

פרק המוכר את הספינה (המשך)

מתניתין:

הרגלים, לא מכר עמהם מן הסתם את הראש.

ג. וכן אם מכר לחבירו את הקנה [היא הריאה, ונקראת על שם הקנה שלה⁽³⁾], לא מכר מן הסתם את הכבד עם הקנה.

ד. וכן להפך — אם מכר לחבירו את הכבד, לא מכר מן הסתם גם את הקנה שלה עם הכבד.⁽⁴⁾

דינים אלו נאמרו דוקא בבהמה גסה, אבל בבהמה דקה:

א. אם מכר את הראש, הרי זה מכר מן הסתם את הרגלים⁽⁵⁾ עם הראש.

ב-ג משנתנו עוסקת באדם שמכר לחבירו⁽¹⁾ חלק מבהמה, ודנה האם מן הסתם כוונתו היתה למכור עמו עוד חלק ממנה.

וכתב הרמב"ם [מכירה כז' יא]: אל ילזז מענין העיקר הגדול בדברים אלו — שהוא מנהג המדינה, והשמות הידועים ביחוד לכל דבר ודבר. ובמקום שאין מנהג הולכין אחר אלו הכללות שביארו חכמים.

א. המוכר לחבירו את ראשה של בהמה גסה [בקר]⁽²⁾, לא מכר מן הסתם את הרגלים עם הראש.

ב. וכן להיפך — אם מכר לחבירו את

ב. כתוב בפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון: מכר את הקנה, שהריאה והכבד תלויין בו; לא מכר את הכבד — שהכבד חשוב הוא בפני עצמו, ואינו בטל לגבי הקנה. מכר את הכבד לא מכר את הקנה — שהוא תלוי בו, לפי שכל אחד מהם חשוב הוא בפני עצמו. וראה בעליות דרבינו יונה.

4. בפשוטו אין ברישא דמתניתין שום חידוש דין, ואגב סיפא היא נשנית.

5. א. בפשוטו "רגלים" היינו כל ארבע רגליה, וכתב בפירוש רבינו גרשום בטעם הדברים משום דלא חשיבי כלום לגבי הראש, דדבר מועט הוא, והכי רגילי אינשי למיקני. וראה יומא כה א ב לענין הולכת אברי התמיד להקטרה, שם מולכים את הראש עם רגל ימין, ואמרינן: מאי

1. הוא הדין נותן — טור רכ טו על פי רשב"ם לעיל עג א ד"ה מרצופין.

2. א. בפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון כתוב: בבהמה גסה — כגון בקר ומריא שהוא מין ממיני הבקר הגדולים. ב. אפילו שחוטה — סמ"ע.

3. א. רשב"ם. ותמהו הב"ח ותוספות יום טוב: אמאי לא קתני "ריאה"?!?

ובתוספות פירשו: "קנה" היא ריאה עם הלב, [וכתבו תוספות להסתפק: מכר ריאה האם נמכר הלב עמה, וכן מכר לב האם נמכרת הריאה עמו? ולא נתפרשו צדדי הספק, כי בשלמא מה ששינו במשנה — כך היה מנהגם, מאיזה טעם שיהיה, אבל בדבר שלא נזכר במשנה, אלו סברות יש לדון בדבר, וראה שם בב"ח].

הכל כמנהג המדינה.⁽⁸⁾

עד כאן דנה המשנה מה נכלל מן הסתם במקח שאדם עושה עם חבירו, עתה דנה המשנה בדיון אדם שלקח מקח מחבירו, ונמצא שהמוכר לא נתן לו את מה שסוכם ביניהם.

המאנה את חבירו במקח, בין מוכר שהונה את הלוקח ובין לוקח שהונה את המוכר, אם היתה האונאה בטיבו של המקח, יד המתאנה על העליונה, אם רצה לקיים את המקח — מקחו קיים, ואם רצה לבטל את המקח, הרי המקח בטל.⁽⁹⁾

ב. ומכל מקום, אם **מכר את הרגלים** של בהמה דקה, הרי זה **לא מכר את הראש**, כי הראש דבר חשוב הוא בפני עצמו.

ג. וכן, אם **מכר את הקנה, מכר** מן הסתם **את הכבד** עמו.

ד. ומכל מקום, אם **מכר את הכבד** של בהמה דקה, מן הסתם — **לא מכר את הקנה** עמו, כי הקנה דבר חשוב בפני עצמו הוא, ואינו דין שיהא החשוב טפל למי שאינו חשוב להמכר עמו.⁽⁶⁾

במה דברים אמורים: במקום שלא נהגו למכור⁽⁷⁾, אבל במקום שנהגו למכור —

7. ב"אילת השחר" תמה: אם המשנה דברה במקום שאין מנהג, אם כן מדוע כשמוכר בהמה גסה, מכר את הראש מכר את הרגלים, מדוע יש במשמעות ראש גם את הרגלים?!

8. רא"ש. [וברשב"ם הביא מן התוספתא רק לגבי מכר את הראש דלא מכר את הרגלים, דבמקום שמנהג המדינה למכור, הכל כמנהג המדינה, וכן הוא בתוספתא פרק ד הלכה ו: המוכר את הראש בבהמה גסה לא מכר את הרגלים, מקום שנהגו למכור הרי אלו מכורות, וראה מה שהובא בפתיחה לדברי המשנה בשם הרמב"ם.]

9. א. בבבא מציעא נ ב שנינו: אונאה ששיעורה פחות משתות [שישית] — נקנה המקח, היתה האונאה יתר על שתות — בטל מקח, ושניהם חוזרים בהם, ואם היתה האונאה שתות מצומצמת — נקנה המקח, והמאנה חייב להחזיר למתאנה את שיעור אונאתו. אלו הם דברי רבי נתן, [וכן פסק שם רבא להלכה.] רבי יהודה הנשיא אומר: יד המתאנה על העליונה, רצה מקיים את המקח, רצה מבטל את

טעמא סלקא רגל בהדי רישא? משום דרישא נפיש ביה עצמות קרבא רגל בהדיה.]

ודוקא רגליה של בהמה דקה אינם חשובים, אבל המוכר את הראש בבהמה גסה, מן הסתם לא מכר את הרגל, משום דהנהו חשיבי לחוד והני חשיבי לחוד.

ב. איתא בירושלמי: רבי יצחק שאל: מכר חצי הראש [האם] מכר חצי הרגלים? מכר חצי קנה [האם] מכר חצי הכבד? [בביאור מסקנת הירושלמי נחלקו המפרשים: הרדב"ז (תשובה ב' אלפים רא) כתב שיד לוקח על התחתונה ויכול לומר לו לא מכרתי רק את הרגלים, והב"ח רכ יג כתב דמסקינן שמכר לו חצי הרגלים.]

6. על פי רבינו גרשום ונמוקי יוסף. אבל בפירוש רבינו ישמעאל בן חכמון כתב: מכר את הקנה מכר את הכבד — לפי שאין דעת הלוקח על הקנה לקנות באונות הריאה שבו, אלא על הכבד הוא דעתו, מכר את הכבד לא מכר את הקנה — שהכבד חשוב הוא, וכיון שלא זכר כי אם הכבד החשוב, לא הקפיד הלוקח על הקנה שאינו חשוב.

ארבע מידות, ארבעה⁽¹⁰⁾ דינים שונים נאמרו במוכרין:

א. **מכר לו חטין יפות**, אדם שאמר לחבירו: חטים יפות אני מוכר לך, ו**נמצאו אותם** חטים שהם⁽¹¹⁾ חטים **רעות**.⁽¹²⁾

והרי, הלוקח הוא שהתאנה והפסיד ממקח זה, ולא המוכר, לפיכך, **הלוקח יכול לחזור בו**, ולבטל את המקח, אבל המוכר אינו יכול

לבטל את המקח, שהרי הלוקח לא הונה אותו.

ואף אם אחרי שעת המקח, התייקרו החטים ונמצא שהמוכר הפסיד, אין אומרים: אף המוכר נתאנה ויכול הוא לבטל את המקח, אלא — היות ובשעת מכירה נתאנה הלוקח ולא המוכר, על כן, הלוקח יכול לחזור בו, ולא המוכר.

המקח. [על פי דברי רבא ורב אשי שם נא א, וכן נראה מתוך דברי רשב"ם כאן].

וכתב הרשב"ם: מכירת חטים יפות שנמצאו רעות ורעות שנמצאו יפות נחשבת כעין אונאת שתות, על כן המתאנה יכול לחזור בו ולבטל את המקח, ואף לדעת רבי נתן יכול הוא לחזור בו, שהרי הטעהו ולא היה דעתו עליהם, ודוקא גבי אונאת שתות שקנה מה שרוצה לקנות, וליכא שום טעות אלא מכירת יוקר וזול מחזיר אונאה משום דכתיב [ויקרא כה יד]: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו", אבל המקח קיים לדעת רבי נתן. [לדעת רשב"ם, אונאת יפות ורעות איננה דומה לאונאת יותר משתות, שהרי יותר משתות "הוא רחוק מן המקח יותר מדאי, וכאילו לא מכר כלל, והוה ליה כיין ונמצא חומץ" (ראה בתוספות להלן ד"ה אי ובבבא מציעא נ ב ד"ה אילו), אמנם הריטב"א כתב דלמאן דקפיד בין יפות לרעות נחשב הדבר כאונאה ביותר משתות, ראה שם ובשיטה מקובצת בשם שיטה לא נודעה למי].

ב. מה שנתבאר לעיל שרבא פוסק להלכה כדעת רבי נתן שבאונאת שתות נקנה המקח אלא שהמאנה מחזיר למתאנה את אונאתו, כך היא דעת הרשב"ם וכן כתב ר"י בתוספות בבבא מציעא, אבל רבינו תם חולק עליו וסובר שרבא פסק כרבי יהודה הנשיא, על כן ידו של המתאנה

על העליונה; אם רצה — מקיים הוא את המקח ותובע את אונאתו, ואם רצה בידו לבטל את המקח לגמרי. [רש"י סובר שהלכה כרבי נתן היות והוא דיינא ונחית לעומקא דדינא, ורבינו תם סובר שהלכה כרבי יהודה הנשיא — רבי, בכל מקום שהוא חולק על חבירו.]

10. מניינא דמתניתין אינו בא למעט דבר אחר שלא מנתה אותו המשנה, ואין כוונת המשנה כאן אלא להודיע שישנם ארבעה אופנים שצריך לתת טעם בכל אחד ואחד מהם, מדוע דינו חלוק מדינו של חבירו — רשב"ם.

11. בפשוטו מדובר שהוא הבטיח לתת לו חטים יפות ובפועל נתן לו חטים רעות, וכן נראה ברשב"ם, אך נמוקי יוסף כתב: וכן המוכר היכא שהטעהו הלוקח ואמר לו: חטים הללו נחשבות רעות בעיר הזאת ובעבור זה מכרן ואחר כך מצא שהיו מחשיבים אותן ליפות, וכן כתב הרשב"א.

12. המשנה מדברת באופן שאין האונאה אלא בטיבם של החטים, אבל בערך הממוני של החטים לא היתה אונאה, כגון משך את החטים על מנת לשלם כפי ערכם בשוק, או שהיה סבור שיש מעט חטים יפות, ונמצאו הרבה חטים רעות שערכן כערך החטים היפות שהוא היה

חִיטִּים יָפוֹת אֲנִי מוֹכֵר לָךְ, וְנִמְצְאוּ יָפוֹת כְּפִי
שֶׁאִמַּר לּוֹ. אֵין כֵּאֵן אוֹנָאָה, לְפִיכֵךְ, אֵין אַחַד
מֵהֶם יִכּוֹל לַחְזוֹר בּוֹ מִן הַמִּקָּח, אִף אִם אַחֵר
כֵּךְ הוּזְלוּ הַחִיטִּים, אוֹ שֶׁנִּתְיַקְרוּ, הִיּוֹת
וּבִשְׁעַת הַמִּקָּח לֹא הִיְתָה בּוֹ אוֹנָאָה.⁽¹³⁾

ד. קיבל עליו המוכר למכור לו שחמתית
[חִיטִּים אֲדוּמוֹת⁽¹⁴⁾], וְנִמְצְאוּ לְבָנָה [חִיטִּים
לְבָנוֹת], אוֹ שֶׁקִּיבַל עָלָיו לְמַכּוֹר לוֹ לְבָנָה,
וְנִמְצְאוּ שֶׁחֲמַתִּית.⁽¹⁵⁾

וכן אם קיבל עליו למכור לו עצים של זית,
וְנִמְצְאוּ שֶׁל שִׁקְמָה, אוֹ שֶׁקִּיבַל עָלָיו לְמַכּוֹר
לוֹ עֲצִים שֶׁל שִׁקְמָה וְנִמְצְאוּ עֲצִים שֶׁל זֵית.

ב. אדם שאמר לחבירו: חִיטִּים רַעוֹת אֲנִי
לוֹקֵחַ מִמֶּךָ, וְנִמְצְאוּ חִיטִּים יָפוֹת.

במקרה זה, המוכר הוא שהתאנה והפסיד
ממקח זה, ולא הלוקח.

לפיכך, המוכר יכול לחזור בו ולבטל את
המקח, אבל הלוקח אינו יכול לבטל את
המקח, אף אם אחרי שעת המקח הוזלו
החִיטִּים, הִיּוֹת וּבִשְׁעַת הַמִּכְרָה לֹא נִתְאָנָה
הַלּוֹקֵחַ.

ג. אמר לו: מוכר לי חִיטִּים רַעוֹת, ואכן
נִמְצְאוּ רַעוֹת כְּמוֹ שֶׁאִמַּר, אוֹ שֶׁאִמַּר לוֹ:

רשב"ם שאף בשעה שהלוקח אומר מה הוא
רוצה לקנות, קורא הוא לסחורה "סחורה רעה".
ובנמוקי יוסף פירש בבא זו כך: אם אמר לו
המוכר רעות הן, ונמצא שהיו רעות שברעות, לא
מצי אמר לוקח לא קניתיים אדעתא דהכי שיהיו
כל כך רעות, וכן ההפך ביפות, לא מצי אמר
מוכר לא מכרתים אדעתא דהכי שיהיו יפות
שביפות, דהא יפות ורעות קאמר ליה והכל
בכלל.

ב. כתב הרשב"ם: לא רק כאשר התנה למכור
לו רעות ונמצאו רעות, אין הלוקח יכול לחזור
בו, אלא אף במוכר סתם שלא פירשו לא רעות
ולא יפות, אין אחד מהם יכול לחזור בו, ולומר:
סבור הייתי שיהיו יפות וכו'.

14. כתב הרשב"ם: שחמתית — אדומה, על שם
חמה שמאדימתה. ולקמן פד א [ד"ה מדרקתין]
כתב רשב"ם: על שם חמה שהיא אדומה קרי
לחִיטִּים אֲדוּמוֹת שחמתית.

15. א. כתב בנמוקי יוסף: מעלת חִיטִּים אֲדוּמוֹת
היא שעושים קמח מרובה, ומעלת חִיטִּים לְבָנוֹת
היא שעושה הפת יותר נאה ויפה, על כן הרי

סבור לקבל, [כך מפרשים הרשב"ם, תוספות
ועוד ראשונים, אמנם המאירי פירש משנה זו
באונאת ערך הממון; יפות ורעות שיעור אונאתן
יותר משתות, ואילו יפות שנמצאו יפות שביפות,
או רעות שנמצאו רעות שברעות, שיעור אונאתן
שתות או פחות משתות].

13. א. כתב הרשב"ם: החידוש בבבא זו הוא
כך: אם רוצה הלוקח לחזור בו, כגון שהוזל
השער, היה מקום לומר שהלוקח יוכל לטעון
אמנם בקשתי ממך לתת לי חִיטִּים רַעוֹת, אך
באמת כוונתי היתה לחִיטִּים יָפוֹת, ומה שאמרתי
לך "רעות", לא משום שאני מוכן לקבל חִיטִּים
שהם באמת רעות, אלא שכך דרכו של לוקח
לומר למוכר על סחורה טובה: זו סחורה רעה
היא, כדי שהמוכר ימכור לו בזול, וכפי שנאמר
[משלי כ יד]: "רע רע יאמר הקונה". [וכן להפך
ביפות ונמצאו יפות, כשהמוכר רוצה לחזור בו,
כאשר התייקרו החִיטִּים].

קא משמע לן מתניתין: אי אפשר לטעון
טענה זו, הואיל ונמצא הדבר כמו שאמרו
שניהם. [טענה זו "דברים שבלב" היא ואין בה
ממש, ראה קידושין מט ב, וחידוש יש בדברי

וכן אם מכר לו יין ונמצא שהוא חומץ, או חומץ ונמצא יין.

בשלשה אלו, שניהם נתאנו – בין המוכר ובין הלוקה, ואף שלא היתה כאן אונאה בערכם הממוני של החפצים, מכל מקום הרי נתן לו חפץ אחר ממה שהם סיכמו ביניהם, לפיכך, שניהם יכולין לחזור בהן ולבטל את המקח.⁽¹⁶⁾

גמרא:

המאנה את חבירו בדמי המקח, אם היה

שיעור האונאה שתות [שישית]⁽¹⁷⁾ – ידו של המתאנה על העליונה; אם רצה יכול הוא לחזור בו ולבטל את המקח,⁽¹⁸⁾ ואם רצה בידו לקיים את המקח.⁽¹⁹⁾

אם היתה האונאה יתרה על שתות, אף המאנה יכול לחזור בו ולבטל את המקח.

אמר רב חסדא: אדם שמכר לו ללוקח, חפץ השוה חמש בשש, נמצא שהמוכר הונה את הלוקח בשתות מדמי המקח.

ושניהם יכולים לחזור בהם. וראה עוד בתוספות ד"ה אי לאו.

17. בין אם היתה האונאה שתות מערכו של החפץ, בין אם היתה האונאה שתות בדמים שקבעו לתת במקח זה – כך דעתו של שמואל בבבא מציעא מט ב, וכך דעתו של רב חסדא בסוגייתו, וכן הלכה.

18. כאשר המוכר נתאנה, יכול הוא לבטל את המקח לעולם, אך כאשר הלוקח התאנה אינו יכול לבטל את המקח, אלא עד כדי שיוכל להראות את המקח לתגר [סוחר] אחר או לקרובו, כדי לברר אם היתה אונאה במקח, ואם עבר זמן זה – הרי זו מחילה ואינו יכול יותר לתבוע את אונאתו.

19. כך דעתו של רב חסדא בסוגייתו, וכדעת רבי יהודה הנשיא, ראה לעיל הערה 9 אות א, אך אין הלכה כן, אלא כרבא שפסק כרבי נתן ואמר: בשתות קנה ומחזיר המאנה למתאנה את שיעור אונאתו – רי"ף ורשב"ם. [לדעת רבינו תם, ראה בהערה שם אות ב, גם רבא סובר שבאונאת שתות יכול המתאנה לבטל את המקח לגמרי, נמצא שהלכה כדברי רב חסדא.]

אלו כשני מינים, והוי כמקח טעות, וכל אחד מהם יכול לחזור בו, שאם זה לא קנה דבר של זה, גם מכירתו של זה אינה מכירה.

ב. במסכת פאה [פרק ב משנה ה] שנינו: הזורע את שדהו שני מיני חיטין כו' ופירש הרע"ב: כגון שחמתית ולבנה. נמצינו למדים: שחמתית איננה חיטה שהתבשלה בשמש יותר זמן, אלא שני זני חיטה הם.

16. כתב המאירי: אם הזכיר לו שם פרטי, ונשתנה השם, כגון שקבל עליו למכור לו שחמתית ונמצאת לבנה, לבנה ונמצאת שחמתית, יין ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין, שכל אלו אצל מכירה מינין חלוקין הם אף על פי שהם מין אחד אצל תרומה [ראה בגמרא להלן פד ב]. ואין צריך לומר אם נשתנה המין מכל וכל כגון חיטים בשעורים ועצי זית בשל שקמה, כל אלו מקח טעות הם, ושניהם יכולים לחזור בהם, כל שאחד מהם שמחזיק עצמו במתאנה על אותה מכירה ושרוצה באחר – חוזר.

מלשון המאירי משמע, שאם רצו שניהם לקיים את המקח, הרי מקחן מקח, ואין צורך במעשה קניין נוסף [ראה גם לשון רשב"ם: שניהם נתאנו], אך בריטב"א משמע שאין כאן מקח כלל וכן כתב בשלחן ערוך: אין כאן מכר

שהרי מי נתאנה מתחילה, הלוקח, ולא המוכר, על כן: הלוקח יכול לחזור בו, (21) ולא המוכר. (22)

ואף שעדיין לא נגמר המקח, שהרי היתה

ואף אם אחר כך הוקר [התייקר] החפץ ועמד על שמונה, (20) ונמצא שהמוכר הפסיד במקח יותר משתות, מכל מקום, אין המוכר יכול לחזור בו ולבטל את המקח.

ורבינו יונה כתב שאין יכול לתבוע אונאתו, דכיון שהיה יכול לחזור בו — לא נתקיים המקח עד עתה, ואין המתאנה יכול לתבוע אונאתו אלא כשיש שם אונאה בשעה שהמקח מתקיים.

וכתבו ב"פפולא חריפתא", ב"מחנה אפרים" הלכות אונאה סימן יב ובשו"ת רבי עקיבא איגר [ג'לג]: כל זה הוא אליבא דרב חסדא שאף באונאת שתות ידו על העליונה לבטל את המקח, אבל לדידן, שאינו יכול לבטל את המקח אלא לתבוע את אונאתו, מודה רבינו יונה שהלוקח שהתאנה יכול לתבוע את האונאה, אף שאחר כך התייקר החפץ, שהרי בשעה שהמקח התקיים היתה אונאה, וברשותיה אייקר. [ה"בית יוסף" סבור שלדעת רבינו יונה אינו יכול לתבוע את אונאתו.]

ב. במה שכתב רבינו יונה שהיות והלוקח היה יכול לחזור בו על כן לא נתקיים המקח עד עתה, הוסיף ב"מחנה אפרים" [שם] דהני מילי בנידון דידן שהלוקח התרצה במקח רק מחמת היוקר, אבל באופן שנתאנה הלוקח ומחל על אונאתו, מוכח בכמה מקומות שהמקח קיים למפרע, ראה עוד בסמ"ע רכז ח.

22. לעיל בהערה 19 הובא שהרשב"ם פירש את דברי רב חסדא כמאן דאמר המאנה את חבריו שתות — יד המתאנה על העליונה ויכול הוא לחזור בו ולבטל את המקח.

אבל רב האי גאון תירץ דהא דרב חסדא בנתינת מעות לבד ושלא נגמר המקח במשיכת הפירות, ונפקא מינה רק לענין קללת "מי שפרע"

20. כתב רשב"ם: ועמדו על שמונה — רבנות נקט "ביטול מקח" [יותר משתות], והוא הדין דהוה מצי למימר ועמדו על שבעה, דאיכא אונאת שתות מעות, ורוצה גם מוכר לחזור.

הרשב"ם כתב כך לשיטתו שרב חסדא חולק על רבא וסובר כרבי יהודה הנשיא שבאונאת שתות רשאי המתאנה לבטל את המקח, אם כן, אף אם הוקר החפץ ועמד על שבע, הרי יש כאן אונאת שתות כלפי המוכר, וסלקא אדעתין למימר שיוכל המוכר לבטל את המקח, [וכן צריך לומר גם לדעת רבינו תם, שרב חסדא אינו חולק על רבא, היות ואף רבא פסק כרבי יהודה הנשיא.]

אבל תוספות בבבא מציעא נ ב ד"ה אמר רבא כתבו שלפי דעת רש"י הסובר שרבא פסק כרבי נתן, אפשר לומר שרב חסדא סובר גם הוא כרבא וכרבי נתן, ולפי זה רב חסדא נקט ועמד על שמונה בדוקא.

וביאור הדברים הוא כך: היות והמוכר הונה את הלוקח בשתות [שהרי מכר לו שוה חמש בשש], אם כן יש רשות ללוקח לתבוע את אונאתו, ואם הוקר המקח ועמד על שמונה, נמצא שהמוכר נתאנה ביותר משתות, וסלקא אדעתין שיוכל המוכר לבטל את המקח.

21. א. כתב הרא"ש: ואם אין הלוקח רוצה לחזור בו, ולבטל את המקח לגמרי, אלא תובע את אונאתו מן המוכר, יש אומרים: שצריך להחזיר לו אונאתו, דכיון שאם תבע קודם שהוקרו היה צריך להחזיר לו אונאה, גם עתה נמי כשהוקרו, ברשותא ידיה אייקור.

לחזור בך] מחמת יוקר החפץ, היות והמקח היה נגמר כשהחפץ היה שוה חמש.

וכי השתא דאוניתך, מצית הדרת בך? ! וכי יתכן שמכח מה שעברת ואונית אותי, תקבל זכות לחזור בך מן המקח, ונמצא החוטא נשכר?! (1)

ביד הלוקח אפשרות לבטל את המקח בטענת אונאה, ונמצא שגם המוכר נתאנה "בשעת המקח", (23) מכל מקום אין המוכר יכול לחזור בו.

משום דאמר ליה לוקח למוכר: הרי אילו לא אוניתך [אם לא היית מאנה אותי] מתחילה, לא הוה מצית הדרת בך [לא היית יכול

א-ת 9

יכול לבטל את המקח, כי "אין חוטא נשכר", אם כן באונאת יותר משתות, מדוע בטל המקח ושניהם — המאנה והמתאנה, יכולים לחזור בהם, ואין אנו אומרים כלפי המאנה: אין חוטא נשכר? !

ותירצו התוספות: אונאת יותר משתות רחוקה היא מן המקח יותר מדאי, וכאילו לא מכר כלל, שאין ראוי מקח זה להתקיים [והרי הוא כמוכר יין ונמצא חומץ — תוספות בבבא מציעא נ ב].

והרא"ש כתב: לפי שרחוק מן המקח יותר, ואין דרך בני אדם לטעות, לא נקרא עליו שם מקח, ונתבטל המקח מעיקרא.

כלומר, באונאה של יותר משתות, לא שייכא טענת "אין חוטא נשכר".

אבל ריב"ם פירש דביתר משתות אין המאנה חוזר אלא אם כן המתאנה תובע אונאתו, אבל אם המתאנה רוצה לעמוד במקחו, ופוטר את המתאנה מדמי אונתו, אין המאנה יכול לבטל את המקח, משום דאמר ליה אי לאו דאונית וכו' דאי לא תימא הכי, נמצא יפה כח המאנה לפי שאינהו ביתר משתות יותר מבשתות כו' כשבא המתאנה להתרעם על אונאתו חשיב כמקח טעות [כיון שתובע יותר משתות] ויכול אף המאנה לחזור ואין חשוב מקח כלל.

ורבינו יונה פירש דכל זמן שהמתאנה יכול לחזור בו גם המאנה יכול לחזור בו, ואין אומרים לו אי לא דאוניתך כו', משום דאין חזרת המאנה אלא משום לתא דחזרת המתאנה,

[ראה בבא מציעא מד א], ולפיכך קאמר רב חסדא שאף על פי שאין כאן עכשיו אונאה שהרי הוקר, אפילו הכי לוקח שנתאונה בתחילה יכול לחזור בו בלא קבלת מי שפרע, שמא נזדמן לו מקח אחר חשוב בעיניו יותר מזה, ולא מוכר — אף על פי שחזרה עכשיו האונאה עליו, ואם רצה לחזור בו מקבל עליו מי שפרע.

והרי"ף חלק על הגאון ופירש את הסוגיא אף באופן שהיתה משיכה ונגמר המקח, וכמאן דאמר מי שהוטל עליו ידו על העליונה, כמו שכתב הרשב"ם, ראה עוד בבעל המאור, ברשב"א ובנמוקי יוסף בשם הירושלמי.

23. על פי רשב"ם. ["שעת המקח" היינו: כל עוד אחד מן הצדדים יכול לבטל את המקח.] ויש שכתבו על פי דברי רבינו יונה [שהובאו בהערה הקודמת], שדווקא באופן שהלוקח מתרצה במקח רק מחמת התייקרות החפץ, יכול המוכר לבטל את המקח, היות ועדיין לא נתקיים המקח, אבל אם לא נתייקר החפץ והלוקח מחל על אונאתו, הרי המקח קיים למפרע, ושוב לא נתאנה המוכר "בשעת המקח".

[ראה עוד בבעל המאור ובמלחמות להרמב"ן שנחלקו אם המקח מתבטל מיד כאשר אומר הלוקח תן לי את מעותי, או שכל עוד לא החזיר המוכר ללוקח את מעותיו, עדיין המקח קיים.]

1. הקשו התוספות: לדברי רב חסדא האומר אף אם נתאנה המוכר בסופו של דבר, אין המוכר

ואף שעדיין לא נגמר המקח, שהרי היתה ביד המוכר אפשרות לבטל את המקח בטענת אונאה, ונמצא שגם הלוקח נתאנה ב"שעת המקח", מכל מקום אין הלוקח יכול לחזור בו.

משום דאמר ליה מוכר ללוקח: הרי אילו לא אוניתן מתחילה, לא הוה מצית הדרת כך, מחמת מה שהחפץ הוזל אחרי שעת המכירה, היות והמקח נגמר כשהחפץ היה שוה שש,

וכי אטו השתא שהונית אותי, מצית הדרת כך, ונמצא חוטא נשכר!?

הוסיף רב חסדא על דבריו ואמר: תנא תונא, יש להוכיח כדברי מדברי התנא במשנתנו:

שהרי שנינו: מכר לו חיטים בחזקת רעות, ונמצאו יפות — מוכר יכול לחזור בו, ולא לוקח, אם הוזלו החיטים, וכדברי רב חסדא, שהמוכר אומר ללוקח: אינך יכול לבטל את המקח, מכח מה שאונית אותי מתחילה.

הוסיף רב חסדא על דבריו ואמר: תנא תונא, יש להוכיח כדברי מן התנא של משנתנו:

שהרי שנינו: מכר לו חיטים בחזקת יפות, ונמצאו רעות — לוקח יכול לחזור בו, ולא מוכר, אף אם הוקרו החיטים, (3) וכדברי רב חסדא, שהלוקח אומר למוכר: אינך יכול לבטל את המקח, מכח מה שאונית אותי מתחילה.

ועוד אמר רב חסדא: אדם שמכר לו ללוקח, חפץ השוה שש בחמש, נמצא שהלוקח הונה את המוכר בשתות מערכו של החפץ.

ואף אם אחר כך הוזלו החפצים בשוק ועמדו על שלש, (4) ונמצא שהלוקח הפסיד במקח יותר משתות, מכל מקום, אין הלוקח יכול לחזור בו ולבטל את המקח.

שהרי מי נתאנה מתחילה, המוכר, ולא הלוקח, על כן: המוכר יכול לחזור בו, ולא הלוקח,

חידשה המשנה במה שאמרה לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר!?! אלא ודאי: אף אם קודם שחזר בו הלוקח, הוקרו החיטים, ונמצא שגם המוכר נתאנה, מכל מקום לוקח חוזר בו ולא מוכר, משום דאמר ליה: "אילו לא אוניתן, לא הוה מצית הדרת כך, השתא דאוניתן מצית הדרת כך", כדברי רב חסדא — רשב"ם ותוספות.

4. הוה מצי למימר ועמדו על ארבע, שהרי מחמש לארבע נמי הוי יותר משתות וביטול מקח, אלא אגב דנקט לעיל שהוקרו שנים [משש לשמונה] נקט נמי שהוזלו שנים [מחמש לשלש].

דבמקח שיש בו טעות ביותר משתות מסתמא יחזור המתאנה כר', ודומה הוא לנושא ונותן בלא משיכה, אבל אם נתרצה המתאנה במכר, או ששהה הלוקח יותר מכדי שיראה לתגר או לקרובו, כבר נתקיים המקח מצד המתאנה, ושוב אין יכול המאנה לחזור בו, דתו לא הוי מקח טעות, כיון שהמתאנה אינו יכול לחזור בו.

2. תנא תונא כמו: תנא דידן, כמו אבונא — אבא דידן, אבינו, אחונא — אחינו, ולשון קצר הוא — רשב"ם.

3. שאם לא הוקרו החיטים אחרי המקח, מה

ותמהינן: (5) **מאי קא משמע לן**, מה חידש רב חסדא?!?

הרי **מתניתין היא**, יש הוכחה לסברתו של רב חסדא מתוך המשנה, ומה חידש רב חסדא?!?

ומשינינן: דברי רב חסדא אינם מוכרחים מתוך דברי המשנה.

כי **אי ממתניתין**, אם תרצה להוכיח כדבריו מן המשנה.

יש לדחות ולומר: בנידון **דרב חסדא**, **תרווייהו מצו הדרי בהו**, בין המוכר ובין הלוקח.

כאשר מכר לו שוה חמש בשש, והוקר ועמד על שמונה, יכול הלוקח לחזור בו, היות והוא התאנה מתחילה, והמוכר יכול לחזור בו, היות ואף הוא התאנה בסופו של דבר.

וכן כאשר מכר לו שוה שש בחמש והוזלו ועמדו על שלש, יכול המוכר לחזור בו, היות והוא התאנה מתחילה, והלוקח יכול לחזור בו, היות ואף הוא התאנה בסופו של דבר.

ואין אנו אומרים: אין חוטא נשכר, ולא יוכל המאנה הראשון לחזור בו, כאשר אף הוא התאנה.

ומתניתין ששינו בה: המתאנה יכול לחזור בו, ולא המאנה.

הרי מדובר בה באופן שלא היתה אונאה בדמים, אלא שהלוקח או המוכר טוען עכשיו: איני חפץ באלו. (6)

לפיכך, אם מכר יפות ונמצאו רעות, יכול הלוקח לחזור בו, ולא המוכר.

הלוקח יכול לחזור בו, ולומר למוכר: יפות בקשתי ורעות נתת לי, ומקחי מקח טעות.

אבל המוכר אינו יכול לחזור בו ולומר ללוקח: הרי מקח טעות עשינו, שהרי יפות בקשת ורעות נתתי לך.

והיינו טעמא, משום שהלוקח אומר לו: לא היה מקחנו מקח טעות, שאף אני בחזקת רעות לקחתי חטים אלו, (7) **משום ד"רע רע יאמר הקונה** [משלי כ יד], כלומר, טבעו של לוקח לראות בכל סחורה שהוא לוקח, שסחורה רעה היא. (8)

אלא **סיבה** לרצונו של הלוקח לבטל את המקח, ולא כח הטענה שלו.

7. משמע שבלא טענה זו של הלוקח, היה המוכר יכול לבטל את המקח היות והלוקח נתאנה. וצריך לומר דסלקא אדעתין שיפות ורעות נחשב כאונאה של יותר משתות, ראה הערה 9 אות א במשנה.

8. רשב"ם. [והידוש הוא, כי בפשוטו, אמנם טבעו של לוקח לומר על סחורה "רע רע" כדי

5. הגירסא שלפנינו היא גירסת הרשב"ם, ולהלן בהערות יובאו גירסאות ראשונים אחרים ופירושים.

6. הרשב"ם כתב בד"ה ומתניתין: בדליכא אונאה כלל, אך להלן כתב שהלוקח רוצה לחזור היות והוזלו החטים. וביאור דבריו הוא: היות ובשעת המקח עצמו לא היתה אונאה בדמים, אם כן צריך לדון אם היתה אונאה באיכות החפץ הנמכר, והמתאנה רשאי לומר לא נתאנתי כלל, ומה שכתב רשב"ם להלן שהוזלו החטים, אינו

והיינו טעמא, משום שהמוכר אומר לו: לא היה מקחנו מקח טעות, היות, ואתה הרי לקחת חיטים אלו בחזקת רעות, כדרכו של כל קונה לומר "רע רע" על הסחורה שהוא מקבל, ואף אני מודה לך שחיטים אלו רעות הם. (9) (10)

שנינו במשנה: **שחמתית ונמצאת לבנה כו'**

וכן, אם מכר רעות ונמצאו יפות, יכול המוכר לחזור בו, ולא הלוקח.

המוכר יכול לחזור בו ולומר ללוקח: רעות אמרתי לתת לך, ויפות קיבלת, ומקחי מקח טעות.

אבל הלוקח אינו יכול לחזור בו ולומר למוכר: הרי מקח טעות עשינו שהרי רעות אמרת לתת לי ויפות קיבלתי.

ליה [בסיפא], אני לא הטעתיך, דבחזקת יפות מכרתים לך, דטוב טוב יאמר המוכר בשעת מכירה. משמע שהמוכר טוען לו אמרתי לך שהם חיטים יפות. [ויש שפירשו את דברי רשב"ם אלו על הרישא, וכוונתו, כמו שכתבו תוספות בסוף ד"ה אי, ראה ב"אילת השחר"].

10. מצאנו בראשונים גירסאות אחרות בסוף הסוגיא:

א. הרי"ף גורס כך: ותנא תונא רעות ונמצאו יפות מוכר יכול לחזור בו ולא לוקח, ממאי, דילמא הא דרב חסדא תרווייהו מצו הדרי בהו, ומתניתין היינו טעמא משום דרע רע יאמר הקונה.

לדבריו, הגמרא דחתה את ראייתו של רב חסדא מן המשנה; ביאור הדחייה הוא כמו שכתב הרשב"ם. ומכל מקום כתב הרי"ף: אף על גב דדחינן ואמרינן ממאי דילמא... לא בטילה הא דרב חסדא, דלא דחינן מימרא [של אמורא] ב"דילמא", וטעמא דרב חסדא טעמא דמסתבר הוא, [ור"ח כתב: ליתא לדרב חסדא מדדחינן לה הכין — רשב"א].

ב. מדברי ר"י בתוספות נראה דהכי גרסינן: מאי קא משמע לן מתניתין היא, אי ממתניתין הוה אמינא דלמא דרב חסדא תרווייהו מצו הדרי בהו. [עד כאן גורס כמו רשב"ם וביאורו: המשנה לא דיברה בהוקרו והוזלו כלל, ואין

להוזיל את מחירה, אבל כאשר לוקח מבקש סחורה יפה, הרי הסברא נותנת שכוונתו לסחורה יפה, ואדרבה, רצונו בסחורה משובחת מאד, עד שאם יביאו לו סחורה שאינה משובחת כל כך, הוא יאמר: לא זה הוא מבוקשי, ולא אשלם על סחורה זו דמים מרובים. ואילו לפי הרשב"ם טוען הלוקח: אמנם דובר על חיטים "יפות", אך אני ידעתי שהם רעות, והסכמתי לכך].

9. א. רשב"ם בשם רש"י. ובפשוטו, טענת המוכר היא: ב"שפה שלך" גם יפות הם רעות, אם כן רעות התניתי אתך ו"רעות" קיבלת. ראה עוד בפירוש רבינו גרשום.

ומתוך דברי התוספות נראה לפרש כך: ברישא מדובר באופן שהמוכר אמר על חיטים מסויימות: חיטים יפות הם נחשבות בעיר זו [על דרך שפירש בנמוקי יוסף את המשנה, ראה לעיל הערה 13 אות א.], אחר כך נמצא שהחיטים האלו נחשבות בעיר חיטים רעות, ורשאי הלוקח לומר לו: לא נתאנתי, היות שכשם ש"רע רע יאמר הקונה", כך "טוב טוב יאמר המוכר", ויודע הייתי שאתה נותן לי חיטים רעות וקורא להם "יפות", ואף על פי כן גמרתי בדעתי לקנותן היות והם שוות את הדמים שאני משלם. [וראה עוד מה שכתב רשב"ם מאי שנא מאונאה במעות].

ב. כתב הרשב"ם: ולי נראה דהכי מצי טעין

יש בחיטים שני מינים: חיטים אדומות וחיטים לבנות.⁽¹¹⁾

אמר רב פפא:⁽¹²⁾ "שחמתית" ששנינו במשנה, הן חיטים שנקראו על שם החמה, ומדקתני: שחמתית ונמצאת לבנה, משמע ש"שחמתית" הן חיטים אדומות, אם כן, **שמע מינה: האי שמשא סומקתי היא** [צבעה של השמש הוא אדום].

כי אם היתה החמה לבנה היה התנא קורא לחיטים לבנות: "שחמתית" והיה שונה: שחמתית ונמצאת אדומה, וממה ששנינו: שחמתית ונמצאת לבנה, נמצינו למדים שהחמה אדומה היא.

הוסיף רב פפא ואמר: **תדע, אביא לך ראייה לדברי: דקא סמקא החמה צפרא ופניא** [בבוקר ולפנות ערב החמה נראית אדומה], **שמע מינה:** אדומה היא החמה.

והאי דלא חזינן כוליה יומא [מה שבמשך כל היום אין החמה נראית אדומה], אינו אלא היות ונהורין הוא דלא ברי [מאור עינינו אינו ברור כל כך] מתוך אור היום שמכהה את עינינו, אבל בצפרא ופניא שהיום חשוך מעט, ניכרת אדומות החמה.

מיתבי מברייתא על דברי רב פפא:

נאמר בתורה [ויקרא יג ב ג]: "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת, והיה בעור בשרו לנגע צרעת, והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים. וראה הכהן את הנגע בעור הבשר, ושער בנגע הפך לבן, ומראה הנגע עמוק מעור בשרו, נגע צרעת הוא, וראהו הכהן וטמא אותו".

שאת או ספחת או בהרת שהזכיר הכתוב, מראות לבנים הם; יש מראה שהוא לבן ביותר, ויש שאינו לבן כל כך. וכך שנינו במשנת נגעים [פרק א משנה א]: בהרת –

דברי רב חסדא שייכים אל דברי המשנה.

ומתניתין הא אתא לאשמועינן דלוקח יכול לחזור בו, דסלקא דעתך אמינא משום דכתיב: "רע רע יאמר הקונה".

כלומר, וכי תימא מאי קא משמע לן מתניתין! איצטריך, סלקא דעתך אמינא דיפות ונמצאו רעות לא יוכל לחזור בו אפילו הקונה, שיודע שהן רעות, אף על פי שהמוכר אמר שהן יפות, שכשם ש"רע רע יאמר הקונה" כך "טוב טוב" יאמר המוכר. [על פי הגהות הב"ח, וב"אילת השחר" כתב להגיה בתוספות: ועוד פירש (במקום ועוד פרש"י) וכתב דקאי על הרשב"ם, ראה מה שנכתב לעיל הערה 9 אות ב.]

וראה עוד ברשב"א שהביא גירסת רבינו

חננאל ופירוש, ובפירוש רבינו גרשום.

11. אמנם יש גם חיטים שחורות, אבל אין זה שינוי בגופן אלא שבא להם מבחור, ראה ברש"ש.

12. כתב הרשב"ם: רב פפא בא לפרש את משנתו מדוע נקראים החיטים האדומות "שחמתית".

ורבינו גרשום כתב: אגב דקתני שחמתית, קאמר רב פפא במילתא דחמה [שאדומה היא]. והוסיפו התוספות: נפקא מינה – שהנודר מן האדום, נדר לאסור על עצמו להנות מן החמה.

עזה כשלג, שניה לה — כסיד ההיכל והשאת — כקרום ביצה וכו'.

וכך שנינו בברייתא: "ומראהו" (13) עמוק מן העור" — מראה הנגע (14) עמוק ושפל מן העור, ואין ממשו של נגע עמוק מן העור, כמראה חמה עמוקה מן הצל, כמראית מקום עליו מאירה החמה, שנראה לעין כאילו הוא עמוק יותר ממקום הצל שמסביב לו. (15)

והרי התם בנגעים, לבן הוא?!

ואם הנגע הלבן הוא כמראה חמה, משמע שחמה לבנה היא, ולא אדומה, ותיקשי לרב פפא?! (16)

ומשנינן: אכן, מראה הנגע כמראה חמה הוא, ולא כמראה חמה לגמרי.

כמראה חמה הוא בכך דעמוקה היא מן הצל, וכן מראה הנגע נראה כעמוק מן העור.

ולא כמראה חמה לגמרי, דאילו התם [מראה

הנגע] לבן, והכא [מראה חמה] אדום הוא.

ותמהינן: למאי דסליק דעתין מעיקרא, להוכיח מן הברייתא שהחמה לבנה היא.

תיקשי לך: הא קא סמקא החמה צפרא ופניא?!

בשלמא לרב פפא יש לומר: החמה אדומה היא, כמו שרואים אנו בבוקר ולפנות ערב, ובמשך היום אין ראייתנו ברורה כל כך.

אבל לפי מאי דסלקא אדעתין שהחמה לבנה היא, מדוע החמה נראית אדומה בבוקר ולפנות ערב?!

ומשנינן: סלקא אדעתין לומר: אמנם החמה לבנה היא, ומכל מקום נראית היא אדומה בצפרא, משום דחלפא אבי וורדי דגן עדן, (17) ובפניא היא נראית אדומה, משום דחלפא אפתחא דגיהנם.

בבוקר החמה עולה במזרח ומאדימה, היות

לו, וראה ב"תורה תמימה" אות ט שפירש טעם בזה.

16. כתב הריטב"א: יכול לשנויי דאנן במראה חמה שנראית לנו בכותל שנראית עם הצל קאמרינן שנראית לבנה, ולעולם השמש ממש אדום הוא. ווב"אילת השחר" כתב כנ"ל על מה שהירח בלילה לבן ולא אדום, אף על פי שהוא מקבל את אורו מן השמש.

17. כתב ב"אילת השחר": משמע דבגן עדן יש דבר גשמי, ולא רק עניין רוחני, וכן בגיהנם, ועל כן השמש שהוא דבר גשמי מקבל הצבע ההוא במקום שהם נמצאים. [ומה שאמרו בפסחים נד א דגן עדן וגיהנם נבראו לפני שנברא העולם, הכוונה — לפני שנבראו כל הברואים, אבל היה

13. לשון הפסוק בויקרא יג כה: "ומראהו". ואף בשבועות ו ב גרסינן "ומראהו". ולהלן פסוק ל נאמר: והנה מראהו עמוק מן העור". ולא נתפרש מדוע לא דרשו חז"ל מה שנאמר בתחילת הפרשה [בפסוק ב] "ומראה הנגע" וגו'.

14. בפשוטו, מראה כל הנגעים הוא לבן שעמוק מן העור הכהה שמסביבו, וכן פירש רש"י [פסוק ג] וכן פסק הרמב"ם [טומאת צרעת א ו] אך הראב"ד השיג עליו שרק ב"בהרת" אמרו כן, ואילו ב"שאת" אמרו: אין שאת אלא גבוה. ראה עוד בזה בפירוש המלבי"ם אות נב וב"תורה תמימה" אות ט.

15. כלומר, שטח שצבעו לבן נראה לעין כאילו שהוא עמוק ושפל יותר משטח שחור שבסמוך

והיא חולפת על בית הוורדים⁽¹⁸⁾ של גן עדן, שהוא במזרחו של עולם, כדכתיב [בראשית ב ח]: "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם"⁽¹⁹⁾

ולפנות ערב החמה שוקעת במערב, והיא חולפת על פתח הגיהנם, ומאדימה מכח אש הגיהנם.

ואיכא דאמרי: איפכא.⁽²⁰⁾

בבוקר השמש מאדימה, היות והיא עומדת במזרח, ומאירה כנגדה במערב, ומאדמת מכח גיהנם שבמערב, שעמוד של אור החמה מכה כנגד גיהנם ומאדים את החמה מכוחו. ולפנות ערב השמש מאדימה היות והיא עומדת במערב, ועמוד של אור החמה הולך לצד מזרח ומכה בגן עדן, ומאדים את החמה מכח אדמומית וורדי דגן עדן.⁽²¹⁾

אחרי שנבראו חלק מהדברים הגשמיים. (אמנם מה שאמרו שם שגם בית המקדש נברא קודם, על כרחך הכוונה לרוחניות.) וראה מה שכתב המהר"ל בביאור שמועה זו.

18. ורד בלשון משנה הוא שושנה בלשון מקרא, ראה משנת שביעית פרק ז משנה ו בפירושי הראשונים.

19. רשב"ם. [רש"י בפירושו על התורה כתב: מקדם — במזרחו של עדן נטע את הגן, וראה בתרגום אונקלוס ובתוספות בכורות נה ב ד"ה מטרא].

20. כתבו התוספות [בכורות שם]: לא מסתבר לומר דפליגי בהכי דמר סבר גן עדן במזרח, ומר סבר במערב. וראה מה שכתב המהר"ל בביאור שמועה זו.

21. א. רשב"ם. ובריטב"א כתב: כי כשעומדת במערב כנגד גן עדן, אז שולט בו יותר אודם וורדים של גן עדן שבמזרח, וכן כשהיא בשחרית במזרח אז שולט בה יותר אודם של אש גיהנם אשר במערב, מפני שהם זה כנגד זה, כי מתוך גובהם אין [הריחוק] מבטל ראיית פניהם זה בזה.

ב. הסוגיא נתבארה על פי הרשב"ם, ולדבריו:

גן עדן במזרחו של עולם, ובתוספות הקשו: הרי אמרו במדרש רבה [בראשית פרשה כא אות ט]: בכל מקום רוח מזרחית קולטת, היא קלטה את אדם הראשון, כדכתיב [בראשית ג כד]: "ויגרש את האדם, וישכן מקדם לגן עדן" וגו', קלטה את קין, כדכתיב [שם ד טז]: "וישב בארץ נוד קדמת עדן" וכו'. משמע שהעולם הזה שנכנס בו אדם הראשון הוא במזרחו של גן עדן, אם כן גן עדן הוא במערבו של עולם! ?

ובבכורות [שם] כתבו התוספות: אכן גן עדן במערבו של עולם, וביאור הסוגיא דבבא בתרא הוא כך, לפירוש ראשון החמה מאדימה בשחרית מכח עמוד החזר מוורדי דגן עדן ולפנות ערב מכח עמוד החזר מן הגיהנם שבמזרח. ואיכא דאמרי איפכא: בבוקר מאדימה מכח הגיהנם שהיא עוברת על פתחו ולפנות ערב — מכח וורדי דגן עדן שהם במערב כמותה. [וכן נראה מפירוש רבינו גרשום].

אבל בסוגייתנו פירשו התוספות כפירוש רשב"ם, ומה שאמר הכתוב: "מקדם לגן עדן" פירשו: במזרחו של העולם הסמוך לגן עדן. גן עדן עומד במזרח [ולמזרחו אין שם כלום — ריטב"א] העולם עומד בסמוך לגן עדן ובמזרחו של העולם [מערכת לגן עדן] עמדו אדם הראשון וקין, [ורוח מזרחי של העולם קולט את הרשעים ולא מזרחו של גן עדן]. וראה עוד מה שהביאו בהגהות רבי גדליה ליפשיץ בשם ספר

כך הוה סליק אדעתין⁽²²⁾ כאשר הקשינו ממשנת נגעים שהחמה לבנה היא, אבל רב פפא דייק ממשנתו שהחמה אדומה היא, כפי שהיא נראית בבוקר ולפנות ערב.

שנינו במשנה: מכר לו יין ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין — שניהם יכולין לחזור בהן.

מן המשנה משמע שיין וחומץ נחשבים כשני מינים נפרדים, כי אם תאמר: מין אחד הם, אלא שיין משובח מן החומץ, אם כן הרי הם כחיטים יפות ונמצאו רעות, רעות ונמצאו יפות, ששנינו בהם: המתאנה יכול לחזור בו ולא המאנה, ואילו לגבי יין וחומץ שנינו:

שניהם יכולים לחזור בהם.

ודנה הגמרא: לימא מתניתין, שמחשיבה יין וחומץ כשני מינים נפרדים, כדעת רבי היא שנויה, ולא כדעת רבנן?

אין מפרישים תרומות ומעשרות ממין על שאינו מינו, ואף אם הפריש — אין תרומתו תרומה, ואין מעשרותיו מעשרות.⁽²³⁾

דתניא בבבביתא: יין וחומץ — מין אחד T9-ב הוא, ואם תרם יין על חומץ, או חומץ על יין — תרומתו תרומה, אלו הם דברי חכמים.⁽²⁴⁾

”עץ חיים” וב”מלא הרועים” בשם מדרש אותיות דרבי עקיבא.

22. ב”אילת השחר” העיר: לפי הסלקא דעתין, אינו מובן מדוע בארצות הרחוקות גם כן צפרא ופניא סמקא שמשא, דהא הגיהנם הוא רק במקום אחד וכן הגן עדן [וראה פסחים צד א: עולם אחד מששים בגן, וגן אחד מששים בעדן, ועדן אחד מששים בגיהנם, ונמצא כל העולם כולו — ככיסוי קדירה (דבר מועט — רש”י) לגיהנם]. ולמסקנא אתי שפיר.

23. בבכורות נג ב למדו דין זה ממקרא שכתוב [במדבר יח י]: ”כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן” אמרה תורה תן חלב לזה וחלב לזה — שיתן מכל אחד מעשרותיו בפני עצמו. ומדברי הרשב”ם משמע דיש ללמוד דין זה ממה שכתוב [שם כן]: ”והרמותם ממנו”, ממינו — ולא ממין אחר. וכן הוא בספרי, ראה שם בפירוש המלבי”ם [אות נז].

24. בתוספתא [תרומות פרק ד הלכה ז] הובאה

מחלוקת רבי וחכמים אם יין וחומץ הם שני מינים והתורם חומץ על יין אין תרומתו תרומה, וממה שלא שנינו שם שכדברי רבי נשנית בבא זו, משמע שאף לדברי חכמים אין תרומתו תרומה.

וכתבו התוספות: התם טעמא משום דלא נתכוין להפריש אלא יין ונמצא חומץ דהוי טעות, אבל נתכוין להפריש חומץ הוי תרומה, לדברי חכמים. [וברמב”ם (תרומות ה כא) הוסיף: היה בלבו לתרום חומץ על חומץ, ונמצא החומץ שתורם יין — תרומתו תרומה].

וביבמות [פט א ד”ה קישות] הוסיפו התוספות: דוקא בנתכוין ליין נמצא חומץ אין תרומתו תרומה, אבל אם היה סבור להפריש קישות יפה ונמצאת מרה וגרועה — תרומתו תרומה, ואין כאן ”טעות” כי לקישות נתכוין והרי היא קישות, ולא דמי ליין וחומץ שהם שני שמות אף שהם מין אחד.

ובתוספות ישנים [שם] כתבו דבמתכוין להפריש חומץ על יין טוב הדבר שהרי איכא דניחא לה בחלא, ורק אם נתכוין להפריש יין ונמצא חומץ הויא תרומה בטעות ואינה תרומה,

רבי אומר: יין וחומץ — **שני מינים** הם, והתורם מן האחד על חבירו — אין תרומתו תרומה. (25)

קא סלקא אדעתין: כשם שלעניין תרומות ומעשרות, יין וחומץ נחשבים כמין אחד לדברי חכמים, כך לעניין מקח וממכר כמין אחד הם נחשבים.

לפיכך אמרין: לימא מתניתין כדברי רבי היא, ולא כדברי חכמים, כי לדבריהם — המוכר יין ונמצא חומץ הרי הוא כמוכר יפות ונמצאו רעות, שהלוקח חוזר בו ולא המוכר.

ואילו משנתינו הסוברת: שניהם יכולים לחזור בהם, כדעת רבי היא שנויה, ולדבריו

— יין וחומץ כשני מינים הם נחשבים. (26) ודחינן: **אפילו תימא** [יכול אתה לומר]: משנתינו כדברי **רבנן** היא שנויה, ואין הכרח להעמיד אותה דווקא כדברי רבי.

כי עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי, אלא לענין מעשר ותרומה, שחכמים אומרים: לענין מעשר ותרומה — יין וחומץ נחשבים כמין אחד, ואם הפריש מזה על זה תרומתו תרומה.

ואף שהיין יפה מן החומץ, ואסור להפריש מן הרע על היפה, מכל מקום, אם עבר והפריש חומץ על יין — תרומתו תרומה. (27)

וכדברי רבי אלעא:

לדברי חכמים, וראה מה שהובא להלן בשם הריטב"א.

[בהמשך דבריהם כתבו התוספות ביבמות על פי הירושלמי, שכל דינו של רבי אינו אלא מדרבנן: אין תורמין יין על חומץ גזירה שמא יתרום מן החומץ על היין. (וראה מה שהביא ב"יפה עינים" מן הירושלמי בפרק קמא דכלאים.)

וסוף דבריהם: ושני מינים דקאמר רבי היינו שעשאוהו חכמים כשני מינים, ולא הויה תרומה היכא דטעה שהיה מתכוין לייין ונמצא חומץ, משמע שלדברי חכמים אף אם טעה — הויה תרומה, וראה עוד ברשב"ם להלן צו א ד"ה הבדק וברשב"א כאן.]

25. כתב הרשב"ם: אף לעניין שבועת מודה במקצת יש נפקא מינה אם יין וחומץ הם מין אחד או שני מינים; שאין הודאת מקצת הטענה מחייבת שבועה על שארית הממון שהוא מכחיש, אלא אם כן היתה ההודאה ממין

הטענה, לפיכך כאשר טענו יין וחומץ והודה לו באחד מהן, אם נאמר שיין וחומץ מין אחד הם, הרי זו הודאה במקצת הטענה וממין הטענה, אך אם נאמר ששני מינים הם, הרי הוא מודה במין אחד וכופר במין שני, ואינה הודאה במקצת הטענה ממין הטענה.

וב"גליון הש"ס" ורש"ש תמהו: מדוע נקט הרשב"ם דוגמא שאינה מוסכמת להלכה, ראה שבועות מ א, ולא כתב בפשיטות שתבעו יין והודה לו חומץ.

26. כתב רבינו יונה: הוה מצי למימר ליה וליטעמיך, שחמתית ונמצאת לבנה, הא לאו שני מינים נינהו לענין תרומה לכולי עלמא, ומה טעם יכולים לחזור בהם.

ולמאי דמסקינן ניהא, דלענין מקח וממכר מודו רבנן דשני מינים הם דאיכא דניחא ליה בהאי ולא ניהא ליה בהאי.

27. בריטב"א תמה: לשם מה הוזכרו כאן דברי

ועל כן, אם תרם מן הרע על היפה, הרי הוא נושא חטא, כי תרומתו מתקדשת כמות שהיא, ואין תקנה להחליפה ולא לחזור ולתרום.

כל זה, לענין מעשר ותרומה, אבל לענין מקח וממכר, דכולי עלמא, אפילו לדברי חכמים: יין וחומץ הרי הם כשני מינים.

משום דאיכא דניחא ליה בחמרא [יין], ולא ניחא ליה בחלא [חומץ], ואיכא דניחא ליה בחלא, ולא ניחא ליה בחמרא.

[לפעמים — נוח לו לאדם בטעם יין, ולא נוח לו בטעם חומץ, ולפעמים — להפך].

על כן, אף שיין וחומץ מין אחד הם מצד מהותם, מכל מקום כשני מינים הם נחשבים לעניין מקח וממכר, ושניהם יכולים לחזור בהם.

אבל חיטים יפות ורעות, טעם אחד, ושם אחד להם, ומה ששאל מכר לו, אלא שהונה אותו במקצת, ויד המתאנה על העליונה.

מתניתין:

במשנתינו מפורטים כמה דרכי קניין, בפירות

מצוה להפריש מן היפה והמשובח שנאמר [במדבר יח כט]: "מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ה', מכל חלבו את מקדשו ממנו", שיהיה תורם את ה"חלב" — המשובח והמובחר, ולא את הגרוע.

דאמר רבי אלעא: מניין לתורם מן הרעה על היפה, שתרומתו תרומה —

ואין אומרים: אם עבר והפריש מן הרע על היפה, לא תהיה תרומתו תרומה, אפילו בדיעבד?

שנאמר [שם לב]: "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו" [את המובחר].

מלמד הכתוב שאם לא תרימו מן המובחר — תשאו עליו חטא.

והרי אם תאמר: המפריש מן הרע על היפה, אינו קדוש —

"נשיאות חטא" למה?! איזה חטא יש בהפרשתו, הרי לא עשה ולא כלום, ויחזור ויפריש מן היפה!?

אלא, מכאן אנו למדים לתורם מן הרעה על היפה שבדיעבד תרומתו תרומה.

להכי אשמועין דודאי הוי קפידא גמורה, אלא דהתם שרינן ליה בדיעבד מגזירת הכתוב ד"ולא תשאו עליו חטא".

[ומכל מקום, חומץ נחשב "גרוע", מצד מהותו, ביחס ליין, שלפעמים אדם חפץ בחומץ ולא ביין, שאם לא תאמר כך, שוב אין איסור בדבר, ואף בלא דברי רבי אלעא היינו יודעים שתרומתו תרומה. וראה מה שהובא לעיל בשם תוספות ישנים ביבמות ובמה שהאריך הר"ש

רבי אלעא, וכי לא היה די לנו אם היתה הגמרא אומרת: לענין תרומה אמרו חכמים שיין וחומץ הם מין אחד אבל לענין מקח וממכר הוו כשני מינים, משום דאיכא דניחא ליה בהאי ולא ניחא ליה בהאי, כדמפרש ואזיל!?

ותירץ: אי לא נקט הא דרבי אלעא הוה סלקא אדעתין דלגבי תרומה אפילו לכתחילה תורמין מזה על זה וליכא קפידא, ואם כן היכי הוי מקח טעות!?

ועדיין לא מודד אותם, כדי לדעת כמה פירות מכר לו המוכר, הרי זה קנה, ואין המדידה מעכבת את הקניין.⁽³⁾

ב. ואם מודד המוכר⁽⁴⁾ את הפירות בתוך

שמוכר אדם לחבירו.

א. אדם המוכר פירות לחבירו, וקבע עמו כמה ישלם הלוקח על כל סאה וסאה מן הפירות⁽¹⁾ אם משך⁽²⁾ הלוקח את הפירות

ב. ובפשוטו שיטת הראב"ד היא שהיות והלוקח לא התכוון לקנין, על כן אינו קונה למרות שהוא עשה פעולת קנין, וטעמו של דבר כתב ב"דברי יחזקאל" [נג ג] דכל מעשה שלא נעשה לשם קניין, אין עליו תורת מעשה קניין כלל.

אלא שברשב"א ובנמוקי יוסף לעיל מא א כתבו בשם הראב"ד שהעודר בנכסי חבירו, וסבור שבנכסיו הוא עודר, אם עמד חבירו ונתכוון להקנות לו את השדה, קנה העודר בקניין חזקה, אף על פי שלא היתה כוונתו של העודר למעשה קניין, היות ודעת אחרת — דעת הבעלים — מקנה לו את הנכסים.

וב"קצות החושן" [ערה ד] תמה: הרי דברי הראב"ד בסוגיין סותרים לדברי הראב"ד לעיל מא א! ? ותיירץ בדוחק שהראב"ד דהכא אינו הראב"ד דלעיל.

וב"נתיבות המשפט" [ר יד] כתב שאין דברי הראב"ד סותרים זה את זה; כל דברי הראב"ד נאמרו כאשר בשעה שאחד עושה פעולת קנין בנכסי חבירו מכוון הבעלים להקנות אותם, אבל בסוגיא דידן, כשם שהלוקח לא נתכוון לקנות, ולא היתה כוונתו אלא למדידה בעלמא, וברצונו — שיוכל לחזור בו כל עוד שלא עשה משיכה, כך המוכר לא התכוון להקנות לו באותה שעה, לפיכך לא קנה הלוקח במשיכתו ובהגבהתו.

[משמע שלדעת הראשונים והאחרונים הסוברים שיש כאן "דעת אחרת מקנה", אין צורך במחשבה חיובית — שדעתו להקנות לו על ידי מעשה המדידה שלו, אלא מספיק ברצון כללי של המוכר, שרצונו להקנות, בכדי שמעשה המדידה יחשב מעשה קנין, וחידוש הוא.]

איגר ליישב קושיית הריטב"א.[[]

1. רשב"ם [על פי הגמרא להלן פו א], כי כל עוד לא קבעו ביניהם את המחיר, אין להם גמירות דעת, הלוקח חושש שהמוכר יפריז במחיר, והמוכר חושש שהלוקח לא יהיה מוכן לשלם כפי שהוא רוצה לקבל. קביעת המחיר יכולה להיות מפורשת ביניהם — כל סאה בכך וכך דינרים, או שיאמר לו הריני מוכר לך על פי מה שישומו שלשה בקיאים או שהיו דמיהם קצובים בשוק.

2. קנין משיכה יכול להתבצע בחצר המשותפת למוכר וללוקח וכן ב"סימטא", כמבואר להלן בגמרא.

3. ודוקא אם דעתו לקנות את כל הפירות שיש כאן, שאז המדידה אינה אלא "גילוי מילתא בעלמא" כמה עליו לשלם, אבל אם אין דעתו לקנות אלא כמות מסוימת של פירות, לא קנה עד שימדוד — על פי רשב"ם פו ב ד"ה כור בשלשים. וראה שם בהערות בשם הרי"ף.

4. א. כתב רבינו יונה בשם רבותיו: משך הלוקח — שדרכו למשוך, ומדד המוכר — שדרכו למדוד, אבל מדד לוקח קנה דהא עבד לה הגבהה או משיכה וקנה [וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות, שאם מדד הלוקח, קנה בהגבהה].

והראב"ד כתב דאפילו מדד לוקח לא קנה שלא נתכוון למשיכה ולקנות במדידה זו אלא למדידה בעלמא נתכוון.

הכלים שלו, ולא משך הלוקח את הפירות, לא קנה הלוקח. (5)

וכתב ב"אמרי בנימין" דאף אם נתכוון המוכר והלוקח שיקנה במדידה זו, אינו קונה, היות ואין מעשיו מוכיחין על קניין. [והחולקים על הראב"ד סוברים שהמדידה נחשבת "לצרכו" של הלוקח, ראה "דברי יחזקאל" סימן מד סוף ס"ק ד.]

ג. בדעת הרשב"א ציינו האחרונים שלכאורה דבריו סותרים זה את זה; בגיטין כ ב כתב הרשב"א שהלווה קונה את השטר על ידי דעת אחרת מקנה של המלווה.

כאן כתב הרשב"א [אחרי שהביא את דברי הראב"ד]: ולי היה נראה דלא קנה, ומטעמא אחרינא, דכל שאינו מתכוון לקנות בה לא קנה, דומה למה שאמרו ביבמות בפרק רבן גמליאל [נב ב]: למה הדבר דומה למחזיק בנכסי הגר וכסבור שלו הן לא קנה, ומיהו אפשר דשאני התם דליכא דעת אחרת מקנה, אבל היכא דאיכא דעת אחרת מקנה קנה.

ולעיל מא א משמע שהרשב"א חולק על הראב"ד וסובר דלא מהני קניין חזקה בכוונת מקנה בלא כוונת קונה. וראה עוד לעיל עו ב ד"ה ולענין פסק הלכה במה שכתב הרשב"א בשם הר"י מיגאש דאם גילה דעתו שרצונו לקנות במשיכה ולא במסירה לא קנה.

[ראה עוד ב"קצות החושן" שם שכתב דהא דמהני דעת אחרת מקנה הוא מטעם "זכין לאדם שלא בפניו" ובגוי לא שייך דין זה, ויישב בזה קושיית ה"משנה למלך" (מכירה ד ה) בסתירת דברי הטור וראה עוד שו"ת "חת"ם סופר" יורה דעה שיג, "מחנה אפרים" הלכות משיכה סימן ד ו"אמרי בינה" קניינים סימן כ, ולהלן הערות 13, 16.]

5. כתב הרשב"ם: וכגון שמדד בכליו של מוכר והניח על גבי סימטא, אבל מדד ונתן לתוך כליו של לוקח, העומד בסימטא, קנה.

עוד כתב ב"נתיבות המשפט": רק במתנה אמרינן שהוא זכה בחפץ על ידי שדעת אחרת — דעת הבעלים, מקנה, כי בודאי רוצה הוא לזכות בחפץ, אבל במכר, הרי הקניין מחייב את הלוקח לתת דמים, ואפשר שעדיין אינו רוצה לקנות, על כן בעי כוונה לקניין. [וכן כתב ב"חתם סופר" (עבודה זרה עא א ד"ה תו, וראה עוד בשו"ת "חת"ם סופר" יורה דעה שיג) שיש לחלק בין מכר למתנה, ומאן דסבירא ליה שהלוקח קונה במדידתו, סובר שהיות והוא עומד על המקח ורוצה לקנות חשוב שפיר זכות אף במכר.]

ורבי עקיבא איגר [שו"ת סימן לז] כתב בטעמו של הראב"ד בסוגיין, שהיות והלוקח מדד את הפירות, אות הוא שאינו רוצה עכשיו לקנות את הפירות, ולא נאמרו דברי הראב"ד [לעיל מא א] אלא כשאינו מכוון מאומה, אבל כשמתכוון שלא לקנות — לא קנה. [וראה מה שביאר בזה ב"קהילות יעקב" סימן כז.]

והנה הרשב"א בסוגיין העתיק את דברי הראב"ד בלשון זו [וכעין זה בשיטה מקובצת בשם הראב"ד ובחידושי הר"ן]: דאפילו כשהלוקח מודד [לא קנה], לפי שהמדידה וההגבהה היא אינו עושה אותה הלוקח לצרכו אלא לצורך שניהם, וכל שאינו עושה לצרכו לא קנה.

ובפשוטו מבואר בראב"ד טעם שונה ממה שכתבו האחרונים, וביאור דבריו הוא [ראה "קהילות יעקב" שם ד"ה ולענד']: מעשה קניין עניינו הוראת בעלות והוכחת שליטה על החפץ, ועל כן, אם המעשה נעשה לצורך הבעלים, או אפילו לצורך שניהם, אין כאן ראייה על בעלותו של הקונה, מה שאין כן העודר בנכסי חבירו וסבור שבשל עצמו הוא עודר, הרי אין לך הוראת בעלות גדולה מזו, על כן סבר הראב"ד [לעיל מא א] שהוא קנה אף בלא שנתכוון לכך.

שיטלטלנו ממקום למקום, כלומר שיגביה אותו, (10) ויקנה ב"קנין הגבהה". (11)

קרקע נקנית בכסף, בשטר ובחזקה.

המחזיר לקרקע — הרי הוא כקרקע.

ה. ואם היה הפשתן מחזיר עדיין לקרקע, הרי זה כקרקע.

ולפיכך, אם אמר לו: תלוש מעט מן הפשתן ויפה את הקרקע בכך, ותקנה לך את הפשתן בקניין חזקה, כקרקע.

אם עשה כן, תלוש פשתן כל שהוא ויפה את הקרקע הרי זה קנה את שארית הפשתן המחזיר, בקניין חזקה. (12)

חצירו של אדם קונה לו, בין אם הוא בעלים גמור עליה, בין אם היא מושכרת לו.

ג. אם היה הלוקח פיקח, שידוע הוא שכל עוד לא נעשה מעשה קניין בפירות, יכול המוכר לחזור בו, ורוצה הלוקח לקנות אותם מיד, בלא שיצטרך למשוך אותם לרשותו.

אם עומדים הפירות ברשות הבעלים, (6) שוכר (7) הלוקח את מקומן של הפירות וקונה אותם בקנין חצר. (8)

אין משיכה קונה אלא בחפצים שאין דרך להגביה אותם, אבל בחפצים שקל להגביהם, אינו קונה אותם אלא בהגבהה. (9)

ד. הלוקח פשתן מחזירו, שאין דרך לעשות ממנו משאות גדולים, הרי זה לא קנה, עד

לשאול את מקומם של הפירות.

8. מדובר באופן שהלוקח עומד בצד המקום המושכר לו וכו', שאם לא כן אינו קונה את הפירות בקניין חצר אלא בקניין "אגב קרקע" — תוספות יום טוב.

9. כך מבואר בגמרא להלן פו א.

10. כך מתפרשת המשנה להלן פו ב.

11. דברי המשנה מתפרשים כך: לעיל שנינו שאם משך את הפירות קנה, במה דברים אמורים, במשא גדול של פירות שאין דרך להגביהו, אבל הלוקח פשתן וכו'. ומה שנקט התנא שיטלטלנו ממקום למקום, אורחא דמילתא נקט, שאין דרך להגביה מקחו אלא כדי ליטלו ולילך — רשב"ם.

12. הכי מפרש לה לקמן פז א. ראה שם ובהערות.

דברי הרשב"ם הם כפי מסקנת הגמרא כדברי רבי זירא שאין כליו של מוכר קונה ללוקח בסימטא, אבל לדעת רבי אסי המשנה עוסקת במודד לתוך כלי העומד ברשות הרבים, ואז אפילו בכליו של לוקח אין מועילה המדידה לקנות מטעם "חצירו" של לוקח.

6. רשב"ם. ובמהרש"א העיר דלפי מסקנת הגמרא אין המשנה מדברת ברשות הרבים, אלא בסימטא, ומה ששנינו שוכר את מקומן יכול להתפרש — שישכור את הסימטא מבני המבוי שפתוח לאותה סימטא. וראה להלן הערה 15, 30.

7. השכירות נעשית על ידי שנותן הלוקח מעות למוכר בשכירות המקום, אבל על ידי קנין חליפין אי אפשר לשכור מקום — תוספות קידושין כז א ד"ה ומקומו. ויש חולקים, ראה חושן משפט קצה ט ושם ב"קצות החושן" ו"נתיבות המשפט" ובהגהת רמ"א ר ב וביאור הגר"א ט]. לפי זה מובן שאין הלוקח יכול

גמרא:

אמר לו רבי זירא לרבי אסי: שמא לא שמע רבי מרבי יוחנן, שהמודד על גבי סימטא קנה, אלא במודד לתוך קופתו של לוקח?

כי בסימטא, אכן כליו של הלוקח קונה לו את הפירות, היות ויש לו רשות להניח שם

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: מוכר⁽¹³⁾ שמדד בכלים שלו⁽¹⁴⁾ והניח את הפירות הנמכרים, על גבי "סימטא"⁽¹⁵⁾ קנה הלוקח, כאילו הניחם המוכר ברשותו של לוקח.⁽¹⁶⁾

רשות לבני אדם להעמיד שם חפצים שלהם כחצר השותפים כיון שאינו עשוי להילוך בני רשות הרבים.

ולעיל עו ב כתב רשב"ם [בד"ה לא קשיא]: כגון מבואות קטנים הפתוחים לרשות הרבים. החילוק בין פירושו הראשון של הרשב"ם כאן [ומה שכתב הרשב"ם לעיל] לבין פירושו השני, הוא שלדעת הפירוש הראשון "סימטא" היא ממון היחידים. [וכן נראה ברשב"ם ותוספות להלן ד"ה ואי ברשות הרבים].

אבל לפי ביאורו השני של הרשב"ם, "סימטא" היא ממון ציבור, ואף על פי כן, היות ויש רשות להניח שם חפצים על כן נחשב הדבר כאילו החפץ מונח ברשותו של מי שהונח החפץ שם לצרכו.

בין כך ובין כך אין הסימטא בעצמותה ממונם של המוכר או הלוקח, אבל בפירוש רבינו גרשום כתב: סימטא היינו מקום שיש לו רשות למוכר ולוקח בלבד, סימטא של שניהם היא אלא שאינה מוקפת מחיצות. משמע, שסימטא ורשות של שניהם היינו הך, אלא שזו מוקפת מחיצות, וזו אינה מוקפת מחיצות.

ומה שאמרו להלן פה א שסימטא קרויה רשות הרבים היות ואינה רשות היחיד, פירש רבינו גרשום: דאינה מוקפת מחיצה.

16. רשב"ם. והראב"ד כתב: טעמו של רבי אסי משום משיכה והגבהה, ואף שמדידה לצורך שניהם היא, הרי הוא קונה.

13. כתבו התוספות: כשהמוכר מודד איירי, ואף על פי כן היות שהוא מסלק את עצמו, ומניח את הפירות בסימטא עבור הלוקח, קנה הלוקח לדעת רבי אסי. [דהוי כשלוחו של לוקח — ריטב"א]. אבל אין לפרש שהלוקח מדד את הפירות, כי אם כן אין בדברי רבי אסי שום חידוש ופשיטא דקנה לוקח, גם רבי זירא לא היה חולק על רבי אסי אם הלוקח מדד; אלא, בעל כרחך מדובר כשהמוכר מודד. [ראה בשיטה מקובצת בשם הרא"ש, במהרש"א וב"נמוקי הגר"ב]. והראב"ד כתב: בודאי כשהלוקח מודד לעצמו קאמרינן, דאי במוכר, מי איכא מאן דאמר דקני, מאי עביד בהו דליקנינהו, [כיון דלא איירי בכליו של לוקח, אליבא דרבי אסי]. וראה לעיל הערה 4 מה שנתבאר בשיטת הראב"ד.

14. רשב"ם. ומתוספות ד"ה תא שמע מתבאר שבכליו של מוכר לא אמר רבי אסי שהלוקח קנה, ודוקא אם מדד על גבי קרקע הסימטא סובר רבי אסי שהלוקח קנה במדידת המוכר. וכן כתבו הרשב"א והריטב"א [ראה להלן הערה 25] שבכליו של מוכר יש לומר שמודה רבי אסי דלא קנה. [וראה להלן פה ב בתוספות ד"ה בכליו דמוכר ורשב"ם פו א ד"ה ומדכליו ורבינו יונה כתב שם בד"ה עלה בידינו שבכליו של מוכר לא מועילה אמירת זיל קני].

15. ומה היא "סימטא"? כתב הרשב"ם: אית דאמר: שביל של יחידים. ואני שמעתי: כניסה בולטת מרשות הרבים ויש

את כליו, כמו בחצר השותפים.

ודוקא בקופתו של לוקח, אבל אם הוא מדד לתוך קופתו של המוכר, או אפילו על גבי קרקע הסימטא, לא קנה הלוקח, היות ואין כאן "קניין משיכה" ולא רשות [חצר או כלים] המיוחדת ללוקח.⁽¹⁷⁾

וכן אם הוא ימדוד לתוך כליו של הלוקח המונחים ברשות הרבים, לא קנה הלוקח, כמבואר להלן פה א, היות ואין לו רשות להניח שם את כליו,

ולא אמר רבי יוחנן שהמודד לסימטא קנה, אלא במודד לתוך קופתו של לוקח.

אמר לו רבי אסי לרבי זירא: דמי האי מרבנן, דומה אתה,⁽¹⁸⁾ כדלא גמרי אינשי שמעתתא.⁽¹⁹⁾

וכי מדד לתוך קופתו של לוקח מימרא

בעי!?! מה צורך להזכיר דבר פשוט כל כך, הרי מצאנו שאפילו ברשותו של מוכר קונה לו כליו של לוקח,⁽²⁰⁾ כל שכן בסימטא!?

אלא ודאי, רבי יוחנן דיבר בכליו של מוכר, ואף על פי כן, קנה לוקח.

ודנה הגמרא: האם **קיבלה מיניה** רבי זירא מרבי אסי, שאפילו בכליו של מוכר קנה לוקח, או **לא קיבלה מיניה**, ועדיין סובר רבי זירא: אין קונים בסימטא אלא בכליו של לוקח?

תא שמע שרבי זירא קיבל את דברי רבי אסי:

דאמר רבי ינאי, רבו של רבי יוחנן, **אמר רבי: בחצר השותפין**, המשותפת למוכר וללוקח, הרי הם קונים זה מזה.

מאי לאו, הכי קאמר: "חצר" השותפין קונה,

17. רשב"ם.

והרא"ש כתב: סימטא לא הויא כחצירו שיקנה לו המקום, אלא כליו קונים לו כיון שיש לו רשות להניח שם. [וראה גדר משיכה בסימטא בתוספות קידושין כה ב לשיטת רבינו חיים].

18. מפני כבודו היה אומר דבריו כמתכוון לאדם אחר.

19. יש שפירשו: הלא מי שרגיל ללמוד "שמעתתא" — שמעות חז"ל בתורה שבעל פה, יודע שהם לא היו אומרים דברים פשוטים, ובכל דבריהם יש מן החידוש, אם כן מי שסבור שרבי יוחנן דיבר על כליו של לוקח אינו רגיל בשמעתתא, שהרי אין בזה שום חידוש.

20. א. כשאומר לו לך קנה, שעל ידי זה נחשב הדבר שיש ללוקח רשות להניח שם את כליו, ראה רשב"ם פה א ד"ה כל מקום [ובהערות להלן פו א], כל שכן בסימטא שלעולם יש לו רשות להניח את חפציו.

ב. יש לפרש שרבי אסי סובר שכליו של אדם קונים לו אפילו ברשות הרבים, על כן הקשה דסימטא הוא מילתא דפשיטא, אבל רבי זירא סובר שאין כליו של אדם קונה לו אלא בסימטא ורבי יוחנן קאמר "סימטא" לאפוקי רשות הרבים ורשות מוכר — על פי רשב"א וריטב"א.

אמנם הרשב"ם כתב להדיא בד"ה לא ברשות הרבים, דגם לרבי אסי אין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים, ומכל מקום הקשה רבי אסי וכי כליו של לוקח בסימטא מימרא בעי, היות ואפילו ברשות מוכר קנה לוקח בכליו.

ודחינן: לא אמר רבי ינאי בחצר השותפים קונים זה מזה, אף על גבי קרקע, אלא דווקא אם הכניס את הפירות לתוך קופתו של לוקח.⁽²⁴⁾

והבי נמי מפתברא, שרבי ינאי ורבי יוחנן דיברו רק במקרה שהכניס לתוך קופתו של לוקח, ולא על גבי קרקע.

דאמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: מדר והניח על גבי סימטא, לא קנה הלוקח.

והרי קשיין אהרדי, דברי רבי יוחנן סותרים זה את זה; לעיל שנינו: על גבי סימטא קנה, ועתה אנו שונים: על גבי סימטא לא קנה לוקח, וכיצד יתיישבו הדברים זה עם זה?!⁽²⁵⁾

אף על גבי קרקע, מטעם "קניין חצר", ואף כשאין הפירות בכליו של לוקח.⁽²¹⁾

וכשם ש"חצר השותפין" קונה ללוקח, כך "סימטא" קונה לו, אף כשלא נתן את הפירות בכליו של לוקח.⁽²²⁾

וכשם שאם הניחם על גבי קרקע, קנתה לו הסימטא, כך הוא קונה אף בכליו של מוכר, שהרי הסימטא נחשבת כרשותו של לוקח, וברשותו של לוקח הרי הוא קונה על גבי קרקע, ואף בכליו של מוכר.⁽²³⁾

ואם רבי ינאי, רבו של רבי יוחנן, סובר: כליו של מוכר קונה לו בסימטא, מסתבר הדבר שכאשר שמע רבי זירא את דברי רבי ינאי, בודאי הסכים למה שאמר רבי אסי בשם רבי יוחנן, שהרי רבו של רבי יוחנן אומר כדבריו.

עבור הלוקח, אבל בסימטא שהיא רשות של רבים, אפשר שאין היא זוכה עבור הלוקח, על כל פנים כאשר המוכר הוא זה שמניח את הפירות עבור הלוקח, ורבנו גרשום פירש כאן לשיטתו, שסימטא היינו הך חצר השותפים.]

23. ראה מה שצויין לעיל סוף הערה 14.

24. כתב הרמב"ן: לדעת רבי זירא שרבי ינאי דיבר במודד לתוך קופתו יש לפשוט בעיא דלקמן פה ב שאין כליו של לוקח קונה ברשות מוכר, שהרי דוקא בחצר השותפין אמר רבי ינאי שקנה. ומכל מקום לא הוכיחו מכאן, כי יש לדחות שמדובר על גבי קרקע כרבי אסי.

25. הא דקאמר "הכי נמי מסתברא", משום דלאו הכרח גמור הוא, דהא איכא למימר: אמוראי נינהו ואליבא דרבי יוחנן, ומכל מקום הכי

21. על פי תוספות ורבינו יונה.

כתב הרמב"ן: לדברי רבי אסי שסימטא קונה לו אף בלא כלי, יש לתמוה בהא דקיימא לן: משיכה קונה בסימטא, מה צורך במשיכתו, תיפוק ליה שקונה הוא משום מקומו?!

וצריך לומר שאין צורך במשיכתו אלא באופנים שאינו יכול לקנות מטעם מקומו; כאשר המקנה מקפיד על המשיכה, או בכליו של מוכר, וכן בעבד מהלך שאין רשותו קונה לו.

אי נמי לא אמרו כאן שסימטא קונה לו אלא במדר והניח, שהרי הוא כאומר לו קנה בסימטא, אבל אם היו הפירות מונחים בסימטא מעיקרא — לא קנה.

22. [חידוש הוא להשוות סימטא לחצר של שניהם, כי אכן בחצר משותפת יש לומר שאם המוכר מתרצה בכך, זוכה החצר לבעליה — הלוקח, אף כאשר המוכר הוא המודד ומניח בה

אלא לאו בעל כרחך, שמע מינה: כאן, הא דקאמר: קנה לוקח, במודד לתוך קופתו של לוקח.

כאן, הא דקאמר: לא קנה לוקח, במודד על גבי קרקע, כדברי רבי זירא.

ומסקינן: אכן, שמע מינה כדברי רבי זירא.⁽²⁶⁾

ואמנם, רבי אסי שאמר בשם רבי יוחנן: מדד והניח על גבי סימטא קנה, לא טעה בעצם שמועתו, אלא שהוא היה סבור שרבי יוחנן דיבר במודד לתוך קופתו של מוכר, או על גבי קרקע, וטעות היא, כי רבי יוחנן דיבר במודד לתוך קופתו של לוקח בלבד, שהרי רבי יעקב אמר בשם רבי יוחנן שסימטא אינה קונה ללוקח, כשהוא מודד על גבי קרקע.

תא שמע מן המשנה, כדברי רבי זירא:⁽²⁷⁾

המוכר פירות לחבירו משך ולא מדד קנה, מדד ולא משך לא קנה.

מאי לאו משנתינו עוסקת בסימטא, ואף על

פי כן לא קנה הלוקח.

ובשלמא לרבי זירא יש לומר: במודד על גבי קרקע מיירי, לפיכך לא קנתה לו סימטא, אבל בכליו של לוקח, קנה.

אבל לרבי אסי האומר: אף על גבי קרקע, ואף בכליו של מוכר קנתה לו הסימטא, תיקשי: אמאי קתני מדד ולא משך לא קנה, אם בסימטא מיירי מתניתין?!

ודחינן: לא מדובר בסימטא, אלא ברשות הרבים, שאפילו אם מדד לתוך קופתו של לוקח לא קנה, היות ואין לו רשות להניח את כליו ברשות הרבים [כדלקמן פה א].⁽²⁸⁾

ותמהינן: אי הכי, אם כדברך, שהמשנה עוסקת בפירות שנמצאים ברשות הרבים.

אימא רישא, הרי יש לתמוה בדברי המשנה ברישא:

דקתני רישא: משך הלוקח, ולא מדד, קנה ב"קניין משיכה".

ואם מדובר ברשות הרבים, מי קניא וכי אטו

26. כתב רשב"ם: ואיכא למימר דלא קיבלה. מה שכתב בלשון מסופקת, הוא משום דשמא קיבלה מיניה, ואמוראי נינהו אליבא דרבי יוחנן.

27. כתב רשב"ם: קשיא לרבי אסי, משום הכי לא קיבלה מיניה. משמע מלשוננו שעדיין לא היה לגמרא הכרח שרבי זירא לא קיבלה מיניה, וכדלעיל בהערות הקודמות.

28. רשב"ם. [ולדברי הרשב"א והריטב"א (לעיל הערה 20) מדובר דוקא על גבי קרקע, כי

מסתברא, דכל היכא דאפשר לתרוצי לא אמרינן אמוראי נינהו — ריטב"א.

[ועוד היה אפשר לדחות ולומר: הא דקאמר רבי יוחנן: קנה לוקח — על גבי קרקע הסימטא, והא דקאמר רבי יוחנן לא קנה לוקח — בכליו של מוכר, כי לא אמר רבי אסי סימטא קונה ללוקח אלא על גבי קרקע ולא בכליו של מוכר, ומכל מקום קאמר דהכי נמי מסתברא כרבי זירא, שהרי אין דרך מוכר למדוד בכליו ולהניח בכליו — רשב"א וריטב"א, כשיטת תוספות (לעיל הערה 14) שרבי אסי מודה במודד בקופתו של מוכר, דלא כרשב"ם.]

משיכה קונה ברשות הרבים!?

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: (28*)

א. "מסירה", קונה ברשות הרבים, ובחצר שאינה של שניהן.

ב. "משיכה", קונה בסימטא, ובחצר שהיא של שניהן.

אבל ברשות הרבים ובחצר שאינה של שניהם, אין המשיכה קונה.

ג. ו"הגבהה", קונה בכל מקום, אפילו ברשותו של המוכר.

ואם בקנין משיכה שברישא מדובר בסימטא, אף במדידה שבהמשך המשנה, מדובר בסימטא, ותיקשי לרבי אסי!?

ומשנינן: מאי משך נמי דקתני רישא, לאו ברשות הרבים עצמה, כדאמרי אביי ורבא, ולא בסימטא ממש, דאם כן תיקשי לרבי אסי ממדידה שבסיפא.

אלא במושך מרשות הרבים לסימטא,

כלומר, המשנה מדברת במקרה שהמוכר והלוקח עומדים ברשות הרבים; אם משך הלוקח את הפירות משם לסימטא קנה הלוקח, (29) ואם מדד באותו מקום ולא משך לסימטא לא קנה.

ותמהינן: אי הכי, אם כדבריך, שהמשנה עוסקת בפירות שנמצאים ברשות הרבים, ולא בסימטא.

אימא סיפא, הרי יש לתמוה בדברי המשנה בסיפא:

דקתני סיפא: אם היה הלוקח פיקח, ורוצה שלא יוכל המוכר לחזור בו, הרי הוא שוכר את מקומן של הפירות, ומיד נקנים לו הפירות, אף בלא שימשוך אותם לרשותו.

ואי מדובר ברשות הרבים יש לתמוה: ממאן אגרי, ממי יכול הוא לשכור את מקומם של הפירות, וכי אטו יש לרשות הרבים בעלים שאפשר לשכור מהם! (30)

ומשנינן: ברישא, אכן מדובר כשעומדים הפירות ברשות הרבים, (31) על כן מדידה אינה קונה שם, ומשיכה משם לסימטא קונה.

בקופתו של לוקח, אף ברשות הרבים קנה לדעת רבי אסי.]

28*. דברי אביי ורבא נתבארו בהרחבה לעיל עו ב, ראה שם בהערות.

29. למאן דאמר שסימטא קונה ללוקח מטעם חצר אף בלא מדידה ומשיכה [ראה לעיל הערה 21], אם כן הכא לאו מטעם משיכה לסימטא קנה, אלא סגי בעצם מה שהפירות בסימטא, ראה ברמב"ן ד"ה מאי משך.

30. בשלמא אם מיירי בחצר השותפים, המשותפת למוכר וללוקח, הרי יכול הלוקח לשכור מן המוכר את מקום הפירות, ואפילו בסימטא שמבוי פתוח לה, הרי יכול הוא לשכור מבני המבוי את הסימטא, אבל ברשות הרבים אין ממי לשכור — רשב"ם. וראה בתוספות כאן ולעיל עו ב ולעיל הערה 15. [ואין לפרש דמיירי בחצר שאינה של שניהם, דאם כן תיקשי רישא, הא לא מהני משיכה ברשות שאינה של שניהם — ריטב"א.]

31. אך אין מדובר ברישא ברשות הבעלים, ראה

וסיפא, הכי קאמר: ואם ברשות בעלים היא, יש לו אפשרות נוספת לקניין, ואם היה פיקה, הרי הוא שוכר את מקומן של הפירות, וקונה אותם מיד.

היות והוזכר בסוגיא שכליו של לוקח קונים לו, (32) מפרשת הגמרא, היכן קונים כליו של אדם:

רב ושמואל דאמרי תרוייהו:

פא-א כליו (1) של אדם קונה לו, בסימטא ובכל מקום, אפילו ברשות מוכר, חוץ מרשות הרבים או רשות של אדם שלישי (2), שם אין כליו קונה לו, אפילו אם אמר לו המוכר בפירוש: יקנה לך כליו.

ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו: כליו של אדם קונה לו בכל מקום, אפילו ברשות הרבים.

אמר, פירש, רב פפא: לא פליגי, אין כאן מחלוקת בין רב ושמואל לבין רבי יוחנן וריש לקיש.

כאן, רב ושמואל שאמרו: חוץ מרשות הרבים, דיברו ברשות הרבים ממש, וברשות הרבים ממש, לכולי עלמא אין כליו של אדם קונה לו. (3)

כאן, רבי יוחנן וריש לקיש שאמרו: אפילו ברשות הרבים, דיברו בסימטא, ובסימטא, לכולי עלמא כליו של אדם קונה לו. (4)

2. כאשר אותו אדם לא נתן לו רשות להניח שם את כליו, ראה להלן ברשב"ם ד"ה ובחצר שאינה של שניהם.

3. כתב הרשב"א [פד ב]: לדעת רבי אסי [שם] ברשות הרבים ממש סובר רבי יוחנן שכליו של אדם קונה לו, ורבי אבהו ורב פפא חולקים על רבי אסי בביאור שיטת רבי יוחנן. וכן כתב בפירוש רבינו גרשום בסוגיין. אך בדברי הרשב"ם מבואר שאף רבי אסי מודה שאין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים, ראה שם הערה 20.

4. א. ואם תאמר: אם בסימטא דיבר רבי יוחנן, מאי אפילו ברשות הרבים דקאמר.

יש לומר: הכי קאמר לא רק בחצר של שניהם הוא קונה, אלא אפילו בסימטא — תוספות ישנים. [כלומר, אף בסימטא שהיא רשות של רבים, כליו קונה לו].

ב. תמהו התוספות: הרי לעיל פד ב אמר רבי יוחנן: מדד והניח על גבי סימטא קנה, והיינו

בתוספות ישנים שהיות ורשות הבעלים וסימטא הוו שתי רשויות שונות לגמרי ראוי לשנות הוצאה ולא משיכה, ועוד, דאם כן מדד ולא משך, פשיטא דלא קנה. וראה עוד ברש"ש.

32. כתב הרשב"א [בבא מציעא ט ב ד"ה הא דבעי רבי אלעזר]: כליו של אדם מדין חצרו הוא קונה. [על כן אמרו (שם) דאף לענין כלים חצר מהלכת אינה קונה].

והרמב"ם [מכירה ד א] כתב: כליו של אדם, כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו, כיון שנכנסו המטלטלין בתוך הכלי אין אחד מהן יכול לחזור בו, והרי זה כמו שהגביהן או שהונחן בתוך ביתו. ופירש ב"אור שמח" [שם א ד ד"ה ואולם (ב)] שלדעת הרמב"ם כלי קונה משני דינים, מדין הגבהה ומדין חצר, ונפקא מינה, שאף בגוי שאין חצירו קונה לו — כליו קונה לו, כמבואר בעבודה זרה עא ב, ומטעם הגבהה. [וב"קצות החושן" קצד ג הוכיח מגמרא הנ"ל שחצר קונה לגוי].

1. כליו [בחולם] היינו: כלי שלו.

ואם תתמה: אמאי קרו לה רבי יוחנן וריש לקיש בשם "רשות הרבים"?

תשובתך: היות שאין היא "רשות היחיד" ממש. על כן יש מקום לקרוא לסימטא בשם "רשות הרבים".⁽⁵⁾

ומוסיפה הגמרא: הכי נמי מסתברא,⁽⁶⁾ כדברי רב פפא, שברשות הרבים ממש לא אמר רבי יוחנן שכליו של אדם קונה לו.

דהא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כליו של אדם קונה לו, בכל מקום שיש לו רשות

להניחו.⁽⁷⁾

משמע, דוקא במקום שיש לו רשות להניחו, אין, אכן כליו קונה לו, אבל אם אין לו רשות להניח את כליו שם, לא, אין כליו קונה לו, שמע מינה: ברשות הרבים ממש מודים רבי יוחנן וריש לקיש שאין כליו קונה לו, שהרי אין לו רשות להניח את כליו שם.⁽⁸⁾

ומקשינן: תא שמע מברייתא דאף ברשות הרבים ממש כליו של אדם קונה לו:

[תוספות.]

5. לשיטת רבינו גרשום [פד ב] ש"סימטא" היינו רשות משותפת למוכר וללוקח יש לתמוה: מדוע מכונה רשות זו בשם "רשות הרבים"? וכבר עמד בזה רבינו גרשום כאן וכתב: ואמאי קרו ליה רשות הרבים, לפי שאינה רשות היחיד, שאינה מוקפת מחיצה.

6. לשון "הכי נמי מסתברא" משמע דלא הואי ראייה גמורה, כי אפשר לדחות ולומר: לא בא רבי אבהו לאפוקי רשות הרבים, אלא בא לומר אף בסימטא דוקא כליו קונה לו ולא קנה אם מדד על גבי קרקע — ריטב"א.

7. כגון סימטא וחצר השותפין וכן רשות מוכר. [כשאמר לו המוכר "זיל קני", כדלקמן פו א].

8. בבבא מציעא ט ב אמרו שאשה המהלכת ברשות הרבים וקלתה על ראשה, הרי קלתה קונה לה [ואין כאן משום "חצר המהלכת" שאינה קונה]. ותמה הראב"ד: הרי אין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים, כמבואר בסוגיין? ותירץ הראב"ד בדוחק: רשות הרבים שאמרו

[למסקנת הסוגיא לעיל] — מדד לתוך קופתו של לוקח, משמע דוקא על ידי מדידת המוכר לתוך כלי הלוקח קנה בסימטא, אבל בלא מדידתו לא קנה, ואילו כאן נאמר בסתמא: כליו של אדם קונה לו בסימטא, ומשמע אפילו בלא מדידה של המוכר אל הכלי!?

יש לומר: אכן, אם אמר המוכר ללוקח: לך וקנה, קנה הלוקח בכליו אף בלא מדידת המוכר, אבל בלא אמירה זו, אין כאן גילוי דעת שהוא רוצה להקנות לו את המקח מיד, ולא יזכה לו הכלי [ראה ברא"ש וב"פולא חריפתא"], אבל אם המוכר מודד לתוך כליו של לוקח הרי זה גילוי דעת שרצונו להקנות לו מיד, ומדידתו של המוכר הרי היא כאמירת "לך וקנה". וראה בפירוש רבינו גרשום שמפרש סוגיא דידן במדד מוכר לכלי לוקח.

[ובמהרש"א הוסיף: בסימטא מספיק שיאמר המוכר: לך וקנה, אבל ברשותו של מוכר אין כליו קונה לו, אלא אם כן אמר לו המוכר יקנה לך בליד כמו שכתב הרשב"ם (כאן ולהלן פו א) וכן כתב בגליון תוספות שבשיטה מקובצת וראה עוד ב"נתיבות המשפט" ר ז, וראה בהגהת רמ"א ר ג שיש חולקים על

ארבע מדות, ארבעה דינים חלוקים⁽⁹⁾ נאמרו במוכרין לעניין קניין בכלים:

אדם שמשאיל כלי ממדידה למוכר על מנת למדוד בו עבור הלוקח, דעתו היא שעד כלות מעשה המדידה של המוכר, יהיה הכלי שאול למוכר,⁽¹⁰⁾ ומיד כאשר תסתיים המדידה יהיה הכלי שאול ללוקח, עד שיצניע את מקחו או יעבירו לכליו.⁽¹¹⁾

כאשר המוכר מודד את הפירות עבור הלוקח, הדין הוא כך: **עד שלא נתמלאה המדה** [כלי המדידה], כל עוד עוסק המוכר במדידה, הרי המדה ברשותו של מוכר, ועדיין לא קנה הלוקח.⁽¹²⁾

משנתמלאה המדה, ואין המוכר עוסק במדידה, הרי המדה ברשותו של לוקח ליטול בה את מקחו, והלוקח קנה את הפירות, כאילו היתה המדה כליו של לוקח ממש.

שם היינו סימטא, אבל ברשות הרבים ממש, אכן אין קלתה המונחת על ראשה קונה לה.

והרמב"ן כתב דמיירי אף ברשות הרבים ממש, ולא קשיא מידי, שהרי יש לה רשות להניח את קלתה על ראשה, ובכל מקום שיש לאדם רשות להניח את כליו, הרי כליו קונה לו, ומה שאמרו בסוגיין שברשות הרבים אין כליו קונה לו, מדובר כשהכלי מונח ברשות הרבים עצמה.

[וראה ברש"י גיטין עח א ד"ה דגבוהה עשרה דמשמע שאין כליו של אדם קונה לו ברשות מוכר, אף באופן שאינו מקפיד על הנחת הכלי. והרשב"א שם חלק על דברי רש"י.]

9. א. רשב"ם. [תוספות פירשו ארבעה כלים, ורבינו גרשום ותוספות ישנים פירשו ארבע רשויות.]

ב. מניינא לאו למעוטי מידי אתא, אלא להודיעך שצריך לתת טעם לכל ארבעתן, למה הן חלוקין זה מזה — על פי רשב"ם לעיל פג ב ד"ה ד מדות במוכרין.

10. היות והמוכר מודד, ראה ברשב"ם. [אבל אם הלוקח מודד, יש לומר שכבר בשעת מדידה הכלי קנוי ללוקח.]

11. א. על פי רשב"ם, וכתב הט"ז [ר ט]: נראה

לי שמיירי שהשאלה תחלה לשניהם, אבל אם השאלה למוכר לחוד, אלא שהמוכר הודיע בשעת שאלה שהוא ימדוד בה למכור, לא הוה שאלה רק למוכר לחוד, וכן משמע מרשב"ם פרק הספינה דף פז. [ראה ברשב"ם פז א ד"ה במדת סרסור.]

ב. בפשוטו נראה מדברי הרשב"ם שעד כלות המדידה מושאל הכלי למוכר בלבד, וכאשר כלתה המדידה והכלי עומד לשימוש הלוקח, הופך הכלי להיות כלי המושאל ללוקח.

וצריך תלמוד, איך המדה עוברת מרשותו של מוכר, שהוא ה"שואל" הראשון של המדה, אל רשות הלוקח, הרי מעשה המדידה אינו מעשה קניין [ראה עוד ב"קצות החושן" רס א]?! ויש שתירצו על פי דברי הט"ז (לעיל אות

א); **מעיקרא** הקנה המשאיל את המדה למוכר — עד כלות המדידה, וללוקח — משעה שכלתה המדידה עד שיצניע הלוקח את הפירות ברשותו.

עוד יש לומר: כאשר כלתה המדידה מסתלק המוכר משאלת הכלי, ומעתה אין המדה מושאלת אלא ללוקח, וכליו קונה לו. וראה עוד ב"מחנה אפרים" הלכות קניין חצר סימן ו ובשו"ת מהרי"ט א סה ד"ה ועוד.

12. לפיכך, אם נשפך היין או השמן, המוכר הפסיד ולא הלוקח, ואם הוקר השער או שהוול

במה דברים אמורים, במדה שאינה של שניהן, אלא של אדם שלישי, שהשאל להם את כליו.

אבל אם היתה מדה של אחד מהן, של הלוקח, או של המוכר⁽¹³⁾ — ראשון ראשון קנה בעל המדה.

אם המדה של הלוקח, הרי הוא קונה "ראשון ראשון", כלומר כל משהו ומשהו שנכנס לכלי — קנאו הלוקח ואף שלא נתמלאה המדה, והמוכר עסוק עדיין במדידה, מכל מקום קנה הלוקח, היות והכלי שלו מתחילה, וכליו של אדם קונה לו.

ואם המדה של מוכר, לא קנה הלוקח, אף על פי שנתמלאה המדה, והרי הפירות ברשותו של מוכר לעולם, עד שימשוך הלוקח.

ובמה דברים אמורים, ברשות הרבים

ובחצר [או בחצר] שאינה של שניהם, אלא של אדם שלישי שלא נתן להם רשות למדוד שם.⁽¹⁴⁾

עד כאן הדין הראשון והשני של הברייתא:

א. במדה שאינה של שניהם ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם — משנתמלאה המדה קנה הלוקח.

ב. במדה של אחד מהם, ברשות הרבים או בחצר שאינה של שניהם — ראשון ראשון קנה.

והדין השלישי:

אבל אם מדד המוכר ללוקח ברשות מוכר, לא קנה הלוקח⁽¹⁵⁾ עד שיגביהנה, ויקנה את הפירות בקניין "הגבהה", או עד שיוציאנה מרשותו של מוכר לרשותו של לוקח או לסמיטא.

יכולים הם לחזור בהם מן המקח.

13. רשב"ם. אך רבינו יונה ועוד ראשונים פירשו: ש"אחד מהן" היינו לוקח. ואגב שאמר שאינה של שניהם נקט נמי של אחד מהם — נמוקי יוסף.

14. רשב"ם. [ואם נתן להם בעל החצר רשות למדוד, הרי רשותו נידונית כסימטא שהיא מקום שיש ללוקח רשות להניח בו את כליו, והרי השתא סלקא אדעתין שחצר שאינה של שניהם הרי היא כרשות הרבים, וראה עוד ברשב"א עו ב ד"ה אביי ורבא].

15. א. להלן מסתפקת הגמרא אם כליו של לוקח

קונה לו ברשות מוכר, כאשר המוכר לא אמר ללוקח יקנה לך כליך; אם תימצי לומר כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר, בעל כרחך להעמיד בבא זו דוקא בכליו של מוכר. ואם תימצי לומר כליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה לו, אפשר להעמיד את הברייתא אפילו בכליו של לוקח.

ב. כתבו התוספות: לפי מה שסוברת הגמרא שרשות הרבים היינו רשות הרבים ממש, צריך לפרש דהא דקאמר רשות מוכר לא קנה היינו בכליו של מוכר דוקא, כי אם כליו של לוקח קונה לו ברשות הרבים ממש, קל וחומר שכליו קונה לו ברשות מוכר, שרשות מוכר עדיפה על רשות הרבים, שהרי אליבא דרב ושמואל אין כליו קונה לו ברשות הרבים, ואף על פי כן מסתפקת הגמרא אם כליו קונה לו ברשות מוכר.

והדין הרביעי:

קנה הלוקח מיד, אף בלא מדידה. (16)

ועוד מוסיפה הברייטא: (17) אם מדד המוכר ללוקח ברשותו של הלה [אותו אדם] שהיו הפירות מופקדים אצלו, לא קנה הלוקח, עד שיקבל עליו הנפקד לייחד ללוקח רשות לקנות את הפירות, (18) או עד שישכור

ואם מדד המוכר ללוקח ברשותו של לוקח, כיון שקיבל עליו המוכר, שנתרצה במקח ואמר לו: כל פירות אלו קנויים לך, בכך וכך כל סאה,

ורשות נפקד, בזה אחר זה, וראה עוד ברשב"ם להלן עמוד ב ד"ה ומקשינן מדרישא] שהרי בשניהם הדין שוה: אין הכלי קונה ללוקח ועליו להגביה, למשוך, לשכור את מקום הפירות או שבעל הרשות ייחד מקום ללוקח ברשותו. וראה עוד להלן הערה 20 אות ד.

18. רשב"ם. וראה להלן הערה 20 אות ב שתוספות מפרשים ש"קבל עליו" היינו שהנפקד זוכה בחצרו עבור הלוקח.

[ולפי דברי רשב"ם "יקבל עליו" היינו השאלת מקום, ו"שוכר את מקומן" היינו שכירות מקום, וצריך תלמוד: מה בין זה לזה?! והנה כתב רשב"ם: עד שיקבל עליו נפקד במצות מפקיד לייחד לו רשות ללוקח לקנות הפירות באשר הוא שם, או שישכור. (ראה עוד בסמ"ע ר ו ושם בביאור הגר"א.)

והנה לעיל כתב הרשב"ם שהנפקד הקנה למפקיד את רשותו לצורך פירותיו, ונחלקו האחרונים כיצד רשות נפקד נקנית למפקיד; המהרי"ט (שו"ת חלק א סימן סה) סובר שאינו קונה על ידי השתמשותו בקרקע אלא רק בקניין גמור כסף שטר או חזקה, ואילו ה"מחנה אפרים" (שכירות א) וה"קצות החושן" (קנג ג קפט א) סוברים שזכות שימוש בקרקע נקנית על ידי עצם ההשתמשות, וכן נראה מדברי הרשב"א (לעיל עו ב ד"ה אביי ורבא).

בין כך וכך, אחרי שקנה המפקיד את חצר הנפקד שוב אי אפשר שתהיה רשות המפקיד

אבל מדברי רשב"ם הנ"ל משמע שאם תימצי לומר כליו קונה לו ברשות הרבים ממש, אם כן עדיפה רשות הרבים מרשות מוכר. [וכן משמע משיטת רבינו גרשום וראה ב"תוספות ישנים"].

16. א. להלן מבארת הגמרא שאם כליו של מוכר ברשותו של לוקח מעכב את קניינו של הלוקח, אם כן בעל כרחך להעמיד בבא זו בברייטא דוקא בכליו של לוקח [וכן הוא דרך העולם, כליו של לוקח מצויים ברשות לוקח, וכליו של מוכר מצויים ברשות מוכר], ואם אין כליו של מוכר מעכב את קניינו של הלוקח כאשר הוא ברשותו של לוקח, אפשר להעמיד את הברייטא אפילו בכליו של מוכר.

ב. כתב רבינו יונה: ואם תאמר: מאי קא משמע לך, אם תימצי לומר: בבא זו בכליו של לוקח, הרי אפילו בסימטא קונים לו כליו של לוקח, כל שכן ברשות עצמו?!?

יש לומר: הא קא משמע לך, דאף על פי שהיו הפירות כבר בפקדון ברשות לוקח, כיון שקיבל עליו מוכר למכרן קנה לוקח, ואין צריך לומר שיקנו לו כליו ורשותו.

ומרישא לא שמעינן לה דהא המוכר נותן בכליו של לוקח לאחר שקיבל עליו למכור, ומסתמא על דעת שיקנו לו כליו אותבינהו בגויה, ראה עוד שם בעליות דרבינו יונה.

17. לדברי רשב"ם [ראה לעיל הערה 9] פרט זה שייך לדין השלישי שבברייטא [ואכן בתוספתא שהביא הרשב"ם נשנו שני הפרטים: רשות מוכר

הלוקח את מקומן של הפירות, ויקנה אותם
ב"קניין חצר". (19) (20)

עתה חוזרת הגמרא אל הנידון אם כליו של
אדם קונה לו ברשות הרבים:

הרי קתני מיהא [על כל פנים שנינו]
בברייתא: אם היתה מדה של אחד מהן,
ראשון ראשון קנה, ברשות הרבים ובחצר
שאינה של שניהן.

מאי לאו, ברשות הרבים דקתני, היינו רשות פג-ב

חצירו של נפקד, והיאך שנינו משקבל עליו
הנפקד קנה לוקח?!

אלא יש לומר: אמנם על ידי מצוותו של
המפקיד אין הלוקח קונה את מקומם של
הפירות, ואינו קונה את הפירות ב"קניין
חצר", אבל מכל מקום יש ללוקח רשות
להניח את כליו ברשותו של המפקיד
ומכוחו, וכליו של אדם קונה לו בכל מקום
שיש לו רשות להניחו.

ומה שאמרנו "ישכור את מקומן", יש לפרש:
ישכור מן המפקיד — הגהות רבי אלעזר משה
הורוץ (או, שבהסכמת המפקיד פוקעת זכותו
בחצר הנפקד ושוב רשאי הנפקד להשכיר את
מקום הפירות ללוקח).

לפי זה: "יקבל עליו" הוא מטעם כליו של
אדם קונה לו, ו"ישכור את מקומן" הוא מטעם
קניין חצר של הלוקח.

19. א. כתב הרשב"ם: למאן דאמר ברשות מוכר
המדידה היא בכליו של מוכר וברשות לוקח
מדדו בכליו של לוקח [כפי שהובא בהערות
לעיל], אם כן הכא נמי יש לפרש בכליו של
נפקד, על כן אין הלוקח קונה אלא אם יקבל
עליו הנפקד או שישכור הלוקח את מקומן, ראה
בהערה הקודמת.

ויש שתמהו: הרי כאשר "יקבל עליו" הנפקד,
יקנה הלוקח מדין חצר, שהרי אין הכלי שלו, אם
כן בעל כרחך על הלוקח לעשות מעשה קניין
ברשותו של נפקד, ומה בין זה לבין ישכור את
מקומן.

ב. לשיטת הרמב"ם [שכירות ו ה] שחצר

המושכרת קונה למשכיר בקנין חצר ולא לשוכר,
תיקשי מה התועלת בשכירות המקום, הלא "קנין
החצר" ישאר של הנפקד ולא של הלוקח?!

אלא שאף להרמב"ם אין המשכיר זוכה אלא
בדבר שיש לו שייכות לזכות בעצמו, אבל כאן,
שהמוכר מקנה ללוקח — השוכר, ולא למשכיר,
אין בעלות המשכיר מעכבת על זכיית השוכר
— על פי "בית מאיר" [אבן העזר קלט א],
וראה עוד ב"קצות החושן" שיג א.

20. א. כתב הרשב"ם: רשות מוכר ורשות נפקד
דין אחד להן, כי הגבהה והוצאה מרשויות אלו
מועילה בשתייהן וכן שכירות מקום הפירות, ואף
אם יקבל עליו בעל הרשות לייחד רשות ללוקח
לקנות את הפירות מועיל הדבר בין ברשות מוכר
בין ברשות נפקד.

ובתוספות תמהו: הרי אין אדם מקנה את
רשותו לאחרים על ידי עצמו, ואפילו על ידי בנו
ובתו הקטנים אין הוא יכול לזכות את שלו
לאחרים, כל שכן על ידי עצמו ממש?!

ב. [ונראה שרשב"ם ותוספות פירשו "יקבל
עליו" בשתי דרכים; רשב"ם פירש "יקבל עליו"
— לייחד רשות ללוקח, ואז קונה הלוקח היות
ורשות נפקד היא רשותו (או על כל פנים
כליו קונה לו היות ויש לו רשות להניחו
שם). ועל זה אמר הרשב"ם דאף במוכר
שייך דבר זה.

אבל תוספות פירשו "יקבל עליו" —
שהנפקד זוכה עבור הלוקח על ידי חצירו,
ופשיטא שדבר זה לא שייך אצל מוכר.

וראה בעליות דרבינו יונה שכתב תחילה

הרבים **ממש**, ושמע מינה: אף ברשות הרבים ממש, כליו של אדם קונה לו, דלא כרב ושמואל ורבי אבהו!?

ודחינן: **לא**, רשות הרבים דקתני היינו **סימטא**, והרי בסימטא כליו קונה לו לכולי עלמא.

ותמהינן: **והא** רשות הרבים דקתני, **דומיא דחצר שאינה של שניהם** היא!?

וכשם שחצר שאינה של שניהם היא רשות שאין להם רשות להניח חפציהם, כך ב"רשות הרבים" ששנינו בברייתא — אין להם רשות להניח חפציהם, והיינו רשות

הרבים ממש, ולא סימטא! (1)

ומשנינן: **מאי חצר שאינה של שניהם נמי דקתני? דלא דהאי כולה, ולא דהאי כולה** [אינה רשותו של המוכר בלבד, ולא רשותו של הלוקח בלבד] **אלא דתרויהו, שחצר השותפים היא**, (2) ויש לכל אחד מהם רשות להניח את חפציו.

