

הקדמה לפרק השותפין

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

להלכה נפסק, שהיזק ראייה נחשב להיזק אף בחצר.⁽⁶⁾

היזק ראייה — יסוד הדין

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

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

היזק ראייה — ביאורו

אסור לאדם להסתכל לתוך בית חבירו⁽¹⁾, כי המסתכל מזיק את חבירו ב'היזק ראייה'.

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

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

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

גרשום שם שכתב, דאף ישראל במדבר עשו כן משום היזק ראייה.

4. רמב"ן נט א.

5. בבא בתרא ב ב, ורש"י שם.

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

7. וכן מוכח מדברי הראשונים, ע"י להלן.

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

2. במדבר, פרק כ"ד פסוק ה'.

3. בבא בתרא, ס א. הגמרא מביאה פסוק זה על הדין שאסור לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון, אבל הרמ"ה [בפרק ראשון אות כ"ה, ובפרק שלישי אות כ"ו] כתב, שזהו המקור לאיסור הסתכלות בשל חבירו. ועיין גם ברבינו

ביאור נוסף ב'היזק ראייה'

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

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

חיוב כותל וגדרו

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

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

ונחלקו ראשונים בגדר חיוב זה.

ולכך חייב לבנות מחיצה, כדי שלא יסתכל אל תוך חצר חבירו.⁽⁸⁾

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

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

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

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

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

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

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

9. בתחילת פרק 'לא יחפור'.

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

מחילה בהיזק ראייה

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

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

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

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

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

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

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

13. להלן נט' א לגבי חיוב סתימת חלונות.

14. סימן ב'.

15. עי' בשיעורי רבי שמואל אות ט.

16. להלן נט' א.

17. כפי דעת הרמב"ן שהבאנו לעיל.

18. זהו ביאור דברי הרמב"ן למעייין. ואינו דומה

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

איסור לאדם לעשות דבר ברשותו אף שעל ידי כן ניוזק חבירו [ורק אם מה שעושה בתוך שלו משפיע לתוך של חבירו, אסור, כי שוב אין זה נחשב 'עושה בתוך שלו' וכנ"ל]. ומשום כך, אין חבירו יכול לתבעו להסיר את היזק ראייתו, ואינו חייב לבנות מחיצה.⁽¹⁹⁾

אופנים שבהם לדברי הכל היזק ראייה נחשב להיזק

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

יש מקומות נוספים שבהם לדברי הכל היזק ראייה נחשב להיזק, ונציין כמה מהם.

א. אם היתה מחיצה ביניהם ונפלה, לדברי הכל חייבים לבנות שוב את המחיצה, משום היזק ראייה.⁽²⁰⁾

ב. במקום שבו יש היזק ראייה מהעוברים ושבים ברשות הרבים, לדברי הכל היזק ראייה זה נחשב להיזק, מפני שהוא היזק של רבים.⁽²¹⁾

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

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

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

אבל היזק ראייה אינו משפיע כלום בתוך של חבירו, אלא שעל ידי זה שהוא מסתכל לתוך רשות חבירו, בזה ניוזק חבירו, אך אין כאן השפעה ממשית בחצר חבירו. ואין

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

20. גמרא ב ב. ונחלקו רש"י ותוס' בטעם הדבר. שיטת רש"י שהטעם משום שכבר נתרצו הראשונים בבנין הכותל. והתוס' מפרשים, מפני

שכבר עמד הכותל ימים רבים, והורגלו להשתמש בחצר גם תשמישים של צנעה ולא להזהר זה מזה, והיזק ראייה כזה לדברי הכל נחשב להיזק. אמנם עי' בפירוש רבינו גרשום, ולדבריו אין זה משום היזק ראייה.

21. גמרא ב ב ורש"י.

הקדמה לפרק השותפין

ה

בה את צרכיו, והוא מקום שבני אדם דרים שם, ולכך יש שם היזק ראייה. אבל בגינה אין דרך בני אדם לדור, ולכך אין בגינה היזק ראייה. ומה שאמרו בגמרא 'אסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה', אין אלא דברי חסידות.

ג. בגינה, לדברי הכל היזק ראייה נחשב להיזק, לפי שאסור לאדם לעמוד בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, כדי שלא יזיקנו בעין רעה.⁽²²⁾ אך דעת הרמב"ם היא,⁽²³⁾ שאין בגינה היזק ראייה כלל. לפי שבחצר אדם עומד ועושה

מה שאין כן בחצר שיש רק היזק ראייה בלבד.
23. בתשובתו לחכמי לוניל. הלכות שכנים, פרק ב הלכה ט"ז.

22. גמרא ב ב ורש"י שם. ובשיטמ"ק הביא בשם הגליון, כי מה שמודים כולם בגינה, הוא מפני שיש בה שני דברים. א. היזק ראייה. ב. עין רעה.

מסכת בבא בתרא

פרק השותפין

הקדמה למשנה הראשונה

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

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

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

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

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

לפי דעה אחת, היזק ראייה אינו נחשב להיזק. ולפי דעה זאת, מחדשת משנתנו שהחיוב להקים מחיצה בין שותפים, הוא

רק מחמת שהסכימו שני השכנים השותפים, להתחייב באמצעות קנין שעשו ביניהם, להקים את המחיצה ביניהם. ורק אז, חייבים הם לקיים את ההסכם שהתחייבו בו, מכח הקנין, לפי מנהג המדינה.

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

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

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

מתניתין:

א-ב השותפין, שני שכנים אשר יש להם חצר (1)

בשותפות, ובתי שניהם פתוחים לתוכה, שרצו לעשות מחיצה ביניהם בחצר המשותפת, (2) בונין הם יחדיו את הכותל,

באמצע החצר. (3) כשזה נותן מחלקו חצי המקום עבור עובי הכותל, וזה נותן חצי.

מקום שנהגו בו האנשים לבנות את המחיצה ביניהם באבני גזיל, או גזית, או כפיסין, או לבינין — בונין גם הם כך, הכל

בחצר שאין בה דין חלוקה. אשר בה, ללא הסכמת שניהם, אין האחד יכול לכופ את חברו לחלוקה, על אף שהוא ניזוק ממנו בהיזק ראייה. ולכן, רק אם "רצו" לחלוק [כלומר, הסכימו ביניהם על כך], בונים הם כותל אבנים ולא מחיצה גרידא, בעל כורחם. ואין האחד יכול לטעון די לי במחיצת קנים פשוטה. וראה בתפארת ישראל אות ב ובתוספות רבי עקיבא איגר.

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

וטעם הדבר, כתב הטור, לפי שהחייב לסלק היזק ראייה מוטל על בעל החלק הקטן באותה מידה שהוא מוטל על החלק הגדול. וראה בביאור הגר"א [סעיף קטן יג], שהמקור לדברי השלחן ערוך שמשותפים בשוה, הוא מדינו של רבי יוסי במשנה להלן [דף ד עמוד ב]. שבעל השדה האמצעית [הניקף] משתתף בשוה עם בעל השדות שמסביבו [המקיף].

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

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

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

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

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

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

אך לפי הלשון השני, מדברת המשנה דוקא

כמנהג המדינה (4) בה הם נמצאים.

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

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

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

ככפיסין — זה נותן טפחיים וזה נותן טפחיים.

בלבינין — זה נותן טפח ומחצה וזה נותן טפח ומחצה.

יחסית בהתאם לגודל השטח, של כל אחד מהשותפין. והוכיח זאת מהדין המובא להלן [ו ב], לעניין השתתפות בני העיר בבניית חומה, דלתים ובריח, שאמרו שם, שלפי שבח ממון הם גובין [וכמו שכותבים שם תוספות בשם ר"ת, שהקרוכים נותנים יותר מהרחוקים]. ולאור זאת חולק הרש"ש על הכרעת השלחן ערוך בזה. אולם ראה בנתיבות המשפט [קסא א], שמחזיק בדעת השלחן ערוך. ולדעתו יש לחלק בין ההשתתפות בחומת העיר לבין היזק ראייה. שהמזיק בראיה, כיון ששם "מזיק" עליו, אם כן אין כל הבדל אם שטחו קטן או גדול, כי עליו להרחיק את עצמו שלא יזיק. מה שאין כן השתתפות בני העיר בהוצאות שמירת העיר, תלויה במידת ההנאה שיש להם מהחומה, ובודאי שהרחוקים מהחומה, נהנים פחות מהקרובים.

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

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

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

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

באמצע, בין שני השותפים. ולכן מחייבין אותו, את כל אחד מן השותפים, לגדור באמצע, בגדר שגובהה י' טפחים.⁽⁸⁾

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

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

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

וכן הדין בגינה סתם, שמגדלים בה מיני ירק, אם היתה הגינה משותפת לשני אנשים,⁽⁷⁾ נחשבת היא מקום שנהגו לגדור בו

אומרים "מיגו" במקום שיש מנהג. והטעם הוא, משום שנחשב מיגו במקום עדים. ועל פי זה מסיק ה"קצות", שגם במשנתנו הדין הוא כן. כי מאחר ומנהג המקום הוא לבנות בגויל או בגזית, מן הסתם הסכימו שניהם לבנות כך, ולא מחיצת קנים.

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

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

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

10. כי סתם בקעה נחשבת כמקום שנהגו שלא

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

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

וראה בקצות החושן [סעיף קטן ד], שכתב לישב על פי דברי הנמוקי יוסף בבא מציעא [פרק השוכר את הפועלים], לעניין אריס הטוען למחצה פירות ירדתי לעבוד כאריס, שאינו נאמן, אלא הכל כמנהג המדינה, שלוקחים רבע או שליש בלבד מהפירות. ומזה שומעים, שאין

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

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

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

גמרא:

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

והיינו, שרצו השותפים לבנות כותל כדי שתהיה מחיצה ביניהם.

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

זה הנידון במשנה!

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

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

וגם אם בעל הכרם גדר את מקום הפירצה,

זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן, לפי שהגדר מחלקת את הכרם והשדה לשני מקומות, ואז אין זה כלאיים.

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

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

11. הברייאא מדברת באופן שנטע בעל הכרם את עצי הגפן סמוך לגדר המבדילה בין הכרם לשדה התבואה, וגם בעל השדה זרע את תבואתו בסמוך לגדר מצידי השני. וזאת בהתאם לדברי המשנה להלן [כו א], שכאשר יש גדר ביניהם,

וחזרה ונפרצה המחיצה, שוב אומר לו בעל השדה לבעל הכרם: גִּדְדוּר כֶּרֶם! (13)

ב-ב אבל, אם נתיימש הימנה בעל הכרם מלגדור את פריצת כרמו, ולא גדרה — הרי זה קידוש! נאסרה התבואה מדין כלאיים, וחייב בעל הכרם באחריותה. (14)

ומוכח מבריתא זו, ש"מחיצה" היא כותל,

גדר המפריד!

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

שגם בכרם ובשדה שלו, אם נפרצה פעם שניה, צריך לחזור ולהתרות בו, כדי להצילו מן הטעות וראה בספר דרך אמונה [פרק ז מהלכות כלאים ה"ז] בביאור הלכה, שלדינא אין כל כך נפקא מינה בין הטעמים. שהרי אם האמת היא שטעה, לא חל איסור כלאים [כמאור בסוף תוספות ד"ה נתיימש].

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

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

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

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

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

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

אולם לפי תוספות, שהטעם הוא משום שסבור הוא שאינו חייב לגדור כל שעה, כי לדעתו די במה שכבר גדר פעם אחת. משמע,

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

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

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

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

כגון, במקרה שלא היה אורכה של החצר ח' אמות, שאין בה "כדי חלוקה" של ארבע אמות לכל אחד מהשותפים, ובפחות מארבע אמות של חצר אין לו לאדם אפשרות של שימוש בחצר. ואז, אין האחד יכול לחייב את חברו לחלוק ביניהם את החצר

המשותפת, על אף היזק הראיה, כי לא ישאר בידו די שטח הראוי לשימוש החצר, ומשום היזק ראה אינו חייב להפסיד את שימוש החצר.

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

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

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

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

אלא במזיד. אבל בשוגג, פטור.

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

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

וראה בש"ך [חשן משפט סימן שפן] שכתב, מכיון שגרמי אינו אלא מדרבנן, לכן, אינו חייב

ומקשה הגמרא ללשון אחרון:

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

אך אומרת הגמרא, שגם על הלשון הראשון קשה:

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

ומיישבת הגמרא:

על הלשון הראשון אינו קשה, כי, **אי**, אם

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

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

וממשיכה עתה הגמרא לדון בלשון המשנה:

בונים את הכותל באמצע וכו':

ומקשה הגמרא לפי הלשון הראשון המפרש

שבצנעא בחצר אלא בביתו, ממילא יכול הוא בזה לסלק את ההיזק ממנו. אכן, זהו רק לגבי "נזקי גופו", שלא יביט עליו בשעה שעושה דברים שבצנעא. אבל לעניין "נזקי ממונו", שמונע ממנו להשתמש בחצירו כאוות נפשו, ודאי שמזיקו בממונו. וצריך לומר, שלפי מאן דאמר זה, אין דנים בהיזק ראייה על נזקי ממונו אלא רק על נזקי גופו. ושמא הטעם הוא, לפי שאינו מזיקו בידים ממש, לכן אי אפשר לחייבו על כך.

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

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

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

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

ובספר קהלות יעקב מוסיף לבאר את דעתו של הסובר "היזק ראייה אין שמו היזק", כיון שיכול הניזק להזהר שלא לעשות דברים

ש"רצו לעשות מחיצה", הכוונה היא לכותל: **פשיטא?** מדוע צריכה המשנה לפרש שבונים את הכותל באמצע? (17)

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

מהו דתימא, שמא תאמר, מצי אמר ליה, יכול חבירו לומר לו: **כי אתרצאי לך**,

כשהסכמתי לך לחלוק, היינו דווקא למעט לי באוירא, באויר החצר, והיינו, שתהיה בינינו מחיצה דקה מנסרים דקים, שדי בה כדי למנוע היזק ראייה, ואינה מחסרת משטחי כלום אלא מעט משימושי באויר החצר. אבל לא הסכמתי לוותר על חלק מהשטח שאני משתמש בו. או שתכנה את רוב הכותל בחלקך, ואני לא אפסיד משטחי אלא מעט. אבל לבנות בינינו כותל אבנים הממעט בתשמישתא, בתשמישי בחצרי, לכך לא איתרצאי, לא הסכמתי מעולם. (18)

שותפין, ורוצים לבנות המחיצה, ודאי באמצע בונים אותה!

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

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

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

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

ואם כן, אין צורך בכותל מאבנים כלל.

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

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

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

ובאה עתה הגמרא לדון במחלוקת לגבי היזק ראייה:

וכי היזק ראייה, לא שמיה היזק?

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

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

"גינה":

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ומוכח, שהיזק ראייה שמו היזק!

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

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

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

ומביאה הגמרא ראייה נוספת שהיזק ראייה שמה היזק:

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

הרמב"ם.

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

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

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

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

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

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

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

ומתוצאת הגמרא: סברתו היתה, שלשון המשנה "נפל" לא נאמר בדוקא, אלא גם אם לא היה כותל בעבר, מחייבין אותו לבנות עד ארבע אמות. ומה שהזכיר התנא "נפל", כי **סיפא איצטריכא ליה**. לשם החידוש

בסיפא של אותה משנה, להשמיענו, שבכל מקרה, **מארבע אמות ולמעלה** — אין מחייבין אותו. אף במקום שהכותל הראשון היה גבוה יותר. "כופין":

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

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

אולם ראה בחזון איש [בבא בתרא סימן א] שמעיר, שלדברי המהרש"א יוצא, שעל אף שאין כל הכרע שהכותל נבנה בשותפות, ויתכן שרק אחד מהם בנאו לבדו בשיטחו, בכל זאת, יכול אותו אחד לחייב עתה את חבירו לבנות איתו בשותפות בטענה שמזיקו בראיה, מאחר והוא

התרגל לעשות בחצירו דברים שבצינעא. וזהו דבר שאינו מסתבר, לדעת החזון איש, שמתחילה בונה כותל לבדו, ומרגיל עצמו לעשות דברים שבצינעא. ועכשיו בא לחייב את חבירו שיבנה עמו בשותפות כדי שימשיך בהרגלו.

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

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

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

ועוד נסיון להוכיח שהיזק ראייה שמו היזק:

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

שמע מינה, שומעים מכאן שהיזק ראייה שמיא היזק! (22)

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

"חולקין":

תא שמע: אין חולקין את החצר של השותפין, כגון אחים החולקים בנכסי אביהם, בעל כרחו של אחד מהם, עד שיחא

בה שטח של ד' אמות לזה וד' אמות לזה.

ומוכח מזה: הא אם יש בה כרי ד' אמות לזה וכרי ד' אמות לזה — חולקין.

מאי, במה הם חולקין? לאו בכותל, וכי לא בכותל? ובדאי הטעם הוא משום היזק ראייה!

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

"חלונות":

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

אותו לבנותו, או לא. עיין שם.

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

ומתרץ המנחת יהודה, שצריך לומר שיסוד ההוכחה בגמרא הוא מזה, שחלק מחיובי השותפות של החצר הוא למנוע היזק ראייה.

ואם כן כשם שמחוייבים למנוע היזק ראייה של בני רשות הרבים, כמו כן חייב כל אחד ואחד למנוע היזק מחבירו, על ידי שיקימו כותל ביניהם.

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

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

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

ומוכח, שהיזק ראה שמו היזק!

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

א-א

נמוך מהם, ובין מכנגדן, שהכותל יהיה בגובה החלונות, צריך להרחיק את הכותל מחלונות חברו, ד' אמות.

ותני עלה, ושנינו על כך בברייתא: **מלמעלה**, צריך להרחיק את הכותל כדי שלא יציין ויראה בבית חברו. **מלמטן**, כדי שלא יעמוד על ראש עובי כותלו ויראה. **מכנגדן**, צריך להרחיק את הכותל שממול החלונות ד' אמות, כדי שלא יאפיל אל בית חברו.

ומזה שמונעו מלהביט אל רשותו נשמע, שהיזק ראה שמה היזק.

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

”דרב נחמן”:

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

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

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

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

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

להשמר ממך, ולא אעשה באותה שעה דברים צנועים.⁽²⁴⁾

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

עתה, חוזרת הגמרא לעניין פירושה של "מחיצה".

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

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

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

אלמא, מוכח מזה, שהיזק ראייה, שמה היזק!

שואלת הגמרא:

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

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

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

אלמא, מוכח מזה, שהיזק ראייה לאו שמה היזק!

אך חוזרת הגמרא ושואלת:

לו זכות להשתמש בקביעות, ובכך למנוע מחבירו לעשות דברי הצנע בחצר. אם כן גם עתה, שאינו משתמש בקביעות, ימנע חבירו מלעשות דברים צנועים.

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

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

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

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

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

ומתרצת הגמרא:

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

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

ושוב שואלת הגמרא:

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

ומתרצת הגמרא:

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

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

אך מקשה הגמרא גם על הצד הראשון:

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

ומיישבת הגמרא את הצד הראשון:

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

אך עדיין קשה:

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

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

ומתרצת הגמרא:

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

שואלת הגמרא:

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

הדבר לחלקם על ידי חיתוך הספרים לשני חלקים.

אך מקשה הגמרא על עצם הדין: (25)

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

ומתרתת הגמרא:

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

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

לישנא אחרינא.

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

והתירוץ הוא:

אי אשמעינן, אם היה משמיענו התנא את

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

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

אך תמזהה הגמרא:

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

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

ודוחה הגמרא:

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

ומקשה הגמרא:

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

ובהגהות הב"ח אות ד'.

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

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

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

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

ליתני האני, את המשנה ההיא [בדף יא]?

מידן⁽²⁷⁾. וכיון שעשו קנין אינו יכול לחזור.

ומתרצת הגמרא:

אך חוזרת הגמרא ומקשה:

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

ועתה חוזרת הגמרא להמשך הדיון לפי הלישנא הראשונה.

ודנה הגמרא:

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

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

אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מדובר שקנו

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

ומתרצת הגמרא:

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

ותירוץ נוסף:

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

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

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

לו את המנה, אלא רק התחייב להקנות. ו"התחייבות" זו אינה אלא קנין דברים. ומשום כך, גם בסוגייתנו, ההתחייבות לחלוק אינה אלא קנין דברים, ולכן אינה מועילה.

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

שנינו במשנה: **מקום שנהגו לבנות וכו'**: ומסבירה הגמרא את כל אחד מסוגי האבנים הנזכרים במשנה: **גויל: אבני דלא משפיא**, אבנים שאינן משופות שלא הוקצו על ידי סיתות.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אמר ליה רב אשי: וליטעמך, ולטעמך [לשיטתך], כפיסין, שהן ארחי מנלן? אלא, בהכרח, גמרא גמירי לה, קבלה היא שקיבלו בזה חכמים, ועליה הם מסתמכים. אם כן,

גויל נמי, זה שהוא אבני דלא משפא, גמרא גמירי לה, כך קיבלו בעלי התלמוד!

אך יש אומרים, שהשאלה נשאלה להיפך:

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

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

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

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

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

ואיכא דאמרי, ויש אומרים הפוך: הני מילי

או לפי טפחיים ומחצה.

31. כנזכר בהערה הקודמת.

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

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

ועתה דנה הגמרא ביחס שבין עובי הכותל לבין גובהו:

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

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

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

ומתרת הגמרא: אין היחס הזה יחס קבוע בין כל גובה לכל רוחב, אלא הוא נאמר רק לגבי כותל גבוה ארבע אמות, שכדי להעמידו צריך רוחב של חמשה טפחים. אבל ב"אמה טרקסין", כיון **דאיכא טפח יתירא**, מאחר ויש ברוחבו של הכותל טפח

יותר [ששה טפחים במקום חמשה], **קאי** הוא יכל לעמוד. כי משום הטפח הנוסף לרוחב הכותל, יכול להגביה הרבה. ואין צריך לנהוג על פי היחס של רוחב חמישה טפחים לכל ארבע אמות גובה.

וכיון שהזכירה הגמרא את הכותל הזה, היא דנה בענינו:

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

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

ומנלן, מניין לנו שהיה גובהו יותר משלושים?

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

ובמה יהיה גדול?

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

חד אמר: בבבין. שהיה גובהו של הבית השני ארבעים אמה⁽³³⁾. **וחד אמר: בשנים**.^{ג-ב} שהבית הראשון היה קיים ארבע מאות ועשר

32. רבינו גרשום.

33. ראה בהגהות הב"ח ובמסורת הש"ס.

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

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

אך חוזרת הגמרא ושואלת:

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

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

והטעם לכך: **אי כולחו בבנין,** לפי

שנים. ואילו הבית השני היה קיים ארבע מאות ועשרים.

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

וממשיכה הגמרא לדון בענין האמה טרקסין בבית שני:

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

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

הוא אחרון. כי הבית השלישי שיבנה בב"א, ודאי יהיה כבוד ה' בתוכו ביתר שאת מאשר בראשונים, והבית יהיה טפל.

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

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

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

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

אולם חתם סופר עצמו נראה לו לפרש, שבא הפסוק לרמז בזה על ההבדלים שהיו בין שתי המקדשות. שבבית מקדש ראשון, היו הלוחות והשכינה עיקר, והבנין עצמו היה טפל להם. כמו הקליפה שהיא טפילה לפרי, אלא שהיא שומרת עליו. אך בית שני שהיה חסר לו דברים אלו, אכן הבנין היה העיקר, ולענין זה

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

אך הגמרא דוחה את דברי רב נחמן בר יצחק:

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

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

ומקשה הגמרא, הרי התנא כן שונה פחות מטפח:

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

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

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

ועתה דנה הגמרא בשיעור עובי הכתלים שבמשנתנו:

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

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

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

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

התשובה אומרים: אי כולהו בבנין, והנימוק הוא: ממקדש. וכן לצד השני, אי כולהו בפרוכת ומנמקים: ממשכן. אשר אם באמת נאמרה הלכה או בבנין או בפרוכת, ולא חצי חצי כהצד הראשון. אם כן למה הוסיפו לנמק שנלמד ממקדש או ממשכן?!

38. רבינו גרשום.

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

וכתב באילת השחר, שלכאורה דבריו

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

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

מלשון הגמרא נראה, לדעת אילת השחר, שהאמת היא כמו הצד השני. שהרי בדברי

ואילו כאן, עובי הטיח שבשניהם יחד אין בו טפח.

והגמרא מנסה לפשוט את הספק ממשנה בעירובין:

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

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

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

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

ומסקינן: אכן **שמע מינה**!

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

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

ומהו הטעם?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ומביאה הגמרא מעשה:

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

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

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

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

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

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

והקשה לו רבינא: **אי חבי**, אם כן, **אפילו**

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

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

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

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

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

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

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

ואומרת הגמרא, אימתי כן מותר לסתור בית כנסת:

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

ומוכיחים זאת ממעשה:

כי הא דרב אשי, כמו מעשה זה של רב אשי: **חזא בה תיוהא בכנישתא,** ראה בקעים בבית הכנסת **דמתא מחסיא. סתרי,** סתרו, **ועייל לפוריה להתם,** והכניס לשם את מיטתו, לגור שם, כדי שצער החום והגשמים יורזנו לסיים את הבניה במהירות, **ולא**

אפקיה, ולא הוציאה משם **עד דמתקין ליה שפיכי,** עד שהתקין את המרזבים של בית הכנסת. כלומר, עד שסיימו את הבניין עד תומו.

ומקשה הגמרא:

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

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

ומתרצת הגמרא שני תירוצים:

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

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

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

ביחס לבית הכנסת. וכמבואר שם בשלחן ערוך בתחילת הסימן].

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

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

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

ומספרת הגמרא על הורדוס:

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

יומא חד, יום אחד שמע שהוא גברא הורדוס **בת קלא, דאמר, בת קול האומרת:** **כל עבדא דמריד השתא, מצלח! כל עבד**

שמורד עכשיו, מצליח.

קם, עמד הורדוס, קטלינחו לכולחו מרותיה, הרג את כל אדוניו בני משפחת חשמונאי, ושייירה לחייה ינוקתא, והשאיר בחיים את אותה צעירה, שרצה לשאתה לאשה.

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

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

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

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

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

והנה, נחלקו הראשונים במצות בנין בית המקדש. דעת התוספות במסכת שבת [דף קלא ד"ה ושוין], שמצוה זו מצוה תמידית היא, וכל רגע ורגע מקיימים אותה מחדש. והרי היא כמו מצות ציצית ומצות מזוזה, שכל רגע שהאדם מקיימם יש לו מצוה חדשה. ומאחר וכן, אם מתבטל היום ממצוות אלו נחשבין שאין יכול לקיימן למחר. שהרי המצוה של היום בטלה, ומחר יש מצוה חדשה. אבל המצוה

שהיתה היום לא תחזור שוב לעולם. אולם הרמב"ן והרשב"א במסכת שבת [דף כד], סוברים שבנין בית המקדש נחשבת מצוה שאפשר לקיימה למחר. והיינו משום, שלדעתם אין זו מצוה תמידית, המתקיימת כל רגע ורגע. אלא רק שברגע הקיום יש מצוה, ותו לא.

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

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

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

ויכרזו על עצמו "אני, מבית חשמונאי קאטינא אני צאצא שלהם!" — בודאי עבדא הוא! הרי ודאי הוא עבד.

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

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

איכא דאמרי, יש אומרים, בא עליה לאחר שמתה.

איכא דאמרי, יש אומרים, שלא בא עליה.

ומבארת הגמרא:

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

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

נשא הורדוס.

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

לפיכך: קם, עמד הורדוס, קטלינחו לכולחו רבנן, הרגם לכל החכמים⁽⁴⁸⁾. שבקיה, הניחו חי לבבא בן בוטא, למשקל עצה מיניה, כדי ליטול ממנו עצה.

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

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

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

מאחר והוא עבד ואינו נכלל בפסוק "מקרב אחיך תשים עליך מלך".

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

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

48. ראה בתורת חיים שמפרש, שהורדוס חשש שהחכמים יסלקוהו מן המלכות, או יהרגוהו.

הוא עושה!

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

אמר ליה: נלטיה מר, יקללנו מר!

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

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

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

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

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

את בבא בן בוטא.

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

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

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

שכתבו שם תוספות ד"ה מלך. וראה שם בריטב"א).

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

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

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

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

אמר ליה הורדוס: הוא כבה אורו של עולם,

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

נקרא עיניים, כמו שהביאו בגמרא. אך את חסרון אור התורה שגרם, אי אפשר לתקן, לפי לשון זו.

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

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

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

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

אך לפי הלשון השני אמר לו שיתקן את העיניים ע"י שיבנה את בית המקדש, שאף הוא

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

שואלת הגמרא: **מאי רכא? מה הפירוש "רכא"? — מלכותא. דכתיב שמואל ב ב:** **"אנוכי היום רך ומשוח מלך". ואי בעית**

אימא, מהכא, ואם תרצה אמור מכאן [בראשית מח]: **"ויקראו לפניו אברך"**. שפירושו: אב מלך. כלומר, יוסף היה כאב לפרעה.⁽⁵³⁾ **אמרי**, אמרו חכמים: **מי שלא ראה בנין הורדוס, לא ראה בנין נאה מימיו. במאי בנייה במה בנאו? אמר רבה: באבני שישא ומרמרא**, שיש ירוק ושיש לבן. **איכא דאמרי**, יש אומרים בשלושה מיני אבנים: **באבני כוחלא**, אבנים כחולות, **שיש ומרמרא**, ירוקות ולבנות. **אפיק שפה ועייל שפה**, הוציא שורה והכניס שורה, **כי חיכי דנקבל סידא** כדי שיקבל ויחזיק הכותל את הסיד.

סבר הורדוס למשעייה ברהבא, לצפותו בזהב, כדי להוסיף נוי. **אמרו ליה רבנן: שבקיה**, הניחו ככה, כמות שהוא, **דחכי שפיר טפי**, שכך הוא יפה יותר משום **דמיחזי כאידוותא דימא**, לפי שנראה הוא כגלי הים, שהם נעים וגדים, והעין משתעשעת בראייתו.⁽⁵⁴⁾ שואלת הגמרא:

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

53. ר"י מיגש בשיטה מקובצת.

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

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

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

52. ראה במהרש"א, שמכיון שגם סתירת בית

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

חדש.

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

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

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

55. מבואר בגמרא, שמותר ליעץ לעבד כיצד יוכל לחזור בתשובה, ולהטיב את מעשיו לפי שחייב הוא במצוות כאשה. וזה לשון רבינו

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

פשיטא, ודאי הוא שהכותל והאבנים שייכים לשניהם. וגם אם לא למדתנו המשנה, שמתחילה שניהם עשאוה בעל כרחם, הרי ברשות שניהם מונחים הם עתה. ויד מי מהם תיגבר? **לא צריכא**, לא נצרכה המשנה להודיענו דין זה, אלא באופן **דנפל הכותל לרשותא דחד מיניהו**, שנפל לרשות אחד מהם. **אי נמי**, או גם מקרה אחר, **דפניניה חד**

לרשותא דידיה, שפינה אותם אחד מהם לאחר שנפלו, לרשות שלו. **מחא דתימא**, שמא תאמר, **ניהוי אידך**, יהיה לשני את הדין של **"המוציא מחבירו עליו הראיה"**, שהרי הוא בא לטעון על האבנים שברשות חבירו ולהוציאם ממנו. **קא משמע לך**, לפיכך, משמע לנו התנא, כיון שהם שותפים, ואין דרך שותפין להקפיד שיהיו מונחים ברשות אחד מהם. לכן אינו יכול להוכיח שהם שלו, מכח זה שנמצאים ברשותו. ⁽⁵⁷⁾ועוד שנינו במשנה: **וכן בגינה מקום שנהגו לגדור — מחייבין אותו**. ומקשה הגמרא: **הא גופא קשיא**, הרי המשנה עצמה קשה. **אמרת ברישא: וכן בגינה, מקום שנהגו לגדור, מחייבין אותו**. ומזה משמע, **הא סתמא**, אבל סתם, במקום שאין מנהג, **אין מחייבין אותו**. **אימא סיפא**, אמור עתה את סופה של המשנה: **אבל בקעה, מקום שנהגו שלא לגדור, אין מחייבין אותו**. ומשמע, **הא סתמא, מחייבין אותו**.

הרמב"ן (בתחילת הפרק), דייק מזה, שאפילו פחות מהוצא מועיל, אם נהגו בכך. ואם כן זה כלול ב"הכל כמנהג המדינה", ולשיטתו אין זה קשה. ודייק החתם סופר, שמכאן יש ראיה לשיטת רבינו יונה (שהביא הנמוקי יוסף בתחילת הפרק), שבמקום שאין מנהג, לא יעשה הוצא, אלא רק כותל מהסוג הפחות ביותר [דהיינו מלבינים]. ולפיכך, מרבה התנא מחיצה מהוצא מ"הכל כמנהג המדינה", להראות שדוקא אם יש מנהג לעשות כהוצא, די בזה. אך במקום שאין מנהג אין לעשות הוצא.

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

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

56. ראה בחתם סופר שמקשה לפי שיטת רבינו תם (בתוספות ד"ה בגייל דף ב ע"א), שדוקא מהוצא אפשר לעשות מחיצה, אך פחות מכך, הוא מנהג גרוע. אם כן מדוע לא שנה התנא בפירוש הוצא ודפנא במקום לשנות **"הכל"**. ויאמר כך: **"הוצא ודפנא כמנהג המדינה"**. אמנם

אם כן קשה, הרי דברים קל וחומר: **השתא, לגבי סתם גינה אמרת "לא מחייבין אותו"**. וזאת, אף על פי שהיזק ראייה שלה קשה! אם כן, **סתם בקעה מבעיא?** וכי יש שאלה בדבר? הרי פשוט הוא שאין מחייבין! ומתרת הגמרא: **אמר אביי, הכי**

קאמר, כך אומר התנא: וכן סתם גינה, אף אם לא נהגו לגדור בה. ובמקום שנהגו לגדור בבקעה, מחייבין אותו. ולפי זה, "מקום שנהגו לגדור" שבמשנה, אינו מוסב על גינה כלל, אלא על בקעה. אך רבא מקשה עליו:

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

וברשב"א מביא את שיטת המפרשים, שהיו עדים שראו שאחד פינה את האבנים לרשותו. ולכן, אין מועילה כאן חזקת המוחזק. אכן, הוא דוחה שיטה זו, כי לדעתו אין משמע כאן שמדובר שהיו עדים. כי אם נניח שהעדים ראו

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

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

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

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

ודנה הגמרא: מאי "חזית"?

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

ושואלת הגמרא: ונעביד מלגיו, ויעשה כלפי פנים!?

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

ואות פו.

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

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

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

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

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

ומתרצת הגמרא:

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

איכא דאמרי, יש אומרים שהפוך אמר רב הונא:

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

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

ועונה הגמרא: **גייז ליה חבריה**, יקצנו חבירו, **ואמר: רידי ורידיה הוא!**

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

וזאת אפילו במקום שלא נהגו לגדור. כי זהו מעין תנאי במכירה, שהלוקח קונה על מנת לסלק את כל הנזקים שיגרמו בגללו. ומכיון שהמוכר התרגל לעשות שם דברי הצנע כל עוד לא מכר, נחשב עתה כאילו היתה כאן מחיצה או כותל ונפל.

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

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

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

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

וראה בקצות החשן (קנ"ח ב) שמפרש שיטת הרמב"ם, שלדעתו יש חילוק בין לוקח הקונה גינה לבין שותפים. כי הלוקח מחוייב הוא לסלק את היזק הראיה, ע"י שיכנה כותל ד' אמות.

שלי ושליו הוא!

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

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

ומסקנת הגמרא: **קשיא**. אכן קשה ללשון זו!
ומביאה הגמרא פירוש נוסף לחזית:

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

שואלת הגמרא:

וניעביד מלגיו, ויעשה כך מבפנים?

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

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

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

ומפרשים הגמרא כיצד עושים חזית למחיצת
נצרים:

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

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

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

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

ומקשה הגמרא:

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

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

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

וראה בחתם סופר שמבאר, שהטעם שרב

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

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

60. הרא"ש (באמצע סימן ו) כותב, שלכאורה

היא רק בשטרא. אם עשה אחד מהם את המחיצה, ירשום הדבר בשטר. ויביא עדים שיאשרו בחתימתם שכך היה. ואם עשאוהו שניהם, יעידו על כך עדים, ויחתמו בשטר.⁽⁶¹⁾

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

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

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

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

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

אביי אמר: הוצא לית לה תקנתא, מחיצת נצרים, אין לה תקנה בחזית, שכן כל סימן שהוא יעשה, יבוא חברו ויעשה אף הוא. או יקלף את הטיט ולא יהא ניכר. **אלא** תקנתה

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

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

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

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

וראה בקצות שם, שמציין את פירוש רש"י על קושיית רבא מפרזיקא שלא יעשו חזית לא לזה ולא לזה וזה לשונו: והרי סימן שלא עשאה

כנגד רמאי, כדי שלא יאמר השני "של שנינו הוא". אלא בהכרח שונה התנא הן ברישא ובן בסיפא תקנה כנגד הרמאי.

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

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

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

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

אמר ליה רב אשי: וכי רישא, לאו תקנתא לרמאי הוא? וכי הרישא של משנתנו, האומרת "ועושה חזית מבחוץ", אינה תקנה

כך מתרצת כאן הגמרא שהמשנה מדברת באופן שאחד עשה חזית מהצד שלו, ולכן היה מוכרח גם השני לעשות מצידו, כדי שידעו שניהם עשאוהו. וזה לא היה שייך לפי הלשון הראשון שעשה חזית כלפי חוץ. שהרי אם היה בא השני לעשות אצלו חזית בודאי לא היה מניח לו לעשותה.

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

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

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

63. הנמוקי יוסף מביא את שיטת הרשב"א, שמקושיית רבא מוכח כלשון השני של ר' הונא, שעושים את החזית מגואי [לצד הפנימי]. ומשום

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

מתניתין:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אבל הרא"ש עצמו חולק עליו, וכותב שאינו

רבי יוסי אומר: אם עמד הניקף (66) וגדר אף את הגדר הרביעית — מגלגלין עליו, על הניקף, את הכל (67). שיתן את חלקו בהוצאות שלוש הגדרות הראשונות. כי בזה שגדר את הצד הרביעי הפתוח גילה הניקף

דעתו שנוח לו במה שגדר חבירו מתחילה. ולכן צריך הוא להשתתף בהוצאות.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: חלכה כרבי

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

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

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

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

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

ומה שיש להבין בטעם ההבדל בין פירוש

רש"י לפירוש התוספות ראה מה שביאר בספר סוכת דוד אות לח ו-ט לט מ.

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

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

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

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

אמנם בגוף דברי הרמ"ה, ראה שם בסמ"ע

איתמר: רב הונא אמר: מה שאמר רבי יוסי מגלגלין עליו את הכל, לא שנהא, ואין זה משנה אם עמד ניקף וגדר, שאז יש סברא לחייבו מצד גילוי דעתו שהגדר מועילה לו, לא שנהא ואין זה משנה אם עמד מקיף וגדר והשלים בזה את הנאתו של הניקף מכל הגדרות, שהרי מעתה לא יוכלו בהמות להכנס לשדהו מאף צד, בכל מקרה — מגלגלים עליו את הכל! (68)

איתמר: רב הונא אמר: מה שאמר רבי יוסי מגלגלין עליו את הכל, לא שנהא, ואין זה משנה אם עמד ניקף וגדר, שאז יש סברא לחייבו מצד גילוי דעתו שהגדר מועילה לו, לא שנהא ואין זה משנה אם עמד מקיף וגדר והשלים בזה את הנאתו של הניקף מכל הגדרות, שהרי מעתה לא יוכלו בהמות להכנס לשדהו מאף צד, בכל מקרה — מגלגלים עליו את הכל! (68)

עכ"ל.

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

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

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

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

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

ודנה עתה בדבריהם לאור דברי משנתנו:

ומשמע: **הא רביעית — מחייבין אותו!**

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

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

ומנסה הגמרא להבין את מחלוקת התנאים

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

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

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

על חלקו יכול! אלא בודאי, שגם כשבונה על חלקו נשתעבדה הגדר אף לשדהו של הניקף לכך שלא יוכל המקיף להורסה.

והוסיף שם הגר"ש, שאף שבקצות החשן (קנח, ו) נקט בפשיטות שלשיתת התוספות (ב"ק כ ע"ב), הנ"ל בהערה, שגדר המקיף סביב שדותיו [ולא בינו לבין הניקף], אין לניקף שום זכות בגדר. לדעתו אין זה נכון, אלא שבאמת זוכה הוא בכך, שלמקיף לא תהיה זכות להורסה. ובביאור האופן שבו קנה הניקף זכות זו בגדר, שאינה בנויה על חלקו כלל, כותב שם הגר"ש, על פי מה שנתבאר בארוכה בספר נתיבות המשפט (סימן ר) ובמחנה אפרים ובקצות החשן (קפט א) שקונה בחזקת תשמישין. וכדרך שמבואר בגמרא בבא בתרא (להלן דף ק עא), שההולך בשביל של כרמים במקום שנעשה להילוך, קנה זכות זו בעצם ההשתמשות, ומעתה לא ניתן לסלקו, [וזה לשון רש"י שם: "דרך הנאת המעשה קונין אותו"].

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

במשנה [חכמים ורבי יוסי] לפי שתי הדעות:

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

ורבי יוסי סבר: הכל לפי מה שגדר.

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

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

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

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

ומיישבת הגמרא בשלושה אופנים:

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

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

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

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

לו בשמירה בת זוז. ומשום כך מקילים על הניקף ככל האפשר, ואינו משלם אלא דמי קנים בזול. [וכעין שמתרץ ר"י בתוספות ד"ה דמי קנים בזול, עיי"ש].

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

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

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

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

ומתרצים, שהתנא המקיל על הניקף בהשתתפות, זהו משום שיכול הניקף לטעון די

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

תנא קמא סבר, אם עמד וגדר, דוקא על גדר

רביעית הוא דיהב ליה, צריך לתת לו. אבל על ראשונה, שניה ושלישית, לא יהיב ליה. אין משלם לו למפרע. לפי שכבר יצא זכאי מחיוב עליהם בבית דין, בשעה שגדרם המקיף, ותבעו לשלם.⁽⁷³⁾

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

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

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

ובשיטה מקובצת בשם רבינו יהונתן האריך לבאר, וזה לשונו [באמצע דבריו]: וכשתבעו בדין יצא זכאי לפי שלא ההנהו עדיין, שהרי רואים הם זה את זה מרוח רביעית. ואין בדעתו לבנות הגדר הרביעית לעולם, ומשום כך פטרוהו בית דין לשמעון הניקף. ולאחר זמן נמלך ראובן וגדרה בלא דעתו של שמעון, וחזר ותבעו בדין פעם שנית. תנא קמא סבר שאין מחייבים את

שמעון הניקף אלא על הרביעית, אבל על שלושה ראשונים לא. שהרי מוכיח על כולם שהוא בנאם שלא מדעתו ויצא מבית דין זכאי, ואמרינן "קם דינא". [פירוש: עמד כך הדין, שפטור!]. אבל אם עמד הניקף וגדר הרביעית, שגילה דעתו שנוח לו בכל אותם הכתלים שבנה, מגלגלים עליו את הכל. ולא שייך לומר בזה "קם דינא", אלא "הדר דינא". [פירוש: חוזר הדין לתחילתו, לחייבו עתה גם על שלושה ראשונים]. ורבי יוסי סבר וכו' עיין שם.

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

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

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

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

תרנא קמא סבר: אם גדר מקיף את הרביעית, נמי יחייב ליה.

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

הגמרא מביאה מעשה בענין מקיף וניקף:

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

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

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

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

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

איבעית אימא: מקיף וניקף איכא בינייהו.

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

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

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

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

לישנא אחרינא: לשון אחר מפרשת הפוך:

מקיף וניקף איכא בינייהו — יש ביניהם.

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

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

מה שאין כן בסוגייתנו, הרי לא היה שום פסק דין מתחילה שהוא פטור. אלא שכל זמן

וגם זאת, לא יחייב ליה.

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

לא יחייב ליה.

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

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

ובפני רוניא ציווה רבינא לאריסו על כך.

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

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

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

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

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

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

אתא לקמיה בא רוניא לפני דרבא, ושאל מה דינו.

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

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

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

75. מהלך הדברים בין רבינא לרוניא היה כך: מתחילה תבע אותו לשלם לפי הגדרות שעשה.

אחר כך הסכים אף לפי דמי קנים בזול. ולבסוף הסתפק שיתן לו רוניא שכר שמירה בלבד. וכשבאו לפני רבא, אמר לו רבא שיתן לו מיד מה שנתרצה, ואם לא כן, יפסוק לו לשלם לפי מה שגדר. [וכפי שתבעו רבינא מתחילה].

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

שאמר לו רבא "זיל פייסיה" ולא חייבו על מה שיכל לתבוע, למד הרמ"א שאסור לדיין לפסוק על יותר מהתביעה. ולפי זה, מה שאיים עליו ואמר שאם לא יציית ידון אותו כרב הונא.

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

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

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

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

ומלשוננו של רבא, שאמר לו: "זיל איפייס במאי דאיטפייס" משמע כמו הצד השני, שרבינא מחל לרונא על הוצאות הגדירה.

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

וכותב הסמ"ע שצריך לומר, שהרמ"א הבין שכשבאו לרבא לדין, לא גילה לו רבינא שידע את ההלכה [שמגיע לו לפי מה שגדר], ושרוצה הוא לוותר לו, שהרי לא הזכיר זאת בפניו. ומזה

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

ומעשה נוסף עם רוניא ורבינא:

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

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

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

רבינא הבדילה ביניהן.

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

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

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

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

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

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

מתניתין:

גמרא:

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

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

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

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

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

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

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

כי חיבי דלא ליטרדן, כדי שלא יטרדני. אם ה-ב יגיע זמן הפרעון ולא יהיו לי אז מעות עבורי.

ומוכיחה הגמרא ממשנתנו:

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

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

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

ודוחה הגמרא:

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

ומסכמת הגמרא:

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

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

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

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

איבעיא להו, הסתפקו חכמים בבית

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

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

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

ומנסה הגמרא להוכיח מהסיפא של המשנה:

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

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

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

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

המדרש:

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

וצדדי הספק הם:

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

א-1 **או דילמא**, או שמא, מאחר ומוחזק לנו
שאדם אינו פורע בתוך זמנו, אם כן, **במקום**
שיש חזקה המערערת את אמינות דבריו, **לא**
אמרינן, אין אומרים, שיועיל לו ה"מיגור"
של "**מה לי לשקר**".

ומנסה הגמרא לפשוט את השאלה
ממשנתנו:

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

ומבררת הגמרא:

היכי דמי, איך מדובר כאן? **אילמא**, אם
נאמר שמדובר בכגון **שתבעו לאחר זמן**,
לאחר שגמר את בנין הכותל. **ואמר** לו
הנתבע: "**פרעתוך בזמני**", עם השלמת גובה

ארבע אמות, הרי **פשיטא**, ודאי שהוא נאמן
על כך שנתן!

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

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

ומנסה הגמרא לפשוט מהסיפא של משנתנו:

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

ושוב מבררת הגמרא:

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

אלא לאו, מדובר כאן באופן **דאמר ליה**

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

ודוחה הגמרא:

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

ושב מנסה הגמרא לפשוט את השאלה ממשנה במסכת שבועות [לח ב]:

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: תא שמע: אמר אחד לחבירו: מנה לי בידך, וחייב אתה ליתנו לי.

אמר לו הנתבע בפני שני עדים: הין, אכן כן. למחר, אמר לו שוב: תנהו לי. אם אמר הנתבע: כבר נתתיו לך! הרי הוא פטור מלשלם, אף שאתמול הודה בפני עדים. שהרי יתכן שפרעו מאתמול עד עתה, ואין זה כופר בהודאתו הראשונה. אבל אם ענה לו "אין לך בידי כלום", לפי שאיני חייב לך כלל, הרי זה חייב לשלם.

ודן רב אחא בריה דרבא בדברי המשנה:

מאי לאו, האם אין כוונת המשנה לומר כך:

כשהוא אומר "נתתיו לך", מדובר בכגון דאמר ליה הנתבע "פרעתיתך בזמני". ואילו כשאומר "אין לך בידי", מדובר באופן דאמר ליה "פרעתיתך בתוך זמני".

וקתני, ושנינו על כך: חייב. אלמא, הרי מוכח מכאן, שבמקום חזקה לא אמרינן, אין אנו אומרים "מיגו" של "מה לי לשקר". ואין מאמינים לו בזה.

ודוחה הגמרא:

לא! מאי, מהו הפירוש "אין לך בידי", שהוא טוען "לא היו דברים מעולם". כלומר, כופר הוא עתה בעצם החיוב. ומשום כך חייב לשלם, לפי דאמר מר, התנא: כל האומר "לא לויתני", כאומר "לא פרעתי" דמי. כי מי שאינו לוה ברור הדבר שאינו פורע. ומכיון שיש כאן עדים שהודה לו בפניהם על ההלוואה, והוא עצמו הודה שלא פרע [באומר "לא לויתני"], לכן הוא חייב. אך אילו היה טוען "פרעתי", היה נאמן, אפילו אם עצם ההלוואה היתה בפני עדים. שהרי כך נפסקה הלכה, שהמלוה את חבירו בפני עדים, אינו צריך לפורעו דוקא בעדים.

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

—

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

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

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

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

שלבסוף ישתמש בכל גובה הכותל שבנה ראובן, ומשום כך חייב להשתתף מעתה בהוצאות גובה כל הכותל הראשון.

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

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

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

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

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

ומודה רב נחמן אף שהוא סובר דאין שמעון חייב להשתתף בכל הכותל אלא רק על החלק שכנגדו בנה את כתלו, מודה הוא שאם בנה שמעון כותל הנמוך מכותלו של שמעון, ועשה בכותל סימן המוכיח שהוא

עומד לתת על גבי כותל זה תקרה כגון **באפריזא** שהניח קורה עבה שעליה רגילים להניח את התקרה⁽²⁾, או שגילה דעתו שרוצה לעשות תקרה **בקבעתא**⁽³⁾ **דכשורי** שעשה חורים בכותל וציפה את החורים בעץ, כדי לסמוך את קורות התקרה בחורים אלו, במקרה זה מחייבים אותו להשתתף בהוצאות כל הכותל הראשון, משום שלאחר שיניח תקרה על הכותל הנמוך סופו להגביה את הכותל מעל התקרה ולבנות על גבי התקרה עליית גג עד לגובה כותלו של

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

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

יצטברו על הכותל, בזה גילה דעתו שאינו מתכוין להגביה עוד את הכותל, ולכן אינו חייב להשתתף בכותל ראובן אלא על החלק שכנגדו בנה.

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

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

3. הב"ח גרס 'ובאקבעתא'.

ראובן.

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

אמר רב הונא, ראובן שבנה כותל גבוה מארבע אמות, וחצב בראש הכותל בצד הפונה לחצר שמעון **בי כוי**, חורים להניח בהם קורות לתקרה, וטוען שמעון לראובן, אני השתתפתי עמך בהוצאות הכותל, שאלמלי כן לא היית מכין לי חורים בקיר שאוכל לסמוך עליהם בעתיד קורות לתקרה, **לא** **הוי חזקה** ואין נאמן שמעון לטעון כן, **ואף על גב דראובן טרח טירחה יתירה ועבד ליה** (4) **באותם חורים הימלטי** (5) **נסרים עבים שמניחים בחורים להגן על הקורות, בכל זאת אין טרחתו זו של ראובן מהווה ראיה**

ששמעון השתתף עמו בהוצאות הכותל, **דאמר ליה ראובן** לשמעון, מה שהכנתי לך חורים כדי להניח בהם קורות, אין זה משום שסייעת בידי בבניית הכותל, אלא משום **דאמינא, לכי פייסת לי**, שכאשר תרצה להניח קורות על הכותל ותשתתף עימי בהוצאות גובה הכותל, לא אצטרך אז לעשות חורים בכותל **דלא ליתרע** שלא תתקלקל **אשיתאי**, את יסודות "אושיות" החומה.

והגמרא עוברת עתה לדון בענין 'חזקת תשמישין'.

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

4. גירסת הב"ח 'דמתנח ליה'.

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

נחלקו ראשונים האם דומה היא לחזקת קרקע או לא.

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

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

אמר רב נחמן, אחזיק להורדי, ראובן שהיה רגיל לסמוך קורות דקות על כותל שמעון, ושתק שמעון ולא מיחה בו, הרי, משתיקתו אנו למדים שראובן קנה ממנו זכות להניח קורותיו על כתלו, או שנתן לו זכות זו במתנה, ולכן החזיק ראובן בשימוש זה

לעולם, ואין שמעון יכול למחות בו⁽⁷⁾. אבל חזקתו זו אינה אלא אלא לענין סמיכת קורות דקות, אבל במה שהניח קורות דקות עדיין לא אחזיק לבשורי. אין כאן חזקה להניח קורות כבירות על הכותל. ויכול חבירו למנעו מלהניח קורות כבירות על

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

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

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

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

וכתב הקצוה"ח דלשיטת הרמב"ם ניחא, כי דעת הרמב"ם [פרק א' מהלכות מכירה הלכה ט"ו] שקרקע נקנית באכילת פירות, ואם כן כשמשמש בקרקע הרי זה כאכילת פירות ובוזה קונה את הזכות להשתמש בקרקע, [ושתיקת

הבעלים מהווה נתינת רשות לקנות את התשמיש]. וכתב הקצות החושן, שאף השיטות שחלקו על הרמב"ם וסברו שאין הקרקע נקנית באכילת פירות אין זה אלא על גוף הקרקע, אבל לענין קניית תשמיש בלבד מועיל עשיית התשמיש כדי לקנות את הזכות לעשות תשמיש זה לעולם.

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

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

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

הכותל.

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

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

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

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

שנים ואוכל פירותיה זוכה בה, כך גם המניח קורות על הכותל זכה בו, ואין לך אכילה גדולה מזו. וכן דעת הרא"ש אלא שהרא"ש כתב זאת מטעם אחר 'דמסתמא כשקנה ממנו רשות לסמוך על כותלו קנה ממנו כל הכותל להיות חצי שלו'. אבל הראשונים הביאו בשם 'רבי יהודה הנשיא ז"ל אלברגלוני, בשם גאון' שסובר דאין נאמן לטעון שקנה את הכותל, ואפילו אם החזיק שלש שנים בשימוש זה.

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

9. לפי הגירסה שלפנינו ועי' בהגהות הב"ח, ובנמוקי יוסף.

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

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

האם יכול לטעון שקנה את הכותל?

נחלקו ראשונים מה הדין אם שמעון טוען דמה שהניח קורותיו על גבי כותל ראובן אין זה משום שקנה זכות השתמשות מראובן אלא משום שקנה מראובן חצי מגוף הכותל, האם נאמן לטעון כן או לא. ונפקא מינה אם נפל הכותל, האם יש לראובן חלק במקום הכותל. דעת הרמב"ן שנאמן, וכמו שהיושב בקרקע ג'

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

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

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

איכא דאמרי, יש שאמרו הלכה שונה בשם רב נחמן, דאמר רב נחמן, אם אחזיק ראובן

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

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

החזיק בזה.

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

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

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

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

דאורבני(12).

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, המשכיר

בית חדר לחבירו בתוך בירה גדולה בית

גדול שיש בו הרבה חדרים, הרי, מזכויות השוכר, להיות משתמש בכתליה, להשתמש

בצד החיצוני של קירות החדר שהושכר לו,

להניח את חפציו בחורים שיש בכותל,

ולתלות את חפציו בזיזיה בזיזים התלויים

בכותל, וכן יכול להשתמש בקירות הבית

החיצוניים גם שלא כנגד החדר שהושכר לו,

עד מרחק ארבע אמות מהחדר שהושכר לו.

ואם החדר שהושכר לו הוא בקומה

האחרונה, יכול להשתמש בעובי הכותל

להניח חפצים מעל קירות החדר, במקום

שנהגו(13) להניח חפצים מעל הכותל.

אבל בתרבין(14) אפדני לא — אין השוכר

יכול להניח חפציו בכתלי הגינה שעושים

מול טרקלין הבית, אף אם גינה זו נמצאת

בתוך ד' אמות לחדרו,(15) משום שאינו עשוי

להכנס כלל לגינה זו, כי גינה זו עשויה

ליושבי הטרקלין.(16)

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

ורב נחמן ידידה עצמו אמר, יכול השוכר

להניח את חפציו אפילו בתרבין אפדני

בגינה העשויה מול הטרקלין(17) —

אבל ברחבה שאחורי הבתים, לא. אין

השוכר יכול להניח שם את חפציו, כי אין

הרחבה מושכרת לו להשתמש בה.

ורבא אמר, יכול השוכר להשתמש אפילו

ברחבה שאחורי הבתים.

אמר רבינא, האי כשורא דמטללתא המניח

קורות על גבי כותל חבירו כדי להצל את

הקרע שתחת הקורות, עד תלתין יומין אם

היו שם הקורות פחות משלושים יום לא הוי

חזקה, ואין יכול לטעון בעל הקורות לבעל

הכותל, בזה שלא מחית סימן הוא שקניתי

ממך עבור זכות זו עד עולם, כי אין דרך בני

אדם למחות במי שמשמש בכתלם פחות

משלושים יום. אבל לבתר תלתין יומין אחר

שעברו שלושים יום ולא מחה בו בעל

הכותל, הוי חזקה(18), מכך שלא מיחה יש

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

16. על פי רש"י ורבינו גרשום.

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

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

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

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

14. השיטה מקובצת הביא, דלכך קוראים לזה 'תרבין אפדני' לפי שמרביצין אותו תמיד במים.

שעבר חג הסוכות והלה לא הוריד את קורותיו, היה עליו למחות בו מיד, ואם לא מחה בו מיד, שוב אינו יכול למחות בו לעולם.⁽¹⁹⁾

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

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

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

אבל אם השאיר את הסכך בתר אחר שבעה יומין, הוי חזקה מיד, דכיון שראה חבירו

שלש שנים ועוד שלושים יום. וכן להלן גבי סוכה צריך שלש שנים ועוד שבעה ימים. ולפי זה גם השיטות הסוברים שחזקת תשמישין צריכה שלש שנים, יכולים לפרש שהסוגיה עוסקת בענין חזקת תשמישין, וכוונת הגמרא כדברי בעל המאור.

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

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

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

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

פירוש נוסף בסוגיה פירש בעל המאור, ולשיטתו הסוגיה אכן עוסקת בחזקת תשמישין כמו שפירש רש"י, וכוונת הגמרא היא, דצריך

אמר אביי: שני בתים בשני צדי רשות הרבים והאחד רואה לתוך גגו של חברו, הרי שניהם חייבים להעמיד מחיצה על הגג כדי שלא יזיקו אחד את חברו בהיזק ראייה. (20) **ולכן זה עושה מעקה לחצי מאורך גגו, וזה עושה מעקה לחצי מאורך גגו, ועושים את המחיצה זה שלא כנגד זה. כל**

אחד מהם עושה את חצי המחיצה כנגד המקום שכנגדו לא עשה חברו מחיצה שעל ידי כן תהיה מחיצה שלמה ביניהם, וכל אחד מהם מעדיף, מאריך את המחיצה מעט מעבר לחצי גגו, כדי שלא יעמוד בקצה המחיצה ויראה באלכסון (21) **לתוך גג חברו** (22).

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

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

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

21. על פי רש"י, והנה רש"י כתב 'ומתוך כך לא

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

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

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

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

אתה להעמיד מחיצה כדי שאוכל להשתמש בגג בלילה כאשר בני רשות הרבים אינם רואים לתוך גג. (24)

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

ועוד יכול לטעון —

אף שהרבים גם רואים לתוך גג, מכל מקום רק **כי מעיינו** בשעה שהם מתבוננים היטב

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

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

משום דרב גובריה של שמואל.

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

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

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

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

ומשנינן: מה שחידש אביי שכל אחד עושה בגגו חצי מחיצה, לא צריכא אלא למקרה דקרים חד מנייהו, שאחד מהם הקדים ללא שנמלך עם חבירו ועבד דידה⁽²⁶⁾ ועשה חצי מחיצה על גגו.

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

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

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

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

אמות, ואין כל כך היזק מבני רשות הרבים, ושם מדובר בחלון ופתח הנמוכים מד' אמות, שהיזק בני רשות הרבים רב, ואז אינו חייב לעשות מחיצה.

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

26. על פי גירסת הב"ח.

27. על פי הרשב"ם בהגהת תוס' בדברי רש"י כאן.

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

ועי' בב"ח שציין לסוגי' לקמן ס א, דלכאורה היא סותרת לסוגייתנו, כי שם מבואר שמותר לפתוח פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון ברשות הרבים, דיכול לטעון שאינו מזיק בכך דסוף סוף הרי צריך אתה להצטנע מבני רשות הרבים, וצ"ע דבסוגייתנו מבואר דאף על פי כן צריך לעשות מחיצה. ובאמת דהרשב"א בתוך דבריו תירץ קושיה זו, דכאן מדובר כשהגג גבוה ארבע

ועבדיה את כוליה והשלם על גגך את כל המחיצה —

קא משמע לך, שאינו יכול לטעון כן. משום דאמר ליה אותו שעשה מחיצה לאותו שלא עשה, את מאי טעמא לא עבדת, מדוע אינך חפץ לעשות מחיצה, הלא משום דמיתרע אשיתך, שלא תתקלקל חומת הבנין מכובד המחיצה, ואם כן, אנא נמי, גם אני חושש שאם אשלים את המחיצה על גבי מיתרע לי אשיתאי, יתקלקל הבנין מכובד המחיצה⁽²⁸⁾.

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

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

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

והקשה הנתיבות המשפט [סימן ק"ס ס"ק א'] איך יכול האחד לכופ את חבירו להשתתף בהוצאות הכותל שבונה ברשותו, והלא הרא"ה חידש [מובא בנימוקי יוסף בתחילת הפרק],

שאם אחד בנה בתוך השטח שלו מחיצה מאבני גויל וגזית, אינו יכול לכפות את חבירו להשתתף עמו בהוצאות, משום דיכול חבירו לטעון שאינו רוצה לקנות כותל שאינו בנוי ברשותו. ואם כן, כיצד יכול לכפות את חבירו שישלם לו מחצית מהוצאות הכותל שבנה ברשותו, והלא חבירו יכול לטעון שאינו חפץ לשלם עבור כותל שאינו נמצא ברשותו. ותיירץ הנתיבות המשפט, דדברי הרא"ה לא נאמרו במקום שיש ריוח מכך שאחד בונה את הכותל ברשותו. ומשום כך כאן, כיון שעל ידי זה שבנה האחד את הכותל ברשותו, הריוחו שניהם על ידי זה את ההעדפה כמו שביארנו לעיל, לכן יכול האחד לכופ את חבירו לבנות את הכותל כולו ברשות אחד מהם.

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

29. עיין בהערה הבאה.

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

בגג בתדירות, וכשמשתמש לעיתים יכול להזהר שלא להנזק מחבירו.

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

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

ואי מטרת המחיצה לסמן את הגבול ביניהם **לנתפס עליו כגנב** שאם אחד מהם יכנס מעבר למחיצה ידע חבירו שמטרתו היא גניבה, הלא **לזה במסיפס** [ניתדות עצים נמוכים הקבועים בארץ]⁽³¹⁾ **בעלמא סניא** די במחיצה זו כדי לסמן את הגבול. **ואי** מטרת המחיצה **לגדירים וטלאים** שלא יעברו מגג לגג, הלא **לזה בכדי שלא יזדקר בבת ראש**

סני די במחיצה נמוכה כדי שלא יוכלו הבהמות לעבור בדרך הילכום.

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

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

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

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

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

32. האחרונים הקשו, מחמת איזה דין חייב לעשות מחיצה שלא יתפס עליו כגנב. ופירש האבן האזל [הלכות שכנים, פרק ב' הלכה ט"ז], דאם אינו מעמיד מחיצה זו הרי הוא מזיק את חבירו שחושש להניח דברים בגג מחשש שהלה יגנבם. אבל בשיעורי הגאון רבי שמואל

רוזובסקי ביאר, דהוא דין מהלכות שכנים, דעל השכנים להעמיד מחיצה שלא יראו כגנבים.

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

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

שנתבאר לעיל שאין היזק ראייה לגג.⁽³⁴⁾

ודנה הגמרא: **מאי לאו**, לכאורה כוונת הברייטא שאין נזקקין לו כלל, ואין צריך בעל החצר לעשות אפילו מחיצת עשרה טפחים, ודלא כרב נחמן, שאמר אף בג צריך מחיצת עשרה טפחים.

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

איתמר, שתי הצרות זו למעלה מזו, באופן

שקרקע חצר אחת גבוהה מהקרקע השניה, ויש היזק ראייה מחצר אחת לחברתה, אמר רב הונא, תחתון בונה לבדו מכנגדו מלמטה, ועולה עד שמגיע לגובה הקרקע של העליון. ומשם, עליון בונה בסיוע התחתון, מכנגדו ועולה –

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

חבירו.

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

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

אלא שנחלקו בזה ראשונים, דהנה כאן מדובר

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

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

מקום שעליו תיבנה המחיצה העליונה, ואין העליון צריך להפסיד מכך שהתחתון נמוך מחצירו⁽³⁶⁾. ועיין עוד הרחבת דברים בהערות.⁽³⁷⁾

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

לתת את כל מקום הכותל, ולכן בונה התחתון מלמטה בסיס למחיצה⁽³⁵⁾, ועל בסיס זה בונה העליון מחיצה, כאשר חצי מהמחיצה נבנית על הבסיס שבנה התחתון וחציה האחר נבנה על קרקע העליון. נמצא, שהמחיצה שמונעת את היזק הראיה, היא המחיצה שבונה העליון למעלה, ולכן חייב התחתון להשתתף בהוצאות מחיצה זו. אבל אין העליון חייב להשתתף בהוצאות הכותל שבונה התחתון למטה, משום שאין מטרת כותל זה למנוע היזק ראיה אלא רק ליצור

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

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

ולכן לא נוצר כאן כלל חיוב של מחיצת עשרה, ומשום כך אין העליון צריך להשתתף עם התחתון כלל. ולפי זה כתב הבית יוסף דגם הגמרא כאן יכולה לתרץ דלכך לא כתבה הברייתא דחייב במחיצת עשרה שהרי בלאו הכי חייב בעל הגג לעשות מחיצת ד' אמות. והט"ז [סימן ק"ס ס"ק ב] כתב שדברי הרמב"ם אמורים באופן שהבדל הגובה בין החצר לגג הוא עשרה טפחים, ובמקרה זה אין צורך למחיצת עשרה טפחים, שהרי קיים הפרש טבעי של עשרה טפחים בין הגג לחצר.

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

להשתתף בהוצאות הכותל הראשון, כי אם אין יסוד אין בנין.⁽³⁸⁾

תניא כוותיה דרב חסדא:

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

הנהו בי תרי, מעשה בשני אחים, דהוו דיירי שדרו בבית שירשו מאביהם, אחד מהם הוה דייר עילאי דר בקומה העליונה, וחד אחיו הוה דייר תתאי דר בקומה התחתונה —

איתבם⁽³⁹⁾ **תתאי** ושקעו כתלי הבנין באדמה⁽⁴⁰⁾, ועל ידי זה שקעה דירת העליון לתוך דירת התחתון עד שלא יכל הדייר התחתון להכנס לביתו בלא להתכופף. אמר ליה **תתאי** הדייר התחתון **לעילאי** לדייר העליון, **תא**, בא ונסתור את כל הבנין ונבנייה מחדש.

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

אמר ליה התחתון לעליון: **אבנייה אנא**.⁽¹⁾ א-1
אני אסתור את הבית ואבנהו משלי. אמר ליה

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

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

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

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

39. על פי גירסת הב"ח, ולפנינו איתבר, ועי' בהערה הבאה.

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

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

1. לפי גירסת הב"ח.

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

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

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

והני מילי, אך כל זה אינו אלא באופן דאף

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

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

דהחידוש הוא דכל טענות העליון מתקבלות, ואין התנגדותו מידת סדום. ועי' בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי אות ק"ס.

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

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

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

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

ורבינו יונה בעובדא הבאה בגמרא ביאר,

בדירה התחתונה גובה עשרה טפחים, באופן זה בטל שיעבודו, ויכול להרוס את דירתו⁽⁶⁾.

וכשבוניס את הדירה מחדש, הרי, כל אחד בונה את דירתו מכספו, ואין התחתון חייב

בהערה הבאה.

טפחים בדירת התחתון בטל השיעבוד.

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

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

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

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

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

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

לשלם לעליון על בניית הדירה, ועי' בהערה (7).

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

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

וכי אתנו בהדי הדדי, במצב זה שהתנו

האחד עם חבריו שאם ישקע הבנין יסתרוהו, **עד כמה** צריך הבנין לשקוע כדי שיוכל התחתון לכפות את העליון להרוס את הבנין? (9)

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

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

שמואל רוזובסקי [אות ק"ס], דנחלקו באופן תנאי שותפות הבית והעליה.

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

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

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

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

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

היה יותר גבוה מהחומה, והיה מקום לעשות חלון בגובה הבית מעל החומה], אמר ליה בעל הבית, איני חפץ שתעשה חלון אחר בביתי, משום שבחציבת החלון קא מרעת ליה לאשיתאי, תערער את חוזק קיר ביתי.

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

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

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

ברב נחמן, כאילו שאמר רב נחמן דברים ריקנים שאין בהם טעם,⁽¹¹⁾ ולא כך אמר רב נחמן, אלא הכי אמר רב נחמן, אף שהתנו ביניהם אין התחתון יכול לכוף את העליון להרוס את הדירה, אלא באופן שאין התחתון יכול לדור בדירתו בדדירי אינשי כדרך דירת אנשים.

וכמה מהו השיעור בזה?

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

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

אמר ליה בעל החומה, סכרנא לך הכא אני אסתום את חלונך זה שכנגד חומתי וכנגד זה עבידנא לך אעשה לך כווי חלון אחר לעיל מאשיתאי מעל החומה שאני בנתי. [הבית

11. על פי רש"י שם.

דזהו הפירוש 'איסורייתא דמחוזא'.

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

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

13. על פי השולחן ערוך, ופירש בבאר הגולה

שוכר לו בית אחר.

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

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

בכלל, והלה מוכן לשכור פועלים לפנות את העצים והתבן, אין יכול בעל הבית להתנגד, דכופין על מדת סדום. וברי"ף כתב כאן בסוגיה 'ואף על גב דדייר בה לתיבנא וציבי', ומשמע מלשונו שפירש כהמאירי והרמ"ה. אך רש"י כאן פירש את הסוגיה כפשטותה, דמדובר שלא גר בכלל בבית.

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

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

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

אמר רב חמא, בדין קא מעכב בעל הבית, ואינו חייב לפנות את דירתו אף אם הלה

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

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

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

17. הרמ"ה והמאירי פירשו פירוש מחודש בסוגיה, ולדעתם גם לפי תירוץ הגמרא מדובר שבעל הבית גר שם, אלא שאין עיקר דירתו שם, ודר שם רק בשביל העצים והתבן. ומשום כך אמרו דאינו חייב לפנות את הבית, דכיון שיש לו טורח הגוף לעזוב את הבית שוב אינו חייב לפנות. אבל אם לא היה דר שם בעל הבית

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

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

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

אמר ליה בעל הגינה, אף על פי שחומה זו

מסתירה את האור לטרקלין, איני חייב לסתרה משום דבדידי קא בנינא בניתי חומה זו ברשותי, ואיני חייב לדאוג שיהיה לך אור בטרקלין.

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

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

בריטב"א כתב תירון נוסף, דשמא כך היה המעשה שהדירה שימשה רק לתיבנא וציבי, ועל כך פסק רב חמא דאינו חייב לפנות את דירתו.

19. על פי רש"י. והערך פירש 'מערה'. אך התוס' כתבו דאי אפשר לפרש כאן דאיספלידא היינו מערה, כיון שלקמן מבואר שבעל האיספלידא שילם לבעל הגינה עבור הקורות והלבנים שיש באיספלידא, ואילו במערה אין קורות ולבנים. וכן לקמן מבואר שבטרקלין יש אור ובמערה אין אור כלל, [ועי' מהר"ם]. והתוס' פירשו דאיספלידא הוא אכסדרה שיש בה שלש קירות ומצד רביעי פרוצה.

20. ולקמן מקשינן, וכי בשוטים מדובר שאחד נטל טרקלין ואחד גינה, והלא הטרקלין שוה הרבה יותר מהגינה.

21. הקשו התוס' [על פי מה שפירש המהר"ם], דלפי זה יכול להחשיך את הטרקלין עד שלא יהיה בו אור לגמרי, ודבר תימה הוא ואין זו סברא שיוכל להחשיך את ביתו לגמרי, ועי' לקמן הערה 25 מה שהקשו עוד. ולכן פירש רבינו תם את הסוגי' באופן אחר, דבעל הטרקלין יכל לראות את שדותיו דרך הגינה, ועל ידי שבנה הלה קיר בגינה מנע מבעל הגינה לראות את שדותיו מתוך הטרקלין. וזהו שטוען 'קא מאפלת עלי' שאיני יכול לראות את שדותי. אך ר"י הקשה עליו [עי' קושיתו להלן הערה 23]. ולכן פירש דמדובר כאן לענין האור, אלא שלא מיעט לגמרי את האור ועדין היה אור, אלא שלא היה אור גדול כמקודם כמו שצריך לאכסדרה [וכשיטת ר"י לעיל דאיספלידא היינו אכסדרה], ועי' עוד בהערה הבאה.

ובעיקר מה שהקשו התוס' על רש"י דאין זו סברא שיוכל האחד להאפיל לגמרי את בית חבירו, תירץ הקובץ שיעורים דסברת רש"י היא כמו שכתב הרשב"א להלן יז ב דהאור והאור שייכים לבעל החצר, ואם כן כשבונה קיר

והראשונים הקשו מדברי רב חמא לעיל, שהבונה חומה מול חלון בית חייב לסתרה, עיין בהערה (22).

אמר ליה רבינא לרב אשי, מאי שנא במה שונה דין זה שאמר רב חמא דאין חייב לסתור את חומתו, מהא דתניא ממה ששנינו בברייתא, דשני אחין שחלקו את ירושת אביהם, אחד מהן נטל שדה כרם, ואחד מהן נטל שדה לבן שגדלה בו תבואה. יכול לטעון בעל הכרם לבעל השדה, איני יכול לחרוש את כל שדי, שהרי, בכדי שאוכל לחרוש את הגפנים שבצידי השדה, אני צריך לארבע אמות מן הצד כדי שתוכל המחרישה להכנס [וכמו ששנינו לקמן כו א שגודל המחרישה הוא ארבע אמות], ולכן יש לו לבעל הכרם זכות להכניס את מחרשתו ארבע אמות בתוך שדה לבן של אחיו, כי יש לתלות שעל מנת כן חלקו, דאם לא כן לא יכול בעל

הכרם לחרוש את שדהו. והקשה רבינא, מדוע במקרה זה אנו אומרים שחלקו על מנת שיוכל בעל הכרם להכניס את המחרישה בשדה התבואה, ואילו בנדון דידן אין אומרים שעל מנת כן חלקו שלא יחשיך בעל הגינה את טרקלין אחיו (23).

אמר ליה רב אשי לרבינא, התם באחים שחלקו שדה וכרם, מדובר באופן דעליו להדרי שבשעת החלוקה שילם בעל הכרם לבעל השדה כסף עבור ההפרש שבין שווי השדה לשווי הכרם, כי הכרם שווה יותר מהשדה. ולכן, כיון שקנה את הכרם מבעל השדה, יש לומר שבכלל הכרם מכר לו הלה גם זכות להכניס את המחרישה בשדה. אך סברא זו אינה אלא במכירה, אבל כאן לא הייתה כאן מכירה, אלא חלוקת ירושה בלבד.

כן הרחיק מהחלון ארבע אמות. ותיצו התוס' דדברי המשנה אמורים רק אם מאפיל לגמרי את האור בבית עד שאי אפשר להשתמש בבית, אבל כאן מדובר שאין מאפיל לגמרי אלא רק מיעט את האור, ובאופן זה סובר רב חמא דמותר להאפיל את בית חבירו.

ורבינו יונה תירץ, דדברי המשנה אמורים רק אם החזיק שלש שנים ב'חזקת אורה', אבל אם לא החזיק שלש שנים יכול שכינו לבנות קיר ולהאפיל את דירתו, ולפי זה אפשר לומר דמה שאמר רב חמא לעיל דאין יכול לבנות כותל מול בית חבירו, מדובר באופן שהחזיק שלש שנים בחלון זה. אבל התוס' ישנים כתבו דלא משמע דמדובר לעיל שהיה לו חזקת שלש שנים.

23. מכאן הקשה ר"י [בתוד"ה א"ל], על רבינו תם שפירש דטענת בעל הטרקלין היא שאינו

במצוה הרי את אוירו שלו הוא נוטל, ורשאי לעשות כן אף על פי שמאפיל עליו לגמרי. וכעין זה כתב כאן היר"מ דאין בעל החצר נוטל מבעל הטרקלין את האור והאור, אלא אדרבא, בעל הטרקלין הוא שנוטל מבעל החצר את אורו ואוירו. ובאמת בהגהות אשר"י [סימן כ'] הביא שיטת ריב"ש ואור זרוע, דיכול בעל הכותל להאפיל לגמרי את בית חבירו. ובשיטת תוס' פירש הקובץ שיעורים דהתוס' סברו דכשנוטל ממנו את האור לגמרי, הרי זה כסותר ביתו של חבירו ומזיק בידים. ועי' מהרש"א.

22. הגהות אשר"י הביא קושית האור זרוע, דהלא רב חמא עצמו אמר לעיל דאין יכול לבנות כותל מול חלון חבירו ולהחשיך את החלון. ועי' בתוס' שהקשו ממה ששנינו לקמן [כב א] במשנה, דאין לבנות כותל מול החלון אלא אם

אמר ליה, נהי אף על פי דגם כאן עלו להדדי ושילם בעל הטרקלין לבעל הגינה את הפרש המחיר בין גינה לטרקלין, מכל מקום, לא שילם לו אלא את דמי מחיר ליבני כשורי והודדי הלבנים וקורות הבית, כי הטרקלין עדיף על הגינה שיש בו לבנים וקורות, אבל דמי אוירא לא עלו להדדי! (25) וכיון שלא היתה כאן מכירה אלא על הלבנים והקורות, ולא על אויר הטרקלין, שוב יכול בעל הגינה להחשיך את הטרקלין, וכמו שסובר רב חמא שכל זמן שלא החזיק בעל החלון שלש שנים 'חזקת אורה' יכול שכינו להחשיך את דירתו.

ומקשינן: ולימרא ליה בעל הטרקלין לבעל הגינה שיש כאן מקח טעות, דמה שנתתי לך כסף מעיקרא עבור הטרקלין (26) אין זה אלא

ומקשינן: בדברריך מבואר שרק במקרה המבואר בברייתא שילם בעל הכרם לבעל השדה את הפרש המחיר בין שדה לכרם, וקשה, אבל הכא מאי דלא עלו להדדי וכי כאן מדובר שלא שילם בעל הטרקלין לבעל הגינה, הלא זה לא יתכן דוכי בשופטני בשוטים עסקינן, דהאי שקיל אספלידא והאי שקיל תרביצא שאחד נוטל בירושתו טרקלין ואחיו נוטל רק גינה ולא עלו להדדי? ולא שילם בעל הטרקלין לבעל הגינה את הפרש המחיר בין הטרקלין לגינה. והלא הטרקלין שוה יותר מהגינה, כי הטרקלין בנוי והגינה אינה בנויה (24) אלא בהכרח דשילם לו, ושוב קשה מדוע אין אנו אומרים שקנה ממנו על דעת זה שלא יחשיך בעל הגינה את הטרקלין.

אבל אם שמו בסתם כמה שוה הטרקלין יותר מהגינה, ודאי שדמי האויר בכלל השומא. אבל הטור הביא בשם הרא"ש דאף אם שמו בסתם אין כוונתם על האויר.

והנחלת דוד כתב לבאר את החילוק בין ד' אמות לטרקלין, דאותם ארבע אמות כיון שהם צורך הכרם הרי הם נחשבים לחלק מהכרם, וכן ביארו הגר"ש רוזובסקי ובחידושי רבי נחום לעיל ב — א בביאור דברי רש"י שם, ולכן המוכר כרם בהכרח מכר גם ד' אמות אלו שהם חלק מהכרם. אבל אויר החלון, אין זה חלק מהטרקלין, וכיון שהאויר נמצא בחצר חבירו, אין הוא כלול במכירה [דאין האויר נתפס במכר כמו דאיתא לקמן בפרק המוכר את הבית], אלא שאם החזיק שלש שנים בחלון זה, יש לו זכות בחצר חבירו לענין האויר, אבל במכירה אין זה נקנה אם לא התנו בפירוש.

26. על פי רש"י. ונראה, דגם אם לא היה מדובר שבעל הטרקלין שילם לבעל הגינה, גם אז יכל

יכול לראות את שדותיו מחמת החומה שהלה בנה בשדהו. דאם כן אין זה דומה כלל לדברי הברייתא, משום שארבע אמות הם צורך הכרם שיוכלו לחרשו, ומשום כך יש לתלות שחלקו על מנת שבעל השדה יניח לבעל הכרם להכניס את המחרישה לתוך ארבע אמות בשדהו. אבל כאן, מה שחפץ לראות את שדותיו אין זה צורך הטרקלין, אלא הוא דבר צדדי, ואם כן מהיכן המקור שחלקו על מנת שהלה יניח לו לראות את שדותיו דרך הגינה.

24. על פי רבינו גרשום, וכן מוכח להדיא מהמשך הסוגיה.

25. התוס' לעיל [ד"ה א"ל] הקשו כיצד יתכן שלא שילם לו על האויר, והלא בית בלא אויר אינו שוה מאומה, ועי' לעיל הערה 21.

והרשב"א הר"ן והריטב"א ורבינו ינה כתבו, דמדובר שבשעת השומא, שמו כן בפירוש, כמה שוה יותר הטרקלין מחמת הקורות והלבנים.

משום דאספלידא פלגת לי שנתת לי בחלקי טרקלין, ואילו השתא משוית לי הפכת את הטרקלין לאינדרונא (27) לחדר חשוך

אמר רב שימי בר אשי, אין טענתו טענה, ואין כאן מקח טעות, כי בשלמא אם צורת החלוקה היתה שאחד נוטל טרקלין עם אור ואויר, ואחיו נוטל גינה, אזי יכל לטעון בעל הטרקלין למקח טעות, שהרי נמצא שאין לו טרקלין עם אור ואויר. אבל אין זה כך, אלא בשעת החלוקה שמא בעלמא פלג ליה חלקו בדבר ששמו 'טרקלין', וכיון שגם לאחר שהוחשך הטרקלין עדין קרוי הוא 'טרקלין' שוב אין כאן טענת מקח טעות, שהרי טרקלין היה לו וטרקלין יש לו. וכמו ששנינו בברייתא

מי לא תניא, וכי לא שנינו דהאומר לחבירו, שטח של בית כור [שלושים סאין] (28) עפר אני מוכר לך, אף על פי שהשטח שמכר לו

אינו אלא בגודל לתך חצי כור (29), והלוקח יודע שיש לבעל הבית קרקע בגודל חצי כור שקוראים לקרקע זו 'בית כור' (30), הגיעו והמכירה חלה, לפי שלא מכר לו שטח של בית כור אלא קרקע דשמא הוא 'בית כור' ואף שאין גדלה בית כור. והוא דמיתקרי שקרקע זאת אכן קרויה 'בית כור' (31)

וכן האומר לחבירו פרדס אני מוכר לך, הרי אף על פי שאין בו רמונים, (32) הגיעו. המכירה חלה, לפי שלא מכר לו פרדס עם פירות אלא קרקע דשמא הוא פרדס, והוא דמיתקרי שקרקע זו אכן קרויה פרדס

וכן האומר לחבירו, כרם אני מוכר לך, והלוקח יודע שיש לבעל הכרם שדה שאין בה גפנים, ואף על פי כן מכנים שדה זו בשם 'כרם', אף על פי שאין בו גפנים הגיעו והמכירה חלה, לפי שלא מכר לו כרם עם גפנים אלא מכר לו קרקע דשמא שקרויה

לטעון שהחלוקה היא חלוקת טעות, דמעיקרא חשב ליטול טרקלין ולא חדר אפל. אלא שרש"י פירש כן לאחר שאמרו כאן דוודאי שילם בעל הטרקלין לבעל הגינה, ועדין צ"ב.

27. על פי גירסת הב"ח.

28. על פי הרשב"ם לקמן קב ב ד"ה בית כור, ועי"ש שכתב שהוא מאתים שבעים וארבע אמות חסר טפח פחות משהו, ואותו משהו הוא פחות מחצי רוחב אצבע ויותר משליש אצבע.

29. על פי רש"י בבא מציעא קד א.

30. על פי התוס', דאם לא כן הרי הטעהו, ואפילו אם בשעת המכירה ראה הלוקח שאין בקרקע בית כור, עדין יכול לטעון, סבור הייתי שתשלים לי לבית כור. ולכן צריך לומר דמדובר

שהלוקח ידע שיש קרקע כזו שאין בה אלא חצי כור, ואף על פי כן קרויה היא 'בית כור', ולכן אין זה מקח טעות.

ועי' עוד בתוס', שהקשו דהרי אפשר עדין לראות כמה שילם הלוקח, דאם שילם עבור בית כור, סימן הוא שהתכוין לקנות דווקא בית כור שלם ושוב זה מקח טעות, עי"ש מה שתירצו.

31. בלשון הרמב"ם [פרק כ"ח ממכירה הלכה י"ד] משמע, דדוקא אם אמר לו בית כור פלוני אני מוכר לך, ואותו בית כור פלוני לא היה בו אלא חצי כור. ומשמע דאם אמר סתם בית כור אני מוכר לך, אינו יכול לומר שהתכוין לאותו בית כור. וכן כתב התורת חיים כאן.

32. המהרש"ל הביא גירסא 'אף על פי שאין בו אילנות'.

'כרם', והוא דמות קרי שקרקע זו אכן קרויה 'כרמא'.

מבואר בדברי הברייתא, דאף על פי שהקונה התכוין לקנות כרם עם גפנים, או פרדס עם רמונים וכדומה, אף על פי כן אין זה מקח טעות, משם דסוף סוף קיבל דבר הקרוי 'כרם' או 'פרדס' וכדומה. ואם כן גם כאן, אף על פי שבעל הטרקלין התכוין לשלם עבור טרקלין מואר, אין זה מקח טעות כי סוף סוף קיבל דבר ששמו 'טרקלין'.

ודחינן: מי דמני? המקרים שבברייתא אינם דומים לנדון דידן. כי התם, במקרים השנויים בברייתא, מצי אמר ליה המוכר ללוקח, שמא זביני לך, לא היתה כונתי אלא למכור לך דבר הקרוי 'כרם' או 'פרדס' וכדומה, ולא כיוונתי לתת לך כרם עם גפנים ופרדס עם רמונים. אבל הכא, אין יכול בעל הגינה לומר לבעל הטרקלין לא מכרתי לך אלא שם טרקלין ולא טרקלין מואר, כי מצי אמר ליה בעל הטרקלין לבעל הדירה, אם תחשיך את הדירה יהיה זה מקח טעות, כי אדעתא דהכי פלגי מה שנטלתי את הטרקלין הוא על דעת דדאירנא ביה שאדור בטרקלין זה, כי היכי

דדרו אבהתן, כמו שדרו בו אבותינו, וכיון שאבותינו דרו בטרקלין מואר, אם תחשיך את הטרקלין יהיה זה מקח טעות. וקשה על רב חמא, שאמר יכול בעל הגינה להחשיך את הטרקלין.

אמרו ליה מר ינוקא ומר קשישא (33) בריה ז-ב דרב חסדא לרב אשי:

מה שאמר רב חמא שהיה מנהרדאי, הוא למעמיחו, לשיטתו של שמואל, שהיה אף הוא מנהרדאי. (34)

דאמר רב נחמן אמר שמואל, האחיז שחלקו בשני שדות שהשאיר להם אביהם, והיה אביהם רגיל להכנס לאחת השדות דרך השדה השניה, אין לחן לא דרך זה על זה. אין יכול האח האחד לדרוש מחבירו להניח לו להכנס דרך שדהו כדרך שהיה עושה אביהם

ולא חלונות זה על זה אם חלקו שני בתים יכול האחד לבנות חומה מול חלון אחיו, ואין יכול הלה להתנגד לסתימת אורו (35).

ולא פולמות זה על זה, אם נטל אחד מהם חצר ובית, ואחיו נטל את הקומה השניה,

34. רש"י ותוס'.

35. על פי רש"י, ודייקו מדבריו הרמב"ן הר"ן והנמוקי יוסף, דאין מדובר כאן לענין היזק ראייה שדורש האחד מחבירו לסתום את חלונו, שאינו יכול לטעון כן, משום שלא חלקו על מנת לסתום חלונות. וביאור דבריהם כתב בקובץ שיעורים, דהראשונים סוברים שמועילה מחילה על היזק ראייה, ואם כן, כיון שחלקו על מנת שלא יסתום האחד חלונותיו, הרי מונח בזה מחילה על היזק ראייה.

33. בנו הגדול של רב אשי קרוי 'מר ינוקא' על שם שנולד בינקותו של רב אשי, ובנו הצעיר קרוי 'מר קשישא' על שם שנולד בקשישותו של רב אשי — תוס'. אך רש"י בכתובות פט ב פירש, ד'מר ינוקא' הוא הבן הצעיר של רב אשי, ואילו 'מר קשישא' הוא בנו הגדול. ובב"ח שם פירש דמה שפירשו התוס' כאן להיפך, הוא משום שהקדימו כאן את מר ינוקא למר קשישא, ומכך הסיקו התוס' דמר ינוקא הוא הבן המבוגר, אלא שקרוי כן לפי שנולד בינקותו של רב אשי.

אין יכול האח שנטל את העלייה להניח סולם בחצר אחיו כדי לעלות לעליה⁽³⁶⁾.

הכרח לפרש דברי הרמב"ם כהרא"ש, ואפשר לפרש כוונת הרמב"ם כהראב"ד והרמב"ן, דמה שכתב הרמב"ם 'סותם החלון' כוונתו שבונה כנגד החלון ואף על פי שמאפיל עליו, עי"ש באורך. וכן כתב בכסף משנה בפ"ב מהלכות שכנים. ועי' בדרישה שהאריך בזה.

ובביאור מחלוקת הראשונים כאן, כתב האבן האזל [הלכות שכנים, פרק ב' הלכה ט"ז], דנחלקו מהו גדר היזק ראייה, האם יסודו הוא מדין 'הרחקת נזיקין', דכמו שאסור לאדם להניח בחצירו דבר המזיק לחצר חבירו כמבואר בפרק לא יחפור, הוא הדין אסור לאדם להסתכל בתוך של חבירו ומשום כך חייב לסתום את החלון. או, שיסוד דין היזק ראייה אינו מהלכות הרחקת נזיקין, אלא הוא הלכה בהלכות שכנים, דמחויבי השכנים לדאוג שלא יהיה נזק מביתו לחבירו. וכתב הגרא"ז, דהרא"ש סבר שהוא מהלכות הרחקת נזיקין, ומשום כך חייב לסתום את חלונו. אבל הרמב"ן סובר שהוא הלכה בהלכות שכנים, ואם כן זהו דווקא בשכנים שקיבלו על עצמם את חובות השכנים זה לזה, אבל בירושה לא שייך חיובי שכנים שהרי ממילא נעשו שכנים ולא קבלו על עצמם חיובי שכנים.

הרשב"א כאן כתב כדברי הרמב"ן דאין חייב לסתום את חלונו משום היזק ראייה וכנ"ל. והקשה הגרעק"א [שו"ת, קמא סימן קנ"א], מדברי הרשב"א בתשובה [ח"ג סימן קנ"ג וסימן קס"א], דמבואר שם שצריך לסתום את החלון. ומשום כך ביאר הגרעק"א דמה שכתב כאן הרשב"א דאין צריך לסתום, מדובר באופן שאין היזק ראייה.

36. על פי רש"י, והתוס' הקשו דאם כן הרי זה

[והנה, הראשונים דייקו דין זה מדברי רש"י, אבל הב"ח בסימן קנ"ד חולק, וסובר דאין ראייה מדברי רש"י כאן, ודייק כן מדברי הרא"ש שהביא את דברי הראב"ד ולא הביא את דברי רש"י, עי"ש].

ובשו"ת הגרעק"א [מהדורה קמא, סימן קנ"א], הביא דברי הריב"ש הסובר כהרמב"ן, אלא שהוא כתב מטעם אחר, דהרי מבואר בפרק לא יחפור דאף שאסור להניח בחצירו דבר המזיק לחצר חבירו, מכל מקום אם 'סמך בהיתר', ורק אחר כך נוצר מזה נזק לחבירו, [כגון שמתחילה היתה כל החצר שלו, והניח בחצרו מזיק, ולאחר מכן מכר חצי שדה, ונמצא שהקונה נזיק], באופן זה אינו חייב להסיר את המזיק שהניח בחצירו. וכתב הריב"ש דכאן הרי זה כסמך בהיתר, שהרי בשעה שעשה אביהם חלונות הכל היה שלו ולא היה כאן היזק ראייה, ולכן אין חייב לסתום את החלון.

אלא שבעיקר דברי הרמב"ן נחלקו ראשונים, דדעת הראב"ד שהביא הרא"ש כאן כדעת הרמב"ן, וכן דעת הרשב"א הר"ן והמאירי. אבל הרא"ש חולק וסובר דיכול לחייב את אחיו לסתום את החלון כשיש היזק ראייה, וכמו שביאר הקובץ שיעורים דהרא"ש סובר שלא מועילה מחילה על היזק ראייה [דהרי זה כאומר לחבירו קרע כסותי, דיכול לחזור בו]. וכתב הרא"ש דהרמב"ם בהלכות שכנים פרק ב' הלכה י"ב פסק כשיטתו שיכול למחות בו לסתום את החלון שלא יהיה היזק ראייה, שהרי הרמב"ם כתב 'וכן סותם החלון המשקיף על חלקו', (ועי"ש במגיד משנה שכתב דכן פירש הרמב"ם את מה שאמרו כאן 'ולא חלונות זה על זה'), וכן כתבו הרמב"ן והריב"ש בדעת הרמב"ם. אך הבית יוסף [בדק הבית, סימן קנ"ד] כתב דאין

ולא אמת המים זה על זה אם כל אחד מהם נטל שדה, ואחת השדות הייתה סמוכה לנהר, ואביהם היה רגיל להטות את המים דרך שדה אחת אל השדה השניה, אין יכול האח שנטל את השדה השניה להביא מים מהנהר דרך שדה אחיו⁽³⁷⁾

והזהירו בהן שהלכות קבועות הן! כלומר שכך ההלכה⁽³⁸⁾. ולכן אמר רב חמא דיכול בעל הגינה להחשיך את הטרקלין של אחיו.

טעמו של שמואל הוא, נכמו שמבואר לקמן סה א, דשמואל סובר כשיטת רבי עקיבא שהמוכר לחבירו בית והניח לעצמו את

החצר, הרי 'מוכר בעין יפה הוא מוכר' ויש לתלות שבכלל הבית מכר לו גם זכות לעבור בחצר לתוך הבית, וכן המוכר לחבירו עלייה, יש לומר שמכר לו גם זכות להניח סולם בחצר לעלות לעליה, וכדומה. והאחים שחלקו הרי הם כלקוחות, וכאילו מכר האחד לחבירו את חלקו, ולכן כשמכר האח האחד לחבירו את החצר מכר לו בעין יפה ולא שייר לעצמו דרך בחצר, וכן כשמכר בעל העלייה לאחיו את הקומה הראשונה בבית ואת החצר, לא שייר לעצמו זכות להניח סולם בחצר לעלות בעליה, וכדומה.⁽³⁹⁾

כמו 'אין להם דרך זה על זה', ולכן פירשו התוס' דמדובר שאחד האחים נטל בית, ואילו אחיו נטל את החצר והעלייה, ועל זה אמרו שאין לעליון זכות לסמוך את הסולם מהחצר לעליה על גבי כותל התחתון.

37. הרמב"ן דייק מדברי רש"י, דכל דין זה אינו אלא אם לא היה סולם קבוע בחצר, ולא היתה אמת המים קבועה. אבל אם היה סולם קבוע או אמת המים קבועה, אינו יכול לומר לו שתום אמת המים או סלק סולמך. וביאור החילוק בין סולם קבוע לשאינו קבוע עי' בסוף הערה 39

38. על פי רש"י לקמן סה א ד"ה קבועות.

39. על פי רש"י שם ותוס' כאן.

אלא שלכאורה הדברים תמוהים, דהלא כמו שיש לומר שהעליון מכר לתחתון את החצר, ולא שיר לעצמו זכות להניח סולם בחצר, כי מוכר בעין יפה הוא מוכר. הלא כמו כן יש לומר להיפך, דכשמכר התחתון לעליון את העליה מכר בעין יפה, ובכלל המכירה נתן לעליון גם זכות לעלות דרך החצר לעליה. וקושיה זו הקשה

החתם סופר, ע"ש שכתב 'אודה ולא אבוש דאין בראשי מקום להניח סברא זו'. ועי"ש מה שתירץ, ונבאר כאן את תירוצו. דהנה, השותפים קודם שחולקים בשדה יש לכל אחד ואחד מהם חלק בכל גרגיר וגרגיר בשדה, וכמו שמבואר בדברי הר"ן בתחילת פרק חמישי בנדרים. אלא שלמאן דאמר 'יש ברירה' כאשר אחד השותפים נמצא בשדה, הרי בכל מקום שדורך בו מתברר שזהו חלקו שלו בשדה. אבל למאן דאמר 'אין ברירה', כשאחד השותפים דורך בחצר למעשה הוא דורך על אדמתו ואדמת חבירו, אלא שכיון שנשתתפו ביניהם זוהי מהותה של השותפות שאין אחד מעכב את חבירו מלהכנס לרשותו. ולפי זה כתב החתם סופר, דצריך לומר שמאן דאמר 'האחים שחלקו לקוחות הם', סובר ד'אין ברירה', ולפי זה מיושב, שהרי אף שהתחתון מכר לעליון את העליה בעין יפה ונתן לו זכות לעלות, מכל מקום אין בכוחו אלא לתת את החצי שהיה ברשותו קודם החלוקה, אבל אין בכוחו לתת את החצי שהיה שייך לעליון קודם החלוקה. וכיון שאת חלק העליון נתן העליון לתחתון בשעה שמכר לו את החצר [כי מוכר בעין יפה הוא מוכר] שוב אין יכול העליון

ומאידך מיקרע לא קרענין ליה אין קורעים את השטר שביד היתומים!

ומפרשת הגמרא את דברי רב חמא:

אנבווי לא מגבינן ליה אין היתומים גובים בשטר שהשאיר להם אביהם דהרי נפק תברא עליה הלוא הוציא שובר המורה שהחוב נפרע. ומאידך, מיקרע לא קרענין ליה⁽⁴¹⁾ לשטר היתומים, משום דכי גדלי יתמי דילמא מיתו ראיא ומרעי ליה אפשר דכשיגדלו היתומים, יביאו ראיא שהשובר מזויף⁽⁴²⁾.

אמר רב אחא בריה דרבא לרבינא,

ורב⁽⁴⁰⁾ אמר יש להן, ויכול האח האחד לכפות את אחיו לתת לו דרך בשדהו או לכפותו שלא להחשיך את דירתו, ויכול לכפותו להניח לו לשים סולם בחצירו כדי לעלות לעליה, וכן כופהו להניח לו להעביר מים דרך שדהו:

הוא שטרא דיתמי מעשה ביתומים שירשו מאביהם שטר חוב, **דנפיק עליה תברא** וכשבאו היתומים לגבות את החוב, הוציא הלוא כנגד שטר החוב 'שובר' [שטר שבו כתוב שהחוב נפרע]

אמר רב חמא, אנבווי לא מגבינן ליה אין היתומים גובים בשטר שהשאיר להם אביהם,

מוכר, היא שאדם מוכר את החצר ולא משייר לעצמו שום שיעבוד בחצר, ולכן כשמכר האח שנטל את העליה לאחיו את החצר לא שייר לעצמו שעבוד בחצר לעלות בסולם לעליה. אבל מחמת סברא זו של 'בעין יפה הוא מוכר' אינו מוכר קנין גמור שיש לו בחצר, ומשום כך אם היה שם סולם קבוע, והיינו שהיה לבעל העליה קנין בגוף החצר להניח שם סולם, וודאי דלא מכר לו קנין זה, ולכן יש לו עדין את הזכות לסולם קבוע.

40. על פי גירסת הב"ח. וכן היא הגרסה לקמן סה א.

41. וכתב הריטב"א, דמכאן יש ללמוד שכל שטר פסול, בית דין קורעים אותו ואין משאירים אותו ביד בעליו.

42. וקשה, מדוע יש לחשוש שהשובר שנמצא לפנינו מזויף? ועיין להלן הערה 44 ושם יבואר.

לעבור בשדה מפני החלק בשדה שנתן לתחתון, שהרי מה שנתן לו התחתון הוא רק את חלקו שהיה לו קודם החלוקה, ולא את החלק שקיבל התחתון מהעליון, ונמצא שיש חצי שדה שאינו יכול לעבור בו, ואין ברירה, ולכן אין לו זכות לעבור בחצר.

ובעיקר מה שהתבאר כאן, ביאר לפי זה ביאר הנחלת דוד [לעיל ע"א] את דברי הרמב"ן [הובא בהערה הקודמת] שכתב, דאם היה סולם קבוע או אמת המים קבועה, אינו יכול לומר לו סתום חלונך או סתום אמת המים. וביאר הנחל"ד, דיש חילוק בין מי שיש לו זכות שימוש בחצר חבירו להניח שם סולם קבוע לעלות לעליה. לבין מי שיש לו זכות שימוש בחצר חבירו להניח שם סולם שאינו קבוע. דבסולם קבוע יש לבעל העליה קנין בגוף חצר חבירו להניח שם תמיד סולם. אבל בסולם שאינו קבוע אין זה זכות בגוף החצר, אלא רק זכות שעבוד, דכשרוצה בעל העליה לעלות, אזי מחויב בעל החצר לתת לו אפשרות להניח סולם ולעלות לעליה. ולפי זה ביאר הנחל"ד דהסברא של מוכר בעין יפה הוא

הלכתא מאי? האם הלכה כרב חמא בזה.

אמר ליה, בכולהו הלכתא בכל מקום הלכה כרב חמא לבר חוץ ממקרה זה שהוציא הלוח תברא שובר המורה שהחוב נפרע, משום דסהרי בשקרי לא מחזקינן דאין להחזיק את העדים החתומים על השובר כשקרנים, ואנו מקבלים את השובר, וקורעים את שטר החוב שביד היתומים.

אבל מר זוטרא בריה דרב מרי אמר, בהא

נמי גם במקרה זה הלכתא כרב חמא, משום דאם איתא אם אמנם נכון הדבר דתברא מעליא הוא שהשובר הוא מעולה ואינו מזויף, איבעי ליה לאפקוי בחיי אבוהון היה על הלוח להוציא שובר זה בחיי האב ולהפטר מההלואה, ומכך דלא אפקי הוציא את השובר אלא לאחר מיתת האב, שמע מינה זיזיפה⁽⁴³⁾! ומאידך אין זו ראייה גמורה שהשטר מזויף, ולכן אין היתומים גובים בשטר שבידם, ומאידך אין קורעים את השטר שמא השובר מזויף⁽⁴⁴⁾.

שאינו מקוים נמצא בחשש זיוף. [וכמבואר בבבא מציעא כ א, על פי ביאור הראשונים שם, דאף שובר שאינו מקוים אינו כלום].

ולכן פירש הרמב"ן, דהסוגיה עוסקת בשובר שאינו מקוים, ובאו עדים עתה לקיימו, וסבר רב חמא דאין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין אף על קיום שטרות, וכיון שהיתומים קטנים, הרי זה כאילו אינם נמצאים כאן, ואין מקבלים את העדות. ורבינא חולק, וסובר שמקבלים עדות שלא בפני בעל דין בקיום שטרות, ולכן מקבלים את הקיום של השטר, ושוב אין לחשוש שהוא מזויף. ומר זוטרא אמר, דאף על פי שמעיקר הדין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, מכל מקום כאן אין מניחים לו לקיים את השטר, משום שיש חשש שהשטר מזויף, דאם לא כן מדוע לא הוציאו בחיי אביו. ומשמעות דברי הרמב"ן נראה כי מה שאין מקבלים את קיומו, אין זה מעיקר הדין, אלא שבית דין אינו מניח לו לקיים את השטר, דאם יקים הרי זה כעין 'דין מרומה', כלומר שאף על פי שמעיקר דיני התורה השובר כשר, אבל נראין הדברים שהשובר מזויף. וכן ביאר בשיעורי הגר"ש, ועיי"ש עוד כמה אופנים בביאור דברי הרמב"ן.

[ובעיקר מה שסבר רבינא דבקיום שטרות מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, כן היא

43. רבינו יונה והרשב"א כתבו, דמה שאמרו כאן, שהיה על הלוח להוציא את השובר בחיי האב, הוא רק באופן שיש עדים שהאב תבעו בחייו בבית דין ולא הוציא הלה את השובר, אבל אם האב לא תבע אין חוששים, כי אם לא תבעו האב מתי היה צריך הלוח להוציא את השובר. אבל הר"י מיגאש חולק, וסובר שאם היה ללוח שובר היה צריך להוציאו בחיי האב ולדרוש שהאב יקרע את שטר החוב, ואף אם לא תבעו האב בבית דין.

44. שני מהלכים נאמרו בראשונים בסוגיה — השיטה הראשונה היא שיטת הרמב"ן. דהנה, מבואר בגיטין, דמדרכנן כל שטר הוא בחשש מזויף, עד שיעשו בו 'קיום', כלומר שיבואו עדים ויעידו שהם מכירים את חתימת העדים, או שבית דין יכיר את חתימת העדים על ידי השוואת חתימות. והקשה הרמב"ן כיצד מדובר בסוגיתנו. אם השובר הוא שובר מקוים, כלומר שברור לנו שאכן חתימות העדים בשובר נכונות ויש כאן עדות על פרעון ההלואה, אם כן מדוע לחשוש שהשובר מזויף, והלא לפנינו שטר מקוים חתום על ידי עדים. ואם מדובר שהשובר אינו מקוים, אם כן מה טעמו של רבינא החולק וסובר שקורעים את שטר היתומים, והלא שובר

מתניתין:

חצר שיש בה כמה בתים ובני החצר רוצים לבנות 'בית שער' [מבנה שבו יושב שומר הפתח ומרחיק את הרבים מלהציץ

בחצר⁽⁴⁵⁾], ואחד מבני החצר אינו רוצה להשתתף בהוצאות בית השער, כופין אותו להשתתף עמם ולבנות בית שער⁽⁴⁶⁾, וכן אם רצו לעשות דלת לפתח החצר כדי לנעלה

ההלכה, ונחלקו ראשונים מה טעם שונה קיום שטרות משאר העדויות, בכך שמקבלים עדות קיום שלא בפני בעל דין מה שאין כן בשאר עדויות. התוס' מפרשים דאף שבכל מקום אין מקבלים עדות אלא בפני בעל דין מכל מקום בקיום שטרות מקבלים כיון שקיום שטרות דרבנן, והקילו רבנן לקבל עדות אף שלא בפני בעל דין, ואילו הרשב"א ביאר דאין העדות כלל קשורה לבעל דין, דהיא עדות רק על החתימות שבשטר שאכן העדים חתמו, ולא על עצם הדיון שביניהם, ולכן אינו נחשב כ'בעל דין' לגבי החתימות].

אבל הרשב"א פירש את הסוגיה באופן אחר, ולדעתו הסוגיה עוסקת גם בשטר מקום, ואף על פי כן אמר רב חמא שיש לחשוש שהשובר מזויף, דאפשר שהלוה זייף את חתימות העדים בדיוק רב, וטעו המעידים שאמרו שהם אכן חתימות העדים. [וטעם הדבר שחוששים כאן שזייף בצורה מדויקת, הוא מפני הסברא שאמר מר זוטרא בסוף הסוגיה, דיש ריעותא בשובר, מדוע לא הוציאו הלוה בחיי האב, ולכן חוששים כאן לדברים שלא חוששים בקיום שטרות בעלמא] נולפי זה יש נפקא מינה נוספת בין הרמב"ן לרשב"א, דלהרמב"ן דברי רב חמא אמורים אף ללא הסברא שהוסיף מר זוטרא בסוף הסוגיה, ואילו להרשב"א אין דברי רב חמא אמורים אלא בצירוף סברת מר זוטרא בסוף הסוגיה, אך ע"י להלן דיתכן שגם לדברי הרמב"ן אין דברי רב חמא אמורים אלא בצירוף סברת מר זוטרא]. והוסיף הרשב"א, דאף אם יבואו עדים ויאמרו, אנו חתמנו שטר זה, וזוכרים

אנו שבשעת החתימה היה נקב בצד פלוני בתוך השטר, שבזה אין לחשוש שהלוה זיף את החתימות שהרי העדים עצמם מעידים שזוכרים את דבר החתימה, אף על פי כן אין מקבלים אותם כי אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין. והנה, בשולחן ערוך פסק, דאף אם באו עדים ואמרו אנו חתמנוהו ונקב היה בו בצד פלוני, אף על פי כן אין מקבלים את עדותם, כי אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין. והקשה הבית יוסף, שהרי ההלכה היא שבקיום שטרות מקבלים עדות אף שלא בפני בעל דין. ותיירץ הבית יוסף דמה שאמרו כאן אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין, הוא רק בצירוף הסברא שאמר מר זוטרא דיש כאן ריעותא בשטר ויש רגלים לדבר שלא לקבל עדות זו. [ואם הרמב"ן מסכים עם דברי הבית יוסף, צריך לומר גם לדבריו דרב חמא שאמר דאין מקבלים את הקיום, הוא משום סברת מר זוטרא להלן בסוגיה, וע"י לעיל]. וע"י עוד בדברי הקצות החושן סימן ק"ח ס"ק י"א.

45. על פי רש"י כאן, אך בדף ב ב פירש שהוא קיר עגול הנבנה מול הפתח כדי למנוע הסתכלות של בני רשות הרבים לתוך החצר, ועושים פתח בצד הקיר כדי שיוכלו להכנס לחצר, ועל ידי זה מונעים את היזק הראיה

46. האחרונים דנו, מאיזה טעם חייב בעל החצר להשתתף בבניית בית השער, שהרי הוא עצמו אינו מזיק כאן בהיזק ראייה, ומדוע הוא חייב למנוע משכניו היזק ראייה של בני רשות הרבים.

מפני הגנבים⁽⁴⁷⁾, כופין את מי שאינו רוצה להשתתף⁽⁴⁸⁾.

אותו להשתתף בדלתים ובריה שעושין בחומת העיר.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל החצרות ראויות לבית שער כי רק חצר הסמוכה לרשות הרבים צריכה שער למנוע היזק ראה מבני רשות הרבים, ואם החצר אינה סמוכה לרשות הרבים אין כופין אותו להשתתף בהוצאות בית השער.

רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה כי רק עיר הסמוכה לגבול צריכה חומה, ואם אין העיר סמוכה לגבול אין כופין אותו להשתתף בהוצאות החומה.

בני העיר שבאו לבנות לעיר חומה, ואחד מבני העיר אינו רוצה להשתתף בהוצאות, כופין אותו לבנות לעיר חומה, וכן כופין

כמה זמן יהא אדם דר בעיר ויהא כאנשי העיר לשאת בעול בנית החומה ודלתים ובריה? שנים עשר חדש!⁽⁴⁹⁾ אבל כל זה דוקא אם גר בעיר בשכירות, אבל אם קנה

ובאבן האזל נקט שהוא מהתחייבות השכנים זה לזה, אך הקובץ שיעורים הקשה על פירוש זה דאם כן זהו דיוקא בשכנים שכל אחד מהם קנה את דירתו דאז יש לומר דעל מנת כן נשתתפו בבנין, אבל כשנפל לאחים בית בירושה, וחלקו בבית ונעשו שכנים, הלא בזה לא נתחייבו מאומה זה לזה, ומדוע כופין אותו לעשות בית שער. ולכן פירש הקובץ שיעורים דיסוד החיוב הוא משום שבית בחצר שיש בה דלת, שווה יותר מבית בחצר שאין לה דלת, ונמצא שאין הלה חסר מחמת ההוצאה שהוציא על הדלת, שהרי מעתה ביתו שווה יותר, וכיון שאין הוא חסר כופין על מדת סדום. ובחידושי רבי ראובן [סימן א'] ביאר, דיסוד החיוב הוא דכל דבר ששניהם צריכים להוצאה זו הרי הם משועבדים זה לזה לתת כל אחד חלקו, עי"ש.

דמי שיש לו בית בחצר ואינו דר שם, חייב להשתתף עמהם בדלת ומנעול אבל לא בשאר דברים, וביאר הבית יוסף דשאר דברים היינו בית שער, דאם אינו דר שם אינו חייב לבנות בית שער. וטעם הדין ביאר הנתיבות המשפט [חידושים אות ב'] דכיון דמטרת הבית שער כדי למנוע היזק ראה, אם כן כשאנו דר שם אין לו היזק ראה, אבל דלת ומנעול הוא כדי שהחצר תשמר, ואף שאינו דר שם הרי נהנה שביתו שמור, ולכן חייב להשתתף בזה. והחזון איש [סימן ד' ס"ק ז'] הקשה, דלשון התוספתא 'שאר דברים' משמע שיש כמה דברים שאינו חייב להשתתף בהם, ואילו הבית יוסף ביאר שהוא רק דבר אחד שאינו צריך לבנות בית שער, ועי"ש מה שכתב.

47. כן משמע מרש"י [ד"ה דלת] וכן כתב להדיא בנמוקי יוסף. אבל התוס' לעיל ב ב ד"ה הזיקא פירשו דגם דלת הוא למנוע היזק ראה, ולפיכך הקשו שם מדוע לא חולק רבי שמעון בן גמליאל גם בדלת. ועי' נחלת דוד.

49. וכתב הרמ"א בחושן משפט סימן קס"ג סעיף ב', בשם הריב"ש, דאם שכר בית ל"ב חדש, הרי הוא כאנשי העיר מיד.

48. הטור [סימן קס"א] פסק על פי התוספתא,

והנה, בשיעור זה של שנים עשר חדש נחלקו ראשונים, המרדכי בסימן תע"ז הביא את דעת רבינו ברוך בספר החכמה, דשיעור זה נאמר דוקא כשהוא עובר ממקום למקום, אבל אם דרכו לשבת בבית הרי הוא כאנשי העיר מיד. אך

בה בית דירה אף על פי שעדיין לא דר בה⁽⁵⁰⁾, **הרי הוא כאנשי העיר מיד**⁽⁵¹⁾:

מלבד הוצאות החומה, חייבים בני העיר להשתתף גם בשאר הוצאות השמירה, כגון שכר השומרים את העיר ושאר הוצאות השמירה. וכן חייבים להשתתף בהקמת קופת צדקה כמבואר להלן ח א. וכן חייבים בני העיר להשתתף בהוצאות בית הכנסת וספר תורה ונביאים וכתובים, וכן שאר צרכי העיר⁽⁵²⁾.

גמרא:

מבואר במשנה שכופין את בן החצר לבנות בית שער לחצר.

ומקשינן: **למימרא**, לפי מה שמבואר כאן, יוצא, **דבית שער מעליותא היא**. הוא דבר טוב וכופין את בן החצר לבנותו,

וקשה, **והא**, הרי היה מעשה **בהחוא חסידא**, **דהוה רגיל אליהו הנביא דהוה משתעי בהדיה** לבא אליו. ולאחר זמן **עבד** בנה אותו חסיד **בית שער** לחצירו, **ותו לא משתעי בהדיה**.⁽⁵³⁾ ושוב לא היה אליהו בא לדבר עמו, כי מחמת בית השער לא נשמע קול העניים

המרדכי נחלק עליו, דלעולם השוכר דירה אינו חייב להשתתף בהוצאות העיר קודם שנים עשר חדש, וכן כתב הנימוקי יוסף, וכן דעת הריב"ש בסימן קל"ב. ועי' עוד בזה להלן ח א הערה 27.

50. ומה שכתב הנימוקי יוסף 'והוא שדר בה' כוונתו שדר בעיר זו ולא בעיר אחרת, דאם גר בעיר אחרת אף על פי שקנה בה בית דירה אינו חייב להשתתף בהוצאות החומה כמו שמפורש בתוספתא שהביאו הראשונים, אבל אין כוונתו דצריך לגור באותה דירה שקנה, והלשון 'בה' מוכיח שכוונת הנימוקי יוסף לעיר ולא לבית דבית לשון זכר — חזון איש סימן ד' ס"ק כ.

51. מבואר בראשונים, דהטעם הוא, דכיון שקנה דירה גילה דעתו שרצונו לגור בעיר. ומשום כך כתב הרמ"ה דאם נפל לו בית בעיר בירושה, אינו חייב להשתתף בהוצאות דאין כאן גילוי דעת שרצונו לגור בעיר. וכן פסק הרמ"א בסימן קס"ג סעיף ב' בשם הריב"ש.

52. כמו שמבואר בתוספתא במסכת בבא מציעא שהביאו הראשונים כאן. וכן פסק הרמ"א בסימן

קס"ג סעיף א'. והמרדכי הביא בשם רבינו מאיר, דהוא הדין דכופין את בני העיר להכניס אורחים ולחלק להם צדקה, וכן אם אין מנין בעיר ורוצים בני העיר לשכור אנשים שיבואו להשלים מנין, כופין זה את זה להשתתף בהוצאות. והנה, מקורו של רבינו מאיר לענין צדקה הוא מהגמרא לקמן ח א וכמו שביאר המרדכי עצמו. אבל צריך ברור מה מקורו דכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים. וביאר בשו"ת אגרות משה דזה נכלל ב'צרכי העיר' דמבואר בתוספתא שכופין זה את זה. וביאר שם עוד, דלולי מה שמבואר בתוספתא שכופין זה את זה לבנין בית הכנסת, היה מקום לומר ש'צרכי העיר' זה רק דברים שצריכים לקיום הבסיסי של העיר, כגון חומה, ואין ללמוד מכך להכנסת אורחים, אבל כיון שמבואר בתוספתא שגם בית הכנסת הוא בכלל צרכי העיר, למד רבינו מאיר דהוא הדין להכנסת אורחים.

53. החזון איש [סימן ד' ס"ק ז'] ביאר, דלולי עובדה זו היה מקום לומר שאין אדם חייב לסבול היזק ראייה מפני טובת העניים ואין זו ממדת הצדקה, וזהו באמת הייתה דעתו של אותו

הצועקים מחוץ לחצר. ואם כן מבואר /אין לעשות בית שער.

ומשנינן:

לא קשיא, הא, הבית שער שעשה אותו חסיד, היה **מגואי** בתוך החצר, ובית שער כזה אינו טוב כי דרך העני לצעוק מחוץ לדלת החצר הנעולה, ובית השער שבתוך החצר מונע מקול העני להשמע בתוך החצר, ואילו **הא** הבית שער שעליו מדובר במשנתנו, הוא בית שער הנעשה **מאבראי** מחוץ לחצר, ואין לו דלת, ויכול העני להכנס בתוך הבית שער וישמע קולו בתוך החצר⁽⁵⁴⁾.

ואי בעית אימא — הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם מדובר שבית השער נעשה **מאבראי** מחוץ לחצר, ואף על פי כן **לא קשיא**, משום ד**הא** בית השער שעשה אותו חסיד, נעשה באופן **דאית ליה** שיש לבית השער⁽⁵⁵⁾ **דלת** ולא יכול העני להכנס בתוכו ולהגיע לדלת החצר, ואילו **הא** בית השער שעליו מדובר במשנתנו, מדובר באופן **דלית** שאין ליה **דלת**, ויכול העני להכנס בתוך בית השער, ולהגיע לדלת החצר ולצעוק שם.

ואי בעית אימא — הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם מדובר **דאית ליה** שיש לבית השער **דלת**, ואף על פי כן **לא קשיא**, משום ד**הא** בית השער שעליו מדובר במשנתנו נעשה באופן **דאית ליה** שהיתה כעין ידית לדלת, ויכול העני לפתוח את הדלת, ואילו **הא** בית השער שעשה אותו חסיד נעשה באופן **דלית ליה** **פותחת** שלא היתה ידית לדלת ולא יכל העני להכנס בתוכה.

ואי בעית אימא — הא והא גם במשנתנו וגם במעשה דאותו חסיד, בשניהם נעשו באופן **דאית ליה** **פותחת** שהיתה ידית לדלת, ואף על פי כן **לא קשיא**, משום ד**הא** בית השער שעליו מדובר במשנתנו נעשה באופן **דפותחת** **דידיה** שהידיה היתה **מגואי** בצד החיצוני של הדלת, ויכול העני לפתוח את הדלת ולהכנס לבית שער, ואילו **הא** בית השער שעשה אותו חסיד נעשה באופן **דפותחת** **דידיה** **מאבראי** שהידיה היתה בצד הפנימי של הדלת ולא יכל העני לפתוח ולהכנס:

שנינו במשנה: **כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר** רבן שמעון בן גמליאל אומר לא

השער שבתוך החצר אינו מפריע לקול העני. וצריך לומר לפי דבריו דיש דלת לבית השער שבתוך החצר, דאם אין לו דלת יכול העני להכנס בתוכו. ועי' נחלת דוד.

55. ואין לפרש דהכונה שאין דלת לחצר, שהרי מבואר במשנה שכופין אותו לבנות דלת לחצר — תוס'.

חסיד, אלא שבא אליהו והורה דממדת חסידות אין לעשות בית שער, וזהו שהקשו כאן דכיון דממדת חסידות אין לעשות בית שער, שוב אין האחד יכול לכוף את חבירו להשתתף בבית שער.

54. על פי רש"י ותוס'. אבל היד רמ"ה פירש להיפך דמחוץ לחצר הוא גריעותא דבית השער מונע מקול העני להשמע בחצר, ואילו בית

כל החצרות ראויות לבית שער⁽⁵⁶⁾:

ומביאה הגמרא ברייתא המפרשת את דברי רבן שמעון בן גמליאל, **תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל חצרות ראויות לבית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבים** ראויה לבית שער ויכולים בני החצר לכפות האחד את חברו להשתתף בהוצאות בית השער, **ושאינה סמוכה לרשות הרבים אינה ראויה לבית שער**, ואין יכולים לכופו לבנות בית שער.

וטעמם של **רבנן** הסוברים שכל חצר ראויה לבית שער, הוא **דזימנין** פעמים קורה דדחקי **בני רשות הרבים ועיילו ואתו** ליד החצר, ולכן גם שם כופין אחד את חברו לבנות בית שער.

עוד שנינו במשנה: **כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתים וברית, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה:**

ומביאה הגמרא ברייתא המפרשת את דברי

רבן שמעון בן גמליאל, **תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה אלא עיר הסמוכה לספר** לגבול ראויה לחומה וכופין בני העיר האחד את חברו לבנות בית חומה, **ושאינה סמוכה לספר אינה ראויה לחומה ואין כופין אותו לבנות בית חומה**. וטעמם של **רבנן** הסוברים שכל עיר ראויה לחומה, הוא משום **דזימנין** דמקרו **ואתי גייסא** פעמים קורה, ובא גייס אף על עיר שאינה עיר ספר.

בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן, כשהן גובין מבני העיר כסף עבור חומת העיר, כיצד גובים, האם לפי נפשות גובין ומי שיש יותר נפשות בביתו משלם יותר, או דילמא לפי שבח ממונן גובין והעשיר משלם יותר מהעני.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, לפי ממונן גובין!⁽⁵⁷⁾ **ואלעזר בני, קבע בה מסמרות!** הזהר לדון כן ואל תזוז מהלכה זו⁽⁵⁸⁾.

איכא דאמרי — בעא מיניה רבי אלעזר

56. עי' בהגהות הב"ח.

57. וכתב הרא"ש 'וכן נראה, כל מה שמחדשים עובדי כוכבים גזירות ופורענות על ישראל, אפילו מענין אותן ביסורים ובמניעת מאכל ומשתה גובין הכל לפי ממונן, דעיקר כוונתם על הממונ'. והקשה החזון איש [סימן ד' ס"ק י"ט] דכיון דמענים אותם ביסורים, מה איכפת לן דעיקר כוונתם על הממונ, סוף סוף על כל אחד להשתתף בהוצאות השמירה כדי שלא יענו אותו ביסורים. ותירץ דכיון שהממונ הוא הגורם שיבואו עליהם לכן גובים לפי ממונן, והרי זה כאילו הטילו עליהם מס, ואמרו דמי שלא ישלם את המס יענו אותו ביסורים. ועי' עוד במהרש"א

לקמן ח א על מה שדרשו 'אני חומה' זו כנסת ישראל.

58. הנמוקי יוסף ביאר, דספק הגמרא הוא, האם הגייס בא להרוג ואם כן יגבו לפי נפשות כי כל נפש צריכה שמירה, או שהם באים לקחת ממון ואם כן יגבו לפי ממונן כי מי שממונו מרובה צריך יותר שמירה. אבל אם ידוע שבאים להרוג, ודאי שגובין לפי נפשות ולא לפי ממונן. ובקובץ שיעורים ביאר כונתו, דאף אם יודעים שהגייס הסכים ליטול ממון, מכל מקום הספק הוא האם עיקר כוונתם על ממונן ורק כשאין נותנין להם הם באים להרוג את הנפש, או שעיקר כונתם על הנפשות, אלא שאפשר לפדות את הנפשות

מרבִּי יוחנן, כשהן גובין מבני העיר כסף עבור חומת העיר, כיצד גובים, האם לפי קירוב בתים הן גובין דבעלי הבתים הקרובים לחומה משלמים יותר מאשר בעלי הבתים הרחוקים מהחומה, שהרי, הבתים הקרובים לחומה זקוקים יותר לחומה מאשר שאר בתי העיר (59) או דילמא דלפי [שבח (60)] ממון גובין והעשיר משלם יותר מהעני.

התוספות [ד"ה לפי] ביארו צד זה דלפי שבח ממון הם גובין, שמדובר באופן שאין

סכנת נפשות מהאויבים אלא רק סכנת ממון, ולכן גובין לפי שבח ממון, שהרי ככל שממונו רב יותר צריך הוא יותר לשמירה⁽⁶¹⁾, והוסיפו התוס' [ד"ה לפי], כי גם להצד שלפי קירוב בתים הם גובין, אין הכונה שגובין רק לפי קירוב בתים אלא גם לפי קירוב בתים, ולכן אף על גב שעשיר הקרוב לחומה משלם יותר מעשיר הרחוק מהחומה, וכן העני הקרוב לחומה משלם יותר מהעני הרחוק מהחומה, מכל מקום העשיר הרחוק מהחומה משלם יותר מהעני

בממון.

הריטב"א פירש, דספק הגמרא הוא, האם רוב גייסות באים על עסקי ממון ולכן גובין לפי ממון, או דכיון גלפעמים באים על עסקי נפשות גובים אף לפי נפשות.

רק על עניני ממון עדין יש כאן סכנת נפשות. מכל מקום כיון שהגייס ברצונו אינו בא על עסקי נפשות, ואם לא יעמדו כנגדם לא יהרגו, לכן אין זה נחשב לסכנת נפשות וגובין לפי ממון.

59. על פי רש"י. והקשה הרמ"ה שאין זה מסתבר, וכי בית הרחוק מהחומה מרחק שתי אמות יגיע לו פחות היזק מאשר בית הרחוק מהחומה רק אמה. ולכן פירש את כונת הגמרא באופן אחר, דבית הרחוק מן החומה גורם שיצטרכו להאריך את החומה 'שהדבר ידוע שעל פי מרחק הקו מן האמצע ירבה הקו הסובב אותו, ונמצא שהבית הקרוב לחומה לפי מרחקו מן הטבור יתר מחבירו הוא גורם לעיר היקף מרובה יותר מחבירו', ועי' בחזון איש שהאריך מאד בביאור החשבון.

והקשו האחרונים, אם כן מדוע מותר להרוג את הבא במחתרת [מדין רודף דאם יעמוד בעל הבית כנגדו ייהרגו הגנב], והלא אם לא יעמוד כנגדו לא יזיק לגופו. וביאר הקובץ שיעורים [אות מ"ג], דכיון שאין עליו חיוב לתת את כל ממונו, ומותר לו לעמוד על ממונו, ממילא הגנב הוא רודף שהרי כשיעמוד הלה על ממונו הגנב ייהרג, ולכן מותר להרוג מדין רודף.

ובחידושי רבי ראובן [סימן ו'] הקשה, דאם כן מדוע מותר להרוג בשבת [כמבואר בסנהדרין דף ע"ב], והרי צריך אדם לתת את כל ממונו כדי שלא יחלל את השבת, ואם כן יכול לתת את ממונו לגנב ואז הגנב לא ייהרג ולא יהיה עליו דין רודף. ועי"ש מה שביאר בזה.

60. כן היא גירסת הרא"ש שהביא המסורת הש"ס, וכן היא גירסת תוס'.

והנה, בעיקר הצד דלפי ממון הם גובין פירשנו הדברים כפשוטן, דהוא משום שמי שיש לו יותר ממון זקוק יותר לשמירה, אבל החזון איש [סימן ד' ס"ק י"ט] ובחידושי רבי ראובן סימן ו' ביארו דריבוי הממון הוא גורם לליסטים שיבואו, ומי שיש לו יותר ממון, הרי הוא גורם

61. וכתבו התוס' דאף על גב דבפרק בן סורר, אמרו דהבא במחתרת נדון על שם סופו, וכמו שמפורש בגמרא שם דאם יעמוד בעל הבית כנגדו ייהרגו, ואם כן נמצא שגם אם הגייס בא

הוצאות דשורא חומת העיר, גם אדרבנן יחד עם כל תושבי העיר.

אמר ליה ריש לקיש, רבנן לא צריכי נטירותא רבנן אינם צריכים שמירה, ולכן אין לחייבם בהוצאות חומת העיר⁽⁶⁴⁾, דכתיב 'אספרם מחול ירבין' ופסוק זה צריך פירוש, אספרם, למאן?

הקרב לחומה, שהרי צריך הוא יותר שמירה עבור ממונו⁽⁶²⁾, ועיין בהערה שיטות נוספות בזה⁽⁶³⁾.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, לפי קירוב בתים הן גובין! ואלעזר בני, קבע בה מסמרות! הזהר לדון כן ואל תזוז מהלכה זו: רבי יהודה נשיאה, רמא הטיל את דמי

יותר שיצטרכו שמירה.

62. שהרי אפילו אם יבא הגייס על העני הקרוב לא ימצא שם מאומה — מהר"ם. וכעין זה ברא"ש בשם הר"י מיגאש.

63. הר"י מיגאש כתב כדברי התוס' והביאו הרא"ש. אבל הר"ף והרמב"ם פסקו דרך לפי קירוב בתים הם גובים, ולא הזכירו כלל שגובים גם לפי שבח ממון, וכן דעת הרמ"ה. וכתב הרמ"ה דאף על פי שמבואר בבבא קמא קטז ב דשיירה ההולכת במדבר, ובא עליה גייס ונתפשו עמהם בממון, מחשבין לפי ממון. אין זה אלא משום שהפסד הממון היה ודאי ולכן מפסיד כל אחד כפי הממון שהיה לו בשיירה, אבל כאן אין ברור כלל שהחומה עתידה להגן על הממון שנמצא עכשיו בשעת הגביה, דאפשר שבינתיים יבא גייס. וכן אפשר שעד שיבא הגייס יכלה ממונו, ולכן גובים רק לפי קירוב בתים.

64. וכן פסק הרמב"ם בהלכות שכנים פרק ו' הלכה ו' דתלמידי חכמים פטורים מבנין חומות העיר כיון שאינם צריכים שמירה.

טעם פטור תלמיד חכם מהוצאות העיר:

והנה, דברי הגמרא קשים, דמה בכך שרבנן לא צריכים שמירה, סוף סוף כיון שכלל העיר צריכים שמירה, ממילא חייבים גם רבנן להשתתף, כמו שפסק הרמ"א שם דבני העיר

כופין זה את זה לעשות את צרכי העיר, ואף על פי שמקצתן אינם צריכים לזה. וכעין זה הקשה כאן החתם סופר, דאף שמעשיהם של צדיקים מגינים עליהם, מכל מקום מדוע אינם חייבים להשתתף בהוצאות השמירה, וכי מי שבנה חומה פרטית סביב ביתו אינו צריך להשתתף בהוצאות שמירת העיר? ועי"ש מה שתירץ.

כיצד פטור תלמידי חכמים משמירה והלא אין סומכין על הנס:

בעיקר מה שאמרו כאן דרבנן אינם צריכים שמירה, הקשה החזון איש [יו"ד סימן קנ"א] דהרי גם רבנן צריכים לנהוג כמנהג העולם דאין סומכין על הנס. וחדש החזון איש דאפשר שבעיר שכולה רבנן אין הכי נמי כופין זה את זה לעשות חומה, ואף שהם רבנן, כי אין סומכין על הנס, אבל עיר שרק חלק ממנה הם רבנן, מטילין את הוצאות החומה על בני העיר ופוטרינן את רבנן, כיון שבאמת תורתן מגנת עליהן ואינם נתונים תחת מקרה הטבע.

ביאור הענין דתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה:

ועי' עוד בחזון איש [יו"ד סימן קנ"א ס"ק ג'], שביאר עומק הענין דתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה, דהקדוש ברוך הוא שומר את האדם לפי מדת הבטחון שאדם משליך יתבו על הקב"ה, ובזה ביאר שם איך מועילה החומה לשמור על עמי הארץ, דכיון שהם תולים יתבם על הטבע השליט עליהם הקדוש ברוך הוא את

מדת הטבע.

תלמידי חכמים פטורים גם משאר מיסים :
מלבד מיסי השמירה, פטורים תלמידי חכמים
אף משאר מיסים, כמבואר לקמן ח א. והנה,
בשולחן ערוך [יורה דעה סימן רמ"ג] כתב,
דמשום שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה,
לכן פטורים הם אף ממיסים, וצ"ב מה ענין
שמירה לשאר מיסים. וביאר הב"ח שם, דשאר
המיסים הרי הם פורענות שבאה בגלל עמי
הארץ, ולכן חייבים עמי הארץ לשלם גם עבור
תלמידי חכמים ועי' להלן.

האם תלמיד חכם פטור גם ממס פרטי :

עוד נחלקו ראשונים בסוגיין, מה הדין
כשהמלך מטיל מס פרטי על כל אחד ואחד, אם
גם ממס זה פטורים התלמידי חכמים, דהרמב"ן
והנמו"י כתבו דחייב במס זה, משום שבמיסים
כלליים יתכן לומר שהמס הוטל רק בגלל עמי
הארץ, אבל המס הפרטי הוטל בפירוש גם על
התלמידי חכמים. אבל הרמב"ם בפרק ו'
מהלכות תלמוד תורה הלכה י', פסק דתלמיד
חכם פטור אף ממס פרטי, וכן הביא הבית יוסף
ביו"ד סימן רמ"ג דכן הוא גם דעת הר"י מיגאש
והרא"ה והרא"ש, וכן דעת הרמ"ה כאן באות
פ"ב, והוכיח זאת מהגמרא לקמן, עי' להלן ח א
הערה 2, ועי"ש עוד שכתב דהציבור הוא שצריך
לשלם עבורם את המס, דאם לא כן כיצד אפשר
לפטור מחובת המלך.

מיהו תלמיד חכם הפטור ממיסים :

ולענין מיהו תלמיד חכם, הביא הרמב"ן בשם
הר"י מיגאש דתלמיד חכם הפטור משמירה
ומיסים הוא רק תלמיד חכם שתורתו אומנותו.
והרמ"א ביו"ד סימן רמ"ג סעיף ב' הגדיר
'תלמיד חכם' שתורתו אומנותו והוא מוחזק
לתלמיד חכם שיודע לישא וליתן בתורה ומבין
מדעתו ברוב מקומות.

ועי' ביד רמ"ה כאן שכתב דגם תלמיד חכם
שיש לו מעט משא ומתן לפרנס את בני ביתו

ומיד חוזר לתלמודו, גם נחשב לתלמיד חכם
ופטור ממס, וכן משמע מהרמב"ן, וכן פסק
הרא"ש. ובערוך השולחן שם בסעיף ד' כתב
שצריך שיהא עוסק רוב שעות היום בתורה. אך
הש"ך הביא בסימן קס"ג ס"ק י"ד בשם ספר
חסידים, שרק תלמיד חכם הלומד יום ולילה
ואין לו עסק אחר נפטר מהוצאות שמירה
ומיסים. אבל הש"ך כתב דאין דעת הפוסקים כן.
דעה שלישית בזה, היא דעת המהרי"ט
בתשובה [חו"מ סימן נ"ט], דתלמידים הממציא
את מדותם לפני חכמים, וקובעים ישיבה בכל
יום ועיקר עסקם בתלמוד ובפוסקים, אף על פי
שעדין לא הגיעו לגדר חכמים ולא מורי הוראות,
פטורים ממיסים.

ובשיטה מקובצת הביא משיטה לא נודע למי,
שכתב דמצא בשם הרמב"ן דהחכמים הלומדים
עם תלמידים בשכר אין מן הדין לפוטורם מן
המס כיון שבשכר הם לומדים.

ולענין הלכה כתב הרמ"א ביו"ד סימן רמ"ג
סעיף ב', דאף שאין בזמן הזה תלמידי חכמים
לענין לתת לו ליטרא זהב אם מביישו, מכל
מקום לענין פטור מס תלוי במנהג המקומות.
אבל הש"ך שם בס"ק ח' ובפתחי תשובה שם
ס"ק ד' פטרו תלמידי חכמים בזמן הזה לגמרי.
ובשו"ת אבקת רוכל סימן א' הביא, דהבית יוסף
וחבריו האריות, עשו חרם על מי שלוקח מיסים
מתלמידי חכמים בזמן הזה.

ובחידושי רבי ראובן [סימן ו'] כתב, שכל
נדון זה שדנו הראשונים איזה תלמיד חכם פטור
ממיסים, אין זה אלא לגבי הוצאות שמירה
ומיסים, אבל לענין כבוד תלמיד חכם העיקר
תלוי במידת ידיעתו בתורה, ואף אם אין תורתו
אומנותו. עיי"ש תוספת דברים.

**האם תלמיד חכם עשיר גם פטור
מהוצאות השמירה והמיסים :**

היד רמ"ה [אות פ"ב] כתב, דגם תלמיד חכם
עשיר פטור מהוצאות השמירה, 'שלא מפני

יוחנן, אמר ליה רבי יוחנן, מאי טעמא לא תימא ליה לא תלמד דין זה מהא דכתיב בשיר השירים 'אני חומה ושדי כמגדלות'.⁽⁶⁶⁾

ומפרש רבי יוחנן את הפסוק, 'אני חומה' זו תורה שמגינה על לומדיה כחומה המגינה על העיר⁽⁶⁷⁾, 'ושדי כמגדלות'.

אלו תלמידי חכמים, המניקים אנשים אחרים, כמו היניקה מהשדיים.⁽¹⁾ ומפסוק זה נלמד שתלמידי חכמים אינם צריכים חומה.

ותמהה הגמרא: וריש לקיש, מדוע הוא לא למד מפסוק זה שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה?!

ומתרצת הגמרא: ריש לקיש סבר לה פירוש אחר בפסוק, כדרש רבא:

'אני חומה', זו כנסת ישראל, הגודרים עצמם

אילומא לצדיקים שעליהם מדובר בפסוק הקודם⁽⁶⁵⁾, ועל זה כתוב בפסוק 'מחול ירבון' כלומר דנפיש מחלא שהצדיקים רבים מגרידי החול, הלא זה לא יתכן, דהשתא כולחו ישראל כתיב בהו רק 'כחול אשר על שפת חים' ולא נאמר שהם רבים מהחול, אם כן לא יתכן דצדיקים עצמם מחול ירבון?

אלא הכי קאמר, אספרם למעשיהם של צדיקים ומעשיהם כה רבים עד כי מחול ירבון. הרי שמעשיהם של צדיקים נמשלו לחול, ויש ללמוד קל וחומר, ומה חול שמועט ממעשיהם של צדיקים, מגין על חים שלא ישטוף את העולם, כמו שנאמר [בירמיה פרק ח'] 'אשר שמת חול גבול לים', אם כן מעשיהם של צדיקים שהם מרובים מן החול, לא כל שכן שמגינים עליהם. ומכאן למד ריש לקיש דרבנן אינם צריכים שמירה!

כי אתא כאשר בא ריש לקיש לקמיה דרבי

מגינים עליהם. ועי' ברבינו גרשום כאן שכתב 'שתורה ומעשים טובים שלהם משמין אותן'. והמהרש"א פירש דפסוק זה עדיף, משום שמפסוק זה משמע שיש לפוטין בין משמירה על עסקי ממון ובין משמירה על עסקי נפשות, כי התלמיד חכם עיקר חפציו זה התורה, ואין הגזלנים יכולים ליטול לו את זה, ועי"ש עוד מה שפירש מהיכן נלמד מפסוק זה דיש לפוטין גם משמירה על עסקי נפשות.

67. על פי רבינו גרשום.

1. על פי רש"י פסחים פז א. וכן פירש הרמ"ה כאן. ורבינו גרשום כאן פירש, שלומדים זה מזה כתינוק היונק משידי אמו.

עניותו נפטרו אלא מפני תורתו'. וכן כתב בשו"ת הרא"ש [כלל ט"ו ח'], וכן הוא בפסקי הרא"ש כאן.

65. על פי תוס', עי"ש.

66. וביאר הרש"ש, דהסיבה שעדיף ללמוד מפסוק זה, יותר מאשר מהפסוק 'אספרם כחול ירבון', כי מפסוק זה משמע שהתורה לבדה היא השומרת, ואף מי שאינו מפורסם במעשיו הטובים התורה שומרת עליו, ובלבד שלא יזלזל בעושי מצוות, וכמו שכתב הרמ"ה באות פ"ב דתלמיד חכם המזלזל במצוות ואין יראת שמים על פניו הרי הוא כקלים שבציבור, והן הן שפורענות בשבילם], מה שאין כן בפסוק שהביא ריש לקיש משמע שהמעשים טובים שעושים הם

כחומה מלהטמע בין הגויים.

‘רשוי כמגדלות’, אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.

רב נחמן בר רב חסדא, רמא כרגא, הטיל מס גולגולת⁽²⁾ גם ארבנן.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא, ואדנביא, ואדכתובי. על מה שנאמר בתורה ובנביאים ובכתובים.

ומפרשת הגמרא את הפסוקים שמהם יש ללמוד כי תלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדאורייתא, דכתיב בפרשת וזאת הברכה, ‘אף חובב עמים כל קדושו בידך’, ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה כביכול מחבב

מראה חיבה לעמים, ומשליט אותם על עם ישראל, גם אז, כל קדושו של עם ישראל, אלו התלמידי חכמים, הם יהיו בידך, ואתה תשמרם. ומכאן, שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה!⁽³⁾

עתה מפרשת הגמרא את המשך הפסוק —

‘והם תוכו לרגלך’

תני רב יוסף, אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה⁽⁴⁾. ומטרתם היא כמו שמבואר בהמשך הפסוק, ‘ישא מדברותיך’, ‘ישא וליתן בדברותיו של מקום⁽⁵⁾’.

ועתה מפרשת הגמרא היכן מבואר בדברי הנביאים שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדנביאי — דכתיב [הושע ח]: ‘גם כי יתנו בגוים, עתה אקבצם, ויחלו מעט ממשא מלך

מלכויות כלל. כי ה' יתברך אף בשעה שהוא חבב עמים ונתן להם את ישראל להשתעבד בהם, אבל את התלמידי חכמים לא נתן בידם כלל, כי התורה הוא חרות במלכויות, וכמו ששינוי בפרק שישי במסכת אבות, ‘אל תקרי חרות על הלוחות אלא חירות’.

4. ופירש המהרש"א שמכאן הוכיחה הגמרא שתלמידי חכמים פטורים ממס, שהרי כיון שהם מכתתים רגליהם ממקום למקום ואינם מתעכבים בעיר, אין הם כאנשי העיר.

5. רש"י בחומש הביא את דרשת הגמרא כאן על תחילת הפסוק ‘אף חבב עמים כל קדושו בידך’, אבל את המשך הפסוק פירש באופן אחר מהמדרש ע"ש. ובאמת שלפי דרשת הגמרא

2. על פי רבינו גרשום, וכן פירש רש"י בבבא מציעא עג ב, וכן פירש הרמ"ה לקמן [אות פ"ב]. ומכאן הוכיח הרמ"ה שגם מס פרטי הנגבה מכל אדם, אין תלמידי חכמים צריכים לשלמו, אלא הציבור צריך לשלם עבורם מס זה. ועי' לעיל ז ב הערה 64. אבל מדברי המאירי משמע דהוא מס אחר ואינו מס גולגולת, וכן צריכים לפרש לפי כל הראשונים הסוברים שתלמידי חכמים חייבים במס פרטי המוטל על ידי המלך על כל אחד ואחד.

3. כך הוא פשוט ביאור הגמרא, אבל המהרש"א פירש באופן מחודש דהראיה היא מהמשך הפסוק ע' בהערה הבאה. ובמהר"ל הוסיף ביאור, דבפסוק זה מבואר שכאילו אין על התלמידי חכמים שעבוד

ושרים'. ומפרשת הגמרא את הפסוק —

אמר עולא, פסוק זה בלשון ארמית נאמר, והמילה 'יתנו' הכתובה בפסוק, היא מלשון למידה⁽⁶⁾, וכך מתפרש הפסוק —

גם כי יתנו' — אי תנו כולחו, אם כל עם ישראל ילמדו תורה, אזי עתה אקבצם. בקרוב אני אגאל אותם.

ואם רק מעט מהם ילמדו תורה, אותם מעט יחלו, יהיו בטלים⁽⁷⁾ ממשא מעול המיסים שמטילים המלך והשרים.

עתה מפרשת הגמרא היכן מבואר בכתובים שתלמידי חכמים אינם צריכים שמירה.

אדכתובי — דכתיב בעזרא, שדריוש ציוה את מושל עבר הנחר, על הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים, וכן על הנתינים שהיו חוטבי העצים ושואבי המים למזבח וכל עובדי בית המקדש⁽⁸⁾, 'מנדה כלל וחקל, לא שליט למרמא עליהם'.

ומפרשת הגמרא את הפסוק:

ואמר רב יהודה: 'מנדה', זו מנת מס שמטיל המלך על תושבי המדינה.

'כלל', זו כסף גולגלתא. מס גולגולת.

'והחקל', זו ארנונא. שחייבים בני המדינה לתת עשירית מתבואותיהם ומבהמותיהם מידי שנה⁽⁹⁾. וציוה דריוש את המושל, כי את אותם מיסים 'לא שליט למרמא עליהם', אין להטיל על אנשי כנסת הגדולה שהיו עסוקים בבנין המקדש. ומכאן יש ללמוד שגם מי שעוסק בתורה אין להטיל עליו מס⁽¹⁰⁾.

רב פפא, רמא הטיל הוצאות כריא חדתא, כריית בורות חדשים עבור מי השתיה של העיר⁽¹¹⁾ גם איתמי על יתומים קטנים.

אמר ליה רב שישא בריה דרב אידי לרב פפא, כיצד אתה מטיל הוצאות אלו על

ציוי זה על אנשי כנסת הגדולה, וכן פירש המאירי, וצע"ג מהפסוק שם, ועי' רש"ש שהקשה כן.

9. על פי רש"י. והתוס' פירשו שהכונה לארוחת דורון, שעל בני העיר להביא לשלטון העובר מעיר לעיר. וכן הביא רש"י בפירוש אחד בסנהדרין כו א. ורבינו גרשום פירש שארנונא היא מס קרקע.

10. על פי תוס'. ועי' היטב לעיל הערה 8.

11. על פי רש"י, אך רבינו גרשום והרמ"ה פירשו, חפירת נהר למשוך ממנו מים לשדות במקום חדש.

כאן, צ"ב כיצד המשך הפסוק ד'הם תכו לרגלך' מתפרש כהמשך לתחילתו לפי מה שדרשו כאן.

ובתורת חים כתב, דמה שהביאו כאן את דרשת רב יוסף על המשך הפסוק, הוא כדי להוכיח שפסוק זה נאמר על תלמידי חכמים.

6. שהמשנה בלשון ארמי נקרא מתניתא — רמ"ה, ועי"ש עוד.

7. מלשון לא יחל דברו, ובתרגום שם 'לא בטל', ועי' רש"י.

8. על פי הפסוק שם, ועל פי זה פירשו התוס' דהראיה מכאן היא, דכמו שאין להטיל מס על עוסקי מלאכת המקדש, כן אין להטיל מס על לומדי תורה. אבל רש"י כאן פירש דדריוש צוה

נטירותא, אינם צריכים שמירה.

וכן **הכל חייבים** להשתתף בהוצאות שמוציאים בני העיר **לכריא פתיא** (14) לחפירת בור כדי לשתות ממנו מים, **ןאפילו מרבנן** שהרי גם הם צריכים למים. אך **ולא אמרן** שרבנן חייבים להשתתף **אלא דלא נפקי באכלוזא**, (15) שלא יוצאים בני העיר עצמם לחפור את הבורות, **אבל נפקי באכלוזא**, אם בני העיר עצמם יוצאים לחפור את הבורות, **אזי רבנן לאו בני מיפק באכלוזא נינהו**. אין זה מכבודם של רבנן לצאת ולחפור בורות, ופטורים הם מחובה זו. (16)

והגמרא מביאה עתה מעשה, שבו מבואר כי אין פורענות באה לעולם אלא מחמת עמי הארץ.

יתומים? ודילמא הלא אפשר דלא מידויל שלא ימצאו בבורות מים, ונמצא שהפסדת את היתומים בחנם, ואף אם ימחלו לא תועיל מחילתם משום שקטנים אינם בני מחילה. (12)

אמר ליה רב פפא, מישקל שקילנא מנייהו, אני נוטל את הכסף מהיתומים, ואי מידויל ימצאו מים, הרי מידויל, ונמצא שנכון היה לגבות מהיתומים כסף. ואי לא ימצאו מים בבור, **מהדרנא לה ניהלייהו**. אני אשיב את הכסף ליתומים.

אמר רב יהודה: הכל חייבים להשתתף בהוצאות שמוציאים בני העיר **לאגלי גפא**, (13) להציב דלתות בשערי חומות העיר, **ואפילו מיתמי. אבל רבנן אינם צריכים להשתתף בהוצאות**, משום שרבנן לא צריכי

שעושין פני פינת העיר. ויתכן שזוהי גם כונת רש"י.

14. ועל שם הכלי המונח שם בבור תמיד לשתות בו עוברי דרכים קורוהו פתיא — רש"י. וכן פירש רבינו גרשום. והתוס' פירשו ד'כריא פתיא' הוא להסיר גבשושית מרחוב העיר. וכן פירש הרמ"ה שהוא תיקון רחובות העיר.

15. מרש"י כאן משמע, שפירש 'אכלוזא' לשון הכרזה, 'שאין הן עצמן יוצאין בהכרזה לחפור אלא שוכרים פועלים', וצ"ב כונתו. אך מרש"י בבא מציעא דף קח א נראה, שאכלוזא הוא מלשון אוכלוסין, שהיו כל האוכלוסין יוצאים לחפור בורות.

16. וכן אינם צריכים לשכור אחרים במקומם. נמוקי יוסף.

12. ובשלמא מגדולים, אפשר ליטול כסף אף שיתכן שלא ימצאו מים, שמכל מקום כיון שהסבירות היא שימצאו מים הרי זה מתקנת העיר לחפור ולחפש מים, ובני העיר צריכים להשתתף בהוצאות תקנת העיר. אבל קטנים אינם בני חיוב, ואין לחייבם בהוצאות העיר אלא על מה שהם נהנים ממנו, ואם לא ימצאו מים לא יהנו היתומים מכספם, ועי' יד רמ"ה שפירש על דרך זה אלא שהוא פירש שם דהוא מדין זכין לאדם שלא בפניו עי"ש וכונתו צ"ב, ועי' בשיעורי רבי שמואל אות קע"ט. אך התוס' ישנים פירש, דשאר בני העיר מוחלים אם לא נמצא מים, אבל יתומים אינם בני מחילה.

13. אגלי — דלתות. גפא — סתימה. על פי רש"י, עי"ש. וברבינו גרשום פירש, שעושין מחיצה או גדר סמוך לחומת העיר מבחוץ כדי להגן על החומה, ועל שם כך קרוי 'אגלי גפא' לשון הגפת דלתות, כלומר לנעול שערים

הקדוש ברוך הוא את הכלב וכשם שמפרנס את העורב.

ורבי יונתן בחר לומר דוקא 'ככלב וכעורב', משום שמצינו רחמים מיוחדים שריחם הקדוש ברוך הוא על בריות אלו. כי הכלב אינו מוצא הרבה מזון, ולכן טבע הקדוש ברוך הוא בטבעו שהאוכל שווה במעיו שלשה ימים ואינו מתעכל, ועל ידי זה נשאר הכלב שבע. וכן חס הקדוש ברוך הוא על העורב, כי העורב אכזרי על בניו ואינו מאכילם, והקדוש ברוך הוא מזמין להם יתושים מתוך צוואתם, ואוכלים.⁽²¹⁾

ורבי קיבל את טענותיו, ופרנסיה, נתן לו מהתבואה.

רבי פתח את אוצרות התבואה שלו בשני בצורת לפרנס את העניים⁽¹⁷⁾. אמר, יכנסו ליטול תבואה בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא,⁽¹⁸⁾ בעלי חלכה,⁽¹⁹⁾ בעלי הגדה. אבל עמי הארץ אל יכנסו.⁽²⁰⁾

דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, ורבי לא הכיר שזהו רבי יונתן. אמר לו רבי יונתן לרבי, רבי פרנסני.

אמר לו רבי, בני האם קרית? אמר לו, לאו. אם כן שמא שנית? אמר ליה, לאו. אמר לו רבי, אם כן, שלא קרית ולא שנית, במה מחמת איזה זכות אפרנסך?

אמר ליה רבי יונתן, פרנסני כשם שמפרנס

17. על פי רבינו גרשום.

18. כתב הרש"ש, מכאן משמע שאפשר שיהיו בעלי משנה או בעלי גמרא ולא בעלי מקרא, 'ודלא כאותם ששופכין בוז על מקצת גדולי זמנינו בש"ס ופוסקים ואין להם יד כל כך במקרא'.

19. פירש הרש"ש, שהכוונה לאותם ששונים הלכות פסוקות, כמו פסקי הרמב"ם ושולחן ערוך, כי גם בימיהם אולי היה פסקי הלכות המורם מהמשניות ומהבריתות.

20. דברי הגמרא קשים, שהלא אף עניי הגויים מצוה לפרנסם [גיטין סא א], ומדוע לא פרנס רבי עניי ארץ ישראל. והבית יוסף ביורה דעה סימן רנ"א הביא בשם הריטב"א, דמסתבר שלא היה לרבי מספיק גם לתלמידי חכמים וגם לעמי הארץ, אך אם היה לו מספיק חייב להחיות גם עמי הארץ. וכן פסק בשולחן ערוך סימן רנ"ב סעיף י"א 'רבי שהיה מצטער שנתן פתו לעם

הארץ משום שהיו שני בצורת, ומה שהיה אוכל עם הארץ יחסר לתלמיד חכם, הא לאו הכי חייב להחיותו, אבל אם בא לפנינו מת ברעב חייב להחיותו אף על פי שהוא ספק אם יחסר לתלמיד חכם אחר כך'.

והריטב"א כתב, דמה שאמר רבי עמי הארץ לא יכנסו, הוא משום דאמרינן בברכות [לג א] 'כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמהו עושהו, ולפי שהפורענות באה בשבילם', [והוסיף שם הריטב"א שאין הדברים אמורים אלא אם עם הארץ יכול למצא במקומות אחרים אוכל, אבל אם לא כן מצוה להחיותו]. וכן דעת הרמ"ה שאם יש לו חייב לפרנס עמי הארץ, אלא שהרמ"ה הוסיף בזה שכל זה הוא דווקא עם הארץ שאף על פי שאינו במקרא ואינו במשנה, אבל מכל מקום ישנו בדרך ארץ ובמצוות, אבל אם אינו בדרך ארץ ובמצוות אסור לפרנסו, ע"ש.

21. על פי רש"י ותוס', וכמו שדרשו בשבת קנה

בתר דנפק לאחר שיצא רבי יונתן, יתיב רבי וקא מצטער. ואמר, אוי לי שנתתי מפתו לעם הארץ! שהרי רבי לא הכיר שזהו רבי יונתן.

אמר לפניו רבי שמעון בר רבי, שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו, (22) ולכן לא אמר לך שהוא רבי יונתן.

ברקו, ואשכח. ונמצא שאכן היה זה רבי יונתן.

אמר רבי: אם כן, יבנסו הכל ליטול תבואה, ואף עמי הארץ, כי שמא יש בהם תלמידי חכמים שאינם רוצים ליהנות מכבוד התורה.

עתה הגמרא מפרשת, מדוע לא הניח רבי לעמי הארץ ליטול מהתבואה.

רבי לטעמיה לשיטתו, דאמר רבי, אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ! שהרי כך אמר רבי בההוא מעשה, שנגנב נזר המלך, (23) ואת דמי כלילא הכסף לעשית עטרה חדשה דשדו אטבריא, הטילו על אנשי טבריה. אתו אנשי טבריה לקמיה דרבי ואמרו ליה, ליתבו רבנן בהדן. רוצים אנו שגם התלמידי חכמים ישתתפו עמנו בתשלום העטרה למלך. אמר להו רבי, לא! אין התלמידי חכמים צריכים להשתתף בתשלום מיסים. אמרו ליה אם כן ערוקינן, אנו נברח מן העיר [אמר להו] רבי, ערוקו! יכולים אתם לברוח (24). ואכן ערקו פלגיהון מחצית מאנשי העיר ברוח.

לאחר שברחו חצי מאנשי העיר, דליוה פלגא, מחל המלך על חצי מכסף העטרה. (25)

אתו הנהו פלגא, באו החצי שנשארו בעיר קמי דרבי, אמרו ליה, ליתבו רבנן בהדן.

הכתר. ובמרדכי פירש שהם היו שומרים את הכתר שהמלך הפקידו בידם, ואמר להם הואיל ופשעתם בה עליכם מוטל לתקן לי כתר אחר. ובהגהות שם הקשה מתשובות מהר"ם שהביא המרדכי בבבא קמא דשם מבואר שהיה זה עלילה בלבד. ותיירץ שם דכיון דשומר חנם פטור מגניבה, אם כן לא היו חייבים להעמיד למלך עטרה אחרת, ונמצא דמה שהמלך דרש מהם את העטרה בעלילה דרש, ועי"ש עוד.

24. צריך עיון, כיצד התיר להם רבי לברוח, והלא בזה נופל נטל המס שהיו צריכים לשלם על שאר בני העיר הנותרים. אלא שגוף דבר זה אם מותר לברוח מן המס או לא, נחלקו בזה ראשונים, ויבואר כל זה להלן בהערה הבאה.

25. על פי רש"י. והקשה המרדכי בשם רבינו תם

ב על הפסוק 'יודע צדיק דין דלים'. וזהו פירוש הפסוק 'לבני עורב אשר יקראו'. והתוס' הוסיפו שגם רחמי הקדוש ברוך הוא על הכלב מרומזים בפסוק זה, משום שנאמר בתחילת הפסוק 'נותן לבהמה לחמה' ו'בהמה' הוא בגימטריה 'כלב'. וכתב היד רמ"ה דרבי יונתן לא פירש לרבי דזוהי כוונתו, שהרי אמר לו שלא קרא ולא שנה, אלא שהוא אמר לו פרנסני כאילו הייתי בעל חי. ולפי שרבי יונתן היה גברא רבא, לכן יש לפרש מדוע בכל זאת אמר 'כלב ועורב'.

22. מכאן הוכיח הרמב"ם בפירושו לאבות [פרק ד' משנה ה'] שאסור להנות מכבוד תורה.

23. על פי פירוש הערוך שהובא במסורת הש"ס אות ח, ועי"ש עוד שכתב דכיון דפשעו היהודים בשמירת העיר לכן הטיל עליהם המלך את דמי

רוצים אנו שגם תלמידי חכמים ישתתפו עמנו בתשלום חצי העטרה.

אמר להו, לא! אין התלמידי חכמים צריכים להשתתף בתשלום. אמרו לו אם כן **ערוקין** אנו נברח מן העיר, אמר להם **רבי ערוקו!** יכולים אתם לברוח, ואכן **ערקו בולחו** ברחו כולם מן העיר, **ופש** ונשאר בעיר רק **ההוא כובס**. וכשראו משרתי המלך שלא נשאר בעיר אלא הכובס, **שדיוה אכובס**. הטילו את כל הוצאות העטרה על הכובס⁽²⁶⁾.

ערק ברח הכובס. ומיד **פקע כלילא**. בטל המס לעטרת המלך.

אמר רבי, ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ, כי כשעזבו כל עמי הארץ, אז בטל המס.⁽²⁷⁾

שינינו במשנה: **וכמה זמן יהא אדם דר בעיר ויהא כאנשי העיר** לשאת איתם בעול צרכי העיר? שנים עשר חדש!

שהרי לקמן מבואר שכולם ברחו ולא נשאר אלא כובס אחד, והטיל המלך את כל ההוצאה על הכובס, ולא מחל לו כלום מחמת שברחו, ומדוע כאן מחל המלך מחמת הבריחה. [ועי' במהרש"א מה שתירץ דברי רש"י], ולכן גרס רבינו תם 'דליוה אפלגא' פירוש שהטילו את כל ההוצאה על החצי הנותר. ומכאן למד רבינו תם שאם המלך הטיל מס על העיר, וברחו מקצתם, אין יכולים שאר בני העיר לכופם להשתתף עמהם במס, אלא חייבים הנשארים לשלם גם את חלק הבורחים. שאם לא כן כיצד אמר להם רבי לברוח, והרי בזה יטילו את כל הנטל על הנשארים. והוסיף שם דלכאורה היה מקום לומר, דרבי אמר להם לברוח משום שידע כי כאשר יברחו יבוטל נטל המס שאין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ, ואם כן שוב אין ראיה ממעשה זה, ולעולם אסור לברוח ולהטיל את נטל המס על אחרים. אלא שדחה זה, שאין סברא לומר שרבי סמך על זה שיבטל המס. ועוד, שאפילו אם רבי סמך על זה, מהיכן ידע שיברחו כל עמי הארץ.

אבל המרדכי הביא בהמשך דבריו מתשובת ר"י, שכתב שהכובס יכל לתבוע את כל אנשי העיר הבורחים להשתתף עמו בנטל המס, ודלא כדברי רבינו תם. ועין שם עוד אריכות דברים.

ועין ברמב"ן שכתב דמה שאמר להם רבי לברוח הוא משום שלא יכל לכופם להשאר, אבל אם היה יכול לכופם בדין היה לו לכופם שישארו, דנתחייבו כולם ליתן את המס למלך ונכסיהם משועבדים לזה. אלא שהרמב"ן הוסיף שם דיתכן שרבי ידע כי כאשר יברחו יבטל המס ולכן הגיח להם לברוח, וכסברא שהביא המרדכי.

26. פירש החזון איש, [סימן ה' ס"ק י"ח] שאין הכונה שהטילו רק על הכובס ולא על רבנן, שהרי לא אמר רבי 'ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ' אלא לאחר שברח גם הכובס, אלא הכונה שהטילו על הכובס ועל רבנן, ומה שאמרו כאן רק 'שדיוה אכובס' ולא אמרו שדיוה אכובס ורבנן, הוא משום שמחמת הכובס לא נפטרו רבנן מהמס, וכמו שהיה לאחר מכן שברח הכובס ונפטרו רבנן.

27. מסוגיתנו מוכח שתלמידי חכמים פטורים מכל סוגי המיסים המוטלים על הציבור. והארכנו בענין זה לעיל ז ב הערה 64, ושם התבאר מיהו תלמיד חכם, וכן האם פטורים תלמידי חכמים מכל המיסים, ועוד, עי"ש.

ומקשה הגמרא סתירה לכך:

ורמינהי, הרי לא כך שנינו בברייתא לגבי עיר הנידחת —

אם עבדו כל אנשי העיר עבודה זרה, דינם במוות, בסייף, וממונם נשרף. אבל יחידים העובדים עבודה זרה דינם בסקילה, וממונם אינו נשרף.

ושנינו בברייתא [סנהדרין קיב א]: **החמרת והגמלת**, שיירה של חמורים או של גמלים, **העוברת ממקום למקום, ולנה בתוכה**, בתוך עיר הנידחת, והודחה עמהן ועבדו עבודה זרה. הרי הן **בסקילה, וממונן פלג**, כדין יחידים שעבדו עבודה זרה. כי אף שהיו בתוך העיר, מכל מקום, אין הם אנשי מהעיר ולכן אין דינם כאנשי העיר הנידחת. **ואם נשתהו שם אנשי השיירה שלשים יום**, הרי הם בכלל תושבי העיר, ולכן **גם הן בסייף, וממונן אבד**, כדין כל אנשי עיר הנידחת.

ומברייתא זו מוכח, שכדי להיות חלק מאנשי העיר, די בשלושים יום, ואין צורך בשנים עשר חדש.

אמר רבא לא קשיא! הא דשנינו במשנה שאין נקראים בני העיר אלא אם כן ישבו בה שנים עשר חדש, הוא כדי להקרא **בני מתא** 'בני העיר'.

והא דשנינו בברייתא שלשים יום, הוא כדי להקרא **יתובי מתא**, 'יושבי העיר'. וכדי להיות חלק מעיר הנידחת אין צריך להיות מבני העיר, אלא די ביושבי העיר, כמו שנאמר בפסוק 'את יושבי העיר ההוא'. מה שאין כן כדי להתחייב בהוצאות העיר, צריך שיהיה 'בן העיר', ואין אדם נחשב כבן העיר אלא אם כן ישב שם שנים עשר חדש.

ומוסיפה הגמרא, כי כבר שנינו בברייתא חילוק זה בין יושבי העיר לבני העיר —

בדתניא, המודר הנאה הנודר שלא יהנה **מאנשי העיר**, הרי, כל אדם שנשתהא שם בעיר שנים עשר חדש **אסור** לנודר ליהנות ממנו. כי היות שישב שם שנים עשר חדש הרי הוא מבני העיר, והוא בכלל נדרו שנדר לא להנות מבני העיר. אבל מאדם שישב בעיר פחות מכאן משנים עשר חדש, מותר לנודר להנות ממנו, כי אין הוא בכלל בני העיר⁽²⁸⁾.

אבל אם נדר הנאה מיושבי העיר, הרי, כל אדם שנשתהא שם שלשים יום **אסור** לנודר ליהנות ממנו, כי היות שישב שם שלשים יום הרי הוא בכלל יושבי העיר. אבל מאדם שישב בעיר פחות מכאן משלושים יום, מותר לנודר ליהנות ממנו שאין הוא בכלל יושבי העיר

החכמה והמרדכי. ולהלכה פסק הרמ"א שאם בא לעיר על מנת להשתקע בה הרי הוא כאנשי העיר מיד, אף שלא שהה בעיר שנים עשר חדש.

האם בני ישיבה שבאים לעיר לתקופה צריכים להשתתף בהוצאות העיר:

בשו"ת אגרות משה [ח"א א סימן מ'] נשאל, על בני ישיבה הבאים ללמוד בעיר שנים או

28. מכאן הוכיח הר"ן, דמי שאין לו דירה בעיר, אף אם כונתו להשתקע בעיר, אינו נחשב כבן העיר אלא אם כן ישב שם שנים עשר חדש, משום שכאן כתוב בסתמא שאם לא גר שנים עשר חדש מותר להנות ממנו, ולא חילקו שאם כונתו להשתקע בעיר הרי הוא כאנשי העיר מיד. ועי' לעיל ז ב הערה 49 מה שהבאנו מדברי ספר

חדשים הרי הוא כבני העיר **לכסות**, גובין ממנו מעות כדי לקנות בגדים לעניים. ואם ישב בעיר **תשעה** חדשים, הרי הוא כבני העיר **לקבורה**, גובים ממנו מעות כדי לקבור את העניים.⁽³¹⁾ ואם ישב בעיר **שנים עשר** חדשים, הרי הוא כבני העיר, וחייב להשתתף בהוצאות **פסי** קרשים מעץ המחזקים את חומת העיר.⁽³²⁾

ובברייתא זו מבואר ששיעור זה של שנים עשר חדש נאמר רק לגבי 'פסי העיר', אך לגבי שאר ההוצאות הרי הוא כאנשי העיר אף קודם שנים עשר חדש⁽³³⁾.

הרי מבואר בברייתא זו החילוק בין יושבי העיר שהם בשלשים יום, ובין בני העיר שהם בשנים עשר חדש.

ומקשינן: **ולכל מילי הוצאות העיר, מי בעינן** האם צריך שישב שם **שנים עשר חדש**⁽²⁹⁾ כדי לחייבו בהוצאות העיר?

והתניא, אדם היושב **שלשים יום** בעיר, הרי הוא כבן העיר **לגבי תמחוי**, שגובין ממנו מאכל לעניים, ואם ישב שם **שלשה חדשים**, הרי הוא כבן העיר **לגבי קופה**, שגובין ממנו מעות לצדקה⁽³⁰⁾. ואם ישב בעיר **ששה**

על הוצאות החומה, ומהיכן למדו שלכל דבר צריך י"ב חדש. ועי' ברבינו גרשום כאן שכנראה הוקשה לו קושיה זו וכתב 'כלומר דמשמע במתניתין שלא יתן כלום בדבר עד שנים עשר חדש'.

30. וכן פסק השולחן ערוך יו"ד סימן רנ"ו סעיף א' מלשון הרמב"ם, 'כל עיר שיש בה ישראל חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזרים לגבות מכל אחד מה שהוא ראוי ליתן... וזו היא הנקראת קופה, וכן מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל... ונותנים ממנו לכל עני פרנסת יומו, וזהו הנקרא תמחוי, מעולם לא ראינו ולא שמענו קהל מיראל שאין להם קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שלא נהגו בו'.

31. שהיא יציאה יתירה — רש"י.

32. על פי הערוך שהביא המסורת הש"ס באות ל.

33. וכתב הרי"ף דשמעינן מברייתא זו, שחייב

שלש, אם חייבים הם בהוצאות העיר לאחר שנים עשר חדש. וכתב שם לחדש שכיון שכתב הרמ"א שאם בא לעיר וכונתו להשתקע בה לעולם הרי הוא כאנשי העיר מיד, הוא הדין להיפך, אם בא לתקופה של יותר משנים עשר חדש אך ברור שאין דעתו להשתקע, כגון בן ישיבה, אין דינו כאנשי העיר ופטור מהוצאות העיר. והוסיף שם, שאף שבנמוקי יוסף כתב להדיא שהנמצא שנים עשר חדש בעיר אף אם אין דעתו להשתקע חייב להשתתף בהוצאות העיר. מכל מקום אין הלכה כן, שהרי הנמוקי יוסף סובר שאף אם בא להשתקע בעיר אינו כאנשי העיר אלא לאחר שנים עשר חדש, ודלא כמו שפסק הרמ"א, ואם כן לדבריו מסתבר שגם להיפך, אם עבר שנים עשר חדש חייב להשתתף בהוצאות העיר אף שאין כונתו להשתקע בעיר. אבל כיון שהרמ"א פסק שאם בא להשתקע חייב מיד להשתתף בהוצאות העיר, מסתבר שהוא הדין להיפך אם אינו מתכוין להשתקע, אף אחר שנים עשר חדש אינו צריך להשתתף בהוצאות העיר. אך דברים שנהנים מהם בינתים, עליהם לשלם. ועי"ש תוספת דברים בזה.

29. קצת צריך ביאור, שהלא המשנה מדברת רק

ומשנינן: אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, כי תנן נמי מתניתין, מה ששנינו במשנה, שאין הוא כבני העיר אלא אם כן ישב שם שנים עשר חדש, לגבי פסי העיר תנן, וכמו שמבואר בברייתא, אבל לשאר דברים הרי הוא כבני העיר עוד קודם שנים עשר חדש.

ואמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, מהכל גובים להוצאות פסי העיר קרשים מעץ המחזקים את החומה, ואפילו מיתומים. אבל מרבנן לא גובים, משום דרבנן לא צריכי נטירותא אינם צריכים שמירה.

אמר רב פפא, מהכל גובים להוצאות שורא תיקון החומה, ולפרשאה, לתשלום שכרו של הפרש, הרוכב סביבות העיר לשומרה, ולטרזינא, תשלום השומר כלי זיין של בני העיר, היושב בבית הסמוך לשער החומה, ואפילו מיתמי, אבל מרבנן לא גובים, משום דרבנן לא צריכי נטירותא. אינם צריכים שמירה.

כללא דמילתא — כל מילתא כל דבר דאית להו שיש לתומים הנאה מיניה, גובים אפילו מיתמי! (34)

הצדקה והתמחוי וכו' הוא חיוב שכופין את בני העיר לשלמו. וביאר בשיעורי הגר"ש רוזובסקי, שכוונתו לחדש שיסוד החיוב בקופה ותמחוי אין זה מצד מצות צדקה, אלא הוא מחיובי בני העיר לצרכי העיר. ובבעל המאור בבבא קמא לו ב [דף יח א מדפי הרי"ף] הדברים מפורשים יותר, דאף שאין בית דין יורדים לנכסי בעל הבית לגבות ממנו צדקה בעל כרחו, מכל מקום, גבאי העיר ממשכנים אותו בעל כרחו לתת צדקה [כמבואר להלן עמוד ב'] משום שהוא מתנאי בני העיר ותקנתם. והגר"ש הוסיף שאם יסוד החיוב בקופה ותמחוי הוא אכן משום צרכי העיר [ולא מצד חיוב צדקה הכללי], אזי מובן מאד מה שחלקה הברייתא דלתמחוי צריך שלשים יום ולקופה שלשה חדשים וכו', שהרי יסוד החיוב תלוי במה שהוא בן עיר. אבל אם החיוב אינו אלא מדין צדקה צריך עיון, מה שייך בזה כל החילוקים של שלשים יום ושלשה חדשים וכו'.

ובמרדכי [ת"צ] כתב, דשאל הר"י את הריב"א, על היחידים שסמרכים לתת צדקה, והביא שם מאחד הראשונים שכתב שאין כופין על הצדקה שאין כופין על מצוה שמתן שכרה בצידה, אלא דתלמיד הריב"א חכך בזה להחמיר, שהרי כאן בברייתא כללו את חיוב פסי העיר

יחד עם חיוב הצדקה, ושמע מינה שכשם שכופין את בני העיר להשתתף בהוצאות פסי העיר, הוא הדין כופין אותם להשתתף בצדקה. והריב"א השיב שאין כופין. ועי' בשיעורי הגר"ש רוזובסקי אות קע"ז מה שכתב דמוכח לכאורה בדברי הריב"א דחיוב קופה ותמחוי הוא חיוב מדין צדקה הכללי, עי"ש. עוד בענין זה עיין להלן בעמוד ב' בהערות.

34. וכתב הרא"ש בשם ה"ר יוסף, שמכאן מוכח שאין להטיל על היתומים אלא הוצאות של שמירה וכדומה שהם נהנים מהם, אבל אין להטיל עליהם מסים וארנוניות. אך הרא"ש חלק עליו, וכתב שכל סוגי המיסים הרי כעין הוצאות שמירה, שהרי מה תועלת יש לגויים לשמור את היהודים ולהושיבם ביניהם, אין זה אלא בשביל ההנאה שנהנים מהמיסים, ונמצא שהוצאות המיסים הרי הם כהוצאות שמירה. ועי' מה שכתב בזה בחידושי רבי ראובן סימן ו'.

ובעיקר מה שאמרו כאן דגובים מן היתומים מה שנהנים, יש לחקור, אם על מה שנהנים חייבים להשתתף כחיוב שאר בני העיר, או דעל היתומים אין כלל חיוב בתורת בני העיר, אלא שחייבים לשלם על מה שנהנים כדין כל נהנה

רבה, רמא הטיל חובת צדקה גם איתמי דבי בר מריון על היתומים של 'בר מריון' שהיה עשיר גדול⁽³⁵⁾.

אמר ליה אביי: כיצד אתה מטיל חיוב צדקה על יתומים, וחלא תני רב שמואל בר יהודה, אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים?

אמר ליה רבה, אנא, מה שהטלתי חיוב צדקה עליהם, לאחשבינחא קא עבידנא. כונתי היתה להחשיב את היתומים, שיהיו חשובין בדברי מצוה כאביהם⁽³⁶⁾:

איפרא הורמיז [שם אשה⁽³⁷⁾], אימיה דשבור

מלכא, שדרה ארנקא דדינרי שלחה ארנק עם דינרים לקמיה דרב יוסף. אמרה, ליחוי דינרים אלו, לעשות בהם מצוה רבה⁽³⁸⁾.

יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי איזו מצוה נקראת 'מצוה רבה'?

אמר ליה אביי, ממה דתני רב שמואל בר יהודה יש ללמוד מהי מצוה רבה, כי הוא שנה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, ומכך שאמר 'אפילו לפדיון שבויים', שמע מינה:

כי פדיון שבויים, מצוה רבה היא יותר ח-ב ממצות צדקה.

שחייב לשלם על הנאתו, ועי' בזה בשיעורי הגר"ש רוזנבסקי אות קע"ט.

35. רבינו גרשום כאן, וכן מבואר להלן יב ב ברש"י ד"ה אמרו אחי, עי"ש.

36. על פי רבינו גרשום.

37. ופירשו התוס', שנקראת כך משום שמשמעות הלשון 'איפרא', הוא מלשון חן, ו'הורמיז' הוא שם שכינה, כלומר שהיה לה חן מאת הקדוש ברוך הוא [עי' מהרש"ל]. ורש"י בנדה כ ב פירש שהיה לה יופי כשל שדים.

38. לקמן י ב, מביאה הגמרא, ששלחה מעות לרבי אמי ולא קבלם משום שכתוב 'ביבש קצירה תשברנה', והיינו שכאשר כשתכלה זכות העובדי כוכבים, אז תשבר מלכותם, ולא רצה רב אמי להוסיף לה זכות, וגם רבא שקבל, לא קבל אלא משום שלום מלכות, וחילק את הכסף לעניי הגויים כדי שלא יהיו לה זכויות מהחזקת ישראל. והקשו התוס' כאן מדוע רב יוסף קבל

את המעות כדי לתתם לישראל. ותירצו שגם רב יוסף קיבל את המעות משום שלום מלכות ופדה בזה שבויי גויים. אבל רש"י להלן יא א [שהביאו התוס' כאן] פירש, שרבא יכל לתת לעניי הגויים, ואין בזה גניבת דעת, כי הגויים יודעים שישראל רגילים לפרנס עניי גויים כמו שאמרו בגיטין סא א שמפרנסים עניי עכו"ם מפני דרכי שלום. אבל רב יוסף לא יכל לחלק לעניי גוים שהרי היא בקשה ממנו לעשות בזה מצוה רבה, ואם יתן לעניי הגויים יש בזה גניבת דעת.

ובקובץ שיעורים [אות נ"ה] העיר מדוע כתב רש"י דרב יוסף לא יכל לחלק לעניי הגוים משום 'שאסור לגנוב דעת הבריות', הלא גם בלא טעם זה אסור לשנות ממה שאמרה לו, שאם יעבור על דעתה יהיו המעות גזל, ובאמת הרמ"ה כתב שאין זה משום גניבת דעת [דלשיטתו מותר לגנוב דעת הבריות לאפרושי מאיסורא] אלא הוא משום שהתנתה עמו שיעשה עם זה מצוה רבה, ואם לא יעשה כן המעות יהיו גזל בידו.

עוד יש להעיר בדברי התוס', מדוע לא פדה רב יוסף שבויי גויים. ובאמת כן כתב הריטב"א, ומדברי התוס' מוכח שאף שנותנין צדקה

זה הוא מסברא.⁽⁴⁰⁾

ומפרשת הגמרא: **אי בעית אימא** דבר זה שחרב קשה ממות נלמד מסברא, כי האי שמת במיתת חרב, **קא מינוול**, מתלכלך בדמו.⁽⁴¹⁾ ואילו **האי** שמת במיטתו, **לא קא מינוול**!

ואי בעית אימא, דבר זה שמייתת חרב קשה ממות, נלמד מקרא, שנאמר בתהלים 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'. ודורשת הגמרא שכונת הפסוק הוא, שכבוד הוא לחסידים למות במיתה טבעית, ולא בחרב או ברעב.⁽⁴²⁾

וכן **רעב**, שהוא העונש המוזכר שלישי בפסוק, **קשה** ממיתת חרב המוזכרת לפני רעב.

ומפרשת הגמרא מהו המקור שמיתת רעב קשה ממיתת חרב. **אי בעית אימא** אפשר להוכיח זאת מקרא, מהפסוק המבואר להלן,

אמר ליה רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא? מהו המקור למה דאמור רבנן דפריון שבויים מצוה רבה היא.

אמר ליה: דכתיב, הקדוש ברוך הוא אמר לירמיה, אמור לעם ישראל בנבואה שאמרתי לגרשם מארצי ויצאו ממנה⁽³⁹⁾, והוסף הקדוש ברוך הוא ואמר לירמיה [ירמיה טו] 'והיה כי יאמרו אליך **אנה נצא? ואמרת אליהם: כה אמר ה', אשר למות למות, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי** —

ואמר רבי יוחנן כל עונש המוזכר מאוחר בפסוק זה קשה מחבירו. והעונש השני המוזכר בפסוק 'חרב', עונש זה קשה ממות.

ומבאר הגמרא מהו המקור שחרב קשה ממות —

אי בעית אימא אפשר להוכיח זאת מקרא פסוק המבואר להלן, **ואי בעית אימא** דבר

39. על פי פירוש המצודות, ירמיה ט"א.

40. בהרבה מקומות בש"ס אמרו, 'איבעית אימא קרא, ואיבעית אימא סברא'. והקשו התוס' בשבועות כב ב [ד"ה איבעית] שכיון שיש סברא, מדוע צריך פסוק. וכתבו שם דיש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך, וצריך הפסוק להשמיענו הסברא.

41. על פי רבינו גרשום.

42. על פי מהרש"א. ויש לציין, שרש"י שם בתהלים פירש 'יקר בעיני ה', הראני הקב"ה שדבר קשה וכבד הוא בעיניו להמית חסדיו

לעכו"ם אך אין פודים את שבוייהם.

ולענין הלכה, פסק השולחן ערוך [יו"ד סימן רנ"ד סעיף ב'] 'שר עובד כוכבים ששלח ממון לישראל לצדקה אין מחזירין אותו משום שלום מלכות אלא נוטלין ממנו בסתר כדי שלא ישמע השר', וברמ"א שם כתב, 'ויש אומרים שיעשה בהן מה שצוה לו המושל', והוא על פי דברי התוס' לפנינו ורש"י להלן, וכנ"ל. ועי' עוד בש"ך שם שכתב שגם היש אומרים מודים שאם שלח השר את הכסף סתם ינתן הכסף לעניי הגויים, ורק אם התנה מפורש לעשות דבר מסוים, אזי אין משנים מדעתו, ופשוט.

ובעיקר מה שאמרו שם שרבא חלקם לעניי הגויים, עי' להלן שם בהערה, אם יש לעכו"ם זכות בנתינת צדקה לעכו"ם.

ואי בעית אימא הוא מסברא.⁽⁴³⁾

איבעית אימא סברא, שהרי, האי שמת במיתת רעב קא מצטער עד שמת, ואילו האי שמת בחרב לא קא מצטער כי מיד מת.

ואיבעית אימא קרא, שנאמר במגילת איכה 'טובים היו חללי חרב מחללי רעב', הרי, שרעב קשה מחרב.

שבי, שהוא העונש האחרון המוזכר בפסוק [קשה מכולם], משום דכולהו איתנהו ביה. שבעונש זה כלולים כל העונשים האחרים, שהרי השבוי נמצא ביד שוביו, והם יכולים לעשות בו כל מה שרוצים, למות [עי' הערה⁽⁴⁴⁾], או להרגו בחרב או ברעב. ומכאן שמצוה רבה לפדות שבויים⁽⁴⁵⁾.

תנו רבנן, קופה של צדקה, נגבית מהציבור בשנים, ואין אדם אחד גובה כסף מן הציבור. ומתחלקת לעניים בשלשה אנשים.

וטעם הדבר: נגבית בשנים, משום שאין עושים "שררות" על הצבור פחות משנים. ולהלן יבואר מדוע גביית הצדקה היא ענין של 'שררה'.

ומתחלקת בשלשה, כי כאשר דנים כמה כסף צריך כל עני ועני, הרי זה כדיני ממונות, ואין דנים דיני ממונות פחות משלשה.

קופה של תמחוי, שאוספים מבני העיר מיני מאכל ומחלקים לעניים, נגבית בשלשה אנשים, ומתחלקת בשלשה.

וכעין זה פירשו שאר מפרשים שם. והיינו שמילת 'יקר' אינה מלשון כבוד ויקר כמו שפירש המהרש"א, אלא הוא מלשון קושי וכבידות.

43. על פי גירסת הב"ח.

44. רש"י כתב 'שהוא ביד העכו"ם לעשות בו כל חפצו, אם למות אם לחרב אם לרעב'. ודברי רש"י תמוהים לכאורה שהרי 'מות' פירושו מות טבעי, ואם כן כיצד הוא ביד שוביו למות. ופירש המהרש"א, כי ודאי אין הוא ביד שוביו לזה ואינם יכולים להמיתו מיתה טבעית. וכונת רש"י להשבוי שלא הורגל בטבע מקומות ומדינות אחרות מת שם מיתה טבעית.

ובעיקר דברי רש"י שכתב שהשבוי כולל כל העונשים משום שהוא ביד העכו"ם להמיתו במה שירצו, צ"ב שהרי אינם יכולים להמיתו גם בחרב וגם ברעב, אלא במיתה אחת. ואולי כונת רש"י דיכולים להרעיבו ואח"כ להמיתו ברעב, וצ"ע.

45. הקשו התוס', אם כן מדוע אמרו במגילה שאין מוכרים ספר תורה אלא ללימוד תורה ולישא אשה, והרי, מצות פדיון שבויים היא מצוה רבה. ותירצו דשמא דבר פשוט הוא שמוכרים לצורך פדיון שבויים.

והקשה הדרישה [יו"ד רנ"ב], שהלא לעיל [ג] א' מבואר שאין מוכרים בית הכנסת לצורך פדיון שבויים. והרי קדושת ספר תורה חמורה מקדושת בית הכנסת, ואם כן כיצד יתכן שמוכרים ספר תורה, שקדושתו חמורה, לצורך פדיון שבויים, ואילו בית הכנסת, שקדושתו קלה מקדושת ספר תורה, אין מוכרים אותו לצורך פדיון שבויים. ועי"ש מה שתירץ. והש"ך [שם ס"ק א] תירץ דמה שאמרו לעיל ג א' שאין מוכרים בית הכנסת לצורך פדיון שבויים, הוא רק באופן שאפשר להשיג כסף מבני העיר ולפדות את השבויים, אבל אם אי אפשר להשיג כסף מבני העיר, מוכרים את בית הכנסת ופודים את השבויים. ועי' עוד בט"ז שם ס"ק ב'.

עיר זו. אבל קופה, כסף הנגבה מבני העיר, אינו ניתן אלא לעניי העיר בלבד.

ורשאים בני העיר, אם רבו עניי עולם בעיר, לעשות קופה תמחוי.⁽⁵⁰⁾ לתת אף לעניי עולם.

וכן רשאים לעשות מהתמחוי קופה ולתיתה רק לעניי העיר.

וכן רשאים לשנותה את מטרת כספי הצדקה, ולעשות בהם כל מה שירצו לצרכי ציבור.⁽⁵¹⁾

ורשאים בני העיר להתנות על המדות, לקבוע את מידות הנפה והמשקל שבהם ימכרו בעיר, כגון לקבוע כמה היא 'סאה', אם במידה גדושה או במידה מחוקה. ועל

וטעם הדבר שנגבית רק על ידי שלשה אנשים, הוא משום שגבויה⁽⁴⁶⁾ וחלוקה שוים. שבאותו יום שגובים מבני העיר את האוכל, באותו יום עצמו מחלקים את האוכל לעניים כמבואר להלן, וכיון שבחלוקה צריך שלשה כמו ששנינו לעיל שהרי זה כדיני ממונות, לכן גם גובים בשלשה, כדי שלא יצטרכו כל יום לטרוח ולחפש אדם שלישי לחלק. מה שאין כן קופה של צדקה, שאין מחלקים את המעות ממנה אלא פעם אחת בכל שבוע.⁽⁴⁷⁾

תמחוי, אוכל לעניים, מחלקים בכל יום. אבל קופה של כסף, אין מחלקים אלא מערב שבת לערב שבת, ומכסף זה ניזונים העניים במשך השבוע.⁽⁴⁸⁾

תמחוי, ניתן אף לעניי עולם שאינם עניי

46. בחיריק תחת הג' — יעב"ץ.

47. על פי רש"י. אבל הרי"ף והרמב"ם והשולחן ערוך, פירשו באופן אחר, ולשיטתם מה שקופה של צדקה נגבית בשנים הוא משום שדבר קצוב הוא על כל אחד ואחד מבני העיר כמה חייב לתת לקופה [ע' תוס' כאן], ואין הגבאים מעלים או מורידים את הסכום. אבל תמחוי אינו קצוב לכל אחד ואחד, והגבאים קובעים לכל אחד לפי צורך השעה כמה יתן, והרי זה כדיני ממונות, וכשם כי כאשר קובעים כמה יקבל כל עני צריך שלשה, הוא הדין כשקובעים כמה יתן כל אחד צריך שלשה. ולפי זה מה שאמרו כאן 'גבויה וחלוקה שוין' הכונה כשם שבחלוקה צריך שלשה שהרי זה כדיני ממונות, הוא הדין בגביה צריך שלשה שהרי זה כדיני ממונות.

48. ופירש המאירי דתמחוי אינו מתחלק מערב שבת לערב שבת כדי שלא יתקלקלו התבשילים.

49. על פי המאירי, ופשוט.

50. שיטת הר"י מיגאש רבינו יונה והרמ"ה [וכן משמע ברבינו גרשום], שרק אם נותר כסף בקופה לאחר שחלקו לעניי העיר, אזי מותר לעשותם תמחוי.

51. על פי התוס' שכתבו שמותר לשנותה אפילו לדבר הרשות. וכן היה נוהג רבינו תם לתת לשומרי העיר מכספי צדקה. וכן שיטת רש"י להלן כאן בד"ה אציפי. והוסיפו התוס' דאף שהאומר פרוטה זו לצדקה יכול לשנותה רק כל זמן שלא באה ליד הגבאי, אבל משבאה ליד הגבאי שוב אינו יכול לשנותה, ואם כן קשה שהלא כאן הרי כבר בא ליד הגבאי, מכל מקום בקופה של העיר יכולים לשנות את כספי הצדקה, משום שבני העיר משנים אותה. והוסיף בזה הנמוקי יוסף שאין כאן גזל עניים, משום שהרי זה כאילו נטלו בני העיר הלואה מן העניים, וכשיצטרכו העניים את הכסף יגבו שוב מבני העיר [ואין לחוש שבני העיר ירדו מנכסיהם, שאין ציבור עני]. ובחידושי אנשי שם

השערים, לקבוע את שער החיטין והיין, שלא ימכרו יותר משער זה, ועל שכר פועלים, לקבוע מהו שכר הפועלים בעיר.⁽⁵²⁾

ולחסינ, לקנוס את מי שעובר על קיצתו, על מה שקצבו בני העיר.⁽⁵³⁾

אמר מר, שנינו לעיל, אין עושיין שררות על הצבור פחות משנים.

מנא הני מילי? מהו המקור לכך.

אמר רב נחמן, אמר קרא, נאמר בנדבת המשכן 'והם' [חכמי הלב] יקחו את הזהב וגו' כדי לעשות מהם את הבגדים. ומפסוק זה [האומר "הם"], לשון רבים, רואים אנו שאין גובים מהציבור בפחות משנים.⁽⁵⁴⁾

ומדייקת הגמרא: מפסוק זה משמע, כי דוקא שררות, מינוי על הציבור הוא דלא עבדי בפחות משנים, ולכן רק שנים גובים כספים מן הציבור.

הממון, ואסור לשנותה.

52. שלא יטול הפועל יותר משיעור מסוים, ולא יתן לו בעל הבית פחות משיעור מסוים — יד רמ"ה.

53. ביאור דין זה שחכמים רשאים לקבוע מדות שערים ושכר פועלים, ביארו הר"י מיגאש והריטב"א, שהוא מדין הפקר בית דין הפקר, וכן כתב המרדכי [ת"פ], ואף שתקנה זו קובעים פרנסי העיר ולא בית דין, ביאר המרדכי 'דטובי העיר הוו בעירם כמו גדולי הדור בכל מקום, וכמו שגדולי הדור הפקדם הפקר... כך טובי העיר הפקדם הפקר'. והחזון איש [סימן ד' ס"ק ח] ביאר, שזוהי תקנת חכמים ליתן לבני העיר כח בית דין, עי"ש.

54. על פי פירוש רש"י בחומש, ועי' רש"ש. והנה להלן מבואר, שגבית הצדקה נקראת שורה, משום שגבאי הצדקה כופים וממשכנים את מי שאינו רוצה לתת צדקה. והקשה הקובץ שיעורים, הרי בנדבת המשכן לא היה כלל כפיה, ואם כן לא היתה זו שורה. ותירץ, שבגדי הכהונה באו מתרומת הלשכה ומהשקלים, ועל זה ממשכנים את מי שאינו רוצה לתת.

כתב, שאין כוונת הנמוקי יוסף שזוהי ממש הלואה, אלא דזה כעין הלואה, כלומר שאין העניים מפסידים, משום שהציבור משגיח תמיד שלא יחסר להם צרכיהם. אבל שיטת הר"י מיגאש שאסור לשנותה לדבר הרשות, כי גזל עניים הוא, ומותר לשנות רק לצרכי עניים, כגון כסות ובית לינה וקבורה. והרא"ש הקשה עליו, שהלשון 'לכל מה שירצו' משמע אף לדבר הרשות, שאם הכונה רק לצורך עניים, הלא כבר השמיעונו שיותר לשנות מקופה לתמחוי, ולתת לעניי העולם, וכל שכן שיותר לשנות בצרכי העניים של אותה העיר, ובהכרח שהכונה כאן שיותר לשנותה לצרכי ציבור אף שאינם צרכי עניים.

