תוספתו מרובה על העיקר

מסכת קידושין

פרק א' - האשה נקנית (2)

[דף יד עמוד ב - דף כט עמוד א]

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

הרב שגיב הלוי עמית
כסלו תשפ"ז, פתח תקוה



לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית
sagivamit@gmail.com
052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אם>ספריה>ספרים להורדה>ספרי הרב שגיב הלוי עמית>תוספתו מרובה על העיקר

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרקים א-ב; ג-ד-ה; ו-כיצד מברכין;ז-ח-ט.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.
מסכת פסחים: פרק א1; פרק ב-כל שעה; פרק ד-מקום שנהגו; פרק י-ערבי פסחים.
מסכת תענית:
מסכת מגילה:
מסכת מועד קטן: פרק א-משקין בית השלחין, פרק ב-מי שהפך, פרק ג-ואלו מגלחין.

מסכת סוכה: פרק ב-הישן; פרק ג-לולב הגזול; פרק ד-לולב וערבה; ה-החליל.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.
מסכת גיטין: פרק א2,1; פרק השולח 1.
מסכת קידושין: פרק א3,2,1-האשה נקנית, פרק ב-האיש מקדש.

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל; פרק ג-המניח; פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1 2; פרק ט-הגוזל עצים 1,2; פרק י-הגוזל ומאכיל.

מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק ח-השואל; פרק י-הבית והעליה.

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1,2; יש נוחלין.

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת קידושין פרק א - האשה נקנית חלק שני

[דף יד עמוד ב - דף כט עמוד א]

מכתב ברכה - הרב יוסף מאיר לויכטר

בעזהי״ת יום ג׳ לסדר והיה ברכה ט חשון תשפ״ז

לידידי היקר והנעלה - הגאון רבי שגיב עמית שליט״א

זכיתי לקבל את ספרו החשוב והיקר על ביאורי התוס׳, אשר יקרא ״תוספתו מרובה על העיקר״, כשמו כן הוא. אשריו ואשרי חלקו שזכה לחבר ולפשט את דברי רבותינו בעלי התוס׳, בהבנה עמוקה ובביאור השוה לכל נפש אשר הקורא, הלומד, והמעיין מגלה לפניו אוצרות נעלים, אשר מכניסים אותו להבנת הסוגיא בעיון, ומכניס טעם טוב בלימוד. וכפי שהעיד בפני בחור ישיבה, שמכיון שהוא לא מבין כלום בתוספות, אז למה לו ללמוד את הגמרא? וכאשר הבאתי לו את הספר החשוב הנ״ל, למד בו, אורו עיניו, קיבל ״גישמאק״ בהבנת הסוגיה, ונהיה לאחד הבחורים הטובים והלמדנים בשיעור שלו.

נברך את הגאון המחבר שליט״א, אשר חשף בזרוע עוזו ביאורי התוס׳, הנחשבים קשים להבנה, בביאורו הזך עד שנתבררו ונתלבנו כשמלה, ודבריו הנעימים מושכים לב, ודעתו של הלומד.

ובא הכותב להלל ולברך בברכת הדיוט, פירותיך מתוקים, צילך נאה, אמת מימי הדעת עוברת תחתיך. יהי רצון שכל נטיעות שתטע יהיו כמות ספר זה, נאים ומתקבלים על לב שומעיהם ולומדיהם, להגדיל תורה ולהאדירה.

המברכו שיפוצו מעיינותיו חוצה, לפאר ולברר ולחדש לאמיתה של תורה

יוסף מאיר לויכטר

[הקדמה] - המהר״ם מרוטנברג -הגוף אמנם נשאר בשבי - אך האותיות פורחות

◇

המהר״ם מרוטנברג – הגוף אמנם נשאר בשבי – אך האותיות פורחות

נושא ראשון – הקדמה - ראוי לתאר את גדולי ישראל על ידי תמונה חיה ומשמעותית – ולא על ידי פרטים יבשים

בשעה שבאים לתאר דמות, הרי לכותבי הדורות קיימים כללים ידועים, ומשעממים, כדרך התבניות המקבעות וחונקות. מתי נולד, היכן הוא חי, מה למד, כיצד נבנה, שלב הצמיחה שלו, ולאחר מכן מה פעל ומה השפיע לעתיד. כמה שנים הוא חי? ומי היו תלמידיו? אלא שמי שרוצה להבליט מסר מסויים, עוסק לא בפרטים הללו, אלא עובד דרך תמונה. וכידוע תמונה בכוחה להמחיש יותר מאלף מילים. יתירה מזו, סרטי המתח הטובים ביותר דווקא אינם בנויים על התקדמות העלילה ויצירת ההפתעה, אלא הם מתארים את התמונה האחרונה, הסוף, לכאורה אם יודעים אנו את הסוף, מה כבר יש להציג, והיכן מחזיקים את הקהל? אך לא כן, כעת בונים את כל המהלך. גם אנחנו בבואנו לתאר את דמותו של המהר״ם מרוטנברג נשתמש בתמונה של התחנה האחרונה, ורק לאחר מכן נעבור ונבנה את מהלך חייו והשפעתו.

נושא ראשון: התמונה האחרונה כמפתח לשלשלת הדורות

בבואנו להפגיש את דור העתיד עם ענקי הרוח שעיצבו את עולמנו, אנו נתקלים לא פעם במחסום חלוד של ״כתיבת תולדות״ קלאסית ומקובעת. התבנית היבשה והידועה מראש - שנת הלידה, תחנות הילדות, שמות הרבות, רשימת החיבורים ושנת הפטירה - פועלת לעיתים כקיבוע חונק. היא הופכת דמות חיה, סוערת ומנהיגה, לשורה משעממת באנציקלופדיה של העבר. היא משאירה את הנער כצופה מן הצד במוזיאון היסטורי, במקום להפוך אותו לשותף פעיל בבית מדרש חי.

מי שרוצה להבליט מסר, מי שרוצה לחקוק אותיות בלב השומע, אינו עוסק באיסוף פרטים טכניים. הוא עובד דרך **תמונה.** כוחה של תמונה אמתית, המזקקת רגע אחד של הכרעה, גדול מאלף מילים וממאה דפי קורות חיים.

יתירה מזו, אם נתבונן באמנות הסיפור וביצירות המתח הגדולות ביותר בעולם, נגלה סוד מרתק: הסיפורים העוצמתיים ביותר אינם בנויים על התקדמות קווית, כרונולוגית, שמטרתה לייצר הפתעה זולה ברגע האחרון. אדרבא, הם פותחים דווקא ב**תמונה האחרונה** - בסוף, בנקודת השבר או הניצחון הסופית. לכאורה, יש לתמוה: אם הקורא או הצופה כבר יודע את הסוף, מה יש לו לחפש עוד בתוך העלילה? היכן מחזיקים ומעמקים את הקהל?

התשובה היא, שברגע שהסוף הדרמטי והנשגב, מונח לנגד העיניים כתעלומה וכמציאות מוגמרת, המחשבה משתחררת לעסוק בשאלה האמתית: **איך הגענו לכאן?** מהו המהלך הרוחני, מהו בניין הנפש ומהו זיקוק המידות שאפשר לאדם לעמוד בנקודת הסיום הזו ולא לקרוס? התמונה האחרונה הופכת למצפן שמחייב אותנו לפענח את כל מה שקדם לה.

גם אנו, בבואנו לתאר את דמותו האדירה של רבינו מאיר מרוטנברג - המהר״ם - לא נתחיל מילדותו בגרמניה או

מלימודיו בצרפת. אנו נשתמש באותה גישה לא צפויה, ונפתח ישירות **בתמונה של התחנה האחרונה**:

דמותו של זקן חולה, עמוד התורה של יהדות אשכנז, היושב קפוא ובודד מאחורי חומות האבן העבות של מגדל אנסיסהיים החשוך. הוא מביט דרך הסורגים אל המיליונים שקהילות ישראל גייסו עבורו בחוץ, והוא, ביד יציבה ובביטול מוחלט, מסרב ומסובב את המפתח מבפנים. הגוף שלו נשאר בשבי הקיסר הגרמני, וגם לאחר מותו יישאר שבוי במשך ארבע עשרה שנות דממה; אך המוח שלו שוקק, האותיות שלו פורחות, והסברות שלו כבר עושות את דרכן החוצה אל העולם.

רק מתוך הבנת התמונה המטלטלת הזו, מתוך הצבת נקודת הסיום הבלתי נתפסת הזו בראש המאמר, נוכל לחזור לאחור. כעת, נתחיל לבנות, שלב אחר שלב, את מהלך חייו, את התכת הגלויות, את כמות הפסקים האדירה שלו, ואת השפעתו הנצחית שהגיעה עד לשולחן ערוך שעל שולחננו.

באשר דמות של גדול הדור, המסרב שיבצעו בו פדיון שבויים. ומנצל את השנים הארוכות בהם הוא מצוי בתוך המבצר לכתיבת חלק מהשאלות והתשובות הרבות שכתב. זו ממש דוגמה אישית, שמיד כאשר נאמר שמו, זו הנקודה העולה מאליה.

נושא שני - ההשוואה לחנינא בן תרדיון מעשרה הרוגי מלכות

מאחר ותמונה זו היא ממש מחרידה, וכפי שנגיע ונבאר אותה. ברצוני להשוות ולקשור זאת לאחת מהתמונות המחרידות ביותר של כל תולדות עם ישראל. עשרת הרוגי מלכות, ובפרט למעשה הידוע עם רבי חנינא בן תרדיון. הרומאים במלחמתם למחוק את היהדות, אכן הצליחו לאתר את כל עשרת המנהיגים המשמעותיים, ומה שאנו חושבים כי חיסול המרגלים יוביל לניצחון, הרי קיום עם ישראל לא רק שפסק, אלא נוצרה צמיחה.

לא בכדי הנני קושר אותו למעשה הידוע של חנינא בן תרדיון מעשרת הרוגי המלכות, אשר אמנם הצליחו לשרוף את גופו וששאלו תלמידיו מה הוא רואה, אמר גוילין נשרפים ואותיות פורחות, והכוונה שהאותיות של ספר התורה שלו מצד אחד פרחו ועפו, אך מצד שני הם גם פרחו (לא רק לשון פורח באוויר ונעלם) אלא אדרבא לשון פרח וצמיחה, חזרה לקרקע ולשורשים וצמיחה בריבוי מקומות.

כי ממנו כל תורת אשכנז עברה לספרד דרך הרא"ש, ומשם הבסיס לחבר תורת בעלי התוספות וממזרח למערב עד השולחן ערוך, ובכך היווה כמעט החוליה האחרונה של פריחת התוספות. משל זה מקבל תוקף משנה, כי הוא הגבר אשר חיבר את הקינה הידועה של שאלי שרופה באש, על שריפת התלמוד כתלמיד, ועד ראייה לשריפת התלמוד בפאריס, בתקופת רבו רבי יחיאל מפאריס.

נושא שני: גווילין נשרפים ואותיות פורחות – מסוד השבי אל סוד הצמיחה

מאחר שהתמונה האחרונה הזו - של המהר"ם הבודד והכלוא במגדל - היא ממש מחרידה ומטלטלת את הנפש, חובה עלינו לקשור אותה לאחת התמונות המחרידות והעמוקות ביותר בכל תולדות עם ישראל: מעשה עשרת הרוגי מלכות, ובפרט הסיפור הידוע על רבי חנינא בן תרדיון.

הרומאים, במלחמתם הבלתי פוסקת למחוק את התורה ואת הזהות היהודית, הצליחו לאתר ולתפוס את עשרת המנהיגים הרוחניים המשמעותיים ביותר של הדור. האויב הגשמי תמיד חוטא באותה אשליה: הוא בטוח שחיסול ה"מרגלים" או כליאת המנהיגים יובילו לניצחון מוחלט ולכניעת העם. אך ההיסטוריה הוכיחה את ההיפך הגמור - קיום עם ישראל לא רק שלא פסק, אלא דווקא מתוך נקודת החורבן הזו נוצרה צמיחה חסרת תקדים.

בשעה שכרכו הרומאים את רבי חנינא בן תרדיון בספר התורה והציתו את האש, עמדו תלמידיו מבוכים ושאלו אותו: "רבי, מה אתה רואה?". הוא ענה להם במשפט המהדהד עד היום: **"גווילין נשרפים ואותיות פורחות"**.

במשך דורות נטו לפרש מילים אלו כבריחה - האותיות עפות לשמים ונעלמות מן הארץ. אך כאן מתגלה המשמעות הפנימית והעמוקה: המילה "פורחות" נושאת כפל לשון מבריק. מצד אחד, האותיות אכן פרחו, התנתקו מהקלף ועפו באוויר, מעבר להישג ידם של החיילים הרומאים; אך מצד שני, הן **פרחו מלשון פריחה, לבלוב וצמיחה.** האותיות הללו חזרו אל הקרקע, אל שורשי הנשמה היהודית, והכו שורשים חדשים בריבוי מקומות שונים בעולם.

הקשר והמשל הזה מקבלים תוקף משנה ומזעזע אצל המהר"ם מרוטנברג, שהוא-הוא הגבר אשר חווה את המציאות הזו על בשרו בשתי התחנות הקיצוניות של חייו. בצעירותו, כשהיה תלמיד בפאריס אצל רבו רבי יחיאל, היה המהר"ם עד ראייה לשריפת התלמוד הנוראה בכיכר העיר. אז, מתוך הלהבות ששרפו את הגווילין של הספרים, הוא חיבר את הקינה המצמררת שכל יהודי מנשק בדמעות בתשעה באב: **"שַׂאֲלִי שְׂרוּפָה בָּאֵשׁ לִשְׁלוֹם אֲהֵבַיִךְ"**.

והנה, בתחנה האחרונה של חייו, הגזירה מתהפכת מהספרים אל האדם. הקיסר הגרמני משחזר את מעשה הרומאים ושובה את גופו של המהר"ם במגדל. אך הסוד של רבי חנינא בן תרדיון פועל שוב: הקיסר הצליח לכלוא רק את ה"גוויל" - את הגוף הפיזי של המהר"ם (ואף החזיק בגופתו המתה במשך ארבע עשרה שנה). אך האותיות והפסקים שלו פרחו ויצאו לחופשי מבין סורגי הצינוק.

יותר מכך, הן פרחו ולבלבו בכל העולם: דרך תלמידו הגדול הרא"ש, עברה כל תורת אשכנז וצרפת המזוקקת אל ספרד הרחוקה. שם, במפגש הבלתי צפוי בין מזרח למערב, נוצר הבסיס המוצק שחיבר את למדנות בעלי התוספות עם פסיקת הראשונים, עד שהדברים התנסחו והפכו לשולחן ערוך שעל שולחננו. המהר"ם, בתוך הצינוק שלו, היווה כמעט את החוליה האחרונה והמכריעה ביותר של פריחת התוספות באירופה, פריחה שהפכה את שבוי הגוף למנצח הרוח הנצחי.

נושא שלישי – הפיכת חוויית המשבר לצמיחה, הלימוד בצרפת וחובת שימורו

מפעלי חיים שלמים קמו, דווקא לאחר שמי שבנה את המפעל חווה חוויה ולאחר מכן משבר, והוא לא ראה במשבר את הכישלון אלא דווקא כצוואה רוחנית. המהר"ם מרוטנברג

זכה ללמוד בישיבת פאריס בשיא פריחתה. ישיבה זו שבנה אותה רבי יהודה שירליאון, שיש לו גם תוספות, והעמיד את תלמידו לאחריו רבי יחיאל מפאריס, היוותה לא רק כמות של שלוש מאות תלמידים, אלא שהיו בה התקבצות של כמה וכמה מגדולי ישראל. היתה זו חממה שבין השאר היו בה רבי יצחק מוינה בעל האור זרוע, שהיה לאחר מכן עמוד התווך של פסיקת אשכנז, רבי משה מקוצי בעל ספר מצוות גדול, ומחכמי אייוורא מגדולי עורכי התוספות. כל מהות התוספות הוא בעצם המחשה של בית מדרש חי, רק מי שחווה לימוד כה משמעותי, יודע להעריך תקופה זו, אשר היא הבסיס לכל חייו.

אלא שתקופה זו נחתכת באכזריות עם שריפת הספרים, במשפט התלמוד הידוע, ומחייבת אותו לנדוד, ולהקים משהו דומה למה שהיה, וכך הוא מצליח לעבור מזרחה לאשכנז, ופותח בה ישיבה, עד שהופך להיות המנהיג. והכוונה במנהיג אינה בכיוון של ההשתלטות ומי קובע אלא דגם חי להפעלת התורה, וכמו שהוא ראה כי מנהיג אמיתי בונה ומצמיח מנהיגים אחרים, כך גם הוא יוצר לו גם תלמידים והמשך. הוא בונה בעירו בית מדרש חי. ובכך איננו נכנע לכל מה שעבר. אך כאן אינו זוכה להגיע אל המנוחה והנחלה.

נושא שלישי: הפיכת חוויית המשבר לצמיחה – החממה בפריז וחובת שימור הלהבה

מפעלי חיים שלמים, הגדולים והמשמעותיים ביותר בהיסטוריה, קמו דווקא מתוך רגעים שבהם המייסד חווה את הפסגה הגבוהה ביותר, ומיד אחריה - משבר נורא וחורבן מוחלט. ענקי הרוח נמדדים בכך שהם מעולם לא ראו במשבר עדות לכישלון או סימן להרמת ידיים; אדרבא, הם תרגמו את האפר והחורבן לצוואה רוחנית מחייבת, המאלצת אותם לפעול ולבנות מחדש.

רבינו מאיר מרוטנברג - המהר"ם - זכה בצעירותו ללמוד בישיבת פריז בשיא פריחתה, תור הזהב של עולם התורה באירופה. ישיבה מפוארת זו, שאת יסודותיה המבניים והספרותיים הניח רבי יהודה שירליאון (בעל "תוספות רבי יהודה מפריז"), עברה להנהגת תלמידו המובהק, רבי יחיאל מפריז. היא לא הצטיינה רק בכמות יוצאת דופן ומופלגת של כ-300 תלמידים, אלא בעיקר באיכות בלתי נתפסת: היא היוותה חממת מנהיגות שבה התקבצו בעת ובעונה אחת גדולי עולם. לצד המהר"ם הצעיר, ישבו שם רבי יצחק מווינה (בעל ה"אור זרוע", שיהפוך לעמוד התווך של פסיקת אשכנז), רבי משה מקוצי (בעל ה"סמ"ג" - ספר מצוות גדול), וגדולי חכמי איוורא, עורכי ומזככי התוספות.

כל מהותה של חממה זו, וכל מהותם של בעלי התוספות בכלל, היו המחשה חיה של "בית מדרש חי" - מקום שבו התורה נושמת, שוקקת, מתווכחת ומזקקת את האמת בכל רגע. רק אדם שחווה בעצמו לימוד כה עוצמתי ומשמעותי, יודע להעריך את גודל השעה ומבין שתקופה זו היא הבסיס והמצפן לכל המשך חייו.

אלא שתקופת הזוהר הזו נחתכה באכזריות נוראה עם משפט פריז ושריפת קרונות התלמוד. בבת אחת, נותר המהר"ם ללא הספרים, ללא הישיבה וללא המרכז הרוחני שלו. כאן נבחן כוחו: המשבר לא שבר אותו, אלא הפך לצו קריטי. הגזירה אילצה אותו לנדוד, והוא לקח איתו את "האותיות הפורחות" - את חוויית בית המדרש החי של פריז - ונע מזרחה לעבר אשכנז (גרמניה).

בגרמניה, בעיר רוטנבורג, הוא מקים מחדש את מה שהחריבו הגויים בצרפת. הוא פותח ישיבה ומייסד בית מדרש חי ותוסס, המבוסס על המודל שספג מרבותיו. במהרה, הופך המהר"ם למנהיג הבלתי מעורער של יהדות אשכנז. אך מנהיגותו לא התבטאה בהשתלטות, בכוחנות או בריצה אחר התואר "מי קובע". המהר"ם היווה דגם חי ומופת להפעלת התורה פנימה. כפי שראה אצל רבו, רבי יהודה שירליאון, שמנהיג אמיתי אינו משאיר את הבמה לעצמו אלא בונה ומצמיח מנהיגים אחרים - כך פעל גם הוא. הוא גידל דור חדש של תלמידי ענק שיעבירו את הלפיד הלאה. הוא לא נכנע לחורבן של פריז, אלא בנה חלופה מפוארת. אך כפי שנראה בהמשך, גם באשכנז הוא לא זכה להגיע אל המנוחה ואל הנחלה הגשמית.

נושא רביעי – המהר"ם ומהפכת השו"ת

אחד הנושאים המשמעותיים שהמהר"ם הצליח לבצע באשכנז היה מהלך שלם של שאלות ותשובות. ראשית כאשר אנו באים להתפעל מכמות, הרי כמות יוצרת איכות. זה לא רק מאחר ויש כאן למעלה מאלף תשובות, יש כאן הרבה מעבר לכך. ראשית בהיותו בצרפת בו הוא רואה את החורבן של שריפת התלמוד, הרי הוא טורח לאסוף נושאים שונים ולשלב אותם בתשובותיו. כלומר, זו בחינת ההצלה. מצד שני הוא משקם את החורבן בקהילות בכך שהוא מאפשר שיהיה כתובת שניתן לכתוב אליה ולשאול שאלות. אולם בחינה שלישית וחשובה לא פחות אלו הם נושאי התשובות בהם הוא דן. והוא יוצר הנחיות ברורות על שאלות באופן יכולת חלוקת המיסים ממון או נפשות, האם הרוב יכול לכפות דעתו על המיעוט, כיצד יש להתייחס לגויים בבחינת דינא דמלכותא דינא מול גזל שלטוני. לא עוד יש לנו הדרכה לתלמידו הרא"ש, שאף הוא כתב לאחר מכן שו"ת ענק בסגנונו שלו.

נושא רביעי: מהפכת השו"ת – כמות, איכות והנחיית הדורות מתוך הצינוק

אחד המפעלים המשמעותיים והכבירים ביותר שהמהר"ם הצליח לבצע בימי הנהגתו באשכנז, ואף מתוך חומות המגדל שבו נכלא, היה מהלך שלם וחסר תקדים של שאלות ותשובות (שו"ת). כאשר אנו באים להתפעל מהיקף יצירתו, עלינו לזכור כלל גדול בעולם הרוח: לעיתים הכמות עצמה היא המולידה את האיכות. אין מדובר כאן רק במספר יבש של למעלה מאלף תשובות הלכתיות הפזורות בקובצי פסקיו, אלא במהפכה תורנית וחברתית רחבת היקף, המתחלקת לשלושה רבדים עמוקים:

הרובד הראשון הוא בחינת "הצלה מתוך האש". המהר"ם, שחווה בצעירותו בצרפת את חורבן שריפת התלמוד, הבין היטב את הסכנה הגדולה של אובדן התורה שבעל פה והשכחת פסקיהם של הדורות הקודמים. משום כך, הוא טרח לאסוף בחרדת קודש נושאים שונים ומגוונים, שיטות פסיקה של רבותיו ומסורות קדומות, ושילב אותם בתוך תשובותיו שלו. כל תשובה שיצאה מתחת ידו לא הייתה רק מענה מקומי, אלא הצלה פיזית ורוחנית של חלקי תורה שלמים שנשרפו בכיכר פריז.

הרובד השני הוא שיקום החורבן בקהילות ישראל. לאחר גזירות ושריפות, הקהילות נותרו פצועות, מבולבלות וללא הנהגה ברורה. המהר"ם ריפא את השבר הזה בכך שהציב את עצמו ככתובת איתנה וקבועה. הוא פתח ציר תקשורת חי שאיפשר לכל יהודי, מכל קצה באירופה, לכתוב ולשאול שאלות הלכתיות. המציאות הזו הגיעה לשיאה דווקא בזמן מאסרו במגדל; למרות שהגוף שלו היה שבוי, לשכת הפסק שלו המשיכה לפעול. תלמידיו הקימו מערך שלם של הברחת מכתבים, והמהר"ם השיב להם מתוך הצינוק החשוך, בלי ספרים, כשהוא מסתמך על זיכרונו המזוקק בלבד.

הרובד השלישי, והחשוב לא פחות, הוא חלוציות הנושאים שבהם דן המהר"ם בתשובותיו. הוא לא הצטמצם רק בדלתות אמות של הלכות איסור והיתר, אלא פירק לגורמים את שאלות הממשל, החברה והכלכלה של ימיו. המהר"ם יצר הנחיות ציבוריות ברורות ונוקבות שעומדות כבסיס לחוק החוקתי של עם ישראל עד היום: כיצד מחלקים את נטל המיסים בקהילה בין ממון לנפשות; האם רוב הקהל יכול לכפות את דעתו על המיעוט בעניינים ציבוריים; וכיצד יש להתייחס לשלטון הנכרי מול הכלל של "דינא דמלכותא דינא", תוך מתיחת קו ברור בין חוק לגיטימי לבין עריצות וגזל שלטוני. לצד אלו, עסק רבות בהגנת הפרט, ופסק את ההלכה המהפכנית לפיה בעל המכה את אשתו חמור ממי שמכה את חברו, ויש לנדותו ולהחרימו.

מתוך המפעל האדיר הזה צמחה הדרכה ישירה ומעשית לתלמידו המובהק, הרא"ש. הרא"ש ספג מרבו את תפיסת השו"ת ככלי להנהגת הדור, ולאחר שברח לספרד, כתב אף הוא קובץ שו"ת ענק בסגנונו שלו. בכך הפכו פסקיו המזוקקים של המהר"ם, שנולדו מתוך המצוקה והחורבן, לצנרת הלכתית סדורה שהובילה ישירות את תורת בעלי התוספות מאשכנז ומצרפת אל שולחן הפסיקה העולמי.

הנושא החמישי – אי הסכמה להיפדות, בהיותו עצור

דמותו של המהר"ם הפכה להיות בלתי נשכחת דווקא על האופן כיצד סיים את חייו, בהוכיחו מנהיגות ואחריות ציבורית ממעלה ראשונה.

רקע היסטורי והמאסר

- **הניסיון לעלות לארץ**: בשנת 1286 ניסה המהר"ם, שהיה גדול חכמי אשכנז ומנהיגם הרוחני של היהודים באימפריה הרומית הקדושה, לעזוב בחשאי את גרמניה במטרה לעלות לארץ ישראל.
- **ההלשנה והמעצר**: יהודי מומר זיהה אותו בדרום איטליה והלשין עליו לשלטונות. הוא נעצר בהוראת הקיסר רודולף הראשון ונכלא במבצר אנזיסהיים באלזס.
- **דרישת הכופר**: הקיסר, שראה ביהודים "עבדי האוצר" ומקור הכנסה, דרש מהקהילות היהודיות סכום עתק וחסר תקדים תמורת שחרורו.

שיקולי ההחלטה והמניע ההלכתי

הקהילות היהודיות, ובראשן תלמידו המובהק הרא"ש, מיהרו לגייס את סכום העתק הנדרש. למרות זאת, המהר"ם הטיל וטו מוחלט על המהלך והעדיף להישאר בכלא בשל מספר סיבות מרכזיות:

1. **העיקרון ההלכתי של "כדי דמיהם"**: המהר"ם ביסס את סירובו על פסק המשנה במסכת גיטין: ***"אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תיקון העולם"***.
2. **מניעת סחטנות עתידית**: הוא הבין שאם הקהילות ישלמו סכום מופקע עבורו, הדבר יהפוך את רבני ומנהיגי הקהילות ל"יעד מועדף" לחטיפות מצד השליטים המקומיים, ובכך יסכן את כלל הציבור היהודי.
3. **חשש מריקון קופת הציבור**: תשלום כה גבוה היה מביא להתמוטטות כלכלית של הקהילות, דבר שהיה פוגע אנושות במוסדות הצדקה, החינוך והקיום היומיומי של הציבור.

דמותו כמנהיג משתקפת מההחלטה

- **העדפת הכלל על פני הפרט**: החלטתו של המהר"ם ממחישה דמות של מנהיג הרואה לנגד עיניו אך ורק את טובת הטווח הארוך של הציבור, תוך ויתור מוחלט על חירותו, בריאותו ורווחתו האישית[
- **מסירות נפש לתורה בתנאי שבי**: המהר"ם ישב בכלא כ-7 שנים עד לפטירתו בשנת 1293. גם בתנאי המאסר הקשים (וללא ספריו בחלק מהזמן) הוא המשיך להשיב על שאלות הלכתיות שנשלחו אליו, לכתוב תוספות ופסקים, ולהעמיד תלמידים שביקרוהו, ובכך הפך את תאו בכלא למרכז רוחני.
- **צניעות מול גדלות**: המהרש"ל (רבי שלמה לוריא) תמה בדורות שאחריו כיצד העז המהר"ם להשאיר את הציבור ללא תורה, ומסביר כי מרוב ענוותנותו הוא לא החזיק עצמו כ"תלמיד חכם מופלג" שחיוני לפדותו בכל מחיר, אלא ככל אדם, ולכן החיל על עצמו את הסייג ההלכתי המחמיר.

סוף דבר והשפעה לדורות

המהר"ם נפטר בכלא ובמשך 14 שנים נוספות סירבו השלטונות לשחרר אפילו את גופתו לקבורה, אלא תמורת כופר גבוה. רק בשנת 1307 פדה את הגופה יהודי עשיר בשם רבי אלכסנדר זיסקינד וימפפן, שביקש בתמורה רק להיקבר לצדו של המנהיג הנערץ בבית העלמין בוורמס.

סיפורו של המהר"ם הפך לתקדים הלכתי והיסטורי עליון, המהווה עד ימינו קו מנחה בדיונים ביטחוניים, מוסריים והלכתיים בנושא עסקאות פדיון שבויים ושחרור חטופים.

לצערנו הרב, כיום בעשות השנים האחרונות בוצעו תחת הכותרת שפדיון שבויים היא מצווה, מעשים שלא יעשו, ובכך מעודדים את הסחר בשבויים, מגבירים את הכלל שכל מי שמגיע לכלא עתיד להיפדות ובכך מביאים לסכנה על כלל הציבור וגורמים שיבוצעו חטיפות. דוגמתו של המהר"ם היתה סמל לדורות, וחבל שלא מבינים עד כמה מעשהו היה חובה, ובכך הפגין שלא יהיה שום פתח לסחטנות כספית או נפשית. ורק מי שהולך בצורה כה חזקה, עתיד הוא להצליח.

ומובן שהדבר מעוגן לחלוטין הם בפסיקה והן בהבנת המציאות והסטוריה. שמפעם לפעם הסכמי השבת השבויים מסוכנים יותר ויותר, ומעודדים את החטיפות הבאות. ועל ידי

סגנון של מעשה מבהיל כזה משדרים לאוייב, עד כמה משתלם לו לחטוף. וכמו שאנו רואים שמשחררים מחבלים עם דם על הידיים, ומעודדים אותם בכך הן לרצוח והן לחטוף. ומכאן תחת המילים המכובסות של פדיון שבויים, בעצם זו סכנה מיידית של החטיפה הבאה. ואין כל היתר הלכתי לסכן את הרבים. תוך תירוצים של פחד מהגויים.

ודווקא שהמעשה נעשה בצורה כל כך משמעותית, הראה מהי הוכחה בצדקת הדרך, תוך כדי שהוא מקריב את הנאת היחיד, ואפילו הוא מנהיג הדור. ובכך מונע מכל גדר של מיקוח. נמצא כי דווקא מי שהיה מאחרוני בעלי התוספות מחד, וראה בחייו את המאורעות של שריפת התלמוד בפאריס, הבין עד כמה אין עם מי לדבר. ובמקום מכבסת מילים, הוא זכה להבין היטב את המציאות ללא כל עוררים. ומתוך האמת הצרופה זו היתה החלטה של שנים, ואפילו הוא נפטר במבצר, וספק גדול היה מבחינתו היכן יזכה להיקבר.

נראה לי, כי עם היות ותקופת התוספות משתרעת על מאות שנים, הרי היא בעצם בו זמנית מעבדת לימוד המחדשת דברים, ובו זמנית יוצרת את כלי העברת התורה שבעל פה הלאה. הן מבחינת תוכן הדברים, והן מבחינת העתקת שיטת הלימוד. ואם הדגש על ראשוני בעלי התוס׳ בגוף היצירה, כאן היצירה לובשת פנים חדשות. והיא בין השאר היכולת להעביר את המידע שבעלי התוספות יצרו.

חשיבות זו צוברת משנה תוקף, שהרי יש שריפת התלמוד, ובוודאי שאז עדיין לא היה שימור של תורת התוספות. ונמצא שיש סכנה מוחשית למחיקת אוצרות הידע. דווקא כאשר מצליח בעקבות הדברים תלמידו הרא״ש לברוח - הרי תורת התוספות נשמרת, הן בגוף תוספותיו, והן בניית פסיקה המבוססת על תורת אשכנז, ותשתית לכל השולחן ערוך, שכידוע בנוי על פועלו של בנו של הרא״ש הטור. שכל הבית יוסף נבנה עליו, והוא גם הכניס את כל הראשונים כולל הרשב״א שבכך נוצרה המזיגה בין הלמדות האשכנזית והספרדית. והשולחן ערוך, שנחשב פחות חשוב מבחינה למדנית לגבי הבית יוסף, הוא רק קיצור שלו, וכך עוברת ההלכה והלמדנות לדורות הבאים. ומבחינה רוחנית ניתן לומר ובחיוך, שאין לך פדיון שבויים גדול מזה.

הקשר האישי – משפחתי שלי למהר״ם מרוטנברג

בני מנישואי השניים מנחם מענדל הוא צאצא של המהר״ם מרוטנברג, דרך אמו. והשנה ערב ראש השנה תשפ״ז זכיתי להיות סנדק אצל בנו השני ישראל יהונתן. אגב בחתונתו יצא כתשורה הכרך השני של תוספתו מרובה על העיקר - גיטין א**. ואף זכיתי להסכמה נדירה מהרב יוסף יצחק ווילשאנסקי ע״ה, כשחזרתי בתשובה למדתי בישיבתו. ההסכמה מיום כ׳ חשון תשפ״ג.

״שמחתי לקבל חלק הא׳ מחיבורו תוספתו מרובה על העיקר, ביאור בדרך הלימוד העומק וההבנה בתוס׳ על הדפים הראשונים (מחצית פ״א) במס׳ גיטין. כעת שלחת לי הדפים של ח״ב שעומד להדפיס, וכמעשהו בראשון, כך מעשהו בשני.

בכישרון רב מבאר הדברים בדרכו הייחודית להקנות לתלמיד הגישה הנכונה ללימוד והבנת התוס׳. הדברים מונגשים באופן מיוחד יוצא מן הכלל. ואם כי נדפסו כבר כו״כ חיבורים בביאורי התוס׳, מקום הניחו לו מן השמים להגיש לקהל תלמידי הישיבות יצירה מופלאה בתוספת מרובה על ספרי הביאורים, כאשר אף פרט לא נשמט מתחת קולמסו, והעיקר הדגש על דרך לימוד התוס׳,

והנני בזה לאחל לך שכן תוסיף חיל בחילך לאורייתא, להרביץ תורה לעדרים, להוסיף בלומדי התורה לעיון ולחבבה על לומדיה, והכל מתוך הרחבה, שמחה וטוב לבב. ושנזכה כולנו בקרוב ל״ימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו כי כולם ידעו אותי גו׳״, בהתגלות משיח צדקינו, יבוא ויגאלנו תיכף ומיד ממש.״



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת קידושין פרק א - האשה נקנית חלק שני

[דף יד עמוד ב - דף כט עמוד א]

◇

[דף יד עמוד ב]

הואיל וכל קנינו בכסף -

פירש הקונטרס,
הואיל ולא נאמר בו משיכה כישראל,
דכתיב או קנה מיד עמיתך,
דבר הנקנה מיד ליד, דהיינו משיכה.

וקשה לר"ת לפירושו,
שיהא סתמא דגמרא כדר"ל,
דלר' יוחנן דאמר בפרק הזהב (ב"מ דף מז:),
דבר תורה מעות קונות,
דרשינן בפ"ב דבכורות (דף יג:),
לעמיתך בכסף, **הא לעובד כוכבים - במשיכה,**
וקי"ל כר' יוחנן לגבי ריש לקיש.

ועוד,
דבמסכת ע"ז (דף עב.) **אמרינן,**
דלכ"ע משיכה בעובד כוכבים - קונה.

לכך נראה לר"ת דה"פ,
הואיל וכל קניינו דעובד כוכבים **בעבד עברי בכסף,**
דכתיב **ביה** מכסף מקנתו,
לאפוקי שאינו קונה בשטר,
דישראל גופיה - **לא קני עבד עברי בשטר,**
אלא משום דאיתקש לאמה,
ואמה לאחרת,
דדרשינן (לקמן דף טז.),
מה אחרת מקניא בשטר, אף זו וכו',
ובעובד כוכבים - לא שייך האי טעמא,
שהרי אינו בתורת גיטין וקידושין.

ועוד נראה לר"ת,
דאפילו בקרקעות, עובד כוכבים - אינו קונה בשטר,
כדאמר בחזקת הבתים (ב"ב דף נד.),
עובד כוכבים - מכי מטא זוזי לידיה - איסתלק ליה,

וישראל - לא קני עד דמטא שטרא לידיה,
משמע דאין קנין שטר לעובד כוכבים.

וא"ת,
לאו ק"ו הוא,
ומה עובד כוכבים,
שאינו קונה עבד עברי בשטר קונה בכסף,
ישראל כו'.

וי"ל,
דמסתברא, דלכל אחד - יש קנין לעצמו,
כדאשכחן בפ"ב דבכורות (דף יג.),
גבי מטלטלין,
מדישראל - בחדא, עובד כוכבים - נמי בחדא.

הגמרא דנה על עבד עברי וכיצד נקנה לישראל ולגוי

הגמרא מביאה את המקור בתורה ללימוד על קניית עבד עברי לישראל ולגוי. "עבד עברי נקנה בכסף. מנלן? אמר קרא: מכסף מקנתו, מלמד שנקנה בכסף. אשכחן עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים, הואיל וכל קנינו בכסף, נמכר לישראל מנלן? אמר קרא: והפדה, מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה."

התוס' מקשים על פירוש רש"י בקניין הגוי

בתחילה, התוס' מביאים את רש"י, בביאור העניין שהגוי קונה רק בכסף ולא במשיכה. ונביא מלוא לשונו ד"ה הואיל וכל קנינו - "של עובד כוכבים בכסף. שלא נאמרה בו משיכה במטלטלין, אלא בישראל כתיב (ויקרא כה) מיד עמיתך, עד שימשוך מיד ליד, לפיכך עבד - נקנה לו בכסף." אלא שמקשה רבינו תם, שאז יוצא שאנו מכריעים הפוך מההלכה, כי אנו פוסקים כרבי יוחנן לעומת ריש לקיש, כי לגוי יש כן קניין במשיכה. וכן במסכת ע"ז הובא בדעת כולם, כי הגוי קונה במשיכה.

ונביא תמצית הדברים בלשון תוס' הרא"ש "פירש"י, שאין קניינו במשיכה כישראל, ולא נהירא לר"ת, לומר שיהא סתמא דתלמודא כר"ל. דלר' יוחנן דאמר דבר תורה מעות קונות בפ' הזהב דרשינן בפ"ב דבכורות מיד עמיתך בכסף, הא לגוי במשיכה, וקי"ל כוותיה לגבי' דר"ל, ומסקינן בפ' בתרא דע"ז דמשיכה בגוי קונה."

מתוך כך מחדש רבינו תם, כי הכלל שהגוי אינו קונה במשיכה הוא רק לגבי עבד עברי

ומתוך קושי זה מחדש רבינו תם, שהדיון הוא שעם היות והעבד עברי נקנה לישראל גם על ידי שטר, הרי הגוי אינו קונה אותו בשטר. והטעם לכך, שכל הלימוד לקנייה בשטר הוא רק למי שיש לו תורת גיטין וקידושין. "דשטר - נפקא לן מאחרת יקח לו או מלא תצא כצאת העבדים, ובגוי - לא שייך לא אמה העבריה ולא אחרת."

מחדש רבינו תם, כי גם הגוי אינו קונה קרקעות בשטר

הגמרא בחזקת הבתים מחדשת, כי ברגע שמגיע הכסף ליד הגוי - הרי הוא קונה בו. ואילו ישראל אינו קונה קרקע עד שיגיע השטר לידו.

מקשים התוס׳ מדוע שלא נלמד קל וחומר, ומתרצים כי לכל אחד יש קנין יחיד

ונביא זאת בלשון תוס׳ הרא״ש ״וא״ת, ולאו ק״ו הוא? ומה גוי שאינו קונה עבד עברי בשטר - קונה בכסף, ישראל וכו׳? י״ל, דהאי לאו ק״ו הוא, דהיא הנותנת, דכל אחד - יש לו קנין מה שאינו באחר, כדאשכחן גבי מטלטלין בפ״ב דבכורות, מדישראל בחדא, גוי נמי בחדא.״

בתוס׳ הרא״ש מבארים, שאין לומר שלגוי יש קנין חזקה, כי שם מדובר בכלל בחזקת כיבוש. ״ובפ״ק דגיטין נמי בשלמא מכר מכי יהיב זוזי קמייהו קני ושטר ראייה בעלמא הוא, והא דאמרינן בפ׳ השולח דגוי קונה בחזקה התם בחזקה של כיבוש מיירי דומיא דעמון ומואב טהרו בסיחון ולא במקח וממכר.״

אחד המושגים שטבעו התוס׳ הוא סתמא דגמרא

[מילות המפתח של התוס׳ מאפשרות לנו כלים בהבנה. ואכן מילות המפתח "סתמא דגמרא" או סתמא דהש"ס" מופיעות למעלה מחמישים פעמים בתוס׳. וכאן השאלה נובעת כיצד יש פער בין סתמא דגמרא, שהוא כשיטת ריש לקיש, שהוא הפוך מההלכה, שהיא כשיטת רבי יוחנן לעומת ריש לקיש ברוב המקרים.]

מוכר עצמו מנ״ל יליף שכיר שכיר -

פירש בקונטרס,
נאמר במוכר עצמו,
כשכיר כתושב יהיה עמך,
ונאמר במכרוהו ב״ד, כי משנה שכר שכיר.

וא״ת,
כיון דיליף שכיר שכיר,
למה איצטריך מכסף מקנתו גבי עובד כוכבים,
נילף שכיר דכתיב גבי **עובד כוכבים**,
(ויקרא כה) כשכיר שנה בשנה וגו׳,
מנמכר לישראל,
ונמכר לישראל מאמה, כדמפרש גמרא לעיל?

וי״ל,
דאיצטריך ליה,
לכדדרשינן לעיל (דף ח.),
בכסף הוא נקנה, **ואינו נקנה בתבואה וכלים.**

וא״ת,
אמאי איצטריך והפדה לענין כסף,
לישתוק מיניה,
ונילף עבריה מע״ע הנמכר לישראל,
ועברי הנמכר לישראל,
מעברי הנמכר לעובד כוכבים **מג״ש דשכיר שכיר**?

וי״ל,
אין הכי נמי,
אלא איצטריך לדרשה אחרינא,
לגרעון כסף.

וא״ת,
אמאי איצטריך היקישא דע״ע ועבריה לקנין כסף,
נילף שכיר שכיר **מנמכר לעובד כוכבים**?

וי״ל,
דהיקישא דע״ע לעבריה איצטריך למימר,
מה עבריה - **אינה יוצאה בראשי איברים,**
אף עברי - אינו יוצא,
ומה עברי יוצא בשש ויובל, **אף** עבריה כו׳.

ההיקש של שני סוגי העבד של נמכר בעצמו ומכרוהו בית דין שנקנים בכסף

אומרת הגמרא, כי יש ללמוד את דין עבד עברי המוכר את עצמו לישראל, מדין עבד עברי שמכרוהו בית דין, בגזרה שוה ״שכיר שכיר״ - נאמר בענין עבד עברי שמכרוהו בית דין [דברים טו]: ״כי משנה שכר ׳שכיר׳ עבדך״. ונאמר בענין מוכר עצמו לישראל [ויקרא כה מ - מא]: ״וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך [מתוך דחקו], כ׳שכיר׳ כתושב יהיה עמך״. ולמדים בגזירה שוה של ״שכיר שכיר״ את דין מוכר עצמו מדין עבד שמכרוהו בית דין: כשם שעבד שמכרוהו בית דין נקנה בכסף, כך מוכר עצמו נקנה בכסף.

התוס׳ תחילה מביאים את פירוש רש״י אשר מסכם מה הפסוק לכל אחד מסוגי העבדים, ושואלים שלוש שאלות

רש״י מבאר את הפסוקים שאנו דורשים בגזירה השווה של שכיר שכיר, והתוס׳ מקצר את דבריו. נאמר במוכר עצמו, כשכיר כתושב יהיה עמך, ונאמר במכרוהו ב״ד, כי משנה שכר שכיר.

אלא שכעת הם מקשים, השאלה הראשונה, מדוע היה צורך ללימוד מפסוק עבור נמכר לעובד כוכבים, מכסף מקנתו, והלא גם כאן יש פסוק הדן על שכיר, כשכיר שנה בשנה, ואז יכולנו ללמוד בגזירה שווה לנמכר לישראל והנמכר לישראל מאמה העבריה. ועונים התוס׳, כי פסוק זה כבר תפוס, בתחילת הפרק ״דתניא: מכסף מקנתו - בכסף הוא נקנה, ואינו נקנה בתבואה וכלים.״

שאלה שניה שואלים התוס׳, כל הלימוד של קניין הכסף באמה עבריה הוא מהפסוק והפדה. אלא שיכולנו כלל לא ללמוד ממנו, והיינו למדים בשרשרת, עבריה מעבד עברי הנמכר לישראל, והנמכר לישראל מעברי הנמכר לעובד כוכבים מהגזירה השווה של שכיר שכיר. ועונים התוס׳, אכן יכולנו ללמוד כהצעתך, אלא לפי המהר״ם שכאן למדים שכל שאינו ראוי לגירעון לא נמכר בדוגמת האמה, שבמקום שאינה ראויה לייעוד אינה נמכרת.

שאלה שלישית שואלים התוס׳, לבטל את ההיקש של העבד העבריה והאמה העבריה, ונלמד מנמכר לעובד כוכבים, ומחדשים כי מטרת ההיקש בין העברי לעבריה הוא לעניין אחר. שנלמד דינים שיש באחד לגבי השני. ״מה עבריה אינה יוצאה בראשי איברים אף עברי אינו יוצא ומה עברי יוצא בשש ויובל אף עבריה״.

התוספות דרך המילה איצטריך ממש יוצרים מפה לדבריהם

[מילת המפתח "איצטריך" מופיעה קרוב לאלפיים פעם בתוס' ברוב היותה כה יסודית. אלא שכאן יש צמדים. הצמד הראשון - "למאי איצטריך? .. דאיצטריך ליה כדדרשינן". הצמד השני - "אמאי איצטריך .. אלא איצריך לדרשה אחרינא". והצמד השליש "אמאי איצטריך .. איצטריך למימר". שכל צמד פותח בהצגת הקושי שלכאורה מיותר, והחותם בתשובה למה אכן הוא צריך.]

לך ולא ליורש -

פירוש,
כגון בת ואח.

אבל עובד הוא את הבן כדלקמן (דף יז:).

הגמרא מביאה מחלוקת תנא קמא ורבי אלעזר בלימוד הפסוקים

מאי טעמא [מהו טעמו] דתנא קמא, דאמר: מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, למרות שגם הוא דורש "שכיר שכיר" לגזרה שוה? - טעמו הוא משום שמיעט רחמנא לגבי מכרוהו בית דין [דברים טו] "ועבדך שש שנים". נאמר "ועבדך", ולא "ועבד", כדי ללמדך, רק זה [שמכרוהו בית דין] עובד שש שנים, ולא מוכר עצמו.

ומבארת עתה הגמרא מה ידרוש רבי אלעזר מ"ועבדך": ואידך, ורבי אלעזר הסובר שאף מוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש, דורש את המילה "ועבדך" לדרשה אחרת: "ועבדך" - רק אותך יעבוד העבד, ולא ליורש! שאם מת האדון ואין לו בנים, אין העבד משועבד ליורש אחר, כגון הבת או האח [אבל אם יש לו בן, העבד עובד את הבן. כפי שיבואר בגמרא להלן יז ב].

התוס' מרחיבים, כי מאחר והוא עובד את הבן, הרי הוא כן עובד אחד מהיורשים, אבל לא מצד שהוא יורש, שהרי יש יורשים אחרים שאין הוא עובד אותם כדוגמת הבת והאח.

נתינת דוגמא משני צדדים

[כאן התוס' הדגישו מצד אחד איזה יורש אינו עובד - והשתמשו במילת המפתח "כגון" ומצד שני רצו להדגיש, כי לא תכונת הירושה היא הקובעת, ולכך השתמשו במילת המפתח "אבל".]

ולא אזנו של מוכר עצמו -

וא"ת,
למה לי אזנו, למעוטי דמוכר עצמו אינו נרצע,
תיפוק ליה דמוכר עצמו אינו נרצע,
דאין רבו מוסר לו שפחה כנענית,
כדלקמן (דף כא:),
דבעינן, אהבתי את אשתי ואת בני.

וי"ל,
דאי לאו אזנו,
הוה ילפינן מג"ש דשכיר שכיר ממכרוהו ב"ד,
דאף על גב דלא מצי אמר אהבתי את אשתי,
ה"א דנרצע,
קמ"ל אזנו, דאין נרצע.

הגמרא מבארת חילוק נוסף בין תנא קמא ורבי אלעזר לגבי רציעת האוזן

הגמרא מבארת את שיטת תנא קמא לגבי הרציעה שהיא רק במכרוהו בית דין. ומאי טעמא דתנא קמא, דאמר: מוכר עצמו אינו נרצע, למרות שנאמר "שכיר שכיר" לגזרה שוה? משום דמיעט רחמנא לגבי עבד שמכרוהו בית דין [שמות כא]: "ורצע אדוניו את אזנו במרצע". הכתוב לא היה צריך לומר שהרציעה נעשית באוזן, שהרי אמר הכתוב [דברים טו] "ולקחת את המרצע, ונתת באזנו ובדלת". ואם כן, לא היה צריך לומר גם כאן שמקום הרציעה הוא באזן. ולמה נאמר "ורצע אדוניו את אזנו במרצע"? - למעט, שדוקא אזנו שלו נרצעת, ולא אזנו של מוכר עצמו.

מאחר ויש שני סוגי עבד עברי, יש חילוק בדיניהם לגבי רציעת האוזן

נביא את קושית תוס' ותירוצם בלשון תוס' הרא"ש. שהרי עולה מאליה השאלה, מה שאינו רוצה לעזוב את אדונו הוא בגלל שהוא רוצה להמשיך לחיות עם השפחה הכנענית, ואילו במוכר עצמו אין לו הרי שפלה כנענית, וממילא ברור שלא יהיה נרצע. "וא"ת ותיפוק לי דמוכר עצמו אינו נרצע, כיון דאין רבו מוסר לו שפחה כנענית, דבעינן אהבתי את אשתי ואת בני, וליכא - כדאמרינן לקמן?"

מתרצים התוס', שאלמלא היה מיעוט שאוזנו הולך רק על מכרוהו בית דין, היה עדיין ניתן להתגבר על הקושי של אהבתי אדוני, כי היינו משווים את דיני העבדים מהגזירה שווה של שכיר. "וי"ל דמ"מ ס"ד דמוכר עצמו כמו שהוא יליף ממכרוהו ב"ד בג"ש דשכיר שכיר, תדע מדאיצטריך קרא למעוטי אשה שאינה נרצעת, אף על גב דלא מצי למימר אהבתי את אשתי ואת בני, משום דכיון דאיתקש לעבד עברי, הו"א שתהא נרצעת כמות שהיא."

ההוכחה על דרך השלילה

[התוס' מנסים לבאר את הצורך במילה אזנו, "למה לי"? ובראשי תיבות ל"ל או דל"ל יש לנו מאות רבות של פעמים. וההוכחה דרך השלילה, הוא לומר בבקשה בא ונשמיט את מה שאנו אומרים שהוא כה חשוב, ואז נראה לך שלא ניתן לעשות כך. וצמד מילות המפתח "דאי לאו" מופיעות אף הן מאות פעמים.]

[דף טו עמוד א]

ואידך לג"ש הוא דאתא -

פירוש,
וצריך שתהא מופנה משני צדדין,
דאי אינה מופנה אלא מצד אחד,
איכא מ"ד (בנדה דף כב:),
דלמידין ומשיבין,

ומאי משיבין,
דאיכא למיפרך,
מה למצורע,
שכן טעון עץ ארז ואזוב ושני תולעת.

הגמרא הביאה מחלוקת ת"ק ורבי אלעזר לגבי עבד שמכר את עצמו לגבי רציעה

לאחר שלמדנו כי ת"ק למד מהמיעוט של אזנו, שהרי כבר נאמר ונתת באזנו ובדלת, אלא שזה בא לחדש שרק את אזנו של העבד שמכרוהו בית דיון. וכעת הגמרא עוברת לשמוע את מה רבי אלעזר החולק, לומד מפסוק זה.

ואידך, רבי אלעזר, שאמר אף המוכר עצמו נרצע, סובר: ההיא, לגזרה שוה הוא דאתא. המילה "אזנו" המיותרת, נאמרה כדי לדרוש ממנה גזרה שוה, וכדלהלן: דתניא: רבי אלעזר אומר: מנין לרציעה שהיא נעשית דוקא באזן הימנית? נאמר כאן בענין רציעה "אזן", ונאמר להלן [ויקרא יד] בענין מצורע עני "אזן", ["ולקח הכהן מדם האשם ונתן על תנוך אזן המטהר הימנית"]. מה להלן, במצורע, מפורש בתורה שמדובר באזן ימין. אף כאן, ברציעה, מדובר באזן ימין.

התוס' מבארים מדוע נדרש שיהיה גם מופנה כאן, ולא מסתפקים במצורע

בפסוק של המצורע העני מבואר, כי אכן המילה אזן הינה מופנה. ומחדשים התוס' מה היה אם כן הצורך ללמוד שגם יהיה מופנה בעבד העברי. ועונים על כך התוס' כי הצורך הוא על מנת שיהיה מופנה משני הצדדים, ואז ברמת דרשה כזאת של גזירה שווה לא ניתן להקשות ולהשיב עליה.

כי אם היתה מופנה רק מצד אחד, יש הסובר כי ניתן להשיב עליה, והיה יכול להשיב כי דינו של המצורע שונה, שכן יש בו גדרים נוספים של עץ ארז אזוב ושני תולעת. ומאחר וההלכה היא שכאשר הוא מופנה רק מצד אחד ניתן להשיב, לכן היה חשוב לרבי אלעזר ללמוד שמדובר במופנה משני הצדדים.

גם כאן יש הוכחה על דרך השלילה

[על מנת להמחיש את חשיבות מופנה משני צדדין, נדרש להדגים על הצד שאינו מופנה אלא מצד אחד. ואכן מילות המפתח "דאי ..אלא" מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוספות.]

ואידך -

פירוש,
ת"ק בעלמא - נמי לא ס"ל כר' נתן,
מכאן מדקדקין דאין הלכה כר' נתן,
דהא ר"א ורבנן פליגי בדר' נתן,
ור' אליעזר דשמותי הוא סבר כר' נתן,
והלכה כרבנן.

ועוד מדקדק ר"ת,
מהא דאמר לקמן פרק האומר (דף סט.),
גבי אושפיזכניה דר' שמלאי ממזירא הוה,
א"ל אי קדימתך טהרתינהו לבנך,
ומפרש,
משום דא"ל,
זיל גנוב ואיזדבן לעבד עברי,
ואי מוכר עצמו, רבו מוסר לו שפחה כנענית,
למה ליה למימר זיל גנוב,
ה"ל למימר זיל זבון עצמך,
אלא ש"מ דאין הלכה כר"א,
דודאי מוכר עצמו,
אין רבו מוסר לו שפחה כנענית.

וכי היכי דבהא - לית הילכתא כוותיה,
בהא דקאמר מעניקין לו,
נמי לית הילכתא כוותיה,
אלא ודאי **אין מעניקין לו כת"ק.**

ועוד ראיה,
מהא דאמר לקמן (דף טז:),
הא מני? תוטאי היא,
דאמר לו ולא לבעל חובו,
משמע דאין הלכה כוותיה.

ור"ת ור"י פירשו,
דהלכה כר' נתן,
דהא גבי פלוגתא דאביי ורבא,
בפרק כל שעה (פסחים דף לא.),
דאמר רבא מכאן ולהבא הוא גובה,
אי אפשר לרבא ליישב אליבא דרב נחמן,
דאמר יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן,
בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן,
אלא כר' נתן,
וקי"ל כרב נחמן בדיני,
ורבא נמי דחק להעמידה כמותו,
וקי"ל כרבא גבי אביי.

ומה שהבאתי דמדלית הילכתא כר"א בהא,
דרבו מוסר לו שפחה כנענית,
ה"נ נימא דלית הילכתא כוותיה בההיא,
דמעניקין לו,
אין זה ראיה,
דילמא, בההיא - אין הלכה כמותו,
אבל באחריני - הלכתא כוותיה.

ועוד,
דשמא גם בהא,
דמוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית,
נמי הילכתא כוותיה,
והא דנקט התם זיל גנוב,
לרווחא דמילתא נקט,

דמכרוהו ב"ד,
כ"ע מודו דרבו מוסר לו שפחה כנענית.

ומה שאומר דר"א שמותי הוא,
ברוב ספרים גרס ר' אלעזר.

והא דקאמר תוטא היא,
דילמא הכי קאמר תוטאי היא, וס"ל כוותיה.

וה"ר נתנאל מפרש,
לגבי מלוה - כ"ע אית להו כר' נתן,
והכי נפרש הא דלעיל אליבא דר"א,
אלא לו ולא לבעל חובו,
משום דסבירא לן בעלמא כר' נתן בשאר שכירות,
שמוציאין מזה ונותנין לזה,
אתא לו ואפקיה,
פירוש,
שאינו משלם הענקה לב"ח,
ואידך ת"ק,
בעלמא נמי פי' בשאר שכירות - לא קי"ל כר' נתן,
משום דטרח בגופו,
אבל בב"ח - כ"ע אית להו דרבי נתן כדפירישית.

מטרת תוספות זה הוא לברר האם הלכה היא כרבי נתן

נביא את ההתחלה שרבינו תם מדקדק, כי ההלכה אינה כרבי נתן, ומביא על כך שלוש ראיות. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש שרק משנה את סדר הראיות מהתוס' שלנו, ועוד מבהיר דברים. "מכאן מדקדק ר"ת, דאין הלכה כר' נתן. [ראייה ראשונה] - דר' אליעזר ורבנן פליגי בדר' נתן, ור' אליעזר דשמותי הוא - סבר לה כר' נתן [ומאחר ושמותי הוא לשון בית שמאי, והוא הסובר כמותו, הרי ראייה ראשונה שאין ההלכה כמותו.],

[ראייה שניה] ועוד, מדאמרינן לקמן, גבי הא דתניא ענק עבד עברי לעצמו, הא מני? תוטאי היא! דאמר לו ולא לבעל חובו, משמע תוטאי היא, ולא ס"ל כוותיה,

[ראייה שלישית] ועוד הביא ראיה, מדאמר לקמן בסוף האומר, גבי אושפזיכניה דר' שמלאי, ממזרא הוה, א"ל אי קדמתיך - טהרתינהו לבנך, ומפרש משום דהוה א"ל זיל גנוב ואיזדבן בעבד עברי, ואי מוכר עצמו - רבו מוסר לו שפחה כנענית, למה לי למימר זיל גנוב? ש"מ דאין הלכה כר' אליעזר בהכי."

השלב השני שההלכה היא כן כרבי נתן

על מנת להפוך את הדברים יש שני כיוונים, ראשית לסלק את הקשיים, ושנית להביא ראיה חיובית שההלכה היא כרבי נתן. ושוב נביא הדברים בלשון תוס' הרא"ש.

[ראייה ראשונה, הוא סילוק הראייה האחרונה, שאפילו אם נאמר שכאן אין ההלכה כרבי נתן, הרי בשאר הדברים אלו סוגיות עם טעמים אחרים, ואין לפשוט מראייה זו מצד עצמה.] "ונראה דלאו ראייה היא, דדילמא בההיא הוא דאין הלכה כמותו, אבל באחריני - הלכתא כוותיה, דלאו חד טעמא נינהו."

[סילוק הראייה הראשונה שרבי אליעזר שמותי הוא, ולכן אין ההלכה כמותו ומאחר והוא סובר כרבי נתן, משמע שגם כאן אין ההלכה כמותו. וכאן על ידי שינוי גירסא, שהרי אליעזר ואלעזר קל לטעות על הוספת יוד, ורבי אלעזר כלל אינו שמותי, וגם ראייה זו נפלה]. "ומה שאמר ר' אליעזר שמותי, הוא ברוב ספרים גרס ר' אלעזר."

[סילוק ראייה של תוטאי, אפילו אם נשאיר שזה של תוטאי, אין כלל התייחסות האם הוא בהררח חלוק עליהם, או אולי דווקא מסכים להם.] "והא דקאמר ה"מ תוטאי היא דילמא תוטאי וס"ל כותיה."

[התוס' מביאים ראייה חיובית, שהרי על רבי נתן נאמרו דברים חשובים ביותר, שיש לסמוך עליו בדיני ממונות, ושיבחו כי הוא גם דיין וגם יורד ונוחת לעומק הדין. ומהיאים כי אפילו רב נחמן שהוא דיין, ואילו בפסחים ניתן לרבא לפרש רק כרבי נתן.] "ונראה דהלכתא כר' נתן. דבכמה דוכתי מייתי לה תלמודא, דר' נתן - דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא. וגבי פלוגתא דאביי ורבא בפסחים בפרק כל שעה דקאמר רבא, מכאן ולהבא הוא גובה, אי אפשר לרבא ליישב אליביה הא דאמר רב נחמן יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם, בעל חוב חוזר וגובה אותה מהם, אלא כר' נתן. וקי"ל כרב נחמן בדיני, והלכתא כרבא לגביה דאביי, וגם ר"ת פירש בספר הישר, דהלכה כרבי נתן בסוף בבא בתרא, שפי' חמש מדות בערבות."

הגדרת רבינו נתנאל, המחלק בין הדינים

ההסבר הוא דהנה בשכירות - חזינן דהתורה החמירה כמה חומרות, א) דעובר בבל תלין. ב) דאם אין לבעה"ב מעות - אינו יכול ליתן לו קרקע או מטלטלים, אלא הבעה"ב צריך לטרוח ולמכור נכסיו, וליתן מעות לפועל, ובבע"ח אם אין ללוה מעות - יכול ליתן לו קרקע או מטלטלים כמו שכתבו התוס' בב"ק ט. ד"ה ר' הונא וכו', ובב"ב צב: ד"ה אי דליכא וכו'.

והטעם שבשכירות חיזקה התורה את כוחו של השכיר, הוא משום דטרח בגופו (עיין ברש"י בדברים כד טו). ולכן נהי דכל החובות שחבין ללוה משתעבדין לבע"ח, אבל מ"מ שעבוד של שכירות - לא משתעבד לבע"ח, דהכח של שכירות עדיף מהכח של בע"ח. ועוד אם נאמר דהשעבוד של שכירות משתעבד לבע"ח, נמצא דהבע"ח יקבל זכותים שלא מגיעים לו, (דהיינו שהבעה"ב של השכיר יצטרך למכור נכסיו ולפרוע למלוה, וזה הזכות לא מגיע למלוה, כיוון דבבע"ח הדין שאם אין ללוה מעות - יכול ליתן קרקע או מטלטלין).

המושג של רוב ספרים לעניין בחירת הגירסא הראויה

[התוס' משתמשים במילות המפתח "רוב ספרים" מעל שבעים פעמים, וברוב הפעמים זה קשור לגירסא. כי מאחר והיו העתקות, והיכן שיש שיבוש, הרי יש כוח לרוב בנוסף לסברא לקבוע. וכאן מאחר ורבי אליעזר הוא שמותי, מבית שמאי שאין הלכה כמותו, הרי הגירסא השלטת רבי אלעזר גם פותרת בעיה זו.]

ואידך אי מהתם ה"א ה"מ מדעתיה -

אף על גב דמדעתו,
מואם אדוניו יתן לו אשה נפקא,
מ"מ הוה אמינא **דלהרצאת אדון קאתי.**

שתי שיטות בהבנת המקור לכך שעבד עברי מוסר לו רבו שפחה כנענית

השיטה הראשונה לומדת ממשנה שכר שכיר, שלעבד יש שתי עבודות, הן ביום כשאר עבודת עבד, והן בלילה בו הוא מקבל שפחה כנענית, והוא מייצר לאדונו עבדים נוספים שאינם נחשבים בניו. "מכי משנה שכר שכיר נפקא; דתניא: כי משנה שכר שכיר עבדך - שכיר אינו עובד אלא ביום, עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה; וכי תעלה על דעתך שעבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה? והלא כבר נאמר: כי טוב לו עמך, עמך במאכל, עמך במשתה! וא"ר יצחק: מכאן, שרבו מוסר לו שפחה כנענית."

ואילו השיטה השניה של רבי אליעזר, מקשה על כך, שהרי מאחר ונלמד כי טוב לו עמך, היה יכול העבד לסרב להיות עם השפחה בלילה. אלא שלעיל נאמר כי הוא למד זאת ממקור אחר. ולכן מקשה הגמרא ואידך, ורבי אלעזר, מדוע לדעתו נאמר "לו" ["אם אדוניו יתן לו אשה"] - בעל כרחו? הרי יש ללמוד זאת מהפסוק "כי משנה שכר שכיר עבדך" וכמבואר בברייתא הנ"ל!!

ומתרצת הגמרא: אי מהתם, הוה אמינא הני מילי מדעתיה, אם היינו באים ללמוד זאת מהפסוק "כי משנה שכר שכיר עבדך", הייתי אומר, שאמנם האדון מוסר לעבדו שפחה כנענית לעובדו בלילה, אך, במה דברים אמורים? דוקא מדעתו של העבד. אבל בעל כרחיה, אימא [אומר] לא! קא משמע לן, לפיכך הוצרך הכתוב לומר "לו", להשמיענו שהאדון מוסר לו שפחה כנענית אפילו בעל כרחו.

התוס' מחדשים, כי פרט לחובה של נתינת השפחה, יש גם ריצוי לאדון להענקה

מאחר ויש לכאורה פסוקי יתר, על הלימוד של נתינת השפחה בעל כורחו, הרי גם יש שני עניינים.

התוס' מדברים כי יש כאן גדר נוסף, למרות שנאמר בפירוש בספר שמות [כא ד] שהאדון רשאי לתת שפחה כנענית לעבדו, כאן הכתוב חזר על כך להרצאת האדון. כלומר: לרצות את האדון שיסכים להענקה. כי עם היות והוא נותן לו שפחה כנענית ואפילו בעל כורחו, הרי הוא עצמו צריך להתרצות מאוחר יותר לגבי ההענקה, שזה התשלום עבור עבודתו הכפולה.

שאלת על גב

[פעמים רבות הדגמנו כי צמד מילות המפתח "אף על גב (או בראשי תיבות) .. מכל מקום (או בראשי תיבות)" הוא סילוק של קושי קל, שמלכתחילה ידוע שאמנם קיים קושי, אלא שעתיד הוא להיפתר.]

כי טוב לו עמך -

ה"ר אברהם גריס,
כשכיר כתושב יהיה עמך (ויקרא כה),
דמהתם ילפינן בת"כ,
אבל בספרי,
לא דריש מידי מכי טוב לו עמך,
דאין זה צווי, אלא סיפור דברים בעלמא.

הלימוד של טוב לו עימך בא ללמדנו גדר הלכתי

מבארת הגמרא מנין ילמד תנא קמא שהאדון מוסר לעבדו שפחה בעל כרחו: ואידך, ותנא קמא, מ"כי משנה שכר שכיר", נפקא. דין זה נלמד מהכתוב [דברים טו]: "כי משנה שכר שכיר עבדך", וכדלהלן:

דתניא: נאמר בענין מצות הענקה לעבד שמכרוהו בית דין כשגומר את עבודתו: "כי משנה שכר שכיר עבדך". כלומר, העבד שלך, עבד למענך [האדון], כפול מעבודתו של זה שמקבל תמורת עבודתו "שכר שכיר".

ובמה העבד עבד למען אדונו כפול ממי שעובד עבור "שכר השכיר"? מכאן ששכיר אינו עובד אלא ביום. ואילו עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה. נמצא, שעבד עברי עובד כפול משכיר. וכי תעלה על דעתך שעבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה? והלא כבר נאמר [דברים טו] בענין עבד עברי: "כי טוב לו עמך", ודרשו חכמים מהמילה "עמך": עמך במאכל, עמך במשתה, שלא תהא אתה [האדון] אוכל פת נקיה, והעבד אוכל פת קיבר. שלא תהא אתה שותה יין ישן [משובח], והוא שותה יין חדש. שלא תהא אתה ישן על גבי מוכים רכים, והוא ישן על גבי התבן. ומוכח מכאן, שהעבד ישן בלילה כרבו. ואיך יתכן לומר שהעבד עובד אף בלילה? ואמר על כך רבי יצחק: מכאן, שרבו מוסר לו שפחה כנענית להזדווג עמה בלילה. ולפיכך הרי זה כאילו העבד עבד את רבו גם בלילה. עד כאן דברי הברייתא. ומכאן למד תנא קמא שהאדון מוסר לעבד שפחה כנענית בעל כרחו.

התוס' מבארים מאיזה פסוק למדים על מה שנדרש האדון להשוות את העבד אליו, ולא מהפסוק כי טוב לו עימך

מעירים התוס', כי הלימוד בתורת כהנים, כי לעבד העברי יש זכויות כמו אדונו, הוא מהפסוק "כשכיר כתושב יהיה עמך" [בהר פרק כה]. מעירים התוס', כי לכן יש מי שגורס בגמרא את הפסוק הזה, ולא את מה שמובא כי טוב לו עימך. שגם בספרי לא דרשו ממנו, אלא הוא רק כסיפור דברים, ולא שיש ללמוד מכאן דין הלכתי למעשה.

התורה יכולה או לצווות או לספר

[מילות המפתח "סיפור דברים בעלמא" או אף "אינו אלא סיפור דברים בעלמא" באות לשלול את הגדר השני, ומצויות מספר פעמים בתוס'. כי עם היות והדבר נכתב בתורה, הרי יש לנו לדעת כיצד ללמוד מהתורה זאת, רק כסיפור או ממש ציווי.]

איזהו דבר שנוהג באיש ואינו נוהג באשה -

ואם תאמר,
ואימא זו מכרוהו ב"ד,
דלא שייך באשה,
דכתיב (שמות כב) בגניבתו ולא בגניבתה.

וי"ל,
דמ"מ **שם מכירה - נוהגת באשה,**
אבל שם רציעה **אינו נוהג באשה.**

[ותימה,
דכיון דקרא לא משתמע אלא בנרצע,
למאי איצטריך למימר אי במכרוהו ב"ד,
הרי כבר אמור],
ת"י.

הגמרא רצתה להוכיח כי מדובר בשני פסוקים, אחד לנרצע, והשני למכרוהו בית דין

העולה מדברי הברייתות שהובאו בסוגייתנו, שיש שלשה מקומות שהכתוב מלמד שעבד עברי יוצא ביובל: א. בענין מוכר עצמו נאמר בפסוק מ "עד שנת היובל יעבוד עמך". ב. בהמשך הפרשה, בפסוק מא, נאמר: "ושב אל משפחתו". ומאחר שפסוק זה מיותר, דרש רבי אליעזר בן יעקב שמדובר במכרוהו בית דין. ג. לעיל בפסוק י נאמר: "ואיש אל משפחתו תשובו". ומאחר שכבר למדנו שהיובל נוהג בין במוכר עצמו ובין במכרוהו בית דין [ופגע בו יובל בתוך שש שנות עבדותו], בעל כרחך הכתוב הזה מדבר בנרצע.

ומקשינן: הרי בשני הפסוקים האחרונים [מא, י], לא נאמר בפירוש אם מדובר בנרצע או במכרוהו בית דין. ולפי מה קבענו שפסוק מא מדבר במכרוהו בית דין, ופסוק י בנרצע? אמר רבא בר שילא: אמר קרא בפסוק י: "ושבתם איש אל אחוזתו". איזהו דבר שנוהג באיש ואין נוהג באשה? - הוי אומר: זו רציעה! שאמה העבריה אינה נרצעת. והואיל ופסוק זה מדבר בנרצע, בעל כרחך פסוק מא מדבר במכרוהו בית דין.

מקשים התוס' ישנים, מהמילה איש ניתן גם ללמוד את הדין השני של מכרוהו בית דין

מאחר ויש לנו את הכלל שאשה אינה נמכרת בגניבתה, ומדייקים זאת מהפסוק, בגניבתו ולא בגניבתה, מקשים התוס' ישנים, שהרי עדיין לא תירצנו דבר, להכריע שהפסוק מדבר בנרצע ולא בנמכר מחמת גניבתו.