ורשות של רבים דומיא דחצר השותפין היינו סימטא, אבל ברשות הרבים ממש אין כליו קונה לו.

בעא [שאל] **מיניה רב ששת מרב הונא**: **כאשר כליו של לוקח נמצא ברשותו של**

מדת לוקח ומדת נפקד.

1. יש לתמוה: מדוע הגמרא הקשתה ממה שרשות הרבים דומיא דחצר שאינה של שניהם, ולא הקשתה מעצם הדין של חצר שאינה של שניהם — שאם אין כליו קונה לו ברשות הרבים היות ואין לו רשות להניח שם את כליו, אם כן אף בחצר של אדם אחר אין כליו קונה. ויש לומר: הגמרא העדיפה להוכיח מן הרישא שכבר התחילה לדון בה — על פי חידושי הר"ן.

2. א. לפי זה חצר שאינה של שניהם ומדה שאינה של שניהם אין להם אותה משמעות; חצר שאינה של שניהם היא רשות משותפת לשניהם, ומדה שאינה של שניהם היא אכן של אדם שלישי ולא של אחד מהם.

ב. לפי מה דסלקא אדעתין שחצר שאינה של שניהם, היינו חצר של אדם שלישי, יש לתמוה: מאי שנא מרשות הלה המופקדין אצלו, שאינו זוכה אלא כשיוציא מרשותו או שישכיר את מקומו!?

שרשות נפקד זכתה ללוקח, וזה לא שיך במוכר, ואחר כך כתב שעל ידי קבלת הנפקד כלתה השאלת הרשות למוכר, וכיון שהוא מתרצה שיהיו פירות אלו מונחים שם עבור הלוקח, הרי זו חזקה לשאלת רשותו ללוקח. (ונמצא קנין הרשות והפירות באים כאחת, ראה שו"ת מהר"ט א סה ד"ה ועוד ו"קצות החושן" ר ה.) ג. וב"קצות החושן" (רמד ג) הוכיח מדברי התוספות בסוגיין (בד"ה גרסינן, ולשיטתם שם בד"ה ארבע, כנ"ל) שחצירו של שליח זוכה עבור המשלח, שהרי חצירו של נפקד זוכה עבור הלוקח. ולשיטת הרשב"ם אין שום ראיה מסוגיין. וראה עוד בתוספות ר"ד גיטין יג א שאין רשות הנפקד קונה לאחרים.]

ד. מכח קושייתם הנ"ל כתבו בתוספות ישנים שרשות מוכר ורשות נפקד הם שתיים מתוך **ארבע רשויות** שנמנו בברייתא, שהרי דין קבלת מוכר חלוק מדין קבלת נפקד.

ואמנם תוספות לא רצו לפרש שארבע מדות היינו ארבע רשויות, ראה בדבריהם, והם פירשו שארבע מדות היינו ארבעה כלים: מדת סרסור — שהשאל את המדה לשניהם, מדת מוכר,

מוכר, והניח המוכר⁽³⁾ את החפץ הנמכר באותו כלי, האם קנה הלוקח, כאילו נכנס החפץ הנקנה לתוך חצרו ורשותו של לוקח?⁽⁴⁾

או לא קנה הלוקח, היות והכלי בטל אל רשות המוכר, ואין החפץ נמצא ברשותו של לוקח?⁽⁵⁾

אמר ליה רב הונא לרב ששת: **תניתנה**, יש ללמוד ממשנה בגיטין, שכליו של לוקח קונה לו אף ברשות מוכר:

נאמר בתורה [דברים כד א]: "כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו".

וקבלו חכמים⁽⁶⁾ שאין צורך לתת את הגט [ספר הכריתות] דוקא בידה של האשה, ואף אם נתן את הגט ברשותה — הרי היא מגורשת.

שנינו במסכת גיטין [עז א]: בעל שכתב גט לאשתו וזרקו לה, זרק אליה את הגט, **לתוך חיקה**⁽⁷⁾ **או לתוך קלתה** [סל שהנשים נותנות לתוכו מחטים וצינוריות], אף על פי שהיא עומדת בתוך חצר בעלה, הרי זו **מגורשת**.

קא סלקא דעתך: קלתה מונחת על גבי קרקע, וממה שהיא מגורשת, אף על פי שקלתה נמצאת ברשות בעלה, יש ללמוד שכליו של אדם קונה לו אף ברשות המוכר, על כן אף לענין גירושין: קלתה קונה לה והרי הגט ברשותה, אף על פי שהיא בחצר בעלה.

יש לומר: כאשר המוכר הפקיד את פקדונו, נמצא אותו מקום קנוי לו וכרשותו דמי, על כן לא קנה עד שיוציאו משם, אבל בחצר של אדם שלישי — שאינה רשותו של מוכר, סלקא אדעתין שכליו של לוקח קונה לו — ר"י מיגאש.

3. א. כי אם הלוקח הכניס את החפץ אל הכלי הרי הוא קונה אותו ב"קניין הגבהה" — ראה לעיל פד ב בהערה 4.

ב. כתב ב"פלפולא חריפתא" כל האיבעיא בגמרא אינה אלא בכלי המונח על גבי קרקע, אבל כאשר הכלי ביד הלוקח, פשיטא שקנה, וכדאמרינן לקמן דבקלתה תלויה בה פשיטא דקנה, וכן איתא בעבודה זרה עא ב דאם נקיט ליה הגוי בידיה הרי הוא קונה מיד כאשר הגיע היין לאויר הכלי.

4. א. כליו של אדם קונה לו כחצרו — רשב"א בבא מציעא. וראה עוד מה שהובא לעיל פד ב הערה 32 בשם ה"אור שמח".

ב. ואף על פי שברשות הרבים לכולי עלמא אין כליו קונה!?! שאני רשות הרבים שלא נוח לבני רשות הרבים שהוא יניח שם את כליו, אבל ברשות מוכר שמא יש לומר שהמוכר משאיל מקום ללוקח [כלומר נותן לו רשות להניח כליו וחשיב המקום כסימטא — "חזון איש" כדי שיקנה מה שהוא מוכר לו — תוספות.

5. רשב"ם. ואף לפירוש התוספות [לעיל הערה 4] נקטו האחרונים ששורש הספק הוא האם הכלי בטל אל הרשות, ראה ב"נתיבות המשפט" רז ח, חידושי הגר"ט ו"דרכי דוד".

6. גיטין עז א.

7. כתב הרשב"ם דלתוך חיקה היינו על בגדיה שהיא מלובשת, כי הנותן לתוך חיקה ממש הרי

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: מאי טעמא פשטת ליה לרב ששת את ספיקו מהחיא, מאותה משנה, הרי משם אי אפשר להוכיח כלל, דכבר מחו ליה מאה עובלי בעובלא, כלומר כבר דחו ראייה זו בהרכבה דחיות.⁽⁸⁾

ואלו הם הדחיות שדחו ראייה זו:

א. דאמר רב יהודה אמר שמואל: מה ששנינו: קלתה קונה לה, וחוא שהיתה קלתה תלויה בה, ואינה נגדרת בקרקע, ולכן קונה לה קלתה, דדמי להגבהה שקונה בכל מקום.⁽⁹⁾

ב. וריש לקיש אמר: די לנו במה שקלתה

הוא כנותן את הגט בידה, ופשיטא שהיא מגורשת אפילו בחצר בעלה, [ראה ב"מחנה אפרים" הלכות קניין חצר סימן יא אם כליו של אדם קונה לו כאשר אין לכלי חלל].

8. "עובלא" הוא שם של משקל קטן [כשיעור ביצה וחומש — רשב"ם להלן צ א] וכבר "היכו" את הראייה מאה הכאות במשקל הזה ושיברו אותה — רשב"ם.

ורש"י [כתובות נג א] כתב: מאה מכות ברצועה שבראשה ברזל כמין משקולת קטנה ששמה עובלא.

והרש"ש העיר, וכן הוא ב"מוסף הערוך", ש"עובלא" הוא שם של מדה ולא שם של משקולת. וה"ערוך" ורבינו גרשום כתבו: כמה מדות מדדו כאן, כלומר תמהו עליה ותרצו אותה תירוצים הרבה. [ומשל היה מורגל בזמנם לומר: מאה מדות תחת מדה אחת].

9. רשב"ם. וכן כתב רבינו גרשום: תלויה בה בצוארה דהויא הגבהה, משמע, שמצד הדין של כליו של אדם קונה לו, אי אפשר שתקנה לה קלתה, היות והיא ברשות המוכר, ורק מצד דין הגבהה זוכה לה קלתה. [וב"אילת השחר" תמה: וכי אטו מיירי בגבוהה ג טפחים].

ואף שהיא לא עשתה שום פעולה בגט, מכל מקום היות והגט עומד מוגבה מחמתה, הרי היא קונה בהגבהתה, ראה בבא מציעא ט א בתוספות ד"ה הואיל.

לפי זה נמצא שאף על פי שאין הגט בתוך

רשותה, שהרי כליה אינו קונה לה ברשות בעלה, מכל מקום הרי היא מתגרשת על ידי שזכתה בגט בקניין הגבהה, ובגיטין עז ב נחלקו רש"י [ד"ה הרי זו חזקה] ושאר ראשונים אם אפשר לגרש אשה על ידי "קניינים" כאשר אין הגט נכנס לרשותה, ומשמע שהרשב"ם סובר כרש"י שסגי במה שבעלה הקנה לה את הגט.

ולמאן דאמר אין אשה מתגרשת במה שבעלה הקנה לה את הגט, צריך לפרש [וכן נראה בריטב"א בגיטין עז, ויש מן האחרונים שפירשו כך גם בדעת רשב"ם ראה ב"חלקת יואב" אבן העזר סימן יב] שכאשר קלתה תלויה בה ואינה נגדרת בקרקע, אין רשות בעלה מבטלת את כליה והרי היא קונה בכליה. [נדברי ריש לקיש, אלא שריש לקיש סובר: אף בנגדרת אין קלתה בטלה לגבי רשות מוכר, ושמואל סובר: דוקא בתלויה. וראה עוד בתוספות כתובות לא א ד"ה דאי שלא מטעם הגבהה אומרים דקנה].

וב"תורת גיטין" [קלט טו] כתב שאף למאן דאמר אין אשה מתגרשת על ידי "קניינים", הגבהה שאני דהוי כמו ידה, ראה עוד ב"נתיבות המשפט" קפח א ו"חלקת יואב" אבן העזר סימן יב.

וב"אמרי משה" [כ ג] ו"קהילות יעקב" [גיטין יז ד] כתבו שאין ראייה מהרשב"ם שמספיק להקנות את הגט לאשתו, כי יש לומר: אכן הנותן גט לתוך קלתה הוי כנותן לתוך חצרה, אלא דבעינן נמי שהיא תקנה את הגט, ובלאו הכי הוה ליה כאומר הרי זה גיטך והנייר שלי דאינה מגורשת [גיטין כ ב], ועל זה הוא

קשורה בה, ואף על פי שאינה תלויה בה —
קלתה קונה לה. (10)

ג. רב אדא בר אבהו אמר: אפילו אם אין קלתה תלויה באויר ולא קשורה בה, מכל מקום קלתה קונה לה את הגט להתגרש בו, כגון שהיתה קלתה מונחת לה בין ירכותיה, שאף על פי שמונחת קלתה בקרקע אין הבעל מקפיד על מקום מושב אשתו, (11) ועד

עכשיו היה אותו מקום קנוי לה. (12)
ד. רב משרשיא בריה דרבי אמי אמר: בכל מקום שנמצאת קלתה, הרי היא מגורשת, כי המשנה דיברה כגון שהיה בעלה מוכר קלתות, ובאותו חצר שבו נמצאים כל הקלתות, אין הוא מקפיד על מקומם. (13)

ה. רבי יוחנן אמר: בכל מקום שבו נמצאת קלתה, אם זרק הבעל את הגט אל קלתה הרי

דמקשינן הכא דאיך מגורשת היא אם קלתה ברשות בעלה ומשנינן דקלתה תלויה, ועל פרט זה מהני קניין הגבחה.

10. בפשוטו כאשר קלתה קשורה בה, הרי היא טפלה אל גופה ולא אל רשות בעלה.

וזה לשון רבינו גרשום: קשורה בראשה אף על פי שאינה תלויה באויר אלא מונחת, או תלויה [באויר] אף על פי שאינה קשורה [בראשה] מגורשת, כיון דמחברה בה כגופה דמי, ורשותה היא [גופה הרי הוא רשותה].

11. היות ובלאו הכי אין מקום זה ראוי לו לשימוש, ראה ביד רמ"ה.

12. רשב"ם ורש"י גיטין עח א. בפשוטו על ידי ישיבתה שם ברשות בעלה, הרי היא קונה את מקומה והרי הוא מושאל לה, אך לשיטת מהרי"ט [הובאו דבריו בהערות לעיל עמוד א] חצר הבעל אינו מושאל לאשה על ידי שימוש בעלמא, וצריך לפרש שעד עכשיו היה לה רשות לשבת שם ו"קנוי לה" לא דוקא. [וגם לשיטות החולקים על מהרי"ט נוח לפרש כך, דאטו כל מקום שהאשה יושבת בו לזמן קצר נעשה קנוי לה, כל זמן ישיבתה].

ורבינו גרשום כתב: שהיתה מונחת בקרקע בין ירכותיה ודמי כמו חיקה ורשות שלה.

13. א. רשב"ם, וכן כתב רש"י בגיטין, ואין צורך שיהיה המקום קנוי לה, אלא די במה שאינו מקפיד ויש לה רשות להניח שם את קלתה.

וראה עוד ברבינו יונה ובריטב"א שנתנו טעם מדוע נוח לו שהיא תניח שם את קלתה.

ב. והרמב"ם [מכירה ד א] כתב: אין כליו של אדם קונה לו ברשות הרבים ולא ברשות מוכר, אלא אם אמר לו המקנה לך וקנה בכלי זה, וכן אם קנה הכלי תחילה והגביהו, ואחר כך הניחו שם ברשות מוכר וחזר וקנה ממנו הפירות, כיון שנכנסו בתוך כלי זה קנה אותם, מפני שהנאת המוכר במכירת הכלי, אינו מקפיד על מקומו.

ורבינו גרשום כתב: ובהיה הנאה שקונה ממנו אקני לה מקום הקלתה. וכן כתב הר"י מיגאש: דבהיה הנאה דקא זבנא ליה מיניה לא קפיד עלה בהנחת אותה קלתה בחצרו והוי כמו שהשאלה מקום הקלתה דהוה ליה כליו של לוקח ברשות לוקח.

ואין להקשות, אם כן אף בכליו של לוקח ברשות מוכר, נאמר: באותה הנאה שהוא מוכר לו, משאל הוא לו את מקום הכלי, דכיון שעדיין לא נגמרה המכירה אינו משאל מקום לכליו, דמה לו למהר הקנתו ולהשאל מקום לכליו של לוקח כדי שיקנה בו הפירות, שמא יותר טוב בעיניו שלא תגמר הקנייה עד שימשוך

זו מגורשת, כי כל זמן שהיא בביתו (14) מקום

חיקה של אשה קנוי לה, (15) ומקום קלתה קנוי

כדי שיוכל לחזור בו בתוך כך, אבל אחר שמכר הכלי משאיל הוא מקום לכלי עד שיקחנו הלוקח – רבינו יונה.

ג. ובתוספות הקשו: אף אם הוא נותן לה רשות להניח שם את קלתה, מכל מקום הרי לא קנתה את המקום, שהרי לא עשתה בה חזקה, אם כן איך קלתה קונה לה את הגט? [כלומר, בשלמא אם תימצי לומר: כליו של לוקח קונה לו ברשות מוכר, אתי שפיר, כי בודאי סגי במה שהוא נותן לה רשות להניח את קלתה, ואין הכלי בטל לגבי הרשות, אבל אם תימצי לומר: כליו של לוקח אינו קונה לו ברשות מוכר, אם כן בודאי צריך שיהיה שייך לה המקום שבו מונחת קלתה, ואין קנאותו האשה בלא קניין חזקה. – "ישוב הדעת" להגר"ח קנייבסקי שליט"א].

ותירץ ריב"א: אף אם תימצי לומר: כליו של לוקח אינו קונה לו ברשות מוכר, מכל מקום כאשר יש לה רשות להביא את קלתה לשם, קלתה קונה לה, שהרי כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניח, והרי זה כסימטא, שאינה קנויה לו ומכל מקום הכלי עצמו קנוי לו.

ד. מדברי תוספות אלו למד המהרי"ט [שו"ת חלק א סימן סה] שאף שכירות מקום בעלמא, להשתמש במקום להנחת חפצים, אינה נקנית על ידי עצם השימוש באותו מקום, אלא על ידי קנין גמור, כסף שטר או חזקה, ודלא כ"קצות החושן" [קנ"ג] ו"מחנה אפרים" [שכירות א] – "קובץ שיעורים". וכן כתב ב"נתיבות המשפט" קצב ו.

ומדברי הר"י מיגאש ורבינו גרשום שהובאו לעיל אות ב וכן מדברי הרשב"א לעיל עו ב ד"ה אביי ורבא יש ללמוד כדברי ה"מחנה אפרים" ו"קצות החושן". וראה עוד ב"פני שלמה" להלן פו א ד"ה אמר.

ה. כתב ה"חזון איש" [אבן העזר קמז ג על דברי תוספות הנ"ל]: יש לעיין הלא כליו של לוקח ברשות מוכר נמי איירי ב"אינו מקפיד" שהרי המוכר מודד מכליו אל כליו של לוקח, ומה בין סתם כליו של לוקח ברשות מוכר לבין אשה שבעלה מוכר קלתות?!

ונראה דשלש מידות יש כאן: (א.) אם השאיל מוכר ללוקח את מקום הפירות, אף בלא כליו של לוקח קנה, אלא שצריך קניין ששאלה ושכירות נקנה בהן וכו'.

(ב.) ואם לא השאיל לו את המקום אלא נותן לו רשות להעמיד שם את כליו, יש חילוק; אם אינו מקפיד על המקום, ואין חבירו צריך ליטול רשות ממנו בכל פעם כמו מקום קלתה – הוי חצרו כסימטא וכליו של לוקח קונין לו.

(ג.) אבל אם נותן לו רשות עכשיו, ובפעם אחרת צריך ליטול רשות, בכהאי גוונא מבעי לן בגמרא בכליו של לוקח ברשות מוכר.

ו. ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב שאין ראיה מהתוספות שלא מועילה השתמשות כדי לקנות, וכוונת תוספות שאף באופן שהוא מגרש אותה בעל כרחיה, ואינה רוצה לקנות את המקום, הרי היא קונה את הגט על ידי קלתה שיש לה רשות להניחה שם.

14. רבינו גרשום. שהרי בכל אדם אנו אומרים שאין כליו קונה לו ברשות מוכר, כי מקפיד הוא עליו, ופשיטא שגם על אשתו הגרושה הוא מקפיד, אלא שכל זמן שהיא עדיין בביתו [נשואה לו] אינו מקפיד עליה, על כן אף בשעת גירושין נחשב הדבר שקלתה מונחת במקום שיש לה רשות להניחו. והריטב"א כתב: אף שהוא בא לגרשה, אינו מסלק רשותה משם כדי שתמהר ותתגרש.

15. הקשו התוספות [גיטין עח א ד"ה מקום

(16) לה.

אמר, פירש, רבא: מאי טעמא דרבי יוחנן?

לפי שאין אדם מקפיד לא על מקום חיקה של אשתו, ולא על מקום קלתה.

אלא, פשוט לה, את שאלתך, מהא, ממה ששנינו בברייתא דלעיל, ותלמד ממנה שאיננו קונה (17):

שהרי שנינו שאם היה הכלי ברשות מוכר, לא קנה הלוקח עד שיגביהנה, את כלי המדידה, או עד שיוציאו מרשותו של מוכר, וימשכנה למקום שמשיכה קונה בו.

מאי לאו [האם לא] מדובר בברייתא בכל כלי, ואפילו (18) בכליו דלוקח.

אם כן, נמצינו למדים שאם היה כליו של לוקח ברשות מוכר, לא קנה לוקח.

ודחינן: לא, הברייתא דיברה בכליו דמוכר, (19) על כן לא קנה הלוקח עד שיגביה או ימשוך לרשותו את הכלי, שהרי הוא כלל לא יצא מרשותו של מוכר.

אבל אם היה כליו של לוקח, קנה הלוקח אף ברשות המוכר, היות והכלי רשותו של לוקח הוא, ואינו בטל אל הרשות בה הוא נמצא.

ומכריח לה משום דהוי דומיא דרישא דהוי מדה דלוקח. ריטב"א לשיטתו שפירש מה ששנינו: מדה של אחד מהם — של לוקח, אם כן מסתברא דאף הך בבא בכליו של לוקח דוקא, אבל לרשב"ם שפירש: אחד מהם — או דמוכר או דלוקח, אין מקום לדברי ריטב"א, וצריך לפרש כנ"ל, שבפשוטו הברייתא דיברה בכל הכלים.

[בין כך ובין כך, אי אפשר לפרש בברייתא לעיל ארבע מדות — ארבעה כלים, אם תימצי לומר הכל הולך אחר הרשות, ובין בבכא דרשות לוקח ובין בבכא דרשות מוכר מדובר בכליו של מוכר או בכליו של לוקח].

19. כתבו התוספות: ממה שהעמידה הגמרא את הברייתא במודד לתוך כליו של מוכר, ושנינו: עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשותו, כלומר שימשוך את הכלי עם המקח אל רשות שמשיכה קונה בו, משמע שמשיכה מועילה ללוקח אף בכליו של מוכר. [ואף שהגמרא מסתפקת אם להעמיד את הברייתא בכליו של מוכר, מכל מקום סברא זו — שמשיכה מועילה בכליו של מוכר, לא נדחתה — "פלפולא חריפתא" אות

חיקה]: פשיטא שמקום חיקה קנוי לה, שהרי חיקה הוי ממש כידה!?

ותירץ ר"י [וכן משמע ברשב"ם כאן]: לא מדובר בחיקה ממש אלא בבגדים שעליה, וכגון שהבגדים נגזרים בארץ, וסובר רבי יוחנן: כליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה לו אלא אם כן הוא קשור ותלוי באויר [כדעת שמואל לעיל], אבל כשהוא קשור ונגזר על הארץ אין כליו קונה לו [דלא כריש לקיש לעיל], על כן לולא הטעם המיוחד שנאמר באשה מקום חיקה קנוי לה, לא היתה קלתה קונה לה את הגט, וראה עוד בעליות דרבינו יונה.

16. ראה לעיל בהערות אם "קנוי לה" הוא כפשוטו — שהמקום מושאל לה, והרי הוא "רשות קונה", או ש"קנוי לה" לאו דווקא, והכוונה — שיש לה רשות להשתמש במקום, ואין מקפידים עליה.

17. להפך ממה שהיה רב הונא סבור לומר.

18. כך נראה לפרש על פי פשוטו. (בריטב"א כתב: מאי לאו בכליו של לוקח — פירוש:

ומוכיחה הגמרא מן הסיפא: שהרי, **מדרישא** [אם הרישא] מדברת בכליו **דמוכר**, **סיפא** נמי מדברת בכליו **דמוכר**.

אימא סיפא, הרי שנינו בסיפא של הברייתא: **ברשות לוקח — כיון שקיבל עליו מוכר, קנה לוקח**.

ואם סבור אתה לומר: אין הכלי בטל אל הרשות בה הוא נמצא, אם כן, כשם שקנה הלוקח ברשות מוכר, על ידי כליו, כך לא יקנה הלוקח, אף ברשות שלו, אם החפץ נמצא בכליו של מוכר, היות וכליו של מוכר — רשות מוכר הוא.⁽²⁰⁾

ואי מיירי סיפא **בכליו דמוכר**, אף ברשותו של לוקח, **אמאי קנה לוקח** כשקבל עליו המוכר, והרי עדיין לא יצא החפץ מרשותו של המוכר!?

אלא, בעל כרחך הכלי בטל אל הרשות בה הוא נמצא, ועל פי הרשות נקבע הדין, על כן

בבית מוכר — לא קנה לוקח, אף בכליו של לוקח, ובבית לוקח — קנה לוקח, אף בכליו של מוכר.

ודחינן: אין מכאן ראיה, כי אף על פי שהרישא מדברת בכליו של מוכר, מכל מקום **בסיפא אתאן** [באנו לדבר בכליו דלוקח,

ותמהינן: **ומאי פסקא**? וכי דבר פסוק וברור הוא, שבבית מוכר תמיד מודדים בכליו של מוכר, ובבית לוקח מודדים בכליו של לוקח!?

ומשנינן: אכן, **סתמא דמילתא** כך הוא! **בי** [בבית] **מוכר — מאני דמוכר שביחי**, ובבי **לוקח — מאני דלוקח שביחי**.

היות ובבית המוכר מצויים כליו של המוכר, על כן שנינו: ברשות מוכר לא קנה עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשותו, כי כליו של מוכר רשות מוכר הוא, ואין הלוקח קונה

[צ].

וכן דעת רוב הראשונים שמשיכה קונה אף בכליו של מוכר. וראה להלן פו א הערה 3 שיש חולקים בזה.

ובחידושי הגר"ח [גניבה ג ב] הוסיף שאף לשיטת רוב הראשונים לא מהני משיכה לקנות בכליו של מוכר, אלא כאשר עושה מעשה משיכה באותו כלי, אבל אם משך את החפץ מזוית לזוית בתוך כליו של מוכר, לא קנה, דהרי הוא כמושך ברשותו של מוכר, וכן אם משך את הכלי לחצאין באופן שאי אפשר לקנות את הכלי עצמו, לא יקנה את מה שבתוכו, אף שהחפץ שבתוכו נמשך ממקומו הראשון בשלימות. וראה שם בגליונות החזון איש. ובבבא מציעא ט ב מספקא ליה לרבי אלעזר

אם אפשר לקנות חפץ על ידי משיכת הבהמה עליו מונח החפץ, וכתב הרא"ש דלא דמי, כי בהמה אינה נעשית בסיס לכלים שעליה, אבל המושך כלי וחפץ בתוכו בודאי קנה במשיכתו. וראה עוד ב"פלפולא חריפתא" אות ט.

20. כתבו התוספות: הגמרא היתה יכולה לדחות את הקושיא, ולחלק בין שני המקרים; אמנם כליו של לוקח לא בטל אל רשות המוכר, וכליו קונה לו, אבל כליו של מוכר בטל אל רשות הלוקח, היות וניחא ליה למוכר שיתבטל כליו אגב רשות מוכר כדי שיתקיים המקח.

אולם הרשב"ם [להלן פו א ד"ה ומדכלין] כתב להיפך: אף אם נאמר: כליו של מוכר לא בטל אגב רשות לוקח, עדיין יש לומר: כליו של

בו.

לוקח" מחמת מקומו של הכלי, אלא מחמת הכלי עצמו, כי ברשות מוכר מודדים בדרך כלל בכליו של מוכר, וברשות לוקח מודדים בדרך כלל בכליו של לוקח.⁽²¹⁾

אמר רבא: תא שמע מברייתא שאין הלוקח קונה בכליו שנמצא ברשות מוכר:

מי שהיו חמריו ופועליו טעונים תבואה של אדם אחר על גבן, ומשך את חמריו ופועליו⁽²²⁾ והכניסם לתוך ביתו כדי לקנות מן הבעלים את התבואה.

הרי זה לא קנה את התבואה.

לא במה משך את חמריו ופועליו, שהרי בני אדם הוא משך, ומשיכת אדם טעון פירות אינה מועילה לקנות את הפירות.⁽²³⁾

והיות ובבית הלוקח מצויים כליו של הלוקח, על כן שנינו: ברשות לוקח, דהיינו בכליו של לוקח, כיון שקיבל עליו מוכר, ונתרצה במקח, מיד — קנה הלוקח, היות וכליו של לוקח רשותו היא, וכליו של אדם קונים.

ואף אם היה כליו של מוכר ברשות לוקח, כך היה הדין — לא קנה לוקח עד שיגביהנה או שיוציאנה מרשות מוכר, כלומר מכליו.

ואף אם היה כליו של לוקח ברשות מוכר, כך היה הדין — מיד כשקבל עליו מוכר, קנה לוקח.

ולא שנינו בברייתא "רשות מוכר" ו"רשות

של לוקח, ומשמע דכליו של אדם שלישי אינו מעכב את הקניין, לפיכך ברשות לוקח קנה לוקח וברשות מוכר לא קנה לוקח. [וכן משמע ברמב"ן להלן ד"ה פסק בשם יש מפרשים]. והא דלא מוקמינן לכל הברייתא בכליו של נפקד, היא משום דלא שכיח כל כך שיהיו כליו של אדם שלישי ברשותו של המוכר והלוקח.

22. כך היא גירסת רשב"ם ופירושו. ובתוספות כתבו: לא גרסינן חמריו ופועליו [בוא"ו], אלא חמרין ופועלין [בנו"ן], כי בחמריו ופועליו של לוקח, אף בלא שפירקן והניחן ברשותו יקנה הלוקח במשיכתם של חמריו. [ולדברי רשב"ם שהתבואה היתה של גבן של הפועלים יש לומר: אם תימצי לומר שהם שלוחיו של הלוקח, אם כן אף בלא משיכה לרשותו יקנה הלוקח על ידי הגבהתם].

23. רשב"ם.

לוקח בטל אל רשות המוכר, כדי שלא נוציא את החפץ הנמכר מחזקת המוכר שמוחזק בו עד עתה.

21. א. כתב הרא"ש: אף שבין ברשות מוכר ובין ברשות לוקח, כליו של לוקח קנה לו וכליו של מוכר לא קנה לו, מכל מקום מנה אותם התנא [לעיל עמוד א] כשתי מידות, היות ויש נפקא מינה ביניהם לעניין מדידה, ראה שם.

ב. כתב הרשב"ם [לעיל עמוד א ד"ה עד שיקבל]: למאן דמוקי במאני דמוכר בי מוכר ומאני דלוקח בי לוקח, איכא לאוקמי נמי בבא דברשות הלה המופקדים אצלו — במאני דנפקד בי נפקד, והלכך לא קנה לוקח בכליו דנפקד עד שיקבל עליו או שישכור את מקומן.

והנה בפשוטו מה ששנינו: עד שישכור את מקומן, אינו מתייחס אל הכלי, אלא אל מקומו של הכלי, ואף שמדובר בכליו של נפקד, מכל מקום קנה הלוקח על ידי שהמקום נעשה רשותו

ואף לא במה שנכנסו הפועלים לתוך ביתו, היות והתבואה מונחת על גבי בני אדם, ולא על גבי קרקע הלוקח.

לפיכך, בין אם פסק הלוקח את מחיר התבואה עם המוכר, עד שלא [עדיין לא] מדר את התבואה והניחה ברשותו.⁽²⁴⁾

ובין אם מדר הלוקח והונחה התבואה ברשותו, עד שלא פסק, ועדיין לא פסקו המוכר והלוקח ביניהם את מחיר התבואה.

הרי שניהן יכולין לחזור בהן.

אם פסק ולא מדר, יכולים הם לחזור בהם,

היות ועדיין לא עשה הלוקח קניין במקחו.

ואם מדר ולא פסק, יכולים הם לחזור בהם, היות ועדיין אין הם גומרים בדעתם למכור ולקנות, כפי שיבואר להלן בגמרא.

אם פירקן, אם פרק את משאם של חמריו א-19 ופועליו,⁽¹⁾ והכניסן לתוך ביתו, הרי יש כאן הנחה ברשות לוקח.

לפיכך, אם פסק הלוקח את מחיר התבואה עם המוכר, אפילו עד שלא מדר את התבואה שהוא קונה⁽²⁾, הרי זה קנה,⁽³⁾ ואין שניהן יכולין לחזור בהן.

שניהן יכולין לחזור כיון דעדיין לא פירקן, ונקט פסק עד שלא מדר מדר עד שלא פסק משום דבעי לפלוגי בסיפא ביניהם.

1. כתב הרשב"ם: בין אם המוכר פרק את התבואה והכניסה לתוך ביתו של לוקח, ובין אם הלוקח עשה זאת. אם פסקו את המחיר ביניהם קנה לוקח בחצירו, אף אם המוכר הוא שהכניס לשם את התבואה, ואם לא פסקו ביניהם את המחיר, לא קנה לוקח, אף על פי שהוא הכניס את התבואה לתוך ביתו.

2. כאשר בדעתו לקנות את כל התבואה, אין המדידה מעכבת, היות והיא אינה אלא "גילוי מילתא בעלמא" כמה עליו לשלם, אולם אם אין בדעתו לקנות אלא כמות מסויימת, אזי יכולים הם לחזור בהם עד שתגמר המדידה — רשב"ם, על פי הגמרא להלן עמוד ב.

3. א. קניינו של הלוקח הוא על ידי חצירו ורשותו, ולא על ידי משיכת התבואה אל רשותו, לפיכך אין צורך לפסוק את המחיר לפני פריקת התבואה מעל גבי החמרים, כי אף אם פסקו

ובתוספות פירשו שהתבואה מונחת על גבי בהמה. [ולדבריהם נחא הא דקתני חמרים, כי לדברי רשב"ם שהתבואה מונחת על גבי האנשים, אם כן "פועלים" הם ולא "חמרים"].

ובבבא מציא ט ב מיבעיא ליה לרבי אלעזר אם משיכת בהמה על מנת לקנות מה שעליה מועילה לקנות את מה שעל הבהמה, וכתבו התוספות דמהכא ליכא למפשט דלא קנה, היות וכאן מדובר כשהלוקח משך רק את החמרין, והם משכו את הבהמה.

ועוד כתבו: אפילו אם משך הלוקח את הבהמה עצמה, לא קנה את התבואה, כי משיכת בהמה על מנת לקנות את מה שעליה אינה מועילה אלא כאשר אמר לו המוכר בפירוש שעל ידי משיכת הבהמה הוא יקנה את מה שעליה, אבל כאן המוכר אמר לו בסתמא: לך וקנה, ובכחאי גונא משיכת הבהמה אינה מועילה למה שעליה.

24. רשב"ם. לפי זה אתי שפיר הא דמשמע מן הברייתא שאם פסק ומדר קנה הלוקח.

ובתוספות פירשו מדידה בלא הכנסה לרשותו, לפיכך כתבו: אפילו מדר ופסק נמי

ברשותו.⁽⁴⁾

ומדבליו של מוכר ברשות לוקח, לא קנה המוכר, דהיינו, שכליו של המוכר טפלים ומתבטלים כלפי רשות הלוקח, ואינם מעכבים את קניינו של הלוקח, לכן, כליו דלוקח נמי, כשהם ברשות מוכר, לא קנה הלוקח. היות והחפץ נמצא ברשות המוכר, והכלי של הלוקח טפל אל הרשות של המוכר בה הוא נמצא, ואינו חולק רשות לעצמו.⁽⁵⁾

ואם מדד את התבואה עד שלא פסק את מחירה, לא קנה, אלא שניהן יכולין לחזור בהן. ולהלן מבארת הגמרא, מדוע תלוי הדבר בפסיקת המחיר.

וממה ששנינו, פירקן והכניסן לתוך ביתו ופסק עד שלא מדד, אין שניהן יכולין לחזור בהן, יש ללמוד, שכליו של מוכר אינם מעכבים את קניינו של הלוקח, שהרי מן הסתם היתה התבואה בכליו של מוכר, ואף על פי כן קנה הלוקח על ידי שנכנסו והונחו

מועילה אף בכליו של מוכר, כגון כשהוא מוציא מרשות מוכר לסימטא, ושוב אין להוכיח ממה שקנה במשיכתו לדין קניין חצר וכלים, וכן נראה מדברי הרשב"ם — רמב"ן.

ולדבריהם, הפסיקה היתה אחרי שהונחה התבואה ברשות לוקח [ואין המשיכה קונה למפרע על ידי מה שפסק אחר כך] שאם לא כן איך רוצה הגמרא להוכיח מכאן שרשותו של לוקח קונה לו אף אם התבואה בכליו של לוקח, הרי יש לדחות ולומר: הלוקח קנה על ידי משיכתו ולא בקניין חצר. וראה עוד ברכינו יונה ובתוספות בבבא מציעא ט ב ד"ה משוך אם משיכה בכליו של מוכר מועילה בסתמא בלא שהמוכר אמר לו משוך כלי זה וקנה מה שבתוכו.

4. ואם תאמר: אם הכלי בטל אגב רשות לוקח, מדוע לפני הפריקה כאשר עדיין התבואה נמצאת על גבי התמרים או על גבי בהמתן, לא קנה הלוקח על ידי חצירו היות והכל בטל אגב רשותו?!

יש לומר: דוקא כלי בטל אגב הרשות ולא בהמה — תוספות.

5. כתב הרשב"ם: אם אהני רשות לוקח לבטל

ביניהם את המחיר אחרי שכבר הונחה התבואה ברשותו — קונה הלוקח על ידי חצירו — רשב"ם.

ב. יש מפרשים: פירקן והכניסן לתוך ביתו קנה לוקח מטעם משיכה. וראיית הגמרא היא כך: אם מועילה משיכת התבואה כשהיא בכליו של מוכר, אם כן שמעת מינה: הכלי בטל אל הרשות בה הוא נמצא. וממילא יש ללמוד מכאן שהלוקח יקנה את התבואה בקניין חצר אף שהכלי הוא של המוכר, וכמו כן: לא יקנה כליו של לוקח ברשות מוכר היות והכלי טפל אל הרשות בה הוא נמצא וכן דעת הרמב"ם, ראה "לחם משנה" מכירה ד ה וב"אור שמח".

אבל אם תימצי לומר: אין הכלי טפל אל הרשות בה הוא נמצא, אם כן התבואה הנמצאת בכלי, הרי היא כנמצאת ברשותו של מוכר, ואין משיכה מועילה ברשותו של מוכר. [ועוד, אם אין הכלי טפל אל הרשות, דנים את הפירות ביחס לכלי, והרי לא זוו הפירות ממקומם ואין כאן משיכה, ראה ברמב"ן].

לפי זה, פסיקת המחיר היתה דוקא לפני הפריקה, כדי שמשיכתו תועיל לו בשעה שכבר נקבע המחיר, והמקח נעשה בגמירות דעת.

ג. אולם כבר הובא [לעיל פה ב הערה 19] שהתוספות ועוד ראשונים סוברים שמשיכה

באופן שפירק את משאם של החמרים והפועלים והניחם ברשות לוקח.

והרי שנינו: ברשות לוקח, כיון שקיבל עליו מוכר — קנה לוקח. ואם כן, מה לי פסק המוכר את מחיר התבואה עם הלוקח, מה לי לא פסק?

אמר ליה רבינא: אם פסק קנה לוקח, היות וסמכא דעתיה שיתקיים המקח.

אבל אם לא פסק — לא סמכא דעתיה, שמא לא יתקיים המכר, היות וכל עוד לא קצבו ביניהם את המחיר, יתכן שהמוכר ידרוש דמים מרובים, או שהלוקח ירצה לשלם דמים מועטים, והם לא ישתוו ביניהם.

לפיכך שנינו: אם פסקו ביניהם — קנה הלוקח, אף אם עדיין לא מדדו את המקח. ואם לא פסקו ביניהם — לא קנה הלוקח.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע ראייה מדברי רב ושמואל, שכליו של לוקח קונים אף ברשות המוכר:

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו, שניהם אמרו: כליו של אדם קונה לו בכל מקום.

ויש לדקדק: הרי לשון "בכל מקום" בא לחדש ולרבות; לאתויי מאי, מה באה לשון זו להוסיף?

אמר רב נחמן בר יצחק: אין ראייה מברייא זו! היות ואפשר לפרש אותה כך: פסק עד שלא מדד, אין שניהם יכולים לחזור בהם, באופן שפירקן מעל גבי החמרים, ושפכין מן הכלים על גבי קרקע.

אבל אם התבואה נשארה בתוך כלי המוכר, יש לומר שאין הלוקח קונה בהיות התבואה בכליו של מוכר, כי אין הכלי טפל אגב הרשות בה הוא נמצא.

איכפד רבא. רבא, שהביא ראייה זו, הקפיד על מה שדחה רב נחמן בר יצחק כך את ראייתו. כי מירי, האם "שפכין" קתני, הרי פירקן "קתני"?

ו"פירקן", משמע כמות שהם, עם הכלים בהם נמצאת התבואה.

אלא, אמר מר בר רב אשי: כך יש לדחות את ראייתו של רבא, ולומר: הכא במאי עסקינן במתאכלי דתומי, חבילות של שומים, שאינם מונחים בשקים על גבי החמרים, אלא כמות שהן — בלא שקים.

אבל בתבואה הנמצאת בשק, אם היה השק של המוכר, לא קנה הלוקח, אף אם נמצא השק ברשותו, היות וכליו של המוכר מעכב בעד קניינו.

אמר, שאל ליה הונא בריה דמר זוטרא, לרבינא: מכדי, "פירקן" קתני, הרי מדובר

להיפך: יותר מסתבר לומר שכליו של מוכר יתבטל אגב רשות לוקח, מאשר לומר שכליו של לוקח יתבטל אגב רשות המוכר, דניחא ליה למוכר שיתבטל כליו אגב הרשות כדי שיתקיים המקח.

כליו של מוכר, ולהוציאן מרשות מוכר, כל שכן וכל שכן דלוקח נמי ברשות מוכר יבטל הרשות את הכלי של לוקח, שלא להוציאן מחזקת המוכר שמוחזק בהן עד עתה. ובתוספות [לעיל פה ב ד"ה בכליו] כתבו

לא, האם לא, לאתויי רשות מוכר?

אם כן, שמע מינה כליו של לוקח ברשות מוכר, קונה לו.

ודחינן: לעולם כליו של לוקח ברשות מוכר אינו קונה לו, ומדברי רב ושמואל אין להוכיח שקנה, כי התם מיירי כגון דאמר ליה מוכר ללוקח: זיל, קני! אני רוצה שיקנו לך כליך.

ואכן, אם אמר לו המוכר ללוקח בפירוש:

אני רוצה שהכלי שלך יקנה לך, בודאי קנה הלוקח, היות שהרי הוא כאילו השאיל לו המוכר ללוקח את מקום הנחת כליו.⁽⁶⁾

אבל הספק שלנו הוא בסתמא, כאשר המוכר לא אמר ללוקח יקנה לך כליך, שאז אנו דנים, האם הכלי טפל אל הרשות בה הוא נמצא, ולא קנה הלוקח, או שהכלי אינו טפל אל רשות המוכר, ונמצא שהחפץ הנקנה מונח ברשותו של הלוקח, וקנה לו כליו, כמו שחצירו קונה לו.⁽⁷⁾

בטל לגבי הרשות, או הרשות בטל לגבי הכלי, הלכך כליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה, וכן נמי כליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה. [וכתב הטור בשם הרמ"ה: היות ואנו אומרים לא קנה משום ספק והמוציא מחבירו עליו הראיה, אם כן כאשר יקנה הלוקח מן המוכר שני חפצים אחד בכליו של לוקח ברשות מוכר, ואחד בכליו של מוכר ברשות לוקח, הרי זה קנה אחד משניהם ממה נפשך, והחפץ הקטן שלו לכל הפחות].

אבל הרי"ף גרם בתחילת הסוגיא כך: בעי מיניה רב ששת מרב הונא כליו של לוקח ברשות מוכר קנה או לא קנה, אמר ליה לא קנה, ומתוך שהשיב לו דלא קנה אלמא שהכלי בטל לגבי הרשות, פסק נמי דכליו של מוכר ברשות לוקח קנה. וראה מה שהשיג הרא"ש על הרי"ף בזה.

וה"כסף משנה" [מכירה ד ב] כתב בדעת הרי"ף והרמב"ם דתיתי בעינן, ובין בכליו של מוכר בין ברשות מוכר לא קנה הלוקח עד שיהיה כליו של לוקח ברשות לוקח. וראה עוד ב"מחנה אפרים" קניין חצר סימן י.

ב. האחרונים דנו: האם כליו של אדם הנמצא ברשות חבירו קונה לו דבר הפקר שנכנס אל תוכו, או שחבירו קנה על ידי רשותו. ראה "מגיד משנה", "לחם משנה" [זכיה ומתנה א ד]

6. כתב הרשב"ם לעיל פה א: כאשר אמר לו המוכר זיל קני, נחשב הדבר שיש לו רשות להניח שם את כליו. לפי זה אם נתן המוכר לקונה רשות מפורשת להניח שם את כליו, הרי הוא קונה בכליו אף בלא אמירת זיל קני, כדקיימא לן [פה א] כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו שם וראה עוד בעליות דרבינו יונה, ברשב"א, בש"ך ר ז וב"נתיבות המשפט" שם ס"ק ח.

אולם הרשב"ם כאן כתב דכמאן דמושיל ליה מקום הנחת כליו דמי. וכן הרי"ם מיגאש [פה ב ד"ה אמר ליה רבינא] כתב: ומהדינן שאני התם דאמר ליה זיל קני כלומר בדאמר ליה זיל קני בקנין דכיון דאמר ליה הכין הוה ליה כמאן דאקני ליה מקום בחצרו למהוי ביה ההוא כלי והוה ליה ככליו של קונה ברשות לוקח. וכן כתב בנמוקי יוסף שבאומר לו זיל קני המקום מושכר לו באמירה בעלמא. [וכן צריך לומר לפי משמעות הרי"ף, ורש"י בגיטין עח א שאף במקום שאין המוכר מקפיד אין הקונה יכול לקנות ברשותו של המוכר, ראה שם ברשב"א]. וראה היטב בלשונות הרא"ש כאן ולעיל פה ב הערה 13 אות ה.

7. א. כתב הרא"ש: נמצא דמספקא לן אם הכלי

שתי הסוגיות הבאות הובאו כאן, אף שאינן עוסקות בקנין כליו של אדם, כיון שהגמרא רצתה להוכיח את הדין הנידון בהן מברייתא דארבע מדות.⁽⁸⁾

תנן התם בקידושין כו א:

נכסים שיש להן אחריות קרקעות⁽⁹⁾, נקניין בקניין כסף על ידי מתן מעות, ובקניין שטר⁽¹⁰⁾ ובקניין חזקה על ידי שהקונה "יחזיק"

בקרע⁽¹¹⁾.

ונכסים שאין להן אחריות, מטלטלין, אין נקניין אלא בקניין משיכה, שמושכן לרשותו, או לרשות שיש לו חלק בו, כגון סימטא או חצר השותפין, אבל אין המטלטלין נקניין⁽¹²⁾ בכסף ולא בשטר או בחזקה.⁽¹³⁾

בישיבה שבפורא מתנו לה היו שונים להא שמעתא דלקמן, משמיה דרב חסדא.

ו"מחנה אפרים".

ואם היה כלי של לוקח בתוך כלי של מוכר ברשות לוקח ראה "בית שמואל" אבן העזר קלט יג ובמה שהקשו עליו ב"קצות החשן" [סימן ס"ק ו] ב"תורת גיטין" ובהגהת רבי עקיבא איגר דבחד זבינא בודאי אמרינן דקנה ממה נפשך.

כתב ב"קובץ שיעורים" אות שה: כל נידון הגמרא אם הכלי בטל אל הרשות או לא אינו אלא כאשר הכלי של אחד והרשות של אחר, אבל בחצר השותפין והכלי של אחד מהם [וכן בסימטא] אין הכלי בטל אל הרשות היות ויש לו רשות להניח שם כליו.

8. ראה מה שהובא להלן עמוד ב הערה 11 בשם רבינו גרשום.

9. שהן קיימים לעולם, ואחריות כל אדם — הלוח והנושה בחבירו עליהן שלפי שהן קיימין ועומדים לפיכך נסמכין עליהן — רשב"ם ורש"י קידושין כו א.

ופירוש "אחריות" — חזרה שחוזר המלוה עליהם וטורף אותם מן הלקוחות כשלא ימצא כלום ללוה — רמב"ם, וכלומר שחוזר לאחור, ולשון הערוך: "ואחריתך תאכל באש" [יחזקאל כג כה] תרגום: "ושפר ארעך תתוקד בנורא" [וכתב רש"י שם: שהן אחריות לישען עליהם לפרנסה]. — תוספות יום טוב קידושין א ה.

10. שכתב לו: שדי מכורה לך, או שדי נתונה לך, ומסר לו את השטר.

11. שנעל גדר או פרץ כל שהוא בקרע, או שחפר בה מעט, אם היא עומדת לחרישה.

12. כאשר קונה אותם בפני עצמן, אבל אגב קרע אפשר לקנות גם את המטלטלין על ידי כסף שטר או חזקה.

13. כתב הרשב"ם: לא באה המשנה למעט קניין הגבהה, וכל שכן הוא, שהרי הגבהה קונה בכל מקום ובכל דבר, דמשהגביהה — הניחה ברשותו אפילו בלא משיכה, כן נראה לי. וכן כתב בסמ"ע קצו ג דבמה שמגביהו בידו מביאו אותו לרשותו, דכל מה שהוא ביד האדם, הרי הוא כאילו מונח בביתו. [ובעליות דרבינו יונה כתב בסתמא: הגבהה עדיפא ממשיכה].

וב"קצות החושן" כתב: דאילו היכא דאינו מגביהו בידו ממש אלא מוגבה מכוחו נמי חשיב הגבהה כמו שכתבו תוספות פרק הגזול [בבא קמא צח א ד"ה והני] ואף על גב דהגבהה מכוח היה ברשות הרבים, ומשום דלא בעי סימטא אלא משיכה, אבל הגבהה קונה בכל מקום אפילו ברשות מוכר וברשות הרבים ואין לחלק בין הגבהה בידו ממש או מוגבה מכוחו. [וב"תורת גיטין" קלט טו נראה שאף אם מוגבה מכוחו קונה מתורת יד].

כל העושה מעשה שיש על עשייתו שני חיובי עונשים נפרדים, אחד קל ואחד חמור, כגון מיתה וממון –

כיון שהמיתה היא עונש חמור, והממון הוא עונש קל, הרי אנו אומרים "קים ליה בדרכה מיניה", כלומר, אנו מעמידים אותו בעונש הגדול, ואין מענישים אותו בעונש הקל.

כלל זה, ש"קים ליה בדרכה מיניה" נאמר אפילו אם לא נתחייב העובר בפועל בעונש החמור, אלא די בכך שעבר עבירה שיש בה גם עונש חמור.

וכגון שעבר את העבירה שחייבים עליה עונש חמור, בשוגג, שאז הוא אינו נענש במיתה, ובכל זאת הוא אינו נענש בעונש

ובשיבה שבפומבדיתא מתנו לה, משמיה דרב כהנא.

ואמרי לה יש אומרים שמועה זו משמיה דרבא⁽¹⁴⁾:

לא שנו במשנה הנ"ל בקידושין, שמשיכה קונה אלא בדברים שאין דרכן להגביה, היות והם כבידים, ⁽¹⁵⁾ אבל דברים שדרכן להגביה, דברים קלים ⁽¹⁶⁾ — בהגבהה, אין, אכן, קונים אותם ובמשיכה לא, אינם נקנים.

יתיב אביי וקאמר להא שמעתא, אביי ישב ושנה שמועה זו: דברים שדרכם בהגבהה, אין נקנין במשיכה, אלא בהגבהה בלבד.

איתיביה רב אדא בר מתנה לאביי מבריתא:

ולא דמי למי שמגביה בידו ממש, ראה שם.

14. ברי"ף וברא"ש איתא: אמר רבה לא שנו וכו'.

15. ולא במשיכה בלבד הם נקנים, אלא אף בהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום ובכל דבר — רשב"ם, ותוספות וכן היא שיטת רוב הראשונים. וברשב"א כתב בשם הראב"ד שדברים אשר אין דרכם בהגבהה, נקנים במשיכה ולא בהגבהה.

וב"אור שמח" [שם] חילק בין אוחו בידו לבין אם אינו אוחו בידו אלא שהחפץ מוגבה מחמתו, דלא מהני הגבהה זו אלא בדברים שדרך להגביה אותם ולא בדברים שאין דרכם בכך, ראה תוספות בבבא קמא צח א ד"ה הני.

16. הרשב"ם כתב לחלק בין דברים קלים לבין דברים כבדים. ובעליות דרבינו יונה כתב: דברים

וראה ברשב"א לעיל עו ב שכתב דאף שאויר חצירו של מוכר כחצירו מכל מקום קנה בהגבתו כיון דאיכא דעת אחרת מקנה, וכיון דעקר מחצירו ממש אין אוירו חשוב כל כך שלא תקנה שם הגבתו, אף על פי שאין משיכה קונה בחצירו ממש, אף על גב דאיכא דעת אחרת מקנה.

ובקידושין כו א תמה הרשב"א על דברי המפרשים שאפשר לקנות פיל על ידי מה שתולה חבילי זמורות והפיל קופץ למעלה כדי לאכלן, והרי אם אינו מגביהו ממש [בידיו] איך קנה לוקח ברשות מוכר כיון שאויר חצירו כחצירו וכל שסופו לנוח חשבינן ליה כנח על גבי קרקע. וראה ב"קצות החושן" [רעג ד] וב"דבר אברהם" [סימן כא ס"ק טז ובמילואים כא טו — טז]

וב"אור שמח" [מכירה א ד ד"ה אולם] כתב דאף שכתב הרמב"ם שכליו של אדם קונה לו גם מטעם הגבהה, מכל מקום אין זה אלא בסימטא, אבל ברשות הרבים לא מהני מה שמוגבה מכחו,

הקל של הממון. (17)

לפיכך, הגונב ממון מחבירו בשבת, באופן שבגנבתו עבר הגנב על מלאכת הוצאה בשבת, הרי הוא פטור מתשלום ממון על הגניבה, היות והוצאה בשבת היא עבירה המחייבת מיתת בית דין.

תניא: **הגונב כים**, ארנק, ובתוכו מעות, **בשבת**, שהגביהו והוציאו מרשות בעלים והניחו ברשות הרבים, הרי הוא **חייב** לשלם על הגניבה. (18)

ואף על פי שהוא חייב סקילה על הוצאת הכיס מרשות היחיד לרשות הרבים, אין אומרים "קים ליה בדרכה מינה" —

כיון **שכבר נתחייב בגניבה**, כשהגביה את הכיס ממקומו ברשות היחיד, **קודם שיבוא לידי איסור שבת** (19), שאינו אלא כשהוציא את הגניבה והניחה ברשות הרבים.

אבל, אם היה **מגרר** את הגניבה ו**יוצא** מרשות הבעלים, **מגרר אותה ויוצא** —

דהיינו שלא הגביה אותה ברשות הבעלים בכדי שיתחייב על "קניין" הגניבה על ידי הגבהה, אלא מעשה הגניבה היה רק בהוצאת החפץ מרשות הבעלים, על ידי שמשך את הגניבה מרשות הבעלים לרשות הרבים (20)

כבר הקשו בכתובות לא ב קושיא זו, ותירצו: הכא במאי עסקינן דאפקיה לצידי רשות הרבים, שסמוך לבתים היו נותנים אבנים ומכשולות כדי שלא יתחככו העגלות בבתים, ומקום זה קרוי: "צידי רשות הרבים".

וצידי רשות הרבים, לדעת רבי אליעזר, דין רשות הרבים יש להם לעניין חיוב על הוצאת שבת, ודין סימטא לעניין קנין משיכה היות ולא שכיחי ביה רבים.

עוד תירצו שם: במוציאו לרשות הרבים ממש, וכגון שצירף ידו למטה משלשה לקרקע, וגרר את הכיס בידו השניה מרשות בעלים, ונפל הכיס אל ידו הסמוכה לקרקע ברשות הרבים.

ולדעת התוספות והרבה ראשונים, סוגיא דין אינה סוברת כתירוצו זה, שהרי לפי תירוצו זה לא קנה הגנבה את הכיס על ידי "משיכה", אלא שידו של אדם קונה לו [בתורת הגבהה או מדין קניין יד], ואילו סוגיא דין מפרשת שגנב קנה את הגניבה בקניין משיכה, אבל הרשב"ם מפרש את סוגייתו על פי התירוצו הנ"ל וסובר שקניין הגנב בכיס אינו מטעם הגבהה, אלא שבמשיכה

שאינ דרכן להגביה, פירוש: מתוך כובד משאם אין דרכן להגביהו ולישא אותן בידו, אלא מושכין אותם או עומסין אותן על כתף. וראה להלן הערה 26.

17. הכי קיימא לן בכתובות לה א נראה שם בתוספות ד"ה ומי].

18. חייב הוא להשיב את הגניבה לנגנב, ואם באו עדים על גניבתו הרי הוא חייב בתשלומי כפל.

19. ואף אם לא היו עדים שהתרו בו על איסור שבת, ואפילו אם היה שוגג בדבר, מכל מקום פטור הוא, כפי שנתבאר בהקדמה לברייתא זו. [לפיכך שנינו: קודם שיבוא לידי **איסור שבת**, ולא שנינו **חיוב סקילה**].

20. ואם תאמר: איך קנאו הגנב במשיכתו מרשות בעלים אל רשות הרבים, הא קיימא לן אין משיכה קונה ברשות הרבים!.

הרי זה פטור מלשלם על הגניבה, (21) שהרי החיוב על איסור שבת ואיסור גניבה באין הם כאחד, בשעה שהוציאו מרשות בעלים.

ומברייטא זו רוצה הגמרא להוכיח שאף דבר שדרכו בהגבהה נקנה במשיכה:

והרי כיס, ד"בר הגבהה" הוא, שהרי כיס רגיל דבר קל הוא, (22) ואפילו הכי קני במשיכה?

ומוכח, שמועילה משיכה בכיס זה לקנותו ב"קניני גניבה". (23)

לתוך ידו הרי הוא מושכו למקום שיש לו רשות להניח שם את כליו. [וראה ב"קצות החושן" שנה א וחידושי הגר"ח גניבה ג ב].

21. אם באו עדים על גניבתו אינו משלם כפל, ולא עוד אלא שפטור הוא מדין "והשיב את הגזלה אשר גזל" ואם רוצה הבעלים את כיסו, אין בית דין כופין את הגולן להשיב את הכיס, אלא אם ירצה הבעלים, יבא ויקחנו מבית הגנב — על פי "קצות החושן" שנה ג.

22. בכתובות לא ב העמידו ברייתא זו בכיס בינוני, כי כיס קטן אין דרך לגוררו במשיכה, ואם משך אותו — אינו מתחייב עליו בשבת, ובכיס גדול אין שום חידוש בברייתא [לפי אותה שיטה שדנים עליה בסוגיא שם].

אבל בכיס בינוני יש חידוש בברייתא, כי סלקא דעתך אמינא אין דרך הוצאה בכך ואינו מתחייב בשבת, וקא משמע לן דאף בכיס בינוני הוי דרך הוצאה.

לפי זה יש לתמוה איך סלקא אדעתין בסוגיא דידן לפרש את הברייתא בכיס רגיל שהוא קל ודרך להגביהו, והא בכיס רגיל שמשכו על גבי קרקע אין חיוב בהוצאת שבת, כמבואר שם בכתובות!?

וכתבו התוספות לתרץ שלשה תירוצים:

א. יש דברים שדרך הוצאה בכך לעניין שבת, ואפילו הכי לעניין קניין, אין נקנין אלא בהגבהה. כלומר, גם לפי הסלקא דעתין בסוגיא כאן, מדובר בכיס בינוני, וכיס בינוני הוא חפץ שיש בני אדם שמושכים אותו, וזה מספיק כדי

להחשב דרך הוצאה בכך לענין שבת, אבל היות שדרכו אף בהגבהה, לעניין קניין אין מועילה בו משיכה וצריך הוא הגבהה.

ב. סלקא אדעתין בסוגין לפרש את הברייתא בגנב שהיה מגרר ויוצא דרך מחתרת, ואז נחשב הדבר כדרך הוצאה לעניין שבת אפילו בכיס רגיל וקל שדרך להגביהו, ולעניין קניין קשיא לן, איך קנה במשיכתו, הרי חפץ זה דרכו בהגבהה. ג. אכן, בעל כרחינו לפרש ברייתא זו בכיס בינוני, שאם לא כן תיקשי הא אין דרך הוצאה בכך, ואב"י היה יכול לדחות את קושיית רב אדא ולומר לו: הרי אף לדעתך, שדבר שדרכו בהגבהה נקנה במשיכה, חייב אתה להעמיד ברייתא זו בארנק כבד, וממילא אין מכאן קושיא אף למאן דאמר דבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה במשיכה, וראה להלן הערה 26.

23. א. בפשוטו כוונת הגמרא היא כך: הרי במשיכתו מרשות הבעלים אל רשות הרבים, נעשו שני דברים: א. הוצאה ומלאכת שבת, ב. גניבה; ואמנם, אין חיוב עונש על גניבתו, כיון דקים ליה בדרכה מיניה, אבל מכל מקום בודאי יש כאן "מעשה גניבה", והרי כדי לעשות מעשה גניבה, צריך מעשה קניין, ואם אין כאן קניין משיכה, אין כאן גניבה, וראה ברש"ש.

והנה הרשב"ם כתב: והא כיס דבר הגבהה הוא, ואפילו הכי אי לא משום איסור שבת הוה קני ליה במשיכה, כגון אם היה מגרר ויוצא בחול.

משמע מלשון רשב"ם שהגונב בשבת באופן שמתחייב הוא בנפשו אין לו "קנייני גניבה"

ותיקשי למאן דאמר: דברים שדרכם בהגבהה, אינם נקנים במשיכה!?

אמר, תירץ, ליה אביי: כאן מדובר באופן שגרר את הכיס **במיתנא**, ברצועה, בכיס שגוררים אותו ברצועה.

אך תמה רב אדא בר מתנה ואמר לאביי: **אנא נמי**, בכיס שמושכים אותו **במיתנא**, **קא אמינא**! מה בכך שיש לכיס רצועה, והרי סוף סוף, הוא דבר שדרכו בהגבהה, ואינו נקנה במשיכה! (24)

אמר ליה אביי לרב אדא: לא מדובר בכיס

קל שיש לו רצועה, אלא **במידו דבעי** (25) **מיתנא**, בדבר כבד שצריך רצועה, ואין דרכו בהגבהה אלא במשיכה. (26) (27)

תא שמע ראייה מברייטא, דארבע מדות במוכרים, שדבר הנקנה בהגבהה, נקנה גם במשיכה:

דתניא: **ברשות מוכר** — **לא קנה** לוקח, **עד שיגביהנה**, או **עד שיוציאנה** וימשכנה **מרשותו של מוכר** לסימטא.

והניחה הגמרא, שבאותו חפץ ששנינו לגביו "עד שיגביה", שנינו לגביו גם "עד

"גדול מאד" כלשון הרמב"ם, כי אף כיס גדול מאד אינו אלא משא בעל משקל בינוני]]

26. לעיל הערה 22 הובאו שלשה תירוצי תוספות איך ליישב את הסוגיא בכתובות עם קושיית הגמרא בסוגיא דידן.

והנה לפי ביאורו הראשון של התוספות, צריך לפרש שאמנם סלקא אדעתין שמדובר בכיס בינוני, אבל למסקנא מיירי בכיס גדול. נדלא כסוגיא דכתובות, כי לפי סוגיא דהתם בכיס בינוני מועילה משיכה, וכתבו הראשונים שמחלוקת סוגיות היא, והלכה כסוגיא דידן שנשנתה במקומה והיא עיקר].

אבל לפי ביאורם השני והשלישי יש לפרש אף למסקנא בכיס בינוני. ובפשוטו תלוי הדבר בגירסא ובפירוש של רבינו גרשום והרשב"ם, ראה בשתי ההערות הקודמות ובהערה 16.

27. כתבו הראשונים: יש להוכיח מדברי הגמרא כאן שדבר כבד שדרך למשכו, נקנה גם בהגבהה, שהרי כיס זה צריך הוא מיתנא כדי לטלטלו, ואף על פי כן שנינו ברישא: הגונב כיס בשבת חייב, שכבר נתחייב בגניבה — בהגבהה, קודם שיבא לידי איסור סקילה. [ולא מסתבר

בחפץ הנגנב, ורק באופן שאפשר לחייבו על גניבתו — יש לו "קניין" בחפץ, ראה ביאור הדבר ב"נתיבות המשפט" סימן שנא.

24. כתב הרשב"ם: אביי השיבו בסתמא, וסבור היה רב אדא דכיס קטן הוא, ותמה על תירוצו זה, ואמר ליה: אנא נמי מיתנא קאמינא לך, דאף על גב דאיכא ביה מיתנא דרכו להגביה הוא.

ורבינו גרשום פירש: **אמר ליה במיתנא** — בארנק גדול שיש רצועה בתוכו ונוהגים לגרור אותו ברצועה. אמר ליה רב אדא **אנא נמי במיתנא קאמינא** — הרי יכול הוא להגביהו, ודרכן של רוב בני אדם להגביה כיסן יותר מאותן שגוררין. [ותירץ אביי: בכיס גדול כמו שק שאין אדם יכול להגביהו אלא קושרו בחבל ומושכו]. וראה בהערה 26.

25. כך היא הגירסא שלפנינו וכן בפירוש רבינו גרשום: **דצריך** מיתנא. [וכתב רבינו גרשום: שאין אדם יכול להגביהו]. אבל ברשב"ם איתא: **דחזי** למיתנא, כלומר שראוי הוא לרצועה. [ובפשוטו גם כיס "בינוני" ראוי לרצועה, כי לפעמים נוח לאדם למושכו ולא להגביהו, ראה בהערה הבאה. (ואף כיס "בינוני" הוא כיס

שימשוך".

אלמא, מוכח מכאן: מידי ד"בר הגבהה", אי בעי בהגבהה קני ליה, ואי בעי במשיכה קני ליה, חפץ שראוי להגביה אותו, כגון דבר קל, אם ירצה, קונה אותו בהגבהה, ואם ירצה, יקנהו במשיכה.

וקשיא על מה שאמרו: דברים שדרכן להגביה, אין נקנים במשיכה! (28)

אמר, תירץ רב נחמן בר יצחק: לא קשיא!

ברייטא זו לצדדין קתני, שתי הלכות נאמרו כאן בשני מקרים שונים: (29)

מידי דבר הגבהה — נקנה בהגבהה ולא במשיכה.

ומידי דבר משיכה — אף במשיכה הוא נקנה.

תא שמע ממשנתנו, שהרי שנינו בה: המזכיר פירות לחבירו, משך ולא מדד קני.

והא פירות, דברים קלים הם, ובני הגבהה נינהו, וקתני דקני במשיכה, ותיקשי למאן דאמר דברים שדרכן בהגבהה אין נקנין במשיכה!?

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, בשליפי רברבי, במטענים גדולים של פירות, אשר קשה להגביה אותם, (1) ועל כן קונה אותם הלוקח במשיכה. אבל דבר קל שאפשר להגביהו, אין מועילה בו משיכה.

ותמהינן: אי הכי, (2) אימא סיפא: הלוקח פשתן מחבירו, הרי זה לא קנה עד שיטלטלנו ממקום זה למקום אחר, כלומר שיגביהנו. (3)

ולדברך, מאי שנא פירות, מאי שנא פשתן! (4)

אטו, וכי פשתן בשליפי רברבי מי לא עבדי,

לומר: לצדדין קתני, כדלקמן].

28. כתבו הראשונים: הגמרא היתה יכולה לתרץ שמדובר בחפץ שאין דרך להגביהו אלא למשוך אותו, ואף על פי כן קונה הוא בהגבהה, כפי שנתבאר לעיל שהגבהה קונה בכל דבר, וראה מה שביארו הרשב"ם ורבינו יונה מה טעם לא תירצה הגמרא תירץ זה.

29. ולא נאמרו שתיהן באופן [צד] אחד, אלא זה לצד זה וזה לצד זה.

1. כתב הרמב"ם [מכירה ג ב]: אם היה הטעון של פלפלים או אגוזים ושקדים וכיוצא בהן, והיה גדול שאין אחד יכול להגביהו הרי זה נקנה במשיכה, שאם יתירו יתפרד ויהיה לו בו טורח גדול, וכן כל כיוצא בזה.

2. ראה להלן בהערות ביאור השקלא וטריא בסוגיא כיצד להבין את דברי המשנה והחילוק שבין פירות ופשתן.

3. והא דקתני: עד שיטלטלנו ממקום למקום, הוא משום שכך דרך המגביהים את מקחם, שאינם מגביהים על מנת להניח במקום שהגביהו, אלא מגביהו והולך לו ונטלו לרשותו — רשב"ם. וראה עוד ברכינו יונה.

4. א. כתב הרשב"ם: הגמרא עומדת כאן על שינוי הלשון במשנה; לענין פירות שנינו לשון משיכה, ואילו לענין פשתן שנינו לשון טלטול למקום אחר, וכך מקשה הגמרא: בשלמא אם נניח שגם דבר קל נקנה במשיכה, אם כן יש לפרש הן את הדין של

וכי אין דרך בני אדם לקשור פשתן בחבילות גדולות!?

ואם בסיפא לעניין פשתן מדובר בחבילות גדולות כמו ברישא, מדוע לא די במשיכה, ואם מדובר בחבילות קטנות של פשתן, מן

הסתם גם ברישא לעניין פירות מדובר בחבילות קטנות, ואיך מועילה בהם משיכה!?(5)

ומשנינן: אין להשוות את הסיפא לרישא!

פירות והן את הדין של פשתן בקנין משיכה: בפירות שנינו: "משך", היות ופרי הוא חפץ קטן ועל ידי משיכה כל שהיא נעקר הפרי ממקומו לגמרי.

אבל המזכיר פשתן שהוא ארוך ולא קנה במשיכה מועטת, דעדיין לא נעקר כולו ממקומו, על כן שנינו: "עד שיטלטלנו ממקום זה למקום אחר", כלומר שימשכנו או יגביהנו למקום אחר, שיהיה נעקר כולו ממקום שהיה שם.

אבל אם נאמר שאין משיכה מועילה אלא במטען גדול, ואף מטען של פירות רחב הוא, ולא די במשיכה כל שהיא כדי לקנותו, אם כן שוים הם לגמרי, ומה בין פירות ששנינו בהם לשון משיכה, לבין פשתן ששנינו בו לשון טלטול למקום אחר!?

ב. תוספות כתבו דהכי פריך: בשלמא אי מוקמינן רישא בשליפי זוטרי וכן פשתן בשליפי זוטרי, יש לומר דפשתן בעי הגבהה משום שאין דרכו במשיכה כלל, אבל שאר דברים אף על פי שדרכם בהגבהה נקנים הם אף במשיכה. [כלומר, פירות דרכן בין בהגבהה בין במשיכה, על כן מועילה בהם משיכה; פשתן דרכו בהגבהה דוקא על כן כולל עלמא בעי הגבהה דוקא — רבינו יונה].

אבל השתא דמוקמינן בשליפי רברבי, אמאי פשתן אינו נקנה אלא עד שיטלטלנו דהיינו בהגבהה, והא אורחיה במשיכה כיון שהוא בשליפי רברבי!?

ג. על פירוש רשב"ם כתבו הראשונים: ואין פירוש זה מחזור, דפירות נמי, אפילו לשמואל

דספינה [ראה לעיל עה ב], במשיכה כל דהו סגי להו, שהרי כל פרי ופרי יצא ממקומו, ולא נחלקו רב ושמואל אלא בספינה וכיוצא בה שהוא כלי אחד, ראה ברשב"א, ריטב"א ור"ן.

משמע שהרשב"ם סובר: שק גדול של פירות נחשב כחפץ אחד, ואין משיכה מועילה בו אלא כאשר יעקור את כל השק ממקומו הראשון, ולא די במה שכל פרי ופרי שינה את מקומו ביחס לקרקע.

ד. דברי רשב"ם מתאימים לשיטת שמואל הסובר [לעיל עה ב]: אין משיכה מועילה אלא אם כן נעקר החפץ ממקומו הראשון, אבל לדברי רב האומר: כיון שמשך כל שהוא קנה, תיקשי לביאור הרשב"ם, דמאי שנא פשתן מפירות!?

וכתב רשב"ם אפשר לומר שאף רב מודה לשמואל לעניין פשתן, ולא נחלקו אלא בספינה שהיא על גבי המים, ובתנודה מועטת נחשבת היא כאילו נעקרה במקומה.

וראה מה שהובא לעיל עה ב בהערות שיש מן הראשונים הסובר שבשאר מטלטלין מודה שמואל לרב דסגי במשיכה כל דהו, ובעל כרחך יש לפרש את קושיית הגמרא כשיטת התוספות ושאר הראשונים.

5. כלומר, ואם תאמר: בפירות שנינו לשון משיכה, היות ומועילה בהם משיכה, ובפשתן שנינו לשון טלטול למקום אחר, דהיינו הגבהה, היות ואין מועילה בהם משיכה אלא הגבהה.

תיקשי: מה שנא פירות, מאי שנא פשתן [כפי שנתבאר בפנים]!?

שהרי שנינו: בהמה גסה נקנית במסירה ואין צריך להגביה אותה.

ובהמה הדקה נקנית בהגבהה ולא במסירה, אלו הם דברי רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר.

וחכמים אומרים: בהמה דקה נקנית במשיכה. (7)

והא בהמה דקה, דבר הגבהה היא, שהרי קלה היא במשקלה, וקטני דקני במשיכה

אמנם, ברישא לעניין פירות מדובר בחבילה גדולה שקשה להגביה אותה, לפיכך קונה אותה הלוקח במשיכה. אבל בסיפא, לעניין פשתן, מדובר בחבילות קטנות, היות ושאיני פשתן משאר פירות, דהא משתמיט, מחליק הוא מידי הנושא אותו, ואין יכולים לעשות ממנו חבילות גדולות, על כן אין חבילות פשתן נקנות אלא בהגבהה ולא במשיכה. (6)

אמר ליה רבינא לרב אשי: תא שמע ממשנה בקידושין [כה ב]:

צורך בהגבהה, ויש לדון אם גם לדעת הרמב"ם די במשיכה].

וכתב הראב"ד: בטעון של עצים ופשתן אין צורך להתירו ולהגביה כל עץ ולבדו, אלא אף על פי שהוא טורח עליו להגביהו שלם, ותאמר: אין דרכו בהגבהה, אפילו הכי טפי נוחא ליה בהגבהה יותר מבמשיכה משום דמשתמיט. [נראה שהראב"ד לשיטתו (כפי שכתב הרשב"א, ראה בעמוד א הערה 15), שדבר הנקנה במשיכה אינו נקנה בהגבהה, לפיכך הוצרך לחדש כאן התר הגבהה, אבל לשיטת רוב הראשונים אין כל חידוש בדבריו, ואף בדבר שנוח יותר במשיכה — אם רצה, הרי הוא קונה אותו בהגבהה].

7. לעיל עו א נחלקו הראשונים [ראה שם בתוספות ד"ה ספינה] אם משיכה עדיפה ממסירה, או שמסירה עדיפה ממשיכה.

לדעת רשב"ם: משיכה עדיפה, אם כן לדברי רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר בהמה גסה נקנית במסירה וכל כן במשיכה, ולדברי חכמים בהמה דקה נקנית במשיכה ולא במסירה.

ולדעת רבינו תם: מסירה עדיפה, ולשיטתו — רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר אומרים: בהמה גסה נקנית במסירה ולא במשיכה, ולדברי חכמים בהמה דקה נקנית במשיכה וכל שכן במסירה.

6. על פי רשב"ם. [כלומר, שינוי לשון המשנה נובע משינוי דינם של מטען גדול וחבילה קטנה, ומה שחילקה המשנה חילוק זה בין פירות לבין פשתן, אורחא דמילתא הוא שאין עושים חבילות גדולות מפשתן].

ורבינו חננאל פירש: משתמיט — מתנתק, שאף בחבילות גדולות אין דרכו להמשך לפיכך קונה הוא בהגבהה דוקא.

והרמב"ם [מכירה ג ב] כתב: המקבץ עצים או פשתן ועשה מהן טעון גדול שאי אפשר להגביהו, אינו נקנה במשיכה, שהרי אפשר להתיר האגד ולהגביהו עץ עץ וכן כל כיוצא בזה. [ראה מה שהובא לעיל הערה 1].

וכתב ב"כסף משנה" נראה מדברי רבינו שהוא מפרש שאני פשתן שאפשר לשומטו מעט מעט ולהגביהו, [וכן נראה בפירוש רבינו גרשום] ומשום הכי אפילו הוא שליפי רברבי אינו נקנה אלא בהגבהה, והוא הדין לכל דבר שאין טורח כל כך כשישמטנו מעט מעט ויגביהנו. אבל פירות דהיינו כגון אגוזים שקדים ופלפלין דלא משתמיט, כלומר שיש טורח גדול להתירן ולהגביהן מעט מעט נקנין במשיכה. וראה עוד ברבינו יונה.

[לעיל עמוד א כתבו התוספות בד"ה אבל שתכריך גדול של שטרות נקנה במשיכה ואין

לדברי חכמים! (8)

במוכרים. (11)

ומשנינן: **שאני בהמה** משאר מטלטלין משום **דסרכא**, מסתרכת ומתדבקת היא ברגליה בקרקע, ואי אפשר להגביה אותה אלא בקושי, (9) לפיכך הדרך לקנותה הוא במשיכה, אבל שאר מטלטלין הקלים במשקלם נקנים בהגבהה ולא במשיכה. (10)

גם סוגיא זו הובאה כאן היות והגמרא רצתה להוכיח את הדין מברייתא דארבע מידות

רב ושמואל דאמרי תרוייהו, שניהם אמרו את הדין דלקמן: האומר לחבירו: **כור**, שלשים סאה, תבואה **בשלשים** סלע **אני מוכר לך**, והתחילו למדוד את התבואה, הרי זה (12) **יכול לחזור בו** (13) כל זמן שלא מדד לו כור שלם, ואפילו כשהם עוסקים במדידת הפאה האחרונה — לא קנה כלל, ויכול הוא לחזור בו מכל המקח. (14) (15)

8. א. ואף שרבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר אומרים: בהמה דקה נקנית בהגבהה, מכל מקום מסתבר שהלכה כחכמים, וראה עוד ברכינו יונה.

9. א. רשב"ם. ורכינו חננאל פירש: דסרכא — שורטת. [ראה ברש"ש ובבבא קמא כב א רש"י ד"ה בסריכא].

ב. מדברי רבינו גרשום משמע שקושיית הגמרא היא מדברי רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר: מדוע בהמה דקה נקנית בהגבהה, הרי בודאי דרכה במשיכה ולא בהגבהה?! [דבריו מתאימים לשיטת הראב"ד שסובר: דברים הנקנים במשיכה, אינם נקנים בהגבהה].

לפירוש רבינו גרשום תירצה הגמרא כך: הא דלא אמרו רבי מאיר ורבי שמעון בן אלעזר בהמה דקה במשיכה, הוא משום שדרך הבהמה היא שכשרוצים למושכה נמשכת היא עצמה לאחריה ופעמים כסבור שמשכה לפנים ולא משכה אלא לאחור, להכי קתני והדקה בהגבהה.

10. כתב בעליות דרכינו יונה: קיימא לן בהך שמעתתא דדברים שדרכן להגביה — בהגבהה אין, במשיכה לא. וכן נפסק ברמב"ם ובשולחן ערוך.

ורבינו חננאל ז"ל כתב: אף על גב דפריקי כל הני, לא סמכינן עלייהו דדחייתא נינהו, ובהדיא קיימא לן דכל מילי מקנו במשיכה.

11. ובפירוש רבינו גרשום כתוב: רב ושמואל דאמרי תרוייהו נמי לענין מידות מוכר. [כלשון הברייתא ארבע מידות במוכרין].

12. בפשוטו בין מוכר ובין לוקח יכולים לחזור בהם, וראה בהערות הבאות.

13. אפילו אם מדד הלוקח לתוך כליו, ואפילו אם עמד הכלי ברשות לוקח — לא קנה, וכן אם משך הלוקח [או הגביה] את התבואה לא קנה — רשב"ם, וראה בהערה הבאה.

14. כתב הרשב"ם: אף על פי שמשך כט סאין אינה משיכה מעליא, דכור זה חד מקח הוא, ועד דמשיך כוליה לא קני, כדאמרינן בפרק הזהב [בבא מציעא מז א] דהיכא דמכר לו חמור בפרה וטלה ומשך את הפרה ולא משך את הטלה שניהם יכולים לחזור בהם משום דלא הויא משיכה מעלייתא.

ובשלחן ערוך רג ב נחלקו הפוסקים בהחליף פרה וטלה בכור חיטים ומשך את הפרה האם קנה בחיטים כנגד דמי הפרה היות והחיטים ראויים להחלק וראה בעליות דרכינו יונה וב"נתיבות המשפט" ר יב.

15. כאשר כלה למדוד את כל הכור, קנה

ואם אמר לו: **כור** תבואה **בשלשים** סלע, כל **סאה** וסאה **בסלע אני מוכר לך** — כל סאה תבואה נחשבת כמקח בפני עצמו, לפיכך, **ראשון ראשון קנה**. כל סאה וסאה שנמדדה, ⁽¹⁶⁾ נקנית ללוקח, ⁽¹⁷⁾ ושוב אי אפשר לחזור בו מן המקח של אותה סאה. ⁽¹⁸⁾

תא שמע מבריייתא דארבע מידות, שאף קודם שנתמלאה המדה קנה לוקח, ואינו יכול לחזור בו: ⁽¹⁹⁾

אם היתה מדה של אחד מהן, כגון של לוקח — ראשון ראשון שנכנס אל המדה קנה הלוקח מיד, אף שלא נתמלאה המדה.

והניחה הגמרא שבריייתא זו מדברת במוכר לו כמות מסויימת של תבואה, והלוקח קונה כל משהו ומשהו מיד כשהוא נכנס אל המדה.

ותיקשי לרב ושמואל שאמרו אין המקח מתקיים עד שימדוד את כל הכמות הנמכרת?!

ומשנינן: כאן מדובר **בכגון דאמר ליה מוכר: חין, כמות של שנים עשר לוג, בשנים עשר סלעים, כל לוג** ⁽²⁰⁾ ולוג **בסלע, אני מוכר לך.**

אחרון, וטעמא דשמואל משום דמספקא לן, וראשון ראשון קנה משום דתפיס ולא מפקינן מיניה. [רב ושמואל נחלקו כאשר אדם אמר שני משפטים סותרים האם המשפט האחרון הוא העיקר ואנו אומרים שדעתו היתה לחזור בו מן המשפט הראשון, או שאנו מסופקים בכוונתו]. אם כן נראה דלשמואל לוקח יכול לחזור בו ולא מוכר, ולרב אין אחד מהם יכול לחזור בו, וקיימא לן כשמואל.

וכתב הריטב"א: אף על גב דגבי תקפו כהן אמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה ומוציאין אותה מידו, שאני הכא דתפס ברשות, שהמוכר עצמו מדד לתוך כלי הלוקח.

19. כתב הרשב"ם: הא דקאמר "תא שמע" ולא קאמר "מיתבי", הוא משום שכבר הקשו הרבה מבריייתא זו. [בפשוטו, כוונתו שדרך הגמרא הוא שכאשר נאמרת מימרא ויש עליה קושיא, מתחילה משיבים עליה בלשון "מיתבי", ואחר כך באים לברר את העניין בלשון "תא שמע", ואילו כאן הקשו מעיקרא בלשון "מיתבי"].

20. הא דנקט חין ולוגים שהם מדות הלח, ולא כור וסאים כמו מעיקרא, הוא אגב מימרא דרב

הלוקח, ואין יכולים לחזור בהם מן המקח. וראה בעליות דרבינו יונה שתמה איך יחול קניין כל הכור למפרע, הרי בשעה שמדד ומשך כט סאין עדיין לא קנה כלום, ומדוע כאשר מדד את הסאה האחרונה יקנה את הכל?!

ותירץ רבינו יונה בשתי דרכים: א. משיכה ראשונה הועילה לו, ומה שיכול היה המוכר לחזור בו הוא משום שכך היתה דעתו שיוכל לחזור בו מן המקח אם ירצה לחזור בו לפני שכלתה המדידה.

ב. מדובר שהמוכר מדד לתוך כליו של לוקח וכליו קונה לו לאחר שכלתה מדידת כל הכור, וראה עוד ברשב"א.

16. אבל אם מדד רק חצי סאה לא קנה ויכול לחזור בו, ואם מדד סאה ומחצה, סאה הראשונה נקנתה ללוקח ומחצית הסאה עדיין לא נקנתה.

17. והוא שמדד לתוך קופתו של לוקח, והקופה נמצאת במקום שכליו של לוקח קונה לו.

18. כתב בשיטה מקובצת: ראיתי מאן דכתב טעמא דרב דאמר ראשון ראשון קנה הוא משום דסבירא ליה [בבא מציעא קב ב]: תפוס לשון

תא שמע מברייטא, דלא כרב ושמואל:

כשם שאסור לאדם להלוות מעות לחבירו בריבית, כך אסור לו למכור חפץ בזול מחמת הקדמת דמי המקח מראש. (23)

השוכר את הפועל בחודש ניסן, כדי לעשות, שיעשה הפועל עמו מלאכה לגורן, בעת אסיפת התבואה אל הגורן, ושילם לו את שכרו מראש — בניסן.

אם התנה השוכר לשלם לפועל: היום בדינר, דינר עבור כל יום מימי עבודתו בזמן הגורן —

ולגורן — יפה שכרו בכל יום סלע [ארבעה 19-א דינרים].

כלומר, אם בשעת הגורן יוכל הפועל להשכיר את עצמו עבור סלע ליום, ועבור הקדמת המעות מניסן, משכיר הפועל את

ומה ששנינו ראשון ראשון קנה, אין הכוונה כל משהו ומשהו שנכנס אל המדה, אלא הכונה לכל לוג ולוג.

וכדאמר רב כהנא [בשבת פ ב (21)] "שנתות" היו בהין. בכלי גדול שמיועד למדידת "הין" [שנים עשר לוג], עושים לפעמים "שנתות", כלומר סימנים של חריצים היו בתוך הכלי, כדי שיוכלו למדוד בו גם כמות קטנה יותר. סימן אחד למדת לוג, וסימן שני לשני לוגים וכו'.

הבי נמי בברייטא דידן, שנתות היו במדות.

לפיכך שנינו ראשון ראשון קנה. שעל אף שיש בכלי כולו מדת "הין", מכל מקום, אם אמר לו כל לוג בסלע אני מוכר לך, הרי כאשר מילא את הכלי עד לסימן של לוג אחד, קנאו הלוקח, ואינם יכולים לחזור בהם ממקחו של לוג זה. וכן כשמילא את הכלי עד לסימן של שני לוגים, נקנה גם הלוג השני ללוקח. (22)

כהנא.

21. על פי תוספות. והא דלא הביאה הגמרא את המשנה במנחות פז ב הוא משום שרצו לומר שאף בכלי מידה של חול עושים שנתות ודברי רב כהנא בשבת פ ב נאמרו על מדות של חול. והרמב"ן כתב שהיות ורב כהנא תירץ על ידי משנה זו על כן הביאה על שמו. [הרש"ש בגיטין מב ב כיון לדברי הרמב"ן].

22. כתב בעליות דרבינו יונה: דוקא כשיש בה שנתות, אבל אם אין בה שנתות, אף על פי שאמר לו קב במעה אני מוכר לך, לא אמרינן כשיתן שם קב או יותר קנאו, וכגון שהדבר ברור לעין שיש שם קב או יותר, אלא עד שתתמלא

המדה לא קנה, לפי שאין ידוע בכיון מתי יש שם קב מצומצמת, וכשיש שם יותר מקב, נמצא שאין כאן מדידה לקב, שהרי מותר הקב המעורב עם הקב ודאי לא קנאו כיון שאין קב שלם. [וכן דעת הר"י מיגאש שבלא שנתות אינו קונה עד שתתמלא המדה].

ועוד כתב רבינו יונה: ויש לדחות דלהכי אוקמוה בשיש בה שנתות, דלאו אורחא דמילתא למכור קב קב בפני עצמו, כיון שאין שם שנתא לקב, ואין ידוע מתי יש שם קב.

23. תשלום ריבית זה נקרא: "אגר נטר לי" כלומר שכר עבור המתנת מעות, שהלוקח ממתין למוכר עד שיתן לו את המקח, שהוא תשלום על מעותיו, ההפרש בין ערך המקח למה שהלוקח

עצמו בזול — דינר ליום.

אסור לבעל הבית להנות **הימנו**, מן הפועל, משום איסור ריבית, ⁽¹⁾ שהרי הפועל נותן לו בשעת הגורן עבודה שערכה סלע, עבור מה שהלוקח הקדים לשלם לו דינר בניסן, והמתין לו עד עכשיו.

אבל, אם שכרו בעל הבית **מהיום**, שיתחיל לעבוד אצלו מהיום, במחיר של **דינר ליום**, ושילם לו בעל הבית את שכרו מראש —

אין איסור בכך, ואף שלגורן **יפה** שכרו בכל יום **סלע**, מכל מקום **מותר** הדבר.

שכל פעולתו, מהיום עד לאחר ימות הגורן, כיום אחד ארוך היא נחשבת, ואין כאן "אגר נטר לי" שהרי התחיל בפעולתו מיד.

אבל אם לא התחיל הפועל במלאכתו אלא בשעת הגורן — אסור הדבר, שהרי עבור המתנת מעותיו השכיר הפועל את עצמו בזול.

מקרה זה דומה למי שמוכר לחבירו כור בשלשים סלע, סאה בסלע, שהרי הזכיר לתת

לו דינר ליום, ולא אמר לו בסתמא: עד ימות הגורן אני שוכר אותך בכך וכך דינרים.

ואי סלקא דעתך שכאשר אמר לו: **כור בשלשים, סאה בסלע אני מוכר לך**, נחשב הדבר כמו שכל סאה וסאה היא מקח בפני עצמו, ו**ראשון ראשון קנה**.

הרי **חבי נמי**, בשכירות הפועל, **קמא קמא מיפסק פסק**, כל יום ויום נחשב בנפרד, ויש כאן איסור ריבית, ו**אסור להנות הימנו**. ⁽²⁾

ותיקשי: היאך שנינו: אם שכרו מהיום **מדינר ליום ולגורן יפה סלע** — מותר?³

אמר, תירץ, **רבא: ותסברא**, וכי סבור אתה שדבר זה אסור מצד הדין?

וכי **זלזולי בשכירות**, להשכיר את עצמו בזול, **מי אסיר?**

הרי אפילו כאשר הקדים לו את התשלום מניסן, ואינו עושה עמו עד לגורן, אין איסור תורה בדבר, כי רשאי הפועל להשכיר את עצמו בדמים מועטים. ⁽³⁾

שילם הוא "שכרו" של הלוקח בהמתנתו.

1. להלן מבואר שאין בכך איסור ריבית מן התורה ורק מיחזי כאגר נטר לי.

2. שכשם שאסור להשכיר עצמו לימות הגורן בדינר — כאשר משלם לו בעל הבית בניסן, אם עבודתו בימות הגורן, כך אסור להשכיר את עצמו לימות הגורן בדינר אפילו אם עבודתו מתחילה מהיום, כי כל יום עומד בפני עצמו, והרי הוא כמשכיר עצמו לימות הגורן בלבד.

3. כתב **רשב"ם**: ואין הדבר דומה להלוואה, או למקח שהמוכר מוכר בזול עבור הקדמת מעותיו של לוקח, כי בהלוואה צריך הלווה לשלם את סכום המעות שהוא קיבל, וכן במקח — יש ערך קצוב לחפץ, שהרי בדיני מקח וממכר נאסרה אונאה ויש דין "ביטול מקח", על כן מכירה בזול מתפרשת כתשלום חפץ יקר עבור דמים מועטים שהקדים הלוקח למוכר. אבל בשכירות, הרי דרך פועל להשכיר את עצמו בכל שהוא כשאין לו מה יאכל, וכל מה שמקבל הפועל מבעל הבית רווח הוא אצלו — אם כן, אין שום צד ריבית בהקדמת מעות על

ותמהינן: אם כן, **מאי שנא רישא**, כשאנו עושה עמו מלאכה מהיום, דקתני: אסור להנות הימנו, משום אגר נטר לי.

ומאי שנא סיפא דמותר הוא, כשעושה עמו מלאכה מהיום?!

ומפרשינן: **רישא**, דלא קא עביד בהדיה מהשתא, אינו עושה עמו מלאכה מעכשיו, וחומרא דרבנן היא לאסור, משום שנתינת המעות מעיקרא מיחזי כי אגר נטר לי, ולא מדין תורה.

אבל **סיפא**, דקא עביד פועל בהדיה מהשתא — לא מיחזי כי אגר נטר לי, לפיכך מותר הדבר.

שנינו במשנה: הלוקח פשתן מחבירו, ואם היה מחובר בקרקע ותלש כל שהוא — קנה.

והניחה הגמרא שתלישת הפשתן כמשיכה היא נחשבת, ועל ידי תלישת חלק מהפשתן — קנה הלוקח את כל הפשתן.⁽⁴⁾

ולכן היא תמזה: **משום דתלש כל שהוא** מן הפשתן, קנה את כל השאר?!

וכי משיכת חלק מן המקח, קונה את כל המקח? ⁽⁵⁾

א. קרקע נקנית בקניין "חזקה". ולכן, קונה המייפה את הקרקע כדי שתהיה ראויה לחרישה, הרי זה קניין חזקה, וקנה.

ב. המחזיק במקצת מן הקרקע, קונה את כל הקרקע שמוכר או נותן לו בעל הקרקע.

ג. כל המחובר לקרקע, הרי הוא כקרקע, ונקנה גם הוא בקניין חזקה.

אמר, פירש, **רב ששת**: לא משום משיכה קנה הלוקח את הפשתן, אלא משום קניין חזקה.

והבא, במאי עסקינן? כגון דאמר ליה מוכר ללוקח: לך תלוש מעט פשתן מן הקרקע, ויפה לך ⁽⁶⁾ קרקע כל שהוא, וקני את כל מה

4. רשב"א.

5. רשב"ם. [וראה "חכמת שלמה" לחושן משפט קצו ד על פי רש"י בעבודה זרה עא א ד"ה ולא הדרי. ובמאירי כאן בשם גאוני הראשונים].

6. כך היא גירסת הרשב"ם ותוספות. ויש מן הראשונים שגרסו: לך יפה לי קרקע כל שהוא, וכוונתו הייתה: תמורת אותה הנאה שאני אהנה ממך, הריני מקנה לך את הקרקע, ואגב הקרקע תקנה את הפשתן. וכתב הרשב"א: לפי זה צריך לומר שיש בשכר אותה תלישה שוה פרוטה — דקרקע

שכירות זולה. וראה עוד ביד רמ"ה אות קיב, ברש"ש ומאירי.

והרשב"א כתב: פירש מורי ז"ל [רבינו יונה, ראה בדבריו] דכיון שגוף הפועל בעולם, הרי הוא כמוכר לו חפץ בפחות מכדי דמיו למסור לו החפץ לאחר שלשים יום דכיון שהחפץ בידו כולו זולתי בדמיו הוא ושרי. [וכתב עוד דהא דאסרו רבנן משום מיחזי כאגר נטר לי אינו אלא בשכירות פועל הואיל ולא משתעבד פועל לגמרי מהשתא שהרי יכול לחזור בו, אבל בשכירות קרקע שזוכה בו מהשתא זכייה גמורה, שרי למימר ליה מהשתא בדינר ולקמיה יפה סלע. וראה עוד מה שכתב בזה ב"קהילות יעקב" בבא מציעא סימן מו אות ג].

שעליה, הפשתן.

מעט פשתן, ותנקה את הקרקע שבאותו מקום לחרישה, ועל ידי מה שהחזקת בקרקע — תקנה את הפשתן שעליה.⁽⁷⁾

כלומר, לך והחזק בקרקע, על ידי שתלקט

ויפוי אלא כאשר נעשה הדבר לצורך הלוקח בלבד, אבל כאן הרי אינו קונה את הקרקע על מנת לזרעה אלא לצורך קניית הפשתן, נמצא שיש ביפוי הקרקע גם צורך המוכר, ואין זו חזקה. [וראה שם ס"ק א ב ג אם שייך לקנות את הפשתן "אגב" הקרקע].

ג. הנה מתחילה סלקא אדעתין שכל הפשתן נקנה על ידי משיכת חלק מן הפשתן, אם כן צריך לומר שיש לפשתן דין של מטלטלין שמועיל בהם קניין משיכה, שהרי בקרקע לא מועילה משיכה [ראה גיטין כב א] וכתב הרשב"א: כל העומד לתלוש כתלוש דמי.

אך למסקנה הרי קניית הפשתן מתבצעת על ידי החזקה בקרקע, וכתב הרמב"ן: לפי פירוש הרשב"ם צריך להעמיד בפשתן שאינו עומד להתלש.

כלומר, לפירוש הרשב"ם שהפשתן עצמו נקנה בקניין חזקה, על כרחך לומר שיש לפשתן דין קרקע, לפיכך העמיד הרמב"ן בפשתן שאינו עומד עכשיו להתלש [שעדיין הוא צריך לקרקע].

אך לפירוש הרי"ף והתוספות שהפשתן עצמו נקנה בקניין חצר, יש לדון את הפשתן כמטלטלין, וראה מה שהשיג הרשב"א על הרמב"ן. [ובעליות דרבינו יונה נראה שיש לפשתן דין קרקע ואף על פי כן נקנה הוא בקניין חצר על ידי הקרקע. וראה עוד במאירי].

ד. לפי שיטת התוספות שהפשתן נקנה ללוקח על ידי שכירות הקרקע ו"קניין חצר" דנו האחרונים אם יש להוכיח מתוספות שקרקע נקנה ב"קניין חצר" [אם ננקוט שיש לפשתן דין של קרקע] ראה "אור שמח" גירושין יא ו, "נתיבות המשפט" רמא ג ו"ברכת שמואל" גיטין סימן לג.

הנקנה בכסף שוה פרוטה מיהא בעינן — רשב"א. וראה ב"אילת השחר". שמדברי הרשב"א מבואר דאף על גב דיכול אדם להתחייב עבור פעולה כמה שרוצה, מכל מקום לגבי אם מיקרי "נתינת כסף" אזלינן לפי שויו, וכשאנו שוה פרוטה, אין כאן נתינת כסף לקנות את הקרקע. וראה מה שנתבאר בעליות דרבינו יונה [וב"אילת השחר"] מדוע אין השכירות נחשבת כמלוה שאין קונים בה קרקע.

7. א. כתב הרשב"ם: ואתא מתניתין לאשמועינן דחזקת קרקע מהני לפשתן — אף על גב דלא זבין ליה קרקע. בפשוטו כוונת רשב"ם היא שהלוקח קונה את הפשתן על ידי מעשה חזקה שהוא עשה בקרקע. [וחידושו הוא שיש אפשרות לקנות קרקע על ידי מעשה קניין בקרקע הסמוכה לה — כאשר אינו קונה את הקרקע שבה הוא עושה את מעשה החזקה, וראה ב"אילת השחר" שצ"ל לדברי הר"ש (פאה א ו) שכן משמע בירושלמי].

ובתוספות כתבו: החזק בקרקע על ידי יפוי, ותהא שאולה לך להיות כחצרך לעניין זה שתקנה מה שעליה, כלומר תלישת הפשתן נועדה כדי שיהיה ללוקח קניין בקרקע, ואת הפשתן קונה הלוקח ב"קניין חצר" ולא ב"קניין חזקה", והרמב"ן כתב בשם הרי"ף והר"ם מיגאש שהוא קונה את הפשתן "אגב" שכירות הקרקע. ב. הראשונים נחלקו אם תלישת הפשתן ויפוי הקרקע נחשבת קנין חזקה ללוקח או דבהנאת הלקיטה קונה הלוקח את הקרקע בכסף.

כתב ב"דברי יחזקאל" מד ד: הא דלא מהני תלישת הפשתן לקנות בתורת חזקה לשיטת התוספות וסייעתם, הוא משום שלא שייך חזקה

מתניתין:

המוכר יין ושמן⁽¹⁾ לחבירו והוקרו או שהוזלו, לאחר שפסקו דמיהם, והמוכר או הלוקח רוצה לחזור בו.

אם הוקרו או הוזלו עד שלא נתמלאת המדה, קודם שנתמלא הכלי שמדד המוכר לתוכה את היין או השמן, **למוכר** — ברשות המוכר הוקרו או הוזלו.

ואם הוקרו או הוזלו **משנתמלאת המדה**, **ללוקח** — ברשות הלוקח הם.

ובגמרא יבואר, שמדובר באופן שכלי המדידה אינה של שניהם, אלא של אחד שהשאילה לשניהם, ובאה המשנה ללמדנו, כי קודם שנתמלאה המידה, הרי היא שאולה למוכר, ומשנתמלאה המידה, הרי היא שאולה ללוקח. ומדובר כאן שמודד לו את היין או השמן בסימטה, או בחצר של

שניהם, או ברשות לוקח, שבכגון זה כליו של לוקח קונים לו.

ואם היה פרוסר ביניהן, המודד ללקוחות בשכר שנותנים לו, **נשברה החבית** — בשעת המדידה, וכגון שלא נשברה מחמת אונסים אלא משום שלא נזהר יפה במדידה, **נשברה לפרסור**, וחייב הוא לשלם את ההפסד של המקח, כיון שנעשה אחראי על המקח בזה שמקבל שכר עבור המדידה⁽²⁾.

ואגב הענין הקודם, מוסיפה המשנה ללמדנו, כי:

וחייב המוכר יין ושמן לחבירו לחטיף לו שלש טיפין. לאחר שעירה המוכר את היין או את השמן לתוך כליו של הלוקח, חייב הוא להשהות את המידה על הכלי עד שיטפטפו ממנה עוד שלוש טיפות, טיפה אחר טיפה.

הרבינה — היטה המוכר את המידה על

גמור.

ג. הרמב"ם והשו"ע מפרשים, שהסרסור מוכר בשליחות, ועל ידי זה נעשה שומר שכר על הסחורה, וחייב בכל גניבה ואבידה כיון שיש לו שכר על עצם המכירה.

ד. הרא"ש מפרש, שמצד עצם המכירה אינו שומר שכר, מכל מקום בשכר המדידה נעשה לכל הפחות שומר שכר בזמן המדידה, ודווקא באופן שיש לו שכר על פעולתו, בזה יש לו דין שומר שכר גם על החפץ.

אמנם הראב"ד מפרש, שמדובר כאן בחבית של הסרסור שהשאילה למוכר וללוקח, ובאה המשנה להשמיענו, שאם הסרסור היה שם, אף על פי שהוא לא מדד, כל שנשברה החבית מחמת אונסים, נשברה לו, והמוכר והלוקח אינם

1. הוא הדין למוכר פירות או תבואה, והמשנה נקטה יין ושמן משום ההלכה הנוספת שיש במכירת דבר לח, שחייב לחכות בסיום המילוי עד שמטיף שלוש טיפין. רשב"ם.

2. הברכת אברהם מוכיח שיש ארבע שיטות ראשונים בגדר דין נשברה לסרסור:

א. דעת הרב"ם בתוס', שחייב על נזק שנעשה על ידו במדידתו הואיל ומקבל שכר מדידה, ופטור על אונס ועל גניבה ואבידה, ואין חיובו אלא על שבירתו באונס כעג גניבה ואבידה, ולא באונס גמור.

ב. הרשב"ם ורבנו גרשום מפרשים, שאם המקח בכלים של הסרסור או שעשה מעשה קנין, קונה ממש את המקח, וחייבו גם על אונס

צידה לאחר שהטיף ממנה שלוש טיפות, **ומיצית** [ומיצה] את שיירי היין או השמן, כלומר שהניח את המידה על צידה עד שכונסו שיירי המשקים שבדפנות לשולי הכלי, **הרי הוא המיצוי של מוכר**, שכבר נתיימש הלוקח ממנו.

והחנווני, אינו חייב להטיף שלש טיפין, מפני שהוא טרוד בלקוחותיו, ואין לו פנאי לעמוד עם כל אחד עד שיטיף שלוש טיפות⁽³⁾.

רבי יהודה אומר: אף החנווני אינו פטור מלהטיף שלוש טיפות, אלא רק **ערב שבת עם חשכה פטור**, מפני שהשעה דוחקת, אבל בימות החול חייב.

גמרא:

הגמרא דנה בדיון המשנה **הא מדה דמאן?** כלי המדידה למי היא שייכת?

אילימא מדה אם נאמר כי כלי המדידה **דלוקח**, אם כן, מדוע נאמר במשנה כי **עד שלא נתמלאת מדה** מה שבתוכה עדיין שייך למוכר, והרי **מדה דלוקח היא**, וכל מה שנכנס לתוך כלי הלוקח נקנה לו!

ואלא שמא נאמר שמדובר במשנה, באופן שה**מדה**, כלי המדידה, הוא **דמוכר**, אם כן, קשה מדוע נאמר במשנה כי **משנתמלאת מדה**, מה שבתוכה נקנה ללוקח, והרי **מדה דמוכר היא**, ועדיין לא נכנס הדבר לכליו של הלוקח!

ואם נאמר שמדובר ברשות הלוקח, הרי נסתפקן בגמרא לעיל אם הכלי נחשב הפסקת רשות, ולא נפשט בגמרא. ולכאורה היה אפשר לפשוט מהמשנה שכליו של מוכר ברשות לוקח קנה לוקח, והוא הדין כליו של לוקח ברשות מוכר קנה המוכר.

אמר רבי אלעאי: יש ליישב, שמדובר במשנה **במדת סרסור**, שהמתווך ביניהם הוא בעל המידה, ואינה שייכת לא למוכר ולא לקונה. אלא שהוא משאילה למוכר על מנת למדוד בה, ומשעה שנתמלאת — הרי היא מושאלת לקונה, כדי שיעביר מה שיש בה לכליו שלו.

ומקשינן: **והא מדקתני סיפא**, והרי ממה ששנינו בסוף המשנה: **ואם היה סרסור ביניהם, נשברה החבית — נשברה לסרסור**. מכלל זה אתה למד, **דרישא, לאו בסרסור עסקינן?**

ומתרצינן: **רישא** — מדובר שהשאל ליהם **מדה בלא סרסור**, שהמתווך אינו שם, והמשנה מחדשת שאינם שלוחיו של המתווך והמקח אינו נחשב ברשותו, אף על פי שהמידה היא שלו.

סיפא — מדובר **בסרסור עצמו**, שהמתווך ביניהם, וכיון שהוא שם וכלי המדידה שלו היא, המקח נחשב ברשותו, כיון שהוא לוקח את המקח מהמוכר ומוכרו ללוקח, ומשום כך כשנשברה החבית בשעת המדידה, נשברה לסרסור, וחייב הוא לשלם על הפסד המקח, שכליו קנו את המקח.

חייבים לשלם לו, שהרי שאילה בבעלים היא.
3. כך ביאר הרשב"ם, והמאירי ביאר משום

שהחנווני צריך להרוויח משהו, הוסיפו לזכותו טיפות אלה. אבל הר"י מיגאש והרמב"ם גרסו

שנינו במשנה: אם הרכינה היטה המוכר את החבית על צידה לאחר שהטיף ממנה שלוש טיפות ומיצית — הרי הוא המיצוי של מוכר שכבר נתיימש הלוקח ממנו.

ומביאה הגמרא מעשה:

כי סליק, כאשר עלה רבי אלעזר מבבל לארץ ישראל, אשכחיה מצאו לזעירי, אמר ליה: מי כאן תנא דאתנייה רב מדות? האם יש כאן בארץ ישראל תנא השונה משניות וברייתות ששנה לו רב משנה המדברת בדין מידות?

אחוייה הראה לו זעירי את רב יצחק בר אבדימי.

אמר ליה רב יצחק בר אבדימי: מאי קא קשיא לך?

אמר לו רבי אלעזר כי יש לו סתירה בין המשניות: דתנן במשנתנו: רכינה ומיצית — הרי הוא של מוכר, והתנן [תרומו' יא ח] גבי מפריש תרומה: אם מדד בכלי שיעור של אחד חלקי חמישים שמן או יין עבור הפרשת תרומה, ורוקן את אותו שמן או יין מהכלי שמדד בו לכלי אחר, אם אחרי כן

ב-19

הרכינה בעל הבית את הכלי שמדד בו את התרומה ומיצה — הרי זו תרומה, ונתנו לכהן!

ומבואר במשנה בתרומה, כי אף המיצוי שכונס לשולי הכלי שייך למקבל [דהיינו לכהן]. ומפני מה אין אומרים כן גם במשנתנו.

אמר ליה: הא איתמר עלה, הרי כבר נאמר על משנתנו, מהו טעמה, שכן אמר רבי אבהו: זה ששנינו כי מה שנתמצה שייך למוכר משום יאוש בעלים נגעו בה, שהקונים מתייאשים ומוותרים על כמות קטנה זו, שטירחה היא ללקוחות להמתין עד שיתמצה. מה שאין כן בתרומה, כיון שהיא דבר של איסור לא שייך בה יאוש בעלים⁽⁴⁾, וכל מה שהערה הרי היא תרומה ואסורה לזרים⁽⁵⁾.

שנינו במשנה: והחנווני אינו חייב להטיף שלש טיפין רבי יהודה אומר: ערב שבת עם חשכה פטור.

איבעיא להו: האם דברי רבי יהודה, ארישא על דברי המשנה ברישא קאי דבריו ולקולא, שכנגד האמור במשנה שכל אדם חייב להטיף שלש טיפות, מוסיף רבי יהודה ואומר כי בערב שבת פטור, מפני שהשעה

5. ומכל מקום אינו חייב לטרוח ולהוציא כמות קטנה זו מהכלי, וכתב הרמב"ן כי יכול לערות אחר כך חולין לכלי ואינו חושש, כי התרומה בטלה ברוב, ובאופן זה מותר לבטל את התרומה אפילו לכתחילה, ואפילו בדבר שאיסורו מן התורה. אבל מוסיף הרמב"ן, שלא אמרו דבר זה אלא כשהיה רק מעט תרומה בעין, וגם היה

כאן "החנווני חייב", לומר שאף שהוא טרוד, מכל מקום חייב הוא לעשות כן.

4. בתוס' העירו כי היה אפשר לומר תירוצ' נוסף, שדין התרומה חל על כל השמן, כיון ש"אין ברירה", ולפיכך לא נקבע מראש אלו טיפות תהיינה אחרונות, ומשום כך יש בכלול קדושת תרומה.

דוחקת.

או דלמא אסיפא של המשנה **קאי** דבריו, **ולחומרא**, שאמרו במשנה כי החנווני פטור מלהטיף שלש טיפות, ובא רבי יהודה לומר שרק בערב שבת הוא פטור?

תא שמע להוכיח כי דברי רבי יהודה נאמרו על דברי המשנה בסיפא: **דתניא** בברייתא: **רבי יהודה אומר: ערב שבת עם חשכה** — **חנווני פטור, מפני שחנווני טרוד**. מבואר בברייתא להדיא, כי דברי רבי יהודה מתייחסים לסיפא של המשנה, שלדעתו החנווני פטור מלהטיף שלוש טיפות רק בערב שבת.

מתניתין:

השולח את בנו הקטן אצל חנווני ופונדיון בידו שהוא שיעור שני איסרים [אחד חלקי ארבעים ושמונה מסלע] לקנות שמן בשיעור איסר, ויחזיר לו החנווני עודף איסר, **ומדד לו החנווני באיסר שמן ונתן לו את האיסר העודף**, שיביא לאביו את השמן והאיסר, **שבר הבן את הצלוחית בדרכו מן החנות לביתו, ונשפך השמן, ואבד את האיסר** — שנתן לו החנווני⁽⁶⁾.

חנווני חייב לשלם את הפונדיון ואת הצלוחית, ובגמרא מבואר הטעם, לפי שהאב לא שלח את בנו הקטן אלא להודיעו שהוא צריך לשמן, ודעתו היתה שהחנווני יקח את הצלוחית והפונדיון מיד הקטן, וישלח לו את השמן והעודף בידי שליח בר דעת, וכיון ששלח בידי הקטן שאינו בר דעת, הרי הוא חייב.

רבי יהודה פוטר את החנווני. כי רבי יהודה סובר **שעל מנת כן** שהחנווני ישלח ביד הקטן את השמן והאיסר **שלחו** אביו, ואפילו אם השתמש החנווני בצלוחית למוד בה לאחרים, מכל מקום פטור עליה, לפי שלדעת רבי יהודה אינו אלא כשואל, וכיון שהחזיר את הצלוחית למקום ששאלה משם, נפטר מאונסיה.

ומודים חכמים לרבי יהודה, בזמן שהצלוחית ביד התינוק — כלומר שלא נטלה למוד בה לאחרים, **ומדד חנווני לתוכה**, ובדרכו לביתו שבר הקטן את הצלוחית, **שחנווני פטור עליה**, כי הואיל והאב עצמו נתן את הצלוחית בידי הקטן, הרי האחריות עליו, ואבידה מדעת היא, כמו שבארנו לעיל. אמנם על השמן והאיסר חייב החנווני.

לומר שאם הוסיף ומיצה מן הכלי, הכל נעשה תרומה.

צונן, שלא נבלע בדופני הכלי. אבל כלי שנתבשלה בו תרומה הרי הוא צריך הגעלה, אלא שבזה תועיל הגעלה אף בכלי חרס.

6. כתב הרמב"ם [שלוחין ושותפין ב ב]: השולח בנו קטן אצל החנווני ומדד לו באיסר שמן ונתן לו את האיסר ואבד את השמן ואת האיסר החנווני חייב לשלם. ובמשנה למלך כתב, שלכאורה תמוה, מדוע נתן החנווני את האיסר

אבל הרבינו יונה מפרש באופן אחר, שבכלי הראשון היה שמן חולין, והוא מערה אותו לכלי אחר על מנת שיהא בכלי האחר תרומה. ולפי זה "הרכינה" אין הכוונה שחייב להרכינה, אלא

גמרא:

הגמרא דנה בדין המשנה:

בשלמא באיסר, שנתן החנווני לבן הקטן, **ושמן** שבצלוחית — אפשר לפרש כי **בהא פליגי**:

דרבנן סברי: כי רק **לאודועי** להודיע לחנווני שצריך לשמן **שדריה**, שלח האב את בנו הקטן, אבל הוא לא התכוון בכך שיתן את השמן והאיסר בידו, אלא שישלח לו על ידי שליח אחר שהוא גדול ואחראי, **ורבי יהודה סבר**: כי כדי **לשדורי ליה שדריה**, לשלוח לו שלח את בנו הקטן, והתכוון שהחנווני ימסור את השמן והאיסר לתינוק, ולכן פטור החנווני.

אלא הדין במשנה גבי **שבר** התינוק **צלוחית**, קשה, מדוע יתחייב בה החנווני לדעת חכמים? והלא **אבדה מדעת היא** מצד האב, שהרי הוא זה שמסר בתחילה את הצלוחית ביד התינוק שאינו יודע לשמור כראוי מה שבידו, ומיד כשמסרה בידו הרי הוא מפקירה⁽⁷⁾, שאינו חושש אם בנו יאבדה. והתכוון רק שהחנווני ישלח מצידו את השמן והאיסר העודף בידי שליח אחראי.