ובעיקר מה שהביאו התוס' מהגמרא בערכין, שהאומר פרוטה זו לצדקה עד שלא באה ליד גבאי יכול לשנותה, ומשבאה ליד גבאי אינו יכול לשנותה, ביאר הגרי"ז [בערכין ו א], על פי דברי הגר"ח [הלכות מכירה פרק כ"ב הלכה י"ז], דמה שאמרו 'בפיך' זו צדקה, דיכול אדם להתחייב בצדקה בפיו, אין זה אלא החלת דין צדקה על הממון, אך עדיין אין זה ממון העני, ולכן יכול לשנותה, [ועי"ש שנתקשה שמכל מקום איך אפשר לשנותה לדבר אחר שאינו צדקה], אבל לאחר שבאה לידי הגבאי, אזי זכו בזה העניים בדיני ממונות, ושוב אין הנודב בעלים על

וזוהי השררה, שממונים הגבאים למשכן את בני העיר בעל כרחם⁽⁵⁷⁾.

ומקשינן: איני! וכי כן הוא, שממשכנים את מי שאינו רוצה לתת צדקה?

והא כתיב, שהקדוש ברוך הוא מבטיח [ירמיה ל]: 'ופקדתי על כל לוחציו' [אשגיה להעניש את כל לוחצי עם ישראל].

ואמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב, ואפילו על גבאי צדקה! ואם כן מוכח, שאסור למשכן את מי שאינו רוצה לתת צדקה.

ומשנינן: לא קשיא. הא, זה ששנינו כי ממשכנים את מי שאינו רוצה ליתן צדקה, מדובר באדם דאמיד, ויש לו כסף, אלא שאינו רוצה ליתן. והא דמוכח מדברי רב שאין למשכן, הוא באדם דלא אמיר⁽⁵⁸⁾, שאין לו כסף.

הא הימוני, אבל לענין נאמנות, מהימן גם אחד להיות גזבר.

ודבר זה מסייע ליה לרבי חנינא.

דאמר רבי חנינא, מעשה ומינה רבי שני אחין להיות גזברים על הקופה, וקרובים אינם נאמנים כשנים, ואף על פי כן מינה אותם רבי לגזברים, שהרי גם אחד נאמן להיות גזבר⁽⁵⁵⁾.

ודנה הגמרא:

מאי שררותא, מהי השררה שיש לגבאי צדקה?⁽⁵⁶⁾

ומבארת:

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, לפי שממשכנין הגבאים על הצדקה למי שאינו רוצה לתת, ואפילו בערב שבת, ואינו יכול לומר טרוד אני.

ממשכנים אותו.

57. הקשה הגר"ש רוזובסקי, [אות קפ"א], דלכאורה כפיה זו, היא כשאר המצוות שכופין עליהם, כגון האומר איני עושה סוכה ואיני עושה לולב שמכין אותו עד שתצא נפשו, וקשה שהרי בשאר מצוות ודאי שאין דין ששני אנשים יכפו על המצוה. ותירץ, שדין זה, שצריך שנים לכפות על הצדקה, אינו מעצם דין הכפיה, כי מחמת הכפיה עצמה באמת אין צריך שנים, אלא הוא דין במינוי הגבאים, כיון שממנים אותם גם לכפות, הרי מינוי זה נחשב לשררה, ואין עושין שררה על הציבור פחות משנים. אך הקשה על זה מדברי התוס' שהובא להלן בהערה 59, עי"ש.

58. והטעם שעשיר נקרא אמיר, פירש רש"י

55. ויש לדון, האם שני אחים יכולים לגבות כסף מן הצבור, דלכאורה, כיון שלנאמנות אין צריך אלא אחד, אם כן יכולים שני אחים לגבות, שהרי יש כאן נאמנות של אחד, ומאידך יש כאן שנים לענין שררה, [דלכאורה גם שני אחים נחשבים כשנים לענין שררה]. ובאמת שכן פסק הטור [יו"ד סימן רנ"ו], ששני אחים יכולים לגבות כסף מן הצבור. אבל מדברי השולחן ערוך שם משמע שאי אפשר למנות שני אחים לגבות אלא רק להיות גזברים.

56. ופירש רבינו גרשום, דקושיה זו היא המשך למה שאמרו לעיל, נאמן אדם אחד להיות גזבר, ולכן מקשינן מדוע לגבי גביה אין גובים אלא בשתים, והרי כל אחד נותן דבר קצוב שמחייבים אותו לתת, ונותן ברצון, ואם כן מה שונה הגזבר מהגבאי, ועל זה משני, דמי שאינו רוצה ליתן

ומביאה הגמרא ראייה, שכופין את מי שיש לו לתת צדקה —

כי הא, כמו דרבא, (59) **אכפיה לרב נתן בר אמי** שהיה עשיר גדול⁽⁶⁰⁾, **ושקיל מיניה ונטל ממנו ארבע מאה זוזי לצדקה.** (61)

בגיטין נב ב, שהוא משום שתמיד אומדים אותו בני האדם כמה ממון יש לו, ואילו העני אין אדם אומדו.

59. וכתבו התוס', שהיה אדם אחר עם רבא, שאם לא כן הרי אין גובין צדקה פחות משנים. ולא הביאו את שמו של האדם השני מפני כבודו של רבא. וכמו שביאר המהר"ם שאותו אדם לא היה גדול במעלה כרבא, ואין זה כבודו של רבא לומר שרבא ואותו פלוני כפווהו.

60. על פי רבינו גרשום.

61. מבואר מכאן שכופין לתת צדקה. וכן פסק הרמב"ם [הלכות מתנות עניים פרק ז' הלכה י'] דמי שאינו רוצה ליתן צדקה בית דין כופין אותו ויורדים לנכסיו. אבל דעת הרשב"א בכתובות מט ב שאין יורדים לנכסיו. והשולחן ערוך פסק כהרמב"ם דיוורדים לנכסיו. והקשו האחרונים, הרי גבי הנותן ריבית קצוצה, שהדין הוא שעל נוטל הריבית להחזיר את הריבית, פסק השולחן ערוך [יורה דעה סימן קס"א סימן ה'] שכופין את מי שאינו רוצה להחזיר את הריבית ומכים אותו אבל אין יורדים לנכסיו. וקשה מדוע בריבית אין יורדים לנכסיו ואילו בצדקה פסק הרמב"ם והשו"ע דיוורדים לנכסיו. ותירץ החוות דעת [סימן קס"א סק"ו] דכיון שבצדקה מלבד המצוה יש לאו דלא תאמץ את לבבך, לכן יורדים לנכסיו ומוציאים ממנו כדי להפרישו מאיסור. אבל על החזרת הריבית אין אלא עשה, ולכן אין יורדים לנכסיו. ועי' בשיעורי רבי שמואל כאן שהקשה שהוא סותר עצמו ממה שכתב בנתיבות המשפט שגם במצות עשה יש

דין על בית דין להפריש מאיסור. ועי' עוד מה שתירץ בזה הקצות החושן [סימן ל"ט סוף ס"ק א'].

ובעיקר הדין שאמרו, שכופין על הצדקה, הקשו התוס', שהרי בחולין [קי ב] אמרו, שכל מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה אין בית דין של מטה מצווין עליה. ובצדקה כתוב 'כי בגלל הדבר הזה יברכך', ואם כן מדוע כופין על הצדקה. ורבינו תם תירץ שכאן הכונה לכפיה בדברים ולא כפיה ממש [וכתב בשיטה מקובצת, שלפי זה צריך לומר שגם מה שאמרו כאן שממשכנים על הצדקה, הכונה למשכן בדברים, שאם לא כן מה הוכיחו מכאן]. ועוד תירץ שבני העיר קבלו על עצמם שהגבאים יכופו אותם לתת צדקה. [ועי' מהרש"א וקהלות יעקב סימן ח']. ור"י תירץ שבמצוה שיש בה גם לאו כופים אף על גב שמתן שכרה בצידה, ובצדקה יש לאו שנאמר 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ ירך'. ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי [אות קפ"ג] ביאר את דברי התוס', שדין זה שאין כופין על מצוה שמתן שכרה בצדה, הוא הלכה בהלכות כפיה על המצוות, אבל אם יש לאו אף ללא הדין של כפיה על המצוות יש לכפותו כדי להפרישו מאיסור [וכדברי החוות דעת הנ"ל]. ועי"ש עוד [באות קצ"ג], שהביא להקשות בשם הגאון רבי אליהו ברוך קמאי ממיר, דהנה, רש"י בחולין [קי ב] פירש, שלכך אין כופין על מצות עשה שמתן שכרה בצדה, לפי שלכך פירשה התורה את מתן שכרה, לומר שאם לא יקיימנה זהו ענשו שלא יקבל השכר, ואם כן קשה כיון שיש גילוי בתורה שאין כופין על מצוה זו, מה איכפת לך שיש בה גם לאו, הרי התורה אמרה שאין לכפות על הצדקה. ועי"ש שתירץ, דיתכן שהגילוי הוא רק

נאמר בספר דניאל [יב ג]: 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד'. ודורשת הגמרא:

'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'.⁽⁶²⁾ ה'משכילים', זה דיין שמשכיל ודן דין אמת

לאמתו⁽⁶³⁾.

'ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד', אלו גבאי צדקה שמזכים את הרבים במצות צדקה⁽⁶⁴⁾.

למקום שיש את העשה בלא הלאו. ויש אופן שבו יש רק עשה ולא לאו, על פי מה שמוכח מדברי הרמב"ם [הלכות מתנות עניים פרק ז' הלכה א – ב], שהלאו נאמר רק באופן שרואה עני ומעלים עיניו ממנו.

האחרונים [מנחת חינוך [תע"ט], רש"ש ופני שלמה], תירצו את קושיית התוס' שמצות צדקה אינה נחשבת למצוה שמתן שכרה בצדה, ואף שנאמר 'כי בגלל הדבר הזה יברכך', אין זה אלא על מה שכתוב בתחילת הפסוק 'ולא ירע לבבך בתתך לו', והיינו שהקדוש ברוך הוא יברך את מי שנותן צדקה בלב טוב, ואין השכר על עצם הנתינה. והביאו שכבר הביא סברא זו המשנה למלך [הלכות עבדים פרק ג' הלכה י"ד]. עוד תירץ המנחת חינוך, שכיון שרק בפסוק אחד בפרשת צדקה נאמר השכר, ויש כמה פסוקים במקומות אחרים העוסקים במצות צדקה ולא נאמר בהם את השכר, לכן אין זו נחשבת מצוה שמתן שכרה בצידה. וראיה לדבר, דלא שמענו מעולם שאין כופים על מצות מזוזה אף שנאמר בה למען ירבו ימיכם. אלא בהכרח שכיון שנזכרה מצוה זו בפרשה ראשונה של קריאת שמע, ושם לא הוזכר השכר, שוב לא נקראת מצוה זו 'מצוה עשה שמתן שכרה בצדה'. הקצות החושן [סימן ר"צ ס"ק ג'] והפורת יוסף [בהגהות כאן] תירצו, על פי דברי הכסף משנה, דחייב צדקה יוצר שעבוד על נכסי האדם, וכיון שהנכסים משועבדים לצדקה יורדים בית דין לגבות את הנכסים המשועבדים לעניים. ועיין בקהלות יעקב סימן ח' שכתב שמדברי הראשונים שלא תירצו כן, מוכח שהם סברו

שאין נכסי האדם משועבדים לצדקה, והאריך שם לבאר מדוע אין הנכסים משתעבדים, עי"ש.

62. לפי גירסת המסורת הש"ס.

63. פירשו התוס' דמה שאמרו כן בכפל לשון 'אמת לאמתו' הוא לומר שני דברים, שאמת הכונה לדין שעל פי הלכה הוא דין אמת שהעדים מעידים כן, אלא שלדין נראה שהדין מרומה והעדים משקרים, ועל זה אמרו כאן דדין שלא חותך את הדין על פי אותם עדים עליו נאמר 'יזהירו כזוהר הרקיע'. ו'לאמתו' הכונה לדין שאינו מטה את הדין.

ועל פי זה פירש המהרש"א, דלכן הדיין יזהיר כרקיע, משום שהרקיע מראיתו כספיר, ואף שבעולם התחתון משתנים גווני הרקיע לפי השינויים שיש בעולם, אבל צבעו האמיתי הוא כספיר, וזהו הדמיון לדיין, שכשיראה הדין מרומה, אין לו ללכת אחריו ולומר שכן הוא האמת ואין לדיין אלא מה שעניו רואות, אלא יחתוך את הדין לפי האמת שלא נראית לעין. ועי"ש תוספת דברים.

ועל דרך זה פירש הבן יהודע, שהדיין דומה לרקיע, דהרקיע ביום מגולה ובלילה מכוסה. כן הדיין לפעמים צריך לכסות עצמו ולא לדון את הדין אם רואה שהדין מרומה. אבל בשאר דינים צריך להיות מגולה ולדון.

64. על פי רבינו גרשום ומהרש"א. ומהרש"א הוסיף שמעשיהם ככוכבים הנמצאים ביום ובלילה, ואינם מאירים רק בלילה. כן הגבאי

במתניתא תנא הברייא דורשת את הפסוק באופן שונה. 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'.

ה'משכיל', זה דיין שדן דין אמת לאמתו, וכן גבאי צדקה שמשכילים לדעת מה כל עני צריך.

'ומצדיקי הרבים ככוכבים' ⁽⁶⁵⁾ לעולם ועד, אלו מלמדי תינוקות, והם מצדיקי הרבים שמלמדים ומחנכים את התינוקות לדרך טובה ⁽⁶⁶⁾.

כגון מאן? מיהו הדוגמה למלמד תינוקות הנחשב ל'מצדיקי הרבים'?

אמר רב, כגון רב שמואל בר שילת. שהיה מלמד תינוקות מסור, כמו שמצאנו במעשה הבא.

דרב אשכחיה פגש לרב שמואל בר שילת, דהוה קאי בגינתא שהיה עומד בגינה, אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת, האם שבקתיה עזבת להימנותך? ⁽⁶⁷⁾ הלא אתה רגיל ללמד

צדקה מפקחים בעסקי העניים ביום ובלילה, אבל לא יתנו לעניים את הצדקה בפרהסיא כיום, רק יאירו עיניהם בסתר כלילה שלא יתביישו. והחת"ם סופר פירש, שהדמיון לכוכבים הוא, שכמו שהכוכבים מקבלים את אורם מלמעלה ומשפיעים ללמטה, כן הגבאים אוספים כסף מהעם ומחלקים לעניים.

65. וכתבו התוס', דצריך לומר שרקיע מזהיר יותר מהכוכבים, שהרי, בפסחים [מט ב] מבואר שגבאי צדקה עדיפים ממלמדי תינוקות, ואם כן יש לומר שזוהר הרקיע שנאמר על גבאי צדקה, מזהיר יותר מזוהר הכוכבים שנאמר על מלמדי תינוקות. וריב"א בתוס' הביא מפרקי דרבי אליעזר, שמבואר שם שה'רקיע' שנאמר בפסוק, הכונה לרקיע שעל ראשי החיות שאורו כאור החמה. ומה שאמרו לקמן שרבנן יזהירו כצאת השמש בגבורתו, [דמשמע שיזהירו יותר מגבאי צדקה, ואף שגבאי צדקה מזהירים כרקיע], אין זה כאור החמה שבעולם הזה, אלא הכונה לשמש שלעתיד לבא, שאורה הוא שבעתיים מאור שבעת הימים, [ועי' רש"י פסחים סח, א שפירש שהוא פי שלש מאות ארבעים ותשע מאור שבעת הימים, כי שבעתיים הם ארבעים ותשע [שבע כפול שבע], ועל זה נאמר שהאור

יהיה שבעתיים מאור כל שבעת הימים, כלומר ארבעים ותשע כפול שבעה ימים שהם שלש מאות ארבעים ותשע]. והוסיפו התוס' שאור שבעת הימים עצמו הוא כפול שבעתיים מאור החמה בעולם הזה. (ונמצא לפי זה, שאור השמש שלעתיד לבא יהיה פי שבעה עשר אלף ומאה ואחד, שהם שלש מאות ארבעים ותשע כפול ארבעים ותשע).

66. ופירש הבן יהודע, דהדמיון לכוכבים הוא, יען שהכוכבים נראים בעינינו כקטנים מן השמש, אך באמת גדולים הם ממנה אלא שמחמת גובהם נראים קטנים. כן המלמדי תינוקות נראים קטנים בעיני העולם, על שמלמדים לתינוקות האותיות וניקודיהם ומקרא, ואינם נחשבים בעיני הבריות. אך באמת מעלתם גדולה כי הם מלמדים להבל שאין בו חטא, ומלמדים את ראשית התורה, ועיין שם תוספת דברים.

67. כן גרס רש"י. ורבינו גרשום גרס 'לאומנותך', כלומר שכיון שראה אותו בגינה שאלו האם עזבת את מלאכתך ואינך מלמד תינוקות.

את תלמידך באמונה ולשבת אתם תמיד ! ?

אמר ליה, הא תליסר שנין דלא חזיא לך, הרי שלש עשרה שנים לא ראיתי אותם, שעזבתי את תלמידי, והשתא נמי, דעתאי עלויהו. ובכל זאת גם עכשיו, שאני עומד פה, דעתי עליהם.

ולאחר שהתבאר בברייתא שהדיינים יזהירו כאור הרקיע, ומלמדי תינוקות יזהירו כאור הכוכבים, דנה הגמרא:

ורבנן, מאי? (68) לאיזה אור יזכו תלמידי חכמים היושבים ועוסקים בתורה תמיד? (69)

אמר רבינא, עליהם הכתוב אומר, **'ואוהביו, כצאת השמש בגבורתו'.**

אור זה עדיף מכל האורות האחרים. (70)

ועתה הגמרא מביאה ברייתא, שבה מבואר כמה תקנות לגבאי צדקה, שלא יחשדו כגנבים.

תנו רבנן: גבאי צדקה אינן רשאים לפרוש זה מזה, אלא חייבים לגבות יחד, שאם יראו האנשים שגובה רק אחד, יחשדוהו שרוצה לגנוב. (71) **אבל פורש זה לשער וזה לחנות,** ובלבד שיושבי החנות ויושבי השער יראו ממקומם גם את הגבאי השני.

ואם **מצא** גבאי הצדקה **מעות בשוק**, אף על פי שמעות אלו שיכים לו, שהרי המוצא מעות בשוק הרי אלו שלו, בכל זאת **לא יתנם בתוך כיסו**, כי אנשים שיראוהו נותן מעות לכיסו, יחשדוהו בגניבת כספי צדקה. **אלא, נותנן לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יטלם לעצמו.**

כיוצא בו, אם היה גבאי הצדקה **נרשע בחבירו מנה, ופרעו לו חבירו בשוק, לא יתננו לתוך כיסו**, שלא יחשדוהו שגונב כספי צדקה, **אלא נותנן לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו, יטלם.**

תנו רבנן: גבאי צדקה שיש להם פרוטות נחושת של צדקה, ואין להם עניים לחלק, פורטין את פרוטות הנחושת שבידיהם למטבעות כסף, כדי שלא יחלידו הפרוטות. אך הם פורטים רק **לאחרים**, שאנשים אחרים נותנים להם מעות כסף, והגבאים נותנים להם מעות נחושת תמורתם.

אבל, **ואין פורטין לעצמן.** אין הם רשאים לתת מעות כסף משלהם וליטול תמורתם מעות נחושת, שלא יאמרו שפרטו לעצמם בזול.

וכן, **גבאי תמחוי שיש להם מיני מאכל, ואין להם עניים לחלק, מוכרין לאחרים את**

התוס' ד"ה ומצדיק.

71. על פי רש"י. ורבינו גרשום פירש שלא יחשדו זה את זה. ולפירוש רש"י יש להקשות, שאם כן מדוע הוצרכו לעיל לומר שאין צדקה נגבית אלא בשנים משום שאין עושין שררה על הציבור פחות משנים, הרי גם בלא זה אין גובים אלא בשנים מפני החשד. ופירש הט"ז נ"ורה

68. לפי הגירסה שלפנינו, וכן היא גירסת רש"י. אבל המסורת הש"ס הביא גירסת השאלות ו'רבנן אמרו מאי דכתיב ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, אלו גבאי צדקה ופרנסי העיר'.

69. על פי רבינו גרשום.

70. על פי רבינו גרשום, וכן מתבאר מתוך דברי

המאכלים, ואין מוכרין לעצמן, שלא יאמרו שמכרו לעצמם בזול. והגמרא בפסחים נ'ג א] מבארת, שדין זה נלמד מהפסוק 'והייתם נקיים מה' ומישראל'.

ובשעה שמונים הגבאים מעות של צדקה, אין מונין אותן שתיים שתיים, שלא יאמרו שהגבאי נוטל שנים ומונה בפיו רק אחד. (72) אלא, מונים את המעות אחת אחת.

אמר אבוי, מריש, מתחילה, לא הוה יתיב, לא ישב מר רבה אציפי על מחצלות דבי כנישתא של בית הכנסת, כיון שמחצלות אלו נקנות ממעות קופה של צדקה, וסבר רבה שאסור לקנות ממעות צדקה דברים אחרים.

אך כיון דשמעה להא דתניא 'ולשנותה לכל מה שירצו', שמותר לשנות את כספי צדקה לכל מה שירצו הציבור, הוה יתיב ישב רבה על אותם מחצלות (73).

אמר אבוי, מריש מתחילה הוה עביר מר, עשה רבה תרי כיפי שני כיסים לצדקה, אחד לעניי דעלמא שאינם בני העיר הזאת, ואחד לעניי דמתא לעניי העיר, כי סבר רבה שאין לתת לעניי עולם ממעות שנאספו לצורך עניי העיר.

אך כיון דשמעה להא דאמר ליה שמואל לרב תחליפא בר אבדימי: עביר חד כיסא. עשה לך כיס אחד בלבד לכספי צדקה,

ואתני עלה, והתנה עם הציבור שיתנו את ט-א הכסף על מנת לחלק אותו לכל הבא, ואף לעניי העולם.

וכששמע זאת רבה, איהו נמי הוא עצמו גם עבד חד כיסא, עשה כיס אחד לצדקה, ואתני עלה, והתנה עליו שיחלקנו לכל מי שירצה. (1)

רב אשי אמר, אנא אתנווי נמי לא צריכנא לדידי, אפילו תנאי אין צריך לעשות, משום

דעה סימן רנ"ז], דכיון שצריך שנים לגביית צדקה משום שאין עושים שורה על הציבור פחות משנים, לכן אם יחיד גובה יש חשד, כי הרואה חושד בו משום שעשה שלא כדין ופירש מחבירו. אבל אם לא היה דין שאין שורה פחות משנים, לא היה חשד באחד שבא לבדו.

72. על פי רש"י. ורבינו גרשום פירש שאין מונים שתיים שתיים כדי שלא יטעה. וכעין זה פירש הרמ"ה.

73. על פי רש"י. ומכאן מוכח ששיטת רש"י כרבינו תם, שמותר לקנות ממעות צדקה אף שאר צרכי ציבור, ולא דווקא צרכי עניים, ע"ל הערה 51 ולשיטת הר"י מיגאש שאסור לשנות מכספי צדקה אלא לצרכי העניים, פירשו

הרמב"ן רבינו יונה הרשב"א והרא"ש, שצריך לומר, שאותם מחצלות לא נקנו ממעות של צדקה, אלא שנקנו מתחילה לצורך בית הכנסת, ולאחר מכן שינו אותם לצרכי בית המדרש, וכן היא גרסת הרי"ף 'לא הוה יתיב מר אציפי דבי כנישתא בבי מדרשא'. ואחר ששמע שכתוב בברייתא שמותר לשנות כספי צדקה לצורך עניים, למד מזה שמותר אף לשנות מצרכי בית הכנסת לצרכי בית המדרש. והקשה הרשב"א, וכי רבה לא ידע שאפילו את בית הכנסת עצמו אפשר למכור לכל מה שירצו, כמבואר במשנה במגילה דף כ"ז. ועי' בעליות דרבינו יונה.

1. דהיינו שאם ישאר כסף לאחר שיחלק לבני העיר, יתנו לעניי עולם — רבינו גרשום.

איתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא, והלא שנינו לעיל שיכולים בני העיר להתנות תקנות בעיר ולהסיע על קיצתם, לקנוס את העובר על תקנתם. ואם כן, מדוע לא יכל אותו שוחט לקנוס את חבריו שעבר על התנאי.

לא אהדר ליה רבא. לא ענה לו רבא.

אמר רב פפא: שפיר עבד דלא אהדר ליה מירי. טוב עשה רבא שלא ענה לו. כי הני מילי שיכולים בני העיר לקבוע תנאים ולקנוס את העובר על תקנתם, אינו אלא חיבא דליכא אדם חשוב בעיר. אבל חיבא דאיכא אדם חשוב בעיר, לאו כל כמיניהו, אין כח לשאר בני העיר דמתנו לעשות תנאים.⁽⁵⁾

תנו רבנן, אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, אין חוקרים אותם מה עשו עם הכסף

דכל דקא אתי, כל אדם הבא לתת כסף לקופת הצדקה, אדעתא דירי אתי, הוא נותן הכסף על דעתי⁽²⁾, ולמאן דבעינא חיבנא ליה, שאחלק את הכסף לכל מי שצריך⁽³⁾.

הנהו בי תרי מעשה בשני טבחי⁽⁴⁾ שוחטים, דהסכימו ביניהם שכל אחד מהם ישחוט ביום אחר, ועבדי ענינא בהדי הדדי, ועשו תנאי ביניהם דכל מאן דעביד ביומא דחבריה, שכל מי שישחוט ביום של חבריו, נקרעה למשכיה, יקרעו את עור הבהמה ששחט.

לאחר זמן, אזל הלך חד מנייהו אחד מהם ועבד שחט ביומא דחבריה.

הלך חבריו וקרעו למשכיה, את עור הבהמה ששחט, כפי שהתנו ביניהם.

אתו לדין לקמיה דרבא. חייבינהו רבא לאותו שקרע את עור הבהמה לשלומי!

5. ומשמע מכאן, שאם לא היה אדם גדול, יכלו הטבחים להתנות ביניהם. וכתב הרמב"ן שאין זה אלא אם התנו כן כל הטבחים בעיר, שלגבי זה הם נקראים ככל בני העיר, אבל אם התנו ביניהם רק שנים או שלש טבחים לא קנו. וצריך לומר לפי דברי הרמב"ן שלא היו בעיר אלא אותם שני טבחים. ובשו"ת מהרי"ק [סימן קפ"א, הובא בחזון איש סימן ו' סוף ס"ק ח] כתב דהרמב"ן גרס 'הנהו טבחי' ולא גרס 'תרי טבחי' [כגירסת הב"ח כאן], והיינו שכל טבחי העיר התנו כן ביניהם.

עוד כתב הרמב"ן, מה שאמרו כאן שאם יש אדם חשוב אין יכולת בידי בני העיר לעשות תנאים, אין זה אלא בדבר שמביא הפסד לבני העיר, כגון כאן, שבהסכם זה שעשו ביניהם מפסידים את בני העיר כי אין תחרות ביניהם

2. כי רב אשי היה אדם גדול, והיה יודע מה הוא עושה — רבינו גרשום.

3. אך רבה הוצרך להתנות, כמו שביאר הריטב"א, שבימי רבה היה חי רב יוסף, שהיה גדול מרבה ולא נתנו אנשים את הכסף על דעת רבה. ומה שרבה מלך בדורו ולא רב יוסף הוא משום שרב יוסף סירב לקבל עליו את ההנהגה כמו שאמרו בסוף מסכת הוריות. אבל רב אשי היה גדול מכולם בדורו, וכבר אמרו כי מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד, ולכן כל מי שנתן צדקה נתן על דעתו. וכן פירש הרמ"ה.

4. על פי הגירסה שלפנינו, אבל גירסת הב"ח 'הנהו טבחי', ויש נפקא מינה בין הגירסאות, כמו שיבואר בהערה הבאה.

שבידם, כי אין צריך לחשדם⁽⁶⁾.

וכן לא מחשבין בחקדש עם הגזברין מה עשו עם כל כסף ההקדש.

ואף על פי שאין ראיה לדבר, אך זכר לדבר יש.

שנאמר בשעה ששלחו כסף לאמנים שתקנו את בית המקדש 'ולא יחשבו את [עם] האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם [אשר] שלחו איתם את הכסף לתת לעושי המלאכה, [ואין] שואלים אותם מה עשו עם כל הכסף], כי באמונה הם עושים'.

ומכאן שאין מחשבין עם גבאי צדקה. אך אין מכאן ראיה גמורה, שהרי הפסוק אינו

עוסק בגבאי צדקה אלא בגזברי הקדש הנותנים כסף לעושי המלאכה, וכיון שהיו עושי המלאכה רבים, היה קשה לעמוד על החשבון כמה נתנו לכל אחד, ומשום כך לא באו איתם בחשבון. ואין מכאן ראיה גמורה שלעולם אין באים בחשבון עם הגבאים⁽⁷⁾.

אמר רבי אלעזר, אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו, בכל זאת יצורר ויקשור את הכסף שנותן לו, וימנע כמה נתן, ואף על פי שאינו בא עמו בחשבון לאחר מכן⁽⁸⁾, שנאמר 'יצוררו וימנעו'. סופר המלך והכהן הגדול צררו את הכסף ומנוהו קודם שנתנוהו לגזברים. ואף שהגזברים נאמנים ולא באים איתם חשבון. ומכאן דאף אם יש לאדם גזבר נאמן בביתו עליו למנות את הכסף קודם שנותן לו.

ומתייקר המחיר, אבל בדבר שאין בו צד הפסד יכולים לעשות תנאי אף אם יש אדם חשוב ביניהם. ומדברי הרמב"ן למד הריב"ש [שו"ת סימן שצ"ט], להלכה שאין צריך נטילת רשות מאדם חשוב אלא בתקנת בני אומנויות, אבל בסתם תקנות יכולים בני העיר להתנות זה על זה. וכן דייק מדברי הרמב"ם שלא הזכיר דין זה של אדם חשוב אלא גבי בני אומנויות [הלכות מכירה פרק י"ד הלכה י"א].

אבל, בדברי הר"י מיגאש מבואר, שאף בשאר תקנות צריך הסכמת אדם חשוב, וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ח"א סימן אלף ר"ו. (ועיי"ש שכתב דהרמב"ן הסכים לדבריו, וצ"ע).

6. רבינו גרשום.

7. על פי רש"י. וכתב רבינו גרשום, שאף על פי שאין מכאן ראיה לגבאי צדקה, אבל יש מכאן ראיה לגזברי הקדש. אך התוס' פירשו כי מה

שאין מפסוק זה ראיה גמורה הוא משום שהמקרה המפורט בפסוק שונה משאר המקרים, שהרי שם היו צדיקים גמורים ואין לחשדם, ואין להביא ראיה למקרים אחרים, שבהם אין הגבאים צדיקים כאותם גזברי הקדש. ופירש המהר"ם כי מה שלא פירשו התוס' כפירוש רש"י, משום שהוקשה להם שמלשון הפסוק משמע כי מה שלא באו איתם בחשבון הוא משום ד'באמונה הם עושים', ואילו לפירוש רש"י אין הטעם משום שעשו באמונה אלא שהיה קשה לבא איתם בחשבון. ולכן פירשו שהיו צדיקים גמורים ולכך לא באו איתם חשבון. ובמהרש"א כתב שהוקשה לתוס', שאם כן, יש מכאן ראיה גמורה לגבאי הקדש, [וכמו שפירש רבינו גרשום לפי האמת], וזה דוחק לומר כי מה שאמרו 'זכר לדבר' הוא רק על גבאי צדקה ולא על גבאי הקדש.

8. צריך בירור, דכיון שאינו מחשב לאחר מכן

אמר רב הונא, אם בא עני ומבקש אוכל, בודקין אותו אם אכן צריך הוא למזונות⁽⁹⁾. ואם בא עני ערום ומבקש כסות, אין בודקין אם אכן צריך הוא לכסות, אלא נותנים לו מיד.

ומפרשת הגמרא מהו מקור הדין —

אי בעית אימא, אפשר להוכיח זאת מקרא פסוק המבואר להלן, ואי בעית אימא מסברא.

ומפרשת הגמרא:

אי בעית אימא דין זה נלמד מסברא, שהרי, האי שבא ערום ומבקש כסות קא מבזי עומד ערום ומבוזה וצריך למנוע ביזויו, והאי שמבקש אוכל לא קא מבזי ולכן יש לבדוק קודם אם צריך הוא.

ואי בעית אימא דבר זה נלמד מקרא, שנאמר 'הלא פרוש' לרעב לחמך' כוונת

הפסוק היא שיש לפרוס לחם לעני, ואף על פי כן בשי"ן כתיב 'הלא פרוש', ולא נאמר 'הלא פרוס', ומכך דרשו פרוש כלומר, צריך אתה לידע בפירוש אם צריך הוא או לא⁽¹⁰⁾, ולכן דרוש וחקור, והדר, לאחר מכן הב ליה תן לעני.

[בספרי הנביא שלפנינו כתוב 'הלא פרוס לרעב' ולא 'פרוש', ועיין בהערה⁽¹¹⁾].

מפסוק זה למדנו, כי יש לבדוק את העני קודם שנותנים לו אם אכן צריך הוא לצדקה, ועתה מפרשת הגמרא מהו המקור מהפסוק שאין בודקים עני המבקש כסות.

והתם, באותו פסוק שנאמר בו 'הלא פרוס לרעב לחמך', כתיב גם 'כי תראה ערום וכסיתו', ודורשת הגמרא — 'כי תראה' לאלתר מיד בשעה שתראה תתן לו כסות, ואל תבדוק אחריו.

ורב יחודה אמר, אם בא עני לבקש כסות

עם הגזבר מה עשה עם הכסף, אם כן מה טעם לספירת הכסף קודם שנותנו לגזבר. ופירש המהרש"א שאפשר שהוא מטעם שלא יהיה רשות למזיקים עליהם, כמו שאמרו בפרק כל הבשר דכל דבר דחתום ומנוי אין רשות למזיקים לשלוט עליו.

אך במאירי מבואר שהוא כדי למנוע חשד, וזה לשון המאירי 'כל מה שאפשר לו לאדם להשתדל שלא יבוא לחשד הבריות ישתדל, אף בתוך ביתו ראוי לו להזהר בשמירתו ובשמירת מה שבו, שלא יהא היבדק מצוי לו לחשוד הבריות, שנאמר ויצורו וימנו... וכן למדנו מכאן שאף על פי שאין מחשבים עמהם לאחר שהוציאו כמה הוציאו מכל מקום בשעה שמוסרים להם מחשבים ואין מוסרים להם אלא

על פי חשבון'. ומבואר בדבריו שטעם הספירה הוא כדי שלא יחשוד, אלא שצריך עיון מה תועלת בספירה זו הלא לאחר מכן אינו עושה חשבון עם הגזבר מה עשה עם הכסף.

9. עי' להלן הערה 12 מה שכתב הרמ"ה, כי ודאי נותנים לו מיד מעט אוכל שלא ימות ברעב.

10. על פי רבינו גרשום.

11. המסורת הש"ס ישב קושיה זו על פי דברי התוס' במסכת שבת נה ב [ד"ה מעבירים], שכתבו דיש מקומות שהש"ס שלנו חולק על גירסת ספרי הנביאים שלפנינו, ואם כן גם כאן לגירסת הש"ס צריך להיות כתוב בספרי הנביאים

בודקין אותו אם אכן צריך הוא **לכסות**, ואין **בודקין** למזונות אבל אם מבקש העני אוכל מיד נותנים לו⁽¹²⁾.

ומפרשת הגמרא מהו מקור הדין —

אי בעית אימא אפשר להוכיח זאת מקרא מפסוק המבואר להלן, **ואי בעית אימא** דבר נלמד מסברא.

ומפרשת הגמרא:

אי בעית אימא דין זה נלמד מסברא, שהרי, **האי** עני המבקש כסות **קמצערא** ליה הוא מצטער מחמת הרעב ולכן יש לתת לו מיד למנוע את צערו, ואילו **האי** המבקש כסות לא **קמצערא** ליה⁽¹³⁾. **ואי בעית אימא** דין זה נלמד מקרא, **דהכא כתיב הלא פרום לרעב**

לחמך, ומשמע בפסוק זה דצריך **לפרום** **לאלתר** מיד שהעני מבקש, ואין צריך לבדקו, **ובדקרינן** ולא כמו שדרש רב הונא מצורת הכתיבה שנכתבה בשי"ן —

ומאידך, מוכח בפסוק, דעני המבקש כסות צריך לתת לו מיד, שהרי, **התם** באותו פסוק **כתיב 'כי תראה ערום וכסיתו'**, ודורש רבי יהודה ד'כי תראה' הכונה **כשיראה** לך שאין העני רמאי, רק אז עליך לתת לו כסות.

ומביאה הגמרא ברייתא כדברי רבי יהודה

—

תניא כוותיה דרב יהודה — עני שאמר **כסוני בודקין אחריו** אם אינו רמאי, אבל אמר **פרנסוני** ותנו לי מזון אין **בודקין** ונותנים לו מיד!

לו אפילו מאכל מועט ללא בדיקה.

13. הנה, מצאנו כאן מחלוקת איזה צער עדיף, דרב הונא סובר שהבזיון הוא צער גדול מצער הגוף ולכן עני המבקש כסות מיד נותנים לו אבל אין נותנים מיד לעני המבקש מזון, ואילו רב יהודה סובר דצער הגוף עדיף ולכן עני הרעב נותנים לו מיד, ואילו עני המתבזה כשהוא ערום בודקים אותו אם צריך הוא אם לא, והקשה הקובץ שיעורים כאן, דהלא נחלקו בזה תנאים במסכת סנהדרין דף מד ב לגבי אם סוקלים אשה ערומה, איזה צער עדיף אם צער הגוף או צער הבזיון, עי"ש.

ועי' עוד באור שמח [הלכות סנהדרין, פרק ט"ז הלכה א], שהקשה דבסנהדרין פסק הרמב"ם דצער הבזיון עדיף, ומשום כך אין סוקלים אשה ערומה, ואילו כאן פסק הרמב"ם שצער הגוף עדיף ולכן אם מבקש מזון נותנים לו מיד, ואילו אם מבקש כסות בודקים אותו. ועי' מה שתירץ

'פרוש'. ועי' בגליון הש"ס שם שהביא יותר מעשרים מקומות בגמרא במדרש ברש"י ובתוס', שהגירסה היא לא כגירסת ספרי התנ"ך שלנו, [ובין אותם מקומות הביא את דברי הגמרא כאן].

אך המהרש"א בחידושי אגדות, כתב דצריך לשנות הגירסה, עי"ש. ועי' עוד בריטב"א.

12. פירש הרמ"ה, דלכולי עלמא אם בא עני רעב נותנים לו מיד מעט מזון שלא ימות ברעב, וכן אם בא ערום נותנים לו כסות מועטת שלא יעמוד ערום, ולא נחלקו בזה כלל. וכל מחלוקתם היא האם צריך לתת לו סעודה שלמה או לתת לו כסות לפי כבודו, דר' הונא סובר דכשיש לו רק כסות מועטת הרי הוא מתבזה בזה וצריך ליתן לו מיד כסות אחרת, ור' יהודה סובר שאם אינו אוכל סעודה המספיקה לו הרי הוא מצטער ויש לתת לו מיד סעודה. אך בספר 'עינים למשפט' דייק מלשון הטור שאין נותנים

אם העני לך בעיר, נותנין לו גם פרנסת לינה, צרכי לינה כמבואר להלן. מאי פרנסת לינה? אמר רב פפא, פוריא מיטה ללון בה ובי סדיא כר לתת למראשותיו.

ואם העני שבת בעיר, נותנין לו בערב שבת (17) מזון שלש סעודות.

תנא, אם היה העני מחזיר על הפתחים ומקבץ נדבות, אין נזקקין לו לתת לו מקופה של צדקה, דכיון שלמד לחזור על הפתחים דיו בכך.

החזא עניא מעשה בעני דהוה מחזיר על הפתחים, דאתא לקמיה דרב פפא שהיה גבאי צדקה, וביקש ממנו מעות מקופה של צדקה (18), ורב פפא לא מזדקיק ליה לא נתן לו, וכמו ששינינו לעיל, דעני המחזיר על הפתחים אין נזקקין לו. אמר רב פפא בריה דרב ייבא לרב פפא, אי מר לא מזדקיק ליה אם אתה לא תתן לו, כל שכן שגם אינש

תנן התם, אין פוחתין אין נותנים לעני העובר ממקום למקום פחות מכבר לחם הנקנה בפונדיון [שם מטבע], שיעור זה נאמר כאשר ארבע סאין חיטים נקנים בסלע.

ביאור דברי הברייטא, דיש לתת לעני ככר לחם שנטחן מרבע קב חיטים (14). ולפי החשבון כאשר ארבע סאין נמכרים בסלע, אז כיכר הנעשית מרבע קב נמכרת בפונדיון. שהרי ארבע סאין הם עשרים וארבעה קבין, והסלע הוא ארבעים ושמונה פונדיון (15), נמצא שעשרים וארבע קבין [ד' סאין] נמכרים בארבעים ושמונה פונדיון [סלע], ולפי חשבון זה בפונדיון אחד אפשר לקנות חצי קב חיטים, אלא שהאופה נוטל עבור הטחינה והאפיה והמכירה חצי משווי הכיכר, נמצא שכיכר הנמכר בשוק בפונדיון יש בו רבע קב חיטים (16) —

שיעור זה נאמר בעני שלא שוהה בעיר, אבל

האופה והחנוני. וכתבו התוס' דבשיעור זה יש לעני שתי סעודות, א' לסעוד בעיר, ואחד קודם שיגיע לישוב אחר. ועי' עוד בתוס' תוספת דברים.

17. על פי התוס' בשבת ק"ח א ד"ה והא. אבל התוס' כאן מפרשים דנותנים לו בשבת בצהרים מזון שלש סעודות, שהרי בערב שבת קיבל שתי סעודות [כדין עני העובר מקום למקום], אחד אכל בליל שבת ואחד בשבת בבוקר, ובצהרים נותנים לו עוד שלש סעודות, אחת לסעודה שלישית ואחת למוצאי שבת ושלישית ישאר לו למחר לדרך, ועי' מהר"ם.

18. על פי התוס'. וכן פירש הרא"ש.

בזה האבי עזרי בהלכות מתנות עניים, פרק ז' הלכה ו'.

14. והקשה החת"ם סופר, דהלא שיעור מאכל אדם ליום הוא עומר, כמו שמצינו במן. ותירץ שכאן מדובר שאין לקופה לתת לו עומר, ועל זה אמרו דלכל הפחות יתנו לו ככר בפונדיון, וכן משמע הלשון 'אין פוחתין'.

15. כי סלע הוא ארבעה דינרים, והדינר הוא שש מעות, ובמעה יש שתי פונדיונות, נמצא שבסלע יש ארבעים ושמונה פונדיונות.

16. על פי רש"י. אך רבינו גרשום כתב דיש בכיכר זו חצי קב [לפי החשבון הנ"ל, אלא שרבינו גרשום לא הוריד מחשבון זה שכר

אמר רב אסי, לעולם אל ימנע אדם עצמו [מלתת] לכל הפחות שלישית השקל בשנה, ואם נתן פחות מזה לא קיים מצות צדקה. (22)

שנאמר, 'והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו'. (23)

ואמר רב אסי, שקולה צדקה כנגד כל המצות, שנאמר בפסוק הנזכר 'והעמדנו עלינו מצות לתת עלינו שלישית השקל'.

אחרינא לא מזדקיק ליה אדם אחר לא יתן לו, — שיאמרו אם רב פפא לא נתן לו אף אנו לא נתן לו (19), ואז לימות העני ימות.

אמר ליה רב פפא וחלא תניא, דאם היה עני המחזיר על הפתחים אין נזקקין לו ואין נותנים לו מקופה של צדקה. אמר ליה רב סמא, מה שאמרו בברייתא דאין נזקקין לו הכוונה למתנה מרובה, שאין נותנים לו דמי סעודה, שהרי מחזיר על הפתחים, אבל מכל מקום נזקקין לו למתנה מועטת (20). ואז יתנו אחרים משלהם (21).

על פי שאינם מחויבים לתת לו. אבל מדברי הרמב"ם דייק הטור דכל אדם חייב ליתן לו דבר מועט, שהרי כתב הרמב"ם שאסור להחזיר העני השואל ריקם אפילו אינו נותן לו אלא גרוגרת, ומשמע מדברי הרמב"ם אמורים על כל אדם ולא רק על גבאי צדקה. אבל הבית יוסף שם חולק, וסובר מדברי הרמב"ם אמורים רק על גבאי צדקה.

22. לשון השולחן ערוך סימן רמ"ט סעיף ב' וכן כתבו הרמב"ם והטור.

23. הנה פסוק זה נאמר על הוצאות בדק הבית, אבל להוצאות הקרבנות צריך לתת מחצית השקל כמפורש בתורה. ועי' מהרש"א שפירש מדוע דימו חיוב צדקה לחיוב דמי בדק הבית ולא דימו זאת לחיוב קרבנות שצריך לתת חצי שקל, עי"ש וצ"ב כונתו.

אלא שבעיקר שיעור זה של שליש שקל, כתב הריטב"א שהוא כנגד מחצית השקל, אלא שהוסיפו על המידות, ובזמן הנביא השקל היה יותר גדול מזמן התורה, ושליש שקל בזמן הנביא היה שווה למידת חצי שקל בזמן התורה. [וכן כתב הרלב"ג בפירושו לנחמיה שם], ולפי זה אין צריך לדברי המהרש"א דלעולם גם

19. כי יחשבו שרב פפא לא נתן לו אף משלו, ולא ידעו דרב פפא לא נתן לו מקופה של צדקה — מהרש"א.

20. פירשנו על פי דברי התוס' שמתנה מרובה היינו דמי סעודה, ומתנה מועטת הוא דבר מועט. ושיטת רש"י בזה תלויה בגירסאות, דלפי הגירסה שלפנינו כתב רש"י לעיל דרב פפא לא נתן לו 'אפילו דמי פרנסה', והיינו דמי סעודה, ומכך דייק הבית יוסף בסימן ר"ג, דכשאמר לו רב סמא שיש ליתן על כל פנים מתנה מועטת הכונה לדמי סעודה, ומתנה מרובה הוא יותר משיעור סעודה, ודלא כשיטת התוס' כאן. אבל המהרש"ל גרס ברש"י לעיל דרב פפא לא נתן לו 'אפילו דמי פרוסה', ולפי זה אזיל דיוקן של הבית יוסף, דלפי זה מה שאמר לו רב פפא שצריך ליתן מתנה מועטת היינו לכל הפחות דמי פרוסה, וְלעולם מתנה מרובה היא דמי סעודה, וכמו שפירשו התוס'.

21. וכתב הטור [יו"ד סימן ר"נ], דמכאן משמע שרק גבאי קופה של צדקה חייב ליתן לו מתנה מועטת, אבל אחרים אין חייבים ליתן לו כלום, וכמו שביאר הפרישה שם דכיון שמחזיר על הפתחים מסתמא ימצא אנשים שירחמו עליו, אף

ומדייקת הגמרא: **מצוה אין כתיב כאן, אלא מצוות בלשון רבים, ומכאן ששקולה הצדקה ככל המצוות.** ואף שפסוק זה נאמר רק על תרומה לבדק הבית, כל שכן לצדקה. (24)

אמר רבי אלעזר, גדול שכרו של המעשה, המתרים אחרים לצדקה, יותר מן העושה, נותן הצדקה. (25)

שנאמר 'והיה מעשה הצדקה שלום, ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם'. הרי, שעל המתרים אחרים נאמר 'שלום', מה שלא נאמר בנותן צדקה. (26)

ועתה הגמרא מדברת על מעלת הצדקה:

אדם חייב ליתן צדקה, ועל כרחו יתן את הכסף, אלא שאם זכה האדם (27), מתקיים בו הפסוק **'הלא פרוש לרעב לחמך'**, ונותן את כספו לעניים. ואם לא זכה, מתקיים בו הפסוק **'ועניים מרודים תביא בית'.** זו

מלכות רומי, שצועקת תמיד "הבו, הבו" שאנו צריכים. (28) והיינו, שיתן את הכסף לגויים. (29)

אמר להו רבא לבני מחוזא: במטותא מנייכו בבקשה מכם, עושו בהדי הדדי, תחייבו ותתרימו כל אחד את חברו לצדקה, כי היכי דליהוי לכו שלמא במלכותא, כדי שיהיה לכם שלום עם המלכות. כי אם לא תתנו כסף לעניים, יגרה בכם הקב"ה את המלכות, ותתחייבו לתת את הכסף למלכות.

ואמר רבי אלעזר, בזמן שבית המקדש היה קיים, הרי אדם שוקל שקלו מחצית השקל, ומתכפר לו עונו. עכשיו שאין בית המקדש קיים, אם עושין צדקה מוטב ומתכפרים עוונותיהם. ואם לאו, באין עובדי כוכבים ונוטלין את כספם בכח הזרוע.

ואף על פי כן, מה שלוקחים הגויים מעם ישראל, נחשב להן לישראל לצדקה. משום

'עבודת הצדקה' היינו המעשים לצדקה.

27. רש"י פירש אם זכה האדם למזל טוב, וצ"ע מה שייך כאן מזל טוב, הלא הוא ביד האדם להחליט אם רוצה לתת לצדקה, ואם לאו יבואו עליו הגויים כמו שמבואר בסוגיה כאן להלן.

28. ולפי זה 'עניים' הוא מלשון עונים וצועקים [כמו 'וענו הלוויים'], ו'מרודים' פירש רש"י שהוא מלשון צעקה ויללה. אבל המהרש"א פירש ד'מרודים' הוא מלשון שרודים את ישראל לתת להם מזונות. והיד רמ"ה פירש ד'עניים מרודים' היינו אומות העולם שהם עניים במצוות ומרודים במקום.

29. כל זה על פי פירוש רבינו גרשום כאן.

שיעור צדקה הוא כשיעור חצי שקל, אלא ששליש השקל שוה למחצית השקל.

24. על פי תוס' ד"ה שנאמר.

25. פירש בהגהות היעב"ץ, דהוא משום שהמתרים לצדקה סובל עלבונות מן התורמים, וצער זה הוא גדול מאשר מי שנותן ממונו לצדקה.

26. על פי רש"י, ומשמע מדבריו שרק תחילת הפסוק עוסק במעשה הצדקה, אבל סופו עוסק בנותן הצדקה, וכן פירש המהרש"א דלגבי הנותן לא כתוב אלא 'השקט ובטח' ולגבי המעשה כתוב 'שלום', וגדול השלום. אבל רבינו גרשום פירש שהראיה מסוף הפסוק שנאמר 'ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם', ולשיטתו

כמבואר להלן בגמרא, משמיה דרבי אלעזר:

מאי דכתיב 'וילבש צדקה כשריון', לומר לך: מה שריון זה, הבנוי מקליפות קליפות, כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול. אף צדקה, כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול⁽³³⁾.

רבי חנינא אמר, דרשה זו נלמדת מהכא:

שעל ידי שנוטלים מס מן העשירים, נפטרים העניים מחובם למלכות, וזה כעין צדקה.⁽³⁰⁾ שנאמר 'ונוגשיך צדקה'.

אמר רבא, האי מילתא, דבר זה [המובא להלן], אישתעי לי, אמר לי רב ששת⁽³¹⁾, המכונה "עילא משגש ארחתיה דאימיה". ט-ב
עולל המשבש את דרכי אמו, כי הוא גרם לאמו להתבזות ולהתנהג בשגעון,⁽³²⁾

הוא הוא זורע צדקות, פירוש שאם אדם נותן מנה לצדקה הרי הקדוש ברוך הוא מחשב לו בכל שנה כאילו אותו מנה עושה פירות ומשלם לאדם בעולם הבא על הקרן והפירות ופירי הפירות. אבל כשנותן פרוטה לא, כי אין עושים סחורה בפרוטה אחת, ועל זה השמיענו כאן, שהקדוש ברוך הוא מצרף לו פרוטה לפרוטה, וכשמצטבר סכום גדול, נחשב לו מעתה כאילו כל הסכום הזה עושה פירות.

אמנם, אף שמדברי התורת חים משמע שעדיף לתת סכום גדול לצדקה מאשר לתת אותו סכום בפרוטות פרוטות, אבל לא כן מבואר בדברי הרמב"ם בפירושו לאבות [פרק ג' משנה ט"ז], על המשנה 'והכל לפי רוב המעשה', שכתב שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי גודל המעשה אלא לפי מספר המעשים, ואינו דומה מי שנתן לעני אחד מאה דינרים, למי שנתן את אותם מאה דינרים לעשרה עניים כל אחד עשרה דינרים, מפני שהשני כפל מעשה הנדיבות עשר פעמים והגיע לו קנין חזק בנפשו, ואילו זה פעם אחת בלבד התעורר לבו לפעול טוב.

ובאמת החת"ם סופר כאן כתב, שזוהי גופא מחלוקת רבי אלעזר ורבי חנינא שנחלקו כאן מהיכן נלמד דבר זה שהקדוש ברוך הוא מצרף פרוטה לפרוטה. לדברי רבי חנינא שנלמד מבגד, עדיף לתת את כל הסכום בבת אחת, שהרי אף שהבגד נעשה מחוטים חוטים, הלא

30. על פי המאירי וכעין זה פירש המהרש"א. עוד פירש המאירי שהוא נחשב להם לצדקה כשמקבלין אותו בשמחה וסובלים עול גלותם לכבוד ה'.

והמהר"ל [חידושי אגדות] פירש, כי מה שאמרו כאן שאם נתן צדקה מתכפר לו, הוא משום שממון האדם נחשב כנפשו, וכמו שאמרו בבבא קמא קט א דהגוזל חבירו שוה פרוטה הרי זה כאילו נטל נפשו, ולפיכך, כיון שנותן נפשו להשם יתברך מתכפר לו. ובזה ביאר שאף אם העכו"ם נוטלים ממנו נחשב זה קצת כאילו נטלו העכו"ם את נפשו, והוא כפרה עליהם.

31. על פי פירוש רש"י, אבל התוס' להלן ע"ב ד"ה איתא פירש שהוא רב אחדבוי, ועי' להלן בעמוד ב' הערה 41.

32. רש"י פירש 'משגש' לשון מהומה ושגעון. ומרבינו גרשום נראה ש'משגש' הוא מלשון ביזוי, והכונה אחת.

33. פירש התורת חים, דהרי, אינו דומה הנותן סכום גדול בבת אחת לצדקה, למי שנותן אותו סכום בפעמים רבות, שהרי ודאי דיותר קשה לתת בבת אחת. ואף על פי כן השמיעו כאן שאף מי שנותן פרוטות פרוטות מעלה עליו הכתוב כאילו נתן הכל בבת אחת. ועוד, שהקדוש ברוך

שנרפא מנגעו, הרי הוא מביא שתי צפרים חיות, ואת הצפור האחת שוחט הכהן, ומזה את דמה על המצורע, וצפור אחת הוא משלח, כסדר המפורש בתחילת פרשת מצורע.

לאחר שמביא את שתי הצפרים, יושב המצורע שבעת ימים מחוץ לאהל, וביום השביעי הוא מגלח את כל שערו, וטובל את בגדיו במים, וטובל במים, ונטהר. וביום השמיני, מביא את קרבנותיו.

ושאל רב אחדבוי את רב ששת על אותם שבעת ימים שבין הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, מנין שגם אז כל אדם הנוגע במצורע נטמא? (36)

שנאמר 'וכבגד עדים כל צדקותינו', נמשלה צדקה לבגד (34), מה בגד זה, כל נימא ונימא כל חוט וחוט של צמר מצטרפת לבגד גדול, אף צדקה כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.

ועתה מפרשת הגמרא מדוע נקרא רב ששת 'עולא משגש ארחתיה'.

אמאי קרו ליה "עולא משגש ארחתיה דאימיה"? על שום מעשה שהיה, דבעא מיניה רב אחדבוי בר אמי מרב ששת, מנין למצורע בימי ספורו שמטמא אדם —

המצורע, קודם שנרפא מנגעו הרי הוא טמא כמו מת, וכל הנוגע בו נטמא (35). ולאחר

במהרש"א.

35. רש"י כתב, שמצורע מטמא אף בטומאת אהל כשם שהמת מטמא באהל. כלומר שהנכנס אל האהל שבו נמצא המצורע נטמא. והקשה הגרעק"א, הלא בנגעים אין כלל מושג של טומאת אהל, שהרי המכניס ידו לבית המנוגע אינו נטמא אלא אם כן נגע בטומאה. ומשנה ערוכה היא בפרק ראשון במסכת כלים דהמת בלבד הוא מטמא באהל. [ואף על פי שהנכנס לבית המנוגע טמא, אין זה מדין טומאת אהל, אלא מפסוק שנאמר בפרשת מצורע 'כל הבא אל הבית יטמא', אבל אין זה מחמת היקש למת], ע"ש שהניח קושיה זו בצריך עיון גדול.

36. כלומר, דבר פשוט הוא שגם באותם ימים המצורע מטמא את מי שנוגע בו, שכן שנינו בתחילת מסכת כלים 'אבות הטומאה, השרץ ושכבת זרע וטמא מת ומצורע בימי ספורו... הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע...' אלא שהקשה רב אחדבוי לרב ששת מהו המקור שמטמא,

ודאי שעדיף בגד שנעשה כמקשה אחת, וכמו שיהיה לעתיד לבא שהארץ תוציא בגדים. אבל לרבי אלעזר שלמד זאת משריון, ודאי דעדיף לתת הצדקה פרוטות פרוטות, שהרי זהו כל מהותו של השריון שעשוי קשקשים קשקשים ולא מקשה אחת, וכן בצדקה הדומה לשריון עדיף לתת הצדקה פרוטות פרוטות מאשר לתת את כל הסכום יחד, וכדברי הרמב"ם הנ"ל.

ובספר חסידים, סימן ס"א, כתב לחלק, שאם יש בעיר מעט נותני צדקה, אזי עדיף שיתן לעני אחד די מחסורו כדי להחיותו. אבל אם יש הרבה נותנים, ולא יחסר לעניים, עדיף שיחלק את כספו בין הרבה עניים.

34. הנה, בפסוק שם כתוב 'ונהי כטמא כלנו וכבגד עדים כל צדקותינו', ופירוש הפסוק שעם ישראל שקעו בטומאה, ואף הצדקה שעשו אינה אלא 'כבגד עדים' כלומר כבגד מאוס שמורידים אותו [ויסר' תרגומו 'ואעדי'], ופירש רש"י שאף על פי כן דרשו מכאן שהצדקה דומה לבגד, וצדקת הצדיקים דומה לבגד הגון. ועי'

לכך שמטמא גם אדם ובגדים אחרים, אם כן, חתיכת שרץ, דמטמא אדם, מנלן? האם לאו, משום דמטמא חתיכת השרץ בגדים? כי לא נאמרה בתורה טומאה לאדם הנוגע בחתיכת שרץ אלא רק בשרץ שלם [ועיין בהערה להלן], ואם כן רואים שטומאת הבגדים מהווה ראייה שמטמא גם אדם.

אמר ליה רב אחדבוי לרב ששת, הדין שחתיכת שרץ מטמאת אדם אינו נלמד מכך שהיא מטמאת בגדים. אלא בהדיא כתיב ביה, בשרץ!

שנאמר 'או איש אשר יגע בכל שרץ'.⁽³⁹⁾ ואם כן, שוב אין מקור שהמטמא את בגדיו מטמא גם אדם.

אמר לו רב ששת: **ואלא, לפי דבריך, שאין ראייה ממה שאדם מטמא את בגדיו לכך שמטמא גם אדם, אם כן שכבת זרע, דמטמא אדם, מנלן? האם לאו, משום**

אמר לו, הואיל ומטמא בגדים גם באותם שבעה ימים, שהרי בסוף אותם שבעה ימים צריך לכבס את בגדיו, כמבואר בפסוק, מכך יש ללמוד דמטמא גם אדם.

אמר ליה: דילמא טומאה בחבורים, שאני! אולי מה שמטמא את בגדיו הוא רק משום שבגדיו מחוברים לגופו, אבל בנגיעה בלבד אינו מטמא, ובאמת אינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם, ואינו מטמא אדם שנגע בו.⁽³⁷⁾

וראייה לזה, דהא אם אדם טהור חסיט נבילה, ונטמא, הדין הוא דמטמא האדם בהסיטו את הנבילה אף את הבגדים שהוא לבוש בהם, ואף על פי כן, אינו מטמא אדם ואינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם, אלא רק את בגדיו שלו, המחוברים לגופו.⁽³⁸⁾

אמר ליה: ואלא לפי דבריך, שאין ראייה ממה שאדם מטמא את בגדיו שהוא לבוש בהם

שהרי יתכן שמטמא רק בגדים ולא אדם, וכמו שמצינו במסיט את הנבילה, דמטמא בגדים [ואפילו בגדים אחרים שנוגע בהם] ואף על פי כן אינו מטמא אדם.

39. ויש לתמוה, וכי רב ששת לא ידע פסוק מפורש שבו מבואר דשרץ מטמא אדם? ועי' ברמב"ן שהביא ישוב על זה, שודאי רב ששת ידע שבפסוק 'או איש אשר יגע בכל שרץ' מבואר ששרץ מטמא אדם, אלא שרב ששת סבר כאן שאין כאן מקור אלא לאדם שנגע בשרץ שלם, ועדיין צריך מקור לאדם שנוגע בחתיכת שרץ שגדלה כעדשה. ועל זה סבר שלמדים מטומאת בגדים, כי בבגדים כתוב 'וכל אשר יפול מהם' ויש לדרוש אפילו מקצתם. ועל זה ענה לו רב אחדבוי כי מהפסוק 'או איש אשר

שהרי בתורה משמע שאינו מטמא, שכן נאמר בתחילת ימי הספירה 'ורחץ במים וטהר' ומשמע שבטבילה זו נטהר לגמרי. תוס'.

37. זוהי שיטת רש"י, ועי' בהערה הבאה.

38. על פי רש"י. ולשיטתו אין המסיט נבילה מטמא אלא את הבגדים שעל גופו בלבד, ואינו מטמא בגדים אחרים שנוגע בהם וכל שכן שאינו מטמא אדם שנוגע בו. אך הריב"ם חולק על רש"י ולדעתו המסיט נבילה מטמא אף בגדים שאינו לבוש בהם, אלא שאינו מטמא אדם. ולפי זה כתב הריב"ם שאין לגרוס כאן דילמא טומאה בחבורים שאני, אלא כך יש לגרוס 'ודילמא טומאת בגדים שאני', כלומר, אין להוכיח מכך שהמצורע מטמא בגדים לכך שמטמא גם אדם,

דהואיל ומטמא בגדים, כמפורש בפסוק, מכך למדו שמטמא אדם?

אמר ליה רב אחדבוי: הרי דין ששכבת זרע מטמאת אדם, אינו נלמד מכך שמטמאה גם בגדים, אלא נמי בהדיא כתיב ביה, שנאמר 'או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע', ודרשו מכאן⁽⁴⁰⁾ לרבות את הנוגע! ושוב אין לנו מקור שהמטמא את בגדיו מטמא גם אדם —

אחדר ליה רב אחדבוי ענה על כל ראיותיו של רב ששת בבדיחותא, בבדיחות הדעת, משום שרב ששת היה נכשל בתשובותיו, וכל תשובה מיד דחה רב אחדבוי.

חלש דעתיה דרב ששת, ומחמת קפידתו אישתיק, נתאלם רב אחדבוי בר אמי, ואתיקר ושכח את כל תלמודיה.

אתיא אימיה של רב ששת,⁽⁴¹⁾ וקא בכיא קמיה לפני רב ששת. צווחה, צווחה, ביקשה לפניו שיתפלל לרפואתו של רב אחדבוי, ולא

אשגח בה רב ששת.⁽⁴²⁾

אמרה ליה אמו של רב ששת: חזי להני חדיי, תסתכל על הדדים, דמצית מינייהו, שמהם ינקת ותרחס על רב אחדבוי.

כיון שכן, בעא רחמי ביקש רחמים עליה, על רב אחדבוי, ואיתסי ונרפא רב אחדבוי —

וכיון שגרם רב ששת⁽⁴³⁾ לאמו להתבזות ולהתנהג בשגעון⁽⁴⁴⁾ שלא כדרך הנשים, שהראתה לו את דדיה. לכן נקרא 'עולא' משגש ארחתיה דאמיה'.

הגמרא ממשיכה לדון, בשאלה ששאל רב אחדבוי את רב ששת —

ודאתאן עלה, אחר שבאה לפנינו שאלה זו, באמת מנא לן שהמצורע מטמא אדם כל אותם שבעת ימים?

ומבאר הגמרא: כדתניא, רבי שמעון בן יוחי אומר, נאמר במצורע שהוא צריך כבוד

יגע בכל שרץ יש ללמוד גם במי שנוגע רק בחתיכת שרץ שגדלה כעדשה נטמא, שהרי בפסוק כתוב 'בכל שרץ' כלומר אפילו בחתיכה ממנו, ע"ש. ועי' היטב ברמב"ן ובריטב"א.

40. בברייתא נדה מג ב.

41. על פי רש"י אבל התוס' הביאו את פירשו של רבינו חננאל, ולדעתו, אמו של רב אחדבוי היא שבאה להתחנן לפני רב ששת, ורב אחדבוי הוא שנקרא 'עולא' משגש ארחתיה דאמיה' משום שגרם לאמו להתבזות כן בפני רב ששת. והוסיפו התוס' כי מה שאמרה אמו של רב אחדבוי לרב ששת 'חזי להני חדיי דמצית מינייהו', אף שלא הייתה אמו, כי הייתה מניקתו.

42. והקשה החתם סופר, לפי פירוש רש"י שהיתה זו אמו של רב ששת, כיצד לא השגיח בה, והלא הוא מצווה על כיבוד אם. ותירץ החתם סופר, כיון שבסוף פרק ראשון במסכת מגילה אמרו, שגדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אם, ושם בדף ג' אמרו שגדול כבוד התורה יותר מלימוד תורה, אם כן כל שכן שכבוד התורה החמור מתלמוד תורה גדול מכיבוד אם, ועל כן לא ויתר רב ששת על כבוד התורה מפני כבוד אמו.

43. על פי פירוש רש"י. ולהתוס' הכונה על רב אחדבוי, עי' לעיל הערה 41.

44. על פי רש"י בתחילת העמוד.

בגדים בימי ספורו, בסוף שבעת ימים שסופר אותם בין הבאת הצפרים להבאת הקרבנות, שנאמר 'והיה ביום השביעי, וכבס את בגדיו'.

ונאמר כבוס בגדים בימי חלוטו, ביום שנרפא מהנגע ומביא צפרים, שנאמר 'וכבס המטהר את בגדיו, ומשמע שלפני כן, כשהיה "חלוט", מבודד כמצורע, מטמאים בגדיו, ולכן צריך לכבסם כשנרפא הנגע ומביא את הצפרים.

מה לחלן, קודם שסופר שבעה ימים, מטמא אדם, שהמצורע הוקש למת, אף כאן, באותם שבעה ימים שבין הבאת הצפרים לקרבנות, מטמא אדם.

אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבינו. כלומר, יש בכוחו לשכך את חמת הקדוש ברוך הוא יותר מתפילת משה רבינו.⁽⁴⁵⁾

ואילו במשה רבינו כתיב 'כי יגורתי מפני האף והחמה', 'אף' ו'חמה' הם שני לגיונות קשים של הקדוש ברוך הוא, המיועדים להעניש את החוטאים⁽⁴⁶⁾.

ואילו בעושה צדקה כתיב 'מתן בסתר יכפה אף' [ושחך בחיק, צדקה שעושה בסתר,⁽⁴⁷⁾ יכפה חמה עזה]. הרי שהצדקה מסירה את האף והחמה.

ובדרשה זו פליגא דרבי יצחק, שדרש את הפסוק באופן אחר –

דאמר רבי יצחק: צדקה, רק "אף" היא כופה, כמפורש בפסוק 'מתן בסתר יכפה אף', אבל "חמה", אינו כופה!⁽⁴⁸⁾

שנאמר 'ושחך בחיק חמה עזה'. ודרש רב יצחק, שכונת הפסוק היא: אף על פי ששוחך בחיק, שנותן צדקה [הנקראת בפסוק 'שוחך בחיק'], עדיין יש חמה עזה. ומכאן שאין הצדקה מסירה את החמה. אבל רבי אלעזר

45. על פי תוס' ד"ה גדול, והוסיפו התוס' שאף שודאי גם משה רבינו עשה צדקה, שמא באותה שעה כבר תמה זכות הצדקה שעשה.

46. על פי רש"י.

47. על פי רש"י כאן, ובמשלי כ"א י"ד. ופירש המהרש"א דלכך נקראת צדקה זו 'שחך בחיק', כי העושה צדקה כאילו נותן שוחך לקדוש ברוך הוא, ו'בחיק' הוא מקום סתר, והיינו צדקה בסתר. ועי' ברבינו גרשום.

48. הבאנו לעיל, ד'חמה' הוא שם לגיון של מלך, שתפקידו להעניש את החוטאים. והקשו התוס', דהלא בנדרים לב ב אמרו דמשה רבינו

הרגו ל'חמה'. והנה, בגמרא שם הקשו אם משה הרג את חמה אם כן מהו שאמר כי יגורתי מפני האף והחמה, ותירצו דיש שני חמה ורק אחד הרגו משה. והעיר המהרש"א שאם כן אין מובנת קושית תוס', דיש לומר שכונת הפסוק הוא שאינו כופה את החמה שאותה לא הרג משה. ולכן פירש המהרש"א דקושית תוס' היא, דבסוגייתנו מבואר שיותר קל לכלות את האף מהחמה, שהרי לשיטת רב יצחק הצדקה כופה את האף ואינה כופה את החמה. ואילו בגמרא שם מבואר דמשה הצליח לכולות את החמה ואילו את האף לא כילה. וכן הביא המהר"ם לפרש דברי התוס'. אלא שהמהר"ם הקשה דהלא אפשר שהחמה השני שלא הרגו משה הוא יותר חזק מהאף, ושוב לא קשה מידי. ועי"ש היטב

הברכות: (א) 'אז יבקע כשחר אורח, (ב) וארוכתך מהרה תצמח, (ג) וחלך לפניך צדקה, (ד) כבוד ה' יאספך, וכתוב, (ה) אז תקרא וה' ישמע, (ו) תשוע ויאמר הנני! (50) — הרי שש ברכות.

והמפייסו את העני בדברים, מתברך באחת עשרה ברכות. שנאמר, 'ותפק לרעב נפשך, אם תדבר עם הרעב דברי נחומים, ונפש נענה תשביע בדברים' (51), אז תתברך בברכות הבאות: (א) 'וזרח כחשך אורח' (ב) ואפלתך כצהרים, (ג) ונחך ה' תמיד, (ד) והשביע בצחצחות נפשך, (ה) ועצמותיך יחליץ, (ו) והיית כגן רוח, (ז) וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו, (ח) ובנו ממך חרבות עולם, (ט) מוסדי דור ודור תקומם, (י) וקרא לך גדר פרץ, (יא) משובב נתיבות לשבת' — הרי אחת עשרה ברכות.

ואמר רבי יצחק, מאי דכתיב במשלי 'רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד'?

סבר ש'שחד בחיק חמה עזה' מוסב על תחילת הפסוק, לומר, כשם שמתן בסתר יכפה אף, כך 'שחד בחיק' יכפה את החמה.

איבא דאמרי, רב יצחק דרש את הפסוק באופן אחר:

אמר רבי יצחק, כל דיין שנוטל שחד, מביא חמה עזה לעולם [שנאמר ושחד בחיק]. הנוטל שוחד, גורם לכך ש'חמה עזה'.

ואמר רב יצחק, כל הנותן פרוטה לעני, מתברך בשש ברכות. והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות. (49)

ומפרשת הגמרא: הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, דכתיב 'הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכיסיתו'.

ועל עושה כל צדקות אלו כתיב בפסוק את

כן נותן לו גם כסף. ופירשו התוס' דהיה משמע להם כי מה שכתוב בפסוק 'ונפש נענה תשביע', היינו שנותן לו פרוטה מלבד מה שמפייסו בדברים, אלא שהתוס' דחו זה, וכתבו דפירוש הפסוק 'ונפש נענה תשביע' היינו תשביע בדברים. והוסיפו התוס' דמלבד זאת יש לדחות, כי אם נותן לו פרוטה מלבד מה שמפייסו בדברים, היה צריך להתברך בשבעה עשר ברכות, והיינו ששת הברכות שיש לנותן הצדקה, ועוד אחד עשר ברכות שיש למפייסו בדברים. [ורמו בזה כתב החת"ם סופר דשבעה עשר בגימטריה טוב, ובקול אליהו רמז לפסוק 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה', 'הזה' בגימטריה שבעה עשר, ופירוש הפסוק, כי בגלל 'הדבר' והיינו שמוסיף לפייסו בדברים, 'הזה' יברכך ה'

שפירש את דברי התוס' כאן על פי התירוץ השני בגמרא שם, שאף על פי שהרג משה את 'חמה', אבל עדין לגיונו של חמה נשאר.

49. פירש המהרש"א, דהנותן פרוטה לעני עושה רק מצוה בממונו, ואילו המפייסו בדברים עושה מצוה בגופו, ולכן גדול שכר המפייסו יותר משכר הנותן לו פרוטה.

50. כל זה על פי גירסת הב"ח שהביא את הפסוק כחלק מגירסת הגמרא.

51. על פי התוס'. וכתבו התוס' דיש שהגיהו בגמרא 'והנותן פרוטה לעני והמפייסו', כלומר שאין המפייס את העני בדברים מתברך, אלא אם

רבי יהושע בן לוי אמר, כל הרגיל לעשות צדקה, זוכה דחויין לו בנים בעלי חכמה בעלי עושר בעלי אגדה.

ומפרשת הגמרא: בעלי חכמה, דכתיב

‘רודף צדקה וחסד ימצא חיים’, ומכאן שיהיו א-א לו בנים בעלי חכמה, שהרי על החכמה כתוב ‘כי מוצאי מצא חיים’.

וכן יהיה לו בנים בעלי עושר, דכתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה’. ומכאן שיהיו בניו עשירים ויעשו צדקה בממונם.

וכן יהיו לו בנים בעלי אגדה, דכתיב ‘רודף צדקה וחסד ימצא חיים וכבוד’, ואין כבוד אלא כבוד הניתן לחכמים, דכתיב הכא ‘וכבוד’, וכתוב התם, במשלי, ‘כבוד חכמים ינחלו’. הרי שהכבוד הוא כבוד החכמים, ומתוך החכמים, הכבוד הגדול ביותר ניתן לבעלי אגדה, כי הם מושכים את לב השומעים בדרשתם, והכל מכבדים אותם. ומכאן ש’כבוד’ הנאמר בנותני הצדקה, הוא שיזכו לבנים בעלי אגדה.

תניא, היה רבי מאיר אומר: יש לו לבעל

ופסוק זה צריך ביאור, וכי משום דרודף צדקה, ימצא צדקה? כלומר, מהפסוק משמע כי מי שרודף אחר צדקה סופו שיצטרך הוא עצמו לצדקה, וזה לא יתכן. אלא לומר לך, כל הרודף אחר צדקה, הקדוש ברוך הוא ממציא לו מעות, ועושה בהן צדקה⁽⁵²⁾.

רב נחמן בר יצחק אמר: כונת הפסוק היא, שהרודף אחר מצות צדקה, הקדוש ברוך הוא ממציא לו בני אדם המהוגנים לעשות להן צדקה כדי לקבל עליהם שכרו.

ודנה הגמרא: לאפוקי מאי? לאפוקי מדדרש רבה:

דרש רבה: מאי דכתיב, ירמיה התפלל על אנשי ענתות שהיו מבקשים את נפשו ויהיו מוכשלים לפניך, בעת אפך עשה בהם, ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, [אפילו] בשעה שאנשי ענתות כופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך, גם אז הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנים, תזמין להם עניים שאינם הגונים, כדי שלא יקבלו עליהן שכר⁽⁵³⁾.

53. הקשה הגאון רבי אלחנן וסרמן [בסוף ספר קובץ הערות, בביאורים לאגדות על דרך הפשט סימן ג’], דהרי אמרו בברכות דף ו’ ובקידושין דף מ’ על הפסוק ‘ולחושבי שמו’, שאם חשב אדם לעשות מצוה, ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה. ואם כן כיון שאנשי ענתות נכשלו בבני אדם שאינם מהוגנים שלא מדעתם, למה לא יקבלו שכר על מחשבתם. עיי”ש.

שבעה עשר ברכות]. והמהרש”א הוסיף על דברי התוס’ דצריך לומר שלא היה לו מה ליתן לעני, והביא דכן מפורש בילקוט. אבל מי שיש לו ממון ואינו נותן עובר בלאו דלא תקפוץ ידך, וודאי שאינו מתברך.

52. המהרש”א פירש דפסוק זה עוסק במי שאין לו כסף, ורודף אחר הצדקה בכך שמעשה אחרים לתרום צדקה. ועליו אמר הפסוק דהקדוש ברוך הוא מזמין לו מעות ועושה צדקה בעצמו.

אתם קרוין עבדים שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים', וכיצד אתם עובדים על רצונו.

אמר לו רבי עקיבא, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך וכי לא דורון משגל לו? (3) כלומר הלא ודאי שמח המלך שבנו אכל ושתה —

ואמר רבי עקיבא לטורנוסרופוס.

ואנן, עם ישראל, קרוין בנים, דכתיב 'בנים אתם לה' אלהיכם'. ואם כן אף שהקדוש ברוך הוא גזר על העניים שלא יהיה להם מאכל ומשתה, מכל מקום ודאי שמח הוא שאנו מאכילים את בניו.

אמר לו טורנוסרופוס, מכל מקום אין עליכם לתת צדקה, שהרי מצד אחד הלא אתם קרוים בנים שנאמר 'בנים אתם לה' אלהיכם', ומצד שני קרוין עבדים שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים'. ואף על פי כן אין זה

הדין, רשע או גוי (1) להשיבך, ולומר לך: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמור לו, הקדוש ברוך הוא אינו מפרנס עניים, כדי שאנו ניתן להם צדקה, ועל ידי זה ניצול אנו בהן מדינה של גיהנם (2). כי הצדקה מצילה מגיהנום כמו שמבואר בהמשך הסוגיה.

ואת זו השאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, וכך שאל: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר ליה, כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם!

אמר ליה טורנוסרופוס, [אדרבה], צדקה זו שאתם נותנים מחייבתן לגיהנם, שהרי אם הקדוש ברוך הוא עשה אדם לעני, הרי זה משום שרוצה שלא יהיה לו כסף, ואילו אתם נותנים לו צדקה בנגוד לרצונו.

אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו, כששמע המלך וכי לא כועס עליו? והלא

1. וניצולים עניים אלו מעניים אלו.

1. על פי רש"י. ורבינו גרשום כתב ד'בעל דין' הוא יצר הרע.

2. פירש ה'עץ יוסף', דהעניים עצמם טובה הוא להם להיות עניים כדי שינצלו על ידי יסוריהם מדינה של גהינם, ונמצא שיש כאן טובה גמורה של הקדוש ברוך הוא, דהעניות טובה לעניים וטובה לנותנים שכולם ניצלים מדינה של גהינם. והחתם סופר פירש, דעכשיו נותן הצדקה ניצול על ידי עני זה מדינה של גהינם, ובגלגול אחר יתהפך הגלגל והעני של היום יהיה עשיר והעשיר של היום יהיה עני, ואז העני של היום ינצל על ידי שיתן צדקה להעשיר של היום,

3. והקשה ה'עין יעקב', דלכאורה למה ישגר לו המלך דורון, והלא המלך כעס עליו באכזריות עד שצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, ואיך מרד זה שנתן לו אוכל במלך. ותירץ, דהמלך לא ציווה רק לבני ביתו שלא יזונו משולחן המלך כדרגם של בני מלכים האוכלים על שולחן אביהם, אך לא ציווה להרעיבו. מה שאין כן העבדים אין דרכם לאכול על שולחן המלך, ובהכרח שאם ציווה המלך שלא להאכילם היינו לא לתת להם כלל אוכל.

סתירה, כי בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים⁽⁴⁾. וטען טורנוסרופוס לרבי עקיבא והלא עכשיו אין אתם עושין רצונו של מקום שהרי אתם בגלות⁽⁵⁾, והרי אתם כעבדים, ואדון המצוה שלא יאכילו את עבדו, אין רצונו שיבא אחר ויאכילו.

אמר לו רבי עקיבא, הרי הוא אומר 'הלא פרום לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית' ומי הם אותם 'עניים מרודים' – אלו

הרשעים הרודים וצועקים על ישראל שרוצים את ממונם⁽⁶⁾, ואמר רבי עקיבא לטורנוסרופוס, אימתי מתי הוא הזמן שמתקיים בנו הפסוק 'עניים מרודים תביא בית' הלא האידנא בזמן הזה שהרשעים רודים בנו, ועל זה קאמר הפסוק 'הלא פרום לרעב לחמך', הרי שגם בשעה שאין ישראל עושים רצונו של מקום, מכל מקום חייבים הם בצדקה⁽⁷⁾.

דרש רבי יהודה ברבי שלום, כשב שמזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה

4. נחלקו במסכת קידושין [דף ל"ו] רבי מאיר ורבי יהודה, רבי יהודה סובר דבזמן שישראל עושין רצונו של מקום קרוים בנים וכשאינן עושין רצונו של מקום אין אתם קרוים בנים. אבל רבי מאיר סובר דבין כך ובין כך קרוים בנים. והמהרש"א פירש דרבי עקיבא סבר כרבי מאיר דלעולם קרויים בנים, עי' להלן הערה... שנביא את דבריו, ועי"ש מה שפירש בענין זה הבית הלוי.

5. על פי רבינו גרשום.

6. עי' לעיל ט א הערה 28 ושם תמצא כמה פירושים מהו הלשון 'עניים מרודים'.

7. הנה, בתחילה ענה רבי עקיבא לטורנוסרופוס שהקדוש ברוך הוא ברא עניים כדי שעל ידם יניצל מדינה של גהינם. והקשה הבית הלוי [דרושים, דרוש א'] אם כן מה השיב לו טורנוסרופוס, דהרי רבי עקיבא אמר לו שאין הקדוש ברוך הוא כועס על העניים כלל, אלא שברא אותם כדי שאנו ניצל מדינה של גהינם. ועי' במהרש"א שביאר, דטורנוסרופוס קיבל את תשובת רבי עקיבא רק על זמן שישראל על

אדמתם שאז חייבים ישראל במצות צדקה, ומה שברא הקדוש ברוך הוא את העניים הוא כדי שניצל אנו מדינה של גהינם. אבל טען טורנוסרופוס דכשישראל שרויים בין הגויים וקרויים עבדים, הרי זה כאילו ציוה הקדוש ברוך הוא שלא להאכיל את העניים, ועל זה השיב לו רבי עקיבא דאף על פי כן נחשבים ישראל לבנים, כמו שכתוב 'בנים משחיתים' דאף בזמן שמשחיתים קרויים בנים. אלא שטורנוסרופוס לא קיבל את דברי רבי עקיבא, והוא סבר שאין ישראל נקראים בנים אלא אם כן עושים רצונו של מקום, ולכך הוצרך רבי עקיבא להביא ראיה לדבריו מהפסוק 'ועניים מרודים תביא בית'.

אבל הבית הלוי פירש דטורנוסרופוס לא קיבל את תשובת רבי עקיבא כלל, והשיב לרבי עקיבא לפי דעתו הנפסדה דבזמן שאין ישראל שרויים על אדמתם וקרויים עבדים, אין האדון חפץ שיאכילום. והשיב לו רבי עקיבא דאף על פי כן קרויים אנו בנים [וכמו שפירש המהרש"א דזה עיקר תשובת רבי עקיבא], והביא לו ראיה מהפסוק 'הלא פרס לרעב לחמך'. והוסיף הבית הלוי דמפסוק זה רואים שיש חיוב צדקה גם בזמן שאין ישראל שרויים על אדמתם, אך לא מוכח מפסוק מה טעם החיוב, דיתכן שהוא

כי אז נגזר סכום הכסף שאותו ירויח האדם במשך השנה⁽⁸⁾, כך חסרונותיו הפסד כספו של אדם שיפסיד באותה השנה קצובין לו מראש השנה. ואם זכה נותן את הכסף שעליו להפסיד לעניים, ומתקיים בו הפסוק 'חלא פרום לרעב לחמך'. ואם לא זכה, נוטלים ממנו הגויים כסף זה, ומתקיים בו הפסוק 'ועניים מרודים תביא בית', כי פסוק זה נאמר על הגויים הנוטלים את ממון ישראל.

ומביאה הגמרא מעשה, המוכיח שכאשר נגזר על האדם הפסד ממון, אם זכה נותנו

לצדקה ואם לא על כרחו נותנו לגויים.

כי הא כמו המעשה דהיה בבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי, שרבי יוחנן הוא להו בחילמא ראה עליהם בחלום במוצאי יום הכיפורים⁽⁹⁾ דבעו למיחסר שנגזר עליהם להפסיד באותה שנה שבע מאה דינרי. והלך רבי יוחנן ועשינהו שכנע אותם בדברים⁽¹⁰⁾ כל אותה שנה ושקל מינייהו לצדקה ונטל מהם כסף לצדקה, כדי שהכסף שנגזר עליהם שיפסידו ילך לצדקה, וכך נטל מהם צדקה במשך כל השנה, עד שלשנה הבאה בערב ראש השנה⁽¹¹⁾ פשגבייהו נותרו מאותם שבע מאות

8. וכמו שאמרו בפרק שני דביצה, על הפסוק 'תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו כי חוק לישראל הוא'. בכסא ליום חגיגו זה ראש השנה. 'כי חוק לישראל הוא' — זה מזונותיו של אדם הקרויים 'חוק'. ועי' מהרש"א.

9. על פי רש"י לפי הגירסה שלפנינו וכמו שביאר המהרש"א דמסתמא לא היו רשעים שנגמר דינם בראש השנה, אלא בינונים שנגמר דינם ביום הכיפורים, אבל גירסת הב"ח 'במוצאי ראש השנה'. ועי' עוד בהערה...

10. על פי המהרש"א, וכמו שמוכח מהמשך הסוגיא דצדקה זו היתה צדקה לשמה.

11. על פי רש"י. וביאר המהרש"א דהוא משום שהזמן שאחרי ראש השנה שייך לחשבון השנה הבאה, ולכן קודם ראש השנה הושלם הפסד שבע מאות דינרים. אלא שהמהרש"א העיר מהמשך דברי הגמרא, דמבואר שחילי הקיסר באו בערב יום הכיפורים ליטול את הכסף, ולא באו בערב ראש השנה. והוא משום שדין יום הכיפורים של שנה שעברה מתמשך עד יום הכיפורים של השנה הבאה, עי"ש. ולכן הגיה

משום שגם בגלות קרויים בנים, ויתכן עוד דהוא מחמת הטענה הראשונה שטען רבי עקיבא לטורנוסרופוס דלא ברא הקדוש ברוך הוא את העניים אלא כדי שניצל אנו מדינה של גהינם.

ובזה פירש הבית הלוי את דעת רבי יהודה הסובר דבזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום קרויים עבדים, דאם כן, לכאורה צודקת טענתו של טורנוסרופוס דאדון המצוה שלא להאכיל את עבדו אין להאכילו. ופירש הבית הלוי דרבי יהודה סבר כטענה הראשונה שאמר רבי עקיבא דלא נבראו עניים אלא כדי שניצל אנו על ידם מדינה של גהינם.

ועל פי מה שפירשו המהרש"א והבית הלוי דעיקר תשובתו של רבי עקיבא היא דלעולם קרויים בנים, [ומהפסוק הביא רק ראייה לדבריו]. יש לישב את קושיית העיר בנימין שהביא הב"ב יהודיע', מה ראייה הביא רבי עקיבא לטורנוסרופוס מהפסוק, והלא עדיין קשה דעם ישראל קרויים עבדים, והמלך שכעס על עבדיו אינו חפץ שיאכילום, עי"ש מה שתיירץ. אמנם לדברי המהרש"א והבית הלוי לא קשה, דפסוק זה הובא כראיה לכך שלעולם קרויים ישראל בנים.

אמר להו, אמינא דעתי הייתה שלא לומר לכם, כי חיבי דתעבדו כדי שבנתינתכם את הצדקה תעשו מצוה לשמה.

רב פפא הוה סליק בדרגא עלה במדרגה, אישתמיט כרעיה בעי למופל נשמטה רגלו וכמעט שנפל. אמר, השתא כן אם אכן הייתי נופל, הרי זו ראייה דאיחייב מאן דסני לן שהתחייב מי ששונא אותי [רב פפא התכוין לעצמו, אלא שתלה קללתו בחבירו], כמחללי שבתות וכעובדי עבודת כוכבים שדינם הוא בסקילה, ואמרו [בכתובות ל ב] כי מי שנתחייב סקילה בזמן הזה, או נופל מן הגג או שחיה דורסתו⁽¹²⁾. ואם הייתי נופל הרי זו ראייה שנתחייבתי סקילה⁽¹³⁾.

אמר ליה חייא בר רב מדפתי לרב פפא, שמא מה שכמעט נפלת, הוא משום דעני בא לידך ולא פרנסתו⁽¹⁴⁾,

דתניא רבי יהושע בן קרחה אומר, כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים, דכתיב הכא גבי מצות צדקה 'השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל'⁽¹⁵⁾, וכתיב התם גבי עבודה זרה 'יצאו אנשים

דינרים רק שיבסר שבעה עשר דינרים שאותם לא נתנו לצדקה.

כי מטא מעלי יומא דכיפורי כשהגיע ערב יום כיפור, שדור רבי קיסר שלחו מבית הקיסר חילים ונקטינהו ותפסו מהם שבעה עשר דינרים. אמר להו רבן יוחנן בן זכאי, לא תדחלון אל תראו, כי לא יקחו ממכם יותר, אלא שיבסר דינרי גבייכו שלכם רצו ליטול, ואת אותם שבעה עשר דינרים כבר שקלינהו מינייכו נטלו מכם, ושוב לא יטלו מכם עוד

אמרי ליה, מנא ידעת? מהיכן יודע אותה שאין להם עלינו אלא שבעה עשר דינרים בלבד,

אמר להו, חלמא חזאי לכו כן ראיתי בחלומי שתפסידו שבע מאות דינרים, וכיון שנתתם לצדקה שש מאות שמונים ושלוש דינרים, ידעתי שלא נותר לכם להפסיד אלא שבעה עשר דינרים.

אמרי ליה, ואמאי לא אמרת לן? מדוע לא אמרת לנו שכך חלמת כדי [דניתבינהו] שניתן את כל הסכום לצדקה,

המהרש"א בדברי רש"י 'בערב יום הכיפורים'.

12. כי מיתה זו דומה לסקילה, שהרי קודם שהיו סוקלים את הנסקל היו מפילים אותו מבית הגבוה שתי קומות, כמו שאמרו בסנהדרין מה ב.

13. על פי רש"י. והמהרש"א פירש, דהכונה שאם הייתי נופל היה אומר מי ששונא אותי שחיללתי שבת או עבדתי עבודת כוכבים.

14. שמא ביקש לרמוז לו על המעשה שהובא

לעיל דרב פפא לא נתן מזון לעני המחזור על הפתחים. מהרש"א, וכן כתב החתם סופר. והגר"א ביאר [הובא בספר אהל יעקב למגיד מדובנא] דרבי חייא ידע שהעונש בא מחמת זה, כי התיבות 'פתוח תפתח' בפרשת אמור, מוטעמות בטעמים 'דרגא תביר', רמז למתעלם מן הצדקה שתשבר המדרגה תחתיו.

15. פסוק זה בעיקרו נאמר על מצות הלואה, אלא שהגמרא דורשת אותו גם על מצות צדקה, ועיין עוד בכתובות סז ב.

הוא השרה את שלומו על עם ישראל מחמת ה'חסד ורחמים' שהיו בהם, חסד זו גמילות חסדים, רחמים זו צדקה, וכיון שלא עשו עם ישראל צדקה וחסד, אסף הקדוש ברוך הוא את שלומו מעם ישראל⁽¹⁷⁾.

תניא ר"י אומר, גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, שנאמר 'בה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה, כי על ידי כן תהיה' (18) קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות — ומכאן שהצדקה מקרבת את הגאולה⁽¹⁹⁾.

הוא היה אומר, עשרה דברים קשים חזקים נבראו בעולם וכל אחד מהם יש דבר החזק ממנו.

הר קשה, הברזל מוחתכו, ברזל קשה אש⁽²⁰⁾ מפעפעו מרככו. אש קשה מים מכביין אותו, מים קשים עבים עננים סובלים אותו, עבים קשים רוח מפזרתו, רוח קשה גוף סובל

בני בליעל, ודרשינן, מה לחלן המילה 'בליעל' נאמרה על עבודת כוכבים אף כאן שנאמר 'בליעל' הוא מענין עבודת כוכבים⁽¹⁶⁾. ומכאן שכל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עבד עבודת כוכבים. וכיון שענשה של עבודת כוכבים היא סקילה, וצדקה הרי היא כעבודת כוכבים, לכן כמעט ונפלת.

תניא אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, כל צדקה וחסד שישראל עושין בעולם הזה, הרי צדקה זו עושה שלום גדול ופרקליטין מליצי יושר גדולין בין ישראל לאביהן שבשמים. שנאמר: הקדוש ברוך הוא אמר לירמיה, 'בה אמר ה', אל תבא בית מרוח [בית אבל] ואל תלך לספור ואל תנוד [תקונן] להם, כי אספתי את שלומי מאת העם הזה את החסד ואת הרחמים'.

ומפרשת הגמרא את הפסוק, שהקדוש ברוך

המהרש"א, ד'החסד ורחמים' המוזכרים בפסוק הכונה לחסד ורחמים של הקדוש ברוך הוא, והיינו שהקדוש ברוך הוא הסיר מעם ישראל את שלומו וכן את החסד והרחמים.

18. על פי המצודות שם.

19. וקשה, הרי בפסוק מוזכר גם 'משפט', ואם כן מדוע לא אמרו שאין הצדקה מקרבת את הגאולה אלא אם כן יש בה גם משפט. ותירץ הבן יהודע [בשם בנו], דלא כל צדקה מקרבת את הגאולה, אלא צדקה שנעשתה בממון נקי שנעשה במשפט ואין בו גזל וחמס. ועי' בהגהות 'מצפה איתן'.

20. על פי גירסת הב"ח, ולפנינו 'אור'.

16. ואף שנאמר פעמים רבות בתנ"ך 'בליעל' גם על שאר עבירות, מכל מקום בתורה לא נאמר 'בליעל' אלא בצדקה ובעבודת כוכבים, ומכאן למדו דכל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים. מהרש"א. והתורת חיים ביאר, דמהותה של הצדקה היא קבלת עול מלכות שמים, וכל ההפרשות שחייב אדם להפריש כגון לקט שכחה פאה בכורים תרומות ומעשרות שמיטה ויובלות, טעם כולם הוא כדי שידע האדם ויעלה על לבו כי לה' הארץ ומלואה וכל מה שיש לנו אינו שלנו ויקבל עליו עול מלכות שמים, וכל מי שאינו עושה כן ואומר בלבו 'כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה', הרי הוא כפורק עול, ועל זה כתוב 'יצאו אנשים בני בליעל' — 'בלי עול', כמו שפירש רש"י שם.

17. אמנם פשטות ביאור הפסוק כמו שכתב

שהגוף מלא רוח, ואין הרוח יוצאת ממנו, גוף קשה פחד שוברו, פחד קשה יין מפיגו, יין קשה שינה מפכחתו, ומיתה קשה מכולם⁽²¹⁾ כי אין משהו שעומד נגד המיתה, ואילו צדקה מצלת מן המיתה, דכתיב 'וצדקה תציל ממות'⁽²²⁾.

דרש רבי דוסתאי ברבי ינאי, בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם, שהרי מדת בשר ודם, אם אדם מביא דורון גדול למלך, ספק מקבלין אותו הימנו ספק אין מקבלין אותו הימנו, ואם תמצא לומר אף על הצד שמקבלים אותו ממנו ספק רואה פני המלך ספק אינו רואה פני המלך. ואילו הקדוש ברוך הוא אינו כן, אלא אדם שנותן פרוטה לעני זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר 'אני בצדק אחזה פניך אשבעה בחקין תמונתך', כלומר, שעל ידי ה'צדק' שהוא הצדקה זוכה האדם לחזות בפני הקדוש ברוך הוא.

רבי אלעזר, יחייב נתן פרוטה לעני וחדר מצלי. ורק לאחר מכן התפלל⁽²³⁾. וטעמו —

אמר, דכתיב 'אני בצדק אחזה פניך', כלומר בתחילה 'אני בצדק' ולאחר מכן 'אחזה פניך' בתפילה⁽²⁴⁾.

מאי מה פירושו של המשך הפסוק 'אשבעה בחקין תמונתך'? אמר רב נחמן בר יצחק, אלו תלמידי חכמים שמנודין שינה מעיניהם בעולם הזה כדי ללמוד תורה, והקדוש ברוך הוא משביען מזיו השכינה לעולם הבא. וכך מתפרש הפסוק, בשכר שמקיימים לקום משינתם ['בהקין'], זוכים הם ל'אשבעה תמונתך' כלומר לשבוע מזיו השכינה בעולם הבא.

אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב 'מלוח ה' חונן דל', כונת הפסוק, כי מי שחונן את הדל ונותן לו צדקה, הרי זה כאילו הלוח כסף לקדוש ברוך הוא, ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר היה לאומרו, כביכול הקדוש ברוך הוא הוא כעבד לנותן הצדקה, שהרי במשלי מבואר שהלוח הוא כעבד של המלוח, שנאמר 'עבד לוח לאיש מלוח'⁽²⁵⁾.

'טוב לתן צדקה קודם תפילה', והפרי מגדים שם הביא דיש קהילות שנתקן בהם המנהג לתת צדקה כשמגיע לפסוק 'והעשר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל'.

24. ודרשו פסוק זה על התפילה, כי האדם צריך לחשוב ולצייר בדעתו שהוא עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, וזהו 'אחזה פניך'. בן יהוידע.

25. וכמו שאמרו במדרש [ויקרא רבא לד ב] 'מלוח ה' חונן דל', אמר הקדוש ברוך הוא עלי היה לפרנסו ובא זה ופרנסו. ולפי זה פירש הבית הלוי [דרושים, דרוש א] את הפסוק 'לך ה'

21. ואף על פי שיש כאן אחד עשר דברים, מכל מקום לא מנו אלא עשרה כי השינה אינה אלא אחד משישים מיתה. מהרש"א.

22. כתב המהר"ל, דהזכירו כאן עשרה דברים, והעשירי הוא הצדקה שהיא קודש להשם, כי כל התשעה הם דברים טבעיים, אבל הצדקה היא מעשה אלוקי בלתי טבעי, ולפיכך יש בכח הצדקה לבטל את המיתה, כי המיתה היא מצד עולם הזה הטבעי והצדקה היא למעלה ממנה שיש לה מעלה אלוקית ומבטלת את המיתה. ועי"ש תוספת דברים.

23. ופסק השולחן ערוך או"ח סימן צ"ב סעיף י'

אמר רבי חייא בר אבא: רבי יוחנן רמי, הקשה בדברי הכתובים:

כתיב 'לא יועיל חון ביום עברה, וצדקה תציל ממות'.

וכתיב 'לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות'.

שתי צדקות הללו למה? לשם מה השמיע לנו הפסוק שתי פעמים ש'צדקה תציל ממות'.

ומשנינן: אחת ללמדינו שהצדקה מצילתו ממיתה משונה, ואחת שמצילתו מדינה של גיהנם. ואי זו היא איזה פסוק עוסק בצדקה שמצילתו מדינה של גיהנם? ההוא דכתיב ביה 'עברה' דכתיב על הגהינם⁽²⁶⁾ 'יום עברה היום ההוא'. ואי זו היא צדקה שמצילתו ממיתה משונה

י-ב זו צדקה שהנותן נותנה ואינו יודע למי נותנה⁽²⁷⁾, והעני נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה.

ומה שאמרו שהצדקה המעולה היא הצדקה שנותנה ואינו יודע למי נותנה, הוא לאפוקי מהצדקה דנתן מר עוקבא.

בכתובות [סז ב] מבואר, שמר עוקבא היה רגיל להניח כל יום ארבע זוזים בחור שעשוי במפתן דלת העני. ובצדקה זו ידע הנותן למי הוא נותן את הצדקה, ואין זו הצדקה המצילה מדין גהינם.

ומה שאמרו שהצדקה המעולה היא הצדקה שהעני נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה, הוא לאפוקי מהצדקה דנתן רבי אבא.

שהיה צורר את הכסף בסודרו, ומפשיל את סודרו לאחוריו, ובאו עניים ונטלו מהכסף ללא שרב אבא ראה מי נוטל. וצדקה זו אף שלא ידע הנותן למי נתן, אבל הנוטל ידע ממי נטל.

ואלא היכי ליעביד? כיצד יעשה אדם צדקה באופן המעולה ביותר בצורה שלא ידע הנותן למי נותן ולא ידע הנוטל ממי נטל? ליתבי לארנקי של צדקה! והגבאים יחלקו לעניים.

מיתבי, הרי שנינו בברייתא, מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? רבי אליעזר אומר יפזר מעותיו לעניים⁽²⁸⁾, רבי יהושע אומר ישמח אשתו לדבר מצוה קודם שיפקדנה⁽²⁹⁾. וממשיכה הברייטא:

מצוות גדולות מאד, ולזה אמרו שמצוה זו עומדת לאדם אפילו בעולם הזה.

28. ופירש המהרש"א דאפשר שסמך על מה שכתוב קודם באותו מזמור 'אשרי איש ירא את ה'... גבור בארץ יהיה זרעו' וסיים שלכל זה זכה לפי שפזר ונתן לאביונים.

29. על פי רש"י. ורבינו גרשום גרס 'בדבר מצוה' ופירש שיפקדנה שלא בזמן עונה.

הצדקה' דכביכול נותן הצדקה נותן אותה לקדוש ברוך הוא.

26. כמו שדרשו לקמן עמוד ב'.

27. והקשו התוס', כיון שצדקה זו היא הצדקה המעולה, אם כן היה עליה להציל מדין הגהינם שהוא רע ביותר. ותיירך ר"י, דרוב הדברים אינם עומדים לאדם בעולם הזה אלא לאחר מיתה בעולם הבא. ובעולם הזה אין עוזר לאדם אלא

ואמר רבי אבהו, שאלו את שלמה בן דוד, עד היכן כחה של צדקה?

אמר להן, צאו וראו מה פירש דוד אבא בתהלים: 'פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד'! (33)

רבי אבא אמר גודל כוחה של הצדקה נלמד מחבא (34) נאמר בישעיה 'הוא מרומים ישכון, מצדות סלעים משגבו, לחמו נתן מימיו נאמנים' ודורשת הגמרא את הפסוק, מה טעם התברך האדם בברכות אלו דמרומים ישכון ומצדות סלעים משגבו, אין זה אלא משום דלחמו נתן לעניים ומימיו נאמנים!

ואמר רבי אבהו: שאלו את שלמה איזחו בן העולם הבא? אמר להם, כל שכנגד זקניו כבוד. (35) כלומר, זה שחולקים לו כבוד בעולם הזה מחמת חכמתו ולא משום עשרו (36).

ומביאה הגמרא מעשה המוכיח שהחכמים החשובים בעולם הזה, חשובים גם בעולם

רבי אליעזר בן יעקב אומר, לא יתן אדם פרוטה לארנקי של צדקה, אלא אם כן ממונה עליה אדם נאמן (30) כרבי חנניא בן תרדיון ואם אינו מוצא קופה שממונה עליה אדם כזה, לא יתן את הכסף לקופת צדקה אלא יחלקנו בעצמו (31) — וקשה כיצד אמרו דלעולם יתן אדם את כספו לקופה של צדקה.

ומשני

כי קא אמרינן מה שאמרנו שיתן אדם את כספו לקופה של צדקה, הוא רק באופן דממני עלה על קופה זו אדם נאמן כרבי חנניא בן תרדיון.

אמר רבי אבהו: אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבנו של עולם במה תרום קרן ישראל? אמר לו בכי תשא כאשר אתה מונה אותם טול מהם כסף לצדקה, ועל ידי זה תתרום קרנם (32)! וכמו שנאמר בפסוק 'כי תשא את ראש בני ישראל, ונתנו איש כופר נפשו'.

33. וקשה, מדוע הוצרך שלמה להביא מדברי דוד אביו, הלא הוא עצמו גם אמר 'צדקה תרומם גוי'. ופירש המהרש"א דאפשר שהפסוק 'צדקה תרומם גוי' זהו רק בעם שלם שעושה צדקה, ושאלו את שלמה עד היכן גדול כחה של הצדקה שעושה היחיד, ועל זה הביא מדברי דוד אביו. ועי' עוד מה שפירש שם.

34. מה שהביא מפסוק זה ולא מתהלים, משום שניחא ליה להביא פסוק מנביאים ולא מכתובים.

35. לשון הפסוק בישעיה פרק כ"ד פסוק כ"ג.

36. על פי רבינו גרשום, וכהמשך דברי הגמרא.

30. על פי תוס', וכתבו התוס' דאין לומר שצריך צדיק כרבי חנניא בן תרדיון, שהרי הגבאים בימי האמוראים לא היו צדיקים כמותו. ועי' ברבינו גרשום שכתב 'שהיה אדם גדול והיה יודע לבדוק למי יתן'.

31. על פי רבינו גרשום.

32. כי על ידי נדבתם למשכן נתרוממו ישראל מכל האומות שירדה השכינה בישראל, וכן אמרו במדרש 'ילקוט שמעוני משלי רמז תתקנ"ב בשם הפסיקתא' 'צדקה תרומם גוי, בנדבה שהביאו ישראל למלאכת המשכן נתן להם תלוי ראש על ידי משה'. מהרש"א.

הבא.

כי הא דרב (37) יוסף בריה דרבי יהושע חלש חלה אינגיד, ומת.

אמר ליה אבוח, מאי חזית מה ראית בעולם הבא.

אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, כי מי שהיו בעולם הזה עליונים מחמת עשירותם ולא מחמת חכמתם (38), בעולם הבא הם למטה, ואילו מי שהיו בעולם הזה תחתונים מושפלים מחמת עניותם, בעולם הבא הם למעלה.

אמר ליה אביו, אין זה עולם הפוך אלא עולם ברור ראיתי! כי העולם הזה הוא העולם ההפוך שמכבדים בו את העשירים (39).

והמשיך רבי יהושע לשאול את בנו: ואנן, היכי חזיתין? היאך מחשיבים שם אותנו, תלמידי חכמים.

אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם. כמו שבעולם הזה התלמידי חכמים חשובים ונכבדים, כן הוא בעולם הבא.

והוסיף ואמר רב יוסף לאביו:

ושמעתי שהיו פמליה של מעלה אומרים, אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו שיוודע לגרוס את תלמודו (40)!

ועוד שמעתי שהיו אומרים, דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן מרוב מעלתם (41).

מאן נינהו? מי הם אותם הרוגי מלכות שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם.

אילימא אם הכונה לרבי עקיבא וחבריו, יקשה וכי רק משום שהיו הרוגי מלכות לכן אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם ותו לא? וכי לא היה להם עוד זכויות מלבד זה, הלא פשיטא שבלאו הכי גם ללא שהיו הרוגי מלכות, נמי לא היתה כל בריה יכולה להיות במחיצתם.

אלא הכונה להרוגי לוד, שהם האחים לוליינוס ופפוס שהרגם טוריינוס הרשע, לאחר שנמצאה בת המלך הרוגה, וחשדו שישראל הרגה, גזרו להשמיד את ישראל, וקמו אותם שני אחים ואמרו אנו הרגנוה, כדי להציל את ישראל. ועליהם אמרו, דכיון שהיו הרוגי מלכות, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם.

תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי

37. על פי גירסת הב"ח.

לצעקת אלמנה. ועי' מהר"ם.

38. על פי רש"י ורבינו גרשום.

40. על פי רבינו גרשום. והמהרש"א פירש דהכונה על דברי התורה שהעלה על הכתב, כי עיקר הלימוד שנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתובת יד, אשר על כן נקראו החכמים סופרים.

41. ופירש התורת חים, דכל העומד במחיצתם

39. כתבו התוס' בשם רבינו חננאל, דאמרו הגאונים שקבלה בידם רב מפי רב, דמה שאמר 'עולם הפוך ראיתי' היינו שראה את שמואל שישב לפני רב יהודה תלמידו, משום מעשה שהיה שרב יהודה מחה בשמואל שלא האזין

לתלמידיו, בני, מהו שאמר הכתוב 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת'?

נענה רבי אליעזר ואמר, כך פירוש הפסוק — 'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל, כי ישראל קרויים 'גוי' דכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ומה שאמר הפסוק 'וחסד לאומים חטאת' פירושו דכל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן ולא מצוה, לפי (42) שאינם עושין את הצדקה וחסד אלא להתגדל בו כדי להאריך את ימיהם (43), כמו שנאמר: כורש ציוה לתת ליהודים בקר וצאן כדי 'די להוון מהקרבין ניחוחין לאלהה שמיא שיקריבום הכהנים

לריח ניחוח לה' ומצליין לחיי מלכא ובנוהי' ויהיו מתפללים על חיי המלך ובניו. הרי שכל מטרתו של כורש במה שנתן קרבנות היא לטובת עצמו בלבד שיתפללו עליו.

ומקשינן: ודעביר הכי וכי מי שעושה צדקה באופן זה שמתכוין לטובת עצמו לאו צדקה גמורה היא? וחלא תניא, האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעולם הבא הרי זה צדיק גמור! (44) ואם כן מדוע הגויים הנותנים צדקה לטובת עצמם, נחשבת להם צדקה זו כחטא.

ומשנינן: לא קשיא. כאן בברייתא שמבואר

נכוה, כמו שאמרו בפרק הספינה, שצדיק קטן נכוה מחופת חבירו הגדול ממנו.

42. על פי גרסת המסורת הש"ס.

43. על פי פירוש המהרש"א, וכמו שהביאו על זה את הברייתא דהנותן סלע על מתנת שיחיה בני. וכתב המהרש"א דאין לפרש 'להתגדל בו' מלשון גדולה וחשיבות, שהרי זהו הדרשה שהביאו להלן דאין נותנים צדקה אלא להתיהר.

44. ויש לעיין, וכי מפני שנתן פעם אחת צדקה, לכן נחשב הוא לצדיק גמור. ובאמת רש"י בראש השנה דף ד א פירש שהוא צדיק גמור אם רגיל בכך. ורבינו חננאל שם פירש שהכונה דוהי צדקה גמורה. ועי' רש"י כאן שכתב 'על דבר זה ועל מחשבה זו'.

ובעיקר מה שאמרו כאן דעל מנת שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, הקשו התוס' בפסחים ח ב, דהרי שנינו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס. ותירצו דאין זה אלא באופן שאם לא תבא לו אותה הטובה שמצפה

לה יתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שלעולם אינו מתחרט על הצדקה שנתן, הרי זה צדיק גמור. ובחידושי הר"ן שם תירץ, דמה שאמרו במשנה אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, היא מידת חסידות, כלומר שעובדים את ה' יתברך מאהבה, אבל גם האומר על מנת שיחיה בני הרי הוא צדיק גמור, אלא שאינו חסיד. ובעונג יו"ט הביא את דברי המהרש"א שתירץ את קושית התוס', דמה שאמרו דאסור לעשות על מנת לקבל פרס אין זה אלא במצוה שהאדם חייב לעשותה, אבל כשעושה מצוה שאינו חייב לעשותה [כגון שהולך למקום שעובר שם תלמיד חכם כדי לקום מפניו], ככגון זה מותר לעשות מצוה על מנת לקבל שכר. ולפי זה יישב, דכאן אין מדובר שעני עובר לפניו, אלא שמפריש מעצמו סלע זה לצדקה, ולכן מותר לו לעשות זה על מנת לקבל פרס. ועי' בהערה הבאה תירץ נוסף על קושית התוס'.

ובטעם הדבר שגם כשנותן שלא לשמה הרי הוא צדיק גמור, פירש הבית הלוי [דרושים, דרוש א] דכיון שבפועל העני שבע ויש לו

דהנותן צדקה לטובת עצמו הרי זה צדיק גמור, זהו בישראל שנותן צדקה. כי ישראל דעתו לשמים, ואף אם לא יחיה בנו אינו מתחרט על נתינת הצדקה ואינו מהרהר אחר מידת הדין⁽⁴⁵⁾. ואילו כאן שדרש רבי אליעזר דאומות העולם הצדקה נחשבת להם לחטא, הלא הוא בצדקה שנותן עובד כוכבים ועובד כוכבים שנותן להנאת עצמו צדקתו נחשבת לחטא, שהרי אינו נותן אלא על דעת כן, ואם לא תתקים משאלתו הוא מתחרט על נתינת הצדקה.

נענה רבי יהושע ואמר על מה ששאל רבן יוחנן בן זכאי מהו שאמר הכתוב 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת', ופירש רבי יהושע:

'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל שנקראים 'גוי', כמו דכתיב 'ומי בעמך ישראל גוי אחד'. ומה שאמר הפסוק 'וחסד לאומים חטאת' פירושו שכל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן ולא מצוה, לפי⁽⁴⁶⁾ שאין עושין את הצדקה אלא כדי שתמשך מלכותן לאורך זמן.

שנאמר בספר דניאל, שפתר לנבוכדנצאר את

חלומו, שעתיד נבוכדנצאר להטרד ממלכותו ולהיות עם בהמה וחיה. ואז יעץ דניאל לנבוכדנצאר: 'להן מלכא מלכי ישפר עליה, לכן תיטב בעיני המלך עצתי, וחטיך בצדקה פרוק, ואת חטאך תפדה בצדקה ועויתך במיחן עניין ואת עוונותיך תכפר על ידי שתחון את העניים, והן אז אם תשמע לעצתי ותיתן צדקה תחוי ארכא לשלותיך תהיה ארוכה שלותך ותשב על מלכותך בטח. הרי, שאין הגוים נותנים צדקה אלא כדי שתמשך מלכותם⁽⁴⁷⁾.

נענה רבן גמליאל ואמר: כך יש לפרש את הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת', ופירש רבן גמליאל 'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל שנקראים 'גוי', כמו דכתיב 'ומי בעמך ישראל גוי אחד'. ומה שאמר הפסוק 'וחסד לאומים חטאת' פירושו דכל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין חטא הוא להן ולא מצוה, לפי שאין עושין את הצדקה אלא כדי להתיהר בו.

וכל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר 'זר יהיר לץ שמו, עושה בעברת זדון' ודורשת הגמרא את הפסוק, שהלץ ידון ב'עברה'. ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר על יום הדין 'יום עברה

מלבוש, לכן נחשב זה לנותן למצוה.

45. על פי רש"י כאן. ובפסחים ח ב פירש, דהישראל מתכוין אף להנאת עצמו, אבל אין כונתו רק להנאת עצמו אלא לקיים מצות בוראו שצוהו לתת צדקה. וברמ"ה כאן פירש, דעיקר כונתו במה שאמר על מנת שיחיה בני, היא לשם שמים, כדי שיעסקו בניו בתורה ובמצוות, וכן האומר על מנת שאזכה לחיי העולם הבא כוונתו לשם שמים שיוסיף לדעת את בוראו. ועל פי זה

תירץ הערוך לנר [בפסחים שם] את קושיית התוס' שהובאה בהערה הקודמת ממה ששינוי במשנה 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', ותירץ הערוך לנר שאין דברי המשנה אמורים אלא על פרס גשמי, אבל כאן כוונתו לשכר רוחני כמו שכתב היד רמ"ה.

46. על פי גרסת המסורת הש"ס.

47. ומה ראה דניאל להשיא עצה טובה

היום ההוא.

אמר רבן גמליאל: על אף כל הדרשות שדרשו על הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת', עדיין אנו צריכין לדרשת רבי אלעזר שהיה מהר המודעי, שרבי אלעזר המודעי אומר כך יש לפרש את הפסוק: 'צדקה תרומם גוי' אלו ישראל הקרויים 'גוי' דכתיב 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', ומה שאמר הפסוק 'וחסד לאומים חטאת' כך פירושו: כל צדקה וחסד שעובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן ולא מצוה לפי שאין עושין צדקה זו אלא לחרף אותנו בו.

שנאמר כשהגלה נבוזראדן את ישראל אמר לירמיה 'ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו ולכן היה לכם הדבר הזה' — ובשעה זו עשה נבוזראדן צדקה עם ירמיה שהיה מתיר אותו מן האזיקים, ובאותה שעה חירף את עם ישראל. הרי שאין הגויים עושים צדקה אלא כדי לחרף את עם ישראל.⁽⁴⁸⁾

נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר, כך יש

לפרש את הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת': 'צדקה תרומם גוי וחסד' ל'ישראל! כלומר שהמילה 'וחסד' הכתובה בפסוק מוסבת על ישראל, ולא כמו שדרשו שאר האמוראים⁽⁴⁹⁾. והמשך הפסוק הוא 'ולאומים חטאת' כלומר שלגויים יש חטא בלבד ואין בהם צדקה וחסד.

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריהם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד ל'ישראל'⁽⁵⁰⁾, ולעובדי כוכבים אינו נותן אלא חטאת בלבד, ואילו לדבריהם נאמר על הגויים 'חסד'.

וקשה: ממה שאמר רבי יוחנן 'נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריהם', מכלל, מכך יש ללמוד, דהוא, רבי יוחנן עצמו, נמי אומר גם דרש פסוק זה, ועל דרשתו זו אמר שנראין דברי רבי נחוניא יותר מדברי.

ומאי היא? מהי הדרשה שדרש רבי יוחנן

—

49. צדקה, זה מצוות שעושים בממון. וחסד הוא מצוה שעושים בגופם, ושניהם נאמרו על ישראל. וכתב המהרש"א דשאר אמוראים שדרשו 'צדקה' על ישראל ו'חסד' על אומות העולם, אף שהצדקה פחותה מחסד [כמבואר בסוכה מט ב]. הוא כדי ללמדינו שאפילו הצדקה הפחותה מחסד מרוממת את קרנם. ומאידך על הגויים נאמר שאף החסד שדרגתו גבוהה מצדקה נחשב להם לחטא.

50. שהצדקה והחסד הוא אחד מן הסימנים שיש באומה הישראלית, כמו שאמרו ביבמות עט א. מהרש"א.

לנבוכדנצאר? מפני שראה ישראל עניים מחזרים על הפתחים, ולכן השיא לנבוכדנצאר עצה לחוננם, אמר לו, ענים אלו שהגליתם רעבים הם, פרנסם. וכן עשה נבוכדנצאר ופתח את אוצרותיו והאכיל את העניים י"ב חדש — רש"י דניאל ד' כ"ד.

48. על פי התוס'. ובפירושו הראשון כתבו התוס' שהצדקה שעשה היינו שהיה נראה כמקנא לקדוש ברוך הוא, שהוכיח את ישראל על עוונותיהם, ואף על פי כן לא אמר זאת אלא לחרף את ישראל.

'ביבש קצירה תשברנה, נשים באות מאירות אותה'!! ופירוש פסוק זה הוא, כי בשעה שיכלו הזכויות שיש ביד הגויים, ותתיבש לחלוחית מעשי הצדקה שהיו בידם, אז ישברו, ואז אפילו עם חלש כנשים יוכלו להדליק ולבער אותם⁽⁵⁴⁾. ואם כן, אין לעזור להם לעשות מעשי צדקה, כדי שישבר כוחם.

ומבאר הגמרא מה היתה דעתו של רבא שנטל את הכסף:

ורבא נטל את הכסף משום שלום מלכות.

ומוסיפה הגמרא דרבי אמי נמי סבר שיש לקחת את הכסף משום שלום מלכות⁽⁵⁵⁾ אלא שהוא סבר דאיבעי ליה למפלגינהו שהיה על רבא לחלק את הכסף לעניי עובדי כוכבים כדי שלא תהיה זכות צדקה למלכה.

ובאמת רבא נמי לעניי עובדי כוכבים יחבינהו⁽⁵⁶⁾ ורבי אמי דאיכפד ומה שהקפיד

דתניא, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי, כשם שקרבן החטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם. כי רבי יוחנן דרש את הפסוק 'צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת', באופן שכל הפסוק עוסק באומות העולם. כלומר שהצדקה שעושים הגויים תרומם אותם והחסד יכפר עליהם כקרבן חטאת⁽⁵¹⁾.

איפרא הורמיז [שם אשה⁽⁵²⁾] אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי שלחה ארבע מאות דינרים לקמיה דרבי אמי כדי שיתנם לצדקה⁽⁵³⁾ ולא קבלינהו ולא קיבל רב אמי ממנה.

ושוב שדרינהו שלחה את המעות קמיה דרבא, וקבלינהו משום שלום מלכות.

כאשר שמע רבי אמי שרבא קיבל את המעות, איקפד על רבא, ואמר: וכי לית ליה, האם רבא אינו סובר את מה שכתוב בפסוק

55. וקשה, אם כן מדוע לא נטל את הכסף כלל. וכתב המהרש"א דצריך לומר שלא היו לו עניים עובדי כוכבים כדי לחלק להם את הכסף, ומשום כך לא נטל את הכסף. ובהגהות יעב"ץ תירץ שרבא היה תחת מלכותה ולכן חייב היה לקחת את הכסף, אבל רב אמי היה בארץ ישראל שלא היתה תחת מלכות שבור מלכא, כי בעת ההיא היו הרומיים שולטים בארץ ישראל.

56. עי' לעיל דף ח א הערה 38 ושם ביארנו דברי רש"י כאן.

והנה, מבואר בסוגיה דכשנותנים מעות לעניי עובדי כוכבים אין בכך זכות, וכמו שכתב רבינו גרשום כאן 'דאין להם זכות בכך'. והקשה הקובץ שיעורים, אם כן מה הוצרכו כאן לטעם של 'שלום מלכות', והלא גם בלא טעם זה מותר

51. כך פירש המהרש"א. ופירש דלכך לא אמרו כאן 'גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', כמו שאמרו בשאר הדרשות, משום שבאמת לרבי יוחנן כל הפסוק מוסב על הגויים.

52. עי' לעיל ח א הערה 37, שהבאנו שם פירושים שונים מדוע נקראת כך. ורש"י בבבא מציעא יט א פירש שהיתה נכרית, ואף על פי כן היתה משמרת עצמה מטומאת נדה, והיתה קרובה להתגיר, ואף קרבנות היתה שולחת.

53. כי רבי אמי היה גבאי צדקה — רבינו גרשום.

54. על פי רש"י ישעיה כ"ז, י"א.

עליו רב אמי הוא משום

יא-א שחשב שרבא נתן את המעות לעניי ישראל, משום דלא סיימוה קמיה שלא סיימו לספר לו שרבא נתן את המעות לעניי הגויים.

תניא, אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה, פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת אמרה לו, רבי פרנסני, אמר לה, העבודה [לשון שבועה], שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו, רבי, אם אין אתה מפרנסני הרי אשה ושבעה בניה מתים⁽¹⁾. עמד ופרנסה משלו. לימים חלה בנימין הצדיק ונטה למות, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם אתה אמרת כל המקיים נפש אחת

מישראל כאילו קיים עולם מלא שהרי לפיכך נברא האדם יחיד, ללמדך שכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ועוד שמצינו שאמר הקדוש ברוך הוא לקין שהרג את הבל 'קול דמי אחיך זועקים אלי', לא נאמר 'דם אחיך' אלא 'דמי אחיך' כלומר דמו ודם זרעו וזרע זרעו עד עולם, ומכאן שהמאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא, והמקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא — וטענו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא —

וכי בנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטות הללו? מיד קרעו לו גזר דינו⁽²⁾! ותנא, הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו⁽³⁾.

לתת ממעותיהם לגויים שהרי אין להם זכות בכך. וכתב דצריך לומר שגם בנתינה לעניי עכו"ם יש קצת זכות, אלא שיש למעט את זכותם ככל שניתן. ועי"ש שהוסיף דרך לעכו"ם יש קצת מצוה לפרנס עניי עכו"ם, אבל לישראל אין כלל מצוה בזה.

ובעיקר הענין אם נצטוו הגויים על הצדקה, עי' בקובץ שיעורים לעיל ח א שהביא מדברי הר"ן בסנהדרין נו ב דלמדים מאברהם שבני נח נצטוו על הצדקה. אך הרמב"ם בהלכות מלכים [פרק י' הלכה י'] סובר, שאין בני נח מצווין על הצדקה, אלא שאם נותנים מקבלים מהם. ועי' בשו"ת כתב סופר יו"ד סימן קי"ד.

1. אך מתחילה לא ידע שעומדים למות ברעב, שאם לא כן היה נותן לה מיד משלו — מהרש"א. ועי"ש עוד.

2. פירש המהרש"א, דהצדקה היא אחת ממעבירי הגזירות, כמו שאמרו בראש השנה טז א. —

3. בשם הגר"א הביאו לפרש את החשבון, דהלא לעיל אמרו שהמפיס את העני בדברים זוכה לאחד עשר ברכות, והוא פייסה כמה שאמר לה בשבועה שאין בקופה של צדקה כלום. והיא ושבעה בניה הם שמנה אנשים כפול י"א ברכות, נמצא שנתברך בשמונים ושמונה ברכות, ובמדרש אמרו שכל ברכה היא שלשה חדשים, ושמונים ושמונה פעמים ג' חדשים הם עשרים ושתים שנה.

והתורת חים כתב שהוסיפו לו עשרים ושתים שנה כנגד עשרים ושתים אותיות שבתורה. ובחת"ם סופר כתב, דכמו שהקדוש ברוך הוא תבע מקין את דם זרעיותיו של הבל, כל שכן שהעושה טובה מחשבים לו בשכרו גם את זרע מי שהחיה. ויען שמצות פריה ורביה הוא לכל הפחות בן ובת, נמצא שקיבל שכר עבור האשה ושבעת בניה וארבעה עשר בני בניה [לפי חשבון בן ובת לכל אחד מהשבעה], נמצא שהחיה עשרים ושתים נפשות, וכנגד זה הוסיפו לו עשרים ושתים שנה.

גנזתי במקום שאין חיד שולטת בו, שנאמר 'צדק ומשפט מכון כסאך', כלומר, שמעשי הצדק והמשפט גנוזים תחת כסא הכבוד.

ועוד שאבותי גנזו דבר שאין עושה פירות, ואני גנזתי דבר שעושה פירות שהרי גמילות חסדים היא מהדברים שעושה פירות בעולם הזה והקדן קימת לעולם הבא⁽⁶⁾. שנאמר 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו' כלומר שיאכלו הצדיקים את פרי צדקותיהם בעולם הזה.

עוד הוסיף מונבז המלך —

אבותי גנזו [אוצרות] ממון, ואני גנזתי אוצרות נפשות שנאמר 'פרי צדיק עץ חיים' [גמול פירות מעשה הצדיקים, הוא כעץ

תנו רבנן, מעשה במונבז המלך⁽⁴⁾ שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת כי היה מוציא את כל כספו וכספי אבותיו כדי להאכיל את העניים⁽⁵⁾. וחברו עליו התאספו אליו אחיו ובית אביו ואמרו לו, אבותיך גנזו אוצרות והוסיפו על האוצרות של אבותם, ואילו אתה מבזבז! אמר להם, מעשי עדיפים על מעשי אבותי, שכן אבותי גנזו אוצרות למטה בעולם הזה. ואילו אני גנזתי למעלה לעולם הבא. שנאמר 'אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף', כלומר, כאשר 'אמת מארץ תצמח' שעושים ישראל מעשי צדקה, אזי 'צדק משמים נשקף' לשלם גמול טוב לעושי הצדקה.

ועוד, שאבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו, ואוצרותיהם נמצאים בסכנה, ואילו אני

כגון לבושי רקמה וריבוי משרתים ולדור בהיכלי כבוד, עדיף שיתן כסף זה לצדקה.

6. במשנה כתוב, אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקדן קימת לעולם הבא, כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והשכמת בית המדרש וכו', אך לא מוזכר במשנה מצות צדקה, וקשה דהלא כאן אמרו דגם הצדקה היא מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקדן קימת לעולם הבא. ופירש המהרש"א דהצדקה כלולה בגמילות חסדים המוזכרת במשנה. עי"ש. והקשה בהגהות אהבת איתן הרי בסוכה מט — ב אמרו שבשלשה דברים גדולה גמילות חסדים מהצדקה, ואם כן כיצד אפשר ללמוד שכשם שגמילות חסדים אדם אוכל פירותיה בעולם הזה הוא הדין צדקה, והלא גדולה גמילות חסדים מן הצדקה. אמנם הרמב"ם בפירושו המשניות בתחילת מסכת פאה כתב, שגמילות חסדים הוא שם שנופל על שני

4. רש"י פירש דהוא בנה של הילני המלכה מזרע חשמונאים. וכן כתב רבינו גרשום. אבל המהרש"א הביא מספר יוחסין מפורש בשם 'גוריון הארוך' שהיה מלך גר.

5. הקשה ה'עיון יעקב' דהלא אסור לאדם לבזבז יותר מחומש. ודוחק לומר שאכן בזבז רק חומש. ותירץ דכל הטעם שלא יבזבז יותר מחומש הוא כדי שלא יבא לידי עניות, ובמלך אין לחוש לזה כמו שאמרו בהוריות יצא מלך וכהן גדול שאינן באין לידי עניות.

ובספר אהבת חסד חלק ב' פרק כ', הביא שיש ששה אופנים שמותר לבזבז יותר מחומש. א. במקום פיקוח נפש. ב. היכן שיש הרבה עניים. ג. בעשיר מופלג. ד. כששתכר במלאכה קבועה כדי מחיתו ויותר, יכול לתת את המותר לצדקה אף אם הוא יותר מחומש. [וכן כתב בבאור הלכה סימן תרנ"ו ד"ה אפי']. ה. להחזקת תורה. ו. מי שמבזבז מעותיו להבלים,

חיים הקיים לעולם⁽⁷⁾, ולוקח נפשות חכם', הרי שעושה הצדקה ומחיה נפשות קרוי 'לוקח נפשות'.

ועוד, שאבותי גנזו לאחרים, ואילו אני גנזתי לעצמי, שנאמר 'ולך תחיה צדקה'⁽⁸⁾ הרי שהצדקה מתיחסת לעושה.

ועוד, שאבותי גנזו לעולם הזה ואני גנזתי לעולם הבא שנאמר 'ולך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך' כלומר שאחר שהולך האדם לבית עולמו, הולכים לפניו מעשי צדקתו⁽⁹⁾.

שנינו במשנה, השוכר דירה בעיר אינו חייב להשתתף בהוצאות העיר אלא אם כן דר בה שנים עשר חודש — ואם קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד.

מה שמבואר במתניתין דהדר בעיר אינו נחשב מיד כאנשי העיר, אלא אם כן קנה בה דירה, הוא דלא כרבן שמעון בן גמליאל. דתניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר, אם קנה בה בעיר, אפילו קרקע כל שהוא הרי הוא כאנשי העיר מיד, וחייב להשתתף בהוצאות העיר. הרי, שלשיטת רבן שמעון בן גמליאל, די בקניית קרקע כל שהוא כדי להחשב מבני העיר.

ומקשינן: וחלא תניא, דרבן שמעון בן

גמליאל אומר, שאם קנה שם בעיר קרקע הראויה לבית דירה הרי הוא כאנשי העיר. ומבואר שכדי להחשב מבני העיר צריך לקנות קרקע הראויה לבנות עליה דירה, ואילו בכרייתא לעיל אמרו, דאפילו אם קנה קרקע שגדלה כל שהוא, מיד הוא כאנשי העיר.

ומשנינן: תרי תנאי, ואליבא דרבן שמעון בן גמליאל, נחלקו תנאים בדברי רבן שמעון בן גמליאל, יש שאמרו בשמו שצריך לקנות בעיר קרקע שראוי לבנות עליה בית דירה. ויש שאמרו משמו שאף אם קנה קרקע כל שהוא נחשב כאנשי העיר.

מתניתין:

השותפים בחצר, ורצה אחד מהשותפים לפרק את השותפות ולחלוק את החצר, אין חולקין את החצר, עד שיחא לאחר החלוקה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. אבל אם החצר קטנה משמונה אמות, ולאחר החלוקה לא ישאר ביד כל אחד מהם ארבע אמות, אין יכול האחד לכפות את חבירו לחלוק את החצר —

טעם דין זה מבואר בהמשך המשנה, כי אין השותף יכול לכוף את שותפו לחלוק, אלא

8. פסוק זה נאמר על המשיב את המשכון לעני בשעה שצריך העני אותו, ועל כך נאמר 'ולך תחיה צדקה לפני ה' אל — היך'.

9. כי האסיפה היא בכל מקום מיתת צדיקים, וזהו 'כבוד ה' יאספך' להצילך מדינה של גהינם, וכמו שאמרו לעיל דהצדקה מצילה מן הגהינם — מהרש"א.

ענינים, אחד שיעזור האדם לישראל בממונו, כגון צדקה, והשני שיעזור בגופו, כגון ניהום אבלים. ועל זה כתב הרמב"ם דמה שאמרו במשנה דגמילות חסדים אדם אוכל פירותיה בעולם הזה, הכונה על כל סוגי גמילות חסדים.

7. על פי רש"י שם.

של בית ריבע כי גם שטח זה עדיין קרוי גינה⁽¹³⁾.

וכן לא יכול אחד לכפות את שותפו לחלוק את הטרקלין, ולא את המורן [מין טרקלין], ולא את השוכר, ולא את הטלית, ולא את המרחץ, ולא את בית הכד שכותשים בו זיתים⁽¹⁴⁾, ולא את בית השלחין שדה שמשקים אותה מהמעין הסמוך לה⁽¹⁵⁾, עד שיהא בהן אלא אם כן גם לאחר החלוקה יהיה בהם כדי לזה וכדי לזה כלומר, שישאר ביד כל אחד מהם חלק ראוי באותו דבר, וכמו שממשיכה המשנה לבאר

זה הכלל, כל שיוחלק ושמו עליו שגם לאחר החלוקה לא ישתנה שמו של אותו דבר, חולקין יכול האחד לכפות את חברו לחלוק עמו בדבר. ואם לאו אם לאחר החלוקה ישתנה שמו של החפץ [מחמת קטנו] אין חולקין! ⁽¹⁶⁾

אימתי אמרו שאם ישתנה שם הדבר אחר החלוקה אין חולקים בו, אין זה אלא בזמן שאין שניהם רוצים,

אם כן גם לאחר החלוקה לא ישתנה שמו של הדבר שאותו חולקים, ושיערו חכמים שכל זמן שיש בחצר ארבע אמות עדיין קרויה 'חצר'. אבל שטח שהוא פחות מארבע אמות אינו קרוי 'חצר', ואין האחד יכול לכופף את שותפו ליטול חלק שאינו קרוי חצר⁽¹⁰⁾.

וכן לא יכול אחד לכפות את שותפו לחלוק את השדה, עד שיהא בה לאחר החלוקה תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה⁽¹¹⁾.

רבי יהודה אומר אין צריך שיהיה תשעה קבין לכל אחד מהם, אלא עד שיהא בה תשעת חצי קבין לזה ותשעת חצי קבין לזה!

וכן לא יכול אחד לכפות את שותפו לחלוק את הגינה, עד שיהא בה לאחר החלוקה חצי קב לזה וחצי קב לזה. כי זהו השיעור הפחות ביותר כדי ששטח זה יקרא 'גינה'⁽¹²⁾.

רבי עקיבא אומר אין צריך שיהיה לאחר החלוקה חצי קב לכל אחד מהם, אלא די שיהיה לכל אחד מהם אחר החלוקה שטח

12. על פי רש"י כתובות צח — א.

13. על פי רש"י שם.

14. רש"י בבא מציעא קיז — א.

15. ואין בשדה זו שיעור של ט' קבין כמו ששינונו בתחילת המשנה, כיון שיש מעין סמוך לשדה זו ואפשר לזרוע בה שאר זרעים אף אם אין בה תשעה קבין — רש"י.

16. בתשובות הרשב"א [סימן תתקנן] כתב, שסוד דין זה הוא משום 'ועשית הישר והטוב'.

10. על פי תשובות הרא"ש כלל ק' תשובה א', ובאמת שכן נראה ברור מדברי רש"י בכתובות צח ב [ע"י להלן הערה 12]. וכן נראה שפירשו התוס' ע"י בהערה הבאה.

11. וכתבו התוס', דאף על פי שגם שדה שגודלה כל שהוא קרויה שדה. ואם כן אף אם לא ישאר ביד כל אחד מהם תשעה קבין, הלא מכל מקום נשאר ביד כל אחד מהם חלק הקרוי שדה. אף על פי כן אין חבירו יכול לכופו לחלוק, משום שפחות משיעור זה אין זו שדה חשובה, כי אין טורחים לחרוש ולזרוע בשטח כה קטן.

אבל בזמן ששניהם רוצים לחלוק, אפילו פחות מכאן יחלוקו! (17) — דין זה הוא פשוט ואין צורך להשמיעו, שהרי ודאי אם שניהם רוצים יכולים לחלוק בצורה שהסכימו עליה, ולא שנו כאן דין זה אלא משום הדין הבא (18) —

ואם היו שותפים בכתבי הקדש ספר תורה, או נביאים וכתובים הכתובים על קלף ומדובקים יחד כספר תורה (19). הרי, אף על פי ששניהם רוצים לחלוק לא יחלוקו משום שגנאי הדבר לחתכם (20).

גמרא:

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן, ארבע אמות שאמרו במשנה, שאין חולקים את השדה אלא אם כן ישאר ביד כל אחד מהם חצר

בגודל ארבע אמות, אותם ארבע אמות הם חוץ משל פתחים חוץ מארבע אמות נוספות שצריך שיהיה לכל אחד בפתח ביתו. כלומר, ראובן ושמעון, שבתיהם היו פתוחים לתוך חצר אחת, והיו שותפים באותה חצר, ועתה רוצה אחד מהם לחלוק. צריך שישאר ביד כל אחד מהם ארבע אמות בחצר כמבואר במשנה, ומלבד זה צריך שיהיה לכל אחד מהם ארבע אמות נוספות בפתח ביתו, כדי שיוכל לפרק את המשא מעל החמור. נמצא שאין האחד יכול לכוף את חבירו לחלוק אלא אם כן יש ששה עשר אמות בחצר, כי לאחר החלוקה צריך שיהיה לכל אחד שמונה אמות, ארבע אמות בפתח ביתו ועוד ארבע אמות נוספות בחצר.

תניא נמי הכי אין חולקים את החצר עד שיחא בה שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה. וחלא אנן תנן ארבע אמות לזה וארבע

ובמשנת רבי אהרן [פ"ב הלכה י' סימן ג'], הסתפק, מהו הטעם שאין האחד יכול לכוף את חבירו לחלוק אם לא ישאר ביד כל אחד מהם חלק ששמו עליו. האם הטעם הוא מצד 'שעבוד השותפות', כלומר דכיון שאין לכל אחד מהם חלק הראוי לשימוש בנפרד, ורק משום שהשתתפו שניהם נוצר להם חלק הראוי לשימוש, אם כן בשעת ההשתתפות שיעבד כל אחד את חלקו לשימוש חבירו ושוב אינו יכול להסיר שעבוד זה. או שהטעם שאין יכול האחד לכוף את חבירו לחלוק, הוא משום שבחלוקה זו יפסיד חבירו, כי הדבר שבו חולקים יופסד שלא יהיה ראוי לשימוש, ואין לאחד מהם רשות להפסיד חלק חבירו. ועי"ש שתלה זאת במחלוקת ראשונים.

17. וכתב המרדכי, דאם השותפות אינה שוה,

כלומר, שלאחד מהשותפים יש חלק יותר גדול בשדה, ואם יחלקו ישאר לו חלק הראוי, ואלו לחבירו לא ישאר חלק הראוי, ורוצה השני לחלוק. יכול לכפות את הראשון לחלוק שהרי לאחר החלוקה ישאר בידי חלק הראוי. ולא נתקנה תקנה זו אלא לאותו שלא ישאר לו חלק הראוי, וכיון דאמר אי אפשר בתקנת חכמים, שומעים לו.

18. רש"י, על פי הגמרא לעיל ג — א, ועי"ש היטב.

19. עי' רש"י כאן. ולעיל ג — א, וכן ברש"י בשבת קטו — א.

20. עי' לקמן יד — א תוד"ה שאם, דכתבו שאין זה גנאי אלא אם כן חותכים אותם למטרת

אמות לזה? אלא שמע מינה כדרכי אסי שמלבד הארבע אמות שעליהם מדובר במשנה, צריך כל אחד שיהיה לו ארבע אמות נוספות בפתח ביתו — שמע מינה! (21)

ואיכא דרמי להו מירמא יש שהביאו את דברי רבי אסי כתשובה לשאלה —

תנן במשנתינו אין חולקין את החצר עד שיחא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. וקשה הלא תניא בברייתא שצריך שיהיה שמונה אמות לזה ושמונה אמות לזה.

ועל קושיה זו אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן,

דארבע אמות שאמרו במשנתינו, הכונה לארבע אמות חוץ מארבע אמות של פתחים שצריך כל אחד בפתח ביתו.

אמר רב הונא, מי שהיה לו חצר ובה שני בתים, כאשר לבית אחד היה שני פתחים ואילו לבית השני היה רק פתח אחד. וחילק בתים אלו בין בניו ונתן לכל אחד מהם בית בחצר, ולא פירש להם כיצד יחלקו את החצר, הרי, חצר מתחלקת לפי פתחיה זה שיש לו שני פתחים בביתו נוטל שני שליש מהחצר, וזה שיש בביתו פתח אחד נוטל שליש חצר (22).

ורב חסדא אמר אין החצר מתחלקת לפי

חלוקה, אבל אם חותכים למטרה אחרת אין זה גנאי. ועי' בהערות שם.

21. הקשה הרשב"א, דאם כן נמצא שלעולם כדי שיוכל האחד לכוף את חבירו לחלוק צריך שיהיה בחצר שמונה אמות לכל אחד מהם. ואם כן מה טעם כתבה המשנה דצריך שיהיה ארבע אמות. ולכן כתב הרשב"א לחדש, שחצר שיש בה בדיוק שמונה אמות יכול האחד לכוף את חבירו לחלוק בה, משום שחצר כזו אינה עשויה להניח שם כלים אלא לפרוק משא [כי פריקת המשא היא דבר הכרחי לבית ושוב לא נשאר מקום להניח כלים, כלומר, שגם לפני החלוקה לא יכלו להניח שם כלים], ועל זה כתוב במשנה שמספיק שיהיה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה. אבל אם יש בה יותר משמונה אמות דאז החצר עומדת גם להניח כלים במקום הנותר מפריקת המשא, אז צריך שיהיה שמונה אמות לכל אחד מהם. והרמ"ה והר"ן חלקו על הרשב"א. וביאר החתם סופר דמה שהר"ן חלק על הרשב"א הוא לשיטתו שסובר דאותם ד' אמות אינם קנויות לבעל הפתח לגמרי אלא יש

לו זכות לפרוק שם משאו אבל חבירו יכול להשתמש בזה [והרשב"א נחלק עליו עי' להלן בהערות], ואם כן שוב אין לומר דחצר שיש בה ארבע אמות בלבד אינה ראויה לשים בה כלים, שכן אף שצריך לארבע אמות כדי לפרוק שם משאו, עדין יכול להניח כלים בד' אמות של חבירו בשעה שלא יפרוק שם חבירו משאו.

ועל קושיית הרשב"א מדוע לא אמרה המשנה דצריך שמונה אמות, תירץ הריטב"א דאין דברי המשנה אמורים אלא על הארבע אמות שצריך להיות לכל אחד מלבד הארבע אמות שצריך בפתח הבית, ואילו את אותם ארבע אמות שצריך שיהיה לכל אחד בפתח הבית לא כתבה המשנה, כי אין זה דבר קבוע, שהרי בית שיש לו יותר מפתח אחד צריך יותר מארבע אמות.

22. על פי רש"י, וטעם הדין הוא כי כך אומדים את דעת האב שהתכוין לתת לאותו שנטל שני פתחים, שני שליש בחצר. וכתבו הראשונים שבדוקא פירש רש"י את הסוגיה באב שנתן לבניו את הבתים, כי שתי שותפים או שתי אחים הנוטלים בירושה נוטלים חלקים שווים בחצר

פתחיה, אלא **נותנין ארבע אמות לכל פתח** ופתח⁽²³⁾ תחילה נוטל כל אחד מהם ארבע אמות מול פתח ביתו, [ארבע אמות אלו אינם אלא לאורך, כלומר מפתח ביתו והלאה לתוך החצר, אבל רוחב השטח שנוטל הוא

כפי מידת הפתח כמבואר בהמשך הסוגיה⁽²⁴⁾] **והשאר חולקין בשוה!**

תניא בברייתא כוותיה דרב חסדא —

זה המחלוקת כאן היא באומדנא, מה נתכוונו שגדרו את הגדר, דלעת רב הונא כוונתם בבניית הגדר לזכות לאחד שני חלקים בחצר ולחבירו רק חלק אחד. ולדעת רב חסדא כוונתם לזכות לכל אחד מהם ארבע אמות מול פתח ביתו והשאר בשוה. ועי"ש עוד צדדים בביאור מחלוקתם. — הרמב"ם [הלכות שכנים, פרק ב' הלכה א'] פירש את הסוגיה כהר"י מיגאש, אלא שהרמב"ם לא הזכיר כלל שבנו גדר לחצר, וצ"ע אם כן במה קנו את החצר, ועי' בזה בשיעורי הגר"ש.

23. הראשונים הביאו את דברי הירושלמי, דאותם ארבע אמות אינם קנויות לגמרי לבעל הפתח, אלא יש לו רק זכות לפרוק שם את משאו, אך חבירו יכול להשתמש לעיתים באותם ארבע אמות. אך הרשב"א דחה זאת, וכתב בדברי הירושלמי אינם כדברי הגמרא שלפנינו. והוכיח זאת מדברי רב הונא שאמר דזה נוטל שני שליש וזה נוטל רביע, ולשיטתו ודאי שזה שנוטל שני שליש נוטל אותם בקנין גמור והרי הם שלו לגמרי, ומדברי רב הונא נשמע לדברי רב חסדא, שאותם ארבע אמות שנוטל מול הפתח הם שלו בקנין גמור. שהרי לא נחלקו רב הונא ורב חסדא אלא בשיעור שנוטל כל אחד מהם בחצר, ולא נחלקו אם נוטל שיעור זה לגמרי או שהוא רק זכות לפרוק שם את משאו, עי"ש. אך הר"ן סובר כדברי הירושלמי.

24. ואם אין הפתח רחב ארבע אמות, משלימים לו ארבע אמות מהצדדים — שולחן ערוך סימן

ולא נוטל האחד יותר מחבירו אף אם יש לביתו שני פתחים. — ולפי זה המחלוקת בגמרא היא על אומדן דעתו של האב, אם נתכוין לתת לאותו שנוטל את הבית עם שני פתחים חלק כפול בחצר או לא.

וכתב הרא"ש דמה שפירש רש"י דוקא באב שנתן הבתים לבניו ולא פירש דמדובר בשותפים שנוטל כל אחד מהם בית, הוא משום שיטת רב חסדא, אבל את שיטת רב הונא ניתן להסביר אף בשותפים שנוטל כל אחד מהם בית. דכיון שבית בעל שני פתחים שוה יותר מהבית בעל פתח אחד, אם כן ודאי אותו שנוטל את הבית בעל שני הפתחים שילם עבור זה לחבירו, ואם כן יש לומר שבכלל התשלום קנה גם את הארבע אמות בחצר מול הפתח הנוסף כדי שיוכל לפרוק בו את משאו. וכמו שאמרו לעיל ז' — א גבי שני אחים שחלקו, ואחד נטל כרם ואחד נטל שדה. ואמרו שם שכיון שבעל הכרם שילם לבעל השדה עבור ההפרש שבין שווי הכרם לשווי השדה, בכלל זה קנה זכות להכניס את מחרשתו ארבע אמות בתוך השדה, כי אם לא כן אינו יכול לחרוש את השדה. ואם כן הוא הדין כאן יש לומר שקנה בעל הבית שיש בו שני פתחים מחבירו מחבירו, ארבע אמות מול הפתח לפרוק שם את משאו.

הר"י מיגאש [שהביאו הרמב"ן והרשב"א] פירש את הסוגיה באופן אחר, ולשיטתו מדובר כאן בקרקע הפקר שבנו עליה בתים, וראובן פתח שני פתחים לביתו ושמעון פתח רק פתח אחד. ואחר כך גדרו את החצר מדעת שניהם. וביאר בשיעורי הגר"ש רוזובסקי [אות ר"ג] דלפי

אמר **אמימר**, **האי פירא דסופלי** מי שהיה בתוך חצירו⁽²⁵⁾ חפירה שמניחים בה גרעיני תמרים למאכל בהמה⁽²⁶⁾, הרי יש לו לאותו שהחפירה ברשותו **ארבע אמות** בחצר לכל רוח ורוח מחפירה זו⁽²⁷⁾, כי בכלל חפירה זו זכה גם בארבע אמות סביבה כדי שיוכל לגשת לחפירה זו מכל צד⁽²⁸⁾. **ולא אמרן** אך דין זה אינו **אלא** באופן **דלא מייחד** ליה **פתחא** שאין בבית פתח מיוחד שדרכו יוצאים לחפירה זו, **אלא** הוא יוצא דרך הפתח הרגיל והולך לאותה חפירה, וכיון שכן זכה בארבע אמות מסביב לחפירה לכל צד —

אבל מייחד ליה פיתחא, אם היה לו פתח יא-ב בבית שהיה סמוך לחפירה, ודרך פתח זה היה משליך את הגרעינים ונוטל אותם, במקרה זה **אין** לו **אלא ארבע אמות לפני פתחו**, ואין לו ארבע אמות לכל צד. שהרי רגיל הוא לגשת לחפירה זו דרך הפתח,

פתחים שבחצר, יש להן לבעלי הפתחים **ארבע אמות** בחצר מול פתח ביתם, ואם היה לזה פתח אחד ולזה שני פתחים, זה שיש לו פתח אחד נוטל **ארבע אמות** מול פתח ביתו, וזה שיש לו שני פתחים נוטל **שמונה אמות** ארבע אמות כנגד כל פתח והשאר חולקין **בשוה**!

ואם היה לזה אחד מבעלי הבתים **פתח רחב שמונה אמות**, נוטל **שמונה אמות כנגד הפתח וארבע אמות בחצר**. ומתמה: **ארבע אמות בחצר מאי עבדיהו**? הלא כבר נטל שמונה אמות מול פתח ביתו.

אמר **אביי הכי קאמר**, נוטל **שמונה אמות באורך החצר** כרוחב פתח חצירו, ואורך אותם שמונה אמות הם **ארבע אמות ברוחב החצר**. כדין כל פתח הצריך ארבע אמות מולו.

קע"ב סעיף א.

ואין בכך טרחה.

27. כלומר שיש לו שש עשרה אמה בחצר, ארבע אמות מכל צד של החפירה לארבע רוחותיה, כן משמע מרש"י כאן, וכך הביאו הראשונים בשם רבינו חננאל. אבל הביאו הראשונים בשם הראב"ד, דמה שאמרו כאן 'יש לו ארבע אמות לכל רוח ורוח' אין הכונה שנוטל בפועל ארבע אמות מכל צד, אלא שנוטל ארבע אמות לצד אחד בלבד, אלא שהוא יכול לבחור באיזה צד יהיו אותם ד' אמות. וכתב הרשב"א שהסברא נוטה כדברי הראב"ד, אלא שלשון הגמרא מכריע יותר כדברי רבינו חננאל, עי"ש.

28. ועי' לעיל שהבאנו קושית הרמ"ה דמה טרחה יש בזה, עי"ש.

25. רבינו גרשום פירש דהכונה שנפל לאחד בירושה חלק זה וכן פירש הריטב"א. אבל היד רמ"ה פירש דהקנה האחד לחבירו חלק בחצר שיש בו פירא דסופלי, ועל זה אמרו שבכלל זה מכר לו גם ארבע אמות לכל רוח, וכן נראה מדברי הפוסקים.

26. על פי רש"י. אבל הר"י מיגאש והרמ"ה פירשו דהוא בור שמעבדים בו עורות על ידי גרעיני תמרים. וכתב הרמ"ה דדוקא לפי פירוש זה מובן מדוע נתנו לו ארבע אמות לכל רוח, שהרי פעמים שבא מצד זה ופורק את עורותיו, ופעמים שבא מצד זה. ועל פירוש רש"י הקשה, מדוע נתנו לו ארבע אמות לכל צד הלא יכול להשליך את גרעיני התמרים מצד אחד בלבד,

וכשם שאין לאדם בביתו אלא ארבע אמות נגד פתח הבית, כן אין לו אלא ארבע אמות כנגד הפתח שבו יוצא לאותה חפירה⁽²⁹⁾.

אמר רב הונא, אכסדרה בית שאין לו דפנות, ותקרתו נסמכת על ארבעה עמודים⁽³⁰⁾ אין לה ד' אמות לפניה בחצר. ומפרשת הגמרא — שהרי **טעמא מאי** מה טעם אמרו שארבע אמות מול פתח הבית שיכים לבעל הבית, **משום פירוק משאו** כדי שיוכל לפרוק את משאו באותם ארבע אמות ולהכניסו לבית, שהרי אין יכול להכניס את החמור עם משאו לתוך הבית⁽³¹⁾. ואילו **הכא** באכסדרה **אפשר דעייל לגואי** יכול להכניס את החמור לתוך

האכסדרה שהרי אין לה דפנות ושם מפרק את משאו, נמצא שאין לו צורך בארבע אמות מול האכסדרה.

מתיב רב ששת, שנינו בברייתא, אחד שערי בתים ואחד שערי אכסדראות, יש להן ארבע אמות בחצר מול פתח הבית. הרי מבואר בברייתא זו שיש לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר.

ומשנינן: **כי תניא ההיא** מה ששנינו בברייתא שגם לאכסדרה יש ארבע אמות בחצר, אין זה אלא **באכסדרה דבי רב⁽³²⁾** אכסדרה זו יש לה דפנות אלא שדפנות אלו

29. הרמב"ם [הלכות שכנים, פרק ב' הלכה ב'] פסק על פי סוגיא זו דבית שיש לו פתחים רבים מכל צדדיו, יש לו לבעל הבית ארבע אמות בחצר מכל צד. ואם יחד לו פתח אין לו אלא ארבע אמות מול אותו פתח. וכן פסק השולחן ערוך. וביאור דבריהם, כי הם הוכיחו מהסוגיא שכל זמן שאין פתח מוגדר, הרי יש לו זכות בחצר מכל צדדי הדבר שבבעלותו, ואין חילוק בזה אם הוא בית או חפירה של תמרים. אלא דעל מה שכתב הרמב"ם שאם יחד לו פתח אין לו אלא ארבע אמות מול אותו פתח, הקשה הראב"ד, מה שייד לומר בבית 'יחד לו פתח', בשלמא בחפירה של סופלי שייד ליחד פתח על ידי שמתקן את הכניסה והיציאה, אבל בבית הלא כל הפתחים מתוקנים, עי"ש. וביאור מחלוקתם, הראב"ד סבר שמה שאמרו כאן 'יחד לו פתח' היינו שעשה מעשה ותיקן פתח, אבל הרמב"ם למד שהוא רק יחד בעלמא, שמיחד פתח זה לכניסה ויציאה, ומשום כך גם בבית שיש בו פתחים הרבה, ברגע שמיחד פתח אחד לכניסה ויציאה, שוב אין לו ארבע אמות אלא מול פתח זה.

30. על פי פירוש רש"י כאן וכמו שכתבו התוס', וכן פירש רש"י בעירובין ז' — א. וכן פירש רבינו גרשום. אבל התוס' פירשו דאכסדרה הוא בית המוקף שלש דפנות ומצד רביעי פרוץ. והוכיחו זאת מדברי הגמרא לקמן כה — ב, [ויש להעיר שרש"י עצמו שם בגמרא פירש 'אכסדרה — שאין לה דופן רביעית'].

31. פירש רש"י, משום דסתם בית יש בו כלים ואי אפשר להכניס שם חמור עם משאו ונכמו שפירש רבינו גרשום דאינו רוצה ללכלך ולטנף את הכלים שבביתו — ולהלן באכסדרה פירש רש"י דיכול החמור להכנס לתוכה לפי שאין לה דפנות, ומשמע דמה שאינו יכול להכנס לבית הוא מפני הדפנות. וצריך לומר שכונת רש"י היא כמו שפירש רבינו גרשום, דכיון שאין לאכסדרה דפנות, ממילא הכלים שבה כבר מלוכלכים מן הזבלים ומן הגשמים, ושוב אין לו מגיעה להכניס לתוכה את החמור. ועי' לקמן רש"י ד"ה לא מבעיא, שכתב דאין דרך לתת כלים בחצר שאינו מקורה.

32. שלומדים בה תלמידים — רבינו גרשום.

מוקפים בחלונות, ומשום כך קרויה 'אכסדרה'⁽³³⁾, ובעל אכסדרה זו יש ארבע אמות בחצר, כדי שיוכל לפרוק שם את משאו.

ומקשינן: הלא באכסדרה דבי רב פשיטא שיש לבעל אותה אכסדרה ארבע אמות בחצר, שהרי אידורנא⁽³⁴⁾ מעליא הוא זה חדר גמור, ודינו ככל בית בחצר, שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח הבית —

אלא מה שמבואר בברייתא שיש לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר, הדברים אמורים באכסדרה רומייתא בית מוקף דפנות נמוכות שאינם מגיעים לתקרה⁽³⁵⁾, ועל זה חידשה הברייטא כי יש לבעל אכסדרה זו ארבע אמות בחצר. אבל אכסדרה שאין לה דפנות כלל, אין לבעל האכסדרה ארבע אמות בחצר.

תנו רבנן, בית שער בית קטן העשוי בפתח הטרקלין,⁽³⁶⁾ וכן אכסדרה, וכן מרפסת שממנה נכנסים אל תוך עליית הגג — יש להן לבעל בית השער ולבעלי האכסדרה והמרפסת ארבע אמות בחצר או במרפסת מול פתח הבית.

היו המשה⁽³⁷⁾ בתים פתוחין למרפסת שהיו כמה עליות גג פתוחים לתוך המרפסת, כלומר שעולים בעלי העליות בסולם למרפסת, ומשם נכנסים כל אחד לתוך עליתו שלו אין להן במרפסת אלא ארבע אמות בלבד לכולם יחד, ואין אומרים שיש לכל אחד מהם ארבע אמות במרפסת, שהרי כולם עולים ויורדים בסולם, ואינם צריכים אלא ארבע אמות סביב הסולם.

בעא מיניה רבי יוחנן מרבי ינאי, מי שיש לו לול של תרנגולין ופתח הלול פונה לחצר, האם יש לו ארבע אמות בחצר מול פתח הלול, או אין לו ארבע אמות.

אמר ליה, טעמא מאי מה טעם אמרו חכמים שיש לבעל הבית ארבע אמות מול פתח החצר, אין זה אלא משום פירוק משאו כדי שיוכל לפרוק באותם ארבע אמות את המשא מעל החמור, ולהכניס את המשא לתוך הבית. אבל הכא בלול של תרנגולים, אין צורך לארבע אמות כדי להכניס את התרנגולים, שכן התרנגול מטפס ועולה לראש הלול ומשם נכנס ללול, וכשרוצה לצאת מטפס לראש הלול ויורד אל מחוצה

33. על פי רש"י. והתוס' פירשו שיש לה ארבע דפנות, כאשר שלש דפנות מגיעות עד התקרה, ואילו דופן רביעית אינה גבוהה אלא ארבע אמות. ובפירוש נוסף כתבו התוס' שהדופן הרביעית אינה גבוהה אלא עשרה טפחים. וכעין זה פירש רבינו גרשום.

34. אידורנא הוא חדר, עי' מסורת הש"ס שהביא כי התרגום של המילה 'החדרה' הוא 'אידרון'. וכעין זה פירש הערוך.

35. על פי רש"י. אבל התוס' פירשו שיש לה ארבע דפנות, כאשר שלש דפנות מגיעות לתקרה ודופן רביעית נמוכה מארבע אמות. ובפירוש נוסף כתבו התוס' שהדופן הרביעית נמוכה מעשרה טפחים.

36. עי' לעיל ז — ב הערה 45.

37. הב"ח גרס ארבעה או חמשה.

לו, ולכן אין לבעל הלול ארבע אמות בחצר⁽³⁸⁾.

בעא מיניה רבא מרב נחמן, בית שהציו מקורה וחציו אינו מקורה, ופתח הבית פונה לחצר. האם יש לו לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח הבית, או אין לו ארבע אמות —

אמר ליה, אין לו ארבע אמות! שהרי, לא מבעיא אין צריך לומר שאם היה קירוי מלגיו החלק המקורה פנימי, כלומר שהצד החיצוני הפונה לחצר שבו פתח הבית לא היה מקורה, והצד הפנימי היה מקורה — כי אז ודאי אין לבעל הבית ארבע אמות בחצר דאפשר דעייל לגואי ומפרק שהרי יכול להכנס עם החמור דרך החלק המקורה לתוך החלק שאינו מקורה בבית ושם לפרוק שם את משאו ושהרי כל הטעם שנתנו ארבע אמות בחצר, הוא משום שאין דרך לפרוק את משא החמור בבית מפני הכלים שבבית,

אבל כאן יכול להכנס, כי בחלק שאינו מקורה אין דרך להניח כלים. **אלא אפילו קירוי כלפי חוץ כלומר שהצד החיצוני שבו פתח הבית מקורה, גם באופן זה לא נתנו לו ארבע אמות בחצר, שכן אפשר דעייל לגואי יכול לסובב את החמור לחלק הבית שאינו מקורה, ושם מפרק את המשא מעל החמור⁽³⁹⁾.**

בעא מיניה רב הונא מרב⁽⁴⁰⁾ אמי — אחד מבני מבוי מבוי הוא סמטה צרה ופתח כמה חצירות פתוח למבוי, ואחד מבני המבוי שהיה פתחו פונה למבוי, שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר רצה לפתוח פתח חדש בצד השני של ביתו הפונה למבוי אחר⁽⁴¹⁾. האם בני המבוי השני מעכבין עליו מלפתוח פתח לתוך המבוי שלהם, או אין מעכבין עליו. אמר ליה בני מבוי מעכבין עליו! שכן עד עתה לא היה לבעל אותו בית זכות לעבור במבוי שלהם, ואם יפתח פתח יעבור שם⁽⁴²⁾.

41. על פי פירוש רש"י. וכן פירש הרמב"ן בשם רבותיו. אבל הרא"ש הביא בשם רבינו מאיר שהקשה, דזהו דבר פשוט שיכולים בני המבוי לעכב עליו, כיון שמעולם לא היתה לו דריסת רגל במבוי, וכיצד יכול לפתוח שם פתח. ולכן פירש דהכונה על בני המבוי שלו, כלומר שיכולים לעכב עליו בטענה שאם יפתח פתח למבוי השני, יוכלו בני המבוי השני לעבור אל תוך המבוי שלהם דרך ביתו. הרמב"ם [הלכות שכנים, פרק ה' הלכה ט"ו], פירש, שבני המבוי הישן מעכבים עליו מלפתוח פתח למבוי החדש, שאם יטיל עליהם המלך מס, יתמעט חלקו בתשלום המס.

42. הראשונים ביארו, דהמבוי שאמרו כאן אינו מבוי מפולש. כלומר, שאינו פתוח משני צדדיו,

38. על פי רש"י. והרמ"ה פירש דדברי הגמרא אמורים על בעל הלול, דאינו צריך לבא ללול אלא כדי לתת מאכל לתרנגולים, ויכול לדלג ולעלות לדלג ולירד וליתן את מאכל התרנגולים, ואין לו שם ד' אמות כי אין מקום זה עשוי לפרוק בו משא.

39. וכתב הרשב"א דכל זה דוקא אם יש באותו בית ארבע אמות, אבל אם אין בבית ארבע אמות אין בית זה ראוי לפרוק בו משא, ויש לבעל הבית ארבע אמות בחצר.

40. על פי גירסת הב"ח, וכן גרסו התוס', כי רב הונא היה גדול מרבי אמי ולא יתכן ששאלו, ולכן יש לגרוס רב אמי, ע"ש.

עוד שאל רב הונא את רב אמי:

אכסניא צבא המלך שבא לעיר, ומוטל על בני העיר לדאוג להם לאכסניה, כיצד מתחלקים⁽⁴³⁾, האם **לפי בני אדם מתחלקת** ובית שיש בו הרבה בני אדם מחויב לתת אכסניה ליותר חילים. **או לפי פתחים מתחלקת** כלומר מי שיש לו פתחים רבים לביתו, חייב לקחת לביתו יותר חילים.

אמר ליה: **לפי בני אדם מתחלקת!** (44) —

תניא נמי הכי וכך שנינו בברייתא — **זבל שנוצר בחצר על ידי שהשליכו בעלי הבתים**

זבל מבתיהם אל החצר, הרי אותו זבל **מתחלקת לפי פתחים** ומי שיש לו יותר פתחים נוטל יותר זבל⁽⁴⁵⁾, דכיון שיש לו יותר פתחים מסתמא השליך יותר זבל.

אכסניא צבא המלך שבא לעיר, ומוטל על בני העיר לדאוג להם לאכסניה. **לפי בני אדם** כלומר, בית שיש בו יותר אנשים, מחויב לקחת אל ביתו יותר חילים⁽⁴⁶⁾.

אמר רב הונא, אחד מבני מבוי שפתח ביתו פונה למבוי, שבקש לתתם כנגד פתחו להקיף במחיצה את אותם ארבע אמות שיש לו במבוי מול פתח ביתו — [שכן כמו

אלא סגור משלשה צדדים ואין אפשרות לעבור בו אלא לבעלי הבתים שביתם פתוח לאותו מבוי. אבל מבוי המפולש, שאפשר להכנס בו מצד אחד ולצאת מהצד השני, אין בני המבוי יכולים לעכבו מלפתוח פתח למבוי, שהרי גם מי שאינו בן המבוי יכול לעבור שם.

43. על פי רש"י, והתוס' הביאו שרבינו חננאל פירש את הספק בשיירה שעמדה על מקום אחד, ונוצר על מקומם הרבה זבל, כיצד חולקים בזבל זה. ולפי זה הראיה שמביאה הגמרא היא מהרישא של הברייתא. ופירש הרמ"ה דלפי זה מה שאמרו שחולקין לפי בני אדם, הכונה לבני אדם שיש להם חלק בחצר או שהיא שכורה להם, שזוכים בזבל זה בשותפות על ידי קנין חצר.

44. כי החיוב מוטל על כל בן אדם בשוה, ואין זה תלוי במספר הבתים — נמוקי יוסף. והפתחי תשובה [סימן קע"ב] הביא משו"ת צמח צדק, שאין הכוונה שגובים מכולם בשוה, אלא גובים מעשיר יותר ומהעני פחות, שהרי לעיל הסיקו שאם אין סכנת נפשות אין גובים אלא לפי ממון. ועי"ש עוד מה שהביא משו"ת שבות יעקב.

45. כתב החזון איש [סימן ו' אות י'], דאין מסתבר שמי שיש לו יותר פתחים יטול יותר זבל, שהרי מה בכך שיש לו יותר פתחים לביתו, וכי משום זה זרק יותר זבל לחצר. אלא כונת הברייתא לפי הבתים, ומי שיש לו שני בתים בחצר נוטל כפול זבל. — אבל מדברי הראשונים כאן לא משמע כן, עי' ברינו גרשום, רצ"ע.

46. בשיעורי רבי שמואל רוזובסקי [אות ר"ח], כתב דמברייא זו הוציא רבינו חננאל את פירושו ש'אכסניה' הכונה לשיירה החונה במקום אחד, והספק הוא כיצד מתחלק הזבל [עי' לעיל הערה 43], כי לפי פירוש רש"י אין קשר בין שני החלקים בברייתא, שהרי לפירושו אכסניא הוא חיל המלך, והנדון הוא כיצד מתחלק עול איכסונם על בני העיר, ואילו בזבל הוא נדון שונה לחלוטין. מה שאין כן לפירוש רבינו חננאל גם 'אכסניא' הוא מעניני הזבל, כלומר שאכסניא שחנתה בחצר, הרי מתחלק הזבל לפי בני אדם, ואילו זבל שנוצר על ידי בני החצר עצמה מתחלק לפי פתחים, כי מי שיש לו יותר פתחים זרק יותר זבל.

המבוי הפנימיים⁽⁴⁸⁾. והשאר החצירות הפנימיות **משתמשות** בחלק המבוי הסמוך לחצר השניה **עם** בעל החצר השניה שכן יש להם זכות לעבור שם לעבר פתח המבוי. והשניה **משתמשת לעצמה** באותו שטח יחד עם בני החצרות הפנימיות וכן **משתמשת** בעל החצר השניה **עם החיצונה** בחלק המבוי הסמוך לחצר החיצונה —

נמצאת החצר הפנימית **משתמשת לעצמה** לבדה⁽⁴⁹⁾ בחלק המבוי הסמוך אליה, שהרי אין לאף אחד מבני החצירות זכות באותו חלק של המבוי, ומלבד זה **משתמשת עם כל אחת ואחת** בחלקי המבוי הסמוכים לכל חצר וחצר, שהרי בדרכו לפתח עובר בן החצר הפנימית ליד כל החצירות האחרות —

וקשה על רב הונא שאמר לעולם מעכבים בעלי הבתים את חבירם מלהקיף את ארבעת אמותיו במחיצה, ואפילו בעלי הבתים הסמוכים לפתח המבוי מעכבים את בעל הבית הפנימי מלהקיף את ארבעת אמותיו

ששנינו לעיל שיש לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח ביתו, הוא הדין יש לו ארבע אמות במבוי מול פתח ביתו⁽⁴⁷⁾ [בני מבוי מעכבין עליו שלא יקיף במחיצה את ארבעת אמותיו, שכן על ידי זה מרבה עליהן את הדרך כי כשהולכים במבוי עליהם להקיף את מחיצתו וללכת מסביב.

מיתיבי — קושיה על רב הונא שאמר דבני המבוי מעכבים את בעל הבית מלהקיף את ארבעת אמותיו במבוי, במחיצה. —

שנינו בברייתא — **חמש חצרות** זו לצד זו שפתוחות **למבוי** שפתח כל החצרות פונה למבוי, והמבוי סגור משלשת צדדיו, ואין אפשרות לצאת מתוכו אלא דרך צד אחד, הרי **כולן משתמשות** בשטח המבוי הסמוך לפתח, יחד **עם** החצר **החיצונה** הסמוכה לפתח המבוי, ואין יכול בעל החצר החיצונה לעכבם מלעבור סמוך לחצירו, שהרי לכולם יש זכות לעבור בחלק זה של המבוי כדי לצאת ממנו. וגם **החיצונה משתמשת לעצמה** באותו שטח, אך אין לה זכות בשאר חלקי

חצרותיהם, ע"ש. ועי' ברמב"ן ובר"ן שהביאו פירוש מעט שונה בשם ר"ח, שהחיצונים מעכבים את הפנימי מלסתום את חלק המבוי הסמוך לחצירו, משום שהם היו יכולים להכנס ולהשתמש שם, ועי' להלן הערה 50.

48. על פי רש"י ותוס'.

49. כאן הפירוש לעצמה — לבדה. אך לעיל גבי החצר החיצונה שאמרו דמשתמשת לעצמה, הכונה משתמשת רק בשטח זה ואין לה זכות שימוש בחלקים האחרים במבוי — תוס' [וכן מתבאר מפירוש רש"י].

47. כך מתבאר מדברי רש"י וכמו שכתבו התוס' משמו, וכן פירש רבינו גרשום. אך התוס' הקשו שלא מצאנו שיש לבעל הבית ארבע אמות בשטח המבוי אלא רק בחצר. ולכן פירש ר"י את הסוגיה כפירוש רבינו חננאל, דמדובר על בן החצר הפנימית האחרונה במבוי, שרוצה לסתום את המבוי הסמוך לחצרו, שכן אין פתח בצד זה של המבוי, ואין יכולים שאר בני החצירות לעבור דרך שם, וכיון שאין להם תועלת בחלק זה של המבוי רוצה לסתמו. ועל זה אמרו שבני המבוי מעכבים עליו, שכן בשעה שיש הרבה בני אדם במבוי יש להם תועלת שהמבוי ארוך, דאם אין מקום במבוי נכנסים האנשים לתוך

וממשיכה הברייתא:

רבי שמעון בן אלעזר אומר, חמש חצרות הפתוחות למבוי, כולן כל בעלי החצירות משתמשות בכל המבוי זו עם זו ויש לבעל החצר החיצונה הסמוכה לפתח המבוי זכות להשתמש גם בחלק המבוי הפנימי —

ותממה הגמרא: **חצרות מאן דבר שמייהו?** על מה מוסבים דברי רבי שמעון בן אלעזר, הלא לא הוזכר בברייתא זו כלל דין זה.

ומשנינן: **חסורי מחסרא דברי הברייתא שלפנינו חסרים והכי קתני וכך יש לגרוס — וכן חמש חצרות הפתוחות למבוי כולן משתמשות עם החיצונה והחיצונה משתמשת לעצמה וכו' כמו ששנינו לעיל שאין לבעל החצר החיצונה זכות בחלקי המבוי הפנימיים — דברי רבי.**

במבוי במחיצה, ואילו כאן שנינו שהסמוכים לפתח המבוי, אין להם זכות בחלק המבוי הפנימי (50).

ומשנינן: **תנאי היא** דין זה נתון למחלוקת תנאים, ואף שבברייתא מבואר שאין לבני החצרות החיצוניות זכות בחלקי המבוי הפנימיים, אין זה קשה על רב הונא, משום שתנא אחר סובר כדבריו —

דתנאי, שהיה פתח ביתו פונה למבוי, שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר רצה לפתוח פתח חדש בצד השני של ביתו הפונה למבוי אחר בני מבוי מעכבין עליו שכן עד עתה לא היה לבעל אותה בית זכות לעבור במבוי שלהם, ואם יפתח פתח יוכל לעבור שם. ואם היה לו מכבר פתח הפתוח לאותו מבוי, אלא שהיה פתח זה סתום שסתמו בעל הבית, ולאחר זמן בקש שוב לפותחו. באופן זה **אין בני מבוי מעכבין עליו — דברי רבי.**

בשעה שיש הרבה בני אדם במבוי, יש תועלת לשאר בני החצר שהמבוי ארוך, דאם אין מקום במבוי נכנסים האנשים לתוך חצרותיהם. — והקשה ההגהות אשר"י לפי זה מה הקשו מדברי הברייתא, והלא גם לשיטת רבי שאין זכות לבעל החצר החיצונה להשתמש בחצר הפנימית, מכל מקום יכול לטעון בעל החצר החיצונה לפנימי, על ידי שסגרת את המבוי הסמוך לחצרך אתה מזיק אותי בכך שאתה גורם לי ריבוי דריסת רגל סמוך לחצירי וכמו שפירש רבינו חננאל, ואם כן מה הקשו מכאן על דברי רב הונא. אמנם לעיל הבאנו שהראשונים הביאו את פירוש ר"ח באופן אחר, והוא שהחיצונים מעכבים את הפנימי מלסתום את חלק המבוי הסמוך לחצירי, משום שהם היו יכולים להכנס ולהשתמש שם. ולפי זה

50. על פי רש"י. והקשה הרמב"ן, הלא טעמו של רב הונא שיכול לעכב עליו מלהקיף את ארבעת אמותיו במחיצה הוא מפני שעל ידי זה מרבה עליו את הדרך שצריך להקיף את המחיצה. ואם כן אין הדברים אמורים אלא על בעלי החצרות החיצוניות, אבל בעל החצר הפנימית באמת יכול להקיף את ד' אמותיו במחיצה, שהרי בין כך אין עוברים בעלי החצירות סמוך לפתח חצירו, ואם כן מדוע אמרו שרב הונא סובר שאף הפנימי אינו יכול להקיף את ד' אמותיו.

והנה, הבאנו לעיל שיטת רבינו חננאל, דחידושו של רב הונא הוא שאין בעל החצר הפנימית יכול לסתום את המבוי שלצד חצירו, אפילו שאין שאר בני המבוי עוברים שם, שכן

ועל כך ממשיכה הברייטא — רבי שמעון בן אלעזר אומר חמש חצרות הפתוחות למבוי כולן משתמשות במבוי ויש לבעל החצר החיצונה הסמוכה לפתח המבוי, זכות להשתמש גם בחלק המבוי הפנימי —

הרי שנחלקו תנאים אם יש זכות לבעל החצר החיצונה בחלקי המבוי הפנימיים, ודברי רב הונא אמורים לשיטת רבי שמעון בן אלעזר:

אמר מר — שנינו בברייטא, אם רצה בעל הבית לפתוח פתח למבוי אחר, הרי בני המבוי מעכבים עליו שלא לפתחו, אבל אם היה פתוח שהיה מכבר פתח אלא שבעל הבית סתמו. ולאחר זמן בקש שוב לפתחו **אין בני מבוי מעכבין עליו!** —

אמר רבא, לא שנו בברייטא שאם סתם בעל הבית את הפתח ושוב ביקש לפתחו אין בני

רשות הרבים מעכבים עליו, אלא באופן שבשעה שסתם⁽⁵¹⁾ בעל הבית את הפתח לא פרץ את פצימיו⁽⁵²⁾ לא סילק את המשקוף והמזוזה ומפתן הדלת. כי בזה גילה דעתו שלא סילק דעתו מאותו פתח וסופו לפתחו.⁽⁵³⁾

אבל אם בשעה שסתם את הדלת פרץ את פצימיו אזי בני מבוי מעכבין עליו שלא לפתחו שוב את הפתח, דכיון שסגר את הפתח והוריד את פצימיו, הרי זה כקיר סתום, וכשבא לפתוח מחדש את הפתח הרי זה כאילו פותח בפעם הראשונה, ומעכבין אותו בני המבוי.⁽⁵⁴⁾

אמר ליה אביי לרבא, תניא דמסייע לך שאין הפתח נחשב כסתום, אלא אם כן פרץ את פצימיו⁽⁵⁵⁾.

שנינו בברייטא: בית שפתחו פונה לחצר, יב-א

שפיר הקשו כאן, דהלא אין כלל זכות לחיצונים להשתמש בחלקי המבוי הפנימיים.

51. על פי גירסת המהרש"ל ברש"י. וכן העתיק את לשון רש"י הפרישה בסימן קס"ב ס"ח.

52. 'פצימין' הם עמודים — עי' רש"י מנחות לג — ב.

53. על פי רש"י. והגרעק"א [בהגהות לשולחן ערוך חושן משפט סימן קע"ב] הביא שהמהרש"ש דייק מדברי רש"י שצריך הוכחה שדעתו לחזור ולפתוח את הפתח, אבל בסתמא אם אין הוכחה לזה יש לומר שסילק עצמו מאותו פתח ואין דעתו לפתחו. ולכן אם לא היה כלל פצימין באותו הפתח, וסתם את הפתח, שוב אינו יכול לפתחו שוב, כיון שאין ראייה שלא סילק דעתו מפתח זה לגמרי, עי"ש עוד.

54. הקשה הרשב"א, הלא לעיל אמרו שיכול בעל החצר הפנימית לגדור את ארבע האמות במבוי הסמוך לחצירו, נמצא שאותם ארבע אמות קנויות לו לגמרי עד שיכול להקיפם במחיצה. ואם כן מה לי אם פרץ את פצימיו, הלא מקום זה קנוי לו קנין גמור, וכי מי שסותם את פתח החצר הפקיר את רשותו? ותירץ דכיון שעיקרם של אותם ארבע אמות הם לדריסת הרגל, הרי ברגע שסותם את הפתח ופורץ את פצימיו הרי זה כמפקיר את המקום, כי אין לו צורך יותר לדריסת הרגל, וזוכין בני המבוי בשטח זה מן ההפקר. ועי' עוד ברא"ש, ובעליות דרבינו יונה. ועי' עוד תוספת דברים בזה לקמן יב — א הערה 1.

55. עין רש"י שבת קמו — ב.

יתקברו עושי טהרות לקבר, ויאהילו עליו בלא ששימו לב⁽³⁾, ויטמאו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, עיר שיש בה מבואות דרכים המפולשות לעיר אחרת, ובני אותה עיר עוברים בדרכים אלו לעירם. ובקשו בני העיר שהמבואות ברשותם לסותמן כדי שלא יוכלו לעבור דרך מבואות אלו לעיר האחרת. הרי בני אותה העיר שהיו רגילים לעבור במבואות לעירם מעבבין עליהן מלסותמם. לא מיבעי אין צריך לומר דכי ליכא דרכא אחרינא שאם אין דרך אחרת לעבור לעיר דמעבבי שיכולים בני העיר השניה לעכבם מלסותם את המבואות. אלא אפילו כי איכא דרכא אחרינא נמי מעבבי — משום דרב יהודה אמר רב, דאמר, מצר דרך של יחיד שהחזיקו בו רבים שרגילים לעבור שם הרבים ברשות בעל המצר⁽⁴⁾, שוב אסור לבעל המצר לקלקלו. ולכן אסור לבני העיר לסתום את

הרי אף על גב שפתחו סתום, בכל זאת יש לו לבעל הבית ארבע אמות בחצר מול פתח הבית, כדין כל בית שפתחו פונה לחצר. ואין הסתימה מפקיעה את שם הפתח. אבל אם בשעה שסתם את הפתח פריך את פצימיו סילק את המשקוף והמזוזה ומפתן הדלת, באופן זה אין לו ארבע אמות בחצר, כי שוב אין נחשב שיש לבית זה פתח לחצר⁽¹⁾ — הרי בברייתא זו מפורש כדברי רבא.

ומוסיפה הברייתא:

בית⁽²⁾ שיש בו מת, ופתחו סתום, אינו מטמא כל סביביו אלא מטמא רק את העומד כנגד הפתח. אבל אם בשעה שסתם את הפתח פריך את פצימיו סילק את המשקוף והמזוזה ומפתן הדלת, הרי הבית מטמא כל סביביו דכיון שסתם את הבית סתימה גמורה, הופך הבית לקבר, וחכמים טימאו ארבע אמות סביבות הקבר, כדי שלא

גרשום.

3. על פי רש"י. והקשו התוס' דהלא אין לחשוש לכך אלא בקבר, אבל בבית אין לחשוש שמא יעלה על גג הבית ויאהיל עליו ללא שימת לב. ולכן פירש באופן אחר, ע"ש. ואת פירוש רש"י ישבו התוס', דאף על פי שאין לחשוש שיאהיל על הבית ללא שימת לב, מכל מקום יש לחשוש שיגע בכתלי הבית, והקבר מטמא במגע, אפילו אם נגע בו מהצד, וכמו שהוכיחו התוס' מהספרי.

4. על פי תוס' ד"ה מצר. וכן כתב הרשב"ם לקמן ק — א. וטעם דין זה כתב הרשב"ם, דודאי מחל בעל המצר לרבים.

1. הרמב"ן לעיל יא — א הוכיח מכאן, דאותם ארבע אמות אינם קנויים לו לגמרי, אלא יש לו רק זכות להשתמש בהן לפרוק משאו. ולכן על ידי שפרץ את פצימיו איבד את זכותו. ואין צריך למכור את אותו חלק או לתת אותו במתנה. וכן כתב הרא"ש דכיון שאין אותם ד' אמות קנויות לו לגמרי, לכך כשגילה דעתו שאן צריך להם פקע זכותו. — והשער המשפט [סימן שט"ו] ביאר כוונת הרא"ש, דהוא מדין מחילה, כלומר, כיון שאין גוף החצר קנוי לו, אלא רק זכות תשמיש, מועיל לזה מחילה. ועיין בשיעורי הגר"ש רוזנבוסקי.

2. לפנינו נוסף בגירסה 'קבר שפתחו סתום אינו מטמא כל סביביו פרץ את פצימיו וסתמו מטמא כל סביביו'. אך המהרש"ל מחק זה, ועי' ברבינו

המבואות המובילות לעיר אחרת.⁽⁵⁾

אמר רב ענן אמר שמואל, מבואות של יחידים המפולשין⁽⁶⁾ הפתוחים לרשות הרבים, ובקשו בני המבואות להעמיד להן דלתות למבואות ולסוגרם. הרי, בני רשות הרבים מעכבין עליהן מלהניח דלתות, שכן בשעה שיש הרבה אנשים ברשות הרבים, דרכם להדחק אל תוך המבואות⁽⁷⁾ —

סבור מינה, כי הני מילי אין הדברים אמורים אלא כשרוצים בני המבואות לעשות דלתות בארבע אמות הקרובות לרשות הרבים, וטעם הדין שבני רשות הרבים מעכבים אותם, הוא כדרכי זירא אמר רב נחמן:

דאמר רבי זירא אמר רב נחמן: אם נולד ספק טומאה ברשות הרבים, מספק הוא טהור. אך אם נולד הספק ברשות היחיד, מספק טמא. ואמר רבי זירא בשם רב נחמן שאם נמצאה הטומאה בארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים הרי ברשות הרבים דמיין. וסברו דמשום כך יכולים בני רשות הרבים למנוע מבני המבואות להניח דלתות בתוך ארבע אמות הקרובות לרשות הרבים, כי ארבע אמות אלו דינם כרשות הרבים.

אך ולא היא! כי מה שאמר רבי זירא בשם

רב נחמן שארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים הרי הם כרשות הרבים, אין זה אלא התם לענין טומאה —

אבל הכא לגבי דלתות המבואות, אין יכולים בני המבואות לעשות דלתות, אף מעבר לארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים, משום זימנין דדחקי שלפעמים דוחקים בני רשות הרבים, ועיילי טובא ונכנסים לתוך המבואות, אף מעבר לארבע אמות הסמוכות לרשות הרבים:

שנינו במשנה: **ולא יכול השותף לכוף את שותפו לחלוק עמו את השדה, עד שיהא בה אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה, ורבי יהודה חולק וסובר דדי שישאר ביד כל אחד מהם לאחר החלוקה תשעת חצאי קבין:**

וקאמרין:

ולא פליגי לא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בעיקר הדין, אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה במקומו של תנא קמא לא היו רגילים לזרוע אלא בשדה שיש בה תשעה קבין, ולכן אמר שאם לא ישאר לאחר החלוקה ביד כל אחד מהם תשעה קבין, אזי אין האחד יכול לכוף את שותפו לחלוק את השדה. ואילו במקומו של רבי יהודה היו

5. לפנינו איתא 'כדרב גידל דאמר רב גידל רבים שבררו דרך לעצמן מה שבררו ברור' והמהרש"ל מחק זה מהגירסה.

6. פירשו הראשונים דהמבוי היה פתוח רק מצד אחד לרשות הרבים, אבל משלשת צדדיו האחרים היה סתום. כי אם לא כן גם ללא הטעם שאמרו להלן דפעמים בני רשות הרבים נדחקים

למבוי, גם בלא זה אסור לסתום דהרי זה כמצר שהחזיקו בו רבים, כיון שבני רשות הרבים עוברים מצד אחד של רשות הרבים לצד השני דרך המבוי.

7. הקשה הרא"ש, והרי הלכה כרבי שאמר לעיל, שיכול בעל החצר הפנימית לסתום את המבוי כנגד פתח ביתו, ואילו כאן מבואר שהמבוי

רגילים לזרוע אף בשדה שיש בה תשעה חצאי קבין.⁽⁸⁾

בבבל מאי? מהו השיעור בבבל [שלא היו הקרקעות חשובות שם, ולא היתה חשובה שדה שיש בה תשעה קבין⁽⁹⁾]. **אמר רב יוסף**, צריך שישאר ביד כל אחד מהם קרקע בשיעור **דבי רדו יומא** שזמן חרישתה הוא יום שלם.

ומתמה:

מאי בי רדו יומא? איך נמדד שיעור זה –

השדה נחרשת פעמיים בשנה, פעם אחת חורשים אותה לאחר הקצירה, וחרישה זו קרויה 'חרישת ניר'. ופעם שניה בשעת הזריעה. בשעת הניר החרישה קשה, ומתמשכת על פני זמן רב. ואילו בשעת הזריעה החרישה קלה, שהרי כבר נחרשה השדה בשעת הניר, וחרישה זו אינה מתמשכת זמן רב.

ותמהינן לפי מה נמדד שיעור חרישת יום,

אי הכונה ליומא זרעא לשיעור חרישת יום בשעת הזריעה, הלא בשעת הניר תמשך החרישה בשדה זו יותר מיום אחד, שכן בשעת הניר החרישה קשה יותר, ואם בשעת הזריעה נמשכת החרישה יום שלם הרי בשעת הניר נמשכת החרישה יותר. ומאידך אף שחרישת הניר תמשך יותר מיום אחד, אבל **תרי יומא כרבא לא חוי** לא תמשך החרישה שני ימים שלמים, ואם כן לא ימצא שוורים שיחרשו את שדהו כי אין משכירים שוורים לפחות מיום שלם.

ואי השיעור נמדד לפי **יומא כרבא** יום חרישת ניר, הלא **יומא זרעא לא חוי** בשעת הזרע תמשך החרישה פחות מיום אחד, כי אז החרישה קלה יותר, ושוב לא ימצא הלה שוורים שיחרשו את שדהו פחות מיום שלם.

ומשנינן: **אי בעית אימא** יש לומר, ששיעור יום חרישה נמדד לפי **יומא דכרבא** יום חרישת הניר, ומה שהקשית אם כן כשיחרוש בשעת הזריעה לא תמשך החרישה יום שלם, ולא ימצא הלה שוורים לחרוש את שדהו, תשובתך היא, שמדובר במקום **דכריב ותני**

לרשות הרבים, ע"ש.

8. על פי התוס'. וביארו התוס' שבמקומו של רבי יהודה היו הקרקעות חשובות וטובות, ולכן טרחו לזרוע אף בשדה שאין בה אלא תשעה חצאי קבין, אבל במקומו של תנא קמא לא היו הקרקעות כל כך טובות, ולא טרחו לזרוע אלא בשדה שיש בה תשעה קבין.

9. על פי התוס'. ורבינו גרשום פירש דהשדות בבבל היו זולות, ועל זה הקשו כאן מהו שיעור שדה חשובה בבל.

משועבד לבני רשות הרבים. ותירץ שדברי רבי אמורים רק במבוי הפתוח לכרמלית, ואילו כאן מדובר במבוי הפתוח לרשות הרבים. אך הרא"ש דחה תירוץ זה, ותירץ באופן אחר. דמה שאמר רבי שיכול לסתום את חלק המבוי הסמוך לחצירו, אין זה אלא במבואות קטנים שכל מבוי ומבוי פתוח למבוי גדול והמבוי הגדול פתוח לרשות הרבים, ואמר רבי שמואל הפנימי הנמצא במבוי הקטן לסתום את חלק המבוי הסמוך לביתו. והטעם, משום שאף אם בני רשות הרבים נדחקים אל תוך המבוי הגדול, אינם מגיעים למבוי הפנימי. ואילו כאן מדובר במבוי הפתוח

קטן שאין צריך להשקותו במשך יום שלם, נמצא שמפסידים כי לא ימצאו אדם שישכיר עצמו לחצי יום להשקות את השדה⁽¹¹⁾.

פרדסא אם היו שותפים בכרם, **אמר אבהו דשמואל** אין חולקים את הכרם אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר ביד כל אחד מהם חלק **בת שלשת קבין**.

תניא נמי הכי: האומר לחבירו מנת חלק בכרם אני מוכר לך, מומכום אומר לא יפחות מחלק של שלשה קבין — הרי, שאין נחשב 'כרם', אלא חלק שיש בו שלשת קבין

אמר רבי יוסי, אין אלו אלא דברי נביאות בלא טעם⁽¹²⁾.

כרם הנמצאת **בבבל** שאין השדות חשובות שם⁽¹³⁾, **מאי?** מהו השיעור שצריך להשאר ביד כל אחד מהם כדי שיוכל האחד לכפות

שבשעת הזריעה חורשים פעמיים, פעם אחת קודם הזריעה ופעם אחת לאחר הזריעה, ושתי החרישות מתמשכות על פני יום שלם

ואי בעית אימא אפשר לומר, ששיעור **יומא** דחרישה, נמדד לפי **דזרעא** יום חרישה בשעת הזריעה. ומה שהקשית אם כן בשעת הניר תמשך החרישה יותר מיום אחד, וביום השני לא ימצא שוורים לחרוש את שדהו, תשובתך היא, שמדובר **בהדורי בקרקע קשה** שיש בה מורדות ומעלות, וזמן חרישת הניר הוא שתי ימים שלמים⁽¹⁰⁾.

דוולא השותפים שהיה להם שדה שמשקים אותה מבור מים, ורצה אחד מהשותפים לחלק את השדה, **אמר רב נחמן** אין חולקים את השדה, אלא אם כן לאחר החלוקה ישאר ביד אחד חלק **דבי דאלו יומא** שצריך פועל להשקותו במשך יום שלם, כי אם ישאר ביד כל אחד מהם חלק

10. פירשנו לפי הגירסה שלפנינו, וכפי הפירוש השני שכתב רש"י. וכתב רש"י דלשון זה הגון. אבל בלשון ראשון פירש רש"י — אי בעית אימא יומא דזרעא — כלומר שהשיעור נמדד לפי יום חרישה בשעת הזריעה, ומה שהקשית אם כן בשעת הניר יוצרך לחרוש יותר מיום אחד, וביום השני לא ימצא שוורים לחרישה, תשובתך, דמדובר במקום שחורשים פעמיים בשעת הניר, ונמשכת החרישה על פני שני ימים שלמים. ואי בעית אימא יומא כרבא כלומר שהשיעור נמדד לפי יום חרישת ניר, ומה שהקשית, אם כן בשעת הזריעה לא תמשך החרישה על פני יום שלם, ולא ימצא שוורים לחרישה, תשובתך, שמדובר בארץ קשה, שיש בה מעלות ומורדות, ואף בשעת הזריעה נמשכת

11. על פי רבינו גרשום, ורש"י כתב 'משום שכר פועל', וכונתו נראה שפועל לחצי יום משכיר עצמו בדמים מרובים יותר מחצי שכר פועל שעובד יום שלם. ואם כן נמצא שמפסידו.

12. על פי רש"י ותוס'. אמנם התוס' בעירובין ס ב פירשו, שאמר לשבח, דדבריו הם כדברי הנביאים.

13. על פי רבינו גרשום. ועי' היטב לעיל הערה 9.

את שותפו לחלוק בכרם —

אמר רבא בר קפנא, אין יכול האחד לכפות את חברו לחלוק בכרם, אלא אם כן ישאר לאחר החלוקה לכל אחד מהם **תלת אציאתה**⁽¹⁴⁾ שלש שורות **בניתריסרגופני** בכל שורה יש שנים עשר גפנים. ושיעור זה הוא **כי היכי דרפיק גברא ביומא** מה שאדם עודד ביום.

כיון שאמר רבי יוסי 'אין אלו אלא דברי נביאות' וקרא לדברי חכמים 'נביאות', מביאה הגמרא את המימרא הבאה:

אמר רבי אבדימי דמן חיפה, מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים.

