקום שהיה לה נקב והיתה טריפה, משום שרוב בהמות אינן טריפות. [וראה הערה בשם רע"א].

ולפי הדברים דלעיל יתבאר, כי היכן שהרוב מכריע על פי הכרעת השכל, זה מועיל גם בדיני ממונות. כגון "חזקה אין אדם פורע תוך זמנו", שמוציאין ממון על פיה, אף שיש מיעוט בעולם שפורע תוך זמנו. אלא משום שרוב כזה הוא כעין ראיה, כי המיעוט בזה הוא מיעוטא דמיעוטא. וכמו כן לגבי החשש שמא אינו אביה של הנערה, שמלבד הרוב יש גם חזקה וראיה שכלית. וכן רוב בהמות כשרות, שהוא רוב שמוכרע על פי הטבע, שאם נחשוש למיעוט אין לדבר סוף. בכל אלו הולכים גם בממון אחר הרוב.

ה. ובסגנון דומה נמצא בכתבי הגר"ח [רכט]. שהרי יש שני אופנים ברוב.

האחד, שהוא מברר ומכריע את הספק.

והשני, בדבר שלא שייך בו ספק כלל, כגון בשחיטה, שדי אם יחתוך רק את רוב הסימנים מפני שרובו ככולו. וכן בתערובת לח בלח של איסור והיתר, שהמיעוט בטל ברוב, שאין כאן ספק כלל שודאי לא נחתכו מיעוט הסימנים, וכן ודאי שיש כאן מיעוט של איסור. ולכאורה תמוה היכן מצינו בתורה מקור לרוב כזה?

ונראה, שהרי מקור הדין שהולכים אחר הרוב נלמד מהדין האמור בדיינים, "אחרי רבים להטות". ושם מצינו שני דינים נפרדים של רוב. שהרי בכל בית דין צריך מספר מסויים של דיינים, כגון בדיני ממונות צריך שלשה, ובדיני נפשות צריך עשרים ושלשה. ואם כן איך אפשר לפסוק לפי רוב הדיינים, והלא חסר ממנין הדיינים? אלא, ודאי שנאמרה כאן הלכה של "רובו ככולו", והמיעוט נתהפך ונעשה כמו הרוב. וממילא נחשב כאילו הבית דין כולו פסק כפי הרוב.

אך מאידך, צריך גם שהדיינים יכוונו את הדין לאמתו, וכיון שיש כאן מיעוט שחולק על הרוב נשאר הדין בספק, ואם כן איך גומרים את הדין. [שעל זה לא שייך לומר רובו ככולו, שאף שיש להם כח בית דין, זה רק לענין חיתוך הדין. אבל לענין הכרעת אמתו של הדין, אינו תלוי בכח בית דין]. אלא ודאי נאמרה כאן עוד הלכה, שהרוב מכריע ומברר את הספק.

נמצא ששני הדינים של רוב נלמדים מאחרי רבים להטות של סנהדרין.

והנה קושית התוס' בבבא קמא שלא נלך אחר הרוב של הדיינים בדיני ממונות היא רק לענין הדין שהרוב מברר את הספק. אבל לענין הדין של רובו ככולו, לא שייך לומר שאין הולכים בממון אחר הרוב, כיון שלגבי זה אין כלל ספק. ופשיטא שלענין כח הבית דין אמרינן רובו ככולו. אלא שלענין עצם הדין אנו מסתפקים, שמא האמת היא כהמיעוט. ונמצא שאותם הדיינים שבמיעוט, אין להם כח בית דין, אלא הם כמו סתם פוסקים שחולקים על הבית דין. ועל זה הקשו תוס', שלא נלך אחר רוב הדיינים, כי שמא הדין הוא כמו המיעוט.

והנה הרמב"ם פסק שבית דין שפסקו דין ועמדו אחריהם בית דין אחר ונראה להם שהפסק אינו נכון, יכולים לפסוק כפי מה שנראה להם, אף על פי שהם קטנים מהם בחכמה ובמנין, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם".

ולפי זה, כיון שהרוב של הבית דין יש להם כח בית דין, הם יכולים לפסוק כדעתם אף ללא הטעם של רוב, כיון שלבית דין יש רשות לפסוק ולעשות כנגד הכל.

וזו כוונת התוס' בתירוצם שהמיעוט כמי שאינו, היינו שלענין כח הבית דין אמרינן רובו ככולו, ולא שייך לומר העמד ממון על חזקתו בגלל הספק בהכרעת אמיתות הדין, כיון שבית דין מוציאין ממנו. כלומר, כיון שיש לרוב הדיינים את כח הבית דין, הם יכולים להוציא מהמוחזק אפילו בלי הדין של רוב, כמו שפסק

הרוב?(11)

ומוכח מכאן שאין הולכים בממון אחר הרוב, אלא משאירים את הממון ביד המוחזק כל עוד שאין הוכחה ברורה להוציא ממנו. וקשיא לרב!

ומתרצינן: **אמר רבינא**: שם, בכתובה, הדין הוא שונה, **משום דאיכא למימר**, יש לנו לומר כך: אכן **רוב נשים בתולות נישאות**, ורק **מיעוט** מהנשים נישאות **אלמנות**. אך מאידך, **וכל הנישאת בתולה, יש לה קול**. הרבה אנשים זוכרים אם היא יצאה בהינומא או לא. **וזו, הואיל ואין לה קול** שיצאה בהינומא, **איתרע לה רובא**. בטל בכך הרוב של "רוב נשים, בתולות נישאות", ולכן היא אינה נאמנת לומר שנישאה בתולה.

ומקשינן: **אי**, אם כדבריך, **שכל הנישאות בתולות יש להן קול**, אם כן, **כי איכא עדים** שיצאה בהינומא **מאי הוי**? והרי אפילו מעידים עדים שאשה זו יצאה בהינומא, הרי כיון שלא יצא עליה קול שיצאה בהינומא, לא נאמין להם, שהרי **מדלית לה קול**, כיון שאין לאשה זו קול שיצאה בהינומא, בהכרח שהעדים הללו, **סהדי שקרי נינהו**,

---

הרמב"ם, שבית דין יכולים לפסוק אפילו כנגד בית דין הגדול מהם.

וראה שם שביאר, איך לומדים מאחרי רבים להטות את הענין של הכרעת ובירור הספק על ידי רוב, שהרי כפי האמור די בכך שיש לרוב הדיינים כח הבית דין מדין רובו ככולו.

ועל דברי הגר"ח האלו עמד רבי שמואל בחידושיו על סנהדרין [ז ח], שלכאורה איך לומדים מרוב של בית דין את שני הדינים, גם את הדין של רובו ככולו, וגם את הדין של ביטול ברוב, שלכאורה די באחד מהם כדי לילך אחר הרוב בבית דין, ואם כן בתערובת של איסור ברוב היתר, שלא די אם נאמר רובו ככולו, אלא צריך דוקא שהאיסור יתבטל בהיתר, מנא לן!? וכן בשחיטת רוב סימנים, מנא לן שאומרים רובו ככולו?

וביאר, שבבית דין לא די בהלכה של רובו ככולו, שזה שייך רק באופן שהמיעוט אינו מתנגד לרוב אלא שחסר את המיעוט, כגון בשחיטה ששחט רק רוב סימנים, והמיעוט לא נשחט, בזה אמרינן, במה שרובו שחוט, חשיב כל הסימן לסימן שחוט. מה שאין כן בבית דין, שהמיעוט מתנגד לרוב, שהרי דעתו להיפך מהרוב, בזה לא שייך לומר שרובו יחשב ככולו, אלא צריך לדינא של ביטול ברוב, שהמיעוט מתבטל להרוב וכמו שאינו.

ומאידך, צריך גם לדינא דרובו ככולו, והוא על פי מה שכתב בעונג יום טוב, שביטול ברוב לא אמרינן רק לענין שהמיעוט מתבטל, אך לא אמרינן שהמיעוט יקבל את מעלת ודיני הרוב. ולכן פסק לענין ציצית שנתערב חוט אחד שנטווה שלא לשמה בהרבה חוטין שנטוו לשמה, שלא נכשיר את התערובת מדין ביטול ברוב, לפי שאין אומרים שהמיעוט נחשב כנטווה לשמה.

והוא הדין בענינינו, לא די בהלכה של ביטול ברוב לבד, לפי שאמנם דעת המיעוט בטלה וכמאן דליתא, אך עדיין אינו נחשב הדבר כאילו המיעוט פסק כהרוב, ואין כאן פסק מבית דין של שלשה. ולכן צריכים גם לדינא דרובו ככולו, שאחר שנתבטלה דעת המיעוט המתנגדת, שוב שפיר מהני בזה דינא דרובו ככולו, לומר, שאם רוב הדיינים בבית דין פוסק, נחשב הדבר כאילו כל הבית דין פוסק כן.

11. הקשו התוס': מדוע לא יהא הבעל נאמן

עדי שקר הם, כי אילו אכן היא היתה בתולה, היו הרבה זוכרים שיצאה בהינומא, שהרי אמרת כל אשה הנישאת בתולה, יש לה קול!?[12]

ומשנינן: **אלא,** לא כך אמר רבינא, שכל הנישאת בתולה יש לה קול. אלא רק **רוב הנישאות בתולות, יש להן קול. וזו, הואיל ואין לה קול, איתרע לה רובא,** שהרוב של "הנישאות בתולות יש להן קול" סותר ומחליש את הרוב של "רוב נשים, בתולות נישאות", והרי הדבר שקול, אם היא נישאה בתולה או אלמנה, והמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל אם יבואו עדים, נאמינם שהיתה בתולה, כיון שיש מיעוט של בתולות שאין להן קול, ומן הסתם זו היא מן המיעוט.

תא שמע ראיה נגד שמואל, מהא דתניא [קידושין יא]: **המוכר עבד לחברו, ונמצא** שהעבד הוא **גנב או קוביוסטוס,** גונב נפשות,[13] **הגיעו** לקונה. כלומר, הרי הוא שלו, ואין המקח בטל בשל כך, מפני שסתם עבדים, גנבים הם, והקונה עבד, יודע שמן הסתם הוא גנב.

אבל אם נמצא העבד שהוא **לסטים מזויין,** ודבר זה אינו שכיח בעבדים, והקונה לא קנהו על דעת כן,[14] **או** שהיה העבד הזה "**מוכתב למלכות**", שחטא למלכות עד שציוה המלך להרוג אותו כל מוצאו, **אומר לו** הקונה למוכר: **הרי שלך לפניך.** שזה, מקח טעות הוא.

ומוכיחה הגמרא: **רישא,** שנמצא העבד שהוא גנב או קוביוסטוס, **מאי טעמא?** מדוע צג-א
אין המקח בטל? והרי אין לך מום גדול מזה שהוא גנב או קוביוסטוס!?

לאו, האם לא, **משום דרובא, הכי איתנהו.** שרוב העבדים הם כך, ועל דעת כן קנה אותו!

ומוכח שגם בממון הולכים אחר הרוב, וקשיא לשמואל, כי לדבריו, שאין הולכים בממון אחר הרוב, הרי זה כאילו שהקונה לא ידע שהעבד הוא גנב, ואם כן מדוע לא הוי מקח טעות!?[15]

לומר שנשאה אלמנה במיגו שהיה יכול לומר פרעתי את הכתובה, שהרי על כרחך מדובר שלא היה ביד האשה שטר כתובה, כי אם היה בידה, היינו יכולים לראות אם כתוב שם מנה או מאתיים?

ותירצו, שהגמרא הולכת אליבא דרב, שהוא סובר במסכת כתובות שגם על ידי הגט יכולה אשה לגבות כתובה, ואין הבעל נאמן לטעון פרעתי. תוס' ד"ה ואמאי. [ולפי זה קושיית הגמרא רק מנתגרשה ולא מנתארמלה. מהרש"א]

12. ודאי שבעלמא עדות עדיפא מקול, אלא שבאותה עדות עצמה, שאילו היתה אמת היה צריך להיות לה קול, הרי כאשר אין לה קול, אמרינן שהקול עדיף מהעדות. ריטב"א.

13. כך מפרש רשב"ם ורש"י. והתוס' תמהו, שמסקנת הגמרא היא שכל העבדים הם כן, וכי כולם גונבי נפשות? והביאו מהר"ח לפרש שהוא משחק בקוביא. תוס' ד"ה קוביוסטוס.

14. כך נראה מרש"י בשאר מקומות בש"ס. והרשב"ם מפרש, שלסטים מזויין סופו ליהרג. וכן מוכתב למלכות. והרי הוא גברא קטילא.

15. כתבו הראשונים, שהיה פשיטא לגמרא

ומשנינן: **לא** רוב העבדים הם גנבים או קוביוסטוסים, אלא **כולהו הכי איתנהו.** כולם הם כך, וגם שמואל מודה שאין כאן מקח טעות, שהרי זה הקונה יודע מכך, והרי זה כאילו אמר לו המוכר בפירוש שהעבד הוא גנב או קוביוסטוס.

תא שמע ראיה לדברי שמואל מהא דתנן בבבא קמא [מו א]: **שור** תם **שנגח את הפרה** שהיתה מעוברת, **ונמצא עוברה** מת מוטל **בצדה, ואינו ידוע אם עד שלא נגחה,** עוד לפני שנגח אותה השור, **ילדה** [הפילה אותו הפרה], ואין בעל השור חייב לשלם על הולד.

או **אם משנגחה,** רק לאחר הנגיחה **ילדה,** שמחמת הנגיחה הפילה אותו הפרה. ובעל השור חייב לשלם גם על מות הולד.(16)

הרי בעל השור **משלם חצי נזק לפרה,** עבור הפרה כיון שבודאי הזיק אותה, כדין תם שמשלם רק חצי נזק. וכן משלם הוא **רביע נזק לולד,** שהואיל והדבר הוא בספק אם הוא חייב לשלם עבור הולד חצי נזק כדין שור תם, או שמא הוא פטור מכלום, הרי זה ממון המוטל בספק, וחולקין.(17) ומשלם בעל השור עבור הולד רק רבע מהנזק, דהיינו חצי הממון המוטל בספק.

ומוכיחה הגמרא: **ואמאי** הוא משלם רק רביע נזק לולד? **לימא, הלך אחר רוב פרות** שבעולם, **ורוב פרות מתעברות ויולדות** ולד בר קיימא, ואינן מפילות. **והא,** גם פרה זו, היא מן הרוב, והיתה עתידה ללדת ולד בר קיימא. ומה שהפילה, **ודאי מחמת נגיחה הפילה.** ואם כן, על בעל השור לשלם את כל חצי הנזק גם עבור הולד, שהרי אין כאן ספק כלל שהשור שלו גרם להפלת

שמדובר באופן שהלוקח לא נתן עדיין דמים, ומחייבים אותו לשלם עבור העבד. והראיה מהסיפא, דקתני "אומר לו הרי שלך לפניך", ולא קתני "הרי זה מקח טעות". משמע, שעדיין לא שילם, ואין צריך רק להחזיר העבד.

[ונתכוונו לתרץ, שאם הלוקח כבר שילם, והמוכר מוחזק, מה מקשה לשמואל, והרי גם שמואל מודה שהולכים אחר הרוב להחזיק, ולא פליג אלא שאין מוציאין מכח רוב. ראה הערה 10].

והתורת חיים כתב, שמהרשב"ם משמע שהמעות ביד המוכר, ואף על פי כן מקשה הגמרא שלשמואל יוכל הלוקח להוציא מיד המוכר, כי היות ואין הולכים אחר הרוב, והדבר ספק אם העבד גנב או לא, אנן סהדי שהלוקח לא התכוון לקנות עבד כזה שהוא גנב.

16. הקשה הרע"א: לשמואל, שאין הולכים בממון אחר הרוב, אם כן, גם אם ידוע שהפרה הפילה מחמת הנגיחה, עדיין יש להסתפק, שמא העגל הוא מהמיעוט והיה נפל מקודם, ואין חייבים לשלם על נגיחת נפל. ואף שבעלמא אם המית בהמת חבירו אינו יכול ליפטר בטענה שמא היתה הבהמה טריפה, כי היות וכבר דנו עליה לענין שאר דברים, כגון לענין היתר אכילתה, ונפסק שהיא כשרה, ממילא גם לענין ממון חייבים עליה, אבל כאן בעובר, עדיין לא דנו עליו כלל, ורק עכשיו אנו דנים לענין התשלום, אם כן, נאמר שמא הוא נפל?

17. כדעת סומכוס, ורבנן חולקים עליו שבכל ספק בממון המוציא מחברו עליו הראיה. גמרא בבא קמא תחילת פרק שור שנגח את הפרה.

הולד!?[18]

אלא ודאי, אין הולכים בממון אחר הרוב. אלא הדבר נשאר בספק שקול, ולכן הם חולקין ביניהם את הממון המסופק. וקשיא לרב, הסובר שגם בממון הולכים אחר הרוב.

ומשנינן: לעולם הולכים בממון אחר הרוב, **והתם, משום דמספקא לן,** שגם אם נלך אחר הרוב ונחליט שאכן הפרה הפילה את ולדה מחמת נגיחת השור, עדיין יש לנו ספק אם לחייב את בעל השור על כך:

דאיכא למימר, מצד אחד, **מקמה אתא,** יתכן שהשור בא כנגד הפרה, **ומביעתותא,** בגלל הפחד מהשור הבא לקראתה לנוגחה **הפילה,** עוד לפני הנגיחה. ואם כן, בעל השור פטור, שהרי אפילו אדם המבעית את חברו וגרם לו נזק פטור מלשלם, כי זה רק "גרמא", וגרמא בנזקין פטור בדיני אדם וחייב רק בדיני שמים. וכל שכן בהמתו של אדם שהבעיתה בהמה אחרת, שבעל הבהמה פטור.[19]

ואיכא למימר מהצד השני, **מאחורה אתא,** יתכן שהשור בא מאחורי הפרה, והיא לא ראתה אותו קודם הנגיחה שתיבהל ממנו, **ומינגח נגחה, והפילה.** ורק מחמת הנגיחה הפילה, ובעל השור חייב לשלם על הולד.

ולכן, **הוי ממון המוטל בספק. וכל ממון המוטל בספק, חולקין.**

ודנה עתה הגמרא: **לימא כתנאי!?** האם נאמר שרב ושמואל נחלקו במחלוקת של תנאים.

דתניא: **שור שהיה רועה** בשדה יחד עם עוד שוורים השייכים לאנשים אחרים, **ונמצא שור הרוג בצדו** על ידי נגיחה או נשיכה, ואין ידוע מי הרג אותו, **אף על פי שזה מנוגח, וזה מועד ליגח,** שהשור הנמצא ליד השור ההרוג הוא שור המועד, או **זה מנושך וזה מועד לישוך,** בכל זאת **אין אומרים "בידוע שזה נגחו וזה נשכו",** ונחייב את בעליו על הנזק. אלא הדבר בספק, שמא שור אחר הרגו, כי אין הולכים בממון אחר אומדנא.[20]

---

18. ואף על גב שהמשנה סוברת כסומכוס ואין הלכה כמותו, כל שכן שקשיא לרבנן שסוברים שאינו משלם כלום שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ריטב"א.

19. התוס' כתבו, שאמנם יש רוב שהפילה מחמת הנגיחה ולא מחמת הפחד, אלא שמצרפים את המיעוט שמחמת הפחד למיעוט בהמות מפילות, ונחלש הרוב של רוב פרות מתעברות ויולדות, והוי ליה מחצה על מחצה. תוס' ד"ה איכא.

וכתב המהרש"א, שהתוס' הוכיחו שהספק הזה איננו שקול, מכך שהמשנה אומרת שהצד לפטור את בעל השור הוא בגלל שאפשר שקודם שנגחה ילדה, דהיינו שהפילה מעצמה ולא מחמת הפחד. משמע, שהספק הזה שמחמת הפחד הפילה אינו מספיק לפטור, אלא רק בצירוף המיעוט של בהמות מפילות.

ועוד, שאם היה זה ספק שקול, היינו אומרים סמוך מיעוטא שבהמות מפילות, לפלגא של מפילות מפחד, והוי ליה רוב לפטור. ומדוע מחייב סומכוס בחצי נזק?

20. ואין זה אפילו בגדר ממון המוטל בספק, שחולקין בו לפי סומכוס, כי מי יימר שהוא נגחו, שהרי יש עוד שוורים. ולא אמר סומכוס

רבי אחא אומר: אם היה **גמל האוחר בין הגמלים,** העוסק בתשמיש רביעה [שדרך תשמישו אחור כנגד אחור] ודרך בהמות בשעת תשמיש להשתגע ולהכות בהמות שסביבם,(21) **ונמצא גמל הרוג בצדו, בידוע שזה הרגו.** והיינו, רבי אחא חולק על תנא קמא, וסובר שהולכים אחר החזקה, שמן הסתם הגמל האוחר הוא שהרגו. וכל שכן בשור המועד, שכבר נגח שלש פעמים, שחזקה עליו שהוא זה שהרג את השור שלצדו.

סברוה, סברו בני הישיבה, **דרובא וחזקה, כי הדדי נינהו.** שדין אחד להם, שאם הולכים בממון אחר החזקה, הולכים גם אחר הרוב.

ואם כן, **לימא, רב דאמר כרבי אחא,** שהולכים בממון אחר החזקה, והוא הדין שהולכים אחר הרוב.

ושמואל דאמר כתנא קמא, שאין הולכים בממון אחר החזקה, וגם לא אחר הרוב.

ודחינן: **אמר לך רב: אנא דאמרי, אפילו לתנא קמא.** כי **עד כאן לא קאמר תנא קמא התם, אלא דלא אזלינן בתר חזקה, אבל בתר רובא** כן **אזלינן,** כי רוב עדיף מחזקה. והתנא קמא יודה שהולכים אחר הרוב בדיני ממונות, למרות שלא הולכים בו אחר החזקה.(22)

ושמואל אמר לך: אנא דאמרי, אפילו לרבי אחא. כי **עד כאן לא אמר רבי אחא התם, אלא דאזלינן בתר חזקה,** משום **דהוא גופיה מוחזק,** הגמל עצמו מוחזק להרוג בשעת תשמיש, ולכן אנו תולים שמן הסתם הוא זה שהרגו. **אבל בתר רובא,** שהוא דבר שאינו בגוף השור, אלא שמכח רוב השוורים שבעולם אנו רוצים לדון גם עליו, **לא אזלינן.**(23)

תא שמע ראיה לשמואל, מהא דתנן

יחלוקו אלא בשור שנגח את הפרה, שאנו רואים שהשור נגח את הפרה ויש לנו להעמיד את הפרה על חזקתה שילדה רק עתה בשעת הנגיחה, ולכן הוי ממון המוטל בספק. רשב"ם.

21. כך מפרש הרשב"ם. והראשונים כתבו שרק הגמל עושה כן לפי שהוא צנוע בתשמיש [ראה רש"י בפרשת וישלח לב טז], והורג את המסתכלים עליו כשמשמש.

22. וזה גם הטעם של תנא קמא שפוטר את שור המועד, כי הולכים אחר הרוב ואמרינן רוב שוורים שבעולם נגחוהו. רשב"ם. וראה רש"ש.

כתב המהרש"א שיש מקשים לפי זה מה היתה ההוה אמינא של הגמרא שרב סובר כרבי אחא, שגם אם רובא וחזקה כי הדדי נינהו הרי שלשור המועד יש רוב שהוא נגח ולעומת זה יש רוב שוורים שבעולם שהם נגחוהו?

ותירץ, שהגמרא ידעה גם בהוה אמינא שהחזקה עדיפא מרוב משום שהיא בגוף השור עצמו אלא שסברה שבכל זאת הא בהא תליא שאם אין הולכים אחר הרוב, גם אחר החזקה אין הולכים.

23. וזה לשון הרשב"ם: אבל בתר רובא דליתא קמן לא אזלינן. וכתב הרע"א, שמשמע כי ברובא דאיתא קמן גם שמואל מודה שהולכים אחר הרוב. וכן דייק התרומת הדשן מלשון הרשב"ם.

והקשה על זה, שהרשב"ם כתב לעיל על הגמרא "ושמואל אמר לך כי אזלינן בתר רובא באיסורא", כגון תשע חנויות מוכרות בשר

במשנתנו: **המוכר פירות לחברו, וזרען ולא צמחו, ואפילו זרע פשתן. אינו חייב באחריותן.**

מאי לאו, האם אין משנה באה לומר, **שאפילו זרע פשתן, דרובא לזריעה זבני,** שרוב הפשתן הנקנה בעולם מיועד לזריעה, **ואפילו הכי, לא אזלינן בתר רובא** לבטל את המקח משום שהפשתן לא היה ראוי לזריעה.

וקשיא לרב!?[24]

ומשנינן: **תנאי היא,** מצינו שנחלקו בזה תנאים, אם הולכים בממון אחר הרוב, ורב יסבור כאותו תנא הסובר שהולכים בממון אחר הרוב.

דתניא: המוכר פירות לחברו וזרען ולא צמחו. אם היו אותם הפירות **זרעוני גינה שאין נאכלין** כלל, **חייב באחריותן.**

ואם היו **זרע פשתן,** שראוי גם לאכילה, נאמרו בזה שלש דעות:

א. אינו חייב באחריותן, דברי תנא קמא.

ב. רבי יוסי אומר: נותן לו דמי זרע. המוכר צג-ב
חייב להחזיר לקונה את הכסף ששילם עבור זרע הפשתן. משום שהולכים אחר הרוב, ורוב הפשתן שבעולם נקנה לזריעה, והרי זה מקח טעות.

ג. אמרו לו חכמים לרבי יוסי: אמנם רוב הפשתן בעולם נקנה לזריעה, אך **הרבה** אנשים **לוקחין אותו לדברים אחרים,** למאכל ולרפואה. וכנגד אדם אחד שקונה עשרה סאים לזריעה, יש מאה אנשים שקונים סאה אחת [ביחד] למאכל ולרפואה.[25] והולכים

שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה. ומשמע, שבממון בכי האי גוונא אין הולכים אחר הרוב, אף שהוא רובא דאיתא קמן.

וכתב באילת השחר, אפשר שהרשב"ם כאן לא כתב כן אלא לדברי רבי אחא, שמוציאין ממון על ידי חזקה, וצריך לחלק משום שבחזקה, הגמל עצמו מוחזק. ואם כן הוא הדין ברובא דאיתא קמן, שהוא דומה לחזקה, גם הולכים אחר הרוב. אבל לרבנן, שגם בחזקה לא מוציאין ממון, הוא הדין ברובא דאיתא קמן שאין מוציאין ממון. והרשב"ם לעיל אזיל אליבא דרבנן, ולכן כתב שאפילו ברובא דאיתא קמן אין הולכים אחר הרוב.

24. כתב הרשב"ם, שאין לתרץ שגם המשנה סוברת שהולכים אחר הרוב אלא שאין הולכים אחר רוב הפשתן הנמכר בעולם אלא אחר רוב האנשים שקונים פשתן, והם קונים אותו למאכל ולרפואה כמו שהגמרא אומרת לקמן. שאם כן, לא היתה המשנה צריכה להשמיענו שאפילו בזרע פשתן אינו חייב באחריותו. שהרי יש שם רוב לטובת המוכר, והוא רוב האנשים שקונים פשתן, ומדוע שנלך אחר רוב הפשתן יותר מאחר רוב האנשים. אלא ודאי המשנה באה לומר שאפילו בזרע פשתן, שיש שם רוב לטובת הלוקח כי הולכים אחר רוב הפשתן, בכל זאת אין הולכים בממון אחר הרוב.

ועוד כתב, שאם לא היינו מוצאים מחלוקת תנאים בזה, היינו מתרצים כן מתוך הדחק אליבא דרב שהתנא של המשנה סבור שהולכים אחר רוב האנשים. אבל כיון שמצאנו מחלוקת תנאים ניחא יותר לתרץ שמחלוקת רב ושמואל תלויה במחלוקת תנאים.

25. הקשה הרש"ש [במשנה], האיך יתכן שרוב הפשתן שבעולם נזרע, שהרי מבואר בגמרא בבא מציעא [קה ב] שלכל הפחות הארץ מצמיחה פי ארבע מהזרעים, ואם כן, בכל שנה יצמח פי

אחר רוב האנשים ולא אחר רוב הפשתן. הלכך לא הוי מקח טעות בכך שלא היה ראוי לזריעה.

ועתה דנה הגמרא, ומבארת מי הם התנאים החולקים:

מאן תנאי? מי הם התנאים שאמרנו זה עתה שהם חולקים במחלוקת של רב ושמואל, האם הולכים בממון אחר הרוב? (26)

אילימא רבי יוסי והחכמים ש"**אמרו לו**", שרבי יוסי הולך אחר הרוב, וחכמים ש"אמרו לו" אינם הולכים אחר הרוב. אין זה נכון.

כי הרי **תרוייהו, בתר רובא אזלי.** שניהם סוברים שהולכים אחר הרוב, אלא שהם חולקים אחר איזה רוב הולכים: **מר,** חכמים ש"אמרו לו", **אזיל בתר רובא דאינשי,** הם סוברים שהולכים אחר רוב האנשים שקונים זרע פשתן, והם קונים אותו לאכילה. ולכן הם פוטרים את המוכר מלשלם לקונה עבור הפשתן שאינו ראוי לזריעה.

ומר, רבי יוסי, **אזיל בתר רובא דזריעה.** הוא הולך אחר רוב הפשתן שמיועד לזריעה ולא לאכילה. ולכן הוא סובר שהמקח טעות.

אלא, בהכרח, אלו הם התנאים החולקים ביניהם:

אי או **תנא קמא ורבי יוסי.**

אי או **תנא קמא ו"אמרו לו".**

דהיינו, תנא קמא ודאי סובר שאין הולכים בכלל בממון אחר הרוב. [ואי אפשר לומר שלכן הוא פוטר את המוכר מלשלם משום שהולכים אחר רוב האנשים ולא אחר רוב הזריעה, שאם כן היינו "אמרו לו"].

ואילו רבי יוסי ו"אמרו לו", שניהם סוברים שהולכים בממון אחר הרוב, אלא שהם חולקים ביניהם מהו הרוב שהולכים אחריו. (27)

תנו רבנן: המוכר לחברו זרעוני גינה שאינן נאכלין כלל, וזרען ולא צמחו, **מהו נותן לו?** מה משלם המוכר לקונה?

דמי זרע. הוא מחזיר לו רק את הכסף שהוא

שתים מהזריעה הקודמת עד שלא ישאר מקום בעולם לזרוע?

ותירץ, שרוב הפשתן ודאי מיועד לשימוש, כגון לעשיית שמן וכדומה, אלא שאותם אנשים שקונים לכך הם קונים הרבה ביחד. והקונה הזה שאנו מסתפקים עליו אינו מהם. ומתוך הפשתן שנמכר מעט מעט, רובו מיועד לזריעה ורק מיעוטו לאכילה.

26. הקשה הפני שלמה: הרי אפשר לדעת אם האדם הזה קנה לזריעה או למאכל, שאם קנה הרבה ודאי לזריעה קנה ואם קנה מעט ודאי למאכל קנה?

ותירץ, יתכן שאדם זה הוא סוחר שקונה בשביל למכור לאחרים. וגם אם קנה הרבה, בדעתו למוכרם לאחרים מעט מעט לאכילה.

27. כתב הרש"ש: נסתפקו האחרונים בתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבילה, ובחנות הנבילה מוכרים יותר בשר מכל תשע החנויות הכשרות, האם הולכים אחר רוב החנויות או אחר רוב הבשר.

ולכאורה זו היא פלוגתת רבי יוסי ואמרו לו, אם הולכים אחר רוב הפירות, והוא הדין

שילם עבור הזרעונים, **ולא הוצאה.** הוא אינו חייב לשלם לו עבור מה שהשקיע בחרישה ובשכר הפועלים. משום שזה רק גרמא בעלמא, שגרם לו הפסד, וגרמא בנזקין פטור.

ויש אומרים: משלם לו **אף הוצאה.** גם על מה שהפסיד בהוצאות החרישה ושכר הפועלים.[28]

והוינן בה: **מאן יש אומרים?** מי הוא התנא הסובר שצריך לשלם לו גם את ההוצאה?[29]

אמר רב חסדא: רבן שמעון בן גמליאל היא.

ודנה הגמרא: **הי רבן שמעון בן גמליאל?** איזה רבן שמעון גמליאל, כלומר היכן מצינו שרבן שמעון בן גמליאל סובר כן.

אילימא, אם תאמר שהוא **רבן שמעון בן גמליאל דמתניתין.**

דתנן: המוכר פירות לחברו וזרען ולא צמחו, ואפילו זרע פשתן, אינו חייב באחריותן.

ואימא סיפא, שכתוב בסיפא של המשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: זרעוני גינה שאינן נאכלין חייב באחריותן.**

ולכאורה תקשי, הרי **תנא קמא נמי הכי קאמר,** גם הוא סובר כן, שהרי הוא אומר **זרע פשתן הוא דאינו חייב באחריותן,** משום שיש מיעוט ממנו שנקנה לצורך אכילה, ומשמע, **הא זרעוני גינה, שאינן נאכלין** כלל, **חייב באחריותן.** ובמה נחלקו התנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל?

אלא לאו, האם לא, בהכרח, **הוצאה איכא בינייהו.** המחלוקת ביניהם היא, האם המוכר צריך לשלם גם את ההוצאה, או לא.

מר תנא קמא **סבר,** כי רק **דמי זרע** הוא משלם.

ומר, רבן שמעון בן גמליאל, **סבר, אף הוצאה.**[30]

הרי לנו שרבן שמעון בן גמליאל הוא התנא שסובר שמשלם גם עבור ההוצאה.

ודוחה הגמרא: **ממאי,** מנין לך שאכן כך היא דעתו של רבן שמעון בן גמליאל!?

דלמא איפכא, שמא התנא קמא הוא הסובר שחייב גם בהוצאה, ורבן שמעון בן גמליאל מחייב רק בדמי זרע. ואם כן, יתכן לומר שבברייתא דלעיל, התנא קמא הוא רבן שמעון בן גמליאל, והיש אומרים הם התנא קמא.

שהולכים אחר רוב הבשר, או אחר רוב האנשים והוא הדין אחר רוב החנויות.

אולם אפשר, שה"אמרו לו" אינם סוברים שרובא דאינשי עדיף מרובא דזריעה, אלא שהם שקולים והמוציא מחבירו עליו הראיה.

28. כתב הרשב"ם: נראה בעיני דקנסא הוא.

29. בסוף מסכת הוריות נאמר שקנסו את רבי נתן לקרוא לו בשם "יש אומרים", מכל מקום כאן היתה קבלה בידם ש"יש אומרים" הוא רבי שמעון בן גמליאל. תוס' ד"ה מאן.

30. והכי קאמר רבי שמעון בן גמליאל: זרעוני גינה שאינן נאכלין, חייב בכל אחריותן, ואפילו הוצאה. רשב"ם.

ומשנינן: **הא, לא קשיא.** משום שכל **תנא בתרא, לטפויי מילתא קאתי,** הוא בא להוסיף על דברי קודמו. ואם כן, רבן שמעון בן גמליאל בא להוסיף על דברי התנא קמא שגם על ההוצאה חייב לשלם.

ועדיין מקשינן: **ודלמא** אין כאן מחלוקת כלל בין תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, אלא **כולה,** כל המשנה, **רבן שמעון בן גמליאל היא,** ולא מדובר כלל בענין התשלום עבור ההוצאה. **וחסורי מחסרא, והכי קתני:**

המוכר פירות לחברו, וזרען, ולא צמחו אפילו זרע פשתן, אינו חייב באחריותן, דברי רבן שמעון בן גמליאל. שרבן שמעון בן גמליאל אומר: זרעוני גינה שאינן נאכלין, חייב באחריותן. ומשמע כי דוקא זרעוני גינה שאינן נאכלין כלל. **הא זרע פשתן,** שראוי לאכילה, **אינו חייב באחריותן.**[31]

ועדיין איננו יודעים היכן אמר רבן שמעון בן גמליאל שהמוכר זרעוני גינה חייב לשלם גם את ההוצאה.

ומשנינן: **אלא הא רבן שמעון בן גמליאל.**

דתניא: המוליך חטין לטחנת הקמח **לטחון.** והדרך היא ללתות [להשרות] את החטים במים לפני הטחינה, ולכותשן במכתשת כדי להסיר את הקליפה החיצונה כדי שתהא סולת נקיה. **והטוחן לא לתתן** את החטים, **ועשאן סובין** שהקמח יצא גס וגרוע, **או מורסן,** קמח גס אך פחות גרוע מסובין.

או שנתן **קמח לנחתום** כדי שיאפה לו פת, **ואפאו פת ניפולין,** שמתפורר ונופל.

או שנתן **בהמה לטבח** לשוחט, **וניבלה** —

בכל אלו חייב לשלם לו **מפני שהוא כנושא שכר** [עיין בהערה[32]].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מלבד התשלום על הנזק שנגרם לו, **נותן לו** גם **דמי בושתו,** שנתבייש בפני אורחיו על שהזמינם ואין לו מה להאכילם, **ודמי בושת אורחיו,** שהלכו כלעומת שבאו.

ואם כן, כל שכן שרבן שמעון בן גמליאל מחייב לשלם עבור ההוצאה שהלה הפסיד ממון בגללו.

וזהו אם כן, רבן שמעון בן גמליאל שמחייב על ההוצאה.

וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: מנהג גדול היה בירושלים: המוסר סעודה לחבירו שיכין לו את הסעודה לצורך אורחיו, **וקלקלה, נותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו.**[33]

עוד מנהג גדול היה בירושלים: מפה היתה

---

31. לפי גירסת רשב"ם ומהרש"ל.

32. הגמרא בבבא קמא [צט ב] מגיהה "מפני שהוא נושא שכר", כי דוקא כאשר הוא מקבל שכר הוא חייב. אבל אם עושה בחנם פטור, כיון שהוא אומן. שכך הוא הדין האומן, שחייב בנזק שאירע תחת ידו רק כשעושה בשכר.

33. לכאורה רבי שמעון בן גמליאל מחייב מצד הדין, ולמה אמר שהוא רק מנהג. ומה הלשון

פרוסה על גבי הפתח. כל זמן שמפה פרוסה, אורחין נכנסין. שזה סימן שבעל הבית חפץ שיכנסו אורחים.(34) **נסתלקה המפה, אין האורחין נכנסין,** שזה סימן שבעל הבית אינו רוצה שיכנסו עתה אורחים. ותקנה טובה היא להכנסת אורחים שידעו היכן הם יכולים לאכול.(35)

מתניתין:

המוכר פירות [תבואה] **לחבירו, הרי זה** הקונה **מקבל עליו רובע** הקב **טנופת** [פסולת] **לכל סאה** של תבואה שקנה. לפי שסתם תבואה יש בה פסולת ביחס של אחד לעשרים וארבע [הסאה היא ששה קבין].

וכן המוכר **תאנים** לחבירו, **מקבל עליו עשר** תאנים **מתולעות, לכל מאה** תאנים, דהיינו עשירית, שהדרך להיות בהם כן.

וכן המוכר **מרתף של יין** לחבירו, **מקבל עליו עשר קוסמות,** עשר חביות של יין מקולקל, **למאה** חביות.

וכן המוכר **קנקנים** כדים **בשרון,**(36) **מקבל**

"מנהג גדול"?

ומבאר המהרש"א, שמעיקר הדין לא מחייב רבי שמעון בן גמליאל רק כשהיה מקבל שכר. אבל בחנם פטור. אלא שהיה מנהג שאפילו המוסר סעודה לחבירו דהיינו בחנם שישלם לו על מה שקלקל.

ומה שנקט מנהג גדול משום שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה [והמנהג היה לשלם לאורחים על בושתם].

34. כתב הפרישה באורח חיים [קע טז] שטעם המפה להראות שעדיין הזמן ליכנס וליטול ידים לסעודה.

והמהרש"א כתב, שענין המפה הוא שכל זמן הכנסת אורחים היה הפתח פתוח לרוחה כמו אצל אברהם אבינו, שנאמר "והוא יושב פתח האהל". אלא שהוא היה דר במקום שאין היזק ראיה ולא היה צריך למפה. אבל בירושלים, שהיה היזק ראיה, היו פורסין מפה כנגד חלל הפתח מפני היזק ראיה. ואפשר, שלכן עשו במפה, על שם הסעודה, כדאמרינן "פורס מפה". וכשנסתלקה המפה, היינו שהיו סוגרים את הדלת שלא יכנסו עוד אורחים. ואפשר שעשו זה כדי לדקדק באורחים שיהיו מהוגנים.

35. כתב בן יהוידע: קשה, בשלמא במוסר סעודה לחבירו נקרא מנהג גדול מפני שמוציאין ממון בניגוד לדין שמצד הדין לא היה צריך לשלם לו, ובפרט שהוא מכין לו את הסעודה בחנם, אך גדול כח המנהג שנהגו כך. אבל כאן, למה נקרא מנהג גדול, יאמר מנהג סתם?

ותירץ, שקראוהו מנהג גדול משום שהוא היפוך ההגיון, שמפה פרוסה הוא כמו גדר בפני האורחים, ואדרבה אז נכנסים, וסילוק מפה לכאורה אז הפתח פתוח, ובכל זאת נמנעים אז מליכנס. והטעם בזה, לרמז לאורח שאף על פי שתראה חברך פותח ביתו לפניך, אתה הוקר רגלך מבית רעיך. ולכן נקרא מנהג גדול, כי מלבד פשוטו, יש בו רמז נאה על ענין אחר.

36. הרמב"ם מפרש, שנקט שרון לפי שלא היה שם מנהג קבוע כמה הלוקח מקבל. שבמקום שיש מנהג הולכים אחר המנהג. רמב"ם הלכות מכירה [יח יד] וראה מגיד משנה שם.

והמאירי כתב, ששם היו רגילים למכור הרבה חביות.

עליו עשר פיטסות, כדים רעועים, **למאה.**[37]

גמרא:

תאני בר קטינא: מה שנאמר במשנה שהקונה מקבל עליו רובע טנופת, אין הכוונה לרובע של עפרורית, שעל תערובת של עפרורית אין האנשים מוחלים, אלא **רובע קטנית לסאה,** שאם היה תערובת של קטניות בתבואה, הרי הקונה מקבל עליו עד רובע הקב לסאה תבואה.

ומקשינן: וכי **עפרורית לא** מקבל עליו הקונה?

והאמר רבה בר חייא קטוספאה משמיה דרבה: הבורר צרור מגרנו של חבירו, שהוציא לו צרור [עפרורית] מתוך החטים שלו, וגרם לו נזק בכך, שהיה יכול למכור את החטים ביחד עם הצרור המעורב בהם,[38] **נותן לו דמי חטין,** צריך לשלם לו כאילו הצרור היה חטים.[39]

הרי שגם עפרורית מותר למכור עם החטה!

ומשנינן: **קטנית,** אפשר שיהא מעורב אפילו **רובע.** אבל **עפרורית,** אפשר רק **פחות מרובע.** ואפילו במשהו פחות מרובע, ובלבד שלא יהא רובע שלם. והמשנה שאומרת אפילו רובע, בהכרח שמדברת בקטנית ולא בעפרורית. ואילו רבה שמדבר בעפרורית, היינו כשהיה מעורב פחות מרובע.

ועדיין מקשינן: וכי **עפרורית, רובע, לא** מקבל עליו הקונה?

והא תניא: המוכר פירות לחבירו, הרי אם היו **חטין, מקבל עליו רובע קטנית לסאה.**

ואם היו **שעורים, מקבל עליו רובע נישובת** [קש הנזרה ברוח הנושבת] **לסאה.**

ואם היו **עדשים, מקבל עליו רובע עפרורית**

---

37. הרשב"ם לקמן [צז ב] ד"ה הכי גרסינן הביא תוספתא, האומרת שאם היו יותר מעשר קוסטות או עשר פיטסות למאה, אין צריך המוכר להחזיר לו את כולם, אלא רק את העודף על העשר, היות וכל הטעמים שנאמרו בגמרא לקמן לגבי טינופת שמחזיר לו את הכל, לא שייכים כאן.

38. ואינו יכול לחזור ולערב אותו, שאם כן, עושה עול בידים, ונאמר "לא תעשו עול". וגם הלוקח אינו מוחל אלא אם כן נתערב מעצמו, ולא כשהמוכר מערבו בידים. רשב"ם [לקמן צד א].

39. שהוא מזיק בידים, שהצרורות שוים כמו חטים. וגם אם לא נחשיבו כמזיק בידים, שהרי הצרור עצמו אינו שוה כלום, מכל מקום, הוא חייב מדינא דגרמי, כמו השורף שטרותיו של חבירו וזורע כלאים בשדה חבירו. שהלכה כרבי מאיר דדן דינא דגרמי.

והחילוק בין "דינא דגרמי", שמחייב בו רבי מאיר, ל"גרמא בנזקין", שפטור, הוא כך: גרמא בנזקין הוא בכגון השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, שההיזק ניכר, אך האדם לא עשאו בידים אלא רק גרם עכשיו שיבא הנזק לאחר מכן מעצמו. ואילו "גרמי" הוא מזיק בידים, אך ההיזק אינו ניכר, כגון כאן, שהוא בורר צרורות מגרנו של חבירו שהוא עושה זאת בידים אך הדבר אינו ניכר שנעשה לו היזק לחבירו. וכן שורף שטרותיו של חבירו. כי הצרור והשטר אינם שוים בעצמם כלום. רשב"ם.

לסאה.

מאי לאו, הוא הדין לחטים ולשעורין שמקבל עליו רובע עפרורית. ומה שנקט לה רק לגבי עדשים, הוא משום שהדרך להיות שם עפרורית, כשם שקטנית מצויה בחטים, ונישובת בשעורים.

וקשיא לרב קטינא, שאומר בחטים אינו מקבל עליו רובע עפרורית.

ומשנינן: לא, אלא דוקא בעדשים הוא מקבל עליו רובע עפרורית, כי **שאני עדשים, דמיעקר עקרי לחו.** שעוקרים אותם עם השרש מהאדמה ולא קוצרים אותם, ולכן מצוי בהם הרבה עפרורית.(40)

ומקשינן: **אלא טעמא דעדשים דמיעקר עקרי לחו,** אם כדבריך, שרק עדשים מצוי בהם עפרורית בגלל שעוקרים אותם, **אבל חטי ושערי, לא** מצוי בהם עפרורית. אם כן, **תפשוט מיניה,** תוכיח מהברייתא ראיה למה שתירצת לעיל שבחטי ושערי, **דעפרורית לא מקבל.** שבחטים ושעורים אין הקונה מקבל עליו רובע עפרורית כי אם פחות מרובע. שאם לא כן, היה לו לתנא להשמיענו בחטים ושעורים, וכל שכן בעדשים.

ודחינן: אין ראיה מהברייתא. אלא **לעולם,** אף בחטי ושערי מקבל עליו רובע **עפרורית.** ומכל מקום, **עדשים איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו, **דסלקא דעתך אמינא,** שהייתי סבור לומר, שעדשים, **כיון דמיעקר עקרי לחו,** אם כן אפילו **יותר מרובע** עפרורית **נמי לקבל** עליו הקונה.

קא משמע לן שאפילו בעדשים רק רובע הוא מקבל ולא יותר.

אמר רב הונא: אם בא הקונה **לנפות** את התבואה מן הפסולת, שנראה לו שיש בה הרבה פסולת, והוא רוצה להיווכח אם אין

והתוס׳ הביאו את שיטת הריב״ם, שהטעם שמשלם לו על הצרור שהוציא מגרנו, הוא משום שרבה סובר כרבי שמעון, שדבר הגורם לממון כממון דמי, והצרור גורם לו לממון, שהיה יכול לקבל עליו ממון כמו חטים.

והר״י חולק עליו, וסובר כי אפילו רבנן, החולקים על רבי שמעון, מודים כאן בצרור, כי דוקא בגזל חמץ ועבר עליו הפסח ובא אדם אחר ושרפו, נחשב לדבר הגורם לממון ולא כממון עצמו, כי החמץ עצמו אינו שוה לשום אדם אלא רק לגזלן עצמו, בכך שיכול להחזירו לבעליו, ולומר לו הרי שלך לפניך. אבל בצרורות, נחשב הדבר כאילו גזל חטים עצמם, שהרי הוא מוכר אותם בתור חטים. [כוונתם לומר, שבצרורות הם שוים למוכר שווי של ממש, שהרי הוא יכול למוכרם לכל מי שירצה. אבל החמץ, אפילו לגזלן אינו שוה אלא רק לענין השבת הגזילה, ולא לדבר אחר. פני שלמה].

וגם אינו דומה לשורף שטרותיו של חבירו, שהוא רק גרמי, ששם אינו שורף את החוב עצמו רק את הנייר שאינו שוה כלום. תוס׳ ד״ה נותן.

40. הקשה באילת השחר: לפי מה שהגמרא אומרת לקמן, שהדין ״אם בא לנפות, מנפה את כולו״, הוא משום דינא, דהיינו שבעצם אדם רוצה שכל הפירות יהיו יפים, אלא לפי שטורח לו לנפות הוא מוחל עד רובע, ועל יותר מרובע כדאי לו לטרוח. אם כן, מה בכך שבעדשים מצוי יותר עפרורית, וכי בשביל כך פחות כדאי לו לטרוח בהם?

שם יותר מרובע הקב לסאה, **מנפה את כולן.** אם מצא שם יותר מרובע, חייב המוכר לשלם לו או לתת לו פירות אחרים כנגד כל הפסולת,[41] ואינו יכול לומר לו שאת הרובע כבר קבלת, ואשלם לך רק את העודף.

אמרי לה: דינא. יש אומרים שכך הוא מעיקר הדין.

ואמרי לה: קנסא. יש אומרים שהוא רק קנס על המוכר ולא מעיקר הדין.

ומבארת הגמרא: **אמרי לה דינא,** כי הם סוברים **שמאן דיהיב זוזי, אפירי שפירי יהיב.** הקונה תבואה, בעצם אינו מוחל כלל על הפסולת המעורבת בה, אלא שבגלל הטורח לנפות את התבואה מן הפסולת המעטה המעורבת בה, הוא מוחל עליה. ודוקא **רובע לא טרח איניש,** בשביל רובע קב פסולת לא משתלם לו לטרוח ולנפות, כיון שיצא שכרו בהפסד טרחתו. אבל כאשר נראה לו שיש **יותר מרובע, טרח איניש,** הוא טורח לנפותה.[42] **וכיון דטרח, טרח בכוליה.** מאחר שהתחיל לטרוח בניפוי הפסולת, אין לו קושי לגמור את הניפוי של כל הפסולת. וממילא הוא אינו מוחל אף על רובע הקב של פסולת. ולכן המוכר חייב לשלם לו הכל מעיקר הדין.

ואמרי לה קנסא, כיון שהם סוברים, שמעיקר הדין הקונה מוחל אפילו על יותר מרובע פסולת, כי הוא יודע שכך הוא הדרך בתבואה להימצא בה פסולת. אלא שעד **רובע** לסאה, **שכיח** שימצא פסולת. ואילו **יותר** מכך **לא שכיח.** ואנו חושדים **שאיהו הוא דעריב,** שהמוכר בעצמו עירב את כל הפסולת. **וכיון דעריב, קנסוהו רבנן בכוליה,** שישלם את כל הפסולת.[43]

[**סימן: כל תרי שטרי דראבין בר רב נחמן אונאה וקבלנותא**] [סימני הברייתות שמהם דנה הגמרא להוכיח במחלוקת שתי הלשונות

---

41. הקשה באילת השחר: מדוע לא יהא מקח טעות, שהרי נתן לו פחות חטים ממה שהיה צריך לתת לו. וכן דבר שבמדה ובמשקל ובמנין, אפילו פחות מכדי אונאה, חוזר, והוי מקח טעות?

42. כך מפרש הרשב"ם. והרשב"א מבאר שהמוכר אינו טורח לנפות כשיש רק רובע, ולכן גם הלוקח מוחל על כך. אבל כשיש שם יותר מרובע, טורח המוכר לנפות את הכל, וממילא גם הלוקח אינו מוחל. שאילו הלוקח, הרי סופו לנפות את החטים מהצרורות לפני הטחינה, ומה שייך לומר שאינו טורח ברובע.

43. והנפקא מינה בין שני הפירושים היא, באופן שאנו יודעים שהמוכר לא עירב את הפסולת. לפי הפירוש הראשון, גם אז חייב המוכר לשלם את כל הפסולת ללוקח. ולפי הפירוש השני, אינו משלם לו כלל, שהרי הלוקח מוחל תמיד, ואילו את המוכר אין לקנוס, שהרי לא עירב בידים. רשב"ם.

והר"ן כתב, שגם למאן דאמר קנסא, מודה שעל יותר מרובע אין הלוקח מוחל. שאם לא כן, וכי לעולם לא יקפיד. אלא שהנפקא מינה ביניהם היא רק על הרובע עצמו, אם המוכר צריך להחזירו באופן שלא עירבו בידים.

והרא"ש כתב, שאם אנו יודעים שהמוכר עירב חצי רובע או שליש רובע, קונסים אותו, ואפילו אם בסך הכל אין שם רק רובע פסולת. ואפילו למאן דאמר דינא, מודה שאם ודאי עירב

אם הוא דינא או קנסא].

מיתיבי: תנן במסכת כלאים [ב א]: **כל סאה** של זרעים **שיש בה,** שמעורב בה **רובע** הקב **ממין אחר** של זרעים, **ימעט** מהמין האחר עד שיפחת מרובע, ואז יוכל לזורעם יחד.(44) שזה השיעור בכלאי זרעים, שאם מין אחד הוא פחות מאחד חלקי עשרים וארבע מהמין השני [כמו היחס של רובע הקב לסאה] הוא בטל לגביו, ומותר לזורעם יחד.

סברוה, סברו בני הישיבה, **דרובע דכלאים** האוסר את הסאה, הוא השיעור מן התורה, משום שאז הוא חשוב ולא מתבטל **כ**מו דין **היתר מרובע דהכא,** לגבי מקח וממכר, שביתר מרובע פסולת לסאה הוא חשוב, ואין הקונה מקבלו עליו.(45)

וקא תני: ימעט. די בכך שיפחות מרובע, ואין קונסים אותו להוציא את כולו.

ואם כן, קשה, מדוע לגבי מכירה, שהוא דין קל יותר [שהרי בדיני ממונות יכולים בית דין להפקיר ממון של אדם זה לחבירו] אנו קונסים את המוכר שישלם לו על הכל?

ודוחה הגמרא: **לא.** אלא **רובע דכלאים,** דינו **כי רובע דהכא,** שהוא בטל.

ומיד שואלת הגמרא: **אי הכי, אמאי ימעט?**

ומתרצת: **משום חומרא דכלאים** אמרו חכמים שימעט מרובע, ולא מעיקר הדין. לכן די שימעט מהרובע, שהרי מצד הדין לא היה צריך בכלל למעט. אבל אם היה שם יותר מרובע, שהוא אסור מעיקר הדין, היה צריך באמת להוציא את הכל.(46)

והוינן בה: **אי הכי,** שרק משום חומרא הוא צריך למעט, **אימא סיפא** של המשנה צד-ב

המוכר קצת, שקונסים אותו על הכל, כי יתכן שעירב גם את כל הרובע. וכל המחלוקת היא רק אם אינו ודאי שהמוכר בכלל עירב. וכן משמע לשון הגמרא לקמן, שמתרצת אליבא דמאן דאמר דינא, "מי יימר דערובי עריב". ומשמע שאם היה ודאי שהמוכר עירב, גם הוא מודה שקונסים אותו.

44. או שזרעם יחד ועדיין לא נשרשו בקרקע, ימעט מהמין השני ויוציאנו מהקרקע. אבל אם כבר נשרשו יחד, אין להם תקנה, שכבר נאסרו בהשרשה. רשב"ם.

והתוס' כתבו, שהמשנה מדברת רק כשכבר נזרעו יחד, כמשמעות הלשון ימעט. וגם ממה שנאמר לקמן בגמרא על דברי רבי יוסי שמיחזי כי מקיים כלאים, משמע שכבר נזרעו.

ועוד כתבו, שגם אם כבר נשרש בקרקע לא נאסר, שרק כלאי הכרם נאסרים בהשרשה. אבל כלאי זרעים האיסור רק לזורעם או לקיימם. אבל בדיעבד, כשצמחו יחד, אינם נאסרים כלל, לא באכילה ולא בהנאה. תוס' ד"ה סאה.

45. שבכלאים יש לקנוס גם ברובע, משום שזרעים הם בדרך כלל טובים ואין בהם הרבה פסולת, ולכן יש לחשוש גם ברובע שמא עירב בידים. וראוי לקונסו על כך. רמב"ן.

46. ביארנו על פי התוס', שהקושיא היא רק למאן דאמר קנסא, שאילו למאן דאמר דינא לא קשיא, לפי שאינו דומה לענינו, שהטעם משום מחילה, וכיון שיש יותר מרובע פסולת, אינו מוחל כלל.

ושוב כתבו, שגם למאן דאמר דינא, יש לפרש, כי היות ודרך בני אדם שכאשר הם באים

בכלאים: **רבי יוסי אומר: יבור,** יברור מתוך התערובת את כל הרובע של המין האחר.

אי אמרת בשלמא שרובע בכלאים **כיותר מרובע טנופת** במקח וממכר **דמי,** ומצד הדין הוא צריך למעט, אם כן, אפשר לומר **שבהא קא מיפלגי** התנא קמא ורבי יוסי —

תנא קמא סבר, לא קנסינן התירא אטו איסורא, שאין קונסין אותו למעט גם את הרובע שהוא התירא בגלל היותר מרובע שהוא איסורא.

ורבי יוסי סבר, קנסינן התירא אטו איסורא, שקונסים אותו למעט גם את הרובע למרות שהוא התירא.

אלא אי אמרת רובע בכלאים **כרובע** טנופת **דמי,** ואין צריך מן הדין למעטו, אם כן, **אמאי** אמר רבי יוסי **שיבור?** כיון שאינו אלא חומרא, למה צריך להוסיף עוד חומרא, שימעט את הכל?

ומשנינן: **התם, היינו טעמא דרבי יוסי, משום דמיחזי כי מקיים בכלאים.** מאחר שהוא כבר התחיל למעט מהמין האחר, הרי אם הוא ישאיר ממנו קצת ויזרע אותו ביחד עם המין השני, זה נראה כאילו הוא בכוונה רוצה לזרוע כלאים.(47)

תא שמע מהא דתנן בבבא מציעא [לז א]: **שנים שהפקידו אצל** אדם **אחד, זה** הפקיד

לנפות הם מנפים את הכל, אם כן גם בכלאים יאסר עד שיסיר את הכל, לפי שכל דבר שדרך בני אדם להסיר, אוסר בכלאים אם לא הסיר. אלא שלמאן דאמר קנסא, מיושב יותר.

ועוד כתבו, שהגמרא היתה יכולה לתרץ שרב הונא סובר כרבי יוסי, האומר שצריך למעט את הכל, אלא שרוצה להעמיד כדברי הכל. תוס׳ ד״ה סאה.

והרשב״ם כתב, שהקושיא היא רק למאן דאמר דינא. ועמד על הקושי שהגמרא היתה יכולה לחלק כנ״ל, אלא שהגמרא מתרצת תירוץ יותר טוב.

וכתב המהרש״א, שהרשב״ם לשיטתו, שהמשנה מדברת גם באופן שעדיין לא נזרעו הכלאים ולא שייך לקנוס. ולכן הוא מפרש שהקושיה היא למאן דאמר דינא. ואילו התוס׳ שמפרשים שהכלאים נזרעו כבר, ושייך לקונסו על שזרע כלאים, מפרשים שהקושיא למאן דאמר קנסא.

ובעליות רבינו יונה מבאר, שענין הרובע בכלאים הוא משום שהדבר מצוי שיהא בסאה חטים תערובת ממין אחר עד רובע. וכיון שהדרך להיות כן, אין בזריעתם משום כלאים. אבל כשיש רובע שלם ממין אחר, שאינו מצוי, הוי כלאים.

וסברה הגמרא, כי היות וצריך למעט מרובע, משמע שרובע אינו שכיח שיהא [ואף שלגבי מכר אמרינן שרובע שכיח, יש לומר שהדבר ספק אם הוא שכיח או לא, ולגבי ממון הולכים לקולא לגבי הנתבע שהמוכר אינו צריך להחזיר כלום, ולגבי כלאים הולכים ודנים אותו כיתר מרובע שאינו שכיח]. ותקשי למאן דאמר קנסא, שגם כאן היה לנו לומר, כיון שרובע אינו שכיח, מסתמא הוא עירב בידים מהמין האחר, ויש לקונסו שיוציא את הכל.

47. וגם אם כבר זרעם בקרקע, אם משייר קצת, נראה כאילו רוצה בקיומו שהוא אסור. כמו שאמרו המקיים בכלאים, לוקה. שאפילו לא זרע את הכלאים, אלא שניחא ליה בהם, ועושה להם גדר וקיום, הוא לוקה על הלאו של כלאים. רשב״ם.

בידו **מנה, וזה** הפקיד בידו **מאתים**. וכשבאו ליטול את פקדונם:

זה אומר: המאתים זוז **שלי** הם, שאני הפקדתים. **וזה אומר: המאתים** זוז **שלי** הם, שאני הפקדתים.

הרי הנפקד **נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו,** ויאמר מי הוא בעל המאתים זוז.

הרי שאין קונסים את הרמאי שביניהם שיפסיד גם את המנה. ומדוע כאן קונסים את המוכר שישלם גם את הרובע?

ומתרצינן: **הכי השתא!?** מהו הדמיון!? והרי אין הדברים דומים כלל, כי **התם, ודאי** יש **מנה למר ומנה למר** אצל הנפקד, ובאותה מנה לא שיקר הרמאי, ולמה נקנסנו עליה. אבל **הכא,** בתערובת הפסולת בתבואה, **מי יימר דלאו כוליה ערובי עריב.** שהרי רגלים לדבר שהוא עירב בידים פסולת, שהרי יש יותר מרובע, ואם כן, שמא הוא עירב את כל הפסולת, ומן הדין לקונסו על הכל.[48]

תא שמע מסיפא של המשנה בבבא מציעא: **אמר רבי יוסי: אם כן,** שאתה נותן לכל אחד מנה, **מה הפסיד הרמאי?** והרי נטל את כל מה שהפקיד, ולא יודה לעולם על האמת. **אלא, הכל יהא מונח עד שיבא אליהו.** כי אז יפסיד הרמאי את המנה שיש לו, וסופו שיודה.

הרי מכאן ראיה לדעת היש אומרים, שקונסים גם את הרובע כמו שקונסים כאן את הרמאי על המנה.

ודחינן: **הכי השתא!? התם, ודאי איכא רמאי.** אחד מהם הוא ודאי רמאי וראוי לקונסו. **הכא, מי יימר דערובי עריב!?** שמא המוכר לא עירב כלל פסולת, ולכן, מספק, לא נקנסנו.

תא שמע מהא דתניא במסכת בבא מציעא [עב ב]: **שטר שיש בו רבית,** שכתוב בו פלוני לוה מפלוני מנה במאתיים, **קונסין אותו** את המלוה, **ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית, דברי רבי מאיר.**[49]

הרי שקונסים גם את ההיתר בגלל האיסור, וראיה לשיטת הסוברים שקונסים את המוכר שישלם גם את הרובע.

ודחינן: **הכי השתא!? התם, משעת כתיבה הוא דעבד ליה שומא.** כבר מעת כתיבת השטר שם המלוה על הלוה נשך, ועבר בכך על איסור של "לא תשימון עליו נשך",

---

48. הגמרא היתה יכולה לתרץ ששם ודאי אחד מהם אינו רמאי ואין לקונסו. ואילו כאן שמא המוכר עירב בידים. אלא שמתרצת תירוץ יותר טוב. תוס' ד"ה התם.

49. כתבו התוס', שרבי מאיר קונס לגמרי את המלוה שיפסיד את החוב, ולא רק שלא יוכל לגבותו בשטר זה, אלא גם אם יש לו עדות אחרת על ההלואה, לא יגבנו.

והקשו, אם כן, מרויח הלוה וחוטא נשכר!? ותירצו, שהמלוה שרוצה להרויח מהרבית, קנסוהו להפסיד החוב, כדי שימנע על ידי כן מלהלוות ברבית. אבל הלוה, אם יקנסוהו שישלם את הקר,ן לא ימנע מללוות ברבית, שהרי על דעת שישלם הוא לוה. תוס' ד"ה קונסין.

הלכך יש לקונסו. אבל **הכא, מי יימר דערובי עריב.** ועל הספק אין לקנוס את המוכר.

תא שמע מסיפא של אותה ברייתא: **וחכמים אומרים: גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית.**

הרי להיפך, שאין קונסים התירא אטו איסורא. ואם כן, קשיא למאן דאמר שקונסים את המוכר שישלם גם את הרובע? (50)

ומשנינן: **הכי השתא!? התם, ודאי קרנא, דהתירא הוא.** על הקרן לא עבר המלוה שום איסור, ולכן אין ראוי לקונסו שיפסיד גם את הקרן. אבל **הכא, מי יימר דכוליה לא ערובי עריב!?** שמא הוא פשע בכל הפסולת שעירבו בידים, לכן ראוי לקונסו על הכל.

תא שמע: שנינו לקמן [קג ב] המוכר שדה לחבירו ואמר לו בשעת המכירה בזה הלשון "בית כור עפר [שדה הראוי לזרוע בה כור דהיינו שלשים סאה תבואה] אני מוכר לך, הן חסר הן יתר", כלומר במידה לא מדוייקת, הרי אפילו אם היה שם יותר קרקע

---

50. הקשו התוס', שמשמע שגובה את הקרן על פי השטר ואפילו מנכסים משועבדים. והרי השטר פסול, שהעדים עוברים על לאו של "לא תשימון עליו נשך", ונפסלין לעדות?

ותירצו, שהעדים אינם נפסלים, כי אנשים אינם יודעים שגם העדים מוזהרים בלאו זה, וסוברים שרק המלוה והלוה מוזהרים בלאו של רבית.

ועוד תירצו, שמדובר שהעדים היו אנוסים מחמת נפשות, ולא עברו על איסור. תוס' ד"ה וחכמים.

ובתחילה ביקשו התוס' לתרץ, כיון שהרבית מפורשת בשטר, אם כן במילא לא יבא הדבר לידי גביה, ולכן לא עברו העדים על איסור [ומה שנאמר שהעדים עוברים על לאו של "לא תשימון" זה רק כשהרבית נכללה ביחד עם החוב ואין ניכר מתוך השטר שיש כאן רבית]. ודחו זאת התוס', שהרי הגמרא אומרת כאן להדיא שמשעת כתיבה עבד ליה שומא, משמע שעוברים על "לא תשימון" בשעת כתיבת השטר.

וכתב הקהלות יעקב בבבא קמא [כה], שבהגהת מרדכי אכן תירץ כך, שהעדים אינם עוברים על איסור משום שהרבית היתה מפורשת בשטר.

ולישב קושיית התוס' מהגמרא, יש לבאר, שיש לחלק בין המלוה והלוה, לבין העדים. כי מה שהגמרא אומרת שמשעת כתיבה עביד ליה שומא, זה רק לגבי המלוה והלוה, שהם ודאי עוברים על "לא תשימון" משעת פסיקת הרבית, ואף על פי שהשטר אינו ראוי לגבות בו את הרבית בבית דין, מכל מקום הם עשו פסיקה ושומא של רבית ביניהם, והתורה אמרה "לא תשימון עליו נשך". אבל העדים, הרי הם עצמם לא עשו מעשה שומא ופסיקה של רבית, אלא שהם מסייעים להשומא שעשו המלוה והלוה על ידי שעשו להם שטר שיהא להם לראיה ויוכלו לגבות את הרבית בבית דין. ואם כן, כשניכר הרבית מתוך השטר, והבית דין לא יגבו את הרבית, נמצא שלא הועילו כלום לחזק את השומא, ולכן אינם עוברים על "לא תשימון".

ובדעת התוס', שלא חילקו בין המלוה והלוה לעדים נראה, שהם סוברים כי מה שהעדים עוברים על לאו של "לא תשימון" אינו משום שסייעו ועשו חיזוק לשומא של המלוה והלוה, אלא משום שהם משתתפים בגוף השומא,

או פחות קרקע בשיעור שראוי לזריעת רובע הקב ביחס לשטח שראוי לזריעת סאה, דהיינו שלשים רבעי הקב ביחס לבית כור [אחד חלקי עשרים וארבע], נתקיים המקח, והלוקח אינו צריך להחזיר או לנכות מהתשלום. ואם היה שם יותר משיעור של רובע לסאה, מחזירים הלוקח או המוכר את ההפרש.

דתני רבין בר רב נחמן: לא את המותר על רובע לסאה **בלבד הוא מחזיר, אלא את כל הרבעין כולן,** את כל שלשים הרבעים של בית כור הוא מחזיר.

אלמא, היכא דבעי אהדורי במקום שצריך להחזיר, **כולה מהדר.** מחזירים את הכל.

וראיה לרב הונא, שאמר אם נמצאה פסולת יותר מרובע משלם המוכר את הכל.(51)

ודחינן: **הכי השתא!?התם,** שמקודם אמר לו צה-א
"בית כור אני מוכר לך", שמשמע דוקא, לא פחות ולא יותר, ורק אחר כך "**הן חסר הן יתיר" אמר ליה,** הלכך הועיל גם כן מה שאמר בתחילה "בית כור" שרק על רובע הוא מוחל, כי **מיהו, רביע, לא חשיב.** אבל

שהחתימה על שטר של רבית היא עצמה נקראת שומא של רבית, ולכן כל שהמלוה והלוה עוברים על "לא תשימון", הוא הדין שהעדים עוברים על "לא תשימון". ומכיון שהגמרא אומרת שמשעת כתיבה עבד ליה שומא לגבי המלוה והלוה, הוא הדין לגבי העדים.

ובקצות החשן [נב] מתרץ את קושיית התוס', האיך גובים את הקרן על ידי שטר זה שעדיו פסולים, על פי הר"ן בחולין בפרק ראשון בסוגיא דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה. שהקשו התוס' שם, הרי השוחט נעשה מומר לחלל שבתות ושחיטתו פסולה. ותירץ הר"ן, כיון שאינו נעשה מומר רק בגמר השחיטה, אין שם מומר עליו אלא רק מאותה שחיטה ואילך. אבל לאותה שחיטה עדיין הוא כשר. והוא הדין בשטר שיש בו רבית, אף על פי שהעדים נפסלין מחמת עדותם בו, מכל מקום, לעדות זו עצמה שהם נפסלין מחמתה הם עדיין כשרים, מאחר שרק בגמר החתימה הם נפסלים, ורק לעדות אחרת מכאן ואילך הם נפסלים.

וכתב הקהלות יעקב שם, שדעת התוס' שלא תירצו כן, היא משום שיש טעם נוסף לפסול את העדות, שאמנם על העדים עצמם לא חל שם פסלות רק בגמר העבירה ולא בשעת העבירה עצמה, אך לענין נאמנות עדים צריך שתהא להם חזקת כשרות, שזה כל יסוד נאמנותם, שלא נחשדו להעיד שקר ולעבור ב"לא תענה". וכאן, אי אפשר לומר שיש להעדים חזקת כשרות, שהרי ממה נפשך עשו בשעת חתימה עבירה אחת. שאם הגידו שקר ולא היתה בכלל הלואה של רבית, עברו בלאו של "לא תענה" שהעידו שקר, ואם עדותן אמת, הרי עברו בלאו של "לא תשימון". ולכן אי אפשר לקבל עדות זו שהרי אין להם חזקת כשרות.

51. הראיה למאן דאמר דינא, שבשניהם הוא אותו הטעם, שאדם מוחל על רובע, ואם יש שם יותר מרובע, שהוא דבר חשוב, אינו חוחל כלל. רשב"ם.

גם התוס' כתבו כן שלמאן דאמר קנסא אינו דומה לשם שאין שייך לקנוס את הלוקח שהרי לא ידע מה מדת הקרקע שמכר לו. תוס' ד"ה דתני.

והריטב"א כתב שגם למאן דאמר קנסא הראיה היא מהיכן שהמוכר נתן לו פחות קרקע, שהוא ודאי יודע את מידת השדה שלו, ונתכוון

יתר מרביע, שהוא **חשיב,** אינו מוחל כלל.[52] **דכיון שחזי ליה לאיצטרופי בתשעת קבין,** שראוי הוא, לכך שאם יצטרפו יחד הרבה רבעים, יגיעו לשטח של זריעת תשעה קבין שהוא שיעור חשוב. הלכך **הויא לה** גם עתה **ארעא חשיבתא באפי נפשא,** שדה חשובה בפני עצמה, **והדרא.** והלוקח חייב להחזיר את כל העודף על בית כור.

אבל לגבי רובע פסולת, שאין צריך שהמוכר יפרש, אלא גם מסתמא הוי מחילה ברובע פסולת מפני שהוא שכיח שיהא רובע פסולת, הלכך גם כשנמצא יותר מרובע יחזיר המוכר רק את היותר מרובע, כי על הרובע מוחל הלוקח.[53]

תא שמע מהא דתניא במסכת בבא מציעא [נ ב]: **האונאה** במקח וממכר כך דינה:

א. אם היתה האונאה במחיר **פחות משתות** [שישית], **נקנה מקח** לגמרי, ואין מחזירים את האונאה, משום שדרך בני אדם למחול עליו.

ב. אם היה **יותר משתות, בטל** המקח.

ג. אם היה **שתות, קנה,** המקח קיים, **ומחזיר** המאנה את **האונאה.**

ומדייקת הגמרא: **אמאי** בשתות מחזיר את כל האונאה? **ליהדר,** יחזיר רק **עד** שישאר **פחות משתות,** שהרי פחות משתות מוחלים האנשים, ונמצא שהאונאה היא רק אותו משהו שמשלים לשתות, ויחזיר רק אותו משהו.[54]

אלא **שמע מינה, כל היכי דבעי לאהדורי,** בכל מקום שצריך להחזיר, **כולה מהדר.** מחזירים את הכל.

וראיה לרב הונא, שהמוכר מחזיר את כל הפסולת, אם היה יותר מרובע.

ודחינן: **הכי השתא!? התם, מעיקרא שוה בשוה אמר ליה.** המוכר דיבר עם הלוקח שהוא מוכר לו את החפץ בשוויו האמיתי,

---

להונות את הלוקח. ולכן קונסים אותו על הכל.

52. הרש"ש מוחק מכאן עד "באפי נפשא". וראה ריטב"א שמפרש הענין. וראה עוד בעליות רבינו יונה.

53. כך מפרש הרשב"ם. והריטב"א מפרש, שהחילוק הוא, שלגבי פירות הדבר תלוי בשכיחות הפסולת ובטירחת הניפוי, אבל שם, כשאמר לו "הן חסר או יתר", לכאורה היה לנו לומר שאפילו פיחת או הותיר הרבה נתקיים המקח, שהרי כך התנה, שבכל אופן שיהיה יתקיים המקח. אלא שחכמים אמרו שהלשון אינו משמע אפילו בחסרון או יתרון מרובה, אלא רק כאשר החסרון או היתר הוא דבר שאינו חשוב. לכן, כשהוא יותר מרובע, נעשה הכל חשוב, וצריך להחזיר לו הכל, שזה כאילו פירש לו שעל מעט אינו מקפיד, ועל הרבה הוא מקפיד.

וראה ברשב"ם וריטב"א שפירשו הסוגיא גם לפי המאן דאמר בפרק בית כור שאפילו אמר לו רק "בית כור אני מוכר לך", כאילו אמר לו "הן חסר הן יתר", ועד רובע נתקיים המקח.

54. הרשב"ם מוסיף, שגם ביתר משתות קשה, שיחזיר עד שיהא פחות משתות [וכן מוכח מתירוץ הגמרא שהזכירה גם את היתר משתות].

והרש"ש מקשה שביתר משתות הוא ביטול

ורק על דעת כן הסכים הלוקח. ולכן, מן הדין היה שאפילו פחות משתות יחזיר המוכר. **מיהו, פחות משתות, לא ידיעה במנה,**[55] כיון שהאונאה אינה ניכרת בפחות משתות, ונראה כאילו זהו שוויו האמיתי, ולכן **מחיל איניש**. אבל **שתות, ידיעה,** האונאה ניכרת, **ולא מחיל איניש** כלל, גם לא על הפחות משתות, ולכן הוא צריך להחזיר לו את הכל. וכן **ביתר משתות, מקח טעות הוא, ובטל** המקח.

מה שאין כן בתערובת פסולת בפירות, מאחר והדבר שכיח שיהא שם רובע פסולת לסאה, יתכן לומר שתמיד הלוקח מוחל על הרובע, אפילו אם נמצא שם יותר. ורק את היותר מרובע צריך המוכר להחזיר.

תא שמע מהא דתניא: **המקבל שדה מחבירו ליטע,** פועל שקיבל שדה מבעל הבית ששכרו לטעת את כולה עצים, **הרי זה מקבל עליו עשר בוריות למאה.** בעל השדה מקבל עליו עשר אילנות שאינם עושים פירות מתוך מאה, שעד השיעור הזה לא יחוייב הפועל לטעת אילנות אחרים במקומם, לפי שהדרך הוא להיות כן באילנות, ובעל השדה מוחל על כך.

ואם היו שם **יותר מכאן,** כגון אחד עשר בוריות למאה, **מגלגלין עליו** על הפועל **את הכל,** שהוא חייב לנטוע אילנות חדשים במקום כל האילנות הבוריות, ולא די שיטע רק אילן אחד במקום האילן האחד עשר, משום שעל כמות כה גדולה של בוריות אין בעל השדה מוחל.

וראיה לרב הונא, שהמוכר חייב לשלם את כל הפסולת שנמצאה בפירות.

ודחינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע:** בשדה, **כל יתר מכאן,** מעשר בוריות למאה, הוא נחשב כשדה שלם בפני עצמו, וביחס לאותה שדה, **כבא ליטע מתחלה דמי.** כאילו עדיין לא נטע ממנה כלום, ורק עכשיו הוא מתחיל לנטוע אותה. הלכך הוא צריך לנטוע את כל האחד עשר אילנות. מה שאין כן בפסולת, שאפילו יותר מרובע אין לו חשיבות בפני עצמו, שהרי אינו ניכר לעינים, ולכן אפשר לומר שהלוקח מוחל על הרובע, ורק את היותר מרובע צריך המוכר לשלם לו.[56]

שנינו במשנה: המוכר לחברו **מרתף של יין** מקבל עליו עשר קוססות למאה.

והוינן בה: **היכי דמי?** איך מדובר, באיזה לשון אמר לו המוכר?

מקח, ואין בו חזרת אונאה כלל.

55. הרש"ש מוחק תיבת "במנה". ובהגהות מבעל תפארת ישראל גרס "במנא" שכן הוא בדפוס ישן. והיינו בכלי שפחות משתות לא ניכר בתוך הכלי. והיעב"ץ גורס "כמה".

56. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' מפרשים שזה ודאי שלכתחילה אין לו לנטוע אפילו עץ אחד שידוע שהוא גרוע ואינו נותן פירות, וגם אם נטע כל השדה ונודע לו כל זמן שהוא עסוק במלאכתו שאחד מהם גרוע, חייב לעוקרו וליטע אחר תחתיו. הלכך כיון שנטע יותר מעשר גרועים, והוא חייב לעקור לפחות אחד מהם, ואפילו נודע לו על כך לאחר זמן רב, הרי הוא

אי דאמר ליה "מרתף של יין" סתם, ולא אמר לו איזה מרתף, **קשיא.** וכפי שיבואר.

אי דאמר ליה "מרתף זה של יין", קשיא. וכפי שיבואר.

ומבארת הגמרא את הקושיות:

אי דאמר ליה "מרתף זה", קשיא, שהרי שנינו בברייתא את כל האופנים הללו, ובכולם הדין שונה מהנאמר במשנה.

דתניא: האומר לחבירו: **מרתף של יין אני מוכר לך! נותן לו יין שכולו יפה,** שסתם יין משמע יין טוב.

ואילו משנתנו אומרת שהלוקח מקבל עליו עשר קוססות למאה!?[57]

וכן אומרת הברייתא: אם אמר לו: **מרתף זה של יין אני מוכר לך! נותן לו יין הנמכר בחנות.** כלומר היין הגרוע ביותר שנמכר בחנות,[58] דהיינו אפילו כל החביות קוססות. לפי שמרתף זה של יין משמע כמו שהוא, ובלבד שיהא עליו שם יין.[59]

ואילו משנתנו אומרת שהלוקח מקבל עליו רק עשר קוססות למאה!

וממשיכה הברייתא: ואם אמר לו: **מרתף זה אני מוכר לך! אפילו כולו חומץ, הגיעו.** כי "מרתף זה" משמע כמו שהוא, ואפילו אינו יין.

ואילו משנתנו אומרת שהכל צריך להיות יין.

ומתרצינן: **לעולם** המשנה מדברת **דאמר ליה: מרתף של יין סתם.** ולא קשיא מהברייתא, שגם הברייתא סוברת כהמשנה, **ותני ברישא דברייתא,** במרתף של יין סתם, "**ומקבל עליו עשר קוססות למאה**", משום שהדרך להיות כן, והלוקח מוחל.[60]

ומקשינן: **וכי ב**"מרתף של יין **סתם**", **מי מקבל** עליו הלוקח עשר קוססות למאה?

כאילו עדיין לא גמר את המלאכה, וכבא ליטע מתחלה דמי, שאז כאמור הוא צריך ליטע מחדש אפילו עץ אחד. תוס' ד"ה כל.

57. ואינו דומה לרובע טנופת לסאה ועשר מתולעות למאה תאנים, שגם בסתם מקבל עליו, לפי שאינם חשובים וגם שכיח בהם יותר פסולת. אבל חביות יין, דבר גדול הוא כל חבית בפני עצמה, וגם לא שכיח כל כך שיהא יין גרוע, הלכך אינו מקבל עליו כלל. רשב"ם.

58. כך מפרש הרשב"ם. ורבינו גרשום מפרש, שלפעמים יש לבעל הבית יין גרוע שאינו יכול למוכרו בבית, ונותנו לחנוני שימכרנו בשוק היכן שמצויים פועלים ועוברי דרכים שאינם מבקשים יין כל כך טוב.

59. לקמן בסוגיא מבואר שיין הנמכר בחנות הוא יין שהתחיל להחמיץ וריחו כבר חומץ וטעמו עדיין יין. ונחלקו שם בגמרא ביין זה האם דינו כיין או כחומץ.

וכתבו התוס', שאפילו למאן דאמר שדינו כחומץ, זה רק לענין ברכה ומעשרות. אבל במקח וממכר, הולכים אחר לשון בני אדם שקוראים לו יין. תוס' ד"ה נותן.

60. כתב הרשב"א, שאינו מחסר הברייתא אלא שמפרש שזו הכוונה. שכלפי מה שאמרו במרתף זה של יין שנותן לו יין הנמכר בחנות, ובמרתף זה אפילו כולו חומץ הגיעו, קאמר שבמרתף של יין נותן לו יין שכולו יפה, ולא כולו ממש, אלא כדרך האוצרות שכולו יפה, אלא שעל פי רוב יש

והא תאני רבי חייא: המוכר חבית יין לחברו, נותן לו יין שכולו יפה, והלוקח אינו מקבל עליו כלום.[61]

ומשנינן: **שאני חבית, דכולא חד חמרא הוא.** שכולה יין אחד הוא, ולא שייך שיקבל עליו הלוקח מקצתו ואפילו גרוע. אבל כשמוכר הרבה חביות, מקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

ומקשינן: **והא תני רב זביד דבי רבי אושעיא: מרתף של יין אני מוכר לך, נותן לו יין שכולו יפה.**

מרתף זה של יין אני מוכר לך, נותן לו יין שכולו יפה, ומקבל עליו עשר קוססות למאה.

צה-ב **וזהו אוצר ששנו חכמים במשנתינו.** כלומר, זה הוא האופן של המשנה, שהלוקח מקבל עליו עשר קוססות למאה. משום שמה שאמר "של יין", הועיל שיתחייב לתת לו יין יפה, ומה שאמר "מרתף זה" הועיל שיקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

וכיצד אתה אומר שהמשנה מדברת במרתף של יין סתם!?

ומתרצינן: **אלא, מתניתין נמי** מדברת באופן **דאמר ליה:** מרתף **זה.**

והוינן בה: **קשיא "זה" א"זה".** שבברייתא הראשונה נאמר שב"מרתף זה" יכול לתת יין הנמכר בחנות, דהיינו שהכל קוססות, ואילו בברייתא של רב זביד נאמר שהוא צריך לתת יין יפה, מלבד עשר קוססות למאה?[62]

ומשנינן: **לא קשיא: הא, דאמר ליה "למקפה",** שהמוכר אמר ללוקח שהוא מוכר לו יין שראוי להטעים את המאכל וליתנו לתוך התבשיל, דהיינו יין טוב ומחזיק מעמד זמן רב, שהרי משתמשים ממנו מעט מעט.

הא, דלא אמר ליה "למקפה".

ומבארת הגמרא: ברייתא **דרב זביד,** מדברת **דאמר ליה** "מרתף זה של יין **למקפה**", ולכן הוא צריך לתת לו יין יפה, ומכל מקום הועיל גם מה שאמר לו "מרתף זה", שיקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

ברייתא הראשונה מדברת **דלא אמר ליה "למקפה",** אלא אמר לו "מרתף זה של יין" סתם, ולכן הוא יכול לתת לו אפילו כולו קוססות, ובלבד שיהא יין ולא חומץ.

ומסכמת הגמרא את פרטי הדינים:

הלכך, אם אמר לו "**מרתף של יין** אני מוכר לך" וגם אמר לו "**למקפה**", **נותן לו יין שכולו יפה.** וזו הרישא של הברייתא דרב

בהם קצת קוסס.

61. כתב הריטב"א, שהגמרא סברה שחבית של יין אין הכוונה לחבית מסויימת אלא למדה של חבית וכאילו אמר לו מדה פלונית של יין. ולכן הוה אמינא שיכול לתת לו תשעה כלים מהיין היפה ובעשירי מן הקוסס. ומתרצת הגמרא, שחבית של יין אין הכוונה למדה אלא לחבית ממש, שאומר לו חבית שלך אמלא לך מהיין. שאז נותן לו כל היין יפה, היות שבכלי אחד אין נותנים יין מעורב. ולא אמרו שמקבל עליו עשר קוססות רק כשמוכר לו מרתף של יין, שיש בו הרבה כלים, מקצתם קוססים ומקצתם יפים.

62. הקשה בשיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש: אמאי לא מתרץ שהברייתות חולקות בפלוגתא

זביד.

אם אמר לו "**מרתף זה של יין** אני מוכר לך", וגם אמר לו "**למקפה**", **נותן לו יין שכולו יפה ומקבל עליו עשר קוססות למאה**. וזו הסיפא של הברייתא דרב זביד.

אם אמר לו "**מרתף זה של יין אני מוכר לך**", **ולא אמר לו** "**למקפה**", **נותן לו יין הנמכר בחנות**. דהיינו אפילו כולו קוססות, וזו המציעתא של הברייתא הראשונה.(63)

איבעיא להו: אמר לו "**מרתף של יין**, ולא אמר לו "זה", וגם **לא אמר לו** "**למקפה**", **מאי**? האם צריך שכל היין יהיה יפה, או שהלוקח מקבל עליו עשר קוססות למאה?

פליגי בה רב אחא ורבינא:

חד אמר: **מקבל** עליו עשר קוססות למאה, שזה דומה ל"מרתף זה למקפה", שיש שם מעלה וחסרון. מעלה, משום שאמר לו "למקפה". וחסרון, משום שאמר לו "זה". וגם כאן יש מעלה, שאמר לו "מרתף של יין" סתם ולא אמר "זה". וחסרון, שלא אמר לו "למקפה". הלכך דינם שוה, שמקבל עליו עשר קוססות למאה.

וחד אמר: **לא מקבל** עליו הלוקח כלום, אלא המוכר צריך לתת לו יין שכולו יפה, שאף

שמובאת לקמן בגמרא, אם יין שריחו חומץ וטעמו יין הוי יין או חומץ. שהברייתא הראשונה סוברת שדינו כיין, ולכן יכול לתת לו יין הנמכר בחנות [שריחו חומץ וטעמו יין]. ואילו הברייתא דרב זביד שדינו כחומץ, ולכן צריך ליתן לו דוקא יין יפה.

63. כתב הרשב"ם: הסיפא של הברייתא הראשונה "מרתף זה אני מוכר לך, אפילו כולו חומץ הגיעו" מדברת דוקא כשלא אמר לו "למקפה", שאילו אמר לו "למקפה" הרי זה כאילו אמר לו "מרתף זה של יין", שצריך ליתן לו יין יפה מלבד עשר קוססות. משום ש"למקפה" בלבד משמע יין טוב, שלא היו רגילים ליקח למקפה רק יין טוב. וגם אם היו רגילים להשתמש גם בחומץ למקפה, מכל מקום, אין לומר שכוונתו היתה לחומץ, שאם כן לא היה צריך לומר "למקפה", שהרי כל חומץ ראוי למקפה, שהוא מחזיק מעמד זמן רב ואפילו משתבח עם הזמן. אלא ודאי כוונתו ליין.

וזה הטעם שבברייתא של רב זביד לא נאמרה כלל הבבא השלישית של "מרתף זה", כי היות ושם מדובר כשאמר לו "למקפה", הרי הוא נכלל בבבא האמצעית של "מרתף זה של יין", והיינו הך הם. ומה שנקט "מרתף זה של יין", לרבותא נקט, לומר שאפילו אז מקבל עליו עשר קוססות למאה.

והריטב"א כתב, שב"מרתף זה למקפה" אי אפשר לתת לו כולו חומץ, שהרי אמר לו "למקפה", ואי אפשר לתת לו כולו יפה [מלבד עשר קוססות], שהרי אמר "זה". אלא נותן לו יין הנמכר בחנות, שהרי אפילו כשאמר יין וגם מקפה מקבל עליו עשר קוססות, ועתה שהוריד דרגה, שלא הזכיר יין, דין הוא שירד דרגה שיהא הכל קוסס.

וכתב הרמ"ה, שכך הדין גם בפירות ותאנים. שאם אמר לו "פירות יפות", צריך לתת כל הפירות יפות [כמו מרתף של יין למקפה]. ואם אמר לו "פירות אלו", יכול לתת לו אפילו כולם מתולעות. ובלבד שכיוצא בהן נמכרות בשוק לאכילה [כמו מרתף זה של יין ולא אמר למקפה]. והמשנה שאומרת מקבל עליו עשר מתולעות למאה, מדברת כשאמר לו "פירות יפות אלו" [כמו מרתף זה של יין למקפה].

על פי שלא אמר לו "למקפה", מן הסתם כל מי שקונה יין הוא מתכוון להשתמש בו למקפה ולא למוכרו בחנות. וכיון שלא אמר לו "מרתף זה", הרי צריך לתת לו כל היין יפה, כאילו אמר לו "מרתף של יין למקפה".

מאן דאמר: מקבל, דייק מברייתא דרב זביד כשיטתו.

דקתני "מרתף של יין אני מוכר לך נותן לו יין שכולו יפה". ואוקימנא, והעמדנו את הסיפא של אותה ברייתא **דאמר ליה "למקפה"**. והוא הדין שהרישא מדברת כשאמר לו "למקפה". ואם כן, אנו מדייקים: **טעמא,** כל הטעם שנותן לו יין שכולו יפה, משום **דאמר ליה "למקפה", הא לא אמר ליה "למקפה" מקבל** עליו הלוקח עשר קוססות למאה.[64]

ומאן דאמר: לא מקבל, דייק מברייתא הראשונה כשיטתו.

דקתני "מרתף של יין אני מוכר לך נותן לו יין שכולו יפה". ואוקימנא את המציעתא של אותה ברייתא **דלא אמר ליה "למקפה"**. והוא הדין שהרישא מדברת באופן כזה. ואם כן, מבואר להדיא שגם כשלא אמר "למקפה", צריך לתת לו כל היין יפה, משום שאמר לו "מרתף של יין" סתם.

והוינן בה: **ולמאן דדייק מרב זביד, קשיא ברייתא** הראשונה שמשמע שאינו מקבל.[65]

ומשנינן: הרישא של הברייתא אינה מדברת רק באותו אופן של המציעתא, אלא מדברת בשני אופנים, **וחסורי מחסרא, והכי קתני:**

מרתף של יין אני מוכר לך, נותן לו שכולו יפה. **במה דברים אמורים, דאמר ליה "למקפה". הא לא אמר ליה "למקפה", מקבל** עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

ואם אמר לו: מרתף זה של יין, ולא אמר ליה "למקפה", נותן לו יין הנמכר בחנות.

והוינן בה: **ולמאן דדייק מברייתא, קשיא דרב זביד, דאוקימנא דאמר ליה "למקפה"**, ומשמע, **הא לא אמר ליה "למקפה", מקבל?**

ומשנינן: הרישא של רב זביד אינה מדברת דוקא כשאמר לו "למקפה", אלא **הוא הדין דאף על גב דלא אמר ליה "למקפה" לא מקבל,** כיון שאמר לו מרתף של יין סתם.

והאי דאוקימנא דאמר ליה "למקפה", זה רק בסיפא, כשאמר לו מרתף זה של יין. **משום דקשיא "זה" א"זה"**, כדי ליישב את הסתירה מהברייתא הראשונה שנאמר בה דין אחר, באמר לו מרתף זה של יין.[66]

---

64. הקשו התוס': אם כן, למה אמרה הברייתא של רב זביד "וזהו אוצר ששנו חכמים במשנתנו" על האופן של "מרתף זה של יין", ואמר לו "למקפה"? הרי אפשר שהמשנה מדברת ב"מרתף של יין" סתם, ולא אמר לו "למקפה", שגם שם הדין שמקבל עליו עשר קוססות למאה? תוס' ד"ה חד.

65. כתב הרמב"ן, שהגמרא היתה יכולה לתרץ שיין שכולו יפה הנאמר בברייתא, היינו שמקבל עליו עשר קוססות כמו בהוה אמינה של הגמרא לעיל. אלא, מאחר שבברייתא של רב זביד "יין שכולו יפה" היינו שאינו מקבל כלום, מן הסתם זו הכוונה גם בברייתא זו.

66. כתב הרשב"ם, שאין כוונת האמוראים

אמר רב יהודה: יין הנמכר בחנות, כלומר, יין הכי גרוע מכל היינות הנמכרים בחנות, **מברכין עליו בורא פרי הגפן,** שעדיין הוא נחשב "פרי".

ורב חסדא אמר: לברך בורא פרי הגפן **גבי חמרא ד"אקרים",** על יין שהתקלקל, **למה לי?!** כלומר, אין לברך עליו אלא שהכל נהיה בדברו.

מיתיבי מהא דתניא: **על הפת שעפשה, ועל היין שהקרים, ועל תבשיל** [מחמשת המינים, שברכתו בורא מיני מזונות], **שעברה צורתו,** שהחמיץ, **אומר: שהכל נהיה בדברו.** כי היות שנתקלקלו — ירדו מברכתם הראויה להם בתחילה.

וקשיא לרב יהודה, האומר ביין שהקרים, שמברך עליו בורא פרי הגפן.

ומשנינן: **אמר רב זביד: מודה רב יהודה בפורצמא,** יין שהוא גרוע ביותר שאיננו נמכר בחנות, **דמיזדבן אקרנתא,** שמוכרים אותו רק בקרנות העיר, בפרשת דרכים שאנשים רבים עוברים שם, ואינם מקפידים על טיב היין שהם קונים רק לפי שעה.(67) ובאותו יין רב יהודה מודה שמברכים עליו שהכל, ובזה מדברת הברייתא.

אמר ליה אביי לרב יוסף: הא רב יהודה, הא רב חסדא. כלומר הרי נחלקו רב יהודה ורב חסדא ביין שהקרים, אם מברכים עליו בורא פרי הגפן או שהכל.

מר, כמאן סבירא ליה? מה דעתך בנידון?

אמר ליה רב יוסף: **מתניתא ידענא.** הרי הדבר מוכרע מברייתא.

דתניא: הבודק את החבית של יין, וטועם אותה(68) לראות שלא החמיצה, כדי **להיות מפריש עליה תרומה, והולך.** כדי שיוכל תמיד להפריש ממנה תרומה ומעשר על יין אחר של טבל שהוא רוצה לשתות. צו-א

ואחר כך נמצאת החבית, כשבדק אותה, וראה שנעשתה **חומץ,** ושוב אינה ראויה להפריש ממנה על יין אחר, לפי שחומץ ויין שני מינים הם, ואין תורמין ממין על שאינו מינו.(69) ומאחר שאין ידוע מתי החמיצה,

---

להביא כל אחד ראיה לשיטתו מהברייתא שלו, שהרי אפשר לדייק להיפך מהברייתא השניה. אלא שכל אחד החזיק בשיטתו מכח סברא, ולפי זה יישב את הברייתות איזה מהן היא בדוקא ואיזה מהן אפשר לתרץ שגם היא סוברת כן.

67. הרשב"ם מביא מהר"ת פירוש אחר, שגורס "מודה רב יהודה בפרצופא", שהוא כל כך גרוע עד שנשתנה מראיתו ופרצופו.

68. כך מפרש רשב"ם, והיינו שעישר קודם את אותו מעט שטעם [שהרי החבית צריכה לישאר טבל כדי שיוכל לעשר ממנה].

והתוס' כתבו, שלא היה צריך לידחק, אלא יש לפרש שבדק על ידי הריח, שאם הריח הוא של יין, ודאי הוא יין, ורק לפעמים הריח של חומץ אף שהוא יין.

וכתבו עוד, שההכרח של הרשב"ם הוא מהנאמר לקמן "והאי טעימיה ולא עקר", ומשמע שטעם ממש. תוס' ד"ה הבודק.

69. אליבא דרבי בפרק המוכר את הספינה [פד ב]. אבל לרבנן שם, רק לכתחילה אין מפרישין מזה על זה. אבל בדיעבד התרומה חלה. רשב"ם. וראה שם תוס' ד"ה יין.

אנו צריכים לדון למפרע על כל היינות שהופרש עליהם תרומה ומעשר מחבית זו מאז הבדיקה הקודמת —

כל ג׳ יום, ודאי. מכאן ואילך — ספק.

והוינן בה: **מאי קאמר?**

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: הכי קאמר: כל שלשה ימים הראשונים** שלאחר הבדיקה הקודמת, מוחזקת היא החבית **בודאי יין,** שעדיין לא החמיצה, וכל הטבלים שתרם ממנה עליהם באותם ימים, הרי הם בחזקת מתוקנים.

מכאן ואילך, עד שנמצאת חומץ, הרי היא בספק, וכל הטבלים שתרם ממנה עליהם **ספק** טבל הם, וצריך לחזור ולתקנם.

מאי טעמא?

כי **חמרא, מעילאי עקר.** היין כשהוא מחמיץ, הוא מתחיל להחמיץ מלמעלה כלפי מטה. **והאי טעימיה, ולא עקר.** כשהוא טעם אותו בפעם הקודמת מלמעלה, הוא עדיין לא התחיל להחמיץ.(70)

ואם תמצא לומר בתר דטעימיה עקר. אפילו אם נאמר שמיד לאחר טעימתו התחיל היין להחמיץ, עדיין אינו נעשה חומץ עד שלשה ימים. לפי שדרך היין המחמיץ, שבתחילה **הוה ריחא חלא וטעמיה חמרא,** רק ריחו הוא של חומץ, ואילו טעמו עדיין יין, עד שלסוף שלשה ימים נעשה גם טעמו חומץ.(71)

וכל יין **שריחיה** הוא **חלא וטעמיה חמרא, חמרא.** כל יין שריחו חומץ וטעמו יין, דינו כיין, כי הולכים אחר הטעם.

ולכן כל שלשה ימים הראשונים שטעמו עדיין יין, הוא ודאי יין, ורק מכאן ואילך הוא ספק. ואפילו בשלשה ימים האחרונים הוא רק ספק חומץ, כי שמא התחיל להחמיץ רק לפני שלשה ימים, ועד עתה היה טעמו יין, ורק עכשיו נעשה גם טעמו חומץ ודינו כחומץ.

ורבי יהושע בן לוי אמר: כוונת הברייתא היא לומר, **שכל שלשה ימים האחרונים** שמלפני הבדיקה הנוכחית שנמצאה החבית חומץ, הרי היא **ודאי חומץ,** והתרומה שהופרשה ממנה על יין אחר לא חלה, ומותרת לישראל [לאחר שיעשר אותה].

מכאן ולהלן [למפרע], עד הבדיקה הקודמת, הרי היא **ספק** חומץ, וצריך לחזור ולעשר את הטבל, אך התרומה עצמה אסורה לישראל מספק.

מאי טעמא?

משום **שחמרא, מתתאי עקר.** היין מחמיץ

---

70. שאם היה מחמיץ מלמטה למעלה לא היה רבי יוחנן יכול לומר שג׳ ימים ראשונים ודאי יין, שהרי שמא כשטעם מלמעלה כבר היה ריח חומץ מלמטה זה יומיים, ולאחר יום יהיה הכל חומץ גמור.

אבל אין לומר שאילו היה מחמיץ מלמטה, שמא כשטעם מלמעלה כבר היה אפילו טעם חומץ מלמטה, שלא מסתבר שיהיה חומץ גמור מלמטה, ולמעלה לא יהיה אפילו ריח חומץ. תוס׳ ד״ה מאי [א].

71. ובשעת טעמתו גם ריח חומץ לא היה.

מלמטה כלפי מעלה, **ואימור עקר ולאו אדעתיה.** יתכן שבשעה שהוא טעם את החבית בפעם הקודמת מלמעלה, כבר התחיל להחמיץ מלמטה, והוא לא הרגיש בכך.[72]

ואם תמצא לומר מעילאי עקר, אפילו אם נאמר שהיין מחמיץ למעלה למטה, **והא טעימיה ולא עקר,** והרי הוא טעם אותו מלמעלה ולא הרגיש שהחמיץ, וזה סימן שאז עדיין לא התחיל להחמיץ, מכל מקום, יש לחשוש **דלמא בתר דטעימיה עקר.** שמא מיד אחר שטעם התחיל להחמיץ, וקיבל ריח חומץ. ואף שטעמו עדיין יין —

הוה ריחיה חלא, וטעמיה חמרא. וכל יין שריחיה חלא וטעמיה חמרא — **חלא.** דינו כחומץ.

ולכן הוא בספק חומץ במשך כל הזמן מאז הבדיקה הקודמת, מלבד שלשת הימים האחרונים, שאז הוא ודאי חומץ, שהיות והוא מצא אותו עכשיו כשטעמו כבר החמיץ, ודאי התחיל לקבל ריח חומץ כבר שלשה ימים קודם. והרי כל שריחו חומץ, דינו כחומץ.

דרומאי, חכמי הדרום, **מתנו משמיה דרבי יהושע בן לוי,** שכך פירוש הברייתא:

שלשה ימים **ראשונים** לאחר הבדיקה הקודמת, **ודאי יין.**

שלשה ימים **אחרונים** שלפני הבדיקה הנוכחית, **ודאי חומץ.**

ומה שנאמר בברייתא "כל ג' יום ודאי", הכוונה היא בין לשלשת הימים הראשונים בין לשלשת הימים האחרונים.

ואילו כל הימים **האמצעיים** — **ספק.**

והוינן בה: **הא גופא קשיא.** שלדברי חכמי דרום, הברייתא סותרת את עצמה. **אמרת** שלשה ימים **ראשונים ודאי יין,** משום שאפילו אם מיד אחר הטעימה התחיל להחמיץ, עדיין הוא יין למרות שריחו כבר חומץ. **אלמא: ריחיה חלא וטעמיה חמרא — חמרא.**

והדר אמרת, שלשה ימים **אחרונים ודאי** חומץ, שכבר קיבל אז ריח חומץ. **אלמא: ריחיה חלא וטעמיה חמרא — חלא!**

ומשנינן: לעולם הברייתא סוברת שהולכים אחר הטעם, ולכן בשלשה ימים הראשונים הוא עדיין יין. ומה שנאמר שבשלשת הימים האחרונים הוא ודאי חומץ, מדובר **כגון דאשתכח חלא סיפתקא.** שבבדיקה הנוכחית הוא מצא שהפך לחומץ חזק מאוד, **דאי לאו דעקר תלתא יומי, לא הוה משתכח חלא סיפתקא.** שלולי שהוא כבר שלשה ימים

---

72. טעם זה לבד אינו מספיק. כי מדוע כל שלשה ימים אחרונים ודאי חומץ, והרי יתכן שעד עתה היה רק ריח חומץ ועכשיו נגמר חימוצו. אלא ודאי מוכרחים לטעם השני, שכל דבר שריחו חומץ - חומץ. ואם כן, מנא ליה להגמרא בכלל שרבי יהושע בן לוי סובר מתתאי עקר, וחולק על רבי יוחנן בזה, שהרי גם אם מעילאי עקר, אפשר לומר שהטעם הוא משום שכל שריחיה חלא - חלא, כמו שהגמרא מסיקה. אלא שהגמרא סוברת שכך האמת, שזו דעת רבי יהושע בן לוי שמתתאי עקר. תוס' ד"ה מאי [ב].

והרשב"ם כתב, שהוצרכו לטעם זה כדי

חומץ, לא היה מגיע לדרגת חומץ כל כך חזקה. אלא ודאי שכבר לפני ששה ימים התחיל להחמיץ, ולאחר שלשה ימים נעשה חומץ, ומאז התחזק והתחזק עד שהגיע לדרגתו הנוכחית.(73)

וחוזרת עתה הגמרא לבאר את תשובת רב יוסף לאביי, שמברייתא זו ניתן לפשוט את השאלה ביין הנמכר בחנות, האם דינו כיין ומברכים עליו בורא פרי הגפן, או לא.

יין הנמכר בחנות הוא יין גרוע, שריחו חומץ ורק טעמו יין, ודינו מבואר בברייתא זו לכל אחד מהאמוראים, כפי שהוא מפרש את הברייתא.

ושואלת הגמרא: **כמאן פשט ליה?** כמי האמוראים הללו פשט לו רב יוסף לאביי? שאם הוא מפרש את הברייתא כרבי יוחנן, הרי פשט לו שיין הנמכר בחנות דינו כיין. ואם הוא מפרש כרבי יהושע בן לוי [לפי הפירוש הראשון], פשט לו שדינו כחומץ.

פליגי בה רב מרי ורב זביד —

חד אמר, פשט לו **כרבי יוחנן.**

וחד אמר, פשט לו **כרבי יהושע בן לוי.**

איתמר: המוכר חבית יין לחברו, והחמיצה בבית הלוקח כשהיא עדיין בתוך החבית של המוכר —

רב אמר: כל שלשה ימים הראשונים אם החמיצה בהם, הרי היא **ברשות מוכר** והמקח טעות, שודאי כבר בשעת המכירה התחיל להחמיץ והיה בו ריח חומץ.(74) והרי זה כאילו מכר לו חומץ במקום יין.

מכאן ואילך אם החמיצה, הרי היא **ברשות לוקח.** כי יתכן והתחיל להחמיץ רק ברשותו.(75)

ושמואל אמר: אפילו החמיצה בתוך שלשה צו-ב

להכניס בספק גם את שעת הבדיקה עצמה, שאם היה עקר מעילאי, הרי שלפחות בשעת הבדיקה עצמה ודאי שהוא יין, אבל אם מתתאי עקר, יתכן שכבר עכשיו התחיל להחמיץ מלמטה, ואם תרם משם עכשיו, הרי הוא ספק תרומה.

73. ורבי יוחנן אינו מעמיד את הברייתא באופן כזה. או שהוא חולק לגמרי על סברא זו שגם בחומץ חזק אינו נעשה ביותר משלשה ימים. רשב"ם.

74. ואפילו אם הלוקח שתה ממנו בשעת המכירה ולא הרגיש ריח חומץ, אנו אומרים שהלוקח לא טעם אותו היטב, שהדבר ודאי שכבר היה בו ריח חומץ. רשב"ם.

והרשב"א הביא בשם הר"י מיגש, שרב סבר חמרא מתתאי עקר, ולכן יש לומר שכבר התחיל להריח חומץ מלמטה, והוא לא הרגיש בכך כשטעם מלמעלה. וראה שם שדחה הרשב"א דבריו.

ועוד כתב הרשב"ם, שאף על גב שיין שטעמו יין וריחו חומץ נחשב ליין, זה רק לענין תרומה. אבל לענין מקח וממכר הוי מקח טעות, כי היות וסופו להתקלקל ולהפוך לחומץ, הרי כבר עתה הוא מקולקל.

75. ואף אם לא שילם עדיין, חייב לשלם, שמסתמא החמיץ ברשותו, שהרי טעמו בשעת מכירה.

ואם לא טעמו בשעת מכירה ולא שילם, אינו

הימים הראשונים הרי היא ברשות לוקח, משום **שחמרא אכתפא דמאריה שוואר** [היין קופץ על כתפי הבעלים]. כלומר, מזלו של בעל היין וחטאיו הם הגורמים להחמצת היין.(76) ויכול המוכר לומר ללוקח: מזלך גרם שהיין החמיץ!(77)

עבד רב יוסף עובדא, דן הלכה למעשה **כרב, בשיכרא,** בשכר שהחמיץ תוך שלשה ימים.(78)

וכוותיה דשמואל בחמרא, ביין שהחמיץ תוך שלשה ימים. כי ביין, מזלו של הלוקח גרם להחמיץ.(79)

חייב לשלם, שהוא רק ספק שמא החמיץ ברשותו, והמוציא מחבירו עליו הראיה. תוס׳ ד״ה כל.

76. הגמרא לקמן [צח א] לומדת זאת מפסוק ״ואף כי היין בוגד״.

77. כך פירש הרשב״ם, ששמואל סובר כרב חייא בר יוסף לקמן [צח א] שחמרא מזליה דמריה גרים.

והקשו תוס׳, אם כן, היה לו לומר באותו לשון של רב חייא בר יוסף, שחמרא מזליה דמריה גרים. ועוד, דלקמן אמר על רבי יוסי ברבי חנינא ״ופליגא דרב חייא בר יוסף״, והיה צריך לומר ופליגא דשמואל.

ועוד הקשו, שלא מסתבר שהמזל של בעל היין יגרום שהיין יחמיץ יותר מהר, ולעולם אין היין מחמיץ בפחות משלשה ימים. ועוד, דלעיל אמר רבי יוחנן שכל שלשה ימים הראשונים ודאי יין משום שעדיין לא נשלם חימוצו של היין, ולמה לא נחשוש שמא מזלו של בעל היין גרם שיחמיץ מיד?

וביארו בשם ר״ת, ש״חמרא אכתפא דמאריה שוואר״ היינו שבגלל שנשאו את היין על הכתפיים וניענעו אותו הוא התקלקל ומיהר להחמיץ. ולכן סבר שמואל שהמוכר אינו חייב באחריותו אפילו תוך שלשה ימים, ולא בגלל מזלו של בעל היין. כי שמואל אינו סובר כרב חייא בר יוסף אלא כרבי יוסי ברבי חנינא דלקמן, שבקנקנים דמוכר, המוכר חייב באחריותו. ואף שגם שם יש לומר שהניענוע גרם להחמיץ, מכל מקום, יש לחלק בכמה אופנים. ראה בתוס׳ שם.

אולם הקשו התוס׳ על ר״ת, מדוע יפסיד הלוקח בגלל הניענוע, והרי על דעת כן קנה את היין, שיוציאנו מבית המוכר ויטלטלנו ויביאנו לביתו. תוס׳ ד״ה ושמואל.

ובשיטה מקובצת הביא מתוס׳ הרא״ש לתרץ קושיא זו, שאי אפשר להכיר ביין אם יתקלקל על ידי טלטול, וגם לפעמים מטלטלים את היין בחוזקה ומזה הוא מתקלקל.

והאריכו כל הראשונים לבאר דעת שמואל ורבי יוסי ברבי חנינא ולחלק ביניהם באופנים שונים כדי שלא יסתרו זה את זה, שהרי הלכה כשניהם.

78. התוס׳ הקשו על הרשב״ם, שמפרש בדעת שמואל שמזלו של בעל היין גרם להחמיץ, שאם כן, לא אמר שמואל רק ביין, ומה שייך לומר שדן בשכר כרב, והרי גם שמואל מודה בשכר? תוס׳ ד״ה ושמואל.

ולשיטתם ניחא, ששמואל יחלוק גם בשכר שמתקלקל על ידי נענוע, אלא שרב יוסף לא חשש בשכר לפי שאינו מתקלקל כל כך על ידי נענוע כמו ביין. מהר״ם.

79. שסתם משנה לקמן [צז ב] משמע כשמואל. שאמר שם התנא, המוכר יין לחבירו והחמיץ אינו חייב באחריותו.

ורב יעמיד את המשנה כשנמצא חומץ לאחר שלשה ימים. או שהעביר הלוקח את היין לקנקנים שלו, ויכול המוכר לומר לו שהקנקנים

והלכתא כוותיה דשמואל.

תנו רבנן: אחד שכר שנעשה **מתמרים,**[80] **ואחד שכר** שנעשה **משעורים,**[81] **ואחד שמרי יין** שנותנים מים על שמרים של יין ומשהים אותם עד שהמים קולטים את טעם השמרים. וזה נקרא "תמד", **מברכין עליהם "שהכל נהיה בדברו".**[82]

אחרים אומרים: שמרים שיש בהם טעם יין, מברך עליהם בורא פרי הגפן.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין הלכה כאחרים.[83] אלא אפילו יש בהם טעם יין מברך על השמרים שהכל נהיה בדברו.[84]

אמר רבא: דכולי עלמא רמא תלתא ואתא ארבעה, אם התמד כל כך חזק, שעל כל שלש כוסות של מים שנתן על השמרים נוסף עוד כוס מהיין שהיה ספוג בשמרים, ונעשו ארבעה כוסות של תמד, הרי גם תנא קמא מודה **שחמרא הוא,** שתמד זה דינו הוא כיין, ומברכים עליו בורא פרי הגפן.

ומבארת הגמרא: **רבא לטעמיה. דאמר רבא: כל חמרא** יין **דלא דרי,** שאין מוסיפין עליו **על חד** חלק של יין **תלת** חלקים של **מיא — לא חמרא הוא.** אינו יין, לפי שהוא חזק מדי ואינו ראוי לשתיה כך עד שיוסיפו עליו מים פי שלש ממנו.

שלך גרמו שיחמיץ מהר. כמו שמחלק שם רבי יוסי ברבי חנינא. רשב"ם.

והתוס' כתבו, שבתוך שלשה ימים הרי הוא ברשות מוכר אפילו שהקנקנים של לוקח, כי הקנקנים אינם יכולים לגרום שיחמיץ כל כך מהר. והמשנה שם מדברת רק לאחר שלשה ימים. ועל זה מחלק רבי יוסי ברבי חנינא, שדוקא בקנקנים דלוקח. אבל בקנקנים דמוכר לעולם הוא חייב באחריותו. תוס' ד"ה כל [מעמוד קודם].

80. כתבו התוס', שלאו דוקא שכר תמרים, אלא אפילו דבש שזב מהתמרים עצמם מברך עליו שהכל כמבואר במסכת ברכות [לח א] דהוי רק זיעה בעלמא ולא חשוב כפרי עצמו, ורק בזיתים וענבים נחשב השמן והיין הנסחט מהם כמו הפרי עצמו, לענין ברכה ותרומה. תוס' ד"ה אחד.

81. מברך עליו שהכל משום שלא אישתני לעילויא על ידי השכר, שיש לו עילוי אחר שעושין ממנו פת, וזה גם הטעם בשכר תמרים [טעם זה מבואר בגמרא ברכות לו א]. ועוד, שמי יימר שהשעורים עיקר שמא המים עיקר בשכר. תוס' ד"ה ואחד.

82. ולא בורא פרי העץ על שכר תמרים, ולא בורא פרי האדמה ובורא מיני מזונות על שכר שעורים, ולא בורא פרי הגפן על שמרי יין. רשב"ם.

83. קשה, למה הוצרכו לפסוק דלא כאחרים? והרי פשיטא שהלכה כתנא קמא שנזכר בסתמא!

ויש לומר, משום שהם סוברים בריחיה חלא וטעמא חמרא, חמרא הוא, הרי שהולכים אחר הטעם לכן הוצרכו להשמיענו שכאן אין הולכים אחר הטעם משום שאינו טעם אלא קיוהא בעלמא, וכמו שהגמרא אומרת לקמן. שיטה מקובצת.

84. ולפי זה, הוא הדין ביין שעושים מחרצני ענבים, שנותנים עליהם מים, מברכים עליו שהכל אפילו יש בו טעם יין, משום שאין בו את השיעור של רמא תלתא ואתא ארבעה. תוס' ד"ה אין.

ואף כאן סובר רבא שאם המים הם פי שלש מהיין שבשמרים, יין גמור הוא.

וממשיך רבא: **רמא תלתא ואתא תלתא,** אם נתן שלש כוסות מים על השמרים ולא נוסף כלום אלא נשארו אותם שלש כוסות, גם אחרים מודים, **ולא כלום הוא.** שאין עליו דין יין, ואפילו יש בו טעם יין, שהואיל ולא נוסף עליו כלום מהשמרים, הרי הוא נחשב כמים, ומברכים עליו שהכל נהיה בדברו.

כי פליגי תנא קמא ואחרים, **דרמא תלתא ואחא תלתא ופלגא,** כשנוסף חצי כוס על כל שלש כוסות מים שנתן על השמרים.[85]

דרבנן סברי: תלתא עייל, תלתא נפיק. שאותם שלש כוסות מים שנתן על השמרים יצאו חזרה. **פש ליה פלגא,** נשאר חצי הכוס הנוסף, שהוא יין שיצא מהשמרים. **ופלגא בשיתא פלגי מיא,** חצי כוס יין ביחס לשש חצאי כוסות מים, **ולא כלום הוא.** שהואיל ויש בו שביעית יין, אינו נקרא יין.

ואחרים סברי: תלתא עול, תרין ופלגא נפיק. מתוך שלשת כוסות המים שנתן על השמרים, רק שתים וחצי מהן יצאו חזרה, ואילו חצי כוס מים נבלעה בתוך השמרים, ובמקומה יצאה חצי כוס יין מהשמרים, שדרך היין לצוף למעלה.

פש ליה כוזא. נמצא שביחד יצא כוס שלם של יין מהשמרים.

וכוזא בתרי ופלגא, כוס יין ביחס לשתים וחצי כוסות מים, **המרא מעליא** יין גמור **הוא.** שהוא יותר מרבע יין, שאמרנו מקודם, שלכולי עלמא הוי יין.[86]

ומקשינן לרבא: **וביתר מכדי מדתו, מי פליגי?** וכי יש מי על כך שאם כמות התמד גדולה מכמות המים שנתן על השמרים, דינו כיין?

והא תנן במסכת מעשרות: **התמד,** העושה צז-א
"תמד" משמרי יין, **ונתן מים במדה** על השמרים, שבאו מיין שלא היה מעושר, ולאחר זמן **מצא כדי מדתו,** שהתמד אינו עולה על כמות המים שנתן, הרי הוא **פטור** מן המעשר משום שדינו כמים, ואפילו אם יש בו טעם יין, הואיל ולא נוסף עליו כלום מהשמרים.

ורבי יהודה מחייב במעשר את התמד הזה, שדינו כיין, מאחר שיש בו טעם ומראה יין.

ומוכיחה הגמרא: **עד כאן לא פליגי** רבנן ורבי יהודה, **אלא** כשמצא בתמד **בכדי מדתו** שנתן מים, בלבד. **אבל ביותר מכדי מדתו,** אם נוסף אפילו קצת על המים שנתן, **לא פליגי.** וגם רבנן יודו שהוא חייב במעשר,

---

85. הוא הדין שחולקים ברמא תלתא ואתא תלתא ושליש, דלאחרים, שרק שתים וחצי כוסות יצא, נמצא שיש כאן חצי כוס ועוד שליש כוס יין ביחס לשתים וחצי כוסות מים, שזה רבע יין ודינו כיין. והוא הדין שחולקים גם ברמא תלתא ואתא ארבעה פחות משהו, דלרבנן לא הוי יין עד דאתא ארבעה שלמים שיהא רבע יין. אלא שנקט מדה מסויימת. שיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש.

86. אבל ברמא תלתא ואתא תלתא, אין לומר שחלק מן המים נשארו בשמרים ומה שיצא יש בו יין. שהרי אין רגלים לדבר לכך שהרי יצא בדיוק מה שנכנס. ועוד, שלכל היותר יצא חצי

משום שדינו כיין. ואם כן, הוא הדין שרבנן יודו שמברכין עליו בורא פרי הגפן. וכיצד אתה אומר שרבנן ואחרים חולקים באופן שנתרבו המים שבתמד?[87]

ומתרצינן: לעולם **הוא הדין דאפילו ביותר מכדי מדתו פליגי.** ורבנן יסברו שאין דינו כיין אלא אם התוספת היא בשיעור של כוס אחת לשלש כוסות מים.[88]

והאי דקא מיפלגי בכדי מדתו, להודיעך כחו דרבי יהודה, שאפילו לא נוסף כלום על מדת המים שנתן, בכל זאת דינו כיין.[89]

בעא מיניה רב נחמן בר יצחק מרב חייא בר אבין: שמרים שיש בהם טעם יין, מהו? האם מברכים עליהם בורא פרי הגפן?[90]

אמר ליה: מי סברת חמרא הוא? קיוהא בעלמא הוא! הטעם אינו אלא משום שנכנס

כוס יין, וחצי אחד ביחס לחמשה חצאים לא הוי יין. רשב"ם.

87. אבל זה לא קשה, הרי רבי יהודה מחייב אפילו במצא כדי מדתו, ומדוע אומר רבא שברמא תלתא לכולי עלמא לא כלום הוא? משום שגם רבי יהודה מודה שמעיקר הדין אינו נחשב יין במצא כדי מדתו, ורק לענין תרומה הוא מחמיר לחייב בהפרשת תרומה [ובאמת לא יוכל להפריש ממנו על יין גמור]. ולכן לענין ברכה גם הוא יודה שאין מברכין עליו בורא פרי הגפן, שהיא ברכה חשובה, אלא שהכל. שהרי "על כולן אם בירך שהכל יצא". אבל מרבנן קשה, שהם אינם מחמירים לענין תרומה יותר מעיקר הדין, ואם כן, גם לענין ברכה יסברו שבמצא יותר מכדי מדתו מברך עליו בורא פרי הגפן. רשב"ם.

88. הקשו התוס': איך אפשר לפטור ממעשר ברמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, לפי רבנן? והרי יש בו טעם של טבל, וטבל אוסר בנותן טעם [במין דשאינו מינו]?

ותירצו, שאין כאן טעם כלל אלא קיוהא בעלמא וכעפרא בעלמא דמי. תוס' ד"ה הוא.

והרמב"ן תירץ, ששמרים אין עליהם איסור טבל, דפסולת אוכלין הוא. ובדומה לזה מצינו אפילו לגבי תרומה שהמורסן והסובין של תרומה אין עליהם איסור של תרומה. ורק עתה, כשמתמד אותם ונעשים יין, חל עליהם איסור טבל.

ועוד מתרץ, שהשמרים הללו היו מיין מעושר, אלא לפי שלא היה דעתו לעשר מתחילה רק על היין ולא על השמרים לכן הוא צריך לעשר עתה את השמרים. ורק משעה שהם נעשים יין הם מתחייבים במעשר, ולא כשהם עדיין שמרים. וראה חזון איש חושן משפט ליקוטים סימן כא לדף צו.

89. ואין לומר שישמיענו שחולקים אפילו ביותר מכדי מדתו להודיעך כחם דרבנן, משום שאין בזה שום חידוש שבגלל המעט שנתרבה מכדי מדתו שלא יהא עליו דין יין, דפשיטא שהוא בטל במים הרבים. אבל דברי רבי יהודה יש בהם חידוש גדול, שאפילו אין בו כלל טעם יין, צריך להחמיר ולהפריש מעשר. רשב"ם.

[וברש"י בפסחים [מב ב] ד"ה ורבי יהודה מבואר שרבי יהודה מחייב רק כשיש בו טעם יין.

ורבינו גרשם כתב כאן, שהטעם של רבי יהודה משום שאף שמצא רק כדי מדתו ודאי שחלק מהמים נבלע בשמרים, ומהשמרים יצא יין באותה כמות, ולכן דינו כיין].

90. ולא שמע מהברייתא דלעיל. שאם כן, היה שואל אם הלכה כרבנן או כאחרים. רשב"ם.

בו החריפות של השמרים ולא משום שהוא יין, ולכן אין מברכים עליו אלא שהכל נהיה בדברו.

תנו רבנן: שמרים של תרומה, שנתן עליהם מים, והוציאם, ושוב נתן עליהם מים אחרים, וכך עשה כמה פעמים. הרי **ראשון ושני,** המים הראשונים והשניים, **אסור.** דינם הוא כתרומה, לפי שהם יין, ואסורים למי שאינו כהן. **ושלישי,** המים השלישיים, **מותר.** אין עליהם דין תרומה, לפי שהם מים בעלמא, ואפילו יש בהם טעם יין.[91]

רבי מאיר אומר: אף שלישי אסור אם הוא **בנותן טעם,** שיש בו עדיין טעם יין.

ושמרים של **מעשר** שני: **הראשון אסור** לשתותו מחוץ לחומת ירושלים כדין מעשר שני. **והשני מותר** שאין עליו דין מעשר שני.

רבי מאיר אומר: אף שני אסור אם הוא **בנותן טעם.**

ושמרים **של הקדש — שלישי אסור, ורביעי מותר.**

רבי מאיר אומר: אף רביעי אסור אם הוא **בנותן טעם.**

ורמינהו סתירה לכך מהא דתניא: שמרים **של הקדש, לעולם אסור.** ואפילו החליף הרבה פעמים את המים. **ושל מעשר** שני, **לעולם מותר,** אפילו המים הראשונים.

קשיא הקדש אהקדש. שהרי בברייתא הראשונה נאמר שבהקדש אינו אסור לעולם, רק השלישי או הרביעי.

קשיא מעשר אמעשר. שבברייתא הראשונה נאמר שבמעשר אסור הראשון או השני, וכאן נאמר שבמעשר מותר לעולם.

ומשנינן: **הקדש אהקדש, לא קשיא:**

כאן, הברייתא השניה, מדברת שהשמרים היו מיין שהיה קדוש **בקדושת הגוף,** שהקדישו אותו לנסכים שינסכו אותו על גבי המזבח. וקדושה חמורה היא, לכן הוא אסור לעולם.

כאן, הברייתא הראשונה, מדברת שהיין היה קדוש רק **בקדושת דמים,** שהקדיש חבית יין לבדק הבית על מנת שימכר, ויעשו בדמיו צרכי בדק הבית. וקדושה זו קלה יותר, לכן אינו אסור לעולם.[92]

מעשר אמעשר, נמי לא קשיא:

כאן, הברייתא הראשונה מדברת **במעשר ודאי.** לכן אסור אף ראשון או שני.

---

91. הקשו התוס׳: איך מדובר? אם מצא רק כדי מדתו או רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא לרבנן, אפילו הראשון יהא מותר. ואם רמא תלתא ואתא ארבעה, אם כן גם הרביעי של מעשר יהא אסור?

ותירצו, שלעולם אין בהם טעם יין כלל אלא קיוהא דעלמא, ובכל זאת החמירו מדרבנן לענין תרומה ומעשר והקדש. וראה מהרש״א ורש״ש.

ועוד כתבו, שמדובר בענין שלא הקדיש את השמרים עצמם, כי אז לעולם יהא אסור [שהרי יש בהם טעם השמרים], אלא שהקדיש את היין [ולכן אם אין על המים שם יין, אינם אסורים]. תוס׳ ד״ה שמרים.

92. כך מפרש הרשב״ם. והרשב״א כתב, לולי שראיתי שכולם מפרשים כך, הייתי מפרש בהיפוך, שבקדושת הגוף כל שהלך לחלוחית

כאן, הברייתא השניה מדברת **במעשר דמאי,** שהיין שהופרש ממנו המעשר לא היה טבל ודאי אלא דמאי, שקנו אותו מעם הארץ החשוד על המעשרות. והקילו בו חכמים כי רוב עמי הארץ מעשרין. לכן המים שנותנים על השמרים הללו לעולם מותרים.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: כדרך שאמרו לענין איסורן, שלגבי תרומה, המים הראשונים והשניים נחשבים כיין ואסורים, והשלישים נחשבים כמים ומותרים. ולגבי מעשר, רק הראשון אסור [לפי התנא קמא], **כך אמרו לענין הכשירן.** שהמים הראשונים והשניים של תרומה נחשבים כיין, והם מכשירים את האוכל לקבלת טומאה [שהיין הוא אחד משבעת המשקים שמכשירים לקבלת טומאה], וכן הראשונים של מעשר. ואילו השלישים של תרומה והשניים של מעשר אינם נחשבים כיין, ואינם מכשירים לקבלת טומאה.(93)

ותמהינן: **הכשירן — דמאי?** באיזה הכשר מדובר, שאם לענין קבלת טומאה, הרי אין הבדל אם הוא מים או יין, שהרי בין **אי דמיא,** אם הוא מים, **אכשורי מכשרי,** הוא מכשיר את האכל לקבלת טומאה. ובין **אי דחמרא,** אם הוא יין, **אכשורי מכשרי** לקבלת טומאה!?

ומשנינן: **לא צריכא,** הנפקא מינה אם הוא יין או מים, הוא באופן **שתמדו במי גשמים.** המים שנתן על השמרים היו מי גשמים, שעדיין לא חשב עליהם להשתמש בהם, ולא ירדה עליהם תורת משקין שיכשירו לקבלת טומאה הואיל ולא החשיבם. אבל יין, יש עליו תורת משקה גם ללא מחשבה.(94) ולכן, רק אם התמד הזה דינו כיין הוא מכשיר לקבלת טומאה.

ומקשינן: **וכיון דקא שקיל, ורמי לחו למנא,**

היין שבו אין כאן הקדש. אבל בקדושת דמים, עדיין הוא קדוש, שהרי יש לו דמים שאפשר למוכרו אפילו רק מחמת הקיוהא שבו או מחמת מראהו.

וכעין זה כתב הריטב״א, שכשהקדיש יין לנסכים אין דעתו אלא על היין הראוי לנסכים, ואידך אינו קדוש כלל אלא לחומרא בעלמא. אבל כשהקדישו לדמים, אסור לעולם, כי דעתו על כל מה שאפשר להוציא ממנו דמים. וסיים שכן פירש מורי. אבל מה אעשה שכל המפרשים חלוקים עלינו.

93. כתב הרשב״ם: וכל זה חומרא מדרבנן הוא, דמדאורייתא הכל נחשב כמים בעלמא.

וכעין זה כתב הרמב״ן, כי מה שנחשב יין לענין איסור נחשב גם לענין הכשר, מפני שהשוו חכמים מדותיהם.

והתוס׳ רי״ד מפרש ״לענין הכשירן״, היינו הכשרן של תרומה ומעשר והקדש, כי מה שנחשב יין לענין תרומה, מכשיר את התרומה עצמה לקבלת טומאה וכן במעשר והקדש. שלא מסתבר שבגלל שהוא נחשב יין לגבי תרומה מחמת קדושתה, יחשב גם יין לענין הכשר זרעים. אלא ודאי רק לענין התרומה עצמה מדובר, שבגלל קדושתה הוא נחשב יין לגבה. ומכל מקום אינה אלא חומרא מדרבנן.

94. במים צריך שני דברים: שיחשיב אותם מתחילה שיהיו משקין. ואחר כך, שיהא ניחא ליה כשנוגעין באוכל. אבל בשאר משקין, די בכך שניחא ליה כשנוגעין באוכל, ואין צריך שיחשיב אותם מתחילה להיות משקה. תוס׳ ד״ה

הרי מיד שהעביר את המי גשמים מהכלי שנטפו לתוכם אל הכלי של השמרים, **אחשבינהו,** החשיבם בכך, וירדה עליהם תורת משקין גם אם הם מים. ושוב אין נפקא מינה אם התמד הוא מים או יין.

ומתרצינן: **לא צריכא, שנתמד מאליו.** מי הגשמים נפלו מעצמם לתוך השמרים, ולא היתה עליהם מחשבה כלל מצד האדם, לכן רק אם דינו כיין, הוא מכשיר לקבלת טומאה.[95]

ומקשינן: **וכיון דקא נגיד קמא קמא, אחשבינהו.** הואיל והוא משך את המים הראשונים והשניים מהתמד, הרי גילה דעתו שניחא ליה בירידת הגשמים לתוך השמרים, והחשיבם בכך. ואם כן שוב אין נפקא מינה אם הוא מים או יין?

ומתרצינן: **אמר רב פפא:** מדובר שהאדם לא משך את המים מהתמד, אלא **בפרה ששותה ראשון ראשון.** שהפרה שתתה את המים הראשונים והשניים,[96] ואנו דנים עתה על המים השלישים של המי גשמים, מאחר שדינם כמים אינם מכשירים הואיל והאדם לא החשיבם מעולם. ורק המים השניים של תרומה והראשונים של מעשר בכחם להכשיר, הואיל ויש עליהם שם יין לענין איסורן.

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אין אומרים קידוש היום בשבת ויום טוב **אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח.** ואפילו אם יש עליו שם יין לגבי ברכת בורא פרי הגפן, מכל מקום, לגבי קידוש שהוא מצוה, צריך שיהא עליו יותר חשיבות, שיהא ראוי לינסך על גבי המזבח.

והוינן בה: **למעוטי מאי?** איזה יין בא רב למעט, שדינו כיין לענין דרכה ואינו ראוי לינסך על גבי המזבח?

אילימא למעוטי יין מגתו יין תירוש שלא תסס.

לא.

והרש"ש תמה, למה הוצרכו לידחק שדין היין שונה ממים? והרי בפשוטו היין בשעת דריכת הענבים, היה מחשבה לעשותם משקה.

ורבינו גרשום כתב, שזה חומר ביין מבמים, שיין חשוב, ולכן הוא מכשיר גם ללא מחשבה מתחילה.

והרמב"ן כתב, שהחילוק בין יין למים הוא בכך שביין ניחא ליה לאדם, ולכן התמד הראשון שהוא נחשב יין, ניחא ליה באותם גשמים שנפלו על התמד שהרי נעשה מהם יין. אבל מכאן ואילך, כיון שאין התמד אלא מים, דילמא לא ניחא ליה, לפיכך צריך מחשבה אחרת.

95. כתבו התוס' שלפי זה אין צריך להעמיד במי גשמים אלא אפילו מים רגילים שכבר היתה עליהם מחשבה הרי כיון שנתערבו עם השמרים בטל מהם תורת משקה וצריכים מחשבה מחודשת [או שיהא עליהם דין יין]. תוס' ד"ה ונחמד.

96. כתב הרשב"ם, שלא היה יכול לתרץ שנשפכו המים מעצמם ראשון ראשון שאם המים לא נשתהו שם כלל אלא נשפכו מיד אי אפשר לדעת לעולם מהו תמד שני או שלישי.

והרמב"ן כתב, שאם נשפכו המים ותיקן את החבית או את הברזא [שהיו שם המים] גלי אדעתיה שניחא ליה בתמדים אחרים, ואם לא תיקן הרי גלי אדעתיה שלא ניחא ליה בהם, לכן נקט ששתתה הפרה.

והא תאני רבי חייא: יין מגתו לא יביא לניסוך על גבי המזבח [משום שנאמר "הסך נסך שכר לה'", משמע דוקא יין שמשכר], **ואם הביא, כשר.**(97)

וכיון דאם הביא כשר בדיעבד לגבי מזבח, **אנן** לגבי קידוש **אפילו לכתחילה נמי** יהא כשר, שהרי קידוש לא חמור כל כך כמו ניסוך המזבח.

צז-ב ואם תרצה לומר שקידוש שוה לגמרי לניסוך המזבח, תיקשי, **דאמר רבא** בהדיא לגבי יין מגתו, שהוא כשר לכתחילה לקידוש: **סוחט אדם אשכול של ענבים,** דהיינו יין מגתו, **ואומר עליו קידוש היום.**(98)

ואלא שמא תאמר, שבא **למעוטי** את היין אשר בא **מפיה ומשוליה** של החבית, שאין מקדשין עליו הואיל ואין ראוי לניסוך על גבי המזבח.

והא תני רבי חייא: יין **מפיה ומשוליה** של החבית **לא יביא** לניסוך על גבי המזבח, בגלל הקמחין שיש על פי החבית, ובגלל השמרים שבשולי החבית. **ואם הביא, כשר.**

ואם כן, לגבי קידוש מותר אף לכתחילה!?

ואלא שמא תאמר, שבא **למעוטי יין כושי** שחור, **בורק** לבן ורע, **הילסטון,** יין מתוק וחלש מאוד, **של מרתף,** כלומר סתם יין שלא נבדק, ושמא הוא קוסס [שהתחיל להחמיץ],(99) **של צמוקים** שעשה מהם יין.(100)

והא תניא על כל היינות הללו: **בכולן לא יביא** למזבח, **ואם הביא כשר.**

ואלא שמא תאמר, שבא **למעוטי יין קוסס,**(101) **מזוג,** שהוסיפו עליו מים, **מגולה,** ויש חשש שמא שתה ממנו נחש, **ושל שמרים,** תמד, **ושריחו רע.**

והא תניא, לגבי כל היינות הללו: **בכולן, לא יביא. ואם הביא, פסול.** ולכן הם פסולים גם לגבי קידוש.

ולכן, דנה הגמרא: **למעוטי מאי?** על איזה מהפסולים הללו התכוון רב לומר שאין מקדשין עליו?(102)

---

97. שאינו לעכובא. אי נמי משום דכתיב "חסך נסך" לרבות אפילו אינו משכר. רשב"ם.

98. מרבא לבד היה יכול להקשות שמכשיר בהדיא יין מגתו אלא שהביא גם הברייתא דרבי חייא שמתוך שניהם מוכח שכל דבר שכשר לניסוך בדיעבד כשר לקידוש לכתחילה, ועל ידי זה יכול להקשות הקושיות דלהלן, מפיה ומשוליה, ויין כושי וכו'. תורת חיים.

99. והוא כשר בדיעבד. ואף שלקמן מבואר שיין קוסס פסול אף בדיעבד לנסכים. זה רק בודאי קוסס. אבל מספק אין לפוסלו בדיעבד. רשב"ם.

100. לא מדובר שנותן מים על גבי צימוקים שאם כן לא עדיף מיין מזוג שפסול אף בדיעבד. אלא שסוחט את הצימוקים ללא הוספת מים. חידושי ר"י ליפשיץ.

101. ופסול משום שאינו בכלל שכר וגם אינו ראוי להיות שכר, וגרע מיין מגתו שעל כל פנים סופו להיות שכר. וזה גם הטעם במזוג. רשב"ם.

102. ואין לומר שהוא סובר כרבי יוחנן שאם כן גם לענין קידוש הוי יין כשם שהוא נחשב יין לגבי תרומה שהרי אין חילוק בין קידוש לבין

אי למעוטי קוסס?

הרי **פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי היא.** שנחלקו ביין קוסס שהוא יין שהתחיל להחמיץ ויש לו כבר ריח של חומץ אך טעמו עדיין יין. ורבי יוחנן סובר שהוא יין גמור, ורבי יהושע בן לוי סובר שהוא חומץ, ואפילו בורא פרי הגפן אין מברכין עליו אלא שהכל.

ואם התכוון רב ליין קוסס, ובא לפסוק כרבי יהושע בן לוי, היה צריך להשמיענו שאפילו שהכל מברכין עליו.

אי למעוטי מזוג?

הרי אדרבה, **עלויי עלייה.** הוא משביח את היין על ידי המיזוג לענין קידוש!

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: אף על פי שנחלקו חכמים ורבי אליעזר במסכת ברכות [נ ב] ביין שאינו מזוג, שלדעת רבי אליעזר מברכים עליו בורא פרי העץ, וחכמים סוברים שמברכים עליו בורא פרי הגפן, **מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של** ברכה [קידוש וברכת המזון], **שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים.**(103) כי בלי המים הוא חזק מידי, ואינו משובח כל כך.(104)

ואיך אפשר לומר שרב בא לפסול יין מזוג לקידוש.

אי למעוטי יין מגולה?

הרי **סכנה היא** שמא שתה ממנו נחש והכניס בו ארס, וגם בלי קידוש אסור לשתותו, ולא היה צריך רב לומר שאין מקדשין עליו.

אי למעוטי יין של שמרים —

היכי דמי?

אי דרמא תלתא ואתא ארבעה, שנתן על השמרים שלש כוסות מים ויצאו ארבעה כוסות תמד.

שאר דיני היין אלא בדבר שהוא מאוס משום "הקריבהו נא לפחתך". רשב"ם.

ורבינו יונה כתב, כיון שלרבי יהושע בן לוי הוי חומץ אפילו לענין ברכת בורא פרי הגפן פשיטא שאפילו לרבי יוחנן אין להכשירו לענין קידוש.

ועוד מבאר שאם היה סובר כרבי יוחנן היה צריך להשמיענו בתחילה שמברכין עליו בורא פרי הגפן שאין הדבר פשוט שהרי רבי יהושע בן לוי חולק גם לענין ברכה. ומזה שאמר אין אומרים קידוש אלא על היין הראוי לנסך, משמע שמדובר בדבר שידוע שהוא יין אלא שאין ראוי לניסוך על המזבח.

103. ומה שאמרו במסכת ברכות [נא א] עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם שיהא חי. היינו שהכוס יהיה שלם ולא שבור כמו שאמרו בכלים שבירתן זו היא מיתתן.

ורש"י מפרש שם בברכות שחי היינו שיתן את היין כשהוא חי לפני חזיגתו לתוך הכוס שמברכים עליו ורק אחר כך ימזגנו, ולא יעבירנו לכוס אחר אחר המזיגה.

ור"ת מפרש, שחי היינו מזוג ולא מזוג שיהא מזוג רק עם מעט מים. ובאמצע ברכת המזון בברכת הארץ יוסיף עוד מים עד שימזגנו כראוי. תוס' ד"ה עד.

104. ביינות בבימיהם שהיו חזקים והיו נוהגים להוסיף מים פי שלש מהיין. רשב"ם.

הרי **חמרא מעליא הוא** וכשר לקידוש!

אי דרמא תלתא ואתא תלתא, שנתן שלש כוסות מים ויצאו שלש כוסות וחצי תמד.

הרי **פלוגתא דרבנן ואחרים היא.** אם דינו כיין או לא. וקיימא לן כרבנן שדינו כמים, ואפילו בורא פרי הגפן לא מברכים עליו. ומדוע היה צריך רב לומר שאין מקדשין עליו?

ומסקינן: אלא **למעוטי** יין **שריחו רע,** שמברכים עליו בורא פרי הגפן לפי שיין גמור הוא, אך אין מקדשין עליו בגלל שהוא מאוס שהיה מונח בכלי מאוס והסריח קצת.

ולא בא רב לומר, שכל היינות הפסולין למזבח יפסלו גם לקידוש. אלא רק זאת, שיין נקי וראוי למזבח מחמת נקיותו כשר לקידוש, ואילו יין שמאוס, ואינו ראוי למזבח משום "הקריבהו נא לפחתך", פסול גם לקידוש מאותו הטעם.(105)

ואיבעית אימא, לעולם בא רב **למעוטי יין מגולה.** ומה שהקשינו הרי סכנה היא, יש לתרץ, שבא רב לומר: **ואף על גב דעבריה במסננת,** שסינן את היין, **וכרבי נחמיה,** הסובר שבכגון זה אין בו סכנה, והוא מותר בשתיה משום שהארס של הנחש צף ונשאר במסננת, **אפילו הכי** הוא פסול למזבח, משום שנאמר על המקריבים קרבן שהוא חולה [מלאכי א ח] "**הקריבהו נא לפחתך** [לאדוניך] **הירצך או הישא פניך**"? הרי שכל דבר מגונה אסור לקרבן. ולפיכך גם היין המגולה אינו ראוי לינסך על גבי המזבח.

והוא הדין שאין מקדשין עליו.

בעא מיניה רב כהנא חמוה חמיו **דרב משרשיא מרבא: חמר חווריין** יין לבן, **מהו** שיהא כשר לנסכו על גבי המזבח?(106)

אמר ליה רבא: נאמר במשלי [כג לא] "**אל תרא** [אל תתן בו עניך] **יין כי יתאדם**". לפי שהוא משכר יותר מדי, הרי שיין אדום משכר. ובנסכים נאמר "הסך נסך שכר לה'". ולכן יש להעדיפו לניסוך המזבח.(107)

---

105. ולכן אפשר לקדש על יין מזוג וקוסס אף שהם פסולים לנסכים, משום שאין בהם גריעות בגופן שיהא בהם שום בזיון בהקרבתן אלא שלנסכים צריך שיהא יין משכר, אבל לענין קידוש אין בהם שום חסרון. רשב"ם ונמוקי יוסף.

106. הרשב"ם מפרש, דהיינו יין בורק שאמר לעיל שלכתחילה לא יביא ואם הביא כשר. ולא שמע מהברייתא דלעיל ולכן נסתפק.

והתוס' כתבו שחיוריין גרוע יותר מבורק, שהבורק לבן רק קצת ומבהיק ודומה קצת לאדמומית לכן אם הביא כשר. אבל חיוריין לבן יותר מדאי ולכן הוא פסול אף בדיעבד. תוס' ד"ה חמר.

107. כך מפרש הרשב"ם, שהנידון בגמרא רק לענין נסכים. אבל לענין קידוש פשיטא שמקדשין על יין לבן.

והרמב"ן כתב, שהבעיא היתה לענין קידוש שעל זה מדברת הסוגיא, או שבין לקידוש ובין לנסכים, שאם רק לנסכים היתה הגמרא צריכה לומר "מהו לנסכים". ועוד, שהרי הגמרא פושטת מ"אל תרא יין כי יתאדם" משמע שאין נקרא יין אלא האדום ואף לקידוש ואפילו בדיעבד.

והובאה דעת הרמבן בשו"ע אורח חיים סימן רעב סעיף לפסול יין לבן לקידוש.

שנינו במשנה: המוכר לחבירו **קנקנים בשרון,** מקבל עליו עשר פיטסות למאה.

תאנא: פיטסות נאות ומגופרות, שאינו צריך לקבל עליו כדים שבורים ורעועים ממש ואפילו לא אחד מהם, אלא כדים נאים כשאר כדים, אלא שהם שבורים קצת והגפרית סותמת את השבר, ואפשר להשתמש בהם קצת, אולם אינם מתקיימים הרבה זמן. ומאחר שאינם שבורים ממש, מקבל עליו עשר מתוך מאה.

מתניתין:

המוכר יין לחבירו והחמיץ, אינו חייב באחריותו המוכר אינו צריך להחזיר לו את כספו, כי בשעה שהוא מכר לו, היה יין, ורק לאחר מכן הוא החמיץ.

ואם ידוע שיינו מחמיץ תמיד **הרי זה מקח טעות.**(108)

ואם אמר לו המוכר: **יין מבושם**(109) **אני מוכר לך,** יין משובח שרגיל להתקיים זמן רב, **חייב להעמיד לו עד עצרת,** שיתקיים עד חג השבועות. שמאז ואילך היין מתקלקל מהחום ואפילו הוא מבושם.(110) צח-א

והקשה הרמב"ן לשיטתו, אם כן, מדוע כשר יין כושי והרי אינו אדום? ותירץ, ששחור אדום הוא אלא שלקה. ועוד, שכושי אינו שחור גמור.

108. הקשו תוס' מהגמרא בבבא מציעא [סד א] שמותר לאדם לשלם עבור חבית יין ולהתנות עם המוכר שאם יתייקר היין או יוזל יהא ברשות הלוקח ואם יחמיץ ישאר ברשות המוכר ואין בזה חשש רבית. ומה החידוש שהרי משנה מפורשת היא כאן שאם ידוע שיינו מחמיץ הרי זה מקח טעות למרות שאם היה מתייקר או הוזל היה ברשות הלוקח ולמה בכלל הוא צריך להתנות שהרי מבואר בגמרא לקמן שבקנקנים דמוכר אפילו שהה בבית הלוקח זמן רב ואחר כך החמיץ הרי זה מקח טעות. ואפילו למאן דאמר בגמרא שמזלו של בעל היין גרם, קשה מהגמרא שם שמקשה אים מותר להתנות והלא קרוב לשכר ורחוק להפסד הוא ואסור משום רבית. והרי אם התנה הלוקח שאם יחמיץ יהא ברשות המוכר לא שייך לומר שמזלו גרם ואם כן הוי מקח טעות לכל הדיעות ומה שייך רבית?

ותירצו שהגמרא שם מדברת ביין שהיה ידוע שראוי להתקיים ובכל זאת הוא מתנה עם המוכר שיקבל עליו אפילו אם יחמיץ היין מחמת סיבה כגון בגלל חום או טלטול וכדומה ולכן הוא דומה לרבית. אבל כאן מדובר שהחמיץ מאליו ואיגלאי מילתא למפרע שלא היה ראוי להתקיים מתחילה ולכן הוי מקח טעות ואין בזה חשש רבית. תוס' ד"ה ואם ושם ד"ה אי.

109. אולי צריך לומר מבוסם בס' מלשון מחייב איניש לבסומי בפוריא דהיינו לשון שכרות. ורצה לומר יין חזק המשכר שמתקיים יותר. רש"ש.

110. הקשו תוס' שהרי המשנה מדברת בקנקנים דלוקח כמבואר בגמרא ואם כן גם אם אמר לו יין מבושם יכול המורד לטעון שהקנקנים גרמו להחמיץ. וכן לרב חייא בר יוסף שסובר שמזלו של בעל היין גורם להחמיץ יכול המוכר לטעון מזלך גרם?

ותירצו שבאמת אם היה מחמיץ אין המוכר חייב באחריותו אלא שהמשנה מדברת לענין לכתחילה שחייב ליתן לו יין שיתקיים עד העצרת. תוס' ד"ה מבושם.

והרמ"ה כתב, שמדובר בקנקנים דמוכר ובאה

וישן, אם אמר לו המוכר: יין ישן אני מוכר לך, חייב לתת לו יין **משל אשתקד** משנה שעברה.

ומיושן, אם אמר לו: יין מיושן אני מוכר לך, חייב לתת לו יין **משל שלש שנים** היינו משנה שלפני אשתקד, שנמצאו שלש שנים יחד עם השנה שעומדים בה.

גמרא:

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא שנו ברישא של המשנה שהמוכר אינו חייב באחריות יינו **אלא בקנקנים דלוקח,** שהלוקח העביר את היין לקנקנים שלו, ושם החמיץ, שאז יתכן שהקנקנים שלו גרמו להחמיץ, ולכן אין המוכר חייב באחריותו.(111) אבל אם היין נשאר **בקנקנים דמוכר, אמר ליה** הלוקח למוכר: **הא חמרך והא קנקנך!** שאפילו לאחר זמן רב יכול הלוקח לטעון למוכר שודאי בגלל הקנקנים שלך החמיץ היין, והמקח בטל.(112)

והוינן בה: **וכי קנקנים דמוכר, מאי הוי!?** למה יפסיד המוכר? **לימא ליה** יאמר המוכר ללוקח: **לא איבעי לך לשהויי.** לא היית צריך להשאיר את היין כל כך הרבה זמן עד

המשנה להשמיענו שאם אמר לו יין מבושם הרי זה כאילו אמר לו למקפה שיין מבושם דרכו להתקיים עד העצרת.

ועוד כתב, שדוקא כשמכר לו קודם העצרת. אבל אם מכר לו אחר העצרת אינו חייב באחריותו אם נתקלקל לאחר מכן הואיל ובשעת מכירה היה היין מבושם. שאם לא כן לקתה מדת הדין, שאם ימכור לו יום אחד לפני העצרת אינו צריך להתקיים אלא יום אחד, ואם ימכור לו יום אחד אחר העצרת יצטרך להתקיים שנה שלימה.

111. ומכל מקום בסיפא שידוע שיינו מחמיץ אין לומר שכליו של הלוקח גרמו לכך, שאנן סהדי שהמוכר אשם שהיין רגיל להחמיץ. רשב"ם.

112. הרשב"ם מפרש, שהיין והכלים גרמו להחמיץ, משום שמלכתחילה בשעת הבציר כבר היה מקולקל אלא שלא היה ניכר הדבר עד שעת החימוץ.

ובדומה לזה כתב הראב"ד, שהנה תימה גדולה שלעולם יהא באחריות המוכר ואפילו לזמן מרובה, וכי הקונה חטים או פירות מחבירו ולקו אחר זמן מחזירן למוכר ואפילו הן עומדין עדיין בשקו של מוכר? וכן הקונה בהמה מחבירו ולקתה לאחר זמן כלום יחזירנה למוכר. ומה נשתנה דין היין משאר דברים, וכיון שאין עשוי שיתקלקל היין בשינוי העתים כמו בשאר דברים, ולמה יחזירנו למוכר?

ותירץ, קים ליה לרבי יוסי ברבי חנינא כי היין לא ישתנה אלא רק בגלל גריעות הנטיעה, כי אם הוא מנטיעה טובה לעולם יעמוד בטיבו, אלא אם כן אירע בו מקרה שמקלקל אותו כגון נדנוד או שינוי ברזא או ריח רע. וכשהוא משתנה בלא סיבה, הרי הוא מחמת גריעות הנטיעה מתחילתה. תדע, שאין לך דבר שמתיישן שנים הרבה וטעמו מוסיף והולך אלא היין, כי שאר הפירות ברוב הזמן מרקיבים ופוחתין, לפיכך כל שאר הפירות אם נתקלקלו אין חוזרין למוכר מלבד היין.

והרשב"א מבאר, כיון שאמר לו למקפה [כמבואר לקמן] הרי זה כאילו קיבל עליו אחריות להעמיד לו יין יפה שיתקיים כל זמן שהוא משתמש ממנו למקפה, וכמו שאמרו לענין

שיחמיץ ! (113)

ומתרצינן: **לא צריכא,** המשנה מדברת, בכגון **דאמר ליה** הלוקח למוכר, שהוא צריך את היין **למקפה,** להשתמש ממנו מעט מעט להטעים את המאכל, ולהכניס אותו לתוך התבשיל. (114)

והוינן בה: **ומאי דוחקיה דרבי יוסי ברבי חנינא,** מה ההכרח שלו **לאוקמא למתניתין,** להעמיד את המשנה דוקא **בקנקנים דלוקח, ודאמר ליה** הלוקח **למקפה.**

לוקמא, יעמיד את המשנה אפילו **בקנקנים דמוכר, ודלא אמר ליה למקפה.** שאז אפילו בקנקנים דמוכר אינו חייב באחריותו, משום שלא היה ללוקח להשהות את היין עד שיחמיץ ! ?

ומתרצינן: **אמר רבא: מתניתין קשיתיה,** משום שהיה קשה לו הסיפא של המשנה, **דקתני "אם ידוע שיינו מחמיץ, הרי זה מקח טעות".**

אמאי הוי מקח טעות? **לימא ליה** המוכר ללוקח: אמנם היין שלי דרכו להחמיץ במשך הזמן, אך **לא איבעי לך לשהויי.** לא היית צריך לחכות עם היין עד שיחמיץ.

אלא, לאו, שמע מינה, שהמשנה מדברת **דאמר ליה** הלוקח **למקפה.** ולכן אם ידוע שיינו של המוכר מחמיץ, הוא חייב באחריותו, שהרי הלוקח אמר לו בפירוש שהוא רוצה להשהותו. ואם כן, גם הרישא מדברת כשאמר לו למקפה. ולכן היה צריך רבי יוסי ברבי חנינא להעמיד את הרישא דוקא בקנקנים של הלוקח, שאז יתכן שהקנקנים שלו גרמו ליין להחמיץ.

ופליגא דרב חייא בר יוסף. רבי יוסי ברבי חנינא חולק עם רב חייא בר יוסף, שהוא סובר שהמשנה מדברת אפילו בקנקנים של המוכר, ובכל זאת המוכר אינו חייב באחריותו.

דאמר רב חייא בר יוסף: חמרא, מזלא דמריה גרים. מזלו של בעל היין הוא הגורם שהיין יחמיץ. ולכן אין הלוקח יכול לטעון למוכר שהקנקנים שלך גרמו להחמיץ, אלא שהמזל שלו, שהוא בעל היין, גרם להחמיץ.

שנאמר [חבקוק ב ה] "**ואף כי היין בוגד** [כלומר למה היין בוגד באדם ומחמיץ? משום] **גבר יהיר**". בגלל גאותו של האדם, שמרמה את האנשים ומתגאה בדברים שאין לו, לכן היין בוגד בו, שהוא מדה כנגד מדה, שאנשים סבורים שהוא יין ולבסוף הוא חומץ. (115)

יין מבושם ומבושל.

113. שאפילו לרב, הסובר לגבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן שהרי זה מקח טעות, זה משום שהולכים אחר הרוב ורוב אנשים קונים שוורים לחרישה ולא לשחיטה. אבל כאן, רוב אנשים קונים יין לשתיה מיד, ולא להשהותו לזמן רב. רשב"ם.

114. כתב רבינו יונה, מסתבר שאם החמיץ תוך הזמן שראוי להשתמש בו בני ביתו, חייב באחריותו אפילו לא אמר לו למקפה, שלגבי אותו הזמן נחשב כאילו אמר למקפה.

115. כך מפרש הרשב"ם. והמהרש"א מוסיף שהרשע נקרא חומץ והצדיק נקרא יין כמו

אמר רב מרי: האי מאן דיהיר, מי שמתגאה, אפילו אאינשי ביתיה לא מיקבל. אפילו אשתו מבזה אותו.(116)

שנאמר [שם] "**גבר יהיר ולא ינוה**".

מאי "ולא ינוה"? שאפילו **בנוה שלו**, בביתו, הוא אינו מקובל.

אמר רב יהודה אמר רב: כל המתגאה בטלית של תלמיד חכם שלובש בגד שמיוחד לתלמידי חכמים,(117) **ואינו תלמיד חכם, אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא.**(118)

דכתיב הכא "גבר יהיר **ולא ינוה**". **וכתיב התם** "**אל נוה קדשך**". משמע שלא יבוא בנוה של הקדוש ברוך הוא.(119)

שאמרו "חומץ בן יין". והאיש הזה מראה עצמו טוב כיין, ובאמת הוא חומץ. ועל כן נענש גם יינו שהיה במראה טוב ונמצא חומץ.

וזו גם כוונת שמואל לעיל [צו ב] "חמרא אכתפא דמאריה שוואר", שמתייהר לטעון המצוות על שכמו ברמה שיראו הכל שהוא צדיק, ועל כן גם היין בוגד להיות חומץ.

ובעיון יעקב מבאר, על פי מה שאמרו במסכת תענית [ז א] שלכך נמשלה התורה ליין, כי מה יין אינו מתקיים אלא בפחות שבכלים [בכלי חרש ולא בכלי כסף וזהב], כך התורה אינה מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה. ואם כן, זה שהוא יהיר ושם את היין בכלי כסף וזהב, היין בוגד. ואפשר שעל זה נאמר אדם ניכר בכוסו, כלומר אם יינו מחמיץ.

116. שמתחילה נישאה לו כי סברה שהוא תלמיד חכם. ואחר שהכירה בו שאינו תלמיד חכם, הוא נקל בעיניה. מהרש"א.

ובחידושי גאונים מבאר על פי מה שאמרו חז"ל סימן לגסות הרוח עניות, ועוד אמרו "כד משלם שערי מכדא, נקיש ואתא תיגרא" [כאשר נגמרים השעורים מן הכד, ואין אוכל בבית, דופקת ובאה התיגרה לבית, לפי שהעניות מביאה לידי תיגרה בבית]. ואם כן, זה המתייהר, סופו שיבוא לידי עניות, ואפילו על בני ביתו אינו מקובל, אלא תהיה בו תיגרה מחמת העניות.

ועוד מבאר, שהקדוש ברוך הוא שונא את המתגאה. וכיון שאין רוח המקום נוחה הימנו, גם רוח הבריות אינה נוחה הימנו, ולכן אינו מקובל אפילו על אנשי ביתו.

117. כמבואר לעיל [נז ב], שהטלית הוא מקטורן שעל כל הבגדים, וטלית של תלמיד חכם הוא שארכו מגיע עד לטפח מעל החלוק שמתחת [וכל שכן אם יותר]. וצניעות יתר הוא. ולגבי מי שאינו תלמיד חכם נחשב לגסות. רשב"ם.

118. מדה כנגד מדה, לפי שהוא מתגאה בטלית, ובמחיצה שאינה שלו. על כן אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא שאינו שלו. מהרש"א.

ובתורת חיים כתב, לפי שהוא משקר ומטעה את הבריות, לכן אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא, כדכתיב "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני".

119. והדמיון ליין הוא, משום שבכל דבר אפשר להכיר הרמאות במראית העין, חוץ מהיין, שאפילו יין גרוע נראה מבחוץ כמשובח עד שיטעמו ממנו ויעמדו על טיבו, כך מי שמתגאה בטלית של תלמיד חכם, ומראה עצמו כתלמיד חכם, אי אפשר לעמוד על טיבו עד שיבחנוהו בכור בחינת השכל. חידושי גאונים בעין יעקב.

אמר רבא: האי מאן דזבין ליה חביתא דחמרא לחנואה אדעתא לסבוייה,[120] המוסר חבית יין לחנוני כדי שימכור אותה בחנותו בשליחותו, והחבית נשארת בבעלותו של בעל הבית, ורק לאחר שימכור אותה החנוני יקבל בעל הבית את הכסף, והחנוני יקבל את שכר טרחתו[121] **ותקיף אפלגא או אתילתא,** והחמיצה החבית כשהגיעה לחציה או לשליש, **דינא הוא, דמקבל לה מיניה.** על הבעל הבית לשאת בהפסד, כי לא שייך לומר כאן שמזלו של החנוני גרם לכך, שהרי אין לו חלק בה אלא כולה של בעל הבית. וגם הקנקנים הם שלו, ואי אפשר לומר שהקנקנים של החנוני גרמו להחמיץ.

ולא אמרן: אלא דלא שני בברזא. כל זה אמור רק כשהחנוני לא פתח ברז חדש בחבית, שאם כן, יתכן שהוא גרם בכך שהיין יחמיץ.

ולא אמרן: אלא דלא מטא יומא דשוקא. רק אם עדיין לא הגיע יום השוק. שאם כן, היה צריך למכור את החבית, וכיון שנתעצל ולא מכרה, הוא חייב לשאת בהפסד.

הנוהג הוא, שאדם מקבל מחבירו סחורה, וקובעים ביניהם את שויה לפי השער העכשוי כאן, והמקבל עוסק במכירתה, והרוחים מתחלקים ביניהם בשוה.

הסחורה היא בבעלות שניהם, וכל ההפסדים כתוצאה מגניבה ואבידה, או מירידת ערכה של הסחורה, חלים על שניהם בשוה.

אמר רבא: האי מאן דקביל חמרא אדעתא דממטי ליב לפרוותא דוול שפט. מי שקיבל מבעל הבית יין למכור, והתנה עמו בעל הבית שאפילו אם היין יתייקר לא ימכרנו כאן, אלא יביא אותו למדינה פלונית, ששם מוכרים יין ביוקר, ושם ימכור אותו, **ואדמטי התם, זל.** ועד שהביאו לשם הוזל היין בכל מקום, וירד מהערך שהיה בשעה שקיבל את היין. **דינא הוא, דמקבל ליה.**

בעל הבית חייב לשאת בכל ההפסד של ירידת הערך של היין. כי מאחר שהוא לא הרשה לו למכור את היין כאן, והמקבל לא היה יכול ליהנות מהריוח במקרה של התייקרות, לכן הוא אינו צריך לשאת גם בנזק של ההוזלה. [למרות שהיא בבעלות שניהם לגבי הפסדים אחרים, כגון גניבה ואבידה].[122]

---

120. מלשון זולל וסובא, ומלשון סבאך מהול במים. ורצה לומר, להשקות לקונים מעט מעט. חידושי ר"י ליפשיץ.

121. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' כתבו, שלשון "דזבין" משמע שמכר לו מכירה גמורה. ואף על פי כן מקבל המוכר את הפסד ההחמצה משום שהיין היה בקנקנים של המוכר. ובא רבא להשמיענו, כיון שקנה ממנו על דעת שימכרנו בחנות, הרי זה כאילו אמר לו למקפה, שנתכוין שיתקיים עד שיגמור למכור את היין.

ולפי הלשון בגמרא לקמן, שרבא סובר כרב חייא בר יוסף, שמזלו של בעל היין גורם, צריך לומר שרבא כאן מדבר באופן שידוע שהיין של המוכר מחמיץ, והחידוש הוא כאמור, שזה כאילו אמר לו למקפה. תוס' ד"ה האי.

122. כך משמע מהרשב"ם. ורבינו יונה כתב בשם הרשב"ם, כיון שבעל העסק עיכב עליו שלא ימכרנו אלא באותו מקום, ומחמת שעיכב עליו ולא הניחו למוכרו כאן אירע שם אונס הזול, וכיון שההפסד בא מחמת בעל העסק,

איבעיא לחו: הוה חלא, אם החמיץ היין לפני שהמקבל הביא את היין לאותה מדינה, **מאי?** האם גם אז צריך הבעל הבית לשאת בכל הנזק או לא?

אמר ליה רב הלל לרב אשי: כי הואן בי רב כהנא, כשהיינו אצל רב כהנא, **אמר לן: חלא לא!** את הפסד ההחמצה לא מקבל עליו בעל הבית בלבד אלא שניהם ביחד, וכדעת רב חייא בר יוסף, שמזלו של בעל היין גורם להחמיץ, וכאן שניהם בעלי היין.

ודלא כרבי יוסי ברבי חנינא. שלדעתו רק בעל הבית צריך לשאת בנזק ההחמצה, שהרי הוא סובר שאפילו במוכר לגמרי צריך המוכר לשאת בהפסד של ההחמצה באופן שהקנקנים היו שלו, ובתנאי שהלוקח אמר לו שהוא צריך את היין למקפה. וכל שכן כאן, שאינה מכירה גמורה, והרי נשלמו כל התנאים: הקנקנים הם של המוכר, וגם המקבל אינו יכול למכור את היין מיד, אלא הוא חייב להמתין עד מדינה פלונית במצוות בעל הבית. והרי זה כאילו אמר לו למקפה.

ואיכא דאמרי: אפילו חלא נמי, אפילו את הפסד ההחמצה, גם כן **מקבל** עליו בעל הבית בלבד.

כמאן? כרבי יוסי ברבי חנינא. שאין הדבר תלוי במזל אלא במי שגורם להחמצה, וכאן המוכר גרם על ידי קנקניו.

שנינו במשנה: המוכר יין לחבירו ואמר לו: יין **ישן** אני מוכר לך, חייב ליתן לו יין **משל אשתקד.** ואם אמר לו: יין מיושן אני מוכר לך, חייב ליתן לו משל שלש שנים.

תאנא, שנה התנא בברייתא: **ומיישן והולך עד החג.** אם אמר לו "יין מיושן", הרי היין צריך להתקיים ולהתיישן עד חג הסוכות, שהוא זמן הבציר, שאז הוא גמר השנה השלישית שעומדים בה. שזוהי כוונת "מיושן", שיתיישן היין שלש שנים שלימות. ואם החמיץ היין קודם, חייב המוכר להחזיר את הכסף ללוקח. צח-ב

מתניתין:

המוכר מקום לחבירו העומד לחתן את בנו, על מנת לעשות לו "בית חתנות" לבנו, או "בית אלמנות לבתו".

וכן קבלן **המקבל מקום מחבירו,** שקיבל על עצמו לבנות לחברו מבנה על שטח חברו, על מנת **לעשות לו "בית חתנות" לבנו,** שידור בו לאחר חתונתו, לפי שכך היה המנהג, שהאב היה בונה לבנו בית קטן סמוך לביתו, כדי שלא יגור בנו בבית חמיו וחמותו.

וכן אם קיבל עליו לבנות בשטחו של חברו **בית אלמנות לבתו,** בית שתדור בו בתו האלמנה לאחר שחזרה לבית אביה —

לפיכך אין המקבל חייב באחריות אותו אונס.

והנמוקי יוסף מפרש, שקנה לגמרי את היין על דעת להביאו למקום שהיין יקר ולמוכרו שם, ובינתיים הוזל היין שם. הרי הקונה יכול לבטל את המקח, שהרי לא קנאו אלא על דעת שיוכל למוכרו במקום היוקר. וזה דומה למה שאמרו במסכת קידושין [נ א], מי שמכר כל נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל ולבסוף נאנס ולא עלה, בטלה מכירת הנכסים. וראה עוד בריטב"א.

אם לא התנו ביניהם מהו גודל השטח והבית —

בונה הקבלן בית בגודל **ארבע אמות על שש** אמות, **דברי רבי עקיבא.**

רבי ישמעאל אומר: רפת בקר היא זו! ואינה ראויה לדירת אדם, אלא צריך לבנות את הבית יותר גדול.

הרוצה לעשות רפת בקר — בונה ארבע אמות על שש. והגמרא תבאר את הבבא הזאת, ומי אמרה, רבי עקיבא או רבי ישמעאל.

קבלן המתחייב לבנות לחבירו "**בית קטן**", כגון שחבירו אמר לו בנה לי בית סתם, ולא פירש לו באיזה גודל, שאז יד הקבלן על העליונה, ויכול לבנות לו בית קטן ביותר, בונה **שש** אמות **על שמונה** אמות.(123) כי היות שלא אמר לו שיבנה בית חתנות אלא בית סתם, התכוון שיבנה את הבית לעצמו. ולכן הוא צריך להיות יותר גדול מבית חתנות.(124) (125)

ואם פירש לו שיבנה לו **בית גדול**, בונה **שמונה** אמות **על עשר** אמות.

---

123. כתבו התוס', שהוא הדין בחלוקת ירושה או שותפות, אין חולקין עד שיהא לכל אחד לפחות שש אמות על שמונה אמות כמדת בית קטן. תוס' ד"ה רבי ישמעאל.

אבל הראשונים הביאו מהגמרא במסכת סוכה [ג ב], שכל בית שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות שמו בית. וכתבו לחלק, שאמנם לענין חלוקת ירושה ושותפות הוא נחשב לבית, וכן לענין מי שמוכר לחבירו בסתם בית שבנוי כבר, יכול לתת לו בית של ארבע על ארבע, אבל בסוגייתנו, שמדובר בה באדם שבא לבנות לכתחילה בית, הוא אינו טורח לבנותו בשיעור כה קטן, שהרי מכל מקום דירה סרוחה היא.

124. שלבית חתנות די בבית קטן, לפי שהחתן משתמש גם בבית חותנו הסמוך, אלא שהוא רוצה שיהא לחתנו חדר מיוחד לעצמו, ולכן די לו בחדר קטן. עליות רבינו יונה.

125. כך מפרש הרשב"ם, שבבא זו נאמרה לדברי הכל. והראשונים גורסים בתחילת המשנה "המוכר מקום לחבירו לעשות לו בית". וכתב הר"ן, שהר"י מיגש מפרש שאין חילוק בין בית סתם לבית חתנות. ולדברי רבי עקיבא בשניהם השיעור הוא ארבע על שש. והסיפא בבית קטן הוא דברי רבי ישמעאל בלבד, שאמר לרבי עקיבא, רפת בקר היא זו, אלא אין לך בית קטן פחות משש על שמונה. דהיינו, שגם בית תחנות וגם בית סתם, שיעורם שש על שמונה.

וגם לפי הלשון בגמרא שהרוצה לעשות רפת בקר רבי עקיבא אמרה, לא קשיא על סדר המשנה, שרישא רבי עקיבא, ואחר כך רבי ישמעאל, ושוב רבי עקיבא, ואחר כך רבי ישמעאל. שיש לומר שגם לפי שיטה זו אין הכוונה שרבי עקיבא ממש אמרה, אלא שרבי עקיבא מודה בה. שרבי ישמעאל אומר לרבי עקיבא, הרי אתה מודה שהרוצה לעשות רפת בקר עושה ארבע על שש, ואם כן בית קטן צריך להיות יותר גדול, שש על שמונה.

ונקטינן להלכה כהלשון הזה בדעת רבי עקיבא. דקיימא לן גם שהלכה כרבי עקיבא. ונמצא שבין ברפת בקר בין בבית חתנות ובין בבית סתם, השיעור הוא ארבע על שש.

והרמב"ן מפרש את המשנה, שהמוכר מקום לחבירו לעשות לו בית סתם אינו חייב ליתן לו אלא שטח בשיעור של בית חתנות, כי היות

ואם אמר לו שיבנה לו "**טרקלין", בונה עשר** אמות **על עשר** אמות. לפי שהטרקלין מיועד למושב שרים ולא לדיור, ולכן הוא צריך להיות גדול ומרובע.

ובכל הבתים הללו, צריך שיהא **רומו,** גובהו של הבית, באופן יחסי לשטחו של הבית, **כחצי ארכו וכחצי רחבו** ביחד. דהיינו, שבית החתנות צריך שיהא גובהו חמש. ובית קטן, שבע. ובית גדול, תשע. וטרקלין, עשר.

ראיה לדבר שכך הוא שיעור היחס בין גובה הבתים לבין שטחם, ממה ששנינו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר:** היחס בין שטח הבית לגובהו צריך להיות **כבנין ההיכל,** כיחס שבין השטח לגובה בהיכל של בית המקדש, שהיה אורכו של ההיכל ארבעים(126) ורוחבו עשרים, וגובהו שלשים.(127) דהיינו כחצי אורכו וכחצי רחבו.

גמרא:

והוינן בה: **למה לי למיתנא,** מדוע חילק

וקרקע בחזקת בעליה עומדת, יכול המוכר לומר ללוקח כסבור הייתי שאתה מתכוון לבית חתנות, ואילו התכוונת לבית גדול מזה היה עליך לפרש. וכן במקבל מקום מחבירו לבנות לו בית סתם, הרי הוא כמקבל לבנות בית חתנות.

ובסיפא בבית קטן, היינו כשאמר לו בפירוש שהוא רוצה לבנות לעצמו בית קטן, צריך לעשותו שש על שמונה.

והרשב"א הקשה עליו, האיך יתכן שרבי עקיבא יסתום לשונו, שברישא וסיפא נאמר אותו לשון של "בית", וברישא הכוונה לבית סתם ובסיפא הכוונה לבית לעצמו, והרי העיקר חסר מן הספר.

ועוד, איך יתכן שהבית הקטן בשיעורו נקרא בית סתם, ואילו הבית הגדול ממנו נקרא בית קטן?

והריטב"א הקשה, הרי סתם הבונה בית אינו דעתו לבית חתנות, שהוא דבר שאינו שכיח, ורק מי שצריך לכך בונהו, ומדוע יוכל לטעון לו שהתכוונת לכך?

ויש מהראשונים שביארו גם לפי גירסא זו כפירוש הרשב"ם, שהמוכר מקום לחבירו לעשות לו בית, היינו בית חתנות לבנו, כמו שמסיים במקבל מקום מחבירו.

126. מלבד בית קדש הקדשים, שהיה עוד עשרים אמה, וביחד ששים אמה אורך.

127. היינו בבית ראשון, דאילו בבית שני היה גובהו ארבעים.

והקשה התוספות יום טוב, מדוע לא נלמד מהבית השני שהגובה צריך להיות יותר מחצי ארכו וחצי רחבו?

ותירץ, שאין לנו ללמוד אלא מהפחות מבין שני הבתים.

והגר"א במשניות כתב, שגם בבית שני היה רומו כחצי ארכו וחצי רחבו, לפי שבבית שני לא היתה מחיצה מפסקת בין ההיכל ובין קדש הקדשים כבבית ראשון, ונמצא שהיה אורכו של ההיכל והקדש קדשים ביחד ששים ורחבו עשרים. ולכן היה גובהו ארבעים, כחצי ארכו וחצי רחבו.

וכתב עוד, שבזה מיושב גם מה שלכאורה קשה, מה הראיה מהיכל? דלמא מעשה שהיה, כך היה, ולא שזה לעיכובא שיהא גובהו כחצי ארכו וחצי רחבו? אלא, שאם לא היה לעיכובא, לא היו משנים את הגובה בבית שני מבית ראשון.

ועוד כתב, שזו היתה טענת רבן שמעון בן גמליאל, שאין ללמוד מההיכל, שהרי קדש

התנא בלשונו בין בנו לבתו, ונקט התנא דוקא את הלשון "**בית חתנות" לבנו, ו"בית ארמלות" לבתו**?

ליתני, מדוע לא ישנה התנא לגבי בנו ובתו בשוה, "**בית חתנות" לבנו ולבתו, ו"בית אלמנות" לבנו ולבתו**!?

ומתרצינן: **מלתא אגב אורחא קא משמע לן,** התנא במשנה רוצה להשמיענו בדרך אגב, **דלא דרכא דחתנא למידר בי חמוה.** שאין דרך החתן לגור ליד חמיו, משום חשד, שמא יאמרו עליו שהוא מקלקל עם חמותו.(128)

ולכן נקטה המשנה לגבי הבת שהוא בונה לה בית אלמנות שהרי כל עוד היא נשואה, היא אינה גרה ליד אביה בגלל בעלה, שלא יגור ליד חותנו וחותנתו. ומאידך, לגבי הבן לא נקטה המשנה שהוא בונה לו בית ארמלות, כי גם לפני שנתאלמן הבן הוא לא היה גר אצל חמיו אלא אצל אביו.

כדכתיב בספר בן סירא:(129) "**הכל שקלתי בכף מאזנים, ולא מצאתי** דבר שהוא **קל,** פחות ערך, **מסובין**(130).

וקל מסובין, דבר שהוא פחות יותר, **חתן**

הקדשים היה גובהו שלשים, למרות שארכו ורחבו היה רק עשרים [בבית ראשון שמחיצה הפסיקה בין ההיכל לקדש הקדשים]. ותנא קמא סבר, שקדש הקדשים היה גובהו רק עשרים, כפשוטו של מקרא המובא בגמרא, כדי שיהא גובהו כחצי ארכו וחצי רחבו.

וקושית הגמרא בסתירת המקראות היא רק לדברי רבן שמעון בן גמליאל, הסובר שגובה קדש הקדשים היה שלשים.

ומיושבת בזה קושית התוס' בד"ה כי על רש"י, שכתב בפירושו בספר מלכים שקדש הקדשים היה נמוך מההיכל עשר אמות, שפירש כן לפי האמת לתנא קמא.

128. הגמרא בפסחים [קיג א] אומרת: הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. משתי סיבות: משום חשד. ומשום ממון, שהיא מבזבזת את ממונך בשבילו. וכתב הרשב"ם, שהוא הדין בכל החתנים, אלא שמהראשון צריך חמיו ליזהר יותר.

129. כתב הריטב"א: אף על פי שבגמרא בסנהדרין [ק ב] קראו לספר בן סירא ספרים חיצוניים. מכל מקום, אינו ממש כספרי מינים, שלא אסרו אלא לעשות ממנו קבע. אבל ראוי לעיין בו לפעמים ללמוד ממנו חכמה ומוסר.

130. א. המהרש"א מפרש על פי השיטה שבעל חוב יכול לשלם סובין אפילו כשיש לו מעות [ראה תוס' לעיל צב ב, בד"ה אי]. ועל זה קאמר שאין לך קל ומורה היתר לעצמו מלשלם סובין, שמשלם רעה תחת טובה שעשה עמו חסד והלוה לו מעות בשעת דחקו. וקל ממנו, חתן הדר בבית חמיו, שהוא גוזל ממון חמיו ומורה לעצמו היתר שהוא צדיק כיעקב, שנתברך בית לבן בגללו. וקל ממנו, אורח מכניס אורח, כי הוא סבור שלא רק שבעל הבית נתברך בגללו כענין שאמרו "יותר ממה שבעל הבית עושה עם האורח, עושה האורח עם בעל הבית", אלא הוא מביא עוד אורחים, כדי שגם הם יביאו ברכה לבעל הבית. והכתוב אומר "מברך רעהו בקול גדול, קללה תחשב לו". לפי שיש בהם שאינם מהוגנים. וקל ממנו, משיב דבר בטרם ישמע, שלפעמים הוא קולע אל המטרה ומשיב תשובה נכונה בטרם ישמע את דבריהם, ומעתה הוא מתברך בלבבו שהוא מהיר בחכמה, ומשיב גם לאחרים בטרם

הדר בבית חמיו(131).

וקל מחתן — אורח מכניס אורח. שדיו בכך שבעל הבית מארח אותו, והוא מביא עמו עוד אורח.

וקל מאורח — משיב דבר בטרם ישמע. שנאמר במשלי [יח יג] "**משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה**".

שנינו במשנה: **רבי ישמעאל אומר: רפת בקר היא זו. הרוצה לעשות רפת בקר** בונה ארבע אמות על שש.

והוינן בה: "**רפת בקר**" **מאן קתני לה** מי מהתנאים, רבי ישמעאל או רבי עקיבא אמרו את הדין של "הרוצה לעשות רפת בקר"?

ומשנינן: **איכא דאמר: רבי ישמעאל קתני לה.**

ואיכא דאמר: רבי עקיבא קתני לה. והכי קאמר ליה לרבי ישמעאל: **אף על פי** שאתה טוען **שבשיעור** כה קטן **רפת בקר היא** שהרי הרוצה לעשות רפת בקר בונה ארבע אמות על שש, מכל מקום זהו השיעור גם לבית חתנות, כי **פעמים שאדם עושה דירתו כרפת בקר.**

ואיכא דאמר: רבי ישמעאל קתני לה. והכי קאמר: שבתחילה הוא אומר "רפת בקר היא זו" ולאחר מכן הוא מפרש דבריו: **שהרי הרוצה לעשות רפת בקר עושה ארבע אמות על שש** ואיך יתכן שבית חתנות יהיה בשיעור כזה?

ולפי דיעה זו רבי עקיבא סובר שרפת בקר שיעורו קטן מארבע על שש. ובשניהם נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל, גם בבית חתנות וגם ברפת בקר. אלא שרבי עקיבא מפרש רק את שיעורו של בית החתנות ואילו ברפת בקר לא פירש מה שעורו. ורבי

ישמע את שאלותיהם. ואמר הכתוב, שאין זה נחשב לו חכמה מה שכיוון פעם אחת אל האמת. אלא נחשב לו לאיולת מה שהשיב בטרם שמע. ומכאן ולהבא, אם ישיב בטרם ישמע, תהיה לו כלימה, כי לא יכוון עוד אל האמת כמו שקרה לו פעם אחת כסומא בארובה.

ב. התורת חיים מבאר: הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי דבר שהסברא נותנת שהוא טוב, והוא אדרבה, גרוע מאוד, כמו סובין, דמסתבר שהם טובים לאכילה כיון שהם באים מקמח הטוב והיפה, ובאמת גרועים הם בתכלית, כמו שאמרו בתחילת הפרק "ממרי רשוותך, פארי אפרע". וקל מסובין, חתן הדר בבית חמיו. שלכאורה, כיון שחמיו נתקרב אליו ונתן לו בתו, מסתבר שטוב לו שידור אצלו בביתו להיות קרוב לו תמיד. ובאמת דבר גרוע הוא מאוד, משום חשד חמותו. וקל מחתן, אורח מכניס אורח, שלכאורה, כיון שבעל הבית זה חביבים עליו אורחים, שהרי הזמינו והכניסו לביתו, יפה עשה מה שהכניס אורח אחר עמו, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד כי היות ולא הזמין את האורח האחר, הוא מקפיד עליו על שהכניסו ללא רשותו. וקל מאורח, משיב דבר בטרם ישמע, שלכאורה מסתבר, כיון שהשואל חפץ שישיב לו, נמצא שיפה עשה מה שהשיב לו מיד טרם שגמר דבריו, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד, שחבירו מקפיד עליו, שסבור שלא הבין את השאלה.

131. הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה [כא טו]

ישמעאל מפרש את שיעורו של רפת הבקר ואינו מפרש את שיעורו של בית חתנות.

שנינו במשנה: **טרקלין עשר על עשר.**

והוינן בה: **מאי טרקלין?**

ומשנינן: **קובתא בי וורדי** שעשוי חלונות כמו קובה של זונות ונותנים שם וורדים לנוי להסתכל עליהם.

תאני: **וקנתיר,** מי שקיבל עליו לבנות קנתיר צריך לבנותו **שתים עשרה** אמה **על שתים עשרה** אמה.

והוינן בה: **מאי קנתיר?**

ומשנינן: **תרבץ אפדני** חצר גדולה שלפני ארמון השרים(132).

שנינו במשנה: **רומו כחצי ארכו וכחצי רחבו ראיה לדבר רבן שמעון בן גמליאל אומר כבנין היכל.**

והוינן בה: "**ראיה לדבר**" **מאן קתני לה** האם זה תחילת דברי רבן שמעון בן גמליאל. או שמאחר שהוא נאמר לפני דברי רבן שמעון בן גמליאל הרי שהתנא קמא אמר זאת ורבן שמעון בן גמליאל חולק עליו?(133)

ומשנינן: **איכא דאמר: רבן שמעון בן גמליאל קתני לה. והכי קאמר: ראיה לדבר מנין** שגובה הבית צריך להיות כחצי ארכו וכחצי רחבו? **אמר רבן שמעון בן גמליאל: הכל כבנין ההיכל.**

ואיכא דאמר: תנא קמא קתני לה שהתחיל התנא קמא לומר שיש ראיה לדבר **ורבן שמעון בן גמליאל** הפסיקו באמצע דבריו **ואתמוהי קא מתמה, והכי קאמר ליה** [**לתנא קמא**]: **ראיה מנין?! מבנין היכל?! אטו כולי עלמא כבנין היכל עבדי** וכי כל הבתים בונים אותם כבנין ההיכל שהוא חשוב? שמאחר שההיכל היה גובהו כחצי ארכו וכחצי רחבו, הרי שבית רגיל די שיהא פחות בגובהו.

תניא: אחרים אומרים: רומו כקורותיו גובה הבית צריך שיהא כאורך הקורות שנתונות לרוחב הבית.

והוינן בה: **ולימא: רומו כרחבו** שהגובה כרוחב הבית עצמו, ומדוע צריך לתת השיעור באורך הקורות?

ומשנינן: **איבעית אימא: ביתא מעילאי**

כתב, שאסרו חכמים על האיש שידור בבית חמיו. וכתב על זה הראב"ד, שאם ייחד לו בית למשכב, מותר.

ולכאורה קשה עליו מסוגייתנו שאף שיש לחתן בית מיוחד, אסור לו לדור עם חמיו?

ויש לומר, שאדרבה, מכאן למד הראב"ד את דינו. כי לכאורה קשה, מה הסלקא דעתך של המקשה, וכי לא ידע שאסור לחתן לדור ליד חמיו? אלא ודאי, שבחדר מיוחד אין איסור. ומתרצת הגמרא, שבכל זאת לאו אורח ארעא הוא, למרות שאין איסור בדבר. פני שלמה.

132. ונקרא חרבץ לפי שמרביצין [נותנים שם מים] תמיד כדי שלא יהא אבק. רשב"ם.

133. ועוד, שלא אמר "מבנין ההיכל", אלא "כבנין ההיכל", משמע שאין זה המשך לראיה לדבר. רשב"ם.

רווח הבית מלמעלה רחב יותר לפי שהקיר הוא רחב מלמטה והולך ונעשה צר כלפי מעלה כדי שיחזיק יותר מעמד. ולכן נתנו שיעור באורך הקורות דהיינו ברוחב הבית מלמעלה.

ואיבעית אימא: משום דאיכא בי כווי שהרוחב כולל גם את החלונות דהיינו מקום כניסת הקורות בקיר.

רבי חנינא נפק לקרייתא יצא לעיירות **רמו ליה** הקשו לו בני העיירות **קראי אהדדי** שהמקראות סותרים זה את זה?

כתיב במלכים [א ו ב] "**והבית אשר בנה המלך שלמה לה', ששים אמה ארכו, ועשרים רחבו, ושלשים אמה קומתו**". הרי שגם בית קדשי הקדשים שהוא נכלל בתוך הששים אמה, היה גובהו שלשים אמה.

וכתיב [שם פסוק כ] "**ולפני הדביר** [לפנים ממחיצת בית קדשי הקדשים דהיינו קדשי הקדשים עצמו] **עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב ועשרים אמה קומתו**". הרי שגובה בית קדשי הקדשים היה רק עשרים אמה?

אמר להו רבי חנינא: **כי קא חשיב,** העשרים אמה נמדדים **משפת כרובים ולמעלה,** שבבית המקדש שבנה שלמה היו שני כרובים עומדים על הקרקע בקדש הקדשים משני צידי הארון [מלבד הכרובים שעל הכפורת שעל הארון שעשה משה], וגובהן היה עשר אמות. נמצא שמשפתם ולמעלה היה רק עשרים אמה.

והוינן בה: **מאי קא משמע לן?** מדוע באמת חישב הכתוב את הגובה משפת הכרובים ולמעלה, ולא מהקרקע דהיינו שלשים אמה?

ומשנינן: **הא קא משמע לן: למטה** צט-א מהכרובים **כלמעלה** מהם.

מה למעלה, כשם שמקום העשרים אמות שלמעלה מהכרובים, **אין משמש כלום,** אין בהם דבר והם חלל בלבד. **אף למטה, אין משמש כלום.** כך העשר אמות שלמטה מהכרובים כולם חלל. והארון והכרובים [של שלמה] אינם תופסים מקום כלל בדרך נס.

וזו כוונת הכתוב שעשרים אמה קומתו כלומר שכל שלשים האמה של הגובה הם כמו העשרים העליונים שלמעלה משפת הכרובים שהם כולם חלל.

והפסוק הזה **מסייע לרבי לוי. דאמר רבי לוי, ואיתימא רבי יוחנן: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון וכרובים אינו מן המדה.** אינם ממעטים כלום ממדת החלל של קודש הקדשים.(134)

תניא נמי הכי: ארון שעשה משה, יש לו

---

134. לפי ששם השכינה שורה, כמו שנאמר "ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים", ולא יכילהו מקום ומדה, ומלא כל הארץ כבודו. מהרש"א.

ובבן יהוידע כתב, שהארון בא לרמז שכל מה שיוציא האדם לצורך תלמוד תורה אינו מתמעט מהקיצבה שקצבו לו מן השמים בראש השנה למזונותיו. וכן הכרובים, שרומזים לישראל, הם באים לרמוז שכל מה שאוכלים בעולם הזה, אינם מחסרים מחלקו של עשיו כלום, אלא ניזונים בנס מן הברכה.

ריוח עשר אמות לכל רוח ורוח. שנשאר ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות בכל צד.

נמצא שהארון אינו תופס מקום כלל, שהרי כל בית הקדש קדשים לא היה רק עשרים על עשרים אמה.

אמר רבנאי אמר שמואל: כרובים של שלמה, **בנס הן עומדין.** שגוף הכרובים לא תפס מקום כלל.

שנאמר במלכים [שם פסוק כד] "**וחמש אמות כנף הכרוב האחת וחמש אמות כנף הכרוב השנית** [הכנף השניה של אותו כרוב] **עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו**".(135) וכך גם הכרוב השני שעמד לידו ברוחב בקו ישר. נמצא שהכנפים לבד של שניהם תפסו עשרים אמות, שהוא כל החלל של קדש הקדשים.

אם כן, **גופייהו** גוף הכרובים, **היכא הוו קיימי?** איך נשאר להם מקום?(136)

אלא שמע מינה שגוף הכרובים **בנס הן עומדין.**

מתקיף לה אביי: ודלמא לא היה שם נס כלל, משום **שבולטין כתרנגולים הווי קיימי.** שגוף הכרובים לא היה ב ין הכנפיים אלא הכנפיים היו צמודות זה לזה, והגוף כולו היה בולט ויוצא מביניהם כמו בתרנגולים, שהכנפיים יוצאים ממקום אחד באמצע הגב?(137)

מתקיף לה רבא: אפילו לא היו הכנפיים כתרנגולים, בכל זאת לא היה שם נס, משום שהכרובים **זה שלא כנגד זה הוו קיימי.** שהם לא עמדו בקו ישר אלא אחד היה יותר פנימה מהשני, כך שהיה מקום גם לגוף הכרובים?

מתקיף לה רב אחא בר יעקב: ודלמא באלכסונא הוו קיימי. שהכרובים היו אמנם צמודים זה לזה באותו קו אלא שהם עמדו

---

135. כתב הרשב"ם, שזה לא היה קשה להגמרא שהכנפיים לבד הם עשר אמות, ואיך יתכן שכל רוחב הכרוב עם הגוף יהא רק עשר אמות, כי אפשר לפרש, שהעשר אמות מקצות כנפיו עד קצות כנפיו היינו אם תחבר את הכנפיים לבד יהיו עשר אמות. ולעולם היו רחבים יותר מעשר אמות ביחד עם הגוף. וכל הראיה שהגוף היה עומד בנס היא מכך שכנפי שני הכרובים בלבד תפסו עשרים אמות כמדת קדש הקדשים, ואם כן, היכן עמד הגוף שלהם.

הר"י מיגש גם עומד על כך, שמקושיות הגמרא דלמא זה שלא כנגד זה הוו קיימי, ודלמא באלכסונא הוו קיימי, משמע שעל עצם הכרובים לא קשיא האיך עמד הגוף שלהם בתוך עשר אמות של הכנפיים, משום שיש לפרש עשר אמות מקצות כנפיו עד קצות כנפיו, דהיינו מתחילת הכנף של כרוב זה, במקום חיבורו בגוף, עד תחילת חיבורו של הכנף של הכרוב השני בגוף, יש ביחד עשר אמות.

136. ואף שאמת הכלים היתה יותר קטנה מאמת הבנין, והיתה רק בת חמשה טפחים. צריך לומר, כיון שהכרובים היו מחוברים לבית, הרי הם נמדדים באמת הבנין. יעב"ץ.

137. הקשו התוס', שעדיין עמדו בנס, שהרי "אמתא באמתא היכי יתיב". כלומר, אי אפשר לדחוק דבר שרחבו עשרים אמה בעשרים אמה מצומצמות!?

ותירצו, שאמנם היה שם נס, אך לא בגוף

באלכסון הבית ולא בקו ישר, ונשאר מקום לגוף הכרובים [שהרי האלכסון הוא יותר גדול מהאורך]!?(138)

מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע: ודלמא אפילו עמדו הכרובים זה כנגד זה ביושר, בכל זאת נשאר מקום לגוף הכרובים, משום **שביתא, מעילאי רווח.** למעלה בכנפיים היה הבית יותר רחב מעשרים אמה, שהכתלים הלכו ונעשו צרים יותר כלפי מעלה?

מתקיף לה רב פפא: ודלמא מיכף הוו כייפי ידייהו, קצות הכנפיים היו כפופים מעט, ונשאר מקום לגוף הכרובים?

מתקיף לה רב אשי: ודלמא שלחופי הוו משלחפי, שהכנפיים לא היו פרושות אלא חובקות אחת את השניה, והן לא תפסו את כל העשרים אמה של הבית. ומנין לנו שהיה שם נס בכלל?

והוינן בה: **כיצד היו עומדין** הכרובים הן של משה והן של שלמה?

פליגי **רבי יוחנן ורבי אלעזר:**

חד אמר: פניהם היו **איש אל אחיו.**(139)

וחד אמר: פניהם היו **לבית,** כלפי פנים הבית.

ומקשינן: ולמאן דאמר **פניהם איש אל אחיו, הא כתיב** בכרובים של שלמה [דברי הימים ב—ג יג] "**ופניהם לבית**", ומן הסתם גם הכרובים של משה היו כן?

ומשנינן: **לא קשיא: כאן, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום** אז הם עומדים פנים אל פנים כמו זכר ונקיבה האוהבים זה את זה, סימן שהקדוש ברוך הוא אוהב את ישראל.

כאן, בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום אז הם הופכים את פניהם אל תוך הבית.(140)

והוינן בה: **ולמאן דאמר: ופניהם לבית, הא**

הכרובים.

והקשה המהרש"א, אם כן, גם לולי הקושיא של אביי מנא ליה לשמואל שהיה נס בגוף הכרובים, שמאחר שבכנפי הכרובים היה גם נס [משום אמתא באמתא היכי יחיב] דלמא כל הנס היה רק בכנפיים ולא בגוף? וראה קרני ראם.

138. כך מפרש הרשב"ם. והריטב"א מפרש, שהכנפיים עמדו באלכסון מלמטה למעלה.

139. פירוש שהיו הכרובים עומדים בשורה אחת כבמשמע מהכתובים אלא שהיו מסובבים את פניהם איש אל אחיו. הר"י מיגש.

140. ומתחילה כך נעשו שיהיו פנים אל פנים כדי שתשרה שכינה בישראל וישראל יעשו רצונו של מקום. וכשאין עושין רצונו של מקום הם הופכים פניהם לבית על ידי נס. רשב"ם.

וכתב המהרש"א שלכן באותן של משה כתיב "ופניהם איש אל אחיו" דרך חיבה שלא נפרדה השכינה מישראל כל זמן שהיה המשכן קיים. אבל באותן של שלמה כתיב "ופניהם לבית" לפי שהשכינה נפרדה מהם בסוף כשחטאו ישראל ונחרב הבית, ולכן פניהם לבית כאילו דעת השכינה לילך לחוץ וליפרד משם.

כתיב בכרובים של משה [שמות כה כ] "**ופניהם איש אל אחיו**" ומן הסתם היה גם כך בכרובים של שלמה?(141)

ומשנינן: **דמצדדי אצדודי** שהיו פניהם קצת אל הבית וקצת איש אל אחיו, כמו אדם שמדבר עם חבירו ומסובב את ראשו קצת הצידה.

דתניא: אונקלוס הגר אמר: כרובים — "מעשה צעצועים" [שם פסוק י] **הן.** פני תינוקות היו להם [מלשון צאצאים](142) **ומצודדים פניהם כתלמיד הנפטר מרבו** שחוזר לאחוריו ופניו כלפי רבו מסובבים מעט הצידה.(143)

מתניתין:

מי שיש לו בור לפנים מביתו של חבירו, בתוך בית חבירו, שכך חילקו ביניהם את השותפות, שזה לקח את הבית וזה את הבור, או שקנה מבעל הבית את הבור יחד עם הדרך להגיע לבור.

אינו יכול ליכנס לשם בכל שעה שירצה, אלא **נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסין, ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאין.** היינו, בשעות היום בלבד, שעל מנת כן חילקו ביניהם, שלא יצטרך בעל הבית לקום ממטתו בלילה לפתוח לו.(144)

ואינו מכנים את **בהמתו** לשם, **ומשקה** אותה **מבורו,** שהרי אפשר להשקותה בדרך אחרת, **אלא, ממלא** מים מהבור, **ומשקה** את בהמתו **מבחוץ.**

וזה עושה לו פותחת. בעל הבור עושה מנעול לבור, כדי שבעל הבית לא יגנוב הימנו את מימיו. **וזה עושה לו פותחת.** גם בעל הבית עושה מנעול. ומיד הגמרא תפרש

---

141. כאן לא היה יכול לתרץ "כאן בזמן שישראל עושין" כדלעיל, שאיך יתכן שלכתחילה יעמידו אותם כשפניהם לבית לסימן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. [ועל כרחך למאן דאמר זה עשו אותם לכתחילה כך, שאם לא כן דמאי פליגי]. רשב"ם.

142. כמו שהגמרא בסוכה [ה א] אומרת: מאי "כרוב" - כרביא [כתינוק]. שכן בבבל קורין לינוקא רביא. רשב"ם.

143. הקשה הר"י מיגש מהגמרא במסכת יומא [נד ב] שבשעה שנכנסו גויים להיכל ראו את הכרובים מעורין [חבוקין] זה בזה כזכר ונקבה. אמרו: ישראל הללו, שקללתן קללה וברכתן ברכה, יעסקו בדברים הללו? מיד הזילום, שנאמר "כל מרבדיה היזלוה". ועוד אמרו שם [עמוד א] בשעה שישראל עולין לרגל היו מגלים להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורין זה בזה ואומרים להם: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. וכאן בסוגיא משמע שהיו עומדים זה לצד זה?

ותירץ, שהיה מעשה נס בשעה שעלו לרגל שהיו מעורין זה בזה כדי להראות חיבתם לפני המקום. וכן בשעה שנכנסו גויים להיכל, כדי שיזילום. אבל בכל ימות השנה היו עומדים הכרובים זה ליד זה.

144. כך מפרש הרשב"ם. וביד רמה כתב, שמכאן ראיה שמי שיש לו דרך בתוך רשותו של חבירו כדי להגיע לרשותו, אין לו קנין הגוף באותה דרך אלא שעבודא בעלמא להשתמש בדרך כדי ליכנס ולצאת לתוך רשותו.

היכן הוא עושה את המנעול, ולמה הוא עושה זאת.

גמרא:

והוינן בה: **פותחת,** מנעול שעושה בעל הבית, **להיכא,** להיכן הוא עושה אותו?

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן: שניהם לבור.** גם המנעול של בעל הבית הוא לבור.

והוינן בה: **בשלמא בעל הבור, בעי לאשמורי מיא דבוריה.** רוצה לשמור על מימיו, לכן הוא עושה מנעול לבורו. **אלא בעל הבית, למה ליה?** מדוע הוא עושה מנעול לבור של חבירו?

צט-ב ומשנינן: **אמר רבי אלעזר: משום חשד אשתו.** כדי שבעל הבית לא יחשוד באשתו מבעל הבור.(145) לכן תיקנו חכמים שבעל הבית יעשה אף הוא מנעול לבור, כדי שבעל הבור לא יוכל לבא לשאוב מים מהבור בשעה שבעל הבית אינו נמצא בביתו.(146)

מתניתין:

מי שיש לו גינה לפנים מגינתו של חבירו, ונתרצה בעל הגינה החיצונית לתת לו דרך בתוך שדהו, הרי הוא **נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסים, ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאים.** שהדבר ידוע שלא הסכים בעל הגינה החיצונית לתת לו דרך לבעל הגינה הפנימית רק כשיש לו צורך רב, שהרי דריסת הרגל גורמת לנזק גדול לגינה.

ואינו מכניס לתוכה תגרין. בעל הגינה הפנימית אינו יכול להכניס לגינתו סוחרים שיקנו מירקות גינתו.

ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת. אם הוא אינו צריך ליכנס לגינתו, ורצה לעבור בה רק כדי לקצר את דרכו לשדה אחרת, אסור לו לעבור דרך גינתו של חבירו. שהרי חבירו לא שיעבד לו את הדרך אלא לצורך הטיפול בגינה ולאיסוף הירקות בלבד, ולא לצורך אחר. וזה גם הטעם שאסור לו להכניס שם סוחרים.

והחיצון, בעל הגינה החיצונית, **זורע את הדרך.** רשאי לזרוע את הדרך, לפי שאנן סהדי, הואיל והדרך עוברת באמצע גינתו, ודאי לא התכוון לתת לו אותה לגמרי עד שהוא לא יוכל לזרוע שם.(147)

---

145. כתב הרשב"ם: אבל משום גניבה שלא יגנוב חפציו של בעל הבית לא חיישינן לפי שהאשה משמרת את הבית.

146. כך מפרש הרשב"ם. והתורת חיים הקשה לפירושו, דמסתמא נמצאין בבית עוד אנשים מבני הבית ואין כאן חשד. ועוד, שגם עתה יש חשד שבעל הבור יבא לביתו של בעל הבית ואם בעל הבית ימצאנו שם, יאמר שהוא ממתין לבעל הבית שיבא ויפתח לו את הבור. ועוד, שבעל הבור יש לו רק דרך בחצירו של בעל הבית ואין לו שום עסק עם ביתו, והיה לו לפחד מליכנס לתוך ביתו שמא ימצאנו בעל הבית ויאמר לו מה אתה עושה בתוך ביתי. היה לך ללכת אל בורך?

לכך נראה כפירוש הרמב"ם, שכתב "משום חשד אשתו שלא תכנס לשם אלא מדעתו". והיינו שבעל הבית עושה מנעול לבור כדי שאשתו לא תכנס לתוך הבור כדי לקלקל עם בעל הבור, ואם ימצאנה בעלה שם תאמר שנכנסה כדי לשתות מים.

147. והפנימי יכול לדרוס על זרעיו. רשב"ם

אם **נתנו לו** בית דין לבעל הפנימית **דרך מן הצד,** דרך שעוברת בצד הגינה החיצונית ולא באמצעה, **מדעת שניהם,** ששניהם הסכימו לכך, הרי זה **נכנס** לתוכה **בשעה שהוא רוצה, ויוצא** ממנה **בשעה שהוא רוצה. ומכנים לתוכה תגרין.** כי היות והוא מדעת שניהם, וגם מדובר שהדרך היא מן הצד ואינו מזיקו כל כך, מן הסתם נתן לו לגמרי את הדרך, שיוכל להשתמש בה כל צרכו.

אך, **ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת.** שרק לצורך גינתו הסכים לתת לו, ולא כדי לקצר ממנה את הדרך לשדה אחר.

זה וזה, בין בעל הגינה החיצונית ובין בעל הגינה הפנימית, **אינן רשאין לזורעה.** כי היות שהדרך היא מן הצד, ייחדוה להליכה בלבד.[148]

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: האומר לחבירו: **אמה בית השלחין** אמת המים [תעלות מים] לצורך השקאת שדה בית השלחין שהיא שדה שזקוקה להרבה מים, **אני מוכר לך** בתוך השדה שלי —

נותן לו שתי אמות לתוכה. האמה בעצמה צריכה להיות ברוחב שתי אמות כדי שתכיל הרבה מים שיספיקו לבית השלחין. וגם צריך לתת לו **אמה מכאן ואמה מכאן,** משני הצדדים **לאגפיה,** כדי שיוכל לתקן מאותה קרקע את דפנות האמה אם תתמוטט.[149]

אם אמר לו: **אמה בית הקילון,** אמת המים לצורך השקאת הבהמות ורחיצת בגדים

לעיל [פב ב] ד"ה התם.

148. כך מפרש הרשב"ם. וביד רמה כתב, שהחיצון אינו רשאי לזורעה שמאחר והפנימי רשאי להכניס בה תקרין הרי הזרעים מפריעים לתגרים, שהם צריכים לידחק כדי לא להזיק להם. והפנימי אינו רשאי לזרוע, משום שהחיצון לא הקנה לו את הדרך רק לשם הילוך ולא לזורעה. ואם היה הפנימי זורע את הדרך, היה יכול החיצון לטעון לו שגילית דעתך שאינך חושש שהזרעים יפריעו לתגרים, וכיון שכן, הרי זכותי לזורעה גדולה משלך, שהרי עיקר הדרך היא שלי.

ועוד יש הפסד לחיצון מזריעת הפנימי משלש סיבות.

א. שהתגרים ידחקו ויכנסו לתוך השדה החיצונית.

ב. שבשעת העבודה בזרעים אי אפשר שלא יכנסו לתוך השדה החיצונית.

ג. שעל ידי הזרעים יחזיק הפנימי לגמרי בדרך ויבא גם להשתמש בה כדי להגיע לשדה אחרת ונמצא מרבה עליו את הדרך.

149. הרשב"ם מביא לישנא אחרינא, ששתי אמות לתוכה היינו לתוך השדה. ומפרשת הגמרא דהיינו אמה [ולא גריס ואמה בוי"ו] מכאן ואמה מכאן לאגפיה. [ורוחב האמה עצמה היה אמה, ועל שם זה נקראת "אמה"].

וכן להלן באמה בית הקילון, נותן לו אמה לתוך השדה, דהיינו חצי אמה מכאן וחצי אמה מכאן.

וכתבו התוס', שלפי הגירסא הראשונה שרוחב האמה עצמה היה שתי אמות, צריך לומר שלכך נקראת אמה משום שעומקה היה אמה אחת.

וכלים[150] **אני מוכר לך**, והוא אינו גדול כל כך, **נותן לו אמה אחת לתוכה**, שרוחבה צריך שיהא אמה אחת. **וחצי אמה מכאן וחצי אמה מכאן לאגפיה.**

והוינן בה: **ואותן אגפיים**, השטח שמחוץ לאמה, שמיועד לחיזוק האגפים, **מי זורעם?** למי הזכות לזרוע בהם, לבעל השדה או לבעל האמה?

רב יהודה אמר שמואל: בעל השדה זורעם. שבדומה למשנתנו, לענין דרך שנותן בעל הגינה החיצונית לבעל הגינה הפנימית, כך גם כאן, בעל השדה אמנם שיעבד לו את הקרקע הזאת לצורך חיזוק האמה בשעת הצורך אך לא ויתר לגמרי על זכותו לזרוע שם.

רב נחמן אמר שמואל: בעל השדה נוטעם. יכול לנטוע שם אילנות בלבד.[151]

ומבארת הגמרא את מחלוקתם: **מאן דאמר זורעם, כל שכן** שהוא יכול **לנוטעם**, שהאילנות מזיקות לקרקע פחות מהזרעים.

ומאן דאמר נוטעם, יסבור שרק אילנות הוא יכול לנטוע שם כי שרשי האילנות חודרים לעומק ואינם מזיקים לקרקע העליונה. **אבל זורעם, לא!** משום ששרשי הזרעים **חלחולי מחלחולי**, הם מתפשטים לרוחב ומחלחלים בשכבה העליונה של הקרקע ומזיקים לאגפי האמה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: אמת המים שכלו אגפיה שהתמוטטו דפנותיה, **מתקנה מאותה שדה** נוטל עפר מהשדה הסמוכה לתקן דפנותיה.

כי **בידוע שלא כלו אגפיה אלא באותה שדה.** שחזקה שהעפר של הדפנות התפזר לתוך השדה הסמוכה. ולכן הוא יכול ליטול משם עפר לתקן את האגפים.

מתקיף לה רב פפא: ולימא ליה, יאמר בעל השדה לבעל האמה: **מייך אשפלוה לארעיך!** המים שלך הם שהציפו את העפר של הדפנות לתוך עומק האמה, ואין לך לקחת מהשדה שלי כלום!

אלא, אמר רב פפא: לא זהו הטעם, אלא משום **שעל מנת כן קבל עליו בעל השדה**, שאם יפלו האגפים של האמה יוכל לקחת מהעפר של שדהו, שאם לא מכאן, מהיכן יקח עפר לתיקון האגפים. וכשמכר לו את האמה גמר בדעתו להקנות לו גם את העפר מהשדה שלו כשיצטרך לתקן את

---

150. כך מפרש הרשב"ם. וביד רמה מפרש, שאמת בית השלחין נמשכת מעצמה מן המעין או מן הנהר ומימיה מרובים ובאים בבת אחת, לכן היא צריכה להיות רחבה שתי אמות. ואמת בית הקילון אין בה הרבה מים, ושואבים ממנה בדלי, ומשקין את השדות, ולכן די לה ברוחב אמה אחת בלבד.

151. היינו נטיעות קטנות. אבל לא אילן ממש שהרי מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה [לעיל כה ב]. פלפולא חריפתא [ה].

ובתוס' רי"ד כתב, שרק מבור צריך להרחיק את האילנות לפי שהוא עמוק. אבל אמת המים שאינה עמוקה אלא אמה אחת בלבד, אין צריך להרחיק, כי השרשים מגיעים יותר עמוק מהאמה ולא יזיקו לה. ועוד, שהרי אם יתקלקלו האגפים, יתקנם מאותה השדה, ולכן רשאי לנטוע שם.

האגפים.[152]

מתניתין:

מי שהיתה דרך הרבים עוברת לתוך שדהו, כגון שהחזיקו בה רבים לעבור שם מעולם, או שבעל השדה נתנה להם בעצמו, וכעת ברצונו לבטלה, ולכן **נטלה** מהם, **ונתן להם** דרך אחרת העוברת **מן הצד** של שדהו. **מה שנתן נתן,** והם מוחזקים בדרך החדשה. ואילו הדרך הישנה שרצה ליטול לעצמו, **לא הגיעו.** לא זכה בה, אלא אף הדרך הראשונה נשארת בחזקת הרבים.

דרך היחיד, המוכר לחבירו דרך בתוך שדהו, צריך לתת לו דרך ברוחב **ארבע אמות,** כדי שתוכל לעבור שם עגלה שרחבה כשיעור הזה.

דרך הרבים, אם מכר לו דרך לרבים, צריך לתת לו דרך ברוחב **שש עשרה אמה,** שלמדו חכמים במסכת שבת [צט א] מעגלות המשכן שזהו השיעור לדרך הרבים.

דרך המלך, אין לה שיעור.[153] שהמלך פורץ

---

152. ואף על פי שכבר נתן לו אמה מכאן ומכאן לאגפיה, מכל מקום, כשנפלו האגפים ולא הספיק העפר משם, נוטל את העפר מתוך השדה לתקנם. והתועלת שבאמה מכאן ומכאן היא, שבעל השדה אסור לו לעשות שם שום תשמיש העלול לקלקל את האגפים, כגון לבנות שם או כל דבר שמכביד, מלבד זריעה או נטיעה. אבל לפנים מן האמה, מותר לו לעשות כל מה שירצה, ואם נפלו האגפים, יקח משם עפר לתקנם. רשב"ם.

והתורת חיים מפרש הסוגיא באופן אחר, שנותן אמה מכאן ואמה מכאן לאגפיה היינו כשחופרין אמת המים משליכים את העפר לצידי האמה מכאן ומכאן, והן הן אגפיה. וקאמר שצריך בעל השדה ליתן לו רחב אמה מכאן ומכאן כדי להשליך שם העפר. וניחא השתא שאלת הגמרא ואותן אגפים מי זורעם [דלפירוש הרשב"ם קשה קצת שהאגפים הם דפנות האמה ולא האמה מכאן ומכאן]. ולאחר מכן אומרת הגמרא, אמת המים שכלו אגפיה מתקנן מאותה שדה. שעד עתה לא דיברה הגמרא מנפילת הדפנות כלל, והאמה מכאן ומכאן שנתן לו הם לצורך עשיית האגפים עצמן. ועתה אומרת הגמרא שאם האגפיים, דהיינו האמה מכאן ומכאן, הם שנפלו, יקח עפר מתוך השדה לתקנם.

153. לא מדובר לענין מכירה. ואגב גררא נקטה המשנה דין זה. רשב"ם לקמן [ק ב] ד"ה שהמלך.

והמאירי כתב, שאם מכר לו מקום כשיעור דרך המלך, הואיל ודרך המלך אין לה שיעור, אף זו אין לה שיעור, אלא עובר בה הלוקח עם כל האנשים שעמו, ואפילו אם מזיק הרבה את שדהו. ומכל מקום, אינו כמלך ממש, ואינו רשאי לפרוץ בתים.

והרמב"ם בהלכות מכירה [כא י] מפרש בדרך המלך ודרך הקבר, שאם מכר דרך בשביל המלך או הקבר לא קנה כלום, "שזה כמוכר דבר שאין מינו ידוע". כי היות ואין לו שיעור, הרי זה כאילו אמר לחבירו כל מה שיש בבית הזה אני מוכר לך, שמבואר שם בהלכה ג שאין כאן קנין כלל, לפי שלא סמכה דעתו של הלוקח, שהרי אינו יודע מה יש שם, תבן, או זהב, ואין זה אלא כמשחק בקוביא.

גדר ובתים של אנשים אחרים לפנות לו דרך שלא יצטרך לנטות ימין ושמאל.(154)

דרך הקבר, המוכר לחבירו דרך בתוך שדהו להעביר בה את המת לקברו, **אין לה שיעור** ברוחב, אלא שהוא חייב להעמיד לו דרך שיוכלו כל המלוים לעבור דרך שם.(155)

המעמד, המוכר מקום לחבירו לעשות שם "מעמד", שהיה המנהג כשחוזרים מבית הקברות מלווית המת היו מתיישבים סמוך לבית הקברות ומנחמים שם את האבל או בוכים שם על המת, וקמים משם וממשיכים ללכת מעט ומתיישבים שוב, וכך שבע פעמים. ומקומות הללו נקראים "מעמד".

דייני צפורי אמרו, שיעור המעמד הוא **בית ארבעה קבין.** שטח שאפשר לזרוע בו ארבעה קבים. והוא חמישים אמה אורך על שלשים ושלש ושליש אמות רוחב [לפי החשבון של "סאתיים כחצר המשכן", שמקום זריעת סאתיים הוא מאה אמה על חמישים אמה]. דהיינו ריבוע של ארבעים על ארבעים אמה בערך.

גמרא:

והוינן בה: **אמאי שלו לא הגיעו?** מדוע אומרת המשנה שלא רק את הדרך החדשה שנתן לרבים הוא הפסיד, אלא הוא הפסיד גם את הדרך הישנה שרצה לקבל בתמורה.

ולכאורה הטעם הוא, משום שאמנם מצד הדין הוא רשאי לעשות את החליפין הללו אפילו בעל כרחם של הרבים, שהרי הרבים אינם מפסידים בכך כלום, ובכגון זה כופין על מדת סדום, ולכן הדרך החדשה זכו בה הרבים מצד הדין, אלא שגם את הדרך הישנה הוא מפסיד, למרות שהוא זכה בה בדין, משום שהרבים כבר התרגלו לעבור בה, והוא אין באפשרותו להזמין את כל אחד ואחד לדין תורה שימנע מללכת בה.(156)

---

154. הרשב"ם כתב, שהטעם משום דדרשינן "גדלהו משל אחיו".

155. הרשב"ם מביא עוד פירוש שלא מדובר שמכר לו את הדרך אלא תקנת חכמים היא בכל לויה שמפני כבוד המת רשאים המלוים ליכנס לשדות אחרים ולדרוך על התבואה. אולם אינם רשאים לפרוץ בתים ולהפסיד ממון אחרים כמו המלך.

והקשה החתם סופר שהרי אמרו במסכת כתובות [יז א] שמעבירים את המת מלפני הכלה ואם כן כיון שדרך הקבר אין לו שיעור כל שכן דרך הכלה, ואמאי לא תנן נמי דרך הכלה אין לו שיעור?

וכתב, שמזה ראיה לבעל הפלאה שכתב שם דזה דוקא במת דעלמא. אבל תלמיד חכם עדיף מכלה דכבוד תורה עדיף. ואם כן יש לומר שדרך הקבר אין לו שיעור היינו דוקא למאן דקרי ותני ומתני אבל דרך הכלה יש לו שיעור.

156. כך מפרש הרשב"ם. והרבינו יונה הקשה, היכן מצינו שיקח אדם קרקע של חבירו שלא מדעתו ויחליף בקרקע שלו מטעם "זה נהנה וזה לא חסר"?

ותירץ, כיון שהם לא קנו את גוף הדרך לגמרי, אלא רק להילוך בלבד. והראיה. שבעל השדה רשאי לזרוע את הדרך כדתנן לעיל, שהחיצון זורע את הדרך. לכן, בכגון זה כופין על מדת סדום, ליתן לרבים את הדרך מן הצד, כיון שאין חסרים כלום בכך.

ותקשי, מאחר שהוא אינו יכול להזמין את הרבים לבית דין, אם כן, יעשה דין לעצמו, **לינקוט פזרא, וליתיב.** יטול מקל, ויתיישב על הדרך הישנה, ויגרש את העוברים בה!?(157)

שמעת מיניה, האם נוכל ללמוד מכך, **שלא עביד איניש דינא לנפשיה,** שאין אדם רשאי לעשות דין לעצמו **אפילו במקום פסידא,** כשיש לו הפסד. כגון בענייננו, שהוא מפסיד את הדרך הישנה.(158)

והרי קיימא לן, שבמקום פסידא מותר לאדם לעשות דין לעצמו!

ומשנינן: **אמר רב זביד משמיה דרבא:** לעולם עביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא, אלא שכאן מעיקר הדין הוא אינו יכול לקחת מהרבים את הדרך הישנה, לפי שתיקנו חכמים שלא יוכל אדם להחליף לרבים את דרכם אפילו אם יתן להם דרך טובה כמו הישנה, **גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון** שאינה נוחה כמו הקודמת, והם לא ישימו לב לכך [שהרי קדירא דשותפי לא

והראשונים נתקשו, מה היה הסלקא דעתך של הגמרא שהיחיד יוכל להחליף לרבים את הדרך שלהם ללא רשות? ואם משום שהמשנה אומרת מה שנתן נתן, הרי אפשר להוכיח להיפך, מזה ששלו לא הגיעו, שהחליפין אינם חליפין, ומה שנתן נתן הוא משום דלא עביד איניש דינא לנפשיה?

והר"ן תירץ בשם הרמב"ן, שהגמרא סברה שאם החליפין לא היו חליפין ודאי היה יכול להחזיר לעצמו בקלות את הדרך החדשה שעדיין לא הורגלו ללכת בה. אלא ודאי החליפין חלים, והטעם הוא משום שהרבים ודאי מחלו על הדרך הישנה, מאחר שהם ידעו שהוא החליף להם את הדרך ושתקו, והתחילו להשתמש בדרך החדשה, הרי נתרצו בכך, וכאילו אמרו לו לך חזק וקני.

ועוד כתב הר"ן, שאפילו למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, זה רק לענין ליכנס לרשות חבירו ולהוציא משם דבר ששייך לו או למנוע מהרבים מללכת בדרך שהיתה עד עתה שלהם ואפילו אם עכשיו היא שלו. אבל אם החליפין לא היו חלים, ודאי יכול למנוע מהרבים ללכת בדרך החדשה שעדיין לא הורגלו ללכת בה, שהרי ודאי שאדם יכול למחות בחבירו שלא יכנס לרשותו. אלא ודאי מוכרח, שהחליפין חלו, ומה שנתן נתן, ומה ששלו לא הגיעו, הוא משום דלא עביד איניש דינא לנפשיה.

והרמב"ן הביא בשם ר"ת שהמשנה מדברת שהרבים איבדו את הדרך שהיתה להם בשדה, וביררו להם דרך אחרת. ונטל בעל השדה את אותה הדרך ונתן להם דרך אחרת מן הצד. ולכן שאלה הגמרא למה לא יוכל ליטול מהם את הדרך שבחרו לעצמם, ולבחור להם את הדרך שילכו בה.

והריטב"א מפרש, שהדרך של הרבים לא היתה מסומנת בשדה אלא היו משתמשים בכל השדה כמעבר, ובעל השדה ברצותו למנוע מהם שיקלקלו את הזרעים שלו סימן להם דרך שיעברו רק שם. ולכן סברה הגמרא שהוא רשאי לעשות כן.

157. כאן לא היה יכול לתרץ משום מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו. שהגמרא סברה עתה שהחליפין חלו והוי כמו מכר גמור, ופשיטא שהקונה מיצר מן הרבים מותר לקלקלו. תורת חיים.

158. כתבו תוס' שלפי ההוה אמינא הזאת, בחנם נקטה המשנה שלקח מהרבים את הדרך שהיו

חמימי ולא קרירי]. ודאגו חכמים הרבה לתקנת הרבים, לכן הם קבעו שאף אם החליף בדרך טובה לא יפסידו הרבים בשל כך את דרכם הקודמת [לקמן תבאר הגמרא אם כן, למה יפסיד בעל הבית את הדרך החדשה שנתן להם, שהרי מקח טעות הוא].

רב משרשיא בריה דרבא אמר: אין דין המשנה נוהג אלא **בנותן להם דרך עקלתון**. לכן אין הוא יכול ליטול מהם את הדרך הקודמת שהיא טובה ממנה. אבל אם החליף להם בדרך טובה, הרי הוא זוכה בדרך הישנה ויכול הוא לעשות דין לעצמו ולמנוע מהרבים להשתמש בה עוד.

ק-א **רב אשי אמר**: המשנה מדברת גם באופן שנתן להם דרך רגילה, ובכל זאת הוא אינו רשאי להחליף להם את הדרך, ולא בגלל גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון, אלא משום שכל שהדרך היא **מן הצד** האחר של השדה, **דרך עקלתון היא**! כי אמנם **קרובה היא לזה**, לאלה שגרים בסמוך לשם, אך מאידך הרי היא אינה נוחה, **ורחוקה לזה**, לאלה שגרים בצד האחר, שלהם הדרך הקודמת היתה יותר קרובה. ולגביהם הרי זה כמו שהחליף בדרך עקלתון, ואין לו רשות לגזול את הרבים. ולכן הוא אינו זוכה בדרך הישנה.

ופרכינן: אם כן, שהחילופין אינם כדין, והדרך הישנה נשארת בחזקת הרבים, בין אם נאמר שהוא מצד הדין או מצד תקנת חכמים, מדוע שלא יוכל בעל הבית ליטול בחזרה את הדרך החדשה שנתן להם?

ולימא להו, יאמר להם: **שקולו דידכו**, טלו את הדרך הישנה שהיא שלכם, **והבו לי דידי**! החזירו לי את שלי שהרי מקח טעות הוא!? (159)

ומשנינן: **הא מני**, מי הוא התנא של משנתנו? **רבי אליעזר היא**!

דתניא: **רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר**: **רבים שבררו** שבחרו **דרך לעצמן** בתוך שדה ללא רשות הבעלים, **מה שבררו בררו**! ואין הבעלים רשאים לקחתה מהם.

ותמהינן: וכי **לרבי אליעזר**, **רבים גזלנים נינהו**!? והאיך מותר להם לגזול קרקע של אחרים?

ומשנינן: **אמר רב גידל אמר רב**: רבי אליעזר מדבר **כגון שאבדה להן דרך באותה**

רגילים בה אלא אפילו סתם עשו להם הרבים דרך בתוך שדהו אינו יכול ליטלה מהם כיון שלא עביד איניש דינא לנפשיה. תוס׳ ד״ה שמע.

והתורת חיים כתב, שרבותא אשמעינן שאף על גב שלו יש הפסד ולהם אין הפסד שהרי הוא נותן להם דרך אחרת במקום זו שהיתה להם, בכל זאת לא עביד דינא לנפשיה.

159. כתב הרבינו יונה שאפשר לפרש שהקושיא אינה לפי רב זביד שבעצם החליפין קיימים מצד הדין לכן מה שנתן נתן אלא שגם שלו לא הגיעו מצד גזירת חכמים שמא יתן להם דרך עקלתון. אלא שיותר נכון לפרש שהקושיא גם לפי רב זביד כי סוף סוף ביטלו חכמים את החליפין ולכן דין הוא שיטול בחזרה את הדרך שנתן להם שלא נתנה להם אלא על דעת שיקבל את הראשונה.

שדה, שהיתה להם דרך באותה שדה, והיא נאבדה להם ואינם יודעים היכן היא. ולכן הם יכולים לבחור להם דרך אחרת במקום הדרך האבודה. שאילו היחיד שאבדה לו דרך השדה של אדם אחר אינו יכול לבחור לעצמו דרך חדשה אלא או בית דין יתנו לו או בעל הבית יבחר לו דרך, אבל רבים עדיפי, כי היות שאין מי מהם שיזמין את בעל השדה לדין, לכן דינם כבית דין, ויכולים לבחור בעצמם דרך חדשה.[160]

וכל שכן במשנתנו, שבעל הבית בעצמו נתן לרבים את הדרך החדשה שאין הוא יכול לחזור וליטלה מהם.[161] אך מאידך, גם את הדרך הישנה הם אינם מפסידים, שקנסו אותו חכמים לפי שנתן להם דרך עקלתון.[162]

ומקשינן: **אי הכי,** שרבי אליעזר מדבר רק כשאבדה להם שם דרך, **אמאי אמר רבה בר רב הונא אמר רב: אין הלכה כרבי אליעזר!?** והלא הדין עמו, שאם הרבים ביררו לעצמם דרך חדשה, יפה עשו, שהרי ממה נפשך יש להם דרך באותה שדה?

ומשנינן: **מאן דמתני הא, לא מתני הא.**

רב גידל שאמר בשם רב שרבי אליעזר מדבר רק כשאבדה להם דרך באותה שדה, אינו סובר כרבה בר רב הונא שאמר בשם רב שאין הלכה כרבי אליעזר, אלא שלדבריו, רב סובר שהלכה כרבי אליעזר.

והוינן בה: לפי רבה בר רב הונא בשם רב, שאין הלכה כרבי אליעזר, אם כן, **וטעמא מאי?** מה הטעם של המשנה שבעל השדה הפסיד את הדרך החדשה שנתן לרבים, שהרי ודאי לא יעמיד את המשנה שנאמרה בסתם כרבי אליעזר, שאין הלכה כמותו?[163]

---

160. רשב"ם. והרבינו יונה מפרש, כיון שאינו יכול להזמין את הרבים לבית דין, אין לו לינקוט פזרא ולהכות את העוברים מספק שהרי ודאי שיש להם שם דרך.

161. כך פירש הרשב"ם. והקשו התוס' עליו, מה הוא הכל שכן, והרי באבדה להם דרך יש להם ממה נפשך דרך באותה שדה, ואילו במשנתנו הוא להיפך, שממה נפשך דרך אחת הם נוטלים שלא כדין! וראה להלן הערה 163 שביארו בדרך אחרת את הסוגיא. תוס' ד"ה כגון.

והר"י מיגש מפרש, שבאבדה להם דרך מדובר גם כן שלאחר מהן מצאו את הדרך האבודה, ובכל זאת בעל השדה אינו יכול ליטול מהם את הדרך שבררו להם [למרות שגם הדרך הישנה נשארת ברשותם] משום שהחזיקו בה כדין. והוא הדין במשנתנו כיון שהוא נתן להם את הדרך והם החזיקו בה ברשות וכדין אינו יכול ליטלה מהם.

וראה שם וביד רמה כיצד הם מפרשים את קושית הגמרא אמאי אמר רבה בר רב הונא שאין הלכה כרבי אליעזר.

162. כך פירש הרשב"ם [וכוונתו לדעת רב אשי והוא הדין לכל האמוראים כל אחד לפי תירוצו].

163. כך מפרש הרשב"ם. והקשו התוס', מה קשיא לגמרא? והרי כמו שרב גידל מפרש הטעם משום שהוא דומה לאבדה להם דרך, כך יפרש גם רבה בר רב הונא. שהרי רבה בר רב הונא אינו חולק על עצם הדין של אבדה להם דרך, אלא שהוא סבור שרבי אליעזר לא מדבר מזה כלל?

ועוד הקשו שבבבא קמא [כח א] הביאה

ומשנינן: **משום דרב יהודה.**

דאמר רב יהודה: מצר שבין שתי שדות **שהחזיקו בו רבים,** שהשווהו ותקנוהו להילוך, והבעלים ראו ושתקו, **אסור לקלקלו** משימוש הרבים ולהחזירו ליחיד. שהואיל ובעל השדה ידע ושתק, בודאי מחל לרבים על זכותו באותו מצר.(164)

וכל שכן באופן של משנתנו, שבעל השדה בעצמו נתנה לרבים, והם כבר החזיקו בו, שאסור לו ליטלה מהם בחזרה.(165)

והוינן בה: **ורבי אליעזר,** שלפי רבה בר רב הונא הוא מדבר כשלא אבדה להם דרך באותה שדה [שלכן אין הלכה כמותו].(166)

הגמרא את כל הסוגיא שלנו ולא נזכר שם המחלוקת של רב גידל ורבה בר רב הונא כלל אלא רק הטעם של רב יהודה שמיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, משמע שהטעם הזה נאמר לכולי עלמא?

וביארו התוס׳ את הסוגיא באופן אחר שלאחר שהגמרא מתרצת שרבי אליעזר מדבר כשאבדה להם דרך חוזרת הגמרא ממה שאמרה קודם שטעם המשנה משום רבי אליעזר [ראה הערה 161 שמשנתו אינה דומה לאבדה להם דרך]. ולכן שואלת הגמרא בסוף, אם כן, מה הטעם של המשנה ומתרצת כרב יהודה. והשאלה והתשובה הם אליבא דכולי עלמא ואינו שייך למחלוקת רב גידל ורבה בר רב הונא החולקים בביאור דברי רבי אליעזר. וראה שם שהביאו עוד פירוש בסוגיא. תוס׳ ד״ה כגון.

164. כך מפרש הרשב״ם. והראב״ד כתב, הטעם שהנותן לרבים כנותן לשמים. שכן העוסק בצרכי רבים כעוסק בצרכי שמים, ואף על פי שהוא חוץ מן הדין. שיטה מקובצת בשמו.

165. והרי זה דומה למי שמזכה לחבירו שבמדינת הים איזה דבר על מנת שיזכה בתמורה בשדהו כשיבוא, שחבירו זכה במה שנתן לו, ואילו הוא לא זכה עד שנראה אם ירצה חבירו אם לא. כך גם כאן, הרבים זכו במה שנתן להם, והוא לא זכה בדרך הישן, כי כל העולם יש לו בו זכות, ואין אנו יודעין אם יתרצו או לא, וגם עדיין לא מיחו כדי שיתבטלו החליפין. ולכן הוא מפסיד את שתיהן. ריטב״א, ראה שם שמפרש הסוגיא כהתוס׳, שזה טעם המשנה לכל הדיעות.

166. כך מפרש הרשב״ם, שהקושיא רק לרבה בר רב הונא. והרבינו יונה מפרש, שהקושיא גם לרב גידל אליבא דרבי אליעזר, שאף שאבדה להם דרך, מכל מקום הם צריכים מעשה קנין לקניית הדרך שביררו לעצמם. שהרי רבי אליעזר מודה שלכתחילה אין להם לרבים לברור לעצמם דרך בלא הסכמת הבעלים, ורק בדיעבד, שביררו, נתנו להם בית דין כח להחזיק באותה דרך, והפקר בית דין הפקר. וכל עוד שלא עשו קנין, הרי הם במצב של לכתחילה.

אבל על דינא דרב יהודה במיצר שהחזיקו בו רבים, לא קשיא להגמרא כיצד הם קונים. לפי שרב יהודה לא אמר שמצד הדין הם קונים אלא שאסור לקלקלו לפי שאסור לצער את הרבים ולקלקל להם מיצר שהחזיקו בו. אבל רבי אליעזר מדינא קאמר, שהלשון מה שביררו ביררו, משמע שמן הדין ברירתן קיימת. ועוד, כיון שלא עשו כן ברשות בעל השדה לא שייך איסור בדבר.

גם הרשב״א כתב כן שהקושיא לרבי אליעזר לשני הפירושים ולא לרב יהודה. ומטעם אחר. לפי שבדינא דרבי אליעזר שהרבים ביררו לעצמם שלא מדעת הבעלים הרי לא נעשה דרך זה להילוך אבל בדינא דרב יהודה ומתניתין שבעל השדה מדעת עצמו נתנו להילוך הרבים

ובכל זאת הוא סובר כי מה שבררו בררו, ואפילו לא עשו שם שום חזקה רק שבררו בדיבור בלבד. אם כן, הרבים, **במאי קנו ליה?** וכי בדיבור בלבד הם קונים?(167)

ומשנינן: **בהילוכא.** על ידי שהלכו שם קנו אותה, שהילוך הוא מעשה קנין של חזקה.

דתניא שרבי אליעזר סובר שהליכה היא מעשה חזקה: הקונה שדה מחבירו **והלך בה לארכה ולרחבה,** קנה את **מקום הילוכו, דברי** רבי אליעזר.

וחכמים אומרים: אין הילוך מועיל כלום, עד שיחזיק שיעשה מעשה גמור של חזקה, שיכין את הקרקע לחרישה, או בנעל גדר ופרץ כל שהוא.(168)

אמר רבי אליעזר: מאי טעמיה דרבי אליעזר שהליכה הוי חזקה?

דכתיב אצל אברהם, שאמר לו הקדוש ברוך הוא "**קום התהלך בארץ, כי לך אתננה**". ומשמע שבכך קנה את הארץ.(169)

ורבנן סוברים, שאין ראיה משם, כי **התם,** לא משום חזקה אמר לו לעשות כן, אלא **משום חביבותא דאברהם הויא, דקאמר ליה הכי כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו.** שיהיו כיורשין ולא כגזלנין, ולא יהיה רשות לשטן לקטרג.(170)

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מודים חכמים לרבי אליעזר בשביל של כרמים, שהואיל

הרי הוא כשביל של כרמים שגם רבנן מודים שנקנה בהילוך לפי שנעשה להילוך.

167. ולא קשיא להגמרא על עצם הדין של רבי אליעזר שאם לא אבדה להם דרך שוב יקשה וכי רבים גזלנים הם? משום שלאחר שהגמרא מביאה את הדין של מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו משום שהבעלים שתקו ומחלו, אם כן גם לרבי אליעזר אפשר לפרש כן, שהם אינם גזלנים כי הבעלים ודאי מחלו להם. אלא שקשיא להגמרא באיזה קנין הם קנו אותה. מהרש"א.

והרבינו יונה מפרש הטעם, משום שהפקר רבים הוי הפקר בברירת דרך לעצמם בשדה היחיד כיון שהוא תיקון לעיר. וכעין המלך שפורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו. אלא שהמלך רשאי לעשות כן לכתחילה, והרבים אינם רשאים לכתחילה לעשות כן. אלא שבדיעבד, אם בירו לעצמן, מה שבירו בירו.

ועוד כתב, שאל תתמה כיון שהגמרא הקשתה בתחילה לרבי אליעזר רבים גזלנים נינהו, איך הניחו קושיא זו בלי תירוץ לדעת רבה בר רב הונא, ולא פירשו טעמא דרבי אליעזר?

שיש לומר, שלא הגמרא הקשתה לרבי אליעזר, אלא רב גידל הוא שהקשה זאת, ורבה בר רב הונא לא קשיא ליה בכלל, וכאמור.

168. ומה שאמרו בבבא קמא [ט א] "מאימת הויא חזקה מכי דייש אמצרי". אין הכוונה להילוך בלבד סביב גבולות השדה, אלא שעשה שם מעשה לתקן את הגבול ולחזקו דהיינו נעל וגדר. רשב"ם.

169. מכאן ראיה לשיטת הראשונים, שהאבות יצאו מכלל בני נח מעת שבא אברהם בברית מילה אף להקל. שהרי הרמב"ם פסק שגוי אינו קונה בחזקה, ואיך קנה אברהם בקנין חזקה. אלא ודאי שהיה לו דין ישראל לגמרי אפילו לקולא. פרשת דרכים [א].

170. והקנין היה על ידי הדיבור של הקדוש

ונעשה להילוך, נקנה גם **בהילוך!** שכל דבר, על ידי הנאת תשמישו הוא נקנה. ושביל של כרמים, זו היא הנאת תשמישו לילך בו.(171)

כי אתו לקמיה דרב יצחק בר אמי, כשבאו לפניו לדון, במי שמכר לחבירו שביל של כרמים סתם, כמה רוחב יש ליתן לו,(172) **אמר להו: הבו ליה** תנו לו שביל רחב, **כי היכי דדרי טונא דשבישתא, והדר.** בשיעור שיוכל לשאת חבילה של זמורות על כתיפו, ויסתובב הנה והנה, ולא יגעו הזמורות במחיצות השביל.

ולא אמרן, שיעור זה לא אמור, **אלא דמסיימין מחיצתא,** שיש שם גדר משני צידי השביל, אז הוא צריך להרחיב את השביל ולהרחיק את הגדרות כדי שלא יכשל בהם נושא הזמורות.

אבל לא מסיימין מחיצתא, אם אין שם גדר, **כי היכי דשקיל כרעא ומנח כרעא.** לא יתן לו אלא מדרך כף רגלו בלבד, ואת היתר הוא יכול לזרוע או לנטוע שם כרם, שהרי אין שם דבר שיכול להפריע למשא

ברוך הוא שהרי אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. או שקנאה בחזקה ממש שהרי כתוב "וי"ט שם אהלה" ועל ידי שישב שם ועשה חזקה קנה את כל ארץ ישראל, שהרי קיימא לן מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן. ריטב"א.

171. כתבו תוס' שדוקא בשביל של כרמים שאינו עשוי אלא להילוך בלבד. אבל שאר דרך אינו קונה בהילוך כיון שהוא עשוי קצת להשתמש בו גם לצורך אחר. תוס' ד"ה בשביל.

והר"י מיגש כתב, שלא רק שביל של כרמים, אלא הוא הדין שביל של שדות. אלא שנקט שביל של כרמים משום שהדבר ידוע שהכרמים הם מגודרים ואין רשות לאדם לבקוע בכרמו של חבירו כדי להגיע אל שדהו אלא אם כן קנה לו דרך.

ומכל מקום, דוקא בשביל של כרמים ושל שדות, שהוא צר ואין אדם צריך ממנו אלא למקום הילוך רגליו בלבד. ועוד, שהדרך עצמה אינה קנויה לו אלא נשארת ברשות בעל הכרם לענין שיכול לזורעה. לכן היא נקנית בהילוך בלבד. אבל דרך רחבה, כגון דרך הרבים, שבעל השדה מפסיד לגמרי אותה, הרי היא כקניית גוף הקרקע ממש, ואינה נקנית בהילוך.

והרבינו יונה כתב, שלרבותא נקט שביל של כרמים שאף על פי שאינו משמש אלא להילוך בלבד שהרי אי אפשר לנטוע שם זמורות שיפריעו להילוך ונמצא שהקונה את השביל להילוך קונה את גוף השביל. ובכל זאת, הואיל והוא נעשה להילוך נקנה בהילוך. וכל שכן שביל של שדות שגוף השביל נשאר ברשות המוכר לענין שיכול זורעה, ודאי שזכות ההילוך נקנה על ידי הילוך. ואמנם אם ירצה הלוקח לקנות את גוף השביל של שדות גם לענין זריעה, לא יוכל לקנות אלא רק בחזקה גמורה של נעל גדר ופרץ אליבא דרבנן.

172. כך מפרש הרשב"ם. והמגיד משנה כתב, שאפשר שהרמב"ם מפרש, שהנידון אינו כמה יתן לו, אלא מדובר שהמוכר והקונה סיכמו ביניהם על רוחב השביל, והגמרא דנה לענין כמה הוא קונה על ידי ההילוך. והוא המשך לאמור לעיל, שרבנן מודים בשביל של כרמים שנקנה על ידי הילוך.

ומבאר הכסף משנה, שמדובר שהקונה הלך רק באורך השביל, כי אם היה הולך לרחבו, ודאי היה קונה את כולו. או אפשר שקנין הילוך הוא קנין קלוש, ולכן גם אם הלך ברוחב אינו קונה אלא כפי השיעור הרגיל של שביל של כרמים.

הזמורות.[173]

שנינו במשנה: **דרך היחיד ארבע אמות.**

תנא: אחרים אומרים, שיעור רוחב דרך היחיד הוא **כדי שיעבור חמור במשאו.**[174]

אמר רב הונא: הלכה כאחרים.

דייני גולה [הם שמואל וקרנא] אומרים: השיעור הוא **שני גמדים** [אמות קטנות. ויש אומרים אמות שלימות] **ומחצה.**

ואמר רב הונא: הלכה כדייני גולה.

ומקשינן: **והאמר רב הונא: הלכה כאחרים!**

ומתרצינן: **אידי ואידי חד שיעורא הוא.** שני השיעורים שוים. ולכן פסק רב הונא שהלכה כשניהם.

שנינו במשנה: **דרך הרבים שש עשרה אמה.**

תנו רבנן: המוכר לחבירו בתוך שדהו **דרך היחיד,** שיוכל אדם אחד לעבור בה כדי להגיע לשדה שלו, שיעורה **ארבע אמות,** שהוא רוחב עגלה.

אם מכר לו **דרך מעיר לעיר,** שהדרך מיוחדת לשתי עיירות הללו בלבד, ולא נכנסים לשם אנשים מעיירות אחרות, צריך לתת לו דרך ברוחב **שמונה אמות,** כרוחב שתי עגלות, שאם יפגשו שתי עגלות באמצע הדרך, לא יצטרכו להמתין זו על זו.[175]

ואם מכר לו **דרך הרבים,** כגון שהדרך היא בין שתי עיירות המשמשות מעבר לאנשים מעיירות רחוקות, ויש לחשוש שיפגשו עגלות רבות בדרך, צריך לתת לו דרך ברוחב **שש עשרה אמות,** שהוא שיעור רשות הרבים לכל דיני התורה. ק-ב

דרך ערי מקלט, הדרך להגיע לערי מקלט צריכה להיות ברוחב **שלשים ושתים אמות.**

אמר רב הונא: מאי קראה, מהיכן למדנו

---

173 הרשב"ם מביא גירסא אחרת בהיפוך, שדוקא כשאין שם גדר משני הצדדין אנו אומרים שמן הסתם מכר לו בשיעור שיספיק לכל צרכו. אבל אם יש שם גדר, הדבר ידוע שלא מכר לו אלא את השביל הזה כמות שהוא.

וכתב הרשב"ם, שאין נראית לו גירסא זו, כי אם מכר לו שביל סתם למה לא יתן לו כל צרכו?

והתוס' מיישבים את הגירסא הזאת שאין הכוונה שהמחיצות גבוהות עד שיפריעו לו לשאת את הזמורות אלא שהמחיצות נמוכות טפח או טפחיים לסמן את השביל, לכן מן הסתם לא התכוון למכור לו אלא לפי הסימון בלבד. תוס' ד"ה ולא.

174. שהדרך הוא שהנכנס לתוך שדהו או למקום שמיוחד לו בלבד אינו נכנס שם עם עגלה אלא עם החמור בלבד. סמ"ע חושן משפט [ריז ז].

175. כתב הסמ"ע שם [ט]: שאף שלא מכר את הדרך רק ליחיד ואים כן איך יפגע בו אחר בעגלתו שהרי אין לו רשות ליכנס שם כלל. מכל מקום כיון שהוא לקח ממנו דרך מעיר לעיר אמרינן שדעתו היא על שיעור רוחב כזה. וכן בדרך הרבים דלקמן.

ובפרישה שם [ד] כתב שמדובר שאמר לו הלוקח בפירוש מכור לי דרך בשדך כשיעור

שיעור זה מהקרא?

דכתיב בערי מקלט [דברים יט ג] "**תכין לך הדרך**". והיה יכול לכתוב "**דרך**", וכתב "**הדרך**", ללמדנו שצריך להוסיף עוד דרך, עד שיהא הרוחב כשיעור שני דרכים. וסתם "דרך" שבתורה היא שש עשרה אמות, נמצא שביחד הם שלשים ושתים אמות.(176)

שנינו במשנה: **דרך המלך אין לה שיעור.**

ומבארינן: דהיינו, **שהמלך פורץ** את **הגדר** של אנשים אחרים כדי **לעשות לו דרך, ואין ממחין בידו!**

שנינו במשנה: **דרך הקבר אין לה שיעור.**

ומבארינן: לכך אין לה שיעור, **משום יקרא דשכבי,** שאין זה כבוד המת להגביל את מספר המשתתפים בהלויה, לכן הדרך חייבת להיות רחבה עד שיוכלו לעבור בה כל המלווים את המת.

תנו רבנן: המוכר את **קברו**, או את **הדרך** להגיע ל**קברו**, או את **מקום מעמדו**, היכן שיעשו "מעמד" בדרך חזרה מבית קברות,(177) **ובית הספדו** מקום שיספידו אותו,(178) **באין בני המשפחה וקוברין אותו** בקברו **על כרחו** של הקונה, **משום פגם משפחה.** שגנאי הוא למשפחה שאחד מבני המשפחה אין לו מקום קבורה.(179) לכן תיקנו חכמים, שהמכירה בטלה ויחזירו לקונה את כספו.(180)

תנו רבנן: אין פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת, שלפחות שבע פעמים היו יושבים וקמים ויושבים שוב, **כנגד** שבעה "הבלים" האמורים בתחילת ספר קהלת,

---

הדרך שעוברים בו מעיר לעיר, או כשיעור דרך רשות הרבים.

176. ועוד, שאפילו לא היה כתוב אלא דרך בלבד היינו יודעים שהשיעור הוא שש עשרה אמה שהרי מן הסתם הדרך לערי מקלט רשות הרבים היא כדי שיוכלו מכל העיירות לנוס שמה. רשב"ם.

177. מכאן המקור למה שאמרו בגמרא להלן שאין עושין מעמד ומושב רק בקרובים שלכן היה לכל משפחה מקום מעמד לפי חשיבותם. נמוקי יוסף.