[ומשום כך לא קשה מדוע לדעת חכמים חייב החנווני עבור האיסר העודף שאבד, כי אף שהפונדיון ששלח האב בידי הקטן הרי היא אבידה מדעת, מכל מקום לא היה לו להחזיר עם הקטן את האיסר העודף] שאינו המטבע ששלח האב] אלא היה לו לשלוח

כיון שנתן לו שמן בדמי האיסר, ועוד מה שייך תשלומין על האיסר, הרי של חנווני הוא. וכתב שצריך לגרוס ששלח בידו פונדיון.

בשו"ע [חו"מ קפח ב] גם כן לא נזכר פונדיון כמו ברמב"ם, והרמ"א הוסיף שנתן בידו פונדיון.

אבל בפירוש המשניות להרמב"ם משמע, שמדובר בשני מקרים שונים, או בשולח בנו אצל חנווני ומדד לו באיסר שמן, או שלא היה לחנווני שמן ונתן לו איסר כדי שיקנה אצל חנווני אחר.

7. כך פירש הרשב"ם דכשמסרה לתינוק שאין יודע לשמור, הפקר הוא זה. ובקצות החושן [רסא א], הקשה כי אם נאמר שאבידה מדעת היא הפקר גמור, אם כן מדוע יתחייב החנווני עבור הפונדיון, כיון שהאיסר עצמו הוא הפקר, וכל מה שנותן בעד האיסר אינו אלא מתנת חנם, ולכן כתב בפשיטות, שכאן בודאי אין הביאור שיהא הפקר לגמרי, אלא כדעת הרמב"ם שכתב

[גזילה יא יא]: המאבד ממונו לדעת, אין נזקקין לו, ואף על פי שאסור ליטול לעצמו, אין זקוק להחזיר. הרי שסובר כי אבידה מדעת אינו הפקר אלא סברא לפטור מאחריות ומהשבת אבידה, ולכן אסור ליטלו.

אבל הטור [סי' רסא] כתב שאבידה מדעת נעשה הפקר. ובבית יוסף ביאר שהרמב"ם והטור נחלקו באומדנא, אם מתכוון להפקירו.

בשיעורי רבי שמואל לבבא מציעא [ח"ב סי' ג] ביאר מחלוקתם באופן אחר, שנחלקו אם מועיל הפקר על ידי אומדנא, או שלדעת כולם לא מועיל הפקר על ידי אומדנא, ונחלקו אם מעשה השלכת הכיס עם המעות או מעשה עזיבת החפץ נחשב למעשה.

בנתיבות המשפט [סי' רסא] ובחידושי הגרנ"ט, כתבו, שרק כשנתייאש האב מהצלוחית נעשה הפקר, וכשמסרה לבנו הקטן אינו מתייאש, כי הקטן שומר קצת, וקושיית הגמרא היא שנחשב אבידה מדעת לענין שהנוטל מהקטן אינו צריך לשמור יותר מהבעלים.

את האיסור העודף בידי שליח אחראי. רשב"ם⁽⁸⁾.

החנווני.

ומקשינן: וכי לימא, דשמואל תנאי היא, שהתנאים נחלקו בדין של שמואל? שהרי רבי יהודה פוטר את החנווני מלשלם על הצלוחית, ואם דעת חכמים המחייבים את החנווני לשלם עבור הצלוחית משום שמדובר בחנווני שנטל את הצלוחית על מנת לבקרה ולקנותה ונעשה אחראי עליה וכדינו של שמואל, אם כן על כרחך רבי יהודה פוטר משום שחולק על הדין של שמואל⁽⁹⁾.

אלא, רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו: הכא במשנתנו, בחנווני מוכר צלוחיות, עסקינן מדובר. שהצלוחית היא של החנווני, והאב שלח את בנו עם הדמים כדי לקנות מהחנווני את הצלוחית ולהביא בה שמן.

ואזדא רבי יהודה לטעמיה, שכוונת האב שישלח החנווני את הצלוחית עם השמן ביד בנו הקטן, ולכן סובר רבי יהודה שהחנווני פטור, ורבנן לטעמיהו, שכוונת האב שישלח שישלח החנווני את הצלוחית עם השמן ביד שליח אחר שהוא בר דעת, ולכן החנווני ששלח ביד הקטן חייב לדעת רבנן.

ומקשינן: אי הכי, אם נפרש כך את דברי

אמר רב הושעיא: הכא במשנתנו בבעל הבית מוכר צלוחיות עסקינן מדובר, ששולח את בנו הקטן לחנווני ובידו צלוחית זו, שמא ירצה החנווני לקנותה, וכגון שנטלה חנווני מיד הקטן על מנת לקנותה ורצה לבקרה אם שלמה היא, וכדשמואל.

דאמר שמואל: הנוטל כלי שמחירו קבוע וידוע מן האומן — בעל מלאכה על מנת לבקרו — לבדוקו, שאם ימצא שלם וטוב יקנהו מיד, ונאנס הכלי בידו ונפל ונשבר, חייב לשלם לאומן עבור הכלי, ואפילו אם קודם שנשבר החליט להחזירו לבעלים ולא לקנותו, כי מיד כשלקח את הכלי והגביהו על מנת לבדוקו ולקנותו נעשה אחראי עליו, כדין שואל, ואינו נפטר עד שיחזירו לבעלים.

ולכן, כאן במשנתנו, כשלקח החנווני את הצלוחית מיד הקטן על מנת לבקרה, נעשה אחראי עליה כדין שואל, וכשמחזירה לקטן, נחשב כאילו השליכה החנווני לאיבוד ונאנס בידו, ואינו נפטר מאחריותו עד שיחזירנה ליד הבעלים עצמם, ומשום כך בנשברה הצלוחית ביד הקטן, לדעת חכמים חייב

וכיון שהחנווני החזיר לתינוק על פי דברי האב, פטור הוא.

ותירץ, שהאב יכול לומר כי נתכוון שהחנווני ישלח את הצלוחית ביד התינוק רק באופן שלא יטול אותה החנווני על מנת לבקרה, אבל אם יטלנה על מנת לבקרה הרי היא שלו, והיה על החנווני לשלחה ביד אחר, או לשלחה באחריותו. וברמב"ן תירץ, שמדובר בנטלה על מנת

8. בתפארת ישראל מביא הסבר אחר, שהפונדיון הוא מטבע גדול, ויש פחות חשש לאיבודה מאשר באיסור שהוא קטן.

9. הר"י מיגאש מקשה, כי אף אם רבי יהודה יסבור כשמואל מכל מקום יפטור את החנווני, כיון שלדעתו האב שלח את בנו על מנת שהחנווני יחזיר עמו את הצלוחית עם השמן,

שאבדה, הדין הוא שאף באופן שפטור הוא מלטפל בה ולהשיבה לבעליה [כגון זקן שאינו לפי כבודו], מכל מקום אם הכישה [הכה את הבהמה] כדי להטותה לדרך — נתחייב בה לטפל בהשבתה, לפי שעצם הדבר שעשה בה מעשה, מטיל עליו את האחריות להשיבה לבעליה.

ומשום כך, אף כאן, לדעת חכמים, החנווני שהשתמש בצלוחית נתחייב באחריותה, וחייב כשנשברה⁽¹⁾. וגם מובנים דברי המשנה בסופה, שמודים חכמים לרבי יהודה, בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנווני לתוכה — שחנווני פטור. כיון שלא קנאה להתחייב עליה.

ומקשינן: אימור דאמר רבה שקנה את האבדה ונתחייב לטפל בה, דווקא בבעלי חיים, דאנקטינהו נוגרא ברייתא, שלימד אותם פסיעות חיצוניות, כלומר, גרם שיצאו ויטו עוד יותר מדרכם, ולכן נתחייב בהשבתה⁽²⁾.

אבל כי האי גונא שנטל את הצלוחית על מנת למדוד בה את השמן, מי אמר רבה שקונה באופן זה את הצלוחית להתחייב באחריותה? שהרי נטילת הצלוחית אינה גורמת יותר לשבירתה מכפי שהיה בתחילה!

המשנה, יקשו דברי המשנה בסופה, אימא סיפא: מודים חכמים לרבי יהודה, בזמן שהצלוחית ביד התינוק ומדד חנווני לתוכה — שחנווני פטור. וקשה מדוע לדעת חכמים חנווני פטור, והא אמרת: כי רק לאודועי שדריה להודיע לחנווני שלח האב את בנו הקטן ולא שישלח עמו את הצלוחית עם השמן, אם כן לא היה לו לחנווני למסור את הצלוחית לבנו של בעל הבית, ומדוע פטור.

אלא יש לפרש באופן אחר את דברי המשנה: אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין דאמרי תרוייהו: הכא במשנתנו, לא מדובר במוכר צלוחית, לא האב ולא הבן, אלא במאי עסקינן מדובר כפי שהעמדנו מתחילה, בקטן ששלחו אביו לחנווני ובידו צלוחית כדי שימדוד בה שמן,

ומדובר כגון שנטלה החנווני את הצלוחית ששלח האב עם התינוק, על מנת למדוד בה עבור הקונה.

שאם היה מודד לכלי כשהוא בידי הקטן — היה פטור, שהרי אבדה מדעת היא של האב, ואולם משנטלה החנווני בידו פעם אחת כדי להשתמש בה — נתחייב באונסין.

וכדרכה, דאמר רבה: המוצא בהמה

בעלים.

1. השיטה מקובצת בשם רבינו יונה מוכיח מכאן למי ששלח בהמתו לרעות במקום שאין משתמר כלל, שאם הכישה מתחייב בהשבתה.

2. בבבא מציעא [ל ב] פירש רש"י, שהחיוב בהכישה הוא משום שעל ידי ההכשה נתחייב

לבקרה שלא מדעת הבעלים, ואף שנוח לו בזה, מכל מקום כיון שעשה בה מעשה שלא מדעתם בטלה כוונת הבעלים לשלחה על ידי הקטן, וכמו שאנו אומרים למסקנא שרבי יהודה סובר כי הוא נעשה שואל, אבל אם היה נעשה גזלן, לא היה נפטר מחמת שהאב שלח את בנו על מנת שיחזיר עמו את הצלוחית, והיינו משום שעשה בה החנווני מעשה גזילה שלא מדעת

הגזילה", והשבה לתינוק אינה נחשבת השבה כיון שצריך דעת בעלים, ומסירה ליד התינוק אינה נחשבת שהחזירה בדעת בעלים⁽³⁾, ולכן חייב על הצלוחית שנשברה בידי התינוק קודם שהגיעה לידי אביו.

גופא, שנינו לעיל: **אמר שמואל: הנוטל כלי מן האומן, לבקרו, ונאנס בידו — חייב.**

ומבארין: **והני מילי הוא שחייב — רק באופן דקיצו דמיה**, שדמי הכלי קצובים, וגם יש לכלי הרבה קונים, שהמוכר אינו נהנה מכך שדווקא קונה זה לוקח את הכלי, כי גם אם קונה זה לא יקנה את הכלי, הוא ימצא בקלות קונה אחר, וכיון שהנאתו של לוקח היא, שיכול לקנות חפץ זה, לכן, כאשר הוא לוקח את הכלי לבדוקו נחשב כלוקח גמור,

אלא, אמר רבא: אני, וארי שבחבורה תרגימונה, הסברנוה, **ומנו**, ומי הוא אדם גדול זה? **רבי זירא**, וכך הסברנו: **הבא במאי עסקינן**, מדובר כאן, **כגון שנטלה** החנווני לצלוחית זו מיד התינוק על מנת למוד בה **לאחרים**. ואבי התינוק שהוא בעל הצלוחית אינו יודע על כך, ולכן נחשב החנווני שואל שלא מדעת.

ובשואל שלא מדעת קא מיפלגי רבי יהודה וחכמים. **מר**, רבי יהודה **סבר: שואל הוי**, וכיון שהחזיר למקום שממנו שאל, דהיינו לתינוק — שוב אינו אחראי על הצלוחית.

ומר סבר, חכמים סוברים: שואל שלא מדעת **גזלן הוי**, וחייב בהשבה גמורה לבעלים עצמם, שנאמר "והשיב את

בהשבה הואיל והתחיל להשיבה.

ומה שחייב כשמתחיל בהשבה, ביאר הגר"ח [הובא בברכת שמואל יח ה ד"ה ובזה, וסי' כה ב] כי קודם שנטלה הרי הוא במצוות השבה, ובזה נפטר זקן ואינו לפי כבודו, מה שאין כן לאחר שנטלה, הרי הוא בחיוב השבה, וחייב מדין שומר אבידה ובזה אינו פטור. וכן ביאר באבן האזל [גזילה ואבידה יא יד].

בריטב"א ובר"ן בבבא מציעא הקשו, כי בסוגייתנו מבואר שדין זה הוא דווקא בבעלי חיים, ומשום שמרגילה לברוח למרחקים, ולפי מה שפירש רש"י לכאורה גם בכלים יתחייב בהשבה. ויישב החזון יחזקאל [בבא מציעא פ"ב ה"ט], שרש"י יפרש את המבואר בסוגייתנו שהרגילים לפסוע פסיעות היינו שמברחים לבעליהם ומתחיל בזה את קיום מצות ההשבה, מה שאין כן בצלוחית שאינו מתחיל להשיבה. ובאבן האזל [שם] יישב, שרש"י סובר כי דברי רבה נאמרו בשני אופנים, בסוגייתנו מדובר

שאינו חייב בהשבת הצלוחית כיון שהיא אבידה מדעת, ולכן פירשו בגמרא שנתחייב להשיבה בהכיסה משום שמרגילה לברוח ונעשה שומר עליה, מה שאין כן בבבא מציעא מדובר באבידה שיש עליה חיוב השבה אלא שהזקן פטור ממנה, ולכן פירש רש"י שנתחייב בהשבתה, משום שהתחיל בהשבה.

השיטה מקובצת [ב"מ שם] כתב בשם הרמ"ך כי הכיסה היינו שזרק לה צרור והלכה, וכיון שעקרה יד ורגל נחשב כקנין. הרי שסובר כי החיוב בהכיסה הוא מחמת שקנאה במשיכה, ועל ידי זה נעשה שומר אבידה.

3. התוספות כתבו כי אף שיש אומרים שהגזול חפץ מחבירו ולא ידע הגזול בלקיחתו יכול להחזירו למקומו ולקיים בכך מצוות השבה, לא אמרו כן אלא כשמחזיר את הדבר הגזול למקום המשתמר, אבל כשנותן את הצלוחית לתינוק הרי הוא כמאבדו בידים.

או כשואל, (4) שכל הנאה שלו, ומתחייב באונסי הכלי.

ומביאה הגמרא מעשה:

ההוא גברא דעל לבי טבחא, אגבה אטמא דבישרא, אדם אחד נכנס לבית הקצב כדי לקנות בשר, והגביה בידו ירך מן הבשר, כדי לבדוקה אם ראויה היא לו. **בחדרי דקא אגבה, אתא פרשא, מרמא מיניה.** בשעה שהיה מגביהה לבדוקה, בא פרש, וחטף אותה ממנו. ועתה יש לדון, האם הלוקח חייב עבור הירך שנגנב.

אתא לקמיה, בא הלוקח לפני **דרב יימר,** **חייביה לשלומי דמיה,** חייב אותו לשלם את דמיה למוכר הבשר, לפי שהגביהה, ומרשותו נלקחה.

ומוסיפה הגמרא: **והני מילי הוא** שחייב הלוקח — רק באופן **דקיצי דמיה,** שדמי הירך קצובים, שאז דעתו היתה לקנותה אם תמצא ראויה, ומיד כשהגביהה על מנת לבדוקה היא ברשותו. אבל אם אין דמיה קצובין, אינו סומך דעתו לקנותה כשמגביהה על מנת לבדוקה, ולפיכך אם נגנבה, מרשות המוכר נגנבה.

ומביאה הגמרא עוד מעשה בענין שכזה:

ההוא גברא, דאייתי קארי לפום נהרא, אדם

אחד הביא דלעות לעיר פום נהרא. **אתו כולי עלמא שקול קרא קרא,** באו הכל ולקחו דלעות דלעות כדי לקנותן, ועדיין לא שילמו.

כיון שלא ידע המוכר ממי לדרוש את כספו, רצה לאוסרן עליהם, **אמר להו: הרי הן מוקדשין לשמים!**

אתו לקמיה דרב כהנא, לדון האם הדלעות הללו מוקדשות לשמים או לא.

אמר להו: לא הועילו דבריו להקדיש את הדלעות, **כי אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו,** ואותן דלעות שנטלו הקונים כבר אינן שלו.

והני מילי הוא שזכו הקונים בדלעות — **דקיצי דמיה,** שקצובים דמי הדלעות. אבל אם לא קיצי דמיה — **ברשות מרייהו קיימי.** ברשות המוכר הם עדיין, **ושפיר אקדיש,** והועיל מה שהקדישם.

ואין אומרים שדין הדלעות הוא כדין גזילה, שגם הגזולן וגם הנגזל אינם יכולים להקדיש. הנגזל אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו, והגזולן אינו יכול להקדיש לפי שאינו שלו. כי כאן הלקוחות לא נטלו את הדלעות על מנת לגזולן אלא על מנת לקנותן, וכיון שלא היו דמיהן קצובין לא סמכו דעתם לקנותן, כי שמא ירצה המוכר יותר מהסכום שהם מעונינים לשלם עבורן,

4. הקהילות יעקב בנדרים [סי' כב] ביאר כי כדי לחייב את מבקר הכלי באונסי הכלי, צריך שיהיה לו, גם דין לוקח - שהמוכר לא יוכל לחזור בו מהמקח [אבל הלוקח פשוט שיכול לחזור בו, שהרי נטל את הכלי על מנת לבקר], וגם דין שואל, כי כדי להתחייב על אונסי הכלי

לא מספיק שיחשב שואל מחמת שכל ההנאה שלו, אלא צריך שיהיה לו גם דין לוקח, כי לא מספיק במה שיש לו רשות להשתמש, אלא צריך שזכות ההשתמשות תהא קנויה לו בקנין, שאז נחשבת כל ההנאה שלו, כי אם המוכר יכול לחזור בו, אין כל ההנאה שלו.

ודעתם להחזיר, ולכן הדלעות נחשבות ברשות המוכר.

תנו רבנן: הלוקח ירק מן השוק, ממוכר עם הארץ שאינו נאמן על המעשרות, ובירר הלוקח בין הירקות הגרועים והטובים, והניח את הטובים בצד, ולא גמר בדעתו לקנותם, אפילו עשה כן כל היום כולו — לא קנה הלוקח את הירקות, ולא נתחייב עליהם במעשר, כיון שלא התכוון אלא לברר את היפות.

אבל אם גמר הלוקח בלבו לקנותו — קנה הלוקח את הירקות, ונתחייב מיד במעשר דמאי, ואם רוצה לחזור ממקחו.

להחזירו בלא הפרשת מעשר אי אפשר — שכבר נתחייב במעשר, וחבר המקפיד על המעשרות, אסור לו להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.

ולעשרו ואחר כך להחזירו למוכר אי אפשר — שכבר מפחיתן בדמים, שממעט מהירקות את שיעור המעשר⁽⁵⁾.

הא כיצד יעשה?

מעשרו, ונותן ללוי את המעשר⁽⁶⁾, ונותן לו למוכר את שאר הירקות בתוספת דמי מעשר.

ומקשינן: אטו וכי משום דגמר בלבו לקנות, קנה ונתחייב במעשר? הרי לא אמר דבר, ולא עשה מעשה קנין, ואפילו אם היו דמיהן קצובין היה יכול להחזירן ולהשיבן וליפטר מן המעשר!

אמר רב הושעיא: הכא בקונה בירא שמים עסקינן, שהירא שמים מחייב את עצמו בענייני מקח וממכר רק לפי הסכמתו הפנימית, גם כאשר לא אמר ולא עשה דבר, ואדם כזה קונה את המקח ומתחייב במעשר משעה שגומר בלבו לקנות⁽⁷⁾.

כגון רב ספרא, דקיים בנפשיה [תהלים טו, ב]: "ודובר אמת בלבבו", שפעם אחת היה קורא קריאת שמע, ואמר לו אדם תן לי מקחך בכך וכך מעות, וסבר הלוקח כי משום שהציע סכום מועט מדי שותק רב ספרא, והעלה לו את סכום ההצעה בדמים מרובים, ולאחר שסיים רב ספרא את תפילתו, לא רצה לקבל מהקונה אלא רק את הסכום שהציע בתחילה, משום שכבר הסכים בליבו למכור לו בסכום זה.

מתניתין:

כתוב בתורה [קדשים יט, לו]: "מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם".

אותו לא ללוי ולא לעני, ודי לו בהפרשה בלבד. אלא מפחיתו במעשר שני שחייב לאכלו בירושלים, ובתרומת מעשר שנותנו לכהן.

7. בתוספות הקשו אם ירא שמים קנה על ידי גמירת דעתו, אם כן כיצד יכול להחזיר? ותיירצו, שמחזיר מדעתו של המוכר. שאף שהמכר נגמר, מכל מקום אם מסכים המוכר יכול להחזיר לו.

5. וכתב הר"י מיגאש שאף אם ירצה המוכר למוכרם מעושרים למי שמקפיד על המעשרות, ויאמר לו שפירות אלו הם מעושרים, לא יאמינו לו, ונמצא שעבור המוכר יש כאן הפסד.

6. כך פירש הרשב"ם, אבל התוספות והרבינו יונה פירשו שלענין מעשר ראשון או מעשר עני אינו מחסרו, שהרי דמאי הוא ואינו חייב לתת

אבני צדק — הן המשקלות ששוקלים כנגדן, איפה — היא מידת היבש. הין — זו מידת הלח⁽⁸⁾. מכאן, שמצוות עשה לצדק המאזניים והמשקולות והמידות יפה יפה, ולדקדק בחשבונן בשעת עשייתן⁽⁹⁾. ומשנתנו באה ללמד, שהמוכר יין או שמן וכיוצא בזה, צריך לנקות את המידות פעם לזמן מסויים מן השיריים הנדבקים בדפנותיהן ובשוליהן, לפי שעל ידי השיריים הללו המידות מתמעטות. ויש בזה הבדל בין סוגי המוכרים,

הסיטון,⁽¹⁰⁾ הוא חנווני גדול שקונה הרבה יחד ומוכר לחנוונים קטנים, **מקנח מדותיו**, המידות שמודד בהן דברים לחים, כגון יין או שמן וכיוצא בהם, **אחד לשלשים יום**, כי המידה מתמעטת מפני השיירים הנקשרים ונדבקים בדפנות כלי המידה ובשוליו.

ובעל הבית המוכר לסיטון, ואינו משתמש במדותיו אלא לעתים רחוקות, **מקנח את מידותיו אחד לשנים עשר חדש**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: חילוף הדברים, הסיטון מקנח מידותיו אחת לשנים עשר חודש, שהואיל והוא מוכר תדיר, אין

המשקה נקשר בדפנות המידה, אבל בעל הבית מקנח אחת לשלושים יום, שהואיל ואינו מוכר תדיר, שיירי המשקה נקשרים ומתייבשים בתוך המידה⁽¹¹⁾.

חנווני מקנח מדותיו פעמים בשבת — פעמיים בשבוע, שהואיל ואינו חייב להשהות את המידה על כליו של הלוקח עד שיטפטפו ממנה שלוש טיפות אחרונות, כמו ששנינו לעיל [פז א], לפיכך נקשר ונדבק הרבה בדופני המידה, ואפילו רבן שמעון בן גמליאל מודה בזה⁽¹²⁾.

וממחה⁽¹³⁾, החנווני מקנח ומקנח **משקלותיו** אבני משקל ששוקל בהן דבר לח ובשר, **פעם אחת בשבת** — פעם בשבוע.

ומקנח החנווני את כף המאזנים על כל משקל ומשקל, בכל פעם ששוקל בהם, שהואיל ויש להם בית קיבול, נדבק בהם הרבה⁽¹⁴⁾.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים שצריכים לקנח את המידות ואת המשקלות? **בלח** — במודד ובשוקל דברים לחים, כגון יין או שמן או בשר. **אבל ביבש**

8. רש"י עה"ת.

9. רמב"ם הל' גניבה ח, א

10. סיטון פירושו חטים בלשון יוונית, וכיון שקונה הרבה חטים ביחד נקרא סיטון.

11. כך פירש הרשב"ם, אבל המאירי מבאר טעמו של רבי שמעון בן גמליאל, לפי שבעל הבית מוכר לאחד ואונאתו מרובה, אבל הסיטון מוכר לכמה חנוונים והאונאה מתפזרת, וכיון שאף הם מרוויחים בקניינם, לא חשו לאונאה זו.

12. כך פירש הרשב"ם, והביא טעם אחר בשם רבותיו, לפי שהחנווני מוכר תדיר יותר מן הסיטון ומבעל הבית, ואין זו אלא דעת תנא קמא.

13. מלשון "ומחה ה' דמעה מעל כל פנים" [ישעיהו כה, ח].

14. כך פירשו הרשב"ם והמאירי, והרמב"ם [גניבה ח, יח] כותב, כדי שלא יחלדו.

— במודד ובשוקל דברים יבשים כגון פירות, כמון ופלפלים, אינו צריך לקנח, שלא נדבק מהם מאומה⁽¹⁵⁾.

ב-פג **והייב להכריע** לו⁽¹⁶⁾ **טפח**⁽¹⁷⁾, שכך המאזניים שעליה הסחורה תשקול קצת יותר מהמשקולות, ותרד ותהא נמוכה טפח מכך המשקולות⁽¹⁸⁾.

היה שוקל לו עין בעין,⁽¹⁹⁾ בדיוק, שהשווה את שתי כפות המאזניים, כגון במקום שלא נהגו להכריע, **נותן לו** אחרי השקילה **גירומין**, הכרעותיו, היינו תוספת על המידה⁽²⁰⁾.

בדברים לחים מוסיף לו תוספת של אחד **לעשרה בלח**, כלומר עשירית ליטרא לכל עשר ליטראות, והיינו אחד ממאה. ובדברים יבשים מוסיף **ואחד לעשרים ביבש**. אחד מעשרים בליטרא לכל עשרים ליטראות, והיינו אחד מארבע מאות⁽²¹⁾. ובגמרא יבואר מנין לומדים דין זה.

מקום שנהגו למוד בדקה, במשקל המיועד לשקילת מידות קטנות, כגון משקל של קב, **לא ימוד בגסה**, במשקל גדול, כגון משקל של סאה, שיש כאן הפסד ללוקח, שנותן לו הכרע אחד לכל הסאה כמו בקב, ואילו היה

15. כך פירש הרשב"ם, אבל רבינו גרשום מאור הגולה פירש שאינו צריך לעשות כן באותה תדירות, אבל מכל מקום אף הוא זקוק לנקות משקלותיו לעתים רחוקות.

16. בגמרא יבואר כי דין זה הוא במקום שנהגו להכריע.

17. הרבינו גרשום מפרש שדין זה נאמר באוכל נפש מפני שיש בו פסולת, ולכן צריך להכריע טפח, על מנת שיקבל בדיוק מה ששילם עבורו.

18. הרשב"ם מפרש, כי דווקא ממשקל ליטרא ואילך, אבל פחות מליטרא אינו חייב בהכרע של טפח. והתוס' [ד"ה אחד] בשם הרשב"א פירש, שרק בקונה "ליטרין חייב בהכרעה דאורייתא. אמנם הרמב"ם [גניבה ח יב] כתב וז"ל: מנין שחייב המוכר להכריע ללוקח בעת ששוקל לו, שנאמר: "אבן שלמה וצדק" אמרה תורה צדק משלך ותן לו. וכמה, בלח אחד למאה, וביבש אחד לארבע מאות. כיצד, מכר לו עשר ליטרין וכו' וכן לפי חשבון בין רב בין מעט, עכ"ל. הרי שפסק הרמב"ם כי דין הכרעה דאורייתא הוא בין רב ובין מעט.

19. הרש"ש מבאר כי מקור לשון זו היא על דרך המליצה מן הכתוב "עין בעין" [במדבר יד יד] שאין משמעותו עין, אלא: עיון, התבוננות. או שלשון זו משמעה שכפות המאזנים נמצאות בקו מאוזן, כמו שתי עיניו של האדם.

20. עיין ברכת אברהם שהעיר, כי באותן משקלות חדשים מקרוב באו, הנקראים משקל אלקטרוני, באופן שמדייקים מעצמם, עוברים על דין זה, ובכל מקום שנהגו להכריע לא מועיל כלל שיוסיפו אחר כך, וגם במקומות שלא נהגו להכריע, חייבים לכל הפחות להוסיף תוספת כשיעור ההכרעה, או לכוין את המשקל שלא יחשב כשיעור הכרעה, ובעוונותינו הרבים נכשלים בזה. אמנם לפי מה שהובא בהערה קודמת בשם הרשב"א שרק בקונה "ליטרין חייב בהכרעה דאורייתא, אם כן על פי רוב אין מכשול בדאורייתא, אלא מכשול רק במנהג המקום.

21. בגמרא הסתפקו שמא כוונת המשנה אחד מעשרים בליטרא לכל עשר ליטראות ביבש, דהיינו אחד ממאתיים, והגמרא נשארת בתיקו.

מודד לו בקבין היה מקבל הכרע אחד לכל קב וקב.

וכן מקום שנהגו למוד **בנסה**, לא ימוד **בדקה**, שיש הפסד למוכר, שצריך לתת הכרע לכל שקילה ושקילה.

מקום שנהגו **למחוק** את פי המידה, היינו להסיר מעליה את הגודש, לא יגדוש, ואפילו הלוקח מוסיף לו דמים בעד הגודש.

וכן מקום שנהגו **לגדוש**, לא ימחוק, ואפילו פוחת לו דמים.

אלא מודד כמנהג המדינה, לפי שבכל שינוי כזה יש חשש שמא יבואו לידי רמאות ואונאה.

גמרא:

מנהגי מילי? מניין אנו לומדים שצריך המוכר להכריע את כף המאזנים ולתת ללוקח קצת יותר מהמשקל.

אמר ריש לקיש: דאמר קרא [דברים כה, טו]: **"אבן שלמה וצדק"**, וצדק מיותר הוא לדרוש, כי אף על פי שמדד ללוקח איפה שלימה, בכל זאת, **צדק משלך ותן לו**, דהיינו ההכרעה של כף המאזנים, וגם במדה מדור לו ברווח כדי שיקבל יתר על המידה.

ומקשינן: וכי מה שהמוכר מכריע את כף המאזנים לטובת הלוקח הוא דין דאורייתא? **אי הכי, אימא סיפא**, הדין שבסוף המשנה: **היה שוקל לו עין בעין בלא הכרעת כף המאזנים לטובת הלוקח** — **נותן לו המוכר גירומין**, דהיינו תוספת על המידה.

ואי הכרעה שמכריע את כף המאזנים לטובת הלוקח הוא דין דאורייתא, **היכי יהיב ליה**, כיצד שוקל לו המוכר שקילה מדויקת של עין בעין?

אלא צריך לומר כי מן התורה צריך להוסיף ללוקח יתר על המידה, אבל אינו חייב להוסיף לו אחרי המדידה, אלא הרשות בידו להוסיף לו בשעת השקילה, וכך יש לפרש את דברי המשנה: **רישא**, המשנה בתחילתה מדברת **במקום שנהגו**, להכריע את כף המאזנים בשעת השקילה, ואומרת המשנה שאם מוסיף ללוקח על המידה בשעת השקילה, ההכרע צריך להיות בשיעור של טפח, שצריך להוסיף ללוקח במשקל עד שתטה הכף ותהא נמוכה מכף המשקולות בטפח.

ואי איתמר דריש לקיש — אסיפא איתמר, ששינוי בה: **היה שוקל לו עין בעין במשקל מדויק** — **נותן לו המוכר גירומין**, תוספת על המידה.

ומקשינן: **מנהגי מילי?** שצריך המוכר להוסיף ללוקח יתר על המידה.

ועל זה **אמר ריש לקיש**, **דאמר קרא: "וצדק"**, ומיותר הוא לדרוש כי אף על פי שמדד ללוקח איפה שלימה, בכל זאת, **צדק משלך ותן לו**, יתר על המידה.

וכמה שיעורם של גירומין שמוסיף לו יתר על המידה?

אמר רבי אבא בר ממל אמר רב: אחד מעשרה בליטרא בלח לעשרה ליטריין. עשירית הליטרא כששוקלים עשרה ליטריין, דהיינו אחד ממאה. [וזהו השיעור שמכריע את כף המאזנים בשיעור טפח, והגירומין

שנותן, הם במקום הכרעת כף המאזנים].

שנינו במשנה שהגירומין הם: אחד לעשרה בלח, ואחד לעשרים ביבש וכו'.

איבעיא להו: היכי קאמר התנא? האם כוונת התנא אחד מעשרה בלח לעשרה דלח, ואחד מעשרים ביבש לעשרים דיבש, דהיינו שיעור של אחד מארבע מאות ביבש, או דלמא אחד מעשרה לעשרה דלח ולעשרים דיבש, שאחד מעשרה נאמר גם על הלח וגם על היבש, והשיעור ביבש הוא אחד ממאתים (22)?

שאלה זו לא הוכרעה, ועל כן תיקן, תעמוד במקומה.

אמר רבי לוי: קשה עונשן של המרמים במדות, יותר מעונשן של העוברים על איסורי עריות, שזה הנכשל בעריות נאמר בהן [ויקרא יח, כו]: "אל" כל התועבת האל", וזה המרמה במידות נאמר בהן [דברים כה, טז]: "אלה" כי תועבת ה' כל עושה אלה כל עשה עול". ולכך הוסיף בהם הכתוב "ה" להרבות ולהגדיל את קושי העונש.

ומאי ומנין משמע דהאי "אל" לשון קשה הוא?

דכתיב: [יחזקאל יז, יג]: "ואת אילי הארץ לקח", כלומר את החזקים והתקיפים.

לומדים אנו מכאן, כי "תועבת האל" שנאמר בעריות הכוונה תועבה קשה, אם כן "תועבת האלה" שנאמר גבי המרמה במדות, שנוסף בה ה"א, היא תועבה קשה יותר.

ומקשינן: והרי גבי עריות נמי הכתיב: "אלה" כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו [ויקרא יח, כט].

ומתרצינן: ההוא "אלה" שנאמר בעריות, לא בא להדגיש את חומרתו, אלא למעוטי מדות מכרת, כי היינו חושבים לומר, כיון שרמאויות במידות נקראו תועבות, הרי הם בכלל "כל אשר יעשה מכל התועבות" (23) ועונשם כרת, לכן נכתב גבי עריות "אלה" למעט ולומר שרק ב"אלה" [בעריות] יש איסור כרת, ולא במרמה במידות.

ואלא מאי עודפיייהו? במה חמורים יותר עושי עול במידות מהנכשלים בעריות, והרי בעריות יש כרת ואילו בהם אין כרת.

ומבארין: דהתם בעריות אפשר בתשובה, שמועלת תשובתו אם חוזר בתשובה שלימה, כמו שנאמר [ירמיה ג, כב]: "שובו בנים

22. לפי שני הצדדים בספק, צריך לתת יותר בלח מביבש, וכתב הרשב"ם הטעם, מפני שהלח נדבק בכלי, והמוכר אינו מטיף לו את הכל, לכן צריך להוסיף לו יותר מביבש.

23. הרשב"ם מפרש, כי גם בלא המיעוט של "אלה" לא היינו עושים קל וחומר מעריות לחייב את המרמה במידות בכרת, כיון שאין עונשין מן

הדין, אלא רק מחמת משמעות הפסוק היינו לומדים שחייב כרת. מבואר ברשב"ם שאף בעונשי שמים אין עונשין על ידי קל וחומר, וכן סובר הר"ח במכות [ה ב], שכתב, כמו שבחייבי כריתות וחייבי מיתות אין עונשין מן הדין, כך גם בחייבי מלקיות וחייב גלויות.

הקובץ שיעורים העיר מרש"י [זבחים יד א ד"ה חוץ לזמנו] שכתב, כי בעונשי שמים

שוכבים ארפה משובתיכם", ובגמרא מכות [כג, א] שנינו: כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן.

והכא גבי המרמה במידות **לא אפשר בתשובה**, כיון שגזול את הרבים, ותשובתו תלויה בהשבת הגזילה, שנאמר [ויקרא ה, כג]: "והשיב את הגזילה אשר גזל", והוא אינו יודע למי להשיב. [ואף על פי שאמרו כי הגזול את הרבים יעשה בהם צרכי רבים, אין זו תשובה שלימה, אלא שביררו לו את התשובה הטובה ביותר שיכול לבצע]⁽²⁴⁾.

ואמר רבי לוי: קשה וחמור גזל הדיוט יותר מגזל גבורה, שזה הגזול את ההדיוט הקדים בו הכתוב חטא למעילה, שנאמר [ויקרא ה, כא]: "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו וגו'", שמיד משעת הכפירה שגזלה נקרא חוטא, וזה הגזול את ההקדש הקדים בו הכתוב **מעילה לחטא**, שנאמר [ויקרא ה, טו]:

"נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה'", שאינו נקרא חוטא עד שנהנה מהגזילה⁽²⁵⁾.

ואמר רבי לוי: בוא וראה שלא כמדת חקב"ה מדת בשר ודם, שהקב"ה רחמן, וברכתו מרובה מקללתו, מה שאין כן אדם קללתו מרובה מברכתו.

חקב"ה ברך את ישראל בעשרים ושתים אותיות, וקללן בשמנה אותיות.

כיצד? **ברכן בעשרים ושתים — מ"אם בחקותי** [ויקרא כו, ג], המתחיל באות אל"ף, **עד "קוממיות"**, [שם יג], המסתיים באות תי"ו, אם כן הברכות של חקב"ה כוללות את כל האותיות מאל"ף עד תי"ו, דהיינו עשרים ושתים אותיות [בלא האותיות הסופיות ךְסןףץ].

עונשים מן הדין, וכן סובר תוס' הרא"ש [קידושין נז א].

באתון דאורייתא כתב כי הדבר תלוי בטעם שאין עונשין מן הדין, שאם הוא משום שחוששים שמא יש פירכא על הקל וחומר, אם כן טעם זה לא שייך בעונש בידי שמים, ואם הוא מטעם המבואר במהרש"א [סנהדרין סד ב] שאינו מתכפר על העבירה החמורה בעונש הקל, אם כן טעם זה שייך אף בעונש בידי שמים.

24. ברמב"ם [גניבה ז יב] כתב: קשה עונשן של מדות יתר מעונשן של עריות שזה בינו לבין המקום וזה בינו לבין חבריו, וכל הכופר במצות מדות ככופר ביציאת מצרים שהיא תחילת הצווי, וכל המקבל עליו מצות מדות הרי זה מודה ביציאת מצרים שהיא גרמה לכל הצווין. ובמגיד משנה כתב, כי השוקל במידה

חסירה, הרי הוא כעובר עבירה בסתר שדוחק רגלי שכינה, שהוא כופר בהשגחה וסובר שהוא כלה בגלגל הירח ולא בארץ הנקראת הדום רגליו, ע"כ.

ובמאירי הוסיף כי מאחר שאין איסור כרת בעבירות של מידה ומשקל, מגיעים אנשים לזלזל בהן, ולפיכך אף אינם מגיעים לידי תשובה.

25. המהרש"א הסביר הטעם, כי הגזול מחבירו מיד כשהוציא מרשות בעליו הרי הוא גזול, אבל לגבי ההקדש, הרי "מלא כל הארץ כבודו" ואי אפשר להוציא מרשותו, ולכן נחשבת העבירה רק משעה שנהנה או פגם בדבר שמעל בו. ובעיון יעקב ביאר עוד, כי הגזול מחבירו הרי הוא גורם באותה שעה צער לחבירו, אבל המועל בקדשים אינו גורם צער להקב"ה.

וקללן בשמונה — מ"ואם בחקותי תמאסו" [ויקרא כו, טו], המתחיל באות וי"ו, עד "ואת חקותי געלה נפשם" [שם מג], המסתיים באות מ"ם, אם כן הקללות כוללות רק את האותיות מוי"ו ועד מ"ם, דהיינו שמונה אותיות.

ואילו משה רבינו ברכן את ישראל בשמונה אותיות, וקללן בעשרים ושתים אותיות.

כיצד? ברכן בשמונה אותיות —

טפ-א מ"והיה אם שמוע תשמע" [דברים כח, א] המתחיל באות וי"ו ועד "לעברם" [שם יד], המסתיים באות מ"ם, דהיינו שמונה אותיות.

וקללן בעשרים ושתים אותיות — מ"והיה אם לא תשמע בקול ה'" [דברים כח, טו] המתחיל באות וי"ו עד "ואין קונה" [שם סט], המסתיים באות ה"א, אם הולכים כסדר מהאות וי"ו וחוזרים ומגיעים עד האות ה"א, הרי עוברים על כל אותיות האל"ף ב"ת דהיינו עשרים ושתים אותיות.

שנינו במשנה: מקום שנהגו למוד בגסה אין מורדים במידה דקה [קטנה], למחוק — לא יגדוש, לגדוש — לא ימחוק.

(סימן להלכות הבאות: אין מעיינין ואין גורשין באגרדמין ובליטרא שלשה ועשר נפש משקלות ממחך עבה לא תעשו לא יעשה.)

תנו רבנן: מניין שאין מוחקין במקום שגורשין, ואפילו מוחל הקונה ואין גורשין במקום שמוחקין, ואפילו מוחל המוכר (1)?

תלמוד לומר [דברים כה, טו]: "איפה שלמה" שצריך שתהא האיפה שלימה, כדי שלא יבואו לידי רמאות, ואם ישנו ממנהג המקום, אפילו אם מוחלים זה לזה, יש לחשוש שמא יראו אותם אחרים ויאמרו כך המנהג, ויבואו לידי רמאות.

ומנין שאם אמר המוכר: הריני מוחק במקום שגורשין ולפחות לו לקונה מן הדמים כנגד שיעור המחק, והריני גורש במקום שמוחקין ולהוסיף לו לקונה על הדמים כנגד שיעור תוספת הגודש, שבאופן זה אין חשש לרמאות שמא יראו אחרים ולא ידעו ששינה, כיון שרואים שהוא משנה את סכום המקח לפי שיעור המחק או הגודש, מנין שאין שומעין לו אף באופן זה?

תלמוד לומר [דברים כה, טו]: "איפה שלמה וצדק יחיה לך", ודורשים מ"וצדק" שאף באופן זה לא ימדוד, אלא ימדוד ב"צדק" כמנהג המקום, כי אף זה יכול לבוא לידי רמאות, שיכול להיות אחד שיראה את המדידה ולא יראה את התשלום ולא ידע ששינה הלוקח בתשלום, ויחשוב שכך מנהג המקום.

תנו רבנן: מנין שאין מעיינין לשקול במאזנים בשוה — עין בעין, במקום שמכריעין את כף המאזנים טפח לטובת הלוקח, ואין מכריעין את כף המאזנים לטובת הלוקח במקום שמעיינין לשקול עין בעין?

תלמוד לומר: "אבן שלמה", שהמשקל [ה"אבן"] צריך להיות שלם, כפי הנהוג

1. כך פירש הרשב"ם, אבל בשיטה מקובצת פירש שמדובר בלא מחילה, ובאור זרוע הביא

באותו מקום, לא פחות ולא יותר, כדי שלא יבואו לידי רמאות.

ומנין שאם אמר המוכר: הריני מעיין את מאזני המשקל במקום שמכריעין את כף המאזנים לטובת הלוקח ולפחות לו ללוקח מן הדמים כשיעור ההכרעה. והריני מכריע את הכף לטובת הלוקח במקום שמעינין את מאזני המשקל, ולהוסיף לו ללוקח על הדמים שישלם את תוספת ההכרעה. שניכר בשינוי התשלום ששינה ממנהג המקום, מנין שאין שומעין לו לעשות כן?

תלמוד לומר: "אבן שלמה וצדק", שאף באופן זה לא ימדוד, אלא ימדוד ב"צדק" כמנהג המקום, כי אף זה יכול לבוא לידי רמאות, שיכול להיות אחד שיראה את המדידה ולא יראה את התשלום ולא ידע ששינה הלוקח בתשלום, ויחשוב שכך מנהג המקום.

אמר רב יהודה מפורא: לדרוש את הפסוק [דברים כה, יד] "לא יהיה בביתך איפה ואיפה" בדרך הדרש. "לא יהיה לך בביתך" ממון, וסופך להיות עני שאין לו דבר בבית, מה טעם? משום שעסקת במסחר באופן של "איפה ואיפה".

"לא יהיה לך בכיסך" ממון, מה טעם? משום שהיה לך בכיסך "אבן ואבן".

אבל אם תנהג בדרך של "אבן שלמה וצדק" אז יהיה לך ממון. כמו שאמרו [נדה ע, ב]: מה יעשה אדם ויתעשר, ישא ויתן באמונה.

וכן אם אם תנהג בדרך של "איפה שלמה וצדק" אז יהיה לך ממון.

תנו רבנן: כתוב [דברים כה יג]: "לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה וגו' אבן שלמה וצדק יהיה לך וגו'", ויכול היה להיות כתוב: "לא יהיה לך אבן ואבן כי אם אבן שלמה וצדק", מהכתוב המיותר אנו דורשים, מלמד שמעמידין אגרדמין למדות, ממונים להלקות ולענוש את המרמים במידות.

ואין מעמידין אגרדמין לשערים, ממונים לפקח על המחירים שלא ימכרו ביוקר, כיון שהקונים מעצמם ילכו לאחר המוכר בזול, ועל כרחו יצטרך להוזיל את המחיר.

מעשה: דבי נשיאה אוקימו בבית הנשיא העמידו אגרדמין בין למדות בין לשערים, אמר ליה שמואל לקרנא תלמידו, פוק תני לחו צא ושנה להם: מעמידין אגרדמין למדות, ואין מעמידין אגרדמין לשערים.

נפק דרש לחו יצא קרנא ודרש להם: מעמידין אגרדמין בין למדות בין לשערים.

נודע הדבר לשמואל, אמר ליה שמואל לקרנא: מה שמך? אמר לו: קרנא, אמר לו שמואל: תיפוק ליה קרנא בעיניה, תצא לו קרן בעיניו.

ומחמת קללתו של שמואל אכן נפקא ליה קרנא בעיניה, יצאה לו קרן בעיניו, כלומר, צמח לו גידול של בשר על עינו⁽²⁾.

נוספת, שבגמרא [שבת קא א] מובא: שכאשר עלה רב מבבל בא קרנא לתהות על קנקנו, וקלל אותו רב באותו לשון, שתצא לו קרן בעיניו.

בזה ב' שיטות אם מועילה מחילה.

2. הרשב"ם מפרש שקרנא נענש גם מחמת סיבה

ואיהו, קרנא, ששינה מדברי רבו, כמאן סבר?

הוא סבר, כי הא דאמר רמי בר חמא אמר רבי יצחק: מעמידין אגודמין בין למדות בין לשעריב, מפני הרמאין, שממתינים עד שימכור אותו המוכר בזול, ואחר כך מוכרים ביוקר.

פירוש נוסף: מפני הרמאים — המוכרים ביוקר ואומרים שהוסיפו על המידה, או שהם שמים את החטים מהסוג המשובח יותר בחבילה מבחון, ובתוך החבילה שמים מהסוג הגרוע, או כל מיני רמאויות אחרות.

תנו רבנן: היה הקונה מבקש ממנו מהמוכר לקנות במשקל ליטרא — שוקל לו המוכר באבן משקל השוקל ליטרא, ואם ביקש הקונה לקנות חצי ליטרא — שוקל לו באבן משקל של חצי ליטרא, רביע ליטרא — שוקל לו רביע ליטרא.

מאי קא משמע לן? הרי ודאי, במידה שקונה, שוקל לו המוכר.

ומתריצין, הברייטא באה להשמיענו: דמתקנינן מתקלי עד חבי, שמתקנים לו משקולות רק בשיעורים אלו של ליטרא,

חצי, ורבע ליטרא, שבית דין קדמונים תיקנו, שלא לעשות משקולות אחרות, כדי שלא יבואו לרמות ולהטעות את הלקוחות בשיעור המשקולות. ואם צריך לשקול מידה הפחותה מרבע ליטרא, ישקול לו במטבעות.

תנו רבנן: היה הקונה מבקש ממנו משקל של שלשה רבעי ליטרא, ואין אבן משקל שגודלה שלושה רבעים, לא יאמר לו הקונה: שקול לי שלשה רבעי ליטרא אחת אחת, כל רבע ליטרא בפני עצמו, מפני שהמוכר אינו יכול לשקול במדויק, וצריך להוסיף לו על המשקל, ונמצא המוכר מפסיד, שצריך להוסיף לו על כל שקילה ושקילה, אלא שוקל המוכר אבן במשקל ליטרא בכף מאזניים אחת, ומניח אבן במשקל רביע ליטרא בכף השניה יחד עם הבשר הנמכר, כך ששוקל את שלושת רבעי ליטרא הבשר בבת אחת.⁽³⁾

תנו רבנן: היה הקונה מבקש ממנו משקל של עשר ליטריין, לא יאמר לו הקונה: שקול לי אחת אחת וחבריע בכל שקילה, משום שבכל הכרע תמיד נוסף מעט, ויש בכך הפסד למוכר, אלא שוקל לו כולן בבת אחת, ונותן הכרע אחד לכולן.

תנו רבנן:

3. הרשב"ם מפרש שמדובר במקום שאין מכריעים את כף המאזנים בשיעור טפח, אלא מוסיפים תוספת בנפרד אחרי השקילה, כי אם מכריעים את כף המאזנים, נמצא שהמוכר נותן הכרע גם עבור אבן המשקל הנמצא יחד עם הבשר, אלא במקום שמכריעים, המוכר מניח אבנים במשקל מדויק של שלושת רבעי ליטרא, בכף אחת, כך שבכף השניה מניח רק את הבשר,

ואז נותן לו תוספת בהכרעת הכף. אבל במקום שאין מכריעים את כף המאזנים, מבואר ברמב"ם [גניבה ח יט] שלא ישים חצי ליטרא ורביע ליטרא בכף אחת, שמא יפול רביע הליטרא, ואין הלוקח רואהו, אלא יעשה כמו שכתוב בגמרא, ישים את הליטרא בכף המאזנים, ואת הבשר יחד עם רביע ליטרא בכף השניה. וכן פסק השו"ע [ח"מ רלא יד]

מה הן מידותיו של המאזנים:

במאזנים המיועדים לשקילת דברים כבדים, **נפש מאזנים**, החלק העליון שבה תלויים המאזניים – צריכה להיות תלויה באוויר רחוקה מהתיקרה ג' **טפחים**, כדי שהמאזנים לא יגע בתיקרה כשיכריע את הכף לטובת הלוקח⁽⁴⁾. **וגבוהה מן הארץ שלשה טפחים**, כדי שכף המאזנים לא יגע בארץ כשמכריע.

וקנה, משני צידיו תלויות כפות המאזניים. **ומתנא שלה**, החבל שבו תלויה כל כף במאזנים, צריכים להיות ביחד באורך **שנים עשר טפחים**, ד' טפחים הקנה⁽⁵⁾, וד' טפחים כל אחד מהחבלים התלויים בשני ראשי הקנה, שאם שיעורם פחות, המאזנים אינם מכריעים שיעור מועט, כיון שהם נושאים בהם משקל גדול.

ושל צמרים, המוכרים צמר במשקל, **ושל זגנין**, המוכרים כלי זכוכית – משקלן מועט יותר, ואינם צריכים מאזנים גדולות כל כך, אלא שיעור המאזנים שהם צריכים, שתהא תלויה באוויר רחוקה מהתיקרה **שני טפחים**, **וגבוהה מן הארץ שני טפחים**, **וקנה ומתנא שלה** ביחד צריכים להיות באורך ט' **טפחים**, ג' טפחים הקנה, וג' טפחים כל אחד מהחבלים התלויים בשני ראשי הקנה.

ושל חנווני ושל בעל הבית, שהם שוקלים במשקל קטן יותר, שיעור המאזנים שהם צריכים, שתהא תלויה באוויר רחוקה מהתיקרה **טפח**, **וגבוהה מן הארץ טפח**, **וקנה ומתנא שלה** ביחד צריכים להיות באורך **שישה טפחים**, ב' טפחים הקנה, וב' טפחים כל אחד מהחבלים התלויים בשני ראשי הקנה.

ושל טורטני, צורף המוכר זהב וכסף, ששוקל במשקל קטן יותר, שיעור המאזנים שהוא צריך, שתהא תלויה באוויר רחוקה מהתיקרה **שלש אצבעות**, **וגבוהה מן הארץ שלש אצבעות**⁽⁶⁾, **וקנה ומתנא שלה איני יודע**, באיזה אורך הם צריכים להיות.

בכל מידות המאזנים המובאות בברייתא, מבואר בהן למה הן מיועדות, חוץ מהמאזנים הראשונות, **ואלא** **הך קמייטא** המאזנים הראשונות הגדולות שהביאה הברייתא, **דמאי?** למה הן מיועדות.

אמר רב פפא: מאזנים אלו **דיגרומי**, של נפחים הן, ששוקלים בהן משקלות כבדים של מתכות.

אמר רבי מני בר פטיש: **כדרך שאמרו לענין איפורן**, שאסור לשקול בהן אם לא נעשו כפי המידות האמורות בברייתא, כך

4. לדעת הרשב"ם, כיון שנושא משקל כבד צריך להכריע יותר מטפח לטובת הלוקח, ועיין בהערה לקמן שיש בזה מחלוקת.

5. כך פירש הרשב"ם, והקשה המהרש"ל אם הקנה עצמו הוא רק ד' טפחים, מדוע צריך להרחיק את המאזנים מהתיקרה ג' טפחים, הרי אף אם יהיה רק מרחק של ב' טפחים לא יגע

בתיקרה, כיון שמן אמצע הקנה אין יותר מב' טפחים!
ובמאירי פירש, שגם הקנה וגם החבלים יהיו בני שנים עשר טפחים.

6. פירש הרשב"ם: אף על פי שאינו יכול להכריע כי אם שלש אצבעות, לא אמרו שצריך להכריע טפח אלא בשקילת בשר ושאר מיני

אמרו לענין **טומאתו**, שאם לא נעשו במידות האמורות בברייתא אינן מקבלות טומאה, שאינן חשובות כלי, כיון שאסור לשקול בהן⁽⁷⁾.

מאי קא משמע לך? הרי כבר **תנינא** שנינו במסכת כלים [פרק כט משנה ד – ו] לענין טומאה: חוט [שבו תולים] מאזנים של זהבים ושל שוקלי ארגמן טוב [מקבלת טומאה רק אם היא בשיעור] שלש אצבעות, **חוט מאזנים של חנוני ושל בעלי בתים** [מקבלת טומאה רק אם היא בשיעור] **טפח**. חוט מאזנים של צמרים ושל שוקלי זכוכית [מקבלת טומאה רק אם היא בשיעור] **טפחיים**.

ואם כן, מה חידש רבי מני בר פטיש.

ומתרגימין: שיעור **קנה ומתנא** שלה **איצטריכא ליה**, להשמיענו רבי מני, שאנו מקפידים בשיעור הקנה והחבלים לענין

טומאה, כמו שאנו מקפידים לענין האיסור להשתמש בהן⁽⁸⁾, **דלא תנן** דבר זה במשנה בכלים.

תנו רבנן: אין עושין אבני משקלות

לא של בעין – בדיל,

ולא של אבר – עופרת,

ולא של גיסטרון – תערובת מתכות,

ולא של שאר מיני מתכות, משום שכל אלה נשחקים במשך הזמן, ונמצאים הקונים מפסידים כיון שמשלמים עבור משקל גדול יותר ממה שקיבלו בפועל.

אבל עושה הוא אבני משקל של צונמא אבן קשה ושל זכוכית.

תנו רבנן: אין עושין המחק מעין סרגל

טפח.

7. כך פירש הרשב"ם, אבל תוס' רי"ד והרמ"ה פירשו שכפות המאזנים הן בכל מקרה כלים. וכאן הנידון הוא לענין טומאה של ידות הכלים, שכפות המאזנים הם כלי הקיבול, ואילו הנפש והקנה והחבלים הם ידות הכלי, ואמרו כאן שאם לא נעשו כתיקונם אינם נחשבים כידות הכלי לקבל טומאה. ובתוספות כתב, שרק החוט הוא יד הכלי, ואם הקנה והחבלים לא נעשו כתיקונם אף אם החוט נעשה כתיקונו אינו נחשב יד עד שיעשה את הקנה והחבלים כתיקונם.

8. באותה מאזנים שהברייתא לא ידעה את שיעור הקנה והחבלים שלה, הרי היא בספק אם היא מקבלות טומאה. רשב"ם.

מאכל, אבל באלו אינו צריך להכריע כי אם שיעור מועט. אבל התורת חיים [פח ב ד"ה וחייב] כתב, [וכוונ לדברי הרמ"ה], שלעולם חייב להכריע לו טפח בין בעשר ליטרין בין בליטרא ואפילו ברביע ליטרא, שכלל שהכפות קלות יותר, כך הוא מכריע את הכפות במשקל קל יותר, וככל שהכפות כבדות יותר, כך הוא צריך משקל כבד יותר כדי להכריע את הכף. ומה שחכמים לא נתנו שיעור למשקל של הכפות עצמן, שהרי כשהן כבדות ומכריע טפח המוכר מפסיד, שצריך משקל גדול יותר כדי להכריע, וכשהן קלות מפסיד הלוקח. פירש התורת חיים, שחכמים נתנו למוכר את האפשרות לעשות את הכפות קלות ככל האפשר, ואם עשאן כבדות, לעצמו הוא מפסיד, וחכמים לא רצו לחלק בין הכרעה להכרעה, אלא אמרו שלעולם הוא מכריע

שמוחקים בו את העודף שבכלי, אין עושים אותו של דלעת — מפני שהוא קל מדי ואינו מוחק יפה, ונמצא המוכר מפסיד, ולא של מתכת — מפני שהוא מכביד, ומוחק יותר מן הראוי, ונמצא הקונה מפסיד. אבל עושהו של עץ זית ושל עץ אגוז, של שקמה ושל אשברוע, שכובדם ממוצע.

תנו רבנן: אין עושים את המחק צדו אחד עב וצדו אחד קצר [צר], מפני שהצר נכנס בתוך התבואה ומוחק יפה, ואילו העבה אינו נכנס כל כך ואינו מוחק יפה, ואם צדו האחד עבה וצדו השני צר, כשהוא קונה ימחק בצד העבה, וכשהוא מוכר ימחק בצד הצר, אלא יעשה את שני הצדדים עבה או את שני הצדדים צר כפי מנהג המקום.

לא ימחק בבת אחת, בפעם אחת ובמהירות, מפני שהמוחק בבת אחת — רע למוכר ויפה ללוקח, שאינו מוחק יפה.

ולא ימחק מעט מעט, כלומר שמוחק מעט וחוזר ומוריד את המחק ומוחק עוד, שרע ללוקח ויפה למוכר, אלא ימחק בנחת בפעם אחת או בשתי פעמים.

על כולן על כל ההלכות הללו אמר רבן יוחנן בן זכאי: אוי לי אם אומר אותן, אוי לי אם לא אומר.

אם אומר — שמא ילמדו הרמאי, ואם לא אומר — שמא יאמרו הרמאי: אין תלמידי חכמים בקיאים במעשה ידינו, ומתוך כך יבואו לרמות יותר⁽⁹⁾.

איבעיא להו: האם לבסוף אמרה רבי יוחנן להלכה זו ברבים, או לא אמרה?

אמר רב שמואל בר רב יצחק: אמרה, ומהאי קרא ועל סמך פסוק זה אמרה, שנאמר [הושע יד, י]: "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם".

"כי ישרים דרכי ה'" — אלו דברי תורה.

"וצדיקים ילכו בהם" — שיזהרו בהם שלא לרמות את הבריות⁽¹⁰⁾.

"ופושעים יכשלו בהם" — שילמדו לרמות.

תנו רבנן: כתוב בתורה [ויקרא יט, לה]: "לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה"⁽¹¹⁾.

"במדה" — זו מדידת קרקע, שאילו מדידת כלי כתוב בהמשך, דיינו "משורה", כמו שנאמר [יחזקאל ד, יא] "ומים במשורה תשתה".

11. הרמב"ם [גניבה ח ז] כתב, הקפידה תורה על המדות "בכל שהוא". ובב"ח [סי' רלא] ובאבן האזל [ריש הלכות גזילה] דייקו מכך שהרמב"ם לא כתב שזה פרוטה, משמע שסובר כי אף בפחות משה פרוטה עובר. וכן סובר החינוך [מצוה רנח] שהלאו של משקולות קיים גם בפחות משה פרוטה, וכן כתב היראים [סי'

9. כך פירש הרשב"ם, ובמהרש"א פירש, שמא יאמרו הרמאים שרק משום שאין החכמים יודעים בענייני רמאות לכן הם נוהגים בצדקות, ויבואו לזלזל בהם.

10. המהרש"א כתב, כי ראוי ללמד את הדברים כדי שהצדיקים ידעו שיש מיני רמאות כאלה, וידעו להיזהר בעצמם מלהיכשל בהם.

ויעשה קצף, ועל ידי כך ימכור פחות מן המידה.

וקל וחומר למידות גדולות, ומה משורה שהיא מידה קטנה כל כך אחד משלשים וששה בלוג – הקפידה עליו תורה, שלא יעשה בה קצף וירמה בשיעור של פחות ממאית הלוג, קל וחומר שהתורה מקפידה שלא ירתיח במידות גדולות יותר, כגון להיץ וחצי היץ ושלישית ההיץ ורביעית ההיץ, ולוג וחצי לוג ורביעית הלוג, וחצי תומן וחצי שמינית הלוג, דהיינו אחד חלקי שש עשרה הלוג, ועובלא יתפרש שיעורו לקמן [שהוא אחד חלקי עשרים הלוג].

אמר רב יהודה אמר רב: אסור לאדם שישחה מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו, שיש חשש שמא יבוא למדוד בה, [והאיסור מן התורה

וכיצד לא יעשה עוול במדידת קרקע? שלא ימדוד לשני לקוחות שלקחו קרקע בשותפות, או לשני אחים שחלקו ירושה, לאחד בימות החמה ולאחד בימות הגשמים. שבימות החמה החבל שמודדים בו הוא יבש וקצר יותר מבימות הגשמים שהחבל נרטב ונעשה רפוי יותר ומתארך, וכן הקרקע בימות הגשמים מכווץ ובימות החמה מתבקע ומוסיף במידתו.

”במשקל” כיצד לא יעשה עוול?

שלא יטמין משקלותיו במלח, שמתוך כך המשקלות מחלידים ומכבידים⁽¹²⁾.

”במשורה” כיצד לא יעשה עוול?

שלא ירתיח, כלומר שלא ישפוך מהר

ותירץ האבן האזל [גניבה ז א], כי כיון שהאיסור הוא בשעה ששוקל במשקל חסר, וכל זמן שלא קיבל מעות עדיין אין גזילה, כי יכול לתקן על ידי שישלים את החסר, לכן אין מלקות. ועיין עוד בקונטרסי השיעורים [ב”מ סי’ כה].

12. כך פירשו הרשב”ם והר”י מיגאש, ולפי זה החשש לרמאות הוא כשהמוכר קונה סחורה. אבל בתוספתא כתוב: מפני שהן חסרין. וכן פירשו ר”ת והרמב”ם [גניבה ח ז] שהחשש הפוך, שהמלח גורם להפחתת משקלם, ונמצא הקונה מפסיד.

בבבא מציעא [סא ב] מבואר שהעושה משקל חסר עובר בלאו ד”לא תעשו עול וגו’ במשקל” משעת עשיה, ואף שעדיין לא שקל בו. והקשה המנחת חינוך, שבבבא מציעא לא נזכר לאו זה, וגם לכאורה צריך ללקות.

ריח]. והביאור בזה, שאין האיסור משום שגזול את חבירו, אלא משום עוול במשפט, וגם בפחות משה פרוטה יש עוול.

אבל המנחת חינוך [רנח ב] כתב בדעת הרמב”ם, שעובר על הלאו רק אם היה שוה פרוטה, והרמב”ם סמך על מה שכתב בהלכות גניבה שרק אם שוה פרוטה חייב בגניבה וגזילה. והביא שם באות ג’ את הסמ”ג שגם הוא סובר כי הלאו של משקולות נאמר רק על שוה פרוטה, ובפחות משה פרוטה אינו עובר אלא רק מדין חצי שיעור אסור מן התורה, אבל הלאו נאמר רק על שוה פרוטה. וכן כתב התוס’ הרא”ש [בשיטמ”ק ובבבא מציעא סא ב] שאיסור משקולות הוא רק בשוה פרוטה.

המנחת חינוך הקשה לשיטות הסוברות שיש לאו גם על פחות משה פרוטה, מדוע אינו לוקה על לאו זה והלא הוא לאו שאינו ניתן לתשלומין, כי פחות משה פרוטה אינו ממון.

באים בתדירות לבדוק את כשרות המידות, לית לן בה איסור להשהות את הכלים על מנת להשתמש בהם לצרכים אחרים.

ולא היא, אלא גם באופנים אלו אסור להשהות המידות שאינן מכוונות בביתו, כי זימנין דמיקרי בין השמשות שכולם טרודים וממהרים, והלוקח מתוך טורדו אינו שם לב לבדוק את המידה, ומיקרי ושקיל, ומזדמן שהקונה לוקח אפילו במידה שאינה ראויה.

תניא נמי הכי: לא ישהה אדם מדה חסרה או יתרה בתוך ביתו, ואפילו היא עביט של מימי רגלים.

אבל עושה הוא כלי מידות בגדלים קבועים אלו:

מידה בשיעור של פאה.

מידה של תרקב — של שלושה קבין,

להחזיק מדות אלו, הוא רק באופן שמחזיקן על מנת למדוד בהן⁽¹³⁾, ואפילו היא עביט של מימי רגלים, לא ישהנה בביתו, שיש לחשוש כיון שפעמים רוחצה ומנקה אותה ומודד בה, לכן אין לכלי זה תקנה אלא בשבירתה.

אמר רב פפא: לא אמרן איסור זה שאסור להחזיק מדה זו בביתו, אלא באתרא דלא חתימי, שאין ממנה מטעם המלך העושה חותם במידות לאשר את תקינותן, ויש לחשוש שמא יבוא לרמות בהן, אבל באתרא דחתימי — אי לא חזי הקונה חתימה במידה לא שקיל, אינו לוקח, ולכן יכול להשתמש בהן לצרכים אחרים, שהרי לא יטעו בהן הלקוחות.

ובאתרא דלא חתימי נמי — לא אמרן שאסור להשהות מידות אלו בבית, אלא דלא מהנרסי, שלא באים בתדירות מטעם המלך לבדוק את כשרות המידות. אבל אם מהנרסי

מה שאין כן במשקולות שגם בשל אחרים עובר, נמצא שהאיסור הוא על השהיה הבאה לאחר מעשה הקניה, והמעשה אינו מצטרף לאיסור.

ובדברי יחזקאל [כ ח] תירץ לפי המבואר ברשב"ם שהאיסור הוא רק כשמשהה כדי לרמות, אם כן יש לומר שבמשקולות, הקניה אינה מחייבת את העבירה, שיכול להשהות שלא על מנת לרמות אלא לשמש את מדותיו בבית, מה שאין כן בחמץ שהקניה מחייבת שיעבור על הלאו, אם כן הקניה היא חלק ממעשה האיסור. ועיין בריטב"א ובאבן האזל [גניבה ז ג] שבמשהה על מנת שלא למוד, עובר על איסור דרבנן. וכתב האבן האזל, כי בספר המצוות משמע, שלעולם אסור מן התורה ואפילו שלא על מנת לרמות.

13. הרמב"ם [גניבה ז ג] כתב, שאין לוקין על לאו זה כי הוא לאו שאין בו מעשה. ובמנחת חינוך [מצוה רנח] הקשה, שהרמב"ם פוסק גבי חמץ, שהקונה חמץ לוקה כיון שעשה מעשה בעצם הקניה, אם כן קשה שגם בקנה משקולות או שעשאו ילקה.

ותירץ האבן האזל, שבחמץ האיסור הוא מה שמחשיב את החמץ ולכן הקניה היא חלק ממעשה האיסור, שקונוהו ומחשיבו, מה שאין כן במשקולות שהאיסור הוא מה שמשההו בביתו לכן הקניה אינה חלק מהאיסור.

ובאור שמח [גניבה ז ב] תירץ, שבחמץ, כיון שאם החמץ אינו שלו אינו עובר אם משההו בביתו, אם כן האיסור הוא שלא ישהה את שלו, ומעשה הקניה היא הגורמת שיהיה לו חמץ שלו,

דהיינו חצי סאה.

אינו עושה, משום שיבואו לטעות בינו לבין מידה של חצי קב ביבש, שהוא ב' לוגין, כי בהפרש של רבע אנשים טועים].

וחצי תרקב — דהיינו קב וחצי.

ולוג — היינו כמידת רובע הקב ביבש.

וחצי לוג — היינו כמידת שמינית הקב ביבש.

וקב [ואין לחשוש שמא יבואו לטעות בין מידת הקב למידת חצי תרקב דהיינו קב וחצי, משום שאנשים לא טועים בהפרש של שליש].

וחצי קב — היינו ב' לוגין.

ורביעית הלוג — היינו כמידת ביצה וחצי ביבש.

ורובע הקב — היינו לוג.

ושמינית הלוג — היינו שיעור שלוש רבעי ביצה. [וביבש אינו עושה מידה בשיעור זה משום שלא רגילים למדוד דברים יבשים בכלי קטן כל כך, ואם יש דבר יבש שהוא מאד יקר ומוכרים אותו בשיעור מאד קטן, אותו רגילים למדוד באומד או במשקל. רשב"ם].

ותומן — שמינית הקב, דהיינו חצי לוג.

וחצי תומן — אחד חלקי שש עשרה הקב, דהיינו רבע הלוג, שהיא ביצה וחצי.

ועוכלא א-א

ואחד משמונה בשמינית [בתוספתא גורסים: חצי שמינית] הלוג, וזהו קורטוב הנזכר בהרבה מקומות. כגון בחולין [כו, א]: מ' סאה חסר קורטוב שנפל לתוכו קורטוב יין.

וכמה היא עוכלא? אחד מחמשה ברביע. אחד חלקי עשרים הקב, דהיינו חמישית הלוג, שהיא ביצה וחומש.

ומקשינן: מדוע לא **ולעביד נמי** כלי בשיעור **קביים** למידת היבש — דהיינו שלישית הסאה, כמו שעושה כלי בשיעור שלישית ההין למדת הלח.

ובמדת הלח — הוא עושה מידות בשיעורים קבועים אלו:

מידה של **הין** — דהיינו י"ב לוג, שהוא שיעור תרקב.

ומתרינין: כיון שחוששים שמא **אתי לאיחלופי בתרקב** — דהיינו שלושה קבין.

וחצי הין — דהיינו חצי תרקב.

ומקשינן: **אלמא טעו אינשי** בהפרש של **תילתא שליש, אי חכי, כלי בשיעור קב נמי לא ליעביד, דאתי לאיחלופי בחצי תרקב** — דהיינו כלי בשיעור קב וחצי.

ושלישית ההין — דהיינו קב.

ורביעית ההין — היינו שלושה לוגין.

[ומידה של שמינית ההין, דהיינו לוג וחצי,

ומקשינן: במקדש נמי ליגזור, שמא יחליפו גם שם את המידות.

ומתריצין: בהנים זריזין חזק⁽¹⁴⁾, ומשתדלים הרבה בעבודתם, ואינם באים לידי טעות.

אמר שמואל, שלשה דברים:

א. אם רוצים בני העיר להגדיל את המידות של כלי המדידה, אין מוסיפין על המדות יותר משתות, לא יגדילו אותן יותר מששית, וכפי שיתבאר להלן הטעם. וכגון, כלי מדידה שהכיל עד עתה מידה בת חמש ביצים, לא יגדילו את מידתו אלא עד שתכיל שש ביצים, ולא יותר.⁽¹⁾

ב. ולא יוסיפו על המטבע, יתר משתות. אם באו לשנות את גודל המטבע, לא יגדילוהו יותר מששית מגודלו הקודם, מהטעם שיבואר להלן.

ג. והמשתכר, כגון חנוני, הרוכש מהסיטונאי כמות גדולה של דברי מאכל, שיש בהם חיי נפש,⁽²⁾ במחיר זול, ומוכרה בחנותו לאנשים יחידים מעט מעט, במחיר גבוה, אל ישתכר, לא ירוויח במכירתו יותר משתות, ממחיר קניית הסחורה מהסיטונאי.⁽³⁾ ודבר זה תקנת

אלא יש לומר כי אנשים אינם טועים בהפרש של שליש, אלא כלי בשיעור קביום היינו טעמא דלא עביר, משום דאתי לאיחלופי בחצי תרקב, דהיינו בכלי בשיעור קב וחצי, שיש ביניהם הפרש של רבע.

ומקשינן: אלמא טעי איניש בהפרש של ריבעא רבע, אי הכי, חצי תומן דהיינו אחד חלקי שש עשרה ועוכלא דהיינו אחד חלקי עשרים, לא ליעביר, כיון שההפרש ביניהם הוא רק חומש, ואם אנשים טועים בהפרש של רבע, כל שכן שיטעו בהפרש של חומש.

אמר רב פפא: גבי מדות קטנות בקיאי בהו אינשי, ואין לחשוש אם יש ביניהם הפרש קטן, כי מתוך קטנותם יודעים לשער בהם כמה מחזיק כל כלי, ולא יבואו לרמות.

ומקשינן: שלישית ההין, רביעית ההין לא ליעביר, כיון שההפרש ביניהם הוא רבע, ויבואו לטעות בהם.

ומתריצין: כיון דהוו מידות אלו במקדש נכמבואר לעיל פו, ב שנתות היו בהין, כדי למדוד את המידה שהיה צריך לייין לנסכים, עבור הפר ועבור האיל ועבור הכבש, דהיינו חצי ושלישית ורביעית ההין, לכן לא גזרו בהו רבנן.

מהאיסור של החזקת מדות שאינן מתוקנות.

14. הברכת אברהם הקשה, כי לכאורה מידה זו לא שייכת כלל למידת הזריזות אלא למידה הזהירות. ותירץ על פי הברייתא של רבי פנחס בן יאיר [ע"ז כ ב], וזהירות מביא לידי זריזות. וכיון שנודע שכהנים זריזים הם, אם כן ודאי הם גם זהירים.

1. חישוב הששית הוא מלבר, דהיינו ששית

מתוך הסך הכולל, של הקרן ועוד התוספת, וכפי שיבואר בהערה להלן.

2. לפי הרשב"ם, וכך פסק הרמב"ם והשו"ע [ח"מ דלא כ] שמדובר דוקא בדברים שיש בהם חיי נפש.

3. אך מותר לו לנכות מחישוב הרווח את השכר עבור טורח התעסקותו, כך שהחישוב של שתות הרווח יהיה רק לאחר שהרויח את שכר טרחתו,

חכמים הוא. (4)

ודנה הגמרא בדברי שמואל: **מאי טעמא** אין מוסיפים על המידות יותר משתות?

אילימא משום אפקועי תרעא, אם נאמר, שטעמו של דבר משום שחששו חכמים להפקעת שערים, כי מאחר שהגדילו את המידות, הרי יגרום הדבר להעלאת המחיר על ידי המביאים את התבואה לעיר, כי מעתה מקבל הלוקח כמות יותר גדולה. וכיון שיעלו את המחיר, יש לחוש שינצלו המוכרים את המצב, ויעלו את מחיר הסחורה ביותר מהמחיר המתחייב מההוספה על המידות.

אין לומר טעם זה! שהרי לפי הטעם הזה, לא רק יתר משתות אין להוסיף על המידות, אלא העלאה של **שתות** בלבד על המידות, **נמי לא יוסיפו**. שהרי אם יש לחשוש שינצלו המוכרים את העלאת המחיר כדי לגבות מחיר שהוא מעבר להוספה על המידות, אם כן, יש להמנע מכל הוספה שהיא על המידות, ולא רק ביתר משתות.

אלא, הטעם שאין מוסיפים על המידות יותר משתות, הוא **משום אונאה** ביתר משתות,

דלא ליהוי ביטול מקח, שאם לא ידעו מביאי הסחורה לעיר על הגדלת המידות, וימכרו את התבואה במחיר הרגיל, ויש בכך אונאה, שמאנים הקונים את המוכרים, הרי אם תהיה האונאה יותר משתות, יבטל בכך המקח, ולא תהיה לקונה אפשרות לקיים את המקח ולשלם למוכר את דמי ההונאה. ואילו אם תהיה האונאה בשתות בלבד, יתקיים המקח, ויצטרך המאנה לשלם למתאנה את השתות שהונה אותו, ולכן תקנו חכמים שלא יוסיפו על המידות אלא עד שתות, ולא יותר מזה.

אך דוחה הגמרא, שגם טעם זה, אינו נכון. כי הרי לא מדובר כאן בהונאה של מחיר גרידא, אלא בהונאה של מידות, ובהונאה שכזאת מתבטל המקח אפילו כשהיתה ההונאה בפחות משתות.

והאמר, שהרי אמר על כך **רבא: כל דבר**, אשר ההונאה הנעשית בו, היא הונאה **שבמדה**, שהטעה את חברו במידה שמודד בה, **ושבמשקל**, שהונה אותו במשקל, **ושבמנין**, בדבר הנמכר לפי ספירת היחידות הנמכרות, הרי אפילו אם היתה ההונאה **פחות מכדי הונאה**, דהיינו, בפחות משתות, בכל זאת בטל המקח, וחוזר בו המתאנה. (5)

הסך הכולל של הקרן, הטורח וההוצאה, ולא רק ששית מהקרן עצמה. אבל הרשב"ם העמיד את האמור כאן בחנוני המוכר מעט מעט, ולדעתו אין לו לחשב את הטירחה למכור מעט מעט אלא מרוויח רק ששית על הקרן.

4. רשב"ם.

5. הרשב"ם מבאר, שאף על פי שנקט רבא שחוזר בו המתאנה, אין הכונה לאפשרות החזרה

וכמובן שיש לו לנכות גם את ההוצאות שהיו לו, לפני חישוב הרווח. ריב"ם בתוספות ד"ה חד, והרא"ש בבא מציעא פרק ג סימן טז, ובשולחן ערוך חושן משפט סימן רלא סעיף כ.

והמאירי כאן כתב שמחשבים את כל הוצאותיו. ואילו במסכת בבא מציעא דף מ ב, הוא כתב שמחשבים דמי המקח, ודמי ההוצאה, וניכוי הסחורה, ואם טרח יתר בסחורה זו, מחשבים לו אף את דמי הטורח, לפי ראות בית דין. והסמ"ע מבאר שריווח השתות נעשה על

אפילו בפחות משתות! (6)

אלא, טעמו של דבר הוא, **דלא ליהוי פסידא לתגרא**. שחששו חכמים, שמא יבוא תגר מעיר אחרת, ולא יידע מהגדלת המידות, ויפסיד מכך. כי בני העיר ימדדו לו את התבואה שהוא מוכר להם במידה החדשה, הגדולה, והוא יחשב להם את המחיר לפי המידה הקטנה שהיתה נהוגה קודם לכן.

אלא, שאם יפסיד התגר רק עד שתות ולא יותר, אין הוא מפסיד אלא את הרווח שהיה צפוי לו אם היה יודע מהגדלת המידות,

והיינו, שאם ההונאה מתבטאת במחיר בלבד, קבעו חכמים שבפחות משתות מוחל המתאנה, היות והיתה מכירה באומד, ולא במדויק. ואילו בשתות, הוא אינו מוחל, אך המקח קיים, ומחזיר המאנה למתאנה את דמי ההונאה. ובהונאה שהיא יותר משתות, בטל המקח, ויכולים שניהם לחזור בהם כליל מהמקח.

אך לעומת זאת, אם היתה ההונאה במדידת הדבר, או במשקלו, או במנייתו, הרי זו טעות גמורה, כי אין כאן ענין של טעות באומד. ובטעות גמורה, בטל המקח לגמרי,

ובחידושי רבי חיים הלוי על הרמב"ם הנזכר, ביאר את שיטתו, שיש שני אופנים של "טעות במידה".

האחד, האופן המבואר ברמב"ם, שאדם מוכר לחברו שק שיש בו מאה אגוזים, ונמצא שחסר בו אגוז אחד, או שהיה בו אגוז יתר. במקרה שכזה, לא היתה כל טעות בין המוכר לקונה בעצם פסיקת המקח, שהוא מאה אגוזים, אלא שהתברר כי בשק הזה לא היו בו מאה אגוזים, ולכן משלים המוכר לקונה את האגוז החסר, וכמו כן, אם היה אגוז יתר, מחזירו הקונה למוכר, וזהו דינו של רבא.

אך יש אופן שני, כגון בסוגייתנו, שאמר שמואל, שמדובר בטעות אשר הקונה והמוכר כלל לא הסכימו ביניהם על אותה מידה, כי המוכר התכוון למקח במידה קטנה, ואילו הקונה התכוון למקח במידה המוגדלת. ונמצא, שלא פסקו ביניהם את המקח באותה המידה. ובאופן שכזה, גם לפי הרמב"ם בטל המקח לגמרי, ואי אפשר להשלימו, כי הרי לא יתכן שיחול המקח בשעה שהמוכר והקונה לא היו שוים ביניהם בעצם פסיקת הכמות של המקח. אלא שלפי זה מאד תמוה, כיצד דימתה

של המתאנה בלבד, אלא גם המאנה יכול לחזור בו, אם ירצה, משום שבטל המקח. ולא נקט רבא את לשון היחיד "חוזר", אלא כלפי הדין שאם היתה האונאה במחיר בפחות משתות, מוחל המתאנה ואין צורך להשיב לו את דמי הונאתו, נקט רבא שבהונאה בדבר שבמנין ובמשקל, לא נוהג הדין הזה, אלא יכול המתאנה אפילו לחזור בו מהמקח. אך הוא הדין, שיכול גם המאנה לחזור בו, כי בטל המקח. אך עיין בהערה הבאה.

6. כך מבאר הרשב"ם, וכמו בהערה הקודמת. אך נחלקו בדבר רבותינו הראשונים.

הרמב"ם בפרק ט"ו מהלכות מכירה פסק שהמקח אכן חל, אלא שצריך המאנה להשלים למתאנה את הונאתו אפילו היא פחות משתות. ואילו הרשב"ד סובר שהמקח בטל לגמרי.

הרשב"א במסכת קידושין דף מב סובר כמו הרמב"ם, ומסביר שכונת הגמרא כאן, היא לומר להיפך, שאונאה במדה במשקל ובמנין לא נאמר בה כלל דין שתות, אלא כמו שבפחות משתות קנה ומחזיר אונאה, כך ביתר משתות קנה ומחזיר אונאה!

לתגר, כיון שהוא מביא סחורתו מרחוק, וטורח להתפרנס ממנה. ולכן, לפי הטעם של הפסד התגר, היה להם לחכמים לתקן שיוסיפו על המידות רק פחות משתות, כדי שבכל ענין ישאר לתגר מעט רווח עבור טרחתו.

אלא, אמר רב חסדא, שמואל, שאמר דין זה, **קרא אשבח,** מצא פסוק בספר יחזקאל [פרק מה], והסתמך עליו:

"והשקל [הסלע, שיש בו ארבעה דינרים] — יש בו עשרים גרה, עשרים מטבעות כסף קטנות, הנקראות כל אחת בשם "גרה".

וכמה הוא "מנה" של קודש?

יש מקומות שבהם "מנה" של חולין, הוא **עשרים שקלים** [שהם שמונים דינרים].

יש מקומות שבהם "מנה" של חולין הוא

שהרי מותר לו להשתכר רק עד שישית מערך הסחורה. ולכן, להפסד הרווח גרידא של תגר, לא חששו חכמים לגזור משום כך שלא יוסיפו על המידות. אבל ביותר משתות, יש לחשוש שמא התגר, שלא יידע מההוספה, יבוא להפסיד גם חלק מהקרן של סחורתו, ולזאת דאגו חכמים, וגזרו שלא יוסיפו על המידות יותר משתות, כדי שלא יארע שיפסיד התגר מהקרן.

אך תמהה הגמרא על הטעם הזה:

וכי חששו חכמים רק לכך ש**שפסידא הוא דלא ליהוי ליה** לתגר בהפסד סחורתו, אבל **רווחא, לא בעי,** לא דאגו חכמים לרווח שימנע מהתגר שאינו יודע מההוספה על המידות! ? וכי אדם שהוא **זבן וזבין,** קונה סחורה ומוכרה בלא רווח, **"תגרא" איקרי?** האם הוא נקרא תגר גם כשאינו מרויח דבר אלא רק קונה ומוכר! ? והיינו, הרי גם מניעת הרווח לחלוטין, נחשבת היא כהפסד

כיון שהוא חייב להחזיר את אונאתו, הרי נמצא שהטעות היא בעצם המקח, שהרי הוא לא פסק עם השני מחיר שכזה על המקח הזה.

ומחדש הגר"ח, שהחזרת ההונאה במקום שהטעות היתה במחיר, אין היא מחוייבת מצד המקח עצמו, אלא שגזירת הכתוב היא שהמאנה יחזיר את הונאתו למתאנה. והיינו, שמבחינת המקח שביניהם, אכן חל המקח לפי המחיר שהם קבעו ביניהם. ואי אפשר לומר שחלה כאן טעות בעצם המקח היות ועתה צריך המאנה להחזיר הונאתו, כי החזרת ההונאה היא רק מכח חיוב התורה המחודש להחזיר את דמי ההונאה, אך היא אינה משנה את המחיר שנקבע ביניהם עבור המקח.

אבל, אם היתה לא היתה הטעות במחיר, אלא

הסוגיה כאן את דין האונאה שאמר רבא לגבי דבר שבמידה, לדין האונאה שאמר שמואל, לגבי האונאה בין מידה קטנה לגדולה, והרי הם שני דברים חלוקים לגמרי! ?

ותירץ הגר"ח, שהדמיון הוא בעצם החיוב להחזיר את ההונאה בשני המקרים, ובזה דומה הדין של שמואל לדין של רבא, וחלוק הוא מהדין של החזרת ההונאה כשיש הונאת שתות במחיר.

והיינו, שלכאורה יש לתמוה, מדוע כשיש הונאת שתות במחיר מחזירים את ההונאה ולא מתבטל המקח אפילו כשהמאנה אינו יודע שהוא מאנה את חברו, אלא הוא סבור שזהו המחיר הנכון. והרי במקרה שכזה, שטעה המאנה במחיר האמיתי, הוא חשב על מקח במחיר אחר, ועתה

המשה ועשרים שקלים] שהם מאה דינרים].

ויש מקומות שבהם "מנה" של חולין הוא עשרה וחמשה, חמש עשרה שקל] שהם ששים דינרים].

המנה, הצירוף של שלשת סוגי המנים הללו של חולין, שהם ביחד ששים שקלים [סלעים], שהם מאתיים וארבעים דינרים, הוא יהיה לכם מנה של קודש". עד כאן דברי הכתוב ביחזקאל.

וכך דן שמואל את דברי הכתוב: האם יתכן לומר שה"מנה", של קודש הוא ששים שקלים, שהם מאתן וארבעין דינרים, הווי? והרי במנה יש רק מאה דינרים, שהם עשרים וחמשה שקלים בלבד!

אלא, מוכיח שמואל, שמע מינה מדברי הכתוב הזה, תלת, שלשה חידושי דינים:

א. שמע מינה, מנה של קודש — כפול היה.

והיינו, שמתחילה היו בו חמשים שקלים, כפול מעשרים וחמשה של חול.

ואחר כך הוסיפו על מנה של חול חמשה שקלים, שהם תוספת שתות, ועשאוהו שלשים שקלים. ולכן המנה של קודש, שהוא כפול, הוא ששים שקלים, שהם מאתיים וארבעים דינרים.

ב. ושמע מינה, מוסיפין על המדות, וכן מוסיפין על המטבעות, ולכן יכלו להגדיל את המנה של חול לשלשים שקלים, ואת המנה של קודש לששים שקלים. ואין

לחשוש שמא לא ירוויח התגר, כי אין זה שכיח שלא ישמע התגר מהוספת המידות או המטבעות, ובדבר שאינו שכיח, אין לחשוש למניעת הרווח.

ואין מוסיפין על המידות והמטבעות יותר משתות.

אלו הם דברי שמואל, כשלעצמם, ואינם נלמדים מהכתוב הזה, אלא הם הוספה של שמואל, שרק על הרווח לא חששו שיפסיד תגר שלא שמע על ההוספה, כיון שזה דבר שאינו שכיח, אבל להפסד הקרן ביותר משתות יש לנו לחשוש.

ג. ושמע מינה, שתותא, חישוב השתות לצורך זה, נעשה לפי חישוב מלבר, מבחוץ. והיינו, שמידת התוספת, נמדדת לפי היחס שבין התוספת לבין הסך הכולל של הקרן עם התוספת, ואין מודדים את הששית מתוך הקרן עצמה.

וכגון כאן, החישוב של ששית מלבר, הוא ששית הסכום המצורף מעשרת השקלים הנוספים לחמישים השקלים, ובסך הכל הם ששים. ועשרת השקלים הם ששית מהכל, מהקרן בצירוף התוספת.

אך אם היה החישוב של התוספת "מלגיו", היתה התוספת ששית מתוך חמישים, שהם שמונה שקלים ודינר ושליש. וכשנוסיף סכום זה לחמישים השקלים, יתקבל סך של חמשים ושמונה שקלים ודינר ושליש. ואילו הכתוב אומר, שיש במנה של קודש ששים שקלים.

רב פפא בר שמואל תקין כיללא בר תלתא

קפיזי, התקין בעירו מידה חדשה, שמכילה תשעה לוגים.

ב"קב" יש ארבעה לוגים.

ב"תרכב" יש שלשה קבים, שהם שנים עשר לוגים.

ב"חצי תרכב" יש קב וחצי, שהם ששה לוגים.

"קפיזא", היא מידה של שלשת רבעי הקב, דהיינו שלשה לוגים.

וכיון שהמידה החדשה שהתקין רב פפא בר שמואל הכילה שלשה "קפיזי", הרי היו בה תשעה לוגים.

ונמצא, שהמידה החדשה, שיש בה תשעה לוגים, היא תוספת של שליש על מידת "חצי תרכב" שיש בה ששה לוגים, והיא מיעוט של רבע מהמידה של תרכב, שיש בה שנים עשר לוגים.

אמרו ליה: והא אמר שמואל: אין מוסיפין על המידות יותר משתותף? ואילו אתה הוספת שליש על מידת חצי התרכב, ומיעטת

רבע ממידת התרכב!

אמר להו: אנא, אני לא הוספתי על מידת חצי תרכב ולא מיעטתי ממידת התרכב, כלום. אלא כיילא חדתא תקינני! התקנתי להם מידה חדשה לגמרי, של תשעה לוגים, ולא יבואו לטעות שהיא חצי תרכב.⁽⁷⁾

שדריה, שלח רב פפא בר שמואל את המידה הזאת לפומבדיתא, ולא קבלוה. לא הסכימו להשתמש בה.

שדריה לפאפוניה, וקבלוה, וקרו ליה, למדה זו "רוז פפא"⁽⁸⁾

וסימן לכמה ברייתות המובאות להלן: אוצרי פירות, אין אוצריה, ואין מוציאין, ואין משתכרין פעמים בביצים, מתריעין, ולא מוציאין]

תנו רבנן: אוצרי פירות, הרוכשים כמיות גדולות של פירות בשוק, וגורמים למחסור בפירות, וזה מביא לעליית מחירים, ואז הם מוכרים אותם ביוקר, וגורמים בכך הפסד לעניים. ומלוי ברבית, ומקטיני איפה, המרמים במידות המשקל, ומפקיעי שערים,⁽⁹⁾ שמוכרים במחיר גבוה מהשער

חדשה.

8. הרשב"ם ורבינו גרשום הביאו שני ביאורים, אם הכונה לשם המידה, או שאמרו על המידה הזאת, שהיא "עצת רב פפא".

9. הביטוי "הפקעת שערים" מובנו ביטול השער הרגיל, והוספה עליו. רשב"ם ורבינו גרשום כאן. והערוך בערך "פקע" מבאר זאת מלשון "פקיעה וחיתוך", כמו במסכת שבת קמו א, שמשמעו סתירה של דבר.

אינה מחיוב התורה, אלא מחיוב המקח, שהרי עצם פסיקת המקח היתה על מאה אגוזים! והוא הדין אם היתה הטעות בגודל המידה, חיוב הפסיקה של המקח, הוא המבטל אותו, לפי שלא פסקו ביניהם על מידה גדולה, ואין זו גזירת הכתוב. ומכח הדמיון הזה השותה הגמרא את דינו של רבא עם דינו של שמואל.

7. רבינו גרשום. והרשב"ם ביאר שלא היתה בעיר הזאת מידה של חצי תרכב ולא מידה של תרכב, ולכן היה רשאי להתקין להם מידה

שבשוק —

עליהן⁽¹⁰⁾ **הכתוב** בספר עמוס [פרק ח] **אומר:** "שמעו זאת השואפים אביון, ולשבת ענוי ארץ. **לאמר,**

מתי יעבור החודש [כך אומרים מפקיעי השערים, שבשעת הגורן, כשהתבואה מצויה לכל בזול, הם אינם יכולים להפקיע את המחיר, ולכן הם מצפים אימתי יעבור חודש ימים מימות הגורן], **ונשבירה שבר,** [אז כבר יוכלו להרוויח רווח מופרז על ידי הפקעת שער התבואה].

וכן הם מצפים לבוא **השבת**, שנת השמיטה, ואז **נפתחה בר,** את אוצרות התבואה שאצרנו בידינו, במחיר יקר. ואלו הם אוצרי פירות.

להקטין איפה, שהם "מקטיני איפה".

ולחגודיל שקל, היינו מלוי בריבית.

ולעות מאזני מרמה."

וכתיב על ענשם, בהמשך הכתוב שם: **"נשבע ה' בגאון יעקב, אם אשכח לנצח כל מעשיהם".**⁽¹¹⁾

ומבארת הגמרא: **אוצרי פירות, כגון מאן?!**

אמר רבי יוחנן: כגון אדם בשם **שבת,** **אוצר פירות.** שהיה אוצר פירות בכוונה לייקר את מחיר הפירות כדי שלאחר מען יוכל למוכרם לעניים ביוקר, ונמצא מפסיד את העניים.

אבל, אם היה אוצר את הפירות בשעת הזול, כדי שיהיו בידו פירות למכור לעניים בשעת היוקר במחיר זול, הרי אף על פי שבקנייתו הוא גורם להעלאת המחיר במקצת, אין איסור בדבר, כי כונתו היא לתקנת העניים.

אבוא דשמואל היה דואג לתקנת העניים שתהא להם תבואה בזול בכל השנה, ולכן היה **מזבין להו לפירי ב"תרעא חרפא,"** היה מוכר את כל פירותיו בשער המוקדם של שעת הגורן, שהוא שער זול, ולא היה אוצרם, ועשה כך **כי חרפא,**⁽¹²⁾ כדי שכולם ימכרו גם הם את תבואתם בשעת הגורן, ולא יאצרוה, ובכך יהיה זול מחיר התבואה במשך כל השנה.

ואילו **שמואל בריה, משהי לפירי,** כן היה אוצר את התבואה, **ומזבין להו,** ומוכר את הפירות במשך כל השנה **בתרעא אפלא,**

התשיעית [של שמונה עשרה]? כנגד "קול ה' שובר ארזים", [שהוא השם התשיעי במזמור "הבו לה' בני אילים", שיש בו שמונה עשרה אזכרות של שם ה', וכנגדן תיקנו תפילת שמונה עשרה], שהוא עתיד לשבר כל מפקיעי שערים.

10. הרמב"ם [מכירה יד ו] למד מכך שהכלילה הברייתא את המלוים בריבית עם מפקיעי שערים ואוצרי פירות, שדינם של האחרונים הוא כמלוי בריבית. והסמ"ע [חו"מ רלא כה] כתב, שכולם עוברים משום "וחי אחיך עמך".

11. ובירושלמי מסכת ברכות [ב ד] אמרו: מפני מה התקינו לומר "מברך השנים" בברכה

12. גירסת הרשב"ם

בשעה שהיה שער גבוה, כתרעא חרפא, כשער הזול, ובכך הוריד את שער השוק לאחר שהיה מתייקר. ועשה זאת אף על פי שבאצירת פירותיו בתחילה, הוא גרם שיעלה במעט מחיר הפירות בשוק.

שלחו מתם, מארץ ישראל: טבא דאבא, טוב הוא מה שעשה אביו של שמואל, מדברא, ממה שעשה בנו, שמואל, אם כי שניהם עשו מה שעשו לטובת העניים.

ומבארת הגמרא: מאי טעמא? מדוע עדיף מעשהו של אביו דשמואל על מעשהו של שמואל?

כי תרעא דרווח, רווח. עדיף להנהיג מתחילה את שער הזול, כמו שעשה אביו דשמואל, כי שער זול שנקבע בתחילה, ממשיך כך גם במשך כל השנה. ואילו הורדת השער הגבוה, שהיה עושה שמואל, קשה היא לביצוע, אחר שכבר נקבע השער הגבוה בשוק.

אמר רב: עושה אדם את קבו⁽¹³⁾ אוצר. דהיינו, מותר לו לאדם לאצור כמות קטנה, שאינה מסחרית, לצורך פרנסת ביתו, ממה שגדל בשדהו. וכן אם אין לו ממה שגדל אצלו, רשאי הוא לקנות ולאצור עבור פרנסת ביתו.

תניא נמי הכי: אין אוצריין פירות דברים שיש בהן חיי נפש, כגון: יינות, שמנים וסלתות.

אבל תבלין, כמון, ופלפלין, מותר לאצור.

במה דברים אמורים שאסור לו לאצור, בלוקח מן השוק כמות גדולה על מנת לאצור. אבל במכנים משלו, לצורך פרנסת ביתו, מותר.

ומותר לאדם לאצור פירות בארץ ישראל בשנה הששית, כמות גדולה אפילו כדי למכור לאנשים אחרים במשך ג' שנים, ערב שביעית, ושביעית, ומוצאי שביעית, לפי שלא תהא אז תבואה מצויה לאנשים לקנותה.

ובשני בצורת, אפילו קב חרובים לא יאצור, מפני שמכנים מארה בשערים, שגורם להעלאה מרובה של השערים.

אמר ליה רבי יוסי ברבי חנינא שהיה גר בארץ ישראל, לפוגא, שמעיה, משמשו: פוק, צא לשוק, ואצר לי פירי עבור שלש שנים, ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית.

תנו רבנן: אין מוציאין פירות מארץ ישראל, דברים שיש בהן חיי נפש. כגון, יינות, שמנים וסלתות.⁽¹⁴⁾

את דיבת הארץ, הביאו אתם מפרי הארץ רמונים ותאנים ואמרן "וזה פריה", שאמנם נשתבחו הפירות הללו של הארץ, אבל דברים שיש בהם חיי נפש כמו חטים ושמנים, אין בה בשפע. ואשכול ענבים שהביאו, ניחא לדברי רבי יהודה בן בתירא, האומר שמוטב שיהיה בארץ ישראל פחות יין, שהוא דבר המביא לתפלה.

13. הרשב"ם מבאר שהמשמעות של "קבו", היא מה שמלקט אדם משדותיו. ונקט רב לישנא מעליא, לומר, שרק את אותו מעט ["קבו"] שנתן לו הקב"ה, מותר לו לאצור. אך כמו כן, אם אין לו בשדהו, רשאי הוא לקנות ולאצור בכדי פרנסת ביתו.

14. המהרש"א מבאר שהמרגלים אשר הוציאו

רבי יהודה בן בתירא מתיר להוציא ביין, מפני שהעדר היין, ממעט את התיפלה. את ההשתטות, שהרי משנכנס יין יצא סוד⁽¹⁵⁾, ומוטב שיהיה פחות יין בארץ ישראל.

וכשם שאין מוציאין מארץ לחוצה לארץ, כך אין מוציאין מארץ ישראל לסוריא, כיון שאין בה את קדושת ארץ ישראל, על אף שכבשה דוד המלך, כי כיבוש יחיד אינו כיבוש המקדש את הארץ.

ורבי מתיר להוציא מהארץ לסוריא מהיפרכיא א-א מהאזור האחרון של ארץ ישראל הקרוב לסוריא, **להיפרכיא** הראשונה שבסוריא, הקרובה ביותר לארץ ישראל, בגלל סמיכותם.

תנו רבנן: אין משתכרים בארץ ישראל, אין עושים מסחר כדי להרויח, בדברים שיש בהם חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות. אלא, בעלי החטים או בעלי היין והשמן בעצמם ימכרום לקונים, ללא הוצאות תווך של החנוני, וזאת, כדי שלא יתייקרו המוצרים הללו בארץ ישראל.⁽¹⁶⁾

וממשיכה הבריייתא ואומרת:

אמרו עליו על רבי אלעזר בו עזריה, שהיה משתכר, עושה מסחר ומרויח, ביין ושמן.

ומבארת הגמרא כיצד עשה כך:

ביין, סבר לה רבי אלעזר בן עזריה כרבי יהודה בן בתירא, שאכן רצוי הדבר שיהיה מחיר היין יקר, ולא יקנו ממנו הרבה [וכדלעיל, בסוף הדף הקודם], מפני שממעט את התיפלה, ולכן התיר רבי אלעזר בן עזריה להשתכר ממכירת היין.

בשמן, הוא התיר להשתכר, כי באתרא דרבי אלעזר בן עזריה, שכיח משחא. היה מצוי במקום מגוריו שמן בשפע, ולכן אין לחשוש לייקור השמן.

תנו רבנן: אין משתכרין פעמיים בביצים. ולהלן תבאר הגמרא את משמעות "פעמיים".

אך פעם אחת כן משתכרים, כיון שאין ביצים בכלל חיי נפש כמו קמח יין ושמן.

ומבארת הגמרא: **אמר רמי בר מרי: פליגי בה, בביאור ה"פעמיים", רב ושמואל.**

חד אמר, האיסור להשתכר בביצים "פעמיים", משמעותו היא שלא ירויח המוכר על חד, תרי. שלא יקח במחירן פי שנים מהמחיר שקנה אותן.⁽¹⁷⁾

וחד אמר, שלא ימכרו הביצים פעמיים, והיינו, שלא ישתכרו בהם שני מוכרים בזה אחר זה, שלא ימכור תגר לתגרא, ובכך

לפת. רשב"ם

17. והקשו התוספות, הרי גם בכל הדברים אמרו שלא ישתכר ביותר משתות. ותיירץ ריב"ם שכאן מדובר באופן שהיתה לו טירחה, שאז בשאר דברים מותר יותר.

15. רשב"ם. וכתב הרש"ש שהטעם "יצא יין נכנס סוד" הוא רק דבר קטן לעומת מה שכתב שלמה במשלי כג, ומה שאמרה הגמרא במסכת סנהדרין דף ע.

16. אבל מותר לאופה לקנות חטים ולעשות מהם פת, כיון שיש לו טירחה בעשיית החטים

יתייקרו הביצים הרבה. (18)

מהמחיר הרגיל. (20)

תנו רבנן: מתריעין בתפילה (19) על פרקמטיא של בגדים מעולים, שהוזלה. ומתפללים עליה שתתייקר כדי שלא יופסדו הסוחרים בה, ואפילו בשבת מתריעים על ההפסד הזה. ואין לחשוש להפסד העניים באם תתייקר הפרקמטיא הזאת, לפי שאין דרכם של עניים לקנותה.

אמר רבי יוחנן: על איזו פרקמטיא מתריעין, כגון כלי פשתן בכבל, ויין ושמן בארץ ישראל.

והוסיף על כך **ואמר רב יוסף:** והוא דול וקם עשרה בשיתא. שהוזל מחיר הבגדים מאד, עד שהוזל ועמד מחירם של עשרה בגדים, במחיר שהיה אפשר לקנות בו ששה בגדים לפני שהוזל המחיר, דהיינו, כמעט מחצית המחיר.

תנו רבנן: אין יוצאין מארץ ישראל לחוצה לארץ, גם אם יוקר המחיר בארץ ישראל גואה, לפי שביציאה לחוץ לארץ מפקיע האדם את עצמו מקיום המצוות התלויות בארץ, אלא אם כן עמדו סאתים חטים במחיר סלע, שהוא יוקר גבוה מאד, פי שנים

אמר רבי שמעון: אימתי מותר לצאת לחוץ לארץ, בזמן שאינו מוצא חטים בשוק ליקה. אבל בזמן שמוצא ליקה, אז אפילו עמדה סאה בסלע, שהוא יוקר יותר גבוה מסאתים בסלע, בכל זאת, לא יצא לחוץ לארץ.

וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר: אלימלך, בעלה של נעמי, וכן מחלון וכליון, בניו, גדולי הדור היו, ופרנסי הדור היו. ומפני מה נענשו, שמתו כולם בארץ מואב, ולא היו למחלון וכליון בנים? מפני שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ. וזאת, על אף שיצאו מחמת הרעב.

שנאמר (21) [במגילת רות, א] בתיאור חזרתה של נעמי משדה מואב לבית לחם: "ותהם כל העיר עליהן, ותאמרנה: הזאת נעמי?"

ומבאר הגמרא: מאי "הזאת נעמי?"

אמר רבי יצחק: אמרו "חזיתם נעמי, שיצאת מארץ לחוצה לארץ, מה עלתה לה?" שאין בידה כלום. (22)

המשך לדברי הגמרא מקודם. ולפי זה לא גורסים "שנאמר", או שהוא המשך, לפי שגם נעמי היתה אשמה בכך ששיתפה עמם פעולה בצרות עין. ועיין ברש"ש שתיקן את הגירסא בגמרא, ולפיה הביאה הגמרא את הפסוק "ותהום עליהן כל העיר", ללמד שכל בני העיר שלא יצאו לחוץ לארץ נשארו קימים, ורק היוצאים הם שאבדו.

18. אבל בשאר הדברים אין לחשוש, כי גם אם יתייקר המחיר אצל זה, ימצאו אחרים שימכרו במחיר מוזל. רשב"ם

19. כדרך שמתפללים ומתריעים על עצירת גשמים. רבינו גרשום.

20. רש"ש, המציין את הגמרא בדף ט א.

21. המהרש"א דן אם זהו קטע חדש, ואינו

22. רבינו גרשום

שחיתנם.

שנאמר בספר שופטים [פרק יב] לגבי אבצן, שהוא בעז:

"ויהי לו שלשים בנים. ושלשים בנות שלו, שילח החוצה מביתו, דהיינו שהשיאם לאנשים. ושלשים בנות הביא לבניו מן החוץ, שלקחן כנשים לבניו. וישפוט את ישראל שבע שנים".

ובכל אחת ואחת מהחתונות של שלשים בניו ושלשים בנותיו עשה שני משתאות. משתה אחד, של אירוסין, הוא עשה בבית אביו של החתן, ומשתה אחד, של נישואין, בבית חמיו של החתן. וכיון שעשה שני משתאות בכל חתונה, הרי בסך הכל, בששים החתונות, עשה אבצן, שהוא בעז, מאה ועשרים משתאות.

ואילו לא היה אומר רבה בר הונא שאבצן זה בעז, היינו מניחים שהם שני אנשים שונים, ולא היינו למדים מכאן שיש לו לאדם לישא אשה אחר מות אשתו, ולהוליד ממנה בנים, אפילו אם יש לו בנים מאשתו הראשונה.

ובכולן, בכל מאה ועשרים המשתאות, לא זימן אליהן את מנוח [לפני הוולדו של בנו שמשון], כי אמר בעז על מנוח, כיון שאשתו של מנוח היא עקרה, ואין לו בנים, הרי הוא משול לבודנא פרידה עקרה, ולכן, במאי פרעא? הרי אין לו בנים למנוח לחתנם ולהזמין אותו לסעודת נישואיהם, ולא אוכל לפרוע לו כגמולו על שבא לחתונת בני. (24)

ואמר רבי יצחק: אותו היום שבאת רות המואביה לארץ ישראל, מתה אשתו של בועז, והוא נעשה אלמן, כדי שישא את רות. ובא הכתוב ללמדך שהקב"ה מקדים רפואה למכה, וכי יש לו לאדם לבטוח בה' (23), שכל מה שמתרחש, אפילו דבר שנראה לו כרעה, הרי הוא לטובה.

והיינו דאמרי אינשי: עד דלא שכיב שכבא, קיימא מנו בייתא. קודם שמסתלק המת מן העולם, כבר עומד ומזומן מי שממונה על ביתו, ועומד במקומו. וגם כאן, היתה רות עומדת ומזומנת לבעוז, עוד לפני שמתה אשתו.

אמר רבה בר רב הונא, אמר רב: אבצן, אחד מן השופטים המתוארים בספר שופטים, שקם לשפוט את ישראל אחרי מות יפתח הגלעדי, והיה גר בבית לחם, זה בועז?

ודנה הגמרא: מאי קא משמע לן? איזה לימוד לדבר מצוה יש לנו מהדיעה שאבצן זה בעז, כי אם אין לנו כל לימוד מכך, מה התועלת לומר זאת?

ומבאר הגמרא: קא משמע לן כאידך, דבר אחר, דאמר רבה בר רב הונא, וממנו יש ללמוד הנהגה נכונה, שגם אם נשא אדם אשה בבחרותו, ויש לו בנים רבים ממנה, ישא עוד פעם אשה, אפילו בזקנותו [אם מתה אשתו הראשונה], שמא לא יתקיימו בניו מאשתו הראשונה.

דאמר רבה בר רב הונא אמר רב: מאה ועשרים משתאות עשה בעז לבניו בשעה

והוסיף רבה בר רב הונא, ואמר: **ובולן**, כל ששים בניו ובנותיו של בעז מאשתו הראשונה, מתו בחייו של בעז, לאחר שמתה אשתו ונשא את רות.

והיינו דאמרי אינשי: בחיך, מה הועלת בחיך **דילדת**, בכך שהולדת שתין שתין, ששים ששים בנים! ? כיון שלבסוף מתו, **למה לך!?** מה הרווחת בלידתם!

אלא **איכפל**, חזור ונשא אשה אחרת, **ואוליד חד**, ותוליד ממנה בן אחד, (25) **דמשיתין זריי**, שיהיה מוצלח יותר מששים בניך מאשתך הראשונה, שמתו!

ומשל הוא לבועז [אבצן], שהוליד בן אחד, עובד, מרות, אשתו השניה, ומתו ששים בניו ובנותיו מאשתו הראשונה. ומעובד, הבן האחד, יצא ישי, וממנו דוד, מלך ישראל, שהיה טוב מששים הבנים שהיו לו קודם.

[ואלו הם הסימנים לחמש אמרות שאמר רב חנן בר רבא בשם רב, כדלהלן:

א. אלימלך, ב. אברהם, ג. עשר שנים, ד.

שנפטרו, ה. נתנשא לברו]

א. אמר רב חנן בר רבא, אמר רב: **אלימלך**, ושלמון, אבי בעז, ופלוני אלמוני [הגואל, אחי אלימלך, שהיה קרוב לאלימלך יותר מבעז, שהיה רק בן אחיו, אך סירב לקחת את רות המואביה לאשה, ולגאול את נחלתו של אלימלך (26)], **ואבי נעמי**, בולן היו אחים, ובני נחשון בן עמינדב, הן.

ודנה הגמרא: מאי קא משמע לך? איזה לימוד של דבר מצוה יש לנו מידיעת דבר זה?

ללמדנו: **שאפילו מי שיש לו זכות אבות**, כמו זכות אבות של נחשון [בן עמינדב], (27) שהיה נשיא וחסיד, אינה עומדת לו הזכות הזאת **בשעה שיוצא מארץ לחוצה לארץ**.

וכיון שהביאה הגמרא אימרה של רב חנן בר רבא בשם רב, היא מביאה עתה אימרה אחרת שלו, המבארת מהו שמה של אמו של אברהם אבינו, כיון שבתורה התבארו רק שמות האמהות של יצחק ויעקב.

25. כאן לא נאמר "ואוליד חד בחיך", ואפשר שהוא רמז למה שכתוב במדרש, שלא נולד עובד בחי בעז, כי מיד שנתעברה רות מבעז, מיד הוא מת. מהרש"א

26. ונקרא פלוני אלמוני, שהוא כינוי ל"מכוסה וטמיר", אך לא שמו האמיתי, על שם שסירב לגאול את נחלת אלימלך. פירוש רש"י על מגילת רות, פרק ד פסוק א.

27. רשב"ם. והוסיף המהרש"א, שכונת הגמרא לומר, שלמחלון ולכליון היתה זכות אבות משני הצדדים, בין מצד אמם נעמי, ובין מצד אביהם,

וגם הנאתם מסעודת חתן לא היתה אלא רק בדרך שושבינות, שהיה מביא מתנה לחברו ליום שמחתו, וזה היה מחייב את חברו לגמול לו ביום שמחתו, כך שכל אחד היה מתחייב לחברו להביא מתנה לשמחתו. והתחייבות זאת היא הדדית, ואף אפשר לגבותה בבית דין. וכיון שלמנוח לא היו ילדים, הרי אם היה בעז מזמינו לסעודה, והיה מנוח מביא לו מתנה, לא היתה לבעז אפשרות לפרוע לו, והיה בעז נהנה מממונו של מנוח בחינם, ללא התחייבות וללא אפשרות להשיב לו, ודבר שכזה אינו מדרכם של צדיקים.

לתשובת המינים, כדי שנוכל לענות להם על שאלותיהם, שיודעים אנו את שמה ממה שמסרו לנו הנביאים בעל פה.⁽³⁰⁾

ג. ועוד אמר רב חנן בר רבא, אמר רב: עשר שנים נחבש אברהם אבינו בבית האסורים. שלש שנים הוא נחבש בכותא, ושבע בקרדו, שחבשו נמרוד או אביו על מלחמתו בעבודה זרה.

ורב דימי מנהרדעא מתני איפכא: שבע שנים נחבש אברהם בכותא ושלש שנים הוא נחבש בקרדו.

אמר רב חסדא: המקום הנקרא "עיברא זעירא" [מעבר קטן] דכותא, זהו אור כשדים, ששם הושלך אברהם אבינו לכבשן האש, וניצל, ולכן העובר במקום זה, עליו לברך "ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה".

ד. ואמר רב חנן בר רבא, אמר רב: אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם, מדר כל גרולי האומות בשורה, ואמרו: אוי לו לעולם שאבד מנהיגו! ואוי לה לספינה, שאבד קרבניטה, המוליך את הספינה.⁽³¹⁾

ב. ואמר רב חנן בר רבא, אמר רב: השם של אביה אמו דאברהם, הוא: אמתלאי בת כרנבו.

וגם שמה של אביה דחמן הוא: אמתלאי, אלא שהיא היתה בת עורבתי.