ומתמה:

מדברי רבי אבדימי משמע כי מתחילה לא

היו החכמים נביאים, ורק לאחר שניטלה הנבואה מן הנביאים ניתנה לחכמים, וזהו דבר תימה **דאטו חכם לאו נביא הוא?**

ומשני:

חכי קאמר, מתחילה היתה הנבואה נחלת החכמים והנביאים, ומשחרב בית המקדש ניטלה הנבואה מן הנביאים, אך **אף על פי שניטלה מן הנביאים** שאינם חכמים⁽¹⁵⁾, **מן החכמים לא ניטלה!**

אמר אמרימר, וחכם עדיף מנביא⁽¹⁶⁾ **שנאמר 'ונביא לבב חכמה'**, ופירוש פסוק זה, כי לנביא יש לב חכם⁽¹⁷⁾, **מי נתלה במו? הוי אומר קטן נתלה בגדול!** ומכאן שהחכם עדיף מנביא.

אמר אביי, תדע שלא ניטלה נבואה מהחכמים⁽¹⁸⁾, **דהרי אמר גברא רבה מילתא** שהרי חכם אומר הלכה מדעתו, **ומתאמרא**

ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח קדשם. וכעין זה כתב החתם סופר, דיש שתי סוגי נבואה, יש נבואה ששומע הנביא מפי הגבורה ונבואה זו בטלה אחר החורבן. ויש נבואה שבאה על ידי כלי השכר והחכמה, כי על ידי חכמתו מכוין החכם לאמת, ונבואה זו נשארה ביד החכמים.

16. כי הנביא רואה את נבואתו בחידה ובמראה, ואילו החכם משיג השגה ברורה מהר"ל.

17. על פי רבינו גרשום.

18. על פי רש"י. אבל רבינו גרשום והר"י מיגאש פירשו שהראיה היא לכך שהחכם עדיף מנביא. ועל זה הביאו ראיה מכך שגברא רבה אומר דבר שנאמר על ידי חברו, ואומר את הדבר על בריו כאילו שמעו מפי השמועה, ואף

14. אציאתא שורות. על פי הרשב"ם לקמן מא ב ד"ה חד.

15. על פי רש"י. והקשה הרמב"ן וכי בזמן שביית המקדש היה קיים היו נביאים שאינם חכמים. והרי אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גיבור ועשיר כמו שאמרו בנדרים דף לח א. והביא הרמב"ן דיש שאמרו [וכעין כתב הרא"ש בנדרים שם], שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו בלא הפסק, אלא על חכם, אבל נביאות שהיא שליחות, כגון נביאותו של יונה בן אמיטי שנשלח להחזיר בתשובה את אנשי ננוה, בכגון זה משרה הקדוש ברוך הוא את שכינתו אף על החסידים שאינם חכמים. והרמב"ן עצמו פירש את הגמרא, שאף על פי שניטלה נבואת הנביאים, שהיא המראה והחזון. אבל נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא

משמיה דגברא רבה אחרינא כוותיה ואותה הלכה נאמרת בשם חכם אחר⁽¹⁹⁾, הרי שהחכם שאמר את ההלכה בלא שידע שכבר נאמרה הלכה זו על ידי חכם אחר, הוא כנביא.

אמר רבא, ומאי קושיא הלא אין מכך ראייה שלא ניטלה הנביאות מהחכמים, **ודילמא תרווייהו בני חד מזלא** ניהו יתכן ששני החכמים שאמרו את אותה ההלכה הם בני אותו מזל, ומשום כך כיוונו אחד לדברי השני.

אלא אמר רבא, תדע שלא ניטלה הנבואה מהחכמים **דהרי אמר גברא רבה מילתא חכם** אומר הלכה מדעתו, ואותה הלכה **מתאמרא**

משמיה דרבי עקיבא בר יוסף כוותיה, הרי שהחכם הוא נביא, שהרי אמר כדברי רבי עקיבא ללא שידע שרבי עקיבא אמר הלכה זו – ואין לומר שכיון לדברי רבי עקיבא משום שהיה בן מזלו, שהרי ודאי רבי עקיבא היה חכם ממנו הרבה, ולא היה בן מזלו.

אמר רב אשי, ומאי קושיא עדין אין זו ראייה שהחכם הוא נביא, שהרי **דלמא להא מילתא בר מזליה הוא** אפשר שכלפי דבר זה אותו

חכם הוא בן מזלו של רבי עקיבא, אף על פי שאינו בן מזלו לענין החכמה.

אלא אמר רב אשי, תדע שהחכם הוא נביא, דהרי **אמר גברא רבה מילתא** חכם מחדש הלכה מדעתו **ומתאמרא הלכה למשה מסיני** כוותיה וכדבריו נאמר למשה מסיני, הרי שהחכם שחידש את ההלכה הוא נביא.

ומקשינן: **ודלמא** הלא אפשר שבמקרה אמר החכם הלכה שנאמרה למשה מסיני **כסומא בארובה**, [בארובה יורדים מעלית הגג אל הבית, ו'סומא בארובה' הוא משל למי שהגיע אל מטרתו במקרה וללא כונה תחילה, כסומא שבמקרה הצליח לכיין דרכו ולרדת בארובה⁽²⁰⁾], אך אין כאן דברי נביאות על מה שנאמר למשה מסיני.

ומשנינן: **וכי לאו טעם יחיב?** הלא התלמיד חכם נותן טעם להלכה, וסברא זו באה אל לבו בנבואה, וזכה להסכים להלכה למשה מסיני⁽²¹⁾.

אמר רבי יוחנן, מיום שחרב בית המקדש⁽²²⁾ **ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות**⁽²³⁾.

20. על פי רש"י.

21. לשון רש"י כאן.

22. פירש המהרש"א דהכונה לבית ראשון, כי בבית שני לא היו נביאים אלא בתחילת בנינו שהיו חגי זכריה ומלאכי.

23. ופירש המהרש"א דנבואת השוטים אינה נבואת הנביאים, אלא נבואתם היא על ידי שד. התורת חים כתב, דכיון שאין ישראל עושים

שלא שמע דבר זה מעולם אומר מה שנאמר למשה בהר סיני. ואילו הנביא אינו אומר אלא מה ששמע בלבד, ומכאן שחכם עדיף מנביא.

19. הקשה המהרש"א, הרי על החכם שאמר ראשון את ההלכה לא אמרו שאמר דברי נבואה, אלא אמר את ההלכה מסברא. ואם כן למה לא נאמר כן גם על החכם השני שאמר מסברא, ומהיכן למדו שלא ניטלה החכמה מהחכמים. עי"ש מה שתירץ.

ומפרשין: לשוטים מאי היא?

כי הא כמעשה שהיה, דמר בר רב אשי דהוה קאי ברסתקא דמחוזא מר בר רב אשי עמד בשוק בעיר מחוזא, שמעיה לחהוא שוטה דקאמר, ריש מתיבתא דמליך במתא מחסיא ראש הישיבה שעתיד למלוך היום בעיר מחסיא, טביומי חתים חותם על איגרותיו בכינוי 'טביומי' (24). — אמר מר בר רב אשי מאן חתים טביומי ברבנן מי מרבנן חותם בכינוי 'טביומי' הלא אנא. שמע מינה לדידי קיימא לי שעתא ומכאן אני למד שעומד לי המזל בשעה זו —

מיד קם מר בר רב אשי ואתא בא לעיר מחסיא, אדאתא ועד שהגיע לעיר אימנו רבנן גמרו רבנן בדעתם לאותביה להושיב לרב אחא מדפתי ברישא בראשות הישיבה (25). וכיון דשמעי דאתא כששמעו החכמים שמר בר רב אשי הגיע לעיר, שדור זוגא דרבנן לגביה שיגרו אליו זוג תלמידי

חכמים לאימלוכי ביה ליטול ממנו עצה ורשות להמליך את רב אחא. עכבינהו (26) מר בר רב אשי עיכב את זוג החכמים אצלו. הדר שדור זוגא דרבנן אחרינא חזרו ושלחו אליו זוג אחר של חכמים, וגם אותם עכבינהו גביה עיכב אצלו. ושוב שלחו אליו זוג אחר עד דמלו בי עשרה עד שנתקבצו אצלו עשרה חכמים. כיון דמלו בי עשרה כיון שהגיעו אצלו עשרה אנשים פתח הוא ותנא ודרש פתח מר בר רב אשי ודרש ונעשה ראש הישיבה, והטעם שהמתין שיבואו אצלו עשרה אנשים, לפי שאין פותחין לדרוש בכלה במסכת שבה דורש ראש הישיבה (27) פחות מעשרה!

קרי רב אחא מדיפתי אנפשיה על עצמו את המימרא — כל המריעין לו מי שעשו לו רע לא במהרה מטיבין לו, כלומר, הואיל ונדחתה השעה, שוב לא ימליכוני בראשות הישיבה וכל המטיבין לו לא במהרה מריעין לו. (28)

25. ובקובץ שיעורים העיר, הרי למר בר רב אשי היה זכות קדימה, שהיה בנו של רב אשי שהיה ראש ישיבה במחסיא, עי"ש. ועי' חתם סופר מה שכתב בזה.

26. על פי גירסת הב"ח, וכן להלן.

27. על פי רבינו גרשום.

28. הקשו התוס', הלא רב אחא עצמו אמר בבבא קמא פ ב, כי כל המרעים לו לעולם אין מטיבים לו, ואילו כאן אמר 'לא במהרה' מטיבין לו. ותירצו, כי מתחילה אמר רב אחא 'לא במהרה' מטיבין לו. כי היה מצפה שאחר זמן רב

רצונו של מקום, לכן אין הקדוש ברוך הוא משרה את שכנתו אלא על אנשים שאינם מהוגנים כשוטים ותינוקות. משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ובגדו בו עבדיו, כעס המלך והשליך את הסעודה לכלבים.

החתם סופר כתב, דלפעמים נשמת אדם רואה דברים שאין שכלו מניח לו להוציאם מפיו, מפני שנראים לו כדברי שטות, אך באמת הם דברים אמיתיים שנגזרו למעלה, והשוטה והקטן שאין חוסמים פיהם, אומרים את אשר הם רואים.

24. עי' רבינו גרשום שפירש כי כן היה שמו. והמהרש"א הביא מספר יוחסין דכונה כך משום שכל ימיו היה טוב לישראל. ועי"ש עוד פירושים.

ממעשה זה מוכח שנתנה נבואה לשוטים, שהרי כמו שהתנבא השוטה שמר בר רב אשי יהיה ראש הישיבה כן היה – ומוסיפה הגמרא להביא מעשה נוסף שממנו מוכח שנתנה נבואה לתינוקות –

תנוקת מאי היא? כי הא כמעשה שהיה דבת רב חסדא הוה יתבה בכנפיה דאבוה בתו של רב חסדא ישבה בחיק⁽²⁹⁾ אביה, הוה יתבי קמיה וישבו לפני רב חסדא רבא ורמי בר חמא, אמר לה רב חסדא לבתו, מאן מינייהו בעית? את מי מהם את רוצה לבעל אמרה ליה, תרוייהו את שניהם. ורבא חשש לדבריה ולכן אמר רבא ואנא בתרא אני אהיה האחרון מבין בעלייך⁽³⁰⁾, וכן הוה⁽³¹⁾ וכך היה, שנישאה בתחילה לרמי בר חמא ולאחר מכן נישאה לרבא.

אמר רבי אבדימי דמן חיפה, קודם שיאכל אדם וישתה, יש לו שתי לבבות כלומר אין דעתו שלימה, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד ודעתו שלימה⁽³²⁾. שנאמר, 'איש נבוב ילבב' כלומר אדם שהוא חלול,

שאין כריסו מלאה, ילבב, יש לו כעין שתי לבבות, ובתיב 'נבוב לוחות' ומתרגמינן חליל לוחין.

אמר רב חונא בריה דרב יהושע: הרגיל בין אפילו לבו אטום כבתולה יין מפקחו שנאמר 'ותירוש ינובב בתולות' כלומר, אדם שלבו אטום כבתולה, היין עושה את לבו לחלול ופתוח:

אחים הבאים לחלוק את ירושת אביהם, הרי, הבכור נוטל חלק כפול מאחיו. – חלק אחד מקבל כיתר אחיו, וזהו הנקרא להלן 'חלק פשוט', וחלק נוסף מקבל כדין תורה שהבכור נוטל 'פי שנים', וזהו הנקרא להלן 'חלק בכור'. –

אמר רב חונא בריה דרב יהושע:

פשיטא דבר פשוט הוא, שבכור הנוטל שני חלקים בשדה אביו, הרי, בין את החלק הנוסף שמקבל כדין בכור, ובין את החלק פשוט שמקבל כיתר אחיו, – את אותם שני החלקים יהבינן ליה אחד מצרא עלינו

יחזירוהו לגדולתו, ואחר שראה שלא החזירוהו, חזר בו ואמר 'לעולם אין מטיבין לו'.

29. על פי רבינו גרשום.

30. פירש המהרש"א, כי רבא לא קילל את רמי בר חמא שימות לפניו, אלא שרמי בר חמא יגרשנה ואז ישא אותה הוא. ורמי בר חמא עצמו לא חש לומר שהוא יהיה האחרון, משום שרמי בר חמא לא רצה לישא את גרושת חבירו כמו שאמרו בפסחים ק"ב א, ואם היה אומר שהוא יהיה האחרון, בהכרח יהיה כאן קללה לרבא שימות לפניו, ואז ישא רמי בר חמא את

אלמנתו.

ועל מה שכתב המהרש"א דכונת רבא היתה לישא את גרושת רמי בר חמא, הקשה הפורת יוסף, דהרי בחולין דף קל"ג פירש רש"י שרבא היה כהן, וכיצד היה יכול לישא את גרושת רמי בר חמא. אך ציין שם לדברי התוס' הסוברים שרבא היה כהן ולא רבא.

31. על פי גירסת הב"ח.

32. כמו שאמרו בבבא מציעא קז ב על פת שחרית, שהיא מחכימת פתי – מהרש"א.

לתת לו במקום אחד צמודים אחד אל השני.

— (33)

דין זה נלמד לקמן [קכד א] מפסוק⁽³⁴⁾.
וטעמו של דין זה, כי מה שחדשה תורה
שהבכור נוטל שני חלקים, אין זה שתי

זכויות נפרדות לקבל שתי שדות, אלא
מלכתחילה זכתה לו תורה שדה אחת גדולה,
ואין לחלק את חלקו האחד לשני
מקומות.⁽³⁵⁾
מסתפקת הגמרא:

33. ולפי זה, כתבו הראשונים, שאם הניח האב
לשני בניו שלש שדות צמודות, הרי, השדה
האמצעית תהיה ממה נפשך של הבכור, שהרי
אף אם שדה זו לא תצא בחלקו בגורל, מכל
מקום יטול שדה זו משום שזו בהכרח תהיה
השדה הצמודה לשדה שתעלה בגורלו, ונמצא
שלעולם יטול את השדה האמצעית, ולכך אינם
עושים גורל אלא על שתי השדות שמשני
הצדדים, וזו שתעלה בגורלו נוטל האמצעית
עמה.

והר"י מיגא"ש חידש, שאף אם השדה
האמצעית היא שדה 'עידית', ושתי השדות
שמשני צידיה הן שדות 'זיבורית', נוטל הבכור
את חלקו במקום אחד אף שעל ידי כן נוטל הוא
בשדה העידית יותר מאחיו, וכגון ששתי השדות
ה'זיבורית' כל אחת מהם היתה שוה חמישים
זוז, ולעומתם שדה העידית היתה שוה מאתיים
זוז, ואם כן מדין תורה שהבכור נוטל 'פי שנים'
— על הבכור לקבל שדות בשווי מאתיים זוז,
ואילו הפשוט נוטל שדות בשווי מאה זוז.

ועל זה חידש הר"י מיגאש שנוטל הבכור
שדה הזיבורית, ועוד חלק משדה העידית הצמוד
לשדה הזיבורית בשווי מאה חמישים זוז, ואילו
אחיו נוטל שדה זיבורית ועוד חלק בשדה
העידית השוה חמישים זוז, ובחלוקה זו יקום
דין התורה שהבכור נוטל את שני חלקיו במקום
אחד.

אבל שאר ראשונים חולקים וסוברים שיכול
לטעון הפשוט, אין רצוני שתטול את רוב חלקך
בשדה העידית, דלא חדשה תורה אלא שתטול
פי שנים, אך אין מזכותך לקבל את אותם שני

החלקים בשדה הטובה ביותר, אלא בשדה
העידית נחלק בשוה (וכל אחד מהם יטול חלק
בשווי מאה זוז), ואת שאר חלקך תטול בשדה
הזיבורית הנמצאת בצד השני, ואף שבזה לא
יקום דין התורה שהבכור נוטל במקום אחד,
סוברים הראשונים שלא נאמר דין זה אלא באופן
שכל השדות שוות, אך במקרה כגון זה שאם
יטול הבכור את כל חלקו במקום אחד יפסיד
הפשוט, לא נאמר דין זה, ואינו נוטל את חלקו
במקום אחד.

34. עי' תוס' ד"ה חלק בכור, ועי' בהערה
הבאה.

35. עפ"י רש"י ד"ה חלק, שכתב "והרי הם חלק
אחד", ואף על פי שדין זה נלמד מפסוק, צריך
לומר שזה גופא נתחדש בפסוק ששני חלקי
הבכור הרי הם חלק אחד, וממילא עלינו לתת לו
את חלקו במקום אחד, ואין לחלק את חלקו
לשתי חלקים, כן נראה מדברי הראשונים, עי'
ברא"ש.

אמנם בספר "שיעורי רבינו חיים הלוי" על
מסכת בבא בתרא, כתב שנחלקו כאן רש"י
והתוס' ולשיטת רש"י אכן נתחדש בפסוק
שזכותו של הבכור לשני חלקים הרי זה כ'חלק
אחד' וממילא יש לתת לו את חלקו במקום אחד.
אך לשיטת התוס' לא נתחדש כלל ששני
החלקים הם חלק אחד, אלא אדרבא, אף על פי
שגדר זכותו היא ליטול שני חלקים, מכל מקום
גזרה תורה לתת לו את אלו שני החלקים במקום
אחד, ועין שם שהאריך.

יבם מאי? שהרי בפרשת יבום דרשו חז"ל מהפסוק "יקום על שם אחיו המת" שבחלוקת ירושת האב, נוטל היבם [שנשא את אשת אחיו שמת] חלק כפול בנכסי אביו, חלקו שלו, וכן חלק אחיו שמת³⁶).

ומסתפקת הגמרא, האם זכאי היבם לקבל את אותם שני החלקים, במקום אחד צמודים האחד אל השני, או שמא, זכותו של היבם אינה אלא לקבל שני חלקים, אבל אינו יכול לכפות את אחיו לתת לו את שני החלקים במקום אחד.

אמר אביי: היא היא! כשם שזכותו של הבכור לקבל את שני החלקים במקום אחד, כך גם זכותו של היבם לקבל את חלקו וחלק אחיו במקום אחד.

מאי טעמא?

בכור קרייה רחמנא! משום שהיבם מכונה בתורה "בכור". שהרי בפרשת יבום נאמר על היבם "והיה הבכור", ויש ללמוד מכך שדינו כבכור. וכשם שחדשה תורה שהבכור נוטל את שני חלקיו במקום אחד, כך גם דין היבם.

רבא אמר אין דינו של היבם כבכור! וטעמו, משום שבפרשת יבום **אמר קרא** נאמר בפסוק

על היבם **"והיה הבכור"** ומלשון **"והיה"** יש ללמוד ש'הווייתו' **כבכור** דמיונו של היבם לבכור הוא רק ב'הוויית' [מציאות] הירושה, שבמציאות יורש כבכור, שנוטל שני חלקים כבכור, אך — **ואין חלוקתו כבכור** לגבי דיני החלוקה אין הוא דומה לבכור, שהבכור כופה את אחיו לתת לו את שני חלקיו במקום אחד, ואלו היבם אינו כן, ויכולים אחיו לדחותו ולתת לו שני חלקים נפרדים.

עתה עוברת הגמרא לדון בהלכות חלוקת שדה ירושה.

החורא דזבן ארעא מעשה באחד שקנה קרקע **אמצרא דבי נשייה** בגבול שדה אביו³⁷, ומת אביו. **כי קא פלגו** בשעה שבאו היורשים לחלוק ביניהם את שדה אביהם, **אמר לחו** האח שקנה קרקע ליד שדה האב **פליגו לי אמצראי** רצוני לקבל את חלקי בשדה אבינו בצמוד לשדה השיכת לי, שעל ידי כך תהיה לי שדה גדולה.

אמר רבה, במקרה **כגון זה**, שאותו האח נהנה מכך שיקבל את אותו החלק בשדה, ואילו אחיו אינם מפסידים מכך, שהרי לידם אין הבדל בין שדה זו לשדה אחרת, **כופין על מדת סדום** כופים את אחיו לתת לו את החלק בשדה הצמוד לשדהו, שהרי הוא נהנה מכך והם אינם חסרים כלום, ו'כופין

ייעוין עוד בהגהות הגר"א בשו"ע שם.

37. לפי הפירוש השני בתוד"ה אמצרא. ולפירוש הראשון שם כונת הגמרא שקנה שדה הסמוך לשדה חמיו, ומת חמיו, ולא היו לו בנים כי אם בנות. וכן כתב המסורת הש"ס אות ו' בשם הערוך.

36. ונחלקו ראשונים, האם מדובר דוקא שמת האב ואחר כך מת האח, או שמא כשמת האח ואחר כך מת האב. ובשו"ע סימן קס"ג סעיף א' כתב, שדוקא אם מת האב ואחר כך מת האח, יעוי"ש טעמו, וכן היא שיטת רוב הראשונים. אבל רש"י ביבמות כד ב חולק, וסובר שאם מת האח ואחר כך מת האב, זוכה היבם בנכסי אחיו,

על מדת סדום' (38).

מתקף לה רב יוסף, אין זו 'מדת סדום', משום **דאמרי ליה אחי** אומרים לו האחים, רצונינו דוקא באותה שדה הצמודה לשדך, משום ששדה זו **מעלינן ליה עלויא** מעולה

היא לנו **כי נכפי דבי בר מריון** כמו שדותיו של 'בר מריון' [שם אדם שהיו לו קרקעות מעולות]. ומדובר במקרה שהשדות שהוריש להם אביהם נזונות ממי הגשמים, וטוענים האחים כי יתכן ששדה זו הצמודה לשדה אחיהם תתברך במי גשמים יותר מחברותיה.

38. והקשו התוס' [ד"ה כגון], לפי סברא זו ש'כופין על מדת סדום', מדוע צריכים אנו ל'היקש' המלמדינו שהבכור מקבל את שני חלקיו במקום אחד, הלא גם ללא הפסוק היה עלינו לתת לו את חלקיו במקום אחד משום ש'כופין על מדת סדום', שהרי אחיו אינם נחסרים מכך שדוחים אותו לשתי שדות נפרדות, ואילו הוא מרויח מכך! ?

ותירצו התוס' שלשה תירוצים —

א. שכל דין זה שכופין על מדת סדום, אינו אלא במקום שתובע בשדה אביו את החלק הסמוך לשדהו, דכיון שקודם החלוקה כבר היתה שדהו סמוכה לאותו חלק בשדה אביו, בזה 'כופין על מדת סדום' ונותנים לו את אותו שדה. אבל אם יבואו ב' אחים ויבקשו להיות שותפין בשדות שירשו מאביהם, ולכן מבקשים הם לקבל שתי שדות צמודים [כדי שיחד יהיה להם שדה גדולה שבה יהיו שותפים], במקרה זה אין שאר האחים חייבים לתת להם ב' שדות צמודות, ואין זו מדת סדום. [וטעם הדבר יבואר להלן] ולפי זה תירצו התוס' שכל תביעת הבכור לקבל את חלקו במקום אחד, אין כוחו אלא כב' אחים הרוצים להשתתף, ולכן לולי חידוש התורה שהבכור נוטל את שני חלקיו במקום אחד, לא היינו נותנים לו במקום אחד, ואין כאן 'כופין על מדת סדום', שהרי בב' אחים הרוצים להשתתף אין זו מדת סדום וכדלעיל, והבכור הרי הוא כב' אחים, ומשום כך צריכים אנו לחידוש התורה בזה.

ובטעם הדבר שב' אחים הרוצים להשתתף יחדיו אין חיוב לתת להם ב' שדות צמודים, אף

שאין האחים האחרים חסרים בכך, ואילו אותם אחים הרוצים להיות שותפים נהנים מכך שיקבלו שתי שדות צמודות, וא"כ לכאורה זוהי 'מדת סדום'? ביארו בזה, על פי מה שכתב הרשב"א, שדין זה שכופין על מדת סדום, אינו אלא באופן שלפני החלוקה היה שדה האח צמודה לשדה האב, אבל אם רק לאחר החלוקה ייווצר מצב שאחד האחים יהיה 'בר מצרא', בזה, אין חיוב לתת לו שדה הצמודה לשדהו העתידית.

וביאור הדברים, ביאר הגאון רבי שמואל רחובבסקי זצ"ל, [בשיעורי הגר"ש, כאן], כי מה שמבואר בסוגי' שמדין 'כופין על מדת סדום' עלינו לתת ל'בר מצרא' את החלק הסמוך לשדהו, הוא משום שדין זה ש'כופין על מדת סדום' יוצר מצב שבו אותו חלק בשדה אינו נופל כלל לחלוקה בין האחים, אלא מדין 'כופין על מדת סדום' נופל חלק זה ישירות בחלקו של ה'בר מצרא', וא"כ זהו דוקא באופן שהוא היה 'בר מצרא' קודם חלוקת האחים, דאז יתכן לומר שמדין כופין על מדת סדום נפקע חלק זה מן האחים ונופל בחלקו. אבל כאשר ב' אחים מעונינים להיות שותפין אחרי החלוקה, הרי, כל זמן שלא חלקו אין כאן 'בר מצרא', וא"כ שדה זו נופלת לחלוקה בין כל האחים, וכיון שיש לאחים חלק בשדה זה שוב אין הם חייבים לוותר על זכותם בשדה זו.

ולכך גבי בכור, כיון ששתי תביעותיו דומות לתביעתם של ב' אחים התובעים לקבל את חלקם במקום אחד, [כי אנו מתיחסים ל'חלק

ולכן אינם חפצים ליתן לו שדה זו, וכיון שהם נחסרים במה שנותנים לו שדה זו, [שהרי יתכן ששאר השדות יתברכו פחות משדה זו],⁽³⁹⁾ לכן אין התנגדותם זו נחשבת

כ'מדת סדום'.⁽⁴⁰⁾

והלכתא כרבי יוסף! שאין לכפות את האחים ליתן לאותו אח את החלק הצמוד

בסוגיין 'כופין על מדת סדום', אין זה אלא מתקנת חכמים, ולפי זה לא קשה מדוע הוצרכה התורה לחדש שהבכור נוטל שני חלקיו במקום אחד, משום שמדאורייתא אין שייך כאן כופין על מדת סדום וכדלעיל.

ובדברי ריצב"א הנ"ל ישנו חידוש גדול – שטעם דין זה ששנינו בבבא קמא כ,א שהדר בחצר חבירו שלא מדעתו, במקום שחבירו אינו עומד להשכיר את החצר, שפטור הדייר מלשלם, דהוא מטעם 'כופין על מדת סדום', וכן כתב שם ה'פני יהושע', ומדברי התוס' כאן מוכח כדבריו.

39. ובפשטות טענתם היא שכיון שיתכן שהם חסרים, לכן אין לו ליטול ללא גורל. וצריך עיון, דהלא הגורל לא יועיל להם מאומה, שהרי אין הם יודעים איזו שדה תתברך, והסיכוי שהשדות שיפלו בחלקם בגורל לא יתברכו שוה לסיכוי שהשדה שרוצה אחיהם לקחת לא תתברך, ואם כן טענתם זו שרוצים לעשות גורל שמא אחת השדות תתברך יותר אינה טענה, שהרי גם לאחר הגורל אין הם יודעים מה טוב יותר, ומה יועיל הגורל יותר מחלוקה זו שמבקש אחיהם. אמנם רש"י לקמן במקרה הבא פירש באופן אחר, ויתכן שגם כאן כונתו שונה, ועי' היטב לקמן הערה 11.

40. זוהי שיטת רש"י בסוגי'. אבל התוס' הקשו עליו, ופירשו מהלך אחר בדברי רבה, והוא, דכיון ששדה זו נפלה לחלוקה לפני כל האחים, משום כך יכולים האחים לטעון 'לא ניתן לך זכות שיש לנו בשדה זו אם לא בדמים יקרים, כמו בני מריון שהיו עשירים ולא היו מוכרים

בכור' ו'חלק פשוט' כשתי תביעות נפרדות], משום כך צריכים אנו לחידוש התורה שמכל מקום מקבל הבכור את חלקו במקום אחד. תירוץ שני תירצו התוס', כיון שהתורה מכנה את החלק הנוסף של הבכור 'מתנה' שהרי בפסוק נאמר 'לתת' לו פי שנים, אין לכופ את נותן המתנה לתת את המתנה במקום אחד. וביארו את דברי התוס', עפ"י דברי נתיה"מ [סי' רע"ח סעיף ט'] שדין זה שהבכור מקבל 'פי שנים' הוא דין שנאמר לאחים, שהחייב מוטל עליהם לתת לו 'פי שנים'. ולפי זה מבוארים דברי התוס' דכיון שחלק הבכורה נקרא מתנה, והאחים הם נותני המתנה, לכן אין יכול הבכור לכופם לתת לו מתנה בחלק אחד, ולכן צריכים אנו לפסוק המורה לתת לו את ב' החלקים במקום אחד.

עוד כתבו התוס' בשם ריצב"א, שמעיקר הדין אין שייך כאן כלל 'כופין על מדת סדום' משום שדין זה נאמר רק במקרה שאחד דר בחצר חבירו (במקום שחבירו לא היה משכיר את חצירו לאדם אחר), והנדון הוא האם חייב לשלם או לא, בזה כופין על מדת סדום ואינו חייב לשלם לו, שהרי ממילא לא היה משכיר את חצירו זו לאחרים. אבל אם הנדון אינו כלפי התשלום, אלא שהדייר חפץ להכנס לדור בחצר ובעל החצר אינו מניחו להכנס, אין זו מדת סדום, ורשאי בעל החצר לעכבו מלהכנס לחצר. ומקרה דידן הרי הוא דומה למקום שאינו מניחו להכנס לרשותו, [שהרי חלקו וחלק שאר אחיו בשדה שוים, והם מונעים אותו מליטול את אותו חלק בשדה], ומשום כך מעיקר הדין אין שייך כאן הדין ד'כופין על מדת סדום', ומה שאמרו

(41) לשדהו.

מוסיפה הגמרא לדון במקרה נוסף בהלכות חלוקת שדה ירושה.

ראובן ושמעון שהניח להם אביהם בירושה **תרי ארעתא** שתי קרקעות **אתרי נגרי** ולכל אחת מהשדות היה צמוד מקוה מים שממנו ניתן להשקות את השדה. ואחת מאותם שדות היתה צמודה לשדה שהיתה שיכת מכבר לראובן⁽⁴²⁾, וראובן מבקש לקבל את חלקו בירושה באותה שדה הסמוכה לשדהו.

אמר רבה, במקרה כגון זה, שראובן נהנה מכך שיקבל את אותה שדה הסמוכה לשדהו, ואילו שמעון לא מפסיד אם יתן לו את אותה שדה, שהרי לשמעון אין הבדל בין שדה זו לחברתה שהרי שתי השדות שוות, כיון

דלשתיהן יש מקוה מים להשקיה, בזה כופין על מדת סדום אם שמעון מתנגד לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו, הרי זו 'מדת סדום' וכופין את שמעון לתת לראובן את אותה שדה.

וואף על גב שלעיל אמר רבי יוסף שיכול לטעון 'לי שוה שדה זו יותר', זהו דוקא בשדה הגדילה ממי הגשמים, שיכול לטעון שמא שדה זו הסמוכה לשדך תתברך יותר מחברתה. אבל כאן מדובר בשדה הנוזנת על ידי השקיה, וכיון ששני השדות שוות שלשניהם מקוה מים, שוב אין יכול שמעון לעכב את ראובן מליטול את אותה שדה הסמוכה לשדהו].

מתקיף לה רב יוסף אין זו 'מדת סדום', שהרי, יכול שמעון לטעון לראובן, אין רצוני

קרקעותיהם אלא בדמים יקרים'. והדברים מבוארים יותר בדברי התוס' בבא קמא כ ב ד"ה שהרי זה דומה למונע את חבריו מלהכנס לרשותו, שאין זה נחשב למדת סדום אף אם בעל הבית אינו חסר. [וכעין דברי הריצב"א שהובאו לעיל בהערה 6].

אבל ברא"ש מבואר באופן אחר. דיכולים האחים לטעון, שמא שדה זו תפול בחלקינו ואז תקנה אותה מאיתנו בדמים יקרים, [שהרי לך שדה זו שוה הרבה משום שהיא סמוכה לשדך], ואם כן אין אנו רוצים ליתן לך שדה זו שהרי בזאת אנו מונעים מעצמינו אפשרות רווח.

41. אבל הרמב"ם פסק שעליהם לתת את השדה לאותו האח שהוא 'בר מצרא', וכתב הכסף משנה שהרמב"ם פסק כרבה, אלא שתמה שם שבסוגיין מבואר שהלכתא כרבי יוסף. וכתב שם הכסף משנה לבאר שהרמב"ם סובר בסוגי' זו כהר"י מיגאש שחידש לפי שיטתו שהובאה לעיל

שגם באופן שהשדה הקרובה לשדה הבכור היא שדה עידית, גם בזה נוטל הבכור את חלקו במקום אחד ונוטל חלק גדול מן הפשוט בשדה העידית, [ע"י הערה 1 ביאור שיטתו]. ולפי זה כתב הר"י מיגאש שכל מחלוקתם של רבה ורב יוסף אינה אלא במקום שהניח להם אביהם שדות שאינם שוות, והיינו שחלק מהשדות הם עידית וחלקם זיבורית, שבזה סובר רב יוסף שאין כאן 'כופין על מדת סדום' משום דסוף סוף נמצא שה'בר מצרא' הרויח יותר מאחיו במה שקיבל את חלקו בשדה העידית (ורבה סובר דכיון דסוף סוף מבחינה ממונית שדות כולם שוים יש כאן 'כופין על מדת סדום'), אבל במקום שכל השדות שוות מודה רב יוסף לרבה ש'כופין על מדת סדום' ועל האחים לתת ל'בר מצרא' את חלקו ליד שדהו, וכפסק הרמב"ם.

42. ביארנו את כל מהלך הגמרא לשי' רש"י, ושי' התוס' ע"י לקמן בהערה 44.

אם יתיבש מקוה המים שבחלקו, ומשום כך יכול שמעון לדרוש לחלוק בכל שדה ושדה.⁽⁴⁴⁾

והלכתא כרבי יוסף!

ועתה דנה הגמרא במקרה נוסף!

ראובן ושמעון שהניח להם אביהם **תרתי** [ארעתא] שתי קרקעות אחד נגרא הנמצאות על שפת נהר אחד, ואחת מאותם שדות היתה צמודה לשדה שהיתה שיכת מכבר לראובן,⁽⁴⁵⁾ וראובן מבקש לקבל את חלקו בירושה באותה שדה הסמוכה לשדהו.

ליתן לך את כל השדה הסמוכה לשדך, דזמנין פעמים דהאי שאותו מקוה מים הסמוך לשדה השניה מדוייל יתיבש, והאי ואילו מקוה המים הצמוד לשדה שאותה אתה דורש לא מדוייל לא יתיבש. ולכן איני רוצה ליתן לך שדה זו שאתה מבקש, אלא רצוני שנחלק את שתי השדות, באופן שכל אחד מאתנו יטול חצי שדה⁽⁴³⁾, ובאופן זה אף אם יתיבש מקוה מים אחד עדין יהיה ברשות כל אחד מאיתנו מחצית מהשדה האחרת.

וכיון שכן, שוב אין זו מדת סדום, שהרי אם תנתן כל השדה לראובן, יהיה שמעון חסר

גם לעיל היה לרש"י לפרש שהאחים רוצים לחלוק בכל שדה ושדה, ומכך שלא פירש כן לעיל נראה מדבריו שהאחים דורשים גורל, וזה צ"ע דמה הגורל מועיל לטענתם יותר מהחלוקה שמבקש אחיהם לעשות, וצ"ב.

44. כל זה עפ"י רש"י. אבל התוס' פירשו שאין מדובר כאן כלל שהיה לאחד האחים שדה הסמוכה לשדה האב, אלא אביהם הוריש להם ב' שדות שלידי כל אחד מהם היה מקוה מים, ודורש ראובן שהחלוקה תתבצע בצורה כזו שיחלקו כל שדה ושדה לשנים, ואלו שמעון מתנגד ורוצה לחלוק שדה כנגד שדה, ובזה סובר רבה ש'כופין על מדת סדום' ועל שמעון לחלוק עם ראובן שדה כנגד שדה, כדי שלכל אחד מהם תהיה שדה גדולה. ורב יוסף חולק, וסובר דכיון שיש טעם לדרישתו זו, כי יתכן שאחד ממקוי המים יתיבשו, לכן אין זו מדת שדום וחולקים כל שדה לשתיים.

45. ולהתוס' מדובר באופן שהנהר מפסיק בין שדתי השדות, ע"י בהערה הבאה.

43. כן פירש רש"י, והיינו שאין טענתו שיעשו גורל אלא שיחלקו כל שדה ושדה לחצי. והביאור בזה פשוט, שאם טענתו היא שיעשו גורל אם כן אין טענתו טענה, שהרי גם אם יעשו גורל יתכן שמקוה המים הסמוך לשדה שתפול בחלקו יתיבש, ומה יועיל הגורל. ואם כן שוב התנגדותו זו לתת לאחיו את השדה הסמוכה לשדהו זוהי 'מדת סדום' שהרי הגורל שהוא מבקש לעשות אינו עדיף מבחינה זו על חלוקה ללא גורל. ולכן פירש רש"י שטענתו היא שרוצה לחלוק בכל שדה ושדה, שאף אם אחד ממקוי המים יתיבש עדין יהיה לו חלק הסמוך למקוה המים השני. וכן משמע בדברי הרמב"ן

אלא שיש לעיין, דלפי זה גם במקרה הקודם שטוענים האחים 'שמא שדה זו תתברך יותר' לכאורה גם שם לא יעזור הגורל, שהרי גם אם הגורל יכריע את החלוקה בצורה שונה, עדין יתכן שהשדה שתפול בחלקם תתברך פחות, ואם כן מה יועיל הגורל לטענה זו, ומהו ההבדל בין אם יעשו גורל או לא, ונמצא שדרישתם זו לעשות גורל זוהי 'מדת סדום' שהרי גם אז יתכן שהשדה שתפול בחלקם תתברך פחות. ואם כן

מתקפה לה אביי לרב יוסף, גם במקרה זה אין זו 'מדת סדום' משום דמצי אמר שמעון יכול לטעון לראובן, רצוני שתטול דוקא את השדה שאינה סמוכה לחצרך, שעל ידי כן ארויח משום דבעיא דאפיש אריסי שיהא עליך להרבות באריסים [עובדי שדה], שהרי אם תטול את השדה שאינה סמוכה לשדך, נמצא, שיהיו לך שתי שדות שבכל אחת מהם יהיה עליך להושיב אריסים, וכיון שהשדה שלי תהיה בין אותם שתי שדות נמצא שהארים שבשדות שלך ישמרו על שדי⁽⁴⁷⁾, וכיון שיש לו סיבה שמחמתה אינו רוצה לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו, שוב אין זה 'מדת סדום'.

כאן צריך להיות איור 1

א"ר יוסף, במקרה כגון זה, שראובן נהנה מכך שיקבל את השדה הסמוכה לשדהו, ואילו שמעון לא מפסיד אם יתן לו את אותה שדה, 'כופין על מדת סדום', וכופים את שמעון לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו. —

והלכתא הלכה כרבי יוסף שבמקרה זה 'כופין על מדת סדום', כיון דאפוישי [אריסי] שטענה זו שטוען שמעון שירויח במה שיוקף באריסים, לאו מילתא היא אינה טענה, שהרי, אין גוף השדה שוה לו יותר, אלא אם יחלקו כן יהיה לו ריוח צדדי של שמירת האריסים, ומחמת ריוח זה אין שמעון יכול לדחותו לשדה אחרת, אלא כופין אותו ליתן לראובן את השדה הסמוכה לשדהו.

מקרה זה, שונה מהמקרים הקודמים לו, כיון שבמקרה זה לא יכול להוצר מצב שבו שדה אחת תהיה עדיפה על חברתה. משום שגם כאן מדובר בשדה הגדילה על ידי השקיה, ושני השדות סמוכים לאותו נהר המהווה להם מקור השקיה. ולכן, במקרה זה, מודה רבי יוסף שהתנגדותו של שמעון לתת לראובן את השדה הסמוכה לשדהו, זוהי 'מדת סדום' שהרי לידו אין הבדל בין שתי השדות, ו'כופין על מדת סדום'.⁽⁴⁶⁾

47. ולפירוש התוס' שהובא בהערה הקודמת, צריך לפרש שטענת אביי היא, שאם יהיו לראובן ב' שדות כשאחת בעבר זה של הנהר והאחרת בעברו השני, יצטרך להרבות באריסים, משום שב' שדות מצריכות יותר אריסים מאשר שדה אחת גדולה. וכיון שיהיו יותר אריסים בגבול שדה שמעון תשמר שדהו יותר.

46. כל זה על פי רש"י, אבל התוס' פירשו שאין מדובר כאן כלל כשאחד האחים הוא 'בר מצרא', אלא מדובר באופן שהנהר מפסיק בין שתי השדות, ושמעון מבקש לחלוק כל שדה לחצי, וראובן מבקש לחלוק שדה כנגד שדה. שבוה כופין את שמעון לחלוק שדה כנגד שדה, כדי שיהיה לכל אחד מהם שדה אחת גדולה, ועי' בהערה הבאה.

יג-א הגמרא עוברת לדון במקרה נוסף:

אם הניח להם אביהם שדה, אשר חד גיסא, בגבולה הצפוני יש בה נגרא [מקוה מים להשקיה], וחד גיסא, בגבולה המזרחי עובר נהרא נהר. (1)

כאן צריך להיות איור 4

כאן צריך להיות איור 3

שהרי, כשדנים כלפי הנהר, הרי, ככל שהשדה קרובה יותר לנהר שוויה רב יותר. ואם כן ראשונים במעלה הם החלקים הצמודים לנהר [חלקים 1 ו-2 באיור 4], ובזה נוטל כל אחד מהם את אחד החלקים, ונמצא שבחלק זה של השדה חלוקתם שוה, שהרי כל אחד מהם קיבל חלק צמוד לנהר.

גם כשחולקים בחלקים 3 ו-8 [שאינם צמודים לנהר, אבל קרובים הם אליו יותר מהחלקים האחרים], חלוקתם שוה, שהרי שני חלקים אלו נמצאים באותה הדרגה, שהרי שניהם קרובים באותה מדה לנהר. וכן כלפי חלוקת החלקים 4 ו-7 ששני חלקים אלו שוים במדת מרחקם מהנהר, ולכן כשנוטל כל אחד חלק אחד הרי זו חלוקה שוה, וכנ"ל לגבי חלקים 5 ו-6.

וכן גם כשדנים כלפי הנגרא, נמצא שחלוקתם שוה. שהרי שניהם מקבלים חלק הצמוד לנגרא [חלקים 7 ו-8], וכן

במקרה זה, אי אפשר לחלק את השדה לשני חלקים, שהרי אם נחלק את השדה לרחבה נמצא שהנהר נמצא רק בחלקו של האחד מהם, ואילו חלקו של השני אינו גובל בנהר כלל. ומטעם זה גם אין לחלק את השדה לארכה, שהרי אם נחלק כן, אף על פי שחלקם בנהר יהא שוה, אך הנגרא כולו יפול בחלקו של אחד מהם בלבד, ונמצא שחלקו גדול משל חברו, ולכן:

פלגין לה, עליהם לחלק את השדה **בקרנא** זיל, לשמנה חלקים בצורה אלכסונית (2), שבכך יוכלו לחלק בשוה, וכמו שיבואר —

— בארבע אלכסונויות... ולשון קרניזל — זיל בה לקרנוות'

1. עפ"י רש"י. והתוס' פירשו באופן אחר.
2. עיין רש"י בב"ק קח — ב שפירש, 'בקרניזול

חולקים בשוה בחלק הרחוק מעט מן הנגרא [חלקים 6 ו 1 — 1] וכן חולקים בשוה את חלקים 2 ו 5 — ששניהם רחוקים במידה שוה מהנגרא. וכך גם כלפי החלקים 4 ו 3.

ולא את הטרקלין וכו': שנינו לעיל [יא א] במשנה, שאין השותף יכול לכוף את שותפו לפרק את השותפות ולחלוק בנכס, אלא אם כן גם לאחר החלוקה ישאר שמו של הנכס עליו. כגון: אין חולקין את הטרקלין, אלא אם כן, גם לאחר החלוקה ישאר ביד כל אחד מהם חלק הקרוי 'טרקלין', אך אם לאחר החלוקה לא יקרא החלק שביד כל אחד מהם 'טרקלין' [מחמת קוטנו], אין האחד יכול לכוף את שותפו לחלוק בטרקלין.

ומסתפקת הגמרא באופן שאין באותם הנכסים [המנויים במשנה] אפשרות חלוקה,

משום שאין בהן כרי לזה וכרי לזה, שהחצר קטנה מכדי שלכל אחד מהם ישאר חלק ששמו יהיה כמו שהיה קודם החלוקה, מהו?

האם יכול השותף לומר לחבירו, איני חפץ מעתה להשתתף עמך. וכיון שאין אני יכול לחלק נכס זה לשנים, לכן, קנה אתה ממני את חלקי, או שאקנה אני ממך את חלקך.

או שמא, אין בכוחו לכוף את שותפו לקנות או להקנות, ובעל כרחו ישאר שותף עמו.

רבי יהודה אומר: במקרה זה אית דינא נוהג בו הדין ד'גוד', או 'אגוד'.

והיינו, יכול אחד מהם לומר⁽³⁾ לחבירו: או "גוד"⁽⁴⁾ אתה, קנה ממני את חלקי בנכס, ותהיה אתה הבעלים על כולו, או "אגוד" אני, שאני אקנה ממך את חלקך בנכס⁽⁵⁾.

3. רש"י כתב 'זה שרוצה לחלוק אומר לזה שאינו רוצה לחלוק', ומשמע מדבריו שדין זה לא נאמר אלא במקום שאין השותף השני חפץ לחלוק ממש את השדה. אך אם חפץ לחלוק בשדה, [אף שאין בה דין חלוקה], שוב אין כאן דין 'גוד או אגוד'. ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי תמה, שלא מצאנו הלכה כזו בפוסקים. ועי' בחת"ס מה שדייק בדבריו רש"י.

ולענין מה שכתב רש"י בהמשך דבריו 'קוץ לי דמים', עי' לקמן.

4. הערוך פירש לשון גוד — משוך. וכן פירש כאן רבינו גרשום. והיינו שאומר לו משוך אתה וקנה ממני את חלקי בשדה, או שאני אמשוך ואקנה את חלקך בחפץ. (כך פירש ה'בית יוסף' לפי דבריהם, ולפי זה פירשנו דברי הגמרא) — אבל רש"י פירש 'קוץ לי דמים וקנה לך חלקי או

אני אקוץ דמים ואתן לך בחלקך' [ועיי' לקמן ביאור דבריו]. וכתב הבית יוסף [סימן קע"א אות ה'], שרש"י פירש לשון 'גוד' שהוא מלשון קציצה, כמו 'גודו אילנא', שענינו קציצת האילן. וגוף דברי רש"י יבואר בהערה הבאה.

ובדרישה פירש [בכונת רש"י], ש'גוד' הוא מלשון כריתה, והיינו, כרות וחלק את השותפות על ידי שתקנה חלקי, או שאני אכרות ואחלק את השותפות על ידי שאקנה את חלקך.

ויש נפקא מינה לדינא כיצד מפרשים את לשון 'גוד או אגוד', כמו שיבואר לקמן בהערה הבאה, ושם יבוארו דברי רש"י.

5. דין גוד או אגוד — דאורייתא או דרבנן: שיטת רוב הראשונים, שדין זה, שיכול האחד לכפות את חבירו ל'גוד או אגוד' הוא תקנת חכמים ואינו דין תורה [כן מבואר בשו"ת

רב נחמן אמר, לית דינא דגוד או אגוד! דין זה של 'גוד או אגוד', אינו!

אמר ליה רבא לרב נחמן: לדידך דאמרת לדברין שאתה סובר דלית דינא דגוד או אגוד ואין יכול האחד לכפות את חברו

הרשב"א ח"א סי' תתק"ו, וכן בתשובות הרא"ש כלל צ"ח אות ג, וכן משמע מעוד ראשונים בסוגייתנו], אך ה'קריט ספר' [פרק א מהלכות שכנים] סובר, שזהו דין דאורייתא. ובחזון איש [ח א] כתב, שדין 'גוד או אגוד' הוא מ"דיני ממונות, שנמסרו לחכמים לקבוע כפי משפטי חכמת התורה שזכו בה חכמי התורה, והן הן דנמסרו למשה, שהרי הן בכלל משפטים".

ועיין עוד בהערות בהמשך הסוגיה, כמה חילוקי דינים התלויים בנדון זה אם דין 'גוד או אגוד' הוא מדאורייתא, או שהוא תקנת חכמים.

גדר דין 'גוד או אגוד':

בדין זה ד'גוד או אגוד' יש לחקור, האם הוא דין מחודש, דבמקום שאי אפשר לעשות חלוקה יכול אחד השותפין לתבוע את חברו להקנות את חלקו או לקנות את חלק חברו. או שמא, אין כאן דין מחודש שיכול האחד לכפות את חברו לקנות או להקנות, אלא יסוד דין זה הוא מדיני החלוקה, והיינו, דכמו שבחלוקה רגילה חולקים את הנכס לשתיים, וכל אחד מהשותפין מקבל אחד, כך גם במקום שאי אפשר לחלק באופן זה, מבצעים את החלוקה באופן שונה, שבו האחד נוטל את השדה והאחר את דמיה. ולפי צד זה, מה שיכול האחד לכופף את חברו לקנות או להקנות, יסודו מהדין שיכול השותף לכפות את חברו לחלוק עמו, והוא הדין כאן יכול לכופפו לחלוק עמו, באופן זה שהאחד נוטל את השדה והשני את דמיה, דגם זה צורת חלוקה.

והאחרונים הוכיחו מלשון הרמב"ם [פרק א' מהלכות שכנים הלכה ב'], ומלשון השולחן ערוך [חו"מ סימן קע"א סעיף ו'] שכתבו, שאומר האחד לחברו 'מכור' לי חלקך בכך וכך

או 'קנה' ממני בשער הזה, שמלשון זה מוכח שדין זה הוא יסודו כמכירה והקנאה ולא מדין חלוקה, שהרי אם הוא מדיני החלוקה, אין כאן 'מכירה' ו'הקנאה', אלא חלוקה של שדה תמורת דמיה, והקנין חל ממילא.

וידוע לתלות חקירה זו במחלוקת הראשונים אם דין 'גוד או אגוד' הוא דין דאורייתא או מתקנת חכמים (עי' לעיל), דלשיטת ה'קריט ספר' שהוא דין דאורייתא, בהכרח שיסוד דין זה הוא מדין חלוקה, דלא מצינו בדאורייתא דין מחודש דיכול לכפות את חברו לקנות או להקנות, ובהכרח שיסודו הוא מדיני והלכות החלוקה הקיימים בתורה. אמנם לשיטת שאר ראשונים שהוא דין דרבנן, עדין יש להסתפק בגדר התקנה, אם תקנו דין 'חלוקה' דרבנן, או שתקנו הלכה מחודשת שיש לשותף זכות תביעה על חברו לקנות או להקנות.

בחידושי רבי חיים מטעל, כתב שהנפקא מינה בחקירה זו, אם גוד או אגוד יסודו מדין מכירה והקנאה או מדין חלוקה, היא, האם צריך הסכמת חברו לקנין. דאם יסודו מדין חלוקה, אין צורך בהסכמתו שהרי אין הוא פועל חלות קנין, אלא כשמבצעים חלוקה ממילא חל קנין. אך אם ענינו הוא מכירה והקנאה, הרי, יש לנו צורך בהסכמתו כדי שיפעל קנין.

וביד רמ"ה לקמן דף מ"ח [אות קפ"ה] כתב, שהשני צריך לומר 'רוצה אני', ומוכח מדבריו שזהו דין מכירה והקנאה ולא דין חלוקה, דכדי לפעול חלוקה אין צורך ברצונו, וכמו שנתבאר.

יסוד מחלוקת רבי יהודה ורב נחמן:

ביד רמ"ה אות קס"ד, כתב, שיסוד המחלוקת אם אומרים דין 'גוד או אגוד' או לא, הוא שנחלקו מה דומה יותר לחלוקה. דכיון דאחד

לקנות או להקנות, מה יהיה במקרה הבא:

שני אחים שאחד מהם **בכור** והשני **פשוט** (6), **שהניח להם אביהם** בירושה **עבד** או **בהמה טמאה**, **כיצד עושין** כיצד יחלקו ביניהם את הירושה? שהרי לא ניתן לחלק את העבד או הבהמה לכמה חלקים. (7)

ובשלמא לשיטת רבי יהודה, הסובר את דין 'גוד או אגוד', יכול אה אחד לומר לאחיו, קנה ממני את חלקי בעבד או בבהמה, או שאני אקנה את חלקך. אבל לשיטת רב נחמן, שאין יכול האחד לכופ את חברו לעשות 'גוד או אגוד', כיצד יחלקו ביניהם את הירושה. (8)

מהם מבקש חלוקה, ואי אפשר לחלוק את השדה, לכן עלינו להביא למצב הדומה ככל האפשר לחלוקה, וזוה סובר רבי יהודה שמצב זה של 'גוד או אגוד' דומה לחלוקה, שכל אחד נוטל חלק שנהנה ממנו [קרקע או מעות] ומסתלקים זה מזה. אך רב נחמן סובר, שכשנשארים בשותפותם הרי זה דומה יותר לחלוקה, משום שבאופן זה אין מסתלק האחד לגמרי מן השדה, וחולקין בתשמישי השדה [או בדמי השכירות].

'גוד או אגוד' במקום שחפץ לקנות את השדה ביותר מדמיה:

התוס' [ד"ה אית], הביאו שיטת ר"י, הסובר שיכול השותף לומר לחבירו, קנה ממני את חלקי בחצר במחיר גבוה [יותר משוויון], ואם אינך חפץ בכך, אקנה אני ממך את חלקך באותו המחיר שקצצתי. ואין יכול שותפו לומר לו רצוני לקנות את חלקך אך בדמים מועטים כפי שורו, אלא אם אינו חפץ לקנותו בדמים יקרים, חייב להקנות את חלקו. אך הריצב"א חולק, יעוין טעמו בתוס'.

והראשונים [רא"ש סימן נ' ובתשובות המיוחסות לרמב"ן סימן מ"ג] דייקו מדברי רש"י שדעתו היא כדעת הר"י בתוס'. ודיוקם הוא מלשון רש"י שכתב 'קוף לי דמים וקנה לך חלקי או אני אקוף דמים ואתן לך בחלקך', וביאר הבית יוסף כונת רש"י, שאומר לו קוף לי דמים, פירוש, קבע לי מחיר בכמה אתה חפץ ליקח את חלקי, ואם ארצה אקח ממך את חלקך באותם

דמים שתקצוף, ואם לאו תן לי את סכום הדמים שקצצת ואתן לך חלקי. או שאני אקוף דמים בעד חלקך, היינו שאני אקבע מחיר בכמה אני חפץ לקנות את חלקך, ואז, אם תרצה תיתן לי את אותו הסכום שקצצתי ותקח את חלקי, ואם לאו אקח אני ממך את חלקך באותו הסכום שקצצתי.

ואם כן מבואר בדברי רש"י שהרשות ביד כל אחד מהם לקצוף את סכום הקניה כרצונו, ואין זה דווקא במחיר האמיתי של הנכס, וכדעת הר"י בתוס'.

ויעוין עוד בבית יוסף שם, שביאר את שיטת הרמב"ם בזה, וכיצד הרמב"ם פירש לשון 'גוד או אגוד', וע"י לעיל בהערה הקודמת, מה שהבאנו מהדרישה לבאר לשון 'גוד או אגוד' אליבא דרש"י.

6. מי שאינו בכור נקרא 'פשוט'.

7. אבל בבהמה טהורה, קימת אפשרות לשחטה, ולהתחלק בבשרה.

8. בחידושי רבי חיים מטעלו [בענין חלוקת השותפין, שיעור ב'] כתב להוכיח מכאן כשיטת הקרית ספר, [הובא לעיל הערה 5] שדין 'גוד או אגוד' הוא מדאורייתא. דאם נאמר שדין זה אינו אלא מתקנת חכמים, אם כן יקשה, מדוע הקשתה הגמרא רק על רב נחמן, הלא גם לרב יהודה הסובר את דין 'גוד או אגוד' קשה שהרי גם הוא

אמר לו רב נחמן לרבא. שאני אומר דהחלוקה תהיה באופן זה: **עובד העבד** [או הבהמה] לזה לאח הפשוט **יום אחד, ולזה הבכור שני ימים**⁽¹⁰⁾ כדין 'בכור' שנוטל פי

[ועיין בהערה, מדוע נקטה הגמרא 'בכור ופשוט', דלכאורה אותה קושיה קיימת בשני אחים פשוטים שהניח להם אביהם עבד או בהמה טמאה, כיצד חולקין?⁽⁹⁾].

בימים, שאם תתן לבכור ב' ימים ולפשוט יום אחד, נמצא שהבכור יקבל יותר מפי שנים, משום ששכירות בהמה ליומיים שוה יותר מכפול מיום אחד, שהרי אם יש עיר רחוקה מהלך יום אחד, שיש שם סחורה בזול, הרי ביום אחד אי אפשר לילך ולסחור שם ואילו ביומיים אפשר לילך ולסחור שם, ונמצא שהשתכר הבכור יותר מפי שנים מהפשוט, וכיון שאי אפשר לחלוק בימים לכן הקשתה הגמרא כיצד חולקין, ועי' לקמן ביאור תירוץ הגמרא לפי זה.

ביאור הריטב"א בדעת רש"י:

ועיין בריטב"א שכתב דאפשר לומר בדעת רש"י דגם הוא פירש כהתוס', אלא שסבר רש"י דאפילו הכי עדין יכולים לחלוק. שהרי על אף שכתבו התוס' דבהמה ליום אחד שוה עשרה זוז וליומים שלוש זוז, מכל מקום עדין יכולים לחלוק בשוה באופן שהפשוט יקבל קצת יותר מיום אחד באופן שהזמן שהבהמה תהיה אצלו יהיה שוה חמש עשרה זוז, ואצל הבכור הבהמה תהיה ב' ימים ושוב נמצא שחלקו בשוה, ועל זה כתב רש"י דטורח עליהם לחלק באופן כזה שיהא עליהם לחשב את הזמנים באופן שהבכור יקבל פי שנים ולא יותר.

שיטת רבינו יונה ושאר ראשונים:

רבינו יונה, הרמ"ה והרשב"א, כתבו לפרש באופן אחר מדוע נקטה הגמרא בכור ופשוט, דבפשוט ופשוט יכולים האחים להשכיר את העבד או את הבהמה ולחלוק בדמי השכירות, אבל בכור ופשוט לא יכולים לחלוק באופן זה משום שאין הבכור מקבל בדמי השכירות פי שנים, שהרי, אין הבכור נוטל פי שנים אלא בממון ובנכסים שהשאר אביו במותו, אבל

מודה דמדאורייתא אין דין 'גוד או אגוד', וקשה דמדאורייתא כיצד חולקין? ומוכח שדין זה הוא דין דאורייתא.

9. הנה דברי הגמרא תמוהים, וכמו שהקשו הראשונים, דהא גם בשני אחים פשוטים יקשה כיצד יחלקו, כיון שאי אפשר לחלוק את העבד והבהמה לשנים, ומה קשה בבכור ופשוט יותר מאשר שני אחים פשוטים. ומצינו בזה כמה ביאורים בראשונים —

שיטת רש"י:

רש"י היה קשה לו קושיה זו, ומשום כך כתב [בד"ה בכור] 'דטריחא מילתא להיות שותפין בה', ובפשטות כוונתו, דבשלמא בשני אחים פשוטים יש לומר שיחזיקו את העבד או את הבהמה בשותפות, ושניהם ישתמשו בה. אבל כאשר אח אחד בכור והשני פשוט יקשה עליהם לחלק ביניהם את ההשתמשות בעבד או בבהמה, שהרי הבכור נוטל כפול מאחיו. ודברי רש"י תמוהים כמו שהקשה הרמב"ן דמה טרחה יש כאן, ומדוע קשה לחלק ביניהם את ההשתמשות באופן כזה שהבכור ישתמש כפול מאחיו. ועי' בריטב"א שכתב ג"כ דדבריו סתומין — ועי' להלן מה שכתב הריטב"א לישב דברי רש"י.

שיטת תוס':

התוס' [ד"ה בכור] הקשו ג"כ מדוע נקטה הגמרא 'בכור ופשוט' ולא נקטה באופן של פשוט ופשוט, ותרצו בשם רבינו תם, דבפשוט ופשוט היה פשיטא לגמרא שאפשר לחלוק בימים, והיינו שיום אחד ישתמש ראובן ויום אחד ישתמש שמעון [וכמו שתירץ רב נחמן לקמן], אך בבכור ופשוט אי אפשר לחלוק

שנים — ונמצא, כי אף שלא חלקו את גוף העבד או הבהמה, מכל מקום חלקו בעבודת העבד או הבהמה.

[אך רבא שהקשה 'כיצד עושין', מיאן לומר

שהחלוקה תהיה באופן זה, וטעמו יבואר בהערה (11)].

מיתבי קושיה ממשנה, על רב יהודה, הסובר את דין 'גור או אגור'.

בממון ה'ראוי' לבא לאחר מיתת אביו [כגון שבח שהשביחו הנכסים אחרי מיתה, או דמי שכירות שזהו ממון שמתחדש לאחר מיתת האב], בזה לא נוטל הבכור פי שנים, כמבואר לקמן דף קכ"ד. ועי' בהערה הבאה מה שיש להקשות על תירוצו הגמרא לפי זה.

10. ביאור תירוצו הגמרא אליבא דהתוס':

לפי פירושם של התוס' שהובא בהערה הקודמת [וכן היא שיטת רש"י אליבא דהריטב"א] דאין לחלוק בימים משום דבהמה לב' ימים שוה יותר מכפול מיום אחד — צריך עיון, כיצד אמר רב נחמן שחולקים באופן זה. ועי' ברשב"א שביאר זה, דרב נחמן סבר דזהו חלק מדיני הבכור שמקבל פי שנים, אף שלמעשה יוצא שהורע כוחו של הפשוט שמקבל פחות מחצי מאחיו, מכל מקום זהו דינו.

ביאור תירוצו הגמרא אליבא דרבינו יונה:

לעיל [בהערה הקודמת] הובאה שיטת הראשונים דמשום כך נקט בכור ופשוט, משום שבאופן זה אינם יכולים להשכיר את הבהמה, שהרי אין הבכור נוטל פי שנים בממון שהתחדש לאחר מות אביו. וצריך עיון לפי זה מה שתירץ רב נחמן דחולקים בימים, דלכאורה גם בעבודה שעובד העבד [או הבהמה] לאחר מות אביהם אין נוטל בזה הבכור פי שנים, שהרי עבודה זו לא הייתה קימת בשעת מות אביהם, והכלל הוא שכל שבח שנתחדש לאחר מות אביהם אין הבכור נוטל בו פי שנים, ואם כן מדוע נוטל הבכור פי שנים מאחיו בעבודת העבד והבהמה. וקושיה זו הקשו התוס' לקמן [דף קכג ב ד"ה

היתה] על דברי רב נחמן, ועי"ש שתירצו, דבמקום שהבכור דורש לעשות חלוקה ואחיו אינם רוצים, באופן זה נוטל הבכור גם בשבח פי שנים. [כן ביאר בקצוה"ח סימן רע"ח ס"ק ב' בדבריהם]. ועי' בשיעורי רבי שמואל כאן שהביא, דבעצם הענין נחלקו בזה ראשונים, אם עבודת העבד או הבהמה נחשבת ל'ראוי'.

וידוע לישב את קושיית התוס', על פי יסודו של הגר"ש שקאפ סימן ה', שחידש דשייך לחלק בעלות בחפץ לזמנים, והיינו שבזמן אחד גוף החפץ כולו קנוי לראובן ובזמן אחר גוף החפץ קנוי כולו לשמעון. ולפי זה ביאר שם דכשחולקים בימים, אין הכונה שגוף העבד או הבהמה שייך כל הזמן לשניהם ומתחלקים בתשמישים, אלא בזמן שאחד מהם משתמש בחפץ הרי באותה שעה הגוף קנוי לו לגמרי, ושהשני משתמש בחפץ אזי הגוף קנוי לשני לגמרי.

ולפי זה לא קשה קושיית התוס', דקושיית התוס' היא רק אם מתייחסים לעבודת העבד או הבהמה כחלק מחלוקת הירושה, ועל זה יש לשאול שבירושה כזו המתחדשת לאחר מיתת האב אין הבכור נוטל פי שנים. אבל לדברי הגר"ש הנ"ל הרי כיון שהוחלט מראש שבאותם ב' ימים הפרה והעבד שייכים לבכור, אם כן השבח של אותם זמנים הוא שלו, ואינו מקבל את השבח בתורת ירושה אלא בתורת נכסיו שהשביחו, ואין זה 'ראוי'.

11. וכמו שנתבאר לעיל הערה 9 שיטת רש"י והתו' בזה, דאם יחלקו בימים, נמצא שהבכור

שנינו במשנה. מי שהיה עבד של שני שותפין, ושחררו אחד מהם, ונמצא שחציו עבד [שהרי אחד לא שחררו ועדין הוא עבד] וחציו בן חורין [דשותף אחד שחררו].

דינו של עבד זהו הוא דעובד את רבו שלא שחררו יום אחד, ואת עצמו יום אחד שהרי חציו בן חורין. דברי בית הלל!

בית שמאי אומרים, במה שאמרתם שעובד את רבו יום אחד, בזה תקנתם את רבו שהעבד ממשיך לעבדו, אבל את העבד עצמו לא תקנתם, משום שעבד זה אינו יכול להנשא!

שהרי, העבד, אף על פי שאסור לו להנשא לבת חורין, מותר הוא בשפחה. ולאחר שחרורו נאסר להנשא לשפחה, אך מותר הוא בבת חורין. ואילו זה, שחציו עבד וחציו בן חורין, לישא שפחה אינו יכול שהרי חציו בן חורין, ובן חורין אסור בשפחה, וכן לישא בת חורין אינו יכול שהרי חציו עבד, והעבד אסור בבת חורין.

שמה תאמר ליבטל ולא ישא אשה, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר 'לא תהו בראה הקב"ה לא ברא את העולם לטהו — שלא יהיו בו אנשים, אלא לשבת יצרה'⁽¹²⁾ כדי שישבו בו בני אדם. ואם כן אין עלינו להניחו שלא ישא אשה, שהרי עליו

מקבל יותר מפי שנים. ועי' לעיל בהערה הקודמת ביאור תירוצו של רב נחמן לפי זה.

עוד יש לבאר, על פי מה שהקשו התוס' לקמן [הובא לעיל בהערה הקודמת] דכיצד נוטל הבכור עבודת ב' ימים, דהלא הרי זה כשבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת האב שאין נוטל בזה הבכור פי שנים, עי' לעיל שהארכנו בדברי התוס'. ולפי זה יש לבאר את השקלא וטריא בסוגיה. דרבא שהקשה כיצד חולקין מיאן לפרש שיחלקו בימים משום שדעתו היא שאין הבכור נוטל בזה פי שנים וכקושית התוס', ועל זה ענה לו רב נחמן שחולקים בימים, ולשיטתו גם בזה הבכור נוטל פי שנים.

ביאור נוסף מדוע רבא מיאן בתירוצו של רב נחמן, מבואר ברשב"א, ויובא לקמן הערה 16.

12. הקשו התוס' מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק 'פרו ורבו'. ותירץ ריב"ם, דכיון שהוא עדין חצי עבד, והעבד אינו מצווה על מצות 'פרו ורבו', לכן נקטה הגמרא את הפסוק של 'לשבת יצרה' שבזה מחויבים גם העבדים.

והנה התוס' בחגיגה דף ב,ב הביאו מירושלמי דעבד חייב בפריה ורביה, וזהו לכאורה שלא כדברי התוס' לפנינו, אך בגיטין מא ב פירשו התוס' את דברי הירושלמי, דכוונתו מצד מצות 'לשבת יצרה' ולא מצד מצות 'פרו ורבו'.

וה'פני יהושע' בגיטין שם הקשה כיצד יתכן לומר שהעבד חייב במצות 'לשבת יצרה' והלא אין העבד חייב במצוות אלא כאשה, ולא מצינו בשום מקום שהאשה חייבת להוליד בנים משום 'לשבת יצרה', ואם כן גם העבד צריך להיות פטור ממצוה זו כאשה. ובאמת במגן אברהם [או"ח סימן קנ"ג ס"ק ט'] ובבית שמואל [אבן העזר סימן א' ס"ק ב'] כתבו, דמדברי ריב"ם כאן מוכח דאשה חייבת במצוה זו של 'לשבת יצרה', דאם אשה הייתה פטורה ממצוה זו, גם העבד היה לו לפטור מזה. ועי' בט"ז באהע"ז סימן א' שהאריך בנדון זה.

התוס' הביאו בשם ר"י תירוצ' נוסף על קושיתם מדוע לא הביאה הגמרא את הפסוק של פרו ורבו, דממצות 'פרו ורבו' העבד פטור, שהרי

לקים את הציוי של 'לשבת יצרה'.

אלא, [מפני תקון העולם] כדי שיוכל מי שחציו עבד וחציו בן חורין לישא אשה, **כופין את רבו,** שישחררו⁽¹⁴⁾, **ועושיין אותו בן חורין,** ועל ידי כן יכול לישא בת חורין.

אך על העבד לשלם לאדונו תמורת שחרורו

ולכן **כותבין שטר** העבד כותב לאדונו שטר התחייבות **על חצי דמיו** על חצי משווי של העבד [שהרי רק חציו היה של רבו] ולאחר שישתחרר עליו לפדוע את שטרו ולשלם.

וחזרו בית הלל להורות בדברי בית שמאי:

ומקשינן: הלא העבד ואדונו שותפים הם, כי

מצוה שנאמרה עבור תכליתה לתיקון העולם שישבו בו בני אדם, ומשום מצוה זו כופין את רבו לשחררו, דאף שהוא אנוס מכל מקום אינו נפטר ממצוה זו גם באנוס.

13. על פי הגהות הב"ח.

14. והקשו התוס', כיצד כופין את רבו לשחררו, והלא המשחרר עבדו עובר בעשה של 'לעולם בהם תעבד', ותירצו דמשום מצוה רבה מותר לשחרר אף שעובר בעשה.

והרמב"ן בגיטין דף ל"ה כתב, דעשה זה של 'לעולם בהם תעבדו' יסודו הוא שאין לתת להם מתנת חנינם, אבל אם העבד משלם מותר. ולפי זה לא קשה קושיית התוס' שהרי כאן העבד משלם עבור שחרורו. וכן כתב הטורי אבן.

וברשב"א בשבט ד' א כתב, דכיון שיש בעבד זה צד בן חורין, שוב אין בו את העשה של 'לעולם בהם תעבדו'. ונאמרו בדבריו כמה ביאורים. בקובץ שיעורים כתב, שכונתו היא כמו שכתבו הטורי אבן, והנודע ביהודה [אבן העזר סוף סימן ק"ד], דבחציו עבד אין שייך 'לעולם' בהם תעבדו, שהרי בין כך אינו עובר בעבד זה לעולם, דחציו של עצמו.

אך הקצות החושן [סימן קע"א ס"ק א'], כתב לבאר דברי הרשב"א על פי מה שכתב ליסד שם, שחלוקה זו בין הרב לעבד היא חלוקה ממונית בלבד, אך לענין איסור הרי לעולם הוא חציו בן חורין ואף ביום שעובד לרבו. ולפי זה כתב

אנוס הוא, דאינו יכול לישא אשה. ואף שאם ישחררו רבו יתבטל האנוס ויווצר מצב שבו יוכל לקים את המצוה, מכל מקום, אין כופין את הרב לשחרר את עבדו כדי ליצור מצב שיתחייב במצוה. דאם לא כן, מדוע איננו כופין את כל האדונים לשחרר את עבדיהם כדי שיתחייבו במצוות, ובהכרח דאין חיוב לשחרר את העבד כדי ליצור בו מצב של חיוב. ורק משום מצות 'לשבת יצרה' כופין את אדונו לשחררו משום שמצוה זו 'מצוה רבה' היא.

ובספר 'אתון דאורייתא' סימן י"ג, ביאר את דברי התוס' באופן מחדש. דהנה האחרונים דנו בכל אדם שאנוס מלקיים מצות עשה, האם האנוס פוטר לגמרי מן המצוה, או שמא גם במצב של אנוס הוא מחויב במצוה, אלא שאינו יכול לקיימה. וכתב האתון דאורייתא, דנראה, דבמצוה שעיקרה קיום ציווי השם יתברך, בזה הסברא נותנת שמי שהוא אנוס אין הקב"ה מחייבו במצוה זו כלל, אבל במצוה שעיקרה הוא תכלית המצוה, [כגון מצות מעקה, או מצות פריעת בעל חוב], ככגון אלו מסתבר שאין האנוס פוטר מקיום המצוה אלא עדין מחויב הוא אלא שאינו יכול לקיים.

ולפי זה כתב ה'אתון דאורייתא' לבאר את דברי התוס', דמצוות פרו ורבו ענינה לקיים את מצות השם, ולכן אין עלינו לכפות את רבו שישחררו, דכיון דעכשיו אנוס הוא, אם כן מחמת האנוס הוא נפטר מהמצוה ואינו מצווה כלל במצוה זו. אבל מצות 'לשבת יצרה' היא

לחבירו, 'גוד' וקנה אתה את חלקי או 'אגוד' ואקנה ממך את חלקך. אבל כאן, אף דאגוד איכא שיכול העבד לומר לאדונו מכור לי את חלקך שיש לך בי, אך גוד ליכא אין באפשרותו להציע לאדון לקנות את חלק ה'בן חורין' שבו. שהרי, כיון שהשתחרר, שוב אינו יכול למכור עצמו לעבד. (16)

וואף שיכול למכור עצמו לעבד עברי, אין זה נחשב ל'גוד'. משום דעבד עברי אינו יכול להמכר אלא לשש שנים. ונמצא דאומר לאדון 'גוד' וקנה את חלקי לעבודת שש שנים, או 'אגוד' ותמכור לי את החלק שיש

חצי מהעבד שייך לאדון וחציו השני שייך לעצמו. ואם כן אף ללא טעם זה של תקון העולם יכול העבד לכפות את רבו לשחררו, לדעת רבי יהודה הסובר שיכול השותף האחד לומר לשותפו 'גוד או אגוד', גם כאן יכול העבד לומר לאדון, רצוני לפרק את השותפות ולקנות את החלק שיש לך בי. (15) ומדוע הוצרכו בית שמאי ובית הלל לטעם של 'תקון העולם'.

ומתריצין: שאני הכא שותפות זו של העבד ואדונו שונה משאר סוגי השותפות, שבכל חלוקת שותפות בעלמא, יכול השותף לומר

לעבוד בו, ולכן אין בזה 'לעולם בהם תעבודו'. ודבר חידוש יש בריטב"א במסכת מגילה דף כח ב, דכתב דהאיסור של משחרר עבדו, אין זה איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן אלא איסור ממידת חסידות, וצ"ב.

15. עפ"י רש"י. והרשב"א תמה, דאפשר שמדובר באופן שהעבד לא מצא מי שילוו לו מעות, ומשום כך אינו יכול לקנות את חלקו מהאדון. ומשום כך פירש הרשב"א את קושיית הגמרא באופן אחר, וכמו שיבואר בהערה הבאה.

16. [עי' בהערה הבאה]. והנה ביארנו את כל מהלך הגמרא לפי פירוש רש"י. אבל הרשב"א פירש באופן אחר, והוא, דרבא שהקשה כיצד חולקין מיאן לומר שחולקים בימים משום שאין אחד מהם רוצה להתבטל ממלאכת עבדו או בהמתו (אפילו) יום אחד, שמא תזדמן לו מלאכה באותו יום. ועל זה חלק רב נחמן ותיירץ שחולקים בימים. וכתב הרשב"א דעל זה הביאה הגמרא הוכחה מחציו עבד וחציו בן חורין, דרואים משם ש'חלוקת ימים' חלוקה היא, (ודלא כרש"י שפירש דההוכחה היא שאין עושין 'גוד

הקצוה"ח דאיסור זה של 'לעולם בהם תעבודו' לא נאמר אלא בעבד שעובד בו עבודת פרך, אבל בעבד זה אסור לו לעבוד עבודת פרך שהרי חציו בן חורין, ומשום כך אין בו את האיסור של 'לעולם בהם תעבודו'.

[אך בסימן רמ"ט ס"ק ב' הביא הקצוה"ח דשיטת הירושלמי שביום שעובד לרבו גם לענין האיסורים הרי הוא עבד גמור, דבירושלמי כתוב דביום שעובד את רבו מותר בשפחה, ועי' עוד בקצוה"ח סימן קע"א ס"ק א' מה שביאר בירושלמי].

והקצוה"ח בתשובה [הובא בקצוה"ח שנדפס מחדש עם הגהות 'מילואי חושן' בהוספות להגהות שם] כתב לבאר את הרשב"א באופן אחר. דלענין עצם השאלה איך תקנו חז"ל לעבור על מצות עשה, על כך התשובה דלמצוה שרי [וכמש"כ הרשב"א להדיא בגיטין דף ל"ח], וכונת הרשב"א בשבת היא להקשות כיצד כופין את האדון לעבור בעשה, ועל זה תירץ דכיון דיש בו צד חירות, והוא צריך לעשות חלוקת ימים, וחלוקה זו עליו לעשות בבית דין, ובית דין אינם רוצים לעשות חלוקה שהרי הם חפצים שישחרר את עבדו, ממילא נמצא שאינו יכול

ובית הבד, והשכר לאמצע וחולקין בשוה בשכר.

אך אם אביהם עשאו לעצמו לשימוש, הרי האחים משתמשים בשותפות במרחץ ובבית הבד. ואף שלאח העני אין כסף להפעיל את המרחץ, וכן אין לו זיתים לכתשם בבית הבד. מכל מקום אין יכול העני לכפות את העשיר לקנות ממנו את חלקו במרחץ, אלא עשיר אומר לעני

קח לך עבדים שיחממו את המרחץ וירחצו יג-ב במרחץ ורחוץ במרחץ. וכן אם הניח להם אביהם בית הבד, יכול לומר עשיר לעני קח

לך בי לעבודת עולם, ונמצא דאין ה'גוד' והאגוד' שוים⁽¹⁷⁾.

תא שמע! ראה לרב נחמן הסובר שאין דין 'גוד או אגוד'.

שני אחין, אחד עני ואחד עשיר, והניח להם אביהן בירושה, בית מרחץ או בית הבד [שכותשים בו את הזיתים לשמן].

כשבאים האחים לחלוק בירושה, הרי, אם עשאו אביהם⁽¹⁸⁾ [את המרחץ או בית הבד] לשכר כדי להשכירם לאחרים. במקרה זה, גם האחים ממשיכים להשכיר את המרחץ

ומדוע כתב רש"י דהוא מצד שאינו יכול להמכר אלא לשש, וגם דין זה אינו, שהרי אינו יכול למכור עצמו בכלל.

18. כן למדו הרמב"ם הטור והמחבר [סימן קע"א] בכוונת הגמרא, וכמו שפירש הסמ"ע [ס"ק י"ב] בדבריהם. והיינו דתלוי בדעתו של האב, אם האב עשה את זה לעצמו או לשכר. אבל התוס' כאן [ע"ב ד"ה אס], כתבו דאין זה תלוי בדעתו של האב, דאפילו אם האב עשאו לעצמו, מכל מקום אם מוצאין להשכיר, עליהם להשכיר ולחלק בשכר. וצריך ביאור, לפי דברי התוס', מהו 'עשאו לשכר' דהלא לשיטתם אף אם עשאו לעצמו, אם מוצאין להשכיר משכירים. וביאר הרשב"א דכונת הגמרא דאם עשאו האב לשכר, מסתמא הם גדולים וראויים להשכיר. אבל אם עשאו לעצמו אז מסתמא הם קטנים ואינם ראויים להשכיר.

וכתב החזון איש [סימן ז'] דבאופן שאי אפשר להשכיר חצי מרחץ או חצי בית הבד, וכן אי אפשר להשכיר לימים, כופה האח העני את העשיר להשכיר את כולו, אף דעל ידי זה לא יכול העשיר לרחוץ כלל במרחץ, וכן משמע

או אגוד', ועי' לעיל הערה 15 מה שהקשה הרשב"א על רש"י. ועל זה דחתה הגמרא דכיון שאי אפשר בדרך אחרת לכן חולקים בימים, אבל בעלמא עדיף לעשות 'גוד או אגוד' מאשר לחלוק בימים.

17. כן נראה פשוט בכונת רש"י. והנה רש"י כתב 'שאיין דמים לכן חורין שאין עבד עברי נמכר אלא לשש', ועיין בחידושי רבי נחום שהעיר מדוע הוצרך רש"י לכתוב 'שאיין דמים לכן חורין' הא עיקר כונתו היא לומר שאין זה 'גוד' משום שזהו רק לשש שנים כמו שפירשנו בפנים. ויש ליישב.

וברמב"ן וברשב"א כתבו בכונת הגמרא, שאין זה גוד או אגוד בדבר אחד, שהרי הוא רוצה לקנות עבד כנעני או להקנות עבד עברי.

ועל מה שכתב רש"י דאין עבד עברי נמכר אלא לשש, הקשו הראשונים, דבלא זה גם כן לא היה יכול למכור את עצמו, שהרי ההלכה היא, שאין עבד משוחרר יכול למכור עצמו לעבד עברי, [כמבואר בבבא מציעא דף ע"א] ואם כן יש לפרש דברי הגמרא כפשטן דאין כאן 'גוד' משום שאין עבד זה יכול למכור את עצמו,

לך זיתים, ובא ועשה בבית הבר!

וקשה לשיטת רבי יהודה הסובר את דין 'גוד או אגוד', מדוע אין יכול האח העני לומר לעשיר, אין רצוני בשותפות, אלא קנה ממני את חלקי?

ומתריצין: **התם נמי**, גם במקרה זה, אף ש'גוד' איכא דהאח העני אומר לעשיר קנה ממני את חלקי, אך **אגוד ליכא** אינו יכול להציע לעשיר לקנות ממנו את חלקו, שהרי עני הוא ואין לו ממון. ובאופן זה שאינו יכול לומר 'גוד או אגוד' גם רב יהודה מודה שאינו יכול לפרק את השותפות.

תא שמע ממה ששנינו במשנה, **כל נכס שאילו יחלק ושמו עליו שאף אם נחלקהו לשתיים, יהא שמו של כל חלק כאותו השם שהיה לו קודם החלוקה**, [ולא ישתנה שמו מחמת קטנון] **חולקין! ואם לאו** אם לאחר החלוקה ישתנה שם החלק שביד כל אחד מהם, **מעלין אותם בדמים**, שמים את שווי הנכס, ואחד מן השותפין קונה את חלק חבירו. דין זה הוא למעשה דינו של 'רבי יהודה' הסובר 'גוד או אגוד', ומקשינן כיצד רב נחמן החולק על דין זה יפרש את דברי המשנה.

ומתריצין: **תנאי היא!** מחלוקתם זו של רבי יהודה ורב נחמן אם יכול השותף לומר לשותפו 'גוד או אגוד' היא מחלוקת תנאים. והתנא של המשנה סובר את דין 'גוד או אגוד' ומשום כך כתב 'מעלין אותו בדמים'.

עתה מפרשת הגמרא היכן מצינו מחלוקת תנאים בזה:

דתניא, ראובן ושמעון שהיו שותפין בנכס, ואין בנכס שיעור המאפשר לחלוק בו. כגון חצר שיש בה פחות משמנה אמות⁽¹⁹⁾, [שהרי שנינו, אין חולקין את החצר עד שיהא בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה]. ואומר ראובן לשמעון, רצוני לחלוק בחצר, וכיון שאין אני יכול לכופף ליטול חלק פחות מארבע אמות, לכן **טול אתה קרקע כשיעור ד' אמות, ואני אטול את החלק הנשאר שהוא פחות מארבע אמות. שומעין לו לראובן**, שהרי שמעון קיבל חלק כשיעור. **רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין שומעין לו!** אף באופן זה שחלק חבירו הוא ד' אמות אינו יכול לחלוק בחצר. וטעמו של רבן שמעון בן גמליאל יבואר בהמשך דברי הגמרא.

ותמהינן: **חיבי דמי?** מהי כונת הבריייתא שאומר לו 'טול אתה שיעור ואני פחות'.

מהרשב"א.

אינו יכול לכופו ל'גוד או אגוד'. וכן כתב הנמו"י בשם רבינו יונה. ומרש"י כאן מוכח דחלק עליהם בזה, שהרי רש"י פירש כאן את הסוגיא גם על חצר, ועל זה אמרינן בסמוך דנחלקו בדין גוד או אגוד. וכן מוכח שיטת הריצב"א לעיל בע"א תוד"ה אית, (לפי גירסת המהרש"א שם, אבל המהר"ם וכן באגודה שינו הגירסה בתוס') דגם בחצר יש את דין 'גוד או אגוד'.

19. דוגמה זו הביא רש"י כאן. והנה נחלקו ראשונים האם בחצר גם יש את דין 'גוד או אגוד', דרעת הרא"ש דבחצר גם רבי יהודה מודה דלא אמרינן 'גוד או אגוד' משום שהחצר עומדת לשימוש הבית, ואם יכפה אותו לחלוק בחצר נמצא שהזיק לו את הבית, ולכן בחצר

ורדינין: לא! לעולם לא נחלקו תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל בדין זה של 'גוד או אגוד', וכוונת הברייטא היא בדקתני כמו שכתוב בלשונה, ומחלוקתם היא האם יכול השותף לומר לחבירו 'טול אתה כשיעור ואני פחות'.

ודקאמרת ומה שהקשית מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל מדוע אין יכול ראובן לכופ את שמעון לחלק את הנכס כאשר שמעון מקבל חלק כשיעור.

תשובתך, משום שיכול שמעון להתנגד ליטול חלק שיש בו ד' אמות, דאמר ליה, איני חפץ ליטול חלק גדול מהמגיע לי מחלוקת השותפות. דאי בדמי דאם חפץ אתה בדמים תמורת החלק הנוסף שהוספת לי בחלקי, לית לי דמי למיתן לך אין לי דמים לתת לך. [ואי] ואם חפץ אתה ליתן לי את אותה תוספת במתנה, לא ניהא לי איני חפץ בזה משום דכתיב 'ושונא מתנות יחיה' (20).

אמר ליה אבוי לרב יוסף, הא דרב יהודה מה שאמר רב יהודה דיכול השותף לומר לשותפו 'גוד או אגוד', דשמואל היא דין זה

אילימא אם נאמר שהכונה היא בדקתני כמו שכתוב בדברי הברייטא שאומר לו טול אתה ד' אמות ואני אטול את החלק שנותר. אם כן מאי טעמא דרבן שמעון בן גמליאל? מדוע חולק רבן שמעון בן גמליאל וסובר שגם באופן זה אינם יכולים לחלק, והלא סוף סוף קיבל שמעון חלק שיש בו ד' אמות.

אלא לאו בהכרח, שאין כונת הברייטא כפשטותה, אלא חסורא מחסרא ישנו חסרון בדברי הברייטא, והכי קתני וכך יש לשנותה: אם אמר ראובן לשמעון טול אתה שיעור, ואני פחות, שומעין לו! ולדין זה מודה גם רבן שמעון בן גמליאל.

ומוסיפה הברייטא:

וכן אם אמר ראובן לשמעון 'גוד או אגוד', נמי גם באופן זה שומעין לו. ועל דין זה אתא רבן שמעון בן גמליאל למימר — שאם אמר 'גוד או אגוד' אין שומעין לו!

נמצא שנחלקו תנאים בדין זה של 'גוד או אגוד', דדעת תנא קמא שיכול השותף לומר לחבירו 'גוד או אגוד' ולדעת רבן שמעון בן גמליאל אינו יכול לכופו לעשות 'גוד או אגוד'.

דמובא שם דרבי אלעזר לא הלך לסעודה שהזמינו הנשיא, משום 'שונא מתנות יחיה', אך ר' זירא כשהזמינו אותו הלך, משום דאמר מה שהזמינו אותי אין זה אלא לתועלת שלהם, דהם מתכבדים במה שאני מגיע לסעודה. והיינו דרבי זירא סבר דהיכן שנותן המתנה מתכוון להנאת עצמו אין בזה משום 'ושונא מתנות יחיה', ורבי אלעזר חלק עליו. ועין עוד בזה בספר 'מראית עין' מהחיד"א, בחולין דף מ"ד.

20. ובדעת רבנן החולקים, כתב הריטב"א, דהם סוברים דאין זה נקרא מתנה, משום דמה שנותן לו קרקע כשיעור ד' אמות, אין זה אלא משום שרוצה את טובת עצמו, שיהא לו חלק לבדו בלא שותפות עם אחרים. וכן כתב הסמ"ע [סימן קע"א סק"ד] בדמקום שנותן המתנה מתכוון לטובת עצמו, אין זה בכלל 'שונא מתנות יחיה'. והחתם סופר כאן, תלה זאת, במחלוקתם של רבי אלעזר ורבי זירא במסכת מגילה דף כ"ח,

הוא קיבל משמואל⁽²¹⁾ —

דתנן, וכתבי הקודש השותפים שרצו לחלוק בכתבי הקודש שברשותם, אף על פי ששניהם רוצים, לא יחלוקו! משום שדבר מגונה הוא לחתכם כדי לחלוק בהם⁽²²⁾.

ואמר שמואל, לא שנו לא נאמר דין זה, אלא אם היו אותם כתבי קודש בכרך אחד כתובים על גליון אחד [כעין ספר תורה שלנו]. אבל אם היו בשתי כריכות, חולקין! וכל אחד נוטל כרך אחד, דבאופן זה אין חותכים את כתבי הקודש, ואין כאן בזיון לספר.

ועתה הגמרא הבינה שאין שניהם רוצים בחלוקה, אלא כופה האחד את חברו לחלוק.

ואי פלקא דעתך לית דינא דגוד או אגוד, ואם אתה סובר שאין האחד יכול לכפות את חברו לעשות 'גוד או אגוד', אם כן מאי איריא מדוע פירש שמואל בכוונת המשנה, שאין חולקין בכתבי הקודש כשהם בכרך אחד, והלא אפילו בשני כריכים נמי אין יכול

האחד לכפות את חברו לחלוק עמו כרך כנגד כרך. שהרי, יש לפנינו שני ספרים שונים⁽²³⁾, ואין מחירם שוה. ואם כן אין יכול האחד לכפות את חברו לחלוק, דיכול חברו לומר לו, רצונך, אטול אני את הספר היקר מבין שניהם ואתה תטול את הספר הזול, ואין אני חפץ לשלם לך את ההפרש בין שני הספרים.

ובשלמא אם אנו סוברים את דין 'גוד או אגוד' יכול חברו לכופו ולומר לו טול אתה את הספר היקר ותן לי דמים עבורו או שאני אטלהו ואשלם לך, אבל אם אין דין גוד או אגוד כיצד יכול האחד לכפות את חברו לחלוקה שוה.⁽²⁴⁾

אלא בהכרח, שמואל שאמר שיכול האחד לכופ את חברו לחלוק עמו בכתבי הקודש שהם בשתי כריכות סובר את דין 'גוד או אגוד'. ומכך הסיק אביי שמקורו של רב יהודה לדין 'גוד או אגוד' הוא מדברי שמואל.

ודחינן: **תרנמא רב שלמן**, את דברי שמואל שאמר דבשתי כריכות יחלוק, דמדובר

שיחלקו בבית דין. והקשה בספר 'אילת השחר' דהרי כששניהם רוצים אינם צריכים ללכת לחלוק בבית דין, ואם כן מדוע אין חולקין. ועיין שם שכתב דאפשר ששניהם רוצים לחלוק כפי שיוורו בית דין.

23. והיינו דכן הוא מסתמא, כיון שהם שני ספרים נפרדים.

24. כל זה על פי רש"י. ומדבריו דייק הרמב"ן דבאופן שדמי שני הספרים שוים, אין צריך לדין גוד או אגוד, ולכולי עלמא חולקין זה כנגד זה

21. כתב הריטב"א דכוונת אביי לומר דהלכה כרב יהודה, והיינו משום דהוא קיבל הלכה זו משמואל והלכתא כשמואל בממונא. ועיין ברבינו גרשום כאן שכתב, דרב יהודה היה תלמידם של שמואל ורב, וזהו שאמר אביי דהלכה זו קיבל משמואל ולא מרב.

22. וכמו שכתבו התוס' לקמן יד א [ד"ה שאם], דלא חשיב בזיון לספר אלא אם כן חותכים אותו כדי לחלוק בו, אבל אם חותך שלא מחמת חלוקה אין זה נחשב לבזיון. אמנם מרש"י כאן [ד"ה בכרך אחד] משמע שעיקר הבזיון הוא

יכול האח האחד לכפות את אחיו לחלוקה, דיכול אחיו לומר לו רצונך, אטול את השפחה היקרה ואיני חפץ לשלם לך את ההפרש. וקשה הלא ההלכה היא כרב נחמן הסובר לדין 'גוד או אגוד'.

ומתריצין: **שאני התב, מקרה זה שונה** משאר המקרים, משום **דלמר מבעי ליה תרוייהו ולמר מבעי ליה תרוייהו** שכל אחד מהם זקוק לשתי השפחות, שהרי כל שפחה יודעת לעשות דבר אחר, ולכן **כי קאמר ליה כאשר אומר אחד האחים לאחיו, שקול את חדא ואנא חדא** טול אתה שפחה אחת ואני אטול אחת **לאו גוד או אגוד הוא!** שהרי אינו אומר לו טול אתה הכל ותן לי דמים או שאני אטול הכל ואתן לך דמים, שלא די בשפחה אחת. ואין נחשב ל'גוד או אגוד' אלא אם כן אומר לו טול אתה את שתי השפחות ותן לי דמים בעד חלקי, או שאטול אני את שתיהם ואתן לך דמים בעד חלקך.

ומקשינן: **והא גבי שותפין בכתבי הקודש, דתרוייהו מיבעי להו ששניהם צריכים את כל הספרים, ואמר שמואל על מה ששנינו במשנה דבכתבי הקודש אינם חולקים, דלא שנו במשנה שאינם חולקים אלא אם היו אותם ספרים בכרך אחד בגליון אחד** [כעין ספר תורה שלנו] **אבל** אם היו אותם ספרים **בשני כריכין, חולקין ונוטל כל אחד מהם חלק אחד, ואף אם ספר אחד שוה יותר מי שנוטלו משלם את ההפרש לחבירו.** וקשה הלא נתבאר דכשצריך כל אחד מהם את

באופן **ששניהם רוצים לחלוק, והסכימו ביניהם מי יקח את הספר היקר וישלם לחבירו את ההפרש, ושוב אין מכאן ראיה לדין 'גוד או אגוד'.**

אמר אמימר, הלכתא ההלכה היא דאית דינא דישנו הדין של **'גוד או אגוד'.** **אמר ליה רב אשי לאמימר, הא דרב נחמן מאי?** הלא רב נחמן סובר שאין דין 'גוד או אגוד'. **אמר ליה דינו של רב נחמן לא שמייע לי, כלומר לא פבירא לי כמותו, ואני סובר את דין גוד או אגוד.**

ומקשינן: **ולא? וכי אין ההלכה כרב נחמן, והא והרי היה מעשה ברבא בר חיננא ורב דימי בר חיננא, דשבק להו אבוהון שהניח להם אביהם בירושה, תרתי אמהתא שתי שפחות, דחדא מהן ידעא אפיא ובשולי ידעה לאפות ולבשל, וחדא מהן ידעא פילכא לטוות צמר ונוולא ולארוג** (25) —

ואחד האחים חפץ לחלוק עם אחיו בשפחות, באופן שכל אחד מהם יטול שפחה אחת. ואף דבהכרח אין שווי השפחות שוה, מכל מקום אם נסבור את דין 'גוד או אגוד' יכול לכפות את אחיו לחלוקה ולומר לו, טול אתה את השפחה היקרה ותשלם לי בדמים את ההפרש, או שאני אטול את השפחה היקרה ואשלם לך את ההפרש.

ואתו לקמיה דרבא, ובאו לדין לפני רבא, ואמר להו, לית דינא דגוד או אגוד! ואין

חולקים. אבל הרמב"ן חולק על רש"י, ע"ש.

25. עפ"י רש"י בלשוננו הראשון. ובלשון שני

על ידי גורל. אף שהם ב' ספרים נפרדים וכל הוכחת הגמרא היא מאופן שאין מחירם שוה, דבאופן זה לולי דין 'גוד או אגוד' לא היו

שניהם אין האחד יכול לכופ את חבריו לחלוק.

ומתצינן: **הא תרגמא רב שלמן** דדברי שמואל אמורים **[כששניהם רוצים]** אבל אם אין שניהם רוצים אין יכול האחד לכופ את חבריו לחלוק.

סוגיתנו דנה בשאלה האם מותר לצרף יחד ולהדביק בגליון אחד תורה ונביאים וכתובים, וכן בעניני כתיבת תורה ונביאים, ובצורת הגלילה.

תנו רבנן, מדביק אדם תורה ונביאים וכתובים כאחד ואף על פי שכאשר יגלול את הספר⁽²⁶⁾ ייוצר מצב שבו הנביאים וכתובים יהיו מונחים מעל התורה, אין לחשוש לכך. ואף שאמרו⁽²⁷⁾ שגנאי הוא לתורה שיהיו מונחים עליה נביאים, אין זה אלא כאשר התורה והנביאים בספרים נפרדים, אבל כשהם דבוקין יחד בספר אחד אין זה גנאי⁽²⁸⁾ **דברי רבי מאיר**.

רבי יהודה אומר, יש לכרוך את התורה בפני עצמה, ואת הנביאים בפני עצמן, כי אם יכרוך את הנביאים עם התורה, יראה שהספר

פירש רש"י דיודעת לרקום על היריעות המכסים את הספסלים.

גבי דף. ובהכרח שמותר להניח תורה על גבי תורה.

והקשה הרשב"א לפי מה שמבואר כאן, דכאשר התנ"ך בכרך אחד מותר שיהיו הנביאים וכתובים על גבי התורה. אם כן מה הראיה מגלילת ספר תורה. שהרי יתכן דבאמת אסור להניח ספר תורה על גבי ספר תורה אחר, ואף על פי כן מותר לגלול ספר תורה ואף שבכך מונח דף על גבי דף, משום שכשהספר בכרך אחד אין בכך גנאי שיהא דף אחד על גבי השני. ותירץ הרשב"א דהסוגיא במגילה סוברת כרבי יהודה, הסובר לקמן דיש לכרוך את התורה בפני עצמה ואת הנביאים בפני עצמם. וסבר הרשב"א דטעמו של רבי יהודה הוא, שאין הבדך בין שני ספרים לספר אחד, וגם בכרך אחד אסור להניח את הנביאים וכתובים על גבי התורה. [ועי' בהערה הבאה, דהתוס' חולקים על הרשב"א בביאור שיטת רבי יהודה].

הרשב"ש כאן, הקשה את קושיית הרשב"א במגילה, ותירץ דמה שכתבו התוס' דכשהם מדובקים יחד אין זה גנאי שיהיו הנביאים על התורה, הוא משום דכשמדובקים יחד כל הספר הוא קדושה אחת, ולכן אין חשש שיהיו

26. והיינו דאף דבשעה שהספר גלול אפשר שהתורה תהיה מעל הנביאים וכתובים, מכל מקום בשעת הגלילה והקריאה יתכן שהנביאים וכתובים יהיו על גבי התורה. וכן מורה לשון התוס' שכתבו 'דאי אפשר שלא יתן נביאים וכתובים על גבי תורה'. וכן הוא לשון ההגהות אשר"י 'דאי אפשר שלא ישכבו 'פעמים' נביאים וכתובים על התורה.

27. מגילה כ"ז א.

28. על פי תוס' ד"ה מדביק. והרשב"א במגילה דף כ"ז כתב טעם אחר, דכיון דעל ידי שמדביק את הנביאים וכתובים יחד עם התורה נשמר הספר יפה, לכן אין זה בזיון לספר תורה. וכעין זה כתב בחידושי הר"ן שם.

הגמרא במגילה [שם] מבארת, כי מותר להניח ספר תורה על גבי ספר תורה אחר. והכיתה זאת הגמרא, שאם לא כן כיצד אנו גוללים ספר תורה, והלא בכך אנו מניחים דף על

כדי שלא יראו כל ספרי הנביאים כנביא אחד⁽³⁰⁾.

ואמר רב יהודה, ראייה לשיטתו שאפשר לכרוך את כל הנביאים יחד: **מעשה בביתוס בן זונין**, שהיו לו **שמנה נביאים מדובקין כאחד**, וזאת הוא עשה **על פי רבי אלעזר בן**

כולו הוא תורה אף שחלקו אינו אלא נביאים, וכן יש לכרוך את **הכתובים בפני עצמן** ואין לכרכם עם נביאים, שאם יכרכם יחד יראה כאילו כל הספר הוא נביאים.⁽²⁹⁾

וחכמים אומרים אף את הנביאים עצמם אין לכרוך יחדיו, אלא **כל אחד ואחד בפני עצמו**

אבל מדברי הרשב"א במגילה שהובאו בהערה הקודמת נראה, שהוא פירש בשיטת רב יהודה, שאסור להניח נביאים על גבי ספר תורה, ולכן אסור לכרכם יחד.

אלא שיש להקשות על הרשב"א מה שהקשו התוס', מדוע אסר רבי יהודה לכרוך נביאים וכתובים יחדיו, והלא לא מצינו איסור שיהיו הכתובים על גבי הנביאים. וצריך לומר דהרשב"א סבר דבאמת אסור להניח כתובים על גבי נביאים.

ביאור חדש בשיטת רבי יהודה, כתב בתורת חים, דטעם האיסור להדביק תנ"ך יחד, הוא משום שכאשר ירצה לקרא בכתובים יהיה עליו לגלול את התורה והנביאים כדי להגיע לכתובים, וזהו גנאי לתורה ולנביאים שיגללו אותם שלא על מנת לקרא בהם, אלא כדי להגיע לכתובים. ולפי זה חידש שם שבספרים שלנו, שאין צורך לעבור על פני התורה והנביאים כדי להגיע לכתובים, מותר לכרוך יחד תורה נביאים וכתובים.

30. על פי תוס' ד"ה ר"י [בסופר]. והתורת חים כתב טעם אחר בשיטת רבנן, שאין לכרוך את הנביאים יחדיו, שאם ירצה לקרא כנביא הנמצא בסוף הספר יהיה עליו לגלול את הנביאים הנמצאים בראש הספר, וגנאי הוא לנביאים שיגללום שלא על מנת לקרא בהם אלא כדי להגיע לנביא אחר.

הנביאים על גבי התורה, שהרי הם חלק מהספר וכל הספר כולו קדושה אחת.

ולפי זה מיושבת קושית הרשב"א, שהרי יסוד הנדון אם מותר להניח ספר תורה על גבי ספר תורה הוא, האם מותר להניח קדושה על גבי אותו סוג של קדושה. ועל זה הוכיחה הגמרא מגלילת ספר תורה, שאנו גוללין את הספר אף שבכך מונח דף על גבי דף, ומוכח שמותר להניח קדושה על גבי אותו סוג של קדושה. ושוב אין להקשות דלכך מותר לגלול ספר תורה משום שהוא כרך אחד, שהרי, כל המעלה של כרך אחד היא שהספר כולו הוא באותה רמת קדושה, וזהו ממש כשני ספרי תורה שהם באותה רמת קדושה. וזוהי ההוכחה מגלילת ספר תורה, ומיושב קושית הרשב"א. ובעיקר מה שכתב הרש"ש, דכשהתנ"ך מודבק יחד, קדושת כל הספר שוה, עיין בספר 'אילת השחר'.

29. עפ"י תוס' ד"ה רבי יהודה, ועי' בתוס' שכתבו דאין לפרש בשיטת רבי יהודה שהוא סובר דמשום שפעמים יהיה מונח הנביאים על הספר תורה ולכן אסור לכרכם ביחד. דאם כן, מדוע אסר להדביק נביאים וכתובים, והלא לא מצינו איסור שהכתובים יהיו על גבי הנביאים. [וכן פסק הרמ"א "יו"ד סימן רפ"ב דמותר להניח כתובים על גבי נביאים], ובהכרח שביאור דברי רבי יהודה הוא משום דיש לחשוש שהכל יראה תורה או נביאים.

עזריה, [והכמים אומרים⁽³¹⁾] לא היו לו כל הנביאים מדובקים יחד, אלא אחד אחד נביא ונביא היה בספר בפני עצמו.

אמר רבי, מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד,

והכשרנום⁽³²⁾ כשיטת רבי מאיר.⁽³³⁾

עתה עוברת הברייתא לדון בריוח שעל הסופר להשאיר על הגליון, בין חומר לחומש ובין נביא לנביא.

31. על פי גירסת הב"ח, והגירסה שלפנינו יש אומרים'.

32. הרמב"ם בפרק ז' מהלכות ספר תורה פסק שמותר לדבק יחד תורה נביאים וכתובים. והוסיף הרמב"ם שם [בהלכה ט"ז] 'כרך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים, אין קדושתו כקדושת ספר תורה, אלא כאחד מן החומשים'.

והקשה האור שמח, שהרי בסוגיתנו אמר רבי, דהביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים יחד, ועל כך אמר רבי 'והכשרנום' ומשמע מלשון זה דרבי הכשיר זאת לקריאת ספר תורה, דאם הכונה רק שמותר להדביק, אך אין זה כשר לספר תורה, [כמו שכתב הרמב"ם] היה לו לומר 'והתרנום' ולא 'והכשרנום'.

ותירץ האור שמח דלעולם ספר זה אינו כשר לקריאת ספר תורה. ומה שאמר רבי 'והכשרנום' הכונה שלאחר שיפרידו את הספר תורה מן הנביאים וכתובים יהיה הספר כשר לקריאת התורה. והחידוש בזה הוא, דאם היה אסור להדביק תורה נביאים וכתובים, לא היה מועיל שיפריד אחר כך את הספר תורה, דשוב לא יחול על זה קדושת ספר תורה. אבל אם מותר לדבק יחדיו, אף שכאשק התנ"ך מדובקין אין לו קדושת ספר תורה, מכל מקום כשיפריד את הספר תורה יהיה כשר לקרא בו.

ודברי האור שמח צריכים ביאור, דמאי נפקא מינה אם היה מותר לדבק יחד או לא, סוף סוף כיון שהפריד את הספר תורה מהנביאים וכתובים מדוע אי אפשר לקרא בו. ועיין באבי עזרי שם שביאר דבריו, ועין עוד בשיעורי הגר"ש

רוזנבסקי אות ע"ר.

ובעיקר דברי הרמב"ם שכתב דתנ"ך המדובקים ביחד, אין לזה קדושת ספר תורה, [וכ"כ השו"ע יו"ד רפ"ג ס"א] צריך ביאור לפי זה מה שדנו התוס' בסוגיין דאסור להניח נביאים וכתובים ע"ג תורה, ותיצו דכשהם בכרך אחד אין זה גנאי שיהיו הנביאים וכתובים על התורה. וצריך בירור לדברי הרמב"ם הנ"ל דאין לתורה המודבקת עם נביאים וכתובים קדושת ספר תורה, לכאורה יקשה דיהא מותר להניח עליה נביאים וכתובים, ואם כן אין מקום לדברי התוס'.

ותירץ בשיעורי רבי שמואל רוזנבסקי (אות רפ"ב) דאף שאין לזה קדושת ספר תורה, אבל קדושת 'חומשים' יש לזה [כמו שכתב הרמב"ם להדיא, דקדושת תנ"ך המדובקים יחד שוה לקדושת חומשים], ובמגילה דף כז א מבואר שאין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים. ולכן הוצרכו התוס' לבאר דרך משום שהם בכרך אחד מותר להניחם אחד על גבי השני, דבלא זה היה אסור. ועי' בהערה הבאה תוספת דברים בזה.

33. וכן הלכה שמותר להדביק תנ"ך יחד, וכמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם. והקשה בהגהות אשר"י, הלא רבי יהודה סובר כאן שאין להדביק תנ"ך יחד, ובכל מקום שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה. ועוד, הרי חכמים סוברים שאף את הנביאים עצמם אסור לכרוך יחד, וכל שכן תורה ונביאים, ויחיד ורבים הלכה כרבים, והיה עלינו לפסוק כחכמים.

בין חומש לחומש של תורה יש להשאיר ארבעה שיטין שורות ריקות, ואחריהם להתחיל לכתוב את החומש הבא.

וכן הכותב נביאים עליו להשאיר ארבע שורות ריקות בין כל נביא לנביא.

ובנביא של שנים עשר [ספר תרי עשר]

מבואר לקמן שיש שנים עשר נביאים שכותבים אותם בספר אחד, ובספר זה יש להשאיר רק ג' שיטין בין נביא לנביא⁽³⁴⁾.

ומוסיפה הגמרא, שדין זה להניח ריוח בין ספר לספר אינו אלא אם גמר את הספר הקודם באמצע עמוד, אבל. **ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה** אם סיים ספר בסוף עמוד,

עושין מספר תורה חומשין לפי שאין מורדין מקדושה חמורה לקדושה קלה.

ותירץ, דמה שפסק הרמב"ם דמותר להדביק תנ"ך יחד, הוא רק באופן שמראש כתב את הספר תורה כדי להדביקו יחד עם הנביאים וכתובים. דבאופן זה לא חל על הספר תורה כלל קדושת ספר תורה, ולכן מותר אח"כ להדביקו עם הנביאים וכתובים. ועי' בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [אותיות ר"ס רס"ג ורס"ד] שהאריך להקשות עליו, ועי' עוד בחידושי הגר"ש רוזובסקי סימן י"ג אות ה'.

והנה בהערה הקודמת הובאה ההלכה דאסור להניח נביאים וכתובים על גבי חומשים. אך פירוש הלכה זו תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א דלהרשב"א הוא משום דיש לחומשין קדושת ספר תורה ולכן אסור להניח עליהם נביאים וכתובים שקדושתם קלה מקדושת ספר תורה. אבל להרמב"ם יש כאן הלכה מחודשת, דאף שאין לחומשים קדושת ספר תורה, מכל מקום אסור להניח עליהם נביאים וכתובים. [ועי' בזה עוד בשיעורי הגר"ש רוזובסקי אות רפ"ב].

34. זוהי הגירסה שלפנינו, אך גירסת הרמב"ם והטור היא, 'ובין כל נביא ונביא ג' שיטין' (ולא ד' כגירסתינו), 'וכן בין כל נביא ונביא של תרי עשר, שגם שם מניחים ג' שיטין כבכל ספרי הנביאים.

אך בביאור הגר"א על השולחן ערוך [יו"ד סי' רפ"ג ס"ק א'] כתב, שכיון שהגמרא מביאה 'מעשה רב' שרבי יהודה הכשיר תנ"ך המדובקין, לכן ההלכה היא שמותר להדביק. וכמבואר במסכת שבת דף קכו ב שהלכה כמעשה רב.

האם יש לחומשים קדושת ספר תורה:

נחלקו הראשונים, האם ל'חומשים' [פירוש ספר תורה הכתוב כדינו אלא שיש בו רק חומש אחד] קדושת ספר תורה או לא. ויש בנדון זה כמה השלכות לסוגייתנו וכמו שהאריך הגר"ש רוזובסקי בשיעוריו כאן, ונביא את יסוד הענין בקצרה.

דעת הרמב"ם שאין לחומשים קדושת ספר תורה. כמבואר דעתו בפרק ז' מהלכות ספר תורה הלכה ד' — לעומתו סובר הרשב"א בתשובותיו סימן קמ"ד, והביאו הבית יוסף ביו"ד סימן רפ"ג, דחומשין העשויין בגלילה וכתקנם יש בהם קדושת ספר תורה לכל דבר. ובשולחן ערוך יורה דעה סימן רפ"ג סעיף א' הביא את שתי הדעות.

והקשה הגאון רבי בצלאל הכהן מוילנא בספרו 'ראשית בכורים' סימן י', דהנה דעת הרמב"ם [הובא לעיל הערה 32] שתנ"ך המדובקים יחד אין לזה קדושת ספר תורה, והרי הן כחומשים. ואם כן מדוע מותר להדביק תנ"ך יחד, והלא בזה פוסל את הספר תורה מלקרא בו, ואין מורדין מקדושה חמורה לקדושה קלה, כמו דאיתא במסכת סופרים [פרק ג' ה"ג] שאין

מתחיל את הספר הבא בראש העמוד הבא⁽³⁵⁾, ואינו מניח ריוח בין הספרים⁽³⁶⁾ [וטעם דין זה שבראש עמוד אין צריך להניח ריוח, יבואר בהמשך דברי הגמרא].

תנו רבנן: הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מרבק!

ועושה בראשו של הספר קלף חלק, ושיעור גדלו של קלף זה צריך להיות כרי שיהיה אפשר לגול אותו על גבי עמוד של עץ שגוללים עליו את הספר.

ובסופו של הספר עליו להניח קלף חלק כרי לגול היקף שאותו קלף יקיף את כל הספר כאשר הספר גלול. דספר זה של תנ"ך המדובקין אין גוללים אותו כספר תורה משני צדדיו, אלא גוללים את כולו לצד אחד (כמו שאנו גוללים את המגילות) מתחילתו לסופו⁽³⁷⁾, וכיון שזוהי צורת גלילתו, נמצא שכאשר הספר גלול, הקלף הנמצא בסוף הספר מקיף את הספר.

וצריך להניח ד' שורות ריקות בין ספר לספר, ומפיים מלמטה ומתחיל מלמעלה אך אם סיים ספר בסוף העמוד, מתחיל את

35. וכתבו התוס' דדין זה דבראש עמוד אין להשאיר ריוח, אינו אלא בנביאים, אבל בספר תורה גם בראש עמוד צריך להשאיר ריוח. אך רש"י חולק על זה.

36. עפ"י רש"י ור"י בתוס', אבל התוס' הביאו שריצב"א מפרש את הגמרא באופן אחר. דלעולם צריך להניח ד' שיטין בין ספר לספר ואף אם הספר הראשון הסתיים בסוף עמוד. ומה שאמרה הגמרא 'ומפיים מלמטה ומתחיל מלמעלה' כוונתה, דבספרי הנביאים מותר לסיים ספר בסוף עמוד ולהתחיל את הספר הבא בעמוד שלאחריו [לאחר הנחת ריוח], אבל בספר תורה אין לעשות כן, ועל הסופר לדקדק שכל ספר יגמר באמצע עמוד ויתחיל הספר הבא אחריו באמצע העמוד [לאחר הנחת ריוח]. וטעם הדבר מבואר בתוס' שאם יתחיל בספר תורה את הספר בעמוד חדש, יש לחשוש שיבא לחתוך ולהפריד את החומשים. מה שאין כן בנביא דמותר לחתכו ולהפריד את הנביאים, כמבואר בהמשך הסוגיה, אין בכך חשש, ולכן מותר להתחיל ספר בעמוד נפרד.

37. על פי רש"י. ור"י בתוס' הקשה מברייאת במסכת סופרים [המובאת לקמן יד א, ועי' לקמן יד א], ד'כל הספרים נגללין לתחלתן', ואם כן הוא דצורת הגלילה היא מהסוף להתחלה, נמצא שעל עמוד העץ להיות בסוף הספר ואילו הקלף המקיף את הספר הוא הקלף הראשון בספר ולא הקלף האחרון. ולכן הפך ר"י את הגרסה, וגרסין 'ועושה בראשו כדי היקף' [דכשהספר גלול מסופו לתחילתו הרי הקלף שבראש הספר מקיף את הספר], 'ובסופו כדי לגול עמוד' [דכיון שגוללים מהסוף להתחלה, הרי, על העמוד עץ להיות בסוף הספר דמשם מתחילים לגלול].

אך הרשב"א בתוס' השאיר את הגרסה שלפנינו. ואף דאת כל הנביאים גוללים מסופן לתחילתן וכמו שהקשה ר"י, מכל מקום חידש הרשב"א דכאשר מדביק תורה נביאים וכתובים יחד, עליו לגלול מתחילה לסוף, דאם יגלול מסופן לתחילתן נמצא שהתורה תקיף את הנביאים וכתובים, וזהו גנאי דנראה כאילו נעשית התורה להם כשומר מלכלוך, לכן גולל מתחילה לסוף, כדי שתהיה התורה מבפנים ונביאים וכתובים מבחוץ.

והתוס' בזה לשיטתם לעיל, שכאשר התנ"ך

שכאשר יחתוך, יהיה עמוד זה משונה משאר העמודים, שתחילתו תהיה רק לאחר ד' שורות ריקות. ולכן אמר התנא שאין להשאיר שורות ריקות בראש עמוד.⁽²⁾

ועתה דנה הגמרא, במה ששינו בברייתא, שמניחים בראש כל ספר⁽³⁾ קלף חלק כדי לגוללו על עמוד עץ, שעליו גוללים את הספר. וכמו כן מניחים בסוף הספר קלף חלק כדי שאותו קלף יקיף את כל הספר, כאשר הספר גלול.

ורמינח, הרי שינו ברייתא אחרת הסותרת דין זה –

דתניא: על הסופר להשאיר בתחלת ספר ובסופו קלף חלק. ושיעורו הקלף החלק, הוא כדי לגולל [להלן דנה הגמרא מהו 'כדי לגולל']

הספר הבא בראש העמוד הבא ואינו צריך להניח ריוח בין הספרים⁽³⁸⁾

ואם בא לחתוך, אם חפץ להפריד בין התורה והנביאים, או בין הנביאים עצמם, **חותך**!⁽¹⁾

ומקשה הגמרא: **מאי קאמר?** מהו החידוש שיכול לחתוך, והלא פשיטא שרשאי הוא להפריד בין הספרים, ואדרבא, כך עדיף, שיהיה כל ספר בפני עצמו.

ומתרצת הגמרא: **הכי קאמר**, כונת התנא היא לבאר את דינו הקודם, שאם גמר לכתוב ספר בסוף עמוד, אינו משאיר ריוח של ד' שורות בראש העמוד הבא, קודם תחילת הספר הבא, אלא מתחיל מיד את הספר הבא בראש העמוד. וטעם דין זה הוא, **שהרי אם בא לחתוך** ולהפריד בין הספרים, **חותך**. ואם ישאיר ריוח ד' שורות בראש העמוד, נמצא

זה אלא אם באים לחתכם בבית דין, אבל אם חתכם בעצמו אין בכך גנאי. ולפי דבריו מיושב קושית התוס' שהרי כאן אינו מביא את הספר לבית דין לחתכו.

2. ולפירוש ריצב"א שהובא לעיל, כונת הגמרא היא, שבנביאים מותר להתחיל ספר חדש בראש עמוד, ואין לחשוש שיבא לחתכו נכי ספר שמתחיל בראש עמוד נח לחתכו משום שאם בא לחתוך חותך ואין איסור בדבר. מה שאין כן בספר תורה אין להתחיל ספר בעמוד חדש כדי שלא יבא לחתכו.

3. לשיטת רש"י, אך להרשב"א בתוס' הוא רק בתנ"ך המדובקים יחד. אך בספרי הנביאים הוא הפוך, דהעמוד הוא בסופו, וההיקף הוא בתחילתו משום שגוללים את הספר מסופו לתחילתו, עיין לעיל יג ב הערה 37.

כרוך יחד, אין בזה משום בזיון אם יהיו הנביאים וכתובים גלולים מעל ספר התורה. ולכן כתבו שאין לגלול את התורה מעל הנביא שיש כן גנאי, אלא יגלול את הנביאים וכתובים מעל התורה. אך הרמב"ן חולק על התוס' משום שהוא סובר שאף כאשר התנ"ך מדובק יחד, אין לגרום לכך שהנביאים וכתובים יהיו על גבי התורה.

38. כן הוא לפי פירוש רש"י, ועי' לעיל הערה 36 פירושה של התוס'.

1. ועל אף דבמשנה מבואר שאין לחלוק בכתבי הקודש כאשר הם בכרך אחד, פירשו התוס' שאין זה גנאי אלא אם כן חותכים כדי לחלוק, אבל כשחותך כדי להפריד את הספרים ולא כדי לחלוק בהם אין בכך גנאי. ועיין לעיל דף יג ב בהערה 32 שהבאנו שמרש"י משמע שכל מה ששינו שגנאי הוא לחתוך את כתבי הקודש אין

ומבואר בברייתא הזאת, ששיעור הקלף הריק שיש להשאיר בתחילת הספר ובסופו, הוא שוה, ואין חילוק בין תחילת הספר לסופו.

ורנה הגמרא בדברי הברייתא הזאת:

“כדי לגול” מאי? מה צריך הקלף החלק לשמש ‘כדי לגול’?

אי, אם נאמר שיש להשאיר קלף חלק בשיעור **כדי לגול**, שתהיה אפשרות לגלול אותו על גבי עמוד עץ.

אם כן, **קשיא** הסתירה מהברייתא ששנינו לעיל, שמבואר בה שבסוף הספר יש להניח קלף בשיעור **כדי הקף**, שיקף את כל הספר כאשר הוא גלול –

ואי, אם כוונת הברייתא הזאת לומר שיש להשאיר קלף ששיעורו הוא **כדי לגול הקף**, שהקלף החלק יוכל להקיף את כל הספר כאשר הוא גלול, אם כן **קשיא** הסתירה מהברייתא לעיל, שמבואר בה שיעור שונה,

שבראש הספר צריך להשאיר קלף בשיעור שיוכלו לגלולו על גבי עמוד עץ.

אמר תירץ רב נחמן בר יצחק: מה שאמרה הברייתא השניה ‘כדי לגול’, **לצדדין קתני**. הוא מתבאר לשני צדדים: כאשר דנים לגבי ראש הספר, הכוונה היא כדי לגול קלף זה על גבי עמוד של עץ, שעליו יגללו את הספר. וכאשר דנים לגבי סוף הספר, הרי ‘כדי לגול’ הוא שיעור כזה, שבגלילת הספר יקיף הקלף החלק את כל הספר.⁽⁴⁾

רב אשי אמר לתרץ: לעולם כונת הברייתא במה שאמרה ‘כדי לגול’ הוא כדי לגול קלף זה על גבי עמוד, ואף על פי כן אין ברייתא זו סותרת למה ששנינו לעיל שבסוף הספר יש להניח ‘כדי היקף’. כי מה ששנינו ‘כדי היקף’, הוא בספרי הנביאים, אבל **כי תניא החיא**, ברייתא זו שאמרה שמשאיר בתחילה וסוף כדי לגול עמוד, זהו **בספר תורה**.

כדתניא: כל הספרים⁽⁵⁾ נגללים מתחלתן לסופן.⁽⁶⁾ ומשום כך די להם בעמוד אחד כדי שיגללו את כל הספר עליו. **וספר תורה נגלל**

גוללין אותן משני צידיהם כמו שאנו גוללים ספר תורה.

אך מנהגינו הוא שספרי הנביאים נגללים כמו ספר התורה, והיינו שגוללים את הנביא משני צדדיו לכיוון אמצעיתו. ולכאורה מנהג זה הוא שלא כמו שמבואר בסוגייתנו. וכבר תמה על כך הרש"ש כאן, וכינה מנהג זה בשם ‘טעות’. ועיין להלן הערה 7.

6. לפי גרסה זו מבואר בברייתא להדיא, שהנביאים נגללין מתחלתן לסופן וכשיטת רש"י עיין לעיל יג ב הערה 37. אבל הראשונים גרסו בברייתא זו ‘נגללין לתחלתן’ ולפי גרסה זו

4. ולהתוס' פירוש הגמרא הוא הפוך מפירוש רש"י. דשיטת התוס' שהנביאים נגללים מתחילתם לסופם, ולכן כאשר דנים לגבי ראש הספר הרי פירוש המילים ‘כדי לגול’ הוא כדי שבגלילת הספר יקיף קלף זה את כל הספר, וכאשר דנים לגבי סוף הספר, הרי פירוש המילים ‘כדי לגול’ הוא, לגול קלף זה על גבי עמוד של עץ שעליו יגללו את הספר. אך עיין בתוס' [לעיל עמוד א' סוף ד"ה ועושה], מה שהביאו בשם רשב"א.

5. מבואר בסוגייתנו, שנביאים וכתובים נגללים לצד אחד, כמו שאנו גוללים את המגילות, ואין

ולא חקפו יותר על ארכו [גובהו].

דהיינו, סופר הכותב ספר תורה, עליו להקפיד שהקיפו של הספר [כאשר הוא גלול⁽⁸⁾] יהיה שווה לאורכו [גובהו] של הספר מלמעלה למטה. והיינו, שאם יקיף חוט את עביו של ספר התורה, יהיה אורך החוט הזה כארכו של הספר מלמעלה למטה.⁽⁹⁾

[ולכן אם הקלף עבה, על הסופר לכתוב בכתב קטן, כדי שלא יהיה עובי הספר יותר מארכו].

משני צדדיו לאמצעיתו,⁽⁷⁾ ולכן עושה לו עמוד אילך ואילך. עמוד אחד ריק בתחילתו ועמוד אחד ריק בסופו.

אמר רבי אליעזר בן רבי צדוק: כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושים לספריהם. שהיו עושים לספרי התורה שלהם ב' עמודים ריקים משני צדדיהם, וגוללים לאמצע.

תנו רבנן: אין עושים ספר תורה — לא ארכו, שלא יהא גובהו של הספר, יותר על חקפו.

כבוד הציבור הקילו חז"ל לגוללו לאמצעיתו, והוסיף שמפני שעומד תמיד באמצעיתו יותר טוב שיהיו לו שני עמודים.

ואולי לפי זה יש לישב את מה שהקשה הרש"ש [עיין בהערה 5], כי זה שהנביאים גללים מתחילתן לסופן, הוא רק בנביא שלומד בו, אך אנו, שכותבים נביאים כדי לקרא בהם בציבור, מפני כבוד הציבור מקילים לגללם לאמצע.

8. וזהו לשון הטור, 'יכוין שיהא חוט המקיף יריעות כל הספר לאחר שיתפור ויגלל ארוך כשיעור ארכו'.

9. על פי רש"י ד"ה לא.

התוס' לקמן כתבו [עמוד ב' ד"ה תרי] שעובי הספר נמדד עם עמוד העץ שעליו הספר גלול, ומה שאמרו דצריך שיהיה ארכו והקיפו שווים, היינו הקיפו כולל העמוד. וכן כתב היר"מ^ה, וכן כתב הרשב"א לקמן.

ועיין עוד להלן, שהריטב"א הביא שיטה החולקת, שאין העמודים מכלל ההיקף, עיין שם טעמם.

ולהלכה, הרמ"א והטור פסקו שעובי הספר

הקשו לעיל התוס' על שיטת רש"י הסובר שהנביאין גללין מתחלתן לסופן. ולפי זה יש לישב בפשיטות את שיטת רש"י, דרש"י גרס בברייתא כגרסה שלפנינו, שבה מבואר להדיא כדבריו.

אבל הרשב"א הבין שגם רש"י גרס בברייתא 'גללין לתחלתן', ומכל מקום סבר רש"י שהנביאים גללין מתחילתן לסופן, דהוא פירש 'גללין לתחילתן' היינו דהגולל מתחיל לגלול אותם מתחילתם, וגולל מתחילתן לסופן. וכתב הרשב"א כי 'אין הלשון הולם את הפירוש הזה'.

7. טעם דין זה שספר תורה גלל לאמצעיתו, ביאר הר"י מ'גאש, כי בספר התורה קוראים בציבור, ואם לאחר כל קריאה יגללו את כל הספר לצד אחד, כאשר יקרא בו בפעם הבאה יאלץ לגלול את כל הספר עד שיגיע למקום שקורא בו, ואין זה כבוד הציבור שיגללו לפנייהם, ולכן גוללו לאמצע שעל ידי זה מיד כשיפתח את ספר התורה יכול להמשיך לקרא ממקום שפסקו בו בפעם הקודמת. וכעין זה כתב החזון איש [ליקוטים סימן כ"א], ובלשונו שם נראה שאף על פי שמעיקר הדין גם את ספר התורה יש לגלול לצד אחד, מכל מקום מפני

שאלו את רבי, שיעור ספר תורה, בכמה?
 מהו אורך [גובה] הקלף מלמעלה למטה,
 שיש לעשות לספר תורה, כדי להגיע למצב
 שארכו והקיפו יהיו שווים?

אמר להן, אם כותב את הספר בגויל, קלף
 עבה, שאינו מעובד, ⁽¹⁰⁾ הרי, האורך [הגובה]
 צריך להיות **ששה טפחים**. ⁽¹¹⁾ כי הכותב ספר
 תורה בכתב בינוני, על גבי גויל שארכו
 [גובהו] ששה טפחים, לכשיגמור, יהיה היקף
 הספר ששה טפחים, ונמצא שארכו והקיפו
 שווים —

ועוד שאלו את רבי: אם כותב את הספר

בקלף מעובד, שהוא דק יותר מגויל, בכמה?
 מהו שיעור אורך הקלף שעל ידי זה יהיה
 ארכו והקיפו שווים.

אמר להם רבי: **איני יודע** ⁽¹²⁾.

רב הונא כתב שבעין ספרי דאורייתא,
 שבעים ספרי תורה, **ולא איתרמי ליה, לא**
 הזדמן לו שיהיה אורך הספר והקיפו שווה
אלא בספר אחד מתוך שבעים הספרים. ⁽¹³⁾

רב אחא בר יעקב כתב ספר תורה אחד
אמשכיה דעיגלי, על גבי עור של עגל,
 ובאותו ספר אחד שכתב **איתרמי ליה**. הזדמן

שהלוחות היו ארכן ורחבן טפח. אך עדיין צריך
 עיון. כי מדברי רש"י בסוגיתנו נראה שרבי אמר
 שיעור זה משום שכך הוא השיעור לסופר
 הכותב בכתב בינוני, כדי שיהיה ארכו והקיפו
 שווים.

12. ולהלכה, מבואר בפוסקים [יורה דעה סימן
 רע"ב סעיף א'] שישתדל הסופר להביא לכך
 שההיקף והעובי יהיו שווים.

13. לעיל הערה 9 הבאנו שיטת התוס' הרשב"א
 והיד רמ"ה שעובי העמוד שעליו גוללים את
 הספר נכלל בעביו של הספר. והקשה הרשב"א,
 לפי זה, מדוע לא הצליח רב הונא לכתוב ספר
 תורה שהקיפו וארכו שווים, והלא אפשר לעשות
 עמוד עץ עבה מאד או דק מאד, לפי הענין, כדי
 שיהיה העובי וההיקף שווים. עיין שם מה שתירץ
 וכן תירץ הריטב"א. אך הריטב"א הביא, דיש
 שאמרו מחמת קושיה זו שאין העמוד נכלל
 בהיקף הספר, ומה שאמרו שארכו והקיפו שווים
 היינו הקיפו ללא העמוד. אך הריטב"א נחלק
 עליהם מכח דברי הגמרא דלקמן, עיין להלן
 תחילת עמוד ב' בהערות.

כולל את העמודים, אך הרמב"ם פסק שאין עובי
 העמודים נכלל בעובי הספר.

10. וכמו שכתבו התוס', שגויל הוא עור שאינו
 מעובד כלל, אלא שהורידו ממנו את השער,
 וכותבין בו במקום שהיה בו השער. ולפעמים
 כותבים בצד שהיה דבוק לבשר הבהמה, וזהו
 הנקרא "דוכסוטוס".

11. הט"ז הביא בשם המרדכי והסמ"ג, שטעם
 דין זה הוא משום שהלוחות היו ארכן ורחבן ו'
 טפחים. וכן כתב המהרש"א בחידושי אגדות.
 ובכונתם נראה, שעל אף שמתוך סוגיתנו משמע
 כי מה שאמר רבי לעשות ו' טפחים הוא כדי
 שיהא ארכו והקיפו שווים, וכמו שפירש רש"י
 להדיא [ד"ה בגויל], מכל מקום, כדי להגיע לכך
 שיהא ארכו והקיפו שווים, אפשר לכתוב בכתב
 יותר קטן ולעשות פחות מו' טפחים, או לעשות
 יותר מו' טפחים ולכתוב בכתב גדול, וכמו
 שמבואר בשולחן ערוך סימן רע"ב סעיף א' "וכן
 אם עשה בגויל פחות מששה טפחים ומיעט
 הכתב, או יתר על ששה טפחים והרחיב בכתב
 עד שיהיה ארכו כהקיפו הרי זה כמצוה". ועל זה
 כתבו, ששיעור זה שאמר רבי הוא משום

לו שארכו והקיפו היו שוים (14) —

יהבו ביה רבנן עינייהו, נתנו רבנן עליו עיניהם על שהצליח בפעם אחת לכתוב ספר שארכו והקיפו שוים, ומחמת זה, **נח נפשיה** מת רב אחא בר יעקב (15).

אמרו ליה רבנן לרב המנונא — כתב רבי אמי ארבע מאה ספרי תורה.

אמר להו, לא יתכן שרב אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, שאין פנאי לאדם אחד לכתוב מספר כה רב של ספרי תורה (16), אלא **דילמא** אפשר שרק את הפסוק **'תורה צוה לנו משה' כתב**. ולכן אמרו שכתב ארבע מאות ספרי תורה, כי פסוק זה קרוי 'תורה', כמו שאמרו במסכת סוכה [מב א]: קטן היודע לדבר, אביו מלמדו 'תורה'. ומפרשת הגמרא שם, שהכונה היא לפסוק 'תורה צוה לנו משה' (17).

14. וכתב היד רמ"ה, שמכאן מוכח שעדיף לכתוב ספר תורה על עור של עגל, שכן על ידי זה קל יותר להגיע לכך שאורך הספר והקיפו יהיו שוים.

15. ביאור ענין זה כתב החזון איש [ליקוטים סימן כ"א] וזה לשונו: "מסודות הבריאה, כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים... ובשעה שבני אדם מתפעלים על מציאות מוצלחה, מעמידים את מציאות זו בסכנה. ומכל מקום, הכל בידי שמים! וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאבדן, הדבר ניצל. אבל, כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים לאבדן על ידי שימת עין תמהון על הדבר ועל ידי זה הוא כלה... ויתכן, שכל שהאדם במעלה יתירה, כל סגולותיו ובחינותיו יתירות, ועינו יותר פועלת. והיינו דאמר: **יהבו ביה רבנן עיניהו**".

אך החת"ם סופר כתב ביאור אחר בענין זה. שרבנן חשבו שרב אחא בר יעקב עשה כן על ידי השבעת השם, ולא חשבוהו כראוי להשתמש בשמות, ולכן נתנו בו את עיניהם.

16. על פי רש"י ד"ה תורה.

17. על פי תוס' ד"ה דילמא. והמהרש"א [בחדושי אגדות] פירש, דרב אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה לקטנים, שבהם כתב רק את הפסוק "תורה צוה לנו משה".

פירוש אחר פירש ה'תוספות רא"ש, שרב אמי צוה לסופרים שיכתבו לו ארבע מאות ספרי תורה, וצוה עליהם שכשיגיעו לפסוק "תורה צוה לנו משה" שיודיעוהו והוא יכתוב את הפסוק. ולכן זה נחשב שכתב ארבע מאות ספרי תורה, שהרי פסוק זה נקרא "תורה".

פירוש נוסף הביא השיטה מקובצת בשם הראב"ד, על דרך פירושו של הרא"ש, שהסופרים הם שכתבו את ספרי התורה ואילו רבי אמי כתב באותם ספרי תורה רק את הפסוק 'תורה צוה לנו משה'. אלא שהראב"ד הוסיף, שלכן אמרו שרבי אמי כתב ארבע מאות ספרי תורה, משום שבגמרא במנחות [ל א] מבואר שהכותב פסוק אחד או מגיה אות אחת, מעלים עליו כאלו כתב את כל הספר. וכן כתב הרשב"א, וכן פירש המאירי. והמאירי הוסיף, שלפי זה מה שאמרו "דילמא תורה צוה לנו משה כתב", הוא לאו דוקא פסוק זה, ולא תפסו פסוק זה אלא דרך צחות, מפני שם תורה שמוזכר בו, אך עיקר הכונה היא לומר, שרבי אמי כתב פסוק אחד, ועל ידי זה נחשב כאילו כתב את כל התורה.

אמר ליה רבא לרבי זירא: נטע רבי ינאי ארבע מאה כרמים.

אמר ליה: אין זה יתכן⁽¹⁸⁾, אלא דילמא, אפשר, שנטע בכל פעם מאותם ד' מאות פעמים רק חמשה גפנים, ונטיעה זו היתה בצורה של שתיים כנגד שתיים, שני גפנים מול שני גפנים, בצורה מרובעת, ואחת יוצא זנב [כדוגמת האיור].

0 0

שתיים כנגד שתיים 0 ואחת יוצא זנב

0 0

ומה שאמרו שנטע ארבע מאות כרמים, הוא משום שחמשה גפנים הנטועים בצורה זו נקראים 'כרם', וכן מבואר במסכת סוטה [מג א], שכאשר מכריזים הכהנים ביציאה למלחמה 'מי אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו', הרי, גם מי שיש לו חמשה גפנים הנטועים בצורה כזו, נחשב הוא ל'בעל כרם', וחוזר לביתו.⁽¹⁹⁾

מיתבי, מקשה הגמרא על רבי, האומר ששיעור אורך ספר תורה הנכתב על גויל, הוא ששה טפחים.

שנינו בברייתא, ארון הברית שששה משה, מידותיו הם — אמותים [שתי אמות] וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו גובהו.

ובמסכת כלים [פרק י"ז משנה י'] נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו גודל 'אמה' שנאמר גבי כלי בית המקדש. דעת רבי מאיר שה'אמה' שנאמרה בכלי המקדש, ארכה ששה טפחים. ודעת רבי יהודה שאמה האמורה בכלי המקדש ארכה חמשה טפחים. וברייתא זו היא דברי רבי מאיר כמבואר להלן, ולשיטתו אמר רבי מאיר ששיעור האמות שנאמרו בארון הוא כאמה בת ששה טפחים!

נמצא שאורך הארון היה חמשה עשר טפחים שהם שתי אמות וחצי, רחבו תשעה טפחים שהם אמה וחצי, וכן גובהו תשעה טפחים

שפירש רש"י גבי ארבע מאות ספרי תורה. אבל בריטב"א כתב שלא יתכן שאכן נטע ארבע מאות כרמים, שאם כן "תורתו אימתי נעשית", אמנם גבי ד' מאות ס"ת משמע בריטב"א שהטעם הוא משום שלא יתכן במציאות לכתוב ד' מאות ס"ת.

19. על פי רש"י. אך הרשב"א וכן הראב"ד בשיטה מקובצת פירש, כי מה שנחשב שנטע ארבע מאות כרמים, הוא משום שכונתו בנטיעה זו היתה למצות "ישוב ארץ ישראל" ולכן מעלים עליו כאילו נטע ארבע מאות כרמים. ועיין במאירי שכתב "והנוטע הרבה מכיוצא באלו [חמשה גפנים בצורה זו] בארץ ישראל, קיים מצות חבובה.

גם הי"ד רמ"ה פירש כפירוש הראב"ד והמאירי, שרבי אמי כתב רק פסוק זה בתוך ספר התורה, ומעלין עליו כאילו כתב את כל התורה. אלא שביד רמ"ה משמע כי דווקא הכותב פסוק זה נחשב כאילו כתב את כל התורה, וצ"ע.

פירוש נוסף כתב החתם סופר על דרך הסוד, שרבי אמי אכן כתב ארבע מאות ספרי תורה על ידי "השבעת המלאך לבוש הבדים אשר קסת הסופר במתניו", וזהו שאמרו "דילמא תורה צוה לנו משה כתב". שראשי התיבות "תורה צוה לנו משה" עולים בגמטריה ל"קסת".

18. על פי הר"י מיגאש. עיין שם שכתב כי "אין בכל שנותיו של אדם לנוטען". והוא על דרך מה

שהם אמה וחצי.

עתה עוברת הברייתא לבאר את גודל לוחות הברית, וכיצד היו מונחות בארון.

והלוחות, ארכן של כל אחד מהלוחות ששה טפחים ורחבן ששה טפחים ועביין שלשה טפחים.

והיו הלוחות בארון מונחות בשכיבה כנגד ארכו של ארון כאשר רוחב הלוחות משתרע באורך הארון, וארכן משתרע לרוחב הארון, [עיין באיור].

כמה מקום לוחות אוכלות תופסות (20) באורך הארון? הרי אומר שנים עשר טפחים. שהרי רוחב כל לוח הוא ששה טפחים, וכששני הלוחות מונחים אחד לצד השני באורך הארון הרי הם תופסים שנים עשר טפחים באורך הארון. [עיין באיור].

נמצא, דנשתייירו שם באורך הארון שלשה טפחים ריקים, שהרי ארכו חמשה עשר טפחים, ובשנים עשר מהם נמצאים הלוחות. אך בפועל לא היו שלשה טפחים ריקים, שכן צא מהן טפח עלינו להוריד מחשבון זה טפח שאותו תופסים כתלי הארון (21) חציו של הטפח לכותל זה וחציו לכותל זה. נמצא דנשתייירו שם שני טפחים ריקים שבהן ספר תורה שכתב משה רבינו מונח ארכו לצד ארכן של הלוחות (22).

ומביאה הברייתא ראייה שספר התורה היה מונח בתוך ארון הברית –

שנאמר במלכים א' [פרק ח' פסוק ט'] 'אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה, ומתמהינן: מאי מהו שכתב הנביא 'אין' בארון 'רק', מדוע כתוב שתי לשונות 'אין' ו'רק' כדי למעט שרק הלוחות היו בארון, היה לו לכתוב 'רק שני לוחות היו בארון', או 'אין בארון כי אם שני לוחות'.

כאן צריך להיות איור 5

22. עיין באיור, והוא על פי רש"י ד"ה שבהן. ומה שצירנו שאורך ספר התורה היה כארכן של הלוחות, הוא על פי הגמרא לקמן דמבואר להדיא שאורך ספר התורה היה ששה טפחים כהלוחות, וכמו ששינונו לעיל דספר הנכתב בגויל ארכו ששה טפחים, ועיין לקמן מהיכן ידעינן שספר שכתב משה על גויל היה.

20. על פי רש"י, והביא שם לשון המשנה במסכת מדות, שיסוד המזבח "אוכל בדרום אמה אחת", ועיין שם.

21. משום שמידה זו של "אמתים וחצי היא מדתו מבחוץ, כולל הכתלים". רש"י.

[עין בהערה (23)], הרי זה מיעוט אחר מיעוט, והכלל הוא דאין מיעוט אחר מיעוט שבכל מקום שהפסוק ממעט דבר פעם אחר פעם, אין הכוונה אלא לרבות דבר נוסף, וכאן כונת הפסוק לרבות ספר תורה שמונה בארון מלבד הלוחות.

מוסיפה הברייתא —

פירנסת פירשת היטב מדוע הוצרך (24) הארון לארכו שיהיה בו חמש עשרה טפחים, דשנים עשר טפחים תפסו הלוחות, אחד תפסו שני כתלי הארון, ושנים לספר התורה. עתה צא ופרנס לפרש מדוע היה צריך הארון לרחבו תשעה טפחים.

ומפרשין:

כמה מקום לוחות אוכלות תופסות ברוחב הארון? הוי אומר ששה טפחים, דהלוחות ארכן ששה טפחים, ואורך הלוחות השתרע על פני רוחב הארון [עיין באיור 1]. נמצא, דנשתיירו שם ברוחב הארון שלשה טפחים ריקים — אך בפועל לא היו השלשה טפחים ריקים, שכן צא מהן טפח עלינו להוריד מחשבון זה טפח שאותו תופסים כתלי הארון (25) חציו של הטפח לכותל זה וחציו לכותל זה, נמצא דנשתיירו שם שני טפחים ריקים, ומטרתם היא שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא (26) כשהוא דחוק שהרי אורך ספר התורה היה ששה טפחים, כמבואר לעיל דספר הנכתב על גויל ארכו ששה טפחים, וקבלה היתה ביד חכמינו שספר

הדברים הנוספים שהיו שם היו ענין אחד עם הלוחות, וזהו שאמרו שהיו שם שברי לוחות, או ספר תורה, שכל מה שכתוב בספר התורה נכלל בעשרת הדברות כמו שכתבו הקדמונים.

24. עיין רש"י.

25. "משום שמידה זו של אמה וחצי היא מדתו מבחוץ, כולל הכתלים". רש"י.

26. והקשו התוס' דהלא לא היו מוציאים את ספר התורה, שהרי לא היה נכנס אדם לקודש הקדשים אלא כהן גדול ביום הכיפורים, ולא מצינו שהיה מוציא אז את ספר התורה. ותירצו, על פי מה שמבואר בעירובין [קה א] דלצורך תיקונים מותר להכנס לקודש הקדשים, ואם כן הוא הדין מותר להכנס לצורך תיקון ספר התורה שלא יתעפש ויתקלקל. והוסיפו התוס' דמשחרב משכן שילה ועד שבנה שלמה את בית המקדש היו יכולים להוציא את הספר מהארון ולעיין בו.

23. ביאור דברי הגמרא, כתב המלבי"ם [במלכים שם], דבכל הפסוקים לא מצאנו מילת 'רק' אחר מילת שלילה, שאחר מילת שלילה בא תמיד מילת "כי אם", כגון, "אין זה כי אם בית אלוקים". ולפי זה היה צריך להיות כתוב בפסוק "אין בארון כי אם שני לוחות האבנים", או שיאמר, "רק שני לוחות אבנים היו בארון", אבל אין לכתוב מילת שלילה אחר מילת שלילה [רק" אחר "אין"], ולכן אמרו שזהו מיעוט אחר מיעוט שבא לרבות.

ובביאור ענין זה של "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" כתב המלבי"ם, ששלילת השלילה היא חיוב, כגון, האומר על ראובן שהוא אינו בלתי חכם, כונתו לומר שהוא חכם. ולפי זה כונת הפסוק "אין בארון רק שני לוחות", שלא רק שני הלוחות היו בארון אלא היו שם עוד דברים.

והוסיף המלבי"ם, דבכל זאת, כיון שהמשמעות הפשוטה של הפסוק היא שהיה בארון רק שני לוחות, מכך יש ללמוד שגם

והלוחות ארכן ששה טפחים ורחבן ששה טפחים ועביין שלשה טפחים —

והיו הלוחות מונחות בשכיבה בארכן של ארון כאשר רוחב הלוחות השתרע לאורך הארון, וארכן השתרע לרוחב הארון, [עין באיור לעיל].

כמה מקום לוחות אוכלות תופסות באורך הארון? הוי אומר שנים עשר טפחים כי רוחב כל לוח הוא ששה טפחים, וכששני הלוחות מונחים אחד לצד השני באורך הארון, הרי הם תופסים שנים עשר טפחים באורך הארון. נמצא דנשת״ייר שם באורך הארון חצי טפח ריק, שהרי אורך הארון לשיטת רבי יהודה הוא שנים עשר וחצי טפחים, ובשנים עשר מהם היו הלוחות — אך בפועל לא היה החצי טפח ריק משום

שכתב משה על גויל היה⁽²⁷⁾, ואם כן, אם היה רוחב הארון רק ששה טפחים היה ספר התורה [שגם ארכו ששה טפחים] נדחק בדפנות הארון כשיוציאוהו ויכניסוהו [שהרי לא היה דלת לארון והיו מוציאים את הספר מלמעלה], ולכן הצריכה התורה להוסיף עוד שני טפחים ברוחב הארון כדי שלא יהא ספר תורה נכנס ויוצא כשהוא דחוק דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר, שיעור גודל האמה שנאמר לגבי כלי המקדש הוא חמשה טפחים, ולכן גם גודלו של הארון נמדד באמה בת חמשה טפחים.

נמצא לשיטתו שאורך הארון היה שנים עשר וחצי טפחים שהם שתי אמות וחצי, ורחבו שבעה וחצי טפחים שהם אמה וחצי.

ועל ראית התוס' שכתבו דלכך לא היו מוציאים את ספר התורה ביום הכיפורים, שהרי בגמרא ביומא לא מצינו שבעבודת היום היה הכהן מוציא את ספר התורה. הקשה בהגהות "חשק שלמה" [וכעין זה ברש"ש], דהרי גמרא זו מפרשת את סדר יום הכיפורים בבית שני, כמו דמוכח בסוגיות שם. ואם כן יש לומר שכל דברי הגמרא אמורים רק בבית שני, אך בבית ראשון שהיה הארון במקומו היו מוציאים את הספר לקרא בו, עיין שם. ועיין עוד בכל זה בדברי ה"חזון איש" בליקוטים סימן כ"א.

27. רשב"א. וכן כתב המהרש"א בפירוש הראשון. עוד פירש המהרש"א דספר תורה שעשה משה בהכרח היה על גויל שהרי מצוה מן המובחר לכתוב על גויל, וכן כתב התורת חיים.

והאחרונים תמחו על דברי התוס' שכתבו שלא מצינו שהיו מוציאים את ספר התורה לקרא בו. דהלא בדברי הגמרא לקמן בעמוד ב', מבואר להדיא שהיו קוראים בספר התורה שכתב משה ביום הכיפורים וב"הקהל", וכמו שפירש רש"י שם.

ותירץ הרש"ש שדברי התוס' אמורים בבית ראשון שהיה הארון ובו ספר התורה בקדש הקדשים, ואז לא היו קוראים בו כלל. ודברי הגמרא לקמן אמורים בבית שני, שגנזו את הארון ולא היה בקדש הקדשים, ואז היו קוראים בספר התורה. [שלא מצינו שהספר נגנז יחד עם הארון], והוסיף הרש"ש דיתכן שהספר שבו קראו בבית שני לא היה כלל אותו הספר שהיה בארון אלא ספר אחר, דמשה רבינו כתב שלשה עשר ספרי תורה.

שכתלי הארון תפסו מקום, **אצבע** [רבע טפח]⁽²⁸⁾ **לכותל** זה של הארון **ואצבע** נוספת **לכותל** זה⁽²⁹⁾ נמצא שלא היה מקום מיותר באורך הארון.

פירנסת פירשת היטב מדוע הוצרך הארון **לארכו**, עתה **צא ופרנס** לפרש מדוע היה צריך הארון **לרחבו** שבעה וחצי טפחים. ומפרשינן: **כמה** מקום **לוחות אוגרות** תופסות **ברוחב הארון**? הוי אומר **ששה**

טפחים כי הלוחות ארכן ששה טפחים, ואורך הלוחות השתרע לרחבו של הארון [עיין באיור לעיל]. נמצא, **דנשתיר שם** ברוחב הארון **טפח ומחצה** — אך בפועל לא היו שם טפח וחצי ריקים שכן **צא מהן** עלינו להוציא מחשבון זה **חצי טפח** שעליו עמדו כתלי הארון **אצבע**⁽³⁰⁾ [רבע טפח] **לכותל** זה **ואצבע** **לכותל** זה, נמצא **שנשתיר שם טפח** ריק **שבו** היו שני **העמודים** עמודי הכסף שעשה שלמה⁽³¹⁾ **עומדים** שוכבים⁽³²⁾,

28. על פי רש"י, שהטפח ארבעה אצבעות. גם התוס' גרסו כאן [עיין רש"י שכתב דכונת התוס' היא לכאן] "אצבע לכותל זה" אלא שהם חולקים על רש"י וסוברים שהאצבע שנאמרה כאן היא אצבע קטנה, [בטפח יש שש אצבעות קטנות], ועל אף שלפי זה האצבע היא רק ששית הטפח ואם כן לכאורה למקום הדפנות די בשליש טפח [שתי ששיות], מכל מקום הוצרכו לחצי טפח, שאם לא כן קשה כיצד היו שני הלוחות שרחבם [יחד] שנים עשר טפחים, יושבים במקום שהוא בדיוק שנים עשר טפחים, וכעין קושית הגמרא לקמן, ולכן הוצרכו לרווח כדי להכניס את הלוחות, וזהו אותו שישית טפח [שאחר שהדפנות תפסו שליש טפח, נשאר מחצי הטפח שישית].

29. נמצא, דנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, כמה מקום תפסו דפנות הארון, דלרבי מאיר כל דופן תפסה חצי טפח, ואילו לרבי יהודה כל דופן תפסה רבע טפח, ולהתוס' שישית טפח. ובביאור מחלוקתם כתב החת"ם סופר, דיש לומר שנחלקו כיצד היה בנוי הארון, דלכולי עלמא עובי ארון העץ הוא אצבע, אך רבי מאיר סבר כי ארון שעשה בצלאל היה מורכב משלשה ארונות אמצעי של עץ ופנימי וחיצוני של זהב, [כמבואר ביומא דף עב ב, וכמו שהביא רש"י בפרשת

תרומה פרק כ"ה פסוק י"א], והארון האמצעי של עץ עביו עצבע, ושני ארונות הזהב עובי כל אחד מהם היה חצי אצבע, נמצא שעובי הארון היה בסך הכל שתי אצבעות שהן חצי טפח. ולרבי יהודה לא היה הארון מורכב אלא מארון אחד של עץ שעביו אצבע [רבע טפח] והיה מצופה בזהב, והציפוי היה דק מאד כדדרשינן 'עצי שיטין עומדים' שמעמידים את ציפוייהם.

30. זוהי גירסת הב"ח וכן היא גירסת רש"י והוא לפי חשבון דטפח יש בו ד' אצבעות, ולפי זה אצבע היא רבע טפח. והגרסה שלפנינו היא 'טפח ומחצה לכותל זה וטפח ומחצה לכותל זה', וכתב רש"י דלגרסה זו הכונה לאצבעות קטנות דהטפח יש בו שש אצבעות קטנות, ולפי זה אצבע וחצי הוא רבע טפח.

31. הראב"ד בשיטה מקובצת תמה, לצורך מה שימשו אותם עמודים. וכתב, שאפשר שהיו גוללים עליהם את ספר התורה כשהיו קוראים בו פרשת 'הקהל', ועיין בריטב"א שהאריך לבאר ענין העמודים.

32. רש"י, ולפי זה מתישבת קושית תוס' לקמן עמוד ב' ד"ה ור"מ, עיין רש"י.

ועמודים אלו שכבו לאורך הארון וביניהם היו הלוחות⁽³³⁾ [עיי' באיור]

והיכן מוזכרים אותם עמודים?

שנאמר בשיר השירים "אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון, עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן" וגו'.⁽³⁴⁾ פסוק זה מדבר על בית המקדש שבנה שלמה⁽³⁵⁾ [בית המקדש נקרא בפסוק 'אפריון']. ומפרשת הגמרא, כי מה שנאמר בפסוק 'עמודיו עשה כסף', אלו עמודי הכסף שעשה שלמה להניחם בארון ברית ה'.⁽³⁶⁾

כאן צריך להיות איור 6

ועתה מפרשת הברייטא, היכן היה מונח ספר התורה שכתב משה, לשיטת רבי יהודה:

בספר שמואל א [פרק ו'] מובא, כי כאשר רצו הפלשתים להשיב את ארון ה' ששבו מבני ישראל, שאלו ל'כהנים ולקסמים' כיצד להשיבו, והם יעצו להם לשלחו בתוספת מתנות [המפורטות שם]. ואת המתנות להניח

33. על פי רש"י.

34. הב"ח גרס כאן את סוף הפסוק 'תוכו רצוף אהבה'.

35. על פי רש"י בשיר השירים שם, וכל המפרשים.

36. התוס' הביאו בשם רבינו תם שעמודים אלו היו סימן להעמדת ישראל, ולא עשאו מזהב כדי שלא להזכיר את מעשה העגל. ועל אף שהארון עצמו היה זהב, כבר מפורש בראש השנה דף כו א כי רק דבר שהוא 'מכפר' אין לעשותו מזהב, והארון לא היה 'מכפר' ולכן עשאוהו מזהב. אך העמודים נחשבים כ'מכפר'

משום שהם סימן להעמדת ישראל, ולכן עשאו שלמה מכסף. ובזה פירשו התוס' את הפיוט 'תבנית אות יוסף עמודיו עשה כסף', פירוש בגלל 'תבנית אות יוסף' דהיינו העגל, [דסימנו אות] של יוסף הוא שור, שנאמר 'בכור שורו' לכן 'עמודיו עשה כסף' ולא זהב כדי לא להזכיר מעשה העגל.

המהרש"א הוסיף על דברי התוס' שב' עמודים אלו הם רמז לשני עמודי ישראל שהם בית יהודה ובית יוסף. ולכן אמר הפייטן דמשום תבנית אות יוסף שאחד העמודים היה כנגד בית יוסף שנקרא שור לכן עשאו מכסף ולא מזהב. והוסיף המהרש"א שאפשר שלא רצו להזכיר בזה מעשה ירבעם שבא מיוסף, דירבעם עשה ב' עגלי זהב.

בארגו לצד ארון ברית ה', וכך לשלחם.

ואותו ארגו ששיגרו בו פלשתים דורון לאלהי ישראל, היה מונח מצידו של הארון בקודש הקדשים.

ומביאה הגמרא ראייה שאותו ארגו היה מונח לצד הארון.⁽³⁷⁾

שנאמר כך אמרו ה'כהנים והקסמים' לפלשתים: "ואת כלי הזהב אשר השבותם לו, אשם תשימו בארגו מצדו, ושלחתם אותו והלך".

ועליו על גבי הארגו שהיה מונח בקדש הקדשים, היה ספר תורה שכתב משה מונח, שנאמר 'לקוח את ספר התורה הזה ושמחתם אותו 'מצד' ארון ברית ה' ומדייקת הגמרא דמפסוק זה משמע דמצד הארון [היה]⁽³⁸⁾ ספר התורה מונח ולא בתוכו.

ואם תשאל הלא רבי מאיר למד מן הפסוק 'אין בארון רק שני לוחות אבנים' דיש כאן 'מיעוט אחר מיעוט' שבא לרבות שספר התורה היה בארון. ואם כן קשה לדעת רבי יהודה הסובר שלא היה ספר התורה מונח בארון מה אני מקיים מה אנו למדים מהריבוי שנלמד מהמיעוט אחר מיעוט בפסוק 'אין בארון רק'.

תשובתך, מפסוק זה אנו למדים לרבות שבירי לוחות הראשונות ששבר משה, שגם י-ב הם היו מונחים בארון מתחת ללוחות השניות.

ועתה חוזרת הגמרא להקשות מברייטא זו על דברי רבי שאמר ששיעור ספר תורה בגויל הוא ששה טפחים.

ואי סלקא דעתך, אם עולה על דעתך לומר כי ספר תורה הנכתב על גויל הקיפו ששה טפחים [וספר התורה שכתב משה על גויל היה]⁽³⁹⁾, תיקשי:

מכדי, הרי מאחר שכלל נקוט בידינו, שכל דבר עגול, שיש בהקיפו שלשה טפחים, שאם תקח חוט ותקיפו, יהיה אורך החוט שלשה טפחים — יש בו רוחב טפח! הקוטר של מעגל, הוא שליש מהיקפו.

ונמצא לפי זה, כי ספר תורה שהקיפו ששה טפחים, רחבו [קוטר] הוא שני טפחים!

אך שיעור היקף ורוחב זה, הוא כשספר התורה גלול לצד אחד, שאז הקיפו הוא ששה טפחים ורחבו שני טפחים⁽⁴⁰⁾ —

וכיון דספר תורה לאמצעיתו נגלל, שגוללים

37. על פי הגהות הב"ח

39. כמבואר ברשב"א שקבלה היתה בידם דספר שכתב משה על גויל היה ועיין לעיל הערה 27.

40. מכאן הוכיח הרמ"ה ששיעור זה של ששה טפחים הוא כאשר הספר גלול לצד אחד ולא כשגלול לשני צדדים. וכן כתב הרמב"ן שלא יתכן שהיקף ספר התורה נמדד כאשר הספר

37. על פי רש"י בכריתות ה ב, דשם בגמרא מבואר כי כשנגנז הארון נגנז עמו הארגו ששיגרו פלשתים, ופירש רש"י שם, דכיון שכתוב בפסוק ושמחתם אותו מצד ארון ברית ה', מכאן אנו למדים שבכל מקום שבו היה הארון היה הארגו מונח מצידו, ומכך אנו למדים שנגנז עמו. ולפי זה מתבאר דהגמרא הביאה מהפסוק ראייה שהארגו היה מונח לצד ארון ברית ה'.

אמר רב אחא בר יעקב, ספר התורה שכתב משה ושקראו בו בעזרה, שהיה המלך קורא בו בשעת 'הקהל' במוצאי שנת השביעית, וכן היה קורא בו כהן גדול ביום הכיפורים, לספר זה לא היה אלא עמוד אחד, ולתחילתו הוא נגלל.⁽⁴⁴⁾ הספר הזה היה כולו נגלל רק לצד אחד, מסופו לתחילתו, ולכן היה רחבו שני טפחים.

ואכתי, אך עדיין קשה, כי על אף שרוחב הספר היה ב' טפחים, מכל מקום, תרי טפחים בתרי טפחים היכי יתיב?⁽⁴⁵⁾ כיצד

אותו משני צדדיו לכיוון האמצע, כמו ששנינו לעיל 'כל הספרים נגללים מתחלתן לסופן, וספר תורה נגלל לאמצעיתו'. נמצא שכאשר הספר גלול משני צדדיו, נפיש ליה מתרי טפחא, רחבו הוא מרובה יותר משני טפחים, משום רווחא דביני ביני, ריוח האויר בין עמוד לעמוד⁽⁴¹⁾.

ולפי זה קשה, בתרי פושכי [טפחים],⁽⁴²⁾ היכי יתיב!? כיצד ישב ספר התורה בשני טפחים בארון, הלא רחבו כשל הספר כאשר הוא גלול בשני עמודים, הוא בהכרח יותר משני טפחים⁽⁴³⁾.

[כמו שאנו מניחים את ספר התורה בארון הקודש], שגם זה לא יתכן. שכן כאשר היו נושאים את הארון היה הספר מתנדנד. והוסיף הרשב"א, שהיה מקום להוכיח מכאן שאין להניח ספר זקוף אלא שוכב, 'אלא שאני רואה שכן נהגו בכל המקומות להניחו זקוף בארונו'. ובאמת היעב"ץ בהגהותיו כאן, תמה על מנהגינו, שאנו מניחים את ספר התורה בעמידה, דבסוגיין מבואר שצורת הנחתו בארון היא בשכיבה.

44. ובטעם הדבר כתב החזון איש [ליקוטים סימן כ"א], שכל הטעם שספר תורה נגלל לאמצעיתו הוא מפני טורח הציבור שימתניו עד שיגללוהו, ואילו ספר זה, כיון שאין קורין בו תמיד, ואין כאן טורח תמידי, עדיף לגוללו לתחלתו.

45. מכאן הוכיחו התוס' כי מה שאמרו שעובי הספר היה ששה טפחים, כלול בעובי זה גם עביו של העמוד, שאם לא כן, היה עובי הספר הרבה יותר מששה טפחים, וכן כתבו הראשונים עיין לעיל הערה 9 ועיין שם מחלוקת הפוסקים בזה.

גלול לשני צדדים, שהרי כאשר הספר גלול לשני צדדים אין זה היקף הספר בלבד, אלא יש כאן גם האויר שבין שני העמודים.

41. על פי רש"י, אך הרש"ש פירש באופן אחר, דרוחב שני עיגולים מרובה על רחוב עיגול אחד אף ללא האויר שביניהם, ועיין שם שחישב את ההפרש בין עמוד אחד לשני עמודים, ובסוף דבריו כתב דפירוש רש"י תמוה.

42. בשמות פרק כ"ה פסוק כ"ה תרגם אונקלוס טפח פושכא. (וברבים 'פושכי').

43. הקשה הרשב"א שאפשר שספר התורה היה מונח על צדו, דכיון שכאשר הוא גלול לצד אחד רחבו שני טפחים, אם כן כשגללוהו לשני צדדים היה הרוחב טפח בלבד. ותירץ הרשב"א שאין להניח ספר תורה על צדו דהוא דרך בזיון. עוד הוסיף הרשב"א שאם היה מונח על צדו נמצא שהיה טפח ריק בארון, שכן הספר תופס טפח [כנ"ל] ובארון היו ב' טפחים, ואם כן כשהיו נושאים את הארון היה ספר התורה עלול להתהפך. ובזה תירץ הרשב"א קושיא אחרת, שאולי ספר התורה היה מונח בארון בעמידה

זה נכנסו ב' טפחים של רוחב הספר למקום שרחבו הוא ב' טפחים מצומצמים.

אמר רב אשי: כדי שהספר יכנס בב' טפחים, לא היה גולל את הספר כולו לצד אחד, אלא היה גולל רק את רובו לצד אחד, ומדובר כאן באופן **דכריך ביה פורתא**, שמקצת מן הספר גלל בנפרד. ואת אותו מקצת שגלל בנפרד, **כרכיה לעיל**, היה מניחו מעל גלילת רוב הספר.

ומקשה הגמרא: **ולרבי יהודה**, הסובר שספר התורה היה מונח מחוץ לארון הקודש על גבי הארגז, קשה: **מקמי דלית**, קודם שהביאו את הארגז, **ספר תורה היכי הוה יתיב?** היכן היה מונח ספר התורה?

ומתרצת: **דפא הוה נפיק**, דף [מדף עץ] היה יוצא **מיניה**, מהארון, **ויתיב עילוה**, ועליו היה מונח **ספר תורה**.

נתבאר כברייא דעת רבי יהודה, שספר התורה לא היה מונח בתוך ארון הברית אלא מצדו היה מונח. שנאמר "לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו 'מצד' ארון ברית ה' —

ומקשה הגמרא: **ורבי מאיר**, הסובר שספר התורה היה מונח בתוך ארון הברית — **האי 'מצד ארון' מאי עביד ליה?** כיצד הוא מפרש את הפסוק הזה, שמפורש בו שספר התורה היה מונח 'מצד' ארון הברית.

ומבארת הגמרא: **החוא**, הפסוק הזה, **מיבעי ליה**, צריך הוא ללמדנו, **דספר התורה מתנח ליה**, היה מונח **מצד** הלוחות בתוך הארון,

ולא מתנח ביני לוחי ולא היה מונח בין שני הלוחות

ולעולם היה ספר התורה מונח **בגויה**, בתוך הארון, **מן הצד** של הלוחות.

לעיל הביאה הברייא את דעת רבי יהודה, הסובר שבארון הברית, שכבו עמודי הכסף שעשה שלמה.

ומקשה הגמרא: **ולרבי מאיר**, הסובר שספר התורה היה מונח בארון, **עמודים**, **היבא הו** **קיימי?** היכן היו עמודי הכסף שעשה שלמה.⁽⁴⁶⁾

ומבארת הגמרא: עמודים אלו היו **מבראי**, מחוץ לארון.

נתבאר כברייא שהפסוק 'אין בארון רק שני לוחות האבנים', בא לרבות דבר נוסף שהיה בארון מלבד הלוחות. ונחלקו רבי מאיר ורבי יהודה מהו הדבר שהיה מונח בארון. דעת רבי מאיר שמלבד הלוחות היה בארון ספר תורה. ואילו רבי יהודה סובר שמלבד הלוחות היו בארון 'שברי לוחות' הראשונות.

ומקשה הגמרא: **ורבי מאיר**, **שברי לוחות דמונחים בארון**, **מנא ליה?** מנין הוא למד זאת, והלא לשיטתו אין אנו למדים מן הפסוק אלא על ספר התורה שהיה בארון.

ומבארת הגמרא: **נפקא ליה**, דבר זה למד רבי מאיר, **מדרב הונא**.

דאמר רב הונא: **מאי דכתיב** [שמואל ב' פרק ו' פסוק ב'] **על ארון הברית 'אשר נקרא**

שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו
מדוע כפל הפסוק את המילה 'שם'?

מלמד, שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון.

ומקשה הגמרא: **ואידך**, רבי יהודה, הלומד מפסוק אחר ששברי לוחות היו מונחים בארון, מה הוא למד מפסוק זה שנאמר בו שתי פעמים 'שם'?!?

ומבארת הגמרא: **ההוא**, פסוק זה של 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות', **מבעי ליה לכדריבי יוחנן**, הוא דורש ממנו מה שדרש רבי יוחנן —

דאמר רבי יוחנן אמר רבי שמעון בר יוחאי —

מה שכתוב הפסוק שבארון היה מונח 'שם שם ה' צבאות', **מלמד שהשם המפורש וכל כינויו**, כל שבעים שמותיו של הקדוש ברוך הוא, ⁽⁴⁷⁾ היו מונחים בארון.

ומקשה הגמרא: **ואידך**, רבי מאיר, **נמי מיבעי ליה להבי**, גם הוא צריך לפסוק זה כדי ללמוד ששם המפורש היה בארון, וכיצד הוא למד מפסוק זה ששברי לוחות היו בארון?

ומבארת הגמרא: **אין הכי נמי!** גם רבי מאיר למד מפסוק זה שהשם המפורש היה בארון. **אלא**, אם כן, חוזרת השאלה: **שברי לוחות**

דמונחין בארון, מנא ליה?

דבר זה, ששברי לוחות היו בארון **נפקא ליה**, למדו רבי מאיר מדתני רב יוסף.

דתני רב יוסף — לאחר שמשה רבינו שבר את הלוחות, אמר לו הקדוש ברוך הוא [דברים י, פסוקים א ב] 'פסל לך שני לוחות אבנים... ואכתוב על הלחת את הדברים אשר היו על הלחת הראשנים אשר שברת, ושמתם בארון'

מה שאמר הפסוק 'אשר שברת' הוא מיותר, שהרי כאשר אמר הקדוש ברוך הוא 'הלוחות הראשונים', יודעים אנו שמדובר על הלוחות ששבר משה⁽⁴⁸⁾. ובהכרח שתיבות אלו נכתבו כדי לדרשם —

מלמד הכתוב שלוחות ושברי לוחות מונחין בארון. שהרי נאמר 'אשר שברת', ומיד אחר כך נאמר 'ושמתם בארון'. ודרשו חז"ל בכונת הפסוק, שאמר הקדוש ברוך הוא למשה: את הלוחות אשר שברת — תשים בארון.

ואידך, רבי יהודה, שלמד מפסוק אחר ששברי הלוחות מונחים בארון, מה הוא דורש מ'אשר שברת'? ⁽⁴⁹⁾

ומבארת הגמרא: **ההוא מיבעי ליה**, פסוק זה הוא דורש **לכדריש לקיש**.

דאמר ריש לקיש, 'אשר שברת'. אמר לו

47. על פי רבינו גרשום

48. על פי רש"י ד"ה אשר שברת, ובתוספת ביאור על פי היר"מ^ה.

49. ביד רמ"ה כתב קצת באופן אחר. שקושיית

הגמרא 'ואידך', היא מדוע הוצרך רבי יהודה לפסוק של 'אין בארון רק' כדי ללמוד ששברי לוחות היו בארון, ומדוע לא למד זה מ'אשר שברת'.

הקדוש ברוך הוא למשה, יישר כחך ששברת! [נדרשו לשון 'אשר' מלשון 'אשרי'. ועיין הערה (50)].

והוא אחד מהדברים שעשה משה מדעתו, והסכימה דעתו לדעת הקדוש ברוך הוא. (51)

תנו רבנן: סדרן של נביאים כך הוא:

יהושע ושופטים, שמואל ומלכים, ירמיה ויחזקאל, ישעיה ושנים עשר. ולכן, סופר הכותב ספרי נביאים, עליו לכתבם כסדר הזה.

ודנה הגמרא עתה בדברי הברייטא הללו, עוד לפני שהיא מסיימת להביא את כל דברי הברייטא:

מכרי, הרי הושע קדים לחלק מהנביאים המנויים בברייטא [כמו שיבואר להלן], דכתיב [הושע א ב] 'תחלת דבר ה' בהושע'.

ולכאורה, משמעות הפסוק הזה היא, שהושע היה ראשון הנביאים, ותחילת דיבורו של הקדוש ברוך הוא עם הנביאים היה עמו –

אך בהכרח אין זה כונת הפסוק, משום:

וכי עם הושע דבר הקדוש ברוך הוא תחילה? והלא ממושה ועד הושע, כמה נביאים היו, שכולם נתנבאו קודם הושע!

ואמר על כך רבי יוחנן: כונת הפסוק היא לומר, שהיה הושע מתנבא תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק, שבאותה תקופה התנבאו ארבעה נביאים, ואלו הן: הושע וישעיה, עמוס (52) ומיכה. (53) והראשון שביניהם היה הושע.

ואם כן, שהושע היה קודם לישעיה, קשה: וליקדמיה להושע ברישא! מדוע הושע אינו קודם בסדר הנביאים לישעיה וירמיה, (54)

והקשה המהרש"א, מדוע בספר 'תרי עשר' הפסיקו בין ספר הושע לספר עמוס בספר יואל, והלא הושע ועמוס באותה תקופה היו. ועיין שם מה שכתב. עוד הקשה מדוע הפסיקו בין ספר עמוס לספר מיכה בספר עובדיה וספר יונה, עיין שם.

53. כולם התנבאו בתקופת המלכים עוזיה ויותם אחז ויחזקיה, חוץ ממיכה שלא התנבא אלא בתקופת יותם אחז ויחזקיה – רש"י. ועיין מהרש"א.

54. קושיית הגמרא היא, מדוע לא קדם הושע לישעיה, שהרי התנבא לפניו. והוספנו על פי חיד רמ"ה כי היה צריך להיות גם קודם ירמיה, על פי מה שמבואר בגמרא להלן דירמיה היה אחר ישעיה, ונמצא דהושע שקדם לישעיה קדם גם לירמיה.

50. על פי הרמב"ן. אלא שהרמב"ן הוסיף, שגם לרבי יהודה דרשינן את סמיכות הפסוקים 'אשר שברת ושמתם', שהלוחות היו בארון. אלא שמתוך כך למדו ששברי לוחות חביבים לפני הקב"ה, כי אם שבירתן היתה קשה לפניו, לא היה מצווה לשומם בארון, היות שאין קטגור נעשה סניגור. ולכן דרשו חז"ל לשון "אשר" שהוא מלשון אשרי. אמנם בריטב"א נראה שלא דרשו לשון 'אשר' שהוא 'אשרי', אלא מכך שהקב"ה צוה לשומם בארון, סימן הוא שדעתו היתה נוחה מכך. ועיין ביד רמ"ה.

51. רש"י. וביד רמ"ה כתב זה לשונו 'הא למדת שבזמן שישראל עושין רצונו של מקום הקדוש ברוך הוא משפיע עליהם גדולה בתורה ובמצוות, ובזמן שאין עושין רצונו הוא מונע מהן גדולה ותורה ומצוות'.

52. מבואר כאן שעמוס היה בתקופתו של הושע.

שהיו אחריו.

ומבארת הגמרא: **כיון דכתיב נבואתיה של הושע בכלל ספר 'תרי עשר', גבי** [יחד עם נבואת] **חגי זכריה ומלאכי**.⁽⁵⁵⁾

וחגי זכריה ומלאכי, סוף תקופת הנביאים הו', בימי בית שני,⁽⁵⁶⁾ **ולכן ספריהם הם הספרים האחרונים שבספרי הנביאים.**

ולכן, גם ספר הושע, כיון שהוא נכלל בתרי עשר [מהטעם שיבואר להלן], **חשיב ליה בהדיהו.**

דהיינו, על אף שהושע קודם לישעיהו, בכל זאת הוא סודר בסוף ספרי הנביאים, כיון שספרו נכלל בתרי עשר, יחד עם נבואת חגי זכריה ומלאכי, שהם סוף הנביאים.

אך עדיין יש להסביר, מדוע בכלל נכלל ספר הושע בספר תרי עשר, ולכן הוא סודר בסוף ספרי הנביאים על אף שהוא קדם לישעיהו?

ולכתביה לספר הושע לחודיה, כספר נפרד, וליקדמיה! ואז יהיה אפשר להקדימו קודם ספרי ישעיה וירמיה.

ומבארת הגמרא: **אידי דזוטר, כיון שספר הושע הוא ספר קטן בכמות, יש לחשוש**

שאם יכתבוהו כספר נפרד, **מירכב, יאבד הספר**.⁽⁵⁷⁾ ולכן כללוהו בספר 'תרי עשר', יחד עם כל הנבואות הקטנות בכמות⁽⁵⁸⁾.

אך מקשה הגמרא: **מכדי, הרי כיון שישעיה קדים מירמיה ויחזקאל, כי ישעיה התנבא בימי עזויה, ואחריו התנבא ירמיה בירושלים בימי יאשיה ובניו, ואחריו התנבא יחזקאל בגולה בימי צדקיה.**

וכיון שישעיה היה הראשון מבין שלשתם, **ליקדמיה לישעיה ברישא! מדוע לא הקדימו את ספר ישעיה קודם ספרי ירמיה ויחזקאל!?**

ומבארת הגמרא: **כיון דספר מלכים סופיה חורבנא, סופו עוסק בחורבן** [כיבוש ירושלים בידי נבוזראדן רב טבחים, חורבן העיר, וגלות העם], **וספר ירמיה כוליה חורבנא כולו עוסק בעניני החורבן, וספר יחזקאל רישיה חורבנא בתחילתו עוסק בעניני החורבן וסיפיה נחמתא, ובסופו עוסק בעניני נחמה, וספר ישעיה כוליה נחמתא כולו בעניני נחמה**

לכן הסמיכו את ספר ירמיה לספר מלכים, משום **שפמכינן חורבנא לחורבנא**. יש לסמוך את עניני החורבן יחד. ומשום כך, על אף שירמיה היה אחר ישעיה, בכל זאת סודר

כדי לקרוא בספר הושע, תתעלם נבואתו מן העין ולא ימצאו היכן היא כתובה, ולכן כללו את נבואתו בספר גדול יחד עם שאר הנביאים הקטנים בכמות.

58. על פי רש"י טו א ד"ה כתבו, ועיין לקמן טו א.

55. שנבואתם היא עיקר ספר 'תרי עשר' — מאירי.

56. בשנה השנית לדריוש האחרון.

57. פירש רבינו גרשום, שאם יכתבו את ספר הושע כספר נפרד, כשיגלו את ספר הנביאים

ספרו לפני ספר ישעיה, כדי לסמוך את החורבן שבירמיה אל החורבן שבספר מלכים.

ומהסיבה הזו הקדימו ספר יחזקאל קודם ספר ישעיה, על אף שישעיה קדם ליחזקאל. משום שיש להסמיך חורבן לחורבן, ותחילתו של ספר יחזקאל עוסק בענייני חורבן, והוא ענין אחד עם ספר ירמיה שעוסק גם הוא בענייני החורבן —

ולאחר ספר יחזקאל סודר ספר ישעיה, שיש לסמוך **נחמתיא לנחמתיא**. כי סופו של ספר יחזקאל עוסק בנחמה, וסמוך לו ספר ישעיה,

שעוסק כולו בנחמה.

ועתה מביאה הגמרא את המשך הברייתא, לגבי סדר הכתובים:

כך הוא סידרן של כתובים⁽⁵⁹⁾ —

מגילת רות. שהרי רות קדמה לכולם, שהיתה בימי שפוט השופטים.

וספר תהלים, שכתב דוד המלך.

ואיוב [עין הערה⁽⁶⁰⁾].

59. בחידושי הגר"ז על מסכת מנחות דף ל' כתב בשם אביו הגר"ח, שקדושת נביאים וכתובים שוה, והחילוק ביניהם הוא שנביאים הוא נבואה הניתנת לנביא כדי לאמרה לעם ישראל בעל פה ואחר כך לכתבה. ואילו כתובים הוא נבואה שניתנה לנביא לכתבה, ואחר כך לאמרה מתוך הכתב לעם ישראל. אך יש לציין, שבדברי הראשונים מבואר החילוק באופן אחר. הרמב"ן בראש השנה דף ל"א כתב שסדר הנ"ך הוא לפי סדר זמנים, ואין חילוק מהותי בין נביאים לכתובים. ואילו המאירי בפתיחתו לסדר תהלים חילק, שספרי הנביאים נאמרו בנבואה, ואילו הכתובים נאמרו ברוח הקודש, שהיא דרגה אחרת מנבואה. והנבואה עולה על מעלת רוח הקודש. ומכאן הקשה המאירי על מה שמבואר להלן שדוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, הלא חלק מהזקנים היו נביאים, כגון אברהם ומשה, ונמצא שאמירתם היא בגדר נבואה ולא רוח הקודש!! וכעין זה הקשה האברבנאל [מענייני הישועה מעיין ג'] על מגילת רות, שמבואר בסוגיתנו ששמואל הוא שכתב מגילת רות, ושמואל הרי היה נביא, ואם כן מדוע נכללת מגילת רות בין הכתובים, ולא בין

הנביאים.

המאירי הביא שיטה נוספת, וכן כתב האבודרהם, שהחילוק בין נביאים וכתובים הוא, שהנביאים היו שלוחי הקב"ה להעביר את הנבואה לעם ישראל, ואילו הכתובים, אין זה שליחות, אלא שרתה עליהם רוח הקודש, וכתבום. ועיין באברבנאל שפירש לפי זה את נוסח התפילה במוסף של ראש השנה 'ובדברי קדשך כתוב לאמור'. ופירוש זה של המאירי והאבודרהם הוא כעין יסוד הגר"ח שהובא לעיל.

60. רש"י כתב שברייתא זו היא כמאן דאמר איוב בימי מלכת שבא היה, ומלכת שבא היתה אחר דוד המלך [בימי שלמה בנו], ולכן איוב סודר אחר ספר תהלים. וצריך לומר, שכל זה הוא רק לפי ההוה אמינא של הגמרא, אך בהמשך דברי הגמרא, מבואר שברייתא זו היא אף למאן דאמר איוב בימי משה היה [ואף על פי כן סודר ספרו רק אחר ספר תהלים כמבואר בגמרא]. ועיין עוד בתוס', שבשלב זה לא ידעה הגמרא שבסיפא של הברייתא מבואר להדיא, שמשה כתב את ספר איוב.

ואחריהם שלשת ספרי שלמה המלך – משלי, קהלת⁽⁶¹⁾, ושיר השירים, והוא האחרון מבין ספרי שלמה, שכתבו לעת זקנותו.⁽⁶²⁾

ואחריהם ספר קינות, מגילת איכה שכתב ירמיה, שהיה אחרי שלמה המלך.

ואחריו ספר דניאל, שהיה אחר ירמיה בגלות נבוכדנצאר.

ומגילת אסתר⁽⁶³⁾ שהיתה אחר דניאל, בימי אחשורוש.

ואחריה ספר עזרא⁽⁶⁴⁾ שהיה בימי המלך דריוש השני, שמלך אחרי אחשורוש, ודברי הימים.⁽⁶⁵⁾

ומקשה הגמרא: ולמאן דאמר [טו ב] הסובר איוב, בימי משה היה.⁽⁶⁶⁾ אם כן, ליקדמיה לאיוב ברישא! מדוע לא הוקדם ספרו של איוב בראש כל ספרי הכתובים, שהרי לפיו, הוא היה ראשון לכולם.

ומבארת הגמרא: על אף שאיוב קדם לכל הנביאים, מכל מקום אין לפתוח בו את ספרי

הכינוי 'מגילת' אסתר, ואילו שאר הכתובים לא כונו לא בשם 'ספר' ולא בשם 'מגילה', עיין שם.

64. רש"י בתחילת ספר עזרא כתב, 'ספר זה סדור ומשון אחר ספר דניאל כמפורש בבבא בתרא'. וצריך עיון, שהרי מבואר כאן שמגילת אסתר מפסקת בין דניאל לעזרא, וצ"ע.

65. ספר נחמיה לא הוזכר כלל בברייתא. ועיין בגליון הש"ס על מסכת סוכה יב א שהביא מכמה מקומות בגמרא ומדברי רש"י שהזכירו פסוקים מספר נחמיה וציינו לספר עזרא. וביאר זאת הגר"ע איגר על פי הגמרא בסנהדרין [צג ב] שנחמיה אמר את הנבואות האמורות בספר עזרא, ומשום שהחזיק טובה לעצמו לכן נקרא כל הספר על שם עזרא. ולפי זה מבואר שגם ספר נחמיה עצמו נקרא על שם עזרא, ולא על שם נחמיה משום שהחזיק טובה לעצמו.

ובספר פתח עינים לחיד"א על מסכת סנהדרין שם, כתב בשם רבי חים ויטאל שאמר בשם האר"י שבזמן הדפוס בוטל ענשו של נחמיה, וחזרו לקרא לספרו 'ספר נחמיה'.

66. התוס' תמהו על לשון הגמרא שאמרה 'ולמאן דאמר' איוב בימי משה היה, והלא תנא

61. פירש רש"י, משלי וקהלת, שניהם ספרי חכמה. וצריך עיון מה כונתו בזה, שאם כונתו לתת טעם למה הוקדמו ספרים אלו לשיר השירים, הלא כבר כתב טעם אחר לזה להלן, ששיר השירים אמרו לעת זקנותו. ואפשר לומר, שכונת רש"י היא לבאר מדוע הוקדם משלי לקהלת, ועל זה כתב רש"י ששני הספרים דרגתם שוה, ששניהם ספרי חכמה, ולכן אין לאחד עדיפות על משנהו.

אך ברש"ש להלן [על רש"י ד"ה שיר השירים] מבואר, שכונת רש"י היא לבאר מדוע הוקדמו ספרי משלי וקהלת לשיר השירים, ועל זה כתב שהוא משום ששניהם ספרי חכמה, ועיין שם מה שביאר את מה שכתב רש"י להלן, ששיר השירים אמרו לעת זקנותו.

62. על פי רש"י, שכתב 'נראה בעיני שאמרו לעת זקנותו', והקשה הרש"ש ממדרש שיר השירים [א י], שמבואר שם שהספר האחרון שאמר שלמה הוא מגלת קהלת ולא שיר השירים. ועיין שם מה שתירץ. ועיין בהערה הקודמת.

63. הקשה הרש"ש, מדוע הוסיפה הברייתא לתהלים את הכינוי 'ספר' תהלים, ולאסתר נוסף

הכתובים, משום שספר איוב עוסק בפורענות. ואתחול בפורענותא, לא מתחלינן. אין להתחיל את סדר הכתובים בעניני פורענות⁽⁶⁷⁾.

ומקשה הגמרא: אם כן, מדוע מגילת רות היא הראשונה לספרי הכתובים, והלא מגילת

רות נמי, פורענות היא. גם היא עוסקת בעניני פורענות [הרעב, מות אלימלך ושתי בניו, ואיבוד רכושו וכו'].

ומבאר הגמרא: על אף שמגילת רות יש בה פורענות, מכל מקום, היא פורענות דאית ליה אחרית, ⁽⁶⁸⁾ שאחריתה טוב הוא.

זה של הברייאא הוא עצמו סובר שמשא כתב את ספר איוב כמבואר בהמשך הברייאא, והיה על הגמרא להקשות על התנא מסוף דבריו שלו עצמו. ותירצו התוס' דבשעה שהקשו 'ולמאן דאמר איוב בימי משה היה' לא ידעה הגמרא את הסיפא של הברייאא שמבואר בה שאיוב בימי משה היה.

הרש"ש תירץ על קושית התוס', דלפנינו מופיעות התיבות 'ולמאן דאמר' בראשי תיבות 'ולמ"ד', והתוס' פירשו זאת 'ולמאן דאמר', אך הפירוש הנכון לדעת הרש"ש הוא 'ולמאי דאמר' והיינו לפי מה שאמר התנא לקמן.

החת"ם סופר ישב את קושית התוס', שעל אף שמבואר לקמן שמשא כתב את ספר איוב, עדיין אין זה מחייב שאיוב בימי משה היה, דיתכן שהתנא סובר שאיוב לא היה כלל ורק משל היה כשיטה שמביאה הגמרא לקמן טו א, ומשה כתב ספר זה בתורת משל. ואם כן לא קשה מדוע לא הוקדם איוב לשאר נביאים, שעל אף שמשא כתבו מכל מקום הקדימו את חלק מספרי הכתובים לספר שהוא רק משל. ולכן הקשתה הגמרא רק למאן דאמר שאיוב היה בימי משה, כי לאותו מאן דאמר אין זה משל אלא אמת הוא שהיה איוב בזמן משה.

גם ה'מחצית השקל' תירץ את קושית התוס' כדרכו של החתם סופר שעל אף שמשא כתב ספר איוב מכל מקום לא הוקדם הספר כי הוא רק משל. אלא שה'מחצית השקל' הוסיף דלכן סמכו את ספר איוב שהוא ספר משל לספר 'משלי'.

המהר"ל מפראג [חידושי אגדות, כאן], תירץ את קושית התוס' באופן אחר. ולפי דעתו אין חולקים על כך שמשא כתב את ספר איוב, ואף לדעת מי שאומר איוב מעולי גולה היה, או איוב בימי אחשורוש היה וכדומה, אין הכונה שאיוב כתב אז את ספרו, אלא משה כתב ספר איוב בנבואה על מה שיקרה בדור עולי גולה או בדור אחשורוש וכדומה. ולפי זה מיושבת קושית התוס', שאף על פי שבהמשך הברייאא מבואר שמשא כתב את ספר איוב, מכל מקום עדיין אין זה מכריח שאותו תנא סובר שאיוב בימי משה היה, שהרי אף למי שסובר שאיוב בדור אחר היה, גם הוא מודה שמשא כתב את ספר איוב.

67. והקשו התוס' אם כן מדוע לא סודר ספר איוב מיד אחר מגילת רות, ומדוע מפסיק ספר תהלים ביניהם, והלא איוב קדם לדוד המלך. ותירצו התוס' דכיון שאחריתה של רות הוא שיצא ממנה דוד המלך שריווה להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות כמבואר להלן, לכן סידרו אחריה את אותם שירות ותשבחות והיינו ספר תהלים מיד אחר מגילת רות, ורק לאחר מכן סדרו את ספר איוב.

68. הקשו התוס' הלא גם ספר איוב מסתיים בטוב, כמו שנאמר 'וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו'. ותירצו שאחרית של ספר רות עדיף משום שזהו אחרית טוב לכלל ישראל, ואילו סופו של ספר איוב הוא אחרית טוב לאיוב בלבד. ועי"ש מה שתירצו עוד.

דאמר רבי יוחנן: למה נקרא שמה רות?⁽⁶⁹⁾ שיצא ממנה דוד, שריהו [מלשון רוויה], שהרוה כביכול להקדוש ברוך הוא בשירות ותושבחות.

עתה מפרשת הברייתא⁽⁷⁰⁾ מי כתב את כל אחד מספרי הנביאים והכתובים.

ומי כתב?⁽⁷¹⁾

משה כתב ספרו, חמשה חומשי תורה, וכן כתב משה את פירשת בלעם, נבואות בלעם

ומשליו [ועל אף שפרשת בלעם היא חלק מהתורה, וכבר נתבאר שמה כתב את התורה כולה, מכל מקום, פירשה הברייתא שגם פרשה זו נכתבה ביד משה, מהטעם שיבואר בהערה⁽⁷²⁾]. וכן כתב משה את ספר איוב.

יהושע כתב ספרו, ספר יהושע, וכן כתב את שמונה פסוקים האחרונים שבתורה, מהפסוק 'וימת משה', כמבואר להלן, שלא יתכן שמה בעצמו כתב את הפסוק 'וימת משה', שהרי היה עדיין חי.

כתבו ה'עיון יעקב' ר'עץ יוסף' על ה'עין יעקב'.

69. הקשה המהרש"א, הרי השם הזה ניתן לרות כאשר היתה גויה, ואיך ניתן לדורשו? ולכן פירש המהרש"א, שכונת רבי יוחנן היא לפרש את שם הספר, מדוע נקרא 'מגילת רות' ולא 'מגילת נעמי', שהרי תחילתו של הספר ועיקרו מדבר על נעמי. ועל זה אמרו, שלכך נקרא הספר רות, כיון שעיקרו וענינו הוא שיצא ממנו דוד המלך.

ובעצם קושית המהרש"א, יש לציין את דברי הזוהר [זוהר חדש דף ע"א] שכתב, כי את השם רות קבלה רק אחר גירותה, וקודם לכן היה שמה 'גילית'. ולפי זה מיושבת קושית המהרש"א.

70. כמבואר בתוס' ד"ה ולמ"ד, שזה המשך הברייתא.

71. רבינו בחיי בתחילת מסכת אבות כותב, שמה רבינו קיבל מסיני גם את הנביאים וכתובים, אלא שלא ניתן רשות לכתבם אלא לנביאים שבכל דור.

72. דברי הברייתא תמוהים לכאורה, כי לאחר

המהרש"א תירץ על קושית התוס' שהסוף הטוב שיש בספר איוב הוא טוב מדומה בעולם הזה, מה שאין כן אחריתה של רות שהוא אחרית ותכלית הגמור שהרי דוד 'ריהו להקדוש ברוך הוא בשירות ותושבחות' — וכתב המהרש"א שזהו גם ביאור תירוץ התוס'.

המהר"ל מפראג [חידושי אגדות, כאן] תירץ את קושית התוס', שמה שמבואר בגמרא שפורענות של רות יש לה אחרית, פירוש, שהפורענות עצמה היא דבר טוב בגלל האחרית הטוב שיצא ממנה, שהרי על ידי הפורענות עצמה נתגלגלה אחרית טוב, כי הרעב ומיתת אלימלך הם גרמו שיצאו לשדי מואב, וישאו מואביות, ותתגייר רות, כדי שיצא ממנה דוד המלך. ולולי אותה פורענות, לא היה האחרית טוב. [וכעין זה כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו 'קומץ מנחה' דף ה ב, וכן כתב ה'תורת חיים' כאן].

ולפי זה תירץ המהר"ל את קושית התוס', שדוקא ברות הפורענות עצמה גרמה לטוב, שבא לאחר הפורענות. ולכן זוהי פורענות טובה. אבל באיוב, על אף שסופה של הפורענות היה טוב, מכל מקום אין זה טוב שבא מחמת הפורענות, ולא נתגלגל הטוב הזה על ידי הפורענות. [וכן

מספר התהלים —

על ידי אדם הראשון, שאמר את מזמור קל"ט, שבו נאמר 'גלמי ראו עינך'. שכך אמר אדם הראשון לפני הקדוש ברוך הוא: כאשר הייתי עדיין 'גולם' ולא נשלמה עדיין צורתי, ראו אותי עינך! (75)

וכן נאמר שם, 'ותשת עלי כפכה', ודרשו חז"ל [סנהדרין לח ב] שהיה אדם הראשון גבוה מן הארץ עד לרקיע, והניח עליו

שמואל כתב ספרו, ספר שמואל, וכן כתב את ספר שופטים, כי השופטים קדמו לשמואל [שהיה אחרון השופטים]. ומגילת רות, שקדמה לו. ועמד וכתב את ספריהם (73).