ועונים על כך, עם היות שמכירת בית הדין וגם נרצע אינם נוהגים באשה, אבל אם עלינו לבחור באיזה מהשנים משתמע יותר מתוך הפסוק, יש לומר נרצע כי לא מצאנו את המלה נרצע בקשר לאשה, משא"כ המושג 'עבדות' שקיים גם בנשים, ובלשון התוס' "שם מכירה" נוהג באשה. אלא שהתוס' נשארים עם קושי. שאם תירוץ זה הינו כה חזק, כיצד היה בכלל מקום להסתפק בכך.

נראה שההדגשה הוא "שם מכירה" כנגד "שם רציעה"

[התוס' באים להדגיש את החילוק בין האיש לאשה. ולכך השתמשו במושגים של "שם". לא שבכלל אין גדר רציעה באשה, שהרי הגמרא לומדת מהיכן יש למעט זאת. אלא שמעולם לא נאמר בה כלל רציעה. אולם למרות שאינה נמכרת בבית דין כגנב, הרי בכל זאת אביה מוכרה בעל כורחה. ובכך יש דמיון באשה דווקא לכך.]

[דף טו עמוד ב]

אמאי קאמר ומה מי שאינו נגאל באלה נילף שכיר שכיר -

פירוש,
שיהא מוכר עצמו לישראל נגאל באלה.

וא"ת,
כי נמי לא ילפינן שכיר שכיר,
לומר שיהא מוכר עצמו לישראל נגאל באלה,
ממנכר לעובד כוכבים,
מ"מ נילף מוכי תשיג,
וי"ו מוסיף על ענין ראשון,
וילמד מוכר עצמו לישראל נגאל באלה,
ממנכר לעובד כוכבים.

ויש לומר,
דעביד ק"ו ממכרוהו ב"ד,
שאינו כתוב למעלה בנמכר לעובד כוכבים.

וא"ת,
היכי תיסק אדעתין,
דנילף מכרוהו ב"ד ממנכר לעובד כוכבים,
בג"ש דשכיר שכיר?
הא אמרת, דסברא לומר גבי מכרוהו ב"ד,
דליקנסיה משום דעבד איסורא.

וי"ל,
דבתר דגלי קרא לעיל שיוצא ביובל,
אף על גב דעבד איסורא כדמפרש,
הוה בעי למילף שכיר שכיר שיגאל באלה,
אי לאו הוה קרא.

וא"ת,
אכתי היכי בעי למילף שכיר שכיר,
שיגאל באלה ממנכר לעובד כוכבים?
מה לנמכר לעובד כוכבים **דין הוא שיגאל באלה,**
כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים.

וי"ל,
דהאי סברא **שלא יטמע - אינה כתובה,**
ואין לסתור מהך סברא.

קיימות שתי יציאות שונות בעבד עברי ותלוי האם נמכר לגוי או לישראל

העניין הראשון של נמכר לנוכרי בשיטת רבי נגאל בגאולת הקרובים, ואם לא נגאל ימתין ליובל, אך אינו נגאל בשש שנים. נאמר [ויקרא כה] בענין עבד עברי הנמכר לנכרי: "אחרי [ש]נמכר גאולה תהיה לו. אחד מאחיו יגאלנו [יפדנו] או דודו, או בן דודו". "ואם לא יגאל באלה [בגאולת הקרובים], ויצא בשנת היובל". ושנינו בברייתא: "ואם לא יגאל באלה" - רבי

אומר: הכתוב הזה מלמדנו, שרק באלה, בגאולת הקרובים, הוא נגאל. ואין נגאל [יוצא לחרות] ביציאת שש שנים.

וכאן הגמרא שוללת להקיש זאת לעניין השני של עבד עברי הנמכר לישראל. שהייתי לכאורה יכול ללמוד זאת בקל וחומר. ומדוע הייתי חושב שהוא יוצא לחרות כעבור שש שנים? מפני שהייתי יכול לומר: והלא דין הוא שנלמד זאת בקל וחומר, מעבד עברי הנמכר לישראל ומה מי שאינו נגאל ב"אלה", דהיינו, עבד עברי הנמכר לישראל, אינו יוצא לחרות על ידי שפדאוהו קרוביו, אלא אם כן הוא גאל את עצמו, ובכל זאת הוא נגאל בשש. אם כן, זה, עבד עברי הנמכר לגוי, שנגאל ב"אלה", בגאולת הקרובים, נמצא שהתורה ריבתה בו יציאת לחרות יותר מאשר בנמכר לישראל. וכי אינו דין שנאמר שאף הוא נגאל בשש, שהרי קל וחומר הוא מנמכר לישראל?! תלמוד לומר, לפיכך נאמר: "באלה", ללמד שדוקא באלה הוא נגאל, ואין נגאל בשש. עד כאן דברי רבי.

התוס' מדייקים, כי אם רבי היה דורש שכיר שכיר בגזירה שווה גם הנמכר לישראל היה נפדה על ידי הקרובים

ללא הלימוד של המיעוט של אלה, ועל ידי הלימוד של גזירה שווה, כן היינו יכולים שהעבד העברי אף הוא יצא בגאולת הקרובים. וכפי שהגמרא מציעה. נילף, נלמד בגזרה שוה "שכיר שכיר", שאף הנמכר לישראל נגאל על ידי קרובים! שהרי, כשם שלומדים מוכר עצמו לישראל ממכרוהו בית דין בגזרה שוה "שכיר שכיר", כך ראוי ללמוד את הנמכר לישראל מנמכר לגוי בגזרה שוה. שהרי גם בנמכר לגוי נאמר "שכיר" [שם]: "כשכיר שנה בשנה יהיה עמו".

התוס' מציעים לימוד אחר, שכן יצא הנמכר לישראל על ידי גאולת הקרובים - בבחינת ילמד עליון מתחתון. אומרים התוס' שלכאורה עולה השאלה, אפילו לא תלמד בגזירה שווה, ניתן ללמוד עליון מתחתון. הכוונה כי תחילת הפסוק העוסקת במכירת עבד עברי לגוי, פותח במילים וכי תשיג. הואו, היא מחברת. ומשמעות הדבר, שאנו לוקחים את התכונה של גאולת קרובים בגוי, ומעבירים אותה למה שנכתב לפניו, שהוא מוכר עצמו לישראל. ואז אין לנו צורך בקל וחומר.

- פי' הלימוד מו' מוסיף על ענין ראשון הוא רק למוכר עצמו, ואכתי אפשר ללמוד ק"ו ממכרוהו ב"ד משא"כ גז"ש דשכיר שכיר, שהוי לימוד גם למכרוהו ב"ד.

התוס' מבארים כי לא ניתן ללמוד ממכרוהו בית דין מכיוון שעשה איסור

בתחילה מציעים התוס' ללמוד ממכרוהו בית דין. פירוש, דהא דקאמר ומה מי שאינו נגאל באלה הכוונה למכרוהו בי"ד, דאינו נגאל באלה, דהתם ליכא למילף מכי תשיג, אבל מוכר עצמו לישראל אה"נ תגאל באלה, מוכי תשיג. אלא שמקשים על כך התוס', והרי יש כאן קנס, מאחר ועשה איסור. ולכן לכאורה לא אצליח ללמוד ממנו. ועונים על כך התוס', כי לאחר שלמדנו שהוא יוצא ביובל, סימן שהוא כן יכול להשתחרר למרות עברו הפלילי שגנב.

התוס' דוחים נסיון ללמוד בנמכר לגוי שמא יטמא בין העובדי כוכבים

[יש לנתח את עוצמת הסברות. כי הסברא שלא יטמא בגויים - אינו אלא רק בתורת פירכא. ולא תמיד מועיל, כי כשיש גזירה שווה מופנה, היא גוברת עליו. כי זו סברא שאינה כתובה בתורה. אבל הסברא של לקנוס הוא כמו לימוד מפסוק. ואכן מילות המפתח "האי סברא" או "הך סברא" מופיעות מעל עשרות פעמים בתוס'. ולכן צריך לראות את הביטויים הקשורים לכך. "לית להו האי סברא", ושצריך תמיד לדעת כיצד ראוי להתמודד עם כל סברא.]

אמר קרא יגאלנו -

הקשה ה"ד מאיר,
למאי דס"ד, דלא ידעינן - האי מיעוטא דיגאלנו,
אמאי לא יליף ק"ו שמכרוהו ב"ד,
יהיה נגאל באלה?
ומה נמכר לעובד כוכבים,
שאינו נגאל בשש - נגאל באלה,
מכרוהו ב"ד שנגאל בשש - אינו דין שיגאל באלה?

ותירץ,
דאיכא למיפרך,
מה לנמכר לעובד כוכבים,
שכן יוצא במיתת האדון,
ולכן דין הוא שיגאל באלה,
תאמר לנמכר לישראל, שאינו יוצא במיתת האדון,
שהרי עובד את הבן,
ולכך דין הוא שלא יגאל באלה.

ומ"מ קשה,
דהא אמה עבריה,
מצינו למילף מהאי ק"ו דנמכר לעובד כוכבים,
שהרי אינה עובדת,
לא את הבן ולא את הבת,
והדר נילף ע"ע הנמכר לישראל, מהקישא דעבדי לעבריה.

ומהר"י תירץ,
דאי לא יגאלנו,
ה"א דנמכר לישראל - נמי נגאל באלה,
וה"פ,
ומה מי שאינו נגאל באלה,
פירוש,
דלא כתיב בקרא בהדיא שיגאל באלה,
נגאל בשש,
נמכר לעובד כוכבים,

דכתיב בהדיא בקרא שנגאל באלה,
אינו דין שיגאל בשש.

וה"נ אמרינן,
בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פח:),
דבעי למימר,
דשור אוכל אפילו במחובר מק"ו מאדם,
ומה אדם שאינו אוכל בתלוש - אוכל במחובר,
שור שאוכל בתלוש - אינו דין שאוכל במחובר?
אלמא, עביד ק"ו מאדם שאינו אוכל בתלוש,
אף על פי שאמת הוא שאוכל אף בתלוש,
אלא ה"פ,
שאינו אוכל בתלוש,
דלא כתיב בהדיא בקרא,
שאדם אוכל בתלוש, כדפירשתי הכא.

ביאור שיטת רבי בגאולת קרובים שהיא רק למי שנמכר לגוי

רבי לומד, כי בגאולת עבד עברי הנמכר לגוי לשיטת רבי נגאל רק על ידי הקרובים, ואינו נגאל בשש שנים. ויש דיון האם רבי לומד גזירה שווה של שכיר? ומדייקת הגמרא לשיטת רב נחמן בר יצחק, כי רבי כן דורש גזירה שווה, אלא שכאן יש מקרה ייחודי של מיעוט. ושאני הכא, ושונה הוא דין גאולת הקרובים, דאמר קרא בענין הנמכר לגוי "או דודו יגאלנו". מיעט הכתוב, "יגאלנו" הקרוב - רק לעבד עברי זה, שנמכר לגוי, ולא לעבד עברי אחר, הנמכר לישראל! ללמדך, שרק הנמכר לגוי נגאל בקרובים, ולא הנמכר לישראל.

התוס' מציעים ללמוד בקל וחומר, ומביאים כי ניתן לפרוך, אך עדיין יהיה קשה מכיוון אחר

משמו של רבינו מאיר, שאפילו אם לא יודע את המיעוט של יגאלו היה יכול ללמוד זאת בקל וחומר, שמכרוהו בית דין יוכל להיגאל באלה, כלומר על ידי קרובים. כי כוחם של מכרוהו בית דין גובר על מכירה לגוי, שהוא גם נגאל בשש שנים, ומכאן גם ייגאל באלה. אלא שדין מכירה לגוי שיוצא במיתת האדון. שהרי אינו עובד לבניו. ולכן לא יוכל בעבד עברי לצאת על ידי קרובים. אלא שיש לענות על כך מאמה העבריה שהיא בדיוק אותו דבר שאינה משתעבדת ליורשים. ואז היה ניתן ללמוד מאמה העברי בהיקש לעבד עברי.

ביאור העניין מבחינה למדנית

עד כאן צד החשבונות של הסוגיה. וראיתי כי יש לבאר על פי המהות. פדיון בכסף הוא שמחזיר שווה ערך על התשלום שביצע. ואילו גאולת קרובים יש לו מהלך ודינים שונים בתכלית. וראיתי בשיעורי רבי אליהו ברוך פינקל הגדרה מעניינת על כך "דמאחר ויסוד גאולת קרובים ואחרים אין זה הפקעה מהעבדות, אלא יציאה מרשות האדון, א"כ מעתה איכא חילוק ביסוד הדבר בין דין גרעון כסף ובין דין גאולה, דדין גרעון כסף הוא מזכויות העבד להפקיע את עבדותו ע"י כסף, משא"כ בנמכר לעכו"ם אין זה מזכויות העבד, [וכדחזי' ממ"ד דגאולה לשעבוד, וכן מהא דמהני אף בעל כרחו של העבד], אלא הוא דין לגאול את העבד מידי הנכרי, ומה שלאחר מכן הגאולה היא לשחרור או לשעבוד הוי דינים דממילא. "

התוס' הביאו פירוש ר"י, שניתן לומר קל וחומר, אף שלא נכתב מפורשות בפסוק, ומדייקים כן כהוכחה לגבי קל וחומר בפרק השוכר את הפועלים

תוס' הביאו פירוש מהר"י, שפירש לולי קרא דיגאלנו, הו"א דלעולם נמכר לישראל - נגאל בקרובים. ומה שאמר רבי, ומה מי שאינו נגאל באלה, פירושו שלא כתיב בקרא להדיא שנגאל בקרובים. וקשה, דלפירושו מאי פריך הש"ס אי סלקא דעתך יליף שכיר שכיר? אמאי קאמר ומה מי שאינו נגאל באלה? הא לעולם ילפינן שכיר שכיר, והא דקאמר ומה מי שאינו נגאל באלה, פירושו דלא כתיב בקרא להדיא.

ומוכח מתוס' דס"ל כשיטת הרמב"ם בשורשים. דדין הנלמד מגז"ש - הווה ליה כמאן דכתיב בקרא להדיא, להכי פריך שפיר, דאי יליף גז"ש, אמאי קאמר ומה מי שאינו נגאל באלה?

הבאת הוכחה ממקום אחר

[אחד היסודות שיש בתוס' הוא, לאחר שהביאו סברא ורעיון מהפכני, הרי הם תומכים אותו ממקור אחר בש"ס. ואף אני הייתי מופתע שמילות המפתח "נמי אמרינן" או "ה"נ אמרינן" או "נמי אמרי"" מצויות מאה וחמישים פעמים בתוס'. מה שמראה עד כמה כלל זה הינו כה יסודי.]

ומה מי שאינו נגאל באלה יוצא בשש כו' -

ואם תאמר,
שדה אחוזה יוכיח,
שנגאלת באלה ואינה נגאלת בשש,
אף אני אביא נמכר לעובד כוכבים,
דה"נ לקמן (דף כ:),
עביד הוכחה מעבד לשדה ומשדה לעבד.

וי"ל,
דאיכא למפרך,
מה לשדה - שכן אינה יוצאה במיתת האדון,
להכי אינה יוצאה בשש,
תאמר בנמכר לעובד כוכבים **שיוצא במיתת האדון,**
על כן דין הוא שיוצא בשש.

הגמרא לומדת את הקל וחומר של רבי, והמיעוט מהפסוק

לומדת הגמרא בברייתא "דתניא: ואם לא יגאל באלה - רבי אומר: באלה הוא נגאל, ואין נגאל בשש; שיכול והלא דין הוא: ומה מי שאינו נגאל באלה - נגאל בשש, זה שנגאל באלה - אינו דין שנגאל בשש! ת"ל: באלה, באלה הוא נגאל, ואין נגאל בשש."

התוס' הקשו על פירכא אפשרית ופרכו זאת

לכאורה הקל וחומר של רבי יכול להיות מופרך אף ללא הפסוק 'יגאלנו'. נביא לשון תוס' הרא"ש הוסיף עוד בחינה בפירכא: "וא"ת שדה אחוזה תוכיח, שנגאלת בקרובים ואינה

נגאלת בשש? וי"ל דלא אמרינן הוכחה משדה לאיש, ולי נראה דמה לשדה אחוזה דאינה נגאלת אלא ע"י הבן ולא בשאר קרובים."

וביאר דבריו בשיעורי רבי אליהו ברוך פינקל "העיר בזה הגרמ"ש בהגהותיו שם, דלכאו' תיקשי על התוס' הרא"ש ממה שהביאו התוס' מסוגיא דלקמן, דעבדי' הוכחה משדה לעבד.

ונראה ליישב בזה, דהתם הנידון הוא בדין לוה וגואל וגואל לחצאין, ואין זה נידון בחלות שם גאולה, אלא הוא נידון בזכות גאולה, האם יש לו זכות ללוות ולגאול ולגאול לחצאין או לאו, ובזה אפשר דשייך למיעבד הוכחה משדה לעבד, אבל הכא הנידון הוא בעיקר השם גאולה, דהא בעינן למילף דין יציאה חדשה ע"י גאולה, ובזה שפיר כתב התוס' הרא"ש, דלא מצי למילף דין יציאה דעבד מדיני שדה."

יש לדון עוד בתוס' הרא"ש

מה לשדה שכן אינה יוצאה במיתת האדון. בתוס' רא"ש הוסיף בזה עוד ב' פירכות. חדא - דאין למדין איש משדה, ועוד, דמה לשדה - שאינה נגאלת אלא ע"י הבן. וצריך ביאור מה שכתב דאין למדין איש משדה, הא התוס' עצמם הביאו ראיה לקושיתם מגמ' לקמן כ:, דעביד הוכחה מעבד לשדה, ומשדה לעבד?

אכן צ"ב באמת, מה שייך כלל לדון גאולת שש גבי שדה? דלכאורה, דוקא בעבד שחל חלות עבדות עליו - אמרינן דבסוף שש שנים נגאל ע"י הקרובים, ונפדה מעבדותו, משא"כ גבי שדה דלא חל עליה דין מסוים - מה שייך דין זה? וצ"ע.

התוס' דנים רבות על הגנה מפירכא

[אחת ממילות המפתח לכך הן כנגד הסברא הראשונה שכאן הוזכרה ב"ואם תאמר" ואז מילות המפתח "אף אני אביא" המצויות למעלה מעשרים פעמים בתוס'. כי זה כלל בסיסי שיש כאן סברא נגדית.]

ורבי יוסי הגלילי מידי אלא [באחר] כתיב -

נראה דלא גרס ליה,
דפשטיה דקרא הכי הוא.

ועוד,
דבמסקנא לא מתרצא ההיא קשיא,
בין לר' יוסי הגלילי בין לר"ע,
וברוב ספרים אינו.

ולספרים דגרסי ליה,
נראה להר"מ דהכי פירושו,
מידי אלא [באחר] כתיב,
כיון דלא איירי כלל אלא מקרובים,
מנליה לר' יוסי הגלילי,
דבשאר כל אדם לשעבוד,
דילמא קרובים מצו למפרקיה,
אבל אחרים - לא מצו למפרקיה,
אפילו לשעבוד?
ובהכי מתרצא שפיר,

אמסקנא **דמיירי קרא נמי אגאולת רחוקים,**
וא"כ פשטיה דקרא הכי הוא,
למר - כדאית ליה, ולמר - כדאית ליה.

מצינו מחלוקת תנאים בעניין גאולת עבד עברי הנמכר לגוי

נאמר [ויקרא כה] בענין עבד עברי הנמכר לנכרי: "אחרי [ש]נמכר גאולה תהיה לו. אחד מאחיו יגאלנו [יפדנו] או דודו, או בן דודו". "ואם לא יגאל באלה [בגאולת הקרובים], ויצא בשנת היובל".

שיטת רבי שהכתוב בא לצמצם כי הוא יכול להיגאל באלה בלבד (גאולת הקרובים), אך אינו יכול להיגאל על ידי שש שנים. ובא הדבר לשלול נסיון ללמוד זאת בקל וחומר. ומתוך דברי רבי מבואר שנמכר לישראל אינו יוצא לחרות על ידי גאולת קרוביו. [שהרי רבי אמר: "ומה מי שאינו נגאל באלה", והיינו הנמכר לישראל].

שיטת רבי יוסי הגלילי (החלוק על רבי) רק באלה, בקרוביו יוצא הוא לשחרור, אך אם אחרים פודים אותו הוא עובר להיות משועבד אליהם. (כלומר, אכן נגאל הוא מהגוי, אך אינו נגאל מעבדות). ומדייקים כי מאחר ולא דרש את המילה "באלה" למעט שאין הנמכר לגוי יוצא בשש. ומכאן, שלדעתם הנמכר לגוי יוצא בשש.

הגמרא מקשה על רבי יוסי הגלילי

לפי הגירסא המובאת מקשה הגמרא על רבי יוסי הגלילי "מידי אלא באחר כתיב"? שהמשמעות הינה שהמקשן סובר כי מפשטות הכתוב משמע, שאם לא יגאל כלל, על ידי הקרובים ויצא ביובל, כלומר שיעבוד אצל העכו"ם עד היובל. לפי המסקנה רבי יוסי הגלילי סובר, שבאלה - הכוונה לקרובים. ואז משמעות הפסוק הינה שאם לא יגאל בקרובים, אלא על ידי אחרים, ויצא בשנת היובל.

ומה שהתוס' מסיימים למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה, שהם מדברים גם על שיטת רבי עקיבא, שאף הוא חלק על רבי. שרבי עקיבא סור שאם לא יגאל על ידי אחרים (בניגוד לרבי יוסי הגלילי שה אעניין אם לא יגאל על ידי קרובים וכפי שביארנו).

ביאור הפירוש של רבי מאיר לספרים שכן גורסים

והר"ר מאיר מסביר את הספרים שגורסים גם את הקושיא על ר"י הגלילי, איך ידע ר"י הגלילי שבאלה - לשיחרור, ובשאר כל אדם - לשעבוד? הרי מאחר שהפסוק אינו מזכיר 'שאר כל אדם' ייתכן שכוונת התורה היא ש'באלה' - לשיחרור, ושאר כל אדם - אינו אפילו לשעבוד.

ואם זאת הקושיא, הרי שמובנת עכשיו המשך הגמרא שמתרצת, 'ונגאל - זו גאולת אחרים' שגם לאחרים יש הזכות לגאול מי שנמכר לעכו"ם, וכעת יכולים רבי עקיבא ור"י הגלילי לפרש כל אחד לשיטתו אם קרובים דומים לעצמו או רחוקים דומים לעצמו. לפי תשובה זו של הר"מ לא מובנת קושיית הגמרא, 'אי הכי הדר קושיא לדוכתיה' כי כעת אין כל קושי.

נראה לי לצלול ולהבין את טעם הדברים

כל הרעיון שמציאות של יהודי המשועבד אצל הגויים על מנת שלא יטמע עושים כל מאמץ, ובאמת עם היות והתורה

נתנה כוח לקרוביו לגואלו, הרי מאחת שהם קרוביו הם ישקיעו סכום רב, וכל מטרת הסכום הינה על מנת לשחרר את הבעיה, שהיא גם בושה למשפחה. ולכן מטרת הסכום היא להוציאו ממצב זה.

אולם אם אחר ישקיע בו כסף, וודאי שלא סתם יהיה מוכן להוציא עליו, ומגיע לו לקבלו כעבד, וכל ההיתר שנתנה התורה לו לקנות, כי בעצם הקנייה הזאת פותרת שתי בעיות. את מה שהוציא כסף על מי שאינו שלו - הרי כנגד זה הוא זוכה להיות משועבד לו. והיכולת היא לא לגואלו לחלוטין, אבל יש כאן בכל זאת גאולה מצד שאינו משועבד לנוכרי, וממצב מסוכן זה - אכן הצליח.

וכל מה שהתורה דיברה רק על הקרובים כי זאת בעצם פשטות גאולה, שהיא גם שלא יישאר אצל הגוי, וגם גאולה היא בפשט הדברים יציאה משעבוד לחלוטין. וכל החידוש הוא על מה שלא נכתב מפורשות בפסוק, שישנה מציאות גם של גאולת אחרים, כי מבחינה מסויימת הרי אינה גאולה מושלמת.

אלא בסברא קמיפלגי -

פירש בקונטרס,
אי פשיטא לן,
דהאי באלה - אקרובים קאי,
ע"כ שעבוד דויצא בשנת היובל,
אאחרים מישתמע,
כדקאמר ר' יוסי הגלילי,
משום דמצית להקשות לר"ע, מידי אלא באלה כתיב,
אלא בסברא פליגי,
אי האי באלה - אקרובים קאי או אאחרים קאי,
דהא אחרים - נמי כתיב בהאי קרא,
ר' יוסי סבר באלה - אלו קרובים,
ור"ע סבר באלה - אלו אחרים.

והקשה רבינו ברוך,
כיון דאית ליה לר"ע,
דהאי באלה - אלו אחרים ולשחרור,
היכי קאמר לעיל ר"ע באלה לשעבוד,
אדרבה ה"ל למימר באלה,
היינו אחרים לשחרור.

ויש לומר,
לדברי ר' יוסי הגלילי קאמר,
כלומר,
מה שאתה קורא באלה, **דהיינו קרובים, - לשעבוד.**

מחלוקת תנאים משולשת על שחרור עבד הנמכר לגוי

שיטת רבי שנינו בברייתא: "ואם לא יגאל באלה" - רבי אומר: הכתוב הזה מלמדנו, שרק באלה, בגאולת הקרובים, הוא נגאל. ואין נגאל [יוצא לחרות] ביציאת שש שנים.

רבי יוסי הגלילי אומר: המילה "באלה" מלמדת, שדוקא "באלה" בגאולת הקרובים העבד הנמכר לגוי יוצא לשחרור. אבל אם הוא נגאל בשאר אדם, כלומר, אם פדאוהו אחרים, אין העבד יוצא לשחרור, אלא לשעבוד, הרי הוא משתעבד למי שפדאוהו.

רבי עקיבא אומר: אדרבה, "באלה", בגאולת הקרובים העבד יוצא מידי אדונו הנכרי לשעבוד להשתעבד לקרוביו. ואילו בגאולת שאר כל אדם העבד יוצא לשחרור.

הגמרא בהמשך מבארת מחלוקתם של רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, שהיא מבוססת על סברא

אלא אפשר לפרש את המילה "באלה", בין על הקרובים, ובין על אחרים. שהרי גם גאולת אחרים הוזכרה בפרשה, וכפי שהגמרא אמרה לעיל. ובסברא קמפלגי, רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא נחלקו בסברא: במה יותר מסתבר להעמיד את "באלה" - רבי יוסי הגלילי סבר: מסתברא שגאולת אחרים לשעבוד היא, וכפי שיבואר בסמוך. ולכן צריך לומר ש"באלה" היינו בקרובים, וכך אמר הכתוב: אם לא יגאל בקרובים אלא באחר, אזי, ויצא ביובל ולא קודם.

ומדוע הסתבר לרבי יוסי הגלילי שגאולת אחרים לשיעבוד היא? משום דאי אמרת לשחרור, הוו מימנעי ולא פרקי ליה. מפני שאם תאמר שגאולת אחרים היא לשחרור, אם כן הם ימנעו מלפדות את העבד מכספם, שהרי לא ירויחו מכך דבר. ולפיכך, מסתבר שהתורה אמרה שכאשר אחרים פודים את העבד, הרי הוא משתעבד להם, כדי שהם יפדוהו מידי הגוי. אבל, בקרובים אף אם העבד לא ישתעבד להם, הם יפדוהו, מפני שהוא קרובם. ורבי עקיבא סבר: מסתברא שגאולת קרובים לשיעבוד היא.

התוס' מביאים קושיית רבי ברוך על רבי עקיבא ותירוצה

רש"י הסביר ש'באלה' לפי ר"ע מתכוונת לרחוקים ולשיחרור, לאמור לא יגאל 'באלה' (הרחוקים) אלא יגאל ע"י הקרובים - יהיה העבד משועבד עד היובל. ועל כן עולה השאלה. אבל למעלה בברייתא כתוב במפורש ר"ע אומר באלה לשעבוד.

בברייתא לא הביע ר"ע את דעתו המליאה ש'באלה' מתכוונת לרחוקים ולשיחרור, אלא הגיב על דברי ר"י הגלילי שהעמיד 'באלה' בקרובים, ואמר לשיטתך ר"י הגלילי ש'באלה' מתכוונת לקרובים, אני סבור שהוא 'לשעבוד'. כלומר התוס' תירצו שאין סתירה בגוף דעתו של רבי עקיבא, אלא שמה שנראה לך שהוא סתירה, שכאן אינו מביע את דעתו שלו, אלא כאן מדובר שזה רק כמענה על דברי רבי יוסי הגלילי.

ורבי האי ויצא בשנת היובל מאי עביד ליה -

לא בעי למאי אתא?
דהא מיבעי ליה,
שאינו יוצא מתחת יד עובד כוכבים עד היובל,
אלא הכי בעי,
אמאי נקט בשנת היובל,
והא כתיב בקרא אחרינא עד שנת היובל.

דיוק חשבון הדרשות של רבי

רבי דרש [בברייתא דלעיל] את המילה "באלה" לדרשה אחרת [שעבד עברי הנמכר לנכרי - אינו יוצא בשש], ולדבריו

"באלה" לא נאמר כדי לחלק בין גאולת הקרובים לגאולת אחרים. ומקשים: ורבי, האי "ויצא בשנת היובל" - מאי עביד ליה? מדוע הכתוב הוצרך לומר כאן שהעבד יוצא מתחת אדונו ביובל? הרי כבר נאמר קודם לכן באותה פרשה [ויקרא כה נ]: "וחשב עם קונהו משנת המכרו לו עד שנת היובל". ומפסוק זה יש ללמוד שהעבד יוצא בשנת היובל! ואם כן, מדוע הכתוב חזר על כך פעם שניה?

התוס' בונים הבנה מחודשת בכל הדיון

נביא את לשון המהר"ם המבאר היטב את דיוק התוס' "פירוש, לא בעי למאי מוקי ליה? ובמאי מפרש ליה? דודאי איהו מפרש, דפירוש הפסוק הוא שיצא מן העכו"ם ביובל, אלא דקשה ליה יתורא, דהא כתיב בקרא אחרינא, שהוא יוצא ביובל." אין השאלה מה תוכן הפסוק, שזה יש כאן הסכמה ברורה, שנועד שלא יצא מתחת יד העכום לפני היובל. אלא מיקוד השאלה מדוייק במילות הגמרא "ויצא בשנת היובל" הייתור הוא השאלה.

התוס' מדייקים בלשון

[מילות המפתח עבור הלשון הוא נקט. והשאלה "אמאי נקט" שמלכתחילה אין מובן לנו הלשון, מצויה קרוב למאתיים פעמים בתוספות.]

[דף טז עמוד א]

בעובד כוכבים שישנו תחת ידך -

פירש בקונטרס,
אם לא יגאל - **ישתעבד בו עד היובל,**
ואין אתה רשאי לבא עליו בעקיפין.

וא"ת,
תיפוק ליה מדכתיב (ויקרא כה),
וחשב עם קונהו,
משנת המכרו לו עד שנת היובל,
דאי בעובד כוכבים שאינו תחת ידך - לא ציית.

וי"ל,
דאי מהתם,
ה"א דמיירי בעובד כוכבים שאינו תחת ידך,
דאתי קרא למימר,
שמודיעין לו את הדין לעובד כוכבים,
אם ירצה לשמוע לקבל עליו דין תורה,
אבל בעובד כוכבים שישנו תחת ידך,
ה"א לא ניתיב ליה כלל,
קמ"ל הא קרא דאייתר,
שהרי הרבה יובל כתיבי בפרשה,
לומר שאפילו יכול להוציאו בעל כרחו,
לא תבא עליו בעקיפין,
ולא יצא - אא"כ ישלם כסף,
ואף על גב דכתיב וחשב עם קונהו,
דדרשינן ליה שידקדק עם קונהו,
ולא יכעוס עליו,
ואף על פי שאינו תחת ידך,
פעמים שיכול להערים עליו, ולהטעותו בדין וחשבון.

וא"ת,
אי בעובד כוכבים **שישנו תחת ידך,**
מה שייך יובל?
ולמה לי נמי דקדוק כלל?

וי"ל,
דהכא - שהעובד כוכבים **בטוח עליו,**
ונתן לו מעות על מכר גופו,
בא הכתוב להשמיענו, שצריך לדקדק.

הדיון הוא על מי שנמכר כעבד לגוי

הפסוק אומר, שאם קרובין לא גאלו אותו, הרי הוא יוצא רק ביובל, ולא לאחר שש שנים בדוגמת עבד עברי. (בהר כה, נד) וְאִם־לֹא יִגָּאֵל בְּאֵלֶּה וְיָצָא בִּשְׁנַת הַיֹּבֵל הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ. ומבארת הגמרא כי רבי מדייק מהפסוק לפי הברייתא. "ויצא בשנת היובל - בעובד כוכבים שישנו תחת ידך, או אינו אלא בעובד כוכבים שאינו תחת ידך? אמרת? וכי מה אפשר לעשות לו? הא אין הכתוב מדבר - אלא בעובד כוכבים שישנו תחת ידך."

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י למקרה שהגוי תחת ידך

כלומר, אף על פי שהנכרי נמצא תחת שלטון ישראל, אסור להערים על האדון הנכרי ולהוציא ממנו את עבדו העברי בעל כרחו לפני היובל. רש"י פירש: "ואי אתה רשאי לבא עליו בעקיפין". כלומר: אינך יכול להוציא ממנו את העבד על ידי טענות שוא. [והריטב"א כתב: "ואף על פי שהוא [הגוי] כפוף תחת ידינו לא נוציאנו מידו קודם לכן בעל כרחו, אבל ביובל נוציאנו מידו בעל כרחו, דביובל אית לן טענה לאפוקי מרשותיה". ואפילו לדעת האומר, גזל עכו"ם מותר [בבא מציעא קיא ב], אסור להוציאו בעל כרחו של הגוי לפני היובל, משום חלול השם. [ריטב"א]. הטעם לכך שיש חילול השם בדבר, יותר משאר גזלה, היינו מפני שהגוי סמך על העבד ונתן לו מעותיו.

התוס' מקשים שניתן ללמוד דין זה ממקום אחר

לכאורה דברי הגמרא תמוהים: הגמרא הקשתה על רבי: מדוע הכתוב צריך לומר "ויצא בשנת היובל"? והלא נאמר "וחשב עם קונהו... עד שנת היובל"! ואז לא שייך לומר את החישוב, והרי אם הגוי אינו תחת ידינו - כלל לא יקשיב.

עונים התוס', שיכולנו להעמיד שוחישב עם קונהו הוא בעכו"ם שלא כפוף לבית הדין, והתורה באה ואומרת שיש מצווה לנסות ולשכנעו, שיציית להלכה, ואז היינו אומרים כי לגבי עכו"ם שכן כפוך, היה מותר להוציאו אף ללא החזרת ההפרש. ואז באה פיסקא זו 'ויצא בשנת היובל' להוסיף שגם במצב כזה אסור לנו ללכת עימו בעקיפין.

תוס' הרא"ש מבארים, כי גם במי שאינו תחת ידינו והסכים לדון בדין תורה – אסור לרמותו

וזה לשון התירוץ "דלעולם מיירי בגוי שאינו תחת ידך, וקרא אתא לאשמועינן, שמודיעין לו הדין אם ירצה לקבל,

או בגוי שקבל עליו לדון בדין תורה, אף על גב דדרשינן וחשב עם קונהו, שידקדק ולא יגלום עליו, אפילו בגוי שאינו תחת ידך, פעמים שיכול להערים עליו ולהטעותו בחשבון ובדין, והזהיר הכתוב שלא להטעותו, בדבר שיודע לגוי, משום חילול השם."

החובה לשלם ולא לגזול את הגוי

"וא"ת ואי בגוי שישנו תחת ידך מה שייך כאן יציאת יובל למ"ד גזל הגוי מותר, והלא בידים יכול לגוזלו ומה אנו צריכים לדקדוק זה, וי"ל דכיון דהגוי בטח בו, ונתן לו מעותיו על מכר גופו, בא הכתוב להשמיענו שצריך לדקדק עמו מפני חלול השם."

התוס' מדייקים מה חידש לנו הפסוק

[מילות המפתח "בא הכתוב" מופיע עשרות פעמים בתוס', והמעניין מהי המילה שלאחריו. בא הכתוב ליתן/ לומר/ ללמדך / להשמיענו. וזה בצד החיובי, ולעתים מגיע בכלל בצד השלילי ש"לא בא הכתוב."]

שכן מוציא בבת ישראל -

הא דלא נקט שכן מכניס דהוא דמי טפי,
משום דבגט כתיב בהדיא.

הגמרא לומדת מהיכן אנו מרבים שטר שיקנה באמה העבריה

מחדשת הגמרא ללמוד קניין אשה בשטר. שהרי כתוב "לא תצא [האמה] כצאת העבדים", ומשמע - אבל נקנית היא בקנין העבדים, דהיינו שטר. ותמהה הגמרא: ומה ראית!? מדוע בחרת למעט שאין עברי נקנה בחזקה מהכתוב "אותם", ולרבות שטר מ"לא תצא כצאת העבדים"? והרי אפשר לומר להיפך: נרבה חזקה מ"לא תצא כצאת העבדים", ונמעט שטר מ"אותם"!

ומתרצים: מסתברא, שטר הוה ליה לרבויי. מסתבר יותר לרבות את השטר, שיקנה באמה עבריה, משום שמצאנו בשטר שכן מוציאה בבת ישראל, שהאשה מתגרשת מבעלה בשטר [בגט], ואילו חזקה אינה מוציאה בבת ישראל. וכיון שכח השטר מרובה מכח החזקה, מסתבר יותר לרבות את השטר.

התוס' נעמדים על השאלה מדוע הלימוד הוא על ההוצאה בשטר, ולא על ההכנסה

הרי כל הדיון כאן הוא על קניה, שהאמה נקנית, ולכאורה היה לנו לדון משטר אשר הוא מכניס וגורם לקידושין, שזה נושא הדיון כאן, ומדוע משתמשים בהוצאה באשה, ועונים התוס', כי שטר בהוצאה שהוא הגט נכתב מפורשות. תוס' הרא"ש מוסיפים ביאור לא רק לצד החיוב והחזק, אלא גם לצד החלש. "הא דלא נקט שכן מכניס דדמי טפי, משום דגט כתיב בהדיא, וקידושין - לא ידעינן, אלא מויצאה והיתה." כלומר בהכנסת האשה נלמד הדבר רק מהיקש. מה שהוא לימוד חלש יותר מפסוק מפורש.

לימא ליה באפי תרי זיל -

תימה,
אמאי פריך גמרא,
לימא ליה באפי תרי זיל,
אמאי לא פריך - ויפקירנו,
שהרי אפילו עבד כנעני שגופו קנוי,
יצא בהפקר לשמואל,
דאמר המפקיר עבדו,
יצא לחירות וא"צ גט שחרור,
בפרק השולח (גיטין דף לח.),
ולמה לי שטרא?

ואפילו למ"ד (שם:),
דהמפקיר עבדו - יוצא לחירות **וצריך גט שחרור,**
היינו משום הפקעת איסור,
כדי להתירו בבת ישראל,
וא"כ בע"ע למה לי שטרא,
דבלאו הכי מותר?

וי"ל,
דאין ה"נ.

ומיהו,
לא הוה קשה ליה,
למה לי שטרא - ליפקוה בהפקר,
דפשיטא, דיש יציאות אחרות לבד משטר,
אלא הכי קשיא ליה,
אף כשבא להוציאו בשטר - למה לי שטר,
אותו לשון הכתוב בשטר,
דהיינו, הרי את בן חורין, הרי את לעצמך,
כדתנן בהמגרש (שם דף פה:),
אותו לשון עצמו יאמר לו בעל פה,
דס"ד דאין צריך אלא מחילה,
כמו מחילת חוב בעלמא,
ולבסוף דמסיק, **ע"ע - גופו קנוי,**
לשון הכתוב בשטר - אין מועיל בעל פה.

שנינו בברייתא כי העבד העברי יכול לצאת בשטר ומבררת הגמרא באיזה שטר מדובר

תנא בברייתא בענין עבד עברי: וקונה את עצמו בכסף ובשוה כסף ובשטר. והגמרא מבארת את דברי הברייתא: דקדקה הגמרא: בשלמא, מובן שהעבד קונה את עצמו בכסף, דכתיב [ויקרא כה] בענין עבד עברי: "מכסף מקנתו". וכן מובן שהעבד קונה את עצמו בשוה כסף נמי, שהרי "ישיב גאולתו" אמר רחמנא [ויקרא כה] ודרשו חכמים שהמילה "ישיב" מרבה ששוה כסף דינו ככסף.

אלא האי שטר - היכי דמי, אבל השטר המוזכר בברייתא, באיזה שטר מדובר? שהרי אפשר לבאר את דברי הברייתא בענין שטר, בשני אופנים: [א] שטר התחייבות - שהעבד מתחייב בשטר לשלם לאדונו את דמיו, ויוצא בכך לחרות, כאילו שילם לו כסף. [ב] שטר שחרור - שהאדון כותב לעבד בשטר "הרי אתה בן חורין".

מבארת הגמרא כי אם היינו אומרים שהשטר הוא התחייבות לשלם דמיו - הרי זה קניין כסף, ומתוך כך מבארת

הגמרא כי זה שטר שחרור. אלא עדיין מקשה הגמרא, מה צורך לו בשטר, שיאמר את תוכן השטר בפני שני עדים, ובכך ישתחרר.

מקשים התוס', יש לו דרך נוספת לשחררו על ידי הפקרה

לא רק שיש דרך אחרת, אלא היא אף חזקה וטובה יותר. ומקשים התוס', אמאי פריך גמרא לימא ליה באפי תרי זיל, אמאי לא פריך ויפקירנו וכו', פירוש, אמאי פריך גמרא לימא ליה באפי תרי זיל, דאפשר לתרץ על זה, דעבד עברי גופו קנוי. הוה ליה להרשות דיפקירנו, דאז אפי גופו קנוי - מהני הפקר. ואם כן מלכתחילה אין כל צורך בשטר.

מטרת השטר היא רק לסלק איסור שבו, הוא רק לעבד כנעני

ואפילו רב שסובר 'המפקיר עבדו - צריך שטר שיחרור', הרי זה רק כדי להתיר אותו לבת ישראל, כי השטר הוא שגומר את תהליך גיורו. אבל בעבד עברי - רב ודאי יודה לשמואל, שאין צורך בשטר שיחרור לבד.

מבארים התוס' כי לא זאת היתה קושיית הגמרא

ברור היה לגמרא, כי קיימים עוד דרכים לקנות. אלא השאלה היתה אחרת. מאחר ובוחר הוא להשתמש להוציאו על ידי שטר, הרי השטר עצמו מיותר, כי די לו שיאמר את הדברים, ואם כן מה נדרש השטר? אלא מתרצים התוס', כי מאחר וגופו של העבד קנוי, הרי אין כאן רק פעולה שלילית של סילוק, אלא חייבת להיות כאן פעולה חיובית ממשית, ולא יוכל לבצע זאת על ידי אמירה בעל פה, כי אם על ידי שטר. אף שאומר את התוכן, יהיה חסר הקניין הממשי.

התוס' דנים לא רק על מה נאמר אלא על מה שלא נאמר

[פשוט מרתק לראות, כי מילות המפתח "אמאי לא פריך" מצויות קרוב למאה פעמים בתוס'. כי על עצם העניין של אמאי לא" זה עצמו מופיע מעל אלף פעמים בתוס'. ורק מתוך שעלינו להבין מדוע הגמרא בחרה בדרך האחת ולא בדרך שלכאורה טבעית כפי שחשבנו, זה מכריח אותנו להעמיק ולהבין.]

אמר רבא זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי -

מדלא חשיב במתניתין שטר,
משמע דסבר, דעבד עברי - אין גופו קנוי.

ותימה,
דרבא דקאמר עבד עברי גופו קנוי,
היכי פליג אמתניתין?
וליכא למימר דרבא דייק מברייתא הכי,
וליה - לא סבירא ליה הכי,
דאמר לקמן בפירקין (דף כח.),
עד היכן גלגול שבועה,
ומסיק, **רבא לטעמיה,**
דאמר רבא עבד עברי גופו קנוי.

וי"ל,
דמתניתין - נמי סברה דגופו קנוי,
והא דלא חשיב שטר,
משום דתנא דמתניתין,
לא חשיב,
אלא יציאות שהם בעל כורחו של אדון,
אבל שטר - מדעתו של אדון.

רבא מדייק מהברייתא כי מאחר והעבד נדרש שטר שחרור, ולכן גופו קנוי

ראינו בברייתא, שמאחר ואין האדון יכול לשחרר את העבד על ידי מחילה, שהוא סילוק החוב. אלא מחוייב הוא ליתן לו שטר שחרור. הרי מטרת השטר היא הפקעת הקניין שיש לו בעבד, ומכאן שגופן של העבד אכן קנוי לאדונו.

התוס' עורכים חישוב ביניים, ומשמע כי המשנה חלוקה על הברייתא

התוס' דנים מדוע במשנה לא הצריכו שטר לשחרור העבד. ומכאן חייבים לומר שהמשנה חלקה וסברה, כי אין גופו של העבד קנוי. אלא שכעת עולה שאלת תמיהה על רבא, כיצד יכול הוא לחלוק על המשנה?

אחרי מסקנת ביניים זו, כיצד יכול היה רבא לחלוק על המשנה?

מקשים התוס', כיצד רבא היה יכול לחלוק על המשנה. ואגב דוחים התוס' תירוץ אפשרי, שניתן לחלק ולומר, שרבא רק מביא מה סוברת הברייתא, והוא עצמו סובר אחרת. כי בהמשך מבארת הגמרא כי דעתו המפורשת של רבא, שאכן גופו של העבד קנוי לאדון.

התוס' מתרצים כי אין לדייק שהמשנה סוברת הפוך

מחמת קושיה זו, מהפכים התוס' את הבנתם במשנה. ולומדים כי גם המשנה סברה כי גופו של העבד כן קנוי. אלא שאז חוזר הקושי, מדוע לא מנתה שטר שחרור. ועל כך מתרצים התוס', כי הוא חישב רק יציאות שהם בעל כורחו של האדון, ואילו שטר הוא מדעת האדון.

הדיון הוא שוב להבין מדוע לא נאמר

[כמו בתוס' הקודם שדיברנו על מה שלא נאמר, כאן הדיון הוא ממילות המפתח "מדלא חשיב". וגם כאן התפלאתי לראות, כי קרוב לעשרים פעמים המילות הללו מופיעות בתוס'. מה שמכריח לדייק לא רק במה שנאמר, אלא גם במה שלא נאמר.]

והרב שמחל על גרעונו -

אבל אם לא היה גופו קנוי,
היתה מחילה מועלת.
ויש לדקדק מכאן,
דמחילה - לא בעי קנין.

ומיהו **יש לדחות,**
דכיון שהוא מוחזק בגופו,
אין לך קנין גדול מזה.

יש להבין גדר התייחסות העבד לאדונו

תנא בברייתא בענין עבד עברי: וקונה את עצמו בכסף ובשוה כסף ובשטר. והגמרא מבררת, כי השטר הוא שטר שחרור. אלא שכאן עולה קושי, הגמרא מניחה שאין גופו של עבד עברי קנוי לרבו כמו ששור וחמור קנויים לבעליו. אלא העבד רק משועבד לרבו לעבוד אותו שש שנים, והרי זה כאדם החייב לחברו חיוב ממון. ולפיכך קשה: שטר - למה לי? מדוע האדון צריך לכתוב את השחרור בשטר? הרי כשם שאדם המוחל לחברו על חובו, אינו צריך לכתוב את מחילתו בשטר, כך רבו של העבד יכול למחול לא גם בלי שטר על חובו הממוני כלפיו, ולימא ליה באפי תרי: זיל! יאמר האדון לעבד בפני שני עדים "לך". אין לי שום תביעת זכות כלפיך. אלא מסיקה הגמרא משמו של רבא שלא זו המציאות, אלא יש ללמוד מדברי הברייתא הזאת, שעבד עברי גופו קנוי לרבו עד שיגיע זמן יציאתו לחרות.

והרי הוא כממון האדון, ואינו ברשות עצמו. ולכן אין האדון יכול "למחול" לו, אלא צריך "לשחררו", כדי להפקיע את הקנין שיש לו בו.

מתוך הבנה זו מגיעה הגמרא למסקנת ביניים, כי הרב [האדון] שמחל לעבד על כסף גרעונו [פדיונו], ורצה לשחררו בכך - אין כסף גרעונו מחול. ובידו של הרב לחזור ולהשתעבד בו, כל זמן שלא שחררו בשחרור האמור בתורה.

התוס' מבארים מה היתה המסקנה אם הנחת היסוד היתה שונה

כי כל המגבלה במחילה הוא רק מאחר ואכן גופו של העבד קנוי לאדונו. אבל אם המציאות היתה הפוכה, והיינו סוברים, כי אין גופו של העבד קנוי. הרי הוא כחפץ, ומחילה היתה מועלת. ומכאן מסיקים התוס' יסוד משמעותי, כי המחילה אינה פעולה הדורשת הקנאה, אלא היא כעין סילוק. אלא התוס' אפילו במצב זה דוחים את מסקנתם, כי אפילו לא היה גופו עצמו קנוי, הרי מאחר והוא מוחזק בו, זה עצמו יצר כאן קניין.

מה ההבדל בין חוב אחר

ודברי התוס' צריכים ביאור, שבכל מחילה, כגון מלוה שמוחל ללוה, הוי הלוה מוחזק במעותיו, ונימא אין לך קנין גדול מזה, וכעין זה מקשה האבני נזר [סימן תכח]. וי"ל שהתוס' סבירא ליה, שלא שייך מוחזק בחוב כיון שאינו ממון מסוים בעין. מה שאין כן עבד, הוי גוף מסוים ששייך לעצמו.

מיתה שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון -

ואם תאמר,
חופה תוכיח,
שמוציאה מרשות אביה, ואין מוציאה מרשות אדון,
דאי חופה מוציאה מרשות אדון,
אין אדם קונה בת חבירו,
שהרי יכול להכניסה **ולהוציאה מרשות אדון.**

וי"ל,
מה לחופה,
שכן אינה מוציאה מרשות אב **אלא מדעתו,**
ולכך אינה מוציאה מרשות אדון,
תאמר במיתה, שמוציאה מרשות אב **בעל כורחו.**

הגמרא מביאה משמו של ריש לקיש, שכוחה של המיתה להוציא מרשות האדון

אמר ריש לקיש: אמה העבריה קונה את עצמה במיתת אב מרשות אדון, כאשר אבי האמה מת, הרי היא יוצאת בכך מרשות האדון. ודבר זה נלמד מקל וחומר, מכך שאמה יוצאת בסימנים - ומה, כמו סימנין שאין מוציאין את הבת מרשות אב, בכל זאת הם מוציאין את האמה מרשות אדון. ומוכח מכאן, שקל יותר להוציא את האמה מרשות האדון, מאשר להוציא את הבת מרשות אביה. מיתה של האב, שמוציאה מרשות האב, האם אינו דין לומר שמוציאה מרשות אדון?! שהרי יותר קל להוציא את האמה מרשות האדון, מאשר להוציא את הבת מרשות אביה!

מקשים התוס' מגורם נוסף, בו מתקיים להיפך, אף שמוציא מרשות האב, לא מוציא מרשות האדון

התוס' מביאים כי עולה כאן שאלה, החופה מצליחה להוציא מרשות אביה, אך אינה מצליחה להוציא מרשות אדון. ודבר זה מוכיחים התוס' על דרך השלילה, כי אם היא מוציאה, מחקת את כל קניין האמה. שהקונה משלם, והאב מוציא ממנו ללא כל תמורה. ואם כן ברור לנו כי היא יכולה להוציא רק מאביה, ולא מהאדון. וכאן אנו רואים להיפך, שיותר קל להוציא מרשות האב.

עונים התוס' שכלל אין להשוות חופה למיתה

עונים התוס' שמיתה היא יציאה חזקה, שמאחר ומתה - הרי לאב אין כל ברירה בדבר, מה שנקרא בעל כורחו. ואילו החופה הינה יציאה חלשה, ואין להשוותה, ולכן גם מהאב היא יוצאה רק מדעתו, וגם מהאדון אין בכוחה להוציא.

[דף טז עמוד ב]

והא ארבעה קתני -

נראה דדייק,
מהא דקתני,
ואי אתה יכול לומר ארבעה באחד מהן,
דמשמע, דנחית לפרושי כולהו.

וליכא למימר,
דדייק מדקתני ארבעה מעניקים להן,
דהא אמר בפ"ב דסוטה (דף טז.),
תנא ושייר,
אף על גב דתנא מניינא,
גבי הא דאמרינן בג' מקומות,
הלכה עוקרת את המקרא.

הארבעה שמעניקים להם

רב ששת הקשה סתירה לדברי ריש לקיש, שאמר אמה העבריה קונה את עצמה במיתת האב:

נאמר [דברים טו יב - יד]: וכי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים. ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. לא תשלחנו חינם. [אלא] הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך". רבי שמעון אומר: ארבעה בלבד מעניקים להם.

והניחה עתה הגמרא, שרבי שמעון התכוין לארבעה שהזכיר תנא קמא: [א] שש. [ב] יובל. [ג] מיתת האדון בנרצע. [ד] סימנים בנערה. ורבי שמעון בא לומר, שדוקא בארבעת אלו נאמרה מצות הענקה, ולא בבורח ויוצא בגרעון כסף [ושלא כדברי רבי מאיר].

ואם איתא, ואם דברי ריש לקיש נכונים, ניתני נמי, ראוי לשנות גם את מיתת האב, שמוציאה מרשות האדון והיא מחייבת הענקהר!

ומדוע שנינו שארבעה מעניקים להם, ולא חמשה? וכי תימא, הכא נמי, תני ושייר, ואם תרצה לתרץ שרבי שמעון שנה מקצת מן היציאות ושייר מקצתם, וכפי שתירצנו לעיל על משנתנו - אי אפשר לתרץ כן! כי - והא, הרי "ארבעה" קתני, ומאחר שהתנא שונה מנין, משמע שדוקא ארבעה מעניקים להם ולא יותר! ומוכח מכאן, שאין מיתת האב מוציאה את האמה לחרות!

התוס' מדייקים ממה שנאמר כי הארבעה אינם באדם אחד

לעיל התבטא רבי שמעון. ומוסיף רבי שמעון: מה שאמרתי שארבעה מעניקים להם - שלשה מהם שייכים באיש, ושלשה מהם שייכים באשה: באיש שייכים שלשה: [א] שש שנים. [ב] יובל. [ג] מיתת האדון בנרצע. ובאשה שייכים שלשה: [א] שש שנים. [ב] יובל. [ג] סימנים. ואי אתה יכול לומר שכל הארבעה שייכים באחד מהם - באיש בפני עצמו, או באשה בפני עצמה, לפי שאין יציאה בסימנים באיש. ואין רציעה באשה. ולפיכך לא יתכן לומר שמיתת האדון מוציאה בנרצעת.

תוספות כאן כתבו שהראיה היא ממה שאמר רבי שמעון "ואי אתה יכול לומר ארבעה באחד מהם". ומשמע שאין יותר משלשה באשה כלל.

התוס' דוחים נסיון לדייק מעצם המספר

בתוס' הרא"ש מהפכים את הסדר מהתוס', ומה שכאן התוס' אומרים בסוף, בו הם פותחים, ועד בשאלה חזקה של תימה, שהרי יש סתירה לדבר. "תימה, דמשמע הכא כל היכא דקתני מנין - לא אמרינן תנא ושייר, וקשה, דבפרק החולץ תני ר' חייא ארבעה מדברי תורה וארבעה שניות לתם מדברי סופרים, ומסיק דתנא ושייר. וכן בפרק שני דסוטה, דתניא בג' מקומות הלכה עוקרת את המקרא, וקאמר דתנא ושייר."

מה לסימנין שכן נשתנה הגוף -

ואם תאמר,
מכל הני איכא למידק ק"ו,
ומה סימנין,
שאע"פ שנשתנה הגוף אינו מוציאה מרשות אב,
ואפ"ה מוציאה מרשות אדון,
מיתה,
שאע"פ שלא נשתנה הגוף,
מוציאה מרשות אב,
אינו דין שמוציאה מרשות אדון?

וי"ל,
דודאי גבי אדון,
שייך לומר שינוי הגוף גורם הוצאה,
משום דאין זה הגוף שקנה,
אבל גבי אב - **לא שייך טעם דשינוי הגוף,**
דלעולם הוא אביה, אחר השינוי **כמו קודם** השינוי.

וא"ת,
נעשה ק"ו משנים ויובל,
שאין מוציאין מרשות אב ומוציאין מרשות אדון,
מיתת אב שמוציאה מרשות אב אינו דין וכו',
וכ"ת מה לשנים ויובל,
שכן מוציאין בע"ע,
תאמר במיתת אב וכו' סימנין יוכיחו.

וי"ל,
דאיכא למפרך, מה לסימנין שכן נשתנה הגוף.

וא"ת,
תיתי מבינייהו,
דמאי אמרת מה לסימנים, שכן נשתנה הגוף,
שנים ויובל יוכיחו,
מה לשנים ויובל, שכן מוציאין בע"ע,
סימנין יוכיחו,
וחזר הדין לא ראי זה כו',
הצד השוה שבהן, שמוציאין בעלמא,
שנים ויובל - בע"ע, וסימנין - נמי מוציאין בעלמא,
שהרי מוציאין **האיש מידי קטנות,**
ומוציאין כאן,
אף אני אומר כו'.

וי"ל,
דאיכא למיפרך,
מה להצד השוה שבהן שמוציאין מעבדות,
תאמר במיתת האב, שלא מצינו שמוציאה מעבדות.

ואף על גב דהיא גופא בעי למילף,
מ"מ כל כמה דלא ילפינן - **פירכא היא.**

וא"ת,
נעשה ק"ו ממיתת אדון שאינה מוציאה מרשות אב,
שאם מת אדון בעודה קטנה,
חוזרת לרשות אב עד בגרות,
ומוציאה מרשות אדון.
מיתת אב,
שמוציאה מרשות אב - אינו דין וכו'.

וי"ל,
מה למיתת אדון **שכן מוציאה בנרצע,**
תאמר במיתת אב וכו'.

הפירכא של הגמרא על הקל וחומר שלמד ריש לקיש

לאחר שדחתה הגמרא את דברי ריש לקיש הקשתה הגמרא, כיצד יכולת לדחותם, והרי הוא למד מקל וחומר, וענתה על כך הגמרא שיש לפרוך את הקל וחומר. הרי ריש לקיש למד את דבריו מקל וחומר: ומה סימנים, שאין מוציאים מרשות האב, מוציאים מרשות האדון. מיתת האב, שמוציאה מרשות הרב, אינו דין שתוציא מרשות האדון?!

ומתרצת הגמרא: קל וחומר - פריכא [מופרך] הוא. משום דאיכא למיפרך, יש לפרוך את הקל וחומר:

מה לסימנים שמוציאים מרשות האדון - הרי זה משום שנשתנה הגוף של האמה! תאמר במיתת אב, שאינה מוציאה מרשות האדון, משום שכן לא נשתנה הגוף! כלומר, אין לדמות את ההוצאה, שהרי יש כאן שני תהליכים שונים.

התוס' מקשים שאכניס כל זה בקל וחומר אחד, אלא שכל יציאה קשורה גם על כניסתה

קשה: מה בכך שבסימנים נשתנה הגוף? והלא עדיין יש להוכיח שקל יותר להוציא את האמה מרשות האדון מאשר את הבת מרשות אביה. וכדלהלן: אמה העבריה יוצאת בסימנים [מפני שנשתנה גופה], ואילו בת אינה יוצאת בסימנים למרות שהשתנה גופה. ומכאן שקל יותר לצאת מרשות האדון. ומאחר שמיתת האב מוציאה מרשותו של האב כל שכן שתוציא מרשות האדון!

ויש לומר: כך כוונת הגמרא לומר: הטעם שאמה עבריה יוצאת בסימנים היינו מפני שאין זה אותו הגוף שהאדון קנה. והקנין שנעשה בה בעודה קטנה - אינו מועיל בנערותה, וזה אינו שייך בענין רשות האב, שהרי האב אינו קונה את בתו על ידי קנין. אלא ממילא הוא זוכה, ואין שינוי גופה מוציא אותה מהזכות שהתורה זיכתה לו. ואם כן אין להוכיח מכאן שרשות האב חמורה מרשות האדון.

הקושיא והתירוץ נאמרו בצורה ייחודית בתוס' הרא"ש וראוי להביאו

בתוס' הרא"ש כדרכו לא רק שמוסיף מילים, אלא הכל מתבאר ומתבהר - "וא"ת אכתי נימא ק"ו, כיון דלאו חומרא דכתיבא בתורה היא, אלא מסברא בעלמא הוא דפרכינן, היא גופא נכניס בק"ו, ונימא הכי, ומה סימנין, אף על פי שנשתנה הגוף, אין מוציאין מרשות אב - מוציאין מרשות אדון. מיתת האב שמוציאה מרשות אב, אף על פי שלא נשתנה הגוף - אינו דין שמוציאה מרשות אדון? דלא עדיף כח אדון מכח גברא דאתי מיניה.

וי"ל, דלא שייך למידן ק"ו כי האי, דגבי אדון - שייך טעם דשינוי הגוף, לפי שגוף אחר הוא, ואין זה גוף שמכר, הילכך דין הוא שמוציא מרשות אדון, אף על פי שאינו מוציא מרשות אב. אבל מיתה שאין כאן שינוי הגוף, אף על פי שמוציאה מרשות אב - לא תוציא מרשות אדון."

קושיית התוס' מקל וחומר של שנים ויובל

דדוקא גבי סימנין שייך לחלק בין אב לאדון. דגבי אדון - יש סברא לומר, דכיון דנשתנה הגוף יוצאה לחירות, דאין זה הגוף שקנה. וגבי אב - לא מסתברא שבגלל זה תצא מרשותו. אבל לענין שש ויובל - אין שום סברא לחלק בין אב לאדון, וכיון דחזינן דהתורה אמרה ששש ויובל - מוציאין מרשות אדון, ואינן מוציאין מרשות אב, שמע מינה, דכח אב - עדיפי, וממילא אפשר שפיר לעשות קל וחומר.

עונים על כך התוס', שאי אפשר להשיב על הפירכה ע"י 'סימנים', כי יש לסימנים תכונה מיוחדת שמועילה לשחרר אמה, אף שאינם משחררים בעבד עברי, והיא שינוי הגוף.

התוס' רוצים ללמוד בהצד השווה "תיתי מבינייהו"

נביא את הצד השווה ודחייתו בלשון תוס' הרא"ש "וכי תימא מה לשנים ויובל, שכן מוציאין בעבד עברי, תאמר במיתת האב וכו' - סימנים יוכיחו. מה לסימנים שכן נשתנה הגוף - שנים ויובל יוכיחו, וחזר הדין, הצד השוה שבהן, שמוציאין בעלמא, שש ויובל - בעבד עברי, וסימנים - מפטור עונשין לחיוב עונשין, אף אני אביא מיתת האב, שמוציאה בעלמא מרשות אב - תוציא כאן מרשות אדון, י"ל מה להצד השוה שבהן שכן מוציאין בעבדות, תאמר במיתת האב שלא מצינו שמוציאה בעבדות. אף על גב דהיא גופא בעינן למילף, מ"מ כל כמה דלא ילפינן - פירכא היא, שלא נוכל ללמוד במה הצד."

מיתת האדון ומיתת האב - בכל אחד מהם יש צד חזק יותר, ולא ניתן ללמוד קל וחומר

מיתת האדון חלשה ממיתת האב בתור משחרר. ואם מיתת האב מוציאה את הבת מרשותו, כל שכן שמוציאתה מרשות האדון. אולם אין ראיה שמיתת האב חזקה ממיתת האדון, שהרי מצאנו דוגמה הפוכה, שמיתת האדון משחררת עבד נרצע, משא"כ מיתת אביו, שאינה משחררת אותו.

והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם מכאן שאין אדם מוריש כו' -

הר"ר יהודה מקורבי"ל הקשה,
למה לי והתנחלתם, שאין מוריש זכות בתו לבנו?
פשיטא,
דמהיכא נפקא לן (כתובות דף מו:),
דמעשה הבת לאב - מלאמה,
ואמה גופה - אינו יכול להוריש לבנו,
כדדייק לקמן (דף יז:),
דאמה - אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת.

וי"ל,
הני מילי גדולה,
הוא דנפקא לן מלאמה,
אבל קטנה,
לא נפקא מלאמה, **אלא מסברא,**
דהשתא זבוני מזבין לה וכו',
ולהכי - איצטריך והתנחלתם.

החידוש שאין מוריש זכות בתו לבנו, לומדת הגמרא מדיוק בפסוק

לומדת הגמרא, בשלמא מובן שיש חידוש בכך שענק אמה העבריה שייך לעצמה, ואף על פי שאין לה אב שיטול את

הענקה, בכל זאת הברייתא באה למעוטי אחין, לומר שאין האחים יורשים מאביהם את הזכות ליטול את הענקה. וכדלהלן: דתניא: נאמר [ויקרא כה] בענין עבדים כנעניים: "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם". המילה "אותם" מיותרת היא, ובאה למעט - דוקא "אותם" אתם מנחילים לבניכם.

ולא את בנותיכם אתם מנחילים לבניכם. מכאן, שאין אדם מוריש את הזכות שזכתה לו התורה ברווחים הבאים מחמת בתו, לבנו. כגון: מעשה ידיה וכסף הענקה - למרות שהם שייכים לאב, בכל זאת אם מת האב אין הבנים יורשים זכות זו, אלא הרי היא של הבת עצמה.

התוס' מקשים שעניין זה יהיה נלמד מסברא

לכאורה ניתן לייתר את הפסוק וללמוד זאת בעזרת סברא. 'וכי ימכור איש את בתו לאמה' שמות כא ז מכאן לומדים 'מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה' כתובות מו ב. ועתה אם הרב אינו יכול להוריש את אמתו לבניו, גם האב אינו יכול להוריש את זכויותיו בבתו לבניו, והפסוק והתנחלתם' מיותר?

התוס' מתרצים זאת בחילוק בין גדולה לקטנה

התוס' מתרצים בחילוק. יש שתי סוגי בנות. הגדולה - אכן נלמדת מאמה. אבל הקטנה - נלמדת מסברא, שאם הוא יכול למוכרה, וודאי שמעשיה שייכים לו. ולכן כאן היה את הצורך בפסוק.

לכאורה והלא מ"מ קשה. כיון דכל הדין דמעשה ידיה שייכים לאב - ילפינן רק ממה שהוא יכול למוכרה. א"כ הבן שאיו יכול למוכרה, ממילא ידעינן שמעשה ידיה והענקתה אינם שייכים לו. וי"ל דאי לאו קרא דוהתנחלתם הווה אמינא, דהבן יכול למוכרה לאמה, כיון דהבן יורש כל זכויות האב.

[דף יז עמוד א]

אמה העבריה בסימנים ת"ל וכי תשלחנו -

תימה,
דלקמיה דרשינן אף לאמתך תעשה כן להענקה,
ולמה לי תרי קראי?

וי"ל,
דתרוייהו צריכי,
דאי לאו לאמתך,
לא הוה ילפינן הענקה באמה העבריה מוכי תשלחנו,
כיון דלא אשכחן בה הענקה כלל,
ואי לא וכי תשלחנו מאף לאמתך,
לא הוה שמעינן הענקה,
אלא ביוצאת בשש **דומיא דעבד,**
אבל בסימנים - **לא.**

הלימוד שיש להעניק לאמה בסימנים

לעיל (טז, ב) ביארה הגמרא, ושנינו על כך בברייתא: יכול לא יהו מעניקים אלא לעבד היוצא בשש, שבו דבר הכתוב. מנין ידעו חכמים לרבות אף יוצא ביובל, ובמיתת האדון, ואמה העבריה בסימנין, שאף להם מעניקים? תלמוד לומר, לכך נאמר בכתוב: "תשלחנו חפשי מעמך, וכי תשלחנו". לא היה צריך לכתוב "תשלחנו" אלא פעם אחת. ולמה נכתב פעמיים? לרבות את שאר צורות השילוחין, שאף בהם מעניקים לעבד.

מקשים התוס' (יז, ב) מברייתא אחרת, שיש בו פסוק נוסף על אותו עניין ומה הצורך בכפילות? וזאת הדרשה, וכך שנו בברייתא: הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן", נאמר לענין להעניק. כשם שנאמר בפרשה לעיל שמעניקים לעבד נרצע, כך מעניקים אף לאמה.

התוס' מבארים כי אם היה פסוק יחיד, לא היה ניתן ללמוד

על מנת להראות כי יש צורך בשני הפסוקים מבארים התוס' שלב אחר שלב, מה היה קורה אם היה לנו רק פסוק אחד. שלב ראשון - אם היה לנו רק את הפסוק וכי תשלחנו לא היינו למדים על עצם ההענקה לאמה, כי כלל לא שייך בה. ולכן סייע בכך הפסוק אף לאמתך תעשה כן. שלב שני, אם היה לנו רק אף לאמתך, הרי לא היינו למדים על כל החידוש שיש באמה, שהיא אף ביציאה בסימנים, ולכל היותר היינו מעניקים לה כדוגמת עבד עברי, ביציאה בשש.

חלה שלש ועבד שלש אינו חייב להשלים -

יש שהיו רוצים לומר,
שאותם שכירים מלמדי תינוקות,
אם חלו חצי זמן,
כמו כן לא יהיו משלימים את זמנן,
כמו ע"ע דהכא,
ויטלו כל השכירות, כיון שהיו אנוסין.

וקשה,
דבפרק השוכר את האומנין (ב"מ דף עז.),
קאמר רב פועל יכול לחזור בו ואפילו בחצי היום,
ופריך, והתנן השוכר את הפועל,
ושמע שמת לו מת או שאחזתו חמה יכול לחזור בו,
טעמא, דמת לו מת, שאנוס הוא,
הא לאו הכי - אינו יכול לחזור בו,
והשתא אי היכא דאניס - נוטל שכירותו משלם,
מאי פריך לרב,
דילמא היכא דמת לו מת דאניס,
הוא נוטל שכירות משלם,
ורב אייתי בדלא אניס,
ואינו נוטל אלא מה שהרויח,
אלא ע"כ אף כי נמי הוי אנוס,
אינו נוטל אלא מה שהרויח,
ואי לא אניס ידו על התחתונה,
דבעה"ב שוכר עליו,
אם באתה חבילתו לידו או מטעהו,
כדאמר (שם עה:),
גבי השוכר את הפועל להעלות פשתנו מן המשרה,
והשתא פריך שפיר לרב,
וא"כ מלמדי תינוקות נמי,

אם חלו - לא יקחו אלא מה שהרויחו,
דאין לדמותם כלל לע"ע,
דעבד עברי - גופו קנוי לאדונו,
הילכך חלה שלש אינו חייב להשלים,
דאין יכול לעשות מלאכה יותר מיכולתו,
אבל מלמד - אין גופו קנוי,
אלא השכיר עצמו ללמוד עד הזמן,
וכשאינו יכול להשלים,
לא יטול, אלא מה שהרויח.

ועוד נראה לחלק בין מלמד לע"ע,
דעבד היכא דחלה ג' ועבד ג',
היינו טעמא דאינו חייב להשלים,
משום דכתיב,
בספר (ישעיה טז) **בשלש שנים כשני שכיר,**
אם כן מצינו דשנים דשכיר הן שלש שנים,
והיינו דכתיב, כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים,
והילכך, היכא דעבד שלש, דהיינו שני שכיר,
אמר **דאינו חייב להשלים, ויטול שכרו,**
כיון דעבדו ג' שנים, דהיינו שני שכיר.

זמן המחלה אצל עבד עברי אשר פוטר אותו

שנינו בברייתא: חלה שלש ועבד שלש - אינו חייב להשלים, חלה כל שש - חייב להשלים. והגמרא ביארה כי שלוש שנים זה הזמן המירבי שרשאי להיות חולה ולא להשלים. ואם היה חולה למשל ארבע, נחשב הדבר כאילו היה חולה כל השש.

התוס' מביאים סברא לדמות עבד עברי למלמד תינוקות

המהר"ם מרוטנברג ניסה לדמות את דינו של העבד העברי למלמד התינוקות. ואם שכרו לשש שני וחלה מחצית, שיצטרך לשלם לו כל שכרו. אלא שהם מקשים על סברא זו, שעם היות והפועל רשאי לחזור בו במחצית היום, הרי זה דווקא כשמת לו מת, והרי הוא אנוס. והסברא היא שאינו מקבל את שכרו משלם גם אם היה אנוס. וכל האונס רק מועיל לו שלא יהיה ידו על התחתונה, כי אז גם היה עלול לקבל פחות ממה שעשה, כמו במציאות ששכר הפועלים התייקר.