וסימניך, להבדיל בין אמתלאי בת כרנבו, שהיא אם אברהם, ובין אמתלאי בת עורבתי שהיא אמו של חמן, טמא — טמא. טהור — טהור. תחילת השם "כרנבו" היא "כר", המרמזת לכבש, שהוא צאן טהור,⁽²⁸⁾ ובכך היא מרמזת לאמתלאי בת כרנבו אם אברהם, שאברהם הוא טהור. ואילו השם "עורבתי" דומה לעורב, שהוא עוף טמא, והוא מרמז לאם חמן, אמתלאי בת עורבתי, לפי שגם חמן הוא טמא.

אביה דדוד, נצבת בת עדאל הוא שמה.⁽²⁹⁾ אביה דשמשון נקראה בשם "צללפונית".

ואחתיה, אחותו של שמשון, נקראה בשם "נשייך".

למאי נפקא מינה בדיעת שמה של אם שמשון?

נוכרת רבות כאם שמשון, ואיך יתכן שאין לנו מסורת מה שמה, ולכן הוצרכה הגמרא לומר מה שמה. אך את שמה של אחות שמשון נקטה הגמרא אגב שמה של אמו. רשב"ם. ומוסיף המהרש"א שאחות שמשון לא רק שלא נזכרה בכתוב, אלא לפי פשוטו של מקרא לא נולד למנוח אלא רק שמשון, שהרי אשת מנוח היתה עקרה, ושמשון נולד מברכה מיוחדת, כדי להושיע את ישראל.

31. שתי האמרות, על העולם שאבד מנהיגו, ועל הספינה שאבד קרבניטה, מתבארים, בדרך

אלימלך, שהרי אביה של נעמי ואלימלך היו אחים, ושניהם היו בני נחשון בן עמינדב.

28. "חלב כרים", בשירת האזינו.

29. לפי שכל השמות של אמהות המלכים מפורשים בדברי הכתוב, הוצרכה הגמרא לפרש גם את שמה של אם דוד. רשב"ם

30. הוצרכנו לפרש את שמה של אם שמשון, כיון שהמינים מטרידים אותנו בשאלות כיצד אין אנו יודעים את שמה, כיון שבדברי הכתוב היא

ה. ומביאה הגמרא אימרה נוספת שלו, בדרש הפסוק בספר דברי הימים א [פרק כט] "לך ה' הממלכה, והמתנשא לכל לראש".

אמר רב נחמן בר רבא אמר רב: אפילו מינוי פשוט של ריש גרנותא, שהוא השר הממונה על חלוקת המים של בורות העיר, מי ידלה מהם מים היום ומי מחר, משמיה מוקמי ליה, נעשה המינוי על פי ה'. וכך הוא ביאור הפסוק: כל המתנשא, לכל דבר שהוא, להיות לראש, הרי הוא נעשה על פי ה'.⁽³²⁾

ועתה חוזרת הגמרא לאמור לעיל בתחילת העמוד הקודם, שנענשו אלימלך ובניו על שעזבו את הארץ מחמת הרעב.

אמר רב חייא בר רבין אמר רבי יהושע בן קרחא: חס ושלום לומר שנענשו משום שיצאו מן הארץ מחמת הרעב, היות שאפילו מצאו סובין להתפרנס מהם, לא יצאו. ואלא מפני מה נענשו? משום שהיה להם לבקש רחמים על דורם, ולא בקשו!

וכמו שנאמר בספר ישעיה [פרק נז], "בזעקך — יצילוך קבוציך".

דהיינו, אם תזעק בתפילה על כל הציבור הנקבצים עמך בעירך, ולא תתפלל רק על הצלתך האישית, מיד אתה נענה, וניצול עמהם, לפי שזכותם של הרבים, שהתפללת עליהם, היא תסייע לך בהצלתך, יחד עמהם.⁽³³⁾

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו שאין לצאת לחוץ לארץ מחמת היוקר, אלא כשהיו המעות בזול, שהיתה האפשרות להרויח כסף בקלות, ופירות ביוקר. אבל אם היו המעות ביוקר, שהיה קשה להשתכר, משום שירד מאד מחיר הפרקמטיא, וגרם להפסדים לעוסקים במסחר, הרי אז, אפילו עמדו ארבע סאין בסלע, שהיה מחיר הפירות זול, יוצאין! מותר לצאת מחמת חסרון הפרנסה, ופי שיתבאר להלן:

[סימן לחמש אמרות הבאות, בשם רבי יוחנן: סלע, פועל, חרובא, טליא, אמרין].

א. דאמר רבי יוחנן: נהירנא, זכורני, כד הו' קיימין ארבע סאין בסלע, כאשר היו הפירות בזול, והו' נפיש נפחיו כפן בטבריא, מדלית, מכך שלא היה להם אפילו איסר, כדי לקנות בו אוכל! והיינו, שהמחסור במעות, אפילו בזמן שהפירות הם בזול,

בהשגחתו של הקב"ה על כל בריותיו, ואפילו על השפלים. וגם השמיע הכתוב מוסר, שכל ראש וראש, באיזו שהיא אומנות, צריך להשגיח על אנשיו להדריכם בדרך ישרה, ולהוכיחם לשם שמים, כי עליו לדעת שמן השמים מינוהו להיות להם לראש. מהרש"א

33. לפי רבינו גרשום, והרשב"ם ביאר באופן דומה אך בסגנון אחר.

דרוש במהרש"א, כך: לאברהם אבינו היו שתי מעלות עיקריות. האחת שהוא לימד את הבריות שיש לעולם בורא ומנהיג. והשנית, שהוא הדריך אותם ללכת בדרך ישירה, וחינכם לנהוג במידות טובות. ולכן הספידוהו בשני הענינים הללו, ואמרו אוי להם לבריות העולם שאבד מי שלימדם שיש מנהיג לעולם. ואוי לה לספינה שאבד קרבניטה, המדריך אותה בדרך הנכונה.

32. החידוש ב"אפילו ריש גרנותא" הוא

משחקים ביניהם.

ה. ואמר רבי יוחנן: נהירנא כד הוה אמרין בי מדרשא, שהיו אומרים בבית המדרש כלל בהנהגה עם עובדי כוכבים: דמודי לחון, המתרצה להם, להסכים לדבריהם, ואינו מתווכח וסותר דבריהם, (34) סופו שהוא נפיל בידיהון. ואילו מאן דמתרחין עליהון, שבוטח בהם שלא יעשו לו רעה, ומגלה להם מה יש לו, סופו שהרכוש דיליה, השייך לו, יהיה רכוש דיליהון, שייך להם. וכמו שאירע לחזקיה, שהראה לשלוחי מלך בבל את אוצרותיו, מתוך שסמך עליהם, וסופו שנטלוהו ממנו.

ועתה שבה הגמרא לענין מחלון וכליון:

במגילת רות כתיב "מחלון וכליון", ואילו בספר דברי הימים [פרק ד'] כתיב שהם נקראים "יואש ושרף"?

ונחלקו רב ושמואל, בישוב הסתירה, לכאורה.

חד אמר, מחלון וכליון הוא שמן. ולמה נקרא שמן, מדוע מכונים מכלון וכליון בספר דברי הימים בשמות יואש ושרף?

ללמדך, בכינוי יואש, שנתיאשו מן הגאולה, שלא בטחו בהקב"ה שיגאלם מן הרעב אלא השתקעו בגולה ונשאו להם שם נשים מואביות. (35)

וללמדך בכינוי שרף, שנתייבו בעונש

גורם לסבל רב לאנשים, שלא יכולים לקנותם מחמת המחסור בכסף, ולכן מותר אז לצאת מן הארץ.

ב. ואמר רבי יוחנן: נהירנא, כד לא הוה מיתגרין פועליא, כאשר לא היו הפועלים מוכנים להשכיר עצמם לעבודה למדנח קרתא, בצדה המזרחי של העיר, כי מריח פיתא, מייתין. שהרי הרוח נושבת ממערב למזרח, והיתה מביאה למזרח העיר את ריח הלחם החם הנאפה בעיר, והם, מחמת רעבונם, היו מתים מהריח של הפת הנאפית, ולפיכך סירבו לעבוד ולהשתכר במזרח העיר.

ג. ואמר רבי יוחנן: נהירנא, כד הוה בצע ינוקא חרובא, כאשר היה תינוק היה חותך חרוב, וזהו נגיד חוטא דדובשא על תרין דרעוהי, היה נמשך חוט של דבש על שתי זרועותיו.

ואמר רבי אלעזר דבר דומה לדברי רבי יוחנן: נהירנא, כד הוה נטיל עורבא בשרא, כשהיה העורב מתגנב ונוטל בשר ועף עמו כלפי מעלה, ונגיד חוטא דמשחא, היה נמשך חוט של שומן מריש שורא מראש החומה, ועד לארעא, לקרקעית שליד החומה, מרוב השמנונית שהיתה בבשר.

ד. ואמר רבי יוחנן: נהירנא כד הוה מטיילין, משחקים יחד, טליא וטליתא, נער ונערה, בשוקא, בשוק העיר, והיה גילם כבר שית עשרה, כבן שש עשרה, כבר שבע עשרה, ולא הוה חטאן, לא היו חוטאים, על אף שהיו

34. אלא רק הם התיאשו ממנה אחר מות אביהם, ולכן אין כינוי שכזה לאלימלך. מהרש"א

34. היינו שמחניף להם. מהרש"א
35. אך אלימלך אביהם לא התייאש מהגאולה,

שריפה, למקום, על שיצאו לחוץ לארץ, ולכן מתו כשהם מזי רעב.⁽³⁶⁾ שזה כעין שריפה.

וחד אמר, יואש ושרף הוא שמן האמיתי של מחלון וכליון, ולמה נקרא שמן, מדוע מכונים הם במגילת רות בשם מחלון וכליון? ללמדך, בכינוי מחלון, שעשו גופן חולין. שחיללו גופם בצאתם מקדושת ארץ ישראל, לחוץ לארץ, שהיא טמאה⁽³⁷⁾ ואין בה קדושה. וללמדך בכינוי כליון, שנתחייבו בליה למקום, על שיצאו מארץ ישראל.

תניא כמאן דאמר "מחלון וכליון" שמן:

דתניא, מאי, מהו ביאור הכתוב, דכתיב [בדברי הימים שם], ושם מונה הכתוב את בני יהודה, לדורות:

"ויוקים, ואנשי כוזיבא, ויואש ושרף, אשר בעלו למואב, וישבי לחם, והדברים עתיקים?"

כך הוא ביאור הפסוק:

"ויוקים" — זה יהושע, שהוא משבט יהודה מצד אמו, ונקרא בכינוי "יוקים", על שם שהקים שבועה לאנשי גבעון שלא יפגע בהם.

אבל "ואנשי כוזיבא", אינם משבט יהודה, אלא אלו הם אנשי גבעון, שכזבו ביהושע, שרימו אותו, ומכח רמאותם הוא הקים להם את שבועתו שלא יפגע בהם.

"ויואש ושרף" — אלו מחלון וכליון, שהם משבט יהודה, שהרי אביהם אלימלך היה בן נחשון בן עמינדב.

ולמה נקרא שמן יואש ושרף?

"ויואש", שנתיאשו מן הנאולה, שהיו סבורים שלא יגאלם הקב"ה מן הרעב. "שרף", שנתחייבו שריפה למקום.

"אשר בעלו למואב" — שנשאו נשים מואביות.

"וישבי לחם" — זו רות המואביה, ששבה⁽³⁸⁾ ונדבקה בבית לחם יהודה, והיו בניה משבט יהודה.

"והדברים עתיקים" — דברים הללו, שיארע הדבר כך, שייצאו מחלון וכליון מהארץ, ועל ידי כך ימותו, ותבא רות המואביה, ותנשא לבועז, ומכך יוולדו מלכי בית דוד, עתיק יומין [כינוי להקב"ה] אמר, שגור ואמר עליהם שכך יתגלגלו הדברים, כדי שייצא מהם דוד.⁽³⁹⁾ והם יצאו מאתו קודם

36. לפי רבינו גרשום.

38. הרש"ש מבאר את הלשון "שבה", שרות היתה פעם אחת דבוקה לבית לחם יהודה, כשהיתה נשואה למחלון שהיה מבית לחם, ולאחר מכן, כשנתאלמנה, והלכה עם נעמי לארץ ישראל, היא שבה פעם שניה להדבק בבית לחם יהודה.

39. רבינו גרשום.

37. רשב"ם. ותמה המהרש"א, אם כן, גם אלימלך אביהם עשה גופו חולין, ומדוע הוא לא מכונה כך? ולכן ביאר, שעשו גופם חולין בכך שנשאו נשים נכריות, האסורות להם, ורות התגיירה רק כאשר התאלמנה, בשעת הליכתה לארץ ישראל עם נעמי.

לכן, אלא שהדברים היו כבושים.⁽⁴⁰⁾

דכתיב [תהילים פט] **"מצאתי דוד עבדי",**
וכתיב [בספר בראשית, יט] לגבי לוט, שהוא
אבי מואב ואבי עמון, וממנו יצאה רות
המואביה, בלשון מציאה. **"שתי בנותיך**
הנמצאות". ונרמז כאן, שכבר אז, בהיות
לוט בסדום, גזר הקב"ה [״מצא״ שם את
דוד], שייצא דוד מרות המואביה.

וממשיכה הגמרא לדרוש את הפסוק הבא,
בדברי הימים, שם, לגבי שבט יהודה, ולגבי
רות המואביה.

"המה היוצרים, ויושבי נטעים, וגדרה עם
המלך במלאכתו, ישובו שם".

"המה היוצרים" — אלו בני יונדב בן רכב,
שנצרו שבועת אביהם, לפי שהשביעם
אביהם שלא ישתו יין, ושלא לבנות
בתים.⁽⁴¹⁾

"יושבי נטעים" — זה שלמה, שדומה
לנטיעה ההולכת וגדלה, במלכותו, שגם היא
גדלה והתעצמה.

"וגדרה" — זו סנהדרין, שגדרו פרוצותיהן
של ישראל, בתקנות ובסייגים שעשו
לתורה.⁽⁴²⁾

"עם המלך במלאכתו ישובו שם" — זו רות
המואביה, שראתה במלכות שלמה, בן בנו
של בן בנה.

שנאמר [מלכים א ב], כאשר באה בת שבע,
אם שלמה, לבקש ממנו שיתן את אבישג
השונמית לאדניה אחיו, **"ויקם המלך**
לקראתה, וישתחו לה, וישב על כסאו, וישם
כסא לאם המלך, ותשב לימינו".

ואמר רבי אלעזר: שלמה המלך שם את
הכסא **לאמה של מלכות,** שהיא רות
המואביה, אשר ממנה יצאו כל מלכי בית
דוד.⁽⁴³⁾

תנו רבנן: כתיב [ויקרא כו] לגבי הברכה של
התבואה הגדילה בשנה הששית לפני
שמיטה, **"ואכלתם מן התבואה ישן",** שתהא
התבואה בשנה הששית **בלא סלמנטון,**
המונע את התבואה מלהתיישר כראוי, אלא
היא הולכת ומרקבת.

ומבאר הגמרא: **מאי "בלא סלמנטון"?**

רב נחמן אמר: בלא רצינתא, שלא תהא בו
תולעת המכלה את התבואה.

ורב ששת אמר: בלא שדיפא, שלא תתחמם
התבואה, כי ההתחממות מונעת את
ההתיישנות, וממילא מרקיבה התבואה.

40. רשב"ם

41. ירמיה לה

רבה [פרשת ויחי] אומר על הפסוק "לא יסור
שבט מיהודה", זו סנהדרין.

43. ומוסיף המהרש"א, שרות נקראת אמה של
מלכות, גם מחמת היותה בת מלכים, בת בנו של
עגלון מלך מואב. ועגלון המלך זכה לכך שבת
בנו תשב על כסא המלוכה בישראל כיון שהוא
קם מעל כסאו בשעה שאהוד בא אליו ואמר לו

42. והמהרש"א מבאר ששלמה המלך הושיב אז
את הסנהדרין, והם פסקו שרק מואבי אסור לבוא
בקהל ה' ולא מואבית. ומוסיף המהרש"א
שהסנהדרין שייכת אף היא ליהודה, כי המדרש

תניא כותיה דרב ששת, ומאידך, גם תניא כותיה דרב נחמן.

ומבאר הגמרא:

תניא כותיה דרב נחמן, דתניא: "ואכלתם ישן".

יכול יהו ישראל מצפין לחדש, לתבואה החדשה בשנה השמינית, מפני ישן שכלה, והיינו, שמחמת התולעת תכלה התבואה הישנה מהשנה הששית סמוך לקצירת התבואה החדשה בשנה השמינית, ויצפו ישראל לקציר התבואה של השמינית? לפי שכך אמר הכתוב "ואכלתם מן התבואה ישן עד קרוב לימות הקציר", ולא עד בכלל.⁽⁴⁴⁾

תלמוד לומר "עד בוא תבואתה", שתהא להם תבואה ישנה לאכול עד שתבא תבואה החדשה של השנה השמינית, מאליה. עד שתבשל התבואה החדשה יפה, שלא תכלה התבואה הישנה בגלל התולעת, ולא יצטרכו להקדים את הקציר של התבואה החדשה בעודה לחה, ולא יצטרכו לקלות אותה כדי שתהיה ראויה לאכילה.⁽⁴⁵⁾

תניא כותיה דרב ששת: "ואכלתם מן התבואה ישן". יכול יהו ישראל מצפין לחדש מפני ישן אשר תחת ידם, לפי שהוא רע. והיינו שגרעני התבואה הם שלמים, אך התבואה מתחממת, והיינו שדיפה?

תלמוד לומר "עד בא תבואתה", עד שתבוא

תבואה מאליה.

תנו רבנן: כתיב [ויקרא כו] "ואכלתם ישן נושן", מלמד הכתוב שכל המיושן מחבירו, הוי יפה מחבירו.

ואין לי שתנהג הברכה שכל המיושן מחבירו הרי זה יפה, אלא דברים שדרכן ליישן, כמו חטה ויין.

דברים שאין דרכן ליישן, כמו פירות, שדרכן להקרב, מנין שגם בהם תנהג ברכת השביעית, שלא ירקיבו, אלא אדרבה, הישנים יהיו מעולים יותר?!

תלמוד לומר "ישן נושן", כפל הכתוב לשונו ואמר "ישן נושן", כדי ללמדך, כי מכל מקום, בכל דבר, תהיה ברכה בישן.

"וישן מפני חדש תוציא" — מלמד שהיו אוצרות התבואה מהשנה הששית מלאין ישן אפילו בשנה השמינית, וגרנות של תבואת השנה השמינית מלאין חדש. והיו ישראל אומרים: האידך נוציא זה, את הישן המעולה מהאוצרות, מפני זה, החדש, שאינו מעולה כמותו?! לפי שיהיה שפע כה גדול בשנה הששית, עד שלא יהיה מקום להכניס את התבואה החדשה של השמינית.

אמר רב פפא: כל מילי, עתיקא מעליא, טוב כשהוא ישן ועתיק, לבד מתמרי, ושיכרא, והרסנא, דגים קטנים בשמן.

הדרן עלך המוכר את הספינה

תהיו מתאזים לתבואה החדשה, לפי שהתבואה הישנה שתחת ידכם תהיה טובה, ולא יאכלוה התולעים, ואינה כלה.

"דבר אלהים לי אליך". [שופטים ג כ]

44. רשב"ם

45. רשב"ם. ואילו רבינו גרשום פירש, שלא

פרק המוכר פירות

מתניתין:

המוכר חייב באחריותו, כי זה ודאי מקח טעות הוא, שהרי זרעונים אלו נועדו לזריעה, וכיון שהם לא צמחו, הרי זה כמי שקנה יין ונמצא חומץ, (2) שהוא מקח טעות, ולכן חייב המוכר להחזיר לו את כספו.

גמרא

איתמר: המוכר שור לחברו, ונמצא השור שהוא נגחן, שאינו ראוי לחרוש בו.

רב אמר: אם טוען הקונה שקנאו לצורך חרישה, הרי זה מקח טעות.

ושמואל אמר: יכול המוכר לומר לו ללוקח: לשחיטה מכרתיו לך, ואין כאן מקח טעות.

ודנה הגמרא, מדוע נחלקו בדבר רב ושמואל:

וליחזי, נבדוק ונווכח מי הוא הקונה, אי

א-צב **המוכר פירות** העומדים לזריעה או לאכילה, **לחברו**, וסתמו ולא פירשו המוכר או הקונה בדבריהם אם נעשה הקנין לצורך זריעה או לצורך אכילה, **וזרען** הלוקח, **ולא צמחו**, מפני שהזרעים היו מקולקלים, (1) **ואפילו** מכר לו **זרע פשתן**, ורוב זרעוני הפשתן הנמכרים בעולם מיועדים לזריעה, מכל מקום, **אינו חייב** המוכר באחריותו אם לא צמחו, ואין כאן מקח טעות, והמוכר אינו צריך להחזיר לקונה את כספו. כי היות ויש אנשים הקונים את זרע הפשתן לצורך אכילה, יכול המוכר לטעון ללוקח: אני מכרתי לך אותם לאכילה, והרי הם ראויים לכך! ובדיני ממונות אין הולכים אחר הרוב.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם מכר לו בסתם **זרעוני גנה**, כגון זרעוני כרוב, **שאינו נאכלין כלל**, וזרען הלוקח ולא צמחו, אזי

בהם את התנור. ופטור מלשלם לו אפילו את שוים כעצים להסקה, שהרי לא נהנה בהם כלל, וגם אין לו דין של שולח יד בפקדון חבירו שחייב עליו [שהרי לא נתכוון לגזולם]. רשב"ם. וכתב הנמוקי יוסף, שהמוכר אינו יכול לומר לו לא אחזיר לך מעותיך עד שתחזיר לי את הזרעים, כי היות ועל דעת זריעה מכרן לו ולא פשע הלוקח כלום, ולבסוף הוי מקח טעות, אין הלוקח חייב לשלם לו כלום. וכן בכל מקח שבעולם, שהלוקח עשה בחפץ את יעדו, כגון בד וחתכו או בהמה ששחטה,

1. כתב הרי"ף: והני מילי דלא צמחו מחמת עצמן. אבל אם מחמת דבר אחר כגון שלקו בברד או בכיוצא בו אינו חייב באחריותו. והרא"ש כתב, שמדברי הרי"ף משמע שכל היכא שאין הליקוי ידוע שהוא מחמת דבר אחר, תלינן בגריעותא דזרעים, לפי שידוע שכל הזרעים הטובים צומחים. וראה פלפולא חריפתא.

2. וכל שכן הוא, ששם יש אנשים שרוצים יין ויש שרוצים חומץ, אבל כאן, שאינם ראויים לא לאכילה ולא לזריעה, אין להם תקוה אלא להסיק

גברא דזבין לנכסתא, אם הוא אדם שרגיל לקנות שוורים לשחיטה, כגון שהוא קצב, ואינו עובד אדמה הצריך את השור לחרוש עמו, הרי ודאי קנה את הבהמה **לנכסתא**, לשחיטה, וכאן גם רב מודה שאין כאן מקח טעות.

ואי לרדיא, אם הוא אדם שרגיל לקנות שוורים לחרישה, כגון שהוא עובד אדמה ולא קצב, אם כן בודאי שהוא קנה את השור **לרדיא**, לחרישה, וגם שמואל מודה שאם המוכר נתן לו שור נגחן הרי זה מקח טעות, שהרי זה כאילו אמר לו הקונה בפירוש שימכור לו שור הראוי לחרישה! (3)

ומעמידה הגמרא: רב ושמואל נחלקו **בגברא דזבין להכי ולהכי**, שהקונה הוא גם טבח וגם עובד אדמה. ואין ידוע לאיזו

מטרה הוא קנה את השור הזה.

אך עדיין יש לדון: **וליצוי דמי היכי נינחוי?** נבדוק כמה כסף הוא שילם עבור השור, כי שור הראוי לחרישה שוה יותר משור שאינו ראוי לחרישה אלא רק לשחיטה. ולכן, אם נמצא שהוא שילם מחיר יקר של שור הראוי לחרישה, סימן הוא שקנה את השור לחרישה, ומקח טעות הוא. (4) ואם הוא שילם מחיר זול של שור שאינו ראוי אלא לשחיטה, סימן שהוא קנה אותו לשחיטה, ואין כאן מקח טעות. ולמה נחלקו רב ושמואל? (5)

ומשנינן: **לא צריכא**, מחלוקתם היא באופן **דאייקר בישרא**, וקם בדמי רדיא. שהתייקר מחירם של השוורים העומדים לשחיטה, והגיע עד לגובה המחיר של שוורים

ונמצאה טריפה, חייב המוכר להחזיר לו את הדמים.

ועוד למדנו מכאן, שהקונה פרקמטיא מחבירו להוליכה למקום ידוע, ומצא שם מום במקח, ואין לו מה לעשות עמו, אין צריך הלוקח להוציא הוצאות כדי להחזירה למוכר, אלא מניחה ביד שומר חנם, ובא ונוטל מהמוכר את כספו.

3. ומדובר באופן שהמוכר והקונה מכירים זה את זה. רשב"ם.

וכתב המהרש"א, שאם כן, היתה יכולה הגמרא לתרץ, שמדובר שאין מכירים זה את זה. אלא שניחא לגמרא להעמיד פלוגתתם בכל ענין. וגם שמסתמא מכירים המוכר והקונה זה את זה.

4. ואפילו אם קנה אותו לשחיטה הרי שילם עליו הרבה יותר ממחירו, ויש כאן אונאה של יותר משתות, שהדין הוא שהמקח בטל. רשב"ם.

5. לעיל בפרק המוכר את הספינה [עז ב], נחלקו רבי יהודה ורבנן לגבי מכר את הצמד לא מכר את הבקר, שרבי יהודה סבר "הדמים מודיעים", ורבנן סוברים "אין הדמים ראייה".

וכתבו התוס', שקושית הגמרא כאן היא אפילו לרבנן, הסוברים שאין הדמים ראייה, כי דוקא שם, שרוב אנשים קוראים לבקר בקר, ולצמד צמד, ורק מיעוט קוראים לצמד בקר, ונמצא שהרוב מסייע למוכר המוחזק, לכן אין הולכים אחר הדמים נגד הרוב והמוחזק. ואפילו לפי הגירסא שם שהוא מחצה על מחצה, האנשים שקוראים לצמד בקר והאנשים שאינם קוראים לצמד בקר, מכל מקום, אין בכח ראיית הדמים להכחיש את כח המוחזק. אבל כאן, שרוב האנשים קונים לרדיא, ונמצא שהרוב הוא לטובת הקונה נגד המוכר שהוא מוחזק, אז הולכים אחר הדמים, שהם יכריעו בין הרוב לבין המוחזק. תוס' ד"ה וליחוי.

לחרישה. ולכן אין כאן הוכחה מהמחיר לגבי המטרה של הקונה.

ומקשינן: **אי הכי**, שמחלוקתם היא באופן שהמחיר של שור לשחיטה שוה למחיר של שור לחרישה, **למאי נפקא מינה** במחלוקתם של רב ושמואל! ? והרי הקונה לא הפסיד כלום כתוצאה מכך שהשור אינו ראוי לחרישה, ומה איכפת לו שהמקח יתקיים! ? (6)

ומתצינן: **נפקא מינה לטירחא**. שאמנם הקונה אינו מפסיד כסף בקניה הזאת, אך הוא אינו רוצה לטרוח בשחיטת השור ובמכירת הבשר. ולכן הוא תובע לבטל את המקח, להחזיר למוכר את שורו, ולקבל בחזרה את כספו. ונחלקו רב ושמואל אם

אכן המקח בטל או לא.

אך עדיין יש לדון: **הכי דמי**, באיזה אופן נחלקו רב ושמואל?

אי דליכא לאישתלומי מינה, (7) שבידי צב-ב המוכר כבר לא נמצא הכסף שקיבל מהקונה [וגם אין לו כסף אחר לשלם לקונה], יקשה, מדוע אמר רב שהוא מקח טעות והקונה מחזיר את השור למוכר, והמוכר מחזיר לו את כספו? הרי כיון שלמוכר אין כסף לשלם לו, **ליעכב תורא בזויה**: יקח הקונה את השור עצמו במקום הכסף שהמוכר חייב לו, שהרי השור שוה בדיוק את המחיר שהוא שילם עבורו?

דהא אמרי אינשי: **מן מרי רשותיך**, מבעל

והרא"ש כתב, שכאן רבנן יודו, מאחר שהדמים אינם מכישים את עיקר הלשון כמו שם, שצמד לא משמע בקר. אבל כאן, אין שום משמעות מהלשון אם נתכוון לרדיא או לשחיטה.

ובדומה לזה כתב הר"י מיגש, שדוקא כשאנו רוצים לכלול במכר דבר שאינו בכללו, כגון בצמד ובקר, שלא מכר לו בפירוש את הבקר, אז אין הדמים ראייה, כי היות והם שני דברים נפרדים היה לו ללוקח לפרש. אבל במכר עצמו, לברר אם קנאו לרדיא או לשחיטה, בזה גם רבנן מודים שהולכים אחר הדמים, כיון שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא.

ועוד תירץ הר"י מיגש, שיש לחלק, שדוקא בנמצא נגחן יש ללכת אחר הדמים כי הדבר תלוי רק בדעת הלוקח לאיזו מטרה קנה את השור, ולא איכפת לנו מה היא דעת המוכר, שאם הלוקח רצה לקנותו לרדיא והשור אינו ראוי לכך הוי מקח טעות [וכפי שמשמע מלשון

הגמרא "וליתחזי אי גברא דזבין לנכסתא" משמע שהכל תלוי בדעת הלוקח]. ולכן, כיון שהלוקח נותן את הדמים, הרי הדמים הם הראיה על מה נתנם. אבל בצמד ובקר, אין הדבר תלוי בדעת הלוקח בלבד, אלא שגם המוכר צריך שיסכים בדעתו למכור לו גם את הבקר עם הצמד, לכן אין הדמים שנתן הלוקח יכולים להיות ראייה על כוונת המוכר.

6. הקשו התוס', הרי הגמרא היתה יכולה לתרץ שהנפקא מינה היא באופן שאחר כך ירד המחיר של שור לשחיטה, והוא עתה פחות ממחיר שור לחרישה. או שהמוכר הונה את הלוקח במחיר, והאונאה היא פחות משתות שבאופן רגיל המוכר אינו צריך להחזיר את האונאה. ולכן מעוניין הלוקח לבטל את המכר בגלל שהשור נגחן. תוס' ד"ה למאי.

7. יש גורסים "אי דליתנהו להנהו זוזי", שרק אם

ובזה נחלקו רב ושמואל:

רב אמר: הרי זה מקח טעות, כי לדעת רב, אפילו לגבי ממון, בטר רובא אזלינן, הולכים לפי הרוב, והרי רובא לרדיא זבני. רוב האנשים קונים את השוורים לחרישה. ולכן, כאשר נמצא שהשור הוא נגחן, הרי זה מקח טעות. והלוקח מחזיר את השור, והמוכר מחוייב להחזיר לו את הכסף.⁽⁸⁾

ושמואל, אמר לך: כי אזלינן בטר רובא, אימתי אנו הולכים לפי הרוב, רק באיסורא,

חובך שאתה נושה בו, אל תחכה עד שיהיו בידו מעות לפרוע לך חובו, אלא אפילו פארי, סובין, אפרע, קבל ממנו את הסובין בשיווי החוב, כתשלום. ואם כן, גם כאן, אפילו אם תאמר שמקח טעות הוא, הרי המוכר אינו אלא בעל חוב לקונה, ולמה לא יוכל להשתמש הקונה לקחת לעצמו את השור שלו כאמצעי תשלום.

ומתצינן: לא צריכא, כאן מדובר, באופן דאיכא לאישתלומי מיניה, שיש למוכר כסף לשלם לקונה, שאז הוא אינו יכול לתת לו את השור במקום הכסף שהוא חייב לו.

ב. נזקין - אפילו יש לו כסף למזיק, יכול לשלם בשוה כסף.

ג. פועל - אפילו אין לו כסף, צריך בעל הבית למכור מנכסיו ולשלם לפועל בכסף. תוס' ד"ה א.

התורת חיים מבאר על פי גירסת הרשב"ם, שהמוכר אין לו כלל מעות. אלא, שקושיית הגמרא אינה מצד הדין שהמוכר יכול להחזיר את השור בתור פרעון, אלא שאף אם המוכר היה חייב לטרוח ולמכור את השור ולשלם ללוקח כסף, מכל מקום, ודאי הוא שהלוקח לא ירצה להחזיר למוכר את השור כדי שימכרנו, כי הוא חושש שמא יאכל את השור ולא יהיה לו ממה לשלם.

ועל זה מביאה הגמרא ראייה מהא דאמרי אינשי, שאינה הלכה, אלא עצה טובה למלוה, שאם הלואה אין לו מעות ורוצה לפרוע לו אפילו בסובין, שלא יאמר לו המלוה מכור אותם ותן לי מעות, אלא יטול את הסובין וימכרם בעצמו, שמא הלואה יאכל את הסובין ולא יהיה לו לשלם.

8. הקשה בשיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש: מאי טעמא דרב? ואמאי לא אמר סמוך מיעוטא

אותם המעות שנתן הלוקח נמצאים עדיין בידי המוכר הוא חייב להחזירם, אבל אם יש לו רק מעות אחרים, אינו חייב ליתנם, אלא יכול ליתן שוה כסף.

והרשב"ם דחה גירסא זו, שאין הבדל אם יש לו אותם המעות או לא, אלא כל שיש לו מעות הוא חייב לשלם לו, ואינו יכול לתת לו שוה כסף.

וגם ר"ת סובר כן בבבא קמא [מו ב, תוס' ד"ה ה"ג], כי מאחר שהוא מקח טעות, דינו הוא כבעל חוב, שאינו יכול לפרוע בשוה כסף אם יש לו כסף.

והתוס' כאן הביאו מהר"י לקיים הגירסא הזאת, משום שמקח טעות אינו דומה לבעל חוב. כי בבעל חוב, המלוה נותן את הכסף ללוה על מנת שישלם לו כסף. אבל במקח טעות, כשהמוכר מוציא את הכסף, הרי הוא כמזיק מעות של הלוקח. ומזיק דינו הוא שיכול לשלם אף בסובין אפילו כשיש לו מעות.

ועוד הביאו התוס', שמרגלא בפומיה דר"ת שיש שלשה דינים:

א. בעל חוב - אם יש לו כסף, אינו יכול לשלם אלא רק בכסף.

אבל בממונא, לא. שהרוב אינו קובע בדיני ממונות. ומאחר שיש מיעוט אנשים הקונים שוורים לשחיטה, הרי זה כאילו ספק השקול. ובכל ספק בדיני ממונות, המוציא מחברו, עליו הראיה.⁽⁹⁾ הלכך, אין הקונה יכול להוציא מהמוכר את כספו, אלא המקח

קיים, והשור נשאר בידי הקונה, והכסף נשאר ביד המוכר.⁽¹⁰⁾

(סימן: אשה, ועבד, שור, שורין, ופירות)
אלו הם סימני הקיצור לענינים שמהם דנה הגמרא להוכיח כאחד מהצדדים במחלוקת

לחזקה דממונא [שהמוכר מוחזק במעות], והוי ליה פלגא ופלגא, והמוציא מחבירו עליו הראיה?

ותירץ, שכל חזקה המשתנית, שלפעמים זה מוחזק ולפעמים זה מוחזק, אינה חזקה. וכאן, מקודם היה הלוקח מוחזק במעות, ועכשיו המוכר מוחזק בהם, ולכן לא הוי חזקה. והקשה הפני שלמה, אם כן, מה מקשה הגמרא לרב מהאשה שנתאלמנה, ששם האשה לא היתה מוחזקת מעולם בכסף הכתובה, וגם רב יודה שאין הולכים אחר הרוב, דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה [וכן יקשה על יתר המקורות שהגמרא מדמה למחלוקתם בסוגיא].

ותירץ על קושיית השיטה מקובצת, שאם נאמר סמוך מיעוטא לחזקה הרי כבר השתמשנו עם החזקה לעשות פלגא ופלגא, ושוב אי אפשר לומר שהמוציא מחבירו עליו הראיה, כי אין כבר מוחזק אלא הרי זה כאילו הוא מונח באגם, ויש לנו לומר דהוי מקח טעות, משום שהלוקח הוא ברי והמוכר שמה, שהוא אינו יודע מה היא כוונת הלוקח, אם לרדיא או לשחיטה.

ובתשובה להנתיבות [הובאה בחמדת שלמה אבן העזר רד טו] כתב, שרק בחזקה דמעיקרא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, כיון שחזקה דמעיקרא היא חזקה המבררת, ולכן היא מצטרפת עם המיעוט. אבל חזקת ממון אינה חזקה המבררת, אלא מסברא אנו למדין אותה, ש"מאן דכאיב ליה כאיבא, אזיל לבי אסיא", ולא שייך שתצטרף עם המיעוט.

[הנתיבות בזה לשיטתו בספרו [לד טו],

שחזקה דמעיקרא היא חזקה המבררת. וראה ענג יום טוב [ע].

9. כתב הרשב"ם, שאפילו סומכוס, הסובר בבבא קמא בתחילת פרק שור שנגח את הפרה שממון המוטל בספק חולקין, מודה כאן שהמוציא מחבירו עליו הראיה. כי דוקא שם, שהספק הוא איך היה המעשה, אם השור נגח את הפרה קודם שילדה או לאחר מכן, סובר סומכוס שחולקין. אבל כאן, שהמעשה ידוע, שמכר לו שור בסתם ובסוף נמצא נגחן, והספק הוא מה היתה כוונתם לאיזה מטרה הוא מוכר לו את השור, הרי מאחר שרוב אינו כלום בדיני ממונות נמצא שהוא ספק, ובמצב של ספק אנו אומרים שלא המוכר היה צריך לפרש שהשור אינו ראוי לחרישה, אלא הלוקח היה צריך לפרש שהוא רוצה שור שראוי לחרישה, ומאחר שלא פירש הפסיד. ואין זה שייך למחלוקת סומכוס ורבנן. וראה מהרש"א.

10. כתב הריטב"א, דוקא כשיש חזקת ממון כנגד הרוב, כגון שהלוקח כבר שילם למוכר, אז אין הולכים אחר הרוב להוציא מהמוכר המוחזק. אבל במקום שאין חזקת ממון, ודאי שהולכים אחר הרוב אפילו בממון. וכל שכן בעניננו, אם הלוקח עדיין לא שילם, ודאי שהוא פטור, שהרי גם הרוב וגם החזקה מסייעים לו.

וכל הסוגיה מדברת רק כשהלוקח כבר שילם למוכר, כדמשמע מקושיית הגמרא "אי דליכא לאשתלומי מיניה". וכן כל המקורות שמביאה הגמרא להקשות מהם, מדובר באופן שהרוב בא

רב ושמואל].

מיתבי קושיה לרב, הסובר שהולכים בממון אחר הרוב, ממה ששינו במסכת כתובות [טו ב]:

דתנן: **האשה שהתאלמנה או שנתגרשה,**

ובאה לתבוע את כתובתה מבעלה או מיורשיו, ושטר הכתובה אבד לה, ואין יודעים כמה היה כתוב בה. **והיא אומרת: בתולה נישאתי,** והרי כתובתי מאתיים זוז, **והוא אומר: לא כי, לא כך הוא, אלא אלמנה**

להוציא ממון מחזקה.

וכתב בשב שמעתתא [ד כד], שלכאורה קשה, הרי קיימא לן שרובא וחזקה, רובא עדיף, ואם כן קשה, למה לא יועיל הרוב כנגד חזקת ממון? ומבאר, שחזקת ממון עדיפא מכל החזקות והיא עומדת גם נגד רוב. וטעמו של דבר, כי זה שרוב עדיף תמיד מחזקה דמעיקרא, הוא משום שהרוב הוא עתה לפנינו, ואילו החזקה שכנגדו אינה מכח מה שהיא לפנינו עתה, אלא רק כיון שמקודם לכן היתה החזקה לכן אנו ממשיכים ומעמידים גם עתה על החזקה הקודמת. ולכן הרוב, שכוחו הוא מהרוב הקיים עתה, עדיף על החזקה, המבוססת על העבר בלבד. מה שאין כן חזקת ממון, שגם עכשיו הוא מוחזק בממון, לכן הוא נחשב כמו רוב, והרוב אינו יכול להוציא מהחזקה הזאת.

[נחלקו רבי מאיר ורבנן בקידושין פ א] ועוד מקומות בש"ס, אם רובא עדיף מחזקה, או אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא, והוי ליה פלגא ופלגא. וקושיית השב שמעתתא היא לרבנן, הסוברים שרובא עדיף מחזקה. וקושיית השיטה מקובצת [בהערה 8] היא לדעת רבי מאיר, הסובר שרובא לא עדיף מחזקה. וראה באילת השחר].

התוס' בבבא קמא [כז ב] ד"ה קמ"ל הקשו על דברי שמואל מהגמרא בסנהדרין, שלומדת את הדין שהולכים אחר רוב הדיינים בבית דין בדיני ממונות, קל וחומר מדיני נפשות, שאם בדיני נפשות החמורים הולכים אחר רוב הדיינים, כל שכן בדיני ממונות. ואם כן, נלמד

מאותו קל וחומר גם שהולכים אחר הרוב בדיני ממונות, שהרי בדיני נפשות הולכים תמיד אחר הרוב!

ותירצו, שלגבי דיינים שאני, שהמיעוט נחשב כמי שאינו, ואי אפשר לומר העמד ממון על חזקתו, שהרי בית דין מוציאין ממנו. אבל בשאר רוב, שיש נגדו מיעוט וחזקה, אין הולכים אחר הרוב.

ונתקשו האחרונים בביאור דברי התוס' הללו, מדוע נחשב מיעוט הדיינים כמי שאינו? ובמה הוא נגרע משאר המיעוטים. גם מה שכתבו שאי אפשר לומר העמד ממון על חזקתו כי הבית דין מוציאין ממנו, לא נתבאר.

ועוד, שעל אף שתירצו, שלגבי דיינים ראוי שנלך אחר הרוב מן הטעם שאמרנו, עדיין לא מיושבת הקושיא למה לא נלמד בכל רוב שנלך אחריו בדיני ממונות, קל וחומר מדיני נפשות! א. הקונטרס הספיקות [ו ב] הביא מספר גט פשוט למהר"ם חביב לבאר, שהיות ואמרה תורה אחרי רבים להטות, לכן מיעוט הדיינים מבטלים דעתם מפני סברת הרוב, ואינם יכולים להורות כסברתם אלא כסברת הרבים, כמו בסנהדרין בזקן ממרא, וגם בכל בית דין של שלשה כך הדין שהמיעוט אינו יכול להורות כסברתו נגד חבריו הרבים. וזו היא כוונת התוס' לומר, שלגבי דיינים לא שייך לומר אין הולכים בממון אחר הרוב עד שיוכל המוחזק לומר "קים לי כמיעוט הדיינים", שהרי אותו המיעוט הוא כמי שאינו, שהרי הוא חייב להסכים עם הרוב. וזה מה שסיימו, "שהרי בית דין מוציאין ממנו", כלומר,

נשאתיך, וכתובתך היא רק מאה זוז. [וכמו כן אם נתאלמנה, היורשים אומרים: אבינו נשא אותך אלמנה ולא בתולה].

אם יש עדים שיצאה האשה מבית אביה בשעת הנישואין **בהינומא**, בצעיף על

ראשה, כשהוא משורבב על עיניה, וראשה פרוץ, שער ראשה מוטל על כתיפה, כדרך שהיו נוהגים להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה, הרי תשלום כתובתה הוא מאתיים זוז, כדין כתובת אשה הנישאת בתולה.

כל כללות הבית דין מוציאין ממנו ולא רק הרוב. מה שאין כן במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, אין מוציאין מהמוחזק, כיון שיש לו מיעוט שיכול לסמוך עליו.

[בקונטרס הספיקות כתב שם, שלבו מהסס בזה, כי אפשר שזה לא נאמר אלא רק בבית דין הגדול של שבעים ואחד. אבל בשאר בתי דין, מאן לימא לן שהמיעוט אינו יכול להורות לפי סברתו].

ב. הקונטרס הספיקות עצמו מבאר שם, שכוונת התוס' היא לומר, שאי אפשר ללמוד קל וחומר דיני ממונות מדיני נפשות, כי בדיני ממונות אנו אומרים העמד ממון על חזקתו, ואילו בדיני נפשות האדם עצמו הוא הנידון, ואין לו חזקה. אלא שקשה, מדוע לגבי דיינים אנו לומדים קל וחומר מדיני נפשות לדיני ממונות. ועל זה תירצו שלגבי דיינים, כח בית הדין אלים, שיכול להוציא ממון מחזקתו. [וכמו תרי ותרי, שלמאן דאמר ספיקא דאורייתא לא הולכים אחר החזקה דמעיקרא, כי העדים מפקיעים את החזקה, כך בית הדין מפקיעים את חזקת הממון. והרי זה כאילו אין חזקה לאחד מהם], ובמקום שאין חזקת ממון, גם שמואל יודה שהולכים בממון אחר הרוב.

ג. השב שמעתתא [ד ח] הביא בשם אחיו [הקונטרס הספיקות], שהקשה מה ההבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות? והרי כשם שבדיני ממונות יש חזקת ממון, כך בדיני נפשות יש חזקת הגוף לאדם הנידון, ואם גופו נידון ליהרג על ידי רוב, ממנו לא כל שכן? וכתב על זה

שהיא קושיא עצומה. וביאר השב שמעתתא, שבאמת דיני ממונות ודיני נפשות שוים, ובשניהם לא הולכים אחר הרוב. ומה שמצינו בדיני נפשות שהולכים אחר הרוב, הוא רק באופן שהרוב בא קודם המעשה, וכבר הוקבע הדין קודם המעשה על ידי הרוב, וממילא הולכים אחריו לגבי דיני נפשות [וכגון קטנה בת שלש שנים, שהיא אשת איש, הבא עליה נהרג. ואף שיש מיעוט שהן איילוניות שקידושיהן קידושי טעות הן. כי לאחר שנקבע על ידי הרוב שהיא אסורה באיסור אשת איש, ממילא נהרגין עליה].

וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין [טז ו], שהאיסור עצמו יוחזק בעד אחד, שאם בא עד אחד ואמר שאשה זו גרושה, ואחר כך בא עליה כהן, הרי זה לוקה, אף על פי שלענין מלקות צריך שני עדים.

מה שאין כן ברוב הבא אחר מעשה, כגון הרוב ש"רובא לרדיא זבני", לא הולכים אחריו אף בדיני נפשות. ומדויק בזה לשון הגמרא, ששמואל אמר "כי אזלינן בתר רובא, באיסורא. אבל בממונא, לא". ומשמע דוקא באיסורא, אבל בדיני נפשות, נמי לא. שאם לא כן, היה צריך שמואל לומר "כי אזלינן בתר רובא באיסורא, ובדיני נפשות, אבל בממונא, לא".

ד. השערי ישר [ג ג] הרחיב ביסוד הענין שאין הולכין בממון אחר הרוב. ולאחר שהשיג על דברי השב שמעתתא, והוכיח שבדיני נפשות אכן הולכים אחר הרוב אפילו באופן שלא הוחזק האיסור קודם לכן, כתב, שמעתה כמה

ומוכיחה הגמרא: **טעמא דאיכא עדים**, רק אז היא נוטלת מאתיים בכתובתה, **הא** אם **ליכא עדים**, **לא**. אין היא נאמנת, אלא נוטלת רק מאה זוז, כמי שנישאת אלמנה.

ואמאי? לימא הלך אחר רוב הנשים, ורוב נשים שבעולם בתולדות **נישאות**, וגם בלי עדים תטול מאתיים בכתובתה מכח

וניצבת התמיהה הגדולה, מדוע אין הולכים בממון אחר הרוב, והאיך יתכן שיהא חמור ענין של הוצאת ממון מיד המוחזק, מלהרוג נפש! ? וכתב לבאר, שדיני ממונות שונים הם מכל דיני התורה. שהרי כבר נתקשו האחרונים, למה קיימא לן שכל ספק ממון, המוציא מחבירו עליו הראיה, ומדוע לא יהא ענין זה הנוגע גם לאיסור גזל, ככל ספק איסור של תורה, שהולכים בו לחומרא, ובמה שונה הלאו של לא תגזול מלאו אחר? אלא, הביאור הוא, שכל עיקרי הגדרים של זכויות ממוניות, שחפץ זה שייך לפלוני או לאדם אחר, אינם חוקים על פי התורה, אלא יסודם בהסכמה שכלית, שמסתבר שהמגביה מציאה יהא הדבר שלו, וכן מסתבר שפירות שדהו של אדם או ולדות בהמתו יהיו שלו.

וכן דרכי הקנינים, הם אינם חוקים שיהיו דוקא קנינים אלו קונים, אלא גם אם הסכימו רוב המדינה שיגמר הקנין על ידי מעשה אחר, כגון "סיטומתא", הוא קנין מן התורה.

ולכן, כאשר נולד ספק בבעלות הממון, אנו חוזרים לעיקרי הגדרים של זכויות הממון, שיסודם סברת החכמים, שהחליטו כי כך ראוי להיות, שהמוציא מחבירו עליו הראיה, משום שכל זמן שלא התברר בראיה ברורה שנפקעה זכות הבעלים הראשונים, מן הראוי הוא שהם ישארו הבעלים והשליטים בכל אופני ההשתמשות. וממילא, לא שייך לדון בזה מצד ספק איסור גזל, לפי שמתחילה עלינו להחליט מי הוא הבעלים שראוי להיות בידם שליטת החפץ וההשתמשות בו, ורק אחר כך יחול דין איסור גזילה. וכיון שעל פי משפט סברת השכל, החפץ שייך למוחזק, הרי זה חפץ שלו, כאילו

זכה בו על פי שאר הסכמות שכליות, והתופס ממנו הוא הגזול.

ולפי זה, כל הכללים השנויים בדיני ממונות שאינם מפורשים בתורה, הם על פי משפט זה. כגון בברי ושמא, הדין הוא שאם אף אחד מהם אינו מוחזק, ברי עדיף. ואילו להוציא מיד המוחזק, אי אפשר בטענת ברי. שהטעם בזה, כי מי שיש לו טענה מעולה מחבירו, הסברא מחייבת שתהא זכותו גדולה מחבירו, ולכן ברי עדיף. לעומת זאת יתרון הזכות של המוחזק, עולה על יתרון הזכות של טענה טובה של "ברי" שיש לחבירו. ולכן אין מוציאים בטענת ברי.

וסובר שמואל שהדין של הליכה אחר הרוב הוא חוק התורה, כי על אף שהרוב אינו מהווה ברור גמור, שהרי יש גם מיעוט, בכל זאת אמרה התורה שעלינו להתנהג בכל דיני התורה על פי הרוב. אבל כל זה רק בדינים שעיקריהם הוא חוק התורה. אבל בממון, שיסודו הוא הסכמת השכל, גם ברור הספיקות תלוי על פי שכל וסברא ישרה. ולכן, אין הרוב, שהוא ענין "חוקי", מכריע כאן. כיון שהסברא אומרת שכח המוחזק עדיף מהרוב, ואין די בראיית הרוב להוציא מיד המוחזק.

ועל פי זה תתיישב קושיית האחרונים, האיך מצאנו ידיו ורגלינו בכמה דברים בדיני ממונות שבהכרח כן הולכים בהם אחר הרוב, כגון תשלומי אונס ומפתה, ומוציא שם רע, שמשלמים לאבי הנערה, אף שאין ידוע שהוא אביה אלא משום שהולכים אחר הרוב. וכן פדיון הבן, שאבי הבן אינו יכול ליפטר מלשלם לכהן בטענה שמא הוא אינו אביו, כי הולכים אחר הרוב, ולפיו הוא אביו. וכן מכה נפש בהמה,

לאמתו, וכיון שיש כאן מיעוט שחולק על הרוב נשאר הדין בספק, ואם כן איך גומרים את הדין. [שעל זה לא שייך לומר רובו ככולו, שאף שיש להם כח בית דין, זה רק לענין חיתוך הדין. אבל לענין הכרעת אמתו של הדין, אינו תלוי בכח בית דין]. אלא ודאי נאמרה כאן עוד הלכה, שהרוב מכריע ומברר את הספק.

נמצא ששני הדינים של רוב נלמדים מאחרי רבים להטות של סנהדרין.

והנה קושיית התוס' בבבא קמא שלא נלך אחר הרוב של הדיינים בדיני ממונות היא רק לענין הדין שהרוב מברר את הספק. אבל לענין הדין של רובו ככולו, לא שייך לומר שאין הולכים בממון אחר הרוב, כיון שלגבי זה אין כלל ספק. ופשיטא שלענין כח הבית דין אמרינן רובו ככולו. אלא שלענין עצם הדין אנו מסתפקים, שמא האמת היא כהמיעוט. ונמצא שאותם הדיינים שבמיעוט, אין להם כח בית דין, אלא הם כמו סתם פוסקים שחולקים על הבית דין. ועל זה הקשו תוס', שלא נלך אחר רוב הדיינים, כי שמא הדין הוא כמו המיעוט.

והנה הרמב"ם פסק שבית דין שפסקו דין ועמדו אחריהם בית דין אחר ונראה להם שהפסק אינו נכון, יכולים לפסוק כפי מה שנראה להם, אף על פי שהם קטנים מהם בחכמה ובמנין, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם".

ולפי זה, כיון שהרוב של הבית דין יש להם כח בית דין, הם יכולים לפסוק כדעתם אף ללא הטעם של רוב, כיון שלבית דין יש רשות לפסוק ולעשות כנגד הכל.

וזו כוונת התוס' בתירוצם שהמיעוט כמי שאינו, היינו שלענין כח הבית דין אמרינן רובו ככולו, ולא שייך לומר העמד ממון על חזקתו בגלל הספק בהכרעת אמיתות הדין, כיון שבית דין מוציאין ממנו. כלומר, כיון שיש לרוב הדיינים את כח הבית דין, הם יכולים להוציא מהמוחזק אפילו בלי הדין של רוב, כמו שפסק

חייב לשלם, ואין לחוש שמא הכה אותה במקום שהיה לה נקב והיתה טריפה, משום שרוב בהמות אינן טריפות. [וראה הערה בשם רע"א]. ולפי הדברים דלעיל יתבאר, כי היכן שהרוב מכריע על פי הכרעת השכל, זה מועיל גם בדיני ממונות. כגון "חזקה אין אדם פורע תוך זמנו", שמוציאין ממון על פיה, אף שיש מיעוט בעולם שפורע תוך זמנו. אלא משום שרוב כזה הוא כעין ראייה, כי המיעוט בזה הוא מיעוטא דמיעוטא. וכמו כן לגבי החשש שמא אינו אביה של הנערה, שמלבד הרוב יש גם חזקה וראיה שכלית. וכן רוב בהמות כשרות, שהוא רוב שמוכרע על פי הטבע, שאם נחשוש למיעוט אין לדבר סוף. בכל אלו הולכים גם בממון אחר הרוב.

ה. ובסגנון דומה נמצא בכתבי הגר"ח [רכט]. שהרי יש שני אופנים ברוב.

האחד, שהוא מברר ומכריע את הספק. והשני, בדבר שלא שייך בו ספק כלל, כגון בשחיטה, שדי אם יחתוך רק את רוב הסימנים מפני שרובו ככולו. וכן בתערובת לח בלח של איסור והיתר, שהמיעוט בטל ברוב, שאין כאן ספק כלל שודאי לא נחתכו מיעוט הסימנים, וכן ודאי שיש כאן מיעוט של איסור. ולכאורה תמוה היכן מצינו בתורה מקור לרוב כזה?

ונראה, שהרי מקור הדין שהולכים אחר הרוב נלמד מהדין האמור בדיינים, "אחרי רבים להטות". ושם מצינו שני דינים נפרדים של רוב. שהרי בכל בית דין צריך מספר מסויים של דיינים, כגון בדיני ממונות צריך שלשה, ובדיני נפשות צריך עשרים ושלשה. ואם כן איך אפשר לפסוק לפי רוב הדיינים, והלא חסר ממנין הדיינים? אלא, ודאי שנאמרה כאן הלכה של "רובו ככולו", והמיעוט נתהפך ונעשה כמו הרוב. וממילא נחשב כאילו הבית דין כולו פסק כפי הרוב.

אך מאידך, צריך גם שהדיינים יכוונו את הדין

הרוב? (11)

ומוכח מכאן שאין הולכים בממון אחר הרוב, אלא משאירים את הממון ביד המוחזק כל עוד שאין הוכחה ברורה להוציא ממנו. וקשיא לרב!

ומתריצין: **אמר רבינא**: שם, בכתובה, הדין הוא שונה, **משום דאיכא למימר**, יש לנו לומר כך: **אכן רוב נשים בתולות נישאות**, ורק **מיעוט** מהנשים נישאות **אלמנות**. אך מאידך, **וכל הנישאות בתולה, יש לה קול**. הרבה אנשים זוכרים אם היא יצאה בהינומא

או לא. וזו, **הואיל ואין לה קול** שיצאה בהינומא, **איתרע לה רובא**. בטל בכך הרוב של "רוב נשים, בתולות נישאות", ולכן היא אינה נאמנת לומר שנישאה בתולה.

ומקשינן: **אי**, אם כדברך, **שכל הנישאות בתולות יש להן קול**, אם כן, **כי איכא עדים** שיצאה בהינומא **מאי הוי?** והרי אפילו מעידים עדים שאשה זו יצאה בהינומא, הרי כיון שלא יצא עליה קול שיצאה בהינומא, לא נאמין להם, שהרי **מדלית לה קול**, כיון שאין לאשה זו קול שיצאה בהינומא, בהכרח שהעדים הללו, **פהרי שקרי נינהו**,

הרמב"ם, שבית דין יכולים לפסוק אפילו כנגד בית דין הגדול מהם.

וראה שם שביאר, איך לומדים מאחרי רבים להטות את הענין של הכרעת ובירור הספק על ידי רוב, שהרי כפי האמור די בכך שיש לרוב הדיינים כח הבית דין מדין רובו ככולו.

ועל דברי הגר"ח האלו עמד רבי שמואל בחידושו על סנהדרין [ז ח], שלכאורה איך לומדים מרוב של בית דין את שני הדינים, גם את הדין של רובו ככולו, וגם את הדין של ביטול ברוב, שלכאורה די באחד מהם כדי לילך אחר הרוב בבית דין, ואם כן בתערובת של איסור ברוב היתר, שלא די אם נאמר רובו ככולו, אלא צריך דוקא שהאיסור יתבטל בהיתר, מנא לן?! וכן בשחיטת רוב סימנים, מנא לן שאומרים רובו ככולו?

וביאר, שבבית דין לא די בהלכה של רובו ככולו, שזה שייך רק באופן שהמיעוט אינו מתנגד לרוב אלא שחסר את המיעוט, כגון בשחיטה ששחט רק רוב סימנים, והמיעוט לא נשחט, בזה אמרינן, במה שרובו שחוט, חשיב כל הסימן לסימן שחוט. מה שאין כן בבית דין, שהמיעוט מתנגד לרוב, שהרי דעתו להיפך

מהרוב, בזה לא שייך לומר שרובו יחשב ככולו, אלא צריך לדינא של ביטול ברוב, שהמיעוט מתבטל להרוב וכמו שאינו.

ומאידך, צריך גם לדינא דרובו ככולו, והוא על פי מה שכתב בעונג יום טוב, שביטול ברוב לא אמרינן רק לענין שהמיעוט מתבטל, אך לא אמרינן שהמיעוט יקבל את מעלת ודיני הרוב. ולכן פסק לענין ציצית שנתערב חוט אחד שנטווה שלא לשמה בהרבה חוטי שנטוו לשמה, שלא נכשיר את התערובת מדין ביטול ברוב, לפי שאין אומרים שהמיעוט נחשב כנטווה לשמה.

והוא הדין בעניינינו, לא די בהלכה של ביטול ברוב לבד, לפי שאמנם דעת המיעוט בטלה וכמאן דליתא, אך עדיין אינו נחשב הדבר כאילו המיעוט פסק כהרוב, ואין כאן פסק מבית דין של שלשה. ולכן צריכים גם לדינא דרובו ככולו, שאחר שנתבטלה דעת המיעוט המתנגדת, שוב שפיר מהני בזה דינא דרובו ככולו, לומר, שאם רוב הדיינים בבית דין פוסק, נחשב הדבר כאילו כל הבית דין פוסק כן.

11. הקשו התוס': מדוע לא יהא הבעל נאמן

הסתם הוא גנב.

אבל אם נמצא העבד שהוא **לסטים מזויין**,
ודבר זה אינו שכיח בעבדים, והקונה לא
קנהו על דעת כן, ⁽¹⁴⁾ **או** שהיה העבד הזה
"**מוכתב למלכות**", שחטא למלכות עד
שצויה המלך להרוג אותו כל מוצאו, **אומר**
לו הקונה למוכר: **הרי שלך לפניך**. שזה,
מקח טעות הוא.

ומוכיחה הגמרא: **רישא**, שנמצא העבד
שהוא גנב או קוביוסטוס, **מאי טעמא?** מדוע צג-א
אין המקח בטל? והרי אין לך מום גדול מזה
שהוא גנב או קוביוסטוס!?

לאו, האם לא, **משום דרובא**, **הכי איתנהו**.
שרוב העבדים הם כך, ועל דעת כן קנה
אותו!

ומוכח שגם בממון הולכים אחר הרוב,
וקשיא לשמואל, כי לדבריו, שאין הולכים
בממון אחר הרוב, הרי זה כאילו שהקונה לא
ידע שהעבד הוא גנב, ואם כן מדוע לא הוי
מקח טעות! ⁽¹⁵⁾

עדי שקר הם, כי אילו אכן היא היתה
בתולה, היו הרבה זוכרים שיצאה בהינומא,
שהרי אמרת כל אשה הנישאת בתולה, יש
לה קול! ⁽¹²⁾

ומשנינן: **אלא**, לא כך אמר רבינא, שכל
הנישאת בתולה יש לה קול. **אלא רק רוב**
הנישאות בתולות, יש להן קול. וזו, **הואיל**
ואין לה קול, **איתרע לה רובא**, שהרוב של
"הנישאות בתולות יש להן קול" סותר
ומחליש את הרוב של "רוב נשים, בתולות
נישאות", והרי הדבר שקול, אם היא נישאה
בתולה או אלמנה, והמוציא מחבירו עליו
הראיה. אבל אם יבואו עדים, נאמינם
שהיתה בתולה, כיון שיש מיעוט של בתולות
שאין להן קול, ומן הסתם זו היא מן
המיעוט.

תא שמע ראייה נגד שמואל, מהא דתניא
[קידושין יא]: **המוכר עבד לחברו, ונמצא**
שהעבד הוא **גנב או קוביוסטוס**, גונב
נפשות, ⁽¹³⁾ **הגיעו לקונה**. כלומר, הרי הוא
שלו, ואין המקח בטל בשל כך, מפני שסתם
עבדים, גנבים הם, והקונה עבד, יודע שמן

לומר שנשאה אלמנה במיגו שהיה יכול לומר
פרעתי את הכתובה, שהרי על כרחך מדובר שלא
היה ביד האשה שטר כתובה, כי אם היה בידה,
היינו יכולים לראות אם כתוב שם מנה או
מאתיים?

ותירצו, שהגמרא הולכת אליבא דרב, שהוא
סובר במסכת כתובות שגם על ידי הגט יכולה
אשה לגבות כתובה, ואין הבעל נאמן לטעון
פרעתי. תוס' ד"ה ואמאי. [ולפי זה קושיית
הגמרא רק מנתגרשה ולא מנתארמלה. מהרש"א]

12. ודאי שבעלמא עדות עדיפא מקול, אלא
שבאותה עדות עצמה, שאילו היתה אמת היה

צריך להיות לה קול, הרי כאשר אין לה קול,
אמרין שהקול עדיף מהעדות. ריטב"א.

13. כך מפרש רשב"ם ורש"י. והתוס' תמהו,
שמסקנת הגמרא היא שכל העבדים הם כן, וכי
כולם גונבי נפשות? והביאו מהר"ח לפרש שהוא
משחק בקוביא. תוס' ד"ה קוביוסטוס.

14. כך נראה מרש"י בשאר מקומות בש"ס.
והרשב"ם מפרש, שלסטים מזויין סופו ליהרג.
וכן מוכתב למלכות. והרי הוא גברא קטילא.

15. כתבו הראשונים, שהיה פשיטא לגמרא

הרי בעל השור משלם חצי נזק לפרה, עבור הפרה כיוון שבדאי הזיק אותה, כדין תם שמשלם רק חצי נזק. וכן משלם הוא רביע נזק לולד, שהואיל והדבר הוא בספק אם הוא חייב לשלם עבור הולד חצי נזק כדין שור תם, או שמא הוא פטור מכלום, הרי זה ממון המוטל בספק, וחולקין.⁽¹⁷⁾ ומשלם בעל השור עבור הולד רק רבע מהנזק, דהיינו חצי הממון המוטל בספק.

ומוכיחה הגמרא: ואמאי הוא משלם רק רביע נזק לולד? לימא, הלך אחר רוב פרות שבעולם, ורוב פרות מתעברות ויולדות ולד בר קיימא, ואינן מפילות. והא, גם פרה זו, היא מן הרוב, והיתה עתידה ללדת ולד בר קיימא. ומה שהפילה, ודאי מחמת נגיחה הפילה. ואם כן, על בעל השור לשלם את כל חצי הנזק גם עבור הולד, שהרי אין כאן ספק כלל שהשור שלו גרם להפלת

ומשנינן: לא רוב העבדים הם גנבים או קוביוסטוסים, אלא כולו הכי איתנחו. כולם הם כך, וגם שמואל מודה שאין כאן מקח טעות, שהרי זה הקונה יודע מכך, והרי זה כאילו אמר לו המוכר בפירוש שהעבד הוא גנב או קוביוסטוס.

תא שמע ראייה לדברי שמואל מהא דתנן בבבא קמא [מו א]: שור תם שנגח את הפרה שהיתה מעוברת, ונמצא עוברת מת מוטל בצדה, ואינו ידוע אם עד שלא נגחה, עוד לפני שנגח אותה השור, ילדה [הפילה אותו הפרה], ואין בעל השור חייב לשלם על הולד.

או אם משנגחה, רק לאחר הנגיחה ילדה, שמחמת הנגיחה הפילה אותו הפרה. ובעל השור חייב לשלם גם על מות הולד.⁽¹⁶⁾

16. הקשה הרע"א: לשמואל, שאין הולכים בממון אחר הרוב, אם כן, גם אם ידוע שהפרה הפילה מחמת הנגיחה, עדיין יש להסתפק, שמא העגל הוא מהמיעוט והיה נפל מקודם, ואין חייבים לשלם על נגיחת נפל. ואף שבעלמא אם המית בהמת חבירו אינו יכול ליפטר בטענה שמא היתה הבהמה טריפה, כי היות וכבר דנו עליה לענין שאר דברים, כגון לענין היתר אכילתה, ונפסק שהיא כשרה, ממילא גם לענין ממון חייבים עליה, אבל כאן בעובר, עדיין לא דנו עליו כלל, ורק עכשיו אנו דנים לענין התשלום, אם כן, נאמר שמא הוא נפל?

17. כדעת סומכוס, ורבנן חולקים עליו שבכל ספק בממון המוציא מחברו עליו הראיה. גמרא בבא קמא תחילת פרק שור שנגח את הפרה.

שמדובר באופן שהלוקח לא נתן עדיין דמים, ומחייבים אותו לשלם עבור העבד. והראיה מהסיפא, דקתני "אומר לו הרי שלך לפניך", ולא קתני "הרי זה מקח טעות". משמע, שעדיין לא שילם, ואין צריך רק להחזיר העבד.

[ונתכונו לתרץ, שאם הלוקח כבר שילם, והמוכר מוחזק, מה מקשה לשמואל, והרי גם שמואל מודה שהולכים אחר הרוב להחזיק, ולא פליג אלא שאין מוציאים מכח רוב. ראה הערה 10].

והתורת חיים כתב, שמהרשב"ם משמע שהמעות ביד המוכר, ואף על פי כן מקשה הגמרא שלשמואל יוכל הלוקח להוציא מיד המוכר, כי היות ואין הולכים אחר הרוב, והדבר ספק אם העבד גנב או לא, אנן סהדי שהלוקח לא התכוון לקנות עבד כזה שהוא גנב.

(18) הולד!

ואיכא למימר מהצד השני, מאחורה אתא, יתכן שהשור בא מאחורי הפרה, והיא לא ראתה אותו קודם הנגיחה שתיבהל ממנו, ומינחה נגחה, והפילה. ורק מחמת הנגיחה הפילה, ובעל השור חייב לשלם על הולד.

ולכן, הוי ממון המוטל בספק. וכל ממון המוטל בספק, חולקין.

ודנה עתה הגמרא: לימא כתנאי? האם נאמר שרב ושמואל נחלקו במחלוקת של תנאים.

דתניא: שור שהיה רועה בשדה יחד עם עוד שוורים השייכים לאנשים אחרים, ונמצא שור הרוג בצדו על ידי נגיחה או נשיכה, ואין ידוע מי הרג אותו, אף על פי שזה מנוגה, וזה מועד ליגח, שהשור הנמצא ליד השור ההרוג הוא שור המועד, או זה מנושך וזה מועד לישוך, בכל זאת אין אומרים "בידוע שזה נגחו וזה נשכו", ונחייב את בעליו על הנזק. אלא הדבר בספק, שמא שור אחר הרגו, כי אין הולכים בממון אחר אומדנא. (20)

אלא ודאי, אין הולכים בממון אחר הרוב. אלא הדבר נשאר בספק שקול, ולכן הם חולקין ביניהם את הממון המסופק. וקשיא לרב, הסובר שגם בממון הולכים אחר הרוב.

ומשנינן: לעולם הולכים בממון אחר הרוב, וחתם, משום דמספקא לן, שגם אם נלך אחר הרוב ונחליט שאכן הפרה הפילה את ולדה מחמת נגיחת השור, עדיין יש לנו ספק אם לחייב את בעל השור על כך:

דאיכא למימר, מצד אחד, מקמה אתא, יתכן שהשור בא כנגד הפרה, ומביעתותא, בגלל הפחד מהשור הבא לקראתה לנוגחה הפילה, עוד לפני הנגיחה. ואם כן, בעל השור פטור, שהרי אפילו אדם המבעית את חברו וגרם לו נזק פטור מלשלם, כי זה רק "גרמא", וגרמא בנזקין פטור בדיני אדם וחייב רק בדיני שמים. וכל שכן בהמתו של אדם שהבעיתה בהמה אחרת, שבעל הבהמה פטור. (19)

לפטור את בעל השור הוא בגלל שאפשר שקודם שנגחה ילדה, דהיינו שהפילה מעצמה ולא מחמת הפחד. משמע, שהספק הזה שמחמת הפחד הפילה אינו מספיק לפטור, אלא רק בצירוף המיעוט של בהמות מפילות.

ועוד, שאם היה זה ספק שקול, היינו אומרים סמוך מיעוטא שבהמות מפילות, לפלגא של מפילות מפחד, והוי ליה רוב לפטור. ומדוע מחייב סומכוס בחצי נזק?

20. ואין זה אפילו בגדר ממון המוטל בספק, שחולקין בו לפי סומכוס, כי מי יימר שהוא נגחו, שהרי יש עוד שוורים. ולא אמר סומכוס

18. ואף על גב שהמשנה סוברת כסומכוס ואין הלכה כמותו, כל שכן שקשיא לרבנן שסוברים שאינו משלם כלום שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ריטב"א.

19. התוס' כתבו, שאמנם יש רוב שהפילה מחמת הנגיחה ולא מחמת הפחד, אלא שמצרפים את המיעוט שמחמת הפחד למיעוט בהמות מפילות, ונחלש הרוב של רוב פרות מתעברות ויולדות, והוי ליה מחצה על מחצה. תוס' ד"ה איכא.

וכתב המהרש"א, שהתוס' הוכיחו שהספק הזה אינו שקול, מכך שהמשנה אומרת שהצד

בממון אחר החזקה, וגם לא אחר הרוב.

ודחינן: אמר לך רב: **אנא דאמרי, אפילו לתנא קמא. כי עד כאן לא קאמר תנא קמא התם, אלא דלא אזלינן בתר חזקה, אבל בתר רובא כן אזלינן, כי רוב עדיף מחזקה.** והתנא קמא יודה שהולכים אחר הרוב בדיני ממונות, למרות שלא הולכים בו אחר החזקה. (22)

ושמואל אמר לך: אנא דאמרי, אפילו לרבי אחא. כי עד כאן לא אמר רבי אחא התם, אלא דאזלינן בתר חזקה, משום דהוא גופיה מוחזק, הגמל עצמו מוחזק להרוג בשעת תשמיש, ולכן אנו תולים שמן הסתם הוא זה שהרגו. אבל בתר רובא, שהוא דבר שאינו בגוף השור, אלא שמכח רוב השוורים שבעולם אנו רוצים לדון גם עליו, לא אזלינן. (23)

תא שמע ראייה לשמואל, מהא דתנן

רבי אחא אומר: אם היה גמל האוחר בין הגמלים, העוסק בתשמיש רביעה [שדרך תשמישו אחר כנגד אחר] ודרך בהמות בשעת תשמיש להשתגע ולהכות בהמות שסביבם, (21) **ונמצא גמל הרוג בצדו, בידוע שזה הרגו.** והיינו, רבי אחא חולק על תנא קמא, וסובר שהולכים אחר החזקה, שמן הסתם הגמל האוחר הוא שהרגו. וכל שכן בשור המועד, שכבר נגח שלש פעמים, שחזקה עליו שהוא זה שהרג את השור שלצדו.

סברוה, סברו בני הישיבה, דרובא וחזקה, כי הדדי נינהו. שדין אחד להם, שאם הולכים בממון אחר החזקה, הולכים גם אחר הרוב.

ואם כן, **לימא, רב דאמר כרבי אחא, שהולכים בממון אחר החזקה, והוא הדין שהולכים אחר הרוב.**

ושמואל דאמר כתנא קמא, שאין הולכים

יחלוקו אלא בשור שנגח את הפרה, שאנו רואים שהשור נגח את הפרה ויש לנו להעמיד את הפרה על חזקתה שילדה רק עתה בשעת הנגיחה, ולכן הוי ממון המוטל בספק. רשב"ם.

21. כך מפרש הרשב"ם. והראשונים כתבו שרק הגמל עושה כן לפי שהוא צנוע בתשמיש [ראה רש"י בפרשת וישלח לב טז], והורג את המסתכלים עליו כשמשמש.

22. וזה גם הטעם של תנא קמא שפטר את שור המועד, כי הולכים אחר הרוב ואמרינן רוב שוורים שבעולם נגחוהו. רשב"ם. וראה רש"ש. כתב המהרש"א שיש מקשים לפי זה מה היתה ההוה אמינא של הגמרא שרב סובר כרבי אחא, שגם אם רובא וחזקה כי הדדי נינהו הרי

23. וזה לשון הרשב"ם: אבל בתר רובא דליתא קמן לא אזלינן. וכתב הרע"א, שמשמע כי ברובא דאיתא קמן גם שמואל מודה שהולכים אחר הרוב. וכן דייק התרומת הדשן מלשון הרשב"ם.

והקשה על זה, שהרשב"ם כתב לעיל על הגמרא "ושמואל אמר לך כי אזלינן בתר רובא באיסורא", כגון תשע חנויות מוכרות בשר

במשנתנו: המוכר פירות לחברו, וזרען ולא צמחו, ואפילו זרע פשתן. אינו חייב באחריותו.

מאי לא, האם אין משנה באה לומר, שאפילו זרע פשתן, דרובא לזריעה ובני, שרוב הפשתן הנקנה בעולם מיועד לזריעה, ואפילו הכי, לא אזלינן בתר רובא לבטל את המקח משום שהפשתן לא היה ראוי לזריעה. וקשיא לרב! (24)

ומשנינן: תנאי היא, מצינו שנחלקו בזה תנאים, אם הולכים בממון אחר הרוב, ורב יסבור כאותו תנא הסובר שהולכים בממון אחר הרוב.

דתנאי: המוכר פירות לחברו וזרען ולא צמחו. אם היו אותם הפירות זרעוני גינה

שאין נאכלין כלל, חייב באחריותו.

ואם היו זרע פשתן, שראוי גם לאכילה, נאמרו בזה שלש דעות:

א. אינו חייב באחריותו, דברי תנא קמא.

ב. רבי יוסי אומר: נותן לו דמי זרע. המוכר צג-ב חייב להחזיר לקונה את הכסף ששילם עבור זרע הפשתן. משום שהולכים אחר הרוב, ורוב הפשתן שבעולם נקנה לזריעה, והרי זה מקח טעות.

ג. אמרו לו חכמים לרבי יוסי: אמנם רוב הפשתן בעולם נקנה לזריעה, אך הרבה אנשים לוקחין אותו לדברים אחרים, למאכל ולרפואה. וכנגד אדם אחד שקונה עשרה סאים לזריעה, יש מאה אנשים שקונים סאה אחת [ביחד] למאכל ולרפואה. (25) והולכים

שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה. ומשמע, שבממון כפי האי גוונא אין הולכים אחר הרוב, אף שהוא רובא דאיתא קמן.

וכתב באילת השחר, אפשר שהרשב"ם כאן לא כתב כן אלא לדברי רבי אחא, שמוציאין ממון על ידי חזקה, וצריך לחלק משום שבחזקה, הגמל עצמו מוחזק. ואם כן הוא הדין ברובא דאיתא קמן, שהוא דומה לחזקה, גם הולכים אחר הרוב. אבל לרבנן, שגם בחזקה לא מוציאין ממון, הוא הדין ברובא דאיתא קמן שאין מוציאין ממון. והרשב"ם לעיל אזיל אליבא דרבנן, ולכן כתב שאפילו ברובא דאיתא קמן אין הולכים אחר הרוב.

24. כתב הרשב"ם, שאין לתרץ שגם המשנה סוברת שהולכים אחר הרוב אלא שאין הולכים אחר רוב הפשתן הנמכר בעולם אלא אחר רוב האנשים שקונים פשתן, והם קונים אותו למאכל ולרפואה כמו שהגמרא אומרת לקמן. שאם כן,

לא היתה המשנה צריכה להשמיענו שאפילו בזרע פשתן אינו חייב באחריותו. שהרי יש שם רוב לטובת המוכר, והוא רוב האנשים שקונים פשתן, ומדוע שנלך אחר רוב הפשתן יותר מאחר רוב האנשים. אלא ודאי המשנה באה לומר שאפילו בזרע פשתן, שיש שם רוב לטובת הלוקח כי הולכים אחר רוב הפשתן, בכל זאת אין הולכים בממון אחר הרוב. ועוד כתב, שאם לא היינו מוצאים מחלוקת תנאים בזה, היינו מתרצים כן מתוך הדחק אליבא דרב שהתנא של המשנה סבור שהולכים אחר רוב האנשים. אבל כיון שמצאנו מחלוקת תנאים ניחא יותר לתרץ שמחלוקת רב ושמואל תלויה במחלוקת תנאים.

25. הקשה הרש"ש [במשנה], האיך יתכן שרוב הפשתן שבעולם נזרע, שהרי מבואר בגמרא בבא מציעא [קה ב] שלכל הפחות הארץ מצמיחה פי ארבע מהזרעים, ואם כן, בכל שנה יצמח פי

אחר רוב האנשים ולא אחר רוב הפשתן. הלכך לא הוי מקח טעות בכך שלא היה ראוי לזריעה.

ועתה דנה הגמרא, ומבאר מן הם התנאים החולקים:

מאן תנאי? מי הם התנאים שאמרנו זה עתה שהם חולקים במחלוקת של רב ושמואל, האם הולכים בממון אחר הרוב? (26)

אילימא רבי יוסי והחכמים ש"אמרו לו", שרבי יוסי הולך אחר הרוב, וחכמים ש"אמרו לו" אינם הולכים אחר הרוב. אין זה נכון.

כי הרי **תרוויחו, בתר רובא אזלי**. שניהם סוברים שהולכים אחר הרוב, אלא שהם חולקים אחר איזה רוב הולכים: **מר**, חכמים ש"אמרו לו", **אזיל בתר רובא דאינשי**, הם סוברים שהולכים אחר רוב האנשים שקונים זרע פשתן, והם קונים אותו לאכילה. ולכן הם פוטרים את המוכר מלשלם לקונה עבור הפשתן שאינו ראוי לזריעה.

ומר, רבי יוסי, **אזיל בתר רובא דזריעה**. הוא

הולך אחר רוב הפשתן שמיועד לזריעה ולא לאכילה. ולכן הוא סובר שהמקח טעות.

אלא, בהכרח, אלו הם התנאים החולקים ביניהם:

אי או תנא קמא ורבי יוסי.

אי או תנא קמא ו"אמרו לו".

דהיינו, תנא קמא ודאי סובר שאין הולכים בכלל בממון אחר הרוב. נואי אפשר לומר שלכן הוא פוטר את המוכר מלשלם משום שהולכים אחר רוב האנשים ולא אחר רוב הזריעה, שאם כן היינו "אמרו לו".

ואילו רבי יוסי ו"אמרו לו", שניהם סוברים שהולכים בממון אחר הרוב, אלא שהם חולקים ביניהם מהו הרוב שהולכים אחריו. (27)

תנו רבנן: המוכר לחברו זרעוני גינה שאינן נאכלין כלל, וזרען ולא צמחו, **מהו נותן לו?** מה משלם המוכר לקונה?

דמי זרע. הוא מחזיר לו רק את הכסף שהוא

שתיים מהזריעה הקודמת עד שלא ישאר מקום בעולם לזרוע?

ותירץ, שרוב הפשתן ודאי מיועד לשימוש, כגון לעשיית שמן וכדומה, אלא שאותם אנשים שקונים לכך הם קונים הרבה ביחד. והקונה הזה שאנו מסתפקים עליו אינו מהם. ומתוך הפשתן שנמכר מעט מעט, רובו מיועד לזריעה ורק מיעוטו לאכילה.

26. הקשה הפני שלמה: הרי אפשר לדעת אם האדם הזה קנה לזריעה או למאכל, שאם קנה הרבה ודאי לזריעה קנה ואם קנה מעט ודאי

למאכל קנה?

ותירץ, יתכן שאדם זה הוא סוחר שקונה בשביל למכור לאחרים. וגם אם קנה הרבה, בדעתו למכורם לאחרים מעט מעט לאכילה.

27. כתב הרש"ש: נסתפקו האחרונים בתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבילה, ובחנויות הנבילה מוכרים יותר בשר מכל תשע החנויות הכשרות, האם הולכים אחר רוב החנויות או אחר רוב הבשר.

ולכאורה זו היא פלוגתת רבי יוסי ואמרו לו, אם הולכים אחר רוב הפירות, והוא הדין

ולכאורה תקשי, הרי תנא קמא נמי הכי קאמר, גם הוא סובר כן, שהרי הוא אומר זרע פשתן הוא דאינו חייב באחריותו, משום שיש מיעוט ממנו שנקנה לצורך אכילה, ומשמע, הא זרעוני גינה, שאינן נאכלין כלל, חייב באחריותן. ובמה נחלקו התנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל?

אלא לאו, האם לא, בהכרח, הוצאה איכא בינייהו. המחלוקת ביניהם היא, האם המוכר צריך לשלם גם את ההוצאה, או לא.

מר תנא קמא סבר, כי רק דמי זרע הוא משלם.

ומר, רבן שמעון בן גמליאל, סבר, אף הוצאה.⁽³⁰⁾

הרי לנו שרבן שמעון בן גמליאל הוא התנא שסובר שמשלם גם עבור ההוצאה.

ודוחה הגמרא: **ממאי**, מנין לך שאכן כך היא דעתו של רבן שמעון בן גמליאל?!

דלמא איפכא, שמא התנא קמא הוא הסובר שחייב גם בהוצאה, ורבן שמעון בן גמליאל מחייב רק בדמי זרע. ואם כן, יתכן לומר שבברייתא דלעיל, התנא קמא הוא רבן שמעון בן גמליאל, והיש אומרים הם התנא קמא.

שילם עבור הזרעונים, ולא הוצאה. הוא אינו חייב לשלם לו עבור מה שהשקיע בחרישה ובשכר הפועלים. משום שזה רק גרמא בעלמא, שגרם לו הפסד, וגרמא בנזקין פטור.

ויש אומרים: משלם לו אף הוצאה. גם על מה שהפסיד בהוצאות החרישה ושכר הפועלים.⁽²⁸⁾

והוינן בה: **מאן יש אומרים?** מי הוא התנא הסובר שצריך לשלם לו גם את ההוצאה?⁽²⁹⁾

אמר רב חסדא: רבן שמעון בן גמליאל היא.

ודנה הגמרא: **הי רבן שמעון בן גמליאל?** איזה רבן שמעון גמליאל, כלומר היכן מצינו שרבן שמעון בן גמליאל סובר כן.

אילימא, אם תאמר שהוא רבן שמעון בן גמליאל המתניתין.

דתנן: המוכר פירות לחברו זרען ולא צמחו, ואפילו זרע פשתן, אינו חייב באחריותו.

ואימא סיפא, שכתוב בסיפא של המשנה: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: זרעוני גינה שאינן נאכלין חייב באחריותן.

29. בסוף מסכת הוריות נאמר שקנסו את רבי נתן לקרוא לו בשם "יש אומרים", מכל מקום כאן היתה קבלה בידם ש"יש אומרים" הוא רבי שמעון בן גמליאל. תוס' ד"ה מאן.

30. והכי קאמר רבי שמעון בן גמליאל: זרעוני גינה שאינן נאכלין, חייב בכל אחריותן, ואפילו הוצאה. רשב"ם.

שהולכים אחר רוב הבשר, או אחר רוב האנשים והוא הדין אחר רוב החנויות.

אולם אפשר, שה"אמרו לו" אינם סוברים שרוב דאינשי עדיף מרובא דזריעה, אלא שהם שקולים והמוציא מחבירו עליו הראיה.

28. כתב הרשב"ם: נראה בעיני דקנסא הוא.

ומשנינן: **הא, לא קשיא**. משום שכל תנא בתרא, לטפויי מילתא קאתי, הוא בא להוסיף על דברי קודמו. ואם כן, רבן שמעון בן גמליאל בא להוסיף על דברי התנא קמא שגם על ההוצאה חייב לשלם.

ועדיין מקשינן: ודלמא אין כאן מחלוקת כלל בין תנא קמא ורבן שמעון בן גמליאל, אלא כולה, כל המשנה, רבן שמעון בן גמליאל היא, ולא מדובר כלל בענין התשלום עבור ההוצאה. וחסורי מחסרא, וחבי קתני:

המוכר פירות לחברו, וזרעו, ולא צמחו אפילו זרע פשתן, אינו חייב באחריותו, דברי רבן שמעון בן גמליאל. שרבן שמעון בן גמליאל אומר: זרעוני גינה שאינן נאכלין, חייב באחריותו. ומשמע כי דוקא זרעוני גינה שאינן נאכלין כלל. **הא זרע פשתן, שראוי לאכילה, אינו חייב באחריותו.** (31)

ועדיין איננו יודעים היכן אמר רבן שמעון בן גמליאל שהמוכר זרעוני גינה חייב לשלם גם את ההוצאה.

ומשנינן: **אלא הא רבן שמעון בן גמליאל.**

דתניא: המוליך חטין לטחנת הקמח לטחון. והדרך היא ללתות [להשרות] את החטים במים לפני הטחינה, ולכותשן במכתשת כדי להסיר את הקליפה החיצונה כדי שתהא

סולת נקיה. והטוחן **לא לתתן** את החטים, **ועשאן סובין** שהקמח יצא גס וגרוע, או **מורסן**, קמח גס אך פחות גרוע מסובין.

או שנתן קמח לנחתום כדי שיאפה לו פת, **ואפאו פת ניפולין**, שמתפורר ונופל.

או שנתן בהמה לטבח לשוחט, **וניבלה** —

בכל אלו חייב לשלם לו מפני שהוא כנושא שכר [עיין בהערה (32)].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: מלבד התשלום על הנזק שנגרם לו, נותן לו גם דמי בושתו, שנתבייש בפני אורחיו על שהזמינם ואין לו מה לאכילם, ודמי בושת אורחיו, שהלכו כלעומת שבאו.

ואם כן, כל שכן שרבן שמעון בן גמליאל מחייב לשלם עבור ההוצאה שהלה הפסיד ממון בגללו.

וזהו אם כן, רבן שמעון בן גמליאל שמחייב על ההוצאה.

וכן היה רבן שמעון בן גמליאל אומר: מנחג גדול היה בירושלים: המוסר סעודה לחבירו שיכין לו את הסעודה לצורך אורחיו, וקלקלה, נותן לו דמי בושתו ודמי בושת אורחיו. (33)

עוד מנחג גדול היה בירושלים: מפה היתה

31. לפי גירסת רשב"ם ומהרש"ל.

32. הגמרא בבבא קמא [צט ב] מגיהה "מפני שהוא נושא שכר", כי דוקא כאשר הוא מקבל שכר הוא חייב. אבל אם עושה בחנם פטור, כיון

שהוא אומן. שכך הוא הדין האומן, שחייב בנזק שאירע תחת ידו רק כשעושה בשכר.

33. לכאורה רבי שמעון בן גמליאל מחייב מצד הדין, ולמה אמר שהוא רק מנהג. ומה הלשון

פרוסה על גבי הפתח. כל זמן שמפה פרוסה, אורחין נכנסין. שזה סימן שבעל הבית חפץ שיכנסו אורחים.⁽³⁴⁾ נסתלקה המפה, אין האורחין נכנסין, שזה סימן שבעל הבית אינו רוצה שיכנסו עתה אורחים. ותקנה טובה היא להכנסת אורחים שידעו היכן הם יכולים לאכול.⁽³⁵⁾

מתניתין:

המוכר פירות [תבואה] **לחבירו, הרי זה הקונה מקבל עליו רובע הקב טנופת**

[פסולת] לכל פאה של תבואה שקנה. לפי שסתם תבואה יש בה פסולת ביחס של אחד לעשרים וארבע [הסאה היא ששה קבין].

וכן המוכר תאנים לחבירו, מקבל עליו עשר תאנים מתולעות, לכל מאה תאנים, דהיינו עשירית, שהדרך להיות בהם כן.

וכן המוכר מרתף של יין לחבירו, מקבל עליו עשר קוסמות, עשר חביות של יין מקולקל, למאה חביות.

וכן המוכר קנקנים כדים בשרון,⁽³⁶⁾ מקבל

"מנהג גדול"?

ומבאר המהרש"א, שמעיקר הדין לא מחייב רבי שמעון בן גמליאל רק כשהיה מקבל שכר. אבל בחנם פטור. אלא שהיה מנהג שאפילו המוסר סעודה לחבירו דהיינו בחנם שישלם לו על מה שקלקל.

ומה שנקט מנהג גדול משום שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה [והמנהג היה לשלם לאורחים על בושתם].

34. כתב הפרישה באורח חיים [קע טז] שטעם המפה להראות שעדיין הזמן ליכנס וליטול ידיים לסעודה.

והמהרש"א כתב, שענין המפה הוא שכל זמן הכנסת אורחים היה הפתח פתוח לרוחה כמו אצל אברהם אבינו, שנאמר "והוא יושב פתח האהל". אלא שהוא היה דר במקום שאין היזק ראיה ולא היה צריך למפה. אבל בירושלים, שהיה היזק ראיה, היו פורסין מפה כנגד חלל הפתח מפני היזק ראיה. ואפשר, שלכן עשו במפה, על שם הסעודה, כדאמרין "פורס מפה". וכשנסתלקה המפה, היינו שהיו סוגרים את הדלת שלא יכנסו עוד אורחים. ואפשר שעשו זה

כדי לדקדק באורחים שיהיו מהוגנים.

35. כתב בן יהוידע: קשה, בשלמא במוסר סעודה לחבירו נקרא מנהג גדול מפני שמוציאין ממון בניגוד לדין שמצד הדין לא היה צריך לשלם לו, ובפרט שהוא מכין לו את הסעודה בחנם, אך גדול כח המנהג שנהגו כך. אבל כאן, למה נקרא מנהג גדול, יאמר מנהג סתם? ותירץ, שקראוהו מנהג גדול משום שהוא היפוך ההגיון, שמפה פרוסה הוא כמו גדר בפני האורחים, ואדרבה אז נכנסים, וסילוק מפה לכאורה אז הפתח פתוח, ובכל זאת נמנעים אז מליכנס. והטעם בזה, לרמז לאורח שאף על פי שתראה חברך פותח ביתו לפניך, אתה הוקר רגלך מבית רעיך. ולכן נקרא מנהג גדול, כי מלבד פשוטו, יש בו רמז נאה על ענין אחר.

36. הרמב"ם מפרש, שנקט שרון לפי שלא היה שם מנהג קבוע כמה הלוקח מקבל. שבמקום שיש מנהג הולכים אחר המנהג. רמב"ם הלכות מכירה [יח יד] וראה מגיד משנה שם. והמאירי כתב, ששם היו רגילים למכור הרבה חביות.

עליו עשר פיטמות, כדים רעועים, למאה. (37)

כאילו הצרור היה חטים. (39)

גמרא:

תאני בר קטינא: מה שנאמר במשנה שהקונה מקבל עליו רובע טנופת, אין הכוונה לרובע של עפרורית, שעל תערובת של עפרורית אין האנשים מוחלים, אלא **רובע קטנית לסאה**, שאם היה תערובת של קטניות בתבואה, הרי הקונה מקבל עליו עד רובע הקב לסאה תבואה.

ומקשינן: וכי עפרורית לא מקבל עליו הקונה?

והאמר רבה בר חייא קטוספאה משמיה דרבה: הבורר צרור מגרנו של חברו, שהוציא לו צרור [עפרורית] מתוך החטים שלו, וגרם לו נזק בכך, שהיה יכול למכור את החטים ביחד עם הצרור המעורב בהם, **נותן לו דמי חטין**, צריך לשלם לו

א-צ (38)

הרי שגם עפרורית מותר למכור עם החטה!

ומשנינן: **קטנית**, אפשר שיהא מעורב אפילו **רובע**. אבל **עפרורית**, אפשר רק **פחות מרובע**. ואפילו במשהו פחות מרובע, ובלבד שלא יהא רובע שלם. והמשנה שאומרת אפילו רובע, בהכרח שמדברת בקטנית ולא בעפרורית. ואילו רבה שמדבר בעפרורית, היינו כשהיה מעורב פחות מרובע.

ועדיין מקשינן: וכי עפרורית, רובע, לא מקבל עליו הקונה?

והא תניא: המוכר פירות לחבירו, הרי אם היו חטין, מקבל עליו רובע קטנית לסאה.

ואם היו שעורים, מקבל עליו רובע נישובת [קש הנזרה ברוח הנושבת] לסאה.

ואם היו עדשים, מקבל עליו רובע עפרורית

הצרור עצמו אינו שוה כלום, מכל מקום, הוא חייב מדינא דגרמי, כמו השורף שטרותיו של חברו וזורע כלאים בשדה חברו. שהלכה כרבי מאיר דדן דינא דגרמי.

והחילוק בין "דינא דגרמי", שמחייב בו רבי מאיר, ל"גרמא בנזקין", שפטור, הוא כך: גרמא בנזקין הוא בכגון השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, שההיזק ניכר, אך האדם לא עשאו בידים אלא רק גרם עכשיו שיבא הנזק לאחר מכן מעצמו. ואילו "גרמי" הוא מזיק בידים, אך ההיזק אינו ניכר, כגון כאן, שהוא בורר צורות מגרנו של חברו שהוא עושה זאת בידים אך הדבר אינו ניכר שנעשה לו היזק לחבירו. וכן שורף שטרותיו של חברו. כי הצרור והשטר אינם שוים בעצמם כלום. רשב"ם.

37. הרשב"ם לקמן [צו ב] ד"ה הכי גרסינן הביא תוספתא, האומרת שאם היו יותר מעשר קוססות או עשר פיטמות למאה, אין צריך המוכר להחזיר לו את כולם, אלא רק את העודף על העשר, היות וכל הטעמים שנאמרו בגמרא לקמן לגבי טינופת שמחזיר לו את הכל, לא שייכים כאן.

38. ואינו יכול לחזור ולערב אותו, שאם כן, עושה עול בידים, ונאמר "לא תעשו עול". וגם הלוקח אינו מוחל אלא אם כן נתערב מעצמו, ולא כשהמוכר מערבו בידים. רשב"ם [לקמן צד א].

39. שהוא מזיק בידים, שהצורות שוים כמו חטים. וגם אם לא נחשיבו כמזיק בידים, שהרי

למאה.

מאי לאו, הוא הדין לחטים ולשעורים שמקבל עליו רובע עפרורית. ומה שנקט לה רק לגבי עדשים, הוא משום שהדרך להיות שם עפרורית, כשם שקטנית מצויה בחטים, ונישובת בשעורים.

וקשיא לרב קטינא, שאומר בחטים אינו מקבל עליו רובע עפרורית.

ומשנינן: לא, אלא דוקא בעדשים הוא מקבל עליו רובע עפרורית, **כי שאני עדשים, דמיעקר עקרי לחו**. שעוקרים אותם עם השרש מהאדמה ולא קוצרים אותם, ולכן מצוי בהם הרבה עפרורית.⁽⁴⁰⁾

ומקשינן: **אלא טעמא דעדשים דמיעקר עקרי לחו**, אם כדברין, שרק עדשים מצוי בהם עפרורית בגלל שעוקרים אותם, **אבל חטי ושערי, לא מצוי בהם עפרורית**. אם כן,

תפשוט מיניה, תוכיח מהברייתא ראייה למה שתירצת לעיל שבחטי ושערי, דעפרורית לא מקבל. שבחטים ושעורים אין הקונה מקבל עליו רובע עפרורית כי אם פחות מרובע. שאם לא כן, היה לו לתנא להשמיענו בחטים ושעורים, וכל שכן בעדשים.

ודחינן: אין ראייה מהברייתא. אלא לעולם, אף בחטי ושערי מקבל עליו רובע עפרורית. ומכל מקום, **עדשים איצטריכא ליה** לתנא להשמיענו, **דפלקא דעתך אמינא**, שהייתי סבור לומר, שעדשים, כיון דמיעקר עקרי לחו, אם כן אפילו יותר מרובע עפרורית נמי לקבל עליו הקונה.

קא משמע לן שאפילו בעדשים רק רובע הוא מקבל ולא יותר.

אמר רב הונא: אם בא הקונה לנפות את התבואה מן הפסולת, שנראה לו שיש בה הרבה פסולת, והוא רוצה להיווכח אם אין

למוכרם לכל מי שירצה. אבל החמץ, אפילו לגזלן אינו שוה אלא רק לענין השבת הגזילה, ולא לדבר אחר. פני שלמה].

וגם אינו דומה לשורף שטרותיו של חבירו, שהוא רק גרמי, ששם אינו שורף את החוב עצמו רק את הנייר שאינו שוה כלום. תוס' ד"ה נותן.

40. הקשה באילת השחר: לפי מה שהגמרא אומרת לקמן, שהדין "אם בא לנפות, מנפה את כולו", הוא משום דינא, דהיינו שבעצם אדם רוצה שכל הפירות יהיו יפים, אלא לפי שטורח לו לנפות הוא מוחל עד רובע, ועל יותר מרובע כדאי לו לטרוח. אם כן, מה בכך שבעדשים מצוי יותר עפרורית, וכי בשביל כך פחות כדאי לו לטרוח בהם?

והתוס' הביאו את שיטת הריב"ם, שהטעם שמשלם לו על הצרור שהוציא מגרנו, הוא משום שרבה סובר כרבי שמעון, שדבר הגורם לממון כממון דמי, והצרור גורם לו לממון, שהיה יכול לקבל עליו ממון כמו חטים.

והר"י חולק עליו, וסובר כי אפילו רבנן, החולקים על רבי שמעון, מודים כאן בצרור, כי דוקא בגזל חמץ ועבר עליו הפסח ובא אדם אחר ושרפו, נחשב לדבר הגורם לממון ולא כממון עצמו, כי החמץ עצמו אינו שוה לשום אדם אלא רק לגזלן עצמו, בכך שיכול להחזירו לבעליו, ולומר לו הרי שלך לפניך. אבל בצרורות, נחשב הדבר כאילו גזל חטים עצמם, שהרי הוא מוכר אותם בתור חטים. [כוונתם לומר, שבצרורות הם שוים למוכר שווי של ממש, שהרי הוא יכול

שם יותר מרובע הקב לסאה, **מנפה את כולו**. אם מצא שם יותר מרובע, חייב המוכר לשלם לו או לתת לו פירות אחרים כנגד כל הפסולת, ⁽⁴¹⁾ ואינו יכול לומר לו שאת הרובע כבר קבלת, ואשלם לך רק את העודף.

אמרי לה: דינא. יש אומרים שכך הוא מעיקר הדין.

ואמרי לה: קנסא. יש אומרים שהוא רק קנס על המוכר ולא מעיקר הדין.

ומבאר הגמרא: **אמרי לה דינא**, כי הם סוברים שמאן **דיהיב זוזי, אפירי שפירי יחיב**. הקונה תבואה, בעצם אינו מוחל כלל על הפסולת המעורבת בה, אלא שבגלל הטורח לנפות את התבואה מן הפסולת המעטה המעורבת בה, הוא מוחל עליה. ודוקא **רובע לא טרח איניש**, בשביל רובע קב פסולת לא משתלם לו לטרוח ולנפות, כיון שיצא שכרו בהפסד טרחתו. אבל כאשר

נראה לו שיש יותר מרובע, **טרח איניש**, הוא טורח לנפותה. ⁽⁴²⁾ **וכיון דטרח, טרח בכוליה**. מאחר שהתחיל לטרוח בניפוי הפסולת, אין לו קושי לגמור את הניפוי של כל הפסולת. וממילא הוא אינו מוחל אף על רובע הקב של פסולת. ולכן המוכר חייב לשלם לו הכל מעיקר הדין.

ואמרי לה קנסא, כיון שהם סוברים, שמעיקר הדין הקונה מוחל אפילו על יותר מרובע פסולת, כי הוא יודע שכך הוא הדרך בתבואה להימצא בה פסולת. אלא שעד **רובע לסאה, שביח שימצא פסולת**. ואילו יותר מכך **לא שביח**. ואנו חושדים שאיזה הוא **דעריב**, שהמוכר בעצמו עירב את כל הפסולת. **וכיון דעריב, קנסוהו רבנן בכוליה**, שישלם את כל הפסולת. ⁽⁴³⁾

[סימן: כל תרי שטרי דראבין בר רב נחמן אונאה וקבלנותא] [סימני הברייתות שמהם דנה הגמרא להוכיח במחלוקת שתי הלשונות

שאנו יודעים שהמוכר לא עירב את הפסולת. לפי הפירוש הראשון, גם אז חייב המוכר לשלם את כל הפסולת ללוקח. ולפי הפירוש השני, אינו משלם לו כלל, שהרי הלוקח מוחל תמיד, ואילו את המוכר אין לקנוס, שהרי לא עירב בידים. רשב"ם.

והר"ן כתב, שגם למאן דאמר קנסא, מודה שעל יותר מרובע אין הלוקח מוחל. שאם לא כן, וכי לעולם לא יקפיד. אלא שהנפקא מינה ביניהם היא רק על הרובע עצמו, אם המוכר צריך להחזירו באופן שלא עירבו בידים. והרא"ש כתב, שאם אנו יודעים שהמוכר עירב חצי רובע או שליש רובע, קונסים אותו, ואפילו אם בסך הכל אין שם רק רובע פסולת. ואפילו למאן דאמר דינא, מודה שאם ודאי עירב

41. הקשה באילת השחר: מדוע לא יהא מקח טעות, שהרי נתן לו פחות חטים ממה שהיה צריך לתת לו. וכן דבר שבמדה ובמשקל ובמנין, אפילו פחות מכדי אונאה, חוזר, והוי מקח טעות?

42. כך מפרש הרשב"ם. והרשב"א מבאר שהמוכר אינו טורח לנפות כשיש רק רובע, ולכן גם הלוקח מוחל על כך. אבל כשיש שם יותר מרובע, טורח המוכר לנפות את הכל, וממילא גם הלוקח אינו מוחל. שאילו הלוקח, הרי סופו לנפות את החטים מהצורורות לפני הטחינה, ומה שייך לומר שאינו טורח ברובע.

43. והנפקא מינה בין שני הפירושים היא, באופן

אם הוא דינא או קנסא].

מיתובי: תנן במסכת כלאים [ב א]: **כל סאה** של זרעים **שיש בה**, שמעורב בה **רובע** הקב **ממין אחר** של זרעים, **ימעט** מהמין האחר עד שיפחת מרובע, ואז יוכל לזורעם יחד. (44) שזה השיעור בכלאי זרעים, שאם מין אחד הוא פחות מאחד חלקי עשרים וארבע מהמין השני [כמו היחס של רובע הקב לסאה] הוא בטל לגביו, ומותר לזורעם יחד.

סברוה, סברו בני הישיבה, **דרובע דכלאים** האוסר את הסאה, הוא השיעור מן התורה, משום שאז הוא חשוב ולא מתבטל כמו דין היתר **מרובע דהכא**, לגבי מקח וממכר, שביתר מרובע פסולת לסאה הוא חשוב, ואין הקונה מקבלו עליו. (45)

וקא תני: ימעט. די בכך שיפחות מרובע, ואין קונסים אותו להוציא את כולו.

ואם כן, קשה, מדוע לגבי מכירה, שהוא דין קל יותר [שהרי בדיני ממונות יכולים בית דין להפקיר ממון של אדם זה לחבירו] אנו קונסים את המוכר שישלם לו על הכל?

ודוחה הגמרא: **לא. אלא רובע דכלאים**, דינו **כי רובע דהכא**, שהוא בטל.

ומיד שואלת הגמרא: **אי הכי, אמאי ימעט?**

ומתרצת: **משום חומרא דכלאים** אמרו חכמים שימעט מרובע, ולא מעיקר הדין. לכן די שימעט מהרובע, שהרי מצד הדין לא היה צריך בכלל למעט. אבל אם היה שם יותר מרובע, שהוא אסור מעיקר הדין, היה צריך באמת להוציא את הכל. (46)

והוינן בה: **אי הכי**, שרק משום חומרא הוא צריך למעט, **אימא סיפא** של המשנה צד-ב

נאסר, שרק כלאי הכרם נאסרים בהשרשה. אבל כלאי זרעים האיסור רק לזורעם או לקיימם. אבל בדיעבד, כשצמחו יחד, אינם נאסרים כלל, לא באכילה ולא בהנאה. תוס' ד"ה סאה.

45. שבכלאים יש לקנוס גם ברובע, משום שזרעים הם בדרך כלל טובים ואין בהם הרבה פסולת, ולכן יש לחשוש גם ברובע שמא עירב בידים. וראוי לקנוסו על כך. רמב"ן.

46. ביארנו על פי התוס', שהקושיא היא רק למאן דאמר קנסא, שאילו למאן דאמר דינא לא קשיא, לפי שאינו דומה לעניינו, שהטעם משום מחילה, וכיון שיש יותר מרובע פסולת, אינו מוחל כלל.

ושב כתבו, שגם למאן דאמר דינא, יש לפרש, כי היות ודרך בני אדם שכאשר הם באים

המוכר קצת, שקונסים אותו על הכל, כי יתכן שעירב גם את כל הרובע. וכל המחלוקת היא רק אם אינו ודאי שהמוכר בכלל עירב. וכן משמע לשון הגמרא לקמן, שמתרצת אליבא דמאן דאמר דינא, "מי יימר דערוכי עריב". ומשמע שאם היה ודאי שהמוכר עירב, גם הוא מודה שקונסים אותו.

44. או שזרעם יחד ועדיין לא נשרשו בקרקע, ימעט מהמין השני ויוציאו מהקרקע. אבל אם כבר נשרשו יחד, אין להם תקנה, שכבר נאסרו בהשרשה. רשב"ם.

והתוס' כתבו, שהמשנה מדברת רק כשכבר נזרעו יחד, כמשמעות הלשון ימעט. וגם ממה שנאמר לקמן בגמרא על דברי רבי יוסי שמיחזי כי מקיים כלאים, משמע שכבר נזרעו.

ועוד כתבו, שגם אם כבר נשרש בקרקע לא

בכלאים: רבי יוסי אומר: יבור, יבור מתוך התערובת את כל הרובע של המין האחר.

אי אמרת בשלמא שרובע בכלאים כיותר מרובע טנופת במקח וממכר דמי, ומצד הדין הוא צריך למעט, אם כן, אפשר לומר שבהא קא מיפלגי התנא קמא ורבי יוסי —

תנא קמא סבר, לא קנסינן התירא אטו איסורא, שאין קונסין אותו למעט גם את הרובע שהוא התירא בגלל היותר מרובע שהוא איסורא.

ורבי יוסי סבר, קנסינן התירא אטו איסורא, שקונסים אותו למעט גם את הרובע למרות שהוא התירא.

אלא אי אמרת רובע בכלאים כרובע טנופת דמי, ואין צריך מן הדין למעט, אם כן, אמאי אמר רבי יוסי שיבור? כיון שאינו אלא חומרא, למה צריך להוסיף עוד חומרא, שימעט את הכל?

ומשנינן: **התם, היינו טעמא דרבי יוסי, משום דמיחזי כי מקיים בכלאים.** מאחר שהוא כבר התחיל למעט מהמין האחר, הרי אם הוא ישאיר ממנו קצת ויזרע אותו ביחד עם המין השני, זה נראה כאילו הוא בכוונה רוצה לזרוע כלאים.⁽⁴⁷⁾

תא שמע מהא דתנן בבבא מציעא [לז א]: **שנים שהפקידו אצל אדם אחד, זה הפקיד**

חטים תערובת ממין אחר עד רובע. וכיון שהדרך להיות כן, אין בזריעתם משום כלאים. אבל כשיש רובע שלם ממין אחר, שאינו מצוי, הוי כלאים.

וסברה הגמרא, כי היות וצריך למעט מרובע, משמע שרובע אינו שכיח שיהא נואף שלגבי מכר אמרינן שרובע שכיח, יש לומר שהדבר ספק אם הוא שכיח או לא, ולגבי ממון הולכים לקולא לגבי הנתבע שהמוכר אינו צריך להחזיר כלום, ולגבי כלאים הולכים ודנים אותו כיתר מרובע שאינו שכיח. ותקשי למאן דאמר קנסא, שגם כאן היה לנו לומר, כיון שרובע אינו שכיח, מסתמא הוא עירב בידים מהמין האחר, ויש לקונסו שיוציא את הכל.

47. וגם אם כבר זרעם בקרקע, אם משייר קצת, נראה כאילו רוצה בקיומו שהוא אסור. כמו שאמרו המקיים בכלאים, לוקה. שאפילו לא זרע את הכלאים, אלא שניחא ליה בהם, ועושה להם גדר וקיום, הוא לוקה על הלאו של כלאים. רשב"ם.

לנפות הם מנפים את הכל, אם כן גם בכלאים יאסר עד שיסיר את הכל, לפי שכל דבר שדרך בני אדם להסיר, אוסר בכלאים אם לא הסיר. אלא שלמאן דאמר קנסא, מיושב יותר.

ועוד כתבו, שהגמרא היתה יכולה לתרץ שרב הונא סובר כרבי יוסי, האומר שצריך למעט את הכל, אלא שרוצה להעמיד כדברי הכל. תוס' ד"ה סאה.

והרשב"ם כתב, שהקושיא היא רק למאן דאמר דינא. ועמד על הקושי שהגמרא היתה יכולה לחלק כנ"ל, אלא שהגמרא מתרצת תירוצי יותר טוב.

וכתב המהרש"א, שהרשב"ם לשיטתו, שהמשנה מדברת גם באופן שעדיין לא נזרעו הכלאים ולא שייך לקנס. ולכן הוא מפרש שהקושיא היא למאן דאמר דינא. ואילו התוס' שמפרשים שהכלאים נזרעו כבר, ושייך לקונסו על שזרע כלאים, מפרשים שהקושיא למאן דאמר קנסא.

ובעליות רבינו יונה מבאר, שענין הרובע בכלאים הוא משום שהדבר מצוי שיהא בסאה

אלא, הכל יהא מונח עד שיבא אליהו. כי אז יפסיד הרמאי את המנה שיש לו, וסופו שיודה.

הרי מכאן ראייה לדעת היש אומרים, שקונסים גם את הרובע כמו שקונסים כאן את הרמאי על המנה.

ודחינן: הכי השתא?! התם, ודאי איכא רמאי. אחד מהם הוא ודאי רמאי וראוי לקונסו. הכא, מי יימר דערובי עריב? שמא המוכר לא עירב כלל פסולת, ולכן, מספק, לא נקנסו.

תא שמע מהא דתניא במסכת בבא מציעא [עב ב]: שטר שיש בו רבית, שכתוב בו פלוני לזה מפלוני מנה במאתיים, קונסין אותו את המלוה, ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית, דברי רבי מאיר. (49)

הרי שקונסים גם את ההיתר בגלל האיסור, וראייה לשיטת הסוברים שקונסים את המוכר שישלם גם את הרובע.

ודחינן: הכי השתא?! התם, משעת כתיבה הוא דעבד ליה שומא. כבר מעת כתיבת השטר שם המלוה על הלוח נשך, ועבר בכך על איסור של "לא תשימון עליו נשך",

בידו מנה, וזה הפקיד בידו מאתים. וכשבאו ליטול את פקדונם:

זה אומר: המאתים זוז שלי הם, שאני הפקדתיים. וזה אומר: המאתים זוז שלי הם, שאני הפקדתיים.

הרי הנפקד נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו, ויאמר מי הוא בעל המאתים זוז.

הרי שאין קונסים את הרמאי שביניהם שיפסיד גם את המנה. ומדוע כאן קונסים את המוכר שישלם גם את הרובע?

ומתרינן: הכי השתא?! מהו הדמיון?! והרי אין הדברים דומים כלל, כי התם, ודאי יש מנה למר ומנה למר אצל הנפקד, ובאותה מנה לא שיקר הרמאי, ולמה נקנסו עליה. אבל הכא, בתערובת הפסולת בתבואה, מי יימר דלאו כוליה ערובי עריב. שהרי רגלים לדבר שהוא עירב בידים פסולת, שהרי יש יותר מרובע, ואם כן, שמא הוא עירב את כל הפסולת, ומן הדין לקונסו על הכל. (48)

תא שמע מסיפא של המשנה בבבא מציעא: אמר רבי יוסי: אם כן, שאתה נותן לכל אחד מנה, מה הפסיד הרמאי? והרי נטל את כל מה שהפקיד, ולא יודה לעולם על האמת.

אחרת על ההלואה, לא יגבנו. והקשו, אם כן, מרויח הלוח וחוטא נשכר?! ותירצו, שהמלוה שרוצה להרויח מהרבית, קנסוהו להפסיד החוב, כדי שימנע על ידי כן מלהלוות ברבית. אבל הלוח, אם יקנסוהו שישלם את הקרן, לא ימנע מלהלוות ברבית, שהרי על דעת שישלם הוא לזה. תוס' ד"ה קונסין.