דוד כתב ספר תהלים. אך חלק מהספר נאמר על ידי עשרה זקנים, המפורטים להלן, שהם אמרו את המזמורים, ודוד כתב (74).

ואלו הם העשרה זקנים, שעל ידם נאמר חלק

שני כתבים], כיצד היה היה אמינא לומר שפרשת בלעם אינה חלק מהתורה, והלא המבזה אפילו אות אחת בתורה נקרא אפיקורס.

והריטב"א [להלן טו א] פירש באופן מחודש [וכיוון לדבריו, השל"ה ב'תורה שבכתב' תחילת פרשת בלק, בהגה"ה בשם ספר 'ציוני'], שמלבד פרשת בלעם שכתובה בתורה, היתה עוד פרשה שכתב משה ובה כתב באורך את פרשת בלעם. ועל זה אמרה הבריייתא שמשה כתב את פרשת בלעם. ואין הכונה לפרשת בלעם הכתובה בתורה. ועיין ביד רמ"ה לקמן טו א [אות קצ"ה] שגרס 'משה כתב ספרו וספר פרשת בלעם'. ומלשון זה משמע כהריטב"א, שהיה זה ספר נפרד.

ועיין עוד בביאורו של המהרי"ל דיסקין [הובא ב'אבי עזרי' פרק ז' מהלכות יסודי התורה הלכה ו'], עי"ש.

73. רש"י.

74. על פי רש"י ויד רמ"ה.

75. על פי רש"י, אבל רבינו גרשום פירש שהכונה למזמור שיר ליום השבת [פרק צ"ב] שנאמר בשביל אדם הראשון.

שנתבאר שמשה כתב את התורה, הלא פשיטא הוא שגם פרשת בלעם כלולה בה, ומדוע הוצרכנו לפרש שגם את פרשת בלעם כתב משה. ונאמרו בזה כמה ביאורים.

רש"י כאן מפרש, שהחידוש הוא משום שנבואות בלעם אינן צורכי משה ותורתו וסדר מעשיו. וכדי שלא נטעה שחלק זה בתורה לא כתב משה, לזה אמרה הבריייתא שגם חלק זה כתב משה.

ובמהר"ל [חידושי אגדות בפירוש השני] כתב כעין זה, וזה לשונו: שלא תאמר, אף על גב שכתב משה רבינו עליו השלום נבואת בלעם בתורה, כיון שהיא נבואת בלעם, אין זה תורה, כי מה ענין נבואת בלעם לתורה שהיא נבואת משה רבינו עליו השלום? ועל זה אמר "משה כתב ספרו ופרשת בלעם". וכמו שספרו תורה, כך פרשת נבואת בלעם תורה, והכל אחד.

והשל"ה תמה על דברי רש"י, וכתב: 'ולא זכיתי להבין דברי הרב פה קדוש, הלא כל הסיפורים שבתורה, כמו הריגת קין להבל, וכיצא בהן, אינם לכאורה צורך התורה וסדר מעשיו, אבל כולם תורת ה' תמימה, כמו שאמרו [שהפסוק] 'ותמנע היתה פלגש' הוא תורה, כמו [הפסוק] שמע ישראל.

וכן הקשה בשו"ת מהרי"ל דיסקין [סוף חלק

הקדוש ברוך הוא את ידו, ומיעט את קומתו. (76)

על ידי מלכי צדק, שאמר את מזמור ק"י 'לאדני שב לימיני', ומלכי צדק אמר מזמור זה על אברהם. (77)

ועל ידי אברהם, שאמר את מזמור פ"ט 'משכיל לאיתן האזרחי', ואיתן האזרחי הוא אברהם, כמבואר להלן טו א. (78)

ועל ידי משה, שאמר אחד עשר מזמורים, ממזמור צ' "תפילה למשה", ועד מזמור ק"א, שאותו אמר דוד המלך. (79)

ועל ידי הימין, שאמר את מזמור פ"ח 'משכיל להימין'.

ועל ידי ידותון, שאמר את מזמורים ל"ט ס"ב ע"ז, שנאמר בהם 'למנצח לידותון'.

ועל ידי אסף, שמוזכר פעמים רבות בתהלים.

ועל ידי שלשה בני קרח, שאמרו את המזמור טו-א 'שיר מזמור לבני קרח', וכן עוד מזמורים רבים שמוזכר בתחילתם שהם 'ל בני קרח'. (1) ירמיה כתב את ספרו, וכן כתב ספר מלכים,

76. על פי יד רמ"ה.

77. על פי רש"י ומהרש"א, ועיין יד רמ"ה שהאריך.

78. הקשה היד רמ"ה כיצד יתכן לומר שאברהם הוא שאמר את מזמור זה והלא כתוב בפסוק זה 'ושבעתי לדוד עבדי', ודוד לא היה בימי אברהם. ותירץ הרמ"ה שאברהם אמר פסוק זה בנבואה על דוד המלך.

79. רש"י. וכן כתב בתהלים פרק צ'. אך לפי דברי רבינו גרשום שהובא לעיל הערה 75, שמזמור שיר ליום השבת נאמר על ידי אדם הראשון, צריך לומר שמשה אמר רק שני פרקים [צ' צ"א] שהרי מזמור צ"ב [ליום השבת] הוא מזמורו של אדם הראשון, וצ"ע.

1. התוס' הביאו גירסה נוספת, שבה כתוב דגם שלמה המלך היה מעשרה זקנים שעל ידם נכתב ספר התהלים, כמו שנאמר במזמור ע"ב 'לשלמה אלהים משפטיך'. וכתבו התוס' דלגירסתם צריך לומר ש'אסף' המוזכר כאן

כאחר מעשרה זקנים הוא 'אביאסף' בן קרח, דאם אינו בן קרח נמצא שהיו אחד עשר זקנים כולל שלמה, ולכן צריך לומר שאסף הוא אחד משלשת בני קרח המוזכרים כאן.

והקשו התוס' לפי הגירסה שלפנינו שבה לא מוזכר שלמה כאחד מעשרה זקנים, והלא מפורש בתהלים ששלמה אמר 'לשלמה אלהים משפטיך וגו', ותירצו התוס' דדוד הוא שאמר מזמור זה ובו התפלל על שלמה בנו. והתוס' הביאו ראיה לזה, שהרי בסוף אותו מזמור נאמר 'כלו תפילות דוד בן ישי'. — ולפי הגורסים ששלמה היה מאחד עשר זקנים כתבו התוס' שצריך לומר שאף שבסוף המזמור נאמר 'כלו תפילות דוד בן ישי' זהו משום שדוד סיים את המזמור, אך עיקרו של המזמור נאמר על ידי שלמה.

רש"י בתחילת ספר תהלים פרק א' פסוק א' כתב שעשרה זקנים שעל ידם נאמר ספר תהלים הם: אדם, מלכי צדק, אברהם, משה, דוד, שלמה, אסף, ושלשת בני קרח. — הרי, שרש"י הוסיף למנין עשרת הזקנים את דוד עצמו [וכן את שלמה], ומאידך השמיט רש"י את הימין וידותון. וכתב המהרש"א דרש"י פירש דמה שאמרה הברייתא 'הימין' הכונה למשה כמו

וקינות, מגילת איכה.

חזקיה ופיעתו [בני דורו שהאריכו ימים אחריו], **כתבו** את הספרים הבאים:

[ימש"ק סימן] לראשי התיבות של שמות הספרים.

ספר **ישעיה**, שלא הספיק לכתוב ישעיה הנביא את ספרו משום שהרגו המלך מנשה, והנביאים לא היו כותבים את ספריהם אלא לפני מותם.

ספר **משלי**.

כמו שמפורש בספר משלי [כה א]: 'משלי שלמה, אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה'. ואף על פי שלא חזקיה עצמו כתבו, כמבואר בפסוק הזה שאנשי חזקיה הם שכתבוהו, מכל מקום נקרא הספר על שמו של חזקיה, משום שהוא גרם להם לעסוק בתורה, כמבואר במסכת סנהדרין [צד ב.](2)

וכן כתבו חזקיה וסיעתו את מגילת **שיר השירים** ומגילת **קהלת**.(3)

אנשי כנסת הגדולה, שהם חגי זכריה ומלאכי, זרובבל ומרדכי, וחבריהם, **כתבו** את הספרים הבאים:

שהקשתה הגמרא לקמן. ולגבי 'ידותון' סבר רש"י שאין זה אדם כמו שכתב רש"י שם בתהילים דיש אומרים 'אין ידותון שבספר הזה אלא על שם הדתות והדינים של גזירות שעברו עליו ועל ישראל'.

2. על פי רש"י ותוס'.

מבואר בדברי הגמרא דשלמה לא כתב כלל את ספריו אלא חזקיה וסיעתו כתבום. ובמהרש"א ביאר מדוע לא כתב שלמה עצמו את ספריו, משום שלא היו הנביאים כותבים את ספריהם אלא לפני מותם כמבואר ברש"י כאן [ד"ה כתבו ישעיה], ובסוף ימיו נטרד שלמה ממלכותו.

אך בדברי חז"ל על הפסוק 'אשר העתיקו אנשי חזקיה' מבואר ששלמה אכן כתב את ספריו, אלא שספרי שלמה היו גנוזים, ובאו אנשי חזקיה והעתיקום, [כן הוא במדרש משלי ובילקוט שמעוני] ויותר מפורש באבות דרבי נתן פרק א' ברייתא ג', שם מבואר שבראשונה גנזו את משלי שלמה משום שהיו אומרים 'משלות הם ואינם מן הכתובים', עד שבאו אנשי חזקיה ופירשו אותם כמבואר שם באריכות,

והוציאום מגניזתם.

וכן כתב המאירי בפירושו למשלי שם, זה לשונו: 'שאף על פי שאנשי חזקיה היו המעתיקים, אבל המחבר היה שלמה. ונראה שלא נכתבו בספר זה עד דורו של חזקיה... והעתיקום וחברום עם שאר דבריו הנכבדים.

וכן בדברי רש"י שם בפסוק מבואר, ששלמה הוא שכתב את ספריו, אלא שאנשי חזקיה רק פירשו והעתיקו את דבריו.

ולפי כל זה צריך לומר, כי מה שמבואר כאן שחזקיה כתב את ספרי משלי קהלת ושיר השירים, אין הכוונה שהם לא היו כתובים קודם לכן, אלא שהם 'העתיקו' ופירשו את הדברים.

התוס' רי"ד בפירושו לנביאים וכתובים [ירושלים תשל"ח] פירש, שהרבה ספרים חיבר שלמה ולא נכתבו, ואלו הדברים שהעתיקו אנשי חזקיה, הם היו כתובים באותם הספרים, וראו אותם שהם מעניין יראת שמים, והעתיקו אותם משם, ושאר הספרים שלא היו מיראת שמים, גנוזים.

3. מדברי רש"י משמע שהמקור לכך שאנשי כנסת הגדולה כתבו את קהלת, הוא מאותו מקור

[קנדר"ג סימן לאותיות המופיעות בשמות הספרים].

יחזקאל, לפי שיחזקאל הנביא עצמו לא כתב את ספרו, משום שהיה בחוץ לארץ, ולא ניתנה נבואה להכתב בחו"ל.⁽⁴⁾

וכן כתבו את ספר **שנים עשר** [תרי עשר], כי חלק מהנבואות שבספר תרי עשר, לא נכתבו על ידי הנביאים שנבאו אותן, כיון שהיו נבואותיהם קטנות בכמותם. ובאו חגי זכריה ומלאכי [שהיו נביאים אחרונים], וכתבו את נבואותיהם, וצירפו את כל הנבואות

הקטנות האלו לספריהם, ועשאו יחד לספר גדול, כדי שלא יאבדו הנבואות ההן מחמת קטנם.

עוד כתבו אנשי כנסת הגדולה, את ספר **דניאל**, ומגילת **אסתר**. כי דניאל ואסתר לא יכלו לכתוב את נבואותיהם משום שהיו בחוץ לארץ, ולא ניתנה נבואה להכתב בחוץ לארץ.⁽⁵⁾

עזרא כתב את ספרו, אך לא סיימו,⁽⁶⁾ וכן כתב עזרא את **יחס של דברי הימים**, דהיינו, את ספר דברי הימים, העוסק בסדר יחוס

שכתבו את ספר משלי, והיינו מהפסוק 'גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה'. וצריך ביאור האיך משמע כאן על ספר קהלת.

4. על פי רש"י. והקשו התוס', הרי גם ירמיה היה בחוץ לארץ, שהרי הלך למצרים ונתנבא שם כמה נבואות, ולא מצינו שחזר משם. ועין בשו"ת 'נודע ביהודה' [אורח חיים תנינא סימן ק"ו], שהקשה השואל שם על דברי התוס' מפסוק מפורש בירמיה פרק מ"ד פסוק כ"ח 'ופליטי חרב ישובון מן ארץ מצרים...' הרי שהפליטים שהיו במצרים שבו לארץ ישראל. ועיין בנודע ביהודה שם מה שתירץ.

והמהר"ל פירש, כי מה שלא כתב יחזקאל את ספרו, הוא משום שבא לכתוב את ספרו לפני מיתתו, ואז היו אנשי כנסת הגדולה בעולם, ולהם ראוי לכתוב, כי הגדול הוא שכותב. ולפיכך אנשי כנסת הגדולה הם שכתבו את ספר יחזקאל, וכן פירש לקמן גבי ספר דניאל.

5. על פי רש"י. והקשה בחידושי מרן רי"ז הלוי [הלכות מגילה פרק ב' הלכה ט'] דבספר סדר עולם [פרק כ"ט] מבואר שאסתר ומרדכי הם שכתבו את המגילה בחוץ לארץ, וכן מבואר

בדברי רש"י על הפסוק 'ויכתוב מרדכי' ואילו כאן מבואר שאנשי כנסת הגדולה הם שכתבו את המגילה בארץ, שלא ניתנה נבואה להכתב בחו"ל.

ותירץ הגרי"ז, שיש שני דינים במגילת אסתר. א. כתיבת מגילה כדי לקרא בה מתוך הכתב, ודין זה הוא אפילו אם לא הייתה המגילה חלק מה'כתובים', כי מכל מקום יש דין לקרא במגילה. ב. דין 'כתבי הקדש' שיש על המגילה. ולפי זה כתב הגרי"ז, שמרדכי ואסתר כתבו את המגילה כדי לקרא בה, אך עדיין לא היתה המגילה חלק מ'כתבי הקדש', שהרי כדי לכתוב כתבי הקדש צריך לכתבם בארץ ישראל, לפי שלא ניתנה נבואה ליכתב בחו"ל. ואחריהם באו אנשי כנסת הגדולה וכתבו שוב את המגילה בארץ ישראל והחילו עליה דין 'כתבי הקדש'. ועיין עוד בדברי הגרי"ז שם שהאריך.

והנה, לאחר שאנשי כנסת הגדולה החילו על המגילה דין 'כתבי הקדש', שוב הדין מחייב לקרא את המגילה כמו שקוראים כתבי הקדש, והיינו בברכה ומתוך הכתב במגילה כשרה.

6. כמבואר בגמרא לקמן לפי פירושו של הירמ"ה עיין לקמן הערה 9.

הדורות, עד לו, עד שהגיע ליחוסו שלו.⁽⁷⁾

וברייתא זו, שמבואר בה שעזרא כתב את סדר יחוסו, מסייעא ליה לרב.

דאמר רב יהודה אמר רב: לא עלה עזרא מבבל, עד שיחס עצמו, ורק אז עלה⁽⁸⁾

ומאן אסקיה? מי סיים לכתוב את ספר עזרא? [עיין בהערה הבאה]

נחמיה בן חכליה!⁽⁹⁾

אמר מר, יהושע כתב ספרו, וכן כתב את

7. על פי רש"י. ודבר זה צריך ביאור, שהרי עזרא לא מוזכר כלל בכל ספר דברי הימים, ועיין להלן הערה 9 באריכות. אבל התוס' חולקים, וסוברים שהגיע עד הפסוק 'ולו אחים בני יהושפט' [דברי הימים ב' פרק כ"א פסוק ב']. ובריטב"א כתב, שאין נפקא מינה בין פירוש התוס' לפירוש רש"י, משום שפסוק זה שהזכירו התוס' הוא הפסוק שמוזכר בו יחוסו של עזרא. וגם דברים אלו צריכים ביאור, שהרי לא מוזכר בפסוק כלל את עזרא ויחוסו.

8. המהרש"א בחידושי אגדות תמה, מהיכן הראיה שיחס עצמו ואחר כך עלה, והלא אפשר שעלה ואחר כך יחס את עצמו, ועיין להלן. הרש"ש הקשה מכאן על דברי רש"י לעיל, שכתב דלא ניתנה נבואה להכתב בחז"ל, דהלא כאן מבואר דעזרא כתב לפני שעלה לארץ ישראל.

9. על פי הירד רמ"ה שפירש דקושית הגמרא 'ומאן אסקיה' מוסבת על ספר עזרא.

והנה כדי להבין את דברי הגמרא ושיטות הראשונים יש להקדים שתי הקדמות:

א. ספר דברי הימים מתחיל מאדם הראשון ומסתיים בימי חורבן בית ראשון וגלות העם. כאשר שני הפסוקים האחרונים בספר מתחילים לספר על בנין בית שני, 'כה אמר כרש מלך פרס... והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים'. ובזה מסתיים הספר. וספר עזרא מתחיל בתחילת תקופת בית שני, כאשר ספר עזרא פותח בשני

הפסוקים האחרונים של ספר דברי הימים. נמצא שספר עזרא הוא למעשה המשך לספר 'דברי הימים'. וכן כתב המלבי"ם, בעזרא פרק א' פסוק א'.

ב. חז"ל לא מנו את ספר נחמיה בין ספרי הכתובים כספר בפני עצמו, אלא כללוהו בספר עזרא [ועיין לעיל דף י"ד 65 טעם הדבר], נמצא שתחילתו של ספר נחמיה 'דברי נחמיה בן חכליה' הוא למעשה המשכו של ספר עזרא, ועיין רש"י בתחילת ספר נחמיה.

ועתה נבא לבאר דברי הגמרא והראשונים.

בפשטות, היה אפשר לבאר את דברי הגמרא, שעזרא כתב את ספרו וכן כתב את ספר דברי הימים, אלא שלא כתב את כל ספר דברי הימים, אלא רק עד שהגיע ליחוסו שלו, ולפירוש התוס' עד שהגיע לפסוק 'ולו שני אחים'.. ועל זה מקשינן 'ומאן אסקיה', פירוש, מי סיים את ספר 'דברי הימים'. ומתרצת הגמרא, נחמיה בן חכליה. אך פירוש זה קשה מאד מחמת כמה קושיות.

א. עזרא לא הוזכר כלל בספר 'דברי הימים', ואם כן מהו שפירש רש"י שכתב את הספר עד שהגיע ליחוסו שלו. [כן הקשו המהרש"א והמהרש"ל].

ב. לפי פירוש זה נמצא שספר עזרא כולו נכתב בידי עזרא, וזה לא יתכן שהרי חלקו השני של ספר עזרא נכתב בידי נחמיה כמו שהבאנו לעיל. [וקושיה זו הקשה המהרש"ל].

ג. מהו מקור הגמרא שעזרא לא סיים את ספר דברי הימים, וגם קושיה זו הקשה המהרש"ל

שמונה הפסוקים האחרונים שבתורה, כמו שמבואר להלן.

כתבן, ולא משה.

תניא, שנינו בברייתא, כמאן דאמר לעיל, דשמונה פסוקים האחרונים שבתורה, יהושע

דתניא, נאמר בספר דברים [לד ה]: 'וימת שם משה עבד ה'.

והוסיף 'דאין זה אלא דברי נביאות בלא טעם' ומאידך יש להקשות: מהו המקור שנחמיה סיים את ספר דברי הימים.

ונראה, שמחמת קושיות אלו פירש הרמ"ה שקושית הגמרא 'ומאן אסקיה' היינו מי סיים את ספר עזרא. וביאור דבריו נראה, דמאחר שנתבאר לעיל שספר 'דברי הימים' הוא ספר קודם לספר עזרא שמהווה המשך לספר דברי הימים, אם כן יש לפרש שמה שאמרו שעזרא כתב ספרו וספר דברי הימים עד לו, הכונה שכתב את סדר הדברים מדברי הימים ועד עזרא עד שיחס את עצמו בספר עזרא, ואז פסק.

[ואין צריך לומר שבפועל כתב את 'דברי הימים' לפני עזרא, אלא עיקר הענין הוא שבסדר הדורות ספר עזרא מאוחר מספר דברי הימים, ושם יחס עזרא את עצמו ופסק מלהמשיך את סדר הדורות אך במלבי"ם בתחילת ספר עזרא כתב שעזרא כתב קודם את ספר דברי הימים ואחר כך את ספר עזרא].

ועל זה הקשו 'ומאן אסקיה' היינו מי סיים את ספר עזרא כמו שפירש הרמ"ה. ומתרגינן, נחמיה בן חכליה, והיינו כמו שמפורש בפסוק שנחמיה הוא שהמשיך את ספר עזרא, וכמו שביארנו לעיל שספר נחמיה הוא המשכו של ספר עזרא, ובוה נתישבו כל הקושיות.. נמצא לפי זה שספר דברי הימים נכתב כולו בידי עזרא, וכן משמע בדברי הרמב"ן בחיבורו 'ספר הגאולה' [הודפס ב'כתבי הרמב"ן' הוצאת מ' הרב קוק, עמוד רעב — ב], דעזרא כתב את כל ספר דברי הימים.

אבל ברש"י ובתוס' מבואר להדיא שעזרא לא סיים לכתוב את כל ספר דברי הימים אלא כתב

'עד לו' [לרש"י עד שיחס עצמו, ולהתוס' עד הפסוק 'ולו שני אחים' בדה"י ב' פרק כ"א]. ואף על גב שעזרא לא מוזכר כלל בספר דברי הימים, ואם כן מהו שפירש רש"י שכתב עד שיחס עצמו. פירש המהרש"א שהכונה שכתב את יחוס אביו 'שריה' המוזכר בדברי הימים, ומה שאמרו 'עד לו' הכונה עד ולא עד בכלל, והיינו עד אביו.

ועל פירוש רש"י ותוס' יש להקשות שתי קושיות.

א. מהו המקור לכך שעזרא לא סיים לכתוב את ספר דברי הימים, וכמו שהקשה המהרש"ל.

ב. ביותר צריך עיון, כיצד פירשו רש"י ותוס' את קושית הגמרא 'ומאן אסקיה', שממה נפשך, אם הם פירשו כהרמ"ה שהכונה היא, מי כתב את ספר עזרא, אם כן עדיין קשה, מי סיים את ספר דברי הימים? דהלא לשיטתם עזרא לא סיימו. ואם נאמר שהם פירשו שקושית הגמרא היא מי סיים לכתוב את ספר 'דברי הימים' (וכן משמע לשון רש"י שפירש סתם 'מי סיימו') ועל זה מתרגינן שנחמיה סיימו, אם כן קשה א. מהו המקור שנחמיה סיים את ספר דברי הימים. ב. מה שהקשה המהרש"ל, דלפי זה משמע בגמרא שעזרא כתב את כל ספר עזרא, כולל החלק הקרוי 'נחמיה' שהוא חלק מספר עזרא כמו שנתבאר לעיל, וזה לא יתכן שהרי חלקו השני של ספר עזרא נכתב בידי נחמיה, וכמו שכתב רש"י עצמו בתחילת נחמיה, וצ"ע.

המהרש"ל כתב פירוש מחודש בדברי הגמרא, עין שם. ובתוך דבריו פירש שקושית הגמרא 'ומאן אסקיה', הכונה מי סיים את ספר עזרא, כפירוש הרמ"ה.

ודבר זה לא יתכן, כי האם אפשר שיהא ספר תורה ספר אפילו אות אחת קודם מיתת משה?!

והרי כתיב, שמשה אמר ללוויים [דברים לא] "לקוח את ספר התורה הזה", ומשמע שספר התורה כבר היה מושלם אז!

אלא, עד כאן, עד הפסוק 'וימת שם משה', הקדוש ברוך הוא אומר את דברי התורה למשה, ומשה כותב (11) בדיו. (12)

אבל מכאן ואילך, מ"וימות משה", הקדוש ברוך הוא אומר, ומשה כותב בדמיו, ולא בדיו. (13)

ומפרשת הברייטא, שלא יתכן לומר שמשה הוא שכתב פסוקים אלו. כי האם אפשר הדבר שיהא משה חי, (10) וכתב "וימת שם משה"?

אלא, עד כאן כתב משה. מכאן ואילך, מ"וימת משה" עד סוף התורה, שמונה פסוקים, כתב יהושע, דברי רבי יהודה,

ואמרי לה, יש אומרים, שהם דברי רבי נחמיה.

אמר לו רבי שמעון: אם נאמר שיהושע סיים את כתיבת התורה לאחר מיתת משה, נמצא כי קודם שמת משה לא הושלם ספר התורה,

והנה, דברי הגמרא טעונים ביאור, דרבי שמעון הסוכר שמשה כתב גם את שמנה פסוקים אחרונים, כיצד הוא מישב את קושית רבי יהודה 'אפשר משה חי וכתב וימת שם משה'.

וביאר בזה הגר"א [הובא בסוף אדרת אליהו], דהנה התורה נכתבה אלפיים שנה קודם בריאת העולם, אף שעדיין לא היו שמים וארץ וכל אשר בהם, ואם כן יש להקשות: כיצד נכתבו בתורה קודם שהיו. וביאר הגר"א שאז הייתה התורה כתובה על ידי צירופי אותיות ומילים שהם שמותיו של הקב"ה על פי צירופים וסודות נעלמים ולא היתה התורה נקראת כפי שהיא נקראת עתה, ואחר שברא הקב"ה את העולם, חילק את התורה לתיבות ואותיות. ולפי זה כתב הגר"א שמשה כתב את הפסוקים האחרונים בערכוב אותיות [בדמיו לשון 'ודמעתי' – ערכוב], על פי צירופי אותיות שהם שמותיו של הקדוש ברוך הוא, וכשכתבם לא היה כתוב 'וימת משה' אלא תיבות אחרות, ולאחר מיתתו כתב יהושע את הפסוקים כפי הגלוי. נמצא שמשה לא כתב כלל את התיבות 'וימת שם משה' ומיושבת קושית רבי יהודה.

10. לפי הגירסה במנחות דף ל', ועיין במסורת הש"ס.

11. על פי גירסת הב"ח, וכן מוכח מדברי רש"י כמו שיבואר להלן הערה 15, אך הגרסה שלפנינו שונה, וכן גרס רש"י במנחות ל – א ונבארה להלן.

12. על פי הריטב"א, ועיין בהערה הבאה.

13. על פי הריטב"א. ועיין לקמן פירוש אחר בגמרא לפי גירסה שונה.

ובהגהות 'עיני שמואל' הביא מדברי הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות שכתב וזה לשונו – 'ופשוטן של דברים, שדמוע תדמע עינו של משה, על מה שיודע אחרי מותו כי השחת ישחיתון, ושלא זכו שיכנס עמהם לארץ ישראל... והיה אותו הדמיו מגוון הדיו מהשחור שבאישון בת עין יורד טיפין טיפין לכל אות כמנין מבהיק מעצם השמים, עד שהיו האותיות מתאימות ואין עינו של משה ולא הספר תורה חסרים כלום'.

ירמיה[?] 'ויאמר להם: ברוך, מפיו יקרא אלי, ירמיה קרא לי בפיו את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדיו'.⁽¹⁵⁾

כמאן אזלא הא, כדעת מי היא המימרא דאמר רבי יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: שמונה פסוקים אחרונים שבתורה, רק יחיד קורא אותן, ואין מפסיקים בהם

ומביאה הברייטא ראייה שאכן כך היה סדר כתיבת התורה בסיומה, שהקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב.⁽¹⁴⁾ שהרי כך היה גם סדר כתיבת הנביאים

כמו שנאמר להלן בנביא ירמיה [פרק לן], כאשר שאלו השרים את ברוך: 'הגד לנו איך כתבת את כל הדברים האלה מפיו' [של

מרוב צערו, שהרי אלו היו קינות. הגרי"ז פירש באופן מחודש. שחלוק דין כתיבת כל התורה מדין כתיבת שמונה פסוקים אחרונים. שבכל התורה היה משה כותב מה שנאמר לו, ככל נביא שכותב נבואתו, ולכן משה אמר בפיו קודם הכתיבה, משום שהיה לו דין נביא על הדברים, וניתנה לו הנבואה לאמרה לכלל ישראל, ואחר כך כתבה. אבל שמונה פסוקים אחרונים שבתורה, הקדוש ברוך הוא היה אומר, ומשה כותב אך לא אומר, משום שלא היה משה נביא לגבי ענין מותו, ולא נצטווה לומר זאת לכלל ישראל. ורק כתב את מה שהקדוש ברוך הוא ציווהו לכתוב. וזהו שהביאו ראייה מברוך, שכתב את נבואת ירמיה, אף שברוך עצמו לא היה נביא.

והנה, לפי שתי הגירסאות, קשה, כיצד מיישב רבי שמעון את הקושיה 'אפשר משה חי וכתב ימית שם משה'. ועיין לעיל שהבאנו את פירוש הגר"א והמהר"ל בזה. אך המהרש"א ביאר באופן אחר על פי הדברים הנ"ל, וכתב שצריך לצרף את שתי הגירסאות, והיינו שמשם לא אמר בפיו לפני הכתיבה, וכן כתב את האותיות בדמע ולא בדיו. ולפי זה מיושב, שלא היה זה כשקר ח"ו, לא האמירה ולא הכתיבה, שהרי לא אמר בפיו 'ימית משה', וכן לא כתב זאת ככתיבה גמורה, אלא רק בדמע. ומכל מקום, כיון שכתב זה בדמע, כבר יכל לומר 'לקוח את ספר התורה הזה'.

ולפי זה אמר הגר"א, שאין כאן מחלוקת, אלא לכולי עלמא כתב משה וכתב יהושע, אלא שמשם כתב רק צירופי שמותיו של הקב"ה, ויהושע תרגם את זה לפסוקים שלפנינו.

המהר"ל פירש באופן אחר, שהדמע הוא התחלת סילוקו של משה 'שהדמעות יוצאם מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סלוק גוף, כי הם כליון כחו, ולכן הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'ימית'. ועיין שם מה שהוסיף.

המהרש"א ביאר ענין זה באופן אחר, ודבריו יובאו להלן הערה 15.

14. על פי רש"י כאן, אך במנחות פירש באופן אחר ויובא להלן.

15. כל זה על פי רש"י כאן. אבל במנחות נדף — אן פירש רש"י את הסוגיה באופן אחר. דהתם גרסינן 'אלא עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע', ופירש רש"י שם שבכל התורה הקדוש ברוך הוא אומר ומשה אומר אחריו כדי שלא יטעה 'ובריטב"א הוסיף, דהוא מרוב חיבה] וכותב, ומפסק זה של 'ימית שם משה' הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע כלומר שכתב ובכה ולא אמר אחריו מרוב צערו. ועל זה הביאה הגמרא ראייה מהפסוק 'ויאמר להם ברוך, מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדיו', שלא היה ברוך חוזר אחרי ירמיהו על הנבואות

לקרא לעולה נוסף שיקרא חלק מהפסוקים, אלא אחד קורא את כל ח' הפסוקים.⁽¹⁶⁾

לימא כרבי יהודה היא, הסובר שפסוקים אלו כתב יהושע, ולפיכך אין דין הפסוקים האלו כדין כל פסוקי התורה שמותר להפסיק בהם, ו**דלא כרבי שמעון**, הסובר שמשה כתב פסוקים אלו. כי לדבריו, פסוקים אלו הרי הם ככל התורה.⁽¹⁷⁾

ורוחה הגמרא: **אפילו תימא**, יתכן לומר, שגם **לרבי שמעון**, הסובר שמשה הוא שכתב את שמונה הפסוקים, מכל מקום, דין פסוקים אלו שונה, **הואיל ואשתנו** פסוקים אלו משאר פסוקי התורה שהרי נכתבו בדמע, **לכן אשתנו** גם לענין זה שאין מפסיקים בהם:

שנינו לעיל בברייתא: **יהושע כתב ספרו**.

ומקשה הגמרא: **והכתיב בספר יהושע 'וימת יהושע בן נון עבד ה'**, ולא יתכן שיהושע

כתב פסוק זה בעודו חי.

ומתרצת הגמרא: דאת סוף הספר **אסקיה גמר לכתוב אלעזר**.

ומקשה הגמרא: **והכתיב בפסוק האחרון ספר יהושע 'ואלעזר בן אהרן מת'**, ולא יתכן שאלעזר כתב פסוק זה בעודו חי.

ומתרצת הגמרא: פסוק זה, **אסקיה**, גמר לכתוב **פנחס**.

שנינו לעיל בברייתא: **שמואל כתב ספרו**.

ומקשה הגמרא: **והכתיב בספר שמואל 'ושמואל מת'**. ולא יתכן ששמואל כתב פסוק זה בעודו חי.

ומתרצת הגמרא: דאת סוף הספר **אסקיה**, גמרו גר החוזה ונתן הנביא.

שנינו לעיל בברייתא: **דוד כתב ספר תהלים**

16. על פי רש"י ור"ת בתוס'. והטעם שרק יחיד קורא אותן כתב רש"י במחזור ויטרי סימן תי"ח דהוא משום שאין להפסיק בפטירתו של יסוד העולם. ועיין בהערה הבאה.

אך הרמב"ם [פרק י"ג מהלכות תפילה הלכה ו'] פירש דכוונת הגמרא, שמותר לקרא פסוקים אלו בבית הכנסת אף אם אין עשרה. — ובראב"ד שם חולק ומפרש כרש"י.

ובשיעורי הגאון רבי שמואל רוזובסקי הקשה בשם הגרי"ז על דברי הרמב"ם, שהרי מה שצריך בכל קריאת התורה עשרה, אין זה מדין קריאת ספר תורה, אלא הוא דין כללי שבכל דבר שבקדושה צריך עשרה, ואם כן הלא שמנה פסוקים אלו הם גם דבר שבקדושה, ומדוע אין צריך עשרה לקריאתם.

פירוש נוסף בדברי הגמרא כתב הר"י מיגאש, שהקורא בסוף התורה אינו רשאי לקרא פסוקים אלו יחד עם הפסוקים שלפניהם, דאם כן נמצא שקורא את מה שכתב משה יחד עם מה שכתב יהושע. אלא מהפסוק 'וימת שם משה' מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמן כדי שיהיה ניכר שלא משה כתבן אלא יהושע. וכן כתב היד רמ"ה.. ולפי דבריו יש לומר דכשמקשינן לימא רבי יהודה היא, הכונה דמוכח כרבי יהודה שיהושע הוא שכתב את שמנה הפסוקים האחרונים ולכן אין לקרא פסוקים אלו עם שאר התורה, ועל זה משני דהואיל ואשתני אשתני.

17. צ"ע, לפי מה שהבאנו בהערה הקודמת

על ידי עשרה זקנים.

ומקשה הגמרא: **ולחשוב נמי ל'איתן האזרחי'** כאחד מן הזקנים שאמרו תהלים, שנאמר בתהלים פ"ט 'משכיל לאיתן האזרחי'.

ומתרת הגמרא: **אמר רב, איתן האזרחי זה הוא אברהם**, ואברהם כבר מנוי בברייתא בכלל עשרה זקנים.

וראיה לכך ש'איתן האזרחי' הוא אברהם: **כתיב הכא בתהלים 'איתן האזרחי', וכתיב התם בישעיה [מא ב] 'מי העיר ממזרח צדק' וגו'** [ופסוק זה מוסב על אברהם, כמבואר בסנהדרין קח ב]. ולמד רב, כי מי שנאמר בו 'ממזרח צדק', הוא איתן האזרחי.

ומוסיפה הגמרא להקשות על הברייתא, האומרת שדוד כתב תהלים על ידי עשרה זקנים:

קא חשיב, התנא בברייתא מחשיב את משה כאחד מעשרה זקנים, וכן **קא חשיב הימן**, שגם הוא היה אחד מעשרה זקנים.

ומקשה הגמרא: **והאמר רב: הימן זה משה**.⁽¹⁸⁾ ואם כן, אין כאן עשרה זקנים אלא תשעה. שהרי הימן ומשה, הם אחד.

וראיה לכך שהימן הוא משה: **כתיב הכא בספר תהלים [פרק פח], 'משכיל להימן'**.

וכתיב התם, בחומש במדבר, שהקדוש ברוך הוא אמר על משה 'בכל ביתי נאמן הוא'. ומוכח שהימן הוא משה, כי 'הימן' הוא מלשון 'נאמן'.

ומתרת הגמרא: אף על פי שמשה נקרא גם 'הימן', מכל מקום, אין זה הימן שהיה מעשרה זקנים, אלא **תרי הימן הוו!**

שנינו בברייתא: **משה כתב ספרו, ופרשת בלעם**, וכן כתב את ספר **איוב**.

וברייתא זו מסייעא ליה לרב לוי בר לחמא.

דאמר רב לוי בר לחמא: איוב, בימי משה היה.

וראייתו היא, משום ד**כתיב הכא בספר איוב** [יט כג], שאיוב אמר 'מי יתן אפוא'⁽¹⁹⁾ ו**יכתבון מלי' וכתיב התם**, בחומש שמות [לג טז], שמשה אמר לקדוש ברוך הוא: 'ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעינך'.

ולמד רב לוי גזירה שוה מהמילה 'אפוא' הכתובה באיוב למילה 'אפוא' הכתובה גבי משה, שאיוב בימי משה היה.

ומקשה הגמרא: **ואימא**, אולי איוב היה **בימי יצחק**, דהרי **כתיב** ביצחק שאמר לישמעאל 'מי אפוא' הוא הצד ציד' ואם כן נקיש 'אפוא' הכתוב באיוב ל'אפוא' שנאמר ביצחק.

18. כתב ב'בן יהוידע' דדבר זה נרמז בשמו של משה, דבשם משה במילואו מ"ם ש"ן ה"א, יש בו אותיות 'הימן'.

19. לפנינו באיוב איתא 'אפוי', ועין בהגהות רבי

מרש"י במחזור ויטרי דהסיבה שיחיד קורא אותן היא שאין להפסיק בפטירתו של יסוד העולם, אם כן מאי מקשינן לימא רבי יהודה היא, הלא אף לרבי שמעון הסובר שמשה כתב פסוקים אלו מכל מקום אין להפסיק בפטירתו של יסוד העולם, וצ"ע.

ומוסיפה הגמרא להקשות: ואימא אולי איוב היה בימי יעקב, שגם בימיו מצינו את המילה 'אפוא', דכתיב שיעקב אמר לבניו 'אם כן אפוא זאת עשו'.

ומוסיפה הגמרא להקשות: ואימא, אולי איוב היה בימי יוסף, שגם בו מצינו את המילה 'אפוא', דכתיב 'איפה' (20) הם רועים'.

ומתרצת הגמרא: לא סלקא דעתך. לא יתכן שאיוב היה בדור אחר מלבד דורו של משה רבינו. דהרי כתיב באיוב פרק י"ט פסוק כ"ג 'מי יתן בספר ויוחקו' (21), וממילת 'ויוחקו' יש ללמוד שאיוב היה בדורו של משה. שהרי משה הוא דאקרי שנקרא 'מחוקק', דכתיב בפרשת וזאת הברכה על שבט גד

'וירא ראשית לו', ראה שבט גד ליטול נחלה בארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כיבוש הארץ, 'כי שם חלקת מחוקק', קברו של

משה רבינו הקרוי 'מחוקק', ספון' (22).

רבא אמר: איוב, בימי מרגלים היה.

והראייה לכך: כתיב הכא על איוב [א א'] 'איש היה בארץ עוץ, איוב שמו', וכתיב התם, בחומש במדבר [יג כ], שמשה רבינו אמר למרגלים לרגל את הארץ 'חיש בה עץ' (23), ולמד רבא בגזירה שוה מהמילה 'עוץ' המופיעה בספר איוב למילה 'עץ' המופיעה בפרשת המרגלים, שאיוב היה בימי מרגלים.

ומקשה הגמרא: מי דמי? הלא הכא באיוב, כתוב 'עוץ', ואילו התם גבי מרגלים כתוב 'עץ', ואין המילים שוות ללמוד מהם גזירה שוה.

ומתרצת הגמרא: הראיה שאיוב היה בימי משה היא מפני שכך אנו מפרשים את

אליעזר משה הורביץ.

20. עיין בהגהות רבי אליעזר משה הורביץ שהעיר ד'איפה' שנאמר גבי יוסף הוא בה"א, ואילו שאר 'אפוא' דמואב כאן הוא באל"ף.

21. והוא סוף הפסוק דלעיל 'מי יתן אפוא ויכתבון מלי', וביאר בתורת חים דעיקר הלימוד הוא מ'אפוא' כדלעיל, אלא שמסוף הפסוק אנו למדים ללמוד את הגזירה שוה ל'אפוא' שנאמר במשה, ולא ל'אפוא' שנאמר במקומות אחרים. אבל לולי הגזירה שוה של 'אפוא' לא היינו למדים מ'ויוחקו' בלבד משום דאין זה פסוק מיותר.. ועיין מהרש"א.

22. על פי פירוש רש"י בחומש.

23. והקשה המהר"ל, הלא פסוק זה 'חיש בה עץ' משה רבינו אמרו, ואם כן מדוע לא למד מכך רבא שאיוב בימי משה היה כדברי רב לוי. וכתב המהר"ל דהתנאים שנחלקו בימי מי היה איוב, כל אחד נתכוון לתת טעם למעשה של איוב. דמאן דאמר בימי משה היה סובר, שראוי שיהיה איוב בימי משה משום שבימיו באה התורה לעולם והיה השטן מקטרג תמיד כמבואר בשבת דף ע"א, ולכן נתן הקב"ה לשטן את איוב להתגרות בו כדי להסיח את דעתו מכלל ישראל עד שהביאם לארץ ישראל, עין שם שהביא דכן איתא להדיא במדרש.

ומאן דאמר איוב בימי מרגלים היה, הוא סבר שראוי שיהיה איוב בימי מרגלים, משום שאיוב היה צדיק שבאומות והיה מגן עליהם, וישראל היו יראים מן הצדיק שמגן על האומות. ועין שם שביאר לפי זה את דעת כל האמוראים להלן

הפסוק 'היש בה עץ', דהכי קאמר להו, כך אמר להם משה לישראל:

ישנו בארץ כנען⁽²⁴⁾ לאותו אדם [איוב] ששנותיו ארוכות כעץ, שאיוב האריך ימים, ומגין על עמו כעץ המגן על היושבים בצילו⁽²⁵⁾.

וזה מה שאמר משה למרגלים לבדוק 'היש בה עץ', האם איוב שמגין על עמו עדיין חי. ומכך מוכח שאיוב בימי משה היה.

יטיב ההוא מדרבנן, אחד מהחכמים ישב קמיה לפניו דרב שמואל בר נחמני, ויטיב

וקאמר:

איוב, לא היה ולא נברא, אלא משל היה! וספר זה נכתב כדי ללמוד ממנו תשובות למקטרגים על מדת הדין, וכן ללמוד ממנו שאין אדם נתפס על צערו⁽²⁶⁾.

אמר ליה: עליך אמר קרא באיוב [א א] 'איש היה בארץ עץ, איוב שמו'. וכיון שכתוב בפסוק 'היה', אין לומר שאיוב לא היה⁽²⁷⁾.

ודוחה הגמרא: אלא מעתה, שכל מקום שכתוב לשון 'היה' אין זה משל אלא ודאי הוא אירע. אם כן קשה מפסוק בשמואל ב'

דנחלקו מתי היה איוב, ודבריו יובאו להלן.

24. מוכח שאיוב היה בארץ ישראל, וקשה דבפסוק [איוב א,א] מבואר שאיוב היה בארץ ערץ. וביאר המהרש"א (לקמן גבי איוב מעולי גולה היה) דאחר כל המעשה של איוב בארץ ערץ נתיישב בארץ ישראל.

25. ופירש ה'שפתי חכמים' דלכן דרשו את הפסוק באופן זה ולא פירשו כפשוטו, שהרי לאחר מכן אמר להם משה 'ולקחתם מפרי הארץ' ואם כן ידע שיש להם עצים, ובהכרח דמה שאמר להם 'היש בה עץ' היינו אדם כשר, וכמבואר כאן דזהו איוב.

והנה, בהמשך הפרשה שם [פרק י"ד פסוק ט] אמר משה לעם 'אך בה' אל תמרדו ואתם אל תיראו... סר צילם מעליהם' ופירש רש"י 'סר צילם מגינם וחזקם, כשרים שבהם מתו, איוב שהיה מגן עליהם'. והוא על פי הגמרא בסוטה לה — א דכשהיו המרגלים בארץ מת איוב, והוא מתאים עם הסוגי' כאן.. ועיין ביד רמ"ה.

והקשה המהרש"א דמאחר והגמרא דחתה את הגזירה שוה, אם כן מנא לן דאותו איש כשר שמשל שלח לבדוק אחריו הוא איוב, הלא

אפשר שאדם כשר אחר היה. והביא שם דרש"י בחומש פירש כפשוטו 'אם יש בהם אדם כשר' ולא פירש שמדובר באיוב. [ועיין בשפתי חכמים].

ותירץ, דאיוב דומה לעץ, שאחר שכורתיים אותו ואת ענפיו חוזר הגזע ומצמיחם, כמו שאמרו כאן 'ששנותיו ארוכות כעץ', וזה הענין נתקיים באיוב אחר שנכרת וזעזע ובני ביתו שהם רמז לעני אילן ועליו, כמעט שאף הוא נכרת ולא נשאר רק גזעו, היה שוב מחליף בכפליים מבראשונה, ומכך ידעו דהצדיק שהמשילו משה לעץ הוא איוב.

26. בהגהות רמ"ש [בן הרש"ש] הביא ספר שמביא בשם חכם קדמון בימי רבינו הקדוש, כי מצא כתוב במגילה קדמונית שמשל רבינו ע"ה היה מוליך ומביא בידיו את ספר איוב לזקני ישראל בשעבוד מצרים, להראות להם דיש תקוה לכל בוטח בה' שאחר הרע יקבל ממנו טוב וחסד.

27. בבראשית רבה סובר ריש לקיש דאיוב אכן היה ונברא, אלא שהצרות והיסורים שבאו עליו היו משל, ולא אמר הכתוב שבאו עליו יסורים

[פרק י"ב פסוק ג'], כאשר נתן הנביא הוכיח את דוד, המשיל לו משל לעשיר אחד שהיה לו צאן ובקר הרבה מאד, "ולרש אין כל, כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה, ויחיה, ותגדל עמו... ותהי לו לבת" מי הוזה? וכי סיפור זה אירע בפועל? הלא אין זה אלא משל בעלמא, ואף על פי כן נאמר בפסוק 'ותהי'. ומוכח, שאף על פי שכתוב לשון 'היה', יתכן שהוא משל. ואם כן, הכי נמי, איוב משל בעלמא הוא.

ומקשה הגמרא: אם כן הוא, שאיוב אינו אלא משל, שמו ושם עירו, למה? (28)

רבי יוחנן ורבי אלעזר, דאמרי תרוייהו שניהם אמרו: איוב, מעולי גולה היה (29), ובית מדרשו, בטבריא היה! (30)

מיתבי קושיה על רבי יוחנן ורבי אלעזר,

הסוברים שאיוב מעולי גולה היה: ממה ששנינו בברייתא: ימי שנותיו של איוב, משעה שנכנסו ישראל למצרים, שאז נולד, ועד שיצאו, שאז נפטר. (31)

ומוכח שאיוב היה בתקופת גלות מצרים, ולא היה מעולי גולה.

ומתרצת הגמרא: אימא, אין כונת הברייתא 10-ב שנולד בשעה שנכנסו למצרים ונסתלק כשיצאו, אלא כונת הברייתא לומר שמספר שנות חיי איוב היה כמספר השנים שעברו משעה שנכנסו ישראל למצרים ועד [שעה] שיצאו. שהם מאתיים ועשר שנים. ולעולם היה איוב מעולי גולה.

ועניין זה, שאיוב חי מאתיים ועשר שנים, מבואר להדיא בספר באיוב. כי בפרק מ"ב פסוק י' נאמר: 'ויוסף ה' את כל אשר לאיוב

אלא להודיעך שאם היו באים עליו היה עומד בהם. וכתבו התוס' דמי שאמר כאן דאיוב לא היה ולא נברא אין כוונתו כריש לקיש, שהרי אם כן לא קשה 'שמו ושם עירו למה' שהרי רצו להשמיענו מי הוא אותו צדיק שיכל לעמוד באותם יסורים.

וצ"ב מדוע הוכיחו זאת התוס' רק מכאן, והלא אפשר להוכיח זאת מדלעיל דאמר לו עליך אמר הכתוב וכו', דהלא אם אכן איוב היה שפיר אמר הכתוב 'היה', ועין בספר 'קקיון דיונה'.

28. יתכן שזהו ביאור קושית רב שמואל בר נחמני דלעיל מהפסוק 'איש היה בארץ עוף', והיינו שמתחילה פירשה הגמרא דנתכוון להקשות מתיבת 'היה', וע"ז מקשי, ומתרצת הגמרא דנתכוין להקשות משמו ושם עירו המוזכרים בפסוק זה.

29. לעיל הבאנו דברי המהר"ל דהתנאים

שנחלקו בימי מי היה איוב, כל אחד נתכוון לתת טעם למעשה של איוב. ולמאן דאמר מעולי גולה היה, כתב המהר"ל דכאשר נתן השם יתברך את ישראל בגלות והיו חוזרים מן הגלות היה שטן מקטרג יותר דעתה אחר הגלות יחזרו לחטאם הראשון, ולכן נתן לו הקב"ה את איוב להתגרות בו כדי שיסיח דעתו מעם ישראל, וכן פירש המהר"ל לעיל למאן דאמר בימי מרגלים היה עין הערה 23 ועיין במהר"ל מה שהוסיף.

30. ואף על גב שנאמר 'בארץ עוף' יש לומר דהוא קודם שעלה מן הגולה. מהרש"א.

כתב הריטב"א דמה שנחלקו אמוראים באיוב, הוא משום שלא היה הספר הזה מפורסם אצל הכל אלא גנוז אצל יחידים, ומחמת זה נשתקע ענינו.

31. כמבואר בסוטה לה — א דאיוב נסתלק מיד לאחר שיצאו ממצרים. ועיין בחתם סופר.

וקיבל עוד מאה וארבעים שנה, נמצא שכל שנותיו של איוב היו מאתים ועשר שנים [שבעים לפני היסורים, ומאה ארבעים לאחריהם]⁽³³⁾.

מיתבי, שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם ואלו הן: בלעם ואביו בעור⁽³⁴⁾, ואיוב⁽³⁵⁾, וכן ארבעת רעי איוב אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי. ומברייתא זו מוכח שאיוב היה גוי, וקשה על רבי יוחנן ורבי אלעזר שאמרו דאיוב מעולי גולה היה ובית מדרשו בטבריה⁽³⁶⁾.

למשנה' והיינו שאיוב קיבל מהקדוש ברוך הוא כפול מכל הטוב שהיה לו לפני שבאו עליו יסורים.

כגון, שנתן לו הקדוש ברוך הוא ארבעה עשר בנים תחת השבעה שהיו לו קודם [כמבואר ברש"י פרק מ"ב פסוק י"ג].

ובכלל זה נוסף לאיוב עוד שנות חיים כפול מהשנים שחי עד שקיבל את יסוריו. ואם כן כשכתוב לאחר מכן [פסוק ט"ז] 'ויחי איוב אחרי זאת מאה ארבעים שנה', למדנו שבשעה שבאו עליו יסורים היה בן שבעים.⁽³²⁾ ועל זה כפל לו הקדוש ברוך הוא

שמוזכר שם אביו בנביאות בידוע שאביו גם היה נביא, הוא רק על נביאי ישראל. ולכן פירש המהרש"א דהמקור שאביו של בלעם היה נביא הוא מהפסוק [במדבר כ"ד, ג] 'נאם בלעם בנו בעור' ודרשינן במדרש 'בנו הוא בנביאות'.

ועיין באור החיים במדבר כ"ב פסוק ה' על הפסוק 'בלעם בן בעור' שפירש דמה שהוזכרו להזכיר שם אביו להודיען זריזותו של בלק כדי לקלל את ישראל, ולכן אמר לשלוחיו בלעם בן בעור, כדי שלא יתחלף להם לבלעם אחר.

35. הרמב"ן בפירושו לאיוב [כ"ג, י"ב] כתב שאיוב היה חכם ומקובל יודע סוד האלוקות והיחוד. אבל הרמב"ם במורה נבוכים [ג' כ"ב] כתב 'והנפלא שבזה העניין שלא תאר איוב בחכמה ולא אמר איש חכם או מבין או משכיל, אבל תארו במעלות מדות ויושר פעולות, שאילו היה חכם לא היה מסופק עליו ענינו'.

36. הקשה המהרש"א לפי ההוה אמינא שכל הנביאים המוזכרים בברייתא היו מאומות העולם, אם כן קשה דהלא אליהוא בן ברכאל הוזכר בשם אביו, ובגמרא במגילה טו — א מבואר דכל ששמו ושם אביו מוזכר בנביאות

32. רבינו גרשום הוכיח זה מדכתיב באיוב פרק ט"ו פסוק י' 'גם שב גם קשיש' ואין שב פחות משבעים שנה כדכתיב 'מי שנותינו בהם שבעים שנה'.

33. רש"י. והקשו התוס' אם כן מה קמשמע לן הברייתא, הלא פסוקים מפורשים הם כמו שפירשנו. ותיצצו התוס' דלולי דברי הברייתא היה מקום לומר שהקדוש ברוך הוא כפל לאיוב את עשרו ואת יופי בנותיו, אבל לא כפל את שנותיו, וקא משמע לן הברייתא דגם שנותיו נכפלו.

ויש לציין דאף שהתוס' לא הזכירו שכפלו לו את בניו, מכל מקום מבואר ברש"י באיוב פרק מ"ב פסוק י"ג שהקדוש ברוך הוא כפל לו גם את בניו.

34. כתבו התוס' שהמקור לכך דאביו של בלעם היה נביא, הוא על פי הגמרא במגילה [טו — א] דכל ששמו ושם אביו מוזכר בנביאות, בידוע שהוא נביא בן נביא, ובלעם הוזכר בתורה עם שם אביו שנאמר 'בלעם בן בעור'. ובמהרש"א הקשה על תוס' [וקושייתו תובא להלן הערה 36] וכתב דכלל זה שנאמר בגמרא במגילה דכל מי

ומתרצת הגמרא: וליטעמיק, שאתה סוכר שכל הנביאים המנויים בברייתא היו מאומות העולם, נמצא שאלהיהוא בן ברכאל לאו מישראל הוה אלא גוי היה.

וזה לא יתכן, דהא כתיב 'ממשפחת רם', ומכך שיחסו הנביא בשם אביו ובשם משפחתו, יש ללמוד שיהודי היה.⁽³⁷⁾

וקשה כיצד הוא מנוי בברייתא יחד עם נביאי אומות העולם, אלא בהכרח, שכונת הברייתא דאליהוא אינבוי אינבי, התנבא לאומות העולם, אף שהוא עצמו היה יהודי.

הבא נמי יש לומר, איוב אינבוי אינבי [לאומות העולם], אך הוא עצמו היה יהודי.

ומקשה הגמרא: לשיטתך, שלא כל שבעת הנביאים בברייתא היו מאומות העולם, אלא שהם התנבאו לאומות העולם, קשה, וכי

אטו בולחו נביאי מי לא אינבויי לאומות העולם?

הלא אף שאר נביאים התנבאו לאומות העולם, ומה יחודם של נביאים אלו יותר משאר הנביאים.

ומתרצת הגמרא:

התם שאר הנביאים עיקר נביאותיהו לישראל, ואילו הבא שבעת הנביאים המנויים בברייתא עיקר נביאותיהו לאומות העולם!

מיתבי קושיה נוספת על הסוכרים שאיוב מישראל היה:

שנינו בברייתא, חסיד היה באומות העולם ואיוב שמו⁽³⁸⁾, ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו⁽³⁹⁾, הביא הקדוש ברוך הוא עליו

בידוע שהוא נביא בן נביא, כמו שהביאו התוס' בד"ה בלעם, ואם כן נמצא שאביו של אליהוא גם היה נביא ומדוע לא מנוהו כאחד מנביאי אומות העולם. ולכן כתב המהרש"א דכלל זה נאמר רק בנביאי ישראל, אך בנביאי אומות העולם גם אם מוזכר הנביא בשם אביו אין זה ראיה שאביו היה נביא, ושלא כהתוס' הנ"ל, ועיין לעיל הערה 34.

37. על פי רש"י בפירוש הראשון. והביא רש"י פירוש נוסף דיש אומרים דמשפחת רם היינו ממשפחת אברהם. ועיין רש"י איוב פרק ל"ב פסוק ב' 'ממשפחת רם, אברהם, שנאמר האדם הגדול בענקים, זה אברהם.

ובמהרש"א פירש דשם זה 'אליהוא בו ברכאל' הוא שמות שקרניים בהם ישראל.

38. מבואר כאן שאיוב היה חסיד ואחר כך חרף

וגדף. והנה, באיוב פרק א' פסוק א' נאמר 'איש היה בארץ ערץ איוב שמו, והיה האיש ההוא תם וישר וירא אלה – ים וסר מרע' ופירש רש"י שם 'תם וישר, אבל בדברים שבינו לבין קונו לא היה צדיק...', אך בביאור הגר"א על משלי נחלק עליו וכתב דהיה צדיק גם בינו לבין קונו, ולכאורה משמעות דברי הברייתא כאן מוכח כהגר"א, רצ"ע.

39. וצריך ביאור, דהרי כשנולד עדין לא היה מגיע לו שכר, ושכרו מגיע לו על מה שעשה בעולם הזה [עיין בהערה הבאה], ואם כן מהו שאמרו 'ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו'. וביאר החתם סופר דהרי איוב היה בן שבעים שנה כשבאו עליו היסורים, ואז היה ראוי למות ולהכנס לעולם הבא לקבל שכרו, אלא דעל ידי הסתת השטן ומשום חטאו ששתק בעצת פרעה יסרו הקדוש ברוך הוא, ולא עמד בנסיון ונתחדש

יסורין התחיל מחרף ומגדף⁽⁴⁰⁾ כלפי מעלה, ולכן כפל לו הקדוש ברוך הוא שכרו בעולם הזה שהגיע לו עבור חסידותו [כדי] לטורדו מן העולם הבא⁽⁴¹⁾ משום שחירף וגידף⁽⁴²⁾. הרי מבואר להדיא בברייתא דאיוב מאומות העולם היה.

ומתרצת הגמרא:

דבר זה אם היה איוב מישראל או מאומות העולם תנאי היא נחלקו בזה תנאים, ואף שמהבריתות דלעיל מוכח שאיוב מאומות העולם היה, מכל מקום תנאים אחרים סוברים שאיוב מישראל היה —

דתניא, רבי אלעזר אומר איוב בימי בתקופת 'שפוט השופטים' היה, שנאמר באיוב פרק כ"ז פסוק י"ב דאיוב אמר לרעיו: 'הן אתם כולכם חזיתם מהו סופם של רשעים, וכיון שכן למה זה הבל תהבלו' להיות רשעים. — ודורש רבי אלעזר ממה שנאמר 'הבל תהבלו' דאיוב היה בימי שפוט השופטים, דאיזה דור שכולו הבל שגם הטובים שבדור הם 'הבל' ואינם כלום, הוי אומר זה דורו של שפוט השופטים!⁽⁴³⁾ כמבואר להלן שהנשפט היה מוכיח את שופטו, שגם ביד השופט היו עוונות רבים.

עליהם, כגון אברהם שעמד בעשרה נסיונות וכן בשאר צדיקי ישראל, אבל איוב הביא עליו הקב"ה יסורים כדי למרק עוונותיו בעולם הזה ולתת לו שכר לעולם הבא, התחיל לחרף ולגדף ולהרהר אחר מדות השם, לכן כפל לו הקב"ה שכרו בעולם הזה כדי לטורדו לעולם הבא. עין שם עוד.

41. ומבואר שאם לא היה מחרף ומגדף היה מקבל שכר לעולם הבא אף שהיה גוי, ודבר זה מבואר על פי דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ח' הלכה י"א 'כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא...'.⁴¹

42. הקשה ה'בן יהוידע', הרי פסוק מפורש אומר [יחזקאל פרק י"ד פסוק יד] 'והיו שלשת האנשים האלה בתוכה, נח דניאל ואיוב, המה בצדקתם ינצלו נפשם...', הרי שאיוב נמנה עם נח ודניאל שצדיקים גמורים היו, ועין שם שתירץ זה על דרך הסוד.

43. בהגהות היעב"ץ כתב 'אי אפשר לומר שכל

לו עוד עולם חדש בעולם הזה והיינו עוד מאה ארבעים שנה כדי לקבל בהם מה שהיה ראוי לו לקבל בעולם הבא.

ולפי זה פירש החתם סופר דמה שאמרו 'לא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו' היינו העולם החדש שנתחדש לו לאחר שחי שבעים שנה, ולא קיבל איוב את אותם שנים אלא כדי לקבל שכרו לטורדו מהעולם הבא כיון שחירף וגידף.

40. המהרש"א ביאר ענין זה, דהנה חסידי ישראל אינם מקבלים שכרם בעולם הזה שהוא עולם עובר, וכל מטרתם בעולם הזה אינה אלא לעבוד את הקב"ה. מה שאין כן חסידי אומות העולם הקדוש ברוך הוא משלם להם שכר על מעשיהם הטובים בעולם הזה, כמו שכתוב 'ומשלם לשונאיו אל פניו'. ואיוב אף שחסידי היה לא התנהג הקדוש ברוך הוא עמו כמו עם חסידי ישראל אלא לא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו. וכדי שלא יהרהר בעל דין בזה מדוע איוב שונה מחסידי ישראל לכן הביא עליו הקב"ה יסורים, ואז התברר ההבדל בינו לבין חסידי ישראל, דחסידי ישראל הקב"ה מביא עליהם יסורים כדי למרקם לעולם הבא ומקבלים

רבי יהושע בן קרחה אומר, איוב בימי אחשורוש היה. שנאמר באיוב פרק מ"ב פסוק ט"ו 'ולא נמצא' (44) נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ', ודורש רבי יהושע בן קרחה: איזהו דור שנתבקשו בו נשים יפות, הוי אומר זה דורו של אחשורוש!

ומקשה הגמרא: ואימא כיצד אתה למד מכך שאיוב בימי אחשורוש היה, הלא אפשר לומר דאיוב היה בימי דוד, דהרי כתיב גבי דוד [שמלכים א' פרק א' פסוק ג' 'ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל']⁽⁴⁵⁾.

ומתרצת הגמרא: אין להקיש את הפסוק

באיוב 'ולא נמצאו נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ' לפסוק שנאמר גבי דוד 'ויבקשו נערה יפה בכל גבול ישראל' משום דהתם גבי דוד נאמר 'בכל גבול ישראל', ואילו הכא באיוב נאמר 'בכל הארץ'.

רבי נתן אומר, איוב בימי מלכות שבא היה [בתקופות שלמה המלך], **שנאמר** [איוב פרק א' פסוק ט"ו] **'ותפל שבא ותקחם'** כאשר החלו היסורים לבא על איוב, בישר המלאך לאיוב שצאנו ומשרתיו נשבו על ידי מלכת שבא, ומוכח שאיוב היה בימי מלכת שבא.

כן מדוע אמר הפסוק שלא נמצא נשים יפות כבנות איוב, והרי היתה אסתר. ותירץ רבי יהושע בן קרחה לשיטתו במגילה דף יג – א דאסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה, נמצא שכנותיו של איוב היו יפות יותר מאסתר, אלא שעליה היה משוך חוט של חסד.

המהרש"א כאן הקשה אם בנותיו של איוב היו היפות ביותר בכל הארץ מדוע לא נטל אחשורוש את בנות איוב. ותירץ על פי הגמרא במגילה יב – ב דכל מי שהיה לו בת היה מחביאה מפני אשורוש, ולכן י"ל דגם איוב החביא את בנותיו.

ואפשר לתרץ על פי דברי הגר"א הנ"ל דאף שכנות איוב היו היפות ביותר בכל הארץ, מכל מקום לא היה עליהם חוט של חסד, ואחשורוש העדיף את אסתר שהיה עליה חוט של חסד יותר מיפין של בנות איוב.

45. הקשה מהרש"א אם איוב היה בימי דוד מדוע לא הביאו מבנותיו למלך שהרי לא היה כמוהן ביופי כמפורש בפסוק. ועי"ש שהביא את דברי הגמרא במגילה יב – ב דכל מי שהיה לו בת הביאה לפני דוד, ואם כן מדוע לא הביא

דורותיהם של שופטים כולם היו הכל הבל, שהרי בודאי כל השופטים בכלל צדיקים גדולים היו ומהם נביאים לא נמצא בהם דופי... אף בשאר אנשי דורם ודאי היו נמצאים כשרים רבים, ולכן כתב היעב"ץ 'אלא ודאי על אותו דור בלבד שנאמר בו שפוט השופטים אמרו כן'. ועיין לקמן מה שנביא על דברי הגמרא 'איזהו דור ששופט את שופטיו'..

ובתורת חים להלן כתב דמה שאמרו דורו של 'שפוט השופטים' אין זה ה'שופטים' שנתמנו פרנסים על העם, שהרי כל השופטים היו צדיקים גמורים. אלא הכונה לדיינים שבדור, שהדיינים שבדור היו מקולקלים. ודייק זה התורת חים מהלשון 'שפוט השופטים' ומדוע לא כתוב 'שופטים' סתם, אלא בהכרח שאין הכוונה לשופטים הידועים אלא לדיינים שבדור.

החתם סופר להלן [ד"ה טול קסם] ביאר באופן שונה. דוודאי היו כל השופטים צדיקים גמורים, אלא שלא השגיחו על ישראל בהשגחה הראויה, ועל כן לא היה דורם יפה, וזהו שאמרו דור שכולו הבל.

44. הגר"א הקשה כיון דבימי אחשורוש היה אם

וחכמים אומרים, איוב בימי כשדים בזמן נבוכדנצאר היה, שנאמר באיוב פרק א' פסוק י"ז 'כשדים שמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים' — ומכך שחיל כשדים בא על איוב, למדו חכמים שאיוב בימי נבוכדנצאר היה (46).

ויש אומרים (47), איוב בימי יעקב היה, ודינה בת יעקב נשא (48). שהרי כתיב הכא באיוב [פרק ב' פסוק ט — י] 'ותאמר לו אשתו עדך מחזיק בתמתך ברך אלה — ים ומת, ויאמר אליה כדבר אחת הנבלות תדברי', וכתיב התם בבראשית [פרק ל"ד פסוק ז' — ...] כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב. ודרשינן גזירה שוה מלשון 'נבלה' שנאמר בדינה, ללמדך דאיוב אמר לדינה 'כדבר אחת הנבלות תדברי', נמצא שבימי יעקב היה. (49)

עתה חוזרת הגמרא לפרש את מחלוקת התנאים האם איוב היה מישראל או מאומות העולם.

ובולחו הני תנאי, (50) כל התנאים שנחלקו לעיל באיזה זמן היה איוב, כולם סבירא (51) דאיוב מישראל הוה כמו שיבאר להלן, לבר, חוץ מיש אומרים, שאמרו איוב בימי דינה היה.

דאי סלקא דעתך שכל אותם תנאים דלעיל סוברים איוב מאומות העולם הוה, אין זה יתכן, שהרי לפי כל אותם תנאים איוב היה לאחר פטירת משה. ובתר דשכיב משה, מי שריא האם שרתה שכינה על אומות העולם?!

איוב את בנותיו. וכתב המהרש"א דאין הכי נמי מטעם זה יכלו להוכיח דאיוב לא היה בימי דוד, אלא דגם בלא זה הגמרא דוחה שפיר.

46. עיין רש"י דמאן דאמר בימי מלכת שבא היה סובר שבאו עליו גם חיל כשדים, ומאן דאמר בימי כשדים היה סובר שבא עליו גם חיל מלכת שבא.

47. אף שבכל מקום יש אומרים 'הכוונה לרבי נתן, מכל מקום פה אין זה רבי נתן, שהרי רבי נתן כאן סובר איוב בימי מלכות שבא היה. תוס'.

48. בילקוט על הפסוק באיוב [פרק ו' פסוק י"ד] 'למס מרעהו חסד' מבואר שדינה נשאה לאיוב וגזירה אותו.

49. פירש המהרש"א דלשון 'נבלה' נאמר על נקבה הנבעלת בזנות, וכיון שאמר לה 'הנבלות'

בה"ה הידיעה, משמע שדיבר על מעשה הנבלה המוזכר ראשונה בתורה והוא מעשה דינה. בחידושי הגאונים בספר 'עין יעקב' הקשה כיצד יתכן לומר שאיוב נשא דינה והלא מבואר בפסוק [ב' ט'] דאשת איוב הסיתתה אותו 'ברך אלה — ים ומת' וכיצד יתכן שדינה שנתגדלה בבית יעקב אבינו תסית את בעלה שלא יחזיק בתמימותו, ע"ש.

50. התוס' הביאו גירסת רבינו חננאל דגרס 'כולהו תנאי ואמוראי מודו דאיוב מישראל היה', אך ר"י דחה גירסה זו, שהרי רבא לעיל וודאי סובר דאיוב מאומות העולם היה, שהרי רבא סובר דאיוב בימי מרגלים היה ומשה אמר למרגלים לבדוק האם איוב שמגין על דורו חי, ומבואר שאיוב מאומות העולם היה.

51. לפנינו 'סבירא להו', והב"ח מחק מילת 'להו'.

השירים 'שובי שובי השולמית', 'שובי שובי ונחזה בך', ולשון 'ונחזה בך' הוא לשון זימה, מענין הסתכלות בנשים [וכונת הפסוק על דרך המשל, לומר שכך אומרים עובדי כוכבים לישראל: שובו לתורתנו ותזנו עצמנו⁽⁵⁵⁾].

ולומדת הגמרא בגזירה שוה, מלשון 'ונחזה' שנאמר במשלי ללשון 'חזיתם' שנאמר באיוב, שהכונה ב'חזיתם' היא לזימה, וזהו שאמר איוב לרעיו אתם כולכם 'חזיתם', היינו כולכם שטופים בזימה⁽⁵⁶⁾.

ומקשה הגמרא: **אימא** אולי מה שאמר איוב לרעיו "כולכם חזיתם", אין הכונה לענין זנות, אלא חזיתם **בנבואה**, שהרי מצאנו בנבואה לשון 'חזון', **דכתיב 'חזון ישעיהו בן אמוץ'!**

והלא אמר מר, בקש משה שלא תשרה שכינה על אומות העולם, ונתן לו. **שנאמר** בשמות [לג טז] שמשה רבינו ביקש מהקב"ה 'ונפלינו אני ועמך', שלא תשרה שכינה על אומות העולם, ובזה עם ישראל יהיה מובדל משאר העמים.⁽⁵²⁾ ולאחר מכן אמר לו הקדוש ברוך הוא [שם פסוק י"ז] גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה⁽⁵³⁾. נמצא דאיוב שנביא היה ושרתה עליו שכינה בהכרח מישראל הוא

אך לדברי היש אומרים הסוברים איוב בימי דינה היה, אין ראיה שאיוב מישראל הוא, שהרי תקופה זו הייתה לפני תקופת משה, ואז שרתה שכינה גם על אומות העולם⁽⁵⁴⁾:

אמר רבי יוחנן, דורו של איוב שטוף בזמה היה. שנאמר [איוב כז יב] 'הן אתם כולכם חזיתם, ולמה זה חבל תהבלו'. וכתיב בשיר

אינה על ידי השראת השכינה אלא נופל וגלוי עינים כשומע על ידי שליח. ועיין מהרש"א.

54. בפשטות אין ראיה מוכרחת דלשיטת היש אומרים לא הוה מישראל, אלא דאין ראיה דהיה מישראל. אבל ביד רמ"ה כתב דלשיטתם על כרכך מאומות העולם היה, שהרי ד' רעיו לכולי עלמא מאומות העולם היו, ואם איוב מישראל הוא מדוע לא היה לו חברים רק מאומות העולם, ובהכרח שהיה מאומות העולם. ודבריו צע"ג שהרי בסוגיתנו מבואר להדיא דאליהוא ישראל הוה, וצע"ג. ועי"ש מה שכתב עוד. ועיין במהרש"א.

55. על פי רש"י. אבל בשיר השירים שם פירש פסוק זה באופן אחר לגמרי.

56. על פי רבינו גרשום.

52. הנה בפסוק כתוב 'ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלוא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך' ופירש רש"י בחומש, ו'במה יודע אפוא... הלא בלכתך עמנו' זוהי בקשה ראשונה, דבקש משה שהקדוש ברוך הוא ילך עמם. ובקשה נוספת ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם וזהו 'ונפלינו אני ועמך' שנהיה מובדלים בדבר הזה. — והוא על פי הגמרא בברכות ז — א.

אך מדברי רש"י כאן על פי פירוש הב"ח נראה, ששאלת 'ונפלינו אני ועמך' היא על שני הבקשות, שמשה רבינו בקש שעם ישראל יהיו מובדלים מהאומות בכך שהקב"ה ילך עמהם ובכך שלא תשרה שכינה אלא על נביא מישראל.

53. וזהו שאמרו כאן 'נתן לו'. על פי רש"י בברכות ז — א ד"ה ג' דברים, וכן פירש רש"י בחומש שם. והוסיף רש"י שם דנבואת בלעם

תשפוט אותי?

ואם אומר לו השופט טול קיסם מבין עיניך, הסתלק ופרוש מעבירה קטנה ששיש בידך [עבירה קטנה משולה לקיסם דק], אומר לו ענה הנשפט לשופט, עד שאתה מוכיח אותי לפרוש מעבירה קטנה שבידי, טול אתה קורה מבין עיניך⁽⁵⁷⁾ תפרוש אתה מעבירה חמורה שיש בידך, [עבירה גדולה משולה לקורה].⁽⁶⁰⁾

וכן אם אומר לו השופט 'בספך היה לסיגים' [שהוא לשון הפסוק בישעיה א כב, ופירושו

ומתרת הגמרא: אם כן, שהכונה חזיתם בנבואה, 'למה זה הבל תהבלו', למה לי⁽⁵⁷⁾? מדוע המשיך איוב ואמר להם על מחזה הנבואה 'הבל תהבלו'.

ואמר רבי יוחנן, מאי דכתיב במגילת רות 'ויחי בימי שפוט השופטים', מהי הכפילות 'שפוט השופטים'?

אלא הכונה היא לדור ששופט את שופטיו.⁽⁵⁸⁾ שהיו השופטים עצמם מקולקלים, וכאשר שפטו, היה פתחון פה לנשפט לומר לשופט הלא אתה עצמך אינך נקי ואיך

כולו היה הבל, ותירץ דמה שאמרו איש שהכל בו היינו בתורה בלבד.. ולפי דבריו צריך לומר דגם מה דאמרינן לעיל 'איזהו דור שכולו הבל' אין הכונה לתורה, דבתורה היו אנשי אשכולות, וצ"ע.

ועיין בתורת חים שתמה על קושית התוס' שהרי בהמשך הסוגי' במגילה מבואר להדיא דמה שאמרו שלא היה בהם דופי היינו בתורה, אך עדיין יתכן שהיה בהם דופי של חטא. עיין שם שהאריך. וכבר הבאנו לעיל הערה 43 את שיטתו דאין הכונה כאן לשופטים הידועים שנתנמו פרנסים לעם, אלא לדיינים שבדור. ועיין לעיל בהערה שם מה שהבאנו בשם החתם סופר.

ובעיקר קושית התוס' עיין עוד במדרש רות ובמפרשים שם וכן בילקוט האזינו רמז תתקמ"ו עין שם.

59. כך הוא הגירסה לפנינו, ובמסורת הש"ס הביא גירסה 'מבין שיניך' ועיין בהערה הבאה.

60. וברבינו גרשום פירש שטול קיסם מבין עיניך היינו, תחזיר גזילה מתחת ירך, והוא משיב לשופט אני גזלתי קיסם שהוא מעט ואתה גזלת

57. לשון זה 'למה לי' צריך ביאור, דהלא השאלה שלשון זה מיותר ואינו צריך, אלא הקושיה היא מדוע אמר איוב זה הרי אין זה נכון לומר 'הבל' על נבואה. ולכן פירש המהרש"א דגם לפי הצד שזה בנבואה אין זו נבואת אמת אלא נבואת שקר, וזהו שאמר איוב לריעיו, חזיתם כולכם בנביאות הבל, ומקשה הגמרא אם כן למה לי המילה 'למה' הבל תהבלו, הלא מלה זו מיותרת, דעיקר כוונת איוב היתה למה אתם מתנבאים נבואת שקר שהיא הבל. ומכך הסיקה הגמרא שכוונתו הייתה לומר להם שהם שטופים בזמה, ולמה תוכיחו אותי בדברי הבל הלא אין אתם ראויים להוכיח.

58. הקשו התוס' דהלא אמרינן בתמורה דף טו — ב'כל האשכולות [— איש שהכל בן] שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יעזר לא היה בהם שום דופי, ואם כן כיצד יתכן לומר דבשופטים היה דופי.

והנה שם בתמורה איתא עוד, 'משמת יוסף בן יעזר איש צידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות איש שהכל בו' והקשה בשיטה מקובצת שם, כיצד יתכן לומר שעד זמן זה היו כולם 'איש שהכל בו' והלא מבואר כאן דהדור

ויבאו בני האלהים להתייצב על ה', ויבא גם השטן בתוכם, ויאמר ה' אל השטן: מאין תבא? ויען השטן, משיוט בארץ ומתהלך בה' (64)

ומפרשת הגמרא את הפסוקים:

אמר השטן לפני, לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם, שאמרת לו 'קום תהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה', ואפילו הכי, אף על פי שהבטחת לו את הארץ, בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה ועד שקנה בך מאת שקל כסף, לא הרהר אחר מדותיך (65)

וזהו שאמר השטן לקדוש ברוך הוא 'ומתהלך בה' – אני בא מאותו שאמרת לו "תהלך בארץ" (66).

שהיו עושים מעות נחושת ומצפים אותן בכסף כדי להונות בהן. (61) ואם היה השופט אומר לנשפט 'כספך היה לסיגים', אמר לו, ענה הנשפט את הסיפא של הפסוק 'פבאך מחול במים'. גם אתה עוסק בהונאה שהרי יינך (62) מעורב במים, ואתה מוכרו לאנשים בהונאה.

אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן:

כל האומר, מלכת שבא אשה היתה, אינו אלא טועה.

אלא מאי מלכת שבא? מלכותא דשבא! (63)

עתה מתחילה הגמרא לפרש את הפסוקים בתחילת ספר איוב.

נאמר באיוב [א' פסוקים ו' ז'] 'זיהי היום,

קורה גדולה.

ויש להוסיף על דבריו, דהנה גרסת העין יעקב שהביא המסורת הש"ס היא 'טול קיסם מבין שיניך' ופירש החתם סופר שהוא משל על הגזל, והביא שם פירוש רש"י בשירי השירים [פרק ד' פסוק ב'] על הפסוק 'שיניך' עיין שם.

61. על פי רש"י בישעיה שם.

62. סבאך הוא יין, כמו שנאמר אל תהי בסובאי יין. רש"י.

63. הקשה המהרש"א כיצד יתכן לומר שמלכת שבא אינה אשה, והלא מכל הפסוקים שנאמרו על מלכת שבא מוכח שהייתה אשה וכן כתוב שם בסיום הענין 'ותלך היא ועבדיה' ומשמע שאשה הייתה, והוסיף המהרש"א להקשות: לפי תירוץ הגמרא שהכוונה למלכות שבא, מדוע דווקא מלכות זו כונתה בלשון נקבה. ולכן פירש המהרש"א דוודאי מלכת שבא הייתה אשה,

וכוונת הגמרא לומר דכל האומר שמלכת שבא הייתה אשת המלך ולא הייתה המלכה בעצמה אינו אלא טועה, אלא היא עצמה הייתה מלכת שבא, וסיים המהרש"א 'וכן עוד היום יש מלכויות שאשה מולכת שם'.

64. על פי גירסת מסורת הש"ס.

65. המהרש"א הוסיף שמהפסוק 'קום תהלך בארץ לארכה ולרחבה, למדו בפרק המוכר את הבית דקרקע נקנית על ידי שהולכים בה לאורך ולרוחב, נמצא דכשאמר הקב"ה לאברהם 'קום תהלך בארץ לארכה ולרחבה' בזה עשה אברהם קנין, ואף על פי כן לא הרהר אחר מדות ה' כשלא מצא מקום לקבור את שרה אשתו עד שהוצרך לשלם כסף, ועיין במהרש"א עוד תוספת דברים בזה.

66. על פי רש"י

וממשיכה הגמרא לפרש את המשך הפסוקים. [פסוק ח'].

'ויאמר ה' אל השטן, השמת לבך אל עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע'.

אמר רבי יוחנן, גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם. (67)

דאילו באברהם כתיב 'כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה', ואילו באיוב כתיב 'איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע'. הרי שבאיוב נאמר יותר ממה שנאמר באברהם (68).

עתה מפרשת הגמרא מה שנאמר באיוב 'וסר מרע':

מאי וסר מרע? אמר רבי אבא בר שמואל: איוב ותרן בממונו היה, שהרי, מנהגו של עולם הוא, מי ששוכר פועל למלאכה מועטת ורוצה לתת לו חצי פרוטה בשכרו, מנהג

העולם נותן חצי פרוטה לחנוני, שקונה בעל הבית אצל החנוני ככר או ביצים בפרוטה, ומתחלק בזה עם הפועל. ואילו איוב, ויתרה לחצי הפרוטה, ונתן לפועל משלו, שהיה רע בעיניו לדקדק בדבר קל שאינו נחשב 'ממוך' (69).

וממשיכה הגמרא לפרש את המשך הפסוקים. [פסוק ט']

'ויען השטן את ה', ויאמר, וכי החנפ ירא איוב אלהים, הלא אתה סכת בעדו הגנת עליו' (70) ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב, מעשה ידיו ברכת, ומקנהו פרץ בארץ' —

מאי 'מעשה ידיו ברכת'?

אמר רבי שמואל בר רב יצחק, כל הנוטל פרוטה מאיוב, מתברך! (71)

מאי 'ומקנהו פרץ בארץ'?

הרע הנקרא 'רע' סר ממנו, ואיוב שעזרו הקדוש ברוך הוא סר מיצר הרע, אבל אברהם לא עזרו הקדוש ברוך הוא והיה הרע רודפו יום ויום ועמד בנסיון עד שבסוף ימיו אחר כל הנסיונות נאמר בו [לקמן יז — א] שלא שלט בו יצר הרע.

69. רבינו גרשום פירש לשון 'סר מרע' דאיוב סר מדרכי רעיו שנהגו כמדת בני אדם.

70. על פי המצודות, ועיין רש"י שם.

71. בבראשית רבה [ל"ט י"א] נאמר: 'אמר רבי יצחק ואף לאיוב עשה כן שנאמר 'מעשה ידיו ברכת' לא נטל אדם פרוטה מאיוב והוצריך ליטול ממנו פעם שניה' [מפני שכבר נתברך מהפרוטה הראשונה].

67. הקשה הריטב"א, שאפשר דלכך נאמר באברהם רק 'ירא אלהים' משום ששבח זה נאמר בפניו ואומרים רק מקצת שבחו של אדם בפניו, ותירץ דאם משום כך לא היה לו לקצר כל כך ולכתוב רק 'ירא אלהים'.

אך המהרש"א פירש, שודאי אברהם היה גדול מאיוב, ומי לנו גדול מאברהם שנאמר בו אברהם אוהבי, והטעם שנאמר באיוב יותר מאברהם, משום שאברהם נאמר שבחו בפניו, ואומרים רק מקצת שבחו של אדם בפניו, ואילו השבח של איוב נאמר שלא בפניו ולכן נאמר בו יותר מאברהם. ועי"ש שביאר לפי זה מהלך דברי הגמרא.

68. החתם סופר ביאר מדוע לא נאמר באברהם 'וסר מרע' משום שפירוש 'וסר מרע' הוא שהיצר

אמר רבי יוסי בר חנינא: מה שכתוב מקנה בארץ, פירושו הוא, מקנהו של איוב פרצו גדרו של עולם, מנהגו של עולם זאבים הורגים העזים, ואילו במקנהו של איוב, העזים הורגים את הזאבים.⁽⁷²⁾

וממשיכה הגמרא לפרש את הפסוקים:

אמר השטן לקדוש ברוך הוא [פסוק י"א]:

'ואולם שלח נא ירך וגע בכל אשר לו, לאיוב, ואז נראה⁽⁷³⁾ האם אז לא על פניך יברכך האם לא יחרף ויגדף כלפי מעלה⁽⁷⁴⁾.

וממשיך הנביא 'ויאמר ה' אל השטן, הנה כל אשר לו בידך, רק אליו, אל איוב עצמו, אל

תשלח ירך. וגו',

ויהי היום, ובניו ובנותיו של איוב אוכלים ושותים יין בבית אחיהם הבכור, ומלאך בא אל איוב ויאמר: הבקר היו חורשות והאתנות רעות על ידיהם'.

מאי "הבקר היו חורשות והאתנות רעות על ידיהם"?

אמר רבי יוחנן, מלמד שהטעימו הקדוש ברוך הוא לאיוב

מעין עולם הבא. שהרי על עולם הבא נאמר טו-א בירמיה 'הרה ויולדת יחדו', שההריון והלידה יהיו ביום אחד,⁽¹⁾ כמבואר במסכת

72. מה שלא פירשו כפשוטו דמקנהו התרבה בארץ, פירש המהרש"א שבכל מקום שכתוב בו 'פרץ' מלשון ריבוי הרי צמוד לו לשון ריבוי, כגון 'ויפרוץ לרוב' או 'כן ירבה וכן יפרוץ', וכאן, כיון שלא הוזכר לשון ריבוי, דרשו להכונה לפריצת והריסת גדר ומנהגו של עולם.

73. על פי הרמב"ן בפירושו לאיוב שם.

74. מבואר כאן שהשטן ביקש להביא יסורים על איוב כדי להוכיח שאין הוא כאברהם אבינו, והקשה הגר"ח שמואלביץ [שיחות מוסר ה' ל"ג] דהרי בגמרא בסוטה דף י"א – א מבואר שיסורי איוב באו עליו כעונש על כך ששתק בעצת פרעה. וביאר שם דאין זה סותר כי משפטי ה' אמת צדקו יחדיו, וביסורין היה גם מן העונש על ששתק, וגם מן הנסיון, ואם לא היה מגיע לו עונש לא היו באים עליו יסורים רק כדי לנסותו.

לעולם של תחית המתים, שהרי בעולם הנשמות לא שייך כל זה. וכן מוכח מהמשנה בסנהדרין [צ א] 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה', ועל זה איתא בגמרא שם, שהסיבה שהכופר בתחית המתים אין לו חלק לעולם הבא היא משום ש'הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים'. ומבואר, כי מה שאמרו 'אין לו חלק לעולם הבא' הכוונה לתחית המתים, ולא לעולם הנשמות.

ויש לציין, שראיה זו שהביא התורת חיים מהגמרא בסנהדרין, כבר קדמו לו ראשונים בזה והם, הרמב"ן בשער הגמול, והרמ"ה ורבינו דוד והרע"ב בסנהדרין שם. וכיוון לדבריהם הגאון רבי אלחנן וסרמן בסוף ספר קובץ הערות בביאורי אגדות סימן ד'. ועין עוד ביד רמ"ה סנהדרין תחלת פרק חלק, שהאריך מאד בענין זה.

ומכאן תמה התורת חיים על נוסח התפילה בשבת, 'אין כערכך ה' אלוֹקינו בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא, אפס בלתיך גואלנו לימות המשיח, ואין דומה לך מושיענו

1. התורת חיים למד מכאן, ש'עולם הבא' שאמרו פה אין הכוונה לעולם הנשמות, אלא

ולא נתן תפלה לאלהים'. לא דיבר דברי תיפלות⁽⁵⁾ וגנאי על הקדוש ברוך הוא.

והגמרא ממשיכה להביא את הפסוקים בספר איוב [פרק ב פסוקים א ב].

"ויחי היום, ויבואו בני האלהים [צבא השמים הקרובים אל השכינה]⁽⁶⁾ להתיצב אל ה', ויבא גם השטן בתוכם להתיצב על ה'. ויאמר ה' אל השטן: אי מזה תבא, מהיכן אתה בא? ויען השטן את ה', ויאמר: משוט בארץ ומהתהלך בה".

ומפרשת הגמרא את דברי השטן:

אמר השטן לפניו לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! שטתי בכל העולם, ולא מצאתי כעבדך אברהם, שאמרת לו 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננח', ואף על פי כן, בשעה שבקש לקבור שרה, לא מצא מקום לקבורה, ולא חרהר אחר מדותיך⁽⁷⁾.

[לעיל טו א הביאה הגמרא דרשה זו מפסוק אחר, בפרק א פסוק ז, ואילו כאן דרשו זאת

[שבת ל ב], וכעין זה היה בשדותיו של איוב⁽²⁾, שבאותה שעה שחרשו הבקר, מיד הלכו אחריהם האתונות, ואכלו את מה שצמח מיד בשעת החרישה⁽³⁾].

ענה מביאה הגמרא את הפסוקים בתחילת ספר איוב, ודורשת אותם.

נאמר באיוב, פרק א' פסוקים טז – כב.

'עוד זה מדבר וזה בא, ויאמר [השליח לאיוב], אש אלהים נפלה מן השמים, ותבער בצאן ובנערים ותאכלם... עוד זה מדבר וזה בא, ויאמר השליח לאיוב, חיל כשרים שמו שלשה ראשים [התחלקו לשלשה גייסות], ויפשטו על הגמלים ויקחום, ואת הנערים הכו לפי חרב... עוד⁽⁴⁾ זה מדבר וזה בא, ויאמר, בניך ובנותיך אוכלים ושותים יין בבית אחיהם הבכור, והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע בארבע פנות הבית, ויפול הבית על הנערים וימותו..., ויקם איוב ויקרע את מעילו, ויגז את ראשו וגו', ויאמר, ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה. ה' נתן ו ה' לקח, יחי שם ה' מבורך. בכל זאת [למרות היסורים שבאו עליך] לא חטא איוב,

היו רועות על ידיהן'. כי השקט והשלום היה להם, וזהו ענינו של עולם הבא.

4. לפנינו 'עד'.

5. דברים חסרי טעם, כמאכל תפל.

6. על פי רש"י באיוב, פרק א' פסוק יב.

7. וזהו שאמר השטן לקדוש ברוך הוא 'ומהתהלך בה' – אני בא מאותו שאמרת לו התהלך בארץ. על פי רש"י לעיל טו א ד"ה

לתחיית המתים', ומשמע ש'עולם הבא' ו'תחיית המתים' הם שתי תקופות שונות.

2. וברבינו גרשום הביא על זה פסוק אחר, בעמוס פרק ט' 'ונגש חורש בקציר', והיינו שהחורש והקוצר יפגשו בשדה דבעת החרישה כבר יגדל הזרע ויוכלו לקצרו.

3. על פי רש"י. ובמהר"ל פירש, שענינו של עולם הבא הוא שהכל בשלום ובשלווה והשקט. וזהו דאמרינן שהטעמים מעין עולם הבא, שאף על בהמתו נאמר 'הבקר היה חורשות ואתונות

מהפסוק בפרק ב פסוק ב, ועיין בהערה].⁽⁸⁾

ומוסיפה הגמרא להביא את הפסוקים בספר איוב. [פרק ב פסוק ג]. —

'ויאמר ה' אל השטן, השמת לבך אל עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע, ועל אף היסורים שבאו עליו, עודנו מחזיק בתומתו, ותסיתני בו לבלעו ליסרו חנם' —

אמר רבי יוחנן, אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו! שבפסוק מפורש שהקדוש ברוך הוא הוסיף כביכול על ידי השטן, כאדם שמסיתין אותו, וניסת⁽⁹⁾.

במתניתא בברייתא תנא: כך דרכו של השטן, יורד לעולם ומתעב את בני האדם לחטוא, ולאחר שהחטיאם עולה לשמים, ומרגיז את חמתו של הקדוש ברוך הוא,⁽¹⁰⁾ ונוטל מהקדוש ברוך הוא רשות להרוג את החוטאים, ונוטל את הנשמה⁽¹¹⁾ של החוטא. וזהו כמו שמצינו באיוב, שהשטן קטרג עליו וניתן לו רשות לייסרו.⁽¹²⁾

נאמר באיוב [פרק ב פסוקים ד ו]:

'ויען השטן את ה' [לאחר שהקדוש ברוך הוא אמר לו 'ותסיתני לבלעו חנם'], ויאמר: הלא כאשר אדם רואה שעומדת לבא עליו

התהלך.

ללא דין.

8. פעמיים אמר השטן לקדוש ברוך הוא 'משוט בארץ ומהתהלך בה'. הפעם הראשונה היא בפרק א' קודם שבאו על איוב יסורים, והפעם השנייה היא בפרק ב' לאחר שבאו על איוב יסורים. והנה דרשה זו שדורשת הגמרא שאמר השטן לקדוש ברוך הוא לא מצאתי כעבדך אברהם, לעיל דרשו זאת מהפסוק בפרק א', ואילו כאן דרשו זאת מהפסוק בפרק ב'. ובביאור כפילות הדרשה, ביאר המהרש"א, שכאן באו להשמיענו שגם לאחר שבאו על איוב כל היסורים ובכל זאת לא חטא, גם אז לא חזר בו השטן והמשיך להפליג בשבחו של אברהם ואמר שאין כמוהו בכל הארץ, ועיין שם תוספת דברים בזה.

9. בפירוש אבן עזרא באיוב שם כתב, 'דברה תורה כלשון בני אדם והענין שיחשבו אנשים שאין להם דעת שיכולת להסית את האדם לעצתו'

ובמהרש"א כאן כתב, שכוונת הכתוב לשבר את האוזן בלבד, ואין לפרש הדברים כפשוטם. כי אין עולה לפניו ואין הקדוש ברוך הוא עושה

10. המהר"ל האיר, שיש בשטן שני הפכים, שמצד אחד מצאנו שעולה לקדוש ברוך הוא ומקטרג על החוטאים, ואם כן לפי זה היה צריך השטן לסייע לבני האדם לקיים את רצון הבורא, ומצד שני מסית את בני האדם בעולם הזה לחטוא. ומבאר המהר"ל דכל זה מפני שהשטן הוא הרע הגמור ובכל מקום שנמצא גורם לרע.

11. המהרש"א [להלן] הקשה דבתחילת הברייתא כתוב דהשטן יורד לעולם ואחר כך עולה לשמים, ואילו בסיפא לא כתוב שיורד חזרה ליטול הנשמה, ומשמע שנוטל מיד את הנשמה בעודו בשמים. ותיירץ המהרש"א, זה לשונו 'לפי שהנשמה אף בחיי האדם היא מתדבקת בעליונים על ידי המושכלות, ומלאך המוות מפרידם שם מן הגוף, ודי למבין'.

12. על פי רש"י ובוהר מבואר מדוע הביאו מימרא זו כאן. אך בחתם סופר כתב שאין מקומו של קטע זה כאן, אלא צריך לגרוס אותו להלן, ע"י הערה 15.

מכה, הרי דרך אנשים לתת עור בעד עור, אחד מהאיברים תמורת ההגנה על הראש, כי אדם מגן על ראשו בידו. ואם באברי האדם כן, כל שכן: וכל ממון אשר לאיש יתן בעד נפשו!

ולכן, טען השטן, איוב לא כפר בה' אחר כל מה שאירע לו, משום שסבר שנגזרה עליו מיתה, ותמורת זה נאבד כל אשר לו, ולכן קיבל זאת בסבר פנים יפות.

'אולם, שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו של איוב, ואז תראה⁽¹³⁾ אם לא אל פניך יברכך!' אם לא יחרף ויגדף כלפי מעלה, משום שמכאובי הגוף קשים מאבוד ממון ובנים⁽¹⁴⁾.

ויאמר ה' אל השטן: הנו בידך ורשאי אתה להביא עליו יסורי הגוף, אך את נפשו שמור' שלא ימות. **ויצא השטן מאת פני ה', ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו עד קדקדו' –**

אמר רבי יצחק, קשה היה צעריו של שטן שהוצרך לשמור שלא תצא נפשו של איוב מרוב יסורים, יותר מיסוריו של איוב. משל לעבד שאמר לו רבו, שבור חבית, ושמור את יינה שלא ישפך. כך אמר הקדוש ברוך הוא לשטן אודות איוב: הכה את איוב, אך

שמור שלא תצא נפשו.

אמר ריש לקיש: הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות!

והראיה לכך:

הוא שטן, הרי מי שקטרג על איוב הוא השטן, דכתיב 'ויצא השטן מאת פני ה', ואם כן יש להוכיח שהוא גם יצר הרע, דכתיב התם בבראשית פרק ו' פסוק ה' על יצר הרע 'וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום' וכתוב הכא שאמר הקדוש ברוך הוא לשטן 'רק' את נפשו שמור ולמד ריש לקיש גזירה שוה מהמילה 'רק' האמורה ביצר הרע, למילה 'רק' שנאמרה לשטן, ומכך הוא למד דהשטן הוא יצר הרע –

ומפרש ריש לקיש את ראייתו שהשטן הוא מלאך המות, דכתיב הקדוש ברוך הוא אמר לשטן 'אך את נפשו של איוב שמור', אלמא מכך אנו למדים דברידיה קיימא שהיה ביכולתו של השטן ליטול את הנשמה⁽¹⁵⁾, אלא שהקדוש ברוך הזהירו שלא לעשות כן⁽¹⁶⁾.

אמר רבי לוי, השטן שקטרג על איוב, ופנינה שהכעיסה את חנה על כך שאין לה ילדים, לשם שמים נתכוונו!

13. על פי הרמב"ן בפירושו לאיוב שם.

14. כל זה על פי רש"י והמצודות באיוב שם.

15. החתם סופר כתב, שכאן צריך להיות הקטע דלעיל, במתניתא תנא יורד ומתעה וכו' ונוטל נשמה, והיינו שמאחר שמבואר כאן שהשטן הוא מלאך המוות, על זה הביאו דהשטן עצמו יורד

ונוטל נשמה.

16. על פי רש"י. אבל המהרש"א למד דהוא גם כן גזירה שוה, דלמדים מהמילה 'רק' שכתובה גבי שטן ויצר הרע למילה 'אך' שכתובה גבי מלאך המות דהוא שטן הוא יצר הרע והוא מלאך המוות. ואף שאין זה אותה מילה, ביאר המהרש"א דענינם של המילים 'אך' ו'רק' שווה,

ומפרשת הגמרא: **שטן, כיון דחזיא שראה**
לקדוש ברוך הוא, דנטיה דעתיה של
הקדוש ברוך הוא בתר אחרי איוב, אמר
השטן חס ושלום מינשי ליה לרחמנותיה
דאברהם⁽¹⁷⁾ תשכח לפני הקדוש ברוך הוא
זכותו של אברהם⁽¹⁸⁾ ולכן קטרג השטן על
איוב, נמצא שקטרגו על איוב היה לשם
שמים שלא תשכח זכות אברהם.

וכן **פנינה** נתכונה לשם שמים. **דכתיב**
בשמואל א' [פרק א' פסוקים ב-ו] 'ויהי
לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים... וכעסתה
צרתה [פנינה צערה את חנה] גם כעס [צער
אחר צער⁽¹⁹⁾ על כך שאין לה ילדים],
וכוונתה הייתה — בעבור הרעימה⁽²⁰⁾, כדי
שחנה תתפלל לקדוש ברוך הוא. נמצא

שמעשה פנינה היה לשם שמים⁽²¹⁾ —

דרשה רב אחא בר יעקב לדרשה זו, שהשטן
 ופנינה לשם שמים נתכוונו **בפפוניא** [שם
 מקום שהיה דר בו⁽²²⁾]. **אתא שטן, נשקיה**
ונשק לברעיה לרגליו של רב אחא בר יעקב,
על כך שדרש שכוונתו הייתה לשם שמים.

עוד נאמר באיוב, **פרק ב' פסוק י' —**

'בכל זאת, למרות היסורים שבאו עליו, לא
חטא איוב בשפתיו' —

אמר רבא, אף שבשפתיו לא חטא כמבואר
בפסוק, אבל בלבו חטא!⁽²³⁾

שאין רעמים ללא גשמים, כך אין תפילה חוזרת
 ריקם, ולכן ציערתה כדי שתתפלל ותענה, ואכן
 כך היה שהתפללה ונולד שמואל.

21. ואף על פי כן נענשה פנינה שמתו כל בניה,
 כמו שכתוב 'ורבת בנים אומללה'. וקשה, הלא
 כוונתה הייתה לשם שמים ולמה נענשה. וביאר
 הגאון רבי חיים שמואלביץ [שיחות מוסר כ"ד
 ל"א] דכך ברא הקדוש ברוך הוא בטבע הבריאה
 שהפוגע בחבירו נענש, והכוונה הטובה בזה לא
 יכולה לשנות מאומה, והרי זה כאדם שמכניס
 ידו לאש, דוודאי לא יועיל לו כוונה טובה בזה.

22. על פי רש"י בקידושין לה א.

23. וכתב המהרש"א דהדיק הוא ממה שנאמר
 'בשפתיו', שהרי בפרק א' פסוק כ"ב כתוב 'בכל'
 זאת לא חטא איוב ולא נתן תפלה לאלהים' ולא
 נאמר 'לא חטא בשפתיו' ואילו כאן [לאחר
 שהכהו הקדוש ברוך הוא בגופו] כתוב 'לא חטא
 בשפתיו' ומכאן למד רבא שבלבו חטא.

דשני מילים אלו מופיעים כדי למעט, ולכן
 אפשר ללמוד בהם גזירה שווה אף שהתיבות
 שונות.

ויש לעיין לפי דבריו מדוע אמרין כאן
 'אלמא בדידיה קיימא', שמשמע שעיקר הלימוד
 הוא מעצם האפשרות שיש לשטן ליטול את
 נפשו, הרי לפי המהרש"א אין זה צורת הלימוד
 אלא למדים בגזירה שווה, וצ"ב.

17. המהרש"א הוסיף בזה ביאור על פי מה
 שאמרו לעיל דגדול מה שנאמר באיוב יותר ממה
 שנאמר באברהם, ולכן חשש השטן דחס ושלום
 תשכח זכותו של אברהם.

18. על פי רש"י איוב פרק א' פסוק ז'.

19. על פי רש"י שם, וכן כתב כאן המהרש"א
 שהייתה אומרת לה האם קנית לבנך כבר סודר,
 או האם רחצת כבר את פני בנך הקטן.

20. עיין בפירוש רבינו גרשום שכתב,
 ד'הרעימה' הוא מלשון רעמים, ופירושו, דכמו

מאי קאמר? מה אמר איוב שממנו למד רבא שבלבו חטא?

‘ארץ נתנה ביד רשע, פני שופטיה יכסה. אם לא איפו, (24) מי הוא?’ [איוב פרק ט’ פסוק כד].

אמר רבא על פסוק זה: בקש איוב להפוך קערה על פיה. כלומר, לעקור את כבוד הקדוש ברוך הוא. (25) לפי שפסוק זה הוא דברי חירוף וגידוף כלפי הקדוש ברוך הוא. ומכאן למד רבא שאיוב חטא בלבו.

נודברי הגמרא צריכים ביאור, כי אם כך אמר איוב, נמצא שחטא גם בשפתיו, שהרי פסוק זה אמר בפיו, ועיין הערה (26).

אמר ליה אביי, לא דבר איוב בפסוק זה אלא כנגד השטן. אמר פסוק זה על השטן, אך לא נתכוון לחרף כלפי מעלה.

ומחלוקת זו של אביי ורבא בביאור הפסוק, היא כמחלוקת תנאי, שנחלקו בפסוק זה.

וכך שנינו בבבלי: ‘ארץ נתנה ביד רשע’

רבי אליעזר אומר: בקש איוב להפוך קערה על פיה. כי בפסוק זה יש דברי חירוף וגידוף.

אמר לו רבי יהושע: לא דבר איוב אלא כלפי שטן! (27)

עוד נאמר באיוב, פרק י’ פסוק ז’ —

אמר איוב לקדוש ברוך הוא: ‘על דעתך כי לא ארשע, ואין מידך מציל!’

ומפרשת הגמרא את הפסוק —

אמר רבא: בקש איוב לפטור את כל העולם כולו, מן הדין, בטענה, שכל העולם אנוסים על ידי יצר הרע, וכך אמר לקדוש ברוך הוא ‘על דעתך, כי לא ארשע’. לו היית חפץ, לא הייתי מרשיע!

וכך אמר איוב לפניו: רבונו של עולם, בראת שור, פרסותיו סדוקות. שזהו סימן הטהרה שלו, ומותר לאכלו. ומאידך, בראת חמור, ופרסותיו קלומות. ולכן אסור לאכלו.

ואם כן, הלא אתה בראת כל זאת, ואין אפשרות לשנות זאת.

24. לפנינו ‘אפוא’

25. רבינו גרשום פירש ‘להפוך יראת כל העולם כלומר שאין דין אמת’. והגר”א פירש, שמה שביקש איוב להפוך קערה על פיה, הוא מפני שלא רצה שיחשבו שנענש בחנם.

26. הנה דברי הגמרא תמוהים, שמתחילה הביא רבא את הפסוק דבשפתיו לא חטא, ואמר על כך רבא דאף שבשפתיו לא חטא מכל מקום בלבו חטא, וכראיה לזה הביא מפסוק שבו מבואר שאיוב כן חטא בשפתיו.

וביאר המהרש”א, כי גם רבא מודה למה שתירץ אביי דלא דבר איוב אלא כנגד השטן ואם כן אין כאן חטא בשפתיו, אלא שמכל מקום אביי דייק מכך שכתוב ‘בשפתיו’ שאיוב בלבו חטא והיה אחד בפה ואחד בלב, ואף שאמר פסוק זה על השטן ביאר המהרש”א שמכל מקום יש כאן חטא, דאיוב אמר שהקדוש ברוך הוא נתן את הארץ ביד השטן והוא מנהיג את הארץ ואין השגחה פרטית ואין דין ואין דיין, ובוזה כפר איוב בהשגחה פרטית.

27. וכתב היד רמ”ה ‘ומסתברא כרבי יהושע’.

וכן בראת גן עדן, ובראת גיהנום. בראת צדיקים על ידי יצר טוב, ובראת רשעים על ידי יצר הרע.

מי מעכב על ידך מלהטות את לב הרשע להיות צדיק, הלא אתה הוא שמחליט במי יתגבר בו היצר הטוב ובמי יתגבר בו היצר הרע. ואם כן, שאתה הוא זה אשר מטה את לב הצדיקים והרשעים, הרי אין בחירה לאדם, וכמו שאין לחמור בחירה להיות טהור, כך אין לרשע בחירה להנצל מיצר הרע.⁽²⁸⁾ ואם יצר הרע מתגבר עליו, הוא אנוס⁽²⁹⁾.

ומאי אהדרו ליה? מה ענו לו חבריה [דאיוב]

על טענתו זו?

אף אתה, שאתה אומר דברים אלו, בכך תפר יראה! תפר את יראתם של בני האדם. ותגרע שיחה לפני אל'. ומחמת דברך אלו לא יתפללו בני האדם אל הקדוש ברוך הוא.⁽³⁰⁾

והתשובה על טענתך היא: אכן ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע, אך כנגדו, ברא לו תורה תבלין. התורה היא התבלין, הכח, המבטל את יצר הרע.⁽³¹⁾

נמצא שעדיין הבחירה ביד האדם, ואין הוא אנוס לחטוא, כי אף אם יצר הרע מתגבר

צדיק או רשע, דענין זה הוא בידי האדם לבחור בין טוב לרע. אבל איוב כפר בזה ואמר שהאדם אנוס לפי טבע בריאתו להיות צדיק או רשע. וזהו שענו לו חבריו לחזק את אמונת הבחירה, דהקדוש ברוך הוא נתן כח ביד האדם אם ירצה להתגבר על יצר הרע על ידי התורה, ועיין עוד במהרש"א שהאריך.

30. על פי רבינו גרשום

31. וכמו שאמרו בקידושין ל ב 'אם פגע בך מנוול זה [יצר הרע] משכהו לבית המדרש'. במסילת ישרים [פרק ה'] כתב על דברי הגמרא, 'והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שירפא האדם מזאת המחלה בלתי זאת הרפואה, ומי שיחשוב לינצל זולתה אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו'.

ובפירוש הריקנאטי על התורה כתב על דברי הגמרא, שהחמימות בדברי התורה היא מצוה בפני עצמה, כי על ידי זה מבטל את חימום היצר הרע, ואין מצוה גדולה מזה. ובאבות דרבי

28. דמיון זה צריך עיון, דהלא ודאי אין החמור יכול להשתנות ולעשות פרסותיו סדוקות אבל האדם יכול להתגבר על יצר הרע, ועי' בהערה הבאה מה שביאר המהרש"א. והגאון רבי ירוחם זצ"ל [דעת תורה פרשת ויקרא מאמר 'תורה מובלעת'] ביאר, שמכאן מוכח שמדרך הטבע אין אפשרות להתגבר על יצר הרע, והרי זה כמו חמור שפרסותיו קלוטות שאין לו אפשרות לשנות את המציאות. ועל זה ענו לו חבריו כי אף שמצד הטבע אין אפשרות להתגבר על השטן מכל מקום הקדוש ברוך הוא ברא תבלין שיכול להמיס את היצר הרע, וזהו התורה. וכעין זה כתב ב'לב אליהו' בפרשת חיי שרה. ועיין עוד בהערה 31 דברי המסילת ישרים בזה.

29. כתב המהרש"א דאיוב כפר כאן באחד מיסודות האמונה והוא הבחירה שנתנה לאדם, שהוא מחליט אם לשמוע ליצר טוב או ליצר הרע, ואין זה בידי שמים, וכמו שאמרו דהמלאך הממונה על ההריון מעמיד את הטפה לפני הקב"ה, והוא אומר איך יראה אדם זה בעולם, גבור או חלש וכדו', אבל אינו אומר אם יהיה

עליו, יכול הוא לנצחו על ידי התורה.

דרש רבא: מאי דכתיב [באיוב פרק כט פסוק יג] 'ברכת אובר עלי תבא ולב אלמנה ארנין'?

מפרש רבא פסוק זה: 'ברכת אובר עלי תבא', מלמד שהיה איוב גזול שדה מיתומים, ולאחר הגזילה היה משביחה, ומחזירה להן⁽³²⁾ את השדה כאשר היא משובחת יותר ממה שלקח, וזהו שאמר איוב, 'ברכת אובר' פירוש הברכה של מי שסבר שאבדה שדהו, וקבלה חזרה כשהיא משובחת, עלי תבא. —

ומפרשת הגמרא את המשך הפסוק.

'ולב אלמנה ארנין'. רכל חיבא דחיה איבא

כל מקום שהיתה אלמנה דלא הוה נסבי לה, שלא היתה מוצאת מי שיתחתן אתה, הוה אזיל היה הולך איוב ושדי שמיה עילוה, והיה אומר מוציא שם שהיא קרובתו,⁽³³⁾ או שהיה דואג לדבר עליה להשיאה.⁽³⁴⁾ והוה אתו נסבי לה, והיו באים לישא אותה.

עוד נאמר באיוב, פרק ו' פסוק ב'.

'לו שקול ישקל אם היו שוקלים את כעשי וחותי מעשי הרעים מול הענשים שקבלתי [עי' הערה] ובמאזנים ישאו יחד'⁽³⁵⁾, 'כי עתה מחול ימים יכבד'.

ופירוש פסוק זה הוא, שאיוב התלונן על כך שקיבל עונש גדול מהמגיע לו על עוונותיו.

אמר רב: ראוי להשליך עפרא לפומיה לפיו

שאסור לגנוב על מנת להחזיר הוא רק בגניבה ולא בגזילה. וכן תירץ הפני שלמה, ע"ש. וכן נראה מדברי המנחת חינוך מצוה רכ"ד [אות ב'], ושם מבואר החילוק בין גניבה לגזילה, שבגניבה עצם מעשה הגניבה אסור, ולכן אסור לעשות זה אף אם הכוונה להחזיר, אבל בגזילה יסוד האיסור הוא מה שנמצא תחת ידו ממון של אחרים, ובזה יש לומר שאין איסור אם כוונתו לטובת הנגזל אין איסור.

ועיין עוד מה שתירץ בזה בחידושי רבי נחום לחלק בין קרקע למטלטלין, וכן בדברות משה כאן [הערה ע"ח].

33. על פי רש"י ורבינו גרשום.

34. רש"י.

35. מצאנו מחלוקת בין המפרשים כיצד לפרש פסוק זה, שמדברי רש"י נראה, וכן פירש המצודות, ד'כעסי והותי' הם ענין אחד, והיינו

נתן פרק ט"ז משנה ז' נאמר 'יצר הרע אין לו תקנה אלא בדברי תורה, שהוא כאש בלבד'.

32. בבבא מציעא סא ב דורשת הגמרא 'לא תגנוב על מנת לשלם תשלומי כפל'. ומבואר שאסור לגנוב גם אם כוונת הגנוב להחזיר את החפץ ואף אם יחזיר יותר ממה שלקח, ואם כן לכאורה קשה כיצד איוב גזל שדה על מנת לשבחה ולהחזירה הלא עבר בזה על לא תגזול? ולכן כתב היד רמ"ה כאן שלאומות העולם מותר לגזול על מנת כן, ואיסור זה אינו אלא לישראל. ועדיין צ"ע לפי כל האמוראים התנאים הסבורים לעיל [טו ב] דאיוב מישראל היה, כיצד גנב על מנת להחזיר. ובקובץ שיעורים כתב דרבא לשיטתו שסובר דאיוב לא היה מישראל. וכן כתב בספר 'פני שלמה'.

והמאירי תירץ, שכיון שאיוב היה מפורסם לאדם בר מעלה, לכן גם בשעה שגזל את השדה ידעו כולם שכוונתו להחזירה.

בקובץ שיעורים תירץ תירוצן נוסף, דלאו זה

דאיוב, שהיה מדבר לפני הקדוש ברוך הוא כחברותא כלפי שמיא. כאדם שמתווכח עם חבירו ואומר, הבה ונראה מי חייב למי.

עוד נאמר באיוב, פרק ט' פסוק לג –

אמר איוב לקדוש ברוך הוא: 'לו⁽³⁶⁾ יש בינינו, הלואי והיה בינינו, מוכיח, מי שיכול לברר את הדברים שבנינו, אשר ישנו על שנינו'.

אמר רב: ראוי להשליך עפרא לפומיה לפיו דאיוב. כלום וכי יש עבד שמוכיח את רבו?!

עוד נאמר באיוב, פרק לא פסוק א –

היה איוב משתבח על עצמו, ואומר: 'ברית ברתני לעיני מלהסתכל באשת איש, ומה אתבונן על בתולה, איני מתבונן אף על בתולה⁽³⁷⁾

אמר רבא,⁽³⁸⁾ **איהו**, איוב, לא הסתכל באחרניתא בנשים זרות, אבל אברהם אפילו בדידיה באשתו לא איסתכל.⁽³⁹⁾ דכתיב שאברהם אמר לשרה 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את'. מכלל זה אתה למד, דמעיקרא, קודם שאמר לזה, לא הוה ידע לה. לא הסתכל בה ולא הכירה.

נאמר באיוב פרק ז' פסוק ט'

אמר איוב: כמו ש'כלה ענן וילך, כן המת שיורד שאול אל הקבר לא יעלה'.

צרותי וכעסי שנתכעסתי בשביל הצרות, וכך אמר איוב, אם ישימו את צרותי במשקל, וכנגד ישימו כל משקל שבעולם ואפילו אם יהיו חול וימים על המשקל שכנגד צרותי, גם אז תכבד המשקולת של צרותי. [וכן איתא להדיא ברש"י ד"ה ישאון], אבל המהרש"א כאן פירש ד'כעסי' היינו הענשים שקיבל איוב מהשמים, ו'הותי' הוא עוונותיו, וכך אמר איוב אם ישימו צרותי במשקל ובצד השני יניחו את עוונותי, הרי יכבדו צרותי כמשקל חול וימים מול עוונותי. וכן פירש המלבי"ם.

פירוש נוסף הביא הרמב"ן בפירושו לאיוב שם, בשם 'אחרים', דאיוב ענה על טענת ריעו שהוכיחו על מדת הכעס, ועל זה ענה לו איוב שאם ישימו את צרותיו מול כעסו הרי צרותיו יכבדו יותר מצעריו. ועי' שם ברמב"ן שדחה פירוש זה.

36. לפנינו בנביא 'לא', וכן העיר המסורת הש"ס.

37. שמא לאחר ימים תנשא, ונמצאתי כרוך אחריה.רש"י באיוב שם על פי אבות דרבי נתן.

38. לפנינו הגירסה 'עפרא לפומיה דאיוב', אבל הב"ח מחק זאת, משום דאף דאברהם היה גדול מאיוב שלא הסתכל אף על אשתו, מכל מקום אין לתת עפר בפיו של איוב על שלא הגיע לדרגת אברהם אבינו.

אבל המהרש"א השאיר הגירסה 'עפרא לפומיה דאיוב' ופירש דוודאי אין לומר 'עפרא לפומיה דאיוב' על כך שלא הגיע לדרגת אברהם אבינו. אלא הכוונה עפרא לפומיה על שהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שהרי אברהם שהיה גדול ממנו במעלה שאפילו על אשתו לא הסתכל, בכל זאת לא הרהר אחר הקדוש ברוך הוא שניסהו בעשרה נסיונות, ואילו איוב שהיה בדרגה פחותה מאברהם אבינו, הרהר על מדותיו.

39. הקשה המהרש"א, דהרי בפרק ב' דקידושין אמרו דאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה,

אמר רבא: מכאן שכפר איוב בתחיית המתים⁽⁴⁰⁾.

נאמר באיוב פרק ט' פסוק יז: 'אשר בשערה ישופני, וחרבה פצעי חנפ', ומפרשת הגמרא את הפסוק:

אמר רבה, איוב בסערה חרף, ובסערה השיבוהו. —

בסערה חרף, דכתיב 'אשר בשערה ישופני'. אמר לפניו: רבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך, ונתחלף לך בין איוב לאויב

ובסערה השיבוהו דכתיב [באיוב פרק לח פסוק א']: 'ויען ה' את איוב מן הסערה'⁽⁴¹⁾ ויאמר... אור נא כגבר חלציך התעורר מיסוריך ומחלייך ואשאלך⁽⁴²⁾ [את השאלות דלהלן] והודיעני. —

אמר לו הקדוש ברוך הוא לאיוב: חרבה נימין שערות בראתי באדם, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה, שמאותה גומא צומחת השערה, שלא יהו שתיים שערות יונקות מגומא אחת, שאלמלי שתיים יונקות מגומא אחת, מחשיכות מאור עיניו של אדם. [וזהו 'מן הסערה' לשון שיער⁽⁴³⁾] —

הנשואין הביט בה בהסתכלות שטחית. עוד תירצו על פי דברי הרמב"ן על התורה, שכתב דאברהם אבינו קיים את התורה רק כשהגיע לארץ ישראל, וכשנשא את שרה עדיין לא היה בארץ ישראל ולכן לא הסתכל בה קודם שנשאה.

ועי' עוד מה שתירץ בזה המהר"ל ב'גור אריה' פרשת לך לך.

40. המהרש"א העיר שבאיוב פרק ז' פסוק ז' על הפסוק 'זכור כי רוח חיי לא תשוב עיני לראות טוב', פירש רש"י 'זכאן כפר איוב בתחיית המתים'. וצ"ע דכאן למדו זאת מפסוק אחר. ועי' במצודות שם שפירש באופן אחר.

41. פירוש, שרוב הנפלאות שסיפר הם בסערת השמים או שדיבר אלי מן הסערה' — רש"י באיוב שם. אך רש"י כאן פירש 'מן הסערה' לשון שערה כדלהלן.

42. לפנינו 'ואשאלך'

43. על פי רש"י באיוב, ועי' להלן בהערה

ואברהם אבינו קיים את כל התורה, וכיצד קדש את שרה בלא שיראנה. ותירץ, דודאי בנעוריה קודם שקדשה הסתכל בה, אבל לאחר שנשאו שוב לא הביט בה מתוך צניעותה, וחשב שכיון שעבר זמן רב כבר לא עמדה ביפיה שהייתה בנעוריה, וזהו שאמר אברהם הנה נא ידעתי שגם עכשיו אשה יפת מראה את ולא נשתנה יפייך.

תירץ נוסף תירץ המהרש"א, דאברהם אבינו קיים את כל התורה רק לאחר שנמול, ואם כן לא קשה כיצד קדש את שרה בלא שראה אותה, שהרי כשנשאה עדיין לא היה מהול ולא קיים את התורה.

ובעיון יעקב [בעין יעקב] תירץ דכל מה שאמרו דאסור לקדש אשה עד שיראנה הוא משום דיש לחשוש שימצא בה דבר מגונה אחר הנישואים. ואברהם אבינו לא התכוון להסתכל בה גם לאחר הנישואין, וכיון שכן אין את טעם את התקנה, ולכן לא הסתכל אברהם אבינו בשרה אף קודם הנישואין.

ומדברי הרמב"ם בפירוש המשניות באבות פרק ה' משנה י"ט נראה, שבשעה שאמר אברהם לשרה 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את' אז הסתכל בה 'הסתכלות שלמה' ויש לומר דקודם

וכך אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: אם בין גומא לגומא לא נתחלף לי, האם תעלה על דעתך שבין איוב לאיוב נתחלף לי?!

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב 'מי פלג לשטף תעלה וגו' ומפרשת הגמרא פסוק זה, הרבה טיפין בראתי בעבים בעננים וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס כמין תעלה שבה יורדת הטיפה בפני עצמה, כדי שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלי שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד מטשטשות את הארץ עושות את האדמה כמין טיט ואינה מוציאה פירות. — וכך פירוש הפסוק מי פלג לשטף [לגשם] תעלה [דפוס] (44) —

ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב, אם בין טיפה לטיפה לא נתחלף לי האם בין איוב לאיוב נתחלף לי?!

ומקשינן: מאי משמע דחאי שהמילה תעלה הכתובה בפסוק לישנא דדפוס היא? אמר רבה בר שילא דכתיב במלכים פרק א' פסוק יח על אליהו ויעש תעלה [סביב למזבח] כבית סאתים זרע'.

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב:

'ודרך לחיזי קולות' — ומפרשת הגמרא את

הפסוק, הרבה קולות בראתי בעבים, וכל קול וקול בראתי לו שביל בפני עצמו כדי שלא יהו שתי קולות יוצאות משביל אחד, שאלמלי שתי קולות יוצאות משביל אחד מחריבין את כל העולם⁽⁴⁵⁾. ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב, אם בין קול לקול לא נתחלף לי, האם תעלה על דעתך בין איוב לאיוב נתחלף לי?!

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב —

הידעת עת לדת יעלי סלע חולל אילות תשמור [איוב לט א'].

ומפרשת הגמרא את הפסוק: יעלה זו, אכזרית על בניה, כי בשעה שכורעת ללדת, היא עולה לראש ההר כדי שיפול הוולד ממנה, וימות. ואני מזמין לה נשר שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניה. ואלמלי מקדים⁽⁴⁶⁾ הנשר לבא רגע אחד או מאחר⁽⁴⁷⁾ רגע אחד מיד נופל הוולד ומת.

ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: אם בין רגע לרגע לא נתחלף לי שאני מזמין את הנשר ברגע הנכון, איך תעלה על דעתך שבין איוב לאיוב נתחלף לי?

עוד אמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: 'חולל אילות תשמור' [איוב פרק לט פסוק א].

הבאה.

הנשמע עכשיו, ומחמת חזק ותוקף הקול היה נופל הבנין... והיו האזנים חרשים'.

46. שאם יקדים תרגיש בו היעלה ותלך להמליט במקום אחר, שהרי רצונה שהוולד ימות. בן יהודה. ועי"ש היטב.

47. גרסת הב"ח. ולפנינו 'מתאחר'.

44. ועי' ברש"י באיוב שהביא פירוש הגמרא כאן על הפסוק, אבל רש"י שם הוסיף פירוש נוסף ד'מי פלג לשטף' היינו שהקדוש ברוך הוא ברא נימא לכל שעה כדלעיל.

45. פירש הבן יהודה, 'פירוש, היה הקול יוצא חזק וגדול מאד, אלף אלפי פעמים מקול הרעם

נאמר רק 'לא בדעת ידבר', ולא נאמר 'דברי רשע דיבר'.

עוד נאמר באיוב פרק ב' פסוק יא, לאחר שבאו על איוב יסוריו –

'וַיִּשְׁמְעוּ שְׁלֹשֶׁת רֵעֵי אִיּוֹב אֶת כָּל הָרָעָה הַזֹּאת הַבָּאָה עָלָיו, וַיָּבֹאוּ אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ, אֲלִיפֹז הַתִּימָנִי וּבְלָדָד הַשּׁוּחִי וְצֹפָר הַנַּעֲמָתִי, וַיִּוָּעְדוּ יַחְדָּו לְבֹא לְנוֹד לוֹ וּלְנַחֲמוֹ' –

מֵאֵי וַיִּוָּעְדוּ יַחְדָּו?

אמר רב יחודה אמר רב מלמד שנכנסו רעי איוב כולן בשער אחד (51).

ותנא, ושנינו במקום אחר, שהמרחק בין מגורי כל אחד ואחד משלשת רעי איוב היה שלש מאות פרסי (52). ואף על פי כן כשבאו על איוב יסורים באו שלשתם יחד לנחמו.

ומפרשת הגמרא את הפסוק: **אֵילָה זֶה, רַחֲמָה צַר. בַּשָּׁעָה שֶׁכּוֹרַעַת לִלְדֹת אֲנִי מִזְמִין לָהּ דַּרְקִין נָחַשׁ שֶׁמְכִישָׁה בְּבֵית הָרַחֵם וּמִתְרַפָּה וּמִתְרוּוֹחַ רַחֲמָה וּיּוֹלְדֶת** (48), **וְאַלְמָלִי מְקַדִּים הַנָּחַשׁ רֶגֶעַ אֶחָד אוֹ מֵאַחֵר רֶגֶעַ אֶחָד, מִיַּד הָאֵילָה מֵתָה.**

ואמר הקדוש ברוך הוא לאיוב: **אם בין רגע לרגע לא נתחלף לי, איך תעלה על דעתך שבין איוב לאיוב נתחלף לי?**

עוד נאמר באיוב פרק לד פסוק לה:

אמר אליהוא בן ברכאל, '[איוב] לא ברעת ידבר ודבריו לא בהשכל' (49)

אמר רבא: מכאן מפסוק זה יש ללמוד, שאין אדם נתפס בשעת צערו. אין אדם מתחייב על דברים קשים שמדבר מתוך צערו (50). שהרי איוב דיבר דברי כפירה ואף על פי כן

אבל מרש"י מוכח שלא גרס כן שהרי רש"י פירש שהראיה שאין אדם נתפס על שעת צערו היא, מכך שנאמר 'לא בדעת' ולא נאמר שדיבר ברשע. הרי, שאין הראיה מסתירת הפסוקים. וכן גרס המהרש"ל. ועיין שם שהקשה על הגירסה שלפנינו, דלכאורה אין כאן סתירה בין הפסוקים, שהרי את הפסוק 'איוב לא בדעת ידבר' אמר אליהוא, ואילו את הפסוק 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב' אמר הקדוש ברוך הוא. ועיין במהרש"א.

50. שאין דעתו מיושבת עליו מחמת צער. רבינו גרשום.

51. משום דכתוב 'ויועדו', ובמקראות השער הוא מקום הוועד. מהרש"א, וע"ש עוד.

52. כתב המהרש"א דהוא גימטריה של 'לבוא

48. על פי גירסת ה'עין יעקב' והרש"ש. והגירסה שלפנינו היא 'ומתרפא ממולדה' ואילו גירסת הב"ח היא 'ומתרפא ויולדת' והכוונה שווה לפי כל הגירסאות, ועי' ברבינו גרשום שגרס 'ומתרפא' ופירש דהכוונה מתרווח.

49. על פי גרסת המהרש"ל וכן מוכח גירסת רש"י כמו שנבאר.

הנה לפנינו הגירסה 'איוב לא בדעת ידבר ודבריו לא בהשכל, וכתוב כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב, אמר רבא מכאן שאין אדם נתפס בשעת צערו', ומבואר דהיה קשה לגמרא סתירת הפסוקים, שמצד אחד אמר אליהוא בן ברכאל 'איוב לא בדעת ידבר', ומצד שני אמר הקדוש ברוך הוא לחבריו של איוב 'כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב' והיינו שאיוב דיבר נכונה, ומכאן הסיק רבא שאין אדם נתפס בשעת צערו. וכן נראה שגרס רבינו גרשום.

ומקשינן: **מנא הוּ ידעי**? מהיכן ידעו שלשת רעיו שבאו עליו יסורים —

איכא דאמרי, יש אומרים **דכלילא הוה לחו** היה לכל אחד מהם כתר שבו חקוקים שלשה פרצופים, ותחת כל פרצוף היה רשום שמו של אחד מהם, וכשהיו באים יסורים על אחד מהם היה משתנה צורת הפרצוף שתחתיו חקוק שמו.

ואיכא דאמרי אילני הוה לחו היה לכל אחד מהם שלשה אילנות, וכל אילן היה על שם אחד מהחברים **וכיון דכמשי ואם היה אחד האילנות מתייבש הוּ ידעי** שבאו יסורים על אותו שרשום שמו תחת האילן⁽⁵³⁾.

אמר רבא, היינו דאמרי אינשי על פי זה יובן מאמר העולם — או חברא כחברי דאיוב או שיהיה לאדם חברים כחבריו של איוב, או מיתותא ואם אין לו אוהבים נוח לו שימות⁽⁵⁴⁾.

נאמר בסוף פרשת בראשית

ויחי כי החל האדם לרוב על פני האדמה ובנות יולדו להם ודרשו חז"ל — **רבי יוחנן**

אמר מה שאמר הפסוק 'לרוב' הכוונה, דכיון שגולדו בנות **רביה באה לעולם** כי אשה דרכה להיות בריאה וממהרת להוליד, כמבואר במסכת סנהדרין [סט — ב] דקטן אינו יכול להוליד אלא אם כן מלאו לו תשע שנים, ואילו הנקבה יכולה ללדת לפני כן.⁽⁵⁵⁾

ריש לקיש אמר כוונת הפסוק היא דבלידת הבנות **מריבה באה לעולם** וכמו שאמרו [יבמות סג — א] שאם לא זכה האדם האשה היא 'כנגדו'.⁽⁵⁶⁾

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן, לדידך דאמרת לשיטתך שאתה סבור דכוונת הפסוק **רביה באה לעולם**, נמצא שלידת הבנות הוא דבר טוב, ואם כן יקשה **מפני מה** בשעה שכפל הקדוש ברוך הוא לאיוב את רכושו ובניו, **לא נכפלו בנותיו של איוב**?

אמר לו נחי אף על פי דלא נכפלו בשמות שלא היו לו עוד בנות אבל כנגד זה **נכפלו ביופי ואין לך כפל טוב** מזה

מביאה הגמרא ראייה שבנותיו של איוב יפות היו —

לנוד לו ולנחמו'. (וצ"ב דלפי החשבון הגימטריה היא שלש מאות וחמש).

53. כתב המהרש"א דאם היה זה מעשה כישוף, הרי זה כמאן דאמר בסנהדרין [דף נ"ו] שלא נאסר כישוף לבני נח.

54. כעין זה איתא בתענית כג א במעשה דחוני המעגל, ועיין שם היטב ברש"י.

55. על פי רש"י וכפי שפירושו הרש"ש

והמהרש"א.

וכרבינו גרשום כתב דרביה באה לעולם משום שהאשה מגדלת את בניה.

ובמהרש"א פירש [וכן פירש הגר"א ע"י להלן הערה 63] דריבוי הנשים גורם יותר לרבייה מאשר ריבוי הגברים, שהרי אדם אחד יכול לישא מאה נשים ואין צורך בהרבה אנשים כדי שיתעברו הנשים, אבל ריבוי הנשים גורם ליותר רביה בעולם.

56. על פי מהרש"א.

דכתיב [באיוב פרק מב פסוק יג] **ויהי לו שבענה** ארבעה עשר⁽⁵⁷⁾ **בנים ושלוש בנות, ויקרא שם האחת ימימה ושם השנית קציעה ושם השלישית קרן הפוך.**

ומפרשת הגמרא את שמות בנות איוב: **ימימה** — שהיתה דומה ביפיה ליום. **קציעה** — שהיה ריחה נודף כקציעה⁽⁵⁸⁾ [מין בושם]. **קרן הפוך** — אמרי דבי רבי **שילא** שקרא לה כן, משום שדומה לקרנא דקרש לקרן של חיה הנקראת 'קרש' שקרניה שחורות.

ועל פירוש זה מחייבו עלה לגלגו במערבא, משום שהם סברו כי מי שדומה לקרנא דקרש — לקרנא היא. זהו חסרון ביופי ולא מעלה⁽⁵⁹⁾ —

אלא, אמר רב חסדא: שהיתה דומה לככורכמא דרישקא במיניה למובחר שבמין הכרכום הגדל בגינה⁽⁶⁰⁾, וכשם שמין זה יפה משאר הבשמים, כך היתה היא יפה משאר הנשים,⁽⁶¹⁾ שנאמר **'כי תקרעי בפוך', 'פוך'** הוא הכחול ששמים הנשים בעין, ו'תקרעי בפוך' פירושו שעל ידי הכחול נראה קרע העין גדול יותר⁽⁶²⁾.

[גמרא זו טעונה ביאור, כמו שהקשו התוס' דמה עניינו של פסוק זה 'כי תקרעי בפוך' ל'כורכמא דרישקא', ועי' בהערה⁽⁶³⁾].

רבי שמעון ברבי, איתילידא ליה ברתא נולדה לו בת הוה קא חלש דעתיה וחלשה דעתו, **אמר ליה אבוח, הרי כשבאה בת רביה באה לעולם, אמר ליה בר קפרא תנחומין של חבל נחמך אבוך, [דתניא] אי אפשר לעולם**

57. עי' רש"י באיוב שם.

58. הקשה ה'בן יהוידע' דהלא כאן בא הכתוב לשבחם ביופי, ואילו הגמרא מפרשת שבא לשבחה על ריחה, ועוד הקשה שם דלא מצינו אדם שריח עורו כריח הבשמים. ולכן פירש דהוא לשון מליצה על היופי, שגם העומד מרחוק נהנה מיפיה כמו הנאת הריח שמריח למרחוק. ועיין שם עוד תוספת דברים.

59. מפני שיש בה כמה גוונים. רבינו גרשום.

60. רש"י על פי גירסת ה"ב"ח.

61. הקשה הרש"ש מדוע לא פירשו דהיתה יפה כמו אבן הפוך, כמו שנאמר 'מריבין בפוך אבניך' ופירש רש"י שהוא מין אבן טובה.

62. מבואר בגמרא שהקדוש ברוך הוא הכפיל את יופי בנות איוב, ועל שם יפיים קרא להם

שמות, וכתב המלבי"ם באיוב שם, דאף שהיו לו בנות אלו אף קודם שהוכפלו ביופי, מכל מקום לאחר שהוכפלו ביופי קרא להם שמות חדשים על שם יפיים. ועי' היטב בכל דברי המהרש"א כאן.

63. רש"י פירש ד'כורכמא דרישקא' היינו כרכום הגדל בגינה. והקשו התוס' אם כן מה עניינו של הפסוק 'תקרעי בפוך עיניך' לכאן.

והתוס' גרסו 'ככוחלא דרישקא' והיינו כמו הצבע השחור של כורכום של גדר [מין צמח], ואף שהוא צבע שחור, מכל מקום דימו את בת איוב לצבע זה, דכשם שצבע זה מקרין ומאיר משאר צבע שחור, כך הייתה היא נאה משאר נשים. ומה שאיוב קרא לה 'קרן הפוך' הוא מלשון 'קרן עור פני משה', ולפי זה מבואר מה שהביאו מהפסוק 'תקרעי בפוך עיניך'.

הוא דבר טוב או לא, זוהי מחלוקת תנאים —

כתנאי, נאמר בחומש בראשית 'וה' **ברך את אברהם בכל**, מאי בכל? **רבי מאיר** אומר **שלא היתה לו בת** וזוהי הברכה שבירך ה' את אברהם שלא היתה לו בת (66) **רבי יהודה** אומר **שהברכה היא דהיתה לו בת** (67).

בלא זכרים ובלא נקבות, אלא **אשרי למי שבניו זכרים**, **אוי לו למי שבניו נקבות**. (64) וכן **אי אפשר לעולם בלא כסם** עושה בשמים ו**בלא בורסי מעבד עורות** (65), **אשרי מי שאומנותו בוסמי שיש להם ריח טוב**, **אוי למי שאומנותו בורסי שהעורות ריחם רע**.

ומוסיפה הגמרא, שמחלוקת זו אם לידת בת

אך הרמב"ן הוסיף שם שבאמת אין לומר שאחרים באו להוסיף רק את שמה של הבת, וכן אין לומר שכוונתם שכל ברכת אברהם הייתה בבת 'דחלילה להם שיוציאו ברכתו של אברהם שהיא גדולה וכללית לענין זה'. ולכן פירש שם הרמב"ן פירוש אחר בסוגיה על דרך הסוד, עי"ש באריכות גדולה.

67. התוס' לקמן קמא א [ד"ה בת] הקשו למאן דאמר בן נח מותר באחותו, מדוע לא השיא אברהם את בתו ליצחק. ותירצו ב' תירוצים: א. דשמא היתה קטנה ולא רצה אברהם עדיין להשיאה. ב. שבת זו נולדה מהגר ולכן לא רצה להשיאה ליצחק.

ולפי תירוצם השני הוציא בהגהות חשק שלמה חידוש לדינא. דהנה ביבמות דף ס"ב אמרו, דהשוהה עשר שנים עם אשתו ולא ילדה, כופין אותו להוציא ולישא אחרת. והמקור לכך הוא מאברהם שנשא להגר מקץ עשר שנים לשבתו בארץ כנען. והנה נחלקו הפוסקים אם ילדה אשתו רק בן או רק בת דלא קיים עדיין מצוות פריה ורביה, אם גם במקרה זה כופין אותו לגרש את אשתו ולישא אחרת כדי לקיים מצוות פריה ורביה.

וכתב החשק שלמה דלפי דברי התוס' דלמאן דאמר שהייתה לו בת היינו מהגר, אם כן רבי מאיר הסובר שלא הייתה לו בת היינו שלא היתה לו אפילו מהגר. ואם כן יש ללמוד דאין כופין לישא אחרת על מצוות פריה ורביה, דאם לא כן

64. הגר"א [שנות אליהו ליקוטים ובביאורי הגר"א בסוף המשניות] ביאר את דברי הגמרא באופן נפלא. דהנה לעיל הבאנו את פירוש המהרש"א דבהולדת בנות באה רביה לעולם משום שזכר אחד יכול לישא הרבה נשים, ואין צריך להרבה זכרים כדי שיוולדו הרבה, אבל נשים, ככל שיתרבו כן תרבה הרבייה, וכן פירש הגר"א. ולפי זה ביאר דאביו ניחמו שבהולדת הבת באה רביה לעולם, ועל זה אמר לו בר קפרא דזהו תנחומים של הבל, דאף שלעולם יותר טוב שנוולד בת, מכל מקום לו עצמו וודאי שעדיף שיוולד בן, שהרי אם יולד לו בן יוכל להוליד הרבה ילדים על ידי שישא הרבה נשים, ואילו בתו אינה יכולה להוליד אלא מאיש אחד.

65. על פי רש"י ותוס' בכתובות עזא. וכן פירש הערוך בערך בורסי.

66. פירש הרמב"ן בחידושיו על התורה, דהברכה בזה הייתה משום שלא היה יכול אברהם להשיאה רק לבני כנען הארורים, ואם ישלחנה לארצו תעבוד עבודה זרה כמותם. ורבי יהודה דרש כי בת הייתה לו דאפילו בת לא הייתה חסרה לו והיה לו הכל, ובאו אחרים והזכירו שם הבת. (וצ"ע לפי זה מה שתלתה הגמרא את מחלוקת האמוראים לעיל במחלוקת תנאים זו, שהרי לפי זה אין מכאן ראייה שאין ברכה בלידת הבת אלא שגבי אברהם הייתה זו ברכה שלא היה לו למי להשיאה, וצ"ע).

אחרים אומרים בת היתה לו לאברהם ובכל שמה⁽⁶⁸⁾, ופירוש הפסוק וה' ברך את אברהם בבת ששמה 'בכל'⁽⁶⁹⁾. —

הרי שנחלקו תנאים אם לידת בת היא ברכה או לא. דלשיטת רבי מאיר אין זה ברכה, ואדרבה כאשר אין בת זוהי ברכה, ואילו לדעת רבי יהודה כשיש בת זוהי ברכה.

מוסיפה הגמרא להביא דעות נוספות, מהי הברכה שברך ה' את אברהם —

רבי אלעזר המודעי אומר, איצטגונינות היתה בלבו של אברהם אבינו שהיה אברהם בקי במזלות שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו לשאלו מה יארע להם⁽⁷⁰⁾

רבי שמעון בן יוחי אומר, אכן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא⁽⁷¹⁾, ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם תלאה חקדוש ברוך הוא לאבן בגלגל חמה. אמר אביי היינו דאמרי אינשי אידלי יומא כאשר החמה מתרוממת וזורחת אידלי קצירא מיקל חולי בני האדם. משום שהאבן של אברהם אבינו תלויה בחמה.

דבר אחר, מה שנאמר שאברהם התברך בכל, הברכה היא שלא מרד עשו בימיו כמבואר להלן.

דבר אחר⁽⁷²⁾ שעשה ישמעאל תשובה בימיו.

למה לא נשא אברהם עוד אשה אחרת לאחר ששהה עשר שנים עם הגר ולא הולידה לו בת. אבל למי שסובר שהייתה לו בת אין ראייה.

68. לקמן [קמא א] איתא 'רבי יהודה אומר שהיתה לו בת ובכל שמה'.

69. רש"י בחומש פירש 'בכל עולה בגימטריה בן'. והנה לאחר פסוק זה מבואר בקשת אברהם לאליעזר לחפש אשה ליצחק, ופירש רש"י שם את סמיכות הפסוקים דכיון שברך הקב"ה את אברהם בבן, לכן הוצרך להשיאו אשה. ולפי מה שאמרו כאן שבת היתה לו ביאר הגאון רבי יהונתן איבשיץ [תפארת יהונתן בראשית כ"ד, א] את סמיכות הפסוקים, על פי הדין שהאב קודם לבנו לגבי נישואין, ואם כן יש להקשות מדוע שלח אברהם את אליעזר למצא אשה לבנו ולא שלחו להביא אשה לאברהם עצמו. אלא בהכרח משום שהיתה לו בת וכבר קיים מצוות פריה ורביה, וזהו סמיכות הפסוקים.

70. על פי רבינו גרשום, ורש"י יומא כח ב.

71. והקשו התוס' דהלא בימי אברהם עדיין לא היה חולי בעולם, כמבואר בבא מציעא פז א דרק בימי יעקב ירדה חולשה לעולם. ותירצו התוס', א. דחולי של מכה היה גם קודם. ב. רבינו תם ור"י מפרשים דעד יעקב לא היה חולי של מיתה אבל חולי סתם היה.

ויש להוכיח כתירוצן זה ממה דאיתא ברש"י בבראשית [כ"א י"ד] על הפסוק 'וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד' ופירש רש"י 'ואת הילד אף הילד שם על שכמה שהכניסה בו שרה עין רעה ואחזתו חמה ולא יכול לילך ברגליו' הרי, שהיה חולי אף קודם זמן יעקב אבינו.

אלא דצ"ע מדוע לא נתרפה ישמעאל מהאבן שהיתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו. ועי' במהרש"א שהביא קושית האימרי נעם' כיצד לא נתרפא אברהם מחולי מילתו על ידי האבן. ע"ש.

72. פירש רש"י בבראשית [כ"ה י"ט] שאברהם מת כדי שלא יראה את עשו יוצא לתרבות רעה.

שלא מרד עשו בימיו, מנלן?

דכתיב 'ויבא עשו מן השדה והוא עיף'. וכמו שמבאר להלן דבאותו יום עבר עשו חמש עבירות, ותנא שנינו בבריתא דבאותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו, הרי שמרידתו של עשו הייתה לאחר מות אברהם.

ומקשי: [ומאי שנא של עדשים] מדוע עשה יעקב דווקא תבשיל של עדשים? אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי, דבא יעקב לרמוז דמה עדשה זו אין לה פה אין לה סדק כמו שיש לשאר הקטניות, אף אבל אין לו פה שהוא יושב ודומם. דבר אחר — מה עדשה זו מגולגלת צורתה עגולה אף אבילות מגולגלת ומחזרת על באי העולם. —

מאי בינייהו? איבא בינייהו לנחומי בביעי האם אפשר לנחם אָבֵל בביצים, דלמאן דאמר שיצחק בישל עדשים משום שאין להם פה, הרי, גם ביצים אין להם פה. אבל למי שסובר שיצחק בישל עדשים משום שצורתם עגולה, הרי, הביצה אינה עגולה כגלגל.

אמר רבי יוחנן חמש עבירות עבר אותו

רשע עשו באותו היום⁽⁷³⁾, בא על נערה מאורסה⁽⁷⁴⁾, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושטן וביזה את הבכורה עבודת המקדש שהייתה בבכורות.

עתה מפרשת הגמרא מהו המקור לכל עבירה ועבירה שעבר עשו באותו היום —

בא על נערה מאורסה כתיב הכא 'ויבא עשו מן השדה', וכתיב התם גבי אונס נערה מאורסה 'כי בשדה מצאה', ולומדים בגזירה שוה מהמילה 'שדה' שבא עשו על נערה מאורסה —

הרג את הנפש, דכתיב הכא 'ויבא עשו מן השדה עיף', וכתיב התם בנביא ירמיה 'אוי נא לי כי עיפה נפשי להורגים', ולומדים גזירה שוה מהמילה 'עיפה' הכתובה בירמיה בענין הריגה, למילה 'עיף' שכתוב בעשו, ומכך שעשו הרג נפש באותו יום.

וכפר בעיקר — כתיב הכא גבי עשו שאמר 'למה זה לי בכורה' וכתיב התם בשירת הים 'זה אלי ואנוהו', ולמדו גזירה שוה מהמלה 'זה' הכתובה בעשו למילה 'זה' הכתובה על גילוי השכינה בשירת הים. ומכך למדו דכשאמר עשו למה לי 'זה' התכוון לכפור בעיקר.⁽⁷⁵⁾

ג' עמוד ע"ד, שבחטא הבכורה התגלה זלולו של עשו לכל דבר רוחני, וזה הגורם לכל העבירות האחרות שעבר.

74. כתבו התוס', דאף שלא נצטוו בני נח על נערה המאורסה, מכל מקום דבר מכווער הוא, ואף מכירת הבכורה אינה עבירה, אלא דבר מכווער. ועיין בדברות משה שהאריך בעניין זה.

75. במנחות דף נג ב נאמר: 'זה' — זה הקדוש

והקשו שם בעלי התוס' הלא עשו יצא לתרבות רעה שנתיים לפני מות אברהם כשנהיה בן י"ג. וכעין זה הקשה החתם סופר על מה שאמרו שבא על נערה המאורסה, והלא בגיל י"ג כבר אמרה עליו תורה 'איש יודע ציד' ופירש רש"י שהיה צד נשים מתחת בעליהם, ועי' שם מה שישב.

73. והנה בתורה לא מוזכר להדיא אלא החטא של ביזוי הבכורה. וביאר במשנת רבי אהרן חלק

גויעה [כגון 'ויגוע ויאסף אל עמיו'] זו היא מיתתן של צדיקים? אמר ליה איני!

והקשה לו רבינא, והא דור המבול אף על פי שהיו רשעים, נאמר בהם לשון גויעה, שנאמר [בראשית פרק ז' פסוק כא] 'ויגוע כל בשר הרמש על הארץ...', אמר ליה אנן גויעה ואסיפה קאמרינן מה שאמרנו דכל מקום שנאמר גויעה הרי זו מיתת צדיקים, אין זה אלא במקום שנאמר בו לשון 'גויעה' בסמוך ללשון 'אסיפה' [כגון 'ויגוע ויאסף'].

והוסיף להקשות רבינא, והא ישמעאל דכתיב ביה בבראשית פרק כה פסוק יז, לשון גויעה ואסיפה שנאמר 'ואלה שני חיי ישמעאל...' ויגוע וימת ויאסף אל עמיו, והלא ישמעאל רשע היה?

אדחכי תוך כדי הדברים איתער בהו רבא התעורר רבא מנמנומו ואמר להו, דרדקי⁽⁷⁸⁾, חכי אמר רבי יוחנן — ישמעאל עשה תשובה בחיי אביו! ⁽⁷⁹⁾ ולכך נאמר בו לשון 'גויעה ואסיפה', שנאמר 'ויקברו אותו' [את אברהם אבינו] יצחק וישמעאל בניו, הרי שעשו נהג כבוד ביצחק והקדימו לפניו, ואף

וכפר בתחיית המתים — דכתיב שעשו אמר 'הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה' — הרי שכפר בתחיית המתים, כי אם האמין בתחיית המתים מדוע ויתר על הבכורה מחמת שהלך למות⁽⁷⁶⁾.

ושט ביזה את הבכורה — דכתיב 'ויבז עשו את הבכורה'.

לעיל התבאר, כי אחת מהברכות שנתברך בהן אברהם, שעשה ישמעאל תשובה בימיו.

ומתמהינן:

ושעשה ישמעאל תשובה בימיו — מנלן? ⁽⁷⁷⁾

ומשני: המקור לזה הוא כמו שביאר רבא לרבינא ורב חמא —

כי הא דרבינא ורב חמא בר בוזי הוו יתבי קמיה ישבו לפניו דרבא, וקא מנמנמ רבא. אמר ליה רבינא לרב חמא בר בוזי — ודאי האם נכון הדבר דאמרייתו שאמרתם דכל מיתה שיש בה שנאמר עליה בתורה לשון

אם כן מה הקשו 'מנלן' והלא המקור לזה הוא מ'בכל'. ואם הקשו למי שדורש את 'בכל' לברכות אחרות, אם כן מה מקשינן, והלא יתכן שמאן דאמר זה סובר שלא עשה ישמעאל תשובה. ועיין שם מה שתירץ.

78. עי' רש"י שבת קמה ב.

79. בסנהדרין קד א איתא 'ואין מידי מציל אין אברהם מציל את ישמעאל, אין יצחק מציל את עשו' והקשה התורת חיים שם [הובא כאן בספר 'פני שלמה'], מדוע אברהם צריך להציל את

ברוך הוא, דכתיב 'זה אלי ואנוהו'. וכן בזהר פרשת ויחי [רכז א] 'רוח קודשא אקרי זה'.

76. ובתורה תמימה פירש, דלמדו זאת מגוף דברי עשו שאמר 'הנה אנכי הולך למות', וכי תעלה על דעתך שלא ימות עשו לעולם. ומכך דרשו שכוונתו היא למיתה עולמית.

77. רבי יהונתן איבשיץ [דברי יהונתן על התורה בראשית כ"ד א'] הקשה על מי מקשינן קושיה זו. דאם הקושיה היא על השיטה הסוברת דהברכה של 'בכל' היא שעשה ישמעאל תשובה

שיצחק היה צעיר ממנו, ומכאן שעשה תשובה⁽⁸⁰⁾.

ומקשינן: ודילמא דרך חכמתן קא השיב להו? אולי התורה מונה את עשו וישמעאל לפי סדר חכמתן, אך אין הכונה שישמעאל הקדים את יצחק לפניו.

ומשני: אם כן הוא שהתורה מונה לפי סדר החכמה, אלא מעתה כיצד נבאר את הפסוק 'ויקברו אותו' [את יצחק אבינו] עשו ויעקב בניו, מאי טעמא לא השיב להו דרך חכמתן? אלא בהכרח שאין התורה מונה לפי חשיבות החכמה, ומכך למדו דמדאקדמיה

בפסוק ליצחק קודם לישמעאל בהכרח דישמעאל אדבורי אדבריה הקדים את יצחק לפניו, ומכך דאדבריה שהקדימו, שמע מינה תשובה עבר בימיו של אברהם.

תנו רבנן שלשה הטעמים הקדוש ברוך הוא בעולם הזה

מעין העולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב⁽¹⁾.

ומבאר הגמרא: מניין שהטעמים הקדוש ברוך הוא לאברהם מעין עולם הבא. דכתיב ביה 'זה' ברוך את אברהם בכל'. ו'בכל' כולל

ישמעאל והלא מבואר כאן שישמעאל עשה תשובה. אמנם בגליון הש"ס בסנהדרין שם ציין לדברי התוס' ישנים ביומא דף לח א, שמדבריו מבואר שהסוגי' בסנהדרין סוברת שלא עשה ישמעאל תשובה. ונמצא שנחלקו בענין זה אם עשה ישמעאל תשובה.

והנה, במגילה דף יז א נאמר 'למה נמנו שנותיו של ישמעאל כדי ליחס בהן שנותיו של יעקב...', ופירש רש"י, 'למה נמנו שנותיו של ישמעאל, מה לנו למנות שנות הרשעים'. והקשה המהרש"א שם, וכן הקשה הטורי אבן שם, דהלא כאן מבואר שעשה תשובה. ואיך הרשיע רש"י את הצדיק שעשה תשובה, ואדרבה אמרינן בכמה מקומות במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ותירץ המהרש"א, דאף שעשה תשובה מכל מקום כיון שהיה רשע מעיקרו אין ראוי למנות שנותיו בתורה. עוד תירצו האחרונים על פי שיטת התוס' ישנים שהובאה לעיל, שנחלקו הסוגיות בענין זה אם עשה ישמעאל תשובה, ויתכן שהסוגיה במגילה סוברת כהסוגיה בסנהדרין שלא עשה ישמעאל תשובה. וכעין זה תירץ

בפירוש יפה תואר על המדרש רבה [ס"ב, ה]. ועי' בכל זה בהגהות רבי מתתיהו שטראשון, ובספר פרדס יוסף סוף פרשת חיי שרה.

80. במשך חכמה סוף פרשת חיי שרה, ביאר את דברי הגמרא, דהטעם שיצחק הוקדם לישמעאל בקבורה הוא מפני שהוא בן שרה שהיא הגבירה ואילו ישמעאל הוא בן השפחה. וישמעאל היה מצחק על המשתה שעשה אברהם בהולדת יצחק כי ישמעאל טען ששרה נתעברה מאבימלך ולא מאברהם כמו שפירש הספורנו, ותשובתו של ישמעאל הייתה, שהודה שיצחק הוא בן שרה, והקדימו לפניו.

1. הקשו תוס' מדוע לא החשיבו כאן גם את איוב, שהרי לעיל טו ב דרשו שהטעמים הקב"ה לאיוב מעין עולם הבא. ותירצו דאיוב טעם את טעמו של עולם הבא רק בדבר אחד, כמו שמבואר שם שמייד עם החרישה צמח הזרע, אבל אברהם יצחק ויעקב נהנו מעין עולם הבא בכל דבר.

גם טעם עולם הבא.

וכן יצחק הטעימו הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, דכתיב ביה 'ואוכל מכל'.

וכן יעקב, דכתיב ביה 'וכי יש לי כל'⁽²⁾.

שלשה לא שלט בהן יצר הרע. אלו הן, אברהם יצחק ויעקב⁽³⁾, דהרי כתיב בהו שנתברכו 'בכל מכל כל', כמבואר לעיל, וכיון שנתברכו בכל, למדנו שנתברכו גם בכך שלא שלט בהם יצר הרע⁽⁴⁾.

ויש אומרים, אף דוד המלך לא שלט בו יצר הרע. דכתיב בתהילים [מזמור ק"ט] 'ולבי חלל בקרבי'. יצר הרע מת בקרבי, והרי הוא חלל [מת] בקרבי⁽⁵⁾.

ואידך, מי שסובר שיצר הרע שלט בדוד,

כיצד הוא מפרש את הפסוק 'ולבי חלל בקרבי'?

צעריה הוא דקא מדבר. דוד המלך מתנה את צערו, ואומר, ליבי מת ונעשה כחלל בקרבי, מרוב צרות.

תנו רבנן: ששה לא שלט בהן מלאך המות, אלא מתו מיתת נשיקה על פי השכינה⁽⁶⁾, ואלו הן: אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן ומרים.

ומבאר הגמרא: מנין שלא שלט מלאך המוות באברהם יצחק ויעקב?

דכתיב בהו שנתברכו 'בכל מכל כל' כמבואר לעיל, ומפסוק זה אנו למדים ששרתה עליהם כל הברכה וכל הכבוד שיש בעולם. ומכך יש ללמוד שמתו מיתת נשיקה, שהרי משה

נסיון, שהרי על ידי בחירתו זכה למצב זה שכבר לא יהיה לו נסיון.

4. ובמהרש"א פירש, כיון שהטעימן הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, לכן לא שלט בהם יצר הרע, כי בעולם הבא אין יצר הרע.

5. על פי רש"י. ובירושלמי ברכות פרק ט' הלכה ה' ובסוטה פרק ה' הלכה ה' חילקו בין אברהם לדוד, שעל אף שלשניהם לא היה יצר הרע מכל מקום חלוקים הם, כי אברהם אבינו הפך את יצר הרע ליצר טוב, אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו כמו שנאמר 'ולבי חלל בקרבי'.

6. רש"י. ובעץ יוסף על העין יעקב, הביא מספר כד הקמח, דענין מיתת נשיקה היא דביקות החושק בחשוק, ומתוך כך הנפש נפרדת מהעולם הזה בלא להרגיש טעם מיתה, ובלא הכח המשחית שהוא מלאך המוות.

2. ומכאן הנוסח בברכת המזון 'כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב בכל מכל כל, והיינו 'בכל' שנאמר באברהם, 'מכל' שנאמר ביצחק, ו'כל' שנאמר ביעקב.

3. כתבו התוס' [ד"ה שלשה לא שלט] שוודאי אין לומר שלא שלט בהם יצר הרע כלל, דאם כן איך קבלו שכר, הלא כל השכר ניתן עבור ההתגברות על יצר הרע. אלא שבתחילה שלט בהם יצר הרע, וכיון שראה הקדוש ברוך הוא שהיו דוחקין עצמם להתרחק מהעבירה, סייעם וביטל מהם מכאן והילך את יצר הרע. וזהו שאמרו במסכת יומא [לח ב] על הפסוק 'ורגלי חסידי ישמור', כיון שעבר אדם רוב שנותיו ולא חטא, שוב אינו חוטא.

ובספר כוכבי אור ח"ב כתב, כי אף בענינים שכבר אין לאדם נסיון, מחמת שהתגבר בזה על היצר הרע אחר זמן, מכל מקום יש לו שכר על כל מצוה ומצוה שעושה, כאילו היה לו על זה

ואם תשאל, מפני מה לא נאמר בה במרים, שמתה בנשיקה על פי ה' תשובתך: שגנאי הדבר לומר על אשה שמתה בנשיקה על פי ה'.

תנו רבנן: שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה לאחר מיתתם, ואלו הן, אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן ומרים, ובנימין בן יעקב⁽⁸⁾.

ומבאר הגמרא: מנין שלא שלטה רימה ותולעה באברהם יצחק ויעקב? דכתיב [בהו] שנתברכו בכל מכל כל. ובכלל זה נכללת הברכה שלא תשלוט בהם רימה.

וכן לא שלטה רימה במשה אהרן ומרים, דכתיב [בהו] שמיתתם היתה 'על פי ה', והתבאר לעיל שמתו מיתת נשיקה, ומכאן שלא שלטה בהם רימה, שהרי הרימה מגיעה מהטיפה המרה המטפטפת מסכיניו של מלאך המוות, כמו שמבואר במסכת עבודה זרה [כ ב] שמאותה טיפה מת האדם ומאותה טיפה הוא גם מסריח, וממנה פניו מוריקות. ואילו הם מתו בנשיקה ולא על ידי מלאך המוות, ומשום כך לא שלטה בהם רימה ותולעה⁽⁹⁾.

ומנין שלא שלטה רימה ותולעה בבנימין בן יעקב? דכתיב 'ולבנימין אמר ידיד ה', ישכון

ואהרן ומרים מתו מיתת נשיקה כמבואר להלן, ואם נאמר שאברהם יצחק ויעקב לא מתו מיתת נשיקה, נמצא שיש כבוד בעולם שלא נתכבדו בו⁽⁷⁾.

ומנין שלא שלט מלאך המוות במשה אהרן ומרים?

דכתיב בהו שמתו 'על פי ה' כמו שנאמר באהרן [במדבר לג לח] 'ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם', ובמשה נאמר [דברים לג ה] 'וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי ה'.

ומקשינן: והא מרים לא כתיב בה 'על פי ה', ואם כן, מהיכן אתה למד שמתה בנשיקה?

אמר רבי אלעזר: מרים נמי, בנשיקה מתה, דאמרי, למדים בגזירה שוה "שם שם" ממושה.

כי בפטירת משה נאמר 'וימת שם משה', וכן בפטירת מרים נאמר [במדבר כ א] 'ותמת שם מרים', ומכך למדים, כשם שמושה מת בנשיקה, כך מרים מתה בנשיקה.

7. על פי רש"י. ובתורה תמימה פירש דהמת על ידי מלאך המוות שולטים בו יסורי מיתה, ואילו המת מיתת נשיקה אין לו יסורי מיתה. המהרש"א פירש באופן אחר, כיון שהתבאר לעיל שהטעמין הקדוש ברוך הוא מעין עולם הבא, לכן לא שלט בהם מלאך המוות, כי על עולם הבא נאמר 'ובלע המוות לנצח'.

8. הקשו התוס', הלא גם בשאר צדיקים לא שולטת בהם רימה, כמבואר במסכת שבת, דמי

9. פירשנו על פי הגירסה שלפנינו, וצ"ע, הלא שאין לו קנאה בלבו, אין עצמותיו נרקבים. ותירצו, שהרימה ותולעה שאמרו כאן, אין הכוונה לריקבון, שהרי מצאנו מי ששלט בו תולעה ולא נרקב גופו, כמבואר בבבא מציעא [פד ב] שרבי אלעזר בן רבי שמעון שכב בעליה כמה שנים אחר מותו ולא נרקב, ואף על פי כן יצאה תולעת מאזנו כעונש על כך שלא מחה על ביזוי תלמיד חכם.

לבטח עליו'. וכך דורשים את הפסוק: ישכון בנימין לבטח, כאשר הוא סמוך לידידות השכינה⁽¹⁰⁾.

ויש אומרים, אף דוד לא שלטה בו רימה ותולעה, דכתיב בתהילים [מזמור ט"ז] 'אף בשרי ישכון לבטח'.

ואידך, מי שלא דורש מפסוק זה שלא שלטה רימה ותולעה בדוד, כיצד הוא מפרש את הפסוק?

ההוא, רחמי הוא דקא בעי. בפסוק זה ביקש דוד רחמים שלא תשלוט בו רימה ותולעה, אך אין מכאן ראיה שנתקבלה תפילתו.

תנו רבנן: ארבעה אנשים לא היו ראויים כלל למות משום שלא חטאו מימיהם, ומתו רק בעטיו של נחש, מחמת הקללה שקילל הקדוש ברוך הוא זרעו של האדם ששמע לעצת הנחש, ואז נגזרה המיתה על העולם. ואלו הן, בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד.

ובולחו, וכל אותם המנויים לעיל, אין מקור בפסוקים שמתו רק בעטיו של נחש, אלא גמרא, קבלה היא בדינו שלא היה חטא בידם ומתו בעטיו של נחש, לבר מישי אבי דוד, דמפרש ביה [קרא], שמפורש בפסוק שמת רק בעטיו של נחש דכתיב 'ואת עמשא שם אבשלום תחת יואב על הצבא. ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגיל בת נחש אחות צרויה אם יואב'.

ופסוק זה צריך ביאור: וכי אביגיל בת נחש היא? והלא בת ישי היא, דכתיב בדברי הימים, שהפסוק מונה את בני ישי, ומוסיף 'ואחיותיהם, צרויה ואביגיל'. הרי שאביגיל הייתה בתו של ישי.

אלא, כוונת הפסוק לומר, שאביגיל הייתה בת של מי שמת בעטיו של נחש. ומכאן, שישי מת בעטיו של נחש.

הדרן עלך השותפים

המהרש"א הבין דלפי גירסת רש"י מה שאמרו 'כדאמרן' הוא גם על בנימין בן יעקב, ואף שעל בנימין בן יעקב לא נאמר על פי ה', מכל מקום כיון שכתוב עליו ידיד ה' 'ידידות השכינה היתה מצלת עליו מן הרימה'.

10. על פי רש"י, וצ"ע מדוע לא פירש רש"י כפשוטו, דלמדו זאת ממה שכתוב 'ישכון לבטח', וכמו שאמרו להלן על דוד.

טעם זה נכון גם לגבי אברהם יצחק ויעקב שמתו בנשיקה כמו שהתבאר לעיל, ואם כן מדוע הוצרכה הגמרא לפרש טעם אחר באברהם יצחק ויעקב, ובאמת גירסת רש"י וכן הביא המסורת הש"ס, 'אברהם יצחק יעקב משה אהרן ומרים כדאמרן', והיינו מאחר שנתבאר לעיל שלא שלט בהם מלאך המוות, לכן לא שלט בכל אלו רימה ותולעה, שהרי הרימה והתולעה הם תוצאה של הטיפה המטפטפת בסכיניו של מלאך המוות.

פרק לא יחפור

מתניתין:

לא יחפור אדם בור ברשותו, (1) סמוך לבורו של חברו הנמצא ברשות חברו.

ולא יחפור שיח, חפירה ארוכה או קצרה [”שיח” הוא כמו בור, אלא ש”בור” הוא עגול, ואילו ”שיח” הוא ארוך וצר], ולא מערה, מרובעת, ומכוסה בקירוי, (2) ולא יעביר סמוך לבורו של חברו את אמת המים, חריץ בקרקע, שדרכה זורמים המים ממקור המים סביב השדה, ומשדה לשדה, ולא יעשה נברכת הכובסין, חפירה מרובעת שעושים בקרקע ומי גשמים מתכנסים בתוכה, ובהם מכבסים הבגדים. (3)

מי שיש לו חצר או שדה סמוך לחצר או לשדה של חברו, אסור לו לחפור בור סמוך למיצר שמפריד בין תחומו לתחום חברו, כי בכך הוא מזיק לבורו של חברו, שחפר בתוך תחומו.

ובגמרא מבואר באיזה אופן הוא האיסור, האם כשבא לחפור אחר שכבר חפר השני, או אף כשלא חפר עדיין, כיון שיש לו אפשרות לחפור, או שהאיסור הוא בבאו שניהם לחפור בבת אחת.

מתשמישו, והניזק לא יצטרך להתבטל! ? ובספר ברכת שמואל [יג] כתב בשם הגר”ח, שכל החיוב של ד’ אבות נזיקין אינו אלא בעושה המזיק מעשה להיכנס בתוך של חברו, או להגיע אליו, מה שאין כן ההרחקות בפרקנו, שנחשב המזיק כמי שעושה בתוך שלו. והרמב”ן בקונטרס דינא דגרמי הקשה, מדוע הנוטע אילן בתוך שלו, בסמוך לבורו של חברו, למה לא הוי כמו שור המזיק? ועיין בתירוצו. והאריך עוד הרמב”ו שם, בשאלה האם חייב לשלם בכל ההרחקות הללו, האם נחשב הדבר כמו מזיק בידים וחייב לשלם, או נחשב שעושה על ידי גרמא ופטור מלשלם. ועיין בברכת שמואל סי’ י”ד שהאריך בביאור דבריו.

2. כדאיתא בב”ק נ ב. עיי”ש.

3. וקרויים הוא אמה, לפי שהן רחבים אמה ברום אמה. לשון הרע”ב בריש מו”ק.

1. הקשה נתיבות המשפט [קנה יח], לגבי כל דיני ההרחקות המבוארים במשנתנו, מדוע לא נאמר שהחיוב להרחיק הוא מדין בור, שהוא אחד מארבעת אבות הנזיקין, כי נזק שכזה הוא כמו ”בור המתגלגל ברוח מצויה”, שהולך ומזיק לאחר שהונח. ותירץ, שכל אבות המזיקין שחייבה תורה על הזיקם, יכול האדם להחזיקם ברשותו, ולשומרם שלא יצאו ויזיקו, ולכן חייבה תורה לשלם על הזיקם כיון שלא שמרם מלהזיק. אך לעומת זאת, לגבי כל ההרחקות מנזק המבוארות בפרקנו, הרי אי אפשר ”לשמור” את ה”מזיק” כדי למנוע את ההזיק, אלא אם כן ימנע האדם מלעשות את השימוש שהוא צריך לו בחצרו שלו, שלא ישתמש בו כלל. ובאופן שכזה לא חייבה תורה תשלום על הזיקן אלא אנו אומרים, אדרבה, הניזק הוא זה שצריך לשמור עצמו מלהנזק כתוצאה מהשימוש שעושה שכנו בחצרו, ועליו להרחיק עצמו ממקום שימוש של חברו. כי למה יצטרך המזיק להתבטל

אלא אם כן:

א. הרחיק את חפירת בורו מכותלו של חברו ג' טפחים.

ומבואר בגמרא, שצריך להרחיק את בורו במרחק של שלשה טפחים מהכותל של בור חברו, ולא רק מחלל הבור עצמו.⁽⁴⁾ וכיון שעובי הכותל של בור הוא ג' טפחים, נמצא שצריך להרחיק מחלל הבור של חברו ו' טפחים. דהיינו, את המרחק של ג' טפחים של כותל הבור שלו, ועוד מרחק של ג' טפחים של כותל הבור של חברו.

ב. וסד בסיד, צריך לסייד את כותלי בורו מבפנים, לפי שהסיד עוצר את המים שבבורו שלא יחלחלו בתוך הכתלים אל בורו של חברו.⁽⁵⁾

הטעם להרחקה ולסייד הבור, הוא מפני "מתונתא",⁽⁶⁾ הלחות של מי הבור, המחלחלת וגורמת נזק לכותלי בורו של חברו.

ועתה מתבאר במשנה דין הרחקת דברים

המזיקים לכתלי הבתים, שצריך האדם להרחיקם, בתוך רשותו, מכתלי חברו [והנמצאים ברשות חברו].

ומרחיקים את הנפת, פסולת של זיתים, אחר שנעצרו ונסחטו בבית הבד, וכאשר הפסולת הזאת כנוסה יחד, היא מוציאה חום רב מאד, והחום יכול לפגוע בכתלים הסמוכים אליו.

ומרחיקים את הזבל, ואת המלח, ואת הסיד, ואת הסלעים, אבני אש, שאש יוצאת מהן.

מן הכותל של חברו, ג' טפחים, וסד בסיד.

כאן מדובר בכותל לבנים, הבנוי על הקרקע, ולא בכותל בור שבקרקע. והטעם שצריך להרחיק כל אלו מהכותל של חברו, מפני שהם מוציאים הבל, דהיינו חום, המזיק את הכותל.

מרחיקין את הזרעים, ואת המחרישה, ואת מי רגליים, מן הכותל ג' טפחים.

כל אלו מזיקין לכותל. הזרעים, בכך שהם מתפשטים, והשרשים מרפים את הכותל.

לסוד בסיד.

6. זו היא שיטת התוס', שהצורך להרחיק ג' טפחים הוא משום מתונתא, ואילו הטעם המבואר בגמרא ש"כל מרא ומרא [חפירה] מרפי לארעיה" אינו אלא לומר, שכבר מאותה שעה מתחיל הנזק, וחשיב "גירי דיליה".

והרמב"ן, והריטב"א בשם הרא"ה, והר"ן, כתבו, שיש שתי סיבות להרחיק הנזק, האחד, מצד עצם החפירה, שכל מרא ומרא מרפי לארעא, והשני, מצד מתונתא. וכן מדייק בנימוקי הגרי"ב מרש"י ד"ה אלא אם כן.

4. הרמב"ם כתב שצריך להרחיק "מכותלו של חברו" ולא כתב "כותל בורו". ומפרשים הסמ"ע והתוי"ט, שהוא מפרש את משנתנו, שלא דווקא מכותל בורו צריך להרחיק, אלא שגם מכותל בנין צריך להרחיק ולסוד בסיד. אך הרא"ש והטור סוברים שמכותל בנין אין צורך גם להרחיק וגם לסוד, אלא בהרחקה בלבד סגי. ואילו הש"ך כתב, שהרא"ש והטור אינן חולקים על הרמב"ם.

5. והגמרא לקמן [יט א] מסתפקת האם "וסד בסיד" תנן, דהיינו, שצריך גם להרחיק וגם לסוד, או דילמא "או סד" תנן, דמהני או הרחקה, או

והמחרישה מזיקה כאשר דופקים בה, שהדפיקות מרפות את הכותל. ומי רגליים ממסמסין את הלבנים שבכותל.

ומרחיקין את הריחים מן הכותל, ג' טפחים מן השכב, שהן ד' מן הרכב.

נדנודי הריחים מנידין את הקרקע ומרפין בכך את יסודות הכותל. והריחים בנויים משני חלקים, תחתונה ועליונה. התחתונה רחבה טפח מכל צד יותר מן העליונה, ה"רוכבת" עליה. וצריך להרחיק את התחתונה ג' טפחים מן הכותל, ואז נמצא שמרחיק את העליונה ד' טפחים מן הכותל. והטעם לכך הוא, לפי שהעליונה היא הגורמת לנזק, בכך שמגלגלין אותה, ומעוצמת החבטה היא מנידה את הקרקע שתחת הכותל, ולכן צריך להרחיק את החלק העליון של הריחים ד' טפחים מהכותל.

ואת התנור מרחיקים מן הכותל, ג' מן הכליא, שהן ד' מן השפה, כיון שחום התנור מזיק לכותל.

התנור גם הוא בנוי משני חלקים: חלקו התחתון, נקרא "כליא", והוא משמש כבסיס לחלקו העליון, שהוא עיקר התנור. הבסיס עודף ברוחבו טפח מכל צד מן התנור העליון.

הבסיס עצמו עשוי בשיפוע, רחב מלמטה וצר מלמעלה, כמדת התנור. וצריך להרחיק ד' טפחים מן התנור. ולכן צריך להרחיק ג' מן הכליא, הבסיס, ובכך מרחיקים ד' טפחים

מן השפה, שזהו גוף התנור.

גמרא:

שנינו במשנה: לא יחפור אדם [ברשותו] סמוך לבורו של חברו, אלא אם כן הרחיק מכותל חברו.

ותממה הגמרא: פתח התנא את דבריו בבור, באומרו "לא יחפור אדם [ברשותו] סמוך לבורו של חברו", ומסיים בכותל, באומרו "אלא אם כן הרחיק מכותל חברו"!!

[ליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים]⁽⁷⁾

והרי היה צריך התנא לומר "אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים".

אמר אביי, ואיתימא רב יהודה: מכותל בורו שנינו. מה שאמרה המשנה "אלא אם כן הרחיק מכותל חברו", אין הכוונה לכותל שבנוי על גבי קרקע. אלא הכוונה היא לכותל בור, דהיינו, לקרקע שסביב לבור, הקרויה "כותל הבור".

וכוונת המשנה לומר, שאם בא לחפור בור סמוך לבורו של חברו, צריך להרחיק ששה טפחים מחלל בורו של חברו, שהם שלשה טפחים מ"כותל" הבור [ג' טפחים קרקע שמסביב לבור, קרויין "כותל הבור"]. והיינו, שצריך להרחיק ג' טפחים מ"כותל" הבור.

7. המילים שבסוגריים "ליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים", זו היא גירסת תוס'

בד"ה פתח בבור, אבל רש"י לא גרס לה. המהר"ם.

אך מקשה הגמרא: **וליתני, "אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים"**!⁽⁸⁾

ומתרצת הגמרא: **הא קא משמע לן, דעוביו של כותל בור, הוא ג' טפחים**. המשנה מחדשת לנו במה שהיא אומרת שיש לו לאדם להרחיק את בורו שלשה טפחים "מכותל חברו", ששלשת הטפחים של הקרקע הסמוכים לבור, נחשבים לכותל הבור. שהרי נתבאר במשנה שצריך להרחיק ג' טפחים חוץ מהג' טפחים שהרחיק הראשון, ומוכח שהמשנה קוראת לג' טפחים הסמוכין לבור "כותל הבור", וזו היא ראייה

ששיעור כותל הבור הוא ג' טפחים.

ונפקא מינה בשיעור זה, הוא, **למקח וממכר**.

כדתניא: האומר לחבירו "בור וכותליה אני מוכר לך", צריך שיהא הכותל של הבור ג' טפחים בקרקע מסביבו. והיינו, שמשנתנו באה לרמז את הדין הזה של הברייתא.

איתמר: הבא לסמוך את בורו בצד המיצר של חצרו או שדהו —

אביי אמר, סומך. ורבא, אמר אינו סומך.

חבירו?"

תוס' בד"ה מכותל בורו אינם גורסים "וליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים", כי זה לא קשה, היות ואם לא היה כתוב "מכותל בורו" היינו אומרים שיותר לראשון לסמוך את חלל בורו עד סמוך למיצר, ויהיו ג' הטפחים של "כותל בורו" בתוך שטחו של חברו, והשני אין צריך להרחיק אלא רק ג' טפחים מחלל בורו של הראשון, וקא משמע לן במה דקתני "מכותל בורו", שהראשון כבר הרחיק ג' טפחים, והשתמש בשטח שבחצרו בתור כותל בורו, וצריך השני להרחיק ו' טפחים מחלל בורו.

עוד כתבו, שיש ליישב הגירסא "וליתני אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו", שהכוונה דליתני "אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ו' טפחים", ולא גרסינן "אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים".

ובחידושי הר"ן מיישב שיטת רש"י, שאי אפשר לומר שמדובר באופן שהראשון סמך את חלל בורו ממש עד למיצר, והשני צריך להרחיק ממנו ג' טפחים. כי אם די בשיעור הרחקה של ג' טפחים מחלל הבור, צריך המרחק הזה להתחלק ביניהם, ואין צריך השני להרחיק אלא רק חצי

8. כן הוא גירסת רש"י, ומפרש, שקושית הגמרא היא, שגם אם היה קתני "אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים", היינו יודעים שהכוונה היא להרחיק ו' טפחים מחלל בורו של חברו, ומה דקתני דצריך להרחיק רק ג' טפחים, היינו משום שג' טפחים הסמוכין לבור חשיבי בורו של חברו, וקתני דצריך להרחיק משם עוד ג' טפחים.

אך אי אפשר לומר שכוונת הגמרא לומר שמספיק להרחיק מחלל בורו של חברו ג' טפחים, כי הרי לפי רבא, גם הראשון שבא לחפור בור צריך להרחיק ג' טפחים מן המיצר, ואם כן, אם השני צריך להרחיק רק ג' טפחים, נמצא שאין צריך להרחיק כלום מן המיצר. והרי במשנה מבואר שיש לו דין הרחקה. ובהכרח שגם הוא צריך להרחיק ג' טפחים, מלבד הג' טפחים שהרחיק הראשון.

ולפי אביי מדובר כשבאו שניהם לחפור בבת אחת, ואז כל אחד צריך להרחיק ג' טפחים, ואם כן, בכהאי גוונא צריך כל אחד להרחיק מחלל בורו של השני ו' טפחים, ולפי זה מקשה הגמרא שדיינו בכך שיהיה כתוב "אלא אם כן הרחיק מבורו של חברו ג' טפחים", ולמה קתני "מכותל

אף שאינה עשויה שדהו של חברו לבורות, מכל מקום, כמו שיש לו לראשון זכות, שאם הוא רוצה, הוא יכול להמלך ולחפור בשדהו בור, על אף שמלכתחילה לא היתה שדהו מיועדת לחפירת בורות בה, כך גם יש זכות לשני, שאם ימלך וירצה לחפור בור בשדהו, גם הוא יכול לחפור בשדהו בור. ולכן נחשבת חפירת בורות בכלל תשמישי השדה. ונמצא, שבזה שסומך הראשון בור למיצר השדה, הוא מגרע מתשמישי חברו בשדהו.

איכא דאמרי, בשדה שאינה עשויה לבורות, דברי הכל סומך. ולכולי עלמא לא נחשב הדבר שמגרע מתשמישי חברו, כיון שאין השדה מיועדת לסוג תשמיש כזה.

כי פליגי — בשדה העשויה לבורות.

אביי אמר סומך, כי אפילו לרבנן, דאמרי "מרחיקין את האילן מן הבור כ"ה אמה".

והיינו, רבנן ורבי יוסי נחלקו לקמן [במשנה כה ב], באדם הבא ליטע אילן בתוך שדהו, האם הוא חייב להרחיק את האילן משדה חברו, כדי שלא יתפשטו שרשי האילן שלו אל תוך הבור שבשדה חברו ויזיקוהו, או לא.

רבנן [תנא קמא, שם] סוברים, שמרחיקין את האילן מן הבור כ"ה אמה, מפני שהשרשים

והיינו, שנחלקו אביי ורבא, האם חייב הרחקה המבואר במשנה הוא רק אחרי שכבר יש בור בשדה חברו, בצדו השני של המיצר, שאז הוא מזיק בחפירתו את בורו של חברו. או שהכלל הוא, שאפילו הוא בא לחפור ראשון, לפני שיש לחברו בור ברשותו, צריך הוא להרחיק מהמיצר, כיון שיש זכות לחברו לחפור בור ברשות שלו מבלי להפגע ממנו.

ומבארת הגמרא: **בשדה העשויה לבורות, שהדרך הוא לחפור בה בורות, דברי הכל אינו סומך.** כי היות והיא עשויה לבורות, בודאי יש זכות לשני לחפור בורות בשדהו, ואם כן אסור לראשון לחפור סמוך למיצר.

כי פליגי, בשדה שאינה עשויה לבורות,

אביי אמר סומך, דחא אינה עשויה לבורות. כיון שאינה עשויה לבורות, אינו נחשב שמזיק לשני כי אינו מגרע מתשמישו, שהרי אין השדה מיועדת לזה, וממילא אין חפירת הבורות בכלל תשמישי השדה.⁽⁹⁾

רבא אמר אינו סומך, כיון דאמר ליה בעל השדה הסמוך אליו: כי היכי דאת אימלכת, וחפרת, אנא נמי ממלכנא וחפרנא.

והיינו, רבא סובר שחפירת בור סמוך למיצר, נחשבת כמי שמגרע מתשמישי חברו, כי על

חברו, וכן הוא שיטת הרמב"ם והרמב"ן.

9. שיטת התוס' והרמב"ן והרשב"א והרא"ש היא, שלפי אביי, המתיר לסמוך, אם אח"כ בא השני לחפור, צריך להרחיק כל ו' טפחים. אבל רבינו יונה והרמ"ה סוברים שאין צריך להרחיק רק ג' טפחים.

שיעור הרחקה, ואם כן, די בהרחקה של טפה ומחצה, ומדקתני ג' טפחים, מוכח שבעצם שיעור הרחקה הוא ו' טפחים, והוא מתחלק בין שניהם, לכל אחד הרחקה של שלשה טפחים. ולפי גירסת התוס' כתב, שיש לומר, שהשני צריך להרחיק את כל שיעור ההרחקה של ג' טפחים, ואינו יכול להתחלק בשיעור זה עם

נחשבת הנטיעה למעשה היזק, ולכן לא נחשב הדבר שמי שעושה רק בתוך שלו. אבל כשלא נמצא עדיין הבור של חברו, אי אפשר להחשיב את הנטיעה שלו למעשה היזק, שהרי אינו מזיק עתה כלום. הילכך, נחשבת הנטיעה שעושה אז, רק כמי שעושה בתוך שלו בלבד, ומה שגורם לכך שבעתיד השני יצטרך להרחיק את בורו שלו כדי שלא ייפגע משרשי אילנו, לא איכפת לו.

ורבא אמר אינו סומך. ואפילו לרבי יוסי, דאמר זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, הני מילי התם, דבעידנא דקא נטע, ליתנהו לשרשיו דמזקי לה לבור. אבל הכא, אמר ליה: כל מרא ומרא דקא מחיית, קא מרפית לה לארעאי —

והיינו, רבא סובר להיפך מאביי. ולדעתו, אפילו רבי יוסי, הסובר שם שעל הניזק להרחיק את עצמו, משום שהנוטע עושה בתוך שלו, הוא דוקא שם, לפי שאין הוא בעצמו מזיק לבור בנטיעת האילן עתה, אלא רק שרשיו של האילן, העתידים ליגדל, הם יתפשטו ויזיקו לבור בעתיד. וכיון שבשעת הנטיעה עדיין לא נמצאים השרשים, אי אפשר להחשיב את מעשה הנטיעה למעשה היזק, ולכן הוא נחשב שעושה בתוך שלו, ומותר לו ליטע.

אבל כאן, בחופר בורו סמוך לשדה חברו, יכול לומר השני לזה שבא לחפור בור בסמוך אל שדהו: כל מכה ומכה שאתה מכה את הקרקע על ידי המעדר, אתה מרפה את הקרקע שלי, שהיא נרעדת ונדה מחמת המכה בקרקע. ולכן, נחשב מעשה חפירת הבור כאילו הוא עושה בתוך רשות חברו. הילכך, אף על פי שעדיין לא נמצא בור

של האילן מתפשטין עד כ"ה אמה, ומזיקין את הבור של חברו. ואילו רבי יוסי סובר: זה חופר בתוך שלו, וזה נוטע בתוך שלו. משום שסובר רבי יוסי שעל הניזק להרחיק את עצמו. והיינו, כיון שאין הנזק בא מיד בנטיעת האילן, אלא רק אחר זמן, שמתפשטין השרשין, לכן נחשב הנוטע כמי שעושה בתוך שלו, ואינו עושה בשטח של חברו כלום. ולכן אינו צריך למנוע עצמו מתשמישו בשדהו, אלא על הניזק להרחיק את עצמו.

וסובר אביי, דוקא התם, בנוטע אילן בתוך שדהו כאשר יש בור בצד שדהו של חברו, הוא דאמרו רבנן שצריך הנוטע להרחיק עשרים וחמש אמות, היות דבעידנא דקא נטע, איתא לבור. כיון שבשעת נטיעה קיים כבר בורו של חברו, ולכן עליו להרחיק את אילנו ממנו.

אבל הכא, במחלוקת אביי ורבא, הרי בעידנא דקא חפר, ליתא לבור!

ולכן, שם במשנה, כיון שכאשר הוא בא ליטע כבר נמצא הבור של השני, סוברים רבנן שעל המזיק להרחיק עצמו. אבל כאן, שכאשר בא הראשון לחפור את בורו עדיין לא חפר השני בור, הרי אף על פי שהוא מפריע בחפירת הבור שלו לתשמישו של חברו בעתיד, שחברו לא יוכל לחפור בור בשדהו אלא בריחוק ו' טפחים מבורו, לא איכפת לו, שהרי עתה הוא עושה בתוך שלו, וכסברת רבי יוסי, שעל הניזק להרחיק את עצמו. וכל מה שנחלקו עליו חכמים, הוא רק כאשר כבר נמצא הבור של חברו, שאז סוברים חכמים, כיון שבא ליטע אז, והשרשין עתידין להתפשט ולהזיק לבור,

ברשות חבריו, מכל מקום צריך הראשון להרחיק.

ובאה הגמרא לדון בדבריהן של שתי הלישנות:

תנן, שנינו במשנתנו: לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבריו.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא בור בשדהו של חברו, לכן לא יחפור אדם בור בשדהו סמוך לבורו של חברו. הא ליכא בור, אבל אם אין בור בשדהו הסמוך של חברו, סומך אליו בור, בלי להרחיק, ואינו חושש למניעת תשמישו של חברו, שלא יוכל לחפור בור בשדהו אלא במרחק של ששה טפחים, מחמת בורו שחופר עתה.**

בשלמא להך לישנא, דאמרת בשדה שאינה עשויה לבורות דברי הכל סומך, והיינו, לפי הלשון השני, שהם חולקים רק בשדה העשויה לבורות, אבל בשדה שאינה עשויה לבורות לכולי עלמא סומך, ניחא, כי אפשר להעמיד את מתניתין, בשדה שאינה עשויה לבורות, ולכן כל האיסור לסמוך הוא רק במקום שכבר יש בור בשדה חברו.⁽¹⁰⁾

אלא להך לישנא, לפי הלשון הראשון, דאמרת דוקא בשדה שאינה עשויה לבורות

פליגי, תיקשי:

בשלמא לאביי, ניחא. אלא לרבא, קשיא!

לפי אביי ניחא, כי הוא סובר שמותר לסמוך. אבל לפי רבא, הסובר שאסור לסמוך, קשה הדיוק מהמשנה, שמשמע ממנה שאין איסור לחפור אלא רק אם יש כבר בור בשדה חברו.

מתרצת הגמרא: **הא איתמר עלה, הרי שנינו מימרא על האמור במשנתנו, שצריך להרחיק את הבור מכולו של חברו:**

אמר אביי, ואיתימא רב יהודה, "מכותל בורו של חברו", שנינו במשנתנו!

הרי שאין כוונת המשנה לומר שצריך להרחיק שלשה טפחים מחלל הבור, אלא להרחיק שלשה טפחים מכותל הבור של חברו, דהיינו, ג' טפחים קרקע הסמוכים לבור נחשבים "כותלי הבור", וצריך להרחיק מהם ג' טפחים. נמצא, שמוכח מהמשנה, שהחופר הראשון עליו להרחיק ג' טפחים מהמיצר, כשיעור כותלי הבור, לכן השני שבא לחפור, אין הוא צריך להרחיק מהמיצר אלא ג' טפחים, וביחד יש ו' טפחים מחלל בור זה לחלל בור זה.

המסקנא שיעור ההרחקה הוא ו' טפחים. וכל זה הרא"ש לשיטתו, דסבירא ליה כתוס', שאם הראשון סמך בהיתר צריך השני להרחיק כל שיעור הרחקה. אבל לפי רבינו יונה והרמ"ה, הסוברים שאין צריך השני להרחיק אלא רק חצי שיעור הרחקה ניחא. והרשב"א, תירץ שלפי הך סלקא דעתך מה דקתני "אלא אם כן הרחיק מכותלו של חברו ג' טפחים", הכוונה היא

10. לפי ההוה אמינא עכשיו, הבינה הגמרא ש"סמוך לבורו", היינו סמוך לחלל הבור, ואין צריך השני להרחיק מחלל הבור רק ג' טפחים. והקשה הרא"ש, איך לפי הך סלקא דעתך די בהרחקת ג' טפחים, הרי כיון שהראשון סמך בהיתר, צריך השני להרחיק כל השיעור הרחקה, דהיינו ו' טפחים. ותירץ, דלפי הך סלקא דעתך, שיעור הרחקה אינו אלא ג' טפחים, ורק לפי

בשלמא לרבא, ניחא, אלא לאבבי, קשיא.

לפי הלשון דפליגי בשדה העשויה לבורות, ניחא לרבא הסובר שאסור לסמוך, אבל לפי אבבי קשה, שהרי הוא סובר שמותר לסמוך בכל גווני.

אמר לך אבבי: מתניתין, משנתנו מדברת באופן שבאו לחפור בבת אחת.

ובאופן שכזה, לפי כולם, שניהם צריכים להרחיק, כל אחד מרחיק חצי שיעור הרחקה. וכיון ששיעור הרחקה הוא ו' טפחים, לכן מרחיק כל אחד ג' טפחים.

תא שמע, הגמרא רוצה עתה להביא ראיה לרבא, שהראשון צריך להרחיק, ממה ששינו בתוספתא:

דתניא: פלע הבא בידים, זה חופר בורו מכאן, וזה חופר בורו מכאן, זה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד וזה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד.

"סלע הבא בידים" זהו קרקע, רק שאפשר לכותשו בידים. וקתני זה מרחיק ג' טפחים וכו', מבואר מכאן, שאף הראשון צריך להרחיק. וקשה לאבבי.

וסלקא דעתך, כי "בא בידים" לאו דווקא הוא, אלא הוא הדין בלא בא בידים, וגם הבינה הגמרא שמדובר בבאו לחפור בזה

ועתה מביאה הגמרא נוסח שלישי, כיצד יש לשנות את דברי אבבי ורבא, ואת המשא ומתן בדבריהם:

איכא דאמרי:

תנן, לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו. [הגהת הב"ח]

ואיתמר עלה: אמר אבבי, ואיתימא רב יהודה: מכותל בורו שנינו.

ודנה הגמרא: בשלמא לחך לישנא דאמרת "בשדה העשויה לבורות, דברי הכל אינו סומך", מתניתין, בשדה העשויה לבורות.

דהיינו, לפי האיכא דאמרי האלו, הגמרא מדייקת מהמשנה להיפך, שאסור לסמוך בצד המצר, שהרי כיון שאמר אבבי "סמוך מכותל בורו" שנינו, שאסור לסמוך לכותלי הבור, נמצא שהראשון הוצרך להרחיק ג' טפחים. ומוכח מזה שאסור לסמוך.⁽¹¹⁾

לפי הלשון הראשון שפליגי בשדה שאינה עשויה לבורות, ובשדה העשויה לבורות לכולי עלמא אינו סומך, ניחא, כי משנתנו מדברת בשדה העשויה לבורות, לכן גם הראשון צריך להרחיק.

אלא לחך לישנא, דאמרת בשדה העשויה לבורות פליגי, תיקשי:

אח"כ בור סמוך לבורו ויזיקנו. ובשלמא לפי השיטות שהשני צריך להרחיק כל שיעור הרחקה, אם כן אין לו ממה לחשוש. אבל לפי השיטות שצריך להרחיק רק חצי שיעור הרחקה, יכול השני להרחיק ג' טפחים, ויזיקנו. ותרין, דמכל מקום, אורחא דמילתא שהשני ירחיק ו'

לכותל חצר, ולא נתפרש במשנתנו שיעור הרחקה בין בור לבור.

11. עיין רשב"א שהקשה, דילמא אין צריך הראשון להרחיק, אלא רק אורחא דמילתא נקט שמרחיק, כי גם אם לא ירחיק, יכול השני לחפור

אחר זה, ולא בבאו שניהם לחפור בבת אחת.

[כן הוא לפי גירסת רש"י].⁽¹²⁾

ומתרצת הגמרא: **בא בידים, שאני**. בא בידים, שהוא רך, לכולי עלמא אסור לסמוך בצד המיצר, שהרי מקלקל קרקעו של השני.