ועוד מחלקים התוס', כי העבד העברי גופו קנוי לאדונו, ואם חלה - יתכן שהוא יכול לעבוד ברמה פחותה ביותר. אבל לא כן המלמד, שהוא רק השכיר את עצמו לזמן, וכשלא עבד, לא יוכל ליטול מעבר למה שעבד.

התוס' מבארים תירוץ שני המסתמך על פסוק מישעיה

המהרי"ט מבאר כוונתם, דלכתחילה צריך העבד לעבוד שש שנים, אבל בדיעבד כשעבד ג' שנים

כבר נחשב כשכיר, וסגי בעבד שני שכיר, משום שאצל עבד עברי נאמר כשכיר כתושב יהיה עמך.

וכן מבאר המל"מ [עבדים ב-ה] דילפינן מהפסוק כשכיר כתושב יהיה עמך. ונמצא כי זה דין פרטי השייך רק לעבד עברי.

ונילף ריקם ריקם מעולת ראיה -

וא"ת,
בעולת ראיה - גופה מנא לן דבכל שהוא?
נילף מבכור, ותהא ה' סלעים?

וי"ל,
דשמא, הלכה למשה מסיני הוא דבכל שהוא,
דהא למ"ד בפ"ק דחגיגה (דף ז.),
דעולת ראיה שתי כסף - דבר תורה,
אמרו בירושלמי פ"ק דמסכת פאה,
דהוי הלכה למשה מסיני.

הגמרא הביאה מחלוקת תנאים לגבי סכום ההענקה לעבד

אגב שבסוגיא הבאנו כמה ברייתות המדברות על מצות הענקה, מבארת עתה הגמרא כמה מעניקים לעבד: נאמר [דברים טו יד]: "הענק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה' אלהיך תתן לו".

תנו רבנן: כמה מעניקים לו לעבד? - שווי חמש סלעים מכל מין ומין, חמש מצאנך, חמש מגרנך, וחמש מיקבך, שהן בסך הכל חמש עשרה סלעים. דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מעניקים לעבד שלשים סלעים, כשלשים של עבד, כשם שמצאנו ששור מועד שנגח עבד כנעני והרגו, משלם לבעליו שלשים סלעים בדמיו. רבי שמעון אומר: מעניקים לעבד חמשים סלעים, כחמשים שבערכין. כשם שמצאנו שהמעריך זכר מבן עשרים ועד ששים שנה, משלם להקדש חמשים סלעים בדמי ערכו.

בירורה הגמרא מהיכן מקור דרשת רבי מאיר

שאלה הגמרא מהו טעמו של רבי מאיר וענתה שזה גזירה שווה מבכור של המילה ריקם. נאמר בענין הענקה [דברים טו יג]: "וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו 'ריקם' [אלא] הענק תעניק לו - מצאנך, ומגרנך ומיקבך ". 'ריקם' שהוזכר כאן נלמד מ'ריקם' שהוזכר בפדיון הבן בבכור [שמות לד]: "וכל בכור בניך תפדה, ולא יראו פני 'ריקם'". מה, כמו שהשיעור שהוזכר להלן, בפדיון הבן, הוא חמש סלעים - אף כאן, שיעור ההענקה בעבד, הוא חמש סלעים מכל שלשת המינים שהוזכרו בפסוק. ומדייקים כי מאחר והמילה ריקם נכתבה בתחילה, הרי יש לדרוש זאת על כל אחד מהשלושה.

מקשה הגמרא, והרי יש עוד נתינה שנאמר בו בפסוק ריקם, והוא עולת ראייה, ששיעורה רק שני סלעים, ודוחה הגמרא, מאחר והפסוק בעניין הענקה אומר אשר ברכך ה' אלקיך, עליך לחפש את הריבוי ולא למעט.

התוס' מקשים מדוע עולת ראייה עצמה היא רק בשתי מעות כסף

בתחילת מסכת חגיגה נחלקו בית שמאי ובית הלל מהו שיעור עולת ראיה: בית שמאי אומרים שתי כסף, ובית הלל אומרים מעה כסף. רבי יוחנן [שם ז א] סבר תחלה, שהשיעורים הללו הם דבר תורה. אך מסקנתו, שמן התורה אין שיעור לעולת ראיה, וחכמים הם שתיקנו לה שיעור, ונחלקו בית שמאי ובית הלל מה הוא השיעור שקבעו חכמים.

ומקשים התוס׳, מהיכן למדים אנו בעולת ראייה שהיא רק בכל שהוא? מדוע שלכתחילה לא נלמד את דינה של עולת ראיה מבכור ונעמידה על חמישה סלעים?

עונים התוס׳ שיש הסוברים שהשיעור כלשהו בעולת ראייה הוא עצמו דבר תורה

המשנה במסכת פאה פותחת אֵלּוּ דְבָרִים שֶׁאֵין לָהֶן שִׁעוּר שהתורה לא קבעה להם שיעור ואדם יוצא ידי חובתו אפילו בכל שהוא, אבל חכמים נתנו בה שיעור. אחד מהם הוא הראיון. הקשה הירושלמי [פאה פ״א ה״א] בחילוק, שאכן בראיית פנים יכול הוא לראות כמה פעמים שירצה, אבל באיית קרבן כן יש לו שיעור. וכך סובר רבי יוחנן, ששיעור זה עצמו הוא דבר תורה. אלא שהקשה עליו רבי יוסי, וכי אם ימצא קרבן במחיר זול יותר, יכול הוא לצאת דבר תורה, ורק חכמים הם שנתנו את השיעורים. ומביאה מחלוקת חכמים האם כל השיעורים שנתנו חכמים הינם הלכה למשה מסיני או שהם ניתנו על ידי חכמים.

ומאחר ובירושלמי הקשו על סברת רבי יוחנן, עונים התוס׳ שמא אכן שיעור כל שהוא הוא מהתורה. יש שלמדו, שמאחר והביא מהירושלמי, לכן אמרו התוס׳ כאן רק שמא. ויש שלמדו, כי אין זו גזירה שווה חזקה, אלא רק גילוי מילתא, ולכן היא חלשה יותר. וכל ההלכה למשה מסיני באה לומר, כי פשט הפסוק בעולת ראייה הוא כלשהו, ובאה ההלכה לומר, שאל תטעה ותלמד זאת בגזירה שווה מבכור.

חדא דתפשתה מרובה לא תפשתה -

תימה,
כיון דכתיב אשר ברכך,
הוה לן למילף מן המרובה כדאמר לעיל,
דפריך ונילף ריקם מעולת ראיה,
ומשני, אמר קרא אשר ברכך.

וי״ל,
דלא דמי,
דלעיל לא כתב,
אלא חד ריקם אבכור ועולת ראיה,
אית לן למילף מן המרובה,
משום אשר ברכך,
אבל הכא,
חד - נתינה כתיב גבי עבד,
וחד - גבי ערכין.

ואין לומר,
דאשר ברכך, קאי אמרובה דהיינו ערכין,
אם סברא ללמד מעבד,
משום דתפשת מועט תפשת.

ותדע, דהא כי יליף מערכין,
מהני אשר ברכך,
לאפוקי דלא נילף מפחות שבערכין,
כדפריך בסמוך,
ונילף מפחות שבערכין,
ומשני, אמר קרא אשר ברכך.

אופן הלימד של ההענקה בנוי על שלוש מקומות ושתי סברות

לגבי כמות ההענקה מצאנו מחלוקת תנאים, רבי מאיר הלומד בגזירה שווה מבכור, ומגזירה שווה זו הוא מצמיד לכל מין [דברים טו יד]: ״הענק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, אשר ברכך ה׳ אלהיך תתן לו״. לעומתו רבי יהודה לומד זאת משלושים של עבד, ואילו רבי שמעון לומד חמישים מערכין.

כאשר היתה לנו שאלה שהמילה ריקם מצויה גם בראייה, ששם השיעור שנתנו חכמים לעולת ראייה, ענתה הגמרא בכלל הראשון אשר ברכך ה׳ אלוקיך. בחר את הגבוה יותר. כעת הקשתה הגמרא, מדוע לא נבחר בערכין שהוא הערך הגבוה ביותר, וכאן הפעילה הגמרא כלל שני, תפשת מרובה - לא תפשת, תפשת מועט - תפשת, שעליך ליקח את הפחות מכולם.

מתי רשאים ללמוד וברכך? ומתי נאלצים לתפוס את המועט?

מקשים התוס׳ מדוע נקטו כאן את הכלל המפחית, בשעה שבאותה סוגיה בחרו בכלל המוסיף, אשר ברכך? וכאן מתרצים התוס׳ שלא ניתן כלל להשוות. אלו שני לימודים שונים, ולא דמי. ומבארים מתי רשאים אנו להשתמש בכל כלל.

ועונים התוס׳ ששם מאחר וכתוב רק פעם אחת ריקם, בארה הברכה לבחור בגבוה. ואילו כאן הנתינה מופיעה לחוד עבור עבד ולחוד עבור ערכין. וגופא בערכין עצמו מה שבחרו את הסכום הגבוה של חמישים הוא עצמו כי בתוך ערכין השתמשו באשר ברכך. ואז מאחר ושני הדברים שווים בעצם הנתינה, יש לנו לתפוס את המועט.

ויש שביאר דברי התוספות, שאם מאותו פסוק עצמו אפשר ללמוד ריבוי ומיעוט, דומיא הך דריקם דקאי אבכור ועולת ראיה, ואנו למדים ממנו דבר מועט, דאז אנו מבטלים הפסוק ד״אשר ברכך. לא כן כשיש ללמוד משני מקומות, דומיא הך דנתינה, דחד - כתוב גבי עבד, וחד - גבי ערכין, ואנו למדים מהפסוק המועט, מכח תפסת מרובה לא תפסת, אין אנו מבטלים הפסוק ד״אשר ברכך״, כיון שמאותו פסוק - אי אפשר ללמוד מרובה.

ובמילים אחרות - למרות שנאמר ״אשר ברכך״, אין זה בגדר גילוי מאיזה מלה יש לדרוש את הגזרה השוה, אלא רק לאחר שאנו יודעים מאיזו מלה לדרוש. אזי ״אשר ברכך״ מלמדנו לדרוש מהמרובה שבאותה מלה. כגון: לרבי מאיר - בענין בכור ועולת ראיה נאמר ״ריקם״ אחד - ״... וכל בכור בניך תפדה ולא יראו פני [בשעת הראיה ברגל] ׳ריקם׳״. ו״אשר ברכך״ מגלה שיש להקיש את ההענקה לבכור שהוא המרובה שבאותו ״ריקם״. וכן, לרבי שמעון - נאמרה נתינה אחת בענין כל הערכין, ו״אשר ברכך״ מגלה שיש להקיש את ההענקה למרובה שבאותה ״נתינה״. אבל, כאשר יש ספק אם להקיש את ההענקה ל״נתינה״ שבערכין או ל״נתינה״ שבשלשים של עבד, ״אשר ברכך״ אינו מלמדנו מאיזו מלה יש לנו ללמוד.

[דף יז עמוד ב]

למר למעוטי כספים למר למעוטי פרדות -

צריך לפרש,
דמר - ממעט כספים דוקא,
ומר - ממעט פרדות דוקא,
אבל - לפי ספרים דלא גרסינן,
וראב"י כספים משבחי בעסקא,
צריך לומר, **למעוטי פרדות וכ"ש כספים.**

ומיהו קשה,
אמאי נקט כלל יקב,
והא מכלל ופרט דלעיל - מצינו למעוטי?

לכך נראה לר"י,
דגרסינן,
למר - לאתויי כספים,
ולמר - לאתויי פרדות,
והשתא איצטריך שפיר יקב,
דאי לא כתיב יקב,
לא הוה מרבינן לא כספים ולא פרדות,
דהוה ממעטינן תרוייהו מצאן וגורן,
אבל השתא דכתיב צאן וגורן ויקב,
הוי יקב - כעין מיעוט אחר מיעוט,
ואין מיעוט אחר מיעוט - **אלא לרבות,**
לר"ש אתא,
לרבות פרדות דוקא דמשבחי בגופייהו,
ולר"א בן יעקב,
לרבויי כספים דוקא, דמשבחי בעיסקא.

מחלוקת תנאים כיצד יש ללמוד למעט מהתוספת צאן גורן ויקב

בשלמא לרבי מאיר, לדעת רבי מאיר, מובן מדוע נאמרו צאן גורן ויקב, שהרי רבי מאיר לומד את שיעור הענקה בגזרה שוה "ריקם ריקם" מפדיון הבן. ושיעור פדיון הבן הוא חמש סלעים בלבד -

ולכו, היינו דכתיב "צאן גורן ויקב", כדי ללמד בגזירה שוה שכל אחד מהם שיעורו הוא חמש סלעים.

ומוכח מכאן שבסך הכל שיעור הענקה הוא חמש עשרה סלעים. אלא, אבל לרבי יהודה ורבי שמעון, שאינם לומדים את שיעור הענקה מצאן גרן ויקב, קשה: האי, הכתוב "צאן גרן ויקב" - למה לי?

ומתרצינן: האי - מיבעי ליה לכדתניא, יש צורך בדברי הכתוב הזה, כדי ללמדנו את הדין השנוי בברייתא דלהלן: שנינו בברייתא: "העניק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך". יכול לא יהו מעניקין לעבד אלא מצאן גורן ויקב בלבד. מנין נדע לרבות כל דבר? תלמוד לומר, לכך נאמר בהמשך הכתוב: "אשר ברכך יי אלהיך תתן לו", מכאן שמעניקים לעבד מכל דבר. ומאחר שמעניקים לעבד מכל דבר, אם כן קשה: מה תלמוד לומר, לאיזה צורך נאמר "צאן גורן ויקב"?

עונה הברייתא: הכתוב בא לומר לך: מה כמו שצאן גורן ויקב מיוחדים הם בכך שישנן בכלל ברכה, שהם מתרבים [צאן מתרבה על ידי פריה ורביה, וגורן ויקב זורעים אותם והם מצמיחים פירות].

אף כל הדברים שהתרבו מהכתוב "אשר ברכך ה' אלהיך", לא התרבו אלא אם כן הם דברים שישנן בכלל ברכה. יצאו כספים, שהואיל והם אינם מתרבים, הם אינם בכלל "אשר ברכך ה' אלהיך", ואין האדון מעניקם לעבדו. אלו דברי רבי שמעון.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כספים לא יצאו מכלל "כל אשר ברכך ה' אלהיך". אלא יצאו פרדות, שאינן מולידות ואינן בכלל "ברכה". ואין האדון מעניקם לעבדו.

הצורך ללמוד גם מצאו גם מגורן וגם מיקב

הגמרא מבארת לכל אחד מהם מדוע למעט רק אחד מהם. ועונה, כי רבי שמעון לא מיעט פרדות כי הן משביחות בגופם, כלומר, משקלם עולה, ואם כן יש כאן מימד של השבחה. ואילו רבי אליעזר בו יעקב לא מיעט כספים, כי עם היות והכסף עצמו אינו מתרבה, אלא שהוא גורר ריבוי דרך העסקאות.

ממשיכה הגמרא ולומדת מה היה התועלת בכל אחד משלושת הדברים המובאים, ולא הסתפקנו באחד מהם. וענתה כי אם היה נלמד רק צאן, הייתי סובר שבא למעט שיהיה נתינה של בעלי חיים, ולא קרקע. לכן הוסיפו גם גורן על מנת להוסיף גידולי קרקע. ממשיכה הגמרא ואומרת לגבי יקב, מה צורך לי בתוספת השלישית. ועונה הגמרא אילו לא נאמר "יקב", הייתי אומר ש"אשר ברכך" מרבה הכל, ואף דברים שאינם כעין גורן ויקב. ולפיכך נאמר "יקב" - למר, לדעת רבי שמעון, בא "יקב" למעוטי כספים. ולמר, לרבי אליעזר בן יעקב, "יקב" בא למעוטי פרדות.

התוס' מציגים לפי גירסאות שונות שתי הבנות בדברי רבי אליעזר בן יעקב

בתחילה הפירוש הפשוט הוא שכל אחד מהתנאים בא למעט עניין אחד. אבל אם מחשיבים אנו גירסא בה לא נאמר לגבי רבי אליעזר בן יעקב כספים משביחים בעסקאות, היה לנו מקום לסבור כי רבי אליעזר בן יעקב ממעט את שניהם.

מקשים התוס' שיש כאן לימוד של כלל ופרט וכלל

ושאל התלמוד, יקב למה לי? וכו', והתוס' הקשו, דאין דרך הכתוב לכתוב יקב, שהרי הוא 'כלל ופרט וכלל'. העניק תענק - כלל, צאן וגורן - פרט, כאשר יברכך - כלל, ואתה דן כעין הפרט, שהוא פרה ורבה. אבל כספים ופרדות - אינם בכלל, למר מכניס פרדות שמשבחי בגופיהו, ודמו לפרט, ולמר מכניס כספים, שמשבחי בעסקאי ודמו לפרט, ולמר מוציא כספים, ולמר מוציא פרדות, א"כ יקב הוא מיותר לגמרי?

ותרצו דגרסינן לאתויי כספי' למר וכו', רוצה לומר - זהו מעוט, ומעוט אחר מעוט - הוא לרבות. א"כ כתב הפסוק יקב לאתויי כספים דמשכחי בעסקא, וכו' דאם לא כתב יקב, הוה ממעט בין כספים בין פרדות. וזהו שאמר לעיל יצאו כספים לר' שמעון מכח הכלל ופרט וכלל, אבל מכח יקב שחוזר לרבות - יכנסו כספים, ולר' אליעזר יצאו פרדות, מכח הכלל וכו' ובא יקב להכניס פרדות. ולפי דרך התוס' הלשון מדוייק

לעיל למעוטי כספי', ועתה אחר שכתב יקב לאתויי כספי', אבל הוא מוחק לשון הגמרא, דבכל הנוסחאות כתוב למר למעוטי ולמר למעוטי, שנראה שחוזר לומר מה שכבר אמר למעלה.

מרבה אני את הבן שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה -

פירש בקונטרס,
המקדיש שדה אחוזה,
פודה בית זרע חומר שעורים בנ' שקל כסף,
ואם לא פדאה, **ומכרה הגזבר לאחר,**
שוב אינו יכול לפדותה,
וכשיוצאה מיד הלוקח ביובל - מתחלקת לכהנים;
אבל אם לקחה בנו של המקדיש מיד הגזבר,
אינה יוצאה מידו ביובל להתחלק לכהנים,
דכתיב ואם מכר את השדה לאיש אחר ולא לבן.

וא"ת,
אמאי לא קאמר,
דקם ליה לנחלה? דבן קודם לאח.

וי"ל,
דלא חשיב,
אלא הנהו דליתנהו באח כלל ואיתנהו בבן,
אבל נחלה - **איתא נמי באח,**
במקום שאין בן ובת.

רק העבד העברי עובד אחר פטירת האדון, ודווקא את בנו

שנינו בברייתא על שלושה שעובדים, ומהם רק העבד העברי עובד גם לאחר מות האדון, ודווקא את הבן. "תנו רבנן: עבד עברי - עובד את הבן ואינו עובד את הבת, אמה עבריה - אינה עובדת לא את הבן ולא את הבת, הנרצע והנמכר לעובד כוכבים - אינו עובד לא את הבן ולא את הבת."

מדייקת הגמרא שיש כאן בעצם שני חידושים מכיוונים הפוכים, מצד אחד - עצם ריבוי הבן, ושהוא עובד לא רק את האדון, ומצד שני הוא מרבה דווקא את הבן ולא את שאר היורשים. וענתה על כך שבבן יש שני עניינים שקיימים רק בו. "מה ראית לרבות את הבן ולהוציא את האח? מרבה אני את הבן, שכן קם תחת אביו ליעדה ולשדה אחוזה." האמה כשייעדו אותה לבנו, הרי הבן הוא כיחידה אחת עם האב, ואין צורך בכסף נוסף לקידושין. ונמצא כי דווקא הבן הוא ההמשך הישיר ביותר, שלא נדרשת פעולה חדשה. ומצד שני מבאר רש"י כי בשדה אחוזה, רק הבן כשפודה אותה, ממשיך הנכס להיות שלו אף לאחר היובל, בניגוד לכל מכירה לאדם אחר, אפילו שהיה קרוב של בעל השדה.

מקשים התוס', מדוע לא תירצו כי האח עדיף בסדר הירושה

התוס' בתחילה הקשו, מדוע לא נקט נחלה, ותירצו כי שתי הדוגמאות שהובאו ייחודיות הן רק לבן לעומת האח. ואילו ירושה הוא מושג שגם קיים באח, במקום בו אין בן ובת.

כתבו האחרונים, שהתוספות הקדימו להביא פירוש רש"י, להך דקם לשדה אחוזה, שאלמלא פירושו לא הקשו את קושייתם. משום שהיינו מפרשים הך דקם לשדה אחוזה לענין גאולת קרובים, דהקרוב קרוב קודם, ובן קודם לאח, ואם כן זה היינו הך דנחלה דבן קודם לאח.

והתוס' רי"ד כתב, שאם הטעם בעבור הירושה שבן קודם לאח, אם כן כיון שהאח יורש כשאין בן - הכא נמי יעבוד את האח אם אין בן.

וניתן לתרץ כי כל גדר הירושה הוא בבחינת כמות, ואז ניתן למדוד מי יותר קודם, ואילו מה שציינו את הבן, ובפרט כשיש ייעוד, הוא כי הרי אישה אינה ראויה אלא לאחד. ומתוך זה שרק כאשר הבן הוא שקונה את שדה האחוזה לצמיתות, ניכר עד כמה הוא לא רק בגדר השאלה מי זוכה בירושה, אלא שהוא מהות אחת, עוד יותר ממה שהרוגוצ'ובי אומר שהיורש אינו מקבל ירושה, אלא שהוא ממש עומד במקום האב.

חליפי עבודת כוכבים קא שקיל -

ואין לומר,
טעמא משום ברירה,
כלומר, **השתא הוברר הדבר דזה חלקו.**

דאם כן,
אפילו באו לרשותו,
נמי יהא מותר מהאי טעמא.

חלוקת רכוש בין גר ועובד כוכבים שירשו אביהם

שני אחים, שאחד מהם היה גר, והאחר היה עובד כוכבים, שירשו את אביהם העובד כוכבים, והיה בירושה עבודה זרה ויין נסך, ומעות - אזי לפני שהגר והעובד כוכבים חלקו את הירושה ביניהם, האח הגר יכול לומר לאחיו העובד כוכבים: טול אתה עבודת כוכבים, ואני אטול את המעות. או טול אתה יין נסך, ואני אטול את המעות. והמעות שביד הישראל מותרים בהנאה [ואין הן בכלל "חליפי עבודה זרה" האסורים בהנאה].

אך כל זה הוא רק לפני שכל אחד מן האחים נטל את חלקו. אבל, משבאו לרשות הגר, שכבר חילקו ביניהם את הירושה, ונפל בחלק הגר עבודה זרה ויין נסך - אסור לו לגר להחליפם במעות שלקח אחיו הגוי, שהרי בהחלפה זו הוא נהנה מאיסורי הנאה.

התוס' מבארים כי ההיתר אינו מגדר של ברירה

הברירה מסייעת לנו לומר בשותפים, כי כאשר כל אחד משתמש בחלק מחצר השותפים, הרי באותה שעה התברר כי השתמש בחלקו. וכאן אנו באים לחלק את נכסי האב, שיש בהם היתר ואיסור. ואם לאחר שהבן הגר ביקש את חלקו, ואז קיבל את החלק המותר, והיינו מנסים לומר, כי כעת התברר שזה מלכתחילה היה שלו. אלא שהתוס' דוחים לבאר כך. שהרי אפילו הגיעו אליו בלא כל אמירה מקדמת - היינו אומרים שהוברר חלקו. וזה בניגוד למה ששנינו במסכת דמאי.

בתוס' הרא"ש מבאר מדוע לא ניתן להשתמש כאן עם ברירה

"וכן גבי אחים שחלקו, למ"ד יש ברירה - יורשים הוו ולא לקוחות, דאמרינן, הוברר הדבר שזה היה ראוי ליפול בחלקו, ותירץ דעל כורחך האי תנא סבר דאין ברירה, דקתני סיפא במה דברים אמורים שירשו, אבל נשתתפו - אסור. ואי טעמא משום ברירה, מה לי ירשו מה לי נשתתפו?"

[אלא מדרבנן גזירה שמא יחזור לסורו כו' -

והשתא לא הוי חליפי עבודת כוכבים,
דחכמים - לא תקנו לו ירושה,
כי אם בהיתר,
דהם אמרו והם אמרו.

וא"ת,
אמאי יחזור לסורו,
הא מיד שנתגייר כקטן שנולד דמי?
ואם יחזור לסורו - יש לו דין ישראל מומר.

וי"ל,
שיטעה להיות לו חלק ירושת אביו],
ת"י.

חלוקת הרכוש בין בן שהתגייר לאחיו עובד הכוכבים

המציאות היתה של שני אחים, שאחד מהם היה גר, והאחר היה עובד כוכבים, שירשו את אביהם העובד כוכבים, והיה בירושה עבודה זרה ויין נסך, ומעות. וכעת יש לשאול מה דינו של הגר. שהרי במקום אחר ראינו כי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן הוא איבד לחלוטין את הקשר לאביו, ואינו כלל בגדר יורש. ואם כן היה יורש מהתורה, היינו מסתבכים עם גדר חליפי עבודה זרה.

מחדשת הגמרא כי הירושה של הגר היא בכלל גדר מדרבנן.

אלא, בהכרח, צריך לומר שגר אינו יורש את אביו הגוי אלא מדרבנן בלבד. וחכמים לא זיכו את הגר אלא בנכסי אביו המותרים, ולא בעבודת כוכבים ויין נסך. ומדוע חכמים תיקנו שגר יורש את אביו הגוי? גזירה הוא דעבוד רבנן, תקנה עשו חכמים, משום שאם הגר לא יירש את אביו, יש חשש שמא הגר יחזור לסורו לעבודת כוכבים, כדי לרשת את אביו. שהרי הגוי כן יורש את אביו.

תניא נמי הכי, אף מדברי הברייתא דלהלן מוכח כדברי רבא, שטעם הדבר שהגר יכול לומר לגוי "טול אתה עבודת כוכבים ואני אטול מעות", הוא משום שהגר אינו יורש את אביו הגוי אלא מדרבנן: כי הברייתא מוסיפה על דברי המשנה, ואומרת: זה ששנינו שהגר יכול לומר לגוי "טול אתה עבודת כוכבים ואני אטול מעות", במה דברים אמורים? - כשירשו מאביהם הגוי עבודת כוכבים ומעות.

אבל כשנשתתפו, אם הגר והגוי קנו עבודה זרה ומעות בשותפות, אסור לגר לומר לגוי "טול אתה עבודת כוכבים ואני אטול מעות", מפני שהוא נהנה מעבודה זרה האסורה בהנאה.

ונשאלת השאלה: מה ההבדל בין ירושה לשותפות? מדוע בירושה הגר יכול לומר "טול אתה עבודת כוכבים", ואילו בשותפות אסור? אלא, מכאן ראיה לדברי רבא, שבירושה מותר לומר כן, מפני שמדאורייתא אין הגר יורש בנכסי אביו מאומה, וחכמים לא תקנו לו ירושה אלא בהיתר. אך טעם זה אינו בשותפות, שהרי חלק הגר שייך לו מדאורייתא, מפני שהוא קנהו.

התוס' מבארים כי כל תקנתם היתה רק לטובתו

חכמים תיקנו, שמצד אחד עם היותו כתינוק שנולד, אפשרו לו כן לקבל את החלק הראוי בירושה. וכאילו באו חכמים ונתנו לו על מגש של כסף רק את חלק ההיתר.

מקשים התוס' ישנים שלכאורה הטעם שמא יחזור לסורו אינו מועיל

כל הגדר של שמא יחזור לסורו הוא בבחינת איום. אם לא הייתם מתקנים לו לקבל, היה יכול לבחור להתנהג אחרת, ולחזור להיות מחדש עובד כוכבים. אלא שלא ניתן לומר כך. כי אם היה חוזר לסורו, מאחר וכבר נהיה ישראל, הרי הוא כעת ישראל מומר, ולא יועל לו איום זה. ועונים על כך התוס', שכל מה שהקשית הוא מצד האמת, אבל הגר לא ידע זאת, ויסבור כי אם הוא חוזר לסורו הוא יקבל חלק בירושה, ולכן מלכתחילה מנעו ממנו אפילו מחשבת טעות זו.

[דף יח עמוד א]

כאן שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה -

פירש בקונטרס,
אז רוח חכמים נוחה הימנו.

ותימה,
דבפרק מי שמת (ב"ב קמט.),
גבי עובדא דאיסור גיורא,
ה"ל תליסר אלפי זוזי בי רבא,
פירוש, בפקדון,
כי קא שכיב קאמר רבא,
היכי ליקנינהו רב מרי להנהו זוזי וכו',
משמע דרבא לא רצה לשלם לרב מרי בר רחל,
אלא היה רוצה לזכות בהן,
והשתא,
וכי לא היה רוצה,
שתהא רוח חכמים נוחה הימנו,
שהרי רב מרי בר רחל,
הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הוה.

ואומר ר"ת,
דלגבי הלואה שעושה לו טובה,
אין רוח חכמים נוחה הימנו,
שמשלם רעה תחת טובה,
אבל התם **פקדון הוה,**
ואדרבה, רבא טרח לשומרם.

ואין נראה לר״י לחלק כלל בין מלוה לפקדון,
אלא נראה לר״י לפרש,
הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה,
אין רוח חכמים נוחה הימנו,
לפי שהוא קרוב להיות כישראל,
ואתי לאיחלופי ולשוויה ישראל גמור,
ואם ייבם אשת אחיו,
יאמרו שאינה זקוקה עוד לאחיו,
שהיתה הורתם ולידתם בקדושה.

היחס הממוני של בניו של הגר שהתגיירו עימו

האב בשעה שהתגייר - הרי הוא כקטן שנולד, ולכן התנתק הקשר בינו ולבין בניו. וגם הבן אם יתגייר, לא יועיל אם יחזור לסורו, כי הרי הגוי אינו יורש את אביו, ולכן לא תיקנו לו חכמים שיזכה. ויש לנו על כך ברייתא מי שלוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו, ומת הגר, לא יחזיר לבניו, מפני שהם אינם יורשים אותו. ואם החזיר לבניו - אין רוח חכמים נוחה הימנו. אלא שיש סתירה ממשנה שהרי שנינו בסוף מסכת שביעית: מי שלוה מעות מן הגר שנתגיירו בניו עמו, לא יחזיר לבניו. ואם החזיר - רוח חכמים נוחה הימנו!

הגמרא מחלקת שאין כאן כלל קושי. במי שהורתו ולידתו היו שלא בקדושה. שאמו הרתה אותו בהיותה גויה, ואף ילדתו בלא שהיא התגיירה. אכן לתת לגוי מה שלא מגיע לו - אין רוח חכמים נוחה הימנו. ואילו כאן, במשנה, ששנינו בה שרוח חכמים נוחה הימנו, מדובר בה בבן שהורתו שלא בקדושה, שבעוד אביו גוי נכנסה אמו להריון ממנו, ונתגיירה אמו לפני שהוא נולד, ולידתו היתה בקדושה, בזמן שאמו ישראלית גמורה. ומאחר שבזמן הלידה היתה אמו ישראלית, יטעו הרואים, ויאמרו שהוא ישראל גמור, ובכל זאת אינו יורש את אביו הגר. ולפיכך נוח לחכמים שיירש את אביו.

התוס׳ דנים על המקרה שאמו ילדה אותו בקדושה ואז רוח חכמים נוחה הימנו

כפי שביארנו לעיל, על פי רש״י, אם אמו הרתה בהיותה גויה, אך ילדה אותו בהיותה גיורת. ואז רוח חכמים נוחה הימנו. מקשים התוס׳ מהסוגיה של איסור גיורא (לשון תוס׳ הרא״ש) ״תימה, גבי עובדא דאיסור גיורא, בפרק מי שמת, דלא היה רבא רוצה ליתן לרב מארי בר רחל תריסר אלפי זוזי שהיו לו פקדון מאיסור גיורא, אלא רצה לזכות בהם מן ההפקר, וכי לא היה רבא רוצה שיהא רוח חכמים נוחה הימנו.״ וכפי שמבארים כאן התוס׳, שהוא היה בדיוק במצב של הורתו שלא בקדושה, ולידתו בקדושה.

רבינו תם מחלק בין הלוואה לפיקדון

ברור לרבינו תם שמעשהו של איסור גיורא לא היה בהלוואה, כי הלוואה אינה נקנית באגב. והחילוק הוא פשוט. דגבי הלואה דוקא, שעשה לו המלוה טובה - רוח חכמים נוחה הימנו אם יחזיר לבניו, שלא ישלם לו רעה תחת טובה. אבל בפיקדון בסך הכל הוא רוצה לשמור על פקדונו. כי במסכת בבא בתרא [קמט א] מסופר שרב מרי בר רחל היה גר שהורתו היתה שלא בקדושה ולידתו היתה בקדושה, ואביו איסור גיורא [הגר] הלך למות, והיו בידי רבא שלש עשרה אלף זוז השייכים לאיסור בפקדון, ורבא רצה לזכות בהם לאחר מותו. ומאחר והר לא עשה לו כל טובה, לכן אינו יוצא מגדרו. אלא שומר על הפיקדון.

ר״י הולך מכיוון שונה לחלוטין, החשש שמא עלולה להיות כאן טעות

החילוק הוא מכיוון אחר, האם יש חשש לטעות במעשהו. ועל כן יש לפרש כשהורתו ולידתו שלא בקדושה, אמרינן דרוח חכמים נוחה הימנו, דלא אתי למחלף בישראל גמור, ולומר דיש לו חייס. אבל כשהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה - אין רוח חכמים נוחה הימנו דאתי למיחלף בישראל גמור.

כאן בגניבה אחת כאן בשתי גניבות -

פירש בקונטרס,
בהא - אינו חוזר ונמכר,
וה״ק,
ונמכר - פעם א׳ בגניבה אחת,
ולא פעמיים בגניבה אחת,
אבל נמכר הוא שתי פעמים בשתי גניבות,
ואפילו לא עמד בדין עד שגנב שתיהן,
ואינו שוה אלא דמי אחת,
נמכר וחוזר ונמכר,
דכל חדא וחדא - קרינן ביה בגניבתו.

ופריך,
בגניבתו - טובא משמע,
אם עמד על שתיהן בדין אחד,
כולהו קרינן בגניבתו,
כדכתיב ובהמה רבה,
והדגה אשר ביאור,
ואפ״ה חד ונמכר הוא דאיכא.
אלא כאן באדם אחד שעמד בדין בבת אחת,
אפילו בגניבות הרבה אינו נמכר ונשנה,
דחצי גניבה היא,
אבל בב׳ בני אדם,
שמעמידין אותו בדין שתי פעמים,
נמכר בשביל כל אחת ואחת.
וה״ה אם גנב ועמד בדין ונמכר,
וחזר וגנב משיצא לחפשי - חוזר ונמכר עכ״ל.

וקשה,
מה שפירש בגניבה אחת אינו חוזר ונמכר,
דהא לא אתיא לא כרבנן ולא כר״א.
דהא בסמוך קאמר,
ת״ר,
היה גניבו אלף ושוה ה׳ מאות,
נמכר וחוזר ונמכר;
וכר״א - נמי לא אתי,
דאיהו קאמר,
אם היה גניבו כנגד ממכרו נמכר,

ואם לאו - אינו נמכר כלל,
משמע, אפילו פעם אחת - אינו נמכר.

לכך פירש ר"י,
כאן בגניבה אחת,
נמכר וחוזר ונמכר עד שישלם כל הגניבה,
דנמכר בגניבתו,
משמע שנמכר כמה פעמים עד שישלם כל גניבתו,
אבל בשתי גניבות - לא ימכר אלא פעם אחת.
ופריך, בגניבתו - טובא משמע,
היכא דגנב וחזר וגנב לאותו אדם עצמו,
מיקרי שפיר בגניבתו,
אימא דנמכר עד שישלם הכל.
ומשני,
באדם אחד,
דגנב וחזר וגנב לאותו אדם עצמו,
נמכר עד שישלם לו כל הגניבות,
דהיינו שפיר בגניבתו,
אבל בשני בני אדם - אינו נמכר ונשנה.

הגמרא מבארת סתירה מדומה בין שתי ברייתות

לגבי האמה העבריה נאמר "ואינה נמכרת ונשנית." מקשה הגמרא והרי לכאורה זה סותר מה שקורא עם העבד "מכלל דעבד עברי נמכר ונשנה, והתניא: בגניבתו - ולא בכפילו בגניבתו - ולא בזממו, בגניבתו - כיון שנמכר פעם אחת, שוב אי אתה רשאי למוכרו!"

הגמרא עונה שתי תשובות, והראשונה של רבא המחלק בין מעשה גניבה יחיד לריבוי גניבות. "אמר רבא, לא קשיא: כאן בגניבה אחת, כאן בשתי גניבות." ומביאים התוס' את פירוש רש"י, שהכוונה שהמכירה היא לפי כמות הגניבות. ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "כלומר, בגניבה אחת - אינו נמכר ונשנה, דונמכר בגנבתו - חדא מכירה משמע על גניבה אחת, אבל בשתי גניבות - נמכר כמה פעמים, על כל גניבה מכירה אחת, אפילו גנב הכל מאיש אחד, והעמידו בדין בפעם אחת על כולן."

וממשיכים התוס' בקו זה, ומביאים את פירכתו של אביי. א"ל אביי בגניבתו - טובא משמע!" ובלשון תוס' הרא"ש מבארים את פירכת אביי. "ופריך, בגניבתו - טובא משמע, כיון דמאדם אחד גנב, ולא העמידו בדין בינתים - כגניבה אחת חשיבי, וקרי להו ונמכר, דמשמע חדא זימנא, ותו לא," וממשיכים התוס' בביאור המשך הגמרא "אלא אמר אביי, לא קשיא: כאן באדם אחד, כאן בשני בני אדם." והביאור הוא (בלשון תוס' הרא"ש) "ומשני, כאן - באדם אחד, כאן - בשני בני אדם. דבאדם אחד - אינו נמכר רק פעם אחת על גניבות הרבה, אבל בשתי גניבות בשני בני אדם - נמכר לכל אחד פעם אחת, והך ברייתא, דקתני נמכר ונשנה - בשתי גניבות של שני בני אדם איירי, ואתיא אף כר' אליעזר דבסמוך, דלכל אחד הוא נמכר, אם גניבו כנגד ממכרו, אבל הך דקתני כיון שנמכר פעם אחת - שוב אי אתה רשאי למוכרו, ומוקמינן באדם אחד בגניבה אחת, דלא כר' אליעזר. דלדידיה - אפי' פעם אחת אינו נמכר, כיון דגניבתו יתר על ממכרו, אבל כרבנן אתיא, דאמרי דגניבו אלף ושוה חמש מאות נמכר, ול"ג במילתייהו דרבנן נמכר וחוזר ונמכר."

מקשים התוס', והרי ביאור זה אינו מתיישב לא לפי רבנן ולא לפי רבי אליעזר

ביאור זה אינו מתיישב באירוע בו ערך הגניבה הוא הרבה יותר מערכו. כי אם אמרנו שעל מעשה גניבה אחת אינו חוזר ונמכר קשה לרבנן שאמרו שהוא כן חוזר ונמכר עד שיכסה את ערך הגניבה, ולמשל אם הגניבה היתה על אלף והוא העבד שווה רק חמש מאה, הרי שתי המכירות הם על מעשה גניבה בודד. וזו שיטת רבנן המנוגדת לכלל שאמרנו. ולרבי אליעזר בציור כזה שלא תועיל כלל מכירתו לתקן, הרי הוא אפילו לא מאפשר מכירה יחידה. ונמצא שביאור זה אינו מתיישב גם לשיטתו. לא מצד החוזר ונמכר, אלא שמלכתחילה כלל אינו נמכר.

מביאים התוס' את שיטת ר"י, שעל פיו הדברים מתבארים

מבאר ר"י, כי אכן מעשה גניבה אחת מצריך את תיקונו על ידי מכירה. ואם מכירה אחת אינה מתקנת את ערך מה שגנב, הרי הוא נדרש להימכר יותר מפעם אחת על אותו המעשה. אלא שפעולת מכירה יכולה להיות רק מוגבלת לאדם אחד שגנב ממנו. ולאותו אדם יכולות להיות מספר מכירות, עד שיכסה וישלם לו את כל גניבותיו, ואינו יכול להימכר כך לאדם נוסף.

אמר אביי בעל כורחיה דאב -

פירש בקונטרס,
אם יש לו, כופין אותו ופודה אותה.

וק"ק להר"מ,
אם כן מאי קאמר בסמוך,
הכא נמי דאזיל ומזבין להּ,
ומה תועלת במכירתו, מאחר דנכוף אותו לפדותה?

ושמא יש לומר,
דנכוף בני המשפחה לפדותה, בעל כורחיה דאב,
משום דלא ניחא ליה לאב שתחזור לביתו,
ויהא פרנסתו עליה דאב.
והשתא ניחא שפיר,
דהדר אזיל ומזבין להּ.

הגמרא דנה שמכריחים את האב לפדות את בתו האמה

אלא, אמר אביי: כך יש לבאר את דברי הברייתא "ומפדין אותה בעל כרחו" - בעל כרחיה דאב! כלומר, אם יש לאב ממון, בית דין כופין אותו לפדות את בתו, משום פגם המשפחה. היות והעובדה שבת המשפחה הזאת מכורה לאמה, מהווה פגם לכל המשפחה כולה. וכך ביאר רש"י והביאו התוס'.

מקשים התוס', המכירה תתבטל מאליה

מאחר והגמרא ממשיכה ואומרת שאין תועלת לכפות על האב לפדות אותה, שהרי יש חשש שהדר אזיל, ומזבין להּ,

שאחר כך ילך וימכור אותה שנית לאמה! ומדוע מפדין אותה בעל כרחו? אלא שקשה: מדוע יש לחשוש שהאב ימכור אותה שנית? והלא בית דין יחזרו ויכפוהו לפדותה! ואם כן מה ירויח ממכירתה?

עונים התוס' בדרך ספק

ומה שאמרו התוס' שנכוף הקרובים, נראה מדרך הסברא, שקצת מהם רוצים לפדותה, וקצתם אינם רוצים, ועתה נכוף אותם שאינם רוצים שיפדו אותה. ומה שכופים את בני המשפחה הוא רק כאשר אין לאב. ואז מובנת קושיית הגמרא, בני משפחתה מתאמצים ומוכרים, הוא שוב מבזבז אותה למוכרה ולאכול את כסף המכירה?

[דף יח עמוד ב]

כיון שפירש טליתו -

פירש בקונטרס,
בדר"ע גרס, כיון שפירש טליתו,
דע"כ מיבעי ליה לאוקמי,
יש אם למקרא כר"ע,
כדאמרינן פ"ק דסנהדרין (דף ד.),
ויש אם למסורת כר"א,
כדדרשינן בבכורות (דף לד.),
דרמינן מהאי פלוגתא על מילתא אחריתי,
דאמר התם לר"א יש אם למקרא,
ורמינן עלה מהא, דיש אם למסורת ס"ל.

וה"פ,
ר"ע סבר,
כיון שפירש טליתו עליה לשם יעוד,
אם גירשה בגט וחזרה אצל אביה,
אינו יכול למוכרה,
דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות,
דסבר יש אם למקרא,
כלומר, בבגדו - קרינן ביה,
שהוא לשון בגד,
דאי לשון בגידה,
איבעי ליה למימר בבגדו,
כמו בשמעו (דברים כט).
ואף על גב דבעלמא קרינן בפגעו (במדבר לה);
התם - ליכא למיטעי,
אבל הכא - איכא למיטעי.

הגמרא מבארת כי מחלוקת חכמים ורבי שמעון תלויה במחלוקת נוספת

הגמרא מביאה בברייתא את מחלוקת חכמים ורבי שמעון לגבי יכולתו של האב לחזור ולבצע פעולה חוזרת במעשה ההקנאה של בתו, ויש חילוק בסיסי מה היתה מטרת המכירה, לצורך אישות או לצורך שפחות. "דתניא: מוכר אדם את בתו לאישות ושונה, לשפחות ושונה, לאישות אחר שפחות, אבל לא לשפחות אחר אישות; רבי שמעון אומר: כשם שאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות, כך אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות."

והגמרא מנסה לפשוט את מחלוקתם ממחלוקת תנאים יסודית אחרת. כיצד יש לבאר את המשמעות שהפסוק בבגדו בה, לשון בגד או לשון בגידה. והדבר תלוי האם אנו הולכים כרבי עקיבא יש אם למקרא, כיצד הינך קורא, ומאחר ואנו קוראים בביגדו, הרי זו המשמעות, פריסת בגד. ואילו רבי אליעזר סובר יש אם למסורת, שהמסורת היא כיצד עלינו לכתוב את התורה, ולכן יש לנו לבאר זאת לשון בגידה. ואילו רבי שמעון לומד את שניהם, כלומר יש להתייחס גם למסורת וגם למקרא.

נמצא שנאמרו כאן שלש שיטות: א. שיטת רבי עקיבא וחכמים: אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות. אבל מוכר לשפחות אחר שפחות. ב. שיטת רבי אליעזר: אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שפחות. אבל מוכר לשפחות אחר אישות. ג. שיטת רבי שמעון: אין אדם מוכר את בתו לא לשפחות אחר אישות ולא לשפחות אחר שפחות.

"ובפלוגתא דהני תנאי; דתניא: בבגדו בה -כיון שפירש טליתו עליה, שוב אין רשאי למוכרה, דברי ר"ע; ר"א אומר בבגדו בה - כיון שבגד בה, שוב אין רשאי למוכרה. במאי קמיפלגי? ר"א סבר: יש אם למסורת, ור"ע סבר: יש אם למקרא, ור"ש סבר: יש אם למקרא ולמסורת."

שיטת רבי עקיבא שמעשה פריסת הבגד, הטלית עליה היא לשם ייעוד. דברי הגמרא צריכים ביאור, שיש בזה גדר של משל, שהרי היעוד אינו נעשה על ידי פריסת בגד, אלא האדון אומר לאמה בפני שנים "הרי את מקודשת לי" ומפסיק לנהוג בה מנהג אישות והרי היא מקודשת לו בכסף קנייתה. [ראה להלן יט א - ב]! וכתב תוספות רי"ד: "כיון שפירש טליתו עליה - פירוש: לשון "ופרשת כנפך על אמתך" [כלומר: שהבעל דואג ומגן על אשתו] ואין זה לשון חופה, אלא גם הקדושין נקראין כן - שמשעה שקידשה היא נקראת על שמו".

בתוס' הרא"ש מרחיב, שיש גם קושי שהמסורת הוא לשון בגד

"פירש"י דהקריאה היא לשון בגד, כמו ותתפשהו בבגדו. אבל המסורת היא לשון בגידה, מדכתיב בבגדו בלא יו"ד. דלפי מה שנכתב - היה לו לקרות בבגדו חטף קמץ לשון בגידה, כמו בשמעו את דברי האלה."

בתוס' הרא"ש מקשה מכיוון נוסף, שהוא מילת היחס המצויה בפסוק

וא"ת והא ותתפשהו בבגדו לא כתיב ביו"ד, וי"ל דהתם - ליכא למיטעי, וקצת קשה, כי היכי דדייקינן שהמסורת הוא לשון בגידה, מדלא כתיב בביגדו ביו"ד, אדרבה נידוק שהוא לשון בגד, מדלא כתיב בבוגדו בוא"ו, ועוד, דאין דרך לכתוב לא יו"ד ולא וא"ו בתוך אותיות הפעולה, ונ"ל דהמקרא ודאי הוא לשון בגד, כמו ותתפשהו בבגדו, דאי לשון בגידה היה ראוי לקרות בבגדו חטף קמץ, אבל המסורת היא לשון בגידה, דאי לשון פרישת טלית - היה לו לכתוב בבגדו עליה, אבל בבגדו בה - משמע, שהוא בוגד בה."

כלומר יש לנו הוכחה מפליאה, כי בגד ובה ניתן לפרש רק את המשמעות של בגידה. ואם היה זה לשון בגד, כל מילת

היחס היה נצרך עליה, כי עוד הבגד מצוי עליה. ואז המיקוד היה עובר לא על האשה אלא על הבגד.

המקום לטעות הוא משמעותי בהבנה האם זה בגד או בגידה

הפירוש הוא, נהי דהיכא דליכא למיטעי, קרינן לפעמים בחיריק, אבל מכל מקום, כאן אם כוונת התורה לשון בגידה, היתה אומרת שנקרא בבגדו בקמץ, דנדע בבירור שהכוונה לבגידה, ולמה אמרה שנקרא בבגדו בחיריק, שנוכל למטעי, ולפרש לשון בגד? לכן על כורחך צריך לומר, דבאמת כוונת התורה היתה ללשון בגד. כלומר, הפשט שאנו דנים על תפיסת הבגד, והדרש הוא שיש גם בגידה, ואולם על מנת שנגיע לדרש, היתה התורה צריכה לרמוז לנו זאת בבירור.

ורבי אליעזר סבר יש אם למסורת -

ומדלא כתב בביגדו ביו"ד,
משמע, היינו לשון בגידה,
דאי לשון בגד - **הוה ליה למיכתב** ביו"ד.

ואף על גב דכתיב,
(בראשית לט) ותתפשהו בבגדו - בלא יו"ד,
היינו משום דליכא למיטעי.

וקשה,
היכי דייק שהמסורת לשון בגידה,
מדלא כתיב בביגדו ביו"ד,
דאדרבה,
נידוק שהוא לשון פריסת טלית,
מדלא כתב בבוגדו בוי"ו.

ועוד,
דאין רגילות למיכתב,
לא יו"ד ולא וי"ו **בתוך אותיות הפעולה.**

ונראה לפרש,
שהמקרא - ודאי משמע לשון פריסת טלית,
כמו ותתפשהו בבגדו,
דאי לשון בגידה,
היה ראוי לקרות בבגדו,
אבל המסורת **- הוא לשון בגידה,**
דאי לשון פריסת טלית,
היה לו לכתוב, בבגדו עליה ולא בבגדו בה.

ומיהו קשה לר"ת,
דאין דרך הגמרא להקדים דברי ר"ע,
לדברי ר"א **שהיה רבו.**

לכך נראה לר"ת,
דגרסינן, כיון שפירש טליתו עליה - דברי ר"א,
ור"ע אומר כיון שבגד בה.
וניחא השתא,
שדברי ר"א קודמין לדברי ר"ע שהיה תלמידו,
וה"פ,
ר"א - סבר יש אם למסורת,
ומסורת- הוי לשון בגד, דהיינו פריסת טלית,
מדלא כתיב בבוגדו בוי"ו או בביגדו ביו"ד,
אף על גב דבשמעו לא כתב בוי"ו,
היינו משום דליכא למיטעי,
ור"ע - סבר יש אם למקרא,
היינו לשון בגידה,
דאי לשון בגד הל"ל בבגדו,
דמבגד יאמר בגדו, **כמו מנגד נגדו, ומחלב חלבו,**
ואף על גב דקרינן ותתפשהו בבגדו ולא בבגדו,
התם - ליכא למיטעי.

וי"מ,
בהאי דכתיב אשר לא יעדה,
וקרינן לו בוי"ו,
ר"ע סבר יש אם למקרא,
דהיינו לו בוי"ו,
והשתא מגלה **על** בבגדו,
שהוא לשון בגד פריסת טלית,
ר"א סבר יש אם למסורת,
וכתיב לא באל"ף,
והשתא מגלה על בבגדו, שהוא לשון בגידה.

שיטת רבי אליעזר היא שהפסוק הדן בנישואים שלא התממשו - לשון בגידה

בפרשת משפטים אנו דנים על מכירת הבת לאמה, שבעצם מיועדת לבנו של האדון לנישואי בנו. אלא שהוא לא השתמש באפשרות זו, וכמו בגד בה, ומכרה. וְכִי־יִמְכֹּר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאָמָה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: אִם־רָעָה בְּעֵינֶיהָ אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־לֹא לוֹ יְעָדָהּ וְהֶפְדָּהּ לְעַם נָכְרִי לֹא־יִמְשֹׁל לְמָכְרָהּ בְּבִגְדוֹ־בָהּ: וְאִם־לִבְנוֹ יְיַעֲדֶנָּה כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה־לָּהּ:

רבי אליעזר סבר: יש אם למסורת. עיקר [״אם״] חשיבות המילה הוא כפי המסורת שנמסרה איך לכותבה. ומאחר שנכתב ״בבגדו״ ולא ״בביגדו״, יש לדרוש זאת מלשון בגידה. ולכן, אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר שבגד בה, בכך שמכרה כבר לשפחות בפעם הקודמת.

התוס' מדייקים על דרך השלילה

עיקר הלימוד אינו רק מה נכתב, אלא מה לא נכתב. מדייקים התוס', שאם היה רוצה להשמיענו בגד, היה נדרש לכתוב ביוד, בביגדו. ומביאים התוס' שאלת אף על גב, שאין לך להקשות, ממה שנאמר בפרשת וישב עם אשת פוטיפר ויוסף. שם נכתב בגדו בלא יוד, אפילו שזה בגד. וַתִּתְפְּשֵׂהוּ בְּבִגְדּוֹ לֵאמֹר שִׁכְבָה עִמִּי וַיַּעֲזֹב בִּגְדוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנָס וַיֵּצֵא הַחוּצָה: וַיְהִי כִּרְאוֹתָהּ כִּי־עָזַב בִּגְדּוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנָס הַחוּצָה: כי שם לא שייך לטעות ולהחליף את הבגד לעומת בגידה. ורק בפרשת משפטים קיימות שתי אפשרויות בגד לשון שהוא מכניסה תחת כנפיו, לשון נישואין, ולשון בגידה, שכל התכנון התפוגג, והייעוד לא רק שלא התרחש במישו החיובי שיהיה כאן נישואין, אלא המכירה היא בדוגמת הגירושין הדומה לניתוק ובגידה.

התוס' מחדשים הבנה הפוכה, ברירת המחדל הוא הבגד

עד עתה העמדנו כי המסורת היא הבגידה, והחידוש הוא הבגד. ובעזרת מילת המפתח "אדרבא" מציגים התוס' בקושייתם הבנה הפוכה. המסורת היא הבגד, פריסת הטלית לצורך נישואין, ומדייקים זאת משלא נכתב בבוגדו עם ואו בחולם. ומגדילים את קושייתם, שהרי קשה לדייק רק מהאותיות ויו או יוד.

קושיה נוספת לרבינו תם הוא סדר התנאים

קושיה נוספת שמקשה רבינו תם, כיצד הקדים כאן את דברי רבי עקיבא לרבי אליעזר שהיה רבו. ומתוך כך מבארים הדברים. ויש שהתייחסו לתוספת היוד והואו, שיש תפקיד האם מדובר על שם עצם או על פעולה.

ויש שביאר, דבשם העצם אין כותבין לא יו"ד ולא וי"ו, ולכן לעיל שרצו לומר בדעת רבי אליעזר שהמסורת הוי לשון בגידה, ומשום דאי הוי לשון בגד הוי ליה למיכתב בביגדו. לזה הקשו, דבשם העצם שהוא בגד, לא נכתב לעולם יו"ד או וי"ו. לא כן לר"ת, שפירש דעת רבי אליעזר, שהמסורת הוא בגד, ומשום דאי הוי לשון בגידה שהוא שם פעולה - הוי ליה למיכתב בוי"ו או ביו"ד, שפיר מדוקדק הדבר, דאף שאין רגילות לכתוב בה יו"ד או וי"ו, מכל מקום כיון שלפעמים כותבים כתיב מלא, אם היתה כוונת התורה לבגידה, היה לה לכתוב בוי"ו או ביו"ד, כדי שלא נטעה לפרשו שזה לשון בגד.

זבוני הוא דלא מזבין לה הא יעודי מייעד לה -

לאו דוקא יעודי מייעד,
אלא ר"ל קדושי מקדש לה,
דאי לא היה יכול לקדשה,
אמאי קאמר שוב אינו רשאי למוכרה,
פשיטא, אפילו לקדשה - **אינו יכול,**
כ"ש למוכרה.

ויש מיישבין הגירסא,
זבוני - הוא דלא מזבין לה,
הא לשאר מילי - מצי עביד,
וקא מתמה גמרא, הא יעודי מייעד לה,
כלומר, היכי אמרינן דשאר מילי מצי עביד,
והא כבר יעודי מייעד לה,
ואי אמרת נישואין עושה,
אין לאביה רשות בה,
ודוחק.

הגמרא באה להוכיח כי הייעוד פועל רק אירוסין ולא קידושין

הגמרא באה להוכיח שיעוד עושה אירוסין בלבד: תא [בוא] ושמע ראייה לפשוט את הספק, ממה ששנינו בברייתא לעיל: "בבגדו בה" - כיון שפירש האדון את טליתו עליה לשם יעוד, אזי אם התגרשה ממנו בגט, שוב אינו רשאי האב למוכרה, דברי רבי עקיבא. ויש לדייק מדברי רבי עקיבא: רק זבוני, הוא דלא מזבין לה. דוקא לענין מכירה האב אינו רשאי לחזור ולמוכרה. הא יעודי - מייעד לה! אבל לענין קידושין, האב רשאי לקדש אותה לאדם אחר. ויש ללמוד מכאן שהיעוד שייעדה האדון אינו עושה אלא אירוסין.

התוס' חולקים ואומרים כי הדיון הוא על המכירה

[מאחר וכל הדיון הוא על כך שאינו יכול למוכרה פעם נוספת, הרי אם אינו יכול לקדשה וודאי שאינו יכול למוכרה. ולכן לומדים התוס' שמה שנאמר יעוד מייעד לה, אין להגבילו, אלא יש להרחיבו. ועשו זאת בלשון "לאו דוקא .. אלא רצונו לומר", שמופיע חמש פעמים בתוס'. אולם כאשר מובר רק לשלול ולהציע משהו נוסף "לאו דוקא .. אלא" הרי זה כבר קרוב למאתיים פעמים בתוס'.

התוס' אינם מסתפקים בדיוק הלשוני, אלא מביאים הוכחה על דרך השלילה. שאם אנו נלך כדבריך ונאמר שאינו יכול לקדשה, עולה השאלה מדוע הלשון היא על שאינו יכול למוכרה, והרי אין מכירה ללא יכולת לקדשה, ומביאים זאת לגיחוך, בקל וחומר, שהדבר פשוט, שאם כדבריך אינו יכול לקדשה, בכלל לא היתה מתחיה השאלה על למוכרה.]

התוס' מביאים פירוש אחר, שכוונתם לדחותו

תוס' מביאים, דיש מיישבים הגירסא "וה"פ זבוני הוא דלא מצי מזבין לה - הא שאר מילי מצי עביד בה" בעודה מכורה, ואי אמרת נישואין עושה - היכי מצי למעבד בה שאר מילי? הא כבר נפקא מרשותו. וקשה, דלפירוש זה מאי דייק הש"ס, ואי אמרת נישואין עושה, הא גם אם נימא דאירוסין עושה - נפקא ליה מרשותו לגמרי, משום מכל זמן שהיא מכורה לאדון - לא יכולה לעבוד לאביה ולגרע מהאדון. וי"ל דבשלמא אם נימא דאירוסין עושה, כיון דעדיין לא יצאה מרשות אביה - אביה יכול לעשות בה מלאכה בשעות הפנאי, שהאדון לא עובד בה. אלא אי אמרת נישואין עושה - נפקא מרשותו לגמרי, וכיון דהיא לא ברשותו - היכי מצי כייף לה שתעשה לו מלאכה אפילו בשעות הפנאי?!

בשלמא אירוסין מאירוסין שאני -

פירוש,
שאני אירוסין דידה,
דכיון דהוא לא קדשה יכול למוכרה,
אלא נישואין מנישואין מי שאני?
פירש הקונטרס,
כיון דמדאורייתא נפקא מרשותיה לגמרי.

וקשה,
והא אירוסין - נמי הוו דאורייתא,
כדילפינן לעיל מכי יקח.

וכ"ת דמ"מ יש לחלק בין אירוסין לנישואין,
משום דבנישואין - נפקא מרשותיה לגמרי,
כדפירש הקונטרס,
הא ליתא,

דהא קטנה אי מסרה נפשה לחופה,
ה"נ דנפקא מרשותיה דאב,
פשיטא דלא.

לכך יש ליישב פירוש הקונטרס הכי,
בשלמא אירוסין מאירוסין - שאני,
דאכתי ברשותיה דאב היא לכל מילי,
ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה עם בעלה,
חוץ ממכירה,
שאינו רשאי למוכרה, אחר שקבל כסף קדושיה,
א"כ **הא מילתא הוי חדוש,**
ואיכא למימר, אין לך בו אלא חדושו,
ואיכא לאוקמי האי חדוש באירוסין דידיה,
פירוש, כשקיבל אביה קידושין.

אבל נישואין גמורין,
דמפקי לה לגמרי מרשותיה דאב,
א"כ אין לחלק בין נישואין דידה לנישואין דידיה,
ובנישואין דידה - נמי לא מצי מזבין לה.
אבל קטנה דממסרה נפשה לחופה,
לא אשכחן דנפקא מרשותיה דאב בהכי.

הגמרא מבארת מה החילוק אם את פעולת האירוסין תעשה היא בעצמה או אביה, ומה החילוק לגבי נישואין מי ביצעם?

ביאר רש"י, שלכאורה אין חילוק לגבי נישואין. ופירש "כיון דנישואין דאורייתא נינהו, נפקא לגמרי מרשותיה." וכל החידוש הוא לגבי האירוסין, כי כל האיסור הוא רק לאב שלא ימכור אותה לאחר שקידשה. אבל כאן מאחר והיא זו שאירסה את עצמה - לא ביטלו לאב את זכות המכירה.

אלא שמקשים על כך התוס', החידוש לא נובע האם הנישואין הם מהתורה, כי גם האירוסין הם מהתורה ונלמדים מהפסוק כי יקח.

מקשים התוס' בנסיון לבצע חילוק, וכל זאת על מנת לדחות חילוקים אלו

אפילו נאמר כי האירוסים הינם מהתורה, אבל כאשר היא התארסה נוצרו שי הבדלים, עדיין היא ברשות האב וגם הוא לא קיבל את כסף מכירתה, והיה לנו מקום לומר שהוא זכאי עדיין למוכרה.

התוס' משתמשים בכלל אין לך בו אלא חידושו

פירוש רש"י מבוסס על ההשוואה בין המצב באירוסין למצב בנשואין. באירוסין - הבת נמצאת ברשות האב לכל דבר, פרט לאיסור מכירתה לאחר אירוסיה. ופרט זה הוא חידוש, ולכן יש להגבילו למקרה המסתבר שהוא אירוסין דידיה. בניגוד לכך, בנשואין הבת יוצאת מרשות האב, ואיסור מכירתה לאחר נשואיה אינו חידוש, לפיכך מכוונת ההגבלה לכל מקרה של נשואין, בין בדידה ובין בדידיה.

אמנם יש להחריג את מקרה הקטנה, שאף שמוסרת עצמה לנישואין עדגיין היא אינה יוצאת מרשות האב על ידי מעשה זה.

[דף יט עמוד א]

במאי מוקי לה כרבי אליעזר -

פירש בקונטרס,
ועד השתא - מהדרינן לאוקומי דלא כרבי אליעזר,
דשמותי הוא.

לפירוש ר"ת,
דגריס הכא, במאי מוקי לה כרבי עקיבא,
צ"ל דעד השתא מהדר לאוקומי כרבי אליעזר,
משום דרבנן דרבי שמעון - קיימי כוותיה,
דאמרי, אבל לא לשפחות אחר אישות,
ורבי שמעון - נמי הכי אית ליה,
אלא שמוסיף עוד, לשפחות אחר שפחות.

גדר הייעוד האם עושה נישואין?

הסוגיה החלה בחקירה. בעי [שאל] רבה בר אבוה: "יעוד", דהיינו, אדון האומר לאמתו העבריה "הרי את יעודה לי בכסף שקניתיך" - האם נישואין עושה, ודינה כדין אשה נשואה. או אירוסין בלבד הוא עושה. ודינה כדין אשה ארוסה. ונפקא מינה, יש הבדל בין אשה ארוסה לנשואה לענין שלשה דברים: א. ליורשה. אשה נשואה שמתה, בעלה יורשה, ואילו הארוסה שמתה, אין הארוס יורשה. ב. וליטמא לה. כהן מותר להטמא לאשתו הנשואה שמתה. אבל אינו רשאי להטמא לארוסתו שמתה. ג. ולהפר נדריה. אשה נשואה, בעלה מפר את נדריה לבדו. ואילו ארוסה, אין בעלה מפר את נדריה אלא יחד עם אביה [כשהיא נערה].

דיון נוסף הן לשם מה ניתנו המעות הראשונות, וכאן יש שתי דעות לגבי מהי ודעתו של רבי יוסי ברבי יהודה. האם מעות הראשונות ניתנו או לא ניתנו לקידושין.

מקשה הגמרא לשיטת רב נחמן בר יצחק הלומד, שאפילו רבי יוסי ברבי יהודה לומד שמעות ראשונות לקידושין ניתנו

ולרב נחמן בר יצחק, דאמר אפילו לרבי יוסי ברבי יהודה, מעות הראשונות לקידושין ניתנו, אם כן היעוד נעשה על ידי האב, ואין האב מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה לאישות. לדעת רבי עקיבא שהלכה כדבריו ונמצא שאין האב יכול למכור את בתו לשפחות לאחר שנתאלמנה מן היעוד. ואם כן קשה: במאי מוקים להּ? באיזה אופן יעמיד רב נחמן בר יצחק את דברי הברייתא, שהאב יכול למכור את בתו כשהיא אלמנה? והרי אין אדם מוכר את בתו לשפחות לאחר שמכרה לאישות!

ומתרצינן: רב נחמן בר יצחק, מוקים לה מעמיד את דברי הברייתא, כדעת רבי אליעזר [לעיל תחילת יח ב], דאמר רק לשפחות אחר שפחות הוא דלא מזבין לה. רק לשפחות אחר שפחות אין האב רשאי למכור את בתו, שרבי אליעזר דורש את "בבגדו בה" מלשון בגידה, כלומר: שבגד בה בכך שמכרה לשפחה. אבל לשפחות אחר אישות, מצי מזבין לה. האב רשאי למכרה לשפחות לאחר שמכרה לאישות. ולפי זה, יש להעמיד את דברי הברייתא באב שקידש את בתו, ואפילו בקידושין בעלמא, ולא ביעוד.

התוס' מבארים, כי להעמיד את הברייתא יש בה צד הפוך, שיש להימנע מלהעמיד באופן אחר

התוס' מביאים את פירוש רש"י המבאר שנכון שכעת אנו מעמידים את דברי רב נחמן בר יצחק כרבי אליעזר. אבל בהעמדה זו יש סיבה שרק מחוסר ברירה אנו עשוים כן. ואילו אלמלא החוסר ברירה היינו מעדיפים לא להעמיד כרבי אליעזר בהיותו בית שמאי, וההלכה אינה כמותו.

רבינו תם גורס באופן שונה, ויש לבאר מהי שיטתו, ומה היתה הבעיה להעמיד אחרת לפני

רבינו תם גורס שונה מגירסתנו, הוא מעמיד שהוא מעמיד כרבי עקיבא. ומבאר המהר"ם את דבריו. "פירקש, דהא ר"ת פירש לעיל, דר"א סבר כיון שפירש טליתו עליה, ור"ע סבר כיון שבגד בה - היינו שפחות אחר שפחות, ועל כן צריך לגרוס כאן מוקי לה כרבי עקיבא." ונמצא כי מאחר והוא מעמיד כך, חייבים לומר שעד עתה העמידו אחרת, ויש להביו מדוע העמידו אחרת קודם לכן.

אלא שכעת מבארים תוס', מדוע לפני כן בחרו להעמיד כרבי אליעזר. והרי הוא שמותי. אלא שיש יתרון בדבריו שגם החכמים של רבי שמעון לעיל סברו כמותו על אף היותו שמותי. כי אם יש כאן יותר מדעה אחת הרי זה רבי עקיבא רק מחבירו ולא מחבריו, לשון רבים. אמנם בסוף ההכרעה היתה כרבי עקיבא, אלא הביאור הוא מדוע עד עתה העמידו אחרת.

איש פרט לקטן -

ואף על גב **דקטן - לאו בר עונשין הוא,**
מ"מ איצטריך קרא למעוטי,
דקס"ד שיהא נהרג,
כיון שהאשה נהרגת על ידו.

הגמרא שאלה לגבי ייעוד לבנו הקטן והביאה ראיה מאיסורים

נאמר בענין איסור אשת איש [ויקרא כ]: "ואיש אשר ינאף את אשת איש, אשר ינאף את אשת רעהו, מות יומת הנואף והנואפת". ושנו על כך בברייתא: "איש" - מלמד כי דוקא איש גדול שנאף את אשת איש חייב מיתה, פרט לקטן. "אשר ינאף את אשת איש" - אין חיוב מיתה אלא בניאוף עם אשה השייכת ל"איש", שהוא גדול, פרט לאשת קטן.

התוס' ביארו מה טעם היה לדייק מפסוק לפטור את הקטן, בהיותו פטור מעונש

קטן פטור מכל עונשין שבתורה. ואם כן קשה: מדוע הכתוב הוצרך להשמיענו שקטן שנאף פטור? והרי קטן פטור מכל עונשין שבתורה, ומדוע הייתי סבור לחייבו לולי הפסוק? למרות שקטן אינו בר דעת ואין להענישו על מעשיו, בכל זאת הייתי אומר שקטן שבעל אשת איש גדולה חייב, מפני שהאשה נהרגת על ידו. תוספות. [כוונתם כעין מה ששנינו במסכת סנהדרין בענין בהמה הנרבעת שהיא נסקלת. ושאלו במשנה: "אם אדם חטא, בהמה מה חטאה"? ותירצו: "לפי שבאה לאדם תקלה על ידה לפיכך אמר הכתוב תסקל. דבר אחר: שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו שנסקל פלוני על ידה". ותוספות שכתבו כאן שהאשה נהרגת על ידו היינו שכשהקטן יעבור בשוק יאמרו זהו שנסקלה פלונית על ידו.

כלומר, התוס' השתמשו כאן בשאלת אף על גב, שאלה שתירוצה בצידה. שברור לנו כי קיימת סיבה נוספת שהיה מקום להענישו ואף להורגו, ולכן היה צורך בלימוד מהפסוק על מנת לפוטרו.

ומדאורייתא חזיא ליה -

פירש בקונטרס,
דזקוקה לו וביאתו ביאה לכל דבר,
וקנאה ליורשה וליטמא לה,
כדתנן (נדה דף מה.),
בן ט' שבא על יבמתו - קנאה.

וקשה,
דזה אינו אלא מדרבנן ולפוסלה מן האחין,
כדתנן בהאשה רבה (יבמות דף צו:),
עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול,
אבל ליורשה ולשאר דברים - לא הויא כאשתו.

ולכן נ"ל,
דמדאורייתא חזיא ליה בעלמא,
כגון שהיה היבם גדול,
וקטן זה - ביאתו ביאה,
כלומר, שאם בא על אחת מכל עריות שבתורה,
מומתים על ידו,
מהו דתימא הואיל ומדאורייתא כו',
כלומר, אי לאו האי קרא דמעטיה,
ה"א מדאורייתא חשובה כאשתו,
קמ"ל, שאינו קונה אותה אלא מדרבנן,
כדאמרינן בעלמא (שם),
עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול.

גדר ביאת קטן שהוא יבם בגיל תשע ויום אחד

מצד אחד ראינו, כי אין למעשה הקטן כל תוקף, שהרי שנינו בברייתא לעיל - איש" - מלמד כי דוקא איש גדול שנאף את אשת איש חייב מיתה, פרט לקטן. "אשר ינאף את אשת איש" - אין חיוב מיתה אלא בניאוף עם אשה השייכת ל"איש", שהוא גדול, פרט לאשת קטן.

אלא שכאן כאשר הקטן בא על יבמתו, שהיות והיא זקוקה מן התורה לביאתו כדי לייבמה, היא נקנית לו בביאה, והרי היא אשתו מן התורה, ואם מתה, הוא יורשה כאשתו. [אך רק אם היה היבם בן תשע שנים ויום אחד הוא קונה אותה, כי מאחר שהיבום נעשה על ידי ביאה, לא יכול להיות יבום בקטן אלא משנעשה בן תשע שנים ויום אחד, שמגיל זה ואילך ביאתו מוגדרת "ביאה". אבל קטן שגילו הוא פחות מבן תשע שנים, אין ביאתו מוגדרת "ביאה", ולפיכך לא קנאה].