48. הגמרא היתה יכולה לתרץ ששם ודאי אחד מהם אינו רמאי ואין לקונסו. ואילו כאן שמא המוכר עירב בידים. אלא שמתרצת תירוצן יותר טוב. תוס' ד"ה התם.

49. כתבו התוס', שרבי מאיר קונס לגמרי את המלוה שיפסיד את החוב, ולא רק שלא יוכל לגבותו בשטר זה, אלא גם אם יש לו עדות

ומשנינן: **הכי השתא?** **התם**, **ודאי קרנא**, **דחתירא הוא**. על הקרן לא עבר המלוה שום איסור, ולכן אין ראוי לקונסו שיפסיד גם את הקרן. אבל **הבא**, **מי יימר דכוליה לא ערובי עריב?** שמא הוא פשע בכל הפסולת שעירבו בידים, לכן ראוי לקונסו על הכל.

תא שמע: שנינו לקמן [קג ב] המוכר שדה לחבירו ואמר לו בשעת המכירה בזה הלשון "בית כור עפר [שדה הראוי לזרוע בה כור דהיינו שלשים סאה תבואה] אני מוכר לך, הן חסר הן יתר", כלומר במידה לא מדויקת, הרי אפילו אם היה שם יותר קרקע

הלכך יש לקונסו. אבל **הבא**, **מי יימר דערובי עריב**. ועל הספק אין לקונס את המוכר.

תא שמע מסיפא של אותה ברייתא: **וחכמים אומרים:** גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית.

הרי להיפך, שאין קונסים התירא אטו איסורא. ואם כן, קשיא למאן דאמר שקונסים את המוכר שישלם גם את הרובע? (50)

עוברים על איסור משום שהרבית היתה מפורשת בשטר.

וליישב קושיית התוס' מהגמרא, יש לבאר, שיש לחלק בין המלוה והלוה, לבין העדים. כי מה שהגמרא אומרת שמשעת כתיבה עבד ליה שומא, זה רק לגבי המלוה והלוה, שהם ודאי עוברים על "לא תשימון" משעת פסיקת הרבית, ואף על פי שהשטר אינו ראוי לגבות בו את הרבית בבית דין, מכל מקום הם עשו פסיקה ושומא של רבית ביניהם, והתורה אמרה "לא תשימון עליו נשך". אבל העדים, הרי הם עצמם לא עשו מעשה שומא ופסיקה של רבית, אלא שהם מסייעים להשומא שעשו המלוה והלוה על ידי שעשו להם שטר שיהא להם לראיה ויוכלו לגבות את הרבית בבית דין. ואם כן, כשניכר הרבית מתוך השטר, והבית דין לא יגבו את הרבית, נמצא שלא הועילו כלום לחזק את השומא, ולכן אינם עוברים על "לא תשימון".

ובדעת התוס', שלא חילקו בין המלוה והלוה לעדים נראה, שהם סוברים כי מה שהעדים עוברים על לאו של "לא תשימון" אינו משום שסייעו ועשו חיזוק לשומא של המלוה והלוה, אלא משום שהם משתתפים בגוף השומא,

50. הקשו התוס', שמשמע שגובה את הקרן על פי השטר ואפילו מנכסים משועבדים. והרי השטר פסול, שהעדים עוברים על לאו של "לא תשימון עליו נשך", ונפסלין לעדות?

ותירצו, שהעדים אינם נפסלים, כי אנשים אינם יודעים שגם העדים מוזהרים בלאו זה, וסוברים שרק המלוה והלוה מוזהרים בלאו של רבית.

ועוד תירצו, שמדובר שהעדים היו אנוסים מחמת נפשות, ולא עברו על איסור. תוס' ד"ה וחקמים.

ובתחילה ביקשו התוס' לתרץ, כיון שהרבית מפורשת בשטר, אם כן במילא לא יבא הדבר לידי גביה, ולכן לא עברו העדים על איסור [ומה שנאמר שהעדים עוברים על לאו של "לא תשימון" זה רק כשהרבית נכללה ביחד עם החוב ואין ניכר מתוך השטר שיש כאן רבית]. ודחו זאת התוס', שהרי הגמרא אומרת כאן להדיא שמשעת כתיבה עבד ליה שומא, משמע שעוברים על "לא תשימון" בשעת כתיבת השטר.

וכתב הקהלות יעקב בבבא קמא [כה], שבהגהת מרדכי אכן תירץ כך, שהעדים אינם

או פחות קרקע בשיעור שראוי לזריעת רובע הקב ביחס לשטח שראוי לזריעת סאה, דהיינו שלשים רבעי הקב ביחס לבית כור [אחד חלקי עשרים וארבע], נתקיים המקח, והלוקח אינו צריך להחזיר או לנכות מהתשלום. ואם היה שם יותר משיעור של רובע לסאה, מחזירים הלוקח או המוכר את ההפרש.

דתני רבין בר רב נחמן: לא את המותר על רובע לסאה בלבד הוא מחזיר, אלא את כל הרבעין כולו, את כל שלשים הרבעים של בית כור הוא מחזיר.

אלמא, היכא רבעי אהדורי במקום שצריך להחזיר, כולה מהדר. מחזירים את הכל.

וראיה לרב הונא, שאמר אם נמצאה פסולת יותר מרובע משלם המוכר את הכל.⁽⁵¹⁾

ודחינן: **הכי השתא! זהתם, שמקורם אמר לו צד-א** "בית כור אני מוכר לך", שמשמע דוקא, לא פחות ולא יותר, ורק אחר כך "הן חסר הן יתיר" אמר ליה, הלכך הועיל גם כן מה שאמר בתחילה "בית כור" שרק על רובע הוא מוחל, כי מיהו, רביע, לא חשיב. אבל

פסלות רק בגמר העבירה ולא בשעת העבירה עצמה, אך לענין נאמנות עדים צריך שתהא להם חזקת כשרות, שזה כל יסוד נאמנותם, שלא נחשדו להעיד שקר ולעבור ב"לא תענה". וכאן, אי אפשר לומר שיש להעדים חזקת כשרות, שהרי ממה נפשך עשו בשעת חתימה עבירה אחת. שאם הגידו שקר ולא היתה בכלל הלואה של רבית, עברו בלאו של "לא תענה" שהעידו שקר, ואם עדותן אמת, הרי עברו בלאו של "לא תשימון". ולכן אי אפשר לקבל עדות זו שהרי אין להם חזקת כשרות.

51. הראיה למאן דאמר דינא, שבשניהם הוא אותו הטעם, שאדם מוחל על רובע, ואם יש שם יותר מרובע, שהוא דבר חשוב, אינו מוחל כלל. רשב"ם.

גם התוס' כתבו כן שלמאן דאמר קנסא אינו דומה לשם שאין שייך לקנוס את הלוקח שהרי לא ידע מה מדת הקרקע שמכר לו. תוס' ד"ה דתני.

והריטב"א כתב שגם למאן דאמר קנסא הראיה היא מהיכן שהמוכר נתן לו פחות קרקע, שהוא ודאי יודע את מידת השדה שלו, ונתכוון

שהחתימה על שטר של רבית היא עצמה נקראת שומא של רבית, ולכן כל שהמלוה והלוה עוברים על "לא תשימון", הוא הדין שהעדים עוברים על "לא תשימון". ומכיון שהגמרא אומרת שמשעת כתיבה עבד ליה שומא לגבי המלוה והלוה, הוא הדין לגבי העדים.

ובקצות החשן [נב] מתרץ את קושיית התוס', האיך גובים את הקרן על ידי שטר זה שעדיו פסולים, על פי הר"ן בחולין בפרק ראשון בסוגיא דהשוחט בשבת שחיטתו כשרה. שהקשו התוס' שם, הרי השוחט נעשה מומר לחלל שבתות ושחיטתו פסולה. ותירץ הר"ן, כיון שאינו נעשה מומר רק בגמר השחיטה, אין שם מומר עליו אלא רק מאותה שחיטה ואילך. אבל לאותה שחיטה עדיין הוא כשר. והוא הדין בשטר שיש בו רבית, אף על פי שהעדים נפסלין מחמת עדותם בו, מכל מקום, לעדות זו עצמה שהם נפסלין מחמתה הם עדיין כשרים, מאחר שרק בגמר החתימה הם נפסלים, ורק לעדות אחרת מכאן ואילך הם נפסלים.

וכתב הקהללות יעקב שם, שדעת התוס' שלא תירצו כן, היא משום שיש טעם נוסף לפסול את העדות, שאמנם על העדים עצמם לא חל שם

יתר מרביע, שהוא חשיב, אינו מוחל כלל.⁽⁵²⁾ דכיון שחזי ליה לאיצטרופי בתשעת קבין, שראוי הוא, לכך שאם יצטרפו יחד הרבה רבעים, יגיעו לשטח של זריעת תשעה קבין שהוא שיעור חשוב. הלכך הוּיָא לָהּ גַם עֵתָה אַרְעָא חֲשִׁיבְתָּא בִּאֲפִי נִפְשָׁא, שדה חשובה בפני עצמה, והדרא. והלוקח חייב להחזיר את כל העודף על בית כור.

אבל לגבי רובע פסולת, שאין צריך שהמוכר יפרש, אלא גם מסתמא הוי מחילה ברובע פסולת מפני שהוא שכיח שיהא רובע פסולת, הלכך גם כשנמצא יותר מרובע יחזיר המוכר רק את היותר מרובע, כי על הרובע מוחל הלוקח.⁽⁵³⁾

תא שמע מהא דתניא במסכת בבא מציעא [ב]: **האונאה** במקח וממכר כך דינה:

א. אם היתה האונאה במחיר פחות מ**משתות** [שישית], **נקנה** מקח לגמרי, ואין מחזירים את האונאה, משום שדרך בני אדם למחול עליו.

ב. אם היה יותר מ**משתות**, בטל המקח.

ג. אם היה **שתות**, **קנה**, המקח קיים, ומחזיר המאנה את האונאה.

ומדייקת הגמרא: **אמאי** בשתות מחזיר את כל האונאה? **ליהדר**, יחזיר רק עד שישאר **פחות משתות**, שהרי פחות משתות מוחלים האנשים, ונמצא שהאונאה היא רק אותו משהו שמשלים לשתות, ויחזיר רק אותו משהו.⁽⁵⁴⁾

אלא **שמע מינה**, כל היכי דבעי לאהדורי, בכל מקום שצריך להחזיר, כולה מהדר. מחזירים את הכל.

וראיה לרב הונא, שהמוכר מחזיר את כל הפסולת, אם היה יותר מרובע.

ודחינן: **כחי השתא!?** **התם**, מעיקרא שזה **בשוה אמר ליה**. המוכר דיבר עם הלוקח שהוא מוכר לו את החפץ בשוויו האמיתי,

להונות את הלוקח. ולכן קונסים אותו על הכל.

52. הרש"ש מוחק מכאן עד "באפי נפשא". וראה ריטב"א שמפרש הענין. וראה עוד בעליות רבינו יונה.

53. כך מפרש הרשב"ם. והריטב"א מפרש, שהחילוק הוא, שלגבי פירות הדבר תלוי בשכיחות הפסולת ובטירחת הניפוי, אבל שם, כשאמר לו "הן חסר או יתר", לכאורה היה לנו לומר שאפילו פחת או הותר הרבה נתקיים המקח, שהרי כך התנה, שבכל אופן שיהיה יתקיים המקח. אלא שחכמים אמרו שהלשון אינו משמע אפילו בחסרון או יתרון מרובה, אלא

רק כאשר החסרון או היתר הוא דבר שאינו חשוב. לכן, כשהוא יותר מרובע, נעשה הכל חשוב, וצריך להחזיר לו הכל, שזה כאילו פירש לו שעל מעט אינו מקפיד, ועל הרבה הוא מקפיד.

וראה ברשב"ם וריטב"א שפירשו הסוגיא גם לפי המאן דאמר בפרק בית כור שאפילו אמר לו רק "בית כור אני מוכר לך", כאילו אמר לו "הן חסר הן יתר", ועד רובע נתקיים המקח.

54. הרשב"ם מוסיף, שגם ביתר משתות קשה, שיחזיר עד שיהא פחות משתות [וכן מוכח מתירון הגמרא שהזכירה גם את היתר משתות]. והרש"ש מקשה שביתר משתות הוא ביטול

בוריות למאה, **מגלגלין עליו** על הפועל **את הכל**, שהוא חייב לנטוע אילנות חדשים במקום כל האילנות הבוריות, ולא די שיטע רק אילן אחד במקום האילן האחד עשר, משום שעל כמות כה גדולה של בוריות אין בעל השדה מוחל.

וראיה לרב הונא, שהמוכר חייב לשלם את כל הפסולת שנמצאה בפירות.

ודחינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע:** בשדה, **כל יתר מכאן**, מעשר בוריות למאה, הוא נחשב כשדה שלם בפני עצמו, וביחס לאותה שדה, **כבא ליטע מתחלה דמי**. כאילו עדיין לא נטע ממנה כלום, ורק עכשיו הוא מתחיל לנטוע אותה. הלכך הוא צריך לנטוע את כל האחד עשר אילנות. מה שאין כן בפסולת, שאפילו יותר מרובע אין לו חשיבות בפני עצמו, שהרי אינו ניכר לעינים, ולכן אפשר לומר שהלוקח מוחל על הרובע, ורק את היותר מרובע צריך המוכר לשלם לו.⁽⁵⁶⁾

שנינו במשנה: המוכר לחברו **מרתף של יין** מקבל עליו עשר קוססות למאה.

והוינן בה: **היכי דמי?** איך מדובר, באיזה לשון אמר לו המוכר?

ורק על דעת כן הסכים הלוקח. ולכן, מן הדין היה שאפילו פחות משתות יחזיר המוכר. **מיהו, פחות משתות, לא ידיעה במנה**,⁽⁵⁵⁾ כיון שהאונאה אינה ניכרת בפחות משתות, ונראה כאילו זהו שוויו האמיתי, ולכן **מחיל איניש**. אבל **שתות, ידיעה**, האונאה ניכרת, **ולא מחיל איניש כלל**, גם לא על הפחות משתות, ולכן הוא צריך להחזיר לו את הכל. וכן **ביתר משתות, מקח טעות הוא, ובטל המקח**.

מה שאין כן בתערובת פסולת בפירות, מאחר והדבר שכיח שיהא שם רובע פסולת לסאה, יתכן לומר שתמיד הלוקח מוחל על הרובע, אפילו אם נמצא שם יותר. ורק את היותר מרובע צריך המוכר להחזיר.

תא שמע מהא דתניא: **המקבל שדה מחבירו ליטע**, פועל שקיבל שדה מבעל הבית ששכרו לטעת את כולה עצים, **הרי זה מקבל עליו עשר בוריות למאה**. בעל השדה מקבל עליו עשר אילנות שאינם עושים פירות מתוך מאה, שעד השיעור הזה לא יחוייב הפועל לטעת אילנות אחרים במקומם, לפי שהדרך הוא להיות כן באילנות, ובעל השדה מוחל על כך.

ואם היו שם **יותר מכאן**, כגון אחד עשר

מקח, ואין בו חזרת אונאה כלל.

55. הרש"ש מוחק תיבת "במנה". ובהגהות מבעל תפארת ישראל גרס "במנא" שכן הוא בדפוס ישן. והיינו בכלי שפחות משתות לא ניכר בתוך הכלי. והעב"ץ גורס "כמה".

56. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' מפרשים שזה

ודאי שלכתחילה אין לו לנטוע אפילו עץ אחד שידוע שהוא גרוע ואינו נותן פירות, וגם אם נטע כל השדה ונודע לו כל זמן שהוא עסוק במלאכתו שאחד מהם גרוע, חייב לעוקרו וליטע אחר תחתיו. הלכך כיון שנטע יותר מעשר גרועים, והוא חייב לעקור לפחות אחד מהם, ואפילו נודע לו על כך לאחר זמן רב, הרי הוא

אי דאמר ליה "מרתך של יין" סתם, ולא אמר לו איזה מרתך, קשיא. וכפי שיבואר.

אי דאמר ליה "מרתך זה של יין", קשיא. וכפי שיבואר.

ומבאר הגמרא את הקושיות:

אי דאמר ליה "מרתך זה", קשיא, שהרי שנינו בברייתא את כל האופנים הללו, ובכולם הדין שונה מהנאמר במשנה.

דתניא: האומר לחבירו: מרתך של יין אני מוכר לך: נותן לו יין שכולו יפה, שסתם יין משמע יין טוב.

ואילו משנתנו אומרת שהלוקח מקבל עליו עשר קוססות למאה! (57)

וכן אומרת הברייתא: אם אמר לו: מרתך זה של יין אני מוכר לך: נותן לו יין הנמכר בחנות. כלומר היין הגרוע ביותר שנמכר בחנות, (58) דהיינו אפילו כל החביות

קוססות. לפי שמרתך זה של יין משמע כמו שהוא, ובלבד שיהא עליו שם יין. (59)

ואילו משנתנו אומרת שהלוקח מקבל עליו רק עשר קוססות למאה!

וממשיכה הברייתא: ואם אמר לו: מרתך זה אני מוכר לך! אפילו כולו חומץ, הגיעו. כי "מרתך זה" משמע כמו שהוא, ואפילו אינו יין.

ואילו משנתנו אומרת שהכל צריך להיות יין.

ומתריצין: לעולם המשנה מדברת דאמר ליה: מרתך של יין סתם. ולא קשיא מהברייתא, שגם הברייתא סוברת כהמשנה, ותני ברישא דברייתא, במרתך של יין סתם, "ומקבל עליו עשר קוססות למאה", משום שהדרך להיות כן, והלוקח מוחל. (60)

ומקשינן: וכי ב"מרתך של יין סתם", מי מקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה?

כאילו עדיין לא גמר את המלאכה, וכבא ליטע מתחלה דמי, שאז כאמור הוא צריך ליטע מחדש אפילו עץ אחד. תוס' ד"ה כל.

57. ואינו דומה לרובע טנופת לסאה ועשר מתולעות למאה תאנים, שגם בסתם מקבל עליו, לפי שאינם חשובים וגם שכיח בהם יותר פסולת. אבל חביות יין, דבר גדול הוא כל חבית בפני עצמה, וגם לא שכיח כל כך שיהא יין גרוע, הלכך אינו מקבל עליו כלל. רשב"ם.

58. כך מפרש הרשב"ם. ורבינו גרשום מפרש, שלפעמים יש לבעל הבית יין גרוע שאינו יכול למכרו בבית, ונותנו לחנוני שימכרנו בשוק היכן שמצויים פועלים ועובדי דרכים שאינם מבקשים יין כל כך טוב.

59. לקמן בסוגיא מבואר שיין הנמכר בחנות הוא יין שהתחיל להחמיץ וריחו כבר חומץ וטעמו עדיין יין. ונחלקו שם בגמרא ביין זה האם דינו כיון או כחומץ.

וכתבו התוס', שאפילו למאן דאמר שדינו כחומץ, זה רק לענין ברכה ומעשרות. אבל במקח וממכר, הולכים אחר לשון בני אדם שקוראים לו יין. תוס' ד"ה נותן.

60. כתב הרשב"א, שאינו מחסר הברייתא אלא שמפרש שזו הכוונה. שכלפי מה שאמרו במרתך זה של יין שנותן לו יין הנמכר בחנות, ובמרתך זה אפילו כולו חומץ הגיעו, קאמר שבמרתך של יין נותן לו יין שכולו יפה, ולא כולו ממש, אלא בדרך האוצרות שכולו יפה, אלא שעל פי רוב יש

והוינן בה: קשיא "זה" א"זה". שבבירייתא הראשונה נאמר שב"מרתף זה" יכול לתת יין הנמכר בחנות, דהיינו שהכל קוססות, ואילו בבירייתא של רב זביד נאמר שהוא צריך לתת יין יפה, מלבד עשר קוססות למאה? (62)

ומשנינן: לא קשיא: הא, דאמר ליה "למקפה", שהמוכר אמר ללוקח שהוא מוכר לו יין שראוי להטעים את המאכל וליתנו לתוך התבשיל, דהיינו יין טוב ומחזיק מעמד זמן רב, שהרי משתמשים ממנו מעט מעט. הא, דלא אמר ליה "למקפה".

ומבאר הגמרא: ברייתא דרב זביד, מדברת דאמר ליה "מרתף זה של יין למקפה", ולכן הוא צריך לתת לו יין יפה, ומכל מקום הועיל גם מה שאמר לו "מרתף זה", שיקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

ברייתא הראשונה מדברת דלא אמר ליה "למקפה", אלא אמר לו "מרתף זה של יין" סתם, ולכן הוא יכול לתת לו אפילו כולו קוססות, ובלבד שיהא יין ולא חומץ.

ומסכמת הגמרא את פרטי הדינים:

הלכך, אם אמר לו "מרתף של יין אני מוכר לך" וגם אמר לו "למקפה", נותן לו יין שכולו יפה. וזו הרישא של הברייתא דרב

והא תאני רבי חייה: המוכר חבית יין לחברו, נותן לו יין שכולו יפה, והלוקח אינו מקבל עליו כלום. (61)

ומשנינן: שאני חבית, דכולא חד חמרא הוא. שכולה יין אחד הוא, ולא שייך שיקבל עליו הלוקח מקצתו ואפילו גרוע. אבל כשמוכר הרבה חביות, מקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

ומקשינן: והא תני רב זביד דבי רבי אושעיא: מרתף של יין אני מוכר לך, נותן לו יין שכולו יפה.

מרתף זה של יין אני מוכר לך, נותן לו יין שכולו יפה, ומקבל עליו עשר קוססות למאה.

צח-ב וזהו אוצר ששנו חכמים במשנתנו. כלומר, זה הוא האופן של המשנה, שהלוקח מקבל עליו עשר קוססות למאה. משום שמה שאמר "של יין", הועיל שיתחייב לתת לו יין יפה, ומה שאמר "מרתף זה" הועיל שיקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

וכיצד אתה אומר שהמשנה מדברת במרתף של יין סתם!?

ומתרצינן: אלא, מתניתין נמי מדברת באופן דאמר ליה: מרתף זה.

בהם קצת קוסס.

ממש, שאומר לו חבית שלך אמלא לך מהיין. שאז נותן לו כל היין יפה, היות שבכלי אחד אין נותנים יין מעורב. ולא אמרו שמקבל עליו עשר קוססות רק כשמוכר לו מרתף של יין, שיש בו הרבה כלים, מקצתם קוססים ומקצתם יפים.

62. הקשה בשיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש: אמאי לא מתרץ שהברייתות חולקות בפלוגתא

61. כתב הריטב"א, שהגמרא סברה שחבית של יין אין הכוונה לחבית מסוימת אלא למדה של חבית וכאילו אמר לו מדה פלונית של יין. ולכן הוה אמינא שיכול לתת לו תשעה כלים מהיין היפה ובעשירי מן הקוסס. ומתמצת הגמרא, שחבית של יין אין הכוונה למדה אלא לחבית

זביד.

שהלוקח מקבל עליו עשר קוססות למאה?

פליתי בה רב אחא ורבינא:

חד אמר: מקבל עליו עשר קוססות למאה, שזה דומה ל"מרתף זה למקפה", שיש שם מעלה וחסרון. מעלה, משום שאמר לו "למקפה". וחסרון, משום שאמר לו "זה". וגם כאן יש מעלה, שאמר לו "מרתף של יין" סתם ולא אמר "זה". וחסרון, שלא אמר לו "למקפה". הלכך דינם שוה, שמקבל עליו עשר קוססות למאה.

וחד אמר: לא מקבל עליו הלוקח כלום, אלא המוכר צריך לתת לו יין שכולו יפה, שאף

אם אמר לו "מרתף זה של יין אני מוכר לך", וגם אמר לו "למקפה", נותן לו יין שכולו יפה ומקבל עליו עשר קוססות למאה. וזו הסיפא של הברייתא דרב זביד.

אם אמר לו "מרתף זה של יין אני מוכר לך", ולא אמר לו "למקפה", נותן לו יין הנמכר בחנות. דהיינו אפילו כולו קוססות, וזו המציעתא של הברייתא הראשונה.⁽⁶³⁾

איבעיא להו: אמר לו "מרתף של יין, ולא אמר לו "זה", וגם לא אמר לו "למקפה", מאי? האם צריך שכל היין יהיה יפה, או

ושם מדובר כשאמר לו "למקפה", הרי הוא נכלל בבבא האמצעית של "מרתף זה של יין", והיינו הך הם. ומה שנקט "מרתף זה של יין", לרבותא נקט, לומר שאפילו אז מקבל עליו עשר קוססות למאה.

והריטב"א כתב, שב"מרתף זה למקפה" אי אפשר לתת לו כולו חומץ, שהרי אמר לו "למקפה", ואי אפשר לתת לו כולו יפה [מלבד עשר קוססות], שהרי אמר "זה". אלא נותן לו יין הנמכר בחנות, שהרי אפילו כשאמר יין וגם מקפה מקבל עליו עשר קוססות, ועתה שהוריד דרגה, שלא הזכיר יין, דין הוא שירד דרגה שיהא הכל קוסס.

וכתב הרמ"ה, שכך הדין גם בפירות ותאנים. שאם אמר לו "פירות יפות", צריך לתת כל הפירות יפות [כמו מרתף של יין למקפה]. ואם אמר לו "פירות אלו", יכול לתת לו אפילו כולם מתולעות. ובלבד שכיוצא בהן נמכרות בשוק לאכילה [כמו מרתף זה של יין ולא אמר למקפה]. והמשנה שאומרת מקבל עליו עשר מתולעות למאה, מדברת כשאמר לו "פירות יפות אלו" [כמו מרתף זה של יין למקפה].

שמובאת לקמן בגמרא, אם יין שריחו חומץ וטעמו יין הוי יין או חומץ. שהברייתא הראשונה סוברת שדינו כיון, ולכן יכול לתת לו יין הנמכר בחנות [שריחו חומץ וטעמו יין]. ואילו הברייתא דרב זביד שדינו כחומץ, ולכן צריך ליתן לו דוקא יין יפה.

63. כתב הרשב"ם: הסיפא של הברייתא הראשונה "מרתף זה אני מוכר לך, אפילו כולו חומץ הגיעו" מדברת דוקא כשלא אמר לו "למקפה", שאילו אמר לו "למקפה" הרי זה כאילו אמר לו "מרתף זה של יין", שצריך ליתן לו יין יפה מלבד עשר קוססות. משום ש"למקפה" בלבד משמע יין טוב, שלא היו רגילים ליקח למקפה רק יין טוב. וגם אם היו רגילים להשתמש גם בחומץ למקפה, מכל מקום, אין לומר שכוונתו היתה לחומץ, שאם כן לא היה צריך לומר "למקפה", שהרי כל חומץ ראוי למקפה, שהוא מחזיק מעמד זמן רב ואפילו משתבח עם הזמן. אלא ודאי כוונתו ליין.

וזה הטעם שבברייתא של רב זביד לא נאמרה כלל הבבא השלישית של "מרתף זה", כי היות

והוינן בה: ולמאן דדייק מרב זביד, קשיא ברייתא הראשונה שמשמע שאינו מקבל.⁽⁶⁵⁾

ומשנינן: הרישא של הברייתא אינה מדברת רק באותו אופן של המציעתא, אלא מדברת בשני אופנים, וחסורי מחסרא, וחבי קתני:

מרתף של יין אני מוכר לך, נותן לו שכולו יפה. במה דברים אמורים, דאמר ליה "למקפה". הא לא אמר ליה "למקפה", מקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.

ואם אמר לו: מרתף זה של יין, ולא אמר ליה "למקפה", נותן לו יין הנמכר בחנות.

והוינן בה: ולמאן דדייק מברייתא, קשיא דרב זביד, דאוקימנא דאמר ליה "למקפה", ומשמע, הא לא אמר ליה "למקפה", מקבל?

ומשנינן: הרישא של רב זביד אינה מדברת דוקא כשאמר לו "למקפה", אלא הוא הדין דאף על גב דלא אמר ליה "למקפה" לא מקבל, כיון שאמר לו מרתף של יין סתם.

והאי דאוקימנא דאמר ליה "למקפה", זה רק בסיפא, כשאמר לו מרתף זה של יין. משום דקשיא "זה" א"זה", כדי ליישב את הסתירה מהברייתא הראשונה שנאמר בה דין אחר, באמר לו מרתף זה של יין.⁽⁶⁶⁾

על פי שלא אמר לו "למקפה", מן הסתם כל מי שקונה יין הוא מתכוון להשתמש בו למקפה ולא למוכרו בחנות. וכיון שלא אמר לו "מרתף זה", הרי צריך לתת לו כל היין יפה, כאילו אמר לו "מרתף של יין למקפה".

מאן דאמר: מקבל, דייק מברייתא דרב זביד כשיטתו.

דקתני "מרתף של יין אני מוכר לך נותן לו יין שכולו יפה". ואוקימנא, והעמדנו את הסיפא של אותה ברייתא דאמר ליה "למקפה". והוא הדין שהרישא מדברת כשאמר לו "למקפה". ואם כן, אנו מדייקים: טעמא, כל הטעם שנותן לו יין שכולו יפה, משום דאמר ליה "למקפה", הא לא אמר ליה "למקפה" מקבל עליו הלוקח עשר קוססות למאה.⁽⁶⁴⁾

ומאן דאמר: לא מקבל, דייק מברייתא הראשונה כשיטתו.

דקתני "מרתף של יין אני מוכר לך נותן לו יין שכולו יפה". ואוקימנא את המציעתא של אותה ברייתא דלא אמר ליה "למקפה". והוא הדין שהרישא מדברת באופן כזה. ואם כן, מבואר להדיא שגם כשלא אמר "למקפה", צריך לתת לו כל היין יפה, משום שאמר לו "מרתף של יין" סתם.

65. כתב הרמב"ן, שהגמרא היתה יכולה לתרץ שיין שכולו יפה הנאמר בברייתא, היינו שמקבל עליו עשר קוססות כמו בהוה אמינה של הגמרא לעיל. אלא, מאחר שבברייתא של רב זביד "יין שכולו יפה" היינו שאינו מקבל כלום, מן הסתם זו הכוונה גם בברייתא זו.

66. כתב הרשב"ם, שאין כוונת האמוראים

64. הקשו התוס': אם כן, למה אמרה הברייתא של רב זביד "וזהו אוצר ששנו חכמים במשנתנו" על האופן של "מרתף זה של יין", ואמר לו "למקפה"? הרי אפשר שהמשנה מדברת ב"מרתף של יין" סתם, ולא אמר לו "למקפה", שגם שם הדין שמקבל עליו עשר קוססות למאה? תוס' ד"ה חד.

אמר רב יהודה: יין הנמכר בחנות, כלומר, יין הכי גרוע מכל היינות הנמכרים בחנות, מברכין עליו בורא פרי הגפן, שעדיין הוא נחשב "פרי".

ורב חסדא אמר: לברך בורא פרי הגפן גבי חמרא ד"אקרים", על יין שהתקלקל, למה לי? כלומר, אין לברך עליו אלא שהכל נהיה בדברו.

מיתבי מהא דתניא: על הפת שעפשה, ועל היין שהקרים, ועל תבשיל [מחמשת המינים, שברכתו בורא מיני מזונות], שעברה צורתו, שהחמיץ, אומר: שהכל נהיה בדברו. כי היות שנתקלקלו – ירדו מברכתם הראויה להם בתחילה.

וקשיא לרב יהודה, האומר ביין שהקרים, שמברך עליו בורא פרי הגפן.

ומשנינן: אמר רב זביד: מודה רב יהודה בפורצמא, יין שהוא גרוע ביותר שאיננו נמכר בחנות, דמיזדבן אקרנתא, שמוכרים אותו רק בקרנות העיר, בפרשת דרכים שאנשים רבים עוברים שם, ואינם מקפידים

על טיב היין שהם קונים רק לפי שעה.⁽⁶⁷⁾ ובאותו יין רב יהודה מודה שמברכים עליו שהכל, ובזה מדברת הברייתא.

אמר ליה אבוי לרב יוסף: הא רב יהודה, הא רב חסדא. כלומר הרי נחלקו רב יהודה ורב חסדא ביין שהקרים, אם מברכים עליו בורא פרי הגפן או שהכל.

מר, כמאן סבירא ליה? מה דעתך בנידון?

אמר ליה רב יוסף: מתניתא ידענא. הרי הדבר מוכרע מברייתא.

דתניא: הבודק את החבית של יין, וטועם ^{א-צא} אותה⁽⁶⁸⁾ לראות שלא החמיצה, כדי להיות מפריש עליה תרומה, והולך. כדי שיוכל תמיד להפריש ממנה תרומה ומעשר על יין אחר של טבל שהוא רוצה לשתות.

ואחר כך נמצאת החבית, כשבדק אותה, וראה שנעשתה חומץ, ושוב אינה ראויה להפריש ממנה על יין אחר, לפי שחומץ ויין שני מינים הם, ואין תורמין ממין על שאינו מינו.⁽⁶⁹⁾ ומאחר שאין ידוע מתי החמיצה,

והתוס' כתבו, שלא היה צריך לידחק, אלא יש לפרש שבדק על ידי הריח, שאם הריח הוא של יין, ודאי הוא יין, ורק לפעמים הריח של חומץ אף שהוא יין.

וכתבו עוד, שההכרח של הרשב"ם הוא מהנאמר לקמן "והאי טעימיה ולא עקר", ומשמע שטעם ממש. תוס' ד"ה הבודק.

⁶⁹. אליבא דרבי בפרק המוכר את הספינה [פד ב]. אבל לרבנן שם, רק לכתחילה אין מפרישין מזה על זה. אבל בדיעבד התרומה חלה. רשב"ם. וראה שם תוס' ד"ה יין.

להביא כל אחד ראייה לשיטתו מהברייתא שלו, שהרי אפשר לדייק להיפך מהברייתא השניה. אלא שכל אחד החזיק בשיטתו מכח סברא, ולפי זה יישב את הברייתות איזה מהן היא בדוקא ואיזה מהן אפשר לתרץ שגם היא סוברת כן.

⁶⁷. הרשב"ם מביא מהר"ת פירוש אחר, שגורס "מודה רב יהודה בפרצופא", שהוא כל כך גרוע עד שנשתנה מראיתו ופרצופו.

⁶⁸. כך מפרש רשב"ם, והיינו שעושר קודם את אותו מעט שטעם [שהרי החבית צריכה לישאר טבל כדי שיוכל לעשר ממנה].

אנו צריכים לדון למפרע על כל היינות שהופרש עליהם תרומה ומעשר מחבית זו מאז הבדיקה הקודמת —

כל ג' יום, ודאי. מכאן ואילך — ספק.

והוינן בה: מאי קאמר?

ומשנינן: אמר רבי יוחנן: הכי קאמר: כל שלשה ימים הראשונים שלאחר הבדיקה הקודמת, מוחזקת היא החבית בודאי יין, שעדיין לא החמיצה, וכל הטבלים שתרם ממנה עליהם באותם ימים, הרי הם בחזקת מתוקנים.

מכאן ואילך, עד שנמצאת חומץ, הרי היא בספק, וכל הטבלים שתרם ממנה עליהם ספק טבל הם, וצריך לחזור ולתקנם.

מאי טעמא?

כי חמרא, מעילאי עקר. היין כשהוא מחמיץ, הוא מתחיל להחמיץ מלמעלה כלפי מטה. והאי טעימיה, ולא עקר. כשהוא טעם אותו בפעם הקודמת מלמעלה, הוא עדיין לא התחיל להחמיץ. (70)

ואם תמצא לומר בתר דטעימיה עקר. אפילו אם נאמר שמיד לאחר טעימתו התחיל היין להחמיץ, עדיין אינו נעשה חומץ עד שלשה ימים. לפי שדרך היין המחמיץ, שבתחילה

היה ריחא חלא וטעמיה חמרא, רק ריחו הוא של חומץ, ואילו טעמו עדיין יין, עד שלסוף שלשה ימים נעשה גם טעמו חומץ. (71)

וכל יין שריחיה הוא חלא וטעמיה חמרא, חמרא. כל יין שריחו חומץ וטעמו יין, דינו כיון, כי הולכים אחר הטעם.

ולכן כל שלשה ימים הראשונים שטעמו עדיין יין, הוא ודאי יין, ורק מכאן ואילך הוא ספק. ואפילו בשלשה ימים האחרונים הוא רק ספק חומץ, כי שמא התחיל להחמיץ רק לפני שלשה ימים, ועד עתה היה טעמו יין, ורק עכשיו נעשה גם טעמו חומץ ודינו כחומץ.

ורבי יחושע בן לוי אמר: כוונת הבריייתא היא לומר, שכל שלשה ימים האחרונים שמלפני הבדיקה הנוכחית שנמצאה החבית חומץ, הרי היא ודאי חומץ, והתרומה שהופרשה ממנה על יין אחר לא חלה, ומותרת לישראל [לאחר שיעשר אותה].

מכאן ולחלץ [למפרע], עד הבדיקה הקודמת, הרי היא ספק חומץ, וצריך לחזור ולעשר את הטבל, אך התרומה עצמה אסורה לישראל מספק.

מאי טעמא?

משום שחמרא, מתתאי עקר. היין מחמיץ

שלא כשטעם מלמעלה כבר היה אפילו טעם חומץ מלמטה, שלא מסתבר שיהיה חומץ גמור מלמטה, ולמעלה לא יהיה אפילו ריח חומץ. תוס' ד"ה מאי [א].

71. ובשעת טעמתו גם ריח חומץ לא היה.

70. שאם היה מחמיץ מלמטה למעלה לא היה רבי יוחנן יכול לומר שג' ימים ראשונים ודאי יין, שהרי שמא כשטעם מלמעלה כבר היה ריח חומץ מלמטה זה יומיים, ולאחר יום יהיה הכל חומץ גמור.

אבל אין לומר שאילו היה מחמיץ מלמטה,

מלמטה כלפי מעלה, ואימור עקר ולא אדעתיה. יתכן שבשעה שהוא טעם את החבית בפעם הקודמת מלמעלה, כבר התחיל להחמיץ מלמטה, והוא לא הרגיש בכך.⁽⁷²⁾

ואם תמצא לומר מעילאי עקר, אפילו אם נאמר שהיין מחמיץ למעלה למטה, והא טעימיה ולא עקר, והרי הוא טעם אותו מלמעלה ולא הרגיש שהחמיץ, וזה סימן שאז עדיין לא התחיל להחמיץ, מכל מקום, יש לחשוש דלמא בתר דטעימיה עקר. שמא מיד אחר שטעם התחיל להחמיץ, וקיבל ריח חומץ. ואף שטעמו עדיין יין —

הוה ריחיה חלא, וטעימיה חמרא. וכל יין שריחיה חלא וטעימיה חמרא — חלא. דינו כחומץ.

ולכן הוא בספק חומץ במשך כל הזמן מאז הבדיקה הקודמת, מלבד שלשת הימים האחרונים, שאז הוא ודאי חומץ, שהיות והוא מצא אותו עכשיו כשטעמו כבר החמיץ, ודאי התחיל לקבל ריח חומץ כבר שלשה ימים קודם. והרי כל שריחו חומץ, דינו כחומץ.

דרומאי, חכמי הדרום, מתנו משמיה דרבי יהושע בן לוי, שכך פירוש הברייתא:

שלשה ימים ראשונים לאחר הבדיקה

הקודמת, ודאי יין.

שלשה ימים אחרונים שלפני הבדיקה הנוכחית, ודאי חומץ.

ומה שנאמר בברייתא "כל ג' יום ודאי", הכוונה היא בין לשלשת הימים הראשונים בין לשלשת הימים האחרונים.

ואילו כל הימים האמצעיים — ספק.

והוינן בה: הא גופא קשיא. שלדברי חכמי דרום, הברייתא סותרת את עצמה. אמרת שלשה ימים ראשונים ודאי יין, משום שאפילו אם מיד אחר הטעימה התחיל להחמיץ, עדיין הוא יין למרות שריחו כבר חומץ. אלמא: ריחיה חלא וטעימיה חמרא — חמרא.

והדר אמרת, שלשה ימים אחרונים ודאי חומץ, שכבר קיבל אז ריח חומץ. אלמא: ריחיה חלא וטעימיה חמרא — חלא!

ומשינין: לעולם הברייתא סוברת שהולכים אחר הטעם, ולכן בשלשה ימים הראשונים הוא עדיין יין. ומה שנאמר שבשלשת הימים האחרונים הוא ודאי חומץ, מדובר כגון דאשתבח חלא סיפתקא. שבבדיקה הנוכחית הוא מצא שהפך לחומץ חזק מאוד, דאי לא דעקר תלתא יומי, לא הוה משתבח חלא סיפתקא. שלולי שהוא כבר שלשה ימים

עקר, וחולק על רבי יוחנן בזה, שהרי גם אם מעילאי עקר, אפשר לומר שהטעם הוא משום שכל שריחיה חלא - חלא, כמו שהגמרא מסיקה. אלא שהגמרא סוברת שכך האמת, שזו דעת רבי יהושע בן לוי שמתתאי עקר. תוס' ד"ה מאי [ב]. והרשב"ם כתב, שהוצרכו לטעם זה כדי

72. טעם זה לבד אינו מספיק. כי מדוע כל שלשה ימים אחרונים ודאי חומץ, והרי יתכן שעד עתה היה רק ריח חומץ ועכשיו נגמר חימוצו. אלא ודאי מוכרחים לטעם השני, שכל דבר שריחו חומץ - חומץ. ואם כן, מנא ליה להגמרא בכלל שרבי יהושע בן לוי סובר מתתאי

חומץ, לא היה מגיע לדרגת חומץ כל כך חזקה. אלא ודאי שכבר לפני ששה ימים התחיל להחמיץ, ולאחר שלשה ימים נעשה חומץ, ומאז התחזק והתחזק עד שהגיע לדרגתו הנוכחית.⁽⁷³⁾

וחוזרת עתה הגמרא לבאר את תשובת רב יוסף לאביי, שמבריייתא זו ניתן לפשוט את השאלה ביין הנמכר בחנות, האם דינו כיון ומברכים עליו בורא פרי הגפן, או לא.

יין הנמכר בחנות הוא יין גרוע, שריחו חומץ ורק טעמו יין, ודינו מבואר בבריייתא זו לכל אחד מהאמוראים, כפי שהוא מפרש את הבריייתא.

ושואלת הגמרא: **כמאן פשט ליה?** כמי האמוראים הללו פשט לו רב יוסף לאביי? שאם הוא מפרש את הבריייתא כרבי יוחנן, הרי פשט לו שיין הנמכר בחנות דינו כיון. ואם הוא מפרש כרבי יהושע בן לוי [לפי הפירוש הראשון], פשט לו שדינו כחומץ.

פליגי בה רב מרי ורב זבד —

חד אמר, פשט לו כרבי יוחנן.

וחד אמר, פשט לו כרבי יהושע בן לוי.

איתמר: המוכר חבית יין לחברו, והחמיצה בבית הלוקח כשהיא עדיין בתוך החבית של המוכר —

רב אמר: כל שלשה ימים הראשונים אם החמיצה בהם, הרי היא ברשות מוכר והמקח טעות, שודאי כבר בשעת המכירה התחיל להחמיץ והיה בו ריח חומץ.⁽⁷⁴⁾ והרי זה כאילו מכר לו חומץ במקום יין.

מכאן ואילך אם החמיצה, הרי היא ברשות לוקח. כי יתכן והתחיל להחמיץ רק ברשותו.⁽⁷⁵⁾

ושמואל אמר: אפילו החמיצה בתוך שלשה צ-ב

להכניס בספק גם את שעת הבדיקה עצמה, שאם היה עקר מעילאי, הרי שלפחות בשעת הבדיקה עצמה ודאי שהוא יין, אבל אם מתתאי עקר, יתכן שכבר עכשיו התחיל להחמיץ מלמטה, ואם תרם משם עכשיו, הרי הוא ספק תרומה.

73. ורבי יוחנן אינו מעמיד את הבריייתא באופן כזה. או שהוא חולק לגמרי על סברא זו שגם בחומץ חזק אינו נעשה ביותר משלשה ימים. רשב"ם.

74. ואפילו אם הלוקח שתה ממנו בשעת המכירה ולא הרגיש ריח חומץ, אנו אומרים שהלוקח לא טעם אותו היטב, שהדבר ודאי שכבר היה בו ריח חומץ. רשב"ם.

והרשב"א הביא בשם הר"י מיגש, שרב סבר חמרא מתתאי עקר, ולכן יש לומר שכבר התחיל להריח חומץ מלמטה, והוא לא הרגיש בכך כשטעם מלמעלה. וראה שם שדחה הרשב"א דבריו.

ועוד כתב הרשב"ם, שאף על גב שיין שטעמו יין וריחו חומץ נחשב ליין, זה רק לענין תרומה. אבל לענין מקח וממכר הוי מקח טעות, כי היות וסופו להתקלקל ולהפוך לחומץ, הרי כבר עתה הוא מקולקל.

75. ואף אם לא שילם עדיין, חייב לשלם, שמסתמא החמיץ ברשותו, שהרי טעמו בשעת מכירה.

ואם לא טעמו בשעת מכירה ולא שילם, אינו

הימים הראשונים הרי היא ברשות לוקח, משום שחמרא אכתפא דמאריה שוואר [היין קופץ על כתפי הבעלים]. כלומר, מזלו של בעל היין וחטאיו הם הגורמים להחמצת היין.⁽⁷⁶⁾ ויכול המוכר לומר ללוקח: מזלך גרם שהיין החמיץ! ⁽⁷⁷⁾

עבר רב יוסף עובדא, דן הלכה למעשה **כרב, בשיכרא**, בשכר שהחמיץ תוך שלשה ימים.⁽⁷⁸⁾ וכוותיה דשמואל **בחמרא**, ביין שהחמיץ תוך שלשה ימים. כי ביין, מזלו של הלוקח גרם להחמיץ.⁽⁷⁹⁾

חייב לשלם, שהוא רק ספק שמא החמיץ ברשותו, והמוציא מחבירו עליו הראיה. תוס' ד"ה כל.

76. הגמרא לקמן [צח א] לומדת זאת מפסוק "ואף כי היין בוגד".

77. כך פירש הרשב"ם, ששמואל סובר כרב חייא בר יוסף לקמן [צח א] שחמרא מזליה דמריה גרים.

והקשו תוס', אם כן, היה לו לומר באותו לשון של רב חייא בר יוסף, שחמרא מזליה דמריה גרים. ועוד, דלקמן אמר על רבי יוסי ברבי חנינא "ופליגא דרב חייא בר יוסף", והיה צריך לומר ופליגא דשמואל.

ועוד הקשו, שלא מסתבר שהמזל של בעל היין יגרום שהיין יחמיץ יותר מהר, ולעולם אין היין מחמיץ בפחות משלשה ימים. ועוד, דלעיל אמר רבי יוחנן שכל שלשה ימים הראשונים ודאי יין משום שעדיין לא נשלם חימוצו של היין, ולמה לא נחשוש שמא מזלו של בעל היין גרם שיחמיץ מיד?

וביארנו בשם ר"ת, ש"חמרא אכתפא דמאריה שוואר" היינו שבגלל שנשאו את היין על הכתפיים וניענעו אותו הוא התקלקל ומיהר להחמיץ. ולכן סבר שמואל שהמוכר אינו חייב באחריותו אפילו תוך שלשה ימים, ולא בגלל מזלו של בעל היין. כי שמואל אינו סובר כרב חייא בר יוסף אלא כרבי יוסי ברבי חנינא דלקמן, שבקנקנים דמוכר, המוכר חייב באחריותו. ואף שגם שם יש לומר שהניענעו גרם

להחמיץ, מכל מקום, יש לחלק בכמה אופנים. ראה בתוס' שם.

אולם הקשו התוס' על ר"ת, מדוע יפסיד הלוקח בגלל הניענוע, והרי על דעת כן קנה את היין, שיוציאו מביית המוכר ויטלטלנו ויביאונו לביתו. תוס' ד"ה ושמואל.

ובשיטה מקובצת הביא מתוס' הרא"ש לתרץ קושיא זו, שאי אפשר להכיר ביין אם יתקלקל על ידי טלטול, וגם לפעמים מטלטלים את היין בחוזקה ומזה הוא מתקלקל.

והאריכו כל הראשונים לבאר דעת שמואל ורבי יוסי ברבי חנינא ולחלק ביניהם באופנים שונים כדי שלא יסתרו זה את זה, שהרי הלכה כשניהם.

78. התוס' הקשו על הרשב"ם, שמפרש בדעת שמואל שמזלו של בעל היין גרם להחמיץ, שאם כן, לא אמר שמואל רק ביין, ומה שייך לומר שדן בשכר כרב, והרי גם שמואל מודה בשכר? תוס' ד"ה ושמואל.

ולשיטתם ניחא, ששמואל יחלוק גם בשכר שמתקלקל על ידי נענוע, אלא שרב יוסף לא חשש בשכר לפי שאינו מתקלקל כל כך על ידי נענוע כמו ביין. מהר"ם.

79. סתם משנה לקמן [צב ב] משמע כשמואל. שאמר שם התנא, המוכר יין לחבירו והחמיץ אינו חייב באחריותו.

ורב יעמיד את המשנה כשנמצא חומץ לאחר שלשה ימים. או שהעביר הלוקח את היין לקנקנים שלו, ויכול המוכר לומר לו שהקנקנים

והלכתא כוותיה דשמואל.

תנו רבנן: אחד שכר שנעשה מתמרים⁽⁸⁰⁾, ואחד שכר שנעשה משעורים⁽⁸¹⁾, ואחד שמרי יין שנותנים מים על שמרים של יין ומשהים אותם עד שהמים קולטים את טעם השמרים. וזה נקרא "תמד", מברכין עליהם "שהכל נהיה בדברו"⁽⁸²⁾.

אחרים אומרים: שמרים שיש בהם טעם יין, מברך עליהם בורא פרי הגפן.

רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין הלכה כאחרים⁽⁸³⁾. אלא אפילו יש בהם טעם יין מברך על השמרים שהכל נהיה בדברו⁽⁸⁴⁾.

אמר רבא: דכולי עלמא רמא תלתא ואתא ארבעה, אם התמד כל כך חזק, שעל כל שלש כוסות של מים שנתן על השמרים נוסף עוד כוס מהיין שהיה ספוג בשמרים, ונעשו ארבעה כוסות של תמד, הרי גם תנא קמא מודה שחמרא הוא, שתמד זה דינו הוא כייין, ומברכים עליו בורא פרי הגפן.

ומבאר הגמרא: רבא לטעמיה. דאמר רבא: כל חמרא יין דלא דרי, שאין מוסיפין עליו על חד חלק של יין תלת חלקים של מים — לא חמרא הוא. אינו יין, לפי שהוא חזק מדי ואינו ראוי לשתייה כך עד שיוסיפו עליו מים פי שלש ממנו.

ימר שהשעורים עיקר שמא המים עיקר בשכר. תוס' ד"ה ואחד.

82. ולא בורא פרי העץ על שכר תמרים, ולא בורא פרי האדמה ובורא מיני מזונות על שכר שעורים, ולא בורא פרי הגפן על שמרי יין. רשב"ם.

83. קשה, למה הוצרכו לפסוק דלא כאחרים? והרי פשיטא שהלכה כתנא קמא שנזכר בסתמא! ויש לומר, משום שהם סוברים בריחיה חלא וטעמא חמרא, חמרא הוא, הרי שהולכים אחר הטעם לכן הוצרכו להשמיענו שכאן אין הולכים אחר הטעם משום שאינו טעם אלא קיוהא בעלמא, וכמו שהגמרא אומרת לקמן. שיטה מקובצת.

84. ולפי זה, הוא הדין ביין שעושים מחצני ענבים, שנותנים עליהם מים, מברכים עליו שהכל אפילו יש בו טעם יין, משום שאין בו את השיעור של רמא תלתא ואתא ארבעה. תוס' ד"ה אין.

שלך גרמו שיחמיץ מהר. כמו שמחלק שם רבי יוסי ברבי חנינא. רשב"ם.

והתוס' כתבו, שבתוך שלשה ימים הרי הוא ברשות מוכר אפילו שהקנקנים של לוקח, כי הקנקנים אינם יכולים לגרום שיחמיץ כל כך מהר. והמשנה שם מדברת רק לאחר שלשה ימים. ועל זה מחלק רבי יוסי ברבי חנינא, שדוקא בקנקנים דלוקח. אבל בקנקנים דמוכר לעולם הוא חייב באחריותו. תוס' ד"ה כל [מעמוד קודם].

80. כתבו התוס', שלא דוקא שכר תמרים, אלא אפילו דבש שזב מהתמרים עצמם מברך עליו שהכל כמבואר במסכת ברכות [לח א] דהוי רק זיעה בעלמא ולא חשוב כפרי עצמו, ורק בזיתים וענבים נחשב השמן והיין הנסחט מהם כמו הפרי עצמו, לענין ברכה ותרומה. תוס' ד"ה אחד.

81. מברך עליו שהכל משום שלא אישתני לעילויא על ידי השכר, שיש לו עילוי אחר שעושין ממנו פת, וזה גם הטעם בשכר תמרים [טעם זה מבואר בגמרא ברכות לו א]. ועוד, שמי

ואף כאן סובר רבא שאם המים הם פי שלש מהיין שבשמרים, יין גמור הוא.

וממשיך רבא: **רמא תלתא ואתא תלתא**, אם נתן שלש כוסות מים על השמרים ולא נוסף כלום אלא נשארו אותם שלש כוסות, גם אחרים מודים, **ולא כלום הוא**. שאין עליו דין יין, ואפילו יש בו טעם יין, שהואיל ולא נוסף עליו כלום מהשמרים, הרי הוא נחשב כמים, ומברכים עליו שהכל נהיה בדברו.

כי פליגי תנא קמא ואחרים, דרמא תלתא ואחא תלתא ופלגא, כשנוסף חצי כוס על כל שלש כוסות מים שנתן על השמרים. (85)

דרבנן סברי: תלתא עייל, תלתא נפיק. שאותם שלש כוסות מים שנתן על השמרים יצאו חזרה. **פש ליה פלגא**, נשאר חצי הכוס הנוסף, שהוא יין שיצא מהשמרים. **ופלגא בשיתא פלגי מיא**, חצי כוס יין ביחס לשש חצאי כוסות מים, **ולא כלום הוא**. שהואיל ויש בו שביעית יין, אינו נקרא יין.

ואחרים סברי: תלתא עול, תריין ופלגא נפיק. מתוך שלשת כוסות המים שנתן על השמרים, רק שתיים וחצי מהן יצאו חזרה, ואילו חצי כוס מים נבלעה בתוך השמרים, ובמקומה יצאה חצי כוס יין מהשמרים, שדרך היין לצוף למעלה.

פש ליה כוזא. נמצא שביחד יצא כוס שלם של יין מהשמרים.

וכוזא בתרי ופלגא, כוס יין ביחס לשתיים וחצי כוסות מים, **חמרא מעליא** יין גמור הוא. שהוא יותר מרבע יין, שאמרנו מקודם, שלכולי עלמא הוי יין. (86)

ומקשינן לרבא: **וביתר מכדי מדתו, מי פלתי?** וכי יש מי על כך שאם כמות התמד גדולה מכמות המים שנתן על השמרים, דינו כיוין?

והא תנן במסכת מעשרות: התמד, העושה א-צא "תמד" משמרי יין, ונתן מים במדה על השמרים, שבאו מיין שלא היה מעושר, ולאחר זמן **מצא כדי מדתו**, שהתמד אינו עולה על כמות המים שנתן, הרי הוא **פטור** מן המעשר משום שדינו כמים, ואפילו אם יש בו טעם יין, הואיל ולא נוסף עליו כלום מהשמרים.

ורבי יהודה מחייב במעשר את התמד הזה, שדינו כיוין, מאחר שיש בו טעם ומראה יין.

ומוכיחה הגמרא: **עד כאן לא פליגי רבנן ורבי יהודה, אלא כשמצא בתמד בכדי מדתו** שנתן מים, בלבד. **אבל ביותר מכדי מדתו**, אם נוסף אפילו קצת על המים שנתן, **לא פלתי**. וגם רבנן יודו שהוא חייב במעשר,

שנקט מדה מסוימת. שיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש.

86. אבל ברמא תלתא ואתא תלתא, אין לומר שחלק מן המים נשארו בשמרים ומה שיצא יש בו יין. שהרי אין רגלים לדבר לכך שהרי יצא בדיוק מה שנכנס. ועוד, שלכל היותר יצא חצי

85. הוא הדין שחולקים ברמא תלתא ואתא תלתא ושליש, דלאחרים, שרק שתיים וחצי כוסות יצא, נמצא שיש כאן חצי כוס ועוד שלישי כוס יין ביחס לשתיים וחצי כוסות מים, שזה רבע יין ודינו כיוין. והוא הדין שחולקים גם ברמא תלתא ואתא ארבעה פחות משהו, דלרבנן לא הוי יין עד דאתא ארבעה שלמים שיהא רבע יין. אלא

והאי דקא מיפלגי בכדי מדרתו, להודיעך כחו דרבי יהודה, שאפילו לא נוסף כלום על מדת המים שנתן, בכל זאת דינו כ"ן.⁽⁸⁹⁾

בעא מיניה רב נחמן בר יצחק מרב חייל בר אבין: שמרים שיש בהם טעם יין, מהו? האם מברכים עליהם בורא פרי הגפן?⁽⁹⁰⁾

אמר ליה: מי סברת חמרא הוא? קיוהא בעלמא הוא! הטעם אינו אלא משום שנכנס

משום שדינו כ"ן. ואם כן, הוא הדין שרבנן יודו שמברכין עליו בורא פרי הגפן. וכיצד אתה אומר שרבנן ואחרים חולקים באופן שנתרבו המים שבתמד?⁽⁸⁷⁾

ומתצינן: לעולם הוא הדין דאפילו ביותר מכדי מדרתו פליגי. ורבנן יסברו שאין דינו כ"ן אלא אם התוספת היא בשיעור של כוס אחת לשלש כוסות מים.⁽⁸⁸⁾

כשמתמד אותם ונעשים יין, חל עליהם איסור טבל.

ועוד מתרין, שהשמרים הללו היו מיין מעושר, אלא לפי שלא היה דעתו לעשר מתחילה רק על היין ולא על השמרים לכן הוא צריך לעשר עתה את השמרים. ורק משעה שהם נעשים יין הם מתחייבים במעשר, ולא כשהם עדיין שמרים. וראה חזון איש חושן משפט ליקוטים סימן כא לדף צו.

89. ואין לומר שישמיענו שחולקים אפילו ביותר מכדי מדרתו להודיעך כחם דרבנן, משום שאין בזה שום חידוש שבגלל המעט שנתרבה מכדי מדרתו שלא יהא עליו דין יין, דפשיטא שהוא בטל במים הרבים. אבל דברי רבי יהודה יש בהם חידוש גדול, שאפילו אין בו כלל טעם יין, צריך להחמיר ולהפריש מעשר. רשב"ם.

[וברש"י בפסחים [מב ב] ד"ה ורבי יהודה מבואר שרבי יהודה מחייב רק כשיש בו טעם יין.]

ורבינו גרשם כתב כאן, שהטעם של רבי יהודה משום שאף שמצא רק כדי מדרתו ודאי שחלק מהמים נבלע בשמרים, ומהשמרים יצא יין באותה כמות, ולכן דינו כ"ן.

90. ולא שמע מהברייתא דלעיל. שאם כן, היה שואל אם הלכה כרבנן או כאחרים. רשב"ם.

כוס יין, וחצי אחד ביחס לחמשה חצאים לא הוי יין. רשב"ם.

87. אבל זה לא קשה, הרי רבי יהודה מחייב אפילו במצא כדי מדרתו, ומדוע אומר רבא שברמא תלתא לכולי עלמא לא כלום הוא? משום שגם רבי יהודה מודה שמעיקר הדין אינו נחשב יין במצא כדי מדרתו, ורק לענין תרומה הוא מחמיר לחייב בהפרשת תרומה [ובאמת לא יוכל להפריש ממנו על יין גמור]. ולכן לענין ברכה גם הוא יודה שאין מברכין עליו בורא פרי הגפן, שהיא ברכה חשובה, אלא שהכל. שהרי "על כולן אם בירך שהכל יצא". אבל מרבנן קשה, שהם אינם מחמירים לענין תרומה יותר מעיקר הדין, ואם כן, גם לענין ברכה יסברו שבמצא יותר מכדי מדרתו מברך עליו בורא פרי הגפן. רשב"ם.

88. הקשו התוס': איך אפשר לפטור ממעשר ברמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, לפי רבנן? והרי יש בו טעם של טבל, וטבל אוסר בנותן טעם [במין דשאינו מינו]?

ותירצו, שאין כאן טעם כלל אלא קיוהא בעלמא וכעפרא בעלמא דמי. תוס' ד"ה הוא.

והרמב"ן תירץ, ששמרים אין עליהם איסור טבל, דפסולת אוכלין הוא. ובדומה לזה מצינו אפילו לגבי תרומה שהמורסן והסובין של תרומה אין עליהם איסור של תרומה. ורק עתה,

בו החריפות של השמרים ולא משום שהוא יין, ולכן אין מברכים עליו אלא שהכל נהיה בדברו.

תנו רבנן: שמרים של תרומה, שנתן עליהם מים, והוציאם, ושוב נתן עליהם מים אחרים, וכך עשה כמה פעמים. **הרי ראשון ושני**, המים הראשונים והשניים, **אסור**. דינם הוא כתרומה, לפי שהם יין, ואסורים למי שאינו כהן. **ושלישי**, המים השלישיים, **מותר**. אין עליהם דין תרומה, לפי שהם מים בעלמא, ואפילו יש בהם טעם יין.⁽⁹¹⁾

רבי מאיר אומר: אף שלישי אסור אם הוא **בנותן טעם**, שיש בו עדיין טעם יין.

ושמרים של **מעשר שני: הראשון אסור** לשותותו מחוץ לחומת ירושלים כדין מעשר שני. **והשני מותר** שאין עליו דין מעשר שני.

רבי מאיר אומר: אף שני אסור אם הוא **בנותן טעם**.

ושמרים של **הקדש — שלישי אסור**, ורביעי מותר.

רבי מאיר אומר: אף רביעי אסור אם הוא **בנותן טעם**.

ורמינהו סתירה לכך מהא דתנאי: שמרים

של הקדש, לעולם אסור. ואפילו החליף הרבה פעמים את המים. **ושל מעשר שני, לעולם מותר**, אפילו המים הראשונים.

קשיא הקדש אהקדש. שהרי כבר יתא הראשונה נאמר שבהקדש אינו אסור לעולם, רק השלישי או הרביעי.

קשיא מעשר אמעשר. שבברייתא הראשונה נאמר שבמעשר אסור הראשון או השני, וכאן נאמר שבמעשר מותר לעולם.

ומשנינן: **הקדש אהקדש, לא קשיא**:

כאן, הברייתא השניה, מדברת שהשמרים היו מדין שהיה קדוש **בקרדושת הגוף**, שהקדישו אותו לנסכים שינסכו אותו על גבי המזבח. וקדושה חמורה היא, לכן הוא אסור לעולם.

כאן, הברייתא הראשונה, מדברת שהיין היה קדוש רק **בקרדושת דמים**, שהקדיש חבית יין לבדק הבית על מנת שימכר, ויעשו בדמיו צרכי בדק הבית. וקדושה זו קלה יותר, לכן אינו אסור לעולם.⁽⁹²⁾

מעשר אמעשר, נמי לא קשיא:

כאן, הברייתא הראשונה מדברת **במעשר ודאי**. לכן אסור אף ראשון או שני.

91. הקשו התוס': איך מדובר? אם מצא רק כדי מדתו או רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא לרבנן, אפילו הראשון יהא מותר. ואם רמא תלתא ואתא ארבעה, אם כן גם הרביעי של מעשר יהא אסור? ותרצו, שלעולם אין בהם טעם יין כלל אלא קיוהא דעלמא, ובכל זאת החמירו מדרבנן לענין תרומה ומעשר והקדש. וראה מהרש"א ורש"ש. ועוד כתבו, שמדובר בענין שלא הקדיש את

92. כך מפרש הרשב"ם. והרשב"א כתב, לולי שראיתי שכולם מפרשים כך, הייתי מפרש בהיפוך, שבקדושת הגוף כל שהלך לחלוחית

כאן, הברייטא השניה מדברת במעשר דמאי, שהיין שהופרש ממנו המעשר לא היה טבל ודאי אלא דמאי, שקנו אותו מעם הארץ החשוד על המעשרות. והקילו בו חכמים כי רוב עמי הארץ מעשרין. לכן המים שנותנים על השמרים הללו לעולם מותרים.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: בדרך שאמרו לענין איסורן, שלגבי תרומה, המים הראשונים והשניים נחשבים כיון ואסורים, והשלישים נחשבים כמים ומותרים. ולגבי מעשר, רק הראשון אסור [לפי התנא קמא], **כך אמרו לענין הכשירן**. שהמים הראשונים והשניים של תרומה נחשבים כיון, והם מכשירים את האוכל לקבלת טומאה [שהיין הוא אחד משבעת המשקים שמכשירים לקבלת טומאה], וכן הראשונים של מעשר. ואילו השלישים של תרומה והשניים של מעשר אינם נחשבים כיון, ואינם מכשירים לקבלת טומאה.⁽⁹³⁾

ותמהינן: **הכשירן** — דמאי? באיזה הכשר מדובר, שאם לענין קבלת טומאה, הרי אין הבדל אם הוא מים או יין, שהרי בין אי דמאי, אם הוא מים, **אכשורי מכשיר**, הוא מכשיר את האכל לקבלת טומאה. ובין אי דחמרא, אם הוא יין, **אכשורי מכשיר** לקבלת טומאה?!

ומשנינן: **לא צריכא**, הנפקא מינה אם הוא יין או מים, הוא באופן שתמדו במי גשמים. המים שנתן על השמרים היו מי גשמים, שעדיין לא חשב עליהם להשתמש בהם, ולא ירדה עליהם תורת משקין שיכשירו לקבלת טומאה הואיל ולא החשיבם. אבל יין, יש עליו תורת משקה גם ללא מחשבה.⁽⁹⁴⁾ ולכן, רק אם התמד הזה דינו כיון הוא מכשיר לקבלת טומאה.

ומקשינן: **וכיון דקא שקיל, ורמי לחו למנא**,

היין שבו אין כאן הקדש. אבל בקדושת דמים, עדיין הוא קדוש, שהרי יש לו דמים שאפשר למוכרו אפילו רק מחמת הקיוהא שבו או מחמת מראהו.

וכעין זה כתב הריטב"א, שכשהקדיש יין לנסכים אין דעתו אלא על היין הראוי לנסכים, ואידך אינו קדוש כלל אלא לחומרא בעלמא. אבל כשהקדישו לדמים, אסור לעולם, כי דעתו על כל מה שאפשר להוציא ממנו דמים. וסיים שכן פירש מורי. אבל מה אעשה שכל המפרשים חלוקים עלינו.

93. כתב הרשב"ם: וכל זה חומרא מדרבנן הוא, דמדאורייתא הכל נחשב כמים בעלמא.

וכעין זה כתב הרמב"ם, כי מה שנחשב יין לענין איסור נחשב גם לענין הכשר, מפני שהשוו

חכמים מדותיהם.

והתוס' רי"ד מפרש "לענין הכשירן", היינו הכשרן של תרומה ומעשר והקדש, כי מה שנחשב יין לענין תרומה, מכשיר את התרומה עצמה לקבלת טומאה וכן במעשר והקדש. שלא מסתבר שבגלל שהוא נחשב יין לגבי תרומה מחמת קדושתה, יחשב גם יין לענין הכשר זרעים. אלא ודאי רק לענין התרומה עצמה מדובר, שבגלל קדושתה הוא נחשב יין לגבה. ומכל מקום אינה אלא חומרא מדרבנן.

94. במים צריך שני דברים: שיחשיב אותם מתחילה שיהיו משקין. ואחר כך, שיהא ניחא ליה כשנוגעין באוכל. אבל בשאר משקין, די בכך שניחא ליה כשנוגעין באוכל, ואין צריך שיחשיב אותם מתחילה להיות משקה. תוס' ד"ה

הראשונים והשניים, (96) ואנו דנים עתה על המים השלישים של המי גשמים, מאחר שדינם כמים אינם מכשירים הואיל והאדם לא החשיבם מעולם. ורק המים השניים של תרומה והראשונים של מעשר בכחם להכשיר, הואיל ויש עליהם שם יין לענין איסורין.

אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אין אומרים קידוש היום בשבת ויום טוב אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח. ואפילו אם יש עליו שם יין לגבי ברכת בורא פרי הגפן, מכל מקום, לגבי קידוש שהוא מצוה, צריך שיהא עליו יותר חשיבות, שיהא ראוי לינסך על גבי המזבח.

והוינן בה: **למעוטי מאי?** איזה יין בא רב למעט, שדינו כיון לענין דרכה ואינו ראוי לינסך על גבי המזבח?

אילימא למעוטי יין מוגתו יין תירוש שלא תסס.

הרי מיד שהעביר את המי גשמים מהכלי שנטפו לתוכם אל הכלי של השמרים, **אחשביננהו**, החשיבם בכך, וירדה עליהם תורת משקין גם אם הם מים. ושוב אין נפקא מינה אם התמד הוא מים או יין.

ומתצינן: **לא צריכא, שנתמד מאליו.** מי הגשמים נפלו מעצמם לתוך השמרים, ולא היתה עליהם מחשבה כלל מצד האדם, לכן רק אם דינו כיון, הוא מכשיר לקבלת טומאה. (95)

ומקשינן: **וכיון דקא נגיד קמא קמא, אחשביננהו.** הואיל והוא משך את המים הראשונים והשניים מהתמד, הרי גילה דעתו שניחא ליה בירידת הגשמים לתוך השמרים, והחשיבם בכך. ואם כן שוב אין נפקא מינה אם הוא מים או יין?

ומתצינן: **אמר רב פפא:** מדובר שהאדם לא משך את המים מהתמד, אלא **בפרה שישותה ראשון ראשון.** שהפרה שתתה את המים

לא.

והרש"ש תמה, למה הוצרכו לידחק שדין היין שונה ממים? והרי בפשוטו היין בשעת דריכת הענבים, היה מחשבה לעשותם משקה.

ורבינו גרשום כתב, שזה חומר ביין מבמים, שיון חשוב, ולכן הוא מכשיר גם ללא מחשבה מתחילה.

והרמב"ן כתב, שהחילוק בין יין למים הוא בכך שביין ניחא ליה לאדם, ולכן התמד הראשון שהוא נחשב יין, ניחא ליה באותם גשמים שנפלו על התמד שהרי נעשה מהם יין. אבל מכאן ואילך, כיון שאין התמד אלא מים, דילמא לא ניחא ליה, לפיכך צריך מחשבה אחרת.

95. כתבו התוס' שלפי זה אין צריך להעמיד במי

גשמים אלא אפילו מים רגילים שכבר היתה עליהם מחשבה הרי כיון שנתערבו עם השמרים בטל מהם תורת משקה וצריכים מחשבה מחודשת [או שיהא עליהם דין יין]. תוס' ד"ה ונחמד.

96. כתב הרשב"ם, שלא היה יכול לתרץ שנשפכו המים מעצמם ראשון ראשון שאם המים לא נשתהו שם כלל אלא נשפכו מיד אי אפשר לדעת לעולם מהו תמד שני או שלישי.

והרמב"ן כתב, שאם נשפכו המים ותיקן את החבית או את הברזא [שהיו שם המים] גלי אדעתיה שניחא ליה בתמדים אחרים, ואם לא תיקן הרי גלי אדעתיה שלא ניחא ליה בהם, לכן נקט ששתתה הפרה.

והא תאני רבי חייא: יין מגתו לא יביא לניסוך על גבי המזבח [משום שנאמר "הסך נסך שכר לה"], משמע דוקא יין שמשכר, ואם הביא, כשר. (97)

וכיון דאם הביא כשר בדיעבד לגבי מזבח, אנן לגבי קידוש אפילו לכתחילה נמי יהא כשר, שהרי קידוש לא חמור כל כך כמו ניסוך המזבח.

צ-ב

ואם תרצה לומר שקידוש שוה לגמרי לניסוך המזבח, תיקשי, דאמר רבא בהדיא לגבי יין מגתו, שהוא כשר לכתחילה לקידוש: סוחט אדם אשכול של ענבים, דהיינו יין מגתו, ואומר עליו קידוש היום. (98)

ואלא שמא תאמר, שבא למעוטי את היין אשר בא מפיה ומשוליה של החבית, שאין מקדשין עליו הואיל ואין ראוי לניסוך על גבי המזבח.

והא תני רבי חייא: יין מפיה ומשוליה של החבית לא יביא לניסוך על גבי המזבח, בגלל הקמחין שיש על פי החבית, ובגלל השמרים שבשולי החבית. ואם הביא, כשר.

ואם כן, לגבי קידוש מותר אף לכתחילה!?

ואלא שמא תאמר, שבא למעוטי יין כושי שחור, בורק לבן ורע, היליטון, יין מתוק וחלש מאוד, של מרתף, כלומר סתם יין שלא נבדק, ושמא הוא קוסס [שהתחיל להחמיץ], (99) של צמוקים שעשה מהם יין. (100)

והא תניא על כל היינות הללו: בכולן לא יביא למזבח, ואם הביא כשר.

ואלא שמא תאמר, שבא למעוטי יין קוסס, (101) מזוג, שהוסיפו עליו מים, מגולה, ויש חשש שמא שתה ממנו נחש, ושל שמרים, תמד, ושריחו רע.

והא תניא, לגבי כל היינות הללו: בכולן, לא יביא. ואם הביא, פסול. ולכן הם פסולים גם לגבי קידוש.

ולכן, דנה הגמרא: למעוטי מאי? על איזה מהפסולים הללו התכוון רב לומר שאין מקדשין עליו? (102)

97. שאינו לעכובא. אי נמי משום דכתיב "חסך נסך" לרבות אפילו אינו משכר. רשב"ם.

98. מרבא לבד היה יכול להקשות שמכשיר בהדיא יין מגתו אלא שהביא גם הברייתא דרבי חייא שמתוך שניהם מוכח שכל דבר שכשר לניסוך בדיעבד כשר לקידוש לכתחילה, ועל ידי זה יכול להקשות הקושיות דלהלן, מפיה ומשוליה, ויין כושי וכו'. תורת חיים.

99. והוא כשר בדיעבד. ואף שלקמן מבואר שיין קוסס פסול אף בדיעבד לנסכים. זה רק בודאי קוסס. אבל מספק אין לפוסלו בדיעבד. רשב"ם.

100. לא מדובר שנותן מים על גבי צימוקים שאם כן לא עדיף מיין מזוג שפסול אף בדיעבד. אלא שסוחט את הצימוקים ללא הוספת מים. חידושי ר"י ליפשיץ.

101. ופסול משום שאינו בכלל שכר וגם אינו ראוי להיות שכר, וגרע מיין מגתו שעל כל פנים סופו להיות שכר. וזה גם הטעם במזוג. רשב"ם.

102. ואין לומר שהוא סובר כרבי יוחנן שאם כן גם לענין קידוש הוי יין כשם שהוא נחשב יין לגבי תרומה שהרי אין חילוק בין קידוש לבין

אי למעוטי קוסם?

הרי פלוגתא דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי היא. שנחלקו ביין קוסס שהוא יין שהתחיל להחמיץ ויש לו כבר ריח של חומץ אך טעמו עדיין יין. ורבי יוחנן סובר שהוא יין גמור, ורבי יהושע בן לוי סובר שהוא חומץ, ואפילו בורא פרי הגפן אין מברכין עליו אלא שהכל.

ואם התכוון רב ליין קוסס, ובא לפסוק כרבי יהושע בן לוי, היה צריך להשמיענו שאפילו שהכל מברכין עליו.

אי למעוטי מזוג?

הרי אדרבה, עליוי עלייה. הוא משביח את היין על ידי המיזוג לענין קידוש!

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: אף על פי שנחלקו חכמים ורבי אליעזר במסכת ברכות [ג ב] ביין שאינו מזוג, שלדעת רבי אליעזר מברכים עליו בורא פרי העץ, וחכמים

סוברים שמברכים עליו בורא פרי הגפן, מורים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה [קידוש וברכת המזון], שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים.⁽¹⁰³⁾ כי בלי המים הוא חזק מידי, ואינו משובח כל כך.⁽¹⁰⁴⁾

ואיך אפשר לומר שרב בא לפסול יין מזוג לקידוש.

אי למעוטי יין מגולח?

הרי פכנה היא שמא שטה ממנו נחש והכניס בו ארס, וגם בלי קידוש אסור לשתותו, ולא היה צריך רב לומר שאין מקדשין עליו.

אי למעוטי יין של שמרים —

חיבי דמי?

אי דרמא תלתא ואתא ארבעה, שנתן על השמרים שלש כוסות מים ויצאו ארבעה כוסות תמד.

דברים נאמרו בכוס של ברכה, ואחד מהם שיהא חי. היינו שהכוס יהיה שלם ולא שבור כמו שאמרו בכלים שבירתן זו היא מיתתן.

ורש"י מפרש שם בברכות שחי היינו שיתן את היין כשהוא חי לפני חזיגתו לתוך הכוס שמברכים עליו ורק אחר כך ימזגנו, ולא יעבירונו לכוס אחר אחר המזיגה.

ור"מ מפרש, שחי היינו מזוג ולא מזוג שיהא מזוג רק עם מעט מים. ובאמצע ברכת המזון בברכת הארץ יוסיף עוד מים עד שימזגנו כראוי. תוס' ד"ה עד.

104. בינות בבימיהם שהיו חזקים והיו נוהגים להוסיף מים פי שלש מהיין. רשב"ם.

שאר דיני היין אלא בדבר שהוא מאוס משום "הקריבהו נא לפחתך". רשב"ם.

ורבינו יונה כתב, כיון שלרבי יהושע בן לוי הוי חומץ אפילו לענין ברכת בורא פרי הגפן פשיטא שאפילו לרבי יוחנן אין להכשירו לענין קידוש.

ועוד מבאר שאם היה סובר כרבי יוחנן היה צריך להשמיענו בתחילה שמברכין עליו בורא פרי הגפן שאין הדבר פשוט שהרי רבי יהושע בן לוי חולק גם לענין ברכה. ומזה שאמר אין אומרים קידוש אלא על היין הראוי לנסך, משמע שמדובר בדבר שידוע שהוא יין אלא שאין ראוי לניסוך על המזבח.

103. ומה שאמרו במסכת ברכות [נא א] עשרה

הרי חמרא מעליא הוא וכשר לקידוש!

אי דרמא תלתא ואתא תלתא, שנתן שלש כוסות מים ויצאו שלש כוסות וחצי תמד.

הרי פלוגתא דרבנן ואחרים היא. אם דינו כ"יין או לא. וקיימא לן כרבנן שדינו כמים, ואפילו בורא פרי הגפן לא מברכים עליו. ומדוע היה צריך רב לומר שאין מקדשין עליו?

ומסקינן: אלא למעוטי יין שריחו רע, שמברכים עליו בורא פרי הגפן לפי שיין גמור הוא, אך אין מקדשין עליו בגלל שהוא מאוס שהיה מונח בכלי מאוס והסריח קצת.

ולא בא רב לומר, שכל היינות הפסולין למזבח יפסלו גם לקידוש. אלא רק זאת, שיין נקי וראוי למזבח מחמת נקיותו כשר לקידוש, ואילו יין שמאוס, ואינו ראוי למזבח משום "הקריבהו נא לפחתך", פסול גם לקידוש מאותו הטעם.⁽¹⁰⁵⁾

ואיבעית אימא, לעולם בא רב למעוטי יין

מגולה. ומה שהקשינו הרי סכנה היא, יש לתרץ, שבא רב לומר: ואף על גב דעבריה במסנת, שסינן את היין, וברבי נחמיה, הסובר שבכגון זה אין בו סכנה, והוא מותר בשתיה משום שהארס של הנחש צף ונשאר במסנת, אפילו הכי הוא פסול למזבח, משום שנאמר על המקריבים קרבן שהוא חולה [מלאכי א ח] "הקריבהו נא לפחתך [לאדוניך] חירצך או הישא פניך"? הרי שכל דבר מגונה אסור לקרבן. ולפיכך גם היין המגולה אינו ראוי לינסך על גבי המזבח.

והוא הדין שאין מקדשין עליו.

בעא מיניה רב כהנא חמור חמיו דרב משרשיא מרבא: חמר חורייין יין לבן, מהו שיהא כשר לנסכו על גבי המזבח?⁽¹⁰⁶⁾

אמר ליה רבא: נאמר במשלי [כג לא] "אל תרא [אל תתן בו ענין] יין כי יתאדם". לפי שהוא משכר יותר מדי, הרי שיין אדום משכר. ובנסכים נאמר "הסך נסך שכר לה". ולכן יש להעדיפו לניסוך המזבח.⁽¹⁰⁷⁾

ד"ה חמר.

107. כך מפרש הרשב"ם, שהנידון בגמרא רק לענין נסכים. אבל לענין קידוש פשיטא שמקדשין על יין לבן.

והרמב"ן כתב, שהבעיא היתה לענין קידוש שעל זה מדברת הסוגיא, או שבין לקידוש ובין לנסכים, שאם רק לנסכים היתה הגמרא צריכה לומר "מהו לנסכים". ועוד, שהרי הגמרא פושטת מ"אל תרא יין כי יתאדם" משמע שאין נקרא יין אלא האדום ואף לקידוש ואפילו בדיעבד.

והובאה דעת הרמב"ם בשו"ע אורח חיים סימן רעב סעיף לפסול יין לבן לקידוש.

105. ולכן אפשר לקדש על יין מזוג וקוסס אף שהם פסולים לנסכים, משום שאין בהם גריעות בגופן שיהא בהם שום בזיון בהקרבתן אלא שלנסכים צריך שיהא יין משכר, אבל לענין קידוש אין בהם שום חסרון. רשב"ם ונמוקי יוסף.

106. הרשב"ם מפרש, דהיינו יין בורק שאמר לעיל שלכתחילה לא יביא ואם הביא כשר. ולא שמע מהברייתא דלעיל ולכן נסתפק.

והתוס' כתבו שחורייין גרוע יותר מבורק, שהבורק לבן רק קצת ומבהיק ודומה קצת לאדומית לכן אם הביא כשר. אבל חורייין לבן יותר מדאי ולכן הוא פסול אף בדיעבד. תוס'

שנינו במשנה: המוכר לחבירו קנקנים בשרון, מקבל עליו עשר פיטסות למאה.

תאנא: פיטסות נאות ומגופרות, שאינו צריך לקבל עליו כדים שבורים ורעועים ממש ואפילו לא אחד מהם, אלא כדים נאים כשאר כדים, אלא שהם שבורים קצת והגפרית סותמת את השבר, ואפשר להשתמש בהם קצת, אולם אינם מתקיימים הרבה זמן. ומאחר שאינם שבורים ממש, מקבל עליו עשר מתוך מאה.

מתניתין:

המוכר יין לחבירו והחמיץ, אינו חייב

באחריותו המוכר אינו צריך להחזיר לו את כספו, כי בשעה שהוא מכר לו, היה יין, ורק לאחר מכן הוא החמיץ.

ואם ידוע שיינו מחמיץ תמיד הרי זה מקח טעות. (108)

ואם אמר לו המוכר: יין מבושם (109) **אני צא-א מוכר לך,** יין משובח שרגיל להתקיים זמן רב, **חייב להעמיד לו עד עצרת,** שיתקיים עד חג השבועות. שמאז ואילך היין מתקלקל מהחום ואפילו הוא מבושם. (110)

שיקבל עליו אפילו אם יחמיץ היין מחמת סיבה כגון בגלל חום או טלטול וכדומה ולכן הוא דומה לרביית. אבל כאן מדובר שהחמיץ מאליה ואיגלאי מילתא למפרע שלא היה ראוי להתקיים מתחילה ולכן הוי מקח טעות ואין בזה חשש רבית. תוס' ד"ה ואם ושם ד"ה אי.

109. אולי צריך לומר מבוסם בס' מלשון מחייב איניש לבסומי בפוריא דהיינו לשון שכרות. ורצה לומר יין חזק המשכר שמתקיים יותר. רש"ש.

110. הקשו תוס' שהרי המשנה מדברת בקנקנים דלוקח כמבואר בגמרא ואם כן גם אם אמר לו יין מבושם יכול המורד לטעון שהקנקנים גרמו להחמיץ. וכן לרב חייא בר יוסף שסובר שמזלו של בעל היין גורם להחמיץ יכול המוכר לטעון מזלך גרם?

ותירצו שבאמת אם היה מחמיץ אין המוכר חייב באחריותו אלא שהמשנה מדברת לענין לכתחילה שחייב ליתן לו יין שיתקיים עד העצרת. תוס' ד"ה מבושם.

והרמ"ה כתב, שמדובר בקנקנים דמוכר ובאה

והקשה הרמב"ן לשיטתו, אם כן, מדוע כשר יין כושי והרי אינו אדום? ותיירץ, ששחור אדום הוא אלא שלקה. ועוד, שכושי אינו שחור גמור.

108. הקשו תוס' מהגמרא בבבא מציעא [סד א] שמותר לאדם לשלם עבור חבית יין ולהתנות עם המוכר שאם יתייקר היין או יוזל יהא ברשות הלוקח ואם יחמיץ ישאר ברשות המוכר ואין בזה חשש רבית. ומה החידוש שהרי משנה מפורשת היא כאן שאם ידוע שיינו מחמיץ הרי זה מקח טעות למרות שאם היה מתייקר או הוזל היה ברשות הלוקח ולמה בכלל הוא צריך להתנות שהרי מבואר בגמרא לקמן שבקנקנים דמוכר אפילו שהיה בבית הלוקח זמן רב ואחר כך החמיץ הרי זה מקח טעות. ואפילו למאן דאמר בגמרא שמזלו של בעל היין גרם, קשה מהגמרא שם שמקשה אים מותר להתנות והלא קרוב לשכר ורחוק להפסד הוא ואסור משום רבית. והרי אם התנה הלוקח שאם יחמיץ יהא ברשות המוכר לא שייך לומר שמזלו גרם ואם כן הוי מקח טעות לכל הדיעות ומה שייך רבית? ותירצו שהגמרא שם מדברת ביין שהיה ידוע שראוי להתקיים ובכל זאת הוא מתנה עם המוכר

וישן, אם אמר לו המוכר: יין ישן אני מוכר לך, חייב לתת לו יין **משל אשתקד** משנה שעברה.

ומיושן, אם אמר לו: יין מיושן אני מוכר לך, חייב לתת לו יין **משל שלש שנים** היינו משנה שלפני אשתקד, שנמצאו שלש שנים יחד עם השנה שעומדים בה.

גמרא:

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא שנו ברישא של המשנה שהמוכר אינו חייב באחריות יינו

אלא בקנקנים דלוקה, שהלוקח העביר את היין לקנקנים שלו, ושם החמיץ, שאז יתכן שהקנקנים שלו גרמו להחמיץ, ולכן אין המוכר חייב באחריותו.⁽¹¹¹⁾ אבל אם היין נשאר **בקנקנים דמוכר**, **אמר ליה הלוקח למוכר: הא חמרך והא קנקנך!** שאפילו לאחר זמן רב יכול הלוקח לטעון למוכר שודאי בגלל הקנקנים שלך החמיץ היין, והמקח בטל.⁽¹¹²⁾

והוינן בה: **וכי קנקנים דמוכר, מאי הוי?** למה יפסיד המוכר? **לימא ליה** יאמר המוכר ללוקח: **לא איבעי לך לשהויי**. לא היית צריך להשאיר את היין כל כך הרבה זמן עד

המשנה להשמיענו שאם אמר לו יין מבושם הרי זה כאילו אמר לו למקפה שיין מבושם דרכו להתקיים עד העצרת.

ועוד כתב, שדוקא כשמכר לו קודם העצרת. אבל אם מכר לו אחר העצרת אינו חייב באחריותו אם נתקלקל לאחר מכן הואיל ובשעת מכירה היה היין מבושם. שאם לא כן לקתה מדת הדין, שאם ימכור לו יום אחד לפני העצרת אינו צריך להתקיים אלא יום אחד, ואם ימכור לו יום אחד אחר העצרת יצטרך להתקיים שנה שלימה.

111. ומכל מקום בסיפא שידוע שיינו מחמיץ אין לומר שכליו של הלוקח גרמו לכך, שאנן סהדי שהמוכר אשם שהיין רגיל להחמיץ. רשב"ם.

112. הרשב"ם מפרש, שהיין והכלים גרמו להחמיץ, משום שמלכתחילה בשעת הבציר כבר היה מקולקל אלא שלא היה ניכר הדבר עד שעת החימוץ.

ובדומה לזה כתב הראב"ד, שהנה תימה גדולה שלעולם יהא באחריות המוכר ואפילו

לזמן מרובה, וכי הקונה חטים או פירות מחבירו ולקו אחר אחר זמן מחזירן למוכר ואפילו הן עומדין עדיין בשקו של מוכר? וכן הקונה בהמה מחבירו ולקתה לאחר זמן כלום יחזירנה למוכר. ומה נשתנה דין היין משאר דברים, וכיון שאין עשוי שיתקלקל היין בשינוי העתים כמו בשאר דברים, ולמה יחזירנו למוכר?

ותירץ, קים ליה לרבי יוסי ברבי חנינא כי היין לא ישתנה אלא רק בגלל גריעות הנטיעה, כי אם הוא מנטיעה טובה לעולם יעמוד בטיבו, אלא אם כן אירע בו מקרה שמקלקל אותו כגון נדנוד או שינוי ברזא או ריח רע. וכשהוא משתנה בלא סיבה, הרי הוא מחמת גריעות הנטיעה מתחילתה. תדע, שאין לך דבר שמתיישן שנים הרבה וטעמו מוסיף והולך אלא היין, כי שאר הפירות ברוב הזמן מרקיבים ופוחתין, לפיכך כל שאר הפירות אם נתקלקלו אין חוזרין למוכר מלבד היין.

והרשב"א מבאר, כיון שאמר לו למקפה [כמבואר לקמן] הרי זה כאילו קיבל עליו אחריות להעמיד לו יין יפה שיתקיים כל זמן שהוא משתמש ממנו למקפה, וכמו שאמרו לענין

שיחמיץ! (113)

ומתריצין: **לא צריכא**, המשנה מדברת, בכגון **דאמר ליה הלוקח למוכר**, שהוא צריך את היין **למקפה**, להשתמש ממנו מעט מעט להטעים את המאכל, ולהכניס אותו לתוך התבשיל. (114)

והוינן בה: **ומאי דוחקיה דרבי יוסי ברבי חנינא**, מה ההכרח שלו **לאוקמא למתניתין**, להעמיד את המשנה דוקא **בקנקנים דלוקח**, ו**דאמר ליה הלוקח למקפה**.

לוקמא, יעמיד את המשנה אפילו **בקנקנים דמוכר**, ו**דלא אמר ליה למקפה**. שאז אפילו בקנקנים דמוכר אינו חייב באחריותו, משום שלא היה ללוקח להשהות את היין עד שיחמיץ?!

ומתריצין: **אמר רבא: מתניתין קשיתיה**, משום שהיה קשה לו הסיפא של המשנה, **דקתני "אם ידוע שיינו מחמיץ, הרי זה מקח טעות"**.

אמאי הוי מקח טעות? **לימא ליה המוכר ללוקח: אמנם היין שלי דרכו להחמיץ במשך הזמן, אך לא איבעי לך לשהויי**. לא היית צריך לחכות עם היין עד שיחמיץ.

אלא, לאו, שמע מינה, שהמשנה מדברת **דאמר ליה הלוקח למקפה**. ולכן אם ידוע שיינו של המוכר מחמיץ, הוא חייב באחריותו, שהרי הלוקח אמר לו בפירוש שהוא רוצה להשהותו. ואם כן, גם הרישא מדברת כשאמר לו למקפה. ולכן היה צריך רבי יוסי ברבי חנינא להעמיד את הרישא דוקא בקנקנים של הלוקח, שאז יתכן שהקנקנים שלו גרמו ליין להחמיץ.

ופליגא דרב חייא בר יוסף: רבי יוסי ברבי חנינא חולק עם רב חייא בר יוסף, שהוא סובר שהמשנה מדברת אפילו בקנקנים של המוכר, ובכל זאת המוכר אינו חייב באחריותו.

דאמר רב חייא בר יוסף: חמרא, מזלא דמריה גרים. מזלו של בעל היין הוא הגורם שהיין יחמיץ. ולכן אין הלוקח יכול לטעון למוכר שהקנקנים שלך גרמו להחמיץ, אלא שהמזל שלו, שהוא בעל היין, גרם להחמיץ.

שנאמר [חבוק ב ה] **"ואף כי היין בוגד"** [כלומר למה היין בוגד באדם ומחמיץ? משום] **גבר יחיר**. בגלל גאותו של האדם, שמרמה את האנשים ומתגאה בדברים שאין לו, לכן היין בוגד בו, שהוא מדה כנגד מדה, שאנשים סבורים שהוא יין ולבסוף הוא חומץ. (115)

יין מבושם ומבושל.

113. שאפילו לרב, הסובר לגבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן שהרי זה מקח טעות, זה משום שהולכים אחר הרוב ורוב אנשים קונים שוורים לחרישה ולא לשחיטה. אבל כאן, רוב אנשים קונים יין לשתיה מיד, ולא להשהותו לזמן רב. רשב"ם.

114. כתב רבינו יונה, מסתבר שאם החמיץ תוך הזמן שראוי להשתמש בו בני ביתו, חייב באחריותו אפילו לא אמר לו למקפה, שלגבי אותו הזמן נחשב כאילו אמר למקפה.

115. כך מפרש הרשב"ם. והמהרש"א מוסיף שהרשע נקרא חומץ והצדיק נקרא יין כמו

אמר רב מרי: האי מאן דיהיר, מי שמתגאה, אפילו אינשי ביתיה לא מיקבל. אפילו אשתו מבזה אותו.⁽¹¹⁶⁾

שנאמר [שם] "גבר יהיר ולא ינוח".

מאי "ולא ינוח"? שאפילו בנוח שלו, בביתו, הוא אינו מקובל.

אמר רב יהודה אמר רב: כל המתגאה בטלית של תלמיד חכם שלובש בגד שמיוחד לתלמידי חכמים,⁽¹¹⁷⁾ ואינו תלמיד חכם, אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא.⁽¹¹⁸⁾

דכתיב הכא "גבר יהיר ולא ינוח". וכתיב התם "אל נוח קדשך". משמע שלא יבוא בנוח של הקדוש ברוך הוא.⁽¹¹⁹⁾

ועוד מבאר, שהקדוש ברוך הוא שונא את המתגאה. וכיון שאין רוח המקום נוחה הימנו, גם רוח הבריות אינה נוחה הימנו, ולכן אינו מקובל אפילו על אנשי ביתו.

117. כמבואר לעיל [נז ב], שהטלית הוא מקטורן שעל כל הבגדים, וטלית של תלמיד חכם הוא שארכו מגיע עד לטפח מעל החלוק שמתחת [וכל שכן אם יותר]. וצניעות יתר הוא. ולגבי מי שאינו תלמיד חכם נחשב לגסות. רשב"ם.

118. מדה כנגד מדה, לפי שהוא מתגאה בטלית, ובמחיצה שאינה שלו. על כן אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא שאינו שלו. מהרש"א.

ובתורת חיים כתב, לפי שהוא משקר ומטעה את הבריות, לכן אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא, כדכתיב "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני".

119. והדמיון לליין הוא, משום שבכל דבר אפשר להכיר הרמאות במראית העין, חוץ מהיין, שאפילו יין גרוע נראה מבחוץ כמושבח עד שיטעמו ממנו ויעמדו על טיבו, כך מי שמתגאה בטלית של תלמיד חכם, ומראה עצמו כתלמיד חכם, אי אפשר לעמוד על טיבו עד שיבחנהו בכור בחינת השכל. חידושי גאונים בעין יעקב.

שאמרו "חומץ בן יין". והאיש הזה מראה עצמו טוב כיין, ובאמת הוא חומץ. ועל כן נענש גם יינו שהיה במראה טוב ונמצא חומץ.

וזה גם כוונת שמואל לעיל [צו ב] "חמרא אכתפא דמאריה שוואר", שמתיהר לטעון המצוות על שכמו ברמה שיראו הכל שהוא צדיק, ועל כן גם היין בוגד להיות חומץ.

ובעיון יעקב מבאר, על פי מה שאמרו במסכת תענית [ז א] שלכך נמשלה התורה לליין, כי מה יין אינו מתקיים אלא בפחות שבכלים [בכלי חרש ולא בכלי כסף וזהב], כך התורה אינה מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה. ואם כן, זה שהוא יהיר ושם את היין בכלי כסף וזהב, היין בוגד. ואפשר שעל זה נאמר אדם ניכר בכוסו, כלומר אם יינו מחמיץ.

116. שמתחילה נישאה לו כי סברה שהוא תלמיד חכם. ואחר שהכירה בו שאינו תלמיד חכם, הוא נקל בעיניה. מהרש"א.

ובחידושי גאונים מבאר על פי מה שאמרו חז"ל סימן לגסות הרוח עניות, ועוד אמרו "כד משלם שערי מכדא, נקיש ואתא תיגרא" [כאשר נגמרים השעורים מן הכד, ואין אוכל בבית, דופקת ובאה התיגרה לבית, לפי שהעניות מביאה לידי תיגרה בבית]. ואם כן, זה המתיהר, סופו שיבוא לידי עניות, ואפילו על בני ביתו אינו מקובל, אלא תהיה בו תיגרה מחמת העניות.

וקובעים ביניהם את שויה לפי השער העכשוי כאן, והמקבל עוסק במכירתה, והרוחים מתחלקים ביניהם בשוה.

הסחורה היא בבעלות שניהם, וכל ההפסדים כתוצאה מגניבה ואבידה, או מירידת ערכה של הסחורה, חלים על שניהם בשוה.

אמר רבא: **האי מאן דקביל חמרא אדעתא דממטי ליב לפרוותא דוול שפט.** מי שקיבל מבעל הבית יין למכור, והתנה עמו בעל הבית שאפילו אם היין יתייקר לא ימכרנו כאן, אלא יביא אותו למדינה פלונית, ששם מוכרים יין ביוקר, ושם ימכור אותו, **ואדמטי התב, זל.** ועד שהביאו לשם הוזל היין בכל מקום, וירד מהערך שהיה בשעה שקיבל את היין. **דינא הוא, דמקבל ליה.**

בעל הבית חייב לשאת בכל ההפסד של ירידת הערך של היין. כי מאחר שהוא לא הרשה לו למכור את היין כאן, והמקבל לא היה יכול ליהנות מהריוח במקרה של התייקרות, לכן הוא אינו צריך לשאת גם בנזק של ההוזלה. [למרות שהיא בבעלות שניהם לגבי הפסדים אחרים, כגון גניבה ואבידה].⁽¹²²⁾

אמר רבא: **האי מאן דזבין ליה חביתא דחמרא לחנוואה אדעתא לפבויה,**⁽¹²⁰⁾ המוסר חבית יין לחנוני כדי שימכור אותה בחנותו בשליחותו, והחבית נשארת בבעלותו של בעל הבית, ורק לאחר שימכור אותה החנוני יקבל בעל הבית את הכסף, והחנוני יקבל את שכר טרחתו⁽¹²¹⁾ ותקיף אפולגא או אתילתא, והחמיצה החבית כשהגיעה לחציה או לשליש, **דינא הוא, דמקבל לה מיניה.** על הבעל הבית לשאת בהפסד, כי לא שייך לומר כאן שמזלו של החנוני גרם לכך, שהרי אין לו חלק בה אלא כולה של בעל הבית. וגם הקנקנים הם שלו, ואי אפשר לומר שהקנקנים של החנוני גרמו להחמיץ.

ולא אמרין: **אלא דלא שני בברוא.** כל זה אמור רק כשהחנוני לא פתח ברו חדש בחבית, שאם כן, יתכן שהוא גרם בכך שהיין יחמיץ.

ולא אמרין: **אלא דלא מטא יומא דשוקא.** רק אם עדיין לא הגיע יום השוק. שאם כן, היה צריך למכור את החבית, וכיון שנתעצל ולא מכרה, הוא חייב לשאת בהפסד.

הנוהג הוא, שאדם מקבל מחבירו סחורה,

120. מלשון זולל וסובא, ומלשון סבאך מהול במים. ורצה לומר, להשקות לקונים מעט מעט. חידושי ר"י ליפשיץ.

121. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' כתבו, שלשון "דזבין" משמע שמכר לו מכירה גמורה. ואף על פי כן מקבל המוכר את הפסד ההחמצה משום שהיין היה בקנקנים של המוכר. ובא רבא להשמיענו, כיון שקנה ממנו על דעת שימכרנו בחנות, הרי זה כאילו אמר לו למקפה, שנתכוין שיתקיים עד שיגמור למכור את היין.

ולפי הלשון בגמרא לקמן, שרבא סובר כרב חייא בר יוסף, שמזלו של בעל היין גורם, צריך לומר שרבא כאן מדבר באופן שידוע שהיין של המוכר מחמיץ, והחידוש הוא כאמור, שזה כאילו אמר לו למקפה. תוס' ד"ה האי.

122. כך משמע מהרשב"ם. ורבינו יונה כתב בשם הרשב"ם, כיון שבעל העסק עיכב עליו שלא ימכרנו אלא באותו מקום, ומחמת שעיכב עליו ולא הניחו למוכרו כאן אירע שם אונס הוזל, וכיון שההפסד בא מחמת בעל העסק,

איבעיא להו: הוה חלא, אם החמיץ היין לפני שהמקבל הביא את היין לאותה מדינה, מאי? האם גם אז צריך הבעל הבית לשאת בכל הנזק או לא?

אמר ליה רב הלל לרב אשי: כי הואן בי רב כהנא, כשהיינו אצל רב כהנא, אמר לן: חלא לא! את הפסד ההחמצה לא מקבל עליו בעל הבית בלבד אלא שניהם ביחד, וכדעת רב חייא בר יוסף, שמזלו של בעל היין גורם להחמיץ, וכאן שניהם בעלי היין.

ודלא ברבי יוסי ברבי חנינא. שלדעתו רק בעל הבית צריך לשאת בנזק ההחמצה, שהרי הוא סובר שאפילו במוכר לגמרי צריך המוכר לשאת בהפסד של ההחמצה באופן שהקנקנים היו שלו, ובתנאי שהלוקח אמר לו שהוא צריך את היין למקפה. וכל שכן כאן, שאינה מכירה גמורה, והרי נשלמו כל התנאים: הקנקנים הם של המוכר, וגם המקבל אינו יכול למכור את היין מיד, אלא הוא חייב להמתין עד מדינה פלונית במצוות בעל הבית. והרי זה כאילו אמר לו למקפה.

ואיכא דאמרי: אפילו חלא נמי, אפילו את הפסד ההחמצה, גם כן מקבל עליו בעל הבית בלבד.

כמאן? ברבי יוסי ברבי חנינא. שאין הדבר תלוי במזל אלא במי שגורם להחמצה, וכאן המוכר גרם על ידי קנקניו.

שנינו במשנה: המוכר יין לחבירו ואמר לו: יין ישן אני מוכר לך, חייב ליתן לו יין משל אשתקד. ואם אמר לו: יין מיושן אני מוכר לך, חייב ליתן לו משל שלש שנים.

תאנא, שנה התנא בברייתא: ומיישן והולך עד החג. אם אמר לו "יין מיושן", הרי היין צריך להתקיים ולהתיישן עד חג הסוכות, שהוא זמן הבציר, שאז הוא גמר השנה השלישית שעומדים בה. שזוהי כוונת "מיושן", שיתיישן היין שלש שנים שלימות. ואם החמיץ היין קודם, חייב המוכר להחזיר את הכסף ללוקח.

מתניתין:

המוכר מקום לחבירו העומד לחתן את בנו, על מנת לעשות לו "בית חתנות" לבנו, או "בית אלמנות לבתו".

וכן קבלן המקבל מקום מחבירו, שקיבל על עצמו לבנות לחברו מבנה על שטח חברו, על מנת לעשות לו "בית חתנות" לבנו, שידור בו לאחר חתונתו, לפי שכך היה המנהג, שהאב היה בונה לבנו בית קטן סמוך לביתו, כדי שלא יגור בנו בבית חמיו וחמותו.

וכן אם קיבל עליו לבנות בשטחו של חברו **בית אלמנות לבתו**, בית שתדור בו בתו האלמנה לאחר שחזרה לבית אביה —

לפיכך אין המקבל חייב באחריות אותו אונס. והנמוקי יוסף מפרש, שקנה לגמרי את היין על דעת להביאו למקום שהיין יקר ולמוכרו שם, ובנייתים הוזל היין שם. הרי הקונה יכול לבטל את המקח, שהרי לא קנאו אלא על דעת שיוכל

למוכרו במקום היוקר. וזה דומה למה שאמרו במסכת קידושין [נ א], מי שמכר כל נכסיו על דעת לעלות לארץ ישראל ולבסוף נאנס ולא עלה, בטלה מכירת הנכסים. וראה עוד בריטב"א.

אם לא התנו ביניהם מהו גודל השטח והבית —

בונה הקבלן בית בגודל ארבע אמות על שש אמות, דברי רבי עקיבא.

רבי ישמעאל אומר: רפת בקר היא זו! ואינה ראויה לדירת אדם, אלא צריך לבנות את הבית יותר גדול.

הרוצה לעשות רפת בקר — בונה ארבע אמות על שש. והגמרא תבאר את הבבא הזאת, ומי אמרה, רבי עקיבא או רבי ישמעאל.

קבלן המתחייב לבנות לחבירו "בית קטן", כגון שחבירו אמר לו בנה לי בית סתם, ולא פירש לו באיזה גודל, שאז יד הקבלן על העליונה, ויכול לבנות לו בית קטן ביותר, בונה שש אמות על שמונה אמות.⁽¹²³⁾ כי היות שלא אמר לו שיבנה בית חתנות אלא בית סתם, התכוון שיבנה את הבית לעצמו. ולכן הוא צריך להיות יותר גדול מבית חתנות.⁽¹²⁴⁾ ⁽¹²⁵⁾

ואם פירש לו שיבנה לו בית גדול, בונה שמונה אמות על עשר אמות.

123. כתבו התוס', שהוא הדין בחלוקת ירושה או שותפות, אין חולקין עד שיהא לכל אחד לפחות שש אמות על שמונה אמות כמדת בית קטן. תוס' ד"ה רבי ישמעאל.

אבל הראשונים הביאו מהגמרא במסכת סוכה [ג ב], שכל בית שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות שמו בית. וכתבו לחלק, שאמנם לענין חלוקת ירושה ושותפות הוא נחשב לבית, וכן לענין מי שמוכר לחבירו בסתם בית שבנוי כבר, יכול לתת לו בית של ארבע על ארבע, אבל בסוגייתנו, שמדובר בה באדם שבא לבנות לכתחילה בית, הוא אינו טורח לבנותו בשיעור כה קטן, שהרי מכל מקום דירה סרוחה היא.

124. שלבית חתנות די בבית קטן, לפי שהחתן משתמש גם בבית חותנו הסמוך, אלא שהוא רוצה שיהא לחתנו חדר מיוחד לעצמו, ולכן די לו בחדר קטן. עליות רבינו יונה.

125. כך מפרש הרשב"ם, שבבא זו נאמרה לדברי הכל. והראשונים גורסים בתחילת המשנה "המוכר מקום לחבירו לעשות לו בית". וכתב הר"ן, שהר"י מיגש מפרש שאין חילוק בין בית

סתם לבית חתנות. ולדברי רבי עקיבא בשניהם השיעור הוא ארבע על שש. והסיפא בבית קטן הוא דברי רבי ישמעאל בלבד, שאמר לרבי עקיבא, רפת בקר היא זו, אלא אין לך בית קטן פחות ממש על שמונה. דהיינו, שגם בית תחנות וגם בית סתם, שיעורם שש על שמונה.

וגם לפי הלשון בגמרא שהרוצה לעשות רפת בקר רבי עקיבא אמרה, לא קשיא על סדר המשנה, שרישא רבי עקיבא, ואחר כך רבי ישמעאל, ושוב רבי עקיבא, ואחר כך רבי ישמעאל. שיש לומר שגם לפי שיטה זו אין הכוונה שרבי עקיבא ממש אמרה, אלא שרבי עקיבא מודה בה. שרבי ישמעאל אומר לרבי עקיבא, הרי אתה מודה שהרוצה לעשות רפת בקר עושה ארבע על שש, ואם כן בית קטן צריך להיות יותר גדול, שש על שמונה.

ונקטינן להלכה כהלשון הזה בדעת רבי עקיבא. דקיימא לן גם שהלכה כרבי עקיבא. ונמצא שבין ברפת בקר בין בבית חתנות ובין בבית סתם, השיעור הוא ארבע על שש.

והרמב"ן מפרש את המשנה, שהמוכר מקום לחבירו לעשות לו בית סתם אינו חייב ליתן לו אלא שטח בשיעור של בית חתנות, כי היות

ואם אמר לו שיבנה לו "טרקלין", **בונה עשר** אמות **על עשר** אמות. לפי שהטרקלין מיועד למושב שרים ולא לדיוור, ולכן הוא צריך להיות גדול ומרובע.

ובכל הבתים הללו, צריך שיהא **רומו**, גובהו של הבית, באופן יחסי לשטחו של הבית, **כחצי ארכו וכחצי רחבו** ביחד. דהיינו, שבית החתנות צריך שיהא גובהו חמש. ובית קטן, שבע. ובית גדול, תשע. וטרקלין, עשר.

ראיה לדבר שכן הוא שיעור היחס בין גובה

הבתים לבין שטחם, ממה ששנינו: **רבן שמעון בן גמליאל אומר**: היחס בין שטח הבית לגובהו צריך להיות **כבנין ההיכל**, כיחס שבין השטח לגובה בהיכל של בית המקדש, שהיה אורכו של ההיכל ארבעים⁽¹²⁶⁾ ורוחבו עשרים, וגובהו שלשים.⁽¹²⁷⁾ דהיינו כחצי אורכו וכחצי רחבו.

גמרא:

והוינן בה: **למה לי למיתנא**, מדוע חילק

וקרקע בחזקת בעליה עומדת, יכול המוכר לומר ללוקח כסבור הייתי שאתה מתכוון לבית חתנות, ואילו התכוונת לבית גדול מזה היה עליך לפרש. וכן במקבל מקום מחבירו לבנות לו בית סתם, הרי הוא כמקבל לבנות בית חתנות.

ובסיפא בבית קטן, היינו כשאמר לו בפירוש שהוא רוצה לבנות לעצמו בית קטן, צריך לעשותו שש על שמונה.

והרשב"א הקשה עליו, האין יתכן שרבי עקיבא יסתם לשונו, שברישא וסיפא נאמר אותו לשון של "בית", וברישא הכוונה לבית סתם ובסיפא הכוונה לבית לעצמו, והרי העיקר חסר מן הספר.

ועוד, אין יתכן שהבית הקטן בשיעורו נקרא בית סתם, ואילו הבית הגדול ממנו נקרא בית קטן?

והריטב"א הקשה, הרי סתם הבונה בית אינו דעתו לבית חתנות, שהוא דבר שאינו שכיח, ורק מי שצריך לכך בונהו, ומדוע יוכל לטעון לו שהתכוונת לכך?

ויש מהראשונים שביארו גם לפי גירסא זו כפירוש הרשב"ס, שהמוכר מקום לחבירו לעשות לו בית, היינו בית חתנות לבנו, כמו שמסיים במקבל מקום מחבירו.

126. מלבד בית קדש הקדשים, שהיה עוד עשרים אמה, וביחד ששים אמה אורך.

127. היינו בבית ראשון, דאילו בבית שני היה גובהו ארבעים.

והקשה התוספות יום טוב, מדוע לא נלמד מהבית השני שהגובה צריך להיות יותר מחצי ארכו וחצי רחבו?

ותירץ, שאין לנו ללמוד אלא מהפחות מבין שני הבתים.

והגר"א במשניות כתב, שגם בבית שני היה רומו כחצי ארכו וחצי רחבו, לפי שבבית שני לא היתה מחיצה מפסקת בין ההיכל ובין קדש הקדשים כבבית ראשון, ונמצא שהיה אורכו של ההיכל והקדש קדשים ביחד ששים ורחבו עשרים. ולכן היה גובהו ארבעים, כחצי ארכו וחצי רחבו.

וכתב עוד, שבזה מיושב גם מה שלכאורה קשה, מה הראיה מהיכל? דלמא מעשה שהיה, כך היה, ולא שזה לעיכובא שיהא גובהו כחצי ארכו וחצי רחבו? אלא, שאם לא היה לעיכובא, לא היו משנים את הגובה בבית שני מבית ראשון.

ועוד כתב, שזו היתה טענת רבן שמעון בן גמליאל, שאין ללמוד מההיכל, שהרי קדש

ולכן נקטה המשנה לגבי הבת שהוא בונה לה בית אלמנות שהרי כל עוד היא נשואה, היא אינה גרה ליד אביה בגלל בעלה, שלא יגור ליד חותנו וחותנתו. ומאידך, לגבי הבן לא נקטה המשנה שהוא בונה לו בית ארמלות, כי גם לפני שנתאלמן הבן הוא לא היה גר אצל חמיו אלא אצל אביו.

כדכתיב בספר בן סירא: (129) "חבל שקלתי בכף מאזנים, ולא מצאתי דבר שהוא קל, פחות ערך, מסובין" (130).

וקל מסובין, דבר שהוא פחות יותר, חתן

התנא בלשונו בין בנו לבתו, ונקט התנא דוקא את הלשון "בית חתנות" לבנו, ו"בית ארמלות" לבתו?

ליתני, מדוע לא ישנה התנא לגבי בנו ובתו בשוה, "בית חתנות" לבנו ולבתו, ו"בית אלמנות" לבנו ולבתו?

ומתצינן: מלתא אגב אורחא קא משמע לן, התנא במשנה רוצה להשמיענו בדרך אגב, דלא דרכא דחתנא למידר בי חמות. שאין דרך החתן לגור ליד חמיו, משום חשד, שמא יאמרו עליו שהוא מקלקל עם חמותו. (128)

חיצוניים. מכל מקום, אינו ממש כספרי מינים, שלא אסרו אלא לעשות ממנו קבע. אבל ראוי לעיין בו לפעמים ללמוד ממנו חכמה ומוסר.