178. הקשה הרמב"ן מהגמרא בסנהדרין [מו ב], שמסיקה, שמי שציוה שלא יספידוהו שומעין לו משום שההספד הוא כבוד המת והרי מחל על כבודו. ומדוע לא יוכל למכור את מקום הספדו? ותירץ, ששם ציוה בשעת מותו. אבל כאן מכר בחייו משום שהיה נצרך למעות, ויש בזה פגם משפחה. אי נמי, שבמוכר באים אחרים וסופדין במקום הספדו ויש בזה פגם משפחה. אי נמי, ששם רק אותו לא יספידו. אבל כאן, במקום הספדו מספידים גם את יורשיו ובני משפחתו, וכשמוכר את המקום לא יספידו גם אותם, והרי זה פגם משפחה.

179. רשב"ם. והנמוקי יוסף כתב שהיה מנהגם שכל משפחה היה לה מערת קבורה מיוחדת לבני המשפחה. וגנאי הוא להם שיקבר אדם זר בתוך המערה המשפחתית.

180. והוא הדין למי שבא לישא אשה שאינה הוגנת לו, שיכולים בני המשפחה למחות בו, שכל שהוא פגם משפחה אין לו כח לעשות. ריטב"א.

"הבל הבלים אמר קהלת, הבל הבלים, הכל הבל" [הבלים בלשון רבים הם שתים].(181)

והטעם שעושין כן שבע פעמים, כדי שעל ידי הבכי שמרבים שם על המת, יתן כל איש אל לבו לשוב בתשובה כי חיי האדם הבל.(182)

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: היכי עבדי, איך היו נוהגים בסדר המעמדות למת?

אמר ליה רב אשי: **כדתניא: אמר רבי יהודה: בארץ יהודה, בראשונה,** בתחילה **לא היו פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת. כגון** שלאחר שישבו מעט בסמוך לבית הקברות, היה הממונה על כך **אומר להם: עמדו יקרים עמודו!** והמשיכו ללכת, ולאחר שהלכו מעט היה הממונה אומר להם: **שבו יקרים שבו!** וכך שבע פעמים.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **אם כן,** שלא היו עושים רק עמידות וישיבות ולא אמרו שום דברי הספד, **אף בשבת,** כשסיימו את הקבורה בערב שבת סמוך לחשיכה, יהא **מותר לעשות כן** אפילו בשבת, שהרי אין בכך שום חילול שבת,(183) ומדוע לא עשו כן?(184)

אחתיה דרמי בר פפא, אחותו של רמי בר פפא, **הוה נסיבא ליה** היתה נשואה **לרב אויא. שכיבא,** כאשר היא נפטרה **עבד** עשה **לה** בעלה **מעמד ומושב.**

אמר רב יוסף: טעה בתרתי. שתי טעויות היו לו לרב אויא:

א. **טעה** — בכך **שאין עושין אלא בקרובים.** רק קרובי המת [שאינם אבלים] באים למעמדות ומושבות לכבוד המת. **ואילו הוא עבד אפילו ברחוקים.**

ב. ועוד **טעה** — **שאין עושין** מעמד ומושב **אלא ביום ראשון** ביום הקבורה. **והוא עבד** עשה **ביום שני.**

---

181. כלומר מה שנברא בשבעת ימי בראשית, הבל הוא שסופו ליבלות. רבינו גרשום.

והריטב"א כתב שהוא כנגד שבעה דברים שהעולם מתנהג בהם דכתיב [בראשית ח כב] "זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו" [ויום ולילה נחשבים אחד כדכתיב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"]. לומר כי החי יתן אל לבו כי העולם וכל עניניו הבל, ואשרי מי שעמלו בתורה ובמעשים טובים. ריטב"א.

182. הרשב"ם הביא טעם אחר שמפני השדים המתלוים עמהם בחזרה מבית הקברות, תיקנו מעמדות ומושבות כדי שבתוך כך יסתלקו השדים מעליהם. והקשה על זה, שאם כן מן הראוי לעשות כן בכל מקום, ולא רק במקום שנהגו, כמבואר להלן?

ועוד, אם כן למה אומרת הגמרא שהוא כנגד הבל הבלים?

183. כתב הנמוקי יוסף שמכאן ראיה שאין חשש שהאבל ישנה את מקומו אפילו בשבת ולא כאותן שחששו משום אבילות בשבת, שהרי מבואר כאן שבישיבה לבד לכבוד המת אין חשש.

184. והראיה היא מרבי יהודה ולא מרבנן שהרי הם לא פירשו כלום מה המנהג. רשב"ם.

אביי אמר: בהא נמי גם בזאת הוא **טעה — שאין עושין** מעמד ומושב **אלא בבית הקברות** [כלומר סמוך לבית הקברות], **והוא עשה בעיר.**

רבא אמר: בהא נמי טעה — שאין עושין מעמד ומושב **אלא במקום שנהגו.**[185] **והתם** במקומו של רב אויא **לא נהוג** לעשות מעמד ומושב.

מיתיבי מהא דתניא בברייתא דלעיל: **אמרו לו: אם כן, אף בשבת מותר לעשות כן.**

ואי אמרת שרק **בבית הקברות** עושין מעמד ומושב כאביי, ורק **ביום ראשון** ביום הקבורה כרב יוסף, אם כן, **בית הקברות בשבת, מאי בעי!?** כיצד יתכן שיקברו את המת בשבת, ומה קשיא ליה שיעשו מעמד ומושב בשבת?

אלא ודאי, אפשר לעשות גם ביום שלאחר הקבורה ובעיר. ולכן יתכן שיעשו מעמד ומושב בשבת?[186]

ומשנינן: לעולם אין עושין מעמד ומושב רק ביום ראשון ובבית הקברות, ובכל זאת יתכן לעשות זאת בשבת, כגון **בעיר הסמוכה לבית הקברות, דאמטיוהו,** הביאו אותו לקבורה בערב שבת **בין השמשות,** ובחזרתם לעיר כבר נכנסה השבת, והיו יכולים לעשות בדרך מעמד ומושב שעדיין הוא נחשב יום הקבורה.[187]

מתניתין:

המוכר מקום לחבירו לעשות לו קבר, וכן המקבל מחבירו, קיבל עליו **לעשות לו קבר,** והיה מנהגם שכל בני המשפחה היו נקברים במערה משפחתית, כל אחד בכוך בפני עצמו, בתוך ארון.

עושה תוכה של מערה, צריך הקבלן לעשות את פנים המערה, **ארבע אמות** רוחב **על שש** אמות אורך.[188] [וכן המוכר שטח לקבר, צריך לתת לקונה שטח כזה מתחת לאדמה].

ופותח לתוכה, הוא צריך לחצוב בכותלי המערה, **שמונה כוכין,** הפתוחים לתוך חלל המערה, **שלש** כוכים **מכאן, ושלש מכאן,** בשני כותלי המערה הארוכים שמימין ומשמאל לפתח המערה, **ושנים מכנגדן,**

---

185. ומה שאמרו אין פוחתין משבעה מעמדות, היינו במקום שנהגו, כיון שנהגו לעשות מעמדות ומושבות לא יפחתו משבעה. הר״י מיגש.

186. כך מפרש רבינו גרשום, שעיקר הקושיא היא מכך שהמעמד ומושב צריכים להיות דוקא ביום הקבורה, וזה לא יתכן בשבת. והמהרש״א הקשה, אם כן עיקר התירוץ שהלילה הולך אחר היום חסר מן הספר? וביאר, שהקושיא היא שמן הסתם בית הקברות היה רחוק מן העיר חוץ לתחום, ואם יעשו מעמד ומושב בשבת איך יחזרו שוב לעירם בשבת? ומתרצת הגמרא, שבית הקברות היה סמוך לעיר, והיו יכולים לחזור בשבת. וכן מובאר בהר״י מיגש.

187. שהרי גם לענין אנינות שאסור לאכול בקדשים ביום ראשון, אסור גם בלילה מדרבנן. כי הלילה הולך אחר היום. רשב״ם.

188. וגובה המערה ארבע אמות. רשב״ם בשם התוספתא.

בכותל האמצעי, שמול הפתח.

כל כוך היה רוחבו אמה, ובין כוך לכוך היה ריוח אמה, ובקצות הכתלים היה משאיר פנוי חצי אמה בתחילתו ובסופו של כל כותל.

נמצא, שבשני הכתלים הארוכים, שאורכם שש אמות, היה מקום לשלשה כוכין עם הרווחים, ובכותל האמצעי, שאורכו ארבע אמות היו שני כוכין, וביחד שמונה כוכין.

והכוכין, ארכן ארבע אמות, שלש אמות בשביל אורך המת,(189) ואמה אחת בשביל הארון שהוא מונח בו.

ורומן, גובה הכוכים **שבע** טפחים, עבור גובה הארון שהוא ששה טפחים, ועוד טפח כדי שהארון יכנס בריוח לכוך. וגם כדי שיהיה חלל טפח בין הארון לגג הכוך, כדי שלא יטמאו האנשים העוברים על גבי המערה.(190)

ורחבן, ששה טפחים, שהם אמה.(191) קא-א

רבי שמעון אומר: עושה תוכה של מערה שש אמות רוחב, **על שמונה** אמות אורך.

ופותח לתוכה שלשה עשר כוך, ארבעה מכאן, בכותל הארוך שלימין הפתח, **וארבעה מכאן,** בכותל הארוך שלשמאל הפתח. כי היות שיש שם שמונה אמות, אפשר לעשות ארבעה כוכין. אמה לכל כוך, ושלש אמות לרווחים שביניהם, וחצי אמה לשני קצות הכותל.

ושלשה כוכין **מכנגדן.** בכותל האמצעי שמול הפתח, שאורכו שש אמות. שלש אמות לכוכין, ושתי אמות לרווחים שביניהם, וחצי אמה לכל קצה.

ואחד מימין הפתח, ואחד מן השמאל, הרי שלשה עשר כוכין. ובגמרא יתבאר היכן עשו את שני הכוכין הללו.

ועושה חצר על פי המערה. הקבלן או הלוקח

---

189. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' הוכיחו ששלש אמות הוא גובה האדם רק עד לכתפיו. והאמה הרביעית בשביל הצואר והראש ועובי הקרשים של הארון. תוס' ד"ה והכוכין.

190. כך מפרש הרשב"ם. וכתבו התוס', שזה לא היה מועיל רק שלא יטמאו בטומאה דאורייתא אבל טומאה דרבנן יש גם בכגון זה. והראיה מהגמרא בברכות [יט ב] מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים, ומשמע שם שרק לדבר מצוה כגון לראות מלכים, לא גזרו רבנו. אבל לדבר הרשות אסור מדרבנן אפילו כשיש שם חלל טפח.

וכתבו עוד, שצריך לומר שהכוכים היה להם פתח מהצד. שאם לא כן, אדרבה, היה הטמא יותר בגלל החלל טפח. כי אם לא היה חלל טפח, היתה הטומאה עולה רק כנגד המת. ועל ידי החלל טפח מתפשטת הטומאה בכל הכוך, ואחר כך בוקעת ועולה מכל הצדדים. תוס' ד"ה ורומן.

191. ואף שגוף האדם לבד תופס אמה, זה רק כשהוא לבוש. אבל מת שאינו לבוש כל כך אינו תופס רק ביחד עם הארון אמה.

והראיה משיעור מקוה, שהוא אמה על אמה. ואיך יכנס אדם שרוחבו אמה לתוך שטח מצומצם של אמה, והרי "אמה באמתא היכי יתיב"? אלא ודאי, שאדם ערום תופס פחות מאמה. תוס' ד"ה ורחבן.

מקום לעשות לו קבר, עושה חצר, מקום פנוי למעלה לפני המערה, **שש על שש** אמות, **כמלא המטה וקוברה**, כדי שיוכלו ליכנס שם נושאי המטה עם המטה.

ופותח לתוכה, לתוך החצר, **שתי מערות. אחת מכאן**, זו האמורה,(192) **ואחת מכאן**, עוד מערה נוספת ממולה, דהיינו שתי מערות לחצר, שבכל אחת שמונה כוכין. ונושאי המטה באים עם המטה משני הצדדים הפנויים של החצר, כדי שלא יצטרכו לדרוך על מערות קבורה.

רבי שמעון אומר: פותח לתוך החצר **ארבע** מערות **לארבע רוחותיה** של החצר, ובכל מערה שלשה עשר כוכין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל לפי הסלע. שאם המערה חצובה בסלע קשה, אין צורך להשאיר אמה בין כוך לכוך, ואפשר לעשות אפילו יותר משלשה עשר כוכין למערה. ואם האדמה רכה, צריך להשאיר יותר מאמה בין כוך לכוך, ולא יעשה יותר מארבעה או חמשה כוכין למערה. והוא הדין לגבי מספר המערות שבחצר, לפי חוזק הקרקע ירבה או ימעט במספר המערות.

גמרא:

והוינן בה: **הני תרי**, אותם שני הכוכים שמימין לפתח ולשמאלו, לדברי רבי שמעון, **להיכא שדי להו?** היכן הוא עושה אותם?

אי לבראי, אם בכותל הכניסה למערה, מימין ומשמאל הפתח ממש מתחת לחצר,(193) **הא קמיתדשי**, הרי נושאי המטה המתעכבים בחצר עם המטה, ידרכו על הקברים שמתחתם.(194)

ותו, הא תנן במסכת אהלות: **חצר הקבר, העומד בתוכו טהור.**(195) ואילו לדברי רבי

---

192. הרשב"ם הוכיח מהגמרא דלהלן, שלא מדובר בשתי מערות נוספות מלבד זו האמורה לעיל, אלא רק במערה אחת נוספת.

וכתב עוד, שלכן נקטה המשנה את הסדר הזה, קודם מערה ואחר כך חצר, ושוב מערה, משום שלא שייך לכתוב "ועושה חצר, ופותח לתוכה שתי מערות". משום שכל זמן שאין שם מערה אין עליה שם חצר. שחצר נקראת המקום המשמש לכניסת בית או מערה. ולכן היתה צריכה המשנה קודם לכתוב שעושה מערה.

193. שהמערה היתה בעומק מתחת לפני החצר. והיו יורדים בסולם או במדרגות מהחצר אל המערה. תוס' ד"ה ועושה וד"ה דעביד [בסופו].

194. ואינו דומה לדריסת האנשים על המערות שסביב החצר בדרכם לחצר. ששם הדריסה היא היא רק לזמן מועט, ואין קפידא בכך לדעת רבי שמעון. אבל כאן הם מתעכבים זמן רב. רשב"ם.

וכתבו התוס', שהגמרא היתה יכולה לשאול, אם כן, יפגשו הכוכים שבמערה זו עם הכוכים שבמערה שלידה. אלא שעל זה היה אפשר לתרץ את התירוץ של הגמרא להלן שמדובר במעמיק. לכן שאלו קושיא זו שאין עליה תשובה. תוס' ד"ה אי.

195. ואף שלדברי רבי שמעון החצר מוקפת מערות מכל צדדיה ואם כן ודאי עבר על גבי מערה בדרכו לחצר. צריך לומר שהגיע לחצר בשידה תיבה ומגדל ולא נטמא מהמערות. רשב"ם.

שמעון, העומד בחצר הקבר הוא מאהיל על הקברים שמתחתיו, ואיך הוא טהור?[196]

ומשנינן: **אמר רבי יוסי ברבי חנינא: דעביד להו כמין נגר.** שחוצב אותם אנכית, כמו בריח של דלת, היורד מלמעלה למטה, כך הוא עושה את שני הכוכים הללו כשהם זקופים משני צידי הפתח, בגובה ארבע אמות ורוחב אמה על אמה, והמתים "עומדים" בתוכם.[197] וכיון שהכוכים צמודים לכותל המערה, אין האנשים שמלמעלה דורכין עליהם, כי הם אינם מתקרבים כל כך עד לפתח המערה.[198]

ומקשינן: וכי אפשר לקבור את המת במצב של עמידה?

קא-ב **והא אמר רבי יוחנן:** קבורת מת במצב של עמידה, **קבורת חמורים היא זו,** ובזיון הוא למת!

ומשנינן: **לרבי יוחנן,** צריך לפרש **דעביד להו,** שהוא עושה את הכוכים **בקרן זוית** שממול הפתח, כוך אחד בקרן זוית של הכותל הארוך מימין בסופו, היכן שהוא נפגש עם הכותל האמצעי שממול, שיש שם חצי אמה פנויה בכל כותל, ועושה חצי כוך בכותל זה וחצי כוך בכותל השני. והכוך השני ממולו, בקרן זוית של הכותל הארוך משמאל.

ומקשינן: **והא נגעי כוכין להדדי.** הרי הכוך שבקרן זוית, נוגע בכוכים שלימינו ולשמאלו, שהרי המרחק בין שני הכוכים שבכתלים עצמם הוא בסך הכל חצי אמה בתוספת האלכסון. ונמצא ששלשת הכוכים הם זה בתוך זה!? [ראה איור בפי' הרשב"ם]

ומתרצינן: **אמר רב אשי: במעמיק.** את הכוך שבקרן הזוית הוא חופר למטה משני הכוכים שלצידו, כדי שלא יגעו הכוכים זה עם זה.[199]

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר שכל הכוכים הם באותו גובה, אם כן, **ארבע מערות,**

---

196. ואף שהיה חלל טפח בין הארון לכוך כדי שלא יטמאו העוברים מלמעלה, מכל מקום כבר כתבו התוס', שזה אינו מועיל רק מדאורייתא. אבל מדרבנן טמא גם בכגון זה. מהר"ם.

197. הקשו תוס', הרי כל כוך רחבו אמה וצריך להרחיקו מכותל המערה אמה כדי שלא יפגש עם הכוך של המערה הסמוכה, נמצא ששני הכוכים תופסים ארבע אמות, ולא נשאר כי אם שתי אמות לפתח, ואיך יכניסו את המת בפתח כל כך קטן?

ותירצו, שבכל מערה מרחיק כוך אחד שמימין הפתח אמה מהכותל ואת הכוך השני שמשמאל הפתח יצמיד לכותל, כך שלא יפגשו שני כוכים זה עם זה. ונשאר רוחב שלש אמות בשביל הפתח. תוס' ד"ה דעביד.

198. הקשו תוס' שעדיין איך העומד בתוך החצר טהור והרי המת קבור בתוך החצר, וקבר מטמא סביביו ארבע אמות מדרבנן?

ואין לומר שיש מחיצה בתוך החצר סביב מקום הקבר, שאם כן, חסר הרבה משטח החצר שהרי יש שמונה קברים מתחת לחצר, שני קברים לכל מערה? תוס' ד"ה דעביד.

199. הרשב"ם והתוס' מבארים, מדוע אם כן הוא צריך לעשות דוקא בקרן זוית, והרי בכל המערה הוא יכול לעשות שורה נוספת של כוכים

לרבי שמעון, היכי עביד להו? כיצד אפשר לעשות ארבע מערות סמוכות זו לזו? **הא קא נגעי כוכין להדדי!** הרי הכוכים הראשונים שבמערה המזרחית בצד ימין, נפגשים עם הכוכים הראשונים שבמערה הדרומית בצד שמאל. וכן בכל המערות, הכוך שבקצה המערה, שארכו ארבע אמות, נכנס לתוך רחבו של הכוך הסמוך לו במערה השניה.

אלא, על כרחך אתה צריך לומר, שמדובר **במעמיק,** שאותם הכוכים אינם עומדים בשורה אחת עם יתר הכוכים אלא זה למטה מזה. **הכא נמי,** בכוך שבקרן הזוית, מדובר **במעמיק,** שעושה אותו למטה מהכוכים שבצדדיו. [ראה איור בפי׳ הרשב״ם]

רב הונא בריה דרב יהושע אומר: אין הכרח לומר שהכוכים לא היו באותו גובה. אלא, **ארבע מערות לרבי שמעון** אפשר שלא יהיו הכוכים נפגשים זה עם זה, למרות שהם באותו גובה, כגון **דעביד להו כי חרותא** [כענפי דקל], שהכוכים היו חפורים באלכסון, במערה זו לצד ימין, ובמערה שלידה לצד שמאל, והם לא נכנסו זה בתוך זה.(200) ראה איור בפי׳ הרשב״ם]

אך אומרת הגמרא: **והא דרב הונא בריה דרב יהושע, ברותא היא.** דבר שאינו נכון הוא!

כי **מכדי,** הרי כלל הוא בידנו, של**כל אמתא בריבועא,** בריבוע של אמה על אמה, יש **אמתא ותרי חומשא באלכסונא.** אמה ושני חומשי אמה באלכסונו, דהיינו תוספת אורך של ארבעים אחוז.

ואם כן, **כמה הוי להו,** כמה הוא אורך האלכסון של ריבוע של שמונה על שמונה אמות [שהוא הריבוע הנוצר משתי הצלעות של שתי המערות הסמוכות זו לזו]? שמונה אמות ועוד שש עשרה חומשי אמה. דהיינו, **חד סרי וחומשא,** אחד עשר אמות ועוד חומש. [ראה איור בפי׳ הרשב״ם]

כוכין כמה הוו, כמה כוכים יש בשני הכתלים? **תמניא,** שמונה כוכים!

תמניא בחד סרי וחומשא — היכי משכחת להו!? כיצד יכולים ליכנס שמונה כוכים באותו אלכסון של אחד עשר אמות וחומש? שהרי כל כוך רוחבו אמה ועוד שבע אמות לריוח שבין הכוכים וביחד חמש עשרה אמות?

אלא על כרחך **הא דרב הונא בריה דרב יהושע ברותא היא.** ואי אפשר ליישב את דבריו של רבי שמעון בארבע מערות אלא במעמיק. וגם שני הכוכים שבקרן הזוית מדובר במעמיק.

ואי בעית אימא, אין צורך להעמיד לא את הארבע מערות ולא את שני הכוכים

למטה מהכוכים העליונים. אלא שבכל המערה לא רצוי לעשות כוך על כוך שמא תתמוטט המערה, ורק בקרן זוית, ששם ככל שהכוך נכנס יותר בתוך הקיר הוא מתרחק מהכוכים שלצידו. [וכן בארבע מערות לרבי שמעון אפשר לעשות כוך על כוך כיון שאחד הולך שתי ואחד ערב. מהרש״א].

200. אבל בשני הכוכים שבקרן זוית אין לתרץ כך שגם באלכסון לא יועיל ועדיין יפגשו הכוכים זה עם זה. רבינו גרשום.

במעמיק, אלא **כדאמר רב שישא בריה דרב אידי** לקמן **בניפלי,** בקבר קטן של נפלים. **הכא נמי, בניפלי.** אותם שני הכוכים שבקרן זוית מיועדים לנפלים, שכך מנהג בוני הקברים לנצל את הזויות שבמערה לצורך קברי נפלים, והם צרים מהרגיל, ודי להם באותו ריוח שבקרן זוית. וכן ארבע המערות לרבי שמעון, הכוכים שבתחילת המערה מיועדים לנפלים, וארכם רק חצי אמה,(201) רק שהם אינם נכנסים לתוך הכוכים של המערה הסמוכה. ולעולם כל הכוכים היו באותו גובה.

תנן התם במסכת אהלות [ט ג]: **המוצא מת** יחידי בקבר, במקום שלא היה ידוע שיש שם קבר,(202) והיה המת **מושכב** שם **כדרכו,** שהוא סימן לכך שקבור שם ישראל, ורצה לעשות שם טהרות.

הרי זה:

א. **נוטלו.** מותר לו לפנות את המת משם, ולקוברו במקום אחר, למרות שבדרך כלל יש איסור לפנות מת מקברו. כי מאחר והוא קבר בודד, אנו מניחים שהוא נקבר כאן רק באופן זמני, מחוסר פנאי להביאו לבית קברות, ועל דעת לפנותו לאחר מכן לבית קברות.(203)

ב. **ונוטל עמו גם את תפוסתו.** אם אכן הוא רוצה לעשות שם טהרות, הוא צריך לקחת גם מקצת מן הקרקע שתחת המת.(204) ושוב אינו חושש לטומאה, לא באותו מקום ולא בסביבותיו.

---

201. היינו באחת משתי המערות הסמוכות זו לזו. או ששתי המערות זו כנגד זו היו נפלים בתחילתם, ושתי המערות האחרות שזו כנגד זו היו קברים רגילים. הר״י מיגש.

202. הגמרא בנזיר אומרת על המשנה ״המוצא״ - פרט למצוי. והרשב״ם כאן מפרש, דהיינו שהיה ידוע שיש שם קבר. ולא שאז היה אסור לפנותו, כי גם כשידוע שם קבר מותר לפנותו, כל שאין ידוע שנקבר שם לשם קבורה תמידית. אלא שהמשנה נקטה באין ידוע, בגלל הדין של הסיפא, שאם היו שלשה קברים הרי זו שכונת קברות. שאם אחד מהם היה ידוע והשנים האחרים לא ידועים, לא היה להם דין של שכונת קברות עד שיהיו שלשתם ידועים, או שלשתם בתחלה, דהיינו שלא היו ידועים עד עתה.

והתוס׳ מפרשים ״פרט למצוי״, היינו כשידוע ממש שלשם קבורה תמידית נקבר שם, שאז אפילו קבר יחידי אסור לפנותו.

ועוד כתבו, שהרשב״ם מפרש, כי מה שצריך שיהיו שלשתם ידועים או שלשתם בתחלה היא הלכה למשה מסיני. והר״י אומר שאין זו הלכה למשה מסיני, אלא הוא דבר שיש בו טעם. שכשיש שנים לא ידועים ואחד ידוע אי אפשר לומר שלשם קבורה נקברו שם, שהרי כשנקבר האחד הידוע עדיין לא היו ידועים השנים. וכן להיפך, בשנים ידועים ואחד לא ידוע, כשנקברו השנים עדיין לא ידעו שיש שם עוד קבר. ורק כשמוצאים שלשה קברים שלא היו ידועים או שיש כאן שלשה קברים ידועים, אנו אומרים ששלשתם נקברו בבת אחת לשם קבורה, והוי שכונת קברות. תוס׳ ד״ה המוצא.

203. ואין לחשוש שמא הוא מת מצוה שקנה מקומו, כי מת מצוה אינו מצוי. ועוד, שמת מצוה יש לו קול. ריטב״א.

204. משום שנספג שם מהליחה והמוח של

וכן אם מצא **שנים** מתים, הרי זה **נוטלן ואת תפוסתן.**

קב-א אבל אם **מצא שלשה** מתים:

אם יש ביניהן, בין הראשון לשלישי, **מארבע** אמות **עד שמונה** אמות, **הרי זו** "**שכונת קברות**", ואסור לפנותן שהרי נתברר שבית הקברות היה שם.

והתנא הזה סובר שמערות הקבורה היה אורכן שמונה אמות ורחבן ארבע אמות. וסדר הקבורה בהם היה, שבכותל הארוך היו עושים ששה כוכים, אמה לכל כוך, ושתי האמות הנותרות שהן שנים עשר טפחים שימשו לריוח בין הכוכים, שני טפחים בין כוך לכוך, הרי עשרה טפחים לחמשה רווחים שבין ששה כוכים ועוד שני טפחים פנויים בזויות הכתלים, טפח לכל זוית, ובסך הכל שמונה אמות. וברוחב המערה היו שלשה כוכים, שהם שלש אמות לכוכים, ועוד אמה לרווחים, שני טפחים בין כל כוך וכוך, וטפח לכל זוית.[205]

ולכן, כשהוא מוצא שלשה קברים בתוך ארבע אמות,[206] יש לו לחשוש שמא היתה כאן מערת קבורה, ושלשת הקברים הללו היו בכותל הרוחב של המערה שהוא ארבע אמות. או שמא הן מהכותל הארוך, אלא שעדיין לא נתמלאו כל הכוכים הנותרים בארונות קבורה.

וכן אם היה ביניהם שמונה אמות, יש לחשוש שמא הם מהכותל הארוך של המערה שאורכה שמונה אמות, והיו עוד כוכים ביניהם שנשארו ריקים, וכשהתמוטטה המערה נתמלאו הכוכים בעפר ולא נשאר מהם רושם.

אבל אם יש בין הקברים פחות מארבע אמות, או יותר, אין זו "שכונת קברות". לפי שצורת קבורה זו לא מתאימה לקבורה

המת. רבינו קרשום.

הגמרא בנזיר [סה א] לומדת זאת מהפסוק "ונשאתני ממצרים" - טול עמי. היינו שיקח עמו מעפר מצרים.

וכתב הריטב"א דהיינו אם תקברני במצרים לפי שעה או עד שאתעכל. ומשום כבוד המת הוא, ועשאוהו כרקב שלו.

205. כך מפרש הרשב"ם. וכתבו התוס', שאף שגם רבנן וגם רבי שמעון סוברים שצריך להשאיר ריוח של אמה בין כוך לכוך, אפשר לומר שהמשנה בנזיר סוברת כרבן שמעון בן גמליאל במשנתנו שהכל לפי הסלע.

אך הקשו עליו מהברייתא דלהלן, שרבי שמעון אומר, אם יש יותר משלשה קברים בארבע אמות רואין את האמצעיים כאילו אינן. והרי אם נוציא את האמצעיים, ישאר ריוח של אמה [שהוא שיעור רוחב הקבר] בין כוך לכוך. והרי לתנא זה הריוח הוא רק שני טפחים?

וביארו בשם ר"ת, שגם התנא הזה מודה שיש אמה בין כוך לכוך, אלא ששלשת הקברים לא היו כולם לרוחב המערה אלא רק שנים מהם לרוחב והשלישי לאורך המערה. וביאור דברי המשנה הוא, שאם היו השלשה מונחים כפי הסדר הראוי לקבור שלשה מתים במערה שרוחבה ארבע אמות וארכה שמונה אמות הרי זו שכונת קברות. תוס' ד"ה מארבע, ובנזיר [סד ב] ד"ה מצא.

206. לאו דוקא אלא קצת פחות שהרי שני טפחים הם ריוח שבזויות, וכן כתב הרשב"ם "קרוב לארבע אמות". רש"ש.

רגילה בתוך מערה, ומן הסתם הם נקברו שם רק זמנית, מתוך כוונה לפנותם לאחר מכן, ולכן מותר לפנותם משם.

ובנוסף לכך שאסור לפנות את הקברים הללו, הרי שגם סביבותיהם אי אפשר לעשות טהרות, אלא אם כן, **ובודק ממנו ולהלן עשרים אמה.** שמא מערה זו היא חלק מבית קברות משפחתי וישנה עוד מערה נוספת בסביבה.

שהרי כפי האמור לעיל היה מנהגם לעשות את בית הקברות כשחצר שגודלו שש על שש אמות באמצע וסביבה מערות קבורה.

נמצא שהוא צריך לבדוק מסוף הקברים שמצא, שמונה אמות של אורך המערה, ושש אמות של החצר, ועוד שמונה אמות של המערה שממול[207] [והגמרא תבאר תיכף שאם כן, היה עליו לבדוק עשרים ושתים אמה].

וכן בודק גם בצד השני של הקברים עשרים אמה, שמא החצר והמערה הנוספת הם לצד הזה.[208]

ואם אכן **מצא** אפילו מת **אחד בסוף** עשרים אמה. הרי זה **בודק ממנו ולהלן** עוד **עשרים אמה,** כפי שבדק בשלשת הקברים הראשונים, משום שרגליים לדבר שהמקום מיוחד לבתי קברות.

שאילו מתחילה מצאו, אילו היה מוצא רק את המת הבודד הזה, היה **נוטלו ואת תפוסתו,** כדין המוצא מת יחידי האמור לעיל שאין לו דין של "שכונת קברות".

אבל עכשיו שמצא כבר בסביבה שלשה קברים, ונקבע שזו היא שכונת קברות, הרי שיש לחשוש שמא הקבר הבודד הזה אינו שייך לאותו בית קברות אלא הוא בית קברות בפני עצמו של משפחה אחרת ועדיין לא הספיקו לקבור בו רק מת אחד בלבד, ולפיכך צריך לבדוק עוד עשרים אמה ממנו ולהלן.[209]

אמר מר [במשנה דלעיל]: מצא שלשה אם יש ביניהן **מארבע עד שמונה** הרי זו שכונת קברות.

והוינן בה: **מני?** כמי סוברת המשנה?

אי רבנן? הא אמרי במשנה הקודמת, שיעור מערה הוא **ארבע אמות על שש,** ואם כן, היה צריך לומר "אם יש ביניהן מארבע עד שש", שאם יש יותר משש אמות בין הקברים, הרי ודאי שהם אינם ממערה אחת.

---

207. היינו כשהם בארבע אמות. וכשמצאן מפוזרים בשמונה אמות שעל כרחך הם מאורך המערה בודק גם כן שמונה אמות של אורך המערה ולא מסוף הקברים אלא יחד עם הקברים עצמם. רא"ש אהלות [טז ג].

208. מהרשב"ם משמע שצריך לבדוק מכל ארבעת הצדדים. והריטב"א כתב, שאין צריך לבדוק מכל הצדדים, כי היה ידוע להם מאיזה צד מכניסים את המת לכוך, אם הראש מונח לצד חלל המערה או הרגלים, ולפי זה אפשר לדעת אם זו מערה ראשונה או אחרונה ולאיזה צד צריך לבדוק עשרים אמה.

209. כי היו רגילין להניח את המת כשרגליו כלפי המערה, וכאן מצאו את המת הפוך ראשו כלפי המערה, ולכן אנו חוששין שמא הוא מבית קברות אחר. תוס' ד"ה בודק.

ואי רבי שמעון, הא אמר שיעור מערה הוא **שש על שמונה** אמות, והיה צריך להיות ביניהן לפחות שש אמות כמדת רוחב המערה.(210)

ומשנינן: **לעולם רבי שמעון היא,** שסובר אורך המערה הוא שמונה אמות, אך בענין הרוחב סוברת המשנה בנזיר שלדעת רבי שמעון הוא ארבע אמות בלבד.

והאי תנא הוא, שמצינו תנא החולק על התנא של המשנה, וסובר אליבא דרבי שמעון ששיעור המערה הוא ארבע על שמונה.(211)

דתניא: מצאן הרבה קברים(212) כשהן **רצופין, ואין ביניהן מארבע אמות עד שמונה** אמות, כלומר שיש בין כל שלשה קברים פחות מארבע אמות, **יש להן תפוסה,** צריך ליטול מעט מן הקרקע עמהם כשמפנה אותם, **ואין להן שכונת קברות,** שמותר לפנותם. שהואיל והם כל כך צפופים ודאי לא נקברו שם אלא באופן ארעי.

הרי שתנא זה סובר ששיעור המערה הוא ארבע על שמונה, ומן הסתם אליבא דרבי שמעון הוא.

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון [בר יוחאי]: **רואין את** הקברים **האמצעיים כאילו אינן, והשאר מצטרפין מארבע אמות ועד שמונה.** אנו כאילו מוציאים את הקברים שבאמצע, עד שלא יהיה פחות מארבע אמות בין כל שלשה קברים.

והוינן בה: **במאי אוקימתא** את המשנה? **כרבי שמעון!**(213)

אימא סיפא "**בודק הימנו ולהלן** עשרים אמה".

---

210. שהרי לרבי שמעון צריך לשלשה כוכים שש אמות.

211. כך מפרש הרשב"ם. וכתב המהרש"א, שאין לומר שהוא רבי שמעון בן יהודה, שהרי הוא סובר שאומרים "רואין" ואילו המשנה בנזיר סוברת שצריך להיות דוקא ארבע אמות בין שלשת הקברים.

והקשה המהרש"א, אם כן, מה מקשה הגמרא לקמן סתירה מרבי שמעון על רבי שמעון בענין "רואין". והרי יש לומר שהמשנה בכלאים סוברת, כמו התנא הזה שסובר אליבא דרבי שמעון שאין אומרים "רואין".

והרש"ש כתב, שלפי פירוש רבינו גרשום ומהר"ם במצאן רצופין שמצא יותר משלשה קברים [ראה הערה 212], אפשר שהמשנה בנזיר סוברת כרבי שמעון בן יהודה. שהרי המשנה בנזיר מדברת שהיו רק שלשה קברים, ולא שייך לומר "רואין" שהרי אז לא ישארו שלשה קברים כדי שיהיו שכונת קברות.

212. כך מפרש רבינו גרשום. גם מהר"ם מפרש כן, דאם לא כן, אם יוציא מהאמצע, ישארו פחות משלשה קברים, ולא הוי שכונת קברות.

213. כתבו התוס', שהלשון דחוק מאוד שכאן משמע שכל הקושיא משום שאוקימנא כרבי שמעון ואחר כך שואלת הגמרא שהמשנה אינה יכולה לסבור כשום תנא?

ועוד, שהגמרא היתה יכולה לשאול שבמשנה עצמה מבואר שאורך המערה הוא שמונה אמות, ואם כן צריך לבדוק עשרים ושתים אמה?

מני מי הוא התנא של הסיפא?

אי רבי שמעון? הרי **עשרים ותרתי הויין.** לא די לפיו בעשרים אמה אלא הוא צריך לבדוק עשרים ושתים אמה. שמונה אמות לכל מערה, שהרי אורך המערה לרבי שמעון הוא שמונה אמות, ועוד שש אמות לחצר.

אי רבנן, הסוברים שאורך המערה הוא שש אמות בלבד, **תמני סרי הויין.** אינו צריך לבדוק רק שמונה עשרה אמות, שש לכל מערה, ושש לחצר!

ומתרצינן: **לעולם, רבנן היא.**(214) **וכגון דבדק באלכסונא,** שאת המערה הראשונה סמוך לקברים הוא בודק באלכסון.(215) ואלכסון של ארבע על שש הוא שמונה אמות.(216)

ומקשינן: **ומדהא באלכסונא,** כשם שהוא צריך לבדוק את המערה הראשונה באלכסון, **הא נמי באלכסונא.** כך יבדוק גם את המערה השניה באלכסון. ואם כן, שוב **עשרים ותרתי הויין!?**

ומשנינן: **חדא באלכסונא אמרינן. תרי באלכסונא לא אמרינן.** רק מערה אחת צריך לבדוק באלכסון אבל את המערה השניה לא החמירו שיבדוק גם אותה באלכסון, מאחר ולא מצא כלום במערה הראשונה, אלא הוא

---

214. ואף על גב שהרישא כרבי שמעון, הסיפא כרבנן. רשב"ם. וראה הערה [215] בשם הרמב"ן.

215. הרשב"ם מפרש, שאין הכונה לאלכסון של המערה עצמה שהיא ארבע על שש לדעת רבנן שהרי אין קוברים בחלל המערה אלא בכתלים. אלא הכונה לאלכסון של הכוך עצמו שארכו ארבע אמות. דהיינו שהו אבודק בתוך כותלי המערה הארוכים שש אמות, באלכסונם, עד ארבע אמות שהוא אורך הכוך שבתוך הכתלים. והוא עושה כן כדי לבדוק אם יש שם קברים נוספים, כי לפעמים הקברים אינם עומדים בשורה אחת או שמת אחד קטן והשני ארוך. ועל ידי האלכסון הוא מוצא בקלות את כולם.

והרמב"ן מפרש בדרך אחרת שלפי התירוץ הזה כל המשנה כרבנן וכגון שמצד תחילה ארבע אמות ומצא בהם שני קברים ואחר כך מצד באלכסון מתחילת הארבע אמות וכשהגע לשמונה אמות מצא קבר שלישי. והרי זה שיעור מערה לרבנן, שהאלכסון של שש על ארבע הוא שמונה אמות.

216. שהאלכסון של שש על ארבע הוא כמו אלכסון של חמש על חמש, דהיינו תוספת של שתי אמות על השש. רשב"ם.

והתוס' הקשו עליו, והוכיחו שהאלכסון של שש על ארבע הוא פחות משמונה אמות, שהרי אם נעשה בתוך המלבן של שש על ארבע ריבוע של ארבע על ארבע, יהיה אלכסונו ארבע אמות בתוספת של שמונה חומשים, דהיינו חמש אמות ושלשה חומשי אמה. ועתה נוסיף את שתי האמות הנותרות שנשארו מהמלבן, הרי בסך הכל שבע אמות ושלשה חומשים. [ראה ציור בפנים התוס'].

ועוד, שהרי בהכרח שהאלכסון של חמש על חמש יותר גדול משל שש על ארבע, שהרי ריבוע של חמש על חמש שטחו עשרים וחמש, ואילו שש על ארבע שטחו רק עשרים וארבע.

וכתב הפני שלמה, שהתוס' לא תירצו כלום ליישב את הגמרא. אולם הרמב"ם בפירוש המשניות אהלות [טז ג] כתב, שלפי שהאלכסון הוא יותר משבע אמות, לכן נקטה המשנה לחומרא שמונה אמות.

בודק אותה בקו ישר. נמצא שביחד הוא בודק עשרים אמה.

קב-ב **רב שישא בריה דרב אידי אמר: לעולם רבי שמעון היא.** והכא במאי עסקינן: **בניפלי,** ששלשת הקברים שמצא היו קברים של נפלים, ומערה של נפלים קטנה יותר, ואורכה אינו אלא שש אמות.(217)

ומקשינן: **ומדהא בניפלי, הא נמי בניפלי.** כשם שבמערה הראשונה נקברו נפלים, כך מן הסתם גם המערה השניה שמולה. ואם כן, **תמני פרי הויין,** די שיבדוק רק שמונה עשרה אמות, שש לכל מערה, ושש לחצר?

ומשנינן: **חדא בניפלי, אמרינן. תרי בניפלי, לא אמרינן.** אמנם אותה מערה שמצא היתה של נפלים, אך המערה השניה מן הסתם היא של קברים רגילים, שהרי די במערה אחת לנפלים.

ורמי דרבנן אדרבנן, ורמי דרבי שמעון אדרבי שמעון. לפי שמצינו לענין כלאים שנחלקו רבנן ורבי שמעון באותה מחלוקת שנחלקו כאן לענין קברים, אם אומרים "רואים את האמצעיים כאילו אינן" או לא. ושם כל אחד דעתו הפוכה מכאן:

דתנן במסכת כלאים [ה ב]: **כרם הנטוע על פחות מארבע אמות,** שאין בין שורה לשורה ארבע אמות, שהוא השיעור הנצרך כדי שיהא אפשר לחרוש בין השורות ולטפל בגפנים:

רבי שמעון אומר: כיון שאין דרך הכרמים להיות נטועים בצפיפות כזאת — **אינו** נחשב "**כרם**", כלל ומותר לזרוע שם זרעים מבלי לחשוש לאיסור כלאים בכרם.(218)

וחכמים אומרים: הרי זה כרם, ואסור לזרוע שם כלאיים, מפני ש**רואין את האמצעיים,** את השורות האמצעיות, **כאילו אינן,** ונשאר

והמהרש"א כתב, שלפי פירוש ר"ת בסדר הימצאם של שלשת הקברים [ראה הערה 205] יתיישב חשבון האלכסון. ראה שם.

217. רק הסיפא מדברת בנפלים. אבל הרישא האומרת אם יש ביניהן מארבע עד שמונה, אינה מדברת אלא בקברים רגילים שארכם שמונה אמות. ואחר כך אומרת המשנה שאם היו הקברים הללו שמצא של נפלים הרי הוא בודק ממנו ולהלן עשרים אמה. תוס' ד"ה הכא.

והריטב"א כתב, שהוא דוחק לומר שהרישא והסיפא אינם מדברים באותו אופן. ועוד הקשה, אם כן, היתה הגמרא יכולה לתרץ לקמן שבאמת גם המערה השניה של נפלים אלא שמערת נפלים אורכה שבע אמות ונמצא ששתי המערות והחצר הם עשרים אמה?

והביא בשם הר"ח פירוש אחר, שדרכם היה לקבור הנפל בעומק הכוך בשתי אמות האחרונות, ונשארו שתי אמות פנויות מן הכוך, ולכן הוא צריך לבדוק מסוף הנפלים עוד שתי אמות מהכוך בנוסף על שמונה עשרה אמות של שתי המערות והחצר. וגרס: לעולם רבנן היא. וגם הרישא שמארבע עד שמונה היא כרבנן, שאמנם אורך המערה הוא רק שש אמות, ושתי אמות הנותרות הן מהכוך עצמו.

ומקשה הגמרא, שנחשוש שמא המערה השניה היא גם של נפלים ויצטרך לבדוק שתי אמות נוספות מהכוך עצמו שמא הנפל קבור בפנים הכוך בעומק שתי אמות. ומתרצת, שאין חוששין שמא שתי מערות היו של נפלים.

218. היינו, שאין צריך להרחיק ארבע אמות

רווח בין השורות החיצוניות כשיעור הראוי.

קשיא דרבנן אדרבנן. שבכלאים הם סוברים שאומרים "רואין", ואילו בקברים הם סוברים שלא אומרים "רואין".

וקשיא דרבי שמעון אדרבי שמעון. שבכלאים הוא סובר שאין אומרים "רואין", ובקברים הוא סובר שאומרים "רואין".

ומתרצינן: **דרבי שמעון אדרבי שמעון, לא קשיא.** כי **התם** בכלאים, **לא נטעי אינשי אדעתא ליעקר.** אין אדם נוטע גפנים בין השורות על דעת לעקרם אחר כך, הלכך לשם כרם נטע הכל. וכיון שלא נטעו כהלכתו, אינו חשוב כרם.

אבל **הכא** בקברים, **זימנין דמיתרמא ליה בין השמשות,** לפעמים קורה שהזמן דוחק שהוא ערב שבת בין השמשות, **ומיקרי ומנחי ליה.** וקוברים את המת בין מתים הקבורים לפי הסדר, על דעת לפנותו אחר כך משם. ולאחר מכן שכחו, או שקרה אונס שלא יכלו לפנותו. ולכך אנו אומרים "רואין", ודנים את יתר הקברים החיצוניים כשכונת קברות.(219)

דרבנן אדרבנן, נמי לא קשיא. כי **הכא** בקברים, **כיון דמינוול,** בזיון הוא למת ליקבר סמוך כל כך לקברים אחרים **לא מקרי קבר.** שודאי כולם לא נקברו שם בקבורה רגילה, ולכן לא הוי שכונת קברות.

אבל **התם** בכלאים, יתכן שיטע אדם כרם בצפיפות, כי **מימר אמר,** הוא חושב בלבו ואומר, **הי מינייהו דשפיר,** זו שתיקלט באדמה ותצליח, **שפיר,** אותה אשאיר, **ודלא שפיר,** וזו שלא תצליח, אעקור אותה, **ליהוי לציבי,** תשמש לי לעצים לשריפה. הלכך אנו אומרים רואין את האמצעיות כאילו אינן, והשאר יש עליו דין כרם.

הדרן עלך המוכר פירות

כדין כרם אלא רק ששה טפחים כדין גפן יחידי.

219. הביאור על פי הגירסא שלנו, וכפירוש רבינו גרשום. והרשב"ם כנראה יש לו גירסא אחרת, ומפרש שבודאי האמצעיים לא נקברו שם על דעת לפנותם, אלא כולם נקברו שם לצמיתות על ידי הדחק. ומכל מקום, לא הוי שכונת קברות, כיון שלא נתכוונו לעשות שם בית קברות לקבור שם עוד מתים, אלא אלו בלבד נקברו שם באקראי. על פי מהר"ם.

פרק בית כור

פתיחה: כתב המאירי: כונת הפרק להשלים עניני הדינין הנאמרים בדיני המכירות, שכבר התבאר רוב ענינם בשלשת הפרקים הקודמים. רצה לומר, הבית, והספינה, והפירות.

ועל צד השלמת אלו הענינים, יחלקו עניני הפרק לשלשה חלקים.

הראשון: במוכר שיעור קרקע לחברו, ולא שימכור קרקע זה בפרט, אלא שימכור לו בסתם בית כור עפר, או שיעור אחר[1]. ויש שם מקומות שאין ראויים לזריעה, או שהם נראים כמקומות חלוקים בפני עצמם, אע"פ שראויין לזריעה. על איזה צד יש לו לקבלם, ועל איזה צד אין לו לקבלם.

השני: בשהתנה לו שיעור ידוע בסתם, ומדד לו, ונמצא חסר מעט, או יתר מעט, על איזה צד צריכים להחזיר זה לזה ועל איזה צד אין מחזירין זה לזה כלום. וכשמחזירין, אם מחזירין קרקע או מעות.

השלישי: במי שמכר חצי שדה פלוני ולא ציין לו באיזה צד, כיצד הם חולקין.

זהו שרש הפרק דרך כלל, אלא שיבאו בה דברים על ידי גלגול כמשפט סוגית התלמוד כמו שקדם. עכ"ל.

מתניתין:

האומר לחבירו, "כשיעור **בית כור עפר אני מוכר לך"**[2].

כלומר, מכר לו שדה בשטח בית כור, כפי ששיערו חכמים, דהיינו, 00750 אמות מרובעות, שהם 86.273 על 86.273 אמה. (לפי חשבון בית סאתיים בחצר המשכן: שטח חצר המשכן, 50 על 100 אמה, והכיל סאתיים, אם כן, בית כור שהוא שלשים סאה, שטחו, 50 על 0150 אמה)[3].

אם **היו שם נקעים** [בקעים או חריצין בקרקע] **עמוקים עשרה טפחים, או סלעים**

---

1. לכאורה קשה, הרי המוכר צריך לסיים את ממכרו, ואם מכר סתם, אינו כלום, כיון שלא סמכה דעת הקונה לקנות דבר שאינו מסוים?

ומבאר **המאירי**, כל זה רק במקרה שהקונה אינו יודע כלל מה הוא קונה, כגון אם אמר לו, "מה שיש בבית זה מכור לך", ואין הקונה יודע מה יש בו, או שאמר לו, "חלק מנכסי קנוי לך", ואין הקונה יודע מה מכר לו.

אך אם אמר לו, "בית אני מוכר לך", או "שדה אני מוכר לך", אף על פי שעדיין לא מדדו את השדה, המכר חל.

2. אין הכוונה שמכר לו שדה מסויימת, אלא התחייב לתת לו שטח של בית כור מתוך בתי כורים שיש לו במקום פלוני.

3. **הרשב"ם**. ומדגיש **הרשב"ם**, "ולא מקום הראוי לזרוע כור תבואה קאמר, אלא לפי חשבון ששיערו חכמים כדפרישנא הכא".

ונראה לומר, שאם היתה הכונה למקום הראוי

גבוהין עשרה טפחים(4)**, אינן נמדדין עמה**(5)**.**

אלא נותן לו בית כור שלם מקרקע חלק(6).

כיון שאמר לו "בית כור עפר", משמע, עפר הראוי לזריעה(7).

אך אם אמר לו "בית כור" סתם, יכול לתת לו גם שדה סלעים. דשמא לבנות בית, או לשטוח בה פירות מכרה לו. ויד הלוקח על התחתונה.

אך אם היו הנקעים או הסלעים **פחות מכאן** [פחות מעשרה טפחים]**, נמדדין עמה.**

לזרוע כור תבואה, אם כן אף נקעים וסלעים פחותים מעשרה לא היו נמדדים עמה, כיון שבפועל אין כאן מקום הראוי לזריעת כור תבואה.

ולכן הוכרח **הרשב"ם** לומר, שלשון "בית כור" משמעה שטח בית כור לפי החשבון ששיערו חכמים.

אך **רבינו גרשום** כתב, "מקום הראוי לזריעת בית כור".

4. וכגון שהיו רחבים ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, דהוי מקום חשוב בפני עצמו. **רשב"ם** ועל פי **הרש"ש**.

5. נחלקו הראשונים מה דין הנקעים והסלעים בכהאי גונא:

דעת **הרמב"ם**, שלוקח את אלו הנקעים והגאיות בכלל ה"בית כור" בלא דמים.

אך דעת **הראב"ד**, שכופין את הלוקח לקנות את הנקעים בדמיהם, מפני שהם כדברים האבודים ביד המוכר.

ולפי דבריו, אין בין נמדדים לשאינם נמדדים אלא שאין שמין אותם לפי מחיר השדה, אלא בפחות מכך, לפי שווין.

אך **הרשב"א** חלק עליו, וסבר שאין כופין אותו לקנות.

6. משמע לכאורה, שנותן לו שדה אחרת לגמרי, שאין בה נקעים ובקעים. אך יעויין **ברשב"ם** לקמן (קו ב ד"ה והא), דמשמע, שמשלים רק את הפחת בשדה אחרת. אמנם יש לדחות ראיה זו. ואכמ"ל.

ו**בר**א"**ש** כתב, "אבל קרקע השוה ימדוד לו, ואינו יוכל לומר, איני רוצה קרקע שתהא מופסקת בנקעים ובקעים.

ובלבד, שלא יהיו סלעים ובקעים מפסיקים כל השדה מעבר לעבר.אלא נשאר ריוח ביניהם שיכול להעביר את המחרישה ביניהם. דאי לאו הכי, שייך למימר, אין אדם רוצה שיתן מעותיו ויראוהו כשנים ושלשה מקומות".

7. **הרשב"ם**. וצריך לומר, שסברא זו מועילה אף לנקעים, אף על פי שהם ראויים לזריעה, מכל מקום, כיון שאמר לו "עפר", משמע, ראוי לזריעה, ואין אדם זורע חציו כאן וחציו כאן. (עפ"י **השיטמ"ק**).

אך דעת **התוספות**, דנקט "עפר" לרבותא. דאפילו הכי, אם היו סלעים פחותים מעשרה שאינם ראויים לזריעה, נמדדים עמה.

אך ודאי, גם אם אמר לו "בית כור" סתם, אינו יכול לתת לו שדה מלאה סלעים.

ונראה לומר, ד**הרשב"ם** ו**התוספות** אזלו לשיטתיהו.

לשיטת **הרשב"ם** הנזכרת לעיל, ד"בית כור", הוא שטח כפי ששיערו חכמים, ולא מקום הראוי לזריעה, אם כן, אילו לא היה אומר לו "עפר", יכול לתת לו כל שטח, ואף שאינו ראוי לזריעה.

אך **התוספות**, סברי כדעת **רבינו גרשום**, ד"בית כור", הוא שטח הראוי לזריעת כור

כיון שאין לך שדה שאין בה מעט סלעים, ונקעים, והם בטלים בה[8].

ואם אמר לו, "כבית כור עפר", דמשמע, כמות שהוא, בין סלעים ובין עפר,

אפילו אם **היו שם נקעים עמוקים יותר מעשרה טפחים, או סלעים גבוהין יותר מעשרה טפחים, הרי אלו נמדדין עמה**[9].

גמרא:

במשנה מבואר, אם היו בשדה נקעים הגבוהים או עמוקים יותר מעשרה טפחים, אינם בטלים לשדה.

הגמרא דנה, האם בכל מקרה אינם בטלים. או דוקא כשאינם ראויים לזריעה כלל.

תנן התם [שנינו בענין זה במסכת ערכין (כה א)]:

נאמר בתורה (ויקרא כז טז), "ואם משדה אחזתו יקדיש איש לה' והיה ערכך לפי זרעו זרע חמר שערים בחמשים שקל כסף".

כלומר, ערך הפדיון לשדה הראויה לעשות חומר שעורים (דהיינו בית כור) הוא חמשים שקל כסף.

ומקרא זה נאמר בזמן שהיובל נוהג, והקדיש את שדהו בתחילת היובל[10].

אבל אם הקדיש בזמן שאין היובל נוהג, פודה את השדה לפי שויה.

מבארת המשנה, כיצד מחשבים "בית כור" לענין פדיון הקדשות, **"המקדיש שדהו בשעת היובל** [דהיינו בשעה שהיובל נוהג], **נותן לו לכל בית זרע חומר שעורים** (בית כור), **חמשים שקל כסף.** כנ"ל.

אך היו שם נקעים עמוקים עשרה טפחים או סלעים גבוהין עשרה טפחים אין נמדדין עמה. כלומר, אינם נפדים לפי החשבון הנ"ל [חמשים שקל כסף לכל בית כור], אלא נחשבים כשדה בפני עצמה[11]. קג-א

פחות מכאן נמדדין עמה, כיון שאינם

תבואה. ואם כן, גם אם לא אמר לו "עפר", חייב לתת לו מקום ראוי לזריעה.

ויש שפרשו, דלשון "עפר" לישנא בעלמא נינהו. ולא לשום צריכותא. אלא כך דרך בני אדם לומר.

8. ובגמרא יבואר, דהיינו דוקא אם הסלעים לא הכילו יותר מארבעה קבין לכור. אבל יותר משיעור זה, אפילו אין בהם עשרה אין נמדדים עמה. דכולי האי לא מחיל איניש. ובגמרא יבואר יותר בעז"ה.

9. אך אם היו יותר מארבעה קבין, כנזכר בהערה הקודמת, אין נמדדים עמה.

כיון שאמר לו "עפר", ודאי כוונתו שיהיה ראוי לחרישה וזריעה. **הרשב"ם.** ועיין עוד בר"ן.

10. דהיינו, לכל שנה מארבעים ותשע שנות היובל פוחת לו הגזבר מערך השדה , סלע ופונדיון. (פונדיון הוא 1:48 מסלע). ובשנה האחרונה,נותן רק סלע. **רבינו גרשום.**

11. **הרשב"ם** כתב, "ואין נפדים אלא בשוייהן". ומשמע, שהנקעים קדושים, אלא שנפדים בצורה שונה. (וכ"כ **רש"י** בערכין כה א).

וכן הוכיחו **התוספות**, מהגמרא לעיל (דף עא א), "המקדיש את השדה הקדיש את כולם",

חשובים בפני עצמם, ובטלים לשאר השדה[12]".

והוינן בה: **אמאי** אין נמדדין לפי החשבון האמור בפרשה?

לקדשו באנפי נפשייהו, כלומר, יתקדשו בפני עצמם, ויפדו אף הם לפי החשבון האמור בפרשה[13]?!

וכי תימא [ואם תאמר], **כיון דלא הוי בית כור לא קדשי.** דהיינו, אינם נחשבים כדי להפדות לפי החשבון הנ"ל, אלא נפדים בשווין.

והא אין לומר כך! שהרי **תניא** בתורת כהנים: נאמר בתורה (ויקרא כז יט) גבי המקדיש שדה אחוזה, "ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אתו".

ודרשינן, **"שדה" מה תלמוד לומר?** הרי כבר נאמר לעיל, "ואם משדה אחוזתו יקדיש", והיה לכתוב לומר, "ואם גאל יגאל אותה המקדיש אותו"?

אלא **לפי שנאמר** בתחילת הפרשה (שם טז) **"זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף",** היינו אומרים, **אין לי אלא שהקדיש בענין הזה,** כלומר רק אם הקדיש בית כור שלם, אזי פודהו לפי החשבון האמור.

מנין לרבות את המקדיש **לתך,** [חמשה עשר סאים, דהיינו מחצית הכור] **וחצי לתך, סאה, תרקב,** [שלשה קבין, דהיינו מחצית הסאה] **וחצי תרקב,** שאף הם נפדים לפי החשבון האמור בפרשה?

תלמוד לומר, "שדה", ודרשינן, **מכל מקום.** כלומר, כל שדה שהיא נפדית לפי החשבון האמור.

ומבואר בברייתא, שגם שדה קטנה נמדדת לפי החשבון האמור.

ואפילו בור. וכל שכן שהקדיש נקעים וסלעים.

אך **הרבינו גרשום** כתב, שאינם קדושים כלל. וכן הוא בתוספתא דערכין (פרק ד הלכה ה).

ולכאורה קשה עליו מהגמרא הנ"ל?

ומבאר **התפארת ישראל** (ערכין פרק ז אות י), הכא שאני, כיון שהנקעים והסלעים נחשבים כמקום בפני עצמו, לכן אינם קדושים כלל. משא"כ שם, הבור אינו מקום חשוב בפני עצמו.

ודעת **הר"י מיגאש,** דאף שהנקעים והסלעים קדושים, מכל מקום אינם צריכים פדיון בפני עצמם, אלא נפדים אגב השדה.

ועיין עוד **במגיד משנה** (פרק כח מהלכות מכירה הלכה א) בדעת הרמב"ם.

12. **רשב"ם** לקמן (ד"ה נגאני דארעא). אך כאן כתב **הרשב"ם,** "ונפקא לן בתורת כהנים, "ואם אחר היובל יקדיש שדהו", מה תלמוד לומר? מנין אתה אומר, היו שם נקעים עמוקים פחות מעשרה או סלעים גבוהים פחות מעשרה, הרי אלו נמדדים עמה? תלמוד לומר שדהו".

וצריך עיון, מדוע נזקק **הרשב"ם** לדרוש דין זה מפסוק, הלא סברא היא, כמו שכתב בעצמו לקמן?.

13. על פי **הרשב"ם.** וקשה, הרי לפי דבריו, אין ריוח במה שנפדים בפני עצמם, דאף הם נפדים לפי החשבון האמור בפרשה?

ולכן מבארים **התוספות,** דקושיית הגמרא, מדוע אמרינן דאינם נמדדים עמה, ימדדו עמה אפילו שנחשבים בפני עצמם.

וברש"י (קידושין סא א) פירש, שאם נמדדים

והדרא קושיין, מדוע לא ימדדו את הנקעים בפני עצמם, לפי החשבון האמור בפרשה?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב עוקבא בר חמא, הכא בנקעים מלאים מים עסקינן. דלאו בני זריעה נינהו.** ואינם נקראים "בית זרע", ולכן אינם נמדדים כשדה אחוזה, אלא נפדים בשווים.

וכן **דיקא נמי** לשון המשנה הנ"ל, **דקתני** "נקעים גבוהים עשרה, או סלעים", ומשמע, נקעים **דומיא דסלעים.**

שמע מינה, מה סלעים אינם בני זריעה, אף נקעים, מדובר באופן שאינם בני זריעה.

ומקשה הגמרא, **אי הכי, אפילו פחות מכאן** [נקעים פחותים מעשרה טפחים] **נמי** יחשבו בפני עצמם, ויפדו בשווים(14)?

ומתרצת הגמרא, **הנהו נגאני** [בקעים] **דארעא מיקרו, שדרי** [גבשושיות] **דארעא מיקרו.**

כלומר, אין להם שם בפני עצמם, אלא הרי הם כחלק מהקרקע. ומכיון שכל השדה נקרא "בית זרע", אף הם נחשבים כ"בית זרע", ונפדים עמו.

חוזרת הגמרא לדון בדברי משנתנו:

הכא מאי? כלומר, האם במשנתנו גם כן מדובר בנקעים המלאים מים, ואינם ראויים לזריעה, דומיא דסלעים?

אמר רב פפא: במשנה מדובר בכל הנקעים, **אף על פי שאין מלאים מים.**

מאי טעמא? כלומר, מה אכפת ללוקח לקבל נקעים שאינם מלאים מים, הרי אף הם ראויים לזריעה?

מבארת הגמרא, **אין אדם רוצה שיתן מעותיו במקום אחד, ויראו לו כשנים ושלשה מקומות**(15). ולכן, גם אם אינם מלאים מים, מכל מקום, אין כאן שדה אחת,

---

בפני עצמם, אין מודדין אלא את קרקעית הנקעים, בלא המדרון. אך אם נמדדים בהדי שאר השדה, מודדים גם את המדרון.

ועיין עוד **ברמב"ם** (פרק ד מהלכות ערכין הלכה יד), ובכסף משנה והרדב"ז שם.

והרשב"א כתב, דנפקא מינה שנגאלת לחצאין. כיון שמדדנו כל שדה בפני עצמה.

14. לכאורה קושיא זו, אינה קשורה לדברי הגמרא לעיל, ואפשר היה להקשותה כבר בתחילת הסוגיא, מדוע סלעים פחותים מעשרה אינם נמדדים עמה, הרי אינם ראויים לזריעה?. ואם כן, קשה מדוע אמרה הגמרא, "אי הכי"?

ומבארים **הרשב"ם והתוספות:** בחילה סברה הגמרא שאין צורך שהשדה תהא ראויה לזריעה, רק החישוב הוא לפי שטח המקביל ל"בית זרע חומר שעורים", ולכן, הבינה הגמרא, דבפחות מעשרה טפחים נמדדים עמה, כיון שהכל שדה אחת.

אך למסקנא, דבעינן ראוי לזריעה, קשה, הרי הסלעים אינם ראויים לזריעה.

15. במסכת בבא מציעא (קיח א) נחלקו רב ושמואל האם "אדם דר חציו למעלה וחציו למטה", או לא. ולכאורה, נידון דידן, תלוי במחלוקת זו.

ועיין **רש"ש. וברשב"א.**

אלא כמה שדות, ואין הלוקח חפץ לקנות כמה שדות אלא שדה אחת בלבד[16].

מתקיף לה [הקשה על דבריו] **רבינא, והא** נקעים **דומיא דסלעים קתני**; ומדוע לא נדייק כדלעיל, **מה סלעים דלאו בני זריעה נינהו, אף הני נמי דלאו בני זריעה נינהו**[17]?

ומתרצת הגמרא, **כי קתני דומיא דסלעים, אפחות מכאן.** כלומר, המשנה באה לחדש, שנקעים פחות מעשרה טפחים מצטרפים לשדה, אפילו כשאינם ראויים לזריעה.

אך יותר מעשרה, אפילו אם ראויים לזריעה אינם מצטרפים. כיון דהוי כשני מקומות.

שנינו במשנה, "סלעים גבוהים עשרה אינן נמדדים עמה, **פחות מכאן נמדדין עמה":**

אמר רבי יצחק: טרשים [סלעים, וכן נקעים המלאים מים ואינם ראויים לזריעה[18]] **שאמרו** במשנה "פחות מכאן נמדדין עמה[19]", היינו דוקא אם בכל השדה לא יצטרפו מהם אלא **בית ארבעת קבין.**

אך אם השדה מלאה בסלעים קטנים, יותר מארבעה קבין לבית כור, אין נמדדים עמה. דכולי האי לא מחיל איניש.

אמר רב עוקבא בר חמא, והוא שמובלעין בחמשת קבין[20].

כלומר, אותם ארבעה קבין יהיו בשטח המכיל לפחות חמשה קבין, או יותר.

---

16. וגם המוכר יודע שזו דעתו של הלוקח, ולכן, אם בכוונתו לתת לו בית כור המורכב מכמה שדות, היה עליו לפרש. **רשב"ם.**

17. עיין **ברשב"א** (לפי אחד מתרוציו, בדיבור המתחיל "אין אדם"), ולפי דבריו, שיטת רב במסכת בבא מציעא (קיח א), כאתקפתא דרבינא, שמשנתנו עוסקת רק בנקעים מלאים במים, דומיא דסלעים. ודלא כרב פפא.

18. **רשב"ם.** ומשמע מדבריו, שאם אין הנקעים מלאים מים, וראויים לזריעה, נמדדים עמה אפילו ביותר מארבעה קבין.

ועיין **רש"ש**, שהביא דעת הטור החולקת, על **הרשב"ם.**

והראב"ד כתב, "ועם כל זה אנחנו צריכים לידע כי לשון טרשים אינו אלא על סלעים אבל נקעים לא נכנסו בכלל טרשים.

ואם כן, לא נדע משפט הנקעים.

אם נאמר אפילו באחד, ואותו האחד לא נתפרש ארכו ורחבו כי אם עומקו.

ושמא בו בארבעה טפחים שהוא שיעור מקום והוא כמו בור שבכרם.

מי יתן והייתי בימיהם, הייתי שואל מהם למה פירשו עומקם וגובהם ולא פירשו ארכם ורחבם?

ואם הניחו מקום לאחרונים הבאים אחריהם, והם בעוננו לא מצאו".

19. לשון **הרשב"ם.** אך לפי מה שנתבאר **ברשב"ם** במשנה, הרי שאף בסיפא, "ואם אמר לו כבית כור או סלעים יותר מעשרה טפחים הרי אלו נמדדים עמה", מדובר כשאין בהם אלא בית ארבעה קבין. ועיין במה שציינו לעיל במשנה.

ולדעת **הראב"ד**, אף ברישא, "היו שם נקעים גבוהים עשרה או סלעים גבוהים עשרה אין נמדדים עמה", מדובר דוקא בסלעים שיש בהם ארבעה קבין. אך בפחות מכך, אף על פי שגבוהים עשרה, נמדדים עמה.

20. רב עוקבא לא חלק על דברי רב יצחק, אלא הוסיף על דבריו. ואכן, להלכה נפסקו דברי שניהם. **שיטה מקובצת.**

אך אם יהיו מכונסים במקום אחד, אינם נמדדים עמה, ונחשבים כמקום בפני עצמו.

ודוקא כשיש בהן ארבעה קבין. אך פחות מכך, אף אם היו מכונסים במקום אחד נמדדים עמה[21].

אך **רב חייא בר אבא אמר** בשם **רבי יוחנן: והוא שמובלעין ברובה של שדה.**

כלומר, גם אם היו מפוזרים ביותר מחמשה קבין, הרי הם כרצופים, עד שיהיו מפוזרים ברוב השדה.

כגון, בשדה המכילה שלשים סאה, רובה הוא 16 סאה, אם כן, על חמשת הקבים להיות מפוזרים בתוך 16 סאה. דהיינו, רבע הקב לסאה.

בעי רב חייא בר אבא, רובן במעוטה, ומעוטן ברובה, מהו?

כגון, אם רובן של חמשת הקבים (כגון תשעה רבעי קב) היו מפוזרים במיעוטה של רוב השדה, דהיינו בשבעה סאין, ומיעוט חמשת הקבין (שבעה רבעי קב) היו מפוזרים ברובה של רוב השדה, דהיינו בתשעה סאין, יוצא, שבחלק מן השדה היחס הוא יותר מרבע הקב לסאה. האם בכהאי גוונא, ימדדו עמה?

תיקו.

בעי רבי ירמיה, אם היו מובלעים ברוב השדה, אך באופן המקשה על הזריעה, כגון שהיו מסודרים **כשיר** [צמיד], דהיינו בעיגול, קג-ב
מהו? האם במקרה זה ימדדו עמה?

אם תימצי לומר, שנמדדים עמה, מה הדין כשהיו מסודרים **כשורה,** [לכל אורך השדה, ואינו יכול לזרוע כנגדה כי אם בדוחק] **מהו?**

אם תמצי לומר, שנמדדים עמה, מה הדין אם היו מסודרים **כאיצטדינין** [קרני שור האיצטדין, דהיינו, שורה מעוקלת, המקשה יותר על הזריעה], **מהו?**

אם תמצי לומר שנמדדים עמה, מה הדין כשהיו מסודרים **כדרך עקלתון,** המקשה יותר על הזריעה, **מהו?**

תיקו. [22]

---

21. **רשב"ם.** אך לדעת **הראב"ד** אף בפחות מארבעה קבין, אם אין קב עפר מעורב ביניהם, הוי כ"סלע יחידי", ואמרינן לקמן "ואם היה סלע יחידי אפילו כל שהוא אין נמדדים עמה", אך כשיש עפר ביניהם, נכנסו בכלל "בית כור עפר".

והרשב"ם הקשה עליו, מאי שנא סלע יחידי מסלעים רבים המכונסים יחדיו? ויתבאר לקמן בסוגית "סלע יחידי".

ולדעת **רב האי גאון,** אם מובלעים בפחות מחמשה קבין, שיעורם ב"בית רובע". ויתבאר להלן בסוגיית "סלע יחידי".

22. כל תיקו דממונא, קולא לנתבע. כלומר, למוכר. הלכך, בכל המקרים שהגמרא נשארה בהם בתיקו, מספק נמדדים עמה. **הראב"ד.**

אך **הרשב"א** כתב, "ויש אומרים, ספיקא הוי, וקיימא לן ממון המוטל בספק חולקים".

והקשה עליו **הר"ן,** הרי במקום שיש מוחזק לא אמרינן "ממון המוטל בספק חולקים", אלא "המוציא מחבירו עליו הראיה", וכאן המוכר מוחזק בקרקע?

ומבאר הר"ן, נפקא מינא במקרה שהלוקח עדיין לא פרע את המעות, ואף הוא מוחזק במעותיו, ובכהאי גוונא אם באו שניהם לקיים

תנא, אם היה סלע יחידי, דהיינו, אם עמד סמוך השדה סלע בודד, והמוכר רוצה להתחיל למדוד את השדה משם, **אפילו כל שהוא אין נמדד עמה**[23].

וכמו כן, **אם היה** הסלע בתוך השדה, אלא שעמד **סמוך למצר, אפילו כל שהוא, אין נמדד עמה.**

בעי [הסתפק] **רב פפא:** אם היה הסלע סמוך למיצר, אלא **מופסק עפר** כל שהוא, פחות משלשה טפחים[24] **בינתים, מהו? האם נחשב כ"סלע הסמוך למיצר", או כסלע שבתוך השדה?**

וסליק **בתיקו.**

בעי רב אשי: אם תמצא לומר, שהפסק העפר בינתים נחשב כהפסק, מה דין אם היה הפסק **עפר מלמטה,** [פחות משלשה טפחים] **ואותו צונמא** [סלע] נמצא **למעלה** סמוך למיצר, או להיפך, **עפר מלמעלה וצונמא מלמטה, מהו?** האם אזלינן אחר העפר, או אחר הסלע?

וסליק **בתיקו.**

מתניתין:

האומר לחבירו, **"בית כור עפר אני מוכר לך, מדה בחבל",** כלומר, הריני מוכר לך שדה שיש בה בית כור מדויק, כמו שמודדים במידת החבל.

אם **פיחת כל שהוא,** שלא היה בשדה זו בית כור מדוייק, אלא מעט פחות, **ינכה** לו מן הדמים כשיעור הפחת[25]. ואם **הותיר כל**

את המקח, חולקים.

23. שיטות הראשונים בדין "סלע יחידי":

שיטת הרשב"ם: סלע יחידי, הוא סלע שאינו מובלע בתוך השדה. ולכן אינו מתבטל כלפיה, ואינו נמדד עמה אפילו אם אין בו עשרה טפחים.

דעת רבינו תם: סלע יחידי, הוא סלע שיש לו שם בפני עצמו. "סלע פלוני". ומכיון שהוא חשוב בפני עצמו אינו בטל לשדה.

גירסת רב האי גאון: "אם היה סלע יחידי אפילו אין בו אלא בית רובע אין נמדד עמה", ובאורו, הא דאמרינן, דסלעים מתבטלים לשדה, היינו דוקא ברסיסי סלעים, אבל סלע של בית רובע, שיש לו שם בפני עצמו אינו בטל לשדה, ואינו נמדד עמה.

שיטת הראב"ד: סלע יחידי אפילו כל שהוא אינו נמדד עמה, לא כל שהוא ממש, אלא אף על פי שהוא גבוה עשרה, אלא שאין בו בית ארבעת קבין, (וכשיטתו הנזכרת לעיל, הערה 19, דסלעים הגבוהים עשרה, אם אין בהם בית ארבעת קבין, נמדדים עמה), והטעם, מפני שהוא כמו עמוד. ויש לו שם בפני עצמו.

אבל אם היו שנים ושלשה, ועפר ביניהם, הרי הם נכנסים בכלל בית כור עפר, ונמדדים עמה.

שיטת הרא"ם: סלע יחידי, פירושו אבן אטום, דהיינו, אבן שאינו יכול לפוררה ולהפרידה מן הקרקע. ולכן אפילו כל שהוא אינו נמדד עם השדה.

24. **הרשב"ם.** אך **בירושלמי** כתב, "כל שהמחרישה מסבבתו, זהו באמצע".

25. הקשו **התוספות,** מדוע ינכה, הרי הלוקח יכול לטעון, על דעת כן לא קניתיה?

ולכן העמידו **התוספות,** במקרה שהלוקח נמצא בתוך השדה, וראה אותה, אלא שלא ידע את מידתה בבירור.

שהוא, יחזיר[26].

ואם אמר "בית כור עפר אני מוכר לך **הן חסר הן יתר**",

אפילו פיחת רובע הקב **לסאה** [סאה = ששה קבין, א"כ רובע הקב הוא 24:1 מסאה, ובבית כור, המכיל שלשים סאה, 5.7 קבין], **או הותיר רובע** הקב **לסאה, הגיעו.**

אך אם פיחת או הוסיף **יותר מכאן, יעשה חשבון.**

דהיינו, יחשב את כל מה שיתר על כור, (כולל את רובעי הקב), ויחזיר.

ובמקרה שהותיר[27] **מה הוא** [הלוקח] **מחזיר לו?**

מעות. כלומר, אינו יכול להחזיר לו את הקרקע, אלא חייב לקנותה מאת המוכר.

ואם רצה המוכר, **מחזיר לו קרקע.**

ולמה אמרו "מחזיר לו מעות"?

כדי **לייפות כחו של מוכר, שלא** יחזיר לו קרקע מועטת שאינה ראויה לכלום. לכן כפו על הלוקח לקנותה[28].

ומתחילה היה יודע שאין המידה מכוונת כל כך, שלא יהיה פחות או יותר, ועל דעת כן קנה, שיחזיר לו את המותר, או ינכה לו את העודף.

26. הקשה **הרשב"ם**, הרי קיימא לן, "כל דבר שבמנין, אפילו פחות מכדי אונאה חוזר", כלומר, אם סיכמו ביניהם על מידה מדויקת, וחסר ממנה משהו, המקח בטל.

ואם כן, מדוע כאן המוכר מנכה מן הדמים או מחזיר, ולא אמרינן דהוי מקח טעות?

ומבאר **הרשב"ם**, קרקע שאני, דקים להו לרבנן שהלוקח רוצה לקנות מה שימצא לפי המדה. הן חסר והן יתר, ואם יחסר ישלים לו המוכר.

ו**בתוספות** הקשה עליו, הרי בגמרא בקידושין (מב ב) מבואר להדיא, דאף בקרקע הדין כך? (ועיין **רש"ש** בבא מציעא נו ב בישוב שיטת **הרשב"ם**).

ולכן כתבו **התוספות**, הא דאמרינן "כל דבר שבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר", היינו במקרה שמדד, והטעהו במדידה. אך כאן, עדיין לא מדדו. ומתחילה היה יודע שאין המידה מכוונת כל כך, שלא יהיה פחות או יותר, ועל דעת כן קנה, שיחזיר לו את המותר, או ינכה לו את העודף.

ויש שפרשו, מכיון שאמר לו "מידה בחבל", כוונתו, לפי מידת החבל, ואם יחסר או יותיר, ינכה או יחזיר.

ודעת הרמב"ן, הא דאמרינן "כל דבר שבמנין חוזר", אין פירושו שהמקח בטל בדוקא, אלא, פעמים בטל ופעמים קנה ומשלים. והדבר תלוי, בדבר ששייך בו השלמה, כגון בנידון דידן, קנה ומשלים. אך בדבר שלא שייך בו השלמה, כגון שאמר לו, כלי בנפח מסויים אני מוכר לך, ונמצא שהיה בנפח אחר, אזי בטל המקח.

27. אך במקרה שפיחת לו מבית כור,המוכר מחזיר ללוקח מעות. ואין מחייבים אותו לתת לו קרקע משדה אחרת. **הרשב"ם**.

ובלבד שהשדה עדיין נקראת "בית כור", אך אם פיחת יותר מכך, בטל המקח. דמכל מקום "בית כור" אמר לו. **הר"ן**.

28. ודוקא אם לא הוזלה הקרקע, או התיקרה. אך אם הוזלה או התיקרה, אין כופין את הלוקח לקנות כשעת היוקר. גמרא.

ורק **אם שייר** [כלומר, אם המוכר הוסיף ללוקח על בית כור] **בשדה בית תשעה קבין,** והוא מקום חשוב לשדה בפני עצמו[29], **ובגינה בית חצי קב, וכדברי רבי עקיבא בית רובע**[30]**, מחזיר לו את הקרקע**[31]**.**

ובמקום שאמרו "יעשה חשבון", או "יחזיר קרקע", **לא את הרובע בלבד** [כלומר, לא רק את מה שהותיר על רובע הקב לסאה] **הוא מחזיר אלא את כל המותר**[32]**.**

גמרא:

במשנה מבואר, שאם אמר "בית כור ... מידה בחבל", ודאי כוונתו לבית כור מדויק.

וכן, אם אמר "בית כור... הן חסר הן יתר", ודאי כונתו לשטח הקרוב לבית כור.

מסתפקת הגמרא: **איבעיא להו,** אם אמר "**בית כור** אני מוכר לך" **סתמא,** ולא אמר "מידה בחבל", או "הן חסר הן יתר". **מאי?**

ופשטינן: **תא שמע,** [בא ושמע מה ששנינו בענין זה במשנה]: "האומר לחבירו **בית כור עפר אני מוכר לך מדה בחבל, פחות כל** קד-א **שהוא ינכה, יתר כל שהוא יחזיר".**

ומדוייק, דוקא אם אמר לו "מידה בחבל" חייב להחזיר, **הא** אם אמר לו **סתמא, כהן חסר הן יתר דמי.**

ודחינן: **אימא סיפא, "ואם אמר לו הן חסר הן יתר, אפילו פיחת רובע לסאה או הותיר רובע לסאה הגיעו",**

---

29. כמבואר בריש מסכתין (דף יא א), "ולא את השדה עד שיהיו בה תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה". דהיינו, מקום חשוב בשדה הוא כשיש בו תשעה קבין.

30. כמו שנתבאר שם, "ולא את הגינה, עד שיהיה בה חצי קב לזה וחצי קב לזה, רבי עקיבא אומר: בית רובע". דהיינו, מקום חשוב בגינה הוא חצי קב, או לרבי עקיבא, רובע.

31. סיכום הדינים:

א. אם הותיר או פיחת פחות מבית רובע: הגיעו.

ב. הותיר יותר מבית רובע, ופחות מתשעה קבין:

1. במקרה שהקרקע לא הוזלה, או התיקרה, כופין את הלוקח לתת כרצון המוכר, אם ירצה המוכר מעות, יתן לו. דתקנת חכמים היא, כיון שלמוכר אין מה לעשות בקרקע זו, שאין בה שיעור כשדה בפני עצמה. וגם הלוקח אינו מפסיד בכך.

ואם ירצה המוכר קרקע, יחזיר לו קרקע, כדינו, שהרי לא קנה אלא בית כור.

2. אך במקרה שהקרקע הוזלה או התיקרה, אין כופין את הלוקח לקנות כשעת היוקר, אלא מחזיר לו את הקרקע. (אמנם אם המוכר מסכים למכור לו כשעת הזול, חייב לקנותה ממנו, כיון שאז אינו מפסיד כלום).

ג. הותיר יותר מתשעה קבין: יחזיר לו הלוקח את הקרקע.

ד. פיחת יותר מבית רובע: המוכר מחזיר ללוקח את המעות. (ובלבד שהשדה עדיין נקראת "בית כור", אך יותר מכך, בטל המקח).

רשב"ם. ועל פי הגמרא. והראשונים.

32. על פי **הרשב"ם.** אך דעת **הרא"ם,** דקאי רק אסיפא. כלומר, רק במקום שחייב להחזיר לו קרקע, אמרינן, שמחזיר לו גם את כל הרבעים. אך במקום שאינו מחזיר לו קרקע אלא מעות, אינו מחזיר לו אלא את המותר על הרבעים. ולא

ומדויק להפך, דוקא אם אמר לו "הן חסר הן יתר" הגיעו, **הא סתמא כמדה בחבל דמי.**

אלא ודאי, **מהא ליכא למשמע מינה**[33].

עוד הוכיחה הגמרא: **תא שמע,** שנינו בברייתא: האומר לחבירו "**בית כור עפר אני מוכר לך**", או "**כבית כור עפר אני מוכר לך**", או "**הן חסר הן יתר אני מוכר לך**", **אפילו פיחת רובע לסאה או הותיר רובע לסאה הגיעו.** עד כאן הברייתא.

מדייקת הגמרא: **אלמא, סתמא נמי כ"הן חסר הן יתר דמי".**

דהרי נאמרו בברייתא שלשה מקרים, "בית כור", "כבית כור", "הן חסר הן יתר", ובשלשתם הדין, "הגיעו".

ודחינן: **התם,** אין כונת הברייתא לשלשה מקרים נפרדים, אלא **פרושי קא מפרש. איזהו בית כור שהיא כבית כור** [כלומר, באיזה מקרה אינו צריך לתת לו בית כור מדוייק, אלא רק "כבית כור"], **כגון דאמר ליה "הן חסר הן יתר**[34]**".**

אך אם אמר לו "בית כור סתמא", אפשר לומר דחייב לתת לו "בית כור" מדויק.

ומקשה הגמרא: **מתקיף לה רב אשי, אם כן,** [אם כדבריך, שכונת הברייתא לפרש "איזהו בית כור שהוא כבית כור", וכו'], **"אני מוכר לך" "אני מוכר לך" למה לי?**

כלומר, מדוע שנינו בברייתא "בית כור עפר אני מוכר לך", "כבית כור עפר אני מוכר לך", ומשמע, שכל מימרא היא מכירה בפני עצמה.

אלא לאו שמע מינה, אם אמר "בית כור" **סתמא, נמי** דינו **כ**אילו אמר, "**הן חסר הן יתר" דמי**[35]**.**

ומסקינן, אכן כך **שמע מינה.**

שנינו במשנה: "**מהו מחזיר לו? מעות.** ואם

את הרבעים עצמם.

33. ואין להקשות סתירה מהרישא לסיפא, כיון שהסיפא באה להשמיע לנו את משמעות לשון "הן חסר הן יתר", ונפקא מינה במקרה שאמר את שתי הלשונות יחדיו, "מידה בחבל הן חסר הן יתר", כמו שיתבאר במשנה הבאה. **רשב"ם.**

34. על פי **התוספות.** ועיין ברבינו גרשום, דכמו כן אם היו בו נקעים ובקעים יותר מעשרה, נמדדים עמו, כאילו אמר "כבית כור",

וקא משמע לן, דאף על פי שאמר "בית כור", שמשמעו, בית כור מדוייק, מכל מקום, לא אמרינן "תפוס לשון ראשון", אלא כיון שהוסיף ואמר "הן חסר הן יתר", אמרינן שלשון "בית כור", אינה ממש כור מדויק, אלא רק "כבית כור".

והרשב"ם פירש, "האומר לחבירו בית כור עפר אני מוכר לך, לא שנא אם אמר לו 'כבית כור עפר אני מוכר לך', ולא שנא אם אמר לו לבסוף 'הן חסר הן יתרבי לאחר שאמר בית כור עפר אני מוכר לך, דבתרוייהו אמרינן הגיעו". וצריך עיון מדוע שינה מפשט הגמרא.

35. וקשה, אם כן מדוע שנינו "הן חסר הן יתר" הלא אם בית כור סתמא הגיעו, כל שכן אם אמר "הן חסר הן יתר?

ומבארים **התוספות** : אתא לאשמועינן, דאפילו הכי דוקא בית רובע הגיעו, אבל יתר מרובע, לא.

רצה מחזיר לו קרקע. ולמה אמרו מחזיר לו מעות? ליפות כחו של מוכר שאם שייר בשדה בית תשעה קבין... מחזיר לו את הקרקע". **וכו':**

ומקשה הגמרא: וכי רק **ליפות כחו של מוכר אמרינן, וליפות כחו של לוקח לא אמרינן?!**

והרי תניא בברייתא, "**פיחת שבעת קבין ומחצה לכור, או הותיר שבעת קבין ומחצה לכור,** [שהם רובע הקב לסאה, כמו שנתבאר במשנה], **הגיעו.**

ואם הותיר **יותר מכאן, כופין את המוכר למכור,** את המותר אם הלוקח חפץ לקנותו[36], **ואת הלוקח ליקח** אם המוכר חפץ למכור[37]".

ומבואר, דכשם שעשינו תקנה למוכר כך עשינו תקנה ללוקח, ואילו במשנה משמע, שתקנו רק ליפות כחו של המוכר?

ומתרצת הגמרא: אכן, באמת מיפים את כחו של המוכר ולא את כחו של הלוקח. ולעולם אין כופין את המוכר למכור בעל כרחו.

ומאי דאמרינן **התם** בברייתא, "כופין את המוכר למכור", אין הכונה שימכור בעל כרחו, אלא, מדובר במקרה שהמוכר רוצה למכור, **וכגון דהוה יקירא מעיקרא, וזל השתא** [שהיתה הקרקע יקרה בשעת המכירה הראשונה, והוזלה כעת, כשבאו לדון על המותר], והמוכר רוצה למכור את המותר כשעת היוקר.

ובמקרה זה כופין אותו למכור כשעת הזול, **דאמרינן ליה, "אי ארעא יהבת לי הב לי כזולא דהשתא"** [אם תרצה לתת ללוקח קרקע, תנה לו כפי המחיר העכשוי]. או טול קרקעך ולך[38].

וכמו כן, אם המוכר מסכים למכור את הקרקע במחיר הזול, כופין את הלוקח לקנותה ממנו.

ומקשה הגמרא: הרי תניא, "כשהוא נותן לו, [כשהמוכר מוכר ללוקח את המותר], **נותן לו כשער שלקח ממנו"**, ולא כזולא דהשתא?

ומתרצת הגמרא, **התם, כגון דהוה זולא מעיקרא ויקרא לה השתא** [שהיתה הקרקע זולה בשעת המכירה הראשונה, והתיקרה כעת, כשבאו לדון על המותר].

ובמקרה זה, אם בא המוכר לכפות את הלוקח לקנות את המותר, יכול הלוקח לטעון, "איני רוצה לקנותה ביוקר, ואף בתחילה שקניתי ממך, לא קניתי אלא מפני המחיר הזול".

אי נמי, תנא סיפא לגלויי רישא, שלא תעמיד את הרישא אף במקרה שאמר לו "הן חסר הן יתר".

36. תקנו ללוקח שיוכל לכפות את המוכר למכור לו את המותר, כדי שלא ידרוס המוכר אצל שדהו, ויהיה צריך להשמר ממנו. והמוכר אינו ניזוק בתקנה זו, כיון שקרקע קטנה זו אינה ראויה לכלום, והוי, "זה נהנה וזה לא חסר". **רשב"ם.**

37. משום תקנת המוכר, שלא יהיה נפסד את אותו מיעוט קרקע. ואף הלוקח אינו מפסיד בכך. ו"כופין על מידת סדום". **רשב"ם.**

38. על פי **הרשב"ם**. ולפי זה לשון "כופין" אינו

ובכל מקרה שיש ללוקח טענה מעליתא, אין כופין אותו לקנות.

אבל, אם המוכר יסכים למכור לו את הקרקע כפי המחיר הזול, כופין את הלוקח לקנותה ממנו. שהרי כעת אין לו שום טענה. :

שנינו במשנה: "ליפות כחו של מוכר, **שאם שייר בשדה בית ט' קבין...** מחזיר לו את הקרקע" **וכו'.**

אמר רב הונא: ט' קבין שאמרו בהם "אם שייר בשדה בית תשעה קבין, מחזיר לו את הקרקע", אין הדין רק כשמכר לו בית כור, **ואפילו בבקעה גדולה** הרבה יותר מבית כור, אם הותיר תשעה קבין, מחזיר לו את הקרקע[39].

ורב נחמן אמר: נותן שבעת קבין ומחצה [רובע הקב לכל סאה], **לכל כור וכור, ואי איכא מילתא יתירא דהוי לתשעת קבין** [ואם יש מותר כל שהוא על הרבעים, ויש בכולם תשעה קבין] — אזי **הדרי** [מחזיר לו את הקרקע] ולא אמרינן "יעשה חשבון" ויחזיר לו מעות.[40]

קד-ב

איתיביה [הקשה] **רבא על רב נחמן,** הרי שנינו במשנה, "**שאם שייר בשדה בית תשעת קבין**", ולא אמרינן, "שאם שייר בבית כור תשעה קבין", **לאו דזבין ליה כוריים?!**

האם לא מדובר גם במקרה שמכר לו שני כורים, הרי במשנה משמע דבכל גווני, אם שייר תשעה קבין, נותן לו קרקע?

ומתרצת הגמרא: **לא!** הסיפא עוסקת במקרה שנזכר ברישא, **דזבין ליה כור.** אך במקרה שמכר לו יותר מכור, נותן לו רובע הקב לסאה, ורק אם המותר על כולם עולה על רובע לסאה, ומגיע לתשעה קבין, מחזיר לו את הקרקע.

עוד הקשה רבא, מהא דשנינן, "**וכגנה בית חצי קב**",

וקשה,**לאו** [האם לא מדובר גם במקרה] **דזבין ליה סאתים?!** ואפילו הכי, אם יש בגינה שיעור חצי קב מחזיר לו את הקרקע?

ומתרצת הגמרא, **לא!** מדובר **דזבין ליה סאה.** ואזי אמרינן, שאם המותר מגיע לרובע, הרי מחל לו. יותר מרובע, יעשה חשבון, וישלם לו דמים. אך אם המותר חצי קב, יחזיר לו קרקע, ולא מעות.

עוד הקשה רבא, מהא דשנינו, "**וכדברי רבי עקיבא בית רובע**".

מדוקדק. שהרי אינו חייב למכור. ועיין **בשיטה מקובצת** בשם **הרשב"א** ו**הראב"ד**.

39. וטעמו, מכיון שיש במותר חשיבות כשדה בפני עצמה, אינו מוחל עליו.

ורב נחמן סבר, לא שנא רובע אחד לסאה, לא שנא אלף רובעים לאלף סאים, הוי מחילה.

40. **רשב"ם.** ולפי דבריו, אם מכר לו שני כורין, והותיר לו 16 קבין, דהיינו, שמונה קבין לכל כור, אינו משלם מעות אלא מחזיר לו את הקרקע. כיון שהמותר יתר על תשעה קבין.

ויש שפרשו, דבעינן שבכל כור וכור יהיה המותר יותר מתשעה קבין. ולפי דבריהם, במקרה הנ"ל, אינו מחזיר לו קרקע, אלא דמים. ורק אם הותיר 18 קבין, מחזיר לו קרקע.

מאי לאו דזבין ליה סאה?! האם לא מדובר גם כשמכר לו גינה בשטח סאה, ובכל זאת אם הותיר רובע הקב נותן לו קרקע, אף על גב דבעלמא אמרינן, שאם הותיר רובע לסאה הגיעו?

ומתרצת הגמרא, **לא!** מדובר במקרה **דזבין ליה חצי סאה.**

ואזי אמרינן, שאם המותר מגיע לשמינית הקב [כשיעור רובע לסאה], הרי מחל לו. יותר משמינית, יעשה חשבון, וישלם לו דמים. אך אם המותר רובע הקב, יחזיר לו קרקע, ולא מעות.

חוזרת הגמרא לדון בדברי המשנה:

בעי רב אשי: אם מכר לו **שדה, ונעשית גנה**[41] ביד הלוקח, קודם שהחזיר לו מעות או קרקע[42], או להיפך, מכר לו **גנה, ונעשית שדה, מאי?** האם מחזיר לו קרקע בשיעור חצי קב כגינה, או בשיעור ט׳ קבין כשדה?

וסליק **בתיקו.**

דין נוסף משמיעה לנו הגמרא: **תנא, אם היה** קרקע המותר **סמוך לשדהו** של המוכר, **אפילו כל שהוא**[43] **מחזיר לו קרקע,** ואינו יכול לכפות את הלוקח לקנותו.

בעי רב אשי, אם היה ביניהם **בור, מהו שתפסיק?**

אם תימצי לומר אינו מפסיק, **אמת המים** שרחבה טפי, **מהו שתפסיק?**

אם תאמר אינה מפסיקה, **דרך הרבים**[44] **מהו שתפסיק?**

אם תאמר אינה מפסיקה, **ריכבא דדיקלא** [שורת דקלים] **מהו שתפסיק?**

וסליק **בתיקו.**

ויש שפרשו, דבעינן תשעה קבין יתר על הרבעים כולם. ולפי דבריהם, רק אם הותיר 24 קבין מחזיר לו קרקע ולא דמים.

וכתב **הרשב״ם** על פירושים אלו, ״כללא דמילתא, כי כמעיינת בהו שפיר בהנך לישני, לא תמצא בהם טעם וממש, אלא כהלכתא בלא טעמא״. ועיין **בחשק שלמה** בבאור הפירושים הללו.

41. כגון שעלה נהר לשדה, או נבע בה מעין. ונעשתה ראויה לגינה.

42. **רשב״ם.** ויסוד הספק: האם אזלינן בהך תקנתא בתר מעיקרא. ואמרינן, שבשעת המקח כבר נתחייב הלוקח בדמים. ואינו מחזיר לו קרקע. או בתר השתא, וכיון שכעת יש כאן קרקע חשובה, מחזיר לו קרקע.

אך ודאי, אם בשעת המכירה לא היה בשדה שיעור רובע לסאה, וכעת כשנעשתה גינה יש בה שיעור חשוב, (הראוי להחזרה לדעת רב הונא דלעיל), ודאי אמרינן, כיון שבשעת מכירה מחל לו עליה אינו צריך להחזיר.

43. דהיינו, כל שהוא יותר מרובע לסאה. אך פחות מכך, מחל. ויש שפרשו, אפילו פחות מרובע לסאה לא מחל כיון שיש לו שדה סמוכה לקרקע. ולאו מילתא היא. שאם כן, מה הואיל במה שאמר לו ״הן חסר הן יתר?. **רשב״ם.**

44. אין הכוונה לרשות הרבים, דרשות הרבים ודאי הויא הפסק. אלא דרך ברוחב טז׳ אמה, המשמשת כדרך גישה לשדות. **רשב״ם.**

שנינו במשנה: **"ולא את הרובע בלבד מחזיר לו אלא כל המותר"**:

ומקשה הגמרא: **כלפי לייא**[45]? כלומר, הרי היה על התנא לומר להיפך, שאינו מחזיר רק את המותר, אלא אף את הרובעים?

ואכן **תאני רבין בר רב נחמן** [רבין תיקן את לשון המשנה, ושנה], **לא את המותר בלבד, מחזיר לו אלא את כל הרבעין כולן.**

מתניתין:

במשנה הקודמת התבאר, שאם אמר, "בית כור עפר אני מוכר לך, מידה בחבל", אם פיחת כל שהוא, או הוסיף כל שהוא, מנכה או מחזיר.

אך אם אמר, הן חסר הן יתר" אפילו פיחת או הותיר רובע הקב לסאה, הגיעו.

משנתנו דנה במקרה שאמר את שני הלשונות הסותרים גם יחד. כיצד נפרש את דיבורו.

האומר לחבירו, **"מדה בחבל אני מוכר לך, הן חסר הן יתר".**

בטל הלשון האחרון שאמר, **"הן חסר הן יתר"**, שמשמעו, מידה שאינה מדויקת, את הלשון **"מדה בחבל"**. שמשמעותו, מידה מדויקת. ודינו כאילו אמר רק "הן חסר הן יתר".

וכן אם אמר להיפך, **"הן חסר הן יתר מדה בחבל".**

בטל הלשון האחרון שאמר, **"מדה בחבל"**, שמשמעו, מידה מדויקת, את הלשון הראשון, **"הן חסר הן יתר"**, שמשמעו, מידה שאינה מדויקת. ודינו כאילו אמר רק "מידה בחבל". קה-א

אלו **דברי בן ננס.** הסובר, "תפוס לשון אחרון".

כלומר, כל האומר שני לשונות הסותרים זה את זה, אזלינן אחר הלשון האחרון. משום דחזר בו תוך כדי דיבור מהלשון הראשון.

אך חכמים נחלקו עליו. כמו שיתבאר בגמרא.

גמרא:

אמר רבי אבא בר ממל, אמר רב: חולקין עליו חביריו על בן ננס.

ולא סברו "תפוס לשון אחרון", אלא מספקא להו האם "תפוס לשון ראשון" או "תפוס לשון אחרון"[46]. כמו שיתבאר בהמשך דברי הגמרא.

אמנם, דעת רב עצמו, כבן ננס. ד"תפוס לשון אחרון". כמו שיתבאר לקמן (עמוד ב').

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן רב**

---

45. "כלפי לייא", כלפי היכן. כלומר, כנגד מה שונה את הדין במשנה, ולאן הדבר נוטה.

46. ולדעתם, כל האומר שני לשונות בתוך כדי דיבור, כאילו הוציאן בפיו ביחד. ויבואר יותר להלן בגמרא.

ויש לדון: האם הספק הוא "ספיקא דדינא", דהיינו, בית הדין מסתפק היאך לדון את דיבורו,

בדבריו?

הלא **תנינא** (בבא מציעא קב׳ א), **״מעשה בציפורי, באחד ששכר מרחץ מחבירו.**

ואמר לו, ״הנני משכירך מרחץ זה **בשנים עשר זהובים לשנה, דינר זהב לחדש״.**

ונתעברה השנה, והרי יש בה שלשה עשר חדש.

יש לדון כמה ישלם לו: מצד אחד, הלשון הראשון משמעה, שיתן לו רק שנים עשר זהובים, אפילו אם תתעבר השנה.

ומאידך, הלשון האחרון משמעה, על כל חודש וחודש חייב לתת לו דינר זהב.

ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל, ולפני רבי יוסי, ואמרו: יחלוקו את חדש העיבור״. עד כאן המשנה.

ומבואר להדיא, דלא סבירא להו כבן ננס, אלא הסתפקו האם תפסינן את הלשון הראשונה או האחרונה, וממון המוטל בספק, חולקים[47].

ואם כן, מה חידש רב בדבריו?

ומתרצת הגמרא: **אילו** לא חידש לנו רב ש״חולקים עליו חביריו על בן ננס״, והיינו באים ללמוד זאת **מהתם,** [מהמשנה הנ״ל, ״המשכיר מרחץ״], **הוה אמינא,** דוקא **התם הוא** דאמרינן, ״חולקים״, משום דמספקא לן מה היתה כונתו.

מחד, **איכא למימר מיהדר קא הדר ביה,** [אפשר לומר, שחזר בו בסוף דבריו ממה שאמר בתחילתן]. ובמקרה זה חייב לשלם לו על חודש השכירות.

ומאידך, **איכא למימר פרושי קא מפרש.** כלומר, כונתו היתה לפרש, שיתן לו את שנים עשר הזהובים בכל חודש וחודש, ולא

[ולא מספקא לן מה חשב בליבו, דדברים שבלב אינם דברים, רק מסתפקינן מה כלול בדיבור שהוציא מפיו].

או דילמא, הוי ספק במציאות, מה היתה כונת המשכיר.

א. דעת **התוספות** (בבא בתרא סב ב), דהוי ספיקא דדינא. והוכיחו מדברי שמואל המובאים להלן, דאף בספיקא דדינא אמרינן ״המוציא מחבירו עליו הראיה״.

ב. עיין **במשנה למלך** (פרק ז מהלכות שכירות הלכה ב) ומבואר בדבריו, דהוי ספיקא במציאות. ועיין שם בדבריו, דלהכי מהני בזה חזקת מרא קמא.

ו**בתוספות** בסוגיין (קה א, ד״ה אבל), פרשו בדעת שמואל, שאם בא בסוף החודש הודה המשכיר לשוכר שהוא שלו. ומוכח, דהוי ספיקא במציאות. דאי הוי ספיקא דדינא, לא היה שייך בזה הודאת בעל דין.

ג. יעויין **בקונטרס הספיקות** (כלל א אות ב), ותורף דבריו, דאף על פי דהוי ספיקא דדינא, מכל מקום הוא ספק מעליא, כיון שהספק אינו נובע מחסרון ידיעת הדיין, אלא מחמת דיבורו המבולבל של המשכיר.

ולכן לדעת סומכוס, אף בספק כזה אפשר לפסוק ״יחלוקו״. למרות שבשאר ספיקא דדינא אין לדיין לפסוק אם אינו יודע את הדין, ואמרינן, ״המוציא מחבירו עליו הראיה״.

47. **הרשב״ם.** אמנם למסקנת הסוגיא, אין הטעם משום ״ממון המוטל בספק חולקים״,

רק בסוף השנה. וגם יוכל לחזור בו בתוך השנה, ולא יתחייב להעמיד לו דירה אחרת[48].

אך אין כוונתו להשכיר לו כל חודש בנפרד. ואם זו כונתו, אינו חייב לשלם עבור חודש העיבור.

ומכיון שהספק שקול, אמרינן, יחלוקו".

אבל הכא, במשנתנו, **דודאי קא הדר ביה,** בלשון האחרון, ממה שאמר בתחילה. **אימא לא.** ואף רבנן מודים לבן ננס, דאמרינן "תפוס לשון אחרון.

לכן **קא משמע לן** רב, שגם במשנתנו נחלקו רבנן על בן ננס[49].

הגמרא חוזרת לדון בדברי משנתנו:

אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי בן ננס. אבל חכמים אומרים, בין אם אמר "מידה בחבל" בסוף, ובין אם אמר "הן חסר הן יתר", מספק **"הלך אחר פחות שבלשונות".** ויד המוכר שהוא המוחזק בקרקע על העליונה[50].

ומקשה הגמרא: **"זו" ולא סבירא ליה?!**

כלומר, מדקאמר שמואל "זו דברי בן ננס",

אלא משום "המוציא מחבירו עליו הראיה", דאמר שמואל, בבא באמצע החודש עסקינן, אבל בתחילת החודש , כולו למשכיר, ובסופו, כולו לשוכר. כלומר, שיש לנו ללכת אחר המוחזק. כמו שיתבאר.

ועיין עוד **במהרש"א** (בבא מציעא קב ב), דלפי ההוא אמינא היה מקום לפרש, דסברו רבנן, "תפוס לשון שניהם", וחלו שני הלשונות כאחד. וחולקים חלוקת ודאי. כמו ב"שנים אוחזין בטלית", ששניהם מוחזקים בה, וחולקים חלוקת ודאי.

ועיין עוד, **במהר"ם** (בבא מציעא קב ב), שהקשה לדעת רב נחמן החולק על שמואל (הובא בגמרא שם), וסובר דלעולם הקרקע בחזקת בעליה, וכי פליג על המשנה?

וכתב, רב נחמן העמיד את משנתנו כדעת סומכוס, ד"ממון המוטל בספק חולקים".

ואולי זו כונת **הרשב"ם** דנקט בפשטות דטעמא דרבנן משום "ממון המוטל בספק", ודלא כשמואל.

48. צריך עיון, אם יכול לחזור בו בכל חודש וחודש, אם כן הוא משכיר לחדשים ממש, ולמה ידור חנם בחודש העיבור? (**רבי אליעזר משה הורביץ**).

49. צריך באור, מדוע באמת נחלקו רבנן על בן ננס, הרי אם הלשון האחרון סותר לגמרי את הראשון ודאי חזר בו, ומהיכי תיתי לומר "תפוס לשון ראשון"?

וכתבו הראשונים, דחיישינן כיון שאמר לשון אחרון ולא פירש דבריו שכונתו לחזור מהראשון, יש להסתפק שמא ניחם על האחרון ורוצה את הראשון.

ו**בתוס' רי"ד** כתב, לדעת רבנן, אדם האומר שני לשונות ביחד, לא בכונה אמרם, אלא התבלבל בלשונו שלא רצה לומר אלא כלשון הראשון וכפל דבריו כדי לחזק את דיבורו.

50. **רשב"ם**, וכן דעת **הרמב"ם** (פרק כח ממכירה הלכה יא). צריך באור, מדוע חזקת המוכר בקרקע עדיפא על חזקת הקונה במעות? ומדוע לא נאמר, יד הקונה על העליונה כיון שהוא מוחזק בכסף?

ונראה לומר, כיון שחיובו של הקונה ברור, והספק הוא מה חיובו של המוכר, אמרינן, "אין

ולא קאמר "חלוקין עליו חביריו על בן ננס" כמו שאמר רב לעיל, משמע, דלא סבירא ליה כבן ננס, אלא כרבנן.

וקשה: **הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו,** האומר לחבירו, "**כור** חיטה, **בשלשים** סלעים, **אני מוכר לך**", והתחיל למדוד לו את החיטה, **יכול לחזור בו אפילו בסאה האחרונה.**

ואפילו אם משך הלוקח עשרים ותשע סאים, לא נגמר המקח, עד שיתן לו שלשים סאה.

אבל, אם אמר לו "**כור, בשלשים, סאה, בסלע. אני מוכר לך", ראשון ראשון קנה.**

כיון שאמר לו "סאה בסלע", הרי כל סאה וסאה היא מכירה בפני עצמה. ומשיכת כל אחת קנאתה.

אלמא, לדעת שמואל אמרינן "תפוס לשון אחרון", כבן ננס.

ומתרצת הגמרא: **אלא, זו וסבירא ליה.**

כלומר, אע"ג דאמר "זו דברי בן ננס", לאו משום שלא סבר כמותו, אלא השמיענו דעת רבנן החולקים עליו.

ומקשה הגמרא: מי סבירא ליה?! וכי סבר שמואל דאמרינן "תפוס לשון אחרון"?!

והרי אמר שמואל, בבאור המשנה דמרחץ, דאמרינן בה "יחלוקו את חדש העיבור",

והעמיד שמואל, **בבא** לבית הדין **באמצע החדש** ואמר לו "צא מביתי או תן לי שכר החדש הזה" **עסקינן.**

וכיון שאנו מסתפקים איזה לשון נתפס, אמרינן העמד ממון על חזקתו, ומה שדר בה כבר לא מוציאים ממנו, שמא יש לנו לתפוס לשון אחרון.

אבל בא בתחלת החדש, כולו למשכיר. דאמרינן העמד קרקע בחזקת בעליה.

ובסוף החדש, כולו לשוכר[51]. דאמרינן, העמד ממון בחזקתו[52].

ספק מוציא מידי ודאי", ואזלינן אחר חזקת המוכר.

ועיין בקונטרס **הספיקות** (כלל ז אות ג) שהלך אף הוא בדרך זו.

אך יעויין **בהשגות הראב"ד** (פרק כח ממכירה הלכה יא) שכתב, "הפחו?ת שבלשונות קולא היא לנתבע. ואם נתן מעות, הלוקח הוא התובע. ואם לא נתן מעות, והלוקח מחזיק והמוכר תובע מעות יתרים, הוא התובע. ופעמים שהחיסור קולא או חומרא לנתבע, וכן היתר".

51. אמנם בדין זה אין ההלכה כשמואל. אלא כרב נחמן (בבא מציעא קב ב), דאמר, "קרקע בחזקת בעליה עומדת" ומכיון שהספק לא נולד עכשיו אלא בתחילת החודש, העמד קרקע על חזקתו, ונמצא שדר בבית חבירו וצריך להעלות לו שכר. ואף אם בא בסוף החודש כולו למשכיר.

52. מבואר בסוגיא, שתפיסת השוכר בקרקע מועילה אף על פי שתפס לאחר שנולד הספק.

והקשו **התוספות**: הרי נתבאר בסוגית "תקפו כהן" (ו ב) שתפיסה לאחר לידת הספק אינה מועילה?

בשאלה זו, נאמרו כמה תירוצים:

א. **התוספות** בסוגיין תרצו, בסוגיתינו מועילה תפיסה, משום שאם המשכיר הגיע בסוף החודש הוי כהודאה שהחודש שייך לשוכר, ואם הגיע באמצע החודש, מספקא לן אי הוי הודאה או לא, ולכן יחלוקו.

על כל פנים משמע, ששמואל מסתפק אף הוא כרבנן, והולך אחר המוחזק[53]. ולא כבן **ננס**[54]?

קה-ב ומתרצת הגמרא: **אלא, לעולם** "זו" **ולא סבירא ליה.** וסבר שמואל כרבנן, ומספק הולכים אחר המוחזק.

ואם תאמר, אם כן מדוע גבי האומר לחבירו, "כור בשלשים, סאה בסלע", פסק שמואל "ראשון ראשון קנה"?

אלא יש לומר, **התם** [כלומר, גבי מרחץ[55]] **טעמא מאי?** מדוע פסקינן "יחלוקו"?

משום דתפיס. וכמו שנתבאר לעיל, מדובר ב"בא באמצע החודש".

הכא נמי, גבי "כור בשלשים, סאה בסלע", אמרינן "ראשון ראשון קנה", **דהא תפיס.**

כיון שכל סאה וסאה שבאה לרשות הלוקח, הרי היא בחזקתו[56]. ואין לנו כח להוציא מידו, ד"העמד דבר על חזקתו". ואין הטעם

ובפילפולא חריפתא (בבא מציעא סימן יג אות פ) הקשה, הרי בגמרא משמע, שהנדון כאן הוא בהלכות תפיסה, ולא בדין הודאת בעל דין?

ובנתיבות המשפט (כללי תפיסה אות יג) תירץ, באמת הטעם הוא משום התפיסה. אלא שבזה גופא הסתפקו **התוספות**, בקושייתם סברו שהוא ספיקא דדינא, אם תפוס לשון ראשון או אחרון, וספק זה קיים אף בתחילת החודש. ודחו, שהספק הוא ספק הודאה, וספק הודאה חל רק בסוף החודש. ולכן מועילה תפיסה קודם שנולד הספק.

ב. עוד תרצו **התוספות** בסוגיין, כאן מועילה תפיסה אף אחר לידת הספק משום שטוען טענת ברי. משא"כ בסוגיית תקפו כהן, טוען טענת שמא.

ועיין **בקונטרס הספיקות** (כלל ב אות ד) שדן בדבריו.

ג. במסכת בבא מציעא (ו ב) תרצו **התוספות**, מכיון שהשוכר נכנס לקרקע בהיתר, מועילה תפיסתו אפילו אחר שנולד הספק.

(ועיין בספר **תקפו כהן** להש"ך, סימן נט. ובקונטרס הספיקות כלל ז אות ז, שדנו בדברי **התוספות**).

53. הקשו **התוספות**, הרי דעת רבי יוסי, (בבא קמא עג ב) שאם אמר שני לשונות, כגון "תמורת עולה תמורת שלמים", אמרינן, "תפוס לשון שניהם", ואם כן מדוע בנידון דידן לא נאמר גם כן, "תפוס לשון שניהם", ואף אם יבא בסוף החודש, נחלוק את חודש העיבור?

ומבארים **התוספות**, שאפשר לומר "תפוס לשון שניהם" רק במקום שהלשונות אינם סותרים זה את זה, אלא מוסיפים זה על זה.

אך כאן שהלשונות סותרים, ודאי אין דעתו אלא על אחד מהם. ולכן, מספק אמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה".

54. אפשר ליישב בפשטות, כמו שאמרה הגמרא לעיל, לגבי משכיר מרחץ, איכא למימר מיהדר קא הדר ביה, ואיכא למימר פירושי קא מפרש, ובזה סבר שמואל, יחלוקו.

אך במשנתנו דודאי חזר בו, שמא יודה שמואל לדברי בן ננס.

אך לגמרא לא ניחא לתרץ כך. דלא משמע שזהו עיקר הטעם.

ועוד, לשון "זו דברי בן ננס" משמע יותר, "זו" ולא סבירא ליה. **תוספות.**

55. **הרשב"ם.** ועיין **רש"ש** שרצה לפרש בדרך אחרת.

56. ומדובר במקרה שהכלי שלתוכו מדדו את

משום "תפוס לשון אחרון".

ולפי זה, אף אם יאמר לו להיפך, "סאה בסלע, כור בשלשים", יהא הדין "ראשון ראשון קנה".

אמר רב הונא, אמרי בי רב: האומר לחבירו, "חפץ זה מכור לך[57] **באיסתרא,** [סלע מדינה, השוה 96 מעות], **מאה מעי"** ונתרצו. חייב לתת לו **מאה מעי.**

וכן להפך, אם אמר **"מאה מעי, איסתרא",** חייב לו **איסתרא.** כבן ננס, ד"תפוס לשון אחרון".

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן, תפוס לשון אחרון?!**

הא כבר **אמרה רב חדא זימנא.**

דאמר רב, אי הואי התם, [כלומר, גבי המשכיר מרחץ לחבירו, בשנים עשר זהובים לשנה, דינר זהב לחודש, ונתעברה השנה], **הוה יהיבנא כוליה** [הייתי נותן את כל חודש העיבור] **למשכיר.**

דהיינו, "תפוס לשון אחרון". ומה חידש לנו רב בדבריו?

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא** [שלא תאמר] דהתם כולו למשכיר, משום **דפרושי קא מפרש,** דהיינו, ודאי כונתו ליטול דינר זהב בכל חודש, והיה ירא שמא תתעבר השנה, ופירש, "הך שנה שאמרתי לך "יב' דינר לשנה", לא בשנה מעוברת אמרתי, אלא בשנה פשוטה. שמגיע דינר לכל חודש".

ומכיון שיש אפשרות לפרש כך את דבריו, עדיף לפרשם כך ולא לומר שחזר בו מדבריו הראשונים[58].

אך לא משום "תפוס לשון אחרון".

קא משמע לן, דסבר רב, "תפוס לשון אחרון". כבן ננס.

מתניתין:

האומר לחבירו, "בית כור עפר אני מוכר לך, קו-א

החיטה שייך ללוקח, ובמקרה שעמדו בסימטא, דקני ליה כליו.

או אפילו ברשות המוכר, ובמקרה שאמר לו, "יקנו לך כליך ברשותי". **רשב"ם** לעיל (פו ב).

57. על פי **הרשב"ם**. אך **הראב"ד** כתב, "והענין הזה אינו נמצא אלא בשכיב מרע שהודה ומת".

דהיינו, "היכא דאמר ליה שכיב מרע, בשטר או בעל פה, "הבו לפלוני איסתרא מאה מעי", אזלינן בתר לשון אחרון, ויהבינן ליה מאה מעי". **רבינו גרשום.**

58. **רשב"ם**. אך לעיל, (עמוד א), דאמרינן "התם הוא דאיכא למימר מיהדר קא הדר ביה, ואיכא למימר פירושי קא מפרש", ביאר **הרשב"ם**, "פירושי קא מפרש" באופן הפוך, דאין כונתו להשכיר לו כל חודש בנפרד, ואף בשנה מעוברת יתן לו רק 12 זהובים. רק שהמוכר יכול לחזור בו באמצע השנה.

אך **רש"י** במסכת בבא מציעא (קב ב) פרש, מהו דתימא פירושי קא מפרש, כלומר, כשאמר "איסתרא מאה מעי", כונתו לומר סלע גדול השוה מאה מעות. וכן כשאמר להיפך, "מאה מעי איסתרא", כונתו לפרש, מאה מעות רעות, שאינן שוות אלא כאיסתרא.

והתוספות מפרשים, "מהו דתימא פירושי קא

בתוך סימניו ובמצריו שאתה רואה לפניך[59]".

ונמצא שהיה בשדה פחות או יותר מבית כור.

אם חסר או הותיר **פחות משתות** [קב לסאה], **הגיעו**[60].

אך אם חסר יותר משתות, **עד שתות**[61], **ינכה** מן הדמים[62].

ובגמרא יבואר, מה הדין בשתות בדיוק.

גמרא:

שנינו במשנה, "פחות משתות, הגיעו. יותר משתות, ינכה". ולא נתבאר לנו מה הדין בשתות עצמה.

איתמר [נאמר בבית המדרש]: **רב הונא אמר, שתות, כפחות משתות**, ואין מנכה לו מן הדמים.

רב יהודה אמר: שתות, כיותר משתות, ומנכה לו מן הדמים.

הגמרא מבארת את דברי המשנה לפי השיטות הנ"ל:

רב הונא אמר שתות, כפחות משתות, הכי קאמרה מתניתין: **פחות משתות, ושתות**

מפרש", כלומר, אילו רב היה אומר את דינו רק בהיא ד"איסתרא", הוה אמינא שבמרחץ, פירושי קא מפרש, ויהיה כולו לשוכר. (כדלעיל).

59. **רשב"ם**, וביתר באור כתב **הראב"ד**, "פירוש: עד כאן דברנו במוכר לחברו בלא ראיית השדה, אלא שאומר לו "בית כור עפר שיש לי בבקעה פלונית אני מוכר לך". והלך זה ושאל עליה והחזיק בה, ואחר זמן מדדו אותה ומצאוה חסרה ויתירה.

אבל עתה דברה המשנה במי שהעמידו? עליה, והראה לו סימניה ומצריה, ואמר לו "בית כור זה אני מוכר לך". דכבר נתרצה במה שיש תוך המצרים ההם אלא אם כן יהיה חסרון גדול שיגיע עד שתות. וכן אם יותיר דבר מכר את הכל עד שיגיע היתרון ביותר משתות".

ועיין **בשיטה מקובצת** בשם הרא"ם, שביאר באופן אחר. ודבריו תמוהים.

60. האי שתות, אינה מדין אונאה הכללי, (הנזכר במסכת בבא מציעא פרק הזהב משנה ג, "האונאה ארבע כסף, מעשרים וארבע כסף לסלע, שתות למקח"). כיון ש"אין אונאה לקרקעות", כמבואר שם (משנה ט), אלא שיעורא דרבנן הוא, שעד שתות מחיל אינש במקרה שאמר לו "בסימניו ובמיצריו", יותר מכך, אינו מוחל. על פי **הרשב"ם**.

הר"ן ביאר באופן אחר: כיון שלשני הצדדים יש טענה כל אחד על חבירו. מצד אחד, הלוקח טוען: לא קיבלתי בית כור כמו שאמרת, והוי כמו שהטעהו במידה.

ומאידך, המוכר טוען: הרי הראתיך את סימניו ומיצריו, וידעת מה מכרתי לך.

ומכיון שכל אחד מהצדדים טוען על חבירו טענה צודקת, שיערו חכמים את הטעות בשתות.

61. וכמו כן, אם הותיר יותר משתות, יחזיר לו קרקע. **רשב"ם**.

62. יש לדון, האם חייב לשלם לו את כל המותר, כדלעיל גבי רובע הקב, או רק את מה שיתר על השתות.

הר"ן בשם הרא"ש כתב כדבר פשוט, שחייב להחזיר את הכל.

וכן כתב **הכסף משנה** בדעת הרמב"ם (פרק כח ממכירה הלכה יב).

בכלל[63]**, הגיעו. יותר משתות, ינכה.**

וסבר רב הונא, "עד", ולא עד בכלל. ולכן כשאמרו "עד שתות ינכה", אין שתות עצמה בכלל זה.

רב יהודה אמר שתות, כיותר משתות, הכי קאמרה מתניתין: **פחות משתות הגיעו. עד שתות, ושתות בכלל, ינכה.**

וסבר, "עד" ועד בכלל. ולכן כשאמרו "עד שתות ינכה", אף שתות עצמה בכלל זה.

ומקשה הגמרא לדעת רב הונא: **מיתיבי:** שנינו בתוספתא, "האומר לחבירו, בית כור אני מוכר לך **בסימניו ובמצריו, פיחת שתות או הותיר שתות, הרי הוא כשום הדיינין**[64]**, הגיעו".**

והא שום הדיינין, דטעות שתות שלהם **כיותר משתות הוא,** ובכל זאת שנינו שמכירת בית כור הרי היא כשום הדיינים, ולא כדברי רב הונא שאמר, "שתות, כפחות משתות"?

אמר לך רב הונא, ולטעמיך, [ולפי דבריך], כיצד תבאר את דברי התוספתא, דהא "**הגיעו**" **קא תני,** ואילו בשום הדיינים שפיחתו שתות, מכרם בטל?

ועל כרחך צריך לומר, שהתוספתא סברה כדעת רשב"ג הנזכרת שם, דאף בשתות מכרן קיים. דהיינו, "שתות כפחות משתות".

ולפי זה, אדרבא, מהתוספתא קשה לדעת רב יהודה, שאמר "שתות כיותר משתות"?

ומתרצת הגמרא לדעת רבי יהודה: **אלא**[65] אין להקשות מכאן לרבי יהודה, משום שכוונת התוספתא לומר, **כשום הדיינין ולא כשום הדיינין.**

כשום הדיינין, ללמדנו **דשתות** כיתר

אך **המגיד משנה** (שם) הסתפק בדעת הרמב"ם, האם מחזיר הכל או רק את המותר. והניח בצריך עיון.

63. **רשב"ם** . והוא גרס במשנה, "פחות משתות הגיעו", ולשון זה משמע דשתות עצמה, ינכה. ולכן נדחקה הגמרא ליישב את רב הונא דאף שתות עצמה בכלל זה.

ולדעת **הראב"ד**, רב הונא ורב יהודה נחלקו גם בגרסת המשנה. רב הונא גרס, "פחות שתות הגיעו", (ולא "פחות משתות"), ורב יהודה גרס, "פחות משתות".

ויש שגרסו (הובאו גם **בתוספות**) לכולי עלמא, "פחות שתות הגיעו", ורב הונא פירש, "פחות שתות" היינו מה שהוא פחות מן המידה שתות, ואף שתות עצמה בכלל זה, הגיעו. ורב יהודה פירש, אם הטעות פחות משתות הגיעו. אך שתות עצמה, ינכה.

64. "שום הדיינים", בית דין שירדו לשום נכסי יתומים, לצורך מזון האשה והבנות.

ושנינו בכתובות (דף צט ב), "שום הדיינים שפיחתו שתות, או הותירו שתות, מכרן בטל. רבי שמעון בן גמליאל אומר, מכרן קיים. אם כן מה כח בי"ד יפה".

ומבואר בדעת תנא קמא, גם שתות עצמה הרי היא כיותר משתות, ומכרן בטל.

65. גירסת הספרים שלפנינו, "אלא.." אך **הרשב"ם** לא גרס "אלא". כיון שלשיטתו הגמרא באה לתרץ כאן את דברי רב יהודה. ועיין בהערות לקמן. (הערה 67).

משתות, ויחזיר.

ולא כשום הדיינין, דאילו התם, בשתות וביותר משתות, **בטל המקח** לגמרי, ולא סגי בהחזרת המעות.

ואילו הכא בשתות וביותר משתות **הגיעו,** כלומר, המקח קיים, וחייב רק להחזיר את הדמים(66).(67)

רב פפא זבן ארעא [קנה קרקע] **מהחוא גברא, אמר ליה** המוכר לרב פפא, **"הויא עשרין גריוי משחיה"** [שטח הקרקע הוא עשרים סאה]. קו-ב

וכשנמדדה, **לא הואי אלא חמיסרא** [חמשה עשר סאין].

אתא לקמיה דאביי, אמר ליה אביי לרב פפא, אין לך עליו כלום, דהא **סברת וקבילת.** [ראית את השדה לפני המכירה, והסכמת לקנותה].

אמר לו רב פפא: **והרי תנן, "פחות משתות הגיעו, עד שתות ינכה",** ואילו כאן פחת לו רבע, ומדוע לא ינכה?

אמר לו אביי: **הני מילי היכא דלא קים ליה** ללוקח **בגוה** [אינו בקיא במידות השדה], **אבל היכא דקים ליה בגוה, סבר וקביל.**

אמר לו רב פפא: **והא "עשרין" אמר לי,** ולדעת כן אמר לי לשון זו, שישלים לי את הפחת משדה אחרת או ינכה מן הדמים?

אמר ליה אביי: לא זו היתה כונתו, אלא לומר לך **דעדיפא** [מעולה] שדה זו **כעשרין.**(68)

כיון שמשנתנו עוסקת במוכר קרקע לחברו במידה, ומצא בה יותר מכדי מידתו, ופסקינן, דמחזיר את העודף, ואינו מבטל את המקח. שנינו גם את המימרא המובאת להלן, "שני אחין שחלקו ובא להם אח

---

66. צריך באור, מדוע בשום הדיינים המקח בטל לגמרי, ואילו כאן אינו בטל, ורק חייב להחזיר את המעות?

ומבאר **הרשב"ם**, התם היינו טעמא, כיון שטעו בי"ד חוזרים מהכל. אבל הכא, דתרויהו חפצים במכר, המקח קיים. והאונאה, יחזיר.

67. באור הסוגיא לפי **הרשב"ם**. ולפי שיטתו, למסקנת הסוגיא אין קושיא לא על רב הונא ולא על רב יהודה.

אך יש מפרשים, וכן הוא **בתוספות**, שדברי הגמרא אינם אלא לדעת רב הונא. והכי פירושו, דעל כרחך סברה התוספתא, דשתות כפחות משתות, ומה שאמרה "כשום הדיינים", כונתה רק לומר שהשיעור הוא בשתות, כמו בשום הדיינים, ולא ברובע לסאה כדלעיל.

ולפי זה קשה מהברייתא על דברי רב יהודה.

ואכן לענין הלכה, **הרי"ף והרמב"ם** פסקו כרב הונא משום דברייתא קשיא לרב יהודה, וכשיטת היש מפרשים.

68. וכן פסק **הרמב"ם** (פרק כח ממכירה הלכה יג) "המוכר לחבירו שדה שהלוקח יודע אותה ואת מיצריה, וכבר הורגל בה, אפילו אמר לו יש במשיחתה מאתים, ונמצאת מאה חמשים, הגיעתו. שהרי ידעה וקיבל עליו. וזה שהזכיר לו את החשבון, כלומר, שהיא יפה כמו שדה אחרת שיש במשיחתה מאתים".

וכתב **הרב המגיד**, "וכבר כתבו ז"ל (**הרשב"א**) דאפילו אם אינה אלא מחצית הגיעתו".

אך כתבו הפוסקים, דדוקא מחצית, אך יותר

ממדינת הים" דקאמר שמואל, "מקמצין", דהיינו, מחזירים את העודף, ולא מבטלים את החלוקה.

ואגב גררא, שנינו ברישא את הברייתא המובאת בזה, העוסקת בדיני חלוקת אחין בגורל. רשב"ם.

תניא בברייתא, **רבי יוסי אומר: האחין שחלקו** בנכסי אביהם, והוא הדין שותפים שחלקו, וברורו להם שנים או שלשה חלקים שוים, והטילו גורל ביניהם.

כיון שעלה גורל לאחד מהן, קנו כולם. כלומר, אם היו שנים, קנו שניהם. ואם היו שלשה, או יותר, זה קנה חלקו שנפל עליו הגורל. והשאר קנו את שאר החלקים[69] לחלוק ביניהם בכל אופן שירצו[70].

מאי טעמא? במה קנו את חלקם, הרי עדיין לא נפל גורל, ולא החזיקו כל אחד בשלו?

אמר רבי אלעזר: כתחלת חלוקת **ארץ ישראל** לשבטים.

מה תחלה, נחלקה לשבטים **בגורל,** וקנו כל אחד את חלקו על פיו[71], **אף כאן** [יורשים] זוכים **ב**חלקם על ידי **גורל.**

ומקשה הגמרא: **אי** הכי, נלמד מחלוקת הארץ דינים נוספים, **מה להלן בקלפי ואורים ותומים, אף כאן בקלפי ואורים ותומים?**

אמר רב אשי[72]**:** כאן אין צריך אורים

ממחצית אינו מוחל.

69. ואפילו שלא החזיקו כל אחד בחלקו, זכו. כיון שמוחזקים ועומדים כולן בכל הקרקע. ואין הגורל מקנה להם כלום אלא מברר לכל אחד את חלקו המגיעו. **רשב"ם.**

ולפי דבריו, אינם צריכים לעשות קנין נוסף בחלקם.

אך דעת **הטור** (חו"מ קעג ב), אין הגורל מועיל אלא כדי לברר את החלקים אך עדיין בעינן שיזכה כל אחד בחלקו בדרכי הקנינים.

ובפשטות נחלקו האם בשותפים כל אחד מוחזק בכל הקרקע, או רק בחלקו.

ועיין עוד לקמן במה שנעיר בדברי רב אשי. (הערה 72).

70. **רשב"ם.** ויש מפרשים איפכא, קנו כולם, שלא יוכל עוד אחד מהם לעכב שלא יחלקו בגורל. **שיטמ"ק.**

71. צ"ע דהא אמרינן בקידושין (כו א) דארץ ישראל נקנתה בירושה וישיבה. ולא בגורל.

72. יש לדון, האם רב אשי חולק על דברי רבי אלעזר, ומחדש דין חדש בקנין גורל, או רק מתרץ את דברי רבי אלעזר, ומסביר מדוע לא בעינן אורים ותומים.

הרשב"ם, לא גרס בגמרא "אלא אמר רב אשי", ולכן פירש, דרב אשי לא חולק על רבי אלעזר, אלא רק הסביר מדוע לא בעינן אורים ותומים.

ואכן לפי שיטתו, הטעם שקנו כולם אינו משום "בהיא הנאה", שהרי כאן אין צריך קנין, כיון שמוחזקים ועומדים כולן בכל הקרקע. ואין הגורל מקנה להם כלום אלא מברר לכל אחד את חלקו המגיעו.

אך **הרא"ש** (סימן ב) כתב, "האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולן. מאי טעמא? אמר רב אשי, בהיא הנאה דקצייתי להדיי, גמרו ומקנו להדדי".

ותומים, משום שגמרו והקנו מיד בלב שלם, **בההוא הנאה דקא צייתי להדדי** [באותה הנאה שנשמעו זה לזה לחלוק בגורל], **גמרי ומקנו להדדי**(73).

עוד שנינו בדיני חלוקת אחין:

איתמר, שני אחין שחלקו קרקעות נכסי אביהם בפני בית דין(74), ואחר כך **בא להן אח ממדינת הים.**

רב אמר, כיון שכל אחד נטל בטעות יותר מחלקו, **בטלה מחלוקת.** ויחלקו את הנכסים מתחילה לשלשה חלקים, ויטילו בינהם גורל.

ושמואל אמר, מקמצין כל אחד שליש מחלקו, ונותנים לאח השלישי(75).

אמר ליה רבא לרב נחמן: לרב דאמר "בטלה מחלוקת", אלמא שני שותפים שחלקו שלא מדעת השותף השלישי, **הדר דינא** [בטלה חלוקתם].

אלא מעתה, הני בי תלתא [שלשה אחים, או שותפים] **דקיימי, ואזול בי תרי מינייהו ופלוג** בפני בית דין, בלא ידיעת השלישי, לשלשה חלקים שוים, **הכי נמי דבטלה מחלוקת** כשיבא השלישי לערער על חלוקתם?!

ודוחה הגמרא: **הכי השתא!?** מהו הדמיון!? והרי יש לחלק:

ולשיטתו, רב אשי חולק על דברי רבי אלעזר. וכאילו יש כאן קנין על כל חלק העולה בגורל.

והקשה עליו **הפילפולא חריפתא** (אות ט), מדוע צריכים קנין, הרי נתבאר לעיל (ג א) שאם חלקו וברורו כל אחד את חלקו אינם צריכים עוד קנין?

ותירץ, דחלוקה בגורל גריעה טפי. כיון דהוי כעין אסמכתא, והוא אמינא שלא תועיל אפילו כדי לברר את החלקים. ולהכי צריך לומר, "בההיא הנאה גמרו ומקנו אהדדי".

ועיין עוד **בחידושי הגר"ח** (שכנים פרק ב הלכה יא), ובאור שמח (שם הלכה יב). **ובאבי עזרי** קמא (שם הלכה י).

73. עיין **בריטב"א,** שנחלקו הראשונים האם גורל מועיל גם במטלטלין, או רק בקרקעות. כי אפשר שרק בקרקעות יועיל גורל, כיון ש"בההיא הנאה" הוי כקנין כסף. וקנין כסף אינו מועיל אלא בקרקע, ולא במטלטלין.

ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הנזכרת בהערה הקודמת, האם קונה בגורל על ידי "ההיא הנאה", או שאין הגורל מועיל אלא לברר את החלקים.

74. אך מטלטלין שאינם צריכם שומא, לא בעו בית דין. **רשב"ם.**

75. **רשב"ם.** ולפי דבריו, השלישי נוטל חלקו בלא גורל.

והקשו **התוספות,** למה יגרע חלקו ליטול בלא גורל?

ולכן פרשו, אם יש להם שלש שדות, ולקחו כל אחד שדה, ואת השלישית חלקו, כשבא אחיהן, יפילו גורל על כל השדות, ויזכה במה שיעלה הגורל. ולענין זה לא בטלה המחלוקת, שאם תעלה בחלקו השדה השלישית, זכו הראשונים בחלקם כמו שהיה בתחילה.

או אם עלתה לו שדה של אחד מהם, יחלקו את השניה, והשלישית תשאר מחצה לזה ומחצה לזה כבתחילה.

ועיין **ברמב"ן** שהביא דעת הר"י מיגאש, דכל הסוגיא עוסקת כשהאח השלישי אינו מערער

התם, נחיתי אדעתא דבי תלתא מעיקרא [חילקו את הקרקע לשלשה חלקים מראש], ולכן אין להם לחוש לדעת השלישי (76).

אבל **הכא**, גבי שני אחים שחלקו, ובא להם אח ממדינת הים, **לא נחיתי אדעתא דבי תלתא מעיקרא.** וחלקו רק לשני חלקים, ונמצא שכל אחד נטל יותר מן הראוי לו, והוי חלוקה בטעות.

אמר ליה רב פפא לאביי: לשמואל דאמר מקמצין, למימרא, דקם דינא.

כלומר, מי שנטל דבר הראוי לו, אלא שפחת או הותיר, מה שתפס תפס, ומחזיר את המותר.

וקשה: **הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו,** "האומר לחבירו: **כור** חיטה, **בשלשים** סלעים, **אני מוכר לך**", והתחיל למדוד לו את החיטה, **יכול לחזור בו אפילו בסאה האחרונה.**

ואפילו אם משך הלוקח 29 סאים, לא נגמר המקח, עד שיתן לו שלשים סאה.

אבל, אם אמר לו "**כור, בשלשים, סאה, בסלע. אני מוכר לך", ראשון ראשון קנה.**

כיון שאמר לו "סאה בסלע", הרי כל סאה וסאה היא מכירה בפני עצמה. ומשיכת כל אחת קנאתה.

וקשה, מדוע אם אמר לו "כור בשלשים" יכול לחזור בו אפילו בסאה האחרונה, ולהוציא מיד הלוקח את כט' הסאים שכבר זכה בהם, הרי לדעת שמואל אם תפס מה שראוי לו מועילה תפיסתו גם אם לא תפס בשיעור הראוי לו?

ומתרצת הגמרא: **התם,** גבי מקח וממכר, **עבוד רבנן מילתא דניחא ליה למוכר וניחא ליה ללוקח.** ולשניהם נוח שלא יגמר המכר עד שיגמור למדוד לו. שמא יתיקרו החיטים בינתים, או יוזלו. קז-א

אבל בשותפים, ניחא לשניהם להפרד זה מזה במהירות האפשרית. ד"קדירא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא", ולכן זכה כל אחד בחלקו.

עוד בדיני חלוקת אחים:

אחריהם, ומסכים ליטול מה שיתנו לו, ובהא אמרינן שחלוקתם קיימת, ואין אחד מהם יכול לבטלה.

אך ודאי שהאח השלישי יכול לערער על חלוקתן.

76. על פי **הרשב"ם**. והוכיח מכאן, שכל שלשה אחין או שותפים, שהלך אחד מהם וחלק בפני בי"ד, ויש לו עדים על חלוקתו, התקיימה החלוקה, ואין אחר יכול לערער עליה.

ואם חלק שלא בפני בי"ד, אין חלוקתו כלום. ומה שהשביחו הנכסים השביחו לכל השותפים.

והני מילי בקרקעות הצריכות שומא. אבל במטלטלין ומעות שאינם צריכים שומא, אין צריך לחלוק בפני בי"ד.

אך דעת **התוספות**, שאין אחד יכול לחלוק בלא דעת חבירו. וכשיבא חברו צריכים להטיל שוב גורל. ורק אם יעלה בחלקו אתו חלק שחלק, אמרינן דלא בטלה המחלוקת וזכה בו. כדלעיל.

ולפי שיטתו,"מקמצין" פירושו, ממעטים את החלוקה בכל מה שאפשר. **מהר"ם.**

איתמר: שני[77] **אחין שחלקו** בנכסי אביהם, **ובא בעל חוב** דאביהם **ונטל חלקו של אחד מהן** בחובו[78].

רב אמר: בטלה המחלוקת הראשונה, וחוזרים וחולקים בשוה מן הנשאר.

ושמואל אמר: ויתר [הפסיד], ואינו נוטל מא?ח?יו כלום.

ורב אסי אמר: נוטל רביע [כלומר חצי חלקו] **בקרקע** אחיו, **או** יתן לו אחיו **רביע במעות**[79]. וטעמו יבואר להלן.

מבארת הגמרא:

רב אמר בטלה מחלוקת, קא סבר "יש ברירה", ולכן, **האחין שחלקו יורשין הן.**

ובשעת חלוקה הוברר הדבר שכל אחד זכה בחלקו בתורת ירושה.

וכיון שכן, על כולם מוטל בשוה לפרוע את חוב אביהם[80], וכאשר גבה את חובו מאחד מהם, נתבטלה החלוקה למפרע, וחוזרים וחולקים בשוה[81].

ושמואל אמר ויתר, קא סבר, "אין ברירה", ולכן **האחין שחלקו לקוחות הוו,** כיון שכל אחד קיבל חלק חבירו[82], וכאילו החליפו

---

77. והוא הדין בשלשה. **רשב"ם.** וגרסת **הגאונים** בגמרא, "שלשה אחין שחלקו".

וגרסו כך, משום שהתקשו, הרי במסקנת הגמרא אמרינן, "הלכתא בכל הני שמעתא, מקמצין", ו"קימוץ", לא שייך אלא בשלשה. אבל בשנים, לעולם הוי כחלוקה מחדש.

ולכן על כרחך, מדובר גם כאן בשלשה אחין. ועיין **שיטה מקובצת.** ולקמן נבאר את דברי רב אסי לפי שיטתם.

78. וקשה, כיצד יכול הבעל חוב לטרוף חלקו של אחד מהם, והרי כולם חייבים לפרוע חוב אביהם, ויטול מכל אחד את חלקו המגיעו?

ותרצו **התוספות:** כאן מדובר במקרה שהיתה אותה קרקע "אפותקי" לפרעון חובו. ולכן יכול לגבותה מאחד מהאחין.

79. **רשב"ם.** ובגמרא לקמן נבאר את השיטות החולקות עליו.

80. חיוב היורשים לפרוע חובת אביהם, עיין **בתומים** (סימן סו סקמ"ג), שיש עליהם שיעבוד הגוף לפרוע חובו. ולא רק שיעבוד נכסים. ועיין עוד במה שהערנו לקמן במסקנת הסוגיא.

81. לכאורה קשה: הרי קיימא לן, "הפורע חובו של חבירו פטור מלשלם לו". ואם כן מדוע כאן חייב לשלם לאחיו עבור פרעון חובו?

ועיין **בתשובות הרא"ש** (כלל עג סימן ט), דהא דאמרינן "הפורע חובו של חבירו פטור", היינו במקום שקם ופרעו מדעתו. ולא היה מוכרח לכך. אך אם פרעו בעל כרחו, חייב לשלם לו.

82. למאן דאמר "אין ברירה", נחלקו **רש"י והתוס'** (גיטין מז ב, ובתוד"ה טבל). לדעת רש"י, אין לך כל חלק וחלק שאינו מעורב, חציו לזה וחציו לזה. ובודאי לקוחות הם זה מזה.

אך לדעת **התוספות,** "אין ברירה" פירושו, אין אפשרות לברר את החלקים. ושמא החליפו, וכל אחד נטל חלק חברו.

נמצא לדעת **התוספות,** דאף מאן דאמר "אין ברירה", מסתפק האם זכה בחלקו המגיעו, או הוי כיורש.

ואם כן קשה, מדוע הפסיד, ולא יחלוק עם אחיו מספק כמו לדעת רב אסי?

ובהגהות בן ארי (גיטין שם) כתב לתרץ: ישנם שני סוגי ספיקות. הספק למאן דאמר "אין

חלקיהם זה עם זה.

וכלוקח שלא באחריות דמי[83]. ולכן אינו יכול לתבוע כלום מא?ח?יו.

רב אסי מספקא ליה אי יורשין הוו וחייב לתת לו מחצית מהרכוש הנשאר, **אי לקוחות הוו**, ואינו חייב לו כלום[84].

הלכך נוטל רביע בקרקע, או רביע במעות[85]**.**[86]

אמר רב פפא: הלכתא בכל הני שמעתתא כשמואל דאמר **מקמצין.**

אמימר אמר: הלכה כרב דאמר, **בטלה**

ברירה", הוא ספק במציאות. האם קיבל את חלקו, או את חלק חברו.

ובסוג זה של הספיקות אמרינן, המוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן הפסיד את כל חלקו.

אך הספק לפי רב אסי, הוא ספק בהוראת הדין. האם יש ברירה או אין ברירה. ובמקרים אלו, יש ותקנו חכמים לחלוק. (ועיין בהערה לקמן, בדברי **התוספות** בבכורות מח ב).

ועיין עוד בזה **בקהלות יעקב**, בבא קמא סימן ח.

83. לכאורה קשה, הרי קיימא לן, "אחריות טעות סופר", כלומר, המוכר קרקע לחבירו, חייב באחריות אפילו אם לא כתבו כך בשטר. ואם כן מדוע ביורשים שחלקו קרקע אינם אחראים זה לזה?

ומבאר **הרשב"ם**, סברת "אחריות טעות סופר", לא שייכת אלא במכר. כיון ש"לא שדי איניש זוזי בכדי [אין אדם נותן מעותיו לחינם]".

אבל ביורשים, כיון שכל אחד נוטל חלקו, הוי כאילו אמרו זה לזה בפירוש, אין אנו מקבלים אחריות. ובהיא הנאה שהוא אינו מקבל אחריות, גמר ומקנה לחברו לגמרי, שלא יקבל אחריותו עליו, ולא תשתעבד לו שדהו.

84. **רשב"ם**. אך יש שפרשו (הובאו **ברשב"ם**), דמספקא ליה אי כיורשים הוו וחייב לתת לו קרקע, או כלקוחות נינהו, וכלוקח באחריות, וחייב לו מעות. ולכן נותן לו גם רביע בקרקע, וגם רביע במעות.

ולפי גרסת הגאונים הנזכרת בריש הסוגיא, רב אסי הסתפק בשלשה צדדים, א. שמא יורשים הם, וחייבים לתת לו קרקע שוה לחלקם. ב. שמא לקוחות באחריות הם, וחייבים לתת לו מעות כשווי חלקו. ג. שמא כלקוחות שלא באחריות הם, ואינם חייבים לו כלום.

ולכן, מספק חולקים, ויטול מחצית חלקו, ואותה מחצית, יקבל רביע קרקע, ורביע מעות. **שיטמ"ק**.

85. לדעת רב אסי, אחיו יכול לטעון "אילו היה בעל החוב מגיע אלי, הייתי מסלקו בזוזי", ולכן יכול לתת לו מעות.

אך רב, לית ליה האי סברא. ולשיטתו, בטלה החלוקה, דחלוקה בטעות היא. וחולקים מחדש, ונוטל קרקע.

ומדובר במקרה שאינם יכולים לפדות את הקרקע מיד הבעל חוב. כגון, שמכרה כבר, או הורישה?. אך אם יכולים לפדותה, אף לדעת רב יתן לו מעות ויפדו את הקרקע. **תוספות**.

86. צריך באור, מדוע לא אמרינן מספק "המוציא מחבירו עליו הראיה"?

וכתבו **התוספות** (בכורות מח א ד"ה "דאמר" בסופו): יש מקומות, כגון בנידון דידן, שאם הסתפקו בהם חכמים בהוראה, עשו אותם כודאי פלגא ופלגא. ולכן חולקים.

מחלוקת.

והלכתא, בטלה מחלוקת[87]**.**

תנו רבנן: שלשה שירדו לשום קרקע בנכסי יתומים למזון האשה והבנות, אם **אחד** מהם **אומר** [אומד את שוי הקרקע] **במנה, ושנים אומרים במאתים,**

או, **אחד אומר במאתים, ושנים אומרים במנה, בטל יחיד במיעוטו.** ד"אחרי רבים להטות".

אבל, אם **אחד אומר במנה,** [מאה דינרים, שהם עשרים וחמשה סלעים], **ואחד אומר בעשרים** [סלעים, שהם שמונים דינרים], **ואחד אומר בשלשים** [סלעים, שהם מאה ועשרים דינר], **נדון במנה.** ויבואר להלן.

רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: נדון בתשעים דינר.

אחרים[88] **אומרים: עושין שומא ביניהן,** כלומר, שמים כמה ההפרש בין כולם, דהיינו ארבעים דינר, **ומשלשין.** כלומר, מוסיפים על הסכום הנמוך[שמונים דינר] שליש מההפרש. דהיינו, שלושה עשר דינר ושליש.

ומבארת הגמרא:

מאן דאמר נדון במנה, סבר, יש ללכת אחר **מילתא מציעתא**[89]**.**

רבי אליעזר ברבי צדוק אומר נדון בתשעים, קא סבר: הא ארעא תשעין דינר **שוה, והאי** קז-ב
דקאמר עשרים סלעים, דהיינו שמונים דינר, **דקא טעי עשרה לאחוריה. והאי דקא אמר מנה,** [מאה דינר] **קא טעי עשרה לקמיה.**

ומקשה הגמרא: מדוע אנו הולכים אחר השנים הראשונים, **אדרבה,** היה לנו ללכת אחר האחרונים, ולומר, **דהאי ארעא מאה ועשרה שויא, והאי דקאמר מנה, קא טעי עשרה לאחוריה, והאי דקאמר שלשים**

---

87. מסקנת הסוגיא, בטלה מחלוקת, ולכאורה היינו כמאן דאמר, אחין שחלקו יורשים הם, ו"יש ברירה". ועיין תוס' (נדרים מח ב ד"ה איכא דמקשו), בגדרי ברירה. **ובתוספות** (גיטין מח א).

ועיין **בר"ש** (פרק קמא דבבא קמא סימן ו) דלהלכה, אף אם נפסוק "אחין שחלקו לקוחות הן", מכל מקום אם נטל בעל חוב חלקו של אחד מהם בטלה המחלוקת. משום דיתמי כרעי דאבוהון הם, וחייבים כולם לפרוע את חובו.

ונפקא מינא, בשנים שקנו קרקע בשותפות, וחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהם.

אי פסקינן, "יש ברירה", אם כן הוי חלוקה בטעות, ויחזרו ויחלקו בשוה.

אך אי פסקינן דלקוחות הן, פטור. דהכא לא שייך טעמא ד"יורשים כרעי דאבוהון נינהו".

ועיין עוד **בקצות החושן** (סימן לז ס"ק ג), שנחלקו בזה הפוסקים.

88. היינו רבי מאיר. (כמבואר בהוריות יג ב, שקנסוהו להקרא בשם זה). ועיין תוס' (ע"ז ס"ד ב), **ובהגהות יעב"ץ** שם.

89. והטעם, משום דמאן אמר מנה, ומאן דאמר שלשים סברי שאין כאן פחות ממאה, ואם כן, האומר עשרים, הוי ליה כאחד במקום שנים.

וכן להיפך, מאן דאמר עשרים ומאן דאמר מנה סברי שאין כאן יותר ממאה. ואם כן, האומר שלשים הוי כחד במקום שנים.

ולכן יש לנו להעמיד במנה. **רשב"ם**

[סלעים, שהם מאה ועשרים דינר], **קא טעי עשרה לקמיה?**

ומתרצת הגמרא: כיון שאפשר לומר כך, ואפשר לומר כך, **נקוט מיהת תרי קמאי בידך,** [עדיף לנקוט כהשנים הראשונים], ד"תפסת מרובה לא תפסת"[90]. ומכיון דכולי עלמא **מתורת מנה לא מפקי ליה**[91] ולדעת כולם השומא קרובה למנה, יתן תשעים.

אחרים אומרים עושין שומא ביניהן ומשלשין, קא סברי האי ארעא תשעין ותלתא ותילתא שויא,

האי דקא אמר עשרים, קא טעי תליסר ותילתא לאחוריה. והאי דקאמר מנה, קא טעי תליסר ותילתא לקמיה.

ובדין הוא דלימא טפי, [היה לו לומר, מנה, וששה דינר, ושני שליש], **והאי דלא קאמר סבר, מיסתאי דקא מטפינא כולי האי אחבראי** [די לי במה שהוספתי כבר על שומת חברי][92].

ומקשה הגמרא: מדוע אנו הולכים אחר השנים הראשונים, **אדרבה,** היה לנו ללכת אחר האחרונים, ולומר, **דהא ארעא, מאה ותליסר ותלתא שויא. האי דקאמר מנה, קא טעי תליסר ותלתא לאחוריה. והאי דקאמר שלשים, טעי תליסר ותלתא לקמיה. ובדין הוא דקאמר טפי,** אלא **סבר, מיסתאי דקא מטפינא כולי האי אחבראי!?**

ומתרצת הגמרא: כיון שאפשר לומר כך, ואפשר לומר כך, **נקוט מיהת תרי קמאי בידך,** [עדיף לנקוט כהשנים הראשונים], ד"תפסת מרובה לא תפסת". ומכיון דכולי עלמא **מתורת מאה לא מפקי ליה** [לדעת כולם השומא קרובה למנה], ולכן, נותן תשעים ושלש ושליש.

אמר רב הונא: הלכה כאחרים.

אמר רב אשי, טעמא דאחרים לא ידעינן, [כלומר, אינו טעם מסתבר, ואם כן, וכי]

וראשונים.

90. כך דעת **הרשב"ם**. ולפי דבריו יש ללכת בשומא אחר השומא המועטת.

אך **הרמב"ן** חלק עליו, וסבר ד"יד בעל הקרקע על העליונה", ומעלין אותה בכל מה שיכולין לעלות.

אבל, בסוגיין נותנים לו כהשנים הפוחתים, כיון שקים להו לאינשי בין מנה ליותר ממנה, יותר ממה שקים להו בשאר שומות. ולכן לא אזלינן אחר השומא המוסיפה על מנה.

91. כלומר, אינם מוציאים אותו ממחיר מנה והלאה, דתרויהו אמרי שאינו שווה יותר ממנה. רש"ש.

92. הקשה **הר"ן**: מדוע לא נאמר איפכא, שיטול שמונים ושש ושני שליש, (דהיינו, האומר מאה טעה לפניו ב13 ושליש, והאומר שמונים טעה לאחוריו גם הוא ב13 ושליש, אלא שאמר, "מיסתאי דקא מגרענא כולי האי מחבראי", ולכן נקט שמונים)?

ותירץ, סברת "מיסתאי", אינה אלא כשמוסיף על חברו. אך לגרוע מחברו אינו מתבייש.

והתוספות כתבו, "שכן הסדר, דשנים הפוחתים מדברים תחילה", ולכן הפוחת אינו ירא לפחות.

ודעת **הרמב"ן**, לעולם יש לנו ללכת אחר המוסיפים, ולא לפחות, דיד בעל הקרקע על העליונה. (וכמשנ"ת בהערה לעיל).

הלכתא עבדינן כוותייהו?! אלא פסקינן כתנא קמא, דאמר "תידון במנה".

תנו דייני גולה [שמואל וקרנא], **עושין שומא ביניהן ומשלשין.** דהיינו כדעת אחרים.

אמר רב הונא: הלכתא כדייני גולה. כדלעיל.

אמר רב אשי: טעמא דדייני גולה לא ידעינן, ואם כן, וכי **הלכתא עבדינן כוותייהו?!** כדלעיל(93).

מתניתין:

האומר לחבירו, "חצי שדה אני מוכר לך", והיו בה חלקים שמנים, וחלקים כחושים.

כיצד יחלקו ביניהם?

משמנין ביניהן, כלומר, שמים את כל השדה, והמוכר משאיר לעצמו את החלקים השמנים, כפי ערך חצי השדה, **ונוטל** הלוקח כפי ערך **חצי שדהו,** מן החלקות הכחושות שבה.

ויד המוכר על העליונה לומר ללוקח, "לא התכוונתי למכור לך מחצית ממש, אלא כערך דמי מחצית השדה".

וכן אם אמר לו, "**חציה בדרום אני מוכר לך", משמנין ביניהן,** כלומר, שמים כמה שוה מחצית השדה שבדרום, **ונוטל** הלוקח מקרקע כחושה שבשדה, כדמי **חציה שבדרום**(94).

והוא [המוכר] **מקבל עליו** לנכות מחלקו **מקום** בשביל **הגדר,** וכן מקום **לחריץ וכן חריץ**(95).

וכמה הוא חריץ?

ששה טפחים.

וכן חריץ, שלשה. ובגמרא יבואר.

גמרא:

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

מבארת הגמרא: **אמר רב חייא בר אבא אמר רב יוחנן:** כונת המשנה לומר שהלוקח

---

93. וחדא מכלל חברתא איתמר. **רשב"ם.**

94. **רשב"ם.** ועיין בהערות על הגמרא, במה שנחלקו עליו הראשונים.

95. כך דעת **הרשב"ם.** וטעמו, כיון שמכר לו רק מחצית השדה, מסתמא קיבל על עצמו לתת ללוקח את כל צרכי השדה. אך אם מכר לו שדה שלימה, אינו צריך להוסיף לו עליה כלום.

אך הרמב"ם (פרק כא הלכה כב מהלכות מכירה) כתב, "ומקבל עליו הלוקח לעשות בחלקו מקום הגדר".

ולפי דבריו, מתניתין קמ"ל לאפוקי מסברת **הרשב"ם** הנ"ל.

וגם אשמעינן, שהמוכר יכול לכופו לעשות גדר וחריץ, כדי שלא תיכנס חיה מחלק הלוקח לשדהו.

ועיין עוד **במגיד משנה** (פרק ב מהלכה שכנים הלכה יז) שישב לפי זה את דברי הרמב"ם שם. **רש"ש.**

ועיין עוד **בחזון איש** (בבא בתרא סימן ב ס"ק יא, יב). שרצה לומר דאין מחלוקת בין

נוטל את החלק **הכחוש שבו,** כדמי מחצית השדה.

אמר לו רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: והא אנן "משמנין ביניהן" תנן? ומשמע שיד שניהם שוה בשומא ליטול ביפה ובכחוש בשוה[96]?

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 משמנין ביניהן, ונוטל חציה בדרום".

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

אלא ודאי, כונת המשנה בלשון "משמנין ביניהם" אינה כדבריך, אלא לומר שנותן לו **דמי** מחצית השדה, מהקרקע הכחושה[97].

והכא נמי [ברישא] כונת המשנה **לדמי.**

שנינו במשנה: "והוא **מקבל עליו מקום הגדר** חריץ ובן חריץ". **כו':**

הגמרא מבארת, לשם מה נזקקו לחריץ ובן חריץ?

תאנא בברייתא: **חריץ** [תעלה בעומק שישה טפחים, שדיברה בו המשנה, הוא עושה] **מבחוץ,** כלפי חוץ. **ובסמוך** לו, הוא עושה גם **בן חריץ** [תעלה בת שלשה טפחים] **מבפנים,** כלפי הגדר, דהיינו בין החריץ ובין הגדר. **וזה וזה,** החריץ ובן חריץ, שניהם נמצאים **אחורי גדר,** בצדו החיצון של השדה, וזאת, **כדי שלא תהא חיה**[98] **קופצת** קח-א

הרמב"ם **לרשב"ם.** עיי"ש.

96. **רשב"ם.** ולפי דבריו, נחלקו רבי חייא ורבי יוחנן בבאור המילה "משמנין", לרבי חייא, פירושה מלשון "שומא". ורבי יוחנן פרשה, מלשון "שומן", דהיינו, להפריד את החלק השמן מהחלק הכחוש.

אך **בעל המאור** כתב, דלכולי עלמא "משמנין" מלשון שומן.

ונחלקו בבאור המילה "ביניהם", שיש לה שני פנים בלשון הקודש: הפן האחד, משתף ומערב, כמו, "תהי נא אלה בינותינו".

והפן השני, מפריד ומחלק. כמו, "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה".

ולכן: רבי יוחנן סבר, לשון "משמנים ביניהם", משמעו שמחלקים את השומן לחוד, והכחוש לחוד. והמוכר נוטל שומן והלוקח נוטל כחוש.

אך רבי חייא הבין שלשון "משמנים ביניהם", משמעו לערב ולחבר, ושניהם יטלו מן השומן.

97. **רשב"ם.** ולפי דבריו, גם כשאמר לו "חציה שבדרום", אינו נוטל מהחלק שבדרום, אלא באיזה רוח שירצה המוכר לפי דמי החלק הדרומי.

אך דעת **הראב"ד,** שאם אמר לו "חציה שבדרום", נוטל את החצי הדרומי, אלא שאם הוא כחוש, מוסיף עליו עד שישתוה בדמיו לדמי החצי הצפוני. וכן פסק **הרמב"ם** (פרק כא ממכירה הלכה כב).

98. כגון נמיה וכיוצא בה. רמב"ם.

עד הגדר ונכנסת לשדה.

והוינן בה: **לעביד** רק **חריץ, ולא לעביד בן חריץ?**

ומתרצת הגמרא: אילו היה עושה רק חריץ, **איידי דרווח, קיימא בגויה וקפצה** [כיון שרחב החריץ שישה טפחים, נכנסת החיה לתוכו, וחוזרת מעט לאחוריה, וקופצת ממנו לתוך השדה].

ואם תאמר, אם כן, **לעביד** רק **בן חריץ, ולא לעביד חריץ?**

איידי דקטין, קיימא אשפתיה [כיון שבן החריץ הוא קטן, הרי החיה עומדת על שפתו], **וקפצה.**

ומסיימת הברייתא: **וכמה** יהיה הרווח **בין חריץ לבן חריץ? — טפח.**

הדרן עלך בית כור

פרק יש נוחלין

פרק זה והפרק שאחריו, עוסקים בהלכות ירושה.

נידוני הירושה בפרקנו יתחלקו לשבעה חלקים:

א. לבאר את סוגי הקורבות, איזה מהן ראויות לירש ולהוריש, ואיזה רק לירש או להוריש, ואיזה שאינן ראויות לכלום, או רק לחלק מדיני הנחלות.

ב. לבאר סדר הקורבות, איזה מהן קודמת לחברתה.

ג. לבאר דיני בכור. באלו נכסים נוטל כדינו.

ד. לבאר באלו מקרים המוריש יכול להפקיע את דיני הירושה מהיורשים.

ה. לבאר כיצד יש להתיחס לצוואת המוריש.

ו. לבאר הדין במי שהשליט את יורשיו על נכסיו בחייו.

ז. מי שהניח בנים ובנות קטנים, באיזה מקרה יש יתרון בנכסיו לאלו על אלו.

דיני ירושה נלמדים מהפסוקים (במדבר כז ח), **"...איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו: ואם אין לו בת, ונתתם את נחלתו לאחיו: ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לאחי אביו: ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה..."**.

ומכאן למדנו את סדר הנחלות: בן תחילה. ואם אין לו בנים, בנותיו יורשות. ובלא בנות, אבי המת יורש. ואם אין לו אב, אחי המת יורשים. ואם אין לו אחים, אחי אביו יורשים. כמו שיבואר בגמרא.

ובגדר דין ירושה, עיין ב**ספר החינוך** (מצוה ת), "...אבל הודיענו, שזכות היורש קשור בנכסי מורישו. ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו מיד נופל עליהם זכות היורש, כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר בורך הוא זה אחר זה מבלי הפסק.

ורבותינו זכרונם לברכה יקראו לזכות החזק שיש ליורש בנכסי מורישו בלשון "משמוש", כלשון אמרם בהרבה מקומות, נחלה ממשמשת והולכת, כלומר, שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה, שכל היוצא מן האחד נופל על השני..." עכ"ל.

משנתנו תמנה ארבעה סוגי קרובים, הנלמדים מפסוקים אלו, שדיניהם חלוקים לענין ירושה.

מתניתין:

משנתנו מונה ארבעה סוגי קרובים, שדיניהם חלוקים לענין ירושה:

יש קרובים **הנוחלין** [יורשים] את קרוביהם במותם, וגם **מנחילין** [מורישים] להם את נכסיהם.

ויש קרובים **שנוחלין** את קרוביהם, **ואם** ימותו הם, **לא מנחילין** לאותם קרובים.

ויש קרובים **המנחילין** לקרוביהם את נכסיהם

במותם, **ולא נוחלין** את אותם קרובים כשימותו הם.

ויש, **שלא נוחלין** את קרוביהם, **ולא מנחילין** אותם.

מבארת המשנה: **ואלו נוחלין ומנחילין: האב** יורש **את הבנים,** אם מתו ולא השאירו אחריהם זרע(1).

וכן **הבנים** יורשים **את האב**(2) במותו(3).

והאחין מן האב(4)**, נוחלין ומנחילין**(5) זה לזה, אם מת אחד מהם ולא השאיר אחריו

---

1. כמבואר בגמרא (לקמן קט׳ א) דכתיב, ״איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לביתו״, ודייקו חכמים ממה שנקט הכתוב לשון ״והעברתם״, ולא לשון ״ונתתם״, שיש אחר הראוי לירש את הבן, והוא האב. אלא שבמקום שיש בת, מעבירים את הנחלה מן האב לבת.

ומכאן דרשו למסקנת הסוגיא: ״במקום בת אתה מעביר נחלה מן האב, ואי אתה מעביר נחלה מן האב במקום אחים״.

כלומר, אם מת אדם בלא בנים, אביו יורשו, ולא אחיו.

2. שנאמר, ״איש כי ימות ובן אין לו״, ומבואר, שאם יש לו בן, בנו יורשו.

3. הקשו **התוספות**: הרי ״האב את הבנים״ היינו ״הבנים את האב״, שאם האב נוחל את בנו, הרי בנו מנחילו, וכן להפך, אם הוא מנחיל לבנו, אם כן בנו נוחלו. ומה התחדש בכך שהבנים נוחלין ומנחילין לאביהם?

אכן **הרשב״ם** (לקמן קיד׳ ב סוף ד״ה אף) חש בקושיא זו, וכתב, ״כיון דמיתני בתרוייהו נוחלין ומנחילין קתני להו. דכל נוחלין ומנחילין קחשיב״.

אך לתוספות לא ניחא בתירוץ זה, וכתבו, דיתורא דמתניתין השמיענו אגב אורחא, שהבנים קודמים לבנות. ואין הבת יורשת במקום בנים.

4. הקשו **התוספות**: מדוע לא נאמר גם ״אחי האב נוחלין ומנחילין״?

דהיינו, מי שמת ואין לו בן, בת, אב, או אח, אחי האב יורשים אותו. וכן, אם מתו אחי אביו בלא בנים, או אב, לאחר מות אביו, יורש אותם.

ותרצו, אחר שלמדנו שהבנים קודמים, ואחר הבנים האב, ואחריו האחים, ממילא אנו יודעים שאחי האב יורשים על ידי מישמוש. כלומר, אם אבי המת היה קיים היה יורש את בנו, עכשיו שאינו קיים הרי הוא יורש בקבר להנחיל לאחיו.

ואם תאמר, אם כן מדוע שנינו ״אחין מן האב״, הלא אף הם יכולים לרשת את אחיהם על ידי מישמוש, כיון שהאב יורש את בנו, ומוריש לבנו, אם כן, כשמת הבן, ואין האב קיים, הרי הוא יורש בקבר להנחיל לבניו, דהיינו אחי המת?

ותרצו, שנינו ״אחין מן האב״, אגב דין, ״אחין מן האם״ האמור בסיפא.

וקא משמע לן, שאחי האם אינם יורשים את אחיהם.

5. צריך באור, מדוע חזר התנא ושנה ״והאחין מן האב נוחלין ומנחילין״, הרי כבר נאמר בתחילת הפסקא, ״ואלו נוחלין ומנחילין, האב את הבנים וכו׳״?

וכתב **התוספות רי״ד** (וכן הובא במאירי), שירושת אחים מן האב שונה מירושת אב את הבנים.

ואכן יש לעיין בדין ירושת אחים: האם אח יורש את אחיו באופן ישיר, כמו בן את אביו, או, שאינו יורש אלא על ידי ״מישמוש״, כלומר, אנו דנים כאילו אבי המת ירש את בנו בקבר, והוריש את הנחלה לבניו, (היינו, א?ח?י המת).

ונפקא מינא, לדין בכור נוטל פי שנים. אם

בן, בת, או אב, אחיו מאביו יורשים אותו[6].

אלו נוחלין ולא מנחילין: **האיש** יורש **את אמו**[7], אבל אינו מוריש לה את נכסיו במותו, ומשפחת האב יורשת אותם.

וכן **האיש** יורש **את אשתו** במותה[8], ואינו מוריש לה את נכסיו במותו, אלא לבניו, ומשפחת אביו.

וכן **בני אחיות, נוחלין** את אחות אמם, אם מתה בלא בן, בת, אב, או אח. **ולא מנחילין** לה את נכסיהם.

אלו מנחילין ולא נוחלין: **האשה** מנחילה **את** נכסיה ל**בניה**, ואינה נוחלתם.

וכן **האשה** מנחילה **את** נכסיה ל**בעלה**, ואינה נוחלתו.

וכן **אחי האם, מנחילין ולא נוחלין**. כדלעיל.

והאחין מן האם אך לא מן האב, **לא נוחלין ולא מנחילין**[9]. זה את זה. אלא משפחת

נאמר שאחים יורשים זה את זה באופן ישיר, לא שייך בזה דין בכור נוטל פי שנים. אבל, אם נאמר שהירושה עוברת דרך האב, לכאורה יטול הבכור פי שנים מאחיו, ככל ירושת אביהם.

(עיין עוד **בתשובות רעק"א** סי' קלב', נפקותות נוספות בין ירושה ישירה לירושה על ידי משמוש).

ועיין **בקובץ שיעורים** (ב"ב שד"מ), ובקהלות יעקב סי' מב', **ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי**, שהאריכו לדון בשיטות הראשונים בנידון זה.

ויבואר יותר בעזרת ה' לקמן (קל' א) בסוגיית הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקא.

6. שנאמר: "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו".

ודוקא אחים מן האב יורשים זה את זה. ולא אחים מן האם, כמבואר לקמן. משום שנאמר, "ממשפחתו וירש אותה", ודרשינן (לקמן קט' ב), "משפחת אב קרויה משפחה, ואין משפחת אם קרויה משפחה".

7. שנאמר: "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל".

ודרשינן (לקמן קיא' א): היאך בת יורשת שני מטות?

אלא, זו שאביה משבט אחד, ואמה משבט אחר ומתו, וירשתן. ומוכח, שהבת יורשת את אימה.

ואין לי אלא בת, בן מנין?

אמרת קל וחומר, ומה בת שהורע כחה בנכסי האב (שאינה יורשת אלא במקום שאין בן) יפה כחה בנכסי האם, בן שיפה כחו בנכסי האב אינו דין שיפה כחו בנכסי האם?!

וממקום שבאת, מה להלן בן קודם לבת, אף כאן בן קודם לבת. עיין שם.

8. שנאמר, "ונתתם את נחלתו לשארו... וירש אותה".

ודרשינן (לקמן קט' ב), "שארו, זו אשתו". וגורעים את האות "ו" מ"נחלתו", ואת האות "ל" מ"לשארו", ומחברים אותם לתיבה אחת, והוי כאילו כתוב, "ונתתם את נחלת שארו לו". ומכאן למדנו שהבעל יורש את אשתו.

אמנם עיין במה שנעיר בסוגיא לקמן (שם), שיש הסוברים, ירושת הבעל מדרבנן. והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא.

9. עיין בפרוש **אבן עזרא** (במדבר כז' ט') שכתב: "ונתתם את נחלתו לאחיו, מאב או מאם". והוא נגד דברי משנתינו. וצריך עיון גדול.

אביהם יורשת אותם[10].

גמרא:

שנינו במשנה: "ואלו נוחלין ומנחילין, האב את הבנים והבנים את האב".

ומקשה הגמרא: **מאי שנא דקתני "האב את הבנים ברישא", ליתני "הבנים את האב" ברישא?**

ומשתי סיבות היה לו לשנות כך, **חדא, דאתחולי בפורענותא לא מתחלינן.**

כלומר, כשהאב יורש את בניו, נמצא, שמתו בניו בחייו. וקללה היא לו.

והיה לו לתנא דמתניתין לפתוח, "הבן נוחל את האב", שזו ברכה שימות האב ויקבר על ידי בניו.

ועוד, כדכתיב בפרשת ירושה, **"איש כי ימות ובן אין לו"**, הרי שירושת הבן נזכרת בתחילה. קח-ב

ומדוע שינה התנא וכתב את ירושת האב בתחילה?

ומתרצת הגמרא: **תנא** דמתניתין, **איידי** [כיון] **דאתיא ליה** דין ירושת האב את בנו **מדרשא**, ועמל עליו[11], **חביבא ליה.** ולכן כתבו בריש המשנה.

ומאי דרשא?

דתניא, נאמר בפרשת ירושה, "ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו **לשארו** הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה".

ודרשינן, "שארו", **זה האב**[12].

מלמד, שהאב קודם בירושה **לאחין**[13]. ולפי זה, סדר הנחלות הוא: בן, בת, אב, אח.

---

10. לכאורה דין זה נשנה כבר ברישא, דהאשה אינה נוחלת את בנה, כיון שמשפחת אם אינה קרויה משפחה?

ותרצו **התוספות**: הוה אמינא שאח אינו יורש דרך אמו, אלא באופן ישיר, שהרי נאמר,"ונתתם את נחלתו לאחיו",

לכן קא משמע לן, דאחים מן האם אינם יורשים. דמשפחת אם אינה קרויה משפחה.

אך עדיין קשה, דהא שנינו ברישא "והאחין מן האב", ומשמע דוקא מן האב ולא מן האם, ומדוע נזקק התנא לחזור ולשנותו בסיפא?

ומבארים **תוספות**, אילולי חזר התנא בסיפא וכתב שאחי האם אינם יורשים, היינו אומרים, שאחי האם עדיפים על אחי האב, שהרי הם ודאי אחים, ואילו אחי האב אינם אחים בודאי, אלא רק משום "רוב בעילות אחר הבעל". וברישא אמרינן "אחי האב" לחדש שאף הם יורשים.

לכן נזקק התנא בסיפא לומר בפירוש "והאחים מן האם לא נוחלין ולא מנחילין".

11. כדארמרינן, "רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", כיון שעמל בו. (בבא מציעא לח' א. ועל פי רש"י שם).

12. כדכתיב, "שאר אביך הוא", וכן לענין טומאת כהנים לשבעת הקרובים נאמר, "כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו".

ולקמן יבואר מנלן שהאב יורש את בנו ולא האם.

13. ואע"פ שבפסוק כתיב איפכא, "ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לשארו", יבואר בסוף

יכול יהא אב **קודם** בירושה אף **לבן**[14], ונסדר את הנחלות באופן הבא: אב, בן, בת, אח[15].

תלמוד לומר "הקרוב", ודרשינן, **קרוב קרוב** [הקרוב יותר למת] **קודם** בירושה[16].

והבן קרוב למת יותר מהאב, כיון שקם תחת אביו לענין יעוד, ושדה אחוזה, כמו שיבואר בהמשך.

ומה ראית לרבות את הבן, ולהקדימו לאב, **ולהוציא את האח**, לומר שהאב קודם לו?

מרבה אני את הבן, שכן קם תחת אביו[17] **ליעדה**, כגון אם קנה האב אמה העבריה, יכול ליעדה לבנו כשירצה, בכסף מקנתה, ואינו צריך קידושין נוספים על מנת לשאתה. כדכתיב, "ואם לבנו יעדנה"[18].

הסוגיא, ד"קראי שלא כסדרן כתיבי".עיין שם.

14. לכאורה קשה, אם אב קודם לבן, אם כן, לעולם לא ירשו בן ובת את אביהם, שהרי אבי המת יורשו בקבר, וכן אבי אביו, וכן הלאה, עד יעקב אבינו. ומדוע נאמר בפסוק, "והעברתם את נחלתו לביתו"?

וצריך להעמיד, בגר שמת בלא משפחה, אזי בנו יורשו.

אי נמי, הוה אמינא שאם יש בן בת או אח אין הנחלה ממשמשת והולכת, אלא ירשו קודם הבנים הבנות והאחים. **תוספות**.

15. רשב"ם. אך **ריב"ן** פירש, "יכול יהא קודם לבן", ולא לאח. ולפי זה סדר הירושות, אח, אב, בן, בת. ועיין **תוספות**. **ומהרש"א**.

16. יש לחקור בדין "קרוב קרוב קודם": האם הוא סיבת הירושה, כלומר, שדין ירושה הוא מחמת הקורבה, וממילא כל הקרוב יותר קודם בירושה.

או דילמא, כל ענין ירושה חידוש הוא. ואינו משום הקורבה, אלא גזירת הכתוב שכך סדר הנחלות.

ונפקא מינא, האם יורש בכח, כגון אב במקום בן, וכיו"ב, נחשבים כיורשים מחמת קורבתם גם כאשר אינם יכולים לרשת בפועל.

ועיין במה שנכתוב בזה בעזרת ה' לקמן (קל' א) בסוגיית הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקא.

17. בגמרא מבואר שדין ירושת הבן נקרא, "קם תחת אביו", דהיינו, אין כאן ירושה כשאר הירושות, אלא הבן עומד במקום אביו לכל ענין.

(ועיין ספר **החינוך** מצוה ת', "משרשי המצוה, כדי שידע האדם ויתבונן כי העולם ביד אדון ומשגיח על כל בריותיו, וברצונו וחפצו הטוב זוכה כל אחד בחלק הנכסים שהוא משיג בעולמו, ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת האל המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו, שזהו בנו או ביתו...").

ונפקא מינא, עיין **בקצות החושן** (רעח' ס"ק טו') שאם נשבע ראובן לתת חפץ מסויים לשמעון, ומת שמעון, חייב לתת לבניו. והיינו משום שהבנים קמים תחת אביהם.

וכן עיין **בתומים** (סי' סו' ס"ק מג'), שבעל חוב של האב גובה מקרקעות היורשים, כיון ששיעבוד הגוף שהיה על האב עבר ליורשיו. הקמים תחתיו.

וכן עיין **ברש"י** (כתובות לח' ב) לענין הורשת קנס לבניו.

18. כתבו **התוספות**, "הוא הדין, דהוי מצי למינקט נמי, ולעבד עברי". וכוונתם, למשנה

אך אחיו אינו יכול ליעדה, ואם ירצה לשאתה?, עליו לתת לה קידושין נוספים.

וכן לענין שדה אחוזה[19]**.** הבן יכול לפדות את השדה כאביו.

אך האח נחשב כאחר לענין זה.

ומקשה הגמרא: **אדרבה, מרבה אני את האח** [היה לנו להקדים את ירושת האח לבן] **שכן קם תחת אחיו ליבום,** ואילו הבן, אינו יכול ליבם את אשת אביו?

ומתרצת הגמרא: **כלום יש יבום אלא במקום שאין בן, הא במקום שיש בן אין יבום.**

דהיינו, גם לענין יבום הבן עדיף על האח[20], שהרי פוטר את אמו מן היבום.

ומקשה הגמרא: **טעמא דאיכא האי פירכא,** [״כלום יש יבום אלא במקום שאין בן״] **הא לאו הכי הוה אמינא אח עדיף,**

וקשה, מדוע נזקקנו לפירכא זו, **תיפוק ליה דהכא תרתי** [בן עדיף על האח בשני מקרים, ליעדה, ולשדה אחוזה] **והכא חדא** [והאח אינו עדיף עליו אלא לענין יבום]? קט-א

ומתרצת הגמרא, **בשדה אחוזה גופה** לא ידענו שהבן קם תחת אביו אלא **מהאי טעמא הוא, דקא קיימא ליה לתנא, כלום יש יבום אלא במקום שאין בן. הא יש בן אין יבום.**

כלומר, בתורה לא נאמר בפירוש שהבן קם תחת אביו אלא לענין יעוד. ואילולי הפירכא, ״כלום יש יבום אלא במקום שאין בן״, הוי בן כמו אח, שהבן קרוב לאביו לענין יעוד, והאח לענין יבום.

ורק לאחר שפרכנו ״אין יבום אלא במקום שאין בן״, אפשר ללמוד שהבן קם תחת אביו לשדה אחוזה, ולעבד עברי ולנחלה.

הגמרא חוזרת לדון בדברי התנא הנ״ל, ״שארו זה האב, מלמד שהאב קודם לאחין״.

בקידושין (יז׳ ב), ״עבד עברי עובד את הבן ואינו עובד את הבת״.

ובמנחת חינוך (מצוה מב׳) כתב, שדין ״עבד עברי עובד את הבן״ אינו מדיני ירושה. אלא דין חדש מגזירת הכתוב, שהבן קם תחת אביו לענין עבד עברי.

ולכן אינו עובד את הבת, אפילו במקום שאין בנים.

(ועיין בספר **המקנה**, קידושין יז׳ ב, שעבד עברי אינו עובד את הנכד. כיון שהנכד אינו בר ייעוד. ומבואר כהיסוד הנ״ל, שדין ירושת עבד עברי אינו כשאר ירושות).

ולפי זה יובן, מודע הגמרא לא הוכיחה מעבד עברי שירושת הבן עדיפא על ירושת האח, כיון שעבד עברי אינו מדין ירושה כנ״ל.

19. המקדיש את שדה אחוזתו, ומכרה הגזבר לאחר, ובא היובל, יוצאת מהלוקח לכהנים.

אבל, אם המקדיש עצמו פדה את השדה מההקדש, ובא היובל, אינה יוצאת ממנו לכהנים.

ולעינן זה, בנו כמותו. ואף אם הבן פדה את השדה אינה יוצאת לכהנים ביובל.

אך אם פדאה אחיו, יוצאת לכהנים ביובל.

ועיין עוד במסכת ערכין דף כה׳ ב.

20. **בתוספות** מבואר, שהבן עדיף על האח לענין יבום, כיון, שענין יבום הוא הקמת שם לאח המת. ואם יש בן או בת, הם עצמם מקימים שם לאביהם, ואינם צריכים לעשות עוד מעשה יבום.

ומקשה הגמרא: **אימא, "שארו" זה האב, מלמד שהאב** [אבי המת] **קודם לבת. יכול יקדים לבן תלמוד לומר "הקרוב" קרוב קרוב קודם**(21).

ומנלן שהבת קודמת לאבי המת בירושה?

ומתרצת הגמרא: **כיון דלענין יבום, בן ובת כי הדדי נינהו,** ושניהם מקימים שם לאביהם בשוה(22), **לענין נחלה נמי, בן ובת כי הדדי נינהו.** ושניהם קודמים לאבי המת(23).

ומקשה הגמרא: **אימא "שארו" זה האב, מלמד שהאב קודם לאחי האב, יכול יקדים לאחין תלמוד לומר "הקרוב" קרוב קרוב קודם.**

ולפי זה סדר הנחלות, בן, בת, אח, אב, אחי האב.

ומנלן שהאב קודם לאחי המת?

ומתרצת הגמרא: **אחי האב לא צריכי קרא.** ובודאי שהאב עצמו קודם להם.

כיון **שאחי האב מכח מאן קא אתו** [מכח מי באים לירש את בן אחיהם]? **מכח אביו!** וכי יעלה על דעתך לומר שגם אם **קאי אב** [אבי המת קיים] **קא ירתי אחי האב?!**

ולכן דרשינן "שארו" להקדים את האב לאחי המת.

ומקשה הגמרא: **והא קראי לאו הכי כתיבי, דכתיב "ואם אין אחים לאביו** ונתתם את נחלתו לשארו" **וגו',** דהיינו, אחי האב

לעומת זאת, האח, אינו מקים שם לאחיו המת עד שיעשה מעשה יבום.

21. עיין **ברשב"ם**, דקושיית הגמרא, שיקדים אב לאחים ולבת, כיון דבת אינה קמה תחת אביה לכלום.

וסברת המקשן, שאבי המת קרוב יותר למת מאשר אח. אך בן המת עדיף עליו, כיון שקם תחתיו ליעוד.

ולכן, סדר הנחלות לפי סברתו, בן, הקם תחתיו ליעוד, אב שהוא קרוב, אח, הקם תחתיו ליבום, ובת, שאינה קמה תחתיו לכלום.

וסברת התרצן, דאף בת קמה תחת אביה ליבום כבן, ולכן אף היא קודמת לאב. על פי **המהרש"א והשיטה מקובצת.**

22. בפרשת יבום נאמר (דברים כה' ה'), "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה".

לכאורה בפסוק זה לא נזכר אלא שהבן פוטר את אמו מן היבום.

והתחבטו הראשונים, מנין לנו שאף הבת פוטרתה? מן היבום? ונאמרו בזה כמה אופנים:

אופן א' **בתוספות:** דכתיב "אין לו", ודרשינן, "עיין עליו", כלומר, חפש לו בן בכל צורה שהיא. ודרשינן מכאן, דאף ממזר, ובת, מקימים שם לאביהם.

אופן ב', דכתיב (שם פסוק ו'), "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל", ודרשינן, פרט לזה שיש לו בת, שאין שמו מחוי.

הרשב"א כתב, דנפקא לן מדכתיב דבת קודמת לאחי המת לנחלה. ואם אינה פוטרת מן היבום היכי קודמת להם? שהרי מי שקודם ליבום הוא קודם לנחלה?!, ומכאן מוכח שהבת פוטרת מן היבום.

23. ובאור הדבר, ענין יבום הוא שהבן קם תחת אביו, וכאילו המת עדיין קיים. וכיון שבת אף

קודמים ל"שאר"?

ומתרצת הגמרא: ודאי **קראי שלא כסדרן כתיבי.** והראיה, שהקדים את אחי האב לאב, אף על פי שהאב קודם לאחיו הבאים מכחו, כדלעיל.

ועל כרחך שלא דקדק הכתוב בסדרן, משום שסמך על דרשת "קרוב קרוב קודם". ומעצמך תסדר אותם לפי קורבתם. דהיינו, בן, בת, אבי המת, אחי המת, אחי האב.

עד כאן אופן אחד לדרשת דין ירושת האב.

והאי תנא המובא לקמן, **מייתי לה** לדין ירושת האב, **מהכא:**

דתניא: את זו דרש רבי ישמעאל ברבי יוסי, "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לביתו" **וגו'.**

ודרשו חכמים, ממה שנקט הכתוב לשון "והעברתם", ולא לשון "ונתתם", שיש אחר הראוי לירש את הבן, והוא האב. אלא **שבמקום** שיש **בת אתה מעביר** את **הנחלה מן** הראוי לירש, דהיינו, **האב** לב?ית?ו?. ואולם **אי אתה מעביר** את **הנחלה מן האב במקום אחין.**

ומקשה הגמרא: **אימא, במקום בת אתה מעביר נחלה מן האחין, ואי אתה מעביר נחלה מן האב אפילו במקום בת**[24]**?** קט-ב

ומתרצת הגמרא: **אם כן לא נכתוב רחמנא "והעברתם",** אלא "ונתתם", כמו בשאר היורשים. וממילא שמעינן שהבת קודמת לאחים, מדכתיב לאחר מכן, "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו"[25].

ומקשה הגמרא: **למאן דנפקא ליה** דין ירושת האב **מ"והעברתם", האי "שארו", מאי עביד ליה?**

ומתרצת הגמרא: **מיבעי ליה לכדתניא,**

היא מקימה שם לאביה המת כמו בן, ודאי אין האב קודם לה לנחלה. **שיטה מקובצת.**

וכמשנ"ת לעיל, דגדר ירושת בן שונה משאר הירושות. וחשיב כ"קם תחת אביו המת".

24. **הרשב"ם** פרש את קושית הגמרא, דילמא לשון "והעברתם" קאי על האחים, וקא משמע לן שבת קודמת לאחים בירושה. ואב אינו קודם אפילו לאח. ולפי זה, סדר הנחלות הוא, בן, בת, אח, אב. (ועיין **מהרש"א** ו**בהגהות הב"ח**).

אך **התוספות** פרשו, כיון שלשון "והעברתם" בא לקבוע מקום לאב, אדרשנו כך שאפילו לבת יקדום. ולפי זה סדר הנחלות הוא, בן, אב, בת, אחים.

25. שהרי לפי סברת האי תנא, קראי כסידרן כתיבי. ולא כדברי התנא הנזכר לעיל. **הרשב"ם.**

ו**התוספות** הוסיפו עוד, שהרי בת עדיפא על האחים, כיון שקמה תחת אביה ליבום, כנזכר לעיל. ופשיטא שהיא קודמת להם.

משא"כ אב, שהוא קרוב יותר מבת, הוה אמינא שיקדם לרשתה, קא משמע לן שאינו קודם.

הרשב"א בתוספות באר באופן אחר, אם נאמר שהפסוק בא להמיענו שבת קודמת לאחין, ואב יקדם גם לבת, אין צורך לכתוב "והעברתם", וסגי לכתוב "ונתתם".

כיון, שירושת הבת נלמדת מקרא ד"וכל בת יורשת נחלה", (במדבר לו' ח'), וממילא ידעינן שהיא קודמת לאח, שהרי קרובה יותר למת,

"שארו" זו אשתו[26]**. מלמד שהבעל יורש את אשתו**[27]**.**

ומקשה הגמרא: **למאן דנפקא ליה מ"שארו", האי "והעברתם" מאי עביד ליה?**

ומתרצת הגמרא: **מיבעי ליה לכדתניא, רבי אומר בכולן נאמר בהן "נתינה", וכאן נאמרה בהן "העברה"**, למדנו מכאן, **שאין לך שמעביר נחלה משבט לשבט אלא בת. הואיל ובנה ובעלה** הבאים אף משבטים אחרים **יורשין אותה.**

ומכאן שהבעל יורש את אשתו, והבן את אמו.

הגמרא חוזרת לדון בדרשה הנזכרת לעיל, "שארו זה האב".

ומקשה הגמרא: **ממאי ד"שארו" זה האב, דכתיב "שאר אביך הוא", אימא "שארו" זו האם, דכתיב "שאר אמך היא"**, ונלמד מכאן, דבין אביו ובין אמו יורשים אותו[28]?

אמר רבא, אמר קרא, "ממשפחתו וירש אותה", משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה.

דכתיב, "למשפחותם לבית אבותם"[29]**.**

ומקשה הגמרא: וכי **משפחת אם אינה קרויה משפחה?!**

והא כתיב בספר שופטים, בפרשת פסל מיכה (שופטים יז ג): **"ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי, והוא גר שם".**

והוינן בה: **הא גופא קשיא, אמרת "והוא לוי" אלמא מלוי אתי**, ומאידך נאמר, **"ממשפחת יהודה", אלמא מיהודה אתי?**

אלא לאו, דאבוה מלוי ואימיה מיהודה, ובכל זאת **קאמר "ממשפחת יהודה"**, אלמא משפחת אם קרויה משפחה?

אמר רבא בר רב חנן, לא! גברא דשמיה לוי. ואביו מיהודה.

דקמה תחתיו ליבום.

ואם כן הפסוק "ונתתם את נחלתו לביתו" מיותר. ונלמד ממנו שאב קודם לבת. ומדוע נזקקנו לכתוב "והעברתם"?

אלא ודאי, לשון "והעברתם" באה להשמיענו, שהבת קודמת אף לאב.

26. דכתיב, "והיו לבשר אחד", ואם כן אשתו היא שארית הבשר שנותרה מן המת.

ועוד דכתיב, "שארה?, כסותה ועונתה לא יגרה", ודרשינן, "שארה?" דהיינו בעלה "כסותה ועונתה לא יגרע". רשב"ם ועל פי הרש"ש.

27. וסבר, שירושת הבעל מדאורייתא. ועיין בבכורות (נב' ב) שנחלקו בזה רבי אלעזר ורבי יוחנן בן ברוקה.

28. **רשב"ם**. וצריך עיון לפי זה, מי קודם האב או האם, או שניהם שוים.

אם נאמר שהאב קודם, אם כן לאחר מותו לא תמשמש הנחלה ליורשי האב, כיון שמגזירת הכתוב האם קודמת.

אך אם נאמר ששניהם שוים, אם כן לאחר מיתת שניהם תהא הנחלה ממשמשת לקרובי האב כמו שמפורש בתורה, "ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לאחי אביו". וצריך עיון. **(שיעורי הגרש"ר).**

29. יש לדון, האם משפחת האם אינה יורשת כלל, או, רק במקום שיש משפחת אב אין

ומקשה הגמרא: **אי הכי, היינו דקאמר** [דברים אלו שאמר] **מיכה** (שופטים יז יג) **"עתה ידעתי כי ייטיב ה' לי כי היה לי הלוי לכהן"**, ואם לא היה לוי, במה שמח מיכה?

ומתרצת הגמרא: **אין.** בכל זאת שמח, **דאיתרמי** [הזדמן] **ליה גברא דשמיה לוי**[30].

ומקשה הגמרא: **וכי לוי שמו? והלא יהונתן שמו! שנאמר,** (שם יח ל) **"ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני".**

אמר ליה, וליטעמיך, וכי בן מנשה הוא? והלא בן משה הוא! דכתיב (דה"י א כג טו), **"בני משה, גרשם ואליעזר".**

אלא, מתוך שעשה מעשה מנשה, תלאו הכתוב במנשה[31].

הכא נמי, לעולם משבט לוי היה, והא דקרי ליה "ממשפחת יהודה", לאו משום שאמו היתה משבט יהודה, אלא **מתוך שעשה מעשה מנשה דאתי מיהודה, תלאו הכתוב ביהודה.**

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מכאן שתולין את הקלקלה [כגון כאן, את הפרשה העוסקת בכהן עבודה זרה] **במקולקל** [מנשה].

רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא:

נאמר על אדוניה בן חגית, **"וגם הוא טוב תואר מאד, ואותו ילדה אחרי אבשלום".** משמע, שמאם אחת היו.

וקשה, **הלא אדניה** היה **בן חגית,** ואילו **אבשלום** היה **בן מעכה?**

אלא מתוך שעשה מעשה אבשלום, דמרד במלכות, תלאו הכתוב באבשלום. והינו, "תולין את הקלקלה במקולקל".

אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים[32]**! שהרי משה שנשא בת יתרו, יצא**

משפחת האם יורשת, אך, במקום שאין משפחת אב, כגון, גר שנשא בת ישראל, תירש משפחת האם.

ועיין **במשנה למלך** (פרק א' מהלכות נחלות הלכה ו'), דאפילו במקום שאין יורשים מצד האב, אין משפחת האם יורשת. אלא הנכסים הפקר.

אמנם, עיין ברשב"ם לקמן קטו' ב, ד"ה נחלה. ודייקו מדבריו, שהאם אינה יורשת אלא במקום שיש משפחת אב. אך במקום דליכא משפחת אב, האם יורשת.

ועיין עוד בזה **בחידושי הגר"ח** (פט"ו מאיסורי ביאה הלכה ט').

30. וגם בזה היה שמח, לפי שחשבו העם שהוא לוי ממש. **הריטב"א.**

וקשה, אם לא היה לוי, ורק שמו היה כך, כיצד קראו, "הלוי", בה"א הידיעה, הרי שם עצם אינו סובל את ה"א הידיעה? ועיין **הגהות יעב"ץ.**

31. המילה "מנשה" בנביא נכתבה עם "נ" תלויה (מנשה), ללמדינו, שהיה באמת בנו של משה, אלא תלאו הכתוב (על ידי ה"נ" התלויה) במנשה. מחמת מעשיו. **מהרש"א** על פי רש"י בנביא שם.

32. בגמרא בפסחים (מט' ב) אמרינן, "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, ולא ישא בת עם הארץ....".

ממנו יהונתן. שהיה כהן לעבודה זרה אצל מיכה.

ואילו **אהרן שנשא בת עמינדב, יצא ממנו פנחס.**

ומקשה הגמרא: וכי **פנחס לאו מיתרו אתי?!**

והא כתיב, "ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה",

מאי לאו דאתי מיתרו הנקרא "פוטיאל" משום **שפיטם עגלים לעבודה זרה?**

ומתרצת הגמרא: **לא! דאתי מיוסף** שנקרא אף הוא "פוטיאל", משום **שפטפט** [התריס, ונלחם] **ביצרו.**

ופרכינן: **הלא** שנינו בסנהדרין, שהיו **שבטים מבזים אותו** [את פנחס] **ואומרים, "ראיתם בן פוטי זה בן שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז יהרוג נשיא שבט מישראל",** ומשמע, שהיה נכדו של יתרו?

אלא, היה צאצא של שניהם, **ואי אבוה דאמיה מיוסף, אמה דאמיה מיתרו, אי אבוה דאמיה מיתרו, אמה דאמיה מיוסף**[33]**.** קי-א

וצריך באור, אם כן מה חידש לנו רבי אלעזר בדבריו, הלא ברייתא מפורשת היא?

ועוד, שבברייתא נאמר, "ישא בת תלמיד חכם", ואילו הוא אמר רק "בת טובים"?

והנה **בט"ז** (אה"ע ס"ב סק"ג) מבואר, שעיקר מה שנאמר, "לא ישא בת עם הארץ", כי תטרידו מלימודו לעסוק בסחורה, ואינה מבינה שגם העולם הזה בא על ידי תורה.

ואכן, מבינה דבר זה, או שהיה אביה עשיר וקיבל על עצמו את כל מחסורם, ואין לחוש שתוציאנו לסחורה, שפיר דמי.

אמנם יש ענין נוסף, למכור כל אשר לו כדי לשאת בת ת"ח דוקא, שם ימות או יגלה מובטח לו שבניו תלמידי חכמים, כיון שאימם יודעת את חשיבות התורה.

ולפי זה, יתכן שבת שנתחנכה באופן שיודעת כתר תורה, אף אם אינה בת ת"ח בפועל, שוב היא בגדר בת ת"ח לענין זה.

ובזה חידש רבי אלעזר, שאפילו אם היא צדקת ובעלת מידות טובות, מכל מקום אם שורשה בעובדי ע"ז או רשעים, לא ידבק בה. כיון שיש בתכונתה מן הרע, ואולי ישפיע הדבר על בניו.

אמנם עיין **ברמב"ם** (דעות פ"ו ה"ב) שיש ענין נוסף, והא להדבק ולהתחבר לתלמידי חכמים בכל אופני החיבור. ואחד מהם, על ידי שישא בת ת"ח.

וזה שייך לכאורה רק בבת ת"ח דוקא. ואף אם אינה בת בנים.

אמנם, נראה שלמצוה זו אין חיוב לבזבז יותר מחומש.

נמצא, שישנם ג' אופנים בהנהגת הנישואין:

א. למכור כל אשר לו, ולישא בת ת"ח, כדי שאם ימות או יגלה יהיו בניו ת"ח. (ובזה אולי סגי שתהא צדקנית ומחונכת כבת ת"ח).

ב. להדבק בת"ח בכל מה שאפשר. ובין היתר, לישא בת ת"ח. וזה שייך רק בבתו ממש. ונראה שאין צריך לבזבז יותר מחומש, ככל מצוה.

ג. עיצה לידבק בטובים, ולא לישא מזרע רשעים. והיינו אפילו אם אביה ת"ח. **ברכת אברהם.**

33. צריך באור: במה עדיף פנחס שהיה מצאצאי יתרו מצד אחד, על יהונתן בן גרשום, שהיה אף הוא צאצא של יתרו מצד אחד?

וכתב **הרשב"ם**, שפנחס היה דור רביעי או חמישי ליתרו, ולא היה קרוב כיהונתן. ולכן אהני

דיקא נמי דכתיב, "מבנות פוטיאל", תרתי. [שני "פיטויים", שפיטפט, ושפיטם][34]. **שמע מינה** כדברינו, שהיה צאצא של יתרו ויוסף.

אמר רבא, הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. כיון שרוב הבנים דומים לאחי האם.

שנאמר "ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון".

והוינן בה, **ממשמע שנאמר "בת עמינדב" איני יודע שאחות נחשון היא?!**

מה תלמוד לומר אחות נחשון?

מכאן, שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. וכיון שהיתה אחות נחשון, שהיה נשיא יהודה, לכך לקחה.

תנא, רוב בנים דומין לאחי האם[35].

הגמרא חוזרת לבאר את פרשת יהונתן בן גרשון שהיה כהן לעבודה זרה אצל מיכה:

נאמר שם, **"ויסורו שם ויאמרו לו, מי הביאך הלום, ומה אתה עושה בזה, ומה לך פה?"**

וקשה, דלכאורה שאלוהו שלש שאלות זהות[36]?

ומבארת הגמרא: "מי הביאך הלום", **אמרו לו, לאו ממשה קא אתית, דכתיב ביה, "אל תקרב הלום"?!**

"מה אתה עושה בזה", **לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה "מה זה בידך"?!**

"מה לך פה", **לאו ממשה קא אתית דכתיב ביה "ואתה פה עמוד עמדי" תעשה כהן לעבודה זרה?!**[37]

אמר להן: כך מקובלני מבית אבי אבא, לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה, ואל יצטרך לבריות.

והוא [יהונתן בן גרשום] **סבר,** מותר להשכיר את עצמו **לעבודה זרה ממש.**

ולא היא! אלא עבודה זרה פירושה, **עבודה שזרה לו.** שאינה לפי כבודו. אך אין בה איסור.

כדאמר ליה רב לרב כהנא, נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא, גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. [פשוט נבלה בשוק,

---

מה שדבק אהרן בטובים.

ובתוספות כתבו, שיהונתן היה מצאצאי יתרו מצד אביו. אך פנחס היה צאצא מצד אמו.

34. **רשב"ם.** ובאופן נוסף כתב, מדכתיב "מבנות", דמשמע משתי בנות, של פיטפוט, ושל פיטום. מדלא כתיב, "בת פוטיאל".

35. יש לעיין, האם דומים מחמת טבעם, או מחמת שהתחנכו באותו בית.

ונפקא מינא, אם אחי והאם, גדלו במקומות נפרדים.

ועיין בתוספות (יבמות סב: ד"ה והנושא), שכתב, דאחות אדם היא בת מזלו. ואם כן יש כאן ענין טבעי. ולא רק מחמת החינוך.

אכן, יש לעיין, האם צריך לבדוק בכל אחי האם, ומה במקרה שחלקם טובים וחלקם לא. (**ברכת אברהם**).

36. עיין **מהרש"א** בחידושי אגדות.

37. נראה לבאר את שלש הדרגות שנאמרו

וטול שכר להתפרנס בו. ואל תאמר, "אדם חשוב אני, ולא נאה לי לעסוק בעבודות בזויות אלו"] (38).

כיון שראה דוד (39) **שממון חביב עליו ביותר, מינהו על האוצרות.**

שנאמר, "ושבואל בן גרשם בן מנשה (40) **נגיד על האוצרות".**

וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו?

אמר רבי יוחנן: ששב לאל בכל לבו (41).

שנינו במשנה: "**והבנים את האב** נוחלין ומנחילין".

במשה, בפעם הראשונה אמר לו השי"ת, "אל תקרב הלום", שהיה עוד בדרגה נמוכה אשר עוד לא היה ראוי לגשת אל הקודש.

ואח"כ הרכין הקב"ה כבודו לשאול "מה זה בידך", והראהו נס נפלא.

וברבות הימים עלה ונתעלה בקדושה עליונה למעלה ממלאכי השרת עד שאמר לו השי"ת, "ואתה פה עמוד עמדי". שהוא המעלה היתרה שבמעלות. (**עיני שמואל**).

38. ומותר לעשות כן אף בשוק לעין כל. ואין כאן חילול ה' כלל! כיון שעושה בשביל להתפרנס. **רשב"ם**.

ובספר **מרומי שדה** כתב, דדוקא בעבודה שעובד לעצמו מותר, אבל לא להיות נקלה בעבודה אצל אחרים.

ודוקא כשמשכיר את עצמו לעבודה בזויה שמרצון עובדה. אבל לא כשמשכיר את עצמו סתם, ורבו נותן לו מלאכה בזויה.

39. **בירושלמי** (סנהדרין פרק יא' הלכה ה' דף נז' א) מבואר, שזכה להאריך ימים עד ימי דוד, משום שהיתה עינו צרה בעבודה זרה שלו.

כיצד, כשהיה אדם מביא שור עז או גדי לקרבן, ומבקש ממנו לפייס את הפסל בעבורו, היה אומר לו: "מה מועילה לך, הרי אינה אוכלת, ואינה שותה, ואינה מוציאה גללים, תן לי במקומה, פנכת סולת, ועשר ביצים, ואני אפייסנה בשבילך".

כשהיה אותו אדם הולך לדרכו, היה יהונתן ניזון מאותם המאכלים.

פעם בא אליו פיקח אחד, ואמר לו, אם אינה מועילה, מה אתה עושה אצלה?

אמר לו, בשביל לחיות ולהתפרנס.

40. יש שגרסו, "בן משה", שאין לקרותו על שם מנשה לאחר שחזר בתשובה.

אך יש שגרסו "בן מנשה" כיון ששב לקלקולו, כמו שיבואר בהערה הבאה.

41. **בירושלמי** (ברכות פרק ט' הלכה ב') מבואר, שכאשר מת דוד, עמד שלמה והחליף את כל השרים, וביניהם את יהונתן בן גרשום, ואז חזר לקלקולו, לעבוד עבודה זרה אצל פסל מיכה.

(אמנם בבבלי בסנהדרין (קא ב) מבואר שיהונתן בן גרשום הוא שבע בן בכרי. ואם כן, הרי נהרג בימי דוד).

ולכאורה קשה, הרי **ברמב"ם** בהלכות תשובה (פרק ב הלכה ב) מבואר, "ומה היא התשובה: הוא שיעזוב החוטא חטאו... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב עוד לזה החטא לעולם".

ואם חזר בתשובה בכל לבו, דהיינו באופן הנ"ל, כיצד חזר אחר כך לקילקולו?

אמנם, עיין שם **בלחם משנה**, שאין כונת הרמב"ם לומר שלא שייך מצב של חטא לאחר התשובה. אלא, בשעה שעושה תשובה יקבל עליו בקבלה גמורה, שלא יחזור עוד לזה החטא, ודיו בכך. אכן, יתכן לאחר מכן שיתחדש בו יצר

משמע, שהבן קודם לבת בירושה(42).

מבארת הגמרא: **מנלן** שהבן קודם לבת בירושת אביו?

דכתיב, "איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו" **וגו'.**

ומדייקת הגמרא מלשון הפסוק: **טעמא,** הטעם שאמר הכתוב שהבת יורשת, הוא משום **דאין לו בן. הא יש לו בן, בן קודם לבת.**(43)

אמר ליה רב פפא לאביי, אימא [אולי כונת הפסוק לומר], **אי איכא בן, לירות** [ירש] **בן, איכא בת, תירות בת.**

איכא בן ובת, לא האי לירות ולא האי לירות.

קי-ב אמר לו אביי: **ואלא,** לדבריך, **מאן לירות** [מי הוא היורש כשיש בן ובת]? **אטו בר קשא דמתא לירות** [וכי מושל העיר יירשנו]!?(44)

וביאר רב פפא את דבריו: **הכי קא אמינא** [כך היתה כוונתי לומר]: אם **איכא בן ובת, לא האי לירות כוליה, ולא האי לירות כוליה, אלא כי הדדי לירתו** [ירשו שניהם בשוה].

אמר ליה אביי: אם כדבריך, שאין הבן עדיף על הבת בירושה, מדוע נאמר, "ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו", וכי **אצטריך קרא לאשמועינן היכא דלית ליה** למוריש **אלא חד ברא,** ילד אחד, בן או בת, **לירתינהו לכולהו נכסי,** שהילד היחיד הזה [בן או בת] יורש את כל נכסיו!? ואם כן, לא היה צריך לכתוב כלל שאם אין לו בן תירשנו בתו, שהרי גם כשיש בן הבת שוה לו, והיה לו לכתוב לומר רק זאת בלבד "איש כי ימות, וזרע אין לו [כלל], ונתתם את נחלתו לאחיו".

אלא ודאי, כונת התורה שאמרה שאם אין לו בן תירש הבת, היא ללמדנו, שהבן קודם לבת. וכדאמרן.

ומקשה הגמרא: **דלמא הא קא משמע לן** [אולי האריך הכתוב בלשונו, כדי ללמדנו], **דבת נמי בת ירושה היא,** ולעולם תירש בשוה יחד עם הבן.(45)

ומתרצת הגמרא: **ההוא,** [כלומר, דין ירושת הבת] אינו צריך להאמר כאן, כי **מ"וכל בת**

הרע, ויחזור לחטא.

ועיין **מאירי** (חיבור התשובה מאמר א פרק ט), שאם שוב חטא מחמת יצרו, אין תשובתו הראשונה נפסדת.

42. ומדייקינן מדלא כתיב במשנה, "הבנים והבנות את האב". ומוכח, שבמקום בן אין הבנות יורשות. **רשב"ם.**

43. כתבו **התוספות,** סוגייתנו כמאן דאמר "קראי דלא כסדרן כתיבי", ולכן יש מקום לומר שאין הבן קודם לבת, אפילו שנכתב לפניה בפרשה.

אך למאן דאמר "קראי כסדרן כתיבי, פשיטא דבן קודם לבת, שהרי נכתב לפניה בפרשה.

44. דהיינו, כל אדם שאינו קרוב למת, הרי הוא כמושל העיר לענין ירושה. **ריטב"א.**

45. הוה אמינא שאינה בת ירושה, משום דמסבת נחלה משבט לשבט. שהרי בנה ובעלה יורשים אותה. **תוספות.**

יורשת נחלה", נפקא.

והגמרא מביאה מקור נוסף לכך שהבן קודם לבת בנחלה:

רב אחא בר יעקב אמר מהכא: נאמר בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז ד), "**למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, כי אין לו בן".**

משמע, **טעמא דאין לו בן, הא יש לו בן, בן קודם.**

ומקשה הגמרא: **דלמא בנות צלפחד הוא דקאמרן הכי,** [אמרו כך מדעתן], ולאחר מכן **ניתנה תורה, ונתחדשה הלכה** לא כדבריהן, אלא ירשו בן ובת בשוה[46]?

אלא מחוורתא, כדשנין מעיקרא [מבואר, כמו ששנינו בתחילת דברינו], דילפינן מ"ובן אין לו".

ומקור נוסף לקדימת הבן לפני הבת:

רבינא אמר מהכא: נאמר בפרשת ירושה, "ונתתם את נחלתו לשארו **הקרוב אליו".**

ודרשינן, "**הקרוב**", בה"א הידיעה, מלמד הכתוב שכל מי **שקרוב** יותר, **קודם** לנחלה. ובן קרוב יותר מבת, כדלהלן.

ומאי קורבה דבן אל אביו **מבת?**

שבן קם תחת אביו ליעדה, כגון אם קנה האב אמה העבריה, יכול ליעדה לבנו כשירצה בכסף מקנתה?, ואינו צריך קידושין נוספים על מנת לשאתה?. כדכתיב, "ואם לבנו יעדנה".

וכן לענין **שדה אחוזה**[47]**.** הבן יכול לפדות את השדה כאביו.

ודחינן: דינים אלו אינם מראים על קורבה יתרה שיש לבן על הבת.

חדא, מה שקם תחת אביו **ליעדה,** ובת אינה קמה לענין יעוד, אין זה משום קורבה יתירה, אלא משום **שבת לאו בת יעדה היא.** שהרי אינה יכולה לישא בת אחרת.

ושדה אחוזה נמי, אינה מראה על קרבה יתרה של הבן, כי אפשר לומר שאף בת יכולה לפדות שדה אחוזה, שהרי שנינו לעיל [קח ב], שהמקור לכך שבן פודה שדה אחוזה ולא האח, **מהאי פירכא גופה, הוא! דהא קיימא ליה לתנא "כלום יש יבום, אלא במקום שאין בן".**

והרי פירכא זו שייכת גם לגבי פדיית שדה אחוזה על ידי הבת, "כלום יש יבום במקום שיש בת", ואם כן, כיון שגם היא יכולה לפדות שדה אחוזה, במה עדיף הבן על הבת.[48]

---

46. אך רב אחא בר יעקב סבר, כיון שאמר להם הקב"ה, "כן בנות צלפחד דוברות, משמע שהסכים עם דבריהן. **ראשונים.**

47. המקדיש את שדה אחוזתו, ומכרה הגזבר לאחר, ובא היובל, יוצאת מהלוקח לכהנים.

אבל, אם המקדיש עצמו פדה את השדה מההקדש, ובא היובל, אינה יוצאת ממנו לכהנים.

ולענין זה, בנו כמותו, שגם אם הבן פדה את השדה, היא אינה יוצאת לכהנים ביובל.

ועיין עוד במסכת ערכין דף כה ב.

48. על פי **הרשב"ם.** ולפי דבריו, אכן בת קמה תחת אביה לענין שדה אחוזה.

אך דעת **התוספות,** דלא גרסינן "כלום יש יבום אלא במקום שאין בן".

אלא מחוורתא, כדשנין מעיקרא [מבואר, כמו ששנינו בתחילת דברינו], דילפינן מ"איש כי ימות ובן אין לו".

ואי בעית אימא, מהכא: נאמר (ויקרא כה מו), **"והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם".**

ודרשינן מדכתיב "לבניכם", ולא "לזרעכם", **בניכם** נוחלין, **ולא בנותיכם** נוחלות, במקום שיש בן.

ומקשה הגמרא, **אלא מעתה,** הא דכתיב (דברים יא כא), **"למען ירבו ימיכם וימי בניכם",** האם **הכא נמי** נדרוש, **"בניכם ולא בנותיכם"?!**

ומתרצת הגמרא: **ברכה שאני.** ולכל ישראל מברך. וסברא היא שכונתו לברך בין בנים ובין בנות.

אך לענין ירושה, אילו רצה להשמיענו ירושת הבת, היה לו לכתוב "לזרעכם". ומדכתב "לבניכם", משמע דוקא בנים יורשים ולא בנות.

שנינו במשנה: **"והאחין מן האב נוחלין ומנחילין". וכו':**

מבואר, דוקא אחים מן האב, ולא אחים מן האם.

ומבארת הגמרא: **מנלן** שאחים מן האם אינם יורשים זה את זה?

אמר רבה: אתיא "אחוה אחוה" מבני יעקב.

נאמר כאן, "ונתתם את נחלתו לאחיו", ונאמר להלן, "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד".

מה להלן היו אחים **מן האב, ולא מן האם,**(49) **אף כאן מן האב ולא מן האם.**

ומקשה הגמרא: **למה לי** דרשא זו? הרי, **"ממשפחתו וירש אותה" כתיב,** ודרשינן לעיל (קט ב), **משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה,** ונלמד מכאן אף לאחים מן האם שאינם יורשים(50)?

ומתרצת הגמרא, **אין הכי נמי.**

וכי איתמר גזירה שוה **דרבה, לענין יבום איתמר.** דאח מן האם אינו מיבם.

שנינו במשנה: **"והאיש את אמו...** נוחלין ולא מנחילין" **וכו':**

ולשיטתו, פרוש הגמרא כך, "ושדה אחוזה נמי מהאי פירכא גופא הוא", כלומר, שדה אחוזה גופא מה שאין הבת קמה תחת אביה כבן, זהו מטעם שהבן קודם לבת בנחלה. וכל זמן שלא הוכחנו שהבן קודם לבת בנחלה, אין להוכיח שהבת לא קמה תחת אביה לשדה אחוזה.

ולפי זה, למסקנא, שהבן קודם לבת, אין הבת קמה תחת אביה לענין שדה אחוזה.

49. מדכתיב "בני איש אחד" דרשינן, דסתם אחים אינן אלא מן האב. **רשב"ם.** ועיין **רש"ש.**

50. עיין **בתוספות** לעיל (קח' א ד"ה ואחין), שהקשו, מדוע כתבה המשנה "דין אחים מן האם", הרי כבר שנינו "אשה אינה נוחלת את בנה" משום דמשפחת אם אינה קרויה משפחה?

ותרצו, סלקא דעתך אמינא נהי דאינו יורש את אחיו מכח אמו, מכל מקום ירשנו מכח היותו אחיו. קמ"ל שאינו יורש.

מבארת הגמרא: **מנא הני מילי** שהאיש יורש את אמו, ומנלן שקודם בירושתו לבת[51]?

דתנו רבנן: נאמר בתורה (במדבר לו ח): קיא-א **"וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל"**, ונאמר "מטות" לשון רבים.

היאך בת יורשת שני מטות?

אלא, זו שאביה משבט אחד, ואמה משבט אחר, ומתו, וירשתן. ומבואר, שהבת יורשת את אימה?.

ואין לי אלא בת, בן מנין שיורש את אימו, אולי רצתה התורה שהבן ירש את האב והבת את האם[52]**?**

אמרת קל וחומר, ומה בת שהורע כחה בנכסי האב, ואינה יורשת במקום שיש בן, **יפה כחה בנכסי האם, בן שיפה כחו בנכסי האב, אינו דין שיפה כחו בנכסי האם?!**

ואם תאמר, מנלן שהבן קודם לבת?

יש ללמוד דבר זה **ממקום שבאת.** [ממקום שהתחלת ללמוד את דין הבן. דהיינו מנכסי האב].

מה להלן [בנכסי האב] **בן קודם לבת, אף כאן בן קודם לבת.**

אך **רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי יוסי אמרו, משום רבי זכריה בן הקצב: אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם.** ויורשים בשוה[53].

---

51. קושיית הגמרא אינה על שאר ירושות האשה, כגון ירושת בת או אח, כיון דפשיטא שאשה מורישה נכסיה לבניה כאיש, ולא יהיו נכסיה הפקר לאחר מותה.

אלא מקשינן, מנין שמורישה לבן ומעבירה את הנחלה משבט לשבט. **תוספות.**

ובמ**הרש"א** הקשה על דברי התוספות, הרי גם ירושת בת מעבירה משבט לשבט, ומדוע פשיטא לתוספות שהאם מורישה לביתה?

ותירץ, בת אינה מעבירה נחלה באופן ודאי, שהרי אם תינשא לבן שבט אימה? לא תיסוב הנחלה. ולכן יורשת.

ובקו**בץ שיעורים** הקשה עוד, מדוע פשיטא שבת יורשת את אימה, והא אפשר לומר דמשפחת אם אינה קרויה משפחה? והניח בצריך עיון.

ואולי יש לומר, דירושת בן ובת אינה מדין משפחה, אלא שהבנים קמים תחת הוריהם. ולכן פשיטא שהבת יורשת את אימה?.

אמנם יעויין בדברי ה**רבינו יונה** לקמן (קכה' ב), שאין האשה יורשת את אימה להנחיל לבעלה שאינו ממשפחתה. אך את אביה יורשת (ורק מטעם "ראוי" אין הבעל יורש, עיין שם). ומוכח מזה דשייך טעם "משפחת אם" אף לגבי ירושת בת את אימה?. ועיין עוד **בחי' ר' שמואל** סימן כה' אות ה'.

52. באור קושית הגמרא על פי **הרשב"ם**. אך לפי דברי התוספות שנזכרו בהערה הקודמת, קושית הגמרא, מנלן שהבן יורש את אמו, הרי על ידי ירושה זו הנחלה עוברת משבט לשבט.

53. הרשב"ם. אך ה"**תוספי הרא"ש**" הקשה, מדוע ידחה הבן את הבת לירש מחצית מהנכסים, ולא נאמר, דילפינן בן מבת, וכמו שהבת יורשת כך הבן יורש במקום שאין בת, אבל במקום בת לא ירש כלום?

וכהאי גוונא אמרינן לקמן (קיד' ב), האשה יורשת את בנה דבר תורה, שנאמר מטות, מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב, אב יורש

מבארת הגמרא: **מאי טעמא** [מדוע לא דרשו שהבן קודם לבת, כתנא קמא]?

משום שסברו, **דיו לבא מן הדין,** [ירושת הבן הנלמדת בקל וחומר מירושת הבת] **להיות כנדון** [כירושת הבת]. ולכן אין הבן קודם לבת, אלא יורשים בשוה.

ומקשה הגמרא: וכי **תנא קמא לא דריש** "**דיו**", ומדוע בן עדיף מבת?!

והא דין "**דיו** לבא מן הדין להיות כנדון" **מדאורייתא הוא!**

דתניא בסיפרי בברייתא המבארת כיצד דורשים על ידי יג' מידות, **מדין קל וחומר כיצד** [כיצד דורשים על ידי "קל וחומר"]?

נאמר בתורה (במדבר יב יד) בפרשת צרעת מרים: "**ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים,** תיסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף",

וזהו דין קל וחומר, ומה אם אביה ירק בפניה תיסגר שבעת ימים, קל וחומר אם השכינה ירקה בפניה, עליה להסגר שבעה ימים.

ולכאורה היה לנו לומר, **קל וחומר לשכינה ארבעה עשר** יום[54]?

אלא, מכאן למדנו, **דיו לדבר הבא מן הדין, להיות כנדון.** עד כאן הברייתא.

ואם כן קשה לדעת תנא קמא, מדוע לא חש לדין "דיו לבא מן הדין להיות כנדון"?

ומתרצת הגמרא: **בעלמא דריש** "**דיו**", **ושאני הכא דאמר קרא** "**ממטות**", לשון רבים.

מקיש מטה האם למטה האב. מה מטה האב, בן קודם לבת. אף מטה האם בן קודם לבת[55].

את בנו, אף מטה האם, האם יורשת את בנה. וכתב שם הרשב"ם דיורשת רק במקום שאין אב.

ואם כן אף כאן, נאמר שאין הבן יורש אלא במקום שאין בת?

ומכח קושיא זו פרשו, "אחד הבן ואחד הבת שוים בנכסי האם", וכמו שהבת יורשת אף הבן יורש, אך רק במקום שאין בת ירש. מאי טעמא? דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וכיון שאין אנו יודעים את ירושת הבן אלא מבת אין לו לגרע מכחה כלום.

54. יש לבאר מה ענין יד' יום:

פירוש א' **בתוספות**, כיון ששלשה שותפים יש באדם, אביו ואמו, והקב"ה נותן כנגד שניהם. ולכן חיובו של אדם לקב"ה הוא כפליים מלהוריו.

פירוש ב', קל וחומר למלך וכהן, דהיינו, הקב"ה, ומשה רבינו שהיה כהן גדול ששימש בשבעת ימי המילואים. ולכן בעינן יד' יום.

פירוש ג', קל וחומר לשכינה יותר מיד' יום. וכיון שהוספנו על שבעה ימים, העמדנו בארבעה עשר, שהם שני הסגרים.

55. **הרשב"ם** מבאר, "מאחר דאתא בן בקל וחומר, דיורש את אמו כבת, והוקשו המטות התיבה אחת, דלא כתב "שני מטות", הלכך דרשינן מה מטה האב וכו'".

ומבואר בדבריו דאף למסקנא דרשינן ירושת הבן מקל וחומר. ורק דין קדימתו נלמד מההיקש.

וצריך עיון, מדוע לא סגי בהיקש ללמוד שהבן יורש את א?מו? כמו את אביו?.

רב ניתאי סבר למעבד עובדא [חשב לפסוק] **כרבי זכריה בן הקצב,** ולחלק את נכסי האם בשוה בין הבן לבת.

אמר ליה שמואל, כמאן כזכריה?! אפס זכריה! כלומר, בטלו דבריו. ואין הלכה כמותו.

רבי טבלא עבד עובדא כרבי זכריה בן הקצב.

אמר ליה רב נחמן: מאי האי [מה ראית לפסוק כמותו]?

אמר לו רבי טבלא: משום **דאמר רב חיננא בר שלמיא משמיה דרב, הלכה כרבי זכריה בן הקצב.**

אמר ליה רב נחמן: **זיל אהדר בך! ואי לא, מפיקנא לך רב חיננא בר שלמיא מאוניך!** [חזור בך, ואם לא, אוציא ממך את הממון שלקחת מכחו של רב חיננא, על כרחך, ותהא בנידוי.[56]].

רב הונא בר חייא סבר למעבד עובדא כרבי זכריה בן הקצב.

אמר ליה רב נחמן, מאי האי?

אמר ליה רב הונא בר חייא: משום **דאמר רב הונא אמר רב, הלכה כרבי זכריה בן הקצב.**

אמר ליה רב נחמן: **אשלח ליה** שאתה אומר בשמו דברים אלו, ואדע אם אמת הדבר[57].

איכסיף. רב הונא בר חייא התבייש. שחשש שמא חזר בו רב הונא מדבריו. או שלא שמע ממנו כראוי[58].

אמר ליה רב נחמן: למזלי רב הונא חי, ואפשר לברר אצלו את האמת, דאילו **השתא כי נח נפשיה דרב הונא איתריסת לקבלי** [אילו רב הונא לא היה בחיים, היית מקנטר בדבריו נגדי, ולא היית חוזר בך מדבריך].

ואיהו [רב נחמן], **כמאן סברה?**

כי הא דרב ושמואל, דאמרי תרוייהו: אין הלכה כרבי זכריה בן הקצב.

לפנינו מובא מקרה נוסף העוסק בדין ירושת נכסי האם:

מיסתמיך ואזיל רבי ינאי אכתפא דרב שמלאי שמעיה. ואתי רבי יהודה נשיאה לאפייהו. [רבי ינאי, עיור היה מחמת זקנותו, ומעשה, והלך ברחוב כשהוא נשען על כתפי שמשו, רב שימלאי, ובא רבי יהודה הנשיא לפניהם].

אמר לו רב שמלאי לרבי ינאי, **בר אינש דאתא לקיבלנא, הוא יאי, וגולתיה**[59] **יאי.**

---

56. **רשב"ם ורבינו גרשום.**

57. צריך באור, מדוע לא האמין לו? הרי עד אחד נאמן בזה, וכל מסכת עדויות בנויה על מה שהעידו שקיבלו מרבותיהם?

ונראה שצ"ל, הואיל ולא היה מסתבר לו, לכן הסתפק שמא טעה בזה, וכיון שאיכא לברורי, ראוי לברר בכהאי גונא. **ברכת אברהם.**

58. **רשב"ם.** וברבינו גרשום כתב, "דאיהו לא הוה אמר משמיה דרב הונא, אלא כדי להעמיד דבריו. ותלה בגברא רבה כרב הונא".

59. "גולתיה", כמו כובע שנותנים על הראש. (**הרא"ם**). והוא לבוש הראוי לתלמידי חכמים.

[האדם הבא לקראתנו, אדם חשוב הוא, ובגדיו נאים].

כי מטא לגביה, גששה. [כשהגיע רבי יהודה הנשיא לפניהם, מישש רבי ינאי את בגדיו].

אמר ליה רבי ינאי לשמשו, **דֵין שיעוריה כשק.** [בגד זה שיעורו לענין טומאה כבגד העשוי משַׂק(60)], כלומר, בגד גרוע הוא.

בעא מיניה [שאל רבי יהודה את רבי ינאי], **מנין לבן שקודם לבת בנכסי האם?**

אמר ליה רבי ינאי, **דכתיב** "**מטות**", **מקיש מטה האם למטה האב מה מטה האב בן קודם לבת אף מטה האם בן קודם לבת.**

אמר לו רבי יהודה, **אי** הכי, עלינו להקיש בין נחלת האב לנחלת האם לגמרי, ולומר, **מה מטה האב בכור נוטל פי שנים, אף מטה האם בכור** מן האם **נוטל פי שנים?**

קיא-ב **אמר ליה** רבי ינאי **לשמעיה** [לשמשו], **גוד.** [הבה ונלך] **לית דין צבי למילף** [האדם שלפנינו, אינו חפץ ללמוד באמת, אלא רק להקשות קושיות בעלמא](61).

וטעמא מאי [מדוע באמת אין קושיתו קושיא]?

אמר אביי, אמר קרא (דברים כא יז): "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים **בכל אשר ימצא לו,** כי הוא ראשית אונו, לו משפט הבכורה", ודרשינן, רק במה שימצא "לו", דהיינו, לאיש, בכור נוטל פי שנים, **ולא** במה שימצא **לה.**

ומקשה הגמרא: **אימא הני מילי בחור שנשא אלמנה,** אזי בנו הבכור פי שנים רק מנכסיו. כיון, שאין הוא ראשית אונה של אשתו. **אבל בחור שנשא בתולה,** ובנו הוא ראשית אונם, **הכא נמי דשקיל** פי שנים?

אמר רב נחמן בר יצחק, אמר קרא, "ראשית אונו".

ודרשינן, "**אונו**", **ולא אונה.**

ומקשה הגמרא: **ההוא** קרא **מבעיא ליה** לבכור **הבא אחר נפלים דלהוי בכור לנחלה.**

ודרשינן, "אונו" מלשון "אנינות", וצער, דהיינו, **מי שלבו דווה עליו** אם ימות, הוא הנקרא בכור.

יצא זה [נפל] **שאין לבו דווה עליו.** ולכן הבן הבא אחר נפלים נחשב כבכור לנחלה(62).

---

60. בגמרא בשבת (עו א) מבואר שיעור הבגדים לענין קבלת טומאה: "הבגד שלש על שלש, והשק ארבעה על ארבעה, והעור חמשה על חמשה, מפץ ששה על ששה".

דהיינו ככל שהבגד פחות חשוב, כך צריך שיעור גדול יותר בגודלו כדי להחשיבו לקבל טומאה.

ובנידון דידן, בגדו של רבי יהודה הנשיא היה גרוע וקשה כמו שק. ולכן שיעורו לקבל טומאה היה ד' על ד'.

61. כיון שהקשה קושיא אשר קל לתרצה, ומדוע לא תרצה בעצמו? ודאי משום שהתעצל ללמוד. כי "לא יגעת, ומצאת, אל תאמין". **קובץ שיעורים** (שכד).

62. אמנם לענין פדיון הבן, בכור הבא אחר נפלים אינו חשוב כבכור. כיון שאינו "פטר

ואם כן, המילה "אונו" אינה פנויה לדרשה?

ומתרצת הגמרא: **אם כן לימא קרא "כי הוא ראשית און", מאי "אונו"?**

שמע מינה תרתי. חדא, בן הבא אחר נפלים נקרא בכור.

ועוד, בכור נוטל פי שנים רק בנכסי האב ולא בנכסי האם.

ואכתי קשיא: **אימא הני מילי** שאינו נוטל בנכסי האם, רק בבכור הבא **מאלמון שנשא בתולה,** שאינו ראשית אונו של אביו.

אבל בכור הבא **מבחור שנשא בתולה,** והוא ראשית אונו של אביו ואמו, **הכי נמי דשקיל** פי שנים אף בנכסי האם?

אלא אמר רבא: אמר קרא, "לו משפט הבכורה",

ודרשינן: "לו", היינו לאב, **משפט הבכורה.** דהיינו, רק **ליורשי האיש** נאמרו דיני בכורה, **ולא** נתחדשו דיני **משפט הבכורה ליורשי האשה.**(63):

שנינו במשנה: **"והאיש את אשתו...** נוחלין ולא מנחילין" **וכו':**

מנהני מילי?

דתנו רבנן, "שארו", זו אשתו. מלמד שהבעל יורש את אשתו(64)**.**

יכול אף היא תירשנו, תלמוד לומר "וירש אותה", הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו.

ומקשה הגמרא: **הא קראי לאו הכי כתיבי!** דכתיב, "איש כי ימות... ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה", ומשמע, ש"שארו" יורש אותו, ולא הוא יורש את שארו?

רחם". אך כאן לא קפיד רחמנא ב"פטר רחם", אלא בבן הראשון שלב האב דווה עליו.

63. לכאורה אף כאן אפשר להקשות כדלעיל, "ואימא הני מילי בחור שנשא אלמנה, אך בחור שנשא בתולה הכא נמי דשקיל"?

ואכן יש מהראשונים שכתבו, שדרשת רבא באה להוסיף על הדרשות לעיל, ולומר דאף בחור שנשא בתולה, אין בנו נוטל פי שנים בנכסיה.

ולפי דבריהם, לא גרסינן "אלא אמר רבא", רק, "אמר רבא". שהרי לא בא לחלוק על הדרשות שקדמו לו.

אך לדעת **התוספות,** סבר רבא ד"משפט הבכורה" משמע דלא שייך משפט הבכורה אלא באיש. וקראי דלעיל אתו לדרשא אחריתי.

ולפי דבריו, אכן גרסינן, "אלא אמר רבא. ועיין **שיטמ"ק** בשם **תוספי הרא"ש.**

64. א. בדין ירושת הבעל, אי הויא מדאורייתא או מדרבנן: עיין **ברמב"ם** (פרק א' מנחלות ה"ח), **וברא"ד ומ"מ** שם, דנחלקו בזה הראשונים.

ב. בגדר דין ירושת הבעל, עיין לקמן קיג' א (תוד"ה מתה) שהבעל אינו יורש מחמת קורבה אלא מחמת שאירות, שהם חשובים כבשר אחד. ולכן קודם בירושתו אף לבן.

ורבותנו האחרונים דנו לומר, שירושת הבעל היא מקניני הנישואין, דקונה אותה לירושתה. ועיין לשון רש"י (ב"ק פז' א ד"ה חייבין), דירושת הבעל הוא משום שבשעת הנישואין משעבדת לו את נכסיה לירושה.

אמר אביי, תריץ הכי, "ונתתם את נחלתו לקרוב אליו, שארו וירש אותה"[65]. ולפי זה, אכן הבעל יורש את שארו.

אמר רבא, סכינא חריפא מפסקא קראי?! כלומר, מנין לך הסכין החד שבו חילקת את הפסוק כרצונך?!

אלא אמר רבא, הכי קאמר, "ונתתם את נחלת שארו לו".

קא סבר "גורעין ומוסיפין ודורשין". דהיינו, גורעים את ה"ו" מ"נחלתו", ואת ה"ל" מ"לשארו", ודורשים, במקום "נחלתו לשארו", "נחלת שארו לו".[66]

ומכאן מקור דין ירושת הבעל.

והאי תנא מייתי לה לדין ירושת הבעל **מהכא: דתניא, "וירש אותה", מלמד שהבעל יורש את אשתו. דברי רבי עקיבא**[67].

וכן בקידושין (ד' א) כתב רש"י, שאין האב יורש את ביתו לאחר נישואיה משום שיצאה מרשותו.

והעירו עליו, מדוע נזקק לומר שיצאה מרשותו, הא אף אם היתה ברשותו אינו יורשה, כיון שהבעל קודם לו בירושתה?

ולפי הנ"ל אתי שפיר. דדין ירושת הבעל הוא דין קניני, שהאשה נכנסה לרשותו.

(ועיין עוד בירושלמי כתובות פרק א' הלכה ב').

65. אביי דרש את הפסוק באופן הבא, כיון שנזכרו בפסוק שני ענינים, האחד: הנחלת הירושה לקרוב יותר אל המת.

והשני: דין "שארו". לכן יש לחלק את הפסוק לשני הענינים הללו, ולדרוש, "ונתתם את נחלתו לקרוב אליו", שהוא הענין הראשון. ו"שארו וירש אותה", הוא הענין השני.

ועל זה תמה רבא, "סכינא חריפא מפסקא קראי?!", שהרי הפסוק הנראה כענין אחד חלקו לשני ענינים.

ועוד, שחיסר ממנו אות "ה" ד"הקרוב".

ועוד, שסמך מילת "נחלתו", למילת "הקרוב אליו", אע"פ שבפסוק מפסיקה ביניהם מילת "לשארו". וכן סמך מילת "לשארו" למילת "וירש אותה", אע"פ ש"הקרוב אליו" מפסיק ביניהם". ע"פ **הרא"ם**.

66. יש להקשות, הלא אף רבא מחלק את הפסוק כדי לדורשו?

ומבאר **היד רמה**: "דבר שמסורת בידנו הלכה למשה מסיני שהדין כך, ושיש לו רמז מן התורה, אע"פ שאין מקום הרמז ההוא מסורת בידינו אנו רשאין לגרוע מתיבה זו ולהוסיף בשנייה, כדי לדרוש את המקרא על דרך הדין המסור בידינו כדי לעמוד על מקום הרמז מן התורה.

וכי תימא, אם איתה לכתוב קרא הכי?

הא לא קשיא, דאנן לאו מעיקר קא אתינן למעקריה לקרא מפשטיה לגמרי דהא קימא לן אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא בבכור דפרשת יבמין בלחוד, הילכך אצטריך קרא כדכתיב לפשטיה לאשמועינן דאי לית ליה אחים לאביו הקרוב אליו ממשפחת אביו הוא קודם, ואצטריך שארו לירושת אשתו לגרוע ולהוסיף ולדרוש שהבעל יורש את אשתו.

ומאי גורעין ומוסיפין, שגרענו ו"ו דנחלתו ולמ"ד דלשארו ונעשה נחלת שארו וחזרנו וצרפנו הלמ"ד והו"ו שגרענו ונעשו לו, והוספנום אחר מילת שארו, ונמצא ענין הפסוק "ונתתם את נחלת שארו לו" בלא תוספת ובלא גרעון אות אחת". עכ"ל.

67. **ברשב"ם** מבואר שדרשת רבי עקיבא היא

רבי ישמעאל אומר: אינו צריך, כלומר, אין לדרוש את הפסוק כדבריך, ולא סבר "גורעים ומוסיפים ודורשים", אלא מוקמינן "שארו" בירושת האב כדלעיל (קח ב).

וירושת הבעל נלמדת באופן הבא: **הרי הוא אומר** (במדבר לו ח) "**וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל לאחד ממשפחת** מטה אביה תהיה לאשה" **וגו'**,

בהסבת הבעל הכתוב מדבר, כלומר, הקפיד הכתוב שלא תינשא לבן שבט אחר, כדי שנחלת אבותיה לא תעבור ממטה למטה על ידי שירשנה בעלה (68).

ומוכח מכאן, שהבעל יורש את אשתו.

ואומר (שם), "**ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה**". לקמן יבואר לשם מה נזקקה הברייתא לכל הפסוקים המובאים כאן.

ואומר (שם), "**ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר**".

ואומר (יהושע כד לג), "**ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו**".

וכי מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר, הלא פנחס בנו של אלעזר, וירש את נחלת אבותיו (69)?

אלא, מלמד שנשא פנחס אשה משבט אחר, **ומתה, וירשה**. והיינו ירושת הבעל.

ואומר (דה"י א, פרק ב כב), "**ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד**",

וכי מנין ליאיר שלא היה לו לשגוב (70)? קיב-א
מלמד שנשא יאיר אשה ומתה וירשה. כנ"ל.

עד כאן הברייתא.

ומקשה הגמרא: **מאי "ואומר"** [לשם מה נזקקנו לכל הפסוקים שהובאו בברייתא]?

מבארת הגמרא: הבאנו בתחילה את הפסוק, "וכל בת יורשת נחלה" וכו'. והעמדנוהו בהסבת הבעל.

וכי תימא אין ראיה מפסוק זה, **דבהסבת** הנחלה על ידי ירושת הבן **קא קפיד קרא, אבל בעל לא ירית, תא שמע** [לכן הבאנו את הפסוק השני], "**ולא תסוב נחלה לבני ישראל**

הדרשה שהובאה לעיל. אלא משום דעיקר דרשא נפקא לן לעיל מ"וירש אותה" הלכך נקט לה, דאיהו מגלי עליה דרישא דקרא לפרושי שהבעל יורש את אשתו.

אך לדעת **התוספות**, רבי עקיבא דרש מ"וירש אותה" דלא כתיב, "וירשה", משמע מיעוט, שאין היא יורשת אותו.

או באופן אחר, המילים "וירש אותה" מיותרות לגמרי, כיון דכתיב "שארו", דרשינן מיניה תרתי, ששניהם יורשים זה את זה, שהרי שניהם שארים אחד לשני. ומדכתב "וירש אותה" משמע שבא למעט שהבעל הוא היורש היחידי.

68. ולקמן מקשינן, דלמא בהסבת נחלה על ידי הבן הכתוב מדבר?

69. ולקמן מקשינן, דילמא קנה פנחס קרקע?

70. הקשה **הרשב"א**, אם נאמר שלבאי הארץ נתחלקה הארץ, אמאי לא היה ליאיר קרקע שלא

ממטה למטה".

ואם לא נאמר שהבעל יורש את אשתו, לשם מה נזקקנו לשני פסוקים? אלא ודאי בא הפסוק ללמדנו שהבעל יורש את אשתו.

וכי תימא דתרוייהו בהסבת הבן, ונאמר פסוק נוסף כדי **לעבור עליו בלאו ועשה,** (71)

תא שמע [לכן הובא הפסוק השלישי], **"לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר".**

וכי תימא אף הוא אינו מיותר, ואיצטריך כדי **לעבור עליו בשני לאוין**(72) **ועשה,**

תא שמע [לכן הובאה הדרשה הרביעית] בספר יהושע, **"ואלעזר בן אהרן מת" וגו'.**

וכי תימא, אין להביא ראיה משם, דהתם **אלעזר הוא דנסיב איתתא** [נשא אשה] **ומתה, וירתה פנחס,** ואתא קרא להשמיענו שהבן יורש את אמו כמו הבת, אך לעולם אין הבעל יורש את אשתו.

תא שמע [לכן הובאה הדרשה החמישית], **ושגוב הוליד את יאיר וגו'.**

וכי תימא התם נמי הכי הוא, דשגוב הוא

היתה לשגוב, והלא נטל חלק בארץ בנפרד?

ומבאר **הראב"ד**, קושית הגמרא, מנין היה ליאיר בערי הגלעד מה שלא היה לשגוב אביו, שהרי שגוב אביו היה משבט יהודה, וערי הגלעד נמצאים בנחלת שבט מנשה.

71. כתב **הרשב"ם**, "ומה ששנה הכתוב לא נתכוין אלא להתרות שלא תינשא לשבט אחר, כדי להתחייב מלקות...".

ולכאורה קשה, כיצד תלקה, הא הוי התראת ספק, דמנלן שהיא תמות ותוריש לבעלה ובניה?

ואף למאן דאמר התראת ספק שמה התראה, היינו דוקא באופן שממה נפשך עובר על איסור, אך כאן, יתכן שלא תעבור כלל על שום איסור?

ועוד קשה, הרי יש בלאו חידוש נוסף על העשה, דבעשה לא נאסר אלא נישואין לשבט אחר, אך בלאו נכללה גם כן ביאת זנות העלולה להביא בנים?

עוד יש להסתפק, אימתי עוברת בלאו, האם בשעת הביאה, או בשעה שנולד הבן?

ונראה לומר, דודאי אין האיסור לא בביאה ולא בלידה אלא בנישואין. וכמו שכתב הרשב"ם לקמן (קיב' ב, ד"ה אי הכי) "והכתוב הזהיר לנו, "ולא תסוב נחלה", כלומר, הזהרו בכל נישואי נשים, שבשעת נישואין לא יוכלו לבא לידי הסבת נחלה". עכ"ל.

ומבואר להדיא, שהאיסור הוא על הנישואין הגורמים להעברת נחלה. ואין האיסור תלוי במה שבפועל תעבור הנחלה ממטה למטה.

ולפי זה, אין כאן התראת ספק. כיון שבשעת הנישואין עוברת בודאי על האיסור.

וגם אין האיסור בביאת זנות, אלא בנישואין, כנ"ל. ועיין עוד **בברכת אברהם. ובקובץ שיעורים** (שכה'). **ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי.**

72. הקשו התוספות, הרי בגמרא בפסחים מבואר דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יתירי, ומדוע כאן העדיפא הגמרא להעמיד בשני לאוים?

ובתוספי הרא"ש כתב לתרץ, בסוגיין עדיף להעמיד בשני לאוים קודם שנדרוש ירושה חדשה שאינה מחמת קורבה שלא מצינו כמותה. (וע"ע **במצפה איתן**).

אמנם עיין **ברשב"ם** לקמן (קיג' א) דתנא דבריתא דרש פסוקים אלו כיון שלא ניחא ליה להעמיד בלאוי יתירי.

שנשא אשה, ומתה וירשה יאיר בנו, **אם כן תרי קראי למה לי**[73]? אלא ודאי באו ללמדינו שהבעל יורש את אשתו.

עד כאן באור הברייתא.

אמר ליה רב פפא לאביי, ממאי [אכתי מנלן שהבעל יורש את אשתו]?

דלמא, לעולם אימא לך בעל לא ירית, וקראי בהסבת הבן כדשנינן, וליאיר היו קרקעות שלא היו לאביו, **דזבין מיזבן,** [קנה קרקעות], ולא על ידי ירושת הבעל. **ולפנחס נמי** היו קרקעות שלא היו לאלעזר, **דזבין מיזבן,** ולא מכח ירושת הבעל, והפסוקים לא באו ללמדנו כלום, רק להראות לנו את עושרם?

אמר ליה אביי: **פנחס דזבין מיזבן לא מצית אמרת.**

דאם כן נמצאת שדה חוזרת ביובל, ונמצא צדיק [אלעזר] **קבור בקבר שאינו שלו**[74]**.**

אלא אימא, דנפלה ליה לפנחס שדה **משדה חרמים**[75]**.**

דכתיב, "וכל חרם בישראל לך (דהיינו לכהנים) יהיה", והיו שם חרמים הרבה, ושמא נטל פנחס את חלקו בחרם באותה גבעה. ולא משום ירושת אשתו.

מסקנת הדברים, שאין הכרח להעמיד את הפסוקים דוקא בהסבת הבעל. ואפשר להעמידם גם בהסבת הבן.

עוד הוסיף אביי להקשות על פסוקים אלו: נאמר בפסוק "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל, לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה".

ודרשינן לעיל, מדכתיב "ממטות", לשון רבים, משמע דאיירי בבת שהיה אביה ממטה אחד ואמה ממטה אחר, ומתו, וירשה אותם. ונמצאת יורשת שני מטות.

---

73. ואף על פי שגם הפסוק הראשון מיותר, דהא שמעינן מקראי דלעיל שהבן יורש את אמו, מכל מקום אינו מקפיד אם ישמיענו הנביא גם כן דין זה. אבל תרי זימני למה לי לאשמועינן? **תוספות.**

אך **הרשב"ם** תירץ, דמקראי דלעיל ליכא למילף, דשמא איירי בהסבת הבת. והפסוק בנביא בא ללמדינו שאף הבן יורש את אמו.

74. עיין **בקצות החושן** (סי' קיז' סק"ב), שהביא ראיה מדברי התוספות בגיטין (מ' ב), דקדושת דמים מפקיעה מידי שיעבוד, ואם הלוקח הקדיש את השדה בקדושת דמים, אינה חוזרת ביובל .

והקשה, אם כן מדוע אמרינן, "נמצא צדיק קבור בשדה שאינה שלו", והלא קבר המת אסור בהנאה, ואם כן הוי קדושת הגוף, ואינה חוזרת ביובל? עי"ש בדבריו.

ו**בחזון איש** (חו"מ ליקוטים סי' יג' ס"ק טו') כתב, "ויש לדחות, דקרקע עולם לא מתסר ויוצא ביובל".

75. כגון המחרים נכסיו לכהנים. דנותנים את הנכסים לבני אותו משמר. ושמא לא היה פנחס באותו משמר עם אביו. שיטמ"ק.

ו**ברשב"ם** הוסיף גם מוכר שדה אחוזה, שכאשר יוצא ביובל אינו חוזר לבעלים אלא ניתן לכהנים כשדה החרם. ועיין **שיטמ"ק** בשם **הרמב"ן** שדחה את דבריו.

ואמר קרא, עליה להנשא לאחד ממשפחת מטה אביה, כדי שלא תיסוב הנחלה ממטה אל מטה.

אמר אביי(76), הרי אף אם תינשא לאחד ממטה אביה, **סוף סוף הא קא מתעקרא נחלה משבטא דאימא, לשבטא דאבא?** כלומר, הנחלה שירשה מאימה, נעקרת ועוברת לשבט אביה?

ואולי יש לנו לתקן, שלא תינשא אלא למי שאביו משבטו של אביה, ואמו משבטו של אמה.

ודחינן: **ממאי?** [מנין לך שקושייתך נכונה], **ודלמא שאני התם שכבר הוסבה** נחלת האם ממטה אל מטה, שהרי ביתה מתייחסת אחר בעלה, שהוא ממטה אחר, וכשירשה אותה, הרי הוסבה הנחלה.

אמר ליה אביי, אכתי יש להסתפק בדבר, שמא סברת **"שכבר הוסבה" לא אמרינן**(77).

אמר ליה רב יימר לרב אשי, מדוע הסתפק אביי אם אמרינן "שכבר הוסבה", או לא, הרי בפסוק מוכח להדיא שאין לחוש לירושת האם, דכתיב, "לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה", **ואי אמרת בשלמא אמרינן "שכבר הוסבה"** מובן מדוע לא חיישינן למטה האם. (**היינו דמתוקמא קרא בין בסבת הבן בין בסבת הבעל**(78))

אלא אי אמרת לא אמרינן שכבר הוסבה, ואשה היורשת שני מטות אינה יכולה להסב נחלת אימה ממטה אל מטה, מדוע נאמר "לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה", **כי מינסבא לאחד ממשפחת מטה אביה מאי הוה? הא מתעקרא נחלה משבטא דאימא לשבטא דאבא?**

ומתרצת הגמרא: **דמנסבינן לה לגברא דאבוהי משבטא דאבוה, ואימיה משבטא דאימה.**

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** שאשה היורשת שני מטות, צריכה להנשא לאדם שאביו משבטו של אביה, ואמו משבטה של אמה, מדוע נאמר בתורה "לאחד ממשפחת מטה אביה", **האי "לאחד ממשפחת מטה אביה ואמה" מיבעי ליה?** קיב-ב

ומתרצת הגמרא: **אי כתיב הכי הוה אמינא אפילו איפכא,** [שאביו ממטה אמה ואמו ממטה אביה], **קא משמע לן,** דבעינן שיתיחס אחר מטה אביה, דהיינו, מטה אביו כמטה אביה, ומדכתיב "ולא תיסוב", שמעינן נמי,

---

76. באור דברי אביי ורב יימר המובאים להלן, על פי **הרשב"ם**. ועיין **בתוספות ובשיטה מקובצת** שבארו באופנים אחרים.