אך מקשה הגמרא: **ודקארי לה, מאי קארי לה?** המקשן שהקשה מכאן לאביי, איך עלה בדעתו להקשות מכאן? והרי קתני בברייתא "בא בידים", ומשמע דדוקא בא בידים אבל בלא בא בידים אין צריך הראשון להרחיק, כי במקום שהקרקע איה רכה, הוא אינו מקלקל קרקעו של חברו.

ומתרצת הגמרא: **בא בידים איצטריכא ליה**.

סלקא דעתך אמינא, כיון ד"בא בידים", ליבעי נמי רווחא טפי, קא משמע לן.

המקשן היה סבור לומר, כי מה דקתני "בא בידים", אינו כדי לדייק שדדוקא בבא בידים נאמר דין זה. אלא הדין נאמר בכל גווני, ורבותא קא משמע לן, שאף בבא בידים, די בכך שכל אחד ירחיק ג' טפחים ואין צריך יותר. כי היה מקום לומר, כיון שהקרקע רך, צריך להרחיק יותר, קא משמע לן שאין צריך.

תא שמע ראיא, ממה ששנינו: מרחיקין את

הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו ג' טפחים, [וסד] בסיד.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא כותל. הא ליכא כותל, סומך.**

והיינו, מלשון המשנה מוכח, שכל החיוב להרחיק אינו אלא "מכותלו של חברו", דהיינו כשיש כבר כותל, אבל אם אין שם כותל, סומך. וקשה על רבא.

ודוחה הגמרא: **לא. אלא כי ליכא כותל, נמי לא סמיך.** כי לעולם גם כשאין עדיין כותל אסור לסמוך.

ואלא מאי קא משמע לן, אם כן למה השמיענו התנא "מכותלו של חברו"?

הא קא משמע לן, דחני קשי לכותל. התנא בא להשמיע לנו למה יש חיוב להרחיק גפת וזבל וכו', משום שהם קשין לכותל שמזיקין את הכותל, ומטעם זה סובר רבא שאסור לסמוך גם כשאין כותל, משום שיש זכות לשני לבנות שם כותל.

תא שמע ראיא, ממה ששנינו: מרחיקים את הזרעים ואת המחרישה ואת מי רגלים מן הכותל ג' טפחים,

ומדייקת הגמרא: טעמא דאיכא כותל.

טפחים, כי אחרת יזקו שני הבורות.

דקתני זה מרחיק וזה מרחיק מדובר בבאו שניהם לחפור בבת אחת, ואגב אורחא בא לבאר הברייתא למה קתני סלע הבא בידים לרבותא. ועוד גירסא מביאים תוס' "טעמא דבא בידים הא לא בא בידים לא, בא בידים איצטריכא לי' סד"א" וכו'. והיינו דהמקשן פריך על רבא דמשמע דכלא בא בידים אין צריך להרחיק,

12. גירסת התוס' בשם ר"ת וכן הוא גירסת הר"י מיגאש והסכים לזה הרשב"א, דהגמרא מתרצת "הכא נמי שבאו לחפור שניהם בבת אחת ובא בידים איצטריך לי' סד"א כיון דבא בידים ליבעי רווחא טפי קא משמע לן". והיינו דמשני דמה

הא ליכא כותל, סמיך. וקשה מכאן לרבא,
ודוחה הגמרא: לא. אלא כי ליכא כותל, נמי
לא סמיך.

ואלא מאי קא משמע לך? —

דמתנותא קשה לכותל. התנא בא להשמיענו
סיבת החיוב להרחיק אלו משום שהם קשין
לכותל, מצד הלחות שיש בהם, דהיינו
מתונתא. (13)

תא שמע ממה ששנינו: ואת הריחים ג' מן
השכב שהן ד' מן הרכב,

ומדייקת הגמרא: טעמא דאיכא כותל, הא
ליכא כותל, סמיך. מה שאמרה המשנה
"ומרחיקין את הריחים" וכו' קאי על כותל
חבירו הנזכר קודם. ואם כן משמע שרק
כאשר יש כותל אינו סומך.

ודוחה הגמרא: לא. גם כי ליכא כותל, נמי
לא סמיך.

ואלא מאי קא משמע לך?

הא קא משמע לך, דטיריין קשה לכותל.
התנא משמיענו סיבת החיוב להרחיק
ריחיים, מפני שהנדנוד שלהן קשה לכותל.

תא שמע ראייה, ממה ששנינו: ואת התנור ג'
מן הכליא שהן ד' מן השפה.

ומדייקת הגמרא: טעמא דאיכא כותל, הא
ליכא כותל סמיך, כי מה שאמרה המשנה
"ואת התנור" קאי גם כן על כותל הנזכר
מקודם.

ודוחה הגמרא: לא. כי ליכא כותל נמי לא
סמיך, אלא מאי קא משמע לך, הא קא משמע
לך דהבלא קשה לכותל. התנא משמיענו
דסיבת החיוב להרחיק תנור הוא משום
דההבל דהיינו החום של התנור קשה לכותל.

תא שמע ראייה, ממה ששנינו: לא יפתח אדם
חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו
של חבירו.

חניות של נחתומין היינו מקום שאופין שם
לחם ומוכרין אותם, כי על ידי שאופין שם
לחם מסיקין שם אש תמיד, ומזיק העשן (14)
לאוצרו של חבירו המונח מעליו. וכן חנות
של צבעין, היינו שמסיקין שם אש תמיד כדי
להרתיח היורה של צבעין, וגם כאן העשן
קשה לאוצר. ולא רפת בקר. אסור לעשות
רפת בקר תחת אוצרו של חבירו, כי הריח
של הרפת קשה לאוצר שמעליו.

ומדייקת הגמרא: טעמא דאיכא אוצר, הא
ליכא אוצר, עביר. משמע רק כשיש אוצר
אסור לעשות כל אלו, אבל כשאין אוצר
מותר. וקשה לרבא.

ודוחה הגמרא: דירה שאני. כיון שאלו
הדברים הם מעשה דירה, כי חנות ורפת בקר
הם מעשה דיור של אדם, שלפעמים אדם

ודוחה הגמרא: דמה דקתני בא בידים הוא
לרבותא דאפילו בא בידים סגי בהרחקת ג'
טפחים.

13. הטעם של מתונתא קאי רק על מי רגלים,

אבל זרעים ומחרישה הוא מטעם אחר כנ"ל
במשנה.

14. רש"י. ותוס' כתבו שאין היזק מהעשן כיון
שיש תקרה ומעזיבה, רק ההבל קשה לאוצר.

עושה כן בדירתו, מודה רבא שאי אפשר לאסור על האדם כל זמן שאין ההיזק מוכן עדיין. (15)

דיקא נמי, דתני עלה: אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר, מותר.

הגמרא מביאה ראייה לרבא מזה שרק כאן כתוב שאם הרפת קדם לאוצר מותר, ולא קתני כן בשאר הרחקות, מוכח שרק כאן, שהוא דירה, מותר לסמוך, ולכן אם עשה מקודם רפת בקר, שסמך בהיתר אין צריך להרחיק. מה שאין כן בשאר הרחקות, אסור לסמוך גם כשאינו מזיק עדיין. (16)

תא שמע ראייה, ממה ששינונו: לא יטע אדם אילן סמוך לשדה אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות. אסור ליטע אילן סמוך לשדה חבירו, משום שצריך לחרוש סביב לאילן ד' אמות מכל צד, ובשעת הבציר בוצרין האילן בעגלות, וצריך להן מקום פנוי ד' אמות, לכן צריך להרחיק האילן ד' אמות משדה חבירו, כדי שלא יכנסו המחרישה והעגלות בשדה חבירו.

ותני עלה: ד' אמות שאמרו, כדי עבודת הברם.

הטעם שצריך ד' אמות, משום שעבודת הברם תופסת מקום של ד' אמות מכל צד, בין משום המחרישה ובין משום העגלות.

וכרם לאו דוקא, אלא הוא הדין שאר אילנות.

ומדייקת הגמרא: טעמא דמשום כדי עבודת הברם.

הא לאו משום כדי עבודת הברם, סמך. ואף על גב, דאיכא שרשין דקא מזקי.

הרי קתני בברייתא, שכל הטעם שצריך להרחיק הוא רק משום עבודת הברם, ומשמע שמשום הטעם שהשרשין שעתידין להתפשט בשדה חבירו ולעכב המחרישה שם, וכן אם ירצה חבירו לחפור שם בור יזיקו לו השרשין, מצד זה אין צריך להרחיק. והיינו כאביי שמותר לסמוך, וקשה לרבא.

ודוחה הגמרא: **הבא במאי עסקינן דמפסיק צונמא,** המשנה מדברת כשיש סלע חזק שמונח בין האילן לבין שדה חבירו, והסלע מעכב את השרשין שלא יתפשטו לתוך שדה חבירו, לכן אין חיוב להרחיק משום השרשין. אבל משום עבודת הברם צריך להרחיק, שאם יחרוש עד הצונמא וירצה להפוך המחרישה לצד אחר, יכנס המחרישה לתוך שדה חבירו.

[דיקא נמי, דקתני:] היה גדר בינתיים, זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן. אם בין האילן והשדה היתה גדר, זה סומך האילן לגדר מכאן וזה גם כן סומך אילן

ועיין קצוה"ח סי' קנ"ה סק"ג.

16. ולפי אביי קתני גבי רפת בקר והוא הדין לשאר דברים דלא משמע לי' שיהא חידוש בשאר טפי מבדירה. תוס'.

15. כן פירש רש"י והרשב"א, והר"י מיגאש פירש פירוש "דירה שאני" היינו שאין רגילות לעשות מדירה אוצר, לכן מותר לשני לעשות תחת זה חנות ורפת ואין צריך לחשוש שהשני יעשה אוצר מעליו, ורחוק הוא יותר משדה שאינה עשויה לבורות. והרשב"א הקשה על זה

כה ב]: מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה.

אדם הבא ליטע אילן בתוך שדהו, צריך להרחיק מבורו של חבירו כ"ה אמה, משום שהשרשים של האילן מתפשטים והולכים, ומקלקלים את כותלי הבור.

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא בור. הא ליכא בור, סמיך.**

משמעות המשנה היא, שרק אם יש כבר בור, אז צריך בעל האילן להרחיק אילנו כ"ה אמה מהבור. אבל כשאין בור, מותר לו ליטע אילן, ואינו צריך להרחיק, וקשה מכאן לרבא.

מתרצת הגמרא: **לא.** אין לדייק כך מהמשנה, אלא, **כי ליכא בור, נמי לא סמיך.**

והא קא משמע לן התנא במשנה, דעד כ"ה אמה אזלי שרשים ומזקי לבור.

ולעולם, גם כשאין בור אסור לסמוך, רק המשנה משמיעה לנו את סיבת ההרחקה, משום שעד כ"ה אמה הולכים ומתפשטים השרשים ומזיקים לכותלי הבור.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא: ואם אילן קרב, לא יקוץ.** שכך שנינו בסוף המשנה הזאת, שאם האילן היה כבר קודם שנעשה הבור, אינו צריך לקוץ האילן כשחברו כורה בור ברשותו, ומותר לו לבעל האילן להמשיך ולקיימו.

ואי דלא סמיך, היכי משכחת לה? אם נאמר

לגדר מכאן אם רוצה, כיון שאין בזה משום עבודת האילן, שהרי יש גדר שמפסיקה ביניהם שלא יכנסו המחרישה והעגלות לתוך שדה חבירו. וגם אין איסור כלאים אם אחד נוטע אילן וכרם מצד זה של הגדר, והשני זורע בצד השני זרעים וירקות, אף על גב שיונקים מתחת הגדר, מכל מקום מועילה הגדר להפסיק שלא יחשב כלאים.

ומבואר כאן במשנה להדיא, שכל הטעם שצריך להרחיק הוא משום עבודת הכרם ולא משום השרשין שלא יתפשטו.⁽¹⁷⁾

אי הכי, אימא סיפא: היו שרשיו יוצאין בתוך של חבירו, מעמיק להן ג' טפחים כדי שלא יעכב המחרישה. אם התפשטו השרשין בתוך שדה חבירו, מותר לבעל השדה לקצוץ השרשין עד עומק ג' טפחים, כדי שלא יעכבו המחרישה בשדהו.

ומקשה הגמרא: **ואי דמפסיק צונמא, מאי בעו התב?** אם נאמר שהמשנה מדברת כשיש צונמא שמפסיק איך יש מציאות שהשרשין נכנסו לתוך שדה חבירו.

ורוחה הגמרא: **הכי קאמר: ואי לא צונמא, והיו שרשיו יוצאין לתוך של חבירו, מעמיק ג' טפחים כדי שלא יעכב המחרישה.**

לעולם הרישא מדברת שיש צונמא שמפסיק, ובסיפא, הכי קאמר: אם אין צונמא, ונכנסו השרשין לתוך שדה חבירו, מותר לבעל השדה לקצוץ השרשין עד עומק ג' טפחים בתוך שדהו.

תא שמע ראיא, ממה ששנינו במשנה [לקמן

17. זה לפי הגירסא "דיקא נמי דקתני", ועיין ברמב"ן מש"כ בזה. והרשב"א כתב, מדקתני "זה

להרחיק אותם מן הירקות, משום שהם מזיקים להם.

ב. ומרחיקים את הכרישין נירק הנקרא כרתין מן הבצליון, כי הכרתי מזיק לבצלים, מפני שמפיגים טעמם.

ג. ומרחיקים את החרדל מן הדבורים. יש לחרדל טעם חריף, ובאות הדבורים ואוכלות ממנו. ומתוך שיש להן טעם חריף בפה, הן אוכלות אחר כך את הדבש שלהן. נמצא שבעל הדבש ניוק מסמיכות החרדל אל כוורתיו. לכן צריך בעל החרדל להרחיק חרדלו מן הדבורים.⁽²⁾

ומדייקת הגמרא: **טעמא דאיכא ירק, הא ליכא ירק פמיד.** משמעות המשנה היא, שרק כאשר יש ירק צריך להרחיק את המשרה מהירק, אבל כשאין ירק, אינו צריך להרחיק את המשרה משדה חבירו. והוא הדין בכרישין ובחרדל, שאינו צריך להרחיק אלא רק כשיש את הבצלים והדבורים, וקשה

שאסור לסמוך אילן גם כשאין עדיין בור, איך יתכן לומר שאם קדם האילן לבור, אין צריך לקוצצו!?! והרי בזמן שנטעו, נטע אותו באיסור, ואם כן, מה מועיל לו מה שקדם האילן את הבור.

ומתרצת הגמרא: **כדאמר רב פפא, בלוקח, כמו שאמר רב פפא [להלן בעמוד ב], שמדובר בלוקח. הכא נמי, בלוקח.** גם כאן מדובר בלוקח.

דהיינו, אם אדם נטע אילן באמצע שדהו, ואחר כך מכר חצי שדהו לאיש אחר, ובא הלוקח וחפר בור בחלק שקנה, אין המוכר צריך לקוץ עתה את האילן, כיון שבזמן שנטע, נטעו בהיתר.⁽¹⁾

תא שמע ראייה, ממה ששנינו לקמן [כה א] במשנה:

א. **מרחיקין את המשרה מן הירק, מים ששורים בו פשתן הם סרוחים, וצריך**

אילן הסמוך למיצר, והחזיק בכך ג' שנים, שטוענים בית דין עבור הלוקח, שהבעל הראשון, שנטע את האילן, קנה משכנו זכות ליטע אילן סמוך למיצר.

2. הרשב"א תמה, למה בעל החרדל צריך להרחיק, הלא החרדל אינו נכנס לתוך תחומן של הדבורים, אדרבה הדבורים נכנסים לתוך שדה החרדל ואוכלות אותו, וזה דומה לבור שנמצא ברשות המזיק ונפל בתוכו שור של אדם אחר, שפטור בעל הבור משום שאומר לו לבעל השור: איך מגיע שורך לרשותי. והאריך בזה, ונשאר בצ"ע. ועיין ברכת שמואל ב"ק ט"ו שהאריך בביאור דברי הרשב"א.

סומך וזה סומך", משמע אפילו כל מילי, ואפילו זה בור וזה אילן, ומי לא עסקינן שהבור קדם ואפילו הכי סומך זה אילן בלא הרחקה. ותיקשי גם לאביי, אלא בהכרח צריך לומר דמפסיק צונמא.

ויש גירסא אחרת: ת"ש היה גדר בינתיים וכו', דבא להוכיח מכאן שאין צריך להרחיק מפני השרשין, וקשה לרבא, ומתרצת הגמרא: **הכא נמי בצונמא.** גם כאן מדובר בצונמא שמפסיק ביניהם.

1. כך פירש רש"י, ותוס' פירשו בשם ריב"ם להיפך, שבחצי השדה שמכר ללוקח נמצא האילן, ושאר השדה נשאר למוכר. עוד פירשו בשם ר"ת, שמדובר באחד שקנה שדה שיש שם

מכאן לרבא.

מתרצת הגמרא: **לא. כי ליכא ירק נמי לא סמיך.** גם כשאין ירק ובצלים ודבורים אסור לו לסמוך.

והא קא משמע לן, דהני — קשו אהרדי. המשנה משמיענו את הטעם שצריך להרחיק, שהוא משום שאלו הדברים מזיקים את אלו.

אך מקשה הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא:**

רבי יוסי מתיר בחרדל, מפני שיכול לומר לו: עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבוראי, הרחק דבורך מן חרדלאי, שבאות ואוכלות לגלוגי חרדלאי.

רבי יוסי סובר, שבעל החרדל יכול לומר לבעל הדבורים: כמו שאתה אומר לי: הרחק חרדלך מן הדבורים שלי שהם מזיקים להם, כמו כן אני יכול לומר לך: הרחק דבורך מן חרדלאי, מפני שהם גם כן מזיקים לחרדל, שהם באות ואוכלות את פרחי החרדל.⁽³⁾

יח-ב וממשיכה הגמרא לבאר דבריהם, ומקשה מכאן על רבא:

ואי דלא סמיך, היכי משכחת לה??

אם נאמר כרבא, שאסור לסמוך דבר המזיק למיצר גם כשאין עדיין את הדבר הניזוק, אם כן, האיק תיתכן המחלוקת בין רבי יוסי ורבנן. שהרי רבנן [תנא קמא] סוברים, שבעל החרדל לבד צריך להרחיק כל ההרחקה, כמו שמשמע מלשונם "מרחיקין וכו' ואת החרדל

מן הדבורים," והיינו, שרק בעל החרדל צריך להרחיק, ואילו רבי יוסי סובר שבעל החרדל אינו צריך להרחיק כלל.

בשלמא לפי אביי, שסובר מותר לו לסמוך, מבוארת מחלוקתם שפיר. שמדובר באופן שבעל הדבורים סמך תחילה, ואחר כך בא בעל החרדל לסמוך חרדלו, שאז, אף על פי שלפי ההוה אמינא לפי כולם שניהם מזיקים זה את זה, מכל מקום, בעל הדבורים שסמך תחילה, בהיתר סמך, שהרי מותר לסמוך, לכן אינו צריך להרחיק. ואילו בעל החרדל, שבא אחר כך לסמוך, צריך להרחיק את כל ההרחקה כדי שלא יזיק לבעל הדבורים.

ורבי יוסי סובר, אף על פי שהיה מותר לראשון לסמוך, מכל מקום, כיון שהדבורים מזיקים לחרדל כאשר יבוא השני להעמיד שם חרדל, לכן, אף שמותר לו לסמוך, מכל מקום הוא עשה שלא כהוגן. וכיון שעשה שלא כהוגן, אם רוצה השני לסמוך חרדלו למיצר, אינו צריך להרחיק, מפני שיכול לומר לשני: לא דיך שלא הרחקת כלום את דבוריך, אלא שאתה בא לחייב אותי להרחיק! איך לך זכות בכך!

זהו ביאור טעמו של רבי יוסי, והוא מובן לפי דברי אביי.

אבל לפי רבא, שסובר אסור לסמוך. אם כן, אם בעל הדבורים קדם וסמך, הרי עשה את זה שלא כדין, ויכול השני לכופו להרחיק חצי ההרחקה. וכשבא השני לסמוך חרדל, צריך גם כן להרחיק חצי ההרחקה, שזהו כמו שבאים שניהם לסמוך בבת אחת, שכל

3. כן פירש רש"י לקמן כה ב. אבל תוס' כאן פירשו דלגלוגי זהו ענפים.

אחד מרחיק חצי הרחקה.

וקשה: למה סובר תנא קמא שבעל החרדל מרחיק כל ההרחקה, וכן למה לפי רבי יוסי אינו צריך להרחיק כלל? (4)

ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא, בלוקח.** מדובר כאן שהיה לאחד שדה, ועשה בתוך שדהו משרה או כרישין או חרדל, ומכר לשני חצי שדהו מהמקום שסמוך למשרה או לכרישין או לחרדל עד סוף שדהו. ונמצא שהמשרה והכרישין והחרדל עומדים סמוך למיצר. וכשסמך אותם, היה זה בהיתר גמור, שהרי אז עדיין לא היה סמוך למיצר חבירו, לכן סובר רבי יוסי שאין בעל החרדל צריך להרחיק. (5)

ומקשה הגמרא על העמדת המשנה באופן של לוקח, שתי קושיות:

אי בלוקח, מאי טעמא דרבנן?

אם מדובר בלוקח שקנה השדה לאחר שכבר היה חרדל סמוך למיצר, מה הטעם של רבנן,

שאומרים צריך להרחיק החרדל? הרי סמך בהיתר!

ועוד, מאי טעמא דרבי יוסי? אפילו משרה וירקא נמי.

מה הטעם של רבי יוסי שחולק רק על חרדל, הרי כמו שסובר שאינו צריך להרחיק החרדל משום שסמך בהיתר, הוא הדין במשרה וירק, ובכרישין ובבצלים?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רבינא: קא סברי רבנן, על המזיק להרחיק את עצמו.**

רבנן סוברים, שהמזיק הוא זה שצריך להרחיק עצמו, אף על פי שסמך בהיתר גמור. לכן, בעל החרדל צריך להרחיק. וכמו שהגמרא מבארת אחר כך, שרבנן סוברים שרק החרדל מזיק לדבורים ואין הדבורים מזיקים לחרדל. לכן רק על בעל החרדל מוטל להרחיק. וכן במשרה וכרישין, רק הם מזיקים לשני, ולכן רק עליהם מוטל חיוב ההרחקה. (6)

בחצי השני, או כשהשאיר לעצמו המשרה ומכר חצי שדהו, ובא הלוקח אחר כך לעשות ירק בחצי שקנה, אינו צריך בעל המשרה להרחיק, כיון שקדם בהיתר לשני. ועיין קצוה"ח קנ"ה י"ג שהאריך בביאור דבריו.

6. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו בשם ר"ת שגורסים אלא אמר רבינא וכו', והיינו שרבינא מבאר דברי רבא, שמה שאמר אסור לסמוך, מדובר רק בבזר, שיש בזה הסברה שנאמרה לעיל, כל מרא ומרא דקא מחיית קא מרפית לה לארעאי. אבל בשאר דברים, מותר לסמוך כשאין הניזק נמצא בשעה שסומך. וזהו מה שאמר רבינא, קא סברי רבנן על המזיק להרחיק את

4. זהו פירש רש"י ותוס' וכמו שביאר המהר"ם. והרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן פירשו, שהוכחת הגמרא היא ממה ששנינו רבי יוסי מתיר בחרדל, ולא נאמר "רבי יוסי מחייב לבעל הדבורים להרחיק", מוכח מכאן שמדובר שבעל הדבורים סמך תחילה לכן אינו צריך להרחיק, וקשה מכאן לרבא.

5. כן פירש רש"י ותוס'. והרמב"ן במלחמות פירש שמדובר באדם אחד שיש לו בתוך שדהו חרדל ודבורים, ומכר חצי שדהו שיש שם החרדל ללוקח אחד, וחצי השני שיש שם הדבורים ללוקח אחר. אבל באופן שמכר חצי שדהו שיש שם משרה, ובא אחר כך לעשות ירק

ודנה הגמרא בדברי רבינא :

אלא חרדל ודבורים, תרוייהו מזקי אהרדי!

מכלל דבריו של רבינא, אתה למד, דרבי יוסי סבר: על הניזק להרחיק את עצמו. מזה שרבינא אמר "קא סברי רבנן", משמע שרבי יוסי חולק על זה. והוא סובר שהניזק צריך להרחיק את עצמו, על כל פנים כשסמך המזיק בהיתר.

אך טוענת הגמרא: **אי על הניזק להרחיק עצמו, אם כן, אפילו משרה וירקא, נמי? אם רבי יוסי סובר שעל הניזק להרחיק את עצמו, ולכן לא צריך בעל החרדל להרחיק.** ואם כן, גם במשרה וירק נאמר כן, ולמה רבי יוסי לא חולק בזה על תנא קמא?!

ומתרצת הגמרא: **אלא, לעולם, רבי יוסי נמי, על המזיק סבירא ליה שהוא זה שצריך להרחיק, ואפילו כשסמך בהיתר.**

וחבי קאמר להו רבי יוסי לרבנן: תינח משרה וירקא, דהני מזקי הני, והני לא מזקי הני.

והיינו, רבי יוסי טוען לרבנן: בשלמא במשרה וירק, שרק המשרה מזיקה לירק ואין הירק מזיק למשרה, מובן שבעל המשרה צריך להרחיק, אפילו כשסמך בהיתר, כיון שרק הוא המזיק. אבל בחרדל ודבורים, ששניהם מזיקים זה את זה, למה יהא הדין שרק בעל החרדל צריך להרחיק? אדרבה, צריך להיות הדין, שבעל החרדל, שסמך בהיתר, אינו צריך להרחיק, ואילו בעל הדבורים, שבא לסמוך אחר כך, ירחיק את כל ההרחקה.⁽⁷⁾

ועתה ממשיכה הגמרא לבאר סברת רבנן שחולקים עליו:

ורבנן, דבורים לחרדל לא מזקי ליה. רבנן סוברים שדבורים אינם מזיקים לחרדל.

כי אי בבינתא — לא משכחא ליה. אם אנו דנים על גרעיני זרע החרדל, שהדבורים

עצמו, היינו שרק בשעה שמזיק צריך להרחיק. וכן פירש הר"י מיגאש, אלא שכתב, דאחר כך, כשבא השני וסמך, מחויב הראשון להרחיק מהדבר הניזוק, ואינו מועיל מה שסמך הראשון בהיתר, ודלא כאב"י, שסובר שמועיל מה שסמך הראשון בהיתר שאינו צריך להרחיק אחר כך. ולפי ר"ת גם רבא סובר כאב"י, ולא נחלקו אלא בבור.

7. כן פירש מהר"ם. אבל הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן פירשו, שרבי יוסי טוען, כיון ששניהם שוים, שכל אחד מזיק לשני, כל אחד צריך להרחיק חצי הרחקה, ואם אחד אינו מרחיק גם השני אינו צריך להרחיק. ולפי זה

כתבו, שלפי התירוצ הזה אינו צריך להעמיד בלוקח, היות שכל הקושיא על רבא היתה רק ממה שלא אמר רבי יוסי שגם בעל הדבורים צריך להרחיק, אבל לפי התירוצ הזה מפרשין שזו היא כונת רבי יוסי, ששניהם שוים וכל אחד צריך להרחיק חצי הרחקה.

עוד כתב הרמב"ן במלחמות בשם הראשונים, שפירוש הגמרא "תרוייהו מזקי אהרדי", היינו כיון ששניהם שוים, שכל אחד מזיק לשני ושניהם לוקחים, שכל אחד קנה מהראשון חצי שדה, לכן שניהם אינו צריך להרחיק. ולפי זה נשאר התירוצ "בלוקח", דהיינו ששניהם לוקחים חצי שדה מהראשון, שרק באופן זה אינו צריך להרחיק.

ויזיקו, אינו נחשב בעל האילן בשעה שהוא נוטע את אילנו שהוא נכנס אז לתוך תחום השני, אלא שכל אחד עושה בתוך תחומו. ולכן אינו צריך להרחיק.

ומבואר כאן, שסובר רבי יוסי, שאם ההיזק אינו בא מיד, אלא רק לאחר זמן על ידי גרמא, אין המזיק צריך להרחיק. וקשה על מה שנתבאר מקודם, שרבי יוסי סובר על המזיק להרחיק את עצמו.

ומתרצת הגמרא:

אלא לעולם, רבי יוסי, על הניזק סבירא ליה. ולדבריהם דרבנן קאמר להו:

לדידי, על הניזק להרחיק את עצמו, ואפילו משרה וירקא לא בעי רחוקי.

אלא לדידכו, דאמריתו על המזיק, תינח משרה וירקא, דהני מזקי הני, והני לא מזקי הני.

אלא חרדל ודבורים, תרוייהו מזקי אהדי!

רבי יוסי בעצמו סובר שעל הניזק להרחיק את עצמו, ולכן גם במשרה וירקא אינו צריך להרחיק, והוא הדין בכרישין ובצלים ובחרדל ודבורים.

אלא רבי יוסי מקשה על תנא קמא: לשיטתך, שאתה סובר על המזיק להרחיק

אוכלות אותם, אינו כן, שאין הדבורים מוצאות הגרעינים מחמת קוטנן, לכן אי אפשר שיאכלו אותן.

אי בטרפא — הדר פארי. אם אנו דנים על העלים שהן אוכלות, לא נחשב הדבר להיזק, היות שהעלים צומחים שוב אחר שאכלו הדבורים את העלים הקודמים.⁽⁸⁾

נמצא, שרק החרדל מזיק לדבורים ואין הדבורים מזיקות לחרדל. ולכן רק בעל החרדל צריך להרחיק, אף על פי שסמך בהיתר.

וממשיכה הגמרא להקשות: **וסבר רבי יוסי על המזיק להרחיק את עצמו?** וכי אפשר לומר שרבי יוסי סובר שהמזיק צריך להרחיק את עצמו?!

והתנן: רבי יוסי אומר, אף על פי שהבור קודמת לאילן, לא יקוץ. שזה חופר בתוך שלו, וזה נוטע בתוך שלו.

הרי שנינו במשנה לקמן, רבי יוסי סובר, אין צורך להרחיק האילן מן הבור, אף על פי שהבור קדם לאילן. וחולק שם על תנא קמא, הסובר שאם הבור קדם לאילן צריך בעל האילן לקוץ אילנו, מפני שהשרשים של האילן מזיקים לבור. ומנמק רבי יוסי טעמו, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. והיינו, כיון שאין האילן מזיק מיד, אלא הוא רק גורם שלאחר זמן יתפשטו השרשים

8. הראב"ד הקשה, הרי בכל עת שיצמחו העלים יבואו הדבורים ויאכלום, ולמה אינו נחשב היזק? ותיירץ, שאין אוכלים אותו אלא פעם ראשונה, קודם שטעמו את טעמו שהוא חריף, אבל לאחר שטעמו שהוא חריף, שוב אין

אוכלות אותו. והרשב"א תירץ, שבכל שעה שהוא נלקט הוא צומח שוב, ומה שאוכלות ממנו אינו אלא דבר מועט, ולא נחשב לנזק. עיי"ש.

משם למרחוק, לכן צריך להרחיק מהם ד' אמות.

והגמרא מביאה עתה הוכחה לרב נחמן:

תניא נמי הכי: נברכת הכובסין, ד' אמות. למדנו בברייתא שצריך להרחיק את נברכת הכובסין ד' אמות.

אך מקשה הגמרא: **והא אנן, תנן ג' טפחים!** הרי שנינו במשנה שמספיק להרחיק ג' טפחים.

אלא, לאו, שמע מינה כדרב נחמן. שכדי לתרץ הקושיא הזאת מוכרחים לומר כרב נחמן, שהמשנה מדברת במחמצן, לכן מספיק הרחקת ג' טפחים, ואילו הברייתא מדברת בנדיין, לכן צריך ד' אמות.

ואיכא דרמי לחו מירמי, יש מבני הישיבה שלמדו, שמקודם הקשו בבית המדרש הסתירה בין המשנה להברייתא:

תנן: נברכת הכובסין ג' טפחים.

והתניא, ארבע אמות!?

וכדי לתרץ את הסתירה, **אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: לא קשיא. כאן מן המחמצן. כאן מן הנדיין.**

רב חייא בריה דרב אויא מתני לה בהדיא, היה שונה ברייתא שיש בה הוספה על דין המשנה, ואומרת: צריך להרחיק ג' טפחים מנברכת הכובסין, **אלא אם כן הרחיק משפת מחמצן ולכותל ג' טפחים.** ומפורש בברייתא, שמדובר במחמצן, ולא בנדיין.

שנינו במשנה: לא יחפור וכו' אלא אם כן

את עצמו, ולכן מרחיקים את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלים, בשלמא באלו, שרק המשרה והכרישין הם המזיקים, והירק והבצלים אינם מזיקים, שפיר סוברים רבנן שעל המזיק להרחיק את עצמו. אבל בחרדל ודבורים, שכל אחד מזיק לשני, למה בעל החרדל יצטרך להרחיק ובעל הדבורים אינו צריך להרחיק? הרי אדרבה, בעל החרדל, שסמך בהיתר, אינו צריך להרחיק, ובעל הדבורים, שבא אחר כך, צריך להרחיק.

ומבארת הגמרא: **ורבנן סוברים, שדבורים לחרדל, לא מזקי ליה.**

כי אי בבינתא, לא משכחת ליה, אי בטרפא, הדר פארי! יט-א

שנינו במשנה: **ולא נברכת הכובסין וכו'.**

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: לא שנו במשנתנו שצריך להרחיק ג' טפחים מנברכת הכובסין, אלא מן המחמצן.

דרך הכיבוס בזמננו היתה כך: תחילה היו שורים את הבגדים יום או יומים בגומת מים שיש בהם צואת כלבים, עד שמחמיצים המים ומסריחים, וזה נקרא "מחמצן". אחר כך היו שמים את הבגדים בתוך גומא אחרת שיש בה מים, ומכבסים ומשפשפים בה להוריד כל הלכלוך. אותה גומא נקראת "נדיין".

ומן המחמצן מספיק להרחיק ג' טפחים, כיון שהמים נשארים שם, ואינן נתזים משם למרחוק.

אבל מן הנדיין — ד' אמות. כיון שמשפשפים שם את הבגדים, נתזים המים

הרחיק מכותל חבירו ג' טפחים, וסד בסיד .

איבעיא להו: וסד בסיד תנן, או דילמא או סד בסיד תנן.

בני הישיבה הסתפקו, האם כונת המשנה לומר שצריך להרחיק ג' טפחים וגם לסוד בסיד, או שמספיק אחד מהשניים, להרחיק ג' טפחים, או לסוד בסיד.

ופושטת הגמרא: **פשיטא**, פשוט הדבר, **ד"וסד בסיד" תנן**. כונת המשנה ברישא היא לומר, שצריך להרחיק וגם לסוד בסיד.

דאי סלקא דעתך ד"או סד בסיד" תנן, אם כן, ליערבינחו וליתנינחו!

אם נאמר שמספיק או להרחיק או לסוד בסיד, הרי בבבא השניה של המשנה "מרחיקין את הגפת וכו'", שגם שם נאמר "וסד בסיד", היה פשוט להגמרא שהכונה או סד בסיד, משום שאין ההיזק כל כך מרובה עד שיצטרכו גם הרחקה וגם לסוד בסיד. ואם נאמר שגם ברישא הכונה או סד בסיד, אם כן למה חילקה המשנה אותם לשתי בבות, והרי דין שניהם שווה. אלא בהכרח, שברישא צריך גם הרחקה וגם לסוד בסיד, ובסיפא צריך או הרחקה או לסוד בסיד, ולכן חילקה אותם המשנה לשתי בבות.

ודוחה הגמרא: **דילמא משום דלא דמי האי היזיקא לחאי היזיקא**. לעולם, בין ברישא ובין בסיפא, "או סד בסיד" תנן, ומה שחילקה אותם המשנה לשתי בבות, הוא משום שאינו דומה סוג ההיזק של הרישא לשל הסיפא:

רישא, היזיקא דמתונא. סיפא, היזיקא

דהבלא. ברישא ההיזק הוא מחמת הלחות והרטיבות שיש בבור ובשאר דברים, ובסיפא ההיזק הוא מחמת החום שיש בגפת וזבל ובשאר דברים, לכן לא עירב אותם התנא ביחד.

תא שמע רביה, ממה ששינונו בברייתא [לעיל יז ב]: **רבי יהודה אומר: סלע הבא בידים, זה חופר בורו מכאן, וזה חופר בורו מכאן. זה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד, וזה מרחיק ג' טפחים וסד בסיד.**

כשיש סלע שמפסיק בין שתי השדות, והסלע הוא "בא בידים", שהוא רך עד כדי שאפשר לכותשו בידים לבד בלא כלי, הרי אם כל אחד רוצה לחפור בור ברשותו, צריך כל אחד להרחיק ג' טפחים מהמיצר ולסוד בסיד.

ומדייקת הגמרא: **טעמא ד"בא בידים". הא לא "בא בידים", לא**. מזה שכתוב "בא בידים", משמע שאם הסלע הוא קשה עד שאי אפשר לכותשו בידים, הדין שונה. ובהכרח, היינו לענין שאינו צריך להרחיק וגם לסוד בסיד. ואם כן, אפשר לפשוט מכאן שהפירוש במשנתנו הוא "או סד בסיד", שהרי המשנה לא מדברת בסלע הבא בידים, אלא בסתמא.

ודוחה הגמרא: **הוא הדין דאף על גב דלא בא בידים, נמי סד בסיד**, שלעולם גם בלא בא בידים יש אותו הדין שצריך להרחיק ולסוד בסיד.

ומה דקתני **"בא בידים"**, כי **איצטריכא** ליה לומר זאת, היות ו**סלקא דעתך אמינא**, כיון **דבא בידים**, ליבעי רווחא טפי, קא משמע לך.

"סלעים", ולא קתני "חול", ומאי שנא התם, במסכת שבת, דקתני "חול" ולא קתני "סלעים"??

במשנתנו שנינו מרחיקים את הגפת וכדומה לפי שהם דברים המוסיפים הבל [חוס], ומחמת זה הם מזיקים לכותל, והמשנה מונה כאן גפת זבל ומלח וסיד ו"סלעים". ואילו במשנה במסכת שבת, שגם כן הנידון הוא מה הם הדברים שמוסיפים הבל, שם מונה המשנה גפת זבל ומלח וסיד ומשמיטה את ה"סלעים", אך מאידך היא מוסיפה גם "חול".

ונמצא שיש שני שינויים בין משנתנו למשנה בשבת, שכאן שנה התנא סלעים ולא שנה חול, ושם שנה התנא חול, ולא שנה סלעים?

אמר רב יוסף: לפי שאין דרכן של בני אדם להטמין בסלעים. לכן התנא לגבי הטמנה לא מדבר על אופן כזה.

אמר ליה אבוי לרב יוסף: וכי דרכן של בני אדם להטמין בגיזי צמר ולשונות של ארגמן?? היינו, בצמר שגזזו אותו מן הבהמה, לפני שעיבדו אותו, ובלשונות של ארגמן, שהוא צמר צבוע באדום, שלאחר צביעתו חזרו והחליקוהו במסרק, ועשו ממנו לשונות לשונות.

ובכל זאת, התנא במסכת שבת מדבר על הטמנה באופן הזה!

דתניא: טומנין בגיזי צמר [צמר לאחר גיזתו, כשהוא בלתי מעובד], **ובציפי צמר** [צמר לאחר סריקה וניפוף במסרק], **ובלשונות של ארגמן** [צמר לאחר צביעה, שחזרו והחליקוהו במסרק פעם נוספת, ועשו

הברייתא באה לחדש, שאף על פי שהסלע הוא רך, "בא בידים", בכל זאת מספיק להרחיק ג' טפחים ולסוד בסיד, לפי שהייתי חושב, כיון שהוא בא בידים, צריך להרחיק יותר מג' טפחים. לכן משמיעה לנו הברייתא שגם בא בידים דינו שוה לאינו בא בידים, שמרחיק ג' טפחים וסד בסיד.

שנינו במשנה מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת [הסיד ואת] הסלעים וכו'.

תנן התם, שנינו שם במסכת שבת, תחילת פרק רביעי: במה טומנין, ובמה אין טומנין?

אם רוצה אדם להטמין קדירה מערב שבת, כדי לשמור את חוס הקדרה עד סעודת שבת, מותר לו להטמין אותה רק בדבר ששומר על החוס הקיים, אך לא בדבר שמוסיף חוס. והטעם לדבר הוא, משום שגזרו חכמים, שאם נתיר לו להטמין בדבר המוסיף הבל [חוס], שמא יבא להטמין גם בתוך אפר חם. ואם יטמין באפר חם, יכול להיות שישארו שם קצת גחלים לוחשות שעומדות להכבות, ועל ידי שיטמין בהן, הוא יחתה בגחלים, ונמצא שמבעיר אש בשבת. לכן גזרו שלא להטמין כלל בכל דבר שמוסיף הבל.

ובאה המשנה לבאר מה הם הדברים שאין מוסיפין הבל, שמותר להטמין בהן, ומה הם הדברים שמוסיפים הבל, שאסור להטמין בהן.

אין טומנין, לא בגפת, ולא בזבל, ולא במלח, ולא בסיד, ולא בחול, בין לחין בין יבשין. כל אלו הדברים מוסיפין הבל, ולכן אסור להטמין בהן.

ודנה הגמרא: **מאי שנא הכא, דקתני**

נכלל בדברים המוסיפים הבל. ולכן, כשכתוב כאן סלעים, הוא הדין לחול, וכשכתוב שם חול, הוא הדין לסלעים.

אמר ליה רבא: אי, אם מסתמך אתה על "יגיד עליו ריעו", ליתנינהו לכולהו בחדא, וליתני חדא מנייהו באידך, והוא הדין לאידך. כי אם כל אחת מהמשניות סומכת על חברתה, אם כן, די בכך שנשנה במשנה אחת בלבד את כל הדברים המוסיפים הבל, או כאן או במסכת שבת, ובמשנה שניה נשנה רק דבר אחד שמוסיף הבל, ואת השאר נלמד מהמשנה האחרת, שהוא הדין לשאר דברים שמוסיפין הבל.

אלא, אמר רבא: התם, במסכת שבת, היינו טעמא דלא קתני "סלעים", משום דמשתכי לה לקדירה.

לעולם אין משנה אחת מגלה על חברתה, אלא הטעם שלא כתוב שם סלעים, הוא משום שהסלעים משברים את הקדירה, ואין הדרך להטמין בהן כלל, ולכן אין התנא שונה את האופן הזה. מה שאין כן גיזי צמר ולשוונות ארגמן, אף על פי שאין הדרך להטמין בהן, מכל מקום, לפעמים כן טומנים בהם, לכן שונה התנא אופן הזה.⁽⁹⁾

ואילו **הבא, היינו טעמא דלא קתני "חול", משום דמחמימי חיים ומקרירי קריי.** כאן לא שונה התנא "חול" משום שאם נותנים דבר חם לתוך חול, אז הוא מוסיף הבל, אבל אם נותנים דבר קר לתוך חול, הוא אינו מוסיף הבל, אלא להיפך, שומר על קרירותו.

ממנו קבוצות צמר מאורכות כעין לשון], **ובמוכין** ["מוך" הוא מה שנשחק מבגדי צמר ישנים, כאשר סורקים אותם במסרק מיוחד כדי להחליקם מה"קוצים" של הצמר, הבולטים עקב יושנם של הבגדים].

ואין מטלטלין אותן. אסור לטלטל את כל הדברים השנויים כאן משום מוקצה. ומכל מקום מותר להטמין בהם מערב שבת, ובשבת מוציא את הקדירה, ומזיז אותן על ידי טלטול מן הצד.

ורואים מכאן, שאף על פי שאין דרכן של בני אדם להטמין בהן, מכל מקום דיבר התנא על אופן כזה, וקשה מכאן על רב יוסף.

ולכן מתרץ אב"י תירוצו אחר:

אלא, אמר אב"י: "יגיד עליו ריעו"! משל הוא, [והוא פסוק בספר איוב, פרק לו], ומשתמשים בו, כדי לומר שדבר האמור במקום אחד יכול לגלות ["להגיד"] על מקום אחר הדומה לו ["רעהו"].

תנא הבא סלעים, והוא הדין לחול.

תנא התם חול, והוא הדין לסלעים.

כיון ששתי המשניות כאן ובמסכת שבת, מדברים על אותו נושא, מה הם הדברים שמוסיפים הבל, אם כן כאשר כתוב כאן סלעים ושם כתוב חול, כל אחד מגלה על חברו דהיינו על המשנה האחרת, שגם זה

9. חכמים על זה, ומותר להטמין בהם אף על פי שמוסיפים הבל. עוד פירשו בשם ר"ח ור"י,

זהו פירש ראשון בתוס'. ועוד פירשו, כיון שאין הדרך כלל להטמין בהם, לכן לא גזרו

המים, שבכולם מדובר בנוק הלחות של המים, ואם כן שוב קשה, למה לא שנה גם חול לח.

ומתרצת הגמרא: **הנהו צריכי**, אמת המים ונברכת הכובסין שניהם צריכים להאמר, כי אי אפשר ללמוד זה מזה.

דאי תנא רק **אמת המים**, הייתי אומר שרק אותה יש להרחיק, **משום דקביעא**. אבל **נברכת הכובסין**, **דלא קביעא**, אימא לא.

אם היה שונה התנא רק אמת המים, הייתי אומר משום שהיא קבועה ועומדת תמיד בשדה, לכן צריך להרחיקה, משום שמקלקלת היא את הכותל בלחות המים המחלחלת ממנה אל הכותל. אבל נברכת הכובסין, שאינה קבועה תמיד, אפשר שאין צורך להרחיקה, לפי שאינה מקלקלת כל כך את הכותל, ולכן צריך לשנות גם נברכת הכובסין.

ואי תנא נברכת הכובסין, **משום דקרו וקימי**, אבל **אמת המים לא**, **צריכא**.

אם היה התנא שונה רק נברכת הכובסין, הייתי אומר משום שהמים מתאספים במקום אחד ועומדים שם כל הזמן, לכן מקלקלים הם את הכותל. אבל אמת המים, שהמים זורמים בה, ואינם עומדים במקום אחד, לפי שהם מי מעין זורמים, אפשר שאין הם מקלקלים כל כך את הכותל, ואינו צריך להרחיק, לכן הוצרך התנא להזכיר אמת המים ונברכת הכובסין.

לכן שם, שמדובר בהטמנת קדרה, והדרך הוא שמטמינים קדרה חמה, לכן אסור להטמין בחול כיון שלדבר חם הוא מוסיף הבל. אבל כאן, שמדובר באופן שמניח חול סמוך למיצר, ואין דבר שמחמם את החול, אין החול מוסיף הבל, ואינו מקלקל את הכותל.

אך מקשה הגמרא: **והא תני רבי אושעיא חול!?** הרי רבי אושעיא בתוספתא שלו, מנה חול בין הדברים הנזכרים במשנתנו שצריכים להרחיק, והלא לפי רבא אינו צריך להרחיק חול!?

מתרצת הגמרא: **התב, במתונא**. רבי אושעיא מנה חול בין הדברים הנזכרים ברישא של משנתנו, שצריכים להרחיק משום לחלוחית, ומדבר על חול לח. אבל אינו צריך להרחיק חול יבש משום שמוסיף הבל.

אך שואלת הגמרא: **תנא דידן נמי, ליתני ולוקמיה במתונא!?** התנא של משנתנו, מדוע לא ישנה גם הוא את החול הלח, בין ההרחקות השנויות ברישא.

מתרצת הגמרא: **הא תנא ליה אמת המים**. הרי כבר שנה ברישא אמת המים, והוא הדין חול לח.

שואלת הגמרא: **אטו, מי לא קתני אמת המים, וקתני גם נברכת הכובסין!?** וכי לא שנה אמת המים ובנוסף לזה שנה גם כן נברכת הכובסין, אף על פי שזה דומה לאמת

ומעלים עפר תיחוח, וזה שייך רק לענין הרחקה, אבל לענין הטמנה, מותר להטמין בהם, כיון שאין מוסיפים הבל.

שהגמרא מתרצת, כי מה שכתוב במשנתנו שצריך להרחיק, אין הטעם משום שמוסיפים הבל, אלא משום שהסלעים מלקים את הארץ,

שנינו במשנה: **מרחיקין את הזרעים ואת המחרשה וכו'**:

שחורש סביב האילנות שהיו שם, לצורך האילנות, ולא בשביל לזרוע.⁽¹¹⁾

ומקשה הגמרא: **"זרעים"?! תיפוק ליה משום מחרישה!** מדוע צריכה המשנה לומר שצריך להרחיק את הזרעים מן הכותל? הרי תמיד לפני שזורעים, חורשים תחילה, ואם כן צריך הוא להרחיק מהכותל עוד לפני הזריעה, משום הנזק שעושה המחרשה.

ומתרצת הגמרא: **תנא, בארץ ישראל קאי. דכתיב "למטר השמים תשתה מים"**. התנא השונה את המשנה היה נמצא בארץ ישראל, ושם אינו צריך להשקות הזרעים, משום שיורד מטר ומשקה הזרעים, ולכן הוצרך לומר שצריך להרחיק משום הזרעים.

ומתרצת הגמרא: **במפולת יד. יש אופן שזורעים על ידי שחורשים קצת ולא מעמיקים כעומק המחרשה, ואחר כך מפילים שם הזרעים בידו, ובאופן זה אינו צריך להרחיק משום המחרשה, אלא רק משום היוק הזרעים.**

עוד מקשה הגמרא: **"מחרישה"?! ותיפוק ליה משום זרעים, מדוע הוצרך התנא לומר שמרחיקים את המחרשה, הרי חורשים כדי שיזרעו שם, והרי הוא צריך להרחיק מהכותל משום הזרעים.**⁽¹⁰⁾

ומתרצת הגמרא: **בחורש לאילנות. מדובר**

שואלת הגמרא: **למימרא, דזרעים לצדדין קא משתרשי.** האם נאמר שמבואר במשנה ששרשי הזרעים מתפשטים לצדדים עד ג' טפחים, ולכן צריך להרחיק אותם ג' טפחים.

והא תנן במסכת כלאים [ז א]: המבריק את הגפן בארץ, כשיש עץ גפן יחידי,⁽¹²⁾ ולוקח זמורה אחת כשהיא מחוברת לגפן, וכופפה,

לתרץ קושייתו.

11. וכתב רש"י "שיש שם אילנות מימים רבים". והיינו שהוקשה לו: מדוע אינו צריך להרחיק את האילנות, הרי מרחיקים את האילן כ"ה אמה. ועל זה מתרץ, שהיו שם אילנות מימים רבים, והיינו שהחזיק בזה ג' שנים. והרשב"א כתב, שמדובר בנטע ברשות. וכוונתו או בנטע ברשות חבירו, שהרשה לו לנטוע שם אילן, או בלוקח.

12. שאם היו הרבה גפנים שם, דהיינו ה' גפנים, שתיים כנגד שתיים ואחת יוצא זנב, היה נחשב כרם, וצריך להרחיק הזרעים ממנו ד' אמות. אבל

10. הקשה הרמב"ן, והלא יש נפקא מינה, שיכול לעכב עליו משעת חרישה, עוד קודם שיזרע! ותירץ, שלא מדובר כאן באנשים שוטים שחורשים שלא על מנת לזרוע, ושאלת הגמרא ההיא, כיון שיצטרך להרחיק משום הזרעים, למה יחרוש בחנם בלא הרחקה.

והגרע"א הקשה לשיטת ר"ת, שלמסקנא גם לרבא מותר לסמוך כל זמן שאין כותל קיים, אם כן נפקא מינה אם חרש תחילה קודם שהיה כותל לחבירו, שמותר לו לחרוש, ולאחר שחרש זה בנה השני כותלו, בזה הדין שאסור לזרוע משום שהזרעים מפסידים להכותל, והניח בצע"ג. ועיין בשיעורי רבי שמואל מה שכתב

אין זה מחמת שהשרשים בעצמן מתפשטים, אלא מחמת שהזרעים יונקים כח הקרקע מן הצדדים, ובכך הם מרפים את הקרקע ומעלים עפר תיחוח, דהיינו שגושי הקרקע מתפוררים ונעשים עפר תיחוח כמו חול, שאין הם דבוקים זה בזה, ומחמת זה מתמוטט יסוד הכותל, ונופל.⁽¹³⁾

שינו במשנה: **ואת מי רגלים מן הכותל ג' טפחים וכו':**

אמר רבה בר בר חנה: מותר לאדם להשתין מים בצד כותלו של חבירו, ואינו צריך להרחיק ג' טפחים, דכתיב [מלכים א כא] "והכרתי לאחאב: משתין בקיר, ועצור, ועוזב בישראל".

והיינו, שאמר הקב"ה לאליהו הנביא לומר לאחאב, שעתיד ה' להכרית את כל הזכרים מבית אחאב, עד שלא ישאר "משתין בקיר", שהוא כנוי לזכרים, לפי שדרכם בכך. ו"עצור" זה העושר הכנוס בבית, ו"עוזב" זה המקנה, הנעזב בשדה, את הכל יכרית ה' מבית אחאב.

ומוכח מכאן, שכך היא הדרך, להשתין בקיר, ואין זה נחשב למעשה היזק שאסור לעשותו.

אך תמהה הגמרא: **והא אנון תנן כאן במשנתנו: ומרחיקין את מי רגלים מן הכותל**

וטומנה בארץ, ומוציא ראשה כדי שתוציא פירות במקום שיוצא ראשה, זה נקרא הברכה.

אם אין על גבה עפר שלשה טפחים, לא יביא זרע עליה. כשאין עפר על גבי הזמורה הטמונה בעפר האדמה ג' טפחים, אסור לזרוע עליה, משום ששרשי הזרע מתפשטים עד ג' טפחים, וחודרים ונכנסים לתוך הגפן, והוי כמרכיב זרעים בגפן, שאסור. אבל כשיש עפר ג' טפחים מעליה, אין השרשים נכנסים בגפן שבאדמה מתחתם.

ותני עלה: אבל זרע את הצדדין אילך ואילך. מותר לזרוע מצדדי הזמורה, אף על פי שאינו מרחיק ג' טפחים.

ומוכח מכאן, שאין שרשי הזרעים מתפשטין לצדדים, כי אם היו מתפשטים לצדדים איך מותר לזרוע בצדדים של הזמורה, והרי הוא כמרכיב זרעים בגפן, וכמו שהיה זרע עליה, שאסור. אלא בהכרח, אין השרשין מתפשטים לצדדים, ואם כן, קשה מכאן על המשנה, שהצריכה להרחיק הזרעים ג' טפחים.

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי חנא בשם רבי יוסי: מפני שמחלידין את הקרקע, ומעלין עפר תיחוח.**

מה שהצריכה המשנה להרחיק את הזרעים

הזמורה ואין בזה כלאים? אלא, מבוואר בתוס' ובשאר ראשונים, שמצד איסור כלאי זרעים, כל שלמעלה אין ערוב אלא יש סימן להפרדה, לא איכפת לנו מה שיונקים למטה זה מזה. וכאן מדובר שלמעלה רחוקים הזרעים מן הגפן היוצא מן הקרקע ג' טפחים לר"ע, או ו' טפחים לרבנן,

בגפן יחידית מספיק להרחיק ג' טפחים לפי רבי עקיבא בפ"ו דמסכת כלאים מ"א, ולפי רבנן שם צריך להרחיק ו' טפחים שלא יחשב ערוב.

13. יש להקשות, כיון שהזרעים יונקים מן הצדדים עד ג' טפחים, איך מותר לזרוע בצדדי

שלשה טפחים.

וכיון שצריך להרחיק שלשה טפחים מן הכותל, האיך מותר להשתין סמוך לקיר?!

ומתרת הגמרא: **התם — בשופכין**. המשנה מדברת כששופך עביט מלא של מי רגלים ליד הכותל, שכמות כזו של מי רגלים ממסמסת את הקיר. אבל להשתין גרידא, מותר, לפי שזה דבר מועט.

[תא שמע ראה, ממה ששינינו: לא [יטיל] אדם מים בצד כותלו של חבירו, אלא אם כן, הרחיק ממנו ג' טפחים. הרי מבואר שאסור להשתין סמוך לכותל חבירו.

ומתרת הגמרא: **התם נמי, בשופכין**. שם גם כן מדובר בשופך עביט מלא⁽¹⁾.

תא שמע ראה, ממה ששינינו: לא ישתין אדם מים בצד כותלו של חבירו, אלא אם כן, הרחיק ממנו ג' טפחים.

במה דברים אמורים, שצריך להרחיק ג' טפחים, **בכותל לבנים**, שעשויים מטיט שנתייבש בחמה, וזה נימוח מחמת המים, לכן צריך להרחיק ממנו. **אבל בכותל אבנים**, דיו שירחיק ממנו **בכדי שלא יזיק**. וכמה השיעור שלא יזיק? **טפת**. שעד טפח

מטשטש הקרקע הסמוך ליסוד הכותל.

ושל צונמא, מותר. אם הכותל עשוי מאבנים, והוא בנוי על גבי סלע ולא על הקרקע, מותר לסמוך, משום שהמים אינן יכולים לקלקל את היסודות של הכותל, כיון שהוא בנוי על גבי סלע, שהוא קשה.

מכל מקום, מבואר כאן, שאסור להשתין סמוך לכותל חבירו.

תויבתא דרבה בר בר חנה, תויבתא. אכן הקושיא מהברייתא על רבה בר בר חנה, נשאר קושיא.

אך שואלת הגמרא על התויבתא: **והא רבה בר בר חנה, קרא קאמר?** הרי הוא מביא ראיה מן הפסוק שהדרך לעשות כן!

ומתרת הגמרא: **התם, הכי קאמר: אפילו מידי דדרכיה לאישתוני בקיר, לא שביקנא ליה. ומאי ניהו? — כלבא**. הפירוש בפסוק הוא, שאפילו מי שדרכו להשתין בקיר, דהיינו כלב, אפילו הוא לא ישאר מבית אחאב. אבל אדם, אין דרכו בכך.

אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: רקיק, אינו ממעט בחלון.

לזרוע על גביו, משום שהזרעים נכנסים לתוך האילן ונמצא שהוא מרכיב זרעים באילן, אבל בשאר אילנות שהם קשים, אין הזרעים נכנסים לתוך האילן, לכן מותר לזרוע על גביו.

1. המהרש"ל מחק את כל הקטע שבסוגריים. ואילו הב"ח בהגהותיו תיקן את הנוסח, וגרס: תא שמע, לא יטיל אדם מים בצד כותלו של חבירו.

ואם כן, אין כאן ערוב למעלה. ורק באופן שהשרשים בעצמן מתפשטים ונכנסים לתוך האילן, אז אסור משום שמרכיב זרעים באילן, וזה אסור אף על פי שאינו נראה ערוב. ועל זה מתרת הגמרא, שאין השרשים בעצמן מתפשטים, אלא שהן יונקים מן הקרקע, לכן אין בזה משום הרכבת זרעים באילן, ומצד שיונקים זה מזה מותר, כל שאין ערוב למעלה. עוד כתבו התוס', שרק בגפן שהוא רך, אסור

סתימה. אבל אם היה מניח דבר מאפה עבה, הוא כן היה משמש כסתימה.

ומקשה הגמרא: הרי גם אם הוא עבה, אינו ממעט, כיון שהאדם אשר הניחו שם, אינו מבטלו שם לעולם, אלא עתיד הוא לפנותו משם.

והרי הכלל הוא, שכדי למעט החלון שלא תעבור הטומאה דרכו, צריך שני תנאים: א. הדבר הסותם לא יקבל טומאה. ב. האדם המניחו שם, מבטלו באופן שמניחו שם לעולם.

ומתרת הגמרא: **לא מיבעיא קאמר**. שמואל הזכיר ריקק כדי להשיענו חידוש:

לא מיבעיא עבה, כיון דאיחזי ליה, לא מבטיל ליה. אין צורך לומר עבה, כיון שאף לאחר שהניח בחלון עדיין ראוי הוא לאכילה, ולכן אינו מבטלו שם. **אבל ריקק, דממאס,** שנעשה מאוס מלחלוח הכותל כיון שהוא דק, **אימא בטולי מבטיל ליה,** הייתי אומר שהוא מבטלו שם לעולם.

קיר המפריד בין שני בתים צמודים, או בין שני חדרים הסמוכים זה לזה, ויש חלון פתוח באותו קיר, ויש מת באחד מן הבתים או החדרים, מתפשטת הטומאה של המת, מצד "טומאת אהל", אל כל הבתים או החדרים.

הטומאה מתפשטת ועוברת מבית לבית ומחדר לחדר דרך החלון בקיר שביניהם רק כשיש בחלון שיעור הראוי ל"חלון".⁽²⁾

ואמר שמואל, שאם היה מונח בחלון "ריקק", דהיינו עוגיה דקה ורכה, שנועדה לסתום חלק מהחלון, ובשיעור הקטן הזה התמעט החלון מהשיעור הראוי להעביר את הטומאה, לא נחשב הריקק הזה למיעוט בשיעור החלון, אלא הטומאה ממשיכה לעבור דרכו.

ודנה הגמרא: **מאי איריא ריקק? אפילו עבה נמי**

מכך שאמר שמואל "ריקק", משמע שהוא בא לומר, דוקא ריקק, שאינו סותם טוב, לפי שהוא רך ועשוי ליפול, לכן הוא אינו

נעשה החלון מתחילה לאור, כל שנשאר בו עדיין רום אצבעיים על רוחב אגודל נחשב עדיין חלון, פחות מכאן נחשב כסתום, ואם נעשה מתחילה לתשמיש או שנעשה מאליו, ששיעורו כמלא אגרוף, אם נתמעט משיעורו אפילו במשהו, לא נחשב חלון.

ואם נעשה החלון לא לתשמיש ולא לאורה אלא להסתכל ממנו לאויר כדי לשמור גנות ופרדסים, לשיטת הרמב"ם והר"ש ועוד מפרשים, שיעורו הוא כמו העשוי למאור. ולשיטת התוס' כאן יש לו שיעור רביעי, דהיינו כמלא מקדח בינוני, והוא פחות ממלא פונדיון.

2. לפי שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים יש ג' שיעורים בחלון, (א) כשעשוי למאור, דהיינו להאיר אותו המקום, שיעורו כמלא מקדח גדול, שהוא כמלא פונדיון האיטלקי. (ב) כשעשוי לתשמיש, שיעורו בפותח טפח, דהיינו טפח על טפח מרובע, וזהו שיעור יותר גדול מפונדיון. (ג) אם נעשה שלא בידי אדם, אלא על ידי מים או שרצים, וכדומה, שיעורו מלא אגרוף, והוא כראש גדול של כל אדם.

ואם חישב עליו לתשמיש שיעורו בפותח טפח, ואם חישב למאור שיעורו בפונדיון. ואם התחיל לסתום החלון ולא גמר, אם

בחלון כל זמן שלא ביטלו שם לעולם, מהמשנה במסכת אהלות [ו ב], ששינוי בה:

קופה מלאה תבן, וחבית מלאה גרוגרות [תאנים מיובשות], **המונחים בחלון, רואין: כל שאילו ינטלו הקופה או החבית, ובכל זאת יכולין תבן וגרוגרות לעמוד שם בפני עצמן, הרי הם חוצצין. ואם לאו, אין חוצצין.**

הקופה והחבית אינם חוצצים, כדלהלן, מפני שהם כלים המקבלים טומאת כלים. אבל התבן והגרוגרות אינם מקבלין טומאה. התבן, מפני שאינו אוכל אדם. והגרוגרות, מדובר בכגון שלא הוכשרו לקבל טומאה על ידי אחד מז' המשקין. ולכן התבן והגרוגרות חוצצין. אמנם יש תנאי, שצריך להיות שהם יכולין לעמוד בפני עצמם גם בלא הקופה והחבית. אבל אם אינם יכולים לעמוד בלא הקופה והחבית, הם אינם חוצצים.⁽⁶⁾

שואלת הגמרא: **והא תבן חזי לבהמותו, הרי**

קא משמע לך, משמיע לנו שמואל, שהיות והוא לא נמאס לגמרי, אלא עדיין ראוי הוא לאכילת כלבים או תרנגולים, אין אומרים מן הסתם ביטלו לעולם, עד שיבטלו בפירוש לעולם.⁽³⁾

שואלת הגמרא: **ותיפוק ליה דהוה ליה "דבר שהוא מקבל טומאה", וכל דבר שהוא מקבל טומאה, אינו חוצץ בפני הטומאה! למה צריך להגיע לטעם שאינו מבטלו שם, והרי אף אם יבטלו, גם אז הוא אינו חוצץ, מפני שהוא מקבל טומאה ככל האוכלין שמקבלין טומאה,**⁽⁴⁾ **ויש לנו כלל, שכל דבר המקבל טומאה, אינו חוצץ בפני הטומאה.**

ומתרתצת הגמרא: מדובר כאן באופן שהריקן **נילש במי פירות, שהם אינם משבעת המשקין המכשירין את האוכל לקבלת** **טומאה.**⁽⁵⁾

מיתובי, הגמרא מקשה עתה על הדין שחידש שמואל, שכל דבר אינו ממעט

3. כ"כ הר"י מיגאש והמאירי.

4. הקשו התוס', הרי אם יבטלו לעולם, בטל ממנו שם אוכל, ושוב אינו מקבל טומאה. ותירצו, שלא בטל ממנו תורת קבלת טומאה על ידי מחשבה בלבד בלא שינוי מעשה. והרמב"ן תירץ, שקושיית הגמרא היא, למה צריך לומר שבלא ביטול אינו חוצץ משום שיש דין שאינו חוצץ אלא אם כן יבטלו לעולם, הרי בלא זה, כל שלא ביטלו, הרי הוא מקבל טומאה, ומחמת זה אינו חוצץ.

והקשה המקדש דוד: למה לא מועיל דבר המקבל טומאה, אף שאינו חוצץ? והרי מכל מקום, הרי הוא מבטל את השימוש של החלון, שעתה אין עוד בחלון תשיש בשיעור של

"פותח טפח", וממילא לא חשיב חלון. ותירץ הקהילות יעקב על פי מה שכתב תוס' שאין מתבטל דין קבלת טומאה במחשבה לחוד בלא שינוי מעשה, לכן אין מתבטל ממנו שם חלון בזה שמבטלו לעולם.

5. כל אוכל אינו "מוכשר" לקבל טומאה אלא אם כן נפל עליו פעם אחת אחד מז' משקין, שהם: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים. וכאן מדובר שלא נפל על הריק אחד מז' משקין, אלא לשו אותו במי פירות, ולכן אינו מקבל טומאה.

6. לפי פירוש ראשון בתוס', הטעם הוא, מפני שכל דבר החוצץ צריך שיוכל לעמוד בפני

מתרצינן: **במתונא**. מדובר בתבן לח שאינו ראוי להסקה.

ומקשה הגמרא: **חזי להסק גדול הרי עדיין** ראוי הוא להיסק גדול, כשיש כבר מדורה גדולה אפשר להכניס שם אף תבן לח וימשיך לדלוק.

ומתרת הגמרא: **הסק גדול לא שביח**. היסק גדול אינו מצוי, לכן לא אומרים בסתמא שאינו מבטלו מכיון שראוי הוא להיסק גדול.

ממשיכה הגמרא להקשות: **גרוגרות הא חזו** ליה. הרי גרוגרות ראויים לו ואם כן, אינו מבטלם, ולמה הם חוצצים?

תבן ראוי לאכילת בהמה, ואם כן, בסתמא אינו מבטלו שם, ולמה הוא חוצץ?

מתרת הגמרא: **בפריא**. מדובר כשהתבן נרקב ואינו ראוי לאכילת בהמה.

אך ממשיכה הגמרא לשאול: **חזי לטינא**, הרי ראוי לגובלו עם טיט לבנין?

ומתרת: **ראית בה קוצי**. מדובר שיש שם קוצים, ודרכן היה לגבול הטיט ברגליהן, וכשיש קוצים אי אפשר לגבולו, מפני שהן מסרטין את הרגל.

ומקשה הגמרא: **חזי להסקה**, הרי ראוי התבן להסיקו תחת תבשילו או לצורך אחר?

שאם הכלי בעצמו מונח בחלון, הרי הוא מצטרף עם דפנות אהלים, ויצא מכלל כלי ונחשב כמו האהל. אבל באופן שאינו מונח בחלון, רק הוא מעמיד את הדלת, כגון מפתח, כיון שאין הכלי מצטרף עם האהל לחצוץ, הרי הוא חשוב כלי, ונאמרה הלכה שאהל הנסמך על גבי כלים לא חשיב אהל לחצוץ.

והקשה הקהילות יעקב, הרי כאן הקופה והחבית מונחים בחלון, רק שאינם חוצצים מפני שהם מקבלים טומאה, ואם כן, למה אין מועיל מה שמעמידים התבן והגרוגרות.

ונראה, שיסוד הדין הוא, שכלי אינו חוצץ אלא אם כן נעשה דופן אהל, דהיינו שהדופן גודר את האהל שעד לכאן הוא מגיע, ולכן אם הכלי יכול לחצוץ כשהוא מונח בחלון, הרי הוא נחשב לדופן אהל, אבל כשהוא מקבל טומאה שאינו יכול לחצוץ בפני הטומאה, אינו נחשב לדופן אהל שהרי אינו גודר את האהל, לכן גם מה שנסמך עליו אינו חשוב אהל כיון שנסמך על כלי.

עצמו. ודעת הט"ז יו"ד שע"א ג' שלפי זה לא מועיל לנעול דלת במנעול, כשאין יכול לעמוד נעול בלא זה. אולם הש"ך שם חולק על זה, וסובר שהחסרון הזה הוא רק בסתימה ארעית, שאינה יכולה לעמוד בפני עצמה אלא על ידי דבר אחר שסומכה. אבל דלת הנעולה במנעול שמחובר לדלת, לא חשיבה סתימת ארעי.

פירוש שני כתבו בתוס', מפני שהכלי מקבל טומאה, ואין מועיל לחצוץ דבר שנסמך על ידי מקבל טומאה.

פירוש שלישי כתבו בתוס', וכן כתב גם הר"ש והרע"ב באהלות, שהחסרון הוא מפני שנסמך על ידי כלי, וכל דבר שנסמך על גבי כלים או אדם אינו חוצץ, כמפורש במסכת אהלות, שמפתח הסומך את הדלת, אינו חוצץ.

והקשה הרא"ש שם, הרי הכלי בעצמו, אם אינו מקבל טומאה, הרי הוא חוצץ כשמונח בחלון כמפורש בסוגיין. ואם כן, למה לא מועיל כשמעמיד דבר אחר. ותיירץ, שכך נאמרה הלכה. והחזו"א [אהלות ג' י"ג] הוסיף ביאור בזה,

ואי בעית אימא, אפשר לתרץ תירוץ אחר: לעולם דפומא לבר. אלא הכא במאי עסקינן, בחבית של מתכת. לעולם מדובר כשפי החבית לצד חוץ, ומכל מקום, אינה חוצצת מפני הטומאה, משום שמדובר בחבית של מתכת, שמקבלת טומאה גם מגבה.

וממשיכה הגמרא להקשות על שמואל:

מיתבי, הרי שנינו: עשבין שתלשן, והניחן בחלון, או שעלו מאליהן בחלונות. עשבים שצמחו במקום אחר, ותלשן והניחן בחלון, או שצמחו בחלון, והרי הן סותמין את החלון וממעטין שיעורו. ומטלונות שאין בהן שלש על שלש, סמרטוטין שאין בהן ג' אצבעות על ג' אצבעות, שמחמת זה אינן מקבלין טומאה, שאם יש בהן ג' על ג' אצבעות הרי הן מקבלין טומאה מדין בגד. והאבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה, אבר ובשר שנתלשו מבהמה וחיה כשהן חיים שאינן מקבלין טומאה, ועדיין מחוברין במקצת, ומונחין בחלון וממעטין שיעורו. ועוף ששכן בחלון, עוף חי ששוכן ומונח בחלון וממעט שיעורו. ועובר כוכבים שישב בחלון, נכרי שאינו מקבל טומאה שיושב בחלון וממעט שיעורו. ובן שמנה המונח

ומתרצת הגמרא: אמר שמואל בשהתריפו, מדובר כשהתליעו ואינם ראוים לאכילה. וכן תני רבה בר אבוח, בשהתריפו, כשהתליעו.

וממשיכה הגמרא להקשות על עצם דברי המשנה: האי חבית, היכי דמיא? (7) איך מדובר בחבית של גרוגרות, שסתם חבית היתה מחרס, וחרס אינו מקבל טומאה מגבו אלא מתוכו, דהיינו מצד פיו, כשאינו סתום בצמיד פתיל.

אי דפומא לבר, אם מדובר כשפי החבית הוא לצד חוץ, דהיינו שאינו לצד הבית שהמת בתוכו, נמצא שהצד שפונה לבית א-כ שהמת בתוכו זהו גב החבית, אם כן, היא גופה תיחיון. דהא כלי חרש אינו מטמא מגבו. (8) למה צריכים את הגרוגרות, שהחבית בעצמה תחצוץ! שהרי כלי חרס אינו מטמא מגבו, וכיון שאין טומאת המת עוברת בתוכה של החבית, תהא היא עצמה חוצצת בפני הטומאה.

ומתרצת הגמרא: לעולם דפומא לגאו. מדובר שפי החבית הוא לצד הפנימי, דהיינו לצד הבית שהמת בתוכו, ולכן הטומאה עוברת בתוכה, ומטמאתה, ומחמת זה אין החבית חוצצת בפני הטומאה.

ממעטין, צריך ביטול. ודעת הר"ש שכן הדין בכל דבר שסותם גם אם אינו כלי. וביאר הגר"ח בכתביו, שכל זמן שנשאר חור, יכולה הטומאה לחדור ולעבור דרך שם אם נשאר עליו שם חלון, לכן רק אם מבטלו שם לעולם מתבטל ממנו שם חלון, ושוב אין הטומאה יכולה לעבור. אבל כשאין מבטלו, נקרא עדיין חלון, והטומאה עוברת. אבל כשסותמו לגמרי, אף שנשאר עליו שם חלון, מכל מקום, חוצץ הוא

7. הגמרא שואלת רק על חבית, אבל על קופה לא קשה מפני שסתם קופה עשוי מעץ שמקבל טומאה מגבה.

8. הקשו תוס' הרי אינו מבטל את החבית שם, ותירץ ריב"ם שכיון שהתליעו הגרוגרות גם החבית נתקלקלה, ומבטלה. עוד תירצו, ר"ת ור"י, שבכלים, אם סותמין את כל החלון אין צריך ביטול. אבל אם אין סותמים הכל רק

בחלון, תינוק שנולד לח' חדשים שאינו בן קיימא וחשוב נפל, כל זמן שהוא חי אינו מקבל טומאה שאינו נקרא אדם, וגם אינו מטמא כמת, כיון שעדיין הוא חי. **והמלח וכלי חרס וספר תורה**, שהן מונחין בחלון וממעטין שיעורו, ואינן מקבלין טומאה, המלח משום שאינו אוכל בפני עצמו, שאי אפשר לאכלו לבדו. וכלי חרס מדובר שפיו כלפי חוץ, וספר תורה לא חשוב כלי, ולכן אינו מקבל טומאה:

כולם ממעטין בחלון. כל אלו השנויים כאן הן ממעטין בחלון.

אבל השלג והברד, והגלד, מים שקפאו על פני הארץ, או על פני המים, כגון מי נהרות שקפאו. **והכפור** מים הנוזלים ויורדים כגון מי גשמים, שקפאו, ⁽⁹⁾ **והמים** שנמצאים בכלי. **כולן אין ממעטין בחלון**.

כל אלו הדברים אין ממעטין, מפני שנמסים מאליהם ושוב אינם יכולין למעט. והמים שבכלי אין ממעטים מפני שאם ינטל הכלי אין המים עומדים בפני עצמן, לכן אין ממעטין, כמבואר לענין תבן וגרוגרות.

שואלת הגמרא: **והא עשבין חזו לבהמתו**, הרי עשבין ראויין לאכילת בהמתו, ואם כן, אינו מבטלן, ולמה הם ממעטין?!

ומתרצת הגמרא: **באפרותא**, מדובר במין עשבים שהם סם המות לבהמה, וכיון שאין

ראויין לבהמה לכן מבטלן שם לעולם.

שנינו בברייתא: **או שעלו מאליהן**.

ומקשה הגמרא: **כיון דקשו לכותל, שקיל לחו**. כיון שמדובר בעשבין צומחים בחלון, והרי למדנו במשנתנו שזרעים קשין לכותל שמחלידין את הקרקע, אם כן, לא ישאיר אותם שם ויתלשם, ולמה ממעטין?

אמר רבה: בכותל חורבה. מדובר בחלון שנמצא בכותל חורבה, שהיא מקום שאין דרים שם, ויש שם כתלים ישנים שעלולים ליפול, בזה לא איכפת לאנשים שיש שם עשבים שמרפין את הכותל, כיון שבלא זה הם עלולים ליפול.

רב פפא אמר: אפילו בכותל יישוב, אפילו אם מדובר בכותל יישוב, מקום שדרין שם והכתלים הם חזקים שאין עומדים ליפול, ואיכפת לאנשים שלא יהיו עשבין שמרפין את הכותל, מכל מקום, לא קשה, מפני שכאן מדובר **בבאין חוץ לשלשה לחלון**. שהעשבין אינם צומחין בחלון, אלא רחוק מן הכותל ג' טפחים, רק שהם גבוהים ומגיעין עד תוך החלון וממעטין אותו משיעורו.

שואלת הגמרא: **מטלוניות, חזו ליה לקריעה דלבושא**. הרי מטלוניות ראויות הן לעשות מהן טלאי לבגד שנקרע, אם כן, אינו מבטלן ולמה הן חוצצין?

דופן אהל, אבל בשאר דברים לא אמרינן כן.

מדין מחיצה.

ולשיטת התוס', שרק בכלים הדין כן ולא בשאר דברים, צריך לומר, שאין מועיל סתם מחיצה לחצוץ אלא אם כן הוא דופן אהל, ובכלים נאמרה הלכה שמצטרף עם האהל להיות

9. כן פירש הרע"ב בפ"ח מאהלות מ"ה ובפ"ז ממקואות מ"א עיי"ש.

ומתרצת הגמרא: **בסמיכתא**. מדובר במטלוניות שהן עבות יותר מדאי, שאין ראוי לעשות מהן טלאי לבגד.

ומקשה הגמרא: **חזו לאומנא**, הרי ראויות הן לאומן המקיז דם, לקנח בהן פי המכה?

ומתרצת הגמרא: **בריסקא**. מדובר במטלוניות העשויות מ"נוצה של עיזים", צמר גס, שמסרטין את הידים, לכן הן אין אינן ראויות לקנח בהן פי המכה.

ומקשה הגמרא: **אי בריסקא** עוסקת הברייטא, מדוע נקט התנא מטלוניות **שאינן בהן שלש** אצבעות **על שלש**? והרי מטלוניות **שאינן בהן ארבעה על ארבעה מיבעי ליה**.

אם מדובר במטלוניות העשויות מנוצה של עיזים, היינו שק, שהרי שק עשוי מנוצה של עיזים. ושק, שיעורו לקבל טומאה הוא ד' טפחים על ד' טפחים. ואם כן, קשה, מה שאמרה הברייטא מטלוניות שאין בהן ג' אצבעות על ג' אצבעות, ומשמע שאם יש בהן ג' על ג' אצבעות, הן מקבלות טומאה ואינן חוצצות בפני הטומאה. והלא כיון שמדובר בשק, ששיעורו לקבל טומאה הוא ד' טפחים על ד' טפחים, הרי כל שאין בהן ד' טפחים על ד' טפחים אינן מקבלין טומאה, וחוצצין בפני הטומאה.

ומתרצת הגמרא: **כעין ריסקא**. לעולם מדובר במטלוניות שהן בגד ולא שק, שאינן עשויות מנוצה של עיזים, אלא שאין ראויין לקנח

בהן פי המכה משום שהן מסרטין את הידים כמו שק.

שנינו בברייטא: **והאבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה**.

ושאלת הגמרא: **ערקא ואזלא**, הרי יכולה הבהמה או החיה לברוח, ואם כן, למה חוצץ האבר או הבשר המדולדל, והרי אינו מבוטל שם?

ומתרצת הגמרא: **בקשורה**. מדובר שהבהמה או החיה קשורה שאינה יכולה לברוח.

ומקשה הגמרא: **שחיט לה**, הרי יכול לשוחטה ולאוכלה אם כן, אינו מבטלה שם.

ומתרצת הגמרא: **בטמאה**, מדובר בבהמה או בחיה טמאה שאסור לאוכלה.

ומקשה הגמרא: **מזבין לה לנכרי**. הרי יכול לשוחטה ולמכור בשרה לנכרים?

ומתרצת הגמרא: **בכחושה**, מדובר בכחושה שאין לה הרבה בשר ואין הדרך לאוכלה.

ומקשה הגמרא: **פסיק שדי לה לכלבים**, הרי יכול לחתוך האבר או הבשר המדולדלין וליתנה לכלבים?

ומתרצת הגמרא: **כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביר**. כיון שיש צער בעל חיים אם יחתכנה, לכן אינו עושה כן ומבטלה שם.⁽¹⁰⁾

בקוף וכיו"ב שנהנין ממנו, ולכן קשרו אותו שם, ואת האבר והבשר הניחו בחלון ודעתו לבטלו שם.

10. הקשו תוס' הרי יכול ליקח כל הבהמה ולהשליכה לכלבים, ובזה אין עובר על צער בע"ח שאינו עושה מעשה בידים, אלא משליכה הפקר שיוכלו הכלבים לאוכלה. ותי' דמדובר

שנינו בברייתא: **ועוף ששכן בחלון**.

שואלת הגמרא: **פרח ואזיל**, הרי יכול לפרוח ולילך.

ומתרצת הגמרא: **בקשור**, מדובר כשהוא קשור, שאין יכול לפרוח.

אך עדיין קשה: **שחיט ליה**, הרי יכול לשוחט ולאוכלו.

ומתרצת הגמרא: **בטמא**, שאין ראוי לאוכלו.

ומקשה הגמרא: **מזבין ליה לנכרי**, הרי יכול למוכרו לנכרי?

ומתרצת הגמרא: **בקלניתא**. מדובר בעוף כחוש מאד שאין ראוי לשום אדם.

ומקשה הגמרא: **יחוב ליה לינוקא**, הרי ראוי ליתנו לקטן לשחק בו?

ומתרצת הגמרא: **במסרט**, מדובר בעוף שהוא מסרט לכן אי אפשר ליתנו לקטן.

ומקשה הגמרא: **קלניתא לא מסרטא**, הרי אמרנו לעיל שמדובר בקלניתא, וקלניתא לא מסרטא!?

ומתרצת הגמרא: **בעין קלניתא**. מדובר בעוף שדומה לקלניתא שהוא כחוש מאד, אבל הוא מסרט, ואינו מדובר בקלניתא ממש שאינו מסרט.

שנינו בברייתא: **ועובד כוכבים שישב בחלון**.

ומקשה הגמרא: **קאי ואזיל** הרי יכול לעמוד ולילך ממש?

ומתרצת הגמרא: **בכפות**, מדובר שהוא קשור שם.

ומקשה הגמרא: **אתי חבריה שרי ליה**, הרי יכול לבוא חבריו ולהתיר הקשר?

ומתרצת הגמרא: **במצורע**, מדובר במצורע שאין בני אדם ניגשים אליו כדי שלא ידבקו מצרעתו.

ומקשה הגמרא: **אתי מצורע חבריה שרי ליה**, הרי יכול לבוא חבריו שהוא ג"כ מצורע ולהתיר אותו?

ומתרצת הגמרא: **אלא בחבושי מלכות**. מדובר שהוא קשור שם עפ"י המלכות שנתנוהו שם למאסר עולם.

שנינו בברייתא: **ובן שמנה המונח בחלון**.

ומקשה הגמרא: **אתיא אמיא דריא ליה**, הרי תבוא אמו ותשאנו ממש?

ומתרצת הגמרא: **בשבת** מדובר בשבת, שאסור לטלטלו.⁽¹¹⁾

דתניא: בן שמנה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו בשבת, הוא נחשב כמו אבן לענין שאסור לטלטלו משום מוקצה. אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה. מותר לאמו להתכופף ולהניק אותו, מפני סכנת האם שלא יזיק לה ריבוי החלב שבדדיה.

שנינו בברייתא: **מלח ממעט בחלון**.

ומקשה הגמרא: **חזיא ליה**, הרי ראוי לאכילה ואינו מבטלו.

11. כתבו תוס' שמדובר בגוסס שימות קודם צאת השבת, והחליטו ששם בחלון תהא קבורתו,

ומתרצת הגמרא: **במריירתא**. מדובר במלח שהוא מר שאין ראוי לאכילה.

ומקשה הגמרא: **חזיא לעורות**, הרי ראוי לעבד בו עורות.

ומתרצת הגמרא: **דאית בה קוצי**, מדובר שיש שם קוצים שאי אפשר לעבד בזה עורות שמסרטים את ידיו.

ומקשה הגמרא: **כיון דקשיא לכותל שקלא**, הרי למדנו במשנתנו שמלח קשה לכותל, אם כן, מחמת זה יטלנו משם.

ומתרצת הגמרא: **דיתבא אחספא**, מדובר שנמצא המלח על גבי חרס לכן אינו מזיק לכותל.

ומקשה הגמרא: **חספא גופא תיחוי**, שהחרס בעצמה תחצוץ ולמה צריך את המלח כדי לחצוץ?

ומתרצת הגמרא: **דלית בה שיעורא**, כשאין שיעור חשוב בחרס ולכן נחשב כמי שאינו. ⁽¹²⁾ **כדתנן** במסכת שבת לגבי שיעור הוצאה [פב א]: **חרס, כדי ליתן בין פצים לחבירו**. שיעור חרס שחייבין עליו כשהוציאו בשבת, אם יש בו שיעור שאפשר

ליתן ממנו על החלונות שבכותל, שהדרך היה כשהיו עושים חלונות בכותל היו מרחיקין את האבנים או הלבנים זה מזה כדי שיכנס שם האורה, ונותן במקום החלון למעלה ולמטה חרס רחב בין זה לזה וטח בטיט, והחרס עב ועומד שם כאבן. ⁽¹³⁾ אם יש בחרס כשיעור הזה, נחשב הוא לדבר חשוב וחייבין על הוצאתו. והוא הדין כאן, שאם אין בו כשיעור הזה, נחשב כמי שאינו.

שנינו בברייתא: **כלי חרס ממעט**.

ומקשה הגמרא: **כלי חרס חזי לה**, הרי כלי חרס ראוי לשימוש ואם כן, אינו מבטלו?

ומתרצת הגמרא: **דמיטנף**, כשהוא מטונף ואינו ראוי לשימוש.

ומקשה הגמרא: **חזי לאומנא**, הרי ראוי לאומן המקיז דם להכניס שם הדם?

ומתרצת הגמרא: **דמנקב**, כשהוא מנוקב, ולכן אינו ראוי להכניס בו דם.

שנינו בברייתא: **ספר תורה ממעט**.

ומקשה הגמרא: **חזי למקרא**, הרי ראוי לקרות בו.

וגורסים אח"כ וכדתנן וכו', והינו שהוקשה להגמרא שכיון שהחרס הוא דבר חשוב אם כן, יקח את החרס משם כשיצטרך לו ויסיר גם המלח כדי שלא יזיק לכותל, ועל זה מתרצינן וכדתנן וכו', היינו שאין שיעור בחרס כדי ליתן בין פצים לחבירו, לכן אינו דבר חשוב ומבטל את החרס שם.

13. כן פירש רש"י כאן, ובשבת פירש כשמסדרין פצימין ועמודים וקורות ועושין שורות של

שאם לא כן הרי יקחוהו לאחר השבת, ולענין למעט בחלון צריך ביטול לעולם. והרשב"א והריטב"א כתבו שמספיק ביטול רק לשבת, ואינו צריך ביטול לעולם.

12. כן פירש רש"י. והראשונים תמהו עליו וכי מפני שאינו דבר חשוב אינו חוצץ, הרי הוא מבטלו לעולם וממעט את החלון משיעורו. לכן פי' תוס' ועוד ראשונים שתי' הגמרא הוא שאין שיעור בחרס לבד כדי למעט החלון משיעורו,

ומתרת הגמרא: **בבלוי**, כשהוא בלוי ואין ראוי לקרות בו.

ומקשה הגמרא: **והא בעי גניזה**, והרי צריך לגנוזו, אם כן, יקחנו משם כדי לגנוזו?

ומתרת הגמרא: **שם תהא גניזתה**. כשאמר ששם בחלון תהא גניזתה.

ומביאה עתה הגמרא דיון בהלכות מחיצה לגבי שבת, איזו היא מחיצה הגודרת את רשות היחיד:

אמר רב: בכל עושין מחיצה, חוץ ממלח ורכב. כל הדברים, אפשר לעשות מהם מחיצה לענין שבת ולשאר דינים, חוץ ממלח ושומן, מפני שהמלח מתפזר, והשומן נמס כשמתחמם.

ושמואל אמר: אפילו מלח אפשר לעשות בו מחיצה.

אמר רב פפא: ולא פליגי. אין מחלוקת ביניהם, משום שכל אחד מדבר על סוג מלח אחר:

הא במלח סדומית, הא במלח איסתרוקנית.

רב דיבר על מלח איסתרוקנית, שהוא דק ומתפזר, ולכן גם אם מעמידים ממנו מחיצה, אין היא נחשבת כמחיצה הגודרת את הרשות בשבת. ושמואל דיבר על מלח סדומית, שהוא עב וקשה כאבן ואינו מתפזר, ולכן הוא יכול לשמש כמחיצה.

והשתא דאמר רבה, עכשיו, אחרי ששמענו

את המימרא של רבה בענין היתר הטלטול במבוי בשבת: **עושה אדם שני צבורי מלח**, מעמיד שתי ערימות מלח [בגובה עשרה טפחים לפחות] בפתח המבוי, סמוך לכותלי המבוי, משני צידיו, **ומניח עליהם קורה** כדי להתיר בכך את הטלטול במבוי בשבת, דהיינו שמניח את שני ראשי הקורה על שני צבורי מלח בסמוך לכותלי המבוי, ויכול לעשות כן לפי **שהמלח מעמדת את הקורה**, ו**הקורה מעמדת את המלח**. ציבורי מלח מעמידין את הקורה, ואילו כובד הקורה מעמיד את המלח שישאר צבור כגוש אחד ולא יתפזר, ולכן נחשב הדבר כהעמדת קורה על דבר מתקיים.

לפי זה, אין עוד צורך להגיע לחילוקן של רב פפא בדברי רב ושמואל, ולומר שהם דיברו בשני סוגי מלח, אלא אפשר להעמיד את דברי רב ושמואל באותו הסוג, **אפילו מלח איסתרוקנית**.

ולא פליגי רב ושמואל:

הא דאיכא קורה, הא דליכא קורה. רב דיבר כשלא מונחת קורה מלמעלה על ערימת המלח, ולכן יכול הוא להתפזר. ושמואל דיבר כשמונחת קורה על ראש הערימה של המלח, והקורה מעמדת את המלח שלא יתפזר.

שנינו במשנה: **מרחיקין את הריחים ג' מן השכב שהן ארבעה מן הרכב**:

ומבאר הגמרא: **מאי טעמא? משום טיריא**. מה הטעם שצריך להרחיק מהריחים, משום שנדנוד הריחים מרעיד את הקרקע ומרפה

את יסוד הכותל.

שואלת הגמרא: **והא תניא הרי שנינו בברייתא: ושל חמור, שלשה מן האיסטרוביל, שהן ארבעה מן הקלת. ריחים המונהגים על ידי חמור,** (14) צריך להרחיק שלשה טפחים מן מושב הריחים שקורין איסטרוביל, שהם ד' טפחים מן החלק העליון של הריחים שטוחנת ונקראת קלת.

התם, מאי טיריא איכא, שם מה שייך לומר שמרעיד את הקרקע?

ומתרצת הגמרא: **אלא משום קלא,** אלא הטעם שצריך להרחיק הוא מחמת הקול של הנהגת החמור, או של הריחיים כשהן טוחנות, והקול מזיק לכותל. (15)

שנינו במשנה: ואת התנור שלשה מן הכליא שהן ארבעה מן השפה:

אמר אביי: שמע מינה, כליא דתנור, טפח. מזה שכתוב במשנה שצריך להרחיק שלשה טפחים מן הכליא שהן ד' מן השפה, למדנו מזה שהכליא עודף על השפה, שזהו גוף התנור, טפח מכל צד.

נפקא מינה למקח וממכר. מה נוגע לנו לדעת את זה, אלא לענין מקח וממכר, שאם אחד מוכר לשני תנור שפה וכליא בסתם, ולא קבעו ביניהם בכמה יהיה הכליא גדול מן השפה, אמרינן שצריך הוא להיות גדול טפח מכל צד, משום שלמדנו מהמשנה שכך הוא סתם תנור.

מתניתין:

לא יעמיד אדם תנור בתוך הבית, אלא אם כן יש על גביו גובה ארבע אמות. אסור להעמיד תנור בתוך הבית, אלא כשיש מפי התנור עד התקרה חלל ארבע אמות, כדי שלא יאחוז האור בתקרה, ואפילו כשאין מי שגר בעליה שעל גב התקרה, מכל מקום השכנים יכולים לעכב עליו שאם ידלוק ביתו תעבור הדליקה גם לבתיהם. (16)

היה מעמידו בעליה, צריך שיהא תחתיו מעזיבה שלשה טפחים. אם מעמידו על גבי העליה צריך שיהא טיח קרקע בעובי ג' טפחים מתחתיו, כדי שלא תבער תקרה שמתחתיו.

משום קלא, שגם לפי המסקנא יש טיריא כדאיתא בדף י"ח א', אלא שרעידת הארץ נעשה לא על ידי נדנוד הריחיים, רק מחמת הקול. אולם מהר"י מיגאש משמע שגורס אלא משום קלא שכתב שאין הקרקע מתנדנד עיי"ש. ועיין לעיל י"ח א' תוד"ה דטיריאי שהביאו שתי הגירסאות.

16. כן משמע מרש"י ד"ה ואם הזיק. וכ"כ רש"י ב"ק ס"א ב שבני העיר מעכבין עליו. ועיי"ש בתוס' שמקודם פירשו שבעל עליה מעכב עליו, והיינו שמדובר כשיש מי שגר בעליה. ואח"כ

14. כן פירש רש"י. אולם הראשונים תמחו על זה שאיך חמור יכול לעבור בג' טפחים?! ועוד, מדוע אין טיריא בריחים של חמור? ומה זה שונה מריחים של יד? ופירשו תוס' דשל חמור היינו שהריחים מונחות על גבי עצים הנושאים אותה שנקראים חמור, לכן אין נדנוד הקרקע. ובשם ר"ח פירשו גם כן שמונחת על גבי עצים, רק הטעם שאין נדנוד משום שהדרך לסבב הגלגל ברגליו ולא בידיו, מה שאין כן, בריחים של יד שמסבבין בידיו עיי"ש.

15. הרשב"א והר"ן כתבו דלא גרסינן "אלא"

מקלקל את האוצר שמעליו. ולא רפת בקר, גם אסור לעשות רפת בקר תחת אוצרו של חברו, מפני שהריח של הרפת קשה לאוצר.

באמת ביין חתירו, כשיש אוצר של יין מותר לפתוח תחתיו חנות של נחתומין ושל צבעין, דאין החום מזיק ליין, אבל לא רפת בקר. אסור לעשות רפת בקר תחת אוצר של יין, מפני שהריח מזיק ליין.

גמרא:

שואלת הגמרא: **והתניא, בתנור ארבעה ובכירה שלשה,** הרי שנינו בברייתא שאם בא להעמיד תנור בעלייה, צריך שיהא תחתיו מעזיבה ד' טפחים, ובכירה צריך ג' טפחים, ואילו במשנתנו כתוב שבתנור צריך רק ג' טפחים ובכירה טפח?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי, כי תניא ההיא בדנחתומין,** הברייתא מדברת בתנור וכירה של נחתומין, דהיינו של אופין, שמסיקין אותו תמיד ומחמת זה הוא יותר חם, לכן צריך להרחיק יותר. **דתנור דידן, כי כירה דנחתומין.** תנור שלנו דהיינו של בעלי בתים שאינם נחתומין, חומו שוה לכירה של נחתומין, ולכן בשניהם צריך מעזיבה ג' טפחים.

ובכירה, טפח. אם מעמיד כירה על גבי עלייה, מספיק שיהא תחתיה מעזיבה גובה טפח. מפני שכירה אינה חמה כמו תנור, שתנור עשוי בשיפוע, רחב מלמטה וצר מלמעלה ועל ידי זה מתקבץ החום ונעשה חם מאד, אבל כירה עשויה בצורת מלבן שיש לו מקום להניח עליו שתי קדרות ואינה חמה כל כך, לכן מספיק במעזיבה טפח.⁽¹⁷⁾

ואם הזיק משלם מה שהזיק. אף אם הרחיק כשיעור המפורש במשנה, מכל מקום, אם הזיק, צריך לשלם, משום שאינו נחשב לאנוס, אלא מוטל עליו לדאוג שלא יזיק.⁽¹⁸⁾ וכשאר מרחיק כשיעור המפורש יכולים לעכב עליו שמא יזיק ולא יהיה לו לשלם.

רבי שמעון אומר: לא אמרו כל השיעורין האלו אלא שאם הזיק פטור מלשלם.

רבי שמעון חולק על תנא קמא, וסובר שאם הרחיק כשיעור המפורש, פטור מלשלם אם הזיק, משום שהוא נחשב לאנוס.

לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חברו, כשיש בעלייה אוצר של חברו, אסור לפתוח בבית שמתחתיו חנות של נחתומין שהיינו שמסיקין שם אור תמיד לאפות, וכן של צבעין שגם כן מסיקין שם אור כדי להרתיח הצבע, מפני שהחום

הביאו פירוש רש"י שבני העיר מעכבין עליו.

17. עיין ברשב"א שהק' למה לא כתוב בכירה מהו השיעור שצריך שיהיה גובה על גביו? ותי' כמה תירוצים:

(א) שאין לך בית שאין עליה שעל גבה גבוהה מהשיעור שצריך שלא תגיע השלהבת לתקרה.
(ב) שהשיעור הוא שליש מתנור כמו למטה,

והיינו אמה ושליש. ג) שמספיק טפח, וכתב שכן מצא בירושלמי.

18. עין רי"ף בהכנס ס"א ב שכתב לחלק בין כאן לשם, וביאר שכאן כיון שזה דבר תמידי צריך להשגיח שלא יארע מזה נזק, ואם לא השגיח הרי הוא פושע עיי"ש. ועיין קצוה"ח קנ"ה א' ונתה"מ שם.

לא, שאפשר לומר שכיון שהוא פתוח לרוח רביעית, הרוח שולטת שם חזק, ואין החום של התנור והריח של הרפת מזיקין לאוצר, או לא?

בנה עלייה על גבי ביתו, מהו?

תיקו.

בנה בעל עלייה עוד עלייה על גבי גג עלייתו, ורגילין היו לבנות שם לאוצר, מהו, אם תמצוי לומר ריבה בחלונות לא הוי מעשה מספיק להיות נחשב קדימה, כאן שאת כל הבנין בנה לצורך האוצר, האם זה נחשב קדימה או לא? (21)

ועמדו כל הספיקות בתיקו ולא נפשטו.

בעי רב הונא בריה דרב יהושע: תמרי ורמוני מאי, תיקו.

הכניס בעלייה תמרים ורמונים שאין החנות והרפת בקר מזיקים להם, האם נאמר שזה נחשב התחלת אוצר לתבואה וכיוצא בזה, שזה מראה שהולך להניח שם שאר דברים, או שכל זמן שלא הניח תבואה וכיוצא בזה לא נחשב שקדם האוצר? ונשאר בתיקו.

שנינו במשנה: באמת ביין התירו וכו': תנא, ביין התירו מפני שמשביחו, החום של

שנינו במשנה: לא יפתח חנות וכו': תנא אם היתה רפת קודמת לאוצר מותר. ושוב אין צריך להרחיק גם אם יעשה השני אחר כך אוצר. ובטעם הדבר מבואר לעיל י"ח א' שנחלקו בזה אב"י ורבא.

בעי אב"י: כיבד וריבין לאוצר, מהו?

אם בעל העליה כיבד את גגו לצורך אוצר, או שריבין, שזילף שם מים להשכיב החול שבעליה לצורך אוצר, האם נחשב כמו שעשה כבר אוצר ושוב אין יכול בעל הבית לפתוח חנות למטה, או שלא נחשב כמו שעשה אוצר ומותר עדיין לבעל הבית לפתוח חנות?

ריבה בחלונות, מהו?

אם תמצוי לומר שכיבד וריבין לא נחשב קדימה, כיון שלא עשה מעשה גדול ואינו ניכר שמחמת אוצר הוא מכבד ומרבין, מה הדין אם ריבה בעל העליה חלונות בעליה לצורך אוצר, כדי לשמור התבואה שלא תרקב, האם נחשב כאילו עשה כבר אוצר כיון שעשה מעשה גדול, או לא? (19)

(אכסדרה תחת האוצר מהו), (20) אם יש אכסדרה שהוא מסובב מג' רוחות ופתוח ברוח רביעית, תחת האוצר, מהו, האם מותר לפתוח שם חנות ולעשות שם רפת בקר או

20. כן פירש הרמ"ה והמאירי לפי גירסא זו. אולם הב"ח מוחק זה הבעיא, וכן נראה משאר הראשונים.

21. מכאן מדייק הרשב"א שאם בנה עלייה על גבי העלייה והניח שם אוצר, משמע שפשוט

19. כן פירשו הרשב"א והריטב"א, וכן נראה מרש"י להלן בד"ה בנה עלייה על גבי ביתו. ובפירוש רבינו גרשום פירש להיפך שאם תמצוי לומר שכיבד וריבין נחשב קדימה, כיון שזהו ממש הכנה לעשיית אוצר, ריבה חלונות מהו, האם נחשב ג"כ קדימה או לא, כיון שזוהי הכנה יותר צדדית.

אבל עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק, יכול לעשות כלים בביתו ולמכור בשוק. ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן, לא מקול הפטיש, אף על פי שדופק בפטיש בביתו אין השכנים יכולים לעכב עליו. ולא מקול הריחים, אם טוחן חטים בריחים שבביתו, אין השכנים יכולים לעכב עליו אף על פי שהריחים משמיעין קול. ודוקא כשטוחן לעצמו, אבל אם טוחן לאחרים יכולים לעכב עליו מחמת שמרבה נכנסין ויוצאין בחצר.⁽²⁴⁾ ולא מקול התינוקות. לפי ההוה אמינא הפירוש הוא תינוקות שבאים לקנות יין ושמן וכיוצא בזה.

גמרא:

שואלת הגמרא: מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, מה החילוק בין הרישא לסיפא, שברישא יכול למחות בידו מקול הנכנסין והיוצאין, ובסיפא אינו יכול למחות מקול התינוקות שבאין לקנות?

החנות משביח את היין. ולא רפת בקר מפני שמפריחו. ריח הרפת מזיק ליין ומסריחו.

אמר רב יוסף: האי דידן יין שלנו אפילו קוטר דשרגא נמי קשיא ליה. אפילו עשן שיוצא מנר קשה לו.⁽²²⁾ אם כן, כל שכן שמזיק לו חנות של נחתומין ושל צבעין.

אמר רב ששת: ואספסתא כרפת בקר דמיא. שחת של תבואה מחמת שהוא לח ומתחמם מעלה סרחון, ודומה לרפת בקר שאסור להניחו תחת האוצר.

מתניתין:

חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין. אחד מבני חצר שרוצה לפתוח חנות בביתו, יכולין השכנים שבאותו חצר לעכב עליו ולומר לו שמפריע להם קול הנכנסין והיוצאין מחנותו.⁽²³⁾

שאסור לבעל הבית לפתוח חנות בביתו, אף על פי שהעליה מפסקת בין הבית לעלייה שמונח שם האוצר.

22. תוס' לעיל י"ח א' לא גורסים קוטר דשרגא, ופירשו שהעשן אינו עובר דרך התקרה, רק החום של הנר מזיק ליין, וכ"ש החום של חנות נחתומין וצבעין.

23. כתבו הרמב"ן והרשב"א דאין הטעם מחמת הקול של הנכנסין והיוצאין, שאם כן, מה החילוק בין זה לבין קול הפטיש, ועוד למה בחצר אחרת מותר, אלא הטעם מפני שמרבה עליהם את הדרך, שעל ידי שיש שם הרבה אנשים צריך לזוז מפני זה ומפני זה, ונמצא

שהדרך יותר ארוכה.

וטעם החילוק בין היזק של קול שעל זה אין יכולין לעכב, לבין היזק של ריבוי הדרך שעל זה יכולין לעכב, הוא משום שהיזק של קול עושה בתוך רשותו הפרטי, וזהו זכותו של כל אחד שבתוך רשותו יכול לעשות כל מה שהוא לצרכו. מה שאין כן, ריבוי הדרך שמביא אנשים בתוך החצר שזהו רשות השותפין, וכיון שמפריע לשותפין יכולין לעכב.

24. כ"כ הרשב"א כאן, וכ"כ תוס' בתי' א' לקמן כ"א א' ד"ה וגרדי, ובתי' שני כתבו דגם עושה לאחרים מותר משום שאין נכנסין ויוצאין כל כך כמו בחנות. עיי"ש.

מתרצת הגמרא: אמר אביי, סיפא אתאן לחצר אחרת. סיפא של המשנה "ולא מקול התינוקות", מדובר שבני חצר אחרת אין יכולין לעכב עליו שלא יבואו התינוקות לקנות אצלו בחצרו, אבל בני אותה חצר יכולין לעכב עליו וכמו שכתוב ברישא.

אמר ליה רבא: אי הכי, ליתני חצר אחרת מותר. אם המשנה באה לחדש הדין שבני חצר אחרת אין יכולין למחות, למה אמרה שאין יכולין לעכב מקול התינוקות, שלא כתוב כאן שזהו בחצר אחרת, שיהא כתוב מפורש אם הוא בחצר אחרת מותר.

אלא, אמר רבא:

כא-א סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן. לעולם הסיפא מדובר באותה חצר, ולא מדובר בתינוקות שבאין לקנות, אלא בתינוקות שבאין ללמוד תורה אצל רבן, ואפילו שמרבה באותה חצר נכנסין ויוצאין מכל מקום, אי אפשר למחות בידו, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך, הטעם שאין יכולין למחות בידו, זהו משום שהמשנה מדברת אחרי תקנת יהושע בן גמלא.

דאמר רב יהודה אמר רב ברם באמת זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, הוא היה כהן גדול בתקופת בית שני, שאלמלא הוא נשתכח תורה מוישראל, שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שהיה לו אב שיכול ללמדו היה מלמדו, מי שאין לו אב שיכול ללמדו, לא היה למד תורה.

מאי דרוש? מה הם דרשו שחשבו שרק האב מלמד?

"ולמדתם אותם" ולמדתם אתם. מה שאמר הכתוב "ולמדתם אותם", דרשו "אותם" כמו "אתם", שאתם בעצמכם תלמדו לבניכם.

התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים.

מאי דרוש מהיכן דרשו שרק בירושלים מושיבין מלמדי תינוקות?

"כי מציון תצא תורה" [וגו'] שהמשך הוא "ודבר ה' מירושלים", לומר שהתורה צריכה להיות בציון ובירושלים, משום שהיו רואים שם כהנים עוסקים בעבודה וכולם עוסקים במלאכת שמים, היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה.

ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו לירושלים ומלמדו, מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהיו מושיבין בכל פלך ופלך, בכל ארץ שיש שם כמה מדינות ועיירות. ומכניסין אותו כבן ט"ז כבן י"ז, משום שקטנים מזה היה קשה להם לנסוע מהמקום שהם גרים למקום שהיו מלמדין.

ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא. כיון שלא הורגלו מקטנותם לשבת ולעסוק בתורה.

עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן ביחד עם חכמי דורו, שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר. ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע. כבן שש בכריא וכבן שבע בכחוש.

ומאחר שתיקן יהושע בן גמלא אין יכולין

השכנים לעכב מכיון שזהו דבר מצוה.⁽²⁵⁾

אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת [מלמד תינוקות היה]:

עד שית, לא תקביל. מכאן ואילך, קביל, ואספי ליה כתורא. עד גיל שש לא תקבל ללמדו, שאינו יכול לסבול עדיין טורח הלימוד. אבל מגיל שש⁽²⁶⁾ תקבל ותלמדהו תורה בעל כרחו, כמו שמאכילין ומשקין לשור בעל כרחו, או כמו שנותנין עול לשור על צוארו בעל כרחו.⁽²⁷⁾

ואמר ליה רב לרב שמואל בר שילת כי מחית לינוקא, כשאתה מכה לתינוק, **לא תימחי אלא בערקתא דמסאני,** אל תכה אלא ברצועה של מנעל, כלומר שיכה מכה קלה שלא יזק.

דקארי קארי מי שקורא ולומד שימשיך ללמוד, דלא קארי ליהוי צוותא לחבריה. מי שאינו רוצה לקרוא וללמוד אין צריך לייסרו יותר מדי, ולא לסלקו, אלא ישב ביחד עם האחרים וסופו לתת לב.

מיתבי על רבא מברייטא: אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא, שרוצה להיות רופא, **היינו מוהל, אומן מקיז דם, וגרדי, טווה חוטין, ומלמד תינוקות, בני חצר מעבבין**

עליו. יכולין בני חצר לעכב עליו, מפני שמרבה הנכנסין והיוצאין בחצר.

ומבואר כאן שגם מלמד תינוקות יכולין לעכב עליו, וקשה על רבא שמפרש סיפא של המשנה במלמד תינוקות שאין יכולין לעכב עליו.

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן בתינוקות דעכו"ם,** כאן מדובר במלמד תינוקות של גוים אומנות וכיוצא בזה, אבל מלמד תינוקות ישראל תורה אי אפשר לעכב עליו.

תא שמע רביה, ממה ששנינו: שנים שיושבין בחצר וביקש אחד מהן לעשות רופא ואומן וגרדי ומלמד תינוקות, חבירו מעכב עליו. וקשה על רבא ממלמד תינוקות.

מתרצת הגמרא: **הכי נמי בתינוקות דעכו"ם.** כאן גם מדובר בתינוקות גויים.

תא שמע רביה, ממה ששנינו: מי שיש לו בית בחצר השותפין, הרי זה לא ישכירנו לא לרופא ולא לאומן ולא לגרדי ולא לסופר יהודי ולא לסופר ארמאי.

והגמרא הבינה שסופר הכונה מלמד תינוקות, בין שהוא יהודי ומלמד תינוקות

מאחרי גיל חמש שנכנס לשנת השש. והקשו הראשונים שהרי תנן באבות בן חמש למקרא. ותירצו תוס' ששם מדובר בבריא לגמרי. והריטב"א תירץ שאביו מתחיל להרגילו במקרא מבן חמש.

27. פירוש א' הוא מרבינו גרשום, והשני הוא מרש"י.

25. זהו דעת הטור ושו"ע בסי' קנ"ו שלכל מצוה אין יכול למחות, כגון לחלק צדקה ולהתפלל בעשרה, אבל דעת הרמב"ן שלשאר מצוה כגון סופר סת"ם יכול לעכב. וכתב הב"י שדעת הרמב"ן שרק לענין תשב"ר, משום שכן ה' תקנת יהושע בן גמלא שיהו מלמדי תינוקות בכל מקום ומקום, מה שאין כן, בשאר מצוה.

26. כתב הריטב"א לא שש שלמים. כונתו

תורה, בין שהוא גוי ומלמד תינוקות אומנות וכיוצא בזה. והטעם בכל זה מפני שמרבה על בני החצר נכנסין ויוצאין. וקשה על רבא מסופר יהודי.

ומתרגם הגמרא: **הבא במאי עסקינן בסופר מתא.** כאן מדובר במלמד תינוקות של כל העיר, דהיינו שהוא ממונה על כל מלמדי העיר ומורה להם איך ילמדו, ויש שם קול גדול שבאין שם כל המלמדים ותינוקות, בזה אפשר למחות בידו. (28)

אמר רבא: מתקנת יהושע בן גמלא ואילך לא ממטינן ינוקא ממתא למתא. מתקנת יהושע בן גמלא שמושיבין מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, אין מביאין תינוקות ממקום למקום כדי שלא יוזקו בדרכים, אלא מושיבין מלמדין בכל מקום. (29)

אבל מבי כנישתא לבי כנישתא ממטינן. אפשר להביאן מבית הכנסת אחד לבית הכנסת אחר באותה העיר.

ואי מפסק נחרא לא ממטינן, אם יש נהר שמפסיק בין בית הכנסת זה לבית הכנסת אחר לא מביאין אותן, משום שיש סכנה לעבור הנהר.

ואי איכא תיתורא ממטינן, אם יש גשר רחב על הנהר אפשר להביאן, שאין סכנה לעבור הנהר כשיש גשר רחב. **ואי איכא גמלא לא ממטינן.** אם יש גשר צר לא מביאין אותן שיש בזה סכנה.

ואמר רבא: סך מקרי דרדקי עשרין וחמשה ינוקי, מנין תינוקות הראוין למלמד אחד זהו כ"ה תינוקות. ופחות מכאן אין בני העיר יכולין לכוף זה את זה להשכיר להם מלמד. **ואי איכא חמשין מותבינן תרי.** אם יש חמישים מושיבין שני מלמדים. **ואי איכא ארבעין מוקמינן ריש דוכנא,** אם יש ארבעים מעמידין עודד למלמד, ששומע מפי המלמד וחוזר על דבריו בפני התלמידים כדי שיהיו הדברים שגורים על לשונם. (30) והריש דוכנא נוטל שכר. **ומסייעין ליה ממתא.** בני העיר עוזרים למלמד שמשתתפין בהחזקת הריש דוכנא, ואין מנכין למלמד משכירותו בשביל החזקת הריש דוכנא.

ואמר רבא: האי מקרי ינוקי דגריס, ואיכא אחרינא דגריס טפי מיניה, אם לקחו בני העיר מלמד אחד שיודע ללמד, ואחר כך בא לשם אחר שיודע ללמד יותר טוב מהראשון, **לא מסלקינן ליה דילמא אתי לאיתרשולי.** לא מסלקין את הראשון, שמא יתפאר השני בלבו שאין כמותו, ויתרשל מללמד טוב את

אי אפשר לכוף זה על זה להשכיר מלמד, ואם כן, ע"כ צריך להביא התינוקות למקום אחר שיש שם מלמד.

30. שיטת הרמב"ם שכל שיש יותר מכ"ה עד מ' מושיבין ריש דוכנא, וכשיש יותר מ' מושיבין שני מלמדין. והרא"ש והטור סוברים שעד מ'

28. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו שהוא סופר שכותב שטרות העיר, וכן פירש הר"י מיגאש, וכתב שסופר סת"ם הוי כמו מלמד תינוקות שאי אפשר לעכב עליו. אבל הרמב"ן פירש שמדובר גם בסופר סת"ם. ועיי' לעיל הערה 23.

29. וכתבו תוס' שדוקא שיש כאן כ"ה תינוקות שראוין להשכיר להם מלמד, אבל פחות מכאן

התינוקות, ולא יירא שמא יסלקוהו.

רב דימי מנהרדעא אמר: כל שכן דגרים טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה. מכיון שמחשיבים את השני יתן לב ללמד יפה, שדואג מקנאת חבירו שסלקוהו מפניו שיביישנו בבני העיר אם לא ילמד יפה.

ואמר רבא: הני תרי מקרי דרדקי חד גרים ולא דייק וחד דייק ולא גרים, אם יש שני מלמדים אחד למד הרבה ויודע טוב ללמוד, אבל אין מדויק בלימוד התינוקות שלא ישתבשו, והשני מדויק היטיב שהתינוקות לא ישתבשו, אבל לא למד הרבה ואינו יודע הרבה ללמוד, **מותבין החוץ דגרים ולא דייק שבשאת ממילא נפקא.** מושיבין מי שלמד הרבה אף על פי שאינו מדויק, שבמשך הזמן התינוקות יבינו לבד מה הן הטעויות שלימדו אותן ומהו הנכון.

רב דימי מנהרדעא אמר: מותבין דדייק ולא גרים, שבשאת כיון דעל על. מושיבין מי שמדויק אף על פי שלא למד הרבה, משום שטעויות שנכנסין בזמן הקטנות יכולין להשאר תמיד.

דכתיב בספר מלכים א [פרק יא] "כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום".

כי אתא לקמיה דוד, כשיואב הגיע לדוד וסיפר לו שהרג כל הזכרים בעמלק, **אמר ליה: מאי טעמא עבדת הכי?** דוד שאל את יואב מה הטעם שעשה כן שהרג רק את הזכרים.

כא-ב

אמר ליה: דכתיב תמחה את זכר עמלק, יואב קרא זכר בקמץ, והיינו הזכרים.

אמר ליה: והא אנן זכר קרינן. דוד טען לו שאנחנו קוראים זכר בצירי או בסגול, ומשמעו בין זכרים ובין נקבות,

אמר ליה: אנא זכר אקרינן. יואב ענה לדוד שהמלמד שלו לימדו כשהיה קטן זכר בקמץ.

אזל, שייליה לרביה, אמר ליה היאך אקרית? יואב הלך לרבו ושאל לו איך הקרית לי,

אמר ליה זכר, ענה לו זכר בקמץ.

שקל ספסירא למקטליה, לקח יואב החרב להרגו, **אמר ליה אמאי,** שאל לו רבו למה הוא רוצה להרגו.

אמר ליה דכתיב [ירמיה מח] "ארור עושה מלאכת ה' רמיה". ארור מי שעושה מלאכת ה' שהוא מלמד תינוקות ברמיה, דהיינו שמלמדו שיבושים שהם רמיה.

אמר ליה: שבקיה ליהוא גברא דליקום בארור. אמר לו רבו שיעזוב אותו ולא יהרגהו וישאר לו הקללה של ארור שנכתב בפסוק.

אמר ליה: כתיב [שם] "וארור מונע חרבו מדם". הסוף של אותו פסוק ארור מי שמונע חרבו מדם, כלומר גם מי שלא הורג את מי שצריכים להרגו הוא בארור.⁽³¹⁾

31. כתב הריטב"א שאין הפירוש שיהא בארור אם לא יהרגנו, שאם כן, למה איכא דאמרי שלא

אין צריך ריש דוכנא, וממ' עד נ' צריך ריש דוכנא, ומנ' ואילך צריך שני מלמדין.

שטרות שלא כדין גורם הפסד לבעל השטר.

אמר רב הונא: **האי בר מבואה דאוקי ריחיא,** אם בן מבוי אחד מעמיד ריחיים לטחון חטים לאנשי המקום ומשתכר מזה, **ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה,** ובא חבירו בן המבוי ומעמיד גם ריחיים באותו מבוי כדי להשתכר, **דינא הוא דמעכב עילויה,** **דאמר ליה: קא פסקת ליה לחיותי!** יכול הראשון לעכב על השני, שאומר לו אתה מפסיק את מקור פרנסתי.

לימא מסייע ליה, אפשר להביא ראיה לרב הונא מברייתא.

דחניא: **מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג.** צייד שנתן עיניו בדג עד שהכיר חורו שמשם הוא מגיע, והניח מזון במקום שהדג יוכל לראות את המזון ועי"ז יגיע למצודה, אסור לשאר ציידין להניח מצודתם שם, אלא צריכין להרחיק מצודתם שיעור מלא ריצת הדג. שואלת הגמרא **וכמה** הוא השיעור.

אמר רבה בר רב הונא: עד פרסה, השיעור הוא פרסה.

איכא דאמרי קטליה. ואיכא דאמרי לא קטליה. יש אומרים שהרגו לבסוף, ויש אומרים שלא הרגו לבסוף.

ואמר רבא: מקרי ינוקא, מלמד תינוקות, **שתלא,** פועל שעובד בשדה ובכרם לשתול ולטפל בכל מה שצריך ומקבל על זה שכר, **טבחא,** שוחט, **ואומנא,** מקיז דם, **וסופר מתא,** סופר העיר שכותב סת"ם⁽³²⁾ או שטרות, **כולן כמותריין ועומדין נינהו.** כל אלו אם קלקלו ולא עשו כמו שצריך, יכול לסלקן בלא התראה אף על פי שלא התרו בו קודם לכן.

כללא דמילתא: כל פסידא דלא הדר מותרה ועומד הוא. כלל הדבר כל שיש הפסד שאי אפשר לתקנו על ידי שמתרשל בעבודתו, הרי הוא כמותרה ועומד שאם יקלקל יסלקנו. ובכל הנ"ל ה"ז הפסד שאי אפשר לתקנו, במלמד תינוקות מפני שאם מלמדם טעות אחר כך קשה להוציא מהם.⁽³³⁾ ובפועל שעובד בשדה על ידי פשיעתו אין הנטיעות גדלות יפה כמו שהיו ראויות ליגדל. ובטבח אם שוחט שלא כדין הרי הוא מטריף הבהמה. ובמקיז דם אם אינו משגיח כראוי הרי הוא יכול להרוג בני אדם. וסופר מתא הרי כותב ס"ת בטעות,⁽³⁴⁾ ואם כותב

33. כן פירש רש"י, ותוס' הקשו, שהרי רבא סובר לעיל דשבשתא ממילא נפקא, לכן פירש שבזמן שמלמדם טעויות הרי הם מתבטלים מתורה, ואותה שעה אין יכולין להחזיר לעולם.

34. כן פירש רש"י, ותוס' כתבו דאין זה נקרא פסידא דלא הדר שהרי אפשר להגיהו ולתקנו, לכן פירש שכותב שטרות.

קטלי', ועוד שהפסוק מדבר במלחמת ד' עממין. אלא כלפי מה שאמר לו מה אתה מקפיד עלי אם אני עומד בארור, אמר לו יואב דין לי עליך שבגללך עברתי על מש"כ וארור מונע חרבו מדם, שלא הרגתי את הנקבות שבעמלק, ומחמת זה י"א שהרגו, וי"א שלא הרגו כיון שהיה בשוגג.

32. כן פירש רש"י, ותוס' פירשו שכותב שטרות.

הונא תלוי במחלוקת רבנן ורבי יהודה, ורב הונא אמר כרבי יהודה.

ודוחה הגמרא: **אפילו תימא רבנן**, אפשר להעמיד דברי רב הונא אפילו כרבנן, **עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי יהודה התם**, הטעם של רבנן שחולקים על רבי יהודה שם, **אלא דאמר ליה אנא קמפלגינא אמנוזי**, שיכול לומר בעל החנות שמחלק אגוזים לחבירו, אני מחלק אגוזים, **את פלוג שיוסקי**, אתה יכול לחלק שקדים, אם כן, איני מקפח פרנסתך, **אבל הכא, אפילו רבנן מודו, דאמר ליה קא פסקת ליה לחיותי**. כאן בנידון של רב הונא גם רבנן מודים, שהרי על ידי שפותח כאן עוד חנות הוא לוקח מהראשון קונים.

מיתיבי קושיא על רב הונא מהברייתא: **עושה אדם חנות בצד חנותו של חבירו, ומרחץ בצד מרחצו של חבירו, ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי**.

הרי מפורש בברייתא שיכול לפתוח חנות בצד חנותו של חבירו, וכן לעשות מרחץ שבאים אנשים שם להתרחץ ומשלמים על זה, ליד המרחץ של חבירו, ואין יכול למחות בידו שיורד לאומנתו, מפני שאומר לו אני עושה בתוך הרשות שלי ואתה עושה בתוך הרשות שלך. מבואר כאן דלא כרב הונא.

ומתרת הגמרא: **תנאי היא הדין של רב הונא** הוא מחלוקת תנאים, **דתניא, כופין בני מבואות זה את זה**, בני מבוי יכולין להכריח זה את זה **שלא להושיב ביניהן לא חייט**, היינו שלא להשכיר בית במבוי, לאיש שבא ממקום אחר ורוצה להיות כאן חייט, אם יש

מוכח מכאן שאף על פי שלא זכה עדיין הצייד הראשון בדג, מכל מקום, צריכים הציידים האחרים להרחיק מצודתם משם כדי שלא לקפח פרנסתו, אם כן, הוא הדין בנידון של רב הונא.

דוחה הגמרא: **שאני דגים דיהבי סייארא**. שונה הוא המקרה של דגים, משום דהדרך הוא שמיד שראו הדגים את המזונות באותו מקום, רצים הם למקום הזה, לכן כיון שהכיר זה את חורו של הדג ונתן מזונות בתוך השטח שיכול לראותו, הרי הוא בטוח שילכדנו, ונחשב מדרבנן כמו שבא לידו, שהרי כבר עשה פעולה שגורמת לו ללכוד הדג הזה, לכן אסור לחבירו לקחת ממנו הדג. אבל במקרה של רב הונא הרי בעל הריחיים הראשון לא עשה שום פעולה באנשים שיבאו אצלו, אפשר שבזה יכול לומר השני מי שבא אצלך יבא ומי שבא אצלי יבא.

אמר ליה רבינא לרבא: לימא רב הונא דאמר כרבי יהודה, האם נאמר שרב הונא סובר כרבי יהודה ולא כרבנן?!

דתנן: רבי יהודה אומר: לא יחלק חנוני קליות ואגוזין לתינוקות מפני שמרגילן אצלו, וחכמים מתירין. רבי יהודה סובר שאסור לחנוני לחלק לתינוקות שבאין אצלו לקנות, קליות ואגוזים, מפני שע"ז בפעם הבאה כשהוריהם ישלחו אותם אל החנויות לקנות, ילכו דוקא אצל החנוני הזה שמחלק קליות ואגוזים, ונמצא מקפח את שאר החנויות. וחכמים מתירין. והבינה הגמרא שהם חולקין בעצם הדין האם מותר לאחד לירד לאומנות השני, לגרום שיתמעטו הקונים אצל השני, ואם כן, הנידון של רב

כבר חייט אחר במבוי הזה. ולא בורסקי, מעבד עורות, ולא מלמד תינוקות, ⁽³⁵⁾ ולא אחד מבני בעלי אומניות, ולשכנו אינו כופיהו, לשכנו שגר באותו מבוי אינו יכול לעכבו מלהיות חייט ובורסקי וכל הנזכרים לעיל, ורק למי שבא ממקום אחר להיות כאן חייט ושאר דברים יכול לעכבו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף לשכנו כופיהו. רשב"ג חולק על תנא קמא וסובר שגם לשכנו שגר באותו מבוי יכול לעכבו. נמצא שרב הונא סובר כרשב"ג, והברייתא הקודמת עושה אדם חנות בצד חנותו של חברו, סוברת כתנא קמא, דהיינו רבנן.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, פשוט לי שכן העיר הזאת יכול לעכב לבן עיר אחרת שלא לפתוח כאן חנות, אם יש שם כבר חנות אחרת, וכן להיות אחד מבעלי האומניות כשיש כבר אחר באותה העיר. ואפילו לרבנן שסוברים לשכנו אינו כופיהו.

ואי שייך בכרגא דהכא, לא מצי מעכב. אם הוא משלם מס גולגלת למושל העיר הזאת, נחשב כבן העיר הזאת. ואין יכול חברו

לעכב עליו מלעשות בעיר הזאת חנות וכיוצא בזה.

בר מבואה אבר מבואה דנפשיה, לא מצי מעכב. בן מבוי אינו יכול לעכב על חברו בן אותו מבוי מלפתוח חנות או שאר אומניות, וזהו כרבנן דרשב"ג, ולא כרב הונא שסובר כרשב"ג.

בעי רב הונא בריה דרב יהושע: בר מבואה אבר מבואה אחרת, מאי?

תיקי.

רב הונא בריה דרבי יהושע מסתפק האם בן מבוי זה יכול לעכב לבן מבוי אחר שגר בעיר הזאת, מלפתוח במבוי הזה חנות וכיוצא בזה, האם נאמר שכיון שהוא גר בעיר הזאת נחשב לשכנו, והרי רבנן סוברים שאינו יכול לעכב את שכנו, או שכיון שאינו גר באותו מבוי אינו נחשב לשכנו ויכול לעכב עליו. ⁽³⁶⁾

אמר רב יוסף: ומודי רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב, מלמד תינוקות שרוצה להיות מלמד באותו מבוי, אף שיש שם כבר

מבואר שיכול לעכב, ואם נאמר שמדובר בבן עיר אחרת, למה כתוב בברייתא שיכולין לעכב עליו בני אותו מבוי, משמע שרק אם בא לפתוח באותו מבוי יכולין לעכב עליו, אבל אם בא לפתוח במבוי אחר אין יכולין לעכב עליו, ואם הוא בן עיר אחרת אפשר לעכב עליו שלא לפתוח בכל העיר הזאת. ותירצו הרמב"ן והרשב"א והר"ן שמדובר בן עיר אחרת שנותן כרגא, שאי אפשר לעכב עליו לפתוח בכל העיר, אבל באותו מבוי אפשר לעכב עליו, שאינו

35. כתבו תוס' בשם ר"י שהכונה מלמד תינוקות נכרים, שאם הוא מלמד תינוקות ישראל, תורה, אינו יכול לעכבו אפילו בא ממקום אחר. והר"ש חולק על זה וסובר דגם מלמד תינוקות ישראל יכול לעכבו, אם הוא בא ממקום אחר וכבר יש מלמד אחר באותו מבוי.

36. הקשו הראשונים לפי' הצד שבן מבוי זה אינו יכול לעכב על בן מבוי אחר, הרי כתוב בברייתא לעיל כופין בני מבואות זה את זה וכו',

מלמד אחר אי אפשר לעכב עליו. (37)

דאמר מר (עזרא תיקן להן לישראל שיהו מושיבין סופר בצד סופר. ואי אפשר לעכב עליו.

שואלת הגמרא: **וניחוש דילמא אתי לאיתרשולי**, נחשוש שמא יבא להתרשל כשרואה שאי אפשר לעכב עליו אף על פי שיש כבר אחר, וכמו שסובר רבא לעיל בע"א דלא מסלקין הראשון מפני השני שלא יבא להתרשל. **אמר ליה** (38)

כב-א

קנאת סופרים תרבה חכמה. כשיהיו שני מלמדים ייראו זה מזה שלא יאמר השני עליו שאינו מלמד טוב, ומתוך כך יזהרו ללמד טוב.

אמר רב נחמן בר יצחק: ומודה רב הונא בריה דרב יהושע ברוכלין המחזירין בעיירות דלא מצי מעכב. רוכלין המוכרין בשמים לנשים להתקטש בהן, ודרכן ללכת ממקום למקום למכור סחורתן, אי אפשר לעכב עליהן מלמכור כאן.

דאמר מר, עזרא תקן להן לישראל שיהו רוכלין מחזירין בעיירות, כדי שיהו תכשיטין מצויין לבנות ישראל. וכיון שהוא תקנת עזרא אי אפשר לעכב.

והני מילי לאהדורי. אבל לאקבועי לא. הדין שאין יכול לעכב זהו דוקא ברוכלין המסבבין במבואות ובבתים למכור סחורתן ואחר כך חוזרין למקומן, אבל אם באין לקבוע מקומן בעיר הזאת למכור סחורתן, יכולין לעכב עליהן. **ואי צורבא מרבנן הוא אפילו לאקבועי נמי**, אם הרוכל הוא תלמיד חכם, מותר לו גם לקבוע מקומו בעיר עד שימכור סחורתו, משום שטרוד בלימודו ואין דרכו להסתובב ממקום למקום, לכן התירו לו גם לקבוע מקומו.

כי הא דרבא, שרא להו לרבי יאשיה ולרב עובדיה לאקבועי דלא כהלכתא, כמו שמצינו שרבא התיר לרבי יאשיה ולרב עובדיה לקבוע מקומם בעיר, אף על פי שזהו שלא כדין, שהרי עזרא התיר רק לחזר בעיירות ולא לקבוע, מכל מקום, התיר רבא לפנים משורת הדין.

מאי טעמא מה הטעם שהתיר?

כיון דרבנן נינהו, אתו לטרדו מגירסייהו. כיון שהם רבנן אם יצטרכו לחזר בעיירות יטרדו מגירסתם.

הנהו דיקולאי מוכרי סלים, ויש אומרים מוכרי יורות, דאייתו דיקלאי לבבל, שהביאו סליהן או יורות שלהן לבבל למכור, אתו בני מתא קא מעכבי עלויהו, באו בני המקום

37. לפי ר"י הנ"ל אף אם בא מעיר אחרת, ולפי הר"ש דוקא אם הוא גר באותו מבוי אין יכול לעכבו.

38. רש"י ותוס' אין גורסים כל הסוגריים הזה שלא מצינו בשום מקום שעזרא תיקן כן.

שכינו, אבל בן מבוי אחר י"ל שנחשב שכינו. ורבינו יונה והריטב"א תירצו שכאן מדובר שבן מבוי אחר שגר במקום רחוק באותה העיר, רוצה לפתוח חנותו סמוך לאותו מבוי, בבתיים הסמוכים לו מחוץ למבוי, ועל זה הסתפק רב הונא ברי' דר"י, אבל לפתוח באותו מבוי בודאי שיכול לעכב כמבואר בבביתא הנ"ל.

ורצו לעכב עליהם, אתו לקמיה דרבינא, הם באו לפני רבינא שיפסוק להם.

אמר לחו: מעלמא אתו, ולעלמא לזבנו, היה שם יום השוק שמתקבצין אנשים ממקומות אחרים לקנות מן השוק, ואמר רבינא כיון שהם באו ממקומות אחרים לכן יכולים למכור לאנשים שבאו ממקומות אחרים לכאן.

והני מילי ביומא דשוקא, אבל בלא יומא דשוקא לא. זהו דוקא ביום השוק, אבל שלא ביום השוק לא.

וביומא דשוקא נמי לא אמרינן, אלא לזבוני בשוק. אבל לאהדורי לא. גם ביום השוק לא הותר להם אלא למכור בשוק ששם יש אנשים ממקומות אחרים, אבל לחזור בבתי העיר לא.

הנהו עמוראי מוכרי צמר, דאייתו עמרא לפום נהרא, שהביאו צמר למכור במקום שנקרא פום נהרא, **אתו בני מתא קא מעכבי עלויהו,** באו בני המקום לעכב עליהם, **אתו לקמיה דרב כהנא** הם באו לפני רב כהנא.

אמר לחו: דינא הוא דמעכבי עלייכו, אמר להם שהדין הוא שיכולים לעכב עליכם.⁽³⁹⁾

אמרו ליה: אית לן אשראי [במתא].

אמרו לרב כהנא: מכרנו בהקפה בעיר הזאת, וצריכים אנו לשהות בעיר עד שנגבה חובות שלנו, ואם לא נמכור בינתיים סחורותינו

ממה נתפרנס?

אמר לחו: זילו זבנו שיעור חיותייכו עד דעקריתו אשראי דידכו, ואזליתו. אמר להם שימכרו שיעור שהם צריכים בשביל מחייתם עד שיגמרו לגבות חובות שלהם, וכשיגמרו לגבות ילכו למקומם.

רב דימי מנהרדעא אייתי גרוגרות בספינה, הביא גרוגרות בספינה כדי למכור אותן בשוק.

אמר ליה ריש גלותא לרבא: פוק חזי, לך ובדוק את רב דימי, אי צורבא מרבנן, אם תלמיד חכם הוא, הרי אז, **נקיט ליה שוקא,** יכריזו שלא ימכור איש בעיר גרוגרות לפני שהוא יגמור למכור את סחורתו.

אמר ליה רבא לרב אדא בר אבא: פוק, תהי ליה בקנקניה, לך והריח בקנקנו, אם יין הוא או חומץ. ונקט לשון של משל, והכוונה היא שיבדוק אותו בשאלות לראות אם הוא תלמיד חכם.

נפק [אזל]. בעא מיניה: פיל שבלע כפיפה מצרית, וחקיאה דרך בית הרעי, מחו?

יצא והלך רב אדא, ושאל אותו מה הדין לגבי טומאת כלים, אם אירע שפיל בלע "כפיפה מצרית", שהוא סל נצרים של ערבה, ויצאה הכפיפה שלימה דרך בית הרעי. האם נחשב הכלי הזה כ"מעוכל" בקיבת הפיל, ודינו עתה הוא כדין "כלי גללים", שאינם מקבלים טומאה. או שאינו נחשב כמעוכל,

ובלבד שמוכר כשער שאר חנוונים, אבל אם מוכר יותר בזול אין מעכבין עליו, כיון שהוא טוב לבני העיר, והרמב"ן חולק על הר"י מיגאש.

39. כתב הרא"ש פירוש אם רוצים למכור על יד על יד כדרך חנוונים, אבל למכור סחורה בבת אחת אין יכולין לעכב עליהן. והר"י מיגאש כתב

אלא נחשב כמו שהיה מקודם, ומקבל
טומאה.⁽⁴⁰⁾

לא הוה בידיה, לא ידע רב דימי להשיב לו.

אמר ליה, שאל רב דימי את רב אדא: מר
ניהו רבא? האם מר הוא רבא [שהיה
מפורסם לגדול בעיר הזאת].

טפח ליה בסנדליה, רב אדא הכהו לרב דימי
על סנדלו דרך שחוק, כשם שמכים למי
שאינו חשוב, ואמר ליה: בין ידי לרבא,
איכא טובא. ביני לרבא יש הבדל גדול.
מיהו, על כרחך אנא רבך, ורבא הוא רבך
דרבך. אני רבך, לפי שיודע אני בתורה יותר
ממך. ורבא הוא הרב שלי. נמצא שרבא הוא
הרב של רבך.

לא נקטו ליה שוקא. פסיד גרוגרות ידיה.
לא העמידו לו השוק להכריז שאף אחד לא
ימכור גרוגרות בלעדו, ולא קנו ממנו, ונפסד
הגרוגרות שלו.

אתא לקמיה דרב יוסף, אמר ליה: חזי מר,
מאי עבדו לי? רב דימי בא לרב יוסף והתאונן
לפניו על מה שעשו לו.

אמר ליה רב יוסף: מאן דלא שחייה לאוניתא
דמלכא דאדום, לא נשחייה לאוניתיך. מי
שלא נמנע מלהפרע על הבזיון שעשו למלך
אדום אף על פי שהיה גוי אדומי, כל שכן
שלא ימנע מלהפרע ממי שגרם לך צער!

והיכן מצינו שהקב"ה נפרע על הבזיון שעשו
למלך אדום? — דכתיב "כה אמר ה' על
שלישה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו,
על שרפו עצמות מלך אדום לסיד". ומוכח
מכאן שה' העניש את מואב על מה ששרפו
עצמות מלך אדום בסיד.

נח נפשיה דרב אדא בר אבא. רב אדא
נפטר.

ונחלקו האמוראים, מי מהם גרם להענשתו
של רב דימי במיתה.

רב יוסף אמר: אנא ענישתיה, דאנא
לטייתיה. רב יוסף הצטער על כך שבגללו
נענש רב אדא, לפי שקיללו, ותלה רב יוסף
שבגלל קללתו מת.⁽⁴¹⁾

רב דימי מנהרדעא אמר: אנא ענישתיה,
דאפסיד גרוגרות ידי. רב דימי חשש
שבגללו נענש, לפי שהקפיד עליו על כך
שהפסיד הגרוגרות שלו.

אביי אמר: אנא ענישתיה.

דאמר להו לרבנן: אדמגרמיתו גרמי בי
אביי, תו אכלו בשרא [שמינא] בי רבא.

אביי חשש שבגללו נענש, לפי שהיה רב
אדא רגיל לומר לתלמידים: עד שאתם
שוכרים עצמות כדי לאכול מוח העצמות
שבתוכם, בבית אביי, יותר טוב לכם
שתאכלו בשר שמן בבית רבא. וזהו לשון

שלא עשה שינוי מעשה.

41. פירשו התוס', משום שכל מי שחבירו נענש
על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה,
לכן כל אחד הצטער שחשש שבגללו נענש.

40. כתבו תוס' שמדובר כשבלע ענפים ואח"כ
עשו מזה סל, שאם בלע סל שלם מבואר
במנחות שאין בטל ממנו תורת קבלת טומאה,
שכיון שכבר חל עליו אין יורד ממנו כל זמן

משל, והכונה היא שאצל אביי אין ההלכות ברורות, וצריך יגיעה גדולה להבינן, ואילו אצל רבא הדברים ברורים ומאירים. והיה לאביי קפידא עליו, על שהיה אומר הדברים האלו. ולכן חשש אביי שבגללו מת רב אדא.

ורבא אמר אנא ענישתיה.

[דכי הוה אזיל לבי טבחא למשקל אומצא], כשהיה הולך רבא לטבח לקנות בשר, אמר לחו לטבחי: **אנא שקילנא בישרא מיקמי שמעיה דרבא, דאנא עדיפנא מיניה!** היה אומר לטבחים [הקצבים, מוכרי הבשר], שיביאו לו בשר לפני שיקח המשרת של רבא בעבורו, משום שהוא יותר גדול מרבא. והיה לרבא קפידא עליו על כך, לכן חשש רבא שבגללו מת.

רב נחמן בר יצחק אמר, אנא ענישתיה.

דרב נחמן בר יצחק ריש כלה הוה, ראש לחכמים שהתאספו בשבתות שלפני החגים ללמוד, והיה דורש להם. **כל יומא, מיקמי דניעול לבלה, מרהיט בהדיה רב אדא בר אבא לשמעתיה, והדר עייל לבלה.** כל יום, לפני שהיה נכנס לדורש ברבים, היה חוזר על השמועה [הסוגיא] ביחד עם רב אדא, ואחר כך היה נכנס לדורש.

ההוא יומא, נקטוה רב פפא ורב חונא בריה דרב יהושע לרב אדא בר אבא משום דלא הוו בסיומא, באותו יום תפסו רב פפא ורב חונא בריה דרבי יהושע את רב אדא, משום שלא היו בסיום הדרשה של רבא שהיה דורש בענין מעשר בהמה.

אמרו ליה: אימא לן הני שמעתתא דמעשר בהמה חיכי אמרינח רבא, אמרו לרב אדא

שיאמר להם את השמועות של מעשר בהמה איך אמרם רבא.

אמר לחו: הכי אמר רבא, והכי אמר רבא, אמר להם כך אמר רבא וכך אמר רבא.

אדחכי, נגה ליה לרב נחמן בר יצחק, בינתיים התאחר הזמן לרב נחמן בר יצחק ולא יכול לדרוש, כיון שלא חזר על הדברים ביחד עם רב אדא.

אמרו ליה רבנן לרב נחמן בר יצחק: קום, דנגה לן, למח יתיב מר, תלמידי הישיבה הבאים לשמוע אמרו לרבנן "שיקום וידרוש להם, שהרי כבר מאוחר, ולמה הוא יושב ואינו דורש?"

אמר לחו: יתיבנא וקא מנטרא לערפיה דרב אדא בר אבא! אמר להם אני יושב ומחכה שיביאו כאן את מטת רב אדא, שמת.

אדחכי, נפק קלא דנח נפשיה דרב אדא בר אבא. בינתיים יצא קול שנפטר רב אדא בר אבא.

ומסיימת הגמרא: ומסתברא, דרב נחמן בר יצחק ענשיה. מסתבר שעיקר הטעם שמת, היה בגלל רב נחמן בר יצחק, שאמר מפורש שמחכה למטתו, דהיינו שמת, מה שאין כן אחרים, שלא אמרו שימות.

מתניתין:

מי שחיה כותלו סמוך לכותל חבירו, לא יסמוך לו כותל אחר, אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

גמרא:

ומקשה הגמרא על הרישא של המשנה, לפי הפירוש שנתבאר לעיל:

וקמא, חיבי סמיך? איך הוא סמך כותל הראשון לפני שנפל בתוך ארבע אמות? ואם מדובר שנתן לו רשות על הראשון, עדיין קשה, למה התנא דיבר על אופן זה, הרי התנא בא להשמיענו עצם הדין שצריך להרחיק ארבע אמות? (1)

מתרצת הגמרא: **אמר רב יהודה, חיבי קאמר:**

הבא לסמוך, לא יסמוך אלא אם כן הרחיק כב-ב **ממנו ארבע אמות.**

אין מדובר כאן שהיה כותל ונפל, אלא פירוש המשנה הוא: מי שהיה גבול כותלו סמוך לכותל חבירו, כלומר שהמקום שראוי לבנות שם כותלו, היה סמוך לכותל חבירו, לא יסמוך אלא אם כן הרחיק ארבע אמות. (2)

ולפי ההוה אמינא בגמרא, פירוש המשנה הוא: מי שהיה כותלו סמוך מתחילה לכותל חבירו בתוך ארבע אמות, ונפל, ורוצה עכשיו שוב לבנותו, לא יבנה אותו סמוך לכותל חבירו, אלא צריך להרחיקו ארבע אמות.

החלונות, בין מלמעל בין מלמטן, בין כנגדן ארבע אמות. מי שהיו לו חלונות פתוחים לחצר חבירו, והוחזק בכך ג' שנים, ובא בעל החצר לבנות שם כותל ליד החלונות, אם בא להגביה הכותל מעל החלונות צריך שיגביה לא פחות מארבע אמות, כדי שאם יסמוך עצמו על הכותל לא יוכל להסתכל דרך החלונות ברשות חבירו. ואם בא להנמיך הכותל מהחלונות צריך להנמיך לא פחות מארבע אמות, כדי שאם יעמוד על ראש עובי הכותל לא יוכל להסתכל דרך החלונות ברשות חבירו. ובכל אופן, צריך גם להרחיק הכותל מכנגד החלון ארבע אמות, כדי שלא יאפיל עליו.

1. כן כתב הרשב"א. אולם הריטב"א כתב שאם נתן לו רשות בכותל הראשון לסמוך תוך ארבע אמות ונפל, מותר לסמוך גם כותל השני תוך ארבע אמות.

2. כן כתבו תוס'. והרמב"ן כתב שהפירוש לפי רב יהודה, מי שהיה כותלו סמוך לכותל שבא חבירו לבנות בצד המיצר, לא יסמוך לו חבירו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ארבע אמות. והקשה רבא שלשון המשנה משמע שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו שהיה שם כבר כותל, ולא שהכונה לכותל שרוצה לבנות. והקשו הראשונים לפי רבא שסובר בתחילת הפרק שאסור לראשון לסמוך בור וכיו"ב סמוך למיצר, איך כאן מותר

לראשון לסמוך כותלו למיצר. ותירצו תוס' שרבא אין אוסר לסמוך רק אם הדבר שסומך הוא המזיק, אבל כאן הכותל אינו מזיק כלום, רק על ידי שיש הכותל צריך השני להרחיק ארבע אמות בשביל שישאר מקום לדוושא כדי שיתחזק הכותל.

ורבינו יונה תמה על עצם הדין שצריך להרחיק ארבע אמות משום דוושא, איך יש לבעל הכותל זכות בקרקעו של חבירו שיהיה שם דוושא בשביל לחזק כותלו, הרי אין השני מזיק לו כשמונע הדוושא אלא שאין מועיל לו לחזק כותלו. ותירץ בשם הרשב"א מן ההר שמדובר כשקנה הראשון מן המלך את הקרקע, שעי"ז נשתעבדו הארבע אמות שליידו לדוושא.

מתקיף לה רבא: והא "מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו" קתני. ולא אמרה המשנה שהיה גבול כותלו סמוך לכותל חבירו.

אלא, אמר רבא: הכי קתני: מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו ברחוק ארבע אמות, ונפל, לא יסמוך לו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

ופירוש המשנה הוא כמו שפירשנו בהוה אמינא. אלא מדובר שבפעם הראשונה הרחיק הכותל ארבע אמות ואחר כך נפל, ושוב רוצה לבנותו, ועל זה אומרת המשנה שצריך להרחיק גם בפעם השניה ארבע אמות.⁽³⁾

מאי טעמא, מה הטעם שצריך להרחיק ארבע

אמות?

דדוּשָׁא דחבא מועלי להתם. מה שדורכין ברגל בארבע אמות הסמוכין לכותל, מועיל לכותל להקשות קרקעית יסודות הכתלים כדי שלא ימוטו.

אמר רב: לא שנו שצריך להרחיק ארבע אמות **אלא כותל גינה**, שאין רבים עוברים בתוך הגינה, וכיון שאין דשין סמוך לכותל מצד הפנימי של הגינה, צריכה דישה מצד החוץ. **אבל כותל חצר, אם בא לסמוך, סומך.** כיון שבחצר דשין הרבה סמוך לכותל בצד הפנימי של החצר, אין צריך דישה בצד החוץ. נמצא שהמשנה מדברת רק בכותל גינה.

כרינו יונה.

3. הקשו תוס' למה המשנה מדברת באופן שנפל כותל הראשון, ולא מדברת על הכותל הראשון שבא לבנות. ותירץ הרשב"א שיש בזה חידוש שאף על פי שכותל הראשון היה רחוק ארבע אמות והיה כבר דוּשָׁא שם, מכל מקום אמרי' שגם עכשיו צריך שיהא דוּשָׁא ולא מספיק מה שהיה כבר.

ור"ה גאון והרמב"ן גורסים גירסא אחרת, ומפרשים שהכותל הראשון שבנה, סמכו בתוך ארבע אמות לכותל חבירו משום שמחל לו על זה, ועכשיו בא לבנות כותל אחר סמוך לכותל הראשון בתוך ארבע אמות, שיכול חבירו למחות בידו, שאף שמחל לו על הכותל הראשון שיבנה בתוך ארבע אמות, מכל מקום עדיין הדוּשָׁא שסמוך לכותל הראשון מועיל קצת לכותל חבירו, אף שהכותל מפסיק בין הדוּשָׁא לכותל חבירו, ואם יבנה עכשיו כותל אחר סמוך לכותל הראשון לא יהיה דוּשָׁא סמוך לכותל הראשון,

והריטב"א והר"ן כתבו דהוא הדין בזוכה מן ההפקר ובנה שם כותל דנשתעבדו הארבע אמות שלידו לדוּשָׁא.

וכתב החזו"א [יד ד] שמה שכתבו בקונה מן המלך, היינו כשהיה שם כותל בשעה שקנה, ובזוכה מן ההפקר, היינו כשבנה הכותל קודם שזכה חבירו בקרקע, שבאופן הזה נשתעבד הארבע אמות שלידו קודם שזכה בו חבירו.

עוד תירץ רבינו יונה, שמדובר כשהחזיק הראשון ג' שנים בכותלו ולא מיחה בו השני, ואחר כך בא השני לבנות שם כותל, שיכול הראשון לטעון שזכה בארבע אמות הסמוכין לכותלו לדוּשָׁא, על ידי שנתן לו חבירו רשות לזה או שקנה ממנו.

וכתב הקצוה"ח קנ"ה ו' שמדברי תוס' הנזכר משמע שחולקים על התירוצים של רבינו יונה, שאם היו סוברים כן מה הקשו איך סמך הראשון, הלא אצל הראשון לא שייך התירוצים הנ"ל. והחזו"א כתב דמהרי"ף והרמב"ם והרא"ש שסתמו גם כן נראה שאין סוברים

שצריך להרחיק מכנגדן זה רק משום שלא יאפיל, אבל משום דוושא, לא. משום דוושא אינו צריך להרחיק ארבע אמות. ויוצא מזה, שאם אין חלונות, אין צריך להרחיק ארבע אמות, וקשה מכאן על הרישא, שמצריך התנא להרחיק ארבע אמות משום דוושא.

ומתרתת הגמרא: **הכא במאי עסקינן בבא מן הצד**. כאן מדובר בכגון כשהכותל הראשון הוא מן המזרח למערב, וכותל השני הוא מן הצד מצפון לדרום, וראש עוביו הוא כנגד החלון, שצריך להרחיק ארבע אמות כדי שלא יאפיל, אבל משום דוושא אין צריך להרחיק משום שהוא מקום מועט, רק כנגד עובי הכותל.

ושואלת הגמרא: **ובמה** הוא השיעור שצריך להרחיק מכנגדן, לפי התנא של הברייתא, שלא נתן שיעור ארבע אמות אלא כדי שלא יאפיל?

אמר ייבא, חמוה דאשיין בר נדבך, משמיה דרב: כמלא רחב חלון. השיעור "כדי שלא יאפיל" הוא כמלא רחב חלון, שהוא פחות מארבע אמות.

רבי אושעיא אומר: אחד כותל גינה, ואחד כותל חצר, אם בא לסמוך אינו סומך. והמשנה מדברת גם בכותל חצר.

אמר רבי יוסי בר חנינא: ולא פליגי, אינם חולקים לענין הדין, אבל חולקים בפירוש המשנה באיזה אופן מדובר. (4)

הא בעיר ישנה, הא בעיר חדשה. רב מדבר בעיר ישנה, שכבר נידושה הרבה, לכן כותל חצר אינו צריך דוושא. ואילו רבי אושעיא מדבר בעיר חדשה, שלא נידושה הרבה, לכן אף כותל חצר צריכה דוושא.

תנן, שנינו במשנתנו: החלונות, בין מלמעלה בין מלמטה, בין מכנגדן ארבע אמות. ותני עלה, שנינו על כך בברייתא: מלמעלה, כדי שלא יציץ ויראה. שאם לא יהא גבוה החלון ארבע אמות, יכול להשען על הכותל ולהציץ לתוך רשות חבירו דרך החלונות. **מלמטה, שלא יעמוד ויראה**, שלא יעמוד על הכותל ויראה דרך החלונות. **ומכנגדן, שלא יאפיל**. שלא יסתיר את האור שנכנס לחלונות.

ומקשה הגמרא: **טעמא שלא יאפיל, הטעם**

באלכסון, אבל כשיבנה עוד כותל ממזרח למערב שוב לא יעברו אנשים ליד כותל חבירו, כיון שהכותל שמצפון סותם את המעבר, לכן צריך להרחיק הכותל השני שממזרח למערב ארבע אמות מהכותל שמצפון לדרום. וכן כתב הרמב"ם פ"ט מהל' שכנים ה"ט, אלא שמדבריו נראה שאינו צריך להרחיק ארבע אמות מהכותל הראשון אלא מכותל חבירו, ועיי"ש במכל מקום.

4. כן כתב הרמב"ן.

ונמצא שלא יהא שום דוושא שיועיל לכותל חבירו.

והר"י מיגאש פירש, שמדובר כגון שהיה כותל חבירו ממזרח למערב, ובנה השני כותל מצפון לדרום שאינו צריך להרחיק ארבע אמות כיון שבא מן הצד, ואחר כך רוצה לבנות עוד כותל ממזרח למערב רחוק ארבע אמות מכותל חבירו, על זה מחדשת המשנה שצריך להרחיק כותל השני ארבע אמות מכותל הראשון משום שכל זמן שיש רק הכותל הראשון שמצפון לדרום עוברים אנשים ליד הכותל של חבירו

לכותל חבירו שעליו המזחילה, צריך להרחיק ארבע אמות, כדי שיוכל בעל המזחילה להניח סולם בשיפוע אצל כותלו, לעלות בו ולתקן מזחילתו, לנקותה מעפר וצורות הנופלין בה ומעכבין קילוח המים.

ומדייקת מכאן הגמרא: **טעמא משום סולם**, הטעם שצריך להרחיק הוא משום שיוכל לזקוף סולם, **אבל משום דוושא, לא**, אינו צריך להרחיק. וקשה מכאן על מה שנתבאר מקודם שצריך להרחיק משום דוושא.

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, במזחילה משופעת**. המשנה מדברת כשהיתה תקרת הגג משופעת ויוצאת להלן מן הכותל לתוך האויר של החצר, והמזחילה בסוף התקרה, משוכה להלן מן הכותל לתוך החצר. **דאי משום דוושא הוא, הא קא אזיל ואתי תותיה**. שאם משום דוושא, אין צריך להרחיק ארבע אמות מהמזחילה, שהרי הוא הולך ובא תחת המזחילה סמוך לכותל, אבל משום זקיפת סולם צריך להרחיק ארבע אמות מן המזחילה.

מתניתין:

מרחיקין את הסולם מן השוכך ארבע אמות, כדי שלא תקפוץ הנמייה.

אם יש לזה שוכך בחצרו סמוך לכותל שמפריד בין שתי החצירות, וחבירו בא להעמיד סולם בחצרו סמוך לכותל, ירחיקנו ארבע אמות מן השוכך, ⁽⁵⁾ כדי שלא תקפוץ הנמייה, שהיא בעל חי קטן כעין חתול,

שואלת הגמרא: **והלא מציין? כיון שהכותל עומד מן הצד, והוא סמוך בתוך ארבע אמות לחלון, אפילו אם מגביהו ארבע אמות יכול הוא להשען עליו ולהציץ דרך החלונות.**

מתרצת הגמרא: **אמר רב זביד במדיר את כותלו**. מדובר שעושה הכותל במדרון לצד החלונות, שאין ראוי, לא לעמוד עליו, ולא להשען עליו, כיון שהוא בשיפוע.

שואלת הגמרא: **והא אנן תנן ארבע אמות**, הרי במשנתנו שנינו ששיעור ההרחקה מכנגדן הוא ארבע אמות! ומתרצת הגמרא: **לא קשיא. כאן מרוח אחת, כאן משתי רוחות.**

הברייתא מדברת כשעושה כותל אחד מן הצד לחלונות, נמצא שאינו מאפיל כל כך, ולכן מספיק להרחיק כמלא רחב חלון. ואילו המשנה מדברת כשעושה שני כתלים סמוך לחלונות, זה כנגד זה משני צידי החלון, נמצא שמאפיל הרבה, לכן צריך להרחיק ארבע אמות.

תא שמע קושיא על הנזכר לעיל, שהרי שנינו במשנה הבאה: ואת הכותל מן המזחילה ארבע אמות כדי שיהא זוקף את הסולם.

דרכם היה להניח על הכותל שבסוף הגג, כעין צינור גדול שפתוח מלמעלה, לאורך כל הכותל, ומי הגג זבין לתוכו ונופלים דרכו לארץ, והוא נקרא "מזחילה". ואם כותלו סמוך לחצר חבירו, ומזחילה עליו והוחזק בכך, ורוצה בעל החצר לבנות כותל סמוך

השוכך, אף שהסולם תוך ארבע אמות לכותל והרי יכולה הנמייה לקפוץ מהסולם לכותל

5. כן כתבו רש"י והנ"י, וכתב הפרישה שמשמע מדבריהם שמספיק להרחיק ארבע אמות מן

מהארץ לסולם עד השוכך, ותהרוג את היונים שבשוכך.

ואת הכותל מן המזחילה ארבע אמות, כדי שיהא זוקף את הסולם. (6)

גמרא:

ודנה הגמרא: **לימא מתניתין דלא כרבי יוסי**, האם נאמר שהמשנה היא דלא כרבי יוסי! (7)

דאי רבי יוסי, הא אמר, זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו.

שהרי רבי יוסי סובר לענין הרקת נזיקין, שאם בא לנטוע אילן ברשותו סמוך לבורו של חבירו, אינו צריך להרחיק כ"ה אמה, משום שזה חופר הבור בתוך רשותו וזה נוטע האילן בתוך רשותו, ולא נחשב שבעל האילן נכנס לתוך תחום חבירו. ואף שהרשין של האילן נכנסים לתוך רשות חבירו, מכל מקום, כיון שאינם נכנסים מיד אלא במשך הזמן, שהם מתפשטים לאט לאט, לא נחשב דבר זה למעשיו, אלא כאילו מאליהם נכנסים לתוך רשות השני.

ואם כן, לפי רבי יוסי, נאמר גם כאן שאין צריך להרחיק הסולם מן השוכך, שהרי הוא עושה בתוך שלו, ומה שהנמייה קופצת, אינו אלא גרמא, ונחשב הדבר שנכנסת מאליה לתוך השוכך.

ודוחה הגמרא: **אפילו תימא רבי יוסי**, לעולם המשנה הולכת גם כרבי יוסי, **הא אמר רב אשי: כי היינו בי רב כהנא**, כשלמדנו בישיבתו של רב כהנא, **הוא אמר, מורי רבי יוסי בגירי דידיה**. רבי יוסי מודה באופן שהנזק מתחיל בשעת הנחת המזיק, שבזה נחשב הנזק למעשיו, והוי כמו שזורק חצים שלו לרשות חבירו.

הכי נמי, זימנין דבהדי דמנח ליה, יתבא בחור, וקפצת. לפי זה, הוא הדין במשנתנו, כיון שלפעמים יכול להיות שממש באותה השעה שמניח הסולם, יושבת נמייה בחור תחת הסולם, וכשמניח הסולם מיד היא קופצת על הסולם עד השוכך, וכיון שהנזק בא מיד, נחשב הדבר ל"גירי דידיה", לחיצוי שלו. ומכיון שיכול להיות אופן כזה, הצריכו חכמים לעולם להרחיק הסולם מן השוכך, ואין יכול לומר אני אשמור שלא יבא לך היזק.

ומהכותל לשוכך, משום דלא נחשב גירי דיליה כיון שאינה קופצת בבת אחת מהסולם להשוכך. אולם מדברי הטור משמע שצריך להרחיק ארבע אמות מן הכותל, משום שסובר שגם זה נחשב גירי דיליה. והב"ח כתב שהעיקר כדברי הטור, עיי"ש.

6. כתבו תוס' שמדובר כשמכר או נתן לו הזכות לזקוף הסולם בחצרו, אבל בלא זה אינו צריך בעל החצר לתת לו לזקוף הסולם בחצרו.

והרמב"ם פ"ט מהל' שכנים ה"ח כתב שצריך להרחיק הכותל מן המזחילה כדי שיהיה מקום לבעל המזחילה לזקוף סולם הואיל והחזיק בה. וכתב המכל מקום שנראה שסובר שכיון שהחזיק במזחילה נקנה לו מקום חבירו לענין שצריך להרחיק ארבע אמות כדי שיוכל לזקוף הסולם. וזה שלא כדברי התוס', וכתב שהרשב"א בסוף ימיו הסכים להרמב"ם, עיי"ש.

7. כתב רש"י שיש עוד הרבה משניות דלא כרבי

אך שואלת הגמרא: **והא גרמא הוא!** מדוע צריך להרחיק את הסולם, הרי מה שהנמייה קופצת ומזיקה, אינו אלא גרמא, שהרי הוא לא הביא לכאן את הנמייה, אלא רק הניח הסולם, והנמייה באה מאליה!

ומתרצת הגמרא: **אמר רב טובי בר מתנה: זאת אומרת, גרמא בניזקין, אסור.**

מכאן מוכח, שאף על פי שאם אחד מזיק לחבירו על ידי גרמא פטור מלשלם, מכל מקום, לכתחילה, אסור לו להזיק על ידי גרמא, ולכן צריך להרחיק את הסולם מן השוכך, כדי שלא יגרום נזק לחבירו.

ומספרת הגמרא: **רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי,** היו לרב יוסף דקלים קטנים, דהוו **אתו אומני, ויתבי תותיהו.** שהיו באים אומנים מקיזי דם ויושבים בקרקע שלהם תחת הנוף של הדקלים שלו, ומקיזים שם דם, **והוו עורבי, אכלי דמא, וסלקי אבי תאלי, ומפסדי תמרי.** היו באים עורבים ואוכלים את הדם שנשפך שם מתחת לדקלים, ואחר כך עולים על הדקלים, ומקנחים פיהם שהיה מלוכלך בדם, בתמרים שלו ומפסידים לו את התמרים.

אמר להו רב יוסף: אפיקו לי קורקור מהכא, הוציאו לי את העורבים מכאן, שדומים

בצעקתן כאילו הם קורין "קורקור". כלומר, ביקשם שיותר לא יקיזו דם מתחת נוף הדקלים שלו.

אמר ליה אביי: והא גרמא הוא! הרי זה רק גרמא, שהם רק גורמים שהעורבים יבואו ויטנפו את התמרים?!

אמר ליה רב יוסף לאביי: הכי אמר רב טובי בר מתנה: זאת אומרת, גרמא בניזקין אסור!

אך חזר ושאל אותו אביי: **והא אחזיק להו!** הרי יש להם כבר חזקת ג' שנים להקזי שם דם, ⁽⁸⁾ ואם כן האין יכול אתה למחות בהם עכשיו?

ענה לו רב יוסף: **הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אין חזקה לנזקין.** לא מועילה חזקה בדבר שהוא מזיק, כי על אף שהוא שתק עד עכשיו, הרי זה משום שהוא סבר שיוכל לסבול, אולם עכשיו כבר אינו יכול לסבול. ⁽⁹⁾

ושאל אותו אביי: **ולאו איתמר עלה,** וכי לא שנינו על דברים אלו של רב נחמן בשם רבה בר אבוה, שהמדובר הוא דוקא בנקים חמורים, שהרי **רב מרי אמר, בקוטרא,** שאין חזקה לנזקין שאמר רב נחמן הוא רק בנזק הדומה לעשן של כבשן, שהוא גדול ומזיק

כג-א

ותוס' חולקים על זה שצריך חזקה שיש עמה טענה. ושיטת הרמב"ם פ"א מהל' שכנים ה"ד שאינו צריך לא חזקת ג' שנים ולא טענה, אלא כיון שראה חבירו ושתק מחל לו עיי"ש.

9. שיטת ר"ת שאפילו הקנה לו יכול לחזור בו, דקנין בטעות הוא שהיה סבור שיוכל לקבל הנזק ועכשיו אין יכול לקבל. ותוס' חולקים עליו

יוסי, רק הגמרא שואלת האם גם משנתנו היא דלא כרבי יוסי. אולם תוס' כתבו בשם ר"ח דכל המשניות הם אף כרבי יוסי, שכולם נחשבים גירי ידיה כיון שהנזק מתחיל מיד.

8. כתבו תוס' בשם ריב"ם שמספיק חזקה שלא מיחה בו, אף על פי שאין טוען שמכר לו או שמחל לו הזכות להחזיק שם הדבר המזיק.

ביותר, ואין אדם יכול לסובלו. ורב זביר
אמר בבית הכסא. נזק כגון בית הכסא שעל
גבי קרקע והראה לעינים, שמסריח ביותר.

והרי כאן, בעורבים, אינו נזק כל כך חמור,
כמו עשן ובית הכסא. ואם כן, צריך להועיל
בזה חזקה.

אמר ליה רב יוסף לאביי: הני, לדידי,
דאנינא דעתאי, כי קוטר א ובית הכסא דמו
לי. בשבילי, שאני איסטניס, הרי מה
שהעורבים עושים, הם מפריעים לי בכך כמו
עשן ובית הכסא, ולכן אין להם חזקת
נזקין.⁽¹⁰⁾

מתניתין:

מרחיקין את השוכך מן העיר חמישים אמה.
צריך להרחיק השוכך מן העיר חמישים
אמה, מפני שהיונים מפסידין את הזרעונים
של הגינות, ואת התבואה ששוטחין בני
העיר על גגות העיר.

ולא יעשה אדם שוכך בתוך שלו אלא אם כן
יש לו חמשים אמה לכל רוח. לא יעשה
שוכך בתוך שדהו רחוק מן העיר, אלא אם
כן יש חמישים אמה לכל רוח, כדי שלא
יזיקו יוני השוכך לשדות אחרים שסמוכין
לשדהו.

רבי יהודה אומר: בית ארבעת כורין מלא
שגר היונה.

רבי יהודה חולק על תנא קמא וסובר שלא
מספיק חמישים אמה, אלא צריך להניח בית
כור לכל רוח, שהם רע"ג אמה ושש
שביעיות אמה בקירוב,⁽¹¹⁾ נמצא שיש ביחד
בית ארבעה כורין. שזה הוא השיעור שהיונה
מהלכת ואוכלת. דהיינו "מלא שגר היונה".
"שגר" הוא כמו "שילוח", שמשלחין היונה
והולכת.

וגם תנא קמא מודה שהולכת עד השיעור
הזה, אלא שתנא קמא סובר שאינה אוכלת
אלא רק בחמישים אמה.

ואם לקחו אפילו בית רובע, הרי הוא
בחזקתו.

אם לקח מאדם אחד קרקע שיש שם שוכך,
והחזיק הראשון כן ג' שנים, אפילו שיש
סביביו רק בית רובע אחד, שזה עשר אמה
וחומש אמה על עשר אמה וחומש אמה
בקירוב, אינו צריך להרחיק, כי היות
והראשון החזיק בזה, טוענין אנו, שהראשון
קנה את הזכות הזאת להחזיק שם שוכך,
ולכן גם השני שבא מכחו אין צריך להרחיק.

אבל לפי הפירוש הראשון בתוס', היו כאן שני
דברים: (א) מה שהיה מלוכלך תחת הדקלים
מדם. (ב) מה שהיו באים עי"ז עורבים, ולא היו
מטנפים את התמרים אלא אוכלים מהם, ושני
הדברים ביחד לא היה רב יוסף יכול לסבול.

11. כן פירש הרמב"ם בפיה"מ.

שקנין ודאי מועיל, אלא שחזקה אין מועיל
להוכיח שהקנה לו או מחל לו, שלא מסתבר
שמחל לו על זה.

10. זה לפי הפירוש השני בתוד"ה כקוטר,
שמה שהפריע לרב יוסף זה מה שהעורבים היו
מקנחים פיהם בתמרים ומלכלכים אותם בדם.

גמרא:

שנינו במשנה: מרחיקין את השוכך מן העיר
חמישים אמה.

ותמיהה הגמרא: ותו לא? וכי מספיק
להרחיק רק חמישים אמה ולא יותר?

ורמינח, קשה על כך סתירה מהברייטא,
ששנינו בה: **אין פורסין נשכין ליונים אלא**
אם כן היה רחוק מן הישוב שלשים ריס.

אין פורסין מצודות לצוד יונים, אלא אם כן
רחוקה המצודה מן הישוב ל' ריס, כדי שלא
ילכוד את יוני היישוב. וריס הוא רס"ו אמה
ושני שלישי אמה. נמצא של' ריס זה ארבעה
מיל, שהן שמונת אלפים אמה, ואילו במשנה
למדנו שמספיק הרחקה של חמישים אמה
בלבד.

אמר אביי: מישט שיימי טובא, וברסייהו
בחמישים אמתא מליא. הן הולכות הרבה עד
ל' ריס, לכן צריך להרחיק המצודה עד ל'
ריס כדי שלא ילכוד יוני היישוב. אבל
היונים, כשהן הולכות, הן אוכלות ממה שהן
מוצאות, ועד חמישים אמה הן כבר ממלאות
כרסן, ושוב כשהן הולכות הלאה, הן אינן
אוכלות עוד, לכן אינו צריך להרחיק השוכך
מהעיר יותר מחמישים אמה, כיון שהיונים
לא מפסידות, כי אינן אוכלות ביותר מזה.

שואלת הגמרא: **ומישט שלשים ריס, ותו**
לא? וכי הן הולכות רק שלשים ריס ולא
יותר?

והתניא: ובישוב, אפילו מאה מיל לא יפרוס.

זה המשך של הברייטא הקודמת, האומרת:

אין פורסין נשכין ליונים אלא אם כן היה
רחוק מן הישוב ל' ריס, במה דברים אמורים
במדבר, אבל ב"יישוב", אפילו מאה מיל לא
יפרוס.

והבינה הגמרא עתה שפירוש "אבל
ביישוב", היינו, שמקום אשר יש שם זרעים,
שלשם הן הולכות יותר מל' ריס כדי לאכול
את הזרעונים, מה שאין כן ברישא, האומרת
שצריך להרחיק ל' ריס מן "היישוב", היינו
מן העיר.

ואם כן, למדנו מכאן שהיונים אוכלות גם
ביותר מחמישים אמה, שלכן כשיש ישוב
שיש בו זרעים, הן הולכות אפילו יותר מל'
ריס.

רב יוסף אמר: בישוב כרמים.

והיינו, לפי רב יוסף, מה שאמרה הברייטא
"אבל ביישוב", היינו "ישוב כרמים", שיש
שם הרבה כרמים, שהולכת היונה מקודם
לכרם הראשון, ואחר כך משם לכרם שני וכן
הולכת מכרם לכרם, עד שנמצא שהולכת
יותר מל' ריס, ולכן אסור לפרוס שם
מצודות, אבל אין היא אוכלת רק עד
חמישים אמה.

רבא אמר: בישוב שובכין. מה שאמרה
הברייטא "אבל ביישוב", היינו "ישוב
שובכין", שיש שם הרבה שובכין, ופורחת
היונה שם משובך לשובך, ועל ידי כך היא
הולכת הרבה.

אך מקשה הגמרא: **ותיפוק ליה משום**
שובכין גופייהו! אם כדברי רבא, שמדובר
במקום אשר יש בו הרבה שובכין, למה צריך
לומר שצריך להרחיק משום יוני העיר

שהולכין משוכך לשובך? והרי בלא זה גם צריך להרחיק, משום יוני השובך שהן סמוכין למצודתו, שהרי העמיד רבא שמדובר ביישוב שובכין. ואילו מלשון הברייתא שכתוב "אפילו מאה מיל לא יפרוס", משמע שצריך להרחיק משום יוני העיר.

ומתרתת הגמרא קושיה זו בשלשה אופנים:

איבעית אימא, ידיה, אפשר לתרץ שמדובר שהשובכין הסמוכין למצודתו הן שובכין שלו, לכן אינו צריך להרחיק בגללם.

ואיבעית אימא, דגוי. אפשר לתרץ שהשובכין שייכים לגוי, לכן אינו צריך להרחיק בגללם.⁽¹²⁾

ואיבעית אימא, דהפקר. אפשר לתרץ שהשובכין הן של הפקר.⁽¹³⁾

שנינו במשנה: **רבי יהודה עד בית ארבעת בורין וכו'** ואם לקחו אפילו בית רובע הרי הוא בחזקתו.

אמר רב פפא, ואיתימא, ויש אומרים, שרב

זביד אמר כך: **זאת אומרת, טוענין ללוקח, וטוענין ליורש.** למדנו מדברי המשנה הזאת, כי מי שלקח שדה עם שוכך, או מי שירש שדה עם שוכך, והראשון החזיק בו ג' שנים, הרי בית הדין טוען עבורו, שהראשון קנה את הזכות הזאת להחזיק שוכך בתוך שדהו.⁽¹⁴⁾

אך שואלת הגמרא: **יורש, תנינא!** הרי את הדין שטוענים ליורש, שנינו במשנה לקמן.

דתנן: **הבא משום ירושה, אינו צריך טענה.**

מי שקיבל השדה מחמת ירושה, ובא אדם וערער על זכותו של אביו בקרקע, ואביו החזיק בה שלש שנים, אין צריך היורש לטעון שאביו, שהוריש לו את הקרקע, קנה את השדה ממי שבא עתה לטעון כנגדו שהשדה שייכת לו, ואפילו כשמביא הלה עדים שהשדה היתה מלפנים שלו או של אביו, כי אנחנו טוענין עבורו שאביו קנה את השדה מהמערער, כיון שאביו כבר החזיק בה ג' שנים.

וכיון ששנינו כבר את הדין שטוענים ליורש, מדוע הוצרכה המשנה לשנותו כאן?!

כמה שהיא אוכלת תוך כדי הילוך והוא רק בית כור, אבל לעולם היא הולכת יותר עד ל' ריס שהוא ארבע מילין. והוא למסקנא אבל לפי ההוה אמינא חולקים כמה הוא שגר היונה עיי"ש.

14. הרמב"ן ורבינו יונה הוכיחו מכאן שחזקת נזיקין צריך טענה. שאם נאמר שאינו צריך טענה, מה הראיה שטוענין ללוקח. ועיי"ש מה שכתב לדחות ראיה זו.

12. כתבו הרשב"א והריטב"א דאפילו למ"ד גזל גוי אסור, כאן אין צריך להרחיק, משום שאפילו בישראל אין כאן גזל גמור ליקח יוני שוכך אלא מפני דרכי שלום, משום שלא קנה אותם מדאורייתא.

13. לפי המסקנא יוצא שבלא ישוב כרמים ושובכין הולכת ל' ריס, והקשה הרשב"א דבמתניתין שנינו שרבי יהודה אומר שמלא שגר היונה הוא בית כור לכל רוח והוא פחות מל' ריס. ועייין מהרש"א שכתב דרבי יהודה מדבר

לקמן.

דאי אשמעינן התב, גבי רשות הרבים, לענין זיזין וגזוזטראות שמוציא לרשות הרבים, **דאימור כונם לתוך שלו.** אפשר היה לומר שכנס את הבנין לתוך השטח שלו, שלא בנה את הבית עד קצה השטח שלו אלא הכניס פנימה, והוציא הזיזין והגזוזטראות עד סוף השטח שלו ולא יותר, ואחר כך נתן רשות לבני רשות הרבים להלך בשטח שלו עד ביתו, שבאופן כזה אינו צריך לסלק הזיזין והגזוזטראות כיון שהן יוצאים בתוך שטח שלו. וכיון שהמוכר החזיק בכך ג' שנים, אפשר לתלות שאכן כך היה, שכנס לתוך שלו.

אי נמי, אהולי אחול בני רשות הרבים גביה. יש עוד אפשרות לתלות שבני רשות הרבים מחלו לו על מה שהוציא זיזין וגזוזטראות, והיינו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, שיש להם זכות למחול, הם מחלו לו.

והסיבה שאנו תולין באחת משתי האפשרויות האלו, היא משום שאם לא היה כן, לא מסתבר שהצליח להוציא הזיזין והגזוזטראות לרשות הרבים והחזיק בכך ג' שנים, שהרי ודאי הרבים היו מעכבין עליו. ⁽¹⁵⁾ **אבל הכא, לא.**

אבל כאן במשנתנו, שמדובר באופן שהשובך שלו קרוב חמישים אמה לשדה חבירו, שהוא אדם יחיד, אין ראיה מזה שהחזיק המוכר ג' שנים שהשני מחל לו, כי אפשר לומר שהוא היה אדם אלים וחזק

ומתרצת הגמרא: **לוקח איצטריכא ליה.** רב פפא מבאר שהתנא צריך לחדש את הדין שטוענים ללוקח, שזה לא למדנו אלא ממשנתנו, ובדרך אגב אמר גם שמכאן ראיה שטוענים ללוקח.

אך שואלת הגמרא: **לוקח נמי תנינא!** הרי גם את הדין שטוענים ללוקח שנינו במשנה לקמן.

דתנן: **לקח חצר ובה זיזין וגזוזטראות, הרי זה בחזקתה.**

אם קנה אדם חצר ובה זיזין, קורות קטנות הבולטות מן הבית לחוץ, או גזוזטראות, שהן קורות גדולות שאפשר לעמוד עליהן, הבולטות מן הבית לחוץ, שהדין הוא שאסור להוציא זיזין וגזוזטראות מן הבית לחוץ לצד רשות הרבים, משום שיכולים להכשל בהן בני רשות הרבים, בכל זאת, אם המוכר הוחזק בהן, שהיו לו הזיזין והגזוזטראות ג' שנים, ואחר כך מכר הבית והחצר לאדם אחר כמות שהוא, עם הזיזין והגזוזטראות, טוענין אנו שהראשון שמכר לו, קנה את הזכות הזאת להוציא זיזין וגזוזטראות. ולכן אין צריך הקונה לסלקן.

ומבואר מכאן, שטוענין ללוקח.

ואם כן, האין אמר רב פפא שיש ללמוד דבר זה ממשנתנו.

ומתרצת הגמרא: **צריכא,** התנא צריך להשמיענו גם את המשנה שלנו וגם המשנה

אלא מה שעובר שם לפעמים, לכן מוחלים יותר מאשר בשובך וכיו"ב שבעל השדה ניזוק באופן

15. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו שהחילוק בין רבים ליחיד הוא, שברבים אין נוגע לכל אחד

שנינו במשנתנו: **הרי הוא בחזקתו:**

שואלת הגמרא: **והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: אין חזקה לנזקין, ואם כן, האיך יש כאן חזקה לנזקים.**

ומתרתת הגמרא: **רב מרי אמר, בקוטרא, רב זביד אמר בבית הכסא:**

שניהם אומרים שרב נחמן דיבר רק על סוג נזק שקשה ביותר לסובלו, כגון עשן של כבשן ובית הכסא מגולה, מה שאין כן שובך, שאינו מזיק כל כך, מועילה בזה חזקה.

כג-ב

מתניתין:

ניפול גוזל הנמצא בתוך חמשים אמה מהשובך, הרי הוא של בעל השובך. כי אנו תולין שהגוזל בא מהשובך הזה, ומחזירין אותו לבעל השובך.

חזין מחמשים אמה, הרי הוא של מוצאו. אם נמצא הגוזל מחוץ לחמישים אמה מן השובך, אין אנו תולין שהוא בא מן השובך הזה, אלא שאין ידוע מאיזה מקום הוא בא, וכיון שאין לו סימן הרי הוא של מוצאו.⁽¹⁶⁾

והשני פחד ממנו, ולכן הצליח להחזיק ג' שנים, ואם כן, אפשר שהלוקח צריך לסלק השובך. לכן צריך התנא להשמיענו במשנתנו שגם בזה אנו תולין בכך שהחזיק הראשון, שמסתבר לומר שהשני מחל לו.

ואי אשמעינן הכא, אם התנא היה משמיענו רק במשנתנו, דכיון דיחיד הוא, אימא פיוסיה פייסיה, כיון שהשני הוא יחיד, אפשר לתלות שבעל השובך פייס לשכינו על ידי שנתן לו כסף כדי שיסכים שיהיה שם שובך.

אי נמי, אחולי אחיל גביה, או שמחל לו השני בלא שיקח כסף על זה.

אבל רבים, מאן פייס ומאן שביק? במשנה לקמן, שמדובר בה בזיוין וגזוטרות הבולטין לרשות הרבים, למי יש את הסמכות להתפייס עמו תמורת כסף או למחול לו על כך בלא כסף? ואף שאפשר לעשות זאת על ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, מכל מקום, אינו מצוי דבר זה, ואם כן, **אימא לא,** נאמר שאין תולין שהמוכר פייס או שמחלו לו. **לכן צריכא.** צריך התנא להשמיענו במשנה לקמן, שבכל זאת טוענים ללוקח, שיש לו זכות להמשיך בזכויותיו של המוכר.

נמצא ששתי המשניות הללו צריכים להשמיענו שטוענין ללוקח.

קבוע מהשובך.

16. כן פירש הרמב"ן והנ"י. והסמ"ע סי' ר"ס ס"ק ל"ב כתב משום דרוב עוברים ושבים הם גויים ואינו צריך להחזיר להם. והקשה התוי"ט הרי גם אם הם יהודים אינו צריך להחזיר משום שאין לזה סימן. ותירץ הש"ך דגם אם אין בו

סימן הרי צריכים שידעו הבעלים ויתייאשו, ומי אומר שהבעלים ידעו מזה. ולשיטת הרמב"ן והנ"י שכתבו הטעם משום שאין בו סימן, כתב הש"ך שצריך לומר שהם סוברים שאדם שם לב אם נאבדו הגוזלות, ולכן כל שאין בו סימן מתייאש מזה.

מקום, ההכרעה של רוב עדיפה מההכרעה של קרוב. וגם כשיש קורבה שמסתבר שהחפץ בא משם ולא ממקום אחר, גם כן הולכין אחר הרוב, ולא אחר הקרוב.

מתיב רב זירא עליו מהפסוק בעגלה ערופה: **"והיה העיר הקרובה אל החלל"**, היא זאת שצריכה להביא עגלה ערופה, כי אנו תולין שהרוצח בא משם, **ואף על גב דאיכא אחריתי דנפישא מינה**. אף על פי שיש שם עיר אחרת שדרין בה יותר אנשים, מכל מקום אמרה תורה שהעיר הקרובה יותר צריכה להביא עגלה ערופה. ומוכח מכאן שמכריעין על פי קורבה יותר מאשר על פי רוב.

ומתרת הגמרא: **בדליכא**. מדובר כשאין שם עיר אחרת שיש שם יותר אנשים.

אך שואלת הגמרא: **ולזיל בתר רובא דעלמא**, נלך אחר רוב העולם! כלומר, אף על פי שכאן סמוך לחלל אין עיר אחרת שיש שם יותר אנשים, מכל מקום, הרי יש במקום אחר, רחוק מכאן, עיר אחרת שיש בה יותר אנשים, והרי רוב וקרוב הולכים אחר הרוב.

ומתרת הגמרא: **ביושבת בין ההרים**. מדובר כשנמצא החלל בין ההרים, שאין דרך רוצחים לבא ממקומות אחרים לכאן, אלא ודאי הוא שהרוצח בא מאחת העיירות שסמוכות לחלל, וכיון שאין בעיר אחרת יותר אנשים מהעיר הקרובה, לכן אנו תולין שהרוצח בא מהעיר הקרובה.⁽¹⁷⁾

נמצא הגזול בין שני שובכות, קרוב לזה שלו קרוב לזה שלו. מי שהגזול יותר קרוב אליו, הרי הוא שלו.

מחצה על מחצה, שניהם יחלוקו. אם הוא נמצא במרחק שווה לשני השובכות, הרי הוא ספק מאיזה שובך הוא בא, ולכן שניהם מתחלקים בו.

גמרא:

אמר רבי חנינא: רוב וקרוב — הולכין אחר הרוב!

כשיש סתירה בין "הוראת הרוב" לבין "הוראת הקרוב", יש להכריע לפי "הוראת הרוב".

והיינו, כאשר מצד הנהגת הרוב צריך להכריע ששייך החפץ לראובן, ומצד הקרוב צריך להכריע ששייך לשמעון, אנו מכריעין לפי הרוב.

ואף על גב דרובא דאורייתא וקרובא דאורייתא, אפילו הכי רובא עדיף.

אף על פי שהדין שהולכין אחר הרוב הוא דין דאורייתא, שלומדים אותו מהפסוק **"אחרי רבים להטות"**, שפוסקין הדין לפי רוב הדיינים. וגם הדין שהולכין אחר הקרוב הוא דין דאורייתא, שלומדים אותו מעגלה ערופה, שאמרה תורה שהעיר הקרובה אל החלל צריכה להביא עגלה ערופה, מכל

17. אנשים לא יותר ממה שיש בעיר הכי קרובה אל החלל, הולכים אחר העיר הקרובה. ואף שאם

17. כן פירש התוס' רי"ד, וכתב שאם יש כמה עיירות סמוכות אל החלל, ויש בכל אחד מספר

ואי דליכא, ודאי מההוא נפל!

אם נאמר שמדובר כשאין שם שובך אחר, קשה מהסיפא האומרת שאם נמצא הגוזל חוץ מחמישים אמה הרי הוא של מוצאו. ואם נאמר שאין שם שובך אחר אלא זה, הרי ודאי שצריך לתלות שהגוזל בא מהשובך הזה, אף על פי שהוא חוץ מחמישים אמה, ואין אנו תולין שהגוזל נפל מעוברי דרכים, לפי שכל שאפשר לתלות שיצא מאיזה שובך הסמוך, אין תולין שנפל מאנשים, שנפילה אינו מצוי. ואם כן, למה הוא של מוצאו?

ואין לתרץ שמדובר שיש שם שובך אחר, שיש שם מספר גוזלות שוה לשובך הזה,

וממשיכה הגמרא לשאול: **תנן, שנינו במשנתנו: ניפול הנמצא בתוך חמישים אמה, הרי הוא של בעל השובך.**

ואף על גב דאיכא אחרינא הנפיש מיניה. מבואר במשנה שאם נמצא הגוזל בתוך חמישים אמה לשובך הרי הוא של בעל השובך, ואף על פי שנמצא שם שובך אחר שיש שם יותר גוזלות, מכל מקום הולכין אחר השובך הקרוב. וקשה מכאן על רבי חנינא.

ומתרתת הגמרא: **בדליכא.** מדובר שאין שם שובך אחר.

שואלת הגמרא: **אי הכי, אימא סיפא: חוץ מחמישים אמה, הרי הוא של מוצאו.**

ששניהם שוין לכן הולכין אחר הקרובה. והנה נחלקו הרמב"ם והתוס' רי"ד האם כשיש עיר סמוכה שיש בה יותר אנשים מאשר העיר הקרובה, שהדין הוא שהולכין אחר העיר המרובה, שהרי רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, האם העיר המרובה מביאה עגלה ערופה, או שגזירת הכתוב היא שדוקא העיר הקרובה מביאה, וכאן שיש גם עיר מרובה, שתיהן אינן מביאין, העיר הקרובה אינה מביאה כיון שאין אנו תולין שהרוצח יצא משם, והעיר המרובה אינה מביאה כיון שאינה קרובה. שיטת הרמב"ם שהעיר המרובה מביאה, ושיטת התורי"ד שאינה מביאה. וביאר האפיקי ים שלפי התורי"ד מובנת שיטת הר"י מיגאש שמצטרפין כל העיירות ביחד שיחשבו רוב נגד העיר הקרובה, כיון שאין נידון על כל אחת מהעיירות, שהרי הן לא מביאים מגזירת הכתוב, כיון שאינם העיר הקרובה, וכל הנידון הוא רק האם העיר הקרובה מביאה, לכן זה דומה לט' חנויות שמצטרפין כל הט' ביחד, עי"ש.

נצרך ביחד כל האנשים שישנם בעיירות שסמוכות לחלל, הם יותר מאשר האנשים שנמצאים בעיר הקרובה, מכל מקום לא נחשב שיש כאן רוב וקרוב, כיון שאין דנים ביחד על כל העיירות, אלא דנין על כל עיר בנפרד האם הרוצח בא מכאן או מכאן, לכן רק אם יש רוב בעיר אחת מהשניה נחשב לרוב. אבל אם אין רוב הולכים אחר העיר היותר קרובה. ואינו דומה לט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, שמצטרפין כל הט' ביחד לרוב נגד האחת שמוכרת בשר נבילה, משום שאין אנו דנין מאיזה חנות בא, אלא אנו דנין האם הבשר הוא בשר שחוטה או בשר נבילה, לכן כל הט' נחשבים לנידון אחד. מה שאין כן כאן, שכל עיר היא נידון בפני עצמה.

ועיין באפיקי ים סי' כ"ו שהאריך בזה, וכתב שמהר"י מיגאש נראה שסובר שמצטרפין כל העיירות לרוב נגד העיר הקרובה, וזו היא קושיית הגמרא וניזל בתר רובא דעלמא, ולפי המסקנא מדובר שיש כאן רק שתי עיירות בין ההרים

ולכן אין ודאות של מי הוא הגוזל, כי מלשון המשנה משמע שאם נמצא הגוזל חוץ לחמישים אמה הרי הוא של מוצאו גם כשנמצא קרוב לשובך הזה מלשובך האחר. ואם שניהם שוין, למה לא נלך אחר השובך שהוא קרוב יותר. אלא על כרחך, מדובר שאין שם כלל שובך אחר. ואם כן קשה למה הוא של המוצא?!

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, במדרה.** כאן מדובר כשהגוזל מדדה, שהוא קטן ואינו יכול לפרוח אלא מדדה מעט מעט.

דאמר רב עוקבא בר חמא: כל המדרה, אין מדרה יותר מחמישים. מי שיכול רק לדדות ולא לעוף, אינו מדדה יותר מחמישים אמה. לכן אם נמצא תוך חמישים אמה אנו תולין שבא מהשובך הזה, אבל אם הוא חוץ לחמישים אמה, על כרחך שהגוזל גדל כבר ואינו רק מדדה אלא שיכול לפרוח, ואם כן אפשר שבא ממקום אחר לכאן, והרי רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, לכן אנו תולין שבא ממקום אחר לכאן, שהרי יש הרבה שובכין בעולם.

בעי רבי ירמיה: רגלו אחת בתוך חמישים אמה, ורגלו אחת חוץ מחמישים אמה, מהו?

אם היתה רגל אחת של הגוזל בתוך חמישים אמה ורגל שניה מחוץ לחמישים אמה, האם נחשב עדיין מדדה ושייך לבעל השובך, או שכבר לא נחשב מדדה, שאי אפשר לדדות שיהא רגלו אחת מחוץ לחמישים אמה, ועל כרחך הוא בכלל מפרח שיכול לפרוח, ואם כן הוא שייך למוצאו.

ועל דא, אפקהו לרבי ירמיה מבי מדרשא.

על שאלה זו הוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש. כי היות וקבעו חכמים שכל המדרה אין מדדה יותר מחמישים אמה, אי אפשר שידדה יותר אפילו במשהו שיהא רגלו אחת מחוץ לחמישים אמה, וכמו כל מדות חכמים, שהן בדיוק ובצמצום. וכדי שלא יבאו לפקפק במדות חכמים, הוציאו אותו מבית המדרש.

תא שמע רביה, דלא כרבי חנינא ממה ששינונו במשנתנו: נמצא בין שני שובכות: קרוב לזה, שלו. וקרוב לזה, שלו.

ומדייקת הגמרא: **ואף על גב דחד מינייהו נפיש מחבריה.** מסתימת המשנה משמע שהכל תלוי בקרובה ואין תלוי בגודל השובך, אלא אף אם שובך אחד גדול מחברו הולכין אחר הקרוב, וקשה לרבי חנינא. ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, ששיניהן שוין.** המשנה מדברת באופן ששני השובכין שוין במספר הגוזלות.

שואלת הגמרא: **וליליז בתר רובא דעלמא,** נלך אחר רוב העולם, כלומר, נאמר שהגוזל בא משובכין אחרים שהן ממקומות אחרים, ואם כן צריך להיות של מוצאו כמו בסיפא של המשנה. לפי שהבינה הגמרא עתה כי "נמצא בין שני שובכות" הולך גם על נמצא מחוץ לחמישים אמה, ולכן מקשה שבאופן זה יש לתלות שהוא בא ממקומות אחרים.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בשביל של כרמים.** כאן מדובר ששני השובכין והגוזל נמצאים בשביל של כרמים. לכן אף אם נמצא הגוזל מדדה חוץ מחמישים אמה מהשובכין, גם כן נחשב עדיין מדדה, שאף על פי שאמרנו שהמדדה אין מדדה יותר

מחמישים אמה, כאן שהוא בשביל של כרמים, על ידי הכרמים הוא מדדה יותר.

אבל אין לתלות שבא ממקום אחר לכאן, **דאם איתא דמעלמא אתי, כיון דמידדי, לא מצי אתי.** אם נרצה לומר שבא מהעולם, דהיינו ממקום אחר לכאן, לא יתכן דבר זה. כיון שהוא מדדה, אין יכול לבא ממקום אחר לכאן, **דכל דמידדי וחדר חזי ליה לקיניה, מידדי, ואי לא, לא מידדי.** שכל שהוא מדדה, אם יכול לראות את קינו כשהוא מחזיר את ראשו, הרי הוא מדדה, ואם אין יכול לראות, אינו מדדה הלאה. ולכן, כאן שהגוזל נמצא בתוך שביל של כרמים, שהם מסתירים את הצדדין, אי אפשר לומר שבא ממקום אחר לכאן, שהרי אם יחזיר ראשו הוא לא יוכל לראות את קינו. ואם כן, על כרחך שבא מאחת משני השוכנין שעומדין בשביל, שיכול לראות אותם כשמחזיר את ראשו. ⁽¹⁸⁾ וכיון שאין אנו יודעים מאיזה שוכך הגיע, לכן הולכין אחר הקרוב.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא, יש להוכיח מן המשנה בנדה כמו רבי חנינא.