130. א. המהרש"א מפרש על פי השיטה שבעל חוב יכול לשלם סובין אפילו כשיש לו מעות [ראה תוס' לעיל צב ב, בד"ה אין]. ועל זה קאמר שאין לך קל ומורה היתר לעצמו מלשלם סובין, שמשלם רעה תחת טובה שעשה עמו חסד והלוה לו מעות בשעת דחקו. וקל ממנו, חתן הדר בבית חמיו, שהוא גזול ממון חמיו ומורה לעצמו היתר שהוא צדיק כיעקב, שנתברך בית לבן בגללו. וקל ממנו, אורח מכניס אורח, כי הוא סבור שלא רק שבעל הבית נתברך בגללו כענין שאמרו "יותר ממה שבעל הבית עושה עם האורח, עושה האורח עם בעל הבית", אלא הוא מביא עוד אורחים, כדי שגם הם יביאו ברכה לבעל הבית. והכתוב אומר "מברך רעהו בקול גדול, קללה תחשב לו". לפי שיש בהם שאינם מהוגנים. וקל ממנו, משיב דבר בטרם ישמע, שלפעמים הוא קולע אל המטרה ומשיב תשובה נכונה בטרם ישמע את דבריהם, ומעתה הוא מתברך בלבבו שהוא מהיר בחכמה, ומשיב גם לאחרים בטרם

הקדשים היה גובהו שלשים, למרות שארכו ורחבו היה רק עשרים [בבית ראשון שמחיצה הפסיקה בין ההיכל לקדש הקדשים]. ותנא קמא סבר, שקדש הקדשים היה גובהו רק עשרים, כפשוטו של מקרא המובא בגמרא, כדי שיהא גובהו כחצי ארכו וחצי רחבו.

וקושיית הגמרא בסתירת המקראות היא רק לדברי רבן שמעון בן גמליאל, הסובר שגובה קדש הקדשים היה שלשים.

ומיושבת בזה קושיית התוס' בד"ה כי על רש"י, שכתב בפירושו בספר מלכים שקדש הקדשים היה נמוך מההיכל עשר אמות, שפירש כן לפי האמת לתנא קמא.

128. הגמרא בפסחים [קיג א] אומרת: הוי זהיר באשתך מחתנה הראשון. משתי סיבות: משום חשד. ומשום ממון, שהיא מבוזזת את ממוןך בשבילו. וכתב הרשב"ם, שהוא הדין בכל החתנים, אלא שמהראשון צריך חמיו ליזהר יותר.

129. כתב הריטב"א: אף על פי שבגמרא בסנהדרין [ק ב] קראו לספר בן סירא ספרים

הדר בבית חמיו⁽¹³¹⁾.

וקל מחתן — אורח מכנים אורח. שדיו בכך שבעל הבית מארח אותו, והוא מביא עמו עוד אורח.

וקל מאורח — משיב דבר בטרם ישמע. שנאמר במשלי [יח יג] "משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה".

שנינו במשנה: רבי ישמעאל אומר: רפת בקר היא זו. הרוצה לעשות רפת בקר בונה ארבע אמות על שש.

והוינן בה: "רפת בקר" מאן קתני לה מי מהתנאים, רבי ישמעאל או רבי עקיבא אמרו את הדין של "הרוצה לעשות רפת בקר"?

ומשנינן: איכא דאמר: רבי ישמעאל קתני לה.

ואיכא דאמר: רבי עקיבא קתני י לה. והכי קאמר ליה לרבי ישמעאל: אף על פי שאתה טוען שבשיעור כה קטן רפת בקר היא שהרי הרוצה לעשות רפת בקר בונה ארבע אמות על שש, מכל מקום זהו השיעור גם לבית חתנות, כי פעמים שאדם עושה דירתו כרפת בקר.

ואיכא דאמר: רבי ישמעאל קתני לה. והכי קאמר: שבתחילה הוא אומר "רפת בקר היא זו" ולאחר מכן הוא מפרש דבריו: שהרי הרוצה לעשות רפת בקר עושה ארבע אמות על שש ואיך יתכן שבית חתנות יהיה בשיעור כזה?

ולפי דיעה זו רבי עקיבא סובר שרפת בקר שיעורו קטן מארבע על שש. ובשניהם נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל, גם בבית חתנות וגם ברפת בקר. אלא שרבי עקיבא מפרש רק את שיעורו של בית חתנות ואילו ברפת בקר לא פירש מה שיעורו. ורבי

ישמע את שאלותיהם. ואמר הכתוב, שאין זה נחשב לו חכמה מה שכיוון פעם אחת אל האמת. אלא נחשב לו לאיולת מה שהשיב בטרם שמע. ומכאן ולהבא, אם ישיב בטרם ישמע, תהיה לו כלימה, כי לא יכוון עוד אל האמת כמו שקרה לו פעם אחת כסומא בארובה.

ב. התורת חיים מבאר: הכל שקלתי בכף מאזנים ולא מצאתי דבר שהסברא נותנת שהוא טוב, והוא אדרבה, גרוע מאוד, כמו סובין, דמסתבר שהם טובים לאכילה כיון שהם באים מקמח הטוב והיפה, ובאמת גרועים הם בתכלית, כמו שאמרו בתחילת הפרק "ממרי רשוותך, פארי אפרע". וקל מסובין, חתן בבית חמיו. שלכאורה, כיון שחמיו נתקרב אליו ונתן לו בתו, מסתבר שטוב לו שידור אצלו בביתו להיות

קרוב לו תמיד. ובאמת דבר גרוע הוא מאוד, משום חשד חמותו. וקל מחתן, אורח מכנים אורח, שלכאורה, כיון שבעל הבית זה חביבים עליו אורחים, שהרי הזמינו והכניסו לביתו, יפה עשה מה שהכניס אורח אחר עמו, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד כי היות ולא הזמין את האורח האחר, הוא מקפיד עליו על שהכניסו ללא רשותו. וקל מאורח, משיב דבר בטרם ישמע, שלכאורה מסתבר, כיון שהשואל חפץ שישביב לו, נמצא שיפה עשה מה שהשיב לו מיד טרם שגמר דבריו, ובאמת דבר גרוע הוא מאוד, שחבירו מקפיד עליו, שסבור שלא הבין את השאלה.

131. הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה [כא טו]

ישמעאל מפרש את שיעורו של רפת הבקר ואינו מפרש את שיעורו של בית חתנות.

שנינו במשנה: **טרקלין עשר על עשר.**

והוינן בה: **מאי טרקלין?**

ומשנינן: **קובתא בי וורדי** שעשוי חלונות כמו קובה של זונות ונותנים שם וורדים לנוי להסתכל עליהם.

תאני: **וקנתיר**, מי שקיבל עליו לבנות קנתיר צריך לבנותו **שתיים עשרה אמה על שתיים עשרה אמה.**

והוינן בה: **מאי קנתיר?**

ומשנינן: **תרביץ אפרני** חצר גדולה שלפני ארמון השרים (132).

שנינו במשנה: **רומו כחצי ארכו וכחצי רחבו ראיא לדבר רבן שמעון בן גמליאל אומר כבנין חיכל.**

והוינן בה: **"ראיח לדבר" מאן קתני לה האם זה תחילת דברי רבן שמעון בן גמליאל. או שמאחר שהוא נאמר לפני דברי רבן שמעון בן גמליאל הרי שהתנא קמא אמר זאת ורבן**

שמעון בן גמליאל חולק עליו? (133)

ומשנינן: **איכא דאמר: רבן שמעון בן גמליאל קתני לה. והכי קאמר: ראיח לדבר מנין שגובה הבית צריך להיות כחצי ארכו וכחצי רחבו? אמר רבן שמעון בן גמליאל: הכל כבנין החיכל.**

ואיכא דאמר: תנא קמא קתני לה שהתחיל התנא קמא לומר שיש ראיח לדבר ורבן שמעון בן גמליאל הפסיקו באמצע דבריו ואתמוהי קא מתמה, והכי קאמר ליה [לתנא קמא]: **ראיח מנין?! מבנין חיכל?! אטו כולי עלמא כבנין חיכל עבדי וכי כל הבתים בונים אותם כבנין החיכל שהוא חשוב? שמאחר שהחיכל היה גובהו כחצי ארכו וכחצי רחבו, הרי שבית רגיל די שיהא פחות בגובהו.**

תניא: אחרים אומרים: רומו כקורותיו גובה הבית צריך שיהא כאורך הקורות שנתונות לרוחב הבית.

והוינן בה: **ולימא: רומו כרחבו** שהגובה כרוחב הבית עצמו, ומדוע צריך לתת השיעור באורך הקורות?

ומשנינן: **איבעית אימא: ביתא מעילאי**

ומתרצת הגמרא, שבכל זאת לאו אורח ארעא הוא, למרות שאין איסור בדבר. פני שלמה.

132. ונקרא חרבץ לפי שמרביצין [נותנים שם מים] תמיד כדי שלא יהא אבק. רשב"ם.

133. ועוד, שלא אמר "מבנין החיכל", אלא "כבנין החיכל", משמע שאין זה המשך לראיח לדבר. רשב"ם.

כתב, שאסרו חכמים על האיש שידור בבית חמיו. וכתב על זה הראב"ד, שאם ייחד לו בית למשכב, מותר.

ולכאורה קשה עליו מסוגייתנו שאף שיש לחתן בית מיוחד, אסור לו לדור עם חמיו?

ויש לומר, שאדרבה, מכאן למד הראב"ד את דינו. כי לכאורה קשה, מה הסלקא דעתך של המקשה, וכי לא ידע שאסור לחתן לדור ליד חמיו? אלא ודאי, שבחדר מיוחד אין איסור.

משני צידי הארון [מלבד הכרובים שעל הכפורת שעל הארון שעשה משה], וגובהן היה עשר אמות. נמצא שמשפתם ולמעלה היה רק עשרים אמה.

והוינן בה: **מאי קא משמע לן?** מדוע באמת חישוב הכתוב את הגובה משפת הכרובים ולמעלה, ולא מהקרקע דהיינו שלשים אמה?

ומשנינן: **הא קא משמע לן: למטה צט-א** מהכרובים **כלמעלה** מהם.

מה למעלה, כשם שמקום העשרים אמות שלמעלה מהכרובים, **אין משמש כלום,** אין בהם דבר והם חלל בלבד. **אף למטה,** אין **משמש כלום.** כך העשר אמות שלמטה מהכרובים כולם חלל. והארון והכרובים [של שלמה] אינם תופסים מקום כלל בדרך נס.

וזו כוונת הכתוב שעשרים אמה קומתו כלומר שכל שלשים האמה של הגובה הם כמו העשרים העליונים שלמעלה משפת הכרובים שהם כולם חלל.

והפסוק הזה **מסייע לרבי לוי**. דאמר **רבי לוי**, **ואיתימא רבי יוחנן:** דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון וכרובים אינו מן המדה. אינם ממעטים כלום ממדת החלל של קודש הקדשים.⁽¹³⁴⁾

תניא נמי הכי: ארון שעשה משה, יש לו

רווח הבית מלמעלה רחב יותר לפי שהקיר הוא רחב מלמטה והולך ונעשה צר כלפי מעלה כדי שיחזיק יותר מעמד. ולכן נתנו שיעור באורך הקורות דהיינו ברוחב הבית מלמעלה.

ואיבעית אימא: משום דאיכא בי כווי שהרוחב כולל גם את החלונות דהיינו מקום כניסת הקורות בקיר.

רבי חנינא נפק לקרייתא יצא לעיירות רמו ליה הקשו לו בני העיירות קראי אהרדי שהמקראות סותרים זה את זה?

כתיב במלכים [א ו ב] **"והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו, ועשרים רחבו, ושלושים אמה קומתו"**. הרי שגם בית קדשי הקדשים שהוא נכלל בתוך הששים אמה, היה גובהו שלשים אמה.

וכתיב [שם פסוק כ] **"ולפני הדביר [לפנים ממחיצת בית קדשי הקדשים דהיינו קדשי הקדשים עצמן] עשרים אמה אורך ועשרים אמה רוחב ועשרים אמה קומתו"**. הרי שגובה בית קדשי הקדשים היה רק עשרים אמה?

אמר לחו רבי חנינא: **כי קא חשיב,** העשרים אמה נמדדים **משפת כרובים ולמעלה,** שבבית המקדש שבנה שלמה היו שני כרובים עומדים על הקרקע בקדש הקדשים

מהקיצבה שקצבו לו מן השמים בראש השנה למזונותיו. וכן הכרובים, שרומזים לישראל, הם באים לרמוז שכל מה שאוכלים בעולם הזה, אינם מחסרים מחלקו של עשיו כלום, אלא ניזונים בנס מן הברכה.

134. לפי ששם השכינה שורה, כמו שנאמר "ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים", ולא יכילוהו מקום ומדה, ומלא כל הארץ כבודו. מהרש"א.

ובכן יהיודע כתב, שהארון בא לרמוז שכל מה שיוציא האדם לצורך תלמוד תורה אינו מתמעט

ריוח עשר אמות לכל רוח ורוח. שנשאר ריוח בינו לבין הכתלים עשר אמות בכל צד.

נמצא שהארון אינו תופס מקום כלל, שהרי כל בית הקדש קדשים לא היה רק עשרים על עשרים אמה.

אמר רבנאי אמר שמואל: כרובים של שלמה, בנם הן עומדין. שגוף הכרובים לא תפס מקום כלל.

שנאמר במלכים [שם פסוק כד] "וחמש אמות כנף הכרוב האחת וחמש אמות כנף הכרוב השנית [הכנף השניה של אותו כרוב] עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו".⁽¹³⁵⁾ וכך גם הכרוב השני שעמד לידו ברוחב בקו ישר. נמצא שהכנפים לבד של שניהם תפסו עשרים אמות, שהוא כל החלל של קדש הקדשים.

אם כן, גופיהו גוף הכרובים, היכא הו קיימי? איך נשאר להם מקום?⁽¹³⁶⁾

אלא שמע מינה שגוף הכרובים בנם הן עומדין.

מתקף לה אביי: ודלמא לא היה שם נס כלל, משום שבולטין כתרנגולים הווי קיימי. שגוף הכרובים לא היה ב ין הכנפיים אלא הכנפיים היו צמודות זה לזה, והגוף כולו היה בולט ויוצא מביניהם כמו בתרנגולים, שהכנפיים יוצאים ממקום אחד באמצע הגב?⁽¹³⁷⁾

מתקף לה רבא: אפילו לא היו הכנפיים כתרנגולים, בכל זאת לא היה שם נס, משום שהכרובים זה שלא כנגד זה הווי קיימי. שהם לא עמדו בקו ישר אלא אחד היה יותר פנימה מהשני, כך שהיה מקום גם לגוף הכרובים?

מתקף לה רב אחא בר יעקב: ודלמא באלכסונא הווי קיימי. שהכרובים היו אמנם צמודים זה לזה באותו קו אלא שהם עמדו

אמות מקצות כנפיו עד קצות כנפיו, דהיינו מתחילת הכנף של כרוב זה, במקום חיבורו בגוף, עד תחילת חיבורו של הכנף של הכרוב השני בגוף, יש ביחד עשר אמות.

136. ואף שאמת הכלים היתה יותר קטנה מאמת הבנין, והיתה רק בת חמשה טפחים. צריך לומר, כיון שהכרובים היו מחוברים לבית, הרי הם נמדדים באמת הבנין. יעב"ץ.

137. הקשו התוס', שעדיין עמדו בנס, שהרי "אמתא באמתא היכי יתיב". כלומר, אי אפשר לדחוק דבר שרחבו עשרים אמה בעשרים אמה מצומצמות?!

ותירצו, שאמנם היה שם נס, אך לא בגוף

135. כתב הרשב"ם, שזה לא היה קשה להגמרא שהכנפיים לבד הם עשר אמות, ואיך יתכן שכל רוחב הכרוב עם הגוף יהא רק עשר אמות, כי אפשר לפרש, שהעשר אמות מקצות כנפיו עד קצות כנפיו היינו אם תחבר את הכנפיים לבד יהיו עשר אמות. ולעולם היו רחבים יותר מעשר אמות ביחד עם הגוף. וכל הראיה שהגוף היה עומד בנס היא מכך שכנפי שני הכרובים בלבד תפסו עשרים אמות כמדת קדש הקדשים, ואם כן, היכן עמד הגוף שלהם.

הר"י מיגש גם עומד על כך, שמקושיות הגמרא דלמא זה שלא כנגד זה הווי קיימי, ודלמא באלכסונא הווי קיימי, משמע שעל עצם הכרובים לא קשיא האיך עמד הגוף שלהם בתוך עשר אמות של הכנפיים, משום שיש לפרש עשר

פליגי רבי יוחנן ורבי אלעזר:

חד אמר: פניהם היו איש אל אחיו. (139)

וחד אמר: פניהם היו לבית, כלפי פנים הבית.

ומקשינן: ולמאן דאמר פניהם איש אל אחיו, הא כתיב בכרובים של שלמה [דברי הימים ב — ג יג] "ופניהם לבית", ומן הסתם גם הכרובים של משה היו כן?

ומשנינן: לא קשיא: כאן, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אז הם עומדים פנים אל פנים כמו זכר ונקיבה האוהבים זה את זה, סימן שהקדוש ברוך הוא אוהב את ישראל.

כאן, בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום אז הם הופכים את פניהם אל תוך הבית. (140)

והוינן בה: ולמאן דאמר: ופניהם לבית, הא

באלכסון הבית ולא בקו ישר, ונשאר מקום לגוף הכרובים [שהרי האלכסון הוא יותר גדול מהאורך]?! (138)

מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע: ודלמא אפילו עמדו הכרובים זה כנגד זה ביושר, בכל זאת נשאר מקום לגוף הכרובים, משום שביתא, מעילאי רווח. למעלה בכנפיים היה הבית יותר רחב מעשרים אמה, שהכתלים הלכו ונעשו צרים יותר כלפי מעלה?

מתקיף לה רב פפא: ודלמא מיכף חו כייפי ידיהו, קצות הכנפיים היו כפופים מעט, ונשאר מקום לגוף הכרובים?

מתקיף לה רב אשי: ודלמא שלחופי חו משלחפי, שהכנפיים לא היו פרושות אלא חובקות אחת את השניה, והן לא תפסו את כל העשרים אמה של הבית. ומנין לנו שהיה שם נס בכלל?

והוינן בה: כיצד היו עומדין הכרובים הן של משה והן של שלמה?

הכרובים.

והקשה המהרש"א, אם כן, גם לולי הקושיא של אב"י מנא ליה לשמואל שהיה נס בגוף הכרובים, שמאחר שבכנפי הכרובים היה גם נס [משום אמתא באמתא היכי יחיב] דלמא כל הנס היה רק בכנפיים ולא בגוף? וראה קרני ראם.

138. כך מפרש הרשב"ם. והריטב"א מפרש, שהכנפיים עמדו באלכסון מלמטה למעלה.

139. פירוש שהיו הכרובים עומדים בשורה אחת כבמשמע מהכתובים אלא שהיו מסובבים את פניהם איש אל אחיו. הר"י מיגש.

140. ומתחילה כך נעשו שיהיו פנים אל פנים כדי שתשרה שכינה בישראל וישראל יעשו רצונו של מקום. וכשאין עושין רצונו של מקום הם הופכים פניהם לבית על ידי נס. רשב"ם.

וכתב המהרש"א שלכן באותן של משה כתיב "ופניהם איש אל אחיו" דרך חיבה שלא נפרדה השכינה מישראל כל זמן שהיה המשכן קיים. אבל באותן של שלמה כתיב "ופניהם לבית" לפי שהשכינה נפרדה מהם בסוף כשחטאו ישראל ונחרב הבית, ולכן פניהם לבית כאילו דעת השכינה לילך לחוץ ולפרד משם.

השותפות, שזה לקח את הבית וזה את הבור, או שקנה מבעל הבית את הבור יחד עם הדרך להגיע לבור.

אינו יכול ליכנס לשם בכל שעה שירצה, אלא **נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסין, ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאין**. היינו, בשעות היום בלבד, שעל מנת כן חילקו ביניהם, שלא יצטרך בעל הבית לקום ממטתו בלילה לפתוח לו.⁽¹⁴⁴⁾

ואינו מכניס את בהמתו לשם, ומשקה אותה מבורו, שהרי אפשר להשקותה בדרך אחרת, אלא, ממלא מים מהבור, ומשקה את בהמתו מבחין.

וזה עושה לו פותחת. בעל הבור עושה מנעול לבור, כדי שבעל הבית לא יגנוב הימנו את מימיו. **וזה עושה לו פותחת.** גם בעל הבית עושה מנעול. ומיד הגמרא תפרש

כתיב בכרובים של משה [שמות כה כ] **"ופניהם איש אל אחיו"** ומן הסתם היה גם כך בכרובים של שלמה?⁽¹⁴¹⁾

ומשנינן: **דמצדדי אצדודי** שהיו פניהם קצת אל הבית וקצת איש אל אחיו, כמו אדם שמדבר עם חברו ומסובב את ראשו קצת הצידה.

דתניא: אונקלוס הגר אמר: כרובים – "מעשה צעצועים" [שם פסוק י' הן. פני תינקות היו להם [מלשון צאצאים]⁽¹⁴²⁾ **ומצודדים פניהם כתלמיד הנפטר מרבו שחוזר לאחוריו ופניו כלפי רבו מסובבים מעט הצידה.**⁽¹⁴³⁾

מתניתין:

מי שיש לו בור לפניו מביתו של חברו, בתוך בית חברו, שכן חילקו ביניהם את

[עמוד א] בשעה שישאל עולין לרגל היו מגלים להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורין זה בזה ואומרים להם: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. וכאן בסוגיא משמע שהיו עומדים זה לצד זה?

ותירין, שהיה מעשה נס בשעה שעלו לרגל שהיו מעורין זה בזה כדי להראות חבתם לפני המקום. וכן בשעה שנכנסו גויים להיכל, כדי שיזילום. אבל בכל ימות השנה היו עומדים הכרובים זה ליד זה.

144. כך מפרש הרשב"ם. וביד רמה כתב, שמכאן ראינו שמי שיש לו דרך בתוך רשותו של חברו כדי להגיע לרשותו, אין לו קנין הגוף באותה דרך אלא שעבודא בעלמא להשתמש בדרך כדי ליכנס ולצאת לתוך רשותו.

141. כאן לא היה יכול לתרץ "כאן בזמן שישאל עושין" כדלעיל, שאין יתכן שלכתחילה יעמידו אותם כשפניהם לבית לסימן שאין ישראל עושין רצונו של מקום. [ועל כרחך למאן דאמר זה עשו אותם לכתחילה כך, שאם לא כן דמאי פליגין]. רשב"ם.

142. כמו שהגמרא בסוכה [ה א] אומרת: מאי "כרוב" - כרביא [כתנינוק]. שכן בבבלי קורין לינוקא רביא. רשב"ם.

143. הקשה הר"י מיגש מהגמרא במסכת יומא [נד ב] שבשעה שנכנסו גויים להיכל ראו את הכרובים מעורין [חבוקין] זה בזה כזכר ונקבה. אמרו: ישראל הללו, שקללתן קללה וברכתן ברכה, יעסקו בדברים הללו? מיד הזילום, שנאמר "כל מרבדיה הזלוה". ועוד אמרו שם

ונתרצה בעל הגינה החיצונית לתת לו דרך בתוך שדהו, הרי הוא נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסים, ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאים. שהדבר ידוע שלא הסכים בעל הגינה החיצונית לתת לו דרך לבעל הגינה הפנימית רק כשיש לו צורך רב, שהרי דריסת הרגל גורמת לנזק גדול לגינה.

ואינו מכנים לתוכה תגריין. בעל הגינה הפנימית אינו יכול להכניס לגינתו סוחרים שיקנו מירקות גינתו.

ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת. אם הוא אינו צריך ליכנס לגינתו, ורנצה לעבור בה רק כדי לקצר את דרכו לשדה אחרת, אסור לו לעבור דרך גינתו של חברו. שהרי חברו לא שיעבד לו את הדרך אלא לצורך הטיפול בגינה ולאיסוף הירקות בלבד, ולא לצורך אחר. וזה גם הטעם שאסור לו להכניס שם סוחרים.

והחיצון, בעל הגינה החיצונית, זורע את הדרך. רשאי לזרוע את הדרך, לפי שאנן סהדי, הואיל והדרך עוברת באמצע גינתו, ודאי לא התכוון לתת לו אותה לגמרי עד שהוא לא יוכל לזרוע שם.⁽¹⁴⁷⁾

היכן הוא עושה את המנעול, ולמה הוא עושה זאת.

גמרא:

והוינן בה: פותחת, מנעול שעושה בעל הבית, להיכא, להיכן הוא עושה אותו?

ומשנינן: אמר רבי יוחנן: שניהם לבור. גם המנעול של בעל הבית הוא לבור.

והוינן בה: בשלמא בעל הבור, בעי לאשמורי מיא דבוריה. רוצה לשמור על מימיו, לכן הוא עושה מנעול לבורו. אלא בעל הבית, למה ליח? מדוע הוא עושה מנעול לבור של חברו?

ומשנינן: אמר רבי אלעזר: משום חשד אשתו. כדי שבעל הבית לא יחשוד באשתו מבעל הבור.⁽¹⁴⁵⁾ לכן תיקנו חכמים שבעל הבית יעשה אף הוא מנעול לבור, כדי שבעל הבור לא יוכל לבא לשאוב מים מהבור בשעה שבעל הבית אינו נמצא בביתו.⁽¹⁴⁶⁾

מתניתין:

מי שיש לו גינה לפניו מגינתו של חברו,

לו שום עסק עם ביתו, והיה לו לפחד מליכנס לתוך ביתו שמא ימצאנו בעל הבית ויאמר לו מה אתה עושה בתוך ביתי. היה לך ללכת אל בורך? לכן נראה כפירוש הרמב"ם, שכתב "משום חשד אשתו שלא תכנס לשם אלא מדעתו". והיינו שבעל הבית עושה מנעול לבור כדי שאשתו לא תכנס לתוך הבור כדי לקלקל עם בעל הבור, ואם ימצאנה בעלה שם תאמר שנכנסה כדי לשתות מים.

147. והפנימי יכול לדרוס על זרעיו. רשב"ם

145. כתב הרשב"ם: אבל משום גניבה שלא יגנוב חפציו של בעל הבית לא חיישנין לפי שהאשה משמרת את הבית.

146. כך מפרש הרשב"ם. והתורת חיים הקשה לפירושו, דמסתמא נמצאין בבית עוד אנשים מבני הבית ואין כאן חשד. ועוד, שגם עתה יש חשד שבעל הבור יבא לביתו של בעל הבית ואם בעל הבית ימצאנו שם, יאמר שהוא ממתין לבעל הבית שיבא ויפתח לו את הבור. ועוד, שבעל הבור יש לו רק דרך בחצירו של בעל הבית ואין

אם נתנו לו בית דין לבעל הפנימית דרך מן הצד, דרך שעוברת בצד הגינה החיצונית ולא באמצעה, מדעת שניהם, ששניהם הסכימו לכך, הרי זה נכנס לתוכה בשעה שהוא רוצה, ויוצא ממנה בשעה שהוא רוצה. ומכנים לתוכה תגריין. כי היות והוא מדעת שניהם, וגם מדובר שהדרך היא מן הצד ואינו מזיקו כל כך, מן הסתם נתן לו לגמרי את הדרך, שיוכל להשתמש בה כל צרכו.

אך, ולא יכנס מתוכה לתוך שדה אחרת. שרק לצורך גינתו הסכים לתת לו, ולא כדי לקצר ממנה את הדרך לשדה אחר.

זה וזה, בין בעל הגינה החיצונית ובין בעל הגינה הפנימית, אינן רשאים לזורעה. כי היות שהדרך היא מן הצד, ייחדוה להליכה

בלבד. (148)

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: האומר לחבירו: אמה בית השלחין אמת המים [תעלות מים] לצורך השקאת שדה בית השלחין שהיא שדה שזקוקה להרבה מים, אני מוכר לך בתוך השדה שלי —

נותן לו שתי אמות לתוכה. האמה בעצמה צריכה להיות ברוחב שתי אמות כדי שתכיל הרבה מים שיספיקו לבית השלחין. וגם צריך לתת לו אמה מכאן ואמה מכאן, משני הצדדים לאגפיה, כדי שיוכל לתקן מאותה קרקע את דפנות האמה אם תתמוטט. (149)

אם אמר לו: אמה בית הקילון, אמת המים לצורך השקאת הבהמות ורחיצת בגדים

לעיל [פב ב] ד"ה התם.

יכנסו לתוך השדה החיצונית. ג. שעל ידי הזרעים יחזיק הפנימי לגמרי בדרך ויבא גם להשתמש בה כדי להגיע לשדה אחרת ונמצא מרבה עליו את הדרך.

149. הרשב"ם מביא לישנא אחרת, ששתי אמות לתוכה היינו לתוך השדה. ומפרשת הגמרא דהיינו אמה [ולא גריס ואמה בוי"ו] מכאן ואמה מכאן לאגפיה. [ורוחב האמה עצמה היה אמה, ועל שם זה נקראת "אמה"]. וכן להלן באמה בית הקילון, נותן לו אמה לתוך השדה, דהיינו חצי אמה מכאן וחצי אמה מכאן.

וכתבו התוס', שלפי הגירסא הראשונה שרוחב האמה עצמה היה שתי אמות, צריך לומר שלכך נקראת אמה משום שעומקה היה אמה אחת.

148. כך מפרש הרשב"ם. וביד רמה כתב, שהחיצון אינו רשאי לזורעה שמאחר והפנימי רשאי להכניס בה תקרין הרי הזרעים מפריעים לתגרים, שהם צריכים לידחק כדי לא להזיק להם. והפנימי אינו רשאי לזרוע, משום שהחיצון לא הקנה לו את הדרך רק לשם הילוך ולא לזורעה. ואם היה הפנימי זורע את הדרך, היה יכול החיצון לטעון לו שגילית דעתך שאינך חושש שהזרעים יפריעו לתגרים, וכיון שכן, הרי זכותי לזורעה גדולה משלך, שהרי עיקר הדרך היא שלי.

ועוד יש הפסד לחיצון מזריעת הפנימי משלש סיבות.

א. שהתגרים ידחקו ויכנסו לתוך השדה החיצונית.

ב. שבשעת העבודה בזרעים אי אפשר שלא

וכלים⁽¹⁵⁰⁾ **אני מוכר לך**, והוא אינו גדול כל כך, **נותן לו אמה אחת לתוכה**, שרוחבה צריך שיהא אמה אחת. **וחצי אמה מכאן וחצי אמה מכאן לאגפיה**.

והוינן בה: **ואותן אנפיים**, השטח שמחוץ לאמה, שמיועד לחיזוק האגפים, **מי זורעם?** למי הזכות לזרוע בהם, לבעל השדה או לבעל האמה?

זורעם, לא! משום ששרשי הזרעים חלחולי מחלחולי, הם מתפשטים לרוחב ומחלחלים בשכבה העליונה של הקרקע ומזיקים לאגפי האמה.

ואמר רב יהודה אמר שמואל: אמת המים שכלו אנפיה שהתמוטטו דפנותיה, **מתקנה מאותה שדה** נוטל עפר מהשדה הסמוכה לתקן דפנותיה.

כי בידוע שלא כלו אנפיה אלא באותה שדה. שחזקה שהעפר של הדפנות התפזר לתוך השדה הסמוכה. ולכן הוא יכול ליטול משם עפר לתקן את האגפים.

מתקיף לה רב פפא: ולימא ליה, יאמר בעל השדה לבעל האמה: **מייך אשפלוה לארעייך!** המים שלך הם שהציפו את העפר של הדפנות לתוך עומק האמה, ואין לך לקחת מהשדה שלי כלום!

אלא, אמר רב פפא: לא זהו הטעם, אלא משום **שעל מנת כן קבל עליו בעל השדה**, שאם יפלו האגפים של האמה יוכל לקחת מהעפר של שדהו, שאם לא מכאן, מהיכן יקח עפר לתיקון האגפים. וכשמכר לו את האמה גמר בדעתו להקנות לו גם את העפר מהשדה שלו כשיצטרך לתקן את

רב יהודה אמר שמואל: בעל השדה זורעם. שבדומה למשנתנו, לענין דרך שנותן בעל הגינה החיצונית לבעל הגינה הפנימית, כך גם כאן, בעל השדה אמנם שיעבד לו את הקרקע הזאת לצורך חיזוק האמה בשעת הצורך אך לא ויתר לגמרי על זכותו לזרוע שם.

רב נחמן אמר שמואל: בעל השדה נוטעם. יכול לנטוע שם אילנות בלבד.⁽¹⁵¹⁾

ומבאר הגמרא את מחלוקתם: **מאן דאמר זורעם, כל שכן** שהוא יכול לנטועם, שהאילנות מזיקות לקרקע פחות מהזרעים.

ומאן דאמר נוטעם, יסבור שרק אילנות הוא יכול לנטוע שם כי שרשי האילנות חודרים לעומק ואינם מזיקים לקרקע העליונה. **אבל**

שהרי מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה [לעיל כה ב]. פלפולא חריפתא [ה]. ובתוס' ר"ד כתב, שרק מבור צריך להרחיק את האילנות לפי שהוא עמוק. אבל אמת המים שאינה עמוקה אלא אמה אחת בלבד, אין צריך להרחיק, כי השרשים מגיעים יותר עמוק מהאמה ולא יזיקו לה. ועוד, שהרי אם יתקלקלו האגפים, יתקנם מאותה השדה, ולכן רשאי לנטוע שם.

150. כך מפרש הרשב"ם. וביד רמה מפרש, שאמת בית השלחין נמשכת מעצמה מן המעין או מן הנהר ומימיה מרובים ובאים בבת אחת, לכן היא צריכה להיות רחבה שתי אמות. ואמת בית הקילון אין בה הרבה מים, ושואבים ממנה בדלי, ומשקין את השדות, ולכן די לה ברוחב אמה אחת בלבד.

151. היינו נטיעות קטנות. אבל לא אילן ממש

האגפים. (152)

נשארת בחזקת הרבים.

מתניתין:

מי שהיתה דרך הרבים עוברת לתוך שדהו, כגון שהחזיקו בה רבים לעבור שם מעולם, או שבעל השדה נתנה להם בעצמו, וכעת ברצונו לבטלה, ולכן נטלה מהם, ונתן להם דרך אחרת העוברת מן הצד של שדהו. מה שנתן נתן, והם מוחזקים בדרך החדשה. ואילו הדרך הישנה שרצה ליטול לעצמו, לא הגיעו. לא זכה בה, אלא אף הדרך הראשונה

דרך היחיד, המוכר לחבירו דרך בתוך שדהו, צריך לתת לו דרך ברוחב ארבע אמות, כדי שתוכל לעבור שם עגלה שרחבה כשיעור הזה.

דרך הרבים, אם מכר לו דרך לרבים, צריך לתת לו דרך ברוחב שש עשרה אמה, שלמדו חכמים במסכת שבת [צט א] מעגלות המשכן שזהו השיעור לדרך הרבים.

דרך המלך, אין לה שיעור. (153) שהמלך פורץ

152. ואף על פי שכבר נתן לו אמה מכאן ומכאן לאגפיה, מכל מקום, כשנפלו האגפים ולא הספיק העפר משם, נוטל את העפר מתוך השדה לתקנם. והתועלת שבאמה מכאן ומכאן היא, שבעל השדה אסור לו לעשות שם שום תשמיש העלול לקלקל את האגפים, כגון לבנות שם או כל דבר שמכביד, מלבד זריעה או נטיעה. אבל לפנים מן האמה, מותר לו לעשות כל מה שירצה, ואם נפלו האגפים, יקח משם עפר לתקנם. רשב"ם.

והתורת חיים מפרש הסוגיא באופן אחר, שנותן אמה מכאן ואמה מכאן לאגפיה היינו כשחופרין אמת המים משליכים את העפר לצידי האמה מכאן ומכאן, והן הן אגפיה. וקאמר שצריך בעל השדה ליתן לו רחב אמה מכאן ומכאן כדי להשליך שם העפר. וניחא השתא שאלת הגמרא ואותן אגפים מי זורעם [דלפירוש הרשב"ם קשה קצת שהאגפים הם דפנות האמה ולא האמה מכאן ומכאן]. ולאחר מכן אומרת הגמרא, אמת המים שכלו אגפיה מתקנן מאותה שדה. שעד עתה לא דיברה הגמרא מנפילת הדפנות כלל, והאמה מכאן ומכאן שנתן לו הם לצורך עשיית האגפים עצמן. ועתה אומרת

הגמרא שאם האגפיים, דהיינו האמה מכאן ומכאן, הם שנפלו, יקח עפר מתוך השדה לתקנם.

153. לא מדובר לענין מכירה. ואגב גררא נקטה המשנה דין זה. רשב"ם לקמן [ק ב] ד"ה שהמלך.

והמאירי כתב, שאם מכר לו מקום כשיעור דרך המלך, הואיל ודרך המלך אין לה שיעור, אף זו אין לה שיעור, אלא עובר בה הלוקח עם כל האנשים שעמו, ואפילו אם מזיק הרבה את שדהו. ומכל מקום, אינו כמלך ממש, ואינו רשאי לפרוץ בתים.

והרמב"ם בהלכות מכירה [כא י] מפרש בדרך המלך ודרך הקבר, שאם מכר דרך בשביל המלך או הקבר לא קנה כלום, "שזה כמוכר דבר שאין מינו ידוע". כי היות ואין לו שיעור, הרי זה כאילו אמר לחבירו כל מה שיש בבית הזה אני מוכר לך, שמבואר שם בהלכה ג שאין כאן קנין כלל, לפי שלא סמכה דעתו של הלוקח, שהרי אינו יודע מה יש שם, תבן, או זהב, ואין זה אלא כמשחק בקוביא.

חמישים אמה]. דהיינו ריבוע של ארבעים על ארבעים אמה בערך.

גמרא:

והוינן בה: **אמאי שלו לא הגיעו?** מדוע אומרת המשנה שלא רק את הדרך החדשה שנתן לרבים הוא הפסיד, אלא הוא הפסיד גם את הדרך הישנה שרצה לקבל בתמורה.

ולכאורה הטעם הוא, משום שאמנם מצד הדין הוא רשאי לעשות את החליפין הללו אפילו בעל כרחם של הרבים, שהרי הרבים אינם מפסידיים בכך כלום, ובכגון זה כופין על מדת סדום, ולכן הדרך החדשה זכו בה הרבים מצד הדין, אלא שגם את הדרך הישנה הוא מפסיד, למרות שהוא זכה בה בדין, משום שהרבים כבר התרגלו לעבור בה, והוא אין באפשרותו להזמין את כל אחד ואחד לדין תורה שימנע מללכת בה. (156)

גדר ובתים של אנשים אחרים לפנות לו דרך שלא יצטרך לנטות ימין ושמאל. (154)

דרך הקבר, המוכר לחבירו דרך בתוך שדהו להעביר בה את המת לקברו, **אין לה שיעור** ברוחב, אלא שהוא חייב להעמיד לו דרך שיוכלו כל המלוים לעבור דרך שם. (155)

המעמד, המוכר מקום לחבירו לעשות שם "מעמד", שהיה המנהג כשחוזרים מבית הקברות מלווית המת היו מתיישבים סמוך לבית הקברות ומנחמים שם את האבל או בוכים שם על המת, וקמים משם וממשיכים ללכת מעט ומתיישבים שוב, וכך שבע פעמים. ומקומות הללו נקראים "מעמד".

דייני צפורי אמרו, שיעור המעמד הוא **בית ארבעה קבין**. שטח שאפשר לזרוע בו ארבעה קבים. והוא חמישים אמה אורך על שלשים ושלש ושליש אמות רוחב [לפי החשבון של "סאתיים כחצר המשכן", שמקום זריעת סאתיים הוא מאה אמה על

דזה דוקא במת דעלמא. אבל תלמיד חכם עדיף מכלה דכבוד תורה עדיף. ואם כן יש לומר שדרך הקבר אין לו שיעור היינו דוקא למאן דקרי ותני ומתני אבל דרך הכלה יש לו שיעור.

156. כך מפרש הרשב"ם. והרבינו יונה הקשה, היכן מצינו שיקח אדם קרקע של חבירו שלא מדעתו ויחליף בקרקע שלו מטעם "זה נהנה וזה לא חסר"?

ותירץ, כיון שהם לא קנו את גוף הדרך לגמרי, אלא רק להילוך בלבד. והראיה. שבעל השדה רשאי לזרוע את הדרך כדתנן לעיל, שהחיצון זורע את הדרך. לכן, בכגון זה כופין על מדת סדום, ליתן לרבים את הדרך מן הצד, כיון שאין חסרים כלום בכך.

154. הרשב"ם כתב, שהטעם משום דדרשינן "גדלהו משל אחיו".

155. הרשב"ם מביא עוד פירוש שלא מדובר שמכר לו את הדרך אלא תקנת חכמים היא בכל לוויה שמפני כבוד המת רשאים המלוים ליכנס לשדות אחרים ולדרוך על התבואה. אולם אינם רשאים לפרוץ בתים ולהפסיד ממון אחרים כמו המלך.

והקשה החתם סופר שהרי אמרו במסכת כתובות [יז א] שמעבירים את המת מלפני הכלה ואם כן כיון שדרך הקבר אין לו שיעור כל שכן דרך הכלה, ואמאי לא תנן נמי דרך הכלה אין לו שיעור?

וכתב, שמזה ראייה לבעל הפלאה שכתב שם

והרי קיימא לן, שבמקום פסידא מותר לאדם לעשות דין לעצמו!

ומשנינן: **אמר רב זביד משמיה דרבא:** לעולם עביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא, אלא שכאן מעיקר הדין הוא אינו יכול לקחת מהרבים את הדרך הישנה, לפי שתיקנו חכמים שלא יוכל אדם להחליף לרבים את דרכם אפילו אם יתן להם דרך טובה כמו הישנה, **גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון** שאינה נוחה כמו הקודמת, והם לא ישימו לב לכך [שהרי קדירא דשותפי לא

ותקשי, מאחר שהוא אינו יכול להזמין את הרבים לבית דין, אם כן, יעשה דין לעצמו, **לינקוט פזרא, וליתוב.** יטול מקל, ויתיישב על הדרך הישנה, ויגרש את העוברים בה! (157)

שמעת מיניה, האם נוכל ללמוד מכך, **שלא עביד איניש דינא לנפשיה,** שאין אדם רשאי לעשות דין לעצמו **אפילו במקום פסידא,** כשיש לו הפסד. כגון בענייננו, שהוא מפסיד את הדרך הישנה. (158)

ומה שנתן נתן, ומה ששלו לא הגיעו, הוא משום דלא עביד איניש דינא לנפשיה.

והרמב"ן הביא בשם ר"ת שהמשנה מדברת שהרבים איבדו את הדרך שהיתה להם בשדה, וביררו להם דרך אחרת. ונטל בעל השדה את אותה הדרך ונתן להם דרך אחרת מן הצד. ולכן שאלה הגמרא למה לא יוכל ליטול מהם את הדרך שבחרו לעצמם, ולבחור להם את הדרך שילכו בה.

והריטב"א מפרש, שהדרך של הרבים לא היתה מסומנת בשדה אלא היו משתמשים בכל השדה כמעבר, ובעל השדה ברצותו למנוע מהם שיקלקלו את הזרעים שלו סימן להם דרך שיעברו רק שם. ולכן סברה הגמרא שהוא רשאי לעשות כן.

157. כאן לא היה יכול לתרץ משום מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו. שהגמרא סברה עתה שהחליפין חלו והיו כמו מכר גמור, ופשיטא שהקונה מיצר מן הרבים מותר לקלקלו. תורת חיים.

158. כתבו תוס' שלפי ההוה אמינא הזאת, בחנם נקטה המשנה שלקח מהרבים את הדרך שהיו

והראשונים נתקשו, מה היה הסלקא דעתך של הגמרא שהיחיד יכול להחליף לרבים את הדרך שלהם ללא רשות? ואם משום שהמשנה אומרת מה שנתן נתן, הרי אפשר להוכיח להיפך, מזה ששלו לא הגיעו, שהחליפין אינם חליפין, ומה שנתן נתן הוא משום דלא עביד איניש דינא לנפשיה?

והר"ן תירץ בשם הרמב"ן, שהגמרא סברה שאם החליפין לא היו חליפין ודאי היה יכול להחזיר לעצמו בקלות את הדרך החדשה שעדיין לא הורגלו ללכת בה. אלא ודאי החליפין חלים, והטעם הוא משום שהרבים ודאי מחלו על הדרך הישנה, מאחר שהם ידעו שהוא החליף להם את הדרך ושתקו, והתחילו להשתמש בדרך החדשה, הרי נתרצו בכך, וכאילו אמרו לו לך חזק וקני.

ועוד כתב הר"ן, שאפילו למאן דאמר לא עביד איניש דינא לנפשיה, זה רק לענין ליכנס לרשות חבירו ולהוציא משם דבר ששייך לו או למנוע מהרבים מללכת בדרך שהיתה עד עתה שלהם ואפילו אם עכשיו היא שלו. אבל אם החליפין לא היו חלים, ודאי יכול למנוע מהרבים ללכת בדרך החדשה שעדיין לא הורגלו ללכת בה, שהרי ודאי שאדם יכול למחות בחבירו שלא יכנס לרשותו. אלא ודאי מוכרח, שהחליפין חלו,

הישנה.

ופרכינן: אם כן, שהחילופין אינם כדין, והדרך הישנה נשארת בחזקת הרבים, בין אם נאמר שהוא מצד הדין או מצד תקנת חכמים, מדוע שלא יוכל בעל הבית ליטול בחזרה את הדרך החדשה שנתן להם?

ולימא להו, יאמר להם: שקולו דידכו, טלו את הדרך הישנה שהיא שלכם, והבו לי דידי! החזירו לי את שלי שהרי מקח טעות הוא! (159)

ומשנינן: הא מני, מי הוא התנא של משנתנו? רבי אליעזר היא!

דתניא: רבי יהודה אומר משום רבי אליעזר: רבים שבררו שבחרו דרך לעצמן בתוך שדה ללא רשות הבעלים, מה שבררו בברו! ואין הבעלים רשאים לקחתה מהם.

ותמהינן: וכי לרבי אליעזר, רבים גזלנים נינחוי? והאיך מותר להם לגזול קרקע של אחרים?

ומשנינן: אמר רב גידל אמר רב: רבי אליעזר מדבר כגון שאבדה להן דרך באותה

חמימי ולא קרירי]. ודאגו חכמים הרבה לתקנת הרבים, לכן הם קבעו שאף אם החליף בדרך טובה לא יפסידו הרבים בשל כך את דרכם הקודמת [לקמן תבאר הגמרא אם כן, למה יפסיד בעל הבית את הדרך החדשה שנתן להם, שהרי מקח טעות הוא].

רב משרשיא בריה דרבא אמר: אין דין המשנה נוהג אלא בנותן להם דרך עקלתון. לכן אין הוא יכול ליטול מהם את הדרך הקודמת שהיא טובה ממנה. אבל אם החליף להם בדרך טובה, הרי הוא זוכה בדרך הישנה ויכול הוא לעשות דין לעצמו ולמנוע מהרבים להשתמש בה עוד.

רב אשי אמר: המשנה מדברת גם באופן שנתן להם דרך רגילה, ובכל זאת הוא אינו רשאי להחליף להם את הדרך, ולא בגלל גזירה שמא יתן להם דרך עקלתון, אלא משום שכל שהדרך היא מן הצד האחר של השדה, דרך עקלתון היא! כי אמנם קרובה היא לזה, לאלה שגרים בסמוך לשם, אך מאידך הרי היא אינה נוחה, ורחוקה לזה, לאלה שגרים בצד האחר, שלהם הדרך הקודמת היתה יותר קרובה. ולגביהם הרי זה כמו שהחליף בדרך עקלתון, ואין לו רשות לגזול את הרבים. ולכן הוא אינו זוכה בדרך

אינה לפי רב זביד שבעצם החליפין קיימים מצד הדין לכן מה שנתן נתן אלא שגם שלו לא הגיעו מצד גזירת חכמים שמא יתן להם דרך עקלתון. אלא שיותר נכון לפרש שהקושיא גם לפי רב זביד כי סוף סוף ביטלו חכמים את החליפין ולכן דין הוא שיטול בחזרה את הדרך שנתן להם שלא נתנה להם אלא על דעת שיקבל את הראשונה.

רגילים בה אלא אפילו סתם עשו להם הרבים דרך בתוך שדהו אינו יכול ליטלה מהם כיון שלא עביד איניש דינא לנפשיה. תוס' ד"ה שמע. והתורת חיים כתב, שרבותא אשמעינן שאף על גב שלו יש הפסד ולהם אין הפסד שהרי הוא נותן להם דרך אחרת במקום זו שהיתה להם, בכל זאת לא עביד דינא לנפשיה. 159. כתב הרבינו יונה שאפשר לפרש שהקושיא

רב הונא אמר רב: אין הלכה כרבי אליעזר?
והלא הדין עמו, שאם הרבים ביררו לעצמם
דרך חדשה, יפה עשו, שהרי ממה נפשך יש
להם דרך באותה שדה?

ומשנינן: **מאן דמתני הא, לא מתני הא.**

רב גידל שאמר בשם רב שרבי אליעזר
מדבר רק כשאבדה להם דרך באותה שדה,
אינו סובר כרבה בר רב הונא שאמר בשם רב
שאין הלכה כרבי אליעזר, אלא שלדבריו, רב
סובר שהלכה כרבי אליעזר.

והוינן בה: לפי רבה בר רב הונא בשם רב,
שאין הלכה כרבי אליעזר, אם כן, **וטעמא**
מאי? מה הטעם של המשנה שבעל השדה
הפסיד את הדרך החדשה שנתן לרבים,
שהרי ודאי לא יעמיד את המשנה שנאמרה
בסתם כרבי אליעזר, שאין הלכה
כמותו? (163)

שדה, שהיתה להם דרך באותה שדה, והיא
נאבדה להם ואינם יודעים היכן היא. ולכן
הם יכולים לבחור להם דרך אחרת במקום
הדרך האבודה. שאילו היחיד שאבדה לו
דרך השדה של אדם אחר אינו יכול לבחור
לעצמו דרך חדשה אלא או בית דין יתנו לו
או בעל הבית יבחר לו דרך, אבל רבים
עדיפי, כי היות שאין מי מהם שיזמין את
בעל השדה לדין, לכן דינם כבית דין,
ויכולים לבחור בעצמם דרך חדשה. (160)

וכל שכן במשנתנו, שבעל הבית בעצמו נתן
לרבים את הדרך החדשה שאין הוא יכול
לחזור וליטלה מהם. (161) אך מאידך, גם את
הדרך הישנה הם אינם מפסידים, שקנסו
אותו חכמים לפי שנתן להם דרך
עקלתון. (162)

ומקשינן: **אי הכי**, שרבי אליעזר מדבר רק
כשאבדה להם שם דרך, **אמאי אמר רבה בר**

את הדרך והם החזיקו בה ברשות וכדין אינו
יכול ליטלה מהם.
וראה שם וביד רמה כיצד הם מפרשים את
קושית הגמרא אמאי אמר רבה בר רב הונא שאין
הלכה כרבי אליעזר.

162. כך פירש הרשב"ם [וכוונתו לדעת רב אשי
והוא הדין לכל האמוראים כל אחד לפי תירוצו].

163. כך מפרש הרשב"ם. והקשו התוס', מה
קשיא לגמרא? והרי כמו שרב גידל מפרש הטעם
משום שהוא דומה לאבדה להם דרך, כך יפרש
גם רבה בר רב הונא. שהרי רבה בר רב הונא
אינו חולק על עצם הדין של אבדה להם דרך,
אלא שהוא סבור שרבי אליעזר לא מדבר מזה
כלל?

ועוד הקשו שבבבא קמא [כח א] הביאה

160. רשב"ם. והרבינו יונה מפרש, כיון שאינו
יכול להזמין את הרבים לבית דין, אין לו לינקוט
פזרא ולהכות את העוברים מספק שהרי ודאי
שיש להם שם דרך.

161. כך פירש הרשב"ם. והקשו התוס' עליו, מה
הוא הכל שכן, והרי באבדה להם דרך יש להם
ממה נפשך דרך באותה שדה, ואילו במשנתנו
הוא להיפך, שממה נפשך דרך אחת הם נוטלים
שלא כדין! וראה להלן הערה 163 שביארו בדרך
אחרת את הסוגיא. תוס' ד"ה כגון.

והר"י מיגש מפרש, שבאבדה להם דרך
מדובר גם כן שלאחר מהן מצאו את הדרך
האבודה, ובכל זאת בעל השדה אינו יכול ליטול
מהם את הדרך שבררו להם [למרות שגם הדרך
הישנה נשארת ברשותם] משום שהחזיקו בה
כדין. והוא הדין במשנתנו כיון שהוא נתן להם

ומשנינן: משום דרב יהודה.

דאמר רב יהודה: מצר שבין שתי שדות שהחזיקו בו רבים, שהשווהו ותקנוהו להילוך, והבעלים ראו ושתקו, אסור לקלקלו משימוש הרבים ולהחזירו ליחיד. שהואיל ובעל השדה ידע ושתק, בודאי מחל לרבים על זכותו באותו מצר. (164)

וכל שכן באופן של משנתנו, שבעל השדה בעצמו נתנה לרבים, והם כבר החזיקו בו, שאסור לו ליטלה מהם בחזרה. (165)

והוינן בה: **ורבי אליעזר, שלפי רבה בר רב הונא הוא מדבר כשלא אבדה להם דרך באותה שדה [שלכן אין הלכה כמותו].** (166)

עדיין לא מיחו כדי שיתבטלו החליפין. ולכן הוא מפסיד את שתייהן. ריטב"א, ראה שם שמפרש הסוגיא כהתוס', שזה טעם המשנה לכל הדיעות.

166. כך מפרש הרשב"ם, שהקושיא רק לרבה בר רב הונא. והרבינו יונה מפרש, שהקושיא גם לרב גידל אליבא דרבי אליעזר, שאף שאבדה להם דרך, מכל מקום הם צריכים מעשה קנין לקניית הדרך שביררו לעצמם. שהרי רבי אליעזר מודה שלכתחילה אין להם לרבים לברור לעצמם דרך בלא הסכמת הבעלים, ורק בדיעבד, שביררו, נתנו להם בית דין כח להחזיק באותה דרך, והפקר בית דין הפקר. וכל עוד שלא עשו קנין, הרי הם במצב של לכתחילה.

אבל על דינא דרב יהודה במיצר שהחזיקו בו רבים, לא קשיא להגמרא כיצד הם קונים. לפי שרב יהודה לא אמר שמצד הדין הם קונים אלא שאסור לקלקלו לפי שאסור לצער את הרבים ולקלקל להם מיצר שהחזיקו בו. אבל רבי אליעזר מדינא קאמר, שהלשון מה שביררו בירו, משמע שמן הדין ברירתן קיימת. ועוד, כיון שלא עשו כן ברשות בעל השדה לא שייך איסור בדבר.

גם הרשב"א כתב כן שהקושיא לרבי אליעזר לשני הפירושים ולא לרב יהודה. ומטעם אחר. לפי שבדינא דרבי אליעזר שהרבים ביררו לעצמם שלא מדעת הבעלים הרי לא נעשה דרך זה להילוך אבל בדינא דרב יהודה ומתניתין שבעל השדה מדעת עצמו נתנו להילוך הרבים

הגמרא את כל הסוגיא שלנו ולא נזכר שם המחלוקת של רב גידל ורבה בר רב הונא כלל אלא רק הטעם של רב יהודה שמיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, משמע שהטעם הזה נאמר לכולי עלמא?

וביארנו התוס' את הסוגיא באופן אחר שלאחר שהגמרא מתרצת שרבי אליעזר מדבר כשאבדה להם דרך חזורת הגמרא ממה שאמרה קודם שטעם המשנה משום רבי אליעזר [ראה הערה 161 שמשנתו אינה דומה לאבדה להם דרך]. ולכן שואלת הגמרא בסוף, אם כן, מה הטעם של המשנה ומתרצת כרב יהודה. והשאלה והתשובה הם אליבא דכולי עלמא ואינו שייך למחלוקת רב גידל ורבה בר רב הונא החולקים בביאור דברי רבי אליעזר. וראה שם שהביאו עוד פירוש בסוגיא. תוס' ד"ה כגון.

164. כך מפרש הרשב"ם. והראב"ד כתב, הטעם שהנותן לרבים כנותן לשמים. שכן העוסק בצרכי רבים כעוסק בצרכי שמים, ואף על פי שהוא חוץ מן הדין. שיטה מקובצת בשמו.

165. והרי זה דומה למי שמזכה לחבירו שבמדינת הים איזה דבר על מנת שיזכה בתמורה בשדהו כשיבוא, שחבירו זכה במה שנתן לו, ואילו הוא לא זכה עד שנראה אם ירצה חבירו אם לא. כך גם כאן, הרבים זכו במה שנתן להם, והוא לא זכה בדרך הישן, כי כל העולם יש לו בו זכות, ואין אנו יודעין אם יתרצו או לא, וגם

אמר רבי אליעזר: מאי טעמיה דרבי אליעזר שהליכה הוי חזקה?

דכתיב אצל אברהם, שאמר לו הקדוש ברוך הוא **"קום התהלך בארץ, כי לך אתננה"**. ומשמע שבכך קנה את הארץ. (169)

ורבנן סוברים, שאין ראייה משם, כי **התם**, לא משום חזקה אמר לו לעשות כן, אלא **משום חביבותא דאברהם הויא**, דקאמר ליה **חבי כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו**. שיהיו כיורשין ולא כגזלנין, ולא יהיה רשות לשטן לקטרג. (170)

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מודים חכמים לרבי אליעזר בשביל של כרמים, שהואיל

ובכל זאת הוא סובר כי מה שבררו בררו, ואפילו לא עשו שם שום חזקה רק שבררו בדיבור בלבד. אם כן, הרבים, **במאי קנו ליה?** וכי בדיבור בלבד הם קונים? (167)

ומשנינן: **בהילוכא**. על ידי שהלכו שם קנו אותה, שהילוך הוא מעשה קנין של חזקה.

דתניא שרבי אליעזר סובר שהליכה היא מעשה חזקה: הקונה שדה מחבירו **והלך בה לארבה ולרחבה**, קנה את מקום **הילוכו**, **דברי רבי אליעזר**.

וחכמים אומרים: אין הילוך מועיל כלום, עד שיחזיק שיעשה מעשה גמור של חזקה, שיכין את הקרקע לחרישה, או בנעל גדר ופרץ כל שהוא. (168)

הניחו קושיא זו בלי תירוץ לדעת רבה בר רב הונא, ולא פירשו טעמא דרבי אליעזר?

שיש לומר, שלא הגמרא הקשתה לרבי אליעזר, אלא רב גידל הוא שהקשה זאת, ורבה בר רב הונא לא קשיא ליה בכלל, וכאמור.

168. ומה שאמרו בבבא קמא [ט א] "מאימת הויא חזקה מכי דייש אמצרי". אין הכוונה להילוך בלבד סביב גבולות השדה, אלא שעשה שם מעשה לתקן את הגבול ולחזקו דהיינו נעל וגדר. רשב"ם.

169. מכאן ראייה לשיטת הראשונים, שהאבות יצאו מכלל בני נח מעת שבא אברהם בברית מילה אף להקל. שהרי הרמב"ם פסק שגוי אינו קונה בחזקה, ואיך קנה אברהם בקנין חזקה. אלא ודאי שהיה לו דין ישראל לגמרי אפילו לקולא. פרשת דרכים [א].

170. והקנין היה על ידי הדיבור של הקדוש

הרי הוא כשביל של כרמים שגם רבנן מודים שנקנה בהילוך לפי שנעשה להילוך.

167. ולא קשיא להגמרא על עצם הדין של רבי אליעזר שאם לא אבדה להם דרך שוב יקשה וכי רבים גזלנים הם? משום שלאחר שהגמרא מביאה את הדין של מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו משום שהבעלים שתקו ומחלו, אם כן גם לרבי אליעזר אפשר לפרש כן, שהם אינם גזלנים כי הבעלים ודאי מחלו להם. אלא שקשיא להגמרא באיזה קנין הם קנו אותה. מהרש"א.

והרבינו יונה מפרש הטעם, משום שהפקר רבים הוי הפקר בברירת דרך לעצמם בשדה היחיד כיון שהוא תיקון לעיר. וכעין המלך שפורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו. אלא שהמלך רשאי לעשות כן לכתחילה, והרבים אינם רשאים לכתחילה לעשות כן. אלא שבדיעבד, אם ביררו לעצמן, מה שביררו ביררו. ועוד כתב, שאל תתמה כיון שהגמרא הקשתה בתחילה לרבי אליעזר רבים גזלנים נינהו, איך

ולא אמרין, שיעור זה לא אמור, אלא דמסיימין מחיצתא, שיש שם גדר משני צידי השביל, אז הוא צריך להרחיב את השביל ולהרחיק את הגדרות כדי שלא יכשל בהם נושא הזמורות.

אבל לא מסיימין מחיצתא, אם אין שם גדר, כי היכי דשקיל כרעא ומנח כרעא. לא יתן לו אלא מדרך כף רגלו בלבד, ואת היתר הוא יכול לזרוע או לנטוע שם כרם, שהרי אין שם דבר שיכול להפריע למשא

ונעשה להילוך, נקנה גם בהילוך! שכל דבר, על ידי הנאת תשמישו הוא נקנה. ושביל של כרמים, זו היא הנאת תשמישו לילך בו.⁽¹⁷¹⁾

כי אתו לקמיה דרב יצחק בר אמי, כשבאו לפניו לדון, במי שמכר לחבירו שביל של כרמים סתם, כמה רוחב יש ליתן לו,⁽¹⁷²⁾ אמר להו: חבו ליה תנו לו שביל רחב, כי היכי דדרי טונא דשבישתא, והדר. בשיעור שיוכל לשאת חבילה של זמורות על כתיפו, ויסתובב הנה והנה, ולא יגעו הזמורות במחיצות השביל.

והרבינו יונה כתב, שלרבותא נקט שביל של כרמים שאף על פי שאינו משמש אלא להילוך בלבד שהרי אי אפשר לנטוע שם זמורות שיפריעו להילוך ונמצא שהקונה את השביל להילוך קונה את גוף השביל. ובכל זאת, הואיל והוא נעשה להילוך נקנה בהילוך. וכל שכן שביל של שדות שגוף השביל נשאר ברשות המוכר לענין שיכול זורעה, ודאי שזכות ההילוך נקנה על ידי הילוך. ואמנם אם ירצה הלוקח לקנות את גוף השביל של שדות גם לענין זריעה, לא יוכל לקנות אלא רק בחזקה גמורה של נעל גדר ופרץ אליבא דרבנן.

¹⁷². כך מפרש הרשב"ם. והמגיד משנה כתב, שאפשר שהרמב"ם מפרש, שהנידון אינו כמה יתן לו, אלא מדובר שהמוכר והקונה סיכמו ביניהם על רוחב השביל, והגמרא דנה לענין כמה הוא קונה על ידי ההילוך. והוא המשך לאמור לעיל, שרבנן מודים בשביל של כרמים שנקנה על ידי הילוך.

ומבאר הכסף משנה, שמדובר שהקונה הלך רק באורך השביל, כי אם היה הולך לרחבו, ודאי היה קונה את כלו. או אפשר שקנין הילוך הוא קנין קלוש, ולכן גם אם הלך ברוחב אינו קונה אלא כפי השיעור הרגיל של שביל של כרמים.

ברוך הוא שהרי אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. או שקנאה בחזקה ממש שהרי כתוב "וי"ט שם אהלה" ועל ידי שישב שם ועשה חזקה קנה את כל ארץ ישראל, שהרי קיימא לן מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן. ריטב"א.

¹⁷¹. כתבו תוס' שדוקא בשביל של כרמים שאינו עשוי אלא להילוך בלבד. אבל שאר דרך אינו קונה בהילוך כיון שהוא עשוי קצת להשתמש בו גם לצורך אחר. תוס' ד"ה בשביל. והר"י מיגש כתב, שלא רק שביל של כרמים, אלא הוא הדין שביל של שדות. אלא שנקט שביל של כרמים משום שהדבר ידוע שהכרמים הם מגודרים ואין רשות לאדם לבקוע בכרמו של חבירו כדי להגיע אל שדהו אלא אם כן קנה לו דרך.

ומכל מקום, דוקא בשביל של כרמים ושל שדות, שהוא צר ואין אדם צריך ממנו אלא למקום הילוך רגליו בלבד. ועוד, שהדרך עצמה אינה קנויה לו אלא נשארת ברשות בעל הכרם לענין שיכול לזורעה. לכן היא נקנית בהילוך בלבד. אבל דרך רחבה, כגון דרך הרבים, שבעל השדה מפסיד לגמרי אותה, הרי היא כקניית גוף הקרקע ממש, ואינה נקנית בהילוך.

הזמורות. (173)

שנינו במשנה: דרך היחיד ארבע אמות.

תנא: אחרים אומרים, שיעור רוחב דרך היחיד הוא כדי שיעבור המור במשא. (174)

אמר רב הונא: הלכה כאחרים.

דייני גולה [הם שמואל וקרנא] אומרים: השיעור הוא שני גמדים [אמות קטנות. ויש אומרים אמות שלמות] ומחצה.

ואמר רב הונא: הלכה כדייני גולה.

ומקשינן: והאמר רב הונא: הלכה כאחרים!

ומתצינן: אידי ואידי חד שיעורא הוא. שני השיעורים שוים. ולכן פסק רב הונא שהלכה כשניהם.

שנינו במשנה: דרך הרבים שש עשרה אמה.

תנו רבנן: המוכר לחבירו בתוך שדהו דרך היחיד, שיוכל אדם אחד לעבור בה כדי להגיע לשדה שלו, שיעורה ארבע אמות, שהוא רוחב עגלה.

אם מכר לו דרך מעיר לעיר, שהדרך מיוחדת לשתי עיירות הללו בלבד, ולא נכנסים לשם אנשים מעיירות אחרות, צריך לתת לו דרך ברוחב שמונה אמות, כרוחב שתי עגלות, שאם יפגשו שתי עגלות באמצע הדרך, לא יצטרכו להמתין זו על זו. (175)

ואם מכר לו דרך הרבים, כגון שהדרך היא ק-ב בין שתי עיירות המשמשות מעבר לאנשים מעיירות רחוקות, ויש לחשוש שיפגשו עגלות רבות בדרך, צריך לתת לו דרך ברוחב שש עשרה אמות, שהוא שיעור רשות הרבים לכל דיני התורה.

דרך ערי מקלט, הדרך להגיע לערי מקלט צריכה להיות ברוחב שלשים ושתים אמות.

אמר רב הונא: מאי קראה, מהיכן למדנו

174. שהדרך הוא שהנכנס לתוך שדהו או למקום שמיוחד לו בלבד אינו נכנס שם עם עגלה אלא עם החמור בלבד. סמ"ע חושן משפט [ריז ז].

175. כתב הסמ"ע שם [ט]: שאף שלא מכר את הדרך רק ליחיד ואים כן איך יפגע בו אחר בעגלתו שהרי אין לו רשות ליכנס שם כלל. מכל מקום כיון שהוא לקח ממנו דרך מעיר לעיר אמרינן שדעתו היא על שיעור רוחב כזה. וכן בדרך הרבים דלקמן.

ובפרישה שם [ד] כתב שמדובר שאמר לו הלוקח בפירוש מכור לי דרך בשדך כשיעור

173 הרשב"ם מביא גירסא אחרת בהיפוך, שדוקא כשאין שם גדר משני הצדדין אנו אומרים שמן הסתם מכר לו בשיעור שיספיק לכל צרכו. אבל אם יש שם גדר, הדבר ידוע שלא מכר לו אלא את השביל הזה כמות שהוא. וכתב הרשב"ם, שאין נראית לו גירסא זו, כי אם מכר לו שביל סתם למה לא יתן לו כל צרכו?

והתוס' מיישבים את הגירסא הזאת שאין הכוונה שהמחיצות גבוהות עד שיפריעו לו לשאת את הזמורות אלא שהמחיצות נמוכות טפח או טפחיים לסמן את השביל, לכן מן הסתם לא התכוון למכור לו אלא לפי הסימון בלבד. תוס' ד"ה ולא.

שיעור זה מהקרא?

דכתיב בערי מקלט [דברים יט ג] **"תכין לך הדרך"**. והיה יכול לכתוב **"דרך"**, וכתב **"הדרך"**, ללמדנו שצריך להוסיף עוד דרך, עד שיהא הרוחב כשיעור שני דרכים. וסתם **"דרך"** שבתורה היא שש עשרה אמות, נמצא שביחד הם שלשים ושתים אמות. (176)

שנינו במשנה: **דרך המלך אין לה שיעור**.

ומבארין: דהיינו, **שהמלך פורץ את הגדר של אנשים אחרים כדי לעשות לו דרך, ואין ממחין בידו!**

שנינו במשנה: **דרך הקבר אין לה שיעור**.

ומבארין: לכך אין לה שיעור, **משום יקרא דשכבי**, שאין זה כבוד המת להגביל את

מספר המשתתפים בהלויה, לכן הדרך חייבת להיות רחבה עד שיוכלו לעבור בה כל המלוים את המת.

תנו רבנן: המוכר את קברו, או את הדרך להגיע לקברו, או את מקום מעמדו, היכן שיעשו "מעמד" בדרך חזרה מבית קברות, (177) ובית הספדו מקום שיספידו אותו, (178) באין בני המשפחה וקוברין אותו בקברו על כרחו של הקונה, משום פגם משפחה. שגנאי הוא למשפחה שאחד מבני המשפחה אין לו מקום קבורה. (179) לכן תיקנו חכמים, שהמכירה בטלה ויחזירו לקונה את כספו. (180)

תנו רבנן: אין פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת, שלפחות שבע פעמים היו יושבים וקמים ויושבים שוב, כנגד שבעה "הבלים" האמורים בתחילת ספר קהלת,

הדרך שעוברים בו מעיר לעיר, או כשיעור דרך רשות הרבים.

176. ועוד, שאפילו לא היה כתוב אלא **דרך בלבד** היינו יודעים שהשיעור הוא שש עשרה אמה שהרי מן הסתם הדרך לערי מקלט רשות הרבים היא כדי שיוכלו מכל העיירות לנוס שמה. רשב"ם.

177. מכאן המקור למה שאמרו בגמרא להלן שאין עושין מעמד ומושב רק בקרובים שלכן היה לכל משפחה מקום מעמד לפי חשיבותם. נמוקי יוסף.

178. הקשה הרמב"ן מהגמרא בסנהדרין [מו ב], שמסיקה, שמי שצוה שלא יספידוהו שומעין לו משום שההספד הוא כבוד המת והרי מחל על כבודו. ומדוע לא יוכל למכור את מקום הספדו?

ותירץ, ששם צוה בשעת מותו. אבל כאן מכר בחייו משום שהיה נצרך למעות, ויש בזה פגם משפחה. אי נמי, שבמוכר באים אחרים וסופדין במקום הספדו ויש בזה פגם משפחה. אי נמי, ששם רק אותו לא יספידו. אבל כאן, במקום הספדו מספידים גם את יורשיו ובני משפחתו, וכשמוכר את המקום לא יספידו גם אותם, והרי זה פגם משפחה.

179. רשב"ם. והנמוקי יוסף כתב שהיה מנהגם שכל משפחה היה לה מערת קבורה מיוחדת לבני המשפחה. וגנאי הוא להם שיקבר אדם זר בתוך המערה המשפחתית.

180. והוא הדין למי שבא לישא אשה שאינה הוגנת לו, שיכולים בני המשפחה למחות בו, שכל שהוא פגם משפחה אין לו כח לעשות. ריטב"א.

שום דברי הספד, אף בשבת, כשסיימו את הקבורה בערב שבת סמוך לחשיכה, יהא מותר לעשות כן אפילו בשבת, שהרי אין בכך שום חילול שבת, (183) ומדוע לא עשו כן? (184)

אחתיה דרמי בר פפא, אחותו של רמי בר פפא, הוה נסיבא ליה היתה נשואה לרב אויא. שכיבא, כאשר היא נפטרה עבד עשה לה בעלה מעמד ומושב.

אמר רב יוסף: טעה בתרתי. שתי טעויות היו לו לרב אויא:

א. טעה — בכך שאין עושין אלא בקרובים. רק קרובי המת [שאינם אבלים] באים למעמדות ומושבות לכבוד המת. ואילו הוא עבד אפילו ברחוקים.

ב. ועוד טעה — שאין עושין מעמד ומושב אלא ביום ראשון ביום הקבורה. והוא עבד עשה ביום שני.

"הבל הבלים אמר קהלת, הבל הבלים, הבל הבל" [הבלים בלשון רבים הם שתיים]. (181) והטעם שעושין כן שבע פעמים, כדי שעל ידי הבכי שמרבים שם על המת, יתן כל איש אל לבו לשוב בתשובה כי חיי האדם הבל. (182)

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: היכי עבדי, איך היו נוהגים בסדר המעמדות למת?

אמר ליה רב אשי: כדתניא: אמר רבי יהודה: בארץ יהודה, בראשונה, בתחילה לא היו פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת. כגון שלאחר שישבו מעט בסמוך לבית הקברות, היה הממונה על כך אומר להם: עמדו יקרים עמדו! והמשיכו ללכת, ולאחר שהלכו מעט היה הממונה אומר להם: שבו יקרים שבו! וכך שבע פעמים.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: אם כן, שלא היו עושים רק עמידות וישיבות ולא אמרו

הראוי לעשות כן בכל מקום, ולא רק במקום שנהגו, כמבואר להלן?

ועוד, אם כן למה אומרת הגמרא שהוא כנגד הבל הבלים?

183. כתב הנמוקי יוסף שמכאן ראייה שאין חשש שהאבל ישנה את מקומו אפילו בשבת ולא כאותן שחששו משום אבילות בשבת, שהרי מבואר כאן שבישיבה לבד לכבוד המת אין חשש.

184. והראיה היא מרבי יהודה ולא מרבנן שהרי הם לא פירשו כלום מה המנהג. רשב"ם.

181. כלומר מה שנברא בשבעת ימי בראשית, הבל הוא שסופו ליבלות. רבינו גרשום.

והריטב"א כתב שהוא כנגד שבעה דברים שהעולם מתנהג בהם דכתיב [בראשית ח כב] "זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישובתו" [יום ולילה נחשבים אחד כדכתיב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד"]. לומר כי החי יתן אל לבו כי העולם וכל עניניו הבל, ואשרי מי שעמלו בתורה ובמעשים טובים. ריטב"א.

182. הרשב"ם הביא טעם אחר שמפני השדים המתלולים עמהם בחזרה מבית הקברות, תיקנו מעמדות ומושבות כדי שבתוך כך יסתלקו השדים מעליהם. והקשה על זה, שאם כן מן

לעשות זאת בשבת, כגון בעיר הסמוכה לבית הקברות, דאמטיווחו, הביאו אותו לקבורה בערב שבת בין השמשות, ובחזרתם לעיר כבר נכנסה השבת, והיו יכולים לעשות בדרך מעמד ומושב שעדיין הוא נחשב יום הקבורה. (187)

מתניתין:

המזכר מקום לחבירו לעשות לו קבר, וכן המקבל מחבירו, קיבל עליו לעשות לו קבר, והיה מנהגם שכל בני המשפחה היו נקברים במערה משפחתית, כל אחד בכוח בפני עצמו, בתוך ארון.

עושה תוכה של מערה, צריך הקבלן לעשות את פנים המערה, ארבע אמות רוחב על שש אמות אורך. (188) [וכן המזכר שטח לקבר, צריך לתת לקונה שטח כזה מתחת לאדמה].

ופותח לתוכה, הוא צריך לחצוב בכותלי המערה, שמונה כוכין, הפתוחים לתוך חלל המערה, שלש כוכים מכאן, ושלש מכאן, בשני כותלי המערה הארוכים שמימין ומשמאל לפתח המערה, ושנים מכנגדן,

אביי אמר: בהא נמי גם בזאת הוא טעה — שאין עושין מעמד ומושב אלא בבית הקברות [כלומר סמוך לבית הקברות], והוא עשה בעיר.

רבא אמר: בהא נמי טעה — שאין עושין מעמד ומושב אלא במקום שנהגו. (185) והתם במקומו של רב אויא לא נהוג לעשות מעמד ומושב.

מיתבי מהא דתניא בברייתא דלעיל: אמרו לו: אם כן, אף בשבת מותר לעשות כן.

ואי אמרת שרק בבית הקברות עושין מעמד ומושב כאביי, ורק ביום ראשון ביום הקבורה כרב יוסף, אם כן, בית הקברות בשבת, מאי בעי? כיצד יתכן שיקברו את המת בשבת, ומה קשיא ליה שיעשו מעמד ומושב בשבת?

אלא ודאי, אפשר לעשות גם ביום שלאחר הקבורה ובעיר. ולכן יתכן שיעשו מעמד ומושב בשבת? (186)

ומשנינן: לעולם אין עושין מעמד ומושב רק ביום ראשון ובבית הקברות, ובכל זאת יתכן

יחזרו שוב לעירם בשבת? ומתרצת הגמרא, שבית הקברות היה סמוך לעיר, והיו יכולים לחזור בשבת. וכן מובאר בהר"י מיגש.

187. שהרי גם לענין אנינות שאסור לאכול בקדשים ביום ראשון, אסור גם בלילה מדרבנן. כי הלילה הולך אחר היום. רשב"ם.

188. וגובה המערה ארבע אמות. רשב"ם בשם התוספתא.

185. ומה שאמרו אין פותחין משבעה מעמדות, היינו במקום שנהגו, כיון שנהגו לעשות מעמדות ומושבות לא יפתחו משבעה. הר"י מיגש.

186. כך מפרש רבינו גרשום, שעיקר הקושיא היא מכך שהמעמד ומושב צריכים להיות דוקא ביום הקבורה, וזה לא יתכן בשבת. והמהרש"א הקשה, אם כן עיקר התיורין שהלילה הולך אחר היום חסר מן הספר? וביאר, שהקושיא היא שמן הסתם בית הקברות היה רחוק מן העיר חוץ לתחום, ואם יעשו מעמד ומושב בשבת איך

בכותל האמצעי, שמול הפתח.

כל כוץ היה רוחבו אמה, ובין כוץ לכוץ היה ריוח אמה, ובקצות הכתלים היה משאיר פנוי חצי אמה בתחילתו ובסופו של כל כותל.

נמצא, שבשני הכתלים הארוכים, שאורכם שש אמות, היה מקום לשלשה כוכין עם הרווחים, ובכותל האמצעי, שאורכו ארבע אמות היו שני כוכין, וביחד שמונה כוכין.

והכוכין, ארכן ארבע אמות, שלש אמות בשביל אורך המת, (189) ואמה אחת בשביל הארון שהוא מונח בו.

ורומן, גובה הכוכים שבע טפחים, עבור גובה הארון שהוא ששה טפחים, ועוד טפח כדי שהארון יכנס בריוח לכוץ. וגם כדי שיהיה חלל טפח בין הארון לגג הכוץ, כדי שלא יטמאו האנשים העוברים על גבי המערה. (190)

ורחבן, ששה טפחים, שהם אמה. (191)

רבי שמעון אומר: עושה תוכה של מערה שש אמות רוחב, על שמונה אמות אורך.

ופותח לתוכה שלשה עשר כוץ, ארבעה מכאן, בכותל הארוך שלימין הפתח, וארבעה מכאן, בכותל הארוך שלשמאל הפתח. כי היות שיש שם שמונה אמות, אפשר לעשות ארבעה כוכין. אמה לכל כוץ, ושלש אמות לרווחים שביניהם, וחצי אמה לשני קצות הכותל.

ושלשה כוכין מכנגדן. בכותל האמצעי שמול הפתח, שאורכו שש אמות. שלש אמות לכוכין, ושתי אמות לרווחים שביניהם, וחצי אמה לכל קצה.

ואחד מימין הפתח, ואחד מן השמאל, הרי שלשה עשר כוכין. ובגמרא יתבאר היכן עשו את שני הכוכין הללו.

ועושה חצר על פי המערה. הקבלן או הלוקח

יותר בגלל החלל טפח. כי אם לא היה חלל טפח, היתה הטומאה עולה רק כנגד המת. ועל ידי החלל טפח מתפשטת הטומאה בכל הכוץ, ואחר כך בוקעת ועולה מכל הצדדים. תוס' ד"ה ורומן.

191. ואף שגוף האדם לבד תופס אמה, זה רק כשהוא לבוש. אבל מת שאינו לבוש כל כך אינו תופס רק ביחד עם הארון אמה.

והראיה משיעור מקוה, שהוא אמה על אמה. ואיך יכנס אדם שרוחבו אמה לתוך שטח מצומצם של אמה, והרי "אמה באמתא היכי יתיב"? אלא ודאי, שאדם ערום תופס פחות מאמה. תוס' ד"ה ורחבן.

189. כך מפרש הרשב"ם. והתוס' הוכיחו ששלש אמות הוא גובה האדם רק עד לכתפיו. והאמה הרביעית בשביל הצואר והראש ועובי הקרשים של הארון. תוס' ד"ה והכוכין.

190. כך מפרש הרשב"ם. וכתבו התוס', שזה לא היה מועיל רק שלא יטמאו בטומאה דאורייתא אבל טומאה דרבנן יש גם בכגון זה. והראיה מהגמרא בברכות [יט ב] מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים, ומשמע שם שרק לדבר מצוה כגון לראות מלכים, לא גזרו רבנו. אבל לדבר הרשות אסור מדרבנן אפילו כשיש שם חלל טפח.

וכתבו עוד, שצריך לומר שהכוכים היה להם פתח מהצד. שאם לא כן, אדרבה, היה הטמא

למערה. ואם האדמה רכה, צריך להשאיר יותר מאמה בין כוך לכוך, ולא יעשה יותר מארבעה או חמשה כוכין למערה. והוא הדין לגבי מספר המערות שבחצר, לפי חזק הקרקע ירבה או ימעט במספר המערות.

גמרא:

והוינן בה: **הני תרי**, אותם שני הכוכים שמימין לפתח ולשמאלו, לדברי רבי שמעון, **לחיבא שדי לחו?** היכן הוא עושה אותם?

אי לבראי, אם בכותל הכניסה למערה, מימין ומשמאל הפתח ממש מתחת לחצר, (193) **הא קמיתרשי**, הרי נושאי המטה המתעכבים בחצר עם המטה, ידרכו על הקברים שמתחתם. (194)

ותו, הא תנן במסכת אהלות: חצר הקבר, העומד בתוכו טהור. (195) ואילו לדברי רבי

מקום לעשות לו קבר, עושה חצר, מקום פנוי למעלה לפני המערה, **שש על שש** אמות, **במלא המטה וקובריה**, כדי שיוכלו ליכנס שם נושאי המטה עם המטה.

ופותח לתוכה, לתוך החצר, **שתי מערות. אחת מכאן**, זו האמורה, (192) **ואחת מכאן**, עוד מערה נוספת ממולה, דהיינו שתי מערות לחצר, שבכל אחת שמונה כוכין. ונושאי המטה באים עם המטה משני הצדדים הפנויים של החצר, כדי שלא יצטרכו לדרוך על מערות קבורה.

רבי שמעון אומר: פותח לתוך החצר **ארבע מערות לארבע רוחותיה** של החצר, ובכל מערה שלשה עשר כוכין.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: **הכל לפי הסלע.** שאם המערה חצובה בסלע קשה, אין צורך להשאיר אמה בין כוך לכוך, ואפשר לעשות אפילו יותר משלשה עשר כוכין

שסביב החצר בדרכם לחצר. ששם הדריסה היא היא רק לזמן מועט, ואין קפידא בכך לדעת רבי שמעון. אבל כאן הם מתעכבים זמן רב. רשב"ם. וכתבו התוס', שהגמרא היתה יכולה לשאול, אם כן, יפגשו הכוכים שבמערה זו עם הכוכים שבמערה שלידה. אלא שעל זה היה אפשר לתרץ את התירוצן של הגמרא להלן שמדובר במעמיק. לכן שאלו קושיא זו שאין עליה תשובה. תוס' ד"ה אי.

195. ואף שלדברי רבי שמעון החצר מוקפת מערות מכל צדדיה ואם כן ודאי עבר על גבי מערה בדרכו לחצר. צריך לומר שהגיע לחצר בשידה תיבה ומגדל ולא נטמא מהמערות. רשב"ם.

192. הרשב"ם הוכיח מהגמרא דלהלן, שלא מדובר בשתי מערות נוספות מלבד זו האמורה לעיל, אלא רק במערה אחת נוספת. וכתב עוד, שלכן נקטה המשנה את הסדר הזה, קודם מערה ואחר כך חצר, ושוב מערה, משום שלא שייך לכתוב "ועושה חצר, ופותח לתוכה שתי מערות". משום שכל זמן שאין שם מערה אין עליה שם חצר. שחצר נקראת המקום המשמש לכניסת בית או מערה. ולכן היתה צריכה המשנה קודם לכתוב שעושה מערה.

193. שהמערה היתה בעומק מתחת לפני החצר. והיו יורדים בסולם או במדרגות מהחצר אל המערה. תוס' ד"ה ועושה וד"ה דעביד [בסופו].

194. ואינו דומה לדריסת האנשים על המערות

שמעון, העומד בחצר הקבר הוא מאהיל על הקברים שמתחתיו, ואיך הוא טהור? (196)

ומשנינן: **אמר רבי יוסי ברכי חנינא: דעביד להו כמין נגר**. שחוצב אותם אנכית, כמו בריח של דלת, היורד מלמעלה למטה, כך הוא עושה את שני הכוכים הללו כשהם זקופים משני צידי הפתח, בגובה ארבע אמות ורוחב אמה על אמה, והמתים "עומדים" בתוכם. (197) וכיון שהכוכים צמודים לכותל המערה, אין האנשים שמלמעלה דורכין עליהם, כי הם אינם מתקרבים כל כך עד לפתח המערה. (198)

ומקשינן: וכי אפשר לקבור את המת במצב של עמידה?

והא אמר רבי יוחנן: קבורת מת במצב של עמידה, קבורת חמורים היא זו, ובזיון הוא למת!

ומשנינן: **לרבי יוחנן, צריך לפרש דעביד להו**, שהוא עושה את הכוכים בקרן זוית

שממול הפתח, כוך אחד בקרן זוית של הכותל הארוך מימין בסופו, היכן שהוא נפגש עם הכותל האמצעי שממול, שיש שם חצי אמה פנויה בכל כותל, ועושה חצי כוך בכותל זה וחצי כוך בכותל השני. והכוך השני ממולו, בקרן זוית של הכותל הארוך משמאל.

ומקשינן: **והא נגעיו כוכין לחדרי**. הרי הכוך שבקרן זוית, נוגע בכוכים שלימינו ולשמאלו, שהרי המרחק בין שני הכוכים שבכתלים עצמם הוא בסך הכל חצי אמה בתוספת האלכסון. ונמצא ששלשת הכוכים הם זה בתוך זה?! [ראה איור בפי' הרשב"ם]

ומתריצין: **אמר רב אשי: במעמיק**. את הכוך שבקרן הזוית הוא חופר למטה משני הכוכים שלצידו, כדי שלא יגעו הכוכים זה עם זה. (199)

דאי לא תימא הכי, אלא תאמר שכל הכוכים הם באותו גובה, אם כן, **ארבע מערות**,

שני כוכים זה עם זה. ונשאר רוחב שלש אמות בשביל הפתח. תוס' ד"ה דעביד.

198. הקשו תוס' שעדיין איך העומד בתוך החצר טהור והרי המת קבור בתוך החצר, וקבר מטמא סביביו ארבע אמות מדרבנן?

ואין לומר שיש מחיצה בתוך החצר סביב מקום הקבר, שאם כן, חסר הרבה משטח החצר שהרי יש שמונה קברים מתחת לחצר, שני קברים לכל מערה? תוס' ד"ה דעביד.

199. הרשב"ם והתוס' מבארים, מדוע אם כן הוא צריך לעשות דוקא בקרן זוית, והרי בכל המערה הוא יכול לעשות שורה נוספת של כוכים

196. ואף שהיה חלל טפח בין הארון לכוך כדי שלא יטמאו העוברים מלמעלה, מכל מקום כבר כתבו התוס', שזה אינו מועיל רק מדאורייתא. אבל מדרבנן טמא גם בכגון זה. מהר"ם.

197. הקשו תוס', הרי כל כוך רחבו אמה וצריך להרחיקו מכותל המערה אמה כדי שלא יפגש עם הכוך של המערה הסמוכה, נמצא ששני הכוכים תופסים ארבע אמות, ולא נשאר כי אם שתי אמות לפתח, ואיך יכניסו את המת בפתח כל כך קטן?

ותירצו, שבכל מערה מרחיק כוך אחד שמימין הפתח אמה מהכותל ואת הכוך השני משמאל הפתח יצמיד לכותל, כך שלא יפגשו

לרבי שמעון, היכי עביד להו? כיצד אפשר לעשות ארבע מערות סמוכות זו לזו? הא קא נגעיי כוכין להרדי! הרי הכוכים הראשונים שבמערה המזרחית בצד ימין, נפגשים עם הכוכים הראשונים שבמערה הדרומית בצד שמאל. וכן בכל המערות, הכוך שבקצה המערה, שארכו ארבע אמות, נכנס לתוך רחבו של הכוך הסמוך לו במערה השניה.

אלא, על כרחך אתה צריך לומר, שמדובר **במעמיק,** שאותם הכוכים אינם עומדים בשורה אחת עם יתר הכוכים אלא זה למטה מזה. **הכא נמי,** בכך שבקרבן הזוית, מדובר **במעמיק,** שעושה אותו למטה מהכוכים שבצדדיו. [ראה איור בפי' הרשב"ם]

רב הונא בריה דרב יהושע אומר: אין הכרח לומר שהכוכים לא היו באותו גובה. אלא, **ארבע מערות לרבי שמעון** אפשר שלא יהיו הכוכים נפגשים זה עם זה, למרות שהם באותו גובה, כגון **דעביד להו כי חרותא** [כענפי דקל], שהכוכים היו חפורים באלכסון, במערה זו לצד ימין, ובמערה שלידה לצד שמאל, והם לא נכנסו זה בתוך זה. (200) ראה איור בפי' הרשב"ם]

אך אומרת הגמרא: **והא דרב הונא בריה דרב יהושע, ברותא היא.** דבר שאינו נכון הוא!

כי מכדי, הרי כלל הוא בידנו, שלכל **אמתא**

בריבועא, בריבוע של אמה על אמה, יש **אמתא** ותרי חומשא **באלכסונוא.** אמה ושני חומשי אמה באלכסונו, דהיינו תוספת אורך של ארבעים אחוז.

ואם כן, **כמה הוי להו,** כמה הוא אורך האלכסון של ריבוע של שמונה על שמונה אמות [שהוא הריבוע הנוצר משתי הצלעות של שתי המערות הסמוכות זו לזו]? שמונה אמות ועוד שש עשרה חומשי אמה. דהיינו, **חד פרי וחומשא,** אחד עשר אמות ועוד חומש. [ראה איור בפי' הרשב"ם]

כוכין כמה הוו, כמה כוכים יש בשני הכתלים? **תמניא,** שמונה כוכים!

תמניא בחד פרי וחומשא — **היכי משכחת לה?** כיצד יכולים ליכנס שמונה כוכים באותו אלכסון של אחד עשר אמות וחומש? שהרי כל כוך רוחבו אמה ועוד שבע אמות לריוח שבין הכוכים וביחד חמש עשרה אמות?

אלא על כרחך **הא דרב הונא בריה דרב יהושע ברותא היא.** ואי אפשר ליישב את דבריו של רבי שמעון בארבע מערות אלא במעמיק. וגם שני הכוכים שבקרבן הזוית מדובר במעמיק.

ואי בעית אימא, אין צורך להעמיד לא את הארבע מערות ולא את שני הכוכים

מהרש"א].

200. אבל בשני הכוכים שבקרבן זוית אין לתרץ כך שגם באלכסון לא יועיל ועדיין יפגשו הכוכים זה עם זה. רבינו גרשום.

למטה מהכוכים העליונים. אלא שבכל המערה לא רצוי לעשות כוך על כוך שמא תתמוטט המערה, ורק בקרבן זוית, ששם ככל שהכוך נכנס יותר בתוך הקיר הוא מתרחק מהכוכים שלצידו. [וכן בארבע מערות לרבי שמעון אפשר לעשות כוך על כוך כיון שאחד הולך שתי ואחד ערב.

במעמיק, אלא **כדאמר רב שישא בריה דרב אידי** לקמן **בניפלי**, בקבר קטן של נפלים. **הבא נמי, בניפלי**. אותם שני הכוכים שבקרן זוית מיועדים לנפלים, שכך מנהג בוני הקברים לנצל את הזויות שבמערה לצורך קברי נפלים, והם צרים מהרגיל, ודי להם באותו ריוח שבקרן זוית. וכן ארבע המערות לרבי שמעון, הכוכים שבתחילת המערה מיועדים לנפלים, וארכם רק חצי אמה, (201) רק שהם אינם נכנסים לתוך הכוכים של המערה הסמוכה. ולעולם כל הכוכים היו באותו גובה.

תנן התם במסכת אהלות [ט ג]: המוצא מת יחידי בקבר, במקום שלא היה ידוע שיש שם קבר, (202) והיה המת מושכב שם כדרכו, שהוא סימן לכך שקבור שם ישראל, ורצה

לעשות שם טהרות.

הרי זה:

א. **נוטלו**. מותר לו לפנות את המת משם, ולקבורו במקום אחר, למרות שבדרך כלל יש איסור לפנות מת מקברו. כי מאחר והוא קבר בודד, אנו מניחים שהוא נקבר כאן רק באופן זמני, מחוסר פנאי להביאו לבית קברות, ועל דעת לפנותו לאחר מכן לבית קברות. (203)

ב. ונוטל עמו גם **את תפוסתו**. אם אכן הוא רוצה לעשות שם טהרות, הוא צריך לקחת גם מקצת מן הקרקע שתחת המת. (204) ושוב אינו חושש לטומאה, לא באותו מקום ולא בסביבותיו.

201. היינו באחת משתי המערות הסמוכות זו לזו. או ששתי המערות זו כנגד זו היו נפלים בתחילתם, ושתי המערות האחרות שזו כנגד זו היו קברים רגילים. ה"י מיגש.

202. הגמרא בנוזר אומרת על המשנה "המוצא" - פרט למצוי. והרשב"ם כאן מפרש, דהיינו שהיה ידוע שיש שם קבר. ולא שאז היה אסור לפנותו, כי גם כשידוע שם קבר מותר לפנותו, כל שאין ידוע שנקבר שם לשם קבורה תמידית. אלא שהמשנה נקטה באין ידוע, בגלל הדין של הסיפא, שאם היו שלשה קברים הרי זו שכונת קברות. שאם אחד מהם היה ידוע והשנים האחרים לא ידועים, לא היה להם דין של שכונת קברות עד שיהיו שלשתם ידועים, או שלשתם בתחלה, דהיינו שלא היו ידועים עד עתה.

והתוס' מפרשים "פרט למצוי", היינו כשידוע ממש שלשם קבורה תמידית נקבר שם, שאז אפילו קבר יחידי אסור לפנותו.

ועוד כתבו, שהרשב"ם מפרש, כי מה שצריך שיהיו שלשתם ידועים או שלשתם בתחלה היא הלכה למשה מסיני. והר"י אומר שאין זו הלכה למשה מסיני, אלא הוא דבר שיש בו טעם. שכשיש שנים לא ידועים ואחד ידוע אי אפשר לומר שלשם קבורה נקברו שם, שהרי כשנקבר האחד הידוע עדיין לא היו ידועים השנים. וכן להיפך, בשנים ידועים ואחד לא ידוע, כשנקברו השנים עדיין לא ידעו שיש שם עוד קבר. ורק כשמוצאים שלשה קברים שלא היו ידועים או שיש כאן שלשה קברים ידועים, אנו אומרים ששלשתם נקברו בבת אחת לשם קבורה, והיו שכונת קברות. תוס' ד"ה המוצא.

203. ואין לחשוש שמא הוא מת מצוה שקנה מקומו, כי מת מצוה אינו מצוי. ועוד, שמת מצוה יש לו קול. ריטב"א.

204. משום שנספג שם מהליחה והמוח של

וכן אם מצא **שנים** מתים, הרי זה **נוטלן ואת תפוסתן**.

קב-א אבל אם מצא **שלשה** מתים:

אם יש ביניהם, בין הראשון לשלישי, **מארבע** אמות עד **שמונה** אמות, הרי זו **"שכונת קברות"**, ואסור לפנותן שהרי נתברר שבית הקברות היה שם.

והתנא הזה סובר שמערות הקבורה היה אורכן שמונה אמות ורחבן ארבע אמות. וסדר הקבורה בהם היה, שבכותל הארוך היו עושים ששה כוכים, אמה לכל כוך, ושתי האמות הנותרות שהן שנים עשר טפחים שימשו לריוח בין הכוכים, שני טפחים בין כוך לכוך, הרי עשרה טפחים לחמשה רווחים שבין ששה כוכים ועוד שני טפחים פנויים בזווית הכתלים, טפח לכל זווית, ובסך הכל שמונה אמות. וברוחב המערה היו שלשה כוכים, שהם שלש אמות לכוכים,

ועוד אמה לרווחים, שני טפחים בין כל כוך וכוך, וטפח לכל זווית. (205)

ולכן, כשהוא מוצא שלשה קברים בתוך ארבע אמות, (206) יש לו לחשוש שמא היתה כאן מערת קבורה, ושלשת הקברים הללו היו בכותל הרוחב של המערה שהוא ארבע אמות. או שמא הן מהכותל הארוך, אלא שעדיין לא נתמלאו כל הכוכים הנותרים בארונות קבורה.

וכן אם היה ביניהם שמונה אמות, יש לחשוש שמא הם מהכותל הארוך של המערה שאורכה שמונה אמות, והיו עוד כוכים ביניהם שנשארו ריקים, וכשהתמוטטה המערה נתמלאו הכוכים בעפר ולא נשאר מהם רושם.

אבל אם יש בין הקברים פחות מארבע אמות, או יותר, אין זו **"שכונת קברות"**. לפי שצורת קבורה זו לא מתאימה לקבורה

המת. רבינו קרשום.

הגמרא בנוזיר [סה א] לומדת זאת מהפסוק **"ונשאתני ממצרים"** - טול עמי. היינו שיקח עמו מעפר מצרים.

וכתב הריטב"א דהיינו אם תקברני במצרים לפי שעה או עד שאתעכל. ומשום כבוד המת הוא, ועשאוהו כרקב שלו.

205. כך מפרש הרשב"ם. וכתבו התוס', שאף שגם רבנן וגם רבי שמעון סוברים שצריך להשאיר ריוח של אמה בין כוך לכוך, אפשר לומר שהמשנה בנוזיר סוברת כרבן שמעון בן גמליאל במשנתנו שהכל לפי הסלע.

אך הקשו עליו מהברייתא דלהלן, שרבי שמעון אומר, אם יש יותר משלשה קברים בארבע אמות רואין את האמצעיים כאילו אינן.

והרי אם נוציא את האמצעיים, ישאר ריוח של אמה [שהוא שיעור רוחב הקבר] בין כוך לכוך. והרי לתנא זה הריוח הוא רק שני טפחים?

וביאר בשם ר"ת, שגם התנא הזה מודה שיש אמה בין כוך לכוך, אלא ששלשת הקברים לא היו כולם לרוחב המערה אלא רק שנים מהם לרוחב והשלישי לאורך המערה. וביאור דברי המשנה הוא, שאם היו השלשה מונחים כפי הסדר הראוי לקבור שלשה מתים במערה שרוחבה ארבע אמות וארכה שמונה אמות הרי זו שכונת קברות. תוס' ד"ה מארבע, ובנוזיר [סד ב] ד"ה מצא.

206. לאו דוקא אלא קצת פחות שהרי שני טפחים הם ריוח שבזווית, וכן כתב הרשב"ם **"קרוב לארבע אמות"**. רש"ש.

הראשונים, משום שרגליים לדבר שהמקום מיוחד לבתי קברות.

שאלו מתחילה מצאו, אילו היה מוצא רק את המת הבודד הזה, היה נוטלו ואת תפוסתו, כדין המוצא מת יחידי האמור לעיל שאין לו דין של "שכונת קברות".

אבל עכשיו שמצא כבר בסביבה שלשה קברים, ונקבע שזו היא שכונת קברות, הרי שיש לחשוש שמא הקבר הבודד הזה אינו שייך לאותו בית קברות אלא הוא בית קברות בפני עצמו של משפחה אחרת ועדיין לא הספיקו לקבור בו רק מת אחד בלבד, ולפיכך צריך לבדוק עוד עשרים אמה ממנו ולהלן.⁽²⁰⁹⁾

אמר מר [במשנה דלעיל]: מצא שלשה אם יש ביניהן מארבע עד שמונה הרי זו שכונת קברות.

והוינן בה: מני? כמי סוברת המשנה?

אי רבנן? הא אמרי במשנה הקודמת, שיעור מערה הוא ארבע אמות על שש, ואם כן, היה צריך לומר "אם יש ביניהן מארבע עד שש", שאם יש יותר משש אמות בין הקברים, הרי ודאי שהם אינם ממערה אחת.

רגילה בתוך מערה, ומן הסתם הם נקברו שם רק זמנית, מתוך כוונה לפנותם לאחר מכן, ולכן מותר לפנותם משם.

ובנוסף לכך שאסור לפנות את הקברים הללו, הרי שגם סביבותיהם אי אפשר לעשות טהרות, אלא אם כן, **ובודק ממנו ולהלן עשרים אמה**. שמא מערה זו היא חלק מבית קברות משפחתי וישנה עוד מערה נוספת בסביבה.

שהרי כפי האמור לעיל היה מנהגם לעשות את בית הקברות כשחצר שגודלו שש על שש אמות באמצע וסביבה מערות קבורה.

נמצא שהוא צריך לבדוק מסוף הקברים שמצא, שמונה אמות של אורך המערה, ושש אמות של החצר, ועוד שמונה אמות של המערה שממול⁽²⁰⁷⁾ [והגמרא תבאר תיכף שאם כן, היה עליו לבדוק עשרים ושתיים אמה].

וכן בודק גם בצד השני של הקברים עשרים אמה, שמא החצר והמערה הנוספת הם לצד זה.⁽²⁰⁸⁾

ואם אכן **מצא** אפילו מת אחד בסוף עשרים אמה. הרי זה **בודק ממנו ולהלן עוד עשרים אמה**, כפי שבדק בשלשת הקברים

צד מכניסים את המת לכוך, אם הראש מונח לצד חלל המערה או הרגלים, ולפי זה אפשר לדעת אם זו מערה ראשונה או אחרונה ולאיזה צד צריך לבדוק עשרים אמה.

209. כי היו רגילין להניח את המת כשרגליו כלפי המערה, וכאן מצאו את המת הפוך ראשו כלפי המערה, ולכן אנו חוששים שמא הוא מבית קברות אחר. תוס' ד"ה בודק.

207. היינו כשהם בארבע אמות. וכשמצאן מפוזרים בשמונה אמות שעל כרחק הם מאורך המערה בודק גם כן שמונה אמות של אורך המערה ולא מסוף הקברים אלא יחד עם הקברים עצמם. רא"ש אהלות [טז ג].

208. מהרשב"ם משמע שצריך לבדוק מכל ארבעת הצדדים. והריטב"א כתב, שאין צריך לבדוק מכל הצדדים, כי היה ידוע להם מאיזה

לפנותם. שהואיל והם כל כך צפופים ודאי לא נקברו שם אלא באופן ארעי.

הרי שתנא זה סובר ששיעור המערה הוא ארבע על שמונה, ומן הסתם אליבא דרבי שמעון הוא.

רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון [בר יוחאי]: רואין את הקברים האמצעיים כאילו אינן, והשאר מצטרפין מארבע אמות ועד שמונה. אנו כאילו מוציאים את הקברים שבאמצע, עד שלא יהיה פחות מארבע אמות בין כל שלשה קברים.

והוינן בה: **במאי אוקימתא את המשנה? כרבי שמעון!** (213)

אימא סיפא "בודק הימנו ולחלן עשרים אמה".

ואי רבי שמעון, הא אמר שיעור מערה הוא שש על שמונה אמות, והיה צריך להיות ביניהן לפחות שש אמות כמדת רוחב המערה. (210)

ומשנינן: **לעולם רבי שמעון היא, שסובר אורך המערה הוא שמונה אמות, אך בענין הרוחב סוברת המשנה בנזיר שלדעת רבי שמעון הוא ארבע אמות בלבד.**

והאי תנא הוא, שמצינו תנא החולק על התנא של המשנה, וסובר אליבא דרבי שמעון ששיעור המערה הוא ארבע על שמונה. (211)

דתניא: מצאין הרבה קברים (212) כשהן רצופין, ואין ביניהן מארבע אמות עד שמונה אמות, כלומר שיש בין כל שלשה קברים פחות מארבע אמות, יש להן תפוסה, צריך ליטול מעט מן הקרקע עמהם כשמפנה אותם, ואין להן שכונת קברות, שמותר

210. שהרי לרבי שמעון צריך לשלשה כוכים שש אמות.

211. כך מפרש הרשב"ם. וכתב המהרש"א, שאין לומר שהוא רבי שמעון בן יהודה, שהרי הוא סובר שאומרים "רואין" ואילו המשנה בנזיר סוברת שצריך להיות דוקא ארבע אמות בין שלשת הקברים.

והקשה המהרש"א, אם כן, מה מקשה הגמרא לקמן סתירה מרבי שמעון על רבי שמעון בענין "רואין". והרי יש לומר שהמשנה בכלאים סוברת, כמו התנא הזה שסובר אליבא דרבי שמעון שאין אומרים "רואין".

והרש"ש כתב, שלפי פירוש רבינו גרשום ומהר"ם במצאן רצופין שמצא יותר משלשה קברים [ראה הערה 212], אפשר שהמשנה בנזיר

סוברת כרבי שמעון בן יהודה. שהרי המשנה בנזיר מדברת שהיו רק שלשה קברים, ולא שייך לומר "רואין" שהרי אז לא ישארו שלשה קברים כדי שיהיו שכונת קברות.

212. כך מפרש רבינו גרשום. גם מהר"ם מפרש כן, דאם לא כן, אם יוציא מהאמצע, ישארו פחות משלשה קברים, ולא הוי שכונת קברות.

213. כתבו התוס', שהלשון דחוק מאוד שכאן משמע שכל הקושיא משום שאוקימתא כרבי שמעון ואחר כך שואלת הגמרא שהמשנה אינה יכולה לסבור כשום תנא?

ועוד, שהגמרא היתה יכולה לשאול שבמשנה עצמה מבואר שאורך המערה הוא שמונה אמות, ואם כן צריך לבדוק עשרים ושתים אמה?

מני מי הוא התנא של הסיפא?

אי רבי שמעון? הרי עשרים ותרתי הויין. לא די לפיו בעשרים אמה אלא הוא צריך לבדוק עשרים ושתים אמה. שמונה אמות לכל מערה, שהרי אורך המערה לרבי שמעון הוא שמונה אמות, ועוד שש אמות לחצר.

אי רבנן, הסוברים שאורך המערה הוא שש אמות בלבד, **תמני פרי הויין.** אינו צריך לבדוק רק שמונה עשרה אמות, שש לכל מערה, ושש לחצר!

ומתצינן: **לעולם, רבנן היא.** (214) **וכגון דבדק באלכסונא,** שאת המערה הראשונה

סמוך לקברים הוא בודק באלכסון. (215) ואלכסון של ארבע על שש הוא שמונה אמות. (216)

ומקשינן: **ומדא באלכסונא,** כשם שהוא צריך לבדוק את המערה הראשונה באלכסון, **הא נמי באלכסונא.** כך יבדוק גם את המערה השניה באלכסון. ואם כן, **שוב עשרים ותרתי הויין?**

ומשנינן: **חדא באלכסונא אמרינן.** תרי **באלכסונא לא אמרינן.** רק מערה אחת צריך לבדוק באלכסון אבל את המערה השניה לא החמירו שיבדוק גם אותה באלכסון, מאחר ולא מצא כלום במערה הראשונה, אלא הוא

214. ואף על גב שהרישא כרבי שמעון, הסיפא כרבנן. רשב"ם. וראה הערה [215] בשם הרמב"ן.

215. הרשב"ם מפרש, שאין הכונה לאלכסון של המערה עצמה שהיא ארבע על שש לדעת רבנן שהרי אין קוברים בחלל המערה אלא בכתלים. אלא הכונה לאלכסון של הכוך עצמו שארכו ארבע אמות. דהיינו שהו אבודק בתוך כותלי המערה הארוכים שש אמות, באלכסונם, עד ארבע אמות שהוא אורך הכוך שבתוך הכתלים. והוא עושה כן כדי לבדוק אם יש שם קברים נוספים, כי לפעמים הקברים אינם עומדים בשורה אחת או שמת אחד קטן והשני ארוך. ועל ידי האלכסון הוא מוצא בקלות את כולם.

והרמב"ן מפרש בדרך אחרת שלפי התירוצ' הזה כל המשנה כרבנן וכגון שמצד תחילה ארבע אמות ומצא בהם שני קברים ואחר כך מצד באלכסון מתחילת הארבע אמות וכשהגע לשמונה אמות מצא קבר שלישי. והרי זה שיעור מערה לרבנן, שהאלכסון של שש על ארבע הוא שמונה אמות.

216. שהאלכסון של שש על ארבע הוא כמו אלכסון של חמש על חמש, דהיינו תוספת של שתי אמות על השש. רשב"ם.

והתוס' הקשו עליו, והוכיחו שהאלכסון של שש על ארבע הוא פחות משמונה אמות, שהרי אם נעשה בתוך המלבן של שש על ארבע ריבוע של ארבע על ארבע, יהיה אלכסונו ארבע אמות בתוספת של שמונה חומשים, דהיינו חמש אמות ושלשה חומשי אמה. ועתה נוסיף את שתי האמות הנותרות שנשארו מהמלבן, הרי בסך הכל שבע אמות ושלשה חומשים. [ראה ציור בפנים התוס'].

ועוד, שהרי בהכרח שהאלכסון של חמש על חמש יותר גדול משל שש על ארבע, שהרי ריבוע של חמש על חמש שטחו עשרים וחמש, ואילו שש על ארבע שטחו רק עשרים וארבע.

וכתב הפני שלמה, שהתוס' לא תירצו כלום ליישב את הגמרא. אולם הרמב"ם בפירוש המשניות אהלות [טז ג] כתב, שלפי שהאלכסון הוא יותר משבע אמות, לכן נקטה המשנה לחומרא שמונה אמות.

בודק אותה בקו ישר. נמצא שביחד הוא בודק עשרים אמה.

קב-ב

רב שישא בריה דרב אידי אמר: לעולם רבי שמעון היא. והכא במאי עסקינן: **בניפלי**, ששלשת הקברים שמצא היו קברים של נפלים, ומערה של נפלים קטנה יותר, ואורכה אינו אלא שש אמות. (217)

ומקשינן: **ומדחא בניפלי, הא נמי בניפלי.** כשם שבמערה הראשונה נקברו נפלים, כך מן הסתם גם המערה השנייה שמולה. ואם כן, **תמני פרי הייז,** די שיבדוק רק שמונה עשרה אמות, שש לכל מערה, ושש לחצר?

ומשנינן: **חדא בניפלי, אמרינן. תרי בניפלי, לא אמרינן.** אמנם אותה מערה שמצא היתה של נפלים, אך המערה השנייה מן הסתם היא של קברים רגילים, שהרי די במערה אחת לנפלים.

ורמי דרבנן אדרבנן, ורמי דרבי שמעון אדרבי שמעון. לפי שמצינו לענין כלאים שנחלקו רבנן ורבי שמעון באותה מחלוקת שנחלקו כאן לענין קברים, אם אומרים "רואים את האמצעיים כאילו אינן" או לא. ושם כל אחד דעתו הפוכה מכאן:

דתנן במסכת כלאים [ה ב]: כרם הנטוע על פחות מארבע אמות, שאין בין שורה לשורה ארבע אמות, שהוא השיעור הנצרך כדי שיהא אפשר לחרוש בין השורות ולטפל בגפנים:

רבי שמעון אומר: כיון שאין דרך הכרמים להיות נטועים בצפיפות כזאת — **אינו נחשב "כרם"**, כלל ומותר לזרוע שם זרעים מבלי לחשוש לאיסור כלאים בכרם. (218)

וחכמים אומרים: **הרי זה כרם,** ואסור לזרוע שם כלאיים, מפני שרואין את האמצעיים, את השורות האמצעיות, כאילו אינן, ונשאר

והמהרש"א כתב, שלפי פירוש ר"ת בסדר הימצאם של שלשת הקברים [ראה הערה 205] יתיישב חשבון האלכסון. ראה שם.

217. רק הסיפא מדברת בנפלים. אבל הרישא האומרת אם יש ביניהן מארבע עד שמונה, אינה מדברת אלא בקברים רגילים שארכם שמונה אמות. ואחר כך אומרת המשנה שאם היו הקברים הללו שמצא של נפלים הרי הוא בודק ממנו ולהלן עשרים אמה. תוס' ד"ה הכא.

והריטב"א כתב, שהוא דוחק לומר שהרישא והסיפא אינם מדברים באותו אופן. ועוד הקשה, אם כן, היתה הגמרא יכולה לתרץ לקמן שבאמת גם המערה השנייה של נפלים אלא שמערת נפלים אורכה שבע אמות ונמצא ששתי המערות והחצר הם עשרים אמה?

והביא בשם הר"ח פירוש אחר, שדרכם היה לקבור הנפל בעומק הכוך בשתי אמות האחרונות, ונשארו שתי אמות פנויות מן הכוך, ולכן הוא צריך לבדוק מסוף הנפלים עוד שתי אמות מהכוך בנוסף על שמונה עשרה אמות של שתי המערות והחצר. וגרס: לעולם רבנן היא. וגם הרישא שמארבע עד שמונה היא כרבנן, שאמנם אורך המערה הוא רק שש אמות, ושתי אמות הנותרות הן מהכוך עצמו.

ומקשה הגמרא, שנחשוש שמא המערה השנייה היא גם של נפלים ויצטרך לבדוק שתי אמות נוספות מהכוך עצמו שמא הנפל קבור בפנים הכוך בעומק שתי אמות. ומתרצת, שאין חוששין שמא שתי מערות היו של נפלים.

218. היינו, שאין צריך להרחיק ארבע אמות

רווח בין השורות החיצוניות כשיעור הראוי. **קשיא דרבנן אדרבנן**. שבכלאים הם סוברים שאומרים "רואין", ואילו בקברים הם סוברים שלא אומרים "רואין".

וקשיא דרבי שמעון אדרבי שמעון. שבכלאים הוא סובר שאין אומרים "רואין", ובקברים הוא סובר שאומרים "רואין".

ומתריצין: **דרבי שמעון אדרבי שמעון, לא קשיא**. כי **התם בכלאים, לא נטעי אינשי אדעתא ליעקר**. אין אדם נוטע גפנים בין השורות על דעת לעקורם אחר כך, הלכך לשם כרם נטע הכל. וכיון שלא נטעו כהלכתו, אינו חשוב כרם.