77. והטעם, משום דאפשר, שבשעת נישואי הבת עדיין האם בחיים, ונכסיה בחזקתה, ועדיין לא הוסבה נחלתה. וכשתמות ותירשנה ביתה, אזי תיסוב הנחלה ממטה אל מטה. **הרא"ם**.

והרשב"ם פירש, אולי קפיד קרא על הסבת הנחלה על ידי הנישואין, אף על פי שכבר הוסבה במקצת קודם לכן. והקפיד שלא נוסיף להסיבה עוד ממטה אל מטה.

ו**בתוספות** הוסיפו, שאין סברא לומר שלא הקפיד הכתוב על נחלת אם, אע"ג שכבר הוסבה. כיון דכתיב ירושת שני מטות, משמע שיש לעשות תקנה אף בירושת האם.

78. הרשב"ם ועוד ראשונים, לא גרסו משפט זה.

שאף על אימו להיות ממטה אמה. כנ"ל.

הגמרא מבארת, דאע"פ שהעמדנו את הפסוקים, "ולא תסוב נחלה.. ממטה אל מטה", ו"לא תיסוב נחלה... למטה אחר", בהסבת הבן, ולעבור עליו בשני לאוים, מכל מקום עדיין מצאנו ברייתות ד**תניא** [שנו] את הפסוק הראשון **בהסבת** הנחלה על ידי ירושת **הבן, ותניא** את הפסוק השני **בהסבת** הנחלה על ידי ירושת **הבעל.**

דתניא בברייתא: **"ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה", בהסבת** הנחלה על ידי ירושת **הבן הכתוב מדבר.**

והוינן בה: **אתה אומר בסבת הבן או אינו אלא בהסבת** נחלה על ידי ירושת **הבעל?**

אלא, **כשהוא אומר "ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר" הרי בסבת הבעל אמור**[79]**,**

ואם כן, **הא מה אני מקיים "ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה", בסבת הבן הכתוב מדבר.**

ולא ניחא ליה לומר, שנה הכתוב כדי לעבור עליו בשני לאוים. כדלעיל, כיון דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יתירי.

קיג-א **תניא אידך, "ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר", בסיבת הבעל הכתוב מדבר.**

אתה אומר בסיבת הבעל או אינו אלא בסיבת הבן?

כשהוא אומר "ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה" הרי הסיבת הבן אמור.

הא מה אני מקיים "ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר" בסיבת הבעל הכתוב מדבר.

ומשמעות דורשין איכא ביניהו: לתנא דברייתא קמא, דרשינן מ"מטה אחר" שאין הכונה לבן, אלא לבעל. וממילא מוכח שהפסוק הראשון עוסק בהסבת הבן. כנ"ל.

ואילו לתנא דברייתא בתרא, לא נראה לדרוש מ"מטה אחר" דהיינו הבעל.

אלא, מסברא העמיד את הפסוק הראשון ("ולא תיסוב... ממטה אל מטה") בבן, שהוא קרוב יותר לאמו מהבעל, ומתוך כך אייתר ליה קרא בתרא להעמידו בהסבת הבעל[80].

על כל פנים מבואר, **דכולי עלמא מיהת** פרשו, **"ממטה למטה אחר" בסיבת הבעל הכתוב מדבר.**

מאי משמע? כלומר, מנין לברייתא הראשונה שהפסוק עוסק בהסבת הבעל[81]?

---

79. לקמן יבואר, דדרשינן מ"מטה אחר", דהיינו הבעל. כיון שהבן אינו "אחר".

80. על פי **הרשב"ם**. ועיין **בתוספות** בשם רבינו תם, שגרס אחרת בגמרא. ובאר לפי דרכו.

81. אך לברייתא השניה לא קשיא. כיון שהיא לא דרשה ממשמעות הפסוק, אלא מסברא הפסוק הראשון עוסק בבן, שהוא קרוב טפי, וממילא הפסוק השני איירי בבעל. כנ"ל. **רשב"ם.**

אמר **סימן** [שם אמורא[82]], **אמר רבה בר רב שילא: אמר קרא** "ולא תיסוב נחלה ממטה למטה אחר, **איש** בנחלתו ידבקו", "איש" לשון אישות, דהיינו, הבעל.

ודחינן: **תרוייהו** [בשני הפסוקים] **"איש", כתיב בהו.**

ואף בפסוק הראשון נאמר, "ממטה אל מטה, כי איש בנחלת אבותיו ידבקו בני ישראל"[83].

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: אמר קרא "ידבקו". ולשון "דבק" שייך אצל הבעל. דכתיב, "ודבק באשתו".

ודחינן: **תרוייהו "ידבקו" כתיב בהו.**

אלא אמר רבא: אמר קרא "ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר כי איש בנחלתו **ידבקו מטות** בני ישראל". נסמכה מילת "ידבקו", למילת "מטות", ומשמע שנאמר על הבעל, שהוא המחבר ומדבק בין המטות.

רב אשי אמר: אמר קרא, "ממטה למטה אחר", ובן לאו אחר הוא. שהרי כרעא דאימיה הוא. ולכן דרשינן ליה על הבעל.

אמר רבי אבהו, אמר רבי יוחנן, אמר רבי ינאי, אמר רבי, ומטו בה משמיה דרבי יהושע בן קרחה[84]:

מנין לבעל שאינו נוטל בירושת נכסי אשתו **הראוים** לבא לה בעתיד, (כגון, בנכסים שעתידה לרשתם מאביה) **כב**ירושת נכסיה **המוחזקים** (כגון שמת אביה, וירשתו, ואחר כך מתה היא)?

שנאמר "ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלש ערים בארץ הגלעד".

ודרשינן: **מנין ליאיר** נכסים בגלעד **שלא היה לו לשגוב** אביו?

---

82. אך **ביעב"ץ** כתב, "נראה דחסירה כאן תיבת "אימ"ם", וצריך לומר, "סימן אימ"ם". והוא ראשי הארבע תיבות של מקראות שדייקו הנך אמוראי בסמוך. והיינו, איש, ידבקו, ממטות, ממטה.

ולפי שהוא דומה לתיבת סימן ולא ידעו מה הוא לפיכך השמיטוהו המדפיסים". ע"כ.

83. צריך באור, וכי המתרץ לא ידע דתרוייהו כתיב בהו "איש", ו"ידבקו"?

אכן **התוספות** כתבו, "פעמים שלא היו בקיאים בפסוקים".

וכבר תמה עליהם **בעין זוכר** (מערכת א' אות קיט') מדברי רש"י פרשת כי תישא (שמות לא' יח') דתלמיד חכם צריך להיות בקיא בכד' ספרים?

ו**ברשב"ם** כתב, גם המתרץ ידע דתרוייהו "איש" כתיב בהו, אלא סבר כיון שקרא ד"מטה אחר" נאמר בו "איש", ודאי הכוונה לבעל, וממילא הפסוק השני מיותר, ועלינו להעמידו בהסבת הבן. ו"איש" דקרא קמא, אתיא לדרשא בעלמא.

ועל זה מקשינן, מה ראית לומר ד"איש" דקרא אחרון דוקא, ו"איש" דקרא קמא לדרשא בעלמא, ומדוע לא נאמר איפכא? ואכתי מנלן דקרא בתרא בסיבת הבעל?

84. **התוספות** הסתפקו מי היה "קרחה" אביו של רבי יהושע.

דעת **רבינו יצחק**, שקרחה הוא רבי עקיבא. שהיה קרח. ואכן מצינו שבנו של רבי עקיבא נקרא יהושע.

אלא מלמד שנשא שגוב אשה, ומתה בחיי מורישיה, ומתו מורישיה, וירשה יאיר בנה. ומוכח, שאין הבעל יורש בנכסי אשתו הראויים לבא לה בעתיד(85) (86).

ואומר "ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו" **וגו',**

אך **לרבינו תם** לא נראה שיקראו לרבי עקיבא "קרחה" על שם קרחתו. דהא גנאי הוא.

ולכן נראה לו לפרש שקרחה הוא שם אדם, כמו ק?רח. ולא כינוי.

85. אבל הבן יורש את נכסי אמו הראויים לבא לה בעתיד. דכתיב, "ואם אין לו בת...", ודרשינן, "אין לו", "עיין עליה", כלומר, חפש לו יורשים מצד ביתו בכל אופן שתמצא. ומכאן למדנו, שבן הבת יורש את זקינו.

נמצא שירושת הבן את אימו, עדיפא על ירושת בעל את אשתו.

ואם כן קשה: מנלן שהבעל קודם לבן בירושת אשתו?

ותרצו התוספות: כיון שהבעל אינו יורש מחמת קורבה, אלא מחמת "שאירות", דהיינו, שהם חשובים כבשר אחד. אם כן כמו שהוא קודם לשאר קרובים כך הוא קודם לבן.

ועיין עוד בתוספות לקמן (קיד ב ד"ה מה) דמהאי טעמא אין דין "מישמוש" בירושת הבעל. כיון שדין משמוש אינו שייך אלא במקום שיש קורבה, אך בעל אינו יורש משום קורבה, רק מחמת שאירות.

86. א. מסקינן לקמן (קכה ב) שאין הבעל יורש בראוי. וכן נפסק להלכה.

והנה לעיל נתבארה שיטת הרמב"ם שירושת הבעל דרבנן, ואסמכוה אקרא, וצריך באור — אם כן מדוע אינו יורש בראוי?

ו**באבי עזרי** (קמא פרק ד מערכין הלכה כב) כתב, דירושת הבעל הויא מקניני האישות, ולכן אינו זוכה אלא בנכסים שהיו בידיה בחייה.

וראיה לזה, דאיתא בבכורות (נב ב) דעת רבי אלעזר, שירושת הבעל חוזרת ביובל. ועל כרחך הטעם כיון שהוא מזכויות הבעל וקניניו, הוי כמכר החוזר ביובל.

אמנם להלכה קיימא לן כרבנן, שאינה חוזרת ביובל, כיון שעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה.

ב. עיין לקמן (קכה ב תוד"ה אמר רב פפא) שהבעל יורש גם את השבח שהשביחו הנכסים בין מיתת אשתו לחלוקת הנכסים, כיון שהוא היורש היחידי, זכה בנכסים מיד, וברשותו בא השבח. אך בכור, אינו נוטל פי שנים בשבח שהשביחו הנכסים קודם החלוקה, כיון דהוי ראוי.

ג. יש לדון, לענין מלוה שהלותה אשתו בחייה, האם הבעל יורש את החוב, או דילמא חשיב כראוי.

ו**בתוספות** לקמן (שם) כתבו, שאינו יורש את מלות אשתו, דהוי כראוי. וכמו שמצינו בבכור, שאינו נוטל פי שנים במלוה, דהוי ראוי.

אך דעת **הר"י מיגאש** (שם), שיש לחלק בין בכור לבעל. דגבי בכור בעינן "מידי דמטא לידיה", דהיינו כל דבר שלא הגיע ליד אביו מחיים, אינו נוטל בו פי שנים.

ולכן, במלוה, כיון שלא "אתא לידיה" ממש, אינו נוטל פי שנים.

אך בעל יורש מלוה, כיון שכבר כעת יש לאשתו זכות ממונית באותו ממון, והבעל ירש זכות ממונית זו.

ג. עיין ב**שולחן ערוך** (אה"ע סי' צ ס"א), "כתבו לה מורישיה קרקע מחיים, ופירות לאחר מיתה, [דהיינו שהיה לאשה בקרקע זו קנין הגוף בלא קנין פירות] הבעל יורש אותה קרקע

מנין לפנחס שלא היה לו לאלעזר?

מלמד שנשא אלעזר אשה ומתה בחיי מורישיה ומתו מורישיה וירשה פנחס.

שואלת הגמרא: **מאי "ואומר"** [לשם מה נזקקנו לפסוק נוסף]?

ומתרצת הגמרא: **וכי תימא** [אם תדחה ותאמר] **יאיר דהוה נסיב איתתא ומתה וירתה,**

תלמוד לומר, "ואלעזר בן אהרן מת...". ומיתורא דקרא דרשינן, דאיירי כשנשא אשה ומתה בחיי מורישיה, ומתו מורישיה, וירשה בנו.

וכי תימא דנפלה ליה אותה שדה לפנחס **בשדה חרמים,** כדלעיל קיב א,

אמר קרא "בגבעת פנחס **בנו**", ולכאורה מילת "בנו" מיותרת, ודרשינן, **נחלה הראויה לו, וירשה בנו.** והיינו, נכסי אשתו הראויים לבא לאחר זמן. שאינו יורש אותם, אלא בנו ירשם[87].

שנינו במשנה: "**ובני אחות** נוחלין ולא מנחילין".

תנא, בני אחות נוחלין, **ולא בנות אחות.** ולקמיה יבואר.

ודנה הגמרא: **למאי הלכתא?** הרי ודאי בנות אחות יורשות את אחי אמן אם אין בנים? קיג-ב

אמר רב ששת: נפקא מינה **לקדם.**

דהיינו, אף בירושה שעל ידי מישמוש, כגון זו, שיורשים על ידי אמם, בכל זאת הבנים קודמים לבנות.

כמבואר במימרא דלהלן:

תני רב שמואל בר רב יצחק קמיה דרב הונא: כתיב, "**וירש** אותה",[88] ודרשינן: "ו" מוסיף על ענין ראשון, ללמדנו, **מקיש ירושה שניה,** דהיינו, שאר הירושות הנזכרות בפרשה[89], **לירושה ראשונה,** ירושת הבן,

---

ממנה".

ונחלקו הפוסקים: החלקת מחוקק שם (סק"ד) כתב, שהבעל יורש גם את הפירות שיהיו לאחר מיתה. דהוה ליה מוחזק, מאחר שגוף הקרקע היה שלה קודם מיתת מורישיה.

אך **הבית שמואל** כתב, שאינו יורש את הפירות. כיון דהוי ראוי, שהרי מורישיה עדיין יכולים למכור את הפירות, עד שלא ימותו.

ובאבני מילואים (שם סק"א) כתב, שנחלקו בפירות מחוברים שנמצאו בקרקע בשעת מיתת מורישיה. אי חשיבי כראוי או כמוחזק. יעויין שם.

87. **רבינו חננאל.** הובא ברשב"ם. ובאופן נוסף פירש הרשב"ם: בהמשך אותו פסוק נאמר, "ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו, אשר ניתן לו בהר אפרים".

ומשמע שבאו אלעזר ופנחס לדין על נחלה זו, שהיתה ראויה להנתן לאלעזר, ופסקו הבי"ד שתנתן לפנחס בנו. לפי שאין הבעל נוטל בראוי.

88. וכמו כן אפשר לדרוש מ"ואם אין לו בת", ומשאר הירושות שנאמרו בפרשה, שנאמר בהם "ו", אלא סיפא דכולהו נקט, וכל שכן שאר הירושות הסמוכות לירושה הראשונה. **רשב"ם.**

89. על פי הרשב"ם. אך לדעת **התוספות,** ירושה ראשונה, היא ירושת הבן, וירושה שניה, היא ירושת בן הבן, ובת הבן. בן הבת ובת הבת, וכו'.

הקודמת לכולם.

מה ירושה ראשונה, בן קודם לבת. אף ירושה שניה, בן קודם לבת. והוא הדין ירושה עשירית.

נמצא, בן קודם לבת, ואחים קודמים לאחיות, וכן אחי האב קודמים לאחיות האב, ובני אחי האב קודמים לבנות אחי האב[90], וכן הלאה.

עוד בדיני ירושה:

תני רבה בר חנינא קמיה דרב נחמן: כתיב, **"והיה ביום הנחילו את בניו".**

ודרשינן: **ביום אתה מפיל נחלות. ואי אתה מפיל נחלות בלילה.**

אמר ליה אביי: אלא מעתה דשכיב ביממא הוא דירתי ליה בניה, מאן דשכיב בליליא לא ירתי ליה בניה [מי שמת ביום מוריש נכסיו לבניו, ומי שמת בלילה לא יוריש]?!

דלמא "דין נחלות" קא אמרת, שאין דנים אותם אלא ביום כשאר דיני ממונות[91]?

ומנלן שחלוקת נחלות כדיני ממונות[92]: **דתניא:** בסוף פרשת נחלות,**"והיתה לבני ישראל לחוקת משפט", אורעה** [נסתיימה] **כל**

---

90. אך אם היו לאב שני אחים, לזה היו בנים, ולזה היו בנות, אלו יורשים חלק אביהם, ואלו יורשות חלק אביהן. **רשב"ם.**

91. לקמן נבאר מה המקור לכך שאין דנים דיני ממונות בלילה.

ויש לדון, האם אין לבי"ד תורת "בי"ד" בלילה, או, דחשיבי כבי"ד, אלא שנצטוו שלא לדון בלילה.

ונפקא מינא, אם עברו ודנו בלילה, אי נימא שאין להם תורת בי"ד, אין דינם כלום.

ואם רק נצטוו שלא לדון, יש לומר שאם עברו ודנו דינם דין.

ברמב"ן מבואר שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, לדעת הירושלמי (סנהדרין פרק אחד דיני ממונות הלכה ו): אם עברו ודנו דינם דין.

אך לדעת הבבלי (סנהדרין יא ב) בי"ד שדנו בלילה אין דינם דין.

ובקצות החושן (סימן ה ס"ב) כתב שהגירסא בירושלמי משובשת, ואף הוא מודה שאם עברו ודנו אין דינם דין. ושם איירי בגמר דין בלילה. ובזה כשר בדיעבד. עיין שם באורך בדבריו. (ועיין עוד **בש"ך** חו"מ סי' יח אות ה, דגמר דין לא בעי בי"ד. ואכמ"ל).

92. **ברשב"ם** מבואר, דסלקא דעתך אמינא חלוקת נחלות הרי היא כחלוקת שותפים בעלמא, ולא חשיב דין. קא משמע לן דהוי כדין.

והקשו הראשונים (עיין שיטמ"ק): ממה נפשך, אם יש מחלוקת ביניהם, אף שותפים צריכים ללכת לבי"ד, ואם אין מחלוקת בין היורשים, מדוע צריכים לדון בפני בי"ד, וכי אינם יכולים לחלוק בנכסי אביהם בלא בי"ד?

ולכן פרשו **התוספות**: אורעא כל הפרשה להיות כדין, לענין שעל כרחם של בנים נעשים כל העומדים שם בשעת צוואה לדיינים, ועושים דין. ואין אחד מהם יכול לומר "איני רוצה לדון בפניכם אלא בפני בי"ד הגדול, או בי"ד חשוב שבעירי". אלא על כרחו מקבל אותם כדיינים.

ובדברי הרשב"ם נראה לומר, דאיירי כשיש ביניהם מחלוקת כיצד לחלק, ורוצים לשאול רב כיצד ראוי לחלק מצד הדין.

ובזה יש לומר, שהוראת הדיינים תחשב כדין לכל דבר, ואם טעו בשיקול הדעת אין הדין חוזר.

משא"כ מחלוקת שותפות רגילה, הוי כהוראה

הפרשה כולה להיות דין. למדנו מכאן, שהנחלה צריכה להיות על ידי שלשה כדין.

וכן למדנו מכאן לכל דיני ממונות, להיות דנים תחילתן ביום. כנחלות, דכתיב בהו "והיה ביום הנחילו את בניו"(93).

וכדרב יהודה.

דאמר רב יהודה: שלשה שנכנסו לבקר(94) **את החולה, רצו כותבין** את העדות כפי ששמעו מפי החולה, היאך מנחיל את נכסיו, **רצו עושין דין,** שהרי שלשה הם, ויכולים לדון ולומר, כך הדין שפלוני יטול חלק זה, ופלוני חלק זה, שדמיהם מכוונים בשוה, וכיו"ב(95).

וכותבים להם פסק דין שלא יוכלו עוד

בעלמא, ואינם נחשבים כדיינים ממילא.

עוד יש לומר, דחלוקת נחלות הוי כדין לענין שאין להורות בה אלא בשלשה, ולא ביחיד. ברכת אברהם. ועיין עוד **במשנת יעב"ץ** (חו"מ סי' כה אות ה).

93. **רשב"ם.** וצריך באור, הא בדיבור הקודם כתב הרשב"ם, "...שאין דנים אותם אלא ביום, כשאר דיני ממונות דכתיב בהו, "בית דוד דינו לבקר משפט". משמע, דמהתם ילפינן שדנים אותם ביום, ולא מ"ביום הנחילו את בניו"?

וצריך לומר, דההוא קרא אינו בתורה אלא בכתובים, וניחא ליה למצא לדין זה מקור בתורה.

ו**בתוספות** הקשו,לדעת רבי מאיר דדריש בסנהדרין (לד ב) "מקיש ריבים [דינים] לנגעים, מה נגעים [אין רואים אותם אלא] ביום, אף ריבים [אין דנים אלא] ביום", למה לי קרא ד"ביום הנחילו את בניו"?

ותרצו, דאיצטריך לשאר דינים שאינם ירושה, וסלקא דעתך אמינא שאין ללמוד מירושה כיון שמשונה משאר דינים, קא משמע לן דאף שאר דינים אין דנים אלא ביום.

94. דוקא אם נכנסו לבקר, יכולים להחליט האם להעיד או לדון. אך אם הביאום על מנת להעיד, אינם יכולים להפוך עצמם לדיינים. שאין עד נעשה דיין, כדלהלן. וכן אם כבר כתבו עדות אינן יכולים להפוך לדיינים, מהטעם הנ"ל. **רשב"ם.**

אך לדעת ה**תוספות**, עד שלא יעידו בפועל, יכולים לחזור ולדון. דפסול "אין עד נעשה דיין" לא שייך אלא כשהעידו בפועל.

95. צריך באור, כיצד עושים דין, והלא אין כאן אדם המעיד לפניהם כלום?

ומבאר ה**רשב"ם**, מבואר במסכת ראש השנה (כה ב) "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", וכיון שהם רואים את החולה שמחלק נכסיו בפניהם, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ולצורך מה יעידו עדים בפניהם?

ובדין "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", עיין **בתוספות** (ראש השנה שם), דהוי כעדות על ידי ראייתם. (ועיין **בחידושי הגר"ח** פ"ג מעדות הל' ד, **ובשערי ישר** שער ז פרק א).

אך דעת רש"י שם, שרק בעדות החודש מועילה ראיה, כיון דבראיה תלי רחמנא ולא בעדות. אך בדיני ממונות דבעי עדות, לא מהני ראית הבי"ד. והכא מהני מדין הודאת בעל דין. וכ"כ **הרמב"ן** בסוגיין.

ובדעת הרשב"ם צריך באור, מחד נקט כדברי התוספות, שדין "לא תהא שמיעה גדולה לראיה" שייך אף בדיני ממונות, ומאידך כתב, דמהני מדין "הודאת בעל דין כמאה עדים"?

ונראה, דסבר הרשב"ם, שדין "לא תהא שמיעה גדולה מראיה" אינו משום דהוי כעדות,

לערער אחד על חבירו.

אך אם היו **שנים, כותבין** עדות, **ואין עושין דין.** שאין בית דין פחות משלשה(96).

ואמר רב חסדא לא שנו אלא כשנכנסו לבקרו **ביום.**

קיד-א **אבל** אם נכנסו לבקרו **בלילה, אפילו שלשה** רק **כותבין** עדות, **ואין עושין דין** אפילו כשהאיר היום.

מאי טעמא?

משום **דבשעת** כניסתם **הוו להו עדים.** שהרי אינם יכולים לדון בלילה, ולמחרת כשבאו לדון, אינם יכולים לדון על פי ראייתם בלילה, כי **אין עד נעשה דיין**(97).

אמר ליה רבה בר חנינא לאביי, **אין: הכי נמי קאמינא.** [אכן זאת היתה כונתי במה שאמרתי].

כמש"כ התוספות שם, אלא שדי לבי"ד במה שיש להם בירור מוחלט על פי ראייתם. ובדיני ממונות לא שייך בירור מוחלט אלא מכח "הודאת בעל דין".

ונפקא מינא, יעויין **במנחת חינוך** (מצוה תט) שדן האם בדיינים שדנו על פי ראיית עצמם שייך בהם הפסול של "נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותם בטלה".

והנה, אם נאמר, שראייתם מועילה מדין עדות, אכן יש לפסול עדות מדין "נמצא אחד מהם קרוב או פסול".

אך, אם אינה כעדות, אין לפוסלם. דבדיינים לא שייך פסול זה.

96. ואפילו אם יצטרף אליהם אדם נוסף אח"כ, אינם יכולים לדון, ד"אין עד נעשה דיין". כדלהלן.

והנה, דעת **הרמב"ם** דמן התורה אין צריך שלשה דיינים כדי לדון, ובחד סגי. והקשה **הקצות החושן** (סימן ז סק"ו), אם כן מדוע לא יעשו דין, הא מדרבנן עד נעשה דיין? (כדאשכחן גבי קיום שטרות, שאינו אלא מדרבנן, ועד נעשה דיין, ועיין כאן בתוספות ד"ה "ואין עד נעשה דיין").

ותירץ, דלא אמרינן מדרבנן עד נעשה דיין אלא בגוונא שאין צריך את גוף העדות רק מדרבנן, כגון בקיום שטרות, אך היכא שהעדות נצרכת מן התורה, וראו את העדות בזמן שאינם יכולים לדון מדרבנן, אין עד נעשה דיין. לפי שכבר נעשו עדים ולא דיינים. עיי"ש.

97. מדוע אין עד נעשה דיין: א. לדעת **הרשב"ם**, גזירת הכתוב היא, דכתיב "ועמדו שני האנשים...", ודרשינן בשבועות (ל א), בעדים הכתוב מדבר. "לפני ה'", היינו לפני הדיינים. ואשמעינן קרא דצריך להעיד שנים לפני הדיינים. אבל העדים אינם חוזרים ויושבים ודנים.

(ולטעם זה יש לדון, האם פסולו משום דבעינן עדים בעמידה ודיינים בישיבה, או דילפינן שאין העדים ודיינים אותם האנשים. ועיין **בקצות החשן** סי' ז סק"ד, **ובקובץ שיעורים** (אות של), **ובחידושי ר' אריה ליב מאלין** סי' לה).

ב. בתוספות הביא טעם נוסף, אין עד נעשה דיין, משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. כיון שהם עצמם עדים ודיינים לא ירצו לקבל הזמה על עצמם.

(ולטעם זה, יש להעיר, דאפילו אם ירצו לקבל הזמה לא יוכלו לקבלה, כיון שהם בעלי דינים. ועיין **חידושי ר' שמואל** כתובות ס"ס יט).

ג. **ברמב"ן** מבואר, שאין עד נעשה דיין, כיון שאינם יכולים ללמד על עצמם זכות או חובה.

איתמר, [דנו האמוראים בבית המדרש]: המקנה לחבירו **קנין** כל שהוא, כגון מתנה[98], **עד אימתי חוזר** בו מקנינו ומבטלו[99]?

רבה אמר: כל זמן שיושבין [ואפילו אינם עוסקים כבר בענין המתנה] יכול לחזור בו ממתנתו.

רב יוסף אמר: כל זמן שעוסקין באותו ענין של אותה מתנה, יכול לחזור בו.

אמר רב יוסף, כוותי דידי מסתברא [מסתבר לומר כדברי]. דהרי **אמר רב יהודה, "שלשה שנכנסו לבקר את החולה**, ובא לחלק נכסיו בתורת מתנת שכיב מרע, על ידי קנין, **רצו כותבין** עדות, **רצו עושין דין**, ומחלקים את הנכסים באופן מוחלט, שלא יוכלו היורשים לחלקם באופן אחר".

ומשמע, באותו מעמד, אף אם עדיין יושבים, יכולים לעשות דין גמור.

ואי סלקא דעתך כדברי רבה, שיכול לחזור בו ממתנתו **כל זמן שיושבין**, כיצד יכולים לעשות דין ודאי, **ליחוש דלמא הדר ביה** בזמן שישבו[100]?

אמר רב אשי, אמריתה לשמעתא קמיה דרב כהנא, [הבאתי את הדין ודברים הנ"ל לפני רב כהנא] והקשיתי לו: **לרב יוסף מי ניחא?! וליחוש דלמא הדר ביה** כשיהיו עסוקים באותו ענין?

אלא מאי אית לך למימר, דיסליקו מענינא לענינא, [יעברו מענין לענין] כדי שלא יוכל לחזור בו. קיד-ב

אם כן, **הכא נמי** אפשר לתרץ דברי רבה, **דאיירי** במקרה **שקמו, והדר יתיבו**. ואז אינו יכול לחזור בו.

והלכתא כוותיה דרב יוסף בשלשת המקרים דלהלן: א. **בשדה** [המחלוקת הנזכרת לעיל (יב ב) גבי אחים שחלקו קרקעות אביהם, ואחד מהם רוצה שדה מסויימת הסמוכה לשדהו. ודעת רב יוסף, שאינו יכול לתבוע דוקא שדה זו],

ב. **ענין** [היינו נידון דידן,, "כל זמן שעסוקים

---

98. עיין **בנמוקי יוסף**, דדוקא בקנין סודר, שאין בו לא משיכה ולא שטר, או כסף, ואין לקונה עדיין שום תפיסה בחפץ אזי יכול לחזור בו. אך בקנין גמור אינו יכול לחזור בו.

ויש לדון, האם בקנין כסף וכדו', יכול לחזור בו תוך כדי דיבור. ועיין **בקצות החושן** (קצה ס"ק ז), שנחלקו בזה האחרונים.

99. שהרי לא גמר בליבו להקנות לו מיד אלא על דעת שיקיים לו תנאים שיזכיר לאחר מכן, או אם ירצה לחזור בו מיד, יכול לחזור בו. וקים להו לרבנן, שעל דעת כן הקנה לו, באופן שיוכל לחזור ולתת אל ליבו ולהחליט האם הוא מעונין בקנין זה או לא. **רשב"ם**. ועיין **רא"ש**, דהוי תקנת חכמים.

100. **ברשב"ם** כתב, "כיון שיכול לחזור בו ויבטל הדין, לא הוי דין". ומוכח מדבריו, שאף אם לא חזר בו אין הדין קיים. כיון שדין היכול להתבטל אינו דין.

(והקשו האחרונים (עיין **מרחשת** חלק ב סי' כב), אם כן מדוע מטבילין גר קטן על דעת בי"ד, הרי אם יגדל יכול למחות ולבטל את הגירות, והוי דין שיכול להתבטל?

אמנם עיין בסוגיית הגמרא בכתובות (יא א) דיש ראשונים שכתבו שאין הגירות מתבטלת

באותו ענין"],

ג. **ומחצה** [לקמן (קמג א) גבי מי שאמר לאשתו, "נכסי לך ולבנך", אמר רב יוסף, קנתה מחצית מהנכסים] (101).

שנינו במשנה: "**האשה את בנה** והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין". **וכו':**

ודנה הגמרא: **הא תו למה לי?**

הא תנא ליה רישא, "האיש את אמו, והאיש את אשתו, נוחלין ולא מנחילין", וממילא שמעינן איפכא, שהאישה אינה נוחלת את בעלה ובנה?

ומתרצת הגמרא: **הא קא משמע לן ד"אשה את בנה" דומיא ד"אשה את בעלה", מה "אשה את בעלה", אין הבעל יורש את אשתו בקבר,** כלומר, אינה מנחלת לו נכסים הראוים לה לאחר מיתתה, [ואינה יורשת אותם בקבר על מנת להנחילם לבעלה], ויורש רק נכסים המוחזקים בידה, בשעת מיתה (102).

אף אשה את בנה, אין הבן יורש את אמו בקבר,כגון אם מת הוא ואחר כך מתה אמו, אינו יורש את נכסי אמו כדי **להנחילם לאחין** שלו **מן האב,** אלא קרובי משפחתה מצד אביה יורשים אותה.(103).

למפרע, רק מכאן ולהבא).

אך לדעת **התוספות**, אם לא חזר בו אין הדין מתבטל. והכא חיישינן שמא יחזור בו, והוי כמו, "אטרוחי בי דינא בכדי".

101. אך בכל שאר הדינים קיימא לן כרבא לגבי רב יוסף. **תוספות**.

102. **רשב"ם**. **ובתוספות** פרשו, אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אם מת הוא לפני אשתו, אינו יורשה בקבר על מנת להנחיל את נכסיה לאחיו מאביו, או לבניו.

והטעם, לדעת **ריב"ם**: כיון שירושת הבעל אינה מחמת קורבה אלא מחמת שאירות. וכשמת, פקעה השארות.

אך לדעת התוספות, השאירות קיימת אף לאחר מיתה. (ועיין **ברש"ש** בענין זה).

אך ירושת מישמוש לא נתחדשה אלא בירושה הבאה מחמת קורבה. ולא בירושה הבאה מחמת שאירות. ועיין עוד בהערה הבאה.

103. **רשב"ם**. וכתב עוד, "וסברא הוא, כיון שמת בנה מקמי דידה, פקע לו כחו בירושת אמו".

וצריך באור: איזו סברא היא, ומדוע לא ירשו אחיו מאביו את אימו על ידי מישמוש, כשאר קורבות?

ומבואר ברשב"ם, שירושת הבן את אימו אינה משום קורבה, דמשפחת אם אינה קרויה משפחה, אלא משום שעומד תחת אימו. וכשמת, שוב אינו עומד תחת אימו. (ועיין **ברבינו יונה** לקמן קכה ב שכתב כסברא זו).

ואכן, יעויין **ברמב"ם** (פרק א מהלכות נחלות הל' יג) שבני הבן יורשים את סבתם בקבר. והיינו משום שקמו תחת אביהם.

(ולענין אביו של הבן, במקרה שגירש את אישתו, עיין **ברש"ש**).

וביד רמה כתב, מכיון שאין בין האם לאחי הבן מאביו שום קורבה, אינם יורשים אותה.

והיינו, שאין אומרים ירושת מישמוש כדי להסב נחלה למשפחה אחרת. (ועיין עוד בקרית ספר, פרק א מהלכות נחלות).

ואכן **בתוספות הרא"ש** בשיטה מקובצת (יובא גם להלן בדברי רבי יהודה בן רבי שמעון)

אחר ששנינו במשנה שאין האשה יורשת את בנה, הובאו להלן דעות שונות בהלכה זו:

אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בן רבי שמעון[104]**: דבר תורה** [מן הפסוק אפשר ללמוד], **שהאב יורש את בנו,** וביתו, כדדרשינן לעיל (קט א ושם).

וכמו כן, **אשה יורשת את בנה.** במקום שאין אביו קיים[105].

שנאמר, "וכל בת יורשת נחלה **ממטות** בני ישראל", והעמדנו לעיל (קיא א), בבת היורשת שני מטות. דהיינו, מטה אביה ואמה?.

ודרשינן: **מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב, אב יורש את בנו, אף מטה האם, אשה יורשת את בנה.**

איתיביה [הקשה] **רבי יוחנן לרבי יהודה בן** קטו-א
שמעון: הלא שנינו במשנה: "**האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין**", משפחת האם אינה קרויה משפחה, והיאך אמרת, האם יורשת את בנה?

אמר ליה: משנתנו היא גופא קשיא, כמבואר לקמן, **ואיני יודע מי שנאה.** ואין הדין

מבואר, דירושה הבאה מחמת הבן חוזרת אל משפחתו, ואין יורשי האם ממשפחת אביה יורשים אותה.

והיינו כסברת היד רמה. שאין אומרים דין מישמוש על מנת להעביר נחלה ממשפחה למשפחה אחרת.

104. רבי יהודה ברבי שמעון לא היה רבו המובהק של רבי יוחנן. ולא היה רגיל לומר דברים משמו. ולכן כתבה הגמרא, "משום רבי יהודה ברבי שמעון".

אבל כשמביא דבר בשם רבו (כגון לעיל קיג א) יאמר, "אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי...". **הרשב"ם.**

אך **ברש"י** (חולין קיג ב ד"ה הא דרביה) כתב, "כל היכא דקתני משום פלוני, לא שמע מפיו, אלא מפי אחרים שאמרו מפיו".

105. **הרשב"ם.** והוסיף, דאם האב קיים, הוא קודם. דלהכי מיהא אהני משפחת האב שקרויה משפחה, להקדים שאר האב לשאר האם.

ומוכח מדבריו, במקרה שהאב מת, אף אם משפחתו קיימת, האם קודמת להם. ואין האב מוריש להם בקבר על ידי משמוש.

והקשו **התוספות,** נמצא אם כן, שאף איש מעביר נחלה משבט לשבט, אם ינשא לשבט אחר וימות, וירשנו בנו, ואחר כך ימות הבן, ותירשנו אמו שהיא משבט אחר, ומדוע הזהיר הכתוב רק לאשה, שלא תינשא לשבט אחר?

ועוד, אם האשה יורשת במקום שאין אב, נמצא שהנחלה אינה ממשמשת אחר יורשי האב, ולקמן ילפינן מקרא, דנחלה ממשמשת אחר קרובי האב?

(ואין לומר, דמשמשת רק במקום שאין האם קיימת, כיון ש"משמוש" משמעותו שקרובי האב יורשים כמו שהאב עצמו יורש, דהיינו, שיקדמו אף לאשה, כמו שהאב עצמו קודם לה. מהרש"א).

ואף אם נאמר שהאב והאם יורשים בשוה, קשה, הרי משפחת אם אינה קרויה משפחה?

ולכן העמידו התוספות, בגיורת, שיורשת את בנה, ולא יהיו נכסיו הפקר. (ועיין **מצפה איתן**).

הנה את תירוץ התוספות אפשר לבאר בשני אופנים: א. כפירוש הרשב"ם, דאם יורשת במקום שאין אב, אבל מכיון שלעולם יש אב, דנחלה ממשמשת אחר קרובי האב, לא משכחת

ככתוב בה.

ודנה הגמרא: מדוע אינו יודע מי שנאה? **לימא ליה רבי זכריה בן הקצב** [הנזכר לעיל (קיא א), אחד הבן ואחד הבת שוים בנכסי האם. ולא מקשינן מטה האם למטה האב] **היא! דלא דריש** הקישא ד"**מטות**".

ומתרצת הגמרא: **לא מיתוקמא מתניתין** [אי אפשר להעמיד את המשנה] **כרבי זכריה בן הקצב.**

דהא קתני במשנה: "**בני אחות** נוחלין ולא מנחילין".

ותנא, (לעיל קיג א) **בני אחות** נוחלין, **ולא בנות אחות.**

ודנה הגמרא: (שם) **למאי הלכתא?** הרי ודאי בנות אחות יורשות את אחי אמן אם אין בנים?

אמר רב ששת: נפקא מינה **לקדם.**

דהיינו, אף בירושה שעל ידי מישמוש, כגון זו, שיורשים על ידי אמם, בכל זאת הבנים קודמים לבנות.

ואי סלקא דעתך מתניתין כרבי זכריה בן הקצב היא, הא אמר אחד, הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם?!

ומקשה הגמרא: **תנא דידן ממה נפשך, אי דריש "מטות", אשה נמי תירש את בנה.** כרבי יהודה בן רבי שמעון.

ואי לא דריש "מטות", בן דקודם לבת בנכסי האם מנא ליה(106)**?**

ומתרצת הגמרא: **לעולם דריש "מטות".** ולכן בן קודם לבת בנכסי האם.

ומכל מקום אין האם מורישה לבנה, דשאני הכא דאמר קרא "וכל בת יורשת נחלה",

---

לה אלא בגר שמת, דליכא אב.

ב. דלעולם משפחת אם אינה קרויה משפחה במקום שיש משפחת אב. אבל היכא שלא היה לו אב כלל, כגון, הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אזי האם יורשת. **קבץ שיעורים (שלב).**

ונפקא מינא, בגר וגיורת שנישאו בגירותם, וילדו בן, ומת האב, ואחר כך בנו.

לפי הצד הראשון, האם תירשנו. דהא כעת ליכא מישמוש.

ולפי הצד השני, לא תירשנו. כיון שהיה כאן אב, הרי אין משפחת האם קרויה משפחה. ונכסיו הפקר.

ועיין עוד **בחידושי רבינו חיים הלוי** (פרק טו מאיסורי ביאה הלכה ט).

ו**בתוספי הרא"ש** כתב לתרץ קושיות התוספות: אף אם האם יורשת את בנה, הרי כשתמות היא, יחזור בנה וירשנה בקבר, וינחיל למשפחת אביו.

(ומאי דאמרינן לעיל, "אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב, הני מילי בירושה הבאה מכחה. אך בירושה הבאה לה מכחו, חוזר ויורש אותה בקבר להנחיל למשפחת אביו).

ואם כן, נמצא שאינו מעביר נחלה משבט לשבט. ואף משמוש יש כאן, דכאשר תמות האם תחזור הנחלה לקרובי האב, עד ראובן.

ולא תיקשי נמי הא דאמר "משפחת אם אינה קרויה משפחה", דהני מילי שאר קרובי האם, אבל האם עצמה תירש מהיקישא ד"מטות".

106. הקשה **הר"ן**, נלמד מדאמרינן לעיל (קיג

ודרשינן, "**יורשת**" **ואינה מורשת** לשני מטות, אלא לאביה בלבד. ומכאן שאין האם יורשת את ביתה. והוא הדין את בנה.

מתניתין:

סדר נחלות כך הוא: נאמר בתורה, "**איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו**".

ומכאן למדנו, שה**בן קודם לבת** בנחלה. וכן **כל יוצאי יריכו של בן, קודמין לבת.**

וכן **בת קודמת לאחין,** וכן לאבי המת. וכל **יוצאי יריכה של בת, קודמין לאחין** ולאבי המת.

אחין קודמין לאחי האב, וכן **יוצאי יריכן של אחין קודמין לאחי האב.**

ואם יש להם אחות, הם ויוצאי ירכם קודמים לאחות, והאחות ויוצאי ירכיה קודמים לאחי האב.

זה הכלל: כל הקודם בנחלה, ומת, **יוצאי יריכו קודמין.** ועומדים במקומו לירש את אותה נחלה לפני שאר קרובי המת, אף על פי שקרובין יותר למת מאשר יוצאי ירכו של זה.

והאב קודם לירש את בנו או ביתו שמתו, **לכל יוצאי יריכו.** דהיינו, אחי המת.

גמרא:

הגמרא מבארת מנלן שכל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמים.

תנו רבנן: נאמר בתורה ירושת "**בן**", **אין לי אלא בן** שיורש את אביו תחילה, אך **בן הבן, או בת הבן** [במקום שאין בן הבן], **או בן בת הבן, מנין** שירשו אף הם קודם לבת[107]?

תלמוד לומר, "אין לו", ודרשינן: **עיין עליו.** כלומר, חפש לו בן בכל אופן שתמצא. ואף יוצאי ירכו הבאים מכחו חשיבי כ"בן".

וכן נאמרה בתורה ירושת ה"**בת**", **אין לי אלא בת, בת הבת, ובן הבת**[108], **ובת בן הבת, מנין** שיקדמו לאחים?

תלמוד לומר, "אין לו", עיין עליו. וחפש לו בת בכל אופן שתמצא. ואף יוצאי ירכה

ב), "וירש אותה", מקיש ירושה ראשונה לירושה שניה, מה ירושה ראשונה בן קודם לבת, אף ירושה שניה בן קודם לבת?

ותירץ, התם אין ללמוד רק אותם ירושות הכתובות בפרשה, כגון בת, ואח. אך ירושת האם לא נכתבה בפרשה. ולכן נזקקנו להיקשא ד"מטות".

107 . הקשו **התוספות,** מדוע נזקקנו לדרשת "עיין עליו", הרי בני בנים הרי הם כבנים? כמו שמצינו גבי ישראלית הנשואה לכהן שאוכלת בתרומה, שנכדה לא צריך קרא כדי להאכילה בתרומה, דבני בנים הרי הם כבנים?

ותרצו, לעולם אין בני בנים כבנים. ושאני התם דכתיב "וזרע אין לה", ולשון זרע משמעו אף בני בנים.

אך הכא דכתיב "בן", או "בת", אילולי דרשינן "עיין עליו", לא היה הנכד יורש את סבו.

108. גירסת **הרי"ף והרא"ש**, "בן הבת ובת הבת". וכן נראה. **רש"ש.**

נחשבים כבת, ד"עובר ירך אמו הוא[109]".

קטו-ב **הא כיצד?** כלומר, כיצד מצינו "עיין עליו" אף למעלה במקרה שאין זרעו קיים?

נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן[110]. שאם אין לו בן, בת, אב, אח, אחות, ולא בני בניהם עד עולם, ולא אבי האב, ולא אחי האב, או אחיות האב, ובני בניהם, מחזירים את הנחלה למעלה ולמטה על קרובי אבותיו, עד ראובן[111]. ואין מעבירים את הנחלה למשפחת האם[112].

ודנה הגמרא: **לימא עד יעקב?** שאם מת ראובן וכל זרעו, חוזרים אצל יעקב, ומעבירים את הנחלה לשמעון ולוי ושאר השבטים[113]?

---

109. **הרשב"ם.** וצריך באור, דהנה לגבי בן כתב הרשב"ם, "עיין עליו ... אם יש לו בן, או הבא מכחו של בן, כגון יוצאי יריכו...", ומדוע גבי בת נצרך הרשב"ם לומר "עובר ירך אמו", ולא סגי במה שיוצאי ירכה באים מכחה?

ונראה לבאר, על פי האמור לעיל, (קיד ב) שהבן אינו יורש את אמו כשאר ירושות, דהא משפחת אם אינה קרויה משפחה, אלא רק מכח שקם תחת אימו, (והיינו עובר ירך אמו), ולכן אינו יכול להעביר את הנחלה על ידי משמוש לאחיו מאביו, ומשפחת אביו.

משא"כ כשיורש את אביו, דין ירושתו הוא גם מחמת קורבת משפחה. ולכן אין צריך להגיע בזה לדין "עובר ירך אמו".

110. יש לדון, האם לאבות קודם מתן תורה היה דין "ישראל", או שנחשבו כבני נח.

ועיין **ברמב"ן** על התורה (ויקרא כד י), דעת הצרפתים, שהיה להם דין בני נח.

אך הרמב"ן עצמו סבר, שהאבות יצאו מכלל בני נח.

ולדעת הצרפתים צריך לומר, שיש לעכו"ם דין ירושה כישראל. שאם לא כן, כיצד תמשמש הנחלה עד ראובן שהיה בן נח?!

והנה **הרמב"ם** (פרק ו מהלכות נחלות הלכה ט) פסק שעכו"ם יורש את אביו, ואין להם שאר ירושות אלא על פי מנהגם.

ועל כרחך צריך לומר, שהוא סבר כהרמב"ן. שאם לא כן, כיצד תמשמש הנחלה עד ראובן, והרי אין בבן נח דין ירושת האב?

עוד יש להעיר, לשיטת הצרפתים שהאבות היו בני נח, אם כן במתן תורה נתגיירו, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן כיצד הנחלה ממשמשת עד ראובן?

וצריך לומר, דבגירות דמתן תורה לא נאמר דין "כקטן שנולד". ועיין בזה ב"**גור אריה**" (בראשית מו ה), שרק במי שנתגייר מעצמו אמרינן כקטן שנולד, אבל במתן תורה שניתנה בכפיה, לא אמרינן "כקטן שנולד". ולכן לא הותרו בקרוביהם לאחר מתן תורה. ועיין עוד **בהקדמה לשב שמעתתא.**

אך **במשך חכמה** (דברים ה כז) כתב, שאף במתן תורה היה להם דין "כקטן שנולד".

ועיין עוד **בשיעורי הגר"ש רוזובסקי.**

111. לאו דוקא ראובן. אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו. **רשב"ם.**

112. בדין מישמוש יש לחקור, האם השני המת זוכה בקבר בנכסי הראשון והשלישי יורש מהשני, או אפשר שאין ההמת זוכה כלל, בנכסי הראשון, שאין קנין למת, והשלישי יורש נכסי הראשון מפני שהוא במקום השני, ורואין את השני כאילו זכה בנכסי הראשון להוריש לשלישי. ועיין בזה **בקובץ שיעורים** (שלג,שמח), שהאריך בראיות לכל צד.

113. **רבינו גרשום** פירש, "עד ראובן", עד בנו

אמר אביי: אם כן, נמצא שכלה שבט אחד מישראל. **וגמירי** [מקובלנו], **דלא כלה שבטא**(114).

וראיה לדבר במלאכי (פרק ג פס׳ ו) ״כי אני ה׳ לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם״.

אמר רב הונא אמר רב: כל האומר תירש בת, עם בת הבן(115), מקל וחומר, כדלקמן, **אפילו** היה **נשיא שבישראל אין שומעין לו**(116). ויורשת בת הבן לבדה, כאביה, שהיה יורש לבדו בלא אחותו.

שאינן אלא מעשה צדוקין(117). כמובא להלן.

דתניא, בארבעה ועשרים בטבת(118) **תבנא לדיננא.** [שבנו למשפטנו הראשון], שהודו לנו הצדוקים.

שהיו צדוקין אומרין, תירש הבת עם בת הבן(119).

נטפל להן רבן יוחנן בן זכאי, אמר להם:

של ראובן. וכשיטתו לקמן (קנט ב ד״ה עליו) שאחים יורשים זה מזה באופן ישיר, ולא דרך אביהם. ואם כיון ד״גמירי דלא כלה שיבטא״, כדלהלן, מחזירים את הירושה עד בני ראובן, והם ירשו זה מזה באופן ישיר.

ולדבריו, כדמקשינן, ״ולימא עד יעקב״, כלומר, סמוך ליעקב. דהיינו, תחזור הירושה לראובן עצמו, וירשו אחיו ממנו.

114. עיין **רש״י** (ב״ק קט א ד״ה וכי יש לך אדם) דכתב, ״אם אין לו בת או אח יש לו קרוב עד יעקב אבינו, הקרוב קרוב יורש״. ולכאורה אינו כגמרא דידן, דגמירי דלא כלה שיבטא. **חתם סופר.**

115. בפשטות הכונה, מי שיפסוק שהבת יורשת במשקום בת הבן.

אך יש שפרשו, שכיב מרע שמצוה , ״תירש הבת בנכסיי עם בת בני״, ואליבא דרבי יוחנן בן ברוקה שאמר לקמן בפירקין, שכיב מרע שאמר נכסי לפלוני, אם היה ראוי ליורשו דבריו קימין, הכא אין שומעין לו. משום צדוקין, כדלהלן.

ועיין **ברשב״ם** שהקשה על פירוש זה. **וברש״ש** שיישב קושייתו.

116. **הרשב״ם** פירש, ״אפילו היה נשיא שבישראל״, שהכל נמנין עמו לדון כמותו, אין שומעין לו, מפני שדין זה מעשה צדוקין הוא, כדמפרש לקמן.

ובתוספות הוסיפו, אף אם ירצה לתקן לצורך שעה, כעין שמצינו בבני בנימין (יובא לקמן קטז־א) שהתנו שלא תירש בת הבן עם אחיו, אין שומעין לו משום צדוקין.

ומדייק **הנמוקי יוסף**, דאי לאו משום צדוקין, היו יכולים לתקן תקנה כזו, ולהפקיע את הירושה ממי שראוי לה.

117. צדוק ובייתוס תלמידי אנטיגנוס איש סוכו היו. והיו שונין לתלמידיהן מה שקיבלו מאנטיגנוס, ״אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס...״, וטעו התלמידים בכך, שהיו סבורים דהכי קאמר, עבדו למקום ואל תקבלו שכר.

ואמרו, כמו שאין בו ממש בדבר זה, כן כל דברי חכמים. וטעו, ופקרו בדברי חכמים.

ונקראו צדוקין על שם צדוק, ובייתוסין על שם בייתוס. באבות דרבי נתן (פ״ה). הרשב״ם.

118. במגילת תענית (פרק ה) הגירסא, ״בכד׳ באב״. **רש״ש.**

119. אך לא עם בן הבן, כדלהלן.

שוטים! מנין זה לכם?

ולא היה אדם שהחזירו דבר, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר, קל וחומר: **ומה בת בנו הבאה מכח בנו, תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן?!**

קרא עליו רבי יוחנן **את המקרא הזה:** (בראשית לו,כ) **"אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לוטן ושובל וצבעון וענה",**

ומאידך **כתיב** (שם כד), **"אלה בני צבעון, ואיה וענה".** אלמא, ענה היה בנו של צבעון[120]. ולעיל נזכר כאחיו?

אלא מלמד שבא צבעון על אמו, והוליד ענה. והיה בנו ואחיו.

נמצא שענה לא היה בנו של שעיר החרי, אלא נכדו. ובכל זאת ירש את שעיר[121]. כדכתיב, "בני שעיר החורי יושבי הארץ", ומכאן למדנו, שבני בנים הרי הם כבנים לענין ירושה.

ודנה הגמרא: **דלמא תרי "ענה" הוו?**

אמר רבה, אמינא מלתא דלא אמרה שבור מלכא, ומנו שמואל. [או?מ?ר דבר שלא אמרו שמואל, שהלכה כמותו כמלך פרס (שבור מלכא)].

איכא דאמרי, אמר רב פפא אמינא מלתא דלא אמרה שבור מלכא, ומנו רבה:

אמר קרא "הוא ענה", משמע, **הוא ענה דמעיקרא.** ולא היו שני אנשים ששמם "ענה".

אמר ליה אותו צדוקי לרבי יוחנן: **רבי, בכך אתה פוטרני?!** הלא אף אנו מודים שבן הבן יורש את זקינו.

ולא באנו לומר אלא שבת הבן לא תהא עדיפא על הבת[122].

אמר לו: שוטה! ולא תהא תורה שלמה שלנו קטז-א **כשיחה בטלה שלכם:** שהרי יש לדחות את ה"קל וחומר" שלכם בקלות!, **מה לבת בנו שכן יפה כחה** לרשת את סבה? אף **במקום האחין**[123], **תאמר בבתו שהורע כחה** ואינה יורשת את אביה **במקום** שיש **אחין.**

---

120. עיין **בתוספות**, שבארו באופן אחר, דענה אשה היתה, כדמוכחי קראי, דכתיב "ואלה בני אהליבמה בת ענה בת צבעון", אלמא אשה היתה.

והשתא אהדר להו שפיר רבי יוחנן בן זכאי, שבת הבן חשובה כבן לירש עם שאר בנים שהן קודמין לבת, מדקרי ליה יושבי הארץ, וכך היא קודמת לבת.

ומכאן סותר לבסוף ק"ו שלהן.

והא דכתיב "הוא ענה" בלשון זכר, היינו משום שירשה עם אחיה צבעון כזכר.

וברי"טב"א כתב, משום שהיתה מהאלופים.

121. לפירוש התוספות ש"ענה" היתה אשה, קשה, כיצד ירשה את סבה, הלא היה לה אח, "איה"?

וצריך לומר, שמת איה בלא בנים. ואכן בתורה לא נזכרו בני איה. ומוכח שמת בלא בנים. **תוספות.**

122. **רשב"ם.** אך לפירוש התוספות, ש"ענה" היתה אשה, עיין **הגהות הב"ח.**

123. כדמוכח בבנות צלפחד, שירשו את נכסי חפר אבי אביהן עם שאר בני חפר דודיהן, שנאמר, "נתן תיתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי

ונצחום.

ואותו היום שנצחום, כד׳ בטבת היה, **ועשאוהו יום טוב.**

עוד בענין ירושת בת הבן:

נאמר בפרשת פילגש בגבעה (שופטים כא,יז): **״ויאמרו ירושת פלטה לבנימן, ולא ימחה שבט מישראל״.**

אמר רבי יצחק דבי רבי אמי: מלמד שהתנו על שבט בנימין, שלא תירש בת הבן עם האחין [אחי הבן], אלא האחים יורשים את כל נכסי אביהם, ואף את חלק אחיהם המת.

ותקנו לעשות כך, משום שאחרי מעשה פילגש בגבעה, לא נותרו משבט בנימין כי אם שש מאות איש, ואם תבא אשה לירש, ותינשא לבן שבט אחר, נמצא שיגרע מנחלת שבט בנימין הרבה מאד[124]. לכן תקנו שלא תירש בת הבן כדינה. דהפקר בית דין הפקר[125].

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כל שאינו מניח בן ליורשו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה. [כלומר, שונא אותו][126].

ומנלן: **כתיב הכא, ״והעברתם את נחלתו״, וכתיב התם,** (צפניה א,טו)**״ יום עברה היום ההוא,** (תהלים נה,כ) **אשר אין חליפות** [מלשון ״חליפין״, דהיינו ממלא מקומו] **למו, ולא יראו אלהים״.**

כלומר, מי שאין לו בן הממלא את מקומו, ואי אפשר לקיים בו ״והעברתם נחלתו״, הרי יום מותו הוא ״יום עברה״.

והנה, נחלקו במימרא זו **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר, כל שאינו מניח בן, וחד אמר, כל שאינו מניח תלמיד.** ולא ידענו מי מהם אמר כך, ומי אמר כך.

ופשטינן: **תסתיים, דרבי יוחנן** הוא **דאמר**

אביהן״. **רשב״ם.**

124. צריך באור, מדוע לא תקנו כעין תקנת התורה בבנות צלפחד, שלא תינשאנה אלא לבני שבטן?

ואולי משום שלא היה להם להנשא כי אם לשבט מועט במספר לא רצו לתקן כך. משא״כ בבנות צלפחד שיכלו להנשא לכל שבט מנשה, שהיו מרובין באוכלוסין. **מהרש״א.**

אמנם **ברבינו גרשום** כתב, שאם היתה רוצה להנשא לאחד מבני שבט בנימין, היתה יורשת עם האחים. ולא תקנו אלא במקרה שהיתה רוצה להנשא לבן שבט אחר.

125. אבל אם מת, ולא הניח בנים אלא בנות, גם בת הבת תירש עמהן, דלא ניחא ליה שתיעקר נחלתו מזרעו.

וכן, במקרה שהניח בנות, ובת הבן, תירש בת הבן את כל הנכסים, כאביה.

ועל כל פנים במקרים אלו היו נזהרים שלא תנשא אותה בת לשבט אחר, אלא רק לבני שבט בנימין, כדי שלא תיסוב הנחלה לשבט אחר. **רשב״ם.**

126. כתב **המהרש״א**: ״מבואר כי עולם הזה הוא העולם העובר, ועולם הבא הוא העולם הנצחי, וזהו שאמר בקרא דמייתי, דמיירי בעולם הבא שאמר ״יום עברה״ וכו׳, רצונו לומר, עובר יהיה העולם הזה ביום ההוא דלעתיד.

והנה עיקר בריאת האדם הוא הזכר, שלא נברא בתחילה אלא רק הזכר, שאף שהעולם הזה עובר, הנה המצוה שמקיים בעולם הזה, היא

"**תלמיד**"[127],

דאמר רבי יוחנן, "דין גרמיה דעשיראה ביר" [כשהיה רבי יוחנן הולך לנחם אבלים מרי נפש, היה מביא עמו שן[128] אחת שנשארה לו מבניו שמתו, ומראה לאבל ואמר לו, "זה מה שנותר לי מעשרת בני"[129]], דהיינו, שלא הניח אחריו בן ליורשו.

ואילו היה סובר שמי שלא הניח בן ליורשו נקרא "לא ירא אלקים", לא היה אומר כן, כדי שלא לפרסם חטאיו. דכתיב, "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה".

ומכאן **תסתיים, דרבי יוחנן דאמר "תלמיד".**

ומדרבי יוחנן אמר תלמיד, רבי יהושע בן לוי אמר בן.

ומקשה הגמרא: **הא רבי יהושע בן לוי לא אזיל לבי טמיא, אלא לבי מאן דשכיב בלא בני,** [רבי יהושע לא היה הולך לבית המת להתאבל עליו, כדי לא לבטל מתלמודו, אלא אצל מי שמת בלא בנים], **דכתיב "בכו בכה להולך", ואמר רב יהודה אמר רב להולך בלא בן זכר,** ואילו היה נחשב כ"לא ירא אלקים", ודאי לא היה מצטער עליו יותר ממתים אחרים?

אלא רבי יהושע בן לוי הוא דאמר תלמיד.

ומדרבי יהושע בן לוי הוא דאמר תלמיד, רבי יוחנן אמר בן.

ואם כן **קשיא דרבי יוחנן, אדרבי יוחנן** כדלעיל?

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא. הא** דאמר "דין גרמיה דעשיראה ביר" **דידיה,** כלומר, הוא עצמו סבר כרבי יהושע, דאמר "תלמיד".

הא דאמר "בן", אלו דברי **רביה.** והא עצמו

מעמיד לו לעולם נצחי בעלום הבא.

משא"כ הנקבה שעיקר בריאתה לקיום המין בעולם הזה, עולם העובר.

ועל כן אמר, כי מי שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה, דהיינו שמלא עליו עולם הזה, שהוא העולם העובר, שאינו אלא לקיים המין. כדכתיב בירושת הנקבה, "והעברתם" וגו', ולא ממלא במקומו זכר לקיים מצוות בוראו להעמיד העולם הנצחי דלעתיד...".

127. צריך באור, הרי להדיא אמר רבי יוחנן לעיל, "כל שאינו מניח בן ליורשו"?

ומבאר **הרש"ש** (לקמן קמא א) דרבי יוחנן שאמר לעיל "כל שאינו מניח בן ליורשו" כוונתו לומר, שאינו נותן לבנו לרשת אותו, אלא נותן את נכסיו במתנה לביתו. אף על פי שיש לו בן.

והכא איירי במי שאין לו בן כלל. עיין שם.

128. **הרשב"ם** מפרש, שנטל שן, לפי שהשן של מת אינו טמא. דתנן באהלות, "כל שבמת טמא חוץ מן השיניים והשער והצפורן. ובשעת חיבורן הכל טמא".

ומכל מקום, **בשיטה מקובצת** (ברכות ה ב) כתב, שהשן נפלה מחיים. דאי לאו הכי אסור לתולשה מהמת משום ניוול המת.

וברש"י בברכות (שם) כתב, שצר בסודרו עצם פחות משעורה.

ועיין שם **בהגהות הב"ח** דרבי יוחנן לשיטתו דעצם פחות משעורה אינו מטמא.

ולעניין דין קבורה, עיין **מנחת חינוך** (מצוה תקלז), **ובחזון איש** (יו"ד רח,ו), **ובמשנה למלך** (הלכות אבל יד,כא).

129. **ברבינו ניסים גאון** (ברכות ה ב) הביא

לא סבר כמותו.

(סימן הדד עני וחכם[130]):

דרש רבי פנחס בן חמא: מאי דכתיב, "והדד שמע במצרים כי שכב דוד עם אבותיו, וכי מת יואב שר הצבא",

מפני מה בדוד נאמרה בו "שכיבה", וביואב נאמרה בו "מיתה"?

ומבאר רבי פנחס: **דוד שהניח בן, נאמרה בו שכיבה. יואב שלא הניח בן, נאמרה בו מיתה.**

ומקשה הגמרא: וכי **יואב לא הניח בן?**

והכתיב, "מבני יואב, עובדיה בן יחיאל", אלמא, היו לו בנים?

אלא דוד שהניח בן כמותו, נאמרה בו שכיבה. יואב שלא הניח בן כמותו, נאמרה בו מיתה[131].

אגב גררא, הובאו כאן דרשות נוספות מרבי פנחס בן חמא:

דרש רבי פנחס בן חמא: קשה עניות בתוך ביתו של אדם[132] **יותר מחמשים מכות.**

שנאמר באיוב, **"חנוני חנוני אתם רעי, כי יד אלוה נגעה בי".**

כלומר, איוב התלונן שפגעה בו יד ה'. ו"יד" היא חמשים מכות, דבמצרים דכתיב ביה, "אצבע אלקים", היו עשר מכות, אם כן "יד ה'" שיש בה חמש אצבעות, הרי חמישים מכות.

וקא אמרי ליה חבריה, "השמר אל תפן אל און, כי על זה בחרת מעוני".

כלומר, אל תהרהר אחר מדת הדין כי יש מצירים יותר ממך, כי טוב לך זה החמשים מכות מעוני, והרי יש לך כסף וזהב וקרקעות ועדיין הקב"ה מרחם עליך יותר מהרבה בני אדם שהן עניים[133].

ומכאן ראיה שעניות קשה יותר מחמשים מכות.

מרב שרירא גאון שהבן העשירי נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת, ונמס בשרו. נטל רבי יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדין.

וצריך לומר, דסבירא ליה שאין דין קבורה אלא כדאיכא ראשו ורובו, וכיון שנמס בשרו ליכא ראשו ורובו. ואינו חייב בקבורה.

130. סימן לשלש המימרות המובאות להלן: "הדד שמע במצרים", "קשה עניות בתוך ביתו של אדם", "ילך אצל חכם".

131. ולכן נאמר בדוד לשון "שכיבה", כאילו לא מת, ולא עבר כלל מן העולם. כיון שהשאיר בן כמותו, הוי כשוכב וישן בעלמא.

וביואב נאמר "מת" כיון שלא השאיר בן כמותו, הרי מת ממש. **מהרש"א.**

132. דקדק לומר "בתוך ביתו", דהיינו אף שיש לו מזונות אצל אחרים, כיון שהם תלויים באחרים הוי מכתן גדולה מחמשים מכות. **מהרש"א.**

133. ומבואר שהפסיד איוב בהמות, אך לא את כספו וזהבו, ועדיין היה עשיר.

ועיין בהגהות מהרש"ם.

עוד דרש רבי פנחס בר חמא: כל שיש לו צער(134) **או חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים.**

שנאמר: "חמת מלך [צער שבאה לו חימה מאת המקום] **מלאכי מות** [חולה הנוטה למות], **ואיש חכם**(135) **יכפרנה** [יקנחנה]".

שנינו במשנה: "**זה הכלל: כל הקודם בנחלה, יוצאי ירכו קודמין, והאב קודם לכל יוצאי ירכו**".

בעי רמי בר חמא: אבי האב, ואחי האב, כגון אברהם וישמעאל הבאים לירש **בנכסי עשו**(136)**, איזה מהן קודם**(137)**?**

אמר רבא: תא שמע, האב קודם לכל יוצאי ירכו.

וקשיא לן, וכי רמי בר חמא לא ידע משנה מפורשת?

קטז-ב ומתרצת הגמרא: **רמי בר חמא אגב חורפיה** [מחמת חריפותו, שהיה טרוד בשאלה אחרת, כדלקמן] **לא עיין בה.**

עוד בעי רמי בר חמא: אבי האב, ואחיו, כגון אברהם ויעקב הבאים לירש **בנכסי עשו, איזה מהן קודם?**

אמר רבא: תא שמע, "האב קודם לכל יוצאי יריכו", ואם כן אברהם קודם ליעקב(138).

ורמי בר חמא, שהסתפק בדבר, סבר, שמא קודם רק **ליוצאי יריכו שלו, ולא יוצאי יריכו של בנו.**

והכא נמי מסתברא, שיעקב קודם לאברהם בנכסי עשיו. **דקתני, "זה הכלל, כל הקודם בנחלה**, ואיננו, כגון יצחק, שקודם לאברהם אילו היה קיים, **יוצאי יריכו קודמין",**

וכיון דאילו איתיה ליצחק, יצחק קודם, השתא נמי דליתיה יצחק, יעקב קודם.

ומסקנת הגמרא: אכן, **שמע מינה.**

מתניתין:

כיון ששנינו במשנה הקודמת ש"כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין", ונמצאת בת הבן יורשת במקום שיש בנים, שנינו משנה זו, שהרי בנות צלפחד ירשו חלק אביהן בנכסי חפר אביו, במקום צלפחד אביהן.

---

134. כך הגירסא **בעין יעקב**. ובזה יובן פירוש הרשב"ם. **רש"ש**.

135. ומיהו החכם שילך אליו: כתב **הנמוקי יוסף**, "מנהג זה בצרפת, כל מי שיש לו חולה, מבקש פני הרב תופס ישיבה שיברך אותו".

136. מיתה נקט בעשיו שהוא רשע, ולא ביעקב. **רשב"ם**.

137. ומספקא ליה משום ששניהם באים לירש מכח אבי המת. **רשב"ם**.

138. ולכאורה לפי דברי רבא, לעולם אין הבן יורש את אביו, אלא סבו קודם. ואם כן בטלה תורת מישמוש נחלה.

ועיין **בתוספות**, שחזר בו רבא מטעותו זו.

אמנם **הרש"ש** תירץ, דאף לדעת רבא בן המת עצמו קודם לאב. אלא שהאב קודם לכל יוצאי יריכו, כגון לאחי המת. ודוק.

בנות צלפחד נטלו ג׳[139] **חלקים בנחלה,** בארץ ישראל: **חלק אביהן שהיה עם יוצאי מצרים,** וסבר האי תנא, ״ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ״[140], ואף על פי שמתו כולם במדבר, מכל מקום, כשהתחלקה הארץ נחלקה לפי שמות יוצאי מצרים, ואילו היה לאחד מהם בן אחד, ולחברו עשרה בנים, יטול האחד כנגד עשרת בני חברו. ובגמרא יבואר יותר.

וכמו כן **חלקו עם אחיו**[141] של צלפחד **בנכסי חפר,** שאף הוא יצא ממצרים, והיה לו חלק בארץ. ובנות צלפחד נטלו חלק אביהן שהיה לו בנכסי אביו. כמו שאמרנו לעיל, ״כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין״.

וכן, כיון **שהיה** צלפחד **בכור**[142], ואילו היה חי,היה **נוטל שני חלקים** בנכסי חפר, בנותיו ירשו את זכותו לרשת חלקים אלו[143].

גמרא:

כאמור, במשנתנו **תנן כמאן דאמר ״ליוצאי** קיז-א

---

139. אמנם לפי האמת, נטלו ארבעה חלקים, כמבואר בגמרא לקמן (קיח־ב) שהיה להם אחי אב שמת, ונטלו גם את חלקו.

אלא שמשנתינו באה להשמיע את החלקים שיש בהם חידוש. דמה שנטלו חלק אחי אביהן אינו חידוש, דכבר אשמועינן שבת הבן הרי היא במקום הבן לרשת את אחיו.

והכא אשמעינן ג׳ דינים, א. בת הבן יורשת עם האחים. ב. ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ. ג. ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים ונטל בה בכור פי שנים. **רשב״ם.**

140. עיין **ברשב״ם** לקמן (קיז־ב, ד״ה לאלו ולאלו) ומבואר בדבריו דתנא דמתניתין יכול לסבור נמי כמאן דאמר ״לאלו ולאלו נחלקה הארץ״, דאף לשיטתו נטלו ג׳ חלקים, דהא אית ליה נמי ״ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ״. עיין שם.

141. **רשב״ם** כתב, ״דנטלו בניו חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים, לבד חלק עצמן, שגם הם יצאו ממצרים״.

והקשה **הרש״ש,** מניין לרשב״ם שבני חפר (לבד מצלפחד עצמו) יצאו ממצרים?

ולכן תיקן את הגירסא, ״אם גם הם יצאו ממצרים״.

וכן מוכח כדבריו, דהא לקמן (קיח־ב, ד״ה ותרי) כתב הרשב״ם שבני חפר נכנסו לארץ ישראל. ואם כן ודאי שהיו פחות מבני עשרים ביציאתם ממצרים. ולא נטלו חלק מיוצאי מצרים. ודוק.

142. והא דכתיב בדברי הימים (א, פרק ז,טו) ״ומכיר לקח אשה לחפים ולשפים ושם אחתו מעכה ושם השני צלפחד ותהינה לצלפחד בנות״, לאו שני לאחים קאמר, דהא לא איירי לעיל באחים כלל, ואיכא למימר, דאגילעד קאי, ומאי שני? שני לגלעד, כלומר בן בנו. **רשב״ם.**

143. לכאורה קשה, דהא אין בכור נוטל בראוי כבמוחזק (כמו שיבואר להלן קכג ב ושם), והרי, צלפחד עדיין לא ירש את נכסי אביו בשעת מותו, והוה ליה ראוי, והיאך בנותיו נטלו פי שנים?

ומבאר **הרשב״ם,** דין ראוי אינו אלא בנכסים שהמוריש לא זכה בהן בשעת מיתה, כגון, אילו חפר לא זכה בנכסי אביו בשעת מותו רק לאחר מכן, בנכסים אלו אין צלפחד בנו נוטל פי שנים.

מצרים נתחלקה הארץ".

הגמרא מביאה את המחלוקת בענין זה:

דתניא: רבי יאשיה אומר, ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ. כלומר, כשחלקו את הארץ לבאי הארץ, חלקוה לפי חשבון יוצאי מצרים. ומי מהם שהיה לו עתה בביאת הארץ בן אחד, נטל כל חלקו, ומי שהיו לו עשרה בנים לא נטלו כי אם חלק אביהם.

שנאמר במנין באי הארץ, **"לשמות מטות אבותם** [כלומר אותן שנמנו ביציאת מצרים] **ינחלו".**

אלא מה אני מקיים, "לאלה תחלק הארץ בנחלה", דמשמע, לבאי הארץ נחלקה?

דרשינן: **"לאלה", כאלה.** שהם בני עשרים. **להוציא את הטפלים** שהם פחותים מעשרים שלא נטלו חלק בארץ בזכות עצמם, אלא בזכות מורישיהם בלבד. וכגון שהיה להם אב או אח שמתו בלא בנים אחרים.

אך רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ.

שנאמר במנין הנכנסים לארץ, **"לאלה תחלק הארץ בנחלה".**

אלא מה אני מקיים, "לשמות מטות אבותם ינחלו", דמשמע שיש לנו ללכת אחר יוצאי מצרים?

לומר לך, **משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם. שכל נחלות שבעולם, חיין יורשין מתים. וכאן, מתים יורשין חיין.**

דהיינו, אף שלבאי הארץ נחלקה הארץ, מכל מקום חוזרים ומחלקים אותה כפי יוצאי מצרים. כדלהלן.

ומבארת הברייתא, **אמר רבי: אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשני אחין כהנים, שהיו בעיר אחת.** והתנו ביניהם לחלוק את התרומות שיבואו אליהם בשוה, **לאחד יש לו בן אחד, ואחד יש לו שני בנים.**

והלכו לגורן, זה שיש לו בן אחד, נוטל חלק אחד. וזה שיש לו שני בנים, נוטל שני חלקים. ומחזירין אצל אביהן(144)**, וחוזרין וחולקין בשוה.**

אף בחלוקת הארץ כך הוא: כגון ראובן ושמעון אחים, שיצאו ממצרים, לראובן עשרה בנים, ולשמעון בן אחד.

כשנכנסו לארץ, נטלו בני ראובן עשרה

אך בנכסים שהיו בשעת מות חפר, נוטל צלפחד פי שנים אף אם מת קודם לכן. ובנותיו יורשות זכות זו.

ובירושלמי מייתי לה מקרא, נאמר "משפט" לענין כפילה (דהיינו חלק הבכור שנוטל פי שנים), ונאמר "משפט" לענין חלק הפשוט, מה לענין פשיטה אתה רואה את הבן כאילו קיים ליטול פשיטות אביו, אף לענין כפילה אתה רואה את הבן כאילו קיים ליטול כפילת אביו.

144. בבאור המשל, כתב **רבינו גרשום**, "משל לשני כהנים אחים, שעדיין לא חלקו בנכסי אביהם.

לאחד היה לו בן אחד, ולאחר היה לו שני בנים.

ומתו הללו שני אחים בגורן קודם שחלקו. זה שהיה לו בן אחד, נטל אותו בן חלק אחד בתרומה. וזה שהיו לו שני בנים נטלו ב' חלקים, ומחזירים אצל אביהם, ברשות אביהם, והואיל

חלקים, ובני שמעון חלק אחד, וחזרו החלקים אצל ראובן ושמעון, וחילקום בשוה, וחזרו והורישו לבניהם, בני ראובן נטלו מחצית מאחד עשר החלקים, ובנו של שמעון נטל מחצית מאחד עשר החלקים.

ולפי זה, דורשים את שני הפסוקים, "לאלה תחלק הארץ", מלמדינו שיטול כל אחד חלק אחד. ו"לשמות מטות אבותם" מלמדינו, שיחזרו החלקים אצל הוריהם, ויחלקו ביניהם מה שנטלו בניהם כאילו ליוצאי מצרים נתחלקו.

ונפקא מינא בין מאן דאמר "ליוצאי מצרים" למאן דאמר "לבאי הארץ", בשניים שאינם אחים שיצאו ממצרים. ולאחד היו תשעה בנים, ולחברו בן אחד.

למאן דאמר "ליוצאי מצרים", נוטלים שניהם חלק שוה.

ולמאן דאמר "לבאי הארץ", זה יטול תשעה חלקים, וחברו חלק אחד.

כיון שדין חזרה לא נאמר אלא בשני אחים(145).

קיז-ב אך **רבי שמעון בן אלעזר אומר: לאלו ולאלו נתחלקה הארץ. כדי לקיים שני מקראות הללו** ["לאלה תחלק", ו"לשמות מטות אבותם"].

הא כיצד?

אם **היה מיוצאי מצרים,** ולא מבאי הארץ, כגון, ראובן שיצא ממצרים, ומת במדבר, והותיר אחריו בנים קטנים פחות מגיל עשרים, שאינם יכולים ליטול בכניסתם לארץ מחמת עצמם, **נוטל חלקו עם יוצאי מצרים.** ובניו יורשים חלק זה.

ואם **היה מבאי הארץ** ולא מיוצאי מצרים, כגון ראובן שהוליד בנים במצרים, ומת, ויצאו בניו ממצרים כשהיו פחות מגיל עשרים, וכשנכנסו לארץ היו בני עשרים, או במקרה שיצא ראובן ממצרים פחות מגיל עשרים, ומת במדבר, והשאיר אחריו בנים בני עשרים, **נוטל חלקו עם באי הארץ.** ואם

והחזירום ברשות אביהם, קנאם אביהם ביחד בשוה, אע"פ שמתו, דומה כמו שיורשים מאביהם וחוזרים ומורישים אותם להם, וחולקים אותם בשוה, ומי שיש לו בן אחד, נוטל חלק ומחצה, ואותם שני בנים נוטלים אף הם חלק ומחצה".

145. על פי **הרשב"ם** ו**התוספות**. אך דעת **רבינו תם**, דכשהבנים מחזירים לאבותיהם, כל אבות ישראל יחלקו בשוה.

(ועיין במסקנת התוספות, דאף לדעת רבינו תם לא יחלקו כל אבות ישראל ממש, אלא רק אבות ישראל שבאותו שבט. עיי"ש).

ונפקא מינא בין מאן דאמר "ליוצאי מצרים" למאן דאמר "לבאי הארץ", במי שיצא ממצרים כשהיה בן עשרים, ומת במדבר, ובניו שנכנסו לארץ היו כולם טפלים, (דהיינו פחות מגיל עשרים), למאן דאמר "ליוצאי מצרים", היו נוטלים חלק אביהם, ולמאן דאמר "לבאי הארץ", לא היו נוטלים כלום.

וכן להיפך, אם יצאו ממצרים טפלים, ולא אבות, ונכנסו לארץ היו בני עשרים, או בניהם בני עשרים, למאן דאמר "לבאי הארץ", יטלו. ולמאן דאמר "ליוצאי מצרים", לא יטלו כלום.

(ובדברי רבינו תם, עיין **מהרש"א** לקמן קיח-א).

היו עשרה בנים, יטלו עשרה חלקים.

ואם היה בן עשרים **מכאן ומכאן**, כגון, ראובן שיצא ממצרים בגיל עשרים, והוליד בנים, ונכנסו לארץ אף הם בני עשרים, **נוטל חלקו מכאן ומכאן.** כלומר, אם היו עשרה בנים, יטלו עשרה חלקים בשביל עצמם, וחלק אחד בשביל אביהם(146).

מוסיף רבי שמעון בן אלעזר: **המרגלים**, אף שהיו מיוצאי מצרים, לא נטלו חלק בארץ, **ויהושע וכלב נטלו** את **חלקם**(147).

מתלוננים ועדת קרח [לקמן יבואר, דמתלוננים שבעדת קרח קאמר, והם החמשים ומאתים איש שבעדת קרח], **לא היה להם חלק בארץ.** וכמאן דליתנייהו דמי, וזכו כל השבטים בחלקם, כאילו נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים בלא מתלוננים.

והבנים של המרגלים והמתלוננים, לא נטלו חלק אביהם, אלא **נטלו בזכות אבי אביהן, ובזכות אבי אמותיהן**, אם לא היה לאימותיהן אחים, והיו מיוצאי מצרים.

עד כאן הברייתא.

ודנה הגמרא: **מאי משמע דהאי "לשמות מטות אבותם" ביוצאי מצרים כתיב?**

דלמא, לשבטים קאמר לה, כלומר, נתחלקה הארץ ליב' בני יעקב?

ומתרצת הגמרא: **דכתיב, "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ירושה היא לכם מאבותיכם. וליוצאי מצרים קאמר להו.**

סימן לרב צלפחד ויוסף איכפל מנשה יחשב(148):

הגמרא דנה בדברי הברייתא שהובאה לעיל:

אמר ליה רב פפא לאביי, בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ", היינו דכתיב, "לרב תרבה נחלתו, ולמעט תמעיט נחלתו".

דמשמע, למי שהיה רב ביציאת מצרים, אף על פי שעכשיו נתמעט, תרבו נחלתו, ולאותו שהיה מעט ביציאת מצרים, אף על פי שנתרבה, תמעיטו נחלתו.

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", **מאי "לרב תרבו נחלתו"**, הלא אין לפרש, למי שהוא רב עכשיו תרבו נחלתו, ולמי שמועט עכשיו תמעיטו נחלתו, דסברא היא, ולא צריכא קרא? קיח-א

קשיא.

ועוד אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים", היינו דקא צווחן

---

146. ויש שפרשו דאיירי באדם אחד, שיצא ממצריים כשהיה מעל גיל שישים, ונכנס לארץ, [דאמרינן לקמן, לא נגזרה גזירה ביתר מבן שישים]. דהוי מיוצאי מצרים, ומבאי הארץ, ונוטל משום כך שני חלקים. ועיין **ברשב"ם ותוספות.**

147. לקמן (קיח־ב) יבואר המקור לדין זה.

148. סימני מימרות רב פפא לאביי שיובאו להלן: "לרב תרבה נחלתו", "קצווחן בנות צלפחד", "קא צווחן בני יוסף", "איכפול יהושע וכלב" (לקמן קיח־ב), "ויפלו חבלי מנשה" (שם), "קרא מאי קא חשיב" (שם, וקיט־א).

בנות צלפחד, "למה יגרע שם אבינו בתוך משפחתו", כלומר, מחלקו שזכה בארץ ישראל, "כי אין לו בן", שאם היה לו בן, היה יורש את חלקו.

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", **אמאי צווחן? הא ליתיה** [צלפחד איננו מבאי הארץ] **דלשקול** חלק בארץ?

ואפילו אם היה לו בן לא היה נוטל כלום בשביל אביו, ואף בשביל עצמו לא היה נוטל אילו היה פחות מבן עשרים בכניסתו לארץ?

אלא צריך לומר, דמאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", סבר גם את דין "**חזרה**", כלומר, שמחזירים להוריהם כל מה שנטלו, וחוזרים ויורשים כמשפט. [כדברי רבי שמעון בן אלעזר דלעיל].

ואם כן, אף לצלפחד היה חלק בארץ, אם בני בניו של חפר היו נכנסים לארץ, ונוטלים חלק, ומחזירים אותו אל חפר זקינם, וחוזרים בני חפר ויורשים ממנו, וחולקים ביניהם בשוה. ונמצא צלפחד אף הוא נוטל חלק בארץ.

ולכן בנותיו, תבעו אף הן **ליטול בנכסי חפר** אבי אביהן, כדין בת הבן שיורשת עם האחים.

עוד מקשינן: **בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים", היינו דקא צווחן בני יוסף.** כדלהלן:

דכתיב (יהושע יז,יד, טו), "**וידברו בני יוסף** את יהושע לאמר מדוע נתתה לי נחלה גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה':

ויאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפרזי והרפאים כי אץ לך הר אפרים:".

ולמאן דאמר "ליוצאי מצרים", אתי שפיר, שמא בזמן יציאת מצרים היו מועטים, ונתרבו בכניסתם לארץ, ונמצאת נחלתם מועטת לפי מספר נפשותיהם.

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ" מאי קא צווחי? הלא **כולהו שקול** חלק בארץ בזמן כניסתם(149)?

ומתרצת הגמרא: **משום טפלים דהוו נפישי להו.** כלומר, היו ביניהם יתומים רבים שלא היו בני עשרים בכניסתם לארץ, ולא היה להם אב שנכנס לארץ ונטל חלק. ולא שום מוריש שיצא ממצרים שיטלו ממנו על ידי חזרה(150).

אמר אביי: שמע מינה, לא הוה חד דלא שקיל. [לא נמצא בכל ישראל אפילו יתום אחד שלא נטל חלק בארץ],

דאי סלקא דעתך הוה חד דלא שקיל, איבעי ליה למצווה כבנות צלפחד ובני יוסף.

וכי תימא, אכן היו יתומים שלא נטלו חלק

---

149. עיין **במהרש"א**, במה שדן בקושיית ה"גבורת ארי" בדברי הגמרא.

150. **רשב"ם**. **וברבינו גרשום** כתב, "משום טפלים דאית בהו טפי משאר שבטים, דכתיב

בארץ, וצוחו על כך, אך לא נכתבה צווחתם בתורה, כיון **דרק מי שצווח ואהני** [הועילה לו צוחתו] **כתביה קרא,** אך מי **דצווח ולא אהני, לא כתביה קרא.**

הא בני יוסף דצווחי ולא אהני, [ומה שאמר להם יהושע "אם עם רב אתה עלה לך היערה וברא לך שם.."], אין הכונה שנתן להם מנחלת שבט אחר, שהרי אין לו רשות לגזול מנחלת שבט אחר כלום, אלא איצטריך לדרשא, כדלקמן]. **ובכל זאת כתבינהו קרא!**

ומוכח, שמלבד בני יוסף, לא נמצא אף יתום שלא נטל חלק בארץ, אם על ידי עצמו, או על ידי אחד מאבותיו שהוריש לו חלק על ידי חזרה, כדלעיל.

ודחינן: לעולם יש לומר כדאמרינן לעיל, דמאן דצוח ולא אהני לא כתביה קרא.

ומה שהקשנו מבני יוסף שכתבם הכתוב, אף על פי שלא הועילה להם צווחתם,

יש לומר, **דהתם עצה טובה קא משמע לן, דאיבעי ליה לאיניש לאיזדהורי מעינא בישא.** [צריך אדם להזהר מעין הרע][151]

והיינו דקאמר להו יהושע. דכתיב, "ויאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה",

אמר להו, להוסיף לכם נחלה איני יכול, ברם, עיצה טובה יש לי אליכם, אם עם רב אתם **לכו והחבאו עצמכם ביערים שלא תשלוט בכם עין רע.**

אמרו ליה: אנן מזרעא דיוסף, דלא שלטא ביה עינא בישא. קיח-ב

ומנלן: **דכתיב** (בראשית מט,כג), **"בן פורת יוסף בן פורת עלי עין",**

ואמר רבי אבהו, אל תקרי "עלי עין", אלא

"בן פורת יוסף", שהם פרים ורבים טפי, וצווחן דלא שקלי לצורך טפלים, ודחיקי להו דוכתייהו".

151. בענין עין הרע, אם הוא ענין טבעי או שמימי: עיין **באברבנאל** (שמות, פרשת כי תשא) שעין הרע הוא ענין טבעי, ולא עונש שמימי.

ו**בעקידה** (פרשת תזריע שער סא עמ' מא) כתב, נזק העין נמשך מרוע מזג המביט ומתכונתו הנשחתת, עד אשר יזיקו ניצוצי הבטתו כירבות וחיצים.

ו**ברלב"ג** (שמות, פרשת כי תשא) כתב, כח עין הרע הוא שיצא מעין האדם אדים אשר הטבע דוחה אותם החוצה, ואדים אלו הסאדים רעים המתאוים באדם, ובעת יציאתם מעינו יתכן שימיתו מקצת מהאנשים.

ועיין עוד **ברמב"ן** עה"ת (ויקרא יח,יט).

אמנם **הזהר** (בראשית עמ' יז) כתב לייחס את היזק עין הרע לכחות העליונים המתלבשים על אדם רע, באמצעות ראיית עיניו, ועי"ז מגיע נזק לדבר שהביט בו.

ועיין **בחזון איש** (ליקוטים לדף יז סי' כא), "מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לגרום להרס וחורבן של גשמים מוצקים. ... ומכל מקום הכל בידי שמים, וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאבדן, הדבר ניצל, אבל כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים על ידי שימת עין תימהון על הדבר, ועי"ז הוא כלה. ... ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה, כל

"עולי עין". כלומר, הם עולים על העין ושולטים עליו. ואין העין עולה עליהם.

רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא (בראשית מח,טז), **"וידגו לרוב בקרב הארץ",**

ודרשינן: **מה דגים שבים מים מכסים עליהם, ואין העין שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהם.**

שנינו בברייתא לעיל (קיז-ב): **"מרגלים, יהושע וכלב נטלו חלקם".**

מבארת הגמרא: **מנהני מילי** [מנלן שיהושע וכלב נטלו את חלק המרגלים]?

אמר עולא, דאמר קרא (במדבר יד,לח): **"ויהושע בן נון וכלב בן יפנה חיו מן האנשים ההם".**

ודרשינן: **מאי "חיו"?**

אילימא חיו ממש, והא כתיב קרא אחרינא (במדבר כו,סו), **"ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון",** ותרי קראי למה לי?

אלא מאי חיו? שחיו בחלקם של המרגלים.(152)**:**

עוד שנינו: **"מתלוננין ועדת קרח לא היה להן חלק בארץ":**

ומקשה הגמרא: **התניא** בברייתא, **"מרגלים מתלוננים ועדת קרח, יהושע וכלב נטלו חלקם"?**

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא!**

מר מקיש מתלוננים למרגלים, וכשם שיהושע וכלב נטלו חלק המרגלים, כך נטלו חלק המתלוננים.

ומר לא מקיש מתלוננים למרגלים. וסבר שלא היה להם חלק בארץ, וכל השבטים זכו בחלקם.

והיכן הוקשו מתלוננים למרגלים?

דתניא: נאמר בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז,ג), **"אבינו מת במדבר" זה צלפחד,**

"והוא לא היה בתוך העדה" זה עדת מרגלים. שנאמר בהם, "עד מתי לעדה הרעה הזאת".

"הנועדים על ה'" אלו מתלוננים שבעדת קרח, [כמבואר לקמן], שנאמר בהם, "לכן אתה וכל עדתך הנועדים על ה'".

"בעדת קרח" כמשמעו.

הרי שהוזכרו מתלוננים ומרגלים בפסוק אחד.

ובזה נחלקו התנאים: **מר מקיש מתלוננים למרגלים, ומר לא מקיש מתלוננים למרגלים.**

סגולותיו ובחינותיו יתירות, ועינו פועלת יותר. ...".

ועיין עוד **בדרך חיים** למהר"ל (אבות פרק ב משנה ט). **ובנתיבות עולם** (ח"ב פרק א).

אימתי יש לחוש לעין הרע: עיין בשו"ת **אגרות משה** (אבהע"ז ח"ג תשובה כו) רק בדבר שאינו מצוי בדרך העולם צריך לחוש בעין הרע.

152. אמנם למאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", לא היה למרגלים כלל חלק בארץ, שהרי לא נכנסו בה. ולשיטתו צריך לפרש, "חיו מן האנשים", ממש חיו, כפשטיה. **רשב"ם.**

הגמרא סברה כעת, ש"מתלוננים" הם אותם שנזכרו בפרשת המתלוננים (שמות טו,כד), "וילונו העם על משה לאמר מה נשתה". ומתלוננים אלו היו רוב עם ישראל.

אמר ליה רב פפא לאביי, ולמאן דמקיש מתלוננים למרגלים, וסבר שיהושע וכלב ירשו אף את נחלת המתלוננים,

וכי **איכפול יהושע וכלב וירתו** [ירשו] **לכולה ארץ ישראל** [לאו דוקא כולה, אלא רוב ארץ ישראל]? והרי קיימא לן שלא ירשו אפילו אחד מאלף מארץ ישראל?(153)

אמר ליה: מתלוננים שבעדת קרח קאמרינן. דהיינו חמשים ומאתים איש הנועדים על ה' עם קרח.

ועוד **אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ", היינו דכתיב** (יהושע יז,ה) אחר שנטלו בנות צלפחד את חלקן, **"ויפלו חבלי מנשה עשרה",**

דהיינו, **שיתא,** ששה חלקים, **דשיתא בתי אבות** מבני מנשה, הנזכרים שם, בני אביעזר, בני חלק, בני אשריאל, בני שכם, בני חפר, בני שמידע.

וארבעה חלקים **דידהו,** שנטלו בנות צלפחד, דהיינו, חלק צלפחד שהיה מיוצאי מצרים, ושני חלקים מנכסי חפר, וחלקו של אחיו של חפר שהיה מיוצאי מצרים, ומת המדבר, ונטלו את חלקו של צלפחד בנכסי אחיו. כדלקמן. **הא עשרה.**

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ נתחלקה הארץ", וצלפחד לא נטל חלק מחמת עצמו, רק על ידי חזרה, כדלקמן(154), **הא תמניא**(155), שמונה חלקים בלבד, **הוא דהוו,**

והם: **שיתא, דשיתא בתי אבות.** כדלעיל.

ותרי חלקים **דידהו,** שנטלו בנות צלפחד בנכסי חפר על ידי חזרה כדלעיל, שנטלו בני חפר חלק בכניסתם לארץ, וחזר אותו חלק אל חפר אביהם, וחזרו וחלקו אותו בשוה בין בניו, והרי צלפחד בכור היה, ונוטל פי שנים, ולכן בנותיו ירשו במקומו שני חלקים.

הא תמניא, וכיצד היו חבלי מנשה עשרה?

---

153. אך למאן דלא מקיש מתלוננים למרגלים, לא קשיא, כיון שכל שבט ושבט נטל חלק קרוביו שהיו מן המתלוננים.

154. הקשו **התוספות,** כיון שצלפחד לא נטל חלק מחמת עצמו, ובנותיו נטלו מכח אבי אביהן, מאי נפקא מינא בכך ש"הוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה'"?

ואין לומר, דנפקא מינא לענין חלק בכורה, דהא כי היכי דשקלי חלק פשיטות אע"ג דבא להן מכח אביהן, הכא נמי יטלו חלק בכורה. והניח בקושיא.

אמנם **בעליות דרבינו יונה** כתב, דנפקא מינא לענין חלק בכורה, כיון דחלק בכורה ירשו משום דבמקום אביהן הן עומדות, ואם לאביהן לא היה חלק בארץ, אף הן לא תטולנה את חלקו. (ועיין עוד **בקובץ שיעורים** (אות שנד), שדן בדברי רבינו יונה).

ולישב קושיית התוספות, עיין **רש"ש.**

155. עיין **רש"ש,** מדוע הוי שמונה, ולא תשעה, דהא מחד אחא דאבא ודאי ידעינן. עיי"ש.

ומקשה הגמרא: **וליטעמיך, ולמאן דאמר "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ"**, הלא רק **תשעה הוו?** דהיינו, ששה חלקים דששת בתי האבות, ושלשה חלקים שנטלו בנות צלפחד, והם, חלק אביהם שהיה מיוצאי מצרים, ושני חלקים מנכסי חפר אביו, שנטלו מחמת שהיה אביהן בכור.

והיכן החלק העשירי?

אלא מאי אית לך למימר, שירשו חלק נוסף, מחמת **חד אחא דאבא** דהוה **להו.**

אם כן, **הכא נמי** יש לתרץ למאן דאמר "לבאי הארץ", **דתרי אחי דאבא הוה להו**[156], ומתו אחר מות חפר בלא בנים, וזכו קודם מיתתם בנכסי חפר אביהם שהחזירו לו בניו שבאו לארץ, כנ"ל, ואחר מותם באו חלקו שאר אחיהם את חלקם.

נמצא, שבנות צלפחד נטלו ארבעה חלקים, דהיינו: שני חלקים בנכסי חפר, שבאו לו על ידי חזרה, במקום צלפחד אביהן, שהיה בכור, ועוד שני חלקים בנכסי שני אחי אביהן שמתו.

וכן מצינו בברייתא שנטלו חלק אחי אביהן:

דתניא בברייתא, נאמר בתורה בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז,ז): "נתן תתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהן, והעברת את נחלת אביהן להן".

ודרשינן: **"נתן תתן להם" זו נחלת אביהן, "בתוך אחי אביהן" זו נחלת אבי אביהן. "והעברת את נחלת אביהן להן" זו חלק בכורה**[157].

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף חלק אחי אביהם נטלו. שנאמר "נתן תתן".

עד כאן הברייתא.

ולמאן דאמר תרי אחי דאבא הוה להו, ההוא "מאחוזת נחלה נפקא". דמצי למכתב, "נתן תתן להם נחלה".

ואמר ליה רב פפא לאביי: קרא דכתיב, "ויפלו חבלי מנשה עשרה", **מאי קא חשיב** [כלומר, אלו חלקים החשיב הפסוק]?

אי טפלים [כלומר, כל מי שנטל חלק מבני מנשה] **קא חשיב, טובא הוו!** והיה לו להחשיב את כל האחים שבמטה מנשה שנטלו חלק אביהם, כבנות צלפחד.

ואי בתי אבות קחשיב, הלא רק **שיתא הוו.** כדלעיל?

ומתרצת הגמרא: **לעולם בתי אבות קא חשיב,** ומכל מקום השמיענו גם כן את חלק בנות צלפחד, **והא קא משמע לן, דבנות** קיט-א

---

156. ואידך מאן דאמר סבר, דרק חד אח הוה ליה, כמבואר בברייתא לקמן.

157. רצונו לומר, אילו נאמר "נתן תתן", הוה אמינא נחלת אביהן סתמא. השתא דכתיב, "בתוך אחי אביהן", ידעינן אבי אביהן. אבל אביהן ממילא ידעינן למאן דאמר "ליוצאי מצרים נחלקה הארץ".

אבל למאן דאמר, "לבאי הארץ", כולי קרא קאי על אבי אביהן, דנתינה אחת כתיבה, ודרשינן מ"אחוזת נחלה" דמפסקא, אאחא דאבא, ותנינא מנתן תתן. **הגהות רבי אליעזר משה הורביץ.**

צלפחד נטלו חלק בכורה., אף על פי שאביהן לא ירש בפועל את חלקו, ולכאורה הוי "ראוי", ואין הבכור נוטל פי שנים ב"ראוי", מכל מקום, ארץ ישראל נחשבת כ"מוחזקת" מיציאת מצרים, אף קודם שירשוה, ובכור נוטל בה פי שנים.

אלמא: ארץ ישראל מוחזקת היא. ולקמן בסמוך יתבאר ענין זה בגמרא.

אמר מר: שנינו בברייתא לעיל (קיז-ב), "**והבנים** [של המרגלים], **נטלו בזכות אבי אביהם ובזכות אבי אמותיהן**[158]".

ומקשה הגמרא: **התניא** בברייתא, שבני המרגלים נטלו חלק בארץ **בזכות עצמן?**

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא** דאמרינן "בזכות אביהם..", **כמאן דאמר "ליוצאי מצרים** נחלקה הארץ", **והא** דאמרינן "בזכות עצמם", **כמאן דאמר "לבאי הארץ** נחלקה הארץ".

ואיבעית אימא: הא והא כמאן דאמר, "**לבאי הארץ** נחלקה הארץ", **ולא קשיא: הא דהוה בן עשרים** בכניסתו לארץ, ואז נוטל בזכות עצמו. **הא דלא הוה בן עשרים בכניסתו לארץ,** ובמקרה זה נוטל בזכות אבי אביו[159].

שנינו במשנה: בנות צלפחד נטלו חלק בכורה של אביהן, "**ושהיה בכור נוטל שני חלקים**":

ומקשה הגמרא: **אמאי?**

והא **ראוי הוא,** שהרי חפר עדיין לא ירש את חלקו בארץ ישראל, **ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק!**

אמר רב יהודה אמר שמואל: אכן לא נטלו פי שני בנחלת חפר, אלא רק **ביתדות אהלים.** [כלומר, במטלטלי חפר שהיו בשעת מותו במדבר].

מתיב רבה, "רבי יהודה אומר: בנות צלפחד נטלו ד' חלקים, שנאמר (יהושע י"ז) ויפלו חבלי מנשה עשרה", ומבואר שנטלו חלק בכורה של צלפחד בנחלת חפר בארץ ישראל?

אלא אמר רבה: ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים. דכתיב: "ונתתי אותה לכם מורשה", כלומר, אני נתתיה לכם

---

158. וכגון שלאבי אימותיהן לא היו בנים כי אם בנות. דאם לא כן היו בנים יורשים.

ואם תאמר, אם כן, מי החזיר לאביהן נחלה, הא לא היו לו בנים?

ויש לומר, כגון שהיו אחים לאבי אימותיהן, שהחזירו נחלה לאבי אביהן, וחזרו וחלקו בשוה. תוספות.

159. לכאורה קשה, הא מעשה בליעת קרח היה מיד אחר מעשה המרגלים, ואם כן, לא יתכן שהיו למתלוננים בנים שנכנסו לארץ לפני גיל עשרים, שהרי היו במדבר ארבעים שנה לאחר שמתו.

ומבאר **הרשב"ם**, דאיירי בבני בני המתלוננים שירשו מכח אבי אבי אביהם.

וקא משמע לן, אף במקרה שלא היו למרגלים בנים בני עשרים שנכנסו לארץ, ונטלו נחלה, והחזירוה אצל אבי אבי אביהן, מכל מקום יטלו הנכדים בזכות אבי סבם, וכגון שהיו למרגלים עצמם אחים, ולהם בנים שנכנסו לארץ, והחזירו

כירושה[160].

ומקשה הגמרא: **מיתיבי, אמר רבי חידקא: שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי רבי עקיבא, וכך היה רבי שמעון השקמוני אומר: יודע היה משה רבינו שבנות צלפחד יורשות הן[161], אבל לא היה יודע אם נוטלות חלק בכורה אם לאו,**

ואל תאמר, אילולי שבאו בנות צלפחד לפני משה, לא היתה מתחדשת בתורה פרשת ירושתן,

דראויה היתה פרשת נחלות ליכתב על ידי משה,

אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן.

ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שנאמר: (שמות ל"א) **מחלליה מות יומת, אבל לא היה יודע באי זו מיתה הוא ימות**[162],

ו אל תאמר, אילולי שבא המקושש לפני משה, לא היתה מתחדשת בתורה פרשת חיוב מיתת המחלל שבת,

דראויה היתה פרשת מקושש שתכתב ע"י משה, אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על ידו.

ללמדך, שמגלגלים זכות, כלומר, דין ירושה, שהבנים והקרובים ירשו את קרוביהם, נלמד **על ידי זכאי,** הלא הן בנות צלפחד. קיט-ב

וחובה, היינו, דין סקילה למחלל שבת, נלמד **על ידי חייב.** היינו המקושש. עד כאן דברי שמעון השיקמוני.

ומקשה הגמרא: **אי סלקא דעתך ארץ ישראל מוחזקת, מאי קא מסתפקא ליה** למשה, הא ודאי נוטלות חלק בכורת אביהן?

ומתרצת הגמרא: **היא גופה** האם ארץ ישראל

נחלה לזקינם, וחזרו וחלקו בשוה, אפילו הכי יטלו נכדי המרגלים — אף על פי שבא להם מחמת המרגלים והמתלוננים. **רשב"ם** ועל פי **התוספות.**

160. רשב"ם. והקשה **המהרי"ט** (קידושין כו א) אם כן, מדוע בשעת כניסתם לארץ, הוצרכו לקנותה בקנין "חזקה", [כמבואר בקידושין שם], הלא ארץ ישראל מוחזקת היא? וכדי לברר את החלקים, סגי בגורל ואורים ותומים?

ועיין **בשו"ת בית הלוי** (חלק א סי' כא) שרק בחלוקת הארץ לשבטים היה גורל, ולא בחלוקתה ליחידים, ולכן כל יחיד ויחיד היה צריך לקנות את חלקו בחזקה. ואף על פי שבעלמא ישיבה בקרקע אינה מועילה לקנין חזקה, הכא כיון שהיו כבר מוחזקים בארץ ישראל, סגי בישיבה כדי לקנות את חלקו.

161. שהרי דינים נצטוו במרה, ומעשה בנות צלפחד היה בסוף הארבעים שנה.

ועוד, אפשר ללמוד דין זה מפרשת יבמין כדלקמן, דאמרינן "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם ובן אין לו", ודרשינן "עיין עליו", ואם יש לו בת אין אשתו מתיבמת, ומשם למדו בנות צלפחד לקמן, "אם כבן אנו, נירש, ואם לאו, תתיבם אימנו". **רשב"ם.**

162. **התוספות** הקשו, מדוע לא חייבו מיתת חנק, שהרי סתם מיתה האמרוה בתורה חנק היא?

ותרצו, שמסברא היה נראה לו שדינו בסקילה, כעובד כוכבים. שהרי אמרינן בכל

מוחזקת, **קא מסתפקא ליה**[163].

וצדדי הספק: **דכתיב** "**ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'**", **ירושה היא לכם מאבותיכם.** ומדכתיב, "מורשה", ולא "ירושה", אתי למימר שיהיה אף לדור המדבר איזו שהיא ירושה בארץ, דהיינו שתחשב מוחזקת להם לענין חלק בכורה.

או דלמא לא ילפינן מהאי קרא אלא, **שמורישין** את נחלתם לבניהם, **ואינן יורשין** בעצמם, כיון שימותו במדבר.

ופשטו ליה מן השמים, שיש בפסוק זה משמעות **תרוייהו: ירושה לכם מאבותיכם,** ונחשבת כמוחזק לענין בכורה, ומכל מקום, **מורישין ואינן יורשין,** שימותו במדבר.

והנה קרא ד"ונתתי אותה לכם מורשה", נאמר קודם חטא העגל, ונמצא שנתנבא משה שלא יכנסו לארץ, ולא ידע מה נתנבא.

וכמו כן, **היינו דכתיב** בשירת הים: "**תביאמו ותטעמו בהר נחלתך**", "**תביאנו**" **לא נאמר, אלא** "**תביאמו**", **מלמד שמתנבאין**[164] שלא יכנסו לארץ, **ואינן יודעין מה מתנבאין.**

נאמר בפרשת בנות צלפחד: "**ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאים וכל העדה**[165]".

משמע, שבאו קודם לפני משה, ואחר כך, אלעזר, וכן הלאה.

ומקשה הגמרא: **אפשר עמדו לפני משה** ולא ידע, והלכו לפני אלעזר **ולא אמרו להן דבר,** ואחר כך **עמדו לפני הנשיאים וכל העדה?!**

אלא, סרס המקרא ודרשהו כאילו נכתב למפרע, ובאו תחילה לפני העדה, הנשיאים, אלעזר, ולבסוף לפני משה. **דברי רבי יאשיה.**

אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: בבית המדרש היו יושבין והלכו ועמדו להן לפני כולן, ושאלו את שאלתן לפני כולם.

במאי קמיפלגי?

מר [אבא חנן משום ר"א] **סבר, חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב.** ומותר לשאול את התלמיד בפני הרב, שאף דבר זה מחשיבותו של הרב, וניחא ליה.

דוכתא (חולין ה א) שהמחלל שבת חמור כעובד ע"ז.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (על התורה, פרשת שלח) הקשה על דבריו, והרי כאן עדיין לא נאמר מפי הגבורה באיזו מיתה הוא חייב, ובודאי שהיה על משה להמתין עד שיפרש לו הקב"ה באיזו מיתה לחייבו. והניח דברי התוספות בצריך עיון.

163. ואנן, דפשיטא לן שארץ ישראל מוחזקת, היינו אחר שפשט לו הקב"ה את ספיקו, כדלהלן. **רשב"ם.**

164. לשון רבים. ומשמע, שכל עם ישראל אמרו את השירה. והיינו כמאן דאמר שכל ישראל אמרו שירה. ועיין בסוטה (ל ב) שנחלקו בזה התנאים.

165. העדה שנאמרה כאן נראה דהיינו סנהדרין. כמו, "ושפטו העדה". **רש"ש.**

ומר [רבי יאשיה] **סבר, אין חולקין.**

והלכתא חולקין, והלכתא אין חולקין.

קשיא הלכתא אהלכתא?

ומתרצת הגמרא: **הלכתא אהלכתא לא קשיא, הא דפליג ליה רביה יקרא** [כבוד] לתלמיד, ובמקרה זה ודאי ניחא לרב שישאלו את התלמיד.

והא דפסקינן "אין חולקין", מדובר בגונא **שלא פליג ליה רביה יקרא**(166).

תנא, בנות צלפחד חכמניות הן, כלומר, בקיאות בדרך ארץ. **דרשניות הן, צדקניות הן.**

מבארת הברייתא: **חכמניות הן, שלפי שעה דברו.** כלומר, כשמצאו פתח לדבריהן, כדלהלן, אזי באו לבי"ד.

דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מלמד שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין, שנאמר "כי ישבו אחים יחדו",

אמרו לו, אם כבן אנו חשובין, לפטור את אימנו מן היבום, שהרי יש לה זרע, **תנה לנו נחלה כבן, ואם לאו, תתיבם אמנו.**(167)

מיד, "ויקרב משה את משפטן לפני ה'".

דרשניות הן, שידעו לדרוש שאין הבת יורשת במקום בן, כדדרשינן לעיל, "ובין אין לו, והעברתם נחלתו לבתו", הא יש לו בן, הוא קודם. **והיו אומרות אילו היה לו בן לא דברנו**(168).

ומקשה הגמרא, **הרי** בגרסת הברייתא שבידינו **תניא,** "שהיו אומרות אילו לא היה לו **בת** לא דיברנו"? והמקשה עצמו לא ידע לפרשה.

אמר רבי ירמיה: סמי מכאן בת. כלומר,

---

166. ואפילו אם אין הרב חולק כבוד לתלמיד, אם הוא מתכבד במה שאחרים חולקין לתלמידו כבוד, פסק רבינו שמחה שחולקין לו כבוד לתלמיד במקום רבו. **הגהות מיימוניות** (הלכות תלמוד תורה פרק ה ס"ק כ).

167. יש לבאר, מה השייכות בין הדברים, והלא יבום תלוי ב"זרע", ואף בת נחשת כ"זרע", ואילו ירושה שייכת לבן?

ומבאר ראש ישיבת כנסת חזקיהו, **הגרד"י מן** שליט"א, בספרו "די באר" על התורה: שלא באו לבקש ירושה מדין "יורש", אלא רק רצו להוכיח שלא התבטל מאביהם שם "מוריש" כשמת בלא זרע. דעדיין יש לו זרע. וזו ראייתן מפרשת יבום, שאם יש לו בנות עדיין שמו קיים. ויש לו כח הורשה. עיין שם שהאריך בזה.

168. הקשו **התוספות**: מנין ידעו פרשת נחלות, והא לא נכתבה פרשה זו אלא על ידן, כדלעיל?

ועוד, מהיכן ידעו שבן קודם לבת, והא עדיין לא נאמר "וכל בת יורשת נחלה", ואם כן אפשר לומר כדפריך רב פפא לעיל (קי א) "איכא בן ובת, לא האי לירות ולא האי לירות"?

ועוד, שאם ידעו פרשת נחלות, מדוע הוצרכו לדבר מכח פרשת יבמין?

ותרצו: שידעו פרשת נחלות מ"והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם", ומשמע, דוקא בנים ולא בנות.

ובאופן אחר בארו התוספות: "אילו היה לו בן לא דיברנו", כלומר, דאז לא היה להם מקום לפתוח מפרשת יבמין. שהרי אין אימן מתיבמת מחמת הבן.

מחוק את המילה "בת" מהגיסא שבידך.

ברם, **אביי אמר:** אין לשנות הגירסא, והכי פירושא, **אפילו היה בת לבן לא דברנו.** כדאמרינן לעיל, שאין הבת יורשת עם בת הבן.

צדקניות הן, שאף על פי שהותר להן להנשא למי שתחפוצנה[169], מכל מקום **לא נישאו אלא להגון להן.** דהיינו ממשפחת אביהן. כדכתיב, "ותהיינה... לבני דודיהן לנשים".

תני רבי אליעזר בן יעקב, מתוך שהיו מצפות להגון להן, **אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחותה מארבעים שנה**[170].

ומקשה הגמרא: **איני, והא אמר רב חסדא, ניסת פחותה מבת עשרים, יולדת עד ששים, בת עשרים, יולדת עד ארבעים, בת ארבעים, שוב אינה יולדת.** ואם כן, כיצד המתינו זמן רב כל כך, שלא תוכלנה ללדת עוד, וכן, מי הסכים לשאתן כשאינן יכולות ללדת?

אלא, מתוך שצדקניות הן, ובטוחות בצידקתן שיעשה להן נס, לא חששו להמתין להגון להן אפילו לאחר גיל ארבעים. **ונעשה להן נס כיוכבד.**

והיכן נעשה ליוכבד נס?

דכתיב בעמרם אבי משה, שחזר ונשא את יוכבד, "**וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי**".

ודרשינן: **אפשר** היתה **בת מאה ושלשים שנה, וקרא לה "בת"?** היה לו לומר, "אשה מבית לוי"? קכ-א

ומנלן שהיתה בת מאה ושלשים שנה?

דאמר רבי חמא בר חנינא, זו יוכבד שהורתה בדרך, ונולדה בין החומות, דכתיב, "אשר ילדה אותה ללוי במצרים",

דהיינו, **לידתה** היתה **במצרים, והורתה שלא במצרים.**

ואם כן, הרי גלות מצרים היתה מאתים ועשר שנים[171], ומשה היה ביציאת מצרים

---

169. כדכתיב: "לטוב בעיניהן תהיינה לנשים", אך עיצה טובה השיאן הכתוב ש"למשפחת מטה אביהן תהיינה לנשים". **רשב"ם.**

170. מבארים **התוספות,** שסבר כמאן דאמר (שבת צו ב) "צלפחד היינו מקושש", ומעשה המקושש היה בתחילת הארבעים שנה שהיו במדבר,

כמבואר במדרש, שהיתה כוונתו לשם שמים, שהיו ישראל אומרים, כיון שנגזר עליהם שלא להכנס לארץ, שוב אינם מחוייבים במצות, עמד וחילל שבת, כדי שיהרג.

ואילו בנותיו לא נישאו עד סוף הארבעים שנה, כדמוכחי קראי. הרי, שלא היו פחותות מגיל ארבעים כשנישאו.

171. בסדר עולם יליף מקרא, מהם ה"ארבע מאות שנה" של הגלות:

נאמר לאברהם בברית בין הבתרים "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם". ודרשינן: איזה "זרע"? זה יצחק. שנאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע".

ביצחק הוא אומר "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם", ויעקב אבינו אמר לפרעה "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה".

הרי ששים שנה דיצחק, ומאה ושלשים

בן שמונים שנה. נמצא, שאמו, היתה בשעת לידתו בת מאה ושלשים שנה.

ואמאי קרו לה "בת"?

אמר רב יהודה בר זבידא, מלמד שנולדו בה סימני נערות, נתעדן הבשר, נתפשטו הקמטין, וחזר היופי למקומו.

ומקשה הגמרא: מדוע כתיב בה "ויקח את בת לוי", ומשמע, שלקח אשה חדשה, והרי כבר היתה אשתו, אלא שגירשה מפני גזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", והחזירה מפני מרים שנתנבאה לו שעתיד לצאת ממנו בן שיושיע את ישראל(172). ואם כן, "ויחזור" **מיבעי ליה?**

אמר רב יהודה בר זבידא: מלמד שעשה לה מעשה לקוחין: הושיבה באפריון, ואהרן ומרים משוררים לפניה, מתוך שמחה על שעתיד משה רבינו לצאת ממנה, **ומלאכי שרת אומרים אם הבנים שמחה.**

הגמרא חוזרת לבאר פרשת בנות צלפחד.

וקשיא לן, מדוע כשבאו לפני משה מנאן הכתוב באופן הבא, "מחלה, נועה, חגלה, מלכה ותרצה", ואילו כשנשאו נכתבו בסדר אחר, "מחלה תרצה חגלה ומלכה ונעה"?

ומתרצת הגמרא: **לחלן,** כשנשאו לבני דודיהן, **מנאן הכתוב דרך גדולתן.** דמסתבר שנשאו לפי סדר לידתן. שהרי אין הדרך להשיא את הצעירה לפני הבכירה.

וכאן, שבאו לפני משה, נמנו **דרך חכמתן.**

ותרוץ זה **מסייעא ליה** לדברי **רבי אמי.**

דאמר רבי אמי: בישיבה, [בין כשיושבים לדין, ובין בשאר ישיבות של תורה] **הלך אחר חכמה.** ומושיבים את החכם לפני הזקן.

אך **במסיבה** של משתה, או בנישואין, **הלך אחר זקנה.**

אמר רב אשי: והוא דמפליג בחכמה, והוא דמפליג בזקנה.

כלומר, אין מקדימין את החכם לזקן בישיבה, אלא אם היה החכם מופלג בכחמה מן הזקן.

וכן אין מקדימין את הזקן לחכם המופלג בבית המשתה, אלא אם היה זקן מופלג ממנו בזקנה(173).

דיעקב, הרי מאה ותשעים. ומאתים ועשר שנה עמדו במצרים, הרי ארבע מאות שנה שנאמרו לאברהם.

ואי אפשר לומר שהיו במצרים ארבע מאות שנה, שהרי קהת מיורדי מצרים היה כדכתיב ובני לוי גרשון קהת ומררי, ושני חיי קהת שלש ושלשים ומאת שנה, ושני חיי עמרם בנו שבע ושלשים ומאת שנה, ושמונים שנה של משה, הרי לכל היותר שלש מאות וחמשים.

אם כן מה תלמוד לומר "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה"?

אלא, כל זמן שזרעך ב"ארץ לא להם", ארבע מאות שנה. אך העינוי בפועל היה רק מאתים ועשר שנים. **רשב"ם.**

172. כמבואר בסוטה (יב ב).

173. היינו, זקן מאד, אז חולקין לו כבוד בבית המשתה יותר מן החכם, ואע"ג דמופלג ההוא חכם בחכמה. וכגון, שהזקן חכם קצת.

הגמרא מיישבת את סתירת הפסוקים באופן אחר,

תנא דבי רבי ישמעאל: בנות צלפחד שקולות היו. שנאמר "ותהיינה", ודרשינן, הויה אחת לכולן. ולכן פעמים הקדים זו לזו, ופעמים איפכא.

אמר רב יהודה אמר שמואל: בנות צלפחד הותרו להנשא לכל השבטים.

שנאמר, "לטוב בעיניהם תהיינה לנשים".

אלא מה אני מקיים "אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים"?

עצה טובה השיאן הכתוב, שלא ינשאו אלא להגון להן.

ומקשה הגמרא: **מותיב רבה,** שנינו בברייתא: נאמר בתורה (ויקרא כב,ג), **"אמור אליהם", לאותן העומדים על הר סיני, "לדורותיכם", אלו דורות הבאים.**

דורשת הברייתא: **אם נאמר אבות, למה נאמר בנים, ואם נאמר בנים, למה נאמר אבות?**

מפני שיש באבות מה שאין בבנים, ויש בבנים מה שאין באבות.

באבות הוא אומר (במדבר לו,ח), **"וכל בת יורשת נחלה** ממטות בני ישראל לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה, למען ירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו", ודין זה אינו שייך בבנים, שהותרו השבטים להנשא זה לזה. כמו שיבואר לקמן.

והרבה מצות נצטוו בנים שלא נצטוו אבות, דהיינו מצוות התלויות בארץ, **הא**

אבל אם אינו מופלג בזקנה, החכם שהוא מופלג קודם לכבדו.

אם כן, עולה מסוגיין: דחכם מופלג, וזקן מופלג שאינו חכם כל כך: בישיבה, הלך אחר חכמה, להושיב החכם בראש, ולדבר תחלה.

במסיבה, הלך אחר זקנה.

והיכא דחכם הוי מופלג בחכמה, והזקן אינו מופלג בזקנה, בכל מקום הלך אחר חכמה, אפילו במסיבה.

והיכא דהזקן הוי מופלג בזקנה, והחכם אינו מופלג בחכמה, בכל מקום הלך אחר זקנה, ואפילו בישיבה.

הואיל והזקן חכם קצת, אע"פ שהבחור חכם יותר ממנו.

וכתב **הרשב"ם**, דהיכא דלא מופלג, לא האי בחכמה, ולא האי בזקנה, נראה בעיני דבכל מקום הלך אחר זקנה. [ועיין **ש"ך** יו"ד רמד סק"יא, בשם **מהרש"ל והפרישה**, שעל כל פנים צריך שהזקן יהיה גם חכם קצת].

וראייתו, מדאמר רב אשי — "והוא דמופלג בחכמה, והוא דמופלג בזקנה", משמע, דהיכא דהוו תרוייהו מופלגין, הולכים בישיבה אחר החכם ובמסיבה אחר הזקן.

מכלל, דהיכא דלא הוו תרוייהו מופלגין, לא האי ולא האי, הולכין בכל מקום אחר אחד מהן.

ומדלא פירש, איכא למימר דמסתמא הולכין אחר הזקן. דבשביל שהבחור חכם קצת יותר ממנו אין לנו לבייש את הזקן.

והחכם אינו בוש בכך, מאחר שזקן ממנו, יודע הוא שבשביל זקנתו חולקין לו כבוד.

והר"ן כתב, שיש חולקים, וסוברים שבמקום שאין אחד מהם מופלג, הוי כאילו שניהם מופלגים, ובישיבה הלך אחר החכמה, ובמסיבה הלך אחר הזקנה.

מפני שיש באבות שאין בבנים, ויש בבנים מה שאין באבות, הוצרך לומר אבות, הוצרך לומר בנים. עד כאן הברייתא.

מדייק רבה: **קתני מיהת, "באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה"**, כלומר, שאסור לאשה משבט אחד להנשא לשבט אחר?

ומתרצת הגמרא: **הוא מותיב לה והוא מפרק לה,** [הוא הקשה והוא תירץ], **לבר מבנות צלפחד.** ולהן הותר להנשא אפילבני שבט אחר.

הגמרא חוזרת לבאר את הברייתא שהובאה בדברי רבה:

אמר מר, "באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה".

באבות אין, בבנים לא. כלומר, בבנים לא נאמר האיסור להנשא בין השבטים.

ומקשה הגמרא: **מאי משמע?** מנלן שפסוק זה לא נאמר לדורות?

אמר רבא אמר קרא, "זה הדבר".

ודרשינן: **דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.**

אמר ליה רבה זוטי לרב אשי: אלא מעתה, "זה הדבר" דשחוטי חוץ(174)**, הכי נמי דלא יהא נוהג אלא בדור זה?**

ומתרצת הגמרא: **שאני התם דכתיב** (שם פסוק ז') "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם, חוקת עולם תהיה זאת להם **לדורותם**". ולכן נוהג לדורות.

עוד מקשינן: "זה הדבר" **דראשי** קכ-ב **המטות**(175)**, הכי נמי דלא יהא נוהג אלא בדור זה?**

אמר ליה: ההוא יליף "זה זה", מהתם. דהיינו משחוטי חוץ, וכשם ששחוטי חוץ נוהגים לדורות, הכא מי פרשת נדרים נוהגת לדורות.

ומקשה הגמרא: אם כן, **האי** ["וכל בת יורשת נחלה.."] **נמי ליליף "זה זה" מהתם,** ונלמד מכאן אף לדורות?

ומתרצת הגמרא: **האי מאי, בשלמא התם** [בשחוטי חוץ ובנדרים] **איצטריך** למכתב "זה הדבר" **לצורך גזרה שוה** אחרת, [המובאת להלן], לכן דרשינן נמי גזירה שוה לומר שנוהגים לדורות, אבל **הכא** [הסבת נחלה] **למאי איצטריך** למכתב "זה הדבר"?

ואם תאמר, שנאמר "זה הדבר" להך גזירה שוה גופא, לומר לך שדין זה נוהג לדורות,

אין לומר כך! דאם רצה לומר שנוהג לדורות, אינו צריך גזירה שוה, אלא **לשתוק קרא מיניה,** וממילא **אנא ידענא דלדורות הוא.**

ואם כן, ודאי מדאמרינן בהסבת נחלה "זה

---

174. ויקרא (יז־ב,ג), "...זה הדבר אשר ציוה ה' לאמר: איש איש מבני ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, או אשר ישחט מחוץ למחנה: ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה' דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמו:".

175. במדבר (ל־ב, ושם), "וידבר משה אל

הדבר", אתא לאשמועינן שדין זה אינו נוהג לדורות.

חוזרת הגמרא לבאר, **מאי גזירה שוה?** איזו גזירה שוה נוספת למדנו בפרשת נדרים ובשחוטי חוץ?

דתניא בברייתא: "**נאמר כאן** בפרשת נדרים "**זה הדבר**", **ונאמר להלן**, בשחוטי חוץ, "**זה הדבר**(176)", **מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל, אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל.**

ומה כאן ראשי המטות, אף להלן ראשי המטות". עד כאן הברייתא.

ומבארת הגמרא:

אמר מר, "**מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל**", **למאי הלכתא?** איזה צורך יש שיהיו אהרן ובניו וכל ישראל בהפרת נדרים?

אמר רב אחא בר יעקב: לומר, שאין צריך **בהפרת נדרים** בית דין מומחין, אלא סגי **בשלשה הדיוטות.**

ודרשינן מדכתיב "אהרן ובניו וכל ישראל", לומר לך ששקולין כל ישראל, ואפילו הדיוטות, להתיר נדרים כאהרן ובניו(177).

ומקשה הגמרא: **והא "ראשי המטות" כתיב ביה** בהפרת נדרים, ומשמע מומחין?

ומתרצת הגמרא: **כדאמר רב חסדא אמר רבי יוחנן** לקמן בשמעתין, שאם בא להתיר הנדר **ביחיד**, עליו להיות **מומחה.** כלומר, רב מובהק הבקי בגמרא.

הכא נמי יש להעמיד, **ביחיד מומחה.** אבל בשלשה, סגי בהדיוטות.

הגמרא ממשיכה לבאר את המשך הברייתא:

"**ומה כאן ראשי המטות, אף להלן ראשי המטות**", **למאי הלכתא?** לאיזה צורך בעינן "ראשי המטות" בשחוטי חוץ?

אמר רב ששת: לומר שיש שאלה בהקדש כבנדרים.

ואם שחט הקדש בחוץ, ואחר כך הלך אצל חכם להתיר לו את ההקדש, ומצא לו החכם פתח של חרטה, ועקר את ההקדש מעיקרו, ועשאו כהקדש בטעות, איגלאי מילתא למפרע שלא היה הקדש מעולם, ופטור מכרת.

ולבית שמאי דאמרי אין שאלה מועילה להתיר **בהקדש, דתנן**, "**בית שמאי אומרים: הקדש טעות הקדש**, וכל שכן כשלא הוקדש

ראשי המטותלבני ישראל לאמר זה הדבר אשר ציוה ה': איש כי ידור נדר...".

176.ויקרא (יז ב) "דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם זה הדבר אשר צוה ה' לאמר".

177. צריך באור, מנלן שצריך שלשה הדיוטות, שמא יספיק אחד?

הרשב"ם כתב, שלאיסור נדר לא סגי בפחות משלשה, ולא הביא מקור לדבריו. ומבאר **הרש"ש**, דיליף מ"כל בני ישראל", שאין "כל" פחות משלשה. כמבואר בתוספות (כתובות ח א ד"ה שהכל בסופו).

ובתוספות הביא פירוש ריב"ם, דמדכתיב "ראשי המטות", משמע שנים, וכיון שאין בי"ד

בטעות, אלא בא להשאל עליו. **ובית הלל אומרים: אינו הקדש", האי "זה וזה" מאי עבדי ליה?**

כלומר, כיון שלשיטתם ליכא גזירה שוה כלל, ד"אין גזירה שווה למחצה", אם כן "זה הדבר" שנאמר בשחוטי חוץ, ובפרשת נדרים, לשם מה נכתבו?

ומתרצת הגמרא: **"זה הדבר" דשחוטי חוץ, מיבעי ליה על השוחט**, ללמדינו, שרק **הוא חייב** אם שחט בחוץ. **ואינו חייב** כרת **על המולק** עוף בחוץ.

"זה הדבר" דראשי המטות, מיבעי ליה לומר, **דחכם מתיר ואין בעל מתיר**(178). **בעל מפר ואין חכם מפר**(179).

עוד מקשינן: **ולבית שמאי דלית להו גזרה שוה, הפרת נדרים בשלשה הדיוטות מנא להו?**

ומתרצת הגמרא: **נפקא להו מדתניא** בברייתא: נאמר בתורה: (ויקרא כג,מד) **"וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל".**

רבי יוסי הגלילי אומר: מועדי ה' נאמרו, שבת בראשית לא נאמרה. קכא-א

בן עזאי אומר: מועדי ה' נאמרו, הפרת נדרים לא נאמרה. עד כאן הברייתא. וכולה תתבאר להלן.

רבי יוסי בר נתן, גמיר לה להא מתניתא [למד ברייתא זו], **ולא ידע ליה לפרושה.**

אזל בתריה [הלך אחרי] **דרב ששת לנהרדעא, ולא אשכחיה** [לא מצאו]. **אזל בתריה למחוזא, אשכחיה.**

אמר ליה רבי יוסי לרב ששת: **מאי "מועדי ה' נאמרו שבת בראשית לא נאמרה"?**

אמר ליה: כונת הברייתא לומר: רק **מועדי ה' צריכין קידוש בית דין**(180), אך **שבת**

שקול, מוסיפים עליהם עוד אחד.

והקשה עליו, דאדרבה מ"ראשי המטות" דרשינן יחיד מומחה, והיכי נדרוש מיניה דבעינן שלשה?

ולכן פרשו: דבלא קרא ידעינן. דהא מדבעינן יחיד מומחה, אם כן בהדיוטות לא סגי בחד ובעינן שנים, וכיון שאין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד.

178. ולבית הלל נפקא לן מסברא. **רשב"ם. ובתוספות** הקשו, הרי רבי יוחנן בנדרים (עז ב) הביא פסוק זה כדי להוכיח שחכם מתיר ואין בעל מתיר, וכי רבי יוחנן סבר כבית שמאי?

ותרצו, שאף רבי יוחנן למד דין זה מסברא, ורק הביא ראיה מהברייתא שאם התיר, לא אמר ולא כלום.

אי נמי, גם בית הלל למדו דין זה מ"זה הדבר", ובכל זאת דרשו גם גזירה שוה, שבמקום שאין לגזירה שוה שום פירכא, אפשר לדרוש אפילו אם הפסוק אינו מופנה.

179. וטעם יש לדבר, לפי שהחכם אינו מתיר ביום שמעו, כמו בעל המפר בלא טענה, אלא על ידי שמוצא לו חרטה ועקר את הנדר מעיקרו.

הלכך לא שייך ביה לשון "הפרה" אלא לשון "התרה", שהתיר לו איסור ע"י הוראה וטענה גמורה.

אבל בעל, מיפר לאשתו ביום שמעו בלא חרטה, מגזירת הכתוב. וכל דבר קיום הנעקר ומתבטל בלא טעם קרוי הפרה. **רשב"ם.**

180. כלומר, כיון שבית דין היו מקדשים את

בראשית כלומר, כל שבת[181], **אינה צריכה קידוש בית דין.**

והוצרך להשמיענו דין זה: **דסלקא דעתך אמינא הואיל וכתיבי** שבת בראשית **גבי מועדות**[182], אף היא **תיבעי קידוש בית דין כמועדות, קא משמע לן** שאין יום השבת תלוי בקידוש בי"ד. ולעולם יום השביעי שבת הוא.

עוד שאלו רב יוסי: **מאי "מועדי ה' נאמרו, הפרת נדרים לא נאמרה"?**

אמר לו: כונת הברייתא לומר, רק **מועדי ה'** כלומר קידוש החודש על פי הראיה, **צריכין מומחין,** אך **הפרת נדרים אינה צריכה מומחין.** אלא סגי בשלשה הדיוטות.

ומכאן למדו בית שמאי שאין צריך בהפרת נדרים בי"ד מומחים, אלא סגי בשלשה הדיוטות.

ומקשה הגמרא: **והא** בפרשת נדרים **"ראשי המטות", כתיב,** ומשמע מומחין?

אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: הפסוק בא ללמדינו שאם רצה להתיר את הנדר **ביחיד,** יכול להתירו אילו היה **מומחה.**

אמנם, בקידוש החודש, לא סגי ביחיד, אפילו מומחה כמשה רבינו, עד שיהיו שלשה מומחין.

הגמרא חוזרת לדון הא ד"הותרו השבטים להנשא זה לזה":

תנן התם: אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב[183] **וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין,** ואפילו אם היו לה בגדים משלה, היתה שואלת מחברתה, כדי **שלא לבייש את מי שאין לו..**

והוינן בה: **בשלמא יום הכפורים, יום סליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות אחרונות**[184], ומובן מדוע לא היו לישראל ימים טובים

החודש על פי הראיה, נמצא שזמני המועדים נקבעים על פיהם.

אך כל שבת אינה צריכה קידוש בי"ד, שיקדשו את יום ראשון להיות השביעי שלו שבת. **רשב"ם.**

אך **רבינו חננאל** כתב, מועדי ה' צריכים קידוש בי"ד כי משה רבינו קדשם, שנאמר "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", ודיבור זה הוא קידוש המועדות מפי משה. ושמעינן מינה שהמועדים צריכים קידוש בי"ד לקבעם ולומר, המועד ביום זה המקודש. עכ"ד.

181. קריליה שבת בראשית, כיון שכל המועדות נקראו אף הם "שבת שבתון", הלכך קרי לשבת "שבת בראשית", לפי שמקודשת ובאה מששת ימי בראשית. דבשבת ראשונה כתיב, "ויקדש אותו". **רשב"ם.**

182. ויקרא (כג-ב,ג), "... מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי: ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון...".

183. ולענין טו באב בזמן הזה, **בבית יוסף** (או"ח קלא) בשם **הרוקח** כתב: שבט"ו באב אומרים תחנון, כיון שבטלה מגילת תענית. ע"כ. ועכשיו נהגו העולם שלא ליפול על פניהם בו.

184. כדתניא **בסדר עולם:** משה עלה בששה בסיון לקבל את הלוחות הראשונות, וירד ביז' בתמוז, דהיינו בסוף ארבעים יום, עלה ביח'

כמותו.

אלא חמשה עשר באב מאי היא?

אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבא זה בזה(185). שבאותו יום כלה דור באי הארץ שנאסרה עליהם הסבת הנחלה משבט לשבט, והותרו להנשא למי שיחפצו.

מאי דרוש? מהיכן דרשו להתיר?

מדכתיב, "**זה הדבר**", ודרשינן, **דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.** כדלעיל.

רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: יום שהותר שבט בנימן לבא בקהל.

דכתיב, "ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר, איש ממנו לא יתן בתו לבנימן לאשה". ובחמשה עשר באב כלה אותו דור שנשבע שלא יתנו מבנותיהם לבני בנימין.

מאי דרוש? כלומר, היכן מצאו פתח להתיר השבועה שנשבעו אבותיהם?

אלא דרשו, "**ממנו**" **ולא מבנינו.**

רב דימי בר יוסף אמר רב נחמן: יום שכלו בו מתי מדבר(186).

דאמר מר, עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דיבור עם משה פה אל פה כבתחילה, אלא אם הוזקק לדבר היה מדבר על ידי מלאך, או באורים ותומים. קכא-ב

שנאמר, "ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם", וסמיך ליה, "וידבר ה' אלי לאמר", אלי היה הדיבור(187).

עולא אמר: יום שביטל בו הושע בן אלה פרדסאות [שומרים] **שהושיב ירבעם על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל.**

בתמוז לבקש רחמים אחר חטא העגל, וירד בכח' אב, ופסל את הלוחות השניים, וחזר ועלה בכט' אב ועמד בהר עוד ארבעים יום, וב' בתשרי הוא יום הכיפורים, נתרצה המקום בשמחה לישראל, ואותו היום ירד משה והלוחות בידו.

185. הכי קים להו לחכמים שכלו באי הארץ באותו יום. **רשב"ם.**

186. **הרשב"ם** הביא בשם מדרש איכה: בכל ערב תשעה באב היו יוצאין לחפור קברים, וישנים בהם, ולמחרת בבקר היו נמצאים כחמשה עשר אלף מהם מתים. כך במשך ארבעים שנה. ובשנה האחרונה עשו כך, ולא מת אף אחד, אמרו, שמא טעינו בחשבון, והמתינו עד אמצע החודש, שהתמלא הירח, כיון שהגיע ט"ו באב, אמרו, ביטל הקב"ה אותה גזירה קשה מעלינו. ועשו משתה ושמחה ויו"ט.

ובתוספות הרבו להקשות על מדרש זה, ופרשוהו — שלא מתו כל אותם הראויים למות בשנה האחרונה, אלא ריחם עליהם הקב"ה, ונשתיירו מהם כחמשה עשר אלף איש. [אי נמי, בתחילה נגזר למות גם על בני עשרים בצמצום, ולבסוף ריחם עליהם הקב"ה ולא מתו אלא אותם שהיו בשעת הגזירה לכל הפחות בני עשרים וחודש]. ולכן לא נתיחד הדיבור עד השנה הבאה, כיון שהיו בצער כל אותה שנה, שחששו שמא ימותו.

187. דמצי למכתב, "ויאמר ה' אלי", כדכתיב לעיל מיניה. אי נמי מדסמיך ל"ויהי כאשר תמו", משמע שהיה אז דיבור מיוחד. **רשב"ם.**

רב מתנה אמר: יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה.

דאמר רב מתנה: אותו היום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה לומר ברכת **הטוב והמטיב** בברכת המזון.

הטוב, שלא הסריחו.

והמטיב, שנתנו לקבורה.

ולכן שמחו באותו היום, על שזכו לקבורה ולא הסריחו.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה. כדלהלן, והיו שמחים על שהשלימו מצוה חשובה זו[188].

הגמרא מביאה את המקור לכך שהיו פוסקים לכרות עצים למערכה בטו׳ באב:

תניא: רבי אליעזר הגדול אומר, כיון שהגיע חמשה עשר באב, תשש כחה של חמה[189], ושוב אינה מיבשת את העצים כל צרכם, ונשאר בהם לחלוחית המעלה עשן, ותולעים, ולכן שוב **לא היו כורתין עצים למערכה.**

אמר רב מנשה, וקרו ליה ״יום תבר מגל״. כלומר, יום שבירת הקרדומות. שאין בהם עוד צורך לחטוב עצים.

מכאן ואילך, כיון שהיום הולך ומתקצר, מאן **דמוסיף** על לימודו בלילה, **יוסיף** להאריך ימים.

ומי **שאינו מוסיף, יסיף.**

מאי יסיף?

תני רב יוסף, תקבריה אמיה. כלומר, ימות בחצי ימיו ר״ל.

תנו רבנן[190]**: שבעה** אנשים **קפלו** [כלומר הקיפו] **את כל העולם כולו: מתושלח ראה** את **אדם** הראשון.

שם ראה את **מתושלח.**

יעקב ראה את שם.

עמרם אבי משה **ראה את יעקב.**

אחיה השילוני ראה את עמרם.

אליהו ראה את אחיה השילוני.

ועדיין קיים. נמצא, ששבעת האנשים הללו הקיפו את העולם מתחילתו ועד סופו.

ומקשה הגמרא: וכי **אחיה השילוני ראה את עמרם?**

---

188. **רשב״ם.** ובר**בינו גרשום** כתב, שהיו שמחים משום שמכאן ואילך יעסקו רק בתורה ולא יפסיקו מתלמודם למצות עשה.

ומוכח מדבריו, שעדיף ללמוד תורה, מאשר לעסוק במצוה עוברת. אע״ג שכל מצות עשה דוחה לימוד תורה. ועיין בענין זה **בט״ז** (יו״ד רנא,ו).

189. צריך באור: איך תלוי כח החמה בחדשים שלנו שהם חדשי לבנה?

ושמא יש לומר, דרוב הפעמים הוא בט״ו באב, וקבעו זמן שוה לכל השנים על פי הרוב. **קובץ שעורים** (שסט׳).

190. משום דמיירי ביהושע וכלב לקמיה, נקט לברייתא זו כאן.

והא כתיב ביוצאי מצרים, **"ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון"** ואחיה השילוני היה מיוצאי מצרים?

אמר רב המנונא: לא נגזרה גזרה על שבטו של לוי.

דכתיב, "במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבן עשרים שנה ומעלה".

מי שפקודיו מבן עשרים. יצא שבטו של לוי שפקודיו מבן שלשים.

ומקשה הגמרא: וכי **משאר שבטים לא עייל** [האם לא נכנסו לארץ אנשים נוספים משאר השבטים מלבד יהושע וכלב]?!

ותניא, יאיר בן מנשה, ומכיר בן מנשה, נולדו בימי יעקב, ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ.

שנאמר, "ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש".

ותניא, שלשים וששה ממש דברי רבי יהודה.

אמר לו רבי נחמיה: וכי נאמר "שלשים וששה"?! והלא לא נאמר אלא "כשלשים וששה"?

אלא זה יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין.

נמצא שיאיר בן מנשה נכנס לארץ אע"פ שנולד במדבר, ולא היה משבט לוי?

אלא אמר רב אחא בר יעקב, לא נגזרה גזירה לא על פחות מבן עשרים ולא על יתר מבן ששים.

לא על פחות מבן עשרים, דכתיב "מבן עשרים שנה ומעלה".

ולא על יתר מבן ששים, גמר "ומעלה" הנאמר כאן, מ"**ומעלה**" הנאמר **בערכין.**

מה להלן יתר מבן ששים כפחות מבן כ', אף כאן יתר מבן ששים כפחות מבן עשרים.

הגמרא חוזרת לדון כיצד נתחלקה הארץ:

איבעיא לחו, [הסתפקו בני הישיבה]: האם **ארץ ישראל לשבטים איפלוג,** כלומר, התחלקה ליב' חלקים שוים, ואח"כ כל שבט ושבט חילק את נחלתו לפי אנשיו, **או דלמא לפי קרקף גברי איפלוג,** והיו כולם שוים בחלוקה (191)?

ופשטינן: **תא שמע** הרי נאמר בתורה (במדבר כו,נו) "על פי הגורל תחלק נחלתו **בין רב למעט".** קכב-א

כלומר, כל השבטים נוטלים חלק בשוה, בין שבט שיש בו מעט אנשים, ובין רב אוכלוסין. ונמצאו חלקי בני שבט הקטן מרובין משל הגדול.

ועוד תניא בברייתא בהדיא, שארץ ישראל נתחלקה לפי שבטים, **"עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים,** [לקמן

אי נמי, משום דאיירי לעיל דמוסיף יסיף, ובא להודיענו שאלו שבעה, מתוך שצדיקים היו ועסקו בתורה חיו כל כך. **רשב"ם.**

191. וקשה אם כן מאי נפקא מינא בהא ד"אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי"? ועיין **קובץ שיעורים** (שסט').

יבואר].

שבתחלה כשבאו לארץ, **לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים**(192),

ולא נתחלקה אלא בכסף, שנאמר בין רב למעט".

מבארת הגמרא, מאי בכסף?

אמר רבי יהודה, סאה ביהודה שוה חמש סאין בגליל, ולכן מי שנטל סאה ביהודה היה משלם את ההפרש למי שעלתה בידו בגליל(193).

ממשיכה הברייתא: **"ולא נתחלקה אלא בגורל, שנאמר "אך בגורל".**

ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר "על פי הגורל", ולשון "על פי", משמע ברוח הקדש על ידי אורים ותומים.

הא כיצד? אם אורים ותומים למה גורל, ואם גורל למה אורים ותומים, ושמא מכחישים זה את זה(194)?

אלא, **אלעזר מלובש אורים ותומים, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי** [ארגז] ובו יב' פתקים(195) ועליהם רשומים שמות **של שבטים, וקלפי** ובו שמות **של תחומין** [יב' חלקי ארץ ישראל] **מונחין לפניו, והיה מכוין ברוח הקדש ואומר, "זבולן עולה תחום עכו עולה עמו**(196)**",**

טרף בקלפי של שבטים, ועלה בידו זבולן, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו.

וחוזר ומכוין ברוח הקדש, ואומר, "נפתלי עולה ותחום גינוסר עולה עמו".

טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום גינוסר.

---

192. לוי לא נטל חלק בארץ, אלא כל שבט ושבט נתנו לו ערים לשבת בהן, להיות ערי מקלט, ומאידך משנה ואפרים נטלו שני חלקים, כדכתיב, "מנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי". **רשב"ם.**

193. הגמרא הבינה בתחילה, מי שהגיע לידיו חלק יפה היה נותן דמים למי שקיבל חלק כחוש. וזהו שאמר הכתוב, "בין רב למעט", לומר שצריך לדקדק ולהוסיף דמים מהרב למעט. שהזיבורית נקראת מעט, והעידית נקראת רב.

ולמסקנא, מדובר בקרקעות שוות, אלא מי שקיבל קרקע ביהודה מעלה דמים למי שקיבל בגליל, לפי שיהודה קרובה לירושלים והגליל רחוק ממנה.

194. משמע ליה, שהגורל היה לפני האורים ותומים, ללא רוח הקודש, ולכן הקשה שמא יכחישו זה את זה.

אמנם למסקנא, אף הגורל עצמו היה ברוח הקודש, כמבואר שהקלפי של הגורל היה לפניו בשעה שהיה מכוין ברוח הקדש. **מהרש"א.**

195. **רשב"ם.** והקשה עליו **הרש"ש**, הרי ראובן גד, וחצי שבט מנשה כבר נטלו את חלקם בעבר הירדן, ואם כן, לא היו בחלוקת הארץ כ אם עשרה שבטים? עיין שם.

196. לאו עכו ממש, שהרי עכו היתה בנחלת שבט אשר, אלא תחום שלצד עכו. **תוספות.**

וכן כל שבט ושבט[197].

ולא כחלוקה של עולם הזה, חלוקה של עולם הבא. [כלומר, חלוקת הארץ בימות המשיח, בזמן בית המקדש השלישי].

העולם הזה, אדם יש לו שדה לבן [תבואה], **אין לו שדה פרדס. שדה פרדס, אין לו שדה לבן**[198].

לעולם הבא, אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק.

שנאמר, "שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד". כלומר, כולם יהיו שוים בחלקיהם, ומה שיש לזה יש לזה.

וכן לעתיד לבא **הקדוש ברוך הוא מחלק להן בעצמו. שנאמר, "ואלה מחלקותם נאם ה'".** דהיינו, הקב"ה עצמו יאמר לכל אחד ואחד מהו חלקו[199]. עד כאן הברייתא.

על כל פנים, **קתני מיהת, "שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים", שמע מינה לשבטים איפלוג.**

ומסקינן: אכן **שמע מינה.**[200]

שנינו בברייתא לעיל: **אמר מר "עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים".**

ומקשה הגמרא: **אידך למאן?** מי יטול את

אכן רבינו תם גרס, "אשר עולה, תחום עכו עולה עמו". **תוספי הרא"ש.**

197. והיה עושה כן, כדי שלא ילעיזו על הגורל, לכן היה מכוין ברוח הקודש מה שיעלה בגורל קודם שיוציאנו. **ריטב"א.**

198. הקשו **התוספות**, הלא מבואר בגמרא במסכת בבא קמא (פא־ב) שאף בחלוקה הראשונה, אין לך מישראל שאין לו חלק בהר ובשפלה ובנגב?

ותרצו, שם גרסינן "אין לך שבט מישראל", אבל כאן גרסינן, "אין לך אדם מישראל", כלומר, לעתיד לבא כל אדם ואדם יטול חלק מכלסוגי הקרקע. משא"כ בחלוקה הראשונה מי שנטל בהר לא נטל בעמק. אמנם באופן כללי, כל שבט קיבל נחלה מכל סוגי הקרקעות.

אי נמי, בעולם הזה, לא נטלו בשוה מכל סוג, אלא מעט מזה והרבה מזה, ולהיפך. אך לעולם הבא, יש לו מן הכל שיעור שוה.

199. נראה הטעם הא דבימי יהושע לא נתחלקה אלא על פי גורל, דכבר אמרו (ברכות ז־א) דדיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר, ולכן חלוקת הארץ, כיון דעיקר הנתינה היה על תנאי, דכתיב (תהלים קה מד,מה) "ויתן להם ארצות גויים... בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו", וכאשר חטאו נלקח מידם. לכן לא היתה יכולה להיות חלוקת הרץ על ידי הקב"ה בעצמו כביכול.

אבל לעתיד לבא, דכתיב, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", אזי תהיה החלוקה על ידי הקב"ה בעצמו, ויהיה בנין עד. **עיני שמואל.**

200. עיין **רש"י על התורה** (בראשית מח,ו), "ומולדתך... ואף על פי שנחלקה הארץ למנין גולגלותם כדכתיב, לרב תרבה נחלתו, וכל איש ואיש נטל בשוה, חוץ מן הבכורים, מכל מקום...".

וצריך עיון, שהרי מסקנת הגמרא דלשבטים נחלקה הארץ, ולא לפי גולגלותם? וכן הקשה עליו **הרמב"ן** והחזקוני שם. ועיין **מהרש"א.**

החלק השלשה עשר?

ואף על פי שבחלוקת הארץ בימות המשיח שבט לוי יטלו אף הם חלק בארץ(201), מכל מקום מנשה ואפרים לא יטלו אלא חלק אחד, כדכתיב, "שער יוסף אחד", ואם כן אין כאן שלשה עשר שבטים, אלא שנים עשר בלבד?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב חסדא,** יתנו חלק נוסף **לנשיא.**

דכתיב, "**והעובד העיר** [דהיינו הנשיא, שעול ניהול העיר מוטל עליו], **יעבדוהו** [יתנו לו נחלה] **מכל שבטי ישראל**(202)".

אמר ליה רב פפא לאביי: מנלן ש"יעבדוהו" פירושו שיתנו לו נחלה, **אימא רונגר**(203) **בעלמא** [שמא ישכרו לו שכירי יום לשרתו], אך לא יתנו לו נחלה?

ומשני: **לא סלקא דעתך** לפרש כך. **דכתיב,** "**והנותר לנשיא מזה ומזה,** [שנוטל חלק מכל השבטים], **לתרומת הקדש ולאחוזת העיר**".

עוד שנינו בברייתא הנ"ל, "**ולא נתחלקה אלא לכספים, שנאמר, בין רב למעט**".

והוינן בה: **למאי?** באיזה מקרה היו משלמים כסף זה לזה?

אילימא לשופרא וסניא, [אם תאמר, שחילקו את הארץ בשוה ממש, לא שנא קרקע טובה ולא שנא קרקע גרועה, ומי שקיבל קרקע טובה היה משלם לבעל הקרקע הכחושה את ההפרש].

אין לומר כך, **דאטו בשופטני עסקינן** [וכי מדובר בשוטים, שמסכימים לקבל כסף במקום קרקע טובה]?!

אלא ודאי, חילקו את הארץ לפי שויה, ומי שקיבל קרקע כחושה, היה נוטל יותר עד כדמי היפה, אבל מי שעלה לו גורלו **לקרקע קרובה** לירושלים, היה משלם בכסף למי שגורלו בקרקע **רחוקה,** אף על פי ששתיהן שוות בפוריותן.

כיון שהקרקע הרחוקה גרועה בתרתי מן הקרובה, חדא, מפני שרחוקה מבית המקדש, ועוד, שקרובה לארץ העמים וצריך לדאוג מפניהם.

ודין זה האמור בברייתא, הרי הוא **כתנאי.** [כלומר, תלוי במחלוקת התנאים דלהלן]:

רבי אליעזר אומר: בכספים העלוה. כלומר, שלמו בכסף את ההפרש בין קרובה לרחוקה.

רבי יהושע אומר: בקרקע העלוה. ומי שקיבל קרקע רחוקה, נטל יותר קרקע.

עוד שנינו באותה ברייתא: "**ולא נתחלקה אלא בגורל, שנאמר, אך בגורל**".

---

201. בשיטת הרשב"ם דלעתיד לבא יטול שבט לוי חלק בארץ, קשה, והרי יש לא תעשה "ונחלה לא יהיה לו, וכי לעתיד לבא יתבטל הלאו הזה? ועיין **קובץ שיעורים** (שע'). **וביפה עינים.** ובמהרש"א, והגהות ר"ש מדסוי.

202. עיין **מהרש"א** (בחידושי אגדות) שמכיון שהנשיא אינו מחפש להשתרר על העם, אלא עובד את העיר, לכן יעבדוהו העם. אך נשיא המשתרר על העם, לא יעבדוהו.

203. "רונגר", מפרש רבינו חננאל "רון"

ובענין זה **תנא** במקום אחר: "**אך בגורל**", **יצאו יהושע וכלב** שלא עלו בגורל.

ומקשה הגמרא: **למאי?**

אילימא דלא שקול כלל, השתא דלאו דידהו שקול [שהרי נטלו את חלקם של המרגלים והמתלוננים, כדלעיל קיז־ב], **דידהו מיבעיא?!**

אלא, שלא נטלו את חלקם **בגורל, אלא על פי ה'.**

ומנלן שלא נטלו בגורל?

יהושע, דכתיב, "על פי ה' נתנו לו את העיר אשר שאל את תמנת סרח בהר אפרים".

קכב-ב אגב אורחא, מבארת הגמרא מהי "תמנת סרח": לכאורה צריך באור, דבספר יהושע **כתיב** "תמנת **סרח**", ואילו בספר שופטים **כתיב** "תמנת **חרס**"[204]?

אמר רבי אלעזר: בתחלה קודם שבאה לידי יהושע, **פירותיה** היו יבשים **כחרס, ולבסוף** משבאה לידו, **פירותיה מסריחין.** כלומר, מלאים שומן ומעולים. וזכותו של יהושע גרמה להם זאת.

ואיכא דאמרי, בתחלה קודם שבאה לידו היו פירותיה **מסריחין** מרוב שומן, ולא היו משתמרים כראוי. **ולבסוף** כשבאה לידו, נהיו **כחרס.** ומתקיימים לאורך זמן.

ומנלן **שכלב** נטל את חלקו בלא גורל?

דכתיב, "ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה[205]**, ויורש משם את שלשה בני הענק".**

ומקשה הגמרא: כיצד נתנו לו את חברון, והלא **חברון עיר מקלט הואי?**

אמר אביי: כלב קיבל את **פרוורהא.** [פרברי, וסביבות העיר].

דכתיב, "ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפונה באחוזתו".

ואכן, חברון עצמה לא נתנה לו אלא היתה עיר מקלט.

מתניתין:

משנתנו באה ללמד על הבדלים שיש בין ירושת נכסי האם לירושת נכסי האב.

אחד הבן, ואחד הבת, שוים **בנחלה.** יבואר בגמרא.

אלא, שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב, אם היה בכור, **ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם.** כדדרשינן לעיל (קיא־ב), "לו משפט הבכורה", משפט הבכורה לירושת נכסי האיש, אבל לא לירושת נכסי האשה.

בפרסית, יום, ו"גר", שכיר. דהיינו שכיר יום. ועיין **רש"ש.**

204. הכונה לפסוק המובא בשופטים (ב,ט), "ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת חרס בהר אפרים, מצפון להר געש". [ולא ככתוב בספרים שלנו, "שופטים א"] **רש"ש.**

205. דכתיב, "ולו אתן את הארץ אשר דרך בה ולבניו", וזו היא חברון, שהלך כלב להתפלל במערת המכפילה שינצל מעצת המרגלים. **רשב"ם.**

וכן הבנות, נזונות מנכסי האב עד שתתבגרנה, או תנשאנה, אם מת והניח נכסים מועטים, כמו שיבואר לקמן (קלט־ב).[206]

ואינן נזונות מנכסי האם, אפילו הניחה נכסים מועטים. אלא הבנים ירשו הכל.[207]:

גמרא:

מבארת הגמרא: **מאי "אחד הבן ואחד הבת לנחלה"?** לאיזה ענין שוים הם בירושה?

אילימא דירתי כי הדדי [שיורשים את הוריהם ביחד], **הא תנן** לעיל (קטו־א), **"בן קודם לבת,** וכן **כל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת".**

(סימן נפשם[208]**)**

אמר רב נחמן בר יצחק: הכי קאמר, אחד הבן ואחד הבת במקום שאין בן, **נוטלין** בשוה בנחלת אביהם, **במה** שהיה **ראוי** לאביהם, כגון נכסים שעתיד הוא לרשת מאביו, **כאילו** נכסים אלו **במוחזק** אצלו.

ודחינן: **הא נמי תנינא** לעיל (קטז־ב): **"בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים בנחלה, חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר".** ונכסי חפר הרי לא הוחזקו עדיין בידי צלפחד, ובכל זאת ירשום בנותיו. ומבואר שהבת יורשת בראוי.

ועוד קשה, אילו באה המשנה להשמיענו זין זה, **מאי "אלא** שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם", והא לפי דבריך, הרישא אינה עוסקת כלל בחילוקים שיש בין נכסי האב לנכסי האם?

אלא אמר רב פפא, הכי קאמר:[209] **אחד הבן ואחד הבת** במקום שאין בן, **נוטלין חלק בבכורה** של אביהם. אף על פי שמת בחיי אביו.

ומקשה הגמרא: **הא נמי תנינא!** (שם) **"ושהיה בכור נוטל שני חלקים".** כלומר, בנות צלפחד נטלו את חלק הבכורה שהיה אביהן אמור ליטול מאביו.

ועוד קשה כדלעיל, **מאי "אלא",** והא לפי דבריך, הרישא אינה עוסקת כלל בחילוקים שיש בין נכסי האב לנכסי האם?

אלא אמר רב אשי, הכי קאמר: אחד בן בין הבנים, ואחד בת בין הבנות, אם אמר אביהם,**יירש כל נכסי, דבריו קיימין.**

ומקשה הגמרא: **כמאן? כרבי יוחנן בן ברוקא?! הא קתני לה לקמן** (קל־א): **"רבי**

---

206. ומתנאי כתובה הוא. שכך כתב לה, "בנן נוקבן דיהוי ליכי מינאי יהון מיתזנן מנכסי עד דתלקחון לגוברין". [בנות שיולדו לי ממך, יזונו מנכסי עד שינשאו].

207. עיין **ריטב"א** שהביא מחלוקת הראשונים האם פרנסת הנישואין מנכסי האם גם כן, או שאף היא מנכסי האב.

208. סימן לארבעת האמוראים המתרצים קושיית הגמרא , רב נחמן, רב פפא, רב אשי, מר בר רב אשי.

209. רב פפא אינו מתרץ את קושיית הגמרא "מאי אלא", אלא בא לתרץ את הקושיא הראשונה, "הא נמי תנינא". **רשב"ם.**

יוחנן בן ברוקא אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין, על מי שאינו ראוי ליורשו אין דבריו קיימין".

ולשם מה שנינו דין זה גם במשנתנו?

וכי תימא, קא סתם לן כרבי יוחנן בן ברוקא. [שמא תאמר, רבי רצה להורות לנו שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקא, ולכן שנה סתמא דמתניתין כדבריו].

אין לומר כן! ד"**סתם ואחר כך מחלוקת" היא. ו"סתם ואחר כך מחלוקת" אין הלכה כסתם**(210).

ועוד קשה, **מאי "אלא"**, כדלעיל?

אלא, אמר מר בר רב אשי: הכי קאמר, אחד הבן ואחד הבת במקום שאין בן, **שוין** לרשת **בנכסי האם ובנכסי האב, אלא שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב, ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם.**

הגמרא דנה בגדרי דין "פי שנים" האמור בבכור:

תנו רבנן בברייתא: נאמר בתורה, "**לתת לו פי שנים**", וקיימא לן, שנותנים לו **פי שנים כאחד.** כלומר, כנגד אחד מן האחים נוטל הוא פי שנים.

מנין **אתה אומר פי שנים כאחד? או אינו אלא פי שנים בכל הנכסים,** כלומר, שיטול חלק נוסף כנגד כל אחיו?

ואפשר לדון ולומר: הלא **דין הוא** שיטול פי שנים כאחד, כי יש להקיש **חלקו עם אחד,** [כגון שהיה לו אח אחד בלבד], **וחלקו עם חמשה.** קכג-א

מה חלקו עם אחד, הבכור נוטל **פי שנים כאחד, אף חלקו עם חמשה, פי שנים כאחד.**

או כלך לדרך זו, ולדון להיפך, שמא יש להקיש **חלקו עם אחד וחלקו עם חמשה, מה חלקו עם אחד** הבכור נוטל **פי שנים בכל הנכסים, אף חלקו עם חמשה** יטול **פי שנים בכל הנכסים.**

וכיון שמסברא אין להכריע בספק זה, עלינו לדרוש זאת מן הפסוקים.

תלמוד לומר, (דברים כא,טז) "**והיה ביום הנחילו את בניו**", וקרא יתירא הוא(211), ובא ללמדנו, **שהתורה ריבתה נחלה אצל אחין.** לומר שלא יטול פי שנים בכל הנכסים, אלא רק פי שנים כאחד מן האחים.

הא למדת, **שאין עליך לדון כלשון האחרון,** [דלעיל, שיטול פי שנים בכל הנכסים], **אלא כלשון הראשון.**

וממשיכה הברייתא: **ואומר** (דברי הימים א, ה־א) "**ובני ראובן בכור ישראל כי הוא**

---

210 . **בתוספות** מבואר, שישנם שני סוגים של "סתם ואחר כך מחלוקת". האחד, כאשר המחלוקת מופיעה מיד לאחר הסתם, ובכהאי גונא, אף על פי שאין ההלכה כסתם, מכל מקום יש לסתם כח של רבים.

והשני, כשהמחלוקת מופיעה במקום אחר מהסתם, ובכהאי גונא, אין הסתם חשוב אלא כדעת יחיד.

211. **הרשב"ם** כתב, "כוליה קרא יתירא הוא, דהא כתיב בתריה כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים". והקשה הרש"ש, הרי לעיל

הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל, ולא להתיחש לבכורה". [כלומר, לומר שהוא הבכור ולא ראובן], אלא רק לומר שיטול פי שנים. כדכתיב , "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי".

ולקמן יבואר מה התחדש בכל פסוק שהובא בברייתא זו.

ואומר (שם ב) **"כי יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו, והבכורה ליוסף".**

ומדייקת הברייתא: **נאמרה בכורה ליוסף, ונאמרה בכורה לדורות,** "לו משפט הבכורה". **מה בכורה האמורה** אצל **יוסף,** נטל **פי שנים** רק **כאחד** מן האחים, [שהרי אפרים ומנשה נטלו כל אחד חלק אחד בלבד, ולא נטלו כנגד כל האחים], **אף בכורה האמורה לדורות,** בכור נוטל **פי שנים כאחד.**

ממשיכה הברייתא: **ואומר** (בראשית מח,כב) **"ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי", וכי בחרבו ובקשתו לקח? והלא כבר נאמר "כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני"?**

אלא חרבי זו תפלה[212]**, קשתי זו בקשה**[213]**.** עד כאן הברייתא.

מבארת הגמרא: **מאי "ואומר"?** לשם מה נזקקנו לפסוקים נוספיפמדברי נביאים כדי לדרוש שאין הבכור נוטל פי שנים בכל הנכסים?

ומתרצת הגמרא, שכך אמרה הברייתא:

וכי תימא, שמא תאמר, **האי** קרא, **לכדרבי יוחנן בן ברוקא הוא דאתא,** לכן **תא שמע, "ובני ראובן בכור ישראל".**

כלומר, שמא תאמר ש"והיה ביום הנחילו את בניו" לא בא ללמדנו שהתורה ריבתה נחלה אצל האחין" כדלעיל, אלא ללמדנו את דינו של רבי יוחנן בן ברוקא, [המובא להלן, שהאב יכול להנחיל את רכושו למי שירצה מבניו], לכן הביאה הברייתא פסוק נוסף מדברי נביאים, ולומדת ממנו שהבכור נוטל

(קיג־ב) דרשינן מיניה "ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה"?

212. **רשב"ם** כתב, "שהתפלל יעקב על בניו ושזכה לקנות הבכורה מעשיו בתפילתו", ומבאר המהרש"א, כי התפילה תועיל ליעקב במקום ברכת החרב, "על חרבך תחיה", שנתנה לעשיו, וכמו שאמרו "הקול קול יעקב". והבקשה תועיל לו במקום ברכת הקשת שנתנה לישמעאל, "ויהי רובה קשת". (עיין עוד **ברש"ש**).

213. צריך באור: מדוע דימה תפילה לחרב, ובקשה לקשת?

מבאר **הגרי"ז**, ההבדל בין חרב לקשת, שהחרב מזיקה מצד עצמה, שהרי חדה היא, אך הקשת אינה מזיקה אלא מכח היורה.

וכמו כן ישנם שני סוגים של תפילה, הא', תפילה בנוסח שנתקן על ידי אנשי כנסת הגדולה, ומעלותיה וסגולותיה אינם מחמת המתפלל אלא מחמת עצמה, ותפילה זו דומה לחרב.

והב', תפילת יחיד, הנקראת בקשה, שאין כחה אלא מחמת המתפלל, ותפילה זו דומה לקשת. ועיין עוד **במשך חכמה, ובנצי"ב.**

חלק בכורה רק כ אד מן האחים[214].

וממשיכה הגמרא לבאר, מדוע הובא הפסוק בברייתא שלאחר מכן, "כי יהודה גבר באחיו, ולנגיד ממנו, והבכורה ליוסף"?

וכי תימא, דין **בכורה,** מהמילה **"בכורתו", לא גמרינן.**[215]

לכן, **תא שמע "והבכורה ליוסף".** ולמדנו בבנין אב "בכורה מבכורתו".

והפסוק שלאחר מכן, "ואני הנה נתתי לך שכם אחד על אחיך", צריך להביאו, כי:

וכי תימא, יוסף גופיה, ממאי דפי שנים כאחד הוה? שמא נטל חלק כנגד כולם?

לכן **תא שמע "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך".** הרי שלא נטל אלא כאחד מן האחים.

אמר ליה רב פפא לאביי: מנלן ש"שכם אחד" פירושו חלק נוסף כאחד מן האחים, **אימא דיקלא בעלמא** [שמא לא הוסיף לו אלא קרקע מועטת]?

אמר ליה: עליך אמר קרא "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי", הרי שנטל כשני שבטים.[216] [217]

בעא מיניה רבי חלבו מרבי שמואל בר נחמני: מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף?

ומקשה הגמרא: **מה ראה?! והלא "בחללו יצועי אביו" כתיב!** וכעונש על כך נטל יעקב ממנו את הבכורה!

אלא הכי קשיא לן: **מה ראה שנתנה ליוסף** דוקא יותר משאר אחיו?

אמר לו רבי שמואל בר נחמני: **אמשול לך משל: למה הדבר דומה, לבעל הבית שגדל יתום בתוך ביתו. לימים העשיר אותו יתום ואמר, אהניהו לבעל הבית מנכסי.**

כך גם יעקב, רצה להנות את יוסף מנכסיו, בתמורה על כך שיוסף פרנס וכלכל אותו במצרים. ולכן נתן לו את הבכורה שקיבל מראובן[218].

---

214. הקשה **הרשב"ם**, הרי אין למדים דברי תורה מדברי קבלה, [כלומר, מדברים המובאים בנביא], ואם כן כיצד למדנו דיני בכורה מהפסוק הנ"ל המובא בדברי הימים?

ומתרץ, כאן אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, שחלק בכורה אינו אלא פי שנים כאחד. ודבר זה אפשר לדורשו מדברי נביאים.

215. לכאורה קשה, הלא נתבאר בהערה הקודמת, שאין כאן גזירה שוה, אלא גילוי מילתא בעלמא, ואם כן מדוע אין ללמוד "בכורה מבכורתו"?

ומבאר **הריטב"א**, כוונת הגמרא לומר, שלשון "בכורתו" משמע למעוטא, לומר, בכורתו שלו בלבד היתה באופן זה, אך בכורת אחרים אינה כך.

216. הקשה **הרש"ש**, מדוע לא פשטנו לעיל מפסוק זה שהארץ התחלקה לפי שבטים, ולא למנין גולגלותם? עיי"ש.

217. ואמנם, תנא דברייתא לא חש להזכיר פסוק זה, דמילתא דפשיטא היא, ו"זיל קרי ביה רב הוא". **רשב"ם.**

218. עיין **בחידושי אגדות למהרש"א.**

אמר לו, ואי לאו דחטא ראובן לא מהני ליה ליוסף ולא מדעם[219]?!

כלומר, מה נתן יעקב ליוסף? והלא בכורת ראובן לא היתה משל עצמו אלא מחלק שאר האחים הוסיף לו, אבל משלו לא נתן כלום.

אלא ודאי, מלבד בכורת ראובן נתן לו גם מתנות נוספות, הן ממונו, והן ברכות מיוחדות שברכו.

ואם כן, מה שנתן ליוסף את הבכורה יש טעם אחר בדבר.

אלא רבי יונתן רבך לא כך אמר!

אלא כך אמר: **ראויה היתה בכורה לצאת מרחל, דכתיב "אלה תולדות יעקב יוסף". אלא שקדמתה לאה ברחמים,** ובתפילה כדלהלן, ולכן זכתה היא בבכורה.

ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל [כמו שיבואר להלן] **החזירה הקב"ה לה.**

מאי קדמתה לאה ברחמים?

דכתיב "ועיני לאה רכות".

מאי רכות?

אילימא רכות ממש, כלומר, נוטפות דמעה. וכי **אפשר** לומר כן?! והלא אפילו **בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, דכתיב "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה",** הרי הוסיף הכתוב שמונה אותיות, כדי שלא לומר, "מן הבהמה הטמאה"[220], **בגנות צדיקים דבר הכתוב?!**

אלא, אמר רבי אלעזר: שמתנותיה ארוכות [כלומר, גדולות], שזכתה בכהונה ולויה, ומלכות.

רב אמר: לעולם רכות ממש. ולא גנאי הוא לה אלא שבח הוא לה,

לפי **שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם, שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול, וקטנה לקטן,**

והיתה יושבת על פרשת דרכים, ומשאלת: גדול, מה מעשיו? והיו עונים לה: **איש רע הוא, מלסטם בריות.** והיתה ממשיכה ושואלת: **קטן, מה מעשיו?** והיו עונים לה: **איש תם יושב אוהלים.**

והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה.

והיינו דכתיב, "וירא ה' כי שנואה לאה".

מאי "שנואה"?

אילימא שנואה ממש,

---

219. "מדעם" פירוש, מאומה. יעב"ץ.

220. הגמרא בפסחים (ג־ב) מקשה, והלא פעמים רבות נכתב בתורה לשון "טמא"?

ומתרצת, כל מקום שאין עדיפות על לשון זו מזו נקט לשון נקיה, אך אם הלשון הנקיה ארוכה יותר מן הלשון המגונה, השתמש הכתוב בלשון המגונה, כדי ללמדך, שישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה.

אמנם במקום אחד שינה הכתוב מדרכו והשתמש בלשון הארוכה והנקיה, כדי ללמדנו לחזר בכל מקום אחר הלשון הנקיה אם אפשר.

אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, בגנות צדיקים דבר הכתוב?

אלא, ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה, ויפתח את רחמה.

ולכן זכתה ליטול את הבכורה תחילה, כיון שקדמה לרחל בתפילה.

ומאי צניעות היתה בה ברחל?

דכתיב "ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא".

ומקשה הגמרא: **והלא** יעקב אינו אחיו של אביה, לבן, אלא **בן אחות אביה הוא**[221]?

אלא כך דיבר עמה: **אמר לה "מינסבת לי?",**

אמרה ליה, אין. מיהו אבא רמאה הוא, ולא יכלת ליה.

אמר לה, מאי רמאותיה?

אמרה ליה, אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסבא לי מקמה. [לא יסכים להשיאני לפניה].

אמר לה, אחיו אני ברמאות. וזהו שאמר לה, "כי אחי אביה הוא".

אמרה ליה: ומי שרי להו לצדיקי לסגויי ברמאותא?

אמר לה: **אין.** שהרי נאמר (שמואל ב', כב,כז), **"עם נבר תתבר, ועם עקש תתפל"**[222].

מסר לה יעקב לרחל **סימנין** שתאמר לו בלילה בשכבה,

כי קא מעיילי לה ללאה, סברה, השתא מיכספא אחתאי. מסרתינהו ניהלה. [כאשר הכניסו את לאה לחופה במקומה, אמרה רחל בלבה, "כעת תתביש אחותי", ומסרה לה את הסימנים שלא תבוש].

והיינו דכתיב "ויהי בבקר והנה היא לאה". מכלל, דעד השתא לאו לאה היא?

אלא, מתוך סימנים שמסר לה יעקב לרחל, ומסרתה ללאה, לא הוה ידע לה עד ההיא שעתא.[223]

אגב סוגית הגמרא לעיל, המבארת פסוקי פרשת יעקב ובניו, הובאה המימרא דלהלן:

בעא מיניה אבא חליפא קרויא מרבי חייא בר אבא:

נאמר בתורה "ויהי כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה שבעים נפש".

בכללן אתה מוצא, נאמר שהיה מספרם של

---

221. **הטורי אבן** במגילה הקשה, מאי מקשה "והלא בן אחות אביה הוא", הרי מכל מקום שפיר מיקרי בן אחות האב אחי האב, כשם שמצינו בבן אח שנקרא אח, משום דבני בנים הרי הם כבנים?

ומתרץ **המצפה איתן**, דקושית הגמרא אליבא דמאן דאמר (המובא בירושלמי)דבן הבת אינו כבן.

222. פירוש, מותר לצדיקים לעשות טצדקי כדי להנצל מרמאות הרמאי. אבל לרמותו בדרכים אחרות, אסור. **הריטב"א.**

223. צריך באור, איזו צניעות היתה במעשה זה,

כולם ביחד **שבעים** נפש, ואילו **בפרטן** [כשהוא מונה אותם אחד אחד] **אתה מוצא שבעים חסר אחד.**(224)

אמר ליה, תאומה היתה עם דינה, דכתיב "ואת דינה בתו". [המילה "ואת" ריבוי היא, ומלמדת על תאומה נוספת שנולדה שם].

אלא מעתה, ש"ואת" בא לרבות תאומה, האם גם נאמר כי **תאומה היתה עם בנימן, דכתיב "ואת בנימין אחיו בן אמו"?** (225) קכג-ב

אמר רבי חייא לאבא חליפא, **מרגלית טובה היתה בידי, ואתה מבקש לאבדה ממני?!**

כלומר, יש לי בשאלה זו טעם יקר כמרגלית שלא הייתי רוצה לגלותו, ולכן דחיתיך בקש בתחילה.

הכי אמר רבי חמא בר חנינא, מי שהשלימה למנין שבעים, **זו יוכבד, שהורתה בדרך, ולידתה בין החומות.**

שנאמר, "אשר ילדה אותה ללוי במצרים". לידתה במצרים,(226) **ואין הורתה במצרים.**

ולכן לא פרט אותה הכתוב, כיון שעדיין לא יצאה לאויר העולם, אלא היתה במעי אמה.

בעא מיניה רב חלבו מרב שמואל בר נחמני: כתיב, (בראשית ל,כה) **"ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף** ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי" **וגו',**

וצריך באור: **מאי שנא כי אתיליד יוסף?** מדוע דוקא כשנולד יוסף החליט יעקב לחזור לארץ ישראל?

אמר ליה, ראה יעקב אבינו שאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף(227)**, שנאמר "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" וגו'.**

איתיביה, הא כתיב בספר שמואל (א, ל,) גבי מלחמת עמלק, כשפשטו על צקלג, ונהגו את נשי דוד, **"ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם".** ועמלק הוא מזרעו של עשיו, שהרי היה בנו של אליפז, ונמסר ביד דוד שהיה משבט יהודה, ומדוע אמרינן שאינו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף?

אמר ליה, דאקריך נביאי לא אקריך כתובי

הרי אין כאן אלא חסד בלבד?

ומבאר **רש"י** (מגילה יג-ב) שהיתה כאן צניעות במסירת הסימנים שלא יתפרסם הדבר שמסר לה סימנים. (ועיין שם **ברש"ש**).

224. כשהוא מונה אותם בפרשה אחד אחד, נאמר, "כל נפש ששים ושש", הוסף עליהם את יוסף ושני בניו, הרי ששים ותשע.

והנפש החסרה היתה מבני לאה, שהרי בכללן נאמר, "שלשים ושלש", ואילו בפרטן לא נמצאו אלא שלשים ושנים. **רשב"ם.**

225. בעלמא אמרינן שהיתה תאומה עם כל השבטים. תוספות. ובבאור דבריו, עיין **מהרש"א** בחידושי אגדות.

226. ברשב"ם משמע שיוכבד נולדה במצרים, ו"בין החומות", הכונה בתוך מצרים.

אך **הרא"ם** כתב דדוקא נקט בין החומות לומר שהיתה מבאי מצרים. ונולדה טרם כניסתם למצרים ממש. ועיין עוד **במהרש"א.**

227. הקשה **המצפה איתן,** הרי במדרש תנחומא (פרשת ויחי) אמר ר"ש בר נחמן עצמו

[מי שלימדך נביאים לא לימדך כתובים].

דכתיב (דברי הימים א, יב,כא), **"בלכתו אל צקלג נפלו עליו ממנשה עדנה** (צ"ל "עדנח") **ויוזבד וידיעאל ומיכאל ויוזבד ואליהוא וצלתי ראשי האלפים אשר למנשה".** ואם כן, כיון שהיו עמו מבני יוסף נמסר עמלק בידו.

מתיב רב יוסף, הלא כתיב (דברי הימים א, ד,מב), **"ומהם מן בני שמעון הלכו להר שעיר אנשים חמש מאות ופלטיה ונעריה ורפיה ועזיאל בני ישעי בראשם ויכו את שארית הפלטה לעמלק וישבו שם עד היום הזה"**

הרי נמסר עמלק בידם, אף על פי שלא היו מבני יוסף?

אמר רבה בר שילא: ישעי, מבני מנשה אתי. דכתיב "ובני מנשה חפר וישעי". ולכן נמסר עמלק בידם.

הגמרא להלן, תבאר באלו נכסים הבכור נוטל פי שנים:

נאמר בתורה, **"כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו",** ודרשינן מדכתיב **"ימצא לו"**, שאין הבכור נוטל פי שנים אלא בדבר שמצוי ביד האב בשעת מיתה. אך בדבר הראוי לבא ליד האב לאחר מיתה אינו נוטל פי שנים.

לפנינו יתבאר אלו נכסים נחשבים "ראוי", ואלו "מוחזק".

תנו רבנן בברייתא: **הבכור נוטל פי שנים, בזרוע ובלחיים ובקיבה, ובמוקדשין,** אם היה אביו כהן[1]. ולקמן יבואר.

וכן נוטל פי שנים, **בשבח ששבחו נכסים** מעצמן **לאחר מיתת אביהן**[2].

כיצד [באיזה שבח נוטל פי שנים]?

אם **הניח להן אביהן**[3] **פרה מוחכרת** [דהיינו שנתנה לאחר שיעבוד בה ויעלה לו מחצית מהריוח], **או מושכרת** [בסכום קצוב לזמן מסויים], **ביד אחרים,** ולא היתה ביד האב בשעת מיתה, הבכור נוטל פי שנים בשכר

שאין עשיו נמסר אלא ביד זרעו של רחל, דהיינו גם מבני בנימין?

1. **רשב"ם.** ועיין **שו"ת רעק"א** (מהדו"ק סימן רג) שהסתפק בבן כהנת הנשואה לישראל, שבעלה נוטל זרוע לחים וקיבה בשבילה, האם גם בכה"ג בכור נוטל פי שנים.

2. לקמן יבואר, שברייתא זו היא כדעת רבי. אך לדעת רבנן, אין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו הנכסים אחר מיתת אביהם.

אמנם **בקצות החושן** (רעח־א) כתב, שלמסקנת הגמרא אף רבנן מודו שהבכור נוטל פי שנים בשבחא דממילא, כל זמן שלא השתנה שם החפץ. [כגון דיקלא ואלים, המובא להלן]. ועיין עוד במה שנבאר בזה להלן.

3. ואם היתומים השכירו או החכירו את הפרה, דעת **התוספות**, דאף בכהאי גוונא בכור נוטל פי שנים. אלא דאתא לאשמעינן, דאפילו שהיתה מושכרת כבר בחיי האב, אינה נחשבת כראוי.

אך דעת **רבינו יונה**, שאינו נוטל פי שנים. ועיין **מהרש"א**. ולדבריו, הוי כאילו היתומים בנו בתים בקרקע, שאין הבכור נוטל בזה פי שנים.

הפרה(4).

או במקרה, **שהיתה רועה באפר** [בשדה שמזונותיה מצויים שם] **וילדה,** אף על פי שילדה לאחר מות האב, **בכור נוטל פי שנים** בולד. הואיל ושבח דממילא הוא, חשיב כאילו הוחזק האב מחיים באותו שבח(5).

אבל אם היתומים **בנו בתים ונטעו כרמים** בנכסים שהוריש להם אביהם, ואחר כך באו לחלוק, **אין הבכור נוטל פי שנים** בשבח שהשביחו היתומים. עד כאן הברייתא.

והוינן בה: **האי "הזרוע והלחיים והקיבה", היכי דמי?**

אי דאתי לידי אבוהון מחיים, **פשיטא** שהבכור יטול פי שנים, כשאר נכסי האב.

---

4. דעת **הרשב"ם** והתוספות בסוגין, שהברייתא עוסקת בשני ענינים שונים, הא', הניח להם אביהם פרה מוחכרת או מושכרת, ובמקרה זה, הנדון לגבי שכר הפרה. והב', היתה רועה באפר וילדה, כאן הנדון לגבי הולד.

אמנם,לדעת **רבינו יונה**, **והרא"ש**, הכל מקרה אחד, היתה מוחכרת או מושכרת או רועה באפר, וילדה, הבכור נוטל פי שנים בולד.

ויש לדון, האם יש לחלק בין שכר הפרה שנתחייב השוכר עבור מה שעבד בפרה קודם מיתת האב, לשכר הפרה שנתחייב עבור מה שעבד בה לאחר מיתתו.

וכתב **רבינו יונה**, שהשכירות שהתחייב עבור מה שעבד בחיי אביהם הויא כמלוה. ומה שעבד לאחר מות האב הוי שבח.

ונפקא מינא לפי מה שמבואר לקמן, דאיכא מאן דאמר בדעת רבנן שהבכור נוטל פי שנים במלוה, כיון דחשיב כמוחזק.

אבל, **בקונטרס הספיקות** (כלל ז אות ה) הוכיח ששכירות חפצים הוי כמקח, ומתחייב לשלמראש על כל זמן השכירות. ולפי דבריו אין לחלק בין דמי השכירות שמחיים, לדמי השכירות שלאחר מיתה. ולא כדברי **הרבינו יונה** הנ"ל.

ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי הוכיח כדברי רבינו יונה, מהגמרא בערכין (כא-א) "המשכיר בית לחבירו והקדישו, הדר בו מעלה שכר להקדש".

והנה, אם נאמר כדברי הקונטרס הספיקות, שהשוכר משלם מראש עבור קנין השכירת, והויא כמקח, אם כן הדין נותן שעליו לתת את כל הדמים למשכיר, עבור הקנין שקנה בבית קודם ההקדש.

ומוכח לכאורה כדברי **רבינו יונה**, שהקנין בשכירות הוא עבור ההשתמשות, וכיון שההשתמשות שלאחר ההקדשה שייכת להקדש עליו לשלם להקדש.

אכן דעת **הריטב"א** שדמי החכירת והשכירות לעולם הם כמלוה, ומשמע, אף על מה שעבדו בה לאחר מות האב. ומבואר כדברי הקונטרס הספיקות, שחיוב דמי השכיורת כולו חל כבר מחיים.

ועיין עוד בענין זה **בקובץ הערות** (סימן נג,יא), **ובקצות החושן**(קכו,יג) **ואבני מילואים** (כח,מו).

5. יש לדון, במקרה שהפרה נתעברה אחר מות אביהם, האם גם במקרה זה הבכור יטול פי שנים בולד.

דעת **תוספות רי"ד**, שאם הניחה ריקנית, ונתעברה אחר מותו, אף לדעת רבי אין הבכור נוטל פי שנים בולד. דהוי ראוי גמור.

אך לדעת **הריטב"א**, אין חילוק לדעת רבי בין נתעברה קודם מותו לנתעברה לאחר מותו, וכל זמן שאין זה שבח שהשביחו היתומים, אלא שבחא דממילא סבר רבי שהבכור נוטל פי שנים.

ואי דלא אתי לידי אבוהון, הלא **ראוי הוא, ואין הבכור נוטל** פי שנים **בראוי כבמוחזק**(6)**?**

ואין זה דומה לשבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת אביהם, דהתם, האב היה מוחזק בגוף הנכסים מחיים, וכיון שהושבחו מאליהם, האב נחשב כמוחזק אף בשבח.

אך במתנות כהונה לא זכה האב מחיים בכלום, והוי ראוי?

ומתרצת הגמרא: **הכא במכירי כהונה** [כלומר, אנשי העיר קרוביו ומכיריו של כהן זה, ומזכין לו זיכוי גמור במתנות בהמותיהן מיד שנשחטו קודם שהופרשו מן הבהמה] **עסקינן**(7)**,** ומדובר בפר **דאשתחיט בחיי דאבוהון,**

והרמב"ם (פרק ג מהלכות נחלות הלכה ב) פסק, שהבכור נוטל בה ובולדה פי שנים.

והראב"ד חולק עליו, וסובר שהלכה כרבנן שאין הבכור נוטל פי שנים בולד,כיון דהוי שבח שהשביחו הנכסים אחר מות האב.

ובדעת הרמב"ם, מבאר **המגיד משנה**, דאף על פי שפסק כדעת רבנן, מכל מקום סבירא ליה שיודו בולד. כיון דהוי כ"דיקלא ואלים", דהוי שבח גופא. ועיין עוד **בקצות החושן** (רעח־א).

ובבאור הגר"א (רעח,ד) כתב שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה במחלוקתם בהלכות גזילה (פ"א מגניבה הי"א) האם לידה הוי שינוי לגבי גזלה או לא.

ולפי זה, צריך לומר שנתעברה קודם מיתת האב, כיון שעיבור הוי שינוי לכולי עלמא.

6. צריך באור, מדוע נזקקה הגמרא לומר דהוי "ראוי", והלא אם לא זכה האב במתנות הכהונה מחיים אין כאן ירושה כלל?

אכן, **בר"י מיגאש** גרס, "אי דלא אתי לידי אבוהון, אמאי". ולגריסתו, כונת הגמרא להקשות שאין כאן ירושה כלל.

אך **בעליות דרבינו יונה** כתב, "ויש לומר דהכי קאמר, אפילו אם התנה בעל הבית לתתם לאביהם, ומחמת כך נתנם ליורשים, מכל מקום ראוי הוא.

ואפשר, דהוה ידע המקשה דאיכא לאוקמי במכירי כהונה ומכל מקום ראוי הוא כיון דלא אישתחיט בחיי אבוהון".

ובקובץ שיעורים (שעא) הוכיח מכאן, ששייך ירושה בדין "מכירי כהונה" גם קודם שחיטה. ויתבאר עוד להלן בדין מכירי כהונה.

7. א. על פי **הרשב"ם**. ומשמע מדבריו, דכיון שמזכים בליבם לכהן, הוי קנין גמור. וכן כתב **בר"י מיגאש**, דהוי כנכסי כהן.

ולכן חידוש הגמרא הוא, דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי. אך אילו הורמו המתנות בפועל, פשיטא דחשיב כמוחזק, אף על פי שלא נתנו לכהן את המתנות בידים. (ועיין **רש"ש**).

ב. אמנם **בתוספות** מבואר, שדין מכירי כהונה אינו כקנין גמור, אלא כמתנה מועטת שאפילו בדברים בעלמא אסור לחזור בו. ואף על פי שאם רצה יכול לחזור בו, מכל מקום כל זמן שלא חזר בו הוי כמוחזק.

ומשמע שאינו קנין גמור, אלא דמכל מקום חשיב כמוחזק מחמת שאסור לחזור בו.

והוכיח מכאן **הקצות החושן** (רעח,טו), ששייכת ירושת בכורה בדבר שלא זכה בו, אלא שנחשב כמוחזק. ולכן, הנשבע לתת לחברו חפץ, ומת, הבכור נוטל פי שנים.

ועיין שם, דחשיב כמוחזק,כיון שהכהן יכול לתפוס ממנו.

ג. דעת **רבינו יונה**: דמכירי כהונה הוי תקנת חכמים, ש"עשו את שאינו זוכה כזוכה".

ולפי דבריו, הוי זכיה בגוף מתנות הכהונה.

וקסבר "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו[8]**".** ואף על פי שעדיין לא הפרישו את המתנות בפועל, הרי הם כאילו באו לידו, וזכה בהם. ולכן בנו הבכור נוטל פי שנים באותן מתנות.[9]

עוד שנינו בברייתא, שהבכור נוטל פי שנים **במוקדשין** [כגון קדשים קלים, הנאכלים לבעלים] שנשחטו בחיי אביו.

ומקשה הגמרא: מדוע נוטל פי שנים, והא **לאו דידיה נינהו?** ואף על פי שיש לבעלים זכות לאכול מן הקדשים, מכל מקום אין הבשר נחשב כממונם[10], אלא "משלחן

ולא מחמת הבטחת הנותן.

והקשו עליו, אם כן כיצד סבר רבינו יונה ששייך דין "מכירי כהונה" אף קודם שחיטה? (כנזכר לעיל, בבאור קושית הגמרא).

ד. **רש"י** (גיטין ל־א) מפרש, כיון שכל הכהנים יודעים שמתנות הכהונה ינתנו לכהן זה, הרי הם מסלקים את ידיהם ממתנות אלו, וממילא זכה בהן הכהן.

ומבארים האחרונים, כיון שמתנות כהונה הם ממון השבט, הרי כשכל הכהנים מסיחים אתדעתם מממון זה, הוי כאילו הוא הכהן היחיד בעולם, וממילא זכה בנכסים.

8. **הריטב"א** (קידושין נח־ב) גרס בסוגיין, "וקא סבר מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמין".

ו**בשער המלך** (אישות פ"ה,ו) מבאר, דסבר הריטב"א דלא איירי הכא בכהן, אלא בישראל שירש בהמה שחוטה, לענין ליטול פי שנים בטובת ההנאה שיש לו להחליט לאיזה כהן ינתנו המתנות.

וכיון ש"מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו", נוטל פי שנים בטובת ההנאה, אף על פי שישנם כאן מכירי כהונה.

9. הקשו **התוספות**, הרי בסמוך הגמרא מעמידה את הברייתא כדעת רבי, ובסוף פרק שני דקידושין סבר רבי דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין?

ותרצו: א. תנא דהכא לא סבר כרבי אלא בהא דבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו הנכסים ממילא. אך בדין "מתנות שלא הורמו" לא סבר כמותו.

ב. דוקא במתנותדתרומת מעשר סבר דלאו כמי שהורמו דמין, כיון שאינן ניכרות. אבל מתנות ד"זרוע לחיים וקיבה" שהם ניכרות בגוף הבהמה, לכולי עלמא כמי שהורמו דמיין.

ולפי זה מבואר מדוע נקט התנא דוקא זרוע לחיים וקיבה, ולא תרומת מעשר. כיון דבתרומת מעשר אכן לאו כמי שהורמו דמין. (**רש"ש**).

ו**בעליות דרבינו יונה** כתב, דאף למאן דאמר "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין", מכל מקום אין הכהן נחשב כמוחזק בהן. ורק בזרוע לחיים וקיבה, שהם ניכרים, נחשב כמוחזק.

ולפי דבריו אפשר ליישב קושיית **המנחת חינוך** (מצוה ת) על הרמב"ם (נחלות ג,ג) שפסק דבכור נוטל פי שנים בזרוע לחיים וקיבה, ולא הזכיר תרומות ומעשרות, ואילו בהלכות אישות (ה,ו) פסק דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין אף בתרומות ומעשרות?

ולפי דברי רבינו יונה הנ"ל אתי שפיר, דאף על פי שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו, מכל מקום אינו נחשב כמוחזק רק בזרוע לחיים וקיבה, לפי שהם ניכרים.

10. **הרשב"ם** הוסיף וכתב, "ולא קרינן בהו בכל אשר ימצא לו". ומשמע, שכונתו לומר, דקושיית הגמרא היא מדין ראוי.

והקשה **הקובץ שיעורים** (שעג) מדוע נזקק הרשב"ם להגיע לדין ראוי, הרי כיון שקדשים

גבוה קא זכו״.

ומתרצת הגמרא: מדובר **בקדשים קלים** מחיים[11], **ואליבא דרבי יוסי הגלילי, דאמר, ממון בעלים הוא** לכל דבר, ואף לקדש בו אשה. ולכן הבכור נוטל בו פי שנים.

והיכן נשנו דברי רבי יוסי הגלילי:

דתניא בברייתא: נאמר בתורה (ויקרא ה,כא) ״נפש כי תחטא **ומעלה מעל בה׳** וכיחש בעמיתו בפיקדון או בתשומת יד או בגזל..״ ומכאן למדנו, התובע ממון מחבירו, וכפר בו, ונשבע לשקר, חייב להביא אשם גזלות.

ודרשינן מדכתיב ״ומעלה מעל בה״, **לרבות** אם כפר **בקדשים קלים** של חבירו, שאף הוא מביא אשם גזילות, מפני **שהן ממון בעלים. דברי רבי יוסי הגלילי.**

עוד שנינו בברייתא לעיל: **״הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים או שהיתה רועה באפר וילדה, בכור נוטל בה פי שנים״.**

והוינן בה: **השתא, מוחכרת ומושכרת דלאו ברשותא דמרה דידהו קיימא** [אינה נמצאת ברשות האב], **אמרת שקיל,** [כלומר, נוטל בה פי שנים], **רועה באפר מיבעיא?!** הא פשיטא שיטול בה פי שנים, שהרי אביו מוחזק בה?

ומתרצת הגמרא: **הא קא משמע לן, דמוחכרת ומושכרת** שבכור נוטל בה פי שנים, אינו נוטל אלא כשמוחכרת **דומיא דרועה באפר.**

דהינו: **מה רועה באפר** נוטל פי שנים, כיון **דשבחא דממילא קא אתי,** ולא מחמת טורח היתומים, שהרי **לא קא חסרי בה מזונא,** [לא הוציאו עליה שום מזונות, אלא אכלה מעצמה בשדה].

אף מוחכרת ומושכרת, אינו נוטל פי שנים קכד-א
אלא בגוונא **דשבחא דממילא קא אתי, דלא חסרי בה מזוני**[12].

קלים ממון גבוה הוא, לא שייכא בהם ירושה כלל, אפילו גבי חלק פשיטות, ולא רק בחלק בכורה?

ומתרץ, מצינו גבי מעשר שני, שאף על פי שממון גבוה הוא, מכל מקום היורש שבא לפדותו אף הוא מוסיף חומש. כלומר, שייכת בו ירושה. וטעם הדבר, כיון שגוף הדבר שייך לו אלא שדין הממון שבו הוא של גבוה.

וכמו שמצינו במסכת סוכה (לה) דלמאן דאמר לא בעינן דין ממון באתרוג, יכול לצאת יד״ח באתרוג של מעשר שני, אף על פי שממון גבוה הוא. וחשיב ״לכם״.

ואם כן אפשר לומר אף כאן, שגוף הדבר שייך לו, ושייכא ביה ירושה, אלא דלא קרינן ביה ״ימצא לו״, ולכן אין הבכור נוטל בזה פי שנים. ועיין עוד **באור שמח** (פרק ט מהלכות אישות).

11. **ברשב״ם** מבואר שלאחר שחיטה אף לרבי יוסי הגלילי, משלחן גבוה קא זכו.

אבל לדעת **התוספות** (בבא קמא יב־ב) גם לאחר שחיטה, ממון בעלים הוא.

12. הקשה **הרשב״ם**, מדוע לא כתבנו רק ״רועה בעפר״, וממילא ידעינן דמוחכרת ומושכרת דומיא דרועה בעפר?

ותירץ, אלמלא כתיב ״מוחכרת ומושכרת״, היינו אומרים שכל מוחכרת ומושכרת לא

הגמרא דנה מיהו התנא ששנה את הברייתא דלעיל, וסבר שבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים מאליהם אחר מיתת האב:

מני? רבי היא.

דתניא בברייתא: **אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים** מעצמם, **לאחר מיתת אביהן.**

רבי אומר: אומר אני, בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים מעצמם **לאחר מיתת אביהן. אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן.** (13)

ולכן: אם **ירשו** מלוה של אביהם, שהיה עליו **שטר חוב, בכור נוטל פי שנים.** כיון שהשטר מוחזק בידם, ועל פיו גובים את החוב, הרי הוא כאילו השטר השביח מאליו. ולכן הבכור נוטל בו פי שנים(14).

אך לרבנן, כיון שהשביח אחר מות האב,

חשיבא כשבח הבא מאליו, כיון שבא על ידי שחורשים ועובדים בה, ואם כן לא יטול הבכור בשבח זה פי שנים.

קא משמע לן, אף על פי שהשוכר מפטם את הפרה, כיון שעושה זאת מכח התנאי שהתנה עמו האב, והיתומים עצמם אינם חורשים בה חשיב שבחא דמימילא, והבכור נוטל בו פי שנים.

ו**ברבינו יונה** תירץ באופן נוסף, אלמלא כתיב מוחכרת ומושכרת, הוה אמינא שאינו נוטל פי שנים בולדות הפרה המושכרת, כיון שאינה נמצאת ברשות היתומים. קמ"ל שנוטל.

13. צריך באור, כיון שאין בכור נוטל אלא בדבר המצוי בשעת מיתה, כדממעטינן לקמן (בע"ב) מ"בכל אשר ימצא לו", מאי שנא שבח הבא מאליו משבח הבא מחמת הוצאה, הלא בכל מקרה אין השבח מצוי בשעת מיתה, ומדוע לדעת רבי יטול פי שנים בשבח הבא מאליו?

ומבאר **הגר"ש רוזובסקי** (שיעורים אות נה) על פי דברי הגר"ח (**חידושי רבינו חיים הלוי** על הרמב"ם פרק כא ממלוה ולוה) המבאר שחלוק דין שבח הבא מאליו לשבח הבא מחמת הוצאה. דשבח הבא מאליו שייך לקרקע, ומי שזוכה בקרקע, ממילא זוכה בשבח. אבל בשבח הבא מחמת הוצאה למעשה השבח שייך למי הוציא את ההוצאות, אלא שיש זכות לבעל הקרקע לתובע את השבח מחמת ד"ארעאי אשבח".

ונפקא מינה, לענין חזרה ביובל. דשבח הבא מאליו, הרי הוא שייך לקרקע, וממילא כשהקרקע חוזרת לבעלים הראשון ביובל, אף השבח חוזר עמה. אך שבח הבא מחמת ההוצאה, כיון שאינו שייך לקרקע, אלא רק יש זכות לבעל הקרקע לומר "ארעאי אשבח", והרי לפני היובל הקרקע היתה שייכת לקונה, והוא זה שטוען "ארעאי אשבח", ולכן יזכה הקונה בשבח זה ולא המוכר.

ולכן, אף בנידון דידן, סבר רבי ששבח הבא מאליו, יזכה בו הבכור, שהרי הוא שייך לקרקע, אך שבח הבא מחמת הוצאה, אינו שלו עד שעת החלוקה.

14. דוקא במלוה בשטר נוטל פי שנים, כיון שמוחזק בשטר ועל ידי השטר גובין את המלוה [דבלא השטר הרי יכול הלוה לטעון פרעתי], והרי הוא כאילו השטר השביח מאליו.

אבל במלוה על פה, אפילו בעדים, כיון שיכול לטעון פרוע, לא חשיבי כמוחזקים כלל, והוי ראוי, ואין הבכור נוטל בו פי שנים. **הרשב"ם.**

וצריך באור, הנה ברשב"ם נתבארו תרי

אינו נוטל בו פי שנים.

ואם **יצא עליהן שטר חוב** שחייבים לאחרים, **בכור נותן פי שנים.** כשם שנטל פי שנים בנכסים. כיון שאותם נכסים השתעבדו כולם למלוה(15).

ומכל מקום, **אם אמר איני נותן** פי שנים לבעל חוב, וכנגד זה **איני נוטל** פי שנים כדין בכור(16), **רשאי.** עד כאן הברייתא.

מבארת הגמרא: **מאי טעמייהו דרבנן?** מדוע

טעמי, מדוע במלוה בשטר נחשב כמוחזק, הא׳, דחשיב מוחזק בשטר, מה שאין כן במלוה על פה שאינו מחזיק כלום, והב׳, שאינו יכול לטעון פרוע, מה שאין כן במלוה על פה שיכול לטעון פרוע.

וקשה, מדוע לא סגי בכך שאינו יכול לטעון פרוע? (ועיין **בקובץ שיעורים**, **ובקצות החושן** (רעח,ו) מה שכתבו בענין זה).

ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב, נזקקנו לשני הטעמים, כיון שאם היו מוחזקים בנכסים, אפילו בלא שטר באופן שיכול לטעון פרעתי, כגון בפיקדון המופקד אצל אחד, שיכול לטעון לקוח הוא בידי, הבכור נוטל פי שנים. כיון שיש לו בעלות על זה, וכן בשטר שאינו מקויים נוטל פי שנים הגם שיכל לטעון פרעתי, כיון שיש לו קנין שיעבוד בנכסים. ולכן כתב הרשב״ם את הטעם של ״שבח השטר״, דהיינו שיעבוד הנכסים, לומר דאף במקרה שיכול לטעון פרעתי חשיב כמוזק בכה״ג.

ובמלוה על פה העומדת לפירעון, לכאורה נחשב כבר כמוחזק במעות, לכן כתב הרשב״ם שאינו מוחזק כיון שיכול לטעון פרעתי.

ודעת **הרבינו יונה** ו**התורי״ד** דלא כרשב״ם, וסבירא להו דבכור נוטל פי שנים אף במלוה על פה.

15. **ברשב״ם** כתב, שדין זה מילתא באנפי נפשא הוא, ולכולי עלמא אפילו אם לא ירשו שטר חוב, חייב לתת פי שנים בפרעון החוב. שהרי חלקו פי שנים.

אך דעת **רבינו גרשום**, דתלי הא בהא, והואיל ונוטל פי שנים בשטר חוב, פורע נמי פי שנים בחוב שנתחייב אביו בשטר. וצריך עיון מדוע תלי זה בזה.

16. ונפקא מינה, שצריך המלוה לתבוע את אחיו של זה לדין, ואם אין יכול לכופם מפסיד.

או, אם הלכו למדינת הים, אין מורידין את המלוה לקרקעותיהם עד שישמעו בי״ד טענת האחין. שהרי אין אנו יודעים איזו טענה יש להם, ושמא יטענו ״פרענו״, או ״שטר פרוע הוא״. [ועיין **ברשב״א**, שאף על פי שבעלמא קיימא לן כרבא (כתובות פח א) שנפרעים מנכסי בעל חוב שלא בפניו, כדי שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חבירו והולך למדינת הים, מכל מקום נפקא מינא, שאין נפרעים מנכסיהם עד שישלחו להם שלש פעמים איגרת אזהרה, כל שלשים יום, כמבואר **בירושלמי** שם. (פרק ט הל׳ ח)]

וסלקא דעתך כיון דבכור הוא, זכי ליה רחמנא פי שנים, ואינו יכול לומר ״איני חפץ שיהיו שלי״, דבעל כרחו הרי הן שלו, דמשעה שמת אביו ירש פי שנים עד שיפקירם או עד שימכרם או יתנם לאחרים, ואם כן, צריך להגבות לזה המלוה כנגד פי שנים.

קא משמע לן, דבעל כרחו לא זכי ליה רחמנא. דכתב ״לתת לו״, כעין מתנה, אם ירצה, יקבלה. ואם ימחה שלא לקבל, אין מזכין לו לאדם בעל כרחו.

אבל מחלק פשיטותו, אינו יכול לומר כן, שהרי יורש הוא בעל כרחו. **רשב״ם**.

אמנם, **הראב״ד** כתב, שאף מחלק פשיטותו

אינו נוטל פי שנים בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתה[17]?

אמר קרא (דברים כא' יז'): **"לתת לו פי שנים", מתנה קרייה רחמנא.**

ודרשינן: **מה מתנה** אינו יכול לתנה לאחרים **עד דמטיא לידיה,** [עד שתגיע ליד הנותן], ש"אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", **אף חלק בכורה,** אין האב יכול להורישו לבנו **עד דמטיא לידיה.** ולכן, אינו זוכה בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתת האב[18].

יכול לומר, "איני רוצה בירושת אבי, ולא אפרע חובותיו", אלא, נפקא מינה בין חלק בכורה לחלק פשיטות, שאם אמר כך על חלק בכורה אינו יכול לחזור בו, מה שאין כן מחלק פשיטות יכול לחזור בו.

אבל, עיין **בתוספות** לקמן (קכו־ב ד"ה והלכתא) שאין כוונת הבכור להסתלק מחלקו בירושה, רק אמר שכל זמן שלא תבע את חלקו לא יוכלו הם לתבוע ממנו לפרוע את החוב. ועיין עוד **בעליות דרבינו יונה** ו**ברשב"א. ובקצות החשן** (רעח,יג).

ו**בתוספות** כתב, נפקא מינה, שאם היו שאר אחיו קטנים, שאין נפרעים מנכסיהם, יכול לומר "איני נותן ואיני נוטל", ויפסיד הבעל חוב.

ובאופן נוסף, כתב **רבינו תם,** שאם יצא שטר חוב על הבכור לבדו, ואין לו נכסים נוספים מלבד חלק הבכורה, יכול לומר "איני נוטל ואיני נותן", ויפסיד הבעל חוב.

17. בפשטות, קושיית הגמרא היא, מדוע לדעת רבנן שבח הבא מאליו נחשב כראוי, ולא כמוחזק. וכן נראה מדברי **הרשב"ם.**

אבל, **בתוספות** לקמן (קכו ב ד"ה והלכתא) משמע שקושיית הגמרא היא, הרי אף רבנן סברי "יש לו לבכור קודם חלוקה", ובעצם הבכור זוכה בקרקע משעת מיתה, ואם כן, מדוע לא יזכה בשבח הבא מאליו, הרי קרקעו השביח? ועל זה מתרצת הגמרא, דדרשינן מ"לתת לו", דבעינן שיהיה מצוי ומוחזק בקרקע.

ועיין **בריי"ף** בסוף סוגיין שהקשה, מדוע באמת אין הבכור יכול לטעון "ארעאי אשבח", והלא קיימא לן ד"יש לבכור קודם חלוקה"? ותירץ, שרק בגוף הקרקע יש לו קודם חלוקה, ולא בשבח. ומבאר **הרמ"ה** שם, שיש לבכור רק זכות ליטול פי שנים בחלוקה, וזכות זו יכול למכור. אך אין לו בגוף הקרקע כלום. ולכן אין טענת "ארעאי אשבח". ועיין עוד בזה **בשיעורי הגר"ש רוזובסקי** (אות נו).

18. **רשב"ם.** והקשה עליו **הרש"ש,** כיון שהקרקע ישנה בעולם, וחלה עליה המתנה, אם כן, מה שהשביחה אח"כ, ברשות הבכור השביחה?

ולכן מפרש כדברי **הריטב"א** ו**הרבינו יונה,** ד"עד דאתי לידיה", רצונו לומר ליד המקבל, באחד מדרכי הקניה, וכל זמן שלא גילה בדעתו שחפץ במתנה לא זכה בה. ואף בבכור בעינן שיגלה בדעתו שרוצה לזכות במתנה.

על כל פנים בדעת הרשב"ם מבואר, שכל מה שאין האב יכול להקנותו לבנו נחשב כ"ראוי". ועיין **בשער המלך** (הלכות נחלות סוף פרק ג) שכתב, דלפי זה בכור אינו נוטל פי שנים בנכסים שנפלו לאביו כשהיה גוסס, כיון שאין האב יכול להקנות נכסים אלו בחייו. ותמה על הפוסקים שלא הביאו דין זה להלכה.

הגר"ש רוזובסקי, (שיעורים אות נה), כתב שיש לחלק, דבנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, לא חסר כלום בבעלות של האב, רק שבפועל אין לו כח לעשות בהם קנין. ובזה ודאי לא הוי כראוי. מה שאין כן בדבר שעדיין לא בא ליד האב, הרי חסר בבעלות של האב על הנכסים, ולכן אינו יכול להקנותם. ובנכסים אלו לא

ורבי אומר[19]**: אמר קרא "פי שנים"**, משמע , שני חלקים, חלק בכורה, וחלק פשיטות, וכיון שהזכירם הכתוב במילה אחת, **מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה** מורישו לבניו, **אף חלק בכורה אע"ג דלא מטא לידיה** נוטל בו פי שנים.

אבל, בראוי גמור, כגון שבח שהשביחו יתומים, אינו נוטל פי שנים, דכתיב "בכל אשר ימצא לו", פרט לזה שאינו מצוי כלל בידו.

ומקשה הגמרא: לדעת **רבנן**, מדוע דרשו דוקא מ"לתת לו", הא כמו כן **נמי הכתיב "פי שנים"**, כדרשת רבי?

ומתרצת הגמרא: **ההוא** איצטריכא **למיתבא ליה אחד מצרא**[20]. כלומר, במקום שעלה בידו בגורל חלק פשיטות, שם יטול חלק בכורה בלא גורל נוסף. ולא יוכלו אחיו לתת לו חלק בכורתו במקום אחר[21].

ומקשה הגמרא: לדעת **רבי**, מדוע דרש דוקא מ"פי שנים", הא כמו כן **נמי הכתיב "לתת לו"** כדרשת רבנן?

ומתרצת הגמרא: **ההוא** איצטריכא ללמדינו: **שאם אמר איני נוטל ואיני נותן רשאי.**

אמר רב פפא: אם ירשו מאביהם **דיקלא**, ואחר כך **אלים** [התעבה], או ירשו **ארעא**, ואחר כך **אסיק שירטון** [עלה הנהר על גדותיו וזיבל את השדה, ונתיפתה בכך],

במקרה זה, **דכולי עלמא** בין לדעת רבנן, ובין לדעת רבי, **לא פליגי** דבכור **שקיל** פי שנים בשבח. כיון שעדיין שמו הראשון עליו. [דהיינו, הדקל עדיין נקרא דקל, אף על פי שהתעבה, וכן הקרקע נקראת קרקע אע"פ שהתייפתה]. והאב נקרא מוחזק בדברים אלו[22].

התחדש דין "פי שנים".

19. הראשונים הקשו, הרי רבי סבר כדעת רבי מאיר ד"אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", ואם כן, ודאי שאינו יכול להסביר את הספוק כרבנן, דבעינן "מטא לידיה", שהרי לדעת רבי מאיר האב יכול להקנות אף דבר שעדיין לא בא לידו?

ב"**עליות דרבינו יונה**" כתב, דקיימא לן שעד שיבא לעלום יכול לחזור בו אף לרבי מאיר. (ומבארים האחרונים, שכוונתו לומר, שמזה מוכח דאף לרבי מאיר לא חל הקנין בפועל עד שיבא לעולם, ואינו בעלים עד אז, ולכן אין הבכור נוטל בזה פי שנים).

ו**בשער המלך** (הל' מכירה כב ו) כתב, דאף לרבי מאיר אין אדם מקנה דבר שיבא לאחר מותו. ולכן אין זה בכלל "לתת לו".

20. וגם לדעת רבי, דין זה נלמד מההיקש ד"פי שנים", אלא סבר שההיקש מועיל גם לענין שבח הבא מאליו. **רשב"ם**.

21. הקשו **התוספות** (לעיל יב ב ד"ה כגון): הרי קיימא לן שאם קנה אחד מהאחים שדה לצד שדה אבותיו, שנותנים לו את חלקו סמוך למצר, ד"כופין על מידת סדום". ואם כן, מדוע לענין בכורה, אילולי הפסוק לא היה נוטל את שדותיו בחד מיצרא, והלא "כופין על מידת סדום"?

עיין שם בדבריהם, ובתרוצם השני כתבו, "דבכור מתנה קריא רחמנא, ואין לכוף את הנותן". ומוכח בדבריו, שה"נותן" הם האחים, ולא האב. ועיין **בנתיבות המשפט** (רעח ט) .

22. **המהרש"א** הקשה, מנא ליה לרב פפא שרבנן מודים ב"דיקלא ואלים", והרי כיון

כי פליגי, במקרה שירשו חפורה [שדה שחת], **ואחר מיתה הוה שובלי** [העלה שיבולים], **או שלופפי** [דקלים, בלא פירות] **ואחר מיתה הוו תמרי.**

דמר סבר [רבי]: בכור נוטל פי שנים. כיון דהוי **שבחא דממילא.**

ומר סבר [רבנן]: אינו נוטל פי שנים, כיון **דאישתני** שמו לאחר מיתה, והוי ראוי.

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

מאי טעמא: **מספקא ליה**[23]**, אי הלכה כרבי** קכד-ב
רק **מחבירו**[24] [כלומר, כשנחלק עליו תנא אחד], **ולא מחבריו** [ואין הלכה כמותו כשנחלקו עליו רבים]. וכאן שנחלקו עליו רבים, אין הלכה כמותו.

או הלכה כרבי מחבירו ואפילו מחבריו. ולכן אם פסק הדיין כאחד מהם אין מחזירים

שדרשו מ"לתת לו", דכמתנה שויא רחנמא, ומה שלא היה ביד האב ליתנו במתנה אינו נוטל פי שנים, אם כן אף בדיקלא ואלים לא יטול פי שנים?

אמנם, **העליות דרבינו יונה** כתב, שרב פפא נחלק על הסוגיא דלעיל, וסבר שמחלוקת רבי ורבנן היא בגדרי "בכל אשר ימצא לו". לרבי, שבח הבא מאליו הרי הוא בכלל "ימצא לו". ולרבנן, כיון שהשדה השתנתה, נמצא שהשבחתה לא היתה מצויה לו, ואינו נוטל בו פי שנים. [אמנם יעויין בתוספות לקמן (קכו ב) ד"ה והלכתא, דלכולי עלמא בעינן לשני הפסוקים, יעויין שם].

והנה, **בש"ך** (חו"מ קטו ה), כתב, ש"דיקלא ואלים" לא הוי דבר שלא בא לעולם, כיון שהשבח טמון בדקל, וכבא לעולם דמי. [ובזה באר, מדוע לדעת הרמב"ם בעל חוב יגבה מאותו שבח, אפילו אם לא יאמר לו "משעבדנא לך מאי דאיקני". ואמנם עיין **בחידושי הגר"ח** (מלוה ולוה פרק כא) שבאר דבעל חוב גובה מדיקלא ואלים כיון שזכות השיעבוד שיש לו על הדקל כולל גם את השבח שיבא מחמתו. ולכאורה סברא זו לא שייכת בבכור).

23. בפשטות הספק הוא כיצד לפסוק את ההלכה במחלקות רבי וחבריו. וכן למדו רוב הראשונים. אך **התוספות** הקשו, שהרי קיימא לן "הלכה כרבי מחברו ולא מחבריו", ומדוע כאן מספקא לן?

ותרצו בשני אופנים: א. הגמרא מסתפקת רק במחלוקת המובאת בסוגיין, ולא בכל מקום. אך בעלמא ודאי קיימא לן "הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו".

ב. הגמרא מסתפקת באיזה לשון נאמרה ההלכה, האם נפסק בהדיא "הלכה כרבי מחבירו ולא מחבריו", ואז, אם יטעה הדיין לפסוק כרבי מחבריו, הוי טועה בדבר משנה. או דילמא, לא נאמר בפירוש "ולא מחבריו", רק מעצמינו אנו יודעים שלא פסקו כמותו במקום רבים, ולכן אם יטעה הדיין לפסוק כמותו, לא הוי טועה בדבר משנה.

24. אף על גב דקיימא לן "הלכה כרבי מחברו", מכל מקום, יש מקומות שנפסק להדיא דלא כרבי. אלא שבסתמא, במקום שלא נפסק בפירוש, הלכה כמותו. ועיין **בספר האשכול** (הלכות כלי גויים, קצג ע"א).

וברא"ה (חלק ג הלכות יו"ט, סימן תשטו ד"ה וקיבלתי מרבותי) כתב, דאמנם הלכה כרבי מחברו, אך אין הלכה כרבי במקום רבו.

אותו[25].

אמר רב נחמן: אמר רב, אסור[26] **לעשות כדברי רבי.** ואם עשה דינו בטל.

והיינו דקא סבר, הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו.

ורב נחמן דידיה [בשם עצמו] **אמר: מותר לעשות כדברי רבי.**

דקא סבר, הלכה כרבי מחבירו ואפילו מחביריו[27].

אמר רבא: אסור לעשות כדברי רבי. ואם עשה עשוי.

קא סבר, מטין איתמר. כלומר, נאמר בבית המדרש להטות את הדין כרבנן. לדון כדבריהם לכתחילה. ומכל מקום אם נפסק כרבי, אין מחזירים את הדין[28].

תני רב נחמן ב"שאר ספרי דבי רב" ["סיפרי דבי רב" היינו תורת כהנים[29]], וגרס רב נחמן בהם: **"בכל אשר ימצא לו", פרט לשבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן. אבל שבח ששבחו נכסים** מעצמם **לאחר מיתת אביהן שקיל.**

ומני? רבי היא. כדלעיל.

ומאידך, **תני רמי בר חמא ב"שאר ספרי דבי רב", "בכל אשר ימצא לו", פרט לשבח ששבחו נכסים** מעצמם **לאחר מיתת אביהן, וכל שכן שבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן דלא שקיל.**

ומני? רבנן היא. עד כאן הפולמוס סביב פסיקת ההלכה במחלוקת רבי ורבנן. אמנם למסקנא סמכינן על דברי רב פפא שיובאו לקמן (קכה־ב) שפסק כדברי רבנן. כיון שרב פפא היה האחרון מכל האמוראים שהובאו לעיל.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בכור נוטל פי שנים במלוה בשטר[30].

---

25. **הקובץ שיעורים** (שעח) הביא בשם חותנו, הג"ר **מאיר אטלס** זצ"ל, שדין זה דוקא בדיין המכריע מדעתו, וכיון דמספקא לן, יכול להכריע כרבי או כרבנן. אך אם אינו יודע להכריע, המוציא מחברו עליו הראיה. (כ"כ **הרא"ש** בסנהדרין פרק אחד דיני ממונות סימן ו).

26. ואיסורו מקרא ד"לא תטה משפט". **רשב"ם.** והקשה ב"**ברכת אברהם**", מדוע דינו בטל והא קיימא לן שאם מסתבר טעמו של היחיד מותר לפסוק כמותו? ותירץ, הכא מיירי שפוסק כרבי לא משום שנראה לו יותר טעמו של רבי, אלא מפני שטעה וסבר דהלכה כרבי אפילו מחבריו. ולכן דינו בטל.

27. היה לו לומר - "הלכה כרבי", אלא אגב גררא דלישנא דלעיל, נקט "מותר לעשות כדברי רבי. ועיין **שיטמ"ק**. (אמנם לפירוש השני שהובא בדברי **התוספות** לעיל, אתי שפיר. דודאי אין הלכה כרבי מחבריו, רק שלא נפסק כך בפירוש, ולכן אם עשה כדבריו, מה שעשה עשוי).

28. **רשב"ם**. ועיין **שיטה מקובצת**.

29. "סיפרי דבי רב" היינו תורת כהנים, והיא הברייתא של ספר ויקרא. ו"שאר סיפרי דבי רב", הם שאר הברייתות והמדרשים על החומשים האחרים.

30.למסקנת הגמרא מדובר במלוה בשטר, ואליבא דרבנן. אבל לדעת רבי, נוטל פי שנים.

ומקשה הגמרא: **למאן**? כלומר, כאיזו שיטה סבר רבי יהודה, שהוצרך לומר דין זה?

אילימא לדעת **רבנן**, פשיטא!

השתא אפילו **שבחא דאיתיה ברשותיה** [כגון חפורה והוי שובלי, דלעיל], **אמרי רבנן לא שקיל**, שאין הבכור נוטל בהן פי שנים, **מלוה** שאינו מוחזק בנכסים כלל, **מבעיא**?!

אלא לדעת **רבי**. וסבר רבי יהודה, שאפילו לדעת רבי אין הבכור נוטל פי שנים במלוה, כיון שאינו מוחזק כלל בנכסים, אלא נייר בעלמא יש לו בידו, הוי ראוי גמור.

מקשה הגמרא: אם כן, **אלא הא דתניא "ירשו שטר חוב, בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית", מני? לא רבי ולא רבנן**?!

לכן, חוזרת בה הגמרא, ומתרצת את דברי רבי יהודה: **דלעולם** חידש את דינו לדעת **רבנן**!

ואם תאמר, לרבנן, פשיטא שאינו נוטל,כיון שאינו מוחזק כלל בנכסים? כדאקשינן לעיל.

יש לומר: **אצטריך. סלקא דעתך אמינא מלוה כיון דנקיט שטרא כמאן דגביא דמיא,** ואף רבנן יודו שהבכור יטול פי שנים במלוה, **קא משמע לן** רבי יהודה, שאינו נוטל פי שנים במלוה, דחשיב ראוי.

אמנם, לדעת רבי, בכור נוטל פי שנים במלוה, כיון דחשיב כשבחא דממילא. כדפירשנו לעיל (קכד־א)[31].

שלחו מתם, [שלחו מארץ ישראל לבבל]: **בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית** [כגון שהלוה לעכו"ם]. והטעם יבואר להלן.

והוינן בה: **למאן**?

אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה אמרי רבנן דלא שקיל, מלוה מבעיא?!

אלא לרבי.

ולרבי, ברבית לא נוטל פי שנים?!

והתניא "רבי אומר בכור נוטל פי שנים בין במלוה בין ברבית"?

אלא **לעולם, רבנן היא.**

וקא משמע לן: **דמלוה כמאן דגביא דמיא,** ואף לדעת רבנן חשיב כמוחזק, ובכור נוטל בה פי שנים. ולא כדברי רבי יהודה אמר

ובדעת רבי מבאר **הרשב"ם**, כיון שהשטר הוי כגוף והמלוה היא השבח, לכן נוטל בשבח פי שנים.

והקשו **בתוספות**, אם כן מדוע אמרו חכמים שאין הבכור נוטל פי שנים, הא כיון שיחלקו את השטרות ויטול בשטרות פי שנים, שהרי הם הגוף, ממילא יגבה את החוב, ויטול פי שנים בשבח, שהרי הוא המלוה? ועיין **בקצות החושן** (רעח,ו) שתירץ דעת הרשב"ם.

31. **בעליות דרבינו יונה** (לעיל קכד־א) הקשה, מה ענין מלוה בשטר לדין שבח הבא מאליו? הלא שטר חוב כבר אתא ליד האב ויכול להקנותו בכתיבה ומסירה, מה שאין כן שבח שאינו יכול להקנותו?

ותירץ א. דסוגיין פליגא על הגמרא לעיל,

שמואל דלעיל.

אמנם, בריבית אינו נוטל פי שנים, כיון שבא ליטול דבר שלא היה שלו מעולם, והוי ראוי.

אבל מעות מלוה, כיון שמעות הלוהו, ואותם הוא נוטל מכח השטר, נמצא השטר מוחזק בידו במקום מעותיו, והרי הוא כמו משכון. ובמלוה שהניח עליה משכון לכולי עלמא נוטל פי שנים. דבעל חוב קונה משכון(32).

אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא: איקלע אמימר לאתרין, [אמימר הזדמן למקומינו] **ודריש, בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא ברבית.**

אמר ליה: נהרדעי לטעמייהו [אמימר, סבר כרב נחמן המובא להלן, ששניהם היו מנהרדעא].

דאמר רבה, יתומים **שגבו קרקע** בחוב אביהם, **יש לו** [כלומר, בכור נוטל פי שנים]. כיון שהקרקע היתה משועבדת לאביהם בחייו, והרי היא כמו משכון. וחשיב כמוחזק(33).

אבל, אם **גבו מעות, אין לו.** לפי ש"מלוה להוצאה ניתנה", ואין אלו המעות שהלוה לו. וכאילו לא הוחזק בהם אביהם מעולם(34).

וסברה, דשבח התמעט מ"ימצא לו", פרט לזה שאינו מצוי בידו. ולכן אף מלוה אינה מצויה בידו. [אמנם תירוץ זה לא שייך לפי דברי **התוספות** להלן (קכו ב ד"ה הלכתא) שכתב דבעינן את שני הפסוקים יעו"ש].

ב. כיון שקנין שטרות אינו אלא מדרבנן, נמצא שמדאורייתא אין האב יכול להקנות את השטרות לבנו. ולכן הוי ראוי. [גם תירוץ זה צ"ב, שהרי מה שאין האב יכול להקנות את השטרות לבנו מחייו אין זה מחמת חיסרון בבעלותו, אלא רק שאים אפשרות מעשית לפעול את הקנין]. ועיין **בשיעורי הגר"ש רוזובסקי.**

32 **רשב"ם**, ומבואר לכאורה בדבריו, דמלוה בשטר הוי כמלוה שיש עליה משכון.

וקשה, הא שביעית אינה משמטת מלוה שיש עליה משכון, ואילו מלוה בשטר משמטת? ועיין **קובץ שיעורים** (שפד).

33. בגמרא לקמן (קעה-ב) מבואר שסברת רבה שייכת רק למאן דאמר שיעבודא דאורייתא, אך למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא לא הוי כמוחזק. (ועיין **ר"ן**).

ובארו האחרונים: דלמאן דאמר שיעבודא דאורייתא הוי קנין שיעבוד בקרקע, ולכן נחשב כמוחזק. מה שאין כן למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא, אין כאן קנין, אלא רק ערבות לתשלום החוב, ולכן אינו כמוחזק בקרקע.

34. ומוכח מכאן, דאף למאן דאמר "שיעבודא דאורייתא", מכל מקום אין המטלטלין משתעבדים, רק הקרקעות.

ולכאורה קשה מכאן, לדברי **הרשב"ם** לקמן (קעה-ב) שכתב, שהמקור לדין שיעבוד, למאן דאמר שיעבודא דאורייתא, הוא מקרא ד"יוציא אליך את העבוט", והרי פסוק זה עוסק במטלטלין?

ובספר **המקנה** (קידושין יג-ב) תרץ, דמעיקר הדין אכן חל שיעבוד על המטלטלין, אלא, כיון ששיעבוד הרי הוא כערבות, אם כן, כיון שאין המלוה סומך דעתו על המטלטלין, כיון שאפשר להעלימן בקלות, לא חל שיעבוד עליהם.

אכן, אם יאמר בפירוש שדעתו על המטלטלין, יחול עליהם שיעבוד. ובמקרה זה עוסק הפסוק.

ורב נחמן אמר: גבו מעות יש לו, [נוטל פי שנים] שהרי מעות הלוהו, ובמעות חשיב כמוחזק(35).

אבל, אם **גבו קרקע, אין לו.** שהרי מעות הלוהו,ולא קרקע.

אמר ליה אביי לרבה: לדידך קשיא, ולרב נחמן קשיא:

קכה-א **לדידך קשיא, מאי שנא מעות דלא** שקיל בהו פי שנים? ודאי היינו טעמא משום **דלאו הני מעות שבק אבוהון.**

אם כן, אף בקרקע לא יטול פי שנים, **דקרקע נמי לאו הא קרקע שבק אבוהון,** שהרי אילו חפץ הלוה, היה יכול לסלק את החוב במעות?

ועוד, הא אמר מר, [הרי רבה עצמו אמר] **מסתבר טעמא דבני מערבא, דאי קדים סבתא וזבנא, זבינה זביני?** לקמן יבואר בהרחבה.

אך לענייננו, מבואר שם, שממון העתיד להגיע לידי המוריש, אם כל זמן שלא הגיע לידיו אפשר למכור את הממון לאחר, ולהפקיע את הירושה ממנו, חשיב כראוי.

ואם כן, אף בנידון דידן, הלוה יכול למכור את הקרקע, ולסלק את חובו במעות, או בקרקע אחרת, והיה לנו לדון את הקרקע כראוי.

ואם כן קשה: מדוע אמר רבה שאם גבו קרקע חשיב כמוחזק ובכור נוטל בה פי שנים?(36)

וכן **לרב נחמן קשיא, מאי שנא קרקע דלא** שקיל בה פי שנים? ודאי היינו טעמא משום

---

35. כך פירש **הרשב"ם**. וקשה, הא מלוה להוצאה ניתנה, ואין אלו המעות שהלוהו?

ומבאר **הריטב"א**, כיון שמעות הלוהו, עיקר סמיכות דעתם על המעות, ואילו יש ללוה מעות כייפינן ליה לשלמם, ואינו יכול לתת קרקע תחתיהם. ולכן, כשנפרעים במעות התקיים תנאי ההלואה, והוי פרעון החוב. וכיון שהיורשים מוחזקים בחוב, הוי כמוחזק.

אבל כשפורע קרקע, לא התקיים התנאי, אלא הוי כמי שקנה קרקע תמורת מעותיו. ולכן הוי ראוי.

אך דעת **התוספות**, דאף במקרה שלא הלוהו מעות, כגון בחוב הבא מחמת נזק שהזיקו את האב, גם כן חשיב כמוחזק במעות. כיון שדרך בעלי חובות לפרוע את חובם במעות ולא בקרקע, ולכן חשיב כמוחזק במעות משום דסמיכי עלייהו, אבל קרקע שאין דרך לתת קרקע בחובם, לא סמכי עלה, ולא הוי מוחזק.

ולשיטתו קשה, אם כן מדוע אינו נוטל פי שנים בריבית?

36. לכאורה קשה: הא אפשר לתרץ בקלות את קושיית הגמרא, דשאני שיעבוד קרקעות, שיש בקרקע קנין שיעבוד, ולכן חשיב כמוחזק, מה שאין כן במעות, שאין קנין שיעבוד, וכן במקרה שהובא בגמרא, "נכסי לסבתא ואחריה לביתי", אין לבת כל קנין בקרקע, שהרי סבר רבא לקמן (ע"ב) "כל האומר אחריך לאו כאומר מעכשיו דמי", מה שאין כן בקרקע המשועבדת, שיש למלוה קנין שיעבוד בקרקע?

ועיין **ברשב"ם** לקמן (ע"ב) ולפי דבריו צריך לומר, דאביי סבר, שאף על פי ש"כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי", וכאילו זכתה הבת בנכסים, מכל מקום כל זמן שלא הגיע לידה,

דלאו הא קרקע שבק אבוהון.

אם כן, אף במעות לא יטול פי שנים, **דמעות נמי, לאו הני מעות שבק אבוהון.** שהרי "מלוה להוצאה ניתנה"?

ועוד, הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן, בעל חוב חוזר וגובה מהן.

ואילו גבו מעות, אינו חוזר וגובה מהם, ד"מטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי".

ומבואר, שקרקע נחשבת כמוחזקת למלוה יותר ממעות, ואם כן קשה, מדוע אם גבו קרקע חשיב כראוי יותר מעות?

אמר ליה רבה לאביי: **לא לדידי קשיא, ולא לרב נחמן קשיא.**

כיון שגם רב נחמן, וגם אנכי, **טעמא דבני מערבא קאמרינן,** [כלומר באנו לבאר דברי ה"שלחו מתם", דלעיל, שאמרו דבכור נוטל פי שנים במלוה ולא בריבית]. **ולן לא סבירא לן** כוותיהו.

אלא סבירא לן כדברי רבי יהודה אמר שמואל, שאין הבכור נוטל פי שנים במלוה, לא שנא גבו קרקע לא שנא גבו מעות, כיון שאינו נחשב כמוחזק בקרקע עד שתבא הקרקע לידו.

מבארת הגמרא: **מאי "סבתא"** דאמרינן לעיל?

דהוא דאמר להו נכסי לסבתא, ובתרה לירתאי[37]**.** [אך אחר שתמות הסבתא, לא ירשוה בניה, אלא תחזור הנחלה ליורשי]. קכה-ב

ואותו אדם, **הויא ליה ברתא, דהוה נסיבא. שכיבא בחיי בעלה ובחיי סבתא.** [היתה לו בת נשואה, שמתה בחיי בעלה, ובחיי הסבתא].

בתר דשכיבא סבתא, אתא הבעל, קא תבע. [תבע לרשת את הסבתא, מכח אשתו, שהיתה ראויה לרשתה].

אמר רב הונא: אכן יש לבעל לרשת את הסבתא, כיון שכשאמר "ובתרה **לירתי**", כונתו לומר **ואפילו לירתי ירתי.**

ורב ענן אמר: לא ירש הבעל. כיון שלשון "ובתרה **לירתי**", משמע ליורשי ממש, **ולא לירתי ירתי.**

שלחו מתם: [שלחו בענין זה מארץ ישראל]: **הלכתא כוותיה דרב ענן, ולאו מטעמיה.**

דהיינו: **הלכתא כוותיה דרב ענן,** בדין שפסק,**דבעל לא ירית.**

ולאו מטעמיה, דאילו רב ענן סבר אע"ג דהוה ליה ברא לברתיה [אף אם היה בן לביתו] **לא ירית,** כיון ד"לירתי ולא לירתי ירתאי".

ולא היא: דאילו הוה ליה ברא לברתיה ודאי

הסבתא יכולה למכור. ולכן שפיר הקשה על דברי רבה, דמוכח מכאן, שבכל מקרה שאפשר להפקיע את השיעבוד על ידי מכירה חשיב כראוי.

ועיין עוד בר"י מיגאש, ובעליותדרבינו יונה, ובעל המאור.

37. כך גירסת הרשב"ם. אך גירסת הגאונים,

ירית,

ובעל היינו טעמא דלא ירית, משום דהוה ליה ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק.

ומקשה הגמרא: **מכלל דרב הונא סבר, בעל נוטל בראוי כבמוחזק?!** והרי לית מאן דפליג שאין הבעל יורש את אשתו בראוי, ומדע הכא סבר רב הונא שירש הבעל את אשתו?

אמר רב אלעזר: דבר זה נפתח בגדולים [נידון זה התחיל בגדולים, היינו בדברי רב הונא] **ונסתיים בקטנים** [בדברי רב אלעזר, שהיה קטן כלפי רב הונא].

וכך יש ליישב את סברת רב הונא: דסבירא ליה, **כל האומר "אחריך", כאומר מעכשיו דמי.**

ולכן, כשאמר "נכסי לסבתא, ואחריה ליורשי", כאילו אמר, הרי גוף הקרקע קנוי מעכשיו ליורשי, אלא שהסבתא תאכל פירות מהקרקע כל ימי חייה.

נמצא, שגוף הקרקע היה קנוי לביתו עוד קודם מותה. ולכן הבעל יורשה, ולא הוי ראוי.

אמר רבה: מסתברא טעמא דבני מערבא, דלא סבירא להו "כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי", **דהא אי קדים סבתא וזבנא,** [אם קדמה הסבתא ומכרה את הנכסים קודם מותה] **זבינה זביני** [מכירתה קיימת], ומוכח שעדיין אין לבת כלום בנכסים עד שתמות הסבתא. ולכן הוי ראוי.

אמר רב פפא: הלכתא, אין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק(38)**.**

ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק. ואין הבכור נוטל פי שנים במלוה, בין שגבו קרקע בין שגבו מעות.

ומלוה שעמו [כלומר, מלוה שהיה הבכור חייב לאביהם], **פלגי** [חולקים את חלק הבכורה ביניהם].(39) קכו-א

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

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

אמר רב הונא אמר רב אסי: בכור שמיחה ביתומים ותבע לחלוק את הירושה,

---

"נכסי לסבתא ובתרה לירתה" כלומר, ליורשי הסבתא. ועיין **בריטב"א**.

38. אבל בשבח נוטל, כיון שהנכסים נמצאים מיד ברשותו, שהרי אין שם יורש אחר אלא הוא. נמצא שנכסיו הם שהשביחו.

מה שאין כן בכור, שאינו נוטל מהשבח שהשביחו הנכסים קודם חלוקה, כיון שהנכסים עדיין לא נכנסו לרשותו. **רשב"ם**.

39. ומבאר **הרשב"ם**, כיון דמספקא לן האם מלוה זו הרי היא כשאר מלוות, שאין הבכור נוטל בהן פי שנים,

או שמא, שאני מלוה זו, דניחא לבכור לשעבד נכסיו לגמרי לאביו, על מנת שהאב יחשב כמוחזק, ויטול הוא פי שנים.

הלכך, ממון המוטל בספק הוא, וחולקים.

וכתבו **התוספות**, שאין זה מדין "ממון

מיחה(40)**!** כלומר, הוי כאילו זכה בחלק הבכורה, ואם השביחו היתומים את חלקו, זוכה בשבח, כאילו נכסיו הם שהשביחו.

וטעם הדבר, משום דקיימא לן, "יש לו לבכור פי שנים קודם חלוקה", ומשעה שתבע את חלק בכורתו זכה בה בכל מקום שהיא(41).

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

ורב יוסף אמר: אפילו דרכום, בכור נוטל פי שנים.

ומקשה הגמרא: וכי במקרה **שדרכום** נוטל פי שנים?! והא **מעיקרא עינבי, והשתא חמרא** [יין]! ומדוע לא יקנו את הענבים בשינוי(42)?

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

המוטל בספק", שהרי לא קיימא לן כסומכוס ש"ממון המוטל בספק חולקין", אלא כרבנן שאמרו, המוציא מחברו עליו הראיה. והכא תקנת חכמים מיוחדת שיחלקו בספק אף לדעת רבנן.

אמנם דעת **הרשב"ם** כמו שכתב ביד רמ"ה (צ"ד) דהכא חשיבי שניהם מוחזקים בשוה, ובכהאי גוונא אף רבנן מודו לסומכוס ש"ממון המוטל בספק חולקין".

ולטעם הרשב"ם הסתפק **הגרעק"א**, אם הזיק שורו של הבכור את נכסי אביו, ולא ידע מזה הבכור עד לאחר מיתת אביו, ובכה"ג לא שיך טעמא דהרשב"ם, שהרי הבכור לא ידע לשעבד את נכסיו מחיים לאביו, ולכאורה הוי ראוי.

40. עיין **רשב"ם** ד"ה אבל דרכום בשם ר"ח.

41. **הרשב"ם.** וזוכה בחלק ירושתו משעה שחפץ לזכות בה.

אך אינו זוכה בחלקו משעת מיתה, כיון שמתנה קריא רחמנא, ולא זכה בחלקו עד שיגלה בדעתו שחפץ לזכות בה, כשם שאין מקבל המתנה זוכה בה עד שיגלה בדעתו שחפץ לזכות בה. ועיין **ר"ן**.

ועיין עוד **בנתיבות המשפט** (רעח-א) שביאר מדוע לא יזכה למפרע אחר שגילה דעתו דניחא ליה בבכורתו.

42. **רשב"ם** פירש, דקושיית הגמרא היתה מהלכות "שינוי" בגזילה, וכשם ששינוי קונה בגזילה, כך יקנה בנידון דידן, שלא יטול הבכור פי שנים בשבח הענבים.

והקשו עליו **התוספות**, הא איכא מאן דאמר ששינוי אינו קונה, ושמא סבר רב יוסף כאותו מאן דאמר?

ובחידושי הגר"ע איגר ציין לדברי התוספות (בבא קמא סו-ב ד"ה מי) שכתבו בדעת רב יוסף דסבירא ליה שינוי קונה. וכן שם (צד-א) מבואר שדעת שמואל ששינוי אינו קונה. ואם כן שפיר הקשתה הגמרא בסוגיין על רב יוסף ושמואל לשיטתם. ועיין עוד **ברש"ש**, **ובנתיבות המשפט** (רעח-ב).

וברי"טב"א כתב, דהכא כיון שהם גזלנים ואינם כיורדים שלא ברשות, שהרי מיחה בהם שלא ירדו, לכן משלמים כשעת הגזילה. ועיין עוד **בנמוקי יוסף**, **ובר"י מיגאש**.

הכא נמי יש לתרץ דברי רב יוסף, **דנותן לו דמי היזק ענביו.**

נמצא שלא נחלקו רבה ורב יוסף בדין, אלא מר אמר בלשון זו, ומר בלשון אחרת.

היכא איתמר [היכן נאמרו] דברי **רב עוקבא בר חמא** הנ"ל?

אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל, בכור ופשוט שהניח להן אביהן ענבים וכצרום זיתים ומסקום, בכור נוטל פי שנים, אפילו דרכום.

ונתקשינו: **דרכום? מעיקרא עינבי השתא המרא?**

אמר מר עוקבא בר חמא, ליתן לו דמי היזק ענביו. כדלעיל.

עוד בדיני בכור:

אמר רב אסי: בכור שנטל חלק בנכסים **כפשוט,** ולא תבע חלק בכורתו, **ויתר.** ושוב אינו נוטל חלק בכורה. כדלהלן.

וטעם הדבר, כיון חלק הבכורה נקרא בתורה מתנה, כלשון הכתוב, "לתת לו פי שנים", ואם אינו חפץ בנכסים אלו, אין זו מתנה עבורו, ושוב לא יזכה בהם.

מבארת הגמרא: **מאי ויתר?**

רב פפא משמיה דרבא אמר: ויתר באותה שדה. אך בשאר הנכסים נוטל פי שנים.

רב פפי משמיה דרבא אמר: ויתר בכל הנכסים כולן.

מבארת הגמרא: **רב פפא משמיה דרבא אמר ויתר באותה שדה, קא סבר אין לו לבכור** זכות בחלק בכורתו **קודם חלוקה,** ולכן **מה דאתא לידיה, אחיל. אידך לא אחיל.** שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם[43].

ורב פפי משמיה דרבא אמר ויתר בכל הנכסים כולן, קא סבר יש לו לבכור קודם חלוקה. ואם כן דבר שבא לעולם הוא, **ומדאחיל בהא, אחיל בכולהו.**

והא דרב פפי ורב פפא לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר [כלומר, דבריהם לא נאמרו בנושא זה, אלא נלמדו מענין אחר, מתוך מעשה שהיה].

וכך היה המעשה: **דהחוא בכור דאזיל זבין נכסי דידיה ודפשוט,** [מכר חלק בכורתו וחלק מנכסי אחיו הפשוט].

אזול יתמי בני פשוט, למיכל תמרי מהנהו לקוחות.

מחונהו. [הכום הלקוחות, ומנעו מהם מלאכול מנכסיהם].

אמרי להו קרובים [קרובי היתומים]: **לא מיסתייא דזבנתינהו לנכסייהו, אלא מימחא נמי מחיתו להו** [לא די שקניתם שלא כדין את נכסיהם, גם הכיתם אותם]?!

אתו לקמיה דרבא, אמר להו: המכירה בטלה, **ולא עשה** הבכור במכירה זו **ולא כלום.**

---

43. **ברשב"ם** מבואר, שלא מועילה מחילה בדבר שלא בא לעולם.

ועיין **בריטב"א** שכתב, דודאי מועיל סילוק בדבר שלא בא לעולם, ואם אמר בפירוש

ובדברי רבא אלו נחלקו רב פפא ורב פפי.

קכו-ב **מר סבר,** [רב פפי]: **לא עשה כלום בפלגא.** כלומר, בחלק פשיטות(44). אבל חלק בכורה בידו למכור, כיון שיש לו לבכור קודם חלוקה.

ומר סבר, [רב פפא]: לא עשה כלום **בכולהו.** כיון שאין לו לבכור קודם חלוקה. ואינו יכול למכור אף את חלק בכורתו.

שלחו מתם [מארץ ישראל]: **בכור שמכר** חלק בכורתו **קודם חלוקה לא עשה כלום.**

אלמא סבירא להו, **אין לו לבכור קודם חלוקה.**

והלכתא, יש לבכור קודם חלוקה. ואם מכר או מחל או נטל חלק אחד כפשוט ויתר בכל הנכסים כולם. דמשמת האב זכה בכל הנכסים ויכול להקנותם כפי רצונו(45).

מר זוטרא מדרישבא [שם מקום], בכור היה, **ופלג בצנא דפלפלי** [סל מלא פלפלין], **בהדי אחין בשוה** ולא תבע מהם חלק בכורתו.

אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה הואיל ויתרתה במקצת, ויתרתה בכל הנכסים כולן. כדלעיל.

מתניתין:

האומר לבניו לפני מותו: **איש פלוני בני,** אף על פי שהוא **בכור לא יטול פי שנים** בנכסי, או **איש פלוני בני לא יירש עם אחיו, לא אמר כלום.** לפי **שהתנה על מה שכתוב בתורה**(46).

כלומר, אין בכוחו לומר שלא יירש, מפני שהתורה גזרה שכן יירש.

שכונתו למחול על חלק בכורה ודאי יועילו מעשיו.

וכאן הנדון כשלא אמר כלום, אלא אנו באים ללמוד מתוך מעשיו מה היתה כונתו, לכן אמרינן שאינו מסתלק במעשה אלא מקרקע שכבר באה לידו.

ועיין עוד **בקצות החושן** (רעח,יג) **ובנתיבות המשפט** (רעח,ט).

44. **ברשב"ם** מבואר, שאין הבכור יכול מכור אפילו את חלק הפשיטות שלו קודם חלוקה.

והקשו עליו **התוספות,** שהרי חלק פשוט זכה משעת מיתה, כדאמרינן לעיל (קכד־א) "מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אע"ג דלא מטא לידיה, אף חלק בכורה אע"ג דלא מטא לידיה". ומבואר, שבחלק פשיטות זכה אע"ג דלא מטא לידיה?

ולכן הסיקו, שהבכור יכול למכור חלק פשיטותו, וכאן הנדון לגבי חלק פשיטות האחים, וחלק הבכורה שלו. ובזה אמרינן שלא עשה כלום בפלגא, היינו בחלק פשיטות האחים.

ונראה ליישב דברי הרשב"ם, דבדברי הגמרא לעיל שהביאו התוספות, אפשר לומר דכוונתה "מה חלק פשוט אע"ג דלא מטא לידיה", היינו לידיה דנותן, ולא ליד המקבל.

ואם כן, לעולם אף חלק פשוט לא זכה עד שעת חלוקה, דקודם לכן הכל שייך לתפוסת הבית. ועיין לעיל במה שהבאנו שנחלקו הראשונים בבאור דברי הגמרא.

45. עיין **בתוספות, וברא"ש** סימן יד.

46. **הרמב"ם** (הלכות נחלות פרק ו־א) כתב, "שאין אדם יכול לעקור הירושה מן היורש, אף

ואם רצה האב שלא ירש אחד מבניו, עליו לתת את נכסיו בתורת מתנה לשאר האחים.

ולכן, **המחלק נכסיו על פיו,** כגון במתנת שכיב מרע שאינה צריכה קנין, **וריבה לאחד, ומיעט לאחד,** או **השוה להן את הבכור, דבריו קיימין.**

ואם אמר בשעה שחילק, שכונתו **משום ירושה, לא אמר כלום.** שהרי התנה על מה שכתוב בתורה כנ"ל.

אך אם אמר בלשון ירושה, וגם **כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה, דבריו קיימין.**

גמרא:

במשנה מבואר, שאי אפשר להתנות על מה שכתוב בתורה גם בדברים הנוגעים לממון.

ומקשה הגמרא: **לימא מתניתין דלא כרבי יהודה.**

דאי רבי יהודה, האמר, המתנה על מה שכתוב בתורה **בדבר של ממון, תנאו קיים?**

דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה, הרי זו מקודשת ותנאו בטל. דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר, בדבר של ממון(47) **תנאו קיים**(48).

ומתרצת הגמרא: **אפילו תימא רבי יהודה, התם** האשה **ידעה** מהתנאי קודם הנישואין, **וקא מחלה,** ולכן דבריו קיימים. אבל **הכא, לא קא מחיל**(49).

על פי שזה ממון, לפי שנאמר בפרשת נחלות "והיתה לבני ישאל לחוקת משפט", לומר שחוקה זו לא תשתנה, ואין התנאי מועיל בה".