התוס' ביארו באופן אחר

התוס' הביאו בתחילה מה שביארנו שהוא לדעת רש"י, שיבום הקטן קונה את היבמה מדאורייתא, ואם מתה - יורש

אותה, והכתוב לימד, שלמרות שהיא כאשתו בכל זאת הבא עליה פטור ממיתה. אבל תוספות פירשו שהכתוב "אשת איש" מלמד שהבא על אשת יבם קטן פטור ממיתה מפני שאינה נקנית לו כלל לענין שום דבר. [ורק מדרבנן ביאת הקטן אוסרת את היבמה על שאר האחים, מצד גדר מאמר בגדול].

התוס' מפאת קושייתם הלכו בפירוש אחר לגדר זקוקה לו

תוס' הרא"ש, שנקט כתוספות, פירש, דמדאורייתא חזיא ליה, היינו שזקוקה לו ליבום, וביאתו ביאה כמו של גדול. ויש שהגיה בדברי התוספות כדברי תוס' הרא"ש, וכתב שמלת כגון שבדבריהם הוא במקום "כמו".

התוס' רא"ש מתרץ, דכיון שיבם בא מכח זיקת אחיו, אם איתא דקני לה מדאורייתא - לא מסתבר למיפטר ממיתה. ומבאר הקובץ שיעורים [אות קיט] כוונתו, שלגבי יעוד הא דמהני יעוד לבנו הקטן הוי חידוש, ומש"ה אפשר לומר שהתורה מיעטה ממיתה, אבל מה שיבם בן ט' קונה - אינו בגדר חידוש כיון שהוא מקבל הזיקה מאחיו, ולכן לא מסתבר שהתורה תמעט ממיתה, אלא כוונת התורה למעט, שהיבום לא חל בכלל.

תרתי -

פירש בקונטרס,
הא בהא תליא, כלומר חדא מילתא היא,
דכיון שאין יעוד אלא מדעת,
פשיטא, דאין יעוד מועיל אלא בגדול,
שהרי קטן - לא מצי לשוויי שליח לקדש.

וה"ר אלחנן פירש תרתי,
כלומר, **דסתרן אהדדי,**
דרישא - דאמרינן אין יעוד אלא בגדול,
משמע אפילו שלא מדעת - מהני,
והדר אמרינן, אין יעוד אלא מדעת,
משמע, **אבל שלא מדעת - לא מהני.**

ביאור תשובת רבי ינאי לפשוט את הספק

המהלך הראשון יבואר על פי שיטת רש"י. נשאלת השאלה: מאי הוי עלה? מה יהיה על הספק שהסתפקנו [אם מייעד אדם אשה לבנו הקטן]? תא שמע, בוא ושמע ראיה לפשוט את הספק:

דאמר רבי אייבו, אמר רבי ינאי: א. אין יעוד שאדם מייעד לבנו, אלא בגדול. ב. אין יעוד אלא מדעת הבן. וממה שאמר רבי ינאי "אין יעוד אלא בגדול", יש ללמוד שאין אדם מייעד אשה לבנו הקטן. ומקשה הגמרא על דבריו: תרתי! שני הדברים שאמר רבי ינאי - הרי דבר אחד הם. שהרי כיון שאין יעוד אלא מדעת הבן, מובן מאליו שאין יעוד אלא בבן גדול, שהוא בן דעת, אבל דעת הקטן אינה נחשבת "דעתו"! ומדוע הוצרך רבי ינאי להשמיענו את שני הדברים?

התוס' הלכו בקו לתרץ שתרתי הוא סתירה

אך בדרך כלל כשהגמרא מקשה "תרתי", כוונתה להקשות ששני הדברים סותרים זה לזה. ולפיכך הראשונים פירשו את קושית הגמרא כאן שלא כדברי רש"י.

דרישא דאמרינן אין יעוד אלא בגדול, משמע אפי שלא מדעת - מהני וכו'. דאי בעינן דוקא מדעת, א"כ הוה לי למימר חידוש יותר גדול, דבעינן דעת, וממילא נדע, דקטן - לא מהני.

והריטב"א מביא בשם ר"ת שגם כן פירש תרתי, דסתרן אהדדי, אך בכיוון ההפוך, דברישא דאמר אין יעוד אלא בגדול, משמע שיעוד תלוי בגדלות, ובסיפא דאמר אין יעוד אלא מדעת, משמע שמדעת יש יעוד אפילו בקטן. ומסיק הריטב"א שלפי פירוש זה לא נפשטה בעיית ריש לקיש, עד למסקנא שפירשנו, דמה טעם אין יעוד אלא בגדול, לפי שאין יעוד אלא מדעת

אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושיך מדר' יוסי -

תימה,
מאי אתא לאשמועינן?
פשיטא, למה לא תתקדש?
אפילו היה אומר תן מנה לפלוני,
ותתקדש בתי לך,
היתה מקודשת מדין ערב כדלעיל (דף ז.),
כ"ש שאמר לבתו.

וכי תימא,
דהכא - לא שייך דין ערבות,
דהא לא דיבר למקדש?
א"כ לר' יוסי ברבי יהודה,
דאמר דמקודשת בפרוטה אחרונה,
אטו נילף מינה,
דאם לא אמר כלום,
לא לבת ולא למקדש תהא מקודשת,
אלא ע"כ המכירה חשובה,
כאילו אמר אביה לבת התקדשי ביעוד,
א"כ המכירה נמי תחשב, כאילו אמר למקדש.

וי"ל,
דלא הוי, לא כאומר לו, ולא כאומר לה,
אלא הכי מוכיח,
ע"כ קטנה יש לה יד לקבל קידושין,
מדאשכחן גבי יעוד,
דאמר רחמנא שתייעד על ידי עצמה,
שאם לא היה מועיל בעלמא,
כשנותן לה רשות להתקדש מדעת ע"י עצמה,
לא היה אומר הכתוב שיהיה מועיל לענין יעוד.

וא"ת,
היאך היא מתקדשת,
באומר לה צאי וקבלי קידושיך?
והלא קטן לית ליה זכייה מן התורה,
כדמשמע, פ"ק דב"מ (דף יב.),
דקטנה - אין לה יד לזכות בעצמה,
ואמרינן, דמציאת הקטן אפילו לרבי יוסי,

אין בו גזל גמור אלא מדבריהם,
בשלמא גבי יעוד,
דהתם - דין הוא שתזכה בשיור,
שאינו אלא מחילת שיעבוד בעלמא.

וי"ל,
דבדעת אחרת מקנה לה,
יש לה זכייה מדאורייתא,
כדמשמע בפרק [התקבל] (גיטין סה.),
דפריך לרב חסדא,
דאמר אחד זה ואחד זה,
זוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים,
מההיא דאומר אדם לעבדו ולשפחתו העבריים,
הילך מעות הללו,
ופדה מהן מעשר שני,
ושפחה עבריה - קטנה היא,
ודחי בעציץ שאינו נקוב דרבנן,
מכלל שהיה רוצה להוכיח,
שזוכה אפילו לאחרים מן התורה.

צאי וקבלי קידושייך מדרבי יוסי ברבי יהודה

ראשית נקדים את שיטת רבי יוסי ברבי יהודה, כי המעות הראשונות לא ניתנו לצורך קידושין. אלא ניתנו לקנייתה. וכל מה שניתן לבצע לאחר מכן ייעוד, הוא שאם האדון רוצה לקדשה אחרי שקנאה, נתנה לו התורה את האפשרות למחול לה על העבודה שהיא עדיין חייבת לעבוד לו, ולייעדה לו לאשה על ידי מחילת חיוב עבודתה [ובתנאי שיש באותה עבודה שוה פרוטה]. והיות ובשעה שהאדון נתן לאב את המעות הראשונות, היא לא התקדשה באותן מעות, אין דעת האב מתחילה לקדשה בהן. הילכך, אם האדון לא יודיע לאמה עצמה שתקבל עליה את קידושיו, אין כאן קידושין. וכל זה לדברי רבי יוסי ברבי יהודה.

אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושייך מרבי יוסי בר יהודה

הגמרא מבארת כיצד רב נחמן הסיק מכך שימוש להלכה במקרה אחר. אמר רבא אמר רב נחמן: אומר אדם לבתו כשהיא קטנה: "צאי וקבלי קידושיך בעצמך מאדם שתחפצי להנשא לו". ודבר זה נלמד מדברי רבי יוסי ברבי יהודה:

וכי לאו כך אמר רבי יוסי ברבי יהודה: מעות הראשונות - לאו לקידושין ניתנו! נמצא, שהאב עצמו לא קידש את בתו לאדון. ובכל זאת כי [כאשר] האדון משייר בה באמה שוה פרוטה, שמוחל לה על אותה עבודה, הוו קידושין. ומהו טעם הדברי? בהכרח, מפני שהאב יודע בשעת מכירתה שהאדון יכול ליעדה לאחר זמן, לפיכך הרי זה כאילו הוא הסכים לכך שהבת תקבל את קידושיה בעצמה. ואם כן, הכא נמי - לא שנא. גם האומר לבתו הקטנה "צאי וקבלי קידושיך" אינו שונה מהמוכר את בתו לאמה, שהרי אף הוא הסכים שהבת תקבל את קידושיה בעצמה, ולפיכך היא מקודשת.

התוס' מקשים שאם צורת קנייה אחרת של דין ערב תועיל, מקל וחומר ניתן ללמוד זאת שיאמר זאת לבתו

מקשים התוס' מדין ערב. שאם היה האב אומר למי שהיה רוצה שיקדש את בתו, אתה תתן מנה לפלוני, ובהנאה זו שביצעת את דברי - הרי אני כאב מקדש אותה לך, וזה נקרא קידוש מדין ערב. וזו הלכה שנאמרה בתחילת הפרק. וכאן שהוא אומר לבתו שהיא זו שתקבל את מעות הקידושין, הרי רק החליף את כתובת המקבל, שאינו פלוני, אלא בתו. ואם היה אומר למקדש תחילה שיתן לה, הרי אפילו לא היה אומר לבת ללכת ולקחת אותם, הרי יש לנו קידוש מדין ערב, ומה הצורך לחדש את גדרו של רבי יוסי ברבי יהודה לכאן?

מקשים התוס' על הנסיון שהציעו, כי כאן לא דיבר כלל עם המקדש

מקשים התוס', שהרי לכאורה יכול אתה להקשות על שאלתנו, כי כאן האב בכלל לא דיבר עם המקדש, וכל הפעולה מתבצעת על ידי הבת, וכלל אין לנו דין ערב.

פירוש, דאם תאמר דהילפותא מיעוד הוא דאע"פ שלא אמר למקדש - מהני, ואם כן על כרחך צריך לומר, דסבירא ליה לגמרא, דביעוד הוי - כאילו לא אמר למקדש, והיינו משום דבזמן המכירה - לא הזכיר קדושין. ומקשין התוס', דאם כן הוי כאילו לא אמר לבת נמי, וא"כ נילף מיעוד, דאע"פ שלא אמר כלל לא למקדש ולא לבת, אלא הבת הלכה וקידשה עצמה דהוי מקודשת כמו ביעוד, דמקדשת עצמה לרצונה בלי שום דעת האב, וזה - ודאי דהדין הוא לא כך, דלית מאן דפליג דאם קטנה נתקדשה שלא לרצון אביה - דלא הוו קידושין, כדחזינן לעיל ג:, ועל כורחך צריך לומר, דהמכירה חשובה כאילו אמר אביה לבת התקדשי ביעוד, אם כן המכירה נמי תיחשב כאילו אמר למקדש, ואם כן איזה ראיה מביאה הגמרא מיעוד, דאע"פ שלא אמר למקדש - מהני?

עונים התוס', שכאן בייעוד יש לה יד לקבל את הקידושין. וזה מה שאמרו שהיא יכולה שתייעד על ידי עצמה.

מקשים התוס' לברר באיזה אופן היא מתקדשת בדין זה – ומתרצים בדעת אחרת מקנה לה

מקשים התוס', שאם היה אומר לה סתם לכי וקבלי קידושייך, הרי כל מעשה הקידושין היה צריך להיות על ידה, והרי אין לה יד לקבל. וכמו שהקטן אין לו זכייה מהתורה ולכן מותר לגוזלו, שהדבר אינו ברשותו וקניינו, ורק חכמים מנעו זאת. ושונה הדבר מייעוד שהוא רק מחילת השעבוד, ושהדבר כבר מצוי אצלה. אלא שהתוס' מבארים כאילו כל הנתינה לא היה דרכה, אלא מישהו אחר הקנה לה.

החידוש כאן בדעת אחרת מקנה לה

יש לבאר מה הגדר של דעת אחרת מקנה לה, לבין מציאה והפקר. לגבי מכר - הרי עיקר הקנין עושה המוכר. ומסתברא, שבמתנה עיקר הקנין - עושה הנותן, ולכן מהני, אפילו אם המקבל הוא קטן. כיון דבין כך עיקר הקנין עושה הנותן. אבל במציאה והפקר, שהקטן צריך לעשות את כל הקנין - זה אינו יכול. ורק מדרבנן אסור לגוזלו, ממנו מפני דרכי שלום. ולכן שהקנו לה - זכייתה היא מהתורה.

ומוסיף על כך בתוס' הרא"ש "ואמרינן נמי במסכת סוכה, לא ליקני איניש לולבא לינוקא, דינוקא - מקנא קני, אקנויי -

לא מקני. אלמא בדעת אחרים מקנה - זוכה מן התורה, הלכך, כשנתן לה אביה רשות לקבל קידושיה - יש לה יד לזכות בהם ומתקדשת."

במלוה שיש עליה משכון מקודשת מדר' יוסי בר' יהודה -

אין לפרש,
דמיירי במשכון שלא בשעת הלואה,
דקני לה מדרבי יצחק,
דאם כן היה לו להביא כאן דרבי יצחק,
כמו שמביא לעיל (דף ח:),
גבי קידשה במשכון מקודשת,
ולעיל היה לו להביא דרבי יוסי ברבי יהודה,
אלא אפילו במשכון בשעת הלואה איירי,
ואפילו אין מחזיר לה משכון,
אלא שמוחל לה את המלוה,
ואף על פי שהמשכון בידו,
דהא המקדש במלוה שיש עליה משכון קאמר,
ולא המקדש במשכון.

וא"ת,
כיון דמקדש בהנאת מחילת מלוה,
אפילו בלא משכון אמרינן דמקודשת לעיל,
ולמה אנו צריכין ללמוד מר' יוסי?

וי"ל,
דהיכא דאיכא משכון גרוע טפי,
דס"ד דלא סמכה דעתה,
כיון שאינו מחזיר לה משכון,
קמ"ל מילתא דרבי יוסי, דמקודשת.

וא"ת,
היכי נילף מרבי יוסי ברבי יהודה מיעוד,
והלא ביעוד מחזיר לה המשכון, היינו גופה,
דהא גופה - משכון היא,
והכא - אין מחזיר לה משכון?

וי"ל,
דפשיטא ליה,
דאין עיקר היעוד בחזרת משכון,
אלא מחמת מחילת שיעבוד המלוה לחוד,
ונ"ל לדקדק,
דקסבר ר' יוסי בר' יהודה,
דעבד עברי - אין גופו קנוי,
דאי גופו קנוי,
מה ענין זה אצל מלוה שיש עליה משכון?
אין כאן מלוה כלל,
אלא מקדשה בהקנאת גופה לעצמה.

ומיהו י"ל,
דע"כ לא בהקנאת גופה שהיא קנויה לו - מקדשה,
דאם כן **איך תתקדש?**
בלא שטר שחרור ובלא הפקר.

גדר הקידושין במילווה שיש לו עליה משכון

ואמר רבא אמר רב נחמן: המקדש את האשה במלוה שלותה ממנו, כלומר, שמחל לה על אותה מלוה ומקדשה בה, אינה מקודשת. ובכל זאת, המקדש את האשה במלוה שהיא חייבת לו ויש עליה משכון, הרי זו מקודשת.

ודבר זה נלמד מדברי רבי יוסי ברבי יהודה: וכי לאו כך אמר רבי יוסי ברבי יהודה: "מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו"! נמצא שהאדון לא קידש את האשה במעות שנתן לאב, אלא בכך שהוא מוחל לה על העבודה שהיא חייבת לעובדו - והאי, ואותו חיוב שהיא חייבת לעובדו, בכלל הלואה היא שהרי אין כאן מעות בעין אלא חוב בעלמא, שהיא חייבת לו את עבודתה או מעות פדיון עבודתה. והיא גופא, האמה בעצמה, משכון היא לפרעון החוב. שהרי היא מוחזקת ברשותו ורשאי לכופה לעובדו. כי [וכאשר] משייר בה שוה פרוטה, הוו קידושין. אם כן, הכא נמי לא שנא, גם המקדש את האשה במלוה שהיא חייבת לו ויש בידו משכון אינו שונה מאדון המקדש את אמתו, והרי זו מקודשת.

יש לדון על איזה משכון מדובר, שלא בשעה הלוואה כרבי יצחק או משכון שבשעת ההלוואה

לרבותנו בעלי התוספות יש פירוש מחודש בסוגיתנו: אין הבדל בין מקדש במלוה שיש עליה משכון למלוה שאין עליה משכון. ומדובר כאן במקדש את האשה בהנאת מחילת מלוה, ולא במלוה עצמה. [ראה לעיל בגמרא ח ב] ולפיכך היא מקודשת.

ורב נחמן נקט מלוה שיש עליה משכון כדי להשמיענו חידוש: שאף על פי שעדיין לא החזיר לה את המשכון אין אומרים שאין דעתה סומכת על מחילתו ואינה מקודשת. [דעת פני יהושע: רב נחמן ידע מסברא שהאשה סומכת בדעתה להתקדש אף בלא משכון. אבל היה אפשר לומר שאין אדם מקדש אשה בהנאת מחילת מלוה למרות שסמכה דעתה. ולפיכך רב נחמן הוצרך ללמוד מיעוד את עצם זה שאדם מקדש בהנאת מחילת מלוה].

התוס' באים לומר שכאן אין אנו זקוקים ללימוד של משכון שלא בשעת מלווה, מכיוון שעל כך כבר דנו לעיל. אלא שכאן החידוש הוא על המשכון מהסוג השני. והרעיון שהעיקר הוא מחילת המילווה.

מה החשיבות שיש כאן גם מחילה וגם בו זמנית יש משכון

דהיכא דאיכא משכון - גורע טפי, דסלקא דעתך, דלא סמכה דעתה. הנה לעיל טז. מסתפקין התוס' אי מחילה בעי קנין או לא. ועיין מה שכתב בנחלת משה שם דאפילו אם נאמר דמחילה - צריכה קנין, היינו דוקא אם יש למלוה משכון, אבל אם אין לו משכון, א"כ תיכף כשמחל - זכה הלוה בנכסים כמו שכתבו שם התוס' גבי עבד.

ולפי זה יוסבר שפיר, מה החידוש במלוה שיש עליה משכון. דסד"א דכיון דאיכא משכון - לא מהני המחילה, וממילא לא

הוי קידושין. קמ"ל דהוי קדושין. דכל הטעם דמחילה צריכה קנין, לפי שבלי קנין יכול המלוה לומר, משטה הייתי בך, ופטומי מילי בעלמא הוי. אבל כאן דהיא מקדשה ע"י המחילה אנן סהדי דמחל בלב שלם. והנה הא דהוצרכו התוס' לומר דס"ד דלא סמכה דעתה וכו', לפי שהתוס' כאן ס"ל דמחילה א"צ קנין.

מקשים התוס' על החילוק בין ייעוד מדברי רבי יוסי ברבי יהודה

כל לימודו של רבי יוסי ברבי יהודה שכאן מדובר בקידושי ייעוד. ואם היא מתקדשת אף ללא החזרת המשכון - מה לנו לקשר את גדר הייעוד. ועוד מקשים שלכאורה יש חילוק, כי בייעוד מחזיר לה את המשכון, וכאן היא עצמה כעין המשכון, ואינו מחזירו לה.

ועונים התוס' כי לא העיקר הוא החזרת המשכון, אלא מחילת השיעבוד. וכמו שעבד עברי אין גופו קנוי, הרי המשכון אינו מעלה ואינו מוריד, ואדרבא הוא מקנה לה את גופה, בכך שהיא עוברת מגדר אמה לגדר אשה. אלא לא זה מה שפועל את מעשה הקידושין, שהרי צריך תחילה לשחרר את מה שיש בה גדר אמה. אלא היא מתקדשת בכך שבמקום שתעבוד אצלו, הרי היא כאילו קיבלה שווה כסף, וממילא פוקע ממנה קניין העבדות, מאחר והשתנה מצבה. כלומר, לא גדר הגוף הוא היוצר את הקידושין, אלא בהכרח שנדרש כאן את הצד הממוני.

[דף יט עמוד ב]

משל למאן -

פירש בקונטרס,
מדברי מי אנו למידין.
הא אם יש שהות ביום כו',
אלמא השתא הוא דמתחלי קדושין,
בגרעון שיש לו עליה.
לרבנן,
מדברי חכמים אנו למידין,
דאמרי אפילו אין שהות ביום,
דקסברי לכך ניתנו מעות הראשונות,
דאי בעי ליעודי - יהיה ייעוד מעכשיו;
דאי לאו מההוא שעתא מתחלי,
במאי מיקדשה השתא.
ופריך, פשיטא דמצינו למילף,
ומשני,
מהו דתימא, הא לא אמר ליה לאב מעכשיו,
ותילף מיניה, דאפילו לא פירש מעכשיו,
אלא הרי את מקודשת לי לאחר שלשים יום,
תהא מקודשת לראשון.
קמשמע לן האי תנא,
דאמר אנו למידין המשל מדברי רבנן,
דאי אמר מעכשיו - אין, ואי לא - לא.
וקשה,
דבכוליה גמרא,
המשל בא ללמד על הדבר,
כמו משל למה הדבר דומה.

ועוד,
איך נאמר,
דמייעוד נלמוד באשה,
שתהא מקודשת לראשון?
והא **לא איירי רבנן כלל,**
כשבא אחר וקידש בתוך ימי המכירה.

לכך פירש ר"י,
שהמשל בא ללמד ולומר,
דכי היכי דפשיט לן התם,
באומר לאשה,
הרי את **מקודשת לי, מעכשיו ולאחר שלשים יום,**
ובא וקידשה אחר בתוך שלשים יום, **שמקודשת לראשון,**
ה"ה גבי ייעוד,
שאם בא אחר וקדשה אחר המכירה **קודם הייעוד,**
דאינה מקודשת,
דמעות הראשונות לקידושין ניתנו.
והכי קאמר,
משל למאן?
על מי מלמד המשל?
אילימא לרבי יוסי בר' יהודה,
האמר אם יש שהות ביום וכו',
ואם כן לא דמי לאומר,
שהרי בעינן שיתן לה שום דבר בסוף.
אלא משל לרבנן,
המשל בא ללמד לנו על דברי רבנן,
שאם בא אחר,
וקידשה אחר המכירה קודם היעוד - אינה מקודשת, ופריך, פשיטא?
דכיון שאמר לאשה - כך הוא הדין,
הכי נמי גבי ייעוד - כך הוא לרבנן.
ומשני,
מהו דתימא הא לא אמר מעכשיו,
ואפילו לרבנן,
נמי תהא מקודשת לאחר שקדשה קודם הייעוד,
דלא דמי לאומר לאשה,
דהתם - אמר לה מעכשיו,
קמ"ל דכיון דכל מכירה - **על מנת לייעד,**
כמאן דאמר לה מעכשיו **דמי.**

הגמרא מפרשת כיצד יש לימוד בדין ייעוד שהוא משל לעניין אחר

דין יעוד, הרי הוא משמש כמשל ללמוד ממנו את דין האומר לאשה "התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום", כלומר, הקידושין יחולו עכשיו, באם אחפוץ בהם לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך אותם שלשים יום, ומשהושלמו שלשים הימים חפץ הראשון בקידושין, אזי נלמד ממצות יעוד, כמשל - שהיא מקודשת לראשון, ואין קידושי השני כלום.

יש להבין כיצד הדבר משמש למשל?

ונביא זאת בלשונו המתוקה של תוס' הרא"ש

[שלב ראשון אנו דוחים הבנה מסויימת בפירוש רש"י, ומביאים תתחילה את דבריו] - "פירש"י, מדברי חכמים אנו למדים דבר זה, ובסוף - נמי פירש, מהו דתימא הא לא אמר מעכשיו? ונילף מינה, דאפילו לא אמר מעכשיו - מקודשת לראשון."

[שלב שני דחייה הדברים] - "ולא נהירא פירושו, דאין זו שטת התלמוד, אלא בכל מקום, מביא המשל ללמד על הדבר, ועוד על כורחך הא דקאמר, משל לאומר לאשה הרי את מקודשת מעכשיו לאחר ל' יום, מיירי בשפירש בהדיא, מעכשיו - תהא מקודשת, אם לא אחזור בי עד לאחר ל' יום, דאי בסתם איירי, הא איכא למ"ד לקמן בפרק האומר, דלא חזרה הוי ולא תנאה הוי, ואף על פי שהלשון שוה להההיא דפ' האומר - אין לחוש אם אין הפירוש שוה, דכי האי גוונא אשכחן בסוף יש נוחלין, דמהיום ולאחר מיתה - מתפרש בתרי גווני, וכיון דאיירי בשפירש בהדיא, מה צריך ללמוד דבר זה מדברי חכמים?

[שלב שלישי, איך כן ראוי ללמוד את המשל. לא התוצאה היא ההשוואה אלא הדרך, אף שלא אמר על מנת, הרי בייעוד כל מטרתו שווה לעניין כאילו אמרם מפורשות] - "הלכך נראה, שהמשל בא ללמד על הענין, ולומר, כי היכי דפשיטא לן התם דמקודשת לראשון, ה"ה נמי גבי ייעוד, אף על גב דלא אמר בשעת מכירה מעכשיו לכשארצה אייעד, כיון דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, הוי כאלו פירש הכי בפירוש, והבא עליה משעת מכירה עד שעת ייעוד - יש בו איסור אשת איש, דחל הייעוד למפרע משעת מכירה."

לסיכום משפט המחץ היא מטרת התוס', וכיצד הגענו אליו בדוגמת המשל. כי בכוונת הייעוד הרי יש רק כוונה אחת ולא ניתן לטעות בה, ולכן אנו מצויים בדיוק כמו הדיון שאמר מפורשות. ומשפט המחץ הינו "דכיון דכל מכירה - ע"מ לייעד, כמאן דאמר לה מעכשיו דמי."

משל לרבי יוסי ברבי יהודה -

פירש בקונטרס,
מדר"י ברבי יהודה אנו למידין,
משום דלא פירש מעכשיו,
אף על גב דהוי ליה לקדשה בהו לאחר זמן,
מיהו כי קדמו אחר - הוו קידושין,
ה"נ - לא שנא,
מהו דתימא, הא - לא,
א"ל **בשעת מתן** מעות **ע"מ שתייעד לי** לסוף שש.

ומשום הכי אמר רבי יוסי דמקודשת לשני,
אבל **היכא דאמר,**
התקדשי לי לאחר שלשים יום,
אימא אף על גב דלא אמר לה מעכשיו,
חיילא מהשתא ומקודשת לראשון,
אם ירצה בסוף שלשים,
קמ"ל דדמי להדדי,
דכיון דתלה הכתוב ייעוד במעות הללו לאחר זמן,
מעיקרא כי יהבינהו, **להכי יהבינהו,**
שאם ירצה לייעד - מייעד,
ואפ"ה כיון דלא אמר מעכשיו, מקודשת לשני.

גם פירוש זה - לא נהירא,
שהרי בכולי גמרא, המשל בא ללמד על הדבר.

ופירש רבינו יצחק,
מהו דתימא, הא לא אמר לה לאחר שלשים יום,
וכיון דלא פריש,
נימא דדעתיה, שיחולו הקידושין מעכשיו,
דמהני טפי, מה שלא הזכיר שלשים יום,
שהרי כל שעה ושעה,
בידו ליעדה כל זמן שירצה,
ואם קידשה אחר - אינה מקודשת,
קא משמע לן,
כיון דלא אמר מעכשיו בהדיא,
מקודשת לשני.

קיימת לנו מחלוקת לגבי ייעוד בין חכמים לרבי יוסי ברבי יהודה

הגמרא מביאה ברייתא, שיש בה מחלוקת לעניין ייעוד בין חכמים ורבי יוסי ברבי יהודה. תנו רבנן: כיצד היא מצות יעוד? האדון אומר לה לאמה בפני שנים [שני עדים]: "הרי את מקודשת לי", או "הרי את מאורסת לי". ואפילו ביום האחרון של שש שנות עבדותה סמוך לשקיעת החמה יכול לומר לה כן,

ומכאן ואילך האדון נוהג בה מנהג אישות כאשתו גמורה, ואינו נוהג בה מנהג שפחות, כלומר, אסור לו להעבידה כאמה. אלו הם דברי חכמים.

אבל, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: דוקא אם יש שהות ביום בכדי שהאמה יכולה לעשות עמו שוה פרוטה הרי זו מקודשת. ואם לאו, אינה מקודשת.

והברייתא מוסיפה ואומרת: דין יעוד, הרי הוא משמש כמשל ללמוד ממנו את דין האומר לאשה "התקדשי לי מעכשיו לאחר שלשים יום", כלומר, הקידושין יחולו עכשיו, באם אחפוץ בהם לאחר שלשים יום, ובא אחר וקידשה בתוך אותם שלשים יום, ומשהושלמו שלשים הימים חפץ הראשון

בקידושין, אזי נלמד ממצות יעוד, כמשל - שהיא מקודשת לראשון, ואין קידושי השני כלום.

ביאור המשל בשיטת רבי יוסי ברבי יהודה

שהרי, לדעת רבי יוסי ברבי יהודה, כשהאב מוכר את בתו, הרי הוא יודע שביד האדון ליעדה לאחר זמן על ידי אותה מכירה. ובכל זאת, אם האב קידשה לאדם אחר לפני היעוד, הרי היא מקודשת לאותו אדם, מאחר שהאב לא אמר בפירוש שהוא מיעדה לאדון "מעכשיו".

ומכאן נלמד, שאף האומר לאשה "התקדשי לי לאחר שלשים יום", אין האשה מתקדשת למפרע מהשעה הראשונה. ולפיכך, אם קדשה אחר בתוך שלושים יום, הרי היא מקודשת לשני.

הגמרא מבארת מה חידוש יש בדבר. שהיינו יכולים ללמוד שאין הדינים שווים. שבשעה שהאדון קונה את האמה, הוא לא התנה בעת קנייתה שהמעות הללו מיועדות על מנת שתתייעד לו לאחר שלושים יום, ולכן בא רבי יוסי ברבי יהודה ואמר שאין היעוד חל למפרע, ואם בא אחר וקידשה - הרי היא מקודשת לשני. והחידוש כאן הוא, כשהוא אומר לה התקדשי לי לאחר שלושים יום, עם היות וחל החיסרון שלא אמר לה מעכשיו, הרי אם רצה הראשון כן היתה מקודשת לו למפרע והתבטלו קידושי השני. ולכן יש כאן חידוש. כי היה כאן קשר בין המעות שהן צבועות לעניין הייעוד. וכמו החיסרון של מעכשיו בקידושין, כך הוא החיסרון בגלל חוסר אמירת ה"מעכשיו".

התוס' סוברים שלא מובן כאן המשל, וסוללים הבנה מחודשת לפי רבינו יצחק

מאחר ושנינו בברייתא אחרת אנו יכולים ללמוד את כוחו של רבי יוסי ברבי יהודה, לבטל את מעשה הראשון. תניא אידך, שנינו ברייתא אחרת, שמובא בה נפקא מינה ממחלוקת רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה לענין נוסף: המוכר את בתו לאמה, והלך האב וקידשה לאחר לפני שהאדון הספיק ליעדה, אזי האב שיחק באדון, ומקודשת לשני, ואין האדון יכול ליעדה - דברי רבי יוסי ברבי יהודה, הסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו. ולדבריו, כשהאדון מיעדה - הרי היא מתקדשת לו מאותה שעה בלבד, ומאחר שכבר קידשה האב קודם לכן לאיש אחר, אין לאדון כח לקדשה לעצמו.

ועל כך אומר ר"י שהחיסרון של אי אמירת מעכשיו, דומה לייעוד, שעם היות ובכל רגע בידו לייעדה, מאחר ויש כאן חיסרון באמירה, נוצר מקום לשני. שהרי לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה, מאחר וכתוב יעדה והפדה, חייב להיות שהות ביום כדי לעשות שווה פרוטה. ולכן היה לא רק צריך להשאיר לעצמו את היכולת, שאם ירצה יוכל לעשות זאת, אלא לשלול לחלוטין מהאחר, מה שהיה קורה אם היה אומר מעכשיו. ומאחר ולא אמר מעכשיו, לא נעל אפשרות זאת, ויוכל השני לקדשה.

לרבי מאיר תנאו קיים וכו' -

מדרבנן אדרבנן - לא קשיא,
דיעוד - **לא הוי דבר שבממון.**

הקושיה על המתנה שלא יוכל לבצע יעוד – על רבי מאיר

שנינו בברייתא - המוכר את בתו ופסק עם האדון שהוא מוכרה על מנת שלא יוכל לייעד, אזי נתקיים התנאי, ואין האדון יכול ליעדה - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: למרות שהאב התנה עם האדון שלא ליעד, בכל זאת אם רצה האדון לייעד מייעד, מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה, שהתנה מדעתו לשנות את דין יעוד שכתוב בתורה, ו"כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל".

הגמרא מקשה על שיטת רבי מאיר, כיצד יוכל לומר שהתנאי קיים, והרי זה סותר לדברי רבי מאיר בברייתא המובאת הנושא אשה מתחייב ב"שארה כסותה ועונתה". "שארה" - אלו מזונות שחייב לזונה. "כסותה" - היינו מלבושיה. "עונתה" - לבא עליה כדרך כל הארץ.

ושנינו בברייתא: האומר לאשה: "הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאין לך זכות לתבוע ממני שאר כסות ועונה", הרי זו מקודשת, ואולם, תנאו בטל. והוא חייב בשאר כסות ועונה, מפני שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה. וכל המתנה על מה שכתוב בתורה התנאי בטל והמעשה קיים - הקידושין הם המעשה, ולפיכך הן קיימין, והתנאי שהתנה בטל, ולפיכך הוא חייב בשארה כסותה ועונתה. אלו הן דברי רבי מאיר.

התוס' דנים על מה שהגמרא לא הקשתה מדרבנן על רבנן

הגמרא אינה מקשה סתירה מדברי רבי יהודה על דברי חכמים, למרות שכשחכמים חולקים על רבי מאיר - ודאי היה רבי יהודה ביניהם. וטעם הדבר: מפני שיעוד - אינו נחשב דבר שבממון.

ביארו בתוס' חכמי אנגליה, משום שיש לאמה צער הגוף, יש מהאחרונים שכתב דבפשטות משמע שהתוספות סבירא להו, שעונה - לא חשיב דבר שבממון, אך יש לומר, דאף אם עונה הוי דבר שבממון, היינו משום שיכול לרצותה בממון, שתמחל לו, לא כן יעוד, דהוי בעל כרחה, ורצונה - לא מעלה ולא מוריד, אין זה כדבר שבממון, אלא כשאר עשה דאורייתא, דלא מועיל בזה תנאי.

ובמילים אחרות - למקשה היה ברור, שאין מקום להקשות מדרבנן אדרבנן, מפני שייעוד - מסווג כאישות, ושאר וכסות - מסווגים כממון. ובפירוש שהבאנו לעיל, ראינו, כי אפילו לגבי אישור - יש חידוש גדול יותר בייעוד.

החידוש בתוס' הוא על הביאור מדוע לא נשאלה שאלה בגמרא

[התוס' במילות המפתח "לא קשיא", מבארים על שאלה שלא נשאלה בגמרא, ומדוע אכן לא נשאלה.]

[דף כ עמוד א]

שאינו יוצא בראשי אברים כעבד -

דס"ד דלא גרע מעבד כנעני,
שאינו יוצא בשש ויובל,

ובגרעון כסף ועובד את הבת,
ואפילו הכי יוצא בראשי אברים.

החילוק בין יציאת עבד עברי לעבד כנעני

שנינו בברייתא - תנו רבנן: נאמר בענין עבד עברי [שמות כ א]: אם בגפו יבא - בגפו יצא. מלמד הכתוב, שאם בשעת המכירה, בגופו נכנס העבד לרשות האדון, אזי בגופו יצא. אלו דברי חכמים. והגמרא להלן תפרש את כוונתם.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אמנם "בגפו" משמעותו בגופו, כפי שהסבירו חכמים, אבל הכתוב הזה בא ללמדנו דבר אחר: אם יחידי נכנס - יחידי יצא. והגמרא להלן מפרשת מה כוונת רבי אליעזר בן יעקב.

ותחילה הגמרא מבארת את דברי חכמים: מאי, מה כוונת חכמים, שדרשו מהכתוב שאם בגופו נכנס, בגופו יצא? אמר רבא: הכתוב בא לומר שעבד עברי שאדונו סימא את עינו או נטל אחד מראשי אבריו - אינו יוצא לחרות בראשי אברים כעבד כנעני. וכך אמר הכתוב: "אם בגפו יבא", אם העבד נכנס לרשות רבו כשהוא שלם בגופו, אזי "בגפו יצא", שבכל ענין הוא יצא כשהוא שלם בגופו.

דהיינו, אפילו אם אדונו חיסר לו אבר, אין אומרים שדינו כעבד כנעני שאדונו משלחו לחרות, ופטור מלשלם לו את דמי האבר שהוציא לו, אלא כיון שהוא עבד עברי - אם אדונו חיסר לו אבר, חייב הוא לשלם לו את דמי אותו האבר. אך הוא אינו יוצא לחרות. ולזה קרא הכתוב "בגפו יצא", שהאדון משלם לו את דמי האבר שהחסירו, והוא יוצא בסיום שנות עבודתו כאילו היה גופו שלם.

התוס' מבארים, כי באים לשלול קל וחומר, שהיינו סוברים כי יצא בראשי איברים כדוגמת עבד כנעני

מבארים התוס' שחידושו של רבא, בא למנוע מקום לסברא ללמוד קל וחומר. היה עולה בדעתנו ללמוד את דין עבד עברי בקל וחומר מעבד כנעני: עבד כנעני אינו יוצא בשש וביובל ובגרעון כסף [ובמיתת האדון], ובכל זאת נאמר בו שיוצא בראשי אברים. ואם כן, עבד עברי שיוצא בשש וביובל ובגרעון כסף [ואם מת האדון בלא בן אינו עובד את בתו], על אחת כמה וכמה שיצא בראשי אברים!

אבקה של שביעית -

פירוש איסור קל שבה,
דעיקר איסור שביעית אינו אלא בעבודת קרקע,
כגון חרישה וזריעה,
אבל משא ומתן **אינו אלא עשה בעלמא,**
לאכלה ולא לסחורה,
ומסברא שבא לו עונש זה על משא ומתן,
מדה כנגד מדה.

עונשו של המתעסק עם שביעית, אפילו באיסור הקל הממוני - נענש על כך

לומדת הגמרא דתניא: רבי יוסי ברבי חנינא אומר: בא וראה כמה קשה העונש על עבירה הנקראת "אבקה של שביעית", על איסור קל [כעין אבק] שבאיסורי שביעית: בענין שביעית נאמרו כמה איסורים בלשון "לא תעשה", כגון [ויקרא כה]: "שדך לא תזרע", ו"כרמך לא תזמור". ועוד. ונאמר [שם]: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ודרשו חכמים: לאכלה ניתנו פירות שביעית, ולא לסחורה. שאסור לסחור בפירות שביעית.

ואיסור זה קל יותר משאר איסורי שביעית, כי שאר איסורי שביעית נאמרו בלשון "לא תעשה", ואילו איסור זה הוא "לאו הבא מכלל עשה". ובכל זאת הכתוב החמיר מאוד בעונש איסור זה -

אדם שנושא ונותן בפירות שביעית, לסוף הוא נענש בכך שמוכר את מטלטליו מחמת שהוא נדחק לממון. ודבר זה נלמד ממה שנאמר לענין שנת היובל, שאף בה נוהגים דיני שמיטת קרקעות כשביעית: שנאמר [ויקרא כה]: "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו". ומיד אחר כך סמיך ליה [נאמר בסמוך לו]: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך".

מה כאן החידוש של התוס'? לגבי אבקה של שביעית

ביארו תוס', שהעונש כאן הוא מצד מידה כנגד מידה. ונראה לבאר, שכיון שהוא עשה מסחר בדבר שאסור לו, לסוף הוא יסחור בדבר ששייך לו ביותר, שזה גופו. ולכך שפיר הוי מידה כנגד מידה. ועוד נראה, כיון שהוא לקח כסף שלא שייך לו ע"י מסחר זה, לכך יקחו ממנו את הכסף ששייך לו, עד כדי כך שלא יהי' לו כלל כסף, ויצטרך למכור עצמו.

ויש לעיין, אם הוי מידה כנגד מידה, יוצא שבל העונש זה רק אם עוסק באבק שביעית, אך אם עושה חרישה בשביעית הוא לא יענש כך, וזה כלל לא מסתבר? ונראה לומר, שגם בחרישה יש לו רווח כספי, ושייך לומר בזה מדה כנגד מדה, ועוד נראה לומר, כי חרישה זה עוון חמור ביותר, ועל זה הוא יקבל עונש בעולם הבא, וזה הרבה יותר חמור, ורק באבק שביעית, בזה הוא מקבל כאן את עונשו, אך בחרישה, דהוי איסור תורה - הוא מקבל את עונשו בעולם הבא

הא קמ"ל ליזבון אניש ברתיה -

אף על גב **שמפדין אותה בעל כרחו,**
מכל מקום, **רבית - קשה יותר.**

יש להבין כיצד מכירת הבת היא דבר הקל יותר מריבית

הרי מכך שמכריחים אותו או את בני משפחתו לפדותה, סימן שיש כאן פגם משפחה, ומבחינה איסורית - חמור הדבר ביותר. עד כדי כך שלא מוכנים שהדבר יישאר כך. וממש מכריחים שהיא תיפדה. הרי מבחינה ממונית, בפרט לשיטה שלא הוא פודה אותה, אלא בני משפחתו. הרי כאן החוב מצטמצם ולא תופח בדוגמת ריבית.

הגמרא למדה, כי אף שמכירת הבת אינה בפרשיות הקשורות ליובל ועל עונשו, הרי מסברא אם הגיע להלוות בריבית - סימן שקודם מכר את בתו. וזה מה שאומרת הגמרא. והא קא משמע לן, את זאת רבי יוסי ברבי חנינא משמיענו, שאם הגיע האדם לידי כך שאין לו ברירה אלא או ללוות בריבית, או למכור את בתו, אזי נזבין אינש ברתיה, ולא ניזיף בריביתא. עדיף לו לאדם שימכור את בתו לאמה מאשר ללוות בריבית. ועל זה התוס' ביארו, שאין ללמוד מהכרח פדייתה, כי זה עבור האדם מעשה קל יותר.

לעקר זה עבודת כוכבים -

שסופה ליעקר.

הדרגה האחרונה שאדם מידרדר על העבירה של מכירת פירות שביעית הינה לעבודת כוכבים

הגמרא הביאה כיצד מידרדר אותו אחד שהתעסק במכירת פירות שביעית. בהמשך אותו פסוק נאמר: "ונמכר לגר תושב עמך, או לעקר, משפחת גר". ורבי יוסי ברבי חנינא מפרש, מי הוא "עקר" ומה היא "משפחת גר": "משפחת גר" - זה עובד כוכבים ומזלות, שלא קיבל על עצמו את שבע מצוות בני נח. ואמר הכתוב, שאפילו אליו נמכר האדם הנושא ונותן בפירות שביעית.

ו"עקר" האמור בכתוב, הוא כינוי לעבודת כוכבים. כשהוא [כשהכתוב] אומר "לעקר" - זה הנמכר לעבודת כוכבים עצמה, לחטוב עבורה עצים, וכן לשאר צרכיה.

התוס' מבארים את השייכות של המילה עקר לעבודת כוכבים

אם אנחנו הולכים אחרי הב"כוח", הרי זה מגלה את מהות הדבר, שעתיד להיות בו. ומאחר ועתידה עבודת כוכבים שלא יהיה לה קיום, אלא היא תיעקר, בחרו חכמים לזלזל בה ולקוראה בתואר זה.

הרב אליעזרוב אף סיפר על כך סיפור ששמע בילדותו. על מנת להמחיש את העוצמה בביטוי חריף עד כמה זה משפיע לדורות. "שמעתי (כד הוינא כבר ארביסר), שהרי הוא רוצה לדאוג לקיום לפרנסתו, לכך אומרים דע לך שאין סופה להתקיים, וממילא אין פרנסתך מובטחת לך ע"י עבודה זרה."

עבד ד' ופשו ליה תרתי ניתיב ליה תרתי כפי שניו -

פירש בקונטרס,
לא איירי קרא, לא בהשביח ולא בהכסיף.

וקשה,
דא"כ **אמאי שני קרא בלישניה?**
נכתוב אידי ואידי מכסף מקנתו או כפי שניו.

ואומר ה"ר ברוך דה"פ,
אם עוד רבות בשנים,
דעבד תרתי ופשו ליה ארבע,
ליתיב ליה ארבע מכסף מקנתו,
בין הכסיף ובין השביח,
משום שהוא סמוך לזמן כניסה טפי מזמן יציאה,
ואם מעט נשאר בשנים,
דעבד ארבע ופש תרתי,
ניתיב ליה כפי שניו שהוא שוה עתה,
והוא סמוך לזמן יציאה, בין הכסיף ובין השביח.

בתחילה הגמרא תמהה כיצד נגאל בשני אופנים שונים

אמר רב נחמן בר יצחק: תרי קראי כתיבי, שני מקראות נאמרו בענין פדיון עבד: [א] כתיב [ויקא כה נא]: "אם עוד רבות בשנים - לפיהן ישיב גאולתו 'מכסף מקנתו'". [ב] וכתיב [שם נב]: "ואם מעט נשאר בשנים - כפי 'שניו' ישיב את גאולתו". וגם לגבי פדיונו יש שני צורות חישוב, חישוב לפי זמן, וחישוב לפי ערך. אם העבד עובד יותר מהעבודה הראויה לפי זמן זה - הרי הוא השביח, ולכאורה ניתן לקצר את זמן גאולתו, ולהיפך, אם עבד פחות בבחינת הכסיף - הרי לכאורה יש מקום להתייחס אחרת. ועל כך אומרים. כי ניתן לפרש זאת רק לפי הזמן ולא לפי ערך עבודתו. "ואם מעט נשאר בשנים", אם עבד ד' [ארבע שנים], ופשו ליה תרתי, ונותרו לו עוד שנתיים עד סוף שנות עבדותו, אזי, ניתיב ליה תרתי ישיב לאדונו דמי שנתיים, "כפי שניו".

התוס' מביאים שיטת רש"י – מקשים עליו וסוללים הבנה אחרת

התוס' מביאים את רש"י שעל כך מבאר, כי החישוב כאן אינו מתייחס כלל על ערך עבודתו. ד"ה ניתיב ליה - "דמי ארבע שנים, ולא איירי קרא לא בהשביח ולא בהכסיף."

תוספות הקשו על דבריו: אם אכן הכתוב אינו מדבר לא בהשביח ולא בהכסיף, אם כן, מדוע שינה הכתוב את לשונו? היה ראוי לכתוב בין בענין "רבות בשנים" ובין בענין "מעט בשנים" את אותה הלשון - או "מכסף מקנתו" או "כפי שניו"!!

ולפיכך פירשו תוספות: גם עתה הגמרא הבינה ש"מכסף מקנתו" - היינו כשעת המכירה, ו"כפי שניו" -היינו כשעת הפדיה, אלא שהוקשה למקשה: מנין למד רב נחמן בר יצחק שיש חילוק בין השביח לבין הכסיף? והלא אפשר לפרש את הכתוב כך: "אם עוד רבות בשנים" דהיינו אם עבד שנתיים ונשארו לו ארבע, אזי יתן "מכסף מקנתו" בין אם השביח ובין אם הכסיף. "ואם מעט נשאר בשנים" היינו אם עבד ארבע שנים ישארו שנתיים אזי יתן "כפי שניו".

הבנת החידוש של פסיקה זו

יש מהאחרונים שביארו דברי רש"י, שבאמת לא היה ראוי לשלם לכל השש שנים בשוה. דודאי לא ישלם לו האדון עבור השנים המאוחרות, כפי שמשלם לשנים הקרובות. אלא שכן דין התורה, שישלם על כל השנים בשוה, ולפיכך לשנים הראשונות ראוי לכנותם מכסף מקנתו, שזה באמת המחיר האמיתי לכל שנה, לא כן על השנים האחרונות - משלם כפי שניו, אף על פי שזה לא המחיר האמיתי.

כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו -

וקשה,
מאי אדון לעצמו?,
די לו להיות כאדונו.

ויש לומר,
כדאיתא בירושלמי,
דפעמים,
אין לו אלא כר אחת,
אם שוכב עליו בעצמו,
אינו מקיים כי טוב לו עמך,
ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו,
זו מדת סדום,

נמצא שעל כורחו צריך למסור לעבדו,
והיינו אדון לעצמו.

החיוב שיש לאדם על עבדו הוא אף להעדיפו על עצמו

הגמרא הביאה בברייתא עד כמה האדון מחוייב. "דתניא: כי טוב לו עמך - עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן, מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו."

התוס' מדגישים, כיצד דווקא בכר ניכר, שהבעל הבית מחוייב לוותר על שלו, ורק העבד יזכה בה, ולכן מכאן מתבטא אדון לעצמו

ובכוונה לא דייקו כאן בעימך בכר, אלא רק במאכל ומשתה. כי כאן אינו יכול לחלק את הכר. ומאחר ויש על האדון חיוב לקיים כי טוב לו עימך, אינו יכול להישאר במצב בו האדון עדיף. ומחמת איסור זה, אינו יכול לוותר. ומה שנאמר חייך קודמים, הוא רק בעניין של פיקוח נפש. כי כאן בלא כר, האדון לא יפסיד את חייו. ולכן מחוייב הוא לוותר. ולכן ציירו זאת בציור מעט מצחיק, כי במציאות כזה העבד מקבל יותר מאדונו, ולכן רמזו זאת במילים קונה לו אדון. וכפי שהדגישו התוס' שזה רק פעמים, אבל דווקא בדוגמא הקיצונית, מצליחים לבטא את הגיחוך שבדבר. כי ב"כוח" מספיקה נקודה שיכולה להתקיים, בה ניכר כי העבד עולה על רבו, שהוא כאדון הלוקח ממנו את הכר היחידה שיש לו.

ואף לא ניתן להקשות בקיתון המים שאינו מחוייב ליתנה לשני משום דחייך קודמים. כי שם מדובר על סכנת נפשות, אסור לו ליתן לחבירו. אבל כאן שאינו מפסיד מכך, אין בכך בעיה. ואדרבא החיוב לדאוג לעבד אינו מוסר ממנו. ואדרבא, התורה רמזה, שחייבת להיות מציאות בה העבד עולה על רבו.

[דף כ עמוד ב]

גאולתו גאולתו גמר -

נראה לר"ת,
דלאו ג"ש גמורה היא,
אלא גלוי מילתא בעלמא הוא,
דאי ג"ש גמורה היא,
א"כ מאי קאמר או דלמא,
לקולא - אמרינן, לחומרא - לא אמרינן,
הא כיון דהוי ג"ש בין לקולא בין לחומרא,
אית לן למילף דאין ג"ש למחצה.

וכן משמע לקמיה **גבי בתי ערי חומה,**
דקאמר,
היכא דגלי - גלי, והיכא דלא גלי - לא גלי,
ואי ג"ש היא, אפילו היכא דלא גלי - נמי.

הגמרא משווה את פדיית שדה אחוזה לעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים

הגמרא מביאה בעיא, שכדרכה יש בה שני צדדים. "בעא מיניה רב הונא בר חיננא מרב ששת: עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים, נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין?" כלל ברור הוא ששדה אחוזה אינה נפדית לחצאין, שהרי פסוק מפורש אומר, "והשיגה ידו, ומצא כדי גאולתו". ומשמע, שאם לא השיג את כל הכסף "כדי גאולתו", אינו יכול לגאול את השדה לחצאין. ובענין גאולת עבד עברי הנמכר לגוי, לא נאמר "כדי גאולתו", אלא רק נאמר [שם]: "ישיב גאולתו", ואין ראיה מן הכתוב הזה שאין העבד נגאל לחצאין.

ולכן יש להסתפק: מצד אחד יתכן לומר שגם עבד עברי אינו נגאל לחצאין, היות ו"גאולתו גאולתו" משדה אחוזה, גמר. דהיינו, יש ללמוד את דיני גאולת העבד מגאולת שדה אחוזה בגזרה שוה, משום שבשניהם נאמר "גאולתו". ולכן, כשם ששדה אינה נגאלת לחצאין, כך גם העבד אינו נגאל לחצאין.

או דלמא, שמא יש לנו לומר צד שני, כיון שלענין עבד שהשביח או הכסיף הולכים בפדיונו להקל על העבד, גם לענין גאולה לחצאין, אין להקיש אותו לגמרי לשדה אחוזה, אלא, רק לקולא אמרינן. דהיינו, רק לענין צד הקולא שבדבר אנו אומרים שגם העבד אינו נגאל לחצאין. אבל לחומרא - לא אמרינן.

לצד החומרא שבדבר, אין לומדים את דין העבד מדין שדה אחוזה.

התוס' מבארים כי לא ניתן לומר שיש כאן גזירה שווה

התוס' הבקיאים בכללי הלימוד מבארים לנו, כי יש חילוק תהומי כאשר יש השוואה שאינה מחייבת כמו במה מצינו, או כפי שהגדירו זאת כאן התוס' שזה רק גילוי מילתא בעלמא. או גזירה שווה שיש לה כללי לימוד שלה. ולכן גזירה שווה היא כאילו אנו משווים בגלל מילה זו את כל הדינים במילואם. ומאחר והגמרא חילקה ואמרה, שההשוואה אינה מלאה, לכן לא ניתן לומר שזו גזירה שווה, לא יעלה על הדעת שהיה תהיה לחצאין רק לקולא ולא לחומרא. אלא אם אתה רוצה ללמוד, מצוין, אך לא בתור גזירה שווה.

התוס' מלמדים אותנו מושגים בלימוד

[מילות המפתח "גילוי מילתא בעלמא" מופיעות כארבעים פעמים, ויש כאן מדד חיובי, וצד שלילי. שבכל זאת זה משהו, אבל מצד שני עדיין לא כל כך משמעותי. ומעניין לראות זאת ברצף מקומות שזה מובא בתוס'. "אף על גב דפירכא גמורה היא לא חשיב ליה דלא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא דגלי רחמנא." וכן "דאינו אלא גילוי מילתא בעלמא". "אלא שאין זה ק"ו גמור רק גלוי מילתא בעלמא". "שאינו קל וחומר גמור אלא כמו גילוי מילתא בעלמא לגלות זה על זה."]

התוס' מחזקים את ראייתם מבתי ערי חומה

גם בבתי ערי חומה אנו מוצאים הנהגה חלקית, רק במקום בו גילה הכתוב. אבל אם זה גזירה שווה, הרי יש לה כוח אפילו שהכתוב לא גילה. כל התוס' נפרש באריכות ובבהירות בתוס' הרא"ש. ומוסיפים עוד ראייה. "נראה לר"ת, דלאו גזירה

שווה גמורה היא, אלא גלוי מילתא בעלמא הוא, דעבדינן האי גאולתו כי האי, דאי ג"ש מקובלת היא - בין לקולא בין לחומרא אית לן למילף, דאין גזירה שווה למחצה, ועוד מדקאמר בסמוך גבי בתי ערי חומה או דילמא היכא דגלי - גלי. ואי גזירה שווה ממש - לא שייך למימר היכא דלא גלי - לא גלי.

ולקמן נמי, דקאמר או דילמא כי כתיב גאולתו, בחצאין - כתיב, בקרובים - לא כתיב, ואי ג"ש ממש היא, ליכא לפלוגי בין חצאים לקרובים, אלא ודאי גלויי מילתא בעלמא היא, הילכך איכא למימר הכא דדוקא לקולא אמרינן, כיון דבדוכתא אחריתי אזלינן ביה לקולא, ובבתי ערי חומה נמי, דלא אשכחן דאזלינן ביה לקולא, איכא למימר היכא דלא גלי - לא גלי, וגבי גאולת קרובים - נמי איכא למימר דגלויי מילתא היא, לעשות גאולה זו גאולה שלימה, כמו גאולתו דשדה אחוזה, אבל לא לענין גאולת קרובים."

איתיביה -

פירוש,
מסיפא,
דקתני **מוכר בית** בבתי ערי חומה - יוכיח,
שאינו לוה וגואל, וגואל לחצאין.

ואם תאמר,
מאי פריך לרבי ששת,
דילמא הך ברייתא, אתיא כוותיה דרבי שמעון?
והא דקאמר לעיל,
גבי בתי ערי חומה שלוה וגואל וגואל לחצאין,
היינו בתר דרבי לן קרא,
במקדיש אם גאל יגאל,
אבל [דף כא עמוד א] הך ברייתא,
דקאמר דאינו לוה וגואל וגואל לחצאין,
מיירי אם לא נכתב אם גאל יגאל,
דהכי נמי קאמר לעיל שיכול.

וי"ל,
דמשמע ליה כל שיטת הברייתא,
אף לפי האמת,
לבתר דכתיב נמי אם גאל יגאל,
דאי לאו הכי,
אמאי נקט כל שיטה זו שאינה קיימת,
הוה מצי למינקט ק"ו מעבד עברי,
מה עבד עברי שיפה כחו שיוצא ביובל,
אפ"ה אינו לוה וגואל לחצאין,
כדבסמוך,
מקדיש שהורע כחו,
דאם הגיע יובל אינה נגאלת ומתחלקת לכהנים,
אינו דין שאין לוה וגואל וגואל לחצאין?
ועל ק"ו זה ליכא למיפרך מידי,
אלא פשיטא דהאי יוכיח,
מיירי אף לפי האמת,
בתר דכתב אם גאל יגאל.

וא"ת,
מ"מ אמאי לא נקט האי ק"ו מעבד עברי,
כיון דליכא למיפרך מידי עילויה?

וי"ל,
דשדה משדה - עדיפא ליה למילף.

גאולת בית לחצאין בבתי ערי חומה

רב הונא בר חיננא שאל מרב ששת בעיה. המוכר לחברו בית בבתי ערי חומה, שהתורה נתנה בידו זכות לגאול את הבית עד שנה מזמן המכירה, האם אותו בית נגאל לחצאין, אם נתן המוכר לקונה את חצי דמיו של הבית בתוך שנה, האם נפדה חציו של הבית, או אינו נגאל לחצאין?

וצדדי הספק הם: צד אחד: שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאין, שנאמר [ויקרא כה]: "כדי גאולתו". ובבתי ערי חומה נאמר "ימים תהיה גאולתו". ולכן יש לומר, "גאולתו גאולתו" משדה אחוזה - גמר. למדים את דין "גאולתו" שבבתי ערי חומה, מ"גאולתו" שנאמרה בשדה אחוזה: מה, כמו שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאי, האי נמי, גם בית בערים המוקפות חומה אינו נגאל לחצאין!

צד שני: או דילמא, שמא היכא דגלי גלי. היכא דלא גלי לא גלי. רק בשדה אחוזה, שהכתוב גילה בו שאין גאולה לחצאין, הרי הוא גילה שאין גאולה לחצאין. אבל בבתי ערי חומה, שהכתוב לא גילה כן, אין למדים משדה אחוזה, אלא הרי הוא נגאל לחצאין.

רב ששת פשט את השאלה ממדרשו של רבי שמעון

וממדרשו של רבי שמעון מוכיח רב ששת, שאף המוכר בית בבתי ערי חומה לוה וגואל, וכן גואל לחצאין: שהרי האי מוכר בית בבתי ערי חומה נמי, גם הוא הורע כוחו, שהרי אינו יכול לגאול אותו אלא במשך שנה בלבד, ואם לא גאלו בתוך שנה, הוא נשאר בידי הקונה לעולם ולא חוזר אליו ביובל כשדה אחוזה. והואיל והורע כוחו, שאם מלאה לו שנה תמימה, ולא נגאל הבית מהקונה, הרי הוא נחלט לקונה אותו עולמית, לפיכך ראוי להקל עליו ולומר, שיפה כוחו, בכך שלוה וגואל, וכן הוא גואל לחצאין. [כשם שרבי שמעון אמר בענין מקדיש שדה אחוזה].

קושיית רב הונא בר חיננא על ראיית רב ששת

הוא מביא לו ברייתא שבסופה נאמר מפורשות: מוכר בית בבתי ערי חומה, יוכיח שאין לתלות את דין "לוה וגואל וגואל לחצאין" בדין גאולה מיד: שהרי, מוכר בית בבתי ערי חומה יפה כחו לענין שבידו ליגאל מיד. ובכל זאת אין הוא לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין. והתוס' מסכמים כך את קושייתו.

התוס' מבארים כי הברייתא נכתבה לא כצד אחד אלא למסקנה

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "דמשמע ליה, דכל הך ברייתא היא לפי האמת, אף לבתר דכתיב נמי אם גאל יגאל, דאי לאו הכי, אמאי נקט כל שיטה זו שאינה קיימת, לבתר דכתיב אם גאל יגאל? הוה לי' למעבד ק"ו מעבד עברי, שיפה

כחו לצאת ביובל ובשש ואינו לוה וגואל וגואל לחצאין כדבסמוך, דקאי אף לבתר דכתיב אם גאל יגאל, אלא ודאי - רבנן היא, וקיימא הך שיטה, אף לבתר דכתיב אם גאל יגאל."

הצורך להשתמש בלימוד שדה משדה ולא מעבד עברי

המהרש"א מקשה, שבלאו הכי, אי אפשר ללמוד משדה לבד, בלי להביא ראיה מעבד עברי, וא"כ

הדרה קושיה, למה לא נילף מעבד עברי לבדו? הרש"ש מבאר, שכוונתם שאף שמוכרח בסוף לעשות יוכיח מעבד, מ"מ עדיף ללמוד עצם הלימוד בהתחלה שדה משדה. שהוא רצה לקרב את הלמד - מקדיש שדה אחוזה, אל המלמד - מוכר שדה אחוזה.

משום דאיכא למימר ע"ע הנמכר לעובד כוכבים יוכיח -

וא"ת,
ולמה לי ומצא כדי גאולתו?
דכתיב בשדה אחוזה למימר שאינו גואל לחצאין,
תיפוק ליה בק"ו מע"ע,
ומה עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים,
שיפה כחו ליגאל מיד,
ואפ"ה אינו לוה וגואל וגואל לחצאין,
כדבסמוך,
מוכר שדה אחוזה, שהורע כחו ליגאל מיד,
כדכתיב, במספר שני תבואות (ויקרא כה),
אין דין שאין לוה וגואל וגואל לחצאין?

וי"ל,
דאדרבה, **אית לן למימר איפכא,**
ומה מקדיש - שהורע כחו ליחלק לכהנים ביובל,
ואפ"ה לוה וגואל וגואל לחצאין,
מוכר - **שיפה כחו, שחוזרת לבעלים ביובל,**
אינו דין שלוה וגואל וגואל לחצאין?

וכ"ת מה למקדיש שיפה כחו ליגאל מיד,
תאמר במוכר שהורע כחו ליגאל מיד,
מ"מ בתי החצרים שיפה כחן ליגאל מיד,
מצינו למיגמר מהאי ק"ו,
ולהיות לוה וגואל וגואל לחצאין,
ומאחר דחזינן בבתי החצרים,
שדה אחוזה נמי מפקינן ליה להאי דינא,
דתרוייהו בחד פרשה כתיבי - על שדה הארץ יחשב,
ולהכי איצטריך,
ומצא כדי גאולתו דכתיב במוכר שדה אחוזה,
לומר שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין,
דס"ד למילף ממקדיש, כדפרישית,
ומהשתא - **ילפינן נמי בתי החצרים מיניה,**
שאין לוה וגואל וגואל לחצאין.

אנו מצויים בשאלה השלישית על הברייתא

שנינו בברייתא לעיל [סוף כ ב]: "מוכר בית בתי ערי חומה יוכיח, שיפה כחו ליגאל מיד, ואין לוה וגואל, ואינו גואל לחצאין" - לפיכך אף מקדיש שדה אחוזה, שיפה כחו ליגאל מיד, היה ראוי לומר שאין לוה וגואל ואינו גואל לחצאין. ומביאה הגמרא קושיא שלישית על דברי הברייתא:

אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא: איכא למיפרך, יש לפרוך אף את הצד השוה הזה, ולומר:

מה להצד השוה שבהן, במוכר שדה ובית, שאין לוה וגואל וגואל לחצאין - הרי זה משום שכן הורע כחם של שניהם לענין דבר זה, שאינם יכולים ליגאל בשנה שניה. שהרי בית עיר חומה אינו נגאל אלא בשנה הראשונה למכירתו, ושדה אחוזה נגאלת רק לאחר שנתיים מן המכירה. נמצא שיש הרעת כח משותפת לשניהם: שאינם נגאלים בשנה השניה.

ולפיכך יש לומר, שכל דבר שהורע כחו לענין השנה השניה, הורע כחו אף לענין שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין. אבל מקדיש שדה, שגואל בשנה השניה, ראוי לומר שלוה וגואל וגואל לחצאין! אבל, תאמר במקדיש שדה, שיפה כחו לענין שיכול ליגאל בשנה שניה, שראוי לומר שנייפה את כחו אף לענין שלוה וגואל וגואל לחצאין!

אמר ליה רבינא תירוץ: אין לומר שהצד השוה שבהן שאינו לוה וגואל וגואל לחצאין, הוא משום שהורע כחם לענין שאינם נגאלים בשנה השניה. משום דאיכא למימר [שיש לומר]: עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים יוכיח, שיפה כחו לענין ליגאל בשנה שניה, ובכל זאת הורע כחו לענין שאין לוה וגואל ואין גואל לחצאין. ואם כן, כיוצא בזה יש לומר אף במקדיש - למרות שיפה כחו לענין ליגאל בשנה שניה, בכל זאת ראוי לומר שהורע כחו שאינו לוה וגואל ואינו גואל לחצאין.

התוס' מביאים בקושיה אפשרית, שלכאורה ניתן ללמוד קל וחומר מעבד עברי לגבי מוכר שדה אחוזה

קושיית התוס' היא מה צורך ללמוד זאת מפסוק 'ומצא כדי גאולתו' לגבי המוכר. שלכאורה אני יכול ללמוד זאת בקל וחומר. שאם העבד העברי הוא הקל, מאחר ויפה כוחו להיגאל מיד,כי ברגע שיש לו כסף (או לקרוביו), הוא יכול לפדות את עצמו כבר בשנה הראשונה, ללא שום הגבלת זמן .ואעפ"כ לא איפשר לו לגאול, הרי החמור שהוא המוכר, שהורע כוחו, באשר מוכר שדה אחוזה נחשב "חמור" משום שהתורה פגעה ביכולת הגאולה שלו - אסור לו לגעת בשדה בשנתיים הראשונות למכירה ("אין המוכר רשאי לגאול פחות משתי שנים"). כוחו הורע והוא מוגבל בזמן. ומתוך כך מסיקים התוס' בשלב הראשון, כי היינו צריכים לומר, שכל שכן שתהיה לו זכות ללוות ולגאול לחצאין, ואז הפסוק נהיה מיותר.

התוס' בתשובתם מבצעים היפוך

[התוס' השתמשו בשתי מילות מפתח משלימות, על מנת להורות את ההבדל. מילת מפתח הראשונה הינה "דאדרבה" המופיעה בתוס' כמאה וחמישים פעמים. ומילות המפתח השניות הינן "אית לן למימר איפכא", ואכן "מימר איפכא" מופיעות בתוס' למעלה מעשרים פעמים, לעתים לחיוב ולעתים לשלילה. וכל זאת הוא כהקדמה, שכל הנחת היסוד שלנו עומדת להתהפך.]

המוכר ממצב שבשאלה הורע כוחו, לעומת זאת בתירוץ יפה כוחו

עונים התוס׳ בשלב השני, ומתרצים, אדרבה, כאן המוכר הוא שיפה כוחו, שחוזרת לבעלים ביובל, כך שאינו נפרד לחלוטין לעולמים מהקרקע, ולמרות זאת אפשרו לו לגאול ואפילו לחצאין. בניגוד לכך המקדיש, שמאחר ויתחקו לכהנים ביובל, הרי הוא נפרד מהקרקע. ולכן היתה לנו סברא הפוכה, שמאחר והתורה מסייעת לו, ועתיד הוא לקבל את השדה, בוודאי שיסייעו לו כבר בשלב הראשוני ללוות ולגאול ואפילו לגאול בחצאין, כלומר לא בתשלום אחד הכולל הכל, אלא בשלבים, כל פעם שיש לו.

אגב להדגיש. כי בשלב השני - תוספות משנים את זירת הדיון, ועוברים למגרש של המוכר לעומת המקדיש. המטרה של המעבר הזה היא אך ורק להבליט את ההיפוך במוכר - להוכיח שכשמסתכלים על התמונה הגדולה (היובל), המוכר הוא דווקא ״יפה כוחו״..

התוס׳ מקשים שאלה אפשרית לכאורה, שיש היפוך במקדיש

בחשבון בשלב השני ראינו כי בדיון של המקדיש, הורע כוחו שהקרקע לא תחזור אליו ביובל, אבל מצד שני יפה כוחו להיגאל מיד, אלא שכעת בשלב השלישי - נשווה עם גורם נוסף בתי החצרים, שאף בהם יפה הכוח להיגאל מיד, ולכאורה היינו למדים שיהיה לוה וגואל וגואל לחצאים, ואז עונים התוס׳ על השאלה הראשונה שכן יש צורך להוסיף במוכר שדה אחוזה את ומצא כדי גאולתו, שאינו לווה וגואל וגואל לחצאים. ולא רק שמרעים לו את התנאים, אלא בתי החצרים גם בהם נלמד כמוהו, ולא כמו מה שרצינו ללמוד ממקדיש ושיהיה לווה וגואל וגואל לחצאים.

מאי בכל -

לכתוב גאולה תתנו לארץ,
ושמעינן שדה אחוזה **לקובעו חובה,**
ובתי החצרים בכלל.

וא״ת,
לימא, **דאתי לרבות עבד עברי?**

ויש לומר,
דמשמע ליה, **דאתי לרבויי מידי דגאולת קרקע,**
כדכתיב ובכל ארץ,
משמע דוקא ארץ מרבינן.

קושייה על דברי רב אשי

הגמרא מביאה. אמרי ליה רבנן, הקשו התלמידים קושיא לרב אשי. ואמרי לה, ויש אומרים שרבינא הקשה את הקושיא דלהלן לרב אשי: הרי מהמקרא ״בכל גאולה תתנו״ משמע שכך אומר הכתוב: מלבד מה שהוזכר בפירוש בתורה שיש לו גאולה, תתנו גאולה גם בכל דבר.

בשלמא, מובן הדבר, למאן דאמר שהכתוב ״בכל גאולה תתנו״ בא לרבות בתי ערי חומה - היינו דכתיב ״בכל״. שפיר בא הפסוק הזה לרבות גאולת קרובים בדבר שלא הוזכר בפירוש בפסוקים דלהלן, ולפיכך אמר הכתוב ״בכל״,

אלא למאן דאמר שהכתוב בא לרבות בתי חצרים, שהכתוב הזה קבעו חובה, קשה: מאי ״בכל״?

מדוע אמר הכתוב לשון של ריבוי באומרו ״בכל - גאולה תתנו״? והרי גאולת קרובים נאמרה בפירוש בבתי החצרים, והכתוב בא רק להוסיף שהיא חובה, ואם כן, אין לו צורך לומר ״׳בכל׳ גאולה תתנו״, אלא היה ראוי לומר ״גאולה תתנו לארץ״, ומיתור הפסוק נלמד שהכתוב בא לקבעו חובה! ורב אשי עונה: קשיא! אכן זו קושיא.

הביאור בראשונים מה החידוש כאן לומר בכל

הריטב״א כתב, דבשלמא בית בבתי ערי חומה - צריך ריבוי מיוחד, משום שאינו דומה לגמרי לשדה אחוזה, שכן אינו נגאל בשנה שניה. לא כן בית בבתי חצרים, שדומה לגמרי לשדה אחוזה - אינו צריך ריבוי מיוחד. והריב״ן כתב, דבית בבתי ערי חומה, שלא נאמר בו גאולה - צריך ריבוי מיוחד, לא כן בבית בבתי חצרים, מאחר שנאמר בו גאולה, יש ללומדו מ״גאולה תתנו לארץ״.

מדוע אין לרבות כאן עבד עברי?