אבל **הבא בקברים, זימנין דמיתרמא ליה בין השמשות**, לפעמים קורה שהזמן דוחק שהוא ערב שבת בין השמשות, **ומיקרי ומנחי ליה**. וקוברים את המת בין מתים

הקבורים לפי הסדר, על דעת לפנותו אחר כך משם. ולאחר מכן שכחו, או שקרה אונס שלא יכלו לפנותו. ולכך אנו אומרים "רואין", ודנים את יתר הקברים החיצוניים כשכונת קברות.⁽²¹⁹⁾

דרבנן אדרבנן, נמי לא קשיא. כי **הבא בקברים, כיון דמינוול, בזיון הוא למת** ליקבר סמוך כל כך לקברים אחרים **לא מקרי קבר**. שודאי כולם לא נקברו שם בקבורה רגילה, ולכן לא הוי שכונת קברות.

אבל **התם בכלאים, יתכן שיטע אדם כרם בצפיפות, כי מימר אמר, הוא חושב בלבו ואומר, הי מינייהו דשפיר, זו שתיקלט באדמה ותצליח, שפיר, אותה אשאיר, ודלא שפיר, וזו שלא תצליח, אעקור אותה, ליהוי לציבי**, תשמש לי לעצים לשריפה. הלכך אנו אומרים רואין את האמצעיות כאילו אינן, והשאר יש עליו דין כרם.

הדרן עלך המוכר פירות

כדין כרם אלא רק ששה טפחים כדין גפן יחיד. 219. הביאור על פי הגירסא שלנו, וכפירוש רבינו גרשום. והרשב"ם כנראה יש לו גירסא אחרת, ומפרש שבודאי האמצעיים לא נקברו שם

על דעת לפנותם, אלא כולם נקברו שם לצמיתות על ידי הדחק. ומכל מקום, לא הוי שכונת קברות, כיון שלא נתכוונו לעשות שם בית קברות לקבור שם עוד מתים, אלא אלו בלבד נקברו שם באקראי. על פי מהר"ם.

פרק בית כור

השלישי: במי שמכר חצי שדה פלוני ולא ציין לו באיזה צד, כיצד הם חולקין.

זהו שרש הפרק דרך כלל, אלא שיבאו בה דברים על ידי גלגול כמשפט סוגית התלמוד כמו שקדם. עכ"ל.

מתניתין:

האומר לחבירו, "כשיעור בית כור עפר אני מוכר לך"⁽²⁾.

כלומר, מכר לו שדה בשטח בית כור, כפי ששיערו חכמים, דהיינו, 00750 אמות מרובעות, שהם 86.273 על 86.273 אמה. (לפי חשבון בית סאתיים בחצר המשכן: שטח חצר המשכן, 50 על 100 אמה, והכיל סאתיים, אם כן, בית כור שהוא שלשים סאה, שטחו, 50 על 0150 אמה)⁽³⁾.

אם היו שם נקעים [בקעים או חריצין בקרקע] עמוקים עשרה טפחים, או פלעים

פתיחה: כתב המאירי: כונת הפרק להשלים עניני הדינין הנאמרים בדיני המכירות, שכבר התבאר רוב ענינם בשלשת הפרקים הקודמים. רצה לומר, הבית, והספינה, והפירות.

ועל צד השלמת אלו הענינים, יחלקו עניני הפרק לשלשה חלקים.

הראשון: במוכר שיעור קרקע לחברו, ולא שימכור קרקע זה בפרט, אלא שימכור לו בסתם בית כור עפר, או שיעור אחר⁽¹⁾. ויש שם מקומות שאין ראויים לזריעה, או שהם נראים כמקומות חלוקים בפני עצמם, אע"פ שראויין לזריעה. על איזה צד יש לו לקבלם, ועל איזה צד אין לו לקבלם.

השני: בשהתנה לו שיעור ידוע בסתם, ומדד לו, ונמצא חסר מעט, או יתר מעט, על איזה צד צריכים להחזיר זה לזה ועל איזה צד אין מחזירין זה לזה כלום. וכשמחזירין, אם מחזירין קרקע או מעות.

מדדו את השדה, המכר חל.

2. אין הכוונה שמכר לו שדה מסוימת, אלא התחייב לתת לו שטח של בית כור מתוך בתי כורים שיש לו במקום פלוני.

3. **הרשב"ם.** ומדגיש **הרשב"ם**, "ולא מקום הראוי לזרוע כור תבואה קאמר, אלא לפי חשבון ששיערו חכמים כדפרישנא הכא". ונראה לומר, שאם היתה הכונה למקום הראוי

1. לכאורה קשה, הרי המוכר צריך לסיים את ממכרו, ואם מכר סתם, אינו כלום, כיון שלא סמכה דעת הקונה לקנות דבר שאינו מסוים? ומבאר המאירי, כל זה רק במקרה שהקונה אינו יודע כלל מה הוא קונה, כגון אם אמר לו, "מה שיש בבית זה מכור לך", ואין הקונה יודע מה יש בו, או שאמר לו, "חלק מנכסי קנוי לך", ואין הקונה יודע מה מכר לו.

אך אם אמר לו, "בית אני מוכר לך", או "שדה אני מוכר לך", אף על פי שעדיין לא

גבוהין עשרה טפחים⁽⁴⁾, אינן נמדדין עמה⁽⁵⁾.

אלא נותן לו בית כור שלם מקרקע חלק⁽⁶⁾.

אך אם אמר לו "בית כור" סתם, יכול לתת לו גם שדה סלעים. דשמא לבנות בית, או לשטוח בה פירות מכרה לו. ויד הלוקח על התחתונה.

כיון שאמר לו "בית כור עפר", משמע, עפר הראוי לזריעה⁽⁷⁾.

אך אם היו הנקעים או הסלעים פחות מכאן [פחות מעשרה טפחים], נמדדין עמה.

לזרוע כור תבואה, אם כן אף נקעים וסלעים פחותים מעשרה לא היו נמדדים עמה, כיון שבפועל אין כאן מקום הראוי לזריעת כור תבואה.

ולכן הוכרח הרשב"ם לומר, שלשון "בית כור" משמעה שטח בית כור לפי החשבון ששיערו חכמים.

אך רבינו גרשום כתב, "מקום הראוי לזריעת בית כור".

4. וכגון שהיו רחבים ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, דהוי מקום חשוב בפני עצמו. רשב"ם ועל פי הרש"ש.

5. נחלקו הראשונים מה דין הנקעים והסלעים בכהאי גונא:

דעת הרמב"ם, שלוקח את אלו הנקעים והגאיות בכלל ה"בית כור" בלא דמים.

אך דעת הראב"ד, שכופין את הלוקח לקנות את הנקעים בדמיהם, מפני שהם כדברים האבודים ביד המוכר.

ולפי דבריו, אין בין נמדדים לשאינם נמדדים אלא שאין שמיין אותם לפי מחיר השדה, אלא בפחות מכך, לפי שווין.

אך הרשב"א חלק עליו, וסבר שאין כופין אותו לקנות.

6. משמע לכאורה, שנותן לו שדה אחרת לגמרי, שאין בה נקעים ובקעים. אך יעויין ברשב"ם לקמן (קו ב ד"ה והא), דמשמע, שמשלים רק

את הפחת בשדה אחרת. אמנם יש לדחות ראיה זו. ואכמ"ל.

וברא"ש כתב, "אבל קרקע השוה ימדוד לו, ואינו יוכל לומר, איני רוצה קרקע שתהא מופסקת בנקעים ובקעים.

ובלבד, שלא יהיו סלעים ובקעים מפסיקים כל השדה מעבר לעבר. אלא נשאר ריוח ביניהם שיכול להעביר את המחרישה ביניהם. דאי לאו הכי, שייך למימר, אין אדם רוצה שיתן מעותיו ויראוהו כשנים ושלשה מקומות".

7. הרשב"ם. וצריך לומר, שסברא זו מועילה אף לנקעים, אף על פי שהם ראויים לזריעה, מכל מקום, כיון שאמר לו "עפר", משמע, ראוי לזריעה, ואין אדם זורע חציו כאן וחציו כאן. (עפ"י השיטמ"ק).

אך דעת התוספות, דנקט "עפר" לרבותא. דאפילו הכי, אם היו סלעים פחותים מעשרה שאינם ראויים לזריעה, נמדדים עמה.

אך ודאי, גם אם אמר לו "בית כור" סתם, אינו יכול לתת לו שדה מלאה סלעים.

ונראה לומר, דהרשב"ם והתוספות אולו לשיטתיהו.

לשיטת הרשב"ם הנזכרת לעיל, ד"בית כור", הוא שטח כפי ששיערו חכמים, ולא מקום הראוי לזריעה, אם כן, אילו לא היה אומר לו "עפר", יכול לתת לו כל שטח, ואף שאינו ראוי לזריעה.

אך התוספות, סברי כדעת רבינו גרשום, ד"בית כור", הוא שטח הראוי לזריעת כור

כיון שאין לך שדה שאין בה מעט סלעים, ונקעים, והם בטלים בה⁽⁸⁾.

ואם אמר לו, "כבית כור עפר", דמשמע, כמות שהוא, בין סלעים ובין עפר,

אפילו אם היו שם נקעים עמוקים יותר מעשרה טפחים, או סלעים גבוהין יותר מעשרה טפחים, הרי אלו נמדדין עמה⁽⁹⁾.

גמרא:

במשנה מבואר, אם היו בשדה נקעים הגבוהים או עמוקים יותר מעשרה טפחים, אינם בטלים לשדה.

הגמרא דנה, האם בכל מקרה אינם בטלים. או דוקא כשאינם ראויים לזריעה כלל.

תנן התם [שנינו בענין זה במסכת ערכין (כה א)]:

נאמר בתורה (ויקרא כז טז), "ואם משדה אחזתו יקדיש איש לה' והיה ערכך לפי זרעו

זרע חמר שערים בחמשים שקל כסף".

כלומר, ערך הפדיון לשדה הראויה לעשות חומר שעורים (דהיינו בית כור) הוא חמשים שקל כסף.

ומקרא זה נאמר בזמן שהיובל נוהג, והקדיש את שדהו בתחילת היובל⁽¹⁰⁾.

אבל אם הקדיש בזמן שאין היובל נוהג, פודה את השדה לפי שויה.

מבאר המשנה, כיצד מחשבים "בית כור" לענין פדיון הקדשות, "המקדיש שדהו בשעת היובל [דהיינו בשעה שהיובל נוהג], נותן לו לכל בית זרע חומר שעורים (בית כור), חמשים שקל כסף. כנ"ל.

אך היו שם נקעים עמוקים עשרה טפחים או סלעים גבוהין עשרה טפחים אין נמדדין עמה. כלומר, אינם נפדים לפי החשבון הנ"ל [חמשים שקל כסף לכל בית כור], אלא נחשבים כשדה בפני עצמה⁽¹¹⁾.

פחות מכאן נמדדין עמה, כיון שאינם

תבואה. ואם כן, גם אם לא אמר לו "עפר", חייב לתת לו מקום ראוי לזריעה.

ויש שפרשו, דלשון "עפר" לישנא בעלמא נינהו. ולא לשום צריכותא. אלא כך דרך בני אדם לומר.

8. ובגמרא יבואר, דהיינו דוקא אם הסלעים לא הכילו יותר מארבעה קבין לכור. אבל יותר משיעור זה, אפילו אין בהם עשרה אין נמדדים עמה. דכולי האי לא מחיל איניש. ובגמרא יבואר יותר בעז"ה.

9. אך אם היו יותר מארבעה קבין, כנזכר בהערה הקודמת, אין נמדדים עמה.

כיון שאמר לו "עפר", ודאי כוונתו שיהיה ראוי לחרישה וזריעה. הרשב"ם. ועיין עוד בר"ן.

10. דהיינו, לכל שנה מארבעים ותשע שנות היובל פוחת לו הגזבר מערך השדה, סלע ופונדיון. (פונדיון הוא 1:48 מסלע). ובשנה האחרונה, נותן רק סלע. רבינו גרשום.

11. הרשב"ם כתב, "ואין נפדים אלא בשויה". ומשמע, שהנקעים קדושים, אלא שנפדים בצורה שונה. (וכ"כ רש"י בערכין כה א).

וכן הוכיחו התוספות, מהגמרא לעיל (דף עא א), "המקדיש את השדה הקדיש את כולם",

חשובים בפני עצמם, ובטלים לשאר השדה⁽¹²⁾."

והיונן בה: **אמאי** אין נמדדין לפי החשבון האמור בפרשה?

לקדשו **באנפי נפשיהו**, כלומר, יתקדשו בפני עצמם, ויפדו אף הם לפי החשבון האמור בפרשה⁽¹³⁾!?

וכי תימא [ואם תאמר], **כיון דלא הוי בית כור לא קדשי**. דהיינו, אינם נחשבים כדי להפדות לפי החשבון הנ"ל, אלא נפדים בשווין.

והא אין לומר כך! שהרי **תניא** בתורת כהנים: נאמר בתורה (ויקרא כז יט) גבי המקדיש שדה אחוזה, "ואם גאל יגאל את השדה המקדיש אתו".

ודרשינן, "**שדה**" מה **תלמוד לומר**? הרי כבר נאמר לעיל, "ואם משדה אחוזתו יקדיש",

והיה לכתוב לומר, "ואם גאל יגאל אותה המקדיש אותו"?

אלא **לפי שנאמר** בתחילת הפרשה (שם טז) "**זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף**", היינו אומרים, **אין לי אלא שהקדיש בענין הזה**, כלומר רק אם הקדיש בית כור שלם, אזי פודהו לפי החשבון האמור.

מניין לרבות את המקדיש לתך, [חמשה עשר סאים, דהיינו מחצית הכור] **וחצי לתך, סאה תרקב**, [שלשה קבין, דהיינו מחצית הסאה] **וחצי תרקב**, שאף הם נפדים לפי החשבון האמור בפרשה?

תלמוד לומר, "שדה", ודרשינן, **מכל מקום**. כלומר, כל שדה שהיא נפדית לפי החשבון האמור.

ומבואר בברייתא, שגם שדה קטנה נמדדת לפי החשבון האמור.

ואפילו בור. וכל שכן שהקדיש נקעים וסלעים. אך **הרבינו גרשום** כתב, שאינם קדושים כלל. וכן הוא בתוספתא דערכין (פרק ד הלכה ה).

ולכאורה קשה עליו מהגמרא הנ"ל? ומבאר **התפארת ישראל** (ערכין פרק ז אות י), הכא שאני, כיון שהנקעים והסלעים נחשבים כמקום בפני עצמו, לכן אינם קדושים כלל. משא"כ שם, הבור אינו מקום חשוב בפני עצמו. ודעת הר"י **מיגאש**, דאף שהנקעים והסלעים קדושים, מכל מקום אינם צריכים פדיון בפני עצמם, אלא נפדים אגב השדה. ועיין עוד במגיד **משנה** (פרק כח מהלכות מכירה הלכה א) בדעת הרמב"ם.

12. **רשב"ם** לקמן (ד"ה נגאני דארעא). אך כאן

כתב **הרשב"ם**, "ונפקא לן בתורת כהנים, "ואם אחר היובל יקדיש שדהו", מה תלמוד לומר? מנין אתה אומר, היו שם נקעים עמוקים פחות מעשרה או סלעים גבוהים פחות מעשרה, הרי אלו נמדדים עמה? תלמוד לומר שדהו". וצריך עיון, מדוע נזקק **הרשב"ם** לדרוש דין זה מפסוק, הלא סברא היא, כמו שכתב בעצמו לקמן?.

13. על פי **הרשב"ם**. וקשה, הרי לפי דבריו, אין ריוח במה שנפדים בפני עצמם, דאף הם נפדים לפי החשבון האמור בפרשה?

ולכן מבארים **התוספות**, דקושיית הגמרא, מדוע אמרינן דאינם נמדדים עמה, ימדדו עמה אפילו שנחשבים בפני עצמם.

וברש"י (קידושין סא א) פירש, שאם נמדדים

כלומר, אין להם שם בפני עצמם, אלא הרי הם כחלק מהקרקע. ומכיון שכל השדה נקרא "בית זרע", אף הם נחשבים כ"בית זרע", ונפדים עמו.

חוזרת הגמרא לדון בדברי משנתנו:

הבא מאי? כלומר, האם במשנתנו גם כן מדובר בנקעים המלאים מים, ואינם ראויים לזריעה, דומיא דסלעים?

אמר רב פפא: במשנה מדובר בכל הנקעים, אף על פי שאין מלאים מים.

מאי טעמא? כלומר, מה אכפת ללוקח לקבל נקעים שאינם מלאים מים, הרי אף הם ראויים לזריעה?

מבאר הגמרא, **אין אדם רוצה שיתן מעותיו במקום אחד, ויראו לו כשנים ושלשה מקומות**⁽¹⁵⁾. ולכן, גם אם אינם מלאים מים, מכל מקום, אין כאן שדה אחת,

והדרא קושיין, מדוע לא ימדדו את הנקעים בפני עצמם, לפי החשבון האמור בפרשה?

ומתוצאת הגמרא: **אמר רב עוקבא בר חמא, הבא בנקעים מלאים מים עסקינן. דלאו בני זריעה נינהו.** ואינם נקראים "בית זרע", ולכן אינם נמדדים כשדה אחוזה, אלא נפדים בשווים.

וכן **דיקא נמי** לשון המשנה הנ"ל, **דקתני** "נקעים גבוהים עשרה, או סלעים", ומשמע, נקעים **דומיא דסלעים**.

שמע מינה, מה סלעים אינם בני זריעה, אף נקעים, מדובר באופן שאינם בני זריעה.

ומקשה הגמרא, **אי הכי, אפילו פחות מכאן** [נקעים פחותים מעשרה טפחים] **נמי** יחשבו בפני עצמם, ויפדו בשווים⁽¹⁴⁾?

ומתוצאת הגמרא, **הנהו נגאני** [בקעים] **דארעא מיקרו, שדרי** [גבשושיות] **דארעא מיקרו**.

הגמרא שאין צורך שהשדה תהא ראויה לזריעה, רק החישוב הוא לפי שטח המקביל ל"בית זרע" חומר שעורים", ולכן, הבינה הגמרא, דבפחות מעשרה טפחים נמדדים עמה, כיון שהכל שדה אחת.

אך למסקנא, דבעינן ראוי לזריעה, קשה, הרי הסלעים אינם ראויים לזריעה.

בפני עצמם, אין מודדין אלא את קרקעית הנקעים, בלא המדרון. אך אם נמדדים בהדי שאר השדה, מודדים גם את המדרון. ועיין עוד ברמב"ם (פרק ד מהלכות ערכין הלכה יד), ובכסף משנה והרדב"ז שם. והרשב"א כתב, דנפקא מינה שנגאלת לחצאין. כיון שמדדנו כל שדה בפני עצמה.

15. במסכת בבא מציעא (ק"ח א) נחלקו רב ושמואל האם "אדם דר חציו למעלה וחציו למטה", או לא. ולכאורה, נידון דידן, תלוי במחלוקת זו.

ועיין רש"ש. וברשב"א.

14. לכאורה קושיא זו, אינה קשורה לדברי הגמרא לעיל, ואפשר היה להקשותה כבר בתחילת הסוגיא, מדוע סלעים פחותים מעשרה אינם נמדדים עמה, הרי אינם ראויים לזריעה? ואם כן, קשה מדוע אמרה הגמרא, "אי הכי"? ומבארים הרשב"ם והתוספות: בחילה סברה

נמדדים עמה, פחות מכאן נמדדין עמה:

אמר רבי יצחק: טרשים [סלעים, וכן נקעים המלאים מים ואינם ראויים לזריעה]⁽¹⁸⁾ שאמרו במשנה "פחות מכאן נמדדין עמה"⁽¹⁹⁾, היינו דוקא אם בכל השדה לא יצטרפו מהם אלא בית ארבעת קבין.

אך אם השדה מלאה בסלעים קטנים, יותר מארבעה קבין לבית כור, אין נמדדים עמה. דכולי האי לא מחיל איניש.

אמר רב עוקבא בר חמא, והוא שמובלעין בהמשות קבין⁽²⁰⁾.

כלומר, אותם ארבעה קבין יהיו בשטח המכיל לפחות חמשה קבין, או יותר.

אלא כמה שדות, ואין הלוקח חפץ לקנות כמה שדות אלא שדה אחת בלבד⁽¹⁶⁾.

מתקיף לה [הקשה על דבריו] רבינא, והא נקעים דומיא דסלעים קתני! ומדוע לא נדייק כדלעיל, מה סלעים דלאו בני זריעה נינהו, אף הני נמי דלאו בני זריעה נינהו⁽¹⁷⁾?

ומתרצת הגמרא, כי קתני דומיא דסלעים, אפחות מכאן. כלומר, המשנה באה לחדש, שנקעים פחות מעשרה טפחים מצטרפים לשדה, אפילו כשאינם ראויים לזריעה.

אך יותר מעשרה, אפילו אם ראויים לזריעה אינם מצטרפים. כיון דהוי כשני מקומות.

שנינו במשנה, "סלעים גבוהים עשרה אינן

16. וגם המוכר יודע שזו דעתו של הלוקח, ולכן, אם בכוונתו לתת לו בית כור המורכב מכמה שדות, היה עליו לפרש. רשב"ם.

17. עיין ברשב"א (לפי אחד מתרוציו, בדיבור המתחיל "אין אדם"), ולפי דבריו, שיטת רב במסכת בבא מציעא (ק"ח א), כאתקפתא דרבינא, שמשנתנו עוסקת רק בנקעים מלאים במים, דומיא דסלעים. ודלא כרב פפא.

18. רשב"ם. ומשמע מדבריו, שאם אין הנקעים מלאים מים, וראויים לזריעה, נמדדים עמה אפילו ביותר מארבעה קבין.

ועיין רש"ש, שהביא דעת הטור החולקת, על הרשב"ם.

והראב"ד כתב, "ועם כל זה אנחנו צריכים לידע כי לשון טרשים אינו אלא על סלעים אבל נקעים לא נכנסו בכלל טרשים.

ואם כן, לא נדע משפט הנקעים.

אם נאמר אפילו באחד, ואותו האחד לא נתפרש ארכו ורחבו כי אם עומקו.

ושמא בו בארבעה טפחים שהוא שיעור

מקום והוא כמו בור שבכרם.

מי יתן והייתי בימיהם, הייתי שואל מהם למה פירשו עומקם וגובהם ולא פירשו ארכם ורחבם?

ואם הניחו מקום לאחרונים הבאים אחריהם, והם בעוננו לא מצאו.

19. לשון הרשב"ם. אך לפי מה שנתבאר ברשב"ם במשנה, הרי שאף בסיפא, "ואם אמר לו כבית כור או סלעים יותר מעשרה טפחים הרי אלו נמדדים עמה", מדובר כשאין בהם אלא בית ארבעה קבין. ועיין במה שציינו לעיל במשנה.

ולדעת הראב"ד, אף ברישא, "היו שם נקעים גבוהים עשרה או סלעים גבוהים עשרה אין נמדדים עמה", מדובר דוקא בסלעים שיש בהם ארבעה קבין. אך בפחות מכך, אף על פי שגבוהים עשרה, נמדדים עמה.

20. רב עוקבא לא חלק על דברי רב יצחק, אלא הוסיף על דבריו. ואכן, להלכה נפסקו דברי שניהם. שיטה מקובצת.

ברובה של רוב השדה, דהיינו בתשעה סאין, יוצא, שבחלק מן השדה היחס הוא יותר מרבע הקב לסאה. האם בכהאי גוונא, ימדדו עמה?

תיקו.

בעי רבי ירמיה, אם היו מובלעים ברוב השדה, אך באופן המקשה על הזריעה, כגון שהיו מסודרים **כשיר** [צמיד], דהיינו בעיגול, קג-ב **מחז?** האם במקרה זה ימדדו עמה?

אם תמצוי לומר, שנמדדים עמה, מה הדין כשהיו מסודרים **כשורה**, [לכל אורך השדה, ואינו יכול לזרוע כנגדה כי אם בדוחק] **מחז?**

אם תמצוי לומר, שנמדדים עמה, מה הדין אם היו מסודרים **כאיצטדינין** [קרני שור האיצטדין, דהיינו, שורה מעוקלת, המקשה יותר על הזריעה], **מחז?**

אם תמצוי לומר שנמדדים עמה, מה הדין כשהיו מסודרים **כדרך עקלתון**, המקשה יותר על הזריעה, **מחז?**

תיקו. (22)

אך אם יהיו מכונסים במקום אחד, אינם נמדדים עמה, ונחשבים כמקום בפני עצמו.

ודוקא כשיש בהן ארבעה קבין. אך פחות מכך, אף אם היו מכונסים במקום אחד נמדדים עמה (21).

אך **רב חייה בר אבא אמר בשם רבי יוחנן: והוא שמובלעין ברובה של שדה.**

כלומר, גם אם היו מפוזרים ביותר מחמשה קבין, הרי הם כרצופים, עד שיהיו מפוזרים ברוב השדה.

כגון, בשדה המכילה שלשים סאה, רובה הוא 16 סאה, אם כן, על חמשת הקבים להיות מפוזרים בתוך 16 סאה. דהיינו, רבע הקב לסאה.

בעי רב חייה בר אבא, רובן במעוטה, ומעוטן ברובה, מחז?

כגון, אם רובן של חמשת הקבים (כגון תשעה רבעי קב) היו מפוזרים במיעוטה של רוב השדה, דהיינו בשבעה סאין, ומיעוט חמשת הקבין (שבעה רבעי קב) היו מפוזרים

22. כל תיקו דממונא, קולא לנתבע. כלומר, למוכר. הלכך, בכל המקרים שהגמרא נשארה בהם בתיקו, מספק נמדדים עמה. **הראב"ד**.

אך **הרשב"א** כתב, "ויש אומרים, ספיקא הוי, וקיימא לן ממון המוטל בספק חולקים".

והקשה עליו הר"ן, הרי במקום שיש מוחזק לא אמרינן "ממון המוטל בספק חולקים", אלא "המוציא מחבירו עליו הראיה", וכאן המוכר מוחזק בקרקע?

ומבאר הר"ן, נפקא מינא במקרה שהלוקח עדיין לא פרע את המעות, ואף הוא מוחזק במעותיו, ובכהאי גוונא אם באו שניהם לקיים

21. **רשב"ם**. אך לדעת **הראב"ד** אף בפחות מארבעה קבין, אם אין קב עפר מעורב ביניהם, הוי כ"סלע יחידי", ואמרינן לקמן "ואם היה סלע יחידי אפילו כל שהוא אין נמדדים עמה", אך כשיש עפר ביניהם, נכנסו בכלל "בית כור עפר".

והרשב"ם הקשה עליו, מאי שנא סלע יחידי מסלעים רבים המכונסים יחדיו? ויתבאר לקמן בסוגית "סלע יחידי".

ולדעת **רב האי גאון**, אם מובלעים בפחות מחמשה קבין, שיעורם ב"בית רובע". ויתבאר להלן בסוגית "סלע יחידי".

הפסק **עפר מלמטה**, [פחות משלשה טפחים] ואותו **צונמא** [סלע] נמצא למעלה סמוך למיצר, או להיפך, **עפר מלמעלה וצונמא מלמטה**, מהו? האם אזלינן אחר העפר, או אחר הסלע?

וסליק בתיקו.

מתניתין:

האומר לחבירו, "בית כור עפר אני מוכר לך, מדה בחבל", כלומר, הריני מוכר לך שדה שיש בה בית כור מדויק, כמו שמודדים במידת החבל.

אם **פיחת כל שהוא**, שלא היה בשדה זו בית כור מדויק, אלא מעט פחות, **ינכה** לו מן הדמים כשיעור הפחת (25). ואם **הותיר כל**

תנא, אם היה סלע יחידי, דהיינו, אם עמד סמוך השדה סלע בודד, והמוכר רוצה להתחיל למדוד את השדה משם, **אפילו כל שהוא אין נמדד עמה** (23).

וכמו כן, אם היה הסלע בתוך השדה, אלא שעמד סמוך למצר, **אפילו כל שהוא, אין נמדד עמה**.

בעי [הסתפק] **רב פפא**: אם היה הסלע סמוך למיצר, אלא מופסק עפר כל שהוא, פחות משלשה טפחים (24) **בינתיב, מהו? האם נחשב כ"סלע הסמוך למיצר", או כסלע שבתוך השדה?**

וסליק בתיקו.

בעי רב אשי: אם תמצא לומר, שהפסק העפר בינתיים נחשב כהפסק, מה דין אם היה

את המקח, חולקים.

23. שיטות הראשונים בדין "סלע יחידי":

שיטת הרשב"ם: סלע יחידי, הוא סלע שאינו מובלע בתוך השדה. ולכן אינו מתבטל כלפיה, ואינו נמדד עמה אפילו אם אין בו עשרה טפחים.

דעת רבינו תם: סלע יחידי, הוא סלע שיש לו שם בפני עצמו. "סלע פלוני". ומכיון שהוא חשוב בפני עצמו אינו בטל לשדה.

גירסת רב האי גאון: "אם היה סלע יחידי אפילו אין בו אלא בית רובע אין נמדד עמה", ובאורו, הא דאמרינן, דסלעים מתבטלים לשדה, היינו דוקא ברסיסי סלעים, אבל סלע של בית רובע, שיש לו שם בפני עצמו אינו בטל לשדה, ואינו נמדד עמה.

שיטת הראב"ד: סלע יחידי אפילו כל שהוא אינו נמדד עמה, לא כל שהוא ממש, אלא אף על פי שהוא גבוה עשרה, אלא שאין בו בית ארבעת

קבין, (וכשיטתו הנזכרת לעיל, הערה 19, דסלעים הגבוהים עשרה, אם אין בהם בית ארבעת קבין, נמדדים עמה), והטעם, מפני שהוא כמו עמוד. ויש לו שם בפני עצמו.

אבל אם היו שנים ושלשה, ועפר ביניהם, הרי הם נכנסים בכלל בית כור עפר, ונמדדים עמה.

שיטת הרא"ם: סלע יחידי, פירושו אבן אטום, דהיינו, אבן שאינו יכול לפוררה ולהפרידה מן הקרקע. ולכן אפילו כל שהוא אינו נמדד עם השדה.

24. הרשב"ם. אך בירושלמי כתב, "כל שהמחרישה מסבבתו, זהו באמצע".

25. הקשו התוספות, מדוע ינכה, הרי הלוקח יכול לטעון, על דעת כן לא קניתי? ו

ולכן העמידו התוספות, במקרה שהלוקח נמצא בתוך השדה, וראה אותה, אלא שלא ידע את מידתה בבירור.

שהוא, יחזיר (26).

ואם אמר "בית כור עפר אני מוכר לך הן חסר הן יתר",

אפילו פחת רובע הקב לסאה [סאה = ששה קבין, א"כ רובע הקב הוא 24:1 מסאה, ובבית כור, המכיל שלשים סאה, 5.7 קבין], או חותיר רובע הקב לסאה, הגיעו.

אך אם פחת או הוסיף יותר מכאן, יעשה חשבון.

דהיינו, יחשב את כל מה שיתר על כור, (כולל את רובעי הקב), ויחזיר.

ובמקרה שהותיר (27) מה הוא [הלוקח] מחזיר לו?

מעות. כלומר, אינו יכול להחזיר לו את הקרקע, אלא חייב לקנותה מאת המוכר.

ואם רצה המוכר, מחזיר לו קרקע.

ולמה אמרו "מחזיר לו מעות"?

כדי לייפות כחו של מוכר, שלא יחזיר לו קרקע מועטת שאינה ראויה לכלום. לכן כפו על הלוקח לקנותה (28).

דעת כן קנה, שיחזיר לו את המותר, או ינכה לו את העודף.

ויש שפרשו, מכיון שאמר לו "מידה בחבל", כונתו, לפי מידת החבל, ואם יחסר או יותר, ינכה או יחזיר.

ודעת הרמב"ן, הא דאמרינן "כל דבר שבמנין חוזר", אין פירושו שהמקח בטל בדוקא, אלא, פעמים בטל ופעמים קנה ומשלים. והדבר תלוי, בדבר ששייך בו השלמה, כגון בנידון דידן, קנה ומשלים. אך בדבר שלא שייך בו השלמה, כגון שאמר לו, כלי בנפח מסויים אני מוכר לך, ונמצא שהיה בנפח אחר, אזי בטל המקח.

27. אך במקרה שפחת לו מבית כור, המוכר מחזיר ללוקח מעות. ואין מחייבים אותו לתת לו קרקע משדה אחרת. הרשב"ם.

ובלבד שהשדה עדיין נקראת "בית כור", אך אם פחת יותר מכך, בטל המקח. דמכל מקום "בית כור" אמר לו. הר"ן.

28. ודוקא אם לא הוזלה הקרקע, או התיקרה. אך אם הוזלה או התיקרה, אין כופין את הלוקח לקנות כשעת היוקר. גמרא.

ומתחילה היה יודע שאין המידה מכוונת כל כך, שלא יהיה פחות או יותר, ועל דעת כן קנה, שיחזיר לו את המותר, או ינכה לו את העודף.

26. הקשה הרשב"ם, הרי קיימא לן, "כל דבר שבמנין, אפילו פחות מכדי אונאה חוזר", כלומר, אם סיכמו ביניהם על מידה מדויקת, וחסר ממנה משהו, המקח בטל.

ואם כן, מדוע כאן המוכר מנכה מן הדמים או מחזיר, ולא אמרינן דהוי מקח טעות?

ומבאר הרשב"ם, קרקע שאני, דקים להו לרבנן שהלוקח רוצה לקנות מה שימצא לפי המדה. הן חסר והן יתר, ואם יחסר ישרים לו המוכר.

ובתוספות הקשה עליו, הרי בגמרא בקידושין (מב ב) מבואר להדיא, דאף בקרקע הדין כך? (ועיין רש"ש בבא מציעא נו ב בישוב שיטת הרשב"ם).

ולכן כתבו התוספות, הא דאמרינן "כל דבר שבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר", היינו במקרה שמדר, והטעהו במדידה. אך כאן, עדיין לא מדדו. ומתחילה היה יודע שאין המידה מכוונת כל כך, שלא יהיה פחות או יותר, ועל

ורק **אם שׂייר** [כלומר, אם המוכר הוסיף ללוקח על בית כור] **בשדה בית תשעה קבין**, והוא מקום חשוב לשדה בפני עצמו⁽²⁹⁾, **ובגינה בית חצי קב, וכדברי רבי עקיבא בית רובע**⁽³⁰⁾, **מחזיר לו את הקרקע**⁽³¹⁾.

ובמקום שאמרו "יעשה חשבון", או "יחזיר קרקע", **לא את הרובע בלבד** [כלומר, לא רק את מה שהותיר על רובע הקב לסאה] **הוא מחזיר אלא את כל המותר**⁽³²⁾.

גמרא:

במשנה מבואר, שאם אמר "בית כור ... מידה בחבל", ודאי כוונתו לבית כור מדויק. וכן, אם אמר "בית כור... הן חסר הן יתר",

ודאי כוונתו לשטח הקרוב לבית כור.

מסתפקת הגמרא: **איבעיא להו**, אם אמר **"בית כור** אני מוכר לך" **סתמא**, ולא אמר "מידה בחבל", או "הן חסר הן יתר". **מאי?**

ופשטין: **תא שמע**, [בא ושמע מה ששנינו בענין זה במשנה]: **"האומר לחבירו בית כור עפר אני מוכר לך מדה בחבל, פחות כל שהוא ינכה, יתר כל שהוא יחזיר"**.

ומדויק, דוקא אם אמר לו "מידה בחבל" חייב להחזיר, **הא** אם אמר לו **סתמא**, **כהן חסר הן יתר דמי**.

ודחינן: **אימא סיפא**, **"ואם אמר לו הן חסר הן יתר, אפילו פחת רובע לסאה או הותיר רובע לסאה הגיעו"**,

מפסיד בכך.

ואם ירצה המוכר קרקע, יחזיר לו קרקע, כדינו, שהרי לא קנה אלא בית כור.

2. אך במקרה שהקרקע הוזלה או התיקרה, אין כופין את הלוקח לקנות כשעת היוקר, אלא מחזיר לו את הקרקע. (אמנם אם המוכר מסכים למכור לו כשעת הזול, חייב לקנותה ממנו, כיון שאז אינו מפסיד כלום).

ג. הותיר יותר מתשעה קבין: יחזיר לו הלוקח את הקרקע.

ד. פחת יותר מבית רובע: המוכר מחזיר ללוקח את המעות. (ובלבד שהשדה עדיין נקראת "בית כור", אך יותר מכך, בטל המקח). **רשב"ם**. ועל פי הגמרא. והראשונים.

32. על פי **הרשב"ם**. אך דעת **הרא"ם**, דקאי רק אסיפא. כלומר, רק במקום שחייב להחזיר לו קרקע, אמרינן, שמחזיר לו גם את כל הרבעים. אך במקום שאינו מחזיר לו קרקע אלא מעות, אינו מחזיר לו אלא את המותר על הרבעים. ולא

29. כמבואר בריש מסכתין (דף יא א), "ולא את השדה עד שיהיו בה תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה". דהיינו, מקום חשוב בשדה הוא כשיש בו תשעה קבין.

30. כמו שנתבאר שם, "ולא את הגינה, עד שיהיה בה חצי קב לזה וחצי קב לזה, רבי עקיבא אומר: בית רובע". דהיינו, מקום חשוב בגינה הוא חצי קב, או לרבי עקיבא, רובע.

31. סיכום הדינים:

א. אם הותיר או פחת פחות מבית רובע: הגיעו.

ב. הותיר יותר מבית רובע, ופחות מתשעה קבין:

1. במקרה שהקרקע לא הוזלה, או התיקרה, כופין את הלוקח לתת כרצון המוכר, אם ירצה המוכר מעות, יתן לו. דתקנת חכמים היא, כיון שלמוכר אין מה לעשות בקרקע זו, שאין בה שיעור כשדה בפני עצמה. וגם הלוקח אינו

ומדויק להפך, דוקא אם אמר לו "הן חסר הן יתר" הגיעו, **הא סתמא כחבל דמי**.

אלא ודאי, מזהא ליכא למשמע מינה⁽³³⁾.

עוד הוכיחה הגמרא: **תא שמע, שנינו בברייתא: האומר לחבירו "בית כור עפר אני מוכר לך", או "כבית כור עפר אני מוכר לך", או "הן חסר הן יתר אני מוכר לך", אפילו פחת רובע לסאה או חותיר רובע לסאה הגיעו**. עד כאן הברייתא.

מדויקת הגמרא: **אלמא, סתמא נמי כ"הן חסר הן יתר דמי"**.

דהרי נאמרו בברייתא שלשה מקרים, "בית כור", "כבית כור", "הן חסר הן יתר", ובשלתם הדין, "הגיעו".

ודחינן: **התם, אין כונת הברייתא לשלשה מקרים נפרדים, אלא פרושי קא מפרש. איזהו בית כור שהיא כבית כור** [כלומר, באיזה מקרה אינו צריך לתת לו בית כור

מדויק, אלא רק "כבית כור"], **כגון דאמר ליה "הן חסר הן יתר"**⁽³⁴⁾.

אך אם אמר לו "בית כור סתמא", אפשר לומר דחייב לתת לו "בית כור" מדויק.

ומקשה הגמרא: **מתקיף לה רב אשי, אם כן, [אם כדבריך, שכונת הברייתא לפרש "איזהו בית כור שהוא כבית כור", וכו'], "אני מוכר לך" "אני מוכר לך" למה לי?**

כלומר, מדוע שנינו בברייתא "בית כור עפר אני מוכר לך", "כבית כור עפר אני מוכר לך", ומשמע, שכל מימרא היא מכירה בפני עצמה.

אלא לאו שמע מינה, אם אמר "בית כור" סתמא, נמי דינו כאילו אמר, "הן חסר הן יתר" דמי⁽³⁵⁾.

ומסקינן, אכן כך שמע מינה.

שנינו במשנה: **"מהו מחזיר לו? מעות**. ואם

את הרבעים עצמם.

33. ואין להקשות סתירה מהרישא לסיפא, כיון שהסיפא באה להשמיע לנו את משמעות לשון "הן חסר הן יתר", ונפקא מינה במקרה שאמר את שתי הלשונות יחדיו, "מידה בחבל הן חסר הן יתר", כמו שיתבאר במשנה הבאה. **רשב"ם**.

34. על פי התוספות. ועיין ברבינו גרשום, דכמו כן אם היו בו נקעים ובקעים יותר מעשרה, נמדדים עמו, כאילו אמר "כבית כור",

וקא משמע לך, דאף על פי שאמר "בית כור", שמשמעו, בית כור מדויק, מכל מקום, לא אמרינן "תפוס לשון ראשון", אלא כיון שהוסיף ואמר "הן חסר הן יתר", אמרינן שלשון "בית

כור", אינה ממש כור מדויק, אלא רק "כבית כור".

והרשב"ם פירש, "האומר לחבירו בית כור עפר אני מוכר לך, לא שנא אם אמר לו 'כבית כור עפר אני מוכר לך', ולא שנא אם אמר לו לבסוף 'הן חסר הן יתר'י לאחר שאמר בית כור עפר אני מוכר לך, דבתרתייהו אמרינן הגיעו. וצריך עיון מדוע שינה מפשט הגמרא.

35. וקשה, אם כן מדוע שנינו "הן חסר הן יתר" הלא אם בית כור סתמא הגיעו, כל שכן אם אמר "הן חסר הן יתר"?

ומבארים התוספות: **אתא לאשמועינן, דאפילו הכי דוקא בית רובע הגיעו, אבל יתר מרובע, לא**.

רצה מחזיר לו קרקע. ולמה אמרו מחזיר לו מעות? ליפות כחו של מוכר שאם שייר בשדה בית תשעה קבין... מחזיר לו את הקרקע". וכו':

ומקשה הגמרא: וכי רק ליפות כחו של מוכר אמרינן, וליפות כחו של לוקח לא אמרינן?

והרי תניא בברייתא, "פיחת שבעת קבין ומחצה לכור, או הותיר שבעת קבין ומחצה לכור, [שהם רובע הקב לסאה, כמו שנתבאר במשנה], הניעו.

ואם הותיר יותר מכאן, כופין את המוכר למכור, את המותר אם הלוקח חפץ לקנותו⁽³⁶⁾, ואת הלוקח ליקח אם המוכר חפץ למכור⁽³⁷⁾".

ומבואר, דכשם שעשינו תקנה למוכר כך עשינו תקנה ללוקח, ואילו במשנה משמע, שתקנו רק ליפות כחו של המוכר?

ומתרת הגמרא: אכן, באמת מיפס את כחו של המוכר ולא את כחו של הלוקח. ולעולם אין כופין את המוכר למכור בעל כרחו.

ומאי דאמרינן התם בברייתא, "כופין את המוכר למכור", אין הכונה שימכור בעל כרחו, אלא, מדובר במקרה שהמוכר רוצה למכור, וכגון דהוה יקירא מעיקרא, וזל

השתא [שהיתה הקרקע יקרה בשעת המכירה הראשונה, והוזלה כעת, כשבאו לדון על המותר], והמוכר רוצה למכור את המותר כשעת היוקר.

ובמקרה זה כופין אותו למכור כשעת הזול, דאמרינן ליה, "אי ארעא יהבת לי הב לי כזולא דהשתא" [אם תרצה לתת ללוקח קרקע, תנה לו כפי המחיר העכשווי]. או טול קרקעך ולך⁽³⁸⁾.

וכמו כן, אם המוכר מסכים למכור את הקרקע במחיר הזול, כופין את הלוקח לקנותה ממנו.

ומקשה הגמרא: הרי תניא, "כשהוא נותן לו, [כשהמוכר מוכר ללוקח את המותר], נותן לו כשער שלקח ממנו", ולא כזולא דהשתא?

ומתרת הגמרא, התם, כגון דהוה זולא מעיקרא ויקרא לה השתא [שהיתה הקרקע זולה בשעת המכירה הראשונה, והתיקרה כעת, כשבאו לדון על המותר].

ובמקרה זה, אם בא המוכר לכפות את הלוקח לקנות את המותר, יכול הלוקח לטעון, "איני רוצה לקנותה ביוקר, ואף בתחילה שקניתי ממך, לא קניתי אלא מפני המחיר הזול".

ראויה לכלום, והוי, "זה נהנה וזה לא חסר". רשב"ם.

37. משום תקנת המוכר, שלא יהיה נפסד את אותו מיעוט קרקע. ואף הלוקח אינו מפסיד בכך. ו"כופין על מידת סדום". רשב"ם.

38. על פי הרשב"ם. ולפי זה לשון "כופין" אינו

אי נמי, תנא סיפא לגלויי רישא, שלא תעמיד את הרישא אף במקרה שאמר לו "הן חסר הן יתר".

36. תקנו ללוקח שיוכל לכפות את המוכר למכור לו את המותר, כדי שלא ידרוס המוכר אצל שדהו, ויהיה צריך להשמר ממנו. והמוכר אינו ניזוק בתקנה זו, כיון שקרקע קטנה זו אינה

בבית כור תשעה קבין", לאו דזבין ליה כוריים?

האם לא מדובר גם במקרה שמכר לו שני כורים, הרי במשנה משמע דבכל גווני, אם שייר תשעה קבין, נותן לו קרקע?

ומתרצת הגמרא: לא! הסיפא עוסקת במקרה שנזכר ברישא, דזבין ליה כור. אך במקרה שמכר לו יותר מכור, נותן לו רובע הקב לסאה, ורק אם המותר על כולם עולה על רובע לסאה, ומגיע לתשעה קבין, מחזיר לו את הקרקע.

עוד הקשה רבא, מהא דשנינן, "ובגנה בית חצי קב",

וקשה, לאו [האם לא מדובר גם במקרה] דזבין ליה פאתים? ואפילו הכי, אם יש בגינה שיעור חצי קב מחזיר לו את הקרקע?

ומתרצת הגמרא, לא! מדובר דזבין ליה פאה. ואזי אמרינן, שאם המותר מגיע לרובע, הרי מחל לו. יותר מרובע, יעשה חשבון, וישלם לו דמים. אך אם המותר חצי קב, יחזיר לו קרקע, ולא מעות.

עוד הקשה רבא, מהא דשנינו, "וכדברי רבי עקיבא בית רובע".

ובכל מקרה שיש ללוקח טענה מעליה, אין כופין אותו לקנות.

אבל, אם המוכר יסכים למכור לו את הקרקע כפי המחיר הזול, כופין את הלוקח לקנותה ממנו. שהרי כעת אין לו שום טענה.:

שנינו במשנה: "ליפות כחו של מוכר, שאם שייר בשדה בית ט' קבין... מחזיר לו את הקרקע" וכו'.

אמר רב הונא: ט' קבין שאמרו בהם "אם שייר בשדה בית תשעה קבין, מחזיר לו את הקרקע", אין הדין רק כשמכר לו בית כור, ואפילו בבקעה גדולה הרבה יותר מבית כור, אם הותיר תשעה קבין, מחזיר לו את הקרקע⁽³⁹⁾.

ורב נחמן אמר: נותן שבעת קבין ומחצה [רובע הקב לכל סאה], לכל כור וכו', ואי איכא מילתא יתירא דהוי לתשעת קבין [ואם יש מותר כל שהוא על הרבעים, ויש בכולם תשעה קבין] — אזי חדרי [מחזיר לו את הקרקע] ולא אמרינן "יעשה חשבון" ויחזיר לו מעות.⁽⁴⁰⁾

איתיביה [הקשה] רבא על רב נחמן, הרי שנינו במשנה, "שאם שייר בשדה בית תשעת קבין", ולא אמרינן, "שאם שייר

קד-ב

40. רשב"ם. ולפי דבריו, אם מכר לו שני כורים, והותיר לו 16 קבין, דהיינו, שמונה קבין לכל כור, אינו משלם מעות אלא מחזיר לו את הקרקע. כיון שהמותר יתר על תשעה קבין.

ויש שפרשו, דבעינן שבכל כור וכו' יהיה המותר יותר מתשעה קבין. ולפי דבריהם, במקרה הנ"ל, אינו מחזיר לו קרקע, אלא דמים. ורק אם הותיר 18 קבין, מחזיר לו קרקע.

מדוקדק. שהרי אינו חייב למכור. ועיין בשיטה מקובצת בשם הרשב"א והראב"ד.

39. וטעמו, מכיון שיש במותר חשיבות כשדה בפני עצמה, אינו מוחל עליו.

ורב נחמן סבר, לא שנא רובע אחד לסאה, לא שנא אלף רובעים לאלף סאים, הוי מחילה.

מאי לאו דזבין ליה סאה?! האם לא מדובר גם כשמכר לו גינה בשטח סאה, ובכל זאת אם הותיר רובע הקב נותן לו קרקע, אף על גב דבעלמא אמרינן, שאם הותיר רובע לסאה הגיעו?

ומתרתא הגמרא, **לא!** מדובר במקרה **דזבין ליה חצי סאה**.

ואזי אמרינן, שאם המותר מגיע לשמינית הקב [כשיעור רובע לסאה], הרי מחל לו. יותר משמינית, יעשה חשבון, וישלם לו דמים. אך אם המותר רובע הקב, יחזיר לו קרקע, ולא מעות.

חוזרת הגמרא לדון בדברי המשנה:

בעי רב אשי: אם מכר לו שדה, ונעשית **גנה**⁽⁴¹⁾ ביד הלוקח, קודם שהחזיר לו מעות או קרקע⁽⁴²⁾, או להיפך, מכר לו **גנה**, ונעשית שדה, **מאי?** האם מחזיר לו קרקע בשיעור חצי קב כגינה, או בשיעור ט' קבין

כשדה?

וסליק בתיקו.

דין נוסף משמיעה לנו הגמרא: **תנא, אם היה קרקע המותר סמוך לשדהו של המוכר, אפילו כל שהוא**⁽⁴³⁾ מחזיר לו קרקע, ואינו יכול לכפות את הלוקח לקנותו.

בעי רב אשי, אם היה ביניהם כור, מהו שתפסיק?

אם תימצי לומר אינו מפסיק, **אמת חמים** שרחבה טפי, מהו שתפסיק?

אם תאמר אינה מפסיקה, **דרך הרבים**⁽⁴⁴⁾ מהו שתפסיק?

אם תאמר אינה מפסיקה, **ריכבא דדיקלא** [שורת דקלים] מהו שתפסיק?

וסליק בתיקו.

קרקע חשובה, מחזיר לו קרקע.

אך ודאי, אם בשעת המכירה לא היה בשדה שיעור רובע לסאה, וכעת כשנעשתה גינה יש בה שיעור חשוב, (הראוי להחזרה לדעת רב הונא דלעיל), ודאי אמרינן, כיון שבשעת מכירה מחל לו עליה אינו צריך להחזיר.

43. דהיינו, כל שהוא יותר מרובע לסאה. אך פחות מכך, מחל. ויש שפרשו, אפילו פחות מרובע לסאה לא מחל כיון שיש לו שדה סמוכה לקרקע. ולאו מילתא היא. שאם כן, מה הואיל במה שאמר לו "הן חסר הן יותר?". **רשב"ם**.

44. אין הכוונה לרשות הרבים, דרשות הרבים ודאי הוא הפסק. אלא דרך ברוחב טו' אמה, המשמשת כדרך גישה לשדות. **רשב"ם**.

ויש שפרשו, דבעינן תשעה קבין יתר על הרבעים כולם. ולפי דבריהם, רק אם הותיר 24 קבין מחזיר לו קרקע ולא דמים.

וכתב **הרשב"ם** על פירושים אלו, "כללא דמילתא, כי כמעיינת בהו שפיר בהנך לישני, לא תמצא בהם טעם וממש, אלא כהלכתא בלא טעמא". ועיין **בחשק שלמה** בבאור הפירושים הללו.

41. כגון שעלה נהר לשדה, או נבע בה מעין. ונעשתה ראווה לגינה.

42. **רשב"ם**. ויסוד הספק: האם אזלינן בהך תקנתא בתר מעיקרא. ואמרינן, שבשעת המקח כבר נתחייב הלוקח בדמים. ואינו מחזיר לו קרקע. או בתר השתא, וכיון שכעת יש כאן

שנינו במשנה: **"ולא את הרובע בלבד מחזיר לו אלא כל המותר"**:

ומקשה הגמרא: **כלפי לייא** (45)? כלומר, הרי היה על התנא לומר להיפך, שאינו מחזיר רק את המותר, אלא אף את הרובעים?

ואכן **תאני רבין בר רב נחמן** [רבין תיקן את לשון המשנה, ושנה], **לא את המותר בלבד, מחזיר לו אלא את כל הרבעין כולן**.

מתניתין:

במשנה הקודמת התבאר, שאם אמר, "בית כור עפר אני מוכר לך, מידה בחבל", אם פחת כל שהוא, או הוסיף כל שהוא, מנכה או מחזיר.

אך אם אמר, הן חסר הן יתר" אפילו פחת או הותיר רובע הקב לסאה, הגיעו.

משנתנו דנה במקרה שאמר את שני הלשונות הסותרים גם יחד. כיצד נפרש את דיבורו.

האומר לחבירו, **"מדה בחבל אני מוכר לך, הן חסר הן יתר"**.

בטל הלשון האחרון שאמר, **"הן חסר הן יתר"**, שמשמעו, מידה שאינה מדויקת, את הלשון **"מדה בחבל"**. שמשמעותו, מידה מדויקת. ודינו כאילו אמר רק **"הן חסר הן יתר"**.

וכן אם אמר להיפך, **"הן חסר הן יתר מדה בחבל"**.

בטל הלשון האחרון שאמר, **"מדה בחבל"**, קה-א שמשמעו, מידה מדויקת, את הלשון הראשון, **"הן חסר הן יתר"**, שמשמעו, מידה שאינה מדויקת. ודינו כאילו אמר רק **"מידה בחבל"**.

אלו **דברי בן ננס**. הסובר, "תפוס לשון אחרון".

כלומר, כל האומר שני לשונות הסותרים זה את זה, אזלינן אחר הלשון האחרון. משום דחזר בו תוך כדי דיבור מהלשון הראשון.

אך חכמים נחלקו עליו. כמו שיתבאר בגמרא.

גמרא:

אמר רבי אבא בר ממל, אמר רב: חולקין עליו חביריו על בן ננס.

ולא סברו "תפוס לשון אחרון", אלא מספקא להו האם "תפוס לשון ראשון" או "תפוס לשון אחרון" (46). כמו שיתבאר בהמשך דברי הגמרא.

אמנם, דעת רב עצמו, כבן ננס. ד"תפוס לשון אחרון". כמו שיתבאר לקמן (עמוד ב').

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן רב**

דיבור, כאילו הוציאן בפיו ביחד. ויבואר יותר להלן בגמרא.

יש לדון: האם הספק הוא "ספיקא דדינא", דהיינו, בית הדין מסתפק היאך לדון את דיבורו,

45. "כלפי לייא", כלפי היכן. כלומר, כנגד מה שונה את הדין במשנה, ולאן הדבר נוטה.

46. ולדעתם, כל האומר שני לשונות בתוך כדי

בדבריו?

הלא **תנינא** (בבא מציעא קב' א), "**מעשה בציפורי, באחד ששכר מרחץ מחבירו**."

ואמר לו, "הנני משכירך מרחץ זה **בשנים עשר זהובים לשנה, דינר זהב לחדש**".

ונתעברה השנה, והרי יש בה שלשה עשר חדש.

יש לדון כמה ישלם לו: מצד אחד, הלשון הראשון משמעה, שיתן לו רק שנים עשר זהובים, אפילו אם תתעבר השנה.

ומאידך, הלשון האחרון משמעה, על כל חודש וחודש חייב לתת לו דינר זהב.

ובא **מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל, ולפני רבי יוסי, ואמרו: יחלוקו את חדש העיבור**". עד כאן המשנה.

ומבואר להדיא, דלא סבירא להו כבן ננס, אלא הסתפקו האם תפסינן את הלשון הראשונה או האחרונה, וממון המוטל בספק, חולקים⁽⁴⁷⁾.

ואם כן, מה חידש רב בדבריו?

ומתרצת הגמרא: **אילו לא חידש לנו רב ש"חולקים עליו חבירו על בן ננס", והיינו באים ללמוד זאת מהתם, [מהמשנה הנ"ל, "המשכיר מרחץ"], הוה אמינא, דוקא התם הוא דאמרינן, "חולקים", משום דמספקא לן מה היתה כונתו.**

מחד, **איכא למימר מיהדר קא חדר ביה**, [אפשר לומר, שחזר בו בסוף דבריו ממה שאמר בתחילתו]. ובמקרה זה חייב לשלם לו על חודש השכירות.

ומאידך, **איכא למימר פרושי קא מפרש**, כלומר, כונתו היתה לפרש, שיתן לו את שנים עשר הזהובים בכל חודש וחודש, ולא

המשכיר לשוכר שהוא שלו. ומוכח, דהוי ספיקא במציאות. דאי הוי ספיקא דדינא, לא היה שייך בזה הודאת בעל דין.

ג. יעויין בקונטרס **הספיקות** (כלל א אות ב), ותורף דבריו, דאף על פי דהוי ספיקא דדינא, מכל מקום הוא ספק מעליא, כיון שהספק אינו נובע מחסרון ידיעת הדיין, אלא מחמת דיבורו המבולבל של המשכיר.

ולכן לדעת סומכוס, אף בספק כזה אפשר לפסוק "יחלוקו". למרות שבשאר ספיקא דדינא אין לדיין לפסוק אם אינו יודע את הדין, ואמרינן, "המוציא מחבירו עליו הראיה".

47. **הרשב"ם**. אמנם למסקנת הסוגיא, אין הטעם משום "ממון המוטל בספק חולקים",

[ולא מספקא לן מה חשב בליבו, בדברים שבלב אינם דברים, רק מסתפקינן מה כלול בדיבור שהוציא מפיו].

או דילמא, הוי ספק במציאות, מה היתה כונת המשכיר.

א. דעת התוספות (בבא בתרא סב ב), דהוי ספיקא דדינא. והוכיחו מדברי שמואל המובאים להלן, דאף בספיקא דדינא אמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ב. עיין במשנה למלך (פרק ז מהלכות שכירות הלכה ב) ומבואר בדבריו, דהוי ספיקא במציאות. ועיין שם בדבריו, דלהכי מהני בזה חזקת מרא קמא.

ובתוספות בסוגיין (קה א, ד"ה אבל), פרשו בדעת שמואל, שאם בא בסוף החודש הודה

לכן **קא משמע** לן רב, שגם במשנתנו נחלקו רבנן על בן ננס⁽⁴⁹⁾.

הגמרא חוזרת לדון בדברי משנתנו:

אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי בן ננס. אבל חכמים אומרים, בין אם אמר "מידה בחבל" בסוף, ובין אם אמר "הן חסר הן יתר", מספק "הלך אחר פחות שבלשונות". ויד המוכר שהוא המוחזק בקרקע על העליונה⁽⁵⁰⁾.

ומקשה הגמרא: "זו" ולא סבירא ליה?

כלומר, מדקאמר שמואל "זו דברי בן ננס",

רק בסוף השנה. וגם יוכל לחזור בו בתוך השנה, ולא יתחייב להעמיד לו דירה אחרת⁽⁴⁸⁾.

אך אין כוונתו להשכיר לו כל חודש בנפרד. ואם זו כונתו, אינו חייב לשלם עבור חודש העיבור.

ומכיון שהספק שקול, אמרינן, יחלוקו".

אבל הכא, במשנתנו, דודאי קא הדר ביה, בלשון האחרון, ממה שאמר בתחילה. אימא לא. ואף רבנן מודים לבן ננס, דאמרינן "תפוס לשון אחרון."

ידור חנם בחודש העיבור? (רבי אליעזר משה הורביץ).

49. צריך באור, מדוע באמת נחלקו רבנן על בן ננס, הרי אם הלשון האחרון סותר לגמרי את הראשון ודאי חזר בו, ומהיכי תיתי לומר "תפוס לשון ראשון"?

וכתבו הראשונים, דחיישנן כיון שאמר לשון אחרון ולא פירש דבריו שכונתו לחזור מהראשון, יש להסתפק שמא ניחם על האחרון ורוצה את הראשון.

ובתוס' רי"ד כתב, לדעת רבנן, אדם האומר שני לשונות ביחד, לא בכונה אמרם, אלא התבלבל בלשונו שלא רצה לומר אלא כלשון הראשון וכפל דבריו כדי לחזק את דיבורו.

50. רשב"ם, וכן דעת הרמב"ם (פרק כח ממכירה הלכה יא). צריך באור, מדוע חזקת המוכר בקרקע עדיפא על חזקת הקונה במעות? ומדוע לא נאמר, יד הקונה על העליונה כיון שהוא מוחזק בכסף?

ונראה לומר, כיון שחיובו של הקונה ברור, והספק הוא מה חיובו של המוכר, אמרינן, "אין

אלא משום "המוציא מחבירו עליו הראיה", דאמר שמואל, בבא באמצע החודש עסקינן, אבל בתחילת החודש, כולו למשכיר, ובסופו, כולו לשוכר. כלומר, שיש לנו ללכת אחר המוחזק. כמו שיתבאר.

ועיין עוד במהרש"א (בבא מציעא קב ב), דלפי ההוא אמינא היה מקום לפרש, דסברו רבנן, "תפוס לשון שניהם", וחלו שני הלשונות כאחד. וחולקים חלוקת ודאי. כמו ב"שנים אוחזין בטלית", ששניהם מוחזקים בה, וחולקים חלוקת ודאי.

ועיין עוד, במהר"ם (בבא מציעא קב ב), שהקשה לדעת רב נחמן החולק על שמואל (הובא בגמרא שם), וסובר דלעולם הקרקע בחזקת בעליה, וכי פליג על המשנה?

וכתב, רב נחמן העמיד את משנתנו כדעת סומכוס, ד"ממון המוטל בספק חולקים".

ואולי זו כונת הרשב"ם דנקט בפשטות דטעמא דרבנן משום "ממון המוטל בספק", ודלא כשמואל.

48. צריך עיון, אם יכול לחזור בו בכל חודש וחודש, אם כן הוא משכיר לחדשים ממש, ולמה

ולא קאמר "חלוקין עליו חביריו על בן ננס" כמו שאמר רב לעיל, משמע, דלא סבירא ליה כבן ננס, אלא כרבנן.

וקשה: הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו, האומר לחבירו, "בור חיטה, בשלשים סלעים, אני מוכר לך", והתחיל למדוד לו את החיטה, יכול לחזור בו אפילו בסאה האחרונה.

ואפילו אם משך הלוקח עשרים ותשע סאים, לא נגמר המקח, עד שיתן לו שלשים סאה.

אבל, אם אמר לו "בור, בשלשים סאה, בסלע. אני מוכר לך", ראשון ראשון קנה.

כיון שאמר לו "סאה בסלע", הרי כל סאה וסאה היא מכירה בפני עצמה. ומשיכת כל אחת קנאתה.

אלמא, לדעת שמואל אמרינן "תפוס לשון אחרון", כבן ננס.

ומתרתת הגמרא: אלא, זו וסבירא ליה.

כלומר, אע"ג דאמר "זו דברי בן ננס", לאו משום שלא סבר כמותו, אלא השמיענו דעת רבנן החולקים עליו.

ומקשה הגמרא: מי סבירא ליה? וכי סבר שמואל דאמרינן "תפוס לשון אחרון"?

וחרי אמר שמואל, בבאור המשנה דמרחץ, דאמרינן בה "יחלוק את חדש העיבור",

והעמיד שמואל, בבא לבית הדין באמצע החדש ואמר לו "צא מביתי או תן לי שכר החדש הזה" עסקינן.

וכיון שאנו מסתפקים איזה לשון נתפס, אמרינן העמד ממון על חזקתו, ומה שדר בה כבר לא מוציאים ממנו, שמא יש לנו לתפוס לשון אחרון.

אבל בא בתחלת החדש, כולו למשכיר. דאמרינן העמד קרקע בחזקת בעליה.

ובסוף החדש, כולו לשוכר⁽⁵¹⁾. דאמרינן, העמד ממון בחזקתו⁽⁵²⁾.

חזקתו, ונמצא שדר בבית חבירו וצריך להעלות לו שכר. ואף אם בא בסוף החודש כולו למשכיר.

52. מבואר בסוגיא, שתפיסת השוכר בקרקע מועילה אף על פי שתפס לאחר שנולד הספק. והקשו התוספות: הרי נתבאר בסוגית "תקפו כהן" (ו ב) שתפיסה לאחר לידת הספק אינה מועילה?

בשאלה זו, נאמרו כמה תירוצים:

א. התוספות בסוגיין תרצו, בסוגייתנו

מועילה תפיסה, משום שאם המשכיר הגיע בסוף החודש הוי כהודאה שהחודש שייך לשוכר, ואם הגיע באמצע החודש, מספקא לן אי הוי הודאה או לא, ולכן יחלוקו.

ספק מוציא מידי ודאי", ואזלינן אחר חזקת המוכר.

ועיין בקונטרס הספיקות (כלל ז אות ג) שהלך אף הוא בדרך זו.

אך יעויין בהשגות הראב"ד (פרק כח ממכירה הלכה יא) שכתב, "הפחו? שבלשונות קולא היא לנתבע. ואם נתן מעות, הלוקח הוא התובע. ואם לא נתן מעות, והלוקח מחזיק והמוכר תובע מעות יתרים, הוא התובע. ופעמים שהחיסור קולא או חומרא לנתבע, וכן היתר".

51. אמנם בדין זה אין ההלכה כשמואל. אלא כרב נחמן (בבא מציעא קב ב), דאמר, "קרקע בחזקת בעליה עומדת" ומכיון שהספק לא נולד עכשיו אלא בתחילת החודש, העמד קרקע על

על כל פנים משמע, ששמואל מסתפק אף הוא כרבנן, והולך אחר המוחזק⁽⁵³⁾. ולא כבן ננס⁽⁵⁴⁾?

קה-ב

ומתרצת הגמרא: **אלא, לעולם "זו" ולא סבירא ליה**. וסבר שמואל כרבנן, ומספק הולכים אחר המוחזק.

ואם תאמר, אם כן מדוע גבי האומר לחבירו, "כור בשלשים, סאה בסלע", פסק שמואל "ראשון ראשון קנה"?

אלא יש לומר, **התם** [כלומר, גבי מרחץ⁽⁵⁵⁾] **טעמא מאי?** מדוע פסקין "יחלוקו"?

משום דתפיש. וכמו שנתבאר לעיל, מדובר ב"בא באמצע החודש".

הבא נמי, גבי "כור בשלשים, סאה בסלע", אמרינן "ראשון ראשון קנה", **דהא תפיש**.

כיון שכל סאה וסאה שבאה לרשות הלוקח, הרי היא בחזקתו⁽⁵⁶⁾. ואין לנו כח להוציא מידו, ד"העמד דבר על חזקתו". ואין הטעם

עולה תמורת שלמים", אמרינן, "תפוס לשון שניהם", ואם כן מדוע בנידון דידן לא נאמר גם כן, "תפוס לשון שניהם", ואף אם יבא בסוף החודש, נחלוק את חודש העיבור? ומבארים **התוספות**, שאפשר לומר "תפוס לשון שניהם" רק במקום שהלשונות אינם סותרים זה את זה, אלא מוסיפים זה על זה. אך כאן שהלשונות סותרים, ודאי אין דעתו אלא על אחד מהם. ולכן, מספק אמרינן "המוציא מחבירו עליו הראיה".

54. אפשר ליישב בפשטות, כמו שאמרה הגמרא לעיל, לגבי משכיר מרחץ, איכא למימר מיהדר קא הדר ביה, ואיכא למימר פירושי קא מפרש, ובוה סבר שמואל, יחלוקו.

אך במשנתנו דודאי חזר בו, שמא יודה שמואל לדברי בן ננס.

אך לגמרא לא ניחא לתרץ כך. דלא משמע שזהו עיקר הטעם.

ועוד, לשון "זו דברי בן ננס" משמע יותר, "זו" ולא סבירא ליה. **תוספות**.

55. **הרשב"ם**. ועיין רש"ש שרצה לפרש בדרך אחרת.

56. ומדובר במקרה שהכלי שלתוכו מדדו את

ובפילפולא חריפתא (בבא מציעא סימן יג אות פ) הקשה, הרי בגמרא משמע, שהנדון כאן הוא בהלכות תפיסה, ולא בדין הודאת בעל דין? ובנתיבות המשפט (כללי תפיסה אות יג) תירץ, באמת הטעם הוא משום התפיסה. אלא שבזה גופא הסתפקו **התוספות**, בקושייתם סברו שהוא ספיקא דדינא, אם תפוס לשון ראשון או אחרון, וספק זה קיים אף בתחילת החודש. ודחו, שהספק הוא ספק הודאה, וספק הודאה חל רק בסוף החודש. ולכן מועילה תפיסה קודם שנולד הספק.

ב. עוד תרצו **התוספות** בסוגיין, כאן מועילה תפיסה אף אחר לידת הספק משום שטוען טענת ברי. משא"כ בסוגיית תקפו כהן, טוען טענת שמא.

ועיין בקונטרס **הספיקות** (כלל ב אות ד) שדן בדבריו.

ג. במסכת בבא מציעא (ו ב) תרצו **התוספות**, מכיון שהשוכר נכנס לקרקע בהיתר, מועילה תפיסתו אפילו אחר שנולד הספק.

(ועיין בספר **תקפו כהן** להש"ך, סימן נט. ובקונטרס **הספיקות** כלל ז אות ז, שדגו בדברי **התוספות**).

53. הקשו **התוספות**, הרי דעת רבי יוסי, (בבא קמא עג ב) שאם אמר שני לשונות, כגון "תמורת

משום "תפוס לשון אחרון".

ולפי זה, אף אם יאמר לו להיפך, "סאל בסלע, כור בשלשים", יהא הדין "ראשון ראשון קנה".

אמר רב חונא, אמרי בי רב: האומר לחבירו, "חפץ זה מכור לך" ⁽⁵⁷⁾ **באיסתרא**, [סלע מדינה, השוה 96 מעות], **מאה מעי** ונתרצו. חייב לתת לו **מאה מעי**.

וכן להפך, אם אמר **"מאה מעי, איסתרא"**, חייב לו **איסתרא**. כבן ננס, ד"תפוס לשון אחרון".

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן, תפוס לשון אחרון?**

הא כבר אמרה רב חדא זימנא.

דאמר רב, אי הואי התב, [כלומר, גבי המשכיר מרחץ לחבירו, בשנים עשר זהובים לשנה, דינר זהב לחודש, ונתעברה השנה], **הוה יהיבנא כוליה** [הייתי נותן את כל חודש העיבור] **למשכיר.**

דהיינו, "תפוס לשון אחרון". ומה חידש לנו רב בדבריו?

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא** [שלא תאמר] דהתם כולו למשכיר, משום **דפרושי קא מפרש**, דהיינו, ודאי כונתו ליטול דינר זהב בכל חודש, והיה ירא שמא תתעבר השנה, ופירש, "הך שנה שאמרתי לך "יב' דינר לשנה", לא בשנה מעוברת אמרתי, אלא בשנה פשוטה. שמגיע דינר לכל חודש".

ומכיון שיש אפשרות לפרש כך את דבריו, עדיף לפרשם כך ולא לומר שחזר בו מדבריו הראשונים ⁽⁵⁸⁾.

אך לא משום "תפוס לשון אחרון".

קא משמע לן, דסבר רב, "תפוס לשון אחרון". כבן ננס.

מתניתין:

האומר לחבירו, "בית כור עפר אני מוכר לך, קא-א

החיטה שייך ללוקח, ובמקרה שעמדו בסימטא, דקני ליה כליו.

או אפילו ברשות המוכר, ובמקרה שאמר לו, "יקנו לך כלך ברשותי". **רשב"ם** לעיל (פו ב).

57. על פי **הרשב"ם**. אך **הראב"ד** כתב, "והענין הזה אינו נמצא אלא בשכיב מרע שהודה ומת". דהיינו, "היכא דאמר ליה שכיב מרע, בשטר או בעל פה, "הבו לפלוני איסתרא מאה מעי", אזלינן בתר לשון אחרון, ויהיבין ליה מאה מעי". **רבינו גרשום**.

58. **רשב"ם**. אך לעיל, (עמוד א), דאמרינן

"התם הוא דאיכא למימר מיהדר קא הדר ביה, ואיכא למימר פירושי קא מפרש", ביאר **הרשב"ם**, "פירושי קא מפרש" באופן הפוך, דאין כונתו להשכיר לו כל חודש בנפרד, ואף בשנה מעוברת יתן לו רק 12 זהובים. רק שהמוכר יכול לחזור בו באמצע השנה. אך **רש"י** במסכת בבא מציעא (קב ב) פרש, מהו דתימא פירושי קא מפרש, כלומר, כשאמר "איסתרא מאה מעי", כונתו לומר סלע גדול השוה מאה מעות. וכן כשאמר להיפך, "מאה מעי איסתרא", כונתו לפרש, מאה מעות רעות, שאינן שוות אלא כאיסתרא.

והתוספות מפרשים, "מהו דתימא פירושי קא

בתוך סימניו ובמצריו שאתה רואה לפניך⁽⁵⁹⁾."

ונמצא שהיה בשדה פחות או יותר מבית כור.

אם חסר או הותיר פחות משתות [קב לסאה], הגיעו⁽⁶⁰⁾.

אך אם חסר יותר משתות, עד שתות⁽⁶¹⁾, ינכה מן הדמים⁽⁶²⁾.

ובגמרא יבואר, מה הדין בשתות בדיוק.

גמרא:

שנינו במשנה, "פחות משתות, הגיעו. יותר

משתות, ינכה". ולא נתבאר לנו מה הדין בשתות עצמה.

איתמר [נאמר בבית המדרש]: **רב הונא** אמר, שתות, כפחות משתות, ואין מנכה לו מן הדמים.

רב יהודה אמר: שתות, כיותר משתות, ומנכה לו מן הדמים.

הגמרא מבארת את דברי המשנה לפי השיטות הנ"ל:

רב הונא אמר שתות, כפחות משתות, הכי קאמרה מתניתין: פחות משתות, ושתות

מפרש", כלומר, אילו רב היה אומר את דינו רק בההיא ד"איסתר", הוה אמינא שבמרחץ, פירושי קא מפרש, ויהיה כולו לשוכר. (כדלעיל).

59. רשב"ם, וביתר באור כתב הראב"ד, "פירוש: עד כאן דברנו במוכר לחברו בלא ראיית השדה, אלא שאומר לו "בית כור עפר שיש לי בבקעה פלונית אני מוכר לך". והלך זה ושאל עליה והחזיק בה, ואחר זמן מדדו אותה ומצאוה חסרה ויתירה.

אבל עתה דברה המשנה במי שהעמידו? עליה, והראה לו סימניה ומצריה, ואמר לו "בית כור זה אני מוכר לך". דכבר נתרצה במה שיש תוך המצרים ההם אלא אם כן יהיה חסרון גדול שיגיע עד שתות. וכן אם יותיר דבר מכר את הכל עד שיגיע היתרון ביותר משתות".

ועיין בשיטה מקובצת בשם הרא"ם, שביאר באופן אחר. ודבריו תמוהים.

60. האי שתות, אינה מדין אונאה הכללי, (הנזכר במסכת בבא מציעא פרק הזהב משנה ג, "האונאה ארבע כסף, מעשרים וארבע כסף לסלע, שתות למקח"). כיון ש"אין אונאה

לקרקעות", כמבואר שם (משנה ט), אלא שיעורא דרבנן הוא, שעד שתות מחיל איניש במקרה שאמר לו "בסימניו ובמצריו", יותר מכך, אינו מוחל. על פי הרשב"ם.

הר"ן ביאר באופן אחר: כיון שלשני הצדדים יש טענה כל אחד על חברו. מצד אחד, הלוקח טוען: לא קיבלתי בית כור כמו שאמרת, והווי כמו שהטעהו במידה.

ומאידך, המוכר טוען: הרי הראתיך את סימניו ומיצריו, וידעת מה מכרתי לך.

ומכיון שכל אחד מהצדדים טוען על חברו טענה צודקת, שיערו חכמים את הטעות בשתות.

61. וכמו כן, אם הותיר יותר משתות, יחזיר לו קרקע. רשב"ם.

62. יש לדון, האם חייב לשלם לו את כל המותר, כדלעיל גבי רובע הקב, או רק את מה שיתר על השתות.

הר"ן בשם הרא"ש כתב כדבר פשוט, שחייב להחזיר את הכל.

וכן כתב הכסף משנה בדעת הרמב"ם (פרק כח ממכירה הלכה יב).

בכלל⁽⁶³⁾, הגיעו. יותר משתות, ינכה.

וסבר רב הונא, "עד", ולא עד בכלל. ולכן כשאמרו "עד שתות ינכה", אין שתות עצמה בכלל זה.

רב יהודה אמר שתות, ביותר משתות, הכי קאמרה מתניתין: פחות משתות הגיעו. עד שתות, ושתות בכלל, ינכה.

וסבר, "עד" ועד בכלל. ולכן כשאמרו "עד שתות ינכה", אף שתות עצמה בכלל זה.

ומקשה הגמרא לדעת רב הונא: מיתיבי: שנינו בתוספתא, "האומר לחבירו, בית כור אני מוכר לך בסימניו ובמצריו, פחת שתות או הותיר שתות, הרי הוא כשום הדיינין⁽⁶⁴⁾, הגיעו".

והא שום הדיינין, דטעות שתות שלהם ביותר משתות הוא, ובכל זאת שנינו

שמכירת בית כור הרי היא כשום הדיינים, ולא כדברי רב הונא שאמר, "שתות, כפחות משתות"?

אמר לך רב הונא, ולטעמך, [ולפי דבריך], כיצד תבאר את דברי התוספתא, דהא "הגיעו" קא תני, ואילו בשום הדיינים שפיחתו שתות, מכרם בטל?

ועל כרחך צריך לומר, שהתוספתא סברה כדעת רשב"ג הנזכרת שם, דאף בשתות מכרן קיים. דהיינו, "שתות כפחות משתות".

ולפי זה, אדרבא, מהתוספתא קשה לדעת רב יהודה, שאמר "שתות ביותר משתות"?

ומתרצת הגמרא לדעת רבי יהודה: אלא⁽⁶⁵⁾ אין להקשות מכאן לרבי יהודה, משום שכוונת התוספתא לומר, כשום הדיינין ולא כשום הדיינין.

כשום הדיינין, ללמדנו דשתות כיתר

יהודה פירש, אם הטעות פחות משתות הגיעו. אך שתות עצמה, ינכה.

64. "שום הדיינים", בית דין שירדו לשום נכסי יתומים, לצורך מזון האשה והבנות.

ושנינו בכתובות (דף צט ב), "שום הדיינים שפיחתו שתות, או הותירו שתות, מכרן בטל. רבי שמעון בן גמליאל אומר, מכרן קיים. אם כן מה כח ב"ד יפה".

ומבואר בדעת תנא קמא, גם שתות עצמה הרי היא כיותר משתות, ומכרן בטל.

65. גירסת הספרים שלפנינו, "אלא..". אך הרשב"ם לא גרס "אלא". כיון שלשיטתו הגמרא באה לתרץ כאן את דברי רב יהודה. ועיין בהערות לקמן. (הערה 67).

אך המגיד משנה (שם) הסתפק בדעת הרמב"ם, האם מחזיר הכל או רק את המותר. והניח בצריך עיון.

63. רשב"ם. והוא גרס במשנה, "פחות משתות הגיעו", ולשון זה משמע דשתות עצמה, ינכה. ולכן נדחקה הגמרא ליישב את רב הונא דאף שתות עצמה בכלל זה.

ולדעת הראב"ד, רב הונא ורב יהודה נחלקו גם בגרסת המשנה. רב הונא גרס, "פחות שתות הגיעו", (ולא "פחות משתות"), ורב יהודה גרס, "פחות משתות".

ויש שגרסו (הובאו גם בתוספות) לכולי עלמא, "פחות שתות הגיעו", ורב הונא פירש, "פחות שתות" היינו מה שהוא פחות מן המידה שתות, ואף שתות עצמה בכלל זה, הגיעו. ורב

משתות, ויחזיר.

ולא בשום הדיינין, דאילו התב, בשתות וביותר משתות, בטל המקח לגמרי, ולא סגי בהחזרת המעות.

ואילו הכא בשתות וביותר משתות הגיעו, כלומר, המקח קיים, וחייב רק להחזיר את הדמים⁽⁶⁶⁾,⁽⁶⁷⁾

רב פפא זבן ארעא [קנה קרקע] מההוא גברא, אמר ליה המוכר לרב פפא, "הויא עשרין גריי משהיה" [שטח הקרקע הוא עשרים סאה].

וכשנמדדה, לא הואי אלא חמיסרא [חמשה עשר סאין].

אתא לקמיה דאביי, אמר ליה אביי לרב פפא, אין לך עליו כלום, דהא סברת וקבילת. [ראית את השדה לפני המכירה, והסכמת לקנותה].

אמר לו רב פפא: "והרי תנן, 'פחות משתות הגיעו, עד שתות ינכה', ואילו כאן פחת לו רבע, ומדוע לא ינכה?"

אמר לו אביי: הני מילי היבא דלא קים ליה ללוקח בגוה [אינו בקיא במידות השדה], אבל היבא דקים ליה בגוה, סבר וקביל.

אמר לו רב פפא: והא "עשרין" אמר לי, ולדעת כן אמר לי לשון זו, שישלים לי את הפחת משדה אחרת או ינכה מן הדמים?

אמר ליה אביי: לא זו היתה כונתו, אלא לומר לך דעדיפא [מעולה] שדה זו כעשרין.⁽⁶⁸⁾

כיון שמשנתנו עוסקת במוכר קרקע לחברו במידה, ומצא בה יותר מכדי מידתו, ופסקינן, דמחזיר את העודף, ואינו מבטל את המקח. שנינו גם את המימרא המובאת להלן, "שני אחין שחלקו ובא להם אח

ולפי זה קשה מהברייתא על דברי רב יהודה. ואכן לענין הלכה, הרי"ף והרמב"ם פסקו כרב הונא משום דברייתא קשיא לרב יהודה, וכשיטת היש מפרשים.

68. וכן פסק הרמב"ם (פרק כח ממכירה הלכה יג) "המוכר לחבירו שדה שהלוקח יודע אותה ואת מיצריה, וכבר הורגל בה, אפילו אמר לו יש במשיחתה מאתים, ונמצאת מאה חמשים, הגיעתו. שהרי ידעה וקיבל עליו. וזה שהזכיר לו את החשבון, כלומר, שהיא יפה כמו שדה אחרת שיש במשיחתה מאתים".

וכתב הרב המגיד, "וכבר כתבו ז"ל (הרשב"א) דאפילו אם אינה אלא מחצית הגיעתו".

אך כתבו הפוסקים, דדוקא מחצית, אך יותר

66. צריך באור, מדוע בשום הדיינים המקח בטל לגמרי, ואילו כאן אינו בטל, ורק חייב להחזיר את המעות?

ומבאר הרשב"ם, התם היינו טעמא, כיון שטעו בי"ד חוזרים מהכל. אבל הכא, דתרויהו חפצים במכר, המקח קיים. והאונאה, יחזיר.

67. באור הסוגיא לפי הרשב"ם. ולפי שיטתו, למסקנת הסוגיא אין קושיא לא על רב הונא ולא על רב יהודה.

אך יש מפרשים, וכן הוא בתוספות, שדברי הגמרא אינם אלא לדעת רב הונא. והכי פירוש, דעל כרחך סברה התוספתא, דשתות כפחות משתות, ומה שאמרה "כשום הדיינים", כונתה רק לומר שהשיעור הוא בשתות, כמו בשום הדיינים, ולא ברובע לסאה כדלעיל.

ממדינת הים" דקאמר שמואל, "מקמצין", דהיינו, מחזירים את העודף, ולא מבטלים את החלוקה.

ואנב גררא, שנינו ברישא את הברייא המובאת בזה, העוסקת בדיני חלוקת אחין בגורל. רשב"ם.

תניא בברייא, **רבי יוסי אומר: האחין שחלקו** בנכסי אביהם, והוא הדין שותפים שחלקו, ובררו להם שנים או שלשה חלקים שוים, והטילו גורל ביניהם.

כיון שעלה גורל לאחד מהן, קנו כולם. כלומר, אם היו שנים, קנו שניהם. ואם היו שלשה, או יותר, זה קנה חלקו שנפל עליו הגורל. והשאר קנו את שאר החלקים⁽⁶⁹⁾.

לחלוק ביניהם בכל אופן שירצו⁽⁷⁰⁾.

מאי טעמא? במה קנו את חלקם, הרי עדיין לא נפל גורל, ולא החזיקו כל אחד בשלו?

אמר רבי אלעזר: כתחלת חלוקת ארין ישראל לשבטים.

מה תחלה, נחלקה לשבטים בגורל, וקנו כל אחד את חלקו על פיו⁽⁷¹⁾, **אף כאן** [יורשים] זוכים בחלקם על ידי גורל.

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** נלמד מחלוקת הארץ דינים נוספים, **מה לחלן בקלפי ואורים ותומים, אף כאן בקלפי ואורים ותומים?**

אמר רב אשי⁽⁷²⁾: כאן אין צריך אורים

ממחצית אינו מוחל.

69. ואפילו שלא החזיקו כל אחד בחלקו, זכו. כיון שמוחזקים ועומדים כולן בכל הקרקע. ואין הגורל מקנה להם כלום אלא מברר לכל אחד את חלקו המגיעו. **רשב"ם.** ולפי דבריו, אינם צריכים לעשות קנין נוסף בחלקם.

אך דעת הטור (חו"מ קעג ב), אין הגורל מועיל אלא כדי לברר את החלקים אך עדיין בעינן שיזכה כל אחד בחלקו בדרכי הקנינים. ובפשטות נחלקו האם בשותפים כל אחד מוחזק בכל הקרקע, או רק בחלקו. ועיין עוד לקמן במה שנעיר בדברי רב אשי. (הערה 72).

71. צ"ע דהא אמרינן בקידושין (כו א) דארץ ישראל נקנתה בירושה ושיבה. ולא בגורל.

72. יש לדון, האם רב אשי חולק על דברי רבי אלעזר, ומחדש דין חדש בקנין גורל, או רק מתרץ את דברי רבי אלעזר, ומסביר מדוע לא בעינן אורים ותומים.

הרשב"ם, לא גרס בגמרא "אלא אמר רב אשי", ולכן פירש, דרב אשי לא חולק על רבי אלעזר, אלא רק הסביר מדוע לא בעינן אורים ותומים.

ואכן לפי שיטתו, הטעם שקנו כולם אינו משום "בההיא הנאה", שהרי כאן אין צריך קנין, כיון שמוחזקים ועומדים כולן בכל הקרקע. ואין הגורל מקנה להם כלום אלא מברר לכל אחד את חלקו המגיעו.

אך הרא"ש (סימן ב) כתב, "האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולן. מאי טעמא? אמר רב אשי, בההיא הנאה דקצייתי להדיי, גמרו ומקנו להדיי".

70. **רשב"ם.** ויש מפרשים איפכא, קנו כולם, שלא יוכל עוד אחד מהם לעכב שלא יחלקו בגורל. שיטמ"ק.

ותומים, משום שגמרו והקנו מיד בלב שלם, בהחזק הנאה דקא ציינתי לחדדי [באותה הנאה שנשמעו זה לזה לחלוק בגורל], גמרי ומקנו לחדדי⁽⁷³⁾.

עוד שנינו בדיני חלוקת אחין:

איתמר, שני אחין שחלקו קרקעות נכסי אביהם בפני בית דין⁽⁷⁴⁾, ואחר כך בא לחן אח ממדינת חים.

רב אמר, כיון שכל אחד נטל בטעות יותר מחלקו, בטלה מחלוקת. ויחלקו את הנכסים מתחילה לשלשה חלקים, ויטילו ביניהם גורל.

ושמואל אמר, מקמציין כל אחד שליש

מחלקו, ונותנים לאח השלישי⁽⁷⁵⁾.

אמר ליה רבא לרב נחמן: לרב דאמר "בטלה מחלוקת", אלמא שני שותפים שחלקו שלא מדעת השותף השלישי, הדר דינא [בטלה חלוקתם].

אלא מעתה, הני בי תלתא [שלשה אחים, או שותפים] דקיימי, ואזול בי תרי מינייהו ופלוג בפני בית דין, בלא ידיעת השלישי, לשלשה חלקים שוים, הכי נמי דבטלה מחלוקת כשיבא השלישי לערער על חלוקתם?!

ודוחה הגמרא: הכי השתא? מהו הדמיון?! והרי יש לחלק:

די "ההיא הנאה", או שאין הגורל מועיל אלא לברר את החלקים.

74. אך מטלטלין שאינם צריכם שומא, לא בעו בית דין. רשב"ם.

75. רשב"ם. ולפי דבריו, השלישי נוטל חלקו בלא גורל.

והקשו התוספות, למה יגרע חלקו ליטול בלא גורל?

ולכן פרשו, אם יש להם שלש שדות, ולקחו כל אחד שדה, ואת השלישית חלקו, כשבא אחיהן, יפילו גורל על כל השדות, ויזכה במה שיעלה הגורל. ולענין זה לא בטלה המחלוקת, שאם תעלה בחלקו השדה השלישית, זכו הראשונים בחלקם כמו שהיה בתחילה.

או אם עלתה לו שדה של אחד מהם, יחלקו את השניה, והשלישית תשאר מחצה לזה ומחצה לזה כבתחילה.

ועיין ברמב"ן שהביא דעת הר"י מיגאש, דכל הסוגיא עוסקת כשהאח השלישי אינו מערער

ולשיטתו, רב אשי חולק על דברי רבי אלעזר. וכאילו יש כאן קנין על כל חלק העולה בגורל. והקשה עליו הפילפולא חריפתא (אות ט), מדוע צריכים קנין, הרי נתבאר לעיל (ג א) שאם חלקו ובררו כל אחד את חלקו אינם צריכים עוד קנין?

ותירץ, דחלוקה בגורל גריעה טפי. כיון דהוי כעין אסמכתא, והוא אמינא שלא תועיל אפילו כדי לברר את החלקים. ולהכי צריך לומר, "בההיא הנאה גמרו ומקנו אהדדי".

ועיין עוד בחידושי הגר"ח (שכנים פרק ב הלכה יא), ובאור שמח (שם הלכה יב). ובאבי עזרי קמא (שם הלכה י).

73. עיין בריטב"א, שנחלקו הראשונים האם גורל מועיל גם במטלטלין, או רק בקרקעות. כי אפשר שרק בקרקעות יועיל גורל, כיון ש"בההיא הנאה" הוי קנין כסף. וקנין כסף אינו מועיל אלא בקרקע, ולא במטלטלין.

ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הנזכרת בהערה הקודמת, האם קונה בגורל על

אבל, אם אמר לו "כור, בשלשים, סאה, בסלע. אני מוכר לך", ראשון ראשון קנה.

כיון שאמר לו "סאה בסלע", הרי כל סאה וסאה היא מכירה בפני עצמה. ומשיכת כל אחת קנאתה.

וקשה, מדוע אם אמר לו "כור בשלשים" יכול לחזור בו אפילו בסאה האחרונה, ולהוציא מיד הלוקח את כט' הסאים שכבר זכה בהם, הרי לדעת שמואל אם תפס מה שראוי לו מועילה תפיסתו גם אם לא תפס בשיעור הראוי לו?

ומתרצת הגמרא: **התם, גבי מקח וממכר, קז-א עבוד רבנן מילתא דניחא ליה למוכר וניחא ליה ללוקח.** ולשניהם נוח שלא יגמר המכר עד שיגמור למדוד לו. שמא יתיקרו החיטים בינתיים, או יזלו.

אבל בשותפים, ניחא לשניהם להפרד זה מזה במהירות האפשרית. ד"קדירא דבי שותפי לא חמימא ולא קרירא", ולכן זכה כל אחד בחלקו.

עוד בדיני חלוקת אחים:

התם, נחיתי אדעתא דבי תלתא מעיקרא [חילקו את הקרקע לשלשה חלקים מראש], ולכן אין להם לחוש לדעת השלישי (76).

אבל **הבא, גבי שני אחים שחלקו, ובא להם אח ממדינת הים, לא נחיתי אדעתא דבי תלתא מעיקרא.** וחלקו רק לשני חלקים, ונמצא שכל אחד נטל יותר מן הראוי לו, והוי חלוקה בטעות.

אמר ליה רב פפא לאביי: לשמואל דאמר מקמצין, למימרא, דקם דינא.

כלומר, מי שנטל דבר הראוי לו, אלא שפחת או הותיר, מה שתפס תפס, ומחזיר את המותר.

וקשה: **הא רב ושמואל דאמרי תרוייהו, "האומר לחבירו: כור חיטה, בשלשים סלעים, אני מוכר לך", והתחיל למדוד לו את החיטה, יכול לחזור בו אפילו בסאה האחרונה.**

ואפילו אם משך הלוקח 29 סאים, לא נגמר המקח, עד שיתן לו שלשים סאה.

השותפים. והני מילי בקרקעות הצריכות שומא. אבל במטלטלין ומעות שאינם צריכים שומא, אין צריך לחלוק בפני ב"ד. אך דעת התוספות, שאין אחד יכול לחלוק בלא דעת חבירו. וכשיבא חברו צריכים להטיל שוב גורל. ורק אם יעלה בחלקו אתו חלק שחלק, אמרינן דלא בטלה המחלוקת וזכה בו. כדלעיל.

ולפי שיטתו, "מקמצין" פירושו, ממעטים את החלוקה בכל מה שאפשר. מהר"ם.

אחריהם, ומסכים ליטול מה שיתנו לו, ובהא אמרינן שחלוקתם קיימת, ואין אחד מהם יכול לבטלה.

אך ודאי שהאח השלישי יכול לערער על חלוקתו.

76. על פי הרשב"ם. והוכיח מכאן, שכל שלשה אחין או שותפים, שהלך אחד מהם וחלק בפני ב"ד, ויש לו עדים על חלוקתו, התקיימה החלוקה, ואין אחר יכול לערער עליה.

ואם חלק שלא בפני ב"ד, אין חלוקתו כלום. ומה שהשיחו הנכסים השביחו לכל

איתמר: שני (77) אחין שחלקו בנכסי אביהם, ובא בעל חוב דאביהם ונטל חלקו של אחד מהן בחובו (78).

רב אמר: בטלה המחלוקת הראשונה, וחוזרים וחולקים בשוה מן הנשאר.

ושמואל אמר: ויתר [הפסיד], ואינו נוטל מא? ח?יו כלום.

ורב אסי אמר: נוטל רביע [כלומר חצי חלקן] בקרקע אחיו, או יתן לו אחיו רביע במעות (79). וטעמו יבואר להלן.

מבארת הגמרא:

רב אמר בטלה מחלוקת, קא סבר "יש ברירה", ולכן, האחין שחלקו יורשין חן.

ובשעת חלוקה הוברר הדבר שכל אחד זכה בחלקו בתורת ירושה.

וכיון שכן, על כולם מוטל בשוה לפרוע את חוב אביהם (80), וכאשר גבה את חובו מאחד מהם, נתבטלה החלוקה למפרע, וחוזרים וחולקים בשוה (81).

ושמואל אמר ויתר, קא סבר, "אין ברירה", ולכן האחין שחלקו לקוחות חו, כיון שכל אחד קיבל חלק חבירו (82), וכאילו החליפו

77. והוא הדין בשלשה. רשב"ם. וגרסת הגאונים בגמרא, "שלשה אחין שחלקו".

וגרסו כך, משום שהתקשו, הרי במסקנת הגמרא אמרינן, "הלכתא בכל הני שמעתא, מקמצין", ו"קומין", לא שייך אלא בשלשה. אבל בשנים, לעולם הוי כחלוקה מחדש.

ולכן על כרחך, מדובר גם כאן בשלשה אחין. ועיין שיטה מקובצת. ולקמן נבאר את דברי רב אסי לפי שיטתם.

78. וקשה, כיצד יכול הבעל חוב לטרוף חלקו של אחד מהם, והרי כולם חייבים לפרוע חוב אביהם, ויטול מכל אחד את חלקו המגיע? ותראו התוספות: כאן מדובר במקרה שהיתה אותה קרקע "אפותקי" לפרעון חובו. ולכן יכול לגבותה מאחד מהאחין.

79. רשב"ם. ובגמרא לקמן נבאר את השיטות החולקות עליו.

80. חיוב היורשים לפרוע חובת אביהם, עיין בתומים (סימן סו סקמ"ג), שיש עליהם שיעבוד הגוף לפרוע חובו. ולא רק שיעבוד נכסים. ועיין עוד במה שהערנו לקמן במסקנת הסוגיא.

81. לכאורה קשה: הרי קיימא לן, "הפורע חובו של חבירו פטור מלשלם לו". ואם כן מדוע כאן חייב לשלם לאחיו עבור פרעון חובו? ועיין בתשובות הרא"ש (כלל עג סימן ט), דהא דאמרינן "הפורע חובו של חבירו פטור", היינו במקום שקם ופרעו מדעתו. ולא היה מוכרח לכך. אך אם פרעו בעל כרחו, חייב לשלם לו.

82. למאן דאמר "אין ברירה", נחלקו רש"י והתוס' (גיטין מז ב, ובתוד"ה טבל). לדעת רש"י, אין לך כל חלק וחלק שאינו מעורב, חציו לזה וחציו לזה. ובודאי לקוחות הם זה מזה. אך לדעת התוספות, "אין ברירה" פירושו, אין אפשרות לברר את החלקים. ושמא החליפו, וכל אחד נטל חלק חבירו.

נמצא לדעת התוספות, דאף מאן דאמר "אין ברירה", מסתפק האם זכה בחלקו המגיע, או הוי כיוורש.

ואם כן קשה, מדוע הפסיד, ולא יחלוק עם אחיו מספק כמו לדעת רב אסי? ובהגהות בן ארי (גיטין שם) כתב לתרץ: ישנם שני סוגי ספיקות. הספק למאן דאמר "אין

חלקיהם זה עם זה.

ובלוקה שלא באחריות דמי⁽⁸³⁾. ולכן אינו יכול לתבוע כלום מא?ח?יו.

רב אסי מספקא ליה אי יורשין הוו וחייב לתת לו מחצית מהרכוש הנשאר, אי לקוחות הוו, ואינו חייב לו כלום⁽⁸⁴⁾.

הלכך נוטל רביע בקרקע, או רביע במעות⁽⁸⁵⁾.⁽⁸⁶⁾

אמר רב פפא: הלכתא בכל הני שמעתתא כשמואל דאמר מקמציין.

אמימר אמר: הלכה כרב דאמר, בטלה

וגם רביע במעות.

ולפי גרסת הגאונים הנזכרת בריש הסוגיא, רב אסי הסתפק בשלשה צדדים, א. שמא יורשים הם, וחייבים לתת לו קרקע שוה לחלקם. ב. שמא לקוחות באחריות הם, וחייבים לתת לו מעות כשווי חלקו. ג. שמא כלקוחות שלא באחריות הם, ואינם חייבים לו כלום. ולכן, מספק חולקים, ויטול מחצית חלקו, ואותה מחצית, יקבל רביע קרקע, ורביע מעות. שיטמ"ק.

85. לדעת רב אסי, אחיו יכול לטעון "אילו היה בעל החוב מגיע אלי, הייתי מסלקו בזווי", ולכן יכול לתת לו מעות.

אך רב, לית ליה האי סברא. ולשיטתו, בטלה החלוקה, דחלוקה בטעות היא. וחולקים מחדש, ונוטל קרקע.

ומדובר במקרה שאינם יכולים לפדות את הקרקע מיד הבעל חוב. כגון, שמכרה כבר, או הורישה? אך אם יכולים לפדותה, אף לדעת רב יתן לו מעות ויפדו את הקרקע. תוספות.

86. צריך באור, מדוע לא אמרין מספק "המוציא מחבירו עליו הראיה"?

וכתבו התוספות (בכורות מח א ד"ה "דאמר" בסופו): יש מקומות, כגון בנידון דידן, שאם הסתפקו בהם חכמים בהוראה, עשו אותם כודאי פלגא ופלגא. ולכן חולקים.

ברירה", הוא ספק במציאות. האם קיבל את חלקו, או את חלק חברו.

ובסוג זה של הספיקות אמרין, המוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן הפסיד את כל חלקו. אך הספק לפי רב אסי, הוא ספק בהוראת הדין. האם יש ברירה או אין ברירה. ובמקרים אלו, יש ותקנו חכמים לחלוק. (ועיין בהערה לקמן, בדברי התוספות בבכורות מח ב).

ועיין עוד בזה בקהלות יעקב, בבא קמא סימן ח.

83. לכאורה קשה, הרי קיימא לן, "אחריות טעות סופר", כלומר, המוכר קרקע לחבירו, חייב באחריות אפילו אם לא כתבו כך בשטר. ואם כן מדוע ביורשים שחלקו קרקע אינם אחראים זה לזה?

ומבאר הרשב"ם, סברת "אחריות טעות סופר", לא שייכת אלא במכר. כיון ש"לא שדי איניש זווי בכדי [אין אדם נותן מעותיו לחינם]". אבל ביורשים, כיון שכל אחד נוטל חלקו, הוי כאילו אמרו זה לזה בפירוש, אין אנו מקבלים אחריות. ובההיא הנאה שהוא אינו מקבל אחריות, גמר ומקנה לחברו לגמרי, שלא יקבל אחריותו עליו, ולא תשתעבד לו שדהו.

84. רשב"ם. אך יש שפרשו (הובאו ברשב"ם), דמספקא ליה אי כיורשים הוו וחייב לתת לו קרקע, או כלקוחות נינהו, וכלוקח באחריות, וחייב לו מעות. ולכן נותן לו גם רביע בקרקע,

מחלוקת.

והלכתא, בטלה מחלוקת⁽⁸⁷⁾.

תנו רבנן: שלשה שירדו לשום קרקע בנכסי יתומים למזון האשה והבנות, אם אחד מהם אומר [אומד את שוי הקרקע] במנה, ושנים אומרים במאתים,

או, אחד אומר במאתים, ושנים אומרים במנה, בטל יחיד במיעוטו. ד"אחרי רבים להטות".

אבל, אם אחד אומר במנה, [מאה דינרים, שהם עשרים וחמשה סלעים], ואחד אומר בעשרים [סלעים, שהם שמונים דינרים], ואחד אומר בשלשים [סלעים, שהם מאה ועשרים דינר], נדון במנה. ויבואר להלן.

רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: נדון בתשעים דינר.

אחרים⁽⁸⁸⁾ אומרים: עושין שומא ביניהן, כלומר, שמים כמה ההפרש בין כולם, דהיינו ארבעים דינר, ומשלשין. כלומר, מוסיפים על הסכום הנמוך [שמונים דינר] שליש מההפרש. דהיינו, שלושה עשר דינר ושלש. ומבארת הגמרא:

מאן דאמר נדון במנה, סבר, יש ללכת אחר מילתא מציעתא⁽⁸⁹⁾.

רבי אליעזר ברבי צדוק אומר נדון בתשעים, קא סבר: הא ארעא תשעין דינר שוה, והאי דקאמר עשרים סלעים, דהיינו שמונים דינר, דקא טעי עשרה לאחוריה. והאי דקא אמר מנה, [מאה דינר] קא טעי עשרה לקמיה.

ומקשה הגמרא: מדוע אנו הולכים אחר השנים הראשונים, אדרבה, היה לנו ללכת אחר האחרונים, ולומר, דהאי ארעא מאה ועשרה שווא, והאי דקאמר מנה, קא טעי עשרה לאחוריה, והאי דקאמר שלשים

שיך טעמא ד"יורשים כרעי דאבוהון ניהו". ועיין עוד בקצות החושן (סימן לז ס"ק ג), שנחלקו בזה הפוסקים.

88. היינו רבי מאיר. (כמבואר בהוריות יג ב, שקנסוהו להקרא בשם זה). ועיין תוס' (ע"ז ס"ד ב), ובהגהות יעב"ץ שם.

89. והטעם, משום דמאן אמר מנה, ומאן דאמר שלשים סברי שאין כאן פחות ממאה, ואם כן, האומר עשרים, הוי ליה כאחד במקום שנים. וכן להיפך, מאן דאמר עשרים ומאן דאמר מנה סברי שאין כאן יותר ממאה. ואם כן, האומר שלשים הוי כחד במקום שנים. ולכן יש לנו להעמיד במנה. רשב"ם

87. מסקנת הסוגיא, בטלה מחלוקת, ולכאורה היינו כמאן דאמר, אחין שחלקו יורשים הם, ו"יש ברירה". ועיין תוס' (נדרים מח ב ד"ה איכא דמקשו), בגדרי ברירה. ובתוספות (גיטין מח א).

ועיין ברא"ש (פרק קמא דבבא קמא סימן ו) דלהלכה, אף אם נפסוק "אחין שחלקו לקוחות הן", מכל מקום אם נטל בעל חוב חלקו של אחד מהם בטלה המחלוקת. משום דיתמי כרעי דאבוהון הם, וחייבים כולם לפרוע את חובו. ונפקא מינא, בשנים שקנו קרקע בשותפות, וחלקו, ובא בעל חוב ונטל חלקו של אחד מהם. אי פסקינן, "יש ברירה", אם כן הוי חלוקה בטעות, ויחזרו ויחלקו בשוה. אך אי פסקינן דלקוחות הן, פטור. דהכא לא

[סלעים, שהם מאה ועשרים דינר], קא טעי עשרה לקמיה?

ומתרצת הגמרא: כיון שאפשר לומר כך, ואפשר לומר כך, נקוט מיהת תרי קמאי בידך, [עדיף לנקוט כהשנים הראשונים], ד"תפסת מרובה לא תפסת" (90). ומכיון דכולי עלמא מתורת מנה לא מפקי ליה (91) ולדעת כולם השומא קרובה למנה, יתן תשעים.

אחרים אומרים עושין שומא ביניהן ומשלשין, קא סברי האי ארעא תשעין ותלתא ותילתא שווא,

האי דקא אמר עשרים, קא טעי תליסר ותילתא לאחוריה. והאי דקאמר מנה, קא טעי תליסר ותילתא לקמיה.

ובדין הוא דלימא טפי, [היה לו לומר, מנה, וששה דינר, ושני שליש], והאי דלא קאמר סבר, מיסתאי דקא מטפינא כולי האי אחבראי [די לי במה שהוספתי כבר על

שומת חברי] (92).

ומקשה הגמרא: מדוע אנו הולכים אחר השנים הראשונים, אדרבה, היה לנו ללכת אחר האחרונים, ולומר, דהא ארעא, מאה ותליסר ותלתא שווא. האי דקאמר מנה, קא טעי תליסר ותלתא לאחוריה. והאי דקאמר שלשים, טעי תליסר ותלתא לקמיה. ובדין הוא דקאמר טפי, אלא סבר, מיסתאי דקא מטפינא כולי האי אחבראי?

ומתרצת הגמרא: כיון שאפשר לומר כך, ואפשר לומר כך, נקוט מיהת תרי קמאי בידך, [עדיף לנקוט כהשנים הראשונים], ד"תפסת מרובה לא תפסת". ומכיון דכולי עלמא מתורת מאה לא מפקי ליה [לדעת כולם השומא קרובה למנה], ולכן, נותן תשעים ושלש ושלש.

אמר רב חונא: הלכה כאחרים.

אמר רב אשי, טעמא דאחרים לא ידעינן, [כלומר, אינו טעם מסתבר, ואם כן, וכי]

וראשונים.

90. כך דעת הרשב"ם. ולפי דבריו יש ללכת בשומא אחר השומא המועטת. אך הרמב"ן חלק עליו, וסבר ד"יד בעל הקרקע על העליונה", ומעלין אותה בכל מה שיכולין לעלות.

אבל, בסוגיין נותנים לו כהשנים הפוחתים, כיון שקים להו לאינשי בין מנה ליותר ממנה, יותר ממה שקים להו בשאר שומות. ולכן לא אזלינן אחר השומא המוסיפה על מנה.

91. כלומר, אינם מוציאים אותו ממחיר מנה והלאה, דתרויהו אמרי שאינו שווה יותר ממנה. רש"ש.

92. הקשה הר"ן: מדוע לא נאמר איפכא, שיטול שמונים ושש ושני שליש, (דהיינו, האומר מאה טעה לפניו ב13 ושלש, והאומר שמונים טעה לאחריו גם הוא ב13 ושלש, אלא שאמר, "מיסתאי דקא מגרענא כולי האי מחבראי", ולכן נקט שמונים)?

ותירץ, סברת "מיסתאי", אינה אלא כשמוסיף על חברו. אך לגרוע מחברו אינו מתבייש. והתוספות כתבו, "שכן הסדר, דשנים הפוחתים מדברים תחילה", ולכן הפוחת אינו ירא לפחות.

ודעת הרמב"ן, לעולם יש לנו ללכת אחר המוסיפים, ולא לפחות, דיד בעל הקרקע על העליונה. (וכמשנ"ת בהערה לעיל).

הלכתא עבדינן כוותיהו? אלא פסקינן כתנא קמא, דאמר "תידון במנה".

תנו דייני גולה [שמואל וקרנא], עושין שומא ביניהן ומשלשין. דהיינו כדעת אחרים.

אמר רב הונא: הלכתא כדייני גולה. כדלעיל.

אמר רב אשי: טעמא דדייני גולה לא ידעינן, ואם כן, וכי הלכתא עבדינן כוותיהו? כדלעיל⁽⁹³⁾.

מתניתין:

האומר לחבירו, "חצי שדה אני מוכר לך", והיו בה חלקים שמנים, וחלקים כחוששים.

כיצד יחלקו ביניהם?

משמנין ביניהן, כלומר, שמים את כל השדה, והמוכר משאיר לעצמו את החלקים השמנים, כפי ערך חצי השדה, ונוטל הלוקח כפי ערך חצי שדהו, מן החלקות הכחוששות שבה.

ויד המוכר על העליונה לומר ללוקח, "לא

התכוונתי למכור לך מחצית ממש, אלא כערך דמי מחצית השדה".

וכן אם אמר לו, **"חציה בדרום אני מוכר לך",** משמנין ביניהן, כלומר, שמים כמה שוה מחצית השדה שבדרום, ונוטל הלוקח מקרקע כחושה שבשדה, כדמי חציה שבדרום⁽⁹⁴⁾.

והוא [המוכר] מקבל עליו לנכות מחלקו מקום בשביל הגדר, וכן מקום לחריץ וכן חריץ⁽⁹⁵⁾.

וכמה הוא חריץ?

שישה טפחים.

ובן חריץ, שלשה. ובגמרא יבואר.

גמרא:

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

מבאר הגמרא: **אמר רב חייא בר אבא אמר רב יוחנן:** כונת המשנה לומר שהלוקח

93. וחדא מכלל חברתא איתמר. רשב"ם.

94. רשב"ם. ועיין בהערות על הגמרא, במה שנחלקו עליו הראשונים.

95. כך דעת הרשב"ם. וטעמו, כיון שמכר לו רק מחצית השדה, מסתמא קיבל על עצמו לתת ללוקח את כל צרכי השדה. אך אם מכר לו שדה שלימה, אינו צריך להוסיף לו עליה כלום. אך הרמב"ם (פרק כא הלכה כב מהלכות מכירה) כתב, "ומקבל עליו הלוקח לעשות

בחלקו מקום הגדר".

ולפי דבריו, מתניתין קמ"ל לאפוקי מסברת הרשב"ם הנ"ל.

וגם אשמעינן, שהמוכר יכול לכופו לעשות גדר וחריץ, כדי שלא תיכנס חיה מחלק הלוקח לשדהו.

ועיין עוד במגיד משנה (פרק ב מהלכה שכנים הלכה יז) שישב לפי זה את דברי הרמב"ם שם. רש"ש.

ועיין עוד בחזון איש (בבא בתרא סימן ב ס"ק יא, יב). שרצה לומר דאין מחלוקת בין

נוטל את החלק הכחוש שבו, כדמי מחצית השדה.

אמר לו רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן: והא אנן "משמנין ביניהן" תנן? ומשמע שיד שניהם שוה בשומא ליטול ביפה ובכחוש בשוה (96)?

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

דקתני סיפא, "חציה בדרום אני מוכר לך משמנין ביניהן, ונוטל חציה בדרום".

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

אלא ודאי, כונת המשנה בלשון "משמנין ביניהם" אינה כדברך, אלא לומר שנותן לו דמי מחצית השדה, מהקרקע הכחושה (97).

והבא נמי [ברישא] כונת המשנה לדמי.

שנינו במשנה: "והוא מקבל עליו מקום הגדר חריץ ובן חריץ". כו':

הגמרא מבארת, לשם מה נזקקו לחריץ ובן חריץ?

תאנא בברייתא: חריץ [תעלה בעומק שישה טפחים, שדיברה בו המשנה, הוא עושה מבחוץ, כלפי חוץ. ובסמוך לו, הוא עושה גם בן חריץ [תעלה בת שלשה טפחים] מבפנים, כלפי הגדר, דהיינו בין החריץ ובין הגדר. וזה וזה, החריץ ובן חריץ, שניהם נמצאים אחורי גדר, בצדו החיצון של השדה, וזאת, כדי שלא תהא חיה (98) קופצת

קח-א

הרמב"ם לרשב"ם. עיי"ש.

96. רשב"ם. ולפי דבריו, נחלקו רבי חייא ורבי יוחנן בבאור המילה "משמנין", לרבי חייא, פירושה מלשון "שומא". ורבי יוחנן פרשה, מלשון "שומן", דהיינו, להפריד את החלק השמן מהחלק הכחוש.

אך בעל המאור כתב, דלכולי עלמא "משמנין" מלשון שומן.

ונחלקו בבאור המילה "ביניהם", שיש לה שני פנים בלשון הקודש: הפן האחד, משתף ומערב, כמו, "תהי נא אלה בינותינו".

והפן השני, מפריד ומחלק. כמו, "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה".

ולכן: רבי יוחנן סבר, לשון "משמנין ביניהם", משמעו שמחלקים את השומן לחוד,

והכחוש לחוד. והמוכר נוטל שומן והלוקח נוטל כחוש.

אך רבי חייא הבין שלשון "משמנין ביניהם", משמעו לערב ולחבר, ושניהם יטלו מן השומן.

97. רשב"ם. ולפי דבריו, גם כשאמר לו "חציה שבדרום", אינו נוטל מהחלק שבדרום, אלא באיזה רוח שירצה המוכר לפי דמי החלק הדרומי.

אך דעת הראב"ד, שאם אמר לו "חציה שבדרום", נוטל את החצי הדרומי, אלא שאם הוא כחוש, מוסיף עליו עד שישתוו בדמיו לדמי החצי הצפוני. וכן פסק הרמב"ם (פרק כא ממכירה הלכה כב).

98. כגון נמיה וכיוצא בה. רמב"ם.

עד הגדר ונכנסת לשדה.

ואם תאמר, אם כן, לעביר רק בן חריץ, ולא לעביר חריץ?