וצריך באור, מדוע לא כתב הטעם משום "מתנה על מה שכתוב בתורה"?

ובתשובות הגר"ע איגר (ח"ג סימן יד) כתב דטעמא דמתניתין לרווחא דמילתא איתמר. אך באמר הטעם משום "חוקת משפט". ולהאי טעמא לא מהני אפילו אם מחל. ועיין עוד **באבן האזל,** ושאר אחרונים בבאור דברי הרמב"ם.

47. כתב **הרשב"ם,** "בדבר שבממון, שאר וכסות, אבל עונת תשמיש מצוה היא, וצערא דגופא הוא".

וברי"טב"א הביא דברי הירושלמי, דאף עונה דבר שבממון הוא ושייכא ביה מחילה. שכל הנאת הגוף יש בה מחילה.

48. **הרמב"ן** כתב, שאם אמר "על מנת שתמחלי לי", לכולי עלמא תנאו קיים, ומחלוקתם כשאמר "על מנת שלא יחול חיוב התורה".

ולרבי יהודה מועיל תנאו, כיון שבדבר שבממון יכול להתנות אף על עצם חיוב התורה, כיון שהתורה תלתה את הדבר ברצונו, וכיון שיש לו את הכח למחול, יש לו את הכח לבטל את חיוב התורה.

אך דעת **הריטב"א** (קידושין יט-ב) ועוד ראשונים: שאם התנה לבטל את חיוב התורה, לכולי עלמא תנאו בטל. ונחלקו כשאמר "על מנת שאין לך עלי", האם כוונתו ללשון מחילה, או להתנות על מה שכתוב בתורה. ועיין **בקצות החשן** (רט,יא), **ובקובץ שיעורים.**

49. ואף על פי שהבן שתק כששמע את אביו, מכל מקום אין זו מחילה, דאינו רוצה להכעיס

נאמר בתורה "כי את הבכור בן השנואה יכיר", ומכאן למדנו שהאב נאמן להכיר את בנו הבכור, ולומר "זה בני בכור".

ולקמן יתבאר, שנחלקו בדין זה רבי יהודה ורבנן, לרבי יהודה: נאמן לומר "זה בני בכור", אפילו אם הוחזק לנו שאינו בכור.

ולרבנן, אינו נאמן לומר "זה בני בכור" אלא במקום שלא הוחזק לנו כלום. אך נגד חזקה אינו נאמן.

הגמרא שלפנינו דנה באלו מקרים כוונת האב להכיר את בנו כבכור. ומדובר במקרה שלא הוחזק לנו שאינו בכור, ואליבא דכולי עלמא.

אמר רב יוסף: אמר "איש פלוני בני בכורי הוא", נוטל פי שנים(50).

אך אם אמר: **"איש פלוני בכור הוא", אינו נוטל פי שנים.**

מאי טעמא?

דלמא בוכרא דאמא קאמר.

ההוא דאתא לקמיה דרבה בר בר חנה, אמר ליה: "מוחזקני בזה שהוא בכור".

אמר ליה, מנא ידעת?

אמר ליה: **דהוה קרי ליה אבוה בוכרא סכלא** [בכור שוטה].

אמר ליה: **דלמא בוכרא דאמא הוא, דכל בוכרא דאמא נמי בוכרא סכלא קארו ליה**(51).

ההוא דאתא לקמיה דרבי חנינא, אמר ליה מוחזקני בזה שהוא בכור.

אמר ליה מנא ידעת?

אמר ליה, דכי הוו אתו החוששין בעיניהם **לגבי אבוה** על מנת שירפאם, **אמר להו, זילו לגבי שכחת ברי,** [בני הנקרא שכחת] **דבוכרא הוא, ומסי רוקיה** [ירק לכם לתוך העין ותרפאו].

ומקשה הגמרא: מנלן שכונת האב לומר עליו שהוא בנו הבכור, **ודלמא בוכרא דאמא הוא?**

ומתרצת הגמרא: **גמירי,** [למדנו, כלומר, כך קיימא לן] **בוכרא דאבא מסי רוקיה, בוכרא דאמא לא מסי רוקיה.**

אמר רב אמי: טומטום שנקרע, ונמצא זכר, אינו נוטל פי שנים.

דאמר קרא "והיה הבן הבכור לשניאה", עד שיהא בן משעת הויה.

את אביו. **רשב"ם.**

ומוכח מדבריו, שהבן יכול למחול על חלקו גם קודם מיתת האב. ועיין **בקצות החושן** (רעח,יג, ורט,יא).

אך דעת **הריטב"א** שאינו יכול למחול מחיי האב על הירושה.

50. אף על פי שלא התכוין לעדות אלא הסיח לפי תומו, הוי בכור. וכן מוכח בהמשך הסוגיא גבי "מסי רוקיה",דלקמן, שאינו אלא מסיח לפי תומו, ומהני מדין "יכיר". **תוספות הרא"ש והריטב"א.**

51. וכתב **הרשב"ם** שאם תפס מוציאים ממנו, ואינו נוטל פי שנים מספק.

ומבאר **הקובץ שיעורים**: כיון שיש ספק

רב נחמן בר יצחק אמר: אף אינו נידון כבן סורר ומורה.

דאמר קרא "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה", עד שיהא בן משעת הויה.

קכז-א **אמימר אמר: אף אינו ממעט חלק בכורה.** כלומר, אם אותו טומטום שנמצא זכר אינו בכור, אינו ממעט בחלק הבכורה.

כגון: שהיו שלשה אחין[52], בכור, פשוט, וטומטום. והיו בנכסי אביהם תשעה מנים, חולקים תחילה את הנכסים לשלשה חלקים כאילו אין כאן טומטום, ונוטל הבכור שני חלקים שהם שישה מנים, שלשה עבור בכורתו, ושלשה עבור חלק פשיטותו, והפשוט חלק אחד שלש שלשה מנים. נמצא שחלק הבכורה שלשה מנים, וחלקי הפשיטות שישה מנים.

וחוזרים וחולקים את חלקי הפשיטות בין שלשתם בשוה, וכל אחד נוטל שני מנים.

וכך לא התמעט חלק הבכורה משום הטומטום.

שנאמר, "וילדה לו בנים והיה הבן הבכור", **עד שיהא בן בשעת לידה.**

כלומר, מי שהיה בן בשעת לידה, נוטל הבכור כנגדו חלק בכורה, דהיינו חלק גדול. ולכן אין הטומטום נחשב עמהם כשבאים לחלוק את הנכסים ולתת חלק בכורה.

רב שיזבי אמר: אף אינו נימול לשמנה. כלומר, אין מילתו ביום השמיני דוחה שבת, כשאר מילות[53].

דאמר קרא "אשה כי תזריע וילדה זכר, וביום השמיני ימול". עד שיהא זכר משעת לידה.

רב שרביא אמר: אף אין אמו טמאה טומאת **לידה.**

כגון, אם ילדתו אמו, ולא ראתה דם בלידתה, [שאם ראתה דם טמאה כנדה], אינה טמאה כיולדת, שבוע לזכר או

בהגדת האב, לא הוי "יכיר", ולכן אינו נוטל כלום. אך אם יש ודאי "יכיר", אלא דמספקא לן האם נאמן בהכרה זו, התם איכא דין ספק, ואילו תפס לא מפקינן מיניה.

52. **הרשב"ם** העמיד את הגמרא בשלשה אחים. וצריך באור מדוע לא העמיד בשני אחים, בכור וטומטום?

ועיין **בפתחי תשובה** (חו"מ רפא,ז) שהביא מחלוקת הפוסקים האם במקום שאין אלא בכור וטומטום נוטל הבכור פי שנים, או שמא חולקים בשוה, כיון שבמקום שאין עוד אחים בטל דין הבכור.

ועיין עוד **ביד רמה** (קד) שכתב דאף במקום שאין אלא בכור וטומטום נוטל הבכור שני שליש, והטומטום שליש.

ואף על פי שבעלמא סבר היד רמה שבמקום שאין אלא בכור לבדו בטל דין הבכור, מכל מקום הכא שיש פשוט עמו אף על פי שהפשוט טומטום הוא, חשיב כבכור. ועיין **בדבר אברהם** (ח"א סימן כז).

53. שאר מילות דוחות שבת מדכתיב, "וביום השמיני", ודרשינן, "ביום" ואפילו בשבת.

ומשמע ברשב"ם, שעל כל פנים מלים אותו ביום השמיני אם לא יצא בשבת.

וצריך באור, הרי כיון שאין אמו טמאה טומאת לידה כבסמוך, אם כן לא שייך בו גם

שבועיים לנקבה.

דאמר קרא: "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים", עד שיהא זכר משעת לידה.

ומקשה הגמרא: **מיתיבי,** הלא שנינו במסכת נידה: **"המפלת טומטום ואנדרוגינוס תשב לזכר ולנקיבה**(54)". ומבואר להדיא ששייכת בה טומאת לידה?

תיובתיה דרב שרביא תיובתא.

ומקשה הגמרא: **לימא תיהוי** נמי **תיובתא דרב שיזבי,** שאמר "אף אינו נימול לשמונה", ודריש לה מקרא דטומאת לידה, ואילו במשנה הנ"ל מבואר דלא דרשינן מאותו פסוק למעט טומטום?

ומתרצת הגמרא: **תנא ספוקי מספקא ליה** האם לדרוש כדברי רב שיזבי או לא, ולכן נקט **לחומרא.** וגבי טומאה, עליה להחמיר כזכר וכנקבה(55), וגבי שבת, אין מילתו דוחה שבת.

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** מדוע שנינו, **"תשב לזכר ולנקבה"**, דמשמע שיש לה ימי טהרה על כל פנים כזכר, ולא חששנו לטומאת **נדה,** לטמאה על כל דם שתראה,

והרי לפי דרשת רב שיזבי **מיבעי ליה** לחוש אף לטומאת נדה, שהרי לא שייכים בה ימי טהרה כיולדת?

ומסקינן: **קשיא**(56).

אמר רבא: תניא כוותיה דרב אמי שאמר לעיל "טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים", נאמר בתורה "והיה הבן הבכור... לתת לו פי שנים". ודרשינן בברייתא: **"בן"** נוטל פי שנים, **ולא טומטום. "בכור", ולא ספק.**

והוינן בה: **בשלמא** דרשת **"בן ולא**

קרא ד"ביום השמיני", שנאמר בפרשת טומאת לידה, ומנלן למולו ביום השמיני?

ומבאר **הגר"ח** בהלכות מילה, דאיכא תרי קראי לחיוב מילה. האחד, בפרשת טומאת לידה, דכתיב, "וביום השמיני ימול בשר ערלתו",

והשני, הפסוק האמור אצל אברהם, "המול ימול". ולכן טומטום שאינו נימול מחמת הפסוק האמור בטומאת לידה, נימול מחמת הפסוק האמור באברהם.

ומכל מקום אין מילתו דוחה שבת, כיון שדחיית שבת במילה נלמדה מהפסוק "וביום השמיני" האמור בפרשת טומאת לידה.

54. כלומר, ימי טהרה כזכר, (שלשים ושלשה ימים), וימי טומאה כנקבה (שבועיים). כלומר, משעת לידתה תהא טמאה מספק שבועיים, ומכאן ואילך אם תראה דם תהא טהורה עד ארבעים ללידתה, שהם שלשים ושלשה ימים של ימי טהרת הזכר. **רשב"ם.**

55. **הריטב"א** הקשה, הרי כאן ישנם תרי ספיקי, האחד, האם חשיבא כלידה, (כרב שיזבי), והשני, האם הוי זכר או נקיבה, וכל תרי ספיקי אזלינן לקולא, ומדוע כאן החמרנו עליה?

ותרץ, כאן הספק השני שייך רק לאח שנפשוט את הספק הראשון, וכיון שמטמאים אותה מספק שמא יולדת היא, עליה לחוש ולהחמיר כיולדת זכר ונקבה.

56. אבל אין זו תיובתא. כיון שאפשר לגרוס במשנה, "תשב לזכר ולנקבה ולנדה". **רשב"ם.** ועיין שם בהגה"ה איזו חומרא נותן לה הזכר.

טומטום״, באה ללמדינו את דברי רב אמי, אלא ״בכור ולא ספק״ לאפוקי מאי?

לאפוקי מדדרש רבא.

דדרש רבא, שתי נשים של אדם אחד[57], **שילדו ב׳ זכרים במחבא,** ואין אנו יודעים מיהו הבכור, **כותבין הרשאה זה לזה.** ובא אחד מהם ותובע חלק בכורה מן האחים, ואומר, ״אם בכור אני תנו לי בשביל עצמי, ואם לאו תנו לי בשביל אחי״[58].

ולענין זה הועילה דרשת ״בכור ולא ספק״, ללמדנו דגזירת הכתוב היא שלא יטלו חלק בכורה מספק.

אמר ליה רב פפא לרבא כשדרש את דינו: **והא שלח רבין, דבר זה שאלתי לכל רבותי, ולא אמרו לי דבר. ברם כך אמרו משום רבי ינאי: הוכרו** הבנים כשנולדו, ונודע מיהו הבכור, **ולבסוף נתערבו, כותבין הרשאה זה לזה.**

אך אם **לא הוכרו** כבר מלידתם, **אין כותבין הרשאה זה לזה,** כדדרשינן ״בכור ולא ספק״?

הדר אוקי רבא אמורא עליה, ודרש [חזר בו רבא מדבריו, והעמיד לפניו כרוז, שיחזור על דבריו בקול, ודרש ברבים]: **דברים שאמרתי לכם טעות הן בידי. ברם כך אמרו משום רבי ינאי, הוכרו ולבסוף נתערבו כותבין הרשאה זה לזה לא הוכרו אין כותבין הרשאה זה לזה.** וכן ההלכה.

שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל, ילמדנו רבינו: היו מוחזקין בזה שהוא בכור בלא עדים, אלא על ידי קול בעלמא[59]. **ואמר אביו, על אחר** [אחד מן האחים[60]]

57.והוא הדין אשה אחת שילדה תאומים, או שתי נשים של שני אנשים, ואין אנו יודעים מי בנו של מי, יכולים להרשות כלאחד את חברו ליטול חלק בכורתו. **רש״ש**.

58. **הרשב״ם** כתב שסוגייתינו כמאן דאמר ״יש לו לבכור קודם חלוקה״, ולכן יכולים להקנות זה לזה את חלק בכורתם אף קודם שזכו בו.

והקשו **התוספות**: הרי רב פפא משמיה דרבא סבר לעיל ש״אין לו לבכור קודם חלוקה״, ואם כן כיצד יכולים להרשות זה לזה? ותרצו, שאינם צריכים קנין ממש, אלא מינו כל אחד את חבירו לשליח לזכות בעבורו בחלקו.

וברשב״א תרץ, דרב פפא חזר בו מדבריו, ואף הוא סבירא ליה כהלכתא, דיש לו לבכור קודם חלוקה.

59. **רשב״ם**. ולשיטתו, אילו היו נגדו עדים, ודאי אינו נאמן.

ודעת **הרשב״א** דאף נגד עדים נאמן לומר שבנו הראשון ממזר הוא, ואינו ממנו. ורק בתאומים אינו נאמן לומר נגד עדים מי הבכור.

והביא ראיה לדבריו מסוגיית הגמרא בקידושין (עח ע״ב) ״האומר זה בני ממזר נאמן״. אך אם הוחזק על פי אביו שבכור הוא, וחזר ואמר ״אינו בכור״, אינו נאמן. כדמוכח בסוגית הגמרא שלפנינו.

אמנם, למעיין בדברי רש״י בסוגיית הגמרא בקידושין שהביא הרשב״א, יתבאר, דלדעת רש״י אינו נאמן לומר על בנו שנולד מאיש אחר, אלא רק שנולד ממנו מחייבי כריתות.

ולפי זה, אין ראיה משם נגד הרשב״ם, דלענין בכורה לעולם אין האב נאמן לומר אין זה בני, ומאיש אחר נולד.

ועיין עוד בסוגיית הגמרא שם **בשלטי הגיבורים** על הרי״ף בשם ריא״ז, **ובצפנת פענח** (איסורי ביאה, טו,יב, ד״ה שם).

60. לשון **הרשב״ם**. ומשמע, שאינו נאמן לומר על אחר שאינו בנו, ״זה בני הבכור״. אלא רק

שבכור הוא, מהו? האם האב נאמן במקום חזקה?

קכז-ב **שלח להו: כותבין הרשאה זה לזה.**

ומקשה הגמרא: כדעת מי סבר שמואל, **מה נפשך, אי כרבנן** [שאינו נאמן] **סבירא ליה, לישלח להו כרבנן, אי כרבי יהודה** [שנאמן] **סבירא ליה, לישלח להו כרבי יהודה?** ולהלן יבואר במה נחלקו רבי יהודה ורבנן.

ומתרצת הגמרא: **מספקא ליה אי כרבי יהודה, אי כרבנן.** ומספק, כותבים הרשאה זה לזה(61).

מבארת הגמרא: **מאי היא**[היכן נחלקו רבי יהודה ורבנן]?

דתניא, נאמר בתורה, "כי את הבכור בן השנואה **יכיר,** לתת לו פי שנים", ודרשינן: **יכירנו לאחרים. ומכאן אמר רבי יהודה, נאמן אדם לומר "זה בני בכור".**

וכשם שנאמן אדם לומר "זה בני בכור", כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה(62).

וחכמים אומרים, אינו נאמן. עד כאן

על אחד מן האחים.

אך **ברמב"ם** (נחלות ב,יד) כתב, "אפילו אמר האב על מי שלא הוחזק בנו כלל, הוא בני, ובכורי הוא, נאמן".

ועיין בזה **בקצות החושן** (רעז־ב). ויתבאר יותר להלן (דף קלד) בעז"ה.

61. לכאורה קשה, הרי לעיל אמרינן שכבור ספק אינו נוטל פי שנים, ומדוע כאן מספק מהני הרשאה?

וכתב **הרא"ם** דהכא בשעת לידה הוכר מי הבכור, אלא שאחר כך נתערב. ובכהאי גונא לא אמרינן "בכור ודאי ולא בכור ספק", ולכן כותבים הרשאה זה לזה כדי שלא יוכל האחים להפסידם.

62. צריך באור, מדוע אם נאמן לבכר, נאמן גם לפסול את בנו? אולי לא האמינתו תורה אלא לבכר ולא לפסול?

וברשב"ם כתב, "וסברא הוא, מדכתיב יכיר, מה לי בכור מה לי דבר אחר".

ובאור דבריו, **ברש"י** (קידושין עח־ב, ד"ה אינו נאמן) מבואר שיסוד מחלוקת רבי יהודה ורבנן, האם האב פסול לעדות משום "קורבה", או לא.

ואם כן, כיון שנתחדש לדעת רבי יהודה שאינו פסול לעדות מצד קורבה, ודאי נאמן לכל העדויות, וגם לגבי פסול.

ובר"ן (קידושין שם) חולק על פירוש רש"י, וכתב, דאף אם אינו קרוב, אינו נאמן נגד חזקה, או עדים. ואם כן המחלוקת אינה בגדרי עדות, אלא האם נתחדשה לאב נאמנות מיוחדת על בנו לענין בכורה.

ואם כן, הדרא קושיין, מנלן שהאב נאמן אף לפסול את בנו?

ותרצו התוספות: א. כיון שהאמינה התורה לאב לבכר את בנו, אפילו אם הוא הצעיר שבבניו, נמצא שיכול להפוך את בניו הגדולים לממזרים. וכיון שנאמן בכך, נאמן גם לומר "בן גרושה ובן חלוצה הוא".

ב. **רבינו אליהו** תרץ: מדכתיב "כי את הבכור בן השנואה יכיר", דרשינן שיכול להכירו שהוא בן השנואה. דהיינו, בן גרושה ובן חלוצה.

ודעת **הבה"ג,** שאינו נאמן לומר על בנו שממזר הוא, אלא היכא שמבכר את בנו הקטן, וממילא נעשה הגדול ממזר. אך אינו נאמן לומר

הברייתא.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב "יכיר".

אלא לרבנן "יכיר" למה לי?

ומתרצת הגמרא: **בצריך היכרא.** כלומר במקרה דמספקא לן אי הוי בכור או לא, כגון שבאו מקרוב לכאן, ואין אנו יודעים מי הבכור ומי הפשוט, נאמן האב לומר "זה בני בכור".

ומקשה הגמרא: בשלמא לרבי יהודה, אילולי הפסוק לא היינו מאמינים לאב נגד חזקה, והשמיענו הפסוק שהאב נאמן על בנו גם נגד חזקה[63],

אלא לרבנן, שאין האב נאמן אלא כשאין חזקה נגדו, **למאי הלכתא** השמיענו הפסוק שהאב נאמן? **למיתבא לו פי שנים?!**

הא לשם כך אין צורך בנאמנות מיוחדת, ואף אם **לא יהא** בנו, **אלא אחר,** יכול לתת לו פי שנים, **דאילו בעי למיתבא ליה במתנה מי לא יהיב ליה?!** ואם כן, מתוך שיכול לתת לו את הנכסים במתנה, נאמן לומר "בכור הוא".

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** לחדש נאמנות לאב, אלא **בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן.** לאחר שאמר זה בני בכורי, וכיון שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, לא שייך בהם מיגו[64].

מקשה הגמרא: **לרבי מאיר דאמר "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", "יכיר" למה לי?** הרי לעולם האב נאמן במיגו שיכול ליתנם לו במתנה?

ומתרצת הגמרא: נפקא מינא, **בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס.**

דהיינו, גם לפי רבי מאיר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הני מילי בדבר שכשיבא לעולם יש לו כח להקנותו.

אך נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, בשעה שאינו יכול לדבר ולהקנות[65], אינו יכול

סתם על בנו "ממזר הוא".

והתוספות נחלקו עליו, וסבירא להו שבכל ענין נאמן.

63. לכאורה קשה, מדוע לא נאמין לאב שזהו בנו בכורו, במיגו שהיה נותן לבנו במתנה את הנכסים?

ומבאר **הרשב"ם**, כיון שיש חזקה המכחישה את האב, לא אמרינן מיגו. ד"מיגו במקום עדים לא אמרינן".

אמנם **בקצות החושן** (רעט א) הוכיח, שאם בידו לתת את נכסיו לבנו, אמרינן מיגו אף נגד חזקה.

ומפרש את סוגייתנו, שלרבי יהודה בעינן לקרא ד"יכיר", ללמדנו שיכול לפסול את בנו, ולומר, בן גרושה ובן חלוצה הוא. או ממזר הוא.

אך לרבנן, שאינו נאמן לפסול את בנו, מקשינן "יכיר למה לי"?

64. **בשו"ת רע"א** (קלב) הביא מהמהרי"ט להוכיח מכאן שהנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אינה מועילה לגבי נכסים שעדיין אינם ברשותו. דאם כן, הדרא קושיית הגמרא לדוכתא, שהרי עדיין בידו להנחיל את נכסיו על ידי הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה? עיין שם במה שדן בזה.

65. **ברשב"ם** מבואר שגוסס אינו יכול להקנות כיון "שאינו יכול לדבר, ואין לו כח ליתן".

להקנותם קודם לכן. ובהם אינו נאמן להכיר את בנו על ידי "מיגו דאי בעי יהיב ליה", אלא מטעם "יכיר".

תנו רבנן בברייתא: **היו מוחזקין בו שהוא בכור, ואמר אביו על אחר שהוא בכור, נאמן.** כרבי יהודה.

היו מוחזקין בו שאינו בכור, ואמר אביו בכור הוא. אינו נאמן. כרבנן.

דהיינו: **רישא** דברייתא כ**רבי יהודה, וסיפא** כ**רבנן.**

אמר רבי יוחנן: אמר בני הוא, וחזר ואמר אפילו בתוך כדי דיבור[66] **עבדי הוא,** כיון שסתר דיבורו הראשון, **אינו נאמן** לחזור בו מעדותו, ד"כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד".

אך אם אמר **עבדי הוא, וחזר ואמר בני הוא, נאמן.**

כיון שכשאמר "בני הוא" אינו סותר את דבריו הראשונים, אלא מפרשם, שהיתה כונתו לומר, "בני הוא, **דמשמש לי כעבדא" קאמר.**

אבל ברישא, לא אמרינן שכוונתו לפרש דעבדו הוא, אלא שאוהבו כבנו, לפי שאין דרך האדון לייחס את העבד ולקרותו כבנו משום חיבה[67].

וחילופיה אבית המכס, בבית המכס, הדרך

ו**בתוספות** בקידושין (עח ב, ד"ה לא צריכא) הקשו עליו, דמצינו בכמה מקומות שיש ביד גוסס כח לתת גט, ולהקנות?

ולכן כתבו, דודאי יכול לתת מתנה, אלא דמסתמא גוסס אינו יכול לדבר ולכן אין מתנתו מתנה, אך אילו ידבר, יכול לתת מתנה.

דהיינו, שאין בגוסס חיסרון בדעת להקנות, אלא שבאופן מעשי אינו יכול להקנות.

ובענין זה עיין עוד **בקצות החושן** (ר"נ סק"ח).

66. כך דעת **הרשב"ם**. אך **הטור** (רעט,ה) כתב, "ונראה דוקא לאחר כדי דיבור, אבל חזר בו תוך כדי דיבור נאמן".

ומבאר **הבית יוסף** את מחלוקתם: דברי הטור לכאורה פשוטים, דבכל מקום אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור דמי".

אך דעת **הרשב"ם**, כיון שאין הדרך לקרא לעבדו בנו, כיון שיצא מפיו לקרותו בנו אמרינן חזקה שאם היה עבדו לא היה קורהו כן. וכשחזר בו אפילו בתוך כדי דיבור ואמר "עבדי הוא", אינו יכול להוציאו מחזקתו הראשונה.

אמנם עיין **בנמוקי יוסף**, שהבין בדברי הרשב"ם אף במקום שלא שייכת הסברא שאין הדרך לקרא לעבדו בנו, ובכל זאת אם אמר על בנו שהוא בכור, אינו יכול להפקיע ממנו חלק בכורה אפילו בתוך כדי דיבור.

ואם כן אכתי צריך באור, שהרי בכל מקום אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור דמי"?

ומבאר ה"**אור שמח**" (נחלות ד,ג) ד"תוך כדי דיבור" אינו מועיל אלא לענין הנוגע להבא, כגון הנשבע שלא יאכל ותוך כדי דיבור חזר בו, אזי אמרינן שלא חלה עליו השבועה. אבל בדבר הנוגע לעבר לא מועיל "תוך כדי דיבור". כגון אם נשבע שלא אכל בעבר, אינו יכול לחזור ולבטל שבועתו זו, אפילו בתוכ"ד.

ולכן כאן, שאמר על אחד שהוא בנו, כבר נגמר הדיבור, ושוב לא מועילה חזרה אפילו בתוך כדי דיבור.

67. ומכל מקום, אם אמר בפירוש שכך היתה כונתו, נאמן לפרש דיבורו. **בית יוסף** (רעט,ה).

לקרא לעבדו בנו, כדי להבריחו מן המכס. אך אין הדרך לקרא לבנו עבדו, שהרי מתחייב עליו מכס בחינם, ולכן, **היה עובר על בית המכס ואמר בני הוא, וחזר ואמר עבדי הוא נאמן**[68].

אמר עבדי הוא, וחזר ואמר בני הוא אינו נאמן. כנ"ל.

ומקשה הגמרא: **מיתיבי: היה משמשו כבן ובא ואמר בני הוא, וחזר ואמר עבדי הוא, אינו נאמן.**

היה משמשו כעבד, ובא ואמר עבדי הוא וחזר ואמר בני הוא אינו נאמן.

ומבואר דלא אמרינן "בני הוא דמשמש לי כעבדא", אלא לעולם תפסינן לשון ראשון, ולא מהימנינן ליה לחזור ולהגיד?

אמר רב נחמן בר יצחק: התם אינו נאמן לחזור ולומר בני הוא, כיון **דקרי ליה עבדא מצר מאה,** [כלומר, מדובר שאמר עליו בתחילה "עבדי הוא השוה מאה זהובים"], ובלשון זו אין קורין אלא לעבד. ולכן אינו נאמן לחזור ולומר בני הוא.

מבארת הגמרא: **מאי "מצר מאה"?**

מצר עבדא ק' זוזי., סמוכים לי עליו מאה זוזים. דהיינו, שויו מאה זוז.

להלן יובאו פסקי הלכות שנשלחו מרב אבא לרב יוסף, והובאו כאן מפני דין "יכיר" שנשנה באחד מהם:

שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: האומר לחבירו עבדי גנבת, והוא אומר לא גנבתי.

אמר לו: אם כן **מה טיבו אצלך?**

אמר לו: **אתה מכרתו לי, אתה נתתו לי** קכח-א
במתנה, רצונך, השבע וטול.

ונשבע,

אינו יכול לחזור בו ולומר, "משטה הייתי בך", שהרי פטור הייתי, שהרי אין אדם נשבע ונוטל, דהמוציא מחבירו עליו הראיה[69], וגם אין נשבעים על העבדים.

אלא כיון שעל פיו נשבע, חייב לתת לו את העבד. שהרי האמינו בשבועה זו[70].

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן?** הרי

---

68. בטעם הנאמנות, עיין **שב שמעתתא** (שמעתא ו פרק ט).

69 לכאורה קשה, הרי בפרק חזקת הבתים מבואר ש"גודרות" אין להם חזקה. דהיינו, כל דבר שדרכו ללכת ממקום למקום, כגון עבדים ובהמות, אין המחזיק בהם נקרא מוחזק, אלא אזלינן בתר חזקת מרא קמא.

ואם כן מדוע כאן התופס בעבד נקרא מוחזק?

הרשב"ם תירץ, דהכא איירי אחרשלש שנים. ובכהאי גוונא אף לגודות יש חזקה. וכשיטתו לעיל (לו־א) שיש חזקה לגודרות אחר ג' שנים.

אך לדעת **הרמב"ם** (טוען ונטען י־א) שאין לגודרות חזקה לעולם, קשה.

70. **ברשב"ם** מבואר, דהוי כהודאת בעל דין, שאם ישבע האמינו לומר שהוא עבדו.

ויש לדון האם יכול לחזור בו קודם שנשבע. דעת **רש"י**, שגם קודם שנשבע אינו יכול לחזור

תנינא, אמר לו נאמן עלי אבא, נאמן עלי אביך, נאמנין עלי שלשה רועי בקר, שאינם בקיאים בדין, **רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו.** כיון שדברים בעלמא הם בלא קנין.

וחכמים אומרים: אינו יכול לחזור בו.

ומתרצת הגמרא: **הא קא משמע לן, דבאתן לך מחלוקת.** כלומר, נחלקו אפילו כשאמר "אם יאמר אבי אתן לך חפץ זה", שאין התובע מוחזק בו. **והלכה כדברי חכמים.**

אך אם אמר התובע, "נאמן עלי אדם זה, שאם יאמר כדבריך, אפטור אותך מתביעתי", אף רבי מאיר מודה שאינו יכול חזור בו. שהרי מוחזק ועומד, ואינו צריך קנין על מחילה זו.

עוד **שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: הלכה, גובין מן העבדים.** כלומר, בעל חוב שמת, המלוה גובה את חובו מעבדי היתומים.

ואף על פי ש"מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב", מכל מקום עבדים הרי הם כקרקעות, דהוקשו לקרקעות מדכתיב, "והתנחלתם אותם לבניכם לרשת אחוזה", וגובין מהם.

ורב נחמן אמר, אין גובין. כיון שבעל חוב אינו סומך דעתו עליהם, שהרי יכול הלוה להחביאם, או לאבדם[71]. והלכה כרב נחמן. כמבואר להלן.

עוד **שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: הלכה שלישי** הבא להעיד **בשני** [כגון, נכדו של ראובן הבא להעיד על בנו של שמעון], **כשר** לעדות, ואינו פסול משום קורבה.

אבל, שני בשני פסול לעדות. דכתיב, "לא יומתו אבות על בנים", ודרשינן, כשם שהאבות פסולים לעדות איש על אחיו, כך גם בניהם פסולים להעיד אחד על חבירו בן דודו.

רבא אמר, שלישי כשר להעיד **אף בראשון.** וכן הלכתא.

מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא. כלומר, הנכד יעיד על סבו[72]. **ולית הלכתא כמר בר רב אשי.** דבני בנים הרי הם כבנים, ואפילו עד אלף דורות לא יעידו על אבותיהם, דבן ירך אביו הוא[73].

עוד **שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: היה יודע לו בעדות קרקע** [עד היכן הקרקע שלו ומהיכן השיגו את גבולו], **עד שלא נסתמא** [התעוור], **ונסתמא, פסול.** כיון

בו.

אך לדעת **התוספות**, כל זמן שלא נשבע יכול לחזור בו.

71. **הרשב"ם.** אך **התוספות** (בבא קמא יב־א) כתבו, דסביא ליה לרב נחמן שיעבודא לאו דאורייתא, ובדרבנן עבדא לאו כמקרקעי. ועיין **קצות החושן** (לט־א).

72. **רשב"ם** כתב, דטעמא דמר בר רב אשי משום דהוי כשלישי בראשון. ולית הלכתא כמותו משום שבני בנים הרי הם כבנים.

ו**בתוספות** משמע, שסברת מ בר רב אשי היא סברא חדשה, דאיתפלג דרא. ודחינן שאין די בזה כדי לחלק דור.

73. כך דעת **הרשב"ם.** ואין נראה לר"י, אלא אם הפליג יותר, כשר לעדות. **תוספות.**

שכעת אינו יכול לאמוד ולכוין עד היכן תחום פלוני. ואין חשים לעדותו[74].

ושמואל אמר: כשר. אפשר דמכוין מצרנהא. אבל על **גלימא לא.** כיון שהרבה גלימות מידותיהן שוות, ואינו יכול לכוין עדותו.

ורב ששת אמר: אפילו גלימא אפשר דמכוין מדת ארכו ומדת רחבו. אבל נסכא [חתיכת כסף או זהב] **לא.**

ורב פפא אמר אפילו נסכא, אפשר דמכוין מדת משקלותיו.

ומקשה הגמרא: **מיתיבי, היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו** והרי הוא פסול לעדות זו מחמת קורבה,

או שהיה **פיקח, ונתחרש**[75]**, פיתח, ונסתמא, שפוי, ונשתטה, פסול.**

אבל היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו, ומתה בתו, או **פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח, פיתח ונסתמא וחזר ונתפתח, שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה, כשר.**

זה הכלל כל שתחלתו או סופו בפסלות פסול. תחלתו וסופו בכשרות כשר[76]**.**

ומבואר דלא כדברי האמוראים לעיל שהכשירו עיוור לעדות קרקע. אלא כדברי רב אבא שפסלו.

ומכאן **תיובתא דכולהו תיובתא.** קכח-ב

עוד **שלח רבי אבא לרב יוסף בר חמא: האומר על תינוק בין הבנים נאמן.** ולקמן יבואר מה אמר עליו.

ורבי יוחנן אמר: אינו נאמן.

מבארת הגמרא: **מאי קאמר?**

אמר אביי: הכי קאמר, האומר על תינוק בין הבנים יירש כל נכסי, נאמן. כרבי יוחנן בן ברוקה המובא להלן (קל־א) שאם אמר "אחד מבני ירש כל נכסי" דבריו קיימים.

ורבי יוחנן אמר, אינו נאמן, כרבנן. המובאים שם.

מתקיף לה רבא: האי "נאמן" ו"אינו נאמן"? יירש ולא יירש מבעיא ליה?

אלא אמר רבא, הכי קאמר, האומר על תינוק בין הבנים בכור הוא, נאמן. כרבי יהודה.

ורבי יוחנן אמר אינו נאמן, הואיל ומוחזק לנו באחר שהוא הבכור. **כרבנן.** הנ"ל.

עוד **שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: האומר תטול אשתי** חלק בנכסי **כאחד מן**

---

74. **ברשב"ם** משמע שסומא אינו פסול בעצם, רק מחמת חשש טעות. אך בראב"ש כתב שהוא סול בעצמותו מדכתיב "או ראה". עיי"ש **וברש"ש. וביד רמה** (קיח).

75. מחמת חולי, ופסול כשוטה. דחרש דומיא דשוטה. אי נמי, נשתתק מחמת חולי. והתורה אמרה, "מפיהם ולא מפי כתבם". וראשון עיקר. **הרשב"ם.**

76. **ברשב"ם** מבואר, שתחילתו בכשרות היינו בשעת הראיה. ולפי זה, אם ראה את העדות כשהיה קרוב ונתרחק, פסול להעיד.
אך **ברשב"א** לעיל (מג־א) מבואר שאם היה

הבנים, והקנה לה אתו חלק במתנת שכיב מרע, או על ידי קנין, **נוטלת כאחד מן הבנים**(77).

אמר רבא: ובנכסים של עכשיו, כלומר, אינה נוטלת במה שיתרבו הנכסים לאחר מכן, כיון שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ובבנים הבאין לאחר מכאן. כלומר: אם נולדו אחר כך עוד בנים ונתקטן חלקו של כל אחד מהם בירושה, אינה נוטלת אלא כשעת חלוקה(78).

עוד **שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: המוציא שטר חוב על חבירו, מלוה אומר: לא נפרעתי כלום. ולוה אומר: פרעתי מחצה. והעדים מעידין שפרע כולו**. כדברי הלוה.

הרי זה נשבע שבועת מודה במקצת, **ובעל** חוב **גובה מחצה מנכסים בני חורין**(79).

אבל ממשועבדין [כלומר מנכסים שמכר הלוה ללקוחות] **לא** גובים.

דאמרי, אנן אעדים סמכינן שאמרו, "פרע הכל", וחיישינן שמא עשו הלוה והמלוה קנוניה ביניהם להפסיד את הלקוחות(80).

בתחילתו בעל דבר אינו נפסל, כיון שאין לבעל דבר שם של עד. ורק אם חל עליו שם עד פסול, נפסל.

77. צריך באור, מאי קא משמע לן, פשיטא שיכול להקנות לה מה שירצה?

כתב **הראב"ד**, שהרי קא משמע לן שלא אבדה כתובתה באותו החלק, אבל נוטלתו יתר על כתובתה.

והרשב"א כתב, שהרי קא משמע לן, אף על פי שאם עשאה יורשת לא אמר כלום, שהרי התנה על מה שכתוב בתורה, כדלעיל, אפילו הכי כשאמר "תיטול כאחד מן הבנים" אין זה לשון ירושה אלא לשון מתנה, ומהני.

78. כיון שאמר "תיטול כאחד מן הבנים", ודאי כוונתו לפי מספר הבנים שיהיו בשעת החלוקה.

ואם נתמעטו הבנים בשעת החלוקה, לדעת הרשב"ם: לעולם אזלינן בתר שעת חלוקה, לא שנא נתרבו לא שנא נתמעטו.

אך **הראב"ד והרמב"ן** הסתפקו בדבר, האם כוונתו על שעת חלוקה או על שעת הקנין, ולכן מספק ידה על התחתונה.

79. התקשו **התוספות**: מדוע הלוה נאמן בשבועת מודה במקצת, הרי לשיטתו העדים עדי שקר הם, והשטר אמיתי, ומודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ואם כן השטר מכחישו ואומר שלא פרעו?

ותרצו התוספות, כיון ששטר זה אינו מתקיים אלא על פיו, שהרי יש עדים המכחישים את השטר, והוא הרי טוען שפרעו מחצה, לכן נאמן.

מה שאין כן בכל מודה בשטר שכתבו, מדובר בשטר שיש עליו עדים, אלא שמדרבנן הצירכוהו לקימו, ולכן כשהודה בשטר, חוזר המצב לקדמותו שהשטר כשר על פי העדים שבו, ולכן אינו נאמן לומר פרעתי חלקו.

80. **רשב"ם**. ומשמע, רק משום חשש קנוניא אינו נאמן לגבות מנכסים משועבדים. אך בלא חשש קנוניא, נאמן, הגם שחב לאחרים.

אך יעויין **בקצות החושן** (צט-ב) שאינו נאמן לחוב לאחרים אף בלא חשש קנוניא. ועיין עוד **בשיעורי הגר"ש רוזובסקי**.

ואפילו לרבי עקיבא דאמר משיב אבדה הוי[81], הכא חייב שבועה, **דהני מילי היכא דליכא עדים,** ואינו מפחד לטעון שנים היו ולא שלשה, אזי חשיב כמשיב אבידה. **אבל היכא דאיכא עדים,** כיון שאינו יודע מה באו להעיד, **אירתותי אירתת** [חושש] לשקר, ולכן הודה במקצת וחייב שבועה.

מתקיף לה מר בר רב אשי: אדרבה אפילו לרבי שמעון בן אלעזר דאמר מודה מקצת הטענה הוי, הני מילי היכא דליכא עדים דקא מסייעי ליה, אבל היכא דאיכא עדים דקא מסייעי ליה, ויכול לפטור את עצמו מכל הסכום על פי דבריהם, **ודאי משיב אבדה הוי** במה שהודה במקצת, ויש לנו לפוטרו משבועה?.

דרש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר אשי: הלכתא בכל הני שמעתתא כדשלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא.

אמר ליה רבינא לרב אשי, דרב נחמן מאי? כלומר, הרי קיימא לן כרב נחמן בדיני, ולעיל פליג רב נחמן על דברי רב אבא, ואמר, "אין גובין מן העבדים". וקשיא הלכתא אהלכתא?

אמר ליה: אין גובין מתנינן לה בדברי רב אבא. **וכן אמר רב נחמן.**

ואלא הלכתא לאפוקי מאי?

אי לאפוקי מדברי רבא, [דאמר לעיל, "אף בראשון"] הא אינו חולק על דברי רב אבא, רק **מוסיף הוא**[82]. קכט-א

אי דמר בר רב אשי, [דאכשר אף באבא דאבא], הא אמרינן לעיל, **לית הלכתא כמר בר רב אשי.**

אי לאפוקי מדשמואל ורב ששת ורב פפא, [לגבי מי שראה עדות ונתעוור] **הא איתותבו** לעיל.

אלא לאפוקי מדרבי יוחנן שפסק לעיל כרבנן שאב אינו נאמן לומר על בנו "בכור הוא" נגד חזקה.

ומאתקפתא דמר בר רב אשי. שהקשה לעיל גבי חיוב שבועת מודה במקצת.

שנינו במשנה: "**המחלק נכסיו על פיו ריבה**

---

81. במסכת בבא מציעא אמרינן: שטר שכתוב בו "פלוני לוה מפלוני סלעין דינרים", ולא כתוב כמה סלעים לוה.

מלוה אומר, חמשה. ולוה אומר, שלשה.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שהודה במקצת הטענה ישבע.

רבי עקיבא אומר, אינו אלא כמשיב אבידה, ופטור משבועה על המנה השלישי.

כיון שאילו היה שותק, אי אפשר לגבות בשטר זה אלא שני סלעים. ועל השלישי שהודה הוי כמשיב אבידה, ותנן, "המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם".

ואף בנידון דידן, אילולי שהודה במקצת, סמכינן על העדים שפטרוהו מן הכל, והוי כמשיב אבידה. ואמאי חייב שבועת מודה במקצת?

82. **ברשב"ם** מבואר שגם לדעת רב אבא שלישי בראשון כשר, כיון שההלכתא ד"לא יומתו אבות על בנים" לא ממעטת אלא שני, ולא

לאחד ומיעט לאחד, והשה להם את הבכור דבריו קיימים. ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום.כתב בין בתחילה בין באמצע בין בסוף משום מתנה דבריו קיימין".

מבארת הגמרא: **היכי דמי מתנה בתחלה, היכי דמי באמצע, היכי דמי בסוף?**

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אם כתב, **"תנתן שדה פלונית לפלוני, ויירשה", זו היא מתנה בתחלה.**

"ירשה, ותנתן לו", זו היא מתנה בסוף.

"יירשה, ותנתן לו, ויירשה", זו היא מתנה באמצע(83).

ודוקא באדם אחד ושדה אחת, אבל באדם אחד ושתי שדות כגון אמר "תנתן שדה פלונית לראובן, וירש שדה אחרת", או **שדה אחת ושני בני אדם,** כגון, "חצי שדה פלונית תנתן לראובן, ושמעון ירש את חציה השני", **לא.**

כלומר, מה שאמר לשון מתנה אינו מציל את השדה שנתן בלשון ירושה. ולא קנה אלא מה שנתן במתנה(84).

רבי אלעזר אומר: אפילו אדם אחד, ושתי שדות, או **שדה אחת ושני בני אדם,** קנה. כיון שהזכיר לשון מתנה, ודאי כוונתו לתת לשניהם באותו אופן.

אבל בשתי שדות, ושני בני אדם, כגון, "תנתן שדה זו לראובן, ושמעון ירש שדה אחרת", **לא.** כיון שהגופין והשדות חלוקות זו מזו, לא מועילה המתנה שנתן לאחד להציל על הירושה שנתן לאחר.

כי אתא רבין אמר: האומר לבניו **"תנתן שדה פלונית לפלוני, ויירש פלוני שדה פלונית",** דהיינו שתי שנות, ושני בני אדם, **רבי יוחנן אומר: קנה. רבי אלעזר אומר: לא קנה.**

אמר ליה אביי לרבין: אנחתת לן חדא, ואתקפת לן חדא. [אחד מדברך נח לנו,והשני קשה,כדלהלן]:

בשלמא דרבי אלעזר אדרבי אלעזר לא קשיא, כאן באדם אחד ושתי שדות, כאן בשני בני אדם ושתי שדות(85).

שלישי.

אך לדעת **רבינו תם,** רבא חולק על דברי רב אבא. ופירוש הגמרא לשיטתו, לאפוקי מאי? אי לאפוקי מדרבא, מוסיף הוא על דברי רב אבא, ואי אתא למיפסק דוקא שלישי בשני כשר ולא שלישי בראשון, היה לו לומר "אין הלכה כרבא".

83. רב דימי בא ללמדינו, שלא תאמר "תחילה וסוף" דקתני במתניתין היינו תחילת השטר וסוף השטר, ובמקרה שלא כתב כלל לשון ירושה, אלא אף אם כתב לשון ירושה וכתב בתחילה או באמצע או בסוף לשון מתנה, מהני. **תוספי הרא"ש.**

84. דעת **הרשב"ם,** שאותו שנתן לו במתנה ודאי קנה. וכל הנדון לאותו שנתן לו בתורת ירושה.

אך דעת **הריב"ם** (הובא בשימ"ק), הואיל ונתן לשניהם כאחד, תלי במחלוקת האמוראים לקמן (קמג-א) גבי "קני את וחמור", האם בטל כל המקח.

85. צריך באור, מדוע נזקקה הגמרא לתרץ דברי

אלא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן קשיא, דלעיל אמר רבי יוחנן שאדם אחד ושתי שדות לא קנה, ואילו הכא אמר "קנה"?

ומתרצת הגמרא: **אמוראי נינהו, ואליבא דרבי יוחנן.** כלומר, נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן.

וריש לקיש אמר: בשתי שדות ושני בני לאדם **לא קנה, עד שיאמר** ירושה בתחילה וירושה בסוף ומתנה באמצע, כגון, **"פלוני ופלוני יירשו שדה פלונית ופלונית שנתתים להם במתנה ויירשום".**

ובמקרה זה, נלמד לשון מתנה מלשון ירושה. וכשם שלון ירושה נאמרה לשניהם, אף לשון מתצנה שבאמצע נאמרה לשניהם.

ונדון זה תלוי **בפלוגתא** דאמוראי המובאת להלן: **אמר רב המנונא, לא שנו אלא אדם אחד ושדה אחת, אבל אדם אחד ושתי שדות, שדה אחת ושני בני אדם, לא.**

ורב נחמן אמר: אפילו אדם אחד ושתי שדות, שדה אחת ושני בני אדם, אבל שתי שדות ושני בני אדם לא.

ורב ששת אמר: אפילו שתי שדות ושני בני אדם.

נמצא: רב המנונא כרב דימי, ורב נחמן כרב אלעזר, ורב ששת כרבין אמר רבי יוחנן.

אמר רב ששת מנא אמינא לה [מהו המקור לדברי]: **דתניא,** שכיב מרע המצוה על נכסיו, או היוצא למדינת הים, **האומר, "תנו שקל** [שקל הוא שני דינרים, דהינו חצי סלע] **לבני בשבת** [כל שבוע]", **וראוין ליתן סלע,** כלומר, מזונותיהם עולים סלע, **נותן להן סלע.** כיון שלא התכוין האב אלא לומר שלא יפריזו לתת להם יותר מדאי.

ואם אמר "אל תתנו להן אלא שקל", אין נותנין להן אלא שקל.

ואם אמר "אם מתו יירשו אחרים תחתיהם", קכט-ב
גילה בדעתו שנוח לו בצימצום טפי, כדי שישתיירו מהנכסים עבור ירושת אחרים. ולכן **בין שאמר "תנו** שקל", **בין שאמר "אל תתנו** אלא שקל", **אין נותנין להן אלא שקל.** עד כאן הברייתא.

ומכאן הוכיח רב ששת: **הא הכא** דאמר לשון מתנה לבניו, ולשון ירושה לאחרים, **הא כשתי שדות וכשני בני אדם דמי,** ובכל זאת **קתני דקני.** וכדברי רב ששת.

ודחינן: **הוא מותיב לה והוא מפרק לה,** מדובר בברייתא **בראוי ליורשו. וכרבי יוחנן בן ברוקה היא.** שאם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין. כדלהלן (קל-א).

אמר רב אשי, תא שמע: האומר **"נכסי לך, ואחריך יירש פלוני, ואחרי אחריך יירש פלוני". מת ראשון, קנה שני. מת שני, קנה שלישי. ואם מת שני בחיי ראשון, יחזרו נכסים ליורשי ראשון.**

והא הכא דכשתי שדות ושני בני אדם דמי, וקתני דקנה?

וכי תימא הכא נמי בראוי ליורשו, ורבי יוחנן בן ברוקה היא.

רבי אלעזר, הא להדיא אמר רבי אלעזר "אפילו אדם אחד ושתי שדות, שדה אחת ושני בני אדם,

אי הכי, מדוע אם **מת שני קנה שלישי?**

הא שלח רב אחא ברי׳ דרב עויא, לדברי רבי יוחנן בן ברוקה האומר **״נכסי לך ואחריך לפלוני״, וראשון ראוי ליורשו אין לשני במקום ראשון כלום, שאין זה לשון מתנה אלא לשון ירושה, וירושה אין לה הפסק**(86)**?**

אלא ודאי מדובר בברייתא אף באינו ראוי ליורשו, ובכל זאת אם אמר לשון מתנה לאחד, ולשון ירושה לאחר דבריו קיימין?

תיובתא דכולהו אמוראי שאמרו לעיל, אם אמר לשון מתנה לאחד ולשון ירושה לאחר לא מהני. **תיובתא.**

והוינן בה: **לימא נמי תיהוי תיובתיה דריש לקיש,** דאמר לשון מתנה לזה לא מהני ללשון ירושה שאמר לשני.

ותסברא [וכי אפשר לומר כן]?!

והא אמר רבא הלכתא כותיה דריש לקיש בהני תלת, והלכה זו אחת מהן(87)?

לא קשיא, כאן [בברייתא מדובר] כשאמר **בתוך כדי דבור,** ולכן לשון מתנה שאמר לאחד הצילה על לשון הירושה שאמר לאחר.

אך **כאן** [ריש לקיש] מדובר **לאחר כדי דבור.** ולכן אם אמר לשון מתנה לאחד ולשון ירושה לאחר לא מהני.

והלכתא: כל תוך כדי דבור כדבור דמי(88)**,**

אבל בשתי שדות ושני בני אדם לא״?

ומבאר **הרשב״ם,** רבי אלעזר לא סיים את דבריו ואמר ״אבל בשתי שדות ושני בני אדם לא״, אלא הגמרא דייקא כך מדבריו, ולכן כאן אמרינן נמי שזו היתה כוונתו.

86. בסוגיא זו נתבארו כמה שיטות: דעת **הרשב״ם ובעל המאור,** דאיירי כשלא אמר בלשון מתנה או ירושה, ולכן אמרינן שכונתו ליורשה, וירושה אין לה הפסק.

אבל אם יאמר בפירוש שכונתו לתת את הנכסים במתנה, הוי כמתנה, וזוכה השני אף הוא במתנה אחר הראשון.

דעת **היד רמה,** אם אמר בפירוש בתורת מתנה, הרי שאת החלק שהיה מקבל בירושה אף ללא התנה, זוכה בתורת ירושה, והשאר זוכה בתורת מתנה.

דעת **המלחמות,** גם אם יאמר בלשון מתנה אינו זוכה אלא כירושה. כיון שלא תקנו מתנת שכיב מרע למי ראוי להורישו.

ועיין עוד **בקצות החושן** (רנג,ט).

87. לכאורה קשה, מאי אולמיה דרבא טפי מריש לקיש עצמו, ושאר האמוראים, נימא שאף הוא איתותב?

ועיין **רש״ש,** דמילתא דרבא בזה התקבלה לבעלי הש״ס כהלכה.

88. כל שני דברים שאדם מוציא מפיו זה אחר זה בתוך כדי דיבור שסיים דיבור הראשון התחיל דיבור האחרון, לא חשבינן ליה נמלך, אלא הרי הוא כאילו אמר שני דברים ביחד, ואם שניהם יכולים לתפוס, כגון אם אמר ״הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים״, תמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, שהרי לשניהם התכוין, אלא שאינו יכול להוציא מפיו שני דברים כאחד.

ואם האחד יש בו כח לתפוס והאחד אינו כלום, כגון אמר לשון ירושה ומתנה לאחד, לשון ירושה בטל ולשון מתנה קונה.

קל-א לבר מעבודת כוכבים[89] וקידושין[90].

מתניתין:

האומר איש פלוני יירשני אפילו הוא אחיו, **במקום שיש** למצווה **בת,** או אמר, **בתי תירשני, במקום שיש** לו **בן, לא אמר כלום.** לפי **שהתנה על מה שכתוב בתורה.**

ובגמרא יבואר מה הדין אם אמר על בן בין הבנים "ירש בני זה את כל נכסי", לדעת תנא קמא.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי שראוי ליורשו, כגון אמר על בן בין הבנים, "ירש בני זה את כל נכסי"[91], **דבריו קיימין**[92].

ואם שניהם סותרים זה את זה, כגון "מידה בחבל הן חסר הן יתר", הנזכר לעיל בפרק בית כור (קד־ב), יש מהם דאמרינן "תפוס לשון ראשון", ויש שאמרינן "תפוס לשון אחרון", ויש דמספקא לן, ואמרינן "הלך אחרהמוחזק".

ואם אמר בפירוש בתוך כדי דיבור "חוזרני בי", הכל מודים דהוי חזרה. **רשב"ם.**

ועיין עוד בעניין זה **בשערי ישר** (שער ה פרק כב).

ושיעור "תוך כדי דיבור כדיבור", הוא בכדי שאלת תלמיד לרב.

והטעם, מבואר **בתוספות,** לפי שכשאדם עושה סחורה עם חברו ויראה את רבו או גדול הימנו בחכמה, לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום שוב לא יוכל לחזור בו. לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור בו. ואף במקום שלא שייך האי טעמא לא פלוג רבנן בתקנתם.

ובר"ן בנדרים (פז־א) הקשה על דברי התוספות, מהא דמהני תוך כדי דיבור בהפרת נדרים, ומשמע דהוי מדאוריתא?

ובשיטמ"ק שם תרצו, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כדי למגדר מילתא. ועיין עוד **ברמב"ן בריטב"א** ובר"ן שם.

89. **רשב"ם** כתב, "שאם התפיס או הקצה דבר לעבודת כוכבים ובתוך כדי דיבור חזר בו אפ"ה נאסרה, משום חומרא דעבודת כוכבים... דאע"ג דאתי מדינא להיתירא אסור".

ובתוספות הקשו, דלא מצינו אתפסה בעבודת כוכבים?

ולכן פרשו, שאמר לעבודת כוכבים אלי אתה, וחזר בו תוך כדי דיבור, דלא מהני.

ובשיטה מקובצת כתבליישב קושיית התוספות, מה שאמרו אין הקדש לע"ז היינו לאסור להדיוט, אבל לגבוה נאסר בהקצאה בלבד.

90. שאם קידש אישה בפני עדים, וחזר ואמר בתוך כדי דיבור "להוו מתנה ולא קידושין", אין שומעין לו, ומקודשת ואינה מקודשת. וחומרא דרבנן היא להצריכה גט, משום לעז ממזרות אם תנשא לאחר בלא גט. לשון **הרשב"ם.**

ודקדק בלשונו שאמר תוך כדי דיבור "להוו מתנה", כיון שאם היה אומר בתוך כדי דיבור "איני רוצה לקדש" ודאי אינו יכול לחזור לאחר מעשה כלל. וצריכה גט מדאורייתא. (ועיין **חידושי חתם סופר** נדרים פז־א).

91. דוקא אם אמר בלשון זו, דבריו קיימים, כיון שאינו עוקר את הירושה משאר האחים בידים, אלא ממילא היא נעקרת כשקבע שבנו זה הוא יורשו.

אך אם אמר על אחד מבניו "לא ירש בני זה עם אחיו", לא אמר כלום. לפי שהתנה על מה שכתוב בתורה. (**הגהות ר"ג ליפשיץ**).

92. וזהו הנקרא בכל מקום "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקא".

ואם אמר **על מי שאין ראוי לו ליורשו**, כגון בת במקום בן, או אח במקום בת, **אין דבריו קיימין.**

גמרא:

שנינו ברישא דמשנתנו: "האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת... לא אמר כלום".

משמע, **טעמא** דלא אמר כלום, משום דהוי **אחר במקום בת, או בת במקום בן, הא בן בין הבנים, ובת בין הבנות, דבריו קיימין.**

ולא כמו ששנינו במשנה הקודמת "האומר איש פלוני בני לא ירש עם אחיו לא אמר כלום מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה".

אימא סיפא, "רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין", לכאורה **היינו תנא קמא?**

וכי תימא רבי יוחנן בן ברוקה אפילו אחר במקום בת, ובת במקום בן דבריו קימים, **קאמר**, ולעולם סבר תנא קמא כתנא דמתניתין דלעיל, וגם אם אמר על בן בין הבנים, "ירש בני זה את כל נכסי", לא אמר כלום, כיון שהתנה על מה שכתוב בתורה,

ומה שאמר במשנתנו "האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת לא אמר כלום", בא ללמדינו כחו דרבי יוחנן בן ברוקא, שחולק אף במקרה זה, וסובר שדבריו קימים[93].

ובגמרא לקמן (קמא־ב) מסקינן, שהנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אינה שייכת אלא בנכסים שבאו לעולם, ולאדם שישנו בעולם, אבל בנכסים שלא באו לידו, או כשמזכה לעובר שעדיין לא בא לעולם, לא מהני הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה.

ובבאור הדברים נחלקו **הרא"ש** והר"ן. הרא"ש כתב, שלמסקנת הגמרא אין לאב כח לקבוע "שם יורש", אלא שיש לו כח רק להעביראת הנכסים מאחד לשני. ולכן אינו יכול להעבירם אלא רק לאדם שישנו בעולם.

ולדעת הר"ן, יש לאב כח לקבוע "שם יורש", אלא שלא נתחדש דין זה אלא בדבר שישנו בעולם.

ונפקא מינא: אם אותו שהנחילו לו את הנכסים מת לפני שהספיק לרשת אותם בפועל. האם בנו יורשו מדין משמוש.

לדעת הרא"ש, לא ירשנו בנו, כיון שאין לו שם יורש. ואינו יכול לרשת את הנכסים לאחר מיתה.

אך לדעת הר"ן שיש לו שם יורש, בנו ירשנו על ידי מישמוש. (**קובץ שיעורים** תלד).

נפקא מינא נוספת אפשר לומר: דבעבד עברי נתחדש דין שעובד גם את הבן, אך אינו מדין ירושה, אלא דין מיוחד בבן שקם תחת אביו לענין עבד עברי.

ובמנחת **חינוך** (מצוה מב) כתב שלא שייך בזה דין "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה", כיון שאינו מדין ירושה כנ"ל.

ולכאורה נידון זה גם הוא תלוי במחלוקת הרא"ש והר"ן הנ"ל.

לדעת הרא"ש שהאב אינו קובע "שם יורש", רק מעביר את נכסיו, אם כן גם עבד עברי יכול להעביר, שהרי בכלל נכסיו הוא.

אך לדעת הר"ן שהאב קובע "שם יורש", אם כן בעבד עברי כיון שאינו מדין ירושה, לא יוכל להעבירו.

93. ולפי פירוש זה, סבר רבי יוחנן ש"ראוי ליורשו" אין הכונה מי שראוי בפועל כעת, אלא אף מי שיכול לירשו אחר שתמות ביתו, או אחר שימות בנו, אף הוא נקרא יורש.

ודחינן: אין לפרש שכונת רבי יוחנן בן ברוקא לאח במקום בת, ובת במקום בן, שהרי **תניא** בברייתא, "**רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: לא נחלקו אבא וחכמים על אחר במקום בת ובת במקום בן שלא אמר כלום.**

על מה נחלקו, על בן בין הבנים, ובת בין הבנות.

שאבא אומר, יירש. וחכמים אומרים, לא יירש".

ואם כן, חזרה קושיתנו למקומה, במה נחלקו רבי יוחנן בן ברוקא ותנא קמא?

ומתרצת הגמרא: יש לפרש את משנתנו בשני אופנים, האופן האחד: **איבעית אימא, מדקאמר** רבי ישמעאל "**לא נחלקו** אבא וחכמים על אחר במקום בת, ובת במקום בן", משמע **מכלל** דבריו, שבא להוציא מדעת **תנא קמא, שסבר** שרבי יוחנן ורבנן **נחלקו** בדבר זה.

ולדעת תנא קמא, סבר רבי יוחנן בן ברוקא שגם בת במקום בן נחשבת כראויה ליורשו. ולכן הדגיש ברישא דמשנתנו שאם אמר על בת במקום בן לא אמר כלום, ללמדינו שגם על מקרה זה חלק רבי יוחנן בן ברוקא, ולא כדברי רבי ישמעאל בנו.

איבעית אימא, כולי עלמא מודו לדברי רבי ישמעאל בנו של ריב"ב, שלא נחלקו ריב"ב וחכמם אלא על בן בין הבנים, **וכולה** מתניתין דברי **רבי יוחנן בן ברוקה היא,**

וחסורי מחסרא וחכי קתני, "האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת, בתי תירשני במקום שיש בן, לא אמר כלום.

הא בת בין הבנות ובן בין הבנים אם אמר יירש כל נכסיו דבריו קיימין.

שרבי יוחנן אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין".

אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה. וכמו שהעמדנו בתירוץ השני, שלא נחלקו אלא בבן בין הבנים. וכולה מתניתין כרבי יוחנן בן ברוקה היא (94).

וכן אמר רבא הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.

אמנם, מודה רבי יוחנן במי שיש לו בן, ובת, ואח, שאינו יכול להנחיל לאחיו במקום בנו. כיון שאינו לרשת אלא אחר שימותו בנו וביתו. (**רשב"ם**).

והעיר **הרש"ש** לפי זה, שאם היו לו שני בנים, אינו יכול להנחיל לביתו, כיון שאינה ראויה ליורשו אלא אחר שימותו שני בניו.

ולפי זה, מדוקדקת לשון הגמרא, דלגבי "בן בין הבנים", נקטה לשון רבים, ואילו ב"אח במקום בת", ו"בת במקום בן", נכתב בלשון יחיד. כיון שאילו היו שם "אח במקום בנות", לא היה יורש. כנ"ל.

והטעם שאינו יכול להוריש כי אם דגא אחת פחות, ולא יותר, כתב הב"ח (אות ג) דדרשינן מיתור "את בניו", ושיכול להוריש גם לאחר שאיננו ראוי לרשת כעת, אלא דרגא אחת פחות. אך יותר מכן לא למדנו. [ועיין **בריטב"א** שכתב גסכן בדרך זו].

94. כך משמע פשטות הש"ס בכל מקום שדברי

אמר רבא, מאי טעמיה דרבי יוחנן בן ברוקה?

אמר קרא "והיה ביום הנחילו את בניו", התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה מבניו כמה שירצה. ומכאן למדנו שהאב יכול להרבות נחלה לבן בין הבנים.

אמר ליה אביי הא "מלא יוכל לבכר" נפקא(95)**?** כלומר, מפסוק זה יש ללמוד, שאין האב יכול להעביר חלק בכורה מבנו הבכור(96), אך מכלל לאו אתה שומע הן, שאת שאר נכסיו, בלא חלק בכורה יכול הוא להעביר מאח לאח(97).

ומתרצת הגמרא: **ההוא מיבעי ליה לכדתניא,**
קל-ב **אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: מה תלמוד לומר "לא יוכל לבכר"** את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור"? הלא כבר נאמר "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים", ולשם מה חזר הכתוב ואמר "לא יוכל לבכר"?

אלא, **לפי שנאמר "והיה ביום הנחילו את בניו",** ומשמע **שיכול** לתת לכל אחד מבניו מה שירצה,

והיה מקום ללמוד בקל וחומר, **והלא דין הוא, ומה פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק, התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, בכור שהורע כחו, שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, לא כל שכן?**

תלמוד לומר "לא יוכל לבכר"(98)**.**

ריב"ב נאמרו רק בבן בין הבנים.

וכתב **הרשב"ם**, לא שנא אם אמר "פלוני בני ירש חצי נכסי", לא שנא אם אמר "ירש כל נכסי", דבריו קיימים.

אך דעת **הריטב"א**, שלא מועילה הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה במקצת מהנכסים. דאם כן מצינו מתנה במקצת הנכסים בלא קנין. ועיין **בנתיבות המשפט** (רפא-ב).

95. לכאורה קשה לדעת רבנן שאינו יכול להעביר חלק פשיטות מאח לאח, למה נזקק הכתוב לומר "לא יוכל לבכר"?

ומבארים הראשונים, לדעת רבנן אילולי נאמר "לא יוכל לבכר", היינו אומרים שיכול להעביר חלק בכורה, אע"פ שחלק פשיטות אינו יכול, כיון שהורע כחו בראוי. קמ"ל, שאף חלק בכורה אי אפשר להעביר מן הבכור.

96. יש לדון, האם האב יכול להעביר מבנו הבכור את חלק פשיטותו. דלכאורה לענין חלק פשיטות שוה הוא לשאר אחיו.

או שמא, אם יעביר ממנו את חלק פשיטות, נמצא שלא קיבל "פי שנים", וגם אין כאן חלק בכורה.

או שמא הוקשו החלקים אהדדי, לאסור להעביר ממנו גם חלק פשיטות. וצ"ע. הרש"ש.

ועיין **בב"ח** (ריש סימן רפא) שכתב להדיא שיכול להנחיל את חלק פשיטות הבכור.

אך **במאירי** (קכו-ב) וברמ"ה משמע שאינו יכול למעט אפילו מחלק פשיטותו של הבכור.

97. **ברשב"ם** מבואר שאם יש בכור אינו יכול להנחיל את חלקו לאחד מאחיו. דכתיב, "לא יוכל לבכר".

ועיין **בנמוקי יוסף** ו**בר"ש** ו**בשיטמ"ק** שנחלקו הראשונים במקום שיש בכור ונתן חלקו לאחד מאחיו, האם מתבטלת החלוקה לגמרי, או רק לגבי מה שנתמעט מחלק הבכורה.

98. דעת **הרמב"ן** (בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם מצוה יב) שיש לאו כשמעביר חלק בכורה מן הבכור. ועיין בדבריו **בקצות החושן**

ומקשה הגמרא: **ויאמר "לא יוכל לבכר"**, ונלמד מפסוק זה, רק בבכור אינו יכול להעביר ירושה, אך יכול להעביר ירושה לשאר האחים, כקושיית אביי, ולשם **מה תלמוד לומר "והיה ביום הנחילו את בניו"?**

ומתרצת הגמרא: **שאילולי** נכתב "והיה ביום הנחילו את בניו", **יכולנו** ללמוד מבכור בקל וחומר, **והלא דין הוא, ומה בכור שהורע כחו שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, אמרה תורה "לא יוכל לבכר", פשוט שיפה כחו, שנוטל בראוי כבמוחזק, לא כל שכן?!**

תלמוד לומר, "והיה ביום הנחילו את בניו", ולמדנו מפסוק זה **שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה.**

אמר רב זריקא אמר רב אמי אמר רב חנינא אמר רבי: הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.

אמר ליה רבי אבא, "הורה כרבי יוחנן בן ברוקה" **איתמר.**

כלומר, לא שמענו בשם רבי שאמר את המילים "הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה", אלא מקובלנו שהורה למעשה כדעת רבי יוחנן בן ברוקה.

במאי קמיפלגי?

מר סבר, הלכה עדיפא. ואילו לא שמענו שכך אמר רבי, אין ללמוד על ידי מעשה רב, שמא הראוה לא דקדק כל כך בכל פרטי המעשה, ושמא זיכה רבי את הנכסים מחמת טענות אחרות, ולא מחמת שפסק את ההלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.

ומר סבר, מעשה רב עדיף. ואילו לא ראינו שהורה כך למעשה, אין לסמוך על מה שאמר "הלכה כריב"ב", שמא לא התכוין להורות כך למעשה, אלא כך עלה לו דרך לימודו.

ובענין זה **תנו רבנן** בברייתא: **אין למדין הלכה לא מפי למוד,** [כלומר, אם אמר לו רבו תוך כדי לימודו, הלכה כדברי פלוני, אין למדים מדבריו שמא כשיבוא לפניו מעשה ידקדק יותר, וימצא שאין ההלכה כך]. **ולא מפי מעשה,** [אם ראה את רבו עושה מעשה כדברי פלוני, אל ילמד מכאן שכך ההלכה, שמא עשה כן מטעם אחר שאינו ידוע לו][99], **עד שיאמרו לו "הלכה למעשה"**[100].

שאל, ואמרו לו "הלכה למעשה", ילך ויעשה מעשה. ובלבד שלא ידמה לדון דבר

(רפא־א).

וביד רמה הקשה, היאך העביר יעקב אבינו את הבכורה ממנשה לאפרים, והלא כתיב "לא יוכל לבכר"?

ותירץ, שנתן להם מתנה מחיים, וקודם מתן תורה אין צריך קנין על המתנה. וע"ע **בקצות החושן** (רעח,יג).

99. בראשונים משמע שרק במקום שיש מחלוקת, או ספק בדבר, אזי לא למדים הלכה מפי לימוד או מעשה.

אבל בדבר שנמסר לתלמיד בלא שום חולק אין לנו לחוש מעצמינו שמא אח"כ מצא בדבר חולק, או סברות נגד הדין. ומותר לסמוך על לימודו.

100. כתב **הרא"ם**: "וזה הלימוד שלנו הלכה למעשה הוא, שלא נכתב אלא לאחר עיון

מתוך דבר. עד כאן הברייתא.

והוינן בה: **מאי "ובלבד שלא ידמה"? והא כל התורה כולה דמויי מדמינן לה**(101)**?**

אמר רב אשי, הכי קאמר: ובלבד שלא ידמה בטרפות. ללמוד זו מזו, כגון טרפת הכבד מטריפת הריאה. כיון שאין חיות האיברים שוה, יש אברים שאם יחתכו תמות, ויש שתחיה.

דתניא, אין אומרים בטרפות זו דומה לזו, ואל תתמה, שהרי חותכה מכאן ומתה, חותכה מכאן וחיתה.

אמר ליה רב אסי לרבי יוחנן רבו: **כי אמר לן מר "הלכה הכי"** בדרך לימודנו, האם **נעביד מעשה** על פי הוראה זו?

אמר ליה: **לא תעבידו, עד דאמינא הלכה למעשה.** כדלעיל.

אמר להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע, כי אתי פסקא דדינא דידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי. [כשיבא פסק דין שלי לפניכם, ותראו בו פירכא, לא תקרעוהו עד שתבואו לפני].

אי אית לי טעמא, אמינא לכו. ואי לא, הדרנא בי(102)**.**

לאחר מיתה, לא מיקרע תקרעוהו, ומגמר נמי לא תגמרו מיניה.

לא מיקרע תקרעיניה, דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא. ושמא גם אתם תמצאו בעתיד תרוץ לקושייתכם.

מגמר נמי לא תגמרו מיניה, לדון כמותו, כיון **דאין לדיין** לדון **אלא** כפי **מה שעיניו רואות.** דהיינו לפי סברתו כעת, ולא יחוש שמא ימצא בעתיד תרוץ על קושייתו וידון באופן אחר. קלא-א

הגמרא חוזרת לדון בגדרי "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה":

בעי רבא, בבריא היאך?, בריא שאמר "פלוני ירש שדה פלונית בנכסי", האם גם במקרה זה אמר רבי יוחנן דקני, אם ראוי ליורשו(103)?

וצדדי הספק: שמא **כי קאמר רבי יוחנן בן ברוקה בשכיב מרע, דבר אורותי** [ראוי להוריש מיד] **הוא,** וקרינן ביה, "ביום

ודקדוק בכמה דורות, ובכמה מהדורי, וכאילו אמרו לנו, כן ההלכה למעשה הוא. שהרי לעשות בו מעשה כתבוהו".

101. כדאמרינן בעירובין (כא־ב) "דרש רבא, מאי דכתיב "ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם, ואיזן וחיקר, תיקן משלים הרבה"? לימד דעת את העם, דאגמריה בסימני טעמים, ואסברה במאי דדמי ליה...".

102. רק אם יתברר שטעה בדבר משנה, אזי חוזר בו מן הדין. אך אם טעה בשיקול הדעת, קיימא לן דקם דינא ואינו חוזר. **הר"ן**.

103. בבאור הספק נתבארו בראשונים שלש שיטות: א. דעת **הרשב"א**: דאיירי כשכתב שטר, ובלא שטר אינו יכול להקנות את הירושה, כיון שאין לומר בזה "דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים" שזה לא שיך אלא במי שהולך למות, שתקנו שאינו צריך קניין על דבריו, כדי שלא

הנחילו את בניו", **אבל בבריא לא.**

או דלמא, אפילו בבריא נמי יכול להוריש למי שירצה.

אמר ליה רב משרשיא לרבא, תא ושמע מה ששנינו בברייתא בענין זה: **דאמר לו רבי נתן לרבי,** אתם בארץ ישראל, **שניתם משנתכם כרבי יוחנן בן ברוקה.**

דתנן במסכת כתובות (נב ב), הנושא אשה, **ולא כתב לה** בכתובה, "**בנין דיכרין דיהוין ליך מינאי אינון ירתון כסף כתובתיך יותר על חולקיהון דעם אחוהון** ["בנים זכרים שיולדו לי ממך, הם ירשו את כסף כתובתיך, יתר על חלקם שיחלקו עם אחיהם שיהיו לי מאשה אחרת", וזהו הנקרא בכל מקום "כתובת בנין דיכרין"]", **חייב, שתנאי ב"ד הוא".**

ומוכח מכאן, שהאב יכול לתת לחלק מבניו חלק גדול יותר בירושה(104) (105).

תיטרף דעתו, אבל בבריא ודאי צריך קנין.

והקשה **הרשב"א**, והא אין שטר לאחר מיתה? ותירץ, דהני מילי כשכותב בלשון מתנה לאחר מיתה, אבל כשכתב בלשון ירושה, הרי היא כירושה שקונה בשעת מיתה.

ב. דעת **הר"ן**, דאיירי בין בשטר ובין בעל פה, וכאן מועיל בעל פה אף על פי שלא שיך הטעם ד"שמא תיטרף דעתו", דכי צריכינן לטעמא ד"שמא תיטרף דעתו", הני מילי כשהוא נותן מתנה, אבל מה שהוא מדין ירושה, בדיבור בעלמא סגי לה, דכיון שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, כשהוא מנחיל בן אחד בין הבנים הרי הוא כאילו אין לו אותו בן בלבד. דבדיבור בעלמא סגי ליה.

ג. דעת **רבינו יונה**: איירי רק בעל פה, כיון שאוי ליורשו, אך ודאי שיכול לחזור בו, אלא שאם לא חזר בו, דבריו קימין.

ואף על גב דלא מצי בריא להקנות מידי בדיבור בעלמא, בלשון ירושה יכול להנחיל בדיבור למי שראוי ליורשו. מגזירת הכתוב, דכתיב "והיה ביום הנחילו את בניו".

אך בשטר לא מהני להקנות לו את הירושה, כיון שאין שום קנין לאחר מיתה, ואילו מחיים לא שייך לשון ירושה.

ובאור יסוד המחלוקת: יש לחקור מהו יסוד הדין של "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה". האם הוא חלות דין בגברא, שעושה אותו ליורשו היחידי, (כלשון הר"ן), וכאילו אין לו בנים אחרים. ובזה יש לומר שחל מיד, ושוב אינו יכול לחזור בו. וגם שייך בזה קנין, שעושה קנין על מה שעשאו כעת ליורשו היחידי. וזו סברת הר"ן.

או דילמא, דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה, הוא חלות דין הנחלה בנכסים.

ואף בזה יש לחקור, האם זו הנחלה כשאר ירושות, שאינה חלה אלא בשעת מיתה, ולפי זה, על המקבל להיות בחיים בשעת ההנחלה, וכן הנותן יכול לחזור בו עד שעת מיתה, וזו דעת רבינו יונה.

או דילמא, נתחדש בדין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה, שחלות הירושה היא מיד, הגם שזכיית הנכסים אינה אלא לאחר מיתה. ואם כן, שייך בזה קנין מחיים על מה שעשאו יורש כעת לענין זכיית הנכסים לאחר מיתה.

ויתר על כן, אילולי עשה קנין, לא מהני להקנות זכות הירושה בעל פה, כיון שלא תקנו קנין לבריא בעל פה. וזו דעת הרשב"א.

על פי **חידושי רבי אריה ליב מאלין** (חלק א סימן צח).

104. **בנתיבות המשפט** (רפא-ב) הוכיח מכאן

והקשה רבי נתן על רבי, מדוע שנה את משנתו כדעת יחידאה, ולא שנאה כדברי הכל?

ואמר לו רבי: משנה זו כדברי הכל היא, ואל תגרוס בה "אינון ירתון כסף כתובתיך", דמשמע שנותן לבניו דרך ירושה, על ידי הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה, אלא **"יסבון"** [לשון מתנה] **תנן.** כלומר, האב נותן לבניו מעכשיו את כסף כתובת אמם.

שוב חזר בו, **ואמר רבי: ילדות היתה בי, והעזתי פני בנתן הכבלי,** ועניתי לו תשובה שאינה נכונה.

שהרי אם נאמר "יסבון תנן", והאב נותן לבניו מעכשיו את כסף כתובת אמם, היה לנו לומר כמו כן ש"כתובת בנין דיכרין" תטרוף מנכסים שמכר האב לאחר שנשא את אשתו.

אלא, דקיימא לן שכתובת **בנין דכרין לא טרפא ממשעבדי.**

ואי סלקא דעתך "יסבון תנן", אמאי לא טרפא ממשעבדי?

אלא שמע מינה, "ירתון" תנן. וכדעת רבי יוחנן בן ברוקה.

עד כאן הברייתא שהביא רב משרשיא לרבא. והוכיח רב משרשיא מברייתא זו:

מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא, רבי יוחנן בן ברוקה! ושמע מינה, אפילו בבריא יכול להנחיל לאחד מבניו. שהרי כאן הבעל מנחיל לבני אשתו עוד כשהוא בריא.

הגמרא חוזרת לדון בדברי רב נתן, שהוכיח מ"כתובת בנין דכרין", ל"דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה".

ומקשה הגמרא, **אמר ליה רב פפא לאביי,** כיצד הוכיח רב נתן מכתובת בנין דיכרין לדין "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה", שהרי **בין למאן דאמר "יסבון", ובין למאן דאמר "ירתון"** קשה, **הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם?**

ואפילו לרבי מאיר דאמר "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", הני מילי כשהקנה דבר שלא בא לעולם **לדבר שישנו בעולם, אבל לדבר שאינו בעולם לא,** ואם כן, כיצד מקנה האב לבני אשתו שעדיין לא נולדו?

אלא ודאי, **תנאי בית דין שאני.**

אם כן **הכא נמי** אין להוכיח שהמשנה כדברי רבי יוחנן בן ברוקה, כיון ש**תנאי בית דין שאני.** ושמא בתנאי בי"ד אף רבנן מודים שיכול להוריש למי שירצה.

אמר ליה: רבי נתן הוכיח, **משום** דהניח לשון "יסבון", **וקא מפיק לה בלשון "ירתון".** משמע שליבו נוטה אחר דברי רבי יוחנן בן ברוקה, שאדם יכול להוריש למי שירצה.

הדר אמר אביי, לאו מילתא היא דאמרי שיש

ששייכת הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אף על חלק מהנכסים, שהרי כתובת בנין דיכרין אינה אלא על מקצת מהנכסים.

ולא כדעת **הנמוקי יוסף** שכתב שלא מהני דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אלא בכל הנכסים. עי"ש שנדחק ליישב דבריו.

105. יש לדון, האם כתובת בנין דיכרין מבטלת

להוכיח מלשון "ירתון" שסבר כרבי יוחנן בן ברוקה, כיון שגם רבנן מודים שם שיכול להוריש למי שירצה.

דהרי בסיפא של אותה משנה תנן, לא כתב לה "בנן נוקבן דיהויין ליכי מינאי יהויין יתבן בביתי ויתזנן מנכסאי עד דתילקחן לגוברין ["בנות שיולדו לי ממך, ישבו בביתי, ויזונו מנכסי עד שינשאו", והיינו "כתובת בנן נוקבן"]", **חייב. שהוא תנאי ב"ד.**

ואם כן, בכל כתובה **הוה לזה במתנה,** דהיינו "בנן נוקבן", **ולזה בירושה,** "בנין דיכרין", **וכל** הכותב **לזה בלשון ירושה ולזה בלשון מתנה, אפי' רבנן מודו** שיכול לתת, כדתנן לעיל (קכו ב) שאם כתב לשון מתנה בין בתחילה ובין באמצע ובין בסוף, דבריו קיימים, ובגמרא (קכט א) העמדנו אפילו בשתי שדות ובשני בני אדם.[106]

ומקשה הגמרא: **אמר ליה רב נחומי, ואית דאמר** [ויש שאמרו מימרא זו בשם] **רב חנניה בר מניומי, לאביי: ממאי** דשתי תקנות אלו **בחד בי דינא איתקון? דלמא בתרי בי דינא איתקון,** ואין לשון מתנה הנזכרת התקנת "בנן נוקבן", מצילה על לשון ירושה הנזכרת ב"בנין דיכרין"? קלא-ב

ומתרצת הגמרא: **לא סלקא דעתך** לומר כך.

דקתני רישא, "זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה, הבנים יירשו, והבנות יזונו. מה הבנים אינן יורשין אלא לאחר מיתת אביהם, אף בנות לא יזונו אלא לאחר מיתת אביהן".

מוכיחה הגמרא: **אי אמרת בשלמא בחד בי דינא איתקון, היינו דילפינן תקנה מתקנה, אלא אי אמרת בתרי בי דינא איתקון, היכי ילפינן תקנה מתקנה?**

ודחינן: **ממאי?**

דלמא, לעולם אימא לך בתרי בי דינא איתקון, ובי דינא בתרא תקון כבי דינא קמא, כי היכי דלא תקשה תקנתא אתקנתא.

ולכן אפשר להקיש בין התקנות.

אמר רב יהודה אמר שמואל, הכותב כל נכסיו לאשתו בתורת מתנה, **לא עשאה אלא אפוטרופא.**

כלומר, אין כוונתו לתת לה את נכסיו, אלא רק לעשותה אפוטרופסית על נכסיו לאחר

את ירושת הבכור. ועיין בזה **באבני מילואים** (קיא,ד), שהביא בזה ג' שיטות.

106. **התוספות** מפרשים את השקלא וטריא בגמרא באופן הבא: רב פפא בא לדחות מה שפשט רב משרשיא, דאילו תימא בבריא לא אמר ריב"ב, שאני התם דתנאי בי"ד הוא, וכיון שסבר ריב"ב דמהני לשון "ירתון" בשכיב מרע, הכא נמי יועיל לשון "ירתון" בבריא משום תנאי בי"ד.

ודחה אביי את דבריו, "משום דמפיק ליה בלשון ירתון", כלומר, אפילו שאינו קונה אלא על ידי תנאי בי"ד, מכל מקום אי לא קני בעלמא לא היה לתנא לומר לשון "ירתון", משום תנאי בי"ד, כיון דלא מהני בעלמא. ואם כן שוב יש להוכח מכאן דבבריא נמי אמר ריב"ב את דינו.

מותו, שתפרנס את בניו מהם לפי אומד דעתה[107].

ונתן לה את נכסיו, כדי שבניו יחלקו לה כבוד, וישמעו לדבריה[108].

והוינן בה: **פשיטא** לן, שאם כתב כל נכסיו **לבנו הגדול לא עשאו אלא אפוטרופוס.** כדי שיכבדוהו אחיו הקטנים[109].

אך אם כתב כל נכסיו **לבנו הקטן,** שאינו חש כל כך לכבודו, **מאי?** האם כוונתו למתנה גמורה, או לעשותו אפוטרופוס?

ובנידון זה **איתמר** [נאמר בבית המדרש], **רב חנילאי בר אידי אמר שמואל, אפילו** כתב **לבנו הקטן המוטל בעריסה,** אין כוונתו אלא לעשותו אפוטרופוס על נכסיו.

עוד נסתפקנו בדין זה: **פשיטא** לן שאם כתב כל נכסיו **לבנו** הקרוב אליו יותר, וחפץ בכבודו, **או** כתב כל נכסיו **לאחר** שאינו חייב בכבודו כלל,

בהא פשיטא לן **שלאחר** כוונתו לתת **במתנה,** שאם היה עושהו אפוטרופוס היה לו לכתוב בפירוש,

ולבנו כוונתו לעשותו **אפוטרופוס.**

וכן אם כתב כל נכסיו **לאשתו ארוסה,** או **לאשתו הגרושה,** ודאי כוונתו לתת לה

הדר אמר אביי, לאו מילתא היא דאמרי, משום דהו"ל לזה בירושה ולזה במתנה, ולעולם ריב"ב לא אמר בבריא דעלמא.

אמנם שפיר אמר לו רב נחמן לרבי, "שניתם משנתכם כריב"ב", משום שלדעת רבנן לא היה לו לשנות בלשון "ירתון", כיון דבעלמא לא מעויל לשון זה כלל. עד כאן פירוש התוספות.

והביאו פירוש נוסף בשם הקונטרס, (לא מופיע ברשב"ם שלפנינו), "משום דמפיק בלשון ירתון", פירושו, דאז אין זה "מקנה בדבר שלא בא לעולם", דבשעה שהמתנה חלה כבר הוא בעולם.

ובבאור דברי התוספות, עיין **בחידושי רבי אריה ליב מאלין** (חלק ב סימן ע"ו).

107 גדר אפוטרופוס, האפוטרופוס יכול לזכות ולמכור בנכסים עבור היתומים מדין "זכין לאדם שלא בפניו", ויש לו רשות גם לחוב על מנת לזכות. (ועיין בענין זה **בריטב"א** קידושין מב־א).

ובפני יהושע (שם) כתב שיש לאפוטרופוס כח מדין הפקר בי"ד הפקר. ולכן יכול לזכות אף לקטן, למרות שבעלמא אין זכיה לקטן. עי"ש.

108. אך אם כתב לאדם אחר את כל נכסיו, ומת, קנה הכל. כיון שלא שייר כלום ודאי משום שירא למות כתב לו, והוי כ"צואת שכיב מרע", ודברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו.

וכן כתב נכסים לאשתו, ושייר מקצת, בקרקעות או מטלטלין, קנתה כל מה שכתב לה. **רשב"ם.**

109. שהרי הם חייבים בכבודו, דכתיב, "כבד את אביך ואת אמך", ודרשינן בכתובות (קג־א) "ואת", לארותאת אחיך הגדול. **רשב"ם.**

ולקמן הסתפקא הגמרא באשה אצל בני הבעל, ופירש הרשב"ם שדין כבוד אשת אב נלמד מיתורא דקרא, ולכן אינם חייבים כל כך בכבודה.

והקשה **המהרש"ל,** מאי שנא מאח בכור שנלמד אף הוא מיתורא דקרא?

והוכיח מכאן, שכבוד אשת אב אינו דין בעצם, אלא רק מדין כבוד האב, ואחר מותו פטורים מכבודה.

במתנה.

אך **איבעיא להו,** אם כתב כל נכסיו **לבת אצל הבנים,** או במקרה שלא היו לו בנים, וכתב כל נכסיו **לאשה אצל האחים,** או שכתב כל נכסיו **לאשה אצל בני הבעל** [כלומר בניו שהיו לו מאשה אחרת]**, מהו?** האם בכל אלו חושש לכבודן, או שכוונתו למתנה גמורה?

אמר רבינא משמיה דרבא, בכולהו [בת בין הבנים, ואשה אצל האחים, ואשה אצל אחי הבעל] **לא קנתה,** ואמרינן שכוונתו לעשותה אפוטרופסית על נכסיו, **לבר מאשתו ארוסה ואשתו גרושה,** שבהם ודאי כוונתו למתנה גמורה.

אך **רב עוירא משמיה דרבא אמר: בכולהו** [אשתו ארוסה, וגרושה, ובת בין הבנים] אין כוונתו לשם אפוטרופסות, אלא למתנה גמורה, **וקני, לבר מהאשה אצל האחין ואשה אצל בני הבעל** שבהן כוונתו לשם אפוטרופסות, משום כבודן.

קלב-א **בעי רבא:** בפשטות דברי שמואל נאמרו בשכיב מרע שכתב נכסיו, שאומדים את דעתו שלא התכוין למתנה גמורה. אך **בבריא** הכותב כל נכסיו לאשתו, **היאך** הדין? האם גם כן אמרינן שכוונתו לעשותה אפוטרופסית, או שמא כוונתו למתנה גמורה?

וצדדי הספק, שמא רק **בשכיב מרע הוא** חושש לכבודה, **דניחא ליה דלישתמעון מלה** [שישמעו בניו לדבריה] לאחר מותו, **אבל בבריא,** אינו חושש לכך, **דהא קאי איהו** [שהרי הוא קיים],

או דלמא בריא נמי ניחא ליה דלישתמעון מלה [שישמעו בניו לדבריה] **מהשתא,** וכתב לה את נכסיו רק בתורת אפוטרופסות, ולא בקנין גמור?

הגמרא מנסה לפשוט את הספק מברייתא:

תא ושמע מה ששנינו בברייתא בענין זה: **הכותב פירות נכסיו**(110) **לאשתו,** אין אומרים שבשביל מתנה זו מחלה על שיעבוד הקרקע שיש לה בשביל כתובתה, אלא **גובה כתובתה מן הקרקע.**

ולא זו בלבד, אלא אף אם כתב לה קרקע ופירות, **למחצה לשליש ולרביע** מנכסיו, **גובה כתובתה מן השאר**(111)**.**

אך אם **כתב כל נכסיו לאשתו,** ואחר כך **יצא עליו שטר חוב,** הקודם לאותה מתנה, אך לכתובתה לא קדם: **רבי אליעזר אומר, תקרע** שטר **מתנתה, ותעמוד על כתובתה.** וכיון ששעבוד כתובתה קדם לשעבוד החוב, תגבה את כתובתה.

וחכמים אומרים: תקרע כתובתה, ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן.

---

110. כגון פירות הנמצאים בעין בקרקע, או שנתן לה קרקע לפירות. **רשב"ם.**

111. הקשו **התוספות:** מאי קא משמע לן, פשיטא שתגבה כתובתה מן השאר?

ומבאר **המהרש"א** את קושיית התוספות: התוספות לא סברו כפירוש רשב"ם, שמדובר כשכתב לה קרקע ופירות למחצה שליש ורביע, אלא הבינו שכתב לה רק פירות בלא קרקע, ולכן התקשו, דפשיטא שלא מחלה על השיעבוד

כיון שבשעה שקיבלה את המתנה סילקה את השיעבוד מאותן קרקעות שקיבלה במתנה, וממילא חל עליהם שיעבוד הבעל חוב.

ואמר רבי יהודה הנחתום, מעשה ואירע הדבר בבת אחותי כלה, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו, תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה ונמצאת קרחת מכאן ומכאן. עד כאן הברייתא.

מדייקת הגמרא: **טעמא דיצא עליו שטר חוב,** אזי נחלקו האם מתנתה קיימת או לא, **הא לא יצא עליו שטר חוב קניא** לכולי עלמא, הגם שנתן לה את כל נכסיו.

ובמאי? באיזה מקרה מדובר?

אילימא בשכיב מרע, והא אמרת "הכותב כל נכסיו לאשתו **לא עשאה אלא אפוטרופוס",**

אלא לאו, בבריא. ומוכח מכאן, דבמתנת בריא אין כוונתו לעשותה אפוטרופסית, אלא לקנין גמור.

דוחה הגמרא: **לעולם** מדובר אף **בשכיב מרע,** ומדובר במקרה שודאי כונתו למתנה גמורה, כגון במקרים שהובאו לעיל, שנחלקו בהם רב עוירא ורבינא, **ורב עוירא מוקי לה בכולהו, ורבינא מוקי לה באשתו ארוסה ואשתו גרושה**(112).

הכא נמי יש להעמיד באשתו ארוסה ואשתו גרושה, ובהן ודאי כונתו למתנה גמורה ולא לשם אפוטרופסות.(113)

הגמרא דנה במחלוקת רבי אליעזר ורבנן שהובאה בברייתא לעיל:

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים שאמרו, **תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן.**

ומקשה הגמרא: **למימרא** [משמע מדברים אלו] **דלא אזיל רב נחמן בתר אומדנא,**

בשביל אותם פירות.

ותרצו **התוספות**: קמ"ל שכשנותן לה פירות שדה לכמה שנים, לא יוכלו היתומים לומר "גבי כתובתיך משדה זו", אלא תגבה משאר שדות שאין לה שהן כלום. לפי שרוצה לגבות כתובתה מיד, ובשדה שיש לה בה פירות ממילא אינה יכולה ליהנות מכתובתה עד סוף הזמן שקיבלה את הפירות.

112. לענייננו אין נפקא מינא בין רב עוירא לרבינא, שהרי שניהם דיברו על אשתו ארוסה ואשתו גרושה. ולא נחלקו אלא בבת בין הבנים כדלעיל.

אלא שהגמרא השתמשה בלשון הסוגיא דלעיל, הגם שאין נפקותא בזה לדידן. **רשב"ם.**

113. למסקנא, לא נפשט ספיקו של רבא, האם גם בבריא כונתו לשם אפוטרופסות, או לשם מתנה.

ויש לדון, היאך עלינו להתנהג בספק זה. דעת הרא"ש, כיון שלא נפשטה האיבעיא, לא קנתה, ועליה להביא ראיה כדי להוציא מהיורשים.

אך לדעת **הריטב"א,** כיון שיש בידה שטר מתנה, הרי היא מוחזקת בנכסים, ועל היורשים להביא ראיה כדי להוציא ממנה.

ומבאר **הגר"ש רוזובסקי** את יסוד מחלוקתם, הריטב"א סבר, שהשטר מקנה לה את הנכסים, והאומדנא של הנותן לעשותה אפוטרופסית הוי תנאי בשטר. ולכן כשיש ספק האם יש אומדנא, אין ספק מוציא מידי ודאי.

וסבר, שאף על פי שאנו אומדים את דעת האשה, שאילו היתה יודעת שנכסיה יטרפו על ידי הבעל חוב, לא היתה מוחלת על השעבוד שיש לה בהם, מכל מקום כיון שבפועל מחלה על השיעבוד, איבדה הכל, ותשאר קרחת מכאן ומכאן[114].

וקשה, הרי **תניא** בברייתא, "**הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו, ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים, ואחר כך בא בנו, מתנתו מתנה.**

רבי שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה.

כיון שאומדים את דעתו **שאילו היה יודע שבנו קיים לא כתבן**".

ואמר רב נחמן, הלכה כרבי שמעון בן מנסיא. ואם כן קשה, מדוע כאן סבר רב נחמן שיש ללכת אחר אומד הדעת, ואילו בסוגיין פסק כחכמים שלא התחשבו באומד הדעת?

ומתרצת הגמרא: אכן בעלמא, יש ללכת אחר אומד הדעת, אבל, **שאני התם**, בכותב כל נכסיו לאשתו, שאינה חפצה לבטל את המתנה אף כשיודעת שהבעל חוב יגבה אותה ממנה, כיון **דניחא לה דתיפוק עלה קלא דכתבינהו ניהלה להנהו נכסים** [נח לה שיתפרסם בעולם שקיבלה מבעלה מתנה כה חשובה]. ולכן סברו חכמים שיצאה קרחת מכאן ומכאן.

עוד באותו ענין:

תנן התם בתלמוד הירושלמי במסכת פאה: **הכותב נכסיו לבניו, וכתב לאשתו קרקע כל שהוא, אבדה כתובתה.**

כלומר, אינה יכולה לגבות את כתובתה מהנכסים שנתן לבניו. הואיל וקיבלה גם היא קרקע באותו מעמד, מחלה על השיעבוד שיש לה בקרקע שנתן לבניו.

אבל מנכסים שיקנה לאחר מכן יכולה לגבות את כתובתה. כיון שהבעל משעבד לכתובת אשתו את כל הנכסים שקנה ושעתיד לקנות. ועל שיעבוד זהלא מחלה.

ומקשה הגמרא: וכי **משום דכתב לה קרקע כל שהוא אבדה כתובתה?!**

ומתרצת הגמרא: **אמר רב**, מדובר **במקרה**

אך לדעת הרא"ש כונת הנותן אינהתנאי בשטר, אלא ביטול עיקר השטר, ואם כן יש ספק על עצם השטר, האם הוא קים או לא. ולכן מספק אינה יכולה להוציא מהיורשים.

114. לכאורה קשה: כיצד אפשר לומר שרב נחמן אינו מתחשב באומדנא, הלא עיקר מחילתה הויא על ידי אומדנא, [שהרי לא מחלה בפירוש, רק אמדנו את דעתה מדלא מיחתה, שמע מינא מחלה] ומדוע לענין גבית בעל חוב לא אזלינן בתר אומדנא?

ומבאר **הקובץ שיעורים**: ודאי אף רב נחמן מודה דאזלינן אחר אומד דעתה לענין המחילה, אלא סבר שעל ידי אומדנא אין ליצור תנאי במחילה. וכדי ליצור תנאי במחילה בעינן לאומדנא דמוכח טפי.

ועיין עוד בענין זה **באור שמח** (פרק ט מהלכותאישות), **ובשו"ת בית הלוי** (חלק ג סימן ג).

שהבעל **מזכה להן** את נכסיו **על ידה.** כלומר, שהאשה עשתה את הקנין עבור הבנים[115].

וכיון שהיא משתדלת עבורם, וגם אינה מערערת כלום על מתנה זו, אומדים את דעתה שמחלה על השיעבוד שיש לה בנכסים אלו.

ושמואל אמר, אף אם לא זכתה במתנה עבורם, אלא **ב**מקרה שהבעל **מחלק לפניה** את נכסיו לבניו **והיא שותקת,** גם כן אומדים את דעתה שמחלה על השיעבוד.

אמנם, אף לדעת שמואל, אם לא נתן לה כלום באותו מעמד, אין שתיקתה ראיה. כיון שלא שתקה אלא כדי לעשות נחת רוח לבעלה.

רבי יוסי ברבי חנינא אמר: אפילו אם לא היתה באותו מעמד, אלא **ב**שעה שנותן לה **אומר לה "טלי קרקע זו בכתובתיך",** והיא לא ערערה, ודאי מחלה על השיעבוד שיש לה בשאר הנכסים.

קלב-ב **ובכל** מקרה, בין לרב, ובין לשמואל, ובין לרבי יוסי, **מקולי כתובה שנו כאן.**

אך שאר בעלי חובות, אינם מאבדים את חובם באומדן הדעת, כבאשה, ועד שלא יאמרו בפירוש "הריני מוחל על השעבוד", עדיין השעבוד קיים.

והטעם שבכתובה הקלו חכמים, כיון שיותר משהאיש רוצה לישא, אישה רוצה להנשא. אבל שאר בעלי חובות, שעושים טובה ללוה, אין מקילים בהם לאבד את חובם בחנם.

על כל פנים נתבאר לפי כל האמוראים לעיל, שאין האשה צריכה לוותר על השיעבוד בפירוש, ואף אם שתקה, שתיקה כהודאה.

ומקשה הגמרא: הרי **תנן** בסיפא דההיא סוגיא דפיאה: **רבי יוסי אומר, אם קבלה עליה אף על פי שלא כתב לה** קרקע כל שהוא, **אבדה כתובתה.**

מדייקת הגמרא: משמע **מכלל** דבריו, **דתנא קמא סבר, כתיבה וקבלה**[116] **בעי.** ולא סגי בשתיקת האשה.

שאם תאמר בדעת תנא קמא דסגי בכתיבה בלבד, היה על רבי יוסי לומר, "אף על פי שכתב לה לא איבדה כתובתה אלא אם כן קיבלה עליה".

וכי תימא כולה רבי יוסי היא, וברישא השמיענו שבכתיבת קרקע כל שהוא איבדה כתובתה, ובסיפא השמיענו שאם קיבלה בפירוש, אף על פי שלא כתב לה איבדה

---

115. **הרשב"ם** מפרש, שנתנה לו סודר שלה כדי שיקנה בו לבנים. כדקיימא לן שקנין סודר נעשה בכליו של קונה.

ובתוס' רי"ד מפרש, לא מדובר בקנין סודר, אלא שאמר לה "זכי בעבור בני".

והקשו הראשונים: כיצד יכולה לזכות עבור הבנים, הרי יד האשה כיד בעלה?

ותרצו: כיון שזוכה לעצמה בקרקע שנתן לה, יכולה לזכות באותו כח אף עבור הבנים.

ועיין עוד **בשיעורי הגר"ש רוזובסקי** (קכד) שיישב את קושיית הראשונים באופן אחר.

116. אך אם קיבלה על עצמה, ולא כתבה שטר על קבלתה, יכולה לומר, "נחת רוח עשיתי לבעלי", ולא התכונתי למחול ממש.

כתובתה.

והרי אין לפרש כן, **דהא תניא** בבריתא על דברי תנא קמא, **אמר רבי יהודה, אימתי** סבר תנא קמא שאיבדה את כתובתה?

במקרה **שהיתה שם וקבלה עליה.**

אבל היתה שם, ולא קבלה עליה, או **קבלה עליה ולא היתה שם, לא אבדה כתובתה.**

ומוכח להדיא, שלא סגי בשתיקתה, אלא צריך שתקבל עליה בפירוש.

ומכאן **תיובתא** לדברי **כולהו** אמוראי שהובאו לעיל. **תיובתא.**

אמר ליה רבא לרב נחמן: הא רב, הא שמואל, הא רבי יוסי ברבי חנינא, [שמענו את דברי רב ושמואל ורבי יוסי בר חנינא], **מר מאי סבירא ליה?**

אמר ליה, סבירא לי כרבי יוסי בר חנינא שאינה צריכה להיות שם באותו מעמד, אלא כיון שכתב לה קרקע כל דהו איבדה כתובה.

וסברתי: **שאני אומר, כיון שעשאה שותף בין הבנים,** ונתן לה קרקע כמותם, מחלה להם, **ואבדה כתובתה.**

איתמר נמי [וכן נאמר בבית המדרש בשם רב נחמן], **אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, כיון שעשאה שותף בין הבנים אבדה כתובתה.**

מסתפקת הגמרא בדעת רב נחמן: **בעי רבא, בבריא היאך?** כלומר, בריא שכתב נכסיו לבניו, וכתב לאשתו קרקע כל שהוא, ועשאה כשותף בין הבנים. האם גם במקרה זה איבדה את כתובתה?

וצדדי הספק: **מי אמרינן** רק **בשכיב מרע הוא** דאמרינן ששתיקתה מהוה ראיה שמחלה, כיון **דידעה דלית ליה** נכסים נוספים, והיה לה למחות במתנתו, ומדלא מיחתה, אמרינן ודאי **קא מחלה** על השיעבוד שיש לה בנכסים אלו.

אבל בבריא, אין שתיקתה ראיה, כיון **דסברה, הדר קני** [ודאי יקנה נכסים נוספים שתוכל להפרע מהם], ולכן לא ראתה צורך למחות כעת. אך באמת לא מחלה על השיעבוד, ואם לא יקנה נכסים נוספים תגבה את כתובתה מהנכסים שנתן במתנה לבניו.

או דלמא, אף בבריא, כיון **דהשתא מיהת לית ליה** נכסים נוספים, היה לה למחות בו. ומדלא מיחתה, ודאי מחלה על השיעבוד.(117)

ומסקינן **בתיקו.**

---

117. **הרשב"ם** פירש, שספק הגמרא הוא על השעבוד שיש לאשה בנכסים הללו, אך ודאי שאינה מוחלת על חיוב כתובתה לגמרי, ותוכל לגבותה מנכסים שיקנה הבעל לאחר מכן.

אך דעת **הר"י מיגאש** (הוא ה"יש מפרשים" שהביא הרשב"ם), שהספק האם מחלה על כל כתובתה, ולא תגבה אפילו מנכסים שיקנה הבעל לאחר מכן.

ובשכיב מרע, פשיטא לגמרא שמחלה על כל כתובתה ולא תגבה מנכסים שיקנה למחר.

והקשה עליו הרשב"ם, אם כן, חלק רבא על דברי רב כהנא שהובאו לקמן, דפשיטא ליה שהאשה גובה מנכסים שיבואו למחר?

תירץ הר"י מיגאש, כיון שבעיא דרבא נשארה

הגמרא מביאה נידונים נוספים באותו ענין:

ההוא שכיב מרע, **דאמר להו, "פלגא לברת, ופלגא לברת, ותילתא לאיתת בפירי** [מחצית נכסי לביתי זאת, ומחצית לבת אחרת, ושליש מפירות הנכסים לאשתי]".

איקלע רב נחמן לסורא, עול לגבי [נכנס אצל] **רב חסדא, ואמר ליה, כי האי גוונא מאי?** האם גם במקרה זה, שלא קיבלה קרקע אלא פירות, מחלה על כתובתה?

אמר ליה, הכי אמר שמואל, אפילו לא הקנה לה אלא דקל אחד לפירותיו אבדה כתובתה.

והכא נמי, שהקנה לה פירות מחוברים, איבדה את כתובתה.

אמר ליה, אימור דאמר שמואל התם, משום **דאקני לה בגופה דארעא,** אך **הכא, פירא** בלבד **הוא?** כלומר, מספקא לן לגבי פירות תלושין, שאינם מחוברים לקרקע, ואין להם שם קרקע?

אמר ליה, מטלטלי קא אמרת?! מטלטלי ודאי לא קא אמינא. ובודאי לא איבדה כתובתה בשביל מתנת מטלטלין שקיבלה מבעלה.

עוד באותו ענין:

ההוא שכיב מרע, **דאמר להו, "תלתא לברת, ותלתא לברת, ותלתא לאיתת** [שליש נכסי לבת זו, ושליש לאחרת, ושליש לאישתי]".

שכיבא חדא מבנתיה, מתה אחת מבנותיו, וחזר אביה וירש את שליש נכסיו שנתן לה.

ומספקא לן, האם אשתו יכולה לגבות את כתובתה מאותן נכסים, שהרי מנכסים שהבעל קונה לאחר שנתן לה את המתנה גובה כתובתה, ויש לדון האם הנכסים שזכה בהם במות ביתו דינם כנכסים שקנה לאחר מכן, או לא.

סבר רב פפי למימר, אשתו **לא שקלא** בכתובתה **אלא תלתא.** [אותו שליש נכסים שנתן לה], ולא תגבה מהשליש שזכה במות ביתו.

אמר ליה רב כהנא, אילו הדר קני מי לא שקלא [אילו היה קונה נכסים אחר שנתן לה את המתנה, האם לא תגבה מאותם נכסים]?! קלג-א

ובודאי גובה מאותם נכסים, כיון שלא מחלה אלא על השיעבוד שיש לה בנכסיו הנוכחיים, ולא על מה שעתיד לקנות.

ואם כן, **כיון דאילו הדר קני** נכסים אחרים,**שקלא,** [היתה גובה כתובתה מהם] **השתא נמי** במקרה שחזר הבעל וזכה בנכסי ביתו שמתה, **שקלא** [גובה כתובתה מאותם נכסים].

עוד באותו ענין:

ההוא שכיב מרע, **דפלגינהו לנכסיה לאתתיה ולבניה.** חילק נכסיו לאשתו ובניו, דהינו "עשאה שותף בין הבנים".

אך **שייר** בנכסיו **חד דיקלא** שלא פירש למי הוא.

ומספקא לן, האם יכולה לגבות מו?תר כתובתה מנכסי היתומים, או רק מאותו

בספק, מעמידים את האשה על חזקתה, וגובה מנכסים שיבואו לאחר מכן. ולכן פסק רב כהנא

הדקל, או שמא כיון שקיבלה אף היא חלק בירושה, ולא מחתה בחלק היתומים, מחלה על המותר, ואינה יכולה לגבותו אף מאותו הדקל.

סבר רבינא למימר: אינה יכולה לגבות מותר כתובתה מנכסי היתומים, כיון שמחלה להם על השיעבוד שיש לה בנכסיהם, **ולית לה אלא חד דיקלא.**

אמר ליה רב יימר לרבינא: אי לית לה, כלומר אם אינה גובה מנכסי היתומים, **חד דיקלא נמי לית לה.** שהרי ידעה מאותו הדקל ומחלה ליורשיו על כל הנכסים שנמצאים ביד האב כעת. כיון שעשאה שותף בין הבנים.

אלא, אם תאמר שלא מחלה על שיעבודה מאותו דקל, כיון שאמרה בליבה, הנה הניח לי מקום מועט לגבות ממנו מותר כתובתי, אם כן, **מינו דנחתא לדיקלא, נחתא נמי לכולהו נכסי.** ותגבה מותר כתובתה אף מחלק היתומים.

וכעת אין ראיה כלל משתיקתה לומר שמחלה לבנים. דהאי דשתקה ולא ערערה, היינו משום שהניח לה מקום לגבות מהדקל, ואמרה בליבה, למה אערער עכשיו? אמתין עד שישומו בי״ד את הדקל, ואחר כך אערער כל הכל, ואגבה כתובתי אף מנכסי היתומים.

מסקנת הסוגיא:

שכיב מרע שכתב כל נכסיו, או חילק לבניו לפני אשתו וגם לה נתן קרקע כל שהוא ושתקה, קנו. שהרי מחלה להם על השיעבוד שיש לה בנכסים אלו.

והוא הדין אם נתן כל נכסיו לאחרים ונתן אף לאשתו קרקע כל שהיא. כיון שעשאה שותף בנכסים כמותם, קנו.

והני מילי אם חילק כל נכסיו. אך אם שייר אפילו דקל אחד, מתוך שגובה דקל זה חוזרת וגובה כל שאר הנכסים.

ודוקא אם נתן לה מתנת קרקע, אך אם נתן לה מתנת מטלטלין, לא מחלה על כתובתה.

ודוקא בנכסים הנמצאים ברשותו כעת מחלה על שיעבודה, אך בנכסים שיבואו לאחר מכן, לא מחלה[118].

ודוקא בשכיב מרע שכתב נכסיו, אבל בריא, הוי ספק, האם מחלה על שיעבודה, ועל האשה להביא ראיה כדי להוציא את הממון מיד היורשים.[119]

הגמרא חוזרת לעסוק בנושאים הקשורים לדין ״הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה״:

לקמן מספק שגובה מנכסים הבאים לאחר מכן.

ועיין עוד **באבן האזל** (זכיה ו,ט) בדעת הרמב״ם.

118. כך שיטת **הרשב״ם**. אך כאמור לעיל, דעת הר״י מיגאש, דאף מנכסים שיבואו לאחר מיכן מחלה. עיי״ש.

119. כך שיטת **הרשב״ם**. אך כאמור לעיל יש שחלקו וסבר שעל היורשים להביא ראיה.

אמר רב הונא: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחר, שאינו בנו, ולא פירש האם כוונתו לתת במתנה או בתורת ירושה.

רואין, אם אותו מקבל **ראוי ליורשו,** כגון בן בין הבנים, **נוטלן משום ירושה.** כרבי יוחנן בן ברוקה(120).

ואם לאו, שאינו ראוי ליורשו, **נוטלן משום מתנה.** כיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ובודאי התכוין לתת לו את הנכסים בתורת מתנה.

ולקמן יבואר, מה ההבדל אם זוכה בנכסים בתורת מתנה או בתורת ירושה.

אמר ליה רב נחמן: גנבא גנובי למה לך?! מדוע אמרת את דינך באופן שנראה כאילו הוא מוסכם לכולי עלמא?

אי סבירא לך כרבי יוחנן בן ברוקה, אימא, הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה,

דהא שמעתתיך [שהרי שמועתך] **כרבי יוחנן בן ברוקה הוא דאזלא?**

דלמא כי הא קאמרת, שמא לא התכוונת לחדש לנו הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה, אלא בא לפניך מעשה, באחד שחילק נכסיו סתם כדלהלן, ובאת לחדש לנו את ההבדל בין נטילה משום ירושה לנטילה משום מתנה. ואגב אורחא שמענו שסברת כריב"ב.

וכך היה המעשה:

דההוא דהוה קא שכיב, [חלה ונטה למות], **ואמרו ליה: נכסיה למאן? דלמא לפלניא?**

ואמר להו, אלא למאן? ודאי לאותו פלוני! והוי כאילו אמר, "נכסי לפלוני".

ואמרת לן עלה, [כלומר, במקרה זה דיבר רב הונא], **דאם ראוי ליורשו, נוטלן משום ירושה, ואם לאו נוטלן משום מתנה.**

אמר ליה, רב הונא לרב נחמן: **אין. הכי קאמינא.** [אכן כך היה המעשה].

מבארת הגמרא: **למאי הלכתא?** מה ההבדל אם נוטל את הנכסים בתורת ירושה או בתורת מתנה?

סבר רב אדא בר אהבה קמיה דרבא למימר, נפקא מינא: **אם ראוי** מקבל המתנה **ליורשו,** ונוטל את הנכסים בתורת ירושה, הרי **אלמנתו** של הנפטר **נזונית מנכסיו.** כדין "אלמנה ניזונית מנכסי יתומים", דהיינו מנכסי היורשים.

ואם לאו, שאינו ראוי ליורשו ונטל את הנכסים בתורת מתנה, **אין אלמנתו נזונית מנכסיו.**

אמר ליה רבא, וכי משום שנתן לו את הנכסים במתנת שכיב מרע, שאינה אלא מדרבנן, **מיגרע גרעא?!** כלומר, וכי הורע כחה של האלמנה בשל כך?!

השתא בירושה דאורייתא, אמרת אלמנתו נזונית מנכסיו, במתנה דרבנן לא כל שכן

---

120. צריך באור: מדוע אם לא פירש את כוונתו, ויכול ליורשו, אמרינן, ירשנו, ולא תולים כוונתו במתנה?

מבאר הרשב"ם: כיון שכדי להוריש לו את הנכסים אינו צריך לפרש לשון ירושה, שהרי ממילא הוא יורשו, לכן כל היכא שיכול

שתיזון מאותם נכסים(121)?!

אלא אמר רבא, זהו ההבדל בין מתנה לירושה: כאותו פסק **דשלח רב אחא בר רב עויא: לדברי רבי יוחנן בן ברוקה,** האומר **"נכסי לך ואחריך לפלוני",**

רואים, **אם היה** מקבל המתנה **הראשון ראוי ליורשו,** נוטל את הנכסים בתורת ירושה, **ואין לשני במקום ראשון כלום,** כיון **שאין** כאן **לשון מתנה אלא לשון ירושה, וירושה אין לה הפסק.**

אך אם אינו ראוי ליורשו, ונוטלה בתורת מתנה, דבריו קימים, ויטול השני את הנכסים אחר הראשון.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מדוע אם ראוי ליורשו, אין לשני במקום ראשון כלום, **והא אפסקה?** כלומר, על דעת זה הורישו, שיתן אחר מותו את הנכסים לשני?

אמר ליה רבא: **הוא סבר יש לה הפסק, ורחמנא אמר אין לה הפסק.**

כלומר, כיון שהתנה על מה שכתוב בתורה, המעשה קיים והתנאי בטל.

מעשה נוסף באותו ענין:

קלג-ב **ההוא דאמר ליה לחבריה "נכסי לך ואחריך לפלוני".**

והראשון היה **ראוי ליורשו. הוה שכיב ראשון, אתא שני קא תבע.** [כשמת הראשון, בא השני לתבוע את נכסיו].

סבר רב עיליש קמיה דרבא למימר, שני נמי שקיל. כדעת הנותן, שאמר, "ואחריך לפלוני".

אמר ליה אביי: **דייני דחצצתא הכי דייני!** [דיינים שאינם בקיאים בדין דנים כך]!

האם דין זה **לאו היינו דשלח רב אחא בר רב עויא** הנ"ל, דירושה אין לה הפסק?!

אכסיף. התבייש רב עיליש מרבא. פן יאמר רבא בליבו, אלמלא שהייתי כאן היה דן דין שקר. וכן כל הדינים שהוא דן שלא בפני.

וכדי לנחמו, **קרי עליה** רבא את הפסוק בישעיהו,**"אני ה' בעתה אחישנה".**

כלומר, בעת שהצדיקים זקוקים לישועה, הקב"ה מזמינה להם.

אף אתה, יודע אני בך שלא באה תקלה על ידך, ואף כעת הקב"ה זימן אותי לכאן כדי שלא תכשל בהוראה.

מתניתין:

הכותב את נכסיו לאחרים, בתורת מתנה, **והניח את בניו** ולא כתב להם כלום. **מה**

להורישו, אמרינן, ודאי כונתו להנחלה דאורייתא, ולא למתנת שכיב מרע התופסת רק מדרבנן. **רשב"ם.**

121. מכאן מבואר, שאף על פי שאין מוציאים למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים, כמבואר בגיטין (מח־ב), מכל מקום, הני מילי בנכסים שניתנו במתנה גמורה, שיש בה קנין, אבל אם נתנם במתנת שכיב מרע שאין בה קנין אלא מדרבנן, אלמנתו ובנותיו ניזונות מאותם נכסים. **רשב"ם.**

שעשה עשוי, אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו.

ואף מקפידים עליו, שעקר נחלה דאורייתא.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אם לא היו בניו נוהגים כשורה,זכור לטוב. כלומר, אף רוח חכמים נוחה הימנו.

ובגמרא יבואר האם רשב"ג חולק על דברי תנא קמא, או מפרש דבריו.

גמרא:

הגמרא מסתפקת בבאור המשנה:

איבעיא להו, מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג, וסברו, שאף אם בניו אינם נוהגים כשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו, שמא יצא מהם בן הגון, **או לא?**

פושטת הגמרא את הספק: **תא ושמע** מה ששנינו בענין זה בברייתא: **דיוסף בן יועזר היה לו בן שלא היה נוהג כשורה,** ורצה שלא יהנה מנכסיו.

הוה ליה עיליתא דדינרי. [היה לו כלי מלא דינרים] **קם, אקדשה.**

אזיל אותו בן, **נסיב בת גאדיל כלילי דינאי מלכא** [נשא את ביתו של מתקן כתרי ינאי המלך], ואישה חכמנית היתה[122].

וכש**אולידה דביתהו, זבין לה ביניתא.** [כשילדה אשתו, קנה לה דג צורכה].

קרעה, אשכח בה מרגליתא. [פתח את בטן הדג, ומצא בו מרגלית].

אמרה ליה אשתו: **לא תמטייה למלכא, דשקלי לה מינך בדמי קלילי, זיל אמטייה לגבי גזברי,**

ולא תשיימה את, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אלא לשיימוה אינהו. [אך תלך לבית המלך, כיון שיקנו ממך את האבן בזול. אלא, לך לבית המקדש, ותבקש מהגזבר לשום בעצמו את האבן, ולתת לך את דמיה.

ואל תשום את האבן בעצמך, כיון שאם תאמר, "אתננה להקדש בכך וכך", שוב לא תוכל לדרוש בעדה יותר. כיון ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט"].

אמטייה, שמוה בתליסרי עליאתא דדינרי. [כשבא אצל הגזבר, שמו לו את האבן בשוי שלשה עשר כלים מלאים בדינרים].

אמרי ליה, שבע איכא, שית ליכא. [שבע עליות דינרים נוכל לשלם לך בעבורה, אך השש היתרות, חסרות להקדש].

אמר להו, שבע הבו לי, ושית [שש העליות החסרות], **הרי הן מוקדשות לשמים.**

עמדו הגזברים, **וכתבו** בספרי ההקדש: **יוסף בן יועזר הכנים** עלית דינרים **אחת,** וגרם בכך ש**בנו הכנים שש.**

דהיינו, זכות אביו שהקדיש עלית דינרים אחת, בשביל שבנו לא נהג כשורה, גרמה לבנו שיוכשר לתרום להקדש שש עליות

---

122. על פי **רבינו גרשום**.

דינרים.

ואיכא דאמרי, לגנאי: **יוסף בן יועזר הכנים אחת,** וגרם בכך, **שבנו הוציא שבע.**

אלמלא שהיה מקדיש אחת, בנו לא היה דורש מן ההקדש לשלם שבע עליות דינרי זהב, ומרוקן את קופת ההקדש לגמרי, אלא היה משאיר בקופה סכום מסויים.

וכיון שלא השאיר כלום, סימן שאילו היה בהקדש שלש עשרה עליות זהב, היה נוטל את כולן, ולא היה מקדיש כלום.

על כל פנים מדייקת הגמרא מה"איכא דאמרי" הראשון: **מדקא אמרי "הכנים",** משמע **מכלל** זה, **דשפיר עבד** יוסי בן יועזר שהקדיש את נכסיו.

דוחה הגמרא: **אדרבה, מדקא אמרי** ב"איכא דאמרי" השני, "**הוציא**", משמע **מכלל** זה, **דלאו שפיר עבד.**

אלא כיון שיש אומרים כך ויש אומרים כך, **מהא ליכא למשמע מינה.**

על כל פנים **מאי הוי עלה,** כלומר, האם לדעת תנא קמא מותר למנוע מבן שאינו הגון לרשת את אביו?

פושטת הגמרא: **תא ושמע** מה ששנינו בענין זה: **דאמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא** [חריף], **לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא, וכל שכן מברא לברתא.** [אל תדון במקום שמעבירים את הנחלה אפילו מבן שאינו הגון לבן הגון, וכל שכן כשמעבירים את הנחלה מבן לבת].

ומוכח מכאן, שדעת תנא קמא, דלא כדעת רשב"ג, וסבר שאין להעביר את הירושה אף מבן שאינו הגון.

דאם תאמר שלא נחלקו בדבר זה, אם כן שמואל אינו לא כתנא קמא ולא כרשב"ג.

תנו רבנן: מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוהגין כשורה, עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל.

מה עשה יונתן בן עוזיאל?

מכר שליש מהנכסים לצרכו, **והקדיש שליש, והחזיר לבניו** של אותו אדם **שליש.**

בא עליו שמאי במקלו ותרמילו. כלומר, בא להתווכח עמו, וטען לו, שאינו יכול להחזיר את הנכסים לבניו, כיון שאביהם נתן לו את נכסיו על מנת שלא יתנם לבניו.

אמר ליה יונתן בן עוזיאל: **שמאי, אם אתה יכול להוציא את מה שמכרתי** לצרכי, **ומה שהקדשתי, אתה יכול להוציא מה שהחזרתי.** כיון שאין זו מתנה גמורה.

ואם לאו, הוי מתנה גמורה, **ואי אתה יכול** קלד-א
להוציא מה שהחזרתי לבניו, כיון שביכולתי לתתם למי שארצה.

אמר שמאי, **הטיח עלי בן עוזיאל, הטיח עלי בן עוזיאל.** כלומר, נצחני בתשובה מוחצת.

מעיקרא מאי סבר שמאי?

משום מעשה דבית חורון.

דתנן, מעשה בבית חורון, באחד שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והבן **היה משיא בנו,** וחפץ להזמין את אביו.

ואמר לחבירו, "הרי חצר וסעודה נתונין לך

במתנה, ואינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה״.

אמר לו, אם שלי הן, הרי הן מוקדשין לשמים.

אמר לו, לא נתתי לך את שלי כדי **שתקדישם לשמים.**

אמר לו, לא נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו. [כלומר בראשי].

כלומר, לא התכוונת לשם מתנה גמורה, אלא רק כדי להתחמק מאיסור הנדר המוטל עליכם. נמצא שאני מסייע לכם לעבור על נדרכם.

אמרו חכמים: כל מתנה שאינה מתנה גמורה עד כדי כך **שאם הקדישה** המקבל תהא **מוקדשת, אינה מתנה.**

אגב אורחא, הביאה הגמרא ברייתא העוסקת בגדולתו של יהונתן בן עוזיאל:

תנו רבנן בברייתא: **שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהן ראוים שתשרה עליהן שכינה כמשה רבינו,**

שלשים מהן ראוים שתעמוד להן חמה כיהושע בן נון, אלא שעוון הדור גרם שלא תשרה עליהם השכינה כך, ולא תעמוד להם חמה.

עשרים בינוניים.

גדול שבכולן, יונתן בן עוזיאל.

קטן שבכולן, רבן יוחנן בן זכאי.

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא, ומשנה, וגמרא [סברת המשניות], **הלכות** [הלכה למשה מסיני], **ואגדות, דקדוקי תורה** [ריבויים ומיעוטים], **ודקדוקי סופרים** [גזירות חכמים], **וקלין וחמורין, וגזרות שוות, ותקופות** מולד הלבנה, **וגמטריאות, ומשלות כובסים, ומשלות שועלים,** שיש בהם נפקא מינה להבנת דברי תורה, **שיחת שדים** להשביעם לקמע או לרפואה, **ושיחת דקלים** [כשלמה שדיבר אל העצים], **ושיחת מלאכי השרת** להשביעם, **ודבר גדול ודבר קטן.**

מבארת הגמרא: **דבר גדול, מעשה מרכבה.**

ודבר קטן, הויות דאביי ורבא.

לקיים מה שנאמר, ״להנחיל אוהבי יש [שלש מאות ועשר עולמות, כמנין יש], **ו**[כל זאת למה? מפני ש]**אוצרותיהם אמלא״.** כלומר, כי אוצרותיהם מלאים כל טובדברי תורה וחכמה.

וכי מאחר דקטן שבכולם [רבי יוחנן בן זכאי] **כן, גדול שבכולם** [יונתן בן עוזיאל] **על אחת כמה וכמה.**

אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפורח עליו נשרף.

מתניתין:

האומר ״זה בני״, אף על פי שלא הוחזק לנו כבנו, **נאמן.** ובגמרא יבואר, לאיזה ענין נאמן.

אך אם אמר **״זה אחי״ אינו נאמן** לחייב את אחיו לחלוק עמו בירושת אביהם, ומכל

מקום, לחייב את עצמו נאמן, ולכן **יטול עמו בחלקו.**

כלומר, יטול מתוך חלקו של האח המעיד עליו.

כגון, ראובן ושמעון שבאו לחלוק בנכסי אביהם, והעיד שמעון על לוי שאחיו הוא. וראובן אינו מכירו.

יטול ראובן מחצית מהנכסים, ובחצי השני, שמעון נוטל שליש. ולוי יטול מחצית מחלקו, דהיינו שישית. והשישית הנוספת הרי היא ביד ראובן עד שיביא ראיה שאחיהם הוא.

ואם **מת** לוי בלא בנים, והוריש את נכסיו לאחיו, **יחזרו נכסים** שנתן לו שמעון מחלקו **למקומן,** דהיינו לשמעון.

אך אם **נפלו לו** [דהיינו ללוי] **נכסים ממקום אחר, יירשו אחיו עמו.** שהרי ראובן מודה שאחיהם הוא. וממילא עליו לתת לו חלק מנכסי לוי(123).

גמרא:

שנינו במשנה האומר "**זה בני" נאמן.**

מבארת הגמרא: **למאי הלכתא?** לאיזה ענין נאמן?

אמר רב יהודה אמר שמואל: נאמן לעשותו **ליורשו, ולפטור את אשתו מן היבום.** שהרי אין יבום במקום שיש בן.

ומקשה הגמרא: **ליורשו?! פשיטא** שהוא נאמן. כיון שיכול לתת לו את נכסיו במתנה, ומתוך כך נאמן לומר "בני הוא"(124), ומה חידש לן תנא דמתניתין? קלד-ב

שמא תאמר: דין זה, שנאמן **לפטור את אשתו מן היבום אצטריכא ליה** לתנא לחדש במשנה,

אכתי לא חידש לנו כלום, **דהא נמי תנינא** במסכת קידושין (סד' א'): "**מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים,** ואין אשתי זקוקה ליבום, **נאמן.**

אך אם לא ידענו שיש לו אחים, ואמר **יש לי אחים,** וזקוקה אשתי ליבום מהם, **אינו נאמן** לאוסרה" כמו שיבואר לקמן.

ולשם מה חזר התנא ושנה דין זה במשנתנו?

ומתרצת הגמרא: **התם,** במשנה בקידושין מדובר, **דלא מוחזק לן באח,** דהיינו, לא ידענו שהיו לאותו אדם לא בנים ולא אחים.

---

123. וכל זה רק אם אינם יודעים אם אחיהם הוא או לא.

אבל, אם אמרו האחים "ידוע לנו שאין זה אחינו", הרי הודו שאין להם חלק בנכסיו, ואינם נוטלים חלק בירושה.

124. **ברשב"ם** ו**בתוספות** מבואר, שאינו נאמן אלא על נכסים שיש ברשותו כעת, במיגו שיכול ליתנם לו במתנה.

אבל על נכסים שיבואו לאחר מיכזאינו נאמן מדין "יכיר". כיון שדין "יכיר" נאמר רק במי שידוע שהוא בנו, ואין ידוע אם הוא בכור או לא. אך זה שאין ידוע לנו אם הוא בנו, אינו נאמן עליו מדין "יכיר", אלא רק במיגו שיכול לתת לו את נכסיו.

אך דעת **הר"ן,** שאף אם אינו מוחזק כבנו

ואם כן, אילולי דבריו היתה אשתו פטורה מן היבום. ולכן אם אמר "יש לי בנים", נאמן, כיון שאינו מחייבה בכלום. אך אם אמר "יש לי אחים" אינו נאמן לאוסרה.

ברם **הכא** במשנתנו חידש התנא שיהא נאמן לומר "יש לי בנים", **אף על גב דמוחזק ליה באח**, ואילולי דבריו היתה חייבת ביבום, ובכל זאת נאמן לפוטרה מן היבום.

הגמרא מבאר מהו המקור לנאמנות הבעל לפטור את אשתו מן היבום:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו, האומר "**זה בני**", **נאמן** לפטור את אשתו מן היבום? ומדוע נאמן להתיר את אשתו לשוק בלא יבום?

הואיל ובעל שאמר "גרשתי את אשתי" נאמן. מתוך שיכול לגרשה עכשיו בפנינו, הכא נמי נאמן לפוטרה מן היבום, מתוך שיכול לומר "גירשתיה".

אמר רב יוסף: מריה דאברהם(125)! וכי אפשר לומר ששמואל **תלי תניא בדלא תניא?**

דהינו, שמואל תולה את המשנה ד"האומר זה בני נאמן", בטעם שאינו כתוב לא במשנה ולא בברייתא, ואף הוא צריך טעם בעצמו, מדוע "בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן". נמצא שתלה את העיקר בטפל לו.

אלא אמר רב יוסף, **אי אתמר הכי איתמר** [אם נאמרו דברי שמואל הללו, כך נאמרו]: **אמר רבי יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן, הואיל ובידו לגרשה** ולפטרה מן היבום, נאמן לומר"יש לי בנים", ולפוטרה מן היבום.

אמר רב יוסף: השתא דאמרת אמרינן "הואיל", יש ללמוד מכאן דין נוסף: **בעל שאמר "גרשתי את אשתי" נאמן, הואיל ובידו לגרשה.**

כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: בעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן.

מנפח רב ששת בידיה אזל ליה הואיל דרב יוסף.

ומקשה הגמרא: **איני, והא אמר רב חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן?**

לא קשיא.

כאן למפרע, כאן להבא.

איבעיא להו, אמר "גירשתי את אשתי" **למפרע, מהו להימוניה להבא?** דהיינו, האם אף על פי שאינו נאמן למפרע, מכל מקום נאמין לו שהיא מגורשת מכאן ולהבא?

וצדדי הספק: **מי פלגינן דבורא,** [האם

נאמן עליו מדין "יכיר". ולשיטתו, קושיית הגמרא, דפשיטא שיש דין "יכיר".

ויש שפרשו, שאם אין מי שמכחיש את האב, נאמן אפילו בלא דין "יכיר". ומסברא. ואף על פי שלא הוחזק לנו מעולם שהוא בנו. (**הרא"ש** בשם יש מפרשים).

125. רב יוסף חלה ושכח תלמודו. ושמועות

מחלקים את דיבורו, ומאמינים לו מכאן ולהבא], **או לא פלגינן דבורא,** וכשם שאין מאמינים לו למפרע, אין מאמינים לו מכאן ולהבא.

ונחלקו בענין זה **רב מארי ורב זביד.**

חד אמר פלגינן, וחד אמר לא פלגינן.

ומקשה הגמרא: **מאי שנא** נדון זה **מדינו** של **רבא** המובא להלן?

דאמר רבא, האומר בפני בית דין, **"איש פלוני בא על אשתי", הוא ואחר מצטרפין להורגו.**

ואינו נאמן אלא **להורגו, ולא להורגה.** כיון שכלפי אשתו הוא קרוב הפסול לעדות.

ומבואר, דפלגינן דיבורו, ומדוע כאן נחלקו בדבר זה?

ומתרצת הגמרא: התם, שהעיד **בתרי גופי,** באשתו ובבועל, **פלגינן** דיבורו.

אך בנידון דידן, שהעיד **בחד גופא,** באותה אשה עצמה, **לא פלגינן** דיבורו, להאמינו מכאן ולהבא ולא למפרע.

הגמרא מביאה מקרה נוסף, העוסק בנאמנות הבעל להתיר את אשתו מן היבום. קלה-א

מעשה **בהההוא דהוה קא שכיב,** נטה למות בלא בנים, והיו לו אחים הראויים ליבם את אשתו.

אמרו ליה, אתתיה למאן? כלומר, האם אשתך זקוקה ליבום, או מותרת לשוק?

אמר להו, חזיא לכהנא רבה [ראויה לכהן גדול]. דהיינו, אינה זקוקה ליבום, אלא מותרת לכל אדם(126),

אמר רבא, מאי ניחוש לה? דהינו, מאיזה טעם יש לאוסרה להנשא לשוק, **הא אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, בעל שאמר**

ששמע מרב יהודה רבו קודם חוליו, ועכשיו היה מתקשה בהן, היה נותן אל ליבו ותמה אם שמע כן, ומתרצן מדעתו. והכי קאמר, רבונו של עולם! אפשר ששמעתי מרב יהודה דבר זה?

126. צריך באור, מדוע תהא מותרת לכהן גדול, והא על כל פנים היא אלמנה, ואלמנה אסורה לכהן גדול?

ולכן יש שלא גרסו "כהנא רבה", אלא "כהנא" בלבד.

אך דעת **הרשב"ם** ו**התוספות,** שגם לכהן הדיוט אסורה, כיון שהבעל אומר "גירשתי את אשתי", וגרושה אסורה לכהן הדיוט.

והקשה הרשב"ם, הרי כמו כן יש להאמינו במיגו שהיה אומר "יש לי בנים", ובטענה זו היתה מותרת לכהן הדיוט?

ומתרץ הרשב"ם, כיון שמוחזק לן שאין לו בנים, ואף הוא אינו טוען שיש לו בנים, שנאמינו מתוך שיכול לפוטרה בגט, כדלעיל, לכן אסורה לכהן.

ומבואר ברשב"ם, שאם היה טוען "יש לי בנים", היתה מותרת לכהן, אף על פי שאינו נאמן אלא במיגו שבידו לגרשה, ולא כדברי התוספות לעיל (קלד ב ד"ה הואיל) שכתבו שאין המיגו מועיל אלא לפוטרה מיבום, ולא להתירה לכהונה.

וצריך באור, הרי לעיל נתבאר ש"בידו לגרשה" אינו מועיל אלא על נכסים הבאים לאחר מכאן, כיון שלשעבר ליכא מיגו, ואם כן מדוע כשטוען "יש לי בנים" מותרת לכהונה,

גרשתי את אשתי נאמן!

ואף בנידון דידן, ודאי כונתו לומר "גירשתיה", ונאמן.

אמר ליה אביי, והא כי אתא רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן, בעל שאמר "גרשתי את אשתי" אינו נאמן,

נמצא, שנחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן, ויש לנו לחוש לדעת המחמירים(127), ולאוסרה להנשא לשוק.

אמר ליה רבא: **ולאו מי לא שנינהו,** וכי לא תרצנו קושיא זו לעיל, **כאן למפרע וכאן להבא?**! ואם כן, לא נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן, ולכולי עלמא אפשר להתירה להינשא מכאן ולהבא.

חזר אביי והקשה עליו: **ואשנויי ניקום ולסמוך?**! וכי אפשר לסמוך על תירוץ זה ולהסיק שלא נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן? הלא יש לחוש שמא נחלקו בדבריו, ויש האוסרים אפילו מכאן ולהבא?

ומכח קושיא זו, חזר בו רבא מדבריו, **ואמר ליה רבא לרב נתן בר אמי, חוש לה,** כאביי, ותאסר לשוק. (128)

מקרה נוסף באותו ענין:

הרי לענין כהונה ליכא מיגו?

ומבאר **הקובץ שיעורים**: כאשר טוען "יש לי בנים", אנו זקוקים למיגו רק כדי להתיר איסור יבמה לשוק, וסברת "בידו לגרשה" מתירה את איסור יבמה לשוק. אלא שאם נתגרשה מתחדש איסור חדש, דגרושה אסורה לכהן, אך כיון שבפועל לא טען גירשתיה, אלא "יש לי בנים", אינה אסורה לכהן.

אמנם דעת התוספות לעיל, שאין לנו להאמינו אלא כפי כח טענת המיגו, וכיון שבגרושה אסורה לכהן, אף כאן תהא אסורה לכהן. (וע"ע **בקצות החושן** קמו יא).

ונראה שהדבר תלוי בחקירת האחרונים בגדר מיגו, האם מיגו הוא נאמנות לטענתו הנוכחית, כיון שאילו רצה לשקר היה בידו לשקר באופן מוצלח יותר. ולפי צד זה,כיון שאין אנו זקוקים למיגו אלא כדי להתירה לשוק, אין לנו לאוסרה לכהן כגרושה. (וכסברת הקובץ שיעורים הנ"ל).

או שמא, מיגו אינו נאמנות, אלא שאנו דנים את טענתו לפי כח הטענה שהיה בידו לטעון. וכיון שאילו היה טוען "גירשתיה" היתה אסורה לכהן, אף כאן אסורה לכהן. עד כאן בבאור דעת הרשב"ם והתוספות בסוגיין.

אך **הר"י מיגאש** מפרש, שמותרת לכהן, כיון שאנו מפרשים את דבריו ותולים שהיו כאן קידושין על תנאי, ולא התקיים התנאי, והרי היא פנויה למפרע.

ונאמן בזה במיגו שהיה טוען גירשתיה.

והקשה עליו **הרמב"ן**, הרי הוי מיגו למפרע, ומיגו למפרע לא אמרינן?

ותירץ, כיון שהתנאי לא יתקיים אלא בעתיד, לא חשיב כמיגו למפרע אלא מכאן ולהבא.

127. ולשיטתם אינו נאמן לומר גירשתיה, הגם שבידו לגרשה כעת, מפני שיש רגלים לדבר שלא גירשה, שאילו גירשה, קלא אית ליה.

128. באור מהלך הגמרא על פי **הרשב"ם**. אך **רבינו גרשום** פירש: הא דאמרינן "ואשינויי ניקום ונסמוך", אינו קושיא, אלא בניחותא, דיש לנו לסמוך על תירוץ זה, ולכן אמר רבא לרב נתן בר אמי "חוש לה", כלומר, יש להאמין לבעל ולהתירה מכח תרוצו של רבי יוחנן.

ההוא גברא, **דהוה מוחזק לן דלית ליה אחי,** וגם בנים לא היו לו. **ואמר בשעת מיתה, דלית ליה אחי.** ובפשטות, אשתו מותרת לשוק, שהרי אין לו אחים הראויים ליבמה?.

אמר רב יוסף, מאי ליחוש לה? הרי משתי סיבות יש לנו להתירה: **חדא, דמוחזק לן דלית ליה אחין.**

ועוד, הא אמר בשעת מיתה דלית ליה אחים, ונאמן מתוך שבידו לגרשה כעת(129).

אמר ליה אביי, הא אמרי בני העיר **דאיכא עדים במדינת הים דידעי דאית ליה אחי.** ויש לחוש לדבריהם, ולהמתין עד שנשמע מה יש בפי העדים(130).

דוחה הגמרא: **השתא מיחת הא ליתנהו קמן,** כעת אין העדים לפנינו, ואין לאוסרה מחמת עדים העתידים לבא. שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות!

וראיה לדבר: **לאו היינו דרבי חנינא?!** וכי נדון זה אינו כאותו מקרה שבא לפני רבי חנינא, בבת שמואל שנשבתה, והעלוה השבאים לארץ ישראל, ונפדתה שם, וטענה לפני רב חנינא "טהורה אני", והתירה לכהונה, אף על פי שהיו עדים במדינת הים שנטמאה,

וטעמו: משום **דאמר רבי חנינא, עדים בצד אסתן ותאסר** [וכי משום עדים הנמצאים ברוח צפונית, ולא נחקרו מעולם, יש לנו לאוסרה]?!

ואם כן, אף בנידון דידן, אין לחוש לעדים שלא באו לבי"ד, ומותרת לשוק.

אמר ליה אביי, אם הקלנו בשבויה, והעמדנוה על חזקת היתר שלא זינתה, **נקל באשת איש**(131)**?!**

ומכח טענה זו, **אמר ליה רבא לרב נתן בר אמי, חוש לה.** כלומר, אל תתירנה לשוק עד

---

129. **ברשב"ם** מבואר שאם אמר "אין לי אחים", נאמן להתירה אפילו אם הוחזק לן שהיו לו אחים, מתוך שיכול לפוטרה בגט.

והקשה **בקובץ שיעורים**, הרי לעיל (קכז ב) כתב הרשב"ם שאין האב נאמן להכיר את בנו אם הוחזק לן שאינו בכור, אפילו שיש לו מיגו שיכול לתת לו את נכסיו במתנה, דמיגו נגד חזקה לא אמרינן, ומדוע כאן אמרינן מיגו נגד חזקה?

ותירץ, אכן מיגו וחזקה מכחישים זה את זה, ומבטלים זה את כחו של זה, ולכן כשהאב בא להכיר את בנו, אילולי היה לו מיגו לא היה נאמן, ולכן כיון שיש נגד המיגו חזקה, אינו נאמן. מה שאין כן בנידון דידן, אילולי היתה חזקה נגדו, היה נאמן לומר "אין לי אחים", ולכן כיון שיש כנגד החזקה מיגו, נאמן.

אמנם דעת **הרשב"א** שאם אמר "אין לי אחים", והוחזק לן שיש לו אחים, אינו נאמן להכחיש את החזקה במיגו ולומר שאין לו אחים.

130. כתבו **התוספות**, שאין אנו יודעים בודאות שיש עדים, דאם כן, ודאי יש להמתין עד שנשמע מה בפיהם. אלא רק יצא קול שאומרים שיש עדים במדינת הים.

אך בלא קול, ודאי אין לחוש שמא יש עדים ולאוסרה מחמת אותו חשש.

131. בבאור החילוק בי אשת איש לשבויה, כתב **הרשב"ם**: דשבויה כיון שהיא בחזקת

שתחלוץ, או עד שיבאו אותם עדים לבי״ד ויתברר הדבר.

שנינו במשנה: ״האומר זה בני נאמן, **זה אחי אינו נאמן״.** ואינו יורש עם אחיו, אלא נוטל עמו בחלקו בלבד. ומכל מקום, אם נפלו לאותו אח נכסים ממקום אחר, ומת בלא בנים, ירשוהו כל האחים בשוה.

והוינן בה: **ואידך** [האחים האחרים] **מאי קאמרי?**

אי קאמרי אחונא הוא, אמאי יטול עמו בחלקו ותו לא, הלא היה עליו לחלוק עם כל אחיו בשוה?

אלא ודאי מדובר: **דקא אמרי לאו אחינו הוא**[132]**,** ומשום כך אינו חולק אלא עם אותו אח שהודה לו שהוא אחיו.

ואם כן קשה, **אימא סיפא, ״נפלו לו נכסים ממקום אחר יירשו אחיו עמו״,** ואם אינם מודים שהוא אחיהם, מדוע ירשו את נכסיו, **הא אמרי ליה לאו אחונא הוא?**

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא, דקא אמרי אין אנו יודעין.** ולכן, אינו נוטל עמם בחלקם, כיון שעליו להביא ראיה שאחיהם הוא,

אך אם מת יטלו אחיו חלק בנכסיו עם אחיהם, שהרי הודה להם שאחיהם הוא.

אמר רבא, זאת אומרת, מדין זה יש ללמוד, שהאומר ״**מנה לי בידך״, והלה אומר ״איני יודע״, פטור.** ואין מוציאים ממנו ממון מספק, אף על פי שהתובע טוען טענת ברי, והנתבע טוען טענת שמא, דאמרינן, ״המוציא מחבירו עליו הראיה״.

ומכאן ראיה נגד רב הונא ורב יהודה הנזכרים במסכת בבא קמא (קיח׳ א׳), שלשיטתם ברי ושמא ברי עדיף.

היתר, וסתם אשת איש משמרת עצמה מזנות, ואיסור קל הוא אם תנשא לכהן, אין לנו לאוסרה מספק.

אבל להתיר יבמה לשוק, כיון שהיתה עד עכשיו בחזקת איסור אשת איש, דאיסור חנק הוא, (ואף על פי שאחר מות בעלה אינה אסורה אלא בלאו, לא פקע ממנה חזקת איסור חנק שהיה עליה עד שתותר זיקת היבמין שעליה), והרי היא בחזקת איסור עד עכשיו, אין להתירה מספק.

ומדברי הרשב״ם הללו הוכיח **בשב שמעתתא** (שמעתא ה פרק א) שמחזיקים מאיסור לאיסור. ואף על פי שאיסור אשת איש הראשון פקע, אין מתירים אותה, כיון שכעת היא באיסור לאו.

ובדברי הרשב״ם עיין עוד **בתוספות** (כתובות כג א ד״ה עידי טומאה), **וברעק״א** בסוגיין.

132. משמע, שאם היו אומרים ״אינו אחינו״, אינם נוטלים שום חלק בירושה.

והקשה **המשנה למלך** (נחלות ד ח), הרי יש כאן הודאה נגד הודאה, דאף שהאחים הודו שאינו אחיהם, מכל מקום כנגד זה הודה ראובן שאחיהם הוא, ועליו לתת להם חלק בירושה?

ובקצות החושן (רפ א) תרץ, שהודאה נגד הודאה הוי כספק תרי ותרי, ומעמידים בחזקתמרא קמא, או מוחזק, ובנידון דידן, זה שאמר ״אחי הוא״, ודאי אח הוא, והשני ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ובנתיה״מ (שם ג) כתב דעדיפא הודאתו שלאו אחיו הוא, דהודאה גמורה היא שאין הממון שלו, מה שאין כן הודאת ראובן ששמעון

קלה-ב **אביי אמר**, אין להוכיח מכאן, **דלעולם אימא לך** התובע ממון מחברו בטענת ברי, והלה טוען שמא, **חייב**. כרב הונא ורב יהודה הנ"ל.

ושאני הכא, דכמנה לאחר בידך דמי. כלומר, כיון שהאח תובע בשביל אחיו[133], אמרינן ליה, "לאו בעל דברים דידן את". ומשום כך אינו נאמן להוציא מהם ממון[134].

שנינו במשנה: "האומר זה אחי אינו נאמן, ויטול עמו בחלקו, **מת יחזרו נכסים למקומן**, נפלו לו נכסים ממקום אחר ירשו אחיו עמו".

הגמרא מסתפקת מה נחשב כנכסים שנפלו לאח ממקום אחר.

בעי רבא, שבח ששבחו נכסים מאליהם מהו? האם דינו כשבח הבא ממקום אחר, או לא?

מבארת הגמרא את צדדי הספק: **בשבח המגיע לכתפים** [דהינו, שנתן לאח המסופק קרקע ריקה, וטרח בה והשביחה, והרי היא כעת מלאה פירות], **לא תיבעי לך, דכי נפלו לו נכסים ממקום אחר דמי.** ויחלקו כולם בשוה באותו שבח.

כי תיבעי לך, בשבח שאינו מגיע לכתפים, כגון שנתן לו **דיקלא, ואלים** [התעבה מעצמו], או **ארעא, ואסקא שרטון** [עלה הנהר על גדותיו, וזיבל את הקרקע, בלא טירחת הבעלים], **מאי?** האם יחלקו האחים באותו שבח, או שמא יחזור אותו שבח לאח הראשון שנתנה לו[135]?

ומסקינן **בתיקו**.

מתניתין:

המקנה לחבירו ממון לאחר מותו, לא קנה. כיון שאין קנין לאחר מיתה.

ומכל מקום תקנו חכמים, בשכיב מרע המחלק נכסיו לפני מותו, שדבריו קיימים, כדי שלא תיטרף דעתו.

ולכן, **מי שמת, ונמצאת דייתיקי** [צואה] שלא הספיק לאומרה לפני מותו, אלא כתבה

אחיו, אינה הודאת בעל דין, כיון שאינו מודה על נכסיו־אלא על נכסיו הספק.

133. **הרשב"ם** העמיד במקרה שהאח המסופק עצמו אינו יודע, וטוען ברי רק מכח אחיו.

אך **התוס' רי"ד** העמיד שהאח המסופק טוען אף הוא ברי, אך כיון שסוגיין לא שייכת לדין "ברי ושמא ברי עדיף", כיון שטענת השמא של האחים טענה טובה היא, דלא הוה להו לדעת אם אחיהם הוא או לאו, ואינו נאמן אלא מחמת הסי ע שיש לו מטענת הברי של האח, בכהאי גוונא חשיב כ"ברי על ידי אחר".

134. ברשב"ם משמע שנחלקו אביי ורבא האם מהני טענת ברי על ידי אחר. ולדעת רבא מועיל ברי אף על ידי אחר.

ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי כתב, דרק באחד מהאחים שיש לו חלק מהנכסים ונחשב כבעל דבר, סבר רבא שיכול לטעון ברי, אך באחר שאינו בעל דבר כלל, אף רבא מודה שאינו יכול לטעון ברי כלל. (וע"ע **בשו"ת בית הלוי** חלק ג סימן לו ב).

135. עיין **ברש"ש**, **ובשערי ישר** שער ה פרק

על גבי שטר, ואפילו אם היתה **קשורה על יריכו**, שאין לנו ספק שהוא כתבה, **הרי זו אינה כלום.**

כיון שאין בכחו להקנות ממון לאחר מותו. ורק בשכיב מרע תקנו חכמים כנ"ל.

אך אם **זיכה בה** השכיב מרע **לאחר**, דהיינו, שהיה כתוב בה "נכסים הכתובים בשטר זה אני מקנה לך בקבלת השטר שתקבל ממני", **בין** אם הקנה לאחד **מן היורשין, בין שאינן מן היורשין, דבריו קיימין.**

כיון שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו.(136):

גמרא:

הגמרא מבארת את דברי המשנה: **תנו רבנן: איזה היא דייתיקי?** כלומר, איזו היא צואת שכיב מרע שגובה לאחר מיתה, אפילו אם לא הקנה לו מהיום?

כל שכתוב בה(137) **"דא תהא למיקם ולהיות** אחר מיתתי".

ואיזה היא מתנה הקונה מהיום ולאחר מותו?

כל שכתוב בה "מהיום ולאחר מיתה".

ומקשה הגמרא: **אלא**, כלומר, משמע מדבריך, שרק אם כתב לו **"מהיום ולאחר מיתה" הוא דהויא מתנה**, אך אם כתב לו **"מעכשיו" לא הויא מתנה?**

אמר אביי, הכי קאמר, איזו היא מתנת בריא שהיא כמתנת שכיב מרע, דלא קני אלא לאחר מיתה, כל שכתוב בה "מהיום ולאחר מיתה"(138).

יתיב רבה בר רב הונא באכסדרא דבי רב, ויתיב וקאמר משמיה דרבי יוחנן: שכיב מרע

יא.

136. באור המשנה על פי **הרשב"ם**. ולשיטתו עיקר הנדון הוא האם גמר בדעתו להקנות לו בשטר, ואין שטר לאחר מיתה, או שמא לא גמר להקנות לו בשטר.

אך **במרדכי** (תרבי) כתב, שכאשר יש שטר לא תקנו חכמים שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים, כיון שעשה שטר אין חשש שמא תיטרף דעתו.

ובר"י מיגאש כתב, דחיישינן שמא חזר בו מאותה מתנה. ולכן לא נתנה למקבל המתנה.

ואמנם אם זיכה את השטר מחיים לאחר, קנה, כאילו ציוה בפיו. ודברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים.

137. **הר"ן** מפרש בשם הרשב"ם שלשון זה אינו כתוב בשטר, אלא זהו פירוש המילה "דייתיקי".

אך יש שפרשו שלשון זה הוא הכתוב בשטר. וכן נראה מגרסת הספרים שלנו.

138. **ברשב"ם** מבואר, שאינה ממש כמתנת שכיב מרע, שאם כתב "מהיום ולאחר מיתה", קנין הגוף חל מהיום, והפירות נקנים לאחר מיתה, ולכן אינו יכול לחזור בו עוד ממתנתו. מה שאין כן במתנת שכיב מרע שיכול לחזור בו ממתנתו כל זמן שלא מת.

אך **בתוספות** העמידו במקרה שאמר "מהיום אם לא אחזור בי עד שעת מיתה". ובכהאי גוונא אכן יכול לחזור בו ממתנתו עד שעת מיתה.

ובדברי הרשב"ם עיין **בקצות החושן** (רמח ט).

שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני", ומת קודם שהספיקו לכתוב כדבריו[139], **אין כותבין ונותנין, שמא לא גמר** בדעתו **להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה**[140].

אמר להו רבי אלעזר לתלמידיו, **איזדהרו בה.** [הזהרו לנהוג כך, שכן ההלכה].

רב שיזבי אמר, לא כדהיה המעשה, אלא, מימרא זו **רבי אלעזר אמרה, ואמר להו רבי יוחנן** לתלמידיו, **איזדהרו בה.**

אמר רב נחמן בר יצחק, כותיה דרב שיזבי מסתברא.

כיון **שאי אמרת בשלמא רבי אלעזר אמרה,** מובן מדוע **אצטריך רבי יוחנן לאסהודי עליה** [להעיד על דברי] **דרבי אלעזר.** כיון שרבי אלעזר היה תלמידו, והוצרך לומר שהלכה כדבריו.

אלא אי אמרת רבי יוחנן אמרה, וכי **אצטריך רבי אלעזר לאסהודי עליה דרבי יוחנן רביה?!**

ועוד תא שמע ראיה נוספת כדברי רב שיזבי, **דרבי אלעזר אמרה: דשלח רבין משמיה דרבי אבהו, הוו יודעים ששלח רבי אלעזר לגולה משום רבינו,** [בשם רב]: **שכיב מרע שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני", ומת, אין כותבין ונותנין שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה.**

ומפורש כדברי רב שיזבי, שרבי אלעזר אמר מימרא זו, ורבי יוחנן העיד שכן ההלכה כדבריו.

ומבאר רבי יוחנן את ההלכה: **רבי יוחנן אמר,** לא בכל מקרה אין כותבים לאחר מיתה, אלא, **תיבדק.**

מבארת הגמרא: **מאי תיבדק?**

כי אתא רב דימי אמר שתי הלכות, שהשניה מבארת את דברי רבי יוחנן[141].

האחת: **דייתיקי מבטלת דייתיקי.** כלומר, שכיב מרע שכתב נכסיו לאחד, וחזר וכתבם לאחר, השני קנה ולא הראשון.

כיון ששכיב מרע יכול לחזור בו בתנתו עד מותו. אך אם כתב במתנת בריא, אינו יכול לחזור בו וליתנה לאחר.

וההלכה השניה: **שכיב מרע שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני", ומת, רואין, אם כמיפה את כחו,** דהיינו, אם נראה שכונתו לכתוב שטר רק כדי ליפות את כוחו של המקבל, ולא התכוין לעכב את המתנה עד כתיבת השטר (ולקמן יבואר כיצד ניכרת כונתו),

---

139. ואפילו אם כתבו, אין נותנים את השטר לאחר מותו, שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה. **רש"ש.**

140. והוא הדין אם אמר "תנו וכתבו", חיישינן שלא התכוין להקנות לו אלא בשטר.

אך אם אמר "תנו אף כתבו", קנה. כיון שלא אמר "כתבו" אלא כדי ליפות את כחו. **רשב"ם.**

וכן אם אמר "תנו" בלבד, נותנים כדבריו. שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו. ואף בבריא נותנים, שמצוה לקיים דברי המת. **תוספי הרא"ש.**

141. על פי **הרשב"ם.** ועיין בשיטה מקובצת שהביא בזה פירושים נוספים.

כותבין אף לאחר מיתה.

ואם לאו, אין כותבין. שמא לא התכוין להקנותו אלא לאחר מיתה, ואין שטר לאחר מיתה.

וזו כוונת רבי יוחנן שאמר "תיבדק".

מתיב רבי אבא בר ממל: שנינו בברייתא: **בריא שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני" ומת, אין כותבין ונותנין.**

משמע, **הא שכיב מרע, כותבין ונותנין?**

הוא מותיב לה והוא מפרק לה, במיפה את כחו. כנ"ל.

מבארת הגמרא: **היכי דמי מיפה את כחו?**

קלו-א **כדאמר רב חסדא** לקמן בפרק מי שמת: אם כתב בשטר **"וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא"**(142).

הכא נמי דאמר "אף כתובו וחתומו והבו ליה", משמע שכוונתו ליפות את כחו בשטר, ולא להקנות בשטר לאחר מיתה.

איתמר נאמרה מימרא זו בבית המדרש: **רב יהודה אמר שמואל** אמר: **הלכה,** שכיב מרע "כתבו ותנו מנה לפלוני", ובדקו ומצאו שכוונתו ליפות את כחו, **כותבין ונותנין.** כרבי יוחנן דאמר "תיבדק".

וכן אמר רבא אמר רב נחמן, הלכה, כותבין ונותנין. כדברי רבי יוחנן.

מתניתין:

בריא **הכותב נכסיו לבניו,** כגון הרוצה לישא אישה, ואינו רוצה שישתעבדו נכסיו לכתובת אשתו החדשה, ורוצה לכתוב נכסיו לבניו לאחר מותו והוא יאכל פירותיהם בחייו,

צריך שיכתוב "הרי נכסי קנויים לכם **מהיום ולאחר מיתה",** ומשמעות לשון זה: מהיום הגוף קנוי לכם, ולאחר מיתה תגמר המתנה, ותזכו גם בפירות(143).

אך אם לא כתב להם אלא "לאחר מיתה",

---

142. דברי רב חיסדא נאמרו לקמן בפרק מי שמת (קנב ב), גבי דברי שמואל, שהסתפק במתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין, האם חיישינן שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה.

והקשתה עליו הגמרא מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל, שכיב מרע שכתב כל נכסיו, אף על פי שקנו מידו אם עמד חוזר. ומשמע, שאם מת זכה מקבל המתנה במתנתו, אף על פי שכתוב במתנה זו קנין. ומוכח שלא חוששים שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה?

מתרצת הגמרא, במיפה את כחו. ומבאר רב חיסדא, שאם כתב לו "וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא", ודאי כוונתוליפות את כחו ולהוסיף לו קנין נוסף, ולא חוששים שמא גמר להקנותו רק בשטר.

143. לכאורה קשה, כיצד מקנה לו את הפירות לאחר מיתה, והלא אין קנין לאחר מיתה?

מבאר **הקובץ שיעורים:** כוונתו להקנות להם מיד את השדה על הזמן שלאחר מיתה.

ואינו דומה ללוקח מכאן ולאחר שלשים יום, דהתם, בתוך שלשים יום אין לו כלום, ואילו כאן, מיד הוא שותף בשדה, שלענין הזמן של עכשיו היא שיכת לראשון, ולענין הזמן שלאחר

נמצא שלא הקנה להם כלום אלא אחר מותו, ואין קנין לאחר מיתה. **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר, אינו צריך לכתוב "מהיום". ובגמרא מבואר טעמו, לפי שהזמן הכתוב בשטר מוכיח עליו שמאותו היום הקנה להם את גוף הקרקע, שאם לא כן, למה כתב את הזמן בשטר?!.

ולכן, **הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו,** באופן המועיל כנ"ל, **האב אינו יכול למכור** את הנכסים מכירה מוחלטת, **מפני שהן כתובין לבן,** וגופן קנוי לו.

והבן אינו יכול למכור את הנכסים בחיי האב **מפני שהן ברשות האב** לפירות עד מותו.

ולכן, אם **מכר האב** את הנכסים בחייו ולא פירש מה כונתו, הנכסים **מכורים** לפירותיהם **עד שימות**(144). וכשימות, חוזרים לבן או ליורשיו. כיון שגוף הנכסים קנוי לבן כבר מעכשיו.

ואם **מכר הבן** את הנכסים בחיי האב, **אין ללוקח בהן כלום, עד שימות האב.**

וכשמת, זכה הלוקח בנכסים ובפירות כמו הבן.

ובגמרא יבואר האם גם במקרה שמת הבן בחיי האב יזכה הלוקח בנכסים. :

גמרא:

במשנה מבואר שאם כתב "מהיום ולאחר מיתה", קנה הבן את הנכסים לאחר מות אביו בקנין גמור.

ומקשה הגמרא: **וכי כתב "מהיום ולאחר מיתה" מאי הוי?** כלומר, מדוע הוי מתנה גמורה?

הא תנן במסכת גיטין: הכותב לאשתו "הרי זה גיטך **מהיום ולאחר מיתה", גט ואינו גט,**

דהינו, מספקא לן מה כוונתו באותו גט, האם התכוין לומר "מעכשיו יהא גט אם אמות", ובמקרה זה הגט חל.

או שמא חזר בו, וכונתו לגרשה לאחר מותו. ובמקרה זה הגט בטל. ד"אין גט לאחר מיתה".

ולכן, **אם מת,** מספק, **חולצת** [שמא אלמנה היא, וצריכה יבום], **ולא מתייבמת** [שמא גרושה היא, ואינה טעונה יבום]. עד כאן המשנה.

ואם כן קשה, מדוע במשנתנו כשכתב "מהיום ולאחר מיתה" הוי מתנה גמורה, ולא חששנו שמא חזר בו והתכוין להקנות לו את המתנה לאחר מיתה, ואין קנין לאחר מיתה?

ומתרצת הגמרא: **התם** גבי גט, שאי אפשר

מיתה היא שייכת לשני.

144. ומוכח מכאן, שאם שייר לעצמו פירות, יכול למוכרם למי שירצה.
ועיין **במשנה למלך** (מכירה כד טז) שהקשה מכאן על דברי הריב"ש, שמשמע מדבריו שאם שייר פירות לעצמו אינו יכול למוכרם לאחר.
ועיין **באור שמח** שם במה שיישב דברי הריב"ש.

לחלקו לשני חלקים, ולהחיל חלק היום וחלק לאחר מיתה[145], לכן **מספקא לן אי** כשאמר "מהיום ולאחר מיתה", **תנאה הוי, אי חזרה הוי.**

אבל הכא במתנה, כיון שאפשר לחלקה לשני חלקים, ולתת היום את גוף הנכסים, ולאחר מיתה את פירותיהם, ודאי אם כתב לו "מהיום ולאחר מיתה" **הכי קאמר ליה, גופא קני מהיום, ופירא לאחר מיתה.**

במשנה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי האם צריך לכתוב "מהיום ולאחר מיתה". לדעת רבי יהודה, צריך. **ורבי יוסי אומר אינו צריך.**

הגמרא מבארת את טעמו של רבי יוסי על פי מעשה שהיה:

רבה בר אבוה חלש [חלה], **על לגביה** [באו לבקרו] **רב הונא ורב נחמן.**

אמר ליה רב הונא לרב נחמן, בעי מיניה [שאל את רבה בר אבוה] האם **הלכה כרבי יוסי, או אין הלכה כרבי יוסי?**

אמר ליה רב נחמן לרב הונא, **טעמיה דרבי יוסי לא ידענא, הלכה איבעי מיניה** [את טעמו של רבי יוסי אינו יודע, והיאך אשאל על ההלכה]?!

אמר ליה, את בעי מיניה אי הלכה אי לא, וטעמיה, אנא אמינא לך [אתה תשאל את רבה מה ההלכה, ואני אסביר לך את הטעם].

בעא מיניה [רב נחמן שאל את רבה כמי ההלכה].

אמר ליה רבה לרב נחמן: **הכי אמר רב, הלכה כרבי יוסי**[146].

בתר דנפקו [כשיצאו מלפני רבה], **אמר ליה** רב הונא לרב נחמן, **היינו טעמיה דרבי יוסי,** שאינו צריך לכתוב "מהיום", משום **דאמר, זמנו של שטר מוכיח עליו.**

דהינו, הזמן הכתוב בשטר, מוכיח שכונת הנותן לתת את המתנה מאותו זמן. שאם לא כן, וכונתו לתת לאחר מיתה, מדוע כתב זמן בשטר[147]?.

וכן **תניא** בברייתא **נמי הכי: רבי יוסי אומר אינו צריך, מפני שזמנו של שטר מוכיח עליו.**

בעא מיניה רבא מרב נחמן: לדעת רבי

---

145. **בירושלמי** הקשה, מדוע לא אמרינן אף בגט שכוונתו לגרש גופה מהיום ומעשה ידיה יהיו קנויים לה רק לאחר מיתה, כמו בנידון דידן שמקנה לו גוף מהיום ופירות לאחר מיתה?

וכתב הירושלמי, דלא מצינו אישה הקנויה לאחד, ומעשה ידיה קנויים לאחר. ועיין ברשב"א, ובמה שכתב בגיטין עב ב.

146. הקשה **הרשב"ם**, במסכת גיטין (פה ב) תיקן רב לכתוב בגט שכיב מרע "מיומא דנן", לאפוקי מדברי רבי יוסי שאמר "זמנו של שטר מוכיח עליו", ואילו בסוגיין פסק כרבי יוסי?

ותירץ, הא דאמר רב "הלכה כרבי יוסי" היינו רק גבי שטר שיש בו קנין ולענין ממון. אך בגיטין שאין בהם קנין, לא פסק כמותו משום חומרא דעריות. ועיין עוד **בשטמ"ק** בשם הרשב"א. **ובהגהות רבי אליעזר משה הורביץ.**

147. ולפי זה, דוקא אם ציוה הנותן לכתוב זמן בשטר, אזי אמרינן "זמנו של שטר מוכיח עליו".

יהודה, **בשטר** מתנה שכתוב בו **הקנאה,** [כלומר, כתוב בשטר "וקנינא מן פלוני לפלוני ככל מה דכתוב ומפורש לעיל"] **מהו?**

האם גם בשטר זה צריך לכתוב "מהיום", או שמא בשטר זה אף לדעת רבי יהודה אין צריך לכתוב "מהיום", ולא נחלקו אלא בשטר שאין בו קנין?

אמר ליה, בהקנאה אינו צריך לכתוב "מהיום".

רב פפי אמר, איכא אקניתא דצריך לכתוב מהיום, **ואיכא אקניתא דלא צריך.**

אם כתבו בתחילת השטר **"אקנייה"**, דהיינו, "הוו עלי עדים וקנו ממני", ובסוף השטר(148) כתבו **"וקנינא מיניה** ככל מה דכתוב ומפורש לעיל", **לא צריך** לכתוב "מהיום", כיון שיפה את כחו בשני קנינים, היינו, הוא הקנה, וגם אנו קנינו ממנו, אזי הקנין השני בא ליפות כחו שיזכה מהיום.

אך אם כתבו בראש השטר **"קנינא מיניה"**, ובסופו **"אקנייה"**, משמע קנין אחד, דהינו, אותו קנין שקנינו ממנו הקנה הוא לנו. אזי **צריך** צריך לכתוב "מהיום".

מתקיף לה רב חנינא מסורא, מי איכא מידי דאנן לא ידעינן, וספרי ידעי?

כלומר, חילוק הלשונות האם לכתוב "אקניה" ברישא, או "וקנינא" ברישא, אינו דבר מפורסם, ולא מסתבר לומר שהסופר שכותב את השטר מדייק בזה, ואם כן אין ללמוד מכאן יפוי כח להקנות מהיום.

אך למעשה, **שאלונהו לספרי דאביי, וידעי. ולספרי דרבא, וידעי.** [ידעו מחילוק הלשונות] וכיון שידעו, יש לדקדק בלשונם ולדעת האם כוונתו להקנות מהיום או רק לאחר מיתה.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר, בין "אקנייה וקנינא מיניה", בין "קנינא מיניה ואקנייה", לא צריך לכתוב "מהיום".

ואם תאמר, אם כן במה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי במשנתנו?

ב"דוכרן פתגמי דהוי באנפנא" כלומר, שטר זכרון דברים בלא קנין. **פליגי.** לדעת רבי יהודה צריך לכתוב "מהיום". ולרבי מאיר אינו צריך.

אמר רב כהנא, אמריתה לשמעתא קמיה דרב זביד מנהרדעא, ואמר לי: אתון הכי מתניתו לה, בלשון קושיא ובעיא, **אנן הכי מתנינן לה** [אנכי שמעתי מימרא זו באופן הבא]**, אמר רבא אמר רב נחמן, בהקנאה אינו צריך.**

ובין אם כתב **"אקנייה וקנינא מיניה", בין "קנינא מיניה ואקנייה" לא צריך.**

אך אם העדים כתבו את הזמן מעצמם, לא.

ומכל מקום כתב **הרשב"א**, שבזמנינו שנהגו כל כותבי השטרות לכתוב זמן בשטר, אם לא מיחה בידם הוי כאילו ציוה לכתוב זמן. שהרי יודע שיכתבו זמן ולולא שגמר בדעתו ליתן מהיום היה מוחה בהם שלא יכתבו זמן.

148. **רשב"ם** כתב, שחוזרים וכותבים "וקנינא" בסוף השטר, כדאמרינן לקמן בפרק גט פשוט, "צריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה

ורבי יהודה ורבי יוסי **ב"דוכרן פתגמי דהוו באנפנא פליגי"** כנ"ל.

שנינו במשנה: "**הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו** האב אינו יכול למכור מפני שהם כתובים לבן, והבן אינו יכול למכור מפני שהם ברשות האב. מכר האב, מכורין עד שימות. מכר הבן, אין ללוקח בהן כלום עד שימות האב".

איתמר, האמוראים דנו בענין זה בבית המדרש: **מכר הבן** את אותם הנכסים שנתן לו אביו לאחר מותו, **בחיי האב, ומת הבן בחיי האב,** האם לאחר מות האב זכה הלוקח בנכסים?

קלו-ב **אמר רבי יוחנן, לא קנה לוקח,** אפילו לאחר מות האב[149]. כמו שיבואר להלן.

וריש לקיש אמר, קנה לוקח אחר מות האב.

מבארת הגמרא: **רבי יוחנן אמר לא קנה לוקח,** כיון שסבר, **קנין פירות** שיש לאב **כקנין הגוף דמי,** ואם כן עד שלא מת אין הבן יכול למכור אלא על אותו זמן שיבא לידו. וכיון שלמעשה לא הגיעו הנכסים לידו, שהרי מת בחיי אביו, לא קנה הלוקח, ושאר יורשי האב ירשו נכסים אלו.

אבל, אם הבן לא מכר את הנכסים, ומת בחיי אביו, יורשי הבן ירשו את זכות אביהם שהיתה לו בקרקע, ולא יורשי האב[150].

אך כשמכר, סילק נפשו מהנכסים משעת המכירה, וגם הלוקח לא זכה בהם עד שעת מיתה, שאז יכול לזכות בנכסים מכחו, ולכן אם מת הבן לפני אביו, לא זכה הלוקח בכלום[151].

וריש לקיש אמר, קנה לוקח. דסבר **קנין הפירות** שיש לאב בנכסים **לאו כקנין הגוף דמי,** ואם כן הבן יכול למכור את גוף

אחרונה".

והקשו עליו **התוספות,** הרי קימא לן (לקמן קסב א) שאין למדין משיטה אחרונה, [שמא הוסיף את השורה האחרונה אחר חתימת העדים, כיון שאין העדים חותמים סמוך לכתב ממש], ומדוע בסוגיין למדים משיטה אחרונה?

ובהגהות רב אליעזר משה הורביץ כתב, שכותבים את המילה "וקנינא" קודם השורה האחרונה. ולכן אפשר ללמוד ממנה.

149. **הרשב"ם** כתב, שיחזרו הנכסים ליורשי האב, כיון שהבן כבר הסתלק מהם. אך **התוספות** הביאו בשם **הריב"ן** שיחזרו הנכסים חיורשי הבן.

ובבאור מחלוקתם, כתב **בקובץ שיעורים** (תע), דהתוספות סברי, שלא סילק הבן את עצמו אלא על מנת שיזכה הלוקח בנכסיו. אך אילו לא יזכה, לא סילק כלל. ולכן יורשיו ירשוהו. מה שאין כן הרשב"ם סבר שבכל מקרה סילק את עצמו. וכשיטתם לקמן (קלח א) יעויין שם.

150. עיין **רשב"ם.** ובבאור החילוק בין ירושה למכירה, כתב הריטב"א, שלגבי היורשים לא הקפיד האב, ונתן את הגוף מעכשיו, כדי שבנו או יורשיו יקבלוה.

151. דברי רבי יוחנן טעונים באור. א. כיון שקנין הגוף של האב מעכב ביד הבן מלמכור, ואם מכר בחיי האב, הרי הוא כאילו מכר דבר שאינו שלו, אם כן, מדוע אם מת האב בחיי הבן קנה הלוקח, הרי הוי כאומר לו "מה שאירש מאבא מכור לך" שלא אמר כלום?

הנכסים כבר מעכשיו, וזכה בהם הלוקח לאלתר. (152)

ומקשה הגמרא: **והא איפליגו בה חדא זימנא** [הרי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בענין זה במקום אחר, ומדוע חזרו וחלקו גם כאן]?

והיכן נחלקו: **דאיתמר**, לענין ביכורים, **המוכר שדהו לפירות, רבי יוחנן אמר:** הלוקח **מביא** ביכורים מפירותיו, **וקורא** עליהם "האדמה אשר נתת לי", כיון שקנין פירות כקנין הגוף דמי, וכאילו גוף הקרקע קנוי לו.

וריש לקיש אמר, הלוקח **מביא** ביכורים, **ואינו קורא** עליהם "האדמה אשר נתת לי", כיון שקנין הפירות שיש לו אינו כקנין הגוף.

אבל, מכל מקום חייב הוא להביא ביכורים כיון דכתיב "אשר תביא מארצך", ופירות אלו נחשבים כ"מארצך", כיון שבעל הקרקע שיעבד לו את יניקת הקרקע לפירותיו(153).

מכל מקום, אף כאן נחלקו האם קנין פירות כקנין הגוף, או לא.

רבי יוחנן, שאמר "מביא וקורא", קסבר, קנין פירות כקנין הגוף דמי. וריש לקיש שאמר "מביא ואינו קורא" סבר, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

וקשה, מדוע מה חידשו לנו במחלוקתם בסוגיין?

ומתרצת הגמרא: **אמר לך רבי יוחנן, אף על גב דבעלמא** גם כן סברתי **שקנין פירות כקנין הגוף דמי, הכא אצטריך** לאשמועינן באופן מיוחד, **דסלקא דעתך אמינא אבא לגבי בריה אחולי אחיל,** [אב הנותן נכסיו לבנו לאחר מותו, מוחל לו להקנות את הגוף לגמרי, אף על פי ששייר לעצמו את אכילת הפירות], וקנין הפירות שיש לו אינו כקנין הגוף, להכי **קא משמע לן** דאף הכא קנין פירות כקנין הגוף דמי.

ועוד קשה: הרי לעיל נתבאר שאם כתב "מהיום ולאחר מיתה", הגוף קנוי לבן מהיום, והפירות לאחר מיתה, ומדוע אינו יכול למוכרם?

הרשב"ם לעיל (נ א) כתב, כיון שסברנו "קנין פירות כקנין הגוף דמי", הרי מי שיש לו פירות נחשב כבעלים גמור על החפץ, ואין לבעל הגוף כלום בחפץ. ומשום כך, אין הבן יכול למכור את הפירות שיש לו לאחר מיתה.

ומכל מקום, כתבו **התוספות** (יבמות לו ב ד"ה ורבי יוחנן) שקנין הפירות של האב לא אלים עד כדי כך, לומר שאם מכר הבן את הפירות בחיי האב, ומת האב בחיי הבן, הוי כ"דבר שלא בא לעולם". אלא, מקחו חל.

ובר"י מיגאש כתב, שאם מת האב בחיי הבן, הוברר למפרע שהיה לבן קנין גוף לפירות, ולכן מקחו חל למפרע. אלא שכל זמן שהאב חי, קנין הגוף שלו מעכב בעד קנין הפירות של הבן לחול. (ועיין עוד בדרך זו **בשו"ת מהר"ם אלשיך** סימן יח, נמצא ב"פתח הגליון" בשו"ע אבהא"ז סימן צ' מהד' טל מן).

152. וכך קיימא לן להלכה, כריש לקיש.

153. כך פירש **הרשב"ם**. והקשו **התוספות**, אם הקרקע נחשבת כ"מארצך", מדוע אינו יכול לומר "האדמה אשר נתת לי"?

ולכן כתבו, שאינו מביא אלא מדרבנן, שתקנו להביא משום קנין פירות. אך אינו קורא משום שנראה כשקר. או מחשש שיבואו להתירו מחיוב תרומה ומעשר.

וכן ישנו חידוש מיוחד בדברי ריש לקיש: **רבי שמעון בן לקיש אמר, אף על גב דבעלמא קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, הכא אצטריך** לאשמועינן באופן מיוחד, **דסלקא דעתך אמינא, כל לגבי נפשיה אפילו במקום בריה, נפשיה עדיפא ליה,** [כל מקום שמשייר פירות לעצמו, אפילו במקום בנו, כונתו לשיור גמור], ובזה, קנין פירות כקנין הגוף דמי. **קא משמע לן** דאף הכא קנין פירות אינו כקנין הגוף.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, הלא שנינו בברייתא: האומר לחבירו **"נכסי לך, ואחריך יירש פלוני** נכסים אלו, **ואחריו יירש פלוני".**

מת ראשון, קנה שני, מת שני, קנה שלישי.

אבל, אם **מת שני בחיי ראשון,** כשימות הראשון **יחזרו הנכסים ליורשי ראשון.** כיון שלא זיכה לשלישי אלא מכח השני, וכיון שהשני לא זכה, אף השלישי לא זכה. עד כאן הברייתא.

ואם איתא כדבריך, שקנין פירות אינו כקנין הגוף, מדוע יחזרו הנכסים ליורשי הראשון? הרי לראשון אין כי אם קנין פירות עד מותו, וכיון שאין אחריו מי שיזכה בגוף או בפירות, **ליורשי נותן מיבעי ליה** [על הנכסים לחזור ליורשי הנותן][154]?

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **כבר תרגמה** [פירש ענין זה] **רב הושעיא בבבל:** כשאמר "נכסי לך **ואחריך** ירש פלוני" **שאני.**

כיון שמשמעות הלשון שנותן לו את הגוף והפירות לגמרי, ורק מה שישתייר לאחר מותו יקבל פלוני.[155] ואכן, הראשון יכול למכור גם את הגוף, כמבואר להלן[156].

---

154. לכאורה קשה, מדוע אם קנין פירות אינו כקנין הגוף, יחזרו הנכסים לנותן, ולא אמרינן שיזכו בהם יורשי השני?

הרי למאן דאמר "קנין פירות לאו כקנין הגוף", אם מכר הבן בחיי האב ומת בחיי האב, קנה הלוקח, ובנידון דידן, יורשי השני הרי הם כלוקח, ומדוע לא יזכו בנכסים?

ומבארים **הראשונים**: יש לחלק בין המקרה שהובא במשנה, כשאמר האב "נכסי לך מהיום ולאחר מיתה", לנידון דידן, שאמר "נכסי לך, ואחריך לפלוני",

דהתם, הקנה לבנו את הגוף כבר מעכשיו, ולכן, כיון שקנין הפירות שנשאר ביד האב אינו כקנין הגוף, זכה הלוקח בגוף הקרקע, וכשימות האב הרי היא שלו.

אבל בנידון דידן, אין לשני כלום עד שימות הראשון, ואף לראשון אין כי אם קנין פירות ולא קנין גוף. נמצא, שהגוף עדיין ברשות הנותן. ולכן אם מת השני בחיי הראשון, ושוב אינו יכול לזכות בפירות, יחזרו הנכסים לנותן.

155. מבואר, שהראשון זוכה בגוף ובפירות מיד, ורק כשימות, יזכה השני במה שישאר.

והקשה **הקצות החושן** (רמא ד' בתוך דבריו שם), באיזה קנין יזכה השני במה שישאר? והרי כעת לא עשה שום קנין בנכסים?

ומבאר, שהראשון זוכה בקנינו לשני שיזכה בזמן שיצטרך לזכות.

156. אבל במשנתינו, שאמר "נכסי לך מהיום ולאחר מיתה", לא אמרינן שכונתו לתת לאחר מיתה רק מה שישתייר מנכסיו, ועד מיתה ישייר לעצמו גוף ופירות כדהכא,

כיון שאין אומרים כן אלא במקרה שסילק

ולכן, אם אותו פלוני אינו בחיים ואינו יכול לרשת, יחזרו הנכסים ליורשי הראשון.

וכן רמי [הקשה] **רבה בר רב הונא קמיה דרב, ואמר** לו רב: **"אחריך" שאני.** כנ"ל.

ומקשה הגמרא לדברי רבי יוחנן: **והרי תניא** בבריתא אחרת, במקרה שאמר "נכסי לך, ואחריך ירש פלוני", ומת השני בחיי הראשון, **יחזרו** הנכסים **ליורשי הנותן,** ולא ליורשי הראשון.

ומוכח, שאף על פי שאפשר לומר "אחריך שאני", מכל מקום יחזרו ליורשי הנותן, כיון שקנין הפירות של הראשון אינו כקנין הגוף, וכל שכן קנין פירות דעלמא אינו כקנין הגוף, ולא כדברי רבי יוחנן(157)?

ומתרצת הגמרא: **תנאי היא.** דהיינו, אף קלז-א התנאים נחלקו בענין זה.

דתניא בברייתא, האומר **"נכסי לך ואחריך לפלוני", וירד ראשון** לנכסים, **ומכרם, ואכל** [בזבז את המעות], **השני מוציא** את הקרקע **מיד הלקוחות. דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין לשני אלא מה ששייר ראשון.

ובפשטות נחלקו האם קנין הפירות שיש לראשון כקנין הגוף דמי, או שמא אינו כקנין הגוף(158).

את עצמו מהנכסים, ונתנם לראשון ואחריו לשני, אזי אמרינן, כשם שלשני נתן גוף ופירות, כך לראשון נתן גוף ופירות, ולכן אין לשני אלא מה ששייר הראשון.

אבל במשנתינו שנתן את גוף הנכסים לבנו ושייר פירות לעצמו, ודאי "נותן בעין יפה הוא נותן", ולא שייר לעצמו כי אם פירות בלבד. **הר"ן.**

157. באור קושיית הגמרא על פי **הרשב"ם.** ולשיטתו קושיית הגמרא אליבא דרבי יוחנן, והתירוץ, שמחלוקת ריש לקיש וריו"ח תלויה במחלוקת תנאים.

ולכן הרשב"ם לא גרס "אלא תנאי היא", רק "תנאי היא", כיון שהגמרא אינה חוזרת מהתירוץ שאמרה אליבא דריש לקיש, רק מתרצת את שיטת רבי יוחנן.

אך **התוספות** פרשו, שקושיית הגמרא היא אליבא דריש לקיש, והכי מקשינן: אילו אמרינן ש"אחריך" לא שאני, וההיא ד"יחזרו ליורשי ראשון" הוי טעמא משום דקסבר קנין פירות כקנין הגוף דמי, כרבי יוחנן, והברייתא השניה שאמרה "יחזרו ליורשי נותן" כריש לקיש, אתי שפיר, כיון דמצינו הרבה תנאים דפליגי בהכי.

אלא אי אמרת דההיא ד"יחזרו ליורשי ראשון", סברא נמי בעלמא דלאו כקנין הגוף דמי, ומכל מקום יחזרו ליורשי ראשון משום ד"אחריך" שאני,

קשה, והתניא "יחזרו ליורשי נותן"?

כלומר, שהרי אין סברא לומר דסבירא ליה ד"אחריך" לאו כלום, דלא מצינו פלוגתא בהכי?

ומשני, אלא אחריך תנאי היא.

כלומר, לעולם קמייתא נמי כריש לקיש, ו"אחריך" נמי תנאי היא, כדמייתי דפליגי רבי ורבן שמעון בן גמליאל ב"אחריך".

דרבי סבר, אחריך לאו כלום היא, ולא הקנה לו אלא פירות, ורשב"ג סבר, אחריך שאני.

נמצא, דכולי עלמא סברי כריש לקיש, ונחלקו רק בדין "אחריך".

158. אמנם, ריש לקיש יכול לומר, דלכולי עלמא קנין פירות אינו כקנין הגוף, ונחלקו האם "אחריך שאני", כנ"ל. **רשב"ם.**

ומקשה הגמרא: **ורמינהי,** הרי שנינו להיפך: האומר "**נכסי לך ואחריך לפלוני", יורד ראשון ומוכר ואוכל. דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין לראשון אלא אכילת פירות בלבד.

קשיא מדברי **רבי** בברייתא הראשונה, **אדברי רבי** בברייתא השניה, **ודברי רשב"ג, אדברי רשב"ג?**

ומתרצת הגמרא: **דרבי אדרבי לא קשיא, הא לגופא הא לפירא.**

דהיינו, הברייתא הראשונה עוסקת במקרה שמכר את גוף הנכסים, ובזה סבר רבי שאינו יכול למכור, כיון ש"קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי", ולכן השני מוציא מיד הלקוחות.

ואילו הברייתא השניה עוסקת במקרה שמכר את הפירות, ובכה"ג אף רבי מודה שמכירתו קיימת[159].

וכן **דרשב"ג אדרשב"ג לא קשיא, הא לכתחלה הא דיעבד.**

כלומר, באור הברייתא השניה כך הוא:

הנה, לדעת רשב"ג, אף על פי שיכול למכור את הגוף, מכל מקום לכתחילה לא ימכור כדי לקיים את דברי המוכר, שחפץ לתת לשני אחריו.

ולכן, הברייתא השניה עוסקת במקרה שמכר סתם, ולא פירש, ובכהאי גוונא, לדעת רבי לא מכר אלא פירות, שהרי אינו יכול למכור את הגוף, ואת הפירות יכול למכור אף לכתחילה.

ואילו לרשב"ג, כשמכר סתם, מכר את הגוף, ולכן אמר רשב"ג שלא ימכור לכתחילה.

אך הברייתא הראשונה מדברת בדיעבד, כשמכר את הגוף, ובמקרה זה, לדעת רבי מכירתו בטלה. ואילו לרשב"ג, מכירתו קיימת.[160]

אמר אביי, איזהו רשע ערום [כלומר, איזהו רשע שמתקיימים דבריו]?

---

159. והחידוש, שיכול למכור את השיעבוד שיש לו על הקרקע לענין אכילת פירותיה, אף על פי שהפירות עדיין אינם בעולם. ולא אמרינן "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", כיון שאינו מקנה את הפירות עצמם, אלא את השיעבוד שיש לו בקרקע. **הר"י מיגאש.**

160. על פי **הרשב"ם.** ולשיטתו, בין לרבי ובין לרשב"ג לכתחילה לא ימכור את הגוף. ולא נחלקו אלא במקרה שמכר סתם, או בדיעבד.

אך **הרא"ש** כתב, ונראה דבהא פליגי, דלרבי, יורד ראשון ומוכר ואוכל, ואפילו תולש פירות שלא הגיעו ליתלש.

כדתניא בסיפא דמתניתא, דאב תולש ומאכיל.

פירוש, סמוך למיתתו יכול לתלוש אפילו פירות שלא הגיעו ליתלש. דאם לא כן מאי קמשמע לן בסיפא טפי מרישא.

ורבי שמעון בן גמליאל סובר אין לראשון אלא אכילת פירות.

כלומר, לכתחלה אם רוצה לעשות כדין אין לו אלא אכילת פירות התלושין, אבל לא לתלוש פירות שלא הגיעו לתלוש,

אבל בדיעבד, אף הגוף יכול למכור.

זה המשיא עצה[161] למקבל המתנה הראשון **למכור בנכסים**, ולהפסיד את השני הבא אחריו, **כרבן שמעון בן גמליאל.**

אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל. ומודה רבי שמעון בן גמליאל, **שאם נתנן** הראשון **במתנת שכיב מרע**[162], **לא עשה כלום.** והשני ירשנו למרות מתנתו.

מאי טעמא?

אמר אביי, כיון **שמתנת שכיב מרע לא קנתה אלא לאחר מיתה,** ובשעה זו **כבר קדמו "אחריך"**[163].

ומקשה הגמרא: **ומי אמר אביי הכי?**

והא איתמר, נאמרה מימרא בשמו: **מתנת שכיב מרע מאימתי קנה? אביי אמר, עם גמר מיתה. ורבא אמר, לאחר גמר מיתה.**

ואילו כאן סבר שמתנת שכיב מרע לא קנתה אלא לאחר מיתה?

ומתרצת הגמרא: **הדר ביה אביי מההיא.** [רבא חזר בו מאותה מימרא, וסבר שלא קנה אלא לאחר מיתה].

ומקשה הגמרא: **ממאי דמההיא הדר ביה, דלמא מהא הדר ביה,** וסבר שמתנת שכיב מרע קנתה עם גמר מיתה?

ומתרצת הגמרא: **לא סלקא דעתך** [אל תעלה בדעתך לומר כך], **דהא תנן:** האומר לאשתו **"זה גיטך אם מתי"**, או **"זה גיטך** אם אמות **מחולי זה"**, או **"זה גיטך לאחר מיתה", לא אמר כלום.**

כיון שלא גמר לגרשה אלא אחר מיתה, ואין גט לאחר מיתה[164].

---

161. כתב **הרשב"ם**, שהמוכר עצמו אינו רשע, שהרי השליטו הנותן בגוף ובפירות לעשות בהם כרצונו. ואף על פי שלכתחילה לא ימכור, מכל מקום אם מכר אינו רשע.

ועיין **בתוספות** (סוטה כא ב', ד"ה אביי) שדנו בדבריו.

162. **הרשב"ם** מפרש, כגון שאמר "מהיום ולאחר מיתה", לא אמר כלום, והשני מוציא.

והקשה עליו **בקצות החושן** (רמח' ט') הרי אם כתב "מהיום" הוי כמתנת בריא, וגוף הנכסים קנוי לו מעכשיו, ומדוע השני מוציא ממנו? והניח קושיא זו בצריך עיון. ועיין עוד **בחידושי הגרעק"א.**

163. משום שה"אחריך" קנה עם גמר מיתה, כיון שדעת הנותן היתה לזכות לו את הנכסים בשעה שאין הראשון זקוק להם יותר.

אבל הראשון שנתן את נכסיו במתנת שכיב מרע, לא רצה לסלק רשותו מהם עד לאחר גמר מיתה, דסתם אדם הנותן ממונו לאחר מיתתו אינו רוצה להוציא ממונו מכחו עד שתיגמר מיתתו. ובשעה זו כבר קדמו ה"אחריך". **רשב"ם.**

ועיין **בבית יוסף** (סימן רנ') שהקשה מסוגיין על דברי הטור שכתב דמתנת שכיב מרע חלה למפרע משעת נתינה. ואילו בסוגיין מבואר שאינה חלה אלא לאחר מיתה, דאי לאו הכי, מדוע קדמו ה"אחריך"?

ובקצות החושן (שם ס"ק א) תירץ, שאף על פי שקנה למפרע, מכל מקוסכיון שהנותן יכול לחזור בו עדיין עד שעת מיתה, הרי שלא נסתלקלגמרי מהחפץ, ולכן ה"אחריך" יכול לזכות בו.

164. משמע מכאן, שאם נפרש "לאחר מיתה"

ומוכח, שכאשר נתן גט, ותלה את חלות הגט במותו, אין הגט חל אלא אחר מיתה, ולא בשעת מיתה.

וכמו כן כשנותן מתנת שכיב מרע, אינה חלה אלא לאחר מיתה, ולא בשעת מיתה.

אמר רבי זירא אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי שמעון בן גמליאל, ואפילו היו בהן באותם נכסים שנתן לו, **עבדים, והוציאן** המקבל הראשון **לחירות.**

ומקשה הגמרא: **פשיטא?** מאי שנא הוצאת העבדים לחירות, ממכירתם לאחר?

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא, אמר ליה** הנותן לראשון, **למיעבד איסורא לא יהבינן לך,** כלומר, לא נתתי לך את נכסי כדי שתעשה בהם איסורי תורה. שהרי המשחרר את עבדו עובר באיסור עשה, דכתיב "לעולם בהם תעבודו".

קא משמע לן, דאפילו הכי מכירתו מכירה.

אמר רב יוסף אמר רבי יוחנן: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, ואפילו עשאן תכריכין למת.

ומקשה הגמרא: **פשיטא?**

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** יאמר הנותן למקבל הראשון, **לשוינהו איסורי הנאה** [שהרי תכריכי המת אסורים בהנאה] **לא יהבי לך.**

כיון שאדם חפץ שיהנו מממונו ולא ילך לאיבוד.

קא משמע לן, שיכול אף לעשותם תכריכים.

דרש רב נחמן בר רב חסדא, האומר: **"אתרוג זה נתון לך במתנה, ואחריך לפלוני", נטלו ראשון ויצא בו, באנו למחלוקת רבי ורשב"ג.**

לדעת רבי: לא יצא בו. כיון שאינו קנוי לו בקנין הגוף. ובארבעת המינים כתיב "ולקחתם לכם", משלכם, ואתרוג זה אינו שלו.

ולרשב"ג יצא בו. שהרי קנוי לו לגמרי. וחשיב כ"לכם"(165).

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: עד כאן לא פליגי רבי ורשב"ג התם, אלא דמר סבר "קנין פירות כקנין הגוף דמי", ומר סבר "קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי",

אלא הכא, אי מיפק לא נפיק ביה [אם אינו יוצא בו ידי חובתו], **למאי יהביה** קלז-ב

בשעת המיתה, ולא לאחריה, הגט יחול.

והקשה **הקצות החושן** (רנ' ח' בסופו), הרי דעת רש"י שגוסס אינו יכול להקנות כלום, ואם כן אפילו עם גמר המיתה אין הגט חל, וכיצד הוכיחה הגמרא מכאן שכוונתו לאחר גמר מיתה? והניח בצריך עיון.

165. **הקצות החושן** (רמא ד') הוכיח מכאן, שקנין גוף לזמן נחשב כקנין הגוף.

שהרי בקנין "אחריך" גוף הנכסים קנוי לראשון לזמן, ואחר הזמן השני קונה בלא שום קנין, ופקע קנינו של הראשון מעצמו, ובכל זאת חשיב כ"לכם".

אמנם דעת **הרא"ש** בסוכה (פרק ג' סימן ל')שקנין גוף לזמן אינו אלא קנין פירות. והנותן לחברו אתרוג על מנת להחזיר אינו יוצא בו,

ניהליה(166)?

אלא ודאי, **מיפק, דכולי עלמא לא פליגי דנפיק ביה.**

אך אם **מכרה או אכלה, באנו למחלוקת רבי ורבן שמעון בן גמליאל**(167).

אמר רבה בר רב הונא: האחין שירשו אתרוג מאביהם, או **שקנו אתרוג ב**מעות שהוריש להם אביהם, ולא חלקו ביניהם, ועדיין הן מונחים ב**תפוסת הבית, ונטלו אחד מהן** בלא ידיעת אחיו, **ויצא בו,** רואים, **אם** יש הרבה אתרוגים בתפוסת הבית, ואותו האח **יכול לאוכלו,** ואין אחיו מקפידים עליו בשל כך, **יצא.** דקרינן ביה "לכם".

ואם לאו, לא יצא. כיון שאינו שלו לגמרי. ובארבעת המינים בעינן "לכם", שיהיה כולו שלו, ולא מקצתו(168).

ודוקא דאיכא אתרוג לכל חד וחד, אזי אינם מקפידים עליו אם יאכלנו, **אבל פריש או רמון לא.**(169)

אמר רבא: האומר לחבירו "**אתרוג זה נתון**

אלא אם יתן לו בקנין גמור, בתנאי שיחזיר. אבל קנין לזמן לא מהני.

ואכן **הגר"ש שקאפ** הוכיח (במערכת הקנינים סימן ט') שדעת הרא"ש דקנין "אחריך" הוא קנין גמור, בתנאי שיתן אחריו לשני, ולא קנין וף לזמן כהבנת הקצוה"ח. ולפי"ז אין ראיה כלל לדברי הקצות החושן. וכן כתב **בנתיבות המשפט**, עיין שם.

166. **הרשב"ם** מפרש, שאף אם אין לו קנין הגוף יוצא בו ידי חובתו, כיון שקיום המצוה נחשב כפירות האתרוג.

ובשיטה מקובצת הוסיף לבאר, דסבירא ליה לרבי שלענין מצות אתרוג סגי בקנין פירות, ומי שקנוי לו האתרוג לפירות הוא נחשב כבעלים.

אך **הרא"ש** כתב, דהכא אף רבי מודה שקנוי לו בקנין הגוף. דאי לאו הכי למאי אקניה ניהליה?

ובמערכת הקנינים (סימן ט') מבאר, שבמקום שיש אומדנא, אף רבי מודה שנותן לו קנין הגוף. עיין שם.

167. לכאורה היינו מחלוקת רבי ורשב"ג, ומה התחדש לנו בכך שנחלקו גם באתרוג?

מבאר **הרשב"ם**, דאתא לאשמועינן שאף שלדעת רבי יכול לצאת בו ידי חובה, מכל מקום אין לו בו קנין גוף, ואינו יכול למוכרו.

168. בגמרא מבואר, שאין יוצאים ידי חובה באתרוג של שותפים.

הראשונים התחבטו, כיצד יוצאים ידי חובה באתרוג של הקהל, הרי הוי כאתרוג של שותפים?

הרשב"ם כתב, שכל אחד מהנוטלים קונה את האתרוג במתנה על מנת להחזיר, בשעה שיוצא בו.

אך **הרשב"א** כתב שיוצאים ידי חובה באתרוג של שותפים כיון שהאתרוג נקנה לשם מצוה, אי אפשר לחלקו בין השותפין, והוי כ"חצר שאין בה כדי חלוקה", דכל אחד שמשתמש בה יש ברירה שבאותה שעה היא שלו.

ובסוגיין מדובר שקנו את האתרוג לאכילה, ויש בו כדי חלוקה, ולכן אינו יוצא בו ידי חובתו.

169.לכאורה אין בדברים אלו שום חידוש.

לך במתנה, על מנת שתחזירהו לי". נטלו, ויצא בו.

אם **החזירו** לאחר מכן, כמו שאמר לו, **יצא.**

לא החזירו, לא יצא. כיון שלא קיים את התנאי, הרי המתנה בטלה למפרע(170).

קא משמע לן, דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

ההיא איתתא דהוה לה דיקלא הנטוע **בארעא דרב ביבי בר אביי.**

כל אימת דהות אזלא למיגזריה, הוה קפיד עילוה. [בכל פעם שהיתה באה לקוצצו, היה מקפיד עליה].

אקניתיה ניהליה, כל שני חייו. [אותה אשה, הקנתה את הדקל לרב ביבי בחייו, על מנת שיחזור אליה או ליורשיה אחרי מותו].

אזל איהו, אקנייה ניהליה לבנו קטן. [הקנה את הדקל לבנו הקטן], כדעת רשב"ג שקנין פירות כקנין הגוף דמי.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע, וכי **משום דאתו ממולאי** [מבני עלי, הבאים מהעיר ממלא], **אמריתו מילי מוליאתא** [אמרתם דברי פגומים ובעלי מומין]?!

שהרי **אפילו רבן שמעון בן גמליאל לא קאמר** שקנין פירות כקנין הגוף **אלא** כשנתן את הפירות לאחד, ואת הגוף **לאחר, אבל** אם שיר את הגוף **לעצמו, לא!** ובהא מודה שקנין פירות אינו כקנין הגוף.

ואם כן, בסוגיין ששיירה את גוף הדקל לעצמה לאחר מות אביי, אף לרשב"ג קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

אמר רבא אמר רב נחמן: האומר לחבירו: **"שור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירהו לי",**

ואכן, **הרשב"ם** כתב על מימרא זו, "אריכות פירוש של שוטים הוא, ואינו מן הגמרא".

אך **הר"י מיגאש** מפרש, שאם יש לכל אחד מהאחים אתרוג, אפילו אם יקפידו אינם יכולים לעכב בעדו. כיון שיש לו זכות חלוקה אף שלא מדעתם.

אך אם אין להם כי אם פריש, יכולים לעכב בעדו מליטול את האתרוג.

170. צריך באור, הרי קיימא לן בהלכות תנאים שצריך להתנות תנאי כפול, [כלומר, אם יהיה כך, המעשה בטל, ואם לא יהיה כך, המעשה קיים], ואם לא התנה באופן זה, המעשה קיים והתנאי בטל.

וכמו כן, צריך שלא יהיו התנאי והמעשה באותו דבר, [כמו מתנה על מנת להחזיר את אותו הממון], אלא בשני ענינים, [כמו בתנאי בני גד ובני ראובן, אם תעברו חלוצים לפני המחנה, אזי תרשו את עבר הירדן].

ואילו כאן כשאמר "הרי לך האתרוג על מנת שתחזירהו לי", לא כפל את תנאו, וכן התנאי והמעשה באותו ממון, ומדוע התנאי קיים?

ומבאר **הרשב"ם**, כל הלכות תנאים נאמרו רק בתנאים הנעשים בחלויות איסוריות, כגון בגט או בגירושין. ובהם, אם לא יתנה באופן האמור בתורה אינו יכול לשיר במעשה הגטאו הקידושין כלום.

אבל בדיני ממונות, שהכל תלוי בדעתו, אם יש אומדן הדעת שכך דעתו סגי בכך, ואינו צריך להקפיד על כל הלכות תנאים.

והקדישו המקבל, **והחזירו, הרי זה מוקדש ומוחזר.** כלומר, התקיים התנאי בחזרה זו, אף על פי שהקדישו.

אמר ליה רבא לרב נחמן, מאי אהדריה? איזו חזרה היא, הרי אינה ברשותו אלא ברשות ההקדש?

אמר ליה, ומאי הסריה?

אלא אמר רב אשי, חזינן, אי אמר ליה "על מנת שתחזירהו", ולא אמר "לי", הא אהדריה. הרי החזיר לו את השור, וקיים את התנאי.

אבל, **אי אמר ליה "על מנת שתחזירהו לי", מידי דחזי ליה קאמר ליה.** חזרה הראויה לו בעינן, ואם הקדישו, הרי אינו ראוי לו. ולא חשיבא כחזרה.(171)

אמר רב יהודה אמר שמואל, הכותב נכסיו לאחר, ואמר הלה "אי אפשי בהן", קנה, ואפילו עומד וצווח.

ורבי יוחנן אמר, לא קנה. כמבואר להלן.

אמר רבי אבא בר ממל, ולא פליגי.

כאן, בצווח מעיקרא. מיד כשמסר לו את השטר התחיל לצווח. קלח-א

אזי לא קנה בעל כרחו, כיון שאי אפשר לזכות לאדם דבר בעל כרחו, שהרי חוב הוא לו. דכתיב, "שונא מתנות יחיה", ואין חבין לאדם אלא מדעתו(172).

---

171. **הרא"ש** בסוכה (פרק ג' סימן ל') כתב שמתנה על מנת להחזיר פירושה, קנין לעולם בתנאי שיחזור ויקנה לו אחר כך.

והקשה **הנתיבות המשפט**, (רמא ה') אם כן מדוע אם הקדישו והחזירו מוחזר, הרי אינו יכול לחזור ולהקנותלו את ההקדש, שהרי כבר אינו שלו אלא של ההקדש?

ולכן העמיד במקרה שהקדיש לשלמים ולקדשים קלים שהם ממון בעלים, ויכול להקנותו.

אך דעת **התוספות**, שאף בדיני ממונות לא סגי באומדן הדעת, אלא במקרה שהדבר מוכח מתוך מעשיו, אך בלאו הכי, צריך להתנות ככל הלכות תנאים.

ולכן העמידו כאן שכפל את תנאו. ודחקו לומר, שלפי רבא לא בעינן תנאי ומעשה בשני ענינים.

172. **רשב"ם**. וצריך באור, דלכאורה פשיטא שלא יזכה בעל כרחו, שהרי אין לו דעת לפעול את הקנין, ומדוע נזקק הרשב"ם לומר דחוב הוא לו?

ועוד קשה לאידך גיסא, דאם כן אי אפשר לזכות לאדם מתנה שלא בפניו, כיון שחוב הוא לו ואין חבין לאדם אלא בפניו, ואנן קיימא לן בכמה מקומות (כגון גיטין יד' ב') דזכין? (וכן הקשה הרש"ש, ויישב בדוחק).

ולכן נראה לומר, שדעת הרשב"ם כשיטת הרי"ף בסוגיין, המפרש, דאיירי בשכיב מרע שנתן מתנה לפלוני, ואחר כך כתב לו עליה שטר, וכיון שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים, הרי כבר זכה במתנה מעת שהשכיב מרע אמר ליתנה לו.

ולכן, סלקא דעתך, שאם אחר כך יצווח, לא תועיל צוחתו, כיון שכבר זכה במתנה.

וקא משמע לן, כיון שצוח מיד כשבאו לתת לו את שטר המתנה, גילה בדעתו שמתנה זו חוב

ומכל מקום, אף על פי שמקבל המתנה לא זכה בה, אין הנכסים חוזרים לרשות הנותן, שהרי סילק את עצמו מהם. אלא הפקר הם, וכל הקודם ומחזיק בהם זוכה בהם(173).

כאן, בשותק מעיקרא, בשעה שקיבל את שטר המתנה, **ולבסוף צווח.** אזי קנה, ואינו יכול להפטר מאותם נכסים אלא על ידי שיפקירם, או יתנם במתנה(174).

אמר רב נחמן בר יצחק, זיכה לו את נכסיו **על ידי אחר** בפניו, **ושתק** בשעה שנתנו את השטר לאחר בעבורו, **ולבסוף** כשבאו לתת לו את השטר, **צווח, באנו למחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן,** האם קנה או לא.

דתניא, הכותב נכסיו לאחר, והיו בהן עבדים, ואמר הלה "אי אפשי בהן", כיון שאינני חפץ לשאת בהוצאות אחזקתם(175).

היא לו, וממילא לא חלה כלל למפרע.

אמנם, בעלמא, אם לא צווח, ודאי אפשר ל?ז?כ?ו?ת לאדם מתנה שלא בפניו. כמו שהוכיח הרש"ש לעיל.

(אבל, עיין בשיטה מקובצת בשם "מפרש לא נודע שמו", שנקט בדברי הרשב"ם דלא כדעת הרי"ף).

173. **רשב"ם.** והביא ראיה מדברי ריש לקיש בכריתות (כד' א) "הנותן מתנה לחבירו, ואמר הלה אי אפשי בה, כל הקודם בה זכה בה".

אך לדעת התוספות, קודם שזכה בשטר לא הוי הפקר מכח הנותן, כיון שהנותן לא סילק את עצמו רק אם יזכה המקבל.

ובדברי ריש לקיש שהביא הרשב"ם, מפרשים התוספות, שמדובר אחר שהגיע השטר ליד המקבל, דהיינו "שתק ולבסוף צווח".

והא דאמרינן הכא "שתק ולבסוף צווח, קנה", אין הכונה שהמקבל זכה בנכסים, אלא קנה לענין זה שלא יחזרו הנכסים לנותן אלא יהיו הפקר.

אך בצווח מעיקרא קודם שהגיע השטר לידו, יחזרו הנכסים לרשות הנותן.

ובסברא זו נחלקו גם לעיל (קלו' ב') גבי "מכר הבן בחיי האב".

הרשב"ם כתב, שלא יחזרו הנכסים ליורשי הבן, כיון שהבן סילק את עצמו מהנכסים על ידי המכירה.

אך דעת התוספות שיחזרו ליורשי הבן. כיון שלא סילק את עצמו אלא על דעת שהקונה יזכה בנכסים, וכיון שלא זכה בהם, חזרו הנכסים לרשותו.

על כל פנים, נמצאנו למדים בדעת התוספות, שאף לאחר שבאה המתנה לידו ניתן להסתלק מהנכסים ולהפקירם בלא קנין, אלא על ידי סילוק בעלמא. ולא כדברי הרשב"ם.

ובדעת הרשב"ם הקשה **הקובץ שיעורים,** מדוע הנותן יכול לסלק את עצמו מהנכסים בלא קנין, ואילו המקבל, אחר שבאה המתנה לידו, אינו יכול להסתלק בלא קנין? והניח בצריך עיון.

ונראה מוכרח, דסבר הרשב"ם שבכל קנין ישנם שני ענינים, האחד, שמסלק עצמו מן החפץ. והשני, שנכנס לרשות הקונה.

ולכן, כשנתן הראשון את המתנה, סילק את עצמו ממנה על ידי הקנין, ואף על פי שלבסוף לא חל הקנין להכניס את החפץ לרשות הזוכה, מכל מקום סילוקו חל ממנו.

וע"ע בענין זה בחידושי **הגרשש"ק** לעיל נד' ב', (סימן כט').

174. עיין בהערה הקודמת בבאור דעת התוספות בדברי הגמרא.

175. אף למאן דאמר, שהרב יכול לומר לעבדו "עשה עמי ואיני זנך", (הובא בכמה דוכתי, כגון כתובות מג' א, נח' ב', גיטין יב' א, ב"ק פז' ב',

אם היה רבן שני, היינו, מקבל המתנה, **כהן, הרי אלו אוכלין בתרומה** ככל קנין כספו[176]. כלומר, על כרחו זכה בהם, והרי הם כרכושו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, כיון שאמר הלה "אי אפשי בהן", כבר זכו בהן יורשין. היינו, הראשון או יורשיו[177]. עד כאן הברייתא.

והוינן בה, וכי **תנא קמא** סבר שזכה בהן בעל כרחו, **אפילו עומד וצווח?!**

אמר רבא, ואיתימא רבי יוחנן: בצווח מעיקרו, דכולי עלמא לא פליגי דלא קני.

שתק ולבסוף צווח, דכולי עלמא לא פליגי דקני. כדלעיל.

כי פליגי, במקרה **שזיכה לו** את המתנה **על ידי אחר, ושתק, ולבסוף**, כשנתנו לו את השטר, **צווח.**

דתנא קמא סבר, מדשתיק, בתחילה, בשעה שהקנה לו, **קנינהו. והאי דקא צווח** לבסוף, **מחדר הוא דקא הדר ביה.** רוצה לחזור בו מהסכמתו. אך כיון שכבר זכה בנכסים, אינו יכול לחזור בו בלא קנין.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר, הוכיח סופו, שצווח, **על תחלתו**, שאינו חפץ בנכסים כלל.

והאי דלא צווח עד השתא, דסבר, כי לא מטו לידי מאי אצווח [מדוע אצוח כל זמן שלא הגיע השטר לידי]**?.**

תנו רבנן בברייתא: **שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני, ושלש מאות לפלוני, וארבע מאות לפלוני**[178]**"**, ובמקרה שלא שייר לעצמו נכסים נוספים, זכו המקבלים בדיבורו בלא קנין. דדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו.

ואין אומרין כל הקודם בשטר זוכה[179]**.**

ועוד מקומות), ואם כן אין הוצאות אחזקתו מוטלות עליו, מכל מקום לא ניחא ליה לעשות כן. רשב"ם.

176. דכתיב גבי תרומה: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, הוא יאכל בו". ויקרא כב' יא.

177. **הרשב"ם** מבאר, שרשב"ג לא סבר כדעת ריש לקיש שהובאה לעיל, ש"הנותן מתנה לחבירו ואמר הלה אי אפשי בה, כל המחזיק בה זכה בה", אלא סבר שתחזור המתנה לראשון, דאדעתא דהכי לא נתן לו.

אמנם למעשה לא קימא לן כמותו בזה, אלא כדעת ריש לקיש.

178. התנא התשמש בדוגמאות אלו כדי להשמיענו רבותא בסימן פא, שאם אמר "תנו מאתים לפלוני, ואחריו שלש מאות לפלוני, ואחריו ארבע מאות לפלוני", כל הקודם זכה, והאחרון מפסיד אף על פי שהשכיב מרע אוהבו יותר ונתן לו מתנה מרובה. **רשב"ם.**

ויש שכתבו באופן אחר: שאם נתן לכולם בשוה, כגון שנתן לכולם מאתיים זוז, כל הקודם במתנתו זוכה, אפילו אם לא אמר "ואחריו". שאם לא כן, היה לו לומר שיתנו להם ביחד שש מאות זוז.

ורק אם נותן לכל אחד סכום אחר, אמרינן שכולם זכו כאחד. (עיין **בשו"ע** חו"מ רנג' ט', ובבאור הגר"א שם סקי"ח, **ובתוספות** גיטין נ' ב').

179. דוקא בשכיב מרע, המקנה את נכסיו על

ולפיכך, אם **יצא עליו שטר חוב, גובה**(180) **מכולם** באופן יחסי לחלקם.

כגון, אם בא לגבות תשעה דינרים, גובה מן המאתים שני דינרים, ומן השלש מאות שלשה דינרים, ומן הארבע מאות ארבע דינרים.(181)

אבל אמר "תנו מאתים זוז לפלוני, ואחריו לפלוני, ואחריו לפלוני", אומרין כל הקודם בשטר זוכה.

כיון שכוונתו שאם ישתייר מנכסיו אחרי שיתנו לראשון, יזכה השני, וכן הלאה.

ולפיכך, אם **יצא עליו שטר חוב, גובה מן האחרון. אין לו** כדי חובו, **גובה משלפניו,** ואם עדיין **אין לו** כדי חובו, **גובה משלפני פניו.**

תנו רבנן בברייתא: **שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני בני בכור, כראוי לו",**

כיון שהוסיף ואמר "כראוי לו", ודאי ליפות כחו בא. ולכן, **נוטלן,** ובנוסף עליהם **נוטל את בכורתו.**

ואם אמר "תנו מאתים זוז לפלוני בני, **בבכורתו", ידו על העליונה, רצה, נוטלן.** אם בכורתו פחותה ממאתים זוז.

אך אם **רצה, נוטל בכורתו.** כגון שבכורתו יתרה על מאתים זוז.(182) אדאינו נוטל שניהם.

ידי דיבור בעלמא, ואינו יכול להקנות לשנים בדיבור אחד, אזי זכו כולם כאחד.

אבל בריא, המקנה על ידי קנין, כל הקודם בקנינו זוכה. **רשב"ם.**

180. צריך באור, כיצד יגבה מהם הבעל חוב, והלא בעל חוב לא יכול להוציא מטלטלין מן היורשים או הלקוחות?

ומתרץ **הרשב"ם** בשני אופנים: א. מדובר באופן שעדין לא נתנו למקבלי המתנה את הכסף, ועדיין הוא ברשות הנותן. ולכן בעל החוב יכול לגבות מאותם מעות.

[בדבריו צריך באור, ומה בכך שעדיין לא קבלו את המעות,הא דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו, וכאילו הגיעו המעות לידם?

ועיין **בקצות החושן** (רנג' ד'), ויסוד דבריו, שמתנת שכיב מרע קודם שבאה לידי המקבל עדיין נחשבת כ"מחוסרת גוביינא", ולכן לא עדיף זכותו מהמלוה. עיין שם בדבריו].

באופן נוסף מתרץ **הרשב"ם**: כגון שנתן להם שדות השוות מאה, מאתיים, ושלש מאות זוז. הלכך, אפילו לאחר שגבו, גובה הבעל חוב מהשדות.

ומוסיף הרשב"ם, "דמקבל מתנת שכיב מרע כיורש שויוה רבנן לקמן במי שמת, ומקרקעי דיתמי משתעבדי לבעל חוב".

והקשו עליו האחרונים: מדוע נזקק לומר "כיורש שויה רבנן", הרי אפילו בריא שנתן מתנה, ובא בעל חוב, גובה ממנו על ידי שטרו?

ומתרץ **הרש"ש**: רשב"ם בא לומר שאפילו במלוה על פה יגבה ממנו, ודין זה לא שייך אלא אם נאמר דכיורש שויוהו רבנן, דמסקינן לקמן (קלט' א) שמלוה על פה גובה מן היורשים, ואינו גובה מן הלקוחות.

181. רק אם אמר את שלש המתנות בבת אחת, גובה מכולם. שהרי כוונתו לתת לכולם ביחד, אלא שאין אדם יכול להוציא שני דברים כאחד.

אבל אם שתק בינתים, אמרינן, כל הקודם במתנתו זכה. **רשב"ם.**

182. גם אם לא אמר "בבכורתו",ידו על

וכן שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלונית אשתי, כראוי לה",

כיון שכפל דבריו לחינם, ודאי בא ליפות את כחה. ולכן, **נוטלתן, ונוטלת את כתובתה.**

אך **אם אמר** "תנו מאתים זוז לאשתי **בכתובתה" ידה על העליונה, רצתה נוטלתן,** אם כתובתה פחותה מסכום זה. קלח-ב

רצתה נוטלת כתובתה, אם כתובתה יתרה על מאתים זוז[183].

וכן שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי כראוי לו", נוטלן ונוטל את חובו.

ואם אמר "תנו מאתים זוז לפלוני **בחובו", נוטלן בחובו**[184]. עד כאן הברייתא.

ומקשה הגמרא: **משום דאמר "כראוי לו" נוטלן ונוטל את חובו?! ודלמא, "כראוי לו בחובו" קאמר?**[185]

אמר רב נחמן, אמר לי הונא, הא מני [בריתא זו כדעת] **רבי עקיבא היא. דדייק לישנא יתירא.**[186] וכיון שהוסיף דבר מיותר, ודאי כונתו להקנות לו דבר מה יתר על חובו.

והיכן נשנו דברי רבי עקיבא: **דתנן** לעיל בפרק המוכר את הבית (סד' א'): "המוכר את הבית, לא מכר... **ולא את הבור, ולא את הדות, אף על פי שכתב לו עומקא ורומא, וצריך ליקח לו דרך. דברי רבי עקיבא.**

העליונה, ויכול לקחת את בכורתו או את המאתים כרצונו.

אך בא להשמיענו, שאף אם אמר "בבכורתו", יכול לקחת את כל בכורתו אם היא יתרה על מאתים זוז, ולא אמרינן שכוונתו לתת רק את אותם מאתיים בבכורתו. **רשב"ם.**

183. רק אם לא עשאה שותפה בין הבנים, יכולה ליטול את יתרת כתובתה.

אך אם עשאה שותף בין הבנים, הרי מחלה על יתרת כתובתה, כמבואר לעיל (קלב' ב'), "שאני אומר, כיון שעשאה שותף בין הבנים איבדה כתובתה". רשב"ם, ועל פי **הגהות הב"ח.**

184. בפשטות משמע, שבבעל חוב לא אמרינן "ידו על העליונה, רצה נוטלן, רצה יטול חובו". אלא יטול חובו בלבד.

וצריך באור, מאי שנא מאשתו ובנו?

ונראה על פי דברי **בעל העיטור** שהובאו בשיטמ"ק, והרשב"א, שאם אמר "תנו מאתיים זוז לפלוני בחובו", אם יתנו לו יותר מחובו הוי כריבית.

ואכן אם יאמר רק "תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי", ולא יאמר "בחובו", ידו על העליונה.

185. קושיית הגמרא אינה דוקא על בעל חוב, אלא גם על בנו ואשתו, מדוע אם אמר "כראוי לו בבכורתו", או "כראוי לה בכתובתה", נוטלתן ונוטלת כתובתה? **רשב"ם** (קלח' א, ד"ה רצה מאתים) **ורבינו גרשום.**

אך דעת הר"י מיגאש, שקושיית הגמרא אינה אלא בבעל חוב.

אך באשתו ובנו, כיון שדעתו קרובה אליהם, שייך לומר שכונתו לתת להם מאתיים זוז יתר על הבכורה, או הכתובה.

מה שאין כן באדם זר, לא מסתבר שכוונתו לתת לו מאתים זוז נוספים על חובו, אם לא אמר כך בפירוש.

186. גם רבנן מודים שאם אמר לישנא יתירא,

וחכמים אומרים, אין צריך ליקח לו דרך.

ומודה רבי עקיבא בזמן שאמר לו "חוץ מאלו", שאינו צריך ליקח לו דרך".

אלמא, סבר רבי עקיבא, **כיון דלא צריך** לומר "חוץ מאלו", **ובכל** זאת **קאמר,** ודאי **לטפויי מלתא קאתי** [בא להוסיף איזה דבר], ולכן אינו צריך ליקח לו דרך.

הכא נמי, כיון דלא צריך לומר "כראוי לו", **ובכל** זאת **קאמר, לטפויי מלתא קא אתי.**

תנו רבנן בברייתא: **שכיב מרע שאמר "מנה יש לי אצל פלוני", העדים כותבין** מה ששמעו ממנו, בלשון זו: "זכרון עדות שהיתה בפנינו שאמר פלוני שכיב מרע, שפלוני חייב לו מנה, ומה ששמענו כתבנו וחתמנו".

ויכולים לכתוב כך, **אף על פי שאין מכירין** ויודעים שחייב לו.(187)

לפיכך, כיון שהעדים כותבים אפילו בלא שידעו אם הדבר אמת או לא, **כשהוא** [היינו היורש] **גובה, צריך להביא ראיה** כדבריו.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים, אין העדים **כותבין אלא אם כן מכירין.**

לפיכך, כשהוא גובה, אין צריך להביא ראיה שהרי השטר מעיד כדבריו, ועדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד.(188) עד כאן הברייתא.

אמר רב נחמן, אמר לי הונא, תנא [תגרוס בברייתא זו להיפך], "**רבי מאיר אומר אין כותבין, וחכמים אומרים כותבין".**

ואף רבי מאיר מן הדין מודה לחכמים, שיכולים לכתוב. **ולא אמר** שלא יכתבו, **אלא משום** שחשש **לבית דין טועין.**

כלומר, חוששים שמא יטעו בי"ד לחשוב שהעדים דרשו וחקרו, והתברר להם שאותו פלוני חייב לו מנה. וכיון שחתמו על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד, ויוציאו ממון מכח השטר.

לכן תקנו, שלא יכתבו אלא אם כן יתברר להם הדבר.

אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא כותבים אף על פי שאין מכירים, **ואין חוששין לבית דין טועין.**

לטפויי אתי. אלא משום שמצאנו דין זה מפורש בדברי רבי עקיבא, הובא הדין בשמו. **רשב"ם.**

187. ובכל זאת מועילה הכתיבה, לחייב את הנתבע שבועת היסת. אף על פי שהיורשים טוענים טענת שמא. **שיטמ"ק** בשם הריב"ש.

ולכאורה קשה, מדוע לא אמר נפקא מינא לענין שבועה דאורייתא במודה במקצת, שהרי אין נשבעים שבועת מודה במקצת כשהתובע טוען טענת שמא, ואם יכתבו שטר על טענת האב, הוי טענת ברי, ויתחייב שבועת מודה במקצת?

ועיין **בקובץ שיעורים** (תעא) שהוכיח בדעת הרמב"ן שטענת ברי של האב בכל מקרה אינה מועילה לבן לענין שבועת מודה במקצת.

188. הקשה **בקובץ שיעורים** (תעא) כיצד מועילה כתיבת העדים שלא מדעת המתחייב, הרי בכהאי גוונא הוי "מפי כתבם", ואין העדים נאמנים אלא מפיהם ולא מפי כתבם?

ומקשה הגמרא: **ומאי שנא מדרבא, דאמר רבא,** יבם ויבמה הבאים לפנינו לחלוץ, **אין חולצין** להם **אלא אם כן מכירין** בהם שהוא היבם הראוי לחליצה. וכן קטנה שרצתה למאן בבעלה בפני בי״ד, **אין ממאנין, אלא אם כן מכירין.**

לפיכך, העדים שראו מעשה חליצה בבי״ד, **כותבין גט חליצה וגט מיאון, ואע״פ שאין מכירין** בהם שהוא היבם הראוי לחלוץ. שהרי ודאי בי״ד הכירו בהם כשחלצו ומיאנו. ולכן, אם כתבו לה ״ראינו שחלצה או מיאנה בפלוני״, יכולה להנשא על ידי שטר זה.(189)

עד כאן דברי רבא.

ומדייקת הגמרא: **מאי טעמא** אין חולצים וממאנים אלא אם כן מכירים? **לאו,** האם לא, **משום דחוששין לב״ד טועין?!** ולא כהלכתא דאמרינן לעיל, שאין חוששין לבי״ד טועין?

ומתרצת הגמרא: **לא.** אכן בעלמא אין חוששים לבי״ד טועין.

רק גבי חליצה ומיאונין חיישינן לבי״ד טועין, משום ש**בית דינא בתר בית דינא לא דייקי**(190)**.** ויטעו לומר שבית הדין הראשון חקר בדבר כל צרכו.

אך בעלמא, אין לחוש לבי״ד טועין, שיסמכו על העדים הראשונים בלא בדיקה, כיון ש**בית דינא בתר עדים, דייקי.**

מתניתין:

כהמשך למשנה הקודמת (לעיל קלו׳ א׳), אף משנתנו דנה בדין האב שכתב נכסיו לבניו לאחר מותו:

כאמור לעיל, הכותב נכסיו לבניו לאחר מיתה, זכו בקרקע מיד, ובפירות לאחר מיתה.

ולכן, **האב** שכתב נכסיו לבנו לאחר מותו, **תולש ומאכיל** מפירות נכסיו בחייו **לכל מי שירצה.** שהרי כל זמן שלא מת הפירות שלו.

ומה שהניח במותו **תלוש,** כבר זכה בו מחיים, **והרי הוא של** שאר **היורשין,** ולא של מקבל המתנה.

אבל, מה שנשאר מחובר בקרקע, שייך לבנו.

ואפשר לומר, שהיא תקנת חכמים מיוחדת בשכיב מרע, כיון שאין לו זמן לתבוע את הלוה.

189. **הקובץ שיעורים** (תעא) הקשה מכאן לשיטת המרדכי בקידושין, ששטר ראיה בקידושין אינו מועיל, משום דהוי ״מפי כתבם״. וקיימא לן שאין העדים נאמנים אלא ״מפיהם״, ולא ״מפי כתבם״.

ואילו כאן מבואר, שנאמנת להנשא על ידי שטר ראיה על החליצה?

וצריך לומר, ששטר חליצה נכתב על ידי בי״ד, ובמעשה בי״ד לא שייך דין ״מפי כתבם״.

אכן בלשון הרשב״ם בסוגיין, משמע שהשטר נכתב על ידי העדים.

190. למדנו מכאן, שאדם הבא לפני בי״ד לקיים שטר, יש לבי״דלבדוק היטב את העדים החתומים בו, ורק אז לקיימו. כיון שהבי״ד שיבא אחריהם יכול לסמוך על מעשה הבי״ד הראשון. כדאמרינן הכא, ״בית דינא בתר בית דינא לא דיקי״. **ר״י מיגאש.**

אפילו אם היו פירות העומדים להתלש[191]. ובגמרא יבואר.

גמרא:

במשנה מבואר, שרק פירות תלושים שתלש האב בחייו, שייכים ליורשים, אך מה שהיה מחובר לקרקע אינם יורשים, אלא ינתנו למקבל המתנה.

ומקשה הגמרא: **תלוש א?ין, מחובר לא?!**

קלט-א **והא תניא** בתוספתא: הכותב נכסיו לבנו וכו׳, ומכר הבן בחיי האב את הנכסים, ומת האב, **שמין את** הפירות **המחוברין** לקרקע[192] **ללוקח,** והוא משלם את דמיהם ליורשים.

ומשמע, שיורשים אף פירות המחוברים לקרקע?

אמר עולא, לא קשיא.

כאן [במשנתנו] מדובר **ב**כותב נכסיו ל**בנו,** ולא מכרן לאחר. ואילו **כאן** [בתוספתא] מדובר **ב**מקרה שמכר הבן את הנכסים ל**אחר.**

ולכן, כשכתבם לבנו, **הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו,** אומדים את דעתו שהקנה לו אף את הפירות שיהיו בקרקע בשעת מיתה.

אך באחר, צריך לנכות מהקרקע את דמי הפירות המחוברים, וליתנם ליורשים.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בדיני חלוקת ירושה, במקרה שהאב לא ציוה לבניו מה לעשות בנכסיו.

מי שמת, **והניח בנים גדולים וקטנים.**

והרי הוצאות הגדולים על מלבושים מרובות משל הקטנים, ואילו הוצאות הקטנים על מזונות מרובות משל הגדולים.

אין הגדולים מתפרנסין במלבושים, **על ידי** [על חשבון] חלקם של **הקטנים, ולא הקטנים נזונין על** חשבון חלק **הגדולים,**

אלא, חולקין בשוה, וכל אחד מתפרנס וניזון מחלקו.[193]

---

191. **רשב״ם.** ודייק את דינו מלשון המשנה, ״ומה שהניח תלוש הרי הוא של יורשים״. משמע, דוקא תלוש ממש שייך להם, אבל מחובר העומד להתלש, לא זכו בו.

אך דעת **הרא״ש** (הובא בשיטמ״ק) שאם היו הפירות גמורים ועומדים להתלש, ודאי זכו בהם היורשים. ד״כל העומד להתלש כתלוש דמי״.

ואין לדקדק כדברי **רשב״ם**, כיון שכונת המשנה לומר, שאם הניח פירות תלושים, אפילו אם נתלשו קודם זמנם, הרי הם של היורשים. אך ודאי שגם פירות העומדים להתלש שייכים להם.

192. אפילו פירות שעדיין לא נגמרו, שמין ללוקח. ומעריכים כמה שוה הקרקע עם הפירות, וכמה שווה ללא הפירות, ואת ההפרש משלם ליורשים. **הר״י מיגאש.**

193. משנתינו עוסקת במקרה שהאחים מיחו זה בזה, שאינם מסכימים להתפרנס ולזון זה על חשבון זה.

ואם **נשאו הגדולים** אשה אחר מות אביהם, ונטלו את הוצאות הנישואין מן הירושה, קודם החלוקה, **ישאו הקטנים.** כלומר, אף הם יטלו הוצאות נישואיהם מתוך הירושה קודם החלוקה.

ואם נשאו הגדולים קודם מיתת אביהם, **ואמרו קטנים,** אחר מיתת אביהם, "**הרי אנו נושאין כדרך שנשאתם אתם", אין שומעין להם. אלא, מה שנתן להם אביהם נתן.** ואין זה בכלל הירושה.

ואם מת בלא בנים, **והניח בנות גדולות וקטנות, אין הגדולות מתפרנסות על ידי הקטנות, ולא הקטנות נזונות על הגדולות, אלא חולקות בשוה.** כדלעיל.

וכן אם **נשאו גדולות,** ונטלו הוצאיתיהן מן הנכסים קודם החלוקה, **ישאו קטנות.** כנ"ל.

ואם נישאו קודם מיתת האב, **ואמרו קטנות, הרי אנו נושאות כדרך שנשאתם אתם, אין שומעין להן.**

אבל, **זה חומר** שיש **בי**רושת **הבנות מב**ירושת **הבנים,** שאם הניח בנים ובנות, **הבנות נזונות** עד שתתבגרנה, או עד שתנשאנה, **על** חשבון **הבנים,** מתנאי כתובה.

ואילו אם הניח רק בנות, **אין נזונות** מן הירושה **על** חשבון **הבנות.**

אלא חולקות בשוה וכל אחת ניזונת מחלקה.

גמרא:

אמר רבא: האי גדול אחי, האח הגדול הנושא ונותן בנכסים, **דלבש ואיכסי מביתא** [קנה לעצמו מלבושים נאים, לצאת ולבא עמם, מכספי הירושה], **מאי דעבד עבד.** ואינו מפסיד מחלקו בשל כך.

כיון שיש הנאה לאחים בכך שילבש בגדים נאים, כדי שישתמעו דבריו.

אבל, לכתחילה לא יקנה את הבגדים על חשבון כספי הירושה(194).

ומקשה הגמרא: **והא אנן תנן** במשנה, "**אין הגדולים מתפרנסין על הקטנים",** ומשמע שאם נטלו מן הירושה לצורך בגדים, הפסידו מחלקם!

אבל, אם שתקו ולא מיחו, ניזונים זה על זה. דסתמא שותפין נינהו, ומוחלים זה לזה. **הרשב"א.**

ועיין עוד לקמן (קמד' ב') פרטי דינים נוספים בזה.

194. עיין בבא קמא (יא ב') " אמר עולא אמר רבי אלעזר: האחין שחלקו - מה שעליהן שמין, ומה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין. אמר רב פפא: פעמים אף מה שעליהן אין שמין, משכחת לה בגדול אחי, דניחא להו דלשתמעון מיליה".

והרמב"ם (הלכות נחלות פרק י') השמיט דין זה, וכתב סתם, "האחים שחלקו, שמין מה שעליהם". וכבר נתקשה בזה **הבית יוסף,** וכתב, שהיה קשה לרמב"ם על סברא זו ד"לישתמעון מיליה", דזה שייך רק בשעה שעוסק בפועל בנכסים, אך לאחר מכן, כשבאים לחלוק, למה לא ישומו אף הבגדים שעליו. ולכן לא הביא דין

ומתרצת הגמרא: **מתניתין** עוסקת **בשרכא** [כלומר, שהאח הגדול בטלן, ואינו טורח בירושה], ואין לאחים שום טובת הנאה מכך שילבש בגדים נאים.

ומקשה הגמרא: אי **בשרכא, פשיטא** שאין לו להתפרנס על חשבון אחיו?

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא ניחא להו דלא נינוול,** [אילולי שנינו שאינו מתפרנס, היה מקום לומר שיכול להתפרנס על חשבון אחיו, כיון שנוח להם שלא יראה מוזנח],

לכן **קא משמע לן** מתניתין, שאינו מתפרנס.

שנינו במשנה: **"נשאו גדולים, ישאו קטנים,** ואם אמרו קטנים, הרי אנו נישאים כדרך שנשאתם אתם, אין שומעין להם".

מבארת הגמרא: **מאי קאמר?** הרי לפי פשטות הדברים, קשיא רישא לסיפא, ברישא משמע שישאו קטנים כמו הגדולים, ואילו בסיפא משמע שלא ינשאו כמותם?

אמר רב יהודה, הכי קאמר: נשאו גדולים לאחר מיתת אביהן, ונטלו את הוצאות הנישואין מכספי הירושה, **ישאו קטנים לאחר מיתת אביהן.**

אבל נשאו גדולים בחיי אביהן, ואמרו קטנים לאחר מיתת אביהן הרי אנו נושאין כדרך שנשאתם אתם, אין שומעין להן. אלא מה שנתן להן אביהן נתן.

עוד שנינו: **"הניח בנות גדולות וקטנות** אין הגדולות מתפרנסות על ידי הקטנות, ולא הקטנות ניזונות על הגדולות".

הגמרא מביאה נידונים הלכתיים הקשורים להלכה זו:

שלח ליה אבוה בר גניבא לרבא: ילמדנו רבינו, אשה שלוותה כסף, **ואכלה** [בזבזה אותו], **ועמדה ונשאת,** והכניסה את נכסיה לבעלה.

האם **הבעל** בנכסי אשתו, בין בחייה, ובין לאחר מותה, **לוקח חוי,** כלומר, עשאוהו כלוקח בנכסיה משעת הנישואין, **או יורש חוי,** ולא זכה בנכסיה אלא לאחר מיתה, ומחיים הרי הוא אוכל פירות בלבד?

ונפקא מינא: אם **לוקח חוי,** אין המלוה יכול לגבות את חובו מנכסי האשה שברשות הבעל, כיון **שמלוה על פה, אינו גובה מן הלקוחות.**

או דלמא יורש חוי, ואם כן, יכול לגבות ממנו אף לאחר מות האשה, כיון **שמלוה על פה גובה מן היורשין.**

אמר ליה רבא: **תנינא** במשנתנו, **"נשאו**

זה להלכה.

ומקשה **הגאון ר' אריה ליב מאלין** (חי' רבי אריה ליב חלק א סימן סא) וכי משום שהוקשה לרמב"ם על סברת רב פפא ידחה את דבריו בלא שום חולק?

ומתרץ, דבאמת יש לחקור, מדוע מותר לגדול האחים להתלבש מכספי הירושה, אפשר לומר, דכיון שניחא לאחים בכך, ושתקו, הוי כמחילה. (ולכן אחר כך אינו צריך להחזיר), או, משום שדינו כאפוטרופוס על נכסיהם. ולפי טעם זה, יצטרך להחזיר לאחר מכן את הבגדים.

ונפקא מינא ביתומים קטנים, שלא שייכא בהם הקנאה, רק מצד אפוטרופסות, האם יותר לאגדול האחים להתלבש על חשבון הירושה.

גדולות ישאו קטנות״,

מאי לאו, האם אין כונת המשנה לומר, שאם **נ?שאו גדולות לבעל,** ובזבזו לשם כך את כל הירושה, **ישאו קטנות מבעל,** כלומר, יוציאו הקטנות מהבעל את חלקם המגיע להם?! ומשמע דהוי כיורש! (195)

דוחה הגמרא: **לא!** אפשר לפרש כך: **נשאו גדולות לבעל, ישאו קטנות לבעל.**

כלומר, אין הקטנות יכולות להוציא ממון מהבעל, אלא יכולות להנשא מהממון הנשאר בתפוסת הבית.

ומקשה הגמרא: **איני, והא תני רבי חייא, נשאו גדולות לבעל ישאו קטנות מבעל?**

דלמא שאני פרנסה דאית לה קלא.

אמר ליה רב פפא לרבא, לאו היינו דשלח רבין באגרתיה ״מי שמת והניח אלמנה ובת, אלמנתו נזונת מנכסיו.

נשאת הבת והכניסה את הנכסים לבעלה, עדיין **אלמנתו נזונת מנכסיו.**

ואם **מתה הבת,** וירש בעלה את נכסיה, **אמר רב יהודה בן אחותו של רבי יוסי ברבי חנינא, על ידי היה מעשה, ואמרו:** עדיין **אלמנתו נזונת מנכסיו״.**

מדייקת הגמרא: **אי אמרת בשלמא** בעל **יורש הוי, משום הכי אלמנתו נזונת מנכסיו.** ככל יורש דעלמא, שהאלמנה ניזונית מנכסיו.

אלא אי אמרת בעל **לוקח הוי, אמאי נזונת מנכסיו?** הרי אין מוציאין מהלקוחות ממון כדי לזון את האלמנה?

ומוכח, שהבעל כיורש הוי.

אמר אביי, אי לאו דשלח רבין אנן לא ידעינן שהבעל כיורש הוי?!

ובסוגיין סבר רבא שאף ביתומים קטנים מותר לגדול האחים להתלבש על חשבון תפוסת הבית, ועל כרחך, דסבר רבא שגדול האחים הוא אפוטרופוס על הנכסים. ואם כן אין ראיה ממה ששתקו האחים שמלחו לו על הבגדים, שהרי יש לו זכות ללבוש כאפוטרופוס. ואם כן, כשיבואו לחלוק, יצטרכו לשום את הבגדים שעליו על מנת להחזירם לאחים.

נמצא שרבא בסוגיין פליג על רב פפא בבבא קמא, דרב פפא סבר, שיש כאן מחילה של האחים. ולכן אין צריך לשום את הבגדים שלבש הבכור. ואילו רבא סבר שאין כאן מחילה רק מדין אפוטרופוס, ולכן שמין מה שעליו.

ולפי זה, אתי שפיר דברי הרמב״ם, שלא פסק כרב פפא, אלא כרבא, ולכן, כשנגמרה אפוטרופסותו של הבכור, שמין את הבגדים שעליו, ומחזירים את ערכם לאחים.

195. צריך באור, כיצד הכיחה מכאן הגמרא, הלא כשנישאו הגדולות, ונטלו את חלק אחיותיהן, הוי כאילו גזלו את חלקן ונתנוהו לבעל, ובכהאי גונא, ודאי מוציאים מהבעל, מה שאין כן כשלותה ואכלה, שמא שם אין מוציאים ממנו?

מתרץ **תוספי הרא״ש**, דמשמע ליה לפרושיה נשאו גדולות ברשות הקטנות, כדרך הלואה. ולפי זה, אכן אפשר לדחות את הראיה, ולהעמיד כשנשאו שלא ברשות הקטנות. אלא דעדיפא מינה קמשני.

והא תנן, "אלו הן הנכסים **שאין חוזרין** לבעליהם הראשונים **ביובל: הבכורה והיורש את אשתו".** ומוכח שהבעל כיורש הוא[196].

קלט-ב

שאם נחשיבנו כלוקח משעת הנישואין, היה עליו להחזיר את הקרקע ביובל, ככל מקח וממכר החוזר ביובל.

אמר ליה רבא, והשתא דשלח, מי ידעינן שהבעל כיורש?!

והרי אמר רבי יוסי ברבי חנינא, באושא התקינו: האשה שמכרה את **נכסי המלוג** שהכניסה לבעלה בשעת הנישואין על מנת שיאכל פירותיהם, ומכרתם האשה **בחיי בעלה,** על מנת שאם ימות בעלה בחייה יזכה בהם הלוקח.

ולכאורה, אם הבעל כיורש הוי, ואינו זוכה בנכסים עד שעת מיתה, הרי הלוקח קדם לו, ואף אם תמות האשה בחיי בעלה, לא ירשנה, אלא יזכה בהם הלוקח.

אבל, תקנו באושא, שאם **מתה** האשה בחיי בעלה, **הבעל מוציא**[197] את הנכסים **מיד הלקוחות.**

ומוכח, שהבעל נחשב כלוקח משעת הנישואין, ולא כיורש. שאם לא כן, מדוע מוציא מיד הלקוחות?[198]

---

196. לכאורה אין להוכיח משם אלא לאחר מיתת אשתו, אך שמא בחייה הוי כלוקח?

ומתרץ **הרשב"ם**, שאם היה לוקח משעה שנישאת, אפילו לאחר מיתה לא נפקא מכלל מקח וממכר, ותחזור ביובל.

ו**בתוספות** הקשו, שהרי מחיים אינו לוקח אלא לענין הפירות, ולא לענין הגוף, ואם כן, מדוע לאחר מותה לא ירש את הגוף?

וכתבו, שאכן הראיה היא רק לאחר מחיתה, אך כיון שרבין לא חילק בין מחיים לאחר מיתה, וחזינן דלאחר מיתה הוי כלוקח, ודאי אף מחיים לוקח הוא.

ו**בשיטה מקובצת** כתב: לא מסתבר שלא אלמוהו חכמים כח הבעל מחיים מלאחר מיתה שיורש מהתורה. וכיון שלאחר מיתה אינו אלא יורש, אף מחיים לא הוי אלא יורש בעלמא.

ולישב קושיית התוספות על הרשב"ם, עיין **ש"ך** (קג כ), שהוכיח שאם הבעל כלוקח, הוי לוקח למפרע על הגוף כבר משעת נישואין. יעויין שם. ו**בשיעורי הגר"ש רוזובסקי** (קפד), מבאר, דהתוספות סבירא להו שכאן מדובר קודם שידענו מתקנת אושא, ואז ודאי שאינו לוקח על הקרקע מחיים, רק על הפירות. ורק לאחר תקנת אושא התחדש שהבעל הוי לוקח כבר מחיים.

197. מלשון "מוציא", משמע, שהמכירה חלה, אלא שהבעל מוציא מיד הלקוחות. וצ"ב, הא אם מתה בחיי בעלה, לא חלה המכירה כלל? ועיין **בראש** (כתובות נ א) שלשון "מוציא", לאו דוקא. **ובר"ן** (שם) כתב, דמוציא מהזכות שהיתה ללוקח אילו הבעל היה מת קודם לכן.

אמנם **הריטב"א** (לעיל נ א) כתב, שמדובר במקרה שהבעל הסתלק מפירות הנכסים מחיים, ובכהאי גוונא מכירתה קיימת לפירות עד מותה. ואז הבעל אוכל פירות. ומבואר, שתקנת אושא קיימת אף במקום שאין הבעל אוכל פירות.

ועיין **בקצות החושן** (קג ט) שהביא שיטת רש"י, שבמקום שאין הבעל אוכל פירות לא תקנו תקנת אושא. וע"ע **באבני מילואים** (צ יא).

198. צריך באור, שהרי לכאורה היה מקום לתרץ, דלעולם בעל כיורש הוא, אלא דהוי יורש כבר משעת הנישואין, ולכן מוציא מיד הלקוחות?

ואם כן קשה, מדוע גבי ירושה נחשב כיורש, ואילו לענין מכירת הנכסים נחשב כלוקח?

אלא אמר רב אשי, בעל, יש מקומות **ששוויוהו** [עשאוהו] **רבנן כיורש,** ויש מקומות **ששוויוהו רבנן כלוקח, והיכא דטבא ליה עבדו ליה** [תקנו לו באופן שיטיב עמו].

ולכן, **גבי יובל, שוויוהו רבנן** [הניחוהו כדינו(199), להיות] **כיורש, משום פסידא דידיה,** שאם היה לוקח, היה עליו להחזיר ביובל.

אך **גבי** דברי **רבי יוסי ברבי חנינא,** בדין אשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה, **שוויוהו רבנן כלוקח,** ומוציא מיד הלקוחות, **משום פסידא דידיה.**

אבל, **גבי דרבין,** שאלמנה ניזונית מהנכסים אף לאחר מות בתה, **משום פסידא דאלמנה שוויוהו רבנן** [הניחוהו כדינו, להיות] **כיורש.**(200)

ומקשה הגמרא: **והא גבי דרבי יוסי ברבי חנינא, דאיכא פסידא ללקוחות,** ובכל זאת **שוויוהו רבנן כלוקח,** ומדוע חששו יותר לפסידא דאלמנה?

ומתרצת הגמרא: **התם,** באשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה, לא חששו לפסידא דלקוחות, משום **דאינהו אפסידו אנפשייהו, כיון דאיכא בעל, לא איבעי להו למיזבן מאיתתא דיתבא תותי גברא.** [לא היה להם לקנות מאשה היושבת תחת בעלה].

אך באלמנה, חששו לפסידא דידה, ותקנו לה שתאכל פירות מנכסי בעלה.

הדרן עלך יש נוחלין

ומבארים הראשונים (**הרא"ש** והר"י **מיגאש**), דירושה לא שייכת מחיים, אלא לענין קנין הפירות בלבד, אבל בגוף הנכסים ודאי שאינו זוכה עד שעת מיתה. מה שאין כן אי הוי כלוקח, הרי יש לו זכות ושיעבוד בנכסים כבר משעת הנישואין, ולכן מוציא מיד הלקוחות.

וע"ע **בקובץ שיעורים** (תעג).

199. **תוספות,** ועיין **מהרש"א** ו**בשיטה מקובצת** בשם הר"י **מיגאש**.