התוס׳ שואלים, למה לא הבין המקשה שהמאן דאמר לרבות בתי חצרים, היה יכול להשיב שהברייתא מתכוונת שלומדים שחובה על קרובים לפדות שדה אחוזה ובתי חצרים, מהמלים ׳גאולה תתנו לארץ׳, והריבוי ׳ובכל׳ בא לחדש פדייה ע״י קרובים בעבד, עברי שנמכר לישראל.

מתרצים התוס׳, שמאחר והריבוי נלמד בענייני ארץ, לא ניתן לרבות עבד עברי

המקשה היה סבור, שהריבוי ׳ובכל׳ בא לחדש פדייה ע״י קרובים, באותם עניינים שדין זה לא מפורש בהם, וביניהם גם עבד עברי שנמכר לישראל; אבל מאחר שיובל מופיעה בפסוק של קרקע - לא ייתכן שהחידוש לא מתייחס גם לקרקע, ומכיון ששדה אחוזה ובתי חצרים כבר נלמדים מהפיסקה ׳גאולה תתנו לארץ׳, ממילא ׳ובכל׳ מרבה פדיית קרובים בבתי ערי חומה, וגם בעבד עברי הנמכר לישראל. המהרש״א כתב, שאם עיקר הפסוק בא לרבות מידי דגאולת קרקע, אפשר אגב גררא לרבות גם עבד עברי, אף על פי שאינו קרקע, אבל אי אפשר לומר שבא לרבות רק עבד עברי שאינו קרקע.

[דף כא עמוד ב]

לקובעו חובה ואפילו לר׳ יהושע -

פירש בקונטרס,
ואפילו לרבי יהושע, דאמר לגבי שדה אחוזה - רשות,

הכא מודה דהוי חובה,
כי היכי דלא יטמע בין העובדי כוכבים.

והכא - לא שייך לאקשויי מאי בכל,
דהא - לא נכתב בההיא עניינא.

אך הקשה ה״ר שמואל מקוצי,
כיון דמוקי לה כרבי יהושע,
ע״כ לא חזי לקובעו חובה,

אלא בעבד עברי בלבד,
ואם כן אין הריבוי דבכל ארץ אחוזתכם שוה,
שהרי לענין בתי ערי חומה,
אין מרבה קביעות חובה,
ולענין עבד עברי - הוא מרבה חובה,
ואם כן הוה ליה למימר,
בתי החצרים ועבד עברי הנמכר לעובד כוכבים,
ולקובעו חובה בשתיהן,
וכרבי אליעזר, ואז הוי ריבוי שוה.

ריבוי חובה של גאולת עבד עברי הנמכר לגוי

הגמרא תמהה: הרי גאולת עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים - בהדיא [בפירוש] כתיב ביה [ויקרא כה מט]: "או דוד או בן דודו יגאלנו". אמר הכתוב שהוא נגאל על ידי קרובים! ומדוע צריך לרבותו מהמקרא "בכל גאולה תתנו"? ומתרצים: ההוא קרא, "בכל גאולה תתנו", לא בא להשמיענו שקרובים יכולים לגאול עבד עברי הנמכר לגוי. אלא בא הכתוב לקובעו בתורת חובה, שהקרובים יהיו חייבים לגאלו. ואפילו לדעת רבי יהושע, הסובר בעניין שדה אחוזה שגאולת הקרובים היא רשות, בכל זאת, בענין עבד הנמכר לגוי, גם הוא מודה שגאולת הקרובים היא חובה, כדי שהעבד לא יטמע בין הגויים.

התוס' לאחר שהביאו את פירוש רש"י שהבאנו בביאור הסוגיה שאפילו רבי יהושע מבין כי החובה לגואלו היא לעל מנת שלא יטמא.

ביאר המהר"ם מדוע כאן לא שייך להקשות בכל

לומד המהר"ם "פירוש, דבתי ערי חומה ועבד עברי - לא כתיב בענינא דהאי קרא, ולכך אי הוי כתיב גאולה תתנו לארץ - לא הוה מוקמינן לה אהני דלא כתיב בההוא ענינא כלל. ולכך אצטריך לכתוב בכל, לרבינהו. והיינו נמי דקאמר בגמרא לעיל, בשלמא למ"ד לרבות בתי ערי חומה - היינו דכתיב בכל. פירוש, משום דלא כתיבי בההוא ענינא כדפירשנו, אבל למ"ד לרבות בתי ערי חצירות דכתיבא בהאי עניינא ,מאי בכל? הוה ליה למכתב גאולה תתנו וגו'. ואי משום עבד עברי לחוד - הא כתיב בכל ארץ, משמע דבא לרבוי מידי דגאולת קרקע, כמו שכתבו התוס' לעיל."

קושיית רבי שמואל מקוצי

פירוש, דלרבי יהושע דמוקי לה להאי בתים, רוצה לומר בתי ערי חומה, לא שייך לומר לקבעו חובה, דעדיין לא ידענו רשות, אבל גבי עבד עברי אע"ג דגם כן עדיין לא ידענו רשות, מ"מ משום סברת שלא יטמע - אמרינן רחובה הוא כדאיתא ברש"י. [אבל לרבי אליעזר, דמוקי לה לבתי החצרים, נפקא לן רשות משדה אחוזה, דכתיב בהדיא, ואייתר לן האי קרא - לקבעו חובה].

משפחת קוצי

[מעניין לראות. כנראה פרט לכאן לא מופיע שמואל קוצי, ואולי מדובר בהחלפה לשמשון שהוא השר ראשי תיבות זהים. ואכן קושיא זו מובאת במקומות אחרים על רבינו שמשון, וכן החיד"א כותב על כך. בכוונה היפכו את הראשי תיבות שלא יהיה רק, עני ואביון, ואף לרש"י, הוסיפו רבינו שלמה יצחקי. רבינו שמשון מקוצי היה גיסו של הסמ"ג ספר מצוות גדול רבי משה מקוצי.]

ההוא לקרוב קרוב קודם -

ושלשה יגאלנו אתי,
חד - לגופיה,
וחד - בבתי החצרים ובשדה אחוזה,
דכתב בחד קרא,
וחד - **למדרש, יגאלנו לזה ולא לאחר.**

הדיון על ריבוי פעמים של יגאלנו

בתחילה דיברה הגמרא על עצם הגאולה בקרובים, ועל איזה סוגיא יש לשייך אותה. תא שמע, בוא ושמע ראיה אחרת, שחכמים סוברים שעבד עברי הנמכר לישראל, נגאל בקרובים - שהרי שנינו בברייתא: מה תלמוד לומר, מדוע נאמר בענין עבד עברי הנמכר לגוי [שם מח מט]: יגאלנו יגאלנו יגאלנו, ג' פעמים? והלא די היה שהכתוב יאמר "יגאלנו" פעם אחת! בהכרח, שבא הכתוב הזה לרבות את כל הגאולות האחרות, העומדות להגאל, שיהיו נגאלות כסדר הזה.

דחתה הגמרא שלא ניתן לרבות זאת מיגאלנו

ומיד הגמרא תמהה: בתי חצרים ושדה אחוזה - הרי בהדיא כתיב בהו, בפירוש נאמר בהם שהם נגאלים על ידי קרובים, ואם כן, מדוע צריך לרבותם מ"יגאלנו יגאלנו"? שהרי בשדה אחוזה נאמר [שם כה]: "ובא גואלו הקרוב אליו", ובבתי החצרים נאמר: "על שדה הארץ יחשב"! ועל קושיה זו השיב רב נחמן בר יצחק: אמר רב נחמן בר יצחק: מה ששנינו בברייתא "לרבות את כל הגאולות שנגאלות כסדר הזה", אין הכוונה לומר שהן נגאלות בקרובים, אלא לענין "קרוב קרוב קודם", ללמדנו, כשם שבעבד עברי הנגאל בקרובים הקרוב היותר קרוב קודם לשאר קרובים [כפי שהתבאר לעיל], כך בבתי חצרים ושדה אחוזה, שנאמרה בהם גאולת קרובים, אף בהם הקרוב קרוב קודם.

התוס' מבארים לשם מה יש שלוש פעמים יגאלנו

לפי דחית הגמרא, שהברייתא מדברת על בתי החצרים ושדה אחוזה, אין צריך לימוד נפרד לכל אחד מהם, שהרי בתי החצרים הוקשו לשדה אחוזה [שנאמר: "ובתי החצרים, על שדה הארץ יחשב"] אלא שניהם נלמדים מ"יגאלנו" אחד. ומדוע נאמר "יגאלנו" שלש פעמים? אחד - לגופו של מקרא. שני - לבתי החצרים ושדה אחוזה שיהיו נגאלים כסדר הזה. שלישי - לדרוש "יגאלנו לזה ולא לאחר". [ללמד שנמכר לישראל אינו נגאל בקרובים, שהרי לפי דחית הגמרא כאן הכל מודים שדורשים "יגאלנו" למעט את גאולת הקרובים].

בביאה שניה כ"ע לא פליגי דאסור -

ואף ע"ג דגבי שפחה,
לא מפליג בין ביאה ראשונה לשניה,
דאף ביאה שניה שריא,
דהא איתותב שמואל לעיל;

התם היינו טעמא,
דהוי חידוש,
שהותר איסור לא יהיה קדש גבי ישראל,
הותר נמי גבי כהן,
אבל הכא דכי שריא גבי ישראל - אין כאן חידוש,
ולגבי כהן - אסורה משום זונה,
ואף על פי שמתגיירת בעל כרחה,
עשאה הכתוב **כגיורת גמורה,**
ואכתי איכא איסורא לגבי כהן, ולא מצינו שהתיר.

הגמרא מביאה שתי מחלוקות לגבי שפחה כנענית לעבד כהן ואשת יפת תואר לכהן

בתחילה הגמרא מביאה מחלוקת רב ושמואל לגבי שפחה כנענית לעבד. "איבעיא להו: עבד עברי כהן, מהו שימסור לו רבו שפחה כנענית? חידוש הוא, לא שנא כהנים ול"ש ישראל, או דילמא שאני כהנים, הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות? רב אמר: מותר, ושמואל אמר: אסור. בביאה ראשונה - דכ"ע לא פליגי דשרי, דלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כי פליגי - בביאה שניה, רב אמר: מותר, ושמואל אמר: אסור; רב אמר מותר, הואיל ואישתריא אישתרי; ושמואל אמר אסור, דהא הויא לה גיורת, וגיורת לכהן לא חזיא. א"ד: בביאה שניה - כ"ע לא פליגי דאסירא, דהויא לה גיורת, כי פליגי - בביאה ראשונה, רב אמר: מותר, דהא לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע; ושמואל אמר: אסור, כל היכא דקרינא ביה והבאתה אל תוך ביתך, קרינא ביה וראית בשביה, כל היכא דלא קרינא ביה והבאתה אל תוך ביתך, לא קרינא ביה וראית בשביה."

התוס' קושרים את שתי המחלוקות

צריך בירור, מאי קשיא ליה? בשלמא יפת תואר, דכל היתרה הוא משום יצה"ר, משום הכי מחלקינן בין ביאה ראשונה לביאה שניה. דבביאה שניה - כבר נתקררה רוחו כדפירש רש"י. אבל גבי שפחה כנענית לעבד שאין היתרה משום יצה"ר, תו לא שייך לחלק בין ביאה ראשונה לביאה שניה.

ונראה שהתוס' לא ס"ל האי חילוק ביפ"ת בין ביאה ראשונה לביאה שניה, ואף שלדעתם התורה עצמה מחלקת בין ביאה ראשונה לביאה שניה, דביאה ראשונה מותרת מיד משום יצה"ר, וביאה שניה רק לאחר סדר המעשים. וגירות אין זה משום שבביאה שניה נסתלקה סיבת ההיתר, שהיתה בביאה ראשונה, אלא שהתורה לא התירה משום יצה"ר רק ביאה אחת, אבל בקביעות - לא התירה תורה אלא רק בהיתרא, ואף דסוף סוף התורה עצמה חילקה ביפ"ת בין ביאה ראשונה לביאה שניה, יהא הטעם אשר יהא, מ"מ החילוק הוא לא בסיבת ההיתר, אלא באופן ההיתר, שביאה ראשונה הותרה סתם, ואילו ביאה שניה הותרה רק ע"י גירות גמורה, לפי דעת התוס', שהגירות דיפ"ת הויא גירות גמורה, אף שהיא בע"כ, אשר ממילא בכהן יש להתיר רק ביאה ראשונה, כיון שגם בישראל הותרה, אבל ביאה שניה שבישראל הותרה רק בדרך היתר גמור, שוב אין להתירה בכהן, כיון דאצלו ביאה שניה היא עדיין באיסור, וזהו באמת מה שמחלקים התוס' בין יפ"ת לשפחה כנענית, דרק ביפ"ת שהתורה עצמה חילקה בין ביאה ראשונה לשניה, וכמו שנתבאר, הוא דשייך לחלק כן בכהן ומשא"כ בשפחה כנענית.

אשת אפילו אשת איש -

ואף על פי **דאין אישות בכותית,**
כדאיתא פרק ד' מיתות (סנהדרין נב:),
מ"מ איכא עשה,
דכתיב (בראשית ב),
ודבק באשתו ולא באשת חבירו.

הלימוד של יפת תואר היא אפילו שהיא אשת איש

לומדת הברייתא: תנו רבנן: נאמר בענין יפת תואר [דברים כא יא - יב]: "וראית בשביה אשת יפת תואר, וחשקת בה, ולקחת לך לאשה, והבאתה אל תוך ביתך". הברייתא דורשת את כל המילים הכתובות במקרא הזה: [א] הכתוב "וראית בשביה" - מלמד שההיתר של יפת תואר נאמר רק אם נתן בה את עיניו בשעת שביה. אבל אם שבה אותה על מנת למכרה, או על מנת שתעבדנו כשפחה, ואחר כך נתן בה את עיניו, הרי זו אסורה עליו. [ב] הכתוב אשת" מרבה - ואפילו אשת איש, שגם היא מותרת בשעת השביה מדין "יפת תואר". [ג] "יפת תואר" - משמע, מתוך שיצרו מתגרה ממנה מחמת יופיה התירה הכתוב. ומכאן שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, ובקושי התירה הכתוב, וטעם ההיתר: מפני שאם לא תהיה מותרת לו, הוא יבעלנה באיסור.

התוס' נעמדים על קושי שמלכתחילה אין גדר אישות בגוי

התוס' שואלים באופן של שאלת אף על גב שתשובתה בצידה. מצד אחד - אכן יש קושי, כי אישות אין בגוי. ומתרצים התוס', שהאיסור כאן הוא מצד קיום מצוות עשה, שיש על הגוי לדבוק באשתו ולא באשת חבירו.

הבינו תוספות, שאשת גוי אסורה לישראל כאשת איש, והכתוב הוצרך להתירה בשעת שביה מדין יפת תואר. תוספות הבינו שכאן התחדש היתר מיוחד ביפת תואר, אבל בשאר נשים יש איסור אשת איש בגוי. והקשו: במסכת סנהדרין [נב ב] מבואר שאין אישות בגויה, [אין קידושין תופסין בה, והבא עליה - פטור ממיתה], ואם כן מדוע הוצרך הכתוב להתירה ביפת תואר? ותירצו: אמנם אין איסור לא תעשה וחיוב מיתה בגויה, אבל נאמר בגויים מצות עשה [בראשית ב] "ודבק באשתו" - ולא באשת חברו. וכתב בספר המקנה: אף תוספות לא כתבו שיש איסור אלא בגויה. אבל לאחר שהתגיירה פקעה ממנה האישות של הגוי ואין בה אפילו מצות עשה.

בתוס' הרא"ש הרחיב על כך

"מדאצטריך להתיר ביפת תואר נראה דאיכא איסור דאשת איש מדאורייתא בגויה, ואף על גב דדרשי' בפ' ד' מיתות אשת רעהו פרט לאשת אחרים היינו לענין מיתה ומלקות אבל איסורא איכא, ונראה משום דכתיב בבני נח ודבק באשתו ולא באשת חבירו.

ותימה דהבא על הגויה גזרו עליה משום נשג"ז וגזרו מלקות על איסור דרבנן ועל איסור אשת איש שהוא דאורייתא לא גזרו, וי"ל כיון דמפקרי נפשייהו ולא נהגי בהו תורת אישות לא חשו לתקן משום דלא מחלפא באשת איש דישראל."

[דף כב עמוד א]

ה"ג שלא יקחנה לאביו ולא לבנו -

ול"ג שתים,
אחת לו ואחת לאביו, או אחת לו ואחת לבנו,
דמאי איריא שתים,
אפילו אחת לאביו - נמי הוי איסור,
דהא לך דרשינן?

ההגבלה באשת תואר היא גם על מספר הנשים

מדייקת הגמרא על הנאמר באשת תואר - "בה" - הכתוב ממעט, שההיתר של יפת תואר הוא דוקא "בה", דהיינו באשה אחת. ולא בה ובחברתה. שאסור לקחת שתי נשים "יפות תואר". דיוק נוסף "לך לאשה" - שלא יקח שתי נשים, אחת לו ואחת לאביו. או אחת לו ואחת לבנו. והיינו, שלא יבעל אשה אחת, ויניח את השניה לאביו או לבנו.

גירסת התוס' היא שונה, ומקשה על הגירסא שיש לנו

זו גירסת הספרים שלפנינו. וכן גירסת הרמב"ם [מלכים ח ג] והרמב"ן על התורה. אבל, רש"י גורס: "לך - ולא לאחרים", וכעין זה גורסים תוספות - "שלא יקחנה לאביו ולא לבנו". כלומר: אין מדובר כאן בלוקח שתי נשים, אלא הכתוב ממעט אפילו אשה אחת אם אינו לוקחה לעצמו אלא לאחרים, כגון לאביו או לבנו.

ועל גירסת הספרים שלפנינו הקשו הראשונים שתי קושיות: [א] הואיל ונאמר "לך", אם כן משמע שהכתוב לא התיר לקחת יפת תואר אלא לעצמו ולא לאחרים, ואפילו אם אינו לוקח אלא אחת, ומדוע התנא נוקט "שלא יקח שתים - אחת לו ואחת לאביו"? [תוספות]. [ב] שנינו בברייתא לעיל "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע". ואם כן רק אם חושק בה לעצמו היא מותרת, אבל לאחרים אינו רשאי לקחת אפילו אשה אחת! ומדוע התנא נוקט "שלא יקח שתים - אחת לו ואחת לאביו"? [ריטב"א].

שלא ילחצנה במלחמה -

פירש בקונטרס,
לבוא עליה.

משמע מתוך פירושו,
דבמלחמה - אסור לבוא עליה כל עיקר,
ואפילו ביאה ראשונה - אינו מותר,
עד לאחר כל המעשים.

ותימה,
א"כ מאי קאמר,
לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע,
כיון דבמלחמה אסור עד שיבא לביתו,
ולאחר כל המעשים,
היאך נתפייס יצרו בכך,
אכתי איכא יצר הרע,
במלחמה ובביתו עד ירח ימים.

ועוד קשה,
אמאי קרי לה בשר תמותות,
כיון שנתגיירה?

ועוד קשה,
מהא דאמר בפרק ב' דסנהדרין (דף כא.),
תמר בת יפת תואר היתה,
ולפיכך היתה מותרת לאמנון,
כדכתיב דבר עלי אל המלך,
כי לא ימנעני ממך,
ואם לא בא דוד על מעכה,
אם תמר עד לאחר כל המעשים,
היאך היתה מותרת לאמנון,
והרי אחותו מאביו היתה,
שהרי אם תמר לאחר כל המעשים חשובה גיורת,
וליקוחין יש לו בה,
דבשלמא אם נפרש דיפת תואר מותרת מיד,
שפיר (דמי) מאי דקאמרה תמר,
כי לא ימנעני ממך, **לפי שהיתה מותרת לו,**
דאיכא למימר שנתעברה אמה במלחמה,
שעדיין היתה אמה עובדת כוכבים,
וזו אינה חשובה כבתו של דוד,
דאין בן הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך,
אלא בנה דולד עובדת כוכבים כמותה.

אבל לפירוש הקונטרס,
שלא בא עליה עד לאחר כל המעשים,
קשה כדפירשתי.

ונראה לר"ת,
דביאה ראשונה - מותרת במלחמה,
אבל ביאה שניה - אסורה,
עד שתהא בביתו גיורת.

[והא דקאמר **שלא ילחצנה** כו',
היינו להתחיל למנות ירח ימים,
דאין יכול לדוחקה,
לעשות סדר הפרשה **עד שתהיה בביתו].**

ויש מיישבים פירוש הקונטרס,
ולא קשה מידי,
מה שהקשה איך נתפייס יצרו,
דאיכא למימר דבטל הימנו יצר הרע,
כיון שיש לו פת בסלו,
שסופה להיות מותרת לו לאחר כל המעשים,

ומה שהקשה,
אמאי קרי לה בשר תמותות כיון שנתגיירה,
הא נמי לא קשה,
דאיכא למימר לפי שמגיירה בע"כ,
ואינה גיורת גמורה,
קרי לה בשר תמותות.

ומה שהקשה מתמר לא קשה,
דאיכא למימר,
דתמר לא היתה בת דוד,
אלא מקודם לכן היתה אמה מעוברת,
והא דכתיב (שמואל ב יג),
כן תלבשנה בנות המלך מעילים,
לא משום שהיתה בתו,
אלא לפי שגדלה בביתו של דוד עם בנות המלך,
אך אין לתרץ שפיר לפירוש הקונטרס,
מה חילוק בין ביאה ראשונה לשניה,
דמחלק גמרא לעיל.

ומיהו אומר ר"י,
דבירושלמי מצינו מחלוקת אמוראים בדבר זה,
והכי איתא התם,
רב אמר - לא התיר **אלא ביאה ראשונה,**
ואני אומר לא ביאה שניה ולא ראשונה הותרה,
אלא לאחר כל המעשים,
כדכתיב, ואחר כן תבא אליה ובעלתה.

דיוק נוסף באשת יפת תואר איזו ביאה הותרה

לומדת הגמרא "והבאתה - מלמד שלא ילחצנה במלחמה." וכאן יש לנו חמישה שלבים בתוס'.

השלב הראשון הוא הבאת פירוש רש"י וביאור משמעו. רש"י ביאר שלא ילחצנה, שכלל לא יבוא עליה במלחמה. ועל כן מה שנדרש הוא גם לפענח דבריו. וביארו התוס' שמשמעות לבוא עליה, היא שכלל לא יבוא עליה בשעת המלחמה. אלא רק כשתסתיים, ולאחר שיבצע את כל הדברים, לאחר שתהיה בביתו. ובלשון תוס' הרא"ש "משמע מתוך פירושו, דאפי' ביאה ראשונה - אסור לבוא עליה, משום שלא הותרה אלא בביתו, ולאחר כל המעשים."

הקשיים המרובים שיש על פירוש רש"י

השלב השני הוא שלב הקשיים לפירוק פירושו. התוס' מחברים שלושה קשיים חזקים על פירושו. ומעניין כי התוס' מונים בתחילה את כל הקשיים, ולאחר מכן מביאים את שיטת ר"ת, ולבסוף מתרצים בדרך אפשר כיצד יתבאר בשיטת רש"י, ואילו בתוס' הרא"ש לאחר כל קושי הוא מצמיד את תירוצו. הקושי הראשון והמשמעותי, שנאמר בלשון תחמה, שהרי כל היתרה של אשת יפת תואר הוא רק בהיותו במלחמה, והתירו לו כנגד יצרו. ואם הוא ממתין - הרי לא תיקן דבר בלקיחתה לגבי יצרו הבוער.

הקושי השני הוא מה שהתורה קראה להן בשר תמותות, ונביא את הדברים בלשון תוס' הרא"ש "מיהו תימה מה התירה לו תורה והלא אחר כל המעשים גיורת גמורה היא ושרייא ליה, וכ"ת בשביל שהיא מתגיירת בע"כ ולא הויא גיורת גמורה, מ"מ אמאי הוצרך להתיר משום יצה"ר? והלא בביתו יכול לבוא עליה בצינעא דשריא מדאורייתא."

הקושי השלישי היא מכך שתמר שנולדה מאשת יפת תואר משכנעת את אבשלום, כי ימתין ויקבלה בהיתר. ובתוס' הרא"ש הביא חלק זה שהיא קושיית רבינו תם. ובלשון תוס' הרא"ש "ועוד הקשה ר"ת מהא דאמרי' בפ"ב דסנהדרין, תמר בת יפת תואר היתה, והיתה מותרת לאמנון, כדכתיב דבר נא עלי אל המלך כי לא ימנעני ממך, ואם לא בא דוד על אמה, כי אם בביתו ואחר כל המעשים- אז היתה בתו גמורה, כי כבר היתה גיורת, וליקוחין יש לו בה, ואחותו של אמנון היתה מדאורייתא, אבל אם נתעברה אמה במלחמה - ניחא שעדיין היתה אמה גויה, ואינה קרויה בתו של דוד, דבנך הבא מן הנכרית - אינו קרוי בנך אלא בנה."

מהלך התוס' – רק ביאה ראשונה הותרה במלחמה

בשלב השלישי מבארים התוס' בשל הקושיות הללו מהלך מקורי. יש כאן חילוק בין ביאה ראשונה, שרק היא הותרה, ובכך אכן תיקן ליצרו. ולכן מאחר ועשה כן לפני כל השלבים היא נקראת בשר תמותות. ולפי זה אף אם נאמר כי תמר היתה בתו של דוד המלך, הרי עד שלא עשה באמה את כל תהליך הגיור, הבת נלשבת גויה. "ונראה לר"ת לפרש דביאה ראשונה מותרת במלחמה אבל ביאה שנייה אסורה עד לאחר כל המעשים, ושלא ילחצנה במלחמה דקאמר היינו שאם שוהים במלחמה ימים רבים לא ידחוק אותה לעשות כל הסדר הכתוב בפרשה כדי לבא עליה ביאה שניה."

השלב הרביעי הוא בדרך האפשר התייחסות לכל קושי ברש"י

על הקושי הראשון - שלא תתקרר דעתו עד שיבעול ניתן לומר, שעצם זה שעתידה להיות לו, כבר מרגיע אותו. "ואיכא למימר כיון דאיכא פת בסלו, שסופה להיות מותרת לו - נחה דעתו." על הקושי השני שמאחר וכל תהליך זה הוא בכפייה ולא בהסכמה - עדיין נקראת היא בשר תמותות. כי לא דיירה בהסכמה מלאה, כמו הגיורת האמיתית שעושה זאת רק מרצונה. על הקושי השלישי ניתן לומר, שתמר היתה עוד קודם דוד ואמו כבר היתה מעוברת. ואף שהיה לה מעיל כמו בנות המלכים, הוא רק מאחר וגדלה בבית המלך.

השלב החמישי הוא הבאת דברי הירושלמי, שרבינו תם הלך בשיטת רב, ואילו רש"י הלך כרבי יוחנן

מחלוקת האמוראים הורחבה בתוס' הרא"ש. "ובירושלמי פליגי בה אמוראי בהלכתא רבתי הכתובה אחר מסכת ע"ז, והכי איתא התם. רב אמר לא התירו בה אלא ביאה ראשונה בלבד, ור' יוחנן שלח לרבנן דתמן, תרתין מילי אתון אמרין בשם רב ולית הוא כן, אתון אמרין בשם רב, יפת תואר לא התיר בה אלא ביאה ראשונה, ואני אומר לא ביאה ראשונה ולא ביאה שניה, אלא לאחר כל המעשים, דכתיב ואחר כן תבא אליה ובעלתה, אחר כל המעשים.

והשתא לפי דברי ר' יוחנן, צריך לדחוק דתמר לא היתה בתו של דוד, אלא אמה היתה מעוברת קודם לכן, והא דכתיב כי כן תלבשנה בנות המלך הבתולות מעילים, לפי שגדלה בביתו עם בנות המלך, נהגה כבנות המלך, ורב דאמר

בסנהדרין בת יפת תואר היתה, לטעמי' דאמר ביאה ראשונה - מותרת מיד."

[דף כב עמוד ב]

כמין חומר -

פירש הקונטרס,
צרור מרגליות או בשמים, שתלוי בצואר נשים לתכשיט.

ור"ת פירש,
חומר - **מעשה.**

וכן פירש הערוך בלשון ערבי,
כשאומר לחבירו - מה מעשיך?
אומר לו - מה חמרך?

הדרשה מדוע הרציעה הינה באוזן?

רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה בדרשה נאה כמין "חומר", צרור מרגליות או צרור של בשמים התלוי בצואר לתכשיט: (כך פירש רש"י את משמעות המילה חומר). מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף? כך אמר הקדוש ברוך הוא: אזן ששמעה את קולי על הר סיני, בשעה שאמרתי "כי לי בני ישראל עבדים" [ויקרא כה], רק לי בני ישראל עבדים, ולא יהיו עבדים לעבדים. ובכל זאת הלך זה, וקנה אדון לעצמו - לכן ירצע באוזנו.

בתוס' הרא"ש מתבאר יותר מדויק

"מפרש ר"ת כעין המעשה וכן בסוטה דאמר סופרים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר היא עשתה מעשה בהמה לפיכך קרבנה מאכל בהמה היינו על שם המעשה, וכן פי' בערוך, ובלשון ערבי, כשאדם שואל מה מעשך? שואל מה אחמרך?" כלומר החידוש כאן הוא שמאחר והוא עשה מעשה כה גרוע, לכן הוא נרצע בעבור מעשה זה. כי הביאור נדרש לא רק על הבנת המילה, אלא על הקישור.

החידוש הוא קישור מעשה אחד כנגד המעשה השני

וכן פירש המהר"ט, שרבן יוחנן בן זכאי דורש אוזן כנגד אוזן ורבי שמעון בר רבי דורש אף הוא כמין חומר, דלת ומזוזה כנגד דלת ומזוזה. מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? כך אמר הקדוש ברוך הוא: דלת ומזוזה, שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואמרתי: "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע בפניהם.

מה נשתנה אזן -

יש במדרש,
דמרצ"ע בגימטריא ד' מאות (שנה),
ולפי שהיו ישראל **עבדים ארבע מאות שנה,**
וגאלם הקדוש ברוך הוא,
והלך זה וקנה אדון לעצמו,
לפיכך, ירצע במרצע העולה כך.

הגמרא ביארה לא רק על האוזן אלא גם על הרציעה

כתב מהרש"א דבגמרא דקאמר מה נשתנה אוזן כו', ליכא טעמא אלא למה תהיה הרציעה באבר האוזן ולא באבר אחר. אבל על הרציעה - טעמא אחרינא אית ביה, משום דמרצע בגימטריא ד' מאות, ובהכי ניחא דלא קשה, אהא דקאמר אוזן ששמעה כו', למה לא נאמר כן במצות אחרות שנאמרו בסיני.

ויש שכתב הטעם, מדוע רק בזה נרצע, כיון שיש לו דביקות בבית אדוניו, לכן רוצעין אותו בבית אדוניו, מדה כנגד מדה שיהיה דבק בו, ולא יצא ממנו, וזה לא שייך בשאר עניינים.

[ת"ל לעולם כו' -

ואין לומר,
לעולמו של יובל,
דאם כן לשתוק קרא מיניה, **ונילף משדה אחוזה.**
ת"י].

לימוד האופנים בהם העבד נקנה ובהם משתחרר

המשנה לימדה כי עבד כנעני נקנה בכסף בשטר ובחזקה. דייקה הגמרא למצוא מקור לכך מהתורה: מנלן, מנין למדנו זאת? וביארה זה מהיקש לשדה אחוזה. : דכתיב בענין עבד כנעני [ויקרא כה]: "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה". הקישן הכתוב את העבדים הכנענים לשדה אחוזה: מה, כמו ששדה אחוזה נקנה בכסף, בשטר ובחזקה - אף עבד כנעני נקנה בכסף, בשטר ובחזקה.

ושאלה הגמרא, שמא תאמר, אי אולי נלמד דבר נוסף משדה אחוזה: מה, כמו ששדה אחוזה חוזרת לבעלים ביובל - אף עבד כנעני חוזר לבעלים ביובל. לכן, תלמוד לומר בהמשך אותו פסוק: "לעולם בהם תעבודו". לימד הכתוב שאין עבד כנעני יוצא ביובל.

התוס' הישנים ביארו מדוע אין לומר כך

בעבד עברי נרצע נאמר [שמו כא ו]: "ועבדו לעולם". ופירשו חז"ל [לעיל כא ב] - לעולמו של יובל, ואם כן קשה: מדוע פשוט לגמרא ש"לעולם בהם תעבודו" [בעבדים כנעניים] היינו לעולם ממש ולא לעולמו של יובל? כתבו תוספות ישנים: אילו הכתוב היה מתכוין לעולמו של יובל, לא היה צורך לומר זאת כלל. שהרי עבד כנעני הוקש לשדה אחוזה, ושדה אחוזה יוצאת ביובל. ואם כן פשיטא שאף עבד כנעני יוצא ביובל. ובעל כרחך שהכתוב "לעולם בהם תעבודו" בא ללמדנו שהעבד יעבוד את אדונו לעולם ממש.

איכא דאמרי גדול היה -

העבד,
ונזהר בו שלא יזכה הוא בעצמו מן ההפקר,
לפיכך קדם לפני המיתה וזכה בו,
זה פירש למיתה - יהודה הינדואה,
וזה פירש לחיים - מר זוטרא תחתיו במקומו,
שלא יהיה העבד רגע אחד בלא אדון.

הגמרא מספרת מעשה בקניין חזקה של עבד

רבי יהודה הנדואה, מארץ כוש, היה גר שלא היו לו יורשים. אלא שהיה לו עבד. כאשר חלה בא מר זוטרא לשאול

בשלומו, וכאשר הוא ראה שהוא גוסס, לפיכך אמר ליה לעבדיה, לעבדו של רבי יהודה הנדואה: "שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא" - חלוץ את נעלי מעל רגלי וקחם והביאם לביתי. ואמר זאת, מפני שהיה סבור שרבי יהודה הנדואה ימות בזמן שהעבד ישא את נעליו, ובאותה שעה יקנהו לעצמו בקנין חזקה. ומדוע מר זוטרא הזדרז כל כך, ולא המתין עד שרבי יהודה הנדואה ימות ואז היה זוכה בעבד?

ניתוח הדברים לפי הדעה שהעבד היה כבר גדול

הדעה הראשונה אומרת, אותו עבד גדול הוה, היה גדול, ואילו היה מר זוטרא מחכה עד שימות האדון אזי העבד היה זוכה בעצמו משמת האדון מיד, ולפיכך מר זוטרא הזדרז ועשה את הקנין בעבד בשעת המיתה ממש. ובשעת המיתה עצמה - זה האדון פירש למיתה, וזה מר זוטרא פירש לחיים במקום האדון, וזכה בעבד מיד לפני שהעבד זכה בעצמו. ומדובר דוקא בעבד גדול שיכול לזכות בעצמו, אבל אם היה העבד קטן - לא היה צריך להזדרז בקנייתו, מפני שאין הקטן יכול לזכות בעצמו כלל, וכדעת אבא שאול המובא בברייתא להלן, ורבי יהושע בן לוי פסק כמותו.

המהרש"ל טוען, שדיבור המתחיל הבא הוא ביחד עם הדיבור המתחיל הזה.

[דף כג עמוד א]

ואיכא דאמרי קטן היה -

ואעפ"כ הוצרך לזכות בו,
כדי שלא יקנה עצמו מן ההפקר אחר מיתת האדון,
ודלא כאבא שאול,
דלאבא שאול - היה יכול לזכות בו,
ואפילו לאחר מיתה,
כך פירש הקונטרס.

וקשה לר"ת,
מנא ליה דלא כאבא שאול,
דילמא לעולם אימא לך דכאבא שאול סבירא ליה,
ומה שהחזיק בו מחיים,
לפי שהיה ירא שמא יקדמנו אחר ויזכה בו.

ועוד,
ה"ל **למימר וכדרבנן.**

ועוד קשה,
דבפרק השולח (גיטין דף לט.),
פסיק רבי יהושע בן לוי הלכה כאבא שאול,
ואף על גב דרבי יוחנן סבר,
דאין הלכה כאבא שאול,
מ"מ קי"ל דבכל מקום,
הלכה כריב"ל לגבי דרבי יוחנן,
כדמוכח בריש פ"ד דמגילה (דף כז.),
דמשמע שדברי רבי יהושע בן לוי,
הם עיקר מדברי ר' יוחנן,
גבי בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש,
וא"כ היכי עבוד הכא דלא כהילכתא?

ונראה לר"ת,
דגרס הכא וכאבא שאול,
כלומר אפילו לאבא שאול,
דאמר כל המחזיק בהן - זכה בהן,
הוצרך לעשות כן שלא יקדמנו אחר.

ועוד מפרש ר"ת בענין אחר,
איכא דאמרי קטן הוה,
שאם היה גדול,
לא היה מועיל בו,
זה פירש למיתה וזה פירש לחיים,
ואף על פי שעבדות אחרים עליו,
קודם הוא לזכות בעצמו,
כיון שיש לו יד,
אבל קטן שאין לו יד,
כל הקודם זכה בהן כאבא שאול,
ולא אמר לו שלוף מסנאי מחיים,
אלא לאחר מיתת יהודה הנדואה עשה כך,
והיינו כאבא שאול,
דאמר קטן אין לו יד לזכות בעצמו,
ומשום הכי זכה בו מר זוטרא, אפילו לאחר מיתה,
אבל לרבנן בין גדול ובין קטן,
ואפילו עבדות אחרים עליו,
קנה עצמו בן חורין.

ור"י מפרש,
דהא דקאמר וכאבא שאול,
אמילתא קמא נמי קאי,
ואפילו ללישנא קמא דגדול הוה,
לא היתה חזקה מועלת כלום,
אלא דוקא לאבא שאול,
דלרבנן דאמרי,
בין גדולים ובין קטנים קנו עצמן בני חורין,
לא היה מר זוטרא יכול לזכות בו,
דטעמייהו דרבנן,
מפרש בפרק השולח (גיטין דף לט:),
דגמר לה לה מאשה,
דמה אשה מיתת בעל מתירה בלא גט,
אף עבד משתלח בלא גט,
והוי השתא מיתת הבעל כגט,
ומיתת האדון כגט,
ואם היה רבו נותן לו גט,
מי היה אחר יכול לזכות בו?
אבל לאבא שאול ניחא,
דהא יליף,

מה אשה איסורה מפקעת במיתת הבעל ולא ממונא, אף עבד כו',

וכיון שהיה משעבד עצמו למר זוטרא,
לא היה חפץ לזכות בעצמו,
והוי כמו קטן לאבא שאול.

הגמרא מספרת מעשה בקניין חזקה של עבד

רבי יהודה הנדואה, מארץ כוש, היה גר שלא היו לו יורשים. אלא שהיה לו עבד. כאשר חלה בא מר זוטרא לשאול בשלומו, וכאשר הוא ראה שהוא גוסס, לפיכך אמר ליה לעבדיה, לעבדו של רבי יהודה הנדואה: "שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא" - חלוץ את נעלי מעל רגלי וקחם והביאם לביתי. ואמר זאת, מפני שהיה סבור שרבי יהודה הנדואה ימות בזמן שהעבד ישא את נעליו, ובאותה שעה יקנהו לעצמו בקנין חזקה. ומדוע מר זוטרא הזדרז כל כך, ולא המתין עד שרבי יהודה הנדואה ימות ואז היה זוכה בעבד?

ניתוח הדברים לפי הדעה השניה שהעבד היה קטן

בתחילה מביאים התוס' את דעת רש"י, שמעשהו היה לא כאבא שאול, מאחר ולפי דעת אבא ששאול, היה יכול לזכות בו אף לאחר מיתת האדון. אלא שהם מקשים על כך שלוש קושיות. הראשונה, שבכלל מה שהחזיק בו מר זוטרא, נבע מסיבה אחרת, לא מאחר ואינו יכול לזכות בו, אלא מכיוון שרצה להקדים אחר שיזכה בו. קושי שני, עד שהינך מתנסח באופן שלילי, דלא כאבא שאול, עדיף ורגיל להתנסח חיובי, כרבנן. והקושי השלישי, שמאחר ורבי יהושע בן לוי פסק כאבא שאול בגיטין, וההלכה היא כרבי יהושע בן לוי הגובר על רבי יוחנן שפסק כרבנן, ולכן עדיף היה להתנסח לפי ההלכה.

רבינו תם מבאר כי יש לגרוס וכאבא שאול

נביא את הדברים בלשון תוס' הרא"ש שמבאר זאת, כי כך גרס אף רבינו חננאל. כלומר ששינוי הגירסא אינה רק מסברא ומהקושי שהיה לו. "ונראה לר"ת כגירסת ר"ח דגרס וכאבא שאול דהלכתא כוותיה דבגיטין פ' השולח קאמר ריב"ל הלכה כאבא שאול, ואף על גב דר' יוחנן סבר אין הלכה אור"ת דבכל מקום הלכה כריב"ל לגבי ר' יוחנן כדמוכח בריש פ' בתרא דמגילה דמשמע שדברי ריב"ל הם עיקר יותר מדברי ר' יוחנן גבי בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש."

אם היה גדול – היה קונה את עצמו, אפילו אם מעשהו של מר זוטרא קדם

"עוד פירש ר"ת בענין אחר. קטן הוה, שאם היה גדול - לא היה מועיל בו, זה פירש למיתה וזה פירש לחיים, דאע"ג דעבודת אחרים עליו - קודם הוא את הכל לזכות בעצמו, כיון שיש לו יד. אבל קטן שאין לו יד - כל הקודם זכה כאבא שאול. אבל לרבנן בין גדול ובין קטן - אפילו עבודת אחרים עליו, קנו עצמן בני חורין וזכו בהם שמים."

המהלך של ר"י בביאור מחלוקת רבנן ואבא שאול

נביא גם כאן לפי תוס' הרא"ש, והמסקנה היא לנתח את טעם מחלוקתם בגיטין. ומבארים כיצד לרבנן מאחר והעבד קונה עצמו במיתת האדון, אין הבדל האם הוא קטן או גדול. ואף לאבא שאול אין הבדל אך לכך ששניהם נקנים.

"דטעמייהו דרבנן שקונין עצמן במיתת האדון משום דגמרי לה לה מאשה כדאיתא בגיטין בפ' השולח מה אשה בין גדולה בין קטנה מיתת בעל מתירה בלא גט אף עבד משתלח בלא גט והוי השתא מיתת הבעל כגט ומיתת האדון כגט ואם היה רבו נותן לו גט אין אחר יכול לזכות בו.

אבל אבא שאול מפרש טעמא התם, מה אשה איסורא ולא ממונא, אף מיתת האדון מפקיע איסור ולא ממון, הלכך קטן שאין לו יד לזכות בעצמו - המחזיק בו זכה בו. וכן גדול כיון שהיה משעבד עצמו למר זוטרא - לא היה חפץ לזכות בעצמו, והוי כמו קטן לאבא שאול."

[והא קמ"ל ע"י אחרים אין כו' -

וא"ת,

מעיקרא נמי ידע תלמודא,
דהכי הוא חידוש דמתניתין,
כדאמר בכסף ע"י אחרים - אין,
ע"י עצמו כו'.

ויש לומר,

דהוי סבר מעיקרא,
דהוי חידוש דמתניתין מתרוייהו,
ממה שהוא ע"י אחרים,
ומן דיוקא דע"י עצמו - לא,
ומסיק,
דלא איצטריך מתניתין **אלא מן הדיוק.**
ת"י].

דיוק הגמרא בתחילה

שנינו במשנה: וקונה את עצמו בכסף על ידי אחרים, ובשטר על ידי עצמו, דברי רבי מאיר. ומדייקינן: מלשון רבי מאיר משמע, שבכסף - רק על ידי אחרים, אין, אכן הוא קונה את עצמו. אבל הוא לא יכול לקנות את עצמו בכסף על ידי עצמו. כלומר, אם נתנו לעבד כסף על מנת שיפדה את עצמו, אין העבד יכול להפדות בו.

לכאורה הגמרא כבר ידעה שרק על ידי אחרים אפשרית שחרורו בכסף

ביאור קושייתם נראה, דמלשון הגמ' משמע, דרק עכשיו דאוקימנא למתני' דמיירי מדעתו, ונתעורר הקושיא א"כ מאי קמ"ל? איצטריך לומר, דהחידוש הוא הדיוק של ע"י עצמו - לא. ומש"ה הקשה להו להתוס', דזה אינו, דהרי בתחלת הסוגיא כבר דייקא הגמ', ע"י עצמו - לא, הרי דכבר ידענו דזה החידוש של המשנה, וא"כ לא הו"ל למימר רק אלא פשיטא מדעתו, אלמא אין קנין לעבד בלא רבו.

מה שהתקשו התוס' הוא על החילוק בין המסקנה 'קמייל ע"י אחרים - אין, ע"י עצמו - לא', זהה עם ההוה אמינא, באשר שניהם קובעים, שמדייקים מהמשנה 'ע"י עצמו - לא'.

התוס' ישנים מבארים מה החילוק בין ההתחלה, מעיקרא למסקנה

ההוה אמינא שונה מהמסקנה, בזה שבתחילה חשבה הגמרא, שר"מ משמיע שני חידושים הראשון, שהוא כתב

במפורש כסף ע״י אחרים׳. החידוש השני, נסתר שעל הלומד לדייק, ׳אבל ע״י עצמו לא׳ .הגמרא התחילה לנתח הנחה זו, באומרה שמתוך שתי האפשרויות ׳מדעתו לא מדעתו׳ המילים ׳כסף ע״י אחרים׳ יכול להיות חידוש, רק ׳שלא מדעתו׳. כי ברור שאדם יכול לפדות עבד מכספו מדעת העבד. והגמרא שוללת גם את זה, כי לפי ר״מ אי אפשר לפדות עבד כנעני ׳שלא מדעתו׳, ולפיכך מסיקה הגמרא שהמילים ׳כסף ע״י אחרים׳ לא בא לחדש בניגוד להוה אמינא, ור״מ התכוון רק לדיוק ׳אבל ע״י עצמו - לא׳ וסמך על הלומד שידייק.

רבי שמעון בן אלעזר אומר אף שטר ע״י אחרים ולא ע״י עצמו ושלש מחלוקות בדבר -

פירש בקונטרס,
ר׳ מאיר אית ליה,
בכסף,
על ידי אחרים ואפילו שלא מדעתו,
ולא על ידי עצמו,
דאין קנין לעבד בלא רבו;
ובשטר,
על ידי עצמו, **ולא על ידי אחרים שלא מדעתו,**
דחוב הוא לו.
וכסף,
אף על גב דחוב הוא לו,
קבלת רבו גרמה לו.
ולרבי שמעון בן אלעזר אית ליה,
בין כסף בין [דף כג עמוד ב] שטר,
על ידי אחרים,
דקסבר זכות הוא לו,
ולא ע״י עצמו,
דגבי כסף - אין קנין לעבד,
וגבי שטר - לית ליה גיטו וידו באין כאחד,
כדקתני אף שטר כו׳, וכל שכן כסף,
אלמא בתרוייהו אית ליה ע״י עצמו - לא,
ורבנן דמתניתין, אית להו,
בכסף - בין ע״י עצמו בין ע״י אחרים,
ע״י עצמו - דיש קנין לעבד,
ע״י אחרים - דזכות הוא לו,
וכן שטר,
בין ע״י עצמו בין ע״י אחרים,
ודקי״ל דגיטו וידו באין כאחד - כרבנן עבידנא ליה,
והאי דלא ערבינהו ותנינהו,
משום דסיפא רבי שמעון בן אלעזר היא,
אבל רישא - הכי קאמרי ליה רבנן לר׳ מאיר,
אף בכסף ע״י עצמו, דיש קנין לעבד,
וכ״ש ע״י אחרים דזכות הוא לו,
וכל שכן שטר.
ואם באנו לפרש שלש מחלוקות ולומר,
דרבנן - אית להו,
בכסף - בין ע״י אחרים בין על ידי עצמו,
ובשטר - ע״י אחרים ולא על ידי עצמו,
ורבי שמעון בן אלעזר סבר לה,
כר״מ דבכסף ע״י עצמו - לא, דאין קנין,
וכרבנן בשטר, דאין גיטו וידו באין כאחד,
א״כ הא דקיימא לן דגיטו וידו באים כאחד,
יחידאה היא וכר׳ מאיר עבדינן,
הילכך, ליכא לפרושי אלא כדפרישית,
דרישא דמילתא - רבנן אמרוה,
וסיפא - אתאן לרבי שמעון בן אלעזר עכ״ל.

וא״ת,
מנא ליה הך שלש מחלוקות,
דילמא כולה מילתא דרבנן דמתניתין - רשב״א,
ובכסף ע״י עצמו - היינו אף ע״י עצמו,
ובשטר על ידי אחרים דוקא,
והא דקיימא לן דגיטו וידו באים כאחד,
משום דסבירא לן כרבי מאיר,
ולא כר״ש בן אלעזר?

ויש לומר,
אי גרסינן בברייתא דר׳ שמעון בן אלעזר,
אף בשטר ע״י אחרים ולא ע״י עצמו,
על כרחך יש שלש מחלוקות בדבר,
דע״כ לאו היינו רבנן דמתניתין,
דהא אמרי בהדיא בכסף על ידי עצמו.

ולספרים דלא גרסינן אף,
צ״ל,
כיון דאשכחן דרבנן פליגי עליה דרשב״א,
כדאיתא בסוף פ״ק דגיטין (דף יב:),
דאמרי אי בעי זריק ליה גיטא ופסיל ליה,
אלמא אית להו דגיטו וידו באין כאחד,
וכיון דהכי הוא,
לא קרי ליחיד חכמים במתניתין,
כיון דרבנן פליגי עליה,
ולכך צריך לומר,
שיש שלש מחלוקות בדבר.

האם העבד יכול להשתחרר בשטר על ידי אחרים, ודעת מי היא זו?

המשנה ציינה, שיש לכאורה שתי דעות, רבי מאיר וחכמים, וכעת בגמרא מובא שיש כאן בעצם דעה שלישית בסוף המשנה. המשנה אמרה ״עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה, וקונה את עצמו בכסף על ידי אחרים, ובשטר על ידי עצמו, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: בכסף ע״י עצמו, ובשטר ע״י אחרים, ובלבד שיהא הכסף משל אחרים.״

הגמרא דייקה בדעת חכמים, שאם נאמר בשטר על ידי אחרים, הרי הכוונה רק על ידי אחרים ולא על ידי עצמו,

ולכן התפלאה הגמרא מהמציאות היומיומית, שעבר משתחרר בשטר על ידי עצמו, וכי אנו נוהגים לא כחכמים? ואם כן, כיצד אנו נוהגים שבשטר יכול העבד לקבל את שטר השחרור מידי רבו? ומתוך כך מגיעה הגמרא למסקנה, מה ששנינו "בשטר על ידי אחרים", אין זה המשך דברי חכמים. אלא, האומר דבר זה - רבי שמעון בן אלעזר הוא. ויש אכן ברייתא על כך, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף בשטר דוקא על ידי אחרים ולא על ידי עצמו.

ולכן יש לפרש, כי מה ששנינו במשנתנו "ובשטר על ידי אחרים" - רבי שמעון בן אלעזר שנה זאת. אבל חכמים חולקים על כך. והגמרא מסכמת את דעות רבי מאיר, חכמים, ורבי שמעון בן אלעזר, ואומרת: ושלש מחלוקות בדבר.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י המבאר את שלושת השיטות

רש"י מבאר מהן שלוש השיטות. בתחילה שיטת רבי מאיר, בכסף רק על ידי אחרים, ואפילו בעל כורחו. ובא לשלול יכולת העבד לקנות בכסף על ידי עצמו, מאחר וטעמו הוא שאין קניין לעבד בלא רבו. ורבי מאיר סובר כי גם בשטר אינו יכול לקנות על ידי עצמו מכיוון שחוב הוא לו. ולמרות שהוא חוב בעבורו, נקנה על ידי אחרים בכסף, מכיוון שקבלת הכסף על ידי רבו גרמה לו.

השיטה השניה היא של רבי שמעון בן אלעזר, שמאחר וסובר כי זכות היא לעבד, הרי יכול הוא להיקנות על ידי אחרים, ומה שאינו יכול לקנות עצמו בכסף - הוא מאחר ואין לעבד קניין, ומה שאינו יכול לקנות על ידי שטר, כי גם כאן אין מי שיקנה, מאחר ואין לו את הכלל שידו וגיטו באין כאחד. ולכן לא יוכל לקנות על ידי עצמו לא בכסף ולא בשטר.

ואילו לרבנן הן בכסף והן בשטר יכול הוא לקנות בין על ידי עצמו ובין על ידי אחרים. כסף בעצמו - כי יש קניין לעבד, ועל ידי אחרים כי זכות היא לו, ובשטר יכול לקנות בעצמו כי גיטו וידו באים כאחד. ולכן נדרשים אנו לכך שיהיו שלוש שיטות.

מקשים התוס', מדוע לא נעמיד שיש רק שתי שיטות, וכל הסיפא הוא של רבי שמעון בן אלעזר?

על מנת לסבור שיש רק שתי שיטות, הרי צריכים לומר שבכסף על ידי עצמו הכוונה היא אף, כלומר גם על ידי עצמו, ובשטר על ידי אחרים כאן זה בדווקא. וכאן נסבור מה שקיימא לן שידו וגיטו באים כאחד הוא כרבי מאיר.

התוס' דוחים שניתן להעמיד שתי דעות בשתי הגירסאות

אם אנחנו נגרוס בדעת רבי שמעון בן אלעזר שאף בשטר על ידי אחרים, שזה דווקא ולא על ידי עצמו, יסתור הדבר את שיטת חכמים, שאמרו בכסף על ידי עצמו.

וגם אם לא נגרוס אף, הרי אנו רואים כי חלוקים חכמים על רבי שמעון בן אלעזר בגיטין בו הוא סובר שאין גיטו וידו באים כאחד. ולא ניתן לקרוא ליחיד רבנן במשנה, שהרי חכמים חלוקים עליו. ומתוך כך מחוייבים אנו לומר שיש בדווקא שלוש שיטות.

מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו -

יש מפרשים דהכי קמיבעיא ליה,
היכא דאמר העבד לאחר,
לקבל ליה גיטו מיד רבו,
מהני קבלתו או לא?
דכי לא א"ל לקבל גיטו ובא ומקבלו,
פשיטא לן דמהני,
דאמרינן במתניתין (לעיל דף כב:) ובשטר ע"י אחרים,
אבל אמירתו שאמר לו לך וקבל גיטי,
שמא מיגרע גרע,
לפי שבא מטעם שליחות או לא.

ויש מפרשים דהכי קמיבעיא ליה,
מהו שיעשה שליח?
הא דאמר ר' שמעון בן אלעזר בשטר ע"י אחרים,
בתורת שליחות קאמר,
כלומר צריך שהעבד יעשה שליח לקבל גיטו,
משום דגמר לה לה מאשה,
ולמ"ד זכות הוא לו,
יכול לקבל גיטו שלא מדעתו,
כל זמן שאינו מוחה,
ולמ"ד חוב הוא לו,
צריך לעשות מדעתו שיתרצה,
וא"כ אם הוא עומד וצווח לא מהני קבלתו,
או דילמא לאו בתורת שליחות קאמר,
דלא דמי לאשה,
דדוקא אשה דאיהי מקבלת גיטה,
שליח נמי מצי משויא,
אבל עבד לר' שמעון בן אלעזר,
כיון דאיהו לא מצי מקבלו,
שליח נמי לא מצי לשוויי,
ואם כן **בשטר על ידי אחרים** דקאמר,
היינו אפילו עומד וצווח,
כיון דאינו מטעם שליחות.

שיטת רבי שמעון בן אלעזר, וחקירת רבה

הגמרא מבארת את טעמו של רבי שמעון בן אלעזר על ידי רבה. אמר רבה: מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר? מדוע הוא אינו מודה למה שאמרו "גיטו וידו באים כאחד"? - טעמו: גמר, הוא למד את דין שטר יציאת העבד, בגזרה שוה "לה לה" מגט אשה: מה אשה אינה מתגרשת עד שיוציא את הגט מידו ויתנו לתוך ידה. וידה היא רשות שאינה שלו, שהרי אין גוף האשה קנוי לבעלה. אף עבד נמי, אינו משתחרר עד שיוציא את גט השחרור לרשות שכבר לפני השחרור היא אינה שלו. ולפיכך אין העבד משתחרר בקבלת עצמו, מפני שכל עוד העבד לא השתחרר, הרי ידו היא ברשות האדון.

וכעת עוברת לבעיה שרבה עצמו העלה, וכרגיל בבעיה יש שני צדדים. לרבי שמעון בן אלעזר, הסובר שהעבד עצמו אינו יכול לקבל את גיטו מיד רבו, יש להסתפק: מהו שיעשה העבד

אדם אחר שיהיה שליח עבורו לקבל את גיטו מיד רבו? וצדדי הספק הם: כיון דרבי שמעון בן אלעזר גמר [דרש] גזרה שוה "לה לה" מאשה - אם כן ראוי לומר שאף לענין זה דינו כאשה. וכשם שאשה יכולה לעשות שליח לקבלה, שיקבל את גיטה מבעלה, כך גם העבד יכול לעשות כן.

או דילמא [שמא] יש לחלק בין אשה לעבד בענין זה: אשה, כיון דאיהי מצי מקבלת גיטה - שליח נמי מצי משויא. אשה, שהיא עצמה יכולה לקבל את גיטה בידה, בכחה למנות שליח במקומה. אבל עבד, דאיהו לא מקבל גיטיה - שליח נמי לא מצי משוי. כיון שהעבד אינו יכול לקבל את גיטו בעצמו, אין בכוחו למנות שליח לדבר שהוא עצמו אינו יכול לעשותו.

התוס' מציגים את חקירתו של רבה באופן שונה

כוונתם לתרץ מה הספק? הרי ר"ש בן אלעזר אומר בהדיא, שמהני שטר ע"י אחרים, וא"כ מהני ע"י שליח. והרשב"א ובריטב"א מבארים, דלכאורה קשה, כיון שר"ש בן אלעזר סובר שמהני שטר ע"י אחר, למה לא יועיל אם העבד מינה המקבל שליח? הרי מהני אף אם אינו שלוחו? ולמה איכפת לן אם מינהו שליח? ולזה אומרים הי"מ דאמירתו למנות שליח - מגרע גרע, ומבארים הרשב"א והריטב"א שמיירי שהעבד עשאו שליח, והאדון נתן לו בתור שליח העבד כמו שאמר העבד, ולא בתורת זיכוי.

ולפי התירוץ השני של התוס' היכא שהעבד רוצה להשתחרר - ליכא ספק, דלא גרע אם העבד עשאו שליח, וכל הספק היכא דהעבד אינו רוצה, האם מהני ע"י אחרים בעל כרחו, או דאחרים זוכים מדין שליחות, ולכן בעי מרצונו של העבד.

דאמר רב הונא הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו -

פירש בקונטרס,
דמיירי לענין הקרבת קרבנות,
ונפקא מינה לענין מודר הנאה מן הכהן,
שהכהן מותר להקריב קרבנותיו.

תימה,
דמשמע הכא - דפשיטא ליה.
ובמסכת נדרים בפרק אין בין המודר (דף לה:),
בעי,
הני כהני שלוחי דרחמנא הוו או שלוחי דידן,
ולא איפשיטא,
ואמאי לא מייתי התם,
הך מילתא דרב הונא בריה דרב יהושע **למיפשטא?**

ויש לומר,
דאורחיה דגמרא הוא בכמה דוכתי,
דלא מיפשטא אלא ממשנה או מברייתא,
אף על גב דמצי למיפשט מדברי אמוראי.

אי נמי יש לומר,
דהתם הכי קמיבעיא ליה,
הני כהני **שלוחי דרחמנא דוקא נינהו,**
ולא שלוחי דידן כלל,
או דילמא הוו **נמי שלוחי דידן?**
ונפקא מינה,
שאם היה **כהן מקריב שלא לדעת הבעלים,**
אי **שלוחי דרחמנא** [נמי] נינהו - **הוי קרבן כשר,**
ואי הוו [**דוקא**] שלוחי **דידן - אינו כשר,**
כיון שהקריב שלא מדעת הבעלים.

לשיטת אחד מהאמוראים, הכהנים הם שלוחיו של הקב"ה בהקרבה

אומרת כאן הגמרא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע, הני כהני - שלוחי דרחמנא נינהו! הכהנים הללו שלוחי הקדוש ברוך הוא הם בעבודת הקרבנות, ולא שלוחי הבעלים. מי איכא מידי, דאנן לא מצינן עבדינן, ואינהו מצי עבדי!? וכי יש דבר שאנו עצמנו איננו יכולים לעשותו, ושלוחנו יכולים לעשותו עבורנו?! פשיטא שלא! כיון השליח אינו יכול להיות עדיף על משלחו. ומאחר שאנו, הישראלים, איננו יכולים להקריב בעצמנו את קרבנותינו, כיצד נוכל למנות שליח לדבר שאיננו יכולים לעשותו בעצמנו? אלא, בהכרח, הכהנים אינם שלוחים שלנו, אלא של הקדוש ברוך הוא.

מקשים התוס' שכאן הוא מכריע ואילו בגמרא בנדרים נשארו בספק

הגמרא במסכת נדרים מסתפקת באותה השאלה, ונשארת ללא הכרעה. "איבעיא להו: הני כהני, שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא? למאי נפקא מינה? למודר הנאה, אי אמרת דשלוחי דידן הוו - הא מהני ליה ואסור, ואי אמרת שלוחי דשמיא - שרי, מאי?" ואם כאן הכריעה הגמרא, מדוע שם הדמרא אינה מביאה את דברי האמורא להכרעה. והתשובה הראשונה לכך שמביאים התוס' (בלשון תוס' הרא"ש) "לפי שאין התלמוד רוצה לפשוט אלא ממשנה או מברייתא, וכהנה יש הרבה בתלמוד." כלומר, התשובה הראשונה שאכן השאלה במקומה, אלא מסיבה צדדית אחרת לא מביאים מדבריו לפשוט.

תירוץ שני, מעמיקים בגוף החקירה

התוס' מביאים תירוץ נוסף. ומבהירים השאלה אינה רק שיש אפשרות של או שהכהנים שלוחי מעלה או שלוחים שלנו, כפי שחקרנו בנדרים, אלא שבשני המקרים הם גם שלוחים שלנו. ורק אם בנוסף הם שלוחי רחמנא, זה עונה האם שהקריבו שלא מדעת בעלים. ומאחר וזו שאלה שונה, מלכתחילה אין שאלה.

לגבי גוף יכולת הכהנים להיות שלוחים שלנו

ויש לתרץ. מה שצריך שיהיה גם שליח הבעלים הוא כדי לייחס מעשה ההקרבה אל הבעלים, שיהא נחשב כאילו עשו מצות ההקרבה, ולענין זה לא צריך שהמשלח יוכל לעשות, כיון דעצם כח ההקרבה יש לכהנים, בלי שליחות הבעלים.

ורבי אלעזר אומר כל כי האי גוונא כו' -

אומר רבינו תם,
דהלכה כרבי מאיר,

דאין קנין לעבד בלא רבו,
ואין קנין לאשה בלא בעלה,
ואליבא דרב ששת,
דמוקי פלוגתא כי מקני ליה אחר,
ואמר ליה על מנת שאין לרבך רשות בו,
דמשמע,
אבל אי אמר ליה,
על מנת שתצא בו לחירות,
אפילו ר"מ מודה דאהני ליה תנאיה.

וכן משמע פרק בתרא דנדרים (דף פח.),
דתנן התם,
המדיר את חתנו הנאה ממנו,
והוא רוצה לתת מעות לבתו,
אומר לה לבתו, הרי מעות האלו נתונים לך במתנה,
ובלבד שלא יהא לבעלך רשות בהן,
אלא מה שאת נושאת ונותנת לפיך,
וקאמר עלה בגמרא,
אמר רב,
לא שנו אלא,
דאמר לה מה שאת נושאת ונותנת לתוך פיך,
אבל אי אמר לה,
מה שתרצי תעשי - קני יתהון בעל,
ושמואל אמר,
אפילו אמר לה מה שתרצי עשי,
לא קני יתהון בעל,
ומסיק,
כמאן אזלא הא שמעתא דרב? כר"מ,
וקיימא לן (בכורות דף מט:),
הילכתא כוותיה דרב באיסורי,
ואף על גב דפליגי נמי לענין ממון,
מכל מקום לענין איסורא איתשיל,
משמע דהלכה כרבי מאיר,
דהא רב קאי כוותיה,
והיינו ע"כ [דף כד עמוד א] אליבא דרב ששת,
דאילו לר"א אליבא דר"מ,
אפילו מה שאת נותנת לפיך - קנה יתהון בעל,
כמו שאין מועיל ע"מ שתצא לחירות,
אלא ע"כ כרב ששת,
ולא כר"א סבירא להו לרב ושמואל,
ש"מ דלרב ששת ע"מ שתצא בו לחירות,
מועיל לכ"ע,
כמו שאת נותנת לפיך, דמועיל אפילו לר"מ,
ואומר ר"ת,
דמשמע מהתם, דהלכה כרב ששת ולא כר"א.

ועוד מייתי ראיה דהלכה כרב ששת,
מפרק בן סורר ומורה (סנהדרין דף עא.),
דאמרינן התם,
בן סורר ומורה אינו חייב,
עד שיאכל משל אביו ומשל אמו,
ופריך בגמרא,
אמו - מנא לה?
מה שקנתה אשה - קנה בעלה,
ומשני,
כשנתנו לה אחרים, ע"מ שאין לבעלה רשות בהן, והשתא,
בשלמא לרב ששת,
מכל מקום אתי לכל הפחות מיהא כרבנן,
אלא לר' אלעזר,
לא אתיא ההיא דהתם,
לא כרבי מאיר ולא כרבנן.

עוד מייתי ראיה,
מההיא דפסחים פרק האשה (דף פח:),
גבי **האומר לעבדו שחוט עלי פסח,**
ושכח מה אמר לו רבו כו',
ופריך בגמרא,
מה שקנה עבד קנה רבו,
ומשני,
כגון דאקני ליה ע"מ שאין לרבו רשות בו, והיינו כרב ששת,
אבל לר"א - הוה צריך לאוקמי,
שאמר לו ע"מ שתצא ידי פסח.

אך ר"י אומר,
דאין ראיה לומר,
דהלכה כר"מ אליבא דרב ששת,
מההיא דנדרים ומפרק בן סורר,
דהתם מיתוקמא שפיר אפילו לר"א,
דיש לחלק בין אשה לעבד,
ומצינו למימר אפילו לר"א,
דאמר לר"מ, אפילו אמר לו,
ע"מ שתצא בו לחירות - קנה רבו,
יכול להיות דבאשה - לא קנה הבעל,
שהרי אינם שוים,
שאין יד האשה כיד הבעל,
כמו שיד העבד כיד רבו.

ותדע,
דאילו אם נתן הבעל מתנה לאשתו - קנתה לגמרי,
ואין הבעל אוכל פירות,
כדאיתא פרק חזקת הבתים (ב"ב דף נא:),
ואילו אם נתן מתנה לעבדו - לא קנה העבד כלל.

ועוד תדע שאינן שוים,
שהרי אם נתנו אחרים מתנה לעבד סתמא,

זכה הרב בין בגוף בין בפירות,
דאין קנין לעבד בלא רבו,
היינו שאין קנין לעבד כלל,
ויש לרב גוף ופירות,
ואם נתנו אחרים מתנה לאשה,
אין לבעלה - כי אם פירות, אבל הגוף - שלה,
דהא דאין קנין לאשה בלא בעלה,
היינו שהבעל אוכל פירות,
אבל הגוף לאשה וילקח בהן קרקע,
והוא אוכל פירות,
דאע"ג דמציאת האשה לבעלה לגמרי,
אין לדמות מציאה למתנה.

וכן משמע בירושלמי דכתובות פרק מציאת האשה,
דקאמר התם,
מפני מה מציאת האשה לבעל?
שמא תגנוב זהובים ותאמר מציאה מצאתי,
ופריך הגע עצמך מתנה,
כלומר במתנה עצמה ניחוש להא,
שמא תגנוב ותאמר נתנו לי מתנה,
ומשני,
מתנה יש לה קול,
ואי במתנה - הוי הגוף נמי לבעל,
מה היתה מרווחת לומר ניתנו לי במתנה?
אלא ש"מ **דבמתנה שנתנו לה אחרים,**
אין לבעל אלא פירות,
אבל הגוף לאשה,
ואילו בעבד אם נתן לו אחד מתנה,
קנה האדון הפירות והגוף.

וא"ת,
לפר"ת דלרב ששת מועיל ע"מ שתצא בו לחירות,
אפילו לר"מ,
א"כ אמאי קאמר ר"מ במתניתין,
בכסף ע"י עצמו - לא,
הא ע"י עצמו - **נמי משכחת לה,**
באומר ע"מ שתצא בו לחירות?

וי"ל,
דכה"ג - ע"י אחרים מקרי, ולא על ידי עצמו,
כיון דלא קנה אותם העבד לגמרי,
ולא נתנו לו, אלא ע"מ שיצא בו לחירות.

ואף על גב דלר' אלעזר,
דמוקי פלוגתייהו בע"מ שתצא בו לחירות,
מיקרי ע"י עצמו,
היינו משום דלר' אלעזר אית ליה,
דקניה עבד וקנה רביה,
אבל לרב ששת,
דאית ליה לא קניה רביה - מיקרי ע"י אחרים,
דמחמת שאין העבד קונהו אלא לצאת בו,
לא קניה ליה רביה, וע"י אחרים מיקרי.

ומיהו קשה,
אליבא דר"א,
דמוקי פלוגתייהו באומר ע"מ שתצא בו לחירות,
אם כן היאך מצינו,
לרבנן דר' מאיר, בכסף ע"י עצמו,
הואיל ולא הקנו לו,
אלא ע"מ שיצא בהם לחירות,
ע"י אחרים הוא,
כדבעינן למימר לר' מאיר אליבא דרב ששת.

וי"ל,
דרבנן ע"י עצמו דר' מאיר קיימי,
דאמר בכסף ע"י אחרים - אין, ע"י עצמו - לא.
ולר' אלעזר אליבא דר' מאיר,
אפילו הקנו לו ע"מ שיצא בהם לחירות,
קנה עבד קנה רבו, ואין יוצא בו לחירות,
ומקרי שפיר ע"י עצמו,
ואהא קיימי רבנן,
ואהכי קאמר וחכ"א בכסף,
במה שאתה קורא ע"י עצמו,
דקאמרת דאינו יוצא,
אפילו אם נתנו לו ע"מ שיצא בו לחירות,
אנו אומרים שיצא בו לחירות,
דכה"ג אשכחן בהנזקין (גיטין דף נא:),
ובשבועות (דף מב.) ובפ"ב דכתובות (דף יח.),
דאמר ר' אליעזר בן יעקב,
פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו,
דהיינו מה שאתם קורין טענת עצמו.

שיטת רבי אלעזר בביאור מחלוקת רבי מאיר וחכמים

הגמרא הביאה לעיל שיטה שניה, משמו של רבה המצטט את רב ששת. אם עבד מקבל מתנה מאדם אחר - וודאי שאין קניין לעבד בלא רבו. אלא כאשר מקנה לו אחר על מנת שאין לרבך רשות בו. הרי בעצם אמר שני דברים, הראשון קנה את המתנה, ואז גם העבד וגם רבו קונים, ולאחר מכן כשאומר על מנת שאין לרבך כלום, זו אמירה חדשה שאינה מועילה. ואילו חכמים סוברים, כי אנו הולכים אחר הסוף והוא העיקר, כי כל ההקנאה היתה רק באופן שלא יזכה האדון,. ולכן הועיל בו התנאי, ואין האדון זוכה באותו הממון, ובידו של העבד לפדות את עצמו.

הגמרא מביאה דעה שלישית לבאר את מחלוקת רבי מאיר וחכמים. רבי אלעזר אמר: אם הנותן אמר לעבד "קנה את המנה על מנת שאין לרבך רשות בו" - כל כי האי גוונא דכולי עלמא לא פליגי, באופן הזה לא נחלקו רבי מאיר וחכמים, והכל מודים דקני עבד וקני רביה. מפני שאין שום אפשרות

שהעבד יזכה בממון לעצמו לגמרי, בלא שרבו יזכה ממנו. והכא, במאי עסקינן? במה מדובר במשנתנו -

בכגון דאקני ליה אדם אחר מנה לעבד, ואמר ליה: קנה את המנה הזה על מנת שתצא בו לחרות.

ובזה נחלקו רבי מאיר ורבנן:

רבי מאיר סבר, כי כאשר אמר ליה "קני את המנה", קני העבד את המנה לגמרי, וקני ממנו רביה.

וכי המשיך ואמר ליה: "על מנת שתצא בו לחרות" - לא כלום קאמר ליה. ורבנן סברי: לדידיה נמי, הא לא קא מקני ליה. גם לעבד עצמו, הרי הנותן לא הקנהו לגמרי, דהא לא אמר ליה שהוא מקנהו אלא על מנת שתצא בו לחירות. ונמצא, שהעבד לא קנה את המנה אלא לענין שיוכל לפדות בו את עצמו ולצאת לחרות. ולא יתכן שהאדון יקנה זכות במנה יותר ממה שהעבד קונה בו. ולכן, העבד יכול לצאת במנה הזה לחרות.