דתנן [נדה יז ב]: **דם שנמצא בפרוזדור, ספיקו טמא, שחזקתו מן המקור.**

מבואר במשנה בנדה, שחכמים משלו משל באשה, שיש לה ברחמה, "חדר" ו"פרוזדור" ו"עלייה".

ה"חדר" הוא הרחם עצמה, והוא מקור דמיה של האשה, והוא בפנים הגוף.

ה"פרוזדור" הוא המעבר בין הרחם ובין הצד החיצון של הגוף.

ואילו ה"עלייה" נמצאת על גבי שניהם.

דם החדר הוא דם טמא, שהרי הוא דם המקור. ואילו דם העלייה הוא דם טהור, לפי שאינו דם המקור.

ויש "לול" שהוא פתח קטן, הפתוח בין העלייה לפרוזדור וממנה יורד לעתים דם [טהור] אל הפרוזדור.

ולכן, אם נמצא דם בפרוזדור, ואין ידוע מהיכן הגיע, אם הוא דם טמא מן החדר, שהוא בפנים, או דם טהור מן העלייה שמעל הפרוזדור, דרך הלול שיש שם, הרי הדם הזה טמא מספק, מפני שחזקתו הוא שבא מן המקור, שממנו באים רוב דמי האשה.

18. כן פירש תוס' בד"ה דכל דמידדי. ומשמע מדבריהם שבתחילה הבינו שאם הוא בתוך חמישים אמה יכול לדדות אף שאין רואה את קינו, ורק אם הוא מחוץ לחמישים אמה שעל ידי הכרמים הוא מדדה יותר, בזה אנו אומרים שאין מדדה רק אם רואה את קינו. אמנם לבסוף כתבו שגם בתוך חמישים אמה אין מדדה כל שאין רואה את קינו.

והרשב"א פירש שמדובר כשנמצא בתוך חמישים אמה, משום שאין מדדה יותר גם על ידי כרמים, ואף אם יש שוככות אחרים בתוך חמישים אמה, אי אפשר לתלות שבא מהם משום שאין רואה אותם, מה שאין כן השתי שוככות שרואה אותם משום שהן בתוך השביל. ועיין ברמב"ן מה שכתב.

ומדייקת הגמרא: **ואף על גב דאיכא עלייה דמקרבא**. אף על פי שאפשר לומר שבא הדם מן העלייה, שהיא יותר קרובה לפרוזדור מן החדר, מכל מקום, אנו תולין שהוא דם טמא הבא מן המקור, משום שיש יותר דמים במקור מאשר בעלייה.

מוכח מכאן שרוב וקרוב הולכין אחר הרוב!

אמר ליה רבא: רוב ומצוי קא אמרת? רוב ומצוי ליכא למאן דאמר.

רבא טען לאבבי, שאי אפשר להוכיח משם כרבי חנינא, כי שם יש גם רוב, שהרי יש יותר דמים במקור מאשר בעלייה, וגם יותר מצוי הוא שיוצא הדם מן המקור מאשר מן העלייה. וכשיש גם רוב וגם מצוי, אין מי שיאמר שהולכין בזה אחר הקרוב. אבל כשיש רק רוב לחוד וקרוב, אפשר לומר שהולכין אחר הקרוב.

דתני רבי חייא: דם הנמצא בפרוזדור, חייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו את התרומה.

מי שנגע בדם הנמצא בפרוזדור, ונכנס למקדש, חייב להביא קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש. ואם נגע בתרומה, שורפין אותה, מפני שאנו ודאי דם נדה, ואין אנו מסופקים בו. כי אם היינו מסופקין, האין

אפשר להביא קרבן מספק, והרי יתכן שהוא חולין בעזרה. וכן איך אפשר לשרוף תרומה מספק. ועל כרחך, אנו בטוחים שהוא דם נדה.

וכונת הגמרא היא לבאר דברי אבבי ורבא, ששניהם הבינו שמה שכתוב במשנה "שחזקתו מן המקור", היינו בתורת ודאי ולא בתורת ספק. ולכן הוכיח מכאן אבבי שרוב וקרוב הולכין אחר הרוב. ורבא דוחה, שהוא משום רוב ומצוי. ועל כל פנים, שניהם הבינו שהוא בתורת ודאי.

ואמר רבא: שמע מינה מדרבי חייא תלת. אנחנו לומדים שלשה דברים מהברייתא של רבי חייא:

א. **שמע מינה רוב וקרוב הלך אחר הרוב,** כמו שאבבי הוכיח לעיל מן המשנה.

ב. **ושמע מינה רובא דאורייתא,** למדנו עוד מכאן, שרוב הוא דין דאורייתא אפילו כשיש קרוב כנגדו.⁽¹⁹⁾ שהרי דם הנמצא בפרוזדור חייבין עליו על ביאת מקדש, ושורפין עליו את התרומה, והוא ודאי מדאורייתא, כי אם היה רק מדרבנן, לא היו מביאין חולין לעזרה ולא היו שורפין את התרומה, ואף על פי שיש שם דם עלייה שהוא קרוב יותר מדם החדר.

רוב נשים אינן מפילות וכל כיצא בזה, אין הרוב בנוי ממה שנמצא לפנינו שאפילו יש אשה אחת לפנינו אנו אומרים כן, אלא הרוב בנוי ממה שאנו יודעים טבע העולם שהטביע הקב"ה בעולמו.

והשב שמעתא ש"ד פ"א הקשה על זה שהרי כאן הוא רובא דאיתא קמן שדמי החדר מרובין

19. כן פירשו הר"י מיגאש ורבינו יונה. ותוס' כתבו שבא לומר שרוב דאורייתא אפילו רובא דליתא קמן, דהיינו רוב שאינו בנוי ממה שנמצא לפנינו, כמו ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, שהרוב בנוי מרוב החנויות שנמצא לפנינו, וכן רוב דיינים הוי רוב שנמצא לפנינו. אבל רוב יולדות לט' חדשים,

ג. ושמע מינה איתא לדרכי זירא.

דאמר רבי זירא: אף על פי שדלתות מדינה נעולות.

לומדים מכאן כמו רבי זירא, שאמר, מה ששנינו, שאם יש בעיר ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ונמצא בשר בחוץ, שהולכין אחר הרוב, הוא אף על פי שדלתות מדינה נעולות, שאי אפשר שהבשר בא ממקום אחר לכאן, אלא ודאי הגיע מהחנויות, מכל מקום הולכין אחר רוב חנויות. ולא מדובר דוקא באופן שאין דלתות מדינה נעולות.

והחידוש הוא, לפי שיש שני סוגי רוב: א. רוב חנויות. ב. רוב טבחים שסביבות המדינה הם ישראלים, שהבשר שלהם הוא בשר בהמה שחוטה כדין.

ואמר רבי זירא שמספיק כשיש רוב אחד של חנויות.

ויש לדברי רבי זירא מדברי רבי חייא, דהא אשה, דכי דלתות מדינה נעולות דמיא, שהרי אצל דם אשה, דומה הוא לדלתות מדינה נעולות, שאי אפשר שהדם יבא ממקום אחר אלא או מהמקור או מהעלייה, ואפילו הכי קא אזלינן בתר רובא. אף על פי

כן הולכין באשה אחר הרוב, אם כן הוא הדין בנידון של רבי זירא.

ושואלת הגמרא: והא רבא הוא דקאמר, רוב ומצוי, ליכא למאן דאמר?

הרי רבא אמר לעיל לאביי שבאשה יש רוב ומצוי, ובוזה אין מי שיאמר שלא הולכין אחר רוב ומצוי אלא אחר קרוב. ואם כן, איך אמר כאן רבא שלומדים מרבי חייא שרוב וקרוב הולכין אחר הרוב? והרי שם הוא גם רוב וגם מצוי.

ומתרצת הגמרא: הדר ביה רבא מההיא. רבא חזר בו ממה שאמר קודם לאביי. אלא אם הולכים אחר קרוב כשיש רוב כנגדו, הוא הדין כשיש רוב ומצוי כנגדו.

איתמר, שנינו: חבית של יין שצפה בנהר, אמר רב: אם נמצאת כנגד עיר שרובה ישראל מותר היין בשתיה. ואם נמצאת החבית כנגד עיר שרובה נכרים, אסירא.

חבית שהיא צפה בנהר, ואין ידוע לנו אם היא של ישראל, ומותר היין שבה, או שהיא של נכרים ואסור היין שבה משום יין נסך, אמר רב, אם נמצאת החבית בנהר כנגד עיר שרובה ישראל, תולין שהחבית באה משם ומותרת, ואם היא כנגד עיר שרובה נכרים,

שיש גם מצוי, ומצוי הוא כמו רובא דליתא קמן שהרי אינו בנוי על רוב הנמצא לפנינו אלא על ידיעה שכן הוא הטבע.

ועיין בקובץ שיעורים שכתב שכאן מה שיש יותר דמים במקור מבעלייה, נחשב רובא דליתא קמן, שהרי לא מדרנו את הדם באשה הזאת אם רובו במקור או בעלייה, אלא שיש לנו ידיעה כללית דרוב דם במקור, לכן נחשב לרובא

משל עלייה. ותירץ שכיון שהיא טמאה מדאורייתא שהרי מביאין על זה קרבן בהכרח מדובר שהרגישה, שאין אשה טמאה מדאורייתא בלא הרגשה, וכיון שהרגישה נחשב כמו שפירש לפנינו, ופירש לפנינו מאחת מן החנויות ואין ידוע מאיזה, הדין הוא שנחשב כלקח מן הקבוע שהיו כמחצה על מחצה ואין הולכין אחר הרוב, אם כן מה שכאן הולכין אחר הרוב הוא משום

תולין שבאה משם, ואסורה.

ושמואל אמר: אפילו נמצאת כנגד עיר שרובה ישראל, אסירא, אימור מהאי דקרא אתאי.

אף שנמצאת כנגד עיר שרובה ישראל אסורה, משום שאנו חוששין שבאה מהמחוז שנקרא "דקרא", שהוא על נהר פרת, ואין ישראל מצויין שם, ויכולה החבית לבא משם אצלינו.

ודנה הגמרא: **לימא, בדרכי חנינא קא מיפלגי**, האם נאמר שחולקים הם בדיון של רבי חנינא, **דמר אית ליה דרבי חנינא, ומר לית ליה דרבי חנינא**. שרב אינו סובר כרבי חנינא, אלא לדעתו הולכין אחר הקרוב, ולכן אם נמצאת החבית כנגד עיר שרובה ישראל מותר, ושמואל סובר כרבי חנינא, שהולכין אחר הרוב ולא אחר הקרוב, לכן אסורה החבית, שאנו חוששין שבא ממקום אחר רחוק, שהרי רוב המקומות נמצאים שם רוב נכרים.

אך הגמרא דוחה: **לא. דכולי עלמא אית להו דרבי חנינא**, לעולם אפשר לומר ששניהם סוברים כרבי חנינא, **וחכא, בהא קמיפלגי**, כאן הם חולקים באלו הסברות:

דמר סבר, אם איתא דמהאי דקרא אתאי, עקולי ופשורי חוה מטבעי לה. רב סובר, שאם היה בא מהמקום דקרא, לא היה מגיע לכאן, משום שיש באמצע הדרך מקומות שהמים מתעקלין ומתגלגלין כגלגל במקום אחד מחמת סלעים ארוכים שנמצאים בתוך

הנהר, וזה נקרא עקולי, ואם היתה החבית שם, היתה מתגלגלת וטובעת שם. ויש גם כן מקומות בנהר שיש שם הפשרת שלגים שמתאספים אצל הנהר, ואם תבא החבית שם תעמוד, לפי שאין הנהר מוליכה. לכן, אי אפשר לתלות שהחבית באה משם, אלא אנו תולין שבאה מהעיר שהיא סמוכה לה, ולכן אם היא כנגד עיר שרובה ישראל, מותרת.

ומר סבר, חריפא דנהרא נקט ואתאי. שמואל סובר שאנו תולין שמא נפלה באמצעות הנהר, במקום חריפותו וחוזקו של נהר, שיש שם מרוצת מים חזקה שיכולים לתופסה ולהביאה עד כאן, לכן אוסר גם בנמצאת כנגד עיר שרובה ישראל.

החוא חצבא דחמרא דאישתכח בפרדיסא דערלה, היה כד של יין שגנבוהו, ומצאו אותו אחר כך טמון בפרדס של ערלה, שהיה הפרדס הפקר או של אדם אחר.

שריא רבינא. רבינא התיר את היין שבכד.

שואלת הגמרא: **לימא משום דסבר לה דרבי חנינא**, האם אפשר להוכיח מכאן שסובר כמו רבי חנינא, שהולכין אחר הרוב ולא אחר הקרוב, ורוב פרדסים אינם של ערלה, לכן התיר את היין.

דוחה הגמרא: **שאני התם, דאי מיגניב מינה, אצנועי בגויה לא מצנעי.** שם זה שונה, משום שאי אפשר ללכת אחר הקרוב, שאם היה גונב את היין מהפרדס הזה, הוא לא היה מצניע אותו שם, משום שמתירא שמא

ימצאהו דורך הענבים. ואם כן, על כרחך הוא בא ממקום אחר. ומכיון שרוב פרדסים אינם של ערלה, לכן התירו רבינא.

והני מילי חמרא, אבל עינבי, מצנעי. דווקא יין אינם מצניעים הגנבים שם, אבל ענבים מצניעים אותם שם.⁽²⁰⁾

הנהו זיקי דחמרא דאשתבחן בי קופאי, מצאו נודות של יין טמונים בין גפנים שבכרם של ישראל. **שרנהו רבא,** התיר אותם בשתיה ולא חשש משום יין נסך.

ודנה הגמרא: **לימא, לא סבר לה לדרבי חנינא,** האם נאמר שטעמו של רבא הוא משום שאין הוא סובר כרבי חנינא, אלא הולכין אחר קרוב, וכאן במקום הזה היו ישראל מצויים יותר מנכרים, ואין הולכין אחר רוב העולם שהם נכרים.

וקשה, שהרי רבא לעיל הוכיח כרבי חנינא.

מתרצת הגמרא: **שאני התם, דרובא כד-ב דשופכאי, ישראל נינחו.** שם זה שונה, משום שבמדינה זאת, רוב שופכי יין מהחבית לנודות למוכרם לעוברי דרכים, היו יהודים.

והני מילי כרברבי, אבל זוטרי, אימור מעוברי דרכים נפול. הדין הזה הוא דוקא בנודות גדולים, שאין דרך עוברי דרכים להוליך אותם, ולכן ודאי הם של השופכין, שהם שופכין לנודות גדולים ואחר כך שופכין אותן לנודות קטנים של הלוקחין, ורוב השופכין הם ישראל. אבל נודות

קטנים, אפשר שנפלו מעוברי דרכים שדרכן לנושאן, ורוב עוברי דרכים הם נכרים, ולכן אסורין משום יין נסך.

ואי איכא רברבי בהדיהו, אם מצאו נודות גדולים ביחד עם נודות קטנים, **אימור באברורי הוה מנחי.** כולם מותרין, שהגדולים מוכיחים שהם של ישראל, ומה שיש שם גם קטנים שאין דרך למוכרים שהם השופכין להביאם, אנו תולין שהביאם כדי להשוות המשווי של החמור, שאם יש שתי נודות על החמור, זה מצד זה וזה מצד השני, ואחד גדול מהשני מעט ומכביד המשא לצד אחד, מניחין נוד קטן אצל השני להשוות המשא.

מתניתין:

מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה. והטעם הוא משום נוי העיר, לפי שנוי הוא לעיר כשיש מרחב לפניה.

ובחרוב ובשקמה, שענפיהם מרובים, צריך להרחיק חמשים אמה, יותר מסתם אילן.

אבא שאול אומר: כל אילן סרק מרחיקים מן העיר חמשים אמה. מפני שגנאי הוא לעיר שיש שם אילן סרק.

ואם העיר קדמה, קוצץ ואינו נותן דמים. אם העיר קדמה, נמצא שנטע האילן שלא ברשות, לכן קוצץ ואין צריכים אנשי העיר לתת לו דמים.

20. שיטת הרמב"ם והטור שאם מצאו ענבים אסורים, משום שאפשר שגנבו אותם מהפרדס

הזה שהוא של ערלה. והרא"ש כתב שגם הענבים מותרים משום שרוב וקרוב הלך אחר

ואם אילן קדם, קוצץ ונותן דמים. אם האילן קדם, נמצא שנטע ברשות, ⁽²¹⁾ ולכן קוצץ אותו כדי שלא יהא גנאי לעיר, ואנשי העיר צריכים ליתן לו דמים, כמה שהוא מפסיד בקציצת האילן.

ספק זה קדם וספק זה קדם, קוצץ ואינו נותן דמים. ספק מי קדם צריך לקצוץ ממה נפשו שהרי גם אם אילן קדם צריך לקצוץ, ואינו נותן דמים, כדמפרש בגמרא, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

גמרא:

דנה הגמרא: **מאי טעמא?** מה הטעם שצריך להרחיק את האילן מן העיר?

אמר עולא: משום נוי העיר. שנוי לעיר שיש שטח פנוי לפניה.

שואלת הגמרא: **ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה.** למה צריך להגיע לטעם של נוי העיר, שהוא שייך רק עד כ"ה אמה? והרי גם בלא זה צריך להרחיק אלף אמה, משום שמבואר בפסוקים בפרשת מסעי שצריך להניח אלפים אמה מחוץ לעיר. ⁽²²⁾

אלף הפנימיים הם למגרש, שטח פנוי ללא שדות. ואלף החיצונים הם לשדות. ואסור לשנות לעשות ממגרש שדה ומשדה מגרש. והבינה הגמרא, ששדה נחשב בין יש בו זרעים ובין יש בו אילנות, ואם כן צריך להרחיק האילן אלף אמה.

מתרצת הגמרא: **לא צריכא, לא צריך את הטעם של עולא, אלא לרבי אלעזר, דאמר: עושין שדה מגרש, ומגרש שדה, משום שהוא סובר שהלאו נאמר דוקא בערי הלויים, אבל בערי ישראל, מותר לשנות.**

הבא, משום נוי העיר לא עבדינן. כאן משום נוי העיר צריך להרחיק כ"ה אמה.

ולרבנן נמי, דאמרי אין עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה, הני מילי זרעים, אבל אילנות, עבדינן. גם לפי רבנן, הסוברים שאסור לשנות ולהפוך מגרש לשדה, ושדה למגרש, מכל מקום, צריך להגיע לטעם של עולא, משום שעכשיו מחדשת הגמרא ששדה נחשב רק אם יש בו זרעים, אבל לא אם הוא נטוע באילנות, ולכן מותר לנטוע אילן במגרש.

והבא, משום נוי העיר, לא. כאן משום נוי העיר צריך להרחיק כ"ה אמה.

הרוב.

והרמב"ן כתב שגם לפי ר"ח אסורים הענבים, משום שכאן אינו נחשב קרוב אלא במקומו הוא ממש, וחזקה כאן נמצאו וכאן היו, ועדיף זה מרוב.

21. החזו"א (י"ד י"א) הקשה לפי רבא שסובר בתחילת הפרק הבא לסמוך אינו סומך, איך כאן מותר לבעל האילן לסמוך קודם שיש האילן,

ותירץ שכאן אינו נחשב נזק שהרי אינו אלא משום נוי העיר, לכן מודה רבא שמותר לסמוך עיי"ש.

22. זה דוקא בא"י. ועיין במשנה במלך פי"ג משמיטה ויובל ה"ה, שכתב שמרש"י פ"ב דשבועות נראה שזה הלאו נאמר דוקא בבתי ערי חומה ולא בשאר עיירות, אולם מהרמב"ם נראה שזה בכל עיירות עיי"ש.

[וכתבו הראשונים שכל הדין של נויי העיר הוא שייך רק בארץ ישראל ובזמן שהיא ביד ישראל, אבל בחוץ לארץ. וכן בארץ ישראל כשאינה תחת יד ישראל, לא שייך כל הדין הזה].⁽²³⁾

ומנא תימרא דשאני בין זרעין לאילנות, מה המקור לחלק בין זרעין לאילנות?

דתניא, שנינו בבריתא לענין הטלטול בקרפף בשבת:

"קרפף" הוא מקום פתוח, שאינו עשוי לדירה [לגור בו], ולכן גזרו חכמים שיהיה אסור לטלטל בו בשבת, כמו שאסור לטלטל בשבת בכרמלית.

אך אם הוא הוקף לשם דירה, הרי אפילו אם שטחו הוא יותר מבית סאתים [שיעור סאתים הוא מאה אמה על חמישים אמה כחצר המשכן], מותר לטלטל בכולו, לפי שהוא נחשב רשות היחיד גמורה.

אבל אם הוקף הקרפף שלא לשם דירה, הרי אם הוא שטח יותר מבית סאתים, דינו כמו כרמלית, שאסור מדרבנן לטלטל בכולו אלא בתוך ארבע אמות.

ואם היה קרפף שהוקף לדירה, ואחר כך נזרע, ביטלו הזרעים את שם "דירה" שחל עליו מכח מה שהוקף לדירה, משום שאין אנשים דרים במקום זרעים. ולכן, אם נזרע רוב הקרפף שהוא יותר מבית סאתים, אפילו לא נזרע כולו, הרי הוא נחשב לכרמלית, ופרטי דין זה מבואר בעירובין [כג ב].

קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה, נזרע רובו, הרי הוא כגינה, ואסור.

ניטע רובו, הרי הוא כחצר, ומותר:

אם ניטע באילנות, אין האילנות מבטלים את שם הדירה שלו, והרי הוא נחשב לחצר, כיון שהוקף לדירה, ומותר לטלטל בכולו, כמו בכל רשות היחיד.

ומוכח מכאן, שזרעים מבטלים את שם החצר שבו, ואילנות אין מבטלין. ואם כן, הוא הדין לענין שם "מגרש", זרעים מבטלין שם מגרש, ואילנות אין מבטלין.

שנינו במשנתנו: **ואם העיר קדמה קוצין ואינו נותן דמים וכו':**

שואלת הגמרא: **מאי שנא גבי בור, דקתני "קוצין ונותן דמים", ומאי שנא הבא, דקתני "קוצין ואינו נותן דמים".** מהו החילוק בין המשנה לקמן, לענין שצריך להרחיק האילן מן הבור כ"ה אמה, האומרת שאם הבור קדם קוצין ונותן לו בעל הבור דמים, ואילו כאן, כשקדמה העיר לאילן, קוצין ואין צריכים ליתן לו דמים?

מתרצת הגמרא: **אמר רב כהנא: קידרא דבי שותפי, לא חמימא ולא קרירא.**

משל הוא, קדרה של שני שותפין אינה חמה ואינה קרה, כיון שכל אחד סומך על השני שהוא יחממה, רק מכל מקום, לבסוף מחממין אותה במקצת, ולכן אינה חמה

23. כן כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והטור והחינוך והנ"י. אולם מהרמב"ם שהעתיק

הדין בסתמא משמע שסובר שנוהג גם בחו"ל. וכן כתב הרמ"ה, וכתב שגם הדין שאין עושין

ואינה קרה.

הבו לי ברישא דמי, וחרר איקוני?

והיינו, למה נאמר שקודם קוצץ ואחר כך נותנים לו בני העיר דמים, ומדוע לא יאמר להם, הביאו לי קודם דמים ואחר כך אקצוץ האילן?

ועל זה אמר רב כהנא: קידרא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא. כיון שבני העיר הם רבים, וכל אחד יחכה עד שהשני יתחיל לתת, אם ימתינו עד שיביאו לו המעות, יעמוד בינתיים האילן הרבה זמן. לכן תיקנו חכמים שקודם יקצוץ, ואחר כך יגבה מבני העיר את המעות בבית דין.

שנינו במשנה: ספק זה קדם וספק זה קדם קוצץ ואינו נותן דמים:

שואלת הגמרא: מאי שנא מבור, דאמרת לא יקוני? מדוע שונה הדין כאן מדין המשנה לקמן, גבי בור ואילן, שכאן מספק קוצץ ואינו נותן דמים, נמצא שדין ספק הוא כמו ודאי שקדמה העיר, ואילו שם, בבור ואילן, בספק מי קדם אין צריך לקון. נמצא, שספק הוי כמו ודאי, שהאילן קדם לבור?

ומתרצת הגמרא: התם, דודאי לאו למיקון קאי, ספיקו נמי לא אמרינן ליה קון.

שם, שאם ודאי קדם האילן אינו צריך לקון, לכן גם בספק אין אומרים לו לקון, שעל הניזק להביא ראייה להכריח את המזיק לקון. אבל הכא, דודאי למיקון קאי, כאן שגם

והנמשל הוא: דבר המוטל על הרבים לעשותו, כל אחד סומך על חבריו ומשתמט מלעשותו. ולכן, כאן שרצו חכמים שיקצוץ האילן כדי שלא יגנה את העיר, ולפעמים הוא מתעצל מלקוצצו וצריך שבני העיר יקצצו אותו, הרי אם היו צריכים ליתן דמים, כל אחד ירצה להשתמט מליתן עד שיתנו אחרים, ומתוך כך לא ירצו לקצוץ כדי שלא יתבעם אחר כך בעל האילן, ועל ידי זה ישאר האילן שם. וכיון שנטע באיסור, שהרי קדמה העיר לאילן, רצו חכמים שלא ישאר שם האילן, לכן תיקנו שאינו צריך ליתן דמים.

שואלת הגמרא: ומאי קושיא מה בכלל הקושיא מהמשנה לקמן, עד שהוצרך רב כהנא לתרץ את התיורן הזה?

דלמא שאני הויקא דרבים מהויקא דיחיד. אפשר שיש חילוק בין אם מזיק את הרבים למזיק את היחיד, לכן כאן, שמזיק את הרבים, אין צריכים ליתן דמים, מה שאין כן לקמן, שמזיק את היחיד, צריכים ליתן לו דמים, ואם כן למה לא תירץ כן רב כהנא?

אלא, אי איתמר דרב כהנא, אסיפא איתמר, אם שנינו את המימרא של רב כהנא, בהכרח שהוא הולך על הסיפא של המשנה, דתנן בה: אם האילן קדם, קוצץ ונותן דמים.

ולכאורה היה מקום להקשות: ולימא להו,

ולהלכה עיין סמ"ע (קנ"ה מ"ח) שהשו"ע השמיט דין זה משום שאין נוהג אלא בחור"ל, ועיי"ש בש"ך (י"ב). וכתב התו"ט שגם בא"י אין נוהג אלא בזמן שהוא ביד ישראל.

שדה מגרש ומגרש שדה נוהג גם בחור"ל. אולם המאירי כתב שדין משנתנו נוהג גם בחור"ל, אבל הדין שאין עושין שדה מגרש ומגרש שדה זה רק בא"י עיי"ש. וכן נראה מהרמב"ם.

גמרא:

מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?

הגמרא שואלת מה החילוק בין הרישא לסיפא, שברישא צריך להרחיק חמישים אמה, ובסיפא מספיק להרחיק פחות בכדי שלא יזיק?

מתרצת הגמרא: **אמר אביי: סיפא אתאן לגורן שאינו קבוע.** בסיפא מדובר בגורן שאינו קבוע ולכן מספיק להרחיק פחות מחמישים אמה.

אך שואלת הגמרא: **היכי דמי גורן שאינו קבוע,** מה נחשב גורן שאינו קבוע?

אמר רבי יוסי בר חנינא: כל שאינו זורה ברחת, שהוא כלי שזורין בו תבואה, דהיינו שמגביה התבואה ברחת וזורק כלפי מעלה והרוח מנשבת ודוחפת המוך למרחוק. וכשיש כרי גדול, צריך לזרות ברחת. אבל כשאין הכרי גדול, אינו צריך לזרות ברחת, אלא הרוח מנשבת בכרי והמוץ נופל מאליו, ואז אינו הולך למרחוק, לכן אינו צריך להרחיק חמישים אמה.

רב אשי אמר תירוץ אחר על הקושיא מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא: "מה טעם", קאמר.

מאי טעמא מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמישים אמה? — כדי שלא יזיק. הסיפא אינה מדברת על אופן אחר, אלא שהסיפא היא טעם על הרישא, למה כתוב ברישא שצריך להרחיק משום שלא יזיק.⁽²⁴⁾

בודאי קדם האילן צריך לקוץ, אמרינן ליה קוץ, אומרים לו שיקוץ ממה נפשך, שהרי גם לצד שקדם האילן, צריך לקוץ.

ואי משום דמי, אמרינן ליה: אייתי ראיה, ושקול!

וכשבא לתבוע הדמים אומרים לו הבא ראיה שחייבים לך ותקח, שהרי הדין הוא המוציא מחברו עליו הראיה.

מתניתין:

מרחיקין את גורן קבוע מן העיר חמישים אמה. גורן קבוע, וכמו שמפרש בגמרא מהו גורן קבוע, צריך להרחיק מן העיר חמישים אמה, מפני שבזמן שזורה את התבואה מתפזר המוך עד חמישים אמה, ומזיק לאנשים שהולכים שם, וגם מייבש את הזרעים שנמצאים שם.

לא יעשה אדם גורן קבוע בתוך שלו אלא אם כן יש לו חמישים אמה לכל רוח. לא יעשה גורן קבוע בתוך קרקע שלו, אף על פי שאינו במקום שיזיק בני אדם, כדי שלא יזיק את הנטיעות והניר שבשדה חבירו הסמוך לו, אלא אם כן יש לו חמישים אמה לכל רוח.

ומרחיק מנטיעותיו של חבירו ומנירו בכדי שלא יזיק. צריך להרחיק מנטיעות של חבירו ומחרישתו, בשיעור שלא יזיק. ומשמע שמספיק גם פחות מחמישים אמה.

משום דלעיל קתני מרחיקין את האילן מן העיר, ומפרש בגמרא הטעם משום נויי העיר, וכל

24. הקשה הרשב"א למה רק כאן כתוב הטעם שלא יזיק ולא כתוב כן בשאר הרחקות, ותירץ

בשלמא ממקשוואיו ומדלועיו מוכן למה צריך להרחיק, דאזיל אבקא ואתי בליביה ומצוי ליה. שהולך האבק של התבואה דהיינו המוץ, ונופל על הפרח⁽²⁶⁾ של הקשוואין והדלועין, ומייבשו.

אלא מנירו אמאי. למה צריך להרחיק מנירו? במה המוץ מזיקו?!

מתרצת הגמרא: אמר רבי אבא בר זבדא ואיתימא רבי אבא בר זוטרא, יש שאומרים שלא רבי אבא בר זבדא אמרו אלא רבי אבא

בר זוטרא: מפני שעושה אותו גלל. שהמוץ, כשהוא נופל על החרושה, מרבה לו זבל, ושורף את הזרעים שנזרעו בו.

מתניתין:

מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי, מעבד עורות, ויוצא מזה ריח רע, מן העיר, חמשים אמה. כל אלו צריכים להרחיק משום ריח רע.

אין עושיין בורסקי אלא למזרח העיר. משום שרוח מזרחית רוב פעמים מנשבת בנחת, לפיכך אינה מביאה הריח לעיר, ואילו רוח מערבית, המנשבת בחוזק, תוליך הריח למרחוק חוץ לעיר.⁽²⁷⁾

מיתבי קושיא מהברייטא: מרחיקין גורן קבוע מן העיר חמשים אמה, וכשם שמרחיקין מן העיר חמשים אמה, כך מרחיקין מדלועיו ומקשוואיו, ממקום שהדלועין והקשוואין גדלין, ומנטיעותיו ומנירו של חבירו חמשים אמה, כדי שלא יזיק.

בשלמא לרב אשי, ניהא, שכתוב שיעור חמשים אמה בכל הדברים, וכתוב הטעם כדי שלא יזיק.

אלא לאבוי קשיא, שהרי מוכח בברייטא, שבכל הדברים צריך להרחיק חמשים אמה.

ואף שאפשר לתרץ שמדובר דוקא בגורן קבוע, אבל בסיפא של המשנה מדובר בגורן שאינו קבוע, מכל מקום קשה, כיון שמוכח בברייטא שאף על פי שגם בסיפא של הברייטא צריך להרחיק חמשים אמה, מכל מקום כתוב "כדי שלא יזיק" לפרש הטעם למה מרחיק ולא ליתן שיעור אחר, ואם כן, נאמר כמו כן במשנה.

ואומרת הגמרא: קשיא. הקושיא נשארת על אביי.⁽²⁵⁾

עכשיו הגמרא מפרשת את עצם הברייטא:

25. כתבו הר"ן והנ"י שלפי רב אשי גורן שאינו קבוע אינו צריך להרחיק כלל. וכתבו המכל מקום והמאירי שגם לפי רב אשי גורן שאינו קבוע היינו כל שאינו זורה ברחת.

26. כן פירש רבינו גרשום בליביה היינו לבלבין דהיינו פרחים.

27. כתב הרש"ש דמה שכתוב כאן בורסקי ה"ה

שהוא משום נויין אין בני העיר יכולין למחול, דהענין הוא לתפארת ארץ ישראל, לכן כתוב כאן שצריך להרחיק כדי שלא יזיק ולא משום נוי, ונפקא מינה שמועיל על זה מחילה. עוד תירץ שבא לומר שבין בא"י ובין בחו"ל צריך להרחיק כיון שהטעם כדי שלא יזיק, מה שאין כן במשנה הקודמת שהטעם משום נוי זה שייך רק בא"י ולא בחו"ל.

רבי עקיבא אומר: לכל רוח הוא עושה, חוץ ממערבה, ומרחיק חמישים אמה. רבי עקיבא מתיר לעשות בורסקי לכל רוח חוץ מצד מערב.

וצריך להרחיק חמישים אמה, ובגמרא מפרש על מה הוא מדבר.

ומרחיקין את המשרה מן הירק, צריך להרחיק מים ששורין בהם פשתן שהן סרוחין מן הירק, מפני שהן מזיקין לירק.

ואת הכרישין מן הבצלים, צריך להרחיק כרתי מן הבצלים, מפני שהכרתי מפיג את טעם הבצלים.

ואת החרדל מן הדבורים. מפני שהדבורים באות ואוכלות מן החרדל, ומתוך שיש לו טעם חריף אוכלות אחר כך מן הדבש, ויש בכך הפסד לבעל הדבורים.⁽²⁸⁾

ורבי יוסי מתיר בחרדל. וטעמו מפורש בגמרא.

גמרא:

איבעיא להו: רבי עקיבא היכי קאמר, בני הישיבה הסתפקו מה הפירוש בדברי רבי עקיבא במשנה? האם פירוש דבריו הוא שלכל רוח הוא עושה וסומך, שלכל צד מותר לסמוך הבורסקי ואינו צריך להרחיק חמישים אמה, חוץ ממערבה, דמרחיק

חמישים אמה, ועושה. שאם רוצה לעשות שם בורסקי צריך להרחיק חמישים אמה ועושה.

או דלמא, או שמא הפירוש בדבריו הוא, שלכל רוח הוא עושה ומרחיק חמישים אמה, חוץ ממערבה, דאינו עושה כלל, אפילו אם מרחיק חמישים אמה.

תא שמע ראייה, ממה ששינונו בברייתא:

דתניא, רבי עקיבא אומר, לכל רוח הוא עושה ומרחיק חמישים אמה, חוץ ממערבה, דאינו עושה כל עיקר, מפני שהיא תדירא. ומפורש בברייתא כצד השני של הבעיה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מאי תדירא, מה הפירוש "תדירא"?

אילימא תדירא ברוחות, שרוח מערבית מנשבת תדיר יותר משאר רוחות, והא אמר רב חנן בר אבא אמר רב: ארבע רוחות מנשבות בכל יום, ורוח צפונית עם כולן, שאילמלא כן, אין העולם מתקיים אפילו שעה אחת. שרוח צפונית מנשבת עם כל אחת מהרוחות, לפי שהיא רכה ומתוקה וצלולה וממתקת שאר הרוחות, שבלא זה לא היה העולם מתקיים.

ורוח דרומית קשה מכולן. ואילמא בן נץ שמעמידה, מחרבת את העולם.

"בן נץ" הוא מלאך העשוי בדמות נץ,

עד שיקבר, לכן לא אסרו רק בבורסקי.
28. כתב הריטב"א מדלא מפרש השיעור כמה צריך להרחיק, נראה שהולך על הרישא שהשיעור הוא חמישים אמה.

לנבלות וקברות, אלא הזכיר הדבר האחרון. אולם התפארת ישראל כתב שדוקא בורסקי קאמר. משום דנבלות אינו קבוע שלבסוף יסחבוה כלבים וחיות. וקברות אינו מסריח רק

כשהוא הולך לאחוריו, שמתרחק תמיד בהשתחויה, כן הוא בצבא השמים, שמקבלים פרס במזרח, ומשם מתרחקים והולכים כל הזמן לצד מערב, בהשתחויה.

ואם כן, איך אפשר להוכיח מכאן ששכינה במערב, אפשר ששכינה במזרח! ?

ומסקנת הגמרא: קשיא. אכן עומד הדבר בקושיא בלא תירוץ.

ורבי אושעיא סבר, שכינה בכל מקום היא נמצאת.

דאמר רבי אושעיא: מאי דכתיב "אתה הוא ה' לבדך, אתה עשית את השמים" וגו'?

"אתה הוא ה' לבדך", בכך אשר שלוחיך, לא כשלוחי בשר ודם הם. כי שלוחי בשר ודם, ממקום שמשלוחים, לשם מחזירים שליחותך. כאשר שולחים אותם ממקום אחד ללכת למקום אחר, הרי כשהם גומרים שליחותך, חוזרים הם לאותו מקום שיצאו משם, כדי לומר שקיימו שליחותך. אבל שלוחיך, למקום שמשלוחיך, משם מחזירין שליחותך. שלוחי הקב"ה, מאותו מקום שהלכו לשם לקיים שליחותך, משם הם חוזרים להקב"ה, לומר שקיימו שליחות, ואינם חוזרים למקום שיצאו משם.

שנאמר "התשלח ברכים וילכו, ויאמרו לך הננו".

ומדייק רבי אושעיא: "ובאו ויאמרו" לא נאמר, אלא "וילכו, ויאמרו".

והיינו, הקב"ה שולח הברקים שילכו ויקיימו שליחותו, ואחר כך הם אומרים לו: הננו,

שמעמיד את רוח דרומית שלא תחריב את העולם.

שנאמר "המבינתך יאבר נץ, יפרוש כנפיו לתימן".

הקב"ה אמר לאיוב, להוכיח לו איך שהוא משגיח על העולם: וכי מהבינה שיש עמך אתה מבין את ההשגחה המיוחדת שעושה הקב"ה, שהנץ שהוא מלאך בדמות נץ, יגדל הכנף שלו, שהוא לשון "יאבר", שיגדל האבר שלו [דהיינו הכנף], שיפרוש כנפיו לצד דרום לעצור את הרוח הדרומית שלא תחריב את העולם.

ומוכח מכאן, שרוח מערבית אינה מנשבת תדיר יותר משאר רוחות, שהרי רוח צפונית היא המנשבת תדיר.

אלא, מאי "תדירא"? — תדירא בשכינה. ששכינה נמצאת תמיד בצד מערב.

דאמר רבי יהושע בן לוי: בואו ונחזיק טובה לאבותינו, הם אנשי כנסת הגדולה, שהודיעו מקום תפלה, דכתיב "וצבא השמים לך משתחווים". הפסוק הזה אמרו אנשי כנסת הגדולה, וצבא השמים הם השמש והירח העומדים במזרח, לך משתחווים, לצד מערב. ומוכח מכאן ששכינה נמצאת בצד מערב.

מתקיף לה מקשה על זה רב אחא בר יעקב: איך מוכח מהפסוק שצבא השמים משתחווים לצד מערב? ודלמא, כעבד שנוטל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו, ומשתחוה. אפשר שהם משתחווים לצד מזרח, מפני שהם מתחילים לזרוח בצד מזרח, ומקבלים שם ההשפעה מהקב"ה, וזה דומה לעבד שמקבל פרס מרבו, וחוזר לאחוריו, ומשתחוה

ואף רב ששת סבר ששכינה נמצאת בכל מקום.

דאמר ליה רב ששת לשמעיה: לכל רוחתא אוקמן, לבר ממזרח. רב ששת היה סגי נהור, ולא היה רואה, ואמר למשרתו שיעמידהו להתפלל כלפי שלשת הרוחות חוץ ממזרח. **ולאו משום דלית ביה שכינה, אלא משום דמורו בה מיני.** לא בגלל שאין שכינה במזרח, אלא משום שהמינים נוהגים להתפלל לצד מזרח, לכוון השמש.

מוכח מכאן שסובר רב ששת ששכינה בכל מקום, שלכן סבר שאפשר להתפלל לכל הרוחות.⁽²⁹⁾

ורבי אבהו אמר שכינה במערב, דאמר רבי אבהו מאי אוריה אויר י—ה. בלשון פרסי קורין למערב אוריה, וביאר רבי אבהו שהכונה "אויר י", היינו אויר של השכינה שהיא שם במערב.

אמר רב יחודה: מאי דכתיב "יערוף כמטר לקחי", זו רוח מערבית, שבאה מערפו של עולם.

והיינו, שמשם רבינו דימה את התורה לארבע רוחות העולם, לומר, כשם שאי אפשר בלא ארבעת הרוחות, כך אי אפשר לעולם בלא התורה. וכך אמר משה בשירת האזינו:

"יערוף כמטר לקחי" זו רוח מערבית, משום שרוח מערבית נקראת בכל מקום "אחור", והערוף הוא באחוריו של אדם.

שקיימנו שליחותנו. ולא כתוב "יבאו ויאמרו", שמשמע, אחרי שעשו שליחותן יבאו למקום שיצאו משם ויאמרו לו הננו, אלא "וילכו ויאמרו". והפירוש ב"וילכו", שהולכים לעשות שליחותן, ושם "ויאמרו לך הננו", שקיימנו שליחותינו.

מלמד הכתוב שהשכינה מצויה בכל מקום. ולכן אינו צריך השליח לחזור למקום שנשתלח משם.

ואף רבי ישמעאל סבר שכינה בכל מקום. שנאמר "הנה המלאך הדובר בי יוצא, ומלאך אחר יוצא לקראתו".

הפסוק הזה הוא בנבואת זכריה, שהמלאך הראשון בא למוד את ירושלים כמה ארכה וכמה רחבה, ובא מלאך אחר לסתור שליחותו של ראשון, שחזר בו המקום יתברך מליתן מדה לירושלים, ואמר "פרות תשב ירושלים", דהיינו בלא גבול.

ומדייק רבי ישמעאל את לשון הפסוק: **"ומלאך אחר יוצא אחריי" לא נאמר, אלא "יוצא לקראתו", מלמד הכתוב ששכינה בכל מקום.**

שהרי שני המלאכים באים בשליחותו של מקום, וכתוב במלאך השני שהוא יוצא לקראת הראשון, ולא כתוב שיוצא אחריו, מוכח מכאן שהראשון יצא מהצד הזה, והשני יצא מהצד השני לקראתו. והרי שניהם יוצאים מהשכינה לקיים שליחותן. מוכח מכאן, ששכינה היא בכל מקום, ולכן, זה נשתלח מצד הזה, וזה נשתלח מצד האחר שכנגדו.

29. כתבו תוס' שרב ששת אין סובר כהברייתא בברכות שאומרת שצריך להתפלל לצד ירושלים.

נכנסת שם דרך חלון בתוך הרקיע, ומקפת את הרקיע וחוזרת מן המערב למזרח.

שנאמר "הולך אל דרום וסובב אל צפון" וגו'.

"הולך אל דרום" ביום, ו"סובב אל צפון", בלילה.

וממשיך הפסוק ואומר **"סובב סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח".**

אלו פני מזרח ופני מערב, שפעמים מסבבת, ופעמים מחלכת.

והיינו, השמש ביום הולכת תחת כיפת השמים, וזה נקרא הילוך, ובלילה היא מהלכת מעל כיפת הרקיע, וזה נקרא סיבוב.

ופירוש הפסוק הוא, הולך אל דרום ביום, שבכל יום, אפילו בימים הקצרים בתקופת טבת, הולך השמש רוח דרומית ביום. וסובב אל צפון בלילה. שבכל לילה, אפילו בלילות הקצרים בתקופת תמוז, סובב את רוח צפון בלילה.

וצד מזרח וצד מערב תלוי בחורף ובקיץ. שבקיץ, ביום ארוך, החמה יוצאת בקרן צפונית מזרחית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית. שביום הולך השמש בשלשה צדדין: צד מזרח, צד דרום, וצד מערב, שהולך מצפון לדרום בצד מזרח, ואחר כך כל צד דרום, ואחר כך צד מערב מדרום לצפון. נמצא שצד מזרח וצד מערב מהלכת ביום. ובחורף ביום קצר, אינה מהלכת ביום אלא רוח דרום, שהיא יוצאה בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן מערבית דרומית, וסובבת בלילה ג' רוחות מעל הרקיע, צד מערב מדרום לצפון, וצד צפון, וצד מזרח מצפון לדרום, נמצא שפני מזרח ופני מערב

"תזל כטל אמרתי", זו רוח צפונית שמזלת את הזהב. שרוח צפונית מחממת ומביאה שרב, ואין יורדים גשמים. ומחמת זה יש רעבון, מחמת שלא גדילה התבואה, ובני אדם נותנין כספם וזהבם בזול כדי לקנות תבואה. וכן הוא אומר **"חולים זהב מכים"**. כתוב אצל זהב לשון זול.

"כשעירים עלי דשא", זו רוח מזרחית, שמסערת את כל העולם כשעיר. היינו שד. וזאת, כשהיא באה לפורענות, ואינה מנשבת כדרכה, שאז היא נוחה.

"וכרביבים עלי עשב", זו רוח דרומית, שהיא מעלה רביבים ומגדלת עשבים. רוח דרומית מביאה גשמים ועל ידי זה גדלים עשבים.

כה-ב תניא, רבי אליעזר אומר: עולם לאכסדרה הוא דומה. כשם שהאכסדרה מסובבת מג' רוחות וצד רביעי פרוץ בה, כן הוא העולם.

ורוח צפונית אינה מסובבת, וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע. כשהיא מגעת בזמן השקיעה אצל קרן מערבית צפונית, משם היא מסבבת את גגו של רקיע בלילה ברוח צפון.

ורבי יהושע אומר: עולם, לקובה הוא דומה, לאהל המוקף מכל צדדיו, ורוח צפונית מסובבת.

וכיון שהחמה מגעת לקרן מערבית צפונית, מקפת וחוזרת אחורי כיפה.

סדר הילוך החמה הוא מן המזרח לדרום, ומדרום למערב, וממערב לצפון, וכשהיא מגעת בשעת השקיעה לקרן מערבית צפונית,

מסבבתן בלילה. (30)

המשך הברייתא הוא היה אומר, אתאן לרבי אליעזר, זה הולך על רבי אליעזר שהיה אומר עולם לאכסדרה דומה, כתוב באיוב: "מן החדר תבא סופה" זו רוח דרומית, שדופן שלה אמצעי בין מזרח ומערב, שהרי רוח צפונית פתוחה, לכן רוח דרומית דומה לחדר שהיא פנימית בין שני דפנות, וסופה היינו סערה. "וממזורים קרח" זו רוח צפונית, שדופן שלה מזורת, לשון מזור שהיא שונה מצדדין אחרים שהיא פרוצה. "מנשמת אל יתן קרח" זו רוח מערבית, שהקור בא מרוח מערבית לכן יתן קרח היינו חורף. "ורחב מים במוצק" זו רוח מזרחית. שעל ידי רוח מזרחית מתרחבין הגשמים שיורד הרבה גשם וזה מציק לאנשים.

שואלת הגמרא: והאמר מר רוח דרומית מעלה ריבים ומגדלת עשבים, הרי מוכח לעיל שרוח דרומית מביאה גשמים ומגדלת עשבים, ואיך אומר כאן שגשמים באים מרוח מזרחית. מתרצת הגמרא: לא קשיא הא דאיתא מטרא בניהותא הא בשפיכותא. כשיורד מטר בנחת בא מן הדרום, וכשיורד בשפיכה דהיינו בזעף בא מן המזרח.

אמר רב חסדא מאי דכתיב מהו הפירוש בכתוב "מצפון זהב יאתה" שמשמעו שמצפון בא זהב, זו רוח צפונית שמזלת את הזהב, וכן הוא אומר חזלים זהב מכיס. נתבאר לעיל.

אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: מיום שחרב בית המקדש לא חוגשמה רוח

דרומית, אין רוח דרומית מביאה גשמים טובים, שנאמר "ויגזור על ימין ורעב, ויאכל על שמאל ולא שבעו".

פירוש הפסוק הוא, שהקב"ה גזר על ימין, שהוא דרום, שרוח שלה לא יביא גשמים טובים, ועל ידי זה יהיה רעב שלא יצמח הרבה תבואה ופירות.

ומהיכן יודעים שימין הוא דרום? — וכתוב "צפון וימין אתה בראתם". והכוונה צפון ודרום, מוכח מכאן שימין הוא דרום, משום שמזרח נקרא פנים ומערב אחור, וכשעומדים כשהפנים למזרח נמצא דרום בצד ימין וצפון בצד שמאל.

ואמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: מיום שחרב בית המקדש, אין הגשמים יורדין מאוצר טוב, שנאמר "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב", וכתוב בהמשך הפסוק "לתת מטר ארצך בעתו".

בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, וישראל שרויין על אדמתם, גשמים יורדין מאוצר טוב.

בזמן שאין ישראל שרויין על אדמתם, אין גשמים יורדין מאוצר טוב.

אמר רבי יצחק: הרוצה שיחכים ידריב, ושיעשיר יצפין. מי שרוצה להחכים, יתפלל בצד דרום, ואם רוצה להעשיר, יתפלל בצד צפון.

וסימניך שלא תחליף: שלחן בצפון, ומנורה

30. עיין באדיר במרום להרמח"ל עמוד רל"ה שהאריך בבאור סוגיא זו. ועיין עוד מה שכתוב

בדרום.

השלחן מרמז על עשירות כמו שלחן מלכים, היה בצפון, ומנורה שמרמזת על חכמה, שהחכמה נמשלה לאור, היתה בדרום.

ורבי יהושע בן לוי אמר: לעולם ידרים שמתוך שמתחכם, מתעשר. שנאמר "אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד". זה הולך על התורה, שעל ידי התורה זוכין לאורך ימים וגם לעושר וכבוד. ולכן על ידי שידרים, יתחכם בתורה, ויהיה לו גם כן עושר.

שואלת הגמרא: **והא רבי יהושע בן לוי אמר שכינה במערב, אם כן צריך להתפלל לצד מערב.**

ומתרצת הגמרא: **דמצד אצדודי.** שמתפלל לצד מערב ונוטה מעט לצד דרום, היינו שמתפלל באלכסון לקרן מערבית דרומית.

אמר ליה רבי חנינא לרב אשי: כגון אתון, דיתביתו בצפונה דארץ ישראל, אדרימו אדרומי.

רבי חנינא חולק על האמוראים הקודמים, וסובר שצריך להתפלל לצד ארץ ישראל וירושלים, וכמו שאמר הכתוב "והתפללו אליך דרך ארצם". ולכן אמר, כיון שאתם יושבים בצד צפון של ארץ ישראל, תתפללו לצד דרום שהוא לכיוון ארץ ישראל.

ומנא לן דבבל לצפונה דארץ ישראל קיימא? מהיכן יודעים שבבל נמצאת בצפון ארץ ישראל, שמשום כך אם רוצים להתפלל לצד ארץ ישראל צריך להתפלל לצד דרום?

דכתיב "מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ". והכונה שמבבל תבא הרעה, שנבוכדנצר יכבוש את ארץ ישראל ויחריב את בית המקדש.

שנינו במשנה: **מרחיקין את המשרה מן הירק וכו'.**

תנא רבי יוסי מתיר בחרדל, משום שיכול לומר לו: עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבוריי, הרחק דבורך מן חרדליי, שבאות ואוכלות לגלוגי חרדליי. זה נתבאר לעיל [בדף יח א, עיי"ש בסוגיא].

מתניתין:

מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה. מפני שהשרשים מתפשטים ומרפין את כותלי הבור.

ובחרוב ובשקמה, חמשים אמה. מכיון ששרשיהם מרובים ומתפשטים עד חמישים אמה. בין מלמעלה בין מן הצד. בין אם אחד מהן מלמעלה בגובה שיפוע הר, והשני בשפולו למטה. ובין אם שניהן בקרקע שוה זה בצד זה.

אם הבור קרמה, קוצץ ונותן דמים. אף שנטע שלא ברשות, שהרי הבור קדם, מכל מקום לא חייבוהו חכמים לקצץ בלא דמים. כיון שאינו מזיק מיד עד זמן גדול, והוא היזק של יחיד.

ואם אילן קדם, לא יקוצץ, כיון שנטע ברשות לא חייבוהו כלל לקצץ.

מתרצת הגמרא: אמר רבי חגא בשם רבי יוסי מפני שמחלידין את הקרקע ומלקין קרקעיתה של בור. מפני שהשרשין מהלכין בתוך הקרקע מתחת לקרקעית הבור, ומלקין את הקרקע ונופל יסודות כותליה.

שנינו במשנה: רבי יוסי אומר, אף על פי שהבור קודמת לאילן לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. רבי יוסי חולק וסובר, כיון שאינו מזיק מיד אלא עד זמן גדול שיתפשטו השרשים, נחשב שעושה בתוך שלו ואינו נכנס לתוך תחום חבירו, לכן בזה על הניזק להרחיק את עצמו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי.

אמר רב אשי: כי הואן כי רב כהנא כשהיינו בשיבתו של רב כהנא, הוה אמרינן: מודה רבי יוסי ב"גירי דידיה", באופן שהנזק בא מיד, שזה נחשב כמו שזורק חצים לרשות חבירו.

פאפי יונאה, עני והעשיר הוה, היה מקודם עני ואחר כך העשיר.⁽³¹⁾

בנה אפרנא בנה בנין בחצירו, חוה הנך עצורי בשיבבותיה דכי חוה דייקי שומשמי חוה נירא אפרניה, היו גרים לידו עוצרי שומשמיין, שדכין אותן ומוציאין שמנן, ובזמן שהיו דופקין עליהן לדוך אותן היה מתנדנד הבנין שבנה בחצירו.

ספק זה קדם וספק זה קדם, לא יקוץ, מספק אין צריך לקוץ, וכמו שהגמרא מפרשת לעיל [כד ב].

רבי יוסי אומר: אף על פי שהבור קודמת לאילן, לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. רבי יוסי חולק וסובר, כיון שאינו מזיק מיד אלא עד זמן גדול שיתפשטו השרשים, נחשב שעושה בתוך שלו ואינו נכנס לתוך תחום חבירו, לכן בזה על הניזק להרחיק את עצמו.

גמרא:

תנא, שנינו בברייתא: בין שהבור למטה ואילן למעלה, בין שהבור למעלה ואילן למטה.

שואלת הגמרא: בשלמא בור למטה ואילן למעלה, קא אזלין שרשין מזקי לה לבור. כשהבור למטה והאילן למעלה, מובן למה צריך להרחיק, לפי שהשרשין מתפשטין לצד הבור, שהן יורדין מלמעלה למטה,

אלא בור למעלה ואילן למטה אמאי, כשהבור למעלה והאילן למטה למה צריך להרחיק, איך השרשין יעלו למעלה לצד הבור.

הסברא כמו בבור כל מכה ומכה שמכה הוא מרפה לקרקעו.

והנה תוס' לא דיברו כלל מענין חזקה, משום שהם סוברים שאין מועיל חזקה בלא טענה שמכר לו, ואם מכר קודם שבנה ודאי שמועיל. אבל הרמב"ן כתב שהחידוש הוא שאף על פי שהחזיקו מקודם שבנה ולא מיחה בידם, שבעצם נחשב לחזקה, מכל מקום כאן אינו מועיל משום

31. פירש תוס', כי מה שכתוב עני והעשיר הוה, חידוש הוא, לומר שאפילו שהם החזיקו בזה מקודם שבנה האפרנא, ולא היה להם לחשוב שיבנה שהרי היה עני ואינו מצוי שיעשיר, מכל מקום חייבין להרחיק ואינו דומה לאם קדם רפת בקר לאוצר שאין צריך להרחיק, משום שכאן אינו קבוע התשמיש שלהם כל כך כמו שם ואין כל כך טורח בסילוקו. ועוד משום שיש כאן

להם הדין.

אמר להו: כי אמרינן מודה רבי יוסי בגירי דיליה, הני מילי דקא אזלא מכחו. הכא, זיקא הוא דקא ממטי לה.

אמר להם: מה שאמרנו מודה רבי יוסי בגירי שלו, הוא דווקא כשהנזק בא מכחו, שאז נחשב כזורק חצים לרשות חברו, אבל כאן, הרוח הוא שמביא את הנעורת ואינו נחשב שבא מכחו.⁽³³⁾

מתקיף לה מר בר רב אשי — מאי שנא מזורה ורוח מסייעתו, מה זה שונה ממלאכת זורה בשבת, שאף על פי שהרוח מסייעתו שהרי המלאכה נעשית על ידי זה שהרוח מפריד את המוץ מהתבואה, ומכל מקום החשיבה תורה לעושה מלאכה וחייבה על זה, מוכח מכאן שמה שהרוח עושה בגרמתו נחשב למעשיו. אמרוה קמיה דמרימר. אמרו הקושיא הזאת למרימר. אמר להו: היינו זורה

אתא לקמיה דרב אשי, פאפי יונאה בא לפני רב אשי, לומר שהן מזיקין לו.

אמר ליה: כי הואן בי רב כהנא, הוה אמרינן מורי רבי יוסי בגירי דיליה. וכאן הוא גם גירי דיליה, היינו כמו שזורק חצים, כי בזמן שהם דכין, אז מתנדנד בנין של חברו.

ומבאר הגמרא: וכמה תנוד אפדנא שנחשב להיזק?

כדנייד נכתמא אפומיה דחצבא. כשיתנודד הכיסוי של הכד המונח על פי הכד, באופן שהכד מונח על החומה.⁽³²⁾

דבי בר מריון בריה דרבין, כי הוה נפצי כיתנא, כשהיו מנפצים את הפשתן, הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי, היה הולך הנעורת של הפשתן ומזיק לאנשים.

אתו לקמיה דרבינא באו לפני רבינא שיפסוק

כתב בשם ר"י אם מתנדנד האפדנא מעט אפילו משהוא, כמו שמתנדנד כל כיסוי כשנמצא על פי החבית, ה"ז נזק וחייב להרחיק.

33. הקשו תוס' למה אינו דומה לאש שחייב אף על פי שהולכת על ידי רוח מצויה, וגם כאן מדובר שהולך הנעורת ברוח מצויה, ומה זה שונה מאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה שחייב מטעם אש. ותיירץ שאש אינו חייב אלא כשעשה האדם האש בלא סיוע הרוח, והאש יכולה גם ללכת מעצמה, אם הלכה למרחוק על ידי רוח מצויה חייב, מה שאין כן כאן שבלא הרוח לא היתה הולכת כלל. ועדיין לא ביארו מה זה שונה מאבנו סכינו ומשאו. וכתב המהרש"א ששם כיון דבכוונה נטלן ממקום אחר והניחן בראש גגו הוי כמו

שנדנדו הבית חשוב נזק כמו קוטרא ובית הכסא שאין מועיל חזקה על זה. וכן כתב הרמב"ם בפ"א מהלכות שכנים ה"ד.

והרשב"א כתב שהטעם שלא מועיל חזקה משום שהטעם שלא מיחה משום שהיה עני מקודם ולא העלה בדעתו שיעשיר ויבנה, אבל אם היה עשיר מקודם ושתק ולא מיחה הוי חזקה. וכל זה כשהתחילו לעשות קודם שיבנה האפדנא שאז לא נחשב היזק גדול ומועיל חזקה, אבל כשהתחילו אחר שבנה נחשב היזק גדול כקוטרא ובית הכסא ואין מועיל על זה חזקה.

32. כן פירש רש"י, ותוס' כתבו בשם ר"י שהשיעור הוא פחות מזה, שאם מתנדנד הכיסוי של החבית כשאדם אווזו הכד בידו ועומד על האפדנא, זה סימן שהאפדנא מתנדנד. והרשב"א

ורוח מסייעתו. כאן באמת ה דומה לזורה ורוח מסייעתו, ונחשב לכחו מה שהרוח דוחף את הנעורת של פשתן.

ודנה הגמרא בדבריו: ולרבינא, מאי שנא מגין היוצא מתחת הפטיש והזיק, דחייב לשלם? מה זה שונה ממה ששינונו? ניצוץ שיוצא מתחת הפטיש כשדופק על ברזל אחר, והזיק הניצוץ הזה את ממנו של אדם אחר, חייב לשלם. והרי גם שם הרוח הולך את הניצוץ, ולמה זה נחשב למעשיו, וחייב לשלם על זה.

[ומה שהגמרא לא שואלת מה יענה רבינא על הקושיא מזורה ורוח מסייעתו, משום שעל זה אפשר לתרץ שדין שבת חלוק מנזיקין, כי לענין שבת, מלאכת מחשבת אסרה תורה, לכן כל שנתכוין שתעשה מלאכה, אף על פי שלא באה מכחו אלא מחמת הרוח, חייבה תורה על זה. מה שאין כן בנזיקין, שצריך להיות ממש מכחו. אבל מגץ היוצא מתחת הפטיש, שמדובר בנזיקין, מזה הקשתה הגמרא].

מתרצת הגמרא: התם, ניהא ליה דליוזל, שם בגין, נוח לו שתלך הגץ למרחוק כדי שלא ישרוף את ביתו, אבל הכא, לא ניהא ליה דליוזל. כאן אין נוח לו שתלך הנעורת

למרחוק, אלא רוצה שתפול על הארץ.⁽³⁴⁾

מתניתין:

לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו ולא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות, אחד גפנים ואחד כל אילן. בין בגפנים ובין בשאר אילן, והטעם מפורש בגמרא.

היה גדר בינתיים, זה סומך לגדר מכאן וזה סומך לגדר מכאן. ואין צריך להרחיק ארבע אמות כיון שהגדר מפסיק.

היו שרשים יוצאים לתוך שדה של חבירו, מעמיק ג' טפחים כדי שלא יעכב את המחרשה. בעל השדה יכול לחתוך מהשרשים עד עומק ג' טפחים בתוך הקרקע, כדי שלא יעכבו השרשים את מחרשתו.

היה חופר בור שיח ומערה, קוצץ ויורד והעצים שלו. אם רוצה לחפור בור שיח ומערה, יכול לקצוץ גם ביותר מג' טפחים כפי צורך הבור והשיח והמערה. והעצים "שלו", בגמרא מפרש האם הוא של בעל האילן, או של בעל השדה שיצאו השרשים לתוכו.

שעשה האש לבדו, ואחר כך הולכת על ידי רוח מצויה, מה שאין כן כאן אין כוונתו להניח הנעורת באויר, שכל כוונתו אינו אלא לנפץ הפשתן ממנו ולזורקם על הארץ לכן דומה לאש. ועיין עוד בחזו"א סי' י' סק"א, ובאבן האזל פ"י מנזקי ממון ה"ז.

ורבינו יונה והרשב"א תירצו, שבאש, האש מצד עצמה היא שורפת ומזקת והרוח רק

מוליכה, וכן באבנו סכינו כובד האבן והסכין הן שמזיקין והרוח היא רק מוליכתה, מה שאין כן כאן, שהנעורת בעצמה אינה מזקת, אלא שהרוח הוא שדוחפה ומכה בה על פני העוברים.

34. הקשה הריטב"א וכי זה תלוי בכוונתו ורצונו הרי תלוי אם בא מכחו או לא, ותירץ ששם בגין רוצה שתלך ומכה בכח עד שיוציאנו לחוץ

גמרא:

תנא: ארבע אמות שאמרו, כדי עבודת הכרם. הטעם שצריך להרחיק ארבע אמות הוא כדי שלא יכנס מחרישתו לתוך שדה חבירו, לכן צריך להרחיק ארבע אמות כדי שיהיה מקום למחרישה וגם לעמוד שם. **אמר שמואל: לא שנו שצריך להרחיק ארבע אמות אלא בארץ ישראל, אבל בבבל שתי אמות.** משום שמחרישתן היתה קצרה משל ארץ ישראל.

תניא נמי הכי, שנינו בבבליא כן: **לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו, אלא אם כן הרחיק ממנו שתי אמות.**

ומדייקת הגמרא: **והא אנן תנן ארבע אמות,** הרי שנינו במשנה ארבע אמות ולא שתי אמות, **אלא לאו, כדשמואל, שמע מינה.** אלא על כרחך צריך לתרץ כמו שמואל.

ואיכא דרמי לה מירמא, יש שלמדו, שמקודם הקשו קושיא בבית המדרש:

תנן, שנינו במשנתנו **לא יטע אדם אילן סמוך לשדה חבירו אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות. והתניא שתי אמות.** הרי שנינו בבבליא שמספיק שתי אמות?

ועל זה מתרץ, **אמר שמואל: לא קשיא כאן בבבל כאן בארץ ישראל.**

רבא בר רב חנן הווי ליה הנחו דיקלי

אמיצרא דפרדיסא דרב יוסף, היו לו דקלים סמוך למיצר של הפרדס דהיינו כרם, של רב יוסף, הווי אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתו בפרדיסא ומפסדי ליה, היו באים צפורים ויושבים על הדקלים, ואחר כך יורדים לפרדס של רב יוסף ומפסידים אותו, שהיו אוכלים ממנו או מטנפים אותו.

אמר ליה: זיל קוין, אמר רב יוסף לרבא שיקצוץ את הדקלים,

אמר ליה רבא: והא ארחיקי לי, הרי הרחקתי ארבע אמות כשיעור המפורש במשנה.

אמר ליה רב יוסף: הני מילי לאילנות, אבל לגפנים בעינן טפי. רק לסתם אילנות מספיקים ארבע אמות, אבל לגפנים צריך להרחיק יותר, משום שהדקלים הם יותר גבוהים מהגפנים, ונוח לצפרים לפרוח מן האילנות הגבוהים לגפנים שהם נמוכים מהם.

שאל אותו רבא: **והא אנן תנן אחד גפנים ואחד כל אילן,** ואם כן איך אפשר לומר שבגפנים צריך שיעור יותר מארבע אמות?

אמר ליה רב יוסף: הני מילי אילן לאילן, וגפנים לגפנים. אבל אילן לגפנים, בעינן טפי. דוקא כשבא ליטע אילן ליד אילן, או גפנים ליד גפנים אז מספיק להרחיק ארבע אמות, אבל אם בא ליטע אילן ליד גפנים צריך להרחיק יותר, משום שהאילן גבוה יותר מהגפנים ובאים צפורים מהאילן

למרחוק, אלא מפילה לארץ והרוח הוא שעושה כל ההיזק. וכן פירש בתוס'. ועיין ברמב"ן בקונטרס דינא דגרמי מה שכתב בביאור הסוגיא.

למקום שמנשב רוח מצויה, וכאילו מסרה ושלחה שתלך למרחוק לכן נחשב מכחו, מה שאין כן כאן אין בו כח להכות בה ולזורקה

לגפנים.

שרשים יוצאים לתוך של חבירו, מעמיק שלשה, כדי שלא יעכב המחרשה. לכן היה חותך השרשים.

אמר ליה הני מילי שלשה, רב פפא אמר לרב הונא בריה דרב יהושע הרי כתוב שיכול להעמיק שלשה טפחים ולא יותר, ואילו **מר, קא חפר טפי.** אדוני חופר יותר מג' טפחים וחותר שם.

אמר ליה: אנא, בורות שיחין ומערות קא חפרנא, רב הונא ענה לו שהוא חופר בורות שיחין ומערות, ובזה מותר לחתוך גם בעומק יותר מג' טפחים לפי צורך הבור.

דתנן, היה חופר בור שיח ומערה, קוצץ ויורד והעצים שלו. ולא כתוב דוקא ג' טפחים, ומשמע גם יותר משלשה טפחים.

אמר רב פפא: אמרי ליה בולחי, ולא יכילי ליה!

רב פפא אמר: הייתי טוען ומביא ראיות לרב הונא שלא יקוץ, ולא יכולתי לנצחו לפי שהיה רב הונא דוחה הראיות, **עד דאמרי כו-ב ליה הא דאמר רב יהודה: מצר שהחזיקו בו רבים, אסור לקלקלו.** עד שאמרתי לו הדין של רב יהודה, שאם יש לאדם שדה והחזיקו רבים בחלק משדהו לעשותו דרך שעוברים

אמר ליה רבא: אנא, לא קייצנא, אני לא אקוץ אותו, משום **דאמר רב: האי דיקלא דטעין קבא, אסור למקצייה.** דקל שטוען קב תמרים, דהיינו שגדלים בו קב תמרים אסור לקצצו משום "בל תשחית". **ואמר רבי חנינא** שהוא עצמו נענש בגלל שעבר על איסור בל תשחית: **לא שכיב שכחת ברי,** לא מת בני, שקראו לו "שכחת", **אלא משום דקין תאנתא בלא זימניה.** שקצץ עץ תאנה לפני זמנה. דהיינו שהיה טוען עדיין פירות. אם כן יש גם סכנה לקצוץ, ולכן, **מר, אי ניהא ליה ליקוץ.** אדוני, אם נוח לו, שהוא יקוץ. (35)

רב פפא הוה ליה הנחו דיקלי אמוצרא דרב הונא בריה דרב יהושע, היו לרב פפא דקלים סמוך למיצר של רב הונא בריה דרב יהושע.

אזל, אשכחיה דחיה חפר וקא קאיין שרשיו. הלך רב פפא, ומצא לרב הונא בריה דרב יהושע שהיה חופר וחותר השרשים של האילן שהתפשטו לתוך שדהו.

אמר ליה, מאי האי? שאל רב פפא לרב הונא, למה אתה עושה כן?

אמר ליה רב הונא לרב פפא: הא תנן, היו

בעצמו משום בל תשחית ומשום סכנה, כיון שסבר שמעיקר הדין אינו צריך לקוץ משום מזיק. אולם מתוס' נראה שרבא קיבל דברי רב יוסף, ומכל מקום לא רצה לקצוץ משום בל תשחית, כיון שאין הנזק מרובה משיווי הפירות. והא דא"ל מר אי ניהא ליה ליקוץ, היינו אם אתה סובר שאין בזה בל תשחית אתה יכול לקוץ. כן כתב החזו"א י"ד ו'.

35. פירש הרמב"ן דמה שלא רצה רבא בר ר"ח לקוץ משום שלא היה נראה לו דברי רב יוסף שבין אילנות לגפנים צריך להרחיק יותר משום שפשטות המשנה לא משמע כן, ולא סמך על רב יוסף משום שתלמיד חכם שאמר הוראה אם קודם מעשה אמרה שומעין לו, ואם לאחר מעשה אמרה אין שומעין לו. לכן אף שהסכים שר"י יקצוץ אילנו, אבל הוא לא רצה לקצוץ

הצטער רב הונא ואמר: למה לא אמרתי לו כי מה שמועילה חזקה לרב פפא אינו אלא בתוך ט"ז אמה הסמוך לאילן, שבזה השיעור אם חותך מהשרשים מפסיד לאילן, משום ששיעור יניקת אילן הוא ט"ז אמה כדלקמן, אבל מחוץ לט"ז אמה, אינו מפסיד לאילן, ואין מועילה לזה חזקה, כיון שאינו שייך לאילן, ורב הונא חפר מחוץ לט"ז אמה.

שנינו במשנתנו: היה חופר בור שיח ומערה קוצץ ויורד והעצים שלו.

בעא מיניה יעקב הדייבא, שהיה מן המקום שנקרא הדייב, **מרב חפדא: עצים, של מי?** למי שייכים העצים שקוצץ, לבעל האילן, שגדלו העצים מאילנו, או לבעל הקרקע, שגדלו העצים בקרקעו?

בו רבים, אסור לקלקלו, דהיינו למנוע מעבר רבים באותו מקום כדי שיהא המקום רק שלו, משום שכבר זכו בו רבים כיון שהחזיקו בו.⁽³⁶⁾

וכוונת רב פפא היא לומר, כמו שם, אף על פי שבעצם השדה שייך לבעליו, מכל מקום, כיון שהחזיקו בו רבים לעשותו דרך, כבר זכו בזה ואסור לו לקחתו מהם, כמו כן כאן, שמדובר באופן שרב פפא החזיק כבר ג' שנים ששרשיו היו מתפשטין לתוך שדה חבריו, ולא מיחה בו בעל השדה וגם לא קצץ שרשיו, אסור לו עכשיו לקוץ שרשיו, שכבר זכה רב פפא בזכות הזאת שיהיו שרשיו נכנסין לתוך שדה חבריו.⁽³⁷⁾

לבתר דנפק, אמר, אחרי שיצא רב פפא אמר רב הונא: **(38) אמאי לא אמרי ליה: כאן בתוך שש עשרה אמה, כאן חוץ לשש עשרה אמה.**

השאר, שט"ז אמה הוא מספיק מקום לדרך הרבים. ור"ת מפרש שלא היה הנידון האם מותר לקצוץ, שזה ודאי שמותר לקצוץ השרשים, אלא הנידון היה למי שייך העצים, שרב פפא סבר שזה שייך לבעל האילן ורב הונא סבר ששייך לבעל השדה. ועל זה טען רב פפא שיועיל חזקתו לענין שיהיו העצים שלו, ועל זה מסיק רב הונא שדוקא בתוך ט"ז אמה, אבל מחוץ לט"ז אמה שייך לבעל השדה.

38. כן פירש רש"י ועוד ראשונים. ויש עוד פירוש ברמב"ן בשם ר"ח שרב פפא אמר זה, שמה שכתוב במשנה קוצץ השרשים הוא רק מחוץ לט"ז אמה, אבל בתוך ט"ז אמה אסור לקוץ. וכן כתב הר"י מיגאש והבעה"מ והראב"ד בש"מ. אמנם הרמב"ן והרשב"א דחו פירוש זה עי"ש.

36. שיטת התוס' כאן דדווקא אם החזיקו ברשותו, שנתן להם רשות להחזיק, אבל אם החזיקו שלא ברשות אין חזקתם מועילה. וכן פסק הרמ"א בס"י שעל זה, וכתב שם הגר"א שרש"י בב"ק חולק וסובר דאפילו החזיקו שלא ברשות מועילה חזקתם.

37. כן פירש רש"י וכוונתו כמו שכתב רבינו גרשם שרב פפא החזיק בזה כמה שנים, ומה שכתב בביאור דברי רש"י כן משמע מהרשב"א והאמרי.

אמנם הראשונים תמהו על רש"י דאינו ענין לרב יהודה ששם החזיקו רבים, מה שאין כן כאן שהוא יחיד. לכן פירשו תוס' בשם ר"ח וריב"ם שהמקום שחפר רב הונא אף שהיה שייך לרב הונא החזיקו בו רבים. ומה שאמר ר"ה כאן בתוך ט"ז אמה כאן חוץ לט"ז אמה, היינו שאם משאיר מקום לרבים ט"ז אמה מותר לקלקל

נאמר שהולכין אחר האילן, ושרשים שייכים לבעל האילן, למה אין מועלין כאן? הרי האילן הוא של הקדש!

מירי איריא, וכי אפשר בכלל לפשוט מהמשנה הזאת את הספק שלנו?

בגידולין הבאין לאחר מכאן, עסקינן, וקא סבר אין מעילה בגידולין. המשנה מדברת שהשרשין גדלו לאחר שהקדיש האילן או השדה, ויש מי שסובר כי מה שגדל לאחר שהקדיש, אינו קדוש, ואפשר לומר שכך גם סובר התנא של המשנה, לכן בשני האופנים ברישא ובסיפא אין מעילה מדאורייתא, רק מדרבנן אסור ליהנות, כיון שיש אחד של הקדש, או האילן או השדה.

רבינא אמר: לא קשיא. כאן בתוך שש עשרה אמה, כאן חוץ לשש עשרה אמה.

לעולם המשנה סוברת שיש מעילה בגידולין שגדלו לאחר שהקדיש, (39) רק הרישא מדברת בשרשין שהן בתוך ט"ז אמה לאילן, וכיון שיניקת האילן היא עד ט"ז אמה לכן הן שייכין לאילן, ולכן אין מועלין בהן. וסיפא מדברת בשרשין שהן מחוץ לט"ז אמה לאילן, וכיון שאינן בתוך מקום יניקת האילן הם אינן שייכין לאילן אלא לקרקע, לכן בסיפא אין מועלין.

נמצא שנפשטת הבעיא, ששרשין שהן בתוך ט"ז אמה, העצים שלהם שייכין לבעל האילן, ומה שמחוץ לט"ז אמה, שייכין

אמר ליה רב חסדא: תניתוה, שנינו במשנה במסכת מעילה: שרשי אילן של הדיוט הבאין בשל הקדש, לא נהנין ולא מועלין. כשיש אילן של הדיוט הנטוע בשדה הדיוט, ונכנסו שרשיו בתוך שדה של הקדש, אין נהנין מהשרשין מדרבנן, אבל אין חייב על זה קרבן מעילה, כי מדאורייתא אינו שייך להקדש.

אי אמרת בשלמא בתר אילן אזלינן, משום הכי לא מועלין, אם נאמר כמו הצד שהעצים שייכים לבעל האילן, כיון שממנו גדלו העצים, מובן למה אין מועלין, כיון שהאילן הוא של הדיוט לכן גם השרשים שייכים להדיוט, ומה שאין נהנין אינו אלא מדרבנן שגזרו על זה, מכיון שהם נמצאים בשדה של הקדש.

אלא אי אמרת בתר קרקע אזלינן אמאי לא מועלין, אבל אם נאמר שהעצים שייכים לבעל הקרקע, למה אין מועלין, הרי הקרקע היא של הקדש.

אך הגמרא דוחה את הראיה:

אלא מאי, בתר אילן אזלינן, אלא מה אתה רוצה להוכיח מכאן, ששייכים העצים לבעל האילן, אם כן, **אימא סיפא: של הקדש הבאים בשל הדיוט, לא נהנין ולא מועלין.** שרשי הקדש הנכנסין בשדה הדיוט, לא נהנין מדרבנן, ואין מועלין מדאורייתא.

ואי בתר אילן אזלינן, אמאי לא מועלין? אם

כתב שרבינא לא בא לומר שמועלין בגידולין, אלא בא לומר שהמשנה מדברת אפילו בגידולין שגדלו קודם שהקדיש.

39. כן פסק הרמב"ם בפ"ה ממעילה ה"ו שמועלין בגידולין ופסק כתירוצו של רבינא, נראב שמפרש כן בדברי רבינא. אבל הריטב"א

לבעל הקרקע.⁽⁴⁰⁾

אמר עולא: אילן הסמוך למצר בתוך שש עשרה אמה, גזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים.

כיון שהאילן יונק עד שש עשרה אמה, נמצא שהאילן הוא ה"גזלן", שהוא גזלן יניקתו משדה חבירו, שהוא בתוך שש עשרה אמה לשדה חבירו, אך אין בעל האילן נחשב "גזלן", שהרי אינו צריך להרחיק כל כך.⁽⁴¹⁾ ואין מביאין ממנו בכורים, משום שנאמר אצל בכורים "אשר תביא מארצך", שיהו כל הגדולין מאדמתך, וזה נחשב שגודל גם משדה חבירו.

שואלת הגמרא: **מנא ליה לעולא הא? מהיכן יודע עולא ששיעור יניקת האילן היא ט"ז אמה מכל צד? אילימא מדרתנן: עשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה, חורשין כל בית סאה בשבילן עד ראש השנה.**

דהיינו, יש דין של "תוספת שביעית", שאסור לעבוד בערב שביעית לחרוש בקרקע, כאשר החרישה אינה לצורך הפירות של ערב שביעית אלא לצורך פירות שביעית.

ושיעור התוספת תלוי בסוג השדה. בשדה אילן, מותר לחרוש עד עצרת של ששית, לפי שעד אז החרישה מועילה לפירות ששית, ומכאן ואילך אסור לחרוש. ואילו ב"שדה

לבן", דהיינו שדה של תבואה, אין מותר לחרוש אלא עד פסח של ששית, שעד אז מועילה החרישה לצורך פירות ששית, ומכאן ואילך אסור. ובמשנה בתחילת מסכת שביעית מבואר מהו השיעור של שדה אילן, כשיש בו "ג' אילנות בתוך בית סאה, הראויין לעשות ככר דבילה של ששים מנה באיטלקי". וכל זה באילנות זקנות, אבל בנטיעות צעירות, יש שיעור שהוא הלכה למשה מסיני, שאם יש עשר נטיעות המפוזרות בשדה בתוך בית סאה, שהוא חמשים אמה על חמשים אמה, מותר לחרוש בשבילן את כל הבית סאה עד ראש השנה של שביעית, מפני שהוא צריך הרבה חרישה, ואם אין בו עשר נטיעות בתוך בית סאה, הרי הוא נחשב כ"שדה לבן" שאסור לחרוש מפסח ואילך.

מכל מקום, למדנו מכאן שעשר נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה יונקין מכל הבית סאה, שהרי התירו לחרוש לצרכן כל הבית סאה.

כמה הוו להו, תרי אלפין וחמש מאה גרמדי. השיעור של בית סאה הוא חמישים אמה על חמישים אמה, וכשאתה מכפיל חמשים על חמשים יוצא אלפיים וחמש מאות, נמצא שהשטח של בית סאה הוא אלפיים וחמש מאות אמות מרובעות.

לכל חד וחד כמה מטי ליה, כשאתה מחלק

40. ובביאור דברי המשנה, פירשו הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב קוצץ והן שלו היינו לבעל השדה, וכתבו שמדובר שהוא מחוץ לט"ז אמה. וכן כתב הרמ"ה.

41. כן פירש המהר"ם בשיטת רש"י וכן הסכימו התוס'. אבל בשם ר"ח כתבו שבעל האילן נקרא גזלן, משום שעולא סובר שצריך להרחיק שש עשרה אמה, ומה שכתוב במשנה שמספיק להרחיק ארבע אמות, משום שהמשנה מדברת

ומקשה הגמרא: **אכתי נפיש ליה דעולא:** עדיין קשה שהשיעור של עולא הוא יותר מזה, שהוא אלף ועשרים וארבע אמות.

ומתרצת הגמרא: **לא דק**. עולא לא דקדק בצמצום בשיעור ואמר שיעור יותר גדול.

אך שואלת הגמרא: **אימור דאמרינן "לא דק", לחומרא**, מתי שיך לומר לא דק כשיוצא מזה חומרא, שיחמירו יותר ממה שצריך, **לקולא "לא דק", מי אמרינן?** כשיוצא קולא מזה, לא שיך לומר לא דק, שהרי בני אדם יסמכו על זה ויבאו להקל יותר מהדין. וכאן יוצאת קולא, שאין צריך להביא בכורים בשיעור של עולא, ולפי האמת צריך עדיין להביא.

ומתרצת הגמרא: **מי סברת בריבועא קא אמרינן? בעיגולא קא אמרינן?**

וכי סבור אתה שעולא אמר ששיעור יניקה הוא שש עשרה אמה מכל צד, ולכן כשאתה עושה החשבון ביחד יוצא שלשים ושתים אמות על שלשים ושתים אמות מרובעין, שאז יוצא החשבון אלף ועשרים וארבע אמות.

אין הדבר כן, שהיות והאילן יונק מכל צד בשוה, צריך לחושבן בעיגול, שהאילן עומד באמצע, ויונק מכל סביביו שש עשרה אמה.

ומחשבת הגמרא כמה זה יוצא:

מכדי, הרי, כמה שטחו של מרובע יותר על

את השטח של בית סאה לעשר נטיעות, כמה שטח מגיע לכל אחד ואחד? **מאתן וחמשינן**. מאתים וחמשים אמות מרובעות.

ואם כן, מקשה הגמרא: **הא, לא הוי דעולא?** הרי זה לא השיעור של עולא, שעולא אמר שיונק מכל צד שש עשרה אמה, נמצא שהשטח ביחד הוא שלשים ושתים אמה על שלשים ושתים אמה, וכשמכפילין שלשים ושתים על שלשים ושתים יוצא אלף ועשרים וארבע אמות על רוחב אמה, והוא הרבה יותר מהשיעור של המשנה.

ואלא, מרתנן: שלשה אילנות של ג' בני אדם, הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן.

כז-א

אם יש ג' אילנות בתוך הבית סאה שמפוזרין לארכו ולרחבו בשוה, אף על פי שאינן של אדם אחד אלא של ג' אנשים, מכל מקום מצטרפין להחשב שדה אילן, וחורשין כל בית סאה עד עצרת כדין שדה אילן, והיינו מטעם שהחרישה נצרכת לאילנות לצורך פירות ששית, נמצא שכל אילן יונק שליש מהבית סאה. ואף שנטיעות יונקין רק עשירית מבית סאה מכל מקום זקנות יונקין יותר.

כמה הוו לחו שטח של כל הבית סאה? תרי אלפי וח' מאה גרמידי אלפיים וחמש מאות אמות מרובעות. לכל חד כמה מטי ליה כמה מגיע לכל אחד מהג' אילנות תמוני מאה ותלתין ותלתא ותילתא, שמונה מאות ושלשים ושלש אמות ושלש אמה, שהוא שליש של כל הבית סאה.

ולפי המסקנה, שהחשבון של עולא הוא ל"ב אמות על ל"ב אמות בעיגול, כשנקה הס"ה אמות ושליש ונוסיף אותם מכל צד בעיגול, יוצא שהוספנו שני שלישי אמה מכל צד, ויהיה בסך הכל ל"ג אמה ושליש על ל"ג אמה ושליש. (42)

מתרצת הגמרא: **היינו דלא דק, ולחומרא לא דק.**

עולא באמת לא דקדק לומר השיעור בצמצום, מכיון שיוצא מזה חומרא, שצריך להביא בכורים כל שהוא רחוק מט"ז אמה, אף שעדיין הוא יונק עד ט"ז אמה ושני שלישי אמה משדה חבירו, ומן הדין הוא פטור כי עדיין הוא גזול. (43)

תא שמע ראייה נגד עולא, ממה ששנינו במשנה במסכת ביכורים:

הקונה אילן וקרקעו, מביא ביכורים, וקורא. אם קנה אדם מחברו אילן אחד ופירש לו שגם מוכר לו הקרקע של האילן, מביא הלוקח בכורים מפירות האילן, וקורא פרשת מקרא בכורים בה הוא מברך את הקב"ה על האדמה שנתן לו.

מאי לאו, כל שהוא. מסתימת המשנה משמע, שמספיק אפילו אם מקנה לו את הקרקע שתחת האילן, ומה שחוץ לאילן

העיגול שבתוכו? רביע. כל מקום שיש שטח של ריבוע, כגון עשר על עשר, הרי אם תעשה עיגול בתוכו כשקוטר העיגול הוא עשר, ישאר בתוך העיגול שטח שהוא ברביע פחות מהשטח של המרובע.

ולפי זה, כשנבא לחשוב בנידון של עולא, כיון שמקודם עשינו את החשבון במרובע, ועכשיו אנו עושים אותו בעיגול הנמצא בתוך הריבוע, כמה ישאר בעיגול?

פשו להו ז' מואה ושתין ותמניא. נשאר שבע מאות וששים ושמונה אמות, שהוא פחות רביע מאלף ועשרים וארבע.

אך שואלת הגמרא: **אכתי פש ליה פלגא דאמתא.** עדיין חשבון המשנה הוא יותר מהחשבון של עולא, כי אפשר להוסיף עוד חצי אמה מכל צד על השיעור של עולא.

שהרי החשבון של המשנה הוא שמונה מאות ושלושים ושלוש ושליש, והחשבון של עולא הוא שבע מאות ששים ושמונה. נמצא שהחשבון של המשנה הוא יותר ששים וחמש אמות ושליש, ואם תקח את הס"ה אמות, ותקיף בהם שטח של ל"ב אמות על ל"ב אמות, יוצא שהינך מוסיף עוד חצי אמה מכל צד, ויהיה בסך הכל ל"ג אמות על ל"ג אמות.

ושליש, שהוא שני שלישי אמה וט"ז אמה לכל צד.

43. הקשו תוס' שהוא חומרא שבא לידי קולא, שכשמביא בכורים במקום שהוא פטור מפיקעו מתרומות ומעשרות. ותיצרו דעולא אינו מדבר אלא על מה שהוא פטור מביכורים, שעד ט"ז

42. כן פירש רש"י, ור"ת גורס פש להו תרי תילתי אמה. ועוד פירשו ליישב הגירסא פש להו פלגא דאמתא, שעולא לא חישב מקום האילן שהוא שלישי אמה על שלישי אמה, נמצא שעולא אמר ט"ז אמה מכל צד ועוד שלישי שהוא מקום האילן, וכשתוסיף עוד חצי אמה מכל צד נמצא שיש ביחד ל"ג אמה ושליש על ל"ג אמה

אפילו כל שהוא. (44)

וקשה לעולא, שמצריך ט"ז אמה.

ומתרת הגמרא: **לא. י"ו אמה.** מדובר דווקא כשמקנה לו קרקע ט"ז אמה מכל צד סביב האילן.

תא שמע ראייה, ממה ששינינו במשנה שם: מי שקנה שני אילנות בתוך של חברו, מביא ואינו קורא, אם קנה שני אילנות בתוך שדה חברו, אך לא פירש לו אם מוכר לו קרקע או לא, הוא ספק אם מכר לו קרקע או לא, לכן מספק הוא מביא בכורים אך אינו קורא, כי אין זה ודאי שהאדמה שלו.

ומשמע מזה, **הא** אם מכר לו שלשה אילנות, **מביא וקורא**, משום שאז ודאי שמכר לו גם את הקרקע שבין האילנות.

מאי לאו כל שהוא, שמוכר לו רק מעט קרקע סביב האילנות, ובכל זאת מביא וקורא?!

ודוחה הגמרא: **לא. הכא נמי י"ו אמה.** בגלל שמכר לו ג' אילנות, הוא מוכר לו סביב האילנות ט"ז אמה מכל צד.

תא שמע ראייה ממה ששינינו במסכת פאה ג] ו: **רבי עקיבא אומר, קרקע כל שהוא חייב בפאה.** בזמן שקוצר שדהו, הצריכה תורה להניח פאה לעניים, שלא יקצרנה אלא

יניחנה לעניים. ואין שיעור לגודל השדה שמחייבת בפאה.

וחייב בעל הקרקע גם בכורים, פירות מז' המינין שביכרו קודם לשאר פירות, צריך להביא מהן בכורים. וגם קרקע כל שהוא חייבת בכורים.

וכותבין עליו פרוזבול. השנה השביעית משמטת בסופה את החובות של הלואה, וכשראה הלל שנמנעו העם מלהלוות סמוך לשמיטה, כדי שלא ישמט חובותיהן, עמד ותיקן "פרוזבול", שבא המלוה לבית דין ואומר להן: מוסר אני לכם פלוני ופלוני, הדיינים שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה. וכותב כן, ושוב אין שביעית משמטת, ובגיטין [דף לז] מפורש איך מועיל הפרוזבול.

ואומרת המשנה במסכת שביעית, שאין כותבין פרוזבול אלא אם יש קרקע ללוה, אבל אם אין קרקע ללוה אין כותבין, כיון שאין זו מלוה מצויה, דמסתמא אין אדם מלוה לחבירו אלא אם יש לו קרקע, שיכול לגבות חובו ממנה, אבל כשאין לו קרקע ללוה אלא רק מטלטלין, הוא יכול למוכרן או להחביאן, ולא תיקנו חכמים פרוזבול אלא במלוה מצויה, כשיש קרקע ללוה.

וגם קרקע כל שהוא מספיקה בשביל לכתוב עליה פרוזבול, שיכול המלוה לגבות חובו ממנה, ואחר כך, אם יפדנה הלואה ממנו, יגבה אותו המלוה מהלואה שוב.

44. כן פירש רש"י, והרמב"ן והריטב"א פירשו דכל שהוא היינו רק הקרקע שתחת האילן.

אמה פטור, אבל אחר ט"ז אמה פעמים מביא ופעמים אינו מביא. ועיין בריטב"א ובמהר"ם.

כז-ב ונקנין עמה נכסים שאין לחן אחריות. הדין הוא שאם מוכר לחברו קרקע ומטלטלין, ועשה קנין המועיל לקנות קרקע כגון שנתן נסף או שכתב שטר או שהחזיק בקרקע, נקנה לו המטלטלין ואין צריך לעשות קנין במטלטלין. ומספיק לזה גם כשמוכר לו קרקע כל שהוא.

ומבואר כאן במשנה שקרקע כל שהוא חייבת בבכורים, וקשה מכאן לעולא, המצריך קרקע ל"ב אמה על ל"ב אמה.

ומתרתת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בחיטי.** כאן מדובר בחטים, שגם הם חייבים בבכורים, כיון שהם מז' המינין, ולגביהם די בקרקע כל שהוא, כיון שעיקר יניקת החטים אינו אלא כנגד הקרקע. אבל אילן, שיניקתו היא ט"ז אמה מכל צד, אינו חייב בבכורים בקרקע כל שהוא.

דיקא נמי, דקתני כל שהוא. יש לדייק מהמשנה שמדובר בחטים שכתוב כל שהוא, ואילן לא שייך כל שהוא, שאי אפשר שאילן יעמוד על קרקע כל שהוא, אבל חטים שהוא זרע יכולים לעמוד על קרקע כל שהוא.

שמע מינה. הדיוק הזה הוא דיוק מוכרח.

תא שמע ראיא, ממה ששנינו: **אילן מקצתו בארץ ומקצתו בחוצה לארץ,** מקצת שרשי האילן הם בארץ ומקצתם בחוצה לארץ, **טבל וחולין מעורבין זה בזה.** ככל פרי ופרי יש תערובת טבל וחולין, טבל היינו שחייב במעשר, וחולין היינו שפטור ממעשר, כיון שהפירות הם גדלים מכח השרשים שבארץ ושבחוצה לארץ. **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: הגדל בחיוב, **חייב.** הגדל בפטור, פטור. פרי שגדל בענף שבצד ארץ ישראל חייב, ומה שגדל בענף שבצד חוץ לארץ פטור.

עד כאן לא פליגי, אלא דמר סבר יש ברירה ו**מר סבר אין ברירה,** כל המחלוקת שלהם אינו אלא שרבן שמעון סבר יש ברירה, כלומר כאילו הוברר שהפרי שגדל בצד ארץ ישראל כל גדילתו אינו אלא מהשרשים שבארץ ישראל, ומה שגדל בחוצה לארץ כל גדילתו אינו אלא מהשרשים שבחוצה לארץ. ורבי סבר אין ברירה, לא אומרים כאילו הוברר הדבר, אלא הפרי שגדל בארץ ישראל גדילתו הוא גם מכח השרשים שבחוצה לארץ, וכן הפרי שגדל בחוצה לארץ גדילתו הוא גם מכח השרשים שבארץ ישראל, נמצא שבכל פרי יש תערובת חיוב ופטור, לכן טבל דהיינו שחייב במעשר וחולין שפטור ממעשר מעורבים זה בזה.

אבל גדל בפטור, דברי הכל, פטור. מה שגדל מהשרשים שבחוצה לארץ לפי שניהם פטור, ואף אם הוא בתוך שש עשרה אמה סמוך לארץ.

וקשה מכאן לעולא, שלפי דבריו, שאמר אם הוא בתוך שש עשרה אמה סמוך לשדה חבירו, כיון שיונק משדה חבירו נחשב שגדל משדה חבירו, ולכן פטור מבכורים שאין זה נקרא גידולי אדמתך, אם כן גם כאן, אף שגדל מהשרשים שבחוצה לארץ, אם האילן בתוך שש עשרה אמה סמוך לארץ, הרי הוא יונק מקרקע ארץ ישראל, ונחשב כאילו גדלו הפירות גם מקרקע ארץ ישראל, אם כן צריך

להיות שטבל וחולין מעורבין זה בזה.

עד שש עשרה אמה ולא יותר?

ומתרת הגמרא: **הבא במאי עסקינן, דמפסיק צונמא**. כאן מדובר שיש סלע שמפסיק בין השרשים שבארץ לבין השרשים שבחוצה לארץ, לכן מה שגדל מן השרשים שבחוצה לארץ לפי שניהם פטור, כיון שאין השרשים שבחוצה לארץ יונקים מן הארץ, מפני שהסלע מפסיק בינם לבין קרקע ארץ ישראל.

אך שואלת הגמרא: **אי הכי, מאי טעמיה דרבי?** אם כן, מה הטעם של רבי, הרי כיון שהשרשים מופסקים מלמטה, למה נאמר שהפירות שגדלים בצד הזה יונקים מהשרשים שבצד השני.

ומתרת הגמרא: **דהדרי ערבי, אף שמופסקין מלמטה, מכל מקום מלמעלה הם מתערבים, כיון שלמעלה, בעביו, נעשה האילן אחד.**

ובמאי קא מיפלגי במה הם חולקים? מר סבר אוירא מבלבל, רבי סבר, אף על פי שבתוך הקרקע הם מופרדים זה מזה, הואיל ולמעלה באויר העולם נעשה האילן אחד, מתערבין יניקותיו זה מזה.

ומר סבר, האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. רבן שמעון בן גמליאל סבר, כיון שמלמטה הם מופסקין זה מזה, אף שמלמעלה נעשין אחד, מכל מקום אין מתערבין היניקות, וכל צד שגדלין בו פירות יונק מהשרשים שבצידו.

ומקשה הגמרא על עולא:

ויש עשרה אמה, ותו לא? וכי אילן יונק רק

והא תנן, הרי שנינו לעיל: מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה, מפני שהשרשים מתפשטים עד שם, ומוכח מכאן שהם הולכים עד כ"ה אמה.

ומתרת הגמרא: **אמר אבוי, מיזל טובא אזלי, אכחשי לא מבחשי אלא עד שש עשרה אמה. טפי, לא מבחשי.** השרשים הולכים עד כ"ה אמה, אבל עיקר יניקתם שיונקים מן הקרקע ומכחישים את כחה הוא עד ט"ז אמה. לכן, לענין להרחיק האילן מן הבור, צריך להרחיק עד כ"ה אמה, מפני שעד שם הולכים השרשים ומזיקין לכותלי הבור, אבל לענין הבאת בכורים, רק עד שש עשרה אמה נחשב שהאילן לוקח יניקתו משדה חבירו, ונקרא גידולין של שדה חבירו, אבל יותר מט"ז אמה, שאינו מכחיש שדה חבירו, לא נקרא גידולין של שדה חבירו, לכן מביא בכורים.

כי אתא רב דימי כשבא מארץ ישראל לבבל אמר: בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: אילן הסמוך למיצר חבירו בתוך י"ו אמה מזה, האם מביא בכורים או לא.

אמר ליה: גזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים, כמו עולא.

כי אתא רבין כשבא מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יוחנן: אחד אילן הסמוך למיצר, ואחד אילן הנזפה, ששרשיו בתוך שדהו, ונופו דהיינו ענפיו, נוטין לתוך שדה חבירו, מביא בכורים וקורא מקרא בכורים שעל מנת כן, שלא יקפידו זה על זה על מה שיונק זה מזה, ויהא נחשב שהגידולין הם משלו, הנחיל יהושע לישראל את הארץ.

מתניתין:

קוצץ עד מלא המרדע, בא אבא שאול לחלוק שבאילן סרק קוצץ כל הענפים כנגד המשקולת, כיון שאינו מוציא פירות אינו מפסיד הרבה כשקוצץ הענפים.

או אסיפא קאי. או שהולך על הסיפא, על בית השלחין, שאומר תנא קמא כל האילן כנגד המשקולת, ובא אבא שאול לחלוק שרק אילן סרק מותר לקצוץ כנגד המשקולת.

תא שמע רביה, דתניא, בית השלחין: אבא שאול אומר, כל האילן כנגד המשקולת, מפני שהצל רע לבית השלחין.

שמע מינה ארישא קאי, מוכח מכאן שאבא שאול חולק על הרישא, שאי אפשר לומר שחולק על הסיפא, שהרי הוא בעצמו אמר בברייתא שבבית השלחין מותר לקצוץ כל אילן.

ומסקנת הגמרא: אכן **שמע מינה**. זו היא רביה שאין עליה תשובה.

אמר רב אשי: מתניתין נמי דיקא, דקתני כל אילן סרק, מהמשנה עצמה יש לדייק כן, שכתוב "כל אילן סרק".

אי אמרת בשלמא ארישא קאי, חיינו דקתני כל אילן, אם תאמר שהולך על הרישא, מובן למה אמר "כל אילן", שחולק על תנא קמא שאמר דוקא חרוב ושקמה קוצץ כנגד המשקולת, והוא סובר שכל אילן הדין כן.

אלא, אי אמרת אסיפא קאי, "אילן סרק" בלבד **מיבעי ליה.** אם תאמר שהולך על הסיפא שבבית השלחין רק אילן סרק קוצץ כנגד המשקולת, היה צריך לומר "אילן סרק", ולא "כל אילן סרק". **אלא לאו, שמע**

אילן שהוא נוטה לשדה חבירו, שהענפים נופלים לתוך שדה חבירו, קוצץ "מלא המרדע" על גבי המחרישה. מותר לבעל השדה שהענפים נכנסים ברשותו, לקצוץ מהענפים עד שישאר פנוי בלא ענפים גובה "מלא מרדע", הוא עץ שיש בקצותיו שתי חתיכות ברזל, שמנהיגים בו הבקר בזמן החריש, ומעמידים אותו על גבי מחרישה, שהוא כלי שיש בראשו יתד ברזל. והטעם שמותר לקצוץ בשיעור הזה, כדי שלא יעכבו הענפים אותו מלהוליך מחרישתו ולהרים המרדע להכות בו הבקר.

ובחרוב ובשקמה, שצילם מרובה וקשה לשדה, **כנגד המשקולת.** מותר לקצוץ כל הענפים שעומדים כנגד שדהו, וכל דבר שאדם מדקדק במדידתו שיהא קו שוה נקרא "משקולת", על שם שהיו האומנים לוקחים חוט ובו משקולת של עופרת לכוון המדה, שיהא קו שוה. כמו כן כאן עושים קו שוה, וכל שכנגד שדהו קוצץ.

בית השלחין, הוא שדה יבישה שצריכה הרבה השקאה וקשה לה כשיש צל, **כל האילן כנגד המשקולת.** כל אילן יכול לקצוץ שלא ישאר שום ענפים כנגד שדהו.

אבא שאול אומר: כל אילן סרק כנגד המשקולת. בגמרא מפרש דבריו.

גמרא:

איבעיא להו: אבא שאול, ארישא קאי, בני הישיבה הסתפקו, האם אבא שאול הולך על הרישא, על מה שאמר תנא קמא שבכל אילן

מינה, ארישא קאי.

של משנתנו סובר כרבי אליעזר.

שמע מינה. אלא ודאי מוכח שהולך על הרישא, ונשאר הראיה הזאת.

מתניתין:

אילן שהוא נוטה לרשות הרבים, שענפיו נופלים לרשות הרבים, קוצץ כדי שיהא גמל עובר ורוכבו. קוצץ מהענפים עד שישאר מקום ברשות הרבים שיוכל גמל ואדם הרוכב עליו לעבור ולא יעמדו כנגדם ענפים.

רבי יהודה אומר: גמל טעון פשתן או חבילי זמורות. השיעור אינו שיהא גמל ורוכבו יכולים לעבור, אלא שיהא גמל הטעון פשתן או חבילי זמורות יכול לעבור. ובגמרא מפרש האם בא להוסיף על השיעור של תנא קמא או למעט.

רבי שמעון אומר: כל האילן כנגד המשקולת. כל אילן יכול לקצוץ עד שלא ישאר כלום מהענפים נגד רשות הרבים, מפני הטומאה. בגמרא מפרש.

גמרא:

ודנה הגמרא: **מאן תנא דבנזקין בתר אומדנא דחשתא אזלינן,** מי הוא התנא הסובר שלענין נזיקין הולכין אחר מה שמשערין עכשיו, ולא אחרי מה שעתיד להיות, וכמו כאן, שקוצץ מהענפים כדי שיהא גמל עובר ורוכבו, ואינו קוצץ יותר, אף על פי שעתידין לגדול עוד.

אמר ריש לקיש: במחלוקת שנויה, זה תלוי במחלוקת תנאים, ורבי אליעזר היא. התנא

דתנן שנינו במשנה לקמן [ס א]: אין עושין חלל תחת רשות הרבים בורות שיחין ומערות, אסור לעשות חלל תחת קרקע של רשות הרבים ולחפור שם בורות שיחין ומערות, שחוששין שמא תתמוטט הקרקע של רשות הרבים, כיון שיש חלל מתחתיה.

רבי אליעזר מתיר בכדי שתהא עגלה מהלכת וטעונה אבנים. רבי אליעזר מתיר אם התקרה חזקה כל כך שעגלה הטעונה אבנים מהלכת על גבה ואינה נופלת, שאז אין חוששין שתפול.

ותנא קמא שחולק ואוסר אף באופן זה, היינו משום שחושש שאף אם עכשיו היא חזקה, שמא במשך הזמן תתליע התקרה ותפחת ותפול.

ומוכח מכאן, שנחלקו האם הולכים בנזיקין אחר המצב של עכשיו, או שחוששים למה שעלול לקרות. אם כן גם במשנתנו תלוי במחלוקת הזאת.

רבי יוחנן אומר: אפילו תימא רבנן, משנתנו יכולה ללכת גם כרבנן. **התם, זימנין דמיפחית ולא אדעתיה,** שם חוששין שמא תפחת התקרה במשך הזמן ולא ישימו לב ופתאום היא תקרוס. **אבל הכא, קמא קמא קייץ ליה.** כאן, כל ענף שגדל וצומח רואים אותו וקוצצים אותו.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר גמל טעון פשתן או חבילי זמורות.**

איבעיא להו בני הישיבה הסתפקו: שיעורא דרבי יהודה נפיש, האם השיעור של רבי יהודה הוא יותר מהשיעור של רבנן, או

והענפים המרובים יאהילו על המת, ועל האנשים שעוברים תחתיו, ומביאים עליהם את הטומאה.

שואלת הגמרא: **פשיטא! מפני הטומאה תנן**, מה באה הברייתא לחדש הרי כבר כתוב כן במשנה?

מתרצת הגמרא: **אי ממתניתין, הוה אמינא דלמא מייתי עורב טומאה, ושדי התב, אם לא היתה הברייתא אומרת מפני אהל הטומאה, היינו מפרשים את המשנה שהכוונה "מפני הטומאה", שחוששין שיבא עורב שם, שיש בפיו כזית מת, ויניח את הכזית מעל הענפים, ונמצא שהמת מאהיל על עוברי דרכים שעוברים תחתיו, ואם הוא כל החשש, וסגיא בדחלולי בעלמא, מספיק שיקצוץ אחת אחת מבין שני ענפים כדי להרחיק האויר שבין הענפים שלא יוכל להניח על זה הכזית, וכשיראה העורב שאינו יכול להניחו שם יניחו במקום אחר.**

קא משמע לן, משמיע לנו הברייתא, שהחשש הוא שיהא כזית תחת הענפים, ולכן צריך לקצוץ כל הענפים, כדי שלא ישאר ענף שמאהיל על הכזית מת ועל עוברי דרכים. (45)

דילמא שיעורא דרבנן נפיש. או שהשיעור של רבנן הוא יותר מהשיעור של רבי יהודה.

פשיטא דשיעורא דרבנן נפיש. יש לפשוט שהשיעור של רבנן הוא יותר, **דאי סלקא דעתך שיעורא דרבי יהודה נפיש, רבנן, בשיעורא דרבי יהודה, היכי עבדי? אם תאמר שהשיעור של גמל טעון פשתן הוא יותר מהשיעור של גמל ורוכבו, מה יעשו רבנן אם גמל טעון פשתן יעבור, הרי אז יעכבוהו הענפים מלעבור.**

אך שואלת הגמרא: **ואלא מאי, שיעורא דרבנן נפיש.** אם כן, **רבי יהודה, בשיעורא דרבנן, מאי עבדי?** אם תאמר שהשיעור של רבנן יותר, מה יעשה רבי יהודה כשגמל ורוכבו יעברו, הרי יעכבו אותם הענפים.

ומתרצת הגמרא: **אפשר דגחין וחליף תותיה.** הרוכב כשרואה הענפים נגדו יכול להתכופף ולעבור תחתיו.

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר כל האילן כנגד המשקולת מפני הטומאה.**

תנא שנינו בברייתא **מפני אהל הטומאה.** הפירוש במשנה מפני הטומאה, היינו שחוששין שמא יהיה כזית מת אצל האילן,

הדרן עלך לא יחפור

הענפים, קא משמע לן הברייתא שאף אם יברח העורב משם מפחד הצורה, אפשר שתוך כדי בריחתו יפול הכזית מפיו על הענפים וישאר שם, או שיפול על הארץ תחת הענפים, לכן צריך לקצוץ כל הענפים.

45. כן פירש רש"י. ותוס' פירשו בשם ר"ח שדחלולי זה לשון "דחלא" היינו מלשון יראה ופחד, שאפשר להניח שם צורה של בן אדם שנקרא בלשוננו "דחליל" כדי להפחיד העורבים שלא יבאו לשם, ובאופן זה אין צריך לקצוץ

פרק חזקת הבתים

מתניתין:

והעבדים שאף הם דינם כקרקע שאין מועיל בהם חזקה כבשאר מטלטלין (1) —

וכן כל דבר שהוא עושה פירות תדיר: חזקתן שלש שנים מיום ליום, כלומר, אם אכל אדם את פירות השדה או שהשתמש בשאר נכסי דלא נידי שימוש מלא במשך שלוש שנים, בלא שה"מרא קמא" מחה על שימושו בהם, הרי הוא נאמן לטעון: "קניתיה ואבד שטרי".

אבל שדה בית הבעל [שאינה שותה אלא מי גשמים]: חזקתה שלש שנים, ואינן מיום ליום.

וכיצד היא חזקתה: (2)

רבי ישמעאל אומר: שלשה חדשים בראשונה, (3) שלשה חדשים באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע; הרי אלו שמונה עשר חודש. (4)

כח-א א. קרקע — וכל שאר נכסי דלא נידי — שהיתה של אדם, [ובלשון הגמרא: "מרא קמא", היינו הבעלים הראשונים], אין אדם אחר נאמן לומר: "קניתיה ממנו", אלא אם כן יש בידו שטר מכירה; ואין די לו במה שהוא יושב בקרקע ומחזיק בה, ואינה כמטלטלין, שאם מחזיק אדם בהם, נאמן הוא לטעון קניתיה מהבעלים הקודמים.

ב. משנתנו מבארת באיזה אופן נאמן המחזיק בנכסי דלא נידי לטעון שקנה אותם מן המרא קמא, ואף על פי שאין בידו את שטר המכירה:

חזקת הבתים, והבורות, והשיחין, והמערות, והשובכות, והמרחצאות, ובית הבדן, ושדה בית השלחין [שדה שמשקים אותה בידים, כי אינה מסתפקת במי גשמים],

3. היינו שבאותם שלשה חדשים על המחזיק לזרוע תבואה וגם לקצור אותה; וכן לדעת רבי עקיבא עליו לזרוע ולקצור באותו חודש, כן פירשו התוספות על פי רש"י.

אך לדעת הר"י, באותם שלשה חדשים לרבי ישמעאל ובאותו חודש לרבי עקיבא אין צורך שיספיק לזרוע ולקצור, אלא די במה שהוא זרע את התבואה וגידל אותה במשך תקופה זו; וכן אם הוא מצא שדה שכבר זרעו אותה, גידל את התבואה במשך תקופה זו ואחר כך קצר אותה והכניסה לבית, הרי זו חזקה.

4. הקשו התוספות: לכאורה אפשר להחזיק

1. הטעם הוא, כי כמטלטלין נאמן אדם לומר "לקוח הוא בידי", משום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו", שאם לא כן, למה הם בידו; אבל עבדים שהם הולכים ממקום למקום, אין שייך חזקה זו, וכמבואר בגמרא לקמן לו א: "הגדרות [לשון: גדרות צאן]" אין להם חזקה; ומכל מקום לאחר שלש שנים יש להם חזקה, כמבואר בגמרא לקמן לו א.

2. נתבאר על פי רש"י, וכן היא דעת הרשב"ם לקמן לו ב ד"ה זו; אך להרשב"א שיטה אחרת בפירוש המשנה, ראה שם.

רבי עקיבא אומר: חודש בראשונה, וחודש באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע; הרי אלו ארבעה עשר חודש.⁽⁵⁾

ועוד אמר רבי ישמעאל:

במה דברים אמורים — שאינו נאמן לטעון "קניתי" אלא באכילת כל פירות השדה במשך שלוש שנים — רק בשדה לבן [שדה תבואה] — (6)

אבל בשדה אילן: כיון שכנס את תבואתו [גפניו],⁽⁷⁾ ומסק [מסיקה בזיתים כבצירה בענבים] את זיתיו, וכנס את קייצו [תאנים יבשות],⁽⁸⁾ הרי אלו שלוש שנים.⁽⁹⁾

גמרא:

הסוגיא הבאה מבארת את טעם הדין שהוא נאמן, כשהחזיק בה שלש שנים.

אמר רבי יוחנן:

שמעתי מהולכי אושא,⁽¹⁰⁾ שהיו אומרים: מניין לחזקה בקרקע שהיא שלש שנים, משור המועד:

מה שור המועד, כיון שנגה שלש נגיות, נפק ליה מחזקת תם שאינו משלם אלא חצי נזק, וקם ליה בחזקת מועד שהוא משלם נזק שלם —

בשדה בית הבעל תוך חמישה עשר חדשים, כיצד: אם הוא נכנס לשדה שלשה חדשים קודם ניסן, ויגידל את התבואה שבה וקצר אותה בניסן, הרי זו שנה אחת; זרע את השדה וקצר את התבואה שבסוף הקיץ, הרי זו שנה שניה, וכשיזרע שוב בניסן הבא, ויגדל את התבואה שלשה חדשים, כבר יש בידו שלש שנות חזקה!?

ותיצו: צריך אכילה חשובה של שנים עשר חדש באמצע.

והרשב"ם לו א ד"ה רבי ישמעאל כתב, שהוא משום דבעינן רצופין.

5. ובגמרא לו ב תתבאר מחלוקתם.

6. היות ודרכו של שדה הלבן, שכל פירותיו נלקטים כאחד, רש"י; ואף שקציר שעורים בפסח, וקציר חיטים בעצרת, מכל מקום אסיפתם לבית — שהיא עיקר החזקה — היא בזמן אחד בעת האסיף, ואפילו קצירת שדה הלבן היא בפעם אחת, כי אין דרך לזרוע אותו בערכוב, אלא כל מין לבדו, מה שאין כן בשדה האילן, ראה בהערה להלן, רש"ש.

7. א. כרם קרוי תבואה כמו שמצינו [דברים כב] "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם", תוספות.

ב. פירש רש"י דהיינו יין של גפנים, וראה מה שביאר הרש"ש בדבריו.

8. "קץ" הם תאנים יבשים, ו"עונת הקיץ" בשנה קרויה כך על שם שמייבשים באותו פרק תמרים ותאנים לקציעות שהן נקראים "קץ" בשמואל ב טז א, רש"י בבא מצינא קו ב.

9. א. היינו באופן שהיו מינים אלו מפוזרים בכל השדה, כן מבואר ברשב"ם לקמן לו א ד"ה והוא דבזאי.

ב. פירש רבינו חננאל: אסף את תבואת הכרם בתשרי, ומסק את הזיתים בשבט, וכנס את קייצו באב, הרי זו חזקה, נמצאת חזקה בשנה אחת; וכתב הרשב"א: נראה שרצה לומר, דנקט התנא בסדר הזה, משום דתשרי הוא תחילת השנה.

10. מבואר בגמרא בעמוד ב, ש"הולכי אושא" היינו רבי ישמעאל, שהיה מן הסנהדרין שגלתה

הבא נמי גבי חזקה בקרקע, כיון דאכלה תלת שנין [שלש שנים], נפק לה מרשות מוכר, וקיימא לה ברשות לוקח, [יצתה השדה מרשות המוכר, ונעמדה ברשות הלוקח].⁽¹¹⁾

ומקשינן: אי מה שור המועד עד שלא נגח נגיחה רביעית לא מיחייב נזק שלם, הבא נמי נאמר שעד סוף שנה רביעית לא קיימא ברשותיה [לא תעמוד השדה ברשות הלוקח]!?⁽¹²⁾

ומשנינן: הכי השתא [וכי הנידון דומה לראיה]!?

התם גבי שור המועד — מכי נגח שלש נגיחות, כבר הוי ליה מועד —

ואידך, כי לא נגח מאי לשלם, [מה שאינו כח-ב משלם אלא בנגיחה רביעית, אינו אלא משום שלא ישלם אם לא נגח והזיק]!?

אבל הבא — גבי חזקת שלש שנים — כיון דאכלה תלת שני, קיימא לה ברשותיה, [כיון שאכלה שלש שנים יש לנו להעמידה ברשותו], כמו שור המועד שנעשה מועד בשלש נגיחות.⁽¹⁾

תו מקשינן: אלא מעתה — שמקור דין חזקה הוא משור המועד — אפילו חזקה שאין עמה טענה לאמר "קניתי ממך", אלא שהוא אומר למערער "אני מחזיק בקרקע משום שלא מחית בי כל זמן זה", אף זו תיהוי חזקה!?⁽²⁾

לאושא, כדאיתא בראש השנה דף לא.

11. בביאור הילפותא משור המועד כתבו התוספות: כמו ששור הוחזק נגחן בשלש פעמים, כך שלש שנים של שתיקה מצד המערער, הרי הם כשלש שתיקות, והוחזק המערער שתקן, וממילא יש כאן ראיה שהוא מכר לו או נתן לו במתנה.

ולדעת שאר הראשונים הלימוד הוא: כמו שעל ידי שלש נגיחות יוצא השור מחזקת תמות והוחזק בנגחנות, כך על ידי שלש שנים יצאה הקרקע מחזקת מוכר לחזקת לוקח, וממילא המרא קמא הוא המוציא מחבירו ועליו הראיה.

12. לשיטת התוספות שנזכרה בהערה לעיל, לא הבין המקשן את הלימוד משור המועד, אלא הבין שהלימוד הוא מההשתנות בחיוב התשלומין [ומילתא בלא טעמא הוא], ולכן הקשה: הרי עד נגיחה רביעית אינו חייב.

ולשיטת הרמב"ן קושיית הגמרא היא: כמו שבשור הרי הוא יוצא מחזקת תמות בשלש פעמים ונכנס לחזקת מועד רק בשעת הנגיחה הרביעית, אם כן הוא הדין לגבי חזקת שלש שנים, אף שיצאה הקרקע מחזקת ה"מרא קמא" מכל מקום עדיין לא נכנסה לרשות המחזיק.

1. לשיטת התוספות ביאור תירוץ הגמרא הוא, שהלימוד הוא מהשינוי בשור עצמו, שעל ידי הנגיחה השלישית הוא עצמו הפך להיות מועד. ולשיטת הרמב"ן, תירצה הגמרא, שכבר בנגיחה שלישית קם ליה השור בחזקת מועד, אלא שעדיין אין לו מה לשלם.

וכתב ה"חתם סופר", שהגמרא חידשה בתירוצה, שעל ידי מה שיצאה הקרקע מרשות בעליה ממילא היא בחזקת מי שיושב בתוכה; וראה בריטב"א.

2. לפי שיטת התוספות בביאור הלימוד משור

ב. אין שור נעשה מועד, אלא אם באו עדים לבית דין והעידו על נגיחותיו; והעדים צריכים להעיד בפניו של בעל השור.

מתקוף לה רב עיורא ללימוד משור המועד:

אלא מעתה שמשור המועד אתה לומד לדין חזקת שלש שנים: **מחאה** שמחה בעל הקרקע במחזיק תוך שלש השנים **שלא בפניו** של המחזיק **לא תיהוי מחאה** לבטל את חזקתו, ומשום דבעינן דומיא דשור מועד, **מה שור המועד** העדאה **בפניו** של בעל השור **בעינן, אף הכא** — גבי מחאה — **נמי בפניו של המחזיק בעינן!** (4)

ומשנינן: **התם** — גבי שור המועד — **"והועד בבעליו"** **כתיב**, אבל **הכא** גבי מחאה, **הרי חברך חברא אית ליה, וחברא דחברך נמי חברא אית ליה**, [החבר ששמע

ואלמא [למה] **תנן** במשנה לקמן **מא א: כל חזקה שהחזיק אדם בקרקע, שאין עמה טענה של המחזיק בה לאמר "קניתיה ממך"** וכיוצא בזה, **אינה חזקה!**?

ומשנינן: והרי **טעמא מאי**, מועילה חזקת שלש השנים! ? הרי אין זה אלא משום **דאמרינן: דלמא בדקאמר** [שמא אכן יש אמת במה שטוען "קניתיה"]!

אבל **השתא במקום דאיהו לא טעין "קניתיה"**, וכי **אנן** [בית הדין] **ליטעון ליה** שקנה את השדה! (3)

א. אין חזקת שלש שנים מועילה אלא כאשר בעל השמדה שתק במשך כל אותן שלש שנים ולא מחה, אבל אם מחה אין זו חזקה.

שנאמר "ודאי מחל לו", ואינה אלא בתורת ראייה לטענה של המחזיק.

ולשיטת שאר הראשונים, התירוץ הוא רק על ידי טענה נעשה המחזיק מוחזק בקרקע, אבל בלא טענה אין הקרקע יוצאת מרשות ה"מרא קמא", ראה לשון הרמב"ן.

4. **רש"י מפרש**, שהגמרא הקשתה על עצם המחאה, שכשם שאי אפשר לחייב את הבעלים לשמור את שורו אלא על ידי עדות בפני הבעלים, כך אי אפשר לחייב את המחזיק לשמור את שטרו אלא על ידי מחאה בפני המחזיק.

ותוספות מפרשים, שהגמרא הקשתה על החזקה דהיינו למה מועילה חזקה כשבעל השדה אינו בפניו כדי למחות, כי לפי סברת הגמרא בקושייתה, הטעם שאי אפשר לייעד שור אלא כשמעידים העדים בפני הבעלים הוא משום שאם אין מעידים בפניו יש לחשוש שהבעלים

המועד, ביארו הם בביאור אחד את קושיית הגמרא: כמו בשור המועד על ידי שלש נגיחות הוחזר השור נגחן כך בשלש שנים הוחזק המערער בחזקת שלא ימחה עודף ויש לנו לומר שהוא מחל לו על הקרקע; וראה "קובץ שיעורים", אות קא, וראה עוד ביאור בתוספות.

ורבינו יונה ביאר על פי שיטתו בלימוד משור המועד: היות ועל ידי שלש שנים המחזיק נעשה מוחזק בקרקע, והמערער הוא המוציא מחבירו, על כן יש לנו לתלות שהיה למחזיק שטר על הקרקע אלא שנאבד, ומה שהוא טען "החזקתי בקרקע היות ולא מחיתי ביי", אינו אלא משום שהוא חושש לומר "קניתי ממך" כדי שלא יאמר לו המוכר "הראה את השטר"; וראה עוד ביאור ברבינו יונה.

3. לשיטת התוספות, ביאור תירוץ הגמרא הוא, שהשתיקה אינה ראייה מוחלטת לבעלות, עד

את המחאה יש לו חבר לספר לו, ואף אותו חבר, יש לו חבר אחר לספר לו.⁽⁵⁾

תו מקשינן על הלימוד משור המועד:

ומשנינן: בעינן דומיא דשור המועד, מה שור המועד, בעידנא דאיתא להאי נגיחה ליתא להאי נגיחה [כשנגח את הראשונה, עדיין לא היתה נגיחה שניה כלל] —

הניחא לרבי יהודה שהוא סובר: אין שור נעשה מועד, אלא כשהעידו בו שלשה ימים בזה אחר זה, אף גבי חזקה יש לומר: שלש שנים כשלשה ימים הם —

ואולם לרבי מאיר דאמר גבי שור המועד: ריחק השור נגיחותיו, שנגח שלשה ימים בזה אחר זה הרי בעליו חייב נזק שלם —

קירב השור את נגיחותיו, ונגח אפילו ביום אחד שלש נגיחות בזה אחר זה, לא כל שכן שיהא מועד לחייב את בעליו נזק שלם —

אם כן נאמר גבי חזקת קרקעות, שאם אכלה המחזיק תלתא פירי בחד יומא [אכל שלש מפירות הקרקע ביום אחד], כגון עץ התאנה שאין פירותיה נגמרים בשעה אחת, ויש פירות הנגמרים בבוקר וליקט בבוקר את כל הפירות שנגמרו עד לאותה שעה, ואחרים נגמרים בערב וליקט אותם, אף זו ליהוי חזקה!?

הכא נמי גבי חזקה, אין זו חזקה אלא אם בעידנא דאיתא להאי פירא, ליתא להאי פירא, [כשאכל את הפרי הראשון עדיין לא היה השני בעולם]; ואילו תאנה, הרי בשעת אכילה ראשונה ממנה, כבר קיימים הפירות של האכילה השניה, אלא שלא נגמרו, ולכן אין זו חזקה.⁽⁶⁾

ואכתי מקשינן: אם משור המועד אתה בא ללמוד, עדיין יש לנו לומר, שאם אכלה תלתא פירי בתלתא יומי כגון צלף, שאין הפרי ניכר בשעת אכילה ראשונה, ולבסוף שלשה ימים הוא נגמר, הכי נמי דליהוי חזקה!?

ומשנינן: התם פירא מיהא איתיה, ומגמר הוא דקא גמר ואזיל, [אף בצלף כבר קיימים פירות האכילה השניה בשעת אכילה ראשונה, ואף שאינם ניכרים, וגמר הפרי הוא שנעשה לאחר שלשה ימים].

ואכתי מקשינן: אכלה תלתא פירי בתלתין

בלא שהיתה לו אפשרות לטעון את טענותיו ולהכחיש את העדים, אבל לענין חזקה די במה שהמחזיק יודע שהיתה מחאה, וגם מחאה שלא בפניו מתפרסמת ונודעת למחזיק.

לפי תוספות: הגמרא חידשה, שבמציאות בין העדאת השור ובין מחאת המערער מתפרסמת, ומה שיש צורך להעיד בפני בעל השור אינו אלא מגזירת הכתוב, וזה לא שייך לדיני חזקת קרקע.

6. ראה מה שכתב בזה הרש"ש.

לא ישמע על כך, ולא ידע לשמור את שורו, ואם כן הוא הדין אם יערער שלא בפני המחזיק לא ישמע המחזיק ולא ידע לשמור את שורו, והיות שאי אפשר למערער למחות שלא בפני המחזיק, ממילא אם הבעלים מחוץ לעיר שאינו יכול למחות אין חזקתו של המחזיק חזקה.

5. לפי רש"י: הגמרא מחלקת בסברא בין שתי ההלכות, והיינו, דלענין שור המועד צריך להעיד בפני בעל השור משום שאי אפשר לחייבו ממון

יומי, כגון אספסתא [מין זרע הוא לעשב בהמות], (7) ליהוי חזקה!?

ומשנינן: והרי היכי דמי שיהא יכול לאכול מן האספסתא שלש פעמים?! בהכרח היינו באופן דקדיח [גדל מעט] ואכלה, דקדיח ואכלה, ואם כן התם בכי האי גוונא לא הוי חזקה, שהרי משמט הוא דקא שמיט ואכיל, ואין זו אכילה גמורה. (8)

ואכתי מקשינן: אכלה תלתא פירי בתלתא ירחי [אם אכל שלש אכילות בשלשה חדשים], כגון אספסתא, והיינו שהמתין עד שגדלה לגמרי ואכלה, ליהוי חזקה, שהרי אכלה אכילה גמורה כדרך הבעלים!?

ומשנינן: מאן חולכי אושא?! הרי קבלה היא בדינו שרבי ישמעאל הוא, ולרבי ישמעאל הכי נמי דהוי חזקה! (9) דהרי תנן במשנתנו:

רבי ישמעאל אומר: במה דברים אמורים בשדה חלבן, אבל בשדה אילן: כנס את תבואתו, ומסק את זיתו, וכנס את קייצו,

הרי אלו שלש שנים.

מוסיפה הגמרא לבאר:

ולרבנן — החלוקים על רבי ישמעאל (10) — מאי הוא המקור לחזקת שלש שנים? שהרי אי אתה יכול ללומדו משור המועד, כיון דתיקשי לך מאספסתא.

אמר רב יוסף: קרא כתיב:

”שדות בכסף יקנו, וכתוב בספר וחתום...”, שהרי הנביא ירמיהו עומד בשנת עשר למלך צדקיהו, ומזחיר את ישראל על שנת האחת עשרה שבה יגלו; וכך אמר להם ירמיהו: מי שקונה עתה שדה, עליו לכתוב עליו שטר לראייה, כי לא תשארו בישראל עוד שלש שנים, כדי שתוכלו להוכיח את הבעלות על ידי חזקה, ולפיכך הרוצה שלא יפסיד את מקחו צריך שיהיה ברשותו שטר מכירה חתום בעדים; וממה שלא די במה שהחזיקו הלוקחים שנתיים, דהיינו שנה עשר לצדקיהו ושנת אחת עשרה, יש להוכיח שאין חזקה פחותה משלש שנים, ולכן הוצרכו לוקחי

בה באכילה כדרך הבעלים.

ב. ראה מה שכתב הרשב”א לבאר, למה בשדה בית השלחין לא די באכילת אספסתא בשלשה חדשים.

10. לדעת רוב הראשונים, אין שיטת רבנן מפורשת במשנה, אלא נלמד הוא ממה שאמרו לקמן לו ב: אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים: חזקתה שלש שנים מיום ליום; וראה שם דעת שמואל. אך לדעת הרשב”א מה ששנינו במשנה ”חזקתן שלש שנים ואינם מיום ליום“ הן הן דברי חכמים, עליהם דנה הגמרא כאן.

7. משך גידולו של האספסתא הוא שלשים יום, ואז עוקרים אותו ונוטעים אחר במקומו, ובתוך שלשים יום גוזזים אותו פעמיים, והוא חוזר וצומח, רש”י.

8. ברשב”ם לקמן לו א ד”ה שחת, מבואר, שאין זו אכילה כדרך בעלים אלא כדרך גנבים, ועל כן לא חשו הבעלים למחות בידו, ולכן אין חזקתו חזקה.

9. א. כתב הרשב”א [כח א]: לא נאמר דין זה אלא בשדה שעומדת לגידול אספסתא, אבל בשדה העומדת לגידולים אחרים, עליו להחזיק

השדות לשטר ראיה.⁽¹¹⁾

אמר תמה ליה אביי:

דהא **כתיב** שם בירמיהו "לקוח את הספרים האלה, את ספר המקנה הזה ואת החתום ואת ספר הגלוי הזה, ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים", והרי זו ודאי אינה אלא עצה טובה שמיאם, היכן הוא המקום בו נשמרים השטרות.

אלא אמר רבא בטעם חזקת שלש שנים אליבא דרבנן:

משום ד**שתא קמייתא** שרואה אדם את חבירו יושב בשדהו **מחיל איניש** [בעל הקרקע] למחזיק על אכילת הפירות בשדהו, ואף תרתי שנים **מחיל**, אבל **תלת** שנים, כשהוא רואה את חבירו יושב בקרקע שלו **לא מחיל** בעל הקרקע, ואם שתק לא מטעם מחילה הוא, אלא ראיה היא שמכרה לו.⁽¹⁾

אמר תמה ליה אביי:

אלא מעתה שעד שלש שנים מוחל אדם על ישיבת חבירו בקרקע שלו, היה לנו לומר, **דכי הדרא ארעא** למערער קודם שהחזיק בה שלש שנים, **תיחדר הקרקע לבר מפירי**, שהרי כבר מחל בעל הקרקע על אכילת הפירות —

ואלמה אמר רב נחמן: שדה החוזרת למערער משום שלא ישב בה המחזיק שלש שנים שלימות: **הדרא** למערער **ארעא** גופה, **והדרא** עמה נמי **פירי** שאכל המחזיק,

דלמא חזקה בשנה אחת בלבד היא, ואילו **התם** — גבי ירמיהו שהזהירם לכתוב שטרות — **עצה טובה** הוא **דקא משמע לן** ירמיהו, שכדאי להם שיהיו שטרות בידיהם מוכנים לראיה, כדי שלא יזדקקו לעדי חזקה, כשיבוא בעל השדה לערער.

כט-א דאי לא תימא חבי [אם לא תאמר כן] שדרכו של ירמיה להשיאם עצה טובה לעם ישראל, הרי תיקשי לך מה שאמר להם עוד ירמיהו:

"בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פריה", דמאי קאמר! ?

אלא בהכרח **שעצה טובה קא משמע לן** ירמיהו: הרי עתידים אתם להתעכב בבבל עד מלאת שבעים שנה, ואם כן כדאי לכם לבנות בתים ולהתיישב בה בקביעות עד שתגאלו.

הבא נמי מה שאמר להם לכתוב שטרות **עצה טובה** בעלמא הוא **דקא משמע לן** ירמיהו, ומכל מקום אף בשנה אחת הוי חזקה! ?

תדע עוד:

מכירה, ולחותמו בעדים.

1. ב"קצות החושן" [יב א] ביאר בשם המהרי"ט: אף על פי שסתם מחילה בלב אינה מחילה, מכל מקום היות וידוע לכל העולם שכלבו למחול, על כן מחילתו מחילה.

11. אין זה פשוטו של מקרא, אלא כוונת ירמיהו היא לאחר שיחזרו ישראל מגלות בבל לארץ ישראל, וכמו שפירש הרד"ק; אך לפי דרשת הגמרא כאן כוונת הפסוק היא: כדאי לקנות עכשיו שדות, היות ועם ישראל עתידים לחזור למקומם, אך יש צורך לכתוב על כך שטר

כלומר, צריך המחזיק לשלם על כל הפירות שאכל בחזקתו!?

אלא אמר רבא:

שתא קמייתא לא קפיד איניש, אם רואה הוא את חבריו מחזיק בקרקע שלו, היות ויודע הוא שיכול הוא לתבוע את פירותיו מן המחזיק, ואף על תרתני שנין **לא קפיד** המערער, אבל כשרואה את חבריו יושב בה תלת שנין — **קפיד** המערער, ואף אם יכול הוא לתבוע ממנו את דמי הפירות; ומדלא קפיד אף על ישיבה של שלש שנים, בהכרח שמכרה לו.

אמר תמה ליה אביי:

אלא מעתה, כגון הני דבי בר אלישיב, דקפדי אפילו אמאן דחליף אמיצרא דידהו [שהם מקפידים, אף על מי שחולף על גבול שדותיהם], **הכי נמי דמי שהחזיק בקרקע שלהם — לאלתר** [קודם שעברו שלש שנים]

הוי חזקה, מדלא הקפידו עליו!?

וכי תימא: הכי נמי, אכן המחזיק בקרקע שלהם אינו צריך שלש שנים, אלא לאלתר הוי חזקה!?

אם כן, הרי יש לומר כן גם בשאר בני אדם, שהרי אין הדעות שוות בזה כלל, יש שמקפיד ביום אחד ויש בחודש ויש בשנה, וכי נאמר **שנת דברייך לשיעורייך**, ואיך נקט התנא חזקה בשלש שנים דוקא! (2)

אלא אמר רבא בטעם דין חזקה אליבא דרבנן:

שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתני ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר, [בנוהג שבעולם: אדם נזהר בשטרו — כשהוא מחזיק בקרקע ואוכל פירותיה — שנה אחת, או שתיים ושלש שנים, אך אינו נזהר בשטרו יותר מכך]. (3)

2. נתבאר על פי הריטב"א וראה רשב"א.

3. נחלקו המפרשים בביאור טעם זה:

א. דעת הרמב"ן, שהחזקה היא משום שהיה לו למחות, ומיד, אך היות ועד שלש שנים דרך אנשים להחזיק שטר, אם כן יש ריעותא בטענת הלוקח שקנה את השדה, כי המוכר אומר לו "אחוי שטרך [הראה את שטרך]", ולפיכך לאחר שלש שנים נאמן המחזיק לטעון ששלו הוא; [וז"ל הרמב"ן "טעמא דחזקה לאו משום אזדהורי ידיה בלחוד, אלא כיון דהאי שתק רגלים לדבר, אלא שתוך שלש אמרינן ליה למחזיק "אחוי שטרך", ולאחר שלש כיון דלא מזדהר ביה טפי, איתרע ליה האי טענה, ואמרינן לא לחנם שתק"]; וכן הביא ב"קצות החושן"

[קמ ב] בשם ה"תורת חיים" ריש פירקין. ב. אך ה"קצות החושן" שם כתב, שתקנת חכמים היא משום תיקון העולם, היות ואין דרך בני אדם להחזיק את שטר הראיה מעבר לזמן זה, כיון שסובר המחזיק: היות ויושב הוא בתוכה שלש שנים בלי ערעור, שוב לא יתעורר עוד ערעור ואינו נזהר יותר, לכן ראו חכמים לתקן שיהא נאמן בחזקת שלש שנים, והמערער שהאמת אתו יעשה מחאה תוך שלש, ואחר המחאה גם המחזיק יזדהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלש יפסיד המערער; וכתב, שכן נראה מלשון ה"נמוקי יוסף" שכתב בריש פירקין "טפי לא מזדהר, כי סבר לא יערער עוד, ולפי שדעת העולם כן, לא תיקנו חכמים אלא שלש שנים", ומשמע, דתקנת חכמים היא, ונתקנו

אמר ליה אביי:

דאמר ליה המחזיק למערער: אי מחית באפאי חוה מיזדהרנא בשטראי, [אילו היית מוחה בפני, כי אז הייתי נזהר בשטרי מעבר לשלש השנים שהחזקתי בה]!?

אלא מעתה, מחאה שמחה המערער שלא בפניו של המחזיק לא תיהוי מחאה, ומשום

שניהם המחזיק והמערער.

ג. עוד הביא מלשון הרמב"ם "הואיל ולא מחית, אתה הפסדת על עצמך", וכתב דזה משמע כדבריו, דהתקנה היתה לשניהם, המחזיק יחזיק בשלו אחרי חזקתו שלש, והמערער אם האמת אתו היה לו למחות, ומדלא מיחה, הפסיד, כי אילו לפי טעמא דהרמב"ן אמרינן: הואיל ולא מיחה רגלים לדבר שמכרו לו, ולא שייך "הפסדת על עצמך".

ד. וב"פני שלמה" הביא כהקצה"ח מלשון רש"י בכתובות יז ב ד"ה שני חזקה שכתב "שלש שנים שתיקנו חכמים לכל מחזיקין בקרקע, דמשאכלה שלש שנים בלא ערעור, נאמן לומר "לקחתיה ואבד שטרי", דכולי האי לא מיזדהר איניש בשטריה"; וראה עוד בלשון הרא"ש בפירקין סימן א "אמר רבא שתא קמייטא מזדהר איניש בשטריה, תרתי מיזדהר תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר, ותיקנו חכמים שאם יביא עדים שאכלה שלש שנים בשופי, שאין צריך להראות שטרו יותר", ולמד מזה ב"קובץ שיעורים" אות קד ששיטתו כשיטת הקצה"ח.

ה. ולשון רבינו יונה הוא: פירוש, כיון דטפי לא מזדהר, הוה ליה למחות, ומדלא מיחה אמרינן דודאי זבנה, לפי שהטילו חכמים עליו למחות כיון דטפי לא מזדהר איניש בשטריה, ראה עוד שם; ולשון התוספות בבבא מציעא קי א ד"ה א"ל: "דהתם [במשנתנו ששינוי "חזקת הבתים שלש שנים"] בטוען שמחזיק בה בגזל, הויא חזקה, [משום] שהיה לו למחות תוך שלש, כי יודע בודאי כיון שנכנס לה בגזל אם ישתוק לו שלש שנים ולא ימחה שיטעון על ידי

שלש שנים שיהיה שלו, ולכך היה לו למחות, שידוע לכל שתיקנו חכמים למחות תוך שלש, ואם לא מיחה הפסיד".

ו. וראה בתוספות רי"ד לרמן לט ב, שביאר שם את מחלוקת האמוראים אם מחאה שלא בפניו צריכה להיות בפני שנים או בפני שלשה, שסוד מחלוקתם הוא בטעם החזקה, וזה לשונו: בין למר בין למר סבירא להו דלא הוי גילוי מילתא דמצי למימטי באודניה דמחזיק בבציר משלשה, [אין זה גילוי מילתא שיכול להגיע מחאתו למחזיק, בפחות משלשה] —

והאי דאמר בפני שנים, סבר: טעמא דחזקה הוא מפני שני ענינים:

אחד: דעד תלת שנים מיזדהר בשטריה, טפי לא מיזדהר [פירוש, ותקנת חכמים היא שיהא נאמן].

ואחד: שאם לא כן כדברי המחזיק, היה לו לזה למחות, והשתיקה שעשה נותנת אמתלא לדברי המחזיק, דוודאי מכר לו ושטרא הוה ליה ואירכס; ומפני שני ענינים הללו זוכה המחזיק בשדה, אבל אם חסר אחד מהם כגון שלא החזיק שלש שנים אף על פי שזה שתק אינה חזקה, או שהחזיק שלש שנים וזה לא שתק אלא מיחה בפני עדים, אף על פי שלא ידע המחזיק במחאתו אינה חזקה, שאין כאן אמתלא לטענתו, הילכך אם מיחה בפני שנים הויא מחאה ואף על פי שלא הגיע באזני המחזיק, דלא בעינן אלא סהדותא בעלמא דמיחה כדי לסלק מעליו התוואנה "למה שתק", שתיקתך נותנת אמתלא לטענתו של מחזיק, והנה מביא עדים שלא שתק, וכיון שאין אמתלא לטענתו אינה חזקה, ומר [האומר מחאה בפני שלשה] סבר,

רצופות, כי מהו דתימא לפרש את משנתנו שאמרה "מיום ליום", שאין היא באה אלא לאפוקי שלש שנים מקוטעות, כלומר, שנים שאינן שלמות, (5) ולעולם אם אכל שלש שנים שלמות, הרי הן מצטרפות אפילו כשהיו מפוזרות —

ולפיכך קא משמע לן רב הונא שאין שלש שנים מועילות אלא כשהיו רצופות בזו אחר זו.

אמר רב חמא: ומודי רב הונא שאף שלש שנים שאינן רצופות מצטרפות לחזקה, **באתרי דמוכרי באגי**, במקום שנוהגים לזרוע שנה את הקרקעות ולהוביר שנה, כדי שלא להכחיש את הקרקע, שחזקת קרקעות אלו היא בשלש שנים של זריעה, ואפילו אינן רצופות. (6)

ומקשינן על רב חמא: והרי **פשיטא**, שאין הדבר תלוי אלא בנוהג?!

ומשנינן: משום דאמר ליה המערער "הברך ששמע את מחאתי **חברא אית ליה** [חבר יש לן], ואף **חברא דחברך** [חבר חברך] ששמע את המחאה מחבירו] **חברא אחר אית ליה**, וכן הלאה, וסוף דבר שהגיעה המחאה לאזניך".

אמר רב הונא:

חזקת שלש שנים שאמרו חכמים, הוא דוקא כשאכלן שלש שנים רצופות; אבל אם עבד שנה בקרקע והובירה שנה, ושוב אכל, אין זו חזקה. (4)

ומקשינן על רב הונא: מאי קא משמע לן?! והרי תנינא לדין זה במשנתנו, דהא תנן: חזקתן שלש שנים מיום ליום, ומשמע שלא יהא הפסק בינתיים?!

ומשנינן: מכל מקום הוצרך רב הונא להשמיענו שאינה חזקה אלא אם היו השנים

יכול לומר לו בעל השדה "מה שלא מחיתי בפניך, הוא משום שהוברת את השדה בשנה השניה, וגילית אדעתך שאינה שלך, ולכן לא זרעת אותה".

5. הוסיף הרשב"ם ביאור: דלא תימא שלש שנים מקוטעות קאמר, וכמו ששנינו בסיפא גבי שדה הבעל שחזקתה שלש שנים ואינם מיום ליום, אלא שלש חדשים בראשונה ושלש חדשים באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע.

6. א. פשטות לשון הגמרא "ומודי רב הונא באתרא דמוכרי באגי", משמע דבאופן זה צריך הוא חזקת שלש שנים של זריעה, אלא שמועילה חזקתו אף על פי שאינן רצופות, וכן נראה מלשון הרשב"ם שכתב "ומודה רב הונא, דדי לו

טעמא דחזקה אינו אלא מפני דבר אחד: דעד תלת שנין מיזדהר בשטר, וכל זמן שדבר זה ימצא, אף על פי שאין אמתלא לטענתו מהימנינן ליה, הילכך המחאה שמשברת החזקה בעינן שתהיה גילוי מילתא שתוכל להגיע באזני המחזיק, ואין גילוי מילתא בבציר משלשה, הילכך אם מיחה בפני שלשה שהגיע הדבר באזניו היא מחאה, דאמרין ליה "איבעי לך לאיזדהורי בשטרך, וכיון שלא נזהרתה לא היא חזקה", אבל אם מיחה בפני שנים שזה לא ידע בה ולא היה ליה לאיזדהורי בשטריה היא חזקה, וטענתו טענה אף שאין לנו אמתלא בשתיקתו של זה.

4. כתב הרשב"ם: אבל אם הניחה שנה שניה, ואחר כך אכלה שתי שנים שלישית ורביעית,

ואי נמי: "בהכי ניהא לי, דעברא טפוי", [או שיאמר לו: נוח לי יותר להובירה, כי באופן זה מוציאה היא יותר תבואה לשנה הבאה].⁽⁸⁾

ומקשינן על רב הונא, מהא דתנן במשנתנו:

"חזקת הבתים ... שלש שנים מיום ליום"; והא בתים דביממא ידעי, בליליא לא ידעי [והרי אין יודעים עדים אלא על ישיבת המחזיק בבית ביום, ואילו על לינת הלילה אין הם יודעים], ובהכרח שהם מעידים על חזקת יום במשך שש שנים, ואף שאינן רצופות, ומכל מקום מועילה עדותם להחזיק את הקרקע ביד המחזיק; הרי שאין צורך באכילת שלש שנים רצופות, ותיקשי לרב הונא! ⁽⁹⁾

ומשנינן: לא צריכא, דאיכא דמובר ואיכא דלא מובר, והאי גברא מובר, [במקום שאין מנהג מוחלט, ויש המוברים, ויש שאינם מוברים, ומחזיק זה הובירה], וגם השדות שסביבות השדה הובירו אותן בעליהן —

מהו דתימא מצי אמר ליה המערער למחזיק "אם איתא דדידך הואי, איבעי לך למיזרעה, [אם אכן שלך היא הקרקע לא היית מובירה אלא זורעה]" —

קא משמע לן דמצי אמר ליה המחזיק למערער:

א. "חדא ארעא בכוליה באגא לא מצינא לינטר, [שדה בודדת בבקעה שלימה, איני יכול לשומרה], ומשום שאיני יכול לבדי לשכור שומר, ⁽⁷⁾ ולכן לא זרעתי".

כשזרע לבדי והאחרים מוברים, אצטרך אני לבדי לשכור שומר; ועוד הוסיף הרשב"ם טעם שאינו יכול לשמור, כי היות והשדות שמסביב אינן זרועות מכניסים שם בהמות, ואיני יכול להישמר מפניהם.

8. בפשוטו, יש חילוק בין הטעמים, כי הטעם הראשון אינו שייך אלא כשהוביר עם שאר השדות שמסביב השדה, ואילו הטעם השני שייך אפילו כשהובירה הוא לבדו, ושאר השדות שמסביב זרועות; אך ראה את לשון הרשב"ם בד"ה והאי גברא מובר, שכתב "ועומדת בין שדות בורות כמותה", וכתב הרש"ש שלא נתכוין הרשב"ם לפרש כן אלא לפי הטעם הראשון, והביא, שכן מבואר ב"נמוקי יוסף"; וראה עוד מה שכתב בזה ב"בית הלוי" חלק ג סימן נ ד"ה ב"ב.

9. כתב הרשב"ם: דבשלמא גבי שדה וכל השאר

בחזקת אכילת שנים מפוזרות"; וכן מבואר בתוספות כט ב ד"ה ומודה; אך ראה במאירי שהביא בשם קצת מפרשים הסוברים שדי לו בשלש שנים עם שנות ההברה, וראה עוד בהגהות מיימוניות טוען ונטען יב ד.

ב. כתב הרשב"ם: ואם יטען המערער "אני באתי בתוך שלש שנים ומצאתי את השדה ריקם, ולכן לא מחיתי", יכול לומר לו המחזיק "מכל מקום היה לך למחות, כי אע"פ שלא זרעתי באותה שנה, הייתי עושה בה ניר שאחר הקציר, והיה לך להבין כי בשביל שלא להכחיש את כח הקרקע לא חפצתי לזרעה, וכמנהג שדות העיר"; וב"בית הלוי" חלק ג סימן נ ד"ה והנה הרשב"ם, כתב, שבשולחן ערוך לא נזכר שצריך לעשות ניר, וכן למד שם מדברי התוספות, ראה שם.

7. כי בשדה זרועה בין שדות זרועות אחרות, שוכרים כל בעלי השדות שומר יחד, אבל

אמר תירץ אביי:

אמר תמה ליה רב יימר לרב אשי:

אין הדבר כאשר אמרת, שאין המחזיק יכול להביא עדים על לינת הלילה, שהרי מאן מסהיר אבתים, הלוא שויבכי! ושיבכי מידע ידעי ביממא ובליליא, [מי הן המעידים על החזקה בבית, הלוא השכנים הם המעידים, והשכנים הרי יכולים להעיד גם על לינת הלילה].

רבא אמר ליישב את הקושיא ממשנתנו: אכן לא תמצא חזקת שלש שנים בבית, היות ואינו יכול להביא עדים על לינת הלילה, אלא בכגון דאתו בי תרי, ואמרי "אנן אגרינן מיניה, ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא", [יבואו השוכרים את הבית ויעידו: אנחנו החזקנו בבית בשביל המשכיר, וגרנו בבית שלש שנים ביום ובלילה].

וכי איך יכולים השוכרים להיות עדי החזקה, והרי הני שוכרים "נוגעין בעדותן" הן להעיד שאכן גרו בה שלש שנים מלאות, דאי לא אמרי הכי [שאם לא יאמרו כן], אם כן תחזור הקרקע למערער, ואמרינן — אנן בית הדין — לחו [לשוכרים]: זילו הבו ליה אגר ביתא להאי, [לכו והביאו למערער את דמי השכירות שדרתם בבית, שהרי שלו הם] —

ונמצא שבלא עדותם יפסידו, שאילו הם כבר שילמו למחזיק שהשכיר להם, ואם לא תעמוד הקרקע בידו על ידי עדותם, יתבעם המערער בשניה לשלם לו שכירות! (10)

אמר ליה רב אשי לרב יימר: דייני דשפילי

באידך כולהי "שלש שנים" בבורות ובית הבדים ובית השלחין ועבדים, תנא נמי הכי בחזקת הבתים.

והרמב"ן כתב: והא דאקשינן ממתניתין "והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי", בדין הוא דלימא לן רב הונא "ולטעמך, דאמרת אפילו מפוזרות, ליבעי מיהא שש", אלא משום דהוה אמינא מאי שלש דקתני שש דיממי, אי נמי: לדידן, כל תלת שנין מהני, דלא מצי למימר "אנא אתינא בההוא זימנא דלא הוית בה, ומשום הכי לא מחינא", הילכך בתלת שנין דיממי סגי לן, דהא שלש שנים איכא, אף על גב דלא סלקי לילות, אבל לרב הונא קשיא; וכעין זה כתב רבינו יונה בפירוש שני.

10. הקשו הראשונים: מה נגיעה יש כאן, והאי אם יזכה המערער יחזרו על המחזיק ויתבעו

שנשנו במשנתנו, אין דרך לעשות בהם מלאכה בלילה, וכשמעמידים עדים על מלאכת הימים בלבד הוי חזקה, אבל בתים שדרך לדור בהם בלילה, והוא אינו יכול להביא עדים על שראוהו דר אף בלילות, וכיון שאינו מביא ראיה על הלילות "הוו להו מפוזרות", ואם איתא לדרב הונא, הרי יכול הוא לטעון ראיתי שאינך דר שם בלילות, וגילית דעתך שאינה שלך.

ובפשוטו משמע מהגמרא ומלשון הרשב"ם, שלפי קושיית הגמרא, אין חזקת שלש שנים מועילה בבתים, אלא חזקת שש שנים, דהיינו שלש שנים שאינם רצופות, ועל דרך זה נתבאר בפנים, וכן פירש הרשב"א, ורבינו יונה הוסיף: ואף על גב ד"שלש שנים" לא משמע לכאורה שיעור שלש שנים, ויותר היה ראוי לשנות "חזקת הבתים שש שנים", דמשמע שש שנים דיממא, דבלילה לא ידעי! יש לומר אגב דתני

דר בבית כל הימים והלילות, ולכן תובע אני דליתו תרי פהדי לאססהדי ליה, דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא, [יבואו שני עדים שיעידו בפירוש שאכן גר בה זה שלש נים ביום ובלילה], טענתיה של המערער טענה היא, ואין מעמידים את הקרקע בידי המחזיק עד שיבואו עדים ויעידו בפירוש על ישיבת הימים והלילות.

ומודי מר זוטרא, שאמר: אם לא טען כט-ב המערער כן בפירוש, אנחנו אין טוענים כן:

בבעלי קרקע שהיו רובלין המחזירין בעיירות למכור קישוטי נשים, שאין דרכם לחזור לעירם אלא לזמן ארוך —

דאף על גב דלא טען הרוכל המערער שיביא המחזיק עדים שיעידו על חזקת שלש שנים רצופות, מכל מקום טענינן ליה אנן בית הדין: שמא לא החזיק זה אלא כשהמערער הרוכל היה מחוץ לעירו, וכשהיה בא

הכי דאיני, [רק דיינים שאינם בקיאים בדין, ⁽¹¹⁾ דנים כך], להעמיד קרקע בידי המשכיר על ידי עדותם של השוכרים, אם כבר שילמו שכר דירה למשכיר!

ומי לא עסקינן, כלומר: וכי אין אנו יכולים לפרש את משנתנו בכגון דנקיטי אנר ביתא, ואמרי "למאן ליתביה", [עדיין לא שילמו השוכרים למשכיר, אלא מחזיקים הם בידיהם את שכר הדירה, כדי ליתנו למי שיזכה בדין]! ⁽¹²⁾

אמר מר זוטרא:

אף כי פשוט הדבר, שאין המחזיק צריך להביא עדים שיעידו בפירוש על כל הימים והלילות, אלא שיעידו סתם "ראינו את זה שדר בבית שלש שנים", ומסתמא אם דר שם בימים, דר שם גם בלילות; ⁽¹³⁾ מכל מקום:

ואי טעין ואמר המערער: יודע אני בזה שלא

חזקה ללא תשלום הפירות, והתרצן אמר לו "דייני דשפילי הכי דאיני", לומר שאין חזקה אלא אם שילמו שכר].

ב. עוד נחלקו הראשונים: דעת הראב"ד [ובמאירי בשם חכמי הדורות שלפניו, והוא בעל ההשלמה, וראה עוד בטור סימן קמ], שאם לא השכיר בשטר — שיש לו קול — אין זו חזקה, ומשום שמנין ידע המערער שהיא מושכרת על ידי מי שטוען "לקוחה היא בידי", והרשב"א והמאירי חולקים.

13 א. שני דברים נכללו בדברי מר זוטרא:

האחד: שאינו צריך להוכיח על הלילות.

השני: אף על הימים אינו צריך להביא אלא ראייה כללית שגר שם שלש שנים, ולא צריך שיעידו לו עדים על כל שעה ושעה; כן נראה

ממנו את מה ששילמו לו!?! וראה מה שכתבו בזה הרמב"ן רבינו יונה הרשב"א והריטב"א.

11. כן פירש הרשב"א; ורבינו גרשום פירש "מושפלים".

12. א. נחלקו הראשונים: דעת הראב"ד היא, שאם לא שילמו שכר דירה אין כאן חזקה, כי אין זה נקרא אכילת פירות, וכוונת הגמרא היא דהכא במאי עסקינן כגון שכתבו לו שטר חוב; אבל הרשב"א כתב ש"אין צורך לכל זה, לפי שאין השכר פירות הבתים, אלא תשמיש הבתים הוא פירותיו, והרי שוכרין אלו אכלו פירותיו מחמתו ובשליחותו, ואפילו השאילן לאחרים עלתה לו חזקה". [נהיה מקום לומר, שבזה נחלקו המקשן והתרצן, דהמקשן היה סבור שאין

ולא היו משתמשים בה שלש שנים רצופות הראויות לשני חזקה, אלא **מר** [אחד מהם] **אישתמש בה שנה ראשונה שלישית וחמישית, ומר** [השני] **אישתמש בה שנה שניה רביעית ושישית.**

לאחר זמן **נפק ערער עילוה** [יצא ערער על ידי אדוניה הראשון, שלא מכר להם כלל את האמה]!

אתו רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא לקמיה דרבא לשאול בדינם!

אמר להו רבא:

והרי **מאי טעמא עבדיתו הכי** [וכי למה לא השתמשתם בה שלש שנים רצופות], הרי אין

המערער לעיר היה עוזב את הבית, ושמא משום כך שתק ולא מיחה, שלא היה יודע שזה גר בביתו; ואין חזקתו חזקה, עד שיביא עדים שלא יצא מביתו אפילו לילה אחת.

ומודה רב הונא שהצריך שלש שנים רצופות, **בחנותא דמחוזא** [בחנויות של מחוזא המוכרות לחם ויין], שאין צריך בהם שלש שנים רצופות, אלא כשהחזיק בהם שש שנים ביום די בכך, ⁽¹⁾ כיון **דליממא עבדא לליליא לא עבדא** [החנויות עשויות להשתמש בהם ביום ולא בלילה].

מעשה ברמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא, דזבון ההיא אמתא כהדי חדדי [רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא קנו מאחר את שפחתו הכנענית] —

לדבר הונא, הא מצי אידך למיטען "אני ראיתי שלא היית דר בלילות, ולכך לא חשתי למחות, דגלית אדעתך דלא דידך הואי", ואמאי היא חזקה.

1. נתבאר על פי התוספות בד"ה ומודה, וכן משמע בפשוטו — וכמו שכתב הרשב"א — מלשון הגמרא: "ומודה רב הונא", הרי שאנו עוסקים בחזקה לא רצופה, אך ראה ברשב"א שכתב לדחות את המשמעות מלשון הגמרא; וראה בתוספות שם שביארו את החילוק בין חנותא דמחוזא שצריך "להשלים" את הלילות, לבין שדות שעובדים בהם ביום ולא בלילה, ואין צריך "להשלים" את הלילות.

אך הרבה ראשונים חולקים וסוברים שדי בחזקת ימים של שלש שנים, ראה בדברי המגיה על הרשב"א הנדמ"ח הערה 1; ולשון הרשב"ם סתום, אם צריך שש שנים או שלש שנים ביום

מלשון הרשב"ם ומהמשך סוגיית הגמרא גבי רוכלין המחזירין בעיירות.

ב. הקשו האחרונים: כיון שאם לא טען המערער בודאי שלא דר בלילות, אין המחזיק צריך להביא עדים על הלילות, אם כן לכתחילה מה הקשתה הגמרא "והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי", והרי יש לפרש את משנתנו באופן שאין הוא טוען ברי?!

ותירצו: לפי מה שסברה הגמרא, שאין אפשרות להוכיח על הלילות, שוב ממילא היה לו למחזיק לשמור את שטרו, כי הרי אין הוא יכול להוכיח שדר בו בלילות, כדי שתהיה לו חזקה, ושמא יטעון המערער "ידוע לי שלא היה דר בו בלילות"; ועוד כתבו, שבזה מדוקדק לשון הרשב"ם שכתב בד"ה בליליא "אבל בתים שדרך לדור בהן בלילה, והוא אין יכול להביא עדים שראוהו דר אף בלילות, וכיון דלית ליה סהדי על הלילות הוו להו מפוזרות, ואם איתא

בין השותפים בעלי האמה], אבל כתוב עיטרא, קלא אית ליה, [יש קול לדבר], ולאחר שעברו שלש שנים שנשתמשו השותפים בשפחה לסירוגין, הוי חזקה.⁽⁴⁾

אמר רבא:

אבלה המחזיק לשדה כולה חוץ מבית רובע [חלקת קרקע שזורעים בה רובע קב] אשר לא יעבד בה ולא יזרע, הרי זה קנה את כולה על ידי חזקתו, כלומר, יכול הוא לטעון "קנייתה" חוץ מאותו בית רובע שאינו נאמן

זה אלא כי היכי דלא תחזקו אהדדי, [שלא תהיה לאחד מכם חזקת שלש שנים כלפי השני],⁽²⁾ ומשום שאין שלשת השנים רצופות.

ואם כן, כי היכי דלדידכו לא הוי חזקה, [כשם שאין זו חזקה לאחד ביחס לשני], כך גם ביחס לעלמא [למערער חיצוני] נמי לא הוי חזקה, והפסדתם את האמה שקניתם.

ולא אמרן שאין חזקתם חזקה, אלא בכגון דלא כתוב עיטרא⁽³⁾ [שטר חלוקת עבודה

בלבד.

2. בפשוטו הכוונה היא, שלא יוכל האחד לטעון כלפי השני "קניתי ממך את חלקך"; וראה ב"קובץ שיעורים" אות קח שכתב: והנה הא דאיי דרמי ורב עוקבא לא חשדו זה את זה על גזל, ומכל מקום הוצרכו לזה, משום דהמלוה לחבירו בלא עדים עובר משום "לפני עור", וכן המשהה שטר אמנה עובר משום "אל תשכן באהליך עולה".

אך קשה, שהרי שנינו לקמן מב א שהשותפין אין להם חזקה זה על זה; וכתב הרשב"ם לקמן מב ב ד"ה דלית: ואינהו דאחזוק בסירוגין, משום דילמא לא ידעי העדים לסוף שלש שנים שלקחוה בשותפות, ויטעון המחזיק בה שאינו שותף, ותהוי חזקתו חזקה; וכן הביאו התוספות בשם רש"י [יש שכתבו להגיה: ר"ש] וכן כתב הרשב"א בתירוצו ראשון; וראה עוד שם מה שכתב בתירוץ השני.

ואולם התוספות דחו פירוש זה, ומשום שלטענה כעין זו אין צורך בשלש שנים [וראה ישוב על קושייתם ב"קצות החושן" סימן קמ א]; ולכן פירשו: "לא היו רוצים שיחזיק האחד שלש שנים, שלא תשתכח השותפות".

ורבינו יונה הביא בשם יש מפרשים "כי על

ידי שהיה כל אחד משתמש שנה היה השיתוף נזכר", וזה הוא פירוש התוספות; וכתב על זה: ולפי זה אין לשון התלמוד מחזור, דקאמר "אתון מאי טעמא קא עבדיטו הכי, כי היכי דלא תחזיקו אהדדי, לעלמא נמי לא הויא חזקה" דמשמע שהוא נותן טעם וראיה ממה שהיו חוששין שלא יחזיקו זה על זה, ואדרבא אילו היה השיתוף נזכר ונודע לכל היתה חזקתם חזקה לעלמא נמי, כאילו נשתמש כל אחד שלש שנים רצופות, כדאמר "אבל כתוב שטר עיטרא קלא אית לה".

3. כן היא הגירסא בספרים שלפנינו, וכן ברשב"ם, ויש גורסים "עיטרא".

4. כן הסיק הרשב"ם; והטעם שהוצרכה הגמרא לומר "קלא אית ליה", הוא משום שאם לא כן יכול המערער לטעון "לא ידעתי ששותפים אתם, וחשבתי, כי מתוך שאינכם בעלים יראים אתם להחזיק ברציפות", וכמו שפירש הרשב"ם.

וראה ברשב"א שכתב: ולאו דוקא בדכתבו עיטרא בינייהו בהכין [לאו דוקא שטר חלוקה], אלא אפילו כתב להו מוכר עיטרא דזבינא להו מיניה לתרווייהו [אף בשטר מכירה על שם שניהם] דקלא אית ליה דשותפין נינהו, ומחמת השיתוף משתמש בה כל חד מינייהו.

לטעון עליו "קנייתו עם שאר השדה" (5)

אמר רב הונא בריה דרב יהושע:

ולא אמרן, שאינו נאמן לטעון אף על בית הרובע שלקוחה היא בידו, אלא בבית רובע דבת זריעה היא, והיות ולא זרעה, הרי לא החזיק בה ולא קנאה.

אבל אם אותו בית רובע לאו בת זריעה היא, הרי זה קני לה אנב ארעא [נאמן הוא לטעון קנייתו, שהחזקה שהחזיק בשאר, מועילה אף לזה].

מתקף לה רב ביבי בר אבוי:

אלא מעתה שכאשר אין השדה בת זריעה, אין שייך בה עצמה חזקה, אם כן צונמא [סלע] שאינו בר זריעה, במה יקנה?! כלומר: כיצד יחזיק בו!?

אלא בהכרח דבאוקומי בה חיותא ומשטחא

בה פירי [בהעמדת בהמותיו שם לרעות ולרבוץ, או בשטיחת פירות עליו], **הכא נמי** בבית רובע שאינה בת זריעה **איבעי ליה לאוקומי בה חיותא, אי נמי משטחא בה פירי**, [היה לו להחזיק באותו בית רובע באחד משני הדרכים שזכרנו].

מעשה בהחוא גברא דאמר ליה לחבריה שהיה מחזיק בביתו "מאי בעית בהאי ביתא [מה מעשיך בבית]!"

אמר ליה המחזיק למערער "מינך זבינתיה [ממך קניתי] **ואכלית שני חזקה"**.

אמר ליה המערער למחזיק "והרי אנא בשכוני גוואי הואי [דר הייתי בחדרים הפנימיים, והייתי עובר דרך החדרים החיצוניים בהם אתה ישבת], (6) ומשום כך לא מחיתי בכ"!

אתו המערער והמחזיק לקמיה דרב נחמן לשאול בדינם; **אמר ליה רב נחמן למחזיק:**

בכוונת הרשב"ם; וראה מה שכתב בזה המגיה על הרשב"א הנדמ"ח הערה 37 והערה 42.

ב. בעיקר הטעם שאם היה בשכוני גוואי אינה חזקה יש לפרש בשני אופנים: א. חסרון הוא בחזקה שלא החזיק לבדו אלא עם המערער, וכן משמע קצת מלשון הרמב"ן "שאיין חזקה למי שדר עם הבעלים"; וקצת משמע כן גם בלשון הרשב"א שכתב "לפיכך לא עלתה לך חזקה, שלא היית משתמש לבדך, אלא גם אני הייתי משתמש"; ב. שימוש של המערער עם המחזיק הרי היא כמחאה, וכפירוש זה הביא ב"קצות החושן" סימן קמ ח בשם מהרי"ט, שלמד כן מלשון הרשב"ם, שכתב "הייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי".

5. הקשו אחרונים, כיון שלפי טענתו קנה הוא את כל השדה, אם כן מן הראוי היה שיחזיק את השטר ולא יאבדנו, שהרי אין לו חזקה על כל השדה ואם כן יטען לו המוכר "אחוי שטרך", וראה כעין זה ב"נתיבות המשפט" [קמ יט].

6. א. לשון הרשב"ם הוא: אנא בשכוני גוואי הואי, בחדרים הפנימיים היתה עיקר דירתי והייתי עובר דרך עליך ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי; ויש לפרש כוונתו בשני אופנים: א. עצם המעבר דרך הראשון הוא השימוש, וכן נראה שהבינו בכוונת הרשב"ם, הרשב"א הרא"ש הטור והנמוקי יוסף; ב. טוען הוא שמלבד המעבר עוד היה משתמש עמו שם, כן פירשו הב"ח והסמ"ע סימן קמ

המחזיק שלא היה המערער בחדרים הפנימיים! ? והרי קיימא לן: **המוציא מחבירו עליו הראיה**; ואף המערער הוא זה שבא להוציא את המחזיק מן הבית שהוא דר בו, ועליו מוטלת חובת ההוכחה שאכן היה בחדרים הפנימיים! ? (8)

זיל ברור אכילתך, (7) [לך וברר את אכילתך], כלומר: אין חזקתך חזקה, אלא אם כן תוכיח — כטענתך — שלא היה המערער בחדרים הפנימיים.
אמר ליה רבא לרב נחמן:
וכי אטו **הכי דינא** שחובת הראיה מוטלת על

כלל לומר כן, על כן יש לנו לדון על זה שהחזיק כאילו מוחזק הוא בפנינו, וזה שמעורר ספיקות הרי הוא כבא להוציא ממוחזק.
ב. עוד כתב הרשב"ם, שבהכרח היה למערער עדים שהוא היה בעל הבית, שאם לא כן אלא שהמחזיק הודה בזה שהוא היה בעל הבית וממנו קנאו "אפילו רב נחמן מודי, דהמחזיק נאמן בלא ראיה, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, דאי בעי אמר שלי היא מעולם, כי אמר נמי מינך זבינתה מהימן".

וראה ברי"ף שכתב "איכא מאן דפריש, דהאי מערער לית ליה סהדי דהאי ארעא דיליה היא, דאי אית ליה סהדי דהאי ארעא דיליה היא, והאי אמר "מינך זבנתה ואכלתיה שני חזקה" לא הוה אמר רבא בכי האי גוונא המוציא מחבירו עליו הראיה ... אלא האי לוקח הוא דאמר "דיליה היא", והוא אמר "מיניה זבינתה", והוה ליה "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ומשום הכי אמר רבא "המוציא מחבירו עליו הראיה"; ורב נחמן סבר: אף על גב דלית ליה להאי סהדי דארעא דיליה הות, כי קא מודה האי לוקח דדיליה הות ואמר דזבנה מיניה ואכלה שני חזקה, בעי לאיתויי סהדי דאכלה שני חזקה ...".

"ואיכא מאן דאמר דהאי מעשה ליכא לאוקמיה בכי האי גוונא, דהיכא דליכא סהדי דהאי וארעא למערער הות, כולי עלמא לא פליגי דלא צריך לוקח לאיתויי ראיה, ואף על גב דאמר "לא אכלתיה שני חזקה" לא מפקינן לה מיניה, וכל שכן כי אמר "אכלתיה שני חזקה",

ג. הרשב"א הקשה על פירושו של הרשב"ם "ואינו מחזור כלל, שאם אתה אומר כן לעולם לא תעלה חזקה לבית החיצון, ומי שמכר שדה לחבירו ושייר בו בור או אילן ושייר לו דרך, לא תעלה לו חזקה, מפני שיש לו שם דריסת רגל! ?".

וכתב הרשב"א "ורבינו אלפאסי ז"ל פירש: בארץ מרחקים הייתי באותה שעה שאתה טוען שמכרתיה לך, ולא יכולתי למוכרה לך", וכתב על זה הרשב"א: וגם זה אינו מחזור, חדא, דלא שמענו שאמר לו הלוקח "ביום פלוני לקחתיה ממך", כדי שיאמר המערער "באותו יום לא הייתי עמך במדינה" ... והפירוש הנכון: "בארץ מרחקים עמדתי כל אותן שני החזקה, ולא שמעתי בחזקתך, או שלא יכולתי למחות".

7. הרשב"ם הוסיף "כדין כל חזקת שלש שנים, שצריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה גמורה".

8. א. כתב הרשב"ם "וסבירא ליה לרבא, דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש בו שלש שנים, אין לנו לחוש שמא גם זה היה עמו, הואיל ולא שמענו בלתי היום". וכוונת הרשב"ם ליישב בזה, מאי שנא שבכל חזקה צריך המחזיק להביא עדים שהחזיק בה, ואילו כאן צריך המערער להוכיח שלא החזיק בה.

וביאור דבריו הם [על פי חידושי רבי שמואל]: היות ואם לא שטען זה בפירוש "בשכונני גוואי הוואי" הרי לא היינו מסתפקים

מקשה הגמרא: הרי נמצא שרבא מעמיד את הבית — כאשר נולד ספק — בידי הלוקח, ואילו רב נחמן מעמיד אותו ביד המוכר; ואם כן רמי דרבא אדרבא [יש להקשות סתירת דברי רבא כאן לדבריו במקום אחר], וכן רמי מדרב נחמן אדרב נחמן! ? שהרי מצינו שנחלקו בספק אחר שבין המוכר ללוקח, ושיטת רבא ורב נחמן שם, היא היפך שיטותיהם כאן!

דמעשה בכהוא גברא

א-ל דאמר ליה לחבריה "כל נכסי דבי בר סיסין מזבנינא לך", כלומר, מוכר אני לך את כל הנכסים שקניתי מאדם ששמו בר סיסין.

הואי החיא ארעא דהוא מיקרי "דבי בר סיסין", [היתה שם קרקע אחת, שהיתה נקראת "דבי בר סיסין"]!

אמר ליה המוכר ללוקח: הא לאו דבי בר

סיסין היא, ואיקרוי הוא דמיקריא "דבי בר סיסין", [קרקע זו לא קניתה מבר סיסין, ואין זה אלא שם בעלמא שהיא נקראת "דבי בר סיסין"].

אתו המוכר והלוקח לקמיה דרב נחמן לשאול בדינם, ואוקמא רב נחמן לאותה קרקע בידא דלוקח, היות ולא הוכיח המוכר שלא קנאה מבר סיסין.

אמר ליה רבא לרב נחמן:

וכי אטו דינא הכי! ? והרי קיימא לן: המוציא מחבירו עליו הראיה, והיות והלוקח הוא זה שבא להוציא את הקרקע מן המוכר, עליו מוטלת חובת ההוכחה! ?

ואם כן: קשיא דרבא אדרבא, שהרי גבי שכוני גוואי אמר רבא שמספק יש להעמיד את הבית ביד הלוקח, והמוכר הוא המוציא שעליו הראיה, ואילו כאן סובר רבא,

כדאמרינן גבי הא דתנן "ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר" ואמרינן עלה [בגמרא שם]: "וליתי ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך נאמן, ששהפה שאסר הוא הפה שהתיר ... ושמעין מינה דהיכא דאמר "שדה זו שלך היתה ולקחתיה ממך נאמן" ואפילו ליתיה בידיה שני חזקה, והא מילתא מודו בה כולהו תנאי, וליכא מאן דפליג עלה, ואם כן היכי מחזקינן לרב נחמן דפליג על הא מילתא ..."

וכתבו האחרונים לפרש שיטה זו, על פי הנראה מדברי רש"י בכתובות טז א, שאין אומרים "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", אלא במקום שאין תובע והוא מודה מעצמו, אבל כשיש תובע אף שאין לו עדים אין זה חשוב

"הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ג. הרמב"ן תמה על הרשב"ם "מאי טעמיה דרבא, והלא כל זמן שלא הביא ראיה שדר לבדו לא הביא עידי חזקה, שאין חזקה למי שדר עם הבעלים", [וראה מה שנתבאר באות א]; וב"קצות החושן" [קמ ז], הביא בשם הב"ח בתשובותיו סימן ז, שדקדק מהנמוקי יוסף שקושיא זו של הרמב"ן לא קשה לו, וביאר הב"ח את טעמו "דפשיטא דהעברת דרך לא מיקרי דירה, ואם כן ניחא טעמיה דרבא"; ומשמע לכאורה שרבא ורב נחמן נחלקו אם דירתו של המערער מבטלת את חזקתו של המחזיק, ותמה על זה בקצה"ח שם, שהרי כל הסוגיא מוכחת שלא בזה נחלקו, שהרי הגמרא מדמה את זה למחלוקת אחרת של רב נחמן ורבא.

שמספק יש להעמיד את הקרקע בידי המוכר, והלוקח הוא המוציא שעליו הראיה?!

וקשיא נמי דרב נחמן אדרב נחמן? שהרי גבי שכוני גוואי העמיד רב נחמן את הבית בידי המוכר עד שיביא הלוקח ראיה לדבריו; ואילו כאן סובר רב נחמן שמספק יש להעמיד את הקרקע בידי הלוקח?!

ומשנינן: דרבא אדרבא לא קשיא:

התם — גבי בר סיסין — הרי מוכר הוא דקאי בנכסיה [הוא זה שמוחזק בנכסים], ולכן נחשב הלוקח למוציא, ועליו מוטלת חובת ההוכחה.

ואילו חכא — גבי שכוני גוואי — לוקח הוא דקאי בנכסיה, שהרי החזיק בחדרים החיצוניים, ולכן נחשב המוכר למוציא, ועליו מוטלת חובת ההוכחה.

דרב נחמן אדרב נחמן נמי לא קשיא:

התם — גבי בר סיסין — כיון דאמר ליה

המוכר שהוא מוכר לו את נכסי "דבי בר סיסין", ואכן מיקריא אף שדה זו "דבי בר סיסין", לכן עליה דידיה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא, [על המוכר מוטלת חובת ההוכחה, שאין זה אלא שם בעלמא, ולא היתה מעולם של בר סיסין].

אבל חכא — גבי שכוני גוואי — לא יהא המחזיק אלא כמי דנקיט שטרא [כמי שאוחז שטר מכירה על הקרקע בידו], מי לא אמרינן ליה למחזיק כשהמוכר טוען על השטר שהוא מזוייף "קיים שטרך וקום בניכסי", וכי אטו אין אנו אומרים לו "קיים שטרך, ורד לנכסים שקנית"?!

ואף אנחנו נאמר לו "קיים חזקתך, ורד לנכסים שקנית"?! (1)

מעשה בהחוא גברא דאמר ליה לחבריה שהחזיק בביתו "מאי בעית בהאי ביתא [מה מעשיך בבית]"?!

אמר ליה המחזיק למערער "מינך זבנתיה, ואכלתיה שני חזקה, [ממך קניתיו, והרי

1. ב"אבי עזרי" [טוען ונטען טו י] כתב בתיקוני לשון רבים]: ביאור הסוגיא הוא כך:

זה ודאי שאם יש ספק אם היה מעשה מכירה על זו השדה או לא, או שהיה הספק אם החזיק גם בשדה זו או לא אף שיש עדים שודאי מכר לו, או שבודאי החזיק בחצי שדה זו והספק על החצי השני אם היה מכירה או חזקה גם בחציה השני, כי אז בודאי שהלוקח והמחזיק צריכים להביא ראיה שהיה מעשה מכירה או מעשה חזקה גם בחצי השני.

וכן זה ודאי, שאם היתה מכירה ודאית, ובא המוכר בטענת ביטול המכירה, כגון טענת מום או שהיה תנאי על מנת שלא תעשה, הרי

שהחייב לברר מוטל על מי שבא לבטל את המכירה; וכן בחזקה, אם היה ודאי חזקה, כי אז מי שבא לבטל את החזקה עליו הראיה, וכגון אם טען המערער שמיחה צריך הוא להביא ראיה שמיחה, מפני שעל ידי המחאה אין חסרון במעשה החזקה שלו, ולכן המערער הוא זה שצריך להביא את הראיה על המחאה.

אבל כאן בשכוני גוואי, שמחד גיסא: אם לא היה עמו בשכוני גוואי, אין צריך המחזיק להוסיף במעשה החזקה, ומאידך גיסא: אם אכן היה עמו בשכוני גוואי, אין זו חזקה כלל ולא מעשה המבטל חזקה, בזה הוא שנחלקו על מי לברר, שרב נחמן סובר בכגון זה שעל המחזיק

החזקתי בה שלש שנים], ונאמן אני בטענתו!"

אמר ליה המערער למחזיק "אין חזקתך

חזקה, כי באותו זמן שהחזקת בשוקי בראי הוואי⁽²⁾ [בארץ מרחקים הייתין ואין השיירות מצויות מכאן לשם שיודיעוני על חזקתך, ולא ידעתי בה, ולכן לא מחיתי!"⁽³⁾]

לברר שיש כאן חזקה, ורבא סובר שבכגון זה על המערער להביא ראיה שהלוקח הוא המוחזק מאחר שהחזקה שלו היא ברורה ואין חסר בחזקה שלו.

וזהו שהגמרא מדמה את זה להאי דאמר כל נכסי דבר בר סיסין אני מוכר לך, והמוכר אמר על אחת מהן שזו לאו דבי בר סיסין אלא היא נקראת דבי בר סיסין; שהרי אף שם אין המוכר צריך להוסיף במעשה המכירה שלו, ואף אין הלוקח צריך להוסיף במעשה הקנין שעשה אם השדה היא גם כן של דבי בר סיסין, שהרי מעשה הקנין שעשה הוא מעשה קנין אחד על כל השדות של דבי בר סיסין, ואם שדה זו אינה של דבי בר סיסין אין זה ביטול הקנין על זו אלא שבכלל אין כאן קנין על זה השדה, וסובר שם רב נחמן שהמוכר צריך לברר שזו אינה בכלל, וזה סותר למה שאמר רב נחמן בשכונני גוואי שהיא טענה טובה כיון שלדבריו אין כאן חזקה כל עיקר; וכן רבא סובר גבי האי דבי בר סיסין שהלוקח צריך לברר שזו היא בכלל הקנין, ולמה גבי בשכונני גוואי סובר שאדרכא המערער צריך להוכיח שאין כאן חזקה.

ודחי הגמרא: "רבא ארבא לא קשיא, התם מוכר קאי בנכסי הכא לוקח קאי בנכסי", היינו שבטוען ונטען כגון זה תלוי מי הוא שעומד בנכסים ואין זה מדיני ספיקות ששייך להמוחזק, שהרי בקרקע תמיד קיימא בחזקת מרא קמא, אלא כך הוא עיקר הלכה בכגון זה שהמוציא עליו לברר.

ומרב נחמן אדרב נחמן לא קשיא, כיון דאמר ליה דבי בר סיסין ואף היא נקראת דבי בא סיסין עליו לברר שאינה של בר סיסין, והיינו

שמסתמא גם זו נכללת בהמכירה מה שאין כן בעובדא דשכונני גוואי אין כאן סתמא שלא היה בשכונני גוואי ועל כן המחזיק צריך לברר אכילתו.

ובעיקר מה שכתב ב"אבי עזרי" שאם היה עמו בשכונני גוואי הוי חסרון בגוף החזקה ואינו בגדר ביטול החזקה, ראה בהערה לעיל בעמוד ב, שהמהרי"ט למד מדברי הרשב"ם שהוא בגדר מחאה, וראה מה שהובא עוד שם.

גם מה שכתב בביאור תירוץ הגמרא על רב נחמן, הנה ראה בעליות דרבינו יונה שהאריך בביאור התירוץ, ואין דברי ה"אבי עזרי" עולים עמו בקנה אחד.

2. ראה ברא"ש אם הוא נאמן לטעון כן בלי ראיה, או שהגמרא עוסקת באופן שהיה לו ראיה שהוא היה בשוקי בראי, אבל המערער אינו נאמן לטעון כן.

3. א. ביאר הרשב"ם את טענתו, על פי המבואר לקמן במשנה לח א "היה ביהודה והחזיק בגליל אינה חזקה", ומתבאר שם בגמרא, שהוא משום שאין השיירות מצויות מיהודה לגליל.

והנה הרשב"ם כתב כאן, שטענתו של המחזיק היא "לא ידעתי [שהחזקת], ולכך לא מחיתי", ואילו הרשב"ם לקמן לח א על הגמרא המבארת את המשנה דשם בד"ה לעולם, כתב בטעם הדין שאינה חזקה, שהוא משום שמחאה שלא בפני המחזיק במקום שאין השיירות מצויות, אינה מחאה, "וכיון דלא הויא מחאתו של מערער מחאה, חזקתו של זה נמי לא הוי חזקה, דטעמא דחזקה שלש שנים קונה, משום

אמר ליה המחזיק למערער "והא אית לי סהדי, דכל שתא חוה איתת תלתין יומי, ויהרי עדים יש לי, שבכל שנה — משלשת השנים שדרתי בביתך — היית כאן שלשים יום, ולא מחית בהם], ואף שודאי נודע לך בזמן זה שמחזיק אני בביתך".

אמר ליה המערער למחזיק "אכן הייתי כאן, והייתי גר בבית אחר, ולא ידעתי כלל בחזקתך, כי באותן תלתין יומי בשוקאי חוה טרידנא [באותן שלשים יום טרוד הייתי בעסקי]"⁽⁴⁾!

אמר רבא: אכן אין חזקתו חזקה, כי עביד איניש דכל תלתין יומי טריד בשוקא, [עשוי אדם להיות טרוד שלשים יום בעסקיו].

מעשה בההוא דאמר ליה לחבריה שהחזיק בשדהו פחות משלש שנים⁽⁵⁾ "מאי בעית בהאי ארעא, [מה מעשיך בקרקעי]"?

אמר ליה המחזיק למערער "מפלניא זבינתה דזבנה מינך, [קניתי את השדה מפלוני, וממנו שמעתי שהוא קנה ממך את השדה]"!

אמר ליה המערער למחזיק "והרי את לאו קא מודית

דהאי ארעא ידידי היא, [וכי אתה אינך מודה ל-ב שקרקע זו שלי היתה],⁽¹⁾ ואת הרי מינאי לא זבינתה,⁽²⁾ [ואתה הרי לא קנייתה ממני], ואם כן זיל, לאו בעל דברים ידידי את, [אינך לי בעל דברים]"!

אמר רבא: דינא קאמר ליה, [כדין ענה המערער למחזיק].⁽³⁾

מעשה בההוא דאמר ליה לחבריה שהיה מחזיק בקרקע שלו "מאי בעית בהאי ארעא [מה מעשיך בקרקעי]"?

אמר ליה המחזיק למערער "מפלניא זבינא

באותה העיר שהיה מתאכסן שם כל שלשים יום.

5. כך מפרש הרשב"ם את הענין, וראה בהערות בעמוד ב.

1. כתבו הרשב"ם והתוספות להוכיח מלשון זו, שלא היה למערער עדים ששלו היתה ומסתמך היה על הודאתו של המחזיק; וכתב רבינו יונה, שבהכרח יש לפרש שההודאה אינה במה שאמר משמו של המוכר, כי אם כן יש להאמין לדברי המוכר גם במה שהוא טוען ששלו היא, אלא הודאה אחרת ומפורשת היתה כאן, ראה שם, וראה רא"ש ורמב"ן.

2. נכתב על פי גירסת הרשב"ם.

3. פשטות לשון הגמרא משמע, שהמערער

דמצי טעין ליה מחזיק אמאי לא מחית בתוך שלש, ואילו הכא לא מצי למיטען הכי, דהא לא יכול למחות דהא אינה מחאה", וראה שם בתוספות.

ב. פירוש נוסף כתב הרשב"ם, שאינו טוען שהיה בארץ אחרת, אלא באותה מדינה היה, אלא שהיתה שעת מלחמה וחירום בין המקומות. והוסיף עוד "אבל במקום שהשיירות מצויות וליכא חירום, לא וכו', ואי טעין "לא ידעתי שהחזיק איש פלוני בקרקע שלי, ולכך לא מחיתי", אינו נאמן, דכי היכי דאמרין מחאה שלא בפניו הויה מחאה, [משום] דחברך חבא אית ליה ויאמרו לו למחזיק, כמו כן אמרו לזה שאדם אחד מחזיק בקרקע שלו, הואיל ושיירות מצויות".

4. כתב הרשב"ם: וכגון שיש לו בית אחר

[קניתי את השדה מפלוני], ונאמן אני בכך, שהרי **אכלתיה שני חזקה**."

אמר ליה המערער למחזיק "פלניא גולנא הוא, ומכר לך שדה שאינה שלו, אלא

טוען למחזיק **"הרי אף אתה אינך טוען שאתה קניתיה ממני, אלא אומר אתה שהמוכר אמר לך שהוא קנאה ממני, ולכן אינך זוכה בשדה, כי אתה אינך טוען, והמוכר אינו נאמן"**; ולפי פירוש זה משמע, שאילו היה המחזיק טוען **"אני קניתיה ממך"** היה נאמן, והטעם בזה יש לפרש בשני אופנים:

האחד: היות ולא היה למערער עדים שהשדה שלו היא, ומסתמך הוא על הודאתו של המחזיק, הרי שאילו היה טוען **"אני קניתיה ממך"**, היה נאמן, כי **"הפה שאסר הוא הפה שהתיר"**.

השני: אם נפרש שלא כשיטת הרשב"ם, אלא ישב בה המחזיק שלש שנים, כי אז היה נאמן משום חזקת שלש שנים.

ואילו הרשב"ם כתב: מסקנא דמלתא מוקמינן ליה ביד המערער, והיינו טעמא, דכיון דמודה דשלו היה הקרקע מתחילה, לא מיבעיא [שהוא אינו זוכה] היכא דלא החזיק בה שלש שנים, אלא אפילו החזיק בה שלש שנים נמי אינה חזקה ומפקינן ליה מיניה [כלומר, מעשה זה עוסק – לפי שיטת הרשב"ם – כשלא החזיק בה שלש שנים; אלא שאף אילו היה מחזיק בה שלש שנים לא היה זוכה בשדה] דהא חזקה שאין עמה טענה היא, שהוא אינו יודע אם היתה של אותו שמכרה לו אם לאו ...

מוסיף הרשב"ם: ולא אמרינן "מיגו דאי בעי אמר אנא זבינתה מינך ואכלתיה שני חזקה, כי אמר נמי מפלניא זבינתה דזבנה מינך נאמן", [משום] שהוא עצמו אינו יודע אם זבנה המוכר מיניה דמערער אם לאו ... הלכך הפסיד – אבל החזיק זה שלש שנים וטעין **"מפלניא זבינתה דזבנה מינך קמאי דידך"** כלומר, שידעתי בברור שלקחה מינך, נאמן, מיגו דאי בעי אמר

"אנא זבינתה מינך, ואכלתיה שני חזקה", אי נמי [אם] יש לו עדים שהחזיק בה המוכר יום אחד, [ומשום שבאופן זה, אף שהוא לא טען אנחנו טוענים במקומן] והכי אמרינן לקמן בפירקין [מא ב] גבי ההוא דדר בקשתא בעליתא ארבע שנים.

והכא בהאי עובדא [שהוא לא החזיק שלש שנים], אפילו אם באו עדים שהחזיק בה יום אחד אותו המוכר, אבל אין יודע אם לקח אותה אם לאו, אינו מועיל כלום, מאחר שזה לא החזיק שלש שנים, וגם הראשון אין לו שטר מכירה מן הבעלים.

"ואת מינאי לא זבינתה: שאפילו אם היית טוען דמינאי זבינתה, הלוא אין לך לא שטר ולא חזקה; זיל מקרקע שלי, לאו בעל דברים ידיי את, ואני מוחזק בה יותר ממך, שאתה לא החזקת שלש שנים; אמר רבא דינא קאמר ליה: המערער, ואפילו אם החזיק בה שלש שנים, כמו שפירשתי [דחזקה שאין עמה טענה היא]", עכ"ד הרשב"ם בקיצור לשון.

ומבואר, שהרשב"ם מפרש את סוגייתנו באופן שלא החזיק שלש שנים, ולכן מפרש הוא את מה שאמרו בגמרא **"ואת מינאי לא זבינתה"** היינו שאפילו אם היה טוען לא היה מועיל לו, כיון שאין לו חזקת שלש שנים; ומכל מקום הדין אמת אפילו אם היה מחזיק בה שלש שנים.

ויש לעיין בדברי הרשב"ם:

א. כיון שטענת המערער קיימת אף כשהחזיק בה המחזיק שלש שנים, אם כן למה הוצרך לפרש, שהמערער טוען **"הרי לא החזקת שלש שנים"**, ולידחק בלשון הגמרא **"את מינאי לא זבנתה"** שהכוונה לומר: אפילו אם היית טוען שקניתיה ממני לא היית נאמן! ? וב"בית הלוי"

(4) שלי"!

השדה בדין.

אמר ליה המחזיק למערער "והא אית לי סהדי דאתאי ואימלכי בך ואמרת לי זיל זבין, [והרי עדי מעידים, שקודם קנתי את השדה התיעצתי עמך, ואמרת לי לקנותה]?"!

אמר ליה המערער למחזיק "אכן כך יעצתי לך, ולא משום ששל אותו פלוני היא, אלא שחפץ הייתי שתקנה מאותו גזלן את השדה, כי השני [כלומר, אתה] נוח לי להוציא את הקרקע ממנו, ואילו הראשון [הוא זה שמכר לך] קשה הימנו, ואיני יכול להוציא ממנו את

אמר רבא: דינא קאמר ליה, [כדין ענה אותו מערער]! (5)

תמהה הגמרא: במאן פסק לו רבא? האם באדמון ולא כחכמים שנחלקו עליו והלכה כמותם?! דתנן שנחלקו בסברא זו חכמים עם אדמון:

העורר על השדה שנמכרה על ידי ראובן לשמעון, וחתום המערער עצמו עליה [על שטר המכירה] בעד.

חלק ג סימן כו, וב"קהלות יעקב" סימן כ האריכו בפרט זה של הרשב"ם.

ב. למה לא הזכיר הרשב"ם, שיש להאמינו — אילו היה טוען "קמי ידידי זבנה מינך" ואף אם לא החזיק שלש שנים — משום מיגו שהיה טוען "לא היו דברים מעולם"?! וכמו שבאמת כתבו התוספות, ראה דבריהם; וביותר שהרשב"ם פתח את דבריו ואמר "ואף על גב דליכא עדים למערער שהיתה שלו ולא מהימנינן ליה...", הרי שפתח במיגו שלא היה מודה, וסיים במיגו שהיה אומר "ממך היא ולקחתיה ממך"; וראה בדעת הרשב"ם בזה, בטור סימן קמו, בדרישה ובש"ך שם סקל"ג, וב"פולא חריפתא" על הרא"ש סימן ז שהביא דברי הרשב"ם.

4. נתבאר על פי הרשב"ם; אבל התוספות הקשו על פירוש זה, כי אם כן לא היה לגמרא לשנות מלשונה במעשה הקודם "את לאו קא מודית דהאי ארעא ידידי היא ואת מינאי לא זבינתה, זיל לאו בעל דברים ידידי את"; ולכן פירשו: טענת המערער היא, שאפילו אם אותו מוכר דר בקרקע יום אחד, ומן הדין היה לנו לטעון עבור הלוקח

שאותו פלוני קנאה מן המערער, מכל מקום היות יש עדים שהמוכר הוא גזלן, הרי גזלן אין לו חזקה; אבל שיטת הרשב"ם היא, דהכא במאי עסקינן בשלא דר בה המוכר יום אחד, כי אילו היה דר כאן יום אחד, היינו נותנים את הקרקע למחזיק בה שלש שנים וכדאמרינן לקמן מא ב דטענינן ללוקח.

5. הוסיף הרשב"ם: אין יכול לטעון המחזיק "למה לא מחית בי, מאחר שלדעתך איני בעל השדה שמגזלן קנייתה"; ומשום "דהיכא אמרינן דמפסיד מערער בחזקתו, היינו היכא דטעין אידך "מינך זבינתה ואכלית שני חזקה", דעד שלש שנים מזדהר איניש בשטריה, טפי לא מזדהר, הילכך זה שלא מיחה, והוא לא נזהר בשטרו, הפסיד; אבל הכא דמודי מחזיק דלאו מיניה דמערער זבניה שהוא בעל הקרקע ובעדים זבנה, לא הורע כחו של מערער בשתיקתו, שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת, וכיון דאין שטרו מועיל לו, שהרי מגזלן לקח, אף חזקתו אינה כלום"; ובפשוטו היה יכול הרשב"ם להוסיף כך גם בטענה לעיל שאמר "מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך", לפי מה שפירש הרשב"ם לעיל

שהחזיק בשדהו "מאי בעית בהאי ארעא
[מה מעשיך בשדיך]?!"