200. ואף על פי שהבעל מפסיד, מכל מקום מאחר שקדם תנאי מזונותיה לנישואין, לא טוב לנו להפסידה בידים. **רשב"ם**.

פרק מי שמת

הקדמה

מדין תורה, אדם שמת, והניח בנים ובנות, הרי הבנים יורשים את כל הנכסים, ואין לבנות חלק בנכסי אביהם. אבל, אחד מתנאי הכתובה שמתחייב אדם לאשתו בעת נישואיה, הוא, שהאב מתחייב לדאוג לצרכי בנותיו עד שיבגרו [י"ב שנה וששה חדשים], או עד זמן נשואיהן.

התחייבות זו כוללת מזונות, מלבושין ושאר צרכי נשואין.

לכן, כאשר הבנים יורשים את נכסי אביהם, הם צריכים לזון את הבנות, כפי שהתחייב האב, לפי שנכסי האב משועבדים לצורך מזונות הבנות.

במה דברים אמורים, כאשר האב השאיר **נכסים מרובים,** שיש בהם מספיק כדי לזון הן את הבנים, והן את הבנות. אבל אם השאיר אחריו רק **נכסים מועטים,** שאין מספיק בנכסים אלו כדי לזון את הבנים ואת הבנות [עד שהבנות יבגרו, או לפי מאן דאמר אחד בגמרא, אין מספיק בנכסים בכדי לזון את שניהם י"ב חדש], במקרה זה תקנו חכמים שהבנות יזונו מנכסי האב, ואילו הבנים ישאלו על הפתחים.

בתקנה זו כלולים שני דברים: א. הבנות נזונות מהנכסים, ולא הבנים. ב. הנכסים יהיו בחזקת הבנות ולא הבנים, כדי שהבנים לא ישתמשו בנכסים לעצמם.

ואכן הרא"ש מוסיף, שאם בי"ד רואים, אפילו בנכסין מרובים, שהבנים מכלים את ממון הירושה, שלא כפי דרך העולם, הרי הם מוציאים את הממון מחזקת הבנים.

מתניתין:

מי שמת, והשאיר אחריו נכסים, **והניח בנים,** היורשים את נכסי האב, **ובנות,** שיש להם שעבוד על הנכסים עבור מזונותיהן עד שיבגרו או עד שינשאו, הרי **בזמן שהנכסים מרובים,** שיש בהם מספיק עבור מזון הבנים והבנות [ונחלקו בגמרא בהגדרת נכסים מרובים, האם יש בנכסים די הצורך במזונות עד בגרות הבנות, או שיש מזונות לשניהם במשך י"ב חודש][1] —

הבנים ירשו, והנכסים בחזקתם, **והבנות יזונו** על ידי הבנים.

אבל, אם הוריש לבניו רק **נכסים מועטים,**

---

1. מלשון המשנה "הבנים ירשו והבנות יזונו", משמע שהבנים יורשים את כל הנכסים, אף על פי שיש לבנות שעבוד עליהם עבור מזונותיהן. ואף בנכסים מועטים, מעיקר הדין הבנים יכולים ליזון מהם, אף שעל ידי כך יחסר למזון הבנות. ומבואר בשעורי ר' שמואל (של"ז), שחיוב המזונות חל ומתחדש כל יום. אמנם סיבת החיוב היא בשעת הנשואין, אבל זמן הפרעון, עדיין לא הגיע, ולכן מעחקר הדין הנכסים הם בחזקת היורשים, ולא בחזקת הבנות.

שאין מספיק בנכסים עבור[2] מזונות לבנים ולבנות —

הבנות יזונו,[3] הן מקבלות את הנכסים בשביל מזונותיהן, והנכסים יהיו כעת בחזקתן. ותקנו זאת חכמים, כדי שהבנים לא יוכלו להפקיע מהם את הנכסים.

והבנים ישאלו על הפתחים. מאחר שהפקיעו מהם את הנכסים והעבירו אותם לחזקת הבנות.

אדמון אומר: וכי **בשביל שאני זכר הפסדתי!?**

דהיינו, אדמון חולק על רבנן, וסובר שהיות ולזכר יש עדיפות על הבת, שהרי מן התורה הוא היורש את נכסי האב, ולא הבת, הרי לא מסתבר להעדיף את הבנות על הבנים.

אמר רבן גמליאל:[4] **רואה אני את דברי אדמון!**

דברי אדמון נראים לי יותר, ולכן אני סבור שהלכה כמותו.

גמרא:

שנינו במשנה שיש הבדל בין נכסים מרובים למועטים.

ודנה הגמרא: **וכמה מרובים,** איזה כמות של נכסים צריך כדי להחשיבם למרובים?

אמר רב יהודה אמר רב: כדי שיזונו מהן מהנכסים, **אלו** הבנים, **ואלו** הבנות **שנים עשר חדש.**[5]

---

2. בריטב"א מבואר, שהנכסים בחזקת הבנות כדי שהבנים לא יוציאום. אך הרמב"ן כתב שמעמידין את הנכסים ביד בי"ד או ביד אפוטרופוס שבי"ד ממנים, והם מוציאין להם דמי מזונות.

3. ברשב"ם מבואר, שבצרכי הבנות לוקחים בחשבון את המזונות ואת פרנסת הנשואין. אך התוס' חולקים, היות שבלשון המשנה משמע שהנדון הוא רק על המזונות, דהיינו אכילה ושתיה, ולא צרכים אחרים.

והרש"ש מוסיף, שהתוס' חולקים רק על פרנסת נשואין, אבל המלבושים נכנסים בחשבון, אע"פ שבלשון מזונות בדרך כלל הכוונה היא רק לאכילה ושתיה.

וכן כתב הנמו"י. והרשב"א מוסיף, שאף הרשב"ם מודה לתוס' שפרנסת נשואין לא נחשבת כהוצאה לעשות את הנכסים למועטים, וכל דבריו הם רק בנכסים מרובים, ששם אכן הבנות מקבלות גם צרכי נשואין.

4. תוס' מדייק מזה שרבן גמליאל אומר "רואה אני את דברי אדמון" שהלכה כאדמון. אבל ר"ח פוסק כרבנן, כיון שמכל הסוגיא שדנים בבה נכסים מועטים משמע כרבנן. כי לפי אדמון, אין כלל תקנת "נכסים מועטים".

ובשעורי ר' שמואל מחדש, שאף לאדמון יש תקנה של נכסים מועטים, ורק נחלקו בגדר התקנה. שלרבנן, רק הבנות נזונות ולא הבנים. ואילו אדמון סובר שלא תקנו לבנות במקום שהזכר מפסיד. ולכן, אף בנכסין מועטים, שניהם נזונים בשוה. והתקנה היתה שאין לבנים זכות להוציא את הנכסים כרצונם כמו בנכסים מרובים.

5. צריך להבין, מדוע אם יש מזונות לי"ב חודש זה נחשב למרובים? והרי מגיע להן מזונות עד שיבגרו. ותירץ הגר"ש רוזובסקי, כיון שתקנה זו

והוסיף רב יהודה, ואמר: **כי אמריתא קמיה דשמואל,** כאשר באתי לפני שמואל ללמוד ממנו תורה אחר פטירת רב, ואמרתי לו מה שאמר רב לגבי נכסים מרובים, **אמר לי,** השיב לי שמואל: **זו דברי רבן גמליאל בר רבי,** הסובר שצריך נכסים למזונות של י״ב חדש. **אבל חכמים אומרים,** חולקים וסוברים, **כדי שיזונו אלו** הבנים **ואלו** הבנות **עד שיבגרו.** עד שיגיעו הבנות לבגרות. כיון שעד הזמן הזה האב התחייב לזונן בתנאי כתובה.

איתמר נמי, יש ראיה שאף רבי יוחנן סובר שהשעור הוא עד בגרות הבנות:

כי אתא רבין, כאשר בא רבין מבבל לארץ ישראל, **אמר** בשם **רבי יוחנן, ואמרי לה,** ויש שאמרו **שאמר** זאת רבין בשם **רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן: כל שיזונו,** אם יש בנכסים כדי שיזונו **אלו ואלו עד שיבגרו,** הרי הן נכסים מרובים. **פחות מכאן,** אם אין בנכסים לזון את הבנים והבנות עד הזמן הזה, הרי אלו נכסים מועטין, והנכסים בחזקת הבנות.

ומדברי המשנה אפשר לדייק, שאם אין בנכסים שיעור של מרובים הכל הולך לבנות.

ועל כך תמהה הגמרא: **ואי ליכא לאלו ואלו עד שיבגרו, שקלי להו הבנות** לוקחות הבנות **לכולהו,** את כל הנכסים!? והרי ודאי לא מסתבר! שהרי לא מגיע להם יותר מי״ב חדש או יותר מזמן בגרותן, וכאן יוצא שיקבלו מזונות מעבר לזמנים האלו. קמ-א

אלא, אמר רבא, אכן אין כוונת המשנה שהבנות יקבלו את הכל.

אלא, מוציאין להן עבור מזונות, לבנות עד שיבגרו. והשאר, מה שנשאר עודף בנכסים, הוא **לבנים.** ישאר לבנים מדין ירושה.

ואומרת הגמרא: **פשיטא,** מסתבר לומר בפשטות, כי אם היו נכסים **מרובין, ונתמעטו,** אם בשעת מיתת האב היו הנכסים מרובים, אבל לאחר מכן התייקרו המזונות, או שהתקלקלו הנכסים, וכעת אין בשוויים כדי לזון את הבנים והבנות, **כבר זכו בהן יורשים.** כיון שהזמן הקובע הוא זמן מיתת האב, ואז הם היו מרובין, ולכן הם זוכים בנכסים, ויזונו הבנים והבנות ביחד(6).

אבל **מועטין ונתרבו,** אם בשעת מיתת האב היו הנכסים מועטים ונתרבו, שהוזלו המזונות או שהתייקרו הנכסים,(7) **מאי?** מי יזכה בשבח הנכסים? האם **ברשות יורשין קיימי,** שהנכסים הם עדיין ברשות היתומים,

---

באה לעקור ירושה דאורייתא, לכן, אם יש מזון לי״ב חודש לא רצו לעקור את דין ירושת הבנים, אף על פי שלבנות מגיע יותר.

6. על פי השט״מ אבל ברשב״ם מדוייק שיחלקו את הנכסים באופן יחסי, דהיינו, שאם כשהיו מרובים לבנות מגיע שליש מהנכסים כך יהיו כשיתמעטו, ונמצא שאם חלק הבנות יגמר, לבנים יהיה מזונות ולא לבנות. וזה לא מסתבר שהבנים עדיפים על הבנות. ולכן השט״מ חולק, וסובר שיזונו ביחד.

7. ברשב״ם מוזכר רק אופן אחד שהוזלו המזונות ולא מזכיר שהתייקרו הנכסים. אבל הריטב״א מביא את שתי האפשרויות. ועיין ברע״א שעמד על דברי הרשב״ם.

ואף על פי שחכמים תקנו שהנכסים יהיו בחזקת הבנות, אבל לא הפקיעו לגמרי את זכויות הבנים, ונחשב הדבר שעדיין יש להם שייכות בנכסים. **הלכך, ברשות יורשין שבוח,** השבח שייך להם כיון שהנכסים שלהם השביחו.

או דלמא או שמא **סלוקי מסלקי יורשין מהכא,** התקנה היתה שהבנות תהיינה מוחזקות לגמרי בנכסים, ולבנים לא תהא שום זיקה אליהם, ונמצא שנכסי הבנות השביחו, ולבנים אין חלק בזה.

תא שמע מביאה הגמרא ראיה לפשוט את הספק, מהא **דאמר רב אסי אמר רבי יוחנן: יתומים שקדמו ומכרו בנכסים מועטין,** יורשים שהזדרזו למכור, לפני שהבנות העמידו את הבנים בדין כדי לתבוע לעצמם את הנכסים המועטים, **מה שמכרו מכרו.** המכירה קיימת אף על פי שהנכסים מועטין. אבל כל זמן שלא היה העמדה בדין, יש לבנים זכות בנכסים.

ומוכח מכאן שיש להם קשר לנכסים, ולכן השבח מגיע ליורשין. אבל לאחר העמדה בדין, יתכן לומר, כיון שאינם יכולים למכור, אם כן מעתה הנכסים לגמרי בחזקת הבנות והשבח יהיה לבנות.[8]

יתיב ישב **רבי ירמיה קמיה** לפני **דרבי אבהו, וקא בעי מיניה,** ושאל אותו: **אלמנתו, מהו שתמעט?** מי שמת, והניח בנים ובנות, וגם אלמנה שמקבלת מזונות מנכסי בעלה [שהתחייב לה בתנאי כתובה, כל זמן שהיא אלמנה ולא נשאת לאחר], ויש נכסים בשביל הבנות והאלמנה, **מי אמרינן,** האם נאמר, **כיון דאית לה מזוני,** שמגיע לה ליזון בתנאי כתובה, **ממעטא,** מכניסים בחשבון הנכסים גם את חיוב מזונות האלמנה, הרי אם על ידי זה יחשבו הנכסים למועטים [שלא יספיק לכולם], יפרישו נכסים למזון הבנות והאלמנה, והשאר לבנים.

---

8. כך הבינו התוס׳ בד״ה יתומים שקדמו, בדברי הרשב״ם, שלאחר העמדה בדין השבח של הבנות. אך הרא״ש מבאר שאף לפי הרשב״ם, אף על פי שאין יכולים למכור, אבל ודאי שלבנים יש זכות בנכסים, שהרי אם ינשאו הבנות ודאי שיחזרו הנכסים לבנים, ולכן ודאי שהשבח של הבנים. והתוס׳ חולק על הרשב״ם, וסובר שהם יכולים למכור אף לאחר העמדה בדין. ובקובץ שיעורים מבאר את דבריהם, שחיוב מזונות זה חיוב שמתחדש כל יום, ולכן אין לבנות תפיסה בנכסים, ולכן יכולים הבנים למכור.

וקשה לתוס׳, הסוברים שאף לאחר העמדה בדין אפשר למכור, אם כן, מה התועלת בכל התקנה של נכסים מועטים? הרי הבנים יכולים למכור גם לאחר שהנכסים בחזקת הבנות. ותירצו התוס׳ בד״ה יתומים, שבנכסים סתם יכולים למכור כרצונם. אבל לאחר התקנה יכולים למכור רק לצורך גדול כמו פדיון שבויים.

השט״מ שואל על תוס׳, הרי זה ממון שאינו יכול להוציאו בדיינים, ומדוע אפשר למכור? ותירצו, שרק ממון שלא יכול להוציאו מחמת שהשני כופר בו לא יכול למכור, אבל כאן זה מחמת התקנה, אין זה חסרון. ועיין ברע״א שמתרץ באופן אחר.

או דלמא, שמא נאמר, **כיון דאילו מנסבא,**[9] אם תנשא האלמנה לאדם אחר, **לית לה,** היא לא תקבל מזונות, **השתא נמי לית לה!** גם עכשיו לא תקבל חלק בנכסים כמו בנכסים מועטין. כיון שיש אפשרות שלא תצטרך לקבל מזונות אם תנשא, ונמצא שהנכסים הם מרובים, שהרי לבנים ולבנות יש מספיק, ולכן כולם יזונו בשוה, הבנים, הבנות והאלמנה, כדין נכסים מרובין.

אם תמצא לומר, אם ננקוט בבעיה הזו כמו הצד השני, **כיון דאילו מנסבא,** שהרי אם תנשא לאחר

לית לה אין לה מזונות **השתא נמי לית לה,** גם עכשיו אין לה זכות מיוחדת בנכסים ולא מייחדים לה נכסים — עדיין יש להסתפק:

בת אשתו, מי שקיבל בשעת נשואין לזון את בת אשתו מאדם אחר ויוצא שאף היא צריכה לקבל מזונות מנכסי האב ויש נכסים בשביל הבנות ובת אשתו, **מהו שתמעט בנכסים,** האם החוב לזון את בת אשתו נכנס בכלל החובות של היורשים, ויעשה את הנכסים למועטים?

מי אמרינן, האם נאמר **כיון דכי מנסבא,** גם אם היא תנשא לאחר, **אית לה,** היא ממשיכה לקבל מזונות, כפי שהתחייב האב לאשתו, אם כן, זה חוב רגיל, ולכן **ממעטא,** זה ימעט את הנכסים.

או דלמא, או שמא נאמר, **כיון דאילו מתה** אם בת אשתו תמות **לית לה,** יפקע החוב של המזונות, ולכן **לא ממעטא,** היא לא ממעטת כיון שזה חוב שלא ברור שיבוא לידי גביה. אלא, יזונו כולם, ואם בסוף היא לא תמות ולא יהיה מספיק בנכסים, יהיה הדין כמו במרובים ונתמעטו.

ואם תמצא לומר, אם ננקוט כמו הצד השני, **כיון דאילו מתה לית לה** אין לה חוב מזונות, **ולא ממעטא,** היא לא עושה את הנכסים למועטים, עדיין יש להסתפק:

בעל חוב, אם אין בנכסים אלא בשביל הבנות והבעל חוב, **מהו שימעט בנכסים?** האם החוב הזה הוא כמו החוב של הבנות, שעושה את הנכסים למועטין, או לא?

מי אמרינן, האם נאמר, **כיון דכי מיית** גם אם הבעל חוב ימות, **נמי אית ליה,** צריך לשלם ליורשיו, ולכן בעל חוב **ממעט** את הנכסים, כיון שזה חוב שייגבה בכל מקרה, והבנים ישאלו על הפתחים.

או דלמא, שמא נאמר לצד השני, **כיון דמיחסרא גוביינא,** הבעל חוב צריך עדיין לגבות את חובו, והחוב איננו גבוי, לכן לא מתחשבים בו, **ולא ממעט,** לא עושה את הנכסים למועטים, ויזונו כולם יחד, עד שיטרוף הבעל חוב, ואחר כך הבנות בלבד יזונו מהנותר בנכסים.

---

9. וצריך להבין, מדוע באלמנה יש ספק אם ממעטת כיון שאם תנשא אין לה מזונות? הרי גם בת אין לה מזונות במקרה שתנשא. וזה קשה על כל המשך הגמרא. והתוס׳ מבאר, שלבת יש יותר זכויות שהרי היא יורשת במקרה שאין בנים לכן תקנו אפילו שיש אפשרות שלא תקבל כשתנשא. מה שאין כן אלמנה, שלא שייכת בירושה, לכן הגמרא מסתפקת שאולי לא תמעט מחמת שאם תנשא לא תקבל עוד מזונות.

ואיכא דבעי לה לאידך גיסא, יש מי שהסתפק באותן שאלות דלעיל, רק בסדר אחר:

בעל חוב, מהו שימעט בנכסים? האם הוא ממעט, כיון שגם אם הוא ימות עדיין החוב הוא בר גביה.

ואם תרצה לומר שאכן הוא ממעט, יש להסתפק עדיין:

קמ-ב **בת אשתו, מהו שתמעט בנכסים?** בבת אשתו החוב הוא פחות חזק מבעל חוב, שהרי אם תמות נפקע החיוב.

ואם בכל זאת נאמר שהיא ממעטת, כיון שגם אם תנשא היא מקבלת מזונות, עדיין יש להסתפק:

אלמנתו, מהו שתמעט בנכסים?

באלמנתו, החוב הוא פחות חזק מבת אשתו, שהרי אם תנשא אלמנתו לאחר יפקע החיוב, ולכן מסתפקת בה הגמרא.

עד כאן דברי המסתפק "לאידך גיסא".

ועתה מביאה הגמרא, שהסתפק רבי ירמיה בספק נוסף:

אלמנתו ובת — אי זה מהן קודמת? כשיש נכסים לזון רק אחת מהן, מי קודמת? האם דעתו של אדם קרובה לבתו, ולכן היא תקבל את הנכסים, או שהוא דואג יותר לאלמנתו, והיא עדיפה מהבת.

אמר ליה רבי אבהו: **פשוט מיהת חדא,** אפשר לפשוט, לפחות, את הבעיה האחרונה:

דאמר רבי אבא אמר רב אסי: עשו אלמנה אצל הבת, חכמים תקנו כשיש אלמנה ובת, ויש נכסים לזון רק אחת מהן, **כבת אצל האחין בנכסים מועטין.**

מה בת אצל אחין, הבת ניזונת, והאחין ישאלו על הפתחים, כמו במקום שיש בת ואחין, ויש נכסים מועטים, תקנו חכמים שהבת מקבלת, כיון שבת עדיפה מהאחין. **אף אלמנה אצל הבת,** כשיש אלמנה ובת, **אלמנה ניזונת, והבת תשאל על הפתחים.**

ונפשטה הבעיא דלעיל, שאלמנה עדיפה על הבת[10].

שנינו במשנה: **אדמון אומר, בשביל שאני זכר הפסדתי!?**

מדברי אדמון מוכח, שיש מעלה בזכר, שבגללה היה צריך להעדיף אותו, ולכן הגמרא שואלת:

מאי קאמר!? לאיזו מעלה התכוין אדמון?

אמר אביי, הכי קאמר, זאת היתה כוונתו לומר: **בשביל שאני זכר, וראוי אני לעסוק בתורה, הפסדתי!?** כי לזכר יש מצוות תלמוד תורה ולא לנקבה, ולכן צריך להעדיף בנים על בנות לענין מזונות.

אמר ליה רבא: אלא מעתה, מאן דעסיק בתורה הוא דירית, דלא עסיק בתורה לא ירית!?

מדבריך יוצא, שמי שעוסק בתורה ראוי לירש יותר ממי שאינו עוסק בתורה, וכשיש

---

10. לכאורה, אם הגמרא פשטה שאלמנה עדיפה על בת, והיא נזונת לפניה, אפשר אף לפשוט את

שני בנים יירש רק זה שעוסק בתורה!?

אלא, אמר רבא, הכי קאמר, זאת כוונתו של אדמון: **בשביל שאני זכר, וראוי אני לירש בנכסים מרובים,** כי זכר יורש בנכסים מרובים ונקבה אינה יורשת כלל, ואם כן, לזכר יש יותר זכות בנכסים מאשר לבנות, וכי לכן **הפסדתי בנכסים מועטים!?** אלא, צריך להעדיף את הבנים, ובודאי לא את הבנות. ולכן הוא חולק על תקנת נכסים מועטים, ונזונים כולם ביחד.

מתניתין:

מי שמת **והניח בנים ובנות, וטומטום,** שהוא ספק זכר ספק נקבה, ולכן ידו על התחתונה, **בזמן שהנכסים מרובים,** שידם של הבנים על העליונה, שהרי אז הם היורשים את כל הנכסים, והבנות מקבלות רק מזונות, הרי **הזכרים דוחין אותו** את הטומטום **אצל נקבות,** אצל הבנות, שיקבל רק מזונות כמותן, ולא חלק בירושה.

אבל כשהאב השאיר **נכסים מועטין,** שאז הבנות מקבלות את הנכסים עבור מזונותיהן, והבנים שואלים על הפתחים [כמבואר במשנה הקודמת], וידן של הנקבות על העליונה, לכן **הנקבות דוחות אותו** את הטומטום **אצל זכרים,** אל הבנים, ולא יקבל כלום.

האומר אם תלד אשתי זכר, יטול מנה. מי שמקנה חלק מנכסיו לעובר הנמצא במעי אשתו, ועושה זאת על ידי קנין, או באמירה בעלמא, ומדובר שאחרי הדבור הוא מת, ועתה יש מצוה לקיים דברי המת.(11)

ילדה זכר, יטול מנה. הרי דבריו קיימים, ואם יתברר בסוף שהעובר הוא זכר, הוא יקבל מאה זוז. ואין כאן חסרון שאי אפשר להקנות לעובר, כפי שיבואר להלן(12).

וכן אם אמר: **אם נקבה,** אם אשתי תלד נקבה, תיטול **מאתים,** הוא מקנה לה עכשיו מאתים זוז, הרי אם אכן **ילדה נקבה, נוטלת**

הבעיא הקודמת, אלמנתו מהו שתמעט בנכסים. כי אם עשו תקנה של נכסים מועטים לבת, ודאי גם לאלמנה. כ"כ הנמו"י ולפ"ז צריך לומר, שלא גורסים את הבעיא של אלמנתו מהו שתמעט, שאם כן, זה לא פשוט מיהא חדא.

11. על פי פירוש הרשב"ם שזה מצד מצוה לקיים דברי המת והקשה הרש"ש אם כן, מה הגמרא שואלת לקמן שמזכה לעובר לא קנה הרי זה רק מצוה בעלמא ותירץ הגדו"ש מכאן ראיה שמצוה לקיים דברי המת זה לא רק מצוה בעלמא אלא חכמים תקנו שזה פועל קנין והוא מיד זכה. וכן הוכיח הקובץ שיעורים משאלת תוס' לקמן מדוע צריך את התקנה של דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין תיפ"ל שיש מצוה מוכח מהשאלה שאף זה קנין דאל"כ לא הקשו כלום.

12. האו"ש בפ"ג מהל' זכיה ה"ח שואל מדוע אין חסרון של תנאי כפול ומכאן רוצה להוכיח שבתנאי לשעבר לא צריך הלכות תנאים וכאן הוא אומר שאם הוא זכר הוא זוכה בעודו בבטן אמו.

הרשב"א מוסיף שאין כאן חסרון של אסמכתא לא קניא, כיון שזה רק אם אומר בדרך קנס שמוכח שאין דעתו לתת אבל כאן רוצה לתת לבניו ודאי שאין זו אסמכתא.

מאתים, כפי שהקנה לה.

ובשני המקרים האלו, אם ילדה מה שלא פירש, כגון שאמר זכר וילדה נקבה, לא מקבלת כלום, כיון שדעתו רק על זכר. וכן להיפך. וזה החדוש במשנה.

אבל, אם אמר, **אם זכר מנה, אם נקבה מאתים,** כאן גילה בדעתו שרוצה להקנות לעובר בכל ענין, בין אם יהיה זכר בין אם יהיה נקבה. ולכן, אם **ילדה זכר ונקבה** [דהיינו, זכר או נקבה], **זכר נוטל מנה, נקבה, נוטלת מאתים.** אבל אם ילדה תאומים, הם לא מקבלים כלום, כיון שאין דעתו על תאומים.

ילדה טומטום, שלא ידוע אם הוא זכר או נקבה, **אינו נוטל** כלום.

[וזה לכאורה נסתר מתחילת המשנה, שמבואר בה שטומטום נוטל מספק כמה שפחות, ואם כן, גם כאן צריך לקבל לפחות מאה כמו זכר. ויבואר להלן בגמרא].

אבל, **אם אמר: כל מה שתלד אשתי, יטול!** כאן הוא לא מפרט מה תלד, אלא מתכוין להקנות למי שיוולד, לכן **הרי זה יטול,** גם אם ילדה טומטום.

ועכשיו המשנה חוזרת לדין הראשון, שטומטום ידו על התחתונה לגבי ירושה ומזונות.

אם אין יורש אלא הוא, שאין בנים ובנות אלא רק טומטום, הרי הוא **יורש את הכל,** כיון שסוף סוף הוא בנו, אפילו שלא ידוע איזה מין הוא[13].

גמרא:

שנינו ברישא של המשנה, אם יש בנים, בנות וטומטום, **דוחין אותו** אצל נקבות.

ותמהה הגמרא: **וכי שקיל כבת,** האם הדין הוא שהבנים לא נותנים לו כבן, אלא מקבל כבת, מספק.

הא קתני סיפא, הרי שנינו בסיפא, שאם אמר, זכר יקבל מנה ונקבה מאתים, **ילדה טומטום, אינו נוטל!** ומוכח מכאן שטומטום אינו ספק זכר ספק נקיבה, אלא הוא בריה חדשה, ולכן אין לו לא דין של בן ולא של בת. ואם כן קשה, מדוע ברישא הוא מקבל.

אמר אביי: דוחין אותו, ואין לו. כוונת המשנה לומר, שהבנים דוחין אותו לבנות, אבל גם הבנות ידחוהו חזרה לבנים, ולא יקבל כלום

ורבא אמר, כוונת הרישא היא לומר, **דוחין אותו ויש לו.** וכפי שהבין המקשן. **וסיפא אתאן,** הסיפא הולכת לשיטת **רבן שמעון בן גמליאל,** שסובר טומטום הוא בריה בפני עצמה, ולא ספק זכר ספק נקבה, ולכן טומטום לא מקבל בכלל.

דתניא, ילדה טומטום ואנדרוגינוס, בהמה

---

13. בטומטום ובת בנכסים מרובים יש לדון איך מחלקים את הנכסים? דעת הרמב״ם שחולקים בשוה, ואף על פי שאם הטומטום הוא בן נוטל את כל הנכסים. והטור חולק וסובר שהטומטום מקבל ג׳ חלקים והבת רביע, כמו בזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, שהרי לטומטום מגיע חצי בודאי, והספק הוא על החצי השני. ועיין בקובץ שיעורים תע״ט בביאור מחלוקתם.

שהיתה מעוברת, ומקדיש את העובר, שאם תלד זכר יהיה עולה, ואם תלד נקבה תהיה שלמים, וילדה טומטום או אנדרוגינוס [שיש לו סימני זכר וסימני נקבה].

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אין קדושה חלה עליהן! הולד לא קדוש בכלל, כיון שהוא לא זכר ולא נקבה אלא בריה בפני עצמה.

והסיפא סוברת כמותו.

ומקשה הגמרא על אביי, שמעמיד את הטומטום במשנה שלא מקבל כלום.

מיתיבי, מברייתא, ששנינו בה: יש אופן **שטומטום יורש כבן,** ויש אופן שהוא **ניזון כבת.**

בשלמא לרבא, הסובר שלדברי המשנה טומטום יש לו כבת, שפיר ניתן להעמיד את מה שאמרה הברייתא תחילה "טומטום יורש כבן", שמדובר **בה בנכסים מועטין,** ששם יד הבנות על העליונה, שמקבלות מזונות והבנים אינם מקבלים, והיינו, שדינו כבנים לירושה, בכך שבנכסים מועטים הוא אינו יורש, כשם שהבנים אינם יורשים שם. ומה שאמרה הברייתא לאחר מכן, **וניזון כבת,** שהטומטום מקבל מזונות כבת, ניתן להעמיד **בנכסים מרובין,** שאז יד הבנים על העליונה, ולכן הוא רק מקבל מזונות, כבת.

קמא-א **אלא לאביי,** הסובר שטומטום לא מקבל כלום, **מאי "ניזון כבת",** שאמרה הברייתא!?

ומתרצת הגמרא שלכאורה אף לרבא קשה:

ולטעמיך, לטעמו של המקשה, ששואל רק לאביי, הרי גם **לרבא** קשה מתחילת הברייתא, **מאי "יורש כבן"?** הרי בנכסים מועטין הבנים לא יורשים בכלל, כיון שרק הבנות מקבלות מזונות.

אלא, בהכרח, צריך לפרש "**ראוי לירש**", לא שיורש בפועל אלא יש לו זכות ירושה במקרה שהוא היורש היחידי, אבל עכשיו, שיש לו אחים, **ואין לו,** הוא לא מקבל כלום. אם כן, **הכי נמי,** דברי הברייתא שטומטום ניזון כבת, הכוונה היא שהוא **ראוי ליזון,** היה ראוי לקבל מזונות, אבל **ואין לו,** לא יקבל אותם, כיון שאחיו יורשים את כל הנכסים.

שנינו במשנה: **האומר אם ילדה אשתי זכר.** שהאב מקנה לבן מנה ולבת מאתים

למימרא, האם זה אומר **דבת עדיפא ליה מבן!** שאדם מעדיף בת על בן, ולכן לבת נותן יותר.

והא אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי שבן עדיף מבת, שהרי **כל שאינו מניח בן ליורשו,** מי שמת ולא הניח בנים שירשוהו אלא בנות, **הקב"ה מלא עליו עברה.** סימן הוא שהקב"ה כועס עליו,(14) ולכן לא זיכהו בבנים זכרים. **שנאמר**

וכן נחלקו בטומטום ובת בנכסים מועטים, שאם הטומטום בן, לא מקבל בכלל. שיטת הרמב"ם, שהטומטום מקבל רבע והבת ג' חלקים, והטור חולק שאין ספק מוציא מידי ודאי, והטומטום לא יקבל כלום. ועיין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי בביאור מחלוקתם.

14. קובץ שיעורים ת"פ. וכעין זה כתב בחת"ס

"והעברתם את נחלתו לבתו". מי שאין לו בן, מעבירים את הנחלה לבתו, ומזה שהתורה משתמשת בלשון "העברה", **ואין "העברה" אלא עברה,** לשון כעס, **שנאמר "יום עברה היום ההוא",** לעתיד לבוא יהיה יום כעס וחמה על עוברי רצונו של הקב"ה. ואם כן, מוכח שבן עדיף מבת.

מתרצת הגמרא: לענין **ירושה, בן עדיף ליה,** מי שצריך להוריש, ודאי שבן עדיף מבת, כיון שהנחלה נשארת באותו שבט. אבל בת מעבירה נחלה לשבט אחר, אם תנשא לבן שבט אחר.

אבל **לענין הרווחה, בתו עדיפא ליה.** כשאדם רוצה לתת מתנה לילדיו כדי שיהיה להם מזונות ברווח, הוא מעדיף לתת לבתו, כיון שלא יכולה לחזר אחר מזונות.

שמואל אמר לתרץ את שאלת הגמרא: **הכא, במבכרת עסקינן,** במי שאשתו יולדת את הבת הבכורה, ויש עדיפות לבת הנולדת ראשונה, **וכדרב חסדא.**

דאמר רב חסדא: בת תחילה, מי שנולדה לו בת, ראשונה, זה **סימן יפה לבנים.** זה דבר מועיל לבנים שיוולדו אחר כך. והסיבה לכך היא:

איכא דאמרי, יש אומרים, **דלא שלטא ביה** שלא תשלוט בבנים **עינא בישא,** עין הרע, כי היות ויש לו בתחילה בת, כבר לא משגיחים אחר כך על בניו, ואין משליטים בהם עין הרע. ומוסיף עוד רב חסדא —

אמר רב חסדא: ולדידי, אצלי **בנתן עדיפא לי מבני.** הבנות שלי עדיפות לי מבני. כיון שרב חסדא לא זכה שבניו יחיו.

ואיבעית אימא, תירוץ נוסף מדוע במשנה בת עדיפה על בן: **הא מני,** המשנה בשיטת **רבי יהודה היא.**

שואלת הגמרא: **הי רבי יהודה?** לאיזה רבי יהודה מתכוונים?

אלימא, אם נאמר **רבי יהודה ד"בכל",** רבי יהודה שדורש את המילה "בכל".

דתניא, שנינו בברייתא על הפסוק **"וה' ברך את אברהם בכל",** לאיזה ריבוי ברכה התורה מתכוונת במילה "בכל"?

רבי מאיר אומר: שלא היתה לו בת. הברכה היא בכך שלא היתה לו בת, כיון שלא היה לו למי להשיאה, שאשה ברשות בעלה היא, ותעבוד עבודה זרה כמותו[15].

רבי יהודה אומר: שהיתה לו בת, ו"בכל" שמה. הברכה היא שהיתה לאברהם גם בת, שקראו לה בכל.

ומוכח, שלרבי יהודה יש מעלה לבת, שהרי בה ה' ברך את אברהם. ולכן משנתנו סוברת כמותו.

על מגילת אסתר, שמרדכי היה רצוי לרוב אחיו כיון שפרשו ממנו הסנהדרין שעסק בצרכי צבור ובטל מלימודו ואף שהיה אנוס אבל כיון שהטילו עליו צרכי צבור ועי"ז התבטל מלימודו זה מראה שאינו רצוי לפני הקב"ה.

15. על פי הרמב"ן בפירושו על התורה.

שואלת הגמרא: **אימור דשמעת ליה לרבי יהודה,** אמנם מוכח מרבי יהודה **שברתא נמי לא חסריה רחמנא,** שאפילו בת הקב"ה נתן לאברהם, ואם כן, יש בה מעלה. אבל **דעדיפא מבן, מי שמעת ליה!?** לא מוכח מדבריו שהיא עדיפה על בן. ואם כן, זה לא מיישב את המשנה הנוקטת שבת עדיפה על בן.

אלא, הא רבי יהודה —

דתניא, מצוה לזון את הבנות. האב אינו חייב לזון את בנותיו, אבל מקיים בזה מצוה, **וקל וחומר לבנים,** שמקיים מצוה אם זן אותם, כיון **דעסקי בתורה,** שלומדים תורה, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: מצוה לזון את הבנים, וקל וחומר לבנות שיש מצוה לזון אותן, **דלא ליתזלן,** שלא יתבזו בבקשת מזונות.

ומוכח מדבריו, שלענין מזונות בנות עדיפות על בנים, וכך סוברת משנתנו[16].

ועתה לאחר שהמשנה מיושבת, דנה הגמרא:

אלא הא דתניא, ילדה זכר או **נקבה, הזכר נוטל ששה דינרין** של זהב, שהם מאה וחמשים זוז. **והנקבה,** אם תלד נקבה, **נוטלת שני דינרים** של זהב שהם חמשים זוז.

במאי? באיזה אופן מדובר כאן, לפי שעתה הברייתא שנתה מהמשנה, ומשמע שמדובר באופן אחר.

אמר רבי אשי: אמריתא לשמעתא, אמרתי את תרוצי **קמיה** לפני **רבי כהנא,** שמדובר בברייתא **במסרם,** שרוצה להקנות לבניו אם יוולדו תאומים, אבל מקפיד על סדר מסוים, **דאמר,** שהוא מתנה כך: **זכר תחילה,** אם זכר יוולד הראשון, יקבל **מאתים** זוז. **נקבה אחריו,** אם אחר הזכר תוולד הנקבה, **ולא כלום,** לא תקבל כלום.

אבל **נקבה תחילה,** אם אשתי תלד קודם נקבה, תקבל **מנה** מאה זוז. **זכר אחריה,** הזכר שיוולד אחריה יקבל **מנה** כמו הנקבה.

ולא ידעינן הי מינייהו נפק ברישא, ועתה אנו לא יודעים מי נולד ראשון, ויש ספק כמה כל אחד יקבל.

ועל כל אומרת הברייתא: **זכר, שקיל מנה.** הזכר מקבל מנה **ממה נפשך,** כי בכל מקרה, מנה ודאי מגיע לו, אפילו על הצד שנולד אחרון. אבל **אידך מנה,** המנה השני, **הוה ממון המוטל בספק** מי נולד ראשון, שאם הבן נולד ראשון מגיע לו המנה, ואם הבת נולדה ראשונה, המנה מגיע לה, **ולכן חולקים,** מחלקים ביניהם את המנה.

ויוצא, שהזכר מקבל ביחד מאה וחמשים, והנקבה מקבלת רק חמשים. וזו כוונת הברייתא, שהזכר נוטל ששה דינרים, והנקבה שני דינרין.

ועתה דנה הגמרא בדין אחר בברייתא:

והא דתניא דין נוסף בברייתא, **ילדה זכר ונקבה, אין לו אלא מנה.** משמע שהיה ראוי שיטול יותר ממנה, והחדוש הוא שמקבל רק מנה, **היכי משכחת לה?** באיזה אופן זה

---

16. השט"מ מבאר, שלכאורה התירוץ הזה לא הוסיף יותר על התירוץ לעיל, שלענין הרווחה

מדובר?

אמר רבינא: במבשרני, הוא לא מקנה לזכר או לנקבה, אלא מקנה לאדם המבשר על לידתם.

קמא-ב **דתניא, המבשרני,** מי שיבשר לי **במה נפטר רחמה של אשתי,** מה ילדה אשתי, **אם זכר, יטול מנה,** אם יבשר לי על לידת זכר, יקבל ממני מנה!

ילדה זכר — נוטל מנה, כפי שהתנה. אבל על בשורת נקבה לא יקבל כלום, כיון שמשמע מתנאו שאינו רוצה בנקבה.

ואם התנה, **אם נקבה יטול מנה,** שאם יבשר לו על נקבה יקבל מנה,

ילדה נקבה, נוטל מנה, כפי שהתנה. אבל על בשורת זכר לא יקבל כלום כיון שלא התנה על זכר.

ילדה זכר ונקבה, אם ילדה תאומים, **אין לו אלא מנה** יקבל רק מנה.

שואלת הגמרא: **והא זכר ונקבה לא אמר!?** הוא לא הזכיר בתנאו תאומים, ומדוע שיקבל? אולי הוא לא רוצה בהם.

מתרצת הגמרא: **דאמר נמי, אם זכר ונקבה,** נמי **יטול מנה.** מדובר שהתנה גם על תאומים, רק שהברייתא קיצרה בדבריה ולא הזכירה זאת. וזה החדוש, שעל תאומים יקבל מנה בלבד, ולא נאמר הרי על כל אחד בנפרד הוא נותן מנה, ואם כן, בתאומים צריך לקבל מאתיים. לכן הברייתא מדגישה אלא מנה.

שואלת הגמרא: **אלא, למעוטי מאי!?** אם הוא נותן על כל בשורה מנה, אם כן, מדוע צריך לפרט שיאמר מי שיבשר על לידת אשתי יקבל מנה.

מתרצת הגמרא: **למעוטי נפל.** כוונתו למעט נפל שהוא לא בר קיימא, ועל כזאת בשורה אינו נותן כלום.

ההוא בעל, **דאמר לה לדביתהו,** שאמר לאשתו המעוברת: **נכסי להאי דמעברת,** הריני מקנה את נכסי לעובר שלך.

אמר רב הונא: הוי מזכה לעובר, הרי זה מזכה לעובר, **והמזכה לעובר לא קנה.** אי אפשר להקנות לעובר כיון שהוא נחשב כדבר שלא בא לעולם, ולכן לא קונה.

שואלת הגמרא על רב הונא:

איתיביה רב נחמן לרב הונא מהמשנה דלעיל: **האומר אם ילדה אשתי זכר יטול מנה, ילדה זכר נוטל מנה.** ומוכח מהמשנה שאף על פי שמקנה לעובר, בכל זאת מועילה ההקנאה.

אמר ליה, רב הונא השיב לו: **משנתנו, איני יודע מי שנאה!** המשנה הולכת כתנא מסויים, שאכן הוא סובר שאפשר להקנות לעובר, ולא סוברים כמותו. ואני איני יודע מי התנא שסובר כך.

שואלת הגמרא: מדוע הוא לא יודע מי הוא!?

ולימא ליה, רבי מאיר היא, דאמר, אדם

בתו עדיפה, אלא בר' יהודה מצאנו שבת עדיפה על בן מחמת הסברא של מזונות.

מקנה דבר שלא בא לעולם, שיכול אדם להקנות לחבירו פירות דקל, אף על פי שעדיין לא באו הפירות לעולם. ומניחה הגמרא, כי כמו שאפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, הוא הדין שאפשר להקנות לדבר שלא בא לעולם.

דוחה הגמרא: יש הבדל ביניהם!

אימור דשמעת ליה לרבי מאיר כל מה ששמענו מרבי מאיר, הוא שאדם מקנה **לדבר שישנו בעולם,** שמקנה פירות שלא נמצאים בעולם למי שנמצא בעולם[17].

אבל להקנות **לדבר שלא בא לעולם, מי שמעת ליה!?** זאת לא שמענו, ולכן רב הונא אינו יודע כמי סוברת משנתנו.

והגמרא ממשיכה לחפש מי הוא התנא, ושואלת:

ולימא, נאמר שמשנתנו, לשיטת **רבי יוסי היא, דאמר עובר קני,** שעובר יכול לזכות בממון.

דתנן, עובר פוסל.

בת ישראל שנישאה לכהן, ומת, והניח את אשתו מעוברת, אין העבדים אוכלים בתרומה כדין עבדי כהן, גם אם יש בנים אחרים שהם כהנים וגם הם הבעלים, כיון שגם לעובר יש חלק בעבדים. וכל זמן שלא נולד, הוא נחשב כזר ולא ככהן, ולכן הוא פוסל את העבדים לאכול בתרומה, מצד חלקו בעבדים.

ואינו מאכיל, דברי רבי יוסי.

אין בכוחו של עובר כהן להאכיל בתרומה את אמו הישראלית, שאוכלת בתרומה בגלל בנה הכהן, גם אחרי שבעלה מת. כי עובר אינו יכול להאכיל את אמו בתרומה, כיון שבהיותו עובר במעי אמו, הוא נחשב זר ולא כהן.

ומהדין הראשון, שעובר פוסל, מוכח שיש לו חלק בעבדים. וכמו שיש לו זכיה על ידי ירושה, כך גם אפשר להקנות לו.

דוחה הגמרא: **שאני ירושה הבאה מאליה,** אמנם יכול העובר לזכות בעבדים, אבל זה דוקא בירושה, שעוברת בלי מעשה קנין. אבל להקנות לעובר, אי אפשר. וההסבר הוא, שחסר בגמירות דעת להקנות לעובר שעדיין לא בעולם, אבל בירושה, שלא צריך להקנות, אף עובר יכול לזכות.[18] כיון שכל

---

17. בביאור החלוק שלרבי מאיר אפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, אבל להקנות לדבר שלא בא לעולם אי אפשר, צריך לומר, שבקנין של דבר שלא בא לעולם יש שני חסרונות, כפי שמבאר בקובץ שיעורים ב"ב רעו-א. חסרון בגמירת דעת. ב. אין לו כח הקנאה בדבר שלא נמצא. והנפקא מינה היא, האם אפשר להקנות דשלב"ע בסיטומתא, כאשר המנהג להקנות בקנין זה למרות שזה לא בא לעולם. שכאן אין חסרון של גמירות דעת, אבל לפי הצד השני שאין לו כח הקנאה, הרי גם כאן יש חסרון זה. ויתכן שאמנם רבי מאיר חולק וסובר שבדבר שרגיל לבוא אין חסרון של גמירות דעת, אבל זה דוקא כשיש קונה ומקנה, אבל כשאין הקונה בעולם גם רבי מאיר מודה שיש חסרון בגמירות דעת.

18. כתבנו על פי תוס' הרא"ש לקמן קמב ב

החסרון הוא מצד המקנה ולא מצד הקונה.

וממשיכה הגמרא לדון:

ולימא ליה, שרב הונא יאמר שהמשנה בשיטת **רבי יוחנן בן ברוקה, היא. דאמר** אפשר להקנות לעובר, **לא שנא ירושה לא שנא מתנה.** לא רק בלשון ירושה, אלא אף בלשון מתנה

דתנן, רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי, על אחד מבניו, **שראוי ליורשו,** שיקבל חלק יותר גדול בירושה מהמגיע לו, **דבריו קיימין.** הוא זוכה בכל מה שהוסיף לו. והניחה הגמרא שכל מי שראוי ליורשו, ואפילו עובר זוכה, שהרי אף הוא ראוי ליורשו.

ודוחה הגמרא: **אימור דשמעת ליה,** כל מה ששמענו **לרבי יוחנן בן ברוקה,** הוא רק **אם מקנה לדבר שישנו בעולם,** למי שראוי ליורשו אבל הוא נמצא עתה בעולם, **אבל** להקנות **לדבר שאינו בעולם,** כמו לעובר, **מי אמר!?** אין לכך ראיה מדבריו.

שואלת הגמרא: **ולימא רבי יוחנן בן ברוקה היא,** שאכן נעמיד כמוהו, **וסבר לה,** ואולי הוא סובר **כרבי יוסי,** שעובר יש לו זכיה. ואם כן, מסתבר שדינו נאמר גם על עובר, שהרי הוא נכנס בכלל מי שראוי ליורשו.

ושוב דוחה הגמרא: **מי יימר דסבר לה,** מי יאמר לנו כך? והרי אין כל ראיה שסובר כרבי יוסי.

ולימא ליה, שרב הונא יעמיד את המשנה **במבשרני,** שהאב אינו מקנה את הכסף לעובר אלא למבשר על לידת בניו, והמבשר נמצא בעולם, ולכן אפשר להקנות!?

מתרצת הגמרא: **אי הכי,** אם מדובר על המבשר, הרי בהמשך המשנה לא משמע כך:

דקתני סיפא, ואם אין שם יורש אלא הוא [הטומטום], **יורש הכל,** אם הטומטום הוא היורש היחידי, הרי הוא יורש את **הכל.**

אי ב"מבשרני" — יורש מאי עבידתיה!? אם מדובר במשנה שהוא מקנה למבשר ולא לבניו, הרי למבשר אין דין ירושה! אלא בהכרח מדובר שמקנה לבניו.

וממשיכה הגמרא לדון: **ולימא ליה,** שרב הונא יתרץ שמשנתנו מדברת **בשילדה,** שבשעת האמירה הם כבר נולדו, והוא אומר: אם אשתי ילדה זכר, תנו לו מנה. והוא לא מזכה לעובר אלא לנולד!?

ודוחה הגמרא: **אי הכי,** אם תרצה לומר, שמקנה לבניו שכבר נולדו, הרי לא זאת היא משמעות לשון המשנה! **דקתני סיפא: ואם אמר "כל מה שתלד אשתי יטול, הרי זה יטול",** לא היה צריך לומר **"כל שתלד",** שמשמע בעתיד, אלא **כל "שילדה", מבעי ליה!** כי רק לשון "ילדה" משמע שכבר נולדו, ואם כן, בהכרח הוא מזכה לעובר.

ועד עתה הבננו, שאי אפשר לזכות למי שלא נולד אם רוצה להקנות לו עכשיו.

אך עדיין שואלת הגמרא: **ולימא ליה,** קמב-א
שיעמיד רב הונא את המשנה **דאמר לכשתלד,** שמזכה רק לאחר שיוולד, ואילו רב הונא דיבר שמזכה לו בעודו עובר!?

שהחסרון הוא בגמירות דעת, ולכן יכול להקנות לעובר שהוא בנו, כיון שדעתו קרובה אליו.

ומתרצינן: **רב הונא לטעמיה,** רב הונא בעצמו לא מחלק חילוק זה.

דאמר רב הונא: אף לכשתלד, גם במזכה לאחר שיוולד, **לא קנה.**

וההסבר לדבר הוא, כיון שכעת אינו יכול לזכות, אי אפשר להקנות לו לאחר זמן.

דאמר רב נחמן: המזכה לעובר שיזכה עכשיו, **לא קנה.** אבל אם אומר **"לכשתלד", קנה. כי** אמנם לזכות לעובר היום אי אפשר, אבל הוא נחשב קצת כמי שנמצא בעולם, ולכן אפשר לזכות לו לעתיד, לכשיוולד. אבל אם אשתו אינה מעוברת, הרי גם אם יאמר שמזכה לעוברה לכשתלד, לא יועיל, כי הקונה עדיין לא קיים.[19]

ואילו רב הונא חולק על רב נחמן, **ואמר, אף "לכשתלד", לא קנה!**

ולכן, למסקנה, דברי רב הונא אינם מתיישבים עם המשנה.

ומביאה הגמרא שיטה שלישית במזכה לעובר:

ורב ששת אמר: אחד זה, המזכה לעובר עכשיו, **ואחד זה,** המזכה לו לכשתלד, **קנה.**

אמר רב ששת: מנא אמינא לה? מה המקור שלי שאפשר לזכות לעובר?

דתניא, ממה ששנינו בברייתא: **גר שמת,** והשאיר נכסים, שהם עכשיו הפקר, **ובזבזו ישראל נכסיו,** החזיקו בנכסים על ידי קנין כדי לזכות בהם, **ואחר כך שמעו שיש לו בן** שיורש את נכסיו, ומה שהחזיקו בנכסיו היתה החזקה בטעות, **או** ששמעו **שאשתו מעוברת,** והעובר יורש את נכסיו, **חייבים להחזיר** את הנכסים שהחזיקו בהם.

ואם אירע **שהחזירו הכל, ואחר כך שמעו שמת בנו, או שהפילה אשתו,** ושוב הנכסים חוזרים להיות הפקר — הרי מי **שהחזיק בשניה,** לאחר שמת היורש, **קנה** את הנכסים, **ובראשונה,** אבל מי שהחזיק לפני שמת היורש, **לא קנה,** כיון שאז היו הנכסים שייכים ליורשי.

ומכאן מדייק רב ששת: **ואי סלקא דעתך,** אם יעלה על דעתך לומר **שעובר לא קני,** כי אין זכיה לעובר, **למה להו לאחזוקי בשניה?** מדוע צריכים להחזיק פעם שניה במקרה שאשתו היתה מעוברת, והרי **הא אחזיקו להו חדא זמנא,** הרי החזיקו פעם אחת, והקנין לא התבטל כל זמן שלא נולד.

---

19. כשיטת הרשב"ם שסברת רב נחמן שעובר נחשו כאילו בא לעולם ולכן אפשר להקנות לו לכשיולד. ולכאורה כיון דלא מהני טעם זה לענין שיזכה בנכסים בעודו עובר איך יכול להקנותו לאחר זמן לכשתלד הא ליכא מידי דהשתא לא יכול לקנות ויקנה לאחר זמן.

ותירץ בשיעורי ר' אלחנן לפי דברי השט"מ בשם התוס' הרא"ש שהחסרון בקנין לדבר שלא בא לעולם היא דלא גמר ומקנה, אבל מצד הקונה אין חסרון אם כן, מיושב הרשב"ם שבעצם גם לעובר אפשר להקנות שהרי אם יבוא אליהו ויאמר דגמר ומקנה היה קונה נמצא שזה רק חסרון צדדי לכן אפשר להקנותו לאחר שיולד.

ההגהות אשרי בסוגיין סי' ה' מבאר את דברי רב נחמן דלא כהרשב"ם, ולדבריו סברת רב נחמן דחמיר ליה דבר שלא בא לעולם מלדבר שלא בא לעולם, שלרב נחמן אמנם אין אדם

אלא, מוכח מכאן, שיש זכיה לעובר, ולכן צריך להחזיק שנית לאחר מותו.

אמר אביי, דוחה אביי את ראיית רב ששת: **ירושה הבאה מאליה שאני.** ירושה שבאה מעצמה, שונה מנכסים שצריך להקנות לעובר.

ודחיה נוספת לראיית רב ששת:

רבא אמר, שאני התם, הברייתא שונה מדינו של רב ששת, **דרפוי מרפיאן בידייהו מעיקרא.** בהתחלה החזיקו בצורה מסופקת, כיון שחששו שמא יש לגר יורשים, ולכן היו צריכים להחזיק שנית, כי חסר בכוונה לקנות, אבל באמת יתכן שלעובר אין זכיה.

ודנה הגמרא: **מאי בינייהו?** מה ההבדל בין הדחיות של אביי ורבא?

ומבארת: **איכא בינייהו,** ההבדל ביניהם **ששמעו בו שמת,** החזקה הראשונה היתה לאחר ששמעו שמתו יורשין, ולכן היתה כוונה לקנין גמור. ואמנם זה היה בטעות, **ולא מת,** כי אחר כך התברר שלא מתו יורשיו, **ואחר כך מת,** לאביי שעובר יורש בירושה הבאה מעצמה, הראשונים לא קנו, כיון שזה שייך לעובר. אבל לרבא, הסובר שאין זכיה לעובר, כאן הראשונים קנו, כיון שהחזיקו בכוונה לקנות.

והגמרא מנסה להוכיח שעובר לא יורש:

תא שמע ראיה ממה ששנינו: **תינוק בן יום אחד, נוחל,** יורש חלקו בנכסים, ולאחר שמת, **מנחיל,** הוא מוריש את חלקו לאחיו מן האב שהם יורשים אותו.

ומדייקת הגמרא: דוקא **בן יום אחד** שכבר נולד, אבל **עובר, לא.** הוא אינו יורש, לכן אינו מוריש, וקשה לרב ששת.

ודוחה הגמרא: **הא אמר רב ששת, נוחל** התינוק בן יום אחד, **בנכסי האם, להנחיל לאחין מן האב.**

הרי רב ששת העמיד את המשנה באופן מסויים, שמדובר שיש לתינוק אחים מאב משותף, אבל הם לא נולדו מאותה אם, ולכן אין להם זכות בנכסי אמו של העובר. ורק אם הוא כבר נולד וירש את אמו, ואחר כך הוא מת, אזי אחיו מן האב יורשים אותו. אבל כשהוא מת לפני אמו ואחר כך אמו מתה, אין הוא יורש אותה בקבר, כדי להעביר את הירושה לאחיו מן האב.

ולכן, **ודוקא בן יום אחד,** שכבר ירש את אמו, ואחר כך מת, הרי הוא מנחיל לאחיו

מקנה דבר שלא בא לעולם אבל לדבר שלא בא לעולם יכול להקנות וכן כתבו התוס׳ גיטין יג ב שסברות רב הונא ורב נחמן הם סברות הפוכות וכל מה שהגמרא אמרה לעיל שלרבי מאיר אי אפשר להקנות לנולדים זה רק לרב הונא אבל לרב נחמן להקנות לנולדים אפשר אבל פירות דקל שלא באו לעולם אי אפשר להקנות. והנפ״מ בין הרשב״ם לתוס׳ כשהיא לא מעוברת דלרשב״ם לא מהני ולתוס׳ קונה לכשתלד.

ובביאור שיטת התוס׳ וההגהות אשר״י צריך לבאר שכמו שמצאנו שאפשר להקנות לקטן אף על פי שאינו בן דעת כיון שאת עיקר הקנין עושה המקנה ה״ה אצלנו כיון שהחפץ בעולם וכן יש מקנה לא חסר דבר בעשיית הקנין. משאם כן, בפירות דקל.

מן האב, **אבל עובר, לא.** אם אמו מתה כשהוא עדיין עובר, הוא לא יורש מאמו בעודו עובר כדי להוריש את רכוש אמו לאחיו מן האב.

קמב-ב **מאי טעמא?** ההסבר לכך, **דהוא מיית ברישא.** כשאשה מעוברת מתה, העובר מת ראשון לפני אמו, ונמצא שצריך להוריש לאחיו בקבר, **ואין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב.** אבל בירושה רגילה, יתכן שאף עובר יורש.

שואלת הגמרא: **למימרא,** האם רוצה אתה בזה לומר, **דהוא מיית ברישא,** שהעובר תמיד מת לפני אמו. **והא הוי עובדא** והרי היה מעשה מקרה, **ופרכס** העובר התנועע **תלתא פרכוסי,** שלוש תנועות אחרי שאמו מתה.

מתרצת הגמרא: **אמר מר בר רב אשי:** אין פירכוס זה מראה על אות חיים, אלא הוא **מידי דהוי אזנב הלטאה.** כמו זנב הלטאה, **שמפרכסת,** שמתנועע אף לאחר שהלטאה מתה, ואין זה סימן חיים.

ומביאה הגמרא דחיה נוספת על הראיה דלעיל:

מר בריה דרב יוסף משמיה בשם **רבא אמר:** באמת עובר יורש, והעובר מת לאחר אמו, והמשנה באה **לומר, שבן** יום אחד **ממעט בחלק בכורה,** כגון יעקב מת והשאיר י"ב מנים, והשאיר שני בנים, ראובן הבכור ושמעון. הרי הירושה מתחלקת לשלשה חלקים כדי שהבכור יקבל פי שנים. ראובן הבכור נוטל שני חלקים, שהם ח' מנים, ושמעון נוטל חלק אחד, שהוא ד' מנים.

ואם גם לוי נולד בחיי יעקב, מתחלקת הירושה לארבעה חלקים, והבכור נוטל שני חלקים, שהם ששה מנים, ושמעון ולוי כל אחד חלק אחד, שהוא שלשה מנים.

ואם לוי מת אחר כך, ראובן ושמעון חולקים את חלקו של לוי בשוה, כי אין לבכור עדיפות אלא רק בירושת אביו ולא בירושת אחיו.

אבל אם יעקב מת כאשר לוי היה **עובר, לא.** הוא לא ממעט את חלק הבכורה, אלא נחשב הדבר לגבי חלק הבכורה כאילו היו רק שני אחים יורשים, כך שהבכור מקבל ארבע מנים לחלק בכורתו, כאילו הם שני אחים, ובשאר [בשמונה המנים הנותרים, לאחר שלקח הבכור את חלק הבכורה] מתחלקים שלשתם בשוה.

מאי טעמא? מנין נלמד שהעובר אינו ממעט בחלק בכורה?

כי בפרשת בכורה "**וילדו לו**" **אמר רחמנא,** התורה הדגישה לשון לידה.

דאמר, כמו שאמר **מר, בריה דרב יוסף, משמיה דרבא: בן שנולד לאחר מיתת אביו, אינו ממעט בחלק בכורה.**

מאי טעמא? "**וילדו לו**", **אמר רחמנא, והא ליכא.**

ועובר, לא נחשב כילוד.

בסורא מתנו הכי, אמרו בשמו את הדין דלעיל. אך **בפומבדיתא מתנו הכי,** אמרו דין

אחר בשמו: **אמר מר, בריה דרב יוסף, משמיה דרבא: בכור שנולד לאחר מיתת אביו,** והיה לבכור הזה אח נוסף, וכגון שילדה אמו תאומים, **אינו נוטל** הבכור **פי שנים** בנכסי אביו.

מאי טעמא? מנין זה נלמד? שנאמר בפרשת בכור, "כי את הבכור בן השנואה **יכיר" אמר רחמנא.** התורה הדגישה לשון "יכיר", **והא ליתא דיכיר!** עובר שהוא בכור, אי אפשר לאביו להכירו, ולכן הוא לא נוטל פי שניים.

והגמרא מסכמת: **והלכתא,** פוסקים להלכה, **ככל הני לישני** כמו שני הלשונות **דאמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא.**

הגמרא חוזרת לסוגיה דלעיל:

אמר רב יצחק אמר רבי יוחנן: המזכה לעובר לא קנה כשיטת רב הונא, **ואם תאמר,** ואם תקשה **ממשנתנו,** שסוברת אפשר לזכות לעובר, התשובה היא, **הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו,** במשנה הוא מזכה לבנו, ואדם רוצה מאד לזכות לבנו, לכן מקנה לו בלב שלם, אף על פי שהוא עדיין עובר. אבל לסתם עובר הוא לא מקנה ברצון גמור.[20]

ואומרת הגמרא למסקנה במזכה לעובר:

אמר ליה שמואל לרב חנא, שהיה מהעיר **בגדתאה: פוק אייתי לי,** תצא ותאסוף לי **בי עשרה,** עשרה אנשים, **ואימר לך באפייהו,** ואומר לך בפניהם, כדי שהדבר יתפרסם: **המזכה לעובר, קנה.**

אבל הגמרא לא פוסקת כמותו, אלא **והלכתא, המזכה לעובר לא קנה.**[21]

כהמשך לסוגיה הקודמת הגמרא מביאה מעשה:

ההוא אדם **דאמר לדביתהו,** שאמר לאשתו, **נכסי לבני דיהוו לי מיניך!** נכסי נתונים לבני שיוולדו ממך. והיא עדיין לא היתה מעוברת.

אתא בריה קשישא, בא בנו הגדול, מאשתו הראשונה, **אמר ליה,** אמר לאביו: **ההוא גברא** [אמר על עצמו בלשון נסתר]**, מאי תהוי עליה!?** מה יהיה אתי, האם לא אקבל בכלל חלק בירושה.

אמר ליה, ענה האב לבנו: **זיל, קני כחד מברא.** קנה חלק בירושה כאחד הבנים שיוולדו בעתיד.

ומבארת הגמרא: **הנך, ודאי לא קנו.** הבנים שעדיין לא נולדו, ודאי לא יזכו בנכסים,

---

20. בטעמו של ר' יוחנן שאפשר להקנות לעובר שהוא בנו נחלקו הראשונים שיטת התוס' הרא"ש הובא בשט"מ שלהקנות לעובר זה לא חסרון בקונה אלא במקנה משום שחסר בגמירות דעת אבל לבנו שרוצה ודעתו קרובה אליו יכול להקנות אבל הריטב"א וכן בנמו"י כתבו שזה תקנה מיוחדת בשכיב מרע שיכול להקנות לבנו שלא תטרף דעתו וכנראה שסברתו שבעובר החסרון הוא בקונה שלא נמצא בעולם ולכן גם אם קרובה דעתו לא מועיל.

21. תוס' מסתפק להלכה שמזכה לעובר לא קנה אם בירושה הבאה מאליה עובר קונה בד"ה והלכתא. הרי"ף הובא ברא"ש פרק אלמנה לכ"ג פוסק שגם בירושה הבאה מאליה לא קונה והשיג הראב"ד על הרי"ף אם לבנו יכול להקנות

דאכתי לית נייהו, שהרי אשתו לא היתה מעוברת. ואפילו למי שאומר שאפשר להקנות לעובר שהוא בנו, זה רק אחרי שיש עובר, ולא לפני כן.

אבל הספק הוא, **האי,** האם לאחר שהאבא ימות, ואז יחלקו את הנכסים ביניהם, **אית חולק ל"טליא" במקום בניא,** האם יש חלק לבן הגדול [המכונה "טליא"] את זכותו במתנה שנתן לו אביו, חוץ ממה שמגיע לו בתורת ירושה יחד עם הבנים שנולדו. ולפי הצד הזה, אם יהיו עוד שלשה אחים, יחלקו את הנכסים לארבעה חלקים, והוא יקבל תחילה חלק אחד בתורת מתנה שנתן לו אביו, ואת הנותר שוב יחלקו לארבעה, ויקבל עוד חלק אחד, כאחיו בירושה.

או לית ליה חולק לטליא במקום בניא, ויקבל כמו שאר הבנים מהאשה השניה.

ונחלקו בזה האמוראים:

רבי אבין ורבי מיישא ורבי ירמיה, דאמרי, הם סוברים כמו הצד **שאית חולק לטליא במקום בניא,** ויקבל יותר מהאחרים.

ואילו **רבי אבהו ורבי חנינא בר פפי ורבי יצחק נפחא, דאמרי,** סוברים, **לית חולק לטליא במקום בניא.**

אמר ליה, שאל **רבי אבהו** את **לרבי ירמיה: הלכתא כוותן,** האם ההלכה היא כשיטתנו, שיש לו חלק נוסף, **או הלכה כוותייכו,** כשיטתכם שאין לו חלק נוסף?

אמר לו ענה רבי ירמיה לרבי אבהו: **פשיטא** פשוט הדבר, **דהלכתא כוותן, דקשישנא מינייכו.** ההלכה היא כמונו כיון שאנו זקנים מכם, **ולאו הלכתא כוותייכו,** אין הלכה כמותכם, **דדרדקי אתון,** כי אתם ילדים.

אמר ליה רבי אבהו [שלא הסכים עם רבי ירמיה]: **מידי בקשישותא תליא מילתא!?** האם ההלכה תלויה בזקנה!? **בטעמא תליא מילתא,** ההלכה נקבעת כמי שטעמו מסתבר יותר.

שאל רבי ירמיה את רבי אבהו: **וטעמא מאי?** מה היא סברתך!?

אמר לו רבי אבהו: **זיל לך לגביה** אצל **דרבי אבין, דאסברתיה ניהליה,** שהסברתי לו את קמג-א
הטעם, **וכרכיש בה רישא,** הודה לדבריי **בי מדרשא,** בבית המדרש.

אזל לגביה, רבי ירמיה הלך אליו. **אמר ליה,** והוא הסביר לו, **אלו אמר לו "קני כחמור",** מי שאומר לחבירו תקנה אתה בנכסי כחמור, **מי קני,** האם הוא קונה!? וכמו שחמור לא קונה, אף האדם לא קונה, כיון שלא התכוין הבעלים להקנות לו. והוא הדין כאן, אין הבן הגדול מקבל חלק נוסף, כיון שבשעה שהקנה לו, הוא אמר שמקנה לו כמו שהוא מקנה לבנים שעתידים להוולד. וכמו שהם לא קונים, כי הם לא היו בעולם, כך הוא לא קונה.

והגמרא ממשיכה לבאר את הדין של "קני את כחמור":

כ"ש בירושה הבאה מאליה, והרמב"ן ישב את הרי"ף דס"ל שמזכה לבנו זה רק בשכיב מרע כדי שלא תטרף דעתו אבל בסתם אדם אי אפשר להקנות לעובר. עי' בש"ך סי' ר"י סק"א.

דאיתמר, שנינו כך: האומר לחברו: **קני כחמור! לא קנה** בכלל, וכפי שהתבאר.

אבל אם אמר: קני **את וחמור** —

רב נחמן אמר, קנה מחצה. אף על פי שהחמור לא קונה, הוא קונה חצי.

ורב המנונא אמר, לא אמר כלום, וכל הנתינה מתבטלת, כיון שדעתו שכל הקנין יחול, ואם חלק מהקנין לא יחול, אז אין דעתו להקנות בכלל.

ורב ששת אמר שיטה שלישית: **קנה הכל.**(22) כי דעתו היא, שאם החמור לא קונה, כל הזכיה תהיה לאדם.

אמר רב ששת: מנא אמינא לה? מה המקור שלי לומר כי "קני את וחמור", קנה הכל!?

מהא **דתניא, רבי יוסי אומר: אין לך מר בקישות אלא פנימי שבו.**

"קישות" הוא פרי שהחלק הפנימי הוא מר והחיצוני הוא מתוק. וההלכה היא שאסור להפריש מהמר על המתוק. וכשהוא מפריש קישות אחד, שהוא אחד מחמישים של כל הקשואים, שזה שיעור של תרומה, יש חשש שמא בקישות הזה יש יותר חלק מר מאשר בקשואים האחרים.

לפיכך, כשהוא תורם על קישואים אחרים, **מוסיף על החיצון שבו,** לוקח חלק של קישוא מתוק מקישות אחר, בשיעור ביצה, ומוסיף אותו על הקישות שאותו הוא תורם, כדי שיהיה בוודאות שיעור של מתוק שיפטור את האחרים. **ותורם** את הכל, ואומר: כל הקישות הזה יהיה תרומה על הארבעים ותשעה קישואים אחרים.

ומדייק רב ששת: **ואמאי?** מדוע זה מועיל, והרי מעשה הפרשה שכזה, בגדר "**את וחמור" הוא!** שהרי הוא מפריש סתם את כל הקישות הזה, שיש בו גם מר וגם מתוק, על הקישואים האחרים. והחלק המר שבקישוא דומה הוא למי שמקנה ל"חמור", שהרי לא יכול לפטור החלק המר את החלק המתוק שבקישואים, וכאילו הוא אומר "המר והמתוק" שבידי, יהיו תרומה על החלק המתוק שבשאר הקישואים. ובכל זאת, זה מתקן את הפירות. ומכאן ראיה שאם המר לא יכול לתקן, המתוק חל תרומה על כל המתוק.

דוחה הגמרא: **שאני התם,** שם זה שונה ולא הוי דומיא דקני את וחמור, כיון **שמדאורייתא תרומה מעלייתא היא.** מהתורה אפשר להפריש רעה על יפה, שזה מר על מתוק, **דאמר רבי אילעא: מנין לתורם** למפריש **מן הרע על היפה,** ממין רע על מין טוב, **שתרומתו תרומה,** שזה מתקן את הפירות מאיסור טבל? שנאמר "**ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו".** אם תפרישו את חלבו, את החלק הטוב, לא יהיה בידכם חטא. ומשמע, מכאן שאם תפרישו מן הרע על הטוב, יהיה בידכם חטא. ומכאן משמע שהתרומה חלה, שהרי, **ואם אינו קדוש, נשיאות חטא למה!?** אם

---

22. בביאור המחלוקת של רב נחמן שקונה חצי ורב ששת שקונה הכל מבאר בקובץ שיעורים

התרומה לא חלה, אין כאן נשיאות חטא.[23]

מוכח **מכאן, לתורם מן הרע על היפה, שתרומתו תרומה.** וכיון שמהתורה זה חל, אין כאן קני את וחמור. ולכן זה חל[24].

והגמרא מביאה ראיה לרב ששת, וקושיא על רב נחמן:

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: מתיב הקשה **רב אויא תיובתא,** קושיא על רב נחמן, ממה ששנינו:

מעשה בחמש נשים, ובהן שתי אחיות. וליקט אחד, איש שרצה לקדשם, אסף **כלכלה של תאנים,** סל מלא תאנים, וקידש בסל זה את כל חמשת הנשים.

ואף על פי **ששלחם היתה,** אין כאן גזל בדבר, היות **ושל שביעית היתה,** התאנים היו פירות שביעית שהם הפקר.

ואמר: הרי כולכן מקודשות לי בכלכלה זאת! הכלכלה היתה כסף הקדושין. **וקבלה אחת מהן** אחת מן הנשים **על ידי כולן,** בשביל כולן.

ואמרו חכמים פסקו חכמים: **אין אחיות מקודשות,** כיון שקידושין אלו אינם ראויין לביאה, שהרי אסור לו לאדם לבוא על אחות אשתו, ואינו יכול לקדש שתי אחיות, ולכן אף אחת מהן לא מקודשת.

ומדייק רב אויא: דוקא **אחיות הוא דאין מקודשות. הא נכריות,** שאר הנשים, מקודשות, והן זוכות בכל הכלכלה.

ואמאי? את וחמור היא! הרי הוא הקנה את הכלכלה גם לאחיות וגם לשאר הנשים, ומוכח שאם האחיות לא מקודשות [״החמור״] ואין להן חלק בכלכלה, הרי שאר הנשים מקבלות הכל.[25]

תק״א האם כשמקנה לשניים אם מקנה לכל אחד חצי ולכן אף על פי שאחד לא קונה השני קונה רק חצי או שמקנה לכל אחד את הכל ואם אחד לא זוכה השני קונה את הכל. אבל ברשב״ם משמע שחולקים איך בדעתו להקנות.

23. פירשנו לפי הרשב״ם והקשו התוס׳ על הרשב״ם הרי הוא מוסיף מתוק ממקום אחר כדי שיהיה מספיק מהמתוק על המתוק אם כן, מוכח שכוונתו להפריש מהמתוק על המתוק ולא מהמר על המתוק ולא דמי לקני את וחמור.

24. התוס׳ בקידושין מ״ו ע״ב הקשו למ״ד דס״ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ובכל זאת לקי דעבר אמימרא דרחמנא, אם כן, מה הראיה שהתרומה חלה. אולי באמת זה לא קדוש רק יש נשיאות חטא דעבר אמימרא דרחמנא ותירץ הגר״ח בכת״י שהאסור לתרום מן הרעה על היפה הוא לא מה שתרם מן הרעה אלא מה שלא תורם מן היפה, ואם לאחר ההפרשה יכול לתרום מן היפה לא עשה אסור, ואם יש כאן נשיאות חטא בהכרח שהתרומה חלה ולכן לא יכול לתקן.

25. פירשנו על פי הרשב״ם, אך התוס׳ חולקים עליו כיון שאין שום ראיה ששאר הנשים קנו את כל הכלכלה אולי רק את חלקם, ולכן פירשו שהקושיא היא על רב המנונא שסובר שלא קנו בכלל וכאן מוכח שלפחות קבלו את חלקם בכלכלה.

הקצוה״ח בסי׳ ר״י סק״ה מיישב את הרשב״ם לפי מה שהעלה שכל המחלוקת בקני את וחמור זה כשהקנה לשני אנשים ואחד לא קונה. אבל אם הקנה לאדם אחד כמה דברים, אם לא קונה

ומכאן ראיה לרב ששת, שקני את וחמור, זוכה בכל.

דוחה רב אשי, והוסיף: **היינו דחזאי,** בגלל זה ראיתי את **רב הונא בר אויא בחלמא,** בחלומי! כיון **דמותיב רב אויא תיובתא,** שאת הקושיה הקשה רב אויא.

והוא מתרץ, **לאו מי אוקימנא,** האם לא העמדנו את המעשה באופן **דאמר "הראויה מכם לביאה,** רק מי שראויה לביאה, **תתקדש לי",** אותה אני מתכוין לקדש, ונמצא שבכלל לא התכוין לאחיות, ולכן הנשים האחרות מקבלות את כל הכלכלה.

הגמרא מביאה דינים שקשורים לדעת בני אדם בקנינים.

ההוא דאמר לדביתהו, אדם שאמר לאשתו: **נכסיי ליך, ולבניך.** נכסיי נתונים לך ולבניך. ויש להסתפק האם נותן לה חלק כאחד הבנים, או יותר מזה, כיון שהתכוין להשוות את הפרט לכלל. והאשה שהיא הפרט, מקבלת כמו כל הבנים שהם הכלל.

אמר רב יוסף: קנתה מחצה. אשתו מקבלת חצי מהנכסים והשאר לבנים.

ואמר רב יוסף: מנא אמינא לה מה המקור לדין זה?

דתניא, שנינו בברייתא על הפסוק "**והיתה לאהרן ולבניו",** שלחם הפנים מתחלק **מחצה לאהרן ומחצה לבניו.** ואם כן הוא הדין אצלנו.

אמר ליה אביי, שואל אותו אביי שאין להוכיח משם: **בשלמא התם,** שם זה מובן, כי **אהרן בר חלוקה הוא,** לאהרן מגיע חלק בלחם הפנים כמו לכהן הדיוט, **להכי פרט בה רחמנא,** לכן התורה מפרטת אותו **למשקל פלגא,** להוסיף לו שיקבל חצי.

אבל **אשה, לאו בת ירושה היא,** ולא מגיעה לה כלום בנכסי בעלה. לכן, **דיה שתטול** בנכסי בעלה **כאחד מן הבנים.** ואין להוכיח משם שכוונתו לתת חצי.

ומקשה הגמרא על אביי, שדחה את הראיה וסובר שהאשה תקבל כמו כל אחד מהבנים: **איני!** האם זה כך!? **והא עובדא הוה בנהרדעא,** היה מעשה כזה בנהרדעא, **ואגביה שמואל פלגא,** ושמואל נתן לאשה חצי. וכן היה מעשה **בטבריה, ואגביה רבי יוחנן פלגא,** רבי יוחנן גבה חצי עבור האשה.

ותו, ועוד ראיה לדין זה, **כי אתא** כשהגיע **רב יצחק בר יוסף, אמר** סיפר על **ההוא דמי כלילא,** כסף שגבו עבור כתר המלכות, **דשדו דבי מלכא,** שהטילו מאת המלך **אאבולי, על** העשירים **ואאיסטרוגי,** על השרים.

אמר רבי, ניתבו אבולי פלגא, העשירים יתנו

את חלקם התבטל כל הקנין, ולכן מי שהקנה לחבירו בקנין חליפין קרקע, מטלטלין ומעות כיון שהמעות אינם נקנים בחליפין ה"ה שלא קנה את הקרקע והמטלטלין ולפ"ז אצלנו שמיירי שאחת היתה שליח עבור כולן ואם השליחות בטלה עבור האחיות גם האחרות אינן מקודשת אלא מכאן ראיה לרב ששת שכוונתו שאם חלק לא יכול להתקדש אם כן, כל מנוי השליחות היה רק עבור הנכריות. אבל לרב נחמן כל השליחות צריכה להתבטל ואינן מקודשות כלל.

מחצית, **ואיסטרוגי פלגא,** השרים יתנו את המחצית השניה.

ומוכח, שאף על פי שהעשירים יכולים לתת יותר מהשרים, בכל זאת רבי פסק שאם מזכירים שניים, מתכוונים להשוות ביניהם.

והוא הדין אם נותן לאשה ולבנים, כוונתו שהאשה תקבל חצי.

דוחה הגמרא: **הכי השתא!?** מהו הדמיון!? והרי זה לא דומה! **התם,** במקרה של רבי, **מעיקרא, כי הוו כתבי,** בתחילה כשהיו כותבים להטיל גביית כסף, רק **אאבולי הוו כתבי,** היו כותבים רק אל העשירים, **ואסטרוגי הוו מסייעי בהדייהו,** השרים היו עוזרים להם, **וידע מלכא,** המלך ידע, **דהוו קא מסייעי,** שהם עוזרים לעשירים.

לכן, **השתא מאי דקא כתבי,** עכשיו מה שהמלך כתב **אאבולי ואאיסטרוגי,** אל העשירים והשרים, הוא **למימרא,** לומר, שרצון המלך הוא, **דהני פלגא והני פלגא,** שאלו יתנו חצי ואלו יתנו חצי. ואי אפשר להוכיח משם.

מתיב רבי זירא לרב יוסף ממה ששנינו: **האומר הרי עלי מנחה,** מי שמתנדב להביא קרבן מנחה שיש בה **מאה עשרון, להביא** אותה **בשני כלים,** שיחלק את המנחה לשני כלים, כיון שאי אפשר להביא בכלי אחד יותר מששים עשרון [כי אז זה לא ראוי הקמח להתערב היטב עם השמן שבכלי], **מביא ששים בכלי אחד, וארבעים בכלי אחד.**

קמג-ב **ובדיעבד, אם הביא חמשים בכלי אחד, וחמשים בכלי אחד, יצא** ידי חובה.

ומדייקת הגמרא: **אם הביא, אין.** אם הביא בדיעבד זה מועיל, אבל **לכתחילה, לא** יביא כך, אלא לכתחילה צריך להביא ששים בכלי אחד, וארבעים בכלי השני.

ואי סלקא דעתך, ואם דעתך לומר, כמו רב יוסף, שבכל **כהאי גוונא,** בכל מקרה שאדם מזכיר שני דברים, **פלגא ופלגא הוא,** חצי וחצי הוא, שהוא מתכוין להשוות אותם, אם כן, **אפילו לכתחילה נמי!** אפילו לכתחילה יביא בכל כלי חמשים, כפי שהתכוון לנדור. אלא משמע שלא כרב יוסף, וגם אצלנו אין כוונתו להשוות את האשה לבנים.

אך דוחה הגמרא: **הכי השתא!?** מה הדמיון!? והרי זה לא דומה כלל.

כי **התם,** במתנדב מנחה, **אנן סהדי,** הדבר ברור, **דהאי גברא מעיקרא,** שהאדם לכתחילה **לקרבן גדול קא מיכוין,** התכוין להביא קרבן גדול, **והאי דקאמר בשני כלים,** ומה שהוא חילק אותו לשני כלים, הוא משום **דידע דלא אפשר לאתויי,** שאי אפשר להביא **בכלי אחד.** אבל בכל זאת **כמה דאפשר לאתויי, מייתינן.** כמה שאפשר להביא קרבן גדול, מביאים. שהרי זאת כוונתו, ולכן מחלקים ששים בכלי אחד, שזה הקרבן הגדול ביותר שאפשר להביא כמנחה, ובכלי השני ארבעים.

ומסקנת הגמרא: **והלכתא כוותיה דרב יוסף:**

ולהלכה פוסקים כרב יוסף, ואף על פי שרבה חולק עליו, ותמיד הלכה כרבה, חוץ מהשלשה האלו:

בשדה, ענין, ומחצה.

הדין השלישי "מחצה" מבואר כאן, אצלנו

שהאשה מקבלת מחצה[26].

והגמרא ממשיכה לבאר דיני חלוקה, כשלא מפרש הנותן למי כוונתו:

ההוא דשדר אדם ששלח **פסקי דשיראי,** חתיכות של מעיל, **לביתיה,** לבני ביתו, ולא פירש למי שלחם במיוחד.

אמר רב אמי, הראויין לבנים, הבגדים שמתאימים לבנים, הרי הם **לבנים,** הבנים יקבלום. **ראויין לבנות,** בגדים שמתאימים לבנות, **לבנות,** הבנות יקבלום.

ולא אמרן, דין זה לא אמור, **אלא דלית ליה כלתיה,** כשאין לו כלה הנשואה לבנו. **אבל אית ליה כלתיה,** אם יש לו כלה, ודאי **לכלתיה שדר,** לכלתו הוא שלח, כיון שאדם מכבד את כלתו משום חביבות בנו.

אבל,**ואי בנתיה לא נסיבן,** בנותיו לא נשואות, **לא שבק בנתיה ומשדר לכלתיה,** לא עוזב את בנותיו ושולח לכלתו.

ההוא דאמר, אדם שאמר: **נכסיי לבניי** נכסי נתונים לבניי, והיה לו בן אחד, וגם בנות. והספק הוא, **מי קרו אינשי,** האם אנשים קוראים **לברא** לבן אחד "**בניי**" בלשון רבים, והוא לבדו יקבל את כל נכסיו, **או דלמא,** או שמא נאמר, **לא קרו אינשי לברא בניי,** אנשים לא קוראים לבן בלשון רבים, **ולמושכה לברתא במתנה קאתי,** וכוונתו היתה לתת גם חלק לבתו, ויחלקו כולם בשוה.

אמר אביי לפשוט את הספק:

תא שמע, אפשר לשמוע מהפסוק "**ובני דן חושם**", מוכח שחושם נקרא בלשון רבים.

אמר ליה רבא, לדחות את ראיית אביי: **דלמא** אולי **כדתנא דבי חזקיה,** כמו שהוא דרש את הפסוק, **שהיו מרובין כחושים של קנה,** שהיו לדן הרבה בנים כענפים של קנה.

אלא אמר רבא, יש פסוק אחר "**ובני פלוא אליאב**", שקוראים לאליאב בלשון רבים.

רב יוסף אמר: מביא פסוק נוסף "**ובני איתן עזריה**".

ההוא דאמר להו, אדם שאמר לבני ביתו: **נכסאי לבנאי,** נכסי לבניי!

הוה ליה ברא ובר ברא, היה לו בן ונכד, והספק הוא, **האם קרו אנשי לבר ברא,** האם אנשים קוראים לנכד **ברא,** בן, והוא כלול במתנה. **או לא,** והוא התכוין רק לבן, אף על פי שאמר בלשון רבים, וכפי שהתבאר לעיל.

נחלקו האמוראים:

רב חביבא אמר, קרו אינשי לבר ברא, "ברא". אנשים קוראים לנכד בן.

מר בר רב אשי אמר, לא קרו אינשי לבר ברא "ברא", לא קוראים לנכד בן.

---

26. ונחלקו הראשונים היכא דאמר נכסי לפלוני ופלוני ולבניהם, שיש שני פרטים וכלל אחד דעת הרמב"ם שנוטל הכלל כנגד כל הפרטים ומקבל מחצה. והקשה עליו הריטב"א שמהגמרא מוכח שהוא השווה את הפרט לכלל ליפות את כח הפרט ולגרע את כח הכלל כמו שמוכח

והגמרא מוכיחה מברייתא: **תניא כוותיה דמר בר רב אשי: המודר הנאה מבנים, מותר בבני בנים.** ומוכח שנכדים אינם בכלל בנים[27].

מתניתין:

מי שמת, אם **הניח בנים גדולים וקטנים,** ועדיין לא חלקו את הנכסים, הרי אם **השביחו גדולים את** כל **הנכסים,** אף את חלקם של הקטנים, הם **השביחו לאמצע.** השבח מתחלק בין האחים בשוה, אף על פי שהגדולים השביחו את הנכסים.

ואין זה דומה למי שיורד לשדה חבירו ברשות, שמקבל כמו אריס, ואף כאן, היה ראוי שהאחים הגדולים יקבלו חלק מהשבח של הקטנים, כי הגדולים מוחלים לאחיהם הקטנים.

אבל **אם אמרו** הגדולים בפני הקטנים במעמד שני עדים, או אמרו לבית דין: **ראו מה שהניח אבא,** ראו את ירושת אבינו, ואנו מעוניינים לחלקה, ולכן **הרי אנו עושין ואוכלין,** מה שאנו משביחים אנו רוצים לאכול לעצמנו ולא להשתתף עם אחרים, אז אם **השביחו,** השבח כולו הוא **לעצמן.** השבח שייך להם בלבד.

ומדובר שלא השביחו את כל הירושה אלא רק מה שעתיד להגיע להם לאחר חלוקה. וכאן כיון שהודיעו שרצונם לחלוק, הרי זה כאילו חלקו[28].

וכן האשה שמת בעלה, ומדובר שהיא יורשת יחד עם הבנים, כפי שיבואר לקמן. והשביחה את הנכסים, **השביחה לאמצע,** וחולקים בשוה.

אבל **אם אמרה** ליתומים: **ראו מה שהניח לי,** ראו את ירושת בעלי! שאני מעוניינת

והיתה לאהרו ולבניו שכל הבנים מקבלים רק חצי ולפי הרמב"ם לפעמים יוצא שהכלל יפה מהפרט כגון שאמר נכסי לראובן, שמעון, ולוי ולבני יהודה וליהודה יש שני בנים יוצא שהכלל שהם בני יהודה יקבל יותר מהפרט. ולכן הריטב"א חולק ונראין דברי הרמב"ן שלעולם הכלל נוטל כאחד הפרטים ונמצא שכ"א מקבל שליש.

27. הרא"ש מבאר שכל הספק של הגמרא כשיש לו רק בן אחד אם מתכוין לנכד כשאומר בלשון רבים, אבל אם יש לו שני בנים ודאי כוונתו לבנים ולא לבני בנים. ולפ"ז הפשיטות מנדרים תהיה שמסתמא גם שם מדובר שיש לו בן אחד ובכל זאת מותר בנכדים מוכח שנכדים אינם בכלל. אבל שיטת ר"ת שאין הבדל והספק של הגמרא גם כשיש כמה בנים האם נכדים כלולים בלשון בני אדם.

28. פירשנו לפי הרשב"ם שהשביח רק את חלקו. אבל תוס' חולקים ומיירי שהשביח את כל השדה. וצריך להסביר שמחלוקתם היא בגדר של אמירת "ראו מה שהניח אבא". לרשב"ם זה גדר של חלוקה, כיון שהם מזומנים לחלוק הרי הם כאילו שחלקו, ולכן לא צריך להגיד דוקא בפני ב"ד, וה"ה בפני עדים זה מועיל, אבל לתוס' הם אומרים כדי לגלות שלא משביחים עבור הקטנים אלא בשבילם, ואם ב"ד רוצים, שידאגו לאחרים שישביחו במקומם, ואם הם לא מצאו, כנראה הם מוחלים לגדולים על חלקם.

והתוס' הקשו, הרי קטנים לאו בני מחילה ואיך יכולים למחול לגדולים. ותירץ שבדבר

לחלוק, לכן **הרי אני עושה ואוכלת** לעצמי, **השביחה לעצמה.**

גמרא:

אמר רב חביבא בריה דרב יוסף בריה דרבא, משמיה דרבא: לא שנו, לא שנינו במשנה שהשביחו לאמצע, **אלא ששבחו נכסים,** שהגדולים השביחו את הנכסים **מחמת נכסים,** מהנכסים עצמם. דהיינו, שלא הוציאו את הוצאות ההשבחה מכיסם ולא טרחו בעצמם, אלא לקחו כסף מהירושה כדי לשכור פועלים שישביחו את הנכסים.

אבל שבחו נכסים מחמת עצמן, אם הגדולים השביחו את הנכסים משלהם או שטרחו בעצמם, הרי הם **השביחו לעצמן.** השבח שייך לגדולים, ויקבלו כמו יורד לשדה חבירו שמקבל כאריס[29].

ותמהה הגמרא: **איני!?** האם בשבחו נכסים מחמת עצמן מקבלים הכל!?

והא אמר רב חנינא: אפילו לא הניח להם אביהם בירושה **אלא אודייני,** בור ומכסהו, **השכר** מתחלק **לאמצע** בשוה. קמד-א

והא אודייני, דשבח **מחמת עצמו הוא,** כי בבור צריך לעמוד כל הזמן ולשמור, ולטפל בו, והגדולים טורחים בו בעצמם, ומדוע השכר לאמצע?

מתרצת הגמרא: **שאני אודייני,** בור מים שונה, **דלנטירותא הוא דעבידא,** זה צריך בעיקר שמירה, **ואפילו קטנים נמי מצו מנטרי ליה,** וגם קטנים יכולים לשמור, יוצא שהגדולים לא השקיעו כאן עבודה מיוחדת, ולכן השכר לאמצע כמו בשבחו נכסים מחמת נכסים.

שנינו בהמשך המשנה: אמרו, **ראו מה שהניח אבא, הרי אנו עושין ואוכלין, השביחו לעצמן.**

הגמרא מביאה מעשה, שממנו אפשר ללמוד שלפעמים השביחו לעצמן גם בלי שאמרו "ראו".

רב ספרא שבק אבוה זוזי, אביו של רב ספרא הוריש לבניו כסף.

שקלינהו, רב ספרא לקח את הכסף, **עבד בהו עיסקא,** עשה בזה עסק, והרויח בו.

אתו אחי, תבעינהו בדינא. באו אחיו ותבעו אותו לדין, שמגיע להם חצי מהרווחים, וזה נחשב כשבחו נכסים מחמת נכסים, כי אף הקטנים יודעים לעשות עסקא, והיתה התביעה **קמיה רבא,** לפני רבא.

אמר להו, פסק להם רבא: **רב ספרא, גברא**

דאין מפסידים ולא בא הריוח לידם יכולים למחול. והקשה האיילת השחר, הרי לאו בני דעת נינהו ומאי נפ"מ אם כבר בא לידם. וצ"ל שלקטן אין דעת להקנות דברים שלו. אבל דבר שעדיין לא זכה בו, יכול הוא להקנותו.

29. כך מבאר הרשב"ם והתוס' אבל שיטת הריב"ם שיש הבדל איך השביחו הנכסים אם טרחו כגון עדרו וזבלו את הקרקע אפילו שטרחו אבל כיון שהקרקע עומדת לכך השבח הוא לאמצע, אבל אם השכירו בתים וטרחו למצוא שוכרים השביחו לעצמם, כיון שזה שבח שלא בא מתוך הנכסים.

רבה הוא, אדם חשוב, שזמנו יקר לו, ולכן, **לא שבת גירסיה,** לא יפסיד למודו, **וטרח לאחריני,** בשביל לטרוח לאחרים. ולכן, הרי זה כאילו התנה שכל מה שעושה הוא עושה לעצמו, אף על פי שלא התנה במפורש.

שנינו במשנה: **האשה השביחה את הנכסים השביחה לאמצע:**

ותמהה הגמרא: **אשה בנכסי יתמי, מאי עבידתיה!?** מדוע תקבל חלק בשבח הנכסים, והרי אם קבלה את כתובתה היא מסתלקת מהנכסים. ואם היתומים נותנים לה מזונות, אם כן, מעשה ידיה שלהם.

ומתרצת הגמרא: **באשה יורשת.** מדובר שאשה אשר יש לה חלק בנכסים על ידי ירושה. כגון שראובן נשא את בת שמעון אחיו, ומת יעקב אביהם, ולאחר מכן מתו ראובן ושמעון. נמצא שבני ראובן יורשים את יעקב. וכן האשה יורשת את יעקב, שהיא עומדת במקום שמעון אביה. והיא השביחה את הנכסים.

שואלת הגמרא: **פשיטא!** זה פשוט, כי כמו שגדולים משביחים לאמצע, כך גם אשה יורשת משביחה לאמצע, וומדוע צריך להוסיף מקרה נוסף.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** שמא הייתי אומר, **כיון דלאו דרכה,** אין אשה רגילה **למטרח** להשביח נכסים, לכן, **אף על גב דלא פריש,** למרות שלא אמרה שמשביחה לעצמה, **כמו דפריש דמי,** כאילו אמרה זאת במפורש, לכן משמיעה לנו המשנה שבכל זאת, אם לא אמרה במפורש, הרי היא משביחה לאמצע, גם עבור היתומים.

שנינו במשנה: **ואם אמרה ראו מה שהניח לי בעלי** הריני עושה ואוכלת, השביחה לעצמה:

שואלת הגמרא: **פשיטא!** דבר פשוט הוא שאם היא מודיעה שמשביחה לעצמה, שהשבח הוא רק שלה, כמו ביתומים שהשביחו.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** שמא יגידו, **קא טרחא קמי יתמי,** שהיא טורחת עבור היתומים, ובגלל זה **אחולי אחלה,** היא מוחלת להם, ואף על פי שאמרה, מסתבר שחזרה בה ומשביחה גם בשבילם, והשבח יהיה לאמצע, לכן **קא משמע לן,** משמיעה לנו המשנה, שגם כאן, אם היא מודיעה, היא לא חוזרת בה, והיא נוטלת את כל השבח.

ועתה הגמרא 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.

פשיטא, יחד לו אביו בית ועליה, זה פשוט, שאם האב יחד לו לנשואין **בית ועליה,** בית שעליו יש עליית גג, **בית קנה, עליה לא קנה.** הוא קונה רק את הבית בלי העליה. כיון שהעליה זה דבר נפרד, ואם מקנה את הבית, אין כוונה להקנות את העליה.

ומסתפקת הגמרא: **בית ואכסדרה, מהו?** בית שנכנסים אליו דרך אכסדרה, שהוא מקום מוקף בחלונות, כאן יש סברא לומר, שאולי מקנה אף את האכסדרה, כיון שעושים שם חלק מתשמישי הבית, ולכן אם מקנה את הבית, מתכוין אף לכניסת הבית.

ואם תרצה לומר, שאכן קונה, עדיין יש להסתפק: **שני בתים זה לפנים מזה, מהו?** שני בתים שאחד משמש כמעבר לבית השני, האם מתכוין להקנות את שניהם כיון שהבית החיצון משמש כמעבר לבית הפנימי, או שזה לא דומה לאכסדרה, שאין לה תפקיד מצד עצמה, מה שאין כן הבית החצון, שהוא יחידה נפרדת.

ומסקנת הגמרא: **תיקו.** הגמרא נשארת בספק.

מיתיבי 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.

ומבארת הגמרא איזה דברים הוא צריך להשאיר בבית, שבזה 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, ובזה שממשיך להשתמש, הוא מראה שלא רוצה להקנותו.

אמר מר זוטרא: הני תלת מילי, שלוש הלכות אלו שיבוארו לקמן, **שוינהו רבנן,** רבנן תקנו אותם **כהלכתא בלא טעמא.** כהלכות שנאמרו למשה בסיני, אף על פי שאין טעם גמור לתקנות האלו.

חדא הא, התקנה הראשונה, היא שהתבארה לעיל, שמקנה אדם את הבית לבנו, ואין כאן טעם גמור כי זה לא דבר כל כך ברור, לפי שהאב רוצה להקנות לבנו. ובכל זאת רבנן תקנו שיקנה.

אידך, תקנה נוספת, **דאמר רב יהודה אמר שמואל: הכותב כל נכסיו לאשתו,** מי שכותב את כל נכסיו לאשתו ולא השאיר לבניו כלום, תקנו רבנן **שלא עשאה,** לא

התכוין להקנות לה את נכסיו, **אלא אפוטרופא,** לעשות אותה אפוטרופוס, שהיא תהא אחראית על הנכסים, כדי שהבנים יכבדו אותה

אידך, התקנה השלישית, היא מה **דאמר רב: מנה לי בידך,** יש לי כסף אצלך בפקדון. **תנהו לפלוני,** תן אותו מנה לפלוני, שאני רוצה להקנות לו את הכסף הזה, הרי אם אמר זאת **במעמד שלשתן,** שהיו שם המפקיד הנפקד ומקבל המתנה, **קנה** מקבל המתנה, ואין בזה טעם האיך יקנה זאת בלי מעשה קנין, אבל כך חכמים תקנו. וזהו נקרא קנין מעמד שלשתן.

מתניתין:

קמד-ב **אחין השותפין,** אחים שהם שותפים, שירשו נכסים ונשארו שותפים, **שנפל אחד מהן לאומנות,** אחד מהאחים נבחר על ידי המלך לעבודה מסויימת, כגון מוכס, **נפל לאמצע.** הריוח שהוא מקבל מעבודתו אצל המלך, מתחלק בין כל האחים. כיון שהוא קיבל את עבודתו כנציג של המשפחה, ולכן כולם מקבלים חלק בריוח.

ואם אותו אח שנבחר לעבודת המלך **חלה, ונתרפא,** היה חולה והוציא הוצאות לרפואתו, הרי זה **משל עצמו,** זה הוא צריך ליתן מממונו, ואין האחים משתתפים אתו, כפי שיבואר בגמרא.

גמרא:

תנא, הברייתא מבארת את מה שנאמר במשנה: **האי "אומנות",** הכוונה היא **לאומנות המלך,** כפי שהתבאר.

תנו רבנן: אחד מן האחין שעדיין לא חלקו את ירושתם, **שמינוהו גבאי או פולמוסטוס,** שהמלך מנהו כאחראי על גביית כספי המלך או שוטר, ויש לו רווח על מינויו, הרי זה תלוי:

אם מחמת האחין, אם מינהו מחמת המשפחה, שנבחר כפי שרגילים לקחת אחד מכל משפחה, הרי מגיע הרווח **לאחין,** שכרו מתחלק בין האחים.

אבל **אם מחמת עצמו,** אם נבחר מחמת חשיבותו או חריפותו, **לעצמו,** הוא מקבל את שכרו לעצמו, ואין לאחיו חלק בזה.

שואלת הגמרא על הדין הראשון: **אם** נבחר **מחמת אחין,** הרי זה שמגיע הרווח גם **לאחין, פשיטא!** דבר זה פשוט הוא שמתחלק הרווח בין כולם.

ומתרצת הגמרא: **לא, צריכא,** צריך את הדין הזה במקום **דחריף טפי,** שהאח שנבחר חריף יותר מהאחרים. **מהו דתימא,** היינו אומרים, **חורפיא גרים ליה,** חריפותו גרמה שבחרו דוקא אותו, ולא מחמת המשפחה, **קא משמע לן,** לכן צריך להשמיע שתולים זאת במשפחה, וכולם מתחלקים בשכרו.

תנו רבנן: אחד מן האחין שנטל מאתים זוז מהכסף המשותף של האחים, **כדי ללמוד תורה או ללמוד אומנות,** והם נזונים יחד מתפוסת הבית, והוא רוצה לקבל מהם את הוצאות מזונותיו במקום שהוא נמצא, **יכולים האחין לומר לו, אם אתה אצלנו,** אוכל איתנו ביחד, **יש לך מזונות,** תקבל מזונות כמו כל אחד מהאחים. **אם אין אתה**

אצלנו, אלא אתה נמצא במקום אחר, **אין לך מזונות,** אין לך זכות לקבל מזונות.

ושואלת הגמרא: **וליתבו ליה כל היכא דאיתא,** שיתנו לו היכן שנמצא, ומה בכך שאין הוא יחד אתם, הרי גם אם היה אצלם היו צריכים להוציא עבור מזונותיו.

ומתרצת הגמרא: **מסייע ליה לרב הונא,** מכאן יש ראיה לרב הונא.

דאמר רב הונא: ברכת הבית, ברובה. כאשר כולם נזונים ביחד יש פחות הוצאות, ולכן אם הוא אוכל בנפרד, צריכים להוציא יותר.

ושואלת הגמרא: **וליתבו ליה לפי ברכת הבית,** שיקבל לפחות כמה שהיו מוציאים אם היה אצלם!?

ומתרצת הגמרא: **אין הכי נמי,** אכן את ההוצאות האלו הוא מקבל.

שנינו במשנה: **חלה, ונתרפא, נתרפא משל עצמו:**

מבארת עתה הגמרא את הדין השני של המשנה

שלח רבין משמיה דרב אלעא: לא שנו במשנה שהוצאות הריפוי הם משל עצמו, **אלא שתלה בפשיעה,** שהוא בפשיעתו גרם לכך שהיה חולה. **אבל באונס,** אם נחלה באונס, **נתרפא מן האמצע.** הוצאות הריפוי מתחלקות בין כולם, וזה דוקא באח שמתעסק בשביל כולם. אבל סתם אח שחולה, רפואתו על עצמו, אפילו באונס.

מבארת הגמרא: **היכי דמי בפשיעה?** מתי אפשר לתלות את מחלתו בפשיעה?

כדרבי חנינא.

דאמר רבי חנינא: הכל בידי שמים, כל החלאים הבאים על האדם הם גזירה משמים, **חוץ מצנים ופחים,** חוץ מחלאים שבאים מחמת הקור והחום, שמאלו הוא יכול להשמר, **שנאמר "צינים ופחים בדרך עקש, ושומר נפשו ירחק מהם",** מי ששומר נפשו והולך בדרך ישרה, יכול להזהר מחלאים שבאים על ידי קור וחום.

מתניתין:

מנהג היה, שאם אדם נושא אשה, חבירו שולח לו מתנות, ובא לשמוח עמו. ומקבל המתנה היה חייב לנהוג עמו כך כשהוא נושא אשה. וזה נקרא "שושבינות". ובמנהג זה עוסקת המשנה.

האחין שעשו מקצתן שושבינות בחיי האב, האב ששלח את אחד מבניו ובידו דורונות לשמוח ולשמח את החתן, ואחר כך מת האב. והחתן שקבל את השושבינות צריך להחזיר לשולחו בעת חתונת אחד מבניו, **חזרה שושבינות,** כשהוא מחזיר את חובו, לשמח את משמחו, **חזרה לאמצע,** הוא לא נותן בחזרה את המתנות של השושבינות לאח שבא אליו בעת שמחתו בשליחות האב, אלא זה מתחלק בין כולם, כאשר אחד מן האחים נושא אשה. לפי **שהשושבינות נגבית בבית דין,** זה חוב גמור, שאפשר לתבוע אותו, ולכן כל האחים יורשים חוב זה, הילכך חוזרת השושבינות לאמצע.

ומבארת המשנה שהשושבינות נגבית בבית דין, זה דוקא כששולח אותה לשמחת נשואין. **אבל השולח לחבירו כדי יין וכדי**

שמן, אפילו שולח זאת לצורך נישואיו, אך אינו בא בעצמו לשמוח עמו, הרי זו סתם מתנה, ואין חוב להחזיר תמורתה מתנה, ואינו יכול לתובעו.

גמרא:

ורמינהו שואלת הגמרא סתירה לכאורה מברייתא אחרת, ששנינו בה אחרת:

דתניא, **שלח לו אביו שושבינות,** מי שאביו שלח על ידו שושבינות לחתונת חבירו של האב, כדי שהוא יאכל וישמח עם החתן במקומו, הרי **כשהיא חוזרת,** כשהחתן מחזיר את חובו בעת חופתו שלו, **חוזרת לו,** לאותו אח שהיה שלוחו של האב, ולא לשאר האחים.

אבל אם **נשתלחה לאביו שושבינות,** אם שלחו אחרים לאביהם שושבינות כאשר הוא נשא אשה, או כאשר אחד מבניו נשא אשה, ואחר כך מת האב, הרי **כשהיא חוזרת, חוזרת מן האמצע.** היורשים כולם צריכים לשלם מהירושה לחתן ההוא את חוב אביהם.

וקשה הסתירה בין המשנה ובין הרישא של הברייתא, שנאמר שם שאותו אח שהיה שליח, הוא מקבל לבד את השושבינות, ואילו במשנה שנינו שכולם מקבלים אותה.

מתרצת הגמרא: **אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: כי תנן נמי מתניתין,** מה ששנינו במשנה, הכוונה **"נשלחה לאביו", תנן.** שהאב קבל שושבינות מאחרים, והאחים צריכים לשלם את חובו, כמו הדין השני של הברייתא. אבל אם האב שלח על ידי אחד מן האחים, זה חוזר אליו בלבד.

שואלת הגמרא: **והא,** הרי במשנה **"אחין שעשו מקצתן שושבינות" קתני.** משמע, שהם עשו וכעת מחזירין להם, ולא שהם צריכים להחזיר חוב אביהם!?

ודוחה הגמרא: **תני למקצתן.** כוונת המשנה שעשו להם, ולא נאמר "שעשו מקצתן", אלא "למקצתן", שעשו להם, והם צריכים עכשיו להחזיר.

ממשיכה הגמרא לשאול: **והא "חזרה שושבינות", קתני!** שכעת השושבינות חוזרת לאחים, ולא שהם צריכים לשלוח לאחר.

מתרצת הגמרא: **הכי קאמר,** זאת כוונת המשנה: **חזרה לגבות,** שהיא חוזרת כדי להגבות את חובה מהאחים, **נגבית מאמצע.** נגבית מכל האחים, כחוב של האב.

רב אסי אמר, רב אסי מתרץ אחרת את הסתירה בין הברייתא למשנה **לא קשיא,** אין סתירה ביניהם, כי **כאן בסתם,** במשנה מדובר שהאב לא אמר במפורש מי יהיה שושבין, לכן כשזה חוזר, חוזר לכולם. כי זאת היתה כוונתו.

אבל **כאן,** בברייתא, מדובר **במפרש,** שאמר לאחד האחים שהוא יהיה השושבין, ומסתבר שכוונתו היתה שיחזור אליו.

וכדתניא וכך שנינו בברייתא **שלח לו** אתו **אביו שושבינות כשהיא חוזרת** על ידי המקבל **חוזרת לו** למי שהביא אבל **שלח אביו שושבינות סתם** ולא פירש על ידי מי **כשהיא חוזרת** לאחים **חוזרת לאמצע** זה מתחלק בין כולם.

שמואל אמר, מתרץ על הסתירה בין הברייתא למשנה: **הכא, ביבם עסקינן,** במשנה מדובר ביבם, שהשושבינות באמת צריכה לחזור למי שהאב שלח אתו את השושבינות, כמו שמבואר בברייתא. אבל מדובר שהוא מת, ואח אחר יבם את אשתו, והוא היה צריך לקבל את השושבינות במקום אחיו. אבל אינו מקבלם כיון **שאינו נוטל בראוי כבמוחזק,** כי היבם מקבל רק נכסים שכבר נמצאים אצל אחיו. אבל חוב שראוי להגבות, הוא לא נוטל בו יתר על האחים, על כן זה חוזר לכל האחים בשוה.

מדייקת הגמרא מתירוצו של שמואל: **מכלל** זה אתה למד, **דאידך משלם,** אף על פי שהוא מת, צריכים להחזיר את חוב השושבינות.

ומקשה הגמרא: מדוע? **נימא, "תנו לי שושביני, ואשמח עמו!".** שיטען כי חובתו להחזיר רק למי שהביא לו ושמח אתו, וכאן, כיון שמת ואינו יכול לשמוח בשמחתו, לא חייב להחזיר.

מי לא תניא, האם לא שנינו בברייתא: **מקום שנהגו להחזיר קידושין,** להחזיר את מעות הקידושין אם הם התבטלו לאחר האירוסין, **מחזירין,** כיון שזה המנהג.

מקום שנהגו שלא להחזיר, אין מחזירין.

ואמר רב יוסף בר אבא אמר מר עוקבא אמר שמואל: לא שנו, לא שנינו שצריך להחזיר את כסף שקבלה עבור הקידושין, **אלא שמתה היא,** האשה, על כן צריכים יורשיה להחזיר את כסף קידושיה. **אבל מת הוא, אין מחזירין,** האשה לא מחזירה.

מאי טעמא? הטעם הוא, **שיכולה היא שתאמר "תנו לי בעלי ואשמח עמו".** כיון שהיא מזומנת להשלים את חובתה ולהנשא לו, וכל העכוב הוא מצדו, לכן לא צריכה להחזיר קמה-א

הכא נמי הוא הדין בשושבינות **נימא "תנו לי שושביני ואשמח עמו".** ושלא יצטרך להחזיר לשאר האחים.

אמר רב יוסף: הכא, במאי עסקינן, בשושבינות מדובר, באופן **ששמח עמו שבעת ימי משתה, ולא הספיק** השושבין **לפורעו** להחזיר לו את הדורון, **עד שמת** החתן, ולכן משלם לאחיו.

ודנה הגמרא: **לימא,** האם יש לנו לומר, כי טענת **"תנו לי בעלי ואשמח עמו", תנאי היא.** נחלקו בה תנאים האם אפשר לטעון כך, ולהפטר מתשלום כסף הקידושין.

דתניא, שנינו בברייתא: **המארס את האשה,** וגרשה, או שמת, **בתולה גובה** עבור כתובתה **מאתים, ואלמנה** גובה **מנה. מקום שנהגו להחזיר קידושין** [וכפי שיבואר], **מחזירין. מקום שנהגו שלא להחזיר קידושין, אין מחזירין, דברי רבי נתן.**

רבי יהודה הנשיא אומר: באמת אמרו, מקום שנהגו להחזיר [וכפי שיבואר], **מחזירין. מקום שנהגו שלא להחזיר, אין מחזירין, דברי רבי נתן.**

ומדייקת הגמרא מכך שלכאורה יש לתמוה: **רבי יהודה הנשיא, היינו תנא קמא!** שהרי שניהם אומרים את אותם הדברים, שהדבר

תלוי במנהג המקום.

אלא לאו, בהכרח מסתבר, כי בטענה של **"תנו לי בעלי, ואשמח עמו", איכא בינייהו.** שההבדל ביניהם הוא בשאלה האם האשה צריכה להחזיר את כסף הקידושין כאשר העכוב הוא מצד הבעל, **וחסורי מחסרא,** וחסר בלשון הברייתא, **והכי קתני,** וכך צריך לשנות אותה:

המארס את האשה, וגירשה או מת, **בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה. במה דברים אמורים,** שהיא גובה את הכתובה ולא מחזירה את כסף הקדושין, **דהדר ביה איהו,** שהבעל חוזר בו, ורוצה לגרשה, ולכן האשה לא צריכה להחזיר, כיון שהוא הגורם לבטול הקדושין. **אבל מתה** האשה, הרי **מקום שנהגו להחזיר, מחזירין. מקום שנהגו שלא להחזיר, אין מחזירין.**

ודוקא שמתה היא. וכל זה כאשר בטול הקדושין תלוי בה. **אבל מת הוא,** שמחמתו מתבטלים הקדושין, **אין מחזירין** את כסף הקדושין. **מאי טעמא? — יכולה היא שתאמר: תנו לי בעלי, ואשמח עמו!** כיון שהיא מוכנה לקיים את הנשואין.

ואתא רבי יהודה הנשיא למימר, בא רבי יהודה לחלוק, ולומר, **באמת אמרו: בין מת הוא, בין מתה היא, מקום שנהגו להחזיר מחזירין, מקום שנהגו שלא להחזיר אין מחזירין.**

ולא מציא אמרה "תנו לי בעלי ואשמח עמו"!

ונמצא, שבסברא זו, נחלקו רבי יהודה וחכמים.

דוחה הגמרא: **לא** בזה נחלקו. אלא **דכולי עלמא,** רבי יהודה וחכמים, סוברים: **יכולה שתאמר "תנו לי בעלי ואשמח עמו".** ולכן, במקום **דמית הוא,** שהבעל מת, **כולי עלמא לא פליגי,** כולם מודים שהיא לא מחזירה את כסף הקדושין.

כי פליגי, אימתי נחלקו, במקום **שמתה היא.**

והכא, בקדושין לטיבועין ניתנו — קא מיפלגי. האם בשעת קידושין דעתו של המקדש היא לתת את כסף הקדושין רק על דעת שלבסוף יהיו נשואין, ואם תמות, יחזור הכסף אליו, או לא, וכפי שיבואר.

רבי נתן סבר, קדושין לאו לטיבועין נתנו, ולכן צריכה להחזיר,[30] ואין הכסף "טובע" אצלה.

ורבי יהודה הנשיא חולק, **וסבר, קדושין לטיבועין נתנו,** דעתו לתת את הכסף שישאר אצלה בכל מקרה, וכאילו הוא "טובע" אצלה, ואינה צריכה להחזיר.

אך שואלת הגמרא על סברת רבי יהודה

---

30. לכאורה, למאן דאמר קדושין לאו לטבועין נתנו, ומחזירה את כסף הקדושין, נמצא שהוא קדשה במתנה על מנת להחזיר, שהדין הוא שאינה מקודשת ולא צריכה גט, וגם אם זינתה לא תהיה נדונת במיתה, כיון שהוי התראת ספק. כך הקשה הריטב"א. ותירץ, גם אם לאו לטבועין נתנו, זה רק יותר מפרוטה, אבל פרוטה אחת ודאי נשארת אצלה, ולא מחזירה ובה היא

הנשיא, שאם הוא סובר קדושין לטבועין ניתנו, והוא מוחל לה על הכסף: **והא מקום שנהגו להחזיר, מחזירין,** שנינו. ואיך המנהג מחייב להחזיר? הרי המקדש נתן לאשה על מנת שישאר אצלה, ואין זה תלוי במנהג המקום.[31]

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר,** זאת כוונת רבי יהודה לומר: **וסבלונות, ודאי מקום שנהגו להחזיר מחזירין.** מדובר במתנות שהארוס שלח לארוסתו, והן לא ניתנו לטבועין, אלא דעתו, שאם לא ינשאו לבסוף, המתנות יוחזרו לו. אבל כסף הקדושין אינו חוזר, כיון שאותו הוא נותן לטבועין.

ולפי מסקנת הגמרא, שרבי יהודה הנשיא ורבי נתן נחלקו האם קדושין לטבועין ניתנו, אפשר לתלות במחלוקתם מחלוקת נוספת:

והני תנאי, התנאים בברייתא דלקמן, סוברים **כהני תנאי,** כמו רבי יהודה ורבי נתן.

דתניא, שנינו בברייתא: **קדשה בכסר,** מי שקדש אשה בכסר כסף, שיש בה עשרים וחמש מנים, וגרשה לבסוף, **בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה,** וכפי שהגמרא תבאר לקמן באיזה אופן מדובר, **דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, היא גובה את הכתובה מתוך כסר הכסף שקבלה עבור הקדושין, **ומחזרת לו את השאר.** את מה שנשאר מהכסר, היא מחזירה למקדש.

רבי יוסי אומר: אם **קדשה בעשרים, נותן לה שלשים חצאין.** ואם **קדשה בשלשים, נותן לה עשרים חצאין.** והגמרא מבארת את דברי הברייתא.

במאי עסקינן, באיזה אופן מדובר בברייתא שהאשה מקבלת כתובה?

אילימא שמתה, אם מדובר שהאשה מתה, **מי אית לה כתובה!?** הרי היא לא מקבלת כתובה אלא רק אם בעלה מת או שגרשה.

ואלא, שמת הוא, הבעל, ולכן מקבלת כתובה. אבל אם כן, יקשה, **אמאי מחזרת לו את השאר** מדוע לרבי יהודה מחזירה את שאר כסף הקדושין? **ונימא: תנו לי בעלי ואשמח עמו!** הרי היא מוכנה להנשא לו, וכל העכוב הוא רק מצדו, ומדוע צריכה להחזיר, וכבר נתבאר לעיל שכולם סוברים שאפשר לטעון תנו לי בעלי ואשמח עמו.

ואלא, באשת ישראל שזינתה תחת בעלה, ולכן בעלה רוצה לגרשה.

מתקדשת ודאי.

והרשב״א אינו מקבל את תירוץ הריטב״א, שאם כן, מדוע אומר אמימר, יאמרו קדושין תופסין באחותה, והרי הם רואים שלא מחזירין את כל כסף הקדושין, ויידעו הכל שהיא מקודשת ולא יאמרו קידושין תופסים באחותה. ולכן הוא מתרץ, שהיא מקודשת בהנאה שהיתה לה מהכסף עד שצריכה להחזיר. ודבריו צריכים ביאור, שהרי כוונתו לקדשה בכסף שנותן לה ולא בהנאה הצדדית שיש לה מהכסף, וזה דומה למקדש במלוה, שאינה מקודשת אף שיש גם הנאת מחילת מלוה. וכן הקשה במנחת יהודה. עי״ש.

31. נתבאר על פי פירוש עליות דרבנו יונה, שכל שאלת הגמרא היא רק לרבי יהודה הנשיא. אבל

ודנה הגמרא: **ובמאי,** באיזה אופן היתה הזנות?

אי ברצון, אם זינתה ברצון, **מי אית לה כתובה** כשהבעל מגרשה בגלל זה? כיון שהיא אסרה את עצמה על בעלה, הרי היא מפסידה את הכתובה.

ואלא באונס, ואם תרצה לומר שהזנות היתה באונס, הרי **מישרא שריא ליה** היא מותרת לבעלה ולא צריך לגרשה. ואם בכל זאת רוצה לגרשה, לא צריכה להחזיר לו את כסף הקדושין!

ואלא באשת כהן שנאנסה. מדובר באשת כהן שאסורה לבעלה אפילו באונס, ולכן הוא צריך לגרשה. אבל כיון שזה היה באונס, היא לא מפסידה את הכתובה. והמחלוקת של התנאים, **ובקדושין לטבועין ניתנו קמיפלגי,** אם צריך להחזיר את כסף הקדושין בשעת הגרושין.

רבי מאיר סבר, קדושין לטבועין נתנו ולכן היא מקבלת את כתובתה ולא מחזירה את הכסר שקבלה עבור הקדושין. **ורבי יהודה סבר, לאו לטבועין נתנו** ולכן היא לוקחת מתוך הכסר את הכתובה ואת השאר צריכה להחזיר לבעלה.

ורבי יוסי מספקא ליה אי לטבועין ניתנו אי לא, ולכן ממון המוטל בספק חולקים כמו שסובר ומכוס בכל ממון המוטל בספק.

והלכך, אם **קדשה בעשרים** שקלים, שהם שמונים זוזים [בכל שקל יש ארבעה זוזים], ויש ספק אם צריכה להחזיר את הכסף הזה, ומספק יחלוקו, לכן היא מקבלת מספק ארבעים, ואת הארבעים הנותרים היא גובה עבור הכתובה. ואם היא אלמנה, שמקבלת מנה, שזה מאה זוז, בעלה צריך להוסיף לה, **נותן לה שלשים חצאין,** שלשים חצאי שקלים, וכל חצי שקל זה שני זוזים. נמצא ששלשים חצאי שקלים זה ששים, כך שהיא מקבלת מאה זוז שזה חוב כתובתה.

ואם **קדשה בשלשים** שקלים, שהם מאה ועשרים זוזים, חצי היא מקבלת מספק, שזה ששים, והוא צריך להוסיף למאה זוז, לכן **נותן לה עשרים חצאין,** שהם ארבעים זוז, ובסך הכל קבלה מאה זוז. וזו כוונת הגמרא לעיל שרבי מאיר ורבי יהודה נחלקו במחלוקת של רבי נתן ורבי יהודה הנשיא.

ומסקנת הגמרא להלכה:

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: בכל מקום שנהגו להחזיר כסף קדושין **מחזירין,** כיון שסוברים קדושין לאו לטבועין נתנו, ולכן זה תלוי במנהג המקום.

ותרגומא נהרדעא, דהיינו, סתם עיירות, אם הן סמוכות לנהרדעא, שהיא עיר שמחזירין בה, הרי הם כמותה.

והגמרא מסתפקת: **שאר בבל, מאי?** האם שאר ערי בבל נגררות אחרי נהרדעא, וגם צריכים להחזיר, או לא.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, מוהרי הדרי, סבלונות ששולח החתן לכלה אחרי הקדושין, צריכה להחזיר. **קדושי לא הדרי.** כסף הקדושין לא צריכה להחזיר. וזה לא

לרבי נתן, הסובר לאו לטיבועין ניתנו, מועיל מנהג המקום שלא להחזיר.

תלוי במנהג המקום, כיון שהם סוברים שקדושין לטבועין נתנו.

אמר רב פפא, הלכתא — בין שמת הוא, בין שמתה היא, והדר ביה הוא, אם הבעל חוזר בו מהקדושין, ואינו רוצה לשאתה לאשה, **מוהרי הדרי, קדושי לא הדרי.** סבלונות, צריכה להחזיר, כסף קדושין לא מחזירה.

אבל אם **הדרא בה איהי,** אם האשה רוצה לבטל את הקדושין, **אפילו קדושי נמי הדרי.** גם את כסף הקדושין מחזירה, כיון שאפילו אנו סוברים קדושין לטבועין נתנו, והמקדש נתן על מנת שישארו אצלה, בכל זאת על הצד שהיא חוזרת בה, דעתו היא שתחזיר את הכסף.

נמצא, שגם רב פפא סובר שקדושין לטבועין נתנו, ולא תלוי במנהג המקום, רק הוא מוסיף שאם היא חוזרת, היא צריכה להחזיר.

אמימר אמר, חולק וסובר, שלעולם **קדושי לא הדרי, גזירה שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה.** אם אנשים יראו שמחזירה את כסף הקדושין, יחשבו שהיו קדושי טעות, ויאמרו שאחותה מותרת לו. ולכן אפילו כשהיא חוזרת, היא לא מחזירה את כסף הקדושין.

רב אשי אמר, לא מקבל את הגזירה של אמימר, כיון **שגיטא מוכיח עליה,** שהרי הוא מגרשה בגט, ואם כן מוכח שהיתה אשתו. רק שבכל זאת צריך להחזיר את כסף הקדושין. ולכן אין מקום לגזור שיאמרו קדושין תופסין באחותה.

אבל הגמרא דוחה את שאלתו:

והא דרב אשי, בדותא היא. דבריו הם לא נכונים, משום **דאיכא דשמע בהא ולא שמע בהא.** שיש כאלו שידעו בחזרת כסף הקדושין ולא ידעו שהוא גרשה בגט. ולכן יש חשש שמא יאמרו קדושין תופסין באחותה[32].

שנינו במשנה: **שהשושבינות נגבית בבית דין:**

למדנו במשנה ששושבינות היא חוב גמור, ולכן אפשר לתבוע את קיומה בבית הדין.

ומביאה הגמרא ברייתא, המוסיפה עוד דינים שנובעים מכך:

תנו רבנן: חמשה דברים דינים **נאמרו בשושבינות,** כפי שהגמרא תבארם לקמן

א. **נגבית בבית דין.** כיון שזה חוב רגיל, יכול לתבוע שיקיים את התחייבותו.

ב. **וחוזרת בעונתה.** צריך להחזיר לו כשהנותן נושא אשה, ולא קודם. ואף אם הוא רוצה להחזיר, יכול המקבל לסרב כי רוצה גם שישמח עמו ביום שמחתו.

ג. **ואין בה משום ריבית** אם מחזיר לו יותר משקיבל ממנו. והטעם יבואר לקמן.

ד. **ואין שביעית משמטתה.** אף על פי שזה חוב. קמה-ב

ה. **ואין הבכור נוטל בה פי שניים.** אפילו למאן דאמר שבמלוה נוטל פי שניים.

---

32. והקשה הריטב"א, הרי הוא נותן את הגט וגם מקבל את כסף הקדושין בחזרה ואם כן, איך

מבארת הגמרא את הברייתא:

הדין הראשון, **נגבית בבית דין — מאי טעמא?**

כמלוה דמיא, ואין זה רק מנהג טוב להשיב לו כטובתו, לכן יכול לתובעו שישלם את חובו.

וכמו כן, זמן הפרעון של ההלואה הוא בעונת שמחתו, ולכן מובן הדין השני, שנגבית רק בעונתה ולא קודם כיון שלא הגיע זמן הפרעון.

הדין השלישי, **ואין בה משום ריבית,** משום **דלאו אדעתא דהכי יהב ליה.** כיון שהוא לא נתן על מנת שיחזיר לו חבירו יותר, הרי כל מה שמוסיף לו, זה נדיבות לב וגמילות חסדים, כדי לכבדו, לכן אין כאן אסור ריבית[33].

הדין הרביעי, **ואין שביעית משמטתה,** אף על פי שזה חוב רגיל, משום **דלא קרינא ביה "לא יגוש",** שכעת לא יכול לתבוע את החוב, כיון שעדיין לא הגיע זמן הפרעון, וכל חוב שהמלוה לא יכול לנגוש את הלוה בשנה השביעית, אין שביעית משמטת, וכמו מלוה חבירו לעשר שנים, שהיום לא יכול לנגוש בו, אין שביעית משמטת[34].

והדין החמישי, **ואין הבכור נוטל פי שניים,** משום **דהוי ליה ראוי,** כפי שפסקנו לעיל, שמלוה הוי ראוי, **ואין הבכור נוטל** פי שניים **בראוי כבמוחזק,** דכתיב "בכל אשר ימצא לו", וכאן זה לא היה מצוי אצל אביו[35].

אמר רב כהנא: כללא דשושבינותא, הכלל בהחזרת חוב השושבינות הוא כך:

אם השושבין שצריך להחזיר **הוה במתא** נמצא בעיר כששושבינו נשא אשה, **איבעי ליה למיתא,** הוא צריך לבוא בעצמו ולשמחו, ואם לא בא, יכול לתובעו בבית דין שישלם לו את חובו כפי שהוא קבל.

שמא קל טבלא, שמע קול פעמונים שמודיעים לבוא לשמוח עם החתן, אפילו שלא היה בעיר, הוא צריך לבוא לשמחו, כיון שיודע על כך. ולכן אם לא בא, צריך לשלם את חובו.

לא שמע קל טבלא, אם הוא רחוק שלא שמע גם את קול הפעמונים, **איבעי ליה לאודעיה** החתן היה צריך להודיע לשושבינו שיבוא לנשואיו כדי לשמחו, ואם לא הודיעו, רק **תרעומת אית ליה,** לשושבין יש תרעומת על החתן שלא הזמינו לשמוח ולאכול ולשתות בסעודתו. אבל **שלומי משלם.** זה לא פוטר

יטעה, ואם כן, שהוא לא יחשוש ויקדש אותה והעולם שלא ידעו שנתן גט יחשבו שמקודשת לו, ואם אחר יקדשה לא יחששו לקדושין ונמצא אשת איש יוצאה בלא גט.

33. מוסיף הנמו"י שאין להתיר להוסיף במלוה סתם כיון ששם דרך הלואה בריבית ולכן יש חשש שיכשל בריבית ממש עי"ש בדבריו.

34. ע"פ הרשב"ם. והתוס' בד"ה ואין חולק ומבאר שהטעם כיון שיתכן שבכלל לא יבוא לידי גביה כפי שיבואר בגמרא לקמן שיש מקרים שלא צריך להחזיר לו לכן שביעית לא משמטת.

35. והתוס' הנ"ל מבאר שאפילו למאן דאמר שמלוה הוי מוחזק כאן הוי ראוי, דשמא לא יבוא לידי גביה לעולם.

אותו מלשלם לו את חובו, אבל צריך לנכות לו את דמי הסעודה שהיה אוכל אם היה מודיעו.

ועד כמה? עד כמה מזכה לו עבור זה שלא אכל אצלו?

אמר אביי: נהגו בני גננא המנהג אצל בני השמחה, **עד זוזא אייתא בכפיה,** אם הוא מביא זוז בידו עבור השושבינות, **אכליה בכרסיא,** הוא אוכל את שוויו בכרסו, כיון שהאכילה הפחותה ביותר היא בשיווי זוז. ואם דמי השושבינות הם **עד ארבעה** זוזים, **משלם פלגא** מנכה לו חצי מדמי השושבינות כיון שאם הוא מביא דורון גדול יותר מאכילים יותר, ולכן מנכה לו יותר.

מכאן ואילך, השעור הוא, **איניש איניש כחשיבותיה.** תלוי בחשיבותו של השושבין שאם הוא חשוב היו מביאים לו סעודה חשובה ולפי זה ינכו לשושבין מחובו כלפי החתן.

תנו רבנן: שנינו בברייתא בדיני שושבינות:

עשה עמו בפומבי, אם הראשון עשה נשואין בפרסום, **ובקש** השני, שצריכים להחזיר לו, **לעשות עמו בצנעא,** לעשות שמחה צנועה כי רוצה לצמצם בסעודה, **יכול לומר לו** הראשון, שצריך להחזיר את חובו: **בפומבי אעשה עמך, כדרך שעשית עמי!** שאחזיר את חובי רק בשמחה גדולה, כפי שהיה אצלי, וכל זמן שלא תעשה אותה שמחה, אני לא חייב להחזיר לך.

וכמו כן, אם **עשה עמו בבתולה,** הראשון נשא אשה בתולה, **ובקש** השני **לעשות עמו** להביא את השושבינות **באלמנה,** לשמחת נשואי אלמנה

יכול הראשון **לומר לו: בבתולה אעשה עמך, כדרך שעשית עמי!** כיון שבאלמנה השמחה קטנה יותר.

וכן במקרה הפוך, אם **עשה עמו בשניה,** הראשון נשא אשה שניה, והשני הביא לו דורון, **ובקש** השני **לעשות עמו** שושבינות **בראשונה,** כשהוא נושא אשה ראשונה, שהשמחה גדולה יותר, **יכול** הראשון **לומר לו: לכשתשא אשה אחרת** [פעם שניה], אז **אעשה עמך!** כיון שאינו רוצה בשמחה יתירה, והוא יחזיר לו בדיוק באותה שמחה שהוא השתתף.

וכן אם הראשון **עשה אתו באחת,** כשנשא אשה אחת, **ובקש** השני **לעשות עמו בשתים,** להחזיר לו את השושבינות כשנושא שתי נשים ביחד, שאין שמחה גדולה שנושא שתי נשים שהן צרות זו לזו, **יכול** הראשון **לומר לו: באחת אעשה עמך, כדרך שעשית עמי.**

הגמרא מביאה כמה דברי אגדה.

תנו רבנן, שנינו בברייתא: יש כמה סוגים של בעלי חכמה. יש חכם שדומה למי שהוא **עתיר נכסין,** עשיר בנכסי קרקעות, כגון שדות וכרמים, שזה נראה לכולם. או שהוא דומה למי שהוא **עתיר פומבי,** עשיר בבהמות, שזה דבר גלוי לכולם — **זה הוא בעל הגדות,** שדורש בכל מקום בפני רבים, ומפורסם אצל כולם, ויש לו שם של חכם.

ויש חכם שדומה **לעתיר סלעים,** שולחני המשתכר בהחלפת מטבעות, או **עתיר תקוע,** עשיר בשמן, שאין עושרם של אלו גלוי ומפורסם, אלא רק כשבאים אליהם אז רואים

את אוצרותיהם — **זהו בעל פלפול,** שאינו מפורסם כמו בעל האגדות, אלא רק כשבאים אליו, אז הוא יכול להראות את חכמתו.

ויש חכם שדומה **לעתיר משה,** עשיר בתבואה, הנמכרת במדה, **ועתיר כמס,** יש לו אוצרות של כסף וזהב שאצורים בבית גנזיו, ואינם גלויים רק לעתים רחוקות — **זהו בעל שמועות.** שיודע הרבה הלכות ושמועות, והוא מגלה אותם כשצריך להורות הלכה.[36]

והגמרא באה ללמדנו, כי מי שצריך יותר לעיין ולהתייגע בחכמתו, הוא יותר צנוע ופחות מפורסם. ולכן בעל האגדה הוא המפורסם ביותר, ובעל השמועות הצנוע ביותר.

מסיימת הגמרא: **הכל צריכים למרי חטיא,** לאחרון, שהוא בעל החטים, והוא משל ליודע **גמרא,** זה שיודע את המשניות והברייתות. וכשם שאי אפשר בלי חטים כך בעל הגמרא הוא החשוב מכולם.

אמר רבי זירא אמר רב: מאי דכתיב "כל ימי עני רעים", מה שאמר הכתוב בספר משלי [פרק טו] שחיי העני רעים, לאיזה עני מתכוונים?

זה בעל גמרא, שצריך להתייגע ולהמית עצמו להבין את הקושיות והתרוצים.

ואילו מה שאמר הכתוב, **"וטוב לב משתה תמיד", זה בעל משנה.** מי שלומד משניות, שאין בהן קושיות ותרוצים.

רבא אמר איפכא, הפוך מרבי זירא, שימי עני רעים זה בעל משנה, שהכל סתום לפניו במשנה, ואינו יודע להורות הלכה, וכן אינו יודע ליישב את סתירת המשניות, ואילו טוב לב משתה תמיד זה בעל גמרא, שאמנם הוא יגע ועמל, אבל לבסוף הוא מגיע לאור גדול, שהכל ברור לו, ואין שמחה גדולה מזה.

וזה מתיישב עם מימרא אחרת של רבא:

והיינו דאמר רב משרשיא משמיא דרבא: מאי דכתיב מה היא הכוונה בפסוק בספר קהלת [פרק י] **"מסיע אבנים יעצב בהן",** מי שמסיע אבנים ממקום למקום זו, עבודה שגורמת לצער, **"בוקע עצים יסכן בם",** מי שחותך עצים, לבסוף הוא מתחמם בהם ונהנה מהם.

מבארת הגמרא: **"מסיע אבנים יעצב בהן", אלו בעלי משנה,** שלומדים משניות כל היום ולבסוף יש להם צער מהלימוד הזה, כיון שהלומד בהן בלבד מתקשה בטעמי המשנה, ואינו יודע לפרש, אבל **"בוקע עצים יסכן בם", אלו בעלי גמרא,** שעמלים ומתייגעים בהבנת דברי הגמרא, אבל לאחר העמל, באה ההנאה, שמשנתן סדורה וברורה.

והגמרא מביאה דרשות אחרות שאפשר לדרוש מהפסוק במשלי:

רבי חנינא אמר, "כל ימי עני רעים", זה שיש לו אשה רעה. "וטוב לב משתה תמיד", זה שיש לו אשה טובה.

רבי ינאי אמר, "כל ימי עני רעים", זה איסטנים, שדעתו מתרחקת ונמסה מכל דבר מגונה שהוא רואה, ולכן חייו רעים. **"וטוב**

---

36. ע"כ המהרש"א בחדושי אגדות.

לב משתה תמיד", זה שדעתו יפה שסובל הכל ואינו מתרחק מכל דברי לכלוך ומיאוס כך שתמיד חייו טובים ואינו סובל.

רב יוחנן אמר, "כל ימי עני רעים", זה רחמן, שבלבו הוא דואג ובוכה על צער בני אדם ולכן גם הוא חי תמיד בצער.

"וטוב לב משתה תמיד", זה אכזרי שאינו מרגיש ומשתתף בצערם של אחרים.

ורבי יהושע בן לוי אמר, "כל ימי עני רעים", זה שדעתו קצרה, שהוא קפדן, ועינו צרה בין בשלו, ובין בשל אחרים.

"וטוב לב משתה תמיד", זה שדעתו רחבה.

קמו-א **ואמר רבי יהושע בן לוי,** מדוע **"כל ימי עני רעים", והא איכא שבתות וימים טובים** שיש לו אז מזונות בריוח, שהרי מחלקים אז אוכל לעניים מהתמחוי, ואם כן מדוע כל ימיו רעים?

כדשמואל, דאמר שמואל: שנוי וסת תחילת חולי. כל שנוי מהרגלו הקבוע של האדם גורם לו לחולי, ולכן למרות שיש לו לעני במה לענג את עצמו בשבת וביום טוב, אבל כיון שבכל השבוע הוא אוכל פת חריבה, הרי האוכל של שבת גורם לו חולי. ונמצא שאף בשבת ימיו רעים.

כתיב בספר בן סירא על הפסוק במשלי **"כל ימי עני רעים"** — שלמה המלך אמר, שרק ימיו רעים, אבל בלילות הוא ישן במנוחה.

ובן סירא אומר, מוסיף, **אף לילות.** גם לילותיו רעים, והטעם כי **בשפל גגים גנו,** ביתו נמצא במקום נמוך, ולכן, **ממטר גגים לגנו,** הגשמים שיורדים על הגגות הגבוהים הסמוכים אליו, יורדים על גגו וטורדים את מנוחתו.

ומלבד זאת יש לו רעה נוספת: **"ברום הרים כרמו",** שכרמו נמצא בהרים, ובמקומות הגבוהים שהמקום פחות פורה.

"מעפר כרמו", כל הזבל שהוא מניח בכרמו כדי להשביחו, יורד יחד עם העפר **לכרמים** של העשירים שנמצאים בבקעה.

נמצא, כיון שביתו נמוך הוא סובל מהגשם, וכיון שכרמו בהרים הוא מפסיד.

מתניתין:

מנהג חתנים הוא, לשלוח לאחר הקדושין דורון לבית חמיו לכבוד אשתו. והוא נקרא "סבלונות" מלשון "נושא סבל" [מלכים ה], שהוא נושא משא. וכשהיה מביא את הדורון, לפעמים היה אוכל אם ארוסתו.

והמשנה באה לבאר, אם לבסוף הוא לא נשא את ארוסתו, כגון שהוא מת או שהוא חזר בו, באיזה אופנים היא לא צריכה להחזיר את הסבלונות שקבלה ממנו. למרות שבדרך כלל, כל כוונתו במשלוח הדורון היא לכבדה, כיון שתהיה נשואה לו בעתיד.

השולח סבלונות לאשתו, השולח מתנות לאשתו תכשיטין ומיני פירות לאחר הארוסין, **לבית חמיו,** כדי לכבד את אשתו, **שלח לשם מאה מנה,** אפילו אם שלח מתנה גדולה בשווי מאה מנה, **ואכל שם סעודת חתן אפילו בדינר,** בכל זאת, אם לבסוף לא נשאה, כגון שמת הוא או מתה היא, **אינן נגבין.** לא צריכה להחזיר את הסבלונות, שמחמת ההנאה שהיתה לו כשאכל בבית

חמיו מחל עליהם.

אבל **אם לא אכל שם סעודת חתן** כששלח את הדורון, **הרי אלו נגבין** צריכה להחזירם, אם לא נשאה לבסוף.

שלח סבלונות מרובין,[37] ופירש שכל מטרתו היא כדי **שיחזרו עמה לבית בעלה** בשעת הנשואין אליו, **הרי אלו נגבין,** כיון שהתנה במפורש שלא מוחל.

אבל אם **שלח מועטין, שתשתמש בהן בבית אביה,** כך אמר, שהוא שולח לה שתשתמש בהם בבית אביה, **אין נגבין.** לא צריכה להחזיר.

ובסיפא, כיון שמדובר שאמר במפורש, אין הבדל אם אכל בבית חמיו או לא, כיון שהכל לפי תנאו.

גמרא:

אמר רבא, מה ששנינו במשנה, שאם אכל אצל חמיו הוא מוחל על הסבלונות, זה **דוקא דינר,** דוקא אם אכל בשווי דינר, **אבל** אם אכל אוכל ששוה **פחות מדינר, לא,** הוא אינו מוחל, וצריכה להחזיר.

שואלת הגמרא: **פשיטא!** הרי דבר זה זה פשוט הוא, שהרי "**דינר" תנן,** כך המשנה נוקטת, ובודאי פחות לא.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** היינו אומרים, **הוא הדין דאפילו פחות מדינר** הוא מוחל לארוסתו, מחמת חיבת שמחת האכילה. **והאי דקתני דינר, אורחא דמילתא קתני,** זו היא הרגילות לאכול בשווי דינר כמו שהתבאר לעיל, אך אין זה בדוקא, **קא משמע לן** רבא שזה בדוקא דינר.

מסתפקת הגמרא בכוונת המשנה:

א. "**אכל" תנן,** לפי שכך שנינו, שאם אכל הוא מוחל, ולכן יש להסתפק: **שתה, מאי?** מה יהיה אם רק שתה, האם יש הנאה גם בשתיה לבד, או רק באכילה.

ב. "**הוא" תנן,** שנינו במשנה שאם הוא אכל הוא מוחל, ויש להסתפק, אכל **שלוחו, מאי?** מה יהיה אם שלוחו אכל, האם גם אז הוא מוחל כיון שכבדו את שלוחו, או לא.

ג. "**שם" תנן,** שנינו במשנה שאם אכל שם, בבית חמיו, הוא מוחל, ויש להסתפק, **שגר לו, מאי?** באם חמיו שלח לו את הסעודה לבית החתן, האם זו אותה חיבה שבגללה הוא מוחל, או לא.

והגמרא רוצה לפשוט אחד מהספיקות מהברייתא.

תא שמע ראיה, מהא **דאמר רב יהודה אמר שמואל: מעשה באדם אחד, ששגר** סבלונות **לבית חמיו מאה קרונות של כדי יין, ושל כדי שמן, ושל כלי כסף, ושל כלי זהב, ושל כלי מילת** כלי משי, **ורכב בשמחתו,** החתן גם הוא בא, על ששלח דורון כל כך מרובה, **והלך ועמד פתח בית חמיו, והוציאו** בשבילו **כוס של חמין, ושתה,** ואחר כך **מת,** והסתפקו האם צריכה להחזיר את כל הדורון.

---

37. ע"פ הריטב"א בביאור שיטת הרשב"ם. אבל תוס' חולק וסבלונות מרובים הכוונה שלא

וזו הלכה העלה רבי אחא שר הבירה לפני חכמים לאושא, רבי אחא שאל את הסנהדרין באושא, **ואמרו,** ופסקו: **סבלונות העשויין ליבלות** אצל הכלה בעודה בבית אביה, הרי הוא מוחל עליהן משום סעודת החתן בדינר, ולכן **אין נגבין. ושאין עשויין לבלות,** כמו תכשיטי זהב וכסף, **נגבין,** צריכה להחזיר, כיון שאין דעתו למחול לה.

וזה מבאר לנו, כי מה ששנינו במשנה שאם אכל הוא מוחל, זה דוקא בסבלונות העשויין ליבלות, אבל דברים שקיימים תמיד, צריכה להחזיר.

שמע מינה, בכל אופן, אפשר לפשוט מהברייתא, **אפילו שתה,** שגם בשתה גרידא הוא מוחל על הסבלונות, שהרי כאן הוציאו לו כוס שתיה בלבד.

שואלת הגמרא: **שמעת מינה אפילו פחות מדינר?** האם אפשר גם לפשוט שלא כדברי רבא לעיל, שצריך דוקא דינר, שהרי כוס החמין היא פחות מדינר.

דוחה הגמרא: **אמר רב אשי,** אין מכאן ראיה, כי **מאן לימא לן,** מי אומר לנו, **דלא שחקי ליה מרגניתא,** שלא שחקו אבן יקרה והכניסו אותה לתוך הכוס, **ואשקיה,** ונתנו לו לשתות, לפי שכך היתה דרך השרים להשקות לרפואה, ונמצא שנהנה יותר משווי דינר.

שואלת הגמרא: אולי אפשר לפשוט בעיא נוספת, האם **שמע מינה, אפילו שגרו לו.** שגם אם לא אכל בבית חמיו, אלא שגרו לו הוא מוחל, שהרי כאן לא נכנס לבית חמיו, ובכל זאת לא צריכה להחזיר.

דוחה הגמרא: **דלמא כל פתח בית חמיו, כבית חמיו דמי.** שפתח הבית נחשב כתוך הבית וכאילו נכנס, ולכן אין ראיה.

איבעיא להו, בני הישיבה הסתפקו:

מהו שישלש שבח סבלונות, מהו?

[הרשב"ם[38] גורם שבח סבלונות, מהו, ונבאר לפי גירסתו, אם הסבלונות השביחו והיום הם שוים יותר, אבל מדובר שלאחר שהשביחו היא אכלה אותם או מכרתם לאחרים, ואם זה היה בעין ודאי שהיה צריך להחזיר את הכל, והספק הוא כיון שהסבלונות לא בעין].

האם **כיון דאי איתנהו, לדידיה הדרי,** אם היו בעין הם היו חוזרים לבעל, אם כן, **ברשותיה שבוח,** זה השביח ברשותו.

או דלמא, או שמא נאמר, **כיון דאי אבדי או מגנבי,** אם הם היו נגנבים [וצריך להוסיף, גם אם היו נאנסים[39]], **בעי שלומי ליה,** היא היתה חייבת לשלם לו, לכן **ברשותא דידה**

עשויין ליבלות ולכן דעתו שאם לא תנשא שתחזירם לו ומועטין הכוונה לסבלונות העשויין ליבלות שהוא מוחל עליה. ועל שיטת הרשב"ם הקשה הריטב"א אם מדובר שהתנה במפורש מה החדוש במשנה.

38. תוס' גורס מהו שתשלש והספק הוא אמנם פחות מדינר הוא לא מוחל על הסבלונות אבל האם מוחל באופן יחסי שאם אכל חצי דינר תחזיר לו רק מחצית הסבלונות או שפחות מדינר אין זה חשוב כהנאה ולא מוחל בכלל.

39. ברע"א בחידושים אכן תמה מדוע חייבת באונס הרי היא קבלה זאת במתנה על מנת

שבוח. זה נחשב שהשביח ברשותה, שהרי זה קנוי לה, כי בגלל זה היא חייבת באונסין.

והגמרא נשארת **בתיקו.**

בעי רבא: סבלונות העשויין ליבלות, ששנינו בברייתא לעיל שאינם נגבין ולא צריכה להחזיר, אם לבסוף **לא בלו,** ונשארו בעין, **מהו?** והספק הוא, יתכן שהוא מוחל לה רק על הצד שאכן היא השתמשה בהן והם כלו לגמרי, אבל אם הם נשארו, יתכן שדעתו היתה שצריכה להחזירם.

ובאה הגמרא לפשוט את הספק מהברייתא לעיל

תא שמע, שנינו בברייתא: **וזו הלכה העלה רבי אחא שר הבירה לפני חכמים באושא, ואמרו, סבלונות העשויין ליבלות אין נגבין. ושאין עשויין ליבלות נגבין.**

ומדייקת הגמרא, מכך שאם עשויין ליבלות היא לא מחזירה: **מאי לאו, אף על גב דלא בלו,** כיון שכתוב ש"עשויין", משמע שאם עומדים ליבלות, הרי על אף שלא בלו, לא חוזרים[40].

דוחה הגמרא: **לא,** אל תדייק כך. אלא מדובר **דבלו.** בברייתא מדובר שאכן בלו בסוף, ואין ראיה למקרה שלא בלו.

תא שמע ממה שנינו במשנה: **סבלונות מועטים שתשתמש בהן והיא בבית אביה, אין נגבין,** וכאן המשנה אינה מזכירה ש"עשויין" ליבלות, אלא רק אם הם מועטים, שכוונתו היתה שתשתמש בהם בבית אביה, ולא צריכה להחזיר אף על פי שהם ישנם בעין[41].

דוחה הגמרא: **תרגמה רבא,** רבא מעמיד את המשנה **בייבא וסבכתא,** שהם קשורי נשים, כגון צעיפים, שהם דבר מועט ולכן הוא מוחל על זה בכל מקרה, גם כשלא בלו. ואין ראיה מכאן לספיקו של רבא בדבר גדול, האם הוא מוחל כשלא בלו.

אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד ששגר לבית חמיו יין חדש, ושמן חדש, וכלי פשתן חדש, בעצרת, בזמן חג השבועות.

שואלת הגמרא: **מאי קא משמע לן** מה הוא בא לחדש בסיפור זה?

מתרצת הגמרא: **איבעית אימא,** אפשר לומר, **חשיבותא דארץ ישראל,** להראות את חשיבות הארץ שממהרת להבשיל פירותיה שכבר בעצרת הפירות בשלים.

ואיבעית אימא, ואפשר לומר, **דאי טעין, טענתיה טענה.** אם האשה צריכה להחזיר והבעל טוען ששלח יין ושמן בעצרת, טענתו טענה, ולא הוי טענת שקר.

אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד

להחזיר? והרא"ש פסק בפרק לולב הגזול סי' ל' שבמתנה על מנת להחזיר לא חייבים באונס.

40. הריטב"א מבאר את ראיית הגמרא מזה שהתנא מאריך בלשונו כיון שמכלל הרישא שאם לא עשויין ליבלות חוזרים אפשר לדעת את הסיפא ולכן אולי בא ללמדנו שאם עשויין ליבלות למרות שלא בלו לא חוזר והגמרא מתרצת שדרך התנא להאריך ולפרש את דיניו.

41. הריטב"א שואל על הרשב"ם שהעמיד את המשנה שהתנה בפירוש שמוחל אם כן, איך

שאמרו לו על אשתו, כאשר כבר היתה נשואה לו: **אשתו, תותרנית היא!** בעלת מום, שאינה יכולה להריח, **ונכנס אחריה לחורבה לבודקה** אם יכולה להריח, ואם ימצא שהיא בעלת מום הרי הוא יכול לגרשה בלא כתובה. והוא לקח עמו צנון לבדוק אם תבחין בריחו.

אמר לה: ריח צנון אני מריח בגליל!

קמו-ב והיא ענתה לו, **אמרה ליה: מן יהיב לן מכותבות דיריחו, ואכלנה ליה!?** כיון שיש לך צנון, מי יביא לנו תמרים מיריחו, שדרכן היה לאכול תמרים ביחד עם צנון. וניתן להבין מתשובתה שלא הריחה את הצנון, רק כיון שהבינה שבא לנסותה, ענתה לו כך דרך שחוק, אבל היא היתה באמת בעלת מום.

לאחר מכן, **נפל עלה חורבה, ומתה.** נפלה עליה החורבה שהיו שם ומתה, ובעלה רצה לירש אותה כדין בעל שיורש את אשתו.

אמרו חכמים: הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבודקה, ונמצאת בעלת מום, אם כן, היתה דעתו לגרשה, ולכן אם **מתה, אינו יורשה.**(42) ומכאן אפשר ללמוד כי מי שמתה אשתו מתוך קטטה, שיש בדעתו לגרשה, שוב אינו יורשה.

שנינו במשנה: **סבלונות מועטין שתשתמש בהן בבית אביה:**

הגמרא מסכמת עתה את הדינים היוצאים מהמשנה:

יתיב רבין סבא קמיה דרב פפא, ויתיב וקאמר: בין שמתה היא, ובין שמת הוא, או **הדר הוא,** שהבעל חזר בו —

סבלונות הדרי, הכוונה לסבלונות שאין עשויין ליבלות, **מאכל ומשתה לא הדר,** כיון שהם עשויין ליבלות. וכל זה דוקא אם אכל בבית חמיו.

אבל אם **הדרא בה איהי,** היא זאת שרוצה לבטל את הארוסין —

הדרא אפילו כישא דירקא. צריכא היא להחזיר אפילו אגודת ירק, שזה דבר מועט, כי על דעת זה הוא לא מוחל.

ומבארת הגמרא כמה היא צריכה להחזיר.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: ושמין להן דמי בשר בזול. היא לא צריכה להחזיר את כל השווי של האוכל שאכלה, אלא דמי בשר בזול, כיון שאם היתה יודעת שצריכה להחזיר לא היתה מוציאה סכום כל כך גדול, אבל דמי בשר בזול צריכה לשלם.

שואלת הגמרא: **עד כמה בזול?** כמה מנכין מהמחיר של האוכל שאותו היא צריכה להחזיר.

מתרצת הגמרא: **עד תילתא,** כל הדמים פחות שליש, זה נקרא דמי בשר בזול, וזה

הגמרא רוצה לפשוט משם את ספיקו של רבא.

42. פירשנו ע"פ הרשב"ם וכפי שמבאר המהרש"א שלשיטתו היא אכן נמצאה בעלת מום ולכן אינו יורש את אשתו. אבל תוס' מעמיד את הסוגיא בארוסה והיא לא נמצאת בעלת מום רק כיון שנכנס לבודקה ולא התכוין לעשות נישואין בחורבה לכן אינו יורשה כיון שהיא ארוסה ולא נשואה.

היא צריכה להחזיר.

מתניתין:

שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, מי שהיה חולה שנוטה למות והקנה את כל נכסיו לאחרים, **ושייר קרקע כל שהוא** לעצמו, ועמד מחוליו, **מתנתו קיימת,** ואינו יכול לחזור בו מהנתינה.

אבל אם לא שייר קרקע כל שהוא, אלא נתן את כל נכסיו, אם עמד מחוליו, **אין מתנתו קיימת,** כיון שיש אומדנא שאם נתן את כל נכסיו ולא השאיר לעצמו כלום, כנראה לא נתן אלא על הצד שימות לבסוף, ואם לא מת לבסוף, יכול לחזור[43].

גמרא:

במשנה מוכח שאפשר לבטל קנין אם הסברא נותנת שכל מה שהקנה זה היה באופן מסויים, ולכן כשנתן את כל נכסיו, יכול לחזור, למרות שלא אמר במפורש שזאת דעתו שאם יקום מחוליו הוא יוכל לבטל את הנתינה.

ולכן הגמרא שואלת: **מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא?** מי הוא התנא הסובר שאפשר לסמוך על אומדן דעתו, ובכך לבטל קנין

אמר רב נחמן: רבי שמעון בן מנסיא היא.

דתניא שנינו בברייתא: **הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו,** ומיד אחר כך **עמד וכתב כל נכסיו לאחר,** ולא פירש שמקנה לו בגלל שמת בנו, **ואחר כך בא בנו,** ורוצה לבטל את המתנה, **מתנתו מתנה,** כיון שלא התנה במפורש שזאת דעתו.

אבל **רבי שמעון בן מנסיא אומר: אין מתנתו מתנה,** יכול הוא לחזור בו מהמתנה, **שאלמלא היה יודע שבנו קיים,** אם היה יודע שבנו לא מת, **לא היה כותבן** לאחר.

ומוכח, שזאת היא שיטתו, שאפשר לבטל קנין על ידי אומדן דעת, והוא הדין במשנתינו.

רב ששת אמר, מצאנו תנא אחר שסובר שאפשר לסמוך על אומדנא, ומשנתנו בשיטת **רבי שמעון שזורי היא.**

דתניא שנינו בברייתא: **בראשונה היו אומרים, היוצא בקולר,** מי שמוציאין אותו להורג בתליה, **ואמר: כתבו גט לאשתי,** כדי שלא תצטרך להתייבם, הרי אף על פי שלא אמר שיתנו, אלא רק אמר "כתבו", **הרי אלו יכתבו ויתנו,** כיון שודאי זאת היתה כוונתו. ומה שלא פירש, זה מחמת שהיה טרוד ודואג. אבל אדם אחר שאמר "כתבו גט לאשתי", אין נותנים, שמא אין דעתו לתת.

---

43. הגמרא מפרשת שבגלל שיש אומדנא, לכן יכול לבטל את המתנה. וצריך להבין, הרי מתנת שכיב מרע חלה רק לאחר מיתה, ואם כן יכול הוא לחזור בו כיון שהמתנה עדיין לא חלה, ומדוע צריך להגיע לאומדנא. ומיישב הקה"י סי' מ"א, שהמשנה מדברת באופן שהקנה בקנין, ואמר שהקנין יחול מעכשיו [דהיינו מחיים], ולכן צריך אומדנא, שגם בכהאי גונא יכול לחזור בו, כיון שנתן על דעת מיתה. ולכן מבואר בנמו"י שיכול לבטל לגמרי את המתנה, אבל לחזור בו בכהאי גונא, ולהעביר את נכסיו מראובן לשמעון, לא יכול, כיון שהקנין חל

חזרו לומר, הוסיפו על מסוכן, **אף המפרש והיוצא בשיירא,** שאם אמרו "כתבו גט לאשתי", דעתם שגם יתנו. ומה שלא פירשו, כיון שהם טרודים.

רבי שמעון שזורי אומר: אף המסוכן שאמר כתבו, גם כותבים ונותנים.

והחידוש שלו הוא, כי למרות שאדם אשר הוא חולה מסוכן יש לו יותר פנאי לומר "תנו", בכל זאת סומכין על האומדנא שדעתו גם לתת. אבל לחכמים, במסוכן, לא נותנים (44).

שואלת הגמרא: **ורב נחמן,** שהעמיד את המשנה כרבי שמעון בן מנסיא, **מאי טעמא לא מוקים** מדוע לא העמיד את המשנה **כרבי שמעון שזורי!?**

מתרצת הגמרא: **שאני התם,** משם אי אפשר משם להוכיח שהולכין אחר האומדנא, כי היות **דאמר "כתבו",** ויש כאן גלוי דעת במקצת שרוצה לגרש, שאם לא כן, מדוע בקש לכתוב גט.

מה שאין כן במשנתנו, שלא היה בכלל גלוי דעת.

שואלת הגמרא: **ורב ששת, מאי טעמא לא מוקים לה,** מדוע לא מעמיד את המשנה **כרבי שמעון בן מנסיא!?**

ומתרצת הגמרא: **אומדנא דמוכח שאני.** שם זה מוכח מאד שנותן רק בגלל שבנו מת, שהרי נתן רק כששמע שמת בנו. אבל יתכן שבשכיב מרע, שאין אומדנא חזקה, לא אמר.

הגמרא מנסה לומר, שגם הדין של הברייתא תלוי במחלוקת התנאים:

מאן תנא להא, כאיזה תנא סובר התנא של הברייתא דלקמן.

דתנו רבנן:

הרי שהיה חולה, ומוטל במטה, ואמרו לו: נכסיך למי? כיון שהיה שכיב מרע שאלוהו למי רוצה להקנות את נכסיו? **ואמר להן, דומה שיש לו בן,** חשבתי שיש לי בן. קמז-א
עכשיו, שהתברר לי **שאין לי בן, נכסי לפלוני!**

או היה חולה ומוטל במטה, ואמרו לו: נכסיו למי? אמר להן, דומה שאשתי מעוברת. אבל **עכשיו,**

שאין אשתי מעוברת, נכסי לפלוני, ולבסוף התברר שטעה, **ונודע שיש לו בן, או שהיתה אשתו מעוברת, אין מתנתו מתנה.**

לימא, רבי שמעון בן מנסיא היא, ולא רבנן, שחולקים על רבי שמעון בן מנסיא. שהרי כאן הולכים בתר אומדנא לבטל את המתנה

מחיים, ועל ההעברה הזאת אין לנו אומדנא שהשאיר כח זה בידו. מה שאין כן במתנת שכיב מרע רגילה, הרי הוא יכול לחזור בו אפילו מאדם זה ולהעבירה לאדם אחר. אבל שיטת הרמב"ם היא, שאם הקנה בקנין, ומעכשיו, הוא לא יכול לחזור בו. ולדבריו כוונת הגמרא, שלמרות שלא אמר שרוצה שהקנין יחול לאחר מיתה, אבל כך חכמים תקנו, כיון שבסתמא כך היתה דעתו. אבל אם אומר במפורש מעכשיו, אי אפשר לו לבטלה ע"י אומדנא.

44. ולפי זה המשנה היא דוקא לפי רבי שמעון

מפלוני.

דוחה הגמרא: **אפילו תימא רבנן. "דומה" שאני.** אצלנו רבנן מודים, כיון שאמר במפורש שכל מה שנותן לפלוני זה בגלל שאין לו בן.

ולכאורה חילוק זה פשוט הוא, ולא ברור מה סבר השואל. ולכן הגמרא שואלת:

ודקארי לה, מאי קארי לה!? איזה צד היה להעמיד את הברייתא כרבי שמעון בן מנסיא ולא כרבנן.

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** היה אפשר לומר, **צעריא הוא דקא מדכר,** שהוא רק מזכיר את צערו שאין לו בן, אבל לא רוצה לתלות בכך את המתנה, ולכן זה לא מפורש שזאת כוונתו, והיה אפשר לחשוב שזה לא כרבנן, **קא משמע לן,** לכן משמיעים שכאן זה לפי כולם.

בשכיב מרע יש דין מיוחד שאם נותן את כל נכסיו, או אפילו נותן מקצת אך הוא מפרש שנותן מחמת מיתה, הוא לא צריך קנין, אלא זה נקנה באמירה בלבד. והגמרא מחפשת לזה מקור.

אמר רבי זירא אמר רב: מנין למתנת שכיב מרע, שקונה בדבור בלבד, **שהוא מן התורה,** שזה מועיל מהתורה?

שנאמר "איש כי ימות ובן אין לו, **והעברתם את נחלתו לבתו".**

המילה "והעברתם" היא מיותרת, כי היה אפשר לכתוב "איש כי ימות, ובן אין לו — נחלתו לבתו". ומהייתור דורשים: **יש לך העברה אחרת שהיא כזו,** יש העברת נכסים אחרת שהיא דומה לירושה בכך שאינה צריכה מעשה קנין. **ואי זו,** מה היא ההעברה הנוספת? **זו מתנת שכיב מרע,** שהוא יכול להקנות בדבור בלי קנין.

רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מהכא יש לדרוש, מפסוק אחר, דכתיב, "ואם אין לו בת **ונתתם את נחלתו לאחיו",** ולכאורה המילה "ונתתם" היא מילה מיותרת, כי אפשר לכתוב "נחלתו לאחיו", ומהיתור אנו דורשים: **יש לך נתינה אחרת שהיא כזו.** יש צורה אחרת של נתינה שהיא דומה לירושה שלא צריכה מעשה קנין, **ואי זו** מה היא הנתינה הנוספת? **זו מתנת שכיב מרע,** שלא צריכה קנין.

מבארת הגמרא: **ורב נחמן, מאי טעמא, לא אמר מ"והעברתם",** מדוע הוא לא דורש את היתור של והעברתם?

ההוא, מבעי לכדרבי. כיון שהוא נדרש לדרשה אחרת.

דתניא שנינו בברייתא: **רבי אומר, בכולן,** בכל הירושות, **נאמרה בהם נתינה,** נאמרה לשון נתינה, **וכאן,** בירושת הבת, **נאמרה** לשון **העברה.**

בא הכתוב ללמדנו, **אין לך שמעביר נחלה משבט לשבט, אלא בת,** כשבת יורשת היא מעבירה את הנחלה לשבט אחר, **הואיל ובנה**

שזורי, כיון שהמשנה מיירי בשכיב מרע, כך כתבו תוס' בד"ה ר"ש שזורי בתירוצם השני. אבל לתרוץ הראשון, כוונת הגמרא היא לרבי שמעון ומחלוקתו, ואכן גם מחכמים אפשר

ובעלה יורשין אותה, והם משבט אחר. ומכאן לומדים שבן יורש את אמו, ובעל יורש את אשתו.

מבארת הגמרא: **ורבי זירא, מאי טעמא** מדוע **לא אמר** לא דורש מ"**ונתתם**"?

כיון שזה לא מיותר, אלא **אורחיא דקרא הוא,** כך הרגילות לכתוב ואין כאן יתור.

רב מנסיא בר ירמיה אמר: מתנת שכיב מרע נלמדת מהפסוק "**בימים ההם חלה חזקיהו למות, ויבא אליו ישעיה בן אמוץ הנביא, ויאמר אליו: כה אמר ה', צו לביתך, כי מת אתה, ולא תחיה**". הנביא לא אמר לו שיעשה קנין בנכסיו, אלא **בצואה בעלמא,** באמירה בלבד יכול להקנות.

רמי בר יחזקאל אמר, דורש מפסוק אחר, "**ואחיתופל ראה כי לא נעשתה עצתו, ויחבש את החמור וילך אל ביתו אל עירו, ויצו אל ביתו, ויחנק**". גם כאן לא נאמר שעשה קנין, אלא **בצואה בעלמא,** באמירה בלבד.

כיון שהוזכר אחיתופל, מביאה הגמרא מימרא בשמו.

תנו רבנן: שלשה דברים צוה אחיתופל את בניו:(45)

א. **אל תהיו במחלוקת.**(46) ב. **ואל תמרדו במלכות בית דוד.** ג. אם **יום טוב של עצרת** שבועות **ברור,** צח ולא מעונן, **זרעו חטים,** שזה סימן שיצליחו באותה שנה.

מר זוטרא אמר, החטים יצליחו אם היום טוב הוא **בלול,** דהיינו מעונן.

מבארת הגמרא: **איתמר, אמרי נהרדעי משמיא דרב יעקב,** הסימן שהחטים יצליחו, **לא ברור ברור ממש,** אין הכוונה שבכלל לא יהיו עננים, **ולא בלול בלול ממש,** אין הכוונה לבלול שיהיה ממש יום מעונן, אלא אפילו **בלול ורוח צפונית מנשבתו.** אף על פי שהיו עננים ורוח צפונית פזרה את העבים, **זהו ברור** וסימן שיצליחו החטים.

אמר ליה רבי אבא לרב אשי: אנן, אנו חולקים על הברייתא שנותנת סימנים בעצרת, אלא **אדרב יצחק בר אבדימי מתנינן לה.** אנו סומכים על הסימנים שלו, כיון שזה בחג הסוכות, לפי שאז נדונים על המים.

דאמר רב יצחק בר אבדימי: מוצאי יום טוב אחרון של חג, מוצאי שמיני עצרת, לאחר שנגמר הדין על המים,(47) **הכל צופין לעשן המערכה** שמעל המזבח, שאז היו קרבים האברים ופדרים.

להוכיח שאזלינן בתר אומדנא.

45. הרשב"ם מפרש, שקבלה היתה בידם שכך צוה. והרי"ף בעין יעקב מפרש, שדורשים מזה שאחר כך כתוב פעם נוספת ויצו אל ביתו. ועיין בעיון יעקב, שבשלמא שניים הראשונים, הוא למד מזה שהוא נכשל, אבל איך הדבר השלישי קשור לאחיתופל. עי"ש.

46. לא אמר אל תחלקו, אלא אל תגרמו מחלוקת. או אפילו שאם היו במחלוקת, כי בודאי לא כל אדם זוכה להיות שליט ברוחו ולכבוש כעסו כשרואה שחבירו עושה לו רעה, אבל הזהירם שעל כל פנים, אל ישהו במחלוקת, אלא יתפייסו. פני שלמה.

47. על פי מהרש"א בחדושי אגדות.

אם העשן[48] **נטה כלפי צפון,** כיון שיש רוח דרומית שגורמת לעשן לנטות לצפון, **עניים שמחים,** שהפירות נמכרים בזול, **ובעלי בתים** שיש להם אוצרות לשמור פירות, **עצבין,** שלא יכולים לשמור את הפירות **מפני שגשמי שנה מרובין, ופירות מרקיבים,** והפירות נמכרים בזול.

ואם **כלפי דרום,** שרוח צפונית מטה את עמוד העשן לצד דרום, **עניים עצבין,** כיון שהפירות נמכרים ביוקר, **ובעלי בתים שמחים** שהם מוכרים בריוח גדול, **מפני שגשמי שנה מועטין, ופירות משתמרים** בתוך האוצרות, ולא צריכים להוציא הכל ולמכור בזול. וגם אין יבול כל כך גדול.

אם **נטה כלפי מזרח,** כיון שיש רוח מערבית שבגללה עמוד העשן נוטה למזרח, **הכל שמחין,** כיון שהעשירים יכולים לאצור פירות, ובגלל שיש גשמים רבים יש יבול גדול, והפירות אינם יקרים.

ואם **כלפי מערב,** שנושבת רוח מזרחית ועמוד העשן נוטה למערב, **הכל עצבין,** כיון שאין גשמים ויש בצורת.

ואלו היו הסימנים שלהם, ולא בעצרת.

שואלת הגמרא סתירה מברייתא אחרת:

ורמינהי מברייתא ששנינו בה הפוך: רוח **מזרחית, לעולם** תמיד **יפה,** מועילה. ורוח **מערבית, לעולם,** תמיד **קשה.**

ואילו לעיל אמרנו הפוך.

והברייתא ממשיכה לבאר: **רוח צפונית יפה** מועילה **לחטים, בשעה שהביאו שליש** מתהליך גידולם, כיון שכבר לא צריכים אז למטר, **וקשה לזיתים בשעה שיניצו** הפרחים.

ורוח דרומית, קשה לחיטים בשעה שהביאו שליש, ויפה לזיתים בשעה שיניצו.

והגמרא נותנת סימן:

ואמר רב יוסף, ואיתימא מר זוטרא, ואיתימא רב נחמן בר יצחק: וסימניך, איזה רוח מועילה, **שולחן** שעמד במקדש, היה מקומו **בצפון,** לכן רוח צפונית טובה לו, וכפי שיתבאר, **ומנורה בדרום,** רוח דרומית מועילה לו, וכפי שיתבאר.

האי, מרביה דידיה, רוח צפונית מגדלת חיטים, שמהם עושים לחם הפנים לשולחן.

האי, מרביה דידיה. רוח דרומית מועילה לזיתים, שמהם עושים שמן למנורה.

אך בכל אופן, יש סתירה מרוח מערבית ומזרחית.

מתרצת הגמרא: **לא קשיא,** אין סתירה.

הא לן, לבני בבל, שיש שם הרבה מים, נאמרה הברייתא השניה, שרוח מערבית קשה כיון שמביאה הרבה גשם, ורבוי גשמים מזיק. ומזרחית יפה שלא מביאה הרבה גשמים.

והא לחו, לבני ארץ ישראל, שצריכה הרבה מטר, לכן מערבית מועילה ומזרחית קשה.

תניא, אבא שאול אומר: יום טוב של עצרת

---

48. אף על פי ששנינו שלא נצחה הרוח את עשן המערכה, כבר פירשו במס׳ יומא שמכל מקום

ברור, בלי עננים, **סימן יפה לכל השנה כולה,** ולא רק להצלחת החטים.

אמר רב זביד: האי יומא קמא, היום הראשון **דריש שתא,** של תחילת השנה, **אי חמים,** אם הוא חם, **כולה שתא חמימא,** כל השנה תהא חמה. **אי קריר,** אם הוא קר, **כולה שתא קרירא,** כל השנה תהא קרה.

למאי נפקא מינא? למה צריך לדעת את זה?

קמז-ב **לתפילתו של כהן גדול,** שידע על מה להתפלל ביום הכפורים.

ורבא אמר רב נחמן,[49] חולק על רבי זירא לעיל, וסובר: **מתנת שכיב מרע** שיכול להקנות באמירה, היא רק **מדרבנן בעלמא,** רק תקנת חכמים היא, **שמא תטרף דעתו עליו** מחמת הצער שלא יכול להקנות למי שרוצה, לכן תקנו חכמים שיוכל להקנות בקלות, בלי מעשה קנין.

שואלת הגמרא: **ומי אמר רב נחמן הכי,** שקונה רק מדרבנן!?

והא אמר רב נחמן: אף על גב דאמר שמואל, למרות ששמואל סובר, **שהמוכר שטר חוב לחבירו, וחזר ומחלו, מחול.** שהמוכר יכול למחול על חובו ללוה גם אחרי שמכר את החוב לאחר, **ואפילו יורש מוחל,** גם מי שירש חוב מאביו, יכול למחול ללוה, ועל ידי זה להפסיד לקונה[50]. אבל **מודה שמואל, שאם נתנו,** אם הקנה את החוב **במתנת שכיב מרע, דאינו יכול למוחלו,** כיון שהחוב כבר לא בידו כדי שיהיה לו זכות למחול.

אי אמרת בשלמא, זה טוב אם נסבור, שמתנת שכיב מרע **דאורייתא, משום הכי אינו יכול למחול,** כיון שאם המכירה היא מהתורה, נמצא שזו מכירה גמורה, ולכן המוכר הסתלק מהחוב ואינו יכול למחול.[51]

אלא, אי אמרת דרבנן היא, אבל אם נסבור

היא מטה אותו הצידה. ריטב"א.

49. על פי המהרש"א בתוס' ד"ה מנין, שאם גורסים עם אות וא"ו החיבור, "ורבא אמר רב נחמן", נמצא שרבא חולק, וסובר שזה רק מדרבנן, ולרבי זירא קונה מהתורה. אבל התוס' גורסים רבא בלבד, בלי וא"ו, ולפי זה, אין מחלוקת, וכולם סוברים שזה רק מדרבנן וקראי דלעיל אסמכתא בעלמא, וברשב"ם משמע שחולק על התוס', ולדבריו לפי רבי זירא הוא מהתורה.

50. תוס' בד"ה המוכר סובר, שהמוכר צריך לשלם לקונה את מה שהוא שילם עבור החוב מדינא דגרמי. והתוס' מאריך להוכיח שמשלם רק את ההפסד ולא צריך לשלם את הסכום שנקוב בשטר.

51. הסברנו את דברי הגמרא על פי שיטת הרי"ף והתוס' בדף עו ב בד"ה קני לך, שכל מוכר שט"ח יכול למחול כיון שהמכירה היא רק מדרבנן. והקשה בקוב"ש תקט"ו מה בכך שזה מדרבנן? והרי מוכר מטלטלין במשיכה, שהיא קנין מדרבנן, אינו יכול לחזור ולמכור לאחר!? וצריך לחלק, שבקנין משיכה, אמנם מעשה הקנין הוא מדרבנן, אבל החפץ עצמו הוא דבר הנקנה מהתורה, ששייך בו קנינים, וחכמים רק הוסיפו מעשה קנין. אבל במכירת שטר חוב, החסרון הוא בחפץ, שאינו דבר הנקנה. ולכן גם אחרי תקנת חכמים אין כאן מכירה גמורה.

כרב נחמן שזה רק מדרבנן, **אמאי אינו יכול למחול?** הרי גם אם רבנן תקנו שאפשר למכור חוב בתקנה של דברי שכיב מרע, אבל אין זו מכירה גמורה, כיון שחוב זה דבר שאין בו ממש, ולכן מהתורה אי אפשר למכרו, ואם כן, גם לאחר שרבנן תקנו שאפשר למכור את החוב, נשאר שיעבוד החוב של הלווה אל המלוה [המוכר], ולא אל הקונה, ולכן צריך להיות שיוכל המלוה למחול גם אחרי שמכר את החוב.

מתרצת הגמרא: **אינה של תורה, ועשאוה כשל תורה.** דברי שכיב מרע שקונים זה אמנם רק מדרבנן, אבל חכמים נתנו לזה תוקף כמו קנין מהתורה, ולכן המוכר אינו יכול למחול.

אמר רבא אמר רב נחמן: למרות ששכיב מרע יכול להקנות בדבור, אבל יש דברים שאינן נקנים בדבורו. ולכן, **שכיב מרע שאמר, ידור פלוני בבית זה,** שמקנה לו רק את זכות הדיור, ולא את גוף הבית, או אמר, **יאכל פלוני פירות דקל זה,** שמקנה לו רק את פירות הדקל ולא את הדקל בעצמו, **לא אמר כלום.**

וטעם הדבר, לפי שאי אפשר להקנות זכות דיור, כיון שאין בזה ממש, ולא נתפס בזה קנין, ובפירות דקל, זה דבר שלא בא לעולם, שלחכמים אי אפשר להקנות, **עד שיאמר, תנו בית זה לפלוני, וידור בו,** שאז הוא מקנה לו את הזכות בבית עצמו, או **תנו דקל זה לפלוני, ויאכל פירותיו,** שמקנה לו את הדקל לפירותיו, שאז קונה.

ודנה הגמרא: **למימרא,** האם מכאן יש לומר, **דסבר רב נחמן** מדברי רב נחמן אנו למדיסכי רק **מילתא דאיתא בבריא,** דבר שבריא יכול להקנותו, **איתא בשכיב מרע,** חכמים תקנו ששכיב מרע יוכל להקנות באמירה.

אבל דבר **דליתא בבריא,** שבריא אינו יכול להקנותו, כמו דבר שלא בא לעולם, **ליתא בשכיב מרע.** אף שכיב מרע אינו יכול להקנותו. וההסבר הוא, שחכמים רק הוסיפו עוד אופן להקנות, אבל דבר שאינו בר הקנאה, הם לא כללו בתקנתם.

שואלת הגמרא על הכלל הזה:

קמח-א **והא אמר רבא אמר רב נחמן: שכיב מרע שאמר, תנו הלואתי לפלוני!** תהא **הלואתו לפלוני,** הנתינה מועילה בדבורו.

ואף על גב דליתא בבריא, שבריא אינו יכול להקנות מלוה על פה.[52] וכל מה שמצאנו

אבל שיטת ר״ת היא, שמכירת שטרות היא מהתורה, ומה שהמוכר יכול למחול, כיון שבכל חוב יש שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, ורק את שעבוד הנכסים אפשר למכור, אבל שעבוד הגוף נשאר אצל המוכר, וכיון שהוא מוחל על שעבוד הגוף, בממילא נפקע שעבוד הנכסים. ולר״ת הפשט בסוגייתנו הוא אחר. בשלמא אם זה מהתורה, אם כן זה כמו ירושה, וכשנותן לאחר, הרי זה שקיבל הוא היורש היחידי, ובממילא אף אדם אחר, כולל הנותן, לא יכול למחול, כיון שהוא לא שייך עתה לחוב. אבל אם זה מועיל רק מדרבנן, זה לא כמו ירושה, ואם כן הזכות נשארה גם אצל המוכר. והגמרא מתרצת שעשאוה כשל תורה, שהוא היורש היחיד.

52. הדגשנו שבריא לא יכול להקנות דוקא מלוה

שאפשר להקנות בבריא, זה רק מלוה בשטר, שיכול להקנות על ידי כתיבה ומסירה. ולכאורה, זה נגד דברי רב נחמן לעיל, האומר ששכיב מרע לא יכול להקנות יותר מבריא.

מתרצת הגמרא שני תירוצים:

רב פפא אמר, הואיל ויורש יורשה. הגדר של מתנת שכיב מרע הוא גדר של ירושה, שהמקבל כאילו יורש את הנותן. וכיון שאף בהלוואה תיתכן ירושה, לכן אפשר גם להקנות מלוה בעל פה במתנת שכיב מרע. אבל אי אפשר לרשת דבר שאין בו ממש, ולא דבר שלא בא לעולם, ולכן אין שכיב מרע יכול להקנותם.

ואילו **רב אחא בריה דרב איקא אמר,** מתרץ על דברי רב נחמן: **הלואה איתא בבריא,** מצאנו קנין כזה גם בבריא,

וכדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב: מנה לי בידך, מי שאומר לחבירו יש לי מנה אצלך בפקדון, **תנהו לפלוני,** תן את המנה לאדם אחר, אם היה זה **במעמד שלשתן,** דהיינו המפקיד, הנפקד והמקבל, **קנה** המקבל. כך תקנו חכמים. ולכן גם שכיב מרע יכול להקנות הלואה.

רבו הפירושים בסוגיא לקמן, ופירשנוה לפי הרשב"ם, כפי שמבארו הב"ח בהגהותיו.

איבעיא להו בני הישיבה הסתפקו:

דקל לאחד, ופירותיו לאחר, מהו? שכיב מרע שהקנה דקל לאחד, ואת הפירות לאדם אחר, מהו? האם יכול לחזור מהנתינה או לא?

וצדדי הספק הם:

מי שייר "מקום פירי", האם כשנתן את הדקל לראשון, השאיר לעצמו את הענפים שעליהם גדלים הפירות, ואף כשנתן את הפירות לשני, מקום הפירות נשאר אצלו, ולכן הוי מתנת שכיב מרע במקצת, כיון שהשאיר לעצמו, ומתנתו מתנה, ועשה קנין, ולכן אם עמד, אינו חוזר.

על פה, אבל מלוה בשטר יכול הוא להקנות. ובטעם החלוק, צריך תחילה לבאר מדוע אי אפשר למכור חוב? ונחלקו בזה הראשונים בב"ק לו ב. דעת הרמב"ן שחוב הוי דבר שאינו ברשותו של המלוה, ואפילו שהלוה רוצה להחזיר את החוב, בכל זאת הוי כאינו ברשותו. והא דיכול למכור במעמד שלשתן הוי תקנת חכמים מיוחדת שמועיל וכן תקנו במלוה בשטר שיכול להקנות. אבל, בעל המאור חולק, שמלוה הוי דבר ברשותו, והראיה, שמעמד שלשתן מועיל, וכל החסרון בהקנאת מלוה זה רק מחמת שהוי דבר שאין בו ממש, ואין אפשרות "לתפוס את החוב" כפי שהגדיר הגר"ח, הובא בברכת שמואל ב"ב סי' נ"ה, שאין מלקחיים לתפוס את החוב, ולכן כל החסרון הוא לא בדבר הנקנה, אלא במעשה הקנין, שאין במה לעשות קנין. ולפי זה, במלוה בשטר, שיש שעבוד נכסים, יכול למכור. (על פי קוב"ש תקכ"ב). ואכן תוס' בד"ה שכיב מרע שואל, הרי אפשר להקנות מלוה בקנין אגב או באודיתא, עיין מה שתרצו. וכתב הקצוה"ח בסי' קצ"ד סק"ד שזה קשה רק לשיטת הבעה"מ, שאפשר להקנות חוב בכאלו קנינים שאין צורך לעשות פעולה בדבר הנקנה וכן אפשר להפקיר חוב. אבל לשיטת הרמב"ן, שחוב הוי דבר שאינו ברשותו, לא קשה שאלת תוס'.

או לא שייר לעצמו, אלא נתן את כל הדקל לראשון, בלי לשייר לעצמו את הענפים, ולשני נתן את כל הפירות, ולכן אם עמד, יכול לחזור.

אם תמצי לומר, אם ננקוט בספק זה, שהנותן דקל לאחד ופירות **לאחר, לא הוי שיור,** שלא משאיר לעצמו כלום, (**לעצמו**)

אם אמר לראשון "**חוץ מפירותיו**", **מהו?** יש מקום להסתפק, לפי שאמר לשון מיותרת, שאמר לראשון שנותן לו את הדקל, והוסיף חוץ מפירותיו, ולכאורה זה מיותר, כיון שדקל לא כולל פירות, ולכן יש להסתפק אם התכוין להשאיר לעצמו את הענפים.

פושטת הגמרא את הספק:

אמר רבא אמר רב נחמן: אם תמצי לומר בבעיא הראשונה, שהנותן **דקל לאחד ופירותיו לאחר, לא הוי שיור מקום פירי,** אלא נותן את הכל לראשון, כולל את הענפים שהם מקום הפירות, אבל, אם אמר **דקל לאחד, ושייר פירותיו לפניו,** שאמר "חוץ מפירותיו", **שייר מקום פירי,** התכוין להשאיר לעצמו את ענפי האילן.

[(**מאי טעמא כל לגבי נפשיא בעין יפה משייר**) את המשפט הזה הרשב"ם אינו גורס, כיון שלשיטתו הראיה שהוא משאיר היא מיתור הלשון, ולא בגלל שלעצמו משאיר בעין יפה].

יש אמוראים שהסתפקו באותו ספק כדלעיל, רק על מקרה אחר, ולא בשכיב מרע:

אמר ליה רב אבא לרב אשי, אנן אצלנו בבית המדרש, **אדרבי שמעון בן לקיש מתנינן לה,** הסתפקנו על דינו של ריש לקיש. ובמתנת בריא, ולא במתנת שכיב מרע.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: המוכר בית לחבירו, שאמרנו לקמן, שאם מוכר בית, הוא לא כולל בתוכו את עליית הגג, שהיא הדיוטא העליונה של הבית. ומחדש ריש לקיש, שאם הוא מפרש, **ואמר לו: על מנת שדיוטא העליונה שלי,** כוונתו להשאיר לעצמו זכות להוציא יתדות מהגג לחצר, ואין הקונה יכול לעכב עליו. וזו הכוונה באומרו דיוטא העליונה שלי, שהרי בשביל להשאיר את עליית הגג לעצמו הוא לא צריך שיור מיוחד, לפי שמכר לו רק את הבית, ולא את עליית הגג.

ועל דברים אלו של ריש לקיש, **איבעיא להו:** קמח-ב
בית לאחד, הקנה בית לאחד, **ודיוטא לאחד, מהו? מי הוי שיור,** האם נתן זכות לבעל הגג להוציא זיזין לחצר, **או לא,** שלא התכוין להקנות לו זכות בחצר.

ואם תמצי לומר, אם ננקוט **בית לאחד ודיוטא לאחד, לא הוי שיור,** יש להסתפק כשאמר במפורש לראשון שהוא מוכר לו את הבית, **חוץ מדיוטא, מהו?** כיון שאמר "חוץ מדיוטא", שהיא לשון מיותרת, ודאי כוונתו לתת לשני זכות בחצר, להוציא מהגג זיזים לכוון החצר, או לא?

פושטת הגמרא: **אמר רבא אמר רב נחמן: אם תמצי לומר, בית לאחד ודיוטא לאחד לא הוי שיור,** אם אמר **חוץ מדיוטא, הוי שיור,** ומשאיר לשני זכות בחצר להוציא זיזין, **ואליבא דרב זביד** כמו שפירש רב זביד במשייר לעצמו, **דאמר, שאם רצה להוציא**

בה זיזין, מוציא.

אלמא, מוכח מכאן, **כיון דשייר דיוטא,** למרות שלא צריך לשייר אותה במפורש, **מקום זיזין נמי שייר,** התכוין לשייר לעצמו מקום זיזין. הוא הדין כשנותן בית לאחד ודיוטא לאחר, אם מייתר בלשונו, כוונתו לתת לשני מקום זיזין.

הגמרא ממשיכה לבאר את דיני מתנת שכיב מרע.

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, והדין הוא שיכול לחזור כיון שנתן כל נכסיו, **רואים** מה כוונתו:

אם במחלק, שמיד כשמתחיל לתת, דעתו לחלק את כל נכסיו, הרי אפילו לא נתן כל נכסיו לאדם אחד אלא לכמה, הרי זה כמו מתנת שכיב מרע, שהדין הוא שאם **מת, קנו כולם** אפילו בלי קנין. ואם **עמד** מחוליו, **חוזר מכולן,** אפילו מהראשונים, כיון שדעתו מתחילה לחלק הכל.

אבל **אם בנמלך,** שמתחילה חשב להשאיר חלק לעצמו, ולבסוף נמלך לחלק את כל נכסיו, **ומת, קנו כולן.** אבל דוקא אם לראשונים נתן עם קנין, כיון שזה היה מתנה במקצת, צריך קנין, חוץ מהאחרון, שאז לא שייר לעצמו, אפשר להקנות בדבור. אבל, אם **עמד, אינו חוזר אלא באחרון.** כי המתנה להם היתה במקצת ובקנין, ולכן אינו חוזר חוץ מלאחרון, שכלפיו יש אומדנא שנתן מחמת מיתה, כיון שאז הוא נתן את הכל.

שואלת הגמרא: מדוע בנמלך אינו חוזר? **ודלמא עיוני קא מעיין, והדר יהיב!?** אולי הוא החליט לתת הכל, אבל הוא מעיין למי לתת ואחר כך נותן, וצריך לתת לו דין של מתנת שכיב מרע.

מתרצת הגמרא: **סתמיא דשכיב מרע, מידק דייק, והדר יהיב.** בדרך כלל שכיב מרע חושב בתחילה למי לתת, ורק אחר כך הוא מתחיל לחלק. ואם רואים שהוא מפסיק באמצע, כנראה הוא נמלך, ולכן אינו חוזר, ובשעת הנתינה צריך קנין.

אמר רב אחא בר מניומי אמר רב נחמן: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, ועמד מחוליו, ורוצה לחזור, **אינו חוזר.** ואף על פי שנתן את כל נכסיו, **חיישינן שמא יש לו נכסים במדינה אחרת,** ונמצא שזה לא מתנה בכולה. וצריך לומר, שמדובר שעשה גם קנין, שהרי זה מתנה במקצת, ולא קונה בלי קנין.

שואלת הגמרא: **ואלא, מתניתין דקתני,** שנאמר בה: **לא שייר קרקע כל שהוא** ועמד, **אין מתנתו קיימת,** והוא יכול לחזור, **היכי משכחת לה!?** באיזה אופן מדובר? והרי צריך לחשוש שמא יש לו נכסים במדינה אחרת, ומדוע יכול לחזור.

אמר רב חמא: באומר "כל נכסי", שמדגיש שנותן את כל נכסיו. אבל כאן, שאמר שנותן את נכסיו הידועים, ולא הדגיש כל נכסי, לא יכול לחזור. וזו היא באמת הסיבה שחוששים שמא יש לו נכסים שלא נתן, כי אחרת מדוע לא אמר בסתמא, "כל נכסי לפלוני"[53].

---

53. סברא זו כתבו הנמו"י והריטב"א בביאור הגמרא, מדוע חוששים שמא יש לו עוד נכסים

מר בר רב אשי אמר שלא יקשה מהמשנה: **במוחזק לן דלית ליה** שידוע לנו שאין לו יותר נכסים לכן לא חוששים.

איבעיא לחו בני הישיבה הסתפקו:

חזרה במקצת, שכיב מרע שנתן את כל נכסיו לאחד, ואחר כך חזר בו במקצת מהנכסים ונתן אותם לאחר, והרי הוא יכול לחזור בו כיון שהמתנה חלה רק לאחר מותו. האם **הוי חזרה בכולה,** האם בזה שביטל חלק מהמתנה, יש כאן גלוי דעת שרוצה לחזור מהכל, ויוצא שרק השני יקבל את המקצת, ואם לבסוף עמד מחוליו, לא יוכל לחזור בו [כדין מתנת שכיב מרע במקצת, וכמו כן, השני יזכה רק אם היה גם קנין]. **או לא,** או שמא כל רצונו היה לחזור רק מהמקצת, והשאר נשאר לראשון, והוי מתנת שכיב מרע בכולה, שאם עמד חוזר.

הגמרא פושטת את הבעיא מברייתא:

תא שמע: שכיב מרע שנתן **כולן לראשון,** וחזר בו מנתינת כל נכסיו לראשון, **ונתן מקצתן לשני,** נתן לשני חלק ממה שבתחילה נתן לראשון, **שני קנה** בכל מקרה, בין אם הוא מת בין אם עמד מחוליו, שהרי זו מתנה במקצת. ואילו **ראשון, לא קנה.**

מדייקת הגמרא: **מאי לאו,** האם לא מדובר, **בשמת.**

דהיינו, הגמרא מנסה להעמיד, שמדובר בברייתא באופן שהשכיב מרע מת לבסוף. וכיון שאמרה הברייתא שהראשון לא קנה, בהכרח, זה בגלל שחזרה במקצת הוי חזרה בכולה.

דוחה הגמרא: **לא.** הברייתא אינה מדברת בשמת, אלא **בשעמד** מחוליו. ולכן השני קנה, כיון שהוי מתנה במקצת. אך הראשון שקיבל בתחילה את כל הנכסים, מתנתו בטלה לגמרי, כי היות והשכיב מרע עמד מחוליו, הרי הוא חוזר בו. אך עדיין יתכן שחזרה במקצת, לא הוי חזרה בכולה,

הגמרא מכריחה את התירוץ: **הכי נמי מסתברא,** שמדובר בברייתא כשעמד, **מדקתני סיפא,** שכיב מרע שנתן **מקצתן לראשון, וכולן לשני, ראשון קנה, שני לא קנה.**

אי אמרת בשלמא זה מובן אם מדובר **בשעמד** מחוליו, **משום הכי שני לא קנה.** כיון שהוא קבל את שארית נכסיו, ולא נשאר אז לנותן כלום, לכן לא קנה השני, כיון שיכול הנותן לחזור. אבל הראשון קנה, כיון שהוא קבל רק מקצת נכסיו.

אלא אי אמרת בשמת, אם בסיפא מדובר שלבסוף מת, **תרוייהו ליקנו!** שניהם צריכים לקנות.

וכיון שהכרחנו שבסיפא מדובר בשעמד, מסתבר שבאותו אופן מדובר גם ברישא, שלבסוף עמד. ולפי זה ממשיכה הגמרא: בהכרח יש מכאן ראיה שחזרה במקצת הוי חזרה בכולה:

אמר ליה רב יימר לרב אשי: ותהוי נמי בשעמד, אפילו שמדובר שעמד מחוליו, **אי אמרת בשלמא,** זה טוב אם נסבור **חזרה**

ולא יכול לחזור, הרי גם מספק, צריך להעמיד את הנכסים בחזקתו, ואם כן, הסברא נותנת

במקצת הויא חזרה בכולה, היינו דשני מיהת קנה. לכן שני קונה ולא הראשון, כיון שמהראשון הוא חזר, ומהשני הוא לא יכול לחזור, כיון שנתן לו רק מקצת.

אלא אי אמרת, אבל אם נסבור **חזרה במקצת לא הויא חזרה בכולה,** והנתינה הראשונה נשארה, **נהוי כמחלק,** זה כמו שכיב מרע שמחלק נכסיו לראשון ולשני. וכיון שלבסוף נתן הכל, הרי **לחד מינייהו לא ליקנו!** שניהם לא יקנו, כיון שיכול לחזור משניהם.

ומכאן פשטנו את הספק, שחזרה במקצת זה גלוי דעת שמבטל את הכל, וכך נפסק להלכה.

והלכתא — חזרה במקצת הויא חזרה בכולה.

ולפי זה הברייתא מתפרשת היטב, רישא שכולן לראשון, וחזר בו ונתן מקצתן לשני, הרי השני קונה בין שמת בין שעמד, כיון שמנתינה במקצת לא יכול לחזור.

והסיפא, מקצתן לראשון וכולן לשני, ששני לא קנה, אלא רק הראשון, מדובר כשעמד מחוליו, לכן השני לא קונה, כיון שיכול לחזור בו. והראשון קנה, כיון שזה מתנה במקצת.

איבעיא להו בני הישיבה הסתפקו:

שכיב מרע **שהקדיש כל נכסיו ועמד, מהו?** האם לא יכול לחזור בו מההקדש, למרות שהקדיש את כל נכסיו.

מי אמרינן, כל לגבי הקדש, גמר ומקני, כיון שנותן נכסיו להקדש דעתו שההקדש יחול כמתנת בריא ויקנה מיד ולכן לא יכול לחזור.

או דלמא או שנאמר, **כל לגבי נפשיה, לא גמר ומקני,** שהוא דואג גם לעצמו ולא רוצה להשאר בלי נכסים, אפילו שנתן להקדש. ולכן דעתו היתה להקדיש רק על הצד שימות, ואם עמד חוזר.

והגמרא ממשיכה להסתפק, אם ננקוט בספק הזה כמו הצד הראשון, שלהקדש הוא נותן מתנה גמורה ולא יכול לחזור, עדיין יש להסתפק:

הפקיר כל נכסיו, מהו? האם יכול לחזור.

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן, כיון דאף לעניים כעשירים, האם נאמר שבהפקר יש גם לעניים אפשרות לזכות, **גמר ומקני,** מסתבר שדעתו לתת מתנה גמורה.

או דלמא, או שנאמר **כל לגבי נפשיא, לא גמר ומקני.** לגבי עצמו הוא לא נותן מתנה גמורה ויכול לחזור.

ואם ננקוט בהפקר כמו הצד הראשון שלא יכול לחזור, כיון שמפקיר את ממונו הוא

שיכול לחזור. ותירצו, כיון שלא אמר כל נכסי, יש רגליים לדבר שלא נתן את כולם, ויש לו נכסים במדינה אחרת.

והרבינו יונה מתרץ: א. כיון שהיה קנין, שהרי בהכרח כך מדובר, שאם לא כן, לא קונה, לכן צריך אומדנא דמוכח כדי לבטל קנין. והוי בגדר אין ספק מוציא מידי ודאי. ב. אם זה ספק אומדנא, הוי כמו דברים שבלב, ולכן לא יכול

מראה שלא מקפיד על הממון הזה ורוצה להוציאו מרשותו, אבל עדיין יש להסתפק.

חולק כל נכסיו לעניים, מאי? נתן את כל נכסיו לצדקה, מה הדין?

וצדדי הספק הם: **מי אמרינן,** האם נאמר **צדקה ודאי מגמר גמר ומקני,** לצדקה ודאי נותן מתנה ולא יכול לחזור, וזה דומה להקדש.

או דלמא, או נאמר, **כל לגבי נפשיא, לא גמר ומקני.** שלגבי עצמו הוא דואג, ולכן מקנה רק לאחר מיתה.

והגמרא נשארת **בתיקו**(54).

ועתה הגמרא מבארת את הלשונות של מתנת שכיב מרע:

אמר רב ששת: יטול, ויזכה, ויחזיק, ויקנה — כולן לשון מתנה הן, אפילו בשכיב מרע, למרות שאין בנוסף מעשה קנין. אבל בבריא זה פשוט שהם לשונות מועילים(55).

במתניתא תנא הברייתא מוסיפה: **אף יחסין וירת,** גם לשונות של ירושה מועילים **בראוי ליורשו,** אם המקבל ראוי ליורשו.

ורבי יוחנן בן ברוקה היא, שסובר אדם יכול לתת להנחיל למי שראוי ליורשו כפי רצונו, לכן גם כאן המתנה מועילה בלשון ירושה.

איבעיא להו בני הישיבה הסתפקו

יהנה בהן, מהו? האם זה לשון מתנה, **דניהוי כולהו מתנה קאמר,** שהוא יהנה מהנכסים כיון שהם יהיו שלו, זאת אומרת, שהוא מקנה לו אותם. קמט-א

או דלמא או שנאמר, **ליתהני מינייהו מידי, קאמר.** שיהנה מהם במקצת, אך אין רצונו שיהיו ממש של,ו ולכן לא הוי מתנה.

ובאותו מהלך הספק בלשונות לקמן, **יראה בהן, מהו?**

האם רוצה להקנות לו לגמרי, וכוונה שיראה אותם כנכסיו שלו ממש, או רק שיוכל לראות אותם ולא יותר.

וכן **יעמוד בהן, מהו?** האם יעמוד בהן

לחזור בו.

54. נחלקו הראשונים איך לפסוק. הרמב"ן והרשב"א פסקו דהוי תיקו דאסורא, ולחומרא. והרמב"ם כתב דהוי ליה תיקו דממונא, ולקולא, והנכסים נשארים בחזקת היורשים. הובא כאן בריטב"א. ובביאור מחלוקתם מבאר ר' אלחנן (בשיעורי ר' אלחנן) על פי היסוד של הגר"ח, שמעילה בהקדש לא הוי גדר של אסור גרידא, אלא גדר של גזל הקדש, ולכן שיעור מעילה נקבע לשוה פרוטה ולא בכזית, עיין בדבריו בפ"ב ממעילה. ולפי זה,, בזה נחלקו הראשונים, אם זה גזל ההקדש, נמצא שזה ספק ממון, כיון שיש ספק האם הממון שייך להקדש או להדיוט, אבל אם ננקוט דלא כהגר"ח, אלא שזה אסור, אם כן יש כאן ספק אסור של מעילה, ולכן ספק אסורא לחומרא. עי"ש.

ולפי דרכו אפשר להסביר גם בצדקה, שהמחלוקת היא על פי הספק של המחנ"א בהל' צדקה אם באמירה של צדקה זכו בזה העניים ונהיה ממונם, ואם כן כשיש ספק, הוי ספק ממון, או שכל אמירה של צדקה זה נדר לתת לעניים, אבל הם עדיין לא זכו. ולפי זה, בספק, הוי ספק אסור של נדר.

55. על פי הנמו"י. אבל בשט"מ כתב שבבריא

כבנכסיו שלו או שיש לו רשות להשתמש בהם ולא שמקנה לו אותם

ישען בהן, מהו? האם יסמוך עליהם לגמרי כיון שהם ממש נכסיו או רק שמוש בעלמא.

ומסקנת הגמרא: **תיקו.**

איבעיא להו בני הישיבה הסתפקו: **מכר כל נכסיו, מהו?**

כל התקנה ששכיב מרע יכול להקנות באמירה, זה רק שנותן במתנה, אבל אם מכר בכסף, ודאי שצריך קנין, כיון שזה לא דומה לירושה, והגדר של מתנת שכיב מרע זה כירושה.

והספק של הגמרא הוא, האם כיון שמכר את כל נכסיו, ודאי דעתו שאם לא ימות הוא יוכל לבטל את המכירה, ואפילו שלא פירש, דבר זה הוא אומדנא דמוכח. או שאין כאן אומדנא ברורה שזאת דעתו.

פושטת הגמרא: **אמר רב יהודה אמר רב: אם עמד, אינו חוזר.** שלא יכול לבטל את המכר.

וזימנין, בזמנים אחרים הוא אמר אחרת,

אמר רב יהודה אמר רב: אם עמד חוזר.

מבארת הגמרא: **ולא פליגי,** אין מחלוקת בין המימרות.

הא דאיתנהו לזוזי בעין, אם הכסף נשאר לפנינו, ודאי דעתו שאם יעמוד מחוליו יחזור בו מהמכר ויחזיר את הכסף.

הא דפרעינהו בחובו, אם שילם בכסף את חובו, ודאי זו היתה מכירה גמורה, ולא יכול לחזור.

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.(56) 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(57).

ומביאה הגמרא ראיה: **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

ודאי לא מועיל, כיון שזה לשון עתיד, ורק בשכיב מרע זה לשון קנין, כיון שהמתנה חלה לאחר מיתה.

56. ברשב"ם לא מבואר האם כוונתו לקנין, או סתם הודאת בעל דין. ופירשנו לפי התוס'. ואכן במהרש"א ובקובץ שיעורים משמע שלמדו ברשב"ם שזה סתם הודאת בעל דין. וצ"ע איך תתפרש המסקנה לדבריהם, מה הראיה מאיסור גיורא.

היסוד של קנין אודיתא, שבהודאה בלבד לחבירו קונה חבירו, מבאר הקובץ שיעורים תקל"ז לפי היסוד של תוס' כתובות [דף ק"ב] דמי שגמר להקנות בדבור, לא צריך מעשה קנין. וכאן, כיון שמודה בפני עדים [כפי שמבאר הקצוה"ח קצ"ד סק"ד שאודיתא חייב להיות בפני עדים] ולא יכול לחזור מהודאתו, מוכח שגומר בדעתו להקנות.

57. לפי הרשב"ם בד"ה איבעי להו. אך תוס'

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.

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, ושלל אותם.

אי בירושה,

אם בתורת ירושה, לכשימות איסור, הרי רב מרי **לאו בר ירושה הוא,** כיון שהורתו היתה שלא בקדושה, בהיות איסור אביו גוי, הוא לא נחשב כאביו כלל לענין ירושה. כי אף על פי שגר רגיל יורש את אביו הגוי [מן התורה, או מדברי סופרים], בכל זאת, זה, שישראל גמור הוא, כי אמו היא ישראלית, אינו מתייחס אל אביו הגוי כלל, ולכן אינו יורשו אפילו לא מדברי סופרים.

אי במתנה,

אם איסור יקנה לבנו את הכסף במתנת שכיב מרע, שמועילה בדבור, גם בזה הוא לא יכול להקנות, כי **מתנת שכיב מרע, כירושה שויוה רבנן.** חכמים נתנו לקנין הזה גדר של ירושה, כיון שהמתנה חלה לאחר מיתה. ולכן, רק **כל היכא דאיתיה בירושה,** כל מקום שיש אפשרות של ירושה, **איתיה במתנה,** אז יכול להקנות המוריש למקבל המתנה במתנת שכיב מרע. אבל **כל היכא דליתיה בירושה,** כל מי שלא יכול להוריש, **ליתיה במתנה,** לא יכול להקנות במתנת שכיב מרע. והרי איסור לא היה יכול להוריש(58) לרב מרי, כיון שלא היו לא בנים [ורב מרי לא נחשב לבנו], ולכן גם לא יכול להקנות לו במתנת שכיב מרע.

בד"ה שכיב מרע חולקים, ומבארים בשני אופנים א. האם כוונתו היתה להקנות בקנין אודיתא, או שהתכוין שיקנה על ידי מתנת שכיב מרע. והנפקא מינה היא, האם יכול לחזור כשיבריא. ב. אם אפשר בכלל להקנות על ידי הודאה, דהיינו, האם יש קנין אודיתא.

58. לפי שיטת התוס' בד"ה כל היכא, שזה תלוי בנותן המתנה, ולכן אם לאיסור היו בנים אחרים שנולדו לאחר גירותו שיכול להוריש להם, הוא היה נחשב "איתיה בירושה" ויכול גם להקנות במתנת שכיב מרע. אבל הרשב"א חולק, וסובר שהכל תלוי אם המקבל שייך בירושה. והריטב"א סובר שתלוי בנותן ובמקבל.

הקצוה"ח בסי' קכ"ה ס"ק ה' מבאר לפי מה

אי במשיכה,

אם איסור ירצה להקנות לבנו בקנין משיכה, גם זה לא אפשר, כיון **דליתנהו גביה,** הכסף לא נמצא אצלו, ולכן הוא לא יכול למשוך.

אי בחליפין,

אם יזכה לבנו בקנין חליפין, גם זה לא יתכן, כי **אין מטבע נקנה בחליפין.** וכאן הפקדון שהיה אצל רבא היה מעות, וקנין חליפין אינו מועיל לקנות בו מטבעות.

אי אגב קרקע,

אם יקנה לבנו קרקע, ואגב הקרקע יזכה לו את הפקדון בקנין אגב, הרי **לית ליה ארעא.** אין לאיסור קרקע שיכול להקנות[59].

אי במעמד שלשתן,

אם יקנה לבנו בקנין מעמד שלשתן, שהם בנוכחות הנותן, המקבל והנפקד, הרי כאן, אני רבא, הוא הנפקד, ואם כן, **אי שלח לי, לא אזילנא!** אם איסור יקרא לי לבוא אליו, אני לא אלך אליו, ואין כאן מעמד שלשתן.

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 באודיתא,** ויקנה רב מרי את הפקדון בקנין אודיתא!?

אדהכי, בינתיים, כשדברו על זה בבית המדרש, יצא הקול מבית המדרש אודות האפשרות של הודאה, ובאו ולימדו אנשים את איסור כיצד לעשות, **נפק אודיתא מבי איסור,** יצא קול של הודאה, שהודה איסור, והקנה בכך את המעות לרב מרי בנו בקנין אודיתא.

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.[60]

שמבואר בגמרא שמתנת שכיב מרע הוי כירושה את דברי התוס׳ גיטין י ב, שגם אם מת המקבל לפני הנותן, קנה. והר״ן הקשה, הרי מתנת שכיב מרע חלה לאחר מיתה, ואז המקבל לא נמצא ואיך יקנה. אבל למבואר, שזה כמו ירושה, הרי אף על פי שמת, זה נחשב כמו ירושה רגילה, שעוברת אל המת גם בקבר עיי״ש.

59. והקשו הראשונים, הרי אפשר להקנות אגב קרקע מושכרת או מושאלת, ואם כן, יכול להקנות אגב הקרקע שנמצא בה. ותירצו הרשב״א והרא״ש שהוא ידע שנגמר זמן השכירות, ולכן לא יכול להקנות. והחיד״א תירץ שאי אפשר להקנות באגב בלי דעת הבעלים ורבא עשה שהם לא יסכימו.

60. תוס׳ בד״ה דקא מגמרי הקשו, מדוע רבא לא רצה לתת לרב מרי את המעות, והרי יש מצוה לקיים דברי המת. ועוד הקשו, מדוע רבנן היו צריכים לתקן שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים, והרי בכל מקרה, דבריו קיימים בגלל המצוה לקיים דברי המת. ותירצו, שיש מצוה רק בתנאים מסויימים, כגון שהפקידו את הפקדון כדי שהנפקד יתן למי שהמת רוצה. אך כאן היה חסר תנאי זה.

ומכאן נפשט הספק, שכל שכיב מרע שמודה, אכן הוא מתכוין להקנות, ואין כוונתו שלא להשביע את בניו[61].

קמט-ב שנינו במשנה: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, אם **שייר קרקע כל שהוא,** הרי גם אם עמד מחוליו, **מתנתו קיימת,** ואינו יכול לחזור בו מהנתינה.

ודנה הגמרא: **וכמה "כל שהוא"?** מהו שעור "כל שהוא", שאם שייר לעצמו, שוב אינו חוזר ממתנתו אפילו הבריא?

אמר רב יהודה אמר רב, שייר קרקע **כדי פרנסתו,** שיוכל להתפרנס מהפירות שגדלים מהקרקע.[62]

ורב ירמיה בר אבא אמר, שייר **מטלטלין כדי פרנסתו.** שגם אם שייר מטלטלין שיוכל להתפרנס מהריוח שלהם הוי שיור, ואינו יכול לחזור בו מהמתנה.

אמר רבי זירא: כמה מכוונן שמעתתא דסבי, כמה מדוייקים דברי רב ירמיה בר אבא, וכן דברי רב יהודה אמר רב!

שהרי **קרקע, טעמא מאי,** מה הטעם אמרה המשנה שאם שייר קרקע לעצמו הוא לא יכול לחזור בו מהמתנה, **דאי קאי,** אם יבריא מחוליו, **סמיך עליה** יתפרנס מהקרקע, וזה מראה שהוא חושב על האפשרות שישאר בחיים, ולכן הוא דואג לפרנסתו, ונמצא שנתן את המתנה באופן מוחלט, גם אם יבריא.

אם כן, **מטלטלי נמי,** אף אם שייר מטלטלין, **אי קאי, סמיך עליה.** אם יבריא, הוא סומך עליהן שיוכל להתפרנס מהן. ולכן מסתבר כי למרות שהמשנה נקטה שיור קרקע, הוא הדין במטלטלין.

מתקיף לה רב יוסף, שואל רב יוסף על דברי רבי זירא: **ומאי כוונתא!?** מדוע אמרת שדברי רב ירמיה בר אבא ודברי רב יהודה אמר רב מדוייקים ומכוונים!?

והרי **מאן דאמר,** רב ירמיה בר אדא, האומר אף אם שייר **מטלטלין** כדי פרנסתו הוי שיור, יקשה לדבריו, הרי **קרקע תנן,** התנא במשנה אמר דוקא קרקע.

וכמו כן, **מאן דאמר,** רב יהודה אמר רב [וכן רב ירמיה בר אדא], שאמרו צריך לשייר **כדי פרנסתו,** יקשה לדבריו, הרי שיור **"כל שהוא" תנן** במשנה, ומשמע שאם ישייר כל שהוא בלבד, די בכך כדי לבטל את האפשרות לחזור בו מהמתנה, ואין צורך בשיור כדי פרנסתו.

אמר ליה אביי לרב יוסף:

וכל היכא דתני "קרקע", קרקע דוקא!? וכי בכל מקום שכתוב במשנה "קרקע", הכוונה היא לקרקע דוקא ולא למטלטלין!?

והא תנן, הרי שנינו במשנה [לקמן קנ א]: **הכותב** בשטר את **כל נכסיו לעבדו** הכנעני, **יצא בן חורין.** הוא התכוין אף לשחררו

---

61. על הרשב"ם קשה, אולי תמיד מתכוין שלא להשביע וכאן ברור שכוונתו היתה להקנות. כך הקשו התוס' על הרשב"ם.

62. לפי הריטב"א. שהפרנסה היא ממה שיוצא מהקרקע. ובמטלטלין שיתפרנס מהרווח שיוציא מהם.

באותה שטר מתנה, ולעשותו בן חורין, שהרי העבד הוא בכלל נכסיו. אבל אם **שייר קרקע כל שהוא,** אם נתן לו כל נכסיו למעט קרקע אחת, **לא יצא בן חורין,** כי הוא לא התכוין לשחררו, כיון שעבדים הוקשו לקרקעות, ואולי התכוון בשיור של הקרקע, לשייר לעצמו את העבד הזה.(63) וממילא, אף את הנכסים לא קנה העבד בשטר הזה, כי כל מה שקונה העבד, הוא שייך לרבו.

רבי שמעון אומר חולק, ואומר: **לעולם הוא בן חורין,** גם אם שייר קרקע כל שהוא, יוצא העבד לחירות, **עד שיאמר** לשון שמשמעותה היא שהוא משייר לעצמו את העבד, כגון שאומר "**כל נכסי נתונים לפלוני עבדי, חוץ מאחד מרבוא שבהן**", ולא סיים איזה חלק מרכושו הוא משייר לעצמו, ולכן אנו מניחים, שהיות ונקט שיור סתמי, ודאי כוונתו לעבד, ולא אמר זאת במפורש, אלא בדרך כבוד כלפי העבד.

קנ-א **ואמר** על כך **רב דימי בר יוסף אמר רבי אלעזר** [מבאר את דברי חכמים]:

עשו מטלטלין שיור אצל עבד, שגם אם שייר בשטר מטלטלין סתם, כוונתו היתה לשייר את העבד לעצמו. כי אמנם עבדים הוקשו לקרקעות, אך בפועל הם אינם מחוברים לקרקע, אלא הם מטלטלים, ולכן גם הם נכללים בשיור המטלטלים.

ולא עשו מטלטלין שיור אצל כתובה. מי שהקנה את כל נכסיו לבניו, ושייר לאשתו כל שהוא קרקע לגביית כתובתה, והאשה שותקת, אומדים את דעתה בשתיקתה לגבי הקנאת הקרקע לבניו, שמוחלת על זכותה לגביית כתובתה מכל הנכסים של בעלה, המשועבדים לכתובתה, ודי לה בשיור קרקע כל שהוא לגביית כתובתה. אבל אם הקנה כל נכסיו לבניו ולאשה שייר רק מטלטלין כל שהם לגבות מהם כתובתה, היא אינה מוחלת על זכותה לשיעבוד כל נכסי בעלה לגביית הכתובה.

ומוכח מדברי רבי אלעזר, שאמר "עשו מטלטלים שיור אצל עבד", כי על אף שאמרה המשנה "שייר קרקע כל שהוא", לאו דוקא הוא, ואפשר לומר שהוא הדין בשייר מטלטלין כל שהם. ואם כן, אף אנו נאמר במשנתנו, שקרקע לאו דוקא, אלא הוא הדין מטלטלים.

אך דוחה הגמרא את ראיית אביי, ומחלקת:

התם, בכותב נכסיו לעבדו, **בדין הוא דלא ליתני קרקע,** לא היה צריך התנא בכלל לשנות "שייר קרקע", כי הוא הדין אם שייר מטלטלין, אלא היה לו לומר "אם שייר כל שהוא" בלבד. ומה ששנה התנא בכל זאת "קרקע" — **ואיידי דתנא רישא,** כיון שברישא של המשנה הוזכרה קרקע, ושם הקרקע היא בדוקא, לכן הוא נקט קרקע אף בסיפא, אך לאו דוקא הוא.

וכך נאמר ברישא של המשנה [שם]: **רבי עקיבא אומר, קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובבכורים, ולכתוב עליהם פרוזבול** [שאין כותבים פרוזבול למלוה אלא אם יש ללוה קרקע], **ולקנות עמהם,** בקנין אגב עם הקרקע, **נכסים שאין להם אחריות,** דהיינו

---

63. לפי דברי הרשב"ם. אבל תוס' חולק בד"ה שייר קרקע שאפילו פירש לאיזה קרקע הוא

מטלטלין, שאם מקנה לו את הקרקע **בכסף בשטר ובחזקה,** קונה אגב הקרקעות את המטלטלין.

ובגלל שהרישא עוסקת בקרקע, ושם זה דוקא, **משום הכי קתני קרקע** אף בסיפא לענין עבד, אף שהדין נכון גם במטלטלין.

אבל במקומות אחרים, שכתוב קרקע, כמו במשנתנו לענין שכיב מרע, אולי זה דוקא קרקע.

והגמרא חוזרת לדון בשאלה השניה של רב יוסף:

וכל היכא דתני כל שהוא, לית ליה שיעורא!? וכי בכל מקום שנאמר "כל שהוא", הכוונה היא לכל שהוא, ולא צריך שיעור, הרי אין הדבר כן!

ומוכיחה הגמרא: **והא תנן,** שנינו במשנה במסכת חולין לגבי החיוב של ראשית הגז [קלה א]:

רבי דוסא בן הרכינס אומר: אם יש לאדם **חמש רחלות גוזזות,** שיש מהן גז צמר במשקל של **מנה ופרס, מנה ופרס,** מנה וחצי מכל כבשה, הרי הן **חייבות בראשית הגז,** שזה הוא השיעור של צמר שממנו צריכים לתת לכהן ראשית הגז.

וחכמים אומרים, חמש רחלות, אפילו הן **גוזזות כל שהן,** חייבים לתת מהן ראשית הגז.

ואמרינן, ושנינו שם על המשנה הזאת: **וכמה כל שהן,** מהו השיעור של "כל שהוא" לפי חכמים?

אמר רב, מנה ופרס. מנה וחצי של צמר לכל הרחלות ביחד. **ובלבד שיהיו מחומשות.** בתנאי שכל רחל תעשה לפחות חמישית משיעור זה, ולא מועיל שרחל אחרת עושה יותר.

ומוכח מכאן, שגם במקום שנאמר "כל שהן", יש לו שיעור.

דוחה הגמרא: **התם, בדין הוא דלא ליתני כל שהוא.** שם לא היה צריך התנא לומר "כל שהוא", ולכן הוא לאו דוקא כל שהוא. **ואיידי דקאמר תנא קמא,** בגלל שהתנא הראשון מחייב **בשיעורא רבה,** בשיעור גדול, **אמר איהו נמי, שיעורא זוטרא,** התנא השני מחייב בשיעור קטן, **וקרי ליה כל שהוא,** לכן נוקט "כל שהוא", שזה מעט לגבי התנא הראשון.(64)

אבל בסתמא, אין ראיה שכל שהוא יש בזה שיעור.

ודנה עתה הגמרא בהלכות "שיור".

פשיטא, זה פשוט, שאם אדם מקנה לאחרים, בין בריא ובין שכיב מרע, ואמר **"מטלטלי לפלניא!",** שהוא מקנה את

מתכוין בכל זאת לא יצא בן חורין כיון שלא פלגינן דיבורא שאם מבטל חלק מהנתינה הכל בטל ר"ש חולק וסובר שפלגינן דיבורא שאף על פי שחוזר בו במקצת זה לא מבטל את הכל.

64. הנתיבות בסי' ר"נ סק"ט דן אם שייר קצת נכסים אבל הוא חייב אותם לאחרים. והוא תולה זאת בראשונים. לפי הרא"ש שצריך כדי פרנסתו, כאן לא יועיל, כיון שיגבו זאת ממנו. אבל

מטלטליו לפלוני, **כל מאני תשמישתיה קני,** יקנה אותו פלוני את כל הכלים שהוא משתמש בהם, **לבר מחטי ושערי,** חוץ מחיטים ושעורין. והוא הדין חוץ מהבהמות, שהם לא נקראים מטלטלין.

אבל אם אמר שהוא מקנה "**כל מטלטלי לפלניא**", שהשתמש במילה "כל", שהיא לשון רבוי, הרי הוא מקנה לו **אפילו חטי ושערי, ואפילו ריחים העליונה.** אפילו חטים ושעורים, ואף את החלק העליון של הריחיים, על אף שלא נחשב כל כך מתשמישי הבית, הוא מקנה לו, **לבר,** חוץ **מריחים התחתונה,** שאותה הוא אינו מקנה לו, כי היא אינה נכללת בלשונו "כל מטלטלי", שהיות ואין מטלטלים אותה, אין היא נקראת "מטלטלים".

אבל אם אמר "**כל דמטלטל**", כוונתו היא לכל דבר שאפשר לטלטלו ממקום למקום. **ואפילו ריחיים תחתונה, קני.** אפילו את האבן התחתונה של הריחיים, אף על פי שאין רגילים לטלטלה, ואינה נקראת "מטלטלים", אבל סוף סוף היא דבר הניתן לטלטול.

איבעיא להו, בני הישיבה הסתפקו:

עבדא — כמקרקעא או כמטלטלא דמי. עבדים דינם כקרקעות או כמטלטלין. לענין דיני תורה, ודאי שעבדים דינם כקרקעות, כמו שבועה, שלא נשבעין על העבדים, וכן יש לעבד קניני קרקע. והספק הוא לענין לשון בני אדם, האם עבדים כלולים בלשון מטלטלין(65) או לא.

אמר ליה רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: תא שמע ראיה ממה ששנינו [לעיל סח א]: **המוכר את ה"עיר",** כוונתו היא לכל הדברים שנחשבים לקרקע, ולכן **מכר בתים, שיחין ומערות, ומרחצאות, ובית הבדין ובית השלחין. אבל לא מטלטלין.** דברים שאפשר לטלטלם אינם כלולים במכירת "העיר". אבל, **ובזמן שאמר "היא וכל מה שבתוכה",** הרי כיון שהוסיף בדבריו שהוא מוכר אף מה שבתוך העיר, **אפילו היו בה בהמה או עבדים, הרי כולן מכורין,** אף שהם לא קשורים לעיר.

ומוכיח רב אחא בריה דרב אויא: **אי אמרת בשלמא,** אם נסבור, שעבדים **כמטלטלא דמי, משום הכי** שפיר **לא מיזדבן** עבדים עם העיר **ברישא** של המשנה, כי היות ומכר רק את העיר, לא כלולים העבדים במכירה כיון שהם מטלטלין.

אלא אי אמרת, אבל אם נסבור שעבדים **כמקרקעי דמי, אמאי לא מיזדבן!?** מדוע העבדים לא כלולים במכירה.

ומוכח מכאן, שעבדים כמטלטלין.

אך דוחה הגמרא: **ואלא מאי, כמטלטלי דמי!?** הרי גם אם נסבור שהם כמטלטלין, קשה, **מאי "אפילו"** שכתוב בסיפא לגבי עבדים!? והרי משמע, שהם אינם דומים לשאר החפצים המטלטלים, שהוא כולל אותם באמירתו שהוא מוכר גם מה ש"בתוך

לנמו"י, שכל שהוא מספיק, גם כאן, כיון שיכול להנות מזה, הוי שיור.

65. לפי הרשב"ם. אבל התוס' ד"ה עבדא כמקרקעי מבארים, שהספק הוא במילי דרבנן,

העיר"!?

אלא מאי אית לך למימר, אלא מה יש לך לתרץ ולומר, **שאני מטלטלא דנייד ממטלטלא דלא נייד,** יש הבדל בין מטלטלין שהם ניידים מעצמם, כמו בהמה ועבדים, למטלטלין שאינם ניידים מעצמם, כמו כלים. ולכן יתכן גם לומר, כי **אפילו תימא עבדים כקרקעות דמי,** אפילו נסבור שעבדים כקרקעות, **שאני מקרקעי דנייד ממקרקעא דלא נייד.** יש הבדל בין "קרקעות ניידים", כמו עבדים, לקרקעות שאינם ניידים, כמו בורות ומערות, ולכן העבד לא כלול במכירת העיר, כיון שאינו דומה לעיר שהיא קבועה.[66]

תא שמע ראיה ממה ששנינו לעיל [קמט ב]: **הכותב כל נכסיו לעבדו, יצא בן חורין. אבל שייר קרקע כל שהוא, לא יצא בן חורין,** כיון שאולי שייר בכך את העבד. **רבי שמעון אומר, לעולם הוא בן חורין עד שיאמר "כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מרבוא שבהן",** שבלשון הזה יתכן שהתכוון להוציא את העבד מהנתינה.

ואמר רב דימי בר יוסף אמר רבי אלעזר [רב דימי מבאר את דברי חכמים]: **עשו מטלטלין שיור אצל עבד,** שגם אם שייר לעצמו מטלטלין, העבד לא משתחרר, שמא התכוין לשייר לעצמו את העבד. אבל, **ולא עשו מטלטלין שיור אצל כתובה,** מי שנותן קרקעות לבניו, ולא נותן להם את הכל אלא משייר קרקע עבור אשתו, והאשה שומעת מכך ושותקת, הרי היא מוחלת בכך על גביית כתובתה משאר הקרקעות. אבל אם משייר עבורה רק מטלטלין, אין דעתה למחול.

ואמר ליה רבא לרב נחמן, מאי טעמא? מה הטעם לחלק לענין שיור בין עבדים לכתובה? כי **עבדא מטלטלא הוא,** עבד נחשב כמטלטלין, **ומטלטלא למטלטלא הוי שיור,** ולכן אם שייר האדון לעצמו מטלטלין בשטר המתנה, יתכן שהתכוין לשייר את העבד לעצמו. אבל, **וכתובת אשה, מקרקעא הוא,** עיקר גביית הכתובה היא מקרקעות, שעל זה האשה סומכת, ולכן, שיור של **מטלטלי למקרקעא, לא הוי שיור.** ואף אם קבלה מטלטלין, היא אינה מוותרת על הכתובה.

ומדברי רבא אפשר לפשוט שעבדים כמטלטלין.

דוחה הגמרא: **אמר ליה: אנן, משום דלאו כרות גיטא מתנינן.** אנחנו מבארים אחרת את המשנה, שבאמת עבדים הם כקרקעות. אבל כאן, החסרון הוא משום שעבד צריך להשתחרר בשטר כזה שהוא לא יהיה קשור לרבו, שתהיה הכריתות גמורה. וכיון שבשטר הזה כתוב שהמטלטלין נשארים של האדון, נמצא שזכותו של האדון כתובה קנ-ב

אם עבדים כמטלטלין. ויש לעיין אם הם חולקים על הרשב"ם? ויתכן שכוונתם לומר, שרבנן תקנו לפי דעת בני אדם, כמבואר בראשונים.

66. לפי מסקנת הגמרא שעבדים הם מקרקעי דניידא, יש להסתפק גם במקרה שאמר שמוכר קרקעות ומטלטלין, האם עבדים בכלל, כיון שהעבד נייד הוא כלול בשניהם עד שיאמר שמוכר את נכסיו. נמו"י.

בשטר, ואין זה שטר כריתות גמור.[67]

אמר רבא אמר רב נחמן: יש **חמשה** נותני מתנה, שנאמרה לגביהם הלכה מסוימת, ואין היא חלה אלא **עד שיכתבו כל נכסיהם.** כי יש הבדל אם נותנים את כל הנכסים או רק מקצתם.

ואלו הן: שכיב מרע, עבדו, אשתו, ובניו, ומברחת.

והגמרא מבארת את המקרים:

הראשון, **שכיב מרע**

דתנן, שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, ושייר לעצמו **קרקע כל שהוא,** גם אם בסוף עמד מחוליו, **מתנתו קיימת** ואינו יכול לחזור. אבל אם **לא שייר קרקע כל שהוא,** ולבסוף עמד מחוליו, **אין מתנתו קיימת,** כי יש אומדנא מכך שנתן את כל נכסיו, שהוא נותן רק על הצד שימות.

המקרה השני, **עבדו**

דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין. אבל שייר קרקע כל שהוא, לא יצא בן חורין, כפי שהתבאר לעיל כי יש חסרון בכריתות.

המקרה השלישי, **אשתו**

דאמר רב יהודה אמר שמואל: הכותב כל נכסיו לאשתו, מי שהקנה לאשתו את כל נכסיו, **לא עשאה אלא אפוטרופא,** לא התכוין להפקיע את נכסיו מבניו, שהם יורשים אותו, אלא רצה לכבדה שתהיה אפוטרופוס על הנכסים. ודוקא שנותן לה את כל הנכסים. אבל אם מקנה לה מקצת זה קנין גמור.

המקרה הרביעי, **בניו**

דתנן: הכותב כל נכסיו לבניו, וכתב לאשתו קרקע כל שהוא, אבדה כתובתה. בזה שהסכימה לקבל קרקע, מחלה על זכותה לגביית הכתובה מנכסיו. אבל אם לא נתן לבניו את הכל, אלא שייר לעצמו קרקע, הרי כיון שהיא סומכת על הקרקע שנשארה אצלו כדי לגבות את הכתובה שלה, הוא הדין שסומכת על כל הקרקעות, ולא מוחלת על השעבוד שיש לה בהם לגביית הכתובה.

המקרה החמישי, **מברחת**

דאמר מר, מברחת — צריכה שתכתוב כל נכסיה. אשה אלמנה הרוצה להנשא, ויש לה נכסים, ואינה רוצה להכניס את נכסיה לבעלה אלא היא מעונינת להבריח את נכסיה מבעלה, כדי שלא יהיה לו בהם זכויות, יכולה היא להקנות אותם לפני נישואיה, לאדם אחר, ואם תתאלמן או תתגרש, יהיה הלוקח חייב להחזיר לה את הנכסים. במה דברים אמורים, כשהקנתה לו את כל נכסיה, שאז אנן סהדי שכל ההקנאה היתה רק בשביל להבריח את הנכסים מבעלה. אבל אם הקנתה רק מקצת הנכסים, קנה אותם המקבל לגמרי, ולא מחזיר לה בעתיד.

---

67. הרשב"ם מביא ביאור נוסף, שבדרך כלל עבדים כקרקעות, אבל בגט שחרור, כיון שיש אפשרות רחוקה שאולי התכוין לשייר אותו לעצמו, חסר בכריתות לכן אינו משתחרר (לפי

אלו הם חמשת המקרים שיש הבדל בין הקנאת מקצת הנכסים להקנאת כולם.

ומוסיף רבא בשם רב נחמן, ואומר: **ובכולהו,** בכל המקרים ששנינו לעיל, **מטלטלי הוי שיור.** גם אם משאירים מטלטלין, זה נחשב מתנה במקצת, **לבר מכתובה,** חוץ מהמקרה הרביעי, **דאמקרקעי תקינו רבנן,** רבנן תקנו שגובה האשה את הכתובה מקרקע, אבל **ממטלטלי, לא תקון רבנן.** ממטלטלין אי אפשר לגבות כתובה. ולכן גם אם שייר בעלה מטלטלין, היא לא מוחלת על שעבוד כתובתה מהקרקעות.

אבל **אמימר אמר,** מוסיף, שיש מקרה שגם בשיור של מטלטלין הוא מוחלת על הקרקעות, **מטלטלין דכתיבי בכתובה,** אם ייחד לה מטלטלין וכתב זאת בכתובה, וגם **איתנהו בעינייהו,** הם נמצאים לפנינו, אז רבנן תקנו שיכולה לגבות מהם כמו מקרקעות, לכן הוי שיור.

והגמרא ממשיכה לבאר מה כלול בלשונות בני אדם.

מי שהקנה את ממונו לאחר, והשתמש בלשון "נכסי", מה התכוין להקנות לו?

אמר "נכסי לפלוני", מי שאמר לפלוני שמקנה לו את נכסיו —

עבדא, אקרי נכסי. עבד כלול בלשון נכסי, כמו ששנינו במשנה, **דתנן: הכותב כל נכסיו לעבדו, יצא בן חורין.** ומוכח, שהעבד כלול בהקנאה של כל נכסיו.

ארעא, אקרי נכסי.

אף הקרקעות שלו כלולות בלשון נכסי, כמו ששנינו במשנה, **דתנן: נכסים שיש להם אחריות,** שאנשים סומכים עליהם, לפי שהם קרקעות, **נקנין בכסף בשטר ובחזקה.** אלו הם הקנינים המיוחדים לקרקעות. ומוכח, שהמשנה משתמשת בלשון נכסים לקרקעות.

גלימא אקרי נכסי

בגדים כלולים בלשון נכסי, כמו ששנינו במשנה, דתנן: **ושאין להם אחריות** נכסים, **אין נקנין אלא במשיכה.** וזה המשך של נכסי קרקעות, והלשון נכסים מתייחס גם לכאן, וכאילו שכתוב "ונכסים" שאין להם אחריות.

ומוכח, שמטלטלין כלולים בלשון נכסי.

זוזי אקרי נכסי.

מטבעות של כסף, כלולים בלשון נכסי, **דתנן:** ונכסים **שאין להן אחריות,** דהיינו מטלטלין, **נקנין עם,** אגב, **נכסים שיש להם אחריות** שהם קרקעות. שאם מקנה לו את הקרקע **בכסף בשטר ובחזקה,** קונה אגב הקרקע גם את המטלטלין.

כי הא כמו שמצאנו, **דרב פפא הוו ליה תריסר אלפי זוזי,** היו לו מונחים בפקדון, י"ב אלף זוזי, **בי חוזאי,** שם מקום. והוא רצה ששליח יביא לו את הכסף מהנפקד,

---

הסבר הרע"א).

הרי"ף פושט שעבדים כמטלטלין מההלכה שאין גובין מן העבדים. והקשה עליו הנמו"י, הרי שם זה בגלל שלא סומך דעתו עליהם כיון

ולכן היה צריך להקנות לו את כסף הפקדון, כדי שיסכימו לתת לו את הכסף. **אקנינהו ניחליה** הוא הקנה את הפקדון **לרב שמואל בר אחא,** שהוא היה השליח, **אגב אסיפא דביתיה,** אגב הקרקע של כניסת ביתו.

כי אתא, כשהוא חזר **נפק לאפיה עד תווך.** רב פפא יצא לקראתו עד מקום שנקרא תווך.

ומוכח, שבלשון המשנה, לגבי קנין אגב, האומרת "נכסים שאין להם אחריות", כלול גם כסף.

שטרא אקרי נכסי

שטרות כלולים גם הם בלשון נכסי, כמו שמצאנו, **דאמר רבה בר יצחק: שני שטרות הן,** יש שני אופני דינים בשטרות:

האחד, מי **שאמר** לעדים, **"זכו בשדה זו לפלוני, וכתבו לו את השטר"**, דהיינו, עשו מעשה קנין בשדה עבורו, ותחתמו על שטר הראיה על הקניה, כדי שיהיה בידו שטר ראיה שהשדה שלו.

הרי אם אירע שכבר זכו העדים עבורו את השדה, אך עדיין לא כתבו את השטר, **חוזר בו** נותן השדה **בשטר, ואינו חוזר בשדה.** אין הוא יכול לחזור בו מהנתינה עצמה, אלא רק יכול למנוע את כתיבת שטר, כי השטר יכול להכתב אך ורק מדעת המתחייב, וכל עוד הוא לא נכתב, יכול הנותן לחזור בו מהסכמתו לכתיבת השטר. אבל מזכיית השדה על ידי חברו הוא אינו יכול לחזור, כיון שהזכייה כבר נעשתה.

והשני, אם אמר תזכו עבורו את השדה **על מנת שתכתבו לו את השטר,** בכך הוא תלה את הקנין בכתיבה של השטר, ולכן, **חוזר בין בשטר,** מרצונו לכתוב שטר, **בין בשדה,** אף מהקנאת השדה יכול הוא לחזור כיון שהיא תלויה בכתיבת השטר.

ורב חייא בר אבין אמר רב הונא: שלשה שטרות הן: תרי — הני דאמרן, שניים שנאמרו לעיל, **אידך,** השטר הנוסף הוא, **אם קדם מוכר וכתב את השטר,** שהכין שטר מכירה כדי שיהיה מוכן בידו כשירצה למכור את שדהו, **כאותה ששנינו: כותבין שטר** קנא-א **למוכר, ואף על פי שאין לוקח עמו.** שהעדים יכולים לכתוב שטר למוכר בלי נוכחות הלוקח, לפי שאין כאן שום חשש, **כיון שהחזיק זה בקרקע,** כשהלוקח עשה קנין חזקה בקרקע, **נקנה שטר** הראיה, שהמוכר כתב, **כל מקום שהוא,** בכל מקום שהוא נמצא.

וזו, ההלכה שנקנה שטר הראיה לקונה אגב החזקתו של הקונה בקרקע, **היא** ההלכה **ששנינו** במשנה: **נכסים שאין להם אחריות,** מטלטלין [ובכללם שטרי ראיה], **נקנין עם** [אגב] **נכסים שיש להם אחריות** [קרקעות], על ידי הקנין שעושה בקרקע, **בכסף, בשטר, ובחזקה.**

ומוכח מכאן, שאף שטר כלול בנכסים.

בהמה אקרי נכסי

בהמה כלולה בלשון נכסי, כמו ששנינו

שאפשר להבריחם. והדרכי דוד מיישב, שהיא הנותנת, כיון שאפשר להבריח, הוא לא סומך אם כן, ומוכח מזה שהם כמטלטלין.

במשנה, **דתנן: המקדיש נכסיו** לבדק הבית, **והיתה בהן בהמה ראויה לגבי מזבח,** להיות קרבן, הרי בהמות שהם **זכרים,** יהיו **עולות. ונקבות, ימכרו לצרכי זבחי שלמים.** הזכרים ימכרו למי שצריך להקריב קרבן עולה, והנקבות ימכרו למי שצריך להקריב קרבן שלמים, והדמים יהיו לבדק הבית.

ומוכח, שבכלל נכסים כלולים בהמות.

עופות אקרי נכסי

עופות כלולים בלשון נכסי כמו ששנינו במשנה, **דתנן: המקדיש נכסיו, והיו בהם דברים הראויין לגבי מזבח, יינות שמנים ועופות,** דינם כדלעיל, שהדמים ניתנים לבדק הבית.

ומוכח, שעופות כלולים בנכסים.

תפילין אקרי נכסי

תפילין כלולים בלשון נכסי כמו ששנינו במשנה, **דתנן, המקדיש נכסיו, מעלין לו תפילין.** מי שמקדיש נכסיו, התפילין כלולים בהקדש, ואם רוצה את התפילין לעצמו, יכול לפדות אותם בדמים.

ומוכח, שתפילין כלולים בנכסים.

איבעיא להו, הסתפקו בבית המדרש:

ספר תורה, מאי? האם ספר תורה כלול בלשון נכסי.

וצדדי הספק הם: **כיון דלא מזדבן,** הוא לא חפץ הנמכר, **דאסור לזבוניה, לאו "נכסי" הוא,** זה לא נכלל בנכסיו.

או דלמא, או שנאמר, **כיון דמזבן,** שמותר למוכרו כדי **ללמוד תורה, ולישא אשה, נכסי הוא.**

ומסקינן: **תיקו.**

והגמרא חוזרת עתה לדין מברחת שהובא לעיל

[**סימן** לכמה מימרות של מברחת, שמביאה הגמרא:

זוטרא, אימיה דעמרם, מתרתי אחוותא, רב טובי ורב דימי ורב יוסף]

אימיא דרב זוטרא בר טוביא, כתבינהו לנכסה לרב זוטרא בר טוביא, הקנתה את נכסיה לרב זוטרא בנה, כיון **דבעיא לאנסובי ליה לרב זביד,** שרצתה להנשא לרב זביד, אך רצתה להבריח את נכסיה ממנו.

אינסיבא, וגרשה. היא נשאה לרב זביד, וגרשה, ועתה היא רצתה לקבל את נכסיה בחזרה מבנה.

אתיא לקמיה דרב ביבי בר אביי, היא באה לפניו, לבקשו שיורה לבנה להחזיר לה את נכסיה.

אמר, משום אנסובי, והא אנסיבא. הוא פסק שהמכירה היתה כיון שרצתה להנשא, וכיון שנשאה, כבר המכירה חלה, ולא יכולה לחזור בה.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע: משום דאתו ממולאי שם מקום **אמריתו מילי "מולייתא",** אין ממש בדבריכם, משום **אפילו למאן דאמר מברחת קני,** רבנן שחולקים וסוברים שאשה המקנה מקצת[68]

68. לפי באור התוס', שכל המחלוקת שכשמקנה מקצת נכסים. אבל אם הקנתה את הכל, ודאי

מנכסיה לא יכולה לחזור והוי הקנאה גמורה, **הני מילי, היכא דלא גליא דעתה,** זה רק אם לא היה גלוי דעת מפורש. אבל **הכא, גליא דעתה דמשום אנסובי הוא.** כאן היא גלתה דעתה שמוכרת לו רק כדי להבריח מבעלה, **והא אנסיבא, ואגרשה.** וכיון שהתגרשה יכולה לבטל את המכירה.(69)

והגמרא חוזרת לבאר דיני מתנת שכיב מרע.

אימיה דרמי בר חמא, באורתא כתבינהו לנכסא לרמי בר חמא, אמו של רמי בר חמא הקנתה בשעות הערב את נכסיה לבנה, רמי בר חמא, **במתנת שכיב מרע.**

אך **בצפרא, כתבינהו לרב עוקבא בר חמא.** בבוקר שאחריו, היא הקנתה את הנכסים לבנה, רב עוקבא, אחיו של רמי בר חמא.

לאחר מותה, **אתא רמי בר חמא לקמיא רב ששת,** שיפסוק שהמתנה שייכת לו. **אוקמיא בנכסי,** הוא החזיק אותו בנכסים.

אזל רב עוקבא בר חמא לקמיא דרב נחמן, רב עוקבא הלך לפני רב נחמן, **אוקמיא בנכסי** והחזיק אותו בנכסים.

אתא רב ששת לקמיה דרב נחמן, אמר ליה, ושאלו: **מאי טעמא אוקמיה מר לרב עוקבא בר חמא?!** מדוע החזקת את רב עוקבא בנכסים? **אי משום דהדרא,** אם בגלל שרב עוקבא היה השני, ונמצא שאמי חזרה בה מההקנאה הראשונה אלי, הרי אין היא יכולה לחזור, **והא שכיבא,** הרי היא מתה. וכל הדין שאפשר לחזור במתנת שכיב מרע בכולה, זה רק כשעמד החולה מחוליו. אבל כאן, כיון שהיא מתה, לא היה אפשר לה לחזור ממתנת שכיב מרע ולתת לאחר.(70)

אמר ליה רב נחמן: **הכי אמר שמואל, כל שאילו עמד חוזר, חוזר במתנתו!** כל מי שיכול לחזור כשעומד מחוליו, יכול לחזור בו גם לפני שמת ולתת לאחר.

שאלו רב ששת: **אימור דאמר שמואל,** אולי שמואל אמר דוקא **לעצמו. לאחר, מי אמר?!**

יכול להיות שרק כדי לחזור וליקח את הנכסים לעצמו יכול הוא לחזור, כי רק על דעת זה נתן. אבל לחזור בו מהנתינה למקבל רק כדי לתת את הנכסים לאדם אחר, אולי הוא לא יכול!?

שאנן סהדי שהקנתה בגלל הנשואין, וכעת יכולה לחזור בה.

69. וכל זמן שהנכסים היו אצל הלוקח משמע שהם שלו, אבל בתוס׳ וכן בריטב״א, מבואר שאין הוא קונה אותם ממש, וכל זכותו בהם זה רק לענין אכילת פירות. אבל אם תמות לפני הגרושין, ירשנה בעלה.

70. וצריך להבין הרי מתנת שכיב מרע חלה לאחר מיתה מה סברתו של רב ששת שאי אפשר לחזור. וכן הקשה בקובץ שיעורים. ואכן בריטב״א מבואר שזה היה עם קנין והוה ס״ד שכשמתה קונה למפרע ולא מועילה חזרה. והמסקנה שגם בקנין יש אומדנא שכוונתה שתוכל לחזור. אבל הרשב״ם חולק ומיירי ללא קנין, ואם כן, חוזרת השאלה. האיילת השחר מיישב שהוא סובר כשיטת התוס׳ והרא״ש סופ״ק דגיטין שדברי שכיב מרע קונה למפרע, ומבואר בחזו״א שכוונתם שהיום זה כבר קנוי לזמן שלאחר מיתה ולכן לא יכולה לחזור כיון שהקנין כבר חל.

אמר לו רב נחמן: בפירוש אמר שמואל, בין לעצמו בין לאחר.

אימיה דרב עמרם חסידא, הוי לה מלוגא דשטרא, לאמו של רב עמרם היתה חבילת שטרות. **כי קא שכבא** לפני מותה **אמרה: להוי לעמרם ברי!** אמרה שנותנת את השטרות לבנה, וזה מועיל באמירה גרידא, כדין מתנת שכיב מרע.(71) לאחר מותה, **אתו אחוה,** באו אחיו של רב עמרם **לקמיה דרב נחמן, ואמרו ליה: והא לא משך!** הרי לא היה קנין משיכה על ידי רב עמרם. ואף על פי שיש תקנה של דברי שכיב מרע, הם סברו שבשטרות שונה הדין, כיון שבריא צריך קנין גדול, גם כתיבה וגם מסירה, ולכן לא תקנו בהם שדברי שכיב מרע יועילו.(72)

אמר להו, רב נחמן השיב להם: **דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו!** תקנת דברי שכיב מרע מועילה אף במקום כתיבה ומסירה של שטר, ולכן עמרם זכה בשטרות.(73)

אחתיה דרב טובי בר רב מתנה, אחותו של רב טובי, **כתבתינהו לנכסה לרב טובי בר מתנה, בצפרא.** הקנתה לאחיה, רב טובי, את נכסיה בבוקר. **לפניא, אתא רב אחדבוי בר רב מתנה,** בערב בא אחיו לפני אחותו, **בכה לה, אמר לה,** בכה לפניה ואמר: **השתא אמרי, מר צורבא מרבנן,** כעת, שרב טובי אחי יקבל את הנכסים, יאמרו שנתת אותם דוקא לו בגלל שרק הוא תלמיד חכם, **ומר,** אני, רב אחדבוי, **לאו צורבא מרבנן!**(74)

כתבינהו ניהליה, היא חזרה בה מהמתנה הראשונה, ונתנה אותם לו.

אתא רב טובי **לקמיה דרב נחמן.**

אמר ליה: הכי אמר שמואל, כל שאילו עמד חוזר, חוזר במתנתו. ולכן היא יכולה לחזור בה, ואחיך הוא שזכה בנכסים.

אחתיה דרב יוסף, לאחות של רב יוסף **הוה לה פיסקתא דפרדיסא,** היה פיסת [חלקת] קרקע. **כל אימת דהות חלשא,** כל פעם שהיא חלתה, **הוי מקניא ליה ניהליה.** היתה מקנה לו.

וכי קיימא, כשעמדה מחוליה, **הות הדרא בה,** היתה חוזרת בה, כדין מתנת שכיב מרע בכולה, שאם עמד, חוזר. קנא-ב

---

71. רשב"ם בד"ה הני לעמרם ברי כתב אופן נוסף, כגון שקנו מיד. ומוסיף המהרש"א שגם באופן הראשון זה היה מתנת שכיב מרע בכולה דאל"כ לא יכולה לחזור ועי' ברש"ש.

72. כך מבאר את דברי הגמרא תוס' ע"ז א בד"ה אמר אמימר ולפי הפירוש הראשון ברשב"ם שהיה עם קנין יתכן שזה לא היה משיכה אלא סתם קנין הוי חליפין ולא מועיל בשטרות. ועי' בתוס' ע"ו א ד"ה אי כרבי שהוכיח מלשון הגמרא ששטרות נקנין במשיכה ובכתיבה ולא במסירה.

73. וזה המקור של דברי הגמרא בכל מקום דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין שאף בקנין שטרות זה מועיל.

74. הקשה הקובץ שיעורים מדוע רב אחדבוי לא חשש שכעת יאמרו שהוא ת"ח ולא אחיו. ומה דעליך סני לחברך לא תעביד ותירץ שמא כיון שעל אחד ודאי יהיה לעז אמרינן שהוא קודם לחבירו עי"ש.