התוס' מביאים דעת רבינו תם לפסוק כרבי מאיר בשיטת רבי אלעזר

התוס' פותחים בהבאת שיטת רבינו תם, שההלכה היא כרבי מאיר לפי הביאור של רב ששת, וכפי שהעמיד בנתינה על ידי אחר, ואמר שעל מנת שאין לרבך רשות בו, ובכל זאת גם רבו זוכה ולא רק העבד. אולם רבי מאיר יודה כי לפי רבי אלעזר, שאם התנה על מנת שתצא בו לחירות מועיל התנאי ויוצא.

התוס' מביאים סוגיה מנדרים למי שהדיר את חתנו ורוצה ליתן לבתו

מאחר והכלל של אין קנין לעבד בלא רבו הוא מקביל לסוגיה של אין קנין לאשה בלא בעלה - יש לפשוט זאת מסוגיה בנדרים הדנה על ציור של מי שרוצה להעניק לבתו, כלומר האשה, בלא בעלה, שהוא חתנו, וכגון שהוא הדיר את חתנו. ועל משנה זו מצינו מחלוקת אמוראים רב ושמואל. אמנם הוא מתיחר לה להשתמש בכסף לאכילה לעצמה, אך לא לשמור את הכסף ולעשות בו כרצונה. ומאחר והדיון הוא בעניין נדרים שהוא איסור. הרי יש לנו לפסוק כרב, שהגמרא אומרת בהמשך ששיטתו היא כרבי מאיר ולא כשמואל החלוק עליו ואומר שהאשה זכתה בו, ולא הבעל. ומכאן שבכל זאת על מנת לאכול היא כן יכולה להשתמש, הרי יוצא שגם רב מסכים שהעמדה של רבי אלעזר, כי בכך הוא יוצא לחירות אם ניתן לו על מנת שיצא לחירות. שזה דומה לאכילה.

הסוגיה מבן סורר ומורה בסנהדרין היא הוכחה נוספת לשיטת רב ששת

אומרת המשנה בסנהדרין. "רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עד שיגנוב משל אביו ומשל אמו." ואכן הקשתה שם הגמרא "אמו - מנא לה? מה שקנתה אשה קנה בעלה!" ובתירוץ שני אומרת הגמרא "איבעית אימא: דאקני לה אחר, ואמר לה: על מנת שאין לבעליך רשות בהן." ומעירים שם התוס' "סוגיא זו כרב ששת דפ"ק דקדושין (דף כג.) דאמר, לרבנן - אהני ליה תנאיה. אבל ר' (אלעזר) סבירא ליה, דאפילו כי האי גוונא - אין קנין לעבד בלא רבו, ואין קנין לאשה בלא בעלה." ומבארים כי אין לו לרבי אלעזר קושי מהמשנה שם, ומתרצים בכמה אופנים.

התוס' מביאים ראייה נוספת מפסחים

ראשית נביא מה שהמשנה והגמרא ביארו בפסחים. שנינו במשנה: שכח מה שאמר לו רבו כיצד יעשה? ישחט גדי וטלה, ויאמר: אם גדי אמר לי רבי, גדי שלו וטלה שלי. ואם טלה אמר לי רבי, הטלה שלו וגדי שלי.

ותמהה הגמרא: וכי יכול העבד לומר על הגדי או הטלה הרי הוא שלי? והרי מה שקנה עבד קנה רבו. ואם כך הרי הגדי והטלה שניהם שייכים לרבו!

אמר אביי: כך עושה: הולך העבד אצל רועה הרגיל רבו אצלו, דניחא ליה לאותו רועה בתקנתא דרביה, שנוח לרועה הזה לעזור לתקנת רבו של העבד. ומקני ליה הרועה לעבד חד מינייהו - על מנת שאין לרבו רשות בו! והרועה אומר לעבד: הרי אני מקנה לך את האחד מהם שאין רבך רוצה להקריבו לפסח, על מנת שאין לרבך רשות בו.

התוס' מדייקים, כי ניתן לבאר זאת רק בשיטת רב ששת. וכך אכן ביארו שם בתוספות. "ולמאן דאמר בפ"ק דקדושין (דף כג:) דקני רביה, עד שיתן על מנת שיצא בו לחירות - ה"נ יפרש, שיתן לו, שיצא בו חובת פסח."

התוס' משמו של ר"י מקשים על הסוגיות בהם השוו את האשה, בנדרים ובסנהדרין

ר"י מחלק בין אשה ועבד, כי כאשר נותנים מתנה, הרי העבד אינו קונה אף שרבו העניק לו, ובניגוד לכך האשה כן זוכה כשהבעל מעניק לה מתנה. וכך נדחות הראיות שהבאנו בעניין אשה, מנדרים ומסנהדרין. והוכחה נוספת על ההבדל ביניהם, הוא שמישהו אחר נותן למתנה, הרי האשה כן זוכה בגוף המתנה, והבעל רק אוכל פירות, בניגוד לעבד שרבו מקבל גם את הגוף וגם את הפירות. ומביאים על כך מהירושלמי, כי כל מה שהקנו את מציאת האשה לבעל, שלא תגנוב ממנו ותוכל לבוא ולומר מצאתי. וחשש זה אינו קיים במתנה, כי מתנה יש לה קול, ומדייקים כי כל מה שהביאו מתנה, לא היה כל תועלת לומר שניתנו לי במתנה, ומבארים כי עדיין הגוף הוא שלה.

התוס' מבארים את לשון רבינו מאיר במשנה

לכאורה עולה קושי. כי מאחר ולשיטת רבינו תם כאשר מקנה את הכסף על מנת שתצא לחירות הרי לשיטת רב ששת זה מועיל אפילו לשיטת רבי מאיר, ומדוע שלל רבי מאיר על ידי עצמו, והרי לכאורה משמע שניתן להעמיד על ידי עצמו אם נתנו לו על מנת שתצא לחירות ועונים על כך התוס', שזה נקרא על ידי אחרים., כיוון שהעבד לא קונה אותם לגמרי. והרי הוא רק כצינור להוצאתו מידי רבו.

ה"ג רש"י אלא בזוזי דידה ובמעשר דידיה - ופירש בקונטרס, בזוזי דידה - דנכסי מלוג, ומעשר דידיה - משדותיו, **איש ממעשרו אמר רחמנא, ולא אשה ממעשר בעלה,**

דאשה - כי אחר דמיא.

וקשה לר"ת,
דלא היה לו להזכיר איש ואשה כלל,

אלא הוה ליה למימר,
ממעשרו אמר רחמנא, **ולא ממעשר חבירו.**

ונראה לר"ת,
דגרס אלא בזוזי דידה ומעשר דידה,
והכי פירושו,
איש אמר רחמנא **דמוסיף חומש על מעשרו,**
ולא אשה אפילו בזוזי דידה ומעשר דידה,
ואפילו היא אלמנה או גרושה - **אינה מוספת חומש.**

והא דתני בת"כ בפרשת בהר,
אם גאל יגאל איש ממעשרו, **לרבות את האשה,**
לענין פדיה דוקא מרבינן את האשה,
ולא לענין חומש,
דס"ד הואיל וכתיב ביה במעשר **למען תלמד ליראה,**
ודרשינן מיניה בספרי,
דגדול מעשר **שמביא לידי תלמוד,**
כששוהה בירושלים לאכילת מעשרו,
והוה אמינא,
אשה כיון דלאו בת לימוד היא,
ליתה בדיני מעשר,
להכי איצטריך לרבויי.

והא דממעט בת"כ קטן מאיש,
ה"נ הוה מצי למעוטי אשה מחומש,
כדאמר הכא,
אלא משום דרבי בההיא קרא גופיה אשה,
מאם גאול יגאל,
ניחא ליה למנקט איש,
ולא קטן למעוטי לגמרי.

ומיהו בחנם הזכיר ר"ת למען תלמד,
דהוה מצי למימר,
דאיצטריך לרבות אשה לענין פדיה,
דלא תיסק אדעתיה למעוטי מאיש לגמרי,
כי היכי דממעטינן קטן.

ומה שפירש בקונטרס,
בזוזי דידה - היינו נכסי מלוג,
לא נהירא,
דכיון שהן ברשותו,
ומה שקנתה אשה קנה בעלה, **כזוזי דידיה חשיבי,**
כדאמר גבי מעשר דאתי מבי נשא,
דקני לה בעל, למ"ד מעשר ממון הדיוט הוא,
ושליחותא דבעל קא עבדא.

לכן נראה לפרש,
דזוזי דידה,
מיידי כשהקנה לה אחר מנה,
ע"מ שאין לבעלה רשות בו,
דהא פרשינן לעיל, שאין הבעל אוכל אלא פירות.

אשה שפודה פירות מעשר שני שהפריש בעלה

שנינו בברייתא, אין אשה פודה מעשר שני בלא שתוסיף חומש על הקרן. אלו הם דברי חכמים:

ובשלב הזה הגמרא הבינה, שהמדובר במעשר שני שהפריש הבעל מפירות שגדלו בשדותיו. והאשה שפודה אותם, נחשבת כבעלה, והרי זה כאדם שפודה את פירות המעשר שלו עצמו, שצריך להוסיף חומש. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום [בשם] רבי מאיר: אשה פודה מעשר שני של בעלה בלא חומש, מאחר שהמעשר שני אינו שלה.

מקשה הגמרא, בשאלת ממה נפשך, כי אף שנפרש את הברייתא באחד משני צדדים, הרי זה קשה בכל צד. וזו שאלת ההיכי דמי. אם נאמר כצד האחד, שמדובר באשה שבאה לפדות את המעשר בזוזי דבעל, ואף המעשר הוא מעשר שני דבעל, אלא שאז יהיה קשה, אם כן בודאי שליחותיה דבעל קא עבדה. הרי האשה באה מכח שליחות הבעל, שרוצה לפדות במעותיו את המעשר. וכיצד יתכן שרבי מאיר יפטור אותה מלהוסיף חומש? ובהכרח אין מדובר בברייתא באופן זה.

ואם תרצה לומר זאת אחרת, אכן מדובר בזוזי דידה במעות השייכים לאשה מלפני הנישואין, שהכניסתם לבעל בתורת "נכסי מלוג", והמעשר שני הוא דידיה, של הבעל. אז יהיה קושי מצד אחר. שאם כן, בודאי האשה נחשבת כאדם אחר הבא לפדות מעשר שאינו שלו. ובענין מעשר נאמר "וכי יגאל איש ממעשרו", ולא "אשה ממעשר בעלה". וכיצד יתכן שחכמים יחייבו את האשה להוסיף חומש על הפדיון?

התוס' פתחו בהבאת פירוש רש"י

כפי שביארנו, רש"י מעמיד שנכסי דידה הם נכסי מלוג, שאלו נכסים שהיא הביאה לבעלה, והמעשר דידיה, הכוונה היא משדותיו.

ר"ת חלוק על פירוש רש"י

מקשה רבינו תם, מאחר וכל הדיון קשור למעש שלו ולא למעשר חבירו, מה היה בכלל צורך בכלל להכניס את האשה לכאן? ומאחר ויש לו קושי, הרי הוא משנה את הגירסה, ואומר שגם הזוזי הם דידה, וגם המעשר הוא דידה. ואז הוא מפרש, כי הכלל הוא איש אמר רחמנא, שרק עליו יש חובת הוספת חומש אם יפדה, ולא על אשה, והחידוש שאפילו מדובר על מצב בו היא ממש כדוגמת האיש עם מעות שלה והשדה שלה, ומוסיף שאפילו היא עומדת בפני עצמה, כגון שהיא גרושה או אלמנה, כי בנשים כלל לא נאמר כלל זה של הוספת חומש. ולא שאנו באים מצד שלו ולא של חבירו.

רבינו תם מבאר כיצד הוא מתמודד עם הכלל בתורת כהנים

בתורת כהנים אנו רואים כי כן מרחיבים את האשה ביחס לבעלה, שהרי נאמר, אם גאל יגאל איש ממעשרו, לרבות את האשה, והרי זה קשה על ביארו לעיל, ולכן הוא מבאר ומצמצם, כי רק לעניין הפדייה מרבים את האשה, ולא לעניין הוספת החומש. ומדייקים זאת כי המעשה מוסיף בלימוד של

היראה, בשעה ששוהה בירושלים על מנת לאוכלו, והיינו יכולים לסבור בטעות, כי מאחר והאשה אינה בגדרי לימוד, הרי אינה כלל בגדרי דיני המעשר, ולפיכך היה צורך לחדש זאת.

התוס' דנים בהשוואה של מיעוט האשה ומיעוט הקטן

כלומר, דבאמת מאיש - ממעטינן אשה מחומש, ועכ"פ משמע מהתוס' דמאיש ממעטינן נמי קטן מפדיון לגמרי, וצריך ביאור מנלן למעוטי תרתי מאיש, וגם מהיכי תיתי למעט מהאי קרא אשה רק מחומש וקטן לגמרי.

המנ"ח [סוף מצוה תעג] מקשה למה צריך פסוק מיוחד למעט קטן מפדיון מעשר שני, הרי בלאו הכי אין מעשה קטן כלום. ואין לתרץ דצריך פסוק למעט, היכא שהקטן מופלא סמוך לאיש, שהרי בכהאי גוונא כתבו התוס' [גיטין סה א) שהוא יכול לפדות מעשר שני.

ובאמת הרשב"א מקשה, היאך ממעטים איש ולא קטן, הרי איצטריך קרא למעט אשה. ומתרץ שאין צריך קרא למעט קטן, והתורת כהנים שמביא פסוק - הוי אסמכתא בעלמא, והפסוק פנוי למעט אשה.

התוס' מקשים על עצם דברי רש"י שנכסי מלוג הינם זוזי דידה

התוס' מקשים שנכסי מלוג אף על פי שהגוף שלה, כיון שהפירות דידיה - מיקרי ממון שלו, כדמוכח ממעשר דאתי מבי נשא. הרשב"א והרש"ש מתרצים דנכסי מלוג נחשב לממון שלה, כיון שהגוף שייך לה [אף על פי שהבעל אוכל פירות], ושאני פירות מעשר שני דאתי מבי נשא שאין לאשה גוף, כיון שאין קונים קרקע בכסף מעשר שני אלא צריכים לאוכלו ולכלות הקרן, ולכן בזה היתה התקנה שכולו שייך לבעל.

ומתוך קושי זה מעמידים, כי יש לבאר שזוזי דידה הוא באופן אחר, שהקנו לה את זה על מנת שאין לבעלה רשות בו, כי הרי הבעל אוכל רק פירות.

והמהר"ם הקשה על כך, שעדיין לכמה שיטות נחשב של הבעל, ועל כן כתב על כך בסופו, ויותר היה מתישב, אם תירצו התוס' דמיירי הכא שהבעל נתן לאשה מתנה, דכתבו לעיל, דאם הבעל נותן מתנה לאשתו - קנתה לגמרי, ואין הבעל אוכל פירות. ואפשר שהתוס' כוונו לזה, אף על פי שאין זה לשונם, אך לא ערב לבבי להגיה כ"כ ולשבש הספרים.".

תנא יוצא בשן ועין -

ותנא דידן, **דלא תנא להו**,
משום דסבר **דצריך גט שחרור.**

האם עבד כנעני יוצא בשן ועין?

הגמרא דנה ביציאות עבד כנעני שהוזכרו במשנתנו [כסף ושטר]. ועתה הגמרא מביאה ברייתא שמוסיפה יציאה נוספת: תנא: יוצא בשן ועין אם האדון הפיל את שינו או את עינו של העבד הרי זה יוצא לחרות. ולאו דוקא שן ועין, אלא הוא הדין בכל ראשי האברים, שאם הפילום אינם חוזרים לקדמותם.

התוס' עונים על שאלה מתבקשת, מדוע התנא שלנו לא מנה אותם?

התוס' אינם חולקים על עצם יציאה זו, אלא דנים מדוע התנא שלנו לא מנה וציין אותם. ואם כן נמצא דאינו יוצא בשן ועין אלא שן ועין גורמין שיכופו את האדון לשחרר בשטר, ואם כן היציאה הוי על ידי השטר, ושטר כבר תנא במתניתין. כלומר, תירוץ זה מבאר, כי עם היות ויש יציאה כזאת, אלא שהיציאה בפועל תהיה רק על ידי צירוף שטר.

[דף כד עמוד ב]

הואיל ומדרש חכמים הוא -

פירוש,
משום הכי אמר **דבשאר דברים - צריך גט שחרור.**

וא"ת,
ומה בכך?
הואיל ומדרש חכמים הוא,
והלא כמה גופי תורה תלויין,
שאינם באין אלא מכח דרשה?

לכן נראה לר"ת,
דגט זה - אינו אלא מדרבנן,
דחיישינן שמא ימצאנו בשוק, ויאמר לו עבדי אתה,
לפי שאין המדרש ידוע לעולם,
לכך תקנו גט שחרור.

וריב"א פירש,
דודאי שן ועין דכתיב בהדיא בקרא,
ועלייהו כתיב לחפשי ישלחנו,
דמשמע חפשי מעיקרא,
ובהא - פשיטא ליה דלא גמר שילוח שילוח מאשה,
ולכן א"צ גט שחרור,
אבל שאר אברים, **דלא נפקי אלא מיתורא דישלחנו,**
ודאי בהכי גמירי שילוח שילוח מאשה,
ולכך צריך להו גט שחרור.

הגמרא מביאה בברייתא מחלוקת תנאים לגבי יציאת עבד בראשי איברים

תנו רבנן: בכולם, בכל ראשי האברים, עבד יוצא בהם לחירות, מן עבודתו בלבד. ואולם, הוא צריך גט שחרור כדי להתירו בבת חורין. אלו הם דברי רבי שמעון. רבי מאיר אומר: העבד אינו צריך גט שחרור. אלא מיד משהפיל רבו אחד מראשי אבריו, דין העבד הוא כדין בן חורין, והרי הוא מותר בבת חורין.

מאחר ושנינו זאת במחלוקת, ואף יש תנאים נוספים החולקים, הובאה דעה שרבי טרפון הסובר שאינו צריך גט שחרור - הגיוני הדבר בשן ועין, שהתורה זיכתה לו שיצא לחירות. ואילו רבי עקיבא הסובר שהוא צריך בנוסף גם גט שחרור, נראים דבריו בשאר איברים, שהדברים אינם כתובים

בתורה, אלא באו ממדרש חכמים של לימוד ריבוי מיעוט וריבוי.

מקשים התוס', מדוע מדרש חכמים יש בו להורידו?

לאחר שביארנו כי רבי עקיבא צמצם את החובה לגט שחרור רק בשאר איברים עולה מאליה השאלה, אפילו שזה מדרש חכמים, הרי כל התורה מלאה בכך, ויש לו תוקף מהתורה.

התוס' מביאים בתחילה תשובת ר"ת

נביא את תשובת רבינו תם בלשון תוס' הרא"ש "ופירש ר"ת, משום דאינו מפורש בהדיא, ואין העולם בקיאים במדרש חכמים - תקנו שיכתוב לו גט שחרור, שמא ימצאנו בשוק, ויאמר לו עבדי אתה." כלומר למען האמת לא היה זקוק כלל לגט, אלא שכל גט זה הוא רק תקנת חכמים למנוע מקרה של טעות כפי שפירטו.

התוס' מביאים את טעמו של ריב"א

נביא את דברי תוס' הרא"ש, שביאר כי דברי ריב"א נאמרו, כי היה קושי בדרכו של רבינו תם. בתחילה מתבאר הקושי "ולא נהירא פירושו, דר' עקיבא ור"ט בדאורייתא פליגי, ונמצא דאין זה הכרעה לחזק דברי ר' עקיבא, אלא טעמא אחרינא הוא דקאמר." וכעת בגלל הקושי סוללים הבנה חדשה. "הילכך נראה לפרש, הואיל ומדרש חכמים הוא, דשאר איברים - נפקא לן מלחפשי ישלחנו, כדאמרינן לעיל ריבוייא הוא, וכי גמרינן שלוח שלוח מאשה דוקא, לענין שאר איברים, דנפקא לן מריבוייא דישלחנו, דהיינו מדרש חכמים, אבל לא משן ועין, שהתורה זכתה לו בפירוש."

כלומר התוס' מבארים בחילוק. אכן שן ועין כתובים בפסוק. ואז המשמעות של לחופשי ישלחנו בהם שהוא כבר משוחרר מלכתחילה, אף ללא כל צורך בגט. ואילו שאר האיברים נלמד משילוח של אשה שהוא בגט, וזה טעמו של רבי שמעון, והוא נלמד רק לגבי ראשי איברים, וכאן מדמעות של ישלחנו הוא רק ייתורא, ולכן מחייבים אותו גט שחרור, כי בגוף המילה ישלחנו מקופל הגט של האשה, שגם לגביה נאמר לשון שילוחין של ושלחה מביתו.

תרנגול שהושיט ראשו וכו' -

בתרנגול - **גרסינן נזק שלם,**
ובסוס שצנף - **חצי נזק,**
וכן מוכח בפרק כיצד הרגל (ב"ק דף יח:).

הגמרא מבארת כיצד נזקי קול של תרנגול או סוס מהווים נזק

הגמרא מביאה שתי אמרות של חכמים, כי המזיק על ידי קול חייב. [א] והתני רמי בר יחזקאל ברייתא: תרנגול שהושיט את ראשו לאויר [לחלל] כלי זכוכית, ותקע בו, השמיע בו קול, ושברו על ידי הקול, משלם נזק שלם. זו דעת סומכוס. וחכמים סוברים שמשלם חצי נזק. כי תרנגול שהזיק בקולו, הרי זה כזורק צרור על הכלי, ושוברו. ותרנגול או בהמה שהזיקו על ידי זריקת צרורות על כלי, משלמים חצי נזק.

[ב] וכמו כן, אמר רב יוסף, אמרי בי רב [כך אמרו תלמידי רב]: סוס שצנף, שהשמיע את קולו [הנקרא צניפה] וחמור שנער, ושברו כלים שבתוך הבית בקולם, הרי זה כאילו זרקו צרורות על הכלים, ושברום, ולפיכך משלמים חצי נזק, כדעת חכמים החולקים על סומכוס.

ומשתי האימרות הללו מוכח, שהמזיק על ידי קול, הרי זה כמזיק על ידי צרור או חץ שיש בהם ממש.

והרי פשיטא שאדון המכה את עבדו בחץ או בצרור, והפיל את שינו, יצא בכך העבד לחרות. ואם כן קשה: מדוע שנינו שהמכה את עבדו כנגד עינו או אזנו והזיקו על ידי קול, פטור מלשלחו לחפשי?

התוס' נעמדים על חומרת הנזק השונה

ראשית לכל בעל חי יש ביטוי אחר להוצאת הקול. קול התרנגול נקרא "תקיעה", קול הסוס נקרא "צניפה", וקול החמור - "נעירה". המזיק בקול דומה למזיק על ידי צרורות. מפני שלא הזיק בגופו ממש אלא בכוחו. בשו"ת הריב"ש [סימן שנה] משמע שלפיכך נקט כלי זכוכית, לפי שכלים אחרים אין דרכם להשבר מקול תקיעת התרנגול, שקולו אינו חזק כל כך. ולכן מאחר ובקול הוא ממש הזיק - הרי זה נזק שלם.

מיבעי ליה לכדתניא הרי שהושיט כו' -

השתא משמע,
דכ"ע דכשלא נתכוין לעין - פטור.

ותימה,
דבפרק כיצד הרגל (ב"ק דף כו:),
אמר רבה, היתה מונחת לו אבן בחיקו,
ולא הכיר בה מעולם,
ועמד ונפלה לעין עבד,
פלוגתא דרשב"ג ורבנן.

וי"ל,
דשאני הכא,
דאיכא תרתי לטיבותא,
שהוא מתכוין לטובה, ולא נתכוין לעין כלל,
אבל ההיא דהתם,
הוי דומיא לכחול לו עין וסמאה,
דאיכא חדא לטיבותא - שנתכוין לרפאות,
וחדא לדיעותא - שנתכוין לעין.

האם ברופא הולכים אחר התוצאה שכעת אין לו עין או אחר הכוונה

מביאה הגמרא ברייתא של מחלוקת תנאים. תנו רבנן: הרי שהיה רבו של העבד רופא, ואמר לו העבד לכחול לו עינו, בסם רפואה, וכאשר האדון התעסק בכך, הוא סמאה בשגגה. וכיוצא בזה אם העבד אמר לרבו לחתור לו שינו, לנקות את שינו, ולגרד מהבשר שסביב מקום מושבה, והפילה האדון בשגגה. הרי אותו העבד שיחק באדון, ויצא בכך לחירות. אלו דברי חכמים. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מאחר שנאמר בענין הכאת עין "ושחתה", יש ללמוד מזה, שאין העבד יוצא לחירות עד שהאדון יתכוין לשחתה. שהאדון יתכוין להזיק ולהשחית את עין העבד. אבל כאן, שהאדון התכוין לרפא את העבד, אינו יוצא לחירות.

מאחר וגם חכמים נדרשים לבאר את משמעו המילה ושחתה הם לומדים זאת במקרה אחר

מבארת הגמרא כי לדעת רבנן צריכים את המילה "ושחתה", כדי להשמיענו את הדין הזה -

כדתניא: רבי אליעזר אומר: הרי שהאדון הושיט את ידו למעי שפחתו המעוברת כדי ליילדה, וסימא את עין העובר, שהיה במעיה - פטור האדון מלשחרר את העובר, וכשיוולד הרי הוא שייך לאדון. מאי טעמא? מהו טעם הדבר? - משום דאמר קרא "ושחתה" - עד שיכוין לשחתה! וכאן האדון לא התכוין לשחת את עין העובר, אלא ליילדו. ורבנן, החולקים על רבן שמעון בן גמליאל לעיל, אמנם סוברים שאם היה האדון רופא והתכוין לכחול את עין העבד, וסמאה בשגגה, יוצא העבד לחרות, אך כל זה אמור באדון שהתכוין לנגוע בעין עבדו. אבל כאשר האדון הכניס את ידו למעי שפחתו, הרי הוא לא התכוין לנגוע בעין העובר כלל. ולפיכך אף רבנן מודים בזה שהאדון פטור, ודין זה נלמד מ"ושחתה".

התוס' מגדירים מסקנת ביניים לדיון עם העובר והרופא

בציור עם העובר - ברור לנו, כי הן חכמים והן רשב"ג פוטרים את הרופא, מאחר ולא התכוון לשחתה. וכל מטרת מסקנת ביניים זו היא הקדמה לסתירה שהתוס' מביאים ממסכת בבא קמא.

התוס' מביאים סוגיא נוספת, הקשורה באבן שהיתה לו וגרמה לעיוורון בבבא קמא

שם מובא כי משמו של רבה, אם היתה אבן מונחת לו בחיקו, ולא הכיר בה [לא ידע מעולם שהיא בחיקו], ועמד, ונפלה מתוך חיקו שלא בכוונה, הרי לגבי עבד זו מחלוקת רבנן ורשב"ג, ושם אפילו מביאה הגמרא סיוע שזו מחלוקת מהדיון על מי ששחק ברבו.

מתרצים התוס' שיש כאן צורך לדעת חכמים שיהיו לו שני גדרים לטובה על מנת לפוטרו

הדברים הובאו ביתר פירוט בתוס' הרא"ש. "דלעולם לרבנן יצא לחירות - עד דאיכא תרתי לטיבותא, שכיון לטובת העבד, ולא כיון אל העין, כי הך דהושיט ידו למעי שפחתו, אבל כיון לעין, אף על פי שכיון לטובה, כי הך דרבו רופא, או אף לא כיון לעין, כי הך דאבן - יצא לחירות."

סמויה וחטטה יוצא בהן לחירות -

ואף על גב דלעיל אמר כהויה וסמאה,
אם אינו יכול להשתמש בה כבר,
אין יוצא בהן לחירות,
והכא **כיון דסמויה,**
משמע, שלא היה יכול להשתמש בה כבר,
מ"מ הכא שאני,
דחטטה - **עשאו מחוסר אבר.**

דין העוקר עין שממילא אינה בשימוש

מביאה הגמרא: אמר רב ששת: הרי שהיתה עינו של העבד סמויה, וחטטה [והאדון עקרה], הרי למרות שהעבד לא היה יכול להשתמש בעינו, בכל זאת, העבד יוצא בהן לחירות. ומאי טעמא? מהו טעם הדבר? משום שמכאן ואילך העבד מחוסר אבר הוא.

התוס' מבארים, כיצד הדבר יכול להסתדר עם הברייתא לעיל, שנראה שיש סתירה

שואלים התוס' שאלת אף על גב, שעניינה, אכן יש קושי, אלא שמלכתחילה ברור כי יש תשובה על הקושי. לעיל למדנו כי אם העין לא היתה עובדת, לא היה יוצא העבד לחירות, ולכאורה הרי יש כאן סתירה. תניא אידך, שנינו ברייתא אחרת מעין הברייתא דלעיל: הרי שהיתה עינו של העבד כהויה [חלשה], וסמאה האדון לגמרי. או שהיתה שינו נדודה, והפילה האדון - אם היה העבד יכול להשתמש בהן כבר, קודם לכן - עבד יוצא בהן לחרות. ואם לאו - אין עבד יוצא בהן לחירות, מפני שכבר קודם לכן הוא נחשב כמחוסר שן או עין.

עונים התוס' שיש חילוק יסודי בדבר

[מילות המפתח "הכא שאני", המופיעות כשלושים פעמים בתוס', מכריחות אותנו למצוא הפרש יסודי. הקושיה היא רק על יכולת השימוש של העין, כסיבה להשתחרר. ומאחר ומלכתחילה העין לא היתה שימושית, הרי אין כאן סיבה לצאת לחופשי. אולם כאן, קיים עוד גורם נוסף. כאשר חטטה, הרי הוא עקר לחלוטין את האיבר, וזו עצמה סיבה לעבד לצאת. מצד העדר ופגימה בראשי איברים.]

[ותנא תונא כו' -

תימה,
דלא דמי לעוף,
דמתחילה - **לא היה בו דבר שראוי לפסול בו,**
דאפילו עינו סמויה בו - **לא היה פסול,**
אבל עבד,
הרי היה בו מתחילה **דבר הראוי לצאת בו,**
ת"י].

החידוש שיש בברייתא לגבי העוף שתומכת בדברי רב ששת

רב ששת למד, שאפילו לא היה כוח ראייה בעין, הרי אם חטטה האדון, הרי הוא פועל בה גדר של מחוסר אבר, ולכן יוצא העבד לחופשי. ומביאים על כך ראייה מדיני קרבן עוף. שנינו בברייתא, כי אמנם בבהמה יש דיני תמות וזכרות, כלומר, הקרבן ראוי להיות גם תם, בלא מום וגם זכר. לעומת זאת אין תמות וזכרות בעופות. התנא ממשיך ואומר: יכול אפילו אם יבשה גפה [אחת מכנפיה] של העוף, או נקטעה רגלה, או נחטטה עינה, הרי היא כשרה לקרבן - תלמוד לומר, לכן נאמר [ויקרא א יד]: "ואם מן העוף קרבנו". המילה "מן" מלמדת שרק חלק מן העוף כשר להקרבה, ולא כל העוף. ומכאן שמחוסר אבר פסול! ויש ללמוד מהברייתא הזאת, שאף על פי שהעין היתה סמויה מלכתחילה, בכל זאת אם חטטה לגמרי, עשה מום. וכך לומד רש"י.

התוס' ישנים מקשים על הלימוד מהברייתא, שבעוף לא נוצר העדר, בניגוד לעבד

[אחד הלימודים המשמעותיים הוא ב"כוח". וכאן הדבר מנוסח לגבי העבד שב"כוח" יש לו איבר, שבהעדרו הוא נפסל, והדבר מנוסח "מתחילה דבר הראוי לצאת בו", שהרי כל גדר הראוי הוא ב"כוח". ואילו בעוף מאחר ואין צורך שיהיה תמות

בלא מום, הרי אפילו שעינו היתה סמויה, וללא כל כוח ראייה - לא היה הקורבן פסול.]

מה בעצם הראייה מהברייתא

ונראה לבאר: רב ששת מחדש שאם היתה עין עבדו סמויה וחטטה יצא לחירות. ולולי דברי רב ששת היה אפשר לומר שעין סמויה הרי זו כמי שאינה, ואם כן כשחטטה לא עשה דבר, שהרי כבר קודם לכן היא חשובה כאינה.

ולפיכך רב ששת הביא סיוע לדבריו מהברייתא: בברייתא מבואר בענין עופות שאין נוהג בהם דין תמות, ואחר כך שנינו שאם נחטטה עינו פסול. ומשמע מהברייתא שעוף אשר עינו סמויה אינו נפסל אלא אם כן עינו נחטטה לגמרי.

ויש להוכיח מהברייתא, שעין סמויה - אינה נחשבת כמי שאינה: שהרי אם נאמר שעין סמויה נחשבת כמי שאינה, מדוע עוף שעינו חטוטה פסול, ואילו בעינו סמויה כשר? ובעל כרחך, עין סמויה אינה נחשבת כמי שאינה, ולפיכך אם היתה עין העבד סמויה וחטטה - יצא לחירות, שהרי עשאו מחוסר אבר.

ת"ל מן העוף ולא כל העוף -

תימה,
ל"ל קרא?
כיון דמחוסר אבר פסול לבני נח,
כדדרשינן בפ"ק דע"ז (דף ה:),
ובפ"ב דזבחים (ד' קטז.),
מכל החי מכל בשר,
הבא בהמה שחיין ראשי אברין שלה.

וי"ל,
דאי לא כתב קרא גבי ישראל,
הוה מוקמינן קרא דבני נח בישראל,
ולא לבני נח,
כדאמר בפרק ד' מיתות (סנהדרין דף נט.),
כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני,
לישראל נאמרה ולא לבני נח.

א"נ,
ה"א כיון דאישתרי בעל מום בעופות טפי מבהמה,
אישתרי אפילו מחוסר אבר,
וקרא דכתיב - איירי בבהמה.

התוס' מקשים מדוע על מנת לפסול עוף שיש בו חסרון איבר יש צורך בפסוק?

הגמרא מביאה מהברייתא הלומדת דין מחוסר איבר אפילו בעוף שהוא פסול מפסוק. יכול אפילו אם יבשה גפה [אחת מכנפיה] של העוף, או נקטעה רגלה, או נחטטה עינה, הרי היא כשרה לקרבן -

תלמוד לומר, לכן נאמר [ויקרא א יד]: "ואם מן העוף קרבנו". המילה "מן" מלמדת שרק חלק מן העוף כשר להקרבה, ולא כל העוף. ומכאן שמחוסר אבר פסול!

אלא שמקשים התוס' על כך והרי דבר זה כבר היה ידוע מדרשה בגמרא. הגמרא במסכת עבודה זרה מבארת, כי הדין שאסור לשאת ולתת עם הגויים סמוך ליום אידם, שהם ירצו לקנות קורבנו. ועבורם מספיקה בדיקה של שלושה ימים. כי רק יש להם צורך לבדוק שהבהמה אינה מחוסרת איבר. "דא"ר אלעזר: מנין למחוסר אבר דאסור לבני נח? דכתיב: ומכל החי מכל בשר שנים מכל וגו', אמרה תורה: הבא בהמה שחיין ראשי אברים שלה." שהרי עתיד נח להקריב קרבנות מן הבהמות שהכניס לתיבה, כמו שנאמר [שם ח] אחרי יציאתו מן התיבה: "ויקח מכל הבהמה הטהורה... ויעל עולות במזבח".

עונים התוס' בתירוץ ראשון, שללא הפסוק היינו לומדים דין זה רק לבני ישראל

כלומר, אם היינו מנסים ללמוד דין זה מהפסוק לבני נח, היה מקום לומר שכל הפרשה באה ללמד רק על ישראל ולא לבני נוח. ולכן היתה התורה צריכה לחזור ולדייק דווקא מפסוק זה על מנת לאסור לא רק לבני ישראל אלא גם לבני נח.

תירוץ שני מתרצים התוס', שהיה לנו מקום לסבור, כי בעוף כן מותר מחוסר איבר

דינם של העוף והבמה אינם שווים. ועל פי אותו עיקרון של התירוץ הראשון, היה לנו מקום להעמיד את הכתוב רק בבהמה ולא בעוף. והיינו סוברים כי בעוף יהיה מותר מחוסר איבר. ולכן הפסוק הנוסף בא לחדש לנו, כי גם בעוף נפסל מחוסר איבר.

[דף כה עמוד א]

המנונא קרנונא -

פירש בקונטרס,
יושב קרנות אתה ולא בעל תורה.

ור"ח פירש,
אתה אומר המנונא, **היינו חם נונא - דג חם,**
ואין כן אלא **קר נונא, דג שהוא קר.**

המעשה עם רב המנונא שניסה להגן על רב חסדא

סבי דנזוניא לא אתו לפירקיה דרב חסדא, זקני העיר נזוניא לא באו לשמוע את שיעורו של רב חסדא.

אמר ליה רב חסדא לרב המנונא: זיל צנעינהו, לך וצוה עליהם להצטנע ולהסתגר בביתם, כדין אנשים מנודים. אזל, הלך רב המנונא, ואמר להו: מאי טעמא לא אתו רבנן לפירקא? מדוע לא באתם לשמוע את שיעורו של רב חסדא? אמרו ליה: אמאי ניתי? מדוע שנבוא? והרי בעבר אירע דבעינן מיניה מילתא, ולא פשט לן. שאלנו אותו שאלה ולא פשט לנו את ספיקנו.

אמר להו רב המנונא: מי בעיתו מינאי מידי ולא פשיטנא לכו, וכי ניסיתם לשאול אותי דבר ולא פשטתי לכם את ספיקכם?! [כלומר: נסו לשאול אותי]. בעו מיניה שאלו אותו: עבד שסרסו רבו בבצים - מהו דינו? הביצים עצמם תלויים בכיס ואינם גלויים ממש, אבל הם ניכרים מבחוץ, ולפיכך יש להסתפק: האם סירוס הבצים כמום שבגלוי דמי, מפני שהבצים נכרים מבחוץ, או לא כמום שבגלוי הוא, מפני שהם

אינם גלויים ממש? לא הוה בידיה לא היה בידו של רב המנונא להשיב תשובה לשאלתם.

אמרו לו זקני נזוניא: מה שמך? אמר להו: המנונא. אמרו ליה: לאו המנונא ראוי לקרותך אלא "קרנונא", כי יושב קרנות אתה ולא בעל תורה.

אתא לקמיה דרב חסדא, בא רב המנונא לפני רב חסדא וסיפר לו את שאלת חכמי נזוניא. אמר ליה רב חסדא: מתניתא בעו מינך - מה ששאלוך זקני נזוניא, ברייתא מפורשת היא! דתנן, שכך שנינו במסכת נגעים [ו ז]: כמה מיני נגעי אדם נאמרו בתורה בפרשת תזריע. ואין הנגע נחלט בתורת צרעת גמורה באחד מהם אלא אם נראו בו אחד מסימני הטומאה המבוארים בפרשה שם. אחד מסימני טומאת הצרעת הוא "מחיה", שנראה כמראה בשר חי בנגע. שנאמר [ויקרא יג י - יא]: "ומחית בשר חי בשאת, צרעת נושנת היא בעור בשרו, וטמאו הכהן. לא יסגירנו כי טמא הוא". ובהמשך הענין נאמר "לכל מראה עיני הכהן". ופירשו חכמים, שצריך שכל הנגע שבו המחיה, יראה כולו כאחת לעיני הכהן. ולפיכך שנינו במשנה [שם]: עשרים וארבעה ראשי אברים שבאדם, כולם, אם היה בהם נגע אין מטמאין משום מחיה, מפני שראש האבר משתפע לצדדים, ואין הכהן יכול לראות את הנגע שבו כולו כאחת. ואלו הם עשרים וארבעה ראשי האברים שבאדם: אצבעות ידים ורגלים, וראשי האזנים. כלומר: השפה המקפת את האזנים. וראש החוטם, וראש הגויה [הגיד], וראשי דדים שבאשה.

משחק המלים שליגלגו על רב המנונא שלא ידע לפשוט להם את התשובה

התוס' מביאים שני פירושים, על התגובה שלגלגו לו. כי מה שענו לו במקום המנונא קרנונא אינו סתם חרוז אלא יש בו טעם ועומק. לפי רש"י רמזו לו שהוא יושב קרנות ואינו בקי בדיני תורה, ואילו לפי רבינו חננאל, מאחר ונונא זה דג, הליגלוג היה שאינך דג חם, כלומר חריף בדעתך, אלא כדג קר, שהוא תפל.

בדברי אגדה מחלוקת יכולה להיות על הרחבה

[בעוד שאנו סוברים כי מחלוקת פירושו לומר לא כדבריך. הרי מחלוקת באגדה יכולה להיות בבחינת גם, שניתן לפרש זאת באופן אחר. שני הפירושים נכונים, וכאן כשלגלגו עליו, הרי יש לדייק בכל פירוש המצליח הן לבאר את שינוי המילים, והן המצליח להבהיר את הרעיון, שמשחק המילים נועד על מנת ללגלג עליו.]

רבי מדמה ליה לטומאה -

וא"ת,
מאי פריך לעיל מהזה על לשונו,
דילמא הזאה שאני,
דאיתקש לטומאה,
אבל לענין יציאת ראשי אברים - **מדמינן לטבילה.**

וי"ל,
דע"כ - **ליכא לדמויי לטבילה,**
שהרי שן ועין דהוו גלויי לעבד,
הוא יוצא בהן לחירות,
ולגבי טבילה - **הוו כטמון,**
כדמסיק בסמוך דלא בעינן ביאת מים.

יש להבין מה דינה של הלשון, ויש מספר עניינים בהם מתייחסים אליה

במשנה בנגעים נמנו עשרים וארבעה ראשי איברים. דין זה קיים הוא בסימני טומאה, מאחר ונאמר לכל מראה עיני הכהן, ומאחר ויש באיברים הללו שיפוע אין הכהן יכול לראותו בבת אחת, ולכן אינם מטמאים משום מחיה. ובאה הברייתא למדה כי בכל ראשי האיברים הללו העבד יוצא בהם לחירות. וכאן מצינו מחלוקת לגבי עוד שני איברים. רבי הוסיף את הסירוס, ובן עזאי הוסיף את הלשון. הנחשבת בכלל האברים שהעבד יוצא בהם לחירות. מפני שדרכה להיראות כשהאדם מדבר, ולפיכך מום שבלשון הוא בכלל "מומין שבגלוי".

בברייתא השניה [בענין הזיה] שנינו, שלדעת רבי הלשון כן נחשבת אבר שבגלוי! וזה בניגוד לחכמים. וכך שנינו בברייתא: הרי מי שהיה מזה על הטמא מי אפר פרה אדומה כדי לטהרו, ונתזה ההזאה על פיו של הטמא, נחלקו רבי וחכמים האם פיו הוא מקום הראוי להזאה: רבי אומר: היזה [הזאתו מועילה]. וחכמים אומרים: לא היזה.

עניין שלישי הוא הטומאה. אמר עולא: הכל מודים שהלשון יש לה דין מיוחד, לפעמים היא נחשבת כגלוי, ולפעמים כטמון - [א] לענין טומאה, שהשרץ אינו מטמא את האדם אלא אם נגע במקומות הגלויים שבגופו, הכל מודים בזה שהלשון גלוי הוא אצל השרץ. ואדם אשר שרץ מת נגע בלשונו טמא. ומאי טעמא? מהו טעם הדבר? הלשון אף היא, בר נגיעה כידיו הוא. שהרי האדם מוציא את לשונו, ויכולים לנגוע בו בגלוי, הילכך, שרץ שנגע בלשון האדם, טמאהו.

[ב] לענין טבילה, שצריך שהמים יגעו בכל המקומות הגלויים שבגופו, הכל מודים שלשון האדם כטמון דמי [נחשבת כטמון], ואין צריך שהמים יגעו בלשונו. ומאי טעמא? [מהו טעם הדבר?] ואם רוצה הוא לטבול את לשונו, צריך הוא להכניס מים לפיו, ואין זה "מאבראי". לפיכך לשונו אינה טעונה מגע מים.

ומסכמת הגמרא לצמצם מחלוקת רבי וחכמים לעניין הזאה. ומבארת הגמרא מה יסוד מחלוקתם. רבי - מדמי לה לטומאה. כשם שבטומאה הלשון נחשבת גלוי כך גם בהזאה. ורבנן - מדמו לה לטבילה, וכשם שבטבילה הלשון נחשבת טמון כך גם בהזאה.

מקשים התוס' על דברי עולא, האומר שיש ללשון מספר דינים

התוס' פירשו שאע"פ שגבי טומאה חשיבא הלשון כבחוץ, משום דהויא בר נגיעה כמו שאר אברים של חוץ, אבל לגבי טבילה - חשיבא באמת כמו בפנים, כיון דלא דמיא לבשר, דלפ"ז שפיר אפשר לדמות עבד לטבילה, ולומר שאולי גם בעבד חשיבא הלשון כפנים. ונמצא כי המקשן סובר כי ניתן לדמות את דין יציאת האיברים לטבילה.

אלא שהתוס' שוללים סברא זו. דהכא גבי טבילה, דומיא דבשרו בעינן, דכולו מאבראי, אבל לשון שהוא בתוך הפה וכן

שינים - לא בעינן שיבא בהם מים, אבל לענין טומאה - בר נגיעה הוא כיון שלפעמים הוא מוציא לשונו לחוץ.

ולכן התוס׳ לומדים זאת על ידי הוספת גורם נוסף, שהוא השן. שהרי אם היכה את העבד בשינו, יוצא הוא לחירות, ומצד שני אין נזקקים אנו כי יבואו המים לשן, ובעניין זה הוא כטמון. ומתוך כך למדים התוס׳, שכמו כן לא ניתן לדמות את דין הלשון לעניין הטבילה. שלא ניתן לדמות לחצאין.

מעניין מאוד היא אופן צורת הדימוי הן לרבי והן חכמים, והוא תלוי בלימוד כלל ופרט או מיעוט וריבוי

וראיתי פרשן המעיר, ואע״ג דליכא לדמויי לטבילה, אעפ״כ ס״ל לרבנן דבלשון - אין יוצא לחירות, משום דס״ל דלחפשי ישלחנו - כלל, לא ריבויא, ואי אתה דן אלא כעין הפרט. ולשון - אין דומה לעין משום דלפעמים הוי טמון, ואפי׳ לשן אין דומה, דשן - לא נברא עמו משא״כ לשון. ורבי דריש לי׳ ריבוי ומיעוט וריבוי וריבה הכל אף הלשון.

כל הראוי לבילה כו׳ -

עיקר מילתא דר׳ זירא,
בפרק המנחות והנסכים (מנחות דף קג.),
דתנן אם אמר,
הרי עלי מנחה של ששים ואחד עשרון,
מביא ששים בכלי אחד,
והאחד בפני עצמו,
ומפרש בגמרא **משום דששים נבללין,**
וס״א - אין נבללין,
ופריך, כי אין נבללין - מאי הוי,
והתנן אם לא בלל - כשר?
אמר ר׳ זירא,
כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת,
ואפילו לא בלל - כשר,
וכל שאין ראוי לבילה - בילה מעכבת בו,
דראוי לבילה בעינן.

ואם תאמר,
מאי פריך, ואם לא בלל כשר,
נהי דבלילה - לא מעכבא,
היינו דוקא בדיעבד,
אבל [דף כה עמוד ב] **לכתחילה - מצוה לבלול.**

ויש לומר,
דכיון דהאי גברא **למנחה גדולה קמכוין,**
אם איתא דבעלמא כשר בדיעבד,
בהאי גברא שהתנדב קרבן גדול - **שרי אף לכתחילה.**

עוד יש לומר,
דאיכא נפקותא,
אליבא דמ״ד התם,
אפילו המתנדב מנחה גדולה,
אינו מביא אלא לוג אחד,
אם כן כשהתנדב ס״א עשרונים,
יצטרך להביא בשני כלים, לפי שאין נבללים יפה,
ויצטרך להביא שני לוגים שמן,
והוא לא התנדב אלא לוג אחד,
והוי כמו ייתור שמנו,
דקיימא לן (מנחות יא.) דייתור שמנו - פסול,
ואי הוה שרי בדיעבד בכלי אחד,
היה טוב להביא לכתחילה,
שלא יבא לידי ייתור שמן.

ומיהו קשה,
מ״ט דראוי בעינן?
אי שנה הכתוב בלילה לעכב,
ליבעי בלילה ממש;
ואי לא שנה, **אפילו ראוי - לא ליבעי.**

וי״ל,
דודאי שנה הכתוב בלול כמה פעמים,
אבל לא כתב בלשון צווי, ובללת,
משמע דאתא לאשמועינן, **דלא בעינן אלא ראוי.**

וא״ת,
בטבילה **מנ״ל דבעינן ראוי?**

ויש לומר,
משום **דכתיב** ורחץ את **כל בשרו,**
דמשמע, אפילו בית הסתרים,
וכתיב וידיו,
ודרשינן מה ידיו מאבראי,
אף כל מאבראי וממעטים בית הסתרים,
מ״מ כיון דאיכא כל,
דמרבינן אפילו בית הסתרים,
איכא למימר, לכל הפחות להכי מרבי,
דבעינן ראוי לביאת מים.

דינה של הלשון בטבילה

עולא הזכיר בדבריו, שהכל מודים שלענין טבילה - הלשון נחשבת כטמון. ואין צורך שמי המקוה יכנסו לתוך פיו של הטובל. והקשו על כך שלכאורה רבי מצריך שמי המקווה יכנסו לפה. והאמר רבין, אמר רב אדא, כך אמר רבי יצחק: מעשה בשפחה של בית רבי, שטבלה, ועלתה, ונמצא עצם בין שיניה, והצריכה רבי טבילה אחרת, מפני שהעצם חצצה בין שיניה לבין מי המקוה. ומכאן מוכח שלדעת רבי צריך שיכנסו מי המקוה לתוך הפה!

ועונה על כך הגמרא נהי דביאת מים לא בעינן, אמנם נכון שעולא אמר שאין צורך שהמים יכנסו ממש לתוך הפה ויגעו בלשון. אבל, מקום הראוי לבוא בו מים בעינן, צריך שהפה יהיה מקום שראוי לביאת מים. דהיינו, שאם יכנסו מים לתוך פיו הם יגעו בכל מה שבתוכו. ומאחר שלשפחה של בית רבי היה עצם בין שיניה, נמצא שאותו מקום לא היה ראוי לבוא בו מים, ולפיכך הצריכה רבי טבילה אחרת. והגמרא מביאה

דוגמא לדבר, שמצאנו כיוצא בזה במקום אחר, שלמרות שאין צורך בקיום הדבר עצמו, צריך שיהיה ראוי לקיום. וכאן מביאים זאת מדברי רבי זירא בעניין הראוי לבילה.

התוס' מבארים כי עיקר דינו של רבי זירא הוא מדיני מנחות

דברי רבי זירא בענין דין קרבן מנחה: דבמסכת מנחות [קג ב] שנינו שאדם יכול להתנדב קרבן מנחה של ששים עשרונים סולת ולהביאם בכלי אחד. אבל אם התנדב ששים ואחד עשרונים אינו יכול להביאם בכלי אחד. ורבי שמעון נתן טעם לדבר: מפני שבמנחה נאמר בתורה "מנחה בלולה בשמן", ואי אפשר לבלול היטב יותר מששים עשרונים כאחד.

ומקשה בגמרא שם: ומה איכפת לי שאי אפשר לבלול יותר מששים עשרונים כאחד? והלא שנינו שהמביא קרבן מנחה ולא בלל את הסולת והשמן כשר! ואמר על כך רבי זירא: כל קרבן מנחה הראוי לבילה [לבלילה], אין הבילה מעכבת בו, ואפילו אם לא בלל - כשר. ואולם, כל שאינו ראוי לבילה, כגון: ששים ואחד עשרונים כאחת, בילה מעכבת בו, ואינו יכול להביאם בכלי אחד. ואם הביאם בכלי אחד, הרי זה פסול.

מקשים התוס', מדוע הוא אומר שיש פטור, והרי מלכתחילה בכל מצב חייב לבלול

קושיית הגמרא בנויה על כך, שאפילו אם לא בלל זה כשר. אלא שמקשים התוס', שאפילו שזה נכון, הרי זה רק בדיעבד, אבל לתחילה וודאי שחייב הוא לבלול. מ"מ מצוה לבלול וטוב שיביא בשני כלים כדי שיוכל לבלול כיון דבסתם נדר.

מתרצים התוס' שיש כאן מקום לסבור שרצה להביא כמות גדולה

נביא את התירוץ בלשון תוס' הרא"ש הברורים. "דהך סיפא דששים ואחד - קאי אהך דקתני רישא, מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון ומביא בכלי אחד, ואם אמר הרי עלי של ששים ואחד וכו', כלומר מנחה של ששים ואחד, וכיון שהזכיר מנחה של ששים ואחד, סד"א לקרבן גדול איכוין, וכאלו אמר להביאן בכלי אחד, דתו לא מצי להביאן בשני כלים, דשפיר טפי דנייתי בכלי אחד בלא בלילה, להכי פריך והתנן אם לא בלל - כשר."

תירוץ שני שאם היה מביא בשני כלים – המנחה היתה נפסלת

התוס' מביאים תירוץ נוסף. שהוא לכתחילה התנדב להביא רק לוג אחד של שמן, ואפילו יש מי שסובר כך. ואז אם נכריח אותו להביא בשני כלים, ממילא נכריח אותו להביא שני לוג שמן, ומאחר והוא לא התנדב אלא להביא רק אחד, הרי זה לא רק בעיה ממונית אלא איסורית, שיש דעה הפוסלת בייתור שמן במנחות. ומאחר ויכול הוא להביא אפילו בדיעבד בלוג אחד, וודאי שזה עדיף על להיכנס לגדר איסור.

התוס' דנים כיצד למד רבי זירא שכל הראוי לבילה – אין בילה מעכבת בו

שואלים התוס', מניין לר' זירא הכלל שמנחה שראויה להיבלל ולא נבללה - כשירה בדיעבד? באשר המלה בלולה' מופיעה בתורה שלש עשרה פעם בויקרא ז, י אצל מנחת תנור מרחשת ומחבת וכל מנחה בלולה בשמן וגו'. ושתים עשרה פעם בבמדבר פרק ז בפרשת הנשיאים 'וקרבנו .. סלת בלולה בשמן למנחה'. וכעת ממה נפשך, אם התורה חזרה על מלה זו כדי ללמד שמנחה שאינה בלולה פסולה אפילו בדיעבד, איך אמר ר' זירא 'כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו'. ואם החזרה על בלולה' אינה באה ללמד שבלול מעכב, מניין לר' זירא שמנחה חייבת להיות לכל הפחות ראויה לבילה?

התוס' מדייקים מאופן הכתיבה

אם הכתיבה היתה בסגנון של ציווי ובללת - הרי היה ממש חיוב לבלול. אלא מכך שלא נאמר כך, מדייקים התוס', שבא להשמיענו שמשהו בכל זאת נצרך, והוא שרק ראוי שתהיה בו בלילה, אבל ללא ההכרח שבתיה בלילה בפועל.

ממשיכים התוס' ומבררים לגבי טבילה

גם כאן הדיוק הוא שיש כאן דבר והיפוכו. באשר גם בטבילה יש מיזוג של משמעויות מנוגדות שמוליד משמעות שלישית. בויקרא טו טז כתוב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ (טבל) במים את כל בשרו וטמא עד הערב'. ומשמעות המלה 'כל' היא שהמים חייבים להגיע גם לבית הסתרים. ופסוק י"א וכל אשר יגע בו הזב וידיו (הכוונה היא לגופו) לא שטף (טבל) במים, וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב'. ומשמע מזה שהתורה מבטאת את גופו במלה 'וידיו', שמכאן די שהמים יגיעו למקומות הגלויים בגוף, כשם ש'יד' היא אבר גלוי. נמצא שהמשמעות של מיזוג שתי המשמעויות המנוגדות היא שהמים לא צריכים להגיע בפועל לבית הסתרים, אלא שבית הסתרים צריכים להיות במצב שהמים יכולים להגיע אליהם. כלומר, גם כאן המציאות של ראוי היא מספיקה.

בהמה גסה נקנית במסירה -

פירש בקונטרס,
בעליה **מוסרים** אותה **ללוקח** באפסר,
כדתניא לעיל,
כיצד במסירה? אוחזה בטלפיה כו',
משמע מתוך לשונו,
דמסירה בעינן מיד ליד.

וכן פירש ריב"ם,
ומייתי ראיה,
מהא דאמר בפ"ק דב"מ (דף ח:),
מאי לשון מסירה,
כאדם המוסר דבר לחבירו,
וכן ההיא דאמר במציאה ובנכסי הגר,
מאן מסר ליה דליקני,
דמשמע, דמסירה הוי מיד ליד.

וקשה לר"י,
דהא אמרינן לעיל,
כיצד במסירה אחזה בטלפיה כו',
דלשון אחיזה בטלפיה,
משמע שמעצמו אוחזה, ולא מסרה לו אדם.

לכן נראה לרבי,
דלא בעינן מיד ליד,

אלא כיון דאמר לך חזק וקני - קנה,
והא דקאמר התם במציאה ובנכסי הגר,
מאן קמסר ליה דליקני,
היינו מי אמר לו לך חזק וקני?

ורשב"ם פירש,
אחז בטלפיה - **אחז במצות המוכר,**
דמשמע נמי מתוך לשונו,
דלא בעינן מסירה מיד ליד.

ועוד ראיה,
מפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף עו:),
דפליגי התם תנאי,
חד אמר ספינה נקנית במסירה,
וחד אמר עד שימשוך,
ומסיק,
דכל היכא דאמר ליה לך חזק וקני,
כ"ע לא פליגי דקני,
כי פליגי כגון דאמר ליה לך משוך וקני,
מר סבר - קפיד,
ומר סבר - מראה מקום הוא לו,
מדאמר קפיד - אלמא אינו מוסרה מיד ליד,
דאי מסר ליה,
אמאי לא קני? הא בטלה הקפדתו,
אלא ש"מ,
דמסירה - לא הוי מיד ליד.

ועוד,
אי מסירה מיד ליד בעינן,
לא ה"ל למימר לך חזק וקני,
אלא תא חזק וקני.

התוס' מביאים את פירוש רש"י ומדייקים שמסירה הוא מיד ליד

המשנה אמרה כי "בהמה גסה - נקנית במסירה", ועל כך פירש רש"י. "בעליה מוסרים אותה ללוקח באפסר או בשערה כדתניא לעיל /קידושין/ (דף כב:) כיצד במסירה כו'." וכך לומדת הברייתא לעיל כיצד בהמה גסה נקנית במסירה? אם הקונה אחזה בטלפה, ברגלה, או בשערה [כגון בשיער שבראש הסוס], או באוכף שעליה, או בשליף, במשאוי שעליה, או בפרומביא ברסן שבפיה, וכן בזוג [בפעמון] שבצווארה - קנאה.

אחד מהיסודות של התוס' הוא לדייק ממשמעות הלשון

[מילות המפתח "משמע מתוך לשונו" מופיעות עוד פעמים בתוס', וכאן אנו מנסים להבין מתוך הלשון את עומק המשמעות. ונמצא כי מסירה היא העברה בין שניים, נבעלים מוסרים ללוקח, ואחיזת הלוקח מהווה את הקניה, בבחינת מיד ליד.]

התוס' מביאים הוכחה מתחילת שניים אוחזין, שמוסרה הוא לשון מסירה שהוא העברה מיד ליד

וזה לשון הגמרא בבבא מציעא שממנו מדייק ריב"ם, כרש"י כאן. והתוס' מביאים את העיקרון. מבארת הגמרא מדוע מועיל קנין מוסירה רק מחבירו ולא במציאה. כי מאי, מהו לשון "מוסירה"? אמר רבא: אידי אסברה לי, הסביר לי מדוע נקראת המוסירה בשם זה, כי היא נקראת על שם קנין מסירה המתבצע בה, שמשמעותו היא, כאדם המוסר דבר לחבירו. ולכן, שמה של המוסירה מורה על מהות קנין מסירה, שהוא מסירת דבר מיד ליד.

ולכן, בשלמא, מחבירו קנה במסירה, דקא מסר ליה חבריה. אלא במציאה ובנכסי הגר, מאן קא מסר ליה דליקני!? במכירה או בנתינה מחבירו, מתקיימת המסירה מהמוכר לקונה. אבל במציאה או בנכסי הגר, שהם הפקר לאחר מותו כשאין לו יורשים, אין מסירה מיד ליד, ולכן לא יתכן שם קנין מסירה.

ואם כן, למסקנא, רוכב על בהמה שהיא מציאה, גם אם היה אוחז את החבל הקרוי מוסירה, אין זו מעלה, משום דהוה מציאה, שאין בה מסירה מיד ליד, וממילא נפשוט מהיה יושב בקרון, שמנהיג קנה ורכוב - לא קנה.

מקשים התוס' מלשון רש"י אחיזה

מדייקים התוס', ונראה דלא בעינן מיד ליד, דלשון אחזה בטלפה, משמע שמעצמו אחזה, בלא מסירת אחרים. כלומר אין זו העברה אלא רק אחיזה של צד אחד המראה על בעלות. ולאחר שני הפירושים לעיל הקשו זאת משמו של ר"י.

התוס' סוללים הבנה מחודשת באופן קניין המסירה – אמירת לך חזק וקני

עצם האמירה לך חזק וקני, היא מה שגורם למסירה לחול. וכאן יש שני צדדים, המוכר שהוא מקנה את האפשרות לשני לקנות אם אכן יחזיק ויקנה בכך. אמנם, מדייקים התוס', כי כל שאלת הגמרא בבא מציעא לגבי מציאה או נכסי הגר, שהבעיה שלכן לא קנה, כי אף אחד לא אמר לו הוראה זו.

ומביאים התוס' ראיה כי הלשון אחזה, הוא גם כן כעין לך חזק וקני כי האחיזה עצמה היא במצוות המוכר. וממילא אין נדרשת מסירה מיד אל יד כפי שרצו לבאר כרש"י בתחילה.

דיוק נוסף מהאמירה לך חזק וקני, ולא שאמר לו תא חזק וקני. ומכאן שהמסירה אינה מיד אל יד.

בהמה גסה נקנית במסירה -

פירש בקונטרס,
דוקא במסירה,
אבל במשיכה - לא מיקניא,
דאין דרכה בכך להוליכה לפניו.

משמע לפירושו,
דמסירה - עדיפא ממשיכה,
והא דקאמר בגמרא דרש רב בקימחוניא,
בהמה גסה נקנית במשיכה, וכל שכן במסירה,
ופריך שמואל לתלמידי דרב,

והאנן - במסירה תנן,
פירוש,
במסירה דוקא ולא במשיכה.

וקשה לר"י,
מאי פריך שמואל,
והאנן במסירה תנן ולא במשיכה?
הא תנן בפ"ק דב"מ (דף ב.),
היו שנים רוכבים על גבי בהמה,
או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג וכו',
שהשנים יחלוקו,
משום דכל אחד קנה מחצה, ומנהיג - היינו משיכה.

ועוד,
דאמר התם (דף ח:),
שמעת מיניה דמר שמואל תרתי,
רוכב ומנהיג חד קני וחד לא קני,
ולא ידענא הי מינייהו,
היכי דמי?
אילימא רוכב לחוד ומנהיג לחוד,
מנהיג מי איכא למ"ד דלא קני?
משמע דשמואל גופיה,
דקאמר הכא במסירה דוקא תנן,
קאמר התם, דמנהיג קני - דהיינו משיכה.

ועוד קשה,
דבגמרא בעו פיל לר' שמעון במה יקנה?
תבעי ליה נמי בהמה גסה,
במציאה ובנכסי הגר במה יקנה?
אליבא דרבי מאיר ורבי אליעזר במסירה - לא אפשר,

דמאן מסר ליה דליקני,
ומשיכה - לא קניא בבהמה גסה לדידהו.

ומיהו,
הך פירכא איכא לשנויי,
ולחלק בין מקח וממכר למציאה ונכסי הגר,
דמקח וממכר דאפשר במסירה - לא מיקני במשיכה,

אבל במציאה ונכסי הגר,
דלא אפשר במסירה - מקניא במשיכה.

אבל אכתי קשה מרבי אליעזר,
דאית ליה הכא במסירה דוקא,
כדקתני במתניתין דברי רבי מאיר ורבי אליעזר,
והתם קתני רבי אליעזר אומר,
רוכב בשדה ומנהיג בעיר קני,
ומוקי לה במקח וממכר,
אלמא, משיכה קני אף לרבי אליעזר.

לכך פירש ר"י,
בהמה גסה נקנית במסירה,
היינו אף במסירה וכל שכן במשיכה דעדיפא,
והשתא ניחא דפריך שמואל,
והאנן במסירה תנן? **כלומר אף במסירה.**

ועוד יש לדקדק,
דמשיכה עדיפא ממסירה,
מהא דקתני בהמוכר את הספינה (ב"ב דף עו.),
ספינה נקנית במסירה - דברי רבי,
וחכמים אומרים - לא קנה עד שימשכנה,
משמע, דלא קני במסירה לרבנן אלא במשיכה,
אלמא דרבי דאמר, במסירה - לא,
למעוטי משיכה אתא,
אבל למאן דאמר במשיכה, למעוטי מסירה אתא.

והלשון נמי משמע,
דקאמר התם ספינה נמי תקני במסירה,
משמע עם המשיכה.

וכן סובר רשב"ם,
דמשיכה חשיבה מן המסירה,
דפירש בפרק המוכר את הספינה (שם דף עו:),
עלה דההיא דאביי ורבא,
דאמרי תרוייהו מסירה קונה ברשות הרבים,
ובחצר שאינו של שניהם,
משיכה קונה בסימטא,
[ובחצר שהיא של שניהן].
ופירש רשב"ם,
התם - מסירה קונה ברשות הרבים,
משום דלא אפשר למיקנייה התם במשיכה,
דאין משיכה אלא כשמושך ברשותו,
והאי לאו רשותיה היא, משיכה קונה בסימטא,
דשפיר הוי רשותו להניח שם מה שהוא צריך,
משא"כ ברשות הרבים,
וכיון דאפשר במשיכה שהוא קנין חשוב,
לאו אורחא דארעא,
למיקנייה במסירה שהוא **קנין גרוע.**

ור"ת הקשה על פירוש רשב"ם,
וכי מצות הן משיכה ומסירה,
שמבטלות זו את זו,
שאין לעשות אלא מן המובחר?

ופירש רבינו תם,
לשם משיכה קונה בסימטא,
כל שכן מסירה דעדיפא ממשיכה,
וכן פירש רש"י.

ומיהו,
שיטה דשמעתא קשה לפירושו, כדפירשתי.

וה"ר חיים כהן מיישב פירוש רשב"ם,
ומפרש,
דמסירה - אינה קונה בסימטא,
לא מטעמא דרשב"ם,
אלא נראה לו הטעם,
שהסימטא רשות של יחיד הוא,
והקודם בו זכה,
וסתמא דמילתא המוכר קדם,
והביא בהמתו לשם קודם שבא הלוקח,
ואם כן הוי מקום בהמתו כחצרו,
ואין מסירה ולא שום קנין **מהני ברשות מוכר**,
אף על גב **דמשיכה קניא** שם,
היינו **משום שעקר הדבר ממקומו הראשון.**

ור"י הקשה על מה שפירש רבינו תם,
דמסירה קונה אף בסימטא,
מההיא דפרק הספינה (שם דף עו:),
דקאמר התם ספינה נקנית במסירה דברי רבי,
וחכמים אומרים במשיכה,
ופריך היכי דמי,
אילימא ברשות הרבים וכו',
עד דקאמר,
לימא אביי ורבא,
דאמרי מסירה קונה ברשות הרבים,
אמרי כרבי כו',
משמע, דאי הוה מוקי לה בסימטא,
לא הוי קשה מידי,
ואי מסירה קונה בסימטא,
אפילו אם מיירי פלוגתא דרבי וחכמים בסימטא,
הוה ליה למיפרך הכי,
לימא אביי ורבא דאמרי כרבי.

לכך נראה לר"י,
הא דאמרי אביי ורבא **מסירה קונה ברה"ר,**
היינו דוקא ברה"ר,
אבל לא בסימטא כמו שפירש רשב"ם,

[וע' היטב תוס' בבא בתרא עו. ד"ה ספינה].

התוס' מביאים את רש"י שהדגיש בקניין הבהמה גסה, מה כן ומה לא

התוס' מביאים, כי רש"י ביאר כי מה שהמשנה באה לומר שהבהמה גסה נקנית במסירה, היא לא רק כיצד מתבצעת המסירה, אלא בעצם אמירה שרק כך היא נקנית, ובאה לשלול קניין משיכה, ומבאר רש"י הטעם, שאין דרכה של בהמה גסה להוליכה בפניו.

התוס' עושים את החשבון מהגמרא איזה קניין עדיף

לדעת רש"י, משנתנו סוברת שבהמה גסה נקנית במסירה ולא במשיכה. לפי דבריו נקטו תוספות, שמסירה עדיפה ממשיכה, ורב שאמר "בהמה גסה נקנית במשיכה" סובר שנקנית 'אפילו' במשיכה וכל שכן במסירה. אבל תוספות חולקים על רש"י, וסוברים שקנין משיכה עדיף ממסירה. ומשנתנו סוברת שבהמה גסה נקנית במסירה וכל שכן במשיכה. ורב חולק ואומר שבהמה גסה נקנית במשיכה בלבד, ולא במסירה.

התוס' מקשים סתירה מתחילת בבא מציעא

לכאורה, כאן שמואל מקשה ממשנתנו, שנאמר רק מסירה ולא משיכה. אלא שמקשה ר"י שהרי בדין יחלוקו בבהמה בתחילת בבא מציעא נאמר כי אם אחד היה רוכב והשני היה מנהיג - הרי זה כוחות שווים ולכן יחלוקו, ואילו מנהיג הוא הגדרת המשיכה. ונמצא כי בהמה כן נקנית במשיכה.

הקושי גדול בהרבה, כי בעצם שמואל בגמרא בבבא מציעא לומד, כי המנהיג הוא הקונה, והרי זה במשיכה. וזה ממש הפוך מכאן שהוא סובר שזה דווקא במסירה.

לגבי קניין הפיל יש לחזק את הקושיה

ובלשון תוס' הרא"ש "ועוד דקא בעי בגמרא, פיל לרבי שמעון במה יקנה? תבעי נמי לרבנן? פיל במציאה ובנכסי הגר במה יקנה? דבמסירה - לא איפשר, דמאן מסר ליה דליקני? ומשיכה - לא קניא לרבנן בבהמה גסה, כיון דאמרינן, במסירה דוקא."

אמנם התוס' אומרים שניתן לצמצם את הקושי על ידי חילוק

התוס' מצמצמים ואומרים כי מאחר ובמציאה ובנכסי הגר שאף אחד אינו מוסר לו, שם אין ברירה אלא לקנות במשיכה. ויש לומר, כי רק במקח וממכר בו ניתן למסור, שם לא יקנה על ידי משיכה.

מקשים התוס' מרבי אליעזר על שיטת עצמו

כאן סובר רבי אליעזר כי המסירה היא בדווקא, ואילו ברוכב בעיר סובר שהוא קונה, משמע כי לשיטתו אף משיכה קונה.

סוללת הקושיות הכריחה ללמוד באופן מחודש

לאחר שיש ריבוי כה גדול של קושיות, הרי מפרש ר"י באופן חדש. מה שנאמר כי בהמה גסה נקניתצ במסירה לא בא לשלול את המשיכה, שהיא העדיפה, אלא אף במסירה, ומתוך כך מבארים כי זאת בעצם קושיית שמואל, שראינו כי לא רק מסירה אלא גם במשיכה.

התוס' פותחים את הדיון לגבי אופן קניית הספינה בבא בתרא, והלימוד לכאן

נביא את הדברים לפי תוס' הרא"ש שמבארים היטב את הרשב"ם לאחר שפותחים בדברי רש"י ור"י. והרעיון הוא שיש בעצם שני דיונים, האחד הוא השוואה רק בין הקניינים, והשני התאמת הקניין למקום מסויים, שלא בכל מקום כל קניין יכול להתבצע. ואצלנו הובאו הדברים רק לאחר הדיוק של הפסקא הבאה.