אמר ליה המחזיק למערער "מפלניא זכינתה,
ואכלתיה שני חזקה".

אמר ליה המערער למחזיק "פלניא גזלנא
הוא, ואת שלי מכר".⁽⁶⁾

אמר ליה המחזיק למערער "והא אית לי
סחדי, דאתית באורתא ואמרת לי: זכנה
ניהלי, [והרי יש לי עדים המעידים שפנית
אלי באחת הלילות, ובקשתי לרכוש עבורך
את השדה מאותו פלוני], ואילו שלך היא
השדה לא היית מוציא מעותיך בחינם, אלא
תובע את אותו אדם לדין"?!

אמר ליה המערער למחזיק "אכן כך עשיתי,
ואף ששלי היא ויכול אני להוציא ממנו
בדין, מכל מקום אמינא בלבי: איזבין דינאי
[אקנה בכסף את דיני], כלומר, אמרתי
בלבי: טוב לי לקנות בדמים מועטים קרקע
הראויה לי, ולא לטרוח ולבוא בדין!

אמר רבא: אכן עביר איניש דזבין דיניה
[אכן עשוי אדם לקנות את דיניו], כי יש
אנשים תמימים שאינם רוצים להתקוטט
אפילו על שלהם, ועדיף להם לשלם כסף
כדי ליטול את שלהם בלי דין ומחלוקת.

מעשה בההוא גברא דאמר ליה לחבריה
"מאי בעית בהאי ארעא"?!

אמר ליה המחזיק למערער "מפלניא [שהוא
ידוע כבעל הקרקע] זכינא, ואכלתיה שני
חזקה"!

כלומר, ראובן מכר שדה לשמעון, והחתים
את לוי כעד על שטר המכירה; ובא לוי
שהיה פעם בעליו של שדה זו, ומערער
לאמר "מעולם לא מכרתי לראובן את
השדה, ואילו אני הרי לא מכרתיה לך, ועל
כן החזר לי את השדה".

אדמון אומר: יכול המערער לאמר "אכן
חתמתי על השטר, ולא משום שמודה אני
בכך, שהוא אכן בעליה של שדה זו, אלא
משום שהשני נוח לי ואילו הראשון קשה
הימננו, ורציתי שיהיה לי עסק עם השני, ולא
עם הראשון".

וחכמים אומרים: כיון שחתם על שטר
המכירה איבד המערער את זכותו.

הרי מבואר, שסברת "השני נוח לי הראשון
קשה הימננו", במחלוקת תנאים היא שנויה,
ודעת חכמים שלא כאדמון הסובר סברא זו,
והאם נאמר שפסק רבא כדעת אדמון?!

ורחינן: אפילו תימא כרבנן פסק רבא;
ומשום שיש לחלק בין הנושאים:

התם — גבי שטר שחתם עליו המערער כעד
— הרי עביר ליה המערער מעשה לחתום על
שטר מכירה, ואם לא שאינה שלו, לא היה
חותם על שטר המכירה.

אבל הכא — שלא עשה המערער כלום,
אלא עצה בעלמא הוא שיעץ ללוקח לקנותה
— דבורא עביר איניש דמיקרי [לשון
"מקרה"] ואמר.

מעשה בההוא גברא דאמר ליה לחבריה

6. ראה הערה לעיל במעשה הקודם בביאור
טענת "פלניא גזלנא הוא" לדעת התוספות.

שהדין הקודם עוסק גם באופן שהחזיק שלש
שנים.

פלוני את השדה שנה לאחר שכבר אני קניתי ממנו.

אמר ליה המחזיק למערער "הנה יש עמדי עדים, (7) שכבר יושב אני בקרקע זו למעלה מארבע שנים, ואם תאמר לי: הלא אתה

אמר ליה המערער למחזיק "והא נקיטנא שטרא, דזבנא לי מיניה, הא ארבע שני, [והרי מחזיק אני בשטר שכתוב בו שאני קניתי מאותו פלוני לפני ארבע שנים], ואתה הרי אומר שרק שלש שני חזקה אתה יושב בקרקע זו, ונמצא שקנית אתה מאותו

למכירה שלו תוך שלש שני חזקה שלו, שוב אינו נאמן אחר כך במיגו, ומשום שהמוכר אומר לו "אחוי שטרך"; [וראה שם שהביא בזה מחלוקת הרא"ש והרמב"ן; וראה עוד מה שהוסיף שם].

ודבריו צ"ע, שהרי מלשון הגמרא נראה, ששני דינים נאמרו כאן, האחד: צריך שתקדם תחילת החזקה לתאריך השטר; והשני: צריך שתקדם חזקה שלימה כדי שלא תהא מחאה; ואילו לפי דברי ה"בית הלוי" אם לא מטעם מחאה, לא היה צריך כלל שתקדם החזקה לתאריך השטר, ואין זה במשמעות הגמרא. ועוד העירו האחרונים, שמקושיית הרשב"ם על דבריהם נראה שלא הבין כן את דבריהם.

ד. ודוחה הרשב"ם את דינם:

"ולאו מילתא היא, שהרי החזקה במקום השטר עומדת, ולא יהא חזקת שלש שני האחרונים שיש לו עדים עליהם אלא [כמו] שטר של [קנין לפני] שלש שנים, והרי שטר של [קנין לפני] ארבע שנים הקודם לו — פוסלו".

ודוחה אף את ראייתם:

"ומדברי רבא אין ללמוד דלא צריך עדים לשבע שנים, שהרי רבא להודיענו בא, דאינו קרי "חוזר וטוען" במאי דאמר לבסוף "שני חזקה טובא קאמינא" [ומשום] דעביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה, שאלו היה "חוזר וטוען" להכחיש דברים הראשונים, אפילו כי מייתי סהדי בהני אחרונים אינו כלום, דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואחר טענות

7. א. כן היא שיטת הרשב"ם, שצריך להביא עדים שיושב הוא בקרקע קודם לשטרו של זה, ולפי המבואר בהמשך הגמרא, צריך הוא להביא עדים על ישיבת שלש שנים קודם לשטרו של זה.

ב. והביא הרשב"ם בשם יש מפרשים "דאין צריך עדי חזקת שבע שנים, אלא [עדים] של שלש אחרונים [בלבד], ואנן מהמינינן ליה על השאר"; [משמע כוונתם, שנאמן הוא בטענתו שאכן יושב הוא בשדה שבע שנים, אבל — אף לשיטתם — אין די במה שיטען "קניתי את השדה לפני שבע שנים", וכן מבואר בגמרא "דקדים חזקה דהאי לשטרא דהך", אלא שצ"ע בזה בדברי מהרש"א על התוספות, ראה שם]. וראייתם "מדאמר רבא: עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה, למדו כן, דאי איכא סהדי על כל השבע שנים, אמאי איצטריך למימר עביד איניש דקרי לשני טובא שני חזקה".

וב"בית הלוי" חלק ג סימן לו ד"ה וכן נראה, כתב בביאור שיטתם, דהוא נאמן לומר דאכלה שבעה במיגו דמינך זבנתי, [וראה בחידושי הרשב"א, ובמהרש"א על התוספות].

ואולם עדיין קשה עליהם, דאם כן למה מצריכה הגמרא שיהיה אכילה של שבע שנים, והרי כיון שיש לו מיגו ד"מינך זבנתי" נאמן הוא לומר שקנה אותה מיד הראשון על כל פנים יום אחד קודם הזמן של שטר המכירה.

וביאר ה"בית הלוי", דסבירא להו להני מפרשים, דכיון דהמכירה השניה היתה מחאה

קודם לשטרו של המערער] —

אבל אם לא אכלה אלא **שית** שנין בלבד, לא-א
הרי נמצא שקודם אכילת שני חזקה מכרה
הבעלים לאחר, שהרי תאריך השטר הוא
לפני ארבע שנים, ואין לך **מחאה גדולה** מזו
שמחה בעל הקרקע במחזיק, במה שמכרה
לאחר, ואם כן בטלה חזקתו.⁽¹⁾

מעשה בשנים שנחלקו על שדה:

זה אומר של אבותי וירשתי את הקרקע
מהם, ואף אכלתיה שני חזקה —

וזה אומר של אבותי היא וירשתי אותה
מהם.

האי אייתי סהדי דאבהתיה היא; והאי אייתי
סהדי דאכלה שני חזקה, האחד הביא עדים
על כך שהקרקע היתה פעם של אבותיו;
ואילו השני — הטוען שהקרקע של אבותיו

עצמך אמרת, שישבת בשדה "שני חזקה"
דהיינו שלש שנים, ושוב איני יכול לחזור
ולטעון שישבתי בשדה ארבע שנים ויותר
—

מי סברת "שני חזקה" — שאמרתי בתחילה
— **תלת שני בלבד קא אמינא**? לא כן
הדבר, אלא **שני חזקה טובא קא אמינא** [שני
חזקה רבים הוא שאמרתי], אלא שלכך
אמרתי בסתם "שני חזקה", משום שלא
הייתי יודע שיש בידך שטר מכירה מאותו
פלוני הקודם לשלש שני חזקה!⁽⁸⁾

אמר רבא: אכן **עבידי אינשי דקרו לשני**
טובא "שני חזקה"!

וחני מילי שנאמן המחזיק לטעון שקנאה מן
המוכר קודם לשטרו של זה, אם הביא עדים
דאכלה שבע שנין, [שהחזיק בקרקע שבע
שנים], **דקדים חזקה דהאי לשטרא דהך,**
[שבאופן זה נסתיימה חזקתו של המחזיק

ומיהו לשון הגמרא כאן, ובדברי רבא, לכאורה
לא משמע כן.

1. בתוספות לקמן לט ב ד"ה וצריך, הוכיחו
מכאן שאין צריך למחות בסוף כל שלש ושלש,
ודלא כמבואר שם; אך הרא"ש כאן סימן ח כתב
"ואף על גב דאמר לקמן צריך למחות בסוף כל
שלש ושלש, התם היינו טעמא, שאם ישתוק
שלש שנים, נראה כחזור בו מן המחאה, אבל
הכא כיון שמכרה לאחר אי אפשר לחזור מן
המחאה, שאפילו אם יודה שהיתה מחאתו שלא
כדין, והשדה של המחזיק, אין בדבריו כלום
לחוב ללוקח; ועוד היינו טעמא שצריך למחות
בסוף כל שלש, [הוא משום] דעיקר המחאה מאי
היא "למחר תבענא ליה בדינא", וכיון דעברו
שלש שנים אחרי המחאה ולא תבעיה בדינא

הראשונות נלך"; וכן **מבואר בתוספות**, שכתבו
"עביד אינשי דקרי לשני טובא שני חזקה: אבל
אי לא עביד, אף על גב דאית ליה סהדי דאכלה
שבע שנין, לא מהימנינן, דהא איהו דמכחיש
להו, דמודה שלא אכלה אלא שני חזקה, דהיינו
שלש שנים".

8. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ונראה
מפירושו, שאין כוונת הגמרא לומר שכשאמרתי
"שני חזקה" היתה כוונתי להרבה שני חזקה —
כפי שהיה נראה מלשון הגמרא — אלא באמת
לא נתכוין בטענתו הראשונה אלא להזכיר שלש
שני חזקה, אלא שהיות ולפי סברתו באותה שעה
לא היה צריך לטעון יותר מאשר שלש שני
חזקה, אם כן אין זה "טוען וחוזר וטוען",
כשחוזר וטוען היום שאכל הרבה שני חזקה;

ואכלה שני חזקה — לא מצא עדים שיעידו כטענתו, אך הביא עדים שהעידו כי הוא אכל שני חזקה.

ובפשוטו היה לנו להעמיד את הקרקע בחזקת זה שהביא עדים ששל אבותיו היתה, שהרי זה שכנגדו אינו טוען שקנה את הקרקע מאבותיו או ממנו, שתועיל לו חזקה לטענתו, ואילו טענתו כנגד העדים הרי אינה כלום; (2) ומכל מקום **אמר רבה** שיש להאמינו בטענתו ששל אבותיו היתה נגד

העדים, ומשום ד"מה לו לשקר", כלומר, יש להאמינו ב"מיגו"?!

שהרי **אי בעי אמר ליה** לזה שכנגדו: **מינך זבנתה**, [אילו היה רוצה היה טוען: "קניתי ממך"], ונאמן אני בכך שהרי **אכלתי שני חזקה**; ומתוך שיכול לטעון טענה שתעמידנו בקרקע, יכול הוא לטעון כנגד העדים ולומר ששל אבותיו היא.

אמר ליה אביי לרבה: "מה לי לשקר" במקום

ומימחא נמי לא מחי מתייבאש מתביעתו ולא מזדהר בשטרא, ותולה מחאתו בדברי הבאי, אבל כשעושה מעשה ומכרו לאחר, אין להתייבאש ולתלות המכירה בדברי הבאי, ויש לו ליזהר בשטרו.

וראה ב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן יח], שתמה על התוספות: מה בכך שצריך למחות בסוף כל שלש, והרי כיון שמכרה לאחר, אם כן אפילו יאמר בבית דין שמכרו לזה המחזיק אינו יכול לחוב לזה שקנה ממנו, ואין תועיל אי — מחאתו יותר מאשר אמירתו בבית דין?! ועוד תמה: למה היה צריך כלל למחות מאחר שכבר מכרה לאחר ואינה שדה שלו?! ומתוך כך פירש שהיה לו לקונה למחות כשיעברו שלש; [וזה דלא כהבנת הרא"ש בדבריהם].

ולפי שיטתו נמצא, שאם יש ויכוח בין שנים אם של אבותיו של זה או של אבותיו של זה, והחזיק האחד בפני השני שלש שנים, שיהא יכול לומר "מתוך שלא מחית בפני לומר של אבותיך היא, בהכרח ששל אבותי היא"; ובפשוטו אינו כן, כי אין חזקה אלא לטוען "קניתי ממך", וכשאומר "קמי ידי זבנה מינך" נחלקו האחרונים, אבל לטעון "של אבותי" על פי חזקה אינו יכול, והוא הדין שלא יכול הלוקח הראשון לומר ללוקח שני "אני הוא שקניתי

מבעלים הראשונים ולא אתה", כי זה הוא כאומר "של אבותי ולא של אבותיך"; ועוד, הרי כתב כאן הרשב"ם שאין די בחזקה של שלש שנים שאכל הלוקח בפני בעל השטר, ואם כן איך יועיל מה שלא מחה?! ועיין בזה, וראה **בהערה על הרשב"ם בסוגיא הבאה**.

2. כתב הרשב"ם בד"ה אמר ליה "וגם החזקה אינה כלום, שהרי אין עמה טענה, כי אם טענת שקר", היינו טענת "של אבותי" טענת שקר היא; ונראה מלשונו, שאם לא היו עדים שהקרקע היא של אבות השני, והיו מתעצמים על זה בלי ראיות, כי אז היתה מועילה החזקה להוכיח כדבריו של זה האומר של אבותיו.

וחדוש הוא; וראה בסוגיא לעיל סוף עמוד ב ברשב"ם, שהאוכל שלש שנים בקרקע, וטוען שקנאה לפני ארבע שנים קודם לשטרו של השני, אין מועילה לו החזקה; והרי לכאורה זה דומה ממש ל"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי", ואכלה האחד שני חזקה בפני השני, שהרי האחד טוען: "אני קניתי מפלוני", והשני טוען: "אני קניתי מפלוני", ויש לאחד שני חזקה, ומכל מקום אין מועילים לו, וצריך תלמוד [וראה בהערה בסוגיא קודמת].

עדים שמכחישים אותו — לא אמרינן.⁽³⁾

הדר אמר ליה, חזר וטען המחזיק למערער
 "אין דאבחהך היא וזכינתה מנייהו, והאי
 דאמרי לך: דאבחתה, כוונתי היתה לומר:
 דסמיך לי עלה כדאבחתה" —

כלומר, אכן של אבותיך היתה הקרקע
 וכאשר העידו העדים, אלא שאני קניתי
 מהם, ויש להאמיני בטענה זו משום
 שהחזקתי שני חזקה; שמא תאמר: והרי
 מתחילה טענתי שמשל אבותי באה לי על
 ידי ירושה, ולא כפי שאני טוען עתה, אין
 הדבר כן, שכוונתי היתה לומר: שמוחזק
 ובטוח אני בשדה זו כאילו ירשתה מאבותי

—

ויש להסתפק: אם "טוען אדם וחוזר וטוען

לתקן דבריו הראשונים כשמכחישים קצת",
 או אין "טוען אדם וחוזר וטוען"?⁽⁴⁾

עולא אמר: טוען אדם וחוזר וטוען.

נחרדעי אמרי: אינו טוען וחוזר וטוען.⁽⁵⁾

ומודי עולא — הסובר "טוען וחוזר וטוען"
 — שאינו יכול לחזור ולטעון באחד משני
 האופנים הבאים:

א. היבא דאמר ליה בתחילה "של אבותי ולא
 של אבותיך", דאינו טוען וחוזר וטוען לומר
 "של אבותיך היא, וקניתי מהם", ומשום
 שהוא עוקר לגמרי את דבריו הראשונים.

ב. וכן היבא דהוה קאי בי דינא ולא טען,
 ואתא מאבראי וטען, [בשעת הדיון בבית

בחדושו].

אך לרשב"ם יש שיטה אחרת בזה, ראה היטב
 בדברי ברשב"ם בסוגיא לקמן לג ב במחלוקת
 רב חסדא ורבא בענין מיגו במקום עדים, ובמה
 שכתב המהרש"א שם בדעת הרשב"ם.

4. נידון הגמרא כאן הוא כשעל פי טענתו
 הראשונה היה מתחייב ["טוען מחיוב לפטור"],
 אבל אם טען טענה שיכול היה ליפטור בה, ושוב
 שינה לטענה אחרת ["טוען מפטור לפטור"],
 בזה כתבו הראשונים שלכולי עלמא הרי הוא
 טוען וחוזר וטוען, והאחרונים דנו, אם הוא
 משום מיגו שהיה נשאר בטענתו הראשונה, או
 שמטעם אחר הוא.

5. הטעם שאינו טוען וחוזר וטוען, בפשוטו
 [ראה "קצות החושן" סימן פ] הוא משום
 דבשעה שטען טענה ראשונה הרי זה כמי שהודה
 שטענה שניה אינה נכונה; ואולם ב"חידושי רבי

3. אף רבה מודה שמיגו אין מועיל יותר מעדים,
 וביאר ב"נמוקי יוסף" את סברתו של רבה "דהא
 לאו מיגו במקום עדים ממש הוא, שהרי אף על
 פי שמעידים שהוא של אבותיו אינם מעידים
 שלא מכרו אותה לעולם, ואפשר שאבותיו של
 זה קנו אותה מהן; ואביי אמר דהוי במקום עדים
 ממש, דודאי האי כדטעין ואמר "של אבותי"
 מעולם קאמר, דאם לא כן מאי קא מערער
 [פירוש: שמא מכרו אבותיו לזה, הגהות מא"י],
 אם כן כשהשיב לו "של אבותי" מסתמא
 כטענתה טעין, וכיון שבאו עדים ואמרו "של
 אבותיו של זה היה" קא מכחישי ליה, ואם כן
 איך נאמן לומר במיגו, הוה ליה מיגו במקום
 עדים ממש, ולא אמרינן, ואף אנן לא מצינו
 למטען שמא אבותיו לקחוה מאבותיו של זה,
 כיון דסהדי לא מסהדי שלא מכרו לעולם, דכיון
 דאיהו טעין "של אבותי" כלומר לעולם
 כדפירשתי, הא מודי דלא קנו, והודאת בעל דין
 כמאה עדים דמו, כן בירר הרנב"ר ז"ל

א. היכא דחזר ואמר ליה "של אבותי שלקחתי מאבותיך", דחזר וטוען, כיון שאין כאן הכחשה כלל של דבריו הראשונים אלא שמוסיף עליהם; ובטענה זו עצמה יש להאמינו שהרי יש לו חזקת שלש שנים.⁽⁶⁾

ב. והיכא דאישתעי מילי אבראי לבית דין ולא טען, ואתא לבי דינא וטען, אם בשעה שנתווכחו ביניהם חוץ לבית הדין, טען כטענתו הראשונה, ומשנכנסו לבית הדין שינה את טעמו וטען כטענתו השניה — דחזר וטוען.⁽⁷⁾

ומבאר הגמרא: מאי טעמא יכול לשנות

הדין לא חזר וטען, אלא עמד בטענתו הראשונה, ויצא לחוץ, ושוב חזר לבית הדין ושינה את טענתו, שאינו חוזר וטוען כשמכחיש קצת את דבריו הראשונים!

ומבאר הגמרא: מאי טעמא אינו חוזר וטוען כשיצא חוץ לבית הדין?

משום דטענתיה אנגמריה, [לימדוהו טענות חדשות אוהביו וקרוביו שמחוץ לבית הדין]!

ומאידך מודו נהרדעי שיכול לשנות את טענתו באחד משני האופנים הבאים:

נמי טעמא דמיגו, כיון דבתחילת דבריו ובסוף דבריו כתב דהוה ליה חזקה שיש עמה טענה, דמורה דהוה ליה טענה מחמת עצמה, אם כן תפוס לשון ראשון ולשון אחרון ומה דנקט באמצע אינו אלא לרווחא דמילתא; ומזה למד שם לענין טוען "קמי ידי זבנה מינך" שאין טעם הנאמנות משום מיגו שהיה אומר "מינך זבניתיה" וכאשר היה משמע בפשטות מלשון הגמרא לקמן מא ב, אלא היא עצמה טענה היא, ראה שם; וב"נתיבות המשפט" שם סק"ב כתב על דברי הקצה"ח שהם דוחק; וב"חידושי רבי שמואל", סימן כב כתב, דמאחר שמתוספות ועוד ראשונים משמע שצריך לדין מיגו, אם כן גם ברשב"ם מסתבר לפרש כן, והאריך לבאר כוונת הרשב"ם, שעל ידי המיגו הוה ליה חזקה שיש עמה טענה, ראה שם; וראה עוד מה שביאר בזה ב"קהלות יעקב" הנדמ"ח סימן כא, [וראה עוד בהערה בעמוד זה לעיל, שיש לדקדק מלשון הרשב"ם, שנאמן אדם לטעון "של אבותי" על ידי חזקה].

7. כתב הרשב"ם "כל היכא דאישתעי מילי מאבראי לבי דינא קודם שטען כלום בבית דין

שמואל" סימן ח [אות ג וד] כתב להוכיח מדברי הרמב"ן, שעיקר הטעם שאינו טוען חוזר וטוען, הוא מהלכות "טענות", דאי אפשר לטעון טענה הנראית כסתירה לטענה הראשונה, וכפשטות הלשון בגמרא ד"אינו חוזר וטוען".

6. כתב הרשב"ם: "וכיון דהחזיק בה שלש שנים, מוקמינן לה בדידה, דחזקה שיש עמה טענה היא, ד"מה לו לשקר", דאי בעי אמר: "מינך זבניתה ואכלתיה שני חזקה", כי אמר נמי של אבותי שלקחתי מאבותיך מהימן וכו' הכא אין צריך להביא עדים שהחזיק בה אביו כלל [ואפילו לא יום אחד כשאר יורש מאביו שהחזיק שלש שנים ואינו טוען כלום], שהרי זה טען טענה גמורה, וחזקה שיש עמה טענה היא".

ולשון הרשב"ם צריך תלמוד, שפתח וסיים בסברא אחת, והיא ש"חזקה שיש עמה טענה היא", ומשום שאין הברל אם טוען "אני קניתי ממך" או "אבותי קנוהו מאבותיך", ובתוך דבריו כתב סברא שניה, שטעם נאמנותו הוא משום מיגו!?

וב"קצות החושן" [קמו יב] כתב על דברי הרשב"ם "ואף על גב דבאמצע דיבור שם נקט

את טענתו שטען חוץ לבית הדין?

משום דעביד איניש דלא מגלי טענתיה אלא לבי דינא, [עשוי אדם שלא לגלות את טענתו האמיתית אלא לבית הדין].⁽⁸⁾

אמר אמימר: אנא נהרדעא אנא, [אני מאנשי נהרדעא אני], ומכל מקום **פבירא לי** שלא כשיטתם, אלא **דטוען וחוזר וטוען** וכשיטת עולא.

ומסיקה הגמרא: **והלכתא למעשה: טוען וחוזר וטוען** וכשיטת עולא, ומשום שאינו עוקר לגמרי את דבריו הראשונים.

שנים שנחלקו על שדה:

זה אומר של אבותי ואכלתיה שני חזקה, וזה אומר של אבותי!

האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה וכאשר טען, **והאי לא אייתי סהדי** אלא **דאכלה שני חזקה** באותן השנים שטען חברו שהוא אכל שני חזקה, ואילו על טענתו ששל אבותיו היא, לא הביא עדים.

אמר רב נחמן: יש להעמיד את השדה בחזקת זה שהביא עדים כדבריו ששל אבותיו היא; ואף שעדים אלו מוכחים וספק שקרנים הם, שהרי הוסיפו ואמרו שאכל שני חזקה, ובפרט זה נסתר דבריהם על ידי עדים אחרים; ומשום —

דאוקי אכילה לבהדי אכילה, ואוקי ארעא בחזקת אבהתא; כלומר: אכן בפרט של החזקה יש כאן עדות מוכחשת שאין להאמינה, מכל מקום הרי אין אנו צריכים לפרט זה שבעדותם, שדי לו במה שהם אומרים ששל אבותיו היא.⁽⁹⁾

וב"אבי עזרי" בפרק ו מטוען ונטען ביאר את יסוד מחלוקתם בגדר "כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי", אם הוא בגדר הודאה ממש, כי אז צדקו דברי רבינו יונה, או שאינו בגדר הודאה ממש אלא בגדר הוכחה ממה שלא טען כן, ולכן כשהוא חוץ לבית דין אין כאן הוכחה, ראה שם.

8. כתב הרשב"ם: דלא מגלי טענתיה: שלא ילמד מהן מי שכנגדו, ויתן לבו מתחלה קודם שיבואו לבית דין להשיב עליהם; וכן הלכה, והני מילי היכא דטעין טענה בעלמא, אבל טען בפירוש חוץ לבית דין "חייב אני מנה לפלוני", הרי הודה לו, ושוב אינו יכול לכפור בבית דין.

9. ואף שעדים מעידים שאכלה השני שני חזקה, אין בכך כלום, שהרי אין עם החזקה אלא טענת

ולא טען מה שהוא טוען עכשיו בבית דין, ואתא לבי דינא לטעון טענות שעוקרות לגמרי את הראשונות דחוזר וטוען.

וכתב על זה רבינו יונה "ונראה מדבריו דאף על פי שטוען חוץ לבית דין "של אבותי ולא של אבותיך" חוזר וטוען בבית דין "של אבותי שלקחה מאבותיך", אי נמי "מינך זבינתה ואכלית שני חזקה"; ונראה בעיני: שאם טען חוץ לבית דין "של אבותי ולא של אבותיך" הרי הוא כמי שטען "לא לקחתיה ממך מעולם", כעין הא דקיימא לן "כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי", וכיון שהודה חוץ לבית דין שלא לקחה הימנו, שוב אינו יכול לחזור ולטעון "מינך זבנתיה" דהודאה אפילו חוץ לבית דין מהניא, ואינו יכול לטעון "משטה הייתי בכך" בכי האי גוונא, אף על פי שלא אמר "אתם עדי" שהרי לפטור עצמו הוא בא, ולא לחייב עצמו.

אמר ליה רבא: איך אתה סומך על עדים אלו, והא עדות מוכחשת היא, כלומר: הרי אחת מכתות העדים העידה עדות שקר, ונפסלה לכל עדיות שבעולם, ⁽¹⁰⁾ והיות ואין אתה יודע מי היא, יש לך לפסול מספק את שתיהן?!

אמר ליה רב נחמן לרבא: נהי דאיתכחש באכילתה,

באבהתא מי אתכחש?! [אכן בפרט של לא-ב-אכילת שלש שנים הוכחו העדים, אך

שקר ששל אבותיו היא שהיא נגד עדים; וכעין מה שכתב הרשב"ם לעיל בד"ה אמר ליה, וראה בהערה שם.

רב נחמן ורבא במחלוקת רב הונא ורב חסדא, אם ששתי כתי עדים המכחישות זו את זו נפסלו לכל עדיות שבעולם או שמא כל אחד בחזקת כשירה היא, הרי שהנידון הוא משום פסול עדות, [וכן נראה גם מן הסוגיא בבבא קמא שם, ממה שתלתה הגמרא את מחלוקת רבי יוסי וחכמים אם עד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל או למפרע הוא נפסל].

10. נתבאר על פי לשון הרשב"ם "הא עדות מוכחשת היא: כיון דהני שתי כתות מכחישות זו את זו, אחת מהן פסולה לכל עדיות שבעולם, ואחרי שאין לברר איזו הפסולה, תיבטל עדותן לגמרי".

ואולם האחרונים נחלקו בדבר:
ב"קצות החושן" [נב א בד"ה ומצאתי] הביא בשם **המהרי"ט** ללמוד מסוגייתנו [ומן הסוגיא בבבא קמא] שבכל פסול שנפסלו העדים [וכגון שעברו בעדותם על חרם] הרי הם פסולים בשעת העדות עצמה ולא רק לאחריה, שהרי "גדולה מזו אמרו בפלוגתא דרבי יוסי ורבנן בשנים שהם מעידים אותו שגנב והם מעידים אותו שטבח בעדות אחת בבת אחת תוך כדי דיבור ... אלמא, למאי דאפסק כאביי דלמפרע הוא נפסל, אפילו מה דאסהיד תחילה תוך כדי דיבור לא מיהמן, כל שכן בעדות עצמה, ועוד מוכח מההיא דחזקת הבתים שהבאתי למעלה האי אייתי סהדי"; הרי שלדעת מהרי"ט **טעם הפסול הוא משום "פסול עדות"**.

[וכעין זה מצינו בבבא קמא [עג א]: גבי עדים שהעידו על גניבה ועל טביחה והוזמו על הטביחה, ונחלקו בדין עדות הגניבה רבי יוסי וחכמים שם, שלדעת רבי יוסי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אם העידו בתוך כדי דיבור, ואין מחייבים את הגנב אף על הגניבה, ואילו לדעת חכמים, עדות הטביחה אכן הוזמה אבל עדות הגניבה לא בטלה; ומפרשת הגמרא את מחלוקתם: לדעת חכמים עד זומם אינו נפסל משעת העדות אלא משעת הזמה, ולכן לא בטלה עדותו שהעיד על הגניבה, ואילו רבי יוסי סובר שעד זומם נפסל משעת עדותו, ולכן בטלה גם עדות הגניבה שקדמה לעדות ההזמה בתוך כדי דיבור].

ואף שדברי מהרי"ט שם הם להשיג על דברי מהרש"ך שלא פסל עדים שעברו על החרם בשעת עדותם, הנה ראה שם בקצה"ח שכתב לקיים דברי מהרש"ך "ודאי רשע דאינו דחמס דאין פסולו אלא מצד גזירת הכתוב, אינו נפסל אלא מה שהעיד אחר שנעשה רשע ... כיון דאינו משקר, אבל עד זומם או רשע דחמס דהוא פסול

ופשטות לשון הרשב"ם כאן נראה, שפסול עדות האבות [שאף היא קדמה בתוך כדי דיבור לעדות החזקה] הוא משום "פסול עדות", והיינו, שעד המשקר ונפסל לעדות, אף מה שהעיד בתוך כדי דיבור לפני העדות שמכחה נפסל הוא לעדות — אף היא בטילה; וכן נראה בפשוטו גם מהמשך דברי הגמרא שתלתה את מחלוקת

באותו פרט שאנו צריכים לעדותם, דהיינו עדות האבות, אין מי שיכחישם! ?

שואלת הגמרא: **לימא רבא ורב נחמן בפלוגתא דרב הונא ורב חסדא קמיפלגי** [האם נאמר שמחלוקת רבא ורב נחמן תלויה במחלוקת רב הונא ורב חסדא]?

דאיתמר:

שתי כתי עדים המכחישות זו את זו בעדות כל שהיא: (1)

אמר רב הונא: מכאן ואילך:

זו באה בפני עצמה ומעידה בעדויות אחרות, וזו באה בפני עצמה ומעידה בעדויות אחרות; ואף שאחת מהכתות פסולה היא לעדות, שהרי העידה עדות שקר; היות וספק הוא מי היא הכת השקרנית, יש לנו להעמיד כל אחת בחזקת כשרות. (2)

ורב חסדא אמר: אין מקבלים עדות משום כת, כי **בהדי סהדי שקרי למה לי**, הרי ידוע לנו שהכת האחת שקרנית היא, ואין לנו לקבל עדים ששיקרו אי פעם בעדותם! ? (3)

וביאר שם את טעמו של רב נחמן, שהוא משום שאין אומרים "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה" אלא בעדות שהוזמה, אבל בעדות שהוכחשה אין אומרים "עדות שבטלה".

1. כגון שהעידו שנים "פלוגי לזה מפלוגי מנה ביום פלוגי", ובאו שני עדים אחרים, ואמרו "לא לזה ממנו כלום, שהרי באותו יום שאתם אומרים שהוא לזה ממנו, היה הלזה עמנו כל אותו היום, ולא לזה משום אדם כלום", רשב"ם.

2. ומכל מקום רק "בפני עצמה" מעידה כל אחת, ואי אפשר לצרף את אחד העדים שבכת זו עם עד שני שבכת האחרת, שהרי אחד משני העדים ודאי פסול הוא לעדות.

3. **ביאור טעמו של רב חסדא:**

כתב הרשב"ם "בהדי סהדי שקרי למה לי, ולא יעידו עוד בשום עדות בעולם, דאוקי ממונא אחזקיה, ולא תוציאנו מספק, דשמא העדים פסולין", ובפשוטו, דעת הרשב"ם בטעמו של רב חסדא הוא משום שאין מועיל חזקת כשרות להוציא ממון, [ולפי זה, מה שכתב הרשב"ם "ולא יעידו בשום עדות בעולם" לאו דוקא הוא,

משום משקר, אם כן השתא דחשינן אותו למשקר מה שהעיד אחר כך, מכל שכן מה שהעיד בשעה שמשקר, דהא חשוד לאותו דבר; והיא דמרוכה בעד זומם, וכן מה דמייתי מוהרי"ט שם מעדות מוכחשת ... התם עד שקר הוא, וחשוד לאותו דבר, ואם כן טפי ראוי לפסול מה שהעיד בשעה דידעינן דמשקר ...; הרי מבוראר שמבין הקצה"ח אף בדעת מהרש"ך שטעם הפסול על עדות האבות הוא משום "פסול עדות", כי הוא חשוד לשקר.

אבל ב"נתיבות המשפט [נב א] כתב "ולא הבנתי לא הראיה של מהרי"ט, ולא הסתירה של בעל הקצה"ח ... אפילו בנחשד לאותו דבר אפילו תוך כדי דיבור לא נפסל למפרע כגון ששחט ותוך כדי דיבור אכל נבילות לא פסלינן לשחיטתו, וכן אם תוך כדי דיבור להגדת עדות חילל שבת או עשה שאר עבירה לא נפסל עדותו, רק התם טעמא אחרינא איכא דכיון שהגיד שתי עדויות ונתבטל אחד מהן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה"; [וראה עוד בדברי הראשונים בבבא קמא שם, ובמהרש"א מהר"ם שי"ף ו"פני יהושע" שם].

וראה עוד ב"מחנה אפרים" עדות סימן ו, שאף מדבריו נראה שהוא מפרש כהנאה"מ,

כעדות אחרת שכל אחת מהכתות נאמנת להעיד לשיטת רב הונא —

ואילו **רבא** — הסובר שאין לקבל את עדותם גם באותו פרט שלא הוכחו — דאמר **רבא חסדא**, הפוסל כת מוכחשת להעיד עדויות?⁽⁴⁾

ואם כן: **לימא רב נחמן** — הסובר, שאין להתחשב במה שהוכחו הכתות בעדות החזקה, ויש לקבל את עדות הכת האחת במה שהיא אומרת ששל אבותיו של זה היא — **דאמר רב הונא** הסובר: לעדות אחרת יש לקבל את עדותה של כל כת, ומה שמעידים הם ששל אבותיו היא, הרי זה

את הכת השניה, דהרי כאילו היו מעידים על השניה ששיקרו בעדותם, והרי לפנינו עדים כשרים שמעידים עליהם, ומשום הכי ליכא דין חזקה; או כיון דהספק תמיד על שתי הכתות ביחד, ליכא חזקה.

וכתב בקוב"ש, שהנפקא מינה בין שני הפירושים הוא, במקום שיש תרי ותרי על אחד אם נפסל לעדות, דלפירוש רשב"ם בכי האי גוונא אמרינן לא תוציא ממון מספק אליבא דרב חסדא, אבל לפירוש הר"י מיגש, בכי האי גוונא מודה רב חסדא, כיון שאין כאן תרתי דסתרי; ומדברי תוספות כאן מבואר שאף בתרי ותרי על אדם אם נפסל הוא לעדות הדין תלוי במחלוקת רב הונא ורב חסדא, ולמד מזה בקוב"ש, ששיטת התוספות כשיטת הרשב"ם, [אך ראה מה שכתב ב"חידושי רבי שמעון" סימן יז בביאור קושיית התוספות].

4. הנה בעמוד א בהערה, הובאה מחלוקת האחרונים בטעמו של רבא, אם הוא משום פסול עדות, או משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה; וקשה מסוגיית הגמרא כאן לשיטת הסוברים שטעמו של רבא הוא משום "עדות שבטלה", כי לפי זה, מה שייך ענין זה למחלוקתם של רב הונא ורב חסדא שנחלקו ב"פסול עדות".

וכתבו האחרונים לבאר [ראה "קובץ שיעורים" אות קטו, ועוד] דאין הכי נמי דהפסול הוא משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה,

שאינן פסולם אלא לענין עדויות שאין חזקה מועילה בהם]; ובטעמו של רב הונא ביארו האחרונים, שאף לאותם דינים שאין חזקה מועילה, מכל מקום מועילים עדים אלו, ומשום שאין אנו מוציאים ממון בחזקה, אלא על ידי העדים שהם הוכשרו לעדות מכח החזקה.

וב"קובץ שיעורים" אות קלא הקשה על הרשב"ם: הרי בנידון דידן אין אנו באים להוציא ממון, וראה מה שיישב שם; וראה גם בחידושי רבי שמעון סימן טז שהעיר זה.

ויש מן האחרונים שפירשו את דברי רשב"ם [ראה שיעורי רבי שמואל אות יד], שאינו בא ליתן טעם למה אין מעמידים על חזקת כשרות, אלא דין הוא שבא הרשב"ם להשמיענו, שאין עדותם פסולה אלא להוציא ממון, מאחר שהם ספק פסולים, אבל אם יבואו עדים אלו להחזיק ממון, כי אז ייאמנו, ומשום שאם כי ספק עדים הם, מכל מקום מידי ספק לא יצא והעמד ממון על חזקתו; ודין זה מבואר גם בתוספות בבא קמא עב ב, [וחידושי יש בדבר, כי היה מקום לומר, שאין עדי ספק אלו מוציאים מידי ודאי עדים המעידים על חיוב הממון].

והר"י מיגש בשבועות מז [הביאו ב"קובץ שיעורים" אות קטז] כתב בטעמו של רב חסדא: משום דממה נפשך כת אחת פסולה, והיינו דאיכא תרתי דסתרי; וב"חידושי רבי שמעון" כתב כאן בסימן טז "או דהוא משום דלא מוקמינן אחזקתייהו בכי האי גוונא, דאם מחזיקין כת אחת בחזקת כשרות, אנו פוסלים

— שיש להכשירם לשאר עדויות — **אלא לעדות אחרת** שאין קשר בין אותה לעדות לעדות שבה הוכחשו, **אבל לאותה עדות**, כלומר, על אותה קרקע — וכעדות אבות וחזקה — **לא** אמר רב הונא להכשירם!

הדר אייתי סהרי דאבהתיה היא, לאחר שפסק רב נחמן שיש להעמיד את הקרקע ביד זה שהביא עדים ששל אבותיו היא; חזר אף השני והביא עדים הסותרים את עדות הראשונים, ואומרים: של אבותיו של זה היא השדה!

ואילו היו עדים אלו באים קודם שנפסקה ההלכה להעמיד את הקרקע בידי האחר, אין ספק שהיינו אומרים: היות ולשניהם עדי חזקה ועדי אבות, ואין לזה כח יותר מלזה, אם כן "כל דאליס גבר"; אך היות וכבר פסק בית הדין להעמיד את הקרקע ביד האחד, יש מקום לומר ששוב לא נוציאנו מידו, ומשום "זילותא דבי דינא", שנראין דברי בית הדין

ודחינן: **לא, אליבא דרב חסדא כולי עלמא לא פליגי**, כלומר, אכן אי אפשר לדחות ולומר שהן רבא והן רב נחמן סוברים כרב חסדא, כי ודאי שלשיטת רב חסדא אין אנו יכולים לקבל את עדותם ששל אבותיו היא, היות וידוע לנו שאחת הכתות שקרנית, ואין אנו יודעים מי היא, ונפסלו לכל עדויות שבעולם —

כי פליגי אליבא דרב הונא, כלומר, אך יש לדחות ולומר, שהן רבא והן רב נחמן סוברים כרב הונא שלשאר עדויות הרי הם נאמנים, אלא שנחלקו רב נחמן ורבא אם אף באופן זה מכשיר אותם רב הונא!

רב נחמן — המכשירם לעדות ששל אבותיו היא — **כרב הונא** המכשירם לעדויות אחרות, והוא הדין שלדעתו כשרים הם לעדות זו!

ורבא אמר לך: **עד כאן לא קאמר רב הונא**

ולהבא הוא נפסל או למפרע הוא נפסל, הרי שהדין תלוי בפסול; וראה ב"שיטה מקובצת" שם בשם תלמידי מה"ר פרץ שהקשו כן "ואם תאמר, כי נמי מכאן ולהבא הוא נפסל, נימא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, כדפירשתי מהאי טעמא!! ויש לומר דלא דמי, דודאי כי אמרינן למפרע הוא מפסל שהפיסול והביטול הוי משעה שהעידו העדות, אז שייך למימר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כדפירשתי, אבל כי אמר מכאן ולהבא הוא נפסל לא שייך למימר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, דהא אין הביטול והפיסול משעת העדות רק משעת הזמה ואילך, הילכך אהיה עדות דקא איתזום איתזום, אמאי דלא איתזום לא איתזום".

"אלא דלא אמרינן בטלה מקצתה אלא רק היכא שהביטול גורם לפסול העד"; ובה ביאר ב"קובץ שיעורים" אות קלא את דברי הרשב"ם, שכתב בטעמו של רב חסדא שהוא משום דאין חזקה מועילה להוציא ממון, ואשר לכאורה תמוה, כיון שרבא ורב נחמן הרי אינם עוסקים בעדות להוציא ממון; ולפי זה ניחא, ומשום שאין הביטול משום הפסול "רק דלא אמרינן בטלה מקצתה במקום שהעד אינו נפסל על ידי הביטול, ולרב חסדא דהעדים נפסלין — שייך לומר בטלה מקצתה".

[וב"משוכב נתיבות" סימן נב, הקשה על הנה"מ — הסובר שהטעם הוא משום עדות שבטלה — מסוגיית הגמרא בבבא קמא עג א שתלתה הגמרא את דין ביטול העדות, אם מכאן

כחוכא ואיטלולא, שהם משנים את פיסקם חדשים לבקרים.

ומכל מקום אמר רב נחמן:

אנן אחתיניה, אנן מסקינן ליה, [אכן אנו פסקנו להוריד את האחד אל הקרקע, מכל מקום היות ונשתנו הנסיבות, יש לנו להוציאו מן הקרקע],⁽⁵⁾ ולזילותא דבי דינא לא חיישינן.

מתיב על כך רבא לרב נחמן, ואיתימא רבי זעירא [יש אומרים רבי זעירא הוא שהקשה], מהא דתניא:

שנים עדים אומרים "מת בעלה של זו ומותרת היא לינשא", ושנים אחרים אומרים **"לא מת בעלה של זו"** —

או **שנים אומרים "נתגרשה אשה זו מבעלה שמת, ומותרת היא לשוק, ואינה זקוקה ליבם"**,⁽⁶⁾ **ושנים אומרים "לא נתגרשה ממנו, וזקוקה היא ליבם"**:

היות וספק הוא אם הותרה האשה להינשא לשוק, **הרי זו לא תנשא**, ומשום שאנו מעמידים אותה בחזקת אשת איש —⁽⁷⁾

ג. הנידון אם חיישנן לזילותא דבי דינא, אינו שייך אלא במקום שאין לנו הכרעה שונה ממה שהכרענו בתחילה, אלא מסתפקים אנו ומכח ספק באים אנו לשנות את הדין, אבל במקום שמשנתית ההכרעה בדין עקב ראיות חדשות או מכל סיבה אחרת, ודאי שבית הדין משנה את פיסקו בהתאם לנסיבות, וכמבואר בריטב"א, [ויש מקום עיון בזה בדברי הרשב"ם, ראה בהערה לקמן לב א].

6. כן פירש הרשב"ם בפירוש ראשון; ובפירוש שני פירש שבעלה קיים, ושני עדים מעידים שנתגרשה ממנו ומותרת לינשא.

7. כן פירש הרשב"ם; והנה לפירוש ראשון שפירש הרשב"ם גבי נתגרשה, שהספק הוא לענין היתר לשוק ובכל אופן אינה אשת איש, אם כן מוכח מדברי הרשב"ם ש"מחזיקין מאיסור לאיסור", שהרי הספק הוא על איסור חדש של יבמה לשוק, ואילו איסור אשת איש כבר אין עליה בכל אופן, כן כתב ב"קובץ שיעורים" אות ככת.

5. א. כתבו התוספות שני ביאורים בלשון "אנן מסקינן ליה" כי בפשוטו משמע שמעלים אנו מן הקרקע את זה שהורדנו לה, ונותנים אותו לשני, וזה לא יתכן אלא אם נאמר, שמתחילה קודם שבאו לבית הדין היה השני יושב בשדה; ואולם כתבו שיש לפרש: "אנן מסקינן ליה" ויהא הדין "כל דאלים גבר".

והרשב"ם כתב "אנן מסקינן ליה, כלומר לא נחזיק את זה יותר מזה, הואיל ועדות שניהם שוה", וזה הוא כפירוש השני של התוספות [ועל פי זה נתבאר בפנים].

ב. הרמב"ן חולק על הרשב"ם [ועל התוספות] והוא סובר, שאם לא היה אחד מהם מוחזק בתחילה אין מוציאים את הקרקע ממי שהורדנוהו לתוכה בתחילה — כדי שיהיה הדין כל דאלים גבר "דכיון דדינא כל דאלים גבר הוא, לא מזדקקין להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי כיון שירד בה ברשות", וכן היא גם דעת הרמ"ה ומשום "דלא יהא אלא דקדים קמא ונחית לגוה מנפשיה, מי מפקינן לה מיניה בעדות מוכחשת, אם כן דינא דכל דאלים גבר מאי אהני ליה"; וראה ב"פני שלמה" מה שכתב בביאור יסוד מחלוקתם.

ומכל מקום אם עברה ונשאת לא תצא.⁽⁸⁾

רבי מנחם ברבי יוסי אומר: אפילו אם נשאת — תצא.

אמר רבי מנחם ברבי יוסי: אימתי אני אומר שתצא, בזמן שבאו העדים האוסרים אותה להנשא, ואחר כך עברה ונשאת, היות ובאיסור נישאת, שהרי אם היתה באה לבית דין היו אומרים לה שלא תינשא מספק.

אבל אם נשאת כאשר לא באו אלא עדים המתירים אותה להנשא, שבהיתר נישאת, **ואחר כך באו העדים** האוסרים, אף אני מודה שהרי זו לא תצא, ומשום שחוששים אנו לזילותא דבי דינא; ותיקשי לרב נחמן שאמר: לזילותא דבי דינא לא חיישינן! ⁽⁹⁾

אמר ליה רב נחמן למי שהקשה מן הברייטא:

אנא סברי למעבד עובדא, ומיהו השתא דאותיבתן את, ואותבן נמי רב המנונא בסוריא, לא עבדינן בה עובדא, [מתחילה הייתי סבור לעשות מעשה כפי דעתי שאין חוששין לזילותא דבי דינא, ואולם מאחר שהשבת עלי תשובה נכונה מן הברייטא, וכן השיבני גם רב המנונא בסוריא, חוזרני בי ולא אעשה מעשה כשיטתי].

ומכל מקום נפק רב נחמן ועבד עובדא, יצא רב נחמן ועשה מעשה כשיטתו ולא חש לזילותא דבי דינא!

מאן דחזא, סבר: טעותא היא בידיה, נמי שראה את רב נחמן עושה כן, היה סבור שטעות היא בידו, שהרי שכח את תשובתם של החכמים, ואף את דברי עצמו שאמר "לא אעשה מעשה"!

אך מבארת הגמרא, ולא היא כאשר היה סבור אותו רואה שטעות היתה בידו של רב נחמן, אלא לכך עשה רב נחמן מעשה, משום שמצא רב נחמן דתליא באשלי רב רבי [שדין "חיישינן לזילותא דבי דינא" תלוי באילנות גדולים], כלומר, תנאים הם שנחלקו בדבר, ויש מן התנאים החולקים על רבי מנחם ברבי יוסי, ואין חוששים לזילותא דבי דינא, ועשה רב נחמן מעשה כשיטת החולקים על רבי מנחם ברבי יוסי.

דהרי תנן במסכת כתובות כג ב:

רבי יהודה אומר:

אין מועלין אדם לכהונה להרשותו באכילת תרומה ולעבוד עבודה ולישא את כפיו — על פי עד אחד המעיד שהוא כהן, [וכולה

8. מפרשינן לה בכתובות כב ב: שנשאת לאחד מעדיה המעיד על היתירה, וכן היא עצמה אומרת "ברי לי שמותרת אני", ומאחר שהם אומרים ברי לי שמת, ואנו מסופקים, אין אנו מוציאים אותה.

והעירו האחרונים, דלפי מה שפירש הרשב"ם שיש להעמידה בחזקת אשת איש, אם כן מוכרח שאפילו במקום שיש חזקה מועיל "ברי לי" של

העד והאשה שלא להוציאה מידו, וזה שלא כדברי התוספות לקמן לב א ד"ה אנן שכתבו בתוך דבריהם "מדאורייתא אית לן לאוקמה אחזקה דהויא אשת איש, והיה לה לצאת אף על פי שנשאת לאחד מעדיה".

9. הקשו התוספות: אם טעמו של רבי מנחם ברבי יוסי הוא משום זילותא דבי דינא, אם כן

מתניתין מפרש בהמשך הסוגיא].

אמר רבי אלעזר לפרש את דברי רבי יהודה:

אימתי — אין מעלין לכהונה על פי אחד
— **בזמן שיש עליו עדים עוררין** שהוא
פסול לכהונה [ובהמשך הסוגיא מתבאר
יותר] —

אבל במקום שאין עוררין אלא קול פסול
בעלמא הוא שיצא עליו, **מעלין לכהונה**
אפילו על פי עד אחד.

רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי
שמעון בן הספני:

מעלין לכהונה על פי עד אחד במקום שאין
עוררין, ⁽¹⁰⁾ [ומפרש ואזיל מה בינו ובין רבי
אלעזר].

ומקשינן: **רבן שמעון בן גמליאל היינו רבי**
אלעזר, כי שניהם הרי דבר אחד אמרו,

שמעלין לכהונה על פי עד אחד כשאין
עוררין!?

וכי תימא ליישב: ערער חד [עד אחד
המערער על כהונתו], **איכא בינייהו** אם
כ"עוררין" ייחשב שלא להעלות כהן על פי
עד אחד המכחיש את המערער:

דרבי אלעזר סבר: אף ערער חד [עד אחד
שהעיד על פסלותו] חשוב "עוררים" לבטל
את עדותו של המכשיר.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: רק בערער לב-א
תרי [שני עדים הפוסלים לכהונה] חשוב
"עוררים", אבל כשערער עד אחד בלבד, הרי
האחר שמכשירו נאמן, והכהן עולה
לכהונה. ⁽¹⁾

כך הרי אי אפשר לומר, שהרי **והאמר רבי**
יוחנן: דברי הכל אין ערער פחות משנים! ⁽²⁾
אלא לעולם לכולי עלמא אין ערער אלא

רשב"ם.

1. הטעם שלפי סברת הגמרא עכשיו, רבי אלעזר
סובר שאפילו ערער חד הוי ערעור ורשב"ג סובר
שאינו ערעור, ולא פירשה הגמרא להיפך, שרבי
אלעזר סובר: ערער חד אינו ערעור, ורשב"ג
סובר שהוא ערעור, היינו משום שלשונו של
רשב"ג שאמר סתם: "מעלין לכהונה על פי עד
אחד" משמע שהוא בא להקל בהעלאה לכהונה
על פי עד אחד, יותר מרבי אלעזר.

2. הרשב"ם כתב "לא איתפריש היכא קאי",
ושיטת התוספות היא, שעל משנה זו אמרה רבי
יוחנן.

למה דוקא אם נשאת לא תצא, והרי די במה
שפסקו בית דין להתירה ואפילו אם עדיין לא
עשתה מעשה על פיהם, וכדמוכח בסוגיא! ?
ותירצו: אם אוסרים אותה קודם שנשאת אין
זה זילותא דבי דינא, כי לכל העולם שאינו אומר
"ברי לי" הרי פשיטא שצריך לאסור, ואין בזה
זילותא אם אוסרים אותה גם לאחד מעדיה, אבל
כשכבר נשאת ובלאו הכי אסורה היא לכל
העולם, אם כן נמצא שאנו אוסרים אותה רק לזה
שאומר "ברי לי" בזה איכא זילותא דבי דינא;
וראה מה שכתב הרשב"א על קושייתם.

10. בהכרח כן היא כוונת רבן שמעון בן
גמליאל, שהרי במקום שיש עוררין לא יאמר רבן
שמעון בן גמליאל שיהיה עד אחד נאמן,

בתרי, (3) והכא במאי עסקינן [ובאופן זה נחלקו]:

כגון דמחזקינן ליה באבוב דהאי דכהן הוא, (4) ונפק עליה קלא דבן גרושה ובן חלוצה הוא, ואחתיניה, ואתא עד אחד ואמר דכהן גמור הוא ואסקיניה, ואתו בי תרי ואמרי: דבן גרושה וחלוצה הוא, ואחתיניה, (5) ואתא עד אחד ואמר דכהן גמור הוא.

[כגון שהיה מוחזק לנו באביו של זה שכהן הוא, ושוב יצא קול בעלמא המערער על כשרותו, ולפיכך הורדנוהו מן הכהונה, שמעלה היא בכהונה לחוש לקול בעלמא; ושוב בא עד אחד המכחיש את הקול, והעלינו את הכהן לכהונה על פי העד שהוא נאמן נגד ערעור של קול בעלמא; ושוב באו שני עדים והעידו על פסלותו, ופסול מן הכהונה; ושוב בא עד נוסף לסייע לעד הקודם שהוא כשר לכהונה].

ובאופן זה נחלקו רבי אלעזר ורבן שמעון בן גמליאל, אם הועילה עדותו של האחד האחרון להעלותו לכהונה:

וסברו בני הישיבה בתחילה: דלכולי עלמא — בין לרבי אלעזר ובין לרבן שמעון בן גמליאל — מצטרפין עדות, אפשר לצרף שני עדים המעידים דבר אחד זה שלא בפני זה, ונמצא שהעד הראשון והאחרון נצטרפו לכת אחת להכחיש את שני העדים הפוסלים!

ומן הדין היה לנו לומר: היות ושתי כתות עדים מכחישים זה את זה, העמד את הכהן על חזקתו הראשונה שהיה מוחזק לנו באביו שהוא כהן, וגם הכשרנוהו על פי העד הראשון כשלא היו לו מכחישים כלל, אלא הכחשת קול בעלמא. (6)

והכא ב"מיחש לזילותא דבי דינא" הוא דקא מיפלגי, וכדמפרש ואזיל:

3. יתכן לפרש את לשון הגמרא: "אלא ערער תרי", באופן אחר: אלא רשב"ג שאמר מעלין לכהונה על פי עד אחד, מיירי בערער תרי, וכדמפרש ואזיל.

4. כתב הריטב"א, שאף מתחילה ידעה הגמרא שהמשנה עוסקת באופן שהיה מוחזק לנו באביו שכהן הוא, אלא שכך הוא דרך הגמרא לפרש את האוקימתא מתחילה ועד סוף.

5. משמע מתוך הסוגיא שאמרו "אין ערער פחות משנים", דדוקא אם באו שנים וערערו על כשרותו הוא דפסלינן ליה, אבל אם בא עד אחד בלבד וערער על כשרותו אין אנו פוסלים אותו; ולכאורה קשה: כיון שמתחילה היה קול הפוסלו ולא הכשרנוהו אלא על ידי אחד, אם כן כיון

שהוכחש העד האחד ועד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, יש לנו לפוסלו מחמת הקול! ? וראה בזה בחידושי רבי עקיבא איגר בכתובות כו, ובשיטה ישנה שב"שיטה מקובצת" שם.

6. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב בד"ה דרבי אלעזר "אוקי גברא אחזקיה דכשרות קמייתא, דהוה מוחזק לן באבוב דכהן הוא; וגם הכשרנוהו תחילה על פי עד אחד קודם שבאו עוררין". וראה עוד ברש"י בכתובות כו ב ד"ה דחיישינן שכתב "אוקמינן אחזקיה קמייתא דאסקיניה על פי עד הראשון שהוא נאמן, דהא אכתי אין עוררים, דקול לאו עוררין הוא"; וב"שב שמעתתא" שמעתתא ו פרק יח כתב בדעת רש"י, שמשמע שתי חזקות מוכרע הספק, ובחזקה אחת אין די, כי "תרי ותרי ספיקא

דבי דינא. (7)

וכך מתפרשים דברי רבי אלעזר: אימתי אין מעלין לכהונה על פי עד אחד הבא לבסוף, ואף שמצטרף הוא עם עדות קודמת המכשירה את הכהן – בזמן שיש עליו

רבי אלעזר סבר: כיון דאחתיניה [כיון שהורדנוהו] מן הכהונה, כאשר באו שני עדים לפוסלו, שוב לא מסקינן ליה [אין מעלין אותו לכהונה] כשבא העד השני להכשירו, ואף שיש לנו להעמידו על חזקתו הראשונה שהיה כשר, כי **חיישינן לזילותא**

דרבנן".

אבל הריטב"א כתב כאן "תירץ רש"י, דאוקי תרי להדי תרי ואוקי גברא אחזקתיה דסליק אפומא דעד קמא, ואינו נכון, דאותה חזקה נתבטלה כשהוכחש אותו העד", וראה שיטה ישנה ב"שיטה מקובצת" כתובות כו.

ויש לעיין עוד במה שאמר הרשב"ם "דהוה מוחזק לן באביו דכהן הוא" דלכאורה הוא תמוה, שהרי אין אנו מסתפקים על כהונתו של אביו והיא ללא עוררין, והנידון הוא אם נשא אביו בן גרושה ויצא בנו בלבד מכלל כהונה, ואם כן מה שייך להעמיד את הבן בחזקת אביו שהוא כהן?!

ובפשוטו היה נראה מלשון הרשב"ם, שכוונתו על דרך מה שכתב בהמשך שהיות והכשרנוהו על פי עד אחד חשוב זה חזקה, אף שאנו דנים עכשיו שבטעות העלוהו על פי העד הראשון; וזה הוא שכתב הרשב"ם, שמתחילה הכשרנוהו על פי החזקה או על פי העד.

ולשון הריטב"א בזה הוא "אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי גברא בחזקת אבהתיה, ובכי הא, דין הוא דמהני חזקת האב כי חזקה הוא דלא הוה עבר ונסיב, דליהי בנו בן גרושה ובן חלוצה", ולפי הגדרת הריטב"א בחזקה זו, משמע שאם הנידון הוא באופן שלא ידע האב כלל שהיא בן גרושה כי אז לא שייך להעמיד בחזקת אבהתיה, והוא חידוש.

וב"חידושי רבי שמואל" בכתובות סימן טז, ביאר את הענין [וכן מוכח ביאור זה ב"שב שמעתתא" שמעתתא ב פרק יט, כפי שהוכיח

שם בד"ה אולם הש"ש] באופן אחר: דבספק של תרי ותרי המכחישים זה את זה אם אמו היתה גרושה ונעשה חלל, מוקמינן ליה בחזקת כשרות לכהונה, והיינו חזקת אביו שהוא כשר לכהונה ["חזקת אבהתא"], ואף על פי שאין האב נפסל אם נשא גרושה ואין כאן הכרעת הספק מכח העמדת האב על חזקתו, מכל מקום יש לבן את החזקה של אביו, דכיון דנולד לכשר יש לו סיבה להיות כשר, ואם נפסל הרי זה שינוי בסיבת כשרותו, וכל היכא דאיכא ספיקא אם אירע שינוי הגורם לפוסלו, חיילא הוראת החזקה שלא חל בו השינוי [וראה שם בכל ענין זה בארוכה, וכן ראה שם אם אומרים "חזקת אמהתא" כשם שאומרים "חזקת אבהתא"].

7. ביאר הרשב"ם: אע"ג שלפי רבי אלעזר חיישינן לזילותא דבי דינא, מכל מקום מודה רבי אלעזר שמעלין אותו על פי העד הראשון שבא להכשירו כנגד קול הפסול שיצא עליו, ולא חיישינן לזילותא דבי דינא [וכמבואר בגמרא], ומשום, שלכתחילה כשהורדנוהו על פי הקול, לא הורדנוהו אלא כדי לברר הדבר, ולכן כשחוזרים ומעלים אותו אין כאן זילותא דבי דינא, ורק כשהורדנוהו על פי עדים שמן הדין הורדנוהו, אז איכא חשש זילותא דבי דינא.

והנה לכאורה היה מקום לחלק על פי מה שהובא בשם הריטב"א בהערה בתחילת הסוגיא, שעד כאן לא אמרו שחוששינן לזילותא דבי דינא, אלא באופן שהפסק לא נשתנה באופן ודאי אלא מספק, וכגון בתרי ותרי, שמספק פוסקים אנו

עוררין, דהיינו שני עדים שפסלוהו תחילה, כי משום זילותא דבי דינא אין אנו מעלים אותו לכהונה.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר: מעלין לכהונה על פי עד אחד הבא לבסוף המצטרף עם עדות קודמת, ומשום דאנן אחתיניה כשבאו שני העדים, ואנן מסקינן ליה כשבא העד השני ומשום שמעמידים אנו אותו על חזקתו הראשונה שהיה כשר, ולזילותא דבי דינא לא חיישינן.

הרי נמצא שנחלקו תנאים בסברא זו דחיישינן לזילותא דבי דינא, ורבן שמעון בן גמליאל חלוק על רבי יוחנן בן נורי החושש לזילותא דבי דינא; ולכן פסק רב נחמן שלא לחוש לזילותא דבי דינא, משום שדעתו לפסוק כרשב"ג.

מתקף לה רב אשי:

אי הכי כדברין, שלדעת רבי אלעזר חיישינן לזילותא דבי דינא, אם כן מאי איריא חד אפילו בתרי נמי, הרי אף לו יהא שהיו באים שני עדים להכשירו, לא היינו מעלים אותו לכהונה, מאחר שהורדנוהו על פי העדים הקודמים, ומשום חשש זילותא דבי דינא; ואילו מן הברייתא נראה בהדיא שהנידון הוא דוקא משום שעד אחד בלבד בא להכשירו, ולא שנים!?

אלא אמר רב אשי לבאר את טעם מחלוקתם של רבי אלעזר ורשב"ג באופן אחר, והוא:

אכן באופן זה שאמרת הוא שנחלקו, אלא שאין טעם מחלוקתם בדין חוששין לזילותא דבי דינא, אלא אדרבה דכולי עלמא לא חיישינן לזילותא דבי דינא!

והבא — במחלוקת רבי אלעזר ורשב"ג — **בלצרף עדות של שנים** שלא העידו כאחד הוא דקא מיפלגי!

כלומר: מחלוקתם היא, אם מצטרף העד הראשון המכשיר עם העד השני שהכשיר, שהרי שני עדים אלו לא העידו כאחד, ונחלקו רבי אלעזר ורשב"ג בפלוגתא דהני תנאי [היינו המחלוקת השניה שנחלקו חכמים ורבי נתן בברייתא המובאת בסמוך]; **דתניא:**

א. לעולם אין עדותן של שנים מצטרפת להיות עדות גמורה של שני עדים, **עד שיראו שניהן** את המעשה כאחד, אבל אם באו שני עדים לחייב ממון, על פי שתי ראיות, וכגון שהעיד האחד כי ביום פלוני הלוח ראובן לשמעון מאה זוז, והשני מעיד עדות אחרת על הלוחה של מאה זוז שהלוח ראובן לשמעון ביום אחר, אין לצרף את עדותם לחייב את שמעון בתשלום מאה זוז לראובן.

רבי יהושע בן קרחה אומר: מקבלין את

כסברא הזו.

ולפי הריטב"א יש לומר, דבאמת במקום שיש הכרעה של חזקה אין שייך לחוש לזילותא דבי דינא, ועד כאן לא חששו לזילותא דבי דינא בסוגייתנו אלא במקום חזקה שהיא במקום תרי ותרי שהיא אינה חזקה המכרעת כלל.

"כל דאלימ גבר", או שפוסקים מספק "העמד דבר על חזקתו", דכיון שאין פסק ברור היפך הפסק הקודם, בכי האי גוונא חיישינן לזילותא דבי דינא; אבל כשבא עד אחד נגד הקול, הרי ברור לנו שכשר הוא, ולא נפסלנו משום חשש זילותא דבי דינא; ומהרשב"ם מוכח שלא

עדותם אפילו כשראו השנים עדות בזה אחר זה, וכגון שמעיד זה על הלואה ביום ראשון, וזה על הלואה ביום שני [הלואה אחר הלואה]; או שמעיד זה על ההלואה, והשני מעיד על הודאה שהודה שמעון לראובן שחייב הוא לו מאה זו, [הודאה אחר הלואה].

ב. אין עדותן מתקיימת בבית דין ואפילו אם ראו שניהם כאחד את העדות, עד שיעידו שניהם כאחד בפני בית דין.

רבי נתן אומר: אין צריך שיעידו שנים כאחד, אלא שומעין בית הדין את דבריו של זה היום, ולכשיבא חבירו למחר, שומעין בית הדין את דבריו.

וזה הוא ביאור מחלוקתם של רבי אלעזר ורשב"ג:

רבי אלעזר סובר: אין מצרפים את עדות העד הראשון עם עדות השני, וכשיטת חכמים שנחלקו על רבי נתן, וזו היא שאמר: אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.

רשב"ג סובר: מצרפים את עדויות השנים המכשירים, וכשבא העד האחד השני להכשיר מעלין לכהונה על פיו, כי מצטרף הוא לעד הקודם, ומספק מעמידים את הכהן על חזקת כשרותו הראשונה.

ונמצא לפי שיטתו של רב אשי, שאפילו רבי אלעזר מודה שאילו היו באים שני העדים כאחד, היו מעלים אותו לכהונה [וכמו שדקדק רב אשי מן הלשון], ולזילותא דבי דינא לא חיישינן; וזה הוא טעמו של רב נחמן שלא חשש לזילותא דבי דינא, כי פסק

כשיטת רבי אלעזר ורשב"ג נגד דברי רבי מנחם ברבי יוסי.

מעשה בכהוא גברא דאמר לחבריה היושב בשדה שלו "מאי בעית כהאי ארעא [מה מעשיך בשדה שלי]"?

אמר ליה היושב בקרקע למערער "מינך זבינתה, והא שטרא [ממך קנייתה, והנה יש בידי שטר מכירה]"!

אמר ליה המערער ליושב בקרקע "שטרא לב-ב זייפא הוא [שטר מזויף הוא], כי מעולם לא חתמתי על שטר זה, ולא על שטר מכירה אחר."

גחין היושב בקרקע ולחיש ליה לרבה "אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכם, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו."

[רכן מוציא השטר לעברו של רבה שישב בדין, ולחש לו בשקט שלא ישמע המערער: אכן שטר זה שאני מחזיק בידי שטר מזויף הוא, ועל ניר זה אכן לא חתם בעל הקרקע; ומיהו היה בידי שטר מכירה אמיתי ונאבד לי, והבאתי שטר זה, משום שאמרתי בלבי: כל אבוא בידים ריקניות].

אמר רבה: יש להאמינו שאכן קנה את הקרקע בשטר אחר, ומשום ד"מה לו לשקר", כלומר, יש להאמינו בדין "מיגו":

שהרי אי בעי אמר "שטרא מעליא הוא", [אם היה רוצה היה יכול שלא להודות בזיופו של שטר זה, ואז היתה הקרקע נשארת בידו].⁽¹⁾

אמר ליה רב יוסף לרבה: אמאי קא סמכת ?!

1. בפשוטו צריך ביאור: האין יכול היה לטעון "שטרא מעליא הוא", והרי דין הוא שבעל

הרי אהאי שטרא, והאי שטרא חספא בעלמא הוא, [הרי על מה אתה סומך על שטר זה, והלוא שטר זה מזויף הוא]! (2)

הגמרא מביאה מקרה דומה שהיה בשטר הלואה, ונחלקו אף בו רבה ורב יוסף כמחלוקת שנחלקו לעיל, ומאותן הסברות:

השטר נאמן לטעון "שטרא זייפא הוא"? ויישב הרשב"ם בשלשה אופנים:

האחד: המערער לא טען ששטר מזויף הוא ממש, אלא "שטר אמנה" היה, דהיינו שלא נכתב על מכירה זו, ובשעתו מסר המערער ליושב בקרקע את השטר באמונה, שלא יוציא את השטר; ולכן אילו לא היה מודה היושב בשדה שאכן שטר אמנה הוא, היה זוכה בדין, שאין אדם יכול לטעון על שטר שביד חברו ששטר אמנה הוא, וזה הוא פירושו של רבינו חננאל; [וראה בהמשך הסוגיא ברשב"ם ד"ה שלח ליה ראיא לפירוש זה, והרשב"ם דחה שם את הראיה].

השני: לעולם טען המערער שהשטר מזויף כפשוטו, והיינו שלא חתמו העדים עליו, ונאמן הוא בטענתו עד שיקיימו את השטר, אלא שמכל מקום יכול היה היושב בשדה להכחיש את עובדת הזיוף, כי הזיוף היה טוב כל כך עד שהעדים עצמם חושבים שאכן חתמו על שטר זה.

השלישי: יכול היה היושב בשדה להכחיש את עובדת הזיוף, כי היה בידו להביא עדי שקר שיקיימו את השטר על אף זיופו, וכתב הרשב"ם שראשון עיקר, ולקמן בד"ה שלח ליה אביי, הביא הרשב"ם ראיא לפירוש הראשון.

2. א. דברי הגמרא צריכים ביאור, שהרי יש לו מיגו, ומה היא טענתו של רב יוסף?!

והרשב"ם פירש "אמאי קא סמכת אהאי שטרא, דהא שני חזקה ליכא, והא שטרא חספא בעלמא הוא, דכיון דאודי [ששטר מזויף הוא] אודי; ולא דמי לשאר "מה לי לשקר" שבגמרא,

ששתי טענות יכולות להיות אמת, [הן] אותה שהוא טוען, ו[הן] אותה שהיה יכול לטעון, ולא טען, דאמרינן מיגו, אבל הכא דמי ל"מה לי לשקר" במקום עדים, שהרי כל כחו וחזקתו בקרקע זו על ידי האי שטר הוא, והאיך נאמר "מה לו לשקר" בשטר זה, אי בעי אמר שטר מעליא הוא, והלא מודה שהשטר פסול, והודאת בעל דין כמאה עדים, ואילו באו שני עדים ואמרו שהוא פסול ליכא תו "מה לי לשקר"; וכתב הרמב"ן על זה "ואיני מבין דבריו"; וראה הגהות מיימוניות פי"ד ממלוה ולוה אות מ, וראה מה שכתב הרא"ש על דברי הרשב"ם.

וב"קובץ שיעורים" חלק ב סימן ג ביאר את כוונתו, דהנה דין מיגו יש לפרש בשני אופנים א. דהוא אנן סהדי שאומר אמת, דמה לו לשקר, כיון שהיה יכול לטעון טענה טובה מזו. ב. דאינו מטעם אנן סהדי, אלא שהוא דין נאמנות, שבכח הנאמנות שיש לו לטעון טענה אחרת, נאמן גם על טענה זאת שהוא טוען.

ולפי זה יש לפרש את דברי הרשב"ם, דהרי אילו אמר "שטרא מעליא הוה לי" היה זוכה בכח עדים, ועכשיו אנו יודעים שאין לו עדים כלל, דשטרא זייפא הוא, אלא שטוען שטרא מעליא הוה לי ואירכס, ואם כן אי אפשר ליתן לו כח הנאמנות של הטענה האחרת שהיה יכול לטעון, דהיינו כח עדים, כיון דבאמת אין לו עדים כלל; אמנם כל זה הוא רק אם נאמר דמיגו הוא מפני כח הנאמנות של הטענה האחרת, אבל אם טעם מיגו הוא משום אנן סהדי דמה לי לשקר, אין שום טעם בחילוק הזה; וכעין זה כתב בחידושי רבי שמעון סימן יח אות ב ד"ה וכן.

עמי על כל פנים שטר מזויף]".

אמר רבה: מה לו לשקר? והרי אי בעי אמר ליה המלוה ללוה "שטרא מעליא הוא", ואז היה הלוה מתחייב לשלם את ההלוואה!

אמר ליה רב יוסף לרבה: והרי אמאי קא סמכת? **אהאי שטרא, האי שטרא חספא בעלמא הוא!**

אמר רב אידי בר אבין: הואיל וספק בדינו טעמו של מי נראה יותר, הלכך:

הלכתא כוותיה דרבה במקרה הראשון

מעשה בההוא גברא דאמר ליה לחבריה "הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך, והא שטרא", [הב לי את מאה הזוזים שחייב אתה לי, והנה יש בידי שטר הלוואה]!

אמר ליה הלוח למלוה "שטרא זייפא הוא [שטר מזויף הוא]!"

גחין המלוה ולחיש ליה לרבה שישב בדין:

"אין שטרא זייפא הוא, מיהו שטרא מעליא הוה לי ואירכב, ואמינא: אינקיט האי בידאי כל דהו, [אכן שטר זה מזויף הוא, אך היה לי שטר אחר שנאבד לי, ואמרתי בלבי: אקח

ב. ובתוספות כתבו "אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא, תימה דליהמניה במיגו דאי בעי אמר שטרא מעליא הוא!! [עמדו האחרונים על לשון קושייתם, דמשמע, כאילו מקשים הם קושיא צדדית: למה לא נאמן הוא במיגו, והרי אין הדבר כן, שטעמו של רבה הוא באמת משום מיגו, והיה להם להקשות "מאי טעמא דרב יוסף"]".

ותירצו בשם ריב"ם, דלא אמרינן מיגו להוציא ממון, ומה שהוא מוחזק בקרקע אינו כלום, דקרקע בחזקת בעליה קיימא, כיון שאין לו שטר ולא חזקה אלא בדברים בעלמא שאומר "שטרא מעליא הוה לי ואירכס", ולא אמרינן מיגו אלא להחזיק ממון שיכול לפטור עצמו על ידי מיגו, אי נמי אם יש לו שטר או חזקה וזה בא לפסול ראייתו אז זה יכול לקיימו על ידי מיגו... [והרמב"ן הוסיף על פירוש זה, דלרבה אומרים מיגו להוציא ממון; ופירוש לשון הגמרא לשיטתם, הוא "אמאי קא סמכת אהאי שטרא האי שטרא חספא בעלמא הוא", היינו, הניחא אם היה בא המיגו לקיים את השטר שבידו זה לא מיקרי מיגו להוציא וכמו שכתבו התוספות, ומיהו כאן אין המיגו בא לקיים את

השטר ועדיין חספא בעלמא הוא]. ובשם ר"י כתבו התוספות "דטעמא דרב יוסף דלא אמרינן מיגו הכא, כיון דלית ליה הכא מיגו, אלא אם כן שיקר תחילה, שהוצרך לשקר תחילה ולומר והא שטרא, [והדברים צריכים ביאור: למה לא היה יכול לומר מיד את האמת ד"שטרא מעליא הוה לי ואירכס" ולהחזיק שטר מזויף בכיסו, וליאמן במיגו שהיה אומר "שטרא מעליא הוא", וראה "בית הלוי" חלק ג סימן לג]. אי נמי משום הכי לא אמרינן הכא מיגו, משום דהוי "חוזר וטוען", דמעיקרא טען "והא שטרא" ועתה חוזר בו ומודה דחספא בעלמא הוא אלא "שטרא מעליא הוה לי".

ובתוספות בבא מציעא ב א, הדברים — לשיטת ריב"ם — **מבוארים באופן אחר,** וכתבו שם בשם ריב"ם שאין אומרים מיגו להוציא, והקשו מסוגייתנו שסובר רבה מיגו להוציא, וביארו "התם היינו טעמא, משום דאפילו הוה שתיק רק שלא היה מודה שהוא מזויף, היה נאמן, כי החתימה היתה ניכרת לעומדים שם", וכתבו שם בדעת רב יוסף "ורב יוסף אית ליה דאפילו מיגו לא הוה, כיון שטענה ראשונה שהוא טוען בהאי שטרא הוא שקר, ואין

שנחלקו בארעא [בקרע], דהיינו כשהיושב בקרקע טוען לבעלות על הקרקע מכח טענה ומיגו אלו.

והלכתא כוותיה דרב יוסף במקרה השני שנחלקו בזווי, דהיינו כשהמלוה בא לתבוע חוב מן הלוה בטענה ומיגו אלו.⁽³⁾

והטעם:

הלכתא כרבה בארעא, משום דהיכא דקיימא ארעא תיקום, היכן שהקרקע עומדת דהיינו

ביד היושב בה, שם תעמוד, וכפי שקיימא לן בכל ספק של ממון "המוציא מחבירו עליו הראיה".

והלכתא כוותיה דרב יוסף בזווי, משום דאדרבה היכא דקיימי זווי לוקמי [במקום שעומד הכסף דהיינו ביד הלוה, שם יעמוד, ולא יוציא המלוה את כספו מן הלוה].⁽⁴⁾

מעשה בכהוא ערבא [ערב להלוות חבריו] דאמר ליה ללוה שערב לו "הב לי מאה זווי דפרעתי למלוה עילוך, והא שטרא [הב לי

לומר מיגו אלא היכא שטענתו ראשונה היא אמת מיגו שהיה טוען אחרת ולכן אינו מיגו אפילו להחזיק כגון בעובדא קמייטא", הרי שכתבו לפי ריב"ם את סברת ר"י שבתוספת; ות לפנינו, וביותר, שלפי דבריהם שם בעובדא קמייטא אין זה מיגו להוציא.

וראה עוד ברמב"ן שהאריך בסוגיא זו.

3. נתבאר על פי שיטת הרשב"ם; וכתבו התוספות על דבריו "וצריך לדחוק ולפרש ולחלק בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא דדינא, דהא דלא אוקמה בחזקת מרה קמא כמו בנכסי דבר שטיא [שהכחישו שתי כתות עדים זו את זו, אם מכר כשהיה בריא ומכירתו קיימת, או כשהיה שוטה ומכירתו בטילה] דאמרינן אוקי תרי בהדי תרי ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא [שהוא מרא קמא, הרי שהמוחזק בקרקעות נחשב המרא קמא, ואילו כאן — לפי הרשב"ם — נחשב המוחזק זה שיושב בפועל בקרקע], התם הוו תרי ותרי כמאן דליתנהו דמי ואוקמינן ארעא בחזקת מרה קמא, אבל הכא דמספקא לן דינא כמאן, התם לא שייך כולי האי למימר אוקמה אחזקת מרה קמא ונוציא מיד המוחזק, ודוחק הוא". ולכן פירשו את החילוק בין קרקע לזווי באופן אחר, ראה בדבריהם.

ובביאור החילוק כתב רבי עקיבא איגר, שחזקת מרא קמא אינה בגדר "מוחזק", אלא בגדר חזקה דמעיקרא [וב"קונטרס הספיקות" כלל א האריך בספק זה], ולכן אין שייך לילך אחר מרא קמא בספיקא דדינא, כי משום חזקה לא יוכרע הדין, ולכן הולכים אחר המוחזק בפועל; וב"אור שמח" [פרק טו מטוען] כתב על סברא זו "אבל באמת לא ירדתי לעומקו, דאטו כאן הספק על הדין אם דבר זה קונה או לא וכיוצא בזה בספיקות המתהוים בהלכה! ? אבל כאן [יסוד] הספק אם מכר לו השדה בשטר או לא, אם משקר או לא, ואטו משום דפליגי אמוראי אם סמכינן על הוכחה דאינו משקר משום מיגו גרוע, הלא הספק [בעצמותו] הוא ספק במציאות; אבל באמת הכוונה מובן אחר, דבתרי ותרי הסברות שקולות וידעינן דהמאזנים מעוין, אבל כאן לא ידענא אם הסברות שקולות, דאימור שפיר אמר רבה דמיגו הוי הוכחה אלוהה ועצומה דקושטא אמר דשטרא הוי ליה, ואין המאזנים מעוין, לכן לא עבדינן מעשה להוציא מיד המוחזק השתא בה"; וראה עוד מה שביאר ב"קובץ שיעורים".

4. כתב הרשב"ם שכן היא הלכה, ואף שבכל מקום קיימא לן כרבה לגבי רב יוסף חזן מ"שדה

הערב שהוא פרוע, ועל מלוה חדשה בא הוא לטעון שעליו לא נכתב השטר, ואי אפשר לחזור וליתנו על המלוה החדשה, כי "שטר שנמחל שעבודו אינו חוזר ולוה בו" —

והא איהו [הוא עצמו, רב אידי] **דאמר:** **הלכתא כוותיה דרבה בארעא, והלכתא כוותיה דרב יוסף בזוזי** שאין המלוה נאמן במיגו כעין זה, ומשום שספק הוא אם מועיל הוא, ואנו אומרים: **דהיכא דאוקמו זוזי לוקמו** [במקום שהכסף נמצא שם יישאר] — ואף במקרה זה, כיון שבא הוא להוציא ממון מן הלוה, אין הערב נאמן.

והני מילי — שאין הערב נאמן בטענתו שהחזיר את הכסף ללוה — אלא בכגון **דאמר ליה הערב ללוה "הדרת אופתינהו מינאי"** [שלפי טענת הערב נתן לו את הכסף בתורת הלוואה]!

אבל אמר ליה הערב ללוה: "הדרתנינהו

את מאת הזוזים שפרעתי למלוה במקומך, כשתבעני לשלם מכח ערבותי, והנה יש בידי את שטר ההלוואה שהחזיר לי המלוה" (5).

אמר ליה הלוה לערב "וכי לאו פרעתיך" ?

אמר ליה הערב ללוה "אכן נתת לי מעות, אך: וכי לאו הדרת שקלתינהו מינאי, וכי לא חזרת ונטלת ממני את הכסף] בתורת הלוואה"?

שלחה — לדין תורה זה — **רב אידי בר אבין לקמיה דאביי, לאמר: כי האי גוונא מאי,** [מה הוא הדין במקרה זה]! (6)

שלח ליה אביי לרב אידי בר אבין: מאי תיבעי ליה [וכי מה יש לו להסתפק]! ?

והרי אף כאן יש לנו לומר: אמאי סמכת — שאין המלוה פרועה — אהאי שטרא, והרי האי שטרא חספא בעלמא הוא, שהרי מודה

כוונתו לומר, שנכסי הלוה והלקוחות שקנו ממנו משועבדים לערב כשם שהם משועבדים ללוה, וראה "בית לחם יהודה", ומסתבר כפירוש ראשון.

6. הרשב"ם מבאר את החילוק בין מקרה זה למקרה הקודם שנחלקו בו רבה ורב יוסף, וז"ל "כי האי גוונא מאי: דלא דמי כל כך לשאר מלוה דלעיל דפסקינן כרב יוסף, דהתם מודה היה בעל השטר ששטר אחר היה לו ונאבד, ולקח את זה להיות בידו לזכות, ואותו [שלקח בידו] מזויף הוא ממש, דלא נכתב על מלוה זו, הלכך הפסיד, דהיכא דקיימי זוזי תיקום; אבל הכא, לא היה לערב שטר אחר מעולם כי אם זה, והלכך אף על גב דפרעינהו, כיון דהדר שקלינהו כאילו לא פרעינהו דמי, וחייב לפרעו [פירוש,

ענין ומחצה" כמבואר לקמן קיד ב; מכל מקום "לא קשיא, דהא בהך פלוגתא נמי פסקינן כרבה".

5. כתב הרשב"ם "והא שטרא: שטר שהיה לו למלוה עליך! והחזירו לי לפי שפרעתי חובו, והרי אתה משועבד לי בשטר זה כמו שהיית משועבד לו"; ויש להסתפק אם כוונתו לומר שעל ידי החזקת השטר אין הלוה נאמן לטעון "פרעתי לערב" כשם שאין הלוה נאמן לטעון "פרעתי למלוה" שמחזיק את שטר ההלוואה בידו, [והוצרכה הגמרא להטעים דין זה, משום שהרי אנו דנים בנאמנות הערב לטעון שהלוה לא פרעו במיגו שלא היה מודה בזיפו של השטר, הרי משמע ששטר זה מועיל לו לערב שלא יהיה הלוה יכול לטעון "פרעתי"], או

בשטר בינינו, כי במספר שנים אלו מגיע ערך הפירות לערך ההלוואה —

ואולם מלבד חוב זה הוה לי עוד זוזי אחרוני לג-א גביה [חייב היה לי חוב נוסף] שיש לי שטר חוב עליו.

ואכלתה שני משכנתא, [סיימתי לאכול את מספר השנים שנקבע בינינו]; אך לא החזרתי את הקרקע ליתומים, ומתוך כך יצא עלי קול שאני אוכל קרקע של יתומים.

ואולם אני המשכתי לאכול בגלל שטר החוב הנוסף שיש לי על היתומים; ומה שלא באתי לבית הדין לתבוע את החוב, ויגבוני בית הדין, הוא משום דאמינא בלבי:

אי מהדרנא ארעא ליתמי, ואמינא לבית דין דאית לי זוזי אחרוני גבי אבוכון, [אם אחזיר את הקרקע ליתומים, ואתבעם בבית הדין על פי השטר שבידי על החוב האחר], הרי אמור רבנן: "הבא ליפרע מנכסי יתומים, לא יפרע אלא בשבועה" שעדיין לא פרעני אביהם חוב זה, ונמצא שהיה בית הדין מחייבני להשבע קודם שיגבו את ההלוואה מן היתומים; ואני איני רוצה להישבע ואפילו באמת —

ואם כן חשבתי בלבי: אכבשיה לשטר משכנתא בידי, ואוכלה שיעור זוזי [אסתיר את שטר המשכנתא בה כתוב שאין אני בעל השדה, ואמשיך לאכול מעבר לזמן שנקבע עד שיכוסה אף החוב השני], ואין לתבוע

ניהלך, מחמת דהו שייפי וסומקי", החזרתי לך את כספך משום שלא היו מעות היוצאים בהוצאה, ומשום שנישופה צורתם, או שהאדים נחשתן יותר מדאי, הרי הוא נאמן בטענה זו, ומשום דאכתי איתיה לשעבודא דשטרא [עדיין השעבוד שבשטר קיים]!

כלומר, כשטוען הערב שהיתה הלוואה חדשה, אין השטר מסייעו בטענתו, שהשטר כבר נפרע, ובא הוא בעל פה לתבוע מלוה, שאינו נאמן [ואפילו במיגון]; ברם, אם טוען הערב שעדיין לא נפרע השטר, אם משום שלא שילם לו כלל, אם משום שניסה הלוה להונותו בתשלום מעות שאינם מעות, הרי הוא נאמן, כי כל שטוען הוא "עדיין לא נפרעתי" — השטר מסייעו.

מעשה ברבא (7) בר שרשום, דנפק עליה קלא דקא אכיל ארעא דיתמי [יצא עליו קול שאוכל הוא שלא כדין קרקע של יתומים], כי כך היה נראה לפי הענין!

אמר ליה אבוי: "אימא לי איזי, גופא דעובדא היכי הוה, [אמור לי איפוא, כיצד היה המעשה שהיה הרקע לשמועה זו]"?

אמר ליה רבא בר שרשום לאבוי, כך היה מעשה:

"ארעא במשכנתא הוה נקיטנא מאבוחון דיתמי, אביהם של היתומים היה חייב לי מעות, ונתן לי קרקע במשכנתא, דהיינו, שאוכל את פירותיה מספר שנים כפי שנקבע

חספא בעלמא הוא".

7. כך כתוב בגמרות שלנו, אך כמה ראשונים כתבו "רבה בר שרשום".

היות ויש לו מיגו נאמן הוא לטעון שכאילו שטר זה אינו פרוע, או דילמא מכל מקום מודה הוא שפרעו, וקיימא לן שטר שלוה בו ופרעו אינו חוזר ולוה בו שכבר נמחל שעבודו, והאי שטרא

ממני להישבע למפרע, משום דלגבי למפרע נאמן אני בלי שבועה דמינו דאי בעינא אמינא [אילו היתי רוצה לטעון]: "לקוחה היא ביד"י" והוה מחימנא שהרי כבר אכלתיה שני חזקה, כי אמינא נמי "דאית לי זוזי גבייכו" [אף בטענת "ממון יש לי אצלכם"]

— מחימנא אפילו בלי שבועה. (1)
אמר ליה אביי לרבא בר שרשום: אין זה מיגו טוב, שהרי "לקוחה היא ביד"י לא מצית אמרת [אינך יכול לטעון], דהא איכא עלה קלא דארעא דיתמי היא [שהרי יצא הקול ששל יתומים היא הקרקע]! (2)

1. כתב רבינו יונה "גם לאחר שיאכל הפירות צריך לפטור עצמו במיגו דאי בעי אמר "לקוחה היא ביד"י", ואלמלא מיגו היה נשבע גם לאחר אכילת הפירות, ואף על פי שהיה השטר בידו; ושמע מינה לענין הא דאמרו "הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה", אם נטל שלא בשבועה, נמי מחייבין אותו לישבע, ומשתינן ליה עד שישבע, ולפיכך הוצרך לומר "מיגו דאי בעינא למימר לקוחה היא ביד"י, מהימנא לפטור עצמו מן השבועה".

הקשו הראשונים: כיון שלפי סברתו של רבא בר שרשום נאמן הוא במיגו, אם כן היה לו לבוא לבית הדין — קודם שאכל כשיעור חובו — כששטר המשכנתא מוסתר מעיניהם, ולתבוע את החוב על פי השטר שבידו, ואם יאמרו לו בית דין להשבע, יאמר להם שיש לפוטרו מן השבועה במיגו שהיה אומר "לקוחה היא ביד"י"?

ותירץ רבינו יונה בשלשה אופנים:

א. "לא קשיא, דודאי כל זמן שלא אכל פירות כשיעור מעותיו, לא היה נאמן במיגו להוציא ממון, דמיגו להוציא לא אמרינן, והאי נמי, אף על פי שיש שטר בידו, כיון שאין דינו ליטול מן היתומין בלא שבועה, אם באת לומר שיטול שלא בשבועה — במיגו, הוה ליה מיגו לאפוקי ממנו".

ב. "ברם נראה לי, שאין ללמוד מכאן דלא אמרינן מיגו לאפוקי ממנו, דהא אפשר לומר: לכך לא היה נאמן רבא בא שרשום מקמי דאכל

ארעא שיעור זוזי להפרע בלא שבועה במיגו, דלא אמרינן מיגו זה ליטול בלא שבועה אף על פי שהוא משיב אבידה, כיון שחייב לישבע וליטול אם אין שם מיגו ... ולפיכך היה רוצה רבא בר שרשום להמתין עד לאחר אכילת הפירות, דכיון שכבר נטל, היה פטור משבועה כיון שהוא משיב אבידה". [וראה עוד בענין "מיגו לאפטורי משבועה" ב"קהלות יעקב" סימן כד].

ג. ועוד, אי הוה מהדר ליה רבא בר שרשום לארעא כל זמן שלא אכל פירות, והיה טוען דאית ליה זוזי גבי יתמי, אין כאן מיגו כלל, שלא מצינו תורת מיגו אלא במי שבא לזכות בממון מתוך שהיה יכול לזכות באותו ממון עצמו בטענה אחרת, וכיון שהיה מודה רבא בר שרשום שהקרקע הזה של יתומין, כבר הוה מוחזק ועומד בחזקתם, וכשהיה תובע אותם מעות, אין להאמינו בתביעת הממון מתוך שהיה יכול לטעון על הקרקע ולומר שהיא לקוחה בידו, וראה עוד שם וברמב"ן.

2. ביאר הרשב"ם, שאין כוונת הגמרא לומר, שאילו היה טוען כן לא היה נאמן מפני הקול הסותר את דבריו; אלא שכל עיקר טענתו ש"לקוחה היא ביד"י" אף שידוע הדבר שהיה זה הקרקע של אבי היתומים, הלוא אינה אלא משום שאכלה שני חזקה, ועל כך אמר לו רבא שמחמת הקול אין חזקתו חזקה, כי היות וידוע הוא שהקול יצא עליו שהקרקע במשכנתא היא בידו

ואוקמה רב חסדא בידיה, [והעמיד רב חסדא את הדקל ברשותו של רב אידי].

אמר ליה רב אידי בר אבין לרב חסדא: היות והודה זה שאני הוא הקרוב יותר, אם כן שלא בדין היה זה אוכל את פירות הדקל עד עכשיו, ותובע אני "ליהדר לי פירי דאכל מהחזא יומא עד השתא, [יחזיר לי את דמי הפירות שאכל מיום שהתחיל לאוכלו ועד היום]"!

אמר רב חסדא: וכי זה — רב אידי — הוא שאומרים עליו "אדם גדול הוא"? והרי אמאן קא סמיך מר, אהאי, הא קאמר דאנא מקרבנא טפי —

הרי אין לך ראייה כלל שאתה הוא הקרוב יותר, אלא שעל הודאתו של זה אתה סומך; והודאה זו עכשיו היתה, ואילו עד עכשיו היה טוען שהוא הקרוב יותר, ובדין היה אוכל את הפירות שהרי "כל דאלימ גבר",

אלא זיל אהדרה ניהליהו, וכי גדלי יתמי אשתעי דינא בהדיהו, [לך והחזר את הקרקע ליתומים, וכשיגדלו היתומים⁽³⁾ תתבע אותם לדין], ואז תישבע שלא פרע אביהם את החוב, ותגבה מהם את חובך.

מעשה בקריביה דרב אידי בר אבין, דשכיב ושבק דיקלא, רב אידי בר אבין אמר: "אנא קריבנא טפי", ואתא החזא גברא ואמר: "אנא קריבנא טפי", [קרובו של רב אידי בר אבין מת והניח דקל לקרוביו, ונתעמתו רב אידי בר אבין וקרוב אחר, מי הוא הקרוב יותר למת שיזכה הוא בירושת הדקל], ולא היו ראיות לא לזה ולא לזה.

והיה אותו אדם אלים מרב אידי בר אבין, ואכל את פירות הדקל, שכך הוא הדין בספק כעין זה "כל דאלימ גבר", עד שלסוף אודי ליה ההוא גברא לרב אידי, דאכן איהו — רב אידי — קריב טפי, [לבסוף הודה אותו אדם, שאכן רב אידי הוא הקרוב יותר],

ולא לקוחה היא, אין לך מחאה גדולה מזו, והיה לו ליהזר בשטרו מעבר לשלשת השנים, ולכן אין חזקתו מועילה לו.

והתוספות פירשו "לא היית יכול להעזיז פניך ולומר כן, כיון דנפק קלא, ואין כאן מיגו, וכענין זה יש בפרק שני דקדושין ...".

3. פירש הרשב"ם: "וכי גדלי יתמי שיהיו בני מיעבד מצוה, דהיינו מבן שלש עשרה שנה ואילך, דהוי חייב במצוות, אישתעי דינא בהדיהו על שטר חוב שיש לך על אביהם, תישבע ותיטול כדין "הבא ליפרע מנכסי יתומים", דכל זמן שהם קטנים אין יורדין לנכסיהם לגבות מהן".

והקשו אחרונים: כיון שאין הם חייבים

בפריעת חוב אביהם כי קטנים אינם בני חיוב מצוה, איך עלתה על דעתו של רבא בר שרשום לעכב את הקרקע בפריעת חוב אביהם שאינם חייבים בו; וראה בתוספות שהקשו: למה לא הזכיר לכתחילה רבא בר שרשום שלא בא לבית דין להגבותו, כי לא היו מגבים לו שקטנים הם, ותרצו התוספות, שעל כך לא היה מקפיד, ועיקר טעמו היה משום השבועה; ואולם כל זה אינו שייך אלא אם הטעם שאין נזקקין לנכסי יתומים אינו משום שלא בני מיעבד מצוה נינהו, אך לפי מה שכתב הרשב"ם בטעם דין זה, מה הועיל לרבא בר שרשום מה שלא יבוא לבית דין, וראה בהגהות פורת יוסף; [ואף לדברי תוספות צ"ב, כיון שעדיין לא הספיק רבא בר שרשום לאכול כנגד שיעור מעותיו, אם כן למה

ואין לך עליו ולא כלום.⁽⁴⁾

ואולם אבי ורבא לא סבירא לחו להא דרב חסדא,

לג-ב ומשום דכיון דאודי אותו קרוב שרב אידי קרוב יותר — אודי, ומועילה הודאה זו גם

על אכילת הפירות למפרע, ושיבם לרב אידי.

הגמרא דנה בדין שנים שנחלקו על שדה:

זה אומר של אבותי וירשתי את הקרקע מהם, וזה אומר של אבותי היא וירשתי

לא היה מוחל לו אלא מפני שהוא יותר קרוב; ואמנם כתבו התוספות, שלשון "לסוף אודי" דחוק הוא לפירוש זה, וכן דחוקה היא סברת אבי ורבא.

ג. ולכן כתבו התוספות ש"גירסת ר"ח נראה לר"י עיקר, דלא גריס "לסוף אודי ליה", אלא גרס "לסוף אייתי [רב אידי] סהדי דאיהו קריביה" ו[גם] לא גרס "קרוב טפי", שלא היו מעידים שרב אידי קרובו היה טפי מההוא גברא, אלא היו מעידים שרב אידי קרובו היה, וההוא גברא לא היו מכירים אם הוא היה קרובו או לא, ולא היה לו שום עדי קרובה, וביאור טעמו של רב חסדא כתבו התוספות "לכך אוקמה רב חסדא בידיה דרב אידי, [משום] דהוי רב אידי ודאי [יורש], וההוא גברא ספק [ואין ספק מוציא מידי ודאי], והיה רב אידי תובע גם הפירות כיון שהודה שאכל, ורב חסדא פטר ליה במיגו דאי בעי אמר לא אכלי, כי אמר נמי אכלי ודידי אכלי, מהימן [שהרי אין זה נגד עדים, שהם הרי לא העידו שרב אידי קרוב יותר]".

ד. והנה בתוספות משמע, שלפי דברי העדים יתכן באמת שהשני הוא יורשו, ולא רב אידי, דאפשר — דרך משל — שרב אידי הוא בן אח, ואילו קרוב זה הוא בן הבן, והוא יורשו לבדו ללא רב אידי; ונתקשו האחרונים: למה זה חשוב "אין ספק מוציא מידי ודאי", כיון שלפי דברי אותו קרוב הוא היורש ולא רב אידי, ונמצא ספיקו של אותו קרוב הוא גם ספיקו של רב אידי, [ואין שייך "אין ספק מוציא מידי ודאי" אלא במקום שהאחד יורש בודאי כגון

הוצרך לבטל את המיגו, כיון שכלאו הכי אינו יכול לגבות עכשיו על ידי בית דין ואפילו אם יש לו מיגו ליפטר משבועה?!

4. א. נתבאר על פי הרשב"ם, שכתב "אמאן קסמכת: לזכות באילן; אהאי: אהודאת פיו שמודה עכשיו שאתה קרוב יותר, והא איהו דאמר עד השתא "אנא קריבנא טפי" ואכל פירות בדין "כל דאלים גבר", וזה שמודה עכשיו, הרי הוא כנותן לך עכשיו את האילן מדעתו, אף על פי שלא זכית בו מן הדין"; ודברי הרשב"ם צריכים ביאור, שהרי סוף סוף כיון שהודה עכשיו שרב אידי הוא הקרוב יותר, ודאי שלמפרע לא היתה אכילתו מן הדין; וראה היטב דברי המהרש"א בעמוד ב; [ויש מן האחרונים שלמדו מדברי הרשב"ם שהודאת בעל דין אינה בגדר נאמנות, אלא בגדר התחייבות, אלא שאפילו הכי דברי הרשב"ם צריכים ביאור, כי ההתחייבות היא לפי מה שהיתה מחייבת אותו ההודאה, והרי לפי הודאתו חייב הוא להחזיר את הפירות].

ב. והתוספות כתבו שאין גורסים בגמרא "לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי", אלא "לסוף אודי ליה" ופירשו "לא היה רוצה לחלוק עם רב אידי ונתן לו הדקל בחינם, ולא בשביל שהיה קרוב יותר, ומשום הכי קאמר רב חסדא "הא איהו דאמר אנא קריבנא טפי", שמרצונו נתן לך ולא בשביל שאתה קרוב יותר"; ולפי פירוש זה טעמם של אביי ורבא שחלקו על רב חסדא ואמרו "כיון דאודי אודי" הוא משום "דמסתמא

אותה מהם.

האי אייתי סהדי דאבהתיה היא; והאי אייתי סהדי דאכל שני חזקה, האחד הביא עדים על כך שהקרקע היתה של אבותיו עד יום מותם, ומעולם לא מכרו את הקרקע לאבותיו של זה; ⁽¹⁾ ואילו השני – הטוען שהקרקע של אבותיו היא – לא מצא עדים שיעידו כטענתו, אך הביא עדים שהעידו כי הוא אכל שני חזקה.

ובפשוטו היה לנו להעמיד את הקרקע בחזקת זה שהביא עדים ששל אבותיו היתה,

שהרי זה שכנגדו אינו טוען שקנה את הקרקע ממנו, שתועיל לו חזקה לטענתו, ואילו טענתו כנגד העדים הרי אינה כלום; ומכל מקום **אמר רב חסדא** שיש להאמינו בטענתו ששל אבותיו היתה נגד העדים, ומשום ד"מה לו לשקר", כלומר: יש להאמינו ב"מיגו"!!?

שהרי **אי בעי אמר ליה** לזה שכנגדו: **מיגד זבינתה**, [אילו היה רוצה היה טוען "קניתי ממך"], ונאמן אני בכך שהרי **אבלתיה שני חזקה**; ומתוך שיכול לטעון טענה שתעמידנו בקרקע, יכול הוא לטעון כנגד העדים ולומר

על פי שקדם ואכל מוציאין מידו, דלא מהימן במיגו של ספק להוציא ממון מן הוודאי. [וראה עוד פירושים אחרים ברמב"ן ובשאר הראשונים].

ו. **והרשב"ם הביא אף הוא בעמוד ב את גירסת הר"ח**, וכתב עליו "ולא נהירא לי, דהא לא מוכח הא סוגיא דשמעתא, שהודה על אכילת הפירות, אלא עדים היו בדבר, ולא היה יכול לכפור"; [וראה עוד שם בהגה שברשב"ם, ובמהרש"ל ומהרש"א על כך].

ז. ובעיקר סברת רב חסדא שהמיגו מועיל לו לגבי הפירות ולא לגבי הקרקע, העירו האחרונים, שאם סברת "מיגו" הוא בגדר בירור, אם כן איך שייך לומר שאומר הוא אמת לגבי הפירות ולא לגבי הקרקע, וראה מה שכתב ב"קובץ שיעורים".

1. כן כתב הרשב"ם; והנה כעין זה ממש נחלקו [רבה עם אב"י] בגמרא לא א, ושם בהכרח אין הפירוש כדברי הרשב"ם, שהרי בהמשך אותו ענין מבואר שטען אחר כך "של אבותי שלקחתי מאבותיך", הרי שלא היו עדים המעידים לא כן; וכתב המהרש"א, שאכן אין שתי סוגיות אלו

שהוא בן, ויש ספק על אחר אם גם הוא בן או בן הבן], וראה בזה בט"ז באבן העזר סימן קסג ס"ג, וב"קובץ הערות" ליבמות סימן מ.

אך הרמב"ן כתב: "לסוף אייתי סהדי דאיהו קריביה וראוי לירושה במקום כל אדם, כגון שהעידו שאין לו בנים למת, וזה היה בן אחיו או מזרע אחיו, שודאי הוא יורש, וההוא גברא לא ידע בברי אם היה ראוי לירושה במקום רב אידי או לא, כגון שהיו לו אחים למת ואחי האב, ולא היה יודע אם הוא מבני אחיו וראוי ליטול מחצה אפילו לאחר שבאו עידי קורבת רב אידי, או שמא הוא מזרע אחי אביו של מת ואינו ראוי לירושה במקום רב אידי".

ה. ואף בטעמם של אב"י ורבא נחלקו התוספות והרמב"ן:

דעת התוספות: רבא ואב"י סברי, כיון שאכל פירות ואודי חייב לשלם, ולא מהימן במיגו, הואיל והקרקע יוצא מתחת ידו מן הדין, דבקרקע ליכא מיגו, וראה תוספת ביאור בזה ב"קובץ שיעורים" חלק ב סימן ג אות יג.

דעת הרמב"ן: אב"י ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, דכיון דרב אידי ודאי, והאי גברא טעין שהוא ספק ואין ספק מוציא מידי ודאי, אף

ששל אבותיו היא.

ואולם **אביו ורבא לא סבירא** להו הא דרב חסדא, ומשום ד"מה לי לשקר" במקום עדים שמכחישים אותו – **לא אמרינן**.

מעשה בכהוא גברא דאמר ליה לחבריה **"מאי בעית בהאי ארעא** [מה מעשיך בשדה שלי]"?

אמר ליה המחזיק למערער "מינך זבני ואכלתיה שני חזקה, [ממך קניתיה ואכלתי שני חזקה]"!

אזל המחזיק ואייתי סהדי דאכלה תרתני שני [הלך המחזיק ולא מצא עדים אלא על שתי שנים בלבד שהוא מחזיק בשדה]!

אמר רב נחמן: היות ואין לו עדות על חזקת שלש שנים **הדרא ארעא** [חוזרת הקרקע למערער], והדרי נמי פירי ומשלם המחזיק למערער את ערך הפירות שאכל בשתי השנים שהחזיק בה, שהרי אכל את של המערער.⁽²⁾

אמר רב זבד: אם כשטען לו המערער "מאי

עוסקות באותו אופן, והביא כן גם מה"נמוקי יוסף" בשם הר"ן; ולפי זה כתב המהרש"א, שאפשר לגרוס בגמרא לעיל "אמר רבא מה לו לשקר", ודלא כהתוספות שם שכתבו לגרוס "רבה", משום שרבא הרי אומר בסוגייתנו "מגו במקום עדים לא אמרינן", ולפי הרשב"ם והר"ן ששתי סוגיות הם, אם כן יש לומר, שאם כי רבא סובר לעיל שהוא נאמן במיגו, היינו משום שיש לפרש את דבריו "של אבותי שלקחה מאבותיך" [ראה בראשונים שם], מה שאין כן בסוגייתנו אף רבא מודה שאין אומרים מיגו במקום עדים, [ומיהו תיקשי: אם כן איך יתכן שסובר רב חסדא להאמין למיגו במקום עדים, וכמו שתמהו הראשונים שם].

2. א. **כתב הרשב"ם**, שאינו משלם את הפירות, אלא אם באו עדים על אכילת שתי שנים, אבל אם אין ראיה אחרת שאכל אלא הודאתו בלבד, כי אז נאמן הוא לטעון שאת שלו אכל, במיגו שלא היה מודה אלא באכילה מינימלית שיש בה כדי חזקה, ולכן הוא נאמן לומר ששלו אכל; והעירו האחרונים [ראה ש"ך קלט ה], שדברי הרשב"ם בזה הם שלא כדברי התוספות בעמוד א בד"ה ה"ג, שאי אפשר להאמינו לגבי הפירות

במיגו, אם אין הוא נאמן לגבי הקרקע; וראה עוד מה שהוסיף הרשב"ם מסוגיא דלעיל גבי קריביה דרבי אידי.

ב. **לכאורה נראה כוונת הרשב"ם**, שאף אילו לא היה לו "מיגו" לא היה משלם פירות של שלש שנים, שהרי ממה נפשך: אם אכן אכל שלש שנים פירות הרי החזיק ואף השדה שלו, וכמו שכתבו התוספות "אבל פירי דשנה שלישית לא הדרי, דאי מהימן במאי דאמר שאכלה שלש שנים, גם הקרקע תהיה שלו", ואם כן כוונת הרשב"ם היא, שאילו לא היה לו "מיגו" כי אז היינו מקבלים את הודאתו שאכל פירות שלש שנים פחות יום, והיינו מחייבים אותו על ימים אלו; ואולם יש לעיין בכל זה מדברי הגמרא לקמן לד א גבי עד אחד שמעיד על אכילת שלש שנים, ראה שם גם בהערות.

ג. **כתב רבינו יונה** בביאור החידוש בדברי רב נחמן בשני אופנים:

האחד: אף על פי שהניחו לזה לירד בקרקע ולא מחה, לא אמרינן שמחל על הפירות, ולהוציא מהסברא האמורה בגמרא לעיל כט א: "שתא קמייתא מחיל אינש, תרתני מחיל".

השני: אף על פי שהוא נאמן לטעון "לפירות ירדתי", אבל כשטען "לקוחה היא בידי" אינו

בעית בהאי ארעא, טען המחזיק ואמר "לפירות ירדתי [קניתי ממך זכות לאכול פירות בקרקע]" הרי זה נאמן, ופטור הוא מלשלם למערער את דמי הפירות שאכל.

שהרי לאו מי אמר רב יהודה:

האי מאן דנקיט מגלא ותובילא⁽³⁾ בידיה, ואמר "איזיל איגדריה [אלקוט פירות התמרים, שהוא נקרא "גדירה"] לדיקלא דפלניא, דזבניה ניהלי", מהימן, ומשום דלא חציף איניש דגזר דיקלא דלאו דיליה —

הלוקח בידו כלי בצירת תמרים, ואומר: הולך אני לגדור את תמרי הדקל של פלוני שקניתי מבעל הדקל — שאינו לפנינו —

זכות זו, אין בית הדין מעכבים בידו, ומשום שסברא היא: אין אדם חצוף לגדור את תמרי דיקלו של אחר.⁽⁴⁾

ואם כן הכא — שטען "לפירות ירדתי" — נמי נאמן הוא, ומשום דלא חציף איניש למיכל פירי דלאו דיליה.⁽⁵⁾

ותמהינן: אי הכי ארעא נמי, כלומר: אם כדברך, למה דוקא כשטען מתחילה "לפירות ירדתי" פטור הוא להחזיר את הפירות, והרי אפילו כשטוען על הקרקע שהיא שלו, יהא נאמן ביחס לפירות שלא להחזירם, ומאותו טעם!⁽⁶⁾

ומשנינן: כשטוען על ארעא אין להאמינו

משום דקאמר בפרהסיא "איזיל ואיגדריה" קאמר דלא חציף, דאפילו ליקט בצנעא נמי שייך "לא חציף איניש", אם לא שלקחם דרך גניבה.

ג. הקשו התוספות: לשם מה צריכה הגמרא לומר גבי מי שאכל את הפירות וטען לפירות ירדתי שהוא נאמן משום "לא חציף", והרי תיפוק ליה משום שהוא תפוס וככל מטלטלין שאם הוא תפוס בהם הרי הוא נאמן לטעון "שלי הם" ומשום ד"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו"; ותיצרו התוספות, שהוצרכו לטעם זה במקום שהוא אינו תופס, וראה מה שכתב בביאור דבריהם בחידושי הגרנ"ט.

5. כתב הרשב"ם בד"ה אם טען ואמר לפירות ירדתי נאמן: במה שאכל למפרע, ובשבועת היסת; וכוונתו בזה, על פי שכתב הרשב"ם, שאין סברא זו מועילה ללקוט לכתחילה כנגד בעל הבית המכחיש את קניית הפירות, אלא שלענין למפרע מועילה סברא זו, שלא יצטרך להשיב את הפירות; וכן כתב גם בד"ה מהימן.

6. הנה לשון הרשב"ם הוא: "אי הכי אפילו

נאמן אפילו לגבי הפירות שאכל, אף על פי שלא חציף איניש למיכל ארעא דלאו דיליה וכדמוכח לקמן [בהמשך הסוגיא, ומשום שאומרים לו "אחוי שטרך"].

3. פירש הרשב"ם: כלי גודרי תמרים, המגל לגדור, ותובילא הוא חבל לעלות בו מפני גובהו; ויש מפרשים שתובילא הוא סל לקבל בו את הפירות.

4. א. כתב הרשב"ם, שאין זה מועיל כנגד טענת בעל הבית האומר "לא הורדתי לפירות", שאם כן כל אדם ירד ויאכל את פירותיו של השני, ולא נחוש לזעקותיו של בעל השדה; ואינו מועיל אלא לענין שאין בית הדין מעכב בידו מליירד ולאכול פירות קרקע שידוע לבית דין שהיא של אחר ובעל השדה אינו לפנינו; ומיהו אם כבר אכל את הפירות, נאמן הוא מטעם זה שלא להשיב את הפירות, אף שבעל השדה מכחיש את טענתו, וכדמוכח מן הסוגיא; וכן היא דעת התוספות.

ב. כתבו התוספות "לא חציף איניש: לאו

אפילו ביחס לפירות, כי אמרינן ליה: "אחוי שטרך" [הראה את שטרך שקנית את הקרקע], ומדאין לו שטר הוי ריעותא, אבל על פירות אין דרך לעשות שטר, כדמפרש ואזיל.

ומקשינן: אי הכי כשטוען על פירי בלבד [לפירות ירדתי] נמי, נאמר לו "אחוי שטרך" שירדת לפירות?!

ומשנינן: שטרא לפירי לא עבדי אינשי, אין דרך האנשים לעשות שטר על "קנין פירות" בלבד!

מעשה בההוא גברא דאמר ליה לחבריה "מאי בעית בהאי ארעא" [מה מעשיך בקרקע

שלי]?!

אמר ליה המחזיק למערער "מינך זבנית ואכלתיה שני חזקה" [ממך קניתיה ואף אכלתיה שני חזקה]!

ומיהו לא אייתי אלא חד סהרא דאכלה תלת שני [לא היה לו אלא עד אחד המעיד על חזקת שלש השנים שטען]!

סבור רבנן קמיה דאביי למימר: יחזיר הקרקע שהרי אין לו שני עדי חזקה, ומאחר שאינה שלו, מתחייב הוא על פי העד לשלם את הפירות שאכל, ומשום דהיינו נסבא דרבי אבא! (7)

מסברא ד"לא חציף", ממילא נאמן הוא גם להבא, ומשום שלא ניתנו דבריו ליחלק. וראה ב"שער המשפט" סימן קלז וסימן קמו, שהקשה לשיטת התוספות: כשם שכתבו התוספות בעמוד א לגבי מיגו, שהיות והקרקע יוצאת מתחת ידו אין מאמינים לו על הבפירות, אם כן הוא הדין לגבי סברת "לא חציף" יש לנו לומר כן? וכתב דאין הכי נמי ודברי הגמרא כאן הם אליבא דרב חסדא שאינו סובר כן, וראה עוד שם.

7. נתבאר על פי הרשב"ם בפירוש שני; ולא נתבאר בפירוש בדברי הרשב"ם, אם לפי סברת הגמרא עכשיו, יכול הוא לתובעו על אכילת כל שלשת השנים, או שתובעו על אכילת שלש שנים פחות משהו, דאילו על אכילת שלש שנים איכא ממה נפשך: אם אכלם הרי שלו הם, מטעם חזקה, [ראה תוספות סוף ד"ה ואי טעין]. ובפירוש ראשון ביאר הרשב"ם, שאין כוונת הגמרא אלא לומר שהיות ואין לו אלא עד אחד על החזקה, אינו נאמן לטעון ששלו היא

ארעא נמי, כי טעין ד"זכינתה מינך" ליהמנוהו בלא עדי חזקה, דלא חציף למיחת בארעא דלא ידיה היא ולמיכל פירותיה, ופשטות לשונו משמע, שיהא נאמן לגבי הקרקע, וכן כתב הרשב"א בשם יש מפרשים [הובא בשיטמ"ק]. אך התוספות כתבו שאי אפשר לפרש כן, שהרי אף כשטוען שקנה את הפירות אינו נאמן אלא למפרע כשהבעלים מכחישים [וכמו שכתב גם הרשב"ם עצמו, כמבואר בהערה לעיל]; אלא פירשו את כוונת הגמרא: "אי הכי אפילו כשטוען על ארעא נמי, יהא נאמן לגבי הפירות", דהיינו שאם כי אין אנו מאמינים אותו שהקרקע היא שלו לגבי מכאן ולהבא, מכל מקום לגבי הפירות שכבר אכל, יהא נאמן אף אם לא טען "לפירות ירדתי", אלא שטען "הקרקע היא שלי", ועל פי דבריהם נתבאר בפנים.

וכתב הרשב"א בשם יש מפרשים "דארעא ממש קאמר, והרי הוא כפירות שאכל כיון דנחית וקאי בגויה", וכתבו האחרונים לפרש את כוונתו: היות ועל זמן העבר צריך להאמין לו

דמעשה בההוא גברא דחטף נסכא מחבריה
[מעשה באדם שחטף חתיכת כסף מחבירו],
אתא הנחטף לקמיה דרבי אמי, הוה יתיב
רבי אבא קמיה [יושב היה רבי אבא לפני]
דרבי אמי כשבא דין זה לפני רבי אמי:

איתיני הנחטף חד סהרא דמיהטף הטפא
מיניה, [לא היה לנחטף אלא עד אחד
שמעיד על חטיפת הנסכא]!

ואמר ליה החוטף לרבי אמי "אין חטפי,
ומיהו דידי חטפי, [אכן מודה אני במעשה
החטיפה, ומיהו את שלי חטפתי]".

ואילו היו באים שני עדים המעידים על
החטיפה, כי אז אין הוא נאמן לומר "דידי
חטפי".⁽⁸⁾

ואילו לא היה אפילו עד אחד המעיד על
החטיפה, כי אז היה זה נאמן לומר "דידי
חטפי" ואף שמודה הוא בגוף החטיפה, כי
מיגו שהיה יכול לומר לא חטפתי, והיה
נאמן; אף כשטוען הוא "חטפתי ושלי
חטפתי", הרי הוא נאמן.

ואילו היה עד אחד מעיד על החטיפה, והיה
זה טוען: "לא חטפתי", היה נאמן לישבע
להכחיש את העד.

אך במקרה זה שלא היה אלא עד אחד על
החטיפה, ואין החוטף מכחיש את החטיפה,

אלא שטוען "דידי חטפי" — אמר רבי
אמי:

חיבי נידייננה דייני להאי דינא [כיצד ידונו לד-א
הדיינים דין זה, שקשה לדון]!?

שמא תאמר דלישלם, כלומר, יחזיר החוטף
את הנסכא, וכדרך שהיינו אומרים אילו היו
שני עדים מעידים על החטיפה?

הרי ליכא תרי סהרי [אין שני עדים] על
החטיפה אלא עד אחד בלבד, ובמיגו שהיה
יכול לטעון "לא חטפתי", יש להאמינו גם
בטענת "דידי חטפי".

שמא תאמר דליפטרנה, ומשום מיגו זה
שהיה יכול לטעון "לא חטפתי"?

הרי איכא חד סהרא [יש עד אחד] המעיד על
החטיפה, ואילו היה טוען "לא חטפתי" הרי
היה צריך לישבע להכחישו.

שמא תאמר דלישתבע החוטף, היות והעד
מחייבו שבועה?

הא אמר, הרי מודה הוא שמיחטף חטפה,
ואילו העד הרי מחייבו שבועה שלא חטף

—

ואם כן הרי נמצא, דכיון דאמר החוטף
דחטפה, הוה ליה כגזלן אצל שאר שבועות

אם כן יש לו עדים, ד"העמד ממון על חזקתו",
וזה המוחזק בו אין אדם יכול להוציא ממנו בלי
ראיה".

ובפשוטו, עיקר הטעם שאינו נאמן לטעון כן,
הוא משום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו
שלו", וכן נקטו האחרונים.

"ודומיא בעלמא מדמינן אותו" לנסכא דרבי
אבא; וצריך תלמוד לפירוש זה לבאר את המשך
הגמרא לקמן לד א "אמר ליה אביי מי דמי"
ראה שם.

8. לשון הרשב"ם הוא: "שאין אדם נאמן לחטוף
דבר מיד חברו, ולומר "שלי אני חוטף", אלא

שאינו יכול לישבע להכחיש את העד, משום שפסול הוא לשובע (1)

ואם כן כיצד נדון דין זה ?

אמר ליה רבי אבא לרבי אמי:

הוי חוטף זה מחויב שבועה בגין העד, שאינו יכול לישבע שהרי אינו מכחישו — וכל המחויב שבועה שאינו יכול לישבע, הרי זה משלם. (2)

1. נתבאר על פי הרשב"ם; ורבינו יונה פירש "כיון דעד אחד מעיד שהוא גזול ואין זה מכחישו, הוה ליה כגזול בפני שני עדים, דאינו יכול לטעון דידי חטפתי", ראה שם; והרשב"א כתב "כיון דמודי למאי דקא מסהיד סהדא, אי אפשר לאשבועה ולמיפטריה בהכין, דהוה ליה כאילו גזל באפי תרי, דלא מהניא ליה שבועתיה למיפטריה".

2. א. דין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" מחלוקת היא בגמרא בשבועות מז א, ולדעת רב ושמאל אין אומרים "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ואף כאן לדעתם אין הוא משלם; ונפקא מינה עוד במחלוקת זו, באופן שהודה במקצת על חיוב שתובעו חבירו, ואולם אין הוא כופר בשאר, אלא אומר הוא "איני יודע", ואף בזה נחלקו רבי אבא ורב ושמאל, אם צריך הוא לשלם מתוך שאינו יכול לישבע, או שפטור הוא. ב. נתקשו הראשונים והאחרונים: איך אפשר לחייבו "מתוך שאינו יכול לישבע", והרי סוף סוף יש לו מיגו להאמינו שאת שלו הוא חטף, כי אילו היה רוצה היה נשבע להכחיש את העד! ? ובישוב קושיא זו האריכו הראשונים והאחרונים, ויובא כאן אחד הפירושים שנאמרו בסוגיא ב"קהלות יעקב" [סימן כה בנדמ"ח]:

ניחזי אנן: כשער אחד מעיד לחייב את ראובן, וראובן מודה לדבריו, הנה למאן דאמר "מתוך שאינו יכול לישבע משלם" אין צריך לנו לחייבו לראובן מכח "הודאת בעל דין", אלא כיון דאינו נשבע להכחיש את העד, ממילא מחויב על פי העד מדין "מתוך שאינו יכול

לישבע משלם", אבל למאן דאמר דלא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", הנה היכא דמודה לדברי העד אין חיובו אלא מכח "הודאת בעל דין" ולא מכח דברי העד; וזכינו לדין, דבהאי עובדא דנסכא דרבי אבא, מה שאין מזכין את החוטף לומר שמא לא חטף, הוא לפי רבי אבא משום עדות העד ומדין "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ולרב ושמאל דלית להו "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", אין חיובו אלא מכח הודאת עצמו, שהודה שחטף, ד"הודאת בעל דין כמאה עדים".

והנה ידוע, שענין "מיגו" וענין "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הם שני ענינים נפרדים, והחילוק בין מיגו ל"הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא כך, שב"מיגו דאי בעי טעינן" היינו, שאותה טענה שאילו רצה היה טוען, הרי שכל כמה שלא טען אין אנו חוששים לה, וכגון שומר הטוען "החזרתי" שהוא נאמן במיגו ד"נאנסו", הרי כל כמה שלא אמר "נאנסו" אין אנו חוששים לנאנסו, ולא משום שהוא עצמו מודה דלא נאנסו, וכן כיוצא בזה, אבל "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" הוא באופן שאותה טענה שהיה יכול לטעון, גם אנחנו מסתפקים בה וחוששים לה, ורק חשום הודאת פיו שאינו כן על ידי זה נסתלק אותו חשש, ועל פיו הוא דבאנו לחייבו, ובזה אמרינן, דכיון שכל חיובו הוא רק משום דבריו, והרי הוא מוסיף דברים המזכים אותו ו"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", לכן אי אפשר לחייבו על פיו יותר ממה שהוא אומר בכל טענותיו ביחד: הכלל: דב"מיגו" אי מסלקינן כל דבריו היה מתחייב, וב"הפה שאסר הוא הפה

ואף נידון דידן שבא עד אחד על אכילת שלש שנים, דומה הוא לענין "נסכא דרבי אבא", שהרי יש לפנינו עד אחד שהוא אכל פירות, והוא אינו יכול לישבע להכחישו כי מודה הוא באכילה, אלא שטוען "שלי

אכלתי", ואם כן היה לנו לומר: מתוך שאינו יכול לישבע, משלם את הפירות שאכל.⁽³⁾ **אמר להו** אביי לרבנן שהיו מחייבים אותו להחזיר את הפירות שאכל, וכדין נסכא דרבי אבא:

שהתיר" אם תסלק כל דבריו היה פטור, ורק על פיו באנו לחייבו, ומשום הכי אלים יותו "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", דממה נפשך: אם תאמינהו נאמינו בכל, ואם לאו לא נאמינו כלל, מה שאין כן ב"מיגו", שאם תסלק כל דבריו הוא חייב, ורק משום שעל כל פנים יש לו עצה לזכות באנו להאמינו, שזה הוא הוכחה דמסתמא האמת כדבריו, וזה קיל טובא מ"הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ומעתה, הנה בהאי נסכא דרבי אבא למאן דאמר "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", כשבאנו לחייבו מטעם החטיפה, זה הרי נעשה על פי העד משום "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", ואם נבוא להאמינו ד"דידי חטפתי" ב"מיגו" דאי בעי מכחיש את העד אין זה אלא מיגו ולא "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", דענין החטיפה אינו נחלט מכח הודאתו, ובזה כבר כתבו הראשונים דאין זה "מיגו" טוב, כי אינו מעיז להכחיש את העד, אבל למאן דאמר דלא אמרינן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", דלדידיה נתבאר שעיקר ענין החטיפה אינו נחלט לנו אלא מכח הודאתו משום ד"הודאת בעל דין כמאה עדים" ואם כן כשטוען "דידי חטפתי" הוי "הפה שאסר", וזה אמרינן שפיר גם במקום שקשה לו להעזי, דמכל מקום כיון שכל חיובו אינו אלא על פיו, הא פיו קאמר דידי חטפתי, עד כאן דברי ה"קהלות יעקב", [ובאופן דומה ביאר ב"אבן האזל" [שכירות פרק יא], דמיגו אינו מועיל כנגד חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו, מה שאין כן "הפה שאסר הוא הפה

שהתיר" מועיל אפילו כנגד חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו].

[ומיהו אכתי לשון הגמרא צריך ביאור: דקאמר "לישלם ליכא תרי סהדי, ליפטריה איכא חד סהדא", ופירש הרשב"ם "לישלם ליכא תרי סהדי: דחטף, ובמיגו דאי בעי למימר לא חטפי, מהימן נמי למימר דידי חטפי; ליפטריה: מלשלם משום האי מיגו, איכא חד סהדא, ואי אמר לא חטפי הוה בעי לאישתבועי להכחיש את העד", ולכאורה דברי הגמרא סותרים, דמתחלה אמרינן שאי אפשר לחייבו משום שיש לו מיגו, ושוב אנו אומרים שאי אפשר לפוטרו משום שאין לו מיגו! ?].

3. לכאורה תמוה מאד [וכפי שאכן הקשתה הגמרא], שהרי אם נקבל את דברי העד שאכן אכל זה שלש שנים הרי יזכה אף בקרקע ואין נחייב אותו על אכילת פירות של שלש שנים! ? וראה מה שכתבו בזה התוספות בד"ה היינו, ולשון רבינו יונה בד"ה א"ל ר"א, הוא: "הם כך היו סבורין, דכיון דהדרא ארעא בעידי אבות, ואי אפשר למחזיק לזכות בה בעד אחד, הרי אנו מחייבין אותו על הפירות בעדותו, ואמרינן דאכלינהו לפירי תלת שנין בגזלנותא, ומכח חזקת הקרקע אנו דנין כך בעדות העד, אף על פי שאם היו שנים מעידים על אכילת פירות שלש שנים, היה זה זוכה בקרקע ופירותיו".

ב. לשון הרשב"ם בסוגיא זו צריך ביאור, וה לשונו: הכא נמי איכא למימר כי האי גוונא: כי הוה תרי סהדי דאכלה שני חזקה מוקמינן לה

מי דמי, וכי יש לדמות אופן זה, למקרה של נסכא דרבי אבא?!

התם — גבי נסכא דרבי אבא — **סהדא לאורעי קאתי** [העד בא להרע את כוחו של החוטף], שהרי לפי עדותו חייב הוא להחזיר את הנסכא, **וכי אתי אחרינא בהדיה, מפקינן לה מיניה**, [ואילו היה בא עד נוסף המעיד כמותו, הלוא היינו מוציאים את הנסכא מידי החוטף].

ואילו **הבא** — גבי עד אחד על חזקת שלש שנים — הלוא העד **לפיועי** למחזיק **קא אתי**, שהרי לפי עדותו החזיק בה זה שלש שנים ונאמן הוא בטענתו; **וכי אתא אחרינא מוקמינן לה בדיה**, [אילו היה בא עד נוסף המעיד כעד זה, הלוא היינו מעמידים את הקרקע בידו של המחזיק].

כלומר, הניחא באופן שדיבר בו רבי אבא, הרי מכח דברי העד יש לנו לחייבו, אבל כאן, הרי אם נקבל את דברי העד אין הוא מחוייב כלל, שהרי הוא אכל שלש שני חזקה והקרקע היא שלו, ואין לדון כאן חיוב שבועה כלל.

אלא אי דמיא הא דרבי אבא, אם רוצה אתה לידע לאיזה אופן דומה המקרה של נסכא דרבי אבא, ויהיה דינו כמותו? לאופן הבא הוא דומה:

לחד סהדא ולתרתני שני ולפירי!

כלומר, כגון שבא עד אחד והעיד על פלוני שאכל פירות שדהו של אחר שתי שנים,⁽⁴⁾ והאוכל טוען: **אכן** אכלתי, **ברם** את שלי אכלתי, כי קניתי ממך — באופן זה אכן

בידא דלוקח, ליכא סהדי דאכלה שני חזקה מפקינן לה מיניה ומהדרינן למרה, איכא חד סהדא דאכלה שלש שנים, לישתבע דעד אחד לשבועה קם אתי, אפילו לא הוה קרקע לא משבעינן ליה על מאי דאסהיד סהדא, דלא כפר ליה אלא מודי ליה דאכל, וטוען "אין אכלי וידי אכלי".

ויש לעיין: מה הוא זה שכתב הרשב"ם "כי הוו תרי סהדי דאכלה שני חזקה מוקמינן לה בידא דלוקח", והרי אם כן כדאיכא חד סהדא נמי אי אפשר לחייבו, וגבי נסכא דרבי אבא לא כן אמרו, אלא דכי איכא תרי סהדי היינו מחייבין אותו והוא סברא לומר שלכן כשיש עד אחד נחייב אותו שבועה, אבל אם כשיש שני עדים הרי הוא זוכה, אין זו סיבה שנחייבנו שבועה כשבא עד אחד?!

ועוד צריך ביאור מה שכתב הרשב"ם "אפילו לא הוה קרקע לא משבעינן ליה על מאי דאסהיד

סהדא"; ומבואר שלפי האמת הנידון כאן הוא "קרקע" ואם כן הרי צריך ביאור מה שייך לדון כאן "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", והרי אין נשבעין על הקרקעות?!

4. לשון הרשב"ם הוא "ואייתי ראובן חד סהדא דאכל פירי תרתין שנין, וכגון שמעיד **שלא אכל כי אם שתי שנים** דלאו לסיועי קאתי"; וחידוש יש בדבריו, שאם בא העד והעיד שאכל שתי שנים ואינו יודע אם אכלה שלישית או לא, כי אז לא נאמר שהעד מחייב שבועה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם; [וראה מה שהביא הרשב"א לעיל לג ב בשם הרשב"ם על דברי רב נחמן שאמר "הדרא ארעא והדרא פירי", ומה שכתב עליו הרשב"א]. וכל שכן שמוכח מדבריו, שאם העיד העד על שלש שנים של אכילת פירות, אין אנו אומרים: נקבל את עדות העד על שלש שנים אכילה פחות יום, ונחייבנו פירות של שלש שנים

יהא האוכל חייב לשלם את פירות שתי השנים, שהרי לפי עדותו של העד הרי הוא חייב בתשלום פירות שתי השנים שאכל, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם.⁽⁵⁾

מעשה בכהוא ארכא דהו מינצו עלה בי תרי, האי אמר "דידי היא", והאי אמר "דידי היא", [מעשה בספינה בנהר, שהיו מתעצמים עליה שנים של מי היא] —

פחות יום.

5. כתב הרשב"ם: וקיימא לן בהא כרבי אבא, מדליף אביי מינה; ואף על גב דפליגי עליה [דרכי אבא] רב ושמואל בפרק כל הנשבעין, דאמרי: [אם היו התובע והנתבע חשודים על השבועה] חזרה שבועה לסיני, והמוציא מחבירו עליו הראיה, [פירוש: ואילו לרבי אבא הסובר "מתוך שאינו יכול לישבע משלם", כי אז בשניהם חשודים על השבועה, הדין הוא "חזרה שבועה למחוייב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם", כמבואר בגמרא בשבועות מז א].

ותנן נמי התם: וכן היתומין [של המלוה הבאים ליפרע] מן היתומים [של הלוה] לא יפרעו אלא בשבועה [כשם שאביהם היה צריך לישבע — כשבא ליפרע מן היתומים — שלא פרעו אביהם של יתומים; ומיהו אין הם נשבעים כמו אביהם, שאילו אביהם היה נשבע שלא נפרע, והיתומים שלו הרי אינם יודעים אם נפרע אביהם, ונשבעים הם "שבועה שלא פקדנו אבא ששטר זה פרוע"], ורב ושמואל דאמרי תרוייהו: לא שנו — שיתומי המלוה יכולים ליפרע מן היתומים של הלוה על ידי "שבועה שלא פקדנו אבא" — אלא שמת מלוה בחיי הלוה, [ועדיין לא נתחייב אביהם שבועה כלל], אבל מת לזה בחיי מלוה [לא יפרעו יתומיו אפילו בשבועה, ומשום ש] ככר נתחייב מלוה לבני לזה שבועה ואין אדם מוריש שבועה לבניו ממון שהוא מחוייב עליו שבועה, [כלומר, היות וככר נתחייב האב שבועה ליתומי הלוה, אין בניו יכולים ליפרע חוב זה, שהרי אין הם יכולים לישבע כמו

אביהם, אלא "שבועה שלא פקדנו אבא"], אלמא [מוכח מדברי רב ושמואל] הואיל ומחוייב שבועה שלא התקבלתי חוב זה, ויתומין אין יכולין לישבע כן אלא "שלא פקדנו אבא" ואין זו שבועה המוטלת על אביהן, וגם יתומים של לזה אין יכולין לישבע שפרעו אביהם, קא אמרי רב ושמואל שלא יפרע, אלמא המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע לא זה ולא זה, סבירא לרב ושמואל "חזרה שבועה לסיני" ואין כאן לא שבועה ולא פרוע, ואילו רבי אבא פליג עליהו, ואמר: יורשין נשבעין שבועת יורשים ונוטלין, דלא סבירא ליה לרב ושמואל, [דברי הרשב"ם בכל זה הם על פי דברי הגמרא בשבועות מז א, ועל פי פירושו של רש"י שם, ראה שם, ואין כאן המקום להאריך בבאור שיטת רש"י בהוכחת הגמרא מרב ושמואל שאין הם סוברים "מתוך שאינו יכול לישבע משלם"], ואמרינן התם האי דינא דעבד כרבי אבא עבד דעבד כרב ושמואל עבד [ואם כן למה מגבואר כאן שהלכה כרבי אבא?!], אפילו הכי הלכתא כרבי אבא ולא כרב ושמואל [משום] דאמרינן התם "הבו דלא להוסיף עלה" [והיינו, ד]עשו תקנה שלא להוסיף על דברי רב ושמואל ללמוד מדין זה דיתומין מן היתומים לשאר דינין, ולומר "חזרה שבועה לסיני", דבדין זה לבדו דיתומין מן היתומין הוא דקיימא לן כרב ושמואל בדיעבד משום תקנת יתומין בני לזה, דחסינן עליהו שלא למפרע מהן בלא שבועה מעלייתא, אבל בשאר דינין קיימא לן כרבי אבא דהמחוייב שבועה ואינו יכול לישבע — משלם, וגם רבינו חננאל פסק דהלכתא כרבי אבא.

"כל דאלים גבר", שהרי זה הוא עיקר דינו של ספק זה!

ודנה הגמרא: האם מאחר שהספינה תפוסה ביד בית הדין מכל מקום **מפקינן** [מוציאים את הספינה] לדין "כל דאלים גבר", או שמא מאחר שביד בית דין היא, שוב לא **מפקינן** לדין "כל דאלים גבר"?

ובפרט זה נחלקו רב יהודה ורב ורב פפא:

רב יהודה אמר: לא מפקינן, דמאחר שבא ממון ישראל ביד בית דין, אינן רשאים להפקירו, אלא מעכבין אותו ממון עד שידעו למי ישיבו.

רב פפא אמר: מפקינן, ומשום שלכתחילה על דעת תפוסה, שאם לא יביא עדים יחזירוהו למצב שהיה בתחילה.

ובמחלוקת זו האחרונה, תלויה גם המחלוקת הראשונה, שודאי היה לנו לומר מעיקר הדין, שהיות וזה טוען שיש לו עדים המוכיחים כדבריו, וחושש הוא שמא יעשה השני פעולה, שלא יוכל לקבל את שלו, היה

ואילו היה בא דין זה לפני בית הדין כשהם מתעצמים ביניהם, היה בית הדין פוסק מספק "כל דאלים גבר"; (1) אלא שאתא חד מינייהו לבי דינא, ואמר "תיפסוה עד דמייתינא פהדי דירידי היא", [בא האחד לבית הדין, וביקש שיתפוס בית הדין את הספינה וימנע מן השני למוכרה לאחר, (2) עד שיביא הוא עדים המעידים כדבריו ששלו היא].

ודנה הגמרא: האם **תפסינן** כבקשתו, או שמא לא **תפסינן**?

ונחלקו רב הונא ורב יהודה בדבר:

רב הונא אמר: תפסינן.

רב יהודה אמר: לא תפסינן, [ויתבאר] טעמיהם בהמשך העניין].

ומעשה שהיה כך היה, שבית הדין אכן תפס את הספינה, (3) ואולם אזל זה ולא **אשכח פהדי**, [הלך זה ולא מצא עדים ששלו היא], ועל כן אמר להו "אפקוה וכל דאלים גבר", הניחו את הספינה מידכם ויהא הדין בינינו

רצוני להביא ראיות, ולכן אם יתפוס האחד לא יזכה בה מדין "כל דאלים גבר", ואילו מטעם חטיפה הרי אינה כלום; ואפשר לפרש עוד, שלשיטת הרשב"ם: כאשר בית הדין פוסק "כל דאלים גבר", יכול השני לחזור ולתפוס ממנו וכך לעולם [וכמבואר בהערה 6, ראה שם], ולכן אם יתפוס האחד משום "כל דאלים גבר" אין בכך כלום, כי יכול זה לחזור ולתפוס ממנו.

3. כן פירש הרשב"ם בפירוש אחד את טעם התפיסה; ובפירוש שני פירש, ששניהם אמרו לבית דין לתפוסה.

1. א. כתב הרשב"ם שלא היה אף אחד מהם מוחזק בספינה, כי אילו היו מוחזקים בה היינו אומרים "יחלוקו", כמו ב"שנים אוחזין בטלית" בתחילת בבא מציעא, וראה גם בתוספות; [ולשון הרשב"ם מגומגם].

ב. עוד כתב הרשב"ם בביאור דין "כל דאלים גבר", דהיינו כל מי שיגבר בין בראיות בין בכח.

2. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב "תיפסוה: פן ימכרנה, אבל חזקה שהחזיק בה אחר שערער זה עליה אינה כלום דאנן סהדי שבתורת חטיפה בא לידו", ביאור דבריו: הא פשיטא שאין בית הדין פוסקים "כל דאלים גבר" כל עוד שזה טוען

לנו לומר ש"תפסינן".

אלא שאם הדין הוא, שאין בית דין מוציאים את הספינה מידיהם לדין "כל דאליים גבר", אם כן אין לבית הדין לתפוס את הספינה, שהרי אם אין ממש בדברי הטוען שיש לו עדים, נמצא זה השני מפסיד בתפיסת בית הדין, שהרי ללא תפיסתם היה הוא יכול לגבור על חבריו ולקחת את הספינה, ואם יתפסוהו בית הדין, שוב לא יוכל לעשות כן; ולכן:

רב הונא סובר: תפסינן, משום שהוא סובר שאם לא יביא זה עדים, יוציא בית הדין את הספינה מידם, ואם כן דין הוא שיתפסוה בינתיים.

ואילו רב יהודה סובר: לא תפסינן, כי הולך הוא לשיטתו, שאם תפסינן שוב לא מפקין.⁽⁴⁾

והלכתא כרב יהודה, דלא תפסינן, והיכא דתפס לא מפקין [אין לבית הדין לתפוס לכתחילה, ואם תפסו שוב לא יוציאוהו מידם לדין "כל דאליים גבר"], ומטעם זה עצמו ש"לא מפקין", מטעם זה לכתחילה לא תפסינן.

דנה הגמרא בדין קרקע או ספינה שנתעצמו עליה שנים:

זה אומר "של אבותי וירשתיה מהם", וזה אומר "של אבותי היא, ואני ירשתיה", ואין לזה עדות וחזקה יותר לזה.⁽⁵⁾

אמר רב נחמן: היות וספק הוא הדבר, שאין לזה ראיות יותר מלזה, כל דאליים מביניהם גבר!⁽⁶⁾

ומקשינן עלה: מאי שנא דין ספק זה מדין ספק של שני שטרות מכירה — שכתב בעל שדה, האחד לראובן והאחד לשמעון —

גבר" דינא הוא, דכל מי דגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו עד שיביא חבריו ראייה, וכל זמן שלא יביא ראייה, אף אם תגבר ידו לא שבקינן ליה לאפוקי מיניה, דלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר חבריו, אלא חכמים פסקו: כל דאליים בפעם הזאת גבר, וסמכו על זה, דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות, ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו, [יותר] ממה שימסור האחר לגזול, ועוד יאמר "מה בצע שאמסור נפשי, והיום או למחר יביא ראייה ויציאנה מידי"; אך התוספות בבא מצינן ו' א ד"ה והא כתבו "אפילו גבר האחד, אם יכול השני לחזור ולתוקפה ממנו — זוכה"; וב"קובץ שיעורים" אות קנב דקדק מדברי הרשב"ם כשיטת התוספות, ראה שם.

4. נתבאר על פי הרשב"ם; אבל התוספות כתבו שאין שתי המחלוקות תלויות זו בזו, שאם כן היו אותם אמוראים חלוקים בשתי המחלוקות, ולכן פירשו: דרב הונא דאמר דתפסינן היינו אפילו למאן דאמר לא מפקין, ומשום שמאמינים אנו לו שביא עדים, ורב יהודה דאמר לא תפסינן היינו אפילו למאן דאמר מפקין, כי לא מפקין אלא היכא דתפסינן כבר, אבל לכתחילה לא תפסינן, ומשום דחיישינן דלמא לא יביא עדים ולא נדע לברר של מי הוא, ולמי להחזיר, ולכן אין לנו ליכנס בדבר.

5. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ובכלל דבריו שלא יהיו שניהם מוחזקים באותה מידה, כי אז יהא הדין "יחלוקו" כדמשמע ברשב"ם לעיל.

6. כתב הרא"ש [סימן כב]: האי "כל דאליים

היוצאין ביום אחד, [נתאריך השטרות
זהה]: (7)

ושמואל אמר: שודא (1) **דדייני**, כלומר: מי
שנוטה לב הדיינים לזכותו, ומשום שנראה
להם שלו נתכוין בעל השדה להקנות את
הקרקע, היות והוא אוהבו או קרובו, הוא זה
שיזכה בשדה; וכן כל כיוצא בזה, שנוטה
לבם של הדיינים שהוא בעל השדה ולא
חבירו. (2)

לה-א **דרב אמר: יחלוקו** את הקרקע ביניהם, יש
אומרים משום שספק הוא מי זכה קודם, ויש
אומרים משום שודאי קנו שניהם את
הקרקע.

ולא לזה, נמצא שלא זיכהו בשטר עד הערב
הואיל ולא נתפרש בו שעת שחרית, ונמצאו
שניהם שוין; וכוונת הרשב"ם היא בין לרב ובין
לשמואל, כדמשמע מלשונו כאן, וכנראה בהדיא
מדבריו בעמוד א בד"ה התם.

ומיהו בהכרח שמכל מקום ספק הוא, שהרי
אם אינו ספק אינו ענין כלל לסוגייתנו, וגם אין
שייך "שודא דדייני" לפי שיטת הרשב"ם בביאור
"שודא דדייני", וכן כתב הרשב"ם בהדיא בד"ה
יחלוקו "דספיקא היא", וגם נראה מדבריו שם
שהקושיא היא הן מרב והן משמואל; אלא שלא
נתבאר בדבריו כאן מה הוא הספק, וראה בדברי
הרשב"ם לקמן בעמוד א ד"ה התם, דמבואר שם
דיש ספק שמא נמסר לזה היום ולזה מחר, ראה
שם; וראה עוד מה שכתב הרמב"ן לתמוה על
דברי הרשב"ם, ובמה שפירש הוא את סוגייתנו,
ע"ן בדבריו כאן, ובדבריו בדף לה א.

1. לשון השלכה "ירה בים" מתרגמינן "שדי
בימא", רשב"ם.

2. לשון הרשב"ם הוא "שודא דדייני, לאותו
שיהא נוטה לב הדיינים, שהיה הנותן אוהבו או
קרובו יותר — דודאי לההוא גמר ואקני — לו
יתנו את הקרקע, ושמא זכה בעל הקרקע בשלו;
אבל כשאתה אומר יחלוקו, בודאי אחד נטל
החצי שלא כדין". [ויש להסתפק בהבנת דבריו,
אם הדין הוא שכאשר אין אנו יכולים לבוא לידי
הכרע, אנו פוסקים לפי דעת נוטה, או שאין כלל

7. בתוספות הביאו כאן שתי לשונות מגמרא
בכתובות בביאור מחלוקת רב ושמואל:

האחת: רב סובר שעדי חתימה כרתי, וצריך
שיהא ניכר מתוך החתימה מי קדם למי, וכל
שאינו ניכר אין מועיל קדימה אף אם מסר
תחילה לזה ואחר כך לזה, ולפי לישנא זו טעמו
של רב אינו משום ספק אלא ששניהם שוין, וכן
היא שיטת הרבה ראשונים בביאור שיטת רב
[לפי לשון זו בכתובות] שהחלוקה אינה מטעם
ספק, אם כי בטעם הדבר לא נשתוו הראשונים.

ואילו שמואל סובר, שעדי מסירה כרתי ולמי
שנמסר לו תחילה הוא קונה, ומשמואל הוא
דמקשה הגמרא, שהרי לפי דעתו יש ספק למי
נמסר תחילה ומספק הוא דאמרינן "שודא
דדייני".

וביאר התוספות, שלפי לשון זו אין קושיית
הגמרא מרב, שהרי אין הם חולקים משום ספק,
ואינו ענין לסוגייתנו, וכן פירש רבינו יונה את
קושיית הגמרא [ולא הזכיר את הלשון השניה
שבמסכת כתובות].

השניה: בין רב ובין שמואל סוברים כרבי
אלעזר וקונה מי שנמסר לו תחילה, ונחלקו רב
ושמואל אם חלוקה עדיפא או שודא עדיפא,
וקושיית הגמרא היא בין מרב ובין משמואל.

אך לשון הרשב"ם היא: ואפילו נתברר
ששמעון בשחר ולוי אחרייו בערב [כלומר, אפילו
נכתב ונמסר לזה בשחר ולזה בערב, כמבואר
ברשב"ם לה א ד"ה התם] אין הקדמה בשעות
אלא בירושלים, והיות ולא כתב שעה לא לזה

ואם כן צריך ביאור: מאי שנא שבדין הספק בארבא אנו פוסקים "כל דאלים גבר", ואילו בספק שבשתי שטרות אנו אומרים לפי שמואל "שודא דדייני"; ולפי שיטה אחת בדעת רב אנו פוסקים שם יחלוקו מספק?!

ומשנינן: **התם** — גבי שתי שטרות — הרי לעולם **ליכא למיקם עלה דמילתא** [אי אפשר להגיע לבירור האמיתי של הספק], ולכן נזקק לכך בית הדין ופוסק.⁽³⁾

אבל **הכא** — גבי זה אומר של אבותי וזה

אומר של אבותי — הרי **איכא למיקם עלה דמילתא** [קיימת אפשרות שתתברר האמת על ידי עדים], ולכן אין בית דין נזקקים להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות, לכשיתברר האמת של מי היא השדה; ולפיכך מניחים אותם, ו"כל דאלים גבר" עד שיבואו עדים ויבררו את הדבר.⁽⁴⁾

ואכתי תמהינן **דמאי שנא** — זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, שפוסק בית הדין "כל דאלים גבר" — **מחא דתנן**:

ויעידו שזה קודם לזה, אלא אמרינן כשם שאלו לא דקדקו בשעות כך אלו לא דקדקו, כלומר דעידי מסירה גופייהו לא דייקי בשעות, ומסתמא בחד יומא אימסר לתרוייהו, וכיון דוודאי דחד מינייהו הוא שמסר לזה ואחר כך לזה, דלא שכיח דמסר לתרוייהו בבת אחת, וסהדי לא דייקי בה, עבדינן שודא"; ושוב הביא את דברי הרשב"ם, והרבה לתמוה עליהם.

ואילו **הרשב"ם ביאר** "התם בשתי שטרות ליכא למיקם עלה דמילתא היום או למחר שיביא האחד עדים ויטול, שהרי השטרות שוין בזמן; ואפילו אם יבואו עדים ויעידו "זה נכתב ונמסר בבוקר, וזה בערב" הלא אין הקדמה בשעות, כמו שפירשנו למעלה; וליכא למימר: שמא זה נמסר תחילה יום או יומיים או חודש ואחר כך נמסר השני לשני, דמאחר שנכתבו ביום אחד, מסתמא גם ביום אחד נמסרו, כמו שמוכיח לשון הכתוב בשטר, הלכך רב אמר חולקין ושמואל אמר שודא דדייני, דהואיל ואין לברר לעולם הדין עם מי, משתדלין בית דין בדינן ודינן אותו".

4. ב"קובץ שיעורים" אות קנב, הקשה לפי דברי הרא"ש שהובאו בהערה לעיל ש"כל דאלים גבר" אינו בגדר סילוק של בית הדין מלדון

הכרע, אלא שעיקר הדין הוא, משום שאפשר שיבוא על ידי כך לבעלים האמיתי, ובית הדין מהמר על אותו בעל דין שהדעת נוטה לו]. ואולם דעת רבינו תם בפירוש "שודא דדייני", דהיינו, למי שירצה הדיין ליתן; וראה ברמב"ן שהביא מירושלמי שהוא נקרא "שוחדא דדייני" **דכאילו** הדין תלוי מי יתן יותר שוחד לדיין כדי שיתן לו; וראה בתוספות שהקשו: אטו יהא הדין תלוי במי שנותן יותר שוחד, וראה מה שביארו בזה, ומכל מקום הרי זה **כאילו** הדין תלוי בזה, ולכן הוא נקרא "שוחדא דדייני".

3. **ביאר רבינו יונה** [ראה בהערה לעיל את שיטתו בביאור קושיית הגמרא] "דכיון שהם יודעים מי הם העדים שנמסרו להם השטר בפניהם, ולא יכלו [בית הדין] עכשיו לעמוד על נכון הדבר, או מפני שמתו העדים או מפני ששכחו זמן מסירת השטר אם בבוקר אם בערב, תו ליכא למיקם עלה דמילתא".

והרמב"ן [ראה בדבריו את שיטתו בקושיית הגמרא] כתב "והא דאמרינן ליכא למיקם עלה דמילתא, מתוך השטר קאמר, וכיון דמתוך השטר ליכא למיקם עלה דמילתא, אמר שמואל שודא דדייני, שהרי עדים לפניך מעידים ששניהם ביום אחד, ואין אומרים יבואו אחרים

או קונה השפחה — אומר: "משלקחתי — ילדה"; ואין לזה ולא לזה ראיות לטענתו, ואין זה או זה מוחזקים בולד, וכגון שהיא עומדת באגם שאינו רשות של אף אחד משניהם, הרי שמספק יחלוק המוכר והלוקח את הולד!

ואף כאן גבי "זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי", כך היה לנו לומר, שמספק יחלקו ביניהם את השדה או את הספינה.⁽⁶⁾

ומשנינן: **התם** — גבי ולד — להאי למוכר הפרה או השפחה

המחליף פרה בחמור, ודין הוא שבמשיכת החמור נקנית הפרה לחבירו,⁽⁵⁾ ולאחר שמשך את החמור נתברר שילדה הפרה; וכן המוכר את שפחתו ונתברר שילדה השפחה: ומתעמתים ביניהם מוכר הפרה או השפחה — והלוקח:

זה — מוכר הפרה או השפחה — אומר: "עד שלא מכרתי, ילדה, וכשמכרתי, לא מכרתי אלא פרה או שפחה ריקנית, והולד שלי הוא".

ואילו זה — בעל החמור שקנה את הפרה,

ב עוד כתב הרשב"ם בד"ה התם בטעם הדבר שאין אומרים לפי שמואל "שודא דדיני" כמו בשני שטרות היוצאים ביום אחד, שהוא משום שאין שייך זה אלא בשני שטרות שיראו למי אוהב יותר כי כוונתו היתה להקנות לו; [המשך דברי הרשב"ם שם, שכתב: "אבל הכא בדבר נחמן שזה אומר של אבותי וכו'"] אינם המשך דיבור זה, והם שייכים להמשך דברי הגמרא; ובעיקר דברי הרשב"ם, יש להוסיף, שלא דוקא בשני שטרות, שהרי גם גבי "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי" שייך "שודא דדיני", וכמפורש ברשב"ם לעיל בד"ה שודא].

ג. הנה בדין משנה זו נחלקו תנאים, וכמבואר בבבא מציעא ק א דמקשינן "ונוקמא אחזקת דמרא קמא, וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה"? הא מני סומכוס היא דאמר ממון המוטל בספק חולקין", מכל מקום מקשה הגמרא בסתם, משום שעד כאן לא נחלקו חכמים על סומכוס אלא משום שיש להעמידו בחזקת מרא קמא, אבל בזה אומר של אבותי שאין מרא קמא או מוחזק, אף חכמים מודים לסומכוס שמספק יש לחלוק; כן כתבו התוספות, והאריכו לבאר אם במחלוקת סומכוס וחכמים

בדבר, אלא שסומכוס על אומדנא שהאלים יותר הוא באמת הבעלים, אם כן צריך ביאור מה הפרש יש בין "איכא למיקם עלה דמילתא" ל"ליכא למיקם עלה דמילתא".

5. כתב הרשב"ם: כיון שמשך בעל הפרה את החמור נקנית הפרה לבעל החמור בכל מקום שהיא שהרי מטלטלין נקנין בחליפין, [והיינו דקתני "המחליף"], ולכך אין הדבר ידוע הולד של מי הוא, שהרי לא ראה עדיין את פרתו; אבל דין זה לא יתכן במכירה בכסף, כי אין מעות קונות, ואם משך את הפרה עם מתן המעות, הרי בשעת המשיכה ידוע הדבר אם ילדה או לא ילדה, ולאחר משיכה שוב אין מקום להסתפק ברשות מי ילדה, שהרי ברשות הלוקח היא עומדת; אבל גבי שפחה שנינו: "המוכר", והיינו שמכרה במעות, שהעבדים נקנים בכסף בלי משיכה.

6. א. הוסיף הרשב"ם בביאור הקושיא: והא הכא דאיכא למיקם עלה דמילתא אם יבואו עדים ויעידו ברשות מי ילדה, ובכל זאת אין אומרים "כל דאליה גבר".

לה-ב **אית ליה דררא דממונא** [שייכות ממון]
בולד, ולחהוה ללוקח הפרה או השפחה —
נמי **אית ליה דררא דממונא** בולד —

שהפרה והשפחה הלווא היו מתחילה של זה ושוב עברו לרשותו של זה, וספיקנו הוא, באיזה שעה ילדו, אם כשעדיין היו ברשותו של המוכר או אחר שעברו לרשותו של לוקח.⁽¹⁾

אבל **הכא** — גבי קרקע או ספינה, שזה אומר: "של אבותי היתה מעולם", וזה אומר: "של אבותי היתה מעולם" — הרי **אי הקרקע או הספינה דמר** [של זה] היא,

הלווא **לא דמר** היא לא עכשיו ולא אי פעם, ואי **דמר** הלווא **לא דמר** היא!

אמרי נהרדעי בדין קרקע או ספינה ש"זה אומר של אבותי, וזה אומר של אבותי", ונפסק על פי בית דין "כל דאלים גבר":

ואם בא אחד מן השוק והחזיק בה, ואף שאינו טוען ששלו היא, **אין מוציאין אותה מידו**, ומשום שהרי אף לשנים שנתעצמו עליה אין ראיות ששלם היא, ושמה אינה של שניהם!⁽²⁾

וכדתני **רבי חייא**: גזלן של רבים לאו שמייה

— כשיש מרא קמא — הלכה כסומכוס או כחכמים.

1. ביאור "דררא דממונא" לפי מה שנראה מדברי הרשב"ם [שעל פיו נתבאר בפנים] היינו כמו שכתב הריטב"א "פירוש [דררא דממונא] הוא" [עיקר תביעה], מלשון דררא דטומאה, ותרגום ירושלמי "מידי תבקשנה" תדרריניה, כלומר, כל אחד יש לו זיקה ועיקר תביעה זו, כי כיון שהולד הזה היה בפרה, והמוכר היתה שלו מקודם והלוקח הוא שלו עכשיו, ודין שיחלוקו"; ומדברי הרשב"ם בד"ה התם נראה, שטעם זה אינו סיבה לומר דוקא יחלוקו, ואילו היה שייך כאן "שודא דדייני" היינו אומרים לדעת שמואל "שודא דדייני".

ושיטת התוספות בביאור "דררא דממונא": פירוש, דל טענתיהו מהכא יש ספק לבית דין דהי מינייהו הוה הולד, אם נולד קודם שמכר או אחר שמכר ... אבל הכא בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, שעל פי טענותיהן בא הספק, אמרינן כל דאלים גבר.

וראה ב"ברכת אברהם" אות ו, שכתב, דלפי ההגדרה של הרשב"ם ועוד ראשונים, עיקר

הסברא ד"דררא דממונא" הוא שלא לומר "כל דאלים גבר", וכך יש לומר "שודא דדייני" כמו "יחלוקו" ואילו לפי סברת התוספות, עיקר סברא זו היא לומר "יחלוקו" ואינה סברא לומר מכחה "שודא דדייני" ראה שם.

2. נתבאר על פי הרשב"ם; וכתב על זה רבינו יונה "וטעמיהו דנהרדעי, דכיון שאין עדים שהחזיק יום אחד בשדה זו אחד משניהם, וכשבאים להחזיק כל אחד מכחיש את חברו בטענת ברי, אין כאן שום ראיה שתהא לאחד מהם, הלכך אם בא אחד מן השוק והחזיק בה, אף על פי שעושה כן שלא כדין, אין מוציאין אותה מידו בדין, דהוה ליה כממון שאין לו תובעים, והרי זה כמי שיורד בשדה אחר שלא נודע מי בעל השדה, שאין בית דין נזקקין להוציאה מידו, כי שמה שדה זו של הפקר הוא; ועוד, שאם יוציאנו מידו, שמה יש נזק לבעל השדה בכך שיחזיק בה אחד משנים אלו שהם באין בטענה, וטוב לבעל השדה בכך שיהא ביד זה שהוא מודה שאינו שלו".

אבל לדעת התוספות הטעם הוא משום שהוא דוחה את כל אחד אצל השני, והוסיפו "ואפילו

דאלים גבר"; (4) והיות ואינו יודע מי הם הבעלים, נמצא שאינו יכול להשיב. (5)

שנינו במשנה: חזקתן שלש שנים מיום ליום:

אמר רבי אבא:

אי דלי ליה איהו גופיה צנא דפירי [אם הטעינו המערער למחזיק סל ובו פירות משדהו], **לאלתר שעשה כן הוי חזקה**, שהרי זה כמי שהודה למחזיק ששלו היא הקרקע. (6)

גזלן, ומפרשים נהרדעי, שהכוונה היא לשלישי שהחזיק בדבר שמתעצמים עליו שנים אחרים, ואין לזה או לזה ראיות ששלו הוא, ויתכן שאינו של שניהם.

רב אשי אמר: לעולם — גזלן של רבים, כעין מה שאמרו נהרדעי — **שמיה גזלן** לענין שיוציאו אותו מיד אחר שאינו טוען בו כלום, (3) **ומאי "לא שמיה גזלן"** שאמר רבי חייא בגזלן כעין זה, להחמיר עליו הוא בא: **שלא ניתן גזל זה להשבון** [אינו מתכפר בהשבה], שהרי צריך הוא להשיב את הגזילה לבעליה, ולא להוציאה מתחת ידו ולהפקירה לשנים הראשונים לדין "כל

לעיל לד ב: "ואי תפסינן לא מפקין", והרמב"ן הקשה עליו, הובאו דבריו במהרש"א שעל דברי התוספות כאן, ראה שם.

5. ברשב"ם מבואר, שדברי רבי חייא מתפרשים גם — לפי רב אשי — לענין מה שאמרו לקמן פח ב, שהגזול את הרבים — כגון שמכר במדה לא ישרה — ואינו יודע ממי גזל, שאינו יודע למי להשיב, לא אפשר ליה בתשובה; וראה מה שהביאו התוספות משמו, ומה שכתב המהרש"א על דבריהם.

6. א. כן פירש הרשב"ם, ובפשטו, היינו שתוך כדי שעבד הלוקח בשדהו סייע בעדו לטעון סל פירות, שאם לא כן אין כאן ראיה, כי שמא מכר לו אותם הפירות; והביא מפירוש רבינו חננאל שפירש בהיפוך, שאם הלוקח שלח דורון לבעל השדה מפירות השדה, שוב אינו יכול לטעון "לא מכרתי", וכתב על זה הרשב"ם שפירוש זה לא נראה בעיניו.

ב. ראה ב"ברכת אברהם" אם הוא בגדר "הודאה" ממש, או שהוא בגדר אומדנא, ונפקא מינה בזה, לענין מה שהקשה ה"קצות החושן"

כתבו הרשאה זה לזה, הואיל ורשעים הם אין נזקקין להם", וכתב ה"קצות החושן" בסימן מט סק"ח בביאור דבריהם, משום דמדינא אין הרשאה מועילה, משום שאינו יכול להקנות את הגזילה, כי זה הוא דבר שאינו ברשותו, ואפילו קרקע הרי הוא כמי שאינו ברשותו, כי כל שאינו יכול להוציאו בדיינין אינו יכול להקנות, והרשאה אינה אלא תקנת חכמים וכמו שכתבו תוספות בפרק מרובה דך ע א, ולכן גבי רמאים ורשעים אין נזקקים לתקנתם.

3. כתב רבינו יונה "רב אשי אמר לעולם שמיה גזלן, שמסתמא שדה זו של אחד מהם, והלכתא כרב אשי דבתרא הוא, והיינו דאקשינן לעיל "מאי שנא משני שטרות, ומאי שנא מהא דתנן המחליף פרה בחמור", ואם איתא דאיכא לספוקי שאינה לאחד מהם, ואפילו החזיק בה שלא בטענה לא שמיה גזלן, מאי קשיא ליה, הא ודאי טעמא רבה איכא שלא נדון כאן שודא או חלוקה, כיון דלא מחזקין שתהא לאחד מהן, ויותר נכון שלא להזקק להם, וכל דאלים גבר".

4. הרשב"ם דימה דין זה למה שאמרו בגמרא

אמר רב זביד:

אמר תמה ליה רב אשי לרב כהנא:

ומכל מקום אם טען המערער ואמר: לעולם הקרקע שלי היא, ומה שסייעתיו בפירות הוא משום שלפירות הורדתיו כאריס למחצה שליש ורביע, הרי זה נאמן.⁽⁷⁾

והני מילי שיכול אדם לטעון למחזיק בשדה "לפירות הורדתיו" – בתוך שלש שנים שמחזיק הלה בקרקע, וכדי לסתור את ההוכחה ממה שהטעינו למחזיק צנא דפירי –

אבל לאחר שלש שהחזיק אדם בשדה,⁽⁸⁾ לא יכול המערער לומר: לכך החזיק זה בשדה משום ש"לפירות הורדתיו", ואפילו אם לא הטעינו צנא דפירי; ומשום שאין אדם נזהר בשטרו יותר משלש שנים, והיה לו לזה למחות, וכפי שמבארת הגמרא בהמשך הענין.

ואי אכן לפירא אחתיה, מאי הוה ליה למעבד, [אם אכן מוריד הוא את חבריו לאכילת פירות, וכגון שנותן לו את שדהו במשכנתא לפרעון חובו, מה יש לו לעשות?! כלומר, כיון שאינו יכול לטעון "לפירות הורדתיו" אחר שהחזיק זה שלש שנים, הרי נמצא שכל המוריד חבריו לפירות למשך זמן של יותר משלש שנים – יפסיד את שדהו!⁽⁹⁾]

אמר ליה רב כהנא לרב אשי: איבעי ליה למחויי, בידו למחות במחזיק בתוך שלש שנים ולומר לעדים "דעו לכם שלפירות הורדתיו לכך וכך שנים, וגוף הקרקע שלי היא", ואם אין לו שטר מכירה, לא יוכל לטעון "שטר היה לי ואבד, כי לא נזהרתי בו אחר שלש", כי היות ומיחה בו בעל השדה היה לו להזהר בשטרו; ואף שאין זו מחאה גמורה כשאר מחאות שהוא טוען "בגזל

הכא עדיף דהוי "הפה שאסר" דעדיף ממיגו כמו שכתבו התוספות בבא קמא דף עב ד"ה אין לך בו.

7. כלומר, לא הפסיד במאי דדלי ליה, רשב"ם.

8. ואפילו אם לא דלה לו צנא דפירי, רשב"ם.

9. ביאור קושיית הגמרא היא [על פי הרשב"ם והתוספות], משום שהיתה סבורה הגמרא שאין אדם יכול למחות ולומר "לפירות הורדתיו", כי אין מחאה חשובה מחאה אלא כשהוא אומר "גזלנא הוא".

וכתבו התוספות, שאי אפשר לפרש לדעת רב אשי, שמכח קושיא זו בא הוא לומר שיכול כל

[קלה ב] למה הוי חזקה, והרי יש ריעותא ד"אחוי שטרך", וכן נפקא מינה לענין שבועת היסת, ראה שם.

ג. לשון הרשב"ם הוא "אם יש עדים שהגביה המערער צנא דפירי...", וביאר ב"נתיבות המשפט" [סימן קמו על לשון השולחן ערוך שם "אם הביא המחזיק עדים"]: אבל אם מודה בעצמו שסייע עמו, וטוען שמכל מקום לא מכר לו, ודאי דמהימן המערער, אף דאי איכא עדים שסייעו, לא מהימן במיגו ד"לפירות הורדתיו" דהוי כמיגו במקום עדים, כמו שכתבו התוספות [ד"ה ואי "ואם תאמר ולהימניה במיגו דאי בעי אמר לפירות הורדתיו, ויש לומר דהוי מיגו במקום עדים דאנן סהדי כיון דדלי ליה צנא דפירי מודה שהיו הפירות שלו"], מכל מקום

יושב הוא בשדה", שהרי אף לפי דברי המערער בדין הוא מחזיק בקרקע, מכל מקום מחאה היא!

דאי לא תימא הכי, שאף מחאה לחצאין כעין זו מחאה היא, **הני משכנתא דסורא** [שמוריד הלוח את המלוה לאכילת פירות בשדהו], **דכתב בכו "במשלם שניא אלין תיפוק ארעא דא בלא כסף"**, [בתום מספר שנים כך כך – כפי שנקבע ביניהם – תחזור הקרקע לבעליה בלוא כסף ובלא מחיר] –

וכי נאמר, **דאי כביש ליה לשטר משכנתא גביה, ואמר "לקוחה היא בידי"**, **הכי נמי דמחזיקין**, [וכי אפשר שלעולם יכול המלוה להעלים את שטר המשכנתא, ולטעון "לקוחה היא בידי"] ונאמינו מדין חזקת שלש שנים, ואילו המערער אין בידו לבטל את חזקתו על ידי מחאה לחצאין?!

וכי תימא הכי נמי [אכן יכול הוא לעשות כן] –

והיתכן **דמתקני רבנן** – שהתקינו את משכנתא דסורא⁽¹⁰⁾ – **מידי דאתי ביה לידי**

מערער לטעון לאחר חזקת שלש שנים "לפירות הורדתיו", משום, דאם כן קשה לרב אשי מאי טעמא דרבנן דבעו שלש שנים מיום ליום, דהא לדידיה ליכא למימר כדמפרש רבא בריש פירקין ד"עד שלש שנים מיוחדר איניש בשטריה, טפי לא מזדהר", דהא לעולם צריך לשמור שטרו פן יאמר "לפירות הורדתין"; [ועוד הוכיחו כן מהמשך הגמרא], והקשה ה"קצות החושן" [קמ ב]: וכי מה שאין אדם שומר את שטרו אחר שלש שנים הוא משום שיש לו חזקה במקום השטר, והרי אין הדבר כן אלא אדם זורק את שטרו משום שסומך הוא שאם לא ערער עד עתה מסתמא לא יערער, ואם כן נפלה הוכחת התוספות?!

וכתב להוכיח מזה, שלדעת התוספות חזקת שלש שנים תקנת חכמים היא שלא יפסיד המחזיק כיון דאינו נזהר בשטרו יותר משלש שנים [וכאשר כן היא שיטת הקצה"ח, כפי שהובא בהערות לעיל כט א], והיינו שאומרים התוספות: אם תמצי לומר שמכל מקום יכול המערער לבטל את חזקת המערער בטענת "לפירות הורדתין", אם כן לא הועילו חכמים כלום בתקנתם, שהרי עדיין יפסיד כשזרק את שטרו.

והרמב"ן הקשה על עיקר פירושה של התוספות והרשב"ם, דאם כן היה לגמרא לומר "דמהני ליה מחאה" ולא "איבעי ליה למחויי", וראה מה שביאר הוא את דברי הגמרא.

10. רבינו יונה הוסיף בביאור דברי הגמרא וז"ל "דאי לא תימא הכי, אלא דתוקמא בטעמא אחרינא, ותאמר, דלא שייכא מחאה בכי האי גוונא, אף על פי שזה טוען לפירות הורדתיו, דאיהו דאפסיד אנפשיה כשהורידו לפירות שלש שנים, לפי שלא ראו חכמים להאמין את המערער כשטוען לפירות הורדתיו, כדי שלא נבטל כל החזקות, אם כן האי משכנתא דסורא ... כלומר, התם ודאי לא מצית אמרת דאיהו דאפסיד אנפשיה כשהורידו שלש שנים, שהרי מתקנת חז"ל הורגלו להוריד למלוה לפירות לשנים רבות, אלא על כרחך יש תקנה במחאה ...", וראה עוד בריטב"א.

11. תקנת חכמים היא, משום שהמלוה את חברו על שדהו אסור הוא לאכול הפירות משום ריבית; ברם אם מנכה הוא באכילת הפירות מערך ההלוואה, וכגון שקובעים על הלוואה של עשרה מנה שיאכלנה עשר שנים, הרי זה מותר,

פסידא, [וכי אפשר שיתקנו חכמים דבר שיכול הלוח לבוא על ידו לידי הפסד]?! הלוא ודאי שלא יתקנו חכמים תקנה כעין זו —

אלא בהכרח שאין בכך חשש פסידא, כי **איבעי ליה** ללוח למחויי במלוה מחאה לחצאין, ומחאה זו תבטל את חזקת המלוה, ואין בידו להפסיד את הלוח —

ואם כן **חבא** — כשהורידו לפירות — **נמי**, אם חושש הוא שלסוף שלש שנים יטען האריס ששלו היא, **איבעי ליה** למחויי במלוה בתוך שלש השנים מחאה לחצאין, כי אף מחאה לחצאין מחאה היא!

אמר רב יהודה אמר רב:

גוי שהחזיק שלש שנים בקרקע של ישראל וטען "קניתיה" אינו נאמן, שלא אמרו חזקת שלש שנים אלא לישראל בלבד, ומשום שסתם גויים גזלנים ואלים הם, והישראל ירא למחות בהם, לפיכך לא תיקנו⁽¹²⁾ להם חזקה.

ולא עוד, אלא שאף **ישראל חבא מחמת** אותו גוי, **הרי הוא** — אותו ישראל — **כגוי** עצמו: **מה גוי אין לו חזקה אלא בשטר**, אף **ישראל חבא מחמת גוי**, אין לו חזקה אלא

בשטר.

כלומר, גוי שהחזיק בקרקע שלש שנים והלך ומכרה לישראל, אין מעמידים את הקרקע בחזקתו של הישראל, ומשום שחזקת הגוי אינה מועילה להאמין את הגוי בטענתו, ושוב ממילא, לא מיבעיא שאם לא החזיק הישראל עצמו, אין מעמידים את הקרקע בידו, שחזקת הגוי אין מועילה לו, ואף לא לישראל הבא מחמתו; אלא אפילו אם החזיק הישראל עצמו בקרקע שלש שנים אין מעמידים את הקרקע בידו, שהרי חזקת הישראל חזקה שאין עמה טענה היא, שאין הוא טוען "יודע אני שקנהו הגוי מן הישראל ושלי היא", אלא מסתמך הוא על חזקה שהחזיק הגוי, והיא הלוא אינה חזקה.⁽¹³⁾

אמר רבא: ואי אמר הישראל — שהחזיק בה שלש שנים אחר שקנאה מן הגוי — לישראל המערער:

"**לדידי אמר לי גוי דמינך זבנה** [כך אמר לי 17-א הגוי שהוא קנה ממך את השדה]" — **מהימן**, שהרי יכול היה לומר "ממך קניתיה", ומיגו שהיה יכול לטעון כן, אף בטענה שטוען עכשיו הרי הוא נאמן.

ותמהינן עלה: **מי איכא מידי דאילו גוי אמר לא מהימן**, ואילו **אמר ישראל משמיה דגוי**

ה"קצות החושן" שהובאו בהערה לעיל.

13. כתב הרשב"ם: אבל אי טען ישראל ואמר "יהב לי ההוא גוי שטר זביני דזבנה מינך, וראיתי בו שלקחה ממך", מהימן, דדמי למאן דאמר ליה "קמי ידי זבנה ההוא גוי מינך" דמסקינן לקמן דמהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה "מינך זבנתה ואכלתה שני חזקה"; ובפשוטו לאו

כי נמצא שהוא קונה פירות כל שנה במנה, ואף אם הפירות שוים יותר מערך ההלוואה אין בכך כלום, היות וקרוב הוא להפסד כמו לשכר, שהרי אף אם תשתדף השדה, ינוכה כל שנה מנה מחוב ההלוואה.

12. נתבאר על פי לשון הרשב"ם; ונראה מלשון זו שחזקת שלש שנים תקנת חכמים היא, וכדברי

שלש שנים; מכל מקום אין שייך להאמינו במיגו במה שהוא טוען שהגוי אמר לו שקנה אותו ממך, שהרי לו יהא כדבריו שאכן אמר לו כן הגוי, אין זו סיבה להעמידו בקרקע, שהרי אין הגוי נאמן בטענתו, ואי אפשר שמשום שאמר כן הישראל משמו של הגוי, תהא טענת הגוי בחזקת אמת! (1)

מהימן נוכי אפשר שאילו היה אומר הגוי בפנינו שקנה את השדה מן הישראל לא היה נאמן, ואילו כשאמר כן הישראל משמו, יהא נאמן!?

כלומר, אין אתה יכול להעמיד את הישראל בקרקע, שהרי אם כי אילו היה טוען "ממך קניתי" אכן היה נאמן, שהרי החזיק בה

טוענים כן גם לישראל הבא מחמת גוי, לא פירש הרשב"ם; והיה אפשר לפרש, כיון דעיקר דין "טענין" הוא משום שאילו היה המוכר לפנינו והיה טוען היה נאמן, והטעם שהיה נאמן הוא משום שהלוקח החזיק מחמתו, וכאילו החזיק הוא, אם כן בגוי שאין לו חזקה אין שייך "טענין"; ומיהו לפי מה שפירש הרשב"ם את הטעם שלגוי אין חזקה, שהוא משום שלא חשש למחות, אם כן לכאורה כשאנו דנים שתועיל טענת המוכר משום שהישראל החזיק מחמתו, בזה לכאורה היתה צריכה החזקה להועיל, וצ"ע בזה.

דוקא כתב הרשב"ם "יהב לי ההוא גוי שטר זביני" והוא הדין אם אמר הישראל "אני ראיתי בשטר המכירה ביד הגוי שהישראל מכר לו", כי הרשב"ם מדמה את זה ל"קמי ידי זבנה מינך" וכשראה בשטר המכירה הרי זה כאומר "קמי ידי זבנה מינך" ועוד, כיון דמשום מיגו הוא נאמן למה לא יועיל כשאומר "ראיתי בשטר המכירה", אלא שאחרונים דקדקו מלשון הרשב"א שכתב על דברי הגמרא לקמן דאי אמר "קמי ידי זבנה מינך" הרי הוא נאמן: "והוא הדין אם אמר ישראל לדידי יהב גוי שטרא דזביני דזבנה ניהליה ישראל, ואיזדהרי ביה וכיון דעברו שני חזקה תו לא איזדהרי מהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה: מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה", ומשמע דדוקא בכי האי גוונא שטוען "הוא נתן לי את השטר", ועיין בזה.

ב. עוד כתב הרשב"ם, שאין דין זה אמור אלא בישראל הבא מחמת גוי, אבל בישראל הבא מחמת ישראל, לא מיבעיא שאם החזיק בה הישראל הראשון שלש שנים שמעמידים את הקרקע ביד הלוקח, אלא אפילו אם לא החזיק הישראל הראשון שלש שנים, ואף לא טען בפנינו שהוא קנה את הקרקע מבעל השדה, הרי השני שהחזיק בה שלש שנים זוכה בשדה, אם מביא הוא שטר מכירה מהמוכר לו, ומשום ש"טוענים ללוקח" שהמוכר לו קנה את השדה מבעליה, ובלבד שידור בה המוכר לו יום אחד, וכמבואר דין זה לקמן מא ב, ובטעם שאין

1. א. לשון הרשב"ם הוא: לדידי אמר לי גוי דמינך זבנה מהימן, דמדאסיק אדעתיה למיטען הכי, הכי נמי הוה מצי למיטען "אנא זבינתה מינך ואכלתיה שני חזקה", דמהימן, הלכך מה לו לשקר וקושטא קאמר; מי איכא מידי דאילו אמר גוי לא מהימן, השתא נמי חזקה שאין עמה טענה היא, דאפילו אם טענתו אמת היא, דאמר ליה גוי דמישראל זבנה, הלא אין בדבריו של גוי כלום בלא שטר; ולשונו צריכה ביאור, שמתחילה דן הרשב"ם להאמינו לישראל מדין מיגו, וסיים ב"חזקה שאין עמה טענה".

ב. ב"בית הלוי" [חלק ג סימן לו אות ב] דקדק, שלא הקשתה הגמרא אלא משום שאמר כן בשם גוי, אבל אם היה אומר כן בשם ישראל לא היה קשה לגמרא, וכתב לפרש דלויבא לשיטתו לקמן דף קלה הטוען ברי על ידי אחר

אלא אמר רבא: (2)

אי אמר ישראל אחר שהחזיק בה הוא עצמו שלש שנים "קמי ידי זבנה גוי מינך, וזבנה ניהלי" – מחימן, [אם כך אמר ישראל שהחזיק בה "בפני קנה הגוי את הקרקע ממך, ומכרה לי", הרי הוא נאמן]!

והטעם: מינו דאי בעי אמר ליה ישראל המחזיק לישראל המערער: "אנא עצמי זבינתה מינך", והרי היה נאמן מכח חזקתו שהחזיק שלש שנים; לכן נאמן הוא גם בטענה שטוען: יודע אני שקנה אותה הגוי ממך, והוא הרי מכרה לי". (3)

ואמר עוד רב יהודה:

האי מאן דנקיט מגלא ותובליא (4) בידיה, ואמר "איזיל איגורא" (5) לדיקלא דפלניא, דזבנתיה מיניה, מחימן! מאי טעמא? משום דלא חציף איניש למיגור דיקלא דלאו דיליה –

[הלוקח בידו כלי בצירת תמרים, ואומר "הולך אני לגדור את תמרי הדקל של פלוני שקניתי מבעל הדקל – שאינו לפנינו – זכות זו", אין בית הדין מעכבים בידו, ומשום שסברא היא: אין אדם חצוף לגדור את תמרי דיקלו של אחר]. (6)

ועוד אמר רב יהודה:

יש העושים גדרות סביבות לשדה הסמוכה ליער, ומכניסים אותם קצת לתוך שדותיהם, ומעבר לגדרות זורעים הם זרע כדי שיהא לאכול לחיות השדה, שלא יבואו ויקלקלו את השדה, וגדרות אלו נקראים "גודא דערודי" [מחיצת הערודים] –

והאי מאן דאחזיק מגודא דערודי ולבר, מי שזרע במשך שלש שנים בשדה מעבר לאותן מחיצות, לא חוי – זריעה ואכילת פירות אלו – חזקה לטעון שקנה את אותו המקום!

טענה; ולקמן מא ב מצינו כעין לשון זו, ושם נתבאר בהערות אם אכן מטעם "מיגו" הוא, או ש"חזקה שיש עמה טענה" היא.

4. פירש הרשב"ם [לעיל לג ב]: כלי גודרי תמרים, המגל לגדור, ותובילא [כן היא גירסת הרשב"ם שם] חבל לעלות בו מפני גובהו; ויש מפרשים ש"תובילא" הוא סל לקבל בו את הפירות.

5. לעיל לג ב הגירסא היא: "איגוריה" והוא מלשון גדירת תמרים.

6. כתב הרשב"ם [לעיל לג ב], שאין זה מועיל כנגד טענת בעל הבית שאומר "לא הורדתי לפירות", שאם כן כל אדם ירד ויאכל את

חשוב טענת "בריי", ואם כן כשאומר משמו של ישראל שהוא קנה, הרי זה כטענת ברי שפלוני קנאה ממנו, ואם כן חשוב זה "חזקה שיש עמה טענה", ראה עוד שם, וב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן כ ד"ה ולענ"ד].

2. מסתבר, שטענה הגמרא בתחילה בהבנת דברי רבא, והגמרא מבארת עכשיו שרבא אמר כך, ולא כפי שחשבה הגמרא בתחילה.

3. הנה בפשוטו אין צורך להאמינו מדין "מיגו" כלל, שהרי כיון שטוען טענה המזכה אותו בשדה, יש לנו להאמינו, כי מה לי אם אומר אני קניתי ממך, ומה לי אם אמר פלוני קנאה ממך ומכרה לי, וכאשר כן משמע באמת לשון הרשב"ם כאן שכתב "היינו חזקה שיש עמה

ומפרשין: **מאי טעמא?**

משום **דמימר אמר** בעל השדה "**כל דזרע נמי ערודי אכלי ליה**, [הרי את מה שזורע זה אוכלים הערודים]", ואין זו חזקה כדמחזקי אינשי, ולפיכך לא חששתי למחות.

ואמר רב יהודה: אכלה לפירות השדה כשהיו אסורים משום **ערלה**,⁽⁷⁾ שיש לו למערער לטעון: לא איכפת לי שיאכל זה את הפירות, שהרי אסורים הם —

או שאכל את פירות השדה בשנה **השביעית** שכל פירות השדה הפקר הם, ולא איכפת לו לבעל השדה למחות בו —

וכן אם אכל פירות שהיו אסורים משום **כלאים** [כלאי הכרם] —

בכל אופנים אלו: **אינה חזקה**.

תניא נמי הכי: אכלה ערלה, שביעית וכלאים — אינה חזקה.

אמר רב יוסף:

אכלה לתבואת השדה כשהיא **שחת**, דהיינו שלא המתין עד שתגדל התבואה ותהיה ראויה למאכל אדם, אלא שקצרה בתחילת גידולה שהיא עדיין שחת, והאכיל ממנה לבהמתו — **לא הוי חזקה**, שהרי לא היה זה

אוכל את השדה כשאר בני אדם בעלי שדה תבואה, ולפיכך לא חשש למחות, שהרי ניכר הדבר שהוא אינו בעל השדה.

אמר רבא שהיה דר במחוזא:

ומכל מקום **אי בצואר מחוזא קיימא** [אם עומדת השדה בבקעת מחוזא], **הוי חזקה**; שעשירים הם ולהם בהמות הרבה, ודרכם להאכיל את השדות לבהמות בעודן שחת.

אמר רב נחמן:

א. המחזיק בקרקע שהיא **תפתיחא** [שדה פתוחה ומליאת בקעים, ואינה מוציאה פירות],⁽⁸⁾ **לא הוי חזקה**, שמפני רעתה לא הקפיד זה למחות.

ב. החזיק המחזיק בדרך של **אפיק כורא ועייל כורא** [זרע כור, ולא הוציא ממנה אלא כור של תבואה], **לא הוי חזקה**; כי היות ולא הרויח המחזיק כלום בזריעתו, אין בעל השדה חושש למחות בו.

ג. **והני דבי ריש גלותא** [אנשי ריש גלותא, שמטילים חיתתם על בני העיר, ועשירים הם]:

לא מחזקי בן, [חזקתם שהחזיקו בשדותינו, אינה חזקה]; כי ירא בעל השדה למחות בהם.

לעיל לג ב, וראה שם בתוספות ובהערות.

7. ואפילו לא היתה אסורה אלא באחת משני החזקה, **רשב"ם**.

8. כן פירש **רשב"ם**, ונראה שהכוונה היא שהמחזיק זרע בה אף שאינה ראויה לזריעה,

פירותיו של השני, ולא נחוש לזעקותיו של בעל השדה; ואינו מועיל אלא לענין שאין בית הדין מעכב בידו מליירד ולאכול פירות קרקע שידוע לבית דין שהיא של אחר.

ומיהו אם כבר אכל את הפירות, נאמן הוא מטעם זה שלא להשיב את הפירות, אף שבעל הקרקע מכחיש את טענתו, וכדמוכח מן הסוגיא

נייד והולך ממקום למקום, **אין להן חזקה**; (10) והרי עבד נייד ומהלך הוא?!

אמר תירץ רבא:

הגודרות **אין להן חזקה לאלתר**, כלומר: לא אמר ריש לקיש אלא שאין הגודרות כשאר מטלטלין, שהמחזיק בהם וטוען "לקוחים הם בידי" הרי הוא נאמן מיד, ואף קודם שהחזיק בהם שלש שנים, ומשום ש"חזקה מה שתחת יד אדם הרי אלו שלו", כי הגודרות שהן הולכות מעצמן ממקום למקום, יש לומר שהגיעו מעצמן לרשותו של זה, ולא משום שהוא הביאם לביתו כשלחם. (11)

אבל אף העבדים והגודרות (12) **יש להן חזקה**

ואף **לא מחזיקינן בהו**, אין חזקה שהחזקנו אנו בבתיהם ובשדותיהם, מועילה לנו; כי מתוך שעשירים הם ויש להם בתים ושדות הרבה, מניחים הם לבני אדם זרים לדור בבתיהם ולעבד את אדמותיהם, כדי שישביחום וימצאו אותם מתוקנים כשירצו לקחת את שלהם, וגם אינם חוששים למחות במי שמחזיק בהם, שבוטחים הם בזרועם שיטלו את שלהם לכשירצו. (9)

שנינו במשנה: **והעבדים ... חזקתן שלש שנים מיום ליום**:

ותמהינן: **וכי עבדים יש להם חזקה?! והאמר ריש לקיש:**

הגודרות [גדרות צאן], וכן כל דבר שהוא

ומה שכתב: "או אתה הכנסתו לביתך" הכוונה היא שהיו מהלכים מעצמן ליד רשותך והכנסת אותם לביתך; שהרי אם לא כן, מה בין גודרות לשאר מטלטלין שאין אומרים גול המחזיק את המטלטלים מבית בעל הבית.

11. הקשה הרמב"ן: מה חידש ריש לקיש, והרי ממשנתנו שמענו כן, שהרי אמרו שהעבדים אין חזקתם אלא לאחר שלש שנים, הרי שאין לגודרות חזקה לאלתר?!

ותירץ: ממשנתנו לא שמענו אלא עבדים, ויש לומר שדוקא להם אין חזקה לאתר "שלא יקניטנו רבו וילך אצל חבירו", ראה בבא קמא דא.

12. נתבאר על פי הרשב"ם; ובהגהות הגר"א הביא דהרמב"ם ושולחן ערוך סימן קלה כתבו כן בעבדים לבד, וטעם הרמב"ם הוא משום ששאר גודרות אינם בני שטר, ואין שייך לומר בהם את הטעם שאמרו בגמרא לעיל כט א שהוא משום עד שלש שנים נזהר אדם בשטרו, וכמו

ולכן לא היא חזקה; אבל אם העמיד בה חיות או ששטח בה פירות הוי חזקה כמו בצונמא לעיל כט ב.

ובשם רבינו חננאל פירש הרשב"ם: שדה שלא חרש אותה, אלא ירדו עליה גשמים ונשבה הרוח, וזרחה השמש ונתבקעה כמו פתחי חרישה, וזרע בה.

9. כתב הרשב"ם, שיש מפרשים את הטעם שאין מחזיקים בהם, שהוא משום שעסוקים הם בצרכי ציבור, ואין יודעים מי מחזיק בשלהם; וכתב הרשב"ם שלא נהירא פירוש זה.

10. "ומשום שיכול לומר לו [בעל הגודרות], מעצמו נכנס אצלך או אתה הכנסתו לביתך והחזקת בו", רשב"ם; [ויש לעיין בלשון הרשב"ם שפירש טעם זה מיד בתחילת הגמרא, שהרי בפשוטו לפי מה שסברה הגמרא בתחילה שאין בגודרות אפילו חזקת שלש שנים, אם כן אין הטעם משום זה, דמה ענין זה לחזקת שלש שנים, ועיין בזה].

לאחר שלש שנים.

אמר רבא:

עילתיה לחתם, [שמא אמו שהיא כגודרות היא זו שהביאה לכאן את בנה יחד עמה], קא משמע לן: אימא לא מנשיא ברא, [אמא אינה שוכחת את בנה], ואם אמו הביאתו, אמו היתה מוציאתו. (14)

מעשה בהנהו עיזי דאכלו חושלא [מעשה בעזים שאכלו שעורים קלופים שהיו שטוחים בשדה לייבשם] בנהרדעא, אתא מרי חושלא תפסינהו, והוה קא טעין טובא, [ובא בעל החושלא, והחזיק בבחמות, והיה טוען שאכלו הרבה חושלא בשדהו].

אמר אבוב דשמואל:

אף שהעבדים בכלל גודרות הם, שאין להם חזקה לאלתר, מכל מקום אם היה העבד קטן המוטל בעריסה, יש לו חזקה לאלתר, שהרי לא מאליו נכנס, ודינו כשאר מטלטלין. (13)

ותמהינן על רבא: והרי פשיטא הוא שהדין כן, ולמה הוצרך רבא להשמיענו דין זה!?

ומשנינן: לא צריכא דברי רבא אלא בקטן דאית ליה אימא [יש לו אם], כי מהו דתימא אם לא דברי רבא: ניהוש דלמא אימיה

בטעם חזקה שהיא באמת מדלא מחה לאלתר אלא שמשום השטר הוארך זמן החזקה כדי שלא יאמר לו "אחוי שטרך", אם כן בגודרות שאין שייך בהם שטר, היה לנו לומר שתהיה החזקה מיד, ראה בזה ב"נתיבות המשפט" [קמד יג] וב"קהלות יעקב" [הגדמ"ח סימן יח אות ו].

13. הקשה ב"קצות החושן" [קלה ב]: כיון שעבדים בני שטר הם, אם כן יאמר לו "אחוי שטרך", שהרי לפי הרמב"ן כל עיקר הטעם שצריך שלש שנים הוא משום ריעותא דאחוי שטרך, ואם כן למה יהיה לעבד קטן חזקה מיד!?

ותירץ: ואפשר, כיון דהיכא דדלי ליה צנא דפירי לאלתר הוי חזקה [כדלעיל לה ב], ולא אמרינן "אחוי שטרך" ומשום דהיכא דאיכא ראיא גדולה לא אמרינן "אחוי שטרך", ודוקא היכא דליכא ראיא ברורה כל כך הוא דאמרו "אחוי", ואם כן בקטן המוטל בעריסה הוה ליה חזקה יותר, וראה ב"ברכת שמואל".

14. והוא דשהה בכדי דלא מנשיא ליה, ריטב"א.

שכתב הסמ"ע בסימן קלה; ואולם דעת הש"ך בדעת הרמב"ם, שאף בבהמה מועיל חזקת שלש שנים, ודקדק כן גם מלשון הגמרא, כיון ד"גודרות" משמע בהמה ומלשון "גדרות צאן", ראה שם, והרמ"א שם הביא את שיטת הרשב"ם ועוד ראשונים בשם "ויש אומרים".