זימנא חדא, חלשת, פעם אחת, כשחלתה, **שלחה ליה: תא קני!** שלחה לרב יוסף שיבוא לקנות. **שלח, לא בעינא!** הוא השיב שאינו רוצה לבוא, כיון שהיא תמיד היתה חוזרת בה. **שלחא ליה: תא קני כל היכא דבעית!** בוא וקנה באיזה אופן שתרצה.

אזל, שיירה, וקנו מינה. הוא שייר לאחותו מקצת מהנכסים, ועשה קנין, כדי שהיא תהא מתנת שכיב מרע במקצת, **כי קיימא,** שהיא קיימת, וגם אם עמד, אינו חוזר.

הדרא בה, כשעמדה מחוליה, שוב חזרה בה.

אתאי לקמיא דרב נחמן, היא באה לפני רב נחמן כדי לבטל את המתנה.

שלח ליה, תא! שלח לרב דימי שיבוא. **לא אתא.** לא בא.

אמר, מאי איתי!? הא שיירה, וקני מינה! אמר רב דימי, אין לי מה לבוא ולדון, כיון שזו היתה מתנה במקצת, והיא אינה יכולה לחזור בה.

שלח ליה רב נחמן: **אי לא אתית,** אם לא תבוא, **מחינא לך בסילוא דלא מבע דמא,** אכה אותך בקוץ מכאיב, שאינו מוציא דם! והכוונה היא לנדוי.

בא רב דימי בר יוסף לדין לפני רב נחמן. **אמר להו לסהדי,** שאל רב נחמן את העדים: **היכי הוה מעשה?** איך היה מעשה הנתינה? **אמרו ליה: אמרה הכי!** העדים אמרו שכך היא אמרה: **ווי דקא מיתה הך איתתא!** אוי לי שאני הולכת למות, ולא אראה את אחי!

אמר להו רב נחמן: **אם כן, הוה** אותה אשה **"מצוה מחמת מיתה"**, כיון שאמרה שנותנת מחמת מיתה. ומי שהוא **"מצוה מחמת מיתה", חוזר** אפילו במתנה במקצת.

ועתה מבארת הגמרא את הדין של מתנת שכיב מרע במקצת.

איתמר, מתנת שכיב מרע במקצת, איזה דין יש לה.

אמר רבא אמר רב נחמן: הרי היא כמתנת בריא, ובעיא קנין.

פעם אחת, **אמרוה רבנן קמיא דרבא, משמיה דמר זוטרא בריה דרב נחמן, דאמר משמיה דרב נחמן** אחרת ממה שאמר רבא בשמו: **הרי היא כמתנת בריא והרי היא כמתנת שכיב מרע.** יש למתנה זו גם דיני מתנת בריא וגם דיני מתנת שכיב מרע.

ומבארת הגמרא: **הרי היא כמתנת בריא, שאם עמד אינו חוזר.** כיון שנתן מקצת, דעתו שתחול המתנה מחיים כמו מתנת בריא.

והרי היא כמתנת שכיב מרע דלא בעיא קנין. לא צריך בה קנין, לפי שהוא שכיב מרע, לכן תקנו רבנן שיקנה בלי קנין.[75]

אמר להו רבא לאותם רבנן: **לאו אמינא לכו,** האם לא אמרתי לכם, **לא תיתלו בוקי סריקי ברב נחמן!** אל תאמרו בשם רב נחמן דברי הבלים! אלא, **הכי אמר רב נחמן, הרי היא כמתנת בריא, ובעיא קנין.** יש לה דין מתנת בריא גמורה, וצריך קנין. ולא תקנו חכמים שיכול לחזור אלא רק במתנה בכולה,

---

75. לפי הריטב"א שרבנן תקנו כדי שלא תטרף דעתו אפילו שנותן מקצת.

שמוכח ממנה שנותן מחמת מיתה.

והגמרא מנסה לדחות את דברי רב נחמן שמתנת שכיב מרע במקצת צריך קנין.

איתיביה רבא לרב נחמן ממה ששנינו במשנה: **שייר קרקע כל שהוא, מתנתו קיימת,** ולא יכול לחזור כשעמד מחוליו.

ומדייק רבא: מאי לאו, דלא קני מיניה, האם לא מדובר בלי קנין, אפילו שזה מתנה במקצת!?

דוחה רב נחמן: **לא. דקנו מיניה.** מדובר במשנה עם קנין.

אך שאל רבא: **אי הכי,** אם כך, **אימא סיפא,** יהיה קשה מהסיפא: **לא שייר קרקע כל שהוא, אין מתנתו קיימת,** ואם עמד יכול לחזור.

ואי דקנו מיניה, אמאי אין מתנתו קיימת!? אם מדובר במשנה עם קנין, אם כן גם כשנותן את הכל לא יכול לחזור, כי היות ועשה קנין, הרי זה נחשב כמתנת בריא.

אמר ליה רב נחמן: **הכי אמר שמואל, שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, אף על פי שקנו מידו,** אם **עמד, חוזר,** כמתנת שכיב מרע. והטעם, **בידוע שלא היה מצוה אלא מחמת מיתה.** אנן סהדי שהוא נותן רק על דעת זה שימות, ולכן, אם עמד חוזר, למרות שהיה קנין.

איתיביה רב משרשיא לרבא: מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה, ואמרה תנתן "כבינתי" [תכשיט] **לבתי, והיא** בשיווי של **שנים עשר מנה, ומתה, וקיימו חכמים את דבריה** לאחר מותה. ומשמע שקיימו את דבריה ולא את קנינה, ומוכח שאף במקצת לא צריך קנין.

דוחה הגמרא: **התם, במצוה מחמת מיתה.** שם היא הדגישה שנותנת כיון שהולכת למות, ולכן לא צריך קנין. כיון שאף זה כלול בתקנה שדברי שכיב מרע ככתובין ומסורין.

איתיביה רבינא לרבא ממה ששנינו: **האומר תנו גט זה לאשתי, ושטר שחרור זה לעבדי,** מי שמינה שלוחים לגרש את אשתו או לשחרר את עבדו, **לא יתנו לאחר מיתה,** לא יתנו את הגט או את שטר השחרור לאחר מותו, לפי שאין גט לאחר מיתה.[76] כיון שלאחר מיתה היא כבר לא אשתו והעבד לא עבדו. אבל אם אמר **תנו מנה לפלוני, ומת, יתנו לאחר מיתה.** ובפשטות זה בלי קנין, כפי שמבארת הגמרא:

וממאי דלא קנו מיניה? מנין שלא היה קנין?

דומיא דגט, דומה לגט, **מה גט, לאו בר קנין,** כמו שאי אפשר לגרש אשה על ידי שמקנה לה את בגט באמצעות קנין, אלא צריך לתת

---

76. החדוש אצלנו הוא, שאף על פי שמינה שליח בחייו, בכל זאת אין גט לאחר מיתה, כיון שהאישות כבר פקעה על ידי המיתה. כך מבואר בתוד"ה תנו. והקצוה"ח סי' קפ"ח סק"ב הוכיח מכאן כשיטת הרמב"ם, שהשליח נכנס להיות במקום המשלח, ולכן גם לאחר מותו הוא נשאר שליח, ואינו יכול לגרש רק כיון שנפקעה האישות, ובעבד הוא כבר לא ברשותו אלא ברשות יורשים.

את הגט ליד האשה, ורק כך היא מתגרשת.[77] **אף האי נמי, דלא קנו מיניה.** כך גבי נתינת המתנה מדובר שהיא היתה ללא קנין.

ומוכח מכאן, שמתנת שכיב מרע במקצת לא צריך קנין.

דוחה הגמרא: **התם נמי, במצוה מחמת מיתה.** ולכן אף במקצת לא צריך קנין, כיון שמוכח שנותן מחמת מיתה.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר, חולק על התרוצים שנאמרו לעיל, וסובר: **מצוה מחמת מיתה בעלמא, בעיא קנין,** כיון שזה היה מתנה במקצת, לא תקנו שיוכל להקנות באמירה בלבד.

וכי תניא הני מתנייתא, כל הברייתות שהוכחנו שלא צריך קנין, מדובר בהן **במחלק כל נכסיו.** שאמנם לא נתן לפלוני רק מנה, אבל זה רק חלק מכל הנכסים שהוא מחלק ולא משאיר לעצמו, **דהוא — מתנת שכיב מרע שויוה!** באופן הזה, חכמים נתנו לו דין של מתנת שכיב מרע, כיון שבסופו של דבר מחלק את כל נכסיו.

והלכתא, אבל להלכה, לא פוסקים כמותו, אלא: **מתנת שכיב מרע במקצת בעיא קנין, ואף על גב דמת,** ולא חזר בו.

אבל אם **מצוה מחמת מיתה, לא בעיא קנין,** אפילו שנתן רק מקצת מנכסיו, **והוא דמת.** אבל אם **עמד, חוזר!** אם עמד מחוליו חוזר, **ואף על גב דקנו מיניה,** למרות שהיה גם קנין יכול לחזור, כיון שיש אומדנא שנתן רק על הצד שימות.

איתמר: מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין קנב-א
—

בסוגיא הקודמת התבאר שבמתנת שכיב מרע בכולה,[78] לא צריכה קנין. ונחלקו האמוראים אם בכל זאת הוא לא הסתפק באמירה אלא הוסיף קנין, בין בשטר, בין קנין בלי שטר, האיך לפרש את כוונתו:

בי רב, תלמידי בית מדרשו של רב, **משמיא דרב, אמרי: ארכביה אתרי ריכשי!** כוונתו לתת שני כוחות למתנה, וכפי שיבואר בהמשך.

ושמואל אמר, לא ידענא מאי אדון בה. יש לי ספק, האם כוונתו היתה להקנות באמירה, או בקנין.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם:

---

77. מוכח מסוגייתנו שאי אפשר לגרש אשה על ידי הקנאת שטר הגט לאשה, מבלי לתת לה לידה [או לרשותה], וכשיטות הראשונים בהזורק עז ב, ולא כשיטת רש"י שאפשר לגרש אשה על ידי הקנאת הגט בקנין אגב, מבלי לתת את הגט בידה. ובפשטות סובר רש"י, שאפשר לגרש אף על ידי קנין אפילו שלא נותן לידה. ומיישב בקצוה"ח [רב ד], שאפילו לשיטתו של רש"י, קנין חליפין, שזה לא דרך נתינה אלא דרך קנין, לא מועיל. ואצלנו כוונת הגמרא לקנין חליפין.

78. על פי הרשב"ם בכל הסוגיא שמדובר דוקא במתנה בכולה ואין הבדל אם כתב את הקנין בתוך השטר או לא בכל מקרה נחלקו רב ושמואל ובתוס' ד"ה מתנת חולק על הרשב"ם שלפי רב דוקא אם הקנין כתוב בתוך השטר אבל

בי רב משמיא דרב אמרי, ארכביה אתרי ריכשי. כוונתו לתת שני כוחות למתנתו, כאשר מצד אחד **הרי היא כמתנת בריא,** שיש לה את הכח של מתנת בריא, וכפי שיבואר, **והרי היא כמתנת שכיב מרע,** יש בה גם את הכח של מתנת שכיב מרע —

הרי היא כמתנת בריא — שאם עמד, אינו חוזר. אף על פי שבכל מתנת שכיב מרע יכול לחזור, כאן הוא רוצה שהקנין יחול מחיים, ואינו יכול לחזור.

הרי היא כמתנת שכיב מרע — יש לזה כח של מתנת שכיב מרע, **שאם אמר "הלוואתו לפלוני", הלוואתו לפלוני.** שיכול להקנות חוב של הלואה לאדם אחר, אף על פי שבקנין רגיל אי אפשר להקנות לאדם אחר חוב[79] [וכפי שהתבאר לעיל קמח א].

ושמואל אמר, לא ידענא מאי אדון בה. כי כוונתו של הנותן אינה ברורה, **שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר,** אולי רוצה הנותן שהקנין יחול לאחר מיתה, ע"י קנין שטר[80] או כל קנין אחר, **ואין שטר לאחר מיתה.**

והיינו, קנינים רגילים אינם יכולים לחול לאחר מיתה, כיון שאז פוקע כח הנותן מהמתנה. ורק במתנת שכיב מרע היתה תקנה מיוחדת שיכול להקנות לאחר מיתה. ולכן, שמואל סובר שלא קונה בכלל, כיון שאולי התכוין להקנות בקנין בריא, לאחר מיתה.[81]

ורמי דרב אדרב ודשמואל אדשמואל. הגמרא שואלת שרב ושמואל סותרים דבריהם.

דשלח רבין משמיא דרבי אבהו, הוו ידעי, ששלח רבי אלעזר לגולה משום רבינו, שהוא רב: **שכיב מרע שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני, ומת, אין כותבין ונותנים, שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה.**

ומוכח, שרב סובר, שאם יש קנין, דעתו שיחול לאחר מיתה. ואילו אצלנו רב סובר, שכוונתו שיהיה כמתנת בריא לענין חזרה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: כותבין ונותנין. כי כוונתו ליפות את כוחו, ולעיל הוא אמר שלא מועיל שמא הקנה לאחר מיתה.

קשיא דרב אדרב. קשיא דשמואל אדשמואל.

מתרצת הגמרא: **דרב אדרב לא קשיא.**

הא דקנו מיניה, אצלנו מדובר שעשו קנין

לשמואל אפילו אם הקנין לא כתוב בשטר אבל דוקא אם יש שטר ולא בעל פה כך מבאר את מחלוקתם בקוב"ש תקנ"ג.

79. בריטב"א מבואר שאם הוא מקנה מלוה יכול לחזור שהרי אז הוא מקנה זאת בכח של מתנת שכיב מרע ושם יכול לחזור אם עמד.

80. והא דנקט שטר אף על פי שאין חסרון של כלתה קנינו שהרי השטר נמצא אבל ה"ה כל קנין אחר שאין חסרון של כלתה קנינו.

81. ויש לעיין, לפי היסוד של הגר"ש אייגר בשו"ת רע"א רכ"א שאם עשה שני קנינים אחד מועיל ואחד לא מועיל אף על פי שהתכוין לקנין שלא מועיל הוא קונה כיון שסו"ס היה מעשה

בחייו, ולכן ודאי שכוונתו היא לחזק את המתנה.

הא, שם מדובר באופן **דלא קנו מיניה,** אלא רק אמר "כתבו ותנו", ולכן יתכן שכוונתו היא שהקנין יהיה לאחר מיתה.

דשמואל אדשמואל לא קשיא, במיפה את כחו. מה ששמואל אמר כותבין ונותנין, מדובר שכותב לשון שמייפה את כחו, ומוסיף על מתנת שכיב מרע. ובאמת מתכוין הוא להקנות כתקנת חכמים באמירה, אלא מוסיף קנין כדי לגלות שהוא נותן בלב שלם.

והגמרא ממשיכה לשאול על שמואל:

יתיב רב נחמן בר יצחק אחוריה דרבא, ויתיב רבא קמיה דרב נחמן, רבא ישב לפני רב נחמן, **קא בעי מיניה,** ושאלו: **מי,** וכי **אמר שמואל "שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה"?**

והא אמר רב יהודה אמר שמואל: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, אף על פי שקנו מידו, אם **עמד, חוזר.** כי היות שנתן את כל נכסיו, הרי **בידוע, שלא נתן אלא מחמת מיתה.** אבל אם לא עמד, קנה על ידי מתנת שכיב מרע, ולא אמרינן כיון שעשה קנין, שמא לא גמר להקנות בקנין, ואין קנין לאחר מיתה!? קנב-ב

ואחוי ליה בידיה, ואשתיק. רב נחמן רמז לרבא בידו שיש לו תירוץ על שאלתו, אך לא פירשו.

כי קם, כשרב נחמן הלך, **אמר רב נחמן בר יצחק,** שאל את רבא: **מאי אחוי לך!?** לאיזה תירוץ הוא רמז בידו?

אמר ליה רבא: הוא רמז לתירוץ של **במיפה את כחו,** שכתב בשטר לשון של יפוי כח.

מבארת הגמרא: **היכי דמי "מיפה את כחו"?** מהו הלשון של יפוי כח.

אמר רב חסדא: וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא. כותב בשטר שהקנין הזה הוא תוספת על המתנה, ולמעשה הקנין העיקרי הוא מתנת שכיב מרע באמירה, והקנין בא לגלות דעתו שנותן בלב שלם, ולכן אין חסרון של קנין לאחר מיתה.

ואומרת הגמרא, כי זה **פשיטא,** שאם שכיב מרע **כתב לזה,** שהקנה באמירה לאחד, וכתב על זה שטר לברר ולאמת את המתנה, ועדיין לא מסר לו את השטר, ואחר כך **כתב לזה,** הקנה גם לאחר, וכתב לו בשטר, **היינו דכי אתא רב דימי, אמר,** זה מה שרב דימי אמר בבואו מארץ ישראל לבבל:

דייתיקי, מתנת שכיב מרע, **מבטלת דייתיקי,** מבטלת את מתנת שכיב מרע שהיתה לפניה, ויכול לחזור בו.

אבל אם **כתב וזיכה לזה,** שכתב את השטר, ומסר לו, ואחר כך **כתב וזיכה לזה,** בדבר זה נחלקו האם אפשר לחזור:

קנין טוב והוא גם התכוין לקנות אם כן גם אצלנו שיקנה במתנת שכיב מרע למרות שרוצה לקנות בקנין. וצ"ל כיון שמתנת שכיב מרע הוי מדרבנן לא קונה כאילו שאמר אי אפשי בתקנת חכמים. ועי' באיילת השחר שמחלק בין כוונה לקנות לכוונה להקנות.

רב אמר, ראשון קנה. ולא יכול לחזור בו.

ושמואל אמר, שני קנה, ויכול לחזור בו.

ומבארת הגמרא את מחלוקתם: **רב אמר ראשון קנה, הרי היא כמתנת בריא,** כי מסירת השטר היא עצמה הקנין,[82] ודעתו היתה שיחול הקנין מיד, ולא יכול לבטל את הקנין.

ושמואל אמר, שני קנה, הרי היא כמתנת שכיב מרע שיכול לחזור בו.

ואין מכאן סתירה לדינו של שמואל שאם יש קנין שמא רוצה שיקנה לאחר מיתה, כיון שאין כאן קנין גמור, שלא כתב לשון של שטר קנין אלא צוואת שכיב מרע, שנכתבה בשטר ומסרה למקבל[83],[84].

שואלת הגמרא: **והא אפלינו בה חדא זמנא,** לכאורה זו אותה מחלוקת שנחלקו לעיל רב ושמואל **במתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין,** שלפי רב יש למתנה כזאת כח של מתנת בריא, ולשמואל זו מתנת שכיב מרע [ואין חסרון של קנין לאחר מיתה כפי שביארנו לעיל].

ומתרצת הגמרא: **צריכא.** צריך את שני המחלוקות.

דאי אתמר בהא, אם היתה רק המחלוקת הראשונה, הייתי סבור לומר כי רק **בהא קאמר רב** שיש לזה כח של בריא שיחול מחיים, **משום דקנו מיניה,** שהיה קנין גמור. **אבל בהא, דלא קנו מיניה,** אבל במחלוקת השניה שלא היה קנין גמור, אלא רק צוואתו שכתב בשטר ומסר לו, **אימא מודה לשמואל,** היינו חושבים שמודה לשמואל שזה כמו מתנת שכיב מרע, שיכול לחזור. לכן צריך לחדש שגם כאן סובר רב שהרי הוא כמתנת בריא.

ואי אתמר בהא, אם היתה רק המחלוקת השניה, הייתי סבור לומר כי רק **בהא קאמר שמואל** שיכול לחזור, כיון שלא היה קנין גמור. **אבל בהך, אימא מודה ליה לרב,** במחלוקת הראשונה שהיה קנין, הייתי סבור שמודה שמואל לרב, שהרי היא כמתנת בריא, לכן **צריכא.** צריך לחדש ששמואל סובר שחוששים שרוצה להקנות לאחר מיתה.

בסורא מתנו הכי, כך שנו בישיבת סורא את המחלוקת בין רב ושמואל בכתב וזיכה לזה.

אבל **בפומבדיתא, מתנו הכי,** בישיבת פומבדיתא שנו דין אחר במחלוקתם, ולא הוזכרה המחלוקת דלעיל, וכך שנו:

אמר רב ירמיה בר אבא, שלחו ליה מבי רב

---

82. כך מבאר הרשב"ם שמסירת השטר הוי קנין והקשה הריטב"א ואינו מחוור דלמא מסר כדי שלא תהיה דייתיקי קשורה על ירכו שהדין שלא קנה שאם משאיר אצלו את השטר מתנה אולי חזר בו ולא רוצה לתת אלא מיירי שנתן את השטר בפני עדים ואמר לו זכה בנכסים שנתתי לך בשטר זה.

83. על פי הריטב"א.

84. על פי הרשב"ם שלא מדובר כאן בקנין ממש רק המסירה היא במקום קנין, אבל תוס' חולק, ומדובר שזיכה על ידי אחר. ולפי שיטתו צריך להעמיד שכתב יפוי כח.

לשמואל, תלמידי רב שלחו לשמואל: **ילמדנו רבינו, שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים וקנו מידו, מהו?** האם אפשר לחזור מהקנין, וכאן עשו גם קנין, גם כתבו אותו בשטר, וגם מסרו את השטר?

שלח להו: אין אחר קנין כלום. השיב להם שאי אפשר לבטל את הקנין. וגם לשמואל שסובר שמתנת שכיב מרע עם קנין חוששין שמא רוצה להקנות בקנין אחר מיתה, בכל זאת, כאן, כיון שבנוסף לקנין היתה כתיבה ומסירה, ודאי דעתו היא לתת למתנה כח של מתנת בריא, שלא יוכל לחזור.

קנג-א **סבור מיניה,** תלמידי רב סברו, **הני מילי לאחר,** שלא יכול לחזור ולהקנות לאחר. **אבל לעצמו, לא.** אם עמד מחוליו, יכול לחזור בו, כיון שכל הקנין היה מחמת מיתה.

אמר להו רב חסדא: כי אתא רב הונא מכופרי, פירשה. רב הונא ביאר את תשובת שמואל, שלא חוזר **בין לעצמו בין לאחרים.**

ולסיכום: שמואל אמר ד׳ דינים במתנת שכיב מרע

א. מתנת שכיב מרע עם קנין — לא קנה.

ב. אם כתב יפוי כח, קונה. אבל אם עמד, חוזר.

ג. אם כתב וזיכה לראשון — יכול לחזור ולתת לאחר.

ד. אם כתב וזיכה והקנה — הראשון קנה, ואינו חוזר.

ההוא דקני מיניה. שכיב מרע שכתב וזיכה לחבירו, וגם קנו ממנו. ועתה רצה לחזור בו.

אתא לקמיה דרב הונא. אמר לו רב הונא: **מאי אעביד לך,** מה יכול אני לעשות למענך, **דלא אקנית כדמקנו אינשי.** לא הקנית במתנת שכיב מרע בדרך שרגילים להקנות בה, שאז היה אפשר לך לחזור. אבל אתה נתת בצורה שונה ממתנת שכיב מרע, כיון שהיתה כאן כתיבה, מסירה, וגם קנין.

ההיא מתנתא, מתנת שכיב מרע,[85] **דהוה כתיב בה ״בחיים ובמות״.** ונחלקו רב ושמואל האיך לפרש את כוונתו —

רב אמר, הרי היא כמתנת שכיב מרע. ואם עמד, חוזר. כיון שהדגיש ״ובמות״, וכוונתו היא שיקנה לאחר מיתה.

ושמואל אמר, הרי היא כמתנת בריא, ואם עמד אינו חוזר. כיון שהדגיש ״בחיים״, וכוונתו לומר, שהמתנה תקנה מחיים, כמתנת בריא.

ומסבירה הגמרא את מחלוקתם, על אף שגם חיים וגם מוות נכתבו בשטר המתנה.

רב אמר הרי היא כמתנת שכיב מרע, כי מדכתיב בה ״במות״, אחר מיתה קאמר ליה. כוונתו שתחול לאחר מיתה. **והאי דכתיב ״בחיים״** ומה שכתב גם ״בחיים״, **סימן בעלמא דחיי,** כוונתו לסימן בלבד, שהוא מקוה שינצל מחוליו זה, ויחיה.

ושמואל אמר, הרי היא כמתנת בריא. כי

---

85. בפשטות מדובר במתנת שכיב מרע בכולה ועשה קנין, שאם לא כן, לשמואל לא יקנה בלי קנין, שהרי הוי כמתנת בריא. אך הרשב״ם מעמיד במתנה במקצת עם קנין ולכאורה, אין

מדכתיב בה "בחיים", כוונתו, **מחיים קאמר,** שיקנה כבר בחייו. **והאי דכתב "ובמות",** ומה שהזכיר גם את מותו, **כמאן דאמר מעתה ועד עולם.** כוונתו שהמתנה תתחיל בחייו, ותהיה לעולם גם לאחר מותו.

אמרי נהרדעא: והלכתא — כוותיה דרב. שהוי כמתנת שכיב מרע, ויכול לחזור.

אמר רבא, הוסיף רבא ואמר: **ואי כתיב בה "מחיים** ובמות", **קנה.** ולא יכול לחזור, כיון שהוי כמתנת בריא שהקנה בחייו.

והניחה הגמרא שאין הבדל בין "מחיים" לבין "בחיים".

ולכן **אמר אמימר: לית הלכתא כוותיא דרבא!** כיון שפסקנו כרב, שהוי כמתנת שכיב מרע.

אמר ליה רב אשי לאמימר: פשיטא! הרי דבר פשוט הוא שאין הלכה כרבא, **דהא אמרי נהרדעא הלכתא כוותיא דרב!?**

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** היינו אומרים שכאשר כתב "**מחיים**", **מודה רב** שיקנה מחיים, במתנת בריא, לפי שכאן כוונתו היא שיתחיל הקנין מחיים וימשך לאחר מיתה לעולם, ואין זה דומה ל"בחיים ובמות" שהיא מתנת שכיב מרע. **קמשמע לן** אמימר, שאין הבדל בלשונות, ולפי רב תמיד זה מתנת שכיב מרע, וכך היא ההלכה.

מעשה **בההוא** שכיב מרע **דאתא לקמיה דרב נחמן לנהרדעא,** והוה כתיב בשטרו "בחיים ובמות".

שדריה לקמיה דרב ירמיה בר אבא לשום טמיא. רב נחמן שלח אותו לרב ירמיה בר אבא, שלא היה בנהרדעא אלא בטמיא.

אמר, נימק רב נחמן מדוע הוא לא ענה לו, אלא שלחו לרב ירמיה בר אבא שהיה מחוץ לנהרדעא, בטמיא, כי **הכא, אתרא דשמואל,** כאן בנהרדעא, זה מקומו של שמואל, ואם כן, **היכי נעביד כוותיא דרב!?** לא ראוי במקום הזה לפסוק כרב.

ההוא דאתאי לקמיה דרבא, מעשה באשה שבאה לפני רבא והיה כתוב בשטרה מחיים ובמות ורצתה לחזור בה.

עבד לה רבא כשמעתיה רבא פסק לה כשיטתו שזה מתנת בריא ואי אפשר לחזור

הוי קא טרדה ליה, היא הטרידה אותו שלא פסק לה דין אמת.

אמר ליה רבא **לרב פפא בריה דרב חנן, ספריה,** שהיה הסופר שלו: **זיל,** לך **וכתוב לה** שהדין עמה, שיכולה לחזור, **וכתוב בה** ותוסיף, **שוכר עליהן או מטען.** שזה היה סימן שכולם ידעו שהשטר אינו נכון, אלא רק לדחות אותה.

והיא הרגישה בדבר. **אמרה,** קללה אותו: **ליטבע ארביה,** ספינתו תטבע, והוסיפה ואמרה: **אטעויי קמטעית לי,** האם אתה חושב להטעות אותי!?

לזה דין של מתנת שכיב מרע שהרי לא נתן את כל נכסיו. הב"ח סי' רנ"א מבאר כיון שאמר ובמות אם כן הוי מצוה מחמת מיתה. ולכן הוי מתנת שכיב מרע. וצריך להוסיף שכתוב יפוי כח אחרת לשמואל לא קנה שמא רוצה שיקנה לאחר מיתה.

וכדי לבטל את קללתה, **אמשינהו למניה דרבא במיא,** שמו את בגדיו במים, כדי שהקללה תתקיים בזה. **ואפילו הכי,** בכל זאת, **לא איפרך מטיבעא,** לא ניצול מטביעה.(86)

מתניתין:

מתנה שלא כתב בה שכיב מרע, לא כתבו בה לשון של מתנת שכיב מרע, וכן לא כתבו לשון של מתנת בריא.(87)

הוא הנותן **אומר, שכיב מרע הייתי** בשעת הנתינה, ולכן יכול אני לחזור מהמתנה, **וחן,** מקבלי המתנה **אומרים, בריא היית,** ואינך יכול לחזור.

צריך הנותן **להביא ראיה ששכיב מרע היה,** וכל זמן שלא מביא ראיה הנכסים בחזקת המקבל, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים, חולקים עליו, וסוברים: **המוציא מחבירו עליו הראיה,** וכיון שהנותן הוא המוחזק, יכול הוא לחזור בו, כל זמן שאין ראיה שהיה אז בריא(88).

הקדמה:

יש שני סוגי חזקות:

א. חזקה דמעיקרא, שלומדים אותה מבית המנוגע, שאם הכהן רואה שיש נגע בשעור שצריך לטמא את הבית, יכול הוא לטמאותו אף על פי שהוא מטמא את הבית רק לאחר שיצא החותה מהבית, ואין לו לחשוש אולי התקטן הנגע לאחר שיצא מהבית, ומכאן ראיה שמעמידים את הנגע בחזקה דמעיקרא, ואנו דנים שהמציאות לא השתנתה משהיתה קודם לכן, אלא היא נשארה כפי שהיתה בהתחלה.

ב. חזקה דהשתא, אם יש ספק אם הוא היה בזמן כתיבת השטר שכיב מרע או בריא, ועכשיו הוא בריא, אנו מחזיקים שהמצב של היום היה גם למפרע, וכל הזמן הוא היה בריא.

גמרא:

ההוא מתנתא, שטר מתנת שכיב מרע, **דהוה כתב בה,** שהיה כתוב בו: **כד הוה קציר ורמי בערסיה.** שנתן את המתנה כשהיה חולה ושוכב במטה, **ולא כתב בה** ולא הוסיפו לכתוב את הנוסח הרגיל בשטר שכיב מרע, "**ומגו מרעיא,** מתוך החולי, **אפטר לבית עולמיה",** נפטר לבית עולמו.

---

86. כתב הנמוקי יוסף שמעינן מכאן שהוא נענש כיון שלא פסק לה כראוי, משמע שאין הלכה כמותו.

87. לכאורה במשנה מדובר שהיה קנין דאל"כ על הצד שנתן כשהיה בריא איך קנו בלי קנין ולכאורה לפי רב מתנת שכיב מרע עם קנין לא יכול לחזור ותירץ הריטב"א שמיירי שמצוה מחמת מיתה שאז אף רב מודה שנותן מחמת מיתה ויכול לחזור או שזה גופא הספק אם היה בבריא עם קנין או שהיה שכיב מרע ונתן בלי קנין.

88. בקוב"ש הקשה מדוע שלא נוכיח שהיה שכיב מרע בשעת הקנין כי מסתמא אדם בריא לא נותן את כל נכסיו. הקצוה"ח בסי' ר"נ סקי"א

וכך היו רגילים תמיד לכתוב, כדי שידעו שלא עמד מחוליו לפני שמת. ועתה, אנו מסופקים האם עמד מחוליו לפני כן, ורק אחר כך נהיה חולה, ומת.

קנג-ב **אמר רבה: הרי מת, והרי קברו מוכיח עליו.** כיון שכעת הוא מת, אנו מעמידים אותו בחזקה שהמצב הזה של החולי, שגרם לו למות, היה כל הזמן, ולא היו שינויים באמצע. ולכן המתנה קיימת, ואין יורשיו נאמנים לטעון שעמד מחוליו באמצע, והתבטלה המתנה(89).

אמר ליה אביי: אביי חולק ומוכיח שאין אצלנו חזקה דהשתא:(90) **ומה ספינה,** מי שהפליג בספינה, וטבעה הספינה בים, ואין ידוע אם ניצל, **שרובן לאבד,** שרוב הנוסעים בספינה שטבעה נאבדים בים, **ובכל זאת** מספק **נותנין עליהן חומרי חיים וחומרי מתים,** מתייחסים אליהם כאילו הם חיים, ולכן אם הוא ישראל ואשתו בת כהן, אשתו אסורה בתרומה כדין בת כהן הנשואה לישראל, ואינה חוזרת לבית אביה לאכול בתרומה. וכן לצד השני, אם הבעל הוא כהן והיא ישראלית, היא לא אוכלת עוד בתרומה כדין אשת כהן, כי שמא הוא מת.

ומוכח, שלמרות רוב הנאבדים, בכל זאת מחזיקים אותם, מספק, בחזקת חיים.

אם כן, **חולים, שרוב חולים לחיים, לא כל שכן!?** ודאי שצריך להניח שעמד מחוליו הראשון לפני שמת, כיון שכל אדם מחזיקים אותו בחזקת חיים, ולכן המתנה בטלה, כי מסתבר שעמד מחוליו הראשון, וחזר בו מהמתנה(91).

והגמרא מביאה סיוע לדינו של רבה, שהולכים אחרי חזקה דהשתא:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: כמאן אזלא הא שמעתא דרבה, כמו מי סובר רבה? **כרבי נתן.**

דתניא, שנינו בברייתא: **מי מוציא מיד מי** במקרה של המשנה, שאין בנוסח השטר לא לשון מתנת בריא, ולא לשון מתנת שכיב מרע, ויש עתה ספק אם היה בשעת הנתינה שכיב מרע או בריא, מי נחשב מוציא שצריך להביא ראיה לטענתו?

הוא, הנותן, **מוציא מידיהן** של המקבלים

הקשה שנוכיח שהיה בריא מזה שהיה עם קנין כפי תרוץ הריטב"א שהובא לעיל. ויתכן ששאלה אחת מתורצת בחבירתה שיש ראיה לשני הצדדים ולכן זה נשאר ספק שקול.

89. ואף על פי שאין מוציאים ממון על פי חזקה דהשתא, כאן יש חזקה דמעיקרא שהרי ידוע שהיה בתחילה חולה ועל ידי שתי חזקות מוציאים ממון קוב"ש.

90. על פי התוס' בד"ה השתא בתירוץ הראשון כפי שמבאר בקוב"ש שקושיית הגמרא שאין חזקה דהשתא כפי שראינו בספינה שמחזיקים אותו בחזקת חי. אבל בתירוץ השני כתבו התוס' שקושיית הגמרא שאין חזקה דמעיקרא שאפילו שהיה בתחילה שכיב מרע מסתבר שעמד מחוליו כמו בספינה שמחזיקים אותו שניצול מן הים. עי"ש.

91. מוסיף הרא"ש בסי' ל"ב ורבה לא חושש לתשובת אביי, משום דלא דמי, דהתם בספינה

בלא ראיה שהיה שכיב מרע, כיון שהוא מוחזק בנכסים.

והן, המקבלים שיש להם שטר, **אין מוציאין מידו** של הנותן **אלא בראיה,** שהיה בריא בשעת הנתינה, **דברי רבי יעקב.**

אבל **רבי נתן אומר,** חולק וסובר, שהולכים אחרי חזקה דהשתא, ולכן, **אם בריא הוא** עכשיו, צריך להניח שכל הזמן הוא היה בריא, גם בשעת הנתינה, ולכן **עליו להביא ראיה שהיה שכיב מרע.** אבל **אם** עכשיו **שכיב מרע הוא,** הרי החזקה דהשתא אומרת שיש להתייחס אליו כאילו כל הזמן הוא היה באותו מצב, לכן **עליהן להביא ראיה שבריא היה.** וכל זמן שלא הביאו ראיה יכול לחזור מהנתינה.

נמצא, שרבה סובר כרבי נתן, שהולכים אחרי חזקה דהשתא, ולכן הוא פוסק שאם עכשיו הוא מת, מסתבר שבמצב של שכיב מרע הוא היה כל הזמן.

אמר רבי אלעזר: ולטומאה — כמחלוקת רבי יעקב ורבי נתן בסוגייתנו, שהמחלוקת של רבי יעקב ורבי נתן קשורה גם לענין טומאה.

דתנן, שנינו במשנה: **בקעה,** שדה המוקפת מחיצה — **בימות החמה,** שאין זרעים בשדות, הרי היא **רשות היחיד לשבת,** בגלל המחיצות שסביבה, ואסור להעביר לשם מרשות הרבים.

ורשות הרבים לטומאה. לענין ספק טומאה, היא נחשבת כרשות הרבים, כיון שאנשים עוברים שם, ולכן אם אדם מסתפק אם נטמא בבקעה, הוא טהור, דהוי ספק טומאה ברשות הרבים, שטהור.

אבל **בימות הגשמים,** שאין אנשים עוברים בבקעה כדי שלא לקלקל את הזרעים, לכן היא **רשות היחיד לכאן ולכאן,** הן לענין שבת, והן לענין טומאה, כיון שעתה אין היא מקום שעשוי להלוך הרבים.

וכל זה, בזמן שיודע אימתי נכנס לבקעה. אבל אם הוא מסתפק אם נכנס אליה בימות החמה או בימות הגשמים, הרי לפי רבי יעקב הוא טהור, כיון שהאדם היה בחזקת טהור, ומשאירים אותו בחזקתו. אבל לרבי נתן, הולכים אחרי חזקה דהשתא, ולכן אם הוא מסתפק בימות החמה מתי הוא נכנס, הרי הוא טהור כי משאירים אותו במצב הנוכחי, ואומרים שגם אז, כשנכנס לבקעה, היה זה בימות החמה. אך אם הוא מסתפק בימות הגשמים, הרי הוא טמא, כי תולים שגם אז, כשנכנס לבקעה, היה זה בימות הגשמים[92].

אמנם היו בסכנה אבל לא ראינו אותם מתים, לכן איכא למימר דנצלו, אבל אצלנו כיון שמת וקברו מוכיח עליו. אית לן למימר שמת מחוליו ולא עמד.

92. והקשה בקובץ שיעורים תקנ"ט מתי מעמידים בחזקה, כשזמן המתנה ידוע ורק לא ידוע אם היה בריא או שכיב מרע. אבל אם יודעים באיזה יום היה בריא ובאיזה היה שכיב מרע, ולא ידוע מתי נתן, לא שייך להעמיד בחזקה. ולכאורה גם אצלנו יודעים מתי היו

אמר רבא: רבא מוסיף, **לא שנו** שבקעה בימות החמה היא רשות הרבים לטומאה, **אלא שלא עברו עליה ימות הגשמים,** על בקעה זו, לאחר שגדרוה. **אבל** אם **עברו עליו ימות הגשמים** לאחר שגדרו את הבקעה, הרי היא **רשות היחיד לכאן ולכאן,** כיון שהיה לה כבר שם של רשות היחיד, וזה לא נפקע גם לאחר מכן[93].

שנינו במשנה: וחכמים אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה:

קנד-א שואלת הגמרא לפי חכמים: **ראיה במאי?** איזה ראיה צריך להביא לפי חכמים.

רב הונא אמר, ראיה בעדים.

רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי, ראיה בקיום השטר.

ומבארת הגמרא את דבריהם:

רב הונא אמר: ראיה בעדים, כיון שהוא סובר שרבי מאיר וחכמים **קא מיפלגי בפלוגתא דרבי יעקב ורבי נתן,** הם חולקים במחלוקת התנאים שהובאה בברייתא.

רבי מאיר כרבי נתן, שהולכים אחרי חזקה דהשתא, ומדובר במשנה שעכשיו הוא בריא, ולכן הנותן צריך להביא ראיה בעדים שהיה שכיב מרע.

ורבנן כרבי יעקב. חכמים סוברים כרבי יעקב, שלא הולכים בתר חזקה דהשתא, ואף על פי שהוא עכשיו בריא, יתכן שאז הוא היה שכיב מרע, כיון שהנותן הוא מוחזק בנכסים, ולכן המוציא מחבירו, המקבל, צריך להביא ראיה בעדים שהיה בריא בשעת הנתינה. וזו כוונת רב הונא "ראיה בעדים".

ואילו **רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי, ראיה בקיום השטר.** הם מבארים אחרת את המחלוקת. וכולם סוברים שהולכים בתר חזקה דהשתא, ואם עכשיו הוא בריא צריך להניח שגם בשעת הנתינה היה בריא, **וקא מיפלגי** ונחלקו **במודה בשטר שכתבו,** אם **צריך לקיימו.**

דהיינו, מי שתובע מחבירו שיפרע את חובו שיש לו עליו בשטר הלואה, והלוה מודה שאכן השטר הוא לא מזוייף, אבל הוא כבר פרע את חובו, נחלקו בדבר, האם הוא נאמן.

כי יש לומר, כיון שהשטר מתקיים רק על פי הודאתו, ואם הוא לא היה מודה יתכן שהשטר הוא מזוייף, הרי "הפה שאסר" ואמר שהשטר כשר, הוא "הפה שהתיר", שנאמן לומר שפרע. וכדי שלא יהיה נאמן, צריך המלוה לקיימו על ידי עדים, ואז אין ללוה מגו שהיה יכול לומר מזוייף, שהרי הוא מקויים בלעדיו.

אך רבי מאיר סובר, כל זמן שאין טענת מזוייף מצדו של הלווה, אין לנו לחשוש

ימות הגשמים ומתי ימות החמה, והספק הוא רק מתי נכנס, ומה זה קשור לחזקה. ותירץ אילת השחר, שאין הכוונה כיון שהיום ימות החמה תולים שנכנס אז, אלא נותנים לו את הדינים של היום. כיון שאם היה נכנס היה טהור, הוא מקבל דין של טהור, וכך גם בשכיב מרע. עי"ש.

93. על פי הרש"ש שמיישב בכך את שאלת תוס'

שהשטר הוא לא טוב. ולכן, למרות שהלוה הוא זה שמודה בקיום השטר, אין לו הפה שאסר [מיגו],(94) כיון שהוא לא אסר, ולכן לא נאמן לומר פרעתי, ואין צורך למלוה לקיים את השטר ממקום אחר.

דרבי מאיר סבר, אם **מודה** הלווה **בשטר שכתבו, אינו צריך** המלוה **לקיימו.** ולכן אין הנותן נאמר לומר שהיה שכיב מרע, כיון שהולכים אחרי חזקה דהשתא שהוא בריא.

ורבנן סברי, מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו. ולכן אצלנו הנותן צריך לקיים את חתימות השטר כדי שלנותן לא תהיה נאמנות של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר," שהיה יכול לא להודות שהשטר כשר.

וזו כוונת רב חסדא, שלרבנן צריך המקבל לקיים את השטר, כדי שהנותן לא יהיה נאמן לומר שכיב מרע הייתי.

ושואלת הגמרא לפי האוקימתא הזו שנחלקו במודה בשטר שכתבו

והא איפליגו חדא זימנא, הרי רבי מאיר וחכמים כבר נחלקו בזה במקום אחר!

דתניא, שנינו בברייתא: **אין נאמנין לפוסלו,** עדים שמודים שהשטר כשר, לא נאמנים לפוסלו, כגון שטוענים שהיו קטנים או פסולים, כיון שאין להם מגו, **דברי רבי מאיר.**

וחכמים אומרים, נאמנים, מדין הפה שאסר, כמבואר לעיל(95).

ועונה הגמרא: **צריכא,** צריך את שתי המחלוקות.

דאי איתמר ההיא, אם היו נחלקים רק בעדים, היינו אומרים **בההיא קאמרי רבנן** שהם נאמנים לפסול, **משום דאלימי עדים ומרעי שטרא,** לעדים יש כח לפסול את השטר. **אבל הכא, הוא דלאו כל מיניה,** אין לו נאמנות לטעון שהיה שכיב מרע, **אימא לא,** היינו חושבים שלרבנן לא נאמן, לכן צריך לחדש שאין הבדל.

ואי איתמר בהא, ואם היו נחלקים רק במשנתנו, היה מקום לומר כי רק **בהא קאמר רבי מאיר** שלא נאמן, **אבל בהך,** בעדים, **אימא מודה להו לרבנן** שצריך לקיימו כיון שעדים אלימי, לכן **צריכא** צריך להשמיע שחולק גם בעדים.

וכן אמר רבה, ראיה בעדים. גם רבה סובר שלחכמים הנותן מוחזק, והמקבל צריך להביא ראיה.

אמר ליה אביי: מאי טעמא? מה הטעם של

שאין בזה סברא כיון שפעם זה היה רשות היחיד כך זה ישאר, ולכן הוא מיישב שזה דין דרבנן שלא יראה חוכא ואטלולא שאנשים יאמרו שאדם אחד טהור והאחר טמא.

94. בתוס׳ בכתובות י״ט ע״א מבואר שבכל מודה בשטר שכתבו יש גם הפה שאסר וגם מיגו ומי שחולק סובר שאין הפה שאסר כיון שלא חוששים למזוייף ולא נאמן לומר פרוע במגו כיון שירא שיכחישוהו כך מבאר האבן האזל עי״ש.

95. על פי התוס׳ בכתובות בד״ה טעמא. אבל הרשב״ם מסביר שמדובר שהלוה מודה והמחלוקת אם אחרי שהלוה מודה אם צריך עדים לקיים כיון שהוא נאמן לפוסלו. ועי׳

חכמים?

אי נימא, אם נאמר **מדכולהו כתיב בהו,** בכל השטרות של הבריאים, כתוב כך: **כד הוה מהלך על רגלוהי בשוקא,** שהוא היה בריא ומהלך בשוק ברגליו, **ובהא לא כתיב בה,** בשטר הזה לא היה כתוב הנוסח הזה, **שמע מינה,** מוכח מזה כי **שכיב מרע הוה,** שהיה שכיב מרע, וזה טעמם של חכמים שנאמן לומר שהיה שכיב מרע.

אין זה נכון, כי **אדרבה,** נוכיח הפוך, **מדכולהו כתיב בהו "כד קציר ורמי בערסיה",** מזה שבכל מתנת שכיב מרע כתוב שהיה חולה על מטתו, **והא, לא כתיב בה,** ובשטר הזה לא כתוב כך, **שמע מינה, בריא הוי.** מוכח מזה שהיה בריא.

מתרץ רבה לאביי: **איכא למימר הכי,** יתכן לומר שהיה בריא, **ואיכא למימר הכי,** ויתכן לומר שהיה שכיב מרע, ולכן **אוקי ממונא בחזקת מריה.** משאירים את הממון בחזקת הבעלים, שהוא הנותן, ולא הולכים בתר חזקה דהשתא.

מוסיפה הגמרא: **ובפלוגתא,** במחלוקת של רב הונא ורב חסדא, נחלקו גם רבי יוחנן וריש לקיש:

דרבי יוחנן אמר: ראיה בעדים, ורבי שמעון בן לקיש אמר: ראיה בקיום השטר. כפי שהתבאר לעיל.

איתיביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: מעשה בבני ברק, באחד שמכר בנכסי אביו, ומת,[96] והנכסים נמצאים בינתיים בחזקת היורשים, והלקוחות רוצים להוציא מהם את הנכסים כיון שהיתה מכירה.

ובאו בני משפחה היורשים, **וערערו** על המכירה, **לומר, קטן היה בשעת מיתה,** ואין המכירה קיימת.

ובאו הלקוחות **ושאלו את רבי עקיבא: מהו לבודקו**[97] את המת, כדי שאם ימצאו שערות יהיה מוכח שהיה גדול?

באיילת השחר שהקשה מהמשך הסוגיא לרשב"ם ולתוס'.

96. נחלקו הראשונים מתי מת המוכר שטענו שהוא קטן הרא"ש בשו"ת ל"ג סק"ה סובר שאפילו שמת אחרי המכירה בכ"ז אם נמצאו שערות מחזיקים אותו כגדול למפרע בגלל שיש שתי חזקות א. חזקה דהשתא ב. חזקה דרבא שהביא סימנים כשמלאו לו י"ג שנה. והרמב"ן חולק ומעמיד שמת באותו יום דאל"כ אי אפשר להוכיח שהוא היה אז גדול, והרע"א בשו"ת סי' ז' סובר שאף הרמב"ן מודה שאפשר להתיר על פי שני החזקות האלו ורק אצלנו לענין ממון הוא חולק שאי אפשר עפ"ז להוציא ממון. ולפ"ז רצה להתיר שם במי שכתב תפילין לאחר שנהיה בן י"ג ורק לאחר כמה שנים בדקנו שהביא ב' שערות, שהתפילין כשרות כיון שיש גם חזקה דהשתא וגם חזקה דרבא.

97. תוס' שואל בד"ה ועוד מדוע צריך לבודקו הרי יש חזקה דרבא ומסתמא הביא סימנים ותרצו דמיירי שבדקנו כשהגיע לגיל י"ג שנה ולא היו לו שערות ולכן אתרע חזקה. הרא"ש בשט"מ מתרץ שאי אפשר להוציא ממון על פי חזקה דרבא. הרע"א בשו"ת סי' ז' ר"ל לפ"ז לחדש שיתכן שאף הרמב"ן מודה כשיש שתי חזקות מוציאים ממון ואצלנו מיירי שאין חזקה דרבא כפי שותס' תרצו.

אמר להם, אי אתם רשאים לנוולו לצורך הבדיקה אחר מיתה.

ועוד, גם אם תמצאו שערות, אין זה ראיה שהיה גדול, כי **סימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה,** ויתכן שבחייו זה היה שומא בעלמא, וכעת זה נראה כסימני גדלות.

קנד-ב וכעת רבי יוחנן מבאר את שאלתו: **בשלמא לדידי,** זה טוב לשיטתי, **דאמינא ראיה בעדים,** שלרבנן המוכר הוא מוחזק בממון, והמקבל צריך להביא עדים, ולכן אצלנו, **כיון דאמר ללקוחות אייתו עדים, ולא אשכחו,** כיון שהלקוחות לא מצאו עדים, **היינו דקא אתו,** לכן הם באו **ואמרו ליה,** שאלו את רבי עקיבא, **מהו לבודקו?** רצו לבדוק אם הביא שערות.

אלא לדידך, ריש לקיש, **דאמרת ראיה בקיום השטר,** צריך לקיים את השטר כדי שהיורשים לא יהיו נאמנים לטעון שהיה קטן, **למה להו לבודקו?** מדוע בקשו לבודקו, והרי **לקיימו שטרייהו ולוקמו בנכסי,** שיקיימו את השטר ויקבלו את הנכסים. וצריך להוסיף שגם אצלנו יש חזקה דהשתא, כיון שיש אומדנא שאין העדים חותמים על השטר אלא אם כן נעשה בגדול, מסתבר שאכן היה גדול. וזה כמו חזקה דהשתא, רק צריך לקיים כדי שלא יהיה לו הפה שאסר [מיגו], ומזה שחפשו ראיות מוכח כרבי יוחנן שצריך ראיה בעדים.

מתרץ ריש לקיש: **מי סברת,** האם אתה סובר **שנכסי בחזקת בני משפחה קיימי,** שהיורשים הם המוחזקים, **וקא אתו לקוחות ומערערי,** והלקוחות באים לערער!?

לא כך הוא הדבר, אלא, **נכסי בחזקת לקוחות קיימו,** הלקוחות הם המוחזקים כיון שהחזיקו בהם לפני הערעור,[98] **וקא אתו בני משפחה וקא מערערי,** היורשים מערערים על המכירה בטענה שהיה קטן. ולכן לא שייך ראיה בקיום השטר, כיון שהיורשים ודאי צריכים להביא עדים שהיה קטן.

הכי נמי מסתברא, כך מאד מסתבר שהלקוחות מוחזקים בנכסים.

מדקאמר להו, מזה שרבי עקיבא אמר להם "**אי אתם רשאים לנוולו**", שאסור לנוול את המת, **ואישתיקו,** וקבלו את דבריו.

אי אמרת בשלמא, זה מובן אם נאמר ש**בני משפחה קא מערערי,** היורשים הם המערערים, **משום הכי אישתיקו,** לכן קבלו את דבריו, כיון שהוא קרובם, אסור להם לזלזל בכבודו. ועוד, שהם לא מפסידים כסף.[99]

אלא, אי אמרת, אבל אם נאמר לקוחות **קא מערערי,** מערערים על המכירה, **אמאי שתקי?** מדוע הסכימו שלא לבודקו? **לימרו ליה,** שיאמרו לרבי עקיבא: **אנן, זוזי יהבינן ליה,** שלמנו כסף, **לינוול ולינוול!** מותר לנו לנוולו ולזלזל במת כדי שלא נפסיד ממון.

---

98. שיטת הרשב"ם שהלקוחות תפסו את הקרקע והקשה הריטב"א הרי אין תפיסה בקרקע ולכן הוא מבאר שהם מוחזקים כי יש להם חזקת השטר וחזקת הגוף שמסתמא הוא גדול.

99. תוד"ה זוזי.

אלא, מוכח מכאן שהלקוחות מוחזקים.

דוחה הגמרא: **אי משום הא, לא איריא.** זה לא הכרח גמור. כיון שה**כי קאמר לחו,** כך רבי עקיבא אמר להם: **הדא, אי אתם רשאין לנוולו. ועוד,** אם הטעם הראשון לא מספיק, **וכי תימרו: זוזי שקל, לינוול ולינוול!** כיון שלקח כסף מותר לנו לנוולו, אין זו טענה, כי אי אפשר לבדוק, כיון ש**סימנים עשויין להשתנות לאחר מיתה.**

שאל רבי שמעון בן לקיש את רבי יוחנן: זו ששנויה, האם מה ששנינו להלן **במשנת בר קפרא,** בברייתא של בר קפרא, זה אליבא דרבי מאיר ולא כחכמים. ועכשיו הגמרא מביאה את משנתו.

הרי שהיה אוכל שדה, מי שהיה מוחזק בשדה ואכל פירות, אבל פחות משלש שנים, **ובא בחזקת שהוא שלו,** והחזיק בשדה כאילו שהיא שלו, **וקרא עליו אחד ערער, לומר, שלי היא!** ובא אחר וטען שהשדה שייכת לו, **והוציא זה** המחזיק **את אונו** [שטרו], **לומר, שמכרתה לי,** כתוב בשטר שהמערער מכר לו את השדה, **או שנתת לי במתנה,** או שזה שטר מתנה.

הרי **אם אמר** המערער: **איני מכיר בשטר זה מעולם,** שהשטר הוא מזוייף ואינו מכירו, **יתקיים השטר בחותמיו,** הלוקח צריך לקיים את החתימות להוכיח שאינו מזוייף.

ואם אמר, "שטר פסים" הוא זה, אם טוען שהשטר נותן לו כדי שיחשיבו אותו כבעל נכסים אבל לא היתה מכירה, **או שטר אמנה** הוא זה, **שמכרתי לך, ולא נתת לי דמים,** שנתן לו את השטר אבל הלוקח עדיין לא נתן דמי המכירה, והתנו שאם לא ישלם המקח בטל[100].

אם יש עדים, הלך אחר העדים, אם העדים מעידים לטובת המערער יעשו כדבריהם, **ואם לאו, הלך אחר השטר.** הלוקח נאמן שקנה כפי שמוכח בשטר.

לימא רבי מאיר היא, דאמר מודה בשטר שכתבו, אינו צריך לקיימו, ולא רבנן, כיון שהוא לא צריך לקיים היות שהתובע לא נאמן במגו שהיה יכול לא לקיים.

זה שאל ריש לקיש, כי יוצא שמשנת בר קפרא היא שלא כרבנן[101].

אמר ליה רבי יוחנן השיבו: **לא,** זה גם כרבי מאיר וגם כרבנן. לפי **שאני אומר,** כי ל**דברי הכל, מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו,** כיון שאין בזה מחלוקת.

שואלת הגמרא: **והא מיפלג פליגי!?** הרי נחלקו בזה, **דתנן** שנינו במשנה: **אין** עדים החתומים על השטר **נאמנים לפוסלו,** לומר שהיו העדים בשעת חתימתו קטנים או אנוסים, **דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים נאמנים** לפוסלו, ולכן צריך לקיימו, כדי שלא יהיה "הפה שאסר", שהרי זה לא מתקיים על פיהם.

---

100. על פי הריטב"א דאל"כ אפילו שיש לו תביעת ממון אין זה מבטל את המכירה.

101. ברשב"א ובריטב"א מבואר שהוא שמע את המסקנה שלרבי יוחנן נחלקו ר"מ ורבנן במודה בשטר שכתבו לכן שאלו שמשנת בר קפרא היא דלא כרבנן.

השיב רבי יוחנן **ואמר ליה: אי עדים אלימי ומרעי שטרא, איהו, כל כמיניה!?** דוקא עדים נאמנים לפסול את השטר כיון שיש להם כח של עדים, אבל הוא לא נאמן, וכולם מודים שאין צריך לקיימו[102].

אמר ליה ריש לקיש, המשיך לשאול: **והלא משמך אמרו, יפה ערערו בני משפחה** על המכירה, כיון שהשטר לא מקויים. ומשמע שאתה סובר שצריך לקיימו.

אמר ליה: זו, אלעזר בני אמרה. אבל **אני, לא אמרתי דבר זה מעולם.**

וממשיכה הגמרא לשאול:

אמר רבי זירא: גם **אם יכפור רבי יוחנן ברבי אלעזר תלמידו,** רבי יוחנן יכול להכחיש, ולומר שתלמידו אמר זאת ולא הוא, אבל, האם **יכפור ברבי ינאי רבו,** יכחיש שהודה לדברי רבו!?

דאמר רבי ינאי, אמר רבי: מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו.

ואמר ליה רבי יוחנן לרבי ינאי, **רבי!** וכי, **לא משנתנו היא זו,** האומרת: **וחכמים אומרים, המוציא מחבירו עליו הראיה. ואין ראיה אלא בקיום השטר.**

ומוכח, שרבי יוחנן הסכים לדברי רבו, שצריך לקיימו.

ומתרץ רבי זירא את רבי יוחנן: **ברם,** אבל **נראין דברי רבינו יוסף,** שלדבריו זה מיושב. **דאמר רב יוסף, אמר רב יהודה, אמר שמואל: זו דברי חכמים,** שסוברים מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו. **אבל רבי מאיר אומר, מודה בשטר שכתבו, שצריך לקיימו.**

ולפי זה, אכן רבי יוחנן סובר שנחלקו רבי מאיר וחכמים. **ומאי,** ומה שהוא אמר לעיל, "**דברי הכל**", שכולם סוברים שאין צריך לקיימו, כי **דרבנן לגבי רבי מאיר, דברי הכל היא!** כוונתו לומר, כיון שחכמים סוברים שאין צריך לקיימו, זה נחשב כאילו כולם כך סוברים.

שואלת הגמרא: **והא איפכא תנן,** הרי שנינו במשנה הפוך: **וחכמים אומרים, המוציא מחבירו עליו הראיה,** שהוא צריך להביא ראיה בקיום השטר שצריך לקיימו.

מתרצת הגמרא: **איפוך.** צריך להפוך ולומר, שרבי מאיר סובר המוציא מחבירו עליו הראיה, וחכמים סוברים שלא צריך.

שואלת הגמרא: **והא תניא,** שנינו בברייתא: **אין נאמנים לפוסלו, דברי רבי מאיר.** כיון שאין צריך לקיימו. **וחכמים אומרים, נאמנין,** כיון שצריך לקיימו.

מתרצת הגמרא: **איפוך,** גם כאן צריך להפוך ולומר: וחכמים אומרים שאין נאמנים לפוסלו, כיון שאין צריך לקיימו.

ממשיכה הגמרא לשאול: **והא רבי יוחנן, ראיה בעדים קאמר.** רבי יוחנן העמיד את מחלוקתם במשנה אם הולכים אחרי חזקה דהשתא, ולא אם צריך לקיימו, ומדוע אמר

---

102. הרשב"ם מבאר את ההבדל בין המוכר לעדים כיון שאנן סהדי שהשטר כשר ולכן הוא

לרבי ינאי רבו שמחלוקת רבי מאיר וחכמים היא בצריך לקיימו.

מתרצת הגמרא: **איפוך.** צריך להפוך לעיל ולומר, שרבי יוחנן סובר שהראיה בקיום השטר, וריש לקיש סובר ראיה בעדים.

ממשיכה הגמרא לשאול: **לימא ליפוך נמי תיובתא,** הרי הוכחנו לעיל ממעשה דבני ברק, שצריך ראיה בעדים, ושם רבי יוחנן הקשה לריש לקיש, משמע שהוא סובר ראיה בעדים, האם גם כאן נהפוך, ונאמר שריש לקיש הקשה זאת לרבי יוחנן.

מתרצת הגמרא: **לא** צריך להפוך.

קנה-א **הכי קאמר ליה,** כך הקשה **רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: בשלמא לדידי,** זה טוב לשיטתי, **דאמינא ראיה בקיום השטר, היינו דמשכחת לה,** לכן אפשר להעמיד **דנחתי לקוחות לנכסים,** שהלקוחות מוחזקים בנכסים, כפי שבארנו לעיל, שהם מוחזקים, והיורשים רוצים להוציא מהם, כיון שהם קיימו את השטר, או כחכמים שאין צריך לקיימו.

אלא לדידך, דאמרת ראיה בעדים, שהלקוחות, כדי להיות מוחזקים צריכים להביא עדים כדי להוציא מהיורשים, **היכי משכחת לה דנחתי לקוחות בנכסים?** איך יתכן שהם מוחזקים בלי עדים[103].

אמר ליה, מתרץ ריש לקיש: **מודינא לך בערער דבני משפחה דלאו ערער הוא,** כאן אני מודה שהערעור של היורשים לא מספיק חזק להוציא מהלקוחות.

כי **מאי קאמרי?** מה הם טוענים, **קטן היה** בשעת מכירה, ואין זו טענה, כי **חזקה אין העדים חותמים על השטר אלא אם כן נעשה גדול.** יש אומדנא שהוא היה גדול, כיון שהעדים לא חותמים בלי לברר אם המכירה טובה, וצריך להוסיף שזה לא סתם חזקה כפי שסברנו לעיל, אלא זה כמו אנן סהדי שכך היה, ולכן הלקוחות מוחזקים בנכסים מכח חזקה זו[104].

הקדמה

קטן יכול למכור מטלטלין כשהוא בן שש או שבע, והדבר תלוי במידת חריפותו. מן התורה, קטן אינו יכול להקנות, אלא שתיקנו חכמים שיוכל למכור, משום כדי חייו. שאם צריך הקטן כסף למחייתו, הוא יוכל למכור מנכסיו המטלטלים, ולהתפרנס מהם. אבל בקרקעות לא תקנו, כיון שדעתו של קטן קרובה לכסף, חששו חכמים שמא ימכור קרקע יקרה שלו בדמים מועטים. אבל

אפי׳ שיש לו מגו, זה נגד אנן סהדי אבל עדים נאמנים במגו. ובאיילת השחר שהוסיף שגם שטוען פרעתי לא נאמן כיון ששטרך בידי מאי בעי אם כן זה נגד אנן סהדי.

103. הריטב״א אומר שהגמרא יכלה לתרץ שהוא מעמיד שהלקוחות הם מוציאים מהיורשים וחולק על הסוגיא לעיל. הנו״ב חו״מ סי׳ ד׳ שואל שהגמרא תתרץ שיש כאן שתי חזקות א. חזקה דרבא ב. אין העדים חותמים על השטר אא״כ הוא גדול ובשתי חזקות אפשר להוציא ממון. ומכאן רוצה להוכיח כהרמב״ן שאי אפשר להוציא ממון גם בשתי חזקות דלא כהרא״ש.

104. על פי הריטב״א והר׳ יונה. והקשה הר׳ יונה אם זה חזקה כ״כ טובה אם כן מה יעזור

במטלטלין אין חשש, כי דעתו קרובה גם למטלטלין. ועוד, כיון שהקרקע דמיה מרובים, יכול הוא להפסיד הרבה. מה שאין במטלטלין, שאפילו ימכור בפחות מהשווי שלהם, לא יהיה ההפסד גדול.

איתמר: מאימתי מוכר בנכסי אביו? מאיזה גיל יכול הבן למכור קרקע שירש מאביו. ודוקא קרקעות שירש מאביו, אבל קרקעות שקנה בעצמו, הוא יכול למכור מיד כשהגיע לי"ג שנים.(105) וכן מטלטלין, יכול למכור כשהגיע לעונת הפעוטות, מבן שש או שבע, תלוי בחריפותו.

אמר **רבא אמר רב נחמן: בן שמונה עשרה שנה,** כשמלאו לו י"ח שנה ויום אחד, יכול הוא למכור.

רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן: מבן עשרים שנה. רק משעה שמלאו לו עשרים שנה ויום אחד יכול למכור.

מתיב רבי זירא לרב הונא, **ממעשה בבני ברק, באחד שמכר בנכסי אביו, ומת.** והנכסים היו מוחזקים ביד הלקוחות. **ובאו בני המשפחה,** היורשים שלו, **וערערו לומר, קטן היה בשעת מיתה,** בשעת מיתת אביו ומכירת הקרקע, היה קטן, לפי שלא הביא סימני גדלות. ולכן, על אף שהגיע לגיל שתקנו חכמים למכירת נכסי האב, כיון שהיה קטן מחמת שלא הביא סימני גדלות, אין מכירתו מכירה, ולכן הנכסים מגיעים להם מדין ירושה.

ובאו ושאלו את רבי עקיבא, מהו לבודקו לאחר מיתתו אם הביא סימני גדלות, כי אם לא הביא, הרי אף על פי שהיה בגיל שיכול למכור,(106) כיון שלא הביא סימני גדלות יש לו דין של קטן.

אמר להם: אי אתם רשאין לנוולו! אין רשות לבני המשפחה להוציאו מקברו ולנוולו בכך, כדי לבדוק אם יש לו סימנים.

ועוד, וכמו כן יש סיבה נוספת שאין לבדוק אם יש לו סימנים או לאו, כי **סימנין עשויין להשתנות לאחר מיתה,**(107) ואי אפשר לסמוך על הבדיקה, כי יתכן שהוא היה גדול

שהיורשים יבדקו ולא ימצאו שערות כיון שיש אומדנא שהיה גדול יתכן והשערות נשרו. ותירץ שצ"ל שאומנם שזה אומדנא חזקה אבל לא כאנן סהדי ממש לכן בדיקה מועילה.

105. רשב"ם קנו א. וסברתו היא כמבואר בר"ש, שקטן להוט אחרי כסף ויכול למכור קרקע יקרה במעט דמים. אבל אם קנה קרקע בכספו, אנו רואים שאינו מחשיב כסף יותר מדברים אחרים, ולכן יכול למכור.

הנמוקי יוסף מבאר, שנכסים שקיבל בירושה ולא טרח בהם, בזה לא יכול למכור כיון שאינם חשובים בעיניו, וימכור אותם בזול, ולא בנכסים שלו. אבל שיטת ר"ת, הובאה בתוד"ה מוכר, שאין לחלק בין סוגי הקרקעות.

106. תוד"ה מתיב, מסתמא הגיע לי"ח שנה, כי אין העדים חותמים על השטר אלא אם כן נעשה בגדול. ורק רצו לבדוק אם הביא סימנים. והרבינו יונה הקשה מכאן על שיטת הרשב"ם, שהגמרא תתרץ שהוא יודע בטיב משא ומתן, ולכן יכול למכור כשהגיע לי"ג שנה. אלא ודאי, רק מבן כ' ולמעלה יכול למכור.

107. עיין לעיל.

והביא סימנים, אלא שהם נשרו לאחר מיתה.

ומכאן מקשה רבי זירא לרב הונא: **בשלמא למאן דאמר,** לפי מי שסובר כי **בן שמונה עשרה שנה** יכול למכור בקרקעות, **היינו דקאתו,** לכן הם באו לרבי עקיבא, **ואמרו ליה,** ושאלו אותו, **מהו לבודקו** אם יש לו סימני גדלות, כי אם לא ימצאו בו סימני גדלות תתבטל המכירה.

קנה-ב

אלא, אי אמרת, אבל אם תאמר כי רק **מבן עשרים,** שיכול למכור רק כשמלאו לו עשרים שנה, **כי בדקו ליה, מאי הוי?** מה תעזור הבדיקה, והרי אפילו לא ימצאו בו סימני גדלות, הרי הוא גדול, ומכירתו קיימת.

כי **והא** הרי **תנן** שנינו במשנה במסכת נדה [מז ב]: **בן עשרים שלא הביא שתי שערות,** שהן סימני גדלות, **יביא ראיה שהוא בן עשרים, והוא הסרים.** יש לו דין של סריס, ונחשב שהגיע לגדלות, כי כך הוא טבעו, שאין לו שערות, ולכן יש לו דין של גדול. וכיון שהוא נקבע כסריס, הוא **לא חולץ ולא מייבם** לאשת אחיו שנפלה לפניו ליבום, כי מי שלא ראוי להוליד, לא חולץ ולא מייבם.

ומכאן מקשה רבי זירא לרב הונא, הסובר שבן מוכר בנכסי אביו רק מגיל עשרים שנה, והרי לשיטתו, אין שום תועלת בבדיקה של סימני הגדלות, כי בכל ענין, מכירתו מכירה בגיל זה.

מתרצת הגמרא: **לאו איתמר עלה,** וכי לא שנינו על משנה זו, **אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב:** אין די בכך שיביא ראיה שהוא בן עשרים ואין בו שתי שערות כדי לעשותו גדול בתורת סריס, אלא, **והוא, שנולדו בו סימני סריס.** שצריך סימנים נוספים בגופו, כמבואר שם, כדי להחליט שהוא סריס. אבל אם רק לא הביא שתי שערות, אין זו ראיה מספיקה. ולכן מובן שרצו לבודקו, אם יש בו את הסימנים האחרים, כי אם הם אינם נמצאים, הרי הוא עדיין קטן.

אמר רבא: דיקא נמי, יש לך לדייק כי תירוץ הגמרא הוא הנכון, מהא **דקתני,** שנאמר במימרא הזאת, **והוא הסרים,** בה"א הידיעה, שהוא ידוע כסריס, והיינו, שיש בו עוד סימנים של סריס.

שמע מינה, מכאן אתה שומע, שזאת היא הסיבה לעשותו סריס, ולא רק שאין לו שערות.

ועתה דנה הגמרא: **וכי לא נולדו לו סימני סרים,** אם לא נולדו בו סימני סריס ואין לו שערות, **עד כמה,** עד מתי נחזיקנו לקטן?

תני רבי חייא: עד רוב שנותיו. אם מלאו לו ל"ו שנים, שהם רוב שנותיו של אדם, שחי בדרך כלל שבעים שנה. ואז, אפילו אין לו סימנים נוספים, מחזיקים אותו כסריס, והוי גדול.

כי אתא לקמיה דרבי חייא, כשבאו לפני רבי חייא אנשים שלא הביאו סימני גדלות, דהיינו שתי שערות, **אי כחיש,** אם הם היו כחושי בשר, **אמר להו,** הוא היה אומר להם, **ליברי.** יבריא את עצמו, ואז יבואו הסימנים. **ואי אברי,** אם באו לפניו אנשים בריאי בשר, **אמר להו: ליכחיש.** אמר להם שיכחישו את עצמם.

ומבארת הגמרא: **דהני סימני,** הסימנים

הללו, **זמנין דאתו מחמת כחישותא,** לפעמים הם באים כשהאדם כחוש. **זמנין אתו מחמת בריותא.** ולפעמים הם באים כשהאדם בריא בשר. ולכן כך הוא יעץ להם.

איבעיא להו, בני הישיבה הסתפקו, מאימתי יכול הבן למכור קרקעות שירש מאביו.

האם **תוך הזמן,** במשך שנת השמונה עשרה, או במשך שנת העשרים, **כלפני הזמן** הוא נחשב, שעדיין לא הגיע זמן הגדלות לגבי מכירת נכסי אביו, עד שיעברו שמונה עשרה שנה או עשרים שנה מלאות.

או כלאחר הזמן. מיד בתחילת שנת השמונה עשרה נחשב שהגיע זמנו כגדול לענין שיכול למכור קרקעות.

רבא אמר רב נחמן: תוך הזמן כלפני הזמן. ונחשב עדיין כקטן ולא יכול למכור עד שתעבור השנה.

רבא בר רב שילא אמר רב נחמן: תוך הזמן כלאחר הזמן. בתוך השנה הוא נחשב כגדול ,שיכול כבר למכור.

ומבארת הגמרא: **והא דרבא,** דינו של רבא, **לאו בפירוש איתמר,** לא נאמר במפורש, **אלא מכללא איתמר.** למדנו אותו מתוך מעשה שהיה:

דההוא תוך הזמן, היה אדם שהיה בתוך שנת השמונה עשרה, **דאזיל זבין נכסי,** הלך ומכר נכסים. **ואתא לקמיא דרבא,** ובאו לשאול את רבא אם המכירה קיימת או לאו.

אמר להו: ולא כלום! אמר להם שהמכירה בטלה.

מאן דחזא, מי שראה את הפסק של רבא, **סבר, משום דתוך הזמן כלפני הזמן,** ועדיין לא הגיע זמנו. וזאת כוונת הגמרא, שמתוך המעשה הזה למדנו את דברי רבא.

אך דוחה הגמרא: **ולא היא!** לא זאת הסיבה, אלא, **התם, שטותא יתירתא חזא ביה.** הוא ראה בו שטות יתירה, בכך **דהוי משחרר להו לעבדיה,** שהוא שחרר את עבדיו, ומתוך זה ראה רבא שאי אפשר לסמוך על שקול דעתו, ולכן ביטל את המכירה, ולא בגלל שלא הגיע הזמן.

שלח ליה גידל בן מנשיא שאלה **לרבא: ילמדנו רבינו, תינוקת בת ארבע עשרה שנה ויום אחד,** שלא הגיעה לזמן של י"ח שנה, אבל היא **יודעת בטיב משא ומתן,** היא חריפה במיוחד בעניני מסחר, **מהו?** האם היא יכולה למכור אפילו בנכסי אביה,(108) כיון שאין חשש שתמכור בפחות מהשווי האמיתי, שהרי יש לה דעת.

שלח ליה, הוא השיב לו: **אם יודעת בטיב משא ומתן, מקחה מקח וממכרה ממכר.** אפילו שלא הגיעה לגיל שמונה עשרה או עשרים.

ולישלח ליה תנוק, מדוע שאל גידל בן מנשיא את רבא רק על תינוקת, ולא שאלו על תינוק?

מסבירה הגמרא: **מעשה שהיה, כך היה.** זו לא היתה שאלה סתם מה דינה של תינוקת,

---

108. הרשב"ם מבאר, שאפילו בנכסי אביה יכולה למכור כיון שיודעת בטיב משא ומתן. וכן

אלא שאלה לגבי מעשה מסויים שאירע בתינוקת.

ולישלח ליה "תנוקת בת שתים עשרה שנה ויום אחד", מדוע שאל על תינוקת בת ארבע עשרה שנה ולא על בת שתים עשרה, שהרי מאז היא נהיית גדולה.

וגם על זה הגמרא מתרצת: **מעשה שהיה, כך היה.**

ההוא פחות מכן עשרים, מעשה באדם פחות מעשרים, **דאזל זבין נכסי אבוהו**, שהלך ומכר בנכסי אביו(109) **כגידל בר מנשיא**, כמו שפסק גידל בר מנשיא, שאם יודע בטיב משא ומתן מכירתו מכירה.

אתא לקמיא דרבא, הוא בא לפני רבא כדי לחזור בו מהמכירה, כיון שהוא פחות מעשרים.

אמרו ליה קרוביה, קרוביו יעצו לו, **זיל אכול תמריה**, אכול תמרים, **ושדי ביה קשייתא**, וזרוק את הגרעינים **בי רבא**, בבית מדרשו של רבא, כדי שיחשוב אותך לשוטה, ויבטל את המכירה.

עבד הכי, הוא עשה כך. **אמר להו: זביני לאו זביני!** רבא אמר להם שהמכר בטל, כיון שהוא מתנהג כשוטה. אך **כי כתבו ליה שטרא**, כשכתבו לו פסק דין שהמכר בטל, **אמרו ליה לקוחות**, אמרו הלקוחות למוכר: **זיל אימא לרבא**, לך אמור לרבא דבר חכמה [וכוונתם היתה שרבא יראה שהוא חכם ותתקיים המכירה], וכך תשאל את רבא: וכי **מגלת אסתר בזוזא**, וגם **שטרא דמר, בזוזא!?** כיצד זה יתכן שהסופר לוקח בשכרו זוז אחד כדי לכתוב מגילת אסתר, וגם לוקח זוז אחד בשכרו עבור כתיבת השטר של פסק דין של אדוני, והרי כתיבת השטר היא הרבה יותר קצרה!?

אזל, אמר ליה, הוא הלך ואמר זאת לרבא. **אמר להו**, רבא אמר ללקוחות, **זביניה זביני!** המכר לא בטל.

אמרו ליה קרוביה, אמרו קרוביו של המוכר לרבא: **לקוחות אגמרוהו!** הוא אינו חכם, אלא הלקוחות לימדוהו לומר כך.

אמר להו: מסברי ליה סבר. הסבירו לו, והוא הבין. **וכיון דמסברי ליה וסבר, מידע ידע.** כיון שהוא מבין כשמסבירים לו, הרי הוא יודע בטיב משא ומתן, וממכרו מכר. **והאי דעביד הכי**, ומה שזרק את הגרעינים לפני, **חוצפא יתירא הוא דהוה ביה.** זה מחמת חוצפה שהיתה בו, ולא מחמת שטות.(110)

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: אף על פי שאמרו, שלמכור בנכסי אביו הוא יכול רק

כתבו התוס'. אבל הרי"ף מעמיד את הסוגיא בקרקעות שלה, אבל נכסי אביה אינו יכול למכור עד עשרים. ולפי שיטת הרשב"ם יתכן שבקרקעות שהוא קנה יכול למכור אפילו לא יודע בטיב משא ומתן.

109. זה לשיטת הרשב"ם, שיכול אף למכור בנכסי אביו. אבל לשאר הראשונים, גורסים לנכסי, ומדובר בנכסים שהוא קנה וכ"כ הריטב"א.

110. מדוע באמת אם הסבירו לו והוא הבין זה ראיה שהוא יודע בטיב משא ומתן? ומבאר רבינו יונה, שרבא חקר ואמרו לו שהוא מבין

מבן עשרים, אבל, **ולעדות, עדותו עדות.** הוא כשר לעדות מגיל י״ג, כשמביא סימני גדלות.

אמר מר זוטרא, מוסיף מר זוטרא ואומר: **לא אמרן** שיכול להעיד מגיל שלש עשרה **אלא למטלטלי,** רק לגבי מטלטלין, **אבל למקרקעי, לא.** פסול הוא להעיד על קרקעות עד שיגיע לעשרים.(111)

אמר ליה רב אשי למר זוטרא: מאי שנא מטלטלי, מדוע יכול הוא להעיד על מטלטלין, הרי זה משום **דזביניה זביני,** שיכול הוא למכור אותם, ולכן כשר גם להעיד עליהם.

אלא מעתה, אם נאמר שהעדות תלויה באפשרות המכירה, תיקשי, **הא תנן,** הרי שנינו במשנה: **הפעוטות, מקחן מקח, וממכרן ממכר.** קטנים יכולים לקנות ולמכור מטלטלין מגיל שש או שבע.

הכי נמי עדותן עדות!? האם נאמר שיוכלו מזמן זה להעיד?

אמר ליה מר זוטרא, והסביר לו: **התם,** בקטנים לפני י״ג שנה יש חסרון אחר, כי **בעינא,** צריך להתקיים דברי הכתוב **״ועמדו שני האנשים״, וליכא!** צריך שהוא יהיה איש כפי שנאמר בפסוק של עדות, וקטן לא נחשב איש(112).

אמר אמימר: ומתנתו — מתנה.

אמימר מוסיף, שאף על פי שלמכור הוא יכול רק מבן עשרים, אבל לתת מתנה יכול כבר כשהוא בן י״ג, ואפילו בנכסי אביו, למרות שהוא לא יודע בטיב משא ומתן.

אמר ליה רב אשי לאמימר: מקשה לו רב אשי, **השתא, ומה זביני,** ומה במכר, **דמקבל זוזי,** שמקבל עבורו כסף, ומוכח שהוא מתנהג בחכמה, **אמרת דלא** יכול למכור משום **דלמא מיזיל ומזבין,** שמא ימכור בזול. **כל שכן** ודאי **במתנה, דלא מטי ליה,** לא מקבל **ולא מידי** כלום, בודאי שצריך להיות שאין מתנתו מתנה.

קנו-א **אמר ליה,** מתרץ אמימר: **ולטעמיך,** לשיטתך רב אשי, אם הוא אכן מרויח במכירתו, כאשר **זבין חמשא בשיתא,** שמכר חפץ ששוה חמש, בשש, **הכי נמי דזביניה זביני,** האם אכן המכר יתקיים, שהרי הוא מרויח במכירה זו!? והרי זאת לא מצאנו.

אלא, מוכרחים אנו לומר, כי **קים להו לרבנן,** ידוע לחכמים **דינוקא מקרבא דעתיא לגבי זוזי,** שקטן דעתו קרובה לכסף ומאד נכסף

טוב אבל לאחר שראה שזורק גרעינים חשב שהוא אכן שוטה. ומה שחקר עליו זה בטעות, ולאחר שראה שאם מסבירים לו הוא מבין, אז הוא סמך על החקירה הראשונה שלו.

111. תוד״ה לא אמרו מבאר, שודאי כשר לעדות קרקע סתם. וכל מה שפסול זה כשמעיד על שומא של קרקע כיון שקטן דעתו קרובה לכסף והוא טועה בשומא שיכול לשום קרקע יקרה בדמים מועטים.

112. רש״י במס׳ ב״ק פח ע״א מביא טעם נוסף שקטן פסול לעדות מצד עדות שאי אתה יכול להזימה. והרע״א בגליון מבאר מדוע צריך את שני הטעמים.

לכסף, **ואי אמרת זביניה זביני,** אם מכירתו תועיל במקום שהוא מרויח, יש לחשוש שמא **זמנין** לפעמים **דמקרקשי ליה זוזי** שיציעו לו כסף, ואז, **אזיל, ומזבין לכולהו נכסי דאבוה.** ילך וימכור את כל נכסי אביו במחיר מוזל. לכן רבנן תקנו שלא יכול למכור כלל.

אבל גבי מתנה, אם רוצה לתת מתנה, תיקנו שיכול ליתנה, כי **אי לאו דהוה ליה הנאה מיניה,** אם הוא לא קבל הנאה ממנו, **לא הוה יהיב ליה מתנה,** לא היה נותן לו סתם מתנה. נמצא, שהמתנה היא גמול על מה שנתנו לו, לכן **אמרו רבנן** תקנו חכמים, **תיהוי מתנתו מתנה,** שיכול לתת מתנה כדי **דלעבידו להו מילי,** שאנשים ירצו להטיב עמהם, ביודעם שהוא יחזיר להם בעתיד.

אמר רב נחמן אמר שמואל, אף על פי שקטן או קטנה הגיעו לגיל גדלות, אי אפשר להחליט על פי גיל השנים שהם גדולים, אלא **בודקין,** מברורים אם הביאו סימני גדלות ואז נחשבים גדולים. ואף על פי שיש לנו חזקה, שכל מי שהגיע לי״ג שנה מסתמא הביא גם שערות, זה מועיל רק לדינים דרבנן, כמו מיאון, אבל בדינים דאורייתא, להחליט שודאי הוא גדול, אי אפשר רק אם בודקים(113).

ולכן בודקין **לקדושין,** ואם נמצא סימנים, אף אם תקבל קדושין מאדם אחר, הקדושין השניים אינם קדושין, כיון שמקודשת לראשון. אבל אם לא נמצא סימנים עכשיו, אלא רק לאחר קדושי השני, תצטרך גט משניהם מספק, כיון שלא ידוע מתי הביאה סימנים.(114)

ולגרושין, שאם לא ימצאו שערות לאיש או לאשה, לא יהיו גרושין [ויתבאר לקמן].

ולחליצה, זה מדובר רק על האשה, שיכולה לחלוץ רק אם הביאה שערות.

ולמאונין, קטנה שהשיאוה אחיה או אמה יכולה למאן כל זמן שלא גדלה, ומשהביאה שערות לא יכולה למאן.(115)

ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים והביא שערות.

ודנה הגמרא: **וכיון דבדקנא לקדושין,** מאחר שבדקנו לקדושין, וראינו שהוא גדול, אם כן הוא גדול אף בשעת גרושין, **לגירושין למה לי!?** למה צריך לבדוק שוב לפני הגרושין!?

ומתרצת הגמרא: **לא נצרכה אלא ליבום.** שלא היו קדושין אלא יבום. **דתנן, בן תשע שנים ויום אחד שבא אל יבמתו, קנאה. ואין נותן גט עד שיגדיל!** ומוכח, שיבום שייך אף בקטן, לכן צריך לבדוק לפני הגירושין, כי אינו נותן גט עד שיגדל.

---

113. רע״א בשו״ת קמא סי׳ ז׳ שחזקה דרבא מהני רק לדרבנן. אבל אם בדקני ומצאנו שערות תולים שהביא אותם למפרע כשנהיה בן י״ג.

114. על פי תוד״ה בודקין לקדושין, וכפי שמבאר האיילת השחר. ודלא כרע״א שתמה מאד בדבריהם.

115. אף על פי שמיאון דרבנן וסומכים על חזקה דרבא שהביאה שערות אבל אם בדקנו ולא

מבארת הגמרא: **לחליצה**, מה החדוש בחליצה שצריך לבדוק? הרי זה כמו גירושין!

אלא, **לאפוקי מדרבי יוסי**, זה ללמד דלא כרבי יוסי, **דאמר "איש" כתוב בפרשה**, בפרשת חליצה "ככה יעשה לאיש", ואין איש אלא גדול. אבל **אשה, בין גדולה ובין קטנה** יכולה לחלוץ.

קא משמע לן, באים להשמיע לנו, **דמקשינן אשה לאיש**, שמקישים אשה לאיש, שאף אשה חולצת רק אם היא גדולה, **דלא כרבי יוסי.**

וממשיכה הגמרא לבאר, **ולמיאונין**, אם מצאנו שערות היא לא ממאנת, **לאפוקי מדרבי יהודה**, לחדש שלא כשיטת רבי יהודה, **דאמר** צריך לבדוק למיאון(116) באופן שאורך השערות יהיה **עד שירבה שחור על הלבן**, עד שהשערות יגדלו ויהיו שוכבות על הבשר הלבן. **קא משמע לן דלא כרבי יהודה**, אלא גם שערות קצרות הן סימן לגדלות.

ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים — בא לחדש, **לאפוקי ממאן דאמר בן שמונה עשרה** שנה.

ועתה פוסקת הגמרא בדינים שנאמרו לעיל:

והלכתא, תוך הזמן כלפני הזמן, ומוכר רק לאחר שגמר את שנת העשרים.

והלכתא, הלכה **כגידל בר מנשיא**, שאם יודע בטיב משא ומתן מוכר בנכסי אביו מבן י"ג.

והלכתא, הלכה **כמר זוטרא**, שלעדות מטלטלין מעיד מבן י"ג שנה.

והלכתא כרב נחמן אמר שמואל בכולהו, בכל הדינים שנאמרו לעיל.

מתניתין:

המחלק נכסיו על פיו, אדם שמחלק את נכסיו בדבור בלבד —

רבי אלעזר אומר: אחד בריא ואחד מסוכן, גם שכיב מרע שהולך למות, צריך קנין. והוא חולק על התקנה שדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין בדבור בעלמא.

ולפיו, **נכסים שיש להם אחריות** קרקעות, **נקנין בכסף ובשטר ובחזקה**, צריך לעשות את הקנינים שמיוחדים לקרקעות. **ושאין להן אחריות** מטלטלין **אין נקנין אלא במשיכה.** שזה הוא קנין של מטלטלין.

אמרו לו חכמים לרבי אלעזר: יש ראיה לתקנת שכיב מרע, שיקנה בדבור בלבד, **ממעשה באמן של בני רוכל** [זה היה שם אביהן], **שהיתה חולה, ואמרה תנו** את **כבינתי** [תכשיט שחוגרים על הצואר] **לבתי, והוא** השווי שלו **בשנים עשר מנה. ומתה, וקיימו חכמים את דבריה**, חכמים קיימו את המתנה אף על פי שזה היה בדברים בלבד. ומוכח שיש תקנה לאדם מסוכן הנוטה למות, שיכול להקנות את רכושו בדבור בלבד, ללא צורך בקנין. קנו-ב

מצאנו שערות יכולה למאן כך מבאר תוד"ה ולגרושין.

116. תוד"ה לחליצה מסתפק אם רבי יהודה סובר כך רק במיאון או תמיד.

אמר להן רבי אלעזר השיב לחכמים: **בני רוכל — תקברם אמן!** בני רוכל היו רשעים, וחכמים רצו לקנוס אותם, לכן אמרו שהמתנה שנתנה אמם לבתה תחול בדבור בלבד. אבל במסוכן סתם, ודאי שאין תקנה כזאת,[117]

גמרא:

תניא: אמר להם רבי אלעזר לחכמים ראיה לשיטתו ששכיב מרע צריך לעשות קנין, ולא מועיל בדבור: **מעשה במרוני** [נקרא כך על שם מקומו] **שהיה בירושלים,** והוא היה חולה מסוכן, **והיו לו מטלטלין הרבה, וביקש ליתנם במתנה. אמרו לו, אין להם תקנה,** אין אפשרות להקנות את המטלטלין לאדם אחר במתנה, **עד שיקנה על גב קרקע,** בקנין אגב, שיקנה לו קרקע ואגב זה את המטלטלין.

הלך, וקנה בית סלע, קרקע סלעית שאינה ראויה לזריעה ולכן היא זולה, **סמוך לירושלים. ואמר:**

צפונו לפלוני, הוא הקנה את הצד צפוני של הבית סלע לפלוני, **ועמו,** אגב הקרקע, **מאה צאן ומאה חביות. ודרומו לפלוני,** וכן הקנה לפלוני אחר את החלק הדרומי של הקרקע, **ועמו** אגב הקרקע **מאה צאן ומאה חביות. וקיימו חכמים את דבריו.**

מוכח מכאן, שאף שכיב מרע צריך קנין.

אמרו לו חכמים: וכי **משם ראיה!?** הרי אותו **מרוני, בריא היה,** ולכן היה צריך קנין.

שנינו במשנה: **אמר להן בני רוכל תקברם אמן:**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא,** מדוע **קא לייט להו,** הוא קלל את בני רוכל?

אמר רב יהודה אמר שמואל: מקיימי קוצים בכרם היו, הם השאירו קוצים בכרם, אף על פי שזה מאכל בהמה, ועברו על "לא תזרע כרמך כלאיים", שעוברים על כך אפילו לא זרעו ממש, אלא רק אם קיימום לכלאיים בכרם, ולא עקרום.

ורבי אליעזר לטעמיה, שהוא סובר, שאף קוצים נחשבים כלאיים.

דתנן שנינו במשנה במסכת כלאיים [ה ח]: **המקיים קוצים בכרם — רבי אלעזר אומר, קדש.** הכרם נאסר מצד כלאיים. **וחכמים אומרים, לא קדש אלא דבר שכמוהו מקיימים,** אסור כלאיים הוא בדבר שאנשים רגילים להשתמש בו ולקיימם בכרם, אבל קוצים אין להם שמוש, ולכן אין מקיימים אותם אלא עוקרים אותם מהכרם.

ודנה הגמרא: **בשלמא** המקיים בכרם **כרכום, חזי,** כיון שכרכום ראוי לאכילה, לכן הוא אוסר את הכרם אם גדל בה. **אלא קוצים, למאי חזי!?** הרי קוצים לא ראויים לכלום, ולמה יאסרו את הכרם?

אמר רבי חנינא: מאי טעמא דרבי אלעזר, — שכן בערביא, מקיימים קוצים בשדות לגמליהן. בערביא משתמשים בקוצים

---

117. הרשב"ם מסתפק אם לרבי אלעזר אין בכלל את התקנה של מתנת שכיב מרע. או שהוא חולק רק

למאכל גמלים, ולכן יש לזה חשיבות לאסור בכלאיים.[118]

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,[119] **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.

מתניתין:

במשנה הקודמת נחלקו רבי אלעזר[120] וחכמים בתקנת שכיב מרע. והמשנה הזאת באה לבאר את דברי חכמים, מתי לא צריך קנין.

רבי אליעזר אומר: בשבת דבריו קיימים. כל התקנה של שכיב מרע שקונה אפילו בדיבור, בלי קנין, היתה רק לגבי שבת, **מפני שאינו יכול לכתוב,** לכן תקנו שיכול לקנות באמירה. **אבל לא בחול,** אלא צריך מעשה קנין.

רבי יהושע אומר, חולק וסובר: אם **בשבת אמרו** שיכול לקנות באמירה, **קל וחומר בחול,** כיון שבחול יכול להקנות בקנין, ולכן "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת", ובחול ראוי לקנין.[121]

כיוצא בו מצאנו מחלוקת דומה בין התנאים האלו: **זכין לקטן,** אפשר להקנות דבר לקטן באמצעות אדם אחר, מדין זכין לאדם שלא בפניו, **ואין זכין לגדול.** לאדם גדול אחר לא יכול אדם אחר לזכות עבורו, כיון שהוא

במקום שנתן את כל נכסיו ולא הדגיש שנותן מחמת מיתה אבל במצוה מחמת מיתה שברור לנו שנותן מחמת מיתה אף רבי אלעזר מודה. וכן הרשב"ם סובר שלרבי אלעזר אם עמד מחוליו לא חוזר מהמתנה. וכבר תמהו בדבריו שאמנם אין תקנה שיקנה בדבור אבל יש הרי אומדנא שנותן מחמת מיתה ואם כן בעמד יכול לחזור.

118. ולכאורה כיון שרוב האנשים אינם משתמשים בקוצים מדוע שלא נאמר בטלה דעתם של המעוט מבאר הריטב"א שכאן למעוט יש סיבה שהם מקיימים את הקוצים כיון שיש להם גמלים ואף לרוב העולם אם היו גמלים היו צריכים את הקוצים לכן בכה"ג לא אומרים בטלה דעתם.

119. על פי הרשב"ם אבל הרא"ש חולק שבמתנה במקצת לא חוששים לטרוף דעת שהרי הוא לא חושב על מיתה והראיה שמשייר לעצמו אלא רק במתנה שנותן כל נכסיו התירו. ואפילו שהקנין פועל כגון שרוצה שהקנין יחול מחיים כדי שלא יוכל לחזור בו.

120. הגירסא במשנה היא רבי אלעזר בן שמוע, כך שיטת התוס' תוד"ה רבי אלעזר ובמשנתנו התנא הוא רבי אליעזר.

121. על פי הרשב"ם במשנה ודבריו קשים שהרי כל הראוי לבילה זה סברא בכשרות הדבר אם

יכול לזכות בעצמו. אבל לקטן, תקנו לו זכיה, כיון שלא יכול לזכות בעצמו,[122] **דברי רבי אליעזר.**

רבי יהושע אומר: אם **לקטן אמרו,** תקנו לו זכיה, אף על פי שלא יכול לזכות בעצמו, **קל וחומר לגדול,** ודאי שתקנו לגדול. וזה מעין המחלוקת הקודמת.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מתניתין, מנין?** — **רבי יהודה היא.** ההסבר בדברי חכמים כפי שהובא במשנה, שיטת רבי יהודה היא.

דתניא, שנינו בברייתא: **רבי מאיר אומר** אופן אחרת במחלוקת התנאים: **רבי אליעזר אומר, בחול דבריו קיימים,** בחול יש את התקנה שיכול להקנות באמירה **מפני שיכול לכתוב,** ותקנו שאמירה ככתיבה. אבל **לא בשבת,** שאז לא תקנו באמירה.

קנז-א **רבי יהושע אומר,** אם בחול, שיכול לעשות קנין, תקנו דבור, **קל וחומר לשבת** שאין יכול לעשות בה קנין, ודאי תקנו שיקנה בדבור.

כיוצא בו נחלקו בדבר דומה: **זכין לגדול,** כיון שזכיה מטעם שליחות, וגדול שיכול למנות שליח, אפשר לזכות עבורו. **ואין זכין לקטן,** שלא יכול למנות שליח, **דברי רבי אליעזר.**[123] **רבי יהושע אומר, בגדול אמרו,** שאף על פי שיכול לזכות בעצמו אפשר לזכות עבורו, **קל וחומר לקטן** שתקנו לו זכיה. כל זה לשיטת רבי מאיר.

אבל **רבי יהודה אומר** שהמחלוקת היא כפי שהתבאר במשנה: **רבי אליעזר אומר, בשבת דבריו קיימין מפני שאינו יכול לכתוב. אבל לא בחול. רבי יהושע אומר, בשבת אמרו, קל וחומר בחול. כיוצא בו, זכין לקטן ואין זכין לגדול, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר, לקטן אמרו קל וחומר לגדול.**

מתניתין:

נפל הבית עליו ועל אביו ושניהם מתו, **או עליו ועל מורישיו,** שהוא יורש אותם, כגון דודו שהוא הקרוב ביותר, **והיתה עליו כתובת אשה,** היה לו חוב של כתובת אשתו, **ובעל חוב** שנושה בו —

יורשי האב אומרים, הבן מת ראשון, ואחר כך מת האב, והנכסים עוברים ליורשי האב, ואי אפשר לגבות מהם, כיון שהבן לא זכה בהם מעולם.

ובעלי החוב אומרים, האב מת ראשון, ואחר כך הבן, ולכן הבן ירש קודם את נכסי אביו, ורק אחר כך הוא מת, נמצא, שהנכסים היו בחזקתו, ובעלי החובות יכולים לגבות חובם מהנכסים.

בית שמאי אומרים, יחלוקו, כיון ששניהם

לא עשה איזה פרט. וצריך לומר רבי יהושע שהתקנה היתה שדבור זה כמו מעשה ולכן אם אפשר לעשות מעשה מסתבר שתקנו אף דבור. עי׳ באיילת השחר.

122. על פי דברי התוס׳ שהמ״ד הזה סובר שזכיה זה תקנת חכמים ולא מהתורה ותקנו לקטן ולא לגדול.

123. על פי דברי התוד״ה זכין.

מוחזקים בצורה שוה בנכסים, היות ששטר העומד לגבות הרי הוא כגבוי, ולכן בעלי החובות והיורשים שניהם נחשבים כמוחזקים בנכסים, ומספק חולקים.

ובית הלל אומרים, נכסים בחזקתן של היורשים, כיון שהם מוחזקים, ואלו בעלי החובות מחוסרים גביה.

גמרא:

תנן התם שנינו במשנה: **המלוה חבירו בשטר, גובה מנכסים משועבדים,** כיון שיוצא קול על ידי השטר, והלקוחות ידעו להזהר מלקנות, לכן גובים מהם. אבל המלוה לחברו **על ידי עדים,** בלי שטר, שנחשב כמלוה בעל פה, **גובה** רק **מנכסים בני חורין** כיון שאין קול למלוה.

בעי שמואל, שמואל הסתפק: **דאיקני, וקנה — מהו?**

מי שכתב לחבירו בשטר ההלואה שרוצה לשעבד לו נכסים שהוא עתיד לקנות, ובשעת ההלואה הם עדיין לא שלו, האם אפשר לשעבד נכסים שלא באו לעולם?

אליבא דרבי מאיר, לפי שיטת רבי מאיר, **דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,** שאפשר להקנות פירות דקל אף על פי שהפירות לא באו לעולם, וכן אפשר לקדש אשה לאחר שהיא תתגייר על אף שכעת היא לא בת קדושין, **לא תבעי לך** אין להסתפק, **דודאי קנה,** כי לשיטתו אפשר לשעבד נכסים שעדיין לא בעולם. שאם אפשר להקנות, בודאי אפשר לשעבד.(124)

אלא, **כי תבעי לך,** כל הספק של שמואל, הוא **אליבא דרבנן, דאמרי,** הסוברים **אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,** האם שעבוד הוא כמו קנין, או שלשעבד דבר זה יותר קל(125).

תא שמע, הגמרא מנסה לפשוט את הספק מהברייתא: **וחכמים אומרים,** חולקים על אדמון, וסוברים שמי שהלוה לחבירו, ואחר כך מכר המלוה קרקע ללוה, זה לא ראיה שהלוה פרע כבר את החוב [שאם לא כן, לא היה מוכר לו המלוה את הקרקע שלו אלא היה גובה את הכסף עבור חובו] כפי שסובר אדמון. אלא, **זה היה פקח,** המלוה הוא פקח, **שמכר לו את הקרקע** אף על פי שהוא חייב לו כסף, **מפני שהוא יכול למשכנו עליו.** הקרקע שמכר לו, תהיה עתה משכון עבור החוב, ואין המלוה מפסיד.

ולכאורה, הקרקע נקנית לאחר ההלואה,

---

124. לכאורה ר"מ אמר שאפשר להקנות דבר שלא בא לעולם רק בפירות דקל דעבידי דאתו וכאן זה לא עבידי דאתו כי זה לא עומד לכך שיקנה נכסים בעתיד כך הקשו התוס' בד"ה דאיקני, והם מבארים ששעבוד יותר קל מקנין ולכן לא צריך שיהיה עבידי דאתו אך בקצוה"ח סי' קי"ב ס"ק ג' מבאר שבדבר שנמצא בעולם רק זה לא אצלו כמו מקדש אשה לאחר שתשתחררי או לאחר שימות בעלך לא צריך שיהיה עבידי דאתו.

125. בביאור החלוק בין קנין לשעבוד נחלקו הראשונים הרשב"ם בד"ה אלא כי תבעי מבאר: א. כי הקרקעות הם בעולם אמנם הם לא

והאיך היא תהיה משכון לחוב שהיה קודם? ומוכח מכאן שאם כותב "דאיקני" זה משתעבד.

אמר ליה רבא, לדחות את ההוכחה: **מיניה קאמר!?**

כאן הקרקע הרי נמצאת עתה אצל הלוה, ואין מכאן ראיה שאפשר לשעבד דבר שלא בא לעולם, כיון **שמיניה, אפילו מגלימא דעל כתפיא!** מהמלוה עצמו, יכול המלוה לגבות אפילו מהבגדים שהוא לובש, כיון שזה לא גביה של שעבוד, אלא כל מה שנמצא אצל הלוה, יכול המלוה לגבות, גם אם לא כתב לו "דאיקני".

כי קא מיבעיא לן, כל הספק היה בכותב הלוה למלוה שמשעבד לו גם כל נכסיו **דאיקני,** ואחר כך **קנה ומכר,** קנה אחר כך הלוה נכסים, ומכרם, או כתב "**דאיקני**", **וקנה והוריש,** שקנה נכסים והורישם, האם המלוה יכול לגבות מהלקוחות או מהיורשים.

והגמרא מנסה לפשוט את הספק ממשנתנו:

אמר רב חנא, תא שמע: נפל הבית עליו ועל אביו, עליו ועל מורישיו, והיתה עליו, היה על הבן חוב של כתובת אשה, או בעל חוב שהיה חייב לו כסף, **יורשי האב אומרים: הבן מת ראשון,** ומעולם לא ירש את אביו, **ואחר כך מת האב. ובעלי חובות אומרים: האב מת ראשון,** והבן ירש אותו והירושה משועבדת לגביית החוב.

ואי סלקא דעתך, אם תרצה להעלות על דעתך ולומר כי הכותב "**דאיקני**", **וקנה ומכר,** או "**דאיקני**", **וקנה והוריש, לא משתעבד,** כי זה לא היה בעולם בשעת ההלואה, הרי **נהי נמי דאב מית ברישא,** גם אם האב מת ראשון, הרי **דאיקני הוא!** שהרי הנכסים לא היו בשעת הלואה אלא אחר כך הוא ירש אותם, ובהכרח, כיון שכתב דאיקני, אפשר לשעבד נכסים שיהיו בעתיד.

אמר להו רב נחמן לדחות דוחה את הראיה: **זעירא חברין תרגמה,** פירש את המשנה מצד **מצוה על היתומים לפרוע חובת אביהם.** וזה לא מצד שעבוד, אלא יתומים שאביהם הניח להם נכסים, יש להם מצוה לפרוע את חובותיו.(126) ויתכן ש"דאיקני" לא מועיל

בבעלותו אבל כיון שהם בעולם יותר קל לשעבד [והרש"ש דוחה את דבריו כי הרי רבנן נחלקו על רבי מאיר גם בדברים כאלו כמו מקדש אשה ומוכר שדה לכשאקחנה]. ב. תקנת חכמים משום נעילת דלת שאפשר לשעבד וכך נוקט הקצוה"ח בסי' קי"ב ס"ק א'. אך בתוד"ה דאיקני משמע שההסבר הוא ששעבוד חל ממילא ע"י מעשה ההלואה ובדבר שחל מעצמו אין חסרון של דשלב"ע ומהתורה כיון שהלוה חייב גם נכסיו משתעבדים אפילו מה שקנה אחרי ההלואה ומה שצריך לכתוב דאיקני זה מדרבנן כי אין קול רק לנכסים שהיו בזמן ההלואה וכן כתבו התומים סי' ק"ד סק"ז והנתיבות סי' ס' סקי"ב.

126. תוס' בד"ה מצוה מבאר שזו לא רק מצוה אלא אף כופין אותם כיון שזו מצוה של פריעת חוב וכופין על המצוות. ואם לא הניח נכסים זו מצוה בעלמא של כבוד אב ואם שלא כופין עליה כיון שמתן שכרה בצדה וכן פירשו בכתובות פ"ו ע"א.

לשעבד נכסים.

מתקיף לה רב אשי, לקיים את הראיה, שאי אפשר לומר במשנתנו שזה מצד מצוה, שהרי אם דאיקני לא מועיל, אין שום תוקף לשטר, שהרי אי אפשר לגבות בו מנכסים שיקנה הלוה לאחר מכן. ואם כן, **כמו מלוה על פה הוא**, שלא נכתב עליו שטר! **ורב ושמואל, דאמרי תרווייהו**, שניהם סוברים, **שמלוה על פה, אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות**, כיון שאין קול, רבנן לא תקנו שיגבה.

קנז-ב **אלא**, הגמרא דוחה את ההוכחה: **הא מני, רבי מאיר היא.** המשנה סוברת כרבי מאיר, **דאמר, אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.** וכל הספק היה לרבנן. אבל לרבי מאיר, כמו שאפשר להקנות דבר שלא בא לעולם, כך גם אפשר לשעבד שלא קנה עדיין.

הגמרא מנסה לפשוט את הספק: **תא שמע** ראיה ממה ששנינו בברייתא:

שטרי חוב המוקדמין, שטר הלואה שכתבו בו תאריך מוקדם, כגון שההלואה היתה בניסן וכתבו שהיתה בתשרי שלפניו, **פסולין.** השטר פסול ואי אפשר לגבות בו, כיון שיטרוף שלא כדין מלקוחות שקנו קרקעות מתשרי ועד ניסן.(127) **והמאוחרין כשרין.** שטרות שנכתבו לאחר ההלואה, כגון שההלואה היתה בניסן והשטר נכתב בתשרי, או שנכתב ביום ההלואה וכתבו תאריך של תשרי, השטרות כשרין כיון שאין חשש שיגבו שלא כדין.

ואי סלקא דעתך ואם נסבור שדאקני, **קנה ומכר**, או **דאקני קנה והוריש, לא משתעבד**, אם כן, **מאוחרין אמאי כשרין?** נחשוש שמא הלוה קנה נכסים בין ניסן לתשרי, והם לא משתעבדים כיון שזה היה לאחר ההלואה, שהיתה בניסן, ואם הלוה ימכור את הנכסים לאחר תשרי, המלוה יטרוף מהלקוחות, כי היות שזה היה לפני התאריך שכתוב בשטר, הוא יחשוב שהם משתעבדים, ולמעשה הם לא משועבדים, אם נאמר שדאיקני לא משתעבד.

ומוכח מכאן, שדאיקני כן משתעבד.

ודוחה הגמרא שאף ברייתא זו, **הא מני, רבי מאיר היא, דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.**

תא שמע הגמרא מנסה לפשוט את הספק ממה ששנינו בברייתא, שאין גובין מלקוחות חובות שאינם קצובים, כיון שאין הלקוחות יכולים להעריך את החוב ולוודא אם למוכר יש נכסים בשעור החוב כדי שלא יגבו מהם.

ואחת הדוגמאות לחוב שאינו קצוב, זה שבח קרקעות.

ומבארת הברייתא: **לשבח קרקעות, כיצד?** באיזה אופן מדובר שלא גובה מלקוחות.

הרי שמכר שדה לחבירו והשביחה, מי שקנה שדה והלוקח השביחה, וכעת היא שוה יותר, **ובא בעל חוב** של המוכר **וטרפה**, שהקרקע

---

127. תוס׳ בד״ה המוקדמים מוסיף שהם פוסלים לגמרי שקנסו שלא יגבה בכלל את החוב כמו בשטר שיש בו ריבית שקנסו שלא יגבה גם את הקרן.

היתה משועבדת לו וטרף ממנו את הקרקע עם השבח. וכיון שהלוקח קיבל אחריות מהמוכר, הרי **כשהוא,** הלוקח, חוזר **וגובה** מהמוכר, **גובה את הקרן מנכסים משועבדים** כמו כל בעל חוב, שנכסי המוכר משתעבדים לו, **ואת השבח מנכסים בני חורין.** והשבח שהוא השביח גובה רק מבני חורין, כיון שזה לא קצוב כי לא ידוע כמה הוא ישביח.

ואי סלקא דעתך ואם נסבור **דאיקני קנה ומכר, או דאיקני קנה והוריש, לא משתעבד,** אם כן, **בעל חוב, אמאי גובה שבחא!?** מדוע הבעל חוב גובה את השבח מהלוקח, והרי זה הגיע רק לאחר ההלואה.

ומוכח מכאן שדאיקני משתעבד.

דוחה הגמרא: **הא מני,** הברייתא הזאת? **רבי מאיר היא, דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.**

ולמסקנה הבעיא לא נפשטה.

ומוסיפה הגמרא: **אם תמצי לומר,** אם ננקוט כמו הצד ש**דאיקני קנה ומכר** או **דאיקני קנה והוריש לא משתעבד,** אין מה להסתפק **הא לא משתעבד.**

אבל, **אם תמצי לומר משתעבד,** אם ננקוט כמו הצד שמשתעבד, מעתה יש לדון, מה הדין אם **לוה** מראובן **ולוה** משמעון, ולשניהם הוא כתב "דאיקני", ולבסוף, **וחזר וקנה** קנה נכסים, **מהו?** למי השעבוד חל?

וצדדי הספק הם: האם **לקמא משתעבד,** הוא משתעבד לראשון כיון שהוא קדם, **או לבתרא משתעבד,** או לשני, כיון שבזה ששעבד לשני, חזר בו מהראשון, ויכול לחזור בו כיון שהשעבוד עדיין לא חל כל זמן שלא קנה נכסים.

אמר רב נחמן: הא מילתא, איבעיא לן, הסתפקנו בבעיא זו, **ושלחו מתם,** ושלחו לנו מארץ ישראל תשובה, **שראשון קנה.**

אבל **רב הונא אמר: יחלוקו.** מחלקים ביניהם, כי לא התכוין לחזור מהשעבוד של הראשון אלא לשעבד אף לשני, ויכול לעשות זאת, כיון שהשעבוד עדיין לא חל,(128) והוא מתעבד לשניהם, באופן יחסי לסכום ההלואה, כי בעת שקנה את הנכסים, חל השעבוד של שניהם בשוה.

וכן תני רבה בר אבוה: יחלוקו.

אמר רבינא: מהדורא קמא דרב אשי, כשרב אשי שנה את תלמודו בפעם הראשונה, **אמר לן** הוא פסק במקרה הזה שרק **ראשון קנה.**

---

128. אם דאיקני משתעבד לכאורה הלוה יכול לחזור בו, כיון שהשעבוד חל רק כשהחפץ יגיע לרשותו. וכמו לר"מ שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם יכול לחזור בו מהקנין לפני שהקנין חל. וכך סובר הרשב"א. וראייתו מסוגייתנו, ששניהם חולקים בשעבוד אף על פי שבתחילה השתעבד רק לאחד או למ"ד שרק השני זוכה מוכח שאפשר לחזור.

אבל שיטת הרמב"ן היא, שאי אפשר לחזור משעבוד של דאיקני. ועי' בקוב"ש אות תקע"ב שמבאר שלרמב"ן השעבוד חל כבר מעכשיו כשהנכסים יהיו בעולם עי"ש.

הש"ך בסי' קי"ב סק"ד מיישב את שיטת הרמב"ן מסוגייתנו שמבואר שיכול לחזור בו, שכוונת הגמרא שמסתבר שהלוה קנה את הנכסים מהכסף של השני, אם כן הראשון ניחא

ואילו **מהדורא בתרא דרב אשי,** כשחזר ושנה פעם שניה את תלמודו, הוא **אמר לן: יחלוקו!**

ומסקנת הגמרא היא: **והלכתא יחלוקו.**

מיתיבי, הגמרא מקשה על הפסק ששניהם חולקים, מהברייתא דלעיל: **לשבח קרקעות כיצד?** באיזה מקום לא גובה שבח קרקעות ממשועבדים?

הרי שמכר שדה לחבירו, והשביחה הלוקח, **ובא בעל חוב** של המוכר, **וטרפה** מהלוקח עבור חובו, הרי **כשהוא,** הלוקח, **גובה** מהמוכר שלו את מה שטרפו ממנו, **גובה את הקרן מנכסים משועבדים, ואת השבח מבני חורין.**

ואם איתא, אם סוברים שכאשר הוא משעבד נכסים דאיקני לשני בעלי חובות, חולקים ביניהם, אם כן, **חצי שבח מבעי ליה!?** הבעל חוב של המוכר צריך לטרוף רק חצי שבח, כיון שהשבח משועבד גם לקונה, עבור האחריות שהמוכר נתן לו, וגם לבעל חוב של המוכר!?

ומתרצת הגמרא: **מאי "גובה", נמי דקתני,** כוונת הברייתא היא לומר, שהבעל גובה מהשבח רק **חצי שבח.**

מתניתין:

קנח-א **נפל הבית עליו ועל אשתו,** ואין לה בנים ממנו [שבנים הם ראשונים לירושה], ואין ידוע מי מת קודם.

יורשי הבעל אומרים: אשה מתה ראשונה, והבעל ירש את אשתו, ואחרי שגם הוא מת, עובר הרכוש ליורשיו, שהם אביו או אחיו.

ויורשי האשה אומרים: בעל מת ראשון, ונפקעה ממנו זכות ירושת אשתו, **ואחר כך מתה אשה,** ולכן קרוביה ממשפחת אביה רוצים לרשת אותה —

בית שמאי אומרים: יחלוקו מספק.

ובית הלל אומרים נכסים, שהם נכסי צאן ברזל, שהיו קנויים לבעל, וצריך להחזיר את שוויים לאשה כשמגרשה או כשמת, **ב"חזקתן",** ויבואר בגמרא בחזקת מי הם.

כתובה, מנה או מאתים שהתחייב הבעל בנשואין — **בחזקת יורשי הבעל,** כיון שזה ממון שהבעל צריך לתת ועד היום הוה מוחזק בזה לכן משאירים בחזקתו.

נכסים הנכנסים והיוצאים עמה — נכסי מלוג הקנויים לאשה והבעל אוכל פירות, **בחזקת יורשי האב.** שהם היורשים של האשה, כיון שהם קנויים לה והביאה אותם מבית אביה לכן יורשיה מקבלים אותם.

גמרא:

שנינו במשנה, שלדעת בית הלל נכסי צאן קנח-ב ברזל הם בחזקתן.

ודנה הגמרא: **בחזקת מי?**

לו שיחלקו בנכסים כדי שהשני ירצה להלוות לו כסף. אבל זה לא מטעם חזרה כפי שמבאר הרשב"ם.

רבי יוחנן אמר: בחזקת יורשי הבעל. כיון שהם קנויים לו עד זמן הגרושין, לכן הוא מוחזק בהם ויורשיו מקבלים אותם.

ורבי אלעזר אמר: בחזקת יורשי האשה. כיון שלמעשה היא הביאה את הנכסים, והוא מקבל אותם על מנת להחזירם.

ורבי שמעון בן לקיש משום בר קפרא אמר, יחלוקו.

וכן תני בר קפרא — הואיל והללו באים לירש, יורשי הבעל שהם קנויים לו בינתיים, **והללו באים לירש,** יורשי האשה שהיא הביאה אותם מבית אביה, לכן, מספק, **יחלוקו.**

מתניתין:

נפל הבית עליו ועל אמו, על רחל אשת יעקב ועל בנה יוסף,

יורשי הבן, שהם אחיו מיעקב, כגון ראובן, אחי יוסף, אומרים: האם, רחל, מתה ראשונה, ויוסף ירש אותה, ולכן הם יורשים את יוסף (129).

ויורשי רחל אומרים: יוסף מת ראשון, ולא ירש את אמו, ולכן הם יורשים אותה —

אלו ואלו, בית שמאי ובית הלל, שנחלקו במשנה הקודמת, כאן **מודים, שיחלוקו** מספק.

אמר רבי עקיבא [חולק על תנא קמא]: **מודה אני בזו, שהנכסים בחזקתן.**

והיינו, שבית הלל חולקים אף במשנתינו, וסוברים שהנכסים בחזקתן, כפי שיבואר בגמרא מי מוחזק בהם.

אמר לו בן עזאי: על חלוקין אנו מצטערים, אנו מצטערים שבמשנה הקודמת נחלקו בית שמאי ובית הלל, **אלא שבאת לחלק עלינו את השווין,** ואתה מוסיף מחלוקת במה שחבריך אומרים שהם שווים.

גמרא:

דנה הגמרא: לפי בית הלל, הסוברים נכסים ב"חזקתן": **בחזקת מי** הם הנכסים?

רבי אילא אמר, בחזקת יורשי האם,

רבי זירא אמר, בחזקת יורשי הבן. כפי שיבואר לקמן.

כי סליק רבי זירא, כאשר עלה לארץ ישראל, **קם בשיטתיה דרבי אילא,** הוא הודה לדברי רבי אילא, שבחזקת יורשי האם.

אמר רבי זירא: שמע מינה, אוירא דארץ ישראל מחכים. האויר של ארץ ישראל החכימו, ולכן עמד על אמיתת הדברים והודה לדברי רבי אילא.

ומבארת הגמרא: **וטעמא מאי,** מה היא סברתו שבחזקת יורשי האם הם? — **הואיל**

---

129. הרשב"ם מדגיש שמדובר שלרחל אין בנים אחרים אבל אם יש לה בן נוסף בנימין שנולד מאדם אחר לא מיעקב אז ראובן לא יקבל כלום כיון שלבנימין ודאי מגיע חצי כיון שהוא יורש את אמו. והספק אם אמו מתה אחרי יוסף א"כ יוסף ירש חצי וראובן יורש את יוסף כיון שהם אחים מאותו אבא. נמצא שבנימין ודאי בחצי ועל החצי השני יש ספק ואין ספק מוציא מידי

וחוחזקה נחלה באותו השבט של האם, לכן משאירים בחזקת יורשי האם,[130] שהיא מתייחסת לשבט אביה.

שנינו במשנה: **ואמר לו בן עזאי, על החלוקין אנו מצטערים וכו׳:**

אמר רבי שמלאי: עדא אמרה, מכאן אנו לומדים כי **בן עזאי, תלמיד חבר דרבי עקיבא הוה.** היה תלמידו וגם חבירו של רבי עקיבא, **דקאמר ליה** בלשון נוכח, **״שבאת״,** מכך שהוא פנה אליו בלשון נוכח, שהיא לשון של חבר.

ועתה דנה הגמרא במה שהיה ידוע, שהיה דין אחד בדיני ממונות, ששלחו אותו מארץ ישראל לבבל, והיתה עליו קושיא, ואף על פי כן פוסקים אותו להלכה. והגמרא דנה מהו אותו הדין ששלחו משם, ומה קשה עליו.

שלחו מתם: בן שלוה בנכסי אביו, בן אשר שיעבד את נכסי אביו כערבים להלואתו, **בחיי אביו, ומת** הבן בחיי אביו, ואחר כך מת אביו, **בנו מוציא מיד הלקוחות.** הבן שלו, שהוא הנכד, מוציא את הנכסים מיד הלקוחות. **וזו היא** ההלכה **שקשה בדיני ממונות.**

אך הגמרא דוחה שהלכה זו אינה נכונה, ובודאי היא משובשת, ולא נאמרה כך, כי:

לוה, מאי מפיק!? מה ולמה מוציא הלווה מיד הלקוחות שמכר להם הוא או אביו, בגלל שהוא לוה!?

ועוד, לקוחות — מאי עבידתיה!? הרי כלל לא נזכר בתחילה שהיו לקוחות בשעה שלווה הבן בחיי האב!?

אלא, אי אתמר, הכי אתמר, צריך לומר ששלחו דין אחר: קנט-א

בן שמכר בנכסי אביו בחיי אביו, בן שמכר את חלקו בירושת אביו בחיי אביו, ומת הבן בחיי האב, ואחר כך מת האב, הרי **בנו** של הבן, נכדו של הסבא, **מוציא מיד הלקוחות** את הקרקע של הסבא שמכר להם אביו, כיון שכאשר מכר להם אביו את נכסי הסבא, הנכסים עדיין לא היו שייכים לו, לפי שהסבא היה חי אז. **וזו היא שקשה בדיני ממונות.**

והגמרא מבארת את הקושי: **ולימרו ליה: אבוך מזבין, ואת מפיק!** שהלקוחות יאמרו לבנו הבן: אביך מכר לנו, ומדוע אתה לא מקיים את המכירה של אביך!?[131]

ודאי אבל תוס׳ חולקים שכאן זה לא שייך שמה שהוא מוחזק בחצי לא עושה אותו מוחזק בהכל.

130. באיילת השחר העיר, שזה מובן בקרקעות, אבל במטלטלין לא מצאנו חשיבות לשבטים. ולכן, יתכן שמישהו ממשפחתה יקבל, למרות שהוא בן לשבט אחר, ומשפחת בנה הוא מאותו השבט. לכן צריך לומר, שהכוונה היא, שהוחזקה נחלה באותה משפחה.

131. הראשונים התקשו מאד בדברי הגמרא, הרי אין אדם מוכר דבר שלא בא לעולם. ואף לרבי מאיר הסובר שאפשר למכור, זה דוקא אם יגיע לרשותו, אבל כאן הרי הבן מת לפני שירש את הנכסים, ואם כן, פשוט הוא שהבן יכול להוציא מהלקוחות. והתוס׳ מתרצים: א. הנדון הוא על הדמים שהלקוחות שילמו, שיוכלו לגבות מהנכסים, כיון שמלוה על פה גובה מן היורשים.

שואלת הגמרא: **ומאי קושיא?** מדוע זה "קשה בדיני ממונות"? **דלמא מצי אמר: מכח אבוה דאבא קאתינא!** הנכד שמוציא עתה מהלקוחות, יכול לומר להם: איני בא מכח אבי, אלא הישר מכח הסבא שלי, והוא לא מכר לכם את נכסיו!

תדע ראיה לכך, **מדכתיב** [תהילים מה] "**תחת אבותיך יהיו בניך, תשיתמו לשרים בכל הארץ**". דהיינו שהנכד, במקום אביו, יורש את הסבא. נמצא שהנכסים בכלל לא עברו דרך האבא אליו, ולכן הוא מוציא מהלקוחות.

אלא אי קשיא — הא קשיא. הגמרא מנסה אפשרות אחרת.

בן בכור שמכר חלק בכורה בחיי אביו, ומת הבן **בחיי אביו,** ואחר כך מת האב, **בנו** [הנכד] **מוציא מיד הלקוחות. וזו היא שקשה בדיני ממונות.** כי **אבוה מזבין, ואיהו מפיק!?** מדוע שלא יקיים הנכד את מכירת אביו.

וכי תימא, אם נרצה לתרץ, **הכא נמי, אמר: מכח אבוה דאבא קאתינא.** שהנכד יורש ישירות את הסבא כדלעיל, כאן זה לא יתכן. כי **אי מכח אבוה דאבא קא אתיא,** אם הוא יורש ישר מהסבא, **בחלק בכורה מאי עבידתיה!?** הרי אין לו זכות לקבל חלק בכורה, כיון שרק אביו בכור, ואילו לו אין זכות בכורה.

אך דוחה הגמרא: **ומאי קושיא!?** והרי גם כאן אפשר לטעון כך: **דלמא מצי אמר, מכח אבוה דאבא קאתינא,** שהוא אמנם יורש ישר את הסבא, **ובמקום אב קאימנא,** אבל יש לו גם את הזכויות של אביו, ולכן יורש מהסבא כמו אביו, שמקבל גם חלק בכורה.

אלא אי קשיא — הא קשיא. הגמרא מנסה באופן אחר.

היה יודע לו עדות בשטר, עד שהיה כשר בתחילה, וחתם על שטר של חבירו **עד שלא נעשה גזלן,** כשהיה כשר, **ונעשה גזלן,** ונפסל לעדות, **הוא אינו מעיד על כתב ידו,** כיון שהוא גזלן ואינו נאמן. **אבל אחרים מעידין.** והניחה הגמרא, שאחרים יכולים להעיד ולקיים את חתימתו.

ודין זה קשה, **השתא,** אם **איהו לא מהימן** לקיים את חתימתו משום שהוא חשוד לשקר, מדוע **אחריני מהימני!?** מדוע אחרים נאמנים יותר ממנו? ומדוע שלא נחשוש שמא הוא חתם על השטר לאחר שכבר נפסל, והכל שקר. ומה זה יוסיף שהאחרים יקיימו את חתימתו הנעשית בשקר!?

ודוחה הגמרא: **ומאי קושיא!?** אולי לא בכך מדובר. אלא **דלמא,** באופן **שהוחזק כתב ידו בבית דין,** אולי מדובר שבית דין כתבו קיום לשטר שנעשה בעת שהיה כשר. ועתה העדים לא מקיימים את חתימתו, אלא שהם מעידים שהם חתמו על הקיום של בית דין, וזה היה עוד לפני שנפסל. ולכן נאמנים. ודין

ב. מדובר בנכסים שהסבא מכר לבנו בחייו, ואותם הבן מכר. ג. שיטת ר"ת היא, ש"שדה זו שאירש מאבא" יכול אדם למכור ואין חסרון של דבר שלא בא לעולם. והנתיבות סי' רי"א סק"ב מבאר, שזה דין מיוחד בירושה דממילא, שאפשר למכור.

זה לא קשה בדיני ממונות.

אלא אי קשיא — הא קשיא. הגמרא מנסה באופן אחר.

היה יודע לו עדות בשטר עד שלא תפול לו בירושה, מי שהיה אחד מעדי החתימה שבשטר לפני שירש את הרכוש שעליו הוא מעיד בשטר, וכעת הוא נהיה יורש עליו, וכגון שהקרובים יותר מתו, **הוא אינו יכול לקיים כתב ידו,** כיון שהוא נוגע בעדותו, שכעת הוא יורש, ואם השטר מכר מזוייף, הוא לא יירש.

אבל אחרים, יכולים לקיים כתב ידו.

וזה קשה, מדוע אחרים יכולים לקיים? הרי נוגע בדבר פסול בגלל חשש משקר,(132) ויתכן שהכל מזוייף.

ודוחה הגמרא: **ומאי קושיא!? דלמא הכא נמי, כגון שהוחזק כתב ידו בבית דין,** והעדים מעידים על הקיום בבית דין, שהיה לפני שנעשה לנוגע בעדותו. ודין זה לא קשה בדיני ממונות.

הגמרא מנסה להעמיד באופן אחר.

אלא אי קשיא — הא קשיא:

היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, מי שהיה עד חתימה בשטר לפני שהיה קרוב אליו, **ונעשה חתנו,** וכעת הוא פסול לעדות מצד קרוב, **הוא אינו מעיד על כתב ידו,** כי הוא כעת קרוב, **אבל אחרים מעידים,** כיון שהם לא קרובים.

וזה קשה בדיני ממונות: **איהו לא מהימן, אחרים — מהימני!?**

אם הוא לא נאמן כי יש חסרון בנאמנותו, מדוע אחרים נאמנים? אולי הוא זייף את השטר כמו בגזלן ובנוגע בדבר.

וכי תימא, ואולי תאמר ותתרץ, כי **הכא נמי, כגון שהוחזק כתב ידו בבית דין,** ולכן הם מעידים על הקיום, שנעשה לפני שנהיה קרוב.

והא אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, שהדין הזה נכון **אף על פי שלא הוחזק כתב ידו בבית דין!**

אבל הגמרא דוחה: **ומאי קושיא!? דלמא** זה שקרוב פסול לעדות, **גזירת מלך היא,** גזירת הכתוב, **ולא משום דמשקר.**

דאי לא תימא הכי, אם תרצה לומר שפסול של קרוב הוא בגלל חשש משקר, אם כן, **משה ואהרן לחותנם,** מדוע לא יכול להעיד לחותנם? וכי **משום דלא מהימני הוא!?** הרי ודאי מצד זה הם כן נאמנים. **אלא,** בהכרח, **גזירת מלך הוא, שלא יעידו להם** לחותנם, למרות שנאמנים, כי התורה פסלה קרוב להעיד.

הכא נמי, גם אצלנו, **גזירת מלך היא, שלא יעיד על כתב ידו לחותנו.** אבל אחרים, שהם

---

132. הרש"ש מוכיח מהסוגיא שנוגע פסול בגלל חשש משקר ולא בגלל קרוב ועיין בקצוה"ח סי' ל"ד שמהר"י בן לב נסתפק בזה. הרש"ש רוצה לדחות שאולי אצלנו שהוא בעל דבר כולם מודים שפסול בגלל חשש משקר.

לא קרובים, יכולים להעיד, ואם כן, אין כאן דין קשה בדיני ממונות(133).

אלא, לעולם כדאמרינן מעיקרא, כמו האפשרות הראשונה, שבן מכר בנכסי אביו.

ודקא קשיא לך, מה שהיה קשה "**תחת אבותיך יהיו בניך**", והנכד יורש ישר את הסבא, ולא מכח אביו —

ההוא, בברכה כתיב. זה רק ברכה, שלצדיקים יהיו בנים ונכדים שירשו אותם, אבל הירושה באמת עוברת דרך האבא. ולכן זה "קשה בדיני ממונות", שהלקוחות אומרים לו: אביך מכר, ומדוע אתה מוציא את הנכסים, והרי אתה בא מכח ירושת אביך.

ואת ההלכה הזו שלחו מתם.

ועתה הגמרא רוצה להוכיח ש"תחת אבותיך יהיו בניך" זה לא רק ברכה.

ומי מצית אמרת? איך אפשר לומר שרק **בברכה כתיב, אבל** באמת **לענין דינא, לא.** קנט-ב
והנכד יורש את נכסי הסבא רק מכח אביו ולא הישר מכח הסבא.

והתנן, שנינו במשנה לעיל: **נפל הבית עליו ועל אביו,** או **עליו ועל מורישיו, והיתה עליו כתובת אשה ובעל חוב,** שרוצים לגבות את חובם מהירושה, והספק הוא מי מת ראשון:

יורשי האב אומרים, הבן מת ראשון, והוא לא ירש, ואחר כך מת האב, ולכן אין זכות לבעלי החוב של הבן, שהרי הנכסים לא היו אצלו. **ובעל חוב אומר, האב מת ראשון,** והבן ירש אותו, ואחר כך מת הבן, ולכן יכולים לגבות את חובם.

מאי לאו, האם לא מדובר באופן ש"**יורשי האב**", הם **בני,** בנים של האב, כגון חנוך בן ראובן, שירש את הסבא, יעקב, ואילו "**מורישיו**" — הם **אחי,** אחיו של ראובן, שהוא ראוי ליורשם, והספק מי מת קודם.

ואי סלקא דעתך,ואם יעלה על דעתך לומר, **לא מצי** הנכד **אמר מכח אבוה דאבא קאתינא,** כיון **דכי כתיב** "**תחת אבותיך יהיו בניך**" רק **בברכה כתיב.** אם כן, גם **כי מת הבן,** גם על הצד שהבן מת ראשון, **ואחר כך מת האב, מאי הוי!?** מדוע הבעל חוב לא גובה? **נימא להו בעל חוב,** שהבעל חוב יאמר לבניו של הבן: **ירושת אבוהון קא שקילנא!** יש לי זכות לגבות את חובי מהירושה, שהרי הוא יורש מאביו.(134)

---

133. הקובץ שיעורים שואל אם משה ואהרן נאמנים ורק פסולים מגזה"כ, א"כ נכשירם מצד אנן סהדי שהרי ודאי הם דוברי אמת. ותי' שאה"נ הם נאמנים והנפ"מ שאם יהיו עדים אחרים נגדם הם לא יהיו נאמנים. וכן נפ"מ אם יהיו כשרים לקדושין אם מהני אנן סהדי בקדושין.

134. הקובץ שיעורים חוקר בפרק יש נוחלין [של"ג], מהו "משמוש", האם המת זוכה בקבר לענין זה שמוריש לזה שמקבל ממנו, או שאין קנין למת בכלל, אלא הוא מעביר לו את זכות הירושה. והוא מוכיח מהסוגיא כמו הצד הראשון, שהמת זוכה בנכסים, שאם אינו זוכה, איך הבעל חוב רוצה לזכות בנכסים, הרי מעולם

ודוחה הגמרא: **לא** בכך מדובר אלא "**יורשי הבן**" — הם "**אחי**". יורשי הבן אינם הבן של ראובן, אלא אחיו. ואם ראובן מת ראשון, אחיו יורש את יעקב לא דרך ראובן, אלא ישר מיעקב, שהרי גם הוא בנו של יעקב. ולכן אין ראיה מהמשנה שאומרים שהנכד יורש ישר מהסבא.

ולפי זה, "**מורישיו**" — הם **אחי אבוה**. שנפל הבית על ראובן, ועל עשו אחי יעקב. ולכן, אם ראובן מת ראשון, יורשי עשו יורשים את הכל. ואם קודם מת עשו, יש זכות לראובן במקום יעקב. ואז הלקוחות יגבו ממנו את חלקו.

בעו מיניה מרב ששת:

בן, מהו שיירש את אמו בקבר, לאחר שאמו מתה, **להנחיל לאחין מן האב,** להוריש לאחיו מן האב. כגון יוסף בן רחל שמת בחיי אמו, ואחר כך מתה רחל אמו, האם יוסף יורש את אמו בקבר, כאילו שהוא חי, כדי להנחיל את הירושה הלאה, לאחיו מיעקב, ראובן, שהוא אחיו רק מאביו.

אמר להו רב ששת: תניתוה, אפשר לפשוט זאת מהברייתא: **האב שנשבה, ומת בנו במדינה,** בארץ מולדתו, ולא ידוע מי מת קודם. וכן **בן שנשבה, ומת אביו במדינה,** ולא ידוע מי מת קודם, **יורשי האב ויורשי הבן יחלוקו**

ומדייק רב ששת: **היכי דמי?** איך מדובר שיש ספק ירושה?

אילימא כדקתני, אם בפשטות, כמו שכתוב בברייתא, תיקשי: **הי נינהו "יורשי האב", והי נינהו "יורשי הבן"!?** הרי אין כאן שני סוגי יורשים, שאם יש בנים לבן, הם יורשים את האב, ואם אין לו בנים, יורשי האב יורשים גם את הבן.

אלא לאו, הכי קאמר, כך מדובר:

אב שנשבה, ומת בן בתו במדינה. או בן שנשבה, ומת אבי אמו במדינה.

ויש כאן עתה שני יורשים, יורשי הסבא, ויורשי הבן, שהם קרובי אביו, שהוא הבעל של אמו של הנכד. ולכן, אם הסבא מת ראשון, הרי הנכד יורש אותו, ואחרי שהוא ימות, תירש אותו משפחתו מאביו, שאינה משפחת סבו. אך אם הנכד מת ראשון, הוא לא יירש את סבו, אלא משפחת הסב תירשנו.

ולא ידעינן הי מינייהו מית ברישא, ואין אנו יודעים מי מהשניים מת ראשון.

ולכן הדין הוא, **שיורשי האב** [הסב] **ויורשי הבן יחלוקו.**

ומכאן מוכח, שהבן לא יורש בקבר להנחיל לאחיו מן האב.

כי, **ואם איתא** שהבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מאביו, **נהי נמי,** גם אם נאמר **דבן מת ברישא,** שהבן מת ראשון, עדיין **לירתיה לאבוה דאימא,** שירש את אבי אמו **בקיברא** בהיותו בקבר, **ולירתינהו לאחוה מן אבוה,** יוריש את ירושת זקנו, אבי אמו, לאחיו מן האב!?

הם לא היו שייכים למת. ואכן רבינו יונה בדף קכ"ה רוצה להוכיח מכאן שבעל חוב נוטל בראוי, מזה

אלא לאו, שמע מינה, אפשר להוכיח מכאן, כי **אין הבן יורש את אמו להנחיל לאחין מן האב.**

ועתה הגמרא רוצה להוכיח דין זה גם מהמשנה:

אמר ליה רב אחא בר מניומי לאביי: אף אנן נמי תנינא, שנינו במשנה: **נפל הבית עליו ועל אמו, אלו ואלו,** בית שמאי ובית הלל, **מודים שיחלוקו.**

ואם איתא, אם נאמר שהבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מאביו, הרי **נחי נמי דבן מת ברישא,** גם אם הבן מת ראשון, **לירתיה לאמיה בקבריה,** שיירש את ירושת אבי אמו בהיותו בקבר, **ולירתו אינהו לאחי מאבוה,** וירשו אחיו מאביו את הנכסים ממנו.

אלא, לאו, שמע מינה, מוכח מכאן, כי **אין הבן יורש את אמו להנחיל לאחין מן האב.**

ומסקנת הגמרא: אכן, **שמע מינה!**

ועתה מבארת הגמרא: **וטעמא מאי,** מה המקור לדין זה?

אמר אביי: נאמרה "סיבה" בבן, "ולא תסוב נחלה", **ונאמרה סיבה בבעל,**(135) "ולא תסוב נחלה". **מה סיבה האמורה בבעל, אין הבעל יורש את אשתו בקבר,** כיון שלאחר מיתה פקעה הקירבה ביניהם, **אף סיבה האמורה בבן, אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב.**

וכיון שעסקנו בעניני חזקת נכסים, מביאה עתה הגמרא דין נוסף שנוגע לחזקת נכסים:

מעשה **בההוא** גברא, **דאמר ליה לחבריה: נכסי דבר סיסין מזבנינא לך!** מי שאמר לחבירו שהוא מוכר לו נכסים שהוא קנה אותם מאדם ששמו בר סיסין.

הואי חדא ארעא, היתה קרקע אחת **דהוה מיקריא "דבי בר סיסין",** שנקראה על שם בן סיסין, והלוקח רצה לזכות אף בה.

אמר ליה המוכר: **הא לאו "דבי בר סיסין",** הקרקע הזאת לא היתה שלו, **ואקרויי הוא דמקריא,** ורק היא נקראת בשם **"דבי בר סיסין".**

אתא לקמיה דרב נחמן באו לפני רב נחמן לדין.

אוקמא בידה דלוקח, העמיד רב נחמן את הקרקע בידי הלוקח.

אמר ליה רבא לרב נחמן: **דינא הכי!?** וכי כך הוא הדין!? והרי יש לנו כלל כי **המוציא מחבירו, עליו הראיה!** ואם כן, צריך להעמיד את הקרקע בידי המוכר, כיון שהוא הבעלים הראשון והקרקע היתה בחזקתו.

ומקשה הגמרא: **ורמי דרבא אדרבא, ודרב נחמן אדרב נחמן.** רבא ורב נחמן סתרו את דבריהם ממקום אחר.

דההוא דאמר ליה לחבריה, אדם אמר

שהוא גובה מחמת המת אע"פ שלא זכה. והוא כנראה לומד כמו הצד השני. ועיין בקובץ שיעורים שהאריך בזה.

135. לעיל דף קי"ב ע"ב.

לחבירו: **מאי בעית בהאי ביתא!?** מה אתה עושה בבית הזה, שהוא שלי? **אמר ליה,** ענה לו: **מינך זבינתה,** קניתי ממך, **ואכלית שני חזקה,** גרתי בבית שלש שנים ועל ידי זה אני מוחזק בבית.

אמר ליה, אמר המערער: **אנא, בשכוני גואי הואי!** אני גרתי אתך בחדרים הפנימיים, והייתי עובר החוצה דרך המקום החיצוני שהתגוררת בו, ולכן אין לך חזקה עלי, כיון שגם אני גרתי עמך באותו זמן בבית.

אתא לקמיא דרב נחמן, המחזיק בא לפני רב נחמן.

אמר ליה: זיל ברור אכילתך! תוכיח שגרת בבית שלש שנים בלי המערער

אמר ליה רבא לרב נחמן: **דינא הכי!?** האם כך הדין שצריך לפסוק, והרי **המוציא מחבירו, עליו הראיה.** וזה שגר שלש שנים בבית, נחשב מעתה מוחזק, והמערער צריך להביא ראיה.

קשיא דרבא אדרבא. שכאן הוא פסק שהמוכר, שהוא הבעלים הראשונים, הוא המוחזק, ושם פסק כי מי שכעת גר בבית הוא המוחזק.

ודרב נחמן אדרב נחמן. שאצלנו העמיד את הקרקע ביד הלוקח, ואילו שם פסק שהראשון הוא המוחזק.

מתרצת הגמרא: **דרבא אדרבא לא קשיא.**

כיון שיש ספק בדבר, משאירים את הקרקע ביד מי שתפוס בקרקע. ולכן **הכא,** אצל קרקע דבר סיסין, **מוכר קאי בנכסיה,** המוכר היה תפוס בקרקע, לכן היא נשארת אצלו. אבל **התם,** בשכוני גואי, **לוקח קאי בנכסיה,** המחזיק היה תפוס בבית.

דרב נחמן אדרב נחמן, לא קשיא.

הכא, כיון דאמר ליה "דבי בר סיסין" הוא אמר שמוכר את הקרקעות של בר סיסין, **ומיקריא "דבי בר סיסין"** וכך קוראים לקרקע יש אומדנא שאכן הלוקח צודק, ולכן **עליה דידיה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא.** על המוכר להוכיח שקרקע זו לא היתה של בר סיסין.

הכא, לענין חזקת שלש שנים, **לא יהא אלא דנקיט שטרא,** זה לא גרע ממי שיש שטר בידו, **מי לא אמרינן ליה: קיים שטרך, וקום בנכסי!** שצריך הלוקח להוכיח שהשטר כשר. ואף אצלנו, צריך להוכיח שהחזקה, שהיא במקום השטר, היא חזקה טובה.(136)

הדרן עלך פרק מי שמת

---

136. האבי עזרי בפט"ו מטוען ונטען מבאר את הדמיון בין שני המקרים. שודאי מי שמחזיק בשדה ג' שנים והמערער טוען שהוא מחה בו, עליו להוכיח שמחה, כיון שאין חסרון בחזקה, רק הוא רוצה לבטלה. אך כאן, כיון שגר אתו, נמצא שבכלל לא היה מעשה חזקה. ובזה נחלקו רבא ורב נחמן, מי נקרא המוחזק. והוא הדין במכירה של נכסי דבר סיסין, הספק הוא אם בכלל הקרקע הזו היתה כלולה במכירה. עי"ש.

פרק גט פשוט

שני סוגי שטרות הם: האחד, שטר רגיל, הנקרא "שטר פשוט". והשני, שטר מיוחד, העשוי בצורה מקופלת, לפי שכך תיקנוהו חכמים, והוא נקרא "שטר מקושר".

עיקר תקנת שטר מקושר היה לגבי גיטי נשים, שתיקנוהו חכמים עבור הכהנים, שיגרשו דוקא בו, משום שלפעמים הכהנים כועסים על נשותיהם ומגרשים אותן, ואחר כך הם מתחרטים, ושוב אינם יכולים להחזיר אותן, שהרי כהן אסור בגרושה. לפיכך, תיקנו להם חכמים גט מקושר, שיש טורח בעשייתו, כדי שבינתיים יתפייס הבעל ויחזור בו מלגרש את אשתו.

ואגב גיטי נשים, תיקנו גם בכל השטרות, שמלבד שטר רגיל, יוכל כל הרוצה בכך לעשות גם שטר מקושר. זאת, כדי שלא לחלק בין גיטין לשטרות.

וכך הוא אופן כתיבתו של שטר מקושר:

כותב הסופר שורה אחת, ומניח לאחריה שורה חלקה, ומקפל את הכתב על השורה החלקה, ותופר. וחוזר וכותב שורה, ומקפלה על השורה הריקה שתחתיה, ותופר. וכך חוזר וכותב ומקפל עד שמסיים לכתוב את כל "תורף השטר", שנכללים בו כל הפרטים המיוחדים של ענין השטר הזה. וכל כפל וכפל קרוי "קשר".[1] ולאחר מכן, כותב את "טופס השטר" [שהוא הנוסח האחיד שבכל שטר], בצורה רגילה.[2]

במתניתין:

א.[3] **גט**[4] **פשוט, עדיו** חותמים **מתוכו,** בסוף השטר. ואילו גט **מקושר, עדיו מאחוריו.** העדים חותמים עליו מאחורי השטר, וכפי שיבואר בגמרא. קס-א

גט **פשוט שכתבו עדיו מאחוריו,** שחתמו העדים מאחורי השטר ולא בתוכו, או גט **מקושר שכתבו עדיו מתוכו,** שהעדים חתמו על השטר מבפנים, הרי **שניהם פסולין,** כיון שלא נעשו כתיקון חכמים.[5] ולכן, אם היה

---

1. ונראה כמו מניפה. פירוש המשניות להרמב"ם.

2. כך מפרש הרשב"ם כאן, וכן מפרש רש"י בכמה מקומות בש"ס. ובראשונים הובאו פירושים אחרים באופן עשיית המקושר, ויש שפירשו שהיו רצועות יוצאות מהגט עצמו, ובהם היו קושרים את כפלי הגט.

3. השייכות של פרק זה למסכת שלנו משום שבפרק הקודם נשנו דיני שטרות של שכיב מרע ושל אדם בריא, לכן המשיך התנא כאן בדיני שטרות. תוס' ד"ה גט.

4. הכוונה לכל השטרות, שכל השטרות נקראים "גט". רשב"ם.

5. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' כתבו, שהטעם בפשוט שכתבו עדיו מאחוריו שהוא פסול, משום שאנו חוששים שמא יעשנו מקושר [התוס' סוברים שהמקושר היה נכתב כמו הפשוט בלי ריוח בין השורות [ראה הערה 9], ואז יהא שטר מוקדם המקושר, נכתב בשנה אחת יותר מאוחר, כמבואר בגמרא להלן קסד ב]

שטר חוב, אינו גובה בו מנכסים משועבדים שביד הלקוחות.(6) ואם הוא גט, אינה מגורשת בו.

רבי חנינא בן גמליאל אומר: מקושר שכתבו עדיו מתוכו, כשר, מפני שיכול לעשותו פשוט.(7) שהרי הוא יכול לפרום את התפירות, ויהא גט פשוט, שכשר בעדיו מתוכו.(8) ואף על פי שאם יפרמנו יהיו רווחים בין השורות, אין בכך כלום.(9)

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל כמנהג

ואף שעדיין יש הבדל ביניהם, שבמקושר יש שלשה עדים ובפשוט רק שני עדים, מכל מקום, גזרינן אטו שטר פשוט שיש בו שלשה עדים שיכול לעשותו מקושר [ובמקושר שעדיו מתוכו, פסול מטעם אחר כמבואר בגמרא להלן] תוס׳ ד״ה פשוט.

והרמב״ן כתב, שלא מדובר בפשוט שהעדים חתמו רק מאחור, שזה ודאי פסול, שהרי הם אינם מעידים כלל על מה שכתוב בשטר [ואינו דומה למקושר שתיקנו חכמים כן לחתום מאחוריו ולכן הם מעידים על מה שבתוכו] אלא שהם חתמו בפנים כמו בשטר רגיל אלא שהוסיפו לחתום גם מבחוץ. וכן במקושר שכתבו עדיו מתוכו, היינו, שעשה מקושר כהלכתו והחתים עדים מאחוריו אלא שהוסיף גם מבפנים. וראה לקמן בהערה 98 הטעם למה הם פסולים.

והרשב״א הקשה עליו, שלשון ״עדיו״ משמע שכל עדיו היו מאחוריו, שאילו לפירושו היה צריך לומר פשוט שכתב עדים מאחריו!

והריטב״א מתרץ, שהמשנה משמיעתנו רבותא, שאפילו אם אותם עדים עצמם שחתמו בפנים חתמו מאחור, אף על פי כן הוא פסול.

6. כך כתב הרשב״ם. ודייק מזה הקובץ שיעורים, שרק לגבי משועבדים הוא פסול. אבל לגבות מנכסים בני חורין הוא כשר. והקשה על זה, שהרי הגמרא מביאה שני פסוקים ללמוד מהם תורת גט מקושר. והפסוק ״שדות בכסף יקנו״ מדבר בשטר ראיה והפסוק השני ״ואקח את ספר המקנה״ מדבר בשטר קנין כמבואר במסכת קידושין [כו א]. ואם כן, מבואר שתקנת גט מקושר היתה בין בשטר ראיה ובין בשטר קנין. ואם כן, גט מקושר שכתבו שלא כדינו פסול אפילו לראיה, ואיך יוכל לגבות על ידו מנכסים בני חורין?

7. היינו, לאחר שיטול רשות מבעל השטר לכך. הר״י מיגש.

8. ואז יהא שטר מאוחר, שכשר. וחכמים פוסלים מהטעם שיבואר בגמרא.

9. רש״י קידושין [מט א] ד״ה שיכול. והתוס׳ שם ד״ה שיכול הוסיפו, שהרי יש הרבה סופרים שאינם אומנים לסדר כתיבתם, ומשאירים רווחים בין השורות.

והרמב״ן כאן הקשה עליו, האיך אפשר להכשיר שטר כזה, והרי הוא יכול להזדייף, שאפשר להוסיף בין השורות!?

ועל כן כתב לפרש, שגם במקושר לא היו משאירים ריוח בין השורות אלא היו קושרים שתי שורות זו בזו.

גם התוס׳ בד״ה פשוט דעתם כן. ועל פי זה הקשו, אם כן, לרבי חנינא בן גמליאל יפסלו כל השטרות הפשוטים שחתומים עליהם שלשה עדים, שמא יעשה אותם מקושרים ויהיו שטר מוקדם!? שהרי מקושר שעדיו מתוכו כשר!?

ותירצו, המקושר שעדיו מתוכו, דינו כפשוט. לפי שהולכים אחר מקום חתימת העדים, ואם כן, אף אם יעשה מהפשוט מקושר, יהא זמנו כמו שכתוב בשטר, ולא מוקדם. תוס׳ ד״ה

המדינה. ויבוארו דבריו בגמרא.

ב. גט פשוט — עדיו בשנים. אינו צריך להחתים בו אלא שני עדים. **ומקושר — בשלשה.** שטר מקושר צריך להחתים עליו שלשה עדים, לפי שכך תיקנו חכמים.

גט **פשוט שכתב בו עד אחד, ומקושר שכתב בו שני עדים, שניהם פסולין.**[10]

גמרא:

דנה הגמרא: **מנהני מילי,** מהיכן למדנו מהמקראות שיש שני סוגי שטרות, "פשוט" ו"מקושר", והם חלוקים בצורתם ובמספר העדים החתומים עליהם?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי חנינא: דאמר קרא** [ירמיה לב מד] "**שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר, וחתום, והעד עדים**". ודרשינן, "**שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר**" — **זה** שטר **פשוט** שהוא כמו ספר. קס-ב

"**וחתום**" — **זה** שטר **מקושר,** ש"חתום" משמעותו היא צרור וחתום ומקושר.

"**והעד**" — משמע **שנים** שני עדים.[11] לפי שסתם עד בתורה, הכוונה לשני עדים.

"עדים" — משמע **שלשה** עדים.[12]

הא כיצד?

שנים עדים — **לפשוט! שלשה — למקושר!**

ודנה הגמרא: **ואיפוך אנא!?** מנין לנו לדרוש כך ולא להיפך, ששטר פשוט צריך שלשה עדים ואילו מקושר די לו בשני עדים!?

ומתרצת הגמרא: מסתבר לומר, שהמקושר צריך יותר עדים מהפשוט, שהרי **מתוך שנתרבה בקשריו,** שאנו רואים שהכתוב החמיר בו והטריח לעשות בו קשרים,[13] **נתרבה** גם **בעדיו,** שיצטרך יותר עדים.

רפרם אמר: מהכא אנו למדים את דיני השטרות השונים: דכתיב [שם פסוק יא] כשקנה ירמיה את הדשה מחנמאל בן דודו, "**ואקח את ספר המקנה, את החתום המצוה והחקים, ואת הגלוי**". ודרשינן, "**ואקח את ספר המקנה**" — **זה** שטר **פשוט.** "**את החתום**" — **זה** שטר **מקושר.** "**ואת הגלוי**" — **זה פשוט שבמקושר.** הטופס שבשטר,

---

מקושר.

10. היינו, לכתחילה. או אפילו בדיעבד כשלא היו עדי מסירה. אבל אם היו עדי מסירה, כשר בדיעבד, שהרי אפילו לגמרי לא היו עדי חתימה, כשר על ידי עדי מסירה בלבד אליבא דרבי אלעזר, שאמר במסכת גיטין [פו א] אם נתנו לה את הגט בפני עדים, כשר, וגובה מנכסים משועבדים [בשטר הלואה], לפי שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם [שאם ימותו עדי המסירה יתקיים על ידי עדי החתימה]. וקיימא לן כרבי אלעזר. יד רמה.

11. כמו שאמרו בסוטה [ב ב] כל מקום שנאמר "עד", הרי כאן שנים, עד שיפרוט לך הכתוב אחד כמו שנאמר "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת". רשב"ם.

12. מאחר "והעד" היינו שנים, על כרחך ש"עדים" היינו שלשה. רבינו גרשום.

13. ונתרבה בקשריו לאו דוקא, שהרי הפשוט

שנכתב בצורה רגילה,(14) "**המצוה והחקים**", משמע שיש חילוקי דינים בין שני סוגי השטרות, **אלו דברים שבין** שטר **פשוט למקושר.**

הא כיצד, במה הם חלוקים?

זה הפשוט, **עדיו שנים. וזה** המקושר, **עדיו שלשה.**

זה הפשוט, **עדיו מתוכו. וזה** המקושר, **עדיו מאחוריו.**

ודנה הגמרא: **ואיפוך אנא!?** שהפשוט יהיו עדיו שלשה, והמקושר עדיו שנים?

ומתרצת הגמרא: **מתוך שנתרבה בקשריו, נתרבה בעדיו.**

רמי בר יחזקאל אמר: מהכא אנו למדים: דכתיב [דברים יט טו] "**על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר**".

אם תתקיים עדותן בשנים, אם אפשר לדון על פי שני עדים בלבד, **למה פרט לך** הכתוב **ב"שלשה"?**

לומר לך, שנים לשטר **פשוט ושלשה למקושר.**

ודנה הגמרא: **ואיפוך אנא!?**

ומתרצת הגמרא: **מתוך שנתרבה בקשריו, נתרבה בעדיו.**

ומקשה הגמרא: **והני, להכי הוא דאתו!?** וכי כל המקראות הללו באו כדי לדרוש מהם דיני שטר פשוט ומקושר. והלא **כל חד וחד, למילתיה הוא דאתא,** כל מקרא לגופו הוא בא ללמד.

שהרי המקרא הראשון נדרש **לכדתניא:**

"**שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום**". **עצה טובה קא משמע לן** ירמיה. אמר להם עצה טובה, שכל אחד יכתוב שטר על שדהו ולשומרו כדי שלא יזדקק למצוא עדים על בעלותו כשיקום מי שיעורר על כך.(15)

ואילו המקרא השני, "**ואקח את ספר**

אין לו קשרים כלל. אלא שנתרבה טרחו בקשריו. ריטב"א.

14. כך מפרש הרשב"ם. והר"י מיגש מפרש, שהוא הנייר החלק שנשאר בסוף השטר. ובא הכתוב להשמיענו שלא נחשוש, כיון שאין העדים חתומים במקושר בסוף השטר, שמא יבא להוסיף שם דברים ולכן היה לנו להקפיד לא להשאיר נייר חלק בסוף השטר, קא משמע לן שאינו חוששים לכך מהטעם האמור לקמן בגמרא.

ועוד יש לפרש, כיון שהעדים חותמים במקושר מאחורי השטר נמצא שחתימתם היא על מקום גלוי שהרי אין לפני חתימתם כתב אלא ניר גלוי, ואף על פי כן, השטר כשר ואין לחשוש לזיוף.

15. וביאור הכתוב "וכתוב בספר" זה טופס השטר. "וחתום" זה תורף השטר שמצינו בש"ס שתורף השטר נקרא חתימה. "והעד עדים" כפשוטו. וכן המקרא השני "ואקח את ספר המקנה" זה הטופס. "ואת החתום" זה התורף. "ואת הגלוי" זה העדים שחותמים על הגליון. "המצוה והחקים" שגם בפשוט יש הרבה דינים שצריך ליזהר בהם, שלא יחתמו העדים לא למעלה ולא מהצד אלא מתחתיו ושלא ירחיקו העדים מהשטר יותר משורה אחת. תוס' ד"ה שדות בעמוד הקודם.

המקנה", אינו בא לשום דרשה אלא להשמיענו כי **הכי הוה מעשה**, שכך היה שירמיה לוקח את ספר המקנה, ונתנו לברוך בן נריה כדי שישמרנו לימים רבים.(16)

והמקרא השלישי "**על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים**", בא **להקיש שלשה לשנים, בפלוגתא דרבי עקיבא ורבנן** במסכת מכות [ה ב]. שרבי עקיבא ושאר תנאים, כל אחד לשיטתו, דורשים שם את הפסוק ששלשה עדים הם כמו שנים לגבי דינים שונים, וכגון שאם נמצא אחד מהשלשה קרוב או פסול, שכל העדות בטלה, כמו בשני עדים.

ומתרצת הגמרא: **אלא**, שטר **מקושר — מדרבנן.** תקנת חכמים הוא, ולא מהמקרא הוא נלמד. **וקראי**, המקראות שדרשנו מהם לעיל, רק **אסמכתא בעלמא** הם.

וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר, מדוע באמת תיקנו חכמים שטר מקושר?

אתרא דכהני הוו. אותו מקום שתיקנו בו גט מקושר, היו שם הרבה כהנים, **והוו קפדי טובא**, היו כועסים במהירות על נשותיהם, **ומגרשי נשייהו**, מגרשים אותן מיד מתוך כעסם, ושוב לא יכלו להחזירן, שהכהן אסור בגרושה.(17) **ועבדי רבנן תקנתא**, לכן

ובמרומי שדה כתב שלכאורה קשה מה בכך שהוא עצה טובה, מכל מקום, מזה שכתוב "וכתוב בספר וחתום" משמע שישנם שני סוגי שטרות? ואם כדברי התוס' ש"וחתום" היינו תורף, אם כן, לא צריך לומר שהוא עצה טובה. ועוד הקשה על לשון הגמרא "לכדתניא" שאין לו מקום, ולכאורה הוא טעות דפוס.

וכתב לבאר, על פי הגמרא בגיטין [לו א], שלפי רבי מאיר שעדי חתימה כרתי והוא מן התורה, פירוש הכתוב "וחתום" הוא חתימת ידי העדים. ולפי רבי אלעזר שעדי מסירה כרתי, כתב רש"י שם ש"וחתום" היינו רק עצה טובה להחתים עדים "מפני תיקון העולם", שמא ימותו עדי המסירה ויוכל לקיים את השטר על ידי עדי החתימה. וזו כוונת הגמרא, שלפי רבי מאיר הוא לכדתניא שהעדים צריכים לחתום מעיקר הדין, ואילו לפי רבי אלעזר, הוא רק עצה טובה.

16. כתב היד רמה, שירמיה קנה את השדה מחנמאל בשני שטרות, פשוט ומקושר. במקושר, משום ששניהם היו כהנים. שהרי ירמיה היה כהן וחנמאל היה בן דודו. ולכן, היו צריכים לכתוב שטר מקושר. וגם שטר פשוט כתבו, כמו שנאמר שם "למען יעמדו ימים רבים", כדי שאם לאחר זמן רב ישתכח הדבר, ויבאו יורשי המוכר לערער שהיו צריכים לכתוב שטר פשוט ולא מקושר, יוכלו להציג גם שטר פשוט.

או משום שהשדה עצמה היתה בענתות, שהיתה עיר הכהנים ואילו השטר נכתב בירושלים. לכן, היו צריכים שתי שטרות, מקושר כמנהג מקום השדה, ופשוט כמנהג מקום הכתיבה.

וגם לפי המסקנא, שאין למדין מהפסוקים הללו דיני גט מקושר, מכל מקום, כך היה המעשה, שירמיה קנה את השדה בשני שטרות, בפשוט ובמקושר. שנאמר שם "לקוח את הספרים האלה את ספר המקנה הזה, ואת החתום, ואת ספר הגלוי הזה, והנחתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים", משמע שהיו שני ספרים.

17. מכאן הקשה התורת חיים על מה שכתב רבינו ירוחם, שיש אומרים, שאם בעל הבית אמר לפועל בדרך כעס "לך מעמדי", אין הפועל נפטר משעבודו לבעל הבית, כיון שאמר זאת מתוך כעסו [והובאה דיעה זו בשולחן ערוך חושן

התקינו חכמים גט מקושר, שעשייתו נמשכת זמן רב, כדי **שאדהכי והכי**, בינתיים, **מיתבא דעתייהו**. ינוחו מכעסם, ולא יגרשו את נשותיהם.[18]

ודנה הגמרא: **התינח גיטין**, שייך לגביהם הטעם הזה. אלא שאר **שטרות, מאי איכא למימר**, מדוע תיקנו בהם חכמים שטר מקושר?

ומתרצת הגמרא: **כדי שלא תחלק בין גיטין לשטרות**.[19] לכן תיקנו גם בכל השטרות שטר מקושר.[20]

ודנה הגמרא: **היכן העדים חותמין** בשטר מקושר?

ומביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בדבר:

רב הונא אמר: בין קשר לקשר, ויבואר לקמן.

ורב ירמיה בר אבא אמר: אחורי הכתב, מעבר השני של השטר על הכפלים, **וכנגד הכתב**, במקביל לכתב שבצד הפנימי של השטר, **מבחוץ**, שם חותמים העדים.[21]

אמר ליה רמי בר חמא לרב חסדא: לרב הונא, דאמר בין קשר לקשר, קא סלקא דעתין, היינו סבורים **שבין קשר לקשר** היינו **מגואי**, בתוך השטר היו העדים חותמים, על השורות החלקות, וחתימתם נמצאת בתוך התפרים של השטר, ולא מחוץ להם.[22]

ותקשי, **והא ההוא** שטר **מקושר, דקאתא לקמיה דרבי. ואמר רבי: אין זמן בזה**! חסר

משפט סוף סימן שלג] שהרי כאן משמע כי זה שהאדם עושה בשעת כעסו, יש לו תוקף.

18. תוס׳ מסתפקים: האם בזמן הזה, כאשר כהן מגרש את אשתו, צריך לעשות גט מקושר? כי לכאורה משמע שכך היתה התקנה, לגרש רק במקושר. אך כיון שאין אנו בקיאים כיצד לעשותו, עדיף לעשות גט פשוט שהוא יותר קל.

אי נמי, שהתקנה היתה רק לאותו מקום.

ור״י היה אומר, שהתקנה לא היתה שיש חובה לעשות מקושר. אלא כדי שהכהנים לא יפסידו נשותיהן, התקינו שיהא אפשר לעשות כך. תוס׳ ד״ה תקנו.

19. בשיטה מקובצת הביא מהראב״ד, כי מהאי טעמא נמי אמרינן אין שטר לאחר מיתה, כמו בגט, שאי אפשר לגרש לאחר מיתה, משום דבעינן ״כריתות״, שיהא דבר הכורת בינו לבינה, ולאחר מיתה כבר נכרתו בלא גט.

וכתב הקובץ שיעורים, שמשמע מזה, כי זה שאין גט לאחר מיתה הוא משום שכבר נעשתה האשה פנויה בלי הגט. אך תמה, מדוע צריך לומר בשאר שטרות שהטעם לכך שאין שטר לאחר מיתה הוא משום שלא תחלוק בין גיטין לשאר שטרות? והרי בשטר עצמו איך יתכן ״לאחר מיתה״, והרי כבר פקע כח המזכה לאחר מותו!?

20. בשביל מי שאותו שכנגדו דוחק בו לכתוב לו שטר והוא רוצה עדיין להתיישב בדבר. תפארת ישראל.

21. ראה תוס׳ ד״ה רב ירמיה, מדוע צריך את כל הסימנים הללו, ולא די שיאמר אחורי הכתב וכנגד הכתב או כנגד הכתב מבחוץ.

22. ואף שכתוב במשנה ״מקושר עדיו מאחוריו״, מכל מקום, יש לפרש שבין קשר לקשר נקרא מאחוריו משום שהוא אחורי השורה שמתחתיה. תוס׳ ד״ה לרב הונא.

הזמן בשטר הזה.

אמר ליה רבי שמעון ברבי, ענהו רבי שמעון בנו של רבי, **לרבי: שמא בין קשריו מובלע** הזמן, ולכך אינך רואהו.

פלייה, התיר רבי את הקשרים, **וחזייה,** וראה שאכן היה כתוב שם הזמן.

ואם איתא שגם העדים חותמים בין הקשרים מבפנים, אם כן, "**אין זמן בזה, ואין עדים בזה**", **מיבעי ליה** לרבי למימר!? היה צריך רבי לשאול גם היכן הם חתימות העדים, ולא רק היכן הוא הזמן! (23)

אמר ליה רב חסדא: **מי סברת, בין קשר לקשר** היינו **מגואי**?! **לא** כך הוא הדבר! אלא, **בין קשר לקשר מאבראי,** מעברו השני של השטר. (24)

ודנה הגמרא: **וניחוש דלמא זייף, וכתב מאי דבעי,** מדוע לא נחשוש בשטר מקושר [שנשאר בו בסופו מקום חלק עבור אישור השטר על ידי בית דין, ואין העדים חותמים בסופו אלא חותמים מבחוץ, בראשו], שמא יוסיף המלוה בסוף השטר, לאחר שהעדים חתמו מבחוץ, שהלוה חייב לו עוד כסף, **וחתימי סהדי,** חתימת העדים במקושר הרי אינה בסוף השטר אלא מאחוריו, בין הקשרים, ומהיכן נדע עד היכן מגיעה עדותם? (25)

ומתרצת הגמרא: **דכתיב ביה,** שכותבים בסוף השטר, קודם חתימת העדים שמבחוץ, "**שריר וקיים**". וזו הוכחה שכאן מסתיים השטר.

ומקשה הגמרא: **וניחוש דלמא כתב** המלוה **מאי דבעי,** לאחר אותו "שריר וקיים", **והדר כתב** "**שריר וקיים**" **אחרינא,** שלאחר ההוספה שלו יכתוב שוב "שריר וקיים"?

ומתרצת הגמרא: רק **חד** "**שריר וקיים**" **כתבינן. תרי** "**שריר וקיים**" **לא כתבינן.** והרי זו הוכחה שהוא מזויף. (26)

ומקשה הגמרא: **וליחוש דלמא מחיק ליה ל**"**שריר וקיים**", שמא המלוה ימחוק את ה"שריר וקיים", **וכתב מאי דבעי,** יוסיף על השטר כל מה שירצה, **והדר כתב,** בסוף יחזור ויכתוב שוב "**שריר וקיים**"?

---

23. רבי היה סבור שלא היו כותבים בין הקשרים שום דבר שהוא מעיקר השטר, כגון הזמן. אלא רק בחלק הפשוט שבמקושר. ולכן שואלת הגמרא, אם כן, גם העדים לא היו צריכים להיות בין הקשרים. תוס׳ ד"ה ואם.

24. וההבדל בין רב הונא לרב ירמיה בר אבא הוא, שלרבי ירמיה בר אבא חותמים העדים כנגד הכתב, ואילו לרב הונא הם חותמים כנגד החלק שבין שורה לשורה.

25. ואי אפשר שיחתוך את כל עודף השטר, שהרי צריך להשאיר אותו בשביל הקיום שבית דין עושים לשטר שנקרא אשרתא. תוס׳ לעיל בעמוד א ד"ה מקושר. וראה בהערה הבאה.

26. כתבו התוס׳ שם שצריך לומר שחותכים את כל גליונות השטר [השוליים] מלמעלה ומהצדדים. שאם לא כן, יוכל המלוה למחוק את כל השטר ולכתוב שטר חדש פשוט בצד השני מעל חתימות העדים. או שיכתוב בגליון בצד השטר במקביל לחתימת אחד העדים "אני לויתי מפלוני מנה", ונמצא אותו העד חתום על כך ויוכל המלוה לתבוע ממנו כדין הוציא עליו כתב

ומתרצת הגמרא: **הא אמר רבי יוחנן: תלויה מקויימת, כשרה.** אם הסופר טעה והשמיט כמה מלים, הוא יכול להוסיף אותן בין השורות, ובסוף השטר הוא מקיים [מאשר] אותן, בכך שהוא כותב כי כל אותן המלים התלויות בין השורות "שריר וקיים".

קסא-א אבל **מחק, פסול.** אם הוא מחק מלה או יותר מהשטר, ובמקומן כתב מלים אחרות, השטר הזה פסול, **ואף על פי שמקויים,** שבסוף השטר קיים הסופר את המחיקה, שכתב עליה, שתיקון המחיקה הוא "שריר וקיים", ובכל זאת השטר פסול, מהטעם דלהלן.

ולא אמרו מחק פסול, אלא כאשר המחיקה היתה **במקום** שיתכן והיה כתוב בו "**שריר וקיים**", דהיינו, שהוא כבר בסוף השטר, **וכשיעור "שריר וקיים"**, שהמחיקה תופסת, לפחות, מקום שהיה אפשר לכתוב שם שריר וקיים, כי אז יש לנו לחשוש שמא הוא מחק את ה"שריר וקיים" שהיה כתוב שם, כדי שיוכל לכתוב במקומו מה שירצה,[27] ולאחר מכן יכתוב שוב "שריר וקיים", ויקיים את המחיקה. ולכן השטר פסול.

הרי שאין אפשרות למחוק את ה"שריר וקיים", ולהוסיף עליו, ולכתוב בהמשך השטר "שריר וקיים", כי אז יפסל השטר מחמת המחיקה.

שוב שאל רמי בר חמא את רב חסדא: **ולרבי ירמיה בר אבא, דאמר** עדים חותמים במקושר **אחורי הכתב, וכנגד הכתב מבחוץ,** ולשיטתו אין צריך לכתוב בסוף השטר "שריר וקיים", כי העדים החתומים מאחור, הם עצמם מקיימים את הנכתב כנגד חתימתם מבפנים, כי החתימה מקיימת את השורה הכתובה מעבר השני, ואין אפשרות להוסיף על השטר מעבר לחתימות העדים שמבחוץ. אם כן, **ליחוש דלמא כתיב מגואי מאי דבעי,** שמא בכל זאת יוסיף המלוה שורות בשטר, **ומחתים סהדי יתירי מאבראי,** ויחתים עליו עוד עדים מזויפים מבחוץ,[28] **ואמר: אנא, לרבות בעדים הוא דעבדי!** אף על פי ששטר מקושר די לו בשלשה עדים, אני הוספתי עליהם עוד עדים, כדי לפרסם הדבר![29]

ידו.

וכן לרב ירמיה בר אבא, שמבואר לקמן שהעדים חותמים מלמטה למעלה, יש חשש שמא ימחוק את השטר ויכתוב שטר חדש בצד השני בסוף השטר, מלמטה למעלה, לפני חתימת אחד העדים, ובמקביל להם [ששם אי אפשר לחתוך בגלל האשרתא]. אלא צריך לומר, שהוא מטייט [ממלא בדיו] למטה מהעדים כך שלא יוכלו להוסיף שם כלום. וראה לקמן [קסג ב] בהערה 69.

27. או למחוק ריעותא שהיתה כתובה שם. רש"ש.

28. וקיום השטר יהיה על ידי שלש החתימות האמיתיות שלמעלה, שאין צורך לקיים את כל החתימות אלא אפשר לקיים מאיזה שלש חתימות שרוצים כמבואר במשנה בגיטין. תוס' ד"ה אנא.

והר"ן מפרש, שעדים אמיתיים יחתמו לו אפילו שאינם יודעים אם הוא אמת, כי הם סבורים שהם לא מוסיפים כלום בחתימתם, שהרי בלאו הכי יש כבר עדים שחתמו.

29. כך מפרש הרשב"ם. ולכאורה, בלאו הכי הוא צריך את העדים הללו כדי לקיים את מה

אמר ליה רב חסדא: **מי סברת,** האם אתה סבור שלפי רבי ירמיה בר אבא, **עדים כסדרן חתימי,** הם חותמים כפי הסדר של כתיבת השטר, שאם השטר כתוב לרוחב, גם הם חותמים לרוחב מבחוץ, זה תחת זה?

לא כך הדבר. אלא, **עדים — ממטה למעלה חתימי.** כגון, אם השטר כתוב לרוחב, חותמים העדים, מבחוץ, לאורך השטר המקופל, מסוף השטר לתחילתו. וממילא אי אפשר להוסיף עוד שורות בשטר, שהרי השורות הנוספות יהיו מתחת לחתימות העדים שבצד השני.(30)

ודנה הגמרא: **וליחוש, דלמא מתרמיא ריעותא בשיטה אחרונה,** שמא כתוב בשורה

שהוסיף. ואולי הכוונה מדוע לא הצטמצם לכתוב את כל השטר בשלש שורות בלבד.

עוד הביאו הראשונים מרבינו חננאל שלא גרס "ומחתים סהדי מאבראי", שהוא אמנם לא החתים עדים מאחורי השורות שהוסיף אלא שהוא טוען "לרבות בעדים הוא דעבדי", כלומר, שהתכוון לבקש עדים שיחתמו לו שם אלא שלא נזדמנו לו.

ותמה עליו הרמב"ן, מדוע נאמין לו שלא הוסיף את השורות לאחר חתימת העדים.

והריטב"א מיישב דבריו, שהגמרא מקשה, שאם תמצי לומר שאין מאמינים לו, לא היו צריכים חכמים לתקן שטר כזה שהרי לפעמים הדבר אמת ואנו פוסלים אותו שלא כדין.

30. ואין לחשוש שמא יוסיף גם עדים מלמטה למעלה מתחת לעדים האמיתיים ויקיים מהשלשה האמיתיים, כי העדים חותמים רק זה מתחת לזה, ואם יהיו יותר מעד אחד בשורה אחת, יפסל השטר. תוס' ד"ה וניחוש על פי מהרש"א [וזה לא כשיטת הב"ח בהערה 41 שלרב חסדא חותמים העדים זה כנגד זה].

עוד תירצו התוס', שהעדים הראשונים מטייטים מתחת לחתימתם [שבלאו הכי צריכים לטייט בגלל החשש בהערה 26], וממילא אי אפשר להוסיף שם עדים. [אבל אם העדים היו חותמים כסדרן אי אפשר היה לטייט מתחת לחתימתם לפי ששם כותבים את האשרתא שבאה לקיים את החתימות העדים ועושים זאת מתחת לחתימתם. אבל אם החתימות הם מלמטה למעלה, אפשר לטייט בצד החתימות לאורך השטר. שהרי האשרתא היא מתחת לחתימות ברוחב השטר. מהרש"א. וראה פני שלמה].

והר"ן מפרש לשיטתו, שהקושיא היתה שיחתים עדים אמיתיים בחוץ [ראה הערה 28]. ולפי התירוץ אין חשש כזה, כי העדים לא יסכימו לחתום לפני העדים הקודמים [שבאותו צד, הלמטה הוא קודם], כיון שהם רק טפלים להם.

הקשו התוס': בין לרב הונא בין לרב ירמיה בר אבא, למה לא תיקנו שהעדים צריכים לחתום מבחוץ בשורה שמתחת לשורה האחרונה שבפנים, וכולם באותה שורה זה ליד זה, וממילא לא יוכל להוסיף כלום בפנים, שהרי השטר מסתיים בשורה שלמעלה מהעדים שבצד השני, וגם לא יצטרך לכתוב שריר וקיים לרב הונא?

ותירצו, שרצו לשנות ככל האפשר מגט פשוט כדי שיהא קשה לעשותו, ובינתיים תתיישב דעתו של הבעל. תוס' ד"ה מלמטה.

[ראה בהערה 42 שהריב"א אכן מפרש כעין זה בדעת מר זוטרא].

והר"ן מתרץ על קושיא כעין זו, שעדיין יש כאן את החשש שלהלן, שאם יתרמי ריעותא בשיטה אחרונה הוא יחתוך את אותה שורה ויחתים עדים אחרים מעליה בצד השני.

האחרונה דבר שהוא לרעתו של בעל השטר,[31] **וגייז ליה,** הוא יחתוך **לשיטה אחרונה,**[32] **וגייז ליה ל"ראובן" בהדיה,** ואף שבכך הוא חותך גם את שמו של העד החתום בצד השני מלמטה למעלה, כגון אם היה חתום "ראובן בן יעקב עד" הרי הוא יחתוך גם את המילה "ראובן", **ומתכשר,** והשטר יוכשר גם **ב"בן יעקב עד"** בלבד!?[33]

דתנן במסכת גיטין [פז ב]: שטר שחתום עליו "**בן איש פלוני, עד**", **כשר.** אף שלא כתב העד את שמו!?

ומתרצת הגמרא: **דכתיב,** העד צריך לחתום בשטר מקושר דוקא כך: "**ראובן בן**" **בחד דרא,** בשורה אחת,כלומר, שהמילה "בן" תהיה מתחת ל"ראובן" [ונמצא ששניהם מקבילים לאותה השורה שבשטר, הנמצאת בצד השני], **ו"יעקב עד" עלוויה.** ומעליהם, בהמשך, כלפי ראש השטר, יהא כתוב "יעקב עד". כך שאם הוא יחתוך את השורה האחרונה, הרי ישאר רק "יעקב עד" בלבד.[34]

ומקשה הגמרא: **וליחוש דלמא גייז ליה,** שמא אכן הוא יחתוך ל"**ראובן בן**" שבשורה האחרונה, **ומתכשר ב"יעקב עד"**, שנטעה לומר שיעקב הוא העד עצמו!?[35]

דתנן שם: אם היה חתום "**איש פלוני עד**", **כשר,** אף על פי שלא כתב את שם אביו!

ומתרצת הגמרא: **דלא כתיב** "**עד**". לפי

---

31. כגון תנאי, שקיומו של השטר תלוי בו, או שכתוב שם שהלוה פרע לו חוב אחר. רשב"ם.

ורבינו גרשום כתב, שעד שהגיעו לסוף השטר כבר פרע לו הלוה מקצת מהחוב וכתבו שם את הפרעון.

32. הקשו התוס': הרי צריך לחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה, כמבואר לקמן, ואיך יחתוך את השורה האחרונה שהרי השטר יפסל, כי לא ישאר חזרת השטר!?

ותירצו, שרק בפשוט צריך לחזור מענינו של שטר, כיון שאין למדין משיטה אחרונה, כי לפעמים העדים חותמים רחוק מהשטר שורה אחת ויש לחשוש שמא יוסיפו שם דברים. לכן תיקנו שאין למדין משיטה אחרונה, ורק חוזרים שם מענינו של שטר. אבל במקושר, יכולים העדים לדקדק לחתום מאחור כנגד השורה האחרונה, ולכן אפשר ללמוד גם משיטה אחרונה ואין צריך לחזור מענינו של שטר. תוס' ד"ה וניחוש. וראה פני שלמה.

33. בשלמא לרב הונא אין חשש שיחתוך את השורה האחרונה שהרי אז יחתוך גם את השריר וקיים ויפסל השטר. אבל לרב ירמיה בר אבא שאין כותבין שריר וקיים קשיא. יד רמה.

34. אם ה"בן" היה מתחת ה"ראו" של ראובן, עדיין היה יכול לחתוך את ה"ראו" ביחד עם ה"בן" שלמטה וישאר "בן יעקב". אלא צריך לומר שה"בן" היה מתחת ל"בן" של ראובן, כך שאם יחתוך את ה"ראו" ישארו שני "בן", ויהיה ניכר הקלקול, ואם ימחוק את הלמטה יהא ניכר המחק ויכירו בית דין את הקלקול. או שה"בן" היה גדול כמו כל ראובן. תוס' ד"ה דכתב.

35. תמהו התוס', האיך יעשה כן המלוה שהוא יודע שיעקב לא חתם ואיך יוכל לקיים את חתימתו?

ותירצו, שסבור שהלוה ישכח ויסבור שיעקב חתם ולא יבקש לקיימו וכל עוד שהוא לא יתבע

שבשטר מקושר אין כותבין "עד", אלא פלוני בן פלוני בלבד.[36] וממילא אם יחתוך את ה"ראובן בן", ישאר רק "יעקב" בלבד, שאינו כשר.[37]

ואיבעית אימא: לעולם דכתב "עד", אפשר לכתוב "עד" בשטר מקושר, ומכל מקום, אין לחשוש שמא יחתוך את ה"ראובן בן" וישאר רק "יעקב עד". משום **דידעינן בה דהא חתימות ידא, לאו דיעקב הוא,** שאנו יודעים שאין שום אדם במדינה הזאת ששמו יעקב, שזו חתימתו.

ומקשה הגמרא: **ודלמא בשמיה דאבוה חתם,** שמא יטעו בית הדין, ויחשבו שזו היא חתימתו של ראובן עצמו, שהוא נוהג לחתום בשם אביו לכתוב אביו! [38]

ומתרצת הגמרא: **לא שביק שמיה דידיה, וחתים בשמיה דאבוה.** לא יטעו בכך, לפי שאדם לא נוהג לחתום בשם אביו במקום לחתום בשמו.

ומקשה הגמרא: **ודלמא סימנא בעלמא הוא דשווייה,** שמא הוא נוהג לחתום יעקב לא בתור שם, אלא בתור סימן הוא בחר

לקיימו גם אנחנו לא נקיימנו. עוד תירצו, שאם לא טענינן ליתמי ולקוחות טענת מזוייף ניחא שהמלוה יכול להוציא מהם בעדות מזוייפת. תוס׳ ד"ה ומתכשר.

[ותירוץ הגמרא דידעינן בה דהא חתימות ידא לאו דיעקב הוא, היינו, כיון שמפורסם הוא שזו אינה חתימתו של יעקב לא חיישינן שיעשה כן. הגהות הב"ח].

והריטב"א מפרש, שעל פי רוב חתימת הבן דומה לזו של האב, ויכול לקיים את חתימות אביו גם כשהוא חתם במקומו. ומתרצת הגמרא שבכל זאת אינן דומות כל כך.

36. הקשו התוס׳: אדרבה, היה לנו לומר שאיש פלוני בן פלוני עד כשר, ואילו בן איש פלוני עד, או איש פלוני עד, יפסל במקושר, וממילא אין חשש שיחתוך את השורה האחרונה עם ראובן?

ותירצו, כיון שכתוב במפורש במשנה שבן איש פלוני עד או איש פלוני עד כשר ולא חילקה המשנה בין פשוט למקושר, לכן אין לפסול אותם במקושר. אבל פלוני בן פלוני עד, שלא נאמר במשנה, אף שלדינא הוא כשר, שהרי כל שכן הוא מפלוני בן פלוני, מכל מקום, כיון שלא נזכר בפירוש במשנה שהוא כשר, יש לחלק ולומר שבמקושר הוא פסול כדי שלא יבואו לידי זיוף.

עוד תירצו, שיותר יש להכשיר איש פלוני עד בגלל הגרים שאינם יכולים לחתום בשם אביהם רק בשמם. תוס׳ ד"ה דלא [בעמוד ב].

37. שרק בפלוני בן פלוני כשר בלא "עד". אבל בפלוני בלבד צריך לכתוב "עד".

38. ואף שהוא רק ספק, מכל מקום, אנו תולין להכשיר השטר, שכך הוא דין שטר שנעמידנו תמיד בחזקת כשרות ואפילו על ידי ספק של צד רחוק.

וכן מבואר לקמן בגמרא, בנמצא אחד מהעדים החתומים על השטר שהוא קרוב או פסול, שאין השטר פסול. וכתבו התוס׳ שם הטעם, משום שאנו תולים שהפסולים לא נתכוונו להעיד. ראה הערה 51.

וכך צריך לבאר גם את דברי רש"י בריש מסכת גיטין [ג א] ד"ה נעשה, על מה שנאמר שם בגמרא שמדאורייתא אין שטר צריך קיום בכלל, וכתב רש"י שהטעם הוא משום דלא חציף איניש לזייף שטרות. וקשה לכאורה, שאם כן, אין לזה כח עדות אלא רק אנן סהדי שבודאי

באותיות אלו!?[39]

דהא רב, צייר כוורא, רב היה עושה צורת דג כסימן לחתימתו, וכולם ידעו שזו חתימתו של רב.

רבי חנינא צייר חרותא, ענפי דקל היה מצייר כסימן לחתימתו.[40]

רב חסדא היה כותב את האות **סמ"ך** משמו, בלבד.

רב הושעיא היה כותב את האות **עי"ן** משמו, בלבד.

רבא בר רב הונא היה מצייר **מכותא,** תורן של ספינה.

ומתרצת הגמרא: **לא חציף איניש לשוייה לשמיה דאבוה סימנא.** אדם אינו מעיז להשתמש בשמו של אביו כסימן לחתימתו.

מר זוטרא אמר: למה לך כולי האי? מדוע צריך ליישב את דעת רבי ירמיה בר אבא בתירוצים דחוקים? והרי אפשר לפרש בפשיטות: **כל מקושר שאין עדיו כלין בשיטה אחת, פסול.** שכל חתימות העדים בשטר מקושר צריכות להתחיל ולסיים בדיוק באותו מקום, זה תחת זה.[41] ואם כן, לא צריך לומר שהעדים חותמים דוקא מלמטה למעלה, אלא בין אם הם חותמים מלמעלה למטה מראש השטר לסופו, ובין אם הם חותמים מלמטה למעלה, ניחא. שאם הם חותמים מלמעלה למטה, הרי אינו יכול להוסיף שורות בסוף השטר, שאז יהא מתחת לחתימות העדים. ואם הם חותמים מלמטה למעלה, הרי אם יחתוך את השורה האחרונה, נמצא שכל העדים חסר שמם הראשון, ויהא ניכר שזו היא רמאות.[42]

לא יזייף? אלא צריך לומר, שכך הוא דין השטר, שנסמוך על החזקה דלא חציף איניש לזיופו, וכח שטר הוא ככח עדות ממש, ולא רק כאנן סהדי. קובץ שיעורים.

ובמרומי שדה ביאר באופן אחר, שהגמרא מקשה האיך תיקנו חכמים דבר שאפשר לבא לידי קלקול, שהרי לפעמים באמת יהיה כך, שהעד רגיל לחתום בשמו של אביו או שעשה סימן משמו של אביו. ואם כן, יוכל בעל השטר לזייף.

39. משום שאותם אותיות היה כותב בצורה מיוחדת, והיה ניכר בהם שזה כתב ידו יותר מבאותיות אחרות. יד רמה.

40. כתב הרשב"ם: שמא על שם מעשיהם, שזה נהג לאכול דגים וזה נהג בתמרים.

וכתב הריטב"א, שכל אלו היו מוסיפים "עד" בסוף שלא עדיף משמו ממש שצריך לכתוב בסוף "עד".

41. ורב חסדא היה סבור שלרב ירמיה בר אבא העדים היו חותמים זה אחר זה. הגהות הב"ח אות ה בעמוד הקודם.

והרש"ש כתב, שרב חסדא גם היה סבור שהם חותמים זה תחת זה אלא שלא היו מתחילים בשוה רק השני היה מתחיל בשורה שלמעלה ממנו. ומר זוטרא חידש שכולם מתחילים בשוה.

42. שלא יתכן כולם חתמו ללא הזכרת שמם. ריטב"א.

והמהרש"א מפרש, שאי אפשר ששמות העדים יהיו שוים בגודלם ולא יוכל לחתוך באופן שלא יהא ניכר. וכן הוא בשיטה מקובצת.

התוס' הקשו על פירוש זה שהובא בפנים, שהוא על פי הרשב"ם, שעדיין יש לחשוש

אמר רבי יצחק בר יוסף, אמר רבי יוחנן: כל המחקין כולן, אם יש מחיקות בשטר במקום שהוא כשר [כגון במקום שלא יתכן שהיה כתוב שם "שריר וקיים",(43)] צריך לקיים אותם, שיכתוב בסוף השטר "**ודין קיומיהן**" [אלו הם הקיומים שבשטר זה], ויפרט את המלים שהגיה במקום המחקין. שאם לא כן, יש לחשוש שהוא מחק והגיה כרצונו, לאחר חתימת העדים.

וצריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה. צריך לכתוב בשורה אחרונה סיכום של תוכן השטר, כמו שאנו נוהגים לכתוב "וקנינא מפלוני בן פלוני לפלוני ככל מה דכתב ומפרש לעיל". ולא שיהא כתוב שם ענין חדש שיש בו משמעות, כגון איזה תנאי, שהשטר תלוי בו.(44)

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?**

קסב-א **אמר רב עמרם: לפי שאין למדין משיטה אחרונה.** אין מתייחסים למה שנאמר בשורה אחרונה של השטר לדון ממנו למעשה. ולכן תיקנו חכמים שלא לכתוב שם שום דבר משמעותי, שאם יהיה כתוב שם, למשל, איזה תנאי, הרי אנו נגבה על ידי השטר הזה

באופן שהחתימות מלמעלה למטה שיחתוך את השורה האחרונה ביחד עם ה"עד" שבסוף כל העדים [שהרי לפי מר זוטרא אין צורך לומר שאין כותבין "עד"]?

והביאו פירוש אחר מהריב"א, שלפי מר זוטרא העדים חותמים אמנם כרגיל מימין לשמאל, ומכל מקום אין חשש שמא יוסיף עדים מבחוץ [כקושיית הגמרא], משום שכל העדים צריכים לחתום בשורה אחת בלבד זה ליד זה ובשורה האחרונה. וממילא אי אפשר להוסיף עדים מתחתם.

והקשו על זה מהירושלמי, שמבואר להדיא שמקושר עדיו חותמים לארכו של שטר.

וביארו באופן אחר, שהעדים חותמים אמנם מלמטה למעלה אלא שכל החתימות הם בשורה האחרונה. דהיינו, שחותם ראובן ותחתיו בן ותחתיו יעקב ותחתיו עד, וכן כולם חותמים זה מתחת לזה באותה שורה. ולכן אם יחתוך את השורה האחרונה נמצא שהוא חותך את כל העדים. תוס' ד"ה כל.

הרשב"ם הביא מרבינו חננאל שאף על גב שנתיישבו כל הקושיות על רב ירמיה בר אבא, מכל מקום, המשנה מוכחת כרב הונא, שרבי חנינא בן גמליאל אומר שמקושר שכתבו עדיו מתוכו כשר משום שיכול לעשותו פשוט. ואילו לדברי רב ירמיה בר אבא, שמקושר חותמין עדיו מלמטה למעלה, לא יתכן לעשותו פשוט. שהרי בפשוט אין חותמין העדים כך.

ובהגהות הר"ש מדעסויא הקשה, שעל כרחך מקושר שכתבו עדיו מתוכו, היינו שחתמו כרגיל מימין לשמאל. שהרי גם לרב הונא צריך לומר שלא חתמו כמו במקושר בין שורה לשורה, שזה ודאי פסול בשטר פשוט, אלא חתמו בסוף השטר למטה. וכן כתוב ביד רמה.

43. כמבואר לעיל בראש עמוד א. כך פירש הרשב"ם. וביד רמה כתב, שרבי יוחנן מדבר כאן בשטר פשוט שאין כותבין בו שריר וקיים, כמבואר להלן בהמשך דבריו שצריך לחזור מענינו של שטר, שזה רק במקום שאין כותבים שריר וקיים. ולכן סתם רבי יוחנן כאן, שכל המחקין כולן, בלי לחלק היכן הוא המחק.

44. כתב הרשב"א, יש סוברים שאם לא החזיר מענינו של שטר בשיטה אחרונה, כל השטר פסול לפי שלא נעשה כתיקון חכמים. וחלק

גם בלי קיום התנאי. והרי זה שלא כדין. אולם כותבים שם רק סיכום השטר שכבר נכתב לעיל במפורט.

והטעם שאין למדים משיטה אחרונה, לפי שקשה לעדים לדקדק ולחתום בצמוד לסוף השטר עד שלא ישאר שום ריוח ביניהם.[45] ויש לחשוש שמא בעל השטר יוסיף באותו ריוח דברים חדשים שלא היו לנגד העדים בשעת חתימתם.[46] לכן, קבעו שאין מתייחסים לשורה האחרונה כלל, אלא כותבים שם רק את סיכום השטר. ומעתה,

---

עליהם, לפי שהלשון "אין למדין משיטה אחרונה" משמע שאף אם לא חזר בשיטה אחרונה, אלא שכתב שם דבר מחודש, אין השטר פסול בשל כך. אלא שאין למדין מאותה שיטה בלבד. ועוד, שהרי אם השאיר שורה אחת חלק בין העדים לשטר, הוא כשר, וכל שכן אם אין שם חלק.

וכן דעת הרמב"ן, כיון שאין כאן חשש לזיוף הרי השטר כשר.

וכן כתב הנמוקי יוסף, שלא תיקנו חכמים חיוב לחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה אלא עצה טובה אמרו שיחזור מענינו של שטר משום שאין למדין משיטה אחרונה.

וראה בהערה 47 מהתוס' ומהרא"ש, שמשמע שהם פוסלים את כל השטר כשאין בו חזרה מענינו של שטר בשיטה אחרונה.

וכן כתב רבינו יונה, שרבים מרבותיו דעתם נוטה לפסול את כל השטר, משום שכך תיקנו חכמים שיהא כל השטר פסול כדי שיתרגלו לחזור מענינו של שטר בשיטה אחרונה, ואז נוכל ללמוד מכל השטר ואפילו משיטה אחרונה.

ומה שאמרו אין למדין משיטה אחרונה, כך פירושו: לפי שאין ראוי ללמוד משיטה אחרונה בגלל חשש זיוף, לכן פסלו כל שטר שאין בו חזרה מענינו של שטר בשיטה אחרונה.

45. כך מפרש הרשב"ם. והיד רמה כתב, לפי שלפעמים העד הראשון משאיר מקום לאדם חשוב שעשוי לחתום לפניו.

46. מדובר כשלא היה כתוב בו "שריר וקיים", שאם כן, אינו יכול להוסיף אחריו כלום. רשב"ם.

והתוס' כתבו, שבימיהם לא היו כותבים שריר וקיים בשטר פשוט אלא רק במקושר. וכן משמע לעיל [קס ב] שהגמרא מתרצת על מקושר "דכתיב ביה שריר וקיים". משמע שרק במקושר היו כותבים אותו.

[וביד רמה ביאר הטעם למה לא תיקנו גם בפשוט שיכתבו שריר וקיים ואז יוכלו ללמוד גם משיטה אחרונה ולא יצטרכו לחזור מענינו של שטר שם, משום שלפעמים לאחר שסיימו לכתוב את השטר וכבר כתבו בו שריר וקיים רוצים המלוה והלוה לשנות את סכום ההלואה. ומאחר שכבר נכתב שריר וקיים, אין להם אפשרות לשנות כלום אלא צריך לכתוב שטר חדש. ושמא בינתיים יתחרט המלוה או לפעמים הלוה דחוק למעות, וחששו חכמים לנעילת דלת בפני לוין לכן תיקנו שלא יכתבו שריר וקיים ויוכלו להוסיף על השטר. אבל במקושר, אדרבה, ככל שיהיו יותר עיכובים בכתיבתו עדיף לכן תיקנו שם שריר וקיים).

ועוד כתבו התוס', שאנו נוהגים לכתוב בכל השטרות בסוף "שריר וקיים", ולכן איננו נזהרים בכל הדינים הללו, שאנו למדים משיטה אחרונה ואיננו חוזרים מענינו של שטר בשיטה אחרונה, ואין כל חשש, שהרי אי אפשר להוסיף כלום אחר השריר וקיים. וכן בגיטין אנו כותבים בסוף הגט "כדת משה וישראל" שהוא במקום שריר וקיים.

והטעם ששינו ממנהג הגמרא שלא היו

אין לחשוש לכלום, שאם בעל השטר לא יזייף ולא יוסיף שם דברים, הרי לא יגרם שום נזק בכך שאיננו מתייחסים לשורה האחרונה, שהרי אין שם שום דבר משמעותי. ואם הוא יוסיף דברים לאחר השורה האחרונה, הרי בלאו הכי איננו מתייחסים לכך.

אמר ליה רב נחמן לרב עמרם: מנא לך הא, שאין למדין משיטה אחרונה?

אמר ליה רב עמרם: **דתניא: הרחיק את**

כותבים שריר וקיים, משום שחששו, שלפעמים יטעו העדים וירחיקו את חתימתם מהשטר שתי שורות ויוכל המלוה להוסיף שם דברים וילמדו מהשיטה שלפני האחרונה, לכן כותבים שריר וקיים שאז אין חשש. תוס׳ ד״ה לפי.

והרא״ש הקשה, אם כן, לא יועיל מה שכותבים שריר וקיים! שהרי הוא יכול לחתוך את כל השטר וישאיר רק את שתי השורות הריקות ויכתוב שם שטר חדש. אלא הטעם למנהגנו משום שלפעמים צריך למחוק לאחר שהגיעו לשורה האחרונה. וכדי שיוכלו לקיים שם את המחקים מבלי שיצטרכו לכתוב עוד שורה ולחזור מענינו של שטר הנהיגו שיכתבו שריר וקיים.

והקשו התוס׳ והרא״ש, שעדיין לא יצאנו מידי חשש, כי מאחר ומעיקר הדין השטר כשר גם בלא שריר וקיים אלא שנהגו כך, אם כן, נחשוש שמא נכתב השטר לפי המנהג ולא היה בו שריר וקיים, והרחיקו העדים את חתימתם שורה אחת מהשטר [שסמכו על זה שאין למדים משיטה אחרונה הואיל ואין בו שריר וקיים], והמלוה הוסיף את השורה האחרונה מדעתו או שקיים שם את המחקים שעשה בתוך השטר מעצמו, ובסוף כתב שריר וקיים?

ותירצו, מאחר וכך הוא המנהג, הרי אנו פוסלים כל שטר שאין בו שריר וקיים.

והרמב״ן תמה על זה, שלא מצינו שתיקנו חכמים לעקור את דין התלמוד שאין צריך שריר וקיים בשטר פשוט!?

וכתב, שמתוך הדוחק לקיים את המנהג, עלינו לומר שמדין התלמוד צריך לכתוב גם בשטר פשוט שריר וקיים, אלא שיש הבדל בין מקושר ולפשוט בכך שבמקושר אין כותבים פעמיים שריר וקיים [כפי שמבואר לעיל בגמרא בדף קס ב]. ואילו בפשוט, אפשר לכתוב פעמיים שריר וקיים. ועל שטר כזה נאמר שאין למדין משיטה אחרונה, לפי שאפשר שהמלוה הוסיף את השורה האחרונה וכתב פעם שניה שריר וקיים. אבל בשטר שכתוב רק פעם אחת שריר וקיים בשורה האחרונה, למדין ממנו. שהרי ודאי ששורה זאת היתה לפני העדים, שהרי אי אפשר שלא יהא בשטר לפחות שריר וקיים אחד. וזהו מנהגנו שאנו כותבים רק שריר וקיים ולמדים משיטה אחרונה.

וראה שם שביאר, מדוע תיקנו כך ולא תיקנו לפסול גם בפשוט כשכתוב בו פעמיים שריר וקיים, ואז נלמד לעולם משיטה אחרונה, או שיתקנו שלעולם אין למדין משיטה אחרונה, ואין צריך כלל שריר וקיים.

ושוב כתב, שמצא בירושלמי שאין צריך כלל שריר וקיים בשטר פשוט, וכיון שכן נתבטל קיום מנהגנו ואין למדין משיטה אחרונה לעולם.

והקובץ שיעורים מתרץ את קושיית הרמב״ן, היכן מצינו שחכמים תיקנו תקנה חדשה לפסול שטר שאין בו שריר וקיים. שיש לומר, שאין זה פסול חדש אלא שכך היא תקנת חכמים, לפסול כל שטר שיכול להזדייף. ובזמן הגמרא לא היה יכול להזדייף גם בלי שריר וקיים. אבל עתה, שיכול להזדייף, הרי אם לא יכתבו בו שריר וקיים, אם כן, הוא בכלל התקנה לפסול שטר

העדים שני שיטין שורות **מן הכתב** של השטר, **פסול.**

אבל אם הרחיק **שיטה אחת** בלבד, **כשר.**

ומוכיח רב עמרם: **מאי שנא** הרחיק שני **שיטין,** דפסול, משום שאנו חוששים **דלמא מזייף וכתב,** שיוסיף שם דברים.[47] אם כן, **שיטה אחת נמי** נחשוש דלמא **מזייף וכתב?**

אלא לאו, שמע מינה: אין למדין משיטה אחרונה. ולכן רק בשני שיטין יש לחשוש שמא יוסיף שתי שורות ונבא לדון מהשורה שלפני האחרונה.

היכול להזדייף.

והריטב״א כתב טעם למנהגנו, לפי שעכשיו נהגו העדים שלא להרחיק חתימתם מן השטר כלל, וממילא אין כל חשש ואפשר ללמוד גם משיטה אחרונה, ולכן אין צריכים להחזיר מענינו של שטר שם.

ועוד טעם כתב, שכהיום נהגו שכל הקיומים וההוספות נכתבים רק על ידי הסופר או העדים, ולכן אין חשש שהמלוה יוסיף דברים מדעתו.

והרשב״א כתב, שנכון להנהיג לכתוב בשורה אחרונה של השטר עד חצייה, ובחצייה השני יחתמו העדים זה ליד זה. שעל ידי זה אנו בטוחים שהעדים ראו את החצי הראשון של השורה [ואנו למדים ממנה], כי אחרת לא היו משאירים אותה ריק מחשש שהמלוה יחתוך את כל השטר ויעשה שטר חדש באותה חצי השורה ויהא ״הוא ועדיו בשיטה אחת״ שמבואר בגמרא להלן [קסג ב] שהוא כשר. ואין לחשוש שמא העדים עשו שלא כדין, שאם כן, נפסול כל שטר שאנו רואים שהעדים הרחיקו חתימתם שורה אחת מהשטר, שמא הרחיקו שתים או שלש שורות אלא ודאי אין חוששין לעדים טועים.

47. כתב הרשב״ם, שגם זה רק באופן שלא היה כתוב שריר וקיים.

והרשב״א חולק עליו, שאף על גב שאינו יכול להוסיף על השטר כשיש בו שריר וקיים, מכל מקום, הוא יכול לחתוך את כל השטר ולכתוב שטר חדש בשורה הראשונה ויחזור מענינו של שטר בשורה אחרונה. והרי יש לו עדים חתומים למטה. וחשש זה מובא להלן בגמרא בדף קסג ב.

ועוד כתב הרשב״ם, שאפילו אם יש עדים שלא הוסיף שם שום דבר, מכל מקום, השטר פסול לפי שלא נעשה כתיקון חכמים. רשב״ם.

והרמב״ן כתב, שהעדות לא מועילה כי אין זה שטר אלא מפיהם של עדים אתה דן ולא מן השטר.

וראה פלפולא חריפתא אות ד מה שכתב על דברי הרשב״ם.

והרא״ש הביא את דברי הרשב״ם וכתב שכך מוכח מכל הסוגיא שכל שטר שיכול לבא לידי זיוף אף על פי שבסוף לא נזדייף הוא פסול משום שלא נעשה כתיקון חכמים.

ובדומה לזה כתב, שאם בא לפנינו שטר שלא היתה בו חזרה מענינו של שטר בשיטה האחרונה ויש ריוח של שורה אחת בין השיטה האחרונה לבין חתימת העדים, שלכאורה היינו צריכים להכשירו וללמוד מהשיטה האחרונה, שהרי אין כאן חשש שמא היה מלכתחילה ריוח של שתי שורות והמלוה הוסיף שורה אחת מדעתו, כי העדים ודאי לא היו מרחיקים את חתימתם מן השטר בשתי שורות, שהרי אז יפסל השטר. וגם אין לחשוש שמא להבא יוסיף המלוה שורה אחת שהרי אין למדין משיטה אחרונה. אלא, שלא חילקו חכמים, ופסלו כל שטר שאין בו חזרה מענינו של שטר בשיטה האחרונה, דגזרינן הרחיק שורה אחת אטו לא הרחיק. וכן כתבו התוס׳ בס״ה וצריך.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

קסב-ב **איבעיא להו:** הרחיק את העדים **שיטה ומחצה** מן הכתב, **מאי?** האם הוא פסול או לאו?[48]

תא שמע ראיה מהא דתניא בברייתא דלעיל: **הרחיק את העדים שני שיטין** מן הכתב, **פסול.** ומשמע, דוקא שני שיטין. **הא** אם הרחיק **שיטה ומחצה, כשר.**

ודחינן: **אימא סיפא** של הברייתא, שמוכח ממנה להיפך, דקתני: **שיטה אחת, כשר.** ומשמע **שיטה אחת** דוקא **הוא דכשר, הא שיטה ומחצה, פסול.**

ומסקינן: **אלא מהא ליכא למשמע מינה.** אין להוכיח כלום מהברייתא, לפי שאיננו יודעים איזה מהם דוקא, הרישא או הסיפא, ואיזה מהם לאו דוקא אלא אגב האחרת נאמרה בלשון כזה.

ודנה הגמרא: **מאי הוי עלה,** מה ההלכה בבעיא זו?

ופושטת הגמרא: **תא שמע** מהא **דתניא: הרחיק את העדים שני שיטין מן הכתב, פסול.**

פחות מכאן, כשר.

הרי להדיא, שפחות משני שיטין, אפילו שיטה ומחצה, כשר.[49]

וממשיכה הגמרא להביא את המשך הברייתא: **היו ארבעה וחמשה עדים חתומין על השטר, ונמצא אחד מהן קרוב או פסול,**[50] **תתקיים העדות בשאר** העדים

---

48. אין הכוונה שסיים את השטר באמצע השורה והשאיר אותה וגם את השורה שאחריה ריקים, שזה ודאי פסול, שהרי יכול להוסיף בחצי השורה מה שירצה ואנו נלמד ממנה שהרי יש אחריה שורה אחרונה. וגם אין לפרש שסיים את השטר בסוף שורה והשאיר אחריה שורה שלימה והעדים חתמו באמצע השורה השניה, שזה ודאי כשר, שהרי לא נלמד אפילו מהשורה השלימה שמא העדים השאירו אותה ריקה וחתמו באמצע השורה שלאחריה. אלא הכוונה שהיה ריוח בעובי של שורה וחצי, והספק הוא האם יש לחשוש שמא הוא יצליח בדוחק לכתוב שם שתי שורות. תוס׳ ד״ה איבעיא.

49. כי הוא מפחד לזייף כשהוא צריך להצטמצם ולכתוב שתי שורות בדוחק. רשב״א.

50. רשב״ם ותוס׳ הביאו גירסת רבינו חננאל ״ונמצאו שנים הראשונים קרובים או פסולים״. ולפי זה ניחא שהוא ממש כדינו של חזקיה. וגם לפי הגירסא שלנו, כתב הרשב״ם שמסתבר שהסיפא מדברת באותו אופן של הרישא שהרחיק שני שיטין מן הכתב פסול, ובאה הסיפא לומר שאם מילא שם בקרובים כשר.

גם התוס׳ עמדו על זה שלפי הגירסא שלנו לכאורה קשה, מה הראיה מהברייתא לחזקיה? שהרי אפשר שהברייתא לא מכשירה אלא כשהעדים הפסולים חתמו לאחר העדים הכשרים ולא לפניהם, שאז יש סברא לפסול משום שאויר פוסל שם וכמו שהגמרא אומרת ״ואל תתמה״. אלא, מאחר והברייתא אינה קובעת מקום היכן יחתמו העדים הפסולים אלא אומרת סתמא שחתימת פסולים אינה פוסלת את השטר, משמע שבכל מקום שיחתמו, השטר כשר. תוס׳ ד״ה דאמר.

הכשרים.(51)

מסייע ליה מהברייתא הזאת **לחזקיה**.

דאמר חזקיה: שטר שנשאר בו ריוח של שתי שורות בין סוף השטר לבין חתימות העדים,

---

51. הקשו התוס׳ מהמשנה במכות [ה ב], שלכך נאמר ״על פי שני עדים או שלשה עדים״, כדי להקיש שלשה לשנים, מה שנים נמצא אחד קרוב או פסול עדותן בטלה, אף שלשה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותו בטלה. ומדוע מכשירה הברייתא כאן את השטר שחתום עליו עד פסול?

ותירצו, ששם מדובר בעדות בעל פה, שיתכן שהפסול נתכוון להעיד וכמו שאמרו שם ששואלים את העדים הפסולים ״למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו״, שרק אם נתכוונו להעיד הם פוסלים את כל העדות. אבל כאן בשטר, כלל הוא בידינו שעדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בבית דין, ולכן אמרינן שכאילו נחקר הדבר ונתברר שהעדים הפסולים לא נתכוונו להעיד אלא חתמו על השטר כדי למלאת את השורות הריקות שנשארו בין השטר לעדים. או שאם הפסולים חתומים בין העדים או בסופם, אנו אומרים שבעל השטר עשה תנאי שיחתמו גם הם ולכן הם חתמו, ולא משום עדות.

ועוד הביאו מרב יהודאי גאון, שרק אם העדים הפסולים חתמו בתחילה אז הוא כשר שמוכח שחתמו רק לכבוד ולא לשם עדות. אבל אם חתמו בסוף נפסל השטר שמא חתמו לשם עדות.

וכן דעת ר״ת, שרק בתחילה כשר, ומטעם אחר, כיון שבדרך כלל מקיימים את השטר על ידי העדים שבסוף לכן יש לחשוש שמא יבואו לקיים את השטר מהעדים הפסולים.

אולם הש״ך ביאר שם את הירושלמי בדרך אחרת, ולדבריו גם כשחותמין זה שלא בפני זה שייך לדון מצד נמצא אחד מהם קרוב או פסול.

וביאר הנתיבות שם את דברי הש״ך [עיין בנתיבות המשפט כח ז], על פי מה שכתב הר״ן בגיטין, שלמאן דאמר עדי מסירה כרתי, גם הוא יודה שדי בעדי חתימה בלבד, כי עדי החתימה הם העדים על המסירה, שהרי הגט יוצא מתחת ידי האשה ובידוע שהבעל מסרו לה, ונמצא כאילו עדי החתימה עצמם מעידים על המסירה.

הרי מבואר מדברי הר״ן, שהעדים החותמים אינם מעידים כלל בשעת החתימה, שהרי כותבים את הגט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו, וכן כותבים שטר חוב ללוה בלי המלוה. ורק בשעת המסירה הם מעידים על המסירה.

ואם כן, בשעת המסירה הוי אז כשעת ראיה והגדה ומצטרפים יחד הכשרים והפסולים. [ומה שאמרו שעדים החתומים על השטר נעשית כמי שנחקרה עדותן בבית דין, היינו רק בשעת מסירה, שקודם לכן עדיין לא נגמר הדבר ואין העדים מגידים מאומה, שאין להם מה להגיד כלל ורק בשעת מסירה הם כמגידים על המסירה ואז הוי כנחקרה עדותן].

ובכתבי הגר״ח מתרץ את קושיית התוס׳, שלא שייך בכלל דין נמצא אחד מהם קרוב או פסול בעדות שבשטר. כי לכאורה קשה, במה נעשו עדים שבשטר לעדים הלא עדות זו ״מפי כתבם״ הוא אלא שמדין שטר הוא, שעל ידי השטר נעשית עדותן כנחקרה בבית דין, וזה שייך רק על העדים הכשרים שיש להם כח ״לאשוויי שטרא״. אבל העדים הפסולים, כיון שאין להם כח של שטר ממילא אין כאן עדות כלל שהרי ״מפי כתבם״ הוא ולכן אינם יכולים לפסול את השטר.

ואף לשיטת ר״ת שעדים יכולים לשלוח את עדותן בכתב [ואם כן גם לעדים הפסולים יש דין עדות מצד עדותן שבכתב מלבד עצם השטר]

הקצות החושן [מה ג] הביא את דברי

ומלאוהו בקרובים, כשר.[52]

הירושלמי, שהדבר תלוי אם העדים צריכים לחתום זה בפני זה או לא.

וביאר הקצות החושן, שדוקא אם העדים חותמים זה בפני זה שייך לדון את הדין של נמצא אחד מהם קרוב או פסול, ובזה נאמר החילוק שרק אם הפסולים חתמו ראשונה אז תלינן שמן הסתם חתמו לשם מילוי או כבוד. אבל אם חתמו בסוף ודאי לשם עדות חתמו ופוסלים את השטר. אבל אם חתמו זה שלא בפני זה, אפילו אם הפסולים נתכוונו להעיד, מכל מקום, אין כאן הגדה אחת לצרף אותם יחד, שהרי חתימתם היא הגדתם בלבד, ומאחר שלא חתמו יחד, הרי לא הגידו יחד, ואם כן, לא שייך כלל לפסול מדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול.

ולפי זה, בשאר שטרות, חוץ מגט, שאפשר לחתום זה שלא בפני זה, אנו תולים להכשיר שודאי לא חתמו כאחד. ולכן אפילו הפסולים חתומים בסוף, השטר כשר. אבל בגט, שהעדים צריכים לחתום זה בפני זה אין להכשיר אלא אם כן הפסולים חתמו ראשונים.

ומכל מקום, אין כאן צירוף של העדים הכשרים עם הפסולים, כי הכשרים מיד עם חתימתם נעשית עדותן כנחקרה בבית דין וכאילו קיבלו בית דין כבר עתה את הגדתם, ואילו הפסולים אינם מעידים רק כאשר יגיע השטר לפני בית דין, ונמצא כאילו נתקבלה עדות הפסולים והכשרים בשני בתי דין נפרדים, שבאופן זה לא שייך לדון מצד נמצא אחד מהם קרוב או פסול, כיון שאין מה שיצרף אותם לעדות אחת.

וראה עוד בחידושי רבינו חיים הלוי הלכות עדות [ה ו] שהאריך לבאר בגדר צירוף קרוב או פסול בעדות שבשטר.

52. שהרי עתה אין חשש שהמלוה יוסיף שם דברים.

כתב רבינו יונה, מה שמילאוהו בקרובים כשר, היינו דוקא כשהלוה מילאו קודם שמסר את השטר למלוה או אפילו כשהמלוה מילאו אלא שעשה זאת במצות הלוה. אבל אם המלוה מילאו בקרובים מדעתו, לאחר שהגיע השטר לידו, השטר פסול. כי מאחר שבלי המילוי השטר פסול בגלל הריוח שבין השטר לעדים, נמצא שהלוה נתן לו שטר פסול והמלוה הוא שעשאו שטר כשר מדעתו, ובאופן כזה אין הלוה משתעבד באותו שטר.

וגם דוקא כשמילאו באותו יום שנכתב ונחתם. אבל אם מילאו לאחר מכן, הוא פסול שהרי שטר אינו מתכשר אלא מאותה שעה שמילאו, ונמצא שהוא שטר מוקדם.

ואין לומר שבעצם השטר כשר גם ללא המילוי אלא שיש בו חשש זיוף ולאחר שנתמלא בקרובים ונסתלק אותו חשש הוא מתכשר למפרע, שאם כן, לעולם לא נפסול שטר שהרחיקו עדיו מהשטר שתי שיטות שהרי כשיבא לבית דין יאמרו לו למלאותו בקרובים ויתכשר. אלא ודאי, שאז לא יועיל מילוי קרובים, כיון שהוא יהא שטר מוקדם.

ויש דוחים ראיה זו, כיון שכבר הגיע לבית דין בעוד שיש עליו חשש זיוף, שוב אין לו תקנה. אבל קודם שבא לפני בית דין אפשר לתקנו על ידי מילוי קרובים אפילו לאחר זמן.

וכתב רבינו יונה, שאין סברא לחלק בין בא לפני בית דין לבין לא בא לפני בית דין.

והרא״ש כתב, שסברא מעליתא היא, כיון שחכמים פסלו לכתחילה לעשות שטר כזה, הרי שבית דין צריכים לפוסלו גם בדיעבד כדי לחזק את תקנתם. אבל אם עדיין לא הגיע לבית דין, אפשר להכשירו גם לאחר זמן ואפילו המלוה יכול למלאותו בקרובים מדעתו, כיון שהוא אינו

ואל תתמה על כך, האיך יתכן שאם היה נשאר שם ריוח היה פסול, ועל ידי מילוי עדים פסולים יוכשר, והרי עדים פסולים הם כמי שאינם?[53]

שהרי מצינו כיוצא בזה בדיני סוכה. שכן, **אויר סוכה פוסל בשלשה,** אם יש בסכך חלל ברוחב של שלשה טפחים הוא פוסל את הסוכה,[54] ואילו **סכך פסול,** אינו **פוסל** את הסוכה אלא **בארבעה** טפחים. נמצא, שאם ימלא את החלל של השלשה טפחים בסכך פסול, תהא הסוכה כשרה, ולא אמרינן שסכך פסול הוא כמו שאינו. וכך הוא גם בעדים פסולים, אם מילא בהם את חלל הריוח שבין השטר לעדים הכשרים, יוכשר השטר בכך.

איבעיא להו: שני שיטין שאמרו חכמים בברייתא, שרווח שכזה פוסל את השטר, האם הכונה היא לריוח הכולל, **הן ואוירן**, קסג-א

האם דוקא כשנשאר ריוח של שתי שורות יחד עם הריוח שבין שתי השורות. **או דלמא הן ולא אוירן,** אפילו ריוח של שני שיטין בלבד פוסל את השטר, גם ללא הריוח שבין השורות?

אמר רב נחמן בר יצחק: מסתברא דהן ואוירן. דוקא ביחד עם הריוח שבין השורות נפסל.

דאי סלקא דעתך, הן ולא אוירן, אם כן, גם רווח של שיטה אחת שאמרה הברייתא שהוא כשר, מדובר בו ברווח של שיטה אחת בלבד, בלא אוירה של השיטה. ומעבר לזה הוא פסול. ואם כן, תקשי, **שיטה אחת בלא אוירה, למאי חזיא!?** הרי אי אפשר לכתוב כלום בשורה אחת, כשאין ריוח בינה לשורה הסמוכה, ומדוע היתה צריכה הברייתא להשמיענו שרווח של שיטה אחת כשר?[55]

עושה עתה את השטר אלא שהוא רק מסלק בכך את חשש הזיוף ונמצא השטר כשר למפרע.

ועוד כתב רבינו יונה, כי זה שאנו פוסלים שטר שהרחיקו העדים שני שיטין מהשטר, זה רק לענין שלא יגבו באותו שטר מנכסים משועבדים, או לענין שהלוה יכול לטעון פרעתי, משום שאין עליו שם שטר שיוכל המלוה לטעון שטרא בידי מאי בעי. אבל אין הלוה יכול לטעון שלא היו דברים מעולם ולא לוה ממנו, כיון שעדות זו היתה יכולה להתכשר אילו מילאוהו בקרובים בו ביום הלכך אינו יכול להכחישם לגמרי.

ובקובץ שיעורים הוסיף לבאר, כי על אף שבטל ממנו דין שטר, מכל מקום, דין עדות שבו לא בטל, משום שעדות זו ניתנה בהכשר, שבשעה שחתמו היה עליה דין הגדת עדות כשרה, שהרי היה אפשר למלאות אחר כך בקרובים, ולכן דינה כעדות בעל פה שיכול לטעון פרעתי. אבל לא להד"ם.

53. כך מפרש רבינו גרשום. והתוס' מפרשים שהיה לנו לגזור מילוי קרובים אטו אויר. ומביא ראיה מסוכה שגם שם לא גוזרים סכך פסול אטו אויר. תוס' ד"ה ואל.

54. היינו, בסוכה שיש לה רק שלש דפנות, והאויר או הסכך פסול הולכים לכל אורך הסוכה ומפסיקים בין שני חלקי הסוכה ונמצא שלכל חלק לא נשאר אלא שתי דפנות בלבד. או אפילו בסוכה של ארבע דפנות וכגון שלא נשאר שיעור סוכה לכל חלק. תוס' ד"ה שהרי.

55. כך מפרשים התוס' לפי הגירסא שלנו. וכתבו שלכן לא שואלת הגמרא על שני שיטין למה

אלא, שמע מינה: הן ואוירן. שגם בשתי שיטות שאמרה הברייתא שפסול, מדובר ברווח שהוא יחד עם אוירן של שתי השיטות.

ומסקינן: אכן **שמע מינה!**

רבי שבתי אמר משמיה דחזקיה: שני שיטין שאמרו, בכתב ידי עדים אמרו. שהשורות הן בגודל של כתב ידי העדים, **ולא ב**גודל של **כתב ידי הסופר,** שהוא קטן יותר.

מאי טעמא?

משום **דכל המזייף, לאו לגבי ספרא אזיל ומזייף.** הוא אינו הולך לסופר שיזייף לו, שמא הסופר לא יסכים לעזור לו בכך, אלא הוא מזייף בעצמו בצנעא בתוך ביתו. והוא אינו יכול לכתוב בכתב דק כמו הסופר, לכן כל עוד שלא נשאר ריוח של שתי שורות בגודל כתב יד של אדם רגיל, כגון העדים, אין לחשוש שמא בעל השטר יצליח לזייף ולכתוב שם שתי שורות בכתב ידו.(56)

ודנה הגמרא: **וכמה** יהא הריוח שבין השטר לעדים כדי לפסול את השטר?(57)

יפסל, והאיך אפשר לכתוב שתי שורות בלי להשאיר ריוח ביניהם, משום שהיה אפשר לומר שאדרבה, שני שיטין היינו בלא אוירן, ואפשר לכתוב בו רק שורה אחת, ובכל זאת הוא פסול משום שלמדין משיטה אחרונה, ויש לחשוש שמא יוסיף שם דברים. לפי שכל מה שאנו אומרים אין למדים משיטה אחרונה הוא רק לפי המסקנא כאן, ששני שיטין היינו עם אוירן, ושיטה אחת גם כן עם אוירה, וממילא מוכח מזה שלמדין משיטה אחרונה. תוס׳ ד״ה שיטה.

הרשב״ם הביא גירסא אחרת, שהקושיא היא באמת על שני שיטין, שאם יכתוב שם בכתב רגיל יבינו שהוא מזייף הואיל ואין ריוח בין השורות, ואם יכתוב בכתב דק יראו שהוא שונה מכל השטר.

והתוס׳ הוסיפו, שלכאורה עדיין יש לחשוש שמא יחתוך את כל השטר מלמעלה ויכתוב שטר חדש בשתי השורות הריקות בכתב דק ואז ל א יבחינו בהבדל. אלא, כפי שמבואר לקמן, רק הסופר יודע לכתוב דק והמזייף אינו הולך לסופר שיזייף לו שטר.

56. הקשה רבינו יונה: אם כן, למה לא נלמד משיטה אחרונה כשהיא כתובה בכתב יד הסופר? שהרי אין לחשוש שמא הוא הלך לסופר שיזייף לו בכתב ידו?

ותירץ, דוקא בהרחיק שני שיטין, שאנו רואים למעשה שלא היה כאן שום זיוף אלא שבכל זאת אנו פוסלים את השטר שמא בפעם אחרת יבא לידי זיוף, לכן איננו גוזרים על דבר שאינו מצוי שילך לסופר לזייף. אבל בשיטה אחרונה, שאנו חוששים על שטר זה שמא הוא זייף את השורה אחרונה, יש לנו לחשוש גם לדבר רחוק שמא הלך לסופר שיזייף לו, ומספק לא נוציא ממון.

ושוב הקשה, אם כן, למה לא אמרו שאין למדין אפילו משני השיטין האחרונים? והרי העדים יכולים להרחיק שני שיטין של כתיבת הסופר, ושמא הלך לסופר וזייף שם שני שיטין?

ותירץ, שבאמת, כיון שאנו רואים שכל השטר נכתב בידי הסופר, לא היינו צריכים לחשוש שמא הלך לסופר לזייף, והיינו צריכים ללמוד אף משיטה אחרונה, אלא שחכמים השוו את מדותיהם שלא ללמוד משיטה אחרונה אטו כשלא נכתב אותה שורה בכתב הסופר, שאז יש לחשוש שמא הוא זייפו. ולכן, אם השני שיטין האחרונים הם בכתב הסופר, אין לגזור אטו שני שיטין של כתב יד העדים, שהרי אין שם מקום לשני שיטין של כתב העדים.

57. כלומר, כמה אוירין יהיו לשני השיטין.

ומתרצת הגמרא: **אמר רב יצחק בן אלעזר: כגון "לך—לך", זה על גבי זה.** שהריוח שבין שתי השורות יספיק כדי שאם יפגשו שני ה"לך", אחד מהשורה העליונה ואחד מהשורה התחתונה, לא יגע ראש הלמ"ד של השורה התחתונה ברגל הכ"ף של השורה העליונה. ובפחות מזה אין חשש שיזייף.[58]

אלמא קסבר, צריך ריוח של **שני שיטין וארבעה אוירין,** שני אוירין בשביל הריוח שבין השורות, אויר אחד בשביל ראש הלמ"ד של השורה התחתונה, ואויר אחד בשביל רגל הכ"ף של השורה העליונה. ועוד שני אוירין, אחד למעלה מהשורה העליונה בשביל ראש הלמ"ד של "הלך" שלה, ואחד למטה מהשורה התחתונה בשביל רגל הכ"ף של "הלך" שלה.

רב חייא בר אמי משמיה דעולא אמר: אין צריך שיהא ריוח של שני אוירין בין השורות משום שהוא יכול לאמן את ידו ולהרחיק את את ראש הלמ"ד התחתונה מרגל הכ"ף העליונה, ודי לו באויר אחד ביניהם. אולם למעלה מהשורה העליונה ולמטה מהשורה התחתונה, צריך בכל אחד אויר אחד. **כגון למ"ד מלמעלה** בשביל ראש הלמ"ד שבשורה העליונה. **וכ"ף מלמטה** בשביל רגל הכ"ף שבשורה התחתונה.

אלמא קסבר: שני שיטין ושלשה אוירין.

רבי אבהו אמר: כגון ברוך בן לוי בשיטה אחת. די בריוח של שורה אחת ואויר אחד מלמעלה בשביל הלמ"ד של לוי, ואויר אחד למטה בשביל הכ"ף של ברוך.

קא סבר: שיטה אחת ושני אוירין.[59]

אמר רב: לא שנו שריוח של שני שיטין פוסל, **אלא בין עדים לכתב. אבל בין עדים לאשרתא,** בין העדים לבין הקיום שבית דין כותב על השטר בסופו, הנקרא "אשרתא",

---

58. שלא יתחיל לזייף כל זמן שהוא לא בטוח שאם יפגשו שני "לך" יהיה מספיק מקום לשניהם. תוס' ד"ה כגון.

59. ואפשר לכתוב שם שני שיטין, כי בשיטה אחת ושני אוירין יש יותר משני שיטין בלא אוירין. תוס' ד"ה שיטה.

והריטב"א מפרש, ששני אוירין הם כמו שיעור של שיטה אחת. ואם כן, שיטה אחת ושני אוירין היינו שני שיטין בלא אוירן, לפי שאנו חוששים שמא הוא יכתוב בכתב דק שיספיק לו שני שיטין בלא אוירן. והוא חולק על רב נחמן בר יצחק ומפרש, כי זה שהברייתא אומרת שני שיטין היינו בלא אוירן.

התוס' רי"ד מבאר את מחלוקת האמוראים, שמאן דאמר שני שיטין וארבעה אוירין סובר, שבעצם צריך רק שלשה אוירין, אחד בשביל הריוח בין השטר לשורה הראשונה, והשני בשביל הריוח שבין שורה לשורה, והשלישי בשביל הריוח שבין השורה השניה לעדים. אלא שהוא סובר כרבי שבתי, שמשערין בכתב ידי העדים, ולכן ביחס לכתב יד הסופר צריך להוסיף עוד אויר אחד. דהיינו, ששני שיטין וארבעה אוירין של כתב יד הסופר שוים לשני שיטין ושלשה אוירין של רוחב ידי העדים.

ומאן דאמר שני שיטין ושלשה אוירין, חולק על רבי שבתי, ומשערין בכתב יד הסופר. ולכן די בשלשה אוירין בלבד.

ומאן דאמר שיטה אחת ושני אוירין סובר, שצריך רק שני שיטין ואויר אחד ביניהם, ולכן

אפילו טובא, אפילו השאיר הרבה ריוח שם, **נמי כשר.**

ודנה הגמרא: **מאי שנא בין עדים לכתב** שהוא פסול, **דלמא מזייף וכתב מאי דבעי,** שמא יוסיף שם דברים כרצונו, **וחתימי סהדי,** והרי העדים חתומים על כך, הרי **בין עדים לאשרתא, נמי** יש לחשוש דלמא **מזייף וכתב מאי דבעי,** שיוסיף שם דברים, **וחתימי סהדי,** שהרי העדים חתומים מלמעלה?[60]

ומתרצת הגמרא: **דמטייט ליה.** צריך ללכלך את הריוח שבין העדים לאשרתא בדיו, כדי שלא יוכלו לכתוב שם כלום.[61] ורק באופן כזה הכשיר רב. אבל אם היה שם ריק לגמרי, הוא אכן פסול, לפי שלא נעשה כתיקון חכמים, שהרי אפשר לזייף ולהוסיף שם דברים.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, בין עדים לשטר, נמי** נכשיר את הריוח שביניהם באופן **דמטייט ליה,** שהוא ממלא שם דיו!?

ומתרצת הגמרא: **אמרי,** אם כן, יאמרו הבריות: **סהדי אטיוטא הוא דחתימי!** העדים

די בשיטה אחת ושני אוירין שהוא בעצם שני שיטין ואויר אחד, כי כל אויר גודלו כמו שיטה שלימה.

60. לכאורה קשה, מה יועיל לו שיוסיף אחר חתימות העדים? וכתב בפני שלמה שמשמע מזה שאם יש אשרתא דנים גם ממה שנכתב בשטר אחר העדים שודאי הבית דין ביררו שהעדים חתמו גם על מה שנכתב לאחר חתימתם.

וכתב שאמנם זה דוחק אלא שיש לומר שהיה משמע לגמרא שרב סתמא קאמר שבין עדים לאשרתא כשר ואפילו כשהעדים מצד השטר ולא בסופו [כמבואר בתוס׳ לעיל קסב ב ד״ה פחות] שבאופן כזה אם הוא יוסיף אחר החתימות נאמר שמסתמא הבית דין ידעו שהעדים מעידים גם על מה שלמטה מחתימתם.

וביד רמה משמע שגורס ומחתים סהדי שהוא יזייף שם חתימות עדים והרי האשרתא מקיימת גם את החתימות הללו.

61. כך מפרש הרשב״ם. והתוס׳ כתבו שעושה שם נקודות או שורות שאז רואים שלא היה כתוב שם כלום לפני כן. שאם נכשיר אפילו כשמטושטש לגמרי בין העדים לאשרתא ולא רואים אם היה כתוב שם לפני כן או לא, יוכל המלוה לטשטש את כל השטר ביחד עם העדים ויכתוב שטר חדש בגליון השטר מעל הטשטוש ויזייף עדים. והרי האשרתא שלמטה מקיימת אותו, ואם בגלל ההפסק של הטיוטא בין השטר לאשרתא, הרי בכל שטר שיש ריוח בין העדים לאשרתא עושים כן. [או אפילו אם לא נשאר גליון למעלה אלא שיש ריוח של שורה אחת בין העדים לשטר יוכל לחתוך את כל השטר עד אותה שורה ויכתוב שם שטר חדש שהוא ועדיו דשיטה אחת ויטשטש את העדים שלמטה והאשרתא תקיים אותו] אלא ודאי שאי אפשר לטשטש לגמרי רק לעשות נקודות או שורות. תוס׳ ד״ה דמטייט.

וכדעת התוס׳ כתבו הראשונים ומטעם דומה, שאם יטייט לגמרי בדיו נצטרך לפוסלו כשיגיע השטר לידינו מחשש שמא בעל השטר הוא שטייט כדי למחוק שטר שהיה שם שאותו קיימו הבית דין ואילו השטר שלמעלה הוסיף לאחר מכן.

והש״ך [מו פח] כתב כדעת הרשב״ם בענין הטיוט אלא שמבאר שזו באמת כוונת הגמרא שלכן אי אפשר לטייט בין הכתב לעדים כי

לא חתמו על עצם השטר אלא רק על הטיוט,(62) שהם מאשרים שבעל השטר עשה את הטיוט הזה בפניהם, ולא היה כתוב שום דבר מתחתיו כדי שימחקנו.(63) ולכן לא מטייטים שם.

ומקשה הגמרא: אי הכי, **בין עדים לאשרתא נמי, אמרי** יאמרו: **בי דינא אטיוטא הוא דחתימי** בית הדין מאשרים רק את הטיוט ולא את עצם השטר?

ומתרצת הגמרא: **בי דינא — אטיוטא לא חתימי.** בית דין, אין דרכו לאשר את הטיוט, אלא הם מאשרים את עצם השטר. אבל עדים, יש עמי הארץ שמתכוונים לחתום רק על הטיוט.

ועוד מקשינן על רב, שמכשיר בין עדים לאשרתא: **וליחוש דלמא גייז ליה לעילא,** שמא הוא יחתוך את כל השטר עד אחר העדים, **ומחיק ליה לטיוטא,** וימחוק את הטיוט, **וכתב מאי דבעי, ומחתים סהדי,** ויכתוב עליו שטר חדש שסכום ההלואה בו גדול כפליים ממה שהיה כתוב קודם, ויזייף חתימות עדים, שהרי מיד אחר החתימות יש אשרתא מבית הדין שמקיימת את מה שלמעלה?

ומה שהשטר כתוב על נייר מחוק, אין בזה פסול, שהרי גם העדים חתומים על אותו נייר, **ואמר רב,** רב בעצמו אומר: **שטר הבא הוא ועדיו על המחק,** שגם השטר וגם העדים נכתבו על נייר מחוק, **כשר.** כי רק אם השטר הוא על נייר מחוק והעדים על נייר חלק,

---

"סהדי אטיוטא חתמי" דהיינו, שהם חותמים מיד אחר הטיוטא וחתימתם מתייחסת לכל מה שהיה כתוב לפניהם, ואם כן יש לחשוש שמא היה כתוב שם איזה דבר לחובתו של בעל השטר וטייטו בדיו ומחקו. מה שאין כן באשרתא ש"בי דינא אטיוטא לא חתימי" שהם אינם חותמים מיד לאחר הטיוטא אלא כותבים לפני כן שהם מקיימים את השטר ורק על זה הם חותמים ולא על מה שנכתב לפני כן. כך שאין לחשוש שמא היה כתוב שם דבר מה שהרי במילא אין על זה קיום של הבית דין.

ולפי זה אם עשה שם רק שריטות בדיו כשר אפילו בין עדים לשטר. ואם תאמר, אם כן, למה פסלו בריוח שבין עדים לשטר והלא יכול למלאותו בשריטות דיו? אין זו קושיא שהרי יש עוד אופנים שאפשר להכשירו כגון במילוי קרובים או בחזרת הדברים שם אלא שהגמרא אומרת שאם לא עשה כן רק טייטו בדיו או השאיר לגמרי חלק פסול ואילו באשרתא כשר בטיוט.

וראה שם בסעיף קטן פו מה שכתב על החששות של תוס' והראשונים מדוע אין לחשוש להם.

62. כמו שאמרו לקמן [קעו א] לגבי גט שהיה כתוב בו שהבעל מבקש שישאלו בשלום פלוני, פסול. שמא העדים נתכוונו לחתום רק על שאילת שלום. רשב"ם.

והריטב"א מפרש, שלאו דוקא שהעדים מתכוונים להעיד על הטיוטא אלא, כיון שיש הפסק בין העדים לשטר הרי אין ניכר שהם חתמו על השטר וכאילו חתמו על נייר אחר. ולכן בבית דין, לא שייך לומר כן, שהרי הם מזכירים בפירוש בלשונם שהם מקיימים את השטר ואפילו היו כותבים זאת על נייר אחר היה כשר.

63. הקשה התורת חיים: לדעת תוס', שהטיוט

פסול, שמא הוא מחק למעלה ושינה את השטר. אבל אם שניהם על נייר מחוק, ואנו רואים שהעליון לא נמחק אלא פעם אחת כמו מקום העדים, ואנו מכירים את חתימות העדים, אין כל חשש, שהרי העדים מעידים על השטר הזה כמות שהוא, ומה לי אם הוא חלק או שחור!?

קסג-ב **הניחא לרב כהנא, דמתני לה משמיה דשמואל,** ששמואל הוא שאמר את הדין של שטר הבא הוא ועדיו על המחק כשר, **שפיר.** לפי שיש לומר שרב חולק על זה, ולא קשה עליו.

אלא לרב טביומי, דמתני לה משמיה דרב את הדין של הוא ועדיו על המחק כשר, **מאי איכא למימר!?** (64)

ומתרצת הגמרא: **קסבר** רב: **כל כי האי גוונא,** כל שטר שכתוב הוא ועדיו על המחק וגם יש בו אשרתא, **אין מקיימין אותו מן האשרתא שבו,** לא סומכים על האשרתא, **אלא מן העדים שבו.** צריך לקיים אותו על ידי הכרת כתב ידי העדים החתומים על המחק. ואשרתא אינה מועילה אלא רק בשטר שכתוב על נייר חלק בלבד. (65)

אבל בדינו של רב, כשהרחיק את העדים

אינו אלא נקודות או שורות ורואים שהנייר שלמטה חלק, אם כן, על מה צריכים העדים להעיד?

ותירץ על פי מה שכתב רבינו יונה [ראה הערה 52] במילאוהו בקרובים שדוקא הלוה יכול למלאותו. אבל אם המלוה מדעתו מילאוהו בקרובים הוא פסול. ולפי זה העדים מעידים כאן שהלוה הוא טייט את השטר ולא המלוה מדעתו כי אז היה פסול משום שהמלוה הוא עשאו לשטר שיהא כשר וצריך שהלוה יעשה את השטר.

64. כתב הרשב"ם שקושיא זו אפשר לשאול על כל השטרות שיש בהם אשרתא ואפילו כשאין שום ריוח בין העדים לאשרתא, שיכול למחוק את כל השטר ולכתוב עליו שטר חדש עם עדים מזוייפים ויהא שטר הבא הוא ועדיו על המחק דכשר, גם יש עליו אשרתא שמקיימת אותו.

והתוס' כתבו שאי אפשר לומר כן. שהרי הגמרא אומרת "הניחא לרב כהנא". ואם כן, גם לדידיה יקשה, כי מה יעשה שמואל בכל שטר שיש בו אשרתא שיכול למוחקו. אלא שיש הבדל בין מחיקה של טיוטא לבין מחיקה של כתב, שאי אפשר למחוק לגמרי שלא יראו מה שהיה כתוב לפני כן. [אך לפי האמת אין הבדל בין טיוטא לכתב, כפי שמוכח מהגמרא לקמן על שטר שהוא ועדיו על המחק שנחשוש שימחקנו פעם שניה]. תוס' ד"ה הניחא.

ורבינו יונה תירץ, שיש הבדל בין כל השטרות שיש בהם אשרתא, שבהם אין לחשוש שימחוק את כל השטר ויכתוב שטר חדש משום שהוא ירא שמא יוודע הדבר שהעדים מזוייפים ונמצא מפסיד הכל, מה שאין כן בענינינו, שהוא חותך את השטר שלמעלה עם עדיו ומוחק את הטיוטא שלמטה, וכותב שם שטר חדש, הרי אף אם יתגלה הזיוף הוא אינו מפסיד כלום, שהרי נשאר לו השטר הישן עם עדיו הכשרים.

ואף שהגמרא שואלת לקמן לרבי יוחנן שגם בין עדים לכתב נחשוש שמא יחתוך את השטר ויכתוב שטר חדש באותה שורה, הרי שחוששים גם שיאבד בידים את שטר כדי לזייף במקומו שטר אחר. שם אין לו כל כך לחשוש, שהרי הוא משאיר את חתימות העדים במקומם.

65. כתב רבינו יונה, שאין הטעם משום שעל ידי זה נוכל להכשיר הרחיק את האשרתא מהעדים

מהאשרתא, אף שהוא מטייט שם, מכל מקום, הרי עצם כתב השטר והעדים אינם על נייר מחוק אלא על נייר חלק, ולכן מועילה שם האשרתא. ואין לחוש שמא יחתוך את כל השטר וישתמש רק בחלק המטוייט לאחר שימחקנו, שהרי אז אין סומכים על האשרתא.

ורבי יוחנן אמר: לא שנו שאם הרחיק רק שיטה אחת כשר, **אלא** כשהמרחק הוא **בין העדים לכתב. אבל בין עדים לאשרתא, אפילו** הרחיק רק **שיטה אחת, פסול.**(66)

ודנה הגמרא: **מאי שנא בין עדים לאשרתא,** שפסול אפילו בשיטה אחת?

ומתרצת הגמרא: **דלמא גייז ליה לעילאי.** משום שאנו חוששים שמא הוא יחתוך את כל השטר שלמעלה עד השורה הריקה, **וכתב הוא ועדיו בשיטה אחת.** ויכתוב באותה שורה שטר חדש, וגם יזייף חתימות עדים באותה שורה, ואנחנו נסמוך על אותן החתימות, שהרי יש אחריהן אשרתא. ומה שהשטר והעדים הם באותה שורה, זה אינו פוסל, כי **וקסבר** רבי יוחנן: **שטר הבא הוא ועדיו** ששניהם נכתבו **בשיטה אחת, כשר.**(67)

ומקשה הגמרא: **אי הכי, בין עדים לכתב נמי** נפסול אפילו בשיטה אחת, כי **דלמא**

שהרי אדרבה, היינו צריכים לתקן שלא ירחיקו את האשרתא מהעדים ויוכלו לקיים תמיד מהאשרתא [והראיה מרבי יוחנן לקמן שפוסל הרחקת עדים מהאשרתא מחשש שיעשה שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת, ולא עשו תקנה שבשטר שהוא ועדיו בשיטה אחת אין מקיימין מהאשרתא שבו] אלא הטעם משום שאנו חוששים בכל שטר שהוא ועדיו על המחק ויש בו אשרתא שמא לכתחילה היה השטר ועדיו על הנייר והוא מחקו וכתב שטר חדש [שלפי המסקנה עתה איננו מחלקים כמו בבהערה הקודמת בשם רבינו יונה] לכן תיקנו שבכל שטר הבא הוא ועדיו על המחק אין מקיימין מן האשרתא שבו.

66. דהיינו, האשרתא פסולה ולא השטר, כיון שהוא נכתב ונחתם כדין למה יפסל בגלל האשרתא שלא נכתבה כהוגן. רשב"א.

תוס' מבארים את המחלוקת של רבי יוחנן ורב בשלשה אופנים:

א. רבי יוחנן סובר שאפילו אם הוא מטייט בין העדים לאשרתא נמי פסול, שגם על בית דין יש לחשוש שמא אטיוטא חתמי.

ב. רב ורבי יוחנן אינם חולקים כלל. אלא רב מדבר כשטייט. ורבי יוחנן מדבר כשלא טייט ויש חשש שמא יכתוב שם שטר חדש.

ג. הם חולקים באופן שלא טייט ויש רק שורה אחת ריקה בין העדים לאשרתא. רב סובר שאין חשש שמא יכתוב שם שטר חדש שהוא ועדיו בשיטה אחת, משום שבאופן כזה אין מקיימים אותו מן האשרתא שבו אלא מן העדים. ורבי יוחנן סובר שגם באופן כזה מקיימין אותו מן האשרתא, ולכן הוא פסול. תוס' ד"ה שטר [מעמוד קודם].

והריטב"א מפרש, שרב חולק על רבי יוחנן וסובר שהוא ועדיו בשיטה אחת פסול וממילא אין חשש שיכתוב שטר חדש באותה שורה שבין האשרתא לעדים [והמחלוקת דלא טייט שם כמו בפירוש השלישי של התוס'].

רבינו יונה מפרש, שרבי יוחנן פוסל אפילו במטייט גזירה אטו היכא דלא מטייט לה.

67. שאין כאן שום חשש של זיוף ולכן לא פלוג רבנן בין שטר קטן לשטר גדול. רשב"ם.

גייז ליה לעילאי, שמא הוא יחתוך את כל השטר עד אותה שורה ריקה, **וכתב מאי דבעי,** ויכתוב שם תוכן חדש, **וחתימי סהדי.** והרי העדים שלמטה חתומים ומאשרים את הנכתב לעיל!

ומתרצת הגמרא: **קא סבר** רבי יוחנן: **שטר הבא הוא בשיטה אחת** שיש בו רק שורה אחת **ועדיו בשיטה אחרת** תחתיה, **פסול.** ולכן אין לחשוש שמא הוא יכתוב תוכן חדש באותה שורה הריקה.(68)

ומקשה הגמרא: **וליחוש דלמא כתב הוא ועדיו בשיטה אחת,** שמא הוא יחתוך את כל השטר, ויכניס באותה שורה ריקה שבין השטר לעדים תוכן חדש וגם עדים מזוייפים. שהרי אם השטר והעדים הם באותה שיטה אמרנו שהוא כשר. וכשיבוא לגבות בשטר הזה, הוא יקיים את חתימות העדים האמתיים שלמטה. **ואמר,** הוא יאמר, לכך הוספתי את העדים שלמטה, למרות שכבר היו לי עדים בשורה העליונה, כי **אנא, לרבות בעדים הוא דעבדי!** רציתי להרבות בעדים כדי לפרסם יותר את הדבר.

ומתרצת הגמרא: **קסבר** רבי יוחנן, **שכל כי האי גוונא,** במקרה כזה שיש גם עדים בשורה אחת עם השטר וגם עדים בשורה שלמטה, **אין מקיימין אותו מן העדים שלמטה, אלא מן העדים שלמעלה** החתומים בשורה אחת עם השטר.(69)

גופא: אמר רב: שטר הבא הוא ועדיו על המחק, כשר.

ואם תאמר: מוחק וחוזר ומוחק, מדוע לא נחשוש שמא הוא ימחוק את השטר ויכתוב אחר במקומו, שהרי במילא השטר כתוב על נייר, ובכל זאת שטר מחוק אנו מכשירים אותו היות והעדים גם חתומים על אותו קסד-א

---

68. מאותו הטעם שאין למדין משיטה אחרונה, כיון שדרך העדים להרחיק את חתימתם מהשטר שורה אחת יש לחשוש שמא המלוה יוסיף באותה שורה דברים כרצונו. וגם כאן אם נכשיר שטר כזה יוכל המלוה לחתוך את כל השטר ולכתוב שטר חדש באותה שורה. רשב"ם.

והקשו תוס', שמטעם זה היה לנו לפסול גם שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת. שהרי גם הבית דין דרכם להרחיק את האשרתא מהשטר שורה אחת, ויש חשש שבכל שטר שיש בו אשרתא יכתוב המלוה שם שטר שהוא ועדיו בשיטה אחת? [פירוש לדבריהם, שכמו בהרחיק העדים מן הכתב שורה אחת איננו פוסלים אותו, אלא אדרבה, לפי שהדרך הוא כן אנו מכשירים אותו. ולעומת זאת, אנו אומרים שאין למדים משיטה אחרונה ואנו פוסלים שטר שהוא בשיטה אחת ועדיו בשיטה אחרת, ובזה יצאנו מהחשש שמא תצא תקלה בגלל ריחוק העדים מהכתב. כך היינו צריכים לומר, שהרחיק האשרתא מהעדים שורה אחת, כשר. ואילו שטר שהוא ועדיו בשיטה אחת יהא פסול. ושוב לא יוכל המלוה לזייף כלום באותה שורה].