"פירש"י אבל לא במשיכה, דאין דרכה בכך להוליכה לפניו, ונראה, דכיון דנקנית במסירה - כל שכן במשיכה - דעדיפא טפי, ומתוך טעמו של רשב"ם נלמד, שפירש בהמוכר את הספינה - מסירה קונה ברשות הרבים, משום דלא איפשר למיקני התם במשיכה, דלא שייך משיכה אלא כשמושך הדבר לרשותו, משיכה קונה בסימטא, דשפיר הוי רשותו, להניח שם מה שהוא צריך, וכיון דאיפשר במשיכה שהוא קנין חשוב, לאו אורח ארעא למקני במסירה שהוא קנין גרוע, כדאמרינן בהגבהה, דדבר שדרכו להגביה - אין נקנה אלא בהגבהה, ולפי טעמו של רשב"ם, אם יש דבר שקניינו במסירה ולא במשיכה, למה לא תועיל מסירה בסימטא, כיון דא"א לקנות במשיכה?"

מביאים על כך את הדיוק מהסוגיה בבבא בתרא, שגם שנחלקו רבי וחכמים – הרי המסירה היא העדיפה

"ועוד יש לדקדק, מהא דקתני בפרק המוכר את הספינה, ספינה נקנית במסירה דברי רבי, וחכמים אומרים - לא קנה עד שימשכנה. משמע, דלא קנה לרבנן במסירה אלא במשיכה. אבל רבי דקאמר מסירה - לאו למעוטי משיכה קא אתי, וכן משמע לישנא דתלמודא התם, דקאמר, אי הכי ספינה - נמי תקנה במסירה, משמע עם המשיכה"

התוס' מביאים שיטת רבינו תם החלוק על הרשב"ם

נביא את קושיית רבינו תם, ומה שכבר ענה לו ר"י בתוס' בבבא בתרא. "וקשה לר"ת וכי משיכה ומסירה מצות הן שאין לעשות אלא מן המובחר. ואומר ר"י, דאין זו קשיא, דכי האי גוונא אמר לקמן דהגבהה החשובה יותר - מבטלת שאר קניינים."

ועוד יש לבאר בהשוואת קניינים. יש לחלק בין מציאה, דאי אפשר במסירה - קונה במשיכה, למקח דאפשר במסירה - לכן אינו קונה במשיכה. ותמוה, דהא ר"ת סובר דקנינים אינן מצות שמבטלות זו את זו, ואין קנין חשוב מבטל קנין גרוע. ואם כן כיון דמשיכה - קנין הוא, דמהני במציאה, למה לא יועיל במקח? ותירץ, דמשיכה שהיא קנין גרוע - מהני רק במציאה, שאין צריך לזכות מיד אחר, אבל במקח - בעינן זכייה אלימתא, להוציא מיד בעלים הראשונים

ר"ת למד, הקובע הוא סוג הקניין, ואם משיכה קונה בסימטא – כל שכן מסירה

יש מהראשונים שסוברים כר"ת דמסירה קונה בסימטא, אף שסוברים כרשב"ם ור"י, דמשיכה עדיפא ממסירה.

יש שהקשה על ר"ת, הסובר שמסירה עדיפא וקונה אף בסימטא, אם כן קונה בכל מקום, ויקשה מדוע לא אמרו בגמרא בבבא בתרא שם, מסירה קונה בכל מקום, בדומה למה שאמרו בהגבהה? ותירץ משום דמסירה - אינה קונה ברשות מוכר, מה שאין כן הגבהה.

התוס' נשארים עם קושי על דברי רבינו תם

דלר"ת אי אפשר לתרץ כמו שתירצו לרש"י, דמציאה ובנכסי הגר דלא אפשר במסירה - משום הכי קונה משיכה, משא"כ מקח וממכר. דהרי ר"ת לא סבירא ליה האי סברא. דהא פריך על הרשב"ם, וכי מצות הן שאין לעשות אלא מן המובחר? וממילא קשה עליו כל הני קושיות, ומשום הכי כתבו התוס' דשיטה דשמעתא קשה.

שיטת רבינו חיים כהן, המיישב שיטת הרשב"ם

רבינו חיים צולל להבנת המציאות של סימטא. והוא לומד שהסימטא שייכת למי שהשתלט עליה תחילה, וסביר לומר שהמוכר קדם, והביא את בהמתו תחילה לפני שבא הלוקח. ואז נחשב הדבר לרשותו שלו. בבחינת רשות המוכר. וברשות מוכר מסירה אינה מועילה, כי הרי הרעיון שצריך להוציאה מרשותו על מנת לקנות. ולכן המשיכה עוקרת את הדבר ממקומו והיא זו שמועילה. כי עם היות והגבהה גם קונה ברשות המוכר, הרי גם זה צורה של עקירה, שמוכיחה בעלות.

שיטת ר"י לחלוק על רבינו תם

מסיים ר"י שיש להעמיד שמה שאמרו אביי ורבא שמסירה קונה ברשות הרבים, הוא בדווקא, ובאו למעט סימטא שלא ניתן לקנות במסירה. מדייק ר"י שלא ניתן לומר כרבינו תם שמסירה קונה בסימטא, כי אז היה לנו לבאר אחרת את אביי ורבא.

שמעת מינה כליו של לוקח ברשות מוכר קנה לוקח -

וא"ת,
דילמא **לא מיירי ברשות מוכר.**

וי"ל,
סתמא דמילתא, ברשות מוכר מיירי,
ששם הבהמה עומדת.

והוי מצי למידחי,
דאמר ליה מוכר יקנה לך כליך,
דבהא - לכ"ע קנה לוקח,
כדאיתא בפרק הספינה (ב"ב דף פו.).

מאחר ולא ניתן לקנות פיל בהגבהה מחמת כובדו היאך יקנה הפיל?

מאחר ושנינו בברייתא, שרבי שמעון לומד, כי אף הבהמה הגסה נקנית בהגבהה, התקיף רב יוסף, היאך לשיטתו יקנה את הפיל. הצעה אחת היא של אביי או בחליפין או שישכור את מקומו של הפיל, והפיל יקנה בקניין חצר. ואילו רבי זירא אמר שיביא ארבעה כלים, ומניחם תחת רגלי הפיל, וכליו של אדם קונים לו את מה שבתוכם. והניחה הגמרא שהפיל עומד ברשות המוכר. ולפיכך הגמרא תמהה: האם שמעת מינה, האם נוכל ללמוד מדברי רבי זירא שכליו של לוקח העומדים ברשות מוכר קנה בהם הלוקח, ותהיה מכאן ראיה כנגד האמוראים הסוברים שאינו קונה?

התוס' מקשים, מדוע מחוייב הינך להעמיד שהפיל ברשות המוכר?

כל הקושי שהעלית נובע מכך שאתה העמדת כי הפיל ברשות המוכר. ולכאורה עולה השאלה שבכלל לא מדובר שעומד ברשות המוכר.

עד שאתה בוחר להעמיד באופן מסויים או לא יש לראות מהי ברירת המחדל

[קושיית התוס' שהגמרא דיברה שהכלים הינם ברשות המוכר, ובקושיית התוס' רצינו לומר ואולי זה לא שם. ועל כך עונים התוס' את מבחן הסבירות. שההגיון אומר שברירת המחדל שהפיל כן מצוי שם. ומילתו המפתח בתוס' "סתמא דמילתא" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'. ולכן עונים על כך התוס', שכפי הנראה הגיוני ששם אכן מצויה הבהמה ברשות המוכר.]

הגמרא אכן תירצה שמדובר שהפיל עומד בסימטא

אכן הגמרא מוציאה מהמקום שהפיל נמצא בשטח המוכר, אלא מבארת כי יש להעמיד שהפיל מצוי בסימטא. ואנו מרוויחים שהכל מודים שכליו של אדם קונים לו בסימטא. וסימטה היינו זוית הסמוכה לרשות הרבים, ואינה לא רשות הרבים ולא רשות היחיד [רש"י]. ויש רשות לבני אדם להניח שם חפציהם כחצר השותפים מפני שאינה עשויה להילוך הרבים [רשב"ם ב"ב פד ב ד"ה והניח ע"ג סימטא]. והרי היא ברשות כל מי שעומד שם לקנות במשיכה כאילו הוא רשותו [רשב"ם שם עו ב ד"ה לא קשיא].

האופן בו הוא קונה אצל המוכר הוא שהמוכר נותן לו רשות

ברשות הרבים כליו של אדם אינם קונים לו כמבואר בפרק הספינה [בבא בתרא פה א]. וטעם הדבר: מפני שלא נוח לבני רשות הרבים, שאדם יניח את חפציו שם, לפיכך אין לו רשות להניחם שם. [ולמאן דאמר שברשות מוכר קנה, טעם הדבר, מפני שהמוכר משאיל לו מקום בחצרו להניחם שם בשעת הקנין]. וזה מה שהתוס' אומרים שיכול היה לומר, שהסיבה שהדבר נקנה, הוא מאחר ונתן לו המוכר רשות להשתמש ברשותו על מנת לקנות.

בתוס' הרא"ש לוקח את שני הכללים ומצרפם

לשון תוס' הראש היא הפוכה, כל מה שאנו מעמידים, כי המוכר אמר לו, מאחר וסביר לנו לומר ששם אכן מצויה הבהמה. "הוה מצי למדחי כגון דא"ל מוכר זיל קני דבהא לכ"ע קנה לוקח כדאיתא בפרק המוכר את הספינה, כליו של לוקח ברשות מוכר - קנה לוקח, דמסתמא ברשות מוכר עומדת בהמתו."

[דף כו עמוד א]

אי נמי בחבילי זמורות -

פירש בקונטרס,
משכחת לה להגבהת פיל,
בחבילי זמורות הגבוהים מן הארץ שלשה,
ומעלהו עליהן,
דהגבהת ג' - הגבהה היא,
דנפיק לה מתורת לבוד.

ולפירושו,
בכלים - לא מצי למימר דליקני מדין הגבהה,
שיניח כלים תחת רגליו,
דסתמייהו - אין בעוביין שלשה טפחים.

ולפירוש ר"ת,
דמפרש דהגבהה בטפח - קני,
צ"ל סתם כלים - אין בעוביין טפח.

וקשה,
אמאי נקט חבילי זמורות,
לנקוט אבנים או עצים?

ומפרש הרב משולם,
דלהכי נקט חבילי זמורות, **לפי שהן מאכל פיל,**
כדאמרינן פרק מפנין (שבת דף קכח.),
משלטלין חבילי זמורות בשבת,
מפני שהן מאכל לפילין,
ומגביהין לפיל חבילי זמורות למעלה,
והוא קופץ ומגביה את עצמו מן הארץ ואוכלן.

ואין לתמוה,
אי חשיבא הגבהה בהכי,
דכה"ג אשכחן,
בפרק שילוח הקן (חולין דף קמב.),
כי היכי דליגבינהו ולקנינהו.

הגמרא הביאה מספר שיטות לקניית פיל ומציעה על ידי זמורות

אופן נוסף לקניית פיל הוא, לקנותו בהגבהה, ומפרש רש"י, והתוס' מביאים דבריו בתחילה, כגון שמניחים על הארץ חבילי זמורות הגבוהות מן הקרקע שלשה טפחים, והלוקח מוליך את הפיל עליהם, וכאשר הפיל עולה עליהם הוא גבוה מן הקרקע שלשה טפחים, והמגביה דבר שלשה טפחים מן הקרקע קונהו בקנין הגבהה.

התוס' מעירים כי לשיטת רש"י זה חלוק על רבי זירא

לעיל ראינו כי אחת השיטות לקניית פיל היתה של רבי זירא. רבי זירא אמר: הרוצה לקנות פיל לדעת רבי שמעון, מביא ארבעה כלים שלו, ומניחן תחת רגליו של הפיל. וכליו של אדם קונים לו את מה שבתוכם או את העומד עליהם. וכעת לפירוש רש"י, יש כאן קושי, ולפירושו בכלי לא מצי למימר שיקנה מדין הגבהה, דסתמייהו אין עוביין שלשה טפחים. ואפילו לשיטת רבינו תם שפירש שנדרש רק טפח הגבהה, הרי גם כאן אנו שוללים את הקנייה בכלים, ואומרים כי כפי הנראה בסתם כלים, אין בעוביין טפח.

התוס' פותחים בשאלה נוספת, אם עניינו הגבהה, מדוע בחרו דווקא בזמורות?

ונביא זאת לפי לשון תוס' הרא"ש שפיצל את התוס' לשני חלקים. ד"ה בחבילי זמורות - "הא דנקט בחבילי זמורות, לפי שהן מצויין אצל פילין, כדאמרי' במס' שבת, שמטלטלין זמורות בשבת שהם מאכל פילין, וה"ר משולם פירש, שמגביה הפיל בחבילי זמורות למעלה מראשו, והוא קופץ ומגביה עצמו למעלה מן הארץ ואוכלם. וכיון שמחמתו הוגבה מן הארץ -

מקרי שפיר הגבהה. כדאיתא בחולין בסוף שילוח הקן, גבי לוי בר סיסי דאקני ליה פירות שובכו לרב יהודה - אתא לקמיה דשמואל א"ל זיל טרוף אקן, כי היכי דליתגבהו ותקנינהו."

האופן שקנה בהגבהה בחולין

הגמרא מבארת כיצד גרם שהאמהות יוגבהו, ובכך קנאם. הנהו ביצים, פירי חדתי הוו, שמעולם לא עמדה האם מעליהם, דלוי בר סימון גופיה לא הוה קני להו, שהרי אסור לזכות בהן כל זמן שהאם עליהן. והכי קאמר ליה שמואל: זיל וטריף אקן, דליתגבהו האמהות, ואז ניקנינהו לוי בר סימון לביצים. והדר, ליקנינהו לוי בר סימון ניהלך בקנין סודר. ויש שלמדו שהקניין הוא מדין חצר.

אמר קרא שדות בכסף יקנו -

הא דלא אייתי מקרא,
דכתיב גבי עפרון (בראשית כג),
משום דדילמא **ה"מ מנכרי,**
שכל קנינו בכסף.

הגמרא לומדת הוכחה מפסוק שקרקעות נקנים בקניין כסף

שנינו במשנה: נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף וכו'. דקדקה הגמרא למצוא על כך מקור מהתורה: בכסף מנלן? מנין למדנו שקרקע נקנית בכסף? אמר חזקיה: אמר קרא [ירמיה לב מד]: "שדות בכסף יקנו".

התוס' מקשים מדוע הובא פסוק מנביא ולא מהתורה

כאן שואלים התוס', על תירוץ שלא נאמר בגמרא. והרי נאמר בעפרון שקנו ממנו את הקרקע שלו בכסף. ועונים התוס', שאפילו שקנו ממנו קרקע בכסף - עדיין אין זאת ראייה חותכת, שהרי מדובר בגוי, שכל קניינו בכסף, ולכן כפי הנראה, בחרה הגמרא שלא ניתן להביא מכך ראייה.

יש שדנו שמעפרון היינו יכולים ללמוד פרטים לא נכונים, כמו שנדרש את מלוא הכסף על מנת לקנות. או שנדרש כסף בעין ומלווה אינו מועיל.

הקנייה אצל יהודי וגוי אפילו בכסף יש לה מהלך שונה

וביאור דבריהם הוא, שאצל ישראל מצינו מעשה קנין, וכגון משיכה והגבהה ומסירה וסודר וכו', אבל אצל נכרי - כלל לא מצינו מעשה קנין, אלא של כסף. והיינו לא מצד מעשה קנין של כסף, אלא מצד התנהגות בני מדינה שכל קונה נותן כסף ומקבל חפץ הנמכר לו תחת כספו, והתנהגות זאת אינה אלא מילי דעלמא, אבל לא של מעשה קנין.

על הנייר או על החרס -

פירשתי לעיל (דף ט.).

יש לדון האם ניתן לבצע קניין קרקע על ידי שטר

שנינו במשנה: נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר. שמואל צמצם זאת רק בשטר מתנה, אבל במכר המכירה היא רק לאחר שייתן לו דמים, כי רק אז תהיה לו גמירות דעת. ואע"פ שהקשו לו מברייתא, כתב לו לחברו על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בהם שוה פרוטה, "שדי מכורה לך", "שדי נתונה לך", הרי זו מכורה ונתונה. ומחמת קושיא זו, ביאר את הברייתא באופן מחודש, הברייתא מדברת במוכר את שדהו מפני רעתה. ובזה מודה שמואל ששטר בפני עצמו קונה, מפני שנוח לו למוכר להקנות את שדהו בשטר כדי שהקונה לא יוכל לחזור בו מקנייתו.

התוס' ביארו כי יש חילוק באופן השטרות והכשרן

בתוס' בתחילת הפרק הובא יסוד מעניין. שיש לחלק האם מטרת השטר היא על עצם המעשה, או שהוא נועד לשימוש לאורך זמן. ששם יש חשש שהוא יכול להזדייף. ושיטת רבי אלעזר הוא להכשיר דווקא בגט, או בשטרות שרק באו להעיד על הפעולה של העבר שאכן נעשתה. "אבל זה שאינו עשוי אלא לקדש בו אשה ולקנות בו שדה כעין גיטין - הוה שעשוי לגרש בו את האשה לפי שעה ,ואף על פי שהשטר של קנין יכול להועיל לראיה, כמו כן הגט יכול להועיל .. אלמא אף על פי שהיא צריכה לראיה - עיקרו לא לכך נעשה."

ביאור מחלוקתם של רבי מאיר ורבי אלעזר על הצורך בעדים, ואלו הם

חרס הוא דבר שיכול להזדייף. ולפיכך השטר אינו כשר בפני עצמו אלא על ידי עדי מסירה, [עדים שנוכחים בשעת מסירת השטר ורואים שכתוב בו "שדי מכורה לך"]. ושטר כזה אינו כשר אלא לדעת רבי אלעזר המכשיר שטר שאין בו עדי חתימה על ידי עדי מסירה. אבל לדעת רבי מאיר אין שטר כשר על ידי עדי מסירה, אלא דוקא שטר שנעשה על ידי עדי חתימה כשר. [תוספות לעיל ט א, ותוספות הרא"ש כאן]. יש אומרים שאפילו רבי אלעזר אינו מכשיר בזה אלא שטר קנין, אבל שטר ראיה שעל חרס אינו כשר על ידי עדי מסירה, מפני ששטר שעומד לראיה צריך שיוכל לשמש לראיה בלי עדי המסירה.

ולמה כתב בלשון מכר כדי לייפות כחו -

וא"ת,
ולמה כתב לו בלשון מתנה?
בשלמא מכר - משום אחריות,
אלא מה יפוי כח יש במתנה?
אי משום דבמתנה,
לית ביה משום דינא דבר מצרא?
הא אמר בפרק המקבל (ב"מ דף קח:),
דמתנה דאית בה אחריות,
אית בה משום דינא דבר מצרא.

וי"ל,
דשני שטרות כותב לו,
אם צריך לאחריות,
מראה של מכר,
ואם צריך לדינא דבר מצרא,
מראה של מתנה ומצניע של מכר.

[ועוד נראה,
דמיירי **שפיר בשטר אחד,**

והא דכתב ליה בלשון מתנה,
לפי שהאמת הוא כך, והא וכו׳].

ובירושלמי בפירקין מפרש,
דיפוי כח של מתנה - היינו לגבי בור ודות,
דמוכר שדה בסתם - לא מכר בור ודות,
אבל מתנה - בעין יפה נותן הכל.

תירוצו של רב אשי שעם היות ויש שתי לשונות בברייתא – הרי זה מעשה אחד

הברייתא הינה דתניא: ״בשטר״ שאמרו במשנתנו, כיצד הוא? כתב לו לחברו על הנייר או על החרס, אף על פי שאין בהם שוה פרוטה, ״שדי מכורה לך״, ״שדי נתונה לך״, הרי זו מכורה ונתונה. ומאחר ויש שתי לשונות בתחילה הבינה הגמרא שמדובר בשני מקרים נפרדים.

ולכן הקשה מכך רב המנונא על שמואל. אולם רב אשי מפרש את דברי הברייתא כולה במתנה, והיא עוסקת במעשה אחד בלבד, באדם שכתב לחברו ״שדי מכורה לך שדי נתונה לך״, ובמתנה ביקש ליתנה לו, ואין מדובר כאן במכר כלל. ולמה כתב לו גם לשון מכר [׳שדי מכורה לך׳], על אף שאינו מתכוין אלא למתנה בלבד? ועונה כדי ליפות את כחו של מקבל המתנה, שיקבל את השדה במתנה בתוספת הזכויות שיש במכר.

המעלה של ייפוי כוח עובדת כהוספה למתנה

ולפי זה יובנו דברי הברייתא: מדובר כאן באדם שנתן שדה במתנה לחברו, וכתב לו ״שדי מכורה לך בכך וכך דמים, ושדי נתונה לך״. והתכוין ליפות את כחו, שאם יבוא בעל חובו ויוציאה מידו, יוכל מקבל המתנה לחזור ולגבות ממנו את הדמים המפורשים בשטר, כאילו היה זה מכר ששילם דמים בעבורו. מקשים התוס׳, בשביל מה בכלל צריך לכתוב בלשון מתנה, שהרי לשון מתנה אין בו כלל יפוי כוח. ודוחים התוס׳ נסיון לתשובה על כך. שמדובר בדינא דברי מצרא, שרק על מכירה הוא יכול לבטל את המכירה, אבל לא על מתנה. אלא שמאיר וכאן הוא נותן לו את שתי הכוחות יחדיו, גם מתנה וגם אחריות, כבר יהיה בטל המעלה של דינא בר מצרא במתנה. כי בעצם מאחר ויש כאן אחריות אנו מבינים שהעיקר כאן הוא המכירה.

התוס׳ מתרצים על כך בשני תירוצים

התירוץ הראשון הוא הגאונות בהכפלה. הוא כותב לו שתי שטרות וכך הוא יכול להשתמש בכל שטר כרצונו. אם נדרש כן אחריות מראה לו רק את השטר של המכר, ואם נדרש דינא דברי מצרא, הוא יכול לשלוף את השטר שיש בו רק מתנה.

התירוץ השני, הוא גאוני בפשטותו, שאכן זה שטר אחד, ומאחר וזו האמת ואינו יכול להתכחש לה, אז הוא אכן כותב שזו מתנה, ורק לאחר מכן הוא מייפה את כוחו במתנה זו. וזה לפי התוס׳ ישנים.

הירושלמי מביאים כי שני הכוחות הינם שיש מעלה במתנה על המכר

שם שאלו. כָּתַב מַתָּנָה בִּלְשׁוֹן קִנְיָין הָאם הועיל בזה? אֲמַר לֵיהּ אַרְכָּבֵיהּ אֲתָרֵי רִיכְשֵׁי הרכיבו על שני סוסים, כלומר, העושה זאת ייפה כח המקבל בשני ענינים.

אָמַר רַבִּי יוֹסֵי מִמִּלְחַיָּא מסביר אחרת את נמשל תרי ריכשי יִיפָּה כּוֹחוֹ ע״י שנתן לו שני שטרות בִּשְׁנֵי דְּבָרִים הראשון שֶׁיֵּשׁ שִׁיעְבּוּד לְמְכִירָה כלומר, שאם יגבו ממנו את השדה מחמת חובו של הנותן, יכול לגבות ממנו מכח האחריות שיש בשטר המכירה, כמו שראינו בביאור המשנה, ולעומת זאת וְאֵין שִׁיעְבּוּד לְמַתָּנָה כלומר, אם לא היה כותב לו שטר מכירה אלא מתנה, אין בשטר מתנה אחריות, ולא יוכל לתבוע את הנותן.

הענין השני שהועיל לו שֶׁהַמּוֹכֵר לֹא מָכַר אֶת הַכֹּל המוכר שדה סתם לא מכר את הדות ולא את הבור וְהַנּוֹתֵן מַתָּנָה נָתַן אֶת הַכֹּל וכאשר כתב לשון מכר ולשון מתנה ייפה כחו וזוכה בשתי הטובות.

קרקע כל שהוא חייבת בפאה -

בירושלמי דמסכת פאה,
פריך על הך משנה,
עד שלא קצרה - אינה חייבת בפאה,
ומשקצרה - אין כאן שיור?
ומשני,
תפתר, שהיה שם קנה אחד,
ובו חמשה שיבולות מדדחיק לומר.

כן משמע,
דבכל שהוא ממש - **חייבת בפיאה.**

וכן משמע בסמוך,
דדחיק לאוקמא במחט ותלה בה מרגליות.

ובפרק לא יחפור (ב״ב דף כז:),
מוקי לה בחטה,
דאי באילן - לא מיחייב בבכורים,
אא״כ היה לו י״ו אמה לכל רוח כשיעור יניקה.

ותימה,
דהא חטה - נמי יונקת שלשה טפחים,
כדמוכח בשמעתא דערוגה,
בפרק רבי עקיבא (שבת דף פה.).

וי״ל,
אף על גב דיניקה **עד שלשה טפחים,**
מ״מ **אין עיקר יניקתה אלא כנגדו,**
וכה״ג **אשכחן גבי אילן גופיה,**
אף על גב **שהשרשים מתפשטים חוץ לי״ו אמה,**
כדמוכח בלא יחפור (ב״ב שם),

אפ"ה **לא בעי אלא י"ו אמה, דכך הוא עיקר יניקתו.**

לימוד קניין אגב

שנינו במשנה: נכסים שאין להם אחריות [מטלטלין] נקנין עם נכסים שיש להם אחריות [קרקעות] בכסף בשטר ובחזקה [בקנין אגב]. והביאה הגמרא שהסתפקו בני הישיבה האם הנכסים זקוקים להיות צבורים על גבי אותה הקרקע. ורצתה הגמרא לפשוט מהמשנה בפאה ג, ו שאינם צריכים להיות צבורים. באשר רבי עקיבא אומר: קרקע, אפילו כל שהוא, נאמרו בה הדינים דלהלן: חייבת בפאה.

מפשט הדברים של חיוב פאה אף בקרקע כלשהו משמע שאינם צריכים להיות צבורים עליה

מצות פאה: הקוצר את שדהו לא יקצור את כל השדה כולה, אלא יניח מעט לעניים בסוף השדה. שנאמר [ויקרא כג כב]: "לא תכלה פאת שדך בקוצרך". [רמב"ם מתנות עניים א א]. הירושלמי [פאה ג ז] הבין שמדובר כאן בקרקע כל שהוא ממש. והקשה: בקרקע כל שהוא - לא יכולה לצמוח אלא חיטה אחת בלבד, וכיצד אפשר לקצור מקצת ולהניח מקצת? והלא לפני שקוצר - אינו חייב כלל במצות פאה. ולאחר שקצר - לא נשאר כלום להניח ל"פאה"! ותירץ: מדובר כאן בקנה אחד שצומחים בו חמש שבלים [וכשקוצר מקצתן - חייב להניח שיבולת אחת לפחות].

התוס' מביאים את תמצית לשון הירושלמי

ולאחר שביארנו את העניין נביא אל לשון הירושלמי.[פאה פ"ג ה"ז] ושואל רַבִּי אֵימִי בְּשֵׁם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ בָּעֵי, הַגַּע עַצְמְךָ לשיטת רבי עקיבא שחייב פיאה גם בקרקע כל שהוא שֶׁהָיְתָה אם היה שָׁם שִׁיבּוֹלֶת אַחַת איך יתחייב בפיאה? הרי עַד שֶׁלֹּא קָצַר, אֵין כָּאן חִיּוּב כמו שראינו כמה פעמים שחיוב פיאה חל רק לאחר שקצר שבולת ראשונה, אבל כאן מִשֶּׁקָּצַר אֵין כָּאן שִׁיּוּר וממה יתן פיאה? ועונה רַבִּי חֲנַנְיָה אמר בְּשֵׁם רַבִּי פִּינְחָס, תִּיפַּתֵּר בְּשֶׁהָיְתָה שָׁם קֶלַח אֶחָד וּבוֹ חָמֵשׁ שִׁבֳּלִים קרקע כל שהוא, המגדלת קלח אחד, וכשקצר שבולת אחת, יתן פיאה מהארבעה הנותרים.

התוס' מביאים שלוש הוכחות, כי אף בקרקע כלשהו יש חיוב פאה

התוס' מביאים שלוש הוכחות על החיוב אפילו בקרקע כל שהו. והשתמשנו בלשון תוס' הרא"ש.

הוכחה ראשונה מדיוק הירושלמי. לאחר שהקשו כיצד ניתן לתת פאה משיבולת בודדה. וכאן מגיע הדיוק. "ומשני, כגון שהיה שם קלח אחד ובו ה' שבולות, ומדדחיק לומר כן, משמע דכל שהוא - דוקא."

הוכחה שניה - ממשנתינו שלנו. "וכן משמע בשמעתין, מדדחיק לאוקומי, במחט דתלא ביה מרגניתא."

הוכחה שלישית מפרק לא יחפור בבבא בתרא. "וכן בסוף לא יחפור - מוקי לה לענין ביכורים בחטה, דבאילן - לא מיחייב בבכורים, אא"כ היו לו ט"ז אמה לכל רוח, ותימה, כיון דכל שהוא דוקא - חטה נמי היכי מחייבא, והלא שיעור יניקתה ג' טפחים, כדמוכח בשבת בשמעתא דערוגה, י"ל דאע"ג דשיעור יניקתה - ג' טפחים, מ"מ עיקר יניקתה שהיא מכחשת את הקרקע - אינה אלא כנגדה." כלומר אם אנו מתמצתים את כוח השיבולת היחידה, הרי זה ממש כלשהו. ומביאים התוס' סיוע לדבריהם, שיש לחלק בין מידת יניקת השורשים ולבין עיקר יניקתם. כי אפילו באילן השורשים נפתחים ונמתחים הרבה מעבר לשש עשרה אמה, ומה שדרשו רק שש עשרה אמה, הוא בגלל שזה עיקר יניקתם.

תוס' הרא"ש ממשיך ומקשה דאף על פי שמצינו בכמה מקומות דכל שהוא - לאו דוקא, מכל מקום משמע ליה, דהוי דומיא דפרוזבול דקתני במתניתין, דעל כרחך כל שהוא - דוקא קאמר, כיון דלא בעינן כשיעור כל החוב.

ובוידוי -

פירש בקונטרס,
דל"ג בוידוי,
דאף מי שאין לו קרקע מתודה על המעשר,
ויכול לומר וברך את עמך את ישראל,
ואת האדמה אשר נתת לנו,
ולא דמי לבכורים דבעי למימר אשר נתת לי.

וכן פר"י,
דל"ג ובוידוי,
ולא מטעם דרש"י,
אלא משום דבירושלמי (דפאה פ"ג),
פריך אהא מילתא גופא,
אמאי לא תני ובוידוי,
אלמא משמע דלא גרסינן ליה,
וגם משמע,
מי שאין לו קרקע מתודה,
כגון פירות לקוחין.

בקניין אגב נשאלה השאלה האם יש צורך שיהיו מונחים בשדה

איבעיא להו, הסתפקו בני הישיבה: האם בעינן צבורים, האם יש צורך שהמטלטלין הנקנים אגב השדה יהיו מונחים בה, או לא צריך שיהיו מונחים בה? תא שמע, בוא ושמע ראיה ממשנה שאין צריך שיהיו צבורים: שנינו במשנה (פאה ג, ו): רבי עקיבא אומר: קרקע, אפילו כל שהוא, נאמרו בה הדינים דלהלן: חייבת בפאה, ובביכורים וראויה לכתוב עליה [על ידה] פרוסבול, ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות. ומבואר במשנה שקרקע אפילו כל שהוא קונים עמה מטלטלין בקנין אגב. ויש להוכיח מכאן שבקנין אגב אין צריך שהמטלטלין יהיו צבורים: שהרי, אי אמרת בעינן צבורים, אם כן קשה: כל שהוא למאי חזי, איזה מטלטלין יכולים להיות צבורים בקרקע קטנה כל כך?

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י, שלא גורסים במשנה בוידוי

וכך פירש רש"י ד"ה ובוידוי - "לא גרסינן, דאף מי שאין לו קרקע - מתוודה על המעשרות, ויכול לומר וברך את עמך את ישראל, ואת האדמה אשר נתתה לנו. ולא דמי לבכורים, דבעי למימר אשר נתת לי."

התוס' מביאים בשם הירושלמי שאכן לא גורסים בוידוי

מוסיפים התוס', שאכן ר"י גם אוחז שאין גורסים בוידוי, אלא שהוא מסתמך על הירושלמי. וכך מובא בירושלמי [פאה פ"ג ה"ז] שואל רַבִּי מַנָא בָּעֵי, וְלָמָּה לְנָנָן אָמַר מדוע אין אנו אומרים מִי שֶׁאֵין לוֹ קַרְקַע פָּטוּר מִן הַוִּידּוּי הכוונה לוידוי מעשר, שנאמר (דברים כו, טו) וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ כלומר, אדם שקונה פרי המחובר לקרקע ונגמרו אצלו חייב בשנה הרביעית והשביעית בוידוי מעשר. וקשה, הרי הוא עצמו אומר מן האדמה אשר נתת לנו, ואם אין לו אדמה, היה לו להיות פטור! ועונה רַבִּי יוֹסֵי בִּי רַבִּי בּוֹן בְּשֵׁם ר' יוֹחָנָן אָמַר, שְׁמוּעָתָה בֵּן אכן, אף על פי שלא שנינו כך בברייתא, אבל השמועה בשם האמוראים אומרת מִי שֶׁאֵין לוֹ קַרְקַע פָּטוּר מִן הַוִּידּוּי, דִּכְתִיב אֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָנוּ.

[דף כו עמוד ב]

ולכתוב עליה פרוסבול -

דאמר במסכת גיטין (דף לז.),
אין כותבין פרוסבול אלא על הקרקע,
אבל אמטלטלין - לא,
מפני שיכול לכלותן,
אבל אם יש לו קרקע כל שהוא ללוה,
כותבין עליו פרוסבול אף מחוב גדול,
ושוב לא תשמטנו שביעית,
וכי אין לו קרקע - אין כותבין עליו,
משום מלתא דלא שכיח,
שמלוין לאדם שאין לו קרקע,
ומלתא דלא שכיח - לא עבדו רבנן תקנתא.

ור"ת פירש,
דהיינו טעמא שכותב פרוסבול על הקרקע,
משום דראוי לגבות חובו,
ואף על גב דליכא אלא קרקע כל שהוא,
חזי לגבות כל חובו,
כי ההיא דקטינא דאביי,
דכתובות בפרק מי שהיה נשוי (דף צא:),
דגבי והדר גבי.

הגמרא מוכיחה כי אפילו על קרקע כלשהו קונים עמה מטלטלים בקניין אגב

מצות עשה להשמיט המלוה בשביעית שנאמר: "שמוט כל בעל משה ידו" והתובע חוב שעברה עליו שביעית עובר בלא תעשה. שנאמר: "לא יגוש את רעהו". [רמב"ם שמיטה ט א]. כשראה הלל הזקן שנמנעו העם מלהלוות זה לזה ועברו על הכתוב "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור קרבה שנת השבע" וגו'. התקין "פרוזבול" כדי שלא ישמט החוב, ולא ימנעו מלהלוות זה לזה. [שביעית י ג]. ואין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע [שביעית י ו]. כלומר: דוקא אם יש ללוה קרקע כל שהוא. מדוע אין כותבים פרוזבול אלא אם יש למלוה קרקע? רש"י [גיטין לו לז] כתב שאין רגילים להלוות לאדם שאין לו קרקע, מפני שאין אדם סומך אלא על הקרקעות שאי אפשר לכלותם. והלואה לאדם שאין לו קרקע, היא בגדר "מילתא דלא שכיחא" [דבר שאינו מצוי], וחז"ל לא תיקנו תקנות במילתא דלא שכיחא. [וכן כתבו תוספות כאן בתחילת דבריהם].

התוס' מוסיפים את דברי רבינו תם

התוס' בשאלת אף על גב, עונים על הקושי, מדוע די בקרקע כל שהוא, ואין צריך קרקע כנגד כל החוב? ובשאלה כזאת תמיד ברור שיש תשובה על כך. והיא מפני שאפילו על ידי קרקע כל שהוא - אפשר לגבות את כל החוב. כגון: המלוה גובה את הקרקע מן הלוה, והלוה שהקרקע יקרה בעיניו פודה אותה בדמיה, ואז, חוזר המלוה וגובה אותה ממנו. וכו' עד שישלים את חובו. [תוספות בשם רבנו תם. וכן כתב רש"י בגיטין שם.]

התוס' אינם מסתפקים בסברא, אלא מעדיפים להביא ראייה ממעשה בגמרא

[מילות המפתח "כי ההיא" המופיעות למעלה ממאה וחמישים פעמים בתוס', כאן מובאות להביא ראייה כיצד ניתן לגבות חוב גדול אף מקרקע קטנה, ושם מדובר על יד ריבוי גביות מאותה הקרקע עצמה.]

הגמרא בכתובות מביאה כיצד ניתן לחזור ולגבות

מעשה בההוא גברא דהוו מסקי ביה מאה זוזי [היו נושים בו מאה זוז]. שכיב ושבק קטינא דארעא דהוה שויא חמשין זוזי [מת הלוה והניח ליתומים קרקע קטנה, שהיתה שוה חמשים זוז]. אתא בעל חוב וקטריף ליה, בא בעל החוב והיה רוצה לטרוף את אותה קרקע שהוריש הלוה ליתומיו - עבור מחצית חובו. אזול יתמי יהבו ליה חמשין זוזי [הלכו היתומים ונתנו לו חמשים זוז], ולא אמרו לו לאיזה מטרה הם נותנים לו את הכסף, אם כדי לסלק אותו מן הקרקע וכאילו "קונים" הם אותה ממנו, או שנותנים הם את הכסף לפרעון החוב שחייב אביהם. ושוב הדר [חזר] בעל החוב וקטריף לה לאותה קרקע מן היתומים, שהרי מקרקע זו או מהכסף שניתן לו לא גבה אלא חמשים זוז, והאב הרי היה חייב מאה זוז.

אתו היתומים לקמיה דאביי [לפני אביי]. אמר להן אביי: הרי מצוה מוטלת על היתומים לפרוע את חוב אביהן משום כבודו, ואם כן יש להניח שאת הכסף שנתתם לא לשם קניית השדה נתתם, אלא הני קמאי מצוה עבדיתו [אותם חמשים זוז שנתתם בתחילה מצוה הוא שעשיתם בהם] לפרוע את חובו של אביכם, שכל הנותן לאדם מעות בסתם ויש עליו מצוה לתת לו כסף, אומרים אנו שמסתמא לשם המצוה נתנם. ואם כן השתא, כי טריף בדין קטריף [ונמצאת כעת טריפת הבעל חוב לקרקע - כדין], כלומר: אם כן הרי נמצא שיש לו זכות על קרקע זו לפרעון חובו. ולא אמרן שהכסף ניתן בתורת פרעון חוב ומשום מצוה ולא משום קניית הקרקע, אלא באופן דלא אמרו ליה היתומים כשנתנו לו את חמשים הזוזים: הני חמשין זוזי דמי דארעא קטינא [חמשים זוז אלו הן דמי הקרקע].

אבל אם אמרו ליה היתומים כשנתנו את חמשים הזוז למלוה: הני חמשין זוזי דמי ארעא קטינא הם, [חמשים זוז אלו הם דמי הקרקע]. סלוקי סלקוה היתומים למלוה מן הקרקע הזאת, ושוב לא יחזור ויגבה מהם את הקרקע, שהרי זה כמי שמכרה להם.

ה"ג -
אלא מאי לדמי?
נקנינהו ניהליה במשיכה - דליתיה למקבל מתנה.
ונקנינהו ניהליה אגב אחר,
לא סמכה דעתיה, סבר שמיט ואכיל.
וכן הגיה רש"י בפירוש כתיבת ידו.
ולפי גירסא זו,
בא לקיים 'הכי נמי מסתברא',
דלעולם מיירי לדמי ובעינא צבורים,
דאי בחביות - נקנינהו בחליפין אגב אחר.
דליכא למימר שמיט ואכיל,
כיון שלא יבואו לידו;
אבל המעות שצריך שיבואו לידו למשוך,
יכול לומר אשמרם ושמיט ואכיל.

אבל ברוב ספרים כתוב גירסא אחרת,
אלא מאי לדמי?
ליקנינהו ניהליה במשיכה;
אלא מאי אית לך למימר?
דליתיה למקבל מתנה דליקניה,
הכא נמי דליתיה למקבל מתנה דליקנינהו בחליפין.
וניקנינהו ניהליה אגב אחר - לא סמכה דעתיה.
ולפי גירסא זו,
אינה עומדת 'הכי נמי מסתברא'.

ומכאן מדקדק ה"ר שמעיה,
דאין מועיל קנין סודר אלא בפני הקונה,
שלכך לא הקנה לו בחליפין ע"י אחר,
שלא היה מועיל כלום,
כיון דליתיה למקבל מתנה בפנינו.

ופלא גדול היא בעיני ריב"ן,
שהרי מעשים בכל יום,
שקונין בסודר שלא בפני הקונה המקבל מתנה.

ועוד תדע,
שבכל הגמרא משמע,
שמועיל קנין סודר שלא בפני הקונה ע"י אחר,
שהעדים קונין מן המקנה עבורו,
כדאמר וקנינא מיניה,
במנא דכשר למיקניא ביה (ב"מ דף מז.).
ובכמה דוכתין אמרינן,
שקנו מידו,
והוא דקנו מידו,
משמע בכל מקום,
שהעדים רגילין לקנות מן המקנה לצורך הקונה;
ואם אין מועיל קנין העדים אלא בפניו?
למה עשאוהו עיקר,
והניחו קנין הקונה דמועיל לעולם,
אבל של עדים,
אין מועיל אלא כשיעשה בפני הקונה,
וגם למה הורגלו לעשות בסודר של עדים?
כיון שאין מועיל כלום,
אלא בפני הקונה,
ואז הוא יכול לעשות כמו עדים.

ומיהו יש ליישב גירסא זו,
לפי מה שפירש בקונטרס,
דפירש ה"נ דליתיה למקבל מתנה,
ולכך לא הקנה לו בחליפין ע"י אחר,
שלא היה שם שום אדם,
שהיה חפץ בהנאתו של קונה, ליתן סודרו עבורו,
משום דאי בעי מקנה - פסיק ליה,
אבל אמת הוא אי הוה משכח - הוה מהני.

הגמרא מביאה ברייתא על שהכריחו אותו להקנות בקניין אגב, ולאחר מכן מתקיפה באפשרויות קניין אחרות מדוע לא יועילו

ראשית נביא את המקרה "ת"ש, דאמר רב יהודה א"ר: מעשה באדם אחד שחלה בירושלים, כרבי אליעזר, ואמרי לה בריא היה, כרבנן, שהיו לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה, אמרו לו: אין לו תקנה עד שיקנם ע"ג קרקע; מה עשה? הלך ולקח בית רובע סמוך לירושלים, ואמר טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות, ומת, וקיימו חכמים את דבריו." אלא שהגמרא דוחה שלא היו אלו חביות ממש, אלא היה כסף המיועד לכך.

מביאים התוס' גרסה שהיתה אצל רש"י בכתב ידו

שאלה הגמרא שאם מדובר בכסף, ומציעה הצעה ראשונה, שיכול לכאורה להקנותו במשיכה, והגמרא פוסלת הצעה זו, מכיוון שאין את מקבל המתנה לפנינו. מציעה הגמרא הצעה שניה - שיקנהו אגב אחר, ודוחה שאינו סומך עליו, מאחר וחושש הוא שישתמט ממנו ויאכל זאת בעצמו.

מעירים התוס' שגירסא זו נועדה לשלול שלא היה מדובר בחביות ממשיות אלא בדמים. שהרי אם היו אלו חביות, היה יכול להקנותם בחליפין לאחר, ואז לא היתה לנו את הבעיה שיהיה שמיט ואכיל. כי זה לא יעבור דרכו.

בתוס' הרא"ש ביאר את הבעייתיות בגירסא האחרת הנפוצה

"אבל ברוב ספרים כתוב גרסא אחריתי, אלא מאי לדמי? ניקנינהו נהליה במשיכה. אלא מאי אית לך למימר, דליתיה למקבל מתנה דליקני? ה"נ דליתיה למקבל מתנה דליקני, וניזכינהו ניהליה אגב אחר וכו'. ולפי גרסא זו - לא קיימא ה"נ מסתברא, וגם הוצרך רש"י לדחוק ולפרש, דלכך לא הקנה לו בחליפין על ידי אחר, שלא היה שם אחר שהיה חפץ בהנאתו של לוקח, ליתן הסודר בשבילו."

מדייקים התוס' מכאן על אופן קניין סודר

נביא את הדברים בלשון תוס' הרא"ש, שבאים לשלול את הבנת הרב שמעיה, אלא יש לומר שניתן לבצע קניין סודר

אף שלא בפני המלווה. והתוס׳ הרא״ש סורטים זאת בריבוי ראיות לשיטה זו. ״וה״ר שמעיה פי׳ בשמעתין וה״ר יהודה בר נתן פי׳ נמי בכתובות בריש אף על פי דיש לדקדק משמועה זו דאין מועיל קנין סודר שלא בפני הקונה מדלא הקנה לו בחליפין ע״י אחר.״

התוס׳ שוללים הבנה זו

וכן כתב הריב״ן, דפליאה היא בעיני רש״י, שהרי מעשים בכל יום שקונים בסודר שלא בפני מקבל המתנה, ונראה דליתא לפירושא דידהו שרש״י הגיה הגירסא וגם לפי גירסת הספרים נדחק רש״י ליתן טעם כדפרישית.

וכן בכולי תלמודא משמע דמועיל קנין סודר מה שהעדים קונין מן המקנה בשביל הקונה כדאמרי׳ אקנייה וקנינא מיניה מוסף על מתנתא דא כתובו וחתומו והבו ליה קנו מיניה - לא צריך לאמלוכי ביה וקנינא מיניה במנא דכשר למקניא ביה, ובכמה דוכתי אמרי׳ בשקנו מידו, והוא דקנו מיניה, מכל אלו הלשונות מוכח שהעדים רגילים לקנות מן המקנה לצורך הקונה,

ואם אין מועיל קנין העדים אלא בפניו, למה עשאוהו עיקר והניחו קנין הקונה? אלא ודאי משום דרוב קניינין - זוכים מן המקנה לצורך הקונה שלא בפני הקונה - נקט בכוליה תלמודא האי לישנא.״

״ועוד סמך לדבר, למה הורגלו לעשות קנין בסודר של עדים ולא בסודר של קונה עצמו, אם אינו מועיל אלא בפניו.״

״ועוד אם איתא דבפניו צריך, נראה שהיה צריך לפרש בשטר, שנעשה הקנין בפניו, כמו שמפרשים שאר דברים במנא דכשר למקניא ביה.״

״ועוד הביא ה״ר יצחק הלבן ראיה מהא דאמרי׳ בכתובות פ׳ הנושא ובגיטין פ׳ הניזקין, איהי דהואי בשעת קנין - מהניא להו קנין, בנתיה דלא הוו בשעת קנין - לא מהני בהו קנין. משמע דאי הוו הבנות בעולם בשעת קנין - מהני להו קנין, אף על פי שהקנין לא היה בפניהם, וסתם קנין שבתלמוד - קנין חליפין משמע.״

״ועוד הביא ראיה מהא דכותבין שטר ללוה, אף על פי שאין מלוה עמו, ומוקי לה בשטרי אקנייתא, וסתם אקנייתא - משמע בסודר, אלמא שלא בפני המלוה מקנין לו.״

אחת ההוכחות של התוס׳ היא מהמציאות, שמנהג ישראל – תורה היא

[מילות המפתח "מעשים בכל יום" מופיעים עשרות פעמים בתוס׳ (כארבעים פעמים). ולכן יש פלא גדול כיצד מסקנה היא נוגדת מציאות כה פשוטה ושגרתית, ובנוסף מצרפים על כך התוס׳ סוללת תירוצים לבטל סברא זו. ועוד הוסיפו ביטוי יחידאי, ופלא גדול".]

מעשה ברבן גמליאל וזקנים -

פירש בקונטרס,
רבן גמליאל לא תרם,
ושכח ולא נתן רשות לתרום,
והיה ממהר לתרום בעודו בספינה,
שהיה ירא שמא יאכלו בני אדם ממנו,
ויסמכו עליו וסבורים שתרם,
דחזקה על חבר,
שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.

וקשה,
דא״כ **מה היה מועיל תיקונו?**
אדרבה גרע טפי,
שמא יאכלו בני ביתו הכל, ואף העישור עצמו.

מיהו **יש לתרץ כן,**
שלא היה לו חששא בכך,
שהיה הרבה תבואה בכרי,
והיה יודע,
שלא יאכלו בני ביתו הכל קודם שיבא,
ומן המותר יפריש מעשר.

ומיהו קשה,
איך יצא מביתו עד שלא תיקנו,
ושלא הודיעם שאינו מתוקן?
והא אמרינן,
חזקה על חבר,
שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן?

ועוד קשה,
למה היה צריך ליתן להם ולהשכיר להם מקום?
בקריאת שם סגי.

ועוד קשה,
והלא לא עשה כלום?
כיון שלא אמר שיהא מעושר.

ועוד,
היה לו לפרש כמה מעשר,
כי ההיא דהלוקח יין מבין הכותים,
(דמאי פ״ז מ״ד),
דאמר עשרה - מעשר ראשון,
תשעה - מעשר שני.

ועוד קשה,
[דבסיפא] תני א״ר יהושע,
תרומת מעשר שאני עתיד למוד,
נתון לר׳ אלעזר בן עזריה שהיה כהן,
למה הוצרך לזה,
והלא לא היה לו לירא,
שמא יאכלו בני ביתו ממנו,
שהרי התבואה היתה בבית רבן גמליאל,
ולא היו יודעים שנתנו לו.

ועוד קשה,
כיון שלא קבע מקום לצפונו או לדרומו,
מה הועיל בהפרשתו?

דהא תניא בתוספתא,
מעשר שני שבחפץ זה מחולל על איסר זה,
ולא קבע לו מקום,
חכמים אומרים, לא קרא לו שם,
עד שיקבע לו מקום לצפונו או לדרומו,
ומייתי עלה ההיא עובדא,
דרשב"ג ור"י ור' יוסי שנתארחו אצל בעל הבית,
אמרו נראה היאך מעשר בעה"ב הזה פירותיו,
והיה אומר,
פירות שבכלי זה יהיו מחוללין על מעות שבדלוסקמא,
אמרו לו צא ואכול מעותיך,
השכרת מעות ואיבדת נפשות.

ואמר ר"ת,
ששעת הביעור היה,
שהיה צריך לבער מעשרותיו מתוך ביתו,
וליתנם לבעליהן.

וכן משמע בתוספתא דמסכת מעשר שני,
דקתני כיצד מצות ביעור,
נותנין תרומה ותרומת מעשר לכהן,
מעשר ראשון ללוי,
מעשר שני ומעשר עני לעני,
ומתבערין בכ"מ,
ור"ש אומר הבכורים נותנים לכהן כתרומה,
וקתני בתר הכי,
מי שהיו פירותיו צבורים,
ורחוקים [דף כז עמוד א] ממנו,
צריך לקרות להם שם,
ומעשה ברבן גמליאל וזקנים,
שהיו באים בספינה וכו',
וקריאת שם דהתם היינו שם בעלים,
שיבררו הבעלים למי יתנום,
דהיינו ביעור.

אבל **לא היה חושש לא לקבוע מקום,**
ולא להזכיר סכום,
שהיה יודע בודאי שלא יאכלו ממנו בני ביתו,
שכבר הזהירם, שלא יאכלו כי לא היה מתוקן.

וא"ת,
למה אינו מזכיר תרומה גדולה,
בההוא מעשה דרבן גמליאל?

וי"מ,
משום דחטה אחת - פוטרת את הכרי מה"ת,
ושמא הפרישה קודם שיצא מביתו,
כדי לצאת ידי איסורא דאורייתא ונתנה לכהן.
ולא נהירא,
וכי לא היה לו לרבן גמליאל **לחוש לאיסורא דרבנן?**

וי"מ,
דלהכי לא הזכיר תרומה גדולה,
לפי שאינה חייבת בביעור,
כדתנן במס' בכורים (פ"ב מ"ב),
ומייתי לה בפרק הערל (יבמות דף עג.),
יש במעשר שני ובבכורים,
מה שאין כן בתרומה וכו',
וחשיב ביעור,
משמע דתרומה - לא מיחייבא בביעור.

אבל קשה,
דע"כ תרומה גדולה חייבת היא בביעור,
כדקתני במתני' דמעשר שני שהבאתי לעיל,
כיצד מצות ביעור תרומה נותנה לכהן,
אלמא חייבת היא בביעור,
ולכל הפחות מדרבנן,
וגם במשניות (דמעשר שני פ"ה מ"י),
מפיק לה מקרא,
וגם נתתיו ללוי,
לרבות תרומה ותרומת מעשר.

ואין להקשות מההיא,
דיש במעשר שני ובבכורים מה שאין כן בתרומה,
דמשמע תרומה אינה חייבת בביעור.

די"ל,
דמיירי התם לבערם מן העולם,
כשהגיע זמן הביעור כגון מעשר שני ובכורים,
שאי אפשר לאוכלם חוץ לירושלים,
לכך צריך לבערם מן העולם,
כשיגיע זמן הביעור אם לא יביאם בירושלים,
אבל תרומה **שנאכלת בכל מקום,**
אין צריך לבערה מן העולם,
אלא צריך ליתנה לכהן, והיינו ביעור שלה,
מ"מ הדרא קושיא לדוכתה,
אמאי לא ביער התרומה.

וי"ל,
דודאי תרומה הפריש בעודה בשדה,
דרגילות הוא להפריש בגורן,
ואית לן למימר,
שהפריש בעוד היתה התבואה בגורן,
מיד אחר המירוח,
כדאמר התם (ירושל' דמעשרות פ"ג),
חזקה לגורן **שלא תעקר,**
עד שהפרישו ממנה תרומה גדולה,

וה"נ איתא בירושלמי דמסכת מעשרות,
מצא פירות צבורים,
אסורין משום גזל וחייבין משום תרומה,
מפוזרים,
מותרים משום גזל, ופטורים מן התרומה גדולה,
שאי אפשר לגורן שתיעקר,
אא"כ נתרמה תרומה גדולה.

האופן שרבן גמליאל נהג בספינה

הגמרא רוצה ללמד אותנו, כי בקניין מטלטלים אגב קרקע יש צורך שהמטלטלים יהיו צבורים בה. ולכן הביאה את מעשהו של רבן גמליאל. "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר להם רבן גמליאל לזקנים: עישור שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע, ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים, ומקומו מושכר לו; ש"מ בעינן צבורים בה!"

התוספות מביאים את פירוש רש"י לפני שמקשים עליו סדרת שאלות

מבאר רש"י, כי מה שהתרחש עם רבן גמליאל שהוא שכח לתרום, ולא נתן להם רשות לתרום. ומבארים התוס' לשיטתו, מה כעת הוא עושה. "והיה ממהר לתרום בעודו בספינה שהיה ירא שמא יאכלו בני אדם ממנו ויסמכו עליו, וסבורים שתרם, דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן."

קושיה ראשונה, נמצא שהוא מקלקל עוד יותר, שבני ביתו יאכלו כולל את העישור עצמו

מאחר וכעת הוא מתקן, ובני ביתו אינם יודעים מה הוא עושה, עלולים הם לאכול את הכל כולל המעשר, ומה תועלת במעשו, אדרבא יש בכך יותר קלקול? אלא שעל כך עונים התוס' שכנראה היה מדובר שהיתה כמות כה גדולה, ולא יצליחו לאכול הכל קודם בואו, ואז כשיבוא יפריש מעשר מן המותר.

קושיא שניה – איך נוצרה טעות כזאת אצלו, המנוגדת לחזקה של חבר

מעשה זה של הפרשת המעשר הינו כל כך בסיסי, שפלא כיצד שכח מכך, ועוד שלא הודיע על כך לבני ביתו? ובפרט שידוע שחזקה היא, שחבר אינו מוציא תחת ידו דבר שאינו מתוקן.

קושיא שלישית, על אופן ההפרשה

רבן גמליאל השכיר להם מקום, ומדוע נתן זאת להם, והרי יכול היה לעשר על ידי קריאת שם. ויש האומרים כי מאחר והתחיל לקרוא להם שם גם השכיר להם המקום על מנת שיקנוהו לגמרי. והיה חשש, שמי שקורא שם ואינו מפריש עובר בבל תאחר, ולכן חשש שמא יתעכב ויעבור על כך.

קושיה רביעית – מה תועלת במעשהו, שהרי לא אמר שיהיה מעושר

עוד מקשים התוס', שלכאורה לא עשה דבר. שהרי לא אמר שיהיה מעושר. ואכן יש המתרצים שבאומרו בלשון עישור שאני עתיד למוד, מונח בו לשון שיהא מעשר. וכחלק מקושייתם הוא שלא הזכיר מידה, אלא רק אמר שאני עתיד למוד, ואם כן לא הועיל כלום. ולא רק שאין כאן בעייה הזכרת הדבר, אלא אפילו אינו יודע מה עליו לתת.

קושיה חמישית – וכי לא היה חשש שיאכלו בני ביתו?

על בני ביתו של רבן גמליאל כבר ביארנו שהיה הרבה תבואה, והיה יודע שלא יאכלו הכל כפי שהתבאר בתחילת התוס', שמהמותר יפרישו מעשר. אלא אפיל על בני ביתו של רבי יהושע שלא לקחו רק המעשר, גם כן אין לחוש שיאכלו טבל, כיון שהמעשר היה בכרי ולא היו יודעים מנתינת רבן גמליאל.

קושיה ששית – בהפרשה צריך לקבוע מקום לצפון או לדרום, שכאן לא נעשתה

הכוונה היא שקשה רק למי שאינו לומד ברירה. והריטב"א תירץ ואיכא למימר דכי בעינן סיום מקום הני מילי למאן דלית ליה ברירה, אבל רבן גמליאל סבר יש ברירה, וכשאוכל ומשייר שיעור מעשר, אמרינן הוברר הדבר למפרע שזהו מה שהפריש, דיקא נמי דקאמר שאני עתיד למוד, ולפי זה לדידן דקיימא לן דאין ברירה - צריך לסיים המקום.

שיטת ר"ת בכלל הדיון הוא על ביעור

הבאנו את שיטתו בלשון תוס' הרא"ש. "ור"ת מפרש דבשעת הביעור היה. ואהא מייתי לה בפ' בתרא דמעשר שני, דתנן ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית - היה זמן הביעור. כיצד היה הביעור? תרומה ותרומת מעשר - ניתנת לבעלים, מעשר ראשון לבעליו, מעשר שני לבעליו, והבכורים מתבערים בכל מקום שהם. ר"ש אומר הביכורים ניתנין לכהנים כתרומה, קתני בתר הכי, מי שהיו פירותיו רחוקים ממנו, צריך לקרות להם שם. מעשה בר"ג וזקנים שהיו באים בספינה וכו', וקריאת שם דהתם, היינו שם הבעלים, שיברר למי יתנם, דהיינו הביעור."

על פי הבנה זו מתורצות כל השאלות שנשאלו

וזה לשון התוס' "אבל לא היה חושש לא לקבוע מקום, ולא להזכיר סכום, שהיה יודע בודאי שלא יאכלו ממנו בני ביתו, שכבר הזהירם שלא יאכלו, כי לא היה מתוקן." כלומר אנו כאילו מצויים בעולם שונה לגמרי ולכן כל השאלות יורדות. ובתוס' רא"ש מתרץ באופן אחר "או שמא אף מקום קבע להם בצפון או בדרום, אלא שהמשנה לא הזכירה רק שקיים מצות ביעור."

ההתייחסות להתעלמות מתרומה גדולה

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש אשר מקשה שאלה זו ומתרץ בשלושה אופנים. "וא"ת למה לא הזכיר תרומה גדולה, דגם היא חייבת בביעור, כדאיתא במשנה שהבאתי למעלה, תרומה ותרומת מעשר לבעלים, ור"א בן עזרי' שהיה כהן היה עמהם בספינה, דקתני סיפא א"ר יהושע עישור שאני עתיד למוד נתון לראב"ע?

וי"ל משום דחטה אחת - פוטרת את הכרי מדאורייתא, שמא הפרישה קודם שיצא מביתו ונתנה לכהן, כדי לצאת ידי איסור דאוריתא,

א"נ משום דתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה, ולא בעי מדידה - היה נקל לו להפרישה קודם שיצא מביתו,

ועי"ל משום דתרומה גדולה היו מפרישין בגורן מיד אחר המירוח, כדאיתא בירושלמי מס' מעשרות, מצא פירות ממורחין בשדה מכונסים - אסורים משום גזל, מפוזרים - מותרים משום גזל, בין כך ובין כך חייבים במעשר ופטורים מתרומה גדולה, שאי אפשר לגורן שתיעקר, אלא א"כ נתרמה תרומה גדולה, ובהאי מעשה דר"ג וזקנים היה כבר התבואה בבית, דקאמר בתר הכי מעשרות, מהיכן ניטלין מן הבית או מן השדה? נשמעינה מן הדא וכו', ור' חנינא בר פפא שמע לה מן הכא, עישור אחר שאני עתיד [למוד נתון] לעקיבא בן יוסף - הדא אמרה מן הבית."

נתון ליהושע -

שהיה לוי, כדפירש בקונטרס.

וקשה,
איך נתן לו,
והא קנסינהו עזרא (יבמות דף פו:)?

וי"ל דסבר **לא קנסא לעניים**,
ורבי יהושע **עני היה,**
כדאמר בברכות (דף כח.),
מכותלי ביתך ניכר **שפחמי אתה.**

וא"ת,
למה לא נתן לו גם מעשר עני?

וי"ל,
לפי שהיה רוצה **ליתן להרבה עניים**,
כדאמרינן בעירובין (דף סג.),
הנותן מתנותיו לכהן אחד - **מביא רעב לעולם.**

אי נמי,
היה לו לרבי יהושע מאתים זוז,
לפיכך לא לקח מעשר עני,
ומ"מ **היה יכול ליקח מעשר ראשון בתורת עניות**,
הואיל ולא היה עשיר, **והיה מתפרנס בדוחק.**

ולמ"ד (ביבמות דף פו:),
קנסא לכהנים,
איכא למימר דיהיב ליה **כר"ע,**
דאמר **מקמי קנסא** - היה ללוי **ולא לכהן**,
ולבתר קנסא - היה **אף לכהן.**

הבנת מעשהו של רבן גמליאל בספינה המובא במשנה במסכת מעשר עני

עם היות והדיון הוא כראיה לשאלה שבקניין אגב המטלטלין נצרכים להיות צבורים. הרי התוס' דנים על אופן הנתינה לרבי יהושע. "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר להם רבן גמליאל לזקנים: עישור שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע, ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים, ומקומו מושכר לו."

התוס' מביאים את פירוש רש"י, כי יכולתו של רבי יהושע לזכות במעשר מצד היותו לוי, ומקשים על כך

הרי הוא נתון לו ליהושע, לרבי יהושע בן חנניה שהוא לוי, והיה גם הוא בספינה. ומקומו של העישור, דהיינו הקרקע שתחתיו, מושכר לו. ונתן רבי יהושע פרוטה עבור שכירות המקום, וקנה את הפירות אגב הקרקע, כמו ששנינו "נכסים שאין להם אחריות - נקנים עם נכסים שיש להם אחריות בכסף".

רש"י הביא שתי הוכחות שרבי יהושע היה לוי "רבי יהושע בן חנניא כדאמר במס' ערכין (דף יא:) מעשה ברבי יהושע ברבי חנניא שהלך לסייע את ר' יוחנן בן גודגדא בהגפת דלתות. אמר לו, חזור בך שאתה מן המשוררים, ואני מן השוערים - אלמא לוי הוה, ספרי (פ' קרח) וכבר בקש ר' יהושע בן חנניא לסייע את רבי יוחנן בן גודגדא, אמר ליה חזור לאחוריך, אתה מחייב בנפשך, שאתה מן המשוררין, ואני מן השוערין."

הגמרא ביבמות מבארת, כי יש שתי דעות על מה קנס עזרא ללויים. ברור היה לשתי הדעות שזה מאחר ולא ולא עלו בימי עזרא, אלא שנחלקו מה שורש הסיבה, קנס כלויים או קנס לעניים. ומקשים התוס' על רבן גמליאל כיצד היה יכול ליתן לו בתורת לוי, שהרי יש קנס על הלויים מימי עזרא? ועונים התוס' שיש לרבי יהושע בן חנניא "מעלה" אחרת. שהוא גם עני. והוא סבר כי כל מה שקנס עזרא לא היה לעניים, ואילו מבואר במסכת ברכות, בשעה שרבן גמליאל בא לבקש סליחה מרבי יהושע, מבואר עד כמה היה בהלם, בראותו עד כמה הוא חי בעניות. שאפילו כותלי ביתו מעידים על כך. ולא עוד, אלא שאף על זה שאינו רואה את העניים מצד סיבה זו בלבד לא מחל לו. "אמר רבן גמליאל: הואיל והכי הוה, איזיל ואפייסיה לרבי יהושע. כי מטא לביתיה, חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן. אמר לו: מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה. אמר לו: אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם נזונים. אמר לו: נעניתי לך, מחול לי! לא אשגח ביה. עשה בשביל כבוד אבא! פייס.

התוס' דנים, מאחר וכל הנתינה היה מכוח היותו עני, מדוע נתן לו רק את המעשר ולא את מעשר העני

אלא שמיד עולה מאליה השאלה, שאם כל הנתינה היתה לא מחמת היותו לוי אלא מצד עניותו, מדוע לא העניק לו גם את המעשר עני. ועונים על כך התוס' בשני אופנים.

האופן הראשון, שיש בעיה ליתן רק לעני יחיד, עד שהגמרא ממש מקללת הנהגה זו. ומביאה על כך הוכחה במסכת עירובין. "אמר רבי אבא בר זבדא: כל הנותן מתנותיו לכהן אחד - מביא רעב לעולם, שנאמר עירא היארי היה כהן לדוד , לדוד הוא דהוה כהן, לכולי עלמא לא? אלא: שהיה משגר לו מתנותיו. וכתיב בתריה, ויהי רעב בימי דוד."

האופן השני, שמעמידים שהיו לו מאתיים זוז וממילא לא היה יכול לקחת מעשר עני, אבל עדיין היה יכול ליקח מעשר רגיל, שהרי בסופו של דבר מדייקים התוס', הן סיבה שלילית שעשיר לא היה, והן סיבה חיובית, שהיה מתפרנס בדוחק.

התוס' דנים בהרחבה נוספת, שיש דעה שהכנס בכלל היה לכהנים

פירוש דר' עקיבא ור' אלעזר בן עזריה נחלקו. דלר' עקיבא מקמי קנסא היה ללוי ולא לכהן, ואם כן למאן דאמר קנסא לכהנים, היינו דנותנן אף לכהן, ולר' אלעזר בן עזריה מקמי קנסא היה ללוי ולכהן, ולבתר קנסא נותנן לכהן ולא ללוי, ורבן גמליאל - סבירא ליה כר' עקיבא.

ומקומו מושכר לו -

בסיפא קתני, ונתקבלו שכר זה מזה.

ותימה,
למה לא הקנה לו המקום בחליפין?

ושמא,
שכירות - אין נקנה בחליפין,
דאמר התם (ב"מ דף צט:),
כשם שהקרקע - נקנה בכסף ובשטר ובחזקה,
כך שכירות קרקע - נקנה בכסף בשטר ובחזקה, ובחליפין - לא קתני.

שאלה מדוע נדרש היה רבן גמליאל להשכיר את המקום, ולא יכל ליתנו בחליפין?

כך מובא בגמרא "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר להם רבן גמליאל לזקנים: עישור שאני עתיד למוד נתון לו ליהושע, ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף כדי שיזכה בו לעניים, ומקומו מושכר לו;"

לכאורה היה ניתן להקנות על ידי חליפין

ונביא את השאלה ותירוצה בלשון תוס' הרא"ש: "ובסיפא קתני נתקבלו שכר זה מזה. ותימה, למה לא השאיל להם המקום, ויקנהו להם בחליפין, ובכך יקנו המעשר, כדאמרינן בהזורק בגיטין, לושיל לה לההוא דוכתא, דמנח ביה גיטא, ותיזל איהי ותיחוד ותפתח? וכי תימא דשדה בשאלה ומטלטלי במתנה - לא מקנו באגב, כדבעינן למימר לקמן בשמעתין, גבי שדה במכר ומטלטלין במתנה, דלא מיקנו באגב, הניחא למ"ד מטלטלי - אגב מקרקעי הקנה להם, אלא לר' אבא דאמר בפ"ק דב"מ דקנו מטעם חצר - לא שייך למימר הכי, ומתוך זה נראה לדקדק, דאין שאלת קרקע נקנה בחליפין."

התוס' סוללים פירוש אחר, קרקע אינה נקנית בחליפין

הגמרא בבבא מציעא מדייקת "וכשם שקרקע נקנית בכסף ובשטר ובחזקה - כך שכירות נקנה בכסף ובשטר ובחזקה. שכירות מאי עבידתיה? - אמר רב חסדא: שכירות קרקע." ומכאן מדייקים התוס', שכאן אינו מונה את קניין חליפין, כי כמו שקרקע בהיותה חשובה אינה נקנית כך, הרי שכירות קרקע שאף היא מכירת קרקע אלא רק מוגבלת לזמן, אין בה קניין חליפין.

חוזר בשטר ואינו חוזר בשדה -

וא"ת,
ומה ירויח בזה אם יחזור בשטר,
כיון שלא יחזור בשדה?

וי"ל,
דלא ניחא ליה **דליפוק שטר עילויה,**
דאיכא קלא בשטר טפי מבעדים,
ויאמרו, שהוא עני שמוכר הכל, **ולא ימצא מלוה.**

הגמרא מביאה אמרה של רבא בר יצחק על סוגי שטרות

המקרה הראשון עליו אנו דנים. האומר לשני אנשים "זכו בשדה זו לפלוני וכתבו שטר", כך התכוין לומר: החזיקו בשדה, וזכו בה בקנין חזקה לצורך פלוני, וכתבו לו שטר עליה לראיה בעלמא. לפיכך, אם לאחר שהחזיקו בשדה רצה לחזור בו, חוזר בשטר, בידו לחזור בו מכתיבת השטר, אם אמר 'אין רצוני שתהיה לו ראיה בידו'. ואינו חוזר בשדה, אם רצה לחזור בו מעצם נתינת השדה, אינו יכול לחזור בו, שהרי מיד משהחזיקו בה עבור המקבל, זכה בה, והרי היא שלו.

מקשים התוס' מה הרווח שחוזר רק בשטר, והרי כבר הפסיד את השדה

עולה מאליה השאלה, לכאורה העיקר כאן האם באמירתו מקבל השני את שדהו, ומאחר ואינו יכול לחזור בשדה, מה כבר מרוויח בכך שיכול הוא לחזור בשטר? ועונים התוס', כי אכן יש חילוק בסיסי באופן שחוזר בו, דאיכא קלא טפי בשטר מבעדים דזילי נכסיה טפי, וגם יראים להלוות לו כשמכר או נתן, לפי שנתמעטו שעבוד קרקעותיו. ואדרבא האנשים לא יסתכלו על המכירה הבודדת בלבד, שרק ביצע מכירה זו, אלא יתלו את הבעיה בגברא, וכדרכם של אנשים, ירחיבו הרבה מעבר למציאות, ויאמרו עליו כי הוא עני המוכר את הכל. ולאימרה זו יש גם כוח כלכלי, כי מאחר וכך הוגדר בפי הבריות, שוב לא ירצו להלוותו.

יש להדגיש כי שאלה זו היא אף על שטר מתנה

[ובודאי קושיא זו קשה לדעת הריטב"א, הסובר שמדובר כאן בשטר מתנה, שהרי בשטר מתנה אף אם יש עליו שטר אין במתנה שום אחריות שהרי המקבל לא נתן בעדה שום דמים. אולם אפילו אם נאמר שמדובר כאן במכר, אין הבדל בין מכר שאין בו שטר למכר שיש בו שטר, שהרי רב עצמו אמר [בבא בתרא מא ב] שהמוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים. בין אם כתב עליה שטר ובין אם לא כתב עליה שטר! רשב"א]. ועם היות ובמתנה אין לומר שהוא עני המוכר נכסיו, בהיותו זקוק לכסף, הרי אפילו אם נאמר שמדובר כאן בשטר מתנה. יש לפרש, שהעולם לא ידע שהשטר הוא שטר מתנה. ויסבור שהיה שטר מכר.

[דף כז עמוד ב]

במה דברים אמורים שנתן לו דמי כולם -

ואם תאמר,
בלא חזקה - נמי קנה מטעם כסף.

וי"ל,
דמיירי, **באתרא דלא קנו בכספא.**

וא"ת,
ומאי קאמר, **יפה כח חזקה** מכח כסף,
והלא חזקה אינה מועלת בלא כסף?

ואומר הר"ח,
דבמתנה - מיהא קנה כולם,
כשהחזיק באחת מהן בלא כסף.