והריטב"א כתב בשם הרשב"א "דאעבדים קיימי, דיש להם חזקה לאחר שלש שנים דוקא, מפני שעושה פירות תדיר, ואולי ישתהו ברשותם זמן רב שלש שנים, אבל גדרות נהי דאין להם חזקה לאלתר, אבל יש להם חזקה בכדי שדרך הבעלים להקפיד שלא להניחן ברשות אחרים"; והריטב"א כתב על זה: ואין נראה כן מלשון הגמרא, דהא ודאי כי פרקינן "אין להם חזקה לאלתר" על דברי ריש לקיש אמרו לה שאמר הלשון הזה, דאין להם חזקה, ובדידהו אמר שיש חזקה לאחר שלש שנים ..., וכדברי הש"ך; וראה עוד שם אריכות בדין כלים העשויים להשאל ולהשכיר שאין להם חזקה לאלתר, אם יש להם חזקה לאחר שלש שנים, או אף לאחר שאין דרך להשאל יותר.

והעירו האחרונים, שלפי שיטת הרמב"ן

ומשנינן: הרי מעשה זה בנהרדעא היה, ובנהרדעא טייעני שכיחי [מצויים ישמעאלים גנבים], ומתוך כך אין הן הולכות לבדן אפילו מבית הבעלים עד בית הרועה, אלא מידא לידא משלמי, [מעבירים אותן מיד הבעלים ליד הרועה, וכן בחזירתן].

שנינו במשנה גבי שדה בית הבעל: רבי ישמעאל אומר: שלשה חדשים בראשונה, שלשה באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע, הרי שמונה עשר חודש; רבי עקיבא אומר, חודש בראשונה וחודש באחרונה, ושנים עשר חודש באמצע:

שואלת הגמרא: לימא, ניר [חרישה] איכא בינייהו, האם נאמר שיסוד מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא הוא, בדין חרישה בשדה אם חזקה היא:

דרכי ישמעאל סבר: ניר לא הוי חזקה, עד שיזרע ויאכל פירות⁽¹⁷⁾ גמורים; ולפיכך צריך הוא שלשה חדשים בכדי שיגדל הפרי ברשותו כל צרכו.

ואילו רבי עקיבא סבר: ניר הוי חזקה, והרי די בחודש אחד של ניר.

יכול הוא לטעון שאכלו חושלא עד כדי דמיהן של העזים, ומשום מיגו דאי בעי אמר "לקוחות הן העזים בידיו", ואז הלוא היה זוכה בכדי דמיהן של העזים; ולכן אף כשטוען שאכלו בשדהו, נאמן הוא על חושלא בערך העזים, שהרי ערך זה היה יכול להוציא בטענת "לקוחות הן בידיו".⁽¹⁵⁾

ותמהינן: ואיך אתה אומר שיכול היה לטעון "לקוחות הן בידיו" — האמר ריש לקיש: הגדרות אין להן חזקה לאלתר כשאר מטלטלין, אלא כעבור שלש שנים כקרקעות!?

ומשנינן: שאני עיזי, דמסירן לרועה, דין עיזים שונה מדין שאר גודרות, כי משונות הן יותר מאילים וכבשים, ואין אדם יכול להחזיק בהם בדרך, ולפיכך יש להן חזקה, שהרי אינן הולכות מעצמן, אלא הרועה שומר עליהן.

ואכתי תמהינן: והא איכא צפרא [בוקר], הרי בבוקר הולכות הן מבית הבעלים לבית הרועה לבדן, וכן בפניא [ערב] חוזרות הן לבדם מבית הרועה ועד בית הבעלים, ואם כן אף לעיזים דין גודרות, כי שמא באו לביתו של זה בבוקר או בערב כשהלכו לבדן!?

יהא לו אלא כדי דמיהן [והוי "מיגו לחצי טענה"]?! ותירץ, שיש בידו לטעון "לקוחות הן בידיו" יחד עם הטענה שאכלו חושלא שלו, ראה שם; אך ראה בריטב"א שכתב בתוך דבריו "דמסתמא לא טעין יותר מכדי דמיהם".

17. נתבאר על פי רשב"ם; ולדעת תוספות [כח א דה שלשה], סגי בזריעה או בקצירה ראה שם

15. ואם תאמר: הרי זה מיגו להוציא! כתב רבינו יונה [לעיל לג א סוף ד"ה כי אמינא]: דשאני התם דהוי תפיס להו לעיזי במשכון, אף על פי שאין לו עליהם שום זכות, אלא כדין שעבוד שיש לו על שאר נכסיו.

עוד הקשה ב"שער המשפט" [כללי מיגו פב ג] מה מיגו הוא זה, והרי הוא תובע יותר מכדי דמיהן, ואם יאמר "לקוחות הן בידיו" הרי לא

שחת):

דרכי ישמעאל סבר: פירא רבא בעינן, ואך כעבור שלשה חדשים – תבואה [כגון שעורים, שבולת שועל ועדשים] נגמרת.

ורבי עקיבא סבר: אפילו אכל את התבואה כשהיא שחת שלא גדלה כל צרכה, אף זו היא חזקה. (2)

תנו רבנן: ניר אינו חזקה.

ויש אומרים: הרי זה חזקה.

ותמהינן עלה: ותסברא, וכי סבור אתה שאפשר לפרש כן את טעמיהם! והרי אם כן לרבי עקיבא, מאי איריא חודש אפילו ביום אחד נמי יכול לעשות ניר! ולמה הצריך רבי עקיבא חודש שלם בתחילה ובסוף! (1)

אלא: דכולי עלמא – בין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא סברי – ניר לא הוי חזקה; וחבא במשנתנו, פירא רבא ופירא זוטא איבא בינייהו, ניסוד מחלוקתם הוא, אם צריך שיאכל את הפרי כשהוא גמור, או שמא די באכילת התבואה כשהיא עדיין

בהערות.

1. כתב הר"ן: דוקא לדעת רבי עקיבא אמרו כאן שביום אחד סגי, כי היות ורבי עקיבא אינו מצריך שנה שלימה, אם כן לענין ניר סגי ביום אחד, כי אין חילוק בין ניר של יום אחד לניר של חודש; אבל לדברי חכמים דאזלי בתר שנים, אפילו אם ניר הוי חזקה, מכל מקום בעינן שנה שלימה של ניר, שהרי לא יתכן לומר דבאכילת פירות אין חזקה אלא בשנים שלמות, ואילו בניר סגי ביום אחד.

והנה דעת הרמב"ן היא, שביום אחד אי אפשר להחזיק על ידי ניר, כי אפשר שלא נודע לו שהמחזיק חרש באותו יום, ולפי זה יש לבאר את הוכחת הגמרא שלדעת רבי עקיבא ניר לא הוי חזקה, שהוא משום דאי אפשר להחליט שבחודש אחד הוא שנודע לבעלים שהמחזיק עושה ניר באדמתו.

2. א. כך פירש הרשב"ם בפירושו הראשון; ובפירושו השני פירש הרשב"ם: כגון ירק שגדלין הירקות בחודש אחד; פירוש: לדעת רבי ישמעאל לא די במה שהוא מחזיק באכילת ירקות, וצריך הוא להחזיק באכילת פירא רבא

דהיינו שעורים ושיבולת שועל, ואילו לדעת רבי עקיבא די באכילת ירק בעלמא.

ובתוספות לעיל כח א ד"ה שלשה, הקשו מהא דאמרין בגמרא, שאליבא דרבי ישמעאל די באכילת אספסתא בחודש אחד, ומדוע פירא זוטא שהוא ירק הגדל בחודש אחד אינה חזקה לדעת רבי ישמעאל!?

ולפי דברי תוספות שם יש לומר, שאם זרע אספסתא לכולי עלמא הויא חזקה, ולא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא אלא בתבואה, דרבי ישמעל סובר: פירא רבא בעינן, כלומר, שתגדל אצלו התבואה הרבה דהיינו שלשה חדשים, ורבי עקיבא סובר: סגי ב"פירא זוטא", ואם גדלה התבואה אצלו חודש בלבד הרי זו חזקה.

וברשב"א תירץ, דאכילת אספסתא הויא חזקה אליבא דרבי ישמעאל דוקא בשדה העומדת לאספסתא, אבל בשדה לבן שאינו עומד לכך, פירא רבא בעי, אלא דכל חד כדרך הבעלים הוא צריך לאוכלו וכי, וראה עוד בעליות דרבינו יונה, בפירוש רבינו גרשום, ובתוספות ר"ד.

ב. ראה מה שפירשו הרמב"ן והר"ן את הטעם, שאין מועיל אלא פירא רבא ופירא זוטא, ולא די בקצירה של מספר חדשים בלבד.

ומפרשינן: מאן יש אומרים?

אמר רב חסדא: רבי אחא היא, דתניא:

עביד איניש דכריבו ליה לארעיה ושתיק,
[אין אדם רואה את חבירו עושה ניר בשדהו
— ושותק].

ב. ומאי טעמא דמאן דאמר: ניר לא הוי
חזקה?

אמר ליה רב נחמן לרב ביבי: משום דמימר
אמר בעל השדה "כל שיבא ושיבא דכרבו
לעייל ביה, [את כל שיני המחרישה יכניס
בה]", כלומר, הלואי ויחרוש הרבה עד
שיפלו שיני המחרישה ותתרפה הקרקע,
ואחר כך אטלנה ואזרענה אני.⁽⁵⁾

שלחו ליה בני פום נהרא [שם מקום] לרב
נחמן בר רב חסדא, ילמדנו רבינו: האם
נירא שעושה אדם יום אחד בבית הבעל⁽⁶⁾
בשנה ראשונה ושלישית הוי חזקה כאילו
החזיק באותה שנה בכל השנה, או לא הוי

נרה שנה אחת [עשה ניר בשדה שנה אחת,⁽³⁾
ולא זרעה באותה שנה], וזרעה שנים,
או שנרה שנים וזרעה שנה אחת,⁽⁴⁾
אינה חזקה.

רבי אחא אומר: הרי זו חזקה.

אמר רבי אחא: שאלית [שאלתי את] כל
גדולי הדור, ואמרו לי: ניר הרי זה חזקה.

אמר שאל ליה רב ביבי לרב נחמן:

א. מאי טעמא דמאן דאמר: ניר הוי חזקה?

אמר ליה רב נחמן לרב ביבי: משום דלא

על זה, הרי יתכן שהבעלים לא שמע באותו יום,
ומה ראייה יש כאן על חזקתו של המחזיק?!

ולפיכך פירש הרמב"ן שספיקן של בני פום
נהרא הוא: האם ימי הניר הם בכלל החזקה או
לא, והיינו, דבדואי צריך שלש שנים לחזקה, אלא
שאם תאמר "לא עביד איניש דכריבו לארעיה
ושתיק", אם כן יש למנות את חזקתו משעת
הניר, ואם תאמר "מימר אמר כל שיבא ושיבא
דכרבו לעייל ביה" אין חזקתו מתחילה אלא
משעת הזריעה.

ובביאור שיטת הרשב"ם כתב הרשב"א,
דבדואי אין הכרח שהבעלים שמע מיד באותו
יום שעשה המחזיק ניר בשדהו, ומכל מקום
כאשר החזיק בה זרע שנה אחת, אין הבעלים
שותק, ואינו יכול לומר "כיון שלא אכל אלא
שנה אחת, לא איכפת לי", היות וכבר נודע לו
שהמחזיק עשה ניר בשדה, ואף על הניר אין דרך
בני אדם לשתוק היות ונראה מתוך מעשיו שהוא

3. כלומר, אפילו יום אחד בשנה, כמבואר
ברשב"ם לקמן.

4. כלומר, נרה שנה זרע בשנה שלאחריה ושוב
נרה שנה, ומשום שאין תועלת בעשיית ניר שנה
אחר שנה, תוספות.

5. יש לתמוה: לפי טעם זה אף כשזרעה נאמר
כן "כל זרעא וזרעא דזרע לעייל ביה, ואחר כך
אטלנה מידו קודם שיקצור את התבואה"!?
וכתב הפרישה [קמא ח]: היות וחייב הוא לשלם
לו את הוצאותיו, הרי הוא מקפיד על הזריעה,
שמה לא יזרע זריעה טובה; וראנו מה שתמה על
דבריו ב"אילת השחר", ובמה שביאר שם.

6. נתבאר על פי הרשב"ם, ובפשוטו סובר
הרשב"ם, שעל ידי יום אחד של ניר יוצא הקול,
ועל הבעלים לערער ולמחות; והרמב"ן הקשה

חזקה? (7)

אבל חכמים נחלקים עליהם ואומרים: (8)

חזקתה של שדה הבעל, אף היא שלש שנים מיום ליום, כי טעם החזקה היא לדעתם, משום שעד שלש שנים נזהר אדם בשטרו, ולכן עד שלא החזיק שלש שנים שלמות אין זו חזקה.

והרי "מיום ליום" למעוטי מאי? וכי לאו למעוטי ניר, דלא הוי חזקה?! שהרי אפילו בחודש או שלשה חדשים שהוא אוכל פירא זוטא ופירא רבא אין זה מועיל לו כשנה שלימה, ולא כל שכן ניר של יום אחד, שאין די בו להיות כשנה שלימה. (9)

עוד מפרשין: שמואל שהוא סובר ניר לא הוי חזקה, מאי היא [היכן מצינו שאמר כן]? דאמר רב יהודה אמר שמואל:

זו ששינינו במשנתנו "אמר רבי ישמעאל: במה דברים אמורים בשדה לבן, אבל בשדה אילן, כנס את תבואתו ומסק את זיתיו וכנס את קייצו הרי אלו שלש שנים" דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא היא, שאף רבי עקיבא מודה בזה, כשם שהוא סובר בשדה בית

אמר להו רב חסדא: רבי אחא וכל גדולי הדור אמרי: ניר הרי זה חזקה.

אמר רב נחמן בר יצחק: וכי רבותא היא למיחשב גברי [ומה גדולה יש בדבר למנות חכמים שאומרים כשיטה זו]?!

הא רב ושמואל בבבל, ורבי ישמעאל ורבי עקיבא בארץ ישראל אמרי: ניר לא הוי חזקה, כדמפרש ואזיל.

ומפרשין: רבי ישמעאל ורבי עקיבא — שהם סוברים: ניר לא הוי חזקה — מתניתין [משנתנו] היא; שהרי אפילו רבי עקיבא לא די לו ביום אחד שבו יכול הוא לעשות חריש!

ורב, מאי היא, היכן מצינו שאמר רב: ניר לא הוי חזקה?

דאמר רב יהודה אמר רב על משנתנו: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, שהם אומרים בשדה הבעל שדי בחודש או בשלשה חדשים לשנה הראשונה והשלישית,

הבעלים.

7. נתבאר על פי רשב"ם, ומשום שבבית השלחין צריך הוא להחזיק שלש שנים מיום ליום, ואין בניר יותר מאשר יום אחד בשנה.

8. לשיטת רש"י כח א ותוספות מא א, וכן לדעת הרשב"ם כאן, לא הוזכרה שיטתם של חכמים במשנה שבראש הפרק; אך הרשב"א שם האריך להוכיח שדברי חכמים הוזכרו במשנתנו.

9. א. נתבאר על פי הרשב"ם; וראה מה שתמהו

התוספות, וראה עוד בהגהות "פורת יוסף" ובחידושי הר"ן.

ב. הרמב"ן הקשה על שיטת הרשב"ם, הסובר שאם ניר הוי חזקה הרי די בשנים עשר חודש ושני ימים, אם כן מדוע אמרו "לאו למעוטי ניר", ומשמע שרק מדיק דבריהם של חכמים למדנו שהם סוברים "ניר לא הוי חזקה", והרי גוף דבריהם שאמרו "שלש שנים מיום ליום" מוכח בודאי שניר יום אחד לא הוי חזקה, וראה מה שתירץ הרשב"א.

טוען פירות יותר מפעם אחת בשנה –
איבא בינייהו בין רב לשמואל אליבא
 דחכמים:

לדעת רב: לעולם אין חזקה אלא בשלש
 שנים, ואם יש פירות יותר מפעם אחת
 בשנה, צריך הוא לאוכלם; ואילו לשמואל:
 די בבצירת שלשה מחזורי פירות, ואפילו
 אכל שלש פעמים בשתי שנים.⁽¹²⁾

שנינו במשנה: **אמר רבי ישמעאל: במה
 דברים אמורים בשדה הלבן**, אבל בשדה
 אילן, כנס את תבואתו, ומסק את זיתיו, וכנס
 את קיצו, הרי אלו שלש שנים:

הבעל שדי בחודש אחד בראשונה ובאחרונה
 — ⁽¹⁰⁾

אבל חכמים נחלקים עליהם **ואמרים**: אין זו
 חזקה עד שיאכל את פירות השנה שלש
 פעמים, ואינה חזקה **עד שיגדור שלש
 גדירות** בשלש שנים, **ויבצור** [או יבצור]
שלש בצירות, **וימסוק שלש מסיקות**.⁽¹¹⁾

ומפרשין: **מאי בינייהו**, מה חילוק יש
 לדינא בין דברי רב אליבא דחכמים, לבין
 דברי שמואל אליבא דחכמים?

אמר אביי: דקל נערה [דקל צעיר] שהוא

אוכל שלש שנים בקרקע ואין הבעלים מוחה,
 שוב אין המחזיק נזהר לשמר את שטרו ולא
 נחלקו אלא באכילות, רב סובר, דבעינן שלש
 אכילות שלימות של שלש שנים שלימות,
 שיעדור ויחרוש ויפרנס השדה מתחילת השנה
 ויאכל פירות, ולשמואל סגי בשלש גדירות או
 שלש בצירות.

12. כך פירש רשב"ם בשם רבינו חננאל בפירושו
 השני; ולפי זה לדעת שמואל כלל לא בעינן
 שלש שנים לחזקה, [לפירושו של הרשב"ם
 עצמו, משמע, שאף לשמואל בעינן שלש שנים,
 אלא דאין צורך בשלש שנים מיום ליום].

עוד פירש רבינו חננאל: "דקל נערה" לשון
 ניעור, שהדקל משיר ומנער את פירותיו קודם
 שנגמר בישולם, רב סובר: לקט פירות אלו
 ואכלן, הרי זו חזקה; ושמואל סובר: אין חזקה
 אלא כשהוא לוקט אותם מן המחובר, [וכך
 מבאר גם הר"י מיגאש, וכן כתב הרא"ש בשם
 רב האי גאון], ואף לדעת שמואל בעינן שלש
 שנים שלימות, רא"ש.

[וראה עוד בריטב"א שכתב בטעמא דשמואל,
 שאין הבעל מקפיד על אכילתו, היות והוא סבור

10. תמה הרש"ש, הי לא הוזכר במשנה שאף
 רבי עקיבא סובר כרבי ישמעאל גבי כנס את
 תבואתו וכו'!]

11. מדברי הרשב"ם משמע, שלדעת חכמים
 אליבא דשמואל, אין טעם החזקה משום שעד
 שלש שנים אדם נזהר בשטרו, אלא משום שעל
 ידי שלש אכילות הוחזק המחזיק הוחזק המחזיק
 בקרקע והמערער הוחזק בשתיקתו כדעת רבי
 ישמעאל ורבי עקיבא במשנתנו, ואילו אליבא
 דרב, טעם דין החזקה הוא משום שעד שלש
 שנים אדם נזהר בשטרו, ולדבריו לא אזלינן כלל
 בתר אכילת פירות.

ותמה הרשב"א: אם כן מאי קא בעי הכא
 "מאי בינייהו דרב ושמואל", והרי טובא איבא
 בינייהו, דלרב בעינן שלש שנים מיום ליום ולא
 חיישינן לאכילת פירות, ולשמואל לא אזל אלא
 בתר תלת אכילות ואף על גב דלא מחזיק תלת
 שנים מיום ליום!?

על כן פירש הרשב"א: בודאי בין לרב בין
 לשמואל בעינן שלש שנים, ואם עמדה אצלו בלא
 אכילת פירות לכולי עלמא לא הויה חזקה, ואין
 חזקה אלא בצירוף שניהם, שכאשר המחזיק

אמר אביי:

הוי חזקה לכולהו פירי! ? הבא נמי, הני הוי חזקה להני, והני הוי חזקה להני.

כלומר, כשם שאמר רבי ישמעאל לפי שיטתו, שדי באכילת תבואה ופירות העומדים בחלק מן השדה, כדי שתיחשב אכילה זו כאכילת כל השדה; כך גם לרבנן, אכילת האילנות העומדות בחלק מן השדה חשובה כאכילת האילנות שבכל השדה.

ואולם יש בדין זה שני תנאים:

א. והני מילי שדי באכילת עשרה אילנות בכל שנה, היבא דשאר האילנות לא אפיקו [הניבו] פירות, אבל אם אף שאר האילנות אפיקו פירות והוא לא אכל אותם, לא הויא חזקה, כי היות והוא לא אכל את כל הפירות, הרי גילה על עצמו שאין השדה שלו, ועל כן ירא הוא להחזיק חזקה גמורה, וממילא אין ראייה משתיקתו של המערער, ולא הויא חזקה.⁽¹⁾

מדברי רבי ישמעאל שהוא אומר: בשלש לקיטות בשלשה מקומות בשדה אחת, הוי חזקה לכל השדה כאילו ליקט בכל השדה שלש פעמים — נשמע לרבנן:

שאם היו לו שלשים אילנות בבית שלש סאין ממטע עשרה לבית סאה [שהיה פיזור האילנות בתוכה, בכל בית סאה עשרה אילנות] — ⁽¹³⁾

ואכל עשרה אילנות בשנה זו, ועשרה אילנות בשנה זו, ועשרה בשנה זו, הרי זו חזקה לכל השדה; ואף שבכל שנה לא אכל אלא את פירותיהם של שליש האילנות; וכגון שהיו עשרה האילנות שאכל בכל שנה מפוזרים בכל שטח השדה, שלשה אילנות בבית סאה זו ושלשה בבית סאה זו, וארבעה בבית הסאה השלישי, וכדמפרש לקמיה.

שהרי לאו מי אמר רבי ישמעאל: חד פירא

אפשר להחזיק בשדה של בית סאה בפחות משלשה אילנות מתוך עשרה. ואם היו פחות מעשרה לבית סאה, דעת הרשב"ם שיש לו חזקה בחלק מן הקרקע כנגד מה שהאילנות צריכים לקרקע; ותוספות כתבו, שלא קנה קרקע כל עיקר; ורבינו יונה הוסיף, שבכי האי גוונא אין אכילת אילנות אלו מועילה לשאר האילנות, כדברי אביי לקמן.

1. א. הטעם נתבאר על פי הרשב"ם; ויש מקום עיון למה הוצרך לזה, כי ודאי שחזקת חלק מן השדה אינה מועילה אלא למקומה, ואך משום שבאותה שעה אין יותר אילנות לכן מועיל מה שאכל בחלק מן השדה, ומשום שאלו הם פירותיהם של כל השדה.

ב. פירש רבינו חננאל, דבאילן הנקרא "בנות

שהוצאה יתירה על השבח; והרמב"ן כתב, שרב מחמיר יותר משמואל וסובר, שלא עלתה לו חזקה עד גמר בישולם בשדה, ולא סגי במה שיכניסם מיד לביתו. ולשמואל: הכנסתם לבית היא גדירתם].

13. כתב הרשב"ם: דוקא כשהיו עשר נטיעות מפוזרות בבית סאה, אבל אם היו יותר מעשר בבית סאה, ולא אכל מהן אלא שליש בשנה זו, ושלש בשנה זו ושלש בשנה השלישית, הרי זה לא החזיק; וביארו התוספות את דבריו, כי היות וחלק מן האילנות העודף על עשרה לבית סאה עומד להיעקר, ואכילת פירותיהם אינה חזקה, אם כן יש לומר שמא אחד מהאילנות שהוא אכל עומד להיעקר, ונמצא שבאותה בית סאה לא אכל המחזיק אלא משני אילנות קבועים, ואי

חזקת שלש שנים, (3) אלא בדין חזקה שהיא קונה בקרקע, והיינו על ידי שחפר בה מעט או עשה שום עבודת קרקע, ולענין קנין ולא לענין ראייה.

ב. המוכר לחבירו שני אילנות בקרקע שלו, אין לקונה זכות בקרקע אלא להשאיר בה את האילן עד שייבש, (4) אבל אם מכר לו שלשה אילנות, הרי זה קנה את הקרקע שתחתיהם וביניהם כפי שיעור המקום הנצרך לאורה [בוצר] תאנים, ולסלו.

המוכר שדה אילן (5) לשני אנשים, וכגון

ב. והוא דבאזי באוזי, שהיו עשרה האילנות שאכל בכל שנה, מפוזרים על פני כל שלושת בתי הסאה שבשדה זו, שאם אכל פירותיהם של שלשה אילנות בבית סאה זו, ושלשה בבית סאה זו הרי זו חזקה, אבל אם אכל עשרה אילנות ביחד בבית סאה זה, ובשנה השניה כמו כן בבית סאה שני, וכן בשנה השלישית אכל את עשרה האילנות שבבית הסאה השלישית, אין זו חזקה, היות וכל בית סאה חשוב שדה אילן בפני עצמו. (2)

א. החזקה המוזכרת בהמשך הסוגיא אינה

בשם רב האי גאון בספר המקח; אבל התוספות הקשו: אם כן לא היה לו למסדר הגמרא לכתוב דינים אלו על משנתנו העוסקת בדין חזקת שלש שנים, אלא לקמן במקום שהגמרא עוסקת בחזקות של קנין; ועוד תמהו על לשון הגמרא "החזיק", דהיינו לפי הרשב"ם קנין קרקע בחזקה, ולמה נקטה הגמרא קנין חזקה יותר משאר קנינים; ולכן מפרשים הם את הסוגיא לענין חזקת שלש שנים, ראה בדבריהם.

4. ובהמשך הסוגיא בעמוד ב מתבאר לפי שיטת הרשב"ם, שנחלקו בדבר רבי עקיבא וחכמים, וראה שם בתוספות בד"ה מכר שחלקו על הרשב"ם בזה.

5. כתב הרשב"ם, שדין זה עוסק באופן שכל הקרקע צריכה לאילנות, שהיו נטועים כדין שדה אילן, דהיינו בצפיפות של עשרה אילנות לבית סאה; ומיהו בהמשך הענין מבואר ברשב"ם גם אופן אחר.

ומה שכתב הרשב"ם שכל הקרקע צריכה לאילנות, משמע מהמשך דברי הרשב"ם, דהיינו תחתיהם וביניהם וחוצה להן כמלוא אורה וסלו, ראה היטב בד"ה זה קנה אילנות; ומה שכתב

שוח" נאמרו הדברים, שהוא אינו נותן פירות אלא בשנה שלישית, אבל בסתם אילנות, אפילו באלף שנים לא יארע דבר זה, ששלשים אילנות ילקו בשדפון, ואותם שילקו בשנה זו לא ילקו בשנה זו.

2. כתב הרשב"ם: והוא דבאזי בזויי לשון בזיעה, כלומר, והני מילי דהוי חזקה, כשאכל עשרה בכל שנה, היינו על ידי פיזור שאכל שלשה בכל בית סאה, דנמצא מחזיק בכל השדה, אבל אכל עשרה אילנות ביחד בבית סאה זו, ובשנה שניה כמו כמו כן בבית סאה שני, וכן בשלישית, אינה חזקה, דכל בית סאה חשוב שדה האילן בפני עצמו, ושדה שלם לא הוי חזקה לשדה אחר, והיינו נמי דומיא דרבי ישמעאל דכנס את תבואתו ומסק את זיתיו, שבכל השדה הוא אוכל, דסתם שדה האילן על פני כולו מפוזרין הזיתים הדקלים.

והנה מלשון הרשב"ם נראה, שבאותו בית סאה אין צורך באכילה מפוזרת, ואולם מדברי התוספות נראה, שאף באותו בית סאה צריך לאכול בפיזור.

3. כן היא שיטת הרשב"ם, וכן הביאו הראשונים

בקרקה"י".⁽⁶⁾

מתקיף לה רב פפא: אם כן כדבריך שאין לו לבעל אילנות בקרקע כלום —

לימא ליה בעל קרקע לבעל האילנות לכשיתייבשו האילנות⁽⁷⁾ "עקור אילנך שקול וזיל" [עקור את אילנך שאהו ולך], והרי אין הדבר מסתבר כן?!⁽⁸⁾

אלא אמר רב פפא:

זה שהחזיק באילנות קנה אילנות וחצי מן הקרקע הנצרכת לאילנות, ואפילו לא קנה אלא שני אילנות.⁽⁹⁾

וזה שהחזיק בקרקע קנה את חצי הקרקע שנותרה.

שמכר את האילנות לאחד מהם, ואת הקרקע שביניהם מכר לשני, וזה — קונה האילנות — החזיק באילנות כדי לקנותם, וזה החזיק בקרקע כדי לקנותה:

אמר רב זביד: זה שהחזיק באילנות לבד קנה את האילנות בלי הקרקע, ואם יבשו האילנות שוב אינו יכול ליטע אחרים במקומם, שאין הקרקע קנויה לו; ואפילו אם היו שם שלשה אילנות באופן שהיה קונה קרקע אילו היה קונה כן מבעל השדה,

וזה שהחזיק בקרקע קנה את הקרקע, ואף שהקונה שלשה אילנות יש לו גם קרקע, אין דין זה אמור אלא בלוקח אחד שקונה מבעל הקרקע, אבל בשני לקוחות הקונים כאחד אילנות וקרקע, הרי בעל הקרקע אומר לבעל האילנות "כשם שלי אין זכות כל שהיא באילנותיך, כך לך אין שום זכות

ברשב"ם ... ובהמוכר את הספינה נמי תנן "הקונה שני אילנות בתוך שדה חבירו הרי זה לא קנה קרקע, ואם מתו אין לו קרקע", אלמא, אף על גב דאין לו קרקע קתני ולא יעקרנו עד שימות, והוא הדין להא דרב זביד; וכפירוש הזה כתבו התוספות בפירוש ראשון, ובפירוש שני כתבו, שהכוונה היא לעקירת האילנות מיד, ראה שם.

8. כתבו התוספות בד"ה לימא: אם כי אכן כך הוא הדין לרב זביד, שלכשיבשו האילנות, אומר לו בעל הקרקע "עקור אילנך שקול וזיל", מכל מקום "פריך ליה רב פפא, דאין סברא שידחוק אותו מיד לעקרו כשיבש, כיון דשלש אילנות מכר לו", וראה עוד בדבריהם פירוש אחר בדברי הגמרא.

9. כן פירש הרשב"ם בפירוש שני, ונמה שכתב

הרשב"ם שהם נטועים עשרה לבית סאה, זה נלמד מהמבואר לקמן לז' ב "מכרן רצופין אין לו קרקע", והיינו כשהם נטועים יותר מעשרה בבית סאה, לפי מה שפירש רשב"ם שם; ואולם ראה בתוספות לעיל לו ב ד"ה ממטע, דלגבי מקח "עשרה לבית סאה הוו מפוזרים ולא קנה קרקע", וראה שם גם את שיטת הרשב"ם.

6. נתבאר על פי שיטת הרשב"ם; אך כאמור בהערה לעיל, שיטת התוספות היא שסוגייתנו עוסקת בחזקת שלש שנים, ו"קנה" היינו שיש לו כח טענה לטעון שקנה את הקרקע, וזה את האילנות.

7. כן פירש הרשב"ם, והוסיף: אבל כל זמן שהוא טוען פירות אינו יכול לומר כן ואף על גב דקרקע אין לו, האילן יש לו כמות שהוא יונק מן הקרקע קנאו לפירותיו, והכי נמי מוכח לקמן

מבארת הגמרא שהדין הבא הוא פשיטא:

אם מכר אדם את הקרקע, ושייר אילנות לפניו אפילו שני אילנות או אחד בלבד –

יש לו גם את הקרקע כדי מחיית האילנות וצורכם, וגם אם יבשו ייטע אחרים במקומם.

ואפילו לרבי עקיבא, דאמר בעלמא: מוכר כשהוא מוכר בעין יפה הוא מוכר, ומטעם זה אם מכר אדם בית ושייר את הבור והדות שבתוכו, אינו יכול לילך לבורו עד שיקח לו דרך מן הקונה, כי כאשר מכר ללוקח את הבית, בעין יפה מכר לו, ולא השאיר לעצמו דרך ללכת לבורו –

הני מילי גבי בור ודות, דהא לא מכחשו בארעא [אין מציאות הבור והדות מכחישים את קרקעו של הלוקח], ונמצא, שכאשר מכר לו לא היה נצרך להשאיר לעצמו זכות כל שהיא בקרקע להחזיק שם את בורו, שהרי אינו מזיקו כלל, ולפיכך לא השאיר לעצמו

דרך בקרקע לילך לבורו.

אבל אילנות

דקמכחשי בארעא, עצם מציאות שרשי ז-ב האילנות בקרקע מכחישים אותה, וגם מעכבים את המחרישה, הרי בהכרח דשיורי שייר לעצמו זכות בקרקע, דאי לא שייר, לימא ליה "עקור אילנך שקול וזיל", שהרי אם לא השאיר לעצמו בקרקע כלום, יתבענו קונה הקרקע לעקור את אילנו; והיות ובהכרח שייר לעצמו זכות בקרקע, אם כן שייר לעצמו את כל הקרקע הנצרכת לאילנות.

ואם מכר שני⁽¹⁾ אילנות ושייר המוכר קרקע לפניו בפירוש, שכך אמר לו "האילנות אני מוכר לך, ואילו את הקרקע אני מעכב לעצמי".⁽²⁾

הרי דין הקרקע, תלוי בפלוגתא דרבי עקיבא ורבנן בעלמא, אם מוכר בעין יפה מוכר או

קרקע, הרי כשם שמכר לזה בעין יפה כן מכר לזה בעין יפה, ויש לו לבעל האילנות זכות בקרקע.

ולשיטת התוספות שהנידון אינו על קנין אלא על חזקת שלש שנים, דברי רב פפא מתפרשים שיש לו זכות לטעת אחרים במקומם בלבד, אך בקרקע אין לו כלום, היות והשני החזיק שלש שנים בקרקע.

1. אבל אם מכר לו שלשה, אפילו רבי עקיבא מודה שיש לו זכות בקרקע הנצרכת לאילנות, רשב"ם.

2. כן פירש הרשב"ם, וכתב כן, משום שבהמשך הגמרא הרי מבואר, שדין זה הוא אפילו לרב

"וכגון שכל הקרקע צריכה לאילנות", משמע, שכל הקרקע היא בכלל תחתיהן וביניהן כמלוא אורה וסלו, כן משמעות לשון הרשב"ם, וכן מסתבר בכוונתו, וראה מה שנכתב בהערה לעיל על מה שכתב הרשב"ם כאן שהם נטועים עשרה לבית סאה], ופירוש זה מתאים עם מה שכתב הרשב"ם לעיל שכל הקרקע היה צריך לאילנות; ובפירוש ראשון פירש, שהנידון הוא באופן שאין כל הקרקע צריכה לאילנות, וקנה זה חצי קרקע היינו את הקרקע הנצרכת לאילנות, וזה קנה את השאר.

והוסיף הרשב"ם, שאפילו אם לא היו אלא שני אילנות [שאם קנה אותם מהמוכר המשייר את הקרקע לפניו, היה הדין שאין לו זכות בקרקע], מכל מקום היות ומכר לזה אילנות ולזה

לא!

לית לך בקרקע, נכשם שאני אין לי זכות
באילנותיך, כך לך אין זכות בקרקע" –

אבל הכא כשמכר את האילנות, ולא מכר
לאחר את הקרקע, אלא שייר אותה לפניו
אמרין ד"מוכר בעין יפה מוכר".

ב. לרבנן לית ליה לקונה האילנות זכות כל
שהיא בקרקע ואף לא ליטע במקומו, ואפילו
לרב פפא דאמר גבי שני לקוחות: יש לו
לבעל האילנות זכות בקרקע, הני מילי גבי
שני לקוחות, דאמר ליה בעל האילנות לבעל
הקרקע "כי היכי דלדידך זבין בעין יפה,
לדידי נמי זבין בעין יפה, כלומר: כשם שלך
מכר את הקרקע בעין יפה והרי היא שלך
לעולם היא ופירותיה, כך כשמכר לי את
האילנות בעין יפה מכר לי, ונתן לי גם זכות
בקרקע". (4)

אבל הכא שאת האילנות הוא שמכר ואילו
את הקרקע שייר לפניו ולא מכר לאחר, כל
לגבי עצמו "מוכר בעין רעה מוכר" כדי
לשייר לעצמו.

לרבי עקיבא דאמר בעלמא "מוכר בעין יפה
מוכר", אית ליה לבעל האילנות זכות
בקרקע ליטע אחרים במקומם אם יבשו. (3)

ואילו לרבנן דאמרי בעלמא: מוכר בעין רעה
מוכר, לית ליה לבעל האילנות זכות בקרקע
אלא לקיים שם את אילנותיו, ואולם
לכשיבשו האילנות, יכול לומר לו המוכר:
"עקור אילנך שקול וזיל".

מוסיפה הגמרא ומבארת:

א. לרבי עקיבא אית ליה לבעל האילנות
זכות בקרקע, ואפילו לרב זביד דאמר בעמוד
א, שאם מכר אילנות לזה וקרקע לזה אין לו
לבעל האילנות כלום בקרקע, הני מילי התם
גבי שני לקוחות, שמכר לזה את האילנות
ולזה את הקרקע, ומשום דאמר ליה בעל
הקרקע לבעל האילנות:

"כי היכי דלדידי לית לי באילנות, לדידך נמי

שהקונה שני אילנות אין לו קרקע, אין זה אליבא
דרבי עקיבא; אבל התוספות חלקו על הרשב"ם,
והם סוברים שאותה משנה היא אף לרבי עקיבא,
ומה שנחלקו כאן רבי עקיבא ורבנן בקונה שני
אילנות היינו "כגון שאין שם קרקע אלא לצורך
האילנות, ופירש בהדיא שמשיר הקרקע לעצמו;
או בשדה גדולה ואומר בפירוש שכל הקרקע
משיר, ולכולי עלמא לא קנה בגוף הקרקע
כלום, אלא למאן דאמר "מוכר בעין יפה מוכר"
יכול ליטע אחר במקומו כשייבש".

4. פירש הרשב"ם "דאין אדם חוטא ולא לו,
למכור לזה בעין יפה ולזה בעין רעה".

זביד, ולזה השמיענו הרשב"ם, דאפילו שייר
בפירוש קרקע אין זה כמו מכר לזה אילנות ולזה
קרקע.

3. א. נתבאר על פי לשון הרשב"ם, שכתב "לרבי
עקיבא אית ליה ללוקח מקום האילנות על
הקרקע ליטע אחרים במקומן כשימותו, לרבנן
אין לו קרקע, ואם ימותו לא יטע אחרים
במקומן", ומשמע, שלא נחלקו אלא אם יכול
ליטע אחרים במקומן, אבל אין לו קרקע יותר
מזה אפילו לרבי עקיבא.

ב. הסוגיא נתבארה על פי הרשב"ם הסובר
שסוגייתנו עוסקת בסתם מוכר שני אילנות
לחבירו, ולשיטתו, מה ששנינו לקמן פא א

בנטיעות שהם נטועים בצפיפות, הרי שדין זה הוא, ולענין דין מי שקנה שלש אילנות שקנה קרקע שביניהם:

מכרן לאילנות שבשדה האילן כשהם נטועין **רצופין** יותר מעשרה לבית סאה, **אין** לו לבעל האילנות זכות בקרקע, כי אין זה "שדה האילן" שהרי לעקור ולשרש הם עומדים.

אמר רבי זירא: מה שאמר רבא דבאופן שהם נטועים רצופין לא קנה כלל **כתנאי** היא, במחלוקת תנאים הוא שנוי; דתנן:

כרם שהוא נטוע על פחות מארבע אמות, כלומר, כרם שהוא נטוע בצפיפות עד שאין בין שורה של גפנים לשורה הסמוכה לה ארבע אמות לפחות:

רבי שמעון אומר: אינו כרם, והזורע בתוכו אינו עובר על "לא תזרע כרמך כלאים" ואף מותרים הם באכילה.⁽⁷⁾

וחכמים אומרים: אף שנטוע הוא בצפיפות

הדין הבא של הגמרא, שב ועוסק בדיני חזקת שלש שנים, והמשך הוא למה שאמר אביי לעיל לו ב: היו לו שלשים אילנות ממטע עשרה לבית סאה, אבל עשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו ועשרה בשנה זו הרי זו חזקה.

אמרי נהרדעי:

אכלן לשלשים האילנות שבשדה האילן, כשהן נטועין **רצופין** [צפופים], דהיינו שהיו נטועים יותר מעשרה אילנות בבית סאה, **אין** לו חזקה כלל באותה שדה ואפילו אם אכלן כולן, משום שאין זו חזקה כדמחזקי אינשי, שאין הם עומדים לאכילה אלא לעוקרם ולשרשם!⁽⁵⁾

מתקיף לה רבא לדברי נהרדעי:

אלא מעתה, האי מושרא דאספסתא [ערוגת אספסתא] שהיא זרועה בצפיפות, **במאי קני** לה [באיזו חזקה יקנה אותה]?!⁽⁶⁾

אלא אמר רבא: אם יש מה לחדש דין

אורחיה, האי מכחיש בארעא טפי, והאי לא מכחיש טפין.

ובפירוש שני פירש הרשב"ם: "אכלן רצופין", היינו אפילו שלא נטע אלא עשר נטיעות בבית סאה, ומשום שהדרך הוא ליטע עשר נטיעות בבית סאה, ואחר כך מפזרים את הנטיעות על פני שטח גדול יותר, כדי שלשה אילנות לבית סאה; ואמרי נהרדעי, שאכילתן כשהן נטיעות אינה אכילה, כיון שעתידיהם להתפזר; וזה הוא שמקשה הגמרא מאספסתא, שאף היא זורעין אותה בצפיפות ושוב מפזרים.

7. כן היא שיטת הרשב"ם בגפן יחידי; אבל

5. כתב הרשב"ם "מכרן רצופין אין לו קרקע, כגון שנטועין יותר מעשרה בבית סאה, דהכא לא אמרין הקונה שלשה אילנות קנה קרקע, דאין זה שדה האילן דלעקור ולשרש קיימא", והיינו כמבואר בהמשך הסוגיא אחר תיקון הגמרא בדברי רבא, לפי פירוש רשב"ם; אך ראה את שיטת התוספות לענין קנין בדבריהם לו ב ד"ה ממטע, וראה עוד שם מה שהביא בשם הרשב"ם.

6. כתב הרשב"ם, שאין זו פירכא טובה, ו"במילתא בעלמא הוא דמוקי להו לנהרדעי" ומשום שחלוק עליהם בסברא, שהרי אין הנידון דומה לראיה, כי "האי אורחיה והאי לאו

לז-א

מתקיף לה רבא:

והלוא היות ושנינו שהמוכר אילן בודד לחבירו לא קנה קרקע, אם כן משמע שלא קנה קרקע כלל; ודקשיא לך: כיון דלהתקיים בקרקע זו קנה את האילן, נמצא שקנה יניקת קרקע גם ליטע אחר במקומו של זה — לימא ליה בעל הקרקע לבעל האילן:

“כורכמא דרישקא [מין ירק הוא, שדרך למוכרו בקרקע, וכשגמר הפרי, נוטלו הלוקח] זביני לך, עקור כורכמא דרישקא וזיל, [לא מכרתי לך את האילן אלא כמו שמוכרים כורכמא דרישקא, ומשיבש אילנך עקור אותו, שאהו ולך]?”

אלא אמר רבא: לא קנה תחת האילן אלא בבא מחמת טענה, כשטוען למוכר בפירוש “מכרתי לי את האילן ואת הקרקע שתחתיו ליטע אחר במקומו, ואכלתיה שני חזקה, ולא נזהרתי בשטרי יותר משלש שנים”.

אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי:

ואי לכורכמא דרישקא זבין ליה, מאי הוא ליה למעבד, אם אכן לא מכר לו את האילן אלא כעין שמוכרים כורכמא דרישקא, מה יכול הוא לעשות כדי שלא יחזיק זה באילן, ויטען שמכר לו גם את הקרקע?!

יתירה הרי זו כרם, ורואין את האמצעיים המיותרים כאילו אינן והרי יש בין שורה לשורה ארבע אמות.

והוא הדין שנחלקו לגבי שדה אילן הנטוע בצפיפות, אם שם “שדה אילן” עליו, להיות לבעל האילנות זכות בקרקע, או לא.

ועוד אמרי נהרדעי:

האי מאן דזבין דקלא לחבריה [המוכר לחבירו דקל יחידי], אף שאין לו זכות בקרקע כמי שמוכר שלש אילנות, שיש לו תחתיהן וביניהן כמלא אורה וסלו, מכל מקום קני ליה לקרקע שמתחת האילן משפוליה עד תהומא, [משולי האילן היינו תחתיתו ועד עומק הקרקע בתהום].

ונפקא מינה בזה:

א. אם יבש האילן, יטע אחר במקומו.

ב. אין בעל הקרקע יכול לחפור תחת אילנו של זה ואפילו בעומק אלף אמה, כי הקרקע שתחת האילן קנויה לבעל האילן.

והטעם הוא: כי הואיל ובהכרח קנה זכות בקרקע שיתקיים אילנו שם, אם כן הקרקע היא שלו.⁽⁸⁾

פירוש זה, כי הרי אפילו בשני אילנות לא קנה קרקע, ואפילו ליטע אחרים במקומו, ולכן פירשו שאין הנידון אלא לענין שלא יוכל לחפור זה חלל תחתיו [לעולם, ואפילו כשנעקר העץ, ראה רשב”א], משום דקני ליה עד תהומא; וכבר העירו האחרונים דלפי שיטת רשב”ם בעצמו לעיל הנרי נחלקו רבי עקיבא ורבנן בדין קונה

התוספות כתבו כאן: אינו כרם ואין צריך להרחיק זרע ארבע אמות אלא אשלשה טפחים כעין גפן יחידי, ולענין מי שנטע כרם ולא חללו [שדינו לשוב מעורכי המלחמה כמבואר בפרשת שופטים], דאינו חוזר מן המלחמה.

8. נתבאר על פי הרשב”ם; והתוספות חלקו על

לחצאין, ומחאה זו תבטל את חזקת המלוה, ואין בידו להפסיד את הלוח —

ואם כן **הכא** — כשהורידו לפירות — **נמי**, אם חושש הוא שלסוף שלש שנים יטען המלוה ששלו היא, **איבעי ליה למחויי** במלוה בתוך שלש השנים מחאה לחצאין, כי אף מחאה לחצאין מחאה היא! (1)

מתניתין:

שלש ארצות יש בארץ ישראל, שהן חלוקות זו מזו לענין חזקה: יהודה, ועבר הירדן, והגליל.

כיצד: היה בעל הקרקע ביהודה, והחזיק אדם בשדהו שבגליל; או שהיה בעל הקרקע בגליל והחזיק אדם בשדהו שביהודה —

או שהיה בעל הקרקע ביהודה או בגליל והחזיק אדם בשדהו שבעבר הירדן; או שהיה בעל הקרקע בעבר הירדן, והחזיק אדם בשדהו שביהודה או שבגליל —

בכל אופנים אלו **אינה חזקה**, ובגמרא מתבאר הטעם משום שבין שלש ארצות אלו אין השיירות מצויות, ואם ימחה בעל הקרקע במקום שהוא, לא תישמע המחאה למחזיק כדי שידע להזהר בשטרו יותר משלש שנים, והיות ואין מחאתו מחאה, לא הפסיד בעל הקרקע במה שלא מחה, והיה למחזיק לזהר בשטרו יותר משלש שנים,

אמר ליה רב אשי: **איבעי ליה למחויי** בקונה האילן ולהודיע שלא קנה זה אלא את אילנו, ולא את הקרקע שתחתיו, ובכך תיבטל חזקתו.

דאי לא תימא הכי, שאף מחאה לחצאין כעין זו — שלא אמר עליו "גזלנא הוא" — מחאה היא, **הני משכנתא דסורא** [שמוריד הלוח את המלוה לאכילת פירות בשדהו], **דכתב בה הכי: "במשלם שניא אליו תיפוק ארעא דא בלא כסף**, [בתום מספר שנים כך כך — כפי שנקבע ביניהם — תחזור הקרקע לבעליה בלא כסף ובלא מחיר] —

וכי אי כביש ליה לשטר משכנתא גביה, ואמר "לקוחה היא בידי", **הכי נמי דמהימן**, [וכי אפשר שיכול המלוה להעלים את שטר המשכנתא, ולטעון "לקוחה היא בידי" ונאמינו מדין חזקת שלש שנים], ואילו המערער אין בידו לבטל את חזקתו על ידי מחאה לחצאין!?

וכי תימא הכי נמי!?

והיתכן דמתקני רבנן — שהתקינו את משכנתא דסורא — **מידי דאתי בה לידי פסידא**, [וכי אפשר שיתקנו חכמים תקנה, שיכול הלוח לבוא על ידו לידי הפסד]!?

הלוא ודאי שלא יתקנו חכמים תקנה כעין זו —

אלא בהכרח שאין בכך חשש פסידא, כי **איבעי ליה ללוח למחויי** במלוה מחאה

החולק על נהרדעי כאן — לא.

1. כעין סוגיא זו שנינו לעיל לה ב, וראה מה שנתבאר שם בהערות.

שני אילנות אם קנה קרקע ליטע אחרים במקומן, ולפי זה צריך לומר שדברי רשב"ם לעיל דבקנה שני אילנות הרעי זה קנה קרקע ליטע אחרים במקומן היינו דוקא אליבא דנהרדעי, אבל לרבא

וממילא הרי מוכח שהחזקה מועילה אפילו כשהמחזיק והמערער נמצאים בשתי מדינות, שאין שיירות מצויות מזו לזו.

גמרא:

שנינו במשנה: שלש ארצות לחזקה, יהודה ועבר הירדן והגליל, היה ביהודה והחזיק בגליל ... אינה חזקה עד שיהא עמו במדינה אחת:

ומקשינן: מאי קסבר תנא קמא, מה הוא טעמו של תנא קמא המחלק בין חזקה שנעשית בשתי ערים שבמדינה אחת, לבין חזקה בשתי מדינות?!

אי קסבר: מחאה שמוחה המערער שלא בפניו של המחזיק היא מחאה לבטל את חזקתו [ומשום שודאי נשמעה המחאה למחזיק, כי השומע את המחאה סיפר לחבירו וחבירו לחבירו עד שנשמעה המחאה למחזיק], ולכן סובר הוא שחזקה הנעשית בשתי ערים הוי חזקה, ומשום שזה יכול היה

שהרי יודע הוא שאין בעל הקרקע יכול למחות –

עד שיהא בעל הקרקע עמו [עם המחזיק] במדינה, שיהיו שניהם בגליל או ביהודה או בעבר הירדן, ואפילו היו בערים שונות שבאותה ארץ.

אמר רבי יהודה לחלוק על דברי תנא קמא, הסובר שאין חזקה מועילה עד שיהיו שניהם במדינה אחת, אלא אפילו היו בשתי מדינות הרי היא חזקה, שהרי:

לא אמרו חכמים [לדעת רבי יהודה]⁽²⁾ שאין חזקה מועילה אלא לאחר שלש שנים, אף שהיה להם לומר: אין אדם מניח את חבירו לאכול את שדהו ולשתוק כלל, אלא כדי שיהא בעל הקרקע באספמיה [שהוא מקום מרוחק ביותר מארץ ישראל, ואין שיירות מצויות לשם],⁽³⁾ ויחזיק הקונה שנה בקרקע שבארץ ישראל, ובמשך שנה זו יצא הקול שיש מי שמחזיק בשדהו, ואז ילכו ויודיעוהו שיש מחזיק בשדהו במשך שנה נוספת, ויבא בעל הקרקע לשנה אחרת למחות במחזיק.⁽⁴⁾

4. כתב הרשב"ם, שלדעת רבי יהודה, רק אם אכן היה באספמיה אין החזקה מועילה אלא לאחר שלש שנים, אבל אם היה יחד עם המחזיק בעיר, אפילו לא החזיק אלא שעה אחת הרי זו חזקה, ומשום שרבי יהודה סובר: לכך מועילה חזקה, משום שאין אדם מניח לאחר לאכול פירות שדהו ואפילו שעה אחת, ואם שתק ודאי מכרה; ואם לא היו בעיר אחת אך לא הרחיקו זה מזה עד אספמיה, ראה ברכינו יונה וברשב"א שלא פלוג וזמן החזקה היא שלש שנים, וראה עוד בזה בדברי הרשב"ם לקמן מא ד"ה כר"י.

2. היינו דרבי יהודה חולק על חכמים בטעם חזקת שלש שנים, שלדעת חכמים הטעם הוא כדאמרינן לעיל [כט א] "עד תלת שנין מזדהיר איניש בשטריה", ואילו לרבי יהודה הטעם הוא כמבואר כאן.

3. כתבו הרשב"ם והתוספות, שעד אספמיה יש מהלך שנה, ועל פי זה קבעו חכמים זמן של שלוש שנים, ולמקום מרוחק מאספמיה אין דרך להרחיק, ואף אם הרחיק לא פלוג חכמים.

למחות אפילו שלא בפניו — (5)

אם כן **אפילו יהודה וגליל** [אפילו היה המחזיק ביהודה ובעל הקרקע בגליל] **נמי** תיהי חזקה שהרי יכול הוא למחות שלא בפניו כשם שהוא עושה בשתי ערים! ?

ואי קסבר: מחאה שלא בפניו לא היא מחאה ולכן אין חזקה בשתי מדינות כי אינו יכול למחות, אם כן **אפילו יהודה ויהודה** [היו שניהם ביהודה] אלא שהיה זה בעיר אחת וזה בעיר אחרת **נמי לא** תיהי חזקה, כי מתוך שהמחאה במקומו אינה מחאה, גם החזקה שהחזיק אינה חזקה; ולמה שנינו "עד שיהא עמו במדינה", היה לו לומר "עד שיהא עמו בעיר אחת"!! ?

אמר רבי אבא בר ממל אמר רב לפרש את שיטת תנא קמא:

לעולם קסבר תנא קמא: מחאה שלא בפניו היא מחאה, ולכן אם היה עמו באותה מדינה ואפילו בעיר אחרת, הוי חזקה; **ומשנתינו** עוסקת **בשעת חירום**, בשעה שיש תיגרות בין בני יהודה לגליל **שנו** שאינה חזקה, כי בשעה כזו אין שיירות מצויות לילך מגליל ליהודה, וכשאינן שיירות מצויות אין מחאתו מחאה שלא בפניו, שהרי לא תישמע המחאה לאזני המחזיק, והיות ואין מחאתו מחאה אף חזקתו אינה חזקה.

ומקשינן: והרי אם כן **מאי שנא יהודה וגליל דנקיט**, והרי אף כל מקום שיש חירום בין שתי ארצות יהיה הדין שאינה חזקה, והיה לו לומר: כל הארצות חלוקות זו מזו לענין חזקה בשעת חירום! ?

ומשנינן: **הא קא משמע לן** משנתנו דנקיט יהודה וגליל:

תיקשי קושית התוספות: [וראה עוד את לשון הרמב"ם בהלכות טוען ונטען יא ב: טען ואמר "מפני שלא הגיע אלי הדבר, שהרי הייתי במדינה רחוקה", אומרין לו: אי אפשר שלא יגיע הדבר בשלש שנים, וכיון שהגיע אליך היה לך למחות בפני עדים, ותודיע אותם שפלוני גזל אותי, ולמחר אתבענו בדין, הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך; לפיכך אם היתה מלחמה ושבוש דרכים בין המקום שהיה בו ראובן, ובין המקום שהיה בו שמעון, אפילו אכלה ראובן עשרים שנה מוציאין אותה מתחת ידו וחוזרת לשמעון, מפני שיכול לומר "לא ידעתי שזה משתמש בקרקעי"].

ועוד העירו האחרונים, שמדברי התוספות כאן נראה, שהנידון אם מחאה שלא בפניו הוי מחאה או לא, אינו תלוי אלא אם שמע המחזיק במחאתו או לא, ואילו מדברי התוספות בעמוד

5. התקשו התוספות: **מאי שנא מחאה מחזקה עצמה**, שבכל מקום אנו דנים רק, אם המחאה שלא בפניו היא מחאה, ומתוך כך אף החזקה שלא בפניו הוי חזקה, ואין אנו דנים על החזקה עצמה כשהיא שלא בפניו של מערער אם היא חזקה, שהרי כך יש לנו לדון אם החזקה נשמעת למערער כמו אם המחאה נשמעת למחזיק! ?

ותירצו: לפי שהטעם תלוי במחאה ולא בחזקה, שאדם המחזיק בקרקעותיו של חברו אית ליה קלא שהוא חוקר ושואל על נכסיו, אבל המחאה אין לה קול כל כך, שאין המחזיק מחזר אם מוחה לו בעל קרקע, לפיכך אין חזקתו חזקה כשאין יכול לשמוע מחאתו, דמה יועיל שמיחה. והעירו האחרונים, דלכאורה מדברי הרשב"ם בעמוד ב בד"ה מחזיקין בנכסי בורח, משמע שהמחאה והחזקה דין אחד להם, וכן משמע נמי מדברי הרשב"ם ל א ד"ה א"ל אנא, ולדבריו

לח-ב **דפתם יהודה וגליל כשעת חירום דמו**, כלומר, אפילו כשיש שלום ביניהם, הרי זה כאילו היה חירום ביניהם, ומשום שאין שיירות מצויות מזו לזו, ולכן, כל שהיה המערער בגליל והחזיק המחזיק ביהודה אינה חזקה.

אמר רב יהודה אמר רב:

אין מחזיקין בנכסי בורח, כלומר, מי שהחזיק בנכסיו של בורח ואמר "קניתי ממנו", אין חזקתו שהחזיק בזמן בריחתו של בעל הקרקע — חזקה; ומשום שלדעת רב "מחאה שלא בפניו לא היא מחאה" לבטל

את חזקתו של המחזיק, ⁽¹⁾ והרי הבורח אינו יכול לבוא ולמחות בפני המחזיק כי הלוא ברח ממקום זה מסיבה כל שהיא, וכל שאינו יכול למחות אין חזקתו של המחזיק — חזקה! ⁽²⁾

הוסיף רב יהודה ואמר: **כי אמריתה קמיה דשמואל**, כאשר נפטר רב ובאתי ללמוד אצל שמואל, ואמרתי לו שמועה זו משמו של רב, **אמר לי שמואל:**

וכי למה לא תהא זו חזקה, וכי כל בעל קרקע שמחזיקים בשדהו **למחות בפניו של מחזיק הוא צריך** כדי לבטל את חזקתו של

ב בד"ה אין, נראה, שאף אם המחאה נשמעת, מכל מקום יש לדון דמחאה שלא בפניו אינה מחאה, ראה שם היטב.

1. יש לעיין, שבסוגיא לעיל בעמוד א מקשה הגמרא: מאי שנא שבשתי ערים החזקה היא חזקה ומשום ש"מחאה שלא בפניו היא מחאה", ואילו בשתי מדינות אין החזקה מועילה משום שמחאה שלא בפניו לא היא מחאה, ומשמע, שאם מחאה שלא בפניו לא היא מחאה כי אז החזקה אינה חזקה, ואין אנו אומרים שהיה לו לבוא לפניו ולמחות, ואילו כאן אנו אומרים שאם מחאה שלא בפניו לא היא מחאה כי אז היה לו לבוא ולמחות בפניו!?

והביאור הוא לכאורה, שאם מחאה שלא בפניו לא היא מחאה, יש באמת לדון בשני אופנים, או שמשום כך לא תהא חזקה כי אין הוא חייב לבוא לפניו, וגם יש לומר, שהיות והמחאה שלא בפניו אינה מועילה אם כן היה עליו לבוא ולמחות בפניו והחזקה אינה מתבטלת כשהחזיק שלא בפניו; וכוונת הגמרא לעיל היא, דמקשה ממה נפשך: אם מחאה שלא בפניו היא מחאה, הרי פשיטא שהחזקה מועילה שלא

בפניו, ותיקשי למה ביהודה וגליל אינה חזקה, ואם תאמר לכן ביהודה וגליל אינה חזקה ומשום דמחאה שלא בפניו לא היא מחאה, וגם סוברת משנתנו שאם אינו יכול למחות במקום שהוא שוב אינה חזקה ואין אנו אומרים היה לו לבוא ולמחות ומשום כך אומרת המשנה שביהודה וגליל אינה חזקה, אם כן אף ביהודה ויהודה לא תהא חזקה כמו ביהודה וגליל.

2. כתב הרשב"ם: רב כרבי יהודה סבר, שאמר במשנתנו "ויבוא לשנה אחרת", ומשמע: צריך למחות בפניו.

ולכאורה צריך ביאור: הרי רבי יהודה עוסק במי שהיה באספמיא שאין שיירות מצויות משם לארץ ישראל [וכמו שכתב המהרש"א לקמן לט א, דכל שכן הוא מיהודה וגליל, ראה שם], ובמקום שאין שיירות מצויות, הרי לכולי עלמא מחאה שלא בפניו לא היא מחאה, וכמבואר ברשב"ם לעיל ד"ה לעולם קסבר, ואם כן מה ראייה היא מרבי יהודה, כיון שהוא מיירי במקום שאין שיירות מצויות!?

ולכאורה היה אפשר לפרש, שאין הוא בא להוכיח מרבי יהודה שמחאה שלא בפניו לא

המחזיק!!? עד שנאמר: היות וזה אינו יכול למחות, אף חזקתו של זה אינה חזקה!

והרי אף אם מוחה הוא שלא בפניו מחאתו מחאה, ואם כן חזקתו של זה חזקה היא, שהרי אף הבורח יכול למחות שלא בפניו של המחזיק.⁽³⁾

ומקשינן על רב: מאי קא משמע לן? [קסבר]!!? מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה!!?

והרי אמר רב: מחאה שלא בפניו הויא מחאה!!? שהרי כן פירש רב את טעמו של תנא קמא במשנתנו, וכמבואר בעמוד א, ומשמע, שאף הוא סבר כתנא קמא, ולכן פירש את טעמו.

ומשנינן: לעולם סובר רב ד"מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה", ורב אך טעמא דתנא דידן קמפרש [רב לא בא אלא לפרש את טעמו של תנא קמא], וליה לא סבירא

ליה כשיטתו, אלא כשיטת רבי יהודה, הסובר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה.

ואיכא דאמרי, כך אמר רב יהודה אמר רב:

מחזיקים בנכסי בורח, וכי אמריתא קמיה דשמואל, אמר לי: פשיטא, וכי למחות בפניו הוא צריך!!?

והכי מקשינן: רב מאי קא משמע לן!!? דמחאה שלא בפניו הויא מחאה!!? והא כבר אמרה רב חרא זימנא [פעם אחת] בעמוד א בביאור דברי תנא קמא, ומאחר שפירש כן רב את סתם משנתנו כבר יודעים אנו שכן הוא סובר!!?

ומשנינן: אלא הא קא משמע לן רב במה שאמר: מחזיקין בנכסי בורח, דאפילו מיהא המערער בפני שנים שאין יכולין לומר לו למחזיק שמחה בו בעל הקרקע,⁽⁴⁾ נמי הויא מחאה, ומשום שהם יאמרו לאחרים, ואחרים לאחרים, עד שיישמע לאזני המחזיק.

3. כתבו הראשונים, שמחלוקתם הוא בבורח מחמת ממון, כי אילו בבורח מחמת נפשות [שרוצים להורגו] בזה לא היה אומר שמואל שחזקתו חזקה, וכמבואר בהמשך הסוגיא.

4. א. כגון שהיו חגיגין, או שהולכים למדינת הים ומרחיקים מאותה מלכות שדר בה המחזיק, רשב"ם.

ב. דברי הגמרא צריכים ביאור: האיך משמע מדברי רב שמחאה כזאת היא מחאה, והרי יש באמת לומר שלא אמר רב מחזיקין בנכסי בורח, אלא מפני שיכול המערער למחות בפני שנים שיכולים לומר לו!!?

וכתב המהרש"א בפירושו דברי הרשב"ם כאן: השמיענו רב, שאפילו אם אין במקומו של

הויא מחאה [כי הוא הרי מיירי במקום שאין שיירות מצויות], אלא שמדברי רב הרי מוכרח — מדנקט בורח — שבאיניש דעלמא צריך הוא לבוא למחות בפניו, ועל זה כתבו שהוא סובר כרבי יהודה, דמדבריו הרי מוכרח דכיון דמחאה באספמא אינה מחאה, צריך הוא לבוא ולמחות ואין החזקה מתבטלת, וזה הוא כדברי רב; אך מדברי הרשב"ם בהמשך הסוגיא מוכח לא כן; וכנראה כוונת הרשב"ם היא, שמדברי רבי יהודה משמע שצריך לבוא ולמחות בפניו ממש, ולא די שיגיע לאותה מדינה שהמחזיק שם; ואולם ראה בסוגיית הגמרא לקמן לט' א בקושיית רבא לרב נחמן ממשנתנו, דמשמע לכאורה בהדיא לא כן, עיין שם ברשב"ם, וראה מה שכתבו התוספות כאן, וצריך עיון בכל זה.

למחזיק שמיחה בו המערער, הרי חברך **חברא אית ליה**, וחברא דחברך **חברא אית ליה** [החבר ששמע את המחאה יש לו חבר שיספר לו על המחאה, ואותו חבר יש לו חבר שיספר לו, וכך תגיע המחאה בסופו של דבר לאזני המחזיק].

אמר רבא: הלכתא:

א. אין מחזיקין בנכסי בורח.

ב. ומחאה שלא בפניו היא מחאה, ואם כן חזקה שלא בפניו היא חזקה, והמחזיק בנכסי בורח יש לו חזקה.

ותמהינן על דברי רבא: תרתי [הרי אמר כאן רבא שני דברים שאי אפשר לקיימם כאחד], שהרי אם יכול הוא למחות שלא בפניו למה

ושמואל שהיה מקשה על דברי רב ואומר "פשיטא, וכי למחות לפניו הוא צריך", היינו משום שהוא לא הבין בדברי רב שהוא בא ללמד כן, ולא אמר שמחזיקין בנכסי בורח אלא להשמיענו שאין צריך מחאה בפניו, ואדרבה הוא אינו סובר שמחאה בפני שנים שאינם יכולים לומר לו היא מחאה —

וכדאמר רב ענן: לדידי מפרשא לי מיניה דמר שמואל [שמעתי מפיו של שמואל]: מיחה בפני שני בני אדם שיכולים לומר לו, היא מחאה, אבל מיחה בפני שני בני אדם שאין יכולין לומר לו, לא היא מחאה.

ומפרשינן טעמא דרב החולק על דברי שמואל, וסובר שמחאה אפילו בפני שנים שאין יכולים לומר לו היא חזקה: משום שהוא סובר: אף אם לא יודיעו אלו עצמם

אית ליה וידע מקומו על ידי כן, מאי שנא דאינו מוחה אלא בפני בני אדם שאין יכולים לומר לו —

ויש מפרשים דממילתא יתירא אשמועינן רב הכי, דתרי זימני לא הוצרך ללמדנו דמחאה שלא בסניו היא מחאה. וכי תימא היכי שייך לומר דשמעינן לה בכלל הא דקא אמר "מחזיקין בנכסי בורח" אך על גב דהויא מימרא יתירא, דאילו אידך דרב דאמר גבי מתניתין "מחאה שלא בפניו היא מחאה" לא הויא יתירא, דהא איצטריכא ליה לפרושי מתניתין! יש לומר: בני אדם שאין דרכן לעולם ללכת לאותה העיר קרי בני אדם שאין יכולים למימר לו, ואשמועינן רב דמחזיק בנכסי בורח בכל ענין אף על פי שאין יכולים לומר לו, ואף על פי שאין שם בני אדם שרגילין לבא לאותה העיר; וראה עוד ברמב"ן וברשב"א מה שפירשו.

הבורח מי שיוכל למחות בפניהם אלא חגרין, מכל מקום אם לא מיחה בפניהם הוי חזקה; אי נמי, אפילו מחזיקין בנכסי מי שירא למחות בפני מי שאינן חגרין, ומשום שירא שילכו לשם וידעו מקומו, וירדפו אחריו בעלי חוביו, מכל מקום הוה ליה למחות בפני חגרין, ומשום הכי היא חזקה.

ולשון רבינו יונה הוא "יש מפרשים דהכי שמעינן לה מינה, דמסתמא, בורח אף על פי שאינו בורח מחמת נפשות אלא מחמת ממון, אינו רוצה לגלות עצמו לבני אדם שיכולין ללכת לאותה העיר שברח משם, ומכל מקום הוא מוחה לפני בני אדם שאין יכולין ללכת שם, אף על פי שהן אומרים לאחרים, דחברך חברא אית ליה [והוא כפירוש שני של המהרש"א], ואין הפירוש הזה נכון, דכיון דאחד דבורח מחמת ממון אינו ירא למחות אף על גב דחברך חברא

לא יחזיקו בנכסי בורח? (5)

ומשנינן: לא קשיא:

כאן — שאמר רבא: מחאה שלא בפניו היא מחאה, ולהשמיענו שמחזיקין בנכסי בורח — בכגון שהיה בעל הקרקע בורח מחמת ממון, שהיה חייב כסף ואין לו לפרוע ומשתמט הוא מבעל החוב עד שיהא לו ממון לפרוע, שאחר בורח מחמת חוב אין רודפים, ואינו חושש שידעו היכן הוא, ויכול הוא למחות שלא בפני המחזיק, ולכן מחזיקין בנכסיו, שהרי מחאה שלא בפניו היא מחאה.

כאן — שאמר רבא: אין מחזיקין בנכסי בורח — בכגון שהיה בעל הקרקע בורח מחמת מרדין [רצח בלשון פרסי], שרצח במקומו, וירא הוא מפני גואל הדם שלא יהרגו, ואף חושש הוא לגלות היכן הוא, שמא ירדוף אחריו גואל הדם להורגו, ונמצא שאינו יכול למחות אפילו שלא בפניו, ולכן אין מחזיקין בנכסיו.

מבאר הגמרא:

היכי דמי מחאה, כיצד מוחין שלא בפניו? (6)
אמר רב זביד:

אם אמר בפני עדים: "פלניא גזלנא" ונוקב בשמו של המחזיק בקרקע [גזלנא הוא], ואינו מוסיף לאמר: "שאוכל הוא את הקרקע שלי בגזלנות", לא הויא מחאה, ומשום, שאפילו אם יאמרו העדים לשון זו למחזיק לא ייזהר זה בשטרו, שהרי אינו יודע למה קורא הוא לו "גזלן" שייזהר בשטרו.

ורק אם אמר: "פלניא גזלנא הוא, דקאכיל לה לארעאי בגזלנותא,"

ולמחר תבענא ליה לדינא [פלוגי גזלן הוא, לט-א שהרי אוכל הוא את פירות קרקעי בגזלנות, ולמחר אתבענו לדין], הוא דהויא מחאה (1)

עוד דנה הגמרא בכמה אופני מחאה שלא בפניו, אם מועילים הם לבטל את חזקתו של המחזיק:

אם אמר המערער דברים אלו, והוסיף: "לא תימרו ליה [אל תספרו זאת למחזיק]", מאי, האם מחאה כעין זו מחאה היא?

אמר רב זביד: אינה מחאה, דהא קאמר "לא תימרו ליה", ומן הסתם לא יאמרו לו.

רב פפא אמר: מכל מקום מחאה היא, שהרי רק לדידיה אמר דלא תימרו ליה, אבל לאחרניי אימרו להו, והרי חברך — חברא

6. כן פירש הרשב"ם; וראה היטב את לשון הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פרק יא הלכה ו והלכה ז.

1. נתבאר על פי פירושו הראשון של הרשב"ם; ולפי פירוש זה כתב הרשב"ם, שאם לא הוסיף לאמר: "ולמחר תבענא ליה בדינא" אין זו מחאה, אלא הרי זה כמוסר עדות בלבד. עוד הביא הרשב"ם פירוש משמעות רבי יעקב בר

5. לכאורה תמוה, והרי יש לומר ד"אין מחזיקין בנכסי בורח" היינו באותו אופן שאמר רב "מחזיקין בנכסי בורח" כלומר, באופן שאינו יכול למחות אלא בפני מי שאינו יכול לומר לו, ובזה סובר רבא שאינה מחאה, ומה שאמר מחאה שלא בפניו היא מחאה היינו כשמוחה בפני מי שיכול לומר לו! וראה היטב ברשב"א.

אמר רב זביד: חזקתו של המחזיק חזקה היא, **דחא קא אמרו ליה למחזיק:** "לא **אמרינן** ליה", והיה לו למחות עוד בפני אחרים, ואם לא עשה כן, הפסיד! (2)

רב פפא אמר: חזקתו נתבטלה מכח המחאה הראשונה, כי לא היה לזה למחות שוב בפני אחרים, משום שמשמעות דבריהם היא:

לדידיה [למחזיק עצמו] **לא אמרינן ליה**, אבל **לאחריני אמרי להו**, ואם כן הרי **חברך חבא**

אית ליה, ו**חברא דחברך** נמי **חברא אית ליה**, [לא הזהירים אלא שלא יאמרו למחזיק עצמו, אבל לאחרים תאמרו, ומתוך כך תישמע המחאה למחזיק, שהרי הם יספרו לחברים, וחברים יספר לחבירי].

ואם לא אמר להם שלא יאמרו למחזיק, ברם הם עצמם חזרו אצל המערער **ואמרו ליה "לא אמרינן ליה למחזיק שמחית בו"**, והוא לא טרח לחזור ולמחות בפני אחרים, נחלקו רב זביד ורב פפא אם נתבטלה חזקתו של המחזיק מכח המחאה הראשונה:

אמרה הגמרא "פלניא גולנא הוא דנקיט לה לארעאי בגולנותא" לא היא מחאה, כשם שאמרה הגמרא בהדיא "פלניא גולנא הוא לא היא מחאה", וכן הביא הרא"ש ראייה זו.

2. **נתבאר על פי לשון הרשב"ם**, שכתב "הא קאמרי ליה לא אמרינן ליה, וכיון שלא יאמרו לו היה לו לזה למחות עוד בפני אחרים שיאמרו לו, ואם לא מיחה אחרי כן הפסיד", ומבואר מדברי הרשב"ם, שאילו לא היה שייך שימחה אחר שהודיעוהו, כי אז המחאה היתה מבטלת את החזקה, ואף שיודעים אנו שלא הגיעה המחאה לאזני המחזיק.

וראה עוד ברשב"ם לקמן עמוד זה ד"ה מחאה שלא בפניו, שכתב "מחאה שלא בפניו היא מחאה: ולא בעינן שישלח שלוחו למחות בפניו, אלא מכיון שמיחה שלא בפניו היא מחאה, שהרי יכול הדבר לבוא לאזניו, ואפילו לא ידע המחזיק מחאתו של מערער, לא חיישינן, מאחר שמיחה זה כהוגן".

וראה עוד ברא"ש בתחילת הפרק סימן א, שכתב: ואם עדי המחאה מעידים שלא אמרו המחאה לשום אדם, אפילו הכי היא מחאה, דכיון דאמרו חכמים "מחאה שלא בפניו היא

יקר, [וכתב על פירוש זה שהוא עיקר]: "פלניא גולנא הוא", ואפילו הזכיר שהוא גולן על קרקע זה שהחזיק אינה מחאה, שהרי לא מיחה מחמת עצמו, והרי זה כמי שאמר "פלוני מחזיק בקרקעות של אחרים", ולפוגמו מתכוין, ולא ערער, שהרי אינו מזהיר שהוא שלו; אבל אם פירש "דקאכיל לארעאי בגולנותא" הרי מיחה מחמת עצמו, והודיע דהקרקע שלו מחזיק בעולה, והוא מחאה, ואף על גב דלא סיים "למחר תבענא ליה בדינא", ופירוש הוא למאי דקאמר "דקאכיל לארעאי בגולנותא"; וראה ברא"ש [סימן כח] שכתב "נראה הא דקאמר ולמחר נקיטנא ליב בדינא סיומא דמילתא היא, דאורחא דאינשי למימר הכי כשמוחה ומודיע הדבר לרבים לומר להם דברים הנשמעים [וכוונתו לומר] "ואל תתמהו אם הוא כדברי, למה איני תובעו לדין להוציא הקרקע מידו, לכן הוא אומר אין העת נותן עתה שאוכל להוציא מידו, אלא היום או למחר אתבענו לדין, ואוציא מידו, לכן אני מודיע לכם הדבר עתה, שלא יוכל לטעון חזקה", והוא הדין נמי אם לא אמר "למחר תבענא ליה בדינא" היא מחאה".

והתוספות כתבו, שאינו צריך להוסיף "ולמחר תבענא ליה בדינא", ודקדקו כן מדלא

אית ליה, וחברא דהברך חברא אית ליה, ותגיע המחאה לאזני המחזיק, ואינו צריך למחות שוב.

אם אמר להו המערער לאלה שמיחה בפניהם: "לא תיפוק לכו שותא" [אל תוציאו הגה], כלומר: אל תספרו את המחאה לאף אדם":

אמר רב זביד: אין זו מחאה, דהא קאמר: לא תיפוק לכו שותא, ומחאה כזו לעולם לא תגיע לידי המחזיק; ומודה לו רב פפא בזה.

ואם לא אמר להם שלא יספרו, ברם הם עצמם חזרו אצלו ואמרו ליה: לא מפקינן שותא, לא הוצאנו הגה ולא סיפרנו מחאתך לאף אדם; והוא לא טרח למחות עוד בפני אחרים:

אמר רב פפא: לא נתבטלה חזקת המחזיק, דהא קאמרי ליה לא מפקינן שותא, והיה לו

למחות בפני אחרים.⁽³⁾

רב הונא בריה דרב יהושע נחלק על רב פפא ואמר:

אפילו הכי לא היה צריך למחות עוד, ומשום דכל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש שלא לאומרו, אמר לה ולא אדעתיה [מי שאינו חייב להמנע מלומר איזה דבר, פעמים שאומרו ואינו זוכר שאמרו], והיות שעל אף דבריהם אפשר שסיפרו את הדבר, שהרי לא הטיל עליהם שלא לספר, שוב לא היה צריך המערער למחות מחאה אחרת, ובטלה חזקת המחזיק.

אמר רבא אמר רב נחמן: (4) מחאה שמחה המערער שלא בפניו של מחזיק היא מחאה לבטל את חזקת המחזיק, ואין צריך המערער לשלוח שליח, שיבוא בפני המחזיק ויודיע לו על מחאת המערער!⁽⁵⁾

וה"נתיבות המשפט" שם אינה כן.

4. כתב הרשב"ם: "ואע"ג דאותביה רבא לרב נחמן [כמבואר בסמוך], שיטת גמרא היא בהרבה מקומות כן; והכי פירושה: כי שמעה רבא מרב נחמן להך מילתא דאמרינן בה "אמר רבא אמר רב נחמן", איתיביה הך תיובתא; ורב אשי שסידר הגמרא הוא דקאמר: "אמר רבא אמר רב נחמן", וגם מפרש הקושיא אחרי כן שהקשהו".

5. ביאר הרשב"ם "מכיון שמיחה שלא בפניו היא מחאה, שהרי יכול הדבר לבוא לאזניו, ואפילו לא ידע המחזיק מחאתו של מערער לא חיישינן מאחר שמיחה זה כהוגן", וכבר נתבאר בהערה לעיל שכן מוכח גם מדברי הרשב"ם לעיל שאפילו אם לא שמע המחזיק את מחאתו הו' מחאה, וצוין לדברי הרא"ש ה"נמוקי יוסף"

מחאה" וסמכו על זה, דמסתמא יאמרו לאחרים שמיחה פלוני על קרקע שפלוגי מחזיק בה, דמילתא דתמיה הוא דאדם מחזיק בקרקע של חבירו, ורגילות לפרסם הדבר, אפילו אם אירע שלא אמרוהו לשום אדם, היא מחאה כיון שמיחה כמאמר חכמים, ולא הזקיקוהו לילך אצל המחזיק למחות לפניו; וראה שם גם ב"נמוקי יוסף", וב"קהלות יעקב" [הנדרמ"ח] סימן יח אות א וב.

3. ואם אמר להו "לא תפיק לכו שותא", ואולם העדים מעידים שהם אמרו למחזיק שזה מיחה, ראה בש"ך [קמ"ג] שהיות ואמרו לו שהמערער אמר "לא תפיק לכו שותא" לכן אין זה מחאה, ומשמע שאם לא סיפרו לו כן, וסובר המחזיק שזה מיחה מחאה גמורה כדן, כי אז חזקתו אינה חזקה; ואילו דעת ה"קצות החושן"

לבוא ולמחות]?! ליתבי התם אדוכתיה
ולימחי [ישב במקומו אשר באספמיא ושם
ימחה]?! (6)

ומשנינן: התם במשנתנו שאמר רבי יהודה
"ויבוא לשנה אחרת", עצה טובה למערער
קא משמע לן רבי יהודה, דניתי המערער
אצל המחזיק ונשקול ארעא ופירי [כדי
שיטול את הקרקע ואת דמי כל הפירות

איתיביה רבא לרב נחמן, ממה ששנינו
במשנתנו:

אמר רבי יהודה: לא אמרו שלש שנים, אלא
כדי שיהא באספמיא ויחזיק שנה, וילכו
ויודיעוהו שנה, ויבא לשנה אחרת —

ואי סלקא דעתך: מחאה שלא בפניו היא
מחאה, למה לי למיתי [לשם מה צריך הוא

כדמפרש כדי שיהא וכו', וטעמא דחזקה לדידיה
משום דלא שביק איניש דאכלי ארעיה בלא
רשותו אפילו שעה אחת ושתיק, אלא לכך
האריכו שלש שנים, שפעמים שהמערער רחוק
מהלך שנה, ולא יבוא ערעור שלו לאזניו עד
שלש שנים; ולאפילו אתנא קמא אתא [רבי
יהודה, שהרי לדעת חכמים כשהוא שעת חירות
ואין נשמעת המחאה למחזיק על ידי שיירות, כי
אז החזקה אינה חזקה, ולכן סוברים הם שאפילו
ביהודה וגליל אינה חזקה; ואילו לרבי יהודה
אינו כן, אלא] דלא חיישינן לשעת חירות [שהרי
אפילו מאספמיא היא חזקה], ו[לדעת רבי יהודה]
חזקה בפניו מיד היא חזקה הואיל ולא מיחה
מיד, מדתלי טעמא באספמיא כדאמרין לקמן
בפירקין; ונראה מלשון הרשב"ם, שמחלוקת
חכמים ורבי יהודה בשעת חירות, ומחלוקתם
בטעם חזקה מחלוקת אחת היא, והא בהא תליא,
וצריך ביאור].

ויבא לשנה אחרת: קא סלקא דעתין דרבא:
דווקא קאמר רבי יהודה שיבא המערער עצמו
וימחה בסוף שלש בפניו של מחזיק, אלמא
מחאה שלא בפניו לא היא מחאה, [לכאורה היה
צריך לפרש בכוונתו, שאין הראיה מעצם הדין
שאמר רבי יהודה שהוא צריך לבוא ולמחות
לפניו, שהרי מאספמיא לכאן הוא שעת חירות
ובודאי שאין המחאה נשמעת מאספמיא לכאן,
אלא הראיה היא משום שמשמעות דברי רבי

וביאור ה"קהלות יעקב".

ויש לדקדק בלשון הרשב"ם שכתב "יכול
הדבר לבוא לאזניו", וראה עוד בלשון הרשב"ם
בהמשך הסוגיא בד"ה ואי סלקא דעתך מחאה
שלא בפניו הוי מחאה, שכתב "ואי סלקא דעתך
דאין צריך לשלוח שליח ולמחות בפניו בעדים,
אלא ימחה במקום שהוא שם, ואם יבוא הדבר
לאזניו — יבוא, למה לי ...", ובאמת נידון זה
אם טעם מחאה שלא בפניו דהוי מחאה אם הוא
משום ש"יכול" להגיע לאזני המחזיק, או משום
ש"מסתמא" יבוא לאזניו, היא מחלוקת בעמוד
ב, ראה שם במה דפליגי אם סהדותא בעינן או
גלויי מילתא בעינן, ובמה שפירש הרשב"ם שם,
ובמה שנתבאר בהערה שם בשם התוספות רי"ד.

6. כתב הרשב"ם: איתיביה רבא לרב נחמן
וכו': ואי קשיא, אדפריך מסיפא לסייע מרישא,
דהא אוקימנא מחאה שלא בפניו היא מחאה
[פירוש: הרי רב פירש לעיל את טעמם של
חכמים שהם סוברים מחאה שלא בפניו היא
מחאה].

איכא למימר דרבא מוקי לה לרישא במילי
אחר, [כלומר, רבא מפרש את מחלוקתם כפי
שמפרש הרשב"ם בהמשך הדברים; וראה מה
שכתבו התוספות בישוב קושיא זו].

אלא כדי: טעמא דרבי יהודה לאו משום
דתלת שנין מיזדהר איניש בשטריה, אלא

שאכל המחזיק שלא כדין].⁽⁷⁾

ומקשינן: משמע מודקא מותיב ליה [היות והקשה] רבא לרב נחמן על שיטתו

ש"מחאה שלא בפניו היא מחאה", מכלל דרבא לא סבירא ליה כרב נחמן דמחאה שלא בפניו היא מחאה, אלא סובר: לא היא מחאה, ואם כן תיקשי:

יהודה היא שצריך לבוא ולמחות בפניו ממש ולא די שיבוא לאותה מדינה, ומזה הוא דמשמע לרבי יהודה שמחאה שלא בפניו היא מחאה, אלא שהוא דחוק בלשונו, וגם קשה מהמשך דבריו, וכפי שיבואר, והלכך [לדעת רבא] חזקה שלא בפניו לא תיהוי חזקה, ואף על גב דלרבי יהודה [אם כי מחאה שלא בפניו לא היא מחאה, מכל מקום] היא חזקה בהכי, לא סבירא ליה [לרבא – בפרט זה] כרבי יהודה, דרבי יהודה מצריכו לילך ולערער [היות ואינו יכול למחות שלא בפניו], ולרבא לא נצריכנו, אלא [אדרבה] מתוך שאינו יכול למחות באספמיא, גם המחזיק לא יכול להחזיק [כי אין לחייב את המערער לבוא ולמחות].

[וכתב המהרש"א בביאור דברי הרשב"ם "נראה פירוש לדבריו, דודאי רבא כרבנן סבירא ליה דהלכה כוותיהו לגבי רבי יהודה, ולא קפריך לרב נחמן, אלא דבהך מילתא דבעי רבי יהודה המחאה בפניו לא פליגי רבנן עליה כמו שכתב רשב"ם לעיל, דלא תסייע ליה מרישא וכו', והשתא לרבנן דאף אם נאמר דהחזקה נשמעת באספמיא, מכל מקום חיישינן לשעת חירום ויהודה וגליל כשעת חירום דמי, וכל שכן מאספמיא להכא דכשעת חירום דמי, ולא נצריכנו לבא לפניו ולמחות, והמחאה שלא בפניו נמי לא היא מחאה וכו'"] –

וביאור הדברים בפשוטו הוא, דרבי יהודה חידש לנו שני דברים: א. דמחאה שלא בפניו לא היא מחאה; ב. דאם הוא שלא בפניו ואינו יכול למחות שם, אין זו סיבה לבטל את החזקה, אלא אדרבה אומרים לו "למה לא באת למחות בפני המחזיק"; והנה בדין השני נחלקו עליו חכמים,

שהרי לדעת חכמים אם הוא שעת חירום, מתבטלת החזקה ואין אומרים לו "למה לא באת למחות בפניו" ובוה אכן סובר רבא כחכמים שהלכה כמותם, אבל בפרט ראשון שלרבי יהודה מחאה שלא בפניו אינה מחאה, בזה אין לנו הכרח מדברי חכמים שהם חלוקים עליו, ובוה סובר רבא כמו רבי יהודה].

ואי סלקא דעתך: דאין צריך לשלוח שליח ולמחות בפניו בעדים, אלא ימחה במקום שהוא שם, ואם יבוא הדבר לאזניו – יבוא, למה ליה למיתי עד מקום המחזיק או לשלח שלוחו למחות בפניו, ליתבי אדוכתיה באספמיא ולימחי בפני עדים, שהרי יכולין לבוא ולומר לו בסוף שלש, אם ירצו. [דברי רשב"ם אלו צריכים עיון, כי איך יכול למחות באספמיא, והרי אין השיירות מצויות מאספמיא לכאן מכל שכן דיהודה וגליל, ומשום כך הוא דאינו יכול למחות שלא בפניו, אבל סתם מחאה שלא בפניו יש לומר דבאמת יכול למחות! ? ואין לומר שהראיה היא משום שמשלשון רבי יהודה משמע שצריך למחות בפניו ממש, ולא די שיבוא לאותה מדינה, זה אינו, שהרי הרשב"ם כתב בפירוש שהראיה ממה שאינו מוחה באספמיא; וצריך עיון בכל זה].

7. ביאר הרשב"ם "עצה טובה קא משמע לן, דנייתי הוא עצמו ונשקול קרקע ופירותיו, שאם לא ימחה במקומו ולא ילך, ויוציא עכשיו מידו הפירות שאכל המחזיק, יוציא ממנו [רק] בטורח, [משום] דקשה גזל הנאכל; ומיהו לאו דוקא מצריך ליה רבי יהודה לבא, אלא הכי קאמר: לא אמרו דצריך שלש שנים, אלא כדי שאם יהיה

והאמר רבא לעיל לח ב: מחאה שלא בפניו
הו"א מחאה!?

ומשנינן: בתר דשמעה מרב נחמן סברה,
אחר ששמע רבא מרב נחמן את שיטתו ואת
ישו בו על הוכחת רבא שמחאה שלא בפניו
לא הו"א מחאה, קיבל רבא את שיטתו של
רב נחמן, שמחאה שלא בפניו הו"א מחאה;
וזה הוא שאמר לעיל: מחאה שלא בפניו
הו"א מחאה.

אשכחינהו [מצאם] רבי יוסי ברכי הנינא
לתלמידיו דרבי יוחנן, ואמר להו:

מי אמר לכו רבי יוחנן מחאה⁽⁸⁾ בכמה [האם
שמעתם מרבי יוחנן בפני כמה צריך
המערער למחות]?

ונחלקו תלמידיו מה אמר רבי יוחנן:

רבי חייא בר אבא אמר בשם רבי יוחנן:
מחאה בפני שנים.

רבי אבהו אמר רבי יוחנן: מחאה בפני
שלשה.

לימא, האם נאמר, דרבי חייא בר אבא ורבי
אבהו בדרכה בר רב הונא קא מיפלגי?⁽⁹⁾

דאמר רבה בר רב הונא:

כל מילתא של גנאי דמתאמרא מפי ראובן
על שמעון באפי תלתא [הנאמרת בפני
שלשה],

לית בה משום לישנא בישא [אין בזה משום
לשון הרע], ואם יחזרו השומעים אצל
שמעון, ויאמרו לו: "כך וכך אמר ראובן
עליך", אין בזה משום איסור רכילות, ומשום
שדבר הנאמר בפני שלשה סופו שיתגלה למי
שנאמר עליו, וכל דבר שאמור להתגלות
בסופו של דבר, אין בזה משום רכילות.⁽¹⁾

ומדאמר רבה בר רב הונא שבדבר הנאמר
בפני שלשה אין בו משום רכילות משום
שעשוי הוא להתגלות, משמע שדבר הנאמר
בפני שנים אין סופו להתגלות, ולפיכך אם
אמר כן ראובן על שמעון בפני שנים, אסור
לילך ולספר לשמעון שכך וכך אמר עליו
פלוגי.

ואם כן שמא נאמר: דמאן דאמר: מחאה
בפני שנים, לית ליה דרבה בר רב הונא,
אלא סובר הוא שאף כשנאמר דבר בפני
שנים סופו שיתגלה, ולכן די במחאה בפני
שנים — אפילו כשמוחה שלא בפניו — כי
סוף דבר שישמע המחזיק את המחאה.

ומאן דאמר: מחאה בפני שלשה, אית ליה
דרבה בר רב הונא, שרק דבר הנאמר בפני

הוא על מחאה שלא בפניו, או על מחאה בפניו.

9. לפי פירוש זה של הגמרא במחלוקתם, בהכרח
שמחלוקתם היא במחאה שלא בפניו.

1. כן היא שיטת הרשב"ם בביאור דינו של
רבה בר רב הונא, ולשיטתו כתב ב"באר מים
חיים" [בספר "חפץ חיים"] כלל ב אות א,

המערער באספמיא, ומשהחזיק זה [שנה אחת],
יצא הקול ויודיעוהו בשנה שניה, וימחה בתחילת
שלש, ויוכל הדבר לבוא לאזניו של מחזיק בסוף
שנה שלישית; ואז יש הנאה למערער, שאם
ירצה הוא עצמו לבוא לסוף שלש ויקח קרקע
ופירות מעכשיו בלא דין ודברים".

8. בהמשך הסוגיא בהערות יתבאר, אם הגידון

שלשה סופו להתגלות, ולפיכך מחאה כשהיא נאמרת שלא בפניו צריכה שלשה.⁽²⁾

ודחינן: לא, דכולי עלמא – בין הסובר דמחאה בפני שנים ובין הסובר דמחאה בפני שלש – אית להו דרבה בר רב הונא שרק בפני שלשה מתגלה הדבר, והכא בהא קא מיפלגי:

מאן דאמר בפני שנים, קסבר: מחאה שלא בפניו לא הויא מחאה, וכשמוחה בפניו הלוא אין צריך שיתגלה הדבר, ולכך אין צריך שלושה אלא שנים בלבד שיעידו בפני בית דין על המחאה.

ומאן דאמר בפני שלשה, קסבר: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, ולפיכך כאשר מוחה הוא שלא בפניו, אין מחאתו מחאה, אלא כשמחה בפני שלשה שעל ידי כן תבוא המחאה לאזניו של מחזיק.

אי בעית אימא לפרש את מחלוקתם:

דכולי עלמא: מחאה שלא בפניו הויא מחאה, ודכולי עלמא אית להו דרבה בר רב הונא שאין הדבר מתפרסם אלא כשהוא נאמר בפני שלשה, והכא בהא קמיפלגי:

מאן דאמר בפני שנים, סבר: סהדותא בעינן, עדות בלבד הוא שצריך להעיד על

להשומעים לספר במקרה אחד לחבירו מדברי הגנות שנשמעו על פלוני, ואין זה נקרא מדבר לשון הרע, כי אף בלאו ידידה נמי כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דכיוון דשלשה יודעים, הוי כאילו כל העיר יודעים, דחברך חברא אית ליה, ואין הוא מזיק לו בדיבורו; וראה עוד שם בסוף הדברים בכיבור שיטת רש"י בזה.

2. א. נתבאר על פי פירושו של הרשב"ם; והביא הרשב"ם פירוש אחר בשם רבותיו, שסיפור מחאת המערער למחזיק יש בו משום איסור רכילות, שהרי מספר למחזיק על המערער שהוציא עליו שם גלנות, ולפיכך תלוי דין המחאה במספר השומעים, שאם מספר בפני שנים אינה מחאה, משום שהשומעים אסורים לספר על המחאה למחזיק, ולא תגיע מחאתו לאזניו, ואין המחאה מועילה אלא אם יספר כן בפני שלשה, שבזה אין איסור לספר למחזיק שהמערער מחה בו.

והרשב"ם דחה שיטה זו: "ולאו מילתא היא, דלא דמי ללשון הרע כלל, דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של מחזיק,

שאסור לכתחילה לספר לשון הרע בפני שלשה. ואולם שיטת התוספות היא, שכוונת רבה בר רב הונא היא להתיר לומר את הסיפור בפני שלשה, ומשום שבסיפור כזה שודאי יגיע לאזני מי שסיפרו עליו, אין איסור משום לשון הרע; וב"באר מים חיים" שם האריך בכיבור דבריהם, שהרי מאוד יפלא למה יהיה מות לגנות לחבירו באפי תלתא, כיון דחזינן שהקפידה התורה על בזיונו של חבירו, אם כן אדרבא, כל שמבזהו בפני יותר אנשים צריך שיתגדל העוון יותר!?

והביא שם באות ב מדברי התוספות בערכין טו ב, שפירשו דבריהם, דאיירי בכגון שדיבר עליו דבר שיש לפרשו באופן שלא אמרה משום לשון הרע, כגון "נורא בי פלניא" וכיוצא בו, אבל אם הוא אומר דבר קינטור על חבירו אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישאא בישא, וראה שם שהאריך בזה; והביא שכן הוא גם כן פירושו של רבינו יונה בדברי רבה בר רב הונא.

וראה עוד שם באות ג שהביא את פירוש הרמב"ם בדברי רבה בר רב הונא, והוא: אם עבר אחד על איסור לשון הרע וסיפר דברי גנות על חבירו באפי תלתא, מותר אחר כך גם כן

שהמחאה תגיע לאזניו של מחזיק, ועל כן צריך שלשה בדוקא, שעל ידם מתפרסם הדבר ומגיע לאזניו של מחזיק.⁽³⁾

מעשה בגידל בר מניומי דחור ליה מחיתא למחויי, [היה אדם מחזיק בקרקעו שנה אחת, וצריך היה למחות כדי שלא תהא לו חזקה], אשכחינהו גידל בר מניומי לרב הונא ולחייא בר רב ולרב חלקיה בר טובי, דחור יתבי, ומחה קמיוחו, [מצא את שלשת החכמים האלה כשהם יושבים יחדיו, ומחה

המחאה, אבל אין צריך שתהא המחאה באופן שסביר להניח שיגיעו הדברים לאזניו של מחזיק, אלא די במחאה שיכול להיות בשום צד בעולם שתגיע לאזני המחזיק; ולכן אין צריך שלשה למחאה, שהרי גם כשמחה בפני שנים יכול להיות שתגיע המחאה לאזניו של מחזיק.

ומאן דאמר בפני שלשה, קמבר: גלויי מילתא בעינן, כלומר: אין מחאה מועילה אלא כשנעשית היא באופן שיש להניח

לזה למחות, והשתיקה שעשה נותנת אמתלא לדברי המחזיק, דוודאי מכר לו ושטרא הוה ליה ואירכס; ומפני שני ענינים הללו זוכה המחזיק בשדה, אבל אם חסר אחד מהם כגון שלא החזיק שלש שנים אף על פי שזה שתק אינה חזקה, או שהחזיק שלש שנים וזה לא שתק אלא מיחה בפני עדים, אף על פי שלא ידע המחזיק במחאתו אינה חזקה, שאין כאן אמתלא לטענתו, הילכך אם מיחה בפני שנים הוויא מחאה ואף על פי שלא הגיע באזני המחזיק, דלא בעינן אלא סהדותא בעלמא דמיחה כדי לסלק מעליו התואנה "למה שתקת, ששתיקתך נותנת אמתלא לטענתו של מחזיק", והנה מביא עדים שלא שתק, וכיון שאין אמתלא לטענתו אינה חזקה

ומר [האומר מחאה בפני שלשה] סבר, טעמא דחזקה אינו אלא מפני דבר אחד: דעד תלת שנין מיזדהר בשטר, וכל זמן שדבר זה ימצא, אף על פי שאין אמתלא לטענתו מהימנינן ליה, הילכך המחאה שמשברת החזקה בעינן שתהיה גילוי מילתא שתוכל להגיע באזני המחזיק, ואין גילוי מילתא בבציר משלשה, הילכך אם מיחה בפני שלשה שהגיע הדבר באזניו הוויא מחאה, דאמרינן ליה "איבעי לך לאיזדהורי בשטרך, וכיון שלא נזהרתה לא הוויא חזקה", אבל אם מיחה בפני שנים שזה לא ידע

ומצוה היא לומר לו כדי שיהיה בשטרו, ולכך תקנו למערער שימחה בפי עדים, כדי שיוציאו את הקול; תדע, דהיכא דאמר להו: "לא תפיק לכו שותא" לא הוויא מחאה [כמבואר בעמוד א'].

3. נתבאר על פי הרשב"ם. ובתוספות כתבו בביאור מחלוקתם: סהדותא בעינן: ואי לאו משום סהדותא הוה סגי בחד, דחברך חברא אית ליה, ואף על פי שלשון הרע אין נשמע, היינו לפי שמעלימין אותו מבני אדם; ומאן דאמר בפני שלשה, בעי גלויי מילתא כמו בלשון הרע; ולשון רבינו יונה הוא "דכיון דאיכא סהדותא, אמרינן חברך חברא אית ליה".

ובתוספות רי"ד כתב: בין למר בין למר סבירא להו דלא הוי גילוי מילתא דמצי למימטי באודניה דמחזיק בבציר משלשה, [אין זה גילוי מילתא שיכול להגיע למחזיק, בפחות משלשה].

והאי דאמר בפני שנים, סבר: טעמא דחזקה הוא מפני שני ענינים:

אחד: דעד תלת שנין מיזדהר בשטריה, טפי לא מיזדהר [פירוש, ותקנת חכמים היא שיהא נאמן].

ואחד: שאם לא כן כדברי המחזיק, היה לו

(4). בפניהם]

לשנה חדר אתא למחויא, [כעבור שנה בא גידל בר מניומי לפניהם למחות שוב], אמרו ליה החכמים: לא צריכת למחות בכל שנה ושנה.⁽⁵⁾

כי הכי אמר רב: כיון שמיחה שנה ראשונה, שוב אינו צריך למחות.

ואיכא דאמרי, לא כל החכמים אמרו לו כן, אלא אמר ליה חייא בר רב בלבד: כיון שמיחה שנה ראשונה, שוב אין צריך למחות.

אמר ריש לקיש משום בר קפרא:

ומכל מקום צריך למחות בסוף כל שלש ושלש, כלומר, לא יהיו שלש שנים רצופות שלא מחה בהם; ואם עברו שלש שנים בלי מחאה יש לו חזקה למחזיק, ומשום שאין אדם נזהר בשטרו אלא שלש שנים מאז המחאה ולא יותר.

תחי בה [מחשב ומקשה בה] רבי יוחנן על דברי בר קפרא, שהוא סובר: אם החזיק שלש שנים אחר המחאה יש לו חזקה: וכי גזלן יש לו חזקה?!?

ותמהינן על דברי רבי יוחנן: גזלן סלקא דעתך?! והרי מה ענין גזלן לכאן!?

אלא כך תמה רבי יוחנן: וכי מי שהוא בגזלן יש לו חזקה?! כלומר, היות ונודע למחזיק שזה מערער עליו וטוען שהוא גזלן, היה לו להזהר בשטרו עד שירד עם המערער לדין או עד שיראה את שטרו לבית דין אחר המחאה, והיות ולא נזהר בשטרו – יפסיד, ומשום שיש לומר גזלן הוא.

ומכל מקום אמר רבא: הלכתא: צריך למחות בסוף כל שלש ושלש, ואם החזיק שלש שנים אחר המחאה האחרונה, יש לו חזקה.⁽⁶⁾

תני בר קפרא:

ערער בעל הקרקע על חזקתו של המחזיק, דהיינו שמחה מחאה, וחזר שוב בסוף שלש השנים שאחריהם וערער, ושוב חזר לאחר שלש שנים⁽⁷⁾ וערער:

אם מחמת טענה ראשונה ערער, דהיינו שהיו כל המחאות בטענה אחת על המחזיק, או שהוא גזלן, או שהוא יושב בשדה במשכנתא ולא קנה את הקרקע, כי אז אין לו חזקה.

צריך להקפיד שלא תהא בין מחאה למחאה שלש שנים כמבואר בהמשך הענין, אלא שהם לא דיברו מזה.

6. כתב הרשב"ש, שמדברי הרשב"ם והתוספות נראה שלא גרסו פסקא זו בגמרא.

7. נתבאר על פי הרא"ש שפירש כן בהדיא, וכן מוכח מהרשב"ם; וכתב הרא"ש שלא דוקא שלש פעמים "ולא כדברי המפרשים ששינה

בה ולא היה ליה לאיזדהורי בשטריה הויא חזקה, וטענתו טענה אף שאין לנו אמתלא בשתיקתו של זה.

4. כתב הרשב"ם, שלא היה צריך שלשה למחאה, כי קיימא לן שדי במחאה בפני שנים, אלא שכך היה מעשה שמחה בפני שלשתם.

5. כתב הרשב"ם: שעיקר דבריהם באו לומר, שאין צריך שלש מחאות לשלש שנים; ומיהו

א. מחאה נעשית בפני שנים⁽⁹⁾,

ואין צריך לומר להם "כתובו" שטר מחאה, א-מ
אלא אף על פי שלא צוה אותם, הרי הם
כותבים שטר בו הם מעידים שזה מחה
בפניהם, כדי שיהיה לו לעדות בפני בית דין
שאכן מחה.⁽¹⁾

ואם לאו, ששינה את טענתו על המחזיק,
וכגון שאמר בפעם הראשונה "פלוני גזלנא
הוא", ובשניה אמר "במשכנתא היא בידו",
כי אז יש לו חזקה, וכאילו לא מחה כלל.⁽⁸⁾

אמר רבא אמר רב נחמן:

לומר בכל הני דדי בשנים.

ערעורו של פעמים, והוחזק בדברי שקר.

1. ביאר הרשב"ם את הטעם שהוא משום
ש"זכין לאדם שלא בפניו ושלא ברשותו"
דמסתמא ניחא ליה.

והוסיף לבאר ב"נמוקי יוסף": "מחאה בפני
שני עדים ואין צריך לצוות להם שיכתבו לו
שטר מחאה זו לעדות שמיחה בתוך שלש שנים,
דכתיבה זו זכות הוא לו וזכין [לאדם שלא
בפניו], שכיון שמיחה בפניהם כמאן דאמר
"כתובו" דמי, וכאילו עשאן שלוחים; וכתבו
האחרונים ז"ל דצריך שיכתבו בלשון שליחות
"פלוני העדנו על עצמו לכתוב עליו שמיחה",
אבל כתבו "שמענו פלוני שמיחה", כי האי גוונא
לאו עדות הוא, ו"מפיהם, ולא מפי כתבם" אמר
רחמנא; ואך על גב דבעלמא ככל שטר בעינא
צואת מקנה דומיא ד"ספר המקנה", היינו בדבר
שבינו לחבירו, אבל במחאה ובמודעא [ש]אין
הדבר תלוי אלא בו, די שיכתבו בלשון שליחות,
וכדכתיבנא, כן כתב הרנב"ר ז"ל בחידושו.

ולשון רבינו יונה הוא: דכיון דזכותו היא,
כמאן דאמר להו "כתובו" דמי, ולא קרי ביה
"מפיהם ולא מפי כתבם", וגמרינן לה מ"ספר
המקנה", שכל מעשה שעושה בפני שנים חותמין
בו כמצות בעל המעשה להיות השטר לראיה,
כגון שטר מכר, וכן מחאה וכן מודעא, כיון
שהמוחה והמוסר מודעא בעלי המעשה [הם],
כותבין בשליחותם להיות בידם לראיה ולזכות,
ועדי קדושין כותבין ונותנין לאיש להיות בידו
לראיה על קנין שיש לו על האשה; אבל אם ראו

8. פירש הרשב"ם טעמו של דבר: "כיון ששינה
בטענתו אינה מחאה ונתקיימה החזקה ביד
המחזיק; והוא הדין למוחה (ג') [צ"ל שתי]
מחאות בתוך שלש שנים ... [כלומר, הגמרא
מדברת באופן ששינה את מחאתו בסוף כל
שלש, והרשב"ם מוסיף שהוא הדין אם שינה
טענתו בתוך שלש השנים הראשונות], דכיון
דמיחה מחאה אחרת בשנה שניה שמכחשת
מחאה של שנה ראשונה, מודה הוא, דההיא
מחאה שלא כדיון הוה, והודאת בעל דין כמאה
עדים דמי, ובטלה לה ההיא מחאה קמייתא, וכל
שכן [שבטלה] זו שניה, דהוחזק כפרן, וכמי
שלא מיחה בתוך שלש כלל, דמי".

והרא"ש כתב בטעם דין הגמרא "הרי הודה
שמחאה ראשונה היתה שקר, וחזקת שלש שנים
הראשונות היה חזקתו בלא מחאה" והוסיף:
ופירש רשב"ם, הוא הדין אם מיחה שתי מחאות
בתוך שלש שנים המכחישות זו את זו דלא הוי
מחאה, ולא נהירא לי, דאין אדם מוחזק כפרן
אלא על פי עדים, אבל אם טוען שתי טענות
לפני בית דין המכחישות זו את זו, לא נתבטלו
אותן טענות, אלא בוחר איזה מהן שירצה, ויכול
הוא לומר "טעיתי במחאה ראשונה".

9. כתב רבינו יונה: בא לפסוק כדברי האומר
דמחאה שלא בפניו נמי בפני שנים סגיא; אך
ראה בלשון הרשב"ם מ א ד"ה קנין, שכתב
"ומשום דגבי קיום שטרות אמר שלשה, הוצרך

ב. מי שאונסים אותו למכור או לתת דבר שאינו חפץ למוכרו ולתתו במתנה, הרי זה מוסר מודעא בפני עדים ואומר "דעו לכם, שמכירה זו או מתנה זו של שדה זו שאני רוצה לעשות לפלוני, שלא ברצון נפשי אעשה, כי הוא אונסני ומכריחני בעל כרחי, ולא יהא ממש באותו שטר שאעשה, והיום או למחר אתבע את הקונה או המקבל לדין, ואגרע את כח שטר המכירה או המתנה שיהא בידו על ידי מודעא זו שאני מוסר

בפניכם" – (2)

ומודעא זו בפני שנים עדים היא נאמרת, ואין צריך לומר להם "כתובו", אלא מעצמם כותבים הם שטר על מודעא זו, ומוסרים בידו. (3)

ג. הודאה שמודה אדם לחובתו בפני שנים, (4) וצריך לומר להם "כתובו", ואם לא צויה אותם לכתוב, לא יכתבו מעצמם שטר

העדים באחד שאכל חלב או נבילה אין מעידין עליו בכתב דרשנין "מפיהם, ולא מפי כתבם"; ובהמשך הדברים [מ א ד"ה מודעא] כתב "כללא דמילתא: כל מילתא דזכותא דיליה היא, כגון מחאה ומודעה, אף על גב דלא אמר "כתובו" כותבין ונותנין לו, וכל מאי דלית ליה זכותא מיניה, לא כתבי עד דמימליך ביה, בר מקנין".

אך בתוספות נתקשו למה מועיל שטר זה, כי מאחר שלא נעשה מדעת המתחייב היינו המחזיק אין זה "שטר", ואילו בתורת "עדות" הרי קיימא לן "מפיהם [של עדים] ולא מפי כתבם"!!

וכתבו לבאר בשני אופנים:

א. תקנת חכמים היא שיהא חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו, בדבר מועט מבטלים החזקה, דהא אפילו יתברר לנו שלא שמע המחזיק מחאה מהני לבטל החזקה.

ב. לפי שיטת רבינו תם שעדות כתובה אף היא עדות, ולא אמרו "מפיהם ולא מפי כתבם", אלא למעט את מי שאינו יכול להגיד עדות אלא מפי כתבו וכאלם.

ועוד כתבו התוספות שלא היתה צריכה הגמרא לחדש שאין צריך לומר "כתובו", שהרי זכותו היא, ועיקר החידוש הוא: אף על פי שכתבו בלשון "פלוני צויה לנו לכתוב" שפיר דמי, דמסתמא לפיכך מחה או מסר מודעה

בפניהם כדי שיכתבו.

2. א. כתב הרשב"ם: ודוקא קודם כתיבת השטר מועילה מסירת המודעא כדי לבטל את המכירה, אבל לאחר כתיבת השטר אין המודעא שוה כלום, שאם לא כן, בכל השטרות שבעולם כשיתחרט אחר שנעשו ונמסרו בכשרות, יבוא לפוסלם.

3. א. כתב הרשב"ם: כללו של דבר, כל דבר שזכות הוא לו, אין העדים צריכים ליטול הימנו רשות; ומה שלא כלל רבא את המחאה המודעא והקנין כאחד, הוא משום שרבא הרי אמר דינים אלו בשם רב נחמן, ולא שמע אותם ממנו ביום אחד, אלא כל שמועה שמע בפני עצמה, ורבא הוא שחיברם כאחד לפי הסדר ששמע אותם מרב נחמן.

ב. עוד כתב הרשב"ם, דהיינו מה דכתבינן "ביטול מודעי" בשטרי מכירה ומתנה, שמעתה לא תועיל המודעא לבטלם, ראה שם הוכחתו.

ג. והתוספות כתבו לפי שיטתם גבי מחאה שלכן אפשר לכתוב שלא מדעת המתחייב דהוא משום תקנת חכמים, ביארו כן גם גבי מודעה שהיא תקנת חכמים להציל אנוס מיד אונסו.

4. כתב הרשב"א: לאו למימרא, דבעינן שנים

על ההודאה שהודה בפניהם.⁽⁵⁾

ד. קנין סודר שנעשה לקיים כל דבר הקנאה, נעשה בפני שנים,⁽⁶⁾ ואינו צריך לומר להם "כתובו".⁽⁷⁾

ה. וקיום שטרות בשלשה, מי שיש לו שטר על חבירו, וחושש הוא שמא לכשיבוא לתבוע בשטר זה יטען הלוה שמזוייף הוא, ויצטרך לקיים את השטר על ידי העדים

בשטר שיש בו עדים. [אריכות לשונו של הרשב"ם צריכה ביאור, שהרי בכמה מקומות אמרו, שעל מלוה בשטר אינו יכול לומר פרעתי, ולמה הוצרך לחדש ולהוכיח כן מ"כתב ידו"?]. והרשב"א פירש: משום דניחא ליה דלא תיהוי בשטר, כדי שיוכל לומר "פרעתי [על חוב] או "החזרתי" [בהודאת פקדון]; ועוד, שלא ישתעבדו נכסיו לטרוף מן הלקוחות; ואי נמי, פעמים שיכתבו לו שלא מדעתו, וכשיפרע הוא לא ידע לבקש שיחזיר לו שטרו, ויחזור ויגבה בו; ודוקא בהודאת מטלטלין, אבל בהודאת קרקע אין צריך לומר "כתובו", דמאי איכפת ליה, וכדאיתא בפרק זה בורר.

6. ביארו התוספות, שהקנין חל אף בלי שני עדים, ולא נצרכו השנים אלא לעדות; וכן מבואר ברשב"ם שכתב בד"ה קנין "ומשום דגבי קיום שטרות אמר שלשה, הוצרך לפרש בכל הני דדי בשנים", והרשב"א הביא כדברי התוספות מהר"ח והרי"ף, אך מדברי הראב"ד בשם גאון הביא: שאין קנין מתקיים אלא בשנים, ואפילו בפני עד אחד ואמר לו "אתה עדי", ואמר עוד, דפעמים מתקיים אפילו בלא עדים ופעמים בעינן שנים, כיצד: אם שלף נעלו ונתן לרעהו שהוא קנין המפורש בכתוב, מהנה אפילו בינו לבין חבירו, אבל בקנין סודר אי ליכא תרי מחזי להו כחוכא, והובאו דברי הראב"ד בשיטה מקובצת ביתר ביאור, ראה שם; וראה עוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה בהלכות מכירה ה ט.

7. ומתבאר הטעם בהמשך הסוגיא למה אינו צריך לומר "כתובו" ואף שחוב הוא לו.

ממש הא בפני אחד לא, דהא קיימא לן כרבי יהושע בן קרחה [ראה סנהדרין כט ב ולעיל לב א] דאמר: דלא בעינן שיראו שניהם כאחד, אלא אפילו הודאה אחר הודאה מצטרפין, אלא משום דאמרינן דמחאה ומודעא כל שאמר בפני שנים אין צריך לומר "כתובו", [לכן] אמר דבהודאה אף על פי שהודה בפני שנים צריך לומר "כתובו", והוא הדין להודאה בפני אחד שהמעשה מתקיים, ואפילו היה בפני שלשה או ארבעה צריך לומר "כתובו"; ועוד [לכן] נקט בפני שנים] משום דפעמים שאם הודה בפני שלשה אין צריך לומר כתובו וכו'; [וראה ברשב"ם בד"ה קנין].

ועיקר דין זה שכתב הרשב"א דהודאה בפני אחד הודאה היא, כן היא שיטת הרבה ראשונים כמובא בדברי הרב המגיה על הרשב"א הנדמ"ח, ואולם דבעל המאור [סנהדרין ז ב] שאין הודאה בפני אחד חשובה הודאה, והביא ראה מסוגייתנו, ומה שהביאו ראה מהודאה אחר הודאה הרי יש לדחות שהעיד על כל אחד על הודאה שהיתה בפני שנים; והאריך בדיון זה הש"ך בסימן פא סקכ"ב.

5. כתב הרשב"ם: אבל שלא ברשות לזה אין כותבין, דחוב הוא לו, וכיון שעל הלוה לכתוב והוא לא ציוה, איכא למימר דלא ניחא ליה לעשות את החוב שוא חייב — למלוה בשטר, שהרי עד עכשיו היה החוב מלוה על פה, והיה נאמן לומר לאחר זמן "פרעתי" ואף שהודה בפני עדים, ואם יהיה ביד המלוה שטר, שוב לא יהא נאמן לומר "פרעתי", שהרי אפילו על כתב ידו של לזה אינו נאמן לומר "פרעתי", כל שכן

החתומים בו שיעידו על אמיתות חתימתם, ורואה הוא שעדיו יוצאים למדינת הים, ולא יוכל למוצאם כשיוזקק להם; הרי זה מביא את העדים קודם שיסעו, והם מעידים על אמיתות חתימתם בפני שלשה דיינים, והדיינים חותמים בתחתית השטר שהשטר נתקיים בפניהם [והוא נקרא: "הנפק" או "אשרתא דדייני"]⁽⁸⁾.

וסימן יהא בידך לאמור לעיל: **ממה"ק**⁽⁹⁾ [מחאה, מודעא, חוראה, קנין וקיום]:

אמר רבא: **אי קשיא לי** איזה דין מכלל דינים אלו שאמר רב נחמן, **הא** — קנין בפני שנים ואינו צריך לומר כתובו — **הוא דקשיא לי!**

האי כתיבה שכותבים העדים על הקנין — שהוא חובתו של מקנה — **חיבי דמי**, כלומר: ממה נפשך יקשה?

אי כ"מעשה בית דין דמי, ומשום שהם

דומים לדיינים שמוציאים ממון מזה ונותנים לזה, ⁽¹⁰⁾ ומטעם זה אמר רב נחמן שאין צריך לומר להם "כתובו" אף על פי שכתיבת הקנין היא חובתו של המקנה וליפות זכותו של קונה, ומשום שכל מעשה בית דין נכתב על ידם, שכח בית דין יפה והפקירן הפקר לכתוב כל הנעשה בפניהם —

אם כן **ליבעי תלתא** ניהיה צריך שלשה כשאר בית דין!?

ואי לא כ"מעשה בית דין דמי, ולכן די בשני עדים, אם כן **אמאי אינו צריך לומר להם "כתובו"**, והרי הקנין חוב הוא לו!?

בתר דבעי רבא הדר פשטא, כלומר: אחר שנתקשה בדבר נתיישבו לו דברי רב נחמן:

לעולם לאו כמעשה בית דין דמי, ולכן אין צריך שיהיה בפני שלשה, **וחכא טעמא מאי דאינו צריך לומר להם "כתובו"**, משום

8. הרשב"ם כאן כתב את נוסח ה"הנפק" והוא "במותב תלתא כחדא הוינא, ונפק שטרא דא קדמנא, ואתו פלוני ופלוני ואסהידו אחתימת ידיהו, ואישרנוהו וקיימנוהו כדחזי", [במושב שלשה היינו כאחד, ובא שטר זה לפנינו, ובא פלוני ופלוני והעידו על חתימת ידיהם, ושרנו וקיימנו את השטר כראוי]; וחותרמין על ההנפק שלשת הדיינים.

עוד ביאר הרשב"ם, שאפילו למאן דאמר "שנים שדנו דיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף", מכל מקום לקיום השטר צריך שלשה "דאם כן מה יש בין הנפק לשטר שלמעלה הימנו, כאן חתומים שנים וכאן חתומים שנים, ודומה לשני עדים שמעידים ששמעו מפי עדים שלמעלה שהשטר כשר, ועד מפי עד פסול, אבל כשהן שלשה והם בית דין, זו עדות גמורה

שהעידו על חתימת ידן לפני בית דין, והכשירו בית דין את השטר, ועכשיו חותרמין בית דין שהשטר כשר הוא, ודומה לפסק דין".

9. מסתבר שהגירסא הנכונה היא: **ממה"ק** ק.

10. **לשון הרשב"ם** הוא "אי כמעשה בית דין דמי ומשום דדומה לדין של דיינין שמוציאים מזה ונותנין לזה, ואף עדי קנין, על ידי עדותן שרואין בקנין יוצא ממון זה בשעת הקנין מיד המקנה ליד הקונה, ומשום דדמי למעשה בית דין קאמר רב נחמן אין צריך לומר כתובו".

ורבינו יונה כתב "נראה לי פירושא דהאי מילתא הכי, היאך קנין אי כמעשה בית דין דמו, וכשמקנין בפני עדים כמאן דאמר להו הוו עלי דיני הוי דכל עיקר קנין בא לגמור הדבר ולחזקו

דסתם קנין לכתובה עומד, כלומר: סתם קנין מסכים המקנה שיכתבוהו.⁽¹¹⁾

כאן שבה הגמרא לדין מודעא: רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו:

לא כתבינן מודעא, אלא אמאן דלא ציית דינא, [אין כותבים מודעא אלא כשהאונס הוא אדם שאינו שומע לדין תורה], אבל אם אותו אדם שעליו מספר המוכר שהוא אנס, הוא אדם השומע לבית הדין, אין לכתוב מודעא, ומשום שאומרים אנו לו "אינך אנוס! כי אם אנוס אתה, למה אינך תובעו לבית דין".

ואילו אביי ורבא דאמרי תרוייהו:

כותבים מודעא אפילו עלי ועליך שאנו אנשים הנשמעים לדין תורה; כי פעמים שבית הדין אינו מצוי לתובעו לדין.

אמרי נהרדעי: כל מודעא

דלא כתיב בה [מודעא שאין כתוב בה] "אנן ידעינן ביה באונסא דפלניא [יודעים אנו איזה אונס יש לו ואונס גמור הוא]", אלא שכתבו העדים: פלוני אמר להם שהוא אנוס, לאו מודעא היא, ואינה מועילה לבטל.

ומקשינן עלה: מודעא דמאי [במודעא הבאה לבטל את מה אנו עוסקים]?!

אי מודעא דגיטא ודמתנתא, שהוא מוסר מודעא לבטל את הגט או את המתנה שהוא עומד ליתן —

אם כן למה לי שידעו העדים באונסו, והרי מסירת המודעא גליי מילתא בעלמא היא?! כלומר: די לנו במה שהוא מגלה דעתו שהוא אנוס, כי הרי הרבה בני אדם יוכלו לידע שהוא אנוס, כי אם אינו אנוס בזה ומרצונו הוא נותנם, כי אז למה מבטלו.⁽¹⁾

[אם כן] ליבעי שלשה, דסתם שנים לאו בית דין יניחו אפילו למאן דאמר שנים שדנו דיניהם דין.

11. כתב הרשב"ם בטעם הדבר: דכיון דמקנה ליה בסודר בפני עדים, וממהר להקנותו מיד, ואינו מדחהו עד שילך וימשוך במטלטלין, או ילך ויחזיק בקרקעות, אם כן מתכוין הוא להקנותו בעין יפה ומסתמא רוצה שיכתבו ללוקח.

1. הוסיף הרשב"ם לבאר: בשלמא כשהוא מוסר מודעא על מקח שהוא מקבל מעות בתמורת המכירה, יש לומר כיון שכל מה שהוא מוכר הרי אינו אלא משום שנוקק הוא ברגע זה למעות, אי לכן, אם כי בשעת המכירה יש לו

רצון גמור למכור כדי להשיג מעות מכל מקום מוסר הוא מודעא, כי בדעתו לכשיהיה לו מעות להוציא את המודעא ולבטל טת המכירה, מה שאין שייך לומר כן בגט ובמתנה, שאם בשעתו יש לו רצון גמור ליתנם לא היה מוסר מודעא לבטלם, אלא ודאי אין לו רצון ליתנם ומשום אונס הוא נותנם.

והוסיף עוד הרשב"ם: "ודוקא מודעא שיש בה אונס [כלומר, אף בגט המודעא מועילה משום שאנו מבינים שהיה כאן אונס, וכפי שנתבאר], אבל בלא אונס, אי טעין ואמר "גט שאעשה לא יהא גט", אין זה ביטול, דכיון דלא גאנס כלל, אנן סהדי דגמר בלבו בששת מעשה לעשותו גט גמור, ולא מהני ביה ביטול דקודם כתיבה, אלא אם כן ביטלו אחר כתיבה". וב"חידושי רבי שמעון" סימן כז כתב: יש

עושים וכותבים מודעה על ביטול
מקח]ו!?(2)

ומשנינן: לעולם מודעא דזביני, ומיהו מודי
רבא דכתבין מודעא היכא דאניס, וכמעשה
דפרדיסא! כלומר: אף שבסתם אונס סובר
רבא שאין כותבים מודעא, מכל מקום יש
אונס – דוגמת האונס שבמעשה דפרדיסא
המתבאר בסמוך – שבו מודה רבא
שכותבים מודעא, ובמודעא כעין זו אמרו
נהרדעי שצריך לכתוב בה "אנן ידעינן בה
באונסא דפלניא".

ואי מודעא דזביני [של מכר], דבזה יש לומר
אף שאינו אונס, בכל זאת כיון שנאלץ הוא
למכור רק משום שבשעה זו נצרך הוא
למעות, לכן מתחכם הוא למכור ולקבל
מעות, ויחד עם זאת מוסר הוא מודעא כדי
שבבוא הזמן כשיהיו לו מעות, אז יוציא את
המודעא ויבטל את המכר למפרע; ובה אכן
יש לומר שלא יכתבו לו שטר מודעא אלא
אם יודעים הם שאכן אונס הוא אונס גמור
—

אף כך אי אפשר לומר, ומשום: דהאמר
רבא: לא כתבין כלל מודעא אזביני [אין

בקצת אונס, הובאו דבריו ב"קובץ שיעורים"
אות קע], משום דעל פי שיקול הדעת כל מעשה
שאדם עושה יותר באחרונה היא יותר חשובה,
דתלינן ששקל דרכיו בדעתו יותר מבראשונה,
דיש לתלות דבמשך הזמן נתוספו לו איזו ידיעות
מה שלא חשב אודותם קודם, ומשום הכי אם
עשה מודעה לבטל איזה קנין מה שיעשה אחר
כך, יש לומר דלא מהני המודעה לבטל המעשה
שלאחר כך, דהמעשה של אחר כך חשיב
כ"מעשה", והראשונה כ"דיבור" ו"לא אתי דיבור
ומבטל מעשה", אבל אם יש קצת אונס בדבר,
אף דאמרינן "אגב אונסיה גמר ומקנה", מכל
מקום לא נקרא רצון מוחלט יותר מהרצון הקדום
שעשה לסתור ולעקר את המעשה שלאחר כך,
דלא שייך לאמר דבשביל שנעשה מאוחר בזמן
הוא יותר שיקול בדעת וחשוב, אחרי שעשה על
ידי אונס והוא מעשה בדבר.

להבין עיקרה של מודעה מה היא, אם היא
לגלות העניין שמה שעושה אחר כך אינו ברצון
מוחלט [והענין מתבטל משום שהוא לא נעשה
ברצון מוחלט], או שענין המודעה הוא מעשה
בפני עצמו שסותר ועוקר את המעשה של אחר
כך.

וכתב שם, דלכאורה פשוט דברי הרשב"ם
שכתב דמודעה עם אונס מועלת אבל בלא אונס
כיון דאנן סהדי דגמר בלבו לעשותו גט גמור,
לא מהני ביטול דמעיקרא, מורים דעיקרה של
מודעה היא לגלות על גמירות דעת של אחר כך;
ואולם כתב שם להוכיח שאין הדבר כן, אלא
ענין המודעה היא פעולה מחודשת שאדם עושה
לבטל ולעקר מה שיעשה אחר כך, וכענין של
ביטול שליחות וחזרה מהקנין קודם שחל [אתי
דיבור ומבטל דיבור] שהוא עקירה וביטול על
מה שעשה מקודם, וכמו כן יכול אדם לעשות
תחבולה לבטל ולעקר מה שיעשה אחר כך.

ובביאור דברי הרשב"ם שהוצרך לאונס, אף
שלא האונס הוא המבטל את המקח אלא
המודעא, ביאר שם רבי שמעון: דמשום הכי לא
מהני מודעה רק כשיש קצת אונס [כן מבואר
בשו"ת הריב"ש סימן רלב דלענין מודעא די

2. ביאר הרשב"ם את טעם דינו של רבא שהוא
על פי המבואר לקמן מח א "תלוהו וזבין זביניה
זביני", כלומר, אף אם תלוהו לאדם שימכור
שלא ברצונו הרי המכר חל, אלא שהדין חלוק,
אם אנסוהו למכור קרקע סתם והוא מעצמו

אעלים את שטר המשכנתא, ואסתמך על חזקת שלש השנים שישבתי בפרדס מבלי שמחית, ואטען "לקוחה היא בידך" —

באונס כי האי גוונא כתבין מודעא אפילו אזביני, ועל אופן כעין זה הוא שאמרו "כל מודעא דלא כתיב בה אנן ידעין ביה באונסא דפלניא לאו מודעא היא".⁽³⁾

דמעשה בכהוא גברא דמשכין פרדיסא לחבריה לתלת שנין, בתר דאכלה תלת שני חזקה, אמר המלוה ללוה בעל הפרדס: אי מזבנת לי, מוטב; ואי לא מזבנת לי, כבישנא לשטר משכנתא, ואמינא: "לקוחה היא בידך", [נמעשה בפרדס שניתן למלוה לאוכלו שלש שנים במשכנתא, ולאחר שלש שנים בא המלוה אל הלוה ואמר לו: אם תמכור לי את הפרדס מה טוב, ואם לא

ולשון הרמב"ן הוא "ודאקשינן והא אמר רבא לא כתבין מודעא אזביני, פירשו כל רבותינו ז"ל שהיא מה שאמר לקמן הילכתא תלוה וזבין זביניה זביני, [כלומר, ממילא אתה למד כן מדברי רבא], והוקשה לנו, אי הכי מאי קושיא: כי אמר רבא תלוה וזבין זביניה זביני, הני מילי בשלא מסר מודעא, אבל במסירת מודעא מודה הוא, שהרי רב הונא אמרה [לדין תלוה וזבין] באותו הלשון עצמו [שאמרה רבא] והוא מריה דשמעתא [דתלוה וזבין זביניה זביני] ואף על פי כן במסירת מודעא מודה שהמודעא מבטלת המכירה; ורבינו שמואל פירש ואמר, דלרבא אין כותבין, דאי בשדה זו בלא מסירת מודעא נמי, ואי בשדה סתם אף על פי שמסר מודעא נמי, שהרי אין אונס בשדה זו שמדעתו בירר ומכרו". [ומשמע מלשונו, דגם לרשב"ם אין הם דברי רבא שאמר כן במפורש, שהרי לא הזכיר שלהרשב"ם אינו כמו שהבין בתחילה; אלא שאם כן צריך ביאור מה הועילו דבריו בשם הרשב"ם ליישב מה שהקשה, וצ"ב].

3. כתב הרשב"ם: "כי האי גוונא דמעשה דפרדס דלקמן, דמתוך פחד שמפחידין אותו להפסיד הפרדס לגמרי בלא דמים קמזבין ליה אין בלבו למכור לגמרי, אלא עד שינצל מן הפחד, הכא ודאי כתבין מודעא, דהא אונס גמור הוא, דאי לא מזבין ליה מערער למחזיק יפסיד אותו

החליט איזה הוא מוכר, אז אכן מכרו קיים, אבל אם אנסוהו על שדה מסוימת, אין מכרו מכור. ולכן אין שייך מודעא בזביני ממה נפשך: אם אנסוהו על שדה סתם, והוא בירר מעצמו, הרי מכרו מכר ולא יועיל מודעא אף אם יודעים העדים באונסו, ואם על שדה מסוימת אנסוהו, למה לו מודעא יביא עדים שאנסוהו. והוסיף הרשב"ם "ומיהו רב הונא דאמר לקמן תלוה וזבין זביניה זביני, חזינן דאכשר מודעא אזביני, דלית ליה הך סברא דרבא", והיינו, דכן מבואר שם בסוגיא לקמן מח ב לדעת רב הונא שכותבין מודעא אזביני, ופירש שם הרשב"ם בד"ה מאן דחתם "דאף על גב דתלוהו וזבין זביניה זביני, הני מילי היכא דלא מסר מודעא, אבל המודעא שכתב בה תבטל המכירה", אלא שלא ביאר הרשב"ם מה הוא יסוד מחלוקתם, [ואפשר — על פי הדרך המבוארת לעיל בשם הגרשש"ק — שמחלוקתם היא אם "תלוהו וזבין" אינו אונס כלל, ואם כן מעשה זה מבטל את המודעה, או שמא אף שאינו אונס כדי לבטל את המקח, מכל מקום אטונס קצת יש כאן עד שיועיל המודעה לבטל את המקח].

ב. והנה מלשון ומדברי הרשב"ם נראה לכאורה, שכן אמר רבא בהדיא "לא כתבין מודעא אזביני", אלא שטעמו הוא משום דתלוה וזבין זביניה זביני, ורב הונא, אף שהוא מודה בדין תלוה וזבין, חולק הוא בדין מודעא.

אמר רב יהודה: האי מתנתא טמירתא

[מתנה טמונה, ומפרש לה ואזיל], לא מגבינן

המחזיק למערער בטענותיו, (דהכא) [והכא] הוא דאמרי נהרדעי דצריך למיכתב אנו יודעים ביה וכו'; [הנה בפשטות, כוונת הרשב"ם היא להסביר: למה לא אמרין "תלוהו וזבין זביניה זביני", ולזה ביאר מה שביאר; אך אמנם צ"ע, כי מעשה דפרדיסא היא "שדה זו" שבזה סובר רבא ש"תלוהו וזבין לאו זביניה זביני", ומעיקרא לא הוקשה לנו כלל למה מתבטל המכר, וצ"ב].

ואולם הרי צריך ביאור מה הועלנו בשובנו, כי אכתי תיקשי: למה צריך הוא מודעא, שהרי אם יודעים העדים את האונס, יבואו ויעידו על האונס, ולמה צריך הוא מודעא? שהרי מטעם זה אמר רבא, שאין כותבין מודעא א"שדה זו" שאין ממכרו ממכר כשתלוהו, וכמו שנתבאר לעיל; וזה הוא שהוקשה לרשב"ם, והביא על זה את דברי הר"ח וז"ל הרשב"ם:

האי עובדא דפרדיסא פירש רבינו חננאל היאך ידעו העדים באונס של בעל הפרדס, דאם בפני עדים אמר לו המחזיק טענות דלקמן, אין צריך מודעא, אלא יעידו ששמעו לזה המחזיק שבא בעקיפין על בעל הפרדס, ויטול בעל הפרדס את שלו!?

וכך פירש [רבינו חננאל איך עושים באופן כזה את המכר ואת המודעא, וכיצד יודעים העדים באונס]: אתא מריה דפרדיסא [יבוא בעל הפרדס לאחר דין ודברים שהיה בין בעל הפרדס למחזיק בה, והודיעו המחזיק, שאם לא ימכור לו יטען ששלו היא] גבי סהדי, ואודעינהו הני מילי [ויספר להם דברים כהוייתם] שרוצה זה לגזולו פרדס בטענותיו, ואמר להו [ויאמר בעל הפרדס לעדים] "אנא תבענא ליה קמייכו ושמעו מיניה דטעין זבינתא ניהלי, ולית לך עלי ולא מידי [אני אתבע אותו שיתן לי את הפרדס, והסכיתו ושמעו איך שהוא אומר לי "שלי היא כבר, כי

קניתיה ממך וכבר החזקתי בו שלש שנים]", ובתר הכי אמר ליה [ילך בעל הפרדס למי שקיבל את השדה במשכונא, ויאמר לו] בחשאי [שלא ישמעו העדים] "אנא מזביננא לך [הרי אתה לא רוצה לגזול ממני את השדה, ולא טענת כן אלא לאלצני למכור לך, ואם כן אני מסכים למוכרה לך], ואמר ליה [ואז הרי יאמר המחזיק בפרדס לבעל הפרדס] "כתוב לי שטר מכירה שלא בפני, כדתנן כותבין שטר למוכר אף על פי שאין לוקח עמו, והביאהו לי, ואתן לך הדמים", והלך זה וסיפר לעדים מה שאמר לו זה לכתוב לו שטר מכירה, וכן עשה [בעל הפרדס, שכתב לו שטר מכירה], וקודם שכתב ומסר השטר מכירה, אמר [ויאמר בעל הפרדס] לעדים "אתם שמעתם שטען לקוחה היא בידי זה שלש שנים, ואנא כתבנא ליה שטר מכירה כמו שאמר שלא בפניו, ואגבה הדמים, השתא מסר אנא מודעא קמייכו דלאו ברעות נפשי מזביננא להאי פרדיסא אלא משום דכפר במשכנתא [מוסר אני מודעא מודעא בפניכם שלא ברצוני אני מוכר לו פרדס זה אלא משום כפירתו במשכנתא] ובתר הכי תבענא ליה לדינא, ומפקינא לה מיניה, [ולאחר מכן בדעתי לתובעו לדין ולהוציא את הפרדס מידו] על ידי [שהוא הרי] יראה שטר מכירה זה שמהיום, ו[אילו] אני אוציא המודעא לפניו המבטלתו, והוא לא יתן לבו [שלא להציג את שטר המכירה אלא] לטעון ולומר, ששלש שנים היתה לקוחה לו הקודמין לשטר זה".

וב"בית יוסף" סימן רה, אחר שהביא את כל לשון הרשב"ם כתב, ביאור דבריו: דלרבא שלש חלוקות בדבר:

א. ב"שדה סתם" זביניה זביני, ואפילו מסר מודעא, משום דכיון דמדעתו בירר ונתן לו שדה זו ליכא אונס.

בה, כלומר, אין מעמידים את הדבר הניתן ביד המקבל! (4)

ומפרשין: **היכי דמי מתנתא טמירתא** [מה היא זו]? **אמר פירש רב יוסף:**

דאמר להו הנותן לפהדי "זילו אטמורו וכתבו ליה [צאו וכיתבו שטר מתנה בהיחבא]; והטעם שאין מגבין בו הוא, כי יש להניח שלכך אמר להם לעשות מעשיהם בהיחבא, כי כבר נתנה לאחר, ונתחרט, ואין מתנה זו ולא כלום; או אפשר, שאנוס הוא לתת מתנה זו לאחר, ומשום כך כותב הוא שטר מתנה לזה, כדי שיוכל לטעון כלפי מקבלי המתנה האחרים, שכבר נתונה היא לזה, ונמצא שלא נתכין כלל להקנות לזה את המתנה.

ואיכא דאמרי כך הוא **שאמר פירש רב יוסף**

מה הוא "מתנתא טמירתא":

דציוה אותם בסתם לכתוב לו מתנה ולא הוסיף **ואמר להו לעדים "תיתבו בשוקא ובכריתא ותכתבו ליה** [כיתבו את השטר בשווקים וברחובות], כלומר, כיתבו את השטר לעין כל.

ומפרשת הגמרא: **מאי בינייהו** [מאי נפקא מינה לדינא בין שתי הלשונות של רב יוסף?]

איכא בינייהו: שטר מתנה שאמר הנותן לעדים **בסתמא**, דהיינו שלא אמר להם "היחבאו" ואף לא אמר להם לכתוב לעין כל, שלפי לישנא בתרא דרב יוסף אף זו "מתנתא טמירתא היא" דלא מגבינן בה. (5)

אמר רבא: ו"מתנתא טמירתא" אף שאין מקיימים את האמור בה, **הויא** אותה מתנה

מסר מודעא בשעת מכירה, גלי דעתיה דמחמת האונס הוא מוכר, והילכך כל כי האי גוונא כתבינן מודעא, כן נראה לי; וראה בב"ח שהשיג על דברי ה"בית יוסף".

4. כתב ב"נמוקי יוסף" [כא א מדפי הרי"ף]: מדקאמר "לא מגבינן ביה" ולא אמר "לאו כלום הוא", יש ללמוד, דאנן הוא דלא מגבינן משום דאפשר דלא גמר ויהיב, אבל אם החזיקו הוא בנכסים, או שהחזיק הוא בהן בפני הנותן ולא מיחה בו, בכי האי גוונא ודאי מהניא, דאיגלאי מילתא דלאו ל"מתנתא טמירתא" איכוין, אלא דעתו היה להקנות, וראה עוד שם.

5. תמהו התוספות: מה שואלת הגמרא מאי בינייהו, והרי בהדיא חלוקים הם בסתמא?! וראה בדבריהם גירסת הר"ח ב"איכא דאמרי".

ב. ו"בשדה זו" אינו מודעא, דהא כי מברר [על ידי עדים] שהיה אנוס בשעת מכירה בטלו זביני, הילכך לא כתבינן [ואין צורך בו, כי יביא את העדים ויבטלו את המכר].

ג. וכי הוי כגוונא דפרדיסא, דאי לאו דמסר מודעא לא הוה אפשר לברורי אונסיה, [הדין הוא]: כי מסר מודעא בטלו זביני, דהא "שדה זו" היא; ואילו לא מסר מודעא זביניה זביני דהא לא ידעו עדים באונסיה, דמאחר שאינו אומר לו בפני עדים "אי לא מזבנית לי אכבשיה לשטר משכנתא" נמצא שאינם יודעים באונסו אלא על פי מסירת המודעא, ואך על פי שהוא אומר בפני עדים "זבנתה ניהלי" ואחר כך רואים שטר מכירה מאוחר לשטר שאמר להם הלוקח שהיתה מכורה לו, [מכל מקום] איפשר שבשעת מכירה גמר והקנה מפני שהיה צריך למעות, והשתא הדר ביה, כיון שלא גילה דעתו בשעת מכירה שמחמת האונס הוא מוכר, ו[מיהו] כי

כמו **מודעא לחברתה**, שאם כתב אחר ה"מתנתא טמירתא" שטר מתנה לאחר, בטילה אף המתנה האחרת שכתב, ומשום שלא עשה זה את ה"מתנתא טמירתא" אלא משום שאנוס היה ליתן במתנה לשני, וכדי שלא יתבענו לקיים את המתנה, כתב לפני זה מתנה אחרת, כדי שיוכל לטעון "כבר נתתיה לאחר", שלכך עשה לכתחילה שטר זה.

אמר רב פפא: הא דאמרין משמיה דרבא דהויא מודעא לחברתה, **לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר** [לא אמר כן רבא במפורש, אלא שהבין מי שהבין כן מתוך מעשה שהיה]:

דמעשה בזהו **גברא דאזל לקדושי אתתא**, אמרה ליה האשה למקדש קודם שקידשה **"אי כתבת לי כולחו נכסין, הוינא לך לאשה, ואי לא כתבת לי — לא הוינא לך לאשה"**; אזל המקדש ואכן כתביה לה לאותה אשה **לכולחו נכסי** כאשר ביקשה. **אתא בריה קשישא** של המקדש קודם שכתב ומסר לאשה את השטר, **ואמר ליה לאביו המקדש "והחזא גברא מה תהוי עליה"?! אמר להו המקדש לפחדו "זילו אטמורו בעבר ימינא וכתבו ליה שטר על כל נכסי"**.

[מעשה באדם שהלך לקדש אשה, והתנתה עמו המתקדשת שיכתוב לה תחילה את כל נכסיו, ואכן החליט לעשות כן, ומשמע כן בנו הגדול אמר הוא לאביו "ומה יהא עלי"?], ולכן ציוה האב לעדים שיכתבו בהיחבא במקום הנקרא "עבר ימינא" —

כדי שלא תדע האשה — שטר מתנה לבנו הגדול].

אתו [באו היורש והאשה] לקמיה דרבא, אמר להו רבא:

לא מר — הבן — קנה כי "מתנתא טמירתא" היא; ואף לא מר — האשה — קנה, כדמפרש טעמא ואזיל.

וממעשה זה למד מי שלמד ד"הויא מודעא לחברתה", כי **מאן דחזא** [מי שראה מעשה זה], **סבר: לכן לא קנתה אף האשה, משום דהויא — מתנתא טמירתא זו שכתב לבנו — מודעא לגבי חברתה** [הוא השטר שכתב לאשה].

ומיהו **לא היא**, אלא "מתנתא טמירתא" כמי שאינו הוא!

והני מילי **חתם** לא קנתה האשה, משום **דמוכחא מילתא דמחמת אונסא הוא דכתב** לה [ניכרים הדברים שכתב מתנה זו מפני האונס שאנסתו לכתוב לה שטר מתנה], ולכן מועיל שטר מתנה זה במקום מודעא.

אבל הכא בסתם "מתנתא טמירתא" אין היא מועילה לבטל שטר מתנה גמור שכתב לאחר אחריה, ומשום שיש לומר: **מר — השני שכתב לו שטר מתנה בגלוי — ניחא ליה למוכר דליקני את המתנה, ומר — מקבל ה"מתנתא טמירתא" — לא ניחא ליה לנותן דליקני את המתנה.** (6)

איבעיא להו בני הישיבה:

אלא אם כן יש אונס, ובאופן של האשה הרי ידוע לנו על כל פנים אונס קצת, ולכן מועילה

6. לכאורה נראה שעיקר החילוק הוא, על פי המבואר לעיל שמודעא אינה מבטלת את המתנה

ברורה של המחזיק שהוא בעל השדה, וכדמפרש ואזיל, אינה חזקה. (4)

כיצד: אם אמר לו בעל השדה למחזיק "מה אתה עושה בתוך שלי", והוא המחזיק אמר "לכך אני מחזיק בה, משום שלא אמר לי אדם דבר מעולם", אינה חזקה; ובגמרא יתבאר מאי קא משמע לן.

אבל אם אמר "לכך אני מחזיק בשדה, משום שמכרת לי אותה, או משום שנתת לי במתנה, או שאביך מכרה לי, או שאביך נתנה לי במתנה", הרי זו חזקה.

יורש הבא משום ירושה, שאומר "אכלתיה שני חזקה מכח ירושת אבי, שהיה מוחזק בה ביום מותו", (5) אינו צריך טענה ברורה

מתנה שהיא כתובה סתמא, שלא אמר להם שייחבאו ויכתבו, ואף לא אמר להם: "תיתבו בשוקא בשוקא ובבריתא ותכתבו ליה", מאי דינה של מתנה זו, האם דין "מתנתא טמירתא" יש לה, או לא? (1)

רבינא אמר: לא חיישינן ל"מתנתא טמירתא", וגובין בה.

רב אשי אמר: חיישינן ל"מתנתא טמירתא", ואין גובין בה. (2)

והלכתא: חיישינן למתנתא טמירתא ואין גובין בה. (3)

מתניתין:

כל חזקה של שלש שנים שאין עמה טענה

והיכא דקיימא ארעא תיקום; ומה דמוקמינן את הקרקע בחזקתו ולא בחזקת מרא קמא, ראה ברבי עקיבא איגר שציין לדברי התוספות לב ב בשיטת הרשב"ם, דבספיקא דדינא אין מעמידים בחזקת מרא קמא.

3. כתב הרשב"ם: "הלכך צריך לכתוב בתוך השטר: "וכך אמר לנו כתובה בשוקא וחתמוה בברא", ואע"ג דלא אמר אלא "כתובה לו", סתם שטר מתנה כמו שתקנו חכמים קאמר; וראה עוד בתוספות [לעיל בעמוד ב].

4. כתב הרשב"ם, שדין זה הוא בין בחזקת שלש שנים, ובין בחזקת תשמישין שהיא ביום אחד כדלעיל ו א, ואילו בחזקת מטלטלין לא הזכיר הרשב"ם שהיא צריכה טענה; וראה ב"ברכת אברהם" שהביא שיטות בזה, אם חזקת מטלטלים צריכה טענה.

5. נתבאר על פי לשון הרשב"ם, ועוד כתב

מודעה לבטל, ואילו באופן השני אין כאן אונס ידוע כלל ואין מודעה מועילה לבטל, ולשון הרשב"ם בסוף העמוד הוא "שמעינן מהכא דמתנתא טמירתא לא הויא מודעה לחברתה, אלא היכא דאיכא אונס בבטרייתא אונס דמוכח, אבל בלא אונס נחא ליה דליקני", ויש לפקפק אם כוונתו למבואר; וראה עוד ב"קובץ שיעורים" אות קע, אם כוונת הגמרא היא מדין "מודעה", או דהמתנה השניה אינה מתנה משום האונס.

1. כתב הרשב"ם: משום שלעיל נאמרו שתי לשונות בדעת רב יוסף, והנפקא מינה ביניהם היא במתנה זו, לפיכך מסתפקת הגמרא על איזה לשון אנו סומכים.

2. כתב הרשב"ם: ואי מגבינן לא מהדרין עובדא, והיינו דלא קאמר רב אשי ד"לא מגבינן" [וכלשון הגמרא לעיל], אלא "חיישינן" דספק הוא [אם הלכה כלישנא קמא או כלישנא בתרא],

שאביה קנאה מזה, אלא אנו טוענים במקומו שאביו קנאה מהמערער.

גמרא:

שנינו במשנה: כיצד: אמר לו "מה אתה עושה בתוך שלי", והוא אמר "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", אינה חזקה:

ותמהינן: והרי פשיטא היא, כי במה יזכה בשדה! (6)

ומשנינן: מהו דתימא: לעולם האי גברא מיזבן זבנה ליה האי ארעא [אכן קנה המחזיק את הקרקע], ויטרא הוה ליה ואירכס [ושטר היה לו ונאבד], והאי דקאמר הכי, משום דסבר בלבו "אי אמינא מיזבן זבנה לי האי ארעא, אמרי לי בית הדין: אחוי שטרך", [ומה שאינו טוען כן בפירוש, הוא משום שטועה הוא בדין, ואינו יודע שחזקה מועילה במקום שטר, וסבור הוא שאם יטען כן, יאמרו לו בית הדין "הראה את שטרך"]

הלכך — אם לא שהשמיעתנו המשנה לא כן

על כל פנים טוען של אבי היה, כי בלאו הכי מה לו ולשדה זו, ולזה הצריך הרשב"ם שיטען "אני ראיתי את אבי שהיה מוחזק בה ביום מותו ואני יורשו", וסובר הרשב"ם שצריך לזה דוקא יום מותו, ומיהו כל זה אינו ענין לדין "יום אחד" שהוא דין אחר, וכמו שגם גבי לוקח שיש לו שטר מן המוכרו לו והוא "בא מחמת מכר" מכל מקום צריך יום אחד, ובזה יש לומר באמת שאין צריך דוקא בשעת מותו; וכן הוא פשוט משמעות לשון הרשב"ם, שהטענה שהחזיק בה אביו ביום מותו שהזכיר הרשב"ם בדיבור הראשון, אינו ענין למה שהביא אחר כך מן הגמרא שצריך עדות על יום אחד, והדין הראשון מוסכם ופשוט הוא ואינו ענין למה שנזכר בגמרא, וצ"ע בזה].

6. הקשו הראשונים: הרי בתחילת הפרק אחר הלימוד של דין חזקה משור המועד מקשה הגמרא על משנתנו "אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה", ואילו כאן מבואר בגמרא בהיפוך, דודאי מסתבר שחזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, ואף שלפי האמת דין חזקה נלמד משור המועד! ? וראה מה שכתבו

הרשב"ם בד"ה אינו צריך טענה "ומיהו ראה בעדים בעי, שראו את אביו הוחזק בה יום אחד", וראה בעמוד ב שדנה הגמרא בזה אם אכן צריך הוא להביא ראה שדר בה אביו יום אחד.

וב"בית הלוי" חלק ג סימן נ אות ב הבין בדברי הרשב"ם שדין "יום אחד" שאמרו בגמרא היינו דוקא ביום מותו, וכתב שם לבאר בטעמו, דהמחזיק לא נקרא בא משום ירושה רק אם אביו מת מתוך החזקה אותה שדה, ואז נקרא הבן יורש בשדה זו אם לא שיש עדים שאכלה שלש שנים.

[והנה לשון הרשב"ם משמע, שכך טוען הבן שאביו היה מוחזק בה ביום מותו, ולפי הבנת ה"בית הלוי" ברשב"ם שכוונתו לדין "יום אחד" הנזכר בגמרא, אם כן בהכרח שנידון הגמרא אם צריך "יום אחד" או אין צריך, היינו רק אם צריך להביא על זה ראה בעדים או די שיטעון היורש כן, ואינה מחלוקת בעצם דין יום אחד, והוא דבר מחודש; ויש מקום לפרש בדברי הרשב"ם, שאין כוונתו כלל לדין "יום אחד" האמור בגמרא, אלא שודאי אין שייך לקרותו בא מחמת ירושה ולטעון עבורו מחמת זה, אם לא שהוא

את הגדרות, חזר וטען שהוא רוצה את חלקת שדהו בחזרה, **אתא** רב ענן לקמיה **דרב נחמן** לשאול בדינו:

אמר ליה רב נחמן לרב ענן "זיל חרר [לך] והחזר את הגדרות למקומם הראשון".

אמר ליה רב ענן לרב נחמן "אכן החזרתי את הגדרות שלא במקומם הנכון, אבל הרי השכן סייע לי בזה, וכמי שאמר לי "לך חזק וקני" את חלקת השדה הנוספת, **והא אחזיקי** לי, וכיון שעל פיו עשיתי וגם החזקתי יום או יומיים שהיה כותל שלי בקרקע שלו, והוא ידע ולא מיחה אלא שתק, הרי חזקתי חזקה שיש עמה טענה".⁽⁹⁾

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: **כמאן**, כדעת מי אתה סבור שמשום חזקה פחותה משלש

— **לימא ליה אנן** [נאמר לו אנו, כלומר, נעוררנו לטעון] "**דלמא שטרא** הוה לך **ואירכס** [שמא היה לך שטר ואיבדתו]", ומשום דכגון זה "**פתח פיה לאלם**" הוא —

לפיכך **קא משמע** לן משנתנו, שאנו אין מעוררים אותו לטעון כן.⁽⁷⁾

ענב סימן.⁽⁸⁾

מעשה **ברב ענן דשקל בידקא** דנהרא **בארעיה** [נכנס שטף מים מהנהר לתוך שדהו, ועקר את הגדרות שבין שדהו לשדה חבירו], **אזל רב ענן אחר גורא בארעיה דחבריה** [החזיר רב ענן בטעות את הגדרות מעבר למקומם הראשון, ובתוך שדה חבירו].

והשכן שמתחילה סייע לרב ענן להציב שם

בזה התוספות כאן, וברבינו יונה בגמרא לעיל.

7. כתב הרשב"ם: משמע שאם היה טוען כן מעצמו אחר שטען תחילה "שלא אמר לי אדם דבר מעולם", היינו מקבלים טענה זו, ואין זה חשוב הכחשת טענה ראשונה עד שלא נאמינו משום ד"אין טוען וחוזר וטוען" כדלעיל לא א; וכן כתב הרא"ש ולשונו הוא "אי איהו גופיה טעין הכי מתרץ דיבוריה הוי, ולא הוי כטוען וחוזר וטוען"; וראה **ריטב"א**.

8. אפשר שהסימן הוא למעשה הבא: ענן, נחמן, **בידקא**.

9. א. **נתבאר על פי לשון הרשב"ם**, והיינו, דלפי סברא זו חזקת יום אחד די בה כשנעשית בפני המחזיק, וכדמפרש הגמרא בהמשך, וכיון שטוען הוא "זה סייע לי וכמאן דאמר לך חזק וקני", ממילא הוי חזקה שיש עמה טענה, והיינו

דחזקה מסייעת לטענתו שסייע בעדו וכמאן דאמר לו להחזיק; ועל דרך זה נתבאר בפנים. ולשון "אחזיקי לי" יש לבאר בשני אופנים: האחד מלשון קנין חזקה, והשני מלשון חזקה המבוארת בפרק זה; וראה **ב"רבינו יונה** שכתב בפירוש אחד, **דרב נחמן** היה סבור מתחילה שכוונתו היתה לחזקה של ראייה [אלא שמדבריו שם נראה, שהוא אינו מפרש כהרשב"ם, ראה שם היטב], ושוב אמר לו רב ענן שכוונתו לא היתה לחזקה של ראייה אלא לחזקה של קנין; ובפירוש שני פירש שם, דבאמת היתה כוונתו לחזקה של ראייה ראה שם. ב. כתב הרשב"ם "ואידך הוה טעין לא נתתיה, ושני חזקה לא החזיק", וצריך ביאור: למה הוצרך ליתן בפי המערער את הטענה שחזקה אפילו בפניו צריכה שלש שנים, ומהיכי תיתי שנחלקו המערער והמחזיק בדין, וצ"ע. ג. בעיקר מה שמבואר בסוגיינו שאם אכן היתה כוונת המסייע לומר לו "לך חזק וקני",

מעשה ברב כהנא דשקל בידקא בארעיה, אזל הדר גורא בארעא דלא ידיה, [מעשה ברב כהנא, ששטף מים עקר את גדרות שדהו, וטעה אף הוא, והציב את הגדרות בתוך שדה חבירו].

לכשנתבררה הטעות אתא רב כהנא ובעל מא-ב דינו לקמיה דרב יהודה.

אזיל השכן ואייתי תרי פהרי, [הלך השכן והביא שני עדים סותרים]:

חד אמר: תרתי אוצייתא עאל, [האחד אמר: שני שורות של קרקע⁽¹⁾ הסיג רב כהנא את גבולו].

וחד אמר: תלת אוצייתא עאל, [והשני אמר: שלש שורות הסיג].

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא "זיל שלים תרתי מגו תלת, [צא והשב שתי שורות מתוך שלש שבהם מודים השנים]", ואף שבשלישית יש הכחשה.

שנים יש להאמינך! ? ודאי כרבי יהודה⁽¹⁰⁾ ורבי ישמעאל כרבי יוסי⁽¹¹⁾ דאמרי: כל שהחזיק בפניו של בעל השדה — לאלתר הוא חזקה, ואין צורך בחזקת שלש שנים.

ברם לית הלכתא כוותיהו, [אין הלכה כמותם], ואפילו בפניו צריך חזקת שלש שנים, ולכן החזר את חלקת השדה לבעליה.

ואכתי אמר ליה רב ענן לרב נחמן "והא אית לי עדים דאחיל לי, דהרי אתא וסייע בגורא בהדאי [והרי עדים מעידים שמחל לי על חלקת הקרקע, שהרי סייע בעדי]", וכאילו אמר לי "לך חזק וקני!"⁽¹²⁾

אמר ליה רב נחמן לרב ענן: מחילה⁽¹³⁾ בטעות היא שמחל לך שכניך, שהרי אתה גופך אי הוה ידעת מי הוה עבדת [אתה עצמך אילו היית יודע שטועה אתה במיקומם של הגדרות שנפל], וכי היית מציב אותם בשדה שכניך! ? כי היכי דאת לא הוה ידעת, הוא נמי לא הוה ידע [כשם שאתה לא ידעת, אף הוא לא ידע] ומחילה בטעות היא.⁽¹⁴⁾

11. לקמן נט ב, ראה שם וברשב"ם שם.

12. כלומר, אף אם מצד חזקה איני נאמן לטעון שסיע בעדי, הרי יש לי עדים על כך.

13. יש מהראשונים שדחו את פירושו של הרשב"ם, שטענתו היא מכח "לך חזק וקני", משום שלשון "מחילה" לא משמע כן.

14. בפשוטו יש לעיין: למה מעיקרא כשבא עליו מטעם חזקה שיש עמה טענה, לא אמר לו ד"מחילה בטעות הוי".

1. כן פירש הרשב"ם; וה"נמוקי יוסף" פירש:

היה קונה המחזיק על ידי מה שעשה קנין בקרקע, ואף שטועה היה רב ענן וכסבור שהוא לו וקיימא לן [יבמות נב א] "העודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו, לא קנה", ביאר הרשב"א בשם הראב"ד דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה, וכן כתב רבינו יונה ולא הביא כן משמו של הראב"ד, וראה עוד מה שכתב הרשב"א עצמו בזה.

10. במשנה לעיל לח א, שהרי אמר, ששיעור שלש שנים הוא רק משום שפעמים שהמוכר אינו כאן אלא באספמיה, הא אם היה המוכר כאן אין צריך שלש שנים, ראה שם.

על כת אחת שהאחד סותר את השני:
שהאחד אומר: מנה הלוהו, והאחד אומר:
מאתים הלוהו:

שבית שמאי אומרים: נחלקה עדותן, אין
כאן צירוף של שני עדים היות וזה מעיד על
מנה וזה על מאתים.

ובית הלל אומרים: יש בכלל מאתים מנה,
ונמצאו השנים מעידים על מנה, ואותו
גובים, ואת המנה השני שמכחישים הם זה
את זה, אין גובים.⁽³⁾

והוא הדין שבנידון דידן אליבא דבית הלל,
מתחייב רב כהנא להשיב שתי שורות בה
מודים שני העדים.

אמר ליה רב כהנא לרב יהודה "והא
מייתינא לך איגרתא ממערבא, דאין הלכה
כרבי שמעון בן אלעזר, [והרי בידי להביא
איגרת מארץ ישראל, שאין הלכה כרבי
שמעון בן אלעזר]"?

אמר ליה רב כהנא לרב יהודה "במאן [כדעת
מי פסקת לי את פסקך]", שלא לבטל את
עדותם בשביל ההכחשה שבשלישית!?

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא "כבית הלל
אליבא דרבי שמעון בן אלעזר" — ⁽²⁾

דתניא: אמר רבי שמעון בן אלעזר:

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, על שתי
ביתי עדים הסותרות זו את זו:

שהאחת מן הכתות אומרת: מנה הלוה
ראובן את שמעון ביום בשעה ובמקום
פלוני, והאחת אומרת: מאתים הלוהו באותו
יום ובאותה שעה ובאותו מקום, שגובים מן
הלוה מנה, משום שיש בכלל מאתים מנה,
ונמצא שמודים הם במנה, ומכחישים זה את
זה במנה שני בלבד; וממה נפשך יש כת
אחת אמיתית המעידה על מנה.

על מה נחלקו בית שמאי ובית הלל:

שתי שורות של גפנים.

2. שהלכה כמותו, רשב"ם.

3. כתב ב"קובץ שיעורים" אות קעג: טעם
פלוגתייהו, דבית שמאי סוברים, דבמנה ומאתים
לא עבידי אינשי דטעו, ועל כרחך חד מינייהו
שקורי משקר, ואין כאן אלא עד אחד; ובית הלל
סבירא להו, דעבידי אינשי דטעי בהכי, ואין כאן
משקר; [יש לעיין: אם בזה נחלקו, אם כן מה
ענין מחלוקת זו לתרתי ותלת אוצייתא, וכי טעות
במנה ומאתים בהכרח שוה לטעות בתרתי ותלת
אוצייתא! ? וראה "נמוקי יוסף" כאן שהקשה
לפי בית הלל איך אפשר לקבל את עדותם והרי
אחד מהם פסול, ותירץ שהם טועים, אך לא כתב

שהו הוא גופא מחלוקת בית שמאי ובית הלל].
והנה לעיל לא א נחלקו רב נחמן ורבא בשתי
כתי עדים המכחישות זו את זו בעדות חזקה [אם
החזיק בה ראובן או שמעון], וכת אחת מהם
מעידה ששל אבותיו של ראובן היא, אם
מקבלים את עדותם; ומבואר שם בסוגיא,
שלדעת רב חסדא הפוסל שתי כתי עדים
המכחישות זו את זו לכל עדויות שבעולם, הרי
פשיטא שאין לקבל את עדותם אפילו על
האבות, כיון שהיתה בתוך כדי דיבור לעדות
החזקה שהוכחשה, ומיהו נחלקו אליבא דרב
הונא הסובר בשתי כתי עדים המכחישות זו את
זו שכל כת כשירה לעדות אחרת, וסובר רב נחמן
שהוא הדין שהם כשרים לעדות זו, ואילו לרבא
הם פסולים משום שחשוב "אותה עדות", ראה

אמר ליה רב יהודה לרב כהנא "לכי תיתי [לכשתביא את האיגרת, נדון שוב בדבר]", אך בינתיים צא והשב שתי שורות כאשר פסקתי.⁽⁴⁾

מעשה בההוא גברא דדר בקשתא בעליתא ארבע שני, [מעשה באדם שגר בעלייה בעיר קשתא ארבע שנים], אתא מארי דביתא, אשכחיה ואמר ליה "מאי בעית בהאי ביתא", [בא בעל העלייה מצאו ושאלו לפשר מעשיו בעלייתו]!?

אמר ליה המחזיק בעלייה לבעל העליה "מפלניא זבינתה דזבנה מינך, [מפלוגי קניתה] — והרי שטר בידי — והוא אמר לי שקנאה ממך".

אתא ההוא גברא לקמיה דרבי חייה לשאול בדינו:

אמר ליה רבי חייה: אי אית לך פהדי דדר בה איהו דזבנת מיניה ואפילו חד יומא אוקימנא לה בידך, ואי לא לא, [אם תביא עדים שגר בה זה שמכרה לך, ואפילו יום אחד בלבד, כי אז אעמיד את העלייה בידך; ואם לא — לא], ומשום שדירת יום אחד מוכיחה קצת שאכן קנאה זה שמכרה לו, ובאופן זה טוענים אנו ללוקח שקנאה המוכר מבעליה.⁽⁵⁾

אמר רב:

הוה יתינא קמיה דחביבי ניושב הייתי לפני דודי רבי חייה [ואמרי ליה [ותמהתי לו]:

כשרים לכל עדות שבעולם], ואם כן מאיזה טעם תתבטל המקצת שלא הוכחש בה?! ולא יישב.

4. וכן הלכה כרב יהודה, שהרי נעשה מעשה על פי דבריו, רשב"ם.

5. הנה הרשב"ם כתב: אפילו חד יומא: כדי לאמת דבריו, ואוקמה בידך הואיל והחזקת שני חזקה, ושוב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותו שמכרה לך, משום ד"טוענין ליורש, וטוענין ללוקח", דהבא משום ירושה ומשום מקח, אינו צריך טענה אלא ראייה שדר בה המוכרה לו יום אחד — בעי; ובד"ה מיגו דאי בעי אמר, כתב: אבל כי טעין: "מפלניא זבנתה בחזקת דאמר לי שזבנה מינך, אבל איני יודע אם לקחה ממך אם לאו", היינו חזקה שאין עמה טענה הואיל ואפילו יום אחד לא נראה דדר בה.

ובביאור שיטת הרשב"ם בטעם שצריך יום אחד, ראה ב"קצות החושן" [קמו ט] שהביא

שם; ולפי זה הקשה ב"קובץ שיעורים" הנ"ל: אפילו תימא דחד מינייהו משקר, הא סבירא ליה לרב נחמן שעל מה שלא הוכחשה הכת לא הכחשה, והכא נמי נהי דאיתכחוש במנה שניה אבל במנה ראשונה לא איתכחוש!?

והביא מ"שער המשפט" סימן לא, בדבעד אחד ועד אחד המכחישין זה את זה מודה רב נחמן לרבא דאחד מהן ודאי פסול והוי כמו עד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו שאין מצטרפים לכולי עלמא.

וכתב על זב ה"קובץ שיעורים": עדיין לא מתיישב, דהתם טעמא משום דאחד מהן כבר נפסל מהכחשה ראשונה, אבל הכא באותה עדות עצמה אפילו הוא משקר אכתי אינו פסול עד לאחד כדי דיבור מהגדתו כמבואר בגמרא בבא קמא עג א, ואין לפסול הגדתו במה שלא הוכחש אלא מטעמא ד"עדות ששסטלה מקצתה", וזהו רק לרבא, אבל רב נחמן הרי סבירא ליה דלא אמרינן הכי אלא בבטלה מקצתה על ידי הזמה ולא על ידי הכחשה [כיון שלרב הונא הרי הם

וכי אין אדם עשוי ליקח ולמכור בלילה [וכי אין אדם עשוי ליקח את העלייה בלילה

ולמוכרה באותה לילה לאחר]!! ואם כן למה צריך הוא להביא עדים שגר בה

בשם מהרי"ט [חושן משפט סימן כו] שכתב בטעם "חד יומא", שהוא משום דלא חשיב "לוקח" [כלומר, שהוא לקחה מן המוכר] אלא אם כן מברר שהיה דר בו אותו שמכרה לו יום אחד, שאם לא כן לאו "לוקח" הוא, ו[משום ד] לא ידע שום טענה לשעון, תלה עצמו באחרים, והוה ליה חזקה שאין עמה טענה, וכן **פירש רשב"ם**; ובסימן כז הוליד מזה חדשות וז"ל "ובר מדין, כיון דאיכא שטרא דזבנא לוי מיהודה סגי [שטר קניה של הלוקח מהמוכר] משום דבעי לאתויי ראיה דדר ביה המוכר חד יומא, **ההיא כי היכא שנדע שהוא לוקח דלאו כל כמיניה שנטעון בערו, דאם לא כן מנא לן שהוא לוקח, דלמא גזלן הוא, ומתוך שאינו יכול להעזי פניו לומר "ממך לקחתי" אומר "לוקח אני" אבל כשהביא עדים שהיתה ביד הראשון שמכרה לו אפילו שעה אחת, רגלים לדבר שהוא לוקח, וכל שכן שאם הביא ראיה שמכרה לו אותו פלוני בפני עדים, בחזקת שהוא שלו, דהוא טפי מדר בו יום אחד וחד שעתא", [וראה מה שנתבאר בשיטת הרשב"ם בהערות שבמשנתנו בשם "בית הלוי", ובמה שנכתב עליו בהערה שם; וראה עוד בתוספות רי"ד כאן].**

אך ב"קצות החושן", דחה את הבנת מהרי"ט בדברי הרשב"ם, וכתב להוכיח מהרשב"ם לעיל ל ב, שאפילו כשיש ללוקח שטר מכירה מן המוכר, מכל מקום צריך הוא ראיה שדר בה המוכר יום אחד; ופירש את דברי הרשב"ם: דאף על גב דידעינן שלקחו מהמוכר, מכל מקום "חזקה שאין עמה טענה" לאו כלום, ולא טענינן ללוקח עד דאייתי ראיה שדר בו המוכר יום אחד, **דאז הוא קצת אומדנא שלקחה המוכר, דאף על גב דחזקה לא הוי בציר משלש, אומדנא מיהא הוית; וראה עוד**

שם, שכן משמע מלשון הרשב"ם ודלא כמו שפירש המהרי"ט, ועל פי דרכו התבאר בפנים. וב"קהלות יעקב" [הנדר"ח סימן כא] הקשה: דהרי משמע שכל שהדבר אפשר אף על פי שאין הוכחה לזה "טענינן", וראה בתוספות לקמן דף ע, דבטענה דלא שכיחא כלל אין טוענים, והיינו משום דמוכח לא כן, אבל אין צריך אומדנא כדי לטעון.

ולכן פירש שיעקר הטעם ב"חד יומא", הוא משום שכל זמן שלא נודע כלל שדר בה המוכר יום אחד איכא הוכחה שודאי לא קנאה מהמערער, דכיון שלא נודע שדר בה חד יומא אנו תופסים שלא דר בה כלום, כי זה דבר המתפרסם כשנכנס בעלים חדש לדור, וכיון שאין איש יודע מזה, מסתמא לא דר בה חד יומא, וכיון שלא דר בה חד יומא, הרי זה אומדנא והוכחה שלא קנאה מהמערער, שאין אדם עשוי לקנות ולמכור לאלתר.

וראה ב"נמוקי יוסף" בגמרא [כב א מדפי הרי"ף] ד"ה אי אית לך סהדי, שכתב: הא דבעינן ראיה שדר בו המוכר חד יומא, לאו משום דלא מהימנינן ליה כשטוען שלקחה [וזה הוא כפירוש המהרי"ט] דודאי נאמן הוא כיון שמחזיק שני חזקה ... אלא הכא היינו טעמא משום דאי לא מייתי סהדי מיחזי כשיקרא, אבל גבי המחזיק הוה אדרבה כיון שהחזיק מיחזי דלורח הוא ואין צרך לו ראיה אם לקחו וכן כתב הרמבן ז"ל.

אלא שמדברי ה"נמוקי יוסף" במשנה נראה טעם אחר, שכתב: והבא משום ירושה אין צריך טענה שאפילו אינו יודע לטעון ברי לומר "אבי קנה ממך", אלא שהביא ראיה שדר בו אביו, אף על פי שלא דר בו אלא יום אחד סגי, כיון שיורש זה החזיק בו לתשלום שלש

המוכרה לו יום אחד.⁽⁶⁾

הוסיף רב ואמר: וחזיתיה לדעתיה דרבי חייא [נראה לי בדעתו של רבי חייא], שאי

אמר ליה [המחזיק לבעל העלייה] "קמאי ידידי זבנה מינך", מהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה: "אנא זבנתה מינך", [אילו היה המחזיק

שנים והימים שדר בו האב יבואו במספר להשלים שלש שני חזקה וכדאיתא בגמרא, ואנו טענינן ליורש וטענינן ללוקח, לומר, שהמערער מכרו לאביו או לפלוני שמכר לזה; והוא על פי המבואר לקמן שמוכר ולוקח מצטרפים לחזקה, ואב ובנו מצטרפים לחזקה, וכשדר המוכר או האב בעלייה חד יומא, הרי התחילה החזקה אצל האב, ומהוה החזקה ראה שכבר קנאה המוכר או האב; וכטעם הזה מתבאר מדברי שו"ת הרשב"א חלק ה סימן קלח שהביא ב"קובץ שיעורים" אות קעד.

וראה מה שיתבאר עוד בהמשך הסוגיא בהערות.

ב. הקשה רבינו יונה: נאמיננו שדר בה המוכר חד יומא במיגו שהיה אומר "מינך זבינתה", ולמה צריך הוא להביא עדים על כך! ? ותירץ: ונראה לי, כיון דכי נמי מהימנא ליה דדר ביה חד יומא מתורת מיגו, עדיין אין טענתו טענה שלימה, שהרי צריך שנטעון לו ונאמר דאי הות בידיה דמוכר הוה טעין מינך זבינתה, כל כי האי גוונא לא אמרינן מיגו להאמינו בטענה שצריכה עוד טענה אחרת.

וראה גם ב"נמוקי יוסף" בגמרא שכתב אחר שביאר הטעם הנ"ל בדין "דר ביה חד יומא" שהוא משום דאם לא כן מיחזי כשיקרא "ושמענין מהכא, מדבעיא סהדי ולא סגי אם אמר איהו "ידענא דדר ביה המוכר חד יומא" משום מיגו דאי בעי אמר "אנא זבנתה מינך" כדאמרינן גבי וחזיתיה לדעתיה דאי אמר "קמאי ידידי זבנה מינך"; ולא אמרינן מגו אלא במילתא דבחר דמהימנינן ליה משום מיגו שוב ליכא ספיקא, אבל במילתא דאף כי נימא מיגו אחתי איכא לספוקי אם לקחה המוכר מזה המערער אם

לא, לא אמרינן מיגו, דלא מפיו אנו חיינן שנאמין כל כך לדבריו משום מיגו, עד שנצטרך לברר ספק אחר מדעתנו לקיים דבריו ולמטען שהמוכר לקחה מן המערער, וכן כתבו המפרשים ז"ל.

[וראה בהגהות על רבינו יונה שהביא בשם הגר"ד, לבאר את סברת רבינו יונה על פי הטעם שדין "דר ביה חד יומא" הוא משום שהחזקה מתחלת אצל המוכר, וכמבואר לעיל בשם ה"נמוקי יוסף" במשנה; ואולם הרי ה"נמוקי יוסף" כתב אף הוא כן אף שמפרש בגמרא טעם אחר, ויש מן האחרונים שביארו גם את דברי רשב"ם שהקשו עליו התוספות לעיל ל א שיהיה נאמן במיגו לומר "קמי ידידי דר ביה חד יומא" שהוא משום סברת רבינו יונה, ולפי מה שנתבאר אי אפשר לפרש כן, היות והרשב"ם הרי אינו סובר כה"נמוקי יוסף" במשנה בביאור דין "חד יומא", וכמבואר לעיל].

והוסיף רבינו יונה: ורבי יצחק זצ"ל [ראה תוספות לעיל ל א] פירש, דודאי אי הוה טעין מעיקרא מפלניא זבנתא דדר ביה קמאי ידידי חד יומא, ודאי הוה מהימן במיגו, והא דאצריכיה רבי חייא לאתויי סהדי, לפי שלא טען מתחילה דדר ביה חד יומא, ואפילו אם יטעון אחר כך אינו נאמן, דתו ליכא מיגו, דאין בידו לטעון עוד "מינך זבנתה" כיון דטען "מפלניא זבינתה", ולא אמרינן כיון דהוה מהימן מתחילה אי הוה טעין "קמאי ידידי דר ביה חד יומא" מגו דאי בעי אמר "מינך זבינתה", לאחר מכאן נמי נאמן וכו'; והיינו דהוי מגו למפרע וכמבואר בתוספות לעיל ל א.

6. נתבאר על פי הרשב"ם; וכתב ב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח סימן כא] להוכיח מכאן שטעם

טוען בפני קנה ממך את העלייה, כי אז היה נאמן המחזיק, במיגו שהיה טוען אני עצמי קניתי ממך⁽⁷⁾.

אמר רבא:

כוותיה דרבי חייא מסתברא [מסתבר כדברי

רבי חייא] שאין טוענים ללוקח שהמוכר לו קנאה מן המערער, אלא אם דר בה המוכר יום אחד! והראיה, מדקתני במשנתנו: **"הבא משום ירושה אינו צריך טענה"**, ומשמע מדלא קתני **"הבא משום ירושה אינו צריך כלום"**, שטענה – **"אבי קנאה ממך"** –

הדין ד"יום אחד", הוא משום שאם אין עדים על דירת יום אחד, מוכח מזה שלא דר בו יום אחד, וממילא מוכרח שלא היתה של המוכר, כי לפי פירוש זה נחא קושיית הגמרא: מה ראה היא ממה שאינו מביא עדים על דירת יום אחד שהמוכר לא היה בעל השדה, והרי יתכן שקנה ומכר באותו לילה ולא ידעו אנשים בקנייתו; אבל לשאר הפירושים שנאמרו לעיל צריך ביאור קושיית הגמרא.

ואולם הנה רבינו יונה הקשה על מה שאמר רב: וחזיתיה לדעתיה דאי אמר ליה **"קמאי ידי זבנה מינך"** מהימן, מיגו דאי בעי אמר ליה אנא זבנתה מינך: מה ענין זה אצל השאלה ששאל **"וכי אין אדם עשוי?"**!

ופירש: סלקא דעתיה דרב, שאפילו טען **"קמי ידי זבנה מינך"** לא מהימניה רבי חייא, שהרי כשטען **"מפלניא זבנתא דזבנה מינך"** יש לשמוע בכלל זה הלשון, שהוא היה יודע דזבנה מינה, ועל זה הקשה למה איננו נאמן בתורת מיגו, אי משום דהוי כמיגו במקום עדים, דאם איתא דזבנא ההוא דקמיה לא אפשר דלא חזי אינשי דדר בו חד יומא והיו עדים נמצאים על כך, אי משום הכי לא הורע כחו של זה, שהרי עשוי ליקח ולמכור בלילה; ואחר כך הבין מדברי רב, דאי הוה טעין **"קמי ידי זבנה מינך"** היה נאמן. ולפי פירוש זה אין הכרח כה"ק הלכות יעקב שאם כי כוונת הגמרא לסברת ה"ק הלכות יעקב" מכל מקום לא נתכוין רב לפקפק על דין **"חד יומא"** אלא שהיה חושב מתחילה שסברא זו

מועלת שלא להאמינו במיגו, ושוב דחה, שאין הדבר כן ומאמינים אותו במיגו, ואם כן אדרבה משמע דסברת **"חד יומא"** אינה מטעם שאמר ה"ק הלכות יעקב", שהרי אף לפי מה שנקט רב כסברא זו, מכל מקום לא הוקשה לו על עצם דין **"חד יומא"**, וגם, לבסוף נחה דעתו אחר שהבין דבאמת נאמן הוא במיגו, ומשום סברא זו, ומכל מקום הצריך רבי חייא עדים ל"חד יומא".

7. הנה לשון הרשב"ם הוא: מיגו דאי בעי אמר כו': הילכך כיון דטעין נמי טענה מעלייתא אני יודע שממך לקחה מהימן, דהשתא הוה ליה חזקה שיש עמה טענה, אבל י טעין מפלניא זבנתה בחזקת דאמר לי דזבנה מינך אבל אני יודע אם לקחה ממך אם לאו היינו חזקה שאין עמה טענה, הואיל ואפילו יום אחד לא דר בה. ופשטות לשונו משמע לכאורה, שכשטוען **"קמי ידי זבנה מינך"** אין זה נאמנות משום מיגו, אלא שטענה זו בעצמה טענה היא, וראה בזה ב"קצות החושן" סימן קמו סק"ט שנקט בדעת הרשב"ם שאין צריך מיגו, **ראה שם**, וראה ב"נתיבות המשפט" שם שחלק עליו וסובר שצריך לדין מיגו, וראה עוד ברבינו עקיבא איגר כאן, וראה תוספות לעיל ל א דמוכח שהוא מטעם מיגו, וראה גם ברבינו יונה וב"נמוקי יוסף" שהובאו בהערות לעיל, דמשמע שהוא מטעם מיגו, וראה גם בהערות על הרשב"ם לעיל ל ב.

וב"ק הלכות יעקב" [הנדמ"ח סימן כא, הנ"ל],

בירר הלוקח טרם קנותו את העלייה, שאכן המוכרה לו קנאה מן המערער.⁽⁹⁾

איבעיא להו בני הישיבה:

אם לא דר בו המוכר או המוריש יום אחד, אך נראה הוא בו כשהוא מסייר בו כדי לקנותו, מאי, האם זה מועיל במקום ראייה שדר בו יום אחד?⁽¹⁰⁾

אמר אבבי: היא היא!

רבא אמר:

אין די בכך, כי עביר איניש דסייר ארעא ולא זבין, [עשוי אדם לסייר בקרקע לבוחנה אם לקנותה, ולבסוף אינו קונה אותה].

מחדשת הגמרא הלכה: שלשה לקוחות מצטרפין לחזקה!

הוא דלא בעי [אין צריך לטעון המחזיק], הא ראייה בעדים שיאמרו "אביו דר בה יום אחד" בעי המחזיק.⁽⁸⁾

וכשם שאין טוענים ליורש אלא כשדר בה האב יום אחד, כך אין טוענים ללוקח אלא אם דר בה המוכרה לו יום אחד.

תמהה הגמרא על ראייתו של רבא:

א. ודלמא לא ראייה בעי ולא טענה בעי [שמא אין צריך היורש לא ראייה ולא טענה]?!?

ב. ואיבעית אימא לדחות את ראייתו של רבא: לא אמרו שצריך ראיית יום אחד אלא ביורש, אבל שאני לוקח — שאפשר לומר שהוא אין צריך ראיית יום אחד — ומשום דסברא היא: לא שדי הלוקח זוזי בכדי [אין הלוקח זורק את מעותיו לחינם], ובודאי

ראה שם.

8. יש לעיין, לפי מה שכתב המהרי"ט הובא בהערה לעיל, שטעם "חד יומא" הוא כדי שייחשב "לוקח", ומטעם זה אם יש ללוקח שטר מהמוכר כי אז אין צריך שידור בו חד יומא, אם כן גבי יורש שבלי ספק יורש הוא של אביו, למה צריך שידור בו חד יומא?! ואפשר, שצריך ראייה שהוא יורש על שדה זו, ועל ידי שדר בה חד יומא מיקרי "יורש".

9. העירו האחרונים, דלפי סברת מהרי"ט — הובא בהערות לעיל — בטעם "חד יומא" שהוא משום הוכחה שהוא לוקח, אם כן לכאורה אין מובן מה מועיל סברא זו!?

10. מכאן משמע בגדר חד יומא שהוא כדברי

כתב לבאר את הטעם שהוצרכו למיגו, אף שבפשוטו הוי חזקה שיש עמה טענה, דהוא משום דבאמת עיקר הנאמנות היא משום הטענה, אלא שכוננת רב היא לומר דבכי האי גוונא שטוען "קמי ידי זבנה מינך" אין צריך חד יומא, ואף שכשאין עדות על חד יומא הרי יש הוכחה כנגד טענתו, לזה מועיל המיגו. [ולפי זה מבואר המשך דברי הגמרא "וחזיתיה לדעתיה" שהקשה רבינו יונה מה ענין זה למה שהקשה רב "וכי אין אדם עשוי לקנות ולמכור בלילה"; ואולם רבינו יונה פירש לא כן אף שגם מדבריו משמע שהוא מטעם מיגו, ואדרכה מוכח מדבריו של רבינו יונה שמיגו אין מועיל לסלק את הריעותא, ועיין בזה].

וב"חידושי רבי שמעון" כתב טעם אחר, שהוא משום שאין החזקה ראייה אלא לקנייתו של המחזיק, אבל אינה ראייה לקניית המוכר,

היה לנו לגבות מנכסים שביד לקוחות משום "פסידא דלקוחות", שלא ידעו כי המוכר שלהם הוא בעל חוב.

הרי מוכרח שאף מכירה בעדים ובלא שטר יש לה קול, ואם כן ידע המערער ששלשת הלקוחות ישבו בשדה מכח מכירה שמכר האחד לשני, והיה לו למחות?!

ומשנינן: לעולם מכירה בעדים אין לה קול, אלא שמכל מקום סובר רב שאין לחוש לפסידא דלקוחות, משום דהתם — גבי מוכר שדהו בעדים — לקוחות

אינהו אפסידו אנפשיהו [הלקוחות הפסידו מב-א בעצמם], כלומר, אילו היו הלקוחות חוקרים בדבר היו הם יודעים שהמוכר בעל חוב הוא, והיות ולא ביררו — הפסידו; אבל גבי שלשה לקוחות, לא עלתה על דעתו של המערער לבדוק שמא מכירה יש כאן, כי אדרבה סבר ודאי חוששים הם מחזקת שלש שנים של אדם אחד.

שבה הגמרא ומקשה על דברי רב שאמר: המוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים:

ומי אמר רב הכי [היתכן שאמר רב כן]?!

והתנן: המלוה את חבירו בשטר שיש לו קול, הרי זה גובה מנכסים משועבדים,⁽¹⁾ אבל המלוה את חבירו על ידי עדים גובה

כלומר, אם טען ראובן שקנה את השדה מבעליה והחזיק בה שנה אחת בלי מחאה, והלך ומכרה לשמעון והחזיק בה אף הוא שנה, והלך שמעון ומכרה ללוי והחזיק בה אף הוא שנה, מצטרפים שלשת השנים שהחזיקו כולם מכח טענתו של ראובן, לחזק את טענת ראובן שקנה את השדה מבעל השדה.

אמר רב:

ובלבד שתהיה המכירה לכולם — ראובן לשמעון, ושמעון ללוי⁽¹¹⁾ — בשטר, שאם מכר ראובן או שמעון שלא בשטר, אלא על ידי קנין אחר, כי אז אין למכירה קול, ויכול המערער לטעון "לא ידעתי שקנה שמעון או לוי את השדה, אלא שיראים אתם להחזיק את השדה שלש שנים ביד אחד, כי אינה שלכם, ולכך לא מחיתי".

ומקשינן: **למימרא דסבר רב: שטר אית ליה קלא, ועדים לית להו קלא**, [האמנם כן הוא, שרב סובר: מכירה בשטר יש לה קול, ואילו מכירה בעדים אין לה קול]?!

והאמר רב גופיה: **המוכר שדהו באחריות בפני עדים**, הרי הלוקח גובה את אחריותו **מנכסים משועבדים** [מנכסים שנמכרו ללוקח אחר, אחר זמן המכירה]; הרי בהכרח שיש קול למכירה בפני עדים, ובקל יכלו הלקוחות להיזהר שללא לקנות קרקע מאדם שיש עליו חוב שכל שהוא], שאם לא כן לא

ראשון שלקח מן המערער מה לנו ולשטרו, [דאם יש לו שטר, פשיטא דאין יכול לערער].

1. כתב הרשב"ם שהוא גובה מנכסים משועבדים משום ש"אחריות טעות סופר היא", וצריך ביאור

הרשב"ם, ולא כדמשמע מן ה"נמוקי יוסף" במשנה שהובא בהערה לעיל.

11. נתבאר על פי הרשב"ם שכתב "וכלן בשטר: אשני לקוחות אחרונים קאי, אבל לוקח

לוה אלא בצנעא שלא ידעו שהוא נזקק למעות וילחצו עליו בהורדת מחיר קרקעותיו], ולכן יש חשש לפסידת הלקוחות.

אבל **זביני** [מכר], הרי אדרבה **מאן דזבינ** **ארעא**, **בפרהסיא זבין**, **כי היכי דליפוק ליה קלא**, [אך המוכר, אדרבה משתדל הוא להודיע על מכירתו בפרסום, כדי שיבואו קונים לקנות], ולכן אנו אומרים שהלקוחות הפסידו על עצמם, כי אילו היו חוקרים בדבר היה נודע להם.

תנו רבנן:

אכלה האב — לשדה שהיא בחזקת בעליה — **שנה אחת** בפני המערער ולא מיחה, **והבן של המחזיק הראשון** אכלה עוד **שנים** נוספות; או שאכלה **האב שנים**, **והבן שנה אחת**, או שאכלה **האב שנה אחת**, **והבן שנה אחת**, וחלוקה מן הבן בשטר אכלה **שנה נוספת**, **הרי זו חזקה**.⁽³⁾

ומקשינן: **למימרא דלוקח** מירוש⁽⁴⁾ ואפילו בשטר **אית ליה קלא** [האמנם כן הוא הדבר

מנכסים בני חורין בלבד, ומשום שאין קול להלוואה זו, ואין יודעים הלקוחות להיזהר.

ואם כן הרי הוא הדין חוב של אחריות, שאם לא נעשה על ידי מכירה בשטר, שאינה גובה אלא מנכסים בני חורין; ותיקשי לרב!?

וכי תימא, שמא תאמר ליישב: אכן מן המשנה מוכח דלא כרב, אך מכל מקום **רב תנא הוא** [רב כח של תנא יש לו] **ופליג על המשנה**!?

והא רב עצמו ושמואל דאמרי תרוייהו ככתוב במשנה, **מלוה על פה** — היינו מלוה בעדים בלי שטר — **אינו גובה לא מן היורשים ולא מן הלקוחות**, ומשום שמלוה בעדים אין לה קול וחיישינן לפסידא דלקוחות.⁽²⁾

ומשנינן: וכי **מלוה אזביני קא רמית** [ממלוה למקח אתה מקשה]?! והרי חילוק יש ביניהם לענין פסידא דלקוחות:

שהרי **מלוה כי קא יזיף הלוה בצנעא יזיף, כי היכי דלא ליתזלו נכסיה עליה**, [הלווה אינו

בפשוטו, שלא מצינו בגמרא דין "אחריות אם טעות סופר היא" אלא לענין מכירה, אבל לא לענין הלוואה, ובהלוואה פשיטא לכאורה שהוא גובה מנכסים משועבדים].

2. הנה לכאורה צריך ביאור: הניחא מה שאינו גובה מן הלקוחות, הרי מבואר הטעם שהוא משום פסידא דלקוחות, ומשום שבעדים לא יוצא הקול, אבל מאיזה טעם אינו גובה מן היורשים!?

וביארנו הרשב"ם [בתוספת דברי התוספות] את טעמם, משום שהם סוברים "שעבודא לאו דאורייתא", ורק במלוה בשטר הם גובים כדי

שלא תנעול דלת בפני לוויין, ומכל מקום במלוה בעדים אין הם גובים אף מן היורשים, ואף שאין שייך טעם פסידא בזה, משום שהיות ולא טרח לכתוב שטר כדי לגבות מן הלקוחות אין כאן חשש לנעילת דלת ולא תיקנו חכמים שיגבה כלל ואפילו מן היורשים, כיון שהרי מדאורייתא אין הוא גובה דשעבודא לאו דאורייתא.

3. כלומר, וזכה הלוקח אפילו אם לא טענו לא הוא ולא היורש כלום, ומשום ש"טענינן" ליורש וללוקח, ומכל שכן אם טען הלוקח.

4. נתבאר על פי לשון הרשב"ם שכתב "למימרא

ללוקח אחר, ומכר בשטר, אין לך מחאה גדולה מזו שהרי מודיע הוא שאין הקרקע של המחזיק בה.⁽⁵⁾

אלא ודאי שאין למכירה קול, ו"מחאה" זו אינה מגיעה לידי המערער, ולכן אין זו מחאה; ותיקשי למה דמשמע מן הברייתא הראשונה, שיש קול למכירה בשטר!?

אמר תירץ רב פפא:

כי תניא ההיא ברייתא שמוכח לכאורה ממנה שמכירה בשטר אין לה קול, במוכר את כל שדותיו ללוקח פתב, ואינו מפרט מה הן קרקעותיו, ולעולם יש לשטר קול, אך אין זה חשוב מחאה, כי המחזיק אינו יודע שהמערער טוען איזו טענה על השדה המסוימת שהוא מחזיק.

שהקונה בשטר יש לו קול, ולכך אין יכול המערער לטעון, חשבתי שחוששים אתם להחזיק שלש שנים באחד, משום שיראים אתם להחזיק!?

ורמינהי מהא דתניא:

אכלה המחזיק בפני האב של המערער שנה אחת, וטוען המחזיק שקנה את השדה מאביו של המערער, ואכל עוד בפני הבן שנים שנים; או שאכלה בפני האב שנים שנים, ובפני הבן שנה אחת; או שאכלה בפני האב שנה אחת, ובפני הבן שנה, ובפני הלוקח מן המערער שנה, הרי זו חזקה.

ואי סלקא דעתך: לוקח אית ליה קלא [הלוקח שדה יש קול למכירה שמכרו לו], הרי נמצא שכשמכר המערער את השדה לאחר שנתיים

שיאכלה המחזיק אחר המכירה שלש שנים [עד שיוכיח שהשטר אינו שטר], והביא לכך ראיה מן הגמרא לעיל לא א"א [החזיק בה המחזיק] שית [שנים]; ולאחר שטר מכירה מן המערער מלפני ארבע שנים [אין לך מחאה גדולה מזו], הרי מבואר ששטר שנכתב לפני ארבע שנים, מהוה מחאה וביטול חזקה שלאחריה.

אך בתוספות לעיל לט ב ד"ה וצריך מבואר, שלדעת הסובר "צריך למחות בסוף כל שלש ושלוש" הוא הדין שגם בכי האי גוונא צריך למחות בסוף כל שלש ושלוש ואם לא מיחה, הפסיד, ראה שם.

דלוקח מיורש אית ליה קלא, ורמינהי, ולרב [שאמר לעיל שלשה לקוחות מצטרפין] לא פריך לעיל, דרב בלוקח מלוקח מיירי, הילכך אללימא ליה טפי למיפך ממאי דדמי ליה; ולכאורה נראה שבאמת אין סברא לחלק לענין קול בין לוקח מיורש ללוקח מלוקח, ולעולם הקושיא היא גם על רב, אלא שלכן הקשתה הגמרא את הקושיא הזו כאן ולא לעיל משום דלא דמי לה, אך עדיין לשון הרשב"ם צ"ע.

5. כתב הרשב"ם, שאם אכן מכר המערער לאחר במכירה שיש לה קול, כי אז לא די