ותירצו, שרק עדים אינם יכולים לדייק ולחתום סמוך לשטר. אבל בית דין יכולים לדייק ולכתוב האשרתא סמוך לשטר. ורק כאשר אכן אירע שנשאר ריוח של שורה בין האשרתא לעדים אנו פוסלים אותו מחשש שמא יכתוב שם המלוה שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת [תוס' ד"ה שיטה].

69. כתבו התוס', מאחר שלמדנו בסוגייתנו שצריך לפסול כל שטר שעלולים לזייף אותו,

נייר, ואם כן, כיצד נוכל להכיר אם ימחוק אותו שוב?

תשובתך, **אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים.** אם ימחוק את השטר פעם נוספת ויכתוב שטר אחר שם, הרי יכירו את הזיוף, שהשטר עצמו כתוב על נייר מחוק פעמיים, ואילו העדים חתומים על נייר שהוא מחוק רק פעם אחת.

ומקשה הגמרא: **וליחוש דלמא שדי דיותא אמקום עדים מעיקרא,** שמא בעל השטר ישפוך תחילה דיו על מקום חתימת העדים לפני חתימתם, **ומחיק ליה** את הדיו. ואחר כך הוא יכתוב את השטר הראשון על כל השטר וגם על מקום העדים, ושוב ימחוק את הכל. ואחר כך יכתוב פעם נוספת, ויחתים עליו את העדים. ובשלב זה נמצא שנוסח השטר כתוב על נייר שהוא מחוק פעם אחת, ואילו העדים חתומים על נייר שמחוק פעמיים.[70] **דכי הדר מחיק ליה להאי,** וכאשר הוא ימחוק לאחר מכן את

לכן צריך ליזהר בכל שטר או כתיבה שנשאר להם גליון [שוליים] מהצדדים, שלא יחתמו העדים זה ליד זה בשורה אחת, כי המלוה יוכל לחתוך את כל השטר ולהשאיר רק את החתימות ולכתוב שטר חדש בצד העדים ויהא שטר הבא הוא ועדיו בשיטה אחת, שכשר. אלא יחתמו זה תחת זה שאז אין לחשוש כלום. שאם הוא יכתוב בצד העד האחד "אני פלוני החתום חייב לפלוני מנה" ויוכל לתבוע ממנו מדין הוציא עליו כתב ידו, עדיין אין לנו לפסול את השטר בשל כך, מאחר שהוא עצמו אפסיד אנפשיה שהוא גרם לכך שחתם במקום שנשאר גליון שאפשר לזייף ולהוסיף שם דברים. ורק במקום שעלול ליגרם נזק לאנשים אחרים, אנו פוסלים את השטר כגון אם היו חותמים זה ליד זה שהמלוה יכול לעשות בגליון שטר ממש עם שני עדים ולגבות מאנשים אחרים. וגם בשטר שאין בו גליון, צריך ליזהר שלא יחתמו העדים בסוף השורה זה ליד זה, כי אז אפשר לכתוב שטר חדש בתחילת השורה אלא יחתמו שם זה תחת זה.

ושוב כתבו, שאין לפסול רק כשאפשר לזייף באותו חלק של השטר שהוא צורך השטר שאי אפשר לחותכו ואם היה חתוך היה השטר פסול. כגון בין העדים לשטר. אבל במה שאינו צורך השטר, כגון הגליון שאף אם היה חתוך היה השטר כשר, אין לפסול גם כשאפשר לזייף שם. ולכן יכולים העדים לחתום זה ליד זה אפילו בשטר שנשאר בו גליון.

ובאופן שהעדים חתמו בסוף השורה זה ליד זה, דנו התוס' אם יש צורך לשטר בתחילת אותה שורה, שאם יחתך יהא פסול אם לאו. שלכאורה יש לפסול שטר הבא לפנינו כך מחשש שמא באותו חתך היה השטר האמיתי שהיה בו רק שורה אחת ולמעלה היה ריק, והמלוה חתך את תחילת השורה וכתב שטר אחר למעלה.

אולם יש לומר, שאין לחשוש לכך כי הלוה לא היה שוטה להשאיר למעלה בשטר חלק, כי אז המלוה יוכל לחתוך למטה ולכתוב שטר חדש למעלה. ואם כן, הרי שיכולים העדים לחתום בסוף השורה אפילו זה אצל זה ולא נפסול את השטר בגלל שאפשר לזייף בתחילת השורה, שהרי אין צורך לשטר באותו חלק.

70. לכאורה קשה, הרי העדים יבחינו שמקום חתימתם שונה מיתר השטר. אלא, כתבו התוס', שמכאן ראיה שרק על הכתב אפשר להבחין בין מחוק פעם אחת למחוק פעמיים ולא על המחק עצמו [ראה הערה 73].

ושוב כתבו, שאין ראיה. שאפשר לומר שרק בית דין יכולים להבחין בטיב המחיקות ועליהם

השטר, כדי לזייף ולכתוב במקומו שטר חדש, הרי לא נפסול אותו, כי **הוה ליה אידי ואידי,** שהרי גם השטר וגם העדים כתובים על נייר **שנמחק שתי פעמים.** והרי רב מכשיר כשלא ניכר הבדל בין צורת המחיקה של השטר לצורת המחיקה של העדים!?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: קסבר רב: אין העדים חותמין על המחק אלא אם כן נמחק בפניהם,** כדי שיראו שמקום חתימתם לא נמחק אלא רק פעם אחת בלבד.

מיתיבי לרב מהא דתניא: שטר שנכתב באופן **שהוא,** נוסח השטר, כתוב **על הנייר** החלק, **ועדיו** חתומים **על המחק, כשר.** שהרי את חתימת העדים בלאו הכי צריך לקיים על ידי הכרת חתימתם, ואם כן, אין חשש לזיוף בגלל המחק.

ואילו לדברי רב, המכשיר בהוא ועדיו על המחק, תקשי: **וניחוש דלמא מחיק ליה** את השטר, **וכתיב מאי דבעי,** ויכתוב שטר חדש במקומו, וכשיגיע השטר לידי בית דין, הרי הם לא יפסלו אותו, היות **והוי ליה, הוא ועדיו על המחק,** שכשר לדברי רב!?

ומתרצת הגמרא: **דכתבי הכי,** במקרה שהעדים חותמים על המחק והשטר כתוב על נייר חלק, הם כותבים כך: **אנחנא סהדי, חתמנא על מחקא,** אנחנו העדים חתמנו על נייר מחוק, **ושטרא** והשטר עצמו **כתב על ניירא** כתוב על נייר חלק. וממילא הוא לא יכול למחוק את השטר.(71)

ודנה הגמרא: **דכתבי היכא,** היכן הם כותבים זאת?

אי מלתחת, אם יכתבו מתחת לחתימתם, **גייז ליה** הרי בעל השטר יכול לחתוך את זה, כדי שיוכל למחוק את השטר.

אי עילאי, אם הם יכתבו מעל חתימתם, **מחיק ליה,** הוא ימחוק את הודעת העדים ביחד עם כל השטר, ואנו נכשיר אותו כדין שטר שהוא ועדיו על המחק!?(72)

נאמר בגמרא אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים, אבל העדים אינם יכולים להבחין בכך. תוס׳ ד״ה גופא.

71. ולכן כשבא לפנינו שטר הבא הוא ועדיו על המחק אין לחשוש שמא לכתחילה היה השטר כתוב על הנייר והמלוה מחקו וכתב שטר אחר על המחק כי אז היה צריך להיות כתוב ״אנחנא סהדנא״ ואין לחשוש שמא מסר לו הלוה שטר פסול שלא נכתב כדין. תוס׳ ד״ה גופא.

והקשו התוס׳ שם מדוע לא תיקנו להיפוך ששטר שהוא על הנייר ועדיו על המחק יהא כשר גם בלא ״אנחנא סהדי״ וכששניהם על המחק יצטרכו העדים לכתוב שאנו חתמנו על המחק וגם השטר עצמו היה מחוק, ובכך יצאנו מידי החשש שמא היה לכתחילה השטר על הנייר והמלוה מחקו, שהרי העדים מעידים לפנינו שהשטר נכתב לכתחילה על המחק. שעדיף לעשות תקנה לשטר מחוק מאשר לשטר שהוא על הנייר?

ותירצו, שהוא ועדיו על המחק שכיח יותר, שיש לסופר כמה שטרות שלא נכתבו כהלכה ומחקם. אבל הוא על הנייר ועדיו על המחק ל א כל כך שכיח. ולכן לא עשו בו את התקנה.

72. לדעת הריב״ם, שמכירים גם על המחק עצמו אם הוא נמחק פעם אחת או פעמיים, יש עצה שישפכו שם דיו וימחקו, ויכתבו ״אנחנא סהדי״,

ומתרצת הגמרא: **דכתיבי בין סהדא לסהדא.** הם כותבים את הודעתם בין שתי החתימות של העדים, כך שאם הוא ימחוק שם, יהא ניכר הזיוף. שהרי שם מחוק פעמיים ואילו מקום החתימות מחוק רק פעם אחת.(73)

ומקשה הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא** של הברייתא: שטר שנכתב **הוא על המחק ועדיו על הנייר** החלק, **פסול.** משום שאנו חוששים שמא הוא מחק את השטר הקודם וכתב במקומו את השטר הנוכחי.

ותקשי, **אמאי פסול!? הכא נמי,** גם כאן יש עצה **נכתבו הכי** שלכתחילה בשעת כתיבת השטר יכתבו העדים: **אנחנא סהדי חתמנא על נייר** אנחנו חתמנו על נייר חלק **ושטרא על מחקא** והשטר נכתב על נייר מחוק, וכאשר השטר יגיע לידינו נדע שלא הוא מחק את השטר אחר הכתיבה אלא כך הוא היה מלכתחילה!?(74)

[**השתא נמי**] **מאי אמרת** מה עוד יש לחשוש **מוחק וחוזר ומוחק** שמא הוא ימחוק פעם שניה את השטר **הא אמרת: אינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים** ויכירו שהוא מחק את השטר בפעם השניה!?

ומתרצת הגמרא: **הני מילי,** מה שרב אמר

ואם הוא ימחוק את זה נוכל להבחין ששם מחוק פעמיים לעומת מקום החתימות שמחוק רק פעם אחת?

אלא, שתירוץ הגמרא עדיף שאפשר לכתוב בין החתימות בלי לשפוך דיו. תוס׳ ד״ה אי.

והקשה הרע״א, שעדיין היה אפשר לומר כותבים למעלה מחתימתם, שהרי במילא מקום המחק גדול כשיעור שאפשר לכתוב עליו ״אנחנא סהדי״ וגם שתי חתימות. ואם כן מדוע שיכתבו ״אנחנא סהדי״ בין החתימות? והרי יותר קל לכתוב על אותו מחק עצמו לפני החתימות!?

73. כך מפרש הריב״ם בתוס׳. וראה שם שביארו מדוע לא נחשוש באופן שהמקום שבין החתימות הוא חלק, ואז לא יועיל שיכתבו שם ״אנחנא סהדי״, שהרי הוא יכול למחוק אותו ויהא הכל כתוב על מחק של פעם אחת בלבד.

והתוס׳ חלקו על הריב״ם, משום שרק כשכותבים על המחק ניתן להבחין בהבדל בין מה שכתוב על מחוק פעם אחת לבין מה שכתוב על מחוק פעמיים. אבל על המחק עצמו אי אפשר להכיר אם הוא מחוק פעם אחת או פעמיים.

אלא, הטעם שאין לחשוש שמא הוא ימחוק את ״אנחנא סהדי״ ביחד עם כל השטר, כי כאשר יבא לפנינו שטר כזה שהוא ועדיו על המחק לא נכשירנו אלא אם כן אין שום ריוח בין העדים כדי שנהיה בטוחים שלא היה כתוב שם ״אנחנא סהדי״.

והקשו התוס׳ על זה, אם כן, לא היו צריכים העדים לכתוב כלום בין חתימותיהם אלא להשאיר שם ריוח כשיעור ״אנחנא סהדי״, שאם הוא ימחוק את כל השטר נפסול אותו בגלל הריוח שבין עד לעד?

ותירצו, שאם לא נצריך את העדים לכתוב ״אנחנא סהדי״, הם לא ישאירו שם מקום פנוי כי יאמרו למה נרחיק חתימתנו זה מזה מאחר ואין כתוב שם כלום. תוס׳ ד״ה גופא.

74. הרשב״א בתשובה כתב [הובא בשלטי הגבורים כאן בדף עה א מדפי הרי״ף] שלכאורה, כיון ש״אנחנא סהדי״ הוא בין עד לעד, נמצא שרק עד אחד חתום על כך, ואיך נאמינו!? אלא, כיון שאותו עד מעיד שהוא כותב על דעת שניהם, אנו מאמינים לו שחבירו אכן הסכים

שאינו דומה נמחק פעם אחת לנמחק שתי פעמים זה רק **היכא דחתימי סהדי אמחקא.** כשהעדים גם חתומים על המחק שאז אין לחשוש שמא הוא ימחוק פעם שניה את השטר כי אז יראו את ההבדל בין שני המחקים שאחד מחוק יותר מהשני. אבל **היכא דלא חתימי סהדי אמחקא אלא אניירא,** במקרה של הברייתא, שהעדים חתומים על הנייר החלק, **לא ידיע.** אי אפשר להבחין במחק עצמו של השטר מלמעלה אם הוא מחוק רק פעם אחת או פעמיים, ולכן לא תועיל הודעת העדים שהשטר נכתב על נייר מחוק, כי עדיין יש לחשוש שמא הוא מחק את השטר בשנית.

ומקשה הגמרא: הרי יש עצה לבדוק אם בעל השטר מחק פעם נוספת את השטר או לא: **וליתי מגילתא אחריתי, ולמחוק.** אפשר לקחת נייר אחר ולכתוב עליו, ואחר כך למחוק את הכתב, **ולידמי,** לעשות השוואה בינו לבין השטר המחוק, ועל ידי כך נבחין אם השטר נמחק רק פעם אחת או פעמיים!?

ומתרצת הגמרא: **לא דמי מחקא דהא מגילתא למחקא דהא מגילתא.** אי אפשר לעשות השוואות בין שני ניירות, כי לפעמים אחד מהם דק יותר והמחיקה ניכרת בו יותר מאשר בנייר השני העבה יותר.

ומקשה הגמרא: **ולקבלה לחתימות ידא דסהדי בבי דינא,** הרי אפשר להביא את חתימות העדים לפני בית הדין שיקיימו

עמו, שהרי גם עד אחד אינו חשוד לשקר, שהרי מצינו שיש לו נאמנות לשבועה ולפעמים אפילו לגבי ממון, באופן שהעומד "כנגדו" אינו יכול לישבע, וכן לגבי קינוי וסתירה בסוטה, נאמן עד אחד.

[הרשב"א הוציא מזה דין למעשה, שאפשר לקיים מחקים בשטרות בין עד לעד. וכתב שמ"אנחנא סהדי" הראשון אין ראיה, לפי שאפשר לומר שהעד הראשון לא היה חותם על שטר שהוא על הנייר ומקום החתימה על המחק אלולי שהיתה דעתו שחבירו יכתוב לאחר מכן "אנחנא סהדי", שלולי זאת עלול המלוה למחוק את כל השטר ולזייף אחר במקומו, אבל מ"אנחנא סהדי" השני יש ראיה, שאיך נאמין לו שהשטר היה לכתחילה על המחק.

והריטב"א כתב שמטעם אחר אין להוכיח מ"אנחנא סהדי" הראשון, כיון שאין צריך שם לנאמנות אלא כדי להבטיח שהמלוה לא ימחוק את השטר, ומאחר שיש שם "אנחנא סהדי" אם הוא ימחוק אותו הוא ישאר רק עם עד אחד שמתחתיו [אך עדיין יקשה, שאם המלוה ימחוק את השטר כיצד נפסיד לו על סמך עד אחד שמעיד שהיה כתוב לכתחילה על הנייר].

וכתב הריטב"א, שהרא"ה אכן חולק על הרשב"א, מן הטעם האמור שאין ראיה מ"אנחנא סהדי" הראשון, וגם מהשני אין ראיה, כי הגמרא באמת היתה יכולה לתרץ כן, שעד אחד לא נאמן, אלא שעדיפא מיניה מתרץ].

וכתב בקובץ שיעורים, שדברי הרשב"א צריכים ביאור. כי מה בכך שאין חושדין עד אחד בשקר, הלא סוף סוף גזירת הכתוב הוא שאין סומכין על עד אחד לענין ממון?

ולכאורה כוונתו היא, שגזירת הכתוב הוא רק במקום שאף אם האמת כדבריו של העד, מכל מקום, יש כאן רק עד אחד. אבל כאן, אם נאמינו שנעשה מדעת שניהם, הרי לפי דבריו ישנן שני עדים, ובאופן כזה לא נאמרה גזירת הכתוב.

אבל עדיין אינו מספיק, שאם כן, אם יעיד עד אחד שראה שני עדים שמעידים בבית דין שראובן לוה משמעון ונתקבלה עדותן, וכי יהא

אותם, **ולמחוק** ואחר כך נוכל למחוק אותן, **ולידמי,** ונשווה את המחיקה הזאת שהיא באותו נייר עם יתר השטר,(75) ונדע אם הוא מחק פעמיים את השטר!?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב הושעיא: אינו דומה נמחק בן יומו לנמחק בן שני ימים.** ולכן אי אפשר להשוות בין המחיקה של העדים שנעשתה זה עתה לבין מחיקת השטר שנעשתה מכבר.

ומקשה הגמרא: **ולישהייה,** נשהה את המחיקה של מקום העדים זמן מה, ולאחר מכן נשווה עם יתר השטר!?(76)

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי ירמיה: חיישינן לבית דין טועין,** שלא ידעו לדקדק כל כך ולהשהות את המחיקה של העדים אלא ישוו מיד את המחיקות ונמצאו מכשירים את המזוייף, לכן תיקנו חכמים לפסול את כל השטרות שהם על המחק ועדיהם על הנייר.(77)

שנינו במשנה: **רבי חנינא בן גמליאל אומר: מקושר** שכתבו עדיו מתוכו כשר מפני שיכול לעשותו פשוט.

השיב רבי לדברי רבי חנינא בן גמליאל, רבי הקשה על דבריו של רבי חנינא בן גמליאל, האיך אפשר להכשיר שטר מקושר שהעדים חתמו מתוכו!?

והלא אינו דומה זמנו של זה לזמנו של זה, קסד-ב
הזמן שכותבים בשטר פשוט אינו דומה לזמן שכותבים בשטר מקושר:

כי שטר **פשוט, מלך שנה,** בשנה הראשונה לשלטונו של המלך, **מונין לו שנה,** כותבים בשטר "שנה אחת למלך פלוני". **שתים,** ובשנה השניה למלכותו **מונין לו שתים,** כותבים בשטר "שנתיים למלך פלוני".

ואילו בשטר **מקושר, מלך שנה, מונין לו שתים.** בשנה הראשונה כבר כותבים "שנתיים למלכותו". **שתים, מונין לו שלש.** בשנה השניה כותבים "שלש שנים", מן הטעם שיבואר להלן.

ואם נכשיר שטר מקושר שעדיו מתוכו, עלולה לצאת מזה תקלה — **וזימנין דיזיף מיניה זוזי במקושר,** לפעמים הוא ילוה ממנו בשטר חוב מקושר שעדיו מתוכו,

---

נאמן?

ואולי יש לומר, שכאן הוי רק גילוי מילתא. שהרי שניהם חתמו על השטר, אלא שאנו מסתפקים שמא הם חתמו על שטר אחר והמלוה מחקו וכתב שטר אחר במקומו, נמצא שהעד מעיד רק שהם חתמו על שטר זה ולא על אחר וזה הוי רק גילוי מילתא בעלמא שהוא מגלה על מה העידו העדים, ועל זה אין גזירת הכתוב שלא נאמין לעד אחד, כיון שאינו חשוד לשקר.

75. או אם נשאר גליון בשטר אפשר לכתוב שם משהו ולמחוק. ריטב"א.

76. הרשב"ם מביא שיש שאינם גורסים את הקושיא הזאת [כי יש הבדל גם בין נמחק זמן מועט לנמחק זמן רב. תוס'], אלא שרבי ירמיה בא לומר תירוץ נוסף על רב הושעיא, שחיישינן לבית דין טועין שלא יחשבו על העצה הזאת למחוק את חתימות העדים ולעשות השוואה בין המחיקות.

77. ואף על גב דאמרינן לעיל [קלח ב] שאין

ומיתרמי ליה זוזי ביני וביני, ויזדמנו לו מעות במשך השנה הקרובה, **ופרע ליה** וישלם למלוה. **ואמר ליה** הלוה למלוה: **הב לי שטראי,** החזר לי את שטרי. **ואמר ליה** המלוה: **אירכס לי,** אבד לי השטר [והוא מחביא את השטר אצלו]. **וכתב ליה תברא,** המלוה יכתוב לו שובר [קבלה] על תשלום החוב לפי התאריך האמיתי של עכשיו, שהוא עדיין לפני הזמן הכתוב בשטר המקושר, **וכי מטי זמניה,** כאשר יגיע זמנו האמיתי של השטר בשנה הבאה, יוציא המלוה את השטר המקושר הזה, **ומשוי ליה פשוט,** יעשנו שטר פשוט,(78) ויציגו לפני הלוה, **ואמר ליה: השתא דיזפת הוא מינאי!** לאחר שפרעת לי את החוב הישן בשטר המקושר, לוית ממני פעם נוספת בשטר זה הפשוט, שהרי התאריך שלו מאוחר מתאריך השובר שבידך, ונמצא גובה מהמלוה שלא כדין.(79)

ולכן, מן הדין היינו צריכים לפסול כל שטר מקושר שעדיו מתוכו!(80)

ומתרצת הגמרא: **קא סבר** רבי חנינא בן גמליאל: **אין כותבין שובר.** אלא, כל עוד שהמלוה אינו מחזיר את השטר ללוה, לא

חוששין לבית דין טועין היינו בדברים של הלכה. אבל בבדיקה של מחיקות אפשר שאינם בקיאים. ריטב"א.

78. הקשו התוס', על פי מה שביארו בתחילת הפרק ששטר מקושר שעדיו מתוכו דינו כפשוט לענין הזמן [ראה שם הערה 9], אם כן, אף שכאן מדובר שכך היה מעשה שכתבו את הזמן לפי מקושר, אך למה הוא צריך לעשותו פשוט? הרי בלאו הכי נידון כפשוט לענין הזמן, והגמרא היתה צריכה לומר רק שלאחר שיפרענו הלוה יוציא המלוה את השטר כמות שהוא ויתבענו לפי הזמן שכתוב בו?

ותירצו, שאילו היה משאיר אותו כך מקושר לא היינו גובים בו, כיון שבשובר כתוב שפרעו, רגלים לדבר שכן הוא ואילו המקושר מן הסתם נכתב שלא כדין. אבל עכשיו שהוא עושהו פשוט לא יוכלו להרגיש שיש כאן רמאות. תוס' ד"ה מקושר בדף קס א.

79. דהיינו, שהלקוחות של הלוה יפסידו שלא כדין שיגבה מהם המלוה עבור חוב שכבר נפרע, אבל להפסד של הלוה עצמו אין לחשוש שהרי הוא עצמו גרם לכך שלוה בשטר כזה, וכמו שנתבאר לעיל בהערה 69 שאין חוששין להפסד של העדים עצמם.

או שכאן חוששים גם להפסד של הלוה עצמו [ואפילו בשטר שאין עליו אחריות שאין חשש הפסד ללקוחות] כי לא היה לו להעלות על דעתו שיעשה זיוף כזה. תוס' ד"ה השתא.

80. הקשו התוס': למה לא הקשה רבי קושיא זו על כל השטרות המאוחרים שהם כשרים שיכול לעשות ערמה כזאת שיוציא אותו פעם שניה לאחר שכבר נפרע?

ותירצו, שבכל שטר מאוחר רואים בשעת כתיבת השובר שזמנו של השטר מאוחר מהתאריך של היום ולכן עושים בצורה כזאת שלא תצא תקלה דהיינו שכותבים בשובר שהוא מתייחס להלואה שבשטר פלוני שכתוב בו זמן פלוני או שלא כותבים בכלל תאריך בשובר ואז לא יוכל המלוה לעשות שום ערמה [וכן אמרו בגמרא לקמן בדף קעא ב]. אבל בשטר מקושר לא מבחינים בכלל שהוא מאוחר, שהרי כך זמנו של המקושר להיות מאוחר כשנה מהזמן האמיתי, וגם לא עולה על הדעת שהמלוה יעשה

יפרע לו הלוה. ולכן אין חשש לתקלה אם נכשיר שטר מקושר שעדיו מתוכו.[81]

ודנה הגמרא: **ומי בקי רבי במקושר?** וכי ידע רבי בכלל כיצד סדר כתיבתו של שטר מקושר עד שהוא אומר שזמנו של מקושר אינו כזמנו של פשוט!?

והא ההוא מקושר, דאתא לקמיה דרבי, הביאו לפני רבי שטר מקושר, **ואמר רבי: שטר מאוחר זה!** לפי שהיה כתוב בו הזמן של המלך בשנה יותר ממנין השנים שמלך.

ואמר ליה זונין [שם חכם] **לרבי: כך מנהגה של אומה זו** שאנו ביניהם: **מלך שנה, מונין לו שתים,**[82] מלך **שתים, מונין לו שלש.** ותיקנו חכמים שיכתבו כך גם בשטרות המקושרים, כדי להבדיל מה שיותר בינם לבין השטרות הפשוטים, כדי שיהא קשה לכהנים לעשות גט מקושר, ובינתיים יימלך מלגרש את אשתו.

הרי שרבי לא ידע כלל שזמנו של שטר מקושר שונה מזמנו של שטר פשוט!

ומתרצת הגמרא: אמנם תחילה לא ידע רבי, אך **בתר דשמעה מזונין,** לאחר ששמע זאת מזונין, **סברה,** קיבלה, ועל סמך זה הקשה על רבי חנינא בן גמליאל.

ההוא שטרא דהוה כתב ביה מעשה בשטר שהיה כתוב בו "**בשנת פלוני** [וכאן היה כתוב שמו של המלך] **ארכן** לוה ראובן משמעון מנה". ולא היה כתוב באיזה שנה לאותו מלך. ושטר פשוט היה.

אמר רבי חנינא: יבדק, אימתי עמד ארכן בארכנותיה. באיזה שנה הומלך אותו מלך, שבאותה שנה נכתב השטר הזה, שזו משמעות המילה "ארכן": שנה ראשונה למלכותו של אותו מלך. ומאותו זמן משועבדים נכסיו של הלוה למלוה שיוכל לטרוף אותם מהלקוחות שקנו ממנו לאחר אותו זמן.

ודנה הגמרא: **ודלמא** הפירוש של "ארכן" הוא, **דאריך מלכותיה** שהאריך במלכותו, כלומר, שכבר כמה שנים הוא מלך, ומאחר

ממנו פשוט ואז הוא יהיה מאוחר. לכן הקשה רבי שעלול לצאת משטר כזה מכשול.

ועוד תירצו, שרבי באמת סובר ששטר מאוחר פסול. תוס' ד"ה מקושר בדף קס א.

81. התוס' בגיטין [יז א] ד"ה ריש לקיש הוכיחו מדברי רבי חנינא בן גמליאל שגט מאוחר כשר, שהרי הוא אומר שגט מקושר אפשר לעשותו פשוט, למרות שאז יהא זמנו מאוחר כמבואר בסוגייתנו.

ודעת הרמב"ם בהלכות גירושין [א כה] שגט מאוחר פסול. ולכאורה יקשה עליו קושיית התוס'?

ומתרץ הגרנ"ט שדעת הרמב"ם ששטר מקושר שעדיו מתוכו דינו כמקושר לענין הזמן [ודלא כתוס' בהערה 9], ולכן היות שבשעת כתיבת השטר שהיה עדיין מקושר לא היה זמנו מאוחר, אם כן, גם לאחר שעשאו פשוט שוב אינו נפסל שהרי אינו גרוע מגט שהיה כתוב בו זמן ולאחר מכן חתך ממנו את הזמן שדעת הרמב"ם שהוא כשר הואיל ובשעת כתיבתו היה בו זמן, והוא הדין כאן לא איכפת לן שלאחר כתיבתו נעשה מאוחר.

82. שמא לכבוד המלך היו עושים כן, כלומר, שהוא כבר מולך שנתיים. רשב"ם.

שאיננו יודעים לכמה שנים בדיוק הכוונה, לא יוכל המלוה לטרוף אלא רק מכאן ולהבא!?[83]

ומתרצת הגמרא: **אמר רב הושעיא: כך מנהגה של אומה זו: שנה ראשונה קורין לו** למלך "**ארכן**" [מלשון מתוקן,כלומר, מתוקן למלכות מחדש[84]]. שנה שניה **קורין לו** "**דיגון**" [שתים בלשונם].

ומקשה הגמרא: **ודלמא עבורי עברוהו, והדר אוקמוה.** שמא העבירו את המלך ממלכותו והחזירוהו לאחר כמה שנים, ושוב הוא נקרא "ארכן" בשנה הראשונה. ושמא נכתב השטר כשמלך בפעם השניה, ולא יוכל המלוה לטרוף רק מאז!?[85]

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי ירמיה: ההוא** "**ארכן דיגון**" **קראו ליה.** כלומר, שנה ראשונה של הפעם השניה. אבל "ארכן" סתם, הכוונה היא לפעם הראשונה.

ומביאה הגמרא שתי ברייתות העוסקות בעניני המספרים בלשון האומות.

תנו רבנן: האומר "**הריני נזיר**" —

סומכוס אומר: אם אמר "הריני נזיר **הינא**" [שהוא "אחת" בלשון יון], הרי הוא נוהג נזירות **אחת.** כלומר, שלשים יום בלבד.

"הריני נזיר **דיגון**" [שתים בלשון יון], נוהג **שתים.** שתי נזירויות. כלומר, ששים יום.

"הריני נזיר **טריגון**" [שלש] נוהג **שלש** נזירויות.

"**טטריגון**" נוהג **ארבע**.

"**פנטיגון**" נוהג **חמש**.

ובאה הברייתא להשמיענו שאדם יכול לקבל

---

83. רשב"ם. וכתב הקובץ שיעורים שלפי מה שכתבו התוס' בכתובות [צד ב] ד"ה כתב שאי אפשר לטרוף מלקוחות אלא אם כן השטר מוכיח מתוכו, ואם כתוב בו יום פלוני אינו גובה אלא מסוף היום או אם כתוב בו שנה פלונית גובה רק מסוף השנה. אם כן הכא, גם מכאן ולהבא לא יוכל לגבות ואף שאנו רואים את השטר בידו, כמו שם שאנו רואים את השטר בידו באמצע היום ובכל זאת אינו גובה אלא מסוף היום. וגם כאן כל ימי המלך אין מוכח מתוך השטר מהו זמנו?

ושמא כוונת הרשב"ם שלא יגבה רק לאחר מיתת המלך כמו שם בסוף היום.

84. רשב"ם. והרמה מפרש, לשון מנוי והרשאה ושלטון מלשון ערכי הדינים וערכאות של גויים.

85. כתבו התוס', נראה ש"ארכן" אינו מלך ממש אלא ממונה מטעם המלכות שהדרך להעבירו ממשרתו כעבור זמן [ודרך הגמרא לכנות כל שררה בלשון מלכות כמו "מלך רבה"] שאילו מלך ממש אין הדרך להעבירו ממלכותו. תוס' ד"ה בשנת.

ובדומה לזה כתב הרשב"א, ויישב בזה שלכאורה קשה, מה מקשה הגמרא שלמה נחשוש לזה שהעבירוהו ממלכותו ומלך פעם שניה, ומי שטוען דבר מחודש עליו להביא ראיה, וגם מדוע לא מקשה הגמרא כן על כל שטר שכתוב בו זמן של המלך שמא הוא מפעם שניה שמלך?

אלא ש"ארכן" הוא שר בלשון יון ולא היה להם מלך אלא היה מנהגם להעמיד שר לזמן

על עצמו נזירות בכל שפה שהיא.(86)

תנו רבנן: בית שהוא **עגול**, ללא זויות. או שהוא **דיגון** [בעל שתי זויות בלבד, ובצד השני הוא עגול]. או **טריגון** [משולש]. או **פנטיגון** [מחומש], הוא **אינו מטמא בנגעים** [נגעי בתים].

ורק בית שהוא **טטריגון**, מרובע בעל ארבע זויות, **מטמא בנגעים**.

ודנה הגמרא: **מנא הני מילי** שרק בית מרובע מטמא בנגעים?

דתנו רבנן: **למעלה**, בפרשת נגעים **הוא אומר**, "**קיר קירות**". כלומר, שהיה יכול לכתוב "והנה הנגע בקיר הבית", ואמר הכתוב "בקירות הבית", ומשמע **שתים**, שתי קירות. **ולמטה**, באותה הפרשה, **הוא אומר** "**קיר קירות**". שנאמר "והנה פשה הנגע בקירות הבית", משמע עוד **שתים**. וביחד **הרי כאן ארבע** קירות. דהיינו בית מרובע דוקא, שאילו בית עם קיר עגול, כולו קיר אחד הוא נחשב.

ההוא שטר **מקושר דאתא לקמיה דרבי. ואמר רבי**: **אין זמן בזה!**? שחסר הזמן בשטר זה.

אמר ליה רבי שמעון ברבי, ענהו רבי שמעון בנו, **לרבי**: **שמא בין קשריו מובלע** הזמן, ולכך אינך רואהו?

פלייה, התיר את הקשרים, **וחזייה**. וראה שהיה כתוב שם הזמן.

הדר חזא ביה רבי בבישות, הביט רבי על רבי שמעון בנו בפנים זועפות, לפי שסבר רבי שהוא כתב את השטר הזה, ולא היתה דעתו נוחה מכך שכותבים שטר מקושר, כי לא יודעים איך לכותבו.(87)

אמר ליה רבי שמעון: **לאו אנא כתבתיה**, לא אני כתבתיו, אלא **רבי יהודה חייטא כתביה**.

אמר ליה רבי: **כלך** [הסתלק] **מלשון הרע**

מוגבל ואחר כך מעבירים אותו וממנים אחר תחתיו. ולפעמים חוזרים וממנים את הראשון פעם שניה. לכן הקשו כאן ולא בכל מלך שהמלך אין מעבירים אותו לאחר שהומלך.

86. כך כתב רש"י בנזיר [ח ב]. והתוס' כאן הקשו דפשיטא היא כי מה לי לשון עברי ומה לי לשון יון או לשון לעז?

ותירצו, שהחידוש הוא, שאפילו אם הוא אינו מבין מהו דיגון וטריגון, מכל מקום, הוא מתחייב לפי המספר הזה הואיל שהוא נתכוין לקבל על עצמו נזירות. תוס' ד"ה הינא וביתר ביאור ברמב"ן.

וכתב הקובץ שיעורים שאין כוונת התוס' שאינו יודע כלל מה הוא אומר, שאם כן, לא תחול עליו הנזירות ואפילו היה בלשון הקודש שהרי צריך שיהא פיו ולבו שוין אלא שהוא מתכוין אמנם לקבל עליו שתי נזירויות אלא שאינו מבין את משמעות המלה "דיגון".

והביא מהמאירי בתחילת נדרים שהקשה בכגון זה שאם הוא מתכוין למה שהמלה הזאת מבטאת הרי הוא גם מבין את משמעותה של אותה מלה? וראה שם מה שיישב.

87. או משום שהזמן היה מובלע יותר מדי בין הקשרים שהרי רבי עצמו טעה ולא הבחין בכך. רשב"ם.

הזה! לא היית צריך להטיל את האשמה עליו, אלא לומר שלא אני כתבתיו, בלבד.[88]

זימנין, פעם אחרת, **הוה יתיב קמיה,** ישב רבי שמעון לפני אביו **וקא פסיק סידרא** וקרא **בספר תהלים.**

אמר רבי: כמה מיושר כתב זה! שהוא נכתב בדקדוק כה רב כפי שנשמע מקריאתך.

אמר ליה רבי שמעון: **לאו אנא כתבתיה,** אלא **יהודה חייטא כתביה.**

אמר ליה רבי: **כלך מלשון הרע הזה!**

ודנה הגמרא: **בשלמא התם,** במקושר, **איכא לשון הרע. אלא הכא, מאי לשון הרע איכא!?** והלא דיבר בשבחו של יהודה חייטא!

ומבארת הגמרא: **משום דרב דימי.**

דתני רב דימי אחוה [אחיו] **דרב ספרא: לעולם אל יספר אדם בטובתו** [בשבחו] **של חבירו, שמתוך טובתו בא לידי רעתו.** כי מתוך שמרבים בשבחו,[89] מפשפשין במעשיו, עד שמזכירים גם את גנותו.[90]

אמר רב עמרם אמר רב: שלש עבירות אין

---

88. ובאופן שעל ידי זה יוודע לשואל מי העושה, כגון שלא היה הספק כי אם על שניהם, אם מותר לו לומר שלא הוא עשה את הדבר. ראה מה שכתב החפץ חיים בסוף הלכות לשון הרע בבאר מים חיים. וגם באופן שאין ודאות שהשואל ידע מי עשה את המעשה, כתב החפץ חיים שם שאמנם מצד הדין מותר לו לומר שלא הוא עשה זאת, אך לפנים משורת הדין ראוי לבעל נפש שיטיל על עצמו את האשמה במקום שיכול להיות שיוודע לשואל, ויתבייש פלוני על ידי זה. וכן מצינו בגמרא בסנהדרין [יא א] שכמה תנאים שעשו כן.

והביא מספר חסידים, שאם הוא בחבורת בני אדם ונעשה דבר אחד שלא כהוגן, ולא נודע מי החוטא, צריך שיאמר אני הוא שחטאתי, אף על פי שלא חטא.

89. נתכוין ליישב בזה קושיית רבינו יונה, שהרי מצוה לספר בשבח החכמים [ראה הערה הבאה] אלא שאם מרבה לשבחו, על ידי זה רגיל לגנותו לבסוף, לומר "חוץ ממדה רעה זו שיש לו", או שהשומעין ישיבוהו "למה אתה מרבה בשבחו והלא מדת כך וכך בידו". חפץ חיים [ט א].

והמהרש"א כתב, שמהסוגיא כאן לא משמע כן. שהרי הגמרא מביאה את הדין הזה על המעשה דיהודה חייטא, ושם לא הרבה כלל בשבחו אלא סיפר רק שהוא כתב את הספר.

ולכן הוא מבאר באופן אחר, שרק כאשר מתוך השבח עצמו שמספר עליו בא לידי גנותו, אז אסור, וכמו במעשה דיהודה חייטא, שעל ידי שהזכיר שהוא כתבו, קיים על ידי זה את הלשון הרע הקודם, שהוא כתב את השטר המקושר, שהרי ניכר שהוא אותו כתב.

ובעיון יעקב הוסיף, שזה עצמו שהתאמץ כל כך לכתוב בכתב מיושר הוא גנותו, שביטל מתלמוד תורה.

90. והוא בכלל אבק לשון הרע לדעת הרמב"ם בהלכות דעות [ז ד] ולדעת רבינו יונה כמבואר בהערה 93.

וכתב רבינו יונה שם: והנה אנחנו צריכים לבאר המאמר הזה, כי ידוע הדבר כי מן המדות הנאות לספר בשבח החכמים והצדיקים!?

וכתב לתרץ, שמותר לספר בשבחו של אדם רק ביחידות ולא ברבים, כי ברבים תמיד ימצא מי שהוא שונאו או שמקנא בו ויבא לספר בגנותו. אלא אם כן ידוע לו בודאי שאין שם במעמד ההוא אדם ששונאו או מקנא בו, אז

אדם ניצול מהן בכל יום:

א. **הרהור עבירה.**

ב. **ועיון תפלה.** לאחר שהתפלל הוא חושב בלבו שודאי תתקבל תפלתו, לפי שהתפלל בכוונה.(91)

ג. **ולשון הרע.**(92)

ותמהה הגמרא: **לשון הרע, סלקא דעתך!?** וכי כל אדם נכשל כל יום בלשון הרע!?

ומתרצת הגמרא: **אלא, אבק לשון הרע.** מזה אין אדם ניצול בכל יום.(93) קסה-א

מותר לדבר בטובתו.

וכתב עוד, שמותר לשבח אדם שמוחזק ונודע לאדם כשר וצדיק שלא תמצא בו רעה ואשמה ואפילו במעמד שונאו כי לא יוכל לגנותו, ואם יגנהו, ידעו הכל אשר פיו דיבר שוא "ותהי לשונו מוקש לנפשו".

וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות [א יז]. וביאר שם שלכן גער רבי על רבי שמעון בנו משום ששיבח את רבי יהודה חייטא ברבים.

91. רשב"ם. ורבינו גרשום כתב שנראה כאילו מנסה את הקדוש ברוך הוא.

והתוס' הקשו על פירוש זה, האיך אין אדם שניצול מהם כל יום? והרי הרבה אנשים אינם מצפים שתתקבל תפלתם!?

ולכן ביארו, שעיון תפלה הוא כפשוטו, הכוונה בתפלה [וכמו שאמרו אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה ואחד מהם עיון תפלה]. ומזה אי אפשר להינצל, שאין אדם יכול לכוין בתפלתו היטב. והביאו מירושלמי, שאמר אחד האמוראים שהוא מחזיק טובה לראשו, כיון שכאשר הוא מגיע ל"מודים" הוא כורע מעצמו. תוס' ד"ה עיון.

92. לכאורה קשה, אם אי אפשר להנצל מהם, איך יתכן לומר שהוא עבירה, וגם למאי נפקא מינה מזה שאי אפשר להנצל מהם?

ונראה, שאדם הוא ממוצע בין העליונים והתחתונים, וכמו שאמרו חז"ל ,שאמר הקדוש ברוך הוא: אברא את האדם מן העליונים ומן התחתונים. זכה - הוא מן העליונים. לא זכה - הוא מן התחתונים.

ולכן, מי שהוא בדרגת אדם, שנקרא כן על שם אפר דם מרה, הרי מצד שנברא מעפר ואפר אי אפשר לו לכוין בתפלתו, ומצד שהוא בעל רתיחת הדם הוא בא לידי עריות, ומצד שהוא בעל המרה הוא בעל לשון הרע ומדות רעות. אבל האיש הזוכה ומדמה עצמו למלאכים, יוכל שפיר להנצל משלש עבירות אלו. מהרש"א.

וזה לשון הרמ"ה "ללמדך שצריך אדם להזהר מהן יתר מדאי, שאם לא נזהר, אי אפשר שלא יבא בהן לידי מכשול".

93. הרשב"ם מביא לדוגמא כגון "נורא בי פלניא" [ערכין טו ב], ששואלים אותו היכן נמצאת אש, והוא משיב, היכן אפשר למצוא אש אם לא בבית פלוני, שמבשלים שם תמיד, וניכר מקולו ותנועותיו שכוונתו לגנות אותו שהוא מרבה בסעודת מרעים. אף שדבר זה אינו גנאי כל כך, מכל מקום, נקרא אבק לשון הרע. על פי חפץ חיים [ב ב].

וכתב עוד החפץ חיים [ט ג] שמדברי הסמ"ג והגהות מיימוני משמע שזה לשון הרע גמור.

ורבינו יונה כתב בשערי תשובה [ג רכו], שענין אבק לשון הרע הוא כאשר יסבב האדם בדבריו שיספרו בני אדם לשון הרע, כמו שאמרו: לעולם אל יספר אדם בטובתו של חבירו, שמתוך טובתו בא לידי גנותו.

וכתב החפץ חיים שם בבאר מים חיים, שאם הוא באופן של "תרי עברי דנהרא", שלולי האדם המספר הזה לא היו באים השומעים ללשון הרע, יש בזה גם משום "לפני עור". אלא, שאף באופן

אמר רב יהודה אמר רב: רוב בני אדם חשודים **בגזל.**(94)

ומיעוט אנשים חשודים **בעריות.**

והכל חשודים **בלשון הרע.**(95)

ומקשה הגמרא: וכי **בלשון הרע סלקא דעתך** שכולם חשודים בו?

ומתרצת הגמרא: **אלא באבק לשון הרע.**

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: הכל כמנהג המדינה.**

והניחה הגמרא, שכוונת רבן שמעון בן גמליאל לומר, שעל אף דברי התנא קמא במשנה בדיני עשיית גט פשוט ומקושר, בכל זאת, אם יש מדינה שנוהגים בה אחרת, הולכים לפי המנהג.

ותמהה הגמרא: וכי **תנא קמא, לית ליה** את הדין שהולכים אחר **מנהג המדינה!?** והרי גם היא מודה בזה, ודבריו לא נאמרו אלא במקום שאין מנהג אחר בסדר עשיית השטרות!?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אשי:** לא בזה נחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, אלא בדיני שליחות:

שאם שלח הבעל שליח לעשות לו גט, והיה זה **באתרא דנהיגי בפשוט,** במקום שנהגו לעשות גט פשוט, **ואמר ליה** הבעל לשליח: **עביד ליה** עשה לי גט **פשוט!**(96) **ואזל** והלך השליח **ועבד ליה** גט **מקושר.** בזה כולם מודים שקפידא הוא, שהבעל מקפיד שהגט יהיה דוקא גט פשוט. וכאן, כיון שהשליח שינה מדעתו של הבעל ועשאו גט מקושר, הגט פסול, שהרי לא נעשה שליח לכך.

וכן במקום **דנהיגי במקושר, ואמר ליה** הבעל לשליח: **עביד לי מקושר! ואזל** השליח, **ועבד ליה פשוט,** גם כן כולם מודים כי **קפידא** הוא מצד הבעל לעשותו דוקא מקושר.

שאפשר שגם בלעדיו היו באים ללשון הרע, בכל זאת הוא בכלל אבק לשון הרע.

ובהמשך הביא רבינו יונה שם גם את האופן של "נורא בי פלניא", שהוא בכלל אבק לשון הרע.

וראה חפץ חיים שם שהביא עוד אופנים של אבק לשון הרע.

94. דהיינו, כעין גזל. שמורים אנשים לעצמם היתר במשא ומתן לעכב לעצמם מהריוח שמגיע לאדם אחר. רשב"ם.

95. בעיו יעקב מפרש, שרוב בגזל, היינו שבעבירת גזל העולם נידון אחר רובו, כמו שנאמר "כי מלאה הארץ חמס". ומיעוט בעריות, שבעריות נענשים אפילו בגלל המיעוט, כמו במעשה זמרי, שבשבילו נפלו רבבות מישראל. והכל בלשון הרע, שרק אם כולם נכשלים זה נענשים.

והיעב"ץ לקמן [קעא ב] מפרש, "רוב בגזל", היינו שרוב הנכשלים נכשלים בעון גזל אך עדיין מיעוט הם מעם ישראל.

96. משמע שרק משום שגם המנהג כך וגם אמר לו לעשות כן. אבל אם היה אומר לו סתם לעשות גט היה יכול לעשותו גם מקושר, למרות המנהג לעשות פשוט. אבל במסכת קידושין [מט א] אומרת הגמרא שאפילו רק המנהג לעשות

כי פליגי תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, **באתרא דנהיגי** בין **בפשוט** ובין **במקושר**, **ואמר ליה** הבעל: **עביד לי** גט **פשוט! ואזל** השליח **עבד ליה מקושר**.(97)

מר תנא קמא **סבר**: **קפידא** הוא שמקפיד הבעל שיעשה דוקא גט פשוט.(98)

ומר רבן שמעון בן גמליאל **סבר**: אין הבעל מקפיד שיעשה דוקא גט פשוט אלא **מראה מקום הוא לו**, שאינו צריך לטרוח ולעשות גט מקושר, אך אם ירצה לטרוח ולעשות גט מקושר, אדרבה, עדיף הוא לו, שהרי מנהג המדינה גם במקושר.(99)

אמר אביי: רבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון ורבי אלעזר, כולהו סבירא להו שהאומר לשלוחו לעשות לו איזה דבר באופן קל, והלך השליח ועשה לו באופן שיש בו טירחא, שאין זה נחשב שינוי מדעת המשלח. כי הוא לא הקפיד שיעשה לו דוקא באופן קל אלא רק "**מראה מקום הוא לו**" להקל לו בשליחותו, באם קשה לו לעשותו באופן אחר.

רבן שמעון בן גמליאל, סובר כן — **הא דאמרן** במשנתנו, שהשליח יכול לעשות גם גט מקושר למרות שהבעל ציוה לו לעשות גט פשוט.

רבי שמעון סובר "מראה מקום הוא לו" הוא, מהא **דתנן** במסכת קידושין, לגבי אשה ששלחה שליח לקבל קידושין מיד בעלה, ואמרה לו: לך והבא לי את כסף הקידושין מיד פלוני, שאמר לי שהוא רוצה לקדש אותי בדינר של כסף. ובסוף נתן הבעל לשליח דינר של זהב.

רבי שמעון אומר: אם הבעל **הטעה** את האשה **לשבח**, בדבר שהוא יותר משובח, **הרי זו מקודשת**, כי היא לא הקפידה דוקא על דינר של כסף, אלא התכוונה לומר שאף אם יתן לך רק דינר כסף, קבלהו ממנו, וכל שכן אם יתן לך דינר זהב.

פשוט צריך לעשותו כך. תוס' ד"ה באתרא.

97. כתב הרמ"ה, מזה שהגמרא אינה נוקטת שהיה מנהג המקום בפשוט ואמר לו לעשות מקושר, משמע שאין לעשות מקושר אלא רק במקום שנהגו כן.

98. עמדו הראשונים על כך, שהיכן נרמז בדברי התנאים הקודמים במשנה שהם מתייחסים לענין זה?

הר"ן מבאר בשם הרמב"ן על פי שיטתו במשנה, שפשוט שעדיו מאחוריו, ומקושר שעדיו מתוכו, היינו שהעדים חתמו גם מבחוץ וגם מבפנים [ראה שם הערה 5]. ואם כן, טעם התנא קמא לפסול בשניהם הוא משום קפידא. כי ממה נפשך, אם אמר לו לעשות פשוט, הרי אינו פשוט. ואם אמר לו לעשות מקושר, אינו מקושר. ורבי חנינא בן גמליאל סובר, שאמנם הוא מקפיד, אך אם אמר לו לעשות פשוט ועשה מקושר שעדיו גם מתוכו, כשר. שהרי יכול לעשותו פשוט. אבל אם אמר לו לעשות מקושר ועשה פשוט שעדיו מאחוריו, מודה רבי חנינא בן גמליאל שהוא פסול, שהרי אינו יכול לעשותו מקושר [שאז יהא מוקדם]. ורבי שמעון בן גמליאל סובר שאין בכלל קפידא מצד הבעל ובאיזה אופן שיעשנו יהא כשר.

99. רשב"ם. וכתב הריטב"א, שלפי זה אם אמר לו לעשות מקושר ועשאו פשוט מודה רבן שמעון בן גמליאל שקפידא הוא.

הרי למדנו שאף רבי שמעון סובר כרבן שמעון בן גמליאל ש"מראה מקום הוא לו".

רבי אלעזר סובר "מראה מקום הוא לו", מהא **דתנן** במסכת גיטין: **האשה שאמרה** לשלוחה: **התקבל** [קבל] **לי** את **גיטי ממקום פלוני, וקיבלו לה ממקום אחר,** הרי הגט **פסול.** כלומר, אין הגירושין חלין, לפי שאין הוא שלוחה לקבל גט במקום הזה.

ורבי אלעזר מכשיר.

ונחלקו בכך: **מר** התנא קמא **סבר: קפידא,** האשה מקפידה דוקא להתגרש במקום פלוני, כי היא אינה רוצה להתבייש במקום אחר.

ומר רבי אלעזר **סבר: מראה מקום הוא** לו. שהיא מתכוונת רק להקל עליו ולהודיע לו היכן נמצא בעלה, ואם הוא נמצא במקום אחר, יכול לקבלו שם.

שנינו במשנה: **פשוט שכתוב בו עד אחד,** ומקושר שכתב בו שני עדים, שניהם פסולין.

ודנה הגמרא: **בשלמא** "**מקושר שכתוב בו שני עדים פסול**", **איצטריך** לתנא במשנה להשמיענו, כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל ובעלמא** בשטר רגיל **כשר** בשני עדים בלבד, **הכא נמי** בשטר מקושר יהא **כשר** בדיעבד בשני עדים, לכן **קא משמע לן** משנתנו **דפסול** עד שיהיו בו שלשה עדים.

אלא "**פשוט שכתוב בו עד אחד**", **פשיטא** דפסול, ומדוע צריכה המשנה לכתוב זאת?

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי: לא נצרכה** המשנה להשמיענו, אלא **דאפילו** אם היה **עד אחד בכתב,** כלומר, שהיה חתום על השטר, **ועד אחד בפה,** והיה עד נוסף שהעיד בעל פה על ההלואה, בכל זאת אין עליו דין שטר אלא הרי הוא כמלוה על פה בלבד, שהמלוה אינו יכול לגבות מנכסים משועבדים.(100) כי רק שטר שיש בו שני עדים יש לו קול שיוכלו הלקוחות ליזהר מלקנות נכסים מהלוה.(101)

אמימר אכשר בעד אחד בכתב ועד אחד על פה, שיש עליו דין של שטר. כי היות ויש

[אך הרבה ראשונים גורסים כאן בגמרא גם את האופן הזה שאמר לו לעשות מקושר ועשאו פשוט].

100. וגם הלוה יכול לטעון פרעתי, ולא יוכל המלוה לטעון לו "שטרא בידי מאי בעי", כיון שהשטר הזה לא נעשה כתיקון חכמים, לא החשיבו הלוה ולא זכר לבקש מהמלוה שיחזירנו לו. רשב"ם.

101. דנו התוס' בשני עדים החתומים כל אחד על שטר נפרד, האם מצטרפים יחד. כי לכאורה משמע כאן שדוקא בגלל שעד אחד בעל פה הוא לא מצטרפים. אבל אם שניהם היו בכתב, לכולי עלמא מצטרפים, שאם לא כן היה צריך לומר חידוש יותר גדול, שאפילו שניהם בכתב אין מצטרפים.

ודחו הראיה, משום שלא מדובר כאן באופן ששניהם מעידים שראו הלואה, כי באופן כזה אפילו שניהם בכתב [כל אחד בשטר נפרד] לא היו מצטרפים. אלא מדובר שהעד החתום על השטר מעיד שראה הלואה והעד השני מעיד שראה איך שהלוה מסר את השטר למלוה, ונמצא שיש כאן שני עדי מסירה, לפי שגם העד

כאן שני עדים, הרי על אף שרק אחד מהם הוא עד בשטר, כבר יש לו קול.[102]

אמר ליה רב אשי לאמימר: והא דאביי, מאי? הרי אביי פוסל שטר כזה, מהדיוק בלשון המשנה!

אמר ליה אמימר: **לא שמיע לי.** כלומר, **לא סבירא לי,** שאני חולק עליו, ומכשירו!

קסה-ב אמר ליה רב אשי: **אלא קשיא מתניתין** אם כן, לדבריך, שאתה חולק על אביי, וסובר שהמשנה לא השמיעה דין זה, מה כן באה המשנה להשמיענו? וכי הוצרך התנא להשמיענו שעד אחד בלבד פסול!?

החתום נחשב לעד מסירה כי בחתימתו הוא מעיד שהלוה כתב את השטר הזה, ומאחר שהוא נמצא עתה בידי המלוה, יש כאן עדות מצידו שהלוה מסרו לו. וקיימא לן כרבי אלעזר שעדי מסירה כרתי. וזה הטעם שאמימר מכשיר בעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה.

[פירוש לדבריהם שבעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה, יש שני עדי מסירה על אותו שטר. אבל בשני עדים בשני שטרות, אמנם כל עד חתימה מעיד גם על המסירה של השטר של,ו אך הוא אינו מעיד על המסירה של השטר של חבירו, ונמצא שלכל שטר יש רק עד מסירה אחד].

וכתבו עוד, שמסברא יש לפסול שני שטרות שבכל אחד עד אחד בלבד, כי לא מצינו בשום מקום ששטר של עד אחד בלבד יועיל. תוס׳ ד״ה אמר.

ובתוספות בכתובות [כ א] ד״ה ורבי יוחנן הביאו שתי דיעות אם מועיל עד אחד בשטר. וכתבו, שאף אם אין לזה דין שטר, מכל מקום, דין עדות יש על זה שיכול העד לשלוח עדותו בכתב לבית דין, ואין זה ״מפיהם ולא מפי כתבם״, הואיל והוא זוכר את עדותו.

גם הרשב״א הביא שיש מי שהקשה, האיך יתכן שעד אחד בכתב יהיה כשר, והלא ״מפי כתבם״ הוא, שבשלמא בשנים החתומים על השטר, מעשה שטר הם עושים, וכמו שהעידו ונחקרה עדותם בבית דין, שהרי התורה הכשירה שטרות, כמו שנאמר ״וכתוב בספר וחתום״. אבל עד אחד, איך יהא כשר בכתב?

ותירץ, שזה לא נקרא ״מפי כתבם״. כי מה שכתב רש״י בחומש על ״מפי כתבם״, דהיינו שלא יכתבו העדים את עדותן בשטר וישלחו לבית דין, זה רק כשהעדים אינם יכולים להעיד בפה, כגון שהם אילמים, והפסול הוא מחמת הכלל ש״כל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו״. אבל אם הם יכולים להעיד בפה, יכולים הם גם לשלוח עדותן בכתב. [וכן דעת ר״ת בכמה מקומות בש״ס].

ועל פי זה כתב, שעד אחד החתום על השטר יכול לחייב שבועה, ומה שהגמרא אומרת שעד אחד פסול מדאורייתא היינו לענין חיוב ממון.

והריטב״א כתב, שהפסול של ״מפי כתבם״ הוא רק כשכתב לעצמו את תוכן העדות למזכרת. אבל כשחתם על עדותו כדי לעשותה תורת שטר, ובשליחות הבעל דבר, לא הוי ״מפי כתבם״.

[ביאור דבריו, שעד אחד בשטר יש עליו תורת שטר, ולכן לא הוי ״מפי כתבם״. והוא כדעת התוס׳ בכתובות שם בתירוצם השני, שאם הוא נעשה מדעת הלוה, יש עליו דין שטר אפילו בעד אחד בלבד].

102. כך מפרש הרשב״ם. והרא״ש כתב שהראשונים הקשו עליו, כיון שיש רק עד אחד בשטר אין לו קול שהרי את העד שמעיד בעל פה אין שומעים הלקוחות ובשביל השטר שחתום עליו עד אחד לא ימנעו מלקנות. ועוד שלא עדיף קול של עד אחד בשטר מקול של

אמר ליה אמימר: **הא קא משמע לן: דשנים במקושר**, דינו **כעד אחד בפשוט**. **מה התם**, בעד אחד בפשוט, **פסולא דאורייתא** הוא,[103] שהרי נאמר "לא יקום עד אחד באיש". **אף הכא נמי**, במקושר שיש בו רק שני עדים, **פסולא דאורייתא** הוא, שחכמים הטילו עליו פסול כאילו הוא פסול דאורייתא.[104] שאם הוא גט, אין האשה מגורשת בו. ואם הוא שטר חוב, אין המלוה יכול לגבות בו מנכסים משועבדים.[105]

כתב ידו ששנינו "הוציא עליו כתב ידו גובה מנכסים בני חורין". ועוד שלקמן הגמרא תולה שאלה זו במחלוקת תנא קמא ורבי יהושע בן קרחה, שלתנא קמא ודאי אין מצטרפין, והספק הוא אם רבי יהושע בן קרחה גם מודה לתנא קמא באופן זה. והרי לתנא קמא ודאי שעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה אין מצטרפין כלל אפילו לענין לגבות מבני חורין, אם כן, השאלה היתה שמא לכולי עלמא אין גובין מבני חורין. והשיב להם רבי ירמיה שעדותו מצטרפת שיגבה מבני חורין, אבל שיהיה כמלוה בשטר, מנא לן? ואם כן, גם מחלוקת אביי ואמימר היא על דרך זו, שלאביי עדותן בטלה לגמרי ואין גובין אף מבני חורין, ולאמימר עדותן עדות וגובה מבני חורין.

ושוב כתב הרא"ש, שאם נפרש הסוגיא שעד אחד בעל פה הוא עד מסירה על השטר [וכדעת התוס' בהערה הקודמת], אם כן, יש לומר שלאמימר גובה אפילו מנכסים משועבדים שהואיל ויש שני עדים על אותו שטר שנמסר בפניהם הרי יש לו קול.

ובקובץ שיעורים ביאר דעת הרשב"ם, שבעצם בעד אחד בשטר כבר יש לו קול, אלא שעד אחד בלבד אין לו נאמנות ולכך צריך את העד השני. וממילא לא איכפת לנו שהעד השני הוא בעל פה, כי לאחר שהוא מסייע לו בנאמנות שוב יש על זה קול, וגובה אפילו מנכסים משועבדים.

ולפי זה, באופן שהלקוחות מודים שהמעשה הוא אמת, די גם בשטר של עד אחד בלבד שיוכל לגבות מהם.

103. לפי המאן דאמר בגיטין [פו ב] "כתב סופר ועד הולד כשר", דהיינו שהסופר שכתב את הגט מצטרף עם העד החתום עליו והגט כשר מדאורייתא, צריך לומר כאן שהסופר בעצמו חתם על הגט, או שהיה קרוב או פסול ואינו יכול להצטרף עם העד האחר. תוס' ד"ה מה.

104. לא מדאורייתא ממש, שהרי כל ענין גט המקושר אינו אלא תקנת חכמים, ובכלל זה החיוב לחתום עליו שלשה עדים. אלא מה שכאן הולד ממזר מדרבנן כמו בגט פשוט שיש עליו רק עד אחד, זה נקרא פסול מדאורייתא, ולאו דוקא הוא. תוס' ד"ה הכא.

והרמ"ה כתב, שהפסול הוא אכן מדאורייתא, משום שבעצם שטר שעדיו חתומים מאחוריו כאילו אין עליו עדים כלל, שלא עדיף מאילו היו חותמים בראש הדף שאין זו עדות כלל על הנאמר בשטר, אלא שחכמים תיקנו במקושר שיחתמו עדיו מאחוריו, וממילא הוא כשר אף מן התורה, כיון שזהו מקום חתימת העדים בשטר זה, הרי זה כאילו חתמו מתוכו, שהרי העיקר הוא שיתברר מתוך חתימתם שהם מעידים על תוכן השטר. ומאחר שלא עשה את השטר כתקנת חכמים והחתים רק שני עדים, שוב דינו כשטר רגיל שעדיו מאחוריו, שהוא פסול מן התורה.

105. כך כתוב ברשב"ם. והתוס' הביאו בשמו שאף מבני חורין אינו גובה. והקשו עליו, שגם אם היה פסול רק מדרבנן לא היה גובה אפילו

וממשיך אמימר: **תדע** שכך הוא הדין, שעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה מצטרפין, מהא **דשלחו מתם**(106) **חברייא לרבי ירמיה,** חבריו של רבי ירמיה שלחו לו משם שאלה: **עד אחד בכתב ועד אחד על פה, מהו שיצטרפו,** שיהא כאילו חתמו שניהם על השטר?

יש שתי מחלוקות בברייתא לעיל [לב א]:

א. תנא קמא ורבי יהושע בן קרחה חולקים.

תנא קמא סובר, לעולם אין שני עדים מצטרפים לעדות אחת אלא אם כן ראו שניהם את אותו המעשה בבת אחת, אבל אם עד אחד מעיד שראה ביום פלוני שראובן הלוה לשמעון מאה זוז, והעד השני מעיד שביום אחר הלוה ראובן לשמעון מאה זוז, אין מצרפים את עדותם לחייב את שמעון בתשלום מאה זוז לראובן, למרות ששני העדים מעידים שלמעשה שמעון חייב לראובן מאה זוז.

ואילו רבי יהושע בן קרחה סובר שמצרפים את עדותם, למרות שכל אחד מעיד על מעשה אחר, הואיל ולדברי שניהם, שמעון חייב לראובן מאה זוז.

ב. עוד מחלוקת יש באותה ברייתא, בין תנא קמא לרבי נתן:

תנא קמא סובר ששני העדים צריכים להעיד יחד בבית דין.

ורבי נתן סובר שבית הדין יכול לקבל היום את עדותו של אחד מהעדים, ולמחרת את עדותו של השני.

ומבארים החברייא את שאלתם לרבי ירמיה: **אליבא דתנא קמא דרבי יהושע בן קרחה, לא תיבעי לך.** היות **דאפילו שנים בכתב,** שני עדים החתומים על השטר שפלוני חייב לפלוני מאה זוז אלא שכל אחד מעיד [באותו השטר] על מעשה אחר, או **ושנים על פה,** שני עדים מעידים בעל פה כל אחד על מעשה אחר, **לא מצטרפי** להיות עדות אחת עד שיעידו שניהם על אותו מעשה. וכל שכן שעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה לא מצטרפים.(107)

מבני חורין? תוס׳ ד״ה מה.

וכתב הקובץ שיעורים, ששאלה זו, אם במקושר שיש עליו שני עדים גובים מנכסים בני חורין, תלויה במחלוקת האם שטר בעד אחד יש לו לכל הפחות דין של עד אחד בעל פה, ואינו נחשב כ״מפי כתבם״, או לא. לצד הראשון, גם במקושר שיש עליו שני עדים דינו כשני עדים בעל פה וגובה מנכסים בני חורין. אך לפי הדיעה שעד אחד בשטר אינו כלום, משום דהוי ״מפי כתבם״, אם כן, גם שנים במקושר פסול לגמרי, אפילו לגבות בו מנכסים בני חורין.

106. הרש״ש מוחק מילה זו, לפי שאין לה מובן, לכאורה. וגם בהמשך הסוגיא, כשהגמרא חוזרת על הענין, לא מופיעה מילה זו. וכן הרי״ף והרא״ש לא הביאוה.

והיעב״ץ כתב, שרבי ירמיה היה דר בארץ ישראל [שלכן נקרא ״רבי״], ואחר שהוציאוהו מבית המדרש כמבואר בסוף הסוגיא, הלך לו לבבל. והחברייא שלחו לו מתם היינו מארץ ישראל לבבל.

107. לכאורה, בעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה יתכן ששניהם יעידו על אותו מעשה, כגון

אלא, כי תיבעי לך, אליבא דרבי יהושע בן קרחה.

האם דוקא **שנים בכתב ושנים על פה הוא דמצטרפי,** למרות שכל אחד מהעדים שבשטר או שבעל פה מעיד על מעשה אחר. אבל **עד אחד בכתב** ועד **אחד על פה, לא מצרפינן.**

או דלמא לא שנא. וגם עד אחד בכתב ועד אחד בעל פה מצטרפים?

שלח להו רבי ירמיה: **אני איני כדיי** [ראוי] **ששלחתם לי** את שאלתכם. **אלא כך דעת תלמידכם נוטה, שיצטרפו!**

הרי שעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה מצטרפים.

אמר ליה רב אשי לאמימר: אין קושיא מכאן על אביי, הסובר עד אחד בכתב ועד אחד בעל פה אין מצטרפין. כי **אנן, הכי מתנינן לה,** אנו סוברים שהנידון בין רבי ירמיה לחבריו היה בענין אחר לגמרי:

דשלחו ליה חברייא לרבי ירמיה: שנים שהעידו, באופן שה**אחד** העיד **בבית דין זה, ואחד** העיד **בבית דין זה, מהו שיבואו בית דין** זה **אצל בית דין** זה, **ויצטרפו** יחד לשפוט על פי העדות ששמעו כל אחד מבתי הדין בנפרד?

ומבארים החברייא את השאלה: **אליבא דתנא קמא דרבי נתן, לא תיבעי לך.** היות **דאפילו בחד בית דינא,** אפילו אם היו מעידים השנים באותו בית דין, כל אחד בזמן אחר, **לא מצטרפי.** וכל שכן אם העידו כל אחד בבית דין אחר שאינם מצטרפים.

אלא, כי תיבעי לך אליבא דרבי נתן.

האם רק **בחד בי דינא הוא דמצטרפי** שני העדים, אפילו כשהם מעידים בזמנים שונים. אבל **בתרי בי דינא,** היות והם העידו בשני

שכתוב בשטר שפלוני לוה מפלוני בפני העד החתום מטה ובפני העד שמעיד בעל פה, וכן העד שבעל פה מעיד שהלוה לו בפניו ובפני העד החתום בשטר. אלא, כתבו התוס׳, שמכאן ראיה למה שכתבו לעיל, שבאופן כזה פשיטא שאין השטר מועיל כלל, כיון שרק עד אחד חתום עליו. וכל הנידון כאן כשהעד שבעל פה אינו מעיד כלל על ההלואה אלא רק על מסירת השטר [ראה הערה 101], ונמצא שכל אחד מהעדים מעיד על מעשה אחר.

אך הקשו על כך, הרי לפי האמור לעיל, עד החתימה מעיד גם על המסירה, נמצא ששניהם מעידים יחד על אותו מעשה של המסירה?

ועוד תירצו, שאף אם שניהם מעידים על ההלואה, מכל מקום, לא הוי כמעידים על אותו מעשה, כי העד שבעל פה אמנם מעיד שראה את ההלואה אך העד שבשטר לא נחשבת עדותו כראית ההלואה אלא רק על מסירת השטר שהרי הדין הוא שכותבין שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו, אם כן אין הוכחה מתוך השטר שהוא ראה בכלל את ההלואה, ולכן הוא נחשב כמעידים על שני מעשים נפרדים. תוס׳ ד״ה אמר בעמוד הקודם.

והרמב״ן כתב שסתמא דמילתא כשעד אחד בשטר ועד אחד בעל פה, אינם מעידים על אותו מעשה. שאילו כן היה אומר לשניהם ״כתובו״ כשם שאמר לאחד מהם.

ורבינו יונה כתב ששנים בכתב, היינו שני עדים שכל אחד חתום על שטר אחר, ולכן אין מצטרפים [לתנא קמא], לפי שלא ידוע לנו שהם

בתי דין, **לא מצטרפי.**

או דלמא לא שנא, שאפילו בשני בתי דין הם מצטרפים?

ושלח להו רבי ירמיה: אני איני כדיי שאתם שלחתם לי, אלא כך דעת תלמידכם נוטה שיצטרפו! (108)

מר בר חייא אמר: הכי שלחו ליה לרבי ירמיה: **שנים שהעידו בבית דין זה, וחזרו והעידו** את אותה עדות **בבית דין זה, מהו שיבא** דיין **אחד מכל בית דין,**(109) **ויצטרפו** יחד לדון על פי אותה עדות?

אליבא דרבי נתן, לא תיבעי לך. שהרי **השתא, עדים** שהעידו כל אחד בנפרד **מצרפינן,** אם כן, **דייני, מיבעיא!?** ודאי הוא שהם יכולים להצטרף, למרות שכל בית דין קיבל את העדות בנפרד.(110)

אלא כי תיבעי לך, אליבא דתנא קמא דרבי נתן.

האם דוקא **עדים הוא דלא מצרפינן. אבל דייני מצרפינן.**

או דלמא, לא שנא. שאף דיינים משני בתי דין אינם יכולים להצטרף יחד כדי לדון לפי העדות ששמעו בנפרד?(111)

שלח להו: אני איני כדיי שאתם שלחתם לי,

ראו את אותו המעשה [ורק בשניהם חתומים על אותו שטר אנו מחזיקים שמן הסתם לא חתמו אלא אם כן ראו שניהם כאחד את אותו המעשה]. והספק הוא לפי רבי יהושע בן קרחה, שמכשיר בשניהם בכתב, שאף על פי שאין צריך שיראו שניהם את אותו המעשה, מכל מקום, בעד אחד בכתב ועד אחד בעל פה שמא גם הוא מודה שאינם מצטרפים, כיון שהם שני עניני עדות, או דלמא גם כאן יכשיר,ואפילו התנא קמא של רבי נתן שמצריך שיעידו שניהם בבת אחת יודה כאן, כיון שהשטר יוצא בבית דין בשעה שהעד השני מעיד בעל פה הרי יש כאן הגבת עדות אחת.

108. כתב רבינו יונה, שצריך דוקא שיבאו כל הבית דין זה אצל זה. אבל אם יבאו רק שנים מכל בית דין לא יצטרפו יחד, כי מאחר ששנים אינם בית דין הרי יצטרכו השנים הללו להעיד בפני השנים האחרים על העדות של העד אחד שקיבלו בבית דינן, ושוב לא יוכלו לדון בדבר שהרי אין עד נעשה דיין. אבל עכשיו כשבאים כל הבית דין זה אצל זה אינם צריכים כלל להעיד לפני חבריהם אלא כל בית דין יפסוק שקיבל עדות של עד אחד ונמצאה עדותו נכונה, ונמצא מעשה בית דין זה מצטרף למעשה בית דין זה.

אבל באופן דלהלן שכל בית דין קיבל עדות שלימה, הרי שמספיק שיבא דיין אחד מכל בית דין ויצטרפו יחד, משום שכל דיין יגמור את הדין על פי העדות שנתקבלה בבית דינו ולאחר מכן מצטרף יחד הגמר דין של כל אחד ואחד מהם.

109. לאו דוקא אלא שנים מבית דין זה ואחד מבית דין זה. ורבינו גרשום כתב שהם העידו לפני שלשה בתי דין, ולפי זה הוא כפשוטו שמכל בית דין יב אדיין אחד.

110. שאם עדים שלא בקיאים כל כך, מצטרפים. כל שכן דיינים שבקיאים לחקור ולדרוש שמצטרפים. רבינו גרשום.

111. לכאורה הנידון הזה דומה יותר לפלוגתא דתנא קמה ורבי יהושע בן קרחה, שהרי החסרון

אלא כך דעת תלמידכם נוטה, שיצטרפו!

רבינא אמר: הכי שלחו ליה: שלשה דיינים **שישבו לקיים את השטר,** שצריך לזה בית דין של שלשה,(112) ולאחר שבית הדין קיבלו את העדים שהעידו שזו אכן חתימת ידם, **מת אחד מהן** מהדיינים. האם **צריכי** הדיינים **למכתב** באישור שלהם "**במותב תלתא הוינא** [ישבנו שלשתנו יחד] **וחד ליתוהי**", שהם צריכים להוסיף שאחד מאתנו איננו עתה. כדי שלא יראה כשקר שהם כותבים בתחילה "במותב תלתא הוינא" [שזה הנוסח הרגיל בכל קיום] ובסוף חתומים רק שנים. **או לא,** שאין צריך לחשוש לכך, ויכולים לכתוב כרגיל?

שלח להו: איני כדיי שאתם שלחתם לי, אלא כך דעת תלמידכם נוטה, שצריכין למכתב "במותב תלתא הוינא וחד ליתוהי"!

ועל דא, בגלל תשובותיו של רבי ירמיה שהשיב להם כראוי [כל אחד לפי גירסתו], **עילוה לרבי ירמיה בי מדרשא.** החזירוהו לבית המדרש, לאחר שהוציאוהו משם בגלל ששאל שלא כהוגן, בענין גוזל שנמצא רחוק מהשובך, ורגלו אחת היתה בתוך חמשים אמה לשובך ורגלו השניה מחוץ לחמשים אמה של השובך, למי הוא שייך [לעיל כג ב].

מתניתין:

שטר חוב שהיה כתוב בו שפלוני לוה מפלוני "**זוזין מאה** [מאה זוז], **דאינון סלעין עשרין**" [שהם עשרים סלעים]. והרי מאה זוז הם עשרים וחמש סלעים [כל סלע שוה ארבע זוז (דינר)]. בכל זאת **אין לו** למלוה **אלא עשרין** סלעים בלבד, משום שיד בעל השטר תמיד על התחתונה כיון שהוא המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה לדבריו. וכאן אנו מסתפקים שמא הכוונה למאה זוז גרועים ושחוקים ששוים רק עשרים סלעים.(113)

ואם היה כתוב בשטר "**זוזין מאה, דאינון תלתין סלעין**" [שהם שלשים סלעים], והרי שלשים סלעים הם מאה ועשרים זוז, **אין לו** למלוה **אלא מנה** מאה זוז בלבד. לפי שיש לפרש שהכוונה לשלשים סלעים קלים ששויים מקביל לעשרים וחמשה סלעים רגילים.

ואם היה כתוב בשטר "**כסף זוזין דאינון**",

הוא בשמיעת הדיינים את העדות שלא היתה באחד [בדומה לשני עדים שלא ראו כאחד את המעשה] ולא בהגדתם שהם מעידים אחד לפני השני על קבלת עדותם?

אלא אומר הריטב"א, שהחסרון אינו בצירוף הדיינים אלא בקבלת העדות של כל אחד מהבתי דינים אם היא מצטרפת יחד, שהואיל והם העידו בבתי דין מפוזרים הרי זה כמו שני עדים שהעידו בשני ימים מפוזרים, או שמא הדיינים מצטרפים יחד וכאילו היו מקובצים במקום אחד בשעת שמיעת העדות של כל אחד וממילא מצטרפת קבלת העדות.

112. כדי לקבל את העדות על חתימות העדים. רשב"ם.

113. מפרש הרשב"ם. וכתב הרש"ש כי מהגמרא לקמן משמע שאביי חידש את הטעם זה רק על

ונמחק הסכום שהיה כתוב אחרי "דאינון", **אין** למלוה **פחות משתים,** משני זוזים, שמיעוט "זוזין" הם שנים.(114)

ואם היה כתוב "**כסף סלעין דאינון**", **ונמחק** סכום הסלעים, **אין** למלוה **פחות משתים,** משתי סלעים.

ואם היה כתוב "**דרכונות** [שם מטבע זהב] **דאינון**", **ונמחק** הסכום, **אין** למלוה **פחות משתים,** משתי דרכונות.

שטר שהיה **כתוב בו מלמעלה,** בראש השטר "**מנה**", **ומלמטה** בסוף השטר כשחוזרים על הדברים, היה כתוב "**מאתים**".

או **שמלמעלה** היה כתוב **מאתים, ומלמטה מנה. הכל הולך אחר התחתון!** (115)

אם כן, למה כותבין את העליון, מאחר שחוזרים על הסכום בסוף השטר וסומכים רק עליו, למה בכלל כותבים אותו בתחילה?

כדי **שאם תמחק אות אחת מן התחתון, ילמד מן העליון.**

גמרא:

תנו רבנן: שטר שהיה כתוב בו שפלוני לוה מפלוני "**כסף**", ואין ידוע לאיזה מטבע מכסף הכוונה, **אין** למלוה **פחות מדינר** של

הברייתא, ואפשר לפרש טעם המשנה בלא זה, אלא משום שיותר שכיח שהזוזים יתחסרו מאשר שהסלעים יהיו יותר גדולים מהרגיל, וכן בסיפא יותר שכיח שהסלעים יתחסרו מאשר שהזוזים יתווספו.

114. כתב הרש"ש שנמחק שם של המטבע הכוללת, שכך היה דרכם לכלול את המטבעות הקטנות במטבע הגדולה מהם כמו לעיל "זוזין מאה דאינו סלעים". ולכן אין פחות משני זוזים שיש לומר שהיה כתוב שם שקל אחד [שהוא שני זוזים] וכן סלעים ודרכונות שמא היה להם מטבע פי שנים מהם. וזה החידוש בכל אחד.

כתב הרמ"ה, שמכאן משמע שאם יש מחיקה באמצע השטר ולפי ענין השטר שלפני ואחרי המחיקה אפשר להבין מה היה כתוב שם, אין חוששין שמא היה כתוב שם ענין אחר שעלול לפסול את השטר, אלא הולכים אחר הענין, ולפי מה שרגילים לכתוב בשאר שטרות, ונותנים לו לפי המעט ביותר שאפשר שהיה כתוב שם. שהרי כאן אין חוששים שמא היה כתוב שם "כסף זוזין דאינון נחשא" כלומר, שהם מנחושת או "כסף זוזין דאינון פרועין" כלומר, שכבר נפרעו. אלא ודאי משום שלפי הענין מוכח שהיה כתוב שם סכום הזוזים.

115. ובתנאי שלא יהא כתוב בשיטה אחרונה, שאז אין למדין ממנו. רשב"ם.

כתב הרמב"ם בהלכות מלוה [כז יד]: ולמה אין הולכין אחר הפחות שבשניהם [כמו לעיל שהולכים אחר הפחות שבלשונות]? לפי שאין האחד תלוי בחבירו. [כלומר] שאם היה כתיב בו "מאה שהן מאתים" או "מאתים שהן מאה" היה נוטל מאה [שהוא הפחות מביניהם]. אבל שני דברים שאין האחרון תלוי בראשון [כגון הכא שהמנה והמאתים רחוקים זה מזה], הלך אחר התחתון.

וכן כתב הר"י מיגש, שברישא דיבור אחד הוא ואי אפשר לחלק ביניהם, וכיון שדבריו סותרים זה את זה אמרינן יד בעל השטר על התחתונה. אבל בסיפא, שהם שני דיבורים מחולקים, וכל אחד מהם הוא דיבור בפני עצמו ואין צריך לחבירו, וכיון שהתחתון סותר את העליו אמרינן שחזר בו מהעליון ולכן הלך אחר

כסף.

אם היה כתוב בו "**כסף דינרין. ודינרין כסף.** כלומר, או שהיה כתוב "דינרין כסף", **אין** למלוה **פחות משני דינרין** של **כסף,** שמיעוט "דינרין" הם שנים.(116)

ואם היה כתוב "**כסף בדינרין**", **אין** למלוה **פחות מבשני דינרין דהב, כסף.** כלומר, הוא חייב לו כסף בשווי של שני דינרי זהב.

אמר מר: "כסף", אין פחות מדינר כסף.

ודנה הגמרא: **ואימא נסכא,** שמא "כסף" האמור בשטר אין הכוונה למטבע של כסף אלא לחתיכה של כסף?(117)

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי אלעזר: כגון דכתוב ביה מטבע.** שהיה כתוב בשטר במפורש "מטבע כסף" אלא שלא היה כתוב איזה מטבע.

ודנה הגמרא: **ואימא פריטי,** שמא הכוונה לפרוטה של כסף שהיא פחות מדינר של כסף?(118)

ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא: באתרא דלא סגי פריטי דכספא.** באותו מקום לא היו פרוטות מכסף רק מנחושת, והמטבע הקטן ביותר של כסף שם, הוא דינר, ולכן הוא חייב לו דינר כסף.

תנו רבנן: שטר שהיה כתוב בו "דהב" [זהב], **אין** למלוה **פחות מדינר דהב.**

אם היה כתוב "**דהב דינרין**", **ודינרין דהב.** כלומר, או שהיה כתוב "דינרין דהב", **אין** למלוה **פחות משני דינרין דהב.**

ואם היה כתוב "**דהב בדינרין**", **אין** למלוה **פחות מבשני דינרין כסף, דהב.** הוא חייב לו זהב, בשווי שני דינרי כסף.

התחתון.

והרשב"א כתב, שלא יתכן כאן לדון מדין תפוס לשון ראשון או אחרון, משום שבריש של המשנה "זוזין מאה דאינון סלעין עשרין" הוא בא לפרש את דבריו אלא שטעה בחשבון, ולכן אמרינן יד בעל השטר על התחתונה. וגם הסיפא שלמעלה, מנה ולמטה מאתים, אינה שייכת למחלוקת של תפוס לשון ראשון או אחרון, כי אנו אומרים שמן הסתם הוא עיין ובדק שוב ותיקן למטה וחזר בו מדבריו הראשונים. ורק באופן שהוא אמר שני דברים סותרים בבת אחת, אז יש לדון בדין תפוס לשון ראשון או אחרון.

116. כתב הריטב"א, ששובר שכתוב בו שהלוה פרע "דינרין" ולא ידוע כמה, יש אומרים שכאן אומרים שיד בעל השובר על העליונה, שהרי בעל השטר הוא המוציא ממנו ודנים אותו כאילו היה כתוב כל סכום ההלואה. אבל דעתו היא, כיון שהשובר בא לבטל את השטר הברור, ידו על התחתונה ומיעוט דינרין שנים. [שאין ספק מוציא מידי ודאי, וכמו "איני יודע אם פרעתיך"].

117. רבינו תם מפרש, שהוא שוה פחות מדינר. והקושיא מכח שיד בעל השטר על התחתונה. ותוס' מפרשים שהיה להם שיעור ידוע לנסכא הפחותה ביותר והיא שוה יותר מדינר, ומכל מקום מקשה הגמרא, כיון שלא כתב מטבע רק סתם כסף, מן הסתם כוונתו לחתיכת כסף. תוס' ד"ה אימא.

118. אין הכוונה לפרוטות ממש, שאותן אין עושים מכסף בשום מקום. אלא לכל המטבעות

אמר מר: "דהב" — אין פחות מדינר דהב.

ודנה הגמרא: **אימא נסכא!?** שמא הכוונה לחתיכת זהב?

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי אלעזר: דכתב מטבע,** שהיה כתוב במפורש "מטבע דהב".

קסו-א ומקשה הגמרא: **ואימא פריטי,** שמא הכוונה לפרוטות מזהב?

ומתרצת הגמרא: **פריטי דדהבא לא עבדי אינשי.** בשום מקום לא עושים פרוטות מזהב. והמטבע הקטנה ביותר של זהב הוא דינר.

אמר מר: **"זהב בדינרין", אין פחות מבשני דינרין כסף, זהב.**

ודנה הגמרא: **ואימא: דהבא פריכא, בתרי דינרי דהבא, קאמר.** שמא גם "בדינרין" הכוונה לדינרי זהב, ופירושו, שהוא לוה ממנו גרוטאות של זהב, בשווי של שני דינרי זהב?(119)

ומתרצת הגמרא: **אמר אביי:** אמנם אפשר לפרש כך את לשון השטר. אולם מאחר שהוא ספק, הרי **יד בעל השטר על התחתונה.** והוא אינו יכול לתבוע אלא את הפחות ביותר שיכול להשתמע מהשטר, דהיינו שהזהב יהיה בשווי של שני דינרי כסף בלבד.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, רישא נמי,**(120) הברייתא הקודמת,(121) האומרת שאם היה כתוב "כסף בדינרין", הוא חייב לתת לו כסף בשווי שני דינרי זהב. מדוע לא נאמר שם להיפך, שיד בעל השטר על התחתונה, ושמא הכוונה לגרוטאות של כסף בשווי שני דינרי כסף בלבד!?(122)

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אשי: רישא,** הברייתא הראשונה, מדברת בכגון **דכתב** "**דינרי**". שמשמעותו דינרי זהב, ולכן אנו

שפחות מדינר כגון מעה פונדיון ואיסר. ועל זה מתרץ, שבאותו מקום לא עשו מכסף מטבע שהוא פחות מדינר. תוס' ד"ה אימא.

ולקמן אומרת הגמרא "פריטי דדהבא לא עבדי אינשי", שבשום מקום לא עושים מטבע זהב פחות מדינה. שיטה מקובצת בשם תוס'.

119. הקשה בשיטה מקובצת: מדוע לא מתרצת הגמרא שמדובר כמו ברישא, שהיה כתוב "מטבע זהב בדינרין", שאי אפשר לומר שהתכוון לגרוטאות זהב?

ומתרץ, כיון שכתוב "בדינרין", ודאי הכוונה לדבר ששוה דינרים ולא דינרים עצמם. ואפילו אם כתוב במפורש "מטבע".

120. על פי גירסת רשב"ם ותוס'.

121. הגמרא ידעה ששתי הברייתות, ברייתא אחת הם, ולכן קוראת לה "רישא". תוס' ד"ה אי.

122. בשלמא אם לא הסיפא, הייתי אומר שסתם "דינרין" הוא זהב. אבל עתה, שמצינו בסיפא ש"דינרין" הוא כסף, אם כן גם כאן נאמר כן. תוס' ד"ה אי.

הרשב"ם מוסיף, שהקושיא היא גם כן על הרישא של הברייתא הזאת, בדהב דינרין ודינרין דהב שנותן לו שני דינרי זהב, ולמה לא נפרש זהב בשווי שני דינרי כסף? [ומתרץ, שמדובר כאן ב"דינרי"]

אומרים ש"כסף בדינרי" היינו כסף בשווי שני דינרי זהב.[123]

סיפא, הברייתא השניה, מדברת כגון **דכתב "דינרין"**, שמשמעותו דינרי כסף, ולכן כשכתוב "זהב בדינרין" היינו זהב בשני דינרי כסף.[124]

ודנה הגמרא: **ומנא תימרא,** מנין לנו **דשאני** שיש הבדל **בין "דינרי" ל"דינרין"**?

ומתרצת הגמרא: **דתנן** במסכת כריתות: **האשה שהיו עליה ספק חמש לידות,** שהפילה חמש פעמים, ואינה יודעת מה הפילה, אם היה זה ולד, וחייבת להביא עליו קרבן יולדת, או שמא רוח בעלמא הפילה, שאינה חייבת להביא עליו קרבן.

או שהיו עליה **ספק חמש זיבות,** שראתה דם חמש פעמים [בחמשה מחזורים חדשיים], ובכל פעם נמשכה ראיית הדם שלשה ימים רצופים, אלא שהיא אינה יודעת אם הראיות הללו היו ב"ימי זיבתה", שבהם היא נעשית זבה החייבת בקרבן זבה, או אם היו ב"ימי נדותה", שבהם אינה נעשית זבה אלא היא נדה בלבד ופטורה מהקרבן.

לכל אשה יש מחזוריות של שמונה עשר יום לראית דם נדותה, שתחליתם הם שבעה ימים "הראויים לנדה", ובהמשכם אחד עשר ימים "הראויים לזיבה".

שבעת הימים הראשונים שבמחזור, הנקראים "ימים הראויים לנדה", הם הימים שהם "עת נדתה", שבהם כל אשה רגילה לראות דם נדות. בימים האלה, אפילו את תראה את הדם במשך כל שבעת הימים, אין היא נעשית זבה [החייבת בקרבן] אלא היא נעשית "נדה" בלבד, וכיון שנפסק הדם, אפילו בסוף היום השביעי, היא יכולה לטבול מיד בערב, והיא תהיה טהורה מיד הן לבעלה והן לאכילת קדשים.

בתום שבעת ימי הנדה, מתחילים אחד עשר "ימים הראויים לזיבה". ימים אלו הם מכונים בלשון הכתוב, "לא עת נדתה", והיינו, שאין האשה רגילה להמשיך ולראות דם כעבור שבעת ימי הנדה. ולכן, אם אירע והיא כן ראתה בהם דם, במשך שלשה ימים רצופים, הרי היא נעשית "זבה". וכדי ליטהר מטומאת זיבתה, היא צריכה לספור שבעה ימים נקיים מראיית דם, ולטבול. וביום השמיני עליה להביא קרבן "שתי תורים או שני בני יונה", האחד לחטאת והאחד לעולה.

מיד לאחר הטבילה היא מותרת לבעלה, אך עדיין היא אסורה באכילת קדשים, כדין

---

123. וכל הברייתא מדברת ב"דינרי", גם הרישא "כסף דינרין ודינרין כסף", ובכל זאת הוא נותן לו רק כסף כי אי אפשר לפרש את הלשון באופן אחר. [וזה לא כהרשב"ם בהערה הקודמת]. שאם נאמר שהרישא מדברת דוקא ב"דינרין", אם כן, מדוע צריכה הברייתא לחלק בין "כסף דינרין" בלי בי"ת לבין "כסף בדינרין" עם בי"ת, והרי עיקר החילוק הוא בין "דינרין" ל"דינרי". תוס' ד"ה אמר. וראה מה שכתבו שם עוד.

124. "דינרי" משמע רק זהב. אבל "דינרין" משמע בין כסף בין זהב, והטעם בסיפא הוא משום ביד בעל השטר על התחתונה, שגם רב אשי מודה בזה לאביי שזה הטעם בסיפא. תוס'

"מחוסרי כפרה", עד שתביא את קרבנה למחרת.

לאחר אחד עשר "ימי הזיבה" חוזרים שוב הימים הראויים לנדה, שאם היא תראה באחד הימים הבאים דם, יתחילו מעתה שבעת ימי הנדה, ולאחריהם יבואו אחד עשר ימי הזיבה, וכן לעולם.

ולמרות שיש על אשה זו ספק שמא היא חייבת בחמשה קרבנות, בכל זאת היא **מביאה קרבן אחד** בלבד, של שני עופות, אחד לעולה ואחד לחטאת.(125) **ואוכלת בזבחים**, כדי שתוכל לאכול קדשים, די לה בהבאת קרבן אחד להתירה באכילת קדשים, כיון שקרבן זה בא להשלים את הטהרה, הרי דינו כטבילה, וכשם שאדם אשר נטמא כמה פעמים, טבילה אחת מטהרת אותו מכולן, כך הקרבן הזה היחיד, מתיר ומוציא אותה מטומאת זיבה לגבי אכילת קדשים, מכל הזיבות או הלידות.(126)

ואין השאר עליה חובה! היא אינה צריכה להביא את יתר הקרבנות על ארבעת הספיקות של הזיבות או הלידות,(127) כיון שהקרבת חטאת העוף על ספק יש בה ספק

ד"ה אמר.

125. וביולדת [עשירה] מביאה כבש לעולה ועוף אחד לחטאת.

126. גמרא שם בכריתות [ח א].

127. משמע שגם את עולת העוף אינה חייבת להביא. ולכאורה קשה, בשלמא חטאת העוף אי אפשר להביא בנדבה. אבל עולת העוף הרי יש עצה, שתעשה תנאי, שאם היא אינה חייבת בו שיהא קרבן נדבה [כפי שהיא באמת צריכה לעשות בעולת העוף היחידי שהיא מביאה כמבואר ברש"י בכריתות] ומדוע נפטרנה מלהביא את כל עולות העוף שהיא מסופקת בהן, כדין כל ספיקא דאורייתא לחומרא?

אלא, אומר המנחת חינוך [קסח], כיון שהדין הוא שהקרבת חטאת קודמת לעולה, אם כן, כאן, שאינה יכולה להביא את החטאת, היא אינה מביאה גם את העולה. ולא מיבעיא לשיטות הראשונים שקדימת החטאת לעולה הוא לעיכובא ואפילו בדיעבד פסול הקרבן, אלא אפילו לפי השיטות שהיא רק לכתחילה, מכל מקום, זה רק כאשר יש אפשרות להקדים את החטאת, שאז אפילו לא הקדימוה היא כשרה מדין "כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו". אבל כאן, שהיא אינה יכולה להביא את החטאת ולקיים את מצות הקדימה של חטאת לעולה, הוי "אינו ראוי לבילה" שאז הבילה מעכבת בו.

ובעולת שלמה בכריתות כתב לתרץ על פי הכסף משנה, שאין עונשין כרת על הספק. והוא הדין שאין חייבין להביא קרבן מספק.

ועוד תירץ, שהוא ספק ספיקא, ספק שמא ל א ילדה כלל, ואם תמצי לומר שילדה, שמא ילדה רק פעם אחת, ולכך אינה צריכה להביא רק עולת העוף אחת.

[וצריך עיון לכאורה על שני התירוצים, שאם כן, למה היה צריך רש"י לומר הטעם בחטאת העוף משום שבקושי התירו לה והרי גם בחטאת העוף יש שני הטעמים הנ"ל?

ואפשר שכוונת רש"י לומר שבחטאת העוף לא רק שאינה מחוייבת מהטעמים הנ"ל אלא גם אסורה משום ספק חולין בעזרה.

וכן כתב בחשק שלמה שם, כי זה שהמשנה אומרת "ואין השאר עליה חובה", היינו על עולת העוף. כי על אף יכולה להביאה על תנאי, מכל

של הקרבת חולין על המזבח.(128) וגם את הקרבן האחד בקושי התירו לה להביא, כדי שתוכל לאכול קדשים.(129)

ואם **היו עליה חמש לידות ודאות** או **חמש זיבות ודאות — מביאה קרבן אחד, ואוכלת בזבחים** על ידו, שכאמור קרבן אחד מתיר לכל הלידות והזיבות. **והשאר עליה חובה,** היא חייבת להשלים את יתר הקרבנות.(130)

מעשה היה שהתייקרו מחירי העופות **ועמדו קינים בירושלים** במחיר של **דינרי זהב.** כלומר, דינר זהב אחד לכל קן [קן הוא שתי תורים או שני בני יונה].

אמר רבן שמעון בן גמליאל: המעון הזה! [נשבע בבית המקדש] **אם אלין הלילה עד שיהו** מחיר הקינים **בדינרין** של כסף. כלומר, עד שיוזלו מחירם [דינר כסף הוא אחד מכ"ה בדינר זהב].

נכנס לבית דין ולימד: האשה שהיו עליה חמש לידות ודאות או **חמש זיבות ודאות, מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, ואין השאר עליה חובה!** שהיא אינה צריכה להביא את יתר הקרבנות, שאף על פי שמן התורה חייבת להביא את שאר הקרבנות כמו ששנינו לעיל, מכל מקום, הקל עליהם רבן שמעון בן גמליאל משום "עת לעשות לה' הפרו תורתיך", כדי להביא להוזלת הקינים, על ידי שלא יצטרכו לכל כך הרבה קרבנות. שאלמלי כן היו הנשים העניות נמנעות מלהביא אפילו קרבן אחד, והיו נכשלות באכילת קדשים בטומאה כשהן מחוסרות כפורים.(131)

מקום, לא מוטלת עליה חובה, מאחר שהעולה היא רק דורון, אינה חייבת להביא את כל החמש מספק, אבל חטאת העוף, אפילו אם תרצה להביא, אסורה, בגלל ספק איסור].

128. רש"י כריתות שם. והרשב"ם כאן כתב משום שהחטאת הזאת אינה נאכלת שמא היא חולין ונעשתה נבילה על ידי המליקה, ולכן אין מביאים לכתחילה קרבן שהולך לאיבוד.

129. הגמרא במסכת נזיר [כט א] לומדת מפסוק שאפשר להביא חטאת העוף על הספק [וכנראה שחז"ל למדו שהתורה לא התירה רק בקושי. וזה לשון החזון איש [נגעים יג ח] "שלא קיבלנו דין חטאת העוף על הספק אלא במחוסר הכשר"].

130. ובתנאי שכל לידה היתה אחר מלאת ימי טהרה של הלידה הקודמת, שאם ילדה בתוך ימי מלאת של הלידה הקודמת נפטרת בקרבן אחד על שניהם. רשב"ם על פי הגמרא בכריתות.

131. רש"י בכריתות. ורבינו גרשום כאן כתב, שחשש שהנשים יתעכבו בירושלים עד שתשיג ידן לקנות את כל הקרבנות , ובינתיים יתבטלו מפריה ורביה.

והקשה בתפארת ישראל, אמנם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, אך מדוע הוצרך רבן שמעון בן גמליאל להורות להם שלא כדין ולפטור אותם לגמרי מיתר הקרבנות? והרי די היה שיורה להם שבגלל היוקר הן יכולות בינתיים לעכב את יתר הקרבנות ואינן עוברות על איסור "בל תאחר", כי אונס רחמנא פטריה, וכאשר יוזלו העופות, יביאו את שאר הקרבנות?

ותירץ, שאז העשירות לא היו ממתינות ולא היה יורד מחיר העופות, לכן היה צריך רבן

קסו-ב **ועמדו קינין בו ביום ברבעתים.** כל קן ברבע דינר כסף.(132)

הרי להביא ש"דינרי" משמעותו דינר זהב, ואילו "דינרין" משמעותם דינרי כסף.(133)

שנינו במשנה: **כתוב מלמעלה** מנה, ומלמטה מאתים, מלמעלה מאתים ומלמטה מנה, הכל הולך אחר התחתון. אם כן למה כותבין את העליון, שאם תמחק אות אחת מן התחתון ילמד מן העליון.

תנו רבנן: ילמד התחתון מן העליון באות אחת, רק אם חסר אות אחד בלבד בסוף השטר כשחוזרים על הדברים, אז למדין מתחילת השטר, **אבל לא בשתי אותיות.** אם חסר למטה שתי אותיות ביחס לעליון, אין למדין מהעליון אלא הולכים רק אחר התחתון.

שמעון בן גמליאל לפטור את כולן, שהרי אומרים לאדם חטא באיסור קל כדי שינצל חבירך איסור חמור.

המגן אברהם [ר ב א] למד מכאן שאם הגויים הפקיעו את מחיר הדגים, נכון לתקן שלא יקנו דגים לשבת.

והחתם סופו שם כתב, שאין הנידון דומה לראיה. כי כאן לא הורה רבן שמעון בן גמליאל לאסור אלא שאין השאר עליה חובה, ואם בכל זאת תרצה להביא את יתר הקרבנות היא רשאית. ומן הסתם עשו כן אחר שהוזלו העופות. מה שאין כן אם עבר השבת בלי דגים, אינו יכול לתקן זאת. ועוד, שכאן רצו להציל את העני מאיסור כרת. אבל שם העני שאין ידו משגת פטור, ולמה יבטלו העשירים מעונג שבת בשביל תקנת העניים.

ומהתוס' נראה, שדעתם היא, שרבן שמעון בן גמליאל לא הורה להם שלא כדין, אלא שכך דעתו להלכה, שדי בקרבן אחד אפילו על חמש לידות וחמש זיבות ודאיות. ותמהו התוס', האיך יחלוק רבן שמעון בן גמליאל על כל התנאים בכריתות הסוברים שצריך להביא קרבן נפרד על כל לידה ועל כל זיבה ודאית?

והביאו מר"ת שגורס "והשאר עליה חובה". דהיינו, שהנשים נמנעו מלהביא אפילו קרבן אחד, כי סברו שכל הקרבנות מעכבות מלאכול קדשים ואין תועלת בהבאת קרבן אחד בלבד, לכן הורה להן רבן שמעון בן גמליאל שרק קרבן אחד מעכב באכילת קדשים, ובינתיים יביאו רק אותו, ושאר הקרבנות ישארו עליהן חובה להביאן כאשר יוזלו העופות.

ויש מהראשונים בשיטה מקובצת שמפרשים על דרך זה: גם לפי הגירסא שלנו, שרבן שמעון בן גמליאל לימד אותם שאין השאר עליהם חובה, היינו שאינם מעכבים מלאכול בקדשים, אלא כיון שהביאה קרבן אחד מותרת היא מיד באכילת קדשים, ולאחר מכן תביא את שאר הקרבנות.

132. רשב"ם ותוס'. וכתבו התוס', שצריך לגרוס "רבעתים" ביו"ד אחת, ולא בשתים, כי אז היה מתפרש שני רבעים. תוס' ד"ה רבעיתים.

133. כתבו התוס', שלפי הגירסא שלנו במשנה בכריתות לא מובן מה הראיה ש"דינרי" סתם הוא של זהב. שהרי אדרבה, מזה שנקט התנא ברישא "בדינרי זהב" והוצרך לפרש שהן של זהב, משמע שסתם "דינרי" הוא של כסף?

והביאו גירסא אחרת מתורת כהנים, שבסיפא כתוב "עד שיהו בדינרין של כסף". ולפי זה ניחא. כי מאחר שבשניהם נתפרש איזה דינר, ובכל זאת נקט ברישא "בדינרי" ובסיפא "דינרין", משמע שזה של זהב וזה של כסף. תוס' ד"ה לפי.

ומפרשת הברייתא: **כגון חנן מחנני, וענן מעננו.** אם היה כתוב למטה שם המלוה "חנן", ולמעלה היה כתוב ששמו "חנני",[134] או שלמטה היה כתוב "ענן" ולמעלה "עננו", אז אנו אומרים שהוא אותו שם אלא שהסופר השמיט אות אחת. אבל אם למטה היה כתוב "חן" או "ען", איננו אומרים שהוא אותו שם והשמיט הסופר שתי אותיות. אלא נותנים את הכסף למי שנקרא בשם התחתון בלבד.[135]

ודנה הגמרא: **מאי שנא שתי אותיות, דלא,** שאנו חוששים **דלמא מיתרמי שם בן ארבע אותיות** שמא למעלה יהיה כתוב שם בן ארבע אותיות, ואם נאמר שאפשר שלמטה יהא חסר שתי אותיות נדון אותו כשם אחד עם העליון. נמצא, **והוה ליה פלגיה דשמא,** שלמטה כתוב רק חצי השם, ועד כדי כך מן הסתם לא השמיט הסופר לכתוב רק חצי השם למטה, אלא ודאי הוא שם אחר?

אי הכי, גם אם חסר רק **אות אחת** למטה, **נמי** נחשוש **דלמא מיתרמי** למעלה **שם בן שתי אותיות** כגון "דן" או "נח", **והוה ליה פלגיה דשמא,** ונמצא שלמטה כתוב רק חצי השם?

ומתרצת הגמרא: **אלא שתי אותיות היינו טעמא** שאיננו למדין מהעליון, **דלמא מיתרמי שם בן שלש אותיות,** ואם יחסרו למטה שתי אותיות, נמצא, **והוה ליה רובא דשמא.** חסר למטה רוב השם, ועד כדי כך ודאי לא השמיט הסופר.[136] אבל חצי השם יתכן והשמיט, ולכן באות אחת שלעולם לא יתכן שיחסר רוב השם אנו למדין מהעליון.[137]

אמר רב פפא: פשיטא לי, שאם היה כתוב בשטר של פקדון "**ספל**" **מלמעלה,** שהיה כתוב למעלה בשטר שפלוני הפקיד אצל

---

134. לכאורה קשה, הרי חנן הוא בנו"ן סופית בסוף ואיך אפשר לומר שהוא חנני שכתוב בנו"ן רגילה?

ומבאר התורת חיים שהסופרים רגילים לקצר את שמות האנשים בתחילה או בסוף, כגון ליעזר במקום אליעזר, או אליה במקום אליהו, משום שהוי"ו שבסוף במילא לא מורגשת במבטא. וכן חנני משמיטים את היו"ד. ולפי שאין כותבים נו"ן רגילה בסוף המילה, לכן הם כותבים נו"ן סופית אך כוונתם לשם חנני.

וראה שם שביאר גם לדעת התוס' שמדובר במחיקה ולא בהשמטת הסופר.

135. הרשב"א הביא שהירושלמי נסתפק אם היה כתוב למעלה "חנן" ולמטה "נני" האם נלמד תחתון מהעליו ונוסיף תי"ת, ואחר כך נלמד עליון מהתחתון ונוסיף יו"ד, ונמצא ששמו "חנני", או אין לומדים שתי אותיות אפילו בפעמיים?

136. הקשו תוס', למה נפסול גם כשאינו רובו של השם, וכי בגלל גזירה אטו היכן שהוא רובו של השם, נפסיד למלוה?

137. כך מפרש הרשב"ם. וכתבו התוס', שמשמע, שהוא אינו מפרש שנמחקה אות אחת למטה אלא שחסרה מלכתחילה. והקשו, הרי הברייתא מדברת באותו אופן של המשנה, ובמשנה כתוב "שאם תמחק אות אחת".

ולכן הם מבארים, שבאמת מדובר שנמחקה האות. ולכן, כאשר נמחקו שתי אותיות למטה, שאין למדין מן העליון, אין גובין בשטר זה כלל,

פלוני ספל, **ו"קפל" מלמטה,** היה כתוב למטה שהוא הפקיד אצלו קפל, דהיינו בגדים הראויים לקפלם,(138) **הכל הולך אחר התחתון,** וצריך לתת לו קפל.

בעי רב פפא: היה כתוב "קפל" מלמעלה, **ו"ספל" מלמטה, מאי?**

מי חיישינן לזבוב, האם במקרה זה אנו הולכים אחר העליון, כי מן הסתם גם למטה היה כתוב "קפל", אלא שבא זבוב ומחק קצת מרגל הקו"ף עד שנעשה סמ"ך.(139) **או לא.** או שאין חוששין לזבוב, וגם כאן הולכים אחר התחתון, והוא צריך לתת לו ספל?

ומסקינן: **תיקו!** (140)

ההוא שטר, **דהוה כתב ביה** שפלוני חייב לפלוני "**שית מאה וזוז**", שש מאות ועוד זוז [דינר], ולא היה כתוב מאיזה מטבע השש מאות.

שלחה רב שרביא קמיה דאביי את השאלה הזאת: האם הכוונה היא **לשית מאה איסתירי,** סלעים, **וזוזא. או דלמא,** הכוונה היא **לשית מאה פריטי** פרוטות, **וזוזא?**

אמר ליה אביי: **דל פריטי,** אין להסתפק בפרוטות, **דלא כתבי בשטרא.** שלא כותבים בכלל פרוטות בשטרות, **דאסוכי מסכן להו, ומשוי להו זוזי.** מסכמים את הפרוטות וכוללים אותם בדינרים, שבמקום מאה תשעים ושתים פרוטות, כותבים דינר אחד. קסז-א

מאי אמרת, אלא מה תרצה לומר, שהכוונה היא, **לשית מאה איסתרי וזוזא,** לשש מאות סלעים וזוז. אך מאחר שיש לפרש גם שהכוונה היא לשש מאות זוז [שהוא רבע סלע, שהסלע היא ארבעה דינרים]. אם כן **יד בעל השטר על התחתונה,** ואינו גובה אלא זוזים.

כי מאחר שאנו רואין בו ריעותא בשתי אותיות, אנו חוששים שמא היה כאן שם אחר ואיננו יודעים מיהו. תוס' ד"ה אבל.

138. רשב"ם. ורבינו תם מפרש, "ספל" ראשי תיבות ס' פלגי, דהיינו שלשים חצאי סלעים. ו"קפל" הוא ק' פלגי, דהיינו מאה חצאי סלעים.

ורבינו חננאל מפרש, "ספל" היינו ספל ממש כמו פירוש הרשב"ם. ו"קפל" הוא שם של כלי.

ועוד מפרש, "ספל" ראשי תיבות סאה ופלגא. ו"קפל" הוא קב ופלגא. תוס' ד"ה ספל.

139. בבית יוסף אורח חיים [לו] כתב, שמזה ראיה שרגל הימין והשמאל של הקו"ף נוטים זה לזה שאז אפשר שהזבוב חיברם. וכן כתב בתומים [מב ט] שהזבוב חיבר את רגל הקו"ף לגגה. אך בתשב"ץ [א נ] הוכיח מכאן שבימי חז"ל היו נוהגים להדביק את רגל הקו"ף לגגה, שהרי אין דרך הזבוב להוסיף אלא לחסר את האות.

ובסוף כתב, שאין ראיה כל כך, כי אולי בשטרות לא מקפידים כל כך בצורת האותיות ואפילו בדברים שפוסלים בספר תורה.

140. דעת הרשב"ם שהלכה כסומכוס, שכל ממון המוטל בספק חולקין. אך זה דוקא בספק שהוא על עצם המעשה איך היה. אבל בספיקא דדינא, כגון הכא, שנשאר בתיקו, אין אומרים יחלוקו. אלא, כיון שהדיינים אינם יודעים איך לפסוק, ישתקו, והמחזיק יחזיק מה שבידו.

וכתב הקובץ שיעורים, שאין הכוונה לדין המוציא מחבירו עליו הראיה, אלא לכל דאלים

אמר אביי: האי מאן דבעי למחוי חתימות ידיה בבי דינא, אדם שרוצה להציג את דוגמאת חתימת ידו לפני בית דין כדי שיוכלו להשוות אותה עם חתימתו על השטר,(141) **לא לחוי בסוף מגילתא.** לא יחתום את עצמו בסוף הקלף וישלח אותו לבית דין, **דלמא משכחת לה אחר,** שמא ימצא את הקלף אדם נוכל, **וכתיב דמסיק ביה זוזי,** שמא הוא יכתוב בראש הקלף, מעל חתימתו, "אני החתום מטה לויתי מפלוני כך וכך כסף", ועל ידי זה יוכל לגבות ממנו, שהרי **ותנן** לקמן [קעה ב]: **הוציא עליו כתב ידו,** מי שהוציא על חבירו שטר שהוא חתום עליו בכתב ידו בלבד, בלי חתימות עדים, **שהוא חייב לו** כסף, הרי **גובה** המלוה **מנכסים בני חורין** של הלוה. אך לא מנכסים משועבדים, לפי שאין דינו של שטר זה כשטר ממש, אלא כמלוה על פה בלבד, שאינו גובה מנכסים משועבדים.

ולכן לא יחתום עצמו אלא בראש הקלף, כדי שלא יוכל אדם לכתוב כלום מעל חתימתו.(142)

גבר. והנפקא מינה שמועילה תפיסה, כיון שהבית דין אין פוסקין כאן דין כלל.

וכתב עוד, שעיקר דברי הרשב"ם קשה להבינם, כי מהו ההבדל בין ספיקא דדינא לספק במעשה, והלא גם בספק מעשה אין הדיינים יודעים של מי הוא?

ובנמוקי יוסף כתב בסגנון אחר, שהדין "ממון המוטל בספק חולקין" אמור רק בדבר שאי אפשר להתברר, כגון בנפל הבית עליו ועל אביו, ולא יודעים מי מת קודם. אבל כאן, בעלי הדין יודעים מה היה כתוב שם, ורק אנחנו איננו יודעים, לכן ישתקו הדיינים, והמחזיק יחזיק מה שבידו.

וראה עוד בקונטרס הספיקות בתחילתו.

141. כגון באופן האמור בגמרא בכתובות [כא א], בשני עדים שהיו חתומים על השטר ומת אחד מהם ואין מי שמכיר את חתימתו אלא העד הנשאר ועוד אדם אחד מהשוק, שלמאן דאמר שני עדים המעידים על כתב ידם "על מנה שבשטר הם מעידים", כלומר, שהם מעידים שהיתה הלוואה, לפיו אין יכול העד האחד להצטרף עם אדם מהשוק להעיד על חתימת יד העד המת, כי אז יוצא שחצי הממון יוצא על פי העד החתום בלי צירוף השני [שהרי הוא מעיד על מנה שבשטר], ואחר כך כשמצטרף העד מהשוק להעיד על חתימת יד חבירו הרי יוצא עוד רבע מהממון על פיו, ונמצא ששלשת רבעי הממון יוצאים על פי עד אחד. והתורה אמרה "על פי שני עדים יקום דבר" שחצי דבר יקום על פיו של זה וחצי דבר על פיו של זה.

ויש רק עצה, שהעד החתום ישלח את חתימתו לבית דין והם יקיימוהו, ואז כבר לא צריך את עדותו בנוגע לחתימתו והוא יכול להצטרף עם העד מהשוק להעיד על חתימת יד העד המת. רשב"ם.

142. לדעת הרמב"ם, שבהוציא עליו כתב ידו נאמן הלוה לטעון פרעתי, לפי שאינו כשטר גמור, קשה, אם כן, מה החשש והרי יוכל לטעון פרעתי? אלא שהדרך היא, שמי שמוציאין עליו שטר מזוייף אינו טוען פרעתי אלא אדרבה, הוא צווח ואומר לא היו דברים מעולם, ושוב אינו יכול לטעון פרעתי, שהרי כל האומר לא לויתי, כאילו אומר "לא פרעתי".

ואמנם, אם יטען הנתבע שאכן זו היא חתימתי אך מעולם לא לויתי אלא שחתמתי על דף חלק והשארתי אותו בידי בעל דיני והוא זה

ההוא בזבינא(143) **דאתא לקמיה דאביי,** מעשה במוכס שבא לפני אביי. **אמר ליה** המוכס לאביי: **ניחזי לי מר חתימות ידיה,** הראה בפני, רשום את חתימת ידך, **דכי אתו רבנן מחוו לי,** שכאשר יגיעו החכמים אל מעבר המכס ויציגו לפני בקשה בחתימת ידך לשחרר אותם מתשלום המכס, **מעברנא להו בלא מכסא,** אתן להם לעבור בלי לשלם המכס, על סמך השוואתי עם חתימתך שבידי.

אחוי ליה בריש מגילתא. רצה אביי לחתום את עצמו בראש הקלף. **הוה קא נגיד ביה** משך המוכס את הקלף כדי שיחתום אביי מלמטה.

אמר ליה אביי: **כבר קדמוך רבנן!** והזהירו על כך שלא לחתום רק בראש הקלף, מחשש נוכלים כמותך.

אמר אביי: מתלת ועד עשר, ממספר שלש ועד מספר עשר, **לא לכתוב בסוף שיטה,** שלא יכתוב אדם בשטר בסוף השורה שלוה סכום של שלש או יותר ממטבע פלונית, **דלמא מזייף וכתב,** שמא יזייף המלוה ויעשה מהשלש שלשים או מהארבע ארבעים,(144) וכן הלאה עד עשר.(145) אבל מאחד עשר ואילך, אין חשש לכתוב שם, שאם ירצה המלוה לזייף מעשר לעשרים, הוא יצטרך גם להכניס וי"ו בין האחד לעשר, כדי שיהיה אחד ועשרים. ומתוך שהוי"ו נכנס שם בקושי יכירו את הזיוף.(146)

ואי איתרמי ליה, ואם בכל זאת יצא לו לכתוב את המספר שלש או ארבע בסוף השורה, **ניהדריה לדבוריה תרין תלתא זימני,** יחזור שוב על הסכום בהמשך השטר, ואפילו פעמיים ושלש, ואז **אי אפשר דלא מיתרמי ליה באמצע שיטה.** בהכרח שיצא לפחות פעם אחת שהסכום יופיע באמצע השורה, ושם אי אפשר לזייף ולהוסיף אותיות, ואז אפילו אם יזייף המלוה לפני כן, הרי לא נלמד רק מהתחתון כמבואר במשנתנו.

ההוא דהוה כתיב ביה, מעשה בשטר שהיה

שכתב כרצונו, הוא יהיה נאמן, במיגו שהיה יכול לטעון פרעתי. ואף על פי כן אמר אביי שלא יחתום אדם בתחתית דף ריק, שמא הוא ישכח מכל ענין החתימה, ויטען רק שלא לויתי מעולם שהרי זו האמת, ואז יחייבוהו הבית דין [ולא יהיה נאמן במיגו על טענתו שלא לוה, שהרי זה נגד כתב ידו, שהוא בגדר הודאת בעל דין כמאה עדים דמי]. נמוקי יוסף.

143. מלשון "מבזבז" שהמוכס מבזבז ממונו על כך לקנות את זכות המכס מהמלך. וגם מבזבז את ממונם של אחרים על ידי המכס. יעב"ץ.

144. דהיינו, כשכתוב בלשון נקבה "שלש" "ארבע" ולא בלשון זכר "שלשה" "ארבעה". תוס' ד"ה לא.

וכתב התורת חיים, שלפי זה, אם יצא לו בסוף שורה, היה יכול להוסיף ה' שיהיה בלשון זכר, אלא שלפעמים מדובר בחפצים שלא מתאים בהם רק לשון נקיבה כגון פרות ויריעות.

145. לבד משמונה בלשון הקדש שאי אפשר לעשותו שמונים. אלא שהגמרא מדברת בלשון ארמית שאפשר לעשות מ"תמני" "תמנין". ש"ך חושן משפט [מו ב].

146. ואם היה כתוב שלשים או חמשים בסוף השורה, אין לחשוש שמא היה כתוב שם שלש

כתוב בו שפלוני מכר לפלוני "**תילתא בפרדיסא**". כלומר, שליש מפרדסו.

אזל מחקיה לגגיה דבי"ת וכרעיה, הלך הלוקח ומחק חלק מגג הבי"ת, ואת רגלה, **ושויה** ועשה ממנו "**ופרדיסא**". שבמקום הבי"ת היה כתוב וי"ו, ומשמעו עתה שמכר לו שליש משדהו ובנוסף את כל הפרדס.(147)

אתא לקמיה דאביי.

אמר ליה אביי ללוקח: **מאי טעמא רויח ליה עלמא להאי וי"ו?** מדוע מקום הוי"ו של "ופרדיסא" כל כך מרווח?

כפתיה ואודי! כפה עליו אביי להודות על הזיוף שעשה.

ההוא שטר **דהוה כתיב ביה** שפלוני קנה "**מנת ראובן ושמעון אחי**", את חלקם של האחים ראובן ושמעון בשדה שירשו מאביהם.

הוה להו אחא דשמיה אחי. היה להם לראובן ושמעון אח נוסף ששמו "אחי", שגם לו היה חלק באותה שדה.

אזל כתב ביה וי"ו, הלך הלוקח והוסיף וי"ו לפני ה"אחי", **ושויה** "**ואחי**". כלומר, שהוא קנה גם את חלקו של האח השלישי, ששמו "אחי".

אתא לקמיה דאביי.

אמר ליה אביי: **מאי טעמא דחיק ליה עלמא להאי וי"ו כולי האי?** מדוע הוי"ו נכנס שם כל כך בדוחק?

כפתיה, ואודי שהוא זיוף.(148)

ההוא שטרא דהוה חתים עליה רבא ורב אחא בר אדא, שהיו חתומים שניהם עליו.

אתא לקמיה דרבא הראו את השטר לרבא.

אמר ליה רבא לבעל השטר: **דין חתימות ידא דידי היא,** אכן זו חתימת ידי, **מיהו קמיה דרב אחא בר אדא לא חתימי לי מעולם!** אלא שמעולם לא חתמתי לפני רב אחא בר אדא כפי שהוא בשטר הזה.

כפתיה ואידי! כפה עליו רבא להודות שהוא זייף את חתימתו.(149)

או חמש. כי חזקה על העדים שעושים דבריהם כהוגן. ריטב"א.

147. על פי רבינו גרשום.

148. משמע, שאם לא היה מודה, לא היינו פוסלים את השטר משום כך. וכן באופן הקודם. והטעם, כי לא היה המחק ניכר, שאז היינו פוסלים את השטר מחשש שמא היה כתוב שם דבר מה והוא מחק אותו, אלא שהיו האותיות מרווחות או דחוקות בלבד ועל זה אין פוסלים. ומשמע, שמכל מקום, הבית דין כופים על כך. ולכן אם יש אותיות כאלו מוטב לעשות להם קיום כדי שלא יהא נראה כערמה ויצטרכו בית דין לכפות עליהם. ריטב"א.

149. משמע שאילו לא היה מודה, היה השטר כשר אף על פי שרבא לא זכר את המעשה. ושלא כדברי הרמב"ם בהלכות עדות [ח ד], שעדים הבאים לקיים את כתב ידם צריכים לזכור את המעשה עליו נסובה העדות. ואם לאו, אין קיומו קיום. והוסיף הרמב"ם על זה "וכל מי שאינו דן בזה, לא ידע בדיני ממונות בין ימינו לשמאלו". ריטב"א.

וראה בית יוסף [מו לז] שיישב דעת הרמב"ם.

אמר ליה רבא לזייפן: **בשלמא דידי זייפת,** מילא את חתימתי הצלחת לזייף. **אלא** את חתימתו **דרב אחא בר אדא, דרתית ידיה,** שידיו רועדות והכתב שבור, **היכי עבדת** כיצד הצלחת לזייף?

אמר ליה: **אנחי ידאי אמצרא,** שמתי את ידי על החבל הנטוי על הנהר משפה לשפה, שמתנדנד כל הזמן בגלל שהעוברים על הגשר אוחזים בו, וכך הצלחתי לזייף גם את רעידת ידו של רב אחא בר אדא.

ואמרי לה, יש אומרים, שהוא הצליח לזייף על ידי שהוא **קם אזרנוקא,** שעמד על הדלי ששואבים בו מים מהבור כשכל גופו רועד, **וכתב.** וכך זייף את החתימה של רב אחא בר אדא.

מתניתין:

אין העדים רשאים לחתום על שטר אלא אם הוא נעשה מדעת הצד המתחייב בשטר הזה. במה דברים אמורים, כאשר המתחייב בשטר יכול להתנגד לכתיבתו. אך אם אין לו זכות התנגדות, או אם השטר הוא זכות עבורו, וברור הדבר שהוא רוצה בו, כותבים וחותמים העדים על השטר אפילו שלא מדעתו. ולכן:

כותבין גט לאיש, אף על פי שאין אשתו עמו.(150) אפשר לכתוב גט לבעל המגרש את אשתו, ויכולים העדים לחתום עליו גם ללא נוכחות אשתו וללא הסכמתה, והבעל יגרש בו כשירצה. לפי שאין צורך בהסכמתה של האשה לגירושיה.

וכותבין וחותמים העדים על **השובר** [קבלה על תשלום כתובתה] **לאשה, אף על פי שאין בעלה עמה.** והיא תשמור אותו עד שבעלה ישלם לה את הכתובה, ואז תתן לו את השובר שבידה. שהרי השובר הוא זכות לבעל, ולכן אין צורך בהסכמתו לכתיבתו.(151)

ובלבד שיהא מכירן. יבואר בגמרא.

---

150. ואין לחשוש שמא הבעל יכתוב את הגט בניסן ולא ימסרנו לה אלא רק בתשרי, ובינתיים יאכל פירות מנכסי מלוג שלה שעדיין שלו הם. ולאחר מכן תבוא האשה אל הלקוחות ותוציא מהם את הפירות שהם קנו מבעלה מניסן ואילך על סמך הגט שנכתב בו תאריך של ניסן. כי אין זה שכיח שיכתוב אדם גט לאשתו קודם שירצה לגרשה, "דלא מקדים איניש פורענותא לנפשיה". תוס' ד"ה אף על פי.

151. התוס' הביאו, שהגמרא במסכת בבא מציעא שואלת [על כעין זה], מדוע לא נחשוש שמא היא תכתוב את השובר בניסן ולא תמסרנו לבעלה עד תשרי, ובינתיים היא תמכור את הכתובה שלה לאדם אחר, ולאחר מכן יוציא הבעל את השובר שנכתב בניסן ויפסיד לאותו לוקח?

ומתרצת הגמרא, שמכאן ראיה לדברי שמואל, שהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו, מחול. שהאשה מוכרת את השטר חוב שלה שהוא הכתובה, לאדם אחר, ולאחר מכן היא מוחלת את הכתובה לבעלה, שעל אף שהכתובה כבר מכורה מכל מקום חלה המחילה שלה.

ועוד מתרץ שם אביי, ש"עדיו בחתומיו זכין לו", שבכל שטר שיש בו זכות לאדם, חתימת העדים היא שמזכה לו מאותה שעה שחתמו

והבעל נותן את **שכר** הסופר של הגט, מן הטעם שיבואר בגמרא. וכן את שכר הסופר שכותב את השובר, משום שהשובר הוא לטובתו של הבעל, שעל ידו האשה לא תוכל לתבוע שוב את כתובתה, לכן עליו לשלם את הוצאות כתיבתו.(152)

כותבין שטר חוב **ללוה,**(153) כדי שיהיה קסז-ב
השטר מזומן בידו לתתו למלוה כשילווה לו כסף, **אף על פי שאין מלוה עמו.**(154)

ואפילו נמסר לו השטר זמן רב לאחר מכן. תוס׳ ד״ה ושובר.

152. רשב״ם. וכתב הרמב״ן, שיש אומרים, שזה רק במקום שאין כותבים כתובה אלא האשה גובה את כתובתה על ידי הגט בלבד או על ידי עדי מיתת הבעל. ולכן הוא צריך לשלם את שכר השובר, לפי שזו היא טובתו, שכל זמן שאין לו שובר היא יכולה לגבות ממנו שוב את הכתובה. אבל במקום שכותבים כתובה והאשה גובה את כתובתה על ידי שטר הכתובה, אם כן, בדרך כלל אין הבעל צריך לשובר אלא היא מחזירה לו את הכתובה בעת הפרעון, ורק באופן שהיא איבדה את הכתובה והבעל מסכים לשלם לה היא נותנת לו שובר, ולכן, היא צריכה לשלם את השובר, שהרי הבעל אינו צריך להפסיד בגלל שהיא איבדה את הכתובה.

153. ואף חותמין עליו עדים. וכן להלן בשטר מכר.

154. גם על זה שואלת הגמרא שם, שנחשוש שמא הוא יכתוב את השטר בניסן ולא ילוה רק בתשרי, והמלוה יטרוף מלקוחות שקנו מהלוה לפני תשרי?

ומתרצת הגמרא, שמדובר בשטר הקנאה, שהלוה מקנה למלוה את נכסיו מזמן הכתיבה בין אם ילוה בין אם לא ילוה בסוף.

וגם על זה מתרץ אביי שם, ש״עדיו בחתומיו זכין לו״. תוס׳ ד״ה כותבין.

והרמב״ם [מלוה ולוה כד א] פסק שאין כותבים שטר ללוה לפני ההלואה אלא אם יש בו קנין. אבל בשאר שטרות, לא הזכיר הרמב״ם שצריך לכתוב קנין, גם אם אין השטר נכתב מדעת שניהם.

ומוכח, שרק לגבי כתיבת שטרי הלואה צריכים העדים לראות את ההלואה [אם אין בשטר קנין], אך במכר ובגט, דיינו שיחתמו העדים על השטר, ויחולו המכר או הגירושין אף בלי נוכחות עדים, ומבלי שידעו העדים בכלל שהמכר או הגירושין אכן התקיימו.

ויש לדון, על מה בכלל מעידים העדים בחתימתם על השטר?

הנתיבות [כח ז] סבור שכל עדותם אינה אלא על כך שהגט נכתב בציווי הבעל, ותו לא!

אלא, כיון שיוצא הגט מתחת ידה, כאשר העדים חתומים עליו, יש לנו אומדנא מוכחת, הבנויה על כך שיש בידה שטר בחתימת עדים המאשרים שהגט נכתב בציווי הבעל, שאכן בעלה נתן לה את הגט.

ועיין בשיעורי מרן האבי עזרי המלוקטים על מסכת בבא מציעא, בסוגיית שטרות, שהביא בשם ר׳ איסר זלמן, שהיה מתבטא כך: העדים שבשטר אומרים [רק] שהם חתמו!

והיינו, שאין כאן כל עדות, מלבד העדות שהם חתמו על השטר, ומכח העדות הזאת, אנו מסיקים שהשטר נכתב מדעת הבעל, כי אחרת הם לא היו חותמים עליו.

ואין כותבין שטר חוב **למלוה עד שיהא לוה עמו.** שהרי השטר הוא לרעתו של הלוה. ולכן אין לכתוב אותו ללא הסכמתו.

והלוה נותן את **שכר** הסופר. משום שהוא הנהנה מההלואה.(155)

כותבין שטר קנין **למוכר, אף על פי שאין הלוקח עמו.**(156)

ואין כותבין שטר קנין **ללוקח עד שיהא המוכר עמו.** שהרי השטר הוא לרעתו של המוכר.(157)

והלוקח נותן את **שכר** הסופר,(158) משום שהוא הנהנה מהעיסקה.(159)

---

155. כתב היד רמה: למדנו מכאן, שאף על פי שהשטר בא לשמור על ממונו של המלוה, אף על פי כן, לענין השכר, אין הולכים אחר מי שנהנה מעצם השטר, אלא אחר מי שנהנה מהעיסקה עליה נסוב השטר.

156. הר״י מיגש סובר, שדוקא כשהמוכר העיד על עצמו שהלוקח כבר שילם לו את הכסף עבור המקח [ונכתב כן בשטר]. שאם לא כן, אין לכתוב שטר מקח בלי ידיעת הלוקח, שמא המוכר יתבע ממנו על ידי השטר שישלם לו עבור המקח, והוא אינו רוצה כלל לקנות את השדה.

והראשונים חלקו עליו, כי האיך יוכל המוכר לתבוע מהלוקח שישלם לו על סמך השטר שבידו, והרי ידוע הדין שכותבים שטר למוכר אף על פי שאין לוקח עמו, ואין שום ראיה מהשטר שבידו שהלוקח אכן התחייב לקנות את המקח?

157. לכאורה פשיטא הוא, שאי אפשר לכתוב ללוקח וללוה בלי דעת המוכר והמלוה, אלא אגב הרישא שכותבים למוכר לבד, נקט גם שללוקח לבד אין לכתוב.

ומה שלא אמר כן לעיל בגט ושובר שאין כותבין לאשה ולבעל לבד, משום שסמך על מה שכתב כאן והוא הדין לעיל. וכן להיפך, לגבי הדין שצריך שיהא מכירן, נקט לעיל בגט ושובר, והוא הדין כאן בשטרי הלואה ומכר שצריך שיכיר את שמות הצדדים. רשב״א. וראה שם, שהביא מהרמב״ן לפרש באופן אחר את הרבותא של המשנה שאין לכתוב ללוה וללוקח בלבד.

והרמב״ן כתב, שהחידוש הוא, שאפילו אם קיבלו קנין מהמוכר או הלוה על דבר המקח או ההלואה שלא בפני הלוקח והמלוה, ובא הלוקח או המלוה ומבקש לכתוב לו את השטר, אין כותבין לו, לפי שאין אומרים סתם קנין לכתיבה הוא עומד אלא כשנעשה הקנין בפני שני הצדדים. וגם יתכן שהמוכר והלוה אינם רוצים שיכתבו את השטר עד שיקבלו את הכסף.

והרשב״א חלק עליו, והוכיח שאם קיבלו קנין מיד המוכר והלוה, כותבין את השטר ללוקח ולמלוה.

והמגיד משנה בהלכות מלוה [כג ה] כתב שהחידוש הוא, שאפילו אם המלוה אומר לעדים תכתבו לי שטר שאני מלוה מנה לפלוני ותחזיקו את השטר אצלכם, שאם יבא הלוה היום ויאמר לכם שזה אמת תתנו לי את השטר, ואם לא, אז תקרעו אותו, אף על פי כן אין כותבין לו, לפי שבשעת כתיבה הוא שקר.

158. היינו כשכותבים את השטר מדעת שניהם, אבל אם המוכר לבד כותבו, הוא נותן את השכר. יד רמה.

159. כתב הרמב״ן, שתקנת חכמים היא, שמי שמרויח מהענין, הוא זה שצריך לתת את שכר

אין כותבין שטרי אירוסין, כמה יתן אבי הבן לבנו וכמה יתן אבי הבת לבתו לצורך נישואיהם. וכן אין כותבים שטר **נשואין,** שטר הכתובה, **אלא מדעת שניהם.** דהיינו, מדעת אבי החתן ואבי הכלה בשטרי אירוסין, שהרי יש בו חובה לשניהם,(160) ומדעת החתן והכלה בכתובה, שהרי החתן מתחייב לאשה בכתובה, וגם הכלה צריכה להסכים על הכתובה, כדי שתהיה בטוחה שהוא לא כתב לה פחות מהמגיע לה.(161)

והחתן נותן את **שכר** הסופר של השטרות הללו, כי הוא הקונה את האשה.(162)

אין כותבין שטר אריסות, שטר הסכם בין המקבל שדה מחבירו לעבוד בה, ולהתחלק עם הבעלים בפירות שהיא תעשה, לפי היחס שסוכם ביניהם. ושטר **קבלנות,** שטר הסכם בין חוכר את השדה מהבעלים תמורת תשלום קצוב של כך וכך פירות לשנה, **אלא מדעת שניהם,** מדעת בעל השדה והאריס, או בעל השדה והחוכר, שהרי יש צורך בהסכמת שניהם, זה בהתחייבותו לעבודת השדה, וזה בהקנאת השדה לאריס

הסופר. ומכל מקום, מעיקר הדין צריך שהשטר מכר יהא משל המוכר, כמו שנאמר "ספר מקנה", שהמקנה הוא נותן את השטר, אלא שתיקנו חכמים שיהא נעשה כאילו אמר הלוקח לסופר שהוא נותן לו המעות על מנת שיקנה את השטר למוכר.

וכן לגבי גט, שתיקנו חכמים שהאשה תתן את שכר הסופר במקום הבעל כמבואר להלן בגמרא [קסח א], הוא על ידי שהם אמרו שתהא כאילו היא אומרת לסופר קבל ממני המעות והקנה את הגט לבעל.

והקצות החשן [קצא א] כתב, שרק בגט מצינו בגמרא שמשום תקנת עגונות תיקנו חכמים שיהא הגט קנוי לבעל והפקר בית דין הפקר. אבל בשטרות אחרים, לא מצינו שעשה תקנה כזו. ואם כן, צריך הלוקח להקנות את השטר למוכר. ומאחר שאין עושין, כן הרי כל השטרות בימינו הם רק שטרי ראיה ואינם מועילים לעשות קנין. [ולא ראה את דברי הרמב"ן דלעיל, שגם בכל השטרות אמרו חכמים שיהא כאילו אמר הלוקח לסופר שיקנה את השטר למוכר].

נאמר בירמיה [לב י] שירמיה קנה את השדה מחנמאל בן דודו "ואכתוב בספר, ואחתום". ולכאורה קשה, מדוע כתב ירמיהו את השטר, והרי הוא הקונה ולא המוכר, והמוכר הוא זה שכותב את השטר על השדה שמוכר. ויש לומר, שירמיה כיון בזה למשנתנו, שהלוקח נותן את שכר הסופר. משך חכמה סוף בהר.

160. הרמב"ן מפרש, שהרבותא היא שאפילו אם ראו עדים שכל אחד אומר כמה הוא יתן לבנו ולבתו, ועמדו וקידשו, שהדין הוא ש"הן הן הדברים הנקנין באמירה" ואין צריכים קנין נוסף, מכל מקום, אם אחד מהם רוצה שהעדים יכתבו לו את הדברים, העדים אינם רשאים לכתוב אלא מדעת שניהם, לפי שעכשיו הוא רק כמו מלוה על פה ועל ידי הכתיבה יעשה כמלוה בשטר, ולכן צריך הסכמת שניהם.

וזה החידוש גם ביתר השטרות של המשנה שצריך דעת שניהם, שאפילו אם שני הצדדים התחייבו בקנין, מכל מקום, לא הוי כמלוה בשטר עד שיכתבו את הדברים.

161. מאירי.

162. וגם הוא מרויח בקבלת נדוניית האשה [הנכסים שהיא מכניסה לו]. נמוקי יוסף.

ולחוכר.[163]

והמקבל את השדה **נותן** את **שכר** הסופר, שהוא המרויח מהעיסקה.

אין כותבין שטרי בירורין, שטרות שכותבים בהם את טענות שני בעלי הדין, או שכותבים בו שמות הדיינים כאשר כל בעל דין בירר לעצמו שידונו בענינם, **וכל מעשה בית דין,** כגון "שטר אדרכתא", שכותבים בית דין למלוה, כאשר אין הלווה פורע חובו, על כך שהוא רשאי לרדת לנכסים של הלוה וליטלם עבור חובו, **אלא מדעת שניהם,** שני הצדדים.

בשטרי בירורין, לפי שכותבים שם את טענות שניהם,[164] או את הדיינים ששניהם בירורו. ואילו בשטר אדרכתא צריך להודיע זאת קודם כל ללוה, כדי שימהר לשלם חובו טרם שיכתבו למלוה את שטר הגביה מנכסיו.

ושניהם נותנים את **שכר** הסופר, בשטרי בירורין.[165]

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשניהם, לשני בעלי הדין **כותבין שנים,** שני שטרי בירורין, **לזה לעצמו ולזה לעצמו** שיהא לכל אחד שטר נפרד לעצמו, וכל אחד ישלם לסופר שלו את שכרו.

גמרא:

דנה הגמרא: **מאי "ובלבד שיהא מכירן"**, האמור במשנתנו לגבי גט אשה ושובר?

אמר רב יהודה אמר רב: הכי קאמר: **ובלבד שיהא** הסופר [וגם העדים החותמים] **מכיר** את **שם האיש בגט.** צריך שהם ידעו שזה הוא שמו של האיש עבורו כותבים את הגט, שאם לא כן, שמא הוא כותב את הגט עבור אשתו של אדם אחר ששמו כן, כדי שהיא תוכל להשתמש בו בשביל לתבוע ממנו את כתובתה, שהרי הדין הוא שאשה יכולה לתבוע את כתובתה על ידי הגט בלבד.

וכמו כן צריך שיכירו הסופר והעדים את **שם**

---

163. מאירי.

164. כתב ביד רמה ש"מדעת שניהם" האמור כאן אינו דומה ל"מדעת שניהם" שנאמר עד עתה, שמשמעותו שצריך את הסכמת שני הצדדים, ואילו כאן צריך רק להודיע לשניהם כדי שכל אחד יוכל לעיין בו ולראות את זכויותיו שלו וחובותיו של בעל דינו, אבל אין צריך את הסכמת שניהם, שאם אחד מהם טען טענה שהיא לחובתו אין הוא יכול לעכב מלכתוב אותה כדי שיוכל לחזור ולטעון טענות שקר.

והרמב"ן כתב, שצריך את הסכמת שניהם לכתיבת השטר לפי שכל זמן שלא כתבו יכולים הצדדים לחזור ולטעון טענות אחרות, וכן בשטרי בירורי הדיינים יכולים הצדדים לחזור בהם מברירת הדיינים ולברור אחרים במקומם כל זמן שלא כתבו את השטר.

165. רשב"ם. ובתוס' רי"ד כתב, שכוונת המשנה גם על מעשה בית דין, שאף שבעלמא הלוקח נותן שכר הסופר, זה רק כשהוא קונה את השדה מרצונו אבל כאן שהמלוה היה מעדיף שהלוה ישלם לו כסף ורק בלית ברירה הוא לוקח את השדה, לכן גם הוא צריך להשתתף בשכר הסופר.

האשה, בשובר, שידעו כי אכן זהו שמה, שאם לא כן, יש לחוש שמא היא מתכוונת לכתוב את השובר עבור אדם אחר שגירש את אשתו שנקראת כך, ובכך להפסיד לה את כתובתה.[166]

יתיב רב ספרא ורב אחא בר הונא ורב הונא בר חיננא, ויתיב אביי גבייהו, ויתבי וקמיבעיא להו, הם שאלו על דברי רב. כי משתמע מהם כי רק את **שם האיש בגט, אין,** אכן צריכים העדים והסופר להכיר, ואילו את **שם האשה, לא,** אין צריך שיכירו אותו. וכמו כן, רק **שם האשה בשובר, אין,** אכן צריך להכיר, ואילו את **שם האיש, לא.**

והם תמהו על כך: **וליחוש,** הרי למרות שאנו מכירים את שם האיש בגט, כיון שאיננו מכירים את שם האשה, יש לנו לחשוש **דלמא כתב גיטא,** שמא הוא יכתוב אמנם את שמו בגט, אך הוא לא יכתוב בו את שם אשתו אלא את שמה של אשה אחרת, ששם בעלה כשמו,[167] **ואזיל וממטי ליה לאיתתיה דהיאך,** ויתן אותו לאשתו של האדם האחר, ששמו כשמו, כדי שתגבה עמו את כתובתה?[168]

וכן לגבי שובר, נחשוש, למרות שאנו יודעים שזה הוא שמה של האשה המבקשת לכתוב שובר, כיון שאיננו יודעים את שמו של הבעל, **וזמנין, אזלא כתבה אשה שובר,** שמא היא תכתוב בשובר את שמו של אדם אחר, ששם אשתו כשמה, **ויהבה לגברא דלאו דילה,** ותמסור אותו לידי אותו אדם אחר, שאינו בעלה, כדי להפסיד לאשתו את כתובתה!!?

אמר להו אביי: הכי אמר רב: צריך שיכיר את **שם האיש בגט, והוא הדין לשם האשה.** צריך גם שהסופר והעדים ידעו כי אכן זה הוא שם אשתו של הבעל הזה שכותב את הגט, כך שלא יוכל למסור את הגט לידי אשה אחרת.

וכן צריך להכיר את **שם האשה בשובר, והוא הדין לשם האיש.** גם אותו צריך להכיר שזה שמו של בעלה, כדי שלא תוכל למסור

---

166. כתב הכסף משנה בהלכות גירושין [ב ג] שמדברי הרמב"ם משמע שהדין שצריך להכיר את שם האיש והאשה בגט ובשובר הוא גם כשכותבים את הגט והשובר בנוכחות שני הצדדים שהרי גם אז קיים החשש האמור. והמשנה לא באה אלא להשמיענו שאף על פי שהקילו שאפשר לכתוב גט ושובר בנוכחות צד אחד בלבד בכל זאת לגבי זה לא הקילו אלא צריך להכיר את שמותיהם.

עוד למד שם מדברי הרמב"ם שרק העדים צריכים להכיר את שמותיהם, ואילו הסופר אינו מעלה ולא מוריד.

בענין הכרת שמות הצדדים בשטרי הלואה ומקח וממכר, ראה תוספות יום טוב ורש"ש ומגיד משנה הלכות מלוה [כד ג].

167. על פי תוס' בד"ה וליחוש ועוד ראשונים. והרשב"ם מפרש בדרך אחרת והקשו עליו תוס'. וראה הגהות הב"ח [ד], מהרש"ל, ומהרש"א בביאור דברי הרשב"ם.

168. רשב"ם. במהרש"ל משמע שלא חששו שיתכוין להתירה לשוק בלא גט שזה חשש רחוק, וכן החשש רק לענין גביית הכתובה.

את השובר לידי אדם אחר.[169]

אך עדיין הם התקשו בעצם דברי התנא של המשנה: מה יועיל אם מכירים את שם האיש והאשה בגט, והרי מכל מקום, **וליחוש לשני "יוסף בן שמעון"**[170] **הדרים בעיר אחת,** שמא ישנו אדם נוסף בעיר ששמו כשם הבעל המגרש,[171] וגם שם נשותיהם

---

169. ומה שנקט רב רק שם האיש בגט ושם האשה בשובר משום שדבריו עולים על המשנה שמדברת על אותו שבא לכתוב את הגט והשובר. תוס׳ ד״ה שם.

והרמב״ן כתב, שרבותא קא משמע לן, שאפילו אותו שבא לפנינו צריך להכירו, לפי שהייתי אומר שאין לחשוש שהוא יחציף כל כך לשקר על עצמו שהרי הוא מתיירא מאנשים שמכירים אותו כאן.

והרשב״א הקשה בסגנון אחר, מדוע בכלל היה צריך רב יהודה אמר רב לומר שצריך להכיר שם האיש בגט, והרי המשנה מפרשת יותר ממנו, שאמרה ובלבד שיהא מכירן, משמע שצריך להכיר את שניהם?

והביא מהראב״ד לתרץ, שרב יהודה אמר רב בא לומר שלא נפרש את ההיכר של המשנה שדי בהכרת דניהם של האיש והאשה בלבד אלא צריך גם להכיר את שמותיהם.

170. מכאן למד הרמב״ם, שלא די שיכירו את שמותיהם בלבד, אלא צריך להכיר גם את שם אבותיהם, שהרי מבואר כאן ששמו של אדם כולל גם את שם אביו. כסף משנה שם.

171. מדובר שהוחזקו בעיר שני יוסף בן שמעון, שאם לא כן, אין לחשוש לכך.

[וגם אז לא היה מועיל התירוץ ששני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת אין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה, שהרי אין יודעים שיש כאון עוד יוסף בן שמעון, ועדיין יוכל לגרש אשה אחרת ששמו ושמה כן].

והסוגיא אינה הולכת לשיטת רבי מאיר שעדי חתימה כרתי, שאם כן, לא יועיל שיגרשו נשותיהן זה בפני זה אלא צריך שיהא מוכח מתוך הגט עצמו שאדם זה גירש את אשתו, ואין עצה רק להוסיף דור נוסף בשמותיהם כדי להבדיל בין שני היוסף בן שמעון.

אלא הסוגיא מדברת לפי רבי אלעזר שהלכה כמותו שעדי מסירה כרתי, ואין צריך שיהא מוכח מתוך הגט עצמו מי המגרש.

ולכאורה, גם לפי רבי אלעזר יש להבין, מה מקשה הגמרא שהוא יגרש אשה אחרת בגט זה, והרי עדי מסירה צריכים להכיר את שמות האיש והאשה המתגרשים?

וצריך לומר, שהחשש הוא שהעדים אמנם יכירו אותם בשמותיהם אך הם לא ידעו שזו אשתו של זה, ולא יעלה על דעתם לחשוש שמא יש עוד יוסף בן שמעון בעיר הזאת. ואולי שם נשותיהם דומה, ושמא זו אשתו של יוסף בן שמעון האחר.

ומתרצת הגמרא ששני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת אין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה. ומאחר שיש תקנה כזאת הרי כשתבא האשה לבית דין עם הגט כדי שיתירוה לינשא הם יחקרו את עדי המסירה אם לא היו שם שני יוסף בן שמעון בשעת הגט כדי לדעת אם אכן גירשו זה בפני זה. תוס׳ ד״ה וליחוש.

והתוס׳ בגיטין [כד ב] בד״ה בעדי הוסיפו, שהגמרא היתה יכולה לתרץ, שעדי המסירה צריכים להכיר שזו אשתו של זה אלא שאין זו תקנה טובה כי אז יקשה למצוא עדי מסירה.

שוים,[172] **ודלמא כתיב גיטא,** והוא אמנם יכתוב את שמו ושם אשתו בגט, אך **ואזיל וממטי ליה לאיתתיה דהיאך,** הוא יתנו לאשה של אותו אדם שהוא ואשתו נקראים כך!!?

אמר להו רב אחא בר הונא: הכי אמר רב: "יוסף בן שמעון" הדרים בעיר אחת, אין מגרשין נשותיהן אלא זה בפני זה! צריך שהבעל השני יהא גם הוא נוכח במסירת הגט של זה לאשתו. ובכך יצאנו מידי החשש שמא הוא ימסור את הגט לאשתו של אדם אחר.[173]

ועדיין הם נתקשו בדברי המשנה: איך בכלל כותבים גט לשום בן אדם ואפילו אם אנו יודעים ששמו "יוסף בן שמעון" כפי שנכתב בגט!? והרי **דלמא אזיל למתא אחריתא,** שמא הוא הגיע לכאן מעיר אחרת, ושמו האמיתי הוא "ראובן בן יעקב", **ומחזיק ליה לשמיה ב"יוסף בן שמעון", וכתיב גיטא.** והוא כינה לעצמו כאן את השם "יוסף בן יעקב" במטרה לכתוב גט באותו השם, ולאחר מכן, **ואזיל וממטי ליה לאיתתיה דהיאך,** הוא יקח את הגט ויחזור לעירו אשר גר בה אדם בשם יוסף בן שמעון,[174] ויתננו

וביד רמה כתב, שאם אכן מכירים עדי המסירה שזו אשתו של זה אין צריך שיגרשו זה בפני זה, אלא שרב אמר שלכתחילה יעשו כן שזו תקנה טובה גם באופן שעדי המסירה אין יודעים שזו אשתו של זה.

172. כך מפרש רבינו גרשום ויד רמה, וכן משמע בתוס' ד"ה וליחוש [ב]. גם מהרמב"ם ושולחן ערוך משמע שהחשש הוא באופן שגם שמות נשותיהם שווים.

173. הקשה הריטב"א: עדיין יש חשש שמא אשה זו תמסור את הגט לאחר שקיבלתו, לאשת יוסף בן שמעון האחרת?

ותירץ, שזה מילתא דלא שכיחא שהיא תרצה לקלקל לה לאחר שהדבר נעשה בפומבי.

ראה תורת חיים שביאר איך יתיישב לגבי שובר שם לא מצינו דין זה שאין נותנים שובר אלא זה בפני זה, ויש לחשוש לשני יוסף בן שמעון באותה עיר ששמותיהם ושמות נשותיהם שוים.

174. הגמרא לא הקשתה שמא יוסף בן שמעון מעיר זו יכתוב כאן גט על שמו וילך לעיר אחרת ויגרש שם את אשת יוסף בן שמעון האחר, משום שצריך שיהא כתוב בגט שם העיר של המגרש והמתגרשת. ולכן הקשתה רק באופן כזה שאדם זה אינו מתגורר כאן באופן קבוע אלא עבר כאן בדרכו למסחרו שאז כותבים את שם העיר הקבועה בה הוא מתגורר, שם גם נמצא יוסף בן שמעון האחר.

ואף שכותבים בגט את שם העיר שנכתב בה הגט, מכל מקום כאשר תוציא האשה את הגט לא נפסול אותו בגלל שהוא נכתב בעיר אחרת, שהרי שמא הבעל בא לכאן רק כדי לכתוב את הגט. מאירי.

והרשב"א כתב, שאף שהדין אמת שכותבים בגט את שם העיר של המתגרש, מכל מקום אין ראיה מסוגייתנו לכך, שהרי גם עתה לא יצאנו מצידי כל החששות, שאפשר שיוסף בן שמעון מכאן יאמר לסופר שהוא גר בעיר אחרת, שהרי לא שמענו שצריך להביא ראיה על שם העיר שהוא גר בה, ויגרש את אשת יוסף בן שמעון משם. אלא שאין חוששין לכל החששות הללו, שאם כן, אין לדבר סוף.

שם לאשתו!?(175)

אמר להו רב הונא בר חיננא: הכי אמר רב: כל שהוחזק שמו בעיר שלשים יום, שכבר שלשים יום הוא נקרא כאן בשם הזה, **אין חוששין לו** שמא אין זה שמו האמיתי, כי הוא לא היה מעיז לשנות את שמו לזמן כה רב, מחשש פן יוודע הדבר.

ודנה הגמרא: **לא איתחזק, מאי?** מה עושים עם אדם חדש בעיר, שעדיין לא הוחזק שמו שלשים יום, איך יכתבו לו גט?

אמר אביי: דקרו ליה, ועני. יש עצה לנסות אותו ולקרוא לו בפתאומיות בשמו, ואם הוא יענה, סימן שזה הוא שמו האמתי.

רב זביד אמר: אין זו הוכחה. משום שרמאה — **ברמאותיה זהיר!** הרמאי יודע להיזהר ולענות מיד כשקוראים לו בשמו המזוייף. ולכן אין עצה אלא להמתין עד שיוחזק בשמו שלשים יום.

ומביאה הגמרא מעשה שאירע בשובר של כתובה:

מעשה **בההוא תברא,** בשובר של כתובה, **דהוה חתים עלה,** שהיה חתום עליו **רב ירמיה בר אבא.**

אתיא לקמיה ההיא איתתא, לאחר זמן באה אליו אותה אשה שעל שמה היה כתוב השובר, לתבוע את כתובתה מבעלה.

אמרה ליה לרב ירמיה בר אבא: **לאו אנא הואי!** לא אני זו שהחתמתי אותך על שובר שנפרעתי את כתובתי, אלא שמא אשה אחרת, ששמה כשמי ושם בעלה כשם בעלי, היא זו שהחתימה אותך על השובר הזה, ומסרה אותו לבעלי, אך אני, עדיין לא נפרעתי את כתובתי.

אמר לה רב ירמיה בר אבא: **אנא נמי אמרי להו: לאו איהי היא!** אף אני אמרתי עתה לעדים האחרים שחתמו יחד עמי על השובר, שאינך זכורה לי כאותה אשה שחתמנו לה על שוברה, והצדק הוא אתך.

אך **ואמרו לי,** הם השיבו לי, שאכן את היא אותה האשה שחתמנו לה על השובר, אלא **מיקש הוא דקשא לה ובגר לה קלא,** היא הזדקנה ונשתנה קולה ונעשה יותר עבה,

---

ובדומה לזה כתב הרמב"ן, שאם נחשוש לחששות אלו מה נעשה בשטרי הלואה שלא כותבים בכלל את שם העיר, ואם כן, שמא יוסף בן שמעון מכאן יכתוב שטר על שמו ויתו אותו לאיש אחר בעיר פלונית שיתבע מיוסף בן שמעון של שם, אלא ודאי שאין חוששין כל כך.

[היינו שאין חוששין רק לשני יוסף בן שמעון מאותה עיר שמא יקלקל אחד לשני ולא משני ערים].

175. הקשו בתוס': מה החשש, והלא צריך להכיר גם את שם האשה, והיא הרי לא הוחזקה כאן בשם הזה?

ותירצו, שיש לחשוש שמא יביא גם את אשתו לכאן כדי להחזיק את שמה כשם אותה אשה שהוא כותב בגט.

ועוד תירצו, שהוא יכתוב את שם אשתו ויביא עדים שמכירים אותה בשמה ויודעים שהיא אשתו אך אינם יודעים את שמו [שאז היה מתגלה שמו האמיתי], ואחר כך הוא יגרש את אשתו של פלוני בעירו ששמה כשם אשתו. תוס'

ולכן אינך מכיר אותה.(176)

אמר אביי: אף על גב דאמור רבנן כלל בנוגע לעד הרוצה לחזור מעדותו, שאינו יכול לחזור בו, אלא, "**כיון שהגיד** העד את עדותו, **שוב אינו חוזר ומגיד** עדות הסותרת את דבריו הראשונים". ואם כן, לכאורה, לא היינו צריכים לקבל את חזרתו של רב ירמיה בר אבא ממה שאמר בתחילה שזו אינה אותה אשה שהוא חתם לה על השובר,(177) אך **צורבא מרבנן**, תלמיד חכם כמו ירמיה בר אבא, **לאו אורחיה למידק**, אין דרכו להסתכל כל כך על נשים ולזהותן. ולכן מה שהוא אמר בתחילה שאינו מכיר אותה, אין לזה תוקף של "הגדה" שימנע ממנו את חזרתו מדבריו לאחר מכן.(178) אלא אנו מאמינים לו במה שהוא אומר, שלאחר ששם לב, הוא נוכח שאכן זו היא אותה אשה, אלא שהזדקן עתה קולה.(179)

קסח-א

ומביאה עתה הגמרא עוד מעשה בשובר.

ההוא תברא, דהוה חתים עלה רב ירמיה בר אבא. אמרה ליה, טענה האשה: **לאו אנא הואי!** לא אני היא האשה שחתמת לה על שוברה.

אמר לה רב ירמיה בר אבא: **איברא, אנת**

ד"ה ומחזיק.

176. צריך לומר, שהיה אתו רק עוד עד אחד בלבד, שאם היו שנים, הרי גם אם היה נשאר בדעתו שזו לא האשה שחתם לה הרי יש כאן עוד שני עדים שמעידים שהאשה הזאת קיבלה כבר את כתובתה. אילת השחר.

177. בפרישה חושן משפט [מט ד] העיר, שלכאורה מה שייך כאן חוזר ומגיד, שהרי הגדה ראשונה לא היתה בבית דין רק שאמר לעדים שכמדומה לו שזאת אינה האשה שחתמנו לה. וגם לכאורה משמע שהוא לא התכוון לומר לה שסבר בתחילה שהאמת אתה אלא שכאילו גער בה שכמעט הטעיתני לחשוב שאכן לא את היא זאת שחתמנו לה, עד שהעדים העמידו אותי על טעותי שזו את רק שקולך השתנה. ואם כן, מעולם לא היתה כאן שום הגדה. וראה שם מה שיישב.

178. מפני שכל טעות שהעדים מצויין לטעות בה נאמנים הם בעצמם על זה, ואין זה משום חוזר ומגיד. ר"ן בשם בעל המאור בראש השנה.

והקשה בקובץ שיעורים: כיון שצורבא מרבנן אינו מדייק בזיהוי נשים אם כן, איך אפשר לסמוך על עדותו בדברים אלה, וגם הוא עצמו איך מותר לו להעיד בדבר שאינו מדייק בו. וכן בכל דבר שמצוי לטעות בו איך סומכים בכלל על עדות?

ותירץ, שאפשר שברוב המקרים אינם טועים, ולכן לכתחילה אין חוששים שמא טעו, ורק כאשר הם בעצמם אומרים שטעו מקבלים את חזרתם, כיון שיכול להיות שהם באמת טעו ולא ששיקרו מתחילה.

179. כך מפרש הרשב"ם. והראשונים מפרשים באופן אחר, שרב ירמיה בר אבא אמר לה שבתחילה כשבאה אותה אשה לחתום אמרתי לעדים שלא נחתום לה כי היא אינה אותה אשה שכתובה בשובר אלא אשה אחרת שמכנה את עצמה ואת בעלה בשמות הללו. ואמרו לנו אנשים אחרים שאכן זו אותה אלא שקולה השתנה. ועתה אני רואה שקולך לא השתנה, וזו שהגיעה אז אכן היתה אשה אחרת כדבריך, ואותם אנשים הטעו אותנו.

הות! אכן זו את שחתמתי לך.

אמר אביי: אף על גב דצורבא מרבנן לאו אורחיה למידק, למרות שתלמיד חכם אין דרכו לדקדק כל כך בזיהוי נשים, אך **כיון דדק, דק.** אם הוא אומר שדקדק היטב ומצא שזו אותה האשה, אנו סומכים עליו ופוטרים את הבעל מלשלם לה את כתובתה. (180)

אמר אביי: האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא, תלמיד חכם שהולך לקדש [לארס] לו אשה, **נידבר עם הארץ בהדיה,** יקח עמו עם הארץ, **דלמא מחלפו לה מיניה.** שמא כשיגיע לנישואין, יחליפו ויתנו לו אשה אחרת, שהרי תלמיד חכם אינו מסתכל כל כך בנשים, ולכן יקח עמו עם הארץ שמסתכל היטב על האשה שהוא מקדש. (181)

שנינו במשנה: **והבעל נותן שכר** הסופר של הגט.

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** הוא צריך לשלם שכר הסופר?

ומבארת: משום **דאמר קרא** [דברים כד ג] "**וכתב** לה ספר כריתות **ונתן** בידה", משמע שהבעל הנותן את הגט הוא צריך לכותבו על

ואמר אביי שאף שרב ירמיה חתום על השובר והרי זה כאילו הגיד לפנינו שהאשה הזאת קיבלה את כתובתה, אף על פי כן מקבלים את חזרתו שזו אינה האשה הכתובה בשובר, כיון שצורבא מרבנן אינו מדייק בזיהוי נשים, וחתימתו הראשונה אינה נחשבת להגדה.

ומתוך כך למדו הראשונים, שאדם יכול לסמוך בזיהוי אנשים גם על עדים פסולים או קרובים או עד אחד, שאם אותם אנשים שהטעו את רב ירמיה היו עדים כשרים כיצד היה יכול לחזור בו ולומר שזו אינה אותה אשה משום שלא דייק בתחילה, והרי דייק בכך שסמך על עדים כשרים.

ותמה המאירי על הראיה הזאת. שרב ירמיה מעולם סמך בעיקר על הכרתו את האשה אלא שפקפק בגלל קולה, ועל זה סמך על עדים פסולים שקולה נשתנה, ומה הראיה לענין מי שאינו מכיר כלל שיכול לסמוך על עדים פסולים?

180. הקשו תוס': מה החידוש, והלא אפילו כשהוא חוזר בו מדבריו הקודמים אמרנו שכיון דדק דק, וכל שכן כשהוא אומר כך מלכתחילה?

ותירצו, שהחידוש הוא שהוא מדייק כל כך עד ששוב אינו יכול לחזור בו, שכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. תוס' ד"ה כיון.

181. מכאן השיג הראב"ד בהלכות איסורי ביאה [כא ג] על הרמב"ם שכתב שמותר לאדם להסתכל על אשה פנויה ולבדקה אם היא נאה כדי שישאנה, שהרי כאן משמע "שאין דרך תלמיד חכם בכך".

[הראב"ד למד שהתלמיד חכם אינו מסתכל כלל על האשה אלא סומך רק על עם הארץ].

ובמגיד משנה שם חלק עליו, שהתלמיד חכם אמנם מסתכל אף הוא על האשה אלא שאף על פי כן עלולים להחליף לו כי הוא אינו רגיל להסתכל בנשים, ולכן הוא נזקק לעם הארץ. ואילו היה איסור בדבר לא היו אומרים לעם הארץ עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך. ובפירוש אמרו שאסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה.

חשבונו. (182)

ומוסיפה הגמרא: **והאידנא דלא עבדינן הכי,** בזמנינו, שלא נוהגים כן, אלא נוהגים שהאשה משלמת לסופר, טעמו של דבר הוא, כי **שדיוהו רבנן אאשה,** חכמים תיקנו כן והטילו על האשה את תשלום שכר הסופר, **כי היכי דלא לשהייה.** כדי שלא יעגן אותה הבעל על ידי שלא ירצה לשלם את שכר הסופר. (183)

שנינו במשנה: **כותבין שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו** וכו׳ והלוה נותן שכר.

ודנה הגמרא: **פשיטא,** שהלוה צריך לשלם את שכר הסופר, שהרי רק הוא הנהנה מההלואה!?

ומבארת הגמרא: **לא צריכא,** המשנה הוצרכה להשמיענו זאת, **בעיסקה** שהוא נותן לו את הכסף לא בתור הלואה אלא בתור עיסקה, דהיינו שהמקבל יתעסק בו, ושניהם יתחלקו ברווחים. ובכל זאת רק המקבל משלם את שכר הסופר של שטר העיסקה, משום שהוא הנהנה העיקרי מהעיסקה, שהוא מרויח מהכסף של הנותן.

שנינו במשנה: **כותבין שטר למוכר אף על פי שאין לוקח** עמו וכו׳ והלוקח נותן שכר.

ודנה הגמרא: **פשיטא** שהלוקח צריך לשלם את שכר הסופר, שהרי תמיד הקונה שדה הוא הנהנה מהמכירה!?

ומבארת הגמרא: **לא צריכא** אלא **במוכר שדהו מפני רעתה,** שיש בה מום גדול, או מפני שרחוקה ממנו, ומשמיעה המשנה שבכל זאת הקונה נהנה יותר מהמוכר.(184)

---

182. כך כתב הנמוקי יוסף, ש״וכתב ונתן״ משמע שהבעל הוא מכתיבו דהיינו שפורע את שכרו.

ועוד כתב, שעכשיו תיקנו חכמים שהבעל יתן שכר הסופר משום שאנו מפרשים ״וכתב ונתן״ שהבעל צריך לצוות על הכתיבה ולא שישלם את שכרו.

[וצריך עיון שהרי הגמרא בגיטין [כ א] אומרת שחכמים דתקנתם היו צריכים להפקיע את כסף האשה שמשלמת לסופר ולהקנותו לבעלה וכאילו הוא משלם את שכר הסופר, משמע שמעיקר הדין הבעל צריך לשלם שכר הסופר. גם לפי דבריו מה טעם המשנה [לפני התקנה] שהבעל צריך ליתן שכר הסופר?].

והתוס׳ בגיטין [כב ב] ד״ה והא על המשנה שחרש שוטה וקטן יכולים לכתוב גט, הקשו, שהרי לאו בני שליחות הם ואיך יכולים להיות שלוחי הבעל לכתוב גט, והוכיחו מזה ש״וכתב״ אין הכוונה לבעל כלל אלא לסופר שהוא יכתוב את הגט.

ולפי זה כתבו, שהלימוד שהבעל צריך לשלם שכר הסופר אינו מ״וכתב״ אלא מ״ונתן״ שאם אינו משלם לסופר אינו נותן לה כלום שהרי הגט שלה הוא.

183. רבינו גרשום כתב, שהאיש אינו ממהר לגרש את אשתו לאחר שכבר נכתב הגט, באמתלא שאין לו לשלם לסופר, משום שאינו רוצה לפרוע את כתובתה. ולכן הטילו חכמים עליה את שכר הסופר שתוכל להוציא את הגט מידי הסופר כדי שלא יעכב לה בעלה את פרעון הכתובה.

184. שהמוכר לעולם מפסיד והלוקח לעולם

שנינו במשנה: **אין כותבין שטרי אירוסין** ונישואין אלא מדעת שניהם, והחתן נותן שכר.

ודנה הגמרא: **פשיטא** שהחתן צריך לשלם את שכר הסופר, שהרי הוא קונה את האשה!? (185)

ומבארת הגמרא: **לא צריכא, דאפילו** אם החתן הוא **צורבא מרבנן, דניחא ליה לחמוה לקרוביה,** שחמיו רוצה בנישואיו שהוא משיא את בתו לתלמיד חכם, בכל זאת החתן צריך לשלם את שכר הסופר.

שנינו במשנה: **אין כותבין שטר אריסות וקבלנות** אלא מדעת שניהם והמקבל נותן שכר.

ודנה הגמרא: **פשיטא** שהמקבל צריך לשלם את שכר הסופר, שהרי הוא המרויח מהעיסקה!?

ומבארת הגמרא: **לא צריכא,** אלא **בבורה.** שצריך להוביר [להשבית] את השדה למשך שנה או שנתיים, ומשמיעתנו המשנה כי למרות שהמקבל אינו מרויח בינתיים כלום מהשדה, בכל זאת הוא צריך לשלם את שכר הסופר בגלל הרווח העתידי. (186)

שנינו במשנה: **אין כותבין שטרי בירורין אלא מדעת שניהם.**

ודנה הגמרא: **מאי "שטרי בירורין"?**

ומבארת הגמרא: **הכא תרגימו,** כאן בבבל פירשו שהכוונה **לשטרי טענתא.** שסופרי הדיינים כותבים בשטר את טענות בעלי הדין כדי שלא יוכלו לאחר מכן לטעון טענות אחרות, ועל פי אותן הטענות פוסקים הדיינים את הדין.

רב ירמיה בר אבא אמר: כותבים בשטר **"זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד",** שבעל דין פלוני בירר [בחר] לו את הדיין פלוני, ובעל דין פלוני את פלוני [ושני הדיינים ביחד בוחרים עוד דיין שלישי, והם יהיו בית הדין שידונו בענינם].

שנינו במשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשניהם כותבין שנים לזה בעצמו ולזה בעצמו.**

ודנה הגמרא: **לימא,** האם יש לנו לבאר ולומר, **ב"כופין על מדת סדום", קא מיפלגי.**

מרויח, כמו שאמרו בבבא מציעא [נא א] "זבנת קנית [אם קנית חפץ הרוחת שלא בזבזת את הכסף סתם] זבין, אוביד", אם מכרת חפץ, הפסדת, שהרי הכסף יתבזבז לך.

ועוד, שהרי השטר הוא לראיה בידי הלוקח ולפיכך הוא צריך לשלם שכרו. רשב"ם ור"י מיגש.

185. רבינו גרשום מפרש שהפשיטא הוא על כך שצריך את דעת שניהם, והתירוץ הוא שבצורבא מרבנן הוה אמינא שבודאי תסכים להינשא לו ואין צורך בהסכמתה על כתיבת השטר, לכן משמיענו המשנה שבכל זאת אין כותבין אלא מדעתה.

186. רשב"ם. והרש"ש מפרש שהשדה עמדה בורה כמה שנים שלא מצא בעל השדה מי שירצה לקבלה באריסות או בחכירות, ובכל זאת הנאת המקבל יותר גדולה משל הנותן. וכן כתב הר"י מיגש.

לפי שזו היא מדת סדום, לומר "שלי שלי, ושלך שלך", וכך גם כאן, כאשר אחד מבעלי הדין אינו רוצה לשלם שכר הסופר של שטר הבירורין המשותף אלא רוצה שיהיה לו שטר נפרד, ולחבירו שטר נפרד.

והאם נאמר שבזה חולקים תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל:

דמר תנא קמא **סובר: כופין** על מדת סדום, ולכן, אם אחד מבעלי הדין רוצה בשטר נפרד, אין מסכימים לדבר, אלא כופים אותו בית דין שיסכים לשטר משותף, כדי לחסוך מהשני את מחצית ההוצאות, שהרי הוא אינו מפסיד מכך כלום.

ומר רבן שמעון בן גמליאל **סבר: אין כופין** על מדת סדום, ולכן הוא יכול לעמוד על כך שהוא רוצה בשטר נפרד, למרות שזו מדת סדום.(187)

ודחינן: **לא!** אלא **דכולי עלמא** סוברים שכופין על מדת סדום.

והכא היינו טעמא דרבן שמעון בן גמליאל, כי הוא סובר שאין זו מדת סדום מצד אותו שמסרב לשטר בירורין משותף, משום **דאמר ליה** לבעל דינו: **לא ניחא לי דתהוי זכותך גבי זכותי.** איני רוצה שטענותי יהיו כתובים בשטר אחד עם טענותיך, **דדמית עלאי כי אריא ארבא** [כי אתה דומה בעיני לארי אורב], כלומר איש מריבות אתה, ותמיד כשתעיין בשטר ותראה שם את טענותיך ואת טענותי, תתגולל עלי ונבא לידי מריבה.(188)

מתניתין:

מי שפרע מקצת חובו, לוה ששילם חלק מהחוב הכתוב בשטר, ולא רצו לטרוח ולכתוב שובר על הסכום ששולם, **והשליש את שטרו,** המלוה והלוה הסכימו ביניהם להשליש את השטר בינתיים בידי אדם שלישי הנאמן עליהם.

ואמר לו הלוה לשליש: **אם לא אתן לך** את יתרת החוב **מכאן ועד יום פלוני, תן לו** למלוה את **שטרו!** כך שיוכל לגבות את כל

---

187. הקשה הרמב"ן: מה מדת סדום יש כאן, ואדרבה קשה מה הטעם של רבנן להכריח אותו שיהיו זכויותיו בידי בעל דינו שיוכל לכפור בהם?

ותירץ, שמדובר כשאחד מהם מסכים שהשטר יהיה בידי השני והשני רוצה שיהיה לו שטר נפרד לעצמו, שלדעת רבנו זו מדת סדום. ורבן שמעון בן גמליאל סובר שאין זו מדת סדום כי הוא אינו רוצה שהשני יבוא אליו תמיד לבקש ממנו שיראה לו את השטר כדי לראות את זכויותיו ויראה שם גם את זכויותיו שלו ויבאו לריב.

188. וזה מיושב רק לפי השיטה ששטרי בירורין היינו שטרי טענותיהם, ולא לפי השיטה שהוא בירור הדיינים. וכתב התוספות יום טוב, שלכן פירשו הרמב"ם בפירוש המשנה והברטנורא ששטרי בירורין כולל את שניהם, שכתוב שם את שמות הדיינים שבירורו כל אחד וגם את טענותיהם, לפי שהם סוברים שגם המאן דאמר ששטרי בירורין הוא שמות הדיינים, מודה שהוא כולל גם את טענותיהם, אלא שהוא מוסיף גם את בירור הדיינים משום שהלשון "שטרי בירורין" משמע כך.

מה שכתוב בשטר, ואפילו מה שכבר שולם.

הגיע הזמן האמור, **ולא נתן** הלוה את יתרת החוב לשליש:

רבי יוסי אומר: יתן השליש את השטר למלוה, ויגבה את כל הנאמר בו, שהרי כך התחייב הלוה.[189]

רבי יהודה אומר: לא יתן השליש את השטר למלוה, למרות התחייבותו של הלוה, ותיכף תבאר הגמרא את טעם מחלוקתם.

גמרא:

ודנה הגמרא: **במאי קמיפלגי** רבי יוסי ורבי יהודה?

ומבארת הגמרא: הם חולקים בדין "אסמכתא", שענינו הוא: המבטיח לחבירו לעשות למענו דבר פלוני, ואם לא יעשה כן הוא מתחייב לתת לו כך וכך, הרי יש מקום לומר שאף אם בסוף לא יעשה את מה שהבטיח, לא תחול התחייבותו, כי הוא לא התכוון באמת להתחייב לו, אלא הבטיח כן משום שהוא סמך על עצמו שיוכל לקיים את הבטחתו ולא יצטרך לממש את התחייבותו.[190]

וגם כאן, הם חולקים לגבי ההתחייבות הזאת שנתן הלוה לשליש, כיון שהיא בגדר "אסמכתא" [שהרי מה שאמר כך הלוה הוא רק משום שסמך על עצמו שיוכל לשלם עד יום פלוני את יתרת החוב] — האם היא חלה או לא.

---

189. כתב הרשב"א שיש מרבותינו שהקשו, האיך יוכל המלוה לגבות את כל החוב, והרי מקצת מהחוב כבר נמחל שעבודו?

ותירצו, שהלוה מתנה שאם לא יפרע את היתר הרי התשלום של עתה לא יהיה עבור החוב אלא בתור מתנה.

ולפי זה האסמכתא היא על מקצת החוב שהוא פורע עכשיו ולא על החזרת השטר בעתיד.

וגם לפי זה נמצינו למדים שענין אסמכתא שייך גם כאשר אדם נותן לחבירו דבר מיד ואומר לו שזה יהיה שלך אם לא אעשה עבורך כך וכך בעתיד.

אך הרשב"א חולק על דבריהם בנוגע לביאור האסמכתא שבדבר, שאם כן, מדוע נקטה המשנה באופן שהוא משליש את שטרו ולא בפשיטות שפרע לו מקצת החוב ואמר לו אם לא אתן לך עד יום פלוני תגבה את הכל. ועוד, למה לא יחזיר לו השליש את השטר שהרי האסמכתא אינה על החזרת השטר אלא על המעות שפרע אם הם מתנה או לא, והיה צריך לומר, שרבי יוסי אומר שיגבה את כולו ורבי יהודה אומר שלא יגבה רק את מה שעדיין לא פרע?

אלא ודאי שכל המחלוקת היא רק על חזרת השטר שעליה היא האסמכתא, משום שאמנם הלוה מתכוין לתת את הפרעון של עכשיו בתורת מתנה אם לא יפרע לו עד זמן פלוני אך היא מתנה זאת רק בהחזרת השטר, שאם הוא לא יפרע את היתרה אז יחזיר השליש את השטר למלוה, ורק אז יהא הפרעון של עכשיו מתנה, ועד אז הוא פרעון חוב. ואם כן, הכל תלוי בהחזרת השטר והוא עיקר האסמכתא ולא התשלום של מקצת החוב.

190. רשב"ם. ויש ראשונים שמפרשים לשון

רבי יוסי סבר: אסמכתא קניא. כלומר ההתחייבות חלה, ונקנית לשני, ולכן צריך השליש ליתן את השטר למלוה כפי שהתחייב הלוה.

ורבי יהודה סבר: אסמכתא לא קניא. התחייבות שכזאת אינה חלה, ולכן לא יתן השליש את השטר למלוה.(191)

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר רב: הלכה כרבי יוסי, שאסמכתא קניא.

כי אתו לקמיה דרבי אמי, כשהיה מגיע לרבי אמי נידון בדיני אסמכתא, **אמר להו: וכי מאחר שרבי יוחנן מלמדנו פעם ראשונה ושניה,** כמה פעמים הוא לימד אותנו שהלכה כרבי יוסי, **אני מה אעשה?!** כיצד אפסוק שאסמכתא לא קניא!?

ומסיקה הגמרא: **ואין הלכה כרבי יוסי** אלא אסמכתא לא קניא.

מתניתין:

מי שנמחק שטר חובו, שנפלו עליו מים או שנטשטש מרוב ימים, **מעמיד עליו עדים,** הוא מביא עדים שיודעים מה היה כתוב בשטר,(192) (193) **ובא לפני בית דין,** והעדים

אסמכתא שהוא מתכוין רק להסמיך את חבירו שיסמוך על דבריו שאם לא יקיים את הבטחתו יתן לו כך וכך אבל אינו מתכוין באמת להקנות לו. רש"י בבא מציעא [סו א] ד"ה אנו ותוס' שם ד"ה ומניומי. ורא"ש נדרים [כז ב].

191. משמע שלולי האסמכתא, לכולי עלמא היה המלוה גובה את כל השטר. ולכאורה הרי יש כאן רבית שהמלוה נוטל יותר ממה שהלוהו?

וכתב הר"י מיגש שרבית אינו אלא כאשר המלוה נוטל שכר עבור "המתנת מעות", וכאן הרי אילו היה משלם לו בסוף הזמן שקצב לו לא היה נוטל ממנו שום תוספת, וגם עכשיו שהוא מתחייב בתשלום התוספת אין זה משום שהמלוה מאריך לו את הזמן מכאן ואילך אלא שמיד כשעבר הזמן הוא מתחייב לו את כל מלוא תשלום התוספת, נמצא שאין כאן ריוח של המתנת מעות.

וזה לשון רבי עקיבא איגר בבבא מציעא [סה ב]: שאילו פרע לו רגע אחד מקודם לא היה מקבל כלום, וברגע אחד בעבור קצר הזמן הוא מתחייב הרבה, הוי רק ענין קנס ולא רבית.

וראה עוד שולחן ערוך יורה דעה [קעז יד] ובביאור הגר"א שם [לה].

192. ויש להם סימן על השטר שזהו אותו שטר שהיה כתוב בו כך וכך. פרישה שם [א].

[שאם לא כן, שמא זהו שטר אחר, והשטר ההוא לא נמחק כלל אלא הוחזר ללוה לאחר שפרעו].

וביד רמה כתב, שזה הפירוש של "מעמיד עליו עדים", שהעדים יראו את השטר כל עוד שלא נשתנה לגמרי כדי שיוכלו להכיר שזה אכן אותו השטר המוכר להם.

ועוד כתב, שצריך שעדים יעידו שהשטר נמחק בפניהם. שאם לא כן, שמא הלוה הוא שמחקו לאחר שפרע אותו. אלא שאותם עדים אינם יודעים מה היה כתוב בו ולכן הוא צריך להעמיד עדים אחרים שזוכרים מה היה כתוב בו.

193. כך מפרש הרשב"ם שהשטר נמחק לגמרי. והרבה ראשונים מפרשים שהשטר לא נמחק עדיין לגמרי אלא שהוא מתבלה והולך לימחק. ובעל השטר מעמיד עליו עדים שיראוהו פן

ימחק לגמרי טרם שיגיע לבית דין.

וכתב הבית יוסף בחושן משפט [מא א] שאין מחלוקת לדינא, שכולם מודים שגם אם נמחק השטר לגמרי הוא יכול להביא עדים שזוכרים את תוכן השטר מלפני כן. אלא שהלשון "מעמיד עליו עדים" היה משמע לראשונים שהוא מביא עתה את העדים שיקראו את השטר בטרם ימחק לגמרי.

גם בביאור הגר"א שם [א] כתב, שלפי שני הפירושים, כשהוא מביא את השטר לפני הבית דין כבר נמחק לגמרי, אלא שלפי הראשונים הוא מעמיד את העדים כשעדיין רישומו של השטר ניכר כדי שיקראו מה כתוב בו ולפי הרשב"ם הוא מעמיד עדים שכבר קראו את השטר מקודם.

ובדרישה שם [א] כתב, שלפי הרשב"ם "מעמיד עליו עדים" פירושו שהמלוה מעמיד לפני הבית דין עדים שיודעים מימי קדם מה היה כתוב בו.

והנתיבות שם [א] כתב, שמהרבה פוסקים משמע שהראשונים חולקים על הרשב"ם שאם נמחק לגמרי שוב אינו יכול להעמיד עדים שיקיימוהו.

וטעמם על פי מה שהקשה הרמב"ן, מה מועיל שהעדים מעידים על השטר והרי לפעמים יש בשטר לשונות מסופקים שהעדים אינם בקיאים די לבאר אותם וצריך לזה בית דין, וכיצד נסמוך על מה שהם זוכרים בעל פה?

לכן סוברים הראשונים, שצריך דוקא שהעדים יראו את השטר מתוך כוונה להעיד על תוכנו שאז הם מדקדקים היטב בכל הלשונות שראוי להסתפק בהם, אבל אם ראוהו לפני כן, בשעה שלא נתכוונו להעיד, הוי מילתא דלא רמיא עליה דאיניש ולאו אדעתיה, ובודאי לא דקדקו בכל הלשונות והספיקות שבשטר, ולכן אין לסמוך עליהם.

כתב הריטב"א, שיש אומרים שדוקא כשלא נמחקו חתימות העדים, שאם גם החתימות נמחקו לא יועיל שעדים אחרים יעידו שהכירו את החתימות דהוי עד מפי עד.

וחלק הריטב"א עליו. שאין זה עד מפי עד, כי הם אינם מעידים על עצם המעשה הכתוב בשטר אלא שכך היה כתוב בשטר, והרי זה כאילו העידו שנתברר לנו שהיה לפלוני שטר מכר או שטר מתנה.

ובתוס' רי"ד כתב, שלכן אין כאן פסול של עד מפי עד משום שכל הפסול של עד מפי עד הוא רק כשהעדים הראשונים עדיין לא מסרו את עדותן בבית דין, שאז הם יכולים לחזור בהם מעדותן, שאפילו אם הם אמרו את עדותן לפני עדים אחרים אין בזה משום "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" הואיל ולא הגידו במקום הראוי להגדה דהיינו בבית דין. ולכן עדים ששמעו מפי עדים שפלוני לוה מפלוני מנה אין הם יכולים לבא ולהעיד על כך שהרי העדים הראשונים יכולים עדיין לחזור בהם מעדותן. אבל לאחר שהגידו את עדותן בבית דין, ששוב אינם יכולים לחזור בהם, הרי שמעתה יכולים לבא עדים אחרים בבית דין אחר ולהעיד ששמעו את העדים הראשונים שהעידו כך וכך לפני בית דין. ואין בזה משום עד מפי עד, הואיל וכבר נגמרה עדותן של הראשונים, ואינם יכולים לחזור בהם מעדותן.

ואם כן, הוא הדין בעדים החתומין על השטר, שהוא כנחקרה עדותן בבית דין ואינם יכולים לחזור בהם מחתימתם, שיכולים עדים אחרים להעיד שראו שטר חתום על ידי עדים ולא הוי עד מפי עד.

הללו**עושין לו קיום** בפני בית הדין,(194) דהיינו שכותבים לו: **איש פלוני בן פלוני נמחק שטרו** [שנכתב] **ביום פלוני**, [וכאן הם כותבים את כל מה שהיה כתוב באותו שטר]. **ופלוני ופלוני** [היו] **עדיו**", שחתמו על אותו שטר. ואחר כך חותמים העדים הללו את שמותיהם בסוף.(195)

קסח-ב

גמרא:

תנו רבנן: איזהו, איך הוא **קיומו** של שטר

---

194. כך מפרש הרשב"ם שהעדים עצמם עושים את הקיום וחותמים עליו.

והתוס' כתבו, שהבית דין עושים את הקיום ולא העדים. ועוד כתבו, שצריך דוקא בית דין שיש להם כח להפקיע ממון. שהרי מבואר לקמן בגמרא [קעא א] שאפילו אותם העדים שחתמו על השטר הקודם אינם יכולים לכתוב שטר חדש במקומו משום "שכבר עשו שליחותם", שהלוה לא נתן להם כח ושליחות לכתוב אלא רק שטר אחד בלבד. תוס' ד"ה מעמיד וד"ה ובא.

והדרישה שם כתב, שגם הרשב"ם סובר שהבית דין אף הם כותבים לאחר העדים שבציוויים כתבו העדים כל זה, שאם לא כן, בשביל מה צריך בכלל את הבית דין, אלא שהוא סובר שדי בכך שבית דין נתנו רשות כדי שיוכלו העדים עצמם לעשות שטר חדש.

ומה שהביא את הרשב"ם לפרש כן, משום שהלשון "פלוני ופלוני עדיו" משמע לו שקאי על העדים שחתמו בשטר, ואם הבית דין היו כותבים את הקיום היו צריכים להזכיר גם את העדים שמעידים עתה על מה שהיה כתוב בשטר, אבל אם העדים כותבים את הקיום אין צורך שיזכירו את עצמם שהרי הם חותמים בסוף.

ובתוס' רי"ד כתב, טעם אחר שצריך דוקא בית דין, שהרי כשמעתיקים שטר לשטר אחר צריך לקיים את החתימות של השטר הישן שבלאו הכי אין לשטר כל תוקף. ואם כן, צריכים העדים שמעידים על המחק לבא לפני הבית דין להעיד שהם הכירו את החתימות והבית דין יקיימוהו, שרק בית דין יכולים לעשות קיום לשטר.

ואם תאמר למה לא יעשו העדים עצמם שטר חדש ויכתבו בו שהם הכירו את חתימות העדים הראשונים, ועל סמך זה יעשו בית דין את הקיום כשיגיע השטר לידם, בדומה לכל שטר שעדים אחרים מעידים על החתימות ובכך עושים לו קיום?

יש לומר, שאם כן, הוי "מפי כתבם", שרק בשטר נאמרה הלכה מיוחדת שתיקנו חכמים שמועיל גם מפי כתבם של העדים אבל בכל עדות אחרת שבעולם כגון הכא שהעדים רוצים לקיים את החתימות צריך שיהא דוקא מפיהם ולא מפי כתבם, הלכך צריך שיבאו הם עצמם לפני הבית דין ויעידו על החתימות של השטר הקודם והבית דין יעשו לו שטר חדש על פיהם.

וכל הנידון בגמרא לקמן שעדים אינם יכולים לכתוב שטר מעצמם משום "שכבר עשו שליחותם" זה רק כאשר אותם העדים שחתמו על השטר הקודם רוצים לעשות שטר חדש, אבל כשעדים אחרים רוצים לעשות שטר חדש בלאו הכי אינם יכולים בגלל הקיום שצריך להיות דוקא בפני הבית דין.

195. כתבו התוס', שלכן עושים שטר חדש, כדי שיהא עליו דין של מלוה בשטר, שאם רק היו באים העדים שחתמו על השטר ומעידים בעל

שנמחק?

כותבים בית הדין "**במותב תלתא הוינא** [ישבנו יחד שלשתנו] **אנו פלוני ופלוני ופלוני** [הדיינים], **הוציא פלוני בן פלוני שטר מחוק לפנינו**(196) [שנכתב] **ביום פלוני, ופלוני ופלוני** [היו] **עדיו**".(197)

ואם כתוב בו בשטר קיום "**הוזקקנו לעדותן של עדים** [שחקרנו את העדים שזוכרים את השטר המחוק] **ונמצאת עדותן מכוונת**" שהתברר שהם הכירו גם את חתימות עדי השטר, כי אז בעל השטר **גובה בו, ואינו צריך להביא** שום **ראיה** נוספת.

ואם לאו, אלא שהעדים מעידים רק על תוכן השטר בלבד ולא הכירו את חתימות העדים, הרי זה **צריך להביא ראיה.** בעל השטר צריך להביא עדים אחרים שהכירו את החתימות של העדים, או שיביא את עדי החתימה עצמם שיעידו על חתימתם, שאם לא כן יכול הלוה לטעון שהשטר ההוא היה מזוייף.(198)

נקרע השטר על ידי אדם, **פסול.**

נתקרע מעצמו, **כשר.**

נמחק או נטשטש השטר, הרי **אם רישומו** עדיין **ניכר, כשר.**

פה על תוכנו, לא היה עליו אלא דין של מלוה על פה. תוס׳ ד״ה מעמיד בעמוד הקודם.

ותמה בקובץ שיעורים: מדוע לא יוכל לגבות מנכסים משועבדים על פי עדים שראו את השטר המחוק, כי מה בכך שנמחק השטר, מכל מקום, השעבוד שבו להיכן הלך, וכי משום שנמחק השטר בטל שעבודו?

ועוד, שאם כן, לא יוכלו לכתוב בשטר החדש אלא רק מאותו זמן ואילך שכיון שהשעבוד הראשון פקע, ואי אפשר לעשות שעבוד חדש למפרע. ואילו לקמן [קע ב] כתבו התוס׳, בד״ה אין שכותבים את הזמן הראשון?

וכתב הב״ח שם, שלפי הרשב״ם, המפרש במשנה שהעדים עצמם עושים את הקיום, צריך לומר, שהברייתא שנקטה שהבית דין עושים את הקיום לאו דוקא הוא, אלא שאף העדים יכולים לעשותו.

והדרישה שם כתב, שלפי הרשב״ם המשנה והברייתא שני סוגי קיומים הם, שהמשנה מדברת כשהבית דין אינם מכירים את השטר שנמחק ורק העדים מעידים עליו, ואילו הברייתא שהבית דין עצמם יודעים מה היה כתוב קודם בשטר ואינם זקוקים לעדים אלא הם בעצמם כותבים את הקיום.

196. כלומר, שהעידו לפנינו עדים שראוהו קודם שנמחק.

והפרישה שם [א] כתב [על הטור שהביא את לשון הגמרא] שנקט כן משום שהבית דין צריכים לראות את השטר הישן ולקורעו כדי שלא ילך לאחר מכן לבית דין אחר עם השטר המחוק כדי שיכתבו לו עוד קיום ויוכל לגבות פעמיים, כמו שהביא הטור שם בשם הרמ״ה.

197. והוא הדין שצריך לכתוב גם את העדים שהעידו עתה על השטר המחוק כדי שיוכל הלוה לפוסלן אם ירצה, ומה שלא הזכירה זאת הברייתא כי ד״פלוני ופלוני עדיו״ נכלל הכל כל העדים הנצרכים לדבר. רא״ש.

198. על פי רבינו גרשום וביאורי הגר״א שם [ו ז].

ומבארת הגמרא: **היכי דמי "נקרע", היכי דמי "נתקרע"**, מה ההבדל ביניהם?

אמר רב יהודה: נקרע היינו **קרע של בית דין.** ניכר שבית דין קרעוהו לפי שמצאו בו דופי או בגלל שהוא כבר נפרע.

נתקרע היינו **קרע שאינו של בית דין** אלא מעצמו נקרע, ולכן הוא כשר.

ודנה הגמרא: **היכי דמי קרע של בית דין,** כיצד יודעים שהקרע הוא של בית דין?

ומבארת הגמרא: **אמר רב יהודה:** כגון שנקרע **מקום העדים, ומקום הזמן, ומקום התורף**[199] היכן שכתוב הסכום.[200]

אביי אמר: כגון **שנקרע שתי וערב** שכך דרך בית הדין לקרוע שטר כשהוא פסול או נפרע.[201]

הנהו ערבאי ישמעאלים, **דאתו לפומבדיתא, דהוו קא אנסי ארעתא דאינשי,** שהיו גוזלים שדות מבעליהם והיו לוקחים מהם בכח גם את השטרות של אותן שדות, כדי שלא יוכלו לערער עליהם.[202]

אתו מרוותא לקמיה דאביי, חששו בעלי השדות שמא יקחו מהם את השדות עם השטרות, ובאו אל אביי, **ואמרו ליה: ליחזי מר שטריה,** יראה אדוני את שטרותינו, **ולכתוב לן מר שטרא אחרינא עליה,** ויכתוב לנו העתק מהשטר לפני שיגזלו אותו מאיתנו, **דאי מיתנים חד, נקיטינן חד.** שאם יקחו לנו את השטר האחד, ישאר לנו השני. ואולי כעבור זמן רב יעלה בידינו להוציא את השדות שלנו מידי אלה שקנו אותם מהערבים.

אמר להו אביי: **מאי אעביד לכו!?** מה אעשה לכם לתקנתכם!? אינני יכול למלא את בקשתכם.

היות **דאמר רב ספרא: אין כותבין שני**

והראב"ד מפרש, שהבית דין צריך לכתוב בשטר קיום שהם חקרו את עדי המחק על תוכן עדותם ובדקו אותם זה שלא בפני זה שאכן כך וכך היה כתוב בשטר. ואם לא כתבו כך אנו חוששים שמא הבית דין טעו ולא חקרו את העדים כדין, ולכן אין תוקף לשטר קיום אלא בעל השטר אם יביא ראיה על תביעותו יוכל לגבות כדין מלוה על פה בלבד.

ותמה הרשב"א עליו שמדוע נחשוש שבית דין טעו ולא חקרו את העדים כדין?

וביד רמה כתב, שכיון שהוא מילתא דלא שכיחא חוששים שמא הבית דין טעו ולא חקרו את העדים.

199. היינו או זה או זה. ריטב"א.

200. ונקרא כן על שם שבו הוא טורף מהלקוחות. רבינו גרשום.

201. הריטב"א כתב בשם מורו שאביי אינו חולק על רב יהודה אלא שהוא מוסיף שגם אם לא נקרע באותן מקומות הוי קרע של בית דין אם הוא קרוע שתי וערב.

202. רבינו גרשום כתב שהם היו עוזרים למלך במלחמותיו, והיו מתעכבים זמן רב במקומות אליהם הגיע במלחמה עד שחזרו לביתם, וכשהגיעו עמו לפומבדיתא נתן להם המלך רשות לתפוס שדות של אנשים כדי שיתפרנסו מהם כל זמן שהותם שם.

שטרות על שדה אחת; כי **דלמא טריף, והדר טריף.** שמא בעל השטר קנה את השדה מהמוכר באחריות, שאם יטרפו אותה בעלי חובותיו של המוכר, יצטרך המוכר לתת לו שדה אחרת במקומה, ואם לאו, יוכל הקונה לטרוף שדה אחרת מהלקוחות של המוכר [שקנו אחריו].

אלא, שאז הוא צריך לתת ללקוחותיו של המוכר את השטר של השדה שנטרפה ממנו, המצוי בידו, כדי שהם יוכלו באמצעות השטר הזה לחזור ולגבות מהמוכר את דמיה.(203)

אך אם יהיו לו שני שטרות על אותה שדה, יוכל לחזור ולטרוף פעם שניה מלקוחות אחרים, בטענה שזה עתה טרפו בעלי החובות את שדהו שקנה מהמוכר, ויוכיח את דבריו מכח זה ששטר מכירתו עדיין בידו.(204)

הוו קא טרדי ליה, הם המשיכו להפציר באביי, שבכל זאת יכתוב להם העתק מהשטר.

אמר ליה אביי **לספריה** לסופר הכותב שטרות: **זיל כתוב להו,** כתוב להם שטר כזה שיהא **הוא על המחק,** השטר עצמו יהיה על נייר מחוק, **ועדיו** יהיו חתומים **על הנייר,** היכן שהוא עדיין חלק, **דפסול,** ששטר כזה שהוא על המחק ועדיו על הנייר, פסול. והם לא ישימו לב לכך, ובכך איפטר מהם.(205)

אמר ליה רב אחא בר מניומי לאביי: [הוא הבין שאביי מתכוין לכך שהסופר יכתוב קודם את השטר, וימחוק אותו, ולאחר מכן יכתוב אותו שוב, ואילו העדים יחתמו על המקום בנייר שנשאר חלק. לכן הוא שאל את אביי]: **ודלמא רישומו ניכר!?** שמא הסופר לא ימחוק היטב את השטר הראשון עד שלא יהא רישומו ניכר, כי הוא מתכוין הרי לכתוב עליו שוב, ואם כן, יהיה רישומו של הראשון ניכר, ואז בעלי השטר ימחקו את אותיות השטר השני כך שישאר בו רק הרושם של השטר הראשון, שעדיין ניכר בו, והוא נכתב על נייר חלק, וכשר, ואין בו פסול של "הוא על המחק ועדיו על הנייר".

ואם מפני שהוא מטושטש, הרי **ותניא: נמחק או נטשטש אם רישומו ניכר כשר!**(206)

אמר ליה אביי: **מי קאמינא שטרא מעליא,** וכי אמרתי לו לכתוב קודם שטר ממש

---

203. רשב"ם. והמאירי כתב שקורעים אותו השטר מכר לפני שהוא טורף.

204. צריך לומר, שאביי סובר כרבן שמעון בן גמליאל לקמן שאין כותבים שטר מקח וממכר למי שטוען שאבד שטרו, שאילו לרבנן היה יכול אביי לכתוב להם שטר ולכתוב בו שאין עליו אחריות. רשב"א.

205. רבינו גרשום כתב שהשטר לא יועיל אמנם לטרוף על ידו מהלקוחות, אבל לכך הוא יועיל שהמוכר לא יוכל לכפור שלא מכר את השדה [כלומר, שאין לו דין שטר אלא כמכירה בעל פה].

206. ואף על פי שאין זה מצוי, יש לנו לחשוש אפילו לדבר רחוק כדי שלא יצא מתחת ידינו דבר שאינו כהוגן. ריטב"א.

רבינו גרשום מפרש, שהוא חשש שמא בעלי

ולמוחקו!? הרי **אל"ף בי"ת בעלמא קאמינא.** התכוונתי שיכתוב סתם דברים בטלים, שאם הם ימחקו את השטר שנכתב עליו, ישארו בלי כלום.(207)

תנו רבנן: הרי שבא המלוה **ואמר: אבד שטר חובי,** ומבקש שיכתבו לו אחר במקומו, ולא היו לו עדים על כך שהשטר חוב אבד ממנו.

אף על פי שאמרו עדים: אנו כתבנו וחתמנו ונתננו לו את השטר חוב שאבד, (208) **אין כותבין לו את השטר,** שמא לא אבד השטר או שמא הוא כבר מצא אותו,(209) והוא רוצה שיהיו לו שני שטרות כדי שיוכל לגבות פעמיים את אותו חוב.(210)

במה דברים אמורים: בשטרי הלואה. אבל בשטרי מקח וממכר שאבדו, **כותבין** לו שטר חדש, שמאחר והדבר אמת שהוא קנה את הקרקע הזאת, והוא חושש שמא ישכח הדבר ויערערו עליו שלא כדין, לכן כותבים לו שטר חדש.(211)

חוץ מן האחריות שבו, שכותבים בשטר החדש שאין עליו אחריות, שאם יטרפו ממנו את השדה לא יוכל לגבות לא מהמוכר עצמו ולא מהלקוחות שלו, ובכך יצאנו מהחשש שמא יהיו לו שני שטרות על אותה שדה ויוכל לגבות פעמיים במקרה שיטרפו לו אותה.(212)

השטר ימחקו את העדים ועדיין יהא רושם החתימות ניכר, ואז יהא כשר כדין שטר שהוא ועדיו על המחק שהוא כשר.

והשיב לו אביי שהוא ציוה לסופר לכתוב את כל השטר שהמלים לא יהיו שלימות ואז יהיה תרתי לריעותא שגם הוא כתוב על המחק וגם המלים אינם שלימות, ויפסלוהו.

207. כתב הריטב"א: למדנו מכאן שמותר לדיין לעשות בכגון זה כדי שלא יטרידוהו.

208. שבזה אנו בטוחים מחשש שהלוה כתב אמנם את השטר אך בסוף לא לוה על ידו, שהם מעידים שגם נתנו את השטר חוב למלוה. רשב"ם.

209. רשב"ם. ולכאורה הוא סותר עצמו ממה שכתב לפני כן שאין עדים על האבידה, שהרי גם אם יש עדים על האבידה קיים החשש הזה שמצאו לאחר מכן. וראה ב"ח שם [ז] וש"ך [יא] ונתיבות [ז] ביישוב דבריו.

והמהרש"א מפרש, שאם היו עדים שאבד בשוק לא היינו חוששים שדוקא הוא מצאו, וכל שכן אם העדים ראו שנשרף היו כותבים לו שטר אחר אבל כשאין לו עדים על האבידה אלא שהוא אומר כך אז אנו חוששים שאף אם אמת כדבריו שהוא אינו יודע היכן הוא, אך שמא איבדו בביתו ותיכף ימצאהו.

210. רשב"ם. והרבה ראשונים כתבו, שהחשש הוא גם שמא פרעו הלוה והוחזר לו, ואפילו הוא תוך זמנו חוששים לפרעון, הואיל ויש כאן ריעותא שהשטר אינו בידו.

211. וצריך לכתוב בו את הזמן של השטר הראשון, שאם לא כן, שמא מאז הוא מכר בחזרה את השדה למוכר, ועכשיו הוא יבא עם השטר השני כאילו הוא מכרה לו שוב בזמן השני. תוס' ד"ה אבל.

212. ודוקא הבית דין יכולים לכתוב לו שטר חדש ולא העדים עצמם. ואינו דומה למה

מה שאין כן בשטר הלואה, אף אם יכתבו לו "חוץ מן האחריות שבו" לא יועיל, שאמנם הוא לא יוכל לגבות בו מהנכסים המשועבדים של הלוה שביד לקוחותיו, אך ממנו עצמו עדיין יוכל לגבות פעמיים.

קסט-א **רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף שטרי מקח וממכר אין כותבין** ואפילו בלי אחריות, לפי שאנו חוששים שמא הוא מכר בחזרה את השדה למוכר ולא כתב לו שטר מכירה אחר אלא החזיר לו את אותו השטר שהוא טוען שאבד,(213) ונתבאר להלן בגמרא, שרבן שמעון בן גמליאל סובר ש"אותיות ניקנות במסירה", שמסירת השטר, היא עצמה מהוה מעשה קנין על הקנאת מה שכתוב בתוכו, ואין צורך למעשה קנין נוסף.

וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: הנותן מתנה לחברו, והחזיר לו את השטר של אותה מתנה, **חזרה מתנתו** לנותן, כי אותיות ניקנות במסירה.

וחכמים אומרים: נתינתו קיימת, לפי שאותיות אינן ניקנות במסירה, ולא זכה הנותן על ידי חזרת השטר בלבד אלא אם כן עשה קנין גמור או שכתב לו הלוקח שטר

שנאמר בגמרא להלן [קעא א] שבשטר שאין בו אחריות אפשר לכתוב אפילו עשרה שטרות על שדה אחת, כי שם לכתחילה היה שטר שאין בו אחריות ולכן אין קפידא למוכר שיכתוב כמה שטרות שירצה, אבל אם לכתחילה כתב המוכר שטר עם אחריות לא היה דעתו אלא לכתוב שטר אחד ולא עשה את העדים לשלוחיו אלא על כתיבת שטר אחד בלבד, ואין הם יכולים לכתוב עוד שטר על דעת עצמם. ריטב"א.

213. ואם נכתוב לו שטר חדש יוכל להוציא על ידו את השדה מהמוכר, ולא יועיל למוכר מה שיש בידו את השטר הקודם [שנכתב באותו זמן של השטר החדש] כי הלוקח יאמר לו שלא אני החזרתי לך אותו אלא לכתחילה כתבת כמה שטרות לעצמך [שהרי כותבים שטר למוכר אף על פי שאין לוקח עמו], ורק אחד מהם נתת לי. תוס' ד"ה אבל.

והקשו התוס' שם שלדברי האומר לקמן [קעג א] שלמאן דאמר אותיות נקנות במסירה צריך הקונה להביא ראיה שהשטר נמסר לו בתורת קנין על השדה, אם כן, לא יוכל הלוקח להוציא ממנו את השדה שהרי למוכר יש ראיה שהוא החזיר לו את השטר לאחר מכן בתורת מכירה?

ותירצו, שכל הטעם שהקונה צריך ראיה כי שמא הלה מסר לו את השטר בתורת פקדון, וזה שייך רק ביחס לאדם אחר ולא ביחס למוכר של אותה שדה שודאי לא יפקיד בידו את השטר פן יכחיש את כל המכירה והרי יש לו עדים שהשדה היתה שלו עד עתה.

עוד הקשו התוס', לרבן שמעון בן גמליאל, שכל מוכר שדה יוכל להזיק ללוקח על ידי שיכתוב מלכתחילה שני שטרות מכר על אותה שדה, ויתן אחד ללוקח, וימתין שלש ארבע שנים עד שהלוקח יאבד את השטר, ואז יוציא את השטר השני, ויטען שהלוקח מכר לו את השדה על ידי החזרת השטר, והלוקח לא יוכל לטעון שכתבת לעצמך כמה שטרות מלכתחילה, שהרי אין לו שטר בידו להוכיח את דבריו?

ותירצו, שחזקת שלש שנים עומדת במקום שטר, ויכול לטעון כל מה שהיה יכול לטעון אילו היה השטר בידו.

עוד הקשו, שעדיין יוכל המוכר להערים על

חדש.(214)

אמר מר: אבל שטרי מקח וממכר כותבין, **חוץ מאחריות שבו.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא** אין כותבין גם את האחריות?

ומבארת הגמרא: **אמר רב ספרא: לפי שאנו** חוששים שמא בכלל לא אבד לו השטר, **ואין כותבין שני שטרות על שדה אחת.** ואם נכתוב לו שטר נוסף רגיל עם אחריות, נמצא שיהיו בידו שני שטרות בני אחריות.

והטעם שאין כותבין שני שטרות בני אחריות על אותה שדה, **דלמא אזיל בעל חוב טריף לה להאי,** שמא יבא בעל חובו של המוכר ויטרוף ממנו את השדה, **ואזיל האי ומפיק חד,** ואז הקונה שטרפו ממנו, יוציא את שטרו האחד, **וטריף לקוחות,** יטרוף על ידו שדה אחת מהלקוחות של המוכר שקנו אותה אחריו, שהרי יש לו אחריות על השדה שלו מהמוכר, **ואמר ליה לבעל חוב,** והוא יעשה קנוניא עם הבעל חוב שטרף ממנו, ויאמר לו: **שוף לי, דאיקום בה.** המתן עוד כמה שנים ותן לי בינתיים לעמוד בשופי

הלוקח, שיכתוב שני שטרות, והאחד יתן לשמעון הלוקח, והשני יתן ללוי, ויעשה אתו קנוניא שיוציא את השטר רק לאחר שלש שנים, לאחר ששמעון כבר איבד את השטר, ואז לוי יטען ששמעון מכר לו את השדה על ידי שמסר לו את השטר [לפי המאן דאמר שבאותיות נקנות במסירה, אין צריך הקונה להביא ראיה]?

ותירצו, שבאופן כזה כולי עלמא מודו שצריך הלוקח להביא ראיה.

עוד כתבו התוס׳, לפרש את דברי רבן שמעון בן גמליאל באופן אחר, שאם נכתוב שטר חדש במקום השטר שהוא טוען שאבד, יוכל הלוקח לטעון למוכר שאף שיש לך שטר ואתה טוען שאני החזרתי לך אותו כשמכרתי לך בחזרה את השדה, מכל מקום המכירה לא חלה הואיל ולא החזרתי לך אק שטר אחד מתוך השנים שהיו לי, וכדי שהמכירה תחול צריך להחזיר את כל השטרות.

והקשו לפירוש זה שאם כן, יש תקנה לכתוב לו שהשטר הזה הוא במקום השטר שאבד, וכאשר יוציא את המוכר את השטר הראשון שהוחזר לו לא נאמין ללוקח שהטר שבידו הוא במקום השטר השני שהיה לו ואותו לא החזיר למוכר אלא אדרבה נאמר שהוא משקר ומעולם לא אבד לו שום שטר אלא הוא החזיר אותו למוכר? [וראה מהרש״א מדוע הקשו רק לפירוש זה].

ותירצו, שחוששים שבית דין יטעו לומר, שבודאי העדים החותמים על השטר ביררו את הענין ומצאו שנכון הוא שאבד לו השטר כדבריו.

214. ולכן סוברים חכמים שכותבים שטר מקח וממכר למי שאבד לו השטר, שממה נפשך אם הוא רק החזיר את שטרו למוכר הרי לא קנה על ידו את השדה בחזרה, ואם כתב לו שטר חדש עליו הרי לא יזיק כלום במה שנכתוב לו עתה שטר אחר שהרי בשטר הזה נכתוב את הזמן הראשון שהוא לפני הזמן של השטר החדש שמכר לו בחזרה את השדה כדלעיל בהערה 211.

ולשמא חזר ומכרו למוכר באותו יום שקנאו [ויטען שקנה ממנו שוב באותו יום על ידי השטר השני] אין לחשוש. תוס׳ ד״ה אבל.

בשדה שאתה מבקש לטרוף ממני עד שיתיישן הדבר. **והדר, תא טירפן.** ואז תבא שוב ותטרוף ממני את השדה. **ומפיק אחרינא.** ואז הוא יוציא את השטר השני שיש לו, **והדר אזיל טריף לקוחות אחרינא,** ויטרוף שוב, שדה נוספת, מלקוחותיו של המוכר שקנו את שדותיהם אחריו.(215)

ולכן אין כותבין בשטר השני אחריות, שאז אינו יכול לטרוף פעמיים מלקוחות המוכר.

ודנה הגמרא: **וכיון דקרעניה לשטרא דמלוה,** מאחר שבית הדין קורעים את שטר החוב של המלוה כשהוא טורף את השדה בפעם הראשונה, אם כן, **במאי הדר טריף להו!?** איך הוא יטרוף שוב מהלוקח כאשר אין בידו שטר חוב?

וכי תימא דלא קרעניה, שמא תאמר שלא קרעו את השטר חוב בפעם הראשונה, אין זה יתכן, כי סדר גביית חוב כך הוא:

א. המלוה בא לבית הדין לתבוע את הלוה שיפרע לו את החוב. בית הדין מזמינים את הלוה לדין. ואם הוא אינו מגיע כותבים בית הדין למלוה "שטר טירפא", שזכותו לילך ולחפש אחר קרקעותיו של הלוה או אחר קרקעות שנקנו ממנו לאחר ההלואה כדי לממש את זכותו לגבות את החוב .

ב. כשהוא מוצא אותן קרקעות, הוא ניגש לבית דין של אותה עיר, ומראה להם את השטר טירפא, והם מוסרים בידו את הקרקעות ההם, וכותבים לו "שטר אדרכתא", שהוא יכול לשלוט ולדרוך על נכסיו של הלוה לגבות את חובו מהם.

ג. לאחר מכן מעריכים בית דין את הקרקע ביחס לחוב, וכותבים לו "שטר שומא", שהוא קיבל את הקרקע כאילו היא שוה כך וכך [כדי שכאשר יהיה כסף ללוה, הוא יוכל לפדות אותה בחזרה לפי אותו השווי].

והאמר רב נחמן: כל שטר "**טירפא**" **דלא כתיב ביה,** שבית הדין לא כתבו בו "**קרעניה לשטרא דמלוה**", שקרענו את שטרו של המלוה, **לאו טירפא הוא!** כי אנו חוששים שמא הוא ילך לבית דין אחר עם השטר חוב הזה ויעשה עוד שטר טירפא.

וכל שטר "**אדרכתא**" **דלא כתיב בה** "**קרעניה לטירפא**", **לאו אדרכתא הוא!** שמא על ידי השטר טירפא הוא יעשה עוד שטר אדרכתא.

וכל שטר "**שומא**" **דלא כתיב ביה** "**קרעניה לאדרכתא**", **לאו שומא הוא!** שמא הוא יטרוף עוד שדות על ידי האדרכתא.(216)

---

215. הקשה רבינו גרשום: איך יתכן שהבעל חוב יטרוף מהלקוח הראשון שהרי הוא יכול לטעון לו "הנחתי לך מקום" לגבות מהלקוח השני שקנה אחרי?

ותירץ, שמדובר שהלוה עשה את השדה הזו "אפותיקי" למלוה שהוא יוכל לגבות ממנה ואפילו אם יש נכסים אחרים. וראה שם עוד תירוץ.

וביד רמה תירץ, שהלקוח עצמו מעונין שהבעל חוב יטרוף ממנו כדי שיוכל לעשות עמו קנוניא שיוכל לטרוף אחר כך פעמיים מהלקוחות שקנו אחריו.

216. כי האדרכתא היא באופן כללי על נכסיו

הרי שקורעים את שטרו של המלוה בשעה שהוא טורף, וכיצד יתכן שיטרוף פעמיים?

ומבארת הגמרא: **לא צריכא: דקאתי מכח אבהתיה.** אין החשש מבעל חוב שמא יטרוף פעמיים, אלא שמא יבא אדם אל הלוקח ויטען על פי עדים שהשדה הזו היתה שייכת לאבותיו מאז ומעולם, והמוכר הוא שגזלה מאבותיו ומכרה לזה. ובית הדין יוציאו ממנו את השדה. והוא יחזור ויטרוף מהלקוחות של המוכר על סמך השטר האחד. ואז הוא יעשה את הקנוניא דלעיל עם הנגזל, שיתן לו לשבת עוד כמה שנים בשדה, ולאחר מכן יבא שוב עם עדים לטעון שהיא נגזלה מאבותיו ויוציאו אותה ממנו, ושוב יטרוף מהלקוחות על ידי השטר השני שבידו. ולכן אין כותבין שני שטרות על אותה שדה.

אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: ולמה ליה למימר ליה לבעל חוב, מדוע הקונה צריך לעשות קנוניא עם הבעל חוב [כלומר עם הנגזל] ולומר לו "**שוף לי בהאי ארעא, ואיקום בה**", שימתין לו כמה שנים!? **תיפוק ליה, דכיון דנקיט תרי שטרי, טריף והדר טריף.** הרי הוא יכול מיד באותו יום לטרוף פעמיים, על ידי שני השטרות שבידו!?

ומבארת הגמרא: **אם כן, נפישי עליה בעלי דינין.** אם הוא יטרוף בבת אחת משני לקוחות, הוא מקומם עליו את שניהם, עד שהם יגלו את התרמית.(217)

ודנה הגמרא בדברי הברייתא: מדוע צריך לכתוב בשטר השני "חוץ מאחריות שבו"? **ולכתוב להאי שטרא מעליא,** הלא אפשר לכתוב לזה שטוען שאבד שטרו, שטר גמור עם אחריות. ואם בגלל החשש שהוא יגבה פעמיים מהמוכר, הרי יש עצה לכך, **ולכתוב תברא למוכר,** נכתוב, במקביל, שובר למוכר, וייאמר בו "**כל שטרי דיפקון על ארעא דא** [כל שטרי המכר שיצאו על השדה הזאת] **פסולין, לבר מן דיפוק בזמנא דא**", מלבד השטר הזה שנכתב עתה בזמן פלוני במקום השטר שאבד.(218) ואם הלוקח יוציא את השטר האבוד, יציג לו המוכר את השובר שמבטל אותו!

ומבארת הגמרא: **אמרוה רבנן קמיה דרב פפא,** רבנן רצו לומר תירוץ על כך לפני רב פפא, **ואמרי לה** יש אומרים שהם רצו לומר את התירוץ **קמיה דרב אשי: זאת אומרת,** מכאן ראיה, **שאין כותבין שובר!** מלוה הטוען שאבד לו השטר, הפסיד את החוב, ואפילו אם הלוה מודה על ההלואה. ולא אומרים שהלוה ישלם את החוב והמלוה יכתוב לו שובר ששילם לו את החוב, כי אין

של הלוה ולא רק על קרקע זו.

217. שאם יטרוף משניהם בבת אחת הם יגלו שמכח קניה אחת של אותה קרקע הוא טורף מהם פעמיים, אבל אם הוא יטרוף מהשני רק כעבור זמן, יחשבו שבינתיים הוא קנה את השדה פעם שניה. ר"י מיגש.

218. רשב"ם. ובשיטה מקובצת כתב בשם תוספות שאי אפשר לכתוב זמן מאוחר מזמן השטר הקודם, שמא הלוקח מכר את השדה בחזרה למוכר ועתה יוציא את השטר הזה שזמנו מאוחר וכאילו חזר וקנאה ממנו [ראה הערה 211].

אלא הכוונה שיחתים עדים אחרים על השטר

זה מן הראוי שהלוה יצטרך כל הזמן לשמור על השובר מהעכברים, שאם יאכלוהו יוציא המלוה את שטרו ויגבה ממנו שוב.

והוא הדין בשטר מכר, שהלוקח טוען שאבד לו השטר, אין לכתוב לו שטר חדש עם אחריות על סמך השובר שהוא יתן למוכר, שהרי אז יצטרך המוכר לשמור כל הזמן על השובר.

קסט-ב **אמר להו** רב פפא [או רב אשי]: אין מכאן ראיה, כי לעולם **בעלמא כותבין שובר. והכא, היינו טעמא** שאין כותבים אחריות בשטר השני, משום שהשובר לא יועיל. **דדלמא אזיל בעל חוב וטריף מיניה דלוקח,** שמא הבעל חוב [הנגזל] יטרוף מהלוקח הזה שטוען שאבד שטרו, **ואזיל איהו וטריף לקוחות,** ולאחר מכן הוא ילך ויטרוף מהלקוחות של המוכר שלו ולא מהמוכר עצמו. **ושובר גבי לקוחות, ליכא.** השובר הרי נמצא בידי המוכר ולא בידי הלקוחות, ונמצא, שלמרות השובר, עדיין קיים החשש שמא יטרוף פעמיים משני לקוחות של המוכר.

ומקשינן: **סוף סוף,** הרי **הלקוחות** הללו שטרפו מהם שדותיהם, **לאו אמרי דארעא הדרי?** וכי הם אינם חוזרים למוכר, בעל הקרקע, לתבוע ממנו את דמי השדות ששילמו? ואם כן, יוכל המוכר להציג לפניהם את השובר, ויתברר שהוא טרף פעמיים שלא כדין!?

ומתרצינן: מכל מקום, **אדהכי והכי,** בינתיים עד שהלקוחות יבאו אל המוכר, **שמיט ואכיל פירי.** הוא יאכל מהפירות של השדה שטרף שלא כדין, ו"קשה גזל הנאכל" להוציאו מיד הגזלן.(219)

אי נמי, יש לחשוש, **ללוקח שלא באחריות.** שמא אותו לוקח שטרפו ממנו פעם שניה קנה את השדה מהמוכר בלי אחריות, והוא לא ילך בכלל למוכר לתבוע את דמיה שהרי אין לו אחריות עליה, ונמצא מפסיד את שדהו שלא כדין.

ומקשינן: **אי הכי, שטרי הלואה נמי?** האיך אמר רב פפא שבעלמא כותבים שובר באופן שהמלוה טוען שאיבד את שטרו, ואנו מחייבים את הלוה לשלם על סמך השובר שבידו, והרי גם שם נחשוש שמא המלוה לא איבד את שטרו והוא ילך ישר לאחד מהלקוחות של הלוה ויטרוף ממנו, שהרי השובר נמצא אצל הלוה והוא אינו יודע ממנו?

החדש ויכתוב בשובר שכל השטרות פסולים מלבד אותו שחתומים עליו פלוני ופלוני, ולעולם כותב את הזמן הראשון.

ומה שאמרו "לבר מן היפוק בזמנא דא" היינו מלבד השטר שנחתם בפעם הזאת על ידי אלו העדים.

ובתוספות כאן ד"ה לבר כתבו כהרשב"ם שכותבים את הזמן של עכשיו ולא ביאורו מדוע אין לחשוש שמא חזר הלוקח ומכרו למוכר?

ובתורת חיים מבאר שכאן מדובר שהמוכר בפנינו והוא מודה שלא חזר ולקחה מהלוקח לכן אין חשש לכתוב מזמן של עכשיו.

219. כתב הרא"ש: מכאן משמע שהמלוה, או הלוקח שטרפו ממנו את השדה, יכולים לתבוע

ומבארת הגמרא: **התם,** בשטרי הלואה, **דזוזי מסיק,** שהמלוה תובע מהלוה כסף, הרי כשהוא בא לטרוף מהלקוחות שלו הם אינם ממהרים ליתן להם את קרקעותיהם, כי **אמרי,** הם סבורים, **פייסיה בעל חוב בזוזי,** מן הסתם הלוה כבר שילם לו בינתיים את החוב. לכן, הם הולכים קודם אל הלוה, לברר אם הוא אכן לא שילם למלוה, ואז מתברר להם שיש לו שובר, ושהחוב הזה כבר נפרע, ולכן ניתן לכתוב שובר בשטר הלואה.(220)

אבל **הכא,** באותו לוקח שטרפו לו את שדהו, **דארעא מסיק,** שהוא תובע מהמוכר שלו שיתן לו שדה אחרת במקומה, הרי כשהוא בא ללקוחות של המוכר הם אינם מתמהמהים ליתן לו את קרקעותיהם, כי **מידע ידעי דמאן דמסיק ארעא, בזוזי לא מפיים.** הם יודעים שהמוכר עדיין לא שילם לו, כי בדרך כלל, מי שתובע קרקע מהשני, אינו ממהר להתפשר לקבל כסף במקום הקרקע עד שהוא יהיה בטוח שהשני לא

ישר את הלקוחות של הלוה או של המוכר, והם אינם יכולים לומר לו לך קודם ללוה או למוכר ועמוד עמו בדין ורק לאחר שהוא יתחייב לך ויתנו לך שטר טירפא על הלקוחות שלו תבא אלינו. אלא אם הם רוצים, שיזמינו הם את המוכר או את הלוה שיבא אתם לבית דין. שאם לא כן, מה החשש שהוא יאכל בינתיים את הפירות והלא הוא צריך מקודם להזמין את המוכר לדין, אלא ודאי משמע שהלקוחות הם כהמוכר וכהלוה עצמו.

[לעיל כתבנו בפנים על פי הרשב"ם בסדר גביית החוב שהמלוה מזמין קודם את הלוה לדין ורק אחר כן כותבים לו בית דין שטר טירפא על הלקוחות].

וביד רמה כתב, שאמנם מצד הדין אין הלוקח יכול לטרוף מהלקוחות שאחריו עד שיתבע קודם את המוכר, שהרי קיימא לן שאין תובעין את הערב תחילה, אלא שהחשש הוא שמא ילך המוכר למדינת הים שאז אפשר לתבוע את הלקוחות שלא בפניו, כמו שאמרו במסכת כתובות [פח א] "שלא יהא כל אחד נוטל מעותיו של חבירו והולך ויושב לו במדינת הים".

220. הקשו תוס': אם כן, מדוע הגמרא לעיל שמלוה שטוען אבד שטר חובי אין כותבין לו שטר חדש, שהרי לפי האמור כאן כותבין שובר בהלואה, ואם כן, יש עצה שובר בדומה לשובר שדנה הגמרא כאן לגבי מוכר, דהיינו שנכתוב ללוה שכל שטר חוב שיצא על שם המלוה, מלבד זה, פסול?

ותירצו, שלפעמים ישכח המלוה מהשובר וילוה לאנשים אחרים, ונמצא מפסיד את אותן הלואות שהרי השובר מבטלן, ועל ידי זה יגרם נעילת דלת בפני לוין.

[מה שאין כן בשטר מקח, שרק הלוקח עלול להפסיד אם ישכח מהשובר וימכור את השדה בחזרה למוכר ויחזור ויקנה אותה ממנו, והשובר פוסל את כל השטרות שנכתבו על שם הלוקח הזה. לכן הקשתה הגמרא שנעשה שובר כדי להציל את הלוקח מהפסד ודאי של עכשיו למרות חשש ההפסד בעתיד].

אך הקשו, שאפשר לכתוב בשובר שכל השטרות בטלין מלבד מאותו זמן של השטר החדש ואילך?

ותירצו, שאולי גזרו אטו שובר של שטרי מקח [היינו בשובר כזה ולא בשובר רגיל שפרע

יוכל לתת לו קרקע,[221] ובינתיים הוא יאכל מהפירות שלהם. לכן לא כותבים לו אחריות בשטר השני.

אמר מר: חוץ מן האחריות שבו.

ודנה הגמרא: **היכי כתבינן**? כיצד כותבים נוסח של שטר בלי אחריות?

ומבארת הגמרא: **אמר רב נחמן: דכתבי הכי: שטרא דנן, דלא למיגבי ביה לא ממשעבדי ולא מבני חרי** [השטר הזה לא נכתב כדי שיוכל הלוקח לגבות בו, לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין של המוכר] **אלא כי היכי דתיקום ארעא בידיה דלוקח!** כל מטרתו היא, שהשדה תישאר בידי הלוקח, ולא יוכל המוכר להתכחש שלא מכר לו אותה.

אמר רפרם: **זאת אומרת,** מדברי רב נחמן למדנו: שטר שלא נכתב בו "**אחריות**", **טעות סופר הוא.** אנו אומרים שהסופר אשר כתב את השטר הוא שטעה ולא כתב את דבר האחריות, והרי זה כאילו נכתבה האחריות, כי אין אדם קונה שדה בלי לקבל עליה אחריות.

שהרי רב נחמן אמר **טעמא דכתב ליה הכי,** שרק בגלל שהמוכר כתב לו בפירוש על השטר השני שאין בו אחריות. **הא לא כתב ליה הכי, גבי.** אבל אם לא היה כותב זאת במפורש, היה דינו כשטר שיש בו אחריות לגבות מנכסי המוכר במקרה שיטרפו ממנו את השדה.

רב אשי אמר: אחריות — לאו טעות סופר הוא! אלא צריך לכתוב במפורש בשטר שאין בו אחריות.

ומאי "חוץ מאחריות שבו"?

דלא כתיב ביה אחריות. שלא כותבים בשטר את האחריות, וממילא אין בו אחריות, ולא כדברי רב נחמן שצריך לכתוב בפירוש שאין בו אחריות.

ההיא איתתא דיהבה ליה זוזי לההוא גברא, מעשה באשה שנתנה כסף לאדם אחד **למיזבן לה ארעא** כדי שיקנה לה שדה.

אזל, זבן לה. הלך אותו אדם וקנה לה שדה שלא באחריות, שהמוכר אינו אחראי לשלם לה אם יטרפו לה את השדה.

אתיא לקמיה דרב נחמן. באה האשה לפני רב נחמן, לטעון על אותו אדם על שקנה לה את השדה שלא באחריות.

לו את החוב שעל זה לא גזרו]. תוס׳ ד״ה בעלמא.

ובתורת חיים תירץ, על פי שיטת הראשונים שהחשש בטוען שנאבד לו השטר אינו רק שמא יהיו לו שני שטרות אלא גם שמא פרעו כבר הלוה [ראה הערה 210] ומה יועיל על זה שובר שהרי הלוה אינו צריך כלל לשלם.

221. נסתפקו התוס׳, אם המוכר אכן לא יכול לסלק אותו בכסף גם אם הוא רוצה דוקא קרקע.

וכתבו, שנראה שהוא יכול לעשות כן.

והקשו שאם כן, מדוע ימהרו הלקוחות לתת לו את השדה, ולא יאמרו לו שילך תחילה למוכר לקבל או קרקע או כסף, ורק אם לא יתן לו כלום שיחזור אליהם? תוס׳ ד״ה דמאן.

אמר ליה רב נחמן לאותו אדם: יכולה היא לטעון "**לתקוני שדרתיך, ולא לעוותי**". היא שלחה אותך כדי להועיל לה, ואילו אתה קילקלת בשליחותך!

לכן, **זיל זבנה מיניה**, לך אתה וקנה מהמוכר את השדה **שלא באחריות**, כלומר כתוב את השטר מכר על שמך, **והדר זבנה ניהלה**, ואחר כך מכור את השדה לאשה **באחריות**.(222)

שנינו בברייתא: **רבן שמעון בן גמליאל אומר: הנותן מתנה לחבירו והחזיר לו את השטר**, חזרה מתנתו. **וחכמים אומרים: מתנתו קיימת.**

ודנה הגמרא: **מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל שחזרה מתנתו?**

ומבארת הגמרא: **אמר רב אסי: כי נעשה כאומר לו** הנותן: **שדה זו נתונה לך** רק **כל זמן שהשטר** עדיין **בידך**, ומיד שהחזיר לו את השטר נתבטלה המתנה.

מתקיף לה רבה: אי הכי, נגנב או אבד השטר מיד המקבל, **נמי**, האם גם כאן נאמר שהמתנה בטלה!?

ומבארת הגמרא: **אלא, אמר רבה: ב"אותיות נקנות במסירה", קמיפלגי.** האם אדם יכול להקנות את זכויותיו האמורות בשטר על ידי מסירת השטר בלבד, או שמא צריך לזה קנין נוסף, בזה נחלקו רבן שמעון בן גמליאל ורבנן:

רבן שמעון בן גמליאל סבר: אותיות נקנות במסירה. ולכן כאשר מקבל המתנה מחזיר את השטר לנותן הוא מקנה לו בכך את

וראה הערה 219 בשם הרא"ש ויד רמה.

222. כתב הרא"ש שמהלשון "אזל זבן לה" משמע שהשליח אמר למוכר שהוא קונה את השדה עבור אותה אשה, וגם מזה שרב נחמן אמר לו שילך ויקנה ממנו שלא באחריות דהיינו שיקנה ממנו שנית, משמע שהוא אמר לו במפורש שהוא קונה עבור האשה, ולכן התבטלה אותה קניה, כדין שליח ששינה בשליחותו שהשליחות בטלה, שסתם אדם אינו זורק את כספו לחנם וקונה שדה רק באחריות.

ואם כן, היה יכול השליח להחזיר לאשה את הכסף וליפטר ממנה, אלא הגמרא מדברת כאשר אין לו כסף להחזיר לה שאז הוא צריך לקנות לה את השדה ולקבל על עצמו את האחריות.

והר"ן בקידושין [יז א מדפי הרי"ף] סובר שהמכירה אכן חלה משום שהשליח לא פירש למוכר שהוא קונה את השדה עבור האשה אלא הוא קנה ממנו סתם, ואין למוכר דין ודברים אלא עמו, ומה שהוא טוען עתה שקנה עבור האשה, אין זה מענינו של המוכר. והשליח חייב לשלם לו עבור השדה.

ומכל מקום, האשה אינה חייבת לקבל מהשליח את הקרקע, ואפילו אם ירצה לקבל על עצמו אחריות, כי היא יכולה לטעון שהיא אינה סומכת עליו אלא רק על המוכר, ומלבד זאת הרי ביחס לאשה השליחות בטלה כי "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי" ואם היא רוצה היא יכולה לתבוע מהשליח את כספה בחזרה, אלא שרב נחמן אמר לשליח שאם היא חפצה בקרקע [בתנאי שיהא בו אחריות] יכול אתה לקבל אחריות כלפיה ובכך תיפטר מלהחזיר לה את כספה, אבל לא שהוא יוכל לכפות עליה לקיים את המכירה הזאת.

המתנה בחזרה.[223]

ורבנן סברי: אין אותיות נקנות במסירה. שנתינת השטר אינה מהוה קנין על המתנה, ולכן המתנה עדיין קיימת.

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 בידי, וגם יש לי עדי חזקה, **נידון בשטר, דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: נידון **בחזקה.**

והגמרא תיכף תבאר את מחלוקתם באופנים שונים.

ודנה הגמרא: **במאי קמיפלגי?**

ומבארת הגמרא: **כי אתא רב דימי אמר: באותיות נקנות במסירה קא מיפלגי.** מדובר באופן שהמחזיק בשדה טוען שהוא קנה את השדה משמעון, שקנאה מלוי, ושמעון לא כתב לו שטר חדש אלא מסר לו את השטר שקיבל מלוי.[224]

רבן שמעון בן גמליאל סבר: אין אותיות קע-א
נקנות במסירה. ולכן לא די בשטר שבידו, שהרי השדה לא נקנתה לו על ידי אותו שטר, אלא הוא צריך להביא עדים שעשה בה קנין חזקה על ידי הבעלים שאמרו לו "לך חזק, וקני".[225]

---

223. כתב הרא"ש, שזה דוקא כאשר הוא מוסר לו שטר קנין שהשדה נקנתה באותו שטר. אבל אם קנה את השדה בקנין אחר והשטר אינו אלא לראיה בלבד, אי אפשר לקנות על ידי מסירת אותו שטר, שלא עדיף השני מהראשון, והרי גם הראשון לא קנה בשטר זה.

ומה שאפשר למכור שטר חוב, אף שהחוב לא נעשה על ידי השטר עצמו אלא על ידי נתינת המעות והשטר אינו אלא לראיה, זה משום שאין דרך אחרת לקנות חוב, ולכן תיקנו חכמים שיוכלו למכור את השטר כדי שלא תינעל דלת בפני לוין. [על פי ביאור הסמ"ע חושן משפט [סו לח] בדברי הרא"ש].

או משום שכיון שהשעבוד נעשה רק על ידי השטר ממילא על ידי קניית השעבוד שבשטר קונה גם את החוב. [על פי ביאור הש"ך שם [מה]. וראה בחידושי רע"א שם שהקשה שאם כן, שטר שאין בו שעבוד נכסים, או בכתב ידו שאינו גובה אלא מנכסים בני חורין, איך אפשר לקנותו?].

224. הביאור דלעיל [על פי הרשב"ם] שהמחזיק טוען שהמערער מכר לו את השדה מתאים רק לאוקימתות הבאות בסוגיא.

225. כך מפרש הרשב"ם [ראה רמב"ן ר"ן ורש"ש]. ויש ראשונים שמפרשים שהחזקה היא חזקת שלש שנים שמביא עדים שהחזיק בה שלש שנים.

וכתב היד רמה, שלא די בחזקה בלבד אלא הוא צריך לטעון שקנה את הקרקע באחד מדרכי הקנינים מלבד אותו שטר שאינו כשר לקנות בו. כי אחרת הרי זו "חזקה שאין עמה טענה" שאינה מועילה כלום.

ועוד כתב ביד רמה, שלמדנו מכאן, שלמרות שכל הטעם של חזקת שלש שנים הוא משום שאדם אינו שומר על השטר יותר משלש שנים, מכל מקום, הוא אינו צריך לטעון דוקא שהיה לו ואבד לו, אלא אפילו הוא יטעון שקנאה מהבעלים בשאר הקנינים די בכך. שהרי כאן השטר שבידו אינו כלום, והוא גם אינו טוען שהיה לו פעם שטר אחר, ובכל זאת מועילה לו החזקה.

ורבי סבר: אותיות נקנות במסירה. ודי לו בשטר שבידו, למרות שהוא לא נכתב על שמו אלא על שם אותו אחד שמכר לו את השדה, ואין צריך להביא גם את עדי החזקה.

אמר ליה אביי לרב דימי: **אם כן, פלוגתא לדמר!?** דבריך נוגדים את דברי רבינו, רבה, שאמר לעיל שרבן שמעון בן גמליאל סובר אותיות נקנות במסירה, ולדבריך הוא סובר שאותיות אין נקנות במסירה?

אמר ליה רב דימי לאביי: **ותפלוג!** כלומר איני חושש לחלוק עליו.

אמר ליה אביי: **הכי קאמינא לך,** התכוונתי לומר לך כך: **מתניתא לא מיתרצא אלא כדמתרצא מר.** הלא הברייתא דלעיל, שנחלקו רבן שמעון בן גמליאל וחכמים בנותן מתנה לחבירו והחזיר לו את השטר, אי אפשר לפרשה אלא כדברי רבה, שרבן שמעון בן גמליאל סובר שאותיות נקנות במסירה. **ואם כן, קשיא דרבן שמעון בן גמליאל אדרבן שמעון בן גמליאל?**

אלא, אמר אביי: הכא במאי עסקינן, 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.

ומקשינן: **והא אמר רבי אבא: מודה היה רבי אלעזר** שאף על פי שגט בלי עדי חתימה כלל כשר, מכל מקום, **במזויף מתוכו,** אם חתומים עליו עדים פסולים, **שהוא פסול.**[227] ואם כן, גם לפי רבי לא יועיל השטר הזה שנמצא בו קרוב או פסול!?

אלא, אמר רבי אבינא: הכל מודים שאם כתוב בו שבית הדין כתבו על השטר "**הוזקקנו לעדותן של עדים ונמצאת עדותן מזוייפת**", כלומר, שאחד מהעדים קרוב או פסול, **שהוא פסול — כדרבי אבא.**[228]

---

226. אלא "מפני תיקון העולם" שאם ימותו עדי המסירה או ילכו למדינת הים תוכל האשה לקיים את הגט על ידי עדי החתימה. גיטין [פו א].

227. מדרבנן, גזירה שמא יבאו להכשיר אותם גם לעדי מסירה. רש"י גיטין [י ב] ד"ה מודה.

228. לכאורה למה היו צריכים לכתוב כן, שאם

לא נחלקו רבי ורבן שמעון בן גמליאל **אלא בשטר שאין עליו עדים כלל.** שיש למחזיק שטר כזה שאין חתומים עליו עדים כלל:

רבי סבר לה כרבי אלעזר, דאמר עדי מסירה כרתי, והשטר כשר למרות שאין עליו עדים כלל.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר לה כרבי מאיר, דאמר עדי חתימה כרתי ובלי עדי חתימה השטר פסול, לכן הוא צריך להביא את עדי החזקה.

ואיבעית אימא, במודה בשטר שכתבו, לוה המודה שהשטר שביד המלוה אמת, שהוא אכן כתבו, ואלו עדיו, שאינו מזוייף, אך הוא טוען שהשטר פרוע, האם **צריך** המלוה **לקיימו,** את השטר הזה, על ידי עדים אחרים כדי שלא ישאר ללוה "מיגו", שהיה יכול לטעון מזוייף. או שהמלוה אין צריך לקיימו **קא מיפלגי.**

מדובר כאן במקרה דומה, שהמערער מודה שהשטר אשר בידי המחזיק אינו מזוייף אלא הוא אכן כתבו, אלא שהוא טוען שהוא לא הספיק להשתמש בו, ולא מכר את השדה הכתובה בשטר מעולם [שהרי כותבים שטר למוכר אף על פי שאין לוקח עמו], ובינתיים הוא איבד את השטר, והמחזיק מצא אותו ומשתמש בו שלא כדין.

דרבי סבר: מודה בשטר שכתבו, אין צריך המלוה **לקיימו,** כי הלוה כבר קיימו בהודאתו, ואף שהוא טוען פרעתי אינו נאמן במיגו שהיה יכול לטעון מזוייף.(229)

וגם כאן, יכול המחזיק להסתמך על השטר שבידו, למרות שהוא לא קיים אלא על ידי המערער, והוא הרי טוען שהשטר נפל ממנו.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: מודה בשטר שכתבו, צריך המלוה **לקיימו** וכל עוד אינו מקיימו נאמן הלוה לטעון פרעתי במיגו שהיה יכול לטעון מזוייף הוא.

וגם כאן, כיון שלמחזיק אין עדי קיום על

הוא פסול היה להם לקרוע אותו?

וביאר בתורת חיים, שרבי אבינא בא להשמיענו שאף שכל הטעם לפסול במזוייף מתוכו שמא יטעו האנשים שסמכו על עדי החתימה ויאמרו שקרובים ופסולים כשרים לעדות, ואם כן, לכאורה היה די שיכתבו הבית דין על השטר שלא סמכנו על עדי החתימה כיון שהם פסולים אלא רק על עדי המסירה. קמשמע לן שאף על פי כן הוא פסול, שמא לא יראו האנשים את מה שכתבו הבית דין, ועדיין יבאו לטעות שסמכו על עדי החתימה הפסולים.

229. הטעם שאין לו מיגו, משום שמדאורייתא אי אפשר לטעון כלל טענת מזוייף כי לא נחשדו ישראל לזייף שטרות. אלא שמדרבנן הצריכו לקיים שטרות, וזה רק כאשר הלוה טוען מזוייף אבל כשהוא טוען טענה אחרת לא הצריכו קיום. רשב"ם ותוס' בכתובות [יט א] ד"ה מודה.

ולכאורה אינו מובן, שהרי מכל מקום יש לו מיגו שהיה יכול לטעון מזוייף ואז היה צריך קיום?

וביאר בחידושי רבי שמואל בבבא מציעא [ז א] על פי יסוד הגרש"ש שמיגו אינו רק בגדר הוכחה אלא גם "כח הטענה", שיש לו את הכח של אותה טענה שהיה יכול לטעון. וכאן לא נתנו לו חכמים את הכח רק כאשר הוא טוען בפועל מזוייף ולא כשהוא טוען טענה אחרת.

וראה לקמן ביאור האבן האזל.

השטר, הרי אין לו תוקף, משום שהמערער יש לו מיגו, שהיה יכול לפסול אותו בטענת

ועוד טעם כתבו התוס׳, שהלוה ירא לטעון מזוייף פן יכחישוהו העדים, ולכן אין לו מיגו על טענת מזוייף.

והנה סברא זו נפסקה להלכה שכל טענה שאדם ירא מלטעון שמא יבאו עדים ויכחישוהו אין עליה מיגו.

והקשה באורים ותומים: אם כן, מה טעם שאנו פוסקים כמאן דאמר מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, והלא הוא מתיירא לטעון מזוייף שמא יכחישוהו?

ומתרץ הבית הלוי [ג מב ג] שרק באופן שאם יכחישוהו העדים הוא עליו להפסיד יותר מאשר בטענה הנוכחית אז אין לו מיגו, אבל כאן גם לאחר שיכחישו העדים את טענת מזוייף הוא אינו מפסיד יותר מאשר בטענת פרוע, שהרי גם עכשיו בטענת פרוע הוא אינו נאמן רק כל עוד שהשטר אינו מקויים, ולאחר שיקיימוהו שוב אינו נאמן שהרי המיגו נפסק, נמצא שבשביל הזה עד שיבאו העדים הרי נשאר לו מיגו שהיה יכול לטעון מזוייף.

וסברת המאן דאמר מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, משום שאף על פי שלא יפסיד יותר על ידי טענת מזוייף מכל מקום הוא מתיירא לטעון טענה שיוחזק על ידה שקרן].

והביא שם שבנו הגר״ח הקשה מסוגייתינו בשנים אדוקים בשטר, מדוע יהא נאמן הלוה לטעון פרוע במיגו דמזוייף [למאן דאמר צריך לקיימו], שהרי הוא מפסיד יותר בטענת מזוייף מבטענת פרוע, שאם יטען מזוייף ויכחישוהו שוב לא יוכל לטעון פרעתי שהרי כל האומר לא לויתי כאילו אומר לא פרעתי. ויצטרך לשלם הכל, ואילו בטענת פרוע גם לאחר שיתקיים השטר ולא יהא לו מיגו לא יצטרך לשלם רק חצי שהרי הוא מוחזק בחצי השטר?

ותירץ הבית הלוי, שכאן אינו מדין מיגו אלא מדין ״הפה שאסר הפה שהתיר״ שאפילו אם הלוה לא היה טוען שום טענה אלא היה שותק לא היה השטר אלא כחספא בעלמא כיון שאינו מקויים, ורק משום שהוא מודה שכתבו יש עליו דין שטר, ולכן הוא נאמן גם לומר שהוא פרוע שהרי כל קיומו של השטר הוא על פיו.

והוסיף הבית הלוי שלכן האריכה הגמרא בבבא מציעא [ז א] לבאר את הטעם של המאן דאמר צריך לקיימו שאמרה ״מאי טעמא חספא בעלמא הוא מאן קא משוי ליה להאי שטרא לוה הא קאמר דפריע״, מה שלא מצינו בשאר מקומות שהגמרא מביאה את המחלוקת של מודה בשטר שכתבו, אלא משום שכאן בשנים אדוקים בשטר על כרחך צריך לומר, שאינו מדין מיגו רק מדין הפה שאסר הפה שהתיר.

ולכאורה, לפי זה מה הטעם של המאן דאמר אין צריך לקיימו, שגם אם אין לו מיגו לטעון מזוייף כי הוא ירא פן יכחישוהו, אך הלא יש כאן ״הפה שאסר הפה שהתיר״?

וביאר האבן האזל [טוען ונטען עד ח] ששני תירוצי התוס׳ הנ״ל בכתובות צריכים זה לזה, שהתירוץ השני, שהלוה ירא לטעון מזוייף, אמנם לא מועיל רק להוריד את המיגו, לכן הביאו את התירוץ הראשון שמדאורייתא אין צריך כלל לקיים שטרות ורק מדרבנן תיקנו להצריך קיום, והם הצריכו רק כשהוא טוען מזוייף. אבל כשהוא טוען פרוע, הרי השטר בחזקתו מצד עצמו גם בלי קיום של הלוה. נמצא שאין כאן הפה שאסר הפה שהתיר, ונשאר רק המיגו שהיה יכול לטעון מזוייף, שאז היינו מצריכים קיום. ועל זה מועיל התירוץ השני, שאין לו מיגו כי ירא שמא יכחישוהו עדי הקיום. וראה שם ובהלכות מלוה [יד יד] שביאר את סברת המחלוקת במודה בשטר אם צריך לקיימו או לא.

מזוייף. ולכן הוא צריך להביא את עדי החזקה.

ומקשינן: **והא איפכא שמעינן להו!** במקום אחר מצינו מחלוקת רבי ורבן שמעון בן גמליאל בענין מודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו להיפך מכאן?

דתניא במסכת בבא מציעא [ז א]: **שנים** שהיו **אדוקין בשטר** חוב, המלוה והלוה.

מלוה אומר: שלי הוא ונפל ממני, ומצאתו, ועדיין לא פרעת את חובך.

ולוה אומר: שלך הוא, כלומר מקודם היה שלך, אך לאחר מכן **ופרעתיו לך** והחזרת לי אותו, וממני הוא נפל —

יתקיים השטר בחותמיו. המלוה צריך לקיים את השטר, ואז יוכל לגבות בו כדין כל שטר שביד המלוה שהלוה אינו נאמן לו פרעתי, **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: יחלוקו המלוה והלוה. דהיינו שהלוה ישלם רק מחצית מהחוב.(230)

ודנה הגמרא: ולית ליה לרבי, וכי רבי אינו

---

230. לכאורה קשה, מה שייך כאן יחלוקו, שהרי השטר עצמו אין לו ערך אלא משום היותו הוכחה ביד המלוה לאי פריעת החוב. ואם כן, ממה נפשך, אם אחיזת המלוה בחצי השטר מהוה הוכחה שהלוה לא שילם לו כי "שטרא בידי מאי בעי", מדוע לא ישלם הלוה הכל, ואם אינה מהוה הוכחה לא ישלם הלוה כלום?

וכתב החזון איש חושן משפט [ליקוטים ה ז], שענין מוחזק ומוציא אינו דוקא כשאחד מוחזק בממון והשני מוציא, אלא כל שבא בטענה שהיא משנה ומחדשת את הענין נחשב כמוציא, והמחזיק בטענה המעמדת את הדבר על ענינו הידוע נחשב כמוחזק.

ועל דרך זה הוא גם ענין של "שטרא בידי מאי בעי", שאין עיקרו מדין ראיה ועדות שהלוה לא שילם אלא שהוא עושה את המחזיק בשטר למוחזק בחוב ואת הלוה שטוען פרעתי כמוציא את החוב מיד המלוה. ולכן, עד כמה שהמלוה זוכה בשטר ונחשב כאילו הוא בידו נחשב גם החוב כאילו הוא מקויים.