וה"ר שמואל מאיברא פירש,
שנתן דמי כולם,
כגון שהמוכר היה חייב ללוקח מעות כבר,
והשתא ניחא, דבאותם מעות - לא היה קונה,
כי היכי דלא מצי לקדושי בהן איתתא,
לפי שהוא מלוה,
ה"נ לא מצי למיקני בהן קרקע,
ובהאי נמי,
איכא יפה כח דחזקה, **שקונה בלא כסף.**

מעלת כוח החזקה על הכסף שיכול לקנות את כל השדות בחזקה אחת

הברייתא לומדת כי יפה כח החזקה, מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, אזי, למרות שהשדות רחוקות זו מזו, בכל זאת כיון שהלוקח החזיק באחת מהם, קנאם כולם. אלא שהברייתא מסייגת שהחזקה מועילה דווקא כאשר נתן לו את דמי כולן, ואם לא - לא יקנה אלא רק לפי מה ששילם.

מקשים התוס' שלכאורה כלל לא ניכר כאן כוח החזקה, ובוודאי שמחוייב הוא להוסיף כסף

התוס' מחלקים את שאלתם בשני שלבים. בשאלתם הראשונה, הרי בסופו של דבר מאחר והיה נצרך לכסף, יוצא שרק הכסף קנה. ובמה כאן מעלת החזקה? ועל כך מבארים שמדובר במקום בו לא ניתן לבצע קניין בכסף, ולכן הכסף רק עלול להוות מניעה, שהוא כוח שלילי, שהעדר הכסף רק מבטל את הפעולה החיובית של קניין החזקה. אבל אין לו כוח חיובי של קניין מצד עצמו, ובכך ניכר מעלת החזקה שרק על ידה ניתן לקנות. לדוגמא, מדובר כאן במקום שרגילים לכתוב שטר במכירת קרקע. ובמקום כזה אין קונים בכסף לבדו. וכך כתב מפורש בתוס' הרא"ש.

בשאלתם השניה הוא על עצם כוח החזקה, שאם היא תלויה לחלוטין בכסף, משמע שאין לה כוח עצמי כלל. עונים על כך התוס' בשני אופנים. בציור בו אנו מסלקים את הצורך בכסף, שהרי למדנו כי הכסף אינו מבצע את הקניין אלא רק מונע את הקניין. ואם נעמיד שמדובר במתנה, הרי נסלק את הכסף מהדיון, וכאן רואים את מעלת החזקה. שאפילו נתינת המתנה לא תועיל בלא החזקה.

תירוץ שני שמביאים התוס' אף הוא בהעמדה. שהתשלום מעות לא היה כנגד הקניה, אלא שרק שילם חוב שהיה לו, ואז כל הקנייה התבצעה על ידי החזקה. כי כמו שלא ניתן לקדש אשה על ידי הלוואה, היה לנו מקום לסבור כי לא יוכל לקנות את הקרקע. ונמצא כי שוב ניטרלנו את גורם הכסף, וכל הקנייה היא רק על ידי החזקה.

עשר בהמות באפסר אחד -

נראה,
דאיירי שכולן קשורין באפסר אחד,
והוא אחז בטלפיים או בשערה של אחת מהן,
ועלה קאמר, מי לא קני השאר?
וה"ה בשדות, בחזקה של אחת מהם קונה,
דלהא דמיא,
דאי החזיק באפסר ממש, מאי מייתי מהא,
דילמא הכא שאני, שהחזיק בכולן.

ונראה,
דדוקא שנתן דמי כל הבהמות,
כי היכי דבעינן בשדות שנתן דמי כולן.
ומשני,
התם - איגודו בידו,
כלומר,
ראוי היה להיות בידו, אם ירצה לאחוז באפסר,
שכולן קשורים באפסר אחד ויקנה כולן,
השתא נמי הוי כמחוברות יחד;
אבל שדות - אינו יכול לאחוז כולן כאחד.

כוחה של החזקה לקנות בבת אחת

הברייתא כשהשוותה את כוחם של הקניינים ביארה את מעלת החזקה, מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, אזי, למרות שהשדות רחוקות זו מזו, בכל זאת כיון שהלוקח החזיק באחת מהם, קנאם כולם. ומסייגת הברייתא, שזה דוקא כשנתן לו את דמי כולן. אבל אם לא נתן לו את דמי כולן, לא קנה אלא כנגד מעותיו. והגמרא לומדת כי זה מסייע לדברי שמואל. דאמר שמואל: מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, כיון שהחזיק הקונה באחת מהן, קנה את כולן.

השוואת קניין שדות בבת אחת לקניין בהמות באפסר אחד

על כך מביאה הגמרא השוואה לקניית בהמות בבת אחת. "אמר רב אחא בריה דרב איקא: תדע, שאילו מסר לו עשר בהמות באפסר אחד, ואמר ליה קני, מי לא קני?" מבארים התוס', שמדובר שהאפסר האחד תופס את כל עשרת הבהמות, וברגע שהוא אוחז בחלק מאחת הבהמות קונה את כולם כיחידה אחת. ועל כך מתפלאה הגמרא, וכי לא קונה הוא את כולן? ובזה שונה הדבר משדות, שהרי אותם אינו אוחז בבת אחת. וזו הסברא הראשונה של הגמרא, כי בהמשך מדובר שיש מעלה בשדות בהיותם מחוברים דרך הקרקע.

מאחר ומשווים את הדינים, יש להשוות גם את האופן של הקנייה, מצד תשלום הממון שיהיה על כלל הקנייה

התוס' מדגישים, כי מאחר והשוו את השדות לבהמות, הרי נדרש שבמקביל לא רק שהאחיזה קונה, אלא דווקא כאשר שילם את מלוא השדות שקנה. וכאן בבהמות דווקא ששילם

את מלוא הבהמות, שאם לא כן לא תועיל האחיזה לקנות, אלא עד כמה ששילם.

ועל זה מבארת בלשון הראשון בגמרא, שלכאורה היה מקום לומר שדינו של שמואל שונה, כי בבהמות יש יתרון באחיזתו, מאחר ואיגודו בידו, כלומר, כולן הן כמיקשה אחת. והתוס׳ מבארים כי הדיון הוא לא על מה שב״פועל קנה, אלא שב״כוח״ ביכולתו היה לקנותן יחדיו.

מושג הב"כוח" הינו משמעותי בתוספות

[ברכה מיוחדת יש ללמדן, שאפילו זאת לא המציאות, מספיק היה שיש בכוחו לבצע זאת ומילות המפתח הינן "ראוי היה להיות". וכמו לשיטת רבי מאיר שיכול לקנות את פירות הדקל אף שעדיין לא באו לעולם, וטעמו "דעבידי דאתו", וכאילו בגלל שראוי היה הדבר להיות.]

אמן מאיש זה אמן מאיש אחר כו׳ -

וא״ת,
מנ״ל כל הני?
הא לא כתיב - אלא תרי אמן.

וי״ל,
מחד אמן - מפיק שפיר,
אלה ושבועה ואיש זה ואיש אחר,
שהרי אכל מה דכתיב בפרשה קאי,
ואלה ושבועה - בהדיא כתיב בפרשה,
וכתיב נמי תחת אישך,
דמשמע בין מאיש זה בין מאיש אחר,
ואידך אמן,
קאי אארוסה ושומרת יבם, **דלא כתיבי בפרשה.**

הוכחת גלגול שבועה מהתורה הוא מסוטה, ויש להבין כפל אמירת אמן

מביאה הגמרא את הפסוק בענין סוטה, לאחר שהכהן משביע אותה בשבועת האלה [במדבר ה כב]: ״ואמרה האשה: אמן, אמן״. ותנן, ושנינו במסכת סוטה [יח א]: על מה היא אומרת ״אמן״ ״אמן״ פעמיים? ומדוע לא די שתאמר אמן פעם אחת? ומפרשת המשנה את כפל ה״אמן״ בכמה דרכים: א. ״אמן״ אחד על השבועה, על מה שהשביעה הכהן שלא סטתה, ואמן שני על האלה, הקללה שקיללה הכהן, שאם סטתה יתן ה׳ את ירכה נופלת ואת בטנה צבה. ב. אמן אחד: אם נטמאתי מאיש זה שיש עדים שנסתרתי עמו. ואמן שני: אם נטמאתי מאיש אחר. ג. אמן אחד: שלא סטיתי ארוסה. ואמן שני: שלא סטיתי נשואה. וכן, אם האשה היתה יבמה שנשאת ליבם אומרת: אמן שלא סטיתי בעודי שומרת יבם, ואמן שלא סטיתי כנוסה [לאחר שהתייבמתי ליבם]. עד כאן דברי המשנה במסכת סוטה.

מקשים התוס׳, כיצד משני אמן נלמדים כל כך הרבה דברים

דרשת המשנה ה יא אכן יפה, אלא דמאליה עולה הדאלה, אם נצרף את כל הדרשות יחדיו, יצא שמשני אמן עולים ריבוי דינים? ובסופו של דבר רק שני אמן נכתבו? מתוך כך סוללים התוס׳ הבנה מחודשת. הצורך בשני אמן אינו על הפרטים, אלא האמן הראשון דן על כל מה שנאמר בפרשה. שהרי על איש אחר זה גלגול הגיוני, שעם היות וכעת הוא משקה אותה על פלוני, הרי מה שנוגע לו הוא שהיא עצמה לא זנתה תחתיו, ולא משנה לו ממי. אבל בהיותה ארוסה זה חידוש עצום, כי אז לא היתה בת השקאה כלל, ולכן פה החידוש של גלגול שבועה שהוא בעצם לא רק תוספת כמות כאמן שני, אלא מבחינה איכותית, שהרי כלל לא נכתבו בפרשה. וזה האמן השני דן.

ומבאר תוס׳ הרא״ש בפרטות כיצד נכללו ״דאלה ושבועה ואיש זה ואיש אחר מחד אמן נפקי דקאי אכל מאי דכתיב בפרשה ואלה ושבועה בהדיא כתיבי ואיש אחר נמי הא כתיב מבלעדי אישך דמכל אדם משמע ואכלהו קאי אמן, ואידך אמן לארוסה ושומרת יבם קאתי.״

אלא דקני לה כשהיא ארוסה וקא משקי לה כשהיא נשואה -

ותחת אישך דקאמר רחמנא,
הכי משמע,
כלומר, **שאת עכשיו תחת אישך.**

ואם תאמר,
מנ״ל לפרושי קרא הכי?
הא טומאה תחת אישך,
משמע שהסתירה היתה בנישואין.

וי״ל,
דה״ק,
דכי היכי דמרבי מאיש **קינוי דאירוסין,**
בריש פרק ארוסה (סוטה דף כד.),
הכי נמי נרבה סתירה.

איך ניתן להשביע את האשה אפילו בגלגול שלא סטתה בהיותה ארוסה?

בגלגלול שבועה במשנה בסוטה מובא שהוא כנגד אמירת האשה אמן אמן פעמיים. ואומרים באחד הפירושים שהאמן הראשון שלא סטתה ארוסה והאמן השני שלא סטתה נשואה. ומיד מקשה הגמרא, אם נאמר שפעולת הקינוי היתה בעודה ארוסה ופעולת ההשקאה אף היא היתה בעודה ארוסה, יש לדחות זאת ולומר, והתנן: ארוסה ושומרת יבם, שהארוס או היבם קינו להן, ונסתרו, לא שותות מי סוטה, אלא הרי הן יוצאות מתחת בעליהן, ולא נוטלות כתובה. שהרי כל הפסוק הוא שהקינוי היה תחת אישך, כלומר בהיותה נשואה.

מנסה הגמרא להעמיד באופן אחר, שהקינוי היה בעודה ארוסה, וההשקאה היתה בהיותה נשואה. והגמרא מבארת מדוע לא ניתן לומר כך.

התוס׳ באים לומר מה הסברא היתה להעמיד כך

מפרשים התוס׳ שיש כאן הבנה מחודשת תחת אישך אינו הולך על היותה נשואה כמו שחשבנו, אלא שהשלמת הפעולה של ההשקאה היא בשעה שכעת היא תחת אישך. ומקשים

התוס' מהיכן יש לנו ללמוד כך? והרי כל הדיון הוא על טומאה, ולכן הגיוני הרבה יותר לומר שהסתירה היתה בשעה שהיתה נשואה ולא קודם לכן.

ומתרצים התוס', שכמו שגם לגבי איש מרבים גדר של קינוי ארוסין [ריש פ' ארוסה מאיש זה קינוי דאירוסין], גם אצלה - נרבה קינוי בשעת אירוסין.

פירוש, דזה ודאי שהפסוק איירי שנסתרה כשהיא נשואה, אלא כיון דמרבינן מאיש דקינוי דאירוסין מהני, נאמר דהאיש אתי נמי לרבויי דאפילו סתירה דאירוסין - נמי מהני. כלומר אין אנו חולקים על הבנת הפסוק, אלא באים רק לרבות את הדין במקרה עליו לא דן הפסוק. ונרבה גם זנות של אירוסין.

ונקה האיש מעון אמר רחמנא -

וא"ת,
לוקמה **כגון שבא עליה בשוגג,**
שלא ידע עד לאחר מכאן דנסתרה,
דכה"ג **מנוקה מעון חשיב ליה,**
דהא כי מוקי לה ע"י גלגול,
לאו מנוקה מעון הוא - אם זינתה באירוסין,
אלא כיון דשוגג הוא - מנוקה מעון קרינא ביה.

וי"ל,
דשאני הכא,
כיון שבשעת השקאה - יודע שבא עליה באיסור,
בין שבא עליה בשוגג, בין שבא עליה במזיד,
לאו מנוקה מעון הוא,
אבל ע"י גלגול, שאינו יודע בשעת השקאה,
מנוקה מעון קרינא ביה.

הגמרא דוחה אפשרות שקינא לה כשהיא אסורה והשקה אותה כשהיא נשואה

לא ניתן לומר הצעה זו. שקינא לה ונסתרה עדיין בהיותה ארוסה, והשקה אותה כשהיא נשואה. ומבארת הגמרא מה טעם שזה לא יתכן, כי בכגון זה, מי בדקי לה מיא!? וכי המים יכולים לבדקה ולהתירה לבעלה אם נישאה לו לאחר שנאסרה עליו מדין סוטה? והלא "וניקה האיש מעון" אמר רחמנא, ומלמד הכתוב הזה, שרק בזמן שהאיש מנוקה מעון - אזי המים בודקים את אשתו. אבל, אם לאחר שנסתרה ונאסרה עליו מדין סוטה - בא עליה בעלה באיסור, שאז אין האיש מנוקה מעון, בכגון זה - אין המים בודקים את אשתו. ולכן, אי אפשר להעמיד את השבועה שלא סטתה בעודה ארוסה באופן שקינא לאשתו ונסתרה בעודה ארוסה ובא להשקותה כשהיא נשואה, כי הרי בודאי בא עליה משנשאה, ובכך עבר איסור, ולא יבדקוה המים, היות והבעל אינו מנוקה מעון!

התוס' מציעים איך לסלק את הבעיה, שבשעה שבא עליה טרם ידע שנסתרה

התוס' במסקנה מצרפים שני דברים, מצד אחד צריך לסלק את הצורך שיהיה נקי מעוון. וכל עוד שקינא לה בכוונה מתחילה - הרי היא עבורו באיסור. ואם לא היה יודע - הרי הוא כשוגג. אלא שמציאות כזאת יוצרים התוס' רק מאחר שכל מה שאומר שבין באירוסין הוא לא מחמת הידיעה, אלא מחמת הגלגול, ולכן אינו יודע בשעת ההשקאה שהיא כן סטתה. בניגוד למצב שהוא יודע בוודאות בשעת השקאה, ואז כל ההצעה שהוא בא עליה בשוגג לא ישנה, שהרי יש את התוצאה שבא עליה באיסור. ואז לא ניתן יהיה לפטור אותו ולומר שהוא מנוקה מעוון.

הכי גרסי' אלא לאו ע"י גלגול -

ולא גרסינן,
דקני לה כשהיא ארוסה ואיסתתרה ונכנסה לחופה וכו',
אלא הכי גרסינן,
אלא לאו על ידי גלגול,
שקינא לה כשהיא נשואה ונסתרה,
וגלגל עליה שבועה ע"י אירוסין,
אף על פי שלא היו ראוין לשבועה בפני עצמן,
שהרי לא קינא לה,
וכמו כן מגלגלין שבועה דקרקע,
אף על פי שלא שייך בהו שבועה.
ואי קשיא,
הוה ליה לאוקמיה,
בדקני לה כשהיא ארוסה ואיסתתר,
ומשקי לה כשנכנסה לחופה,
דקרינא בה תחת אישך,
וכגון שלא בא עליה,
דהוה ליה מנוקה מעון.

הא בעי לאוקמי הכי במסכת יבמות (דף נח.),
ואותיבנא עלה מבלעדי אישך,
שקדמה שכיבת בעל לבועל,
ולא שקדמה שכיבת בועל לבעל,
הילכך אין לך שבועה על זנות של אירוסין,
בשום ענין, אלא ע"י גלגול,
דזנות אירוסין קדמה שכיבת בועל הוא.
וביבמות (ג"ז שם) **איכא דמוקי לה,**
כשבא עליה ארוס בבית אביה,
ועולא לא סבירא ליה האי שינויא,
דשינויא דחיקא הוא,
כן פירש הקונטרס.

וקשה,
דהא בשמעתין - **נמי ע"כ סמיך אההיא שינויא,**
דקאמר אילימא דקני לה כשהיא ארוסה,
ומשקי לה כשהיא ארוסה,
תחת אישך אמר רחמנא פרט לארוסה,
ולמה ליה האי קרא,
הוה ליה למימר מבלעדי אישך,
ולא שקדמה שכיבת בועל לבעל?
אלא ש"מ **סמיך אההוא שינויא,**

דבא עליה ארוס בבית אביה,
אם כן, הדרא קושיא לדוכתיה?

לכן נ"ל,
דהיינו טעמא **דלא רצה לאוקמי,**
בנכנסה לחופה ולא נבעלה,
דסבר לה כשמואל,
דאמר **אין חופה לפסולות,**
וכיון שזינתה - אין חופה תופסת בה,
ולא קרינא בה תחת אישך.

וא"ת,
לרב דאמר יש חופה לפסולות,
א"כ יכול לאוקמה,
דקני לה כשהיא ארוסה ונכנסה לחופה ולא נבעלה,
א"כ גלגול שבועה מנ"ל?

וי"ל,
דנפקא ליה מאמן מאיש זה אמן מאיש אחר,
כלומר שאינה חייבת שבועה על אחר,
שהרי לא קינא לה, **ומגלגל עליה ע"י אחר.**

וא"ת,
ועולא - אמאי לא מפיק גלגול שבועה,
מאמן מאיש זה ומאיש אחר?

וי"ל,
דמהא - לא נפקא דמגלגלין על קרקעות,
דהא דמגלגלין שבועה מאיש אחר,
היינו משום דאותו איש אחר,
שייך בו שבועה אם קינא,
אבל קרקע - דלא שייך בה שבועה כלל,
אימא לא מגלגלין,
אבל השתא,
דמדמינן גלגול שבועה דקרקע לגלגול דארוסה,
ניחא שפיר,
דלגבי ארוסה - נמי לא שייך בה שבועה,
אלא ע"י גלגול דוקא, כדפרישית.

וא"ת,
לרב - היכי מפיק גלגול שבועה מאיש אחר,
הא לא דמי לה כדפרישית?

וי"ל,
דסבר מאיש אחר,
דקאמר היינו אפילו מקטן,
שאין מקנאין לה על ידו,
דלא שייך בו שבועה,
אפילו הכי מגלגלין,
ועולא - לית ליה האי סברא.

ביאור האופן בו הועילה השבועה על זמן היותה נשואה לגלגל גם לזמן בו היתה רק ארוסה

יש לדחות סברא שהבעל קינא לה בעודה ארוסה, ועל מנת שיתקיים בה קינוי וסתירה, היה זה בשעת אירוסין, וזה יש לשלול שהרי מאחר ולא קדמה בעילת הבעל לבועל - לא ניתן להשקותה. ולכן הגמרא מבארת שהיה זה על ידי גילגול. ומבארים התוס' מתוך לשון רש"י, כיצד היה הגלגול, הקינוי היה כאשר היא כבר היתה נשואה, ולאחר מכן נסתרה. וזה מעשה ראוי לבצע קינוי כזה. וכעת כשהוא משביעה הוא מגלגל עליה גם על תקופה קודמת. למרות שעל התקופה הקודמת מצד עצמה לא היה יכול להשביעה.

אלא שכאן צריך להיות תנאי שנדרש שתהיה שכיבת הבעל קודם הבועל ורק בכך יש מקום להיות סוטה. ועם היות והיינו יכולים לומר שהארוס שכב עימה עוד בבית אביה, הרי זה תירץ דחוק, ולכן עולא לא קיבלו ביבמות, וכך מוכיח רש"י את דבריו.

מקשים התוס' שבסופו של דבר כן משתמשים בתירוץ הדחוי

הגמרא לומדת, כי הבעיה להשקותה שהיא ארוסה, כי יש פסוק תחת אישך, ובהיותה ארוסה עדיין לא נישאה. ולכאורה היה יכול להקשות מבלעדי אישך, ולא שקדמה שכיבת הבועל לבעל. ונמצא כי כאן הוא כן מסתמך על התירוץ הדחוק שהוא בא עליה בעודה בבית אביה. וזו קושיה על שיטת רש"י.

התוס' מעדיפים שתהיה חופה כשירה

מעירים התוס' כי הגמרא לא היתה מוכנה להעמיד שזינתה בבית אביה, כי לשיטת שמואל אין כאן כלל דין חופה. ומאחר והחופה אינה תופסת בה, הרי אין כאן את הגדר של תחת אישך. אלא שאז השאלה עוברת על רב, שלשיטתו החופה תופסת, ואם כן מקשים התוס', כיצד הוא ילמד גלגול שבועה? ועונים על כך התוס' שהוא ילמד מהמילים אמן אמן, שהכוונה אמן מאיש זה שאת צחוייבת בו לאיש זה שאינך מחוייבת שבועה עליו, כי אם על ידי גילגול.

דיון בשיטת עולא

אלא שכעת השאלה עוברת על עולא, מדוע הוא לא לומד את גלגול השבועה באופן זה? ואגב יש כאן דיון על רגלים לדבר, שכמו שזינתה כשהיא נשואה, כך זינתה בהיותה ארוסה. אלא שמצד שני מאחר ובתחילת הנישואין לא הקדים והשכים לבית הדין, זה עצמו מבטל חשש זה. אבל באיש אחר זה יותר קל, כי כמו שזנית מאדם זה הגיוני שגם זנית עם איש אחר. ואז כן ניתן להפעיל את הכלל רגליים לדבר, וממילא יכולה להתבצע גלגול שבועה.

ולגבי שבועת קרקע, לא שייך בה שבועה כלל. אלא שאעפ"כ מדמים לגלגול שבועה של הארוסה שגם בה לא שייך שבועה.

בספר ברכת שמואל [ב"מ סימן מ"ז] מביא חקירה בשם הגר"ח, בהא דאין נשבעין על הקרקעות אם הוא משום שקרקע נתמעט מעצם השבועה או דהמיעוט הוא בהמחייב השבועה. דכפירת קרקע והודאת קרקע - לא הוו כפירה והודאה לחייב שבועה.

ונראה דבזה נחלקו. דעולא סבירא ליה דקרקע נתמעט מעצם מעשה השבועה, ואם כן לא מצי למילף מקטן, דהא

קטן אינו חלוק מגדול, דשייך לגביה נמי דין סוטה כמו בגדול. ורק דההיכי תימצי דקינוי - ליכא גביה, וליכא למילף קרקע מיניה, דשם בקרקע נתמעט מעצם מעשה השבועה. אבל רב סבירא ליה דקרקע גם כן לא נתמעט מעצם מעשה השבועה, ורק דחסר ההיכי תימצי דמחייב שבועה, ואם כן שפיר מצי למילף מקטן.

אמנם לעיקר השאלה הנה הגר"ח הביא ראיה מהא דהודה בקרקעות וכפר בכלים, דשם מעשה השבועה הוי על מטלטלין, ומכל מקום ליכא חיוב שבועה. ומינה דהפטור הוא בהחיוב שבועה. אמנם קשה משבועת עד אחד. וצריך לומר שהמיעוט הוא בכל דררא דממונא, דמחייב שבועה דבקרקע אינו יכול לחייבו שבועה וצ"ע.

[דף כח עמוד א]

ספק מנלן -

פירש בקונטרס,
טענת שמא, כגון שבועת השותפין והאריסין שחלקו, דתנן בפרק הנשבעין (שבועות דף מה. ושם),
חלקו האריסין והשותפין - אינו יכול להשביעו, וקתני, נתחייב לו שבועה ממקום אחר, מגלגלין עליו את הכל,
אלמא ספק - נמי מגלגלין.

וא"ת,
מאי בעי לן מנ"ל?
נילף ק"ו מסוטה, שהיא ספק ומגלגלין עליה,
אף על גב דלא ניתנה ליתבע בעד אחד,
א"כ ילפינן ספק מספק.

וי"ל,
דלא דמי,
דהתם - כל שבועות שלה ספק,
ולכך מגלגלין עליה ספק,
אבל ממון דעיקר שבועה דידיה,
אינו בטענת ספק,
אימא דלא מגלגלין עליה ספק.

ההשוואה מסוטה לדיני ממונות במקור הדין ובאופן גלגול השבועה

נקדים "שבועת סוטה" עיקרה באה על טענת ספק, כי בעל שקינא לאשתו והיא נסתרה, אזי הבעל חושד באשתו 'שמא' היא נטמאה. ומשביעה מכח טענת ספק בלבד. וכיוצא בזה אף גלגול השבועה בא על טענת ספק: כגון שחושד בה שמא נטמאה בעודה ארוסה, ומשביעה על כך בגלגול שבועה [מאחר שהתחייבה שבועה על זנות בזמן הנישואין].

אך לעומת זאת, "שבועת ממון" [כגון 'שבועת עד אחד' או 'שבועת מודה במקצת'], עיקרה באה על טענת ודאי. כגון, ראובן טוען בודאות ששמעון חייב לו כסף, ועד אחד מסייעו, או אפילו אם אין עד מסייעו, אם הודה שמעון במקצת, הרי זה מתחייב שבועה על הממון שכופר בו.)

והיות וגלגול שבועה בממון נלמד מגלגול שבועה בסוטה, עלינו לדמותו לסוטה: כמו שבסוטה הגלגול הוא כעין עיקר השבועה, כך בממון הגלגול הוא כעין העיקר. וכשם שעיקר השבועה בסוטה בא על טענת ספק, וכך גם הגלגול בא על טענת ספק, הרי כיוצא בזה בממון, אין בכוחנו ללמדו מסוטה אלא כשהגלגול הוא כעין עיקר השבועה. וכשם שעיקר השבועה בממון בא על טענת ודאי, כך גלגול שבועה בממון אינו בא אלא על טענת ודאי. ולכן יש לדון: בטענת ספק ממון [כגון בשותפין שחלקו, וכדלעיל], מנלן שגם שם מגלגלין שבועה?

לימוד גלגול שבועה בשותפין ואריסין במסכת שבועות

הגמרא שם לומדת. ואלו נשבעין שלא בטענה. שחייבום להישבע אפילו שטענת התובע היא טענת שמא - השותפין שחושדים אחד בשני שמא מעלו בממון השותפות ונטלו שלא כדין, ותובעים אחד את השני בטענת שמא, והאריסין העובדים בשדה בעל הבית, ונוטלים בשכר עבודתם מחצה או שליש או רביע מן הפירות. וחושד בעל הבית באריס שנטל לעצמו יותר מכפי שסוכם ביניהם, ומשביעו על החשד אף שהוא שמא.

אך אם חלקו השותפין והאריסין. וסיימו ביניהם את העיסקה ואת חלוקת הממון או השכר - שוב אין אף אחד מהם יכול להשביעו לאחר החלוקה בטענת שמא. אבל, אם לאחר חלוקת השותפות נתגלגלה לו לתובע על הנתבע שבועה ממקום אחר, כגון שהיה חייב לו חוב והודה לו במקצת, ונתחייב שבועה - מגלגלין עליו את הכל. ויכול להשביעו כדין שותף על טענת שמא, אפילו שכבר חלקו ביניהם את השותפות.

התוס' מקשים על עצם קושיית הגמרא

וכי מה בכלל שאלה הגמרא כיצד ניתן לגלגל על ספק, והרי כל הלימוד של סוטה שהיא ספק. שהרי הוא חושב במעשה בו אין לו כלל ראיות. ויש כאן כאלה שבאו לחזק שהכוח לגלגל בסוטה שיש בסוטה גדר מסויים של וודאי. שהרי לא סתם הגיעה ההשבעה, כי רגליים לדבר. ולכן עשה בה ספק כוודאי. ואז יש לנו קושי להשוות, אלא שהיא ספק שעשו לו דין וודאי.

וכמה שהתוס' אומרים שאינם דומים, הרי יש נקודת השוואה. וכפי שביאר בתוס' הרא"ש "אלא דוקא בספק שיש לנו לחוש קצת, כגון שנעשה לו שותף או אריס, דכי האי גוונא אמרינן בסוף כל הנשבעין דמגלגלין, וכן בסוטה שאנו למידים ממנה - יש לחוש לזנות, דמעיקרא כיון דרגלים לדבר שהיא זונה, שהרי קינא לה ונסתרה."

וגם רש"י ביאר על החילוק בין ממונות לסוטה

"אי מק"ו - לא דמי. דסוטה כל שבועתה ספק, וגלגול נמי ספק. ממון עיקר שבועתו אינו באה אלא בטענת ודאי, דכתיב (שמות כב) כי יתן איש. ושבועת השותפין - תקנתא דרבנן היא, משום דמורו בה היתירא, כדאמר התם (שבועות דף מח:) וכיון דעיקר שבועת ממון - ליתא אלא בטענת ודאי, גלגול דידיה - נמי בטענת ודאי, ולא בטענת ספק." נמצא כי מאחר וכל כוח השבועה בממון הוא על וודאי, לא ניתן לחזק את השבועה יותר מהמקור, ולהוסיף שיוכל להשביעו גם על ספק.

נאמרה שבועה בפנים -

וא"ת,
למה לי ק"ו דלעיל לומר שמגלגלין,
נילף מהא דרשה גופיה שמגלגלין בממון,
משום דנאמרה שבועה בפנים,
ונאמרה שבועה בחוץ **במה מצינו.**

וי"ל,
דאי לאו ק"ו,
בהאי מה מצינו דהכא - לא מצינו למילף,
דממונא מאיסורא - לא ילפינן,
אבל בתר דגלי לן האי ק"ו,
דילפינן ממונא מאיסורא,
א"כ מהשתא מפקינן שפיר,
בהא מה מצינו לעשות ספק כודאי.

ואומר רבי,
שלא על כל ספיקות מגלגלין,
שאם נתחייב אדם לחבירו שבועה,
אינו יכול לגלגל לו ולומר,
הישבע לי שלא גנבת לי שום דבר מעולם,
אלא דוקא, **בספק שיש לנו לחוש קצת,**
כגון נעשה לו שותף או אריס,
דכה"ג אמרינן,
בסוף כל הנשבעים (שבועות דף מח:),
דמגלגלים.

אופן גלגול השבועה אף על ספק

לומדת הגמרא, כי יש לדון: בטענת ספק ממון [כגון בשותפין שחלקו, וכדלעיל], מנלן שגם שם מגלגלין שבועה? עונה על כך הגמרא: מהא דתניא: רבי שמעון בן יוחאי אומר: נאמרה שבועה בחוץ, בדיני ממונות, שהשבועה נעשית בבית דין, מחוץ לעזרה. ונאמרה שבועה בפנים, בסוטה, הנשבעת בתוך העזרה. ויש ללמוד את דיני השבועה שבחוץ [ממון] מדיני השבועה שבפנים [סוטה] בלימוד של "מה מצינו": מה, כמו שבשבועה האמורה בפנים - עשה בה הכתוב ספק כודאי, שמגלגלין בה שבועה על טענת ספק כאילו היא ודאי, אף שבועה האמורה בחוץ, עשה בה הכתוב ספק כודאי. וכשם שמגלגלין שבועה בממון על טענת ודאי, כך מגלגלין על טענת ספק.

התוס' דנים באיזה אופן כדאי ללמוד גלגול שבועה

הצעת התוס' שהדבר יהיהי נלמד בקל וחומר, ומה צורך כאן ללמוד במה מצינו? לכאורה קשה, והלא ק"ו עדיף ממה מצינו, וי"ל דכאן הוי גילוי מילתא, וגילוי מילתא - עדיף מק"ו, דעל ק"ו - פרכינן, ועל גילוי מילתא - לא פרכינן.

החידוש שיש כאן לימוד בשני שלבים

התירוץ של התוס' הוא, דאי לאו ק"ו, אי אפשר למילף דין חדש ממונא מאיסורא. אבל אחרי דאיכא ק"ו שגם מממונא - איכא גלגול שבועה, אז זה הוי רק גילוי מילתא, שספק הוי כודאי, ואת זה אפשר שפיר למילף אפילו מאיסורא.

גלגול שבועה אינו תוכנית כבקשתך, אלא הוא ממוקד בדבר הסביר

מדייקים התוס', כלומר, אל תטעה לומר, מאחר שבא "במה מצינו" דספק - אם כן מגלגלים על כל שהוא. רצונו לומר, אם גנבת ממנו שום דבר. דאם לא ילפינן ספק - לא תוכל לגלגל על כל שהוא, לכן אומר ר"י דאין מגלגלין, כי הסוטה שהוא המלמד - יש שם ספק ורגלים לדבר, וצריך גם כן, שימצא כאן שום ספק.

הקורא לחבירו עבד יהא בנידוי -

מכאן מדקדק ר"ת,
דכל היכא דאמר כה"ג,
כי ההיא דנדרים (דף ז:),
בשומע אזכרה מפי חבירו - היה חייב לנדותו,
ואם לא נידהו - הוא עצמו יהא בנידוי,
לא שיהא ממילא, אלא ב"ד היו חייבין לנדותו,
כדאמר הכא, שמותי - משמתינן ליה,
והיינו מדה כנגד מדה,
כלומר,
הוא קרא לחבירו עבד דהוא ארור,
כך מקללין אותו בארור דהיינו נידוי,
וכן הקורא לחבירו ממזר,
הוא אומר שחבירו עבר בלאו,
לפיכך סופג את הארבעים, **כדין עובר בלאו.**

הדברים הגורמים לנידוי

דנה כאן הגמרא על ההוא שמותי - משמתינן ליה! הרי מי שטוען כך כלפי חברו - בית דין מנדים אותו! וכמבואר בברייתא: דתניא: [א] הקורא לחבירו 'עבד כנעני' - יהא בנידוי. בית דין מנדים אותו בעונש שהוא מידה כנגד מידה, שהואיל וזילזל בכבוד בן ישראל, אף אחרים יזלזלו בכבודו. [ב] הקורא לחברו 'ממזר' - סופג את הארבעים. לוקה ארבעים מכות מדרבנן, והוא עונש פחות חמור מנידוי. [ג] הקורא לחברו "רשע" אין בית דין מתעסקים בזה להענישו, אך חברו עצמו יורד עמו לחייו. שמותר לו לשונאו, ואף למעט את פרנסתו ולירד לאומנותו. עד כאן דברי הברייתא.

אמירה יש לה תוקף, וגם אי התייחסות לאמירה יש לה תוקף

במסכת נדרים נאמר - אמר רב חנין אמר רב: השומע הזכרת השם לבטלה מפי חבירו - צריך לנדותו. ואם לא נידהו - ראוי שהוא עצמו יהא בנידוי, כיון שמראה בעצמו שאינו חס על כבוד ה'! ומצינו שחמור ביותר הוא העוון של הזכרת השם לבטלה - שכל מקום שהזכרת השם לבטלה מצויה - שם עניות מצויה. ומדייק הר"ן בנדרים בהוכחה על דרך השלילה, שלא ניתן לומר כך: "לא שיהא בנדוי מאליו אלא ראוי להתנדות קאמר, שהרי המזכיר עצמו צריך נדוי, והיאך יהא חמור ממנו השומע ושותק, אלא כדאמרן."

כל הנעשה דמים באחר -
פירש בקונטרס,
כל שדרכו לתתו בדמים כשקונין חפץ, דהיינו מטבע,
וקס"ד דמטבע - נעשה חליפין,
אתא לאשמועינן,
דמיירי שנתן בתורת חליפין ולא בתורת דמים,
אלא כעין שקונין בסודר,
כדכתיב (רות ד) שלף איש נעלו,
כיון שזכה זה - נתחייב זה בחליפיו.

רב ולוי פליגי פרק הזהב (ב"מ דף מז.),
אי חליפין בכליו של קונה או בכליו של מקנה,
דרב סובר - בכליו של קונה,
ולוי סובר - בכליו של מקנה,
לרב - ניחא שפיר,
אי גרסינן, כיון שזכה זה - נתחייב זה הקונה,
והכי נפרש,
כיון שזכה זה,
דהיינו המקנה, שזוכה במטבע של קונה,
נתחייב זה הקונה באונסי חליפין,
שהם ברשות המקנה בכל מקום שהם,
ואם נאבדו - יאבדו לו.
ואי ל"ג זה,
פירושו הכי,
כיון שזכה זה נתחייב בחליפין,
כלומר,
כיון שזכה המקנה במטבע או בסודר של קונה,
נתחייב המקנה להשיב לקונה חליפיו,
ולא מצי הדר ביה.

וללוי דאמר בכליו של מקנה,
כלומר, **שיתן המקנה פרוטה לקונה,**
אי גרס נתחייב זה,
צריך לומר, **כיון שזכה זה הקונה,**
נתחייב זה,
דהיינו המקנה להשיב לו חליפיו,
שאינו יכול לחזור בו,
ואי לא גרסינן זה,
הכי נפרש,
כיון שזכה זה, **דהיינו הקונה,**
נתחייב הוא עצמו באונסי חליפין כדפרישית.

ראשית, יש להבין מהמשנה את גדר קניין החליפין המקורי ושלף איש נעלו

משנתנו עוסקת בקנין "חליפין". בדרך כלל קנין חליפין נעשה על ידי נתינת "סודר". כגון: ראובן הרוצה לקנות כלי משמעון בעשרה זוז, נותן ראובן לשמעון סודר, והרי זה כאילו החליפו את הסודר והכלי זה בזה. ומיד כאשר שמעון קיבל את הסודר, באותה שעה זכה ראובן בכלי, בכל מקום שהוא [אפילו לפני שמשך אותו לרשותו], והתחייב לשלם לשמעון את תמורתו, עשרה זוז.

וכיון שראובן קונה את הכלי מיד:

א. אין אחד מהם יכול לחזור בו מהקנין.

ב. אם הכלי נשרף לפני שהגיע לידי ראובן, ובא ראובן הקונה וטען לשמעון המוכר: 'לא קבלתי ממך את הכלי לפיכך לא אשלם לך עשרה זוז' - אין בדבריו כלום, שהרי ראובן כבר זכה בכלי בעודו ברשות שמעון. והרי זה כאילו הכלי בא לידו, ונשרף ברשותו. ולפיכך ראובן חייב לשלם את עשרת הזוז שהתחייב תמורת הכלי.

המקור לקנין חליפין הוא ממה נאמר במגילת רות [ד ז]: "וזאת לפנים בישראל על הגאולה [המכירה], ועל התמורה, לקיים כל דבר - שלף איש נעלו ונתן לרעהו". כלומר הקונה היה נותן את נעלו למוכר, ובזה היה מתקיים הקנין. בכתוב לא הוזכר בענין חליפין אלא נעל, ומשנתנו דנה מה דינם של חפצים אחרים, האם יכולים הם לשמש כ"סודר" לגבי קנין חליפין.

האם

המשנה בשלב הראשון חושבת כי ניתן לקנות חליפין אף במטבע

התוס' מביאים את רש"י שמפרש כי בשלב הראשון (בקא סלקא דעתך) המשנה מדברת שאפילו עם מטבע ניתן לבצע חליפין. באשר למסקנת הגמרא משנתנו מדברת בקנין חליפין בכל דבר מלבד מעות. המשנה הוצרכה להשמיענו שקנין חליפין נוהג גם במטבע, מפני שאם הקונה נתן את המטבע בתורת קנין כסף - הוא לא קנה את המקח עד שימשוך. ולכן, היה עולה בדעתנו לומר, כשיוצא בזה, אפילו אם ניתן המטבע בתורת חליפין, הוא אינו קונה. ולפיכך הוצרכה המשנה ללמדנו שמטבע כן קונה את המקח אם נתנו אותו בתורת קנין חליפין. ומבאר התנא: "כיצד"? [ובפשטות, שאלת "כיצד" מתייחסת לרישא, וכך שואל התנא: כיצד מטבע נעשה חליפין? אבל, מתוך תשובת התנא שלפנינו ניכר שלא זו היתה שאלתו.

ביאור קניין החליפין לפי שתי השיטות שאיזה כלי מתבצע קניין החליפין

התוס' מביאים את מחלוקת האמוראים האם קניין החליפין מתבצע בכליו של הקונה או המקנה. וכן מבארת את המהלך לשתי השיטות על פי שתי הנוסחאות במשנה. הנוסח הראשון "כיון שזכה זה - נתחייב זה בחליפיו." והנוסח השני - שרבנו תם גורס "כיון שזכה זה נתחייב בחליפיו" [בלא המילה "זה" השניה].

וכעת מפרקים התוס', כי לשיטת רב שהחליפין הינם בכליו של הקונה, והיינו שכיון שהמוכר זכה במעות (שכאן משמות ככלי וכסודר) - התחייב לתת את החפץ שנקנה בחליפיו ללקוח. [מפני שזכה בו]. ואינו יכול לחזור בו. בנוסח הראשון ההדגשה היא על חיוב האונסין, עם היות והיא תוצאה מהמיקח ולא המקח עצמו. ובנוסח השני ההדגשה היא על אי יכולתו לחזור.

עוברים התוס' לבאר, כיצד יש לבאר את המשנה לפי שיטת לוי, שהקניה היא בכליו של המוכר. וגם כאן יש את שני החיובים.

שני המהלכים התבארו בתוס׳ הרא״ש ״אי לא גרסינן זה - ניחא, דזכה ונתחייב אמקנה קיימי תרוויהו, לרב דאמר בפרק הזהב בכליו של קונה, דכיון שזכה המקנה בזוז אחד של הקונה או בסודר - חייב ליתן לו החליפין, ואפילו אי גרסינן זה - ניחא, כדפירש״י, כיון שזכה זה המקנה בכליו של קונה - נתחייב זה הקונה באונסי חליפיו, וללוי דאמר בכליו של מקנה - ניחא טפי אי גרסינן זה, דכיון שזכה זה הקונה - נתחייב זה המקנה ליתן לו חליפיו, ואי ל״ג זה קאי תרוויהו אקונה, ונתחייב הקונה באונסי חליפיו.״

כיצד החליף שור בפרה או חמור כו׳ -

לרב - ניחא שפיר,
והכי פירושא,
החליף הקונה שורו בעבור הפרה,
כדי לקנות הפרה בכל מקום שהיא.
אבל ללוי קשה,
היאך יפרש לוי החליף שור בפרה?
והלא גם השור וגם הפרה נותן המקנה לקונה,
דתרוייהו של מקנה.

ואומר ר״י,
שיש לפרש, החליף המקנה את השור,
בהנאת קבלת הפרה,
שהקונה מקבלה הימנו,
בעבור דבר שהוא נותן לו.

התנא מפרש את אופן הקניין של החלפת שור בפרה

מבארת המשנה החליף שור בפרה או חמור בשור - כיון שזכה זה, בשעה שבעל הפרה משך את השור [או בשעה שבעל השור משך את החמור], באותה שעה נקנו חליפיו לחברו. לפיכך, נתחייב זה [חברו] באונסי חליפיו.

התוס׳ מבארים את מהלך קניין החליפין של מחליף פרה בשור לשתי שיטות האמוראים רב ולוי

מאחר וראינו כי חליפין ניתן לבצע לא רק בקניין סודר, או כפי שחשבנו כשנותן הכסף בתורת חליפין, אלא כפשטות המילה של חליפין, האחד נותן את החפץ ראשון ומקבל חפץ שני כנגדו.

לשיטת רב הביאור הוא טבעי יותר, הקונה שהוא מקנה את החפץ, והרי הוא מביא את השור שלו, והוא מקנה זאת לבעל הפרה, ועצם פעולת הקנייה זו מקנה לו את הפרה, אף שכעת איננו מקבלה. וזה מה שהדגישו בכל מקום שהיא.

אמנם יש להתקשות כיצד לוי יפרש את המשנה, מאחר שרק צד אחד המקנה הוא שעושה את הפעולות, בתחילה קניין החליפין הוא הרי בכליו של המקנה, ולאחר מכן הוא הרי מקנה לשני את החפץ. ולכן העמיד ר״י, שמדובר בהנאת קבלת הפרה.

וביאור הדברים בתוס׳ הרא״ש. ״וי״ל דלוי יפרש, דהחליף דהכא כמו חליפין שבכל התלמוד. דהיינו שהחליף הנאת קבלת הסודר, בחפץ שהוא מקנה לו. הכי נמי החליף הנאת קבלת השור בפרה, וכן המחליף פרה בחמור, היינו שהחליף הנאת קבלת הפרה בחמור.״

ש״מ מטבע נעשה חליפין -

ואף על פי שבתורת דמים קי״ל,
(ב״מ דף מד.),
דמעות - אינן קונות, אלא משיכת המקח,
אבל מעות אינן קונות,
אלא למיקם במי שפרע,
כי יהבינהו מיהא ניהליה,
בתורת קנין סודר - נעשו חליפין,
וקנו כי סודר, כדפירש בקונטרס.

ואם תאמר,
ומה טעם שמטבע נעשה חליפין?
למאן דאמר פירי - לא עבדי חליפין,
אלא נעל דוקא, דהא מטבע - לאו כלי הוא.

ואומר רבינו תם,
דמטבע הוי כעין כלי, **שראוי לתלותו בצואר בתו.**

ועוד אומר ר״י,
משום **שראוי לשקול בו משקלות.**

ועוד יש לומר,
דמה שראוי להוציא ולקנות בו כל דבר,
מחשבינן ליה כלי.

המשנה מבארת כיצד עם מטבע מבצעים קניין חליפין

המשנה הוצרכה להשמיענו שקנין חליפין נוהג גם במטבע,) מפני שאם הקונה נתן את המטבע בתורת קנין כסף - הוא לא קנה את המקח עד שימשוך. ולכן, היה עולה בדעתנו לומר, כשיוצא בזה, אפילו אם ניתן המטבע בתורת חליפין, הוא אינו קונה. ולפיכך הוצרכה המשנה ללמדנו, שמטבע כן קונה את המקח, אם נתנו אותו בתורת קנין חליפין.

מקשה הגמרא כיצד פסקנו בניגוד למסקנת הגמרא במסכת בבא מציעא שניתן לבצע עם מטבע קניין חליפין?

במסכת בבא מציעא נחלקו אמוראים אם מטבע יכול לפעול קנין חליפין: יש אומרים שמטבע יכול לפעול קנין חליפין, ויש אומרים שאינו יכול. ונפסק להלכה, שמטבע אינו יכול לפעול חליפין. והגמרא מקשה על כך מדברי משנתנו: והוינן בה: חליפין, מאי ניהו? קנין החליפין שהוזכר בתחילת המשנה, במה נעשה? הרי במטבע הוא נעשה! אם כן, האם שמע מינה ממשנתנו שמטבע נעשה חליפין. ויש לתמוה כיצד זה נפסק במסכת בבא מציעא שמטבע אינו נעשה חליפין!?

יש להבין באיזה אופן ניתנו המעות

מקשים התוס׳ אם היו ניתנות המעטת בתורת דמים, אין בהם יכולת לבצע קניין, אלא רק להכריח את מקבלם לקבל קללת מי שפרע מאנשי המבול יפרע ממך על כך שאינך עומד בדיבורך. אבל אם נתן את המעות בתורת קניין סודר, הרי הם יכולים לבצע קניין. וכך פירש רש״י, כי אפילו שזו צורת מטבע - כאן הוא לא ניתן לחמת שוויו.

בתוס' הרא"ש מבאר כי מאחר והמטבע ניתן על מנת להחזיר, אפילו לא היה צריך לפרש שנותנו בתורת חליפין. "רש"י פי' שנתנו בתורת סודר, ומתוך לשונו משמע דמיירי שפירש בתורת חליפין, ונראה דאפי' בסתם כיון שנתן לו המטבע כדי להחזיר כדרך שרגילים לעשות בקנין סודר - א"כ ניכר בדעתו, שרוצה שיהא בקנין סודר."

מקשים התוס' רק נעל הינה כלי שעימו ניתן לבצע קניין חליפין

נביא את הקושיא בלשון תוס' הרא"ש. "וא"ת למ"ד פירי לא עבדי חליפין, מאי שנא מטבע שעושה חליפין? דהא נעל דוקא כתיב, דהיינו כלים, ומטבע - לאו כלי הוא, אלא הוי כשאר דברים שאינם כלי, שחשובים פירי." ומחמת קושיא זו מתרצים בשני אופנים שעם היות ומדובר במטבע, הרי השימוש שלו אינו מצד ערכו ושוויו. "ואומר ר"ת, דמטבע כעין כלי הוא, שהוא ראוי לתלותו על צואר בתו, או משום דראוי לשקול בו משקולת." שהרי אפילו מטבע שנפסלה, מה שמוכיח שאיבדה את ערכה הממוני, ועדיין ניתן לבצע עימה את שתי הפעולות הללו.

התוס' ביארו תירוץ נוסף אם כי דחו אותו במקומות אחרים. אין להגביל את המושג 'כלי' לחפצים שגופם שימושיים, אלא כל דבר שהשימוש בו מועיל לאדם' מוגדר 'כלי'. לפי זה מטבע הוא 'כלי' כי באמצעותו ניתן להשיג חפצים ושירותים. ומה שדחו פירוש זה הוא כי גם מטבע שאינו יוצא נקרא כלי.

הכי קאמר כל הנישום דמים באחר -

פירש בקונטרס,
כל דבר,
שאם בא לתתו דמים באחר - צריך לשומו,
היינו כל מטלטלין בר ממטבע,
כיון שזכה זה כו',
ואם נתנו בתורת חליפין,
נקנו חליפין ללוקח,
במשיכה שמשך בעל המקח את זה.
ואשמועינן תורת חליפין במטלטלין,
ולמימר דאע"ג דליתנהו כלי,
אלא [דף כח עמוד ב] **מטלטלין בעלמא - הוו חליפין,**

ולא מטבע אתא לאשמועינן.
דיקא נמי, דלאו מטבע אתא לאשמועינן,
מאי כיצד?
ה"ל למיתני, כיצד החליף מעות בפרה,
ומשני ה"ק וכו',
ותרתי אתא לאשמועינן,
נקט ברישא מטבע,
והדר אשמועינן שאר מטלטלי.
ופירי נמי כו' **כל מידי דלא הוי כלי,**
פירי קרי ליה לענין חליפין,
ומשום דפירי שכיחי - נקט פירי,
ולא אמרינן נעל דוקא.

ודקתני כיצד,
החליף שור בפרה,
פירוש,
בשר שור בפרה,
וכ"ש שור חי דחשיב טפי,
ודמי לכלי שמשתמשים בו.

הניחא לרב ששת, דאמר פירי עבדי חליפין,
איכא לתרוצי כולה מתניתין,
בין למאי דסליק אדעתין מעיקרא,
בין למאי דתרצינן כל הנישום,
אלא לר"נ - מאי כיצד? למאי דס"ד מעיקרא,
ואף למאי דאוקימנא השתא.
ומשני,
ה"ק,
יש דמים שהם כחליפין,
וכולה מתניתין חדא הוא,
ובמטבע עסקינן,
וה"ק,
כל הנעשה דמים באחר,
דהיינו מטבע,
פעמים שדמים קונות כמו חליפין דנעל,
ואף כשנתנוהו בתורת דמים.
כיצד,
החליף דמי שור בפרה,
כלומר,
מכר לו שור במנה, ומשכו ונתחייב לו המנה,
אמר לו המוכר, יש לך פרה ליתן בדמיו,
אמר לו הן,
שמאה לו במנה,
אמר לו מוכר השור,
המעות שאתה חייב לי נתונים לך בדמיה,
מעות הללו קונים בלא משיכת הפרה כחליפין עכ"ל.

ויש משנין סוגיא של שמועה זו **בשיטה אחרת,**
ומפרשי דר"נ ורב ששת **פליגי בפירי דוקא,**
כגון פירות ממש, או בשר שור,
ולא בשאר מטלטלין,
ומוליכין הסוגיא בתר מאי דס"ד מעיקרא,
דלמאי דאוקמינן השתא מיתוקמא כר"נ שפיר,
דמודה הוא בשאר מטלטלין דעבדי חליפין,
א"כ בשור חי - נמי קאמר ר"נ דעבדי חליפין.

ולאו מילתא היא,
דטעמא דר"נ,
מפורש בפרק הזהב (ב"מ דף מז.),
דאמר קרא נעל,
נעל - אין, מידי אחרינא - לא,

משמע דבעינא דוקא נעל,
אבל כל דבר אחר,
אפילו שור חי - לא עביד חליפין.

ור"ח ור"י - מקיימי פירוש זה,
וההיא דפרק הזהב,
דקאמר ר"נ נעל אין,
ר"ל, כל דדמי לנעל,
דהיינו כלים שמשתמשים בהם,
ושור וחמור גופייהו כנעל דמו,
ונעשין חליפין,
אפילו למ"ד, פירי - לא עבדי חליפין,
ומטעם שפירש בקונטרס,
דדמו לכלים,
הואיל שמשתמשין בו, והוי חזי למלאכה.
והשתא הא דפריך לר"נ,
דאמר פירי לא עבדי חליפין,
כולה סוגיא קאי למאי דס"ד מעיקרא,
כמו שפירש בקונטרס,
אבל לרב יהודה דאמר כל הנישום - אתי שפיר,
אפילו לר"נ,
דאמר כיצד החליף שור בפרה ולא בשר שור.
ומשני,
ה"ק ר"נ, דיש דמים שהן כחליפין.

והשתא ניחא ליה,
למאי דס"ד מעיקרא, ולמאי דאוקימנא השתא.

אבל לפירוש הקונטרס קשה,
דמשמע מתוך פירושו,
דגוף השור וגוף הפרה היינו פירות,
ועלייהו קאמר ר"נ, דפירי - לא עבדי חליפין,
א"כ קשה,
דהא תנן בפרק השואל (שם דף ק.),
המחליף פרה בחמור וילדה וכו',
אלמא קונה האחד במשיכת חבירו,
ושייך שפיר חליפין בחמור ופרה.

ומיהו מצינו למידחי,
למ"ד פירי - לא עבדי חליפין,
מפרש דמי פרה בחמור וקאי וילדה אחמור.

אבל עוד קשה,
דתנן פרק הזהב (שם דף מז.),
פרתך בכמה - בכך וכך,
וחמורך בכמה - בכך וכך,
וקתני, דקני לה לחמור במשיכת הפרה.

לכך נראה,
דדוקא בשר שור - הוא **דחשבינן פירי,**
אבל שור וחמור **גופייהו - כנעל דמו,**
כדפירשתי לעיל.

התוס' באו לבאר בניגוד לרש"י, כי גם לרב נחמן ניתן לבצע חליפין על ידי בעלי חיים

ומקשה הגמרא כי הרי במסכת בבא מציעא [מו ב ועוד] נחלקו רב ששת ורב נחמן בענין חליפין בפירות: לדעת רב ששת אפשר לפעול קנין חליפין על ידי פירות. ואילו לדעת רב נחמן אי אפשר לפעול קנין חליפין על ידי פירות, מפני שנאמר בענין חליפין "נעלו", ונעל נחשבת כלי. וכיוצא בזה אף שאר חליפין אינם נעשים אלא בכלי.

שור וחמור אינם כלים. ולפיכך אי אפשר לפעול בהם קנין חליפין לדעת רב נחמן. וכל שכן בשר שור או חמור, שאינו ראוי לשום מלאכה, בודאי שאינו ראוי לקנין חליפין לדעת רב נחמן. לפי מה שהגמרא הניחה עד עתה, במשנה מבואר שאפשר לפעול חליפין בשור או בבשר שור. ואם כן קשה:

הניחא, משנתנו מתיישבת לדעת רב ששת, דאמר פירות עבדי חליפין. אלא לרב נחמן, דאמר פירות לא עבדי חליפין, מאי איכא למימר? כיצד נפרש את משנתנו? והלא שור וחמור הרי הם כפירות ולא ככלים, וכיצד אפשר לפעול בהם חליפין? ומתרצינן: לדעת רב נחמן יש לפרש את דברי משנתנו בדרך חדשה:

הביאור כיצד רב נחמן הסובר שאין פירות נעשים דמים, ואעפ"כ ניתן לבצע פעולת חליפין

הדברים התבארו בצורה ייחודית בתוס' הרא"ש. שהרישא והסיפא באו לומר שני עניינים, הרישא מדברת על חליפין כפשוטו, והסיפא מדברת על דמים שהם כדוגמת חליפים, וכפי שכעת נבאר בלשונו. "כגון שמכר לו שור בכך וכך דמים, ומשך השור ונתחייב לו הדמים, ואמר לו הלוקח פרה יש לי שאני נותן לך בדמי השור, ונאותו יחד וקבל עליו - נתחייב בעל הפרה לתת לו הפרה, ואין אחד מהם יכול לחזור בו, וה"ק כל הנישום דמים באחר - כל המטלטלים שאדם שם לחבירו, ונותן לו שומת דמיהם בשביל חפץ אחר שהיה לו ללוקח, כיון שזכה זה הלוקח הראשון במטלטלים הראשונים שמשכן, ואפי' בתורת דמים ע"מ להקנות לו חפץ שלו בדמיו - נתחייב זה השני בכל אונסי חליפיו, לפי שקנו לו מעותיו, ואף על גב דהמעות הם בהלואה אצלו, ואמרי' לעיל, דאין קונין במלוה, כמו שאין אשה מתקדשת במלוה, היינו כשאמר לה התקדשי לי במלוה שהלויתיך, אבל במחילת מלוה - מקודשת כדפרישית לעיל. ופירש"י, דרישא וסיפא - חדא מילתא היא, ולא נהירא לי, שהרי בא לתרץ למאי דס"ד מעיקרא, דמטבע נעשה חליפין, הילכך נראה לפרש, דבתרי עניינים איירי, רישא - לענין חליפין, וסיפא - בדמים שהם כחליפים."

מבארים התוס' שלשיטת רב יהודה לעיל, בהגדרת כל הנישום דמים ניתן לבאר כרב נחמן אף במטלטלין כדוגמת בעלי חיים

נקדים תחילה את דברי רב יהודה. אמר רב יהודה: "כל הנעשה דמים באחר" אינו קנין חליפין במטבע, אלא יש לפרש זאת בדרך אחרת: הכי קאמר, כך התכוין התנא לומר: כל "הנישום דמים באחר", כל דבר שכאשר הקונה נותנו למוכר

בתורת דמים אין לו ערך ידוע מכח עצמו אלא צריך לשומו בדבר אחר, והיינו, כל החפצים, מלבד מטבע, אין ערכם ידוע, אלא צריך לשומם בכסף, כמה מעות הם שוים [מה שאין כן מטבע, שכשנותנים אותו, ערכו ברור, ואינו צריך שומא בדבר אחר].

ודבר זה אינו יכול להיות, שהרי יש לנו משנה בפרק השואל, המחליף פרה בחמור וילדה, ששם ברור לנו שההחלפה היתה על ידי בעלי חיים, ולא דמיהם או בשרם. ומתוך כך מחלקים התוס' כי אכן ראק בשר שור החשב כפירות, אבל שור וחמור עצמם, הרי הם כדוגמת נעל, וכל הגדרת נעל דווקא, הכוונה דברים שהם כעין נעל.

שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה -

ואם תאמר,
אמאי **עקרו קניית מעות, שהם מדאורייתא לגמרי, ותקנו שתהא משיכה קונה** ולא מעות,
הוה להו לתקוני, **שיקנו המעות עם המשיכה**,
דהשתא - **לא מיעקרא קנייה דאורייתא לגמרי, וליכא נמי למיחש,**
שמא יאמר המוכר **נשרפו חיטיך, כיון דמצי למיהדר ביה**, כל כמה דלא משך.

וי"ל,
דשמא לפעמים **היה הלוקח מושך החיטין, ואי לא קנה במשיכה לחודה, יאמר למוכר** נשרפו חיטיך בעלייה.

וא"ת,
השתא נמי,
כיון דמעות אינן קונות,
לפעמים יתן הלוקח מעות למוכר, **קודם** שימשוך החיטין,
ויאמר המוכר **נשרפו מעותיך** בעלייה.

וי"ל,
דלהא - ליכא למיחש,
דלכל הפחות יהא המוכר כשומר חנם,
דמעות וכספים - **אין להם שמירה אלא בקרקע**,
והתם - **לא שייך למימר נשרפו מעותיך.**

התוס' דנים מדוע עקרו קניין התורה במעות והעמידוהו על משיכה

הגמרא מבארת מדוע שינו את דין התורה בקניין על ידי מעות. רבי יוחנן, דאמר: דבר תורה מעות קונות מטלטלין. וחכמים תיקנו שמעות לא קונות אלא משיכה. מבארת הגמרא, את הסיבה לתקנה זו, ומה טעם אמרו חכמים שמשיכה קונה, ולא מעות? מפני שעלול להיות שאדם ישלם מעות לחברו על מנת לקנות ממנו חיטים, ולפני שהקונה יספיק למשוך את החיטים ולהכניסם לרשותו, תארע דליקה בבית המוכר. ולפי דין תורה שהמעות קונות, הרי החיטים כבר קנויות לקונה. וחכמים חששו שמא המוכר לא יטרח להציל את החיטים מן הדליקה, מפני שאינם שלו. ויאמר לו לקונה: החיטים כבר שייכים לך ולא לי, נמצא שנשרפו חיטיך בעליה, ואני לא אפסיד מכך כלום. ולפיכך אמרו חכמים שמעות אינן קונות את המטלטלין לגמרי, אלא יכול כל אחד מהם לחזור בו עד המשיכה. ולפיכך המוכר יטרח ויציל את החטים מן הדליקה. עד כאן דברי רבי יוחנן.

התוס' תמהים על התקנה ושואלים מדוע לא תיקנו באופן אחר

התקנה הינה מאוד חריפה באשר היא מבטלת קניין מהתורה. ולכאורה מדוע לא תיקנו שיצטרכו את שני הדברים ביחד? ואז לא תהיה הבעיה של נשרפו חיטיך בעליה, וגם לא תהיה הבעיה שביטלו לחלוטין קניין מהתורה.

עונים התוס' בהיפוך, כל הציור שלנו היה שהלוקח משלם את הכסף, והחיטים אצל המוכר. אבל אם יש משיכה עלולה להיות בעיה הפוכה, הלוקח משך את החיטים וטרם שילם, ואז אם לא היה קונה על ידי פעולת המשיכה לבדה, היה יכול לומר את הטענה ההפוכה, החיטים שלך שמשכתי נשרפו בעלייה, שהרי מאחר ולא שילמתי לך גם מעות - לא היה כלל קניין.

מקשים התוס' מהכיוון השני, ושמא כשייתן הלוקח מעות יאמר המוכר נשרפו מעותיך?

כאן התוס' מקשים מציור של מקרה אחר. הלוקח שילם לו כמיקדמה את המעות, ומאחר ורק משיכה מועילה, ממילא לא זכה בחטים. אבל מצד שני המוכר לא מתאמץ להציל את המעות שקיבל תחילה, וגם כאן יכולה להיות בעיה של נשרפו מעותיך בעלייה. ועונים על כך התוס', שלכל הפחות הוא שומר חינם, ומאחר ולכסף השמירה היא רק בקרקע, הרי לא יוכל לטעון טענה שיש בה פשיעה על מעשהו, ולומר, נשרפו מעותיך. כי אז יתחייב לשלמם מדין שומר. ואם כן היה מטמין את הכסף כראוי ממילא לא היה יכול להישרף.

[דף כט עמוד א]

משכו במאתים ולא הספיק וכו' נותן מאתים מ"ט לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש -

וא"ת,
תיפוק ליה,
מטעם דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט,
וכיון דמשכו במאתים - אינו יכול לחזור בו.

וי"ל,
כיון דבטעות היה,
כמו הכא, **שלא היה סבור שישתנה השער, לא הוי כמסירה להדיוט.**

וקשה,
דאמר בפרק יש נוחלין (ב"ב דף קלג:),
גבי בנו של יוסף בן יועזר דאשכח מרגניתא,
אמרה ליה דביתהו,
זיל מוכרה לגזבר דהקדש ולא תשיימא את,

דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט,
ואמאי?
הא שומא בטעות הוא,
אם יאמר לתתה פחותה משויה.

וי"ל,
בדבר שאין שומתו ידועה כגון מרגניתא,
גומר בדעתו אפילו תשווה יותר,
שהרי כמו כן מסופק שמא שוה פחות.

א"נ י"ל,
דהתם - **כששם אותה בפחות משוויה,**
מתכוין לוותר להקדש,
א"כ שייך לומר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט,
אבל הכא - **לא נתכוין לוותר כלל כשמשכו במאתים,**

שכך היה שוה באותה שעה,
ולא שייך אמירתו לגבוה כמסירה להדיוט.

היחס במשיכה מהקדש לפני תשלום הוא להחמיר על האדם משני הכיוונים

מובא בגמרא - אומרת הברייתא שני מקרים, בהם תמיד האדם מפסיד מול ההקדש. "משכו במנה, ולא הספיק לפדותו עד שעמד במאתים - נותן מאתים; מאי טעמא? ונתן הכסף וקם לו. [כלומר האדם מפסיד שלא מועילה לו המשיכה, כמו בכל דבר, אלא אנו מחילים את כלל ההקדש הקונה בכסף לרעתו]. משכו במאתים, ולא הספיק לפדותו עד שעמד במנה - נותן מאתים; מאי טעמא? לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש." [כלומר, אם היית שיטתי, הרי הקדש הוא על פי התשלום, ולמה כאן מפסיד האדם? אלא שאנו אומרים שלא יעלה על הדעת שההקדש יפסיד ביחס להנהגה הרגילה.]

מדוע לא נאמר כאן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט?

התוס' מנסים לתת סיבה אחרת, שמאחר ומשך על דעת שזה שווה מאתיים, הרי ניתן להפעיל את הכלל של אמירתו לגבוה, כמסירתו להדיוט. והרי הוא משך על דעת שזה שווה מאתיים. אלא דוחים התוס', כי כאן מדובר על טעות, שהרי לא העלה בדעתו כי המחיר ירד.

התוס' מנתחים את הגמרא של מציאת המרגלית על ידי האשה, והערכתה

ראשית נביא את סיפור הגמרא. 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. וכשאולידה 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 הכניס עלית דינרים אחת, וגרם בכך שבנו הכניס שש. דהיינו, זכות אביו שהקדיש עלית דינרים אחת, בשביל שבנו לא נהג כשורה, גרמה לבנו שיוכשר לתרום להקדש שש עליות דינרים.

ואיכא דאמרי, לגנאי: יוסף בן יועזר הכניס 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.

התוס' נעמדים, ומה היה אם היה אומר סכום הנמוך מערכה של המרגלית, והרי זה טעות?

התוס' הקשו, אם היא שווה יותר, לא יקנה ההקדש, כי זה טעות. אלא מתרצים, כי לאדם יש ספק בערך המרגלית, וכאשר הוא נוקב מחיר הוא לוקח סיכון. ומאחר והוא פוחד ואולי תשוה פחות, הרי הוא מתפשר גם כאשר ערכה גבוה יותר.

אופן אחר, אפילו אם הוא שם אותה בפחות, מלכתחילה הוא מוכן לוותר להקדש. בניגוד למקרה כאן, כי כשהוא משך במאתיים לכך בדיוק התכוון לשלם. וניסח זאת היטב בתוס' הרא"ש "דהתם כששם אותו בפחות משויו נתכוון לוותר להקדש וקנה הקדש באמירתו אבל הכא לא נתכוון כלל לוותר במה שמשכו במאתים שכך היה שוה באותה שעה הילכך לא קנה הקדש אי לאו טעמא שלא יהא כח הדיוט."

אטו הדיוט לאו במי שפרע קאי -

וכיון דהדיוט אינו יכול לחזור בו,
בלא מי שפרע, היכא דיהיב לו דמי,
כמו כן הקדש - לא יחזור בו.

וקשה,
דאמר פרק הניזקין (גיטין ד' נב.),
דיתמי - הרי הן כהקדש,
ולא מיקנו אלא בכספים,
דהיכא דקא יהיב דמי ליתמי אפירי וזל,
אין לוקח יכול לחזור בו,
אייקור - יתמי יכלו לחזור בהם,
שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש,
ואמאי?
והא בהדיוט - נמי איכא במי שפרע.

וי"ל,
דלא דמי,
דהתם - גבי יתמי,
מדאורייתא דינם כהדיוט,
וא"כ אינם קונים בלא משיכה,
אלא שייפו חכמים כחם לעשות כהקדש,
שיהו קונים בכסף,
הילכך במקום הפסדם של יתומים,
אוקימנא אדינא,
אף על גב דהדיוט קאי במי שפרע,
כדי שלא יהיה כח הדיוט מרובה משלהן,
ולא יבואו לידי הפסד ע"י תקנת חכמים,
כי לולי התקנה,
היו חוזרים בהם, אפילו קבלו המעות,
כיון שלא משך,
אבל הקדש דמדאורייתא הוא,
דמקני בכספא,
אבל רבנן תקנו משיכה להרויחן,
שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש,
וכיון דהדיוט אינו יכול לחזור בו,
אלא א"כ מקבל עליו מי שפרע,
נוקמיה אדיניה בכסף,
ולא יוכל הקדש לחזור בו כלל,
כיון שקיבל הכסף.

דיון אחד הוא שבפדיה ההקדש אינו זוכה, מאחר וגם הדיוט יש בו דין מי שפרע

הגמרא מביאה מקרה, פדאו בעודו שוה מנה, ולא הספיק למושכו עד שעמד במאתים, מה שפדה - פדוי, ואין נותן להקדש אלא מנה. מפני שהקדש קונה בקנין כסף, ובשעת נתינת הכסף החפץ לא היה שוה אלא מנה בלבד.

ומקשינן: אמאי? מדוע אינו משלם להקדש מאתיים? והלא אם משך חפץ מהקדש בשעה שהיה שווה מאתיים, והוזל לפני ששילם דמיו, משלם מאתיים כשעת המשיכה, משום "לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש". ואם כן, הכא נמי, גם כאשר שילם להקדש תמורת חפץ מנה, והתייקר לפני המשיכה, נימא [נאמר] "לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש", וישלם מאתיים כשוויו בשעת המשיכה!

ומתרצינן: גם הדיוט אינו יכול לחזור בו לאחר נתינת הכסף, גם אם לא משך, אלא שאם חזר בו מהמקח, חזרתו חזרה. אטו, וכי הדיוט שרוצה לחזור בו לאחר נתינת כסף, לאו ב"מי שפרע" קאי? וכי אינו מקבל על עצמו בכך קללת "מי שפרע"?! ודאי שכן! ומאחר שהדיוט אינו יכול לחזור בו לאחר נתינת כסף בלא קבלת קללה, לפיכך אף ההקדש שקיבל מנה בעד חפץ והתייקר, אינו חוזר בו מהפדיה, ולכן, אין הבעלים צריכים להוסיף כלום.

התוס' מקשים על דין זה ממה שהשוו את היתומים להקדש

ראשית התוס' מסכמים את המקרה, כי מאחר וגם ההדיוט אינו יכול לבטל את נתינת הכסף מבלי שיספוג קללת מי שפרע, הרי ההקדש א יוכל לבטל את המכירה, בהשוואה להדיוט, כי אם מקבל מי שפרע, נקרא הדבר שאינו יכול לבטל.

אלא שמקשים על כך שיתומים כן יכולים לחזור בהם

מובא בגיטין כי השוו את כוח היתומים להקדש לקנות בכסף , "דאמר רב חנילאי בר אידי אמר שמואל: נכסי יתומין הרי הן כהקדש, ולא מקני אלא בכספא." ומתרצים התוס' שאין להשוות. [לשון תוס' הרא"ש] "דהכא מדאורייתא הקדש קונה בכסף, אלא מדרבנן אמור לא יהא כח הדיוט חמור משל הקדש, והיכא דבהדיוט קאי במי שפרע - לא אמרינן, אבל גבי יתומים שדינם כהדיוט מדאורייתא, אלא שיפו חכמים כחם לעשותם כהקדש, הילכך במקום שיש הפסד ליתומים - אוקמוה אדינם אף על גב דקאי הדיוט במי שפרע."

כלומר, נקודת המוצא הוא שתמיד יש לראות מה הדין הבסיסי, ומה מרוויחים ממה שתיקנו את השינוי. ולכן מאחר ודין ההקדש, מהתורה נקנה בכסף, לכן לא יוכל לנצל דין מי שפרע, בניגוד לדין השונה מתקנת חכמים.