וכששניהם אדוקים בשטר שכח שניהם שוה בשטר ודינם יחלוקו נחשבים, שניהם כמוחזקים גם בעצם החוב, ובחציו נחשב הלוה כמוחזק ובחציו השני נחשב כמוציא.

ובסגנון דומה כתב בחידושי רבי שמואל שם בשם הגרש"ש, ש"שטרא בידי מאי בעי" אינה הוכחה אלא הלכה, שכאשר השטר ביד המלוה יש בידו הכח להוציא מהלוה ואינו יכול לטעון פרעתי בלא ראיה, ולכן כששניים אדוקין בשטר שייך לומר, יחלוקו, שחולקים בכח השטר.

והוכיח כן מהא שאם ראינו שהשטר אבד והמלוה בעצמו מצאו שהדין הוא שגובה בו, והרי שם אין הוכחה של "שטרא בידי מאי בעי", שהרי רק בדרך מקרה מצאו, אלא ודאי שזו הלכה שכל שהשטר בידו יש לו כח להוציא מהלוה.

ועצם היסוד מובא גם בכתבי הגר"ח. והוכיח כן מדברי הרמב"ם בהלכות מלוה [יא א] שכתב "המלוה את חבירו בשטר צריך לפרעו בעדים לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן". ולכאורה הוא להיפך, שמשום שאינו נאמן לטעון פרעתי כל זמן שהשטר ביד המלוה לכן הוא מוכרח לפרוע בעדים, ומשמע מהרמב"ם, שאדרבה, בגלל שנתחדש דין במלוה בשטר שצריך לפרוע לפני עדים לכן אינו נאמן לטעון פרעתי.

סובר את **הא דתנן** בתחילת מסכת בבא מציעא: **שנים אוחזין בטלית. זה אומר: אני מצאתיה** שהגבהתי אותה ראשון והיא שייכת לי, **וזה אומר: אני מצאתיה** ושלי היא —

הדין הוא: **זה ישבע שאין לה בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לה בה פחות מחציה.** כל אחד ישבע שלפחות חצי הטלית היא שלו, **ויחלוקו.**

וגם כאן, ששניהם אוחזין בשטר, היה צריך להיות הדין "יחלוקו", שיתחלקו המלוה והלוה בסכום הכתוב בשטר, ומדוע אמר רבי שהמלוה גובה את כל החוב האמור בשטר!?

ומבארת הגמרא: **ואמר רבא אמר רב נחמן:** אכן **בשטר מקויים,** שיש בו אישור מבית דין על החתימות, **דכולי עלמא לא פליגי דיחלוקו,** כדין המשנה בשנים אוחזין.

כי פליגי בשאינו מקויים. המחלוקת של רבי ורבן שמעון בן גמליאל היא כשהם אדוקים בשטר שאין בו קיום בית דין אלא שהלוה מודה שהוא אינו מזוייף, האם הוא צריך בכלל לשלם או לא.

רבי סבר: מודה בשטר שכתבו, צריך לקיימו.

ואי מקיים לה המלוה את השטר, שאז הלוה אינו יכול לטעון שהוא פרוע, **גבי פלגא.** גובה המלוה מחצית מהחוב.

ואי לא מקיים לה, **חספא** [חרס] **בעלמא הוא** ואינו גובה בו כלל.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: מודה בשטר שכתבו, אין צריך לקיימו.

ולכן למרות שהשטר אינו מקויים, הדין הוא: **ויחלוקו.**

הרי שסברת רבי ורבן שמעון בן גמליאל הפוכה מבסוגייתנו!?

ומבארת הגמרא: **איפוך!** הפוך את דברי רבי ורבן שמעון בן גמליאל באחד משתי המחלוקות.

ואיבעית אימא: לעולם לא תיפוך.

אלא הכא: בלברר קמיפלגי. רבי ורבן שמעון בן גמליאל נחלקו בסוגייתנו במחלוקת אחרת. האם אדם צריך לברר ולהוכיח את אמיתות כל הטענות שהוא טוען, למרות שאילו היה טוען רק אחת מהן היה יכול לזכות על ידה בלבד, או לא.

שמדובר כאן, שהמחזיק טוען שתי טענות, האחת, שיש לו שטר מכירה על השדה מהמערער, והשניה, שהוא מחזיק בה שלש שנים, וסובר רבי שהוא נידון בשטר. דהיינו,

---

וביאור הדברים, כמו שאם אמר לו המלוה אל תפרעני אלא בעדים, אינו נאמן לטעון פרעתי, משום שהמלוה התנה שיהא לו את זכות וכח הנאמנות על פרעון ההלואה, כך בשטר סובר הרמב"ם שהמלוה בשטר יש לו את זכות הנאמנות לגבי הפרעון שעד שהלוה לא יביא עדים שפרע לו לא יהא נאמן.

וזה גם הטעם שבשטר של כתב ידו נאמן הלוה לטעון פרעתי [לחלק מהראשונים], שאף על פי שיש כאן הוכחה של "שטרא בידי מאי בעי", מכל מקום, את זכות הנאמנות שיש למלוה אין כאן, כיון שאינו מלוה בשטר.

למרות שדי היה לו בטענת חזקה בלבד, אך כיון שהוא טוען גם שיש לו שטר, עליו להוכיח זאת ולהביא את השטר.

ורבן שמעון בן גמליאל סובר שהוא נידון בחזקה. שדי אם יוכיח את חזקתו בלבד ואין צריך להביא גם את השטר [וכל שכן אם יביא את השטר שאין צריך גם עדי חזקה].

כי הא דרב יצחק בר יוסף הוה מסיק ביה זוזי ברבי אבא, בדומה לזה, היה מעשה שרב יצחק בר יוסף תבע חוב מרבי אבא, ולא היה לו שטר על כך.

אתא לקמיה דרבי יצחק נפחא. הם הגיעו לדין אל רבי יצחק נפחא לדון.

אמר רבי אבא לרב יצחק בר יוסף: **פרעתיך בפני פלוני ופלוני!** (231)

אמר ליה רבי יצחק נפחא לרבי אבא: **יבואו פלוני ופלוני ויעידו!** שראו שפרעת לו בפניהם.

אמר ליה רבי אבא: **אי לא אתו, לא מהימנינא.** ואם לא יבואו עדים, וכי אינני נאמן לטעון שפרעתי לו ביני לבינו?

והא קיימא לן: המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים!?

אמר ליה רבי יצחק נפחא: **אנא בההיא, כשמעתא דמר סבירא לי,** בדין זה אני סבור כמוך שאמרת בשם רב.

דאמר רבי אבא אמר רב אדא בר אהבה אמר רב: האומר לחבירו פרעתיך בפני פלוני, צריך שיבואו פלוני ופלוני ויעידו. שלמרות שהיה יכול לטעון פרעתיך שלא בפני עדים, אך כיון שהוא טוען פרעתיך בפני פלוני ופלוני, צריך להביאם.

אמר ליה רבי אבא: **והא אמר רב גידל אמר רב: הלכה כדברי רבן שמעון בן גמליאל,** שאדם אינו צריך להוכיח טענה כזאת שהיה יכול לזכות גם בלעדיה. (232)

וכך אמנם מסתבר לפסוק כרבן שמעון בן גמליאל, כי:

ואף רבי לא אמר אלא לברר. שגם רבי יהודה מודה שאילו לא היה טוען את אותה טענה מיותרת לא היה צריך להוכיח אותה, ורק בגלל שהוא טען אותה סובר רבי שהוא חייב להוכיח אותה, ואם כן, מסתבר שאין לו להפסיד בגלל דיבור מיותר שהוא אמר. קע-ב

ואף אני איני צריך להביא את העדים שפרעתי בפניהם, כי גם בלעדיהם הייתי נאמן לומר שפרעתיך ביני לבינך!?

אמר ליה רבי יצחק נפחא: **אנא נמי, לברר קאמינא.** זו אכן דעתי שהלכה כרבי שאדם צריך לברר את כל טענותיו, ואם לא, הוא

---

231. שמרוב טרדתו בלימוד שכח שרבי אבא כבר פרעו. יעב"ץ.

232. ומה שרבי אבא עצמו העיד בשם רב שצריך שיבואו פלוני ופלוני ויעידו, היינו אליבא דרבי, אבל הוא עצמו סובר כרבן שמעון בן גמליאל. מהרש"א.

ומהרש"ל מיישב את שני הפסקים בשם רב, שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל רק לענין דיעבד שאם לא בירר לא הפסיד, אך לכתחילה צריך לברר כפי שאמר רבי אבא בשמו.

מפסיד בדין.[233]

מתניתין:

מי שפרע מקצת חובו, שהיה חייב לחברו על שטר שבידו, והלוה חושש שמא יחזור המלוה ויתבע אחר כך עם שטר החוב הזה את כל החוב, והמלווה אינו מסכים להשליש את השטר ביד אדם שלישי שנאמן עליהם.

רבי יהודה אומר: יחליף את השטר בשטר אחר על הסכום שנשאר מן החוב, ואת השטר הראשון יקרע.

רבי יוסי אומר: יכתוב המלוה ללווה **שובר,** קבלה על הסכום שנפרע, והלוה ישמור את השובר לראיה, עד שיפרע את כל החוב.

אמר רבי יהודה: אם המלוה לא יחליף את השטר בשטר אחר על יתרת החוב, אלא רק יכתוב ללווה שובר עבור הפרעון החלקי, **נמצא,** כי **זה** הלווה, **צריך להיות שומר שוברו מן העכברים!** שאם יאכלו העכברים את השובר, יוכל המלוה לגבות ממנו בשטר שבידו, גם את החלק ששילם כבר הלווה.

---

233. רשב״ם. ותוס׳ הביאו בשם ר״ת, שרבי אבא טען לו שרבי לא אמר אלא שצריך להשתדל לברר אמיתת הדברים שאם ימצאו העדים ויכחישו את דבריו יהא חייב, אך אם לא מצא את העדים, לא הפסיד משום כך, שאין סברא לחייבו בגלל שהוא לא מצליח להוכיח את דבריו שלא היה צריך בכלל לטעון. ורבי יצחק נפחא השיב לו, שגם הוא לא התכוין אלא שהוא צריך להשתדל להביא את העדים ולא לחייבו אם לא יצליח להביאם.

ועוד הביאו מהגמרא בשבועות [מא ב] שהיה מעשה באחד שטען פרעתיך בפני פלוני ופלוני, ובאו אותם עדים ואמרו לא היו דברים מעולם, ואמר רבא שאף על פי כן הוא פטור מלשלם כי מילתא דלא רמיא עליה דאינש לאו אדעתיה, שמאחר והוא אינו חייב לטעון שפרע בפני עדים לכן לא שם אל לבו אם הוא שילם בעדים או לא.

ולכאורה זה סותר לסוגייתנו?

וכתבו, שאפשר לומר, שרבא סובר כרבן שמעון בן גמליאל שאין צריך לברר דבריו.

ועוד כתבו, שאפשר שאפילו רבי לא אמר אלא שצריך לכתחילה להביאם אם הם נמצאים כדי לצאת ידי שמים [ואפשר שהוא יחשוש מלהביאם פן יכחישוהו ויתבייש, ולכן הוא ישלם לו או יתפשר עמו. או שאם יבאו העדים ויאמרו שהם יודעים בודאות שהוא לא שילם לו יהיו נאמנים] אך אם הם אומרים לא היו דברים מעולם אין לחייב את הלוה וכדברי רבא. תוס׳ ד״ה אלא על פי מהרש״א ומהרש״ל.

רבינו גרשום מפרש, שרבי אבא טען לו שרבי לא אמר אלא שמטריחים אותו להביא את השטר, אך אם לא הביא אינו מעכב ונאמן גם בלא השטר, ואף אנו נאמן גם אם לא הבאתי את העדים.

והשיב לו רבי יצחק נפחא, שאני סובר שדעת רבי שהשטר מעכב ואינו נאמן בלעדיו, וגם אתה אינך נאמן בלי העדים.

הרשב״א כתב, שאין הלכה כרבי יצחק נפחא שמדמה את הדין של רבי לענין הנידון שבין רבי אבא לרב בר יוסף, אלא הלכה כאותו מאן דאמר בסנהדרין [כג ב] שרבי לא אמר שצריך לברר אלא בחזקה ושטר שכל החזקה אינה אלא מכח השטר, שאילו טוען אדם סתם החזקתי בשדה זו שלש שנים אינה חזקה אלא דוקא כשהוא טוען אתה מכרת לי על ידי שטר והוא אבד לי, ולכן

אמר לו רבי יוסי לרבי יהודה: **כך יפה,** אכן ראוי **לו** ללווה שיהיה חייב לשמור על שוברו שלא יאבד, כדי שיזדרז לשלם את שאר החוב, ואז יקבל את שטר החוב מן המלוה ויקרענו, **ולא ירע כחו של זה,** המלווה, על ידי כתיבת שטר אחר. כי אם יכתוב המלוה שטר חדש, יהיה זמן שיעבודו של השטר השני רק מיום שפרע את מקצת חובו ונכתב בו השטר השני, ולא יוכל לגבות המלוה את החוב מן הלקוחות שלקחו נכסים מן הלווה בין זמן השטר הראשון לזמן השטר השני[1].

גמרא:

אמר רב הונא אמר רב: אין הלכה, לא כרבי יהודה, הסובר שהמלוה צריך להחליף את שטר החוב שבידו בשטר חדש על סכום יתרת החוב, **ולא כרבי יוסי,** הסובר שהמלוה אינו צריך להחליף את שטרו, אלא כותב ללוה שובר על סכום התשלום שקיבל עבור החוב.

אלא, בית דין מקרעין השטר, וכותבין לו שטר אחר על יתרת החוב, **מזמן ראשון.**[2]

אמר ליה רב נחמן לרב הונא, ואמרי לה רב

כיון שהו אאמר שהשטר הוא בידו צריך להביאו, אבל בשתי טענות שאינן תלויות זו בזו כגון כאן שנאמנות הלוה לטעון פרעתי אינה מכח העדים, גם רבי יודה שלמרות שהוא אמר פרעתיך בפני עדים בכל זאת אינו צריך להביאם.

ורבא במסכת שבועות גם הוא סובר כן, ולכן הוא אמר שאף אם יבאו העדים ויכחישוהו יהא פטור.

1. כתב הרעק"א [בשו"ת חדשות סי' כא] שאם אין בשטר ההלואה את שם המלוה, שאז לא מועיל השובר שכותב ללוה, כיון שהמלוה יכול לתת את שטר ההלואה לאדם אחר שיגבה בו, באופן זה מודה רבי יוסי לרבי יהודה שכותבים למלוה שטר אחר. כי כל מה שאמר רבי יוסי הוא שעדיף לתת ללוה שובר מאשר להחליף את השטר שביד המלוה, אבל באופן שאי אפשר לכתוב שובר, מודה הוא שמחליפים את השטר שביד המלוה.

2. הרשב"ם פירש, שכאן חלק רב על התנאים, אף על פי שאין דרך אמורא לחלוק על תנא, משום שרב נחשב תנא והוא יכול לחלוק על התנאים.

התוס' בכתובות [ח א ד"ה רב] כתבו להוכיח שרבי יוחנן לא היה תנא אלא אמורא, ומה שחלק על רב, כיון שלא היה מחזיק את רב לתנא. והקשה הגר"א ווסרמן בקובץ שיעורים [אות תרלג], שהרי בכל מקום שיש מחלוקת בין רב לרבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן, אם כן אנו סוברים כרבי יוחנן הסובר שרב אינו תנא, וקשה, כיצד אנו פוסקים כאן הלכה כרב נגד המשנה. והביא הגר"א ווסרמן קושיה זו לפני הגר"ח זצ"ל מבריסק, והשיבו, שבאמת גם אמורא יכול לחלוק על תנא, אלא שאין דרך אמורא לחלוק על תנא, ולכן מקשים בגמרא מדברי תנא על דברי אמורא, כי אילו ידע האמורא את דברי התנא, לא היה חולק עליו. אמנם במקום שהאמורא חלק להדיא על דברי התנא, אפשר שהלכה תהיה כמותו, ולכן, כאן, שרב חלק להדיא על דברי תנא כיון שהחזיק עצמו לתנא, אף שאנו פוסקים כרבי יוחנן שרב אינו תנא, מכל מקום, אפשר שתהיה הלכה כרב, כיון שחלק להדיא על דברי התנא, כך יש לבאר בדעת התוספות.

ישנה דעה נוספת בזה, והיא דעת רב שרירא

ירמיה בר אבא לרב הונא: אי היה **שמיעא ליה לרב הא ברייתא, דתניא** לקמן בדברי רבי יהודה, לגבי הפורע חצי חובו, שה**עדים** של השטר הראשון **מקרעין את השטר, וכותבין לו** למלוה **שטר אחר** על יתרת החוב **מזמן ראשון. הוה הדר ביה.** רב היה חוזר בו ממה שאמר דוקא בית דין מקרעין, ולא היה חולק על רבי יהודה, שאמר אפילו עדים יכולים לקרוע את השטר ולכתוב לו שטר חדש לפי הזמן של השטר הראשון, כי מה ההבדל אם בית הדין עושים את זה, או העדים עושים את זה.

אמר ליה רב הונא: אכן **שמיע ליה** לרב ברייתא זו, ובכל זאת **לא הדר ביה.** לא חזר בו רב אלא הרי הוא חולק על רבי יהודה שבברייתא, וסובר, שדווקא בית הדין יכולים לכתוב את השטר השני לפי הזמן של השטר הראשון, ולא העדים[3].

קעא-א כי **בשלמא בי דינא,** יכולים להחליף את השטר הראשון ולכתוב שטר חדש לפי הזמן של השטר הראשון כדי שיוכלו לטרוף בו מהנכסים שהיו בידו כבר מהזמן הראשון. כי על אף שמעיקר הדין אין כח בידי המלוה לגבות עם השטר השני, שנכתב בזמן יותר מאוחר, מהלקוחות שקדמו לכתיבת השטר, בכל זאת, בית דין כותבים בשטר את הזמן הראשון, והלקוחות גובים בו מהזמן הראשון מחמת שנכתב השטר השני על ידי בית דין, ובית דין **אלימי לאפקועי ממונא,** שהפקר בית דין הפקר.

אלא עדים שעשו שליחותן לכתוב את

גאון באגרתו, הסובר שהיו אמוראים שהיו בדרגה ממוצעת בין תנאים לאמוראים, כגון רבי חנינא ורבי ינאי ורב שהיו תלמידי רבי, והם היו חולקים על תנאים, וגם אמוראים היו חולקים עליהם.

הרמב"ן בחידושיו [ב"ב קלא א] פירש, כי מה שמקשים מדברי תנא על דברי אמורא, היינו רק אם נשנו דברי התנא במשנה או בברייתא, אבל אם הם נאמרו בלשון מימרא, אפשר לחלוק על דברי התנא, וכן כתב העליות דרבינו יונה: "ואף על פי שאין דרך האמורא לחלוק על התנאים, הני מילי בדבר שסיימו אותו במשנה או בברייתא", וכן נראה מלשון הגמרא בגיטין [דף מב]: "מימרא היא. ומימרא לרבא לא סבירא ליה", ופירש רש"י: מימרא בעלמא היא, ואינה לא משנה ולא ברייתא. וביאר הקובץ שיעורים, שהחילוק בין מימרא למשנה הוא, שמשניות וברייתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור, מה שאין כן מימרא, שנאמרה על דעת התנא שאמרה בעצמו.

3. כתב הטור [סי' נד]: אבל עדי השטר אינם יכולים לעשות לו שטר מזמן הראשון. וכתב הב"ח [שם ד"ה ומ"ש אבל]: משמע להדיא מדבריו, שמזמן השני יכולים לעשות לו שטר אפילו שלא מדעת הלוה. והש"ך השיג עליו, וכתב שאף מהזמן השני העדים אינם יכולים לכתוב שטר אלא רק מדעת הלוה, ומזמן הראשון העדים לא יכולים לכתוב שטר אף מדעת הלוה. וכדברי הרמ"א בשו"ע בשם רשב"ם.

וכתב המשנה למלך [מלוה ולוה כג יב ד"ה ודע], שאין לדייק מדברי הטור שמזמן שני, כותבים העדים שטר שלא מדעת הלוה, כי הטור מדבר בכותב שטר שני מדעת שניהם, ולכן כותבים מהזמן השני, אבל שלא מדעת הלוה אין כותבים שטר אף מהזמן השני, וכדעת הש"ך.

השטר הראשון ולהעיד עליו, כיצד הם **חוזרין ועושין שליחותן?** וכי מי נתן להם כח זה לחזור ולכתוב שטר שני על הזמן הראשון!?[1]

ומקשינן: **ולא?** וכי לדברי רב, אין העדים חוזרים ועושים שליחותן?

והא אמר רב יהודה אמר רב: מי שאבד שטרו, ואמר לעדים כתבו לי שטר אחר, **עדים כותבין אפילו עשרה שטרות,** אם אבדו זה אחר זה[2], **על שדה אחת!**

ומביאה הגמרא שני תירוצים של שני אמוראים ליישב את הקושיה:

רב יוסף אמר: באמת אין לעדים כח לחזור ולכתוב שטר אחר במקום השטר הראשון שאבד על מנת שיוכלו לגבות בו מהלקוחות מהזמן הראשון, ומה שאמר רב יהודה אמר רב שהעדים חוזרים וכותבים שטר אחר, מדובר **בשטר מתנה,** שאין על נתינת השדה אחריות, והשטר אינו מיועד לגבות בו מהלקוחות, אלא הוא לראיה בלבד. וכיון שכולם יודעים שקיבל את השדה במתנה, אין שום מניעה שהעדים יחזרו ויכתבו לו שטר אחר, כדי שתהיה בידו עדות לכך, ולא יוכלו לערער על המתנה.

ורבה אמר: אפילו בשטר מכירה אמר רב יהודה אמר רב שכותבים העדים שטר חדש במקום השטר שאבד. אבל כל זה רק **בשטר שאין בו אחריות,** שהשטר אינו מהווה ראיה שהשדה נמכרה עם אחריות, ואינו יכול לגבות בשטר זה מהלקוחות, אבל בשטר שיש בו אחריות, שאפשר לגבות בו מהלקוחות, העדים אינם יכולים לחזור ולכתוב שטר חדש על הזמן הראשון.

ועתה מבארת הגמרא: **מאי ברייתא?** מה נאמר באותה הברייתא הנזכרת לעיל, שלדעת רבי יהודה בפורע חצי חובו העדים קורעים את השטר הראשון וכותבים שטר אחר על יתרת החוב מהזמן הראשון.

דתניא: הרי שהיו נושין בו אלף זוז, ופרע מהן חמש מאות זוז — עדים מקרעין את השטר הראשון שכתוב בו שחייב אלף זוז, **וכותבין לו שטר אחר מזמן ראשון** על חמש מאות הזוז הנותרים, **דברי רבי יהודה.**

---

1. התוספות פירשו, שמעיקר הדין יכולים העדים לכתוב שטר על הזמן הראשון, כיון שהם כותבים את השטר מדעת המתחייב, ואין בו חשש של שטר מוקדם, כיון שהיה שטר מהזמן הראשון ונשתעבדו הנכסים על ידו, ומכל מקום, מדרבנן, אין כותבים שטר על הזמן הראשון שחוששים לשטר מוקדם. אבל מזמן שני, שאין בו חשש מוקדם — כותבים.

אבל הרמב"ן חולק על תוספות וסובר, שמעיקר הדין אין כותבים שובר על זמן הראשון, כיון שאינו יכול לשעבד נכסיו למפרע, ואף שהיה שטר מהזמן הראשון, מכל מקום, כיון שמחליפו, הרי הוא כמי שאינו, ונמחל שעבודו. ועוד כתב הרמב"ן לפרש, שהעדים אינם חוזרים ועושים שליחותן, כיון שנחשב "מפיהם ולא מפי כתבם", שכל שטר שכתבו אותו העדים מעצמם בלא שליחות בעל דין, נחשב "מפי כתבם".

2. כך פירשו הרשב"ם והתוס', שמדובר כאן בענין שאבד השטר הראשון [ובתוספות הוסיפו שיש על כך עדות שאבד, או שראינו שנשרף],

רבי יוסי אומר: שטר זה הראשון שכתוב בו שחייב אלף זוז, **יהא מונח** כמות שהוא, **במקומו,** בידי המלוה, **ויכתבו שובר** ללוה על פרעון חמש מאות הזוז.

ומפני שני דברים אמרו כותבין שובר על פרעון המחצית ללוה, אך לא עושים שטר חדש משתי סיבות:

אחת, כדי שיכוף המלוה את הלוה **לפורעו,** כיון שהלוה חושש שמא יאבד את שוברו, והמלוה יוציא את שטרו ויתבע אותו על כל החוב.

ואחת, כדי שיגבה המלוה את יתרת החוב מהנכסים שהיו ביד הלוה ומכרם ללקוחות, כבר **מזמן ראשון,** דהיינו משעת ההלואה.

ומקשינן על הסיבה השניה של רבי יוסי: **והא רבי יהודה נמי, מזמן ראשון** כותבים את השטר השני **קאמר,** ואם כן, מהו הטעם הנוסף, שאמר רבי יוסי, לכתיבת שובר.

ומשנינן: רבי יהודה לא פירש בדבריו אם כותבים בשטר השני את הזמן של השטר הראשון או את הזמן של כתיבת השטר השני, אלא אמר סתם, שיחליף את השטר שבידו בשטר חדש על יתרת החוב.

והכי קאמר ליה רבי יוסי לרבי יהודה: אי, אם לדעתך, **מזמן ראשון** כותבים את השטר השני, **קאמרת,** אם כך אמרת, **פליגנא,** אני חולק **עלך** רק **בחדא,** מפני סיבה אחת — שלדעתי כותבים שובר כדי שיכוף לפורעו.

אבל **אי מזמן שני** כותבים את השטר השני **קאמרת** — אם כן, **פליגנא** אני חולק **עלך בתרתי.** ולדעתי כותבים שובר משתי סיבות. א. כדי שיכוף לפורעו. ב. כדי שיוכל לגבות מהנכסים שהיו ביד הלוה מהזמן הראשון.

תנו רבנן: שטר שזמנו כתוב בשבת או בעשרה בתשרי, דהיינו יום הכיפורים. ולא מדובר שכתוב בו במפורש את התאריך של שבת או של יום הכיפורים, אלא כגון שהיה במקום שכותבים בשטר את התאריך לפי חדשי החמה, ולא לפי הלוח העברי, וכשבדקו את התאריך התברר שהתאריך הה חל בשבת או ביום הכיפורים. וזה ברור שהשטר לא נכתב בשבת או ביום הכיפורים. ואם כן, נמצא שהשטר לא נכתב בתאריך המופיע בו, אלא נכתב או לאחר התאריך המופיע בו, וכתבו בו תאריך מוקדם, ופסול מחמת כן, או שנכתב קודם התאריך המופיע בו, וכתבו בו תאריך מאוחר, והוא כשר.

באופן זה אנו תולים, **ששטר מאוחר, הוא וכשר.** כי כל שטר החתום בעדים כשרים, הרי הוא בחזקת כשר,[3] ותולים שנעשה בכשרות, והבא לערער ולומר שהתאריך שבו

באופן זה יכולים לחזור ולכתוב שטר אחר. אבל הרמ״ה ועוד ראשונים פירשו, שאם רצו העדים יכולים לכתוב אפילו עשרה שטרות בזמן אחד או בזה אחר זה.

3. כך פירשו הר״ח, הר״י מיגאש, הרשב״ם ועוד, מדוע אין חוששים שמא השטר נכתב מוקדם, כי אף שמוכח מתוך השטר שלא נכתב בזמנו, מכל מקום, לא מוכח ממנו שנכתב קודם לכן עם תאריך מאוחר, ולא נכתב לאחר התאריך, והתאריך הוא מוקדם, ולזה תירצו, ששטר מוקדם הוא שטר פסול, ואין חושדים

הוא תאריך מוקדם לכתיבתו והשטר פסול, עליו להוכיח כן בראיה, ובלא ראיה אין חוששים לכך[4], **דברי רבי יהודה.**

שלדעת רבי יהודה, אפילו שטר שאי אפשר להוכיח אם נכתב בו תאריך המאוחר מכתיבתו, הרי הוא כשר. וכל שכן שטר זה, שמוכח מהתאריך שבו שהוא נכתב עם תאריך מאוחר, הרי הוא כשר.

רבי יוסי פוסל שטר שיש בו תאריך מאוחר מזמן כתיבתו, ואין בו הוכחה שהתאריך שבו הוא תאריך מאוחר.

אמר לו רבי יהודה: והלא מעשה בא לפניך בצפורי שהגיע לפניך שטר עם תאריך מאוחר, **והכשרת!**

אמר לו: כשהכשרתי — **בזה** שהתאריך הכתוב בו יוצא בשבת או ביום הכיפורים **הכשרתי.** כיון שמתוך השטר מוכח שלא נכתב בזמן המופיע בו, שהרי ישראל אינם כותבים שטרות בשבת וביום הכיפורים, וכולם מבינים שנכתב עם תאריך מאוחר, ואין לחשוש שתצא תקלה בשטר זה, כמו שיתבאר בהמשך.

מה שאין כן בשטר שנכתב עם תאריך מאוחר בזמן הראוי לכתיבת שטר, ולא יוודע שהשטר נכתב עם תאריך מאוחר, בזה חולק רבי יוסי וסובר שהשטר פסול, וכמו שיבואר טעמו לקמן.

ומקשינן: מדוע חלק כאן רבי יוסי על רבי יהודה, **והא רבי יהודה נמי, בזה** שהתאריך הכתוב בו יוצא בשבת או ביום הכיפורים **קאמר** שהשטר כשר. ובזה מודה רבי יוסי, ולא דיבר רבי יהודה על אופן שלא מוכח מהשטר שנכתב בו תאריך מאוחר.

אמר רבי פדת בהסבר דברי הברייתא: **הכל מודים,** רבי יוסי ורבי יהודה מודים בכל השטרות שיש בהם תאריך מאוחר באופן זה: **שאם הוזקקנו לעונתו של שטר,** שאם בדקנו את התאריך הכתוב בשטר מתי הוא יוצא, **ונמצאת עונתו מכוונתו,** נמצא שהזמן הכתוב בו מכוון **בשבת או בעשרה בתשרי** — **ששטר מאוחר הוא** זה, **וכשר** אף לדעת רבי יוסי, כיון ששטר זה נחשב כאילו כתוב בו במפורש שהוא נכתב עם זמן מאוחר מכתיבתו[5].

שהעדים חתמו על דבר שאסור לעשות. ויותר מזה, כל עוד יש מקום לומר שהשטר כשר, אין פוסלים אותו מפני החשד, אלא אם כן היתה ראיה גמורה לפוסלו.

4. הקובץ שיעורים [אות תרלה] הוכיח מכאן, כי הדין שכל שטר החתום בעדים כשרים, הרי הוא בחזקת כשר ותולים שנעשה בכשרות, דין זה אינו רק באופן שהלוה טוען נגד השטר שהוא מזוייף, שאז יש כנגדו חזקה שלא חציף אדם לזייף שטר, אלא גם אם הלוה טוען נגד הזמן שבשטר, שנכתב שלא כדין, אינו נאמן, אף על פי שאין לו חזקה זו, כי מדיני השטר הוא, שאי אפשר לפוסלו בלא ראיה, ואף שהרשב"ם עצמו לעיל [קע א] הביא את הטעם שאדם אינו מעיז לזייף שטר, צריך לומר כי מאחר שיש חזקה זו, נחשב השטר כשטר שנחקר בבית דין, ואחרי שחל עליו דין שטר חקור, מעתה, מחמת דין שטר שעליו, כל הפוסלו עליו להביא ראיה.

5. ברבינו גרשום פירש, שכוונת הדברים היא, שהעדים כותבים כך במפורש בשטר "הוזקקנו"

קנא-ב **לא נחלקו** רבי יהודה ורבי יוסי **אלא בשטר מאוחר בעלמא,** שהתאריך הכתוב בו יוצא ביום חול, ולא מוכח ממנו שנכתב עם תאריך מאוחר.

דרבי יהודה המכשיר את השטר, הולך **לטעמיה,** לשיטתו **דאמר: אין כותבין שובר.** ואינו חושש אם השטר נכתב בזמנו או עם תאריך מאוחר, כיון שלעולם הלוה אינו פורע את החוב עד שיקבל את השטר ויקרענו, וכיון שנקרע השטר אין חוששים לכלום. **ולא נפיק מיניה חורבא,** ולא תצא תקלה מהשטר.

ורבי יוסי פוסל את השטר **לטעמיה,** לשיטתו, **דאמר** במקום שפרע מקצת חובו **כותבין שובר** על הפרעון החלקי, וכן במקום שאין המלווה מחזיר את השטר בטענה שאיבד אותו, פורע הלווה את כל החוב, וכותבים ללוה שובר על פרעון החוב, להודיע שפרע כל חובו.

ולכן, שטר זה, שיש בו תאריך מאוחר, פסול הוא, היות **ונפיק מיניה חורבא,** יכולה לצאת תקלה מהשטר, שאחרי זמן מסוים יוציא המלוה את השטר עם התאריך המאוחר, ויאמר שהוא שטר חדש עבור הלואה אחרת, שנעשתה בתאריך המופיע בשטר, והשובר אינו מכסה אותו, ויגבה בו שלא כדין.

מה שאין כן בשטר מאוחר שהתאריך המאוחר המופיע בו יוצא בשבת או ביום הכיפורים, אינו יכול לטעון שהוא שטר על חוב אחר, שנעשה בתאריך זה המופיע בו. ואין חשש שיגבה בו שלא כדין, ולכן הוא כשר.

ובענין כתיבת שובר שנחלקו בה במשנתנו:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: אפילו למאן דאמר כותבין שובר, הני מילי שכותבים שובר, היינו דווקא **אפלגא,** על פרעון חלק מהחוב, שיש חשש שמא יחזור המלוה ויתבע את כל החוב. **אבל אכוליה,** על פרעון כל החוב, כגון שהמלוה טוען שאיבד את השטר, ואינו יכול להשיב את השטר ללוה, **לא** כותבים ללוה שובר, אלא המלוה מפסיד את תשלום החוב, שהוא הפסיד לעצמו בכך שאיבד את השטר, ואין הלווה צריך לשלם לו מבלי שיקבל לידיו את שטר החוב.

ואמרינן: **ולא היא!** אלא **אפילו אכוליה** חוב, באופן שאיבד המלוה את השטר, **כתבינן** ללוה שובר, ופורע את החוב.

וכו׳. ובאופן זה ודאי שטר מאוחר הוא, ונכתב כך שלא תבוא על ידו תקלה.

ובתוספות פירשו, שלא נכתב כך במפורש, אלא כגון שהיה כתוב בשטר תאריך, וכאשר בדקו, מצאו שהתאריך חל בשבת. או שכתבו בו ביום מסויים בשבוע שני של חודש פלוני, ונתברר שיום זה חל ביום הכיפורים או בחג. ולמרות שלא נכתב בשטר נוסח מיוחד, אנו מניחים שנכתב כך בכוונה לצורך ענין זה. והוסיפו התוס׳, שמדובר דווקא באופן שלא היה התאריך בימים הראשונים של החודש, שאז יש מקום גם לומר שהעדים טעו בתאריך משום שלא היו בטוחים בקביעות החודש.

וברשב״ם ביאר, שלא מדובר בטעות מכוונת, אלא כגון שכתבו את התאריך לפי התאריך הלועזי, ולאחר החישוב מתברר שחל בשבת או

כי הא דרב יצחק בר יוסף, הוה מסיק ביה זוזי היה נושה בו כסף **ברבי אבא.**

אתא לקמיה דרבי חנינא בר פפי, לדון בתביעת החוב.

אמר ליה רב יצחק לרבי אבא: **הב לי זוזיי,** תן לי את כספי.

אמר ליה רבי אבא: **הב לי שטראי, ושקול זוזך,** תן לי את שטרי וקח את כספך.

אמר ליה רב יצחק בר יוסף: **שטרך אירכס לי, אכתוב לך תברא.** שטרך אבד לי, אכתוב לך שובר שפרעת לי את כל החוב.

אמר ליה רבי אבא: **הא רב ושמואל, דאמרי תרוייהו,** שאמרו שניהם: **אין כותבין שובר** ללוה כאשר איבד המלוה את השטר, אלא המלוה מפסיד את תשלום החוב, שהוא הפסיד לעצמו בכך שאיבד את השטר.(6)

אמר רבי חנינא בר פפי שבאו לדון בפניו: **מאן יהיב לן מעפריה** מי יתן לנו מעפרם **דרב ושמואל, רמינן בעיינין,** ונשים אותו בעינינו, מרוב הערצתנו להם, שבוודאי גדולי עולם היו. אך מכל מקום, **הא** הרי יש לפנינו את דברי **רבי יוחנן, והא,** וגם יש לפנינו את דברי **ריש לקיש,** החולקים שניהם על רב ושמואל, **דאמרי תרוייהו,** שהם אמרו, שניהם: **כותבין שובר.**(7)

וכן כי אתא רבין אמר רבי אילעא: כותבין שובר.

בחג.

6. הנתיבות המשפט [נד א] הקשה לרב ושמואל הסוברים שבאיבד המלוה את שטרו אינו גובה את חובו, מדוע שונה שטר ממשכון, שהרי במשכון, כשהמלוה טוען שנאנס, גובה את חובו, כך גם כשטוען המלוה שנשרף שטרו מדוע אינו גובה את חובו אם אינו מביא עדים על כך, ואין לחלק ולומר ששטר חמור יותר משום שיכול לגבות בו מלקוחות, שהרי גם בשטר שאין בו אחריות ואינו יכול לגבות בו מלקוחות, אם איבדו אינו גובה את חובו.

ותירץ, ששונה משכון שאינו עצם החוב אלא דבר נפרד מהחוב, לכן הלוה אינו נפטר מתשלום החוב בזה שהוא תובע מהמלוה את המשכון, מה שאין כן בשטר שלא התחייב לשלם לו אלא בהחזרת השטר, הרי זה כאומר: איני יודע אם התחייבתי, שעל מנת כן לא התחייב, ולכן פטור מהחוב כל זמן שהמלוה אינו מחזיר לו את השטר.

והוסיף לבאר, שהמשכון הוא רק להבטחה ואין בו גביית חוב, לכן כשנאבד המשכון הרי זה כאילו אומר הלוה: איני יודע אם פרעתיך, וחייב לפרוע כדין "ודאי חוב וספק פרעון". מה שאין כן בשטר שהמחזיק בשטר נחשב כאילו החוב גבוי לו, אם כן השטר נחשב כפרעון, ויש ספק בעצם החיוב של הלוה, לכן רק אחרי שיביא המלוה ראיה בעדים שהשטר נשרף אז יחשב כטוען: איני יודע אם פרעתיך, ויתחייב הלוה כדין "ודאי חוב וספק פרעון". אבל כל זמן שלא הביא על כך ראיה בעדים, הרי זה ספק אם חייב ופטור הלוה.

7. **דין שובר:**

הריטב"א בבבא מציעא [דף כ] כתב, שבשובר הכתוב בו: חוב פלוני מחול לך בשטר זה. יש לשובר דין שטר, ושייך בו דין שטר — שעדיו בחתומיו זוכין לו, אבל הרשב"א חולק וסובר שהשובר הוא רק לראיה ואין לו דין שטר.

התוס' והרמב"ן לעיל [עז א ד"ה חוזר בשטר,

ומסתברא גם מסברא, **דכותבין שובר!**

דאי סלקא דעתא, שאם תעלה בדעתך **אין כותבין שובר,** אם כן, אם **אבד שטרו של זה** של המלוה — וכי **יאכל הלה** הלוה את ממון ההלואה, **וחדי!?** וישמח באכילת ממון אחרים בחנם!?(8)

מתקיף לה אביי: ואלא מאי תאמר? שמפני כך **כותבין שובר** ללוה, כשהמלוה טוען שאיבד את שטרו, והרי, אם כן יצא גם להיפך, שאם **אבד שוברו של זה** של הלוה — וכי **יאכל הלה** המלוה, שיגבה בשטר פעם נוספת את החוב שלא כדין, **וחדי** וישמח?

אמר ליה רבא: אין! — אכן, כי נאמר בספר משלי [כב ז]: **"עבד לוה לאיש מלוה".** שהלוה בהלואתו נחשב עבדו של המלוה, ולכן עדיף שהלוה יטרח יותר מהמלוה, ותהיה מוטלת עליו חובת שמירת השטר.(9)

ובענין שטר מאוחר שנחלקו בו רבי יהודה ורבי יוסי, **תנן התם** במסכת שביעית [י ה]:

לט ב ד"ה מחאה] נחלקו האם בשטר ראיה צריך את דעת המתחייב, והסתפק העינים למשפט איך יהיה הדין בשובר, האם צריך בו את דעת המתחייב או לא.

8. כתב הרמב"ם [מלוה ולוה כג טז]: הבא לפרוע חובו ואמר המלוה אבד לי השטר הרי זה יכתוב לו שובר ויפרע כל חובו, ויש ללוה להחרים סתם על מי שכובש שטרו וטוען שאבד, ואם טען הלוה טענת ודאי ואמר השטר אצלו ועתה הניחו בכיסו הורו רבותי שישבע המלוה היסת שאבד השטר ואח"כ יפרע חובו ויכתוב שובר. וכן פסק השו"ע [כחו"מ נד ב].

וכתב המגיד משנה: ישבע המלוה שבועת היסת, ואף על פי שאין ניירו של שטר שוה פרוטה, מכל מקום מחמת ראיה שבו [שוה פרוטה, שהרי] אפילו אחר שיכתוב [המלוה] שובר, יתן לו הלוה יותר מפרוטה [עבור השטר], ולפיכך כשטען [הלוה] טענת ברי [שהשטר ביד המלוה] יש לו למלוה לישבע היסת [שהשטר אבד לו].

ובגידולי תרומה [שער לא ח"א ס"ג] כתב וז"ל: ולא ידעתי למה הוזקק [המגיד משנה] לזה [שהטעם שנשבע הוא בשביל שאינו משיב לו את עצם השטר השוה פרוטה], שהרי [גם בלא טעם זה, צריך להשבע, כי] אם לא ישבע שאבד השטר לא היה פורע כלום כיון שהוא [הלוה] טוען בריא שהוא [השטר] ביד המלוה, [ובלא שבועה אינו חייב לשלם לו] עד שיתן לו שטרו, כמבואר בשו"ע [שם סעיף ג] וז"ל: אמר המלוה: אין שטרי עתה בידי שהוא בעיר אחרת, ואכתוב לך שובר, יש מי שאומר שאין שומעין לו, כיון שהוא בעולם לא יפרע לו עד שיחזיר לו שטרו. הגה: וכל שכן אם שטרו בידו ואינו רוצה להחזירו, דאינו חייב לשלם לו עד שיחזיר לו שטרו. עכ"ל.

הש"ך [שם ס"ק ד] מיישב את המגיד משנה, שהלווה יכול רק לעכב את התשלום עד שיקבל את השטר אבל הלוה אינו יכול להמנע לגמרי מלשלם מחמת זה, כיון שהמלוה כותב לו שובר, אלא ודאי מה שהמלוה צריך להשבע היסת הוא על עצם השטר שהלוה תובעו. וכתב הש"ך, שלפי דברי המגיד משנה פרעון החוב אינו תלוי בשבועה שהשבועה היא על תביעת שווי השטר, ולכן הלוה אינו יכול לעכב את פרעון החוב עד שהמלוה ישבע, מה שאין כן לדעת הגידולי תרומה.

9. התוספות בכתובות [טז ב ד"ה כותבין שובר] כתב, שדין זה שכותבים שובר אינו דווקא

שטרי חוב המוקדמין שנכתב בהם תאריך המוקדם לזמן כתיבת השטר — **פסולין** השטרות.

כיון שמיום כתיבת השטר משועבדים נכסי הלווה למלוה, ואם לאחר תאריך השטר מכר הלווה שדותיו לאחר, וכשהגיע זמן פירעון השטר — לא היה לו ממה לשלם, יכול המלוה לגבות את חובו מהשדות הללו הנקראים "נכסים משועבדים", כלומר שמוציא אותם מידי הלוקח לגביית חובו, וזה נקרא "טורף לקוחות".

ומכאן, שאם השטר הוא מוקדם, כגון שעמד בניסן וכתב את זמן השטר שהוא חודש טבת שלפניו, הרי יכול המלוה בתוקף שטר זה לטרוף לקוחות שלא כדין, שאם מכר הלווה את נכסיו בין טבת לניסן, ויבוא המלוה ויוכיח על פי זמן השטר, ששיעבודו על הנכסים קדם למכירתם על ידי הלווה, נמצא גובה מהלקוחות שלא כדין.

לכן קנסו חכמים את המלווה, שאם שטר מוקדם בידו, הרי הוא פסול, ואין לו כל זכות לגבות בו מהלקוחות, ואפילו מהנכסים שמכר הלווה לאחר זמן כתיבת השטר[10].

והמאוחרין — אבל שטרות שנכתב בהם תאריך מאוחר, כגון שעמדו בטבת ואיחרו את התאריך שבשטר לניסן, **כשרין** השטרות, שהרי המלוה מפסיד בזה, שלא יכול לגבות מן הלקוחות אלא מהזמן הכתוב בשטר, ואם הלווה מכר נכסיו בין טבת לניסן, לא יוכל לגבות מהם את חובו.

עד כאן דברי המשנה.

אמר רב המנונא: לא שנו דין זה **אלא** גבי **שטרי הלואה, אבל שטרי מקח וממכר — אפילו מאוחרין נמי פסולין!**

מאי טעמא?

בלווה, אלא הוא הדין בכל חוב, כגון:כתובה ושטרי מקח. וכתב הרעק"א [מערכה יג] שדווקא בבעל חוב שיש עליו שעבוד כותבים שובר, אבל בפקדון שאין הנפקד בעל חוב, לדעת הכל אין כותבים שובר.

הרשב"א בכתובות [טז ב ד"ה ופרקינן] כתב, שהטעם של "עבד לוה לאיש מלוה" אינו עיקר הטעם לכתיבת שובר, אלא עיקר הטעם משום "לא יאכל הלה וחדי", שההפסד של המלוה אם יכתבו לו שטר אחר שלא יוכל לגבות מלקוחות הקודמים לכתיבת השטר השני, הפסד זה הוא בטוח, ואילו ההפסד שיש ללוה אם יכתבו לו שטר, אינו בטוח, כי לא בטוח שיאבד את השובר, וגם אם יאבדו, חשש רחוק הוא שידע המלוה שהשובר אבד ללוה ויתבענו על כל החוב. ועוד כתב הרשב"א, שגם אם עיקר הטעם שנותנים שובר, הוא מטעם "עבד לוה לאיש מלוה", מכל מקום לא חילקו חכמים בתקנת השובר, ואף במקום שאין את הטעם של "עבד לוה לאיש מלוה" תקנו לכתוב שובר, כדי שלא תחלוק.

ולפי הרשב"א יוצא שגם בפקדון כותבים שובר.

10. שיטת רש"י בבבא מציעא [עב א] ובראש השנה [ב א] ששטרי חוב המוקדמים פסולים רק לגבות בהם מנכסים משועבדים, אבל כשרים הם לגבות בהם מנכסים בני חורין, וכן סובר הרמב"ם [מלוה ולוה כג א]. אמנם בערוך לנר [ר"ה שם] כתב, שרש"י סובר כן רק לדעת רבנן

כי **זימנין דמזבין ליה ארעא,** פעמים הוא מוכר ללוקח קרקע **בניסן, וכתיב ליה** בשטר שזמן המכירה הוא **בתשרי** שלאחר מכן. **ומתרמי ליה זוזי ביני ביני, וזבין ליה מיניה.** ומזדמן לו למוכר כסף בינתיים, וחוזר וקונה את הקרקע ממנו. **וכי מטי,** כאשר מגיע חודש **תשרי, מפיק ליה,** מוציא הקונה את השטר, **ואמר ליה** למוכר: **הדר, זבנתה מינך.** חזרתי וקניתי ממך את הקרקע, והרי השטר המעיד על המכירה עכשיו.

ומקשינן: אם חוששים לכך גבי מכירה, **אי הכי,** אם כן מדוע גבי שטרי הלואה, שטרות המאוחרין כשרים, הרי גם גבי **שטרי הלואה, נמי** יש לחשוש לכך.

כי **זמנין דיזיף** פעמים שלווה **בניסן, וכתיב ליה שטרא** וכותב לו בשטר שלווה ממנו **בתשרי** שלאחר מכן, **ומתרמי ליה זוזי ביני ביני ופרע ליה,** ומזדמן ללווה כסף בינתיים ופורע את חובו למלוה, **ואמר ליה** הלווה למלוה: **הב לי שטראי,** השב לי את שטר ההלוואה, **ואמר ליה** המלוה: **אירכס** אבד **לי** השטר. **וכתיב ליה** וכותב לו המלוה ללוה **תברא** — שובר שפרע לו את החוב. אבל באמת השטר נשאר ביד המלוה.

וכי מטי זמניה מפיק ליה, וכאשר מגיע התאריך הכתוב בשטר, תשרי, מוציא המלוה את השטר **ואמר ליה** ללווה: **השתא הוא דיזפת מינאי!** שטר זה הוא על זוזים של הלואה חדשה שלוית ממני עכשיו בתשרי!

ומתרצינן: תנא זה לא חשש כן גבי שטרי הלואה, ולכן הכשיר שטרות הלואה שכתוב בהם תאריך מאוחר, משום שהוא **קסבר: אין כותבין שובר,** ואין הלווה פורע למלוה עד שיחזיר לו את שטרו, ולפיכך אין לחשוש לכך.

אמר ליה רב יימר לרב כהנא, ואמרי לה ויש אומרים **רב ירמיה מדיפתי** אמר **לרב כהנא:**

בבבא מציעא [שם], אבל לדעת רבי מאיר החולק על רבנן, סובר רש״י שאינו גובה בשטרי חוב המוקדמים אף מנכסים בני חורין.

שיטת התוספות [בבבא מציעא שם] ששטרי חוב המוקדמים פסולים לגמרי. ואם החייב מודה על החוב שבשטר — בתוספות לעיל [צד ב ד״ה קונסין] מבואר שגובה בשטר, ואילו בתוספות לעיל [קנז ב ד״ה המוקדמין] כתב, שאינו גובה בהם אף כשהחייב מודה.

וכתב הש״ך [סימן נב], שלדעת הכל, כשחייב מודה בחוב, גובה אף בשטרי חוב המוקדמין, ומה שמבואר בתוספות לעיל שאינו גובה, היינו באופן שאינו מודה בעיקר החוב אלא מודה רק שהשטר נכתב על פיו.

לדעת רש״י הסובר שבשטרי חוב המוקדמין גובה מנכסים בני חורין, קשה, שהרי העדים נפסלו כשחתמו שקר והקדימו את הזמן, אם כן כיצד סומכים עליהם לגבות מנכסים בני חורין?

ותירץ התוספות בבבא מציעא [שם], שמדובר שיש עדים המעידים על העדים החתומים שהיו אנוסים לחתום ואם הם לא היו חותמים היו הורגים אותם, או שהעדים החתומים אומרים שטעו בשנות המלך, שבאופן זה לא נפסלו מלהעיד.

הרמב״ן והרשב״א [ב״מ שם] תירצו, שמדובר באופן שהם חתמו על שטר שנכתב עם תאריך נכון, אלא שהשטר נכתב על ידי הלוה בלא הסכמת המלוה, וההלואה בפועל לא נעשתה אלא לאחר כמה ימים, והעדים טעו שאפשר לעשות כן, והם אינם נפסלים מחמת זה.

והאידנא, דכתבינן שטרי מאוחרי, וכתבינן תברא, עתה, שאנו כותבים שטרות עם תאריך מאוחר, ואנו גם כותבים שובר למי שפרע הלואה והמלוה אינו מוצא את השטר, **אמאי קעבדינן הכי?** מדוע אנו מכשירים את השטרות הללו, ואין אנו חוששים לחששו של רב המנונא.

אמר ליה רב כהנא: **בתר** אחרי **דאמר להו רבי אבא לספריה** לסופריו: **כי כתביתו** כאשר אתם כותבים **שטר מאוחרי** [מאוחר] **כתבו הכי** בשטר: **שטרא דנן, לא בזמניה כתבניה,** שטר זה לא בזמנו כתבנוהו, **אלא אחרנוהו וכתבנוהו.**

וכיון שרבי אבא צוה לכתוב נוסח זה בשטר מאוחר, שוב אין אנו חוששים לחששו של רב המנונא, לפי שאם יבוא המלוה לתבוע שנית בשטר המאוחר, יראה לו הלוה את השובר ויאמר לו שכבר פרע לו את החוב, והמלוה לא יוכל לטעון שהשטר נכתב על הלואה אחרת שנעשתה לאחר הפרעון, כיון שכתוב בשטר שהוא נעשה עם תאריך מאוחר, והרי הוא כמו שטר שכתוב בו זמנו בשבת או ביום הכיפורים, שהכשרנוהו לעיל בין לרבי יהודה ובין לרבי יוסי, כיון שמוכח מהשטר שהוא נכתב עם תאריך מאוחר מזמן כתיבתו, ולא תצא ממנו תקלה.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: והאידנא, דלא קא עבדינן הכי, עכשיו, שאין אנו כותבים נוסח זה בשטר מאוחר, מדוע אנו מכשירים שטר שיש בו תאריך מאוחר? והרי יש חשש לרמאות שחשש לו רב המנונא, כי המלוה יאמר ללוה בשעה שפורע לו את החוב שהשטר אבד לו, וימסור ללוה שובר, ולאחר שיעבור התאריך המופיע בשטר, יוציאו המלוה ללוה ויאמר לו שהשטר הוא על הלואה אחרת שנעשתה בזמן יותר מאוחר, המופיע בשטר, ויגבה בו שלא כדין!

אמר לו רב כהנא: **בתר** אחרי **דאמר ליה רב ספרא לספריה: כי כתביתו הני תברי,** כאשר אתם כותבים את השוברים הללו, הרי **אי ידעיתו זימנא דשטרא,** אם אתם יודעים את זמן השטר — **כתבו** בשובר שהוא נכתב עבור פרעון הלואה בשטר שנכתב בתאריך פלוני, ואז לא יוכל המלוה לרמות, כי אפילו אם כתב את השטר עם תאריך מאוחר, הרי השובר מוכיח עליו שהוא פרוע. אך **אי לא,** אם אינכם זוכרים את התאריך הכתוב בשטר ההלואה — **כתבו** שובר **סתמא,** שלא יהיה כתוב שום זמן בשובר, אלא רק את סכום הפרעון, **דכל אימת דנפיק** שכל זמן שיוציא עליו המלוה שטר הלואה עם סכום כזה — **לרעיה,** ירע אותו השובר הזה, שהרי לא כתוב בשובר תאריך.

ואחרי שיש ללוה שובר זה בידו, צריך המלוה להזהר מלהלות ללוה סכום דומה, שהרי ביד הלוה שובר המוכיח שפרע סכום כזה. ואם הלוהו כסכום הזה, הרי הוא הפסיד לעצמו.(11)

הריטב"א בראש השנה [שם] תירץ, שהעדים החתומים טעו לסבור שההלואה נעשתה קודם לכן, בזמן המופיע בשטר.

11. הרמב"ן הקשה, מדוע לא עושים כן גם בשטרי מקח וממכר, שיכשירו שטרות עם תאריך מאוחר, ואם המוכר יחזור ויקנה את הקרקע,

וכיון שרב ספרא ציוה לכתוב שובר באופן זה,[12] שוב אין לחשוש לתקלה בשטר הלואה שנכתב עם תאריך מאוחר, ולכן אנו מכשירים אותו.

אמר ליה רבינא לרב אשי, ואמרי לה ויש אומרים **שרב אשי** אמר **לרב כהנא:**

קעב-א **והא האידנא דלא קעבדינן הכי!** והרי עכשיו שאין אנו עושים כך, אלא אנו כותבים שטר מאוחר סתם, בלא לציין שהוא מאוחר, וגם כותבים את תאריך פרעון החוב בשובר בלא שאנו מציינים את תאריך ההלואה של השטר, כיצד אנו מכשירים אותם? והרי יש חשש לרמאות!

אמר ליה: רבנן תקוני תקיני, חכמים תקנו לכתוב שובר כמו שאמר רב ספרא בלא תאריך, **מאן דעביד — עביד,** מי שעושה כדבריו — עושה כראוי, **מאן דלא עביד — איהו הוא דאפסיד אנפשיה.** לוה שלא עושה כן, אלא מסכים לקבל שובר המופיע בו תאריך פרעון בלא שמופיע בו תאריך של שטר ההלואה — הוא זה שגורם הפסד לעצמו.

ומביאה עתה הגמרא עוד בענין כתיבה של שטר שלא בזמנו:

אמר להו רבא בר רב שילא להנהו כתבי שטרא אקניאתא, לאותם שכותבים שטרי הקנאה:

כי כתביתו שטרי אקניאתא, כאשר אתם כותבים שטר ראיה על קנין קרקע, שנעשה בפניכם, והיה מעשה הקניה שלא בשטר, אלא בכסף או בחזקה או קנין סודר — כתבו ב"זמן" השטר את התאריך שבו נעשה הקנין, ואף שתאריך מעשה הקנין הוא קודם לזמן כתיבת השטר.

ומדובר בשטר מתנה, שאינו נותן לו את הקרקע עם אחריות, ואין חשש שמא יבוא מקבל הקרקע להוציא את הקרקע עם שטר זה, שלא כדין, מלקוחות שקנו את הקרקע הזאת קודם לזמן כתיבת השטר.

או שמדובר אפילו בשטר מכירה עם אחריות, ובכל זאת אין חשש מכתיבת זמן השטר כתאריך של הקניה, למרות שתאריך הקניה קודם לכתיבת השטר, כי אין לחוש שמא הקונה יוציא עם השטר הזה את הקרקע שלא כדין, מלקוחות אחרים שקנו אותה מהמוכר בפרק הזמן שבין הקנאת הקרקע אליו לבין כתיבת השטר, כי אכן זכאי הוא להוציא מהם את הקרקע, גם אם

יכתבו בשטר הקניה גם את התאריך המופיע בשטר המכירה, ואם אינם יודעים את התאריך שבשטר המכירה, יכתבו את השטר בלא תאריך.

ותירץ, שאם יזדמן למוכר כסף לקנות הזרה את הקרקע שמכר, אינו יכול שיכתבו לו שטר קנין בלא תאריך, כי הוא צריך את התאריך כדי שיהיה לו אחריות על הקרקע, שאם יגבו אותה ממנו, יוכל לגבות בשטר מלקוחות שקנו לאחר התאריך המופיע בשטר שקנה את הקרקע, וגם הוא צריך את התאריך בשטר כדי שאם הלוקח שמכר לו ישעבד או ימכור את הקרקע אחרי שקנאה, יוכל להוציא את השטר ולהוכיח שזמנו קודם. ולפיכך פסלו שטרות מקח וממכר שיש בהם תאריך מאוחר.

12. התוספות פירשו, שרב ספרא תיקן תקנה זו, משום שראה שלא היו מדקדקים לכתוב בשטרות המאוחרים שהם מאוחרים, או שהיו שוכחים לעשות זאת, ויכולים היו לבא לידי מכשול.

לקחו אותה מהמוכר לפני כתיבת השטר שלו, כיון שהוא קנה את הקרקע לפניהם, אף שהם קדמו וקנו לפני זמן כתיבת השטר. היות שהעדים מפרסמים את המכירה גם אם נעשית בלא שטר [כמבואר לעיל בחזקת הבתים מא, ב]. ואין חשש שיוציא מהלקוחות האחרים בשטר הזה שלא כדין[1]

וזהו שאמר רבא בר שילת לכותבי השטרות: **אי ידעיתו יומא דקניתו ביה,** אם אתם יודעים את היום שבו נעשה הקנין — **כתבו** בשטר את תאריך הקנין, אף שזמן הקנין הוא קודם ליום כתיבת השטר, כיון שיש לחשוש שמא אחרי הקנין נתנה לאחר שלא כדין.

ואי לא, אם אינכם יודעים את התאריך שבו נעשה הקנין, כגון שעכשיו בעת כתיבת השטר, הם עומדים בחודש כסלו, ואינם זכורים באיזה יום בחודש תשרי נעשה הקנין, אל לכם לכתוב בשטר "אחד במרחשון" [שודאי הקנין כבר היה קיים באותו יום], אלא **כתבו יומא דקיימיתו ביה,** כתבו את היום שאתם עומדים בו בשעת כתיבת השטר, **כי היכי דלא מתחזי כשקרא,** כדי שלא יראה הדבר כשקר, כי אחד במרחשון אינו לא יום הקנין ולא יום הכתיבה, אלא יכתבו את היום שעומדים בו עתה.[2]

וכל זה נאמר דווקא בשטרי הקנאה. אבל בשטרי הלואה, אם קדמה ההלואה לכתיבת השטר, אין כותבים אלא את תאריך כתיבת השטר, כי בהלואה, נכסי הלוה משתעבדים לחוב רק משעת כתיבת השטר, כיון שהדרך ללוות בצינעא ואין הדבר מתפרסם אלא עם כתיבת השטר, וכל זמן שלא מתפרסם הדבר, הנכסים לא משתעבדים, כי הלקוחות לא יודעים להזהר ולחשוש. ולכן, רק בשעת כתיבת השטר, שמתפרסם הדבר, רק מאז משתעבדים הנכסים. ואם יכתוב בשטר את תאריך ההלואה שקדם ליום כתיבת השטר, אם כן יוכל לגבות בשטר מלקוחות שקדמו ליום כתיבת השטר שלא כדין.

אמר להו רב לספריה לסופריו, **וכן אמר להו רב הונא לספריה** לסופריו:

כי קיימיתו, כאשר אתם נמצאים בשעת כתיבת השטר **בשילי,** במקום הנקרא שילי,

---

1. כך דעת הרשב"ם, ששטרי חוב שיש בהם אחריות, השעבוד על הנכסים חל רק מזמן כתיבת השטר, שעל ידה מתפרסם הדבר, ולא קודם לכן. ואם ייכתב בו זמן ההלוואה עצמה, הרי זה שטר מקודם.

אבל רש"י ור"ח ועוד ראשונים חולקים וסוברים, שהכוונה כאן היא לכל שטר, גם לשטר הלוואה ומכר כשנעשה קנין סודר על ההלואה או המכר. לפי שסתם קנין לכתיבה עומד, ועיקר פרסומו נעשה על ידי העדים שעשו את הקנין, ומשום כך גם שעבוד הנכסים חל כבר בשעת הקנין.

2. כן פירש בעל התרומות [שער נו ח"א סי' ד] ובטוש"ע [חו"מ מג יט]. וכתב הבית יוסף שם, שמוכרחים לפרש כן, כי אם כוונת הגמרא היא על כתיבת יום שאינם זכורים אם קדם לו קנין, בלאו טעמא דמחזי כשיקרא אסור להם לכותבו, כי שמא נעשה הקנין לאחר מכן, והרי הוא שטר מוקדם ופסול. והש"ך [שם סק"מ] פקפק בהכרח לפרש כן ונשאר בצריך עיון.

כתבו בתוך שטר המכירה, המתנה או ההלואה שאתם נמצאים **בשילי,**[3] כגון נוסח זה: "בשילי כתבנו את מה שראינו במקום פלוני". **ואף על גב דמסירן לכו מילי** ואף על פי שנמסרו לכם הדברים **בהיני** הסמוכה לה.

כי קיימיתו כאשר אתם נמצאים **בהיני** במקום הנקרא היני, **כתבו** בשטר שהוא נכתב **בהיני, ואף על גב דמסירן לכו מילי** ואף על פי שנמסרו לכם הדברים **בשילי** הסמוכה לה.[4]

אמר רבא: האי מאן, זה המלוה, **דנקיט שטרא,** המחזיק בידו שטר הלוואה **בר מאה זוזי, ואמר** לסופרים: **שויה ניהלי תרי בני חמשין חמשין,** כתבו לי שני שטרות של חמישים זוז כל אחד, כדי שאם יפרע לי הלוה חמישים זו אקרע שטר אחד של חמישים זוז ולא אצטרך לכתוב שובר — **לא משוינן להו,** אין אנו עושים לו שני שטרות כאלו, כי לא משנים את שטרו של המלוה שלא מדעת הלוה.

ומבאר רבא: **מאי טעמא,** מדוע אין אנו עושים כן? כי **עבדו רבנן מילתא,** תיקנו חכמים שלא ישנו את שטרו של המלוה, כיון **דניחא ליה למלוה וניחא ליה ללוה,** בתקנה זו!![5]

---

3. הרא"ש פירש הטעם, משום שאם לא יכתבו כן, יראה הדבר כשקר, ובספר מכתב מאליהו [שמות העדים סי' א] כתב, שלטעם זה צריך לכתוב גם את מקום הסופר ווגם את מקום העדים.

אבל המרדכי [סימן תרמו] הביא את הראבי"ה שדחה טעם זה, כי בגמרא אמרו את הטעם של "מיחזי כשיקרא" רק על מה שאמר רבא בן שילא שיכתבו בשטר את התאריך ההקנאה, וכאן לא אמרו בגמרא טעם זה, ופירש כי הטעם שכותבים את מקום כתיבת השטר, כדי שידעו על ידי מקום כתיבת השטר לחקור אחר עדים המכירים את חתימת עדי מקומן. וכתב המרדכי, שלפי זה מספיק לכתוב את מקום חתימת העדים, ומה שהגמ' נקטה את מקום הסופר אינו בדווקא.

4. כתב בשו"ע [חו"מ מג כ]: מי שנמסרה להם עדות במדינה אחת וכתבו העדים במדינה אחרת, אין מזכירים בשטר מקום שנמסרה בו העדות, אלא מקום שכתבו בו חתימת ידם. ודוקא כשאין כותבים זמן הקנין, וכותבים זמן הכתיבה. אבל אם זוכרים זמן הקנין, וכותבים אותו, אז יכתבו המקום שנעשה הקנין, שאם יכתבו מקום הכתיבה, נמצאו משקרים, ופסול. וכשכותבים מקום הכתיבה, כותבים כך: אמר לנו פלוני, וכתבנו במקום פלוני. אבל כשכותבים מקום שנמסרו הדברים, כותבים: אמר לנו פלוני, או: קנינו מפלוני במקום פלוני וכתבנו וחתמנו ומסרנו לפלוני.

עוד כתב [שם כא] בשם הרמ"ה, שאם יש מטבעות בשם שוה ובערכים שונים בשני מקומות, צריך לציין את מקום המעשה, כדי שידעו לפי איזה מטבע לחשב.

5. כתב הרמב"ן, שכאן מדובר כאשר צד אחד מבקש לשנות את השטר, והצד השני מתנגד, או כאשר הצד השני אינו נמצא. כי מאחר שיש טעמים ללווה ולמלוה להשאיר את הדברים כמות שהם, אין משנים אלא בהסכמת שניהם.

לכאורה קשה, מדוע צריך את טעמו של רבא שנח לשניהם להשאיר את השטר כמות שהוא, והרי גם בלא טעם זה אי אפשר להחליף את השטר שלא בבית דין, כמבואר בגמרא לעיל [קעא א] שהעדים סיימו את שליחותם כשחתמו על השטר הראשון.

ניחא ליה למלוה(6) שלא יפרטו את השטר לשני שטרות קטנים — **כדי** שאם ירצה הלוה לפרוע רק את מחצית החוב, **שיכוף לפורעו,** המלוה יכוף את הלוה לפרוע לו את השאר, כיון שהלוה חושש שמא יאבד את השובר, וא המלוה יתבע ממנו בשטר את כל החוב, ויצטרך לפרוע שוב גם את החלק שכבר פרע.

וניחא ללוה שלא יפרטו את השטר לשני שטרות קטנים — **כי היכי דניפגם שטריה,** כדי שאם יפרע הלוה את מחצית החוב, יחשב השטר שביד המלוה פגום, ואחרי שהשטר פגום המלוה אינו יכול לגבות בשטר בלא שבועה [כמבואר בכתובות פז א].(7)

ואמר רבא, שההלכה כן גם באופן הפוך: **האי מאן** אותו מלוה **דנקיט תרי שטרי** שמחזיק בידו שני שטרות **בני חמשין חמשין**

ופירש הריטב"א, שכאן מדובר כאשר עדיין לא נחתמו השטרות, וצד אחד רוצה לשנות משטר אחד לשנים. ולכן צריך לטעמו של רבא שנח לשניהם להשאיר את השטר כמות שהוא.

ובנתיבות המשפט [סימן נג] כתב, שרבא בא לפרש שאף אם רוצה להחליף את השטר בבית דין, שבכוחן לכתוב שטר חדש שלא מדעת הלוה, בכל זאת אינם כותבים שטר אחר מהטעם שאמר, שנח ללוה ולמלוה להשאיר את השטר כמות שהוא.

ובביאור הגר"א [שם ס"ק ב] כתב, שלאותן שיטות הסוברות שברצון הלוה כותבים שטר אחר אף בלא בית דין, אם כן בלא טעמו של רבא שנח לו ללווה שלא ישנו את השטר, היינו חושבים שללווה לא איכפת שישנו את השטר, ונחשב כאילו יש כאן דעת המתחייב, לזה חידש רבא שלא נח לו ללווה שישנו את השטר ואין כאן דעת המתחייב.

6. התומים [סימן נג] הקשה, מדוע צריך לטעם זה שנח לו למלוה, וכי יעלה על הדעת אם יש ביד המלוה שטר על סך מאה, שהלוה יכול לכוף אותו להחליף את השטר שבידו לשני שטרות בני חמשים כל אחד, אם כן מה צריך לטעם זה שהחלפת השטר אינה לטובתו, הרי בכל מקרה אין לכופו להחליף את השטר, ובאמת הרמב"ם [מלוה ולוה כג יז] הזכיר רק שלא נח ללוה בשינוי השטר, ולא חזכיר שלא נח לו למלוה בשינוי השטר, כיון שגם אם היה נח למלוה בשינוי השטר, הלוה אינו יכול לכוף אותו לשנות את השטר שבידו.

ותירץ התומים, שמדובר באופן שנמחק שטר החוב, שאז בית דין כותבים למלוה שטר חדש לפי התאריך הראשון, ואם בא הלוה לבית דין ואמר להם: הואיל ואתם כותבים שטר חדש למלוה, כתבו לו שני שטרות בני חמשים כל אחד, לזה צריך את הטעם שלא נח למלוה בזה, וכן להיפך, אם ביקש המלוה שישנו את השטר, צריך לטעם שלא נח ללוה בשינוי השטר. ובזה אמר רבי יוחנן, שמדעת שניהם משנים את השטר, ואין אומרים שלבית דין אין רשות לכתוב אלא כמו השטר הראשון כדי שלא יהיה "מיחזי כשיקרא", אלא, אם הם רוצים יכולים הם לכתוב בבית דין כפי רצונם.

7. בתוספות שאלו, מפני מה לא אמרו בגמרא אותו טעם שאמרו על דינו של רב אשי לקמן, שיש חשש שמא שטר זה כבר נפרע והוא רוצה לעשות שטרות חדשים כדי לגבות שלא כדין? ותירצו, שכאן מדובר אפילו באופן שהיה ידוע שלא נפרע השטר. ובפסקי הרי"ד כתב, שאין חוששים לפרעון, משום שיכול לכתוב בשטרות החדשים שהם באים תמורת שטר בן מאה, ואז אין חשש לתביעה כפולה.

זוז, **ואמר** לסופרים: **שוינהו ניהלי חד בר מאה,** כתבו לי שטר הלואה אחד על סך כל המאה זוז — **לא משוינן ליה,** לא משנים את שטרותיו של המלוה שלא מדעת הלוה.

כי בזה שתיקנו חכמים שלא משנים את השטרות בלא דעת המלוה והלוה, **עבוד רבנן מילתא דניחא ליה למלוה וניחא ליה ללוה.**

ניחא ליה למלוה שלא יכתבו את שתי החובות בשטר אחד — **כי היכי דלא ניפגום שטריה,** כדי שאם ישלם הלוה רק חמישים זוז, יהיה לו שטר נפרד על יתרת החוב, ולא יפגם השטר בתשלום, ויוכל לגבות בשטר בלא שבועה.

וניחא ליה ללוה שלא יכתבו את שתי החובות בשטר אחד — **כדי** שאם יפרע הלוה רק את מחצית החוב, **שלא יכוף לפורעו,** שהלוה יקבל חזרה את אחד משטרי החוב ויקרענו ושטר אחד ישאר ביד המלוה, ולא יצטרך לקבל שובר עבור התשלום ששילם ולחשוש שמא יאבד את השובר ויגבה ממנו המלוה גם את חלק החוב שכבר שילם.[8]

אמר רב אשי: האי מאן אותו מלוה **דנקיט שטרא** שמחזיק בידו שטר הלוואה **בר מאה זוזי, ואמר** לסופרים: **שוונהי ניהלי חד בר חמשין,** כתבו לי במקום השטר שבידי, שטר על סך חמישים זוז, וקרעו שטר זה שבידי, כיון שכבר פרע לי הלוה חמישים זוז מההלואה — **לא משוינא ליה** לא כותבים לו הסופרים, שטר לא לפי התאריך של השטר הקודם וכל שכן לא לפי התאריך שנמצאים בו.

מאי טעמא? כי **אמרינן,** אנו חוששים: שמא **האי** זה השטר שבידו **מיפרע פרעיה** פרוע הוא, **ואמר ליה** הלוה למלוה בשעת הפירעון: **הב לי שטראי** החזר לי את שטר החוב שלי, **ואמר ליה** המלוה: **אירכם לי,** אבד לי השטר. **וכתיב ליה תברא** וכתב לו המלוה שובר על פרעון החוב.

ואם יכתבו לו הסופרים שטר חדש על סך חמישים זוז, יקח המלוה שטר זה ללוה **ומפיק ליה האי** ויוציא לו שטר זה **ואמר ליה** ללוה: **האי** שטר חוב **אחרינא הוא,** והראיה שהוא על חוב אחר, שהרי בשובר כתוב ששילם על סך מאה זוז, ובשטר זה החוב הוא רק חמישים זוז, ובפרט אם יכתבו לו בשטר את תאריך הכתיבה שהוא לאחר תאריך הפירעון, יוכל המלוה לטעון שלאחר הפירעון לקח ממנו הלוה הלואה נוספת על סך חמישים זוז.

מתניתין:

שני אחין, אחד עני ואחד עשיר, והניח להן אביהן בירושה **מרחץ ובית הבד** שסוחטים בו זיתים לשמן.

אם אביהם **עשאן** את המרחץ ובית הבד **לשכר** כדי להשכירם לאחרים — **השכר לאמצע,** ויכול העני לכוף את העשיר שישכירו אותם לאחרים ויחלקו את השכר ביניהם.

---

8. כך פירש הרשב״ם. אבל הרמב״ם [מלוה ולוה כג יז] פירש שזכות הוא ללוה שהחוב יהיה

אבל אם אביהם **עשאן** את המרחץ ובית הבד **לעצמו** לשימוש בני ביתו בלבד[9] — **הרי העשיר אומר לעני: קח לך עבדים וירחצו במרחץ, קח לך זיתים ובא ועשה בבית הבד,** ואין אתה רשאי להשכיר אותם אלא להשתמש בהם כדרך שאבינו היה משתמש בהם, ונמצא העני מפסיד בעניו, שאין הוא יכול לכוף את אחיו להשכירם לאחרים.[10]

ואף על פי שההלכה היא שבדבר שאין בו דין חלוקה יכול אחד השותפים לומר לחברו: מכור לי חלקך או אני אמכור לך חלקי, שונה הדבר כאן שאין העני יכול לומר: מכור לי חלקך, לפי שאין לו במה לקנות[11]

שנים שהיו בעיר אחת, שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון[12]

מחולק בשני שטרות, כדי שלא יכוף אותו בדין בפעם אחת לגבות הכל. וכתב הב"ח [חו"מ נג] שנראה מדברי הרמב"ם, שאם יש לו שני שטרות של חמשים זוז כל אחד, המלוה אינו יכול לכוף את הלוה שישלם לו בפעם אחת, כי הלוה יכול לטעון ולומר, שאין לו בידו לפרוע בפעם אחת, וכשם שלויתי ממך בשתי פעמים כך אפרע לך בשתי פעמים, ואף על פי שכבר הגיע זמן הפרעון של שני השטרות, ותמה הב"ח תימה גדולה על הרמב"ם מנין לו דין זה.

הש"ך [חו"מ עז ס"ק יז] השיג על הב"ח וכתב שהרמב"ם מדבר באופן שלא הגיע זמן הפרעון, שאם הלוה ירצה לפרוע תוך הזמן חמישים זוז, ויהיה למלוה רק שטר אחד על כל הסכום, המלוה לא יקבל ממנו את הפרעון עד שיפרע לו הכל בבת אחת.

9. בטור [חו"מ קעא ו] הביא שני פירושים:

א. דעת הרמב"ן שתלוי בדעת האב, שאם עשאן להשכיר, צריכים להשכירו אפילו שניהם עשירים, ואין אחד מהם יכול לומר: נשתמש בו לעצמנו, ואם עשאן לעצמו, לא יוכל אחד מהם לומר לחברו להשכירו, אפילו אם ימצאו שוכר. והקשה במרדכי מדוע לא יוכל הבן העני לומר אני רוצה שישכירו. [ובביאור שיטתו עיין בחזו"א ב"ב ז ב].

ב. דעת התוספות [לעיל יג ב ד"ה אם, הובא בר"ש כאן סי' לג], שאינו תלוי בדעת האב, אלא הדבר תלוי האם יש אפשרות להשכיר את המקום או לא, שאם יש אפשרות בדבר, ישכירו ויחלקו, ואם לא, נמצא העני מפסיד שאינו יכול לנצל את הירושה שהשאיר אביו. [ועיין בריטב"א לעיל יג א].

10. הראשונים שאלו: מה עניינו של דין זה כאן? וביאר הרי"ף שאגב הדברים שהובאו במשנה הקודמת לדעת רבי יוסי, שאם אין שובר ללווה, יהנה המלוה, שיוכל לחזור ולגבות ממנו, כך גם כאן, משום שאין לאח העני עבדים או זיתים נהנה העשיר מן הנכסים.

וברמ"ה פירש, שכמו במשנה הקודמת מדובר באדם שמפני עוניו אינו יכול לפרוע כל חובו ונמצא בסוף נאלץ לשמור שוברו, אף כאן האח העני נמצא מפסיד בגלל עוניו.

ובפסקי הרי"ד ביאר, שהדין כאן בא אגב דברי רבי יוסי "כך יפה לו ולא ירע כוחו של האחר", שהרי אף כאן רואים שאין אנו חוששים להנאתו של העני, משום שיש בזה הרעת כוחו של האח השני.

11. רשב"ם.

12. בספר תקנת השבין לרבי צדוק הכהן זצ"ל [עמ' 55-58) האריך לבאר מדוע נקטו בגמרא בכמה מקומות את השם "יוסף בן שמעון" כדוגמא, ולא נקטו "ראובן בן יעקב" כבשאר

שלשניהם אותו שם — **אין יכולין להוציא שטר חוב זה על זה,**[13] שכל אחד מהם יכול לטעון: שטר זה היה בידי, שאני הלוויתיך עליו, ולאחר שפרעת לי החזרתיו לידך.[14]

ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב, שכל אחד מהם יכול לטעון: יוסף בן שמעון האחר הוא שלוה ממך ולא אני. ורק אם יש עדים בדבר שמעידים שזה לוה ממנו יכול לתבוע ממנו את החוב. אבל אי אפשר להביא ראיה מהשטר שלוה ממנו.[15]

נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע — מי שלוה כסף משני יוסף בן שמעון ונתן להם שטרות, ונמצא בידי הלוה שובר שהיה כתוב בו, שהשטר של יוסף בן שמעון פרוע, **שטרות שניהן פרועין,** ואינם יכולים לגבות ממנו, כיון שיש לו שובר שפרע ליוסף בן שמעון את החוב.[16]

כיצד יעשו שני יוסף בן שמעון שטר הלואה או מכירה שלא יחליפו ביניהם?

ישלשו, יכתבו בשטר שלושה דורות, כגון יוסף בן שמעון בן יעקב, כדי שיהא היכר

מקומות שנקטו ראובן שמעון, שהם הראשונים בשבטי ישראל.

13. כתב הרי״ף, שאף הלכה זו באה אגב הענין הקודם במשנה, שישנם מצבים אשר בגללם מפסיד אדם מזכויותיו בדבר משום שאין בידו את האפשרות להוכיח זכותו. וכמו שהלווה מפסיד כשאין בידו שובר, כך מי שיש בידו שטר על שם יוסף בן שמעון, מפסיד, משום שאין בידו את האפשרות להוכיח למי הכוונה.

14. כך פירש הרשב״ם, ולכאורה דבריו סותרים את דברי הגמרא, כי בגמרא [קעג א] אמרו טעם אחר, משום שכותבים ללוה אף על פי שאין מלוה עמו, ואם שמות שניהם שווים יכול הלוה להפוך עצמו למלוה. כך הקשו הסמע והב״ח והש״ך [חו״מ מט].

ותירץ התומים [שם ס״ק ו] שצריך לשני הטעמים, שכאשר השטר אינו שטר קנין צריך לטעמו של הרשב״ם, וכאשר נמצאים קודם זמן פרעון השטר, צריך לטעם של הגמרא, עיין שם. [ועיין עוד בש״ך מט י, ובנתיבות המשפט שם ס״ק ז].

15. כתב השו״ע [מט ז], כי אף שאי אפשר להוציא שטר חוב על שני יוסף בן שמעון, כיון שיכול כל אחד מהם לטעון, שיוסף בן שמעון האחר הוא זה שלוה ממך ולא אני, מכל מקום אם באים עדי השטר ואומרים שחתמו והעידו על יוסף בן שמעון זה שהוא לוה, הרי זה מועיל, ונחשב כמלוה בשטר לכל דבר, [וכן כתב הרמב״ם מלוה ולוה כד ח].

ועיין בביאור הגר״א [שם ס״ק יט] שהביא דעות ראשונים שדווקא עדי השטר יכולים להעיד, כיון שבידם לשנות את השטר ולכתוב בו שלושה דורות, לכן העדות שלהם נחשבת כעדות השטר. אבל עדים אחרים שאין בידם לשנות את השטר, הרי הם כעדות על פה שאינו מוכח מתוך השטר.

16. הנתיבות המשפט [עו ד] ביאר, שהמקרה כאן אינו דומה לגזל אחד מחמשה בני אדם שמבואר ביבמות [קיח ב] שצריך להניח את הגזילה ביניהם ואינו יכול לדחות כל אחד מהם, ולומר לו: לא ממך גזלתי. וכן אינו דומה לשנים שהפקידו, אחד הפקיד מנה ואחד הפקיד מאתים, וכל אחד טוען שהוא הפקיד את המאתים, שמבואר בבבא מציעא [לז א] שהמנה השלישי

בשטר למי נכתב, **ואם היו משולשין** ששמות שלושת הדורות שווים — **יכתבו סימן,** כגון יוסף בן שמעון הארוך, או יוסף בן שמעון השחור, **ואם היו מסומנין** שהיו שווים בסימניהם — אם אחד מהם היה כהן **יכתבו** בשטר שהוא **כהן.**

גמרא:

ההוא שטרא דנפק לבי דינא היה שטר חוב שיצא לפני בית הדין **דרב הונא, דהוה כתיב ביה** שהיה כתוב בו כך: **אני פלוני בר פלוני לויתי מנה ממך,** והשטר היה מוחזק בידי אדם שטען: פלוני בן פלוני הכתוב בשטר זה כתבו וחתמו ומסרו לי, לפי שהלוותי לו הסך הכתוב בשטר, והטעם שלא כתב את שמי כיון שמסרו לי, ולכן כתב רק "ממך" כלומר שלווה מן המוחזק בשטר.

אמר רב הונא: הלשון **"ממך"** הכתובה בשטר — הרי היא כוללת כל אדם, ומשמעותה שלוה **אפילו מריש גלותא** — מראש הגולה, **ואפילו משבור מלכא.** ויש לחשוש שמא ראש הגולה או אדם אחר הלווהו ונפל ממנו ומצאו זה. קעב-ב

יהא מונח עד שיבוא אליהו, והשומר אינו יכול לדחות כל אחד מהם שלא הוא הפקיד את המאתים.

והטעם שאינו דומה לכאן, כי בגזילה ופקדון, הפקדון והגזילה קיימים, והם אינם תובעים את השומר והגזלן, אלא את החפץ השייך להם, לכן שם הדין שיהא מונח, מה שאין כן כאן גבי הלואה, שממון ההלואה כבר שייך ללוה, ואין דנים על הממון, אלא תובעים את הלוה מכח שעבוד הגוף, בזה הדין שיכול לדחות כל אחד ואחד ולומר: לא לך אני חייב.

הגמרא בבבא מציעא [לד א] הסתפקה, מה הדין אם השומר שנגנבה ממנו הבהמה, אמר שהוא מוכן לשלם למפקיד עבור הבהמה, ולאחר מכן אמר שאינו מוכן לשלם, האם נקרא שחזר בו מהסכמתו, ואם נמצא הגנב אינו זוכה בכפל, אלא המפקיד זוכה בו, או שמא אינו נקרא שחזר בו מהסכמתו לשלם על הבהמה והכפל מגיע לו, והגמרא נשארה ב"תיקו". ופסק הרי"ף [שם יח ב בדפי הרי"ף] שהשומר והמפקיד יתחלקו בכפל.

והקשה בקונטרס הספיקות [כלל א סעיף ג] מדוע לא יוכל הגנב לדחות כל אחד מהם, ולומר: לא לך אני חייב כפל, כמו שאנו אומרים כאן גבי שני יוסף בן שמעון.

ובתרומת הכרי [סימן רנג] תירץ, שכאן גבי שני יוסף בן שמעון, אין דין ודברים ביניהם אלא רק עם הנתבע, ולכן יכול לדחות כל אחד מהם ולומר: לאו בעל דברים דידי את, וממילא אינם יכולים לגבות ממנו עד שיכתבו הרשאה זה לזה. מה שאין כן גבי כפל שהספק הוא בין המפקיד לנפקד, דינם שיקבל כל אחד חצי, וכל אחד אינו צריך הרשאה כדי לקבל את חלקו, אלא יכול כל אחד מהם לתבוע את חלקו לבדו, ולכן אינו יכול לדחותם.

ובשיעורי רבי שמואל [ב"מ דף לה ב אות רסח] כתב, שתירוצו של התרומת הכרי מיישבת את קושית קונטרס הספיקות רק אם ננקוט כשיטת הבבלי. אבל לדעת הירושלמי עדיין קשה, כי לדעת הירושלמי השומר זוכה בכפל ישר מהגנב, אם כן הדין ודברים הוא בין הגנב לבעלים ובין הגנב לשומר, ולא בין הבעלים לשומר, ואף על פי כן מבואר שם שחולקים, וקשה מדוע לא יכול לדחות כל אחד מהם.

ובעין יצחק [ח"ב אהע"ז סו לא] תירץ שלדעת התוספות [בכורות מט] הסובר שבאופן

אמר ליה רב חסדא לרבה: פוק עיין בה, צא ובדוק בהלכה זו, **דלאורתא בעי לה** שבערב ישאל אותה **רב הונא מינך** — ממך מה דעתך בענין זה.

נפק, דק ואשכח, יצא רבה ודקדק בהלכה ומצא ברייתא זו, **דתניא:**

גט שיש עליו עדים ואין בו זמן, הרי הוא אחד משלשת סוגי הגיטין הפסולים מדרבנן, ואם נשאת לאחר בגט זה הולד כשר, כמבואר בגיטין [פו א].

אבא שאול אומר: אם כתוב בו "גרשתיה היום" — **כשר** הגט.

אלמא, משמע מהברייתא, שלשון **"היום"** — **ההוא יומא דנפיק ביה משמע,** משמעותו אותו יום שיצא הגט בבית דין מתחת ידו לידי האשה להתגרש בו, ונחשב כזמן גמור.

הכא נמי אותו דבר כאן, לשון **"ממך"** — **מההוא גברא דנפיק מתותי ידיה משמע,** משמעותו מאותו אדם שהשטר יוצא מתחת ידו, שהרי בית דין רואים שהשטר בידו, והרי זה כאילו נכתב בשטר שם המלוה, ולא צריך שיהיה כתוב בשטר לשון יותר מפורשת מזו.(17)

אמר ליה אביי לרבה: **ודלמא** ושמא **אבא שאול** שהכשיר גט שלא כתוב בו תאריך אלא לשון "היום", אין טעמו אלא משום שאינו מצריך שיכתבו תאריך בגט, כי שמא **כרבי אליעזר סבירא ליה, דאמר: עדי מסירה** שראו את מסירת הגט לאשה **כרתי** הם הכורתים ומקיימים את הגט, ולכן הגט כשר

ששניהם לפנינו אינם צריכים הראשה זה מזה, יש ליישב שמדובר ששניהם לפנינו, ולכן אינו יכול לדחותם, [ועיין עוד באור שמח שאלה ופקדון ח ה, וכעין זה בחידושי הרי"ם חו"מ ח"ד סי' רצה ס"ק טו].

17. הרשב"ם והר"י מיגאש פירשו שרב הונא חשש שמא השטר אינו שלו, כיון שהוא חושש לנפילה, והקשו הרמב"ן והרא"ש, שלפי פירוש זה לא מובנת הראיה שהביא רבה מאבא שאול, שאם לא כתב תאריך מפורש בגט אלא כתב רק "גרשתיה היום" הגט כשר, הרי שם אין חשש נפילה, מה שאין כן כאן בשטר הלואה — אף אם נאמר שלשון "ממך" כשר בשטר, מכל מקום יש לפוסלו מחשש נפילה, עוד הקשו מדוע הגמרא לא הוכיחה מהמשנה שלא חוששין לנפילה.

ומיישבים האחרונים את הרשב"ם על פי דברי הר"י מיגאש, שחשש נפילה הוא חשש רחוק, ולכן אם לשון "ממך" אינו נחשב כאילו שמו כתוב בשטר, והמוחזק בשטר רוצה להוכיח שהחוב של השטר מגיע לו מחמת שהוא מוחזק בשטר ומסתמא נמסר לו — אם כן הוא נחשב המוציא מחבירו, וכיון שיש חשש רחוק שמא נפל מאחר, עליו להביא ראיה. אבל אם לשון "ממך" הכוונה ממי שיוציא את השטר בבית דין, אם כן הרי זה כאילו שמו כתוב בשטר, והמחזיק בשטר הוא המוחזק בחוב, והלוה שטוען שאין זה שמו והמחזיק בשטר מחזיקו שלא כדין, הוא המוציא, ועליו להביא ראיה שהשטר נפל מאחר.

והרמב"ן פירש, שלדעת רב הונא כיון שהשטר אינו מוכיח מתוכו למי הוא נכתב, השטר פסול, ורבה הביא ראיה מאבא שאול שלשון סתמי נחשב מוכח מתוכו, ודחאו אביי, שאפשר שאבא שאול סובר כרבי אליעזר, שעדי המסירה הם העדים הכורתים בגט ולכן השטר

גם אם לא כתוב בו תאריך.[18]

ומה שמצריך אבא שאול שיכתבו בגט לשון "היום", אינו משום שסובר שצריך תאריך בגט, אלא משום שסובר כי צריך שיהיה מוכח מהגט שמתכוון לגרשה מיד כשמקבלת את הגט, שאם לא כתב בגט תאריך כלל, לא מוכח מהגט שמגרשה מיד, ויש לחשוש שמא מגרשה בגט זה רק אחרי שיעבור שנה או שנתים מיום שקיבלה את הגט, לכן מצריך אבא שאול שיכתבו בגט לכל הפחות לשון "היום" שמשמעותו

כשר. אבל לרבי מאיר שעדי החתימה הם הכורתים בגט, אפשר שלשון סתמי אינו נחשב מוכח מתוכו. ועוד דחה, שכאן שלא כתוב בשטר שם המלוה, יש לחוש לנפילה.

18. כך פירש הרשב"ם, שכמו שרבי אליעזר מכשיר גט בלא עדי חתימה, כיון שעדי מסירה כרתי, כך הוא מכשיר גט בלא זמן. אבל הרמב"ן חולק על הרשב"ם וסובר כי אף שרבי אליעזר מכשיר גט בלא עדי חתימה, מכל מקום צריך לכתוב זמן בגט, שמא לא יזכרו עדי המסירה את הזמן, וגם משום שלא חילקו חכמים בתקנתם.

הרעק"א [דרוש וחדוש גיטין ג ב על תוד"ה רבי אליעזר] כתב, שיתכן שהרשב"ם דיבר רק בגט שאין בו עדי חתימה. אבל בגט שיש בו עדי חתימה, כיון שסומכים על עדי החתימה לראיה, צריך שיהא בו זמן.

בקובץ שיעורים [אות תרמו] ובאבי עזרי [גירושין א כה] תמהו על הרעק"א, שהרי הרשב"ם פירש דבריו על אבא שאול שדיבר בגט שיש עליו עדי חתימה, ועל זה כתב הרשב"ם שלרבי אליעזר כשר בלא זמן.

ואולי הרעק"א סבר, שהרשב"ם מפרש את הגמרא כמו היד רמה שפירש "יש עליו עדים" שבברייתא שהכוונה לעדי מסירה.

אמנם כדברי הרעק"א דייקו האחרונים בדעת הרמב"ם [גירושין א כה] שסובר, שאם אין בשטר עדי חתימה לא צריך לכתוב בו זמן. אבל אם יש בו עדי חתימה צריך לכתוב בו זמן.

המהרי"ט אלגאזי [גט מקושר סימן ז ד"ה שוב ראיתי] פירש בדעת הרשב"ם, שגם כשיש עדי חתימה בט, לא צריך לכתוב בו זמן.

וביאר המשנת רבי אהרן [גיטין טז] טעמו, שזמן הכתוב בגט אינו זמן הנתינה, שהרי כותבים גט לאיש אף על פי שאין אשתו עמו, ומפורש ברמב"ם, שאם נתאחרה הנתינה, הגט כשר לכתחילה לגרש בו, אם כן מוכח שהזמן המופיע בגט הוא זמן החתימה, ולפי זה מסתבר שהתקנה לכתוב זמן הוא דין בחתימת העדים, והפסול בגט שאין בו זמן, הוא פסול בעדי החתימה שבגט, שצריך שיהא מבורר זמן חתימתם, ולכן רק לרבי מאיר שעדי חתימה כרתי, הגט פסול אם אין בו זמן. אבל לרבי אליעזר שעדי מסירה כרתי, אם כן גם בלא העדי חתימה, הגט כשר בעדי מסירה, ואף שגט שיש בו עדי חתימה ואין בו זמן, כיון שסומכים על העדי חתימה ואינה צריכה להביא את העדי מסירה, יש חשש שמא יחפה בגט על בת אחותו שזינתה, שיכתוב את הגט לאחר שזינתה ללא זמן, ויאמר שהגט ניתן לה קודם שזינתה, מכל מקום הגט לא נפסל בזה שאפשר לחפות בו, אלא רק תקנו בו זמן כדי שלא יוכל לחפות. אבל את הזמן תיקנו על חתימת העדים, ולרבי אליעזר שהגט כשר בלא חתימת העדים, אם כן כשר גם בלא זמן, אמנם גם לדעת רבי אליעזר, אם רוצה להסתמך על העדי חתימה, צריך שיהיה בו זמן, כי בלא זמן אינו כשר בעדי חתימה.

אבל הרמב"ם סובר כי אף שיש עדי מסירה, מכל מקום מודה רבי אליעזר במזוייף מתוכו

שמגרשה מיד כשמקבלת את הגט.

אבל הכא כאן בשטר הלואה שצריך לפרש בשטר ממי לוה, שמא אין סומכים על לשון שאינו מפורש ממי לוה, כי **ליחוש** יש לחשוש **לנפילה!** שמא נפל השטר מאדם אחר, ומצאו זה המחזיק בשטר, וכדברי רב הונא.

אמר ליה רבה לאביי: **לנפילה** של השטר מיד המלוה **לא חיישינן,** ולכן סומכים גם על לשון "ממך" הכתוב בשטר, שההלואה היתה ממנו(19).

ומנא תימרא ומנין אתה מוכיח **דלא חיישינן לנפילה?**

דתנן במשנתינו: **שנים שהיו בעיר אחת, שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון — אינן יכולין להוציא שטר חוב זה על זה,** משום שלא ברור מהשטר מי הוא המלוה ומי הוא הלוה, **ולא אחר יכול להוציא עליהן שטר חוב,** שהרי כל אחד מהם יכול לטעון שלא הוא לווה אלא חבירו.

ומדויק מכאן כי **הא הם על אחרים — יכולין** להוציא שטר חוב, שאם יש לאחד מהם שטר חוב על אחר יכול הוא לגבות ממנו.

ולכאורה קשה **ואמאי** יכולים הם להוציא שטר חוב על אחרים? **ליחוש לנפילה!** שמא יוסף בן שמעון השני היה המלוה ונפל מידו ומצאו יוסף בן שמעון זה.

אלא לאו, שמע מינה מהמשנה, שהמוחזק בשטר יכול לגבות את החוב מאדם אחר הכתוב בשטר, ואף על פי שהשטר אינו מוכיח איזה יוסף בן שמעון הוא המלוה, כי **לנפילה לא חיישינן,** הוא הדין אם כתוב בשטר לשון "לויתי ממך" לא חוששים שמא ההלואה שבשטר היתה מאדם אחר והשטר נפל ממנו ומצאו זה.

ואביי, מה הוא עונה על כך?

לדעתו יש לחלק, שבמשנה כל החשש הוא רק **לנפילה דחד** שמא נפל מאחד שיש לו אותו שם כמו זה המחזיק עכשיו בשטר, וזה המחזיק בשטר מצא בדיוק שטר שיש בו שם כמו שלו, לזה **לא חיישינן. אבל לנפילה דרבים** כגון שטר שכתוב בו "לוויתי ממך", שיכול היה ליפול מכל אדם ולהגיע לידי כל אדם, בזה ודאי **חיישינן,** ולא גובים בשטר זה.

ומבואר במשנה שאין חוששים לנפילה, ואף קעג-א
אביי הסובר שלפעמים חוששים לנפילה, מודה שלא חוששים שמא השטר נפל מאחד שיש לו אותו שם כמו זה המחזיק עכשיו בשטר. וזה המחזיק בשטר, מצא בדיוק שטר שיש בו שם כמו שלו.

וקשה, **ואלא הא,** הברייתא החולקת על

שהוא פסול, וכיון שהעדי חתימה פסולים, נפסל הגט. אבל הרשב"ם סובר, כי כיון שפסולו ניכר, שרואים שאין בו זמן, אם כן לא יסמכו על עדי החתימה להתירה, ואין בזה פסול של מזוייף מתוכו.

19. כתב הנמוקי יוסף, שטר שכתוב בו שמתחייב לכל מי שמוציאו מתחת ידו בבית דין, השטר כשר והמוציאו מתחת ידו בבית דין גובה בו.

ואף שאנו סוברים שבדין דאורייתא אין

משנתנו, **דתניא: כשם שאין** שני יוסף בן שמעון **מוציאין שטר חוב זה על זה — כך אין** הם **מוציאין** שטר חוב **על אחרים,** כי חוששים שמא השטר שייך ליוסף בן שמעון השני.

במאי קמיפלגי? במה הם חלוקים התנאים של הברייתא והמשנה? הרי פשוט הדבר שהתנאים אינם חלוקים האם חוששים שמא נפל מהשני שיש לו בדיוק אותו שם כמו שלו ובדיוק הוא מצא את השטר, אם כן במה נחלקו?

ומבארינן: **באותיות** בשטרות, האם **נקנות במסירה קמיפלגי** נחלקו, שאמנם אין חוששים לנפילה באופן זה, אבל חוששים שמא קיבל את השטר בקנין מסירה מיד השני, והשטר לא נכתב עבורו.

ובזה נחלקו, **תנא דידן סבר: אותיות** שטרות **נקנות במסירה,** ואינו צריך לכתוב שטר מכירה על השטר שהוא מוכר לו, אלא משמסר לו את שטר החוב לזכות בו, נתחייב הלוה לפורעם למקבל השטר ונשתעבד לו כמו שהיה משועבד למלוה, ולכן גם אם השטר נכתב עבור השני, והשני נתנו לו, כעת השטר שייך לו, כי הוא קנאו במסירה.

ועל כרחו יפרע הלוה למי שהשטר בידו.

ותנא ברא של הברייתא **סבר: שאין אותיות נקנות במסירה** בלבד אלא רק בתוספת שטר מכירה על השטר שהוא מוכר לו, ולכן אף שאין חוששים לנפילה, מכל מקום ייתכן ששטר זה נכתב לשני, ונמסר לו כפקדון בלבד[1], ואינו יכול לגבותו — שהרי השטר אינו שלו, לפי שאין שטרות נקנים במסירה בלבד, אלא על ידי שטר נוסף. ואם יבוא השני ויתבע אותו, יאמר לו הלוה שאינו משלם לו כיון שהשטר אינו בידו.

אמנם אם האחד יתן לשני רשות בכתב לגבות את חובותיו עבורו, הלוה אינו יכול לדחות את בעל ההרשאה ולומר לו שהוא חייב לשני, כי השטר מוכיח שהוא חייב לאחד מהם, ולבעל ההרשאה יש זכות לגבות את החובות שניהם.

ואי בעית אימא אפשר לומר הסבר נוסף במה נחלקו המשנה והברייתא:

דכולי עלמא סוברים **שאותיות** שטרות **נקנות במסירה,** בלא שטר מכירה[2], כמו שנפסקה ההלכה לעיל [עז א], **והכא בצריך**

ברירה, ולא אומרים שהוברר הדבר למפרע משעת כתיבת השטר שנתחייב בו לאותו אדם שהוציאו וגבה בו. מכל מקום השטר כשר, כיון שהוא ראוי להתחייב בו לכל אדם. ולאחר שהוציאו אחד ופרעו לו, נמחל שעבודו של השטר לכל אדם שיוציאו מכאן ואילך, כיון שלא נתחייב בשטר אלא מנה אחד בלבד.

1. כתב הרמב"ן, שהתנא של משנתנו, אינו חושש לפקדון, לפי שאדם ששמו כשמו לא יפקיד אצלו, מפני שהוא יכול לטעון שהוא קנה את השטר במסירה, והוא יוכל לתבוע את החוב מהלוה.

2. עיין בבעל המאור שכתב, כי אף שאנו נוקטים להלכה שאין קונים שטר אלא על ידי מסירה בתוספת שטר מכירה על השטר שהוא מוכר לו, מכל מקום כאן גבי שני יוסף בן שמעון המקנים שטר חוב זה לזה, די במסירה לחוד, כיון שבשטר שמוסר כתוב גם שמו של מקבל השטר,

להביא ראיה קא מיפלגי, נחלקו במחלוקת של אביי ורבא האם צריך ראיה ועדים על מסירת השטר, שלא נמסר בתורת פקדון.

תנא דידן סבר: אין צריך להביא ראיה, שהשטר נמסר בהקנאה גמורה, ולכן גם אם קיבל את השטר במסירה מאחר שיש לו אותו שם, הרי כעת השטר שלו, והלוה חייב לשלם לו את החוב שבשטר.

ותנא ברא סבר: צריך להביא ראיה ועדים על מסירת השטר, שלא נמסר בתורת פקדון, וכל זמן שאינו מביא עדים על כך, יכול הלוה לדחותו ולומר לו שהשטר נכתב עבור השני, ונמסר לו רק בתורת פקדון.

כי מצינו שנחלקו בזה אביי ורבא **דאיתמר: אותיות נקנות במסירה.**

אביי אמר: צריך להביא ראיה, שהשטר נמסר לו בתורת קנין ולא בתורת פקדון[3], **ורבא אמר: אינו צריך להביא ראיה,** אלא מעמידים את השטר בחזקת המוחזק בו[4].

אמר אביי: מנא אמינא לה מנין אני לומד שצריך להביא עדים שהאחר הקנה לו את השטר ולא מסר לו בתורת פקדון?

דתניא בברייתא: **אחד מן האחין שהשטר חוב** של אביהם **יוצא מתחת ידו** והוא טוען

אבל הרמב"ן במלחמות חולק וסובר, שאף באופן זה צריך גם מסירה וגם שטר על מכירת השטר כדי לקנותו, כיון שמתחילה לא השתעבד הלוה אלא למי שהשטר נכתב עבורו.

3. הרשב"א מקשה, אם אנו סוברים שאותיות נקנות במסירה לחוד [כפי שנוקטת כאן הגמרא], מדוע לא יהא דינם כשאר מטלטלים, שהרי מטלטלים הנמצאים ברשותו הם בחזקת שלו, ואינו צריך להביא ראיה עליהם שהם שלו. ותירץ, שהשטרות שונים משאר מטלטלים, ששאר מטלטלים במסירתם נגמר קניינם, מה שאין כן בשטרות, אין די במסירת עצם נייר השטרות לקנותם, כיון שהראיה שבשטר אינה נמסרת, ועיקר השטר הוא הראיה שבו, ואינו קונה את הראיה שבשטר עד שיאמר בשעת המסירה שהוא מוסר למקבל גם את השעבוד שיש בשטרות אלו. ולכן עצם המצאות השטר ברשותו אינה ראיה לכך שגם השעבוד שבשטר ברשותו, ולכן סובר אביי שצריך להביא ראיה על כך שהשטרות נמסרו בדרך המועילה לקנותם.

4. התוספות מבארים שאביי ורבא לא נחלקו באותה מחלוקת של המשנה והברייתא, כפי שמוכח ביבמות [קטז א] שאביי עצמו אינו חושש בשני יוסף בן שמעון בעיר אחת לא לנפילה ולא לפקדון, ואילו התנא שבברייתא חושש לנפילה או לפקדון. אלא אביי ורבא נחלקו האם צריך המחזיק בשטר להביא ראיה שהשטר שלו.

וכתב הר"י מיגאש כיון שהלכה בכל מקום כרבא, אף שאנו נוקטים להלכה שאין קונים שטר אלא בכתיבה ומסירה, מכל מקום אנו נוקטים כדברי רבא שהמחזיק בשטר אינו צריך להביא ראיה שהשטר נמסר לו בכתיבה.

אבל הרמב"ן והרשב"א והראב"ד חולקים עליו, וסוברים כיון לדידן שאנו פוסקים שאין השטר נקנה אלא בכתיבה ומסירה, צריך להביא ראיה שהשטר נמסר לו בכתיבה, כי מה שרבא סובר שאינו צריך להביא ראיה, הוא משום שסובר שדי במסירה לחוד, ותפיסתו בשטר מוכיחה על טענת מסירתו, שהרי היא כמו חזקה גבי שאר מטלטלין, אבל אין תפיסתו מוכחת

שהאחים נתנוהו לו, והם טוענים שהוא חטף מהם את השטר — **עליו להביא ראיה.**

מאי לאו, הוא הדין לאחריני — לאחרים, ולא רק אחד מן האחים, אלא כל מי ששטר של אדם אחר יוצא מתחת ידו, צריך להביא ראיה שהאחר הקנה לו את השטר.

ורבא אמר אין להוכיח מהברייתא המדברת באחים למחזיק שטר של אחרים: כי **שאני** — שונה הדין גבי **אחין,** שעל המחזיק בשטר להביא ראיה לאחיו, מפני שדרך האחים **דשמטו מהדדי** שנוטלים זה מזה, כיון שהם מצויים במקום אחד(5). מה שאין כן במחזיק שטר חוב של אחרים, שאין חוששים שמא נטלו מהאחר בלא קנין.

איכא דאמרי שהדברים נאמרו להיפך:

אמר רבא: מנא אמינא לה? מנין אני לומד שאינו צריך להביא עדים שהאחר הקנה לו את השטר ואין חוששים שמא מסר לו בתורת פקדון?

דתניא בברייתא: **אחד מן האחין שהשטר חוב** של אביהם **יוצא מתחת ידו** והוא טוען שהאחים נתנוהו לו, והם טוענים שהוא חטף את השטר מהם — **עליו להביא ראיה.**

ומכך שהברייתא דיברה במקרה של אחים, מדויק שרק גבי **אחין הוא** שצריך להביא ראיה שמסרו לו את השטר לקנותו, כיון שדרך האחים **דשמטו מהדדי,** שנוטלים זה מזה. **אבל** גבי **אחריני** שאין חשש זה, **לא** צריך להביא ראיה שהשטר נמסר לו לקנין ולא לפקדון.

ואביי חולק על רבא וסובר שאין לדייק כן מהברייתא, אלא גם בקיבל שטר מאחרים צריך להביא ראיה שנמסר לו לקנין ולא לפקדון, והטעם שהברייתא נקטה מקרה של **אחין** כי **איצטריכא ליה** לחידוש.

סלקא דעתך אמינא: כיון שדרך האחים **דשמטו מהדדי** שנוטלים זה מזה, לכן **אימא** הייתי אומר **שמיזדהר זחירי** נזהרים הם איש מאחיו, **ולא צריכי להביא ראיה,** שהשטר נמסר לו לקנין, **קא משמע לן,** שגם אחים צריכים להביא ראיה על השטר שהגיע לידם.

נתבאר בגמרא, ששני התנאים מהמשנה והברייתא שנחלקו האם יכולים שני יוסף בן שמעון להוציא שטר חוב על אחרים, נחלקו האם שטרות נקנים במסירה, או שנחלקו במחלוקת של אביי ורבא, האם צריך להביא ראיה על השטר שנמסר לו לקנין ולא לפקדון.

ומביאה הגמרא תנא שלישי החולק על שני התנאים הללו.

ואלא הא דתניא בברייתא: **כשם שמוציאין הן** שני יוסף בן שמעון **שטר חוב על אחרים** — **כך מוציאין** הם שטר חוב **זה על זה.** ותנא

שהשטר נמסר לו בכתיבה, ואינו נאמן על כך.

הרמב"ם [מכירה ו יא] סובר, שהמחזיק בשטר נאמן שקנה את השטר בכתיבה ומסירה, ואינו צריך להביא ראיה על כך, אבל אם בא להוציא בשטר מן הלווה — אז צריך להביא ראיה שהשטר קנוי לו.

5. ברבינו גרשום כתב, שהאח מורה היתר לעצמו לגנוב כיון שהוא יורש.

זה חולק על התנאים שלעיל הסוברים שאין הם יכולים להוציא שטר חוב זה על זה.

במאי קמיפלגי?

ומבארינן: בדבר זה הם נחלקו, **בכותבין שטר ללוה ואף על פי שאין מלוה עמו קמיפלגי.**

תנא דידן סבר: כותבין שטר ללוה ואף על פי שאין מלוה עמו, וכיון שכך, גבי שני יוסף בן שמעון יש לחשוש לרמאות, כי **זימנין דאזיל לגבי ספרא וסהדי,** פעמים שהולך יוסף בן שמעון אחד אצל הסופר והעדים, **ואמר להו: כתבו לי שטרא** על סך מאה זוז, **דבעינן למיזף** שאני רוצה ללוות **מיוסף בן שמעון חברי.**

ובתר דכתבי וחתמי ליה, ואחרי שכותבים וחותמים לו, כיון ששם המלוה כשם הלוה, **נקיטא ליה** לוקח את השטר ומשתמש בו כראיה שהוא המלוה, **ואמר ליה** ליוסף בן שמעון השני: **הב לי מאה דיזפת מינאי,** תן לי מאה זוז שלוית ממני, והרי לך השטר החתום בעדים.

ומשום כך סובר התנא שבמשנתנו שאין הם יכולים להוציא שטר חוב זה על זה.

אבל **תנא ברא סבר: שאין כותבין שטר ללוה עד שיהא מלוה עמו,** וכיון שהיו הלוה והמלוה יחד במעמד כתיבת שטר החוב, משמע שאינם מקפידים זה על זה, ואין חוששים לרמאות, וגם אין חוששים לנפילה. לכן סובר תנא זה שיכולים לגבות שטר חוב של שני יוסף בן שמעון שמוציאין הם זה על זה (6).

שנינו במשנה: **נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע** — שני יוסף בן שמעון שלוו מאחד, וכל אחד מהם נתן לו שטר הלואה, ונמצא בידי המלוה שובר שהיה כתוב בו, שהשטר של יוסף בן שמעון פרוע, **שטרות שניהן פרועין,** ואינו יכול לגבות מהם, כיון שיש לו שובר שיוסף בן שמעון פרע את החוב.

ואף על פי ששנינו בבבא מציעא [כ ב] ששובר הנמצא בידי המלוה ולא בידי הלוה, אינו ראיה לפטור את הלוה. בגמרא שם ביארו שבמשנתנו מדובר ששטר ההלואה נמצאת בין השטרות הקרועין והפרועין של המלוה, ולכן סומכים על השובר לפטור את הלוה.

ודייקינן: **טעמא דנמצא** בידי המלוה שובר שהשטר של יוסף בן שמעון פרוע, **הא לא נמצא** שובר בידי המלוה — **מצי** יכול המלוה **מפיק,** לגבות החוב מיוסף בן שמעון.

ומקשינן: **והאנן** והרי במשנתנו קודם לדין זה שנינו: "**ולא אחר יכול להוציא עליהן** לאחד משני יוסף בן שמעון **שטר חוב**" ואף אם אין בידי המלוה שובר שהשטר פרוע, אינו יכול לגבות את שטר החוב, כיון שכל אחד מהם יכול לטעון: יוסף בן שמעון

---

6. הש"ך [חו"מ מט י] הקשה, שאף אם אין כותבים שטר ללוה אלא אם כן מלוה עמו, מכל מקום נחשוש שמא זה המחזיק בשטר היה בתחילה לוה, והמלוה ששמו כשמו החזיר לו את השטר בשעת הפרעון, ועכשיו הוא טוען שהוא המלוה כיון ששמו כשמו, וטעם זה כתב

האחר הוא שלוה ממך ולא אני. כך **תנן**:

אמר רבי ירמיה: כאן מדובר **במשולשין,** שבשטרי החוב כתב שלושה דורות, כגון: בשטר של האחד כתב, יוסף בן שמעון בן יעקב, ובשטר השני כתב, יוסף בן שמעון בן יצחק, שיש סימן מובהק בשטר החוב של מי הוא, ולכן אם אין לו שובר יכול לגבות את שטרי החוב, אבל כיון שיש לו שובר שכתוב בו שהחוב של יוסף בן שמעון פרוע, הורע כוחם של השטרות, והם בחזקת פרועים, שכל אחד מהם טוען שלי פרוע, והמלוה אינו יכול להכחיש אף אחד מהם, הואיל ונמצאו שטרי ההלואה בין שטרותיו הקרועים והפרועים.

ומקשינן, כיון שמדובר שכותבים בשטר שלושה דורות, אם כן גם השובר נכתב עם שלושה דורות, ומבורר למי הוא נכתב, **ונחזי תברא בשמא דמאן דכתיב!** ונראה מה כתוב בשובר בשם מי הוא נכתב!

אמר רב הושעיא: מדובר **במשולשין בשטר** שבשטרי החוב כתב שלושה דורות, **ואין משולשין בשובר,** ובשובר כתב רק שני דורות, ואינו מבורר למי הוא נכתב. ולכן הורע כוחם של השטרות, והם בחזקת פרועים, שכל אחד מהם טוען שלי פרוע, והמלוה אינו יכול להכחיש אף אחד מהם, הואיל ונמצאו שטרי ההלואה בין שטרותיו הקרועים והפרועים(7).

אביי אמר, הכי קאמר המשנה מדברת באופן ששני יוסף בן שמעון הלוו לאחד, שהם היו המלווים ולא הלווים, ובאופן זה יכולים הם לגבות את החוב, וכמו שביארו בגמרא לעיל, שהם יכולים להוציא שטר חוב על אחרים, ואין חוששים שמא שטר החוב שביד אחד מהם נפל מידי יוסף בן שמעון השני.

וכך יש לפרש את דברי המשנה: **נמצא**

הרשב"ם לעיל [קעב א] במשנה, ועיין שם תירוצו, [ועיין לעיל במשנה מה שהבאנו בהערה שם].

7. כתב הטור [חו"מ מט] בשם הרמ"ה, אם בשטרי החוב כתב שלושה דורות ובשובר כתב רק שני דורות, על בעל השובר להביא ראיה, ופירש ביד רמ"ה שמה שאמר רבי הושעיא בסוגייתינו שאם בשטרי החוב כתב שלושה דורות ובשובר כתב רק שני דורות, ואינו מבורר למי הוא נכתב, הורע כוחם של השטרות, והם בחזקת פרועים. כל זה נאמר רק באופן ששני השטרות הם של מלוה אחד ושני לווים, שהמלוה הפסיד לעצמו בכך שהוא כתב בשובר רק שני דורות. אבל באופן ששני השטרות הם של שני מלווים ולוה אחד, השובר אינו מועיל אם לא נכתב בו שלשה דורות, כי יכול להיות שהלוה עשה קנוניא עם אחד המלוים שיתן לו שובר, ועל ידי זה יפטר מהמלוה השני.

אבל הטור חולק על הרמ"ה, וסובר שלעולם יד בעל השטר על התחתונה, והמוציא מחבירו עליו הראיה, והקשה על הרמ"ה מדוע כאשר יש שני מלוים ששמותיהם שוים צריך לכתוב בשטר החוב שלשה דורות, והלא ההלכה היא ששני יוסף בן שמעון מוציאים שטר חוב על אחר. [ועיין בבית יוסף אות יג ובש"ך ס"ק יז].

הריטב"א סובר, שאם יש ספק בשובר, יד בעל השובר על התחתונה, והרמ"א [חו"מ מב ח] דחה דעה זו, ונקט כדעת הנמוקי יוסף בשם הרא"ה שאם יש ספק בשובר יד בעל השובר על

ללוה בין שטרותיו שובר שכתוב בו **ששטרו של יוסף בן שמעון עלי** שאני חייב לו **פרוע** הוא — והיה לו שטר חוב אצל שני יוסף בן שמעון, **שטרות** החוב של **שניהם פרועין,** כי הורע חזקתם בשובר זה ויד בעל השטר על התחתונה, וכשמוציא כל אחד מהם את שטר החוב, אומר לו הנה השובר שלו.

ואם הם כתבו שטר הרשאה בין שניהם, שיש לכל אחד מהם זכות לגבות את החובות של שניהם, הלוה חייב לפרוע להם שטר אחד, שהרי מודה הוא שלא פרע אלא רק שטר אחד.

אמנם אם הלוה טוען שפרע את שני החובות והשובר נכתב סתם על שניהם, אינו חייב לפרוע להם אף שכתבו הרשאה זה לזה. אבל אם מודה שלוה שתי הלוואות ופרע רק אחד מהם, אף על פי שהורע כח המלווים לגבות כל אחד את חובו, כיון שעשו שטר הרשאה ביניהם, יכולים הם לגבות מן הלוה שטר אחד בהרשאה.

שנינו במשנה: **כיצד יעשו** שני יוסף בן שמעון שטר הלואה או מכירה שלא יחליפו ביניהם? **ישלשו,** יכתבו בשטר שלושה דורות, כגון יוסף בן שמעון בן יעקב, כדי שיהא היכר בשטר למי נכתב, **ואם היו משולשין,** ששמות שלושת הדורות שווים — **יכתבו סימן,** כגון יוסף בן שמעון הארוך, או יוסף בן שמעון השחור, **ואם היו מסומנין** שהיו שווים בסימניהם — אם אחד מהם היה כהן **יכתבו** בשטר שהוא **כהן.**

תנא בברייתא: **אם היו שניהם** שווים בשלושת הדורות וכן בסימניהם, וגם היו שניהם **כהנים** — **יכתבו** בשטר ארבעה **דורות,** כגון יוסף בן שמעון בן יעקב בן יצחק, ובאופן זה ודאי לא יהיו שמות אבותיהם שווים.

מתניתין:

האומר לבנו בשעת מיתתו: **שטר** חוב אחד שנמצא **בין שטרותי** הוא **פרוע, ואיני יודע אי זהו** והלוה האמין לי ולא החזרתי לו את שטר החוב שלו, ואיני רוצה להענש על כך[8] שיגבו בו ממנו שלא כדין.

שטרות כולן פרועין, שיכול כל לוה לטעון ששטרו פרוע, ואינו יכול לגבות אלא רק מאותם האומרים שעדיין לא פרעו[9].

ואם אותו שאמר לבנו ששטר חוב אחד משטרותיו פרוע, **נמצא לאחד שם שנים** נמצא אצלו שני שטרות על לווה אחד, שלוה ממנו שתי הלוואות.

העליונה, כיון שהוא המוחזק. וכתב הגר"א [שם ס"ק כז] שמוכח כדבריו מסוגייתינו שאם בשטרי החוב כתב שלושה דורות ובשובר כתב רק שני דורות, יד בעל השובר על העליונה.

8. כך פירש הרשב"ם, והתפארת ישראל פירש, שאינו רוצה להכשיל את בנו בגזל

9. כתב הש"ך [חו"מ סה עו], שאין חילוק בדינים אלו בין אם המלוה מת אחר כך או שנשאר בחיים, ואם הוא נשאר בחיים וטוען אחר כך שעיין בדבר ונזכר על שטר מסוים שהוא פרוע והאחרים אינם פרועים, הרי הוא חוזר וגובה בהם.

הגדול השטר שסכומו גדול יותר הוא בחזקת **פרוע, והקטן אינו פרוע,** כיון שלא אמר אלא על שטר אחד שהוא פרוע(10).

גמרא:

אמר רבא: האומר לחבירו **שטר לך בידי** שהוא **פרוע** — ויש בידו שני שטרות, השטר עם הסכום **הגדול** יותר **פרוע, והקטן אינו פרוע,** שהרי הודה רק על שטר אחד שהוא פרוע.

ואם אמר לו: **חוב לך בידי** שהוא **פרוע,** משמע כל החוב ואף אם הוא מחולק בשטרות רבים, ומשום כך **שטרות כולן פרועין.**

אמר ליה רבינא לרבא: אלא מעתה, גם גבי מכירה נאמר כן, שאם הוא כותב בשטר המכירה: **שדי מכורה לך** — **שדה גדולה** שלו **מכורה לו,** ואם הוא כותב לו **שדה שיש לי מכורה לך** שלשון "שדה" כולל את כל השדות כמו "שדה אדום" [בראשית לב ד] — **כל שדותיו מכורין לו;** והרי הדין אינו כן.

ומתרצינן: יש לחלק בין הלואה למכירה, כי בהלואה שטר ההלואה נמצא ביד המלוה, ואילו במכירה שטר המכירה נמצא ביד הלוקח, לכן **התם** במכירה **יד** הקונה שהוא **בעל השטר על התחתונה,** ואינו יכול לקבל בשטר אלא את המועט ביותר. מה שאין כן בהלואה, שהשטרות ביד המלוה, יד המלוה על התחתונה ואם אמר שאחד השטרות פרוע, אינו יכול לגבות אלא את השטר עם הסכום הקטן מביניהם.

מתניתין:

המלוה את חבירו על ידי ערב שקיבל עליו אחריות להלוואה, **לא יפרע מן הערב,** אין המלוה רשאי להפרע מן הערב עד שיתבע את הלווה לדין ויחייבו אותו בית דין לשלם, ורק אם אין ללווה מה לשלם, אז יתבע את הערב וייפרע ממנו.

ואם אמר לו המלוה: **על מנת שאפרע ממי שארצה,** שהתנה בשעת ההלואה שיוכל להיפרע ממי שירצה, בין מן הלווה בין מן הערב, **יפרע מן הערב,** הרי הוא רשאי לפרוע מן הערב, ואינו צריך לתבוע תחילה את הלווה לדין. קעג-ב

בגמרא יבואר שיש להוסיף כאן בדברי המשנה: במה דברים אמורים? כשאין נכסים ללווה, אבל אם יש נכסים ללווה, לא ייפרע מן הערב. וערב קבלן [היינו האומר למלוה: תן לו הלואה ואני אשלם לך], אף על פי שיש נכסים ללווה, ייפרע מן הקבלן.

---

10. כתב הרמ"א [חו"מ סה כג]: וכן אם לא אמר "שטר אחד פרוע", אלא אמר "שטר אחד מחול לך" — הקטן מחול ולא הגדול. והקשה הש"ך [ס"ק עח] שהרי הלווה מוחזק במעות, כמו שאנו רואים גבי שובר שידו על העליונה, ואינו דומה לספק מכירה שהמוכר מוחזק.

ובביאור הגר"א [ס"ק עה] תירץ, שכל שזכותו של הלווה הוא מצד דיבורו של המלוה, ידו על התחתונה.

ובתומים [אורים ס"ק פז] תירץ, כיון שיש ספק על מה מחל, הרי זה כספק פרעון, וכאשר יש ודאי הלואה וספק פרעון אינו נפטר מהחוב.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם יש נכסים ללוה — בין כך ובין כך, בין שהוא ערב סתם בין שהוא ערב קבלן, **לא יפרע מן הערב** תחילה, אלא יגבה מן הנכסים של הלווה.

וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: הערב לאשה בכתובתה, מי שקיבל עליו ערבות לשלם לאשה את הכתובה שכתב לה בעלה, אם לא יהא בידי הבעל לשלם, **והיה בעלה מגרשה** ואין לו נכסים, והערב צריך לשלם לה כתובתה.

ידירנה הנאה, אין הערב משלם לה את הכתובה עד שידיר אותה בעלה בנדר על דעת רבים שאין לו הפרה שלא תיהנה ממנו, כדי שלא יוכל להחזיר אותה, שחוששים אנו **שמא יעשו** הבעל ואשתו **קנוניא** הסכם של רמאות, **על נכסים של זה,** של הערב, שיגרשנה בעלה, כדי שתגבה את הכתובה מן הערב, **ויחזיר את אשתו,** ויאכלו שניהם את דמי הכתובה(11) שתקבל מן הערב(12).

גמרא:

בתחילה הבינה הגמרא שהאמור במשנה: "לא יפרע מן הערב" הכוונה שלא ייפרע כלל מן הערב, והערבות אינה מועילה אלא לאופן שמת הלווה או ברח שאז נפרע מן הערב, אבל אם הלווה בפנינו בשעה שהמלוה תובע את חובו, כיון שהערב העמיד את הלווה בפנינו, פטור הוא מלשלם את החוב.

ומקשינן: **מאי טעמא** הערב פטור מלשלם את החוב כשהלוה לפנינו, והרי הלווה אינו משלם את החוב?

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: מפני שהערב יכול לטעון למלוה: **גברא אשלימת לי, גברא אשלימי לך.** על הלוה הייתי אחראי, ואת הלוה השבתי לך, שאני הייתי אחראי על הלוה שאם ימות או יברח אני אשלים לך את החוב מממוני, וכעת אני מחזיר לך את הלוה, ויכול אתה לתובעו בדין, ואני פטור מהחוב.

מתקיף לה רב נחמן: האי דין שבמשנה, שהערב פטור מלשלם את החוב שהלוה אינו משלם, אלא אם כן הלוה אינו כאן לתובעו — **דינא דפרסאי** דינם של פרסיים הוא.

הגמרא הבינה בדברי רב נחמן, שכוונתו שמנהג פרסיים לדון כך, שהערב אומר למלוה שהשיב לו את הלוה.

ומקשינן: **אדרבה,** הפרסיים **בתר ערבא אזלי,** אחר הערב הם הולכים וגובים אף כאשר יש ללוה נכסים.

---

11. הקובץ שיעורים הקשה, מה איכפת לנו אם עשו קנוניא, הרי הגט חל כדין ואי אפשר לבטלו אף אם לא התכוונו באמת להתגרש כי זה דברים שבלב מה שלא רצו להתגרש, וכיון שהגט כשר — הערב צריך לשלם מן הדין, ואינו דומה לכל קנוניא שהחשש הוא שמא יגבה שלא כדין. ותירץ, שמכל מקום הערב לא התחייב על דעת כן שיעשו קנוניא.

12. נמצא שרבן שמעון בן גמליאל דואג לערב של הכתובה שלא יפסיד, כשם שמקל למעלה על הערב של בעל החוב שלא יפסיד. נמוקי יוסף.

אלא, כוונת רב נחמן היה, שהמשנה אמרה דין שמתאים אצל **בי דינא דפרסאי, דלא יהבי טעמא למילתייהו!** שהפרסיים פוסקים דינים שאינם הגונים, וגם דין זה שהערב פטור מלשלם כאשר הלוה לפנינו, אינו הגון, שהרי לכך נעשה ערב, שאם אין ללוה נכסים לשלם את החוב, הערב ישלם למלוה את הממון במקום הלוה.

אלא אמר רב נחמן: כך יש לפרש את דברי המשנה: **מאי** הכוונה **"לא יפרע מן הערב"? לא יתבע ערב תחלה,** שלא נעשה ערב אלא על הצד שהלוה לא ישלם את החוב מכל סיבה שהיא, אם מפני שמת או שאינו נמצא כאן או מפני שאין לו אפשרות לשלם, יפרע מן הערב, אבל כל זמן שיש אפשרות לגבות את החוב מהלוה, לא יפרע מן הערב.

תניא נמי הכי:

המלוה את חבירו על ידי ערב — לא יתבע ערב תחלה, ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה ואין ללוה נכסים — אם ירצה **יתבע ערב תחלה.**

אמר רב הונא: מנין לערב דמשתעבד באמירתו להיות ערב על ההלואה בלא שעושה כל קנין?

דכתיב [בראשית מג ט] גבי יהודה שאמר ליעקב אבינו: **"אנכי אערבנו מידי תבקשנו"**[13].

מתקיף לה רב חסדא: כיצד אפשר להוכיח משם שמתחייב באמירה בלבד להיות ערב, **הא** שם מדובר בערבות של **קבלנות היא, דכתיב:** [שם מב לז]: **"תנה אותו על ידי**[14] **ואני אשיבנו"!**[15] וערב קבלן שהוא מתווך בין הלוה למלוה חייב יותר מערב סתם, שבערב קבלן אין למלוה שום דין ודברים עם הלוה אלא עם הקבלן, אם כן אולי רק באופן שהערב קבלן אז הוא מתחייב כיון

---

13. כתב הלבוש, כי אף שגבי יהודה לא היה מדובר על ערבות לענין הלואה, או ענין אחר של ממון, מכל מקום למדנו משם על מושג הערבות, ובו השתמש יהודה כאשר דיבר על אביו.

אמנם הרמב"ם [מלוה ולוה כה יד] הביא שיש מן הגאונים שהורה, כי מי שאמר לחבירו: הלוהו ואני ערב לגופו של לווה זה שאביאנו אליך כל זמן שתרצה, אם לא הביאו הרי הוא חייב לשלם. אבל הרמב"ם עצמו סובר שאין זו אלא אסמכתא ולא נשתעבד. וכן כתב הריטב"א בשמו, שאין אדם משעבד עצמו בדבר שאינו חיוב ממון, ואילו הראב"ד [שם] כתב שאם נתחייב שיביא את פלוני, מוטלת עליו החובה להביא גוף תחת גוף עד שיגיעו לפשרה.

14. פירש רש"י על התורה: "תנה אותו על ידי" — כלומר כאלו מקבלו בידי אחזירנו לך, עכ"ל. ופירש המהרש"א בסוגייתינו, שרש"י דקדק לומר, שפירוש "תנה לי" אין הכוונה תנה לידי ממש, אלא כאילו אתה נותן לי בידי, דהיינו קבלנות, ולא משא ומתן ביד ממש.

15. הקשה הריטב"א, שלכאורה יהודה לא היה רק ערב, אלא היה הלווה בעצמו, שהרי הוא לקח את בנימין. ותירץ, שיעקב נתן את בנימין לראובן ושאר אחיו על סמך הקבלנות של יהודה, וכך אמר ליעקב: תנה אותו להם על ערבותי.

הקשה המהרש"א, הרי פסוק זה "תנה אותו על ידי" לא יהודה אמרו, אלא ראובן, ויעקב דחה אותו, ואילו הפסוק "אנכי אערבנו" אמרו יהודה, ומה הראיה מראובן ליהודה? ותירץ,

שהוא תווך בעצם ההלואה, אבל ערב סתם אפשר שאינו נעשה ערב באמירה בלבד.

אלא, אמר רבי יצחק, מהכא מכאן יש להוכיח שנעשה ערב באמירה בלבד. שנאמר [משלי כ טז]: "**לקח** [למשכון את] **בגדו** [של הערב] **כי** [מעצמו נעשה] **ערב** [באמירה בלבד, עבור איש] **זר, ובעד נכריה חבלהו** [לקח ממנו משכון]". הרי שיש רשות לקחת ממי שערב לאחר.

ואומר פסוק נוסף [שם ו א—ג]: "**בני אם ערבת** [ערבות ממון] **לרעך תקעת לזר כפיך,** [או] **נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך** [שחרפתו וגידפתו], **עשה זאת אפוא בני והנצל** [משני דברים הללו: על] **כי באת בכף רעך** [דהיינו ממון שיש לו עליך] **לך התרפס** [התר לו פיסת ידך ותן לו מעותיו], **ורהב רעיך** [ועל שחרפתו הרבה עליו ריעים ובקש מחילה]".

שכך פירוש הפסוק: "אם ערבת לרעך" — **אם ממון יש לו בידך,** כלומר, שאתה חייב לו ממון מפני שאתה ערב לו — "התרפס" **התר לו פיסת יד,** כלומר, פתח את ידך לשלם לו ממונו, **ואם לאו** אם אין לו ממון עמך, אלא ש"נוקשת באמרי פיך" לדבר לו קשות — **הרבה עליו ריעים** לבקש ממנו שימחול לך.

מבואר בפסוקים אלו, שנעשה ערב באמירה בלבד.

עוד בדין ערבות: **אמר אמימר: ערב דמשתעבד** לשלם את החוב של הלוה אם אינו משלם, דין זה **מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי.**

לרבי יוסי דאמר: אסמכתא קניא, כלומר, אם אדם מבטיח ממון לחבירו אם יקרה כך וכך, אף שהוא סבור שלא יצטרך לשלם בפועל, הרי זה קנין ושעבוד — לדעתו גם **ערב משתעבד.**

לרבי יהודה דאמר: אסמכתא לא קניא — לדעתו גם **ערב לא משתעבד,** כיון שערבות היא אסמכתא, שאומר אם לא יפרע לך הלוה אני אשלם לך, והערב סומך ובוטח בלבו שהלוה יפרע את חובו, ואילו היה יודע שהלוה לא יפרע, לא היה מתחייב בערבות.

אמר ליה רב אשי לאמימר: הא מעשים בכל יום שאנו פוסקים **דאסמכתא לא קניא, וערב משתעבד** על אף שאסמכתא אינו מחייב אותו.

אלא אמר רב אשי: הערב משתעבד אף שאסמכתא אינו קונה, כי **בהחוא הנאה דקא מהימן ליה** באותה הנאה שהמלוה מאמין לו וסומך עליו להלוות ללווה — **גמר** הערב בליבו **ומשתעבד נפשיה** ומשעבד עצמו בלב שלם שהמלווה ילווה ללווה בשליחותו[16],

---

שראובן ביקש מיעקב לפני שיהודה ביקש, וכיון שראובן קבל על עצמו ערבות של קבלנות ויעקב לא נתרצה לו בזה, אין סברא שיהודה יחזור יבקש ממנו אחר כך בערבות לחוד, אלא ודאי שגם יהודה ביקש בערבות של קבלנות, אלא שלא הוזכר בו שהיה בקבלנות כיון שהכתוב סמך על הפסוק של ראובן שהזכיר בו קבלנות.

16. כך פירש הרשב"ם, שהמלוה הלוה בשליחותו של הערב, ונחשב כאילו הערב עצמו הלוה, ובקצות החושן [סי' קכט] דייק מדברי הרשב"ם שלא מועילה התחייבות הערב לערבות

ומתחייב בחוב כאילו הוא עצמו לוה[17].

אלא רק באופן שהמלוה הלוה בשליחותו. וכן סובר השער המשפט [סימן קלב] שהוא ממש בגדר שליחות, שהמלוה עושה את שליחותו של הערב. [ועיין בנתיבות שחולק על הקצות וסובר שלא צריך שהערב יהיה שלוחו של המלוה].

וביאר הקהילות יעקב [קדושין סימן יב], שמצינו שנחלקו הראשונים בגדר דין ערבות, אם יסוד דין ערבות הוא שהערב מתחייב ומשעבד עצמו באותה הנאה שהמלוה מוציא ממון על פיו, וכדעה זו הוכיח המחנה אפרים [הלכות רבית סימן יא] מדברי הרמב״ם, שכתב בהלכות אישות שאם אמרה האשה: תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, שמקודשת אף על פי שלא הגיע לידה כלום, מחמת שנהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה, וכן הוכיח הקהילות יעקב מדברי הרמב״ם שכתב שהמחייב עצמו בעדים או בשטר, אף על פי שיודעים שלא היה חייב לו כלום הרי הוא חייב, שהרי חייב עצמו כמו שהערב משעבד עצמו, ומבואר שגדר ערבות הוא התחייבות שמשעבד עצמו.

אבל יש ראשונים הסוברים שכאשר המלוה נותן ללוה על פי בקשתו של הערב, נחשב כאילו המלוה נתן לערב את הממון, והערב מסרו לאחר, כיון שהמלוה נתן את הממון לאחר על פי הערב, וכן מבואר בראב״ש בקידושין, שהבעל מקדש את האשה באותו ממון שהוא נותן לאחר על פיה, כי בזה שהוא נותן על פיה, נחשב כאילו הוא נתן לה, והיא נתנה אותו לאחר. וכתב הקהילות יעקב שכדעה זו סובר הרשב״ם, ומשום כך כתב הרשב״ם שצריך שהמלוה יהא שלוחו של הערב, שאם לא כן אינו נחשב שהערב קיבל את המנה והלווהו.

המחנה אפרים [שם] הקשה סתירה בדברי הריטב״א, שבבבא מציעא [סט ב] כתב שאם אמר המלוה ללוה תן עשרה דינרים לפלוני ואלוה לך מנה ונתן על פיו, רבית קצוצה היא, ואפילו אמר לו זרוק דינר לים ואלוה לך מנה, הרי זה כאילו הגיע לידו וחזר וזרקו לים, כיון שזה זרק על פיו. מבואר שהריטב״א סובר כהרא״ש שהערב מתחייב משום שנחשב כאילו הגיע הממון לידו, כיון שזה נתן על פיו. ואילו בקידושין [ז א] כתב כדעת הרמב״ם, שאם האשה אמרה לאיש תן לפלוני מנה ואקדש לך, מקודשת מדין ערב, בהנאה השוה פרוטה, שמקבלת מהאיש בזה שהוא עושה כדבריה לתת לפלוני מנה.

ובשיעורי רבי שמואל [קדושין קב, ובחידושיו סימן ט אות ח] תירץ, שיש שני סוגי ערבים, יש ערב קבלן שאפשר להפרע ממנו תחילה, ויש ערב סתם שאין נפרעים ממנו תחילה אלא אם כן אין ללוה ממה לשלם, ושני סוגי הערבים חלוקים הם ביסוד דינם, ערב סתם משתעבד רק באותה הנאה שהמלוה עושה על פיו, מה שאין כן ערב קבלן שנלמד מהפסוק ״אנכי אערבנו״, וגדרו, שנחשב כאילו קיבל לידו את הממון שניתן על פיו.

ולפי״ז מיישב, שהריטב״א בבבא מציעא מדבר בערב מהסוג של ערב קבלן, שכל ההתחייבות מוטלת עליו, ולכך נחשב אילו באו המעות לידו, ונחשב ריבית קצוצה, וכן מבואר בדרוש וחידוש רעק״א [ב״מ סב א] שבערב סתם אין דין ריבית. מה שאין כן בקידושין הריטב״א מדבר בערב סתם, שמשתעבד בהנאה שמקבל בכך שעושים על פיו.

אבל מהרשב״ם בסוגייתינו משמע שגם בערב סתם נחשב כאילו קיבל לידו את הממון שניתן על פיו.

17. המחנה אפרים [הלכות ערב סימן א] חקר האם למסקנת הגמרא, הערב מתחייב ומשתעבד מחמת אותה הנאה שהמלוה האמין לו וסמך עליו להלוות ללווה, או שחיובו הוא מסברא

שנינו במשנה: **ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה** יפרע מן הערב.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו שנפרע מן הערב **אלא** בזמן **שאין נכסים ללוה, אבל** אם **יש נכסים ללוה — לא יפרע מן הערב.**

ומקשינן: **והא מדקתני סיפא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם יש נכסים ללוה — לא יפרע מן הערב, מכלל** זה יש לדייק **דתנא קמא סבר: לא שנא הכי ולא שנא הכי** בין אם יש ללווה נכסים ובין אם אין לו נכסים, יכול להפרע מן הערב תחילה.

ומתרצינן: במשנה **חסורי מחסרא והכי קתני** וכך יש לשנותה:

המלוה את חבירו על ידי ערב — לא יפרע מן הערב תחילה, אלא רק אם אין ללוה לשלם, אז יגבה מן הערב.

ואם אמר המלוה בשעת ההלואה: **על מנת שאפרע ממי שארצה — יפרע מן הערב** ואינו צריך לתבוע תחילה את הלווה לדין.

במה דברים אמורים — בשאין נכסים ללוה, אבל יש נכסים ללוה — לא יפרע מן

וכמו שכתב הרמב"ם [מכירה יא טו], שאדם יכול להתחייב באמירה בלבד כמו שהערב משתעבד באמירה בלבד. ובכסף משנה ביאר שהוא משום קנין אודיתא, ומה שהגמרא הביאה סברא שהוא מתחייב באותה הנאה שהאמינו המלוה, סברא זו נצרכת רק כדי שהתחייבותו לא תחשב התחייבות של אסמכתא, אבל עצם ההתחייבות נעשית אף בלא אותה הנאה, שהוא מתחייב באמירה בלבד.

והקשה המחנה אפרים שאם דין ערב הוא התחייבות על ידי דיבור בלבד, אם כן כיצד לומדים בקידושין [ז א] שאם אמרה האשה: תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, מועיל מדין ערב, הרי בקדושין ודאי צריך שהאשה תקבל הנאה מהאיש כדי שתתקדש לו, ולא מועילה התחייבות בדיבור לחוד.

ותירץ, שהגמרא שם אינה לומדת מעצם התחייבות הערב, אלא לומדת ממה שמועילה ההנאה שמקבל הערב כדי שלא תחשב התחייבותו אסמכתא, שמחמת אותה הנאה שמאמינו המלוה, מתחייב בערבות בלב שלם, כך גם תועיל אותה הנאה לקידושין.

הנמוקי יוסף בסוגייתינו פירש שהערב משתעבד משום שגרם למלוה הפסד, וביאר הקהילות יעקב [קידושין סימן י], שאין חיובו מדין מזיק בגרמי, שהרי הוא מזיק מדעת הבעלים, אלא הנמוקי יוסף סובר כדעת הרמב"ם שהערב מתחייב באמירה בלבד, ומה שלא צריך מעשה קנין להתחייבות, זהו משום שהערב גרם הפסד למלוה שהלוה על פיו, ובאופן זה הוא גומר בדעתו באופן מוחלט לשעבד עצמו.

בחידושי רבי שמואל [קידושין סימן ט] הקשה כיצד הגמרא בקידושין מדמה הנאה שיש לערב מהמלוה שהלווהו על אמונתו והחזיקו כאדם נאמן להנאה שיש לאשה מהאיש שנותן ממון על פיה, ועוד הקשה שאם אותה הנאה מועילה לקנין, אם כן כיצד מביא הרמב"ם ראיה מערב שאפשר להתחייב באמירה בלבד, הרי בערב יש לומר שמועילה התחייבותו באמירה משום אותה הנאה שהמלוה מאמינו.

ובקובץ שיעורים [אות תרמז] הקשה שאם מצד הסברא מועילה אותה הנאה לחייבו בקנין, מדוע הגמרא בקידושין היתה צריכה ללמוד מערב שהקנין מועיל, הרי הדבר פשוט מצד הסברא.

הערב[18].

וקבלן המתווך בהלואה, ואומר למלוה תן לו הלואה ואני אשלם לך, **אף על פי שיש נכסים ללוה** — אם ירצה המלוה **יפרע מן הקבלן.**

קעד-א **רבן שמעון בן גמליאל אומר אם יש נכסים ללוה** — **אחד זה ואחד זה** בין הערב ובין הקבלן **לא יפרע מהן** תחילה, אלא יגבה מן הנכסים של הלווה.

אמר רבה בר חנה אמר רבי יוחנן: כל מקום ששנה רבן שמעון בן גמליאל במשנתינו — הלכה כמותו אפילו שהוא דעת יחיד.

חוץ משלושה מקומות שאין הלכה כמותו, ואלו הן:

א. **ערב** — היינו הדין האמור כאן, שאנו פוסקים כי המלוה יכול להיפרע מערב קבלן למרות שיש ללוה נכסים, וכדעת חכמים החולקים על רבן שמעון בן גמליאל.

ב. **וצידון,** הוא הדין שנידון אגב מעשה שהיה בצידון בתנאי הגט [גיטין עד, א], שנחלקו חכמים ורבן שמעון בן גמליאל אם התנה שהגט יחול אם תתן לו חפץ מסוים, האם יכולה לקיים את התנאי בנתינת דמי החפץ, והלכה כחכמים שאינה יכולה לקיים את התנאי בנתינת דמי החפץ.

ג. **וראיה אחרונה,** מחלוקת אחרונה שנחלק עם חכמים בענין הבאת ראיה לבית דין [בסנהדרין לא א], אם מביא אדם ראיה לבית דין אחרי שהודה כי אין לו ראיות — אין סומכים על ראיה זו, אף שלדעת רבן שמעון בן גמליאל סומכים עליה.

אמר רב הונא: כיצד נעשה אדם ערב, וכיצד הוא נעשה קבלן, אם אמר: **הלוהו ואני ערב,** או **הלוהו ואני פורע,** או **הלוהו ואני חייב,** או **הלוהו ואני אתן** — **כולן לשון ערבות הן,** משום שאמר לשון "הלווהו", שמשמעותו כי המקבל יהיה הלוה, והוא מתחייב לערוב לו שאם המקבל לא יפרע, הוא יפרע לו.

ואם אמר: **תן לו ואני קבלן,** או **תן לו ואני פורע,** או **תן לו ואני חייב,** או **תן לו ואני אתן** — **כולן לשון קבלנות הן,** משום שאמר לשון "תן לו" שמשמעותו, תן לו על חשבוני, ובכך שהמלוה נתן למקבל בשליחותו, נעשה קבלן של ההלואה.

איבעיא להו: אם אמר בלשון: **הלוהו ואני קבלן,** או **תן לו ואני ערב, מאי?** האם מה שקובע אם הוא ערב או קבלן, הוא מה שאומר בלשון "הלווהו" או בלשון "תן לו", או שמא מה שקובע הוא מה שאומר בלשון "ערב" או בלשון "קבלן".

אמר רבי יצחק: אם הזכיר **לשון ערבות** — משמעותו **ערבות,** ואם הזכיר **לשון קבלנות** — משמעותו **קבלנות.** ואין זה משנה אם הזכיר בהם לשון "הלווהו" או לשון "תן לו".

---

18. כתב הרמב"ם [מלוה ולוה כה ד]: התנה המלוה על הערב ואמר לו על מנת שאפרע ממי שארצה, אם יש נכסים ללוה לא יפרע מן הערב, אבל אם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה **תחלה** הרי זה יתבע את הערב תחלה ויפרע ממנו אף על פי שיש נכסים ללוה. והראב"ד

רב חסדא אמר: כולן לשון קבלנות הן, אפילו אמר: תן לו ואני ערב, או הלווהו ואני פורע, או הלווהו ואני חייב, או הלווהו ואני נותן לך, **בר** [חוץ] **מ"הלוהו ואני ערב",** שהזכיר בו גם לשון "הלווהו" וגם לשון "ערב", רק באופן זה הוציא עצמו מכלל קבלנות.

רבא אמר: כולן לשון ערבות הן, אפילו אמר: הלווהו ואני קבלן, תן לו ואני פורע, תן לו ואני חייב, שכל אלו משמעותם: אני אפרע בשבילו אם לא יפרע הוא בעצמו, ולא יפרע מן הערב תחילה, אלא מן הלוה. **בר** [חוץ] **מ"תן לו ואני נותן",** שמשמעותו קבלנות, כיון שהזכיר לשון מתנה, גם בנתינת המלוה "תן לו" וגם בהתחייבות שלו "ואני אתן" שבאותו לשון שציוהו למסור למקבל, באותו לשון קבל עליו לפרעו, וכל שכן אם אמר: תן לו ואני קבלן, הרי זה כאילו קבל הוא עצמו את ההלוואה מיד המלוה בערבות, והמלוה יכול לגבות ממי שרוצה תחילה. והלכה כרבא.

אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי, הכי אמר אבא: אם אומר: **תן לו ואני נותן — אין למלוה על הלוה כלום,** אלא כל התביעה היא על הקבלן בלבד.

ודחינן: **ולא היא,** אין הדבר כן, אלא **לא מיפטר לוה מיניה דמלוה עד שישא ויתן ביד,** עד שהערב עצמו יקח בפועל את הכסף מיד המלוה ויתן ללווה, ואז תובע המלוה רק מן הערב.

מעשה: **ההוא דיינא דאחתיה למלוה לנכסי דלוה מקמי דלתבעיה ללוה,** היה דיין שהוריד את המלוה לנכסי הלווה לפני שתבע מן הלווה לפרוע את החוב, **סלקיה רב חנין בריה דרב ייבא,** רב חנין סילק את המלוה מנכסי הלווה.(1)

אמר רבא: מאן חכים למעבד כי הא מילתא, מי החכם שיכול לעשות כן לסלק את המלוה מנכסי הלוה **אי לאו** שהיה עושה כן **רב חנין בריה דרב ייבא!**

קסבר רבא: **נכסיה דבר איניש אינון מערבין יתיה,** נכסיו של אדם הם נעשים ערבים שלו, שנאמר [משלי כב כז]: "אם אין לך לשלם

והרשב"א חולקים וסוברים, שתנאי זה שעשה המלוה אינו מחייב את הערב, שהערב לא סמך דעתו להתחייב כל זמן שיש ללוה נכסים.

וכתבו הראשונים, שגם בערב סתם, אם נסע הלווה למדינת הים, או שהיה אדם אלים שאינו מציית לדין, יכול המלוה לגבות מן הערב. וכתב הרשב"א שאם היו ללווה נכסים משועבדים שמכר לאחרים, נראה שהמלוה גובה מהם ולא מן הערב. וברמב"ן כתב, שכאשר מת הלווה וניח יתומים, ימתין המלוה עד ישגדלו, אבל הרשב"א כתב, שיש סוברים שאף אז יכול לגבות מן הערב.

1. הנמוקי יוסף פירש שרב חנין סילק אותו מלהיות דיין. ויש לעיין אם כל טועה בדבר משנה מסלקים אותו, ובסנהדרין [לג א] טעה רבי טרפון בדבר משנה ולא מצינו שסילקו אותו. וכתב באילת השחר, כי אולי מי שמפורסם לתלמיד חכם, לא מסלקים אותו, מה שאין כן כאן הדיין לא היה מפורסם שהוא תלמיד חכם, וכיון שמצאו שהוא טעה בדבר משנה, סילקו אותו, וצריך עיון לדינא.

למה [תגרום שהמלוה[2]] יקח משכבך מתחתיך".

ולכן יש לדון את הנכסים כדין ערב, **ותנן** במשנתינו: **המלוה את חבירו על ידי ערב — לא יפרע מן הערב, וקיימא לן** שפירוש המשנה הוא **לא יתבע ערב תחלה.** וכיון שנכסיו של האדם הם כמו ערבים שלו, אם כן המלוה אינו רשאי לגבות את חובו מנכסי הלווה, קודם שתובע את הלווה לשלם, כי שמא יש ביד הלווה כסף לתשלום החוב[3]

מביאה הגמרא מעשה **בהוא ערבא דיתמי** שאביהם לווה בחייו, והוא נעשה ערב למלוה בשבילו, **דפרעיה** שפרע **למלוה** לאחר מות הלוה **מקמי דלודעינהו** לפני שהודיע **ליתמי** שיפרעו את החוב, ולאחר שפרע למלוה מכספו, הוא בא לתבוע מהם את הכסף.

אמר רב פפא: לאחר שהערב שילם את החוב, אינו יכול לתבוע מהיתומים את מה ששילם, כי היתומים נתחייבו לערב בחוב של מלוה על פה, שאין שטר על החוב שחייבים לערב, ולא נשתעבדו נכסיהם לתשלום החוב, והחיוב לשלם חוב של מלוה

---

2. מצודות דוד שם.

3. הרשב"א בגיטין [נ ב] הקשה מדוע הוצרכו חכמים לתקן שאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין [כדי שלא יפסידו הלקוחות], הרי גם בלא תקנה זו, ישנה הלכה שאין נפרעין מן הערב תחילה, ובסוגייתינו מבואר שהנכסים משועבדים לבעל חוב מדין ערבות, אם כן מצד הדין אין לגבות מנכסים משועבדים כשיש אפשרות לגבות מנכסים בני חורין.

ותירץ, כי הטעם שאין נפרעין מן הערב תחילה, הוא משום שהערב לא חסכים לשעבד עצמו אלא רק במקרה שלא יהיו ללווה נכסים להפרע מהם, ועיקר שעבודו של המלוה הוא על הלווה ולא על הערב, מה שאין כן נכסי הלווה, שעיקר דעתו של המלוה עליהם, וגם הלווה בשעת הלוואה מסכים לשעבד את כל נכסיו, ולכן לולא תקנת חכמים שאין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין, היינו אומרים כיון שעיקר שעבודו של הבעל חוב הוא על קרקע הבינונית של הלווה, [שבעל חוב דינו לגבות מקרקעות הבינונית] אם כן אף אם שייר הלווה קרקעות זיבורית ברשותו, בכל זאת יכול המלוה לגבות מבינונית שמכר, כיון שעליו עיקר שעבודו.

והקשו האחרונים [אבי עזרי מלוה ולוה יט ב], כי בסוגייתינו מבואר שגם גבי נכסים משועבדים יש את הכלל שאין נפרעין מן הערב תחילה.

ובחידושי רבי אריה ליב [ח"א נח ז] תירץ, על פי מה שכתב לדייק ברמב"ם שיש ב' דינים, א. דין שלא יתבע מהערב תחילה, ב. דין שאין נפרעים מנכסי הערב אלא אם כן אין נכסים ללווה, והדין שלא יתבע מהערב תחילה הוא משום שעיקר החיוב הוא על הלוה, לכן אינו יכול לתבוע מהערב תחילה, והדין שלא יפרע מנכסי הערב אלא אם כן אין נכסים ללווה, הוא משום שעל דעת כן השתעבד הערב, ולפי זה ביאר, כי בשעבוד נכסים יש בהם רק את הדין שלא יתבע מהערב תחילה, כי אין בהם את הסברא שהוא לא התחייב על דעת שיגבה מהמשועבדים תחילה, ואם כן בשייר הלוה זיבורית ומכר את הבינונית, שלא שייך בו הדין שלא יתבע מהערב תחילה, כיון שעיקר דינו בבינונית, וגם לא שייך בו הדין שלא יפרע

על פה הוא רק מדין **פריעת בעל חוב** **מצוה,**(4) **ויתמי** הפחותים מגיל י״ג **לאו בני**

מהערב תחילה כיון שעיקר דעתו של המלוה על הנכסים, והלוה בשעת ההלוואה מסכים לשעבד את כל נכסיו, לולי תקנת חכמים לטובת הלקוחות שיגבה קודם מנכסים בני חורין, היה יכול לגבות מהבינונית המשועבדת.

4. המקור למצות פריעת חוב, כתב הרידב״ז בתשובה [ח״ב סימן תרי, הובא בגליון הש״ס כתובות פו א], שהוא מהפסוק [ויקרא ה כג] ״והשיב את הגזילה אשר גזל או את העשק אשר עשק וכו׳״ ובכלל זה הלואה, שנאמר [שם כד] ״או מכל אשר ישבע עליו״ ובבבא מציעא [מח א] ריבו מפסוק זה ״תשומת יד״ דהיינו הלוואה.

אבל רש״י בסנהדרין [ב א] חולק וסובר כי אם אינו פורע הלואה אינו עובר על גזל, כי מלוה להוצאה ניתנה. אלא רש״י סובר [כתובות פו א] שהוא נלמד מהפסוק [ויקרא יט לו] ״הין צדק״ — שיהא הן שלך צדק, ולאו שלך צדק.

הרמב״ן והריטב״א לקמן [קעה ב] חלקו על רש״י ופירשו, כי הפסוק ״הין צדק״ בא לומר שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב. וכיון שבשעת החוב פיו וליבו שוים לפרוע החוב, לא שייך בו חסרון מצד ״הין שלך צדק״, ופירשו כי המקור למצות פריעת חוב הוא מהפסוק ״והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה״ [דברים כד יא]. וכן כתב השיטה מקובצת [כתובות פו א] בשם הרא״ה שהוא מהפסוק ״יוציא אליך״ שאנו לומדים משם כי עליו מוטל להוציא.

עוד כתב השיטה מקובצת שם, כי כל זה למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, אבל מאן דאמר שעבודא דאורייתא אינו לומד מהפסוק שיש עליו מצוה בפריעת החוב, כי לשיטתו הוא חייב לפרוע אף בלא מצוה, אלא הוא לומד מהפסוק שבעל חוב דינו בזיבורית. וכן כתבו הרמב״ן [לקמן קעה ב] והריטב״א [קידושין יג ב] כי דין פריעת בעל חוב מצוה תלויה במחלוקת האם שעבודא דאורייתא, ולמאן דאמר שעבודא דאורייתא, חיוב הפרעון הוא מחמת זכות הממון של החוב.

וצריך ביאור לאותם ראשונים הנוקטים כי רב פפא סובר ששעבודא דאורייתא, מדוע הוא סובר שפריעת בעל חוב אינה אלא מצוה. ובראב״ד בשיטה מקובצת כתב כי באמת רב פפא סובר ששעבודא לאו דאורייתא, ולכן הוא נקט שפריעת בעל חוב אינה אלא מצוה, וכן כתב הנמוקי יוסף.

אבל התוס׳ רא״ש בכתובות [פו א] אינו סובר כן, שהוא הקשה, כיון ששעבודא דאורייתא מדוע לא גובים לבעל חוב את שעבודו אפילו מיתומים קטנים, שהרי נשתעבדו לו נכסי אביהם, ואף על פי שאינם חייבים במצוות, מכל מקום כיון ששעבודו מונח לפניו, מדוע לא יקחנו? ותירץ, כיון שהנכסים הם עכשיו ברשות היתומים, והם אינם מחוייבים במצוות, לא גובים את החוב מנכסיהם, שהנכסים הם ערבים, וכיון שהלוה אינו חייב, אף הערב לא נתחייב.

וכן כתב הרמ״ה כי רב פפא סובר ששעבודא דאורייתא, ומכל מקום אם אין מצוה לפרוע אין שעבוד נכסים.

וכתב עוד, כי כל זה במלוה על פה, אבל במלוה בשטר ששעבד עצמו, בזה אין הבדל בין יתומים גדולים ליתומים קטנים, ויכול לגבות מהנכסים. וכן סוברים הרבינו גרשום והר״י מיגאש והעליות דרבינו יונה, כי במלוה בשטר לדעת כולם גובים מהיתומים מכח שעבוד הנכסים שתקנו חכמים, וכל המחלוקת היא במלוה על פה שתקנו לגבות מן היורשים כדי שלא תנעל דלת בפני לווין, האם גם יתומים קטנים נכללו בחיוב זה או לא. וכן משמע ברשב״ם, אבל לא מחמת הטעם שיש שעבודא דרבנן, אלא משום שיש במלוה בשטר חוב ממון

מיעבד מצוה נינהו, אינם חייבים במצוות,(5) ואי אפשר לכפותם לפרוע החוב,(6) ורק

וצריך לפרוע.

אבל התוספות חולק וסובר, כי רב פפא דיבר אפילו במלוה בשטר.

העינים למשפט הביא את קושית הפני יהושע בכתובות על אותן שיטות הסוברות כי מדובר כאן במלוה בשטר, וכן לאותן שיטות הסוברות כי רב פפא סובר ששעבודא דאורייתא, מדוע לדעתו אין גובים מנכסי הבעל חוב כשאין עליו מצוה לפרוע, כי במה שונה הוא מהלקוחות שאינם מצווים לפרוע את החוב ובכל זאת גובים מהם, ותירץ, כי מה שגובים מהנכסים שביד הלקוחות, זהו מחמת שהנכסים משועבדים לקיום המצוה שלו, אבל כשאינו מצווה לפרוע גם הנכסים אינם משועבדים, ועוד תירץ, כי הלקוחות עשו שלא כדין בזה שקנו שעבודו ולכן גובים מהם, מה שאין כן היתומים.

5. שערי יושר [שער ה פרק ב] הקשה, כי לרב פפא כל ספק שיש לו אם הוא חייב בפרעון, הרי זה ספק במצוה, וצריך להיות הדין שספקו לחומרא כמו בכל ספק איסור, ומדוע ההלכה היא שפטור מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, והעלה שם, כי גם לדעת רב פפא יש בשעבוד הגוף ענין של חוב ממון, ויש למלוה זכות ממונית שמחוייב הלוה להעמיד לו מנכסיו כנגד מה שלווה ממנו, והמצוה היא תולדה מהחוב, ואם נפסק על החוב שפטור מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, שוב אין עליו מצוה לפרוע החוב. וכן הוכיח הקובץ שיעורים [תרסח] מכך שיש ירושה בחוב, משמע שיש בזה חוב ממון, שאם אינו אלא מצוה לא היה בו דין ירושה, כי אין ירושה אלא רק על זכות ממונית.

בשו"ת הרשב"א [ח"ג סימן נו] כתב שלא יורדים לנכסי הלוה להגבות החוב, אלא כופים אותו עד שיקיים מצותו, וכן משמע בתוס' רי"ד [כתובות פו א]. אבל הרמב"ן לקמן [קעה ב] והריטב"א בקידושין [יג ב] כתבו, כי גם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, בית דין יורדים לנכסי הלוה להגבות את החוב מדין כפיה על המצוות, כי עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו. ובשערי יושר [שם] הקשה, כיון שהלוה אינו פורע מרצון, איך יזכה בו המלוה, ואין לומר שהוא זוכה בו מטעם הפקר בית דין, כי אם כן אינו פרעון חוב, אלא ממון הפקר בא לידו, והכריח מזה שגם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, יש למלוה זכות ממונית על בעל הנכסים ושוב יכול ליטול נכסיו בעל כרחו, כי מה שאי אפשר ליטול את נכסי האחר בעל כרחו הוא משום שליטת בעליו, ואם יש למלוה קנין בגוף הלוה שיזכה בממונו, יכול הוא לזכות בממונו בעל כרחו.

6. הקצות החושן [ג א] כתב, כי לשיטות שהחיוב לשלם חוב הוא משום מצוה, אם כן מה שכופים אותו לשלם הוא מדין כפיה על המצוות, וצריך לכך בית דין מומחין, ומה שאנו כופים בעל חוב, זהו משום שאנו עושים זאת בשליחותם. אבל הנתיבות המשפט [שם] חולק וסובר כי כל אדם מצווה להפרישו מאיסור, והוכיח כן מנרצע שיכול רבו להכותו להפרישו מאיסור שפחה, וכדעת הנתיבות המשפט כתב הים של שלמה [ב"ק פרק ג סימן ה]. ובמשובב דחה את דברי הנתיבות, כי כל אדם מצווה רק להפרישו מאיסור, אבל לחייב אדם לקיים מצות עשה, צריך דווקא בית דין, וחלוק כפיה לקיים מצוה מכפיה להפריש מאיסור, שבכפיה לקיים מצוה כופים ומכים אותו לקיים את המצוה עד שתצא נפשו, מה שאין כן לאפרושי מאיסורא מותר רק להכותו.

ומה שכתב המשובב נתיבות לחלק בין כפיה למצוה לכפיה להפריש מאיסור, עיין בר"ן חולין [קלב ב ד"ה בד"א] שסובר כי גם בכפיה על

כאשר יגדלו יוכל לתובעם בדין.

ורב הונא בריה דרב יהושע אמר: היתומים הם בני עשיית מצות פריעת חוב, אבל מטעם אחר הערב אינו גובה מהם את החוב עד שיגדלו וידעו לטעון ולברר את דינם, כי **אימר צררי אתפסיה** שמא אביהם נתן לבעל חוב מעות או כסף וזהב במשכון בשעת מיתה,(7) כדי לפטור את הערב, ולא הספיק ליטול את השטר מיד הלוה.(8)

איסור לא תעשה כופים אותו עד שתצא נפשו, והרבינו יונה [הובא בשיטמ"ק כתובות פו א] סובר שגם במצות עשה אין כופין אותו עד שתצא נפשו ממש, אלא רק מחלישים אותו.

האור שמח [ממרים ד ג] כתב כי בהכאה למצות עשה לא צריך בית דין, ורק בדבר שצריך שיעשה מדעתו כגון גיטין שלא מועיל גט המעושה, בזה צריך כפייה על ידי בית דין, וכן למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, גם במצוות צריך שבית דין יכפו, כי רק על ידי כפייתם נחשב שעושה לרצון. כמבואר בריטב"א [ראש השנה כח א ד"ה שלחו] שבכפיה על ידי בית דין נחשב לרצון, כיון שמצוה לשמוע דברי חכמים.

הקובץ שיעורים [ח"ב כג ו] כתב כי במצוות שעיקרם היא התוצאה של המעשה, לא צריך כוונה למצוה, כי כוונה צריך רק כשהמצוה היא עצם המעשה, שאז צריך כוונה כדי שהמעשה יחשב מעשה מצוה. ובפריעת בעל חוב לא צריך כוונה כיון שתכלית המצוה היא מה שהמלוה מקבל מעותיו. וכן כתב בשו"ת מהרי"ט [ח"א קכז] שאפוטרופסין יכולים לפסוק צדקה על היתומים כדי להגן עליהם אף שאין היתומים נותנים מדעתם, כיון שהעניים נהנים מנכסי היתומים, וזכות הוא להם, והוכיח כן מלעיל [ח ב] שרבא כפה את רבי זירא ונטל ממנו צדקה, הרי שגם על ידי כפייה יש קיום מצות עשה, כי בצדקה העיקר שיהנה העני.

המנחת חינוך [מצוה רכח אות ד] הקשה לדעת החינוך שכל מי שאינו פורע חובו עובר בלא תעשה של "לא תגזול" וכשיטת המרדכי [כתובות רכב] והרדב"ז בתשובה [ח"ב סימן תרי], שמצות פריעת בעל חוב היא מצות לא תעשה משום גזילה, אם כן מדוע צריכה הגמרא לומר שכופים אותו משום העשה, הרי גם בלא העשה כופים אותו משום הלא תעשה.

ובשערי חיים [קידושין סימן טז] תירץ, כי רק מאן דאמר שעבודא דאורייתא סובר שעובר על לא תעשה, כיון שהשעבוד הוא מקצת קנין, וכשאינו משלם עובר בלא תעשה של גזילה, אבל לרב פפא הסובר שעבודא לאו דאורייתא, אין למלוה זכות ממון בנכסי הלוה ולא שייך בו גזילה. עוד תירץ, כי הראשונים נחלקו אם כופים על לא תעשה, שהר"ן בחולין [דף קלב] סובר שכופים, ובשערי תשובה [שער ג אות יא] מדוייק כי רק על מצות עשה כופין, ולדעת הרבינו יונה בשערי תשובה יש לומר, כי גם למאן דאמר שעבודא דאורייתא, אמנם יש לא תעשה כשאינו פורע החוב, אבל אין כופין על לא תעשה.

הדברי יחזקאל [סימן נא אות ב] תירץ, כי הלאו נאמר רק כשאין דעתו לשלם את החוב, אבל אם בדעתו לשלם לאחר זמן, אינו עובר אלא רק על עשה. ובקובץ שיעורים [כתובות פו א] תירץ, שאינו עובר על הלאו כל זמן שבידו לפרוע את החוב.

7. הרשב"ם פירש כי רק במלוה על פה חוששים לצררי, ובתוספות הקשו כי במלוה על פה נטעון ליתומים שהחוב פרוע, ותירצו הראשונים, כי מדובר שמת קודם זמן הפרעון, ויש חזקה שאין אדם פורע קודם זמן הפרעון, ומכל מקום ביתומים חוששים לצררי.

8. רש"י ערכין כב א

ומקשינן: כיון שלשני הטעמים אין הערב
קעד-ב גובה מהיתומים עד שיגדלו, **מאי ביניהו?** מה ההבדל למעשה מאיזה טעם הערב אינו גובה מהיתומים עד שיגדלו.

ומתרצינן: **איכא ביניהו** יש הבדל בין הטעמים **כשחייב מודה** בשעת מיתתו שלא פרע את החוב, **אי נמי,** הבדל נוסף יש באופן, **דשמתוהו** שבית דין נידו את האב כיון שלא רצה לפרוע את החוב **ומת בשמתיה,** שבאופנים אלו אין חשש שמא האב נתן למלוה משכון עבור החוב, ולכן לדעת רב הונא גובה מן הקרקעות שקיבלו היתומים בירושה(9) את החוב, כי ברור שהאב לא שילם את החוב.(10) ולדעת רב פפא אינו גובה מהם עד שיגדלו כיון שאינם בני עשיית מצות פריעת החוב.

שלחו מתם מארץ ישראל לבבל: אם **שמתוהו** [נידוהו] עבור חוב שלא שילם **ומת בשמתיה,** הדבר ידוע שלא פרע את החוב, ודומה למי שהודה קודם מיתתו שלא פרע את החוב. פסקו **הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע** שגובים את החוב מן היתומים, כי ברור שהאב לא שילם, ואין אומרים שהיתומים אינם בני עשיית מצות פריעת חוב.

מיתיבי מברייתא על רב פפא הסובר כי אין גובים מהיתומים אף כשברור שאביהם לא שילם.

ששנינו בברייתא: **ערב שהיה שטר חוב** שקיבל מהמלוה **יוצא מתחת ידו** והוא תובע את יורשי הלווה ואומר להם: פרעתי את החוב של אביכם, והשטר שבידי מוכיח על כך, שהרי המלוה החזירו לי — **אינו גובה** מיורשי הלווה עד שיגדלו ויעמדו איתו לדין, ואז ישבע שהם חייבים לו ויפרע מהם, כדין הבא ליפרע מנכסי יתומים.

ואם כתוב בו בשטר החוב: **התקבלתי ממך,** שהמלוה חתם כי קיבל את תשלום החוב מן הערב — **גובה** הערב מן היתומים.

והוינן בה: **בשלמא לרב הונא בריה דרב יהושע** — **משכחת לה** מצינו אופן שהערב גובה מן היתומים, כגון: **כשחייב מודה, אלא לרב פפא קשיא!** שהרי לשיטתו אין הערב גובה כלל מן היתומים, גם אם ברור שאביהם חייב, שהרי אינם חייבים במצות פריעת חוב.

ומתרצינן: **שאני התם,** כי **להכי** לכך **טרח** המלוה **וכתב ליה** לערב **התקבלתי,** כדי שהשטר שביד הערב יחשב כשטר חוב של הערב עצמו, ובאופן שיש לו שטר על החוב, נכסי הלווה משועבדים לחוב, ופריעת החוב

---

9. כתב הרשב״ם, כי בזמן הזה שאין כל כך הרבה קרקעות, אף על פי שההלכה היא כי המטלטלים שקיבלו היתומים בירושה לא משתעבדים לבעל חוב, בזמן הזה גובים מן המטלטלים, כמו שתיקנו הגאונים לגבות כתובת אשה ממטלטלים אף על פי שההלכה היא לגבות מקרקע ולא ממטלטלים. ובפרט לפי מה שאמרו בגמרא לקמן, שאף מלוה על פה גובה מן היתומים כדי שלא תנעל דלת בפני לווין, ואם לא יתנו לו לגבות מהמטלטלים של היתומים, ודאי שזה יגרום לנעילת דלת, כיון שבזמן הזה לא שכיח שיהיו לו קרקעות.

10. כתב הר״ן בכתובות [פו א] כי אף לדעת

אינה רק מצוה אלא חוב גמור, ומוטל על היתומים לפרוע בעל כרחם, ובזה מודה רב פפא שגובים מן היתומים.

מעשה **בהחוא ערבא דעובד כוכבים** אדם אחד היה ערב ללווה ישראל שלווה מגוי, והלווה מת, **דפרעיה לעובד כוכבים מקמי דלתבעינהו ליתמי,** והערב פרע לגוי את ההלוואה קודם שתבע את החוב מן היתומים יורשי הלווה.

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי מהגרוניא משמיה דרבא, אפילו למאן דאמר: שהערב אינו גובה מהיתומים את החוב עד שיגדלו וידעו לטעון ולברר את דינם, כי **היישינן לצררי** שמא אביהם נתן למלוה משכון עבור החוב — **הני מילי** חשש זה קיים רק כאשר המלווה הוא **ישראל,** כיון שבדין ישראל המלוה אינו גובה מן הערב תחילה, ועל הלוה לפרוע למלוה, לכן חוששים שמא הלווה קודם מיתתו נתן למלוה משכון עבור החוב.

אבל כאשר המלווה הוא **עובד כוכבים,** הלוה אינו נותן למלוה הגוי משכון עבור החוב, **כיון** שהלוה יודע **דבתר ערבא אזיל** שהגוי יחזור ויגבה מן הערב — לכן במלוה גוי **לא היישינן לצררי** לא חוששים שמא הלוה נתן לו משכון עבור החוב קודם מיתתו.

אמר ליה רב אשי: **אדרבה** ההיפך: **אפילו למאן דאמר: לא היישינן לצררי** שמא אביהם נתן למלוה משכון עבור החוב, **הני מילי** היינו דווקא כשהמלוה הוא **ישראל, אבל** כשהמלוה הוא **עובדי כוכבים, כיון דדינייהו בתר ערבא אזלי** כיון שבדיני הגוים הם גובים תחילה מן הערב, **אי לאו דאתפסיה צררי מעיקרא** אם הלווה לא היה מפקיד משכון אצל המלוה הגוי עבור החוב קודם שנתחייב הערב, הערב **לא הוה מקבל ליה,** לא היה מקבל על עצמו להכנס בערבות על ההלואה, שהרי הוא יודע שהגוי יגבה ממנו תחילה.

וכיון שכן, חוששים כאן שהאב הלווה הפקיד משכון עבור החוב אצל המלוה הגוי, והערב ששילם למלוה את החוב אינו גובה מיורשי הלווה עד שיגדלו וידעו לטעון ולברר את דינם בבית דין.

שנינו במשנה: **וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: הערב לאשה בכתובתה** מי שקיבל עליו ערבות לשלם לאשה את הכתובה שכתב לה בעלה, ובעלה רוצה לגרשה, והערב צריך לשלם לה כתובתה. צריך הבעל לידור ממנה הנאה שלא יוכל להחזירה, כדי שלא יעשו קנוניא על הערב, שיגרשנה בעלה, כדי שתגבה את הכתובה מן הערב ואחר כך יחזיר את אשתו.

מעשה באדם בשם **משה בר עצרי, ערבא דכתובתה דכלתיה הוה,** היה ערב לכתובת כלתו שהיתה אשת **רב הונא בריה** בנו.

צורבא מדרבנן הוה ודחיקא ליה מילתא, והיה רב הונא תלמיד חכם ודחוק בממון, ואביו לא סייע לו בממון.

אמר אביי: ליכא דניזיל דנסביה עצה וכי אין

רבינו תם שמועילה מחילת המלוה בשטר חוב שמכרה לאחר כיון שמוחל על שעבוד הגוף

אדם שילך ויתן עצה **לרב הונא, דנגרשה לדביתהו** שיגרש את אשתו, **ותיזיל ותגבי כתובה מאבוה,** ותלך ותגבה את כתובתה מאביו הערב, **והדר נהדרה,** ואחר כך יחזור וישאנה, ונמצא שיש בידו את מעות הכתובה?

אמר ליה רבא: והא הערב משלם את הכתובה רק אם **ידירנה** בעלה **הנאה** לאחר שיגרשה, כך **תנן** במשנה, אם כן רב הונא יצטרך להדיר את אשתו הנאה לאחר שיגרשה אם ירצה שאביו הערב ישלם את הכתובה, וכיצד יוכל רב הונא להחזירה לאחר מכן!

אמר ליה אביי: אטו כל דמגרש — בבי דינא מגרש? וכי כל מי שמגרש אשה, בבית דין הוא מגרש? אם כן רב הונא יכול לגרשה שלא בפני בית דין והוא לא ידירנה הנאה, ואז יוכל להחזירה אחרי שתקבל את דמי הכתובה מאביו הערב.(11)

לסוף איגלאי מילתא התברר **דכהן הוא** רב הונא, ואם יגרש את אשתו לא יוכל להחזירה גם אם לא ידירה מחמת שגרושה אסורה לכהן.

אמר אביי, היינו דאמרי אינשי זהו שאומרים אנשים: **בתר עניא אזלא עניותא,** אחר העני הולכת העניות.

ומקשינן: **ומי אמר אביי הכי?** וכי אביי אמר לתת לרב הונא עצה זו שיערים על אביו?

והא אמר אביי בפרק יש נוחלין [לעיל קלז א]**: איזהו רשע ערום** המתערב בריב לא לו ונותן עצה הגורמת לאחרים הפסד?

זה המשיא עצה לאחד שקיבל נכסים מאדם שנתן לו במתנה את נכסיו והתנה עמו שאחרי שימות המקבל, יעברו הנכסים לפלוני, והוא השיא למקבל עצה **למכור**

שנשאר אצלו, וכשאין שעבוד הגוף אין שעבוד נכסים, ששעבוד נכסים מדין ערב הוא, וכשאין לוה אין ערב, מכל מקום כשמת הלוה, אף על פי ששעבוד הגוף פקע, שעבוד נכסים לא פקע, שיש חילוק בין אם שעבוד הגוף פקע מחמת מחילת המלוה לבין אם פקע משום שהלוה אינו נמצא. ובתומים [סו מג] כתב מכח קושית הר"ן, שחל על היורשים שעבוד הגוף ולכן לא פקע שעבוד הנכסים.

11. בנודע ביהודה [חו"מ סימן ל] כתב שצריך לגרש דווקא בבית דין, ובחלק תנינא [אהע"ז קיד] הקשה מהגמרא לקמן [קעו א] רבי אליעזר אומר, אף על פי שאין עדים חתומים על הגט, אלא שנתן את הגט בפני עדים, הגט כשר. ואם צריך לתת את הגט דווקא בפני בית דין, הרי הם עדיו, ומדוע צריך למסור בפני שניים. ובתומים [ט ב] הביא מתרגום יונתן בן עוזיאל [דברים כד א] על הפסוק: "וכתב לה ספר כריתות" שתרגם "ויכתוב לה ספר תרוכין קדם ביה דינא" משמע שצריך לתת את הגט בבית דין, ולכאורה קשה מסוגייתינו שמשמע כי לא צריך לתת בפני בית דין, ואפשר ליישב על פי העונג יו"ט [סימן קנה] שכתב כי דווקא בגט שניתן בכפייה צריך בית דין, אבל הניתן מדעתו אינו צריך בית דין.

אמנם יעויין ברבינו גרשום שגרס בגמרא: "אטו כל דמגרש בבי דינא רבה מגרש", ופירש כי צריך לגרש בבית דין, אלא שיכול לגרש אפילו לפני בית דין הדיוט שאינם יודעים את ההלכה שצריך להדיר את אשתו בשעה שמגרשה

בנכסים לאחרים, **כרבן שמעון בן גמליאל** הסובר שאם מכר הראשון את הנכסים מה שעשה עשוי, והנכסים המכורים אינם עוברים לפלוני אחרי שימות, ורק הנכסים שהם עדיין ברשותו בשעת מיתתו עוברים לפלוני.

ואם לא היה נותן לו עצה זו למכור את הנכסים, המקבל לא היה מוכר את הנכסים והיו עוברים לפלוני, והוא בעצתו גרם שפלוני יפסיד.

ומתרצינן: העצה שנתן אביי להפסיד את האב הערב עבור **בנו שאני** שונה, שמותר לתת עצה זו כיון שאינו גורם שהירושה תעבור ממי שמגיע לו,[12] שהרי הבן יורש את אביו. **וצורבא מרבנן** וגם זה שהעצה היתה עבור תלמיד חכם **שאני** שונה, כי ראוי להתערב ולעזור לתלמיד חכם הדחוק.[13]

ומקשינן: כיצד היתה מועילה אותה עצה שנתן אביי? **והא ערב הוא** האב, **וקיימא לן** לקמן, כי **ערב דכתובה לא משתעבד,** אלא רק לכבוד ולמצוה בלבד הוא נעשה ערב.[14]

ומתרצינן: ערב **קבלן הוה** היה האב, ולא סתם ערב, וערב קבלן משתעבד לתשלום הכתובה.

והוינן בה: תירוץ זה שהאב היה ערב קבלן, **הניחא** מיושב הדבר רק **למאן דאמר** שערב **קבלן דכתובה, אף על גב דלית ליה נכסי לבעל** בשעת הנשואין, בכל זאת **משתעבד** — **שפיר,** יפה מיושב שהאב השתעבד לשלם את הכתובה אף על פי שלבעל לא היה נכסים לתשלום הכתובה.

אלא למאן דאמר הסובר, כי רק **אי אית ליה** לבעל נכסים בשעה שמתחייב על הכתובה, אז **משתעבד** הערב לתשלום הכתובה, אבל **אי לית ליה** לבעל נכסים **לא משתעבד** — **מאי איכא למימר?** הרי לרב הונא לא היה נכסים, ולדעה זו האב הערב לא השתעבד באופן זה לשלם את הכתובה?

ומתרצינן: **איבעית אימא:** בשעה שהתחייב

כדי לגבות את הכתובה מן הערב, והם לא יחייבו אותו להדירה הנאה.

12. על פי פירוש רבינו גרשום מאור הגולה.

13. בשו"ע [אהע"ז קב ז] מבואר שצריך את שני הטעמים, ורק אז מותר לתת עצה שירויח על חשבון אחרים שיפסידו, ודייק האילת השחר, כי בריטב"א משמע שמספיק הטעם שהוא צורבא מרבנן, שכתב כי מותר להשיא עצה לצורבא מרבנן שימכור את הנכסים שקיבל במתנה על תנאי שיעברו אחרי שימות לפלוני, אף על פי שהוא מפסיד את הבא אחריו, ולא כתב שזהו בתנאי שהצורבא מרבנן הוא בנו של הבא אחריו.

14. כתב הרמב"ם [מלוה ולוה כו ו], א. כל ערב של כתובה אף על פי שעשה קנין, פטור מלשלם, שהרי עשה מצוה וגם האשה לא חסרה ממון, ב. ואב שהיה ערב לכתובת בנו אם התחייב בקנין, חייב. והראב"ד חולק על הרמב"ם בשני ההלכות וסובר, כי כל ערב של כתובה שהתחייב בקנין, חייב, ובכתובת בנו חייב גם אם לא התחייב בקנין.

וכתב המגיד משנה לבאר מחלוקתם, שהרמב"ם סובר כי לא מועילה קנין להתחייב בערבות, כיון שההתחייבות של הערב היא אסמכתא, וכאן לא שייך הסברא שהערב מתחייב

האב הערב בכתובה **מיהוי הוה ליה** היה לו לרב הונא נכסים, וגמר בדעתו להתחייב ולהשתעבד בערבות מתוך שהיה סבור שלא יפסיד, **ואישתדוף** ואחר כך נשדפו נכסי רב הונא.

ואיבעית אימא: אבא לגבי בריה שעבודי משעבד נפשיה, האב לגבי בנו ודאי משעבד את עצמו בערבות אף כשאין לבנו נכסים.

והיכן מצינו שנחלקו אמוראים גבי ערב קבלן האם משתעבד להיות ערב על הכתובה כאשר אין לבעל נכסים לתשלום הכתובה, או לא.

דאיתמר:

א. **ערב דכתובה** שאינו קבלן — **דברי הכל לא משתעבד,** כיון שיש שתי סיבות לומר שאינו משתעבד. א. שאינו קבלן במתן הכסף. ב. שלא התכוון אלא לעשות מצוה, שתתרצה האשה להנשא, ולא גרם לה הפסד בכך. ועל כן כולם מודים שלא היתה דעתו להשתעבד לכתובתה.

ב. מי שנעשה **קבלן דבעל חוב** עבור הלוואה שהמלוה נחסר ממון על סמך התחייבותו — **דברי הכל משתעבד,** כיון שיש שתי סיבות לומר שהתחייב. א. שהיה קבלן במתן המעות. ב. שהמלוה נחסר ממון על פיו. ועל כן כולם מודים שדעתו להשתעבד לכתובתה.

ג. אבל **קבלן דכתובה** שאמנם לא נחסרה האשה ממון על פיו, אבל מאידך, יש מעלה לערך התחייבותו, שהרי נעשה "קבלן".

וכן **ערב דבעל חוב** שיש חסרון בערך התחייבותו, שהרי לא נעשה "קבלן", אלא "ערב", ומאידך יש לומר שדעתו להשתעבד, שהרי המלוה נחסר ממון על פיו.

בשני מקרים אלו **פליגי** אמוראים:

מר סבר: אי אית ליה נכסי ללוה בשעה שנעשה ערב — **משתעבד** וגמר בדעתו להתחייב בערבות מתוך שהיה סבור שלא יפסיד. אבל **אי לית ליה** נכסים ללוה — **לא משתעבד** הערב, כיון שאין שתי סיבות לחיוב, ואינו דומה לקבלן של בעל חוב, ואינו מתכוון להתחייב אלא במקום שהוא סבור שלא יפסיד.

ומר סבר: בין אית ליה ללוה נכסים בשעה שנעשה ערב **ובין לית ליה** ללוה נכסים — **משתעבד** הערב, כיון שיש על כל פנים סיבה אחת לחיוב.

ומסקינן: **והלכתא:** כל **ערב, בין אית ליה** נכסים ללוה **ובין לית ליה — משתעבד** הערב, כיון שיש סיבה אחת לחיוב. **בר** חוץ **מערב דכתובה, דאף על גב דאית ליה** נכסים **לבעל — לא משתעבד.**[15]

משום שעל אמונתו הלווהו, שהרי מדובר כאן בכתובה, שאינו נותן כלום על פיו, ומה שהערב יכול להתחייב על ידי קנין לאחר שכבר נעשתה ההלוואה ואינו נחשב אסמכתא אף שלא על אמונתו הלווהו, היינו מכיון שמכל מקום היתה שם מתחילה הלוואה עם חסרון כיס, והראב"ד סובר, כי ההתחייבות אינה אסמכתא, כיון שעשה קנין, והרי הוא כערב המתחייב לאחר שנעשתה ההלוואה, שיכול להתחייב בקנין, ואינו אסמכתא.

15. התוספות הקשו, כיון שערב של כתובה אינו

מאי טעמא?

כיון שיש שתי סיבות לומר שאינו משתעבד. א. שאינו קבלן במתן הכסף. ב. **מצוה הוא דעבד** הערב, שלא התכוון אלא לעשות מצוה, שתתרצה האשה להנשא, **ולאו מידי חסרה,** ומאומה לא נחסרה מחמתו, שהרי האשה מעדיפה לחיות עם בעל מאשר לחיות לבד, והוא התכוין לטובתה.

אמר רב הונא: שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו, ואמר מנה לפלוני בידי שאני חייב לו — הרי זה **נאמן** בדבריו,[16] כי **חזקה אין אדם עושה קנוניא** של רמאות **על הקדש.**[17] ואם אמר שחייב לפלוני, בודאי דיבר אמת.[18]

מתקיף לה רב נחמן: וכי אדם עושה קנוניא של רמאות **על בניו** לתת לאחרים ולהפסידם בירושה?

והרי מצינו **דרב ושמואל דאמרי תרוייהו: שכיב מרע** אדם ההולך למות **שאמר** לבניו **מנה לפלוני בידי** שאני חייב לו, אם **אמר** לבניו **תנו** לו ממון זה שאני חייב לו — **נותנין,** ואם **לא אמר** "**תנו**" — **אין נותנין,**

משתעבד כלל, מה מקום יש לדברי רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו שידירנה הנאה, הרי בין כה וכה הערב אינו משלם. ותירצו כי מדובר כגון בנעשה ערב עבור בנו, ויש ראשונים שכתבו, כי ערב של כתובה אם השתעבד בקנין — חייב.

16. התוספות [ד"ה שכיב מרע] פירשו כי מדובר באופן שאינו יכול לחזור בו, כי אם לא כן פשוט שנאמן, וברמב"ם [ערכין ז יט] כתב שנאמן לומר מנה לפלוני בידי רק בשעה שמקדיש, ובראב"ד הקשה כי בשעה שמקדיש כל אדם נאמן, והיינו כשיטת התוספות, שכל זמן שיכול לחזור בו פשוט שנאמן. גם הר"י מיגאש כתב כדברי הרמב"ם שמדובר בשעה שהקדיש, כי אם לא כן, כיון שאינו יכול לחזור בו, גם אינו נאמן לומר מנה לפלוני בידי, וביאר הש"ך [חו"מ רנה ח] כי אף שיש חזקה שאין אדם עושה קנוניא על הקדש, מכל מקום אינו אלא עד אחד, ואינו נאמן להפקיע מהקדש, [ועיין בביאור הגר"א].

17. הראשונים מקשים כי אפילו אם אדם עושה קנוניא על הקדש, ואפילו בריא, יהיה נאמן במיגו שיכול להישאל על ההקדש, ותירצו הרמב"ן [במלחמות] והנמוקי יוסף, כי מדובר בנדר על דעת רבים שאין לו התרה, ובש"ך [רנה ו] הקשה כי בהקדש שאסר את הממון על כולם לא מועיל להקדיש על דעת רבים [עיין שם טעם הדבר], ותירץ בשם הרשב"א, כי מדובר כשבא ההקדש ליד הגזבר שאינו יכול להשאל עליו, ולא צריך דווקא שיבוא ליד הגזבר, אלא הוא הדין אם הקנה בקנין להקדש, כי רק כשחל ההקדש על ידי אמירתו לחוד יכול להישאל עליו. עוד תירץ הש"ך, על פי שיטת הראשונים שמדובר במנה של פקדון, ואם כן כשאומר שהוא של פלוני, הרי זה נגד חזקה מה שתחת יד אדם שלו, שהרי המנה נמצא כעת בידו, ולכן אף שבידו להישאל על ההקדש, מכל מקום אינו נאמן במיגו שהיה נשאל על ההקדש, כיון שהוא מיגו נגד חזקה מה שתחת יד אדם שלו.

ולפי זה מיושבת קושית התוספות [ד"ה שכיב מרע] שהקשה, כי אם מדובר בשכיב מרע הרי כיון שיכול לחזור בו, אם כן פשוט שנאמן לומר מנה לפלוני בידי שהרי יש לו מיגו שיכול לחזור בו, ולפי דברי הש"ך מיושב, שזה מיגו נגד חזקה מה שתחת יד אדם שלו.

18. כתב הרי"ף כי גם אם אין שטר על ההלוואה, אם אמר תנו נותנים, כי מלוה על פה

אף על פי שהודה שיש בידו מנה של פלוני.

אלמא מוכח מכאן כי **אדם עשוי** לומר שהוא חייב כסף לאחרים רק כדי **שלא להשביע את בניו,** שהבריות לא יחזיקו אותו ואת בניו לעשירים.

קעה-א **הכא נמי,** גבי המקדיש נכסיו, **אדם עשוי שלא להשביע את עצמו!** שלא יחשיבו אותו בחייו לעשיר[1], ואפשר שהוא אמר קודם מיתתו שהוא חייב לפלוני מנה, אף על פי שבאמת אינו חייב לו. ואם כן, קשה על רב הונא שאמר שסומכים על דבריו שאמר שחייב לפלוני מנה, ומפרישים לפלוני מנה מנכסיו שהקדיש.

ומתרצינן: **כי קאמר רב הונא התם,** שסומכים על דברי המקדיש שהודה שחייב לפלוני מנה, דווקא באופן **דנקיט שטרא,** שאותו פלוני מחזיק בשטר חוב בידו לראיה שהמקדיש חייב לו, ולכן סומכים על הודאת המקדיש, אבל אם אין לאותו פלוני שטר ראיה על החוב, אין סומכים על הודאת המקדיש, כי שמא אמר כן שחייב לפלוני רק כדי שלא יחשיבו אותו לעשיר.

ודייקינן מדברי המתרץ: **מכלל, דרב ושמואל** דיברו באופן **דלא נקיט שטרא** שאין בידי פלוני שטר על החוב, ולכן אם האב לא אמר לבניו "תנו" אינם נותנים לו כי שמא הודה שחייב רק כדי שלא יחשיבו אותו ואת בניו לעשירים.

אם כן קשה, מדוע אם האב **אמר תנו — נותנין?** הרי אין לפלוני שטר, וחוב של **מלוה על פה הוה, ורב ושמואל דאמרי תרוייהו: מלוה על פה — אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות!** [2] ואם הסיבה שהם נותנים משום שמצוה לקיים דברי המת, אם כן לא היו צריכים לתת מחמת

גובה מהקדש. והקשה הרמב"ן, והלא מלוה על פה אינו גובה ממשועבדים, ותירץ כי כוונת הרי"ף שיש לו שטר אלא שאינו מוציאו, ורק טוען שיש לו לפלוני חוב בשטר, ואם אמר "תנו" נאמן ונותנים על פיו, כי שכיב מרע אינו משקר.

1. הראשונים מקשים, כיון שהוא הקדיש את כל נכסיו, כיצד יחשיבו אותו לעשיר, ותירץ הראב"ד, שמדובר בהקדיש את כל נכסיו הידועים והגלויים, ואנשים יכולים לחשוב שיש בידו עוד ממון רב שלא הקדיש.

עוד הקשו הראשונים, כיון שהוא עומד למות, מה איכפת לו אם יחשבו שהיה עשיר? וברבינו גרשום תירץ, שאינו בטוח שימות, וסבור שאם יקום מחוליו מוטב לו שלא יחשבוהו כעשיר. והיד רמ"ה כתב, שאף אם אינו חושב שיקום מחוליו, הרי הוא סבור שיהא חולה במשך זמן רב, ואינו רוצה שבמשך זמן זה יבואו לגוזלו. והריטב"א מסביר, שפעמים אדם רוצה שלא להשביע את עצמו לאחר מותו, ביחס לעבר, שלא יבואו לומר עליו שהיה עשיר מופלג ולא נתן צדקה או לא התנהג בנדיבות.

2. התוספות הקשה, שהרי אמר את הדברים בצוואת שכיב מרע, ודברי שכיב מרע ככתובים ומסורים הם, ואם כן הרי זה כמלוה בשטר. ותירצו, שדבריו אינם נחשבים ככתובים ומסורים אלא כאשר הוא נותן מתנה עכשיו, מפני שחוששים לטירוף דעתו, אבל במה שכבר היה חייב ועכשיו הוא מודה בכך, אינו נחשב ככתוב ומסור.

ציוויו אלא לאחר מותו[3].

אלא אמר רב נחמן: אידי ואידי דנקיט שטרא, בין המקדיש נכסיו שהודה שחייב לפלוני מנה, ובין המוריש נכסיו לבניו שהודה שחייב לפלוני מנה, בכל המקרים מדובר שיש בידי פלוני שטר על החוב, **ולא קשיא: הא** במקרה שהקדיש נכסיו מדובר **דמקויים** השטר שבידי פלוני, שיש "הנפק" על השטר — שבית דין בדקו את השטר וחקרו ועמדו על אמיתת הדבר שכל הכתוב בשטר אמת. ולכן סומכים על הודאת המקדיש שחייב.

הא המוריש נכסיו לבניו שהודה שחייב לפלוני מנה, מדובר **דלא מקויים** השטר שבידי פלוני.

לכן אם **אמר** לבניו "**תנו**" בזה **קיימיה לשטריה** והודה שהשטר אמת.

לא אמר לבניו "**תנו**" אלא אמר רק שחייב לפלוני — **לא קיימיה לשטריה,** ואין סומכים על השטר שבידי פלוני, וחוששים שמא הודה שחייב לפלוני רק כדי שלא יחשיבו אותו ואת בניו לעשירים, ופלוני אינו גובה בשטר עד שיקיים את השטר ויוכיח את אמיתתו בבית דין[4].

אמר רבה: שכיב מרע שאמר "מנה לפלוני בידי", ואמרו יתומין: פרענו חוב זה — **נאמנין**[5].

ואם אמר השכיב מרע: "**תנו מנה לפלוני", ואמרו יתומין: פרענו** החוב — **אין נאמנין.**

ותמהינן: **כלפי לייא?** כלפי מה הדברים אמורים והרי **איפכא מסתברא!** הסברא אומרת להיפך!

---

3. כך פירש הרשב"ם, והרשב"א פירש שאין מצוה לקיים את דברי המת אלא כאשר היה הכסף מופקד לשם כך בידי שליש או בית דין. ובראב"ד פירש, שאין מצוה לקיים דברי המת אלא רק המקבל עדיין בחיים, מה שאין כן כשאומר "תנו" יש בכך חיוב של פריעת חוב, ולא רק משום מצוה, ואז חייבים לתת גם ליורשי המקבל.

4. אבל בשטר מקויים אין אנו חוששים שמא הודה רק כדי שלא יחשיבו אותו לעשיר, וכתב הרי"ף שהוא הדין אם אין שטר כלל, אם אמר "תנו" נותנים, וכן בשכיב מרע שהקדיש נכסיו, אם אמר "תנו" נותנים אפילו אם לא היה שטר.

והקשה הרמב"ן, אם לא היה שטר, כיצד גובה מן ההקדש, הרי מלוה על פה אינו גובה מן הלקוחות, ואם כן גם מן ההקדש אינו גובה, ותירץ, שמדובר כשאומר שהיה שטר, ומה שכתב הרי"ף שבלא שטר נאמן, הכוונה שאינו מוציא את השטר בפנינו, אבל מכל מקום מדובר שטוען שהיה שטר, עוד כתב הרמב"ן שאפשר להעמיד שמדובר במודה שהמנה נמצא אצלו בפקדון [ולא בהלוואה], שאז ההקדש לא חל כלל על אותו מנה אפילו אם אין לו שטר על הפקדון.

הקצות החושן [רנה ד] והביאור הגר"א [שם ה] כתבו, בשיטת הרי"ף שהוא דיבר במלוה על פה, ואף שאינו גובה מלקוחות, מכל מקום גובה מן ההקדש, כי בהקדש לא תיקנו שלא יגבה.

5. ואם לא אמרו היתומים "פרענו החוב", חייבים הם לתת, והקשה הרי"ף כיון שאביהם לא אמר בלשון "תנו" אם כן יש לחשוש שאמר כן רק כדי שלא יחשיבו אותו לעשיר, כמו

שמצד הסברא הייתי אומר, שאם אביהם **אמר "תנו מנה"** — **כיון דפסקה אבוהון למילתא,** כיון שסיים אביהם את דבריו וצווה לפרוע, **איכא למימר דפרעיה,** יש לומר שהבן פרע את החוב.

אבל אם אביהם אמר רק **"מנה לפלוני בידי"** — **כיון דלא פסק אבוהון למילתא** ולא אמר להם "תנו", **איכא למימר דלא פרעיה,** יש לומר שהבן לא פרע את החוב.

אלא אי איתמר דברי רבה **הכי איתמר:**

שכיב מרע שאמר "מנה לפלוני בידי", ואמרו יתומין: חזר ואמר לנו אבא פרעתי כבר את החוב — **נאמנין!**

מאי טעמא נאמנים? כי שמא האב **אדכורי מידכר** נזכר תוך כדי דבריו ששילם כבר את החוב ולכן לא סיים את דבריו לומר שיפרעו את החוב(6).

אבל אם אמר להם האב בלשון צווי: **תנו מנה לפלוני, ואמרו יתומין: חזר ואמר אבא פרעתי** — **אין נאמנין,** משום **דאם איתא דפרעיה,** שאם יש מקום לומר שפרע את החוב, **לא הוה אמר** לא היה מצווה אותם בציווי: **"תנו"** את תשלום החוב, אלא בוודאי אביהם לא פרע לו(7).

בעי רבא: שכיב מרע שהודה לפלוני התובעו מנה לי בידך, ואמר לו: "הן" בפני עדים, **מהו** דינו?

האם הוא **צריך לומר** לעדים **אתם עדי,** ואם לא אמר לעדים אתם עדי, יכול לומר שהיה משטה [לומר דברי שטות] ולא התכוון להודות באמת כמבואר בסנהדרין [כט ב], **או** שמא כיון שהוא שכיב מרע, **אין צריך לומר אתם עדי,** כיון שבדרך כלל שכיב מרע שהולך למות אינו משטה.

וכמו כן יש להסתפק, האם השכיב מרע **צריך שיאמר** לעדים **כתובו** את הודאתי, כדי שיהיו רשאים לכתוב, **או** שמא שכיב מרע **אין צריך לומר כתובו?**

וצדדי הספק: האם **אדם משטה** [אומר דברי שטות] **בשעת מיתה, או אין אדם משטה בשעת מיתה?**

בתר דבעיא הדר פשטה אחרי שהסתפק חזר ופשט את הספק: **אין אדם משטה בשעת מיתה,** ולפיכך הודאתו מחייבת גם אם לא אמר "אתם עדי", **ודברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו,** ולכן יש להם רשות לכתוב שטר גם אם לא אמר להם לכתוב.

מתניתין:

המלוה את חבירו בשטר אף על פי שאין בו

שאמרו בגמרא לעיל, ותירץ, שמדובר כאן שהאב אמר זאת בתורת הודאה גמורה, שאז לא שייך לומר שכוונתו היתה רק כדי שלא יחשיבו אותו לעשיר.

6. כך פירש הרשב"ם, אבל לדעת הרמ"ה האב אינו נאמן אלא כשאומר לבניו שפרע לאחר שאמר להם שהוא חייב, אבל אם חזר בו ואמר שבשעה שאמר להם כבר היה החוב פרוע, אינו נאמן.

7. הרמ"ה מפרש לשיטתו: שאם לא אמר להם "תנו" יש להניח שכוונתו היתה לפרוע לו לאחר מכן, ולכן אם אמר שפרע - יש להאמין לדבריו,

"אחריות נכסים", היינו שלא כתוב בו ששיעבד הלווה את קרקעותיו למלוה לפרעון החוב, **גובה** המלוה את חובו **מנכסים משועבדים**[8] אפילו מן הקרקעות שמכרם הלווה לאחר שנכתב השטר, שכן ההלכה היא ש"אחריות טעות סופר הוא" היינו שהסופר הוא שטעה ולא כתב אחריות בשטר, הלכך דינו כאילו נכתב בו הלשון "משועבדים".

המלוה את חבירו **על ידי עדים** בלא שטר, **גובין מנכסים בני חורין,** שהם בידי הלווה, אבל לא מנכסים משועבדים.

קעה-ב **הוציא עליו** המלווה שטר עם **כתב ידו** של הלווה, בלא חתימת עדים, **שהוא חייב לו** מעות, **גובה** המלוה **מנכסים בני חורין**[9].

שאינו גובה מנכסים משועבדים, אלא רק באופן שההלוואה כתובה בשטר החתום בעדים, שעל ידי השטר והעדים יחד מתפרסם הדבר, ומשום כך משתעבדים הנכסים לפרעון החוב, כי הלקוחות שקונים את הקרקעות של הלווה אחרי שההלוואה התפרסמה, הם הפסידו לעצמם שלא חקרו בדבר ולא דאגו שישאר קרקע ביד הלווה עבור פרעון החוב, מה שאין כן שטר שאין בו עדים שאינו מתפרסם, ודינו כמלוה על פה[10].

ערב היוצא לאחר חיתום שטרות, שתחת חתימת העדים בשטר ההלואה, כתב הערב: אני פלוני בן פלוני ערב ללווה.

באופן זה **גובה** המלוה **מנכסים בני חורין** של הערב, שהואיל ולא חתמו העדים על הערבות, דין הערבות כמלוה על פה.

מעשה ובא לפני רבי ישמעאל ערב שכתב ערבותו אחרי חתימת העדים, **ואמר** רבי ישמעאל: **גובה** המלוה **מנכסים בני חורין** של הערב, כמו ששנינו לעיל.

אמר לו בן ננס לרבי ישמעאל: **אינו גובה לא מנכסים משועבדים ולא מנכסים בני חורין,** שלדעת בן ננס כל מי שנעשה ערב

אבל אם אמר "תנו" - בוודאי לא התכוון לפרוע בעצמו לאחר מכן, אלא סמך עליהם שיעשו זאת.

8. הרשב"ם והב"ח מפרשים: נכסים מכורים, ונקראים "משועבדים" לפי שמשועבדים הם ללקוחות. והבית יוסף והסמ"ע מפרשים, שנקראים "משועבדים" לפי שאף על פי שהם ברשות הלקוחות, משועבדים הם לבעל חוב.

9. יש מדייקים מלשון משנתינו "הוציא עליו כתב ידו" - שאם כתב לו הלווה בכתב ידו: אני פלוני בן פלוני חייב לפלוני בן פלוני כך וכך, אפילו לא חתם למטה את שמו, הרי הוא גובה מנכסים בני חורין. עיין טור סימן סט.

10. הר"י בתוספות [כתובות כא א ד"ה הוציא], והבעל המאור בסוגייתינו סוברים שאינו יכול לטעון פרוע על שטר בכתב ידו שנמצא ביד המלוה.

אבל הרי"ף פסק, שאמנם אינו נאמן לטעון על שטר בכתב ידו "להד"ם" [ל'א ה"יו ד'ברים מ'עולם], אבל נאמן לטעון שהוא פרוע, כי רק בשטר החתום בעדים שגובה בו ממשועבדים יכול המלוה לומר לו: אם פרעת לי מה עושה שטרך בידי. וכן פסק הרמב"ם [מלוה ולוה יא ג]: שאם טוען פרעתי, נשבע היסת ונפטר מהחוב.

אחרי שההלואה ניתנה כבר, אין דינו כערב, כי המלוה לא הלוה ללוה על סמך אמונתו והבטחתו של הערב.

אמר לו רבי ישמעאל לבן ננס: **למה** אינו נחשב ערב ואינו גובה מערב זה אפילו מנכסים בני חורין?

אמר לו בן ננס לרבי ישמעאל: דוגמא לדבר, **הרי** אדם **החונק את אחד בשוק,** ותובעו בתוקף שישלם לו את חובו[11], **ומצאו חבירו ואמר לו** לתוקף "**חנח לו ואני אתן לך**", והניחו התוקף, אם יבוא התוקף לתבוע את החוב מן החבר שהבטיח לתת — **פטור** החבר מלתת לו.

ומדוע פטור? לפי **שלא על אמונתו** בו **הלוהו,** כלומר, לא משום שסמך על זה הילווה לחבירו מתחילה, ולא בכך היה החוב תלוי, ולכן אינו יכול לתבוע ממנו לאחר מכן.

וכך גם הדין בערב החותם לאחר שכבר נחתם שטר ההלוואה — שפטור כיון שכבר הילווה המלווה ללווה גם בלא הערב.

אלא איזה הוא ערב שהוא חייב לשלם?

אם אמר הערב למלוה לפני ההלואה: "**הלוהו ואני נותן לך**" הרי זה ערב שהוא **חייב** לשלם, **שכן על** סמך **אמונתו הלוהו,** שמפני שהאמין לערב וסמך על אחריותו הילווה ללווה.

אבל רבי ישמעאל חולק על בן ננס אף בחונק, כי לדעתו, אפילו מי שנעשה ערב לאחר ההלוואה, ערב הוא, ומשתעבד למלוה. אלא שאם נעשה ערב לאחר ההלואה אינו משתעבד אלא אם כן התחייב על ידי קנין, ואילו בשעת ההלואה משתעבד הערב אפילו בלא קנין.

ואמר רבי ישמעאל: הרוצה שיחכים — לקנות חכמה ודעת ולחדד שכלו, **יעסוק**

וביאר הרמב"ן במלחמות, כי מכך שבשטר בכתב ידו אינו גובה ממשועבדים - מוכח שאין לשטר קול, ולכן הלוה אינו מקפיד להשאירו אחר הפרעון אצל המלוה, אבל בשטר חוב שיש לו קול, אינו משאיר את השטר ביד המלוה, כי מחמת הקול יורד הערך של נכסיו.

הש"ך ביאר שהלוה חושש רק לקול שיוצא עליו שיש לו חוב עם שטר שגובים בו מנכסיו המשועבדים, שאז הקונים חוששים לקנות את קרקעותיו והם יורדים בערכם, אבל אינו חושש אם יוצא עליו קול שיש לו חוב עם שטר שאין גובים בו מנכסים משועבדים.

ובמגיד משנה [מלוה ולוה יד י] ביאר, שבשטר בכתב ידו שאינו גובה בו אלא רק מנכסים בני חורין, אינו חושש להשאירו ביד המלוה, כי הוא יכול למכור את כל קרקעותיו ולא להשאיר ברשותו קרקעות בני חורין ואז לא יהיה לו הפסד.

ובראב"ש בכתובות [כא א] כתב, כי שטר שיש עליו עדים, כיון שיש לו קול, הלוה אינו שוכח לדורשו, מה שאין כן שטר בכתב ידו, פעמים ששוכח שמסר לו כתב ידו, ולכן הלוה יכול לטעון שהוא פרוע, והמלוה אינו יכול לטעון: אם פרעת מה עושה שטרך בידי.

11. כתב הנמוקי יוסף בשם גאון, שחונק הכוונה שמחזיק בבעל חוב שיפרעו, ועבר שמעון ואמר הניחהו ואני אתן, וכתב הנמוקי יוסף שמשמע מדבריו שלא מדובר בחונק ממש.

בדיני ממונות, שאין לך מקצוע — פינה **בתורה יותר מהן,** מדיני ממונות בריבוי הלכות וסברות, **והן כמעיין הנובע** של הבחנות שכליות ושיקול דעת[12], **והרוצה שיעסוק בדיני ממונות — ישמש את שמעון בן ננס** וילמד אצלו.

גמרא:

אמר עולא: דבר תורה — מן התורה, **אחד מלוה בשטר ואחד מלוה על פה — גובה מנכסים משועבדים.**

מאי טעמא?

כיון שלדעת עולא: **שעבודא** דין שעבוד נכסי הלווה למלווה, שאף אם ימכרם או יתנם, יכול המלוה לגבות מהם את חובו — הוא דין **דאורייתא,** שנאמר [דברים כד יא]: "והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט החוצה"[13].

ואלא מה טעם אמרו חכמים: **מלוה על פה אינו גובה אלא מנכסין בני חורין?**

משום פסידא דלקוחות, כי במלוה על פה אין פרסום להלוואה, ושמא לא ידעו

---

12. כתב השם משמואל [משפטים, תרע"ג - בשם אביו], דהנה להכיר בין טוב לרע, אין זה כל כך רבותא, דכל מי שאין עיניו טרוטות רואה ויודע ומבין, אבל להכיר בין טוב לטוב זה רבותא יותר. ועל כן דיני ממונות ששניהם ממון ישראל ובא מסטרא דקדושה אלא שזה שייך לזה וזה לזה, היכר זה הוא רבותא יותר, והוא בגדר חכמה שמוציאה לאור דברים נעלמים. ועל כן הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות. ועיין עוד בתפארת ישראל [אות פד].

13. כך פירש הרשב"ם, שהמקור לדין שעבודא דאורייתא, הוא מהפסוק "והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט החוצה", והקשה התוספות, שהפסוק מדבר בגובה מהלווה עצמו, וממנו עצמו ודאי גובה, אם כן מה הראיה מהפסוק לשעבוד נכסים, שגובה אף מלקוחות. וביד רמ"ה פירש שלומדים מכך שהלווה מחוייב לתת משכון למלווה, ואין אומרים שהלוה עצמו ימכור את נכסיו ויפרע, משמע ששעבודא דאורייתא.

ובאבי עזרי [מלוה ולוה יט ד] כתב לבאר על פי הריטב"א בקדושין שכתב, שלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא שפריעת החוב אינה אלא מצוה, פשוט שבעל חוב יכול לפרוע בקרקע זיבורית, שהרי בכל מה שהוא פורע, הוא מקיים את מצוותו, ורק למאן דאמר שיש שעבוד על הנכסים, צריך פסוק "יוציא אליך העבוט" שרשאי לפרוע את חובו בזיבורית אף שכל קרקעותיו משועבדות לפרעון החוב.

רבינו גרשום לומד שמקור הדין ששעבודא דאורייתא, נלמד מהפסוק [משלי כב ז]: "עבד לוה לאיש מלוה", שממנו לומדים שהלוה נעשה כעבד למלוה, וכאילו הכל שייך לו.

מהרשב"ם כאן משמע שלמאן דאמר שעבודא דאורייתא השעבוד חל אף על המטלטלין, שהרי הפסוק של "עבוט" נאמרה על מטלטלין, וכן כתבו הפני יהושע [כתובות פו א], והקצות החושן [לט א] בשם הרשב"א [סוף קידושין].

הקובץ שיעורים [אות תרסט] הוכיח מדברי התוספות שהם סוברים שמן התורה אין שעבוד על מטלטלין, וכן משמע בריטב"א קדושין [יג ב], וברשב"ם לעיל [קכח א ד"ה ור"נ].

לדעת היד רמה, הוא מחלוקת עולא ורבה אם השעבוד חל מהתורה גם על מטלטלין.

הלקוחות ויקנו מן הלווה נכסים, ויפסידו כשיגבם המלווה בחובו.

ומקשינן: **אי הכי, מלוה בשטר נמי** היה להם לחכמים לתקן שהמלוה לא יגבה מנכסי הלווה כדי שלא יפסידו הלקוחות.

ומתרצינן: **התם** במלוה בשטר ועדים חתומים על השטר, יש פרסום להלוואה, ואם קנו הלקוחות מהלווה ולא השאירו בידו נכסים לפרעון ההלוואה, **אינהו נינהו דאפסידו אנפשייהו,** הם אלו שהפסידו לעצמם.

ורבה אמר: דבר תורה — מן התורה, **אחד מלוה בשטר ואחד מלוה על פה** — **אינו גובה אלא מנכסים בני חורין.**

מאי טעמא?

שעבודא דין שעבוד נכסי הלווה למלווה, **לאו דאורייתא** — אינו מן התורה[14],

---

המקנה בקידושין [יג ב] כתב, כי אף אם לומדים שעבודא דאורייתא מהפסוק של "עבוט", מכל מקום המטלטלים אינם משתעבדים מן התורה, ולא מפני שלא שייך שעבוד על המטלטלין, אלא מפני ששעבוד נכסים הוא מדין ערבות, ואין ערבות אלא במה שהמלוה סומך עליו דעתו, ולכן במקום שהמלוה יסמוך דעתו על מטלטלין, יחול שעבוד על המטלטלין, ומשום כך שייך ללמוד שעבוד מהפסוק של "עבוט" המדבר במטלטלין, כיון ששם השעבוד נעשה מדעתו גם על המטלטלין.

החזו"א [אהע"ז למסכת קידושין ריש עשרה יוחסין] כתב, שהשעבוד למאן דאמר שעבודא דאורייתא, אינו שעבוד דממילא, אלא הקנאה והשתעבדות של הלוה, שאנו אומדים את דעתו של המלוה שאינו רוצה להלוות אלא אם כן הלוה ישתעבד ויקנה קנין שעבוד בנכסיו, ועצם ההלוואה היא מעשה הקנין לשעבוד. אמנם כל זה רק בשעבוד של הלואה, אבל במלוה הכתובה בתורה [כלומר: חוב שהתורה חייבה אותו], השעבוד חל ממילא מדין תורה.

14. הריטב"א בקידושין [יג ב ד"ה אמר רב יהודה] ביאר ששעבוד נכסים אינו רק זכות גבייה אלא הוא מקצת קנין בנכסים, ועולא סובר ששעבודא דאורייתא, כיון שסובר ששייך שיחול מקצת קנין בנכסים, ואילו רבה סובר שעבודא לאו דאורייתא כיון שסובר שלא שייך קנין לחצאין, ולכן לא יועיל אפילו אם ישעבד בפירוש. וכן כתב התוספות בסוגייתינו [ד"ה דבר תורה].

בכתב וחותם לרעק"א [סימן טז] הקשה מהמבואר בבבא קמא [קד ב] שגם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, אם עמד בדין וחייבו אותו, מודה הוא דשעבודא דאורייתא. ויש שתירצו על פי המבואר בנתיבות [שדמ א] שבגביית בית דין לא צריך מעשה קנין אלא הקנין חל כבר בעצם פסק הדין, לכן אף למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, אמנם אינו יכול לעשות מעשה קנין לחצאין, אבל בפסק דין, שהקנין חל בלא מעשה, אלא בעצם פסק הדין שזיכו את הזכאי בזכות ממון בנכסי החייב, בזה מודה ששעבודא דאורייתא.

הקצות החושן [לט א] כתב וז"ל: ונראה, דאפילו מאן דאמר שעבודא דאורייתא גם כן סבירא ליה דאין אדם יכול לשעבד נכסיו, ומשום דאין הקנאה לחצאין. והא דנכסיו משועבדים, לאו מחמת הלוה הוא, לפי שאין שעבוד הלוה מועיל כלל, אלא כיון דשעבודא דאורייתא - ממילא נכסיו משועבדים. דהא אפילו בנזקין ופדיון הבן, דהוא בלי מתחייב כלל, ואפילו הכי התורה שעבדם, ובזה לא שייך אין קנין לחצאין,

והפסוק "יוציא אליך העבוט" מדבר במשכנו בזמן הפרעון, ולא בזמן ההלוואה[15].

ומה טעם אמרו חכמים: גבי **מלוה בשטר** שהמלוה **גובה מנכסים משועבדים** של הלוה?

כדי שלא תנעול דלת בפני לוין, שאם לא יוכלו המלווים להבטיח את פרעון חובם, לא ירצו להלוות, ולכן שעבדו להם חכמים את נכסי הלוה, שאף אם ימכרם או יתנם יוכל המלוה לגבות אותם בחובו.

ומקשינן: **אי הכי, מלוה על פה נמי** היו צריכים חכמים לשעבד את נכסי הלווה למלווה, כדי שלא תנעול דלת בפני לווין.

ומתרצינן: **התם** במלוה על פה **לית ליה קלא** — אין לו פרסום, ואם ישעבדו חכמים את נכסי הלוה למלוה, יפסידו הלקוחות שלא ידעו להזהר מלקנות את נכסי הלווה. מה שאין כן במלוה בשטר שיש פרסום להלוואה, ואם קנו הלקוחות מהלווה ולא השאירו בידו נכסים לפרעון ההלוואה, הם הפסידו לעצמם.

ומקשינן: **ומי אמר רבה הכי** שדין שעבוד נכסי הלווה למלוה אינו דין דאורייתא? **והא** לעיל [קכד ב] הובא, ששלחו הלכה מארץ ישראל שהבכור מקבל פי שנים מן ההלוואה שירשו מאביהם, ועל זה **אמר רבה** לבאר, שרק אם **גבו קרקע** עבור החוב של ההלוואה — **יש לו** לבכור בזה פי שנים. אבל אם **גבו** מן הלווה **מעות** עבור החוב — **אין לו** לבכור בזה פי שנים.

והטעם שבגבו קרקע מקבל ממנו הבכור פי שנים, משום שהבכור אינו יורש חלק בכורה מממון שראוי האב לקבל לאחר מיתתו, אלא רק מממון שהיה ברשות האב בשעת מיתתו, והקרקע שגבו מהלווה עבור החוב, כבר מתחילת ההלואה כשהאב עוד היה חי נשתעבדו לתשלום ההלוואה, והרי הם ברשות אביו.

משמע שמדין תורה חל שעבוד חוב על הקרקעות של הלווה.

וכי תימא: איפוך יש להפוך את השמועות, ולייחס את הדין **דרבה לעולא ודעולא לרבה,** שלדעת רבה שעבוד נכסים היא מן התורה, ולדעת עולא היא אינה מן התורה. ובכך מתיישבים דברי רבה עם מה שאמר לעיל שמדין תורה משועבדים נכסי הלווה למלוה.

כיון דלאו מחמת הלוה הוא.

הרשב"א בגיטין [נ א] ורש"י בקידושין [יג ב] חולקים על הריטב"א והתוספות שהבאנו, והם סוברים שאם ישעבד עצמו בפירוש, יועיל אפילו למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, ולא נחלקו אלא בשטר חוב שלא מפורש בו אחריות.

המהרי"ט אלגזי בבכורות [דף מח - אות סט ד"ה איך שיהיה] כתב לפרש את מחלוקת עולא ורבה שנחלקו אם שעבוד הוא קנין או דין ערבות, וכן כתב היד רמה, ופירש, שלעולא הוא דין קנין, לכן אין הבדל בין מטלטלין לקרקעות ובין מלוה על פה למלוה בשטר, מה שאין כן רבה סובר שהשעבוד הוא מדין ערבות, ולכן הוא חל רק על הקרקעות, שעליהם סומך דעתו.

15. כך פירש הרשב"ם, והתוספות הקשה שאם הפסוק מדבר במשכנו שלא בשעת הלוואתו, כל שכן שיש ראיה ששעבודא דאורייתא.

אי אפשר לפרש כן כי **והא אמר עולא: דבר תורה** — מן התורה **בעל חוב דיניה** דינו שמשלם **בזבורית** בקרקע הכי גרועה, שנאמר [דברים כד יא]: "והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט החוצה" ומן הסתם הלווה מוציא את הגרוע שבחפציו, ומכאן למדו אף לקרקעות, שדי לו בזיבורית,(16) משמע שדעת עולא היא ששעבוד נכסים מן התורה(17) ואין זה דעת רבה.

אלא **רבה** סובר ששעבוד נכסי הלווה אינה מן התורה, ומה שאמר לעיל, רק **טעמא דבני מערבא קאמר,** הוא רק בא לבאר את הטעם של בני ארץ ישראל שאמרו שהבכור יורש פי שנים בהלואת אביו, וביאר את דבריהם לשיטתם שאם גבו קרקע בחוב, מקבל הבכור פי שנים, כיון שהקרקע היה משועבד לאביהם בחייו, אבל אם גבו מעות אף לשיטתם אינו מקבל פי שנים, כיון שהמעות לא היו ברשות האב בשעת מיתתו, והבכור אינו יורש חלק בכורה מממון שראוי האב לקבל לאחר מיתתו, אלא רק מממון שהיה ברשות האב בשעת מיתתו.

אבל **וליה לא סבירא ליה,** הוא עצמו לא סובר כן, שלדעתו, מן התורה קרקעות הלווה אינן משועבדות למלוה, ומשום כך לדעתו הבכור אינו נוטל פי שנים בהלואת אביו בין אם גבו קרקע עבור החוב ובין אם גבו מעות.

רבינו גרשום מאור הגולה, מבאר לשיטתו, שלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, הכתוב "עבד לוה לאיש מלוה" אינו אלא אסמכתא בעלמא.

16. הקשה הרמב"ן מה הראיה מהפסוק, שיכול לתת קרקע זיבורית, הרי בפסוק מדובר שהוא נותן מטלטלין, וכל המטלטלין נחשבים מיטב, ותירץ, שלומדים מכך שהתורה חסה על הלוה, שכתוב [שם י]: "לא תבא אל ביתו", ממילא מסתבר שדינו בקרקע הכי פחותה, דהיינו זיבורית, עוד תירץ, שבמשכון, שהמלוה אינו יכול למוכרו, אין מחשיבים את כל המטלטלים כמיטב.

17. התוספות הקשה, כיצד מוכח מכאן ששעבוד נכסים הוא מן התורה, אולי עולא סובר שהוא גובה רק מהלוה עצמו, ופשוט שהוא גובה גם מהקרקע שברשות הלוה וגם מן הסובין.

במשנת רבי אהרן [ב"ק ה ח] ובאבי עזרי [רביעאה מלוה ולוה יט ד, ובהשמטות] כתבו ליישב את קושית התוספות על פי מה שכתב הריטב"א [קדושין יג ב ד"ה אמר רב יהודה] שלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא ופריעת בעל חוב הוא רק מדין מצוה, לא צריך פסוק שבעל חוב יכול לפרוע חובו בזיבורית, כי פשוט שיכול לקיים את מצות פריעת חובו בכל דבר שירצה, ושוב אין כופין אותו לפרוע. ומכך שצריך פסוק לומר שיכול לפרוע בקרקע זיבורית, משמע ששעבודא דאורייתא.

ומה שכתבו התוספות שגם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, כיון שהוא גובה מהלוה עצמו, יכול הוא לגבות גם מהנכסים הנמצאים ברשותו. כתב הקצות החושן [לט א] לבאר, שהתוספות סוברים כשיטת הרמב"ן, שאף למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, יורדים לנכסי הלוה מדין כפייה על המצוות. והנתיבות המשפט [לט ב] כתב, שהתוספות סוברים שגם למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, יש שעבוד הגוף מדאורייתא, והיא זכות ממונית, אלא שמכח זכות זו אינו יכול לגבות אלא רק ממנו ולא מהנכסים שמכר.

רב ושמואל דאמרי תרוייהו: מלוה על פה — אינו גובה לא מן היורשין ולא מן הלקוחות אלא רק מנכסים בני חורין, שאינם ביד יורש או ביד לוקח.

מאי טעמא?

כי לדעתם **שעבודא** — דין שעבוד נכסי הלווה למלווה, **לאו דאורייתא** — אינו מן התורה.

ורק במלוה בשטר שיש פרסום להלואה, שעבדו חכמים את נכסי הלווה, וגובה המלוה מנכסים משועבדים, כדי שלא תינעל דלת בפני לווין[18].

רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: מלוה על פה — גובה המלוה את חובו **בין מן היורשין ובין מן הלקוחות** שקנו מן הלווה לאחר שלווה[19].

מאי טעמא?

כי לדעתם **שעבודא דאורייתא,** ומן התורה בשעת ההלוואה נשתעבדו נכסי הלווה למלוה אף כשלווה בלא שטר ובלא פרסום.

ומקשינן לרב ושמואל: **מיתיבי** ממה ששנינו: **החופר בור ברשות הרבים ונפל עליו** על חופר הבור **שור והרגו — פטור** בעל השור, **ולא עוד, אלא שאם מת השור — יורשי בעל הבור** שמת **חייבים לשלם דמי שור לבעליו.**

כי החופר בור ברשות הרבים עשה מעשה אסור, והוא חייב באחריות נזקים שנגרמו על ידו לבהמות שנפלו לבור. ולכן אם נפל שם שור, בעל השור פטור משום שאין זו אשמתו, ובעל הבור חייב בתשלום עבור נזקי השור.

וחוב זה שחייב בעל הבור לשלם את דמי השור לבעליו, אינו חוב הכתוב בשטר, אלא הוא כמילוה על פה, ובכל זאת יורשיו צריכים לשלם את החוב, משמע שמילוה על פה גובה מן היורשים. וקשה על רב ושמואל הסוברים שאינו גובה חוב שבעל פה מן היורשים ומן הלקוחות.

אמר רבי אלעא אמר רב: מה ששנינו שיורשי בעל הבור צריכים לשלם דמי שור לבעליו, מדובר **בשעמד** בעל הבור **בדין** ונתחייב בבית דין, ופסק של בית דין יש לו תוקף כשטר חוב גם אם לא נכתב בשטר, ובאופן זה מודים רב ושמואל שמשתעבדים נכסי החייב, וגובה אף מיורשי החייב

---

18. בתוספות שאלו, כיון שאף רב ושמואל מודים שמדברי סופרים מלוה בשטר גובה מן היורשים, מדוע לא תיקנו שיגבה מהם גם במלוה על פה, שהרי הטעם שאמרו לחלק בין מלוה בשטר למלוה על פה, שמלוה על פה אין לו קול ולא נזהרים הקונים מלקנות את הנכסים, אינו שייך כלל ביורשים. ותירצו, שלדעת רב ושמואל, כיון שהמלוה בעל פה אינו חושש לכך שאין קול להלואה והוא לא יוכל לגבות מלקוחות, לכן לא הוצרכו חכמים לתקן לו שיוכל לגבות מהיורשים.

19. כל זה מן התורה, אבל מדרבנן אינו גובה אלא מן היורשים ולא מן הלקוחות. תוס׳ רא״ש [קדושין יג ב] ויד רמ״ה.

ומלקוחותיו.

ומקשינן: כיצד אפשר להעמיד את הברייתא המחייבת את יורשי בעל הבור לשלם את חובו של בעל הבור, שמדובר בנתחייב בעל הבור בבית דין, **והא הרגו קתני**, בברייתא מדובר שבעל הבור מת מהשור שנפל עליו, ושוב אי אפשר להעמידו לדין.

אמר רב אדא בר אהבה: מה ששנינו שהשור הרגו, אין הכוונה שמת מיד, אלא **שעשאו** השור **טרפה**, שהשור פצעו באופן שמת מחמתם לאחר זמן, ועמד בדין קודם שיצאה נשמתו.

ומקשינן: **והא אמר רב נחמן, תני תנא** — התנא שנה: **מת וקברו** שהשור קבר אותו בתוך הבור בנפילתו, ואם כן לא שייך לפרש שעמד בדין על הריגת השור.

ומתרצינן: **התם** שם בברייתא ניתן לפרש שחייבוהו בית דין קודם שמת, כגון: **דיתבי דייני אפומא דבירא וחייבוהו**, שישבו הדיינים על פי הבור וחייבוהו קודם שיצאה נשמתו[20].

אמר רב פפא, הלכתא: מלוה על פה — גובה מן היורשין ואינו גובה מן הלקוחות. קעו-א

כי לדעת רב פפא דין שעבוד נכסים אינו מן התורה[1], ולכן רק גבי יורשים תיקנו חכמים שגובה מן היורשין — **כדי שלא תנעול דלת בפני לוין.**

ואינו גובה מן הלקוחות — כיון **דלית ליה קלא**, שאין קול למלוה על פה, וחששו חכמים להפסד הלקוחות שלא ידעו להזהר מלקנות את נכסי הלווה.

שנינו במשנה: **הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו — גובה מנכסים בני חורין וכו׳.**

בעא מיניה רבה בר נתן מרבי יוחנן: אם **הוחזק כתב ידו** של הלווה **בבית דין**, שהלווה מסר למלווה שטר ללא חתימת עדים אלא בכתב ידו שהוא חייב לו ממון, ובא הלוה לבית דין והודה בפניהם שהוא כתב ידו[2], או שהעידו עדים שהוא כתב ידו[3], וכתבו הבית דין ״הנפק״ — שבית דין בדקו את השטר וחקרו ועמדו על אמיתת

---

20. בתוספות כתבו שלפי זה החידוש במה שאמרו ״מת וקברו״ הוא, שאף שמיתתו היתה קרובה לבוא, מכל מקום אין אומרים שדנו אדם מת, אלא כל זמן שלא מת ממש הרי הוא נחשב כחי לענין הדין. ובריטב״א כתב, שבוודאי שהנפגע עצמו אינו מסוגל לעמוד בדין, אלא שבית דין ממנים עבורו נציג [״אנטלר״] על מנת שלא לגרום הפסד לצד השני. ומכאן ראיה שגם כאשר הבעל דין חולה ואינו מסוגל לעמוד לדין, אינו יכול להיפטר בכך, ומכריחים אותו למנות מורשה מטעמו.

1. התוספות בקידושין [יג ב ד״ה רב פפא] הקשה, שבסוגייתינו אמר רב פפא ששעבודא לאו דאורייתא, ואילו בקידושין סובר ששעבודא דאורייתא, ותירץ, ששם מדובר במלוה הכתובה בתורה [כלומר: חוב שהתורה חייבה אותו], כגון, נזיקין וערכין וקרבן, מה שאין כן כאן מדובר במלוה על פה שאינו חוב שהתורה חייבה אותו, בזה הוא סובר ששעבודא לאו דאורייתא.

2. רשב״ם.

3. רבינו גרשום.

הדבר שכל הכתוב בשטר אמת.

מאי? האם לאחר שכתבו בית דין "הנפק" על השטר, נחשב כשטר החתום בעדים שגובה מנכסים משועבדים, או שמא קיום השטר הועיל רק להחזיקו בבית דין כמו שהוא, שהלווה אינו יכול לטעון אין זה כתב ידי, אבל לא הועיל להחשיבו כשטר החתום בעדים, ואינו גובה אלא מנכסים בני חורין.

אמר ליה רבי יוחנן: **אף על פי שהוחזק כתב ידו בבית דין — אינו גובה אלא מנכסים בני חורין**(4).

מתיב, מקשה על כך **רמי בר חמא** מברייתא, ששנינו בה: **שלשה גיטין פסולין** לכתחילה, והאשה המתגרשת בהם אינה מותרת להנשא על סמך גיטין אלו, **ואם נישאת** על סמך גיטין אלו — בדיעבד **הולד** שנולד מנישואיה השניים **כשר** ואינו ממזר. שהגט כשר מדאורייתא ופסול מדרבנן.

ואלו הן שלושת הגיטין הפסולים מדרבנן:

א. **כתב** הבעל את הגט **בכתב ידו ואין** חתומין **עליו עדים,** אלא נמסר לה בפני עדים, שבדיעבד האשה מתגרשת בעדי מסירה(5).

ב. אם **יש עליו עדים** חתומים, אבל **ואין** כתוב **בו זמן.**

ג. אם **יש בו זמן ואין בו אלא עד אחד** וכתב ידו של הסופר הנחשב כעד שני.

הרי אלו שלשה גיטין פסולין מדרבנן. **ואם נישאת** לאחר על סמך גיטין אלו — **הולד** מנשואיה השניים **כשר,** שמדאורייתא הגט כשר.

רבי אלעזר אומר: אף על פי שאין חתומים **עליו עדים** כלל **אלא שנתנו לה בפני עדים** — הרי זה גט **כשר,** ואם אותו שטר הכתוב בכתב ידו ואין בו עדים אלא שמסרו בפני עדים היה שטר הלוואה, **גובה** על ידו **מנכסים משועבדים** של הבעל(6).

מבואר ברייתא, שאם הוציא עליו כתב ידו

---

4. למסקנא ששטר כזה אינו נחשב כשטר לענין גביה ממשועבדים. דעת הרי"ף והרמב"ם, שהלוה אף יכול לטעון "פרעתי" כדין מלוה בעל פה, אבל היד רמה ובעל המאור סוברים, שאינו יכול עוד לכפור בחוב שבשטר.

5. כך פירש הרשב"ם. ומבואר שהוא סובר, שגם לרבי מאיר מועיל גט עם עדי מסירה.

אבל התוספות בגיטין [ג ב] סובר שלרבי מאיר מועיל רק עדי חתימה ולא עדי מסירה, וכאן לרבי מאיר מועיל בדיעבד בכתב ידו כיון שאין לך חתימה גדולה מזו. [ואינו מדין הודאת בעל דין שהרי דעת התוספות [ד א ד"ה הלכה] שבגט לא מועיל הודאת בעל דין, כיון שבהודאתו הוא מחייב את הכהנים].

ברש"י [גיטין פו א] כתב שכתב ידו מועיל לרבי מאיר משום הודאת בעל דין, וביאר רשב"א [יבמות לא ב], שהודאה בגירושין אינו חב לאחרים, שהרי הוא מתירה לאחרים.

אמנם הב"ח הגיה את דברי רש"י [שם] באופן שדעה זו היא דעה שלישית, שמספיק כתב ידו בלא עדי חתימה ובלא עדי מסירה, אבל ברשב"א ביבמות [שם] מוכח שגירסת רש"י היא כמו הגירסא המובאת לפנינו.

6. כך פירש הרשב"ם שמדובר בשטר חוב, אבל רבינו גרשום מאור הגולה פירש שהוא המשך

שהוא חייב לו ומסרו בפני עדים, גובה מנכסים משועבדים, וכל שכן באופן שהוחזק כתב ידו בבית דין[7]. וקשה לרבי יוחנן שאמר שאינו גובה אלא מנכסים בני חורין.

ודחינן: **שאני התם,** שונה הדין שם שגובה מנכסים משועבדים, כיון **דמשעת כתיבה** של השטר **הוא דשעבד נפשיה,** שהרי מתחילתו נכתב כדי להימסר בעדים[8] שיהיו עדי מסירה במקום עדי חתימה, ולדעת רבי אליעזר עדי מסירה הם כמו עדים החתומים בשטר, שהשטר נכתב כדי לשעבד הנכסים.

מה שאין כן בכתב ידו שקיימוהו בית דין לאחר זמן, שבזמן כתיבתו לא נכתב כלל כדי לשעבד נכסיו, אלא נכתב רק במקום הודאה, שלא יוכל לחזור ולכפור בו ולומר שפרע כל זמן שחתימת ידו בידי המלוה. אם כן בשעה שהלוהו היה כמלוה על פה, ושוב לא יכולים בית דין בקיומן לעשות את השטר לשטר המשעבד את נכסי הלוה, שהרי השטר לא נכתב על דעת כן מתחילה.

שנינו במשנה: **ערב היוצא לאחר חיתום שטרות,** שתחת חתימת העדים בשטר ההלואה, כתב הערב: אני פלוני בן פלוני ערב ללווה. באופן זה **גובה** המלוה **מנכסים בני חורין** של הערב, שהואיל ולא חתמו העדים על הערבות, דין הערבות כמלוה על פה.

אמר רב: אם הערבות כתובה **קודם חיתום שטרות** — **גובה מנכסים משועבדים,** ואם הערבות כתובה **לאחר חיתום שטרות** — **גובה** רק **מנכסים בני חורין.**

זמנין פעמים **אמר רב: אפילו** הערבות כתובה **קודם חיתום שטרות** — **אינו גובה אלא מנכסים בני חורין.**

ולכאורה **קשיא דרב אדרב!**

ומבארינן: **לא קשיא: הא,** זה שאמר רב שאפילו הערבות כתובה קודם חתימת העדים בשטר, אינו גובה אלא מנכסים בני חורין, מדובר **דכתב ביה "פלוני ערב"** בלא וא"ו החיבור, שהוא ענין לעצמו, והעדים לא חתמו על כך, אלא רק על גופו של שטר ההלוואה.

הא, ואילו זה שאמר רב שאם הערבות כתובה לפני חתימת העדים, גובה מנכסים משועבדים, מדובר **דכתב ביה "ופלוני ערב"** עם וא"ו החיבור, שבלשון זו, הערבות היא

של ענין גט, שגם אם אין בידה כתובה — גובה על ידי הגט אפילו ממשועבדים.

7. הרבינו יונה מבאר, שרמי בר חמא הבין שטעמו של רבי יוחנן שלא מועיל כתב ידו בבית דין הוא משום שרק בעדי חתימה יוצא קול, או משום משום שעדי חתימה יותר שכיח, והקשה כיון שמצאנו שאף עדי מסירה מועיל, כל שכן בהוחזק כתב ידו בבית דין.

8. כך פירש הרשב"ם, שהשטר נכתב כדי למוסרו בעדים, ותמה הקובץ שיעורים [אות תרעא], שבשטר ממון לא צריך שיכתב לשמה, ואפילו מצאו באשפה כשר.

ובאיילת השחר ביאר כוונת הרשב"ם, שבשעת מסירת השטר רוצה להשתעבד בו, מה שאין כן בכתב ידו שבשעת מסירת השטר לא היה בדעתו שיחול השעבוד על ידי שיקיימוהו בבית דין.

המשך לגוף השטר, והעדים חתמו על השטר ועל הערבות, ולכן גובה גם מנכסים משועבדים.

ורבי יוחנן אמר: אחד זה ואחד זה, בין אם הערבות כתובה קודם חתימת העדים בשטר, ובין אם כתובה אחרי חתימת העדים — **אינו גובה אלא מנכסים בני חורין, ואף על גב דכתב ביה "ופלוני ערב"** בוא"ו החיבור.

מתיב רבא על דברי רבי יוחנן ממה ששנינו בברייתא: **עדים החתומין על שאילת שלום** המופיעה **בגט** בסופו — **פסול,** שחיישינן **שמא על שאילת שלום** בלבד **חתמו** העדים ולא על הגט.

ואמר רבי אבהו, לדידי מיפרשא ליה מיניה דרבי יוחנן, קבלתי מרבי יוחנן פירוש לברייתא, אם שאילת השלום היתה כתובה כדבר בפני עצמו, שהנוסח היה **"שאילו"** — "שאלו בשלום פלוני" בלא וא"ו החיבור — **פסול** הגט, כי שמא העדים חתמו רק על שאילת השלום, ולא על הגט.

אך אם היה כתוב **"ושאילו"** — עם וא"ו החיבור, כהמשך לגט, **כשר,** שמוכח שחתמו גם על הגט.

ומשמע, שאם מוסיף משפט המתחיל בוא"ו החיבור אנו אומרים שחתימת העדים היא על הכל, וכאן אמר רבי יוחנן שאין הבדל!

ומתרצינן: **הכא נמי,** גם כאן לענין ערבות, יש לתקן בדברי רבי יוחנן, שדווקא **דכתב "פלוני ערב"** בלא וא"ו החיבור אז אינו גובה מנכסים משועבדים, אבל אם כתב "ופלוני ערב" בוא"ו החיבור, חתימת העדים היא על הכל, וגובה מנכסים משועבדים.

ומקשינן: **אי הכי,** דברי רבי יוחנן **היינו** ממש כדברי **דרב,** שגם לדעת רב אם הערבות לא היתה כתובה עם וא"ו החיבור, חתימת העדים אינה מתחייסת אלא לגוף השטר, ואינו גובה את הערבות אלא מנכסים בני חורין.

ומתרצינן: אכן כך הוא, **ואימא: וכן אמר רבי יוחנן** כדברי רב.

מעשה ובא לפני רבי ישמעאל ערב שכתב ערבותו אחרי חתימת העדים, ופסק רבי ישמעאל שגובה מנכסים בני חורין. ובן ננס חלק עליו ואמר שאינו גובה ממנו כלל. והוכיח זאת מהחונק את חבירו בשוק לגבות חובו, שהמצילו מיד החונק ואומר לו "הנח לו ואני אתן לך" — אינו מתחייב בכך, לפי שהמלוה לא סמך עליו כשהלוה לו, ושיבח רבי ישמעאל את חכמתו של בן ננס.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אף על פי שקילס רבי ישמעאל את בן ננס, בכל זאת **הלכה כמותו,** כרבי ישמעאל בערבות הכתובה לאחר חתימת העדים בשטר, שמשתעבד וגובה ממנו מנכסים בני חורין.

איבעיא להו: בחנוק במקרה של חנוק **מה לי אמר רבי ישמעאל?** האם גם בזה חולק רבי ישמעאל על בן ננס וסובר שהערב משתעבד מחמת שחבירו מצטער ונחנק, או שמא הוא מתכוון רק לקיים מצוה ולהצילו מחניקה, אבל אינו משתעבד באמת להיות ערב.

תא שמע ראיה, מהא **דאמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: חלוק היה רבי ישמעאל** על בן ננס **אף בחנוק.** שהמצילו מתכוון באמת להשתעבד ולהיות ערב.

והוינן בה: האם בזה **הלכה כמותו** כרבי ישמעאל, **או אין הלכה כמותו?**

תא שמע: דכי אתא שכאשר בא **רבין** מארץ ישראל לבבל **אמר** בשם **רבי יוחנן: חלוק היה רבי ישמעאל אף בחנוק, והלכה כמותו אף בחנוק.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: חנוק שתפסו בעל חובו וחנקו בשוק, ובא חבירו ונעשה ערב עבורו להצילו, **וקנו מידו** — ועשו קנין על שעבוד הערב, **משתעבד** הערב.

ומדייקת הגמרא: **מכלל** דבריו אתה למד, **דערב בעלמא** בשעת ההלוואה **לא בעי** לא צריך **קנין,** על מנת שישתעבד, אלא די באמירה בלבד.

קעו-ב **ופליגא דרב נחמן, דאמר רב נחמן:** דווקא **ערב דבית דין,** שנעשה ערב בפני בית דין, **הוא דלא בעי קנין,** כיון שבאותה הנאה שהאמינוהו בית דין לסמוך עליו בחוב זה, גמר בליבו לשעבד עצמו בערבות[9].

הא בעלמא בשאר הערבויות, שלא נעשות בבית דין, שאין גמירות דעת גדולה כל כך, **בעי קנין** — צריך לעשות קנין כדי שישתעבד בערבות.

והלכתא: ערב אם נתחייב להיות ערב על ההלואה **בשעת מתן מעות** ההלואה ללווה — **לא בעי קנין,** ואפילו אם כתב את ערבותו בתוך השטר אחרי חתימת העדים, הרי זו ערבות גמורה, וגובים מערב זה אפילו מנכסים משועבדים.

אבל אם נתחייב להיות ערב **אחר מתן מעות** ההלואה ללווה — **בעי קנין** להשתעבד בערבות, כיון שמעות ההלוואה ניתנו קודם לכן, משמע שלא על אמונתו של הערב הלווהו, ואינו משתעבד כלל בלא קנין, ואפילו אם היה חתום בתוך השטר. ואם היה חתום אחרי חתימת העדים צריך לעשות קנין על הערבות, ואז גובה מנכסים בני חורין[10].

---

9. כך פירש הרשב״ם, ובשיעורי רבי שמואל [קידושין אות קי] תמה, כיצד מועילה הנאה שנהנה מבית דין, שעל ידה משתעבד למלוה, ולא שייך שיועיל מדין עבד כנעני, כי רק בהנאה ממונית שייך דין עבד כנעני, והנאה זו שהאמינוהו בית דין אינה הנאה ממונית.

ועיין ביד רמה שפירש, שערב דבית דין, הכוונה שנעשה ערב בפני בית דין, ובאותה הנאה שהמלוה מאמין לו בפני בית דין, הוא משתעבד לערבות.

10. כך פירש הרשב״ם. אבל הרמב״ן, רבינו יונה, הרשב״א ועוד ראשונים סוברים, שמי שחתם בשטר בכל זמן, גם אם לא עשה קנין, הרי הוא מחוייב, וגובים ממנו מנכסים בני חורין.

והיד רמה כתב, שאם היה חתום אחרי חתימת העדים, צריך לעשות קנין, והקשה הביאור הגר״א [קכט ט] שבכתובות מדמים התחייבות של ערב למתחייב בשטר, ומתחייב בשטר אינו צריך לעשות קנין. ותירץ, שעיקר הדמיון הוא רק לענין זה שהערב מתחייב אף אם המלוה אינו מלוה על אמונתו של הערב, אבל בעצם ההתחייבות, חלוק ערב מהמתחייב בשטר, וכן כתב בפרישה, שהתחייבות של ערב, היא התחייבות של אסמכתא, ואינו מתחייב לאחר מתן מעות בלא קנין.

שיטת הרמב״ם [הובאה בשו״ע חו״מ קכט ד]

ערב דבית דין שנעשה ערב בפני בית דין **לא בעי קנין**, כיון **דבהחיא הנאה דמהימן ליה** בית דין לסמוך עליו בחוב זה, **גמר** בליבו **ומשעבד ליה** ומשעבד עצמו בערבות[11].

הדרן עלך פרק גט פשוט

וסליקא לה מסכת בבא בתרא

שאפילו אם הערב היה חתום קודם חתימת העדים בשטר, אם ההתחייבות היתה לאחר מתן מעות, צריך קנין על ההתחייבות. וכתב הש"ך [שם יא] שטעמו של הרמב"ם, שהתחייבות הערב גרע מהתחייבות בשטר, כיון שהיא התחייבות של אסמכתא.

11. זה לשון רבי שמריהו יוסף קרליץ אביו של החזו"א זצ"ל [מובא בחזו"א חו"מ סימן כב]: "כלל גדול יהיה לך בקנינים, דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו וחבירו יסמוך דעתו עליו, ויש דברים שקים להו לחז"ל שבדבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחבירו, ויש שאינו גומר בלבו רק על ידי הקנינים המפורשים מן התורה או מחז"ל, ודוק היטב בזה והפוך בה דכולה בה, דוק בש"ס ופוסקים ותמצא כן, וזכורני שכדברים האלה כתב הגאון רבי אלעזר משה מפינסק ז"ל בהסכמתו להשסי"ם דווילנה הנדפס במסכת ב"ב, ודוק בדבריו כי נכונים הם". ועיין עוד בענין זה בחזו"א ב"ק [כא ה], ובקובץ שיעורים ואילת השחר [כתובות קב].