והוינן בה: לעביר רק חריץ, ולא לעביר בן חריץ?

אידי דקטין, קיימא אשפתיה [כיון שבן החריץ הוא קטן, הרי החיה עומדת על שפתו], וקפצה.

ומתרצת הגמרא: אילו היה עושה רק חריץ, אידי דרווח, קיימא בגויה וקפצה [כיון שרחב החריץ שישה טפחים, נכנסת החיה לתוכו, וחוזרת מעט לאחוריה, וקופצת ממנו לתוך השדה].

ומסיימת הברייתא: וכמה יהיה הרווח בין חריץ לבן חריץ? — טפה.

הדרן עלך בית כור

פרק יש נוחלין

בנות, אבי המת יורש. ואם אין לו אב, אחי המת יורשים. ואם אין לו אחים, אחי אביו יורשים. כמו שיבואר בגמרא.

ובגדר דין ירושה, עיין בספר החינוך (מצוה ת), "...אבל הודיענו, שזכות היורש קשור בנכסי מורישו. ובהסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו מיד נופל עליהם זכות היורש, כענין השתלשלות היצירות שרצה היוצר בורך הוא זה אחר זה מבלי הפסק.

ורבותינו זכרונם לברכה יקראו לזכות החזק שיש ליורש בנכסי מורישו בלשון "משמוש", כלשון אמרם בהרבה מקומות, נחלה ממשמשת והולכת, כלומר, שזכות היורש במוריש כאילו הגופים דבוקים זה בזה, שכל היוצא מן האחד נופל על השני..." עכ"ל.

משנתנו תמנה ארבעה סוגי קרובים, הנלמדים מפסוקים אלו, שדיניהם חלוקים לענין ירושה.

מתניתין:

משנתנו מונה ארבעה סוגי קרובים, שדיניהם חלוקים לענין ירושה:

יש קרובים הנוחלין [יורשים] את קרוביהם במותם, וגם מנחילין [מורשים] להם את נכסיהם.

ויש קרובים שנוחלין את קרוביהם, ואם ימותו הם, לא מנחילין לאותם קרובים.

ויש קרובים המנחילין לקרוביהם את נכסיהם

פרק זה והפרק שאחריו, עוסקים בהלכות ירושה.

נידוני הירושה בפרקנו יתחלקו לשבעה חלקים:

א. לבאר את סוגי הקורבות, איזה מהן ראויות לירש ולהוריש, ואיזה רק לירש או להוריש, ואיזה שאינן ראויות לכולם, או רק לחלק מדיני הנחלות.

ב. לבאר סדר הקורבות, איזה מהן קודמת לחברתה.

ג. לבאר דיני בכור. באלו נכסים נוטל כדינו.

ד. לבאר באלו מקרים המוריש יכול להפקיע את דיני הירושה מהיורשים.

ה. לבאר כיצד יש להתייחס לצוואת המוריש.

ו. לבאר הדין במי שהשליט את יורשיו על נכסיו בחייו.

ז. מי שהניח בנים ובנות קטנים, באיזה מקרה יש יתרון בנכסיו לאלו על אלו.

דיני ירושה נלמדים מהפסוקים (במדבר כז ח), "...איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו: ואם אין לו בת, ונתתם את נחלתו לאחיו: ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לאחי אביו: ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה..."

ומכאן למדנו את סדר הנחלות: בן תחילה. ואם אין לו בנים, בנותיו יורשות. ובלא

במותם, ולא נוחלין את אותם קרובים כשימותו הם.

יורש את הבנים, אם מתו ולא השאירו אחריהם זרע⁽¹⁾.

ויש, שלא נוחלין את קרוביהם, ולא מנחילין אותם.

וכן הבנים יורשים את האב⁽²⁾ במותו⁽³⁾.

והאחין מן האב⁽⁴⁾, נוחלין ומנחילין⁽⁵⁾ זה לזה, אם מת אחד מהם ולא השאיר אחיו

מבארת המשנה: ואלו נוחלין ומנחילין: האב

אחי האב יורשים אותו. וכן, אם מתו אחי אביו בלא בנים, או אב, לאחר מות אביו, יורש אותם. ותרצו, אחר שלמדנו שהבנים קודמים, ואחר הבנים האב, ואחיו האחים, ממילא אנו יודעים שאחי האב יורשים על ידי מישמוש. כלומר, אם אבי המת היה קיים היה יורש את בנו, עכשיו שאינו קיים הרי הוא יורש בקבר להנחיל לאחיו. ואם תאמר, אם כן מדוע שנינו "אחין מן האב", הלא אף הם יכולים לרשת את אחיהם על ידי מישמוש, כיון שהאב יורש את בנו, ומוריש לבנו, אם כן, כשמת הבן, ואין האב קיים, הרי הוא יורש בקבר להנחיל לבניו, דהיינו אחי המת?

ותרצו, שנינו "אחין מן האב", אגב דין, "אחין מן האם" האמור בסיפא. וקא משמע לן, שאחי האם אינם יורשים את אחיהם.

5. צריך באור, מדוע חזר התנא ושנה "והאחין מן האב נוחלין ומנחילין", הרי כבר נאמר בתחילת הפסקא, "ואלו נוחלין ומנחילין, האב את הבנים וכו'?"

וכתב התוספות רי"ד (וכן הובא במאירי), שירושתי אחים מן האב שונה מירושתי אב את הבנים.

ואכן יש לעיין בדין ירושת אחים: האם אח יורש את אחיו באופן ישיר, כמו בן את אביו, או, שאינו יורש אלא על ידי "מישמוש", כלומר, אנו דנים כאילו אבי המת ירש את בנו בקבר, והוריש את הנחלה לבניו, (היינו, א?ח?י המת). ונפקא מינא, לדין בכור נוטל פי שנים. אם

1. כמבואר בגמרא (לקמן קט' א) דכתיב, "איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לביתו", ודייקו חכמים ממה שנקט הכתוב לשון "והעברתם", ולא לשון "ונתתם", שיש אחר הראוי לירש את הבן, והוא האב. אלא שבמקום שיש בת, מעבירים את הנחלה מן האב לבת. ומכאן דרשו למסקנת הסוגיא: "במקום בת אתה מעביר נחלה מן האב, ואי אתה מעביר נחלה מן האב במקום אחים". כלומר, אם מת אדם בלא בנים, אביו יורשו, ולא אחיו.

2. שנאמר, "איש כי ימות ובן אין לו", ומבואר, שאם יש לו בן, בנו יורשו.

3. הקשו התוספות: הרי "האב את הבנים" היינו "הבנים את האב", שאם האב נוחל את בנו, הרי בנו מנחילו, וכן להפך, אם הוא מנחיל לבנו, אם כן בנו נוחלו. ומה התחדש בכך שהבנים נוחלין ומנחילין לאביהם?

אכן הרשב"ם (לקמן קיד' ב סוף ד"ה אף) חש בקושיא זו, וכתב, "כיון דמיתני בתרוייהו נוחלין ומנחילין קתני להו. דכל נוחלין ומנחילין קחשיב".

אך לתוספות לא ניחא בתירוץ זה, וכתבו, דיתורא דמתניתין השמיענו אגב אורחא, שהבנים קודמים לבנות. ואין הבת יורשת במקום בנים.

4. הקשו התוספות: מדוע לא נאמר גם "אחי האב נוחלין ומנחילין"?

דהיינו, מי שמת ואין לו בן, בת, אב, או אח,

בן, בת, או אב, אחיו מאביו יורשים אותו⁽⁶⁾.

אלו נוחלין ולא מנחילין: **האיש יורש את אמו**⁽⁷⁾, אבל אינו מוריש לה את נכסיו במותו, ומשפחת האב יורשת אותם.

וכן **האיש יורש את אשתו** במותה⁽⁸⁾, ואינו מוריש לה את נכסיו במותו, אלא לבניו, ומשפחת אביו.

וכן **בני אחיות, נוחלין את אחות אמם**, אם מתה בלא בן, בת, אב, או אח. **ולא מנחילין**

לה את נכסיהם.

אלו מנחילין ולא נוחלין: **האשה מנחילה את נכסיה לבניה**, ואינה נוחלתם.

וכן **האשה מנחילה את נכסיה לבעלה**, ואינה נוחלתו.

וכן **אחי האם, מנחילין ולא נוחלין**. כדלעיל.

והאחין מן האם אך לא מן האב, **לא נוחלין ולא מנחילין**⁽⁹⁾. זה את זה. אלא משפחת

נאמר שאחים יורשים זה את זה באופן ישיר, לא שייך בזה דין בכור נוטל פי שנים. אבל, אם נאמר שהירושה עוברת דרך האב, לכאורה יטול הבכור פי שנים מאחיו, ככל ירושת אביהם.

(עיי' עוד **בתשובות יעקב"א** סי' קלב', נפקותות נוספות בין ירושה ישירה לירושה על ידי משמוש).

ועיין **בקובץ שיעורים** (כ"ב שד"מ), ובקהלות יעקב סי' מב', ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי, שהאריכו לדון בשיטות הראשונים בנידון זה.

ויבאר יותר בעזרת ה' לקמן (קל' א) בסוגיית הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקא.

6. שנאמר: "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו".

ודוקא אחים מן האב יורשים זה את זה. ולא אחים מן האם, כמבואר לקמן. משום שנאמר, "ממשפחתו יורש אותה", ודרשינן (לקמן קט' ב), "משפחת אב קרויה משפחה, ואין משפחת אם קרויה משפחה".

7. שנאמר: "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל".

ודרשינן (לקמן קיא' א): היאך בת יורשת שני מטות?

אלא, זו שאביה משבט אחד, ואמה משבט אחר ומתו, וירשתו. ומוכח, שהבת יורשת את אימה.

ואין לי אלא בת, בן מנין?

אמרת קל וחומר, ומה בת שהורע כחה בנכסי האב (שאינה יורשת אלא במקום שאין בן) יפה כחה בנכסי האם, בן שיפה כחו בנכסי האב אינו דין שיפה כחו בנכסי האם?! וממקום שבאת, מה להלן בן קודם לבת, אף כאן בן קודם לבת. עיין שם.

8. שנאמר, "ונתתם את נחלתו לשארו... וירש אותה".

ודרשינן (לקמן קט' ב), "שארו, זו אשתו". וגורעים את האות "ו" מ"נחלתו", ואת האות "ל" מ"לשארו", ומחברים אותם לתיבה אחת, והוי כאילו כתוב, "ונתתם את נחלת שארו לו". ומכאן למדנו שהבעל יורש את אשתו. אמנם עיין במה שנעיר בסוגיא לקמן (שם), שיש הסוברים, ירושת הבעל מדרבנן. והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא.

9. עיין בפרוש **אבן עזרא** (במדבר כז' ט') שכתב: "ונתתם את נחלתו לאחיו, מאב או מאם". והוא נגד דברי משנתינו. וצריך עיון גדול.

אביהם יורשת אותם⁽¹⁰⁾.

גמרא:

שנינו במשנה: "ואלו נוחלין ומנחילין, האב את הבנים והבנים את האב".

ומקשה הגמרא: מאי שנא דקתני "האב את הבנים ברישא", ליתני "הבנים את האב ברישא"?

ומשתי סיבות היה לו לשנות כך, חדא, דאתחולי בפורענותא לא מתחלינין.

כלומר, כשהאב יורש את בנו, נמצא, שמתו בניו בחייו. וקללה היא לו.

והיה לו לתנא דמתניתין לפתוח, "הבן נוחל את האב", שזו ברכה שימות האב ויקבר על ידי בניו.

ועוד, כדכתיב בפרשת ירושה, "איש כי ימות ובן אין לו", הרי שירושת הבן נזכרת בתחילה.

ומדוע שינה התנא וכתב את ירושת האב בתחילה?

ומתרצת הגמרא: תנא דמתניתין, אידי [כיון] דאתיא ליה דין ירושת האב את בנו מדרשא, ועמל עליו⁽¹¹⁾, חביבא ליה. ולכן כתבו בריש המשנה.

ומאי דרשא?

דתניא, נאמר בפרשת ירושה, "ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה".

ודרשינן, "שארו", זה האב⁽¹²⁾.

מלמד, שהאב קודם בירושה לאחין⁽¹³⁾. ולפי זה, סדר הנחלות הוא: בן, בת, אב, אח.

אמרינן "אחי האב" לחדש שאף הם יורשים. לכן נזקק התנא בסיפא לומר בפירוש "והאחים מן האם לא נוחלין ולא מנחילין".

11. כדארמרינן, "רוצה אדם בקב שלו מתשעה קבין של חבריו", כיון שעמל בו. (בבא מציעא לח' א. ועל פי רש"י שם).

12. כדכתיב, "שאר אביך הוא", וכן לענין טומאת כהנים לשבעת הקרובים נאמר, "כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו ולאביו". ולקמן יבואר מנלן שהאב יורש את בנו ולא האם.

13. ואע"פ שבפסוק כתיב איפכא, "ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לשארו", יבואר בסוף

10. לכאורה דין זה נשנה כבר ברישא, דהאשה אינה נוחלת את בנה, כיון שמשפחת אם אינה קרויה משפחה?

ותרצו התוספות: הוה אמינא שאח אינו יורש דרך אמו, אלא באופן ישיר, שהרי נאמר, "ונתתם את נחלתו לאחיו",

לכן קא משמע לן, דאחים מן האם אינם יורשים. דמשפחת אם אינה קרויה משפחה.

אך עדיין קשה, דהא שנינו ברישא "והאחין מן האב", ומשמע דוקא מן האב ולא מן האם, ומדוע נזקק התנא לחזור ולשנותו בסיפא?

ומבארים תוספות, אילולי חזר התנא בסיפא וכתב שאחי האם אינם יורשים, היינו אומרים, שאחי האם עדיפים על אחי האב, שהרי הם ודאי אחים, ואילו אחי האב אינם אחים בודאי, אלא רק משום "רוב בעילות אחר הבעל". וברישא

יכול יהא אב קודם בירושה אף לבן⁽¹⁴⁾, ונסדר את הנחלות באופן הבא: אב, בן, בת, אח⁽¹⁵⁾.

תלמוד לומר "הקרוב", ודרשינן, קרוב קרוב [הקרוב יותר למת] קודם בירושה⁽¹⁶⁾.

והבן קרוב למת יותר מהאב, כיון שקם תחת אביו לענין יעוד, ושדה אחוזה, כמו שיבואר בהמשך.

ומה ראית לרבות את הבן, ולהקדימו לאב, ולהוציא את האח, לומר שהאב קודם לו?

מרבח אני את הבן, שכן קם תחת אביו⁽¹⁷⁾ ליעדה, כגון אם קנה האב אמה העבריה, יכול ליעדה לבנו כשירצה, בכסף מקנתה, ואינו צריך קידושין נוספים על מנת לשאתה. כדכתיב, "ואם לבנו יעדנה"⁽¹⁸⁾.

הסוגיא, ד"קראי שלא כסדרן כתיבי". עיין שם.

14. לכאורה קשה, אם אב קודם לבן, אם כן, לעולם לא ירשו בן ובת את אביהם, שהרי אבי המת יורשו בקבר, וכן אבי אביו, וכן הלאה, עד יעקב אבינו. ומדוע נאמר בפסוק, "והעברתם את נחלתו לביתו"?

וצריך להעמיד, בגר שמת בלא משפחה, אזי בנו יורשו.

אי נמי, הוה אמינא שאם יש בן בת או אח אין הנחלה ממשמשת והולכת, אלא ירשו קודם הבנים הבנות והאחים. תוספות.

15. רשב"ם. אך ריב"ן פירש, "יכול יהא קודם לבן", ולא לאח. ולפי זה סדר הירושות, אח, אב, בן, בת. ועיין תוספות. ומהרש"א.

16. יש לחקור בדין "קרוב קרוב קודם": האם הוא סיבת הירושה, כלומר, שדין ירושה הוא מחמת הקורבה, וממילא כל הקרוב יותר קודם בירושה.

או דילמא, כל ענין ירושה חידוש הוא. ואינו משום הקורבה, אלא גזירת הכתוב שכך סדר הנחלות.

ונפקא מינא, האם יורש בכח, כגון אב במקום בן, וכיו"ב, נחשבים כיורשים מחמת קורבתם גם כאשר אינם יכולים לרשת בפועל.

ועיין במה שנכתוב בזה בעזרת ה' לקמן (קל')

(א) בסוגיית הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקא.

17. בגמרא מבואר שדין ירושת הבן נקרא, "קם תחת אביו", דהיינו, אין כאן ירושה כשאר הירושות, אלא הבן עומד במקום אביו לכל ענין. (ועיין ספר החינוך מצוה ת', "משרשי המצוה, כדי שידע האדם ויתבונן כי העולם ביד אדון ומשגיח על כל ביותיו, וברצונו וחפצו הטוב וזכר כל אחד בחלק הנכסים שהוא משיג בעולמו, ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת האל המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו, שזהו בנו או ביתו...").

ונפקא מינא, עיין בקצות החושן (רעח' ס"ק טו') שאם נשבע ראובן לתת חפץ מסויים לשמעון, ומת שמעון, חייב לתת לבניו. והיינו משום שהבנים קמים תחת אביהם.

וכן עיין בתומים (סי' סו' ס"ק מג'), שבעל חוב של האב גובה מקרקעות היורשים, כיון ששיעבוד הגוף שהיה על האב עבר ליורשיו. הקמים תחתיו.

וכן עיין ברש"י (כתובות לח' ב) לענין הורשת קנס לבניו.

18. כתבו התוספות, "הוא הדין, דהוי מצי למינקט נמי, ולעבד עברי". וכוונתם, למשנה

אך אחיו אינו יכול ליעדה, ואם ירצה לשאתה?, עליו לתת לה קידושין נוספים.

וכן לענין שדה אחוזה⁽¹⁹⁾. הבן יכול לפדות את השדה כאביו.

אך האח נחשב כאחר לענין זה.

ומקשה הגמרא: **אדרבה, מרבח אני את האח** [היה לנו להקדים את ירושת האח לבן] **שכן קם תחת אחיו ליבום**, ואילו הבן, אינו יכול ליבם את אשת אביו?

ומתרת הגמרא: **כלום יש יבום אלא במקום שאין בן, הא במקום שיש בן אין יבום**.

דהיינו, גם לענין יבום הבן עדיף על האח⁽²⁰⁾, שהרי פוטר את אמו מן היבום.

ומקשה הגמרא: **טעמא דאיכא האי פירכא**, [כלום יש יבום אלא במקום שאין בן] **הא לאו הכי הוה אמינא אח עדיף**,

וקשה, מדוע נזקקנו לפירכא זו, **תיפוק ליה דחבא תרתי** [בן עדיף על האח בשני מקרים, ליעדה, ולשדה אחוזה] **וחבא חדא** [והאח אינו עדיף עליו אלא לענין יבום]?

ומתרת הגמרא, **בשדה אחוזה גופה לא ידענו שהבן קם תחת אביו אלא מהאי טעמא הוא, דקא קיימא ליה לתנא, כלום יש יבום אלא במקום שאין בן. הא יש בן אין יבום**.

כלומר, בתורה לא נאמר בפירוש שהבן קם תחת אביו אלא לענין יעוד. ואילו הפירכא, "כלום יש יבום אלא במקום שאין בן", הוי בן כמו אח, שהבן קרוב לאביו לענין יעוד, והאח לענין יבום.

ורק לאחר שפרכנו "אין יבום אלא במקום שאין בן", אפשר ללמוד שהבן קם תחת אביו לשדה אחוזה, ולעבד עברי ולנחלה.

הגמרא חוזרת לדון בדברי התנא הנ"ל, "שאר זה האב, מלמד שהאב קודם לאחין".

בקידושין (יז' ב), "עבד עברי עובד את הבן ואינו עובד את הבת".

ובמנחת חינוך (מצוה מב') כתב, שדין "עבד עברי עובד את הבן" אינו מדיני ירושה. אלא דין חדש מגזירת הכתוב, שהבן קם תחת אביו לענין עבד עברי.

ולכן אינו עובד את הבת, אפילו במקום שאין בנים.

(ועיי' בספר המקנה, קידושין יז' ב, שעבד עברי אינו עובד את הנכד. כיון שהנכד אינו בר ייעוד. ומבואר כהיסוד הנ"ל, שדין ירושת עבד עברי אינו כשאר ירושות).

ולפי זה יובן, מדוע הגמרא לא הוכיחה מעבד עברי שירושת הבן עדיפה על ירושת האח, כיון שעבד עברי אינו מדין ירושה כנ"ל.

19. המקדיש את שדה אחוזתו, ומכרה הגזבר לאחר, ובא היובל, יוצאת מהלוקח לכהנים.

אבל, אם המקדיש עצמו פדה את השדה מההקדש, ובא היובל, אינה יוצאת ממנו לכהנים. ולענין זה, בנו כמותו. ואף אם הבן פדה את השדה אינה יוצאת לכהנים ביובל.

אך אם פדאה אחיו, יוצאת לכהנים ביובל. ועיי' עוד במסכת ערכין דף כה' ב.

20. בתוספות מבואר, שהבן עדיף על האח לענין יבום, כיון, שענין יבום הוא הקמת שם לאח המת. ואם יש בן או בת, הם עצמם מקימים שם לאביהם, ואינם צריכים לעשות עוד מעשה יבום.

ומקשה הגמרא: **אימא, "שארר" זה האב, מלמד שהאב [אבי המת] קודם לבת. יכול יקדים לבן תלמוד לומר "הקרוב" קרוב קרוב קודם** (21).

ומנלן שהבת קודמת לאבי המת בירושה?

ומתרת הגמרא: **כיון דלענין יבום, בן ובת כי הדדי נינהו, ושניהם מקימים שם לאביהם בשוה** (22), **לענין נחלה נמי, בן ובת כי הדדי נינהו. ושניהם קודמים לאבי המת** (23).

ומקשה הגמרא: **אימא "שארר" זה האב, מלמד שהאב קודם לאחי האב, יכול יקדים לאחיו תלמוד לומר "הקרוב" קרוב קרוב קודם.**

ולפי זה סדר הנחלות, בן, בת, אח, אב, אחי

האב.

ומנלן שהאב קודם לאחי המת?

ומתרת הגמרא: **אחי האב לא צריכי קרא. ובודאי שהאב עצמו קודם להם.**

כיון שאחי האב מוכח מאן קא אתו [מכח מי באים לירש את בן אחיהם]? **מכח אביו! וכי יעלה על דעתך לומר שגם אם קאי אב [אבי המת קיים] קא ירתי אחי האב?**

ולכן דרשינן "שארר" להקדים את האב לאחי המת.

ומקשה הגמרא: **והא קראי לאו הכי כתיבי, דכתיב "ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארר" וגו', דהיינו, אחי האב**

לעומת זאת, האח, אינו מקים שם לאחיו המת עד שיעשה מעשה יבום.

21. עיין ברשב"ם, דקושיית הגמרא, שיקדים אב לאחים ולבת, כיון דבת אינה קמה תחת אביה לכולם.

וסברת המקשן, שאבי המת קרוב יותר למת מאשר אח. אך בן המת עדיף עליו, כיון שקם תחתיו ליעוד.

ולכן, סדר הנחלות לפי סברתו, בן, הקם תחתיו ליעוד, אב שהוא קרוב, אח, הקם תחתיו ליבום, ובת, שאינה קמה תחתיו לכולם.

וסברת התרצן, דאף בת קמה תחת אביה ליבום כבן, ולכן אף היא קודמת לאב. על פי המהרש"א והשיטה מקובצת.

22. בפרשת יבום נאמר (דברים כה' ה'), "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה".

לכאורה בפסוק זה לא נזכר אלא שהבן פוטר את אמו מן היבום.

והתחבטו הראשונים, מנין לנו שאף הבת פוטרת? מן היבום? ונאמרו בזה כמה אופנים: אופן א' בתוספות: דכתיב "אין לו", ודרשינן, "עיינ עלי", כלומר, חפש לו בן בכל צורה שהיא. ודרשינן מכאן, דאף ממזר, ובת, מקימים שם לאביהם.

אופן ב', דכתיב (שם פסוק ו'), "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת ולא ימחה שמו מישראל", ודרשינן, פרט לזה שיש לו בת, שאין שמו מחוי.

הרשב"א כתב, דנפקא לן מדכתיב דבת קודמת לאחי המת לנחלה. ואם אינה פוטרת מן היבום היכי קודמת להם? שהרי מי שקודם ליבום הוא קודם לנחלה?!, ומכאן מוכח שהבת פוטרת מן היבום.

23. ובאור הדבר, ענין יבום הוא שהבן קם תחת אביו, וכאילו המת עדיין קיים. וכיון שבת אף

קודמים ל"שאר"?

ומתרצת הגמרא: ודאי קראי שלא כסדרן כתיבי. והראיה, שהקדים את אחי האב לאב, אף על פי שהאב קודם לאחיו הבאים מכחו, כדלעיל.

ועל כרחך שלא דקדק הכתוב בסדרן, משום שסמך על דרשת "קרוב קרוב קודם". ומעצמך תסדר אותם לפי קורבתם. דהיינו, בן, בת, אבי המת, אחי המת, אחי האב.

עד כאן אופן אחד לדרשת דין ירושת האב.

והאי תנא המובא לקמן, מיייתי לה לדין ירושת האב, מחכא:

דתניא: את זו דרש רבי ישמעאל ברבי יוסי, "איש כי ימות וכן אין לו והעברתם את נחלתו לביתו" וגו'.

ודרשו חכמים, ממה שנקט הכתוב לשון

"והעברתם", ולא לשון "ונתתם", שיש אחר הראוי לירש את הבן, והוא האב. אלא שבמקום שיש בת אתה מעביר את הנחלה מן הראוי לירש, דהיינו, האב לביתו? ואולם אי אתה מעביר את הנחלה מן האב במקום אחין.

ומקשה הגמרא: אימא, במקום בת אתה מעביר נחלה מן האחין, ואי אתה מעביר נחלה מן האב אפילו במקום בת⁽²⁴⁾?

ומתרצת הגמרא: אם כן לא נכתוב רחמנא "והעברתם", אלא "ונתתם", כמו בשאר היורשים. וממילא שמעינן שהבת קודמת לאחים, מדכתיב לאחר מכן, "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו"⁽²⁵⁾.

ומקשה הגמרא: למאן דנפקא ליה דין ירושת האב מ"והעברתם", האי "שאר", מאי עביד ליה?

ומתרצת הגמרא: מויבעי ליה לכדתניא,

25. שהרי לפי סברת האי תנא, קראי כסידרן כתיבי. ולא כדברי התנא הנזכר לעיל. הרשב"ם. והתוספות הוסיפו עוד, שהרי בת עדיפא על האחים, כיון שקמה תחת אביה ליבום, כנזכר לעיל. ופשיטא שהיא קודמת להם.

משא"כ אב, שהוא קרוב יותר מבת, הוה אמינא שיקדם לרשתה, קא משמע לן שאינו קודם.

הרשב"א בתוספות באר באופן אחר, אם נאמר שהפסוק בא להמיענו שבת קודמת לאחין, ואב יקדם גם לבת, אין צורך לכתוב "והעברתם", וסגי לכתוב "ונתתם".

כיון, שירושת הבת נלמדת מקרא ד"וכל בת יורשת נחלה", (במדבר לו' ח'), וממילא ידעינן שהיא קודמת לאח, שהרי קרובה יותר למת,

היא מקימה שם לאביה המת כמו בן, ודאי אין האב קודם לה לנחלה. שיטה מקובצת. וכמשנ"ת לעיל, דגדר ירושת בן שונה משאר הירושות. וחשיב כ"קם תחת אביו המת".

24. הרשב"ם פרש את קושית הגמרא, דילמא לשון "והעברתם" קאי על האחים, וקא משמע לן שבת קודמת לאחים בירושה. ואב אינו קודם אפילו לאח. ולפי זה, סדר הנחלות הוא, בן, בת, אח, אב. (ועיין מהרש"א ובהגהות הב"ח). אך התוספות פרשו, כיון שלשון "והעברתם" בא לקבוע מקום לאב, אדרשנו כך שאפילו לבת יקדם. ולפי זה סדר הנחלות הוא, בן, אב, בת, אחים.

"שאר" זו אשתו⁽²⁶⁾. מלמד שהבעל יורש את אשתו⁽²⁷⁾.

ומקשה הגמרא: למאן דנפקא ליה מ"שאר", האי "והעברתם" מאי עביר ליה?

ומתרצת הגמרא: מיבעי ליה לברתניא, רבי אומר בכולן נאמר בהן "נתינה", וכאן נאמרה בהן "העברה", למדנו מכאן, שאין לך שמעביר נחלה משבט לשבט אלא בת. הואיל ובנה ובעלה הבאים אף משבטים אחרים יורשין אותה.

ומכאן שהבעל יורש את אשתו, והבן את אמו.

הגמרא חוזרת לדון בדרשה הנזכרת לעיל, "שאר זה האב".

ומקשה הגמרא: ממאי ד"שאר" זה האב, דכתיב "שאר אביך הוא", אימא "שאר" זו האם, דכתיב "שאר אמן היא", ונלמד מכאן, דבין אביו ובין אמו יורשים אותו⁽²⁸⁾?

אמר רבא, אמר קרא, "ממשפחתו וירש אותה", משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה.

דכתיב, "למשפחותם לבית אבותם"⁽²⁹⁾.

ומקשה הגמרא: וכי משפחת אם אינה קרויה משפחה?

והא כתיב בספר שופטים, בפרשת פסל מיכה (שופטים יז ג): "ויהי נער מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי, והוא גר שם".

והוינן בה: הא גופא קשיא, אמרת "והוא לוי" אלמא מלוי אתי, ומאידך נאמר, "ממשפחת יהודה", אלמא מיהודה אתי?

אלא לאו, דאבוה מלוי ואימיה מיהודה, ובכל זאת קאמר "ממשפחת יהודה", אלמא משפחת אם קרויה משפחה?

אמר רבא בר רב חנן, לא: גברא דשמויה לוי. ואביו מיהודה.

דקמה תחתיו ליבום.

ואם כן הפסוק "ונתתם את נחלתו לביתו" מיותר. ונלמד ממנו שאב קודם לבת. ומדוע נזקקנו לכתוב "והעברתם"? אלא ודאי, לשון "והעברתם" באה להשמיענו, שהבת קודמת אף לאב.

26. דכתיב, "והיו לבשר אחד", ואם כן אשתו היא שארית הבשר שנותרה מן המת. ועוד דכתיב, "שארה?", כסותה ועונתה לא יגרה, ודרשינן, "שארה?" דהיינו בעלה "כסותה ועונתה לא יגרה". רשב"ם ועל פי הרש"ש.

27. וסבר, שירושת הבעל מדאורייתא. ועיין בבכורות (נב ב) שנחלקו בזה רבי אלעזר ורבי

יוחנן בן ברוקה.

28. רשב"ם. וצריך עיון לפי זה, מי קודם האב או האם, או שניהם שוים.

אם נאמר שהאב קודם, אם כן לאחר מותו לא תמשמש הנחלה ליורשי האב, כיון שמגזירת הכתוב האם קודמת.

אך אם נאמר ששניהם שוים, אם כן לאחר מיתת שניהם תהא הנחלה ממשמשת לקרובי האב כמו שמפורש בתורה, "ואם אין לו אחים, ונתתם את נחלתו לאחי אביו". וצריך עיון. (שיעורי הגרש"ר).

29. יש לדון, האם משפחת האם אינה יורשת כלל, או, רק במקום שיש משפחת אב אין

מעשה מנשה דאטי מיהודה, תלאו הכתוב ביהודה.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מכאן שתולין את הקלקלה [כגון כאן, את הפרשה העוסקת בכהן עבודה זרה] במקולקל [מנשה].

רבי יוסי בר חנינא אמר, מהכא:

נאמר על אדוניה בן חגית, "וגם הוא טוב תואר מאד, ואותו ילדה אחרי אבשלום". משמע, שמאם אחת היו.

וקשה, הלא אדניה היה בן חגית, ואילו אבשלום היה בן מעכה?

אלא מתוך שעשה מעשה אבשלום, דמרד במלכות, תלאו הכתוב באבשלום. והינו, "תולין את הקלקלה במקולקל".

אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם בטובים⁽³²⁾? שהרי משה שנשא בת יתרו, יצא

ומקשה הגמרא: אי הכי, חיינו דקאמר [דברים אלו שאמר] מיכה (שופטים יז יג) "עתה ידעתי כי ייטיב ה' לי כהיה לי הלוי לבחן", ואם לא היה לוי, במה שמח מיכה? ומתוצת הגמרא: אין. בכל זאת שמח, דאיתרמי [הזדמן] ליה גברא דשמייה לוי⁽³⁰⁾.

ומקשה הגמרא: וכי לוי שמו? וחלא יהונתן שמו! שנאמר, (שם יח ל) "ויהונתן בן גרשם בן מנשה הוא ובניו היו כהנים לשבט הדני".

אמר ליה, וליטעמך, וכי בן מנשה הוא? וחלא בן משה הוא! דכתיב (דה"א כג טו), "בני משה, גרשם ואליעזר".

אלא, מתוך שעשה מעשה מנשה, תלאו הכתוב במנשה⁽³¹⁾.

הכא נמי, לעולם משבט לוי היה, והא דקרי ליה "ממשפחת יהודה", לאו משום שאמו היתה משבט יהודה, אלא מתוך שעשה

משפחת האם יורשת, אך, במקום שאין משפחת אב, כגון, גר שנשא בת ישראל, תירש משפחת האם.

ועיין במשנה למלך (פרק א' מהלכות נחלות הלכה ו'), דאפילו במקום שאין יורשים מצד האב, אין משפחת האם יורשת. אלא הנכסים הפקר.

אמנם, עיין ברשב"ם לקמן קטו' ב, ד"ה נחלה. ודייקו מדבריו, שהאם אינה יורשת אלא במקום שיש משפחת אב. אך במקום דליכא משפחת אב, האם יורשת.

ועיין עוד בזה בחידושי הגר"ח (פט"ו מאיסורי ביאה הלכה ט').

30. וגם בזה היה שמח, לפי שחשבו העם שהוא

לוי ממש. הריטב"א.

וקשה, אם לא היה לוי, ורק שמו היה כך, כיצד קראו, "הלוי", בה"א הידיעה, הרי שם עצם אינו סובל את ה"א הידיעה? ועיין הגהות יעב"ץ.

31. המילה "מנשה" בנביא נכתבה עם "נ" תלויה (מנשה), ללמדינו, שהיה באמת בנו של משה, אלא תלאו הכתוב (על ידי ה"נ" התלויה) במנשה. מחמת מעשיו. מהרש"א על פי רש"י בנביא שם.

32. בגמרא בפסחים (מט' ב) אמרין, "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, ולא ישא בת עם הארץ....".

ומתרצת הגמרא: לא! דאתי מיוסף שנקרא אף הוא "פוטיאל", משום שפוטפט [התריס, ונלחם] ביצרו.

ופרכינן: חלא שנינו בסנהדרין, שהיו שבטים מבזים אותו [את פנחס] ואומרים, "ראיתם בן פוטי זה בן שפיטם אבי אמו עגלים לע"ז יחרוג נשיא שבט מישראל", ומשמע, שהיה נכדו של יתרו?

אלא, היה צאצא של שניהם, ואי אבוח קא-א דאמיה מיוסף, אמה דאמיה מיתרו, אי אבוח דאמיה מיתרו, אמה דאמיה מיוסף⁽³³⁾.

ממנו יהונתן. שהיה כהן לעבודה זרה אצל מיכה.

ואילו אחרן שנשא בת עמינדב, יצא ממנו פנחס.

ומקשה הגמרא: וכי פנחס לאו מיתרו אתי?

והא כתיב, "ואלעזר בן אחרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה",

מאי לאו דאתי מיתרו הנקרא "פוטיאל" משום שפיטם עגלים לעבודה זרה?

ענין נוסף, והא להדבק ולהתחבר לתלמידי חכמים בכל אופני החיבור. ואחד מהם, על ידי שישא בת ת"ח.

וזה שייך לכאורה רק בבת ת"ח דוקא. ואף אם אינה בת בנים.

אמנם, נראה שלמצוה זו אין חיוב לבזבז יותר מחומש.

נמצא, שישנם ג' אופנים בהנהגת הנישואין: א. למכור כל אשר לו, ולישא בת ת"ח, כדי שאם ימות או יגלה יהיו בניו ת"ח. (ובזה אולי סגי שתהא צדקנית ומחונכת כבת ת"ח).

ב. להדבק בת"ח בכל מה שאפשר. ובין היתר, לישא בת ת"ח. וזה שייך רק בבתו ממש. ונראה שאין צריך לבזבז יותר מחומש, ככל מצוה.

ג. עיצה לידבק בטובים, ולא לישא מזרע רשעים. והיינו אפילו אם אביה ת"ח. ברכת אברהם.

33. צריך באור: במה עדיף פנחס שהיה מצאצאי יתרו מצד אחד, על יהונתן בן גרשום, שהיה אף הוא צאצא של יתרו מצד אחד?

וכתב הרשב"ם, שפנחס היה דור רביעי או חמישי ליתרו, ולא היה קרוב כיהונתן. ולכן אהני

וצריך באור, אם כן מה חידש לנו רבי אלעזר בדבריו, הלא ברייתא מפורשת היא?

ועוד, שבבריתא נאמר, "ישא בת תלמיד חכם", ואילו הוא אמר רק "בת טובים"?

והנה בט"ז (אה"ע ס"ב סק"ג) מבואר, שעיקר מה שנאמר, "לא ישא בת עם הארץ", כי תטרידו מלימודו לעסוק בסחורה, ואינה מבינה שגם העולם הזה בא על ידי תורה.

ואכן, מבינה דבר זה, או שהיה אביה עשיר וקיבל על עצמו את כל מחסורם, ואין לחוש שתוציאנו לסחורה, שפיר דמי.

אמנם יש ענין נוסף, למכור כל אשר לו כדי לשאת בת ת"ח דוקא, שם ימות או יגלה מובטח לו שבניו תלמידי חכמים, כיון שאינם יודעת את חשיבות התורה.

ולפי זה, יתכן שבת שנתחנכה באופן שיודעת כתר תורה, אף אם אינה בת ת"ח בפועל, שוב היא בגדר בת ת"ח לענין זה.

ובזה חידש רבי אלעזר, שאפילו אם היא צדקת ובעלת מידות טובות, מכל מקום אם שורשה בעובדי ע"ז או רשעים, לא ידבק בה. כיון שיש בתכונתה מן הרע, ואולי ישפיע הדבר על בניו.

אמנם עיין ברמב"ם (דעות פ"ו ה"ב) שיש

דיקא נמי דכתיב, "מבנות פוטיאל", תרתי. [שני "פיטויים", שפיטפט, ושפיטם] (34). שמע מינה כדברינו, שהיה צאצא של יתרו ויוסף.

אמר רבא, הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. כיון שרוב הבנים דומים לאחי האם.

שנאמר "ויקה אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון".

והוינן בה, ממשמע שנאמר "בת עמינדב" איני יודע שאחות נחשון היא?

מה תלמוד לומר אחות נחשון?

מכאן, שהנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. וכיון שהיתה אחות נחשון, שהיה נשיא יהודה, לכך לקחה.

תנא, רוב בנים דומין לאחי האם (35).

הגמרא חוזרת לבאר את פרשת יהונתן בן גרשון שהיה כהן לעבודה זרה אצל מיכה:

נאמר שם, "ויסורו שם ויאמרו לו, מי הביאך הלוה, ומה אתה עושה בזה, ומה לך פה?"

וקשה, דלכאורה שאלוהו שלש שאלות זהות (36)?

ומבאר הגמרא: "מי הביאך הלוה", אמרו לו, לאו ממשא קא אתית, דכתיב ביה, "אל תקרב הלוה"?

"מה אתה עושה בזה", לאו ממשא קא אתית דכתיב ביה "מה זה בידך"?

"מה לך פה", לאו ממשא קא אתית דכתיב ביה "ואתה פה עמוד עמודי" תעשה כהן לעבודה זרה? (37)

אמר לחן: כך מקובלני מבית אבי אבא, לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה, ואל יצטרך לבריות.

והוא [יהונתן בן גרשון] סבר, מותר להשכיר את עצמו לעבודה זרה ממש.

ולא היא! אלא עבודה זרה פירושה, עבודה שזרה לו. שאינה לפי כבודו. אך אין בה איסור.

כדאמר ליה רב לרב כהנא, נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא, גברא רבא אנא וזילא בי מילתא. [פשוט נבלה בשוק,

מה שדבק אהרן בטובים.

ובתוספות כתבו, שיהונתן היה מצאצאי יתרו מצד אביו. אך פנחס היה צאצא מצד אמו.

34. רשב"ם. ובאופן נוסף כתב, מדכתיב "מבנות", דמשמע משתי בנות, של פיטפט, ושל פיטום. מדלא כתיב, "בת פוטיאל".

35. יש לעיין, האם דומים מחמת טבעם, או מחמת שהתחנכו באותו בית.

ונפקא מינא, אם אחי והאם, גדלו במקומות

נפרדים.

ועיין בתוספות (יבמות סב: ד"ה והנושא), שכתב, דאחות אדם היא בת מזלו. ואם כן יש כאן ענין טבעי. ולא רק מחמת החינוך.

אכן, יש לעיין, האם צריך לבדוק בכל אחי האם, ומה במקרה שחלקם טובים וחלקם לא. (ברכת אברהם).

36. עיין מהרש"א בחידושי אגדות.

37. נראה לבאר את שלש הדרגות שנאמרו

נניד על האוצרות".

וכי שבואל שמו? והלא יהונתן שמו?

אמר רבי יוחנן: ששב לאל בכל לבו (41).

שנינו במשנה: "והבנים את האב נוחלין ומנחילין".

וטול שכר להתפרנס בו. ואל תאמר, "אדם חשוב אני, ולא נאה לי לעסוק בעבודות בזויות אלו" (38).

כיון שראה דוד (39) שממון חביב עליו ביותר, מינחו על האוצרות.

שנאמר, "וישבואל בן גרשם בן מנשה (40)

ניזון מאותם המאכלים.

פעם בא אליו פיקח אחד, ואמר לו, אם אינה מועילה, מה אתה עושה אצלה?
אמר לו, בשביל לחיות ולהתפרנס.

40. יש שגרסו, "בן משה", שאין לקרותו על שם מנשה לאחר שחזר בתשובה.
אך יש שגרסו "בן מנשה" כיון ששב לקלקולו, כמו שיבואר בהערה הבאה.

41. בירושלמי (ברכות פרק ט' הלכה ב') מבואר, שכאשר מת דוד, עמד שלמה והחליף את כל השרים, וכיניהם את יהונתן בן גרשום, ואז חזר לקלקולו, לעבוד עבודה זרה אצל פסל מיכה.

(אמנם בבבלי בסנהדרין (קא ב) מבואר שיהונתן בן גרשום הוא שבע בן בכרי. ואם כן, הרי נהרג בימי דוד).

ולכאורה קשה, הרי ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב הלכה ב) מבואר, "ומה היא התשובה: הוא שיעזוב החוטא חטאו... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב עוד לזה החטא לעולם".

ואם חזר בתשובה בכל לבו, דהיינו באופן הנ"ל, כיצד חזר אחר כך לקלקולו?

אמנם, עיין שם בלחם משנה, שאין כונת הרמב"ם לומר שלא שייך מצב של חטא לאחר התשובה. אלא, בשעה שעושה תשובה יקבל עליו בקבלה גמורה, שלא יחזור עוד לזה החטא, ודיו בכך. אכן, יתכן לאחר מכן שיתחדש בו יצר

במשה, בפעם הראשונה אמר לו השי"ת, "אל תקרב הלום", שהיה עוד בדרגה נמוכה אשר עוד לא היה ראוי לגשת אל הקודש.
ואח"כ הרכין הקב"ה כבודו לשאול "מה זה בידך", והראהו נס נפלא.

וברבות הימים עלה ונתעלה בקדושה עליונה למעלה ממלאכי השרת עד שאמר לו השי"ת, "ואתה פה עמוד עמדי". שהוא המעלה היתרה שבמעלות. (עיני שמואל).

38. ומותר לעשות כן אף בשוק לעין כל. ואין כאן חילול ה' כלל! כיון שעושה בשביל להתפרנס. רשב"ם.

ובספר מרומי שדה כתב, דדוקא בעבודה שעובד לעצמו מותר, אבל לא להיות נקלה בעבודה אצל אחרים.

ודוקא כשמשכיר את עצמו לעבודה בזויה שמרצון עובדה. אבל לא כשמשכיר את עצמו סתם, ורבו נותן לו מלאכה בזויה.

39. בירושלמי (סנהדרין פרק יא' הלכה ה' דף נו' א) מבואר, שזכה להאריך ימים עד ימי דוד, משום שהיתה עינו צרה בעבודה זרה שלו.

כיצד, כשהיה אדם מביא שור עז או גדי לקרבן, ומבקש ממנו לפייס את הפסל בעבורו, היה אומר לו: "מה מועילה לך, הרי אינה אוכלת, ואינה שותה, ואינה מוציאה גללים, תן לי במקומה, פנכת סולת, ועשר ביצים, ואני אפייסנה בשבילך".

כשהיה אותו אדם הולך לדרכו, היה יהונתן

משמע, שהבן קודם לבת בירושה⁽⁴²⁾.

מבארת הגמרא: **מנלן** שהבן קודם לבת בירושת אביו?

דכתיב, "איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו" וגו'.

ומדייקת הגמרא מלשון הפסוק: **טעמא**, הטעם שאמר הכתוב שהבת יורשת, הוא משום **דאין לו בן. הא יש לו בן, בן קודם לבת**⁽⁴³⁾.

אמר ליה רב פפא לאביי, אימא [אולי כונת הפסוק לומר], אי איכא בן, לירות [ירש] בן, איכא בת, תירות בת.

איכא בן ובת, לא האי לירות ולא האי לירות.

ק"י ב אמר לו אביי: **ואלא, לדברין, מאן לירות** [מי הוא היורש כשיש בן ובת]? **אטו בר קשא דמתא לירות** [וכי מושל העיר יירשנו]?⁽⁴⁴⁾

וביאר רב פפא את דבריו: **הכי קא אמינא** [כך היתה כוונתי לומר]: **אם איכא בן ובת,**

לא האי לירות כוליה, ולא האי לירות כוליה, אלא כי הדדי לירתו [ירשו שניהם בשוה].

אמר ליה אביי: אם כדברין, שאין הבן עדיף על הבת בירושה, מדוע נאמר, "ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו", וכי **אצטריך קרא לאשמועינן היכא דלית ליה למוריש אלא חד ברא, ילד אחד, בן או בת, לירתניהו לכולהו נכסי**, שהילד היחיד הזה [בן או בת] יורש את כל נכסיו?! ואם כן, לא היה צריך לכתוב כלל שאם אין לו בן תירשנו בתו, שהרי גם כשיש בן הבת שוה לו, והיה לו לכתוב לומר רק זאת בלבד "איש כי ימות, וזרע אין לו [כלל], ונתתם את נחלתו לאחר".

אלא ודאי, כונת התורה שאמרה שאם אין לו בן תירש הבת, היא ללמדנו, שהבן קודם לבת. וכדאמרן.

ומקשה הגמרא: **דלמא הא קא משמע לן** [אולי האריך הכתוב בלשונו, כדי ללמדנו], **דבת נמי בת ירושה היא**, ולעולם תירש בשוה יחד עם הבן.⁽⁴⁵⁾

ומתרצת הגמרא: **ההוא, כלומר, דין ירושת הבת** [אינו צריך להאמר כאן, כי **מ"וכל בת**

הרע, ויחזור לחטא.

ועיין **מאירי** (חיבור התשובה מאמר א פרק ט), שאם שוב חטא מחמת יצרו, אין תשובתו הראשונה נפסדת.

42. ומדייקנן מדלא כתיב במשנה, "הבנים והבנות את האב". ומוכח, שבמקום בן אין הבנות יורשות. **רשב"ם**.

43. כתבו **התוספות**, סוגיינו כמאן דאמר "קראי דלא כסדרן כתיבי", ולכן יש מקום לומר

שאין הבן קודם לבת, אפילו שנכתב לפניה בפרשה.

אך למאן דאמר "קראי כסדרן כתיבי, פשיטא דבן קודם לבת, שהרי נכתב לפניה בפרשה.

44. דהיינו, כל אדם שאינו קרוב למת, הרי הוא כמושל העיר לענין ירושה. **ריטב"א**.

45. הוה אמינא שאינה בת ירושה, משום דמסבת נחלה משבט לשבט. שהרי בנה ובעלה יורשים אותה. **תוספות**.

יורשת נחלה", נפקא.

והגמרא מביאה מקור נוסף לכך שהבן קודם לבת בנחלה:

רב אחא בר יעקב אמר מהכא: נאמר בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז ד), "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, כי אין לו בן".

משמע, טעמא דאין לו בן, הא יש לו בן, בן קודם.

ומקשה הגמרא: דלמא בנות צלפחד הוא דקאמרן הכי, [אמרו כך מדעתן], ולאחר מכן ניתנה תורה, ונתחדשה הלכה לא כדבריהן, אלא ירשו בן ובת בשוה (46)?

אלא מחוורתא, כדשנינן מעיקרא [מבואר, כמו ששנינו בתחילת דברינו], דילפינן מ"ובן אין לו".

ומקור נוסף לקדימת הבן לפני הבת:

רבינא אמר מהכא: נאמר בפרשת ירושה, "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו".

ודרשינן, "הקרוב", בה"א הידיעה, מלמד הכתוב שכל מי שקרוב יותר, קודם לנחלה. ובן קרוב יותר מבת, כדלהלן.

ומאי קורבה דבן אל אביו מבת?

שבן קם תחת אביו ליעדה, כגון אם קנה האב אמה העבריה, יכול ליעדה לבנו כשירצה בכסף מקנתה?, ואינו צריך קידושין נוספים על מנת לשאתה?. כדכתיב, "ואם לבנו יעדנה".

וכן לענין שדה אחוזה (47). הבן יכול לפדות את השדה כאביו.

ודחינן: דינים אלו אינם מראים על קורבה יתרה שיש לבן על הבת.

חדא, מה שקם תחת אביו ליעדה, ובת אינה קמה לענין יעוד, אין זה משום קורבה יתירה, אלא משום שבת לאו בת יעדה היא. שהרי אינה יכולה לישא בת אחרת.

ושדה אחוזה נמי, אינה מראה על קרבה יתרה של הבן, כי אפשר לומר שאף בת יכולה לפדות שדה אחוזה, שהרי שנינו לעיל [קח ב], שהמקור לכך שבן פודה שדה אחוזה ולא האח, מהאי פירכא גופה, הוא: דהא קיימא ליה לתנא "כלום יש יבום, אלא במקום שאין בן".

והרי פירכא זו שייכת גם לגבי פדיית שדה אחוזה על ידי הבת, "כלום יש יבום במקום שיש בת", ואם כן, כיון שגם היא יכולה לפדות שדה אחוזה, במה עדיף הבן על הבת. (48)

ולענין זה, בנו כמותו, שגם אם הבן פדה את השדה, היא אינה יוצאת לכהנים ביבום. ועיין עוד במסכת ערכין דף כה ב.

48. על פי הרשב"ם. ולפי דבריו, אכן בת קמה תחת אביה לענין שדה אחוזה. אך דעת התוספות, דלא גרסינן "כלום יש יבום אלא במקום שאין בן".

46. אך רב אחא בר יעקב סבר, כיון שאמר להם הקב"ה, "כן בנות צלפחד דוברות, משמע שהסכים עם דבריהן. ראשונים.

47. המקדיש את שדה אחוזתו, ומכרה הגזבר לאחר, ובא היובל, יוצאת מהלוקח לכהנים. אבל, אם המקדיש עצמו פדה את השדה מההקדש, ובא היובל, אינה יוצאת ממנו לכהנים.

אלא מחוורתא, כדשינן מעיקרא [מבואר, כמו ששינו בתחילת דברינו], דילפינן מ"איש כי ימות וכן אין לו".

ואי בעית אימא, מחכא: נאמר (ויקרא כה מו), "וחתנחלתם אותם לבניכם אחריכם".

ודרשינן מדכתיב "לבניכם", ולא "לזרעכם", בניכם נוחלין, ולא בנותיכם נוחלות, במקום שיש בן.

ומקשה הגמרא, אלא מעתה, הא דכתיב (דברים יא כא), "למען ירבו ימיכם וימי בניכם", האם חכא נמי נדרוש, "בניכם ולא בנותיכם"?!

ומתרצת הגמרא: ברכה שאני. ולכל ישראל מברך. וסברא היא שכוונתו לברך בין בנים ובין בנות.

אך לענין ירושה, אילו רצה להשמיענו ירושת הבת, היה לו לכתוב "לזרעכם". ומדכתב "לבניכם", משמע דוקא בנים יורשים ולא בנות.

שנינו במשנה: "והאחין מן האב נוחלין ומנחילין". וכו':

מבואר, דוקא אחים מן האב, ולא אחים מן

האם.

ומבאר הגמרא: מנלן שאחים מן האם אינם יורשים זה את זה?

אמר רבה: אתיא "אחיה אחיה" מבני יעקב.

נאמר כאן, "ונתתם את נחלתו לאחיו", ונאמר להלן, "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד".

מה להלן היו אחים מן האב, ולא מן האם, (49) אף כאן מן האב ולא מן האם.

ומקשה הגמרא: למה לי דרשא זו? הרי, "ממשפחתו וירש אותה" כתיב, ודרשינן לעיל (קט ב), משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, ונלמד מכאן אף לאחים מן האם שאינם יורשים (50)?

ומתרצת הגמרא, אין הכי נמי.

וכי איתמר גזירה שוה דרבה, לענין יבום איתמר. דאח מן האם אינו מיבם.

שנינו במשנה: "והאיש את אמו... נוחלין ולא מנחילין" וכו':

49. מדכתיב "בני איש אחד" דרשינן, דסתם אחים אינן אלא מן האב. רשב"ם. ועיין רש"ש.

50. עיין בתוספות לעיל (קח' א ד"ה ואחין), שהקשו, מדוע כתבה המשנה "דין אחים מן האם", הרי כבר שנינו "אשה אינה נוחלת את בנה" משום דמשפחת אם אינה קרויה משפחה? ותצו, סלקא דעתך אמינא נהי דאינו יורש את אחיו מכאן אמו, מכל מקום ירשנו מכאן היותו אחיו. קמ"ל שאינו יורש.

ולשיטתו, פרוש הגמרא כך, "ושדה אחוזה נמי מהאי פירכא גופא הוא", כלומר, שדה אחוזה גופא מה שאין הבת קמה תחת אביה כבן, זהו מטעם שהבן קודם לבת בנחלה. וכל זמן שלא הוכחנו שהבן קודם לבת בנחלה, אין להוכיח שהבת לא קמה תחת אביה לשדה אחוזה.

ולפי זה, למסקנא, שהבן קודם לבת, אין הבת קמה תחת אביה לענין שדה אחוזה.

בנכסי האב, ואינה יורשת במקום שיש בן, יפה כחה בנכסי האב, בן שיפה כחו בנכסי האב, אינו דין שיפה כחו בנכסי האב?

ואם תאמר, מנלן שהבן קודם לבת?

יש ללמוד דבר זה ממקום שבאת. [ממקום שהתחלת ללמוד את דין הבן. דהיינו מנכסי האב].

מה לחלן [בנכסי האב] בן קודם לבת, אף כאן בן קודם לבת.

אך רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי יוסי אמרו, משום רבי זכריה בן הקצב: אחד הבן ואחד הבת שווין בנכסי האב. ויורשים בשוה⁽⁵³⁾.

מבארת הגמרא: **מנא הני מילי** שהאיש יורש את אמו, ומנלן שקודם בירושתו לבת⁽⁵¹⁾?

דתנו רבנן: נאמר בתורה (במדבר לו ח): **"וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל"**, ונאמר **"מטות"** לשון רבים.

היאך בת יורשת שני מטות?

אלא, זו שאביה משבט אחד, ואמה משבט אחר, ומתו, וירשתו. ומבואר, שהבת יורשת את אימה?

ואין לי אלא בת, בן מנין שיוורש את אימו, אולי רצתה התורה שהבן ירש את האב והבת את האם⁽⁵²⁾?

אמרת קל וחומר, ומה בת שחורע כחה

(ב), שאין האשה יורשת את אימה להנחיל לבעלה שאינו ממשפחתה. אך את אביה יורשת (ורק מטעם "ראוי" אין הבעל יורש, עיין שם). ומוכח מזה דשייך טעם "משפחת אם" אף לגבי ירושת בת את אימה? ועיין עוד בחי' ר' שמואל סימן כה' אות ה'.

52. באור קושית הגמרא על פי הרשב"ם. אך לפי דברי התוספות שנזכרו בהערה הקודמת, קושית הגמרא, מנלן שהבן יורש את אמו, הרי על ידי ירושה זו הנחלה עוברת משבט לשבט.

53. הרשב"ם. אך ה"תוספי הרא"ש" הקשה, מדוע ידחה הבן את הבת לירש מחצית מהנכסים, ולא נאמר, דילפינן בן מבת, וכמו שהבת יורשת כך הבן יורש במקום שאין בת, אבל במקום בת לא ירש כלום?

וכהאי גוונא אמרינן לקמן (קיד' ב), האשה יורשת את בנה דבר תורה, שנאמר מטות, מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב, אב יורש

51. קושיית הגמרא אינה על שאר ירושות האשה, כגון ירושת בת או אח, כיון דפשיטא שאשה מורישה נכסיה לבניה כאיש, ולא יהיו נכסיה הפקר לאחר מותה.

אלא מקשינן, מנין שמורישה לבן ומעבירה את הנחלה משבט לשבט. **תוספות.**

ובמהרש"א הקשה על דברי התוספות, הרי גם ירושת בת מעבירה משבט לשבט, ומדוע פשיטא לתוספות שהאם מורישה לביתה?

ותירץ, בת אינה מעבירה נחלה באופן ודאי, שהרי אם תינשא לבן שבט אימה? לא תיסוב הנחלה. ולכן יורשת.

ובקובץ שיעורים הקשה עוד, מדוע פשיטא שבת יורשת את אימה, והא אפשר לומר דמשפחת אם אינה קרויה משפחה? והניח בצריך עיון.

ואולי יש לומר, דירושת בן ובת אינה מדין משפחה, אלא שהבנים קמים תחת הוריהם. ולכן פשיטא שהבת יורשת את אימה?

אמנם יעויין בדברי הרבינו יונה לקמן (קכה'

מבאר הגמרא: **מאי טעמא** [מדוע לא דרשו שהבן קודם לבת, כתנא קמא]?⁵⁴

משום שסברו, **דיו לבא מן הדין**, [ירושת הבן הנלמדת בקל וחומר מירושת הבת] **להיות כנדרון** [כירושת הבת]. ולכן אין הבן קודם לבת, אלא יורשים בשוה.

ומקשה הגמרא: וכי **תנא קמא לא דריש "דיו"**, ומדוע בן עדיף מבת?

והא דין **"דיו לבא מן הדין להיות כנדרון"** מדאורייתא הוא!

דתניא בסיפרי בברייתא המבארת כיצד דורשים על ידי יג' מידות, **מדין קל וחומר כיצד** [כיצד דורשים על ידי "קל וחומר"]?

נאמר בתורה (במדבר יב יד) בפרשת צרעת מרים: **"ויאמר ה' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים, תיסגר שבעת ימים מחורץ למחנה ואחר תאסף"**,

וזהו דין קל וחומר, ומה אם אביה ירק בפניה תיסגר שבעת ימים, קל וחומר אם השכינה ירקה בפניה, עליה להסגר שבעה ימים.

ולכאורה היה לנו לומר, **קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום** (54)?

אלא, מכאן למדנו, **דיו לדבר הבא מן הדין, להיות כנדרון**. עד כאן הבריייתא.

ואם כן קשה לדעת תנא קמא, מדוע לא חש לדין **"דיו לבא מן הדין להיות כנדרון"**?

ומתרצת הגמרא: **בעלמא דריש "דיו", ושאני הכא דאמר קרא "ממטות"**, לשון רבים.

מקיש מטה האם למטה האב. מה מטה האב, בן קודם לבת. אף מטה האם בן קודם לבת (55).

פירוש ב', קל וחומר למלך וכהן, דהיינו, הקב"ה, ומשה רבינו שהיה כהן גדול ששימש בשבעת ימי המילואים. ולכן בעיני יד' יום.

פירוש ג', קל וחומר לשכינה יותר מיד' יום. וכיון שהוספנו על שבעה ימים, העמדנו בארבעה עשר, שהם שני הסגרים.

55. **הרשב"ם** מבאר, "מאחר דאתא בן בקל וחומר, דיוורש את אמו כבת, והוקשו המטות התיבה אחת, דלא כתב "שני מטות", הלכך דרשינן מה מטה האב וכו'".

ומבואר בדבריו דאף למסקנא דרשינן ירושת הבן מקל וחומר. ורק דין קדימתו נלמד מההיקש.

וצריך עיון, מדוע לא סגי בהיקש ללמוד שהבן יורש את א?מו? כמו את אביו?

את בנו, אף מטה האם, האם יורשת את בנה. וכתב שם הרשב"ם דירשת רק במקום שאין אב. ואם כן אף כאן, נאמר שאין הבן יורש אלא במקום שאין בת?

ומכח קושיא זו פרשו, "אחד הבן ואחד הבת שוים בנכסי האם", וכמו שהבת יורשת אף הבן יורש, אך רק במקום שאין בת ירש. מאי טעמא? דיו לבא מן הדין להיות כנדרון, וכיון שאין אנו יודעים את ירושת הבן אלא מבת אין לו לגרע מכחה כלום.

54. יש לבאר מה ענין יד' יום:

פירוש א' בתוספות, כיון ששלשה שותפים יש באדם, אביו ואמו, והקב"ה נותן כנגד שניהם. ולכן חיובו של אדם לקב"ה הוא כפליים מלהוריו.

רב ניתאי סבר למעבד עובדא [חשב לפסוק]
כרבי זכריה בן הקצב, ולחלק את נכסי האם
 בשוה בין הבן לבת.

**אמר ליה שמואל, כמאן כזכריה? אפס
 זכריה! כלומר, בטלו דבריו. ואין הלכה
 כמותו.**

**רבי טבלא עבד עובדא כרבי זכריה בן
 הקצב.**

**אמר ליה רב נחמן: מאי האי נמה ראת
 לפסוק כמותו?**

**אמר לו רבי טבלא: משום דאמר רב חיננא
 בר שלמיא משמיה דרב, הלכה כרבי זכריה
 בן הקצב.**

**אמר ליה רב נחמן: זיל אהדר בך! ואי לא,
 מפיקנא לך רב חיננא בר שלמיא מאוניך!
 [חזור בך, ואם לא, אוציא ממך את הממון
 שלקחת מכחו של רב חיננא, על כרחך,
 ותהא בנידוי].⁽⁵⁶⁾**

**רב הונא בר חייא סבר למעבד עובדא כרבי
 זכריה בן הקצב.**

אמר ליה רב נחמן, מאי האי?

**אמר ליה רב הונא בר חייא: משום דאמר רב
 הונא אמר רב, הלכה כרבי זכריה בן הקצב.**

**אמר ליה רב נחמן: אשלח ליה שאתה אומר
 בשמו דברים אלו, ואדע אם אמת הדבר⁽⁵⁷⁾.**

**איכסוף. רב הונא בר חייא התבייש. שחשש
 שמא חזר בו רב הונא מדבריו. או שלא
 שמע ממנו כראוי⁽⁵⁸⁾.**

**אמר ליה רב נחמן: למזלי רב הונא חי,
 ואפשר לברר אצלו את האמת, דאילו השתא
 כי נח נפשיה דרב הונא איתריסת לקבלי
 [אילו רב הונא לא היה בחיים, היית מקנטר
 בדבריו נגדי, ולא היית חוזר בך מדברייך].**

ואיחו [רב נחמן], כמאן סברה?

**כי הא דרב ושמואל, דאמרי תרוייהו: אין
 הלכה כרבי זכריה בן הקצב.**

לפנינו מובא מקרה נוסף העוסק בדין ירושת
 נכסי האם:

**מיסתמיך ואזיל רבי ינאי אכתפא דרב
 שמלאי שמעיה. ואתי רבי יהודה נשיאה
 לאפייהו. [רבי ינאי, עיור היה מחמת זקנותו,
 ומעשה, והלך ברחוב כשהוא נשען על כתפי
 שמשו, רב שימלאי, ובא רבי יהודה הנשיא
 לפנייהם].**

**אמר לו רב שמלאי לרבי ינאי, בר אינש
 דאתא לקיבלנא, הוא יאי, וגולתיה⁽⁵⁹⁾ יאי.**

56. רשב"ם ורבינו גרשום.

57. צריך באור, מדוע לא האמין לו? הרי עד
 אחד נאמן בזה, וכל מסכת עדויות בנויה על מה
 שהעידו שקיבלו מרבותיהם?

ונראה שצ"ל, הואיל ולא היה מסתבר לו, לכן
 הסתפק שמא טעה בזה, וכיון שאיכא לברורי,
 ראוי לברר בכהאי גוונא. ברכת אברהם.

58. רשב"ם. וברבינו גרשום כתב, "דאיהו לא
 הוה אמר משמיה דרב הונא, אלא כדי להעמיד
 דבריו. ותלה בגברא רבה כרב הונא".

59. "גולתיה", כמו כובע שנותנים על הראש.
 (הרא"ם). והוא לבוש הראוי לתלמידי חכמים.

[האדם הבא לקראתנו, אדם חשוב הוא, ובגדיו נאים].

כי מטא לגביה, גששה. [כשהגיע רבי יהודה הנשיא לפניהם, מישש רבי ינאי את בגדיו].

אמר ליה רבי ינאי לשמשו, דין שיעוריה בשק. [בגד זה שיעורו לענין טומאה כבגד העשוי משק⁽⁶⁰⁾], כלומר, בגד גרוע הוא.

בעא מיניה [שאל רבי יהודה את רבי ינאי], **מניין לכן שקודם לבת בנכסי האם?**

אמר ליה רבי ינאי, דכתיב "מטות", מקיש מטא האם למטא האב מזה מטא האב בן קודם לבת אף מטא האם בן קודם לבת.

אמר לו רבי יהודה, אי הכי, עלינו להקיש בין נחלת האב לנחלת האם לגמרי, ולומר, מזה מטא האב בכור נוטל פי שנים, אף מטא האם בכור מן האם נוטל פי שנים?

אמר ליה רבי ינאי לשמעיה [לשמשו], **גור.** [הבה ונלך] **לית דין צבי למילף** [האדם שלפנינו, אינו חפץ ללמוד באמת, אלא רק להקשות קושיות בעלמא]⁽⁶¹⁾.

וטעמא מאי [מדוע באמת אין קושיתו קושיא?]

אמר אביי, אמר קרא (דברים כא יז): **"כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הוא ראשית אונו, לו משפט הבכורה"**, ודרשינן, רק במה שימצא "לו", דהיינו, לאיש, בכור נוטל פי שנים, ולא במה שימצא לה.

ומקשה הגמרא: **אימא הני מילי בחור שנשא אלמנה, אזי בנו הבכור פי שנים רק מנכסיו.** כיון, שאין הוא ראשית אונה של אשתו. אבל **בחור שנשא בתולה, ובנו הוא ראשית אונם, חבא נמי דשקיל פי שנים?**

אמר רב נחמן בר יצחק, אמר קרא, "ראשית אינו".

ודרשינן, **"אינו", ולא אונה.**

ומקשה הגמרא: **ההוא קרא מבעיא ליה לבכור הבא אחר נפלים דלהוי בכור לנחלה.**

ודרשינן, **"אינו" מלשון "אנינות", וצער, דהיינו, מי שלבו דווח עליו אם ימות, הוא הנקרא בכור.**

יצא זה [נפל] **שאין לבו דווח עליו.** ולכן הבן הבא אחר נפלים נחשב כבכור לנחלה⁽⁶²⁾.

היה ד' על ד'.

61. כיון שהקשה קושיא אשר קל לתרצה, ומדוע לא תרצה בעצמו? ודאי משום שהתעצל ללמוד. כי "לא יגעת, ומצאת, אל תאמין". קובץ שיעורים (שכד).

62. אמנם לענין פדיון הבן, בכור הבא אחר נפלים אינו חשוב כבכור. כיון שאינו "פטר

60. בגמרא בשבת (עו א) מבואר שיעור הבגדים לענין קבלת טומאה: **"הבגד שלש על שלש, והשק ארבעה על ארבעה, והעור חמשה על חמשה, מפץ ששה על ששה"**. דהיינו ככל שהבגד פחות חשוב, כך צריך שיעור גדול יותר בגודלו כדי להחשיבו לקבל טומאה.

ובנידון דין, בגדו של רבי יהודה הנשיא היה גרוע וקשה כמו שק. ולכן שיעורו לקבל טומאה

ואם כן, המילה "אונו" אינה פנויה לדרשה?
ומתרצת הגמרא: **אם כן לימא קרא "כי הוא ראשית און", מאי "אונו"?**

שמע מינה תרתי. חדא, בן הבא אחר נפלים נקרא בכור.

ועוד, בכור נוטל פי שנים רק בנכסי האב ולא בנכסי האם.

ואכתי קשיא: אימא הני מילי שאינו נוטל בנכסי האם, רק בכור הבא מאלמון שנשא בתולה, שאינו ראשית אונו של אביו.

אבל בכור הבא מבחור שנשא בתולה, והוא ראשית אונו של אביו ואמו, **הכי נמי דשקיל** פי שנים אף בנכסי האם?

אלא אמר רבא: אמר קרא, **"לו משפט הבכורה"**,

ודרשינן: **"לו"**, היינו לאב, **משפט הבכורה.** דהיינו, רק ליורשי האיש נאמרו דיני בכורה, ולא נתחדשו דיני משפט הבכורה ליורשי האשה.⁽⁶³⁾

שנינו במשנה: **"והאיש את אשתו... נוחלין** ולא מנחילין" **וכו':**

מנחני מילי?

דתנו רבנן, "שארז", זו אשתו. מלמד שהבעל יורש את אשתו⁽⁶⁴⁾.

יכול אף היא תירשנו, תלמוד לומר **"יורש אותה"**, הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו.

ומקשה הגמרא: **הא קראי לאו הכי כתיבי!** דכתיב, **"איש כי ימות... ונתתם את נחלתו לשאריו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה"**, ומשמע, ש"שאריו" יורש אותו, ולא הוא יורש את שארו?

רחם". אך כאן לא קפיד רחמנא ב"פטר רחם", אלא בבן הראשון שלב האב דווה עליו.

63. לכאורה אף כאן אפשר להקשות כדלעיל, **"ואימא הני מילי בחור שנשא אלמנה, אך בחור שנשא בתולה הכא נמי דשקיל"?**

ואכן יש מהראשונים שכתבו, שדרשת רבא באה להוסיף על הדרשות לעיל, ולומר דאף בחור שנשא בתולה, אין בנו נוטל פי שנים בנכסיה.

ולפי דבריהם, לא גרסינן **"אלא אמר רבא"**, רק, **"אמר רבא"**. שהרי לא בא לחלוק על הדרשות שקדמו לו.

אך לדעת התוספות, סבר רבא ד"משפט הבכורה" משמע דלא שייך משפט הבכורה אלא באיש. וקראי דלעיל אתו לדרשא אחריתי.

ולפי דבריו, אכן גרסינן, **"אלא אמר רבא. ועיין שיטמ"ק בשם תוספי הרא"ש."**

64. א. בדין ירושת הבעל, אי הויא מדאורייתא או מדרבנן: עיין ברמב"ם (פרק א' מנחות ה"ח), ובראב"ד ומ"מ שם, דנחלקו בזה הראשונים.

ב. בגדר דין ירושת הבעל, עיין לקמן קיג' א (תוד"ה מתה) שהבעל אינו יורש מחמת קורבה אלא מחמת שאירות, שהם חשובים כבשר אחד.

ולכן קודם ביירושתו אף לבן. ורבנותו האחרונים דנו לומר, שירושת הבעל היא מקניני הנישואין, דקונה אותה לירושתה. ועיין לשון רש"י (ב"ק פז' א ד"ה חייבין), דירושת הבעל הוא משום שבשעת הנישואין משעבדת לו את נכסיה לירושה.

אמר אביו, תריין הכי, "ונתתם את נחלתו לקרוב אליו, שארו וירש אותה"⁽⁶⁵⁾. ולפי זה, אכן הבעל יורש את שארו.

אמר רבא, סכינא חריפא מפסקא קראי? כלומר, מנין לך הסכין החד שבו חילקת את הפסוק כרצונך?!

אלא אמר רבא, הכי קאמר, "ונתתם את נחלת שארו לו".

קא סבר "גורעין ומוסיפין ודורשין". דהיינו, גורעים את ה"ו" מ"נחלתו", ואת ה"ל" מ"לשארו", ודורשים, במקום "נחלתו לשארו", "נחלת שארו לו"⁽⁶⁶⁾.

ומכאן מקור דין ירושת הבעל.

והאי תנא מייתי לה לדין ירושת הבעל מחכא: דתניא, "וירש אותה", מלמד שהבעל יורש את אשתו. דברי רבי עקיבא⁽⁶⁷⁾.

וכן בקידושין (ד' א) כתב רש"י, שאין האב יורש את ביתו לאחר נישואיה משום שיצאה מרשותו.

והעירו עליו, מדוע נזקק לומר שיצאה מרשותו, הא אף אם היתה ברשותו אינו יורשה, כיון שהבעל קודם לו בירושתה?

ולפי הנ"ל אתי שפיר. דדין ירושת הבעל הוא דין קניני, שהאשה נכנסה לרשותו.

(ועיין עוד בירושלמי כתובות פרק א' הלכה ב').

65. אביו דרש את הפסוק באופן הבא, כיון שנזכרו בפסוק שני ענינים, האחד: הנחלת הירושה לקרוב יותר אל המת.

והשני: דין "שארו". לכן יש לחלק את הפסוק לשני הענינים הללו, ולדרוש, "ונתתם את נחלתו לקרוב אליו", שהוא הענין הראשון. ו"שארו וירש אותה", הוא הענין השני.

ועל זה תמה רבא, "סכינא חריפא מפסקא קראי?!", שהרי הפסוק הנראה כענין אחד חלקו לשני ענינים.

ועוד, שחיסר ממנו אות ה"ה ד"הקרוב".

ועוד, שסמך מילת "נחלתו", למילת "הקרוב אליו", אע"פ שבפסוק מפסיקה ביניהם מילת "לשארו". וכן סמך מילת "לשארו" למילת "וירש אותה", אע"פ ש"הקרוב אליו" מפסיק ביניהם. ע"פ הרא"ם.

66. יש להקשות, הלא אף רבא מחלק את הפסוק כדי לדורשו?

ומבאר הירד רמח: "דבר שמסורת בידנו הלכה למשה מסיני שהדין כך, ושיש לו רמז מן התורה, אע"פ שאין מקום הרמז ההוא מסורת בדינו אנו רשאין לגרוע מתיבה זו ולהוסיף בשנייה, כדי לדרוש את המקרא על דרך הדין המסור בדינו כדי לעמוד על מקום הרמז מן התורה.

וכי תימא, אם איתה לכתוב קרא הכי?

הא לא קשיא, דאנן לאו מעיקר קא אתינן למעקריה לקרא מפשטיה לגמרי דהא קימא לן אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אלא בבכור דפרשת יבמין בלחוד, הילכך אצטריך קרא כדכתיב לפשטיה לאשמועינן דאי לית ליה אחים לאביו הקרוב אליו ממשפחת אביו הוא קודם, ואצטריך שארו לירושת אשתו לגרוע ולהוסיף ולדרוש שהבעל יורש את אשתו.

ומאי גורעין ומוסיפין, שגרענו ו"ו דנחלתו ולמ"ד דלשארו ונעשה נחלת שארו וחזרנו וצרפנו הלמ"ד והו"ו שגרענו ונעשו לו, והוספנום אחר מילת שארו, ונמצא ענין הפסוק "ונתתם את נחלת שארו לו" בלא תוספת ובלא גרעון אות אחת. עכ"ל.

67. ברשב"ם מבואר שדרשת רבי עקיבא היא

רבי ישמעאל אומר: אינו צריך, כלומר, אין לדרוש את הפסוק כדברין, ולא סבר "גורעים ומוסיפים ודורשים", אלא מוקמין "שארו" בירושת האב כדלעיל (קח ב).

ירושת הבעל נלמדת באופן הבא: הרי הוא אומר (במדבר לו ח) "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה" וגו',

בהסבת הבעל הכתוב מדבר, כלומר, הקפיד הכתוב שלא תינשא לבן שבט אחר, כדי שנחלת אבותיה לא תעבור ממטה למטה על ידי שירשנה בעלה (68).

ומוכח מכאן, שהבעל יורש את אשתו.

ואומר (שם), "ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה". לקמן יבואר לשם מה נזקקה הברייתא לכל הפסוקים המובאים כאן.

ואומר (שם), "ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר".

ואומר (יהושע כד לג), "ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו".

וכי מניין לפנחס שלא היה לו לאלעזר, הלא פנחס בנו של אלעזר, וירש את נחלת אבותיו (69)?

אלא, מלמד שנשא פנחס אשה משבט אחר, ומתה, וירשה. והיינו ירושת הבעל.

ואומר (דה"א, פרק ב כב), "ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד",

וכי מניין ליאיר שלא היה לו לשגוב (70)? קיב-א מלמד שנשא יאיר אשה ומתה וירשה? כנ"ל.

עד כאן הברייתא.

ומקשה הגמרא: מאי "ואומר" [לשם מה נזקקנו לכל הפסוקים שהובאו בברייתא?]

מבאר הגמרא: הבאנו בתחילה את הפסוק, "וכל בת יורשת נחלה" וכו'. והעמדנוהו בהסבת הבעל.

וכי תימא אין ראייה מפסוק זה, דבהסבת הנחלה על ידי ירושת הבן קא קפיד קרא, אבל בעל לא ירית, תא שמע [לכן הבאנו את הפסוק השני], "ולא תסוב נחלה לבני ישראל

שניהם שארים אחד לשני. ומדכתב "וירש אותה" משמע שבא למעט שהבעל הוא היורש היחיד.

68. ולקמן מקשינן, דלמא בהסבת נחלה על ידי הבן הכתוב מדבר?

69. ולקמן מקשינן, דילמא קנה פנחס קרקע?

70. הקשה הרשב"א, אם נאמר שלבאי הארץ נתחלקה הארץ, אמאי לא היה ליאיר קרקע שלא

הדרשה שהובאה לעיל. אלא משום דעיקר דרשא נפקא לן לעיל מ"וירש אותה" הלכך נקט לה, דאיהו מגלי עליה דרישא דקרא לפרושי שהבעל יורש את אשתו.

אך לדעת התוספות, רבי עקיבא דרש מ"וירש אותה" דלא כתיב, "וירשה", משמע מיעוט, שאין היא יורשת אותו.

או באופן אחר, המילים "וירש אותה" מיותרות לגמרי, כיון דכתיב "שארו", דרשינן מיניה תרתי, ששניהם יורשים זה את זה, שהרי

ממטה למטה.

ואם לא נאמר שהבעל יורש את אשתו, לשם מה נזקקנו לשני פסוקים? אלא ודאי בא הפסוק ללמדנו שהבעל יורש את אשתו.

וכי תימא דתרווייהו בהסבת הבן, ונאמר פסוק נוסף כדי לעבור עליו בלאו ועשה, (71)

תא שמע [לכן הובא הפסוק השלישי], "לא תסוב נחלה ממטה למטה אחר".

וכי תימא אף הוא אינו מיותר, ואיצטרך כדי לעבור עליו בשני לאוין (72) ועשה,

תא שמע [לכן הובאה הדרשה הרביעית] בספר יהושע, "ואלעזר בן אהרן מת" וגו'.

וכי תימא, אין להביא ראיה משם, דהתם אלעזר הוא דנסיב איתתא [נשא אשה] ומתה, וירתה פנחם, ואתא קרא להשמיענו שהבן יורש את אמו כמו הבת, אך לעולם אין הבעל יורש את אשתו.

תא שמע [לכן הובאה הדרשה החמישית], ושגוב הוליד את יאיר וגו'.

וכי תימא התם נמי הכי הוא, דשגוב הוא

היתה לשגוב, והלא נטל חלק בארץ בנפרד? ומבאר הראב"ד, קושית הגמרא, מנין היה ליאיר בערי הגלעד מה שלא היה לשגוב אביו, שהרי שגוב אביו היה משבט יהודה, וערי הגלעד נמצאים בנחלת שבט מנשה.

71. כתב הרשב"ם, "ומה ששנה הכתוב לא נתכוין אלא להתרות שלא תינשא לשבט אחר, כדי להתחייב מלקות..."

ולכאורה קשה, כיצד תלקה, הא הוי התראת ספק, דמנלן שהיא תמות ותוריש לבעלה ובניה? ואף למאן דאמר התראת ספק שמה התראה, היינו דוקא באופן שממה נפשך עובר על איסור, אך כאן, יתכן שלא תעבור כלל על שום איסור? ועוד קשה, הרי יש בלאו חידוש נוסף על העשה, דבעשה לא נאסר אלא נישואין לשבט אחר, אך בלאו נכללה גם כן ביאת זנות העלולה להביא בנים?

עוד יש להסתפק, אימתי עוברת בלאו, האם בשעת הביאה, או בשעה שנולד הבן?

ונראה לומר, דודאי אין האיסור לא בביאה ולא בלידה אלא בנישואין. וכמו שכתב הרשב"ם לקמן (ק"ב, ב, ד"ה אי הכי) "והכתוב הזהיר לנו,

"ולא תסוב נחלה", כלומר, הזהירו בכל נישואי נשים, שבשעת נישואין לא יוכלו לבא לידי הסבת נחלה". עכ"ל.

ומבואר להדיא, שהאיסור הוא על הנישואין הגורמים להעברת נחלה. ואין האיסור תלוי במה שבפועל תעבור הנחלה ממטה למטה.

ולפי זה, אין כאן התראת ספק. כיון שבשעת הנישואין עוברת בודאי על האיסור.

וגם אין האיסור בביאת זנות, אלא בנישואין, כנ"ל. ועיין עוד בברכת אברהם. ובקובץ שיעורים (שכה). ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי.

72. הקשו התוספות, הרי בגמרא בפסחים מבואר דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יתירי, ומדוע כאן העדיף הגמרא להעמיד בשני לאוים?

ובתוספי הרא"ש כתב לתרץ, בסוגיין עדיף להעמיד בשני לאוים קודם שנדרוש ירושה חדשה שאינה מחמת קורבה שלא מצינו כמותה. (וע"ע במצפה איתן).

אמנם עיין ברשב"ם לקמן (ק"ג, א) דתנא דבריתא דרש פסוקים אלו כיון שלא ניחא ליה להעמיד בלאוי יתירי.

אלא אימא, דנפלה ליה לפנחס שדה משרה חרמים⁽⁷⁵⁾.

דכתיב, "וכל חרם בישראל לך (דהיינו לכהנים) יהיה", והיו שם חרמים הרבה, ושמה נטל פנחס את חלקו בחרם באותה גבעה. ולא משום ירושת אשתו.

מסקנת הדברים, שאין הכרח להעמיד את הפסוקים דוקא בהסבת הבעל. ואפשר להעמידם גם בהסבת הבן.

עוד הוסיף אביי להקשות על פסוקים אלו: נאמר בפסוק "וכל בת יורשת נחלה ממוטות בני ישראל, לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה".

ודרשינן לעיל, מדכתיב "ממוטות", לשון רבים, משמע דאיירי בבת שהיה אביה ממוטה אחד ואמה ממוטה אחר, ומתו, וירשה אותם. ונמצאת יורשת שני ממוטות.

שנשא אשה, ומתה וירשה יאיר בנו, אם כן תרי קראי למה לי⁽⁷³⁾? אלא ודאי באו ללמדינו שהבעל יורש את אשתו.

עד כאן באור הברייטא.

אמר ליה רב פפא לאבבי, ממאי [אכתי מנלן שהבעל יורש את אשתו]?

דלמא, לעולם אימא לך בעל לא ירית, וקראי בהסבת הבן כדשנינן, וליאיר היו קרקעות שלא היו לאביו, דזבין מיוזבן, [קנה קרקעות], ולא על ידי ירושת הבעל. ולפנחס נמי היו קרקעות שלא היו לאלעזר, דזבין מיוזבן, ולא מכח ירושת הבעל, והפסוקים לא באו ללמדנו כלום, רק להראות לנו את עושרם?

אמר ליה אביי: פנחס דזבין מיוזבן לא מצית אמרת.

דאם כן נמצאת שדה חוזרת ביובל, ונמצא צדיק [אלעזר] קבור בקבר שאינו שלו⁽⁷⁴⁾.

קבור בשדה שאינה שלו, והלא קבר המת אסור בהנאה, ואם כן הוי קדושת הגוף, ואינה חוזרת ביובל? עי"ש בדבריו.

ובחזון איש (חור"מ ליקוטים סי' יג' ס"ק טו') כתב, "ויש לדחות, דקרקע עולם לא מתסר ויוצא ביובל".

75. כגון המחרים נכסיו לכהנים. דנותנים את הנכסים לבני אותו משמר. ושמה לא היה פנחס באותו משמר עם אביו. שיטמ"ק.

וברשב"ם הוסיף גם מוכר שדה אחוזה, שכאשר יוצא ביובל אינו חוזר לבעלים אלא ניתן לכהנים כשדה החרם. ועיין שיטמ"ק בשם הרמב"ן שדחה את דבריו.

73. ואף על פי שגם הפסוק הראשון מיותר, דהא שמעינן מקראי דלעיל שהבן יורש את אמו, מכל מקום אינו מקפיד אם ישמיענו הנביא גם כן דין זה. אבל תרי זימני למה לי לאשמועינן? תוספות.

אך הרשב"ם תירץ, דמקראי דלעיל ליכא למילף, דשמה איירי בהסבת הבת. והפסוק בנביא בא ללמדינו שאף הבן יורש את אמו.

74. עיין בקצות החושן (סי' קיז' סק"ב), שהביא ראיה מדברי התוספות בגיטין (מ' ב), דקדושת דמים מפקיעה מידי שיעבוד, ואם הלוקח הקדיש את השדה בקדושת דמים, אינה חוזרת ביובל.

והקשה, אם כן מדוע אמרינן, "נמצא צדיק

בשלמא אמרינן "שכבר הוסבה" מוכן מדוע לא חיישינן למטה האם. (חיינו דמתוקמא קרא בין בסבת הכן בין בסבת הבעל⁽⁷⁸⁾)

אלא אי אמרת לא אמרינן שכבר הוסבה, ואשה היורשת שני מטות אינה יכולה להסב נחלת אימה ממטה אל מטה, מדוע נאמר "לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה", כי מינסבא לאחד ממשפחת מטה אביה מאי הוה? הא מתעקרא נחלה משבטא דאימא לשבטא דאבא?

ומתרצת הגמרא: דמנסבין לה לגברא דאבוהי משבטא דאבוה, ואימיה משבטא דאימה.

ומקשה הגמרא: אי הכי, שאשה היורשת שני ק"ב-ב מטות, צריכה להנשא לאדם שאביו משבטו של אביה, ואמו משבטה של אמה, מדוע נאמר בתורה "לאחד ממשפחת מטה אביה", האי "לאחד ממשפחת מטה אביה ואמה" מיבעי ליה?

ומתרצת הגמרא: אי כתיב הכי הוה אמינא אפילו איפכא, [שאביו ממטה אמה ואמו ממטה אביה], קא משמע לך, דבעינן שתיחס אחר מטה אביה, דהיינו, מטה אביו כמטה אביה, ומדכתיב "ולא תיסוב", שמעינן נמי,

ואמר קרא, עליה להנשא לאחד ממשפחת מטה אביה, כדי שלא תיסוב הנחלה ממטה אל מטה.

אמר אביי⁽⁷⁶⁾, הרי אף אם תינשא לאחד ממטה אביה, סוף סוף הא קא מתעקרא נחלה משבטא דאימא, לשבטא דאבא? כלומר, הנחלה שירשה מאימה, נעקרת ועוברת לשבט אביה?

ואולי יש לנו לתקן, שלא תינשא אלא למי שאביו משבטו של אביה, ואמו משבטו של אמה.

ודחינן: ממאי? [מנין לך שקושייתך נכונה], ודלמא שאני התם שכבר הוסבה נחלת האם ממטה אל מטה, שהרי ביתה מתייחסת אחר בעלה, שהוא ממטה אחר, וכשירשה אותה, הרי הוסבה הנחלה.

אמר ליה אביי, אכתי יש להסתפק בדבר, שמא סברת "שכבר הוסבה" לא אמרינן⁽⁷⁷⁾.

אמר ליה רב יימר לרב אשי, מדוע הסתפק אביי אם אמרינן "שכבר הוסבה", או לא, הרי בפסוק מוכח להדיא שאין לחוש לירושת האם, דכתיב, "לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה", ואי אמרת

76. הנחלה על ידי הנישואין, אף על פי שכבר הוסבה במקצת קודם לכן. והקפיד שלא נוסף להסיבה עוד ממטה אל מטה.

ובתוספות הוסיפו, שאין סברא לומר שלא הקפיד הכתוב על נחלת אם, אע"ג שכבר הוסבה. כיון דכתיב ירושת שני מטות, משמע שיש לעשות תקנה אף בירושת האם.

78. הרשב"ם ועוד ראשונים, לא גרסו משפט זה.

76. באור דברי אביי ורב יימר המובאים להלן, על פי הרשב"ם. ועיין בתוספות ובשיטה מקובצת שבארו באופנים אחרים.

77. והטעם, משום דאפשר, שבשעת נישואי הבת עדיין האם בחיים, ונכסיה בחזקתה, ועדיין לא הוסבה נחלתה. וכשתמות ותירשנה ביתה, אזי תיסוב הנחלה ממטה אל מטה. הרא"ם.

והרשב"ם פירש, אולי קפיד קרא על הסבת

שאף על אימו להיות ממטה אמה. כנ"ל.

הגמרא מבארת, דאע"פ שהעמדנו את הפסוקים, "ולא תסוב נחלה.. ממטה אל מטה", ו"לא תיסוב נחלה... למטה אחר", בהסבת הבן, ולעבור עליו בשני לאוים, מכל מקום עדיין מצאנו ברייתות דתניא [שנו] את הפסוק הראשון **בהסבת הנחלה** על ידי ירושת הבן, ו**תניא** את הפסוק השני **בהסבת הנחלה** על ידי ירושת הבעל.

דתניא בברייתא: **"ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה"**, **בהסבת הנחלה** על ידי ירושת הבן **הכתוב מדבר**.

והוינן בה: **אתה אומר בסבת הבן או אינו אלא בהסבת נחלה** על ידי ירושת הבעל?

אלא, כשהוא אומר **"ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר"** הרי **בסבת הבעל אמור**⁽⁷⁹⁾,

ואם כן, **הא מה אני מקיים "ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה"**, **בסבת הבן הכתוב מדבר**.

ולא ניחא ליה לומר, שנה הכתוב כדי לעבור עליו בשני לאוים. כדלעיל, כיון דכל היכא דאיכא למידרש דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יתירי.

ק"ג-א **תניא אידך, "ולא תסוב נחלה ממטה למטה**

אחר", **בסיבת הבעל הכתוב מדבר**.

אתה אומר בסיבת הבעל או אינו אלא בסיבת הבן?

כשהוא אומר "ולא תסוב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה" הרי **הסיבת הבן אמור**.

הא מה אני מקיים "ולא תסוב נחלה ממטה למטה אחר" **בסיבת הבעל הכתוב מדבר**.

ומשמעות דורשין איכא ביניהו: לתנא דברייתא קמא, דרשינן מ"מטה אחר" שאין הכונה לבן, אלא לבעל. וממילא מוכח שהפסוק הראשון עוסק בהסבת הבן. כנ"ל.

ואילו לתנא דברייתא בתרא, לא נראה לדרוש מ"מטה אחר" דהיינו הבעל.

אלא, מסברא העמיד את הפסוק הראשון ("ולא תיסוב... ממטה אל מטה") בבן, שהוא קרוב יותר לאמו מהבעל, ומתוך כך אייתר ליה קרא בתרא להעמידו בהסבת הבעל⁽⁸⁰⁾.

על כל פנים מבואר, **דכולי עלמא מיתת פרשו, "ממטה למטה אחר" בסיבת הבעל הכתוב מדבר**.

מאי משמע? כלומר, מנין לברייתא הראשונה שהפסוק עוסק בהסבת הבעל⁽⁸¹⁾?

79. לקמן יבואר, דדרשינן מ"מטה אחר", דהיינו הבעל. כיון שהבן אינו "אחר".

80. על פי הרשב"ם. ועיין בתוספות בשם רבינו תם, שגרס אחרת בגמרא. ובאר לפי דרכו.

81. אך לברייתא השניה לא קשיא. כיון שהיא לא דרשה ממשמעות הפסוק, אלא מסברא הפסוק הראשון עוסק בבן, שהוא קרוב טפי, וממילא הפסוק השני איירי בבעל. כנ"ל. רשב"ם.

שהוא המחבר ומדבק בין המטות.

רב אשי אמר: אמר קרא, "ממטה למטה אחר", וכן לאו אחר הוא. שהרי כרעא דאימיה הוא. ולכן דרשין ליה על הבעל.

אמר רבי אבהו, אמר רבי יוחנן, אמר רבי ינאי, אמר רבי, ומטו בה משמיה דרבי יהושע בן קרח⁽⁸⁴⁾:

מנין לבעל שאינו נוטל בירושת נכסי אשתו הראויים לבא לה בעתיד, (כגון, בנכסים שעתידה לרשתם מאביה) כבירושת נכסיה המוחזקים (כגון שמת אביה, וירשתו, ואחר כך מתה היא)?

שנאמר "ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים ושלוש ערים בארץ הגלעד".

והדרשין: **מנין ליאיר נכסים בגלעד שלא היה לו לשגוב אביו?**

אמר סימן [שם אמורא⁽⁸²⁾], **אמר רבה בר רב שילא:** אמר קרא "ולא תיטוב נחלה ממטה למטה אחר, איש בנחלתו ידבקו", "איש" לשון אישות, דהיינו, הבעל.

ודחינן: **תרוייהו** [בשני הפסוקים] **"איש", כתיב בהו.**

ואף בפסוק הראשון נאמר, "ממטה אל מטה, כי איש בנחלת אבותיו ידבקו בני ישראל"⁽⁸³⁾.

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: אמר קרא "ידבקו". ולשון "דבק" שייך אצל הבעל. דכתיב, "ודבק באשתו".

ודחינן: **תרוייהו "ידבקו" כתיב בהו.**

אלא אמר רבא: אמר קרא "ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל". נסמכה מילת "ידבקו, למילת "מטות", ומשמע שנאמר על הבעל,

וברשב"ם כתב, גם המתריך ידע דתרוייהו "איש" כתיב בהו, אלא סבר כיון שקרא ד"מטה אחר" נאמר בו "איש", ודאי הכוונה לבעל, וממילא הפסוק השני מיותר, ועלינו להעמידו בהסבת הבן. ו"איש" דקרא קמא, אתיא לדרשא בעלמא.

ועל זה מקשינן, מה ראית לומר ד"איש" דקרא אחרון דוקא, ו"איש" דקרא קמא לדרשא בעלמא, ומדוע לא נאמר איפכא? ואכתי מנלן דקרא בתרא בסיבת הבעל?

84. **התוספות** הסתפקו מי היה "קרח" אביו של רבי יהושע.

דעת רבינו יצחק, שקרח הוא רבי עקיבא. שהיה קרח. ואכן מצינו שבנו של רבי עקיבא נקרא יהושע.

82. אך ביעב"ץ כתב, "נראה דחסירה כאן תיבת "אימ"ם", וצריך לומר, "סימן אימ"ם". והוא ראשי הארבע תיבות של מקראות שדייקו הנך אמוראי בסמוך. והיינו, איש, ידבקו, ממטות, ממטה.

ולפי שהוא דומה לתיבת סימן ולא ידעו מה הוא לפיכך השמיטוהו המדפיסים. ע"כ.

83. צריך באור, וכי המתריך לא ידע דתרוייהו כתיב בהו "איש", ו"ידבקו"?

אכן **התוספות** כתבו, "פעמים שלא היו בקיאים בפסוקים".

וכבר תמה עליהם בעין זוכר (מערכת א' אות קיט') מדברי רש"י פרשת כי תישא (שמות לא' יח') דתלמיד חכם צריך להיות בקיא בכד' ספרים?

אלא מלמד שנשא שגוב אשה, ומתה בחיי מורישה, ומתו מורישה, וירשה יאיר בנה. ומוכח, שאין הבעל יורש בנכסי אשתו

הראויים לבא לה בעתיד (85) (86). ואומר "ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו" וגו',

אך לרבינו תם לא נראה שיקראו לרבי עקיבא "קרח" על שם קרחתו. דהא גנאי הוא. ולכן נראה לו לפרש שקרחה הוא שם אדם, כמו ק?רח. ולא כינוי.

וראיה לזה, דאיתא בבכורות (נב ב) דעת רבי אלעזר, שירושת הבעל חוזרת ביובל. ועל כרחך הטעם כיון שהוא מזכויות הבעל וקניניו, הוי כמכר החוזר ביובל.

אמנם להלכה קיימא לן כרבנן, שאינה חוזרת ביובל, כיון שעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. ב. עיין לקמן (קכה ב תוד"ה אמר רב פפא) שהבעל יורש גם את השבח שהשביחו הנכסים בין מיתת אשתו לחלוקת הנכסים, כיון שהוא היורש היחיד, זכה בנכסים מיד, וברשותו בא השבח. אך בכור, אינו נוטל פי שנים בשבח שהשביחו הנכסים קודם החלוקה, כיון דהוי ראוי.

ג. יש לדון, לענין מלוה שהלותה אשתו בחייה, האם הבעל יורש את החוב, או דילמא חשיב כראוי.

ובתוספות לקמן (שם) כתבו, שאינו יורש את מלות אשתו, דהוי כראוי. וכמו שמצינו בבכור, שאינו נוטל פי שנים במלוה, דהוי ראוי.

אך דעת הר"י מיגאש (שם), שיש לחלק בין בכור לבעל. דגבי בכור בעינן "מידי דמטא לידה", דהיינו כל דבר שלא הגיע ליד אביו מחיים, אינו נוטל בו פי שנים.

ולכן, במלוה, כיון שלא "אתא לידה" ממש, אינו נוטל פי שנים.

אך בעל יורש מלוה, כיון שכבר כעת יש לאשתו זכות ממנוית באותו ממון, והבעל יורש זכות ממנוית זו.

ג. עיין בשולחן ערוך (אה"ע סי' צ ס"א), "כתבו לה מורישה קרקע מחיים, ופירות לאחר מיתה, [דהיינו שהיה לאשה בקרקע זו קנין הגוף בלא קנין פירות] הבעל יורש אותה קרקע

85. אבל הבן יורש את נכסי אמו הראויים לבא לה בעתיד. דכתיב, "ואם אין לו בת...", ודרשין, "אין לו", "עיין עליה", כלומר, חפש לו יורשים מצד ביתו בכל אופן שתמצא. ומכאן למדנו, שבן הבת יורש את זקינו.

נמצא שירושת הבן את אימו, עדיפא על ירושת בעל את אשתו.

ואם כן קשה: מנלן שהבעל קודם לבן בירושת אשתו?

ותרצו התוספות: כיון שהבעל אינו יורש מחמת קורבה, אלא מחמת "שאירות", דהיינו, שהם חשובים כבשר אחד. אם כן כמו שהוא קודם לשאר קרובים כך הוא קודם לבן.

ועיין עוד בתוספות לקמן (קיד ב ד"ה מה) דמהאי טעמא אין דין "מישמוש" בירושת הבעל. כיון שדין משמוש אינו שייך אלא במקום שיש קורבה, אך בעל אינו יורש משום קורבה, רק מחמת שאירות.

86. א. מסקינן לקמן (קכה ב) שאין הבעל יורש בראוי. וכן נפסק להלכה.

והנה לעיל נתבאר שיתט הרמב"ם שירושת הבעל דרבנן, ואסמכוה אקרא, וצריך באור — אם כן מדוע אינו יורש בראוי?

ובאבי עזרי (קמא פרק ד מערכין הלכה כב) כתב, דירושת הבעל הויא מקנייני האישות, ולכן אינו זוכה אלא בנכסים שהיו בידיה בחייה.

מנין לפנחם שלא היה לו לאלעזר?

ירשם (87).

מלמד שנשא אלעזר אשה ומתה בחיי מורישיה ומתו מורישיה וירשה פנחם.

שנינו במשנה: "ובני אחות נוחלין ולא מנחילין".

שואלת הגמרא: מאי "ואומר" [לשם מה נזקקנו לפסוק נוסף?]

תנא, בני אחות נוחלין, ולא בנות אחות. ולקמיה יבואר.

ומתוצת הגמרא: וכי תימא [אם תדחה ותאמר] יאיר דהוה נסיב איתתא ומתה וירתה,

ודנה הגמרא: למאי הלכתא? הרי ודאי בנות ק"ג-ב אחות יורשות את אחי אמן אם אין בנים?

תלמוד לומר, "ואלעזר בן אהרן מת...". ומיתורא דקרא דרשינן, דאיירי כשנשא אשה ומתה בחיי מורישיה, ומתו מורישיה, וירשה בנו.

אמר רב שישת: נפקא מינה לקדם.

דהיינו, אף בירושה שעל ידי מישמוש, כגון זו, שיוורשים על ידי אמם, בכל זאת הבנים קודמים לבנות.

וכי תימא דנפלה ליה אותה שדה לפנחם בשדה חרמים, כדלעיל ק"ב א,

כמבואר במימרא דלהלן:

תני רב שמואל בר רב יצחק קמיה דרב הונא: כתיב, "וירש אותה", (88) ודרשינן: "ו" מוסיף על ענין ראשון, ללמדנו, מקיש ירושה שניה, דהיינו, שאר הירושות הנזכרות בפרשה (89), לירושה ראשונה, ירושת הבן,

אמר קרא "בגבעת פנחס בנו", ולכאורה מילת "בנו" מיותרת, ודרשינן, נחלה הראויה לו, וירשה בנו. והיינו, נכסי אשתו הראויים לבא לאחר זמן. שאינו יורש אותם, אלא בנו

ממנה".

"ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו, אשר ניתן לו בהר אפרים".

ונחלקו הפוסקים: החלקת מחוקק שם (סק"ד) כתב, שהבעל יורש גם את הפירות שיהיו לאחר מיתתו. דהוה ליה מוחזק, מאחר שגוף הקרקע היה שלה קודם מיתת מורישיה.

ומשמע שבאו אלעזר ופנחס לדין על נחלה זו, שהיתה ראויה להנתן לאלעזר, ופסקו הבי"ד שתנתן לפנחס בנו. לפי שאין הבעל נוטל בראוי.

אך הבית שמואל כתב, שאינו יורש את הפירות. כיון דהוי ראוי, שהרי מורישיה עדיין יכולים למכור את הפירות, עד שלא ימותו.

88. וכמו כן אפשר לדרוש מ"ואם אין לו בת", ומשאר הירושות שנאמרו בפרשה, שנאמר בהם "ו", אלא סיפא דכולהו נקט, וכל שכן שאר הירושות הסמוכות לירושה הראשונה. רשב"ם.

ובאבני מילואים (שם סק"א) כתב, שנחלקו בפירות מחוברים שנמצאו בקרקע בשעת מיתת מורישיה. אי חשיבי כראוי או כמוחזק. יעויין שם.

89. על פי הרשב"ם. אך לדעת התוספות, ירושה ראשונה, היא ירושת הבן, וירושה שניה, היא ירושת בן הבן, ובת הבן. בן הבת ובת הבת, וכו'.

87. רבינו חננאל. הובא ברשב"ם. ובאופן נוסף פירש הרשב"ם: בהמשך אותו פסוק נאמר,

הקודמת לכולם.

מה ירושה ראשונה, בן קודם לבת. אף ירושה שניה, בן קודם לבת. והוא הדין ירושה עשירית.

נמצא, בן קודם לבת, ואחים קודמים לאחיות, וכן אחי האב קודמים לאחיות האב, ובני אחי האב קודמים לבנות אחי האב⁽⁹⁰⁾, וכן הלאה.

עוד בדיני ירושה:

תני רבה בר חנינא קמיה דרב נחמן: כתיב, "והיה ביום הנחילו את בניו".

ודרשינן: ביום אתה מפיל נחלות. ואי אתה מפיל נחלות בלילה.

אמר ליה אביי: אלא מעתה דשכיב ביממא הוא דירת ליה בניה, מאן דשכיב בליליא לא ירתי ליה בניה [מי שמת ביום מוריש נכסיו לבניו, ומי שמת בלילה לא יוריש]?

דלמא "דין נחלות" קא אמרת, שאין דנים אותם אלא ביום כשאר דיני ממונות⁽⁹¹⁾?

ומנלן שחלוקת נחלות כדיני ממונות⁽⁹²⁾:

דתניא: בסוף פרשת נחלות, "והיתה לבני ישראל לחוקת משפט", אורעה [נסתיימה] כל

דגמר דין לא בעי בי"ד. ואכמ"ל).

92. ברשב"ם מבואר, דסלקא דעתך אמינא חלוקת נחלות הרי היא כחלוקת שותפים בעלמא, ולא חשיב דין. קא משמע לן דהוי כדין. והקשו הראשונים (עיין שיטמ"ק): ממה נפשך, אם יש מחלוקת ביניהם, אף שותפים צריכים ללכת לבי"ד, ואם אין מחלוקת בין היורשים, מדוע צריכים לדון בפני בי"ד, וכי אינם יכולים לחלוק בנכסי אביהם בלא בי"ד? ולכן פרשו התוספות: אורעא כל הפרשה להיות כדין, לענין שעל כרחם של בנים נעשים כל העומדים שם בשעת צוואה לדיינים, ועושים דין. ואין אחד מהם יכול לומר "איני רוצה לדון בפניכם אלא בפני בי"ד הגדול, או בי"ד חשוב שבעירי". אלא על כרחו מקבל אותם כדיינים.

ובדברי הרשב"ם נראה לומר, דאיירי כשיש ביניהם מחלוקת כיצד לחלק, ורוצים לשאול רב כיצד ראוי לחלק מצד הדין.

ובזה יש לומר, שהוראת הדיינים תחשב כדין לכל דבר, ואם טעו בשיקול הדעת אין הדין חוזר.

משא"כ מחלוקת שותפות רגילה, הוי כהוראה

90. אך אם היו לאב שני אחים, לזה היו בנים, ולזה היו בנות, אלו יורשים חלק אביהם, ואלו יורשות חלק אביהן. רשב"ם.

91. לקמן נבאר מה המקור לכך שאין דנים דיני ממונות בלילה.

ויש לדון, האם אין לבי"ד תורת "בי"ד" בלילה, או, דחשיבי כבי"ד, אלא שנצטוו שלא לדון בלילה.

ונפקא מינא, אם עברו ודנו בלילה, אי נימא שאין להם תורת בי"ד, אין דינם כלום.

ואם רק נצטוו שלא לדון, יש לומר שאם עברו ודנו דינם דין.

ברמב"ן מבואר שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, לדעת הירושלמי (סנהדרין פרק אחד דיני ממונות הלכה ו'): אם עברו ודנו דינם דין. אך לדעת הבבלי (סנהדרין יא ב) בי"ד שדנו בלילה אין דינם דין.

ובקצות החושן (סימן ה ס"ב) כתב שהגירסא בירושלמי משובשת, ואף הוא מודה שאם עברו ודנו אין דינם דין. ושם איירי בגמר דין בלילה. ובהו כשר בדיעבד. עיין שם באורך בדבריו. (ועיין עוד בש"ך חו"מ סי' יח אות ה,

הפרשה כולה לחיות דין. למדנו מכאן, שהנחלה צריכה להיות על ידי שלשה כדין.

וכן למדנו מכאן לכל דיני ממונות, להיות דנים תחילתן ביום. כנחלות, דכתיב בהו "והיה ביום הנחילו את בניו"⁽⁹³⁾.

וכדבר יהודה.

דאמר רב יהודה: שלשה שנכנסו לבקר⁽⁹⁴⁾ את החולה, רצו כותבין את העדות כפי ששמעו מפי החולה, היאך מנחיל את נכסיו, רצו עושיין דין, שהרי שלשה הם, ויכולים לדון ולומר, כך הדין שפלוני יטול חלק זה, ופלוני חלק זה, שדמיהם מכוונים בשוה, וכיו"ב⁽⁹⁵⁾.

וכותבים להם פסק דין שלא יוכלו עוד

בעלמא, ואינם נחשבים כדיינים ממילא.

עוד יש לומר, דחלוקת נחלות הוי כדין לענין שאין להורות בה אלא בשלשה, ולא ביחיד. ברכת אברהם. ועיין עוד במשנת יעב"ץ (חור"מ סי' כה אות ה).

אינן יכולים להפוך לדיינים, מהטעם הנ"ל. רשב"ם.

אך לדעת התוספות, עד שלא יעידו בפועל, יכולים לחזור ולדון. דפסול "אין עד נעשה דיין" לא שייך אלא כשהעידו בפועל.

95. צריך באור, כיצד עושים דין, והלא אין כאן אדם המעיד לפניהם כלום?

ומבאר הרשב"ם, מבואר במסכת ראש השנה (כה ב) "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", וכיון שהם רואים את החולה שמחלק נכסיו בפניהם, הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ולצורך מה יעידו עדים בפניהם?

ובדין "לא תהא שמיעה גדולה מראיה", עיין בתוספות (ראש השנה שם), דהוי כעדות על ידי ראיתם. (ועיין בחידושי הגר"ח פ"ג מעדות הל' ד, ובשערי ישר שער ז פרק א).

אך דעת רש"י שם, שרק בעדות החודש מועילה ראיה, כיון דבראיה תלי רחמנא ולא בעדות. אך בדיני ממונות דבעי עדות, לא מהני ראית הבי"ד. והכא מהני מדין הודאת בעל דין. וכ"כ הרמב"ם בסוגיין.

ובדעת הרשב"ם צריך באור, מחד נקט כדברי התוספות, שדין "לא תהא שמיעה גדולה לראיה" שייך אף בדיני ממונות, ומאידך כתב, דמהני מדין "הודאת בעל דין כמאה עדים"?

ונראה, דסבר הרשב"ם, שדין "לא תהא שמיעה גדולה מראיה" אינו משום דהוי כעדות,

93. רשב"ם. וצריך באור, הא בדיבור הקודם כתב הרשב"ם, "...שאינ דנים אותם אלא ביום, כשאר דיני ממונות דכתיב בהו, "בית דוד דינו לבקר משפט". משמע, דמהתם ילפינן שדנים אותם ביום, ולא מ"ביום הנחילו את בניו"?

וצריך לומר, דההוא קרא אינו בתורה אלא בכתובים, וניחא ליה למצא לדין זה מקור בתורה.

ובתוספות הקשו, לדעת רבי מאיר דדריש בסנהדרין (לד ב) "מקיש ריבים [דינים] לנגעים, מה נגעים [אין רואים אותם אלא] ביום, אף ריבים [אין דנים אלא] ביום", למה לי קרא ד"ביום הנחילו את בניו"?

ותרצו, דאיצטריך לשאר דינים שאינם ירושה, וסלקא דעתך אמינא שאין ללמוד מירושא כיון שמשונה משאר דינים, קא משמע לן דאף שאר דינים אין דנים אלא ביום.

94. דוקא אם נכנסו לבקר, יכולים להחליט האם להעיד או לדון. אך אם הביאום על מנת להעיד, אינם יכולים להפוך עצמם לדיינים. שאין עד נעשה דיין, כדלהלן. וכן אם כבר כתבו עדות

לערער אחד על חבירו.

מאי טעמא?

אך אם היו שנים, כותבין עדות, ואין עושין דין. שאין בית דין פחות משלשה⁽⁹⁶⁾.

משום דבשעת כניסתם הוו להו עדים. שהרי אינם יכולים לדון בלילה, ולמחרת כשבאו לדון, אינם יכולים לדון על פי ראייתם בלילה, כי אין עד נעשה דיין⁽⁹⁷⁾.

ואמר רב חפדא לא שנו אלא כשנכנסו לבקרו ביום.

אמר ליה רבה בר חנינא לאביי, אין! הכי נמי קאמינא. [אכן זאת היתה כונתי במה שאמרתי].

אבל אם נכנסו לבקרו בלילה, אפילו שלשה קיד-א רק כותבין עדות, ואין עושין דין אפילו כשהאיר היום.

נצרכת מן התורה, וראו את העדות בזמן שאינם יכולים לדון מדרבנן, אין עד נעשה דיין. לפי שכבר נעשו עדים ולא דיינים. עיי"ש.

כמש"כ התוספות שם, אלא שדי לבי"ד במה שיש להם ברור מוחלט על פי ראייתם. ובדיני ממונות לא שייך ברור מוחלט אלא מכח "הודאת בעל דין".

97. מדוע אין עד נעשה דיין: א. לדעת הרשב"ם, גזירת הכתוב היא, דכתיב "ועמדו שני האנשים..."⁹⁸, ודרשינן בשבועות (ל א), בעדים הכתוב מדבר. "לפני ה'", היינו לפני הדיינים. ואשמעינן קרא דצריך להעיד שנים לפני הדיינים. אבל העדים אינם חוזרים ויושבים ודנים.

ונפקא מינא, יעויין במנחת חינוך (מצוה תט) שדן האם בדיינים שדנו על פי ראיית עצמם שייך בהם הפסול של "נמצא אחד מהם קרוב או פסול, עדותם בטלה".

(ולטעם זה יש לדון, האם פסולו משום דבעינן עדים בעמידה ודיינים בישיבה, או דילפינן שאין העדים ודיינים אותם האנשים. ועיין בקצות החשן סי' ז סק"ד, ובקובץ שיעורים (אות של), ובחידושי ר' אריה ליב מאלין סי' לה).

והנה, אם נאמר, שראייתם מועילה מדין עדות, אכן יש לפסול עדות מדין "נמצא אחד מהם קרוב או פסול". אך, אם אינה כעדות, אין לפוסלם. בדדיינים לא שייך פסול זה.

ב. בתוספות הביא טעם נוסף, אין עד נעשה דיין, משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. כיון שהם עצמם עדים ודיינים לא ירצו לקבל הזמה על עצמם.

96. ואפילו אם יצטרף אליהם אדם נוסף אח"כ, אינם יכולים לדון, ד"אין עד נעשה דיין". כדלהלן.

(ולטעם זה, יש להעיר, דאפילו אם ירצו לקבל הזמה לא יוכלו לקבלה, כיון שהם בעלי דינים. ועיין חידושי ר' שמואל כתובות ס"ט (ט).

והנה, דעת הרמב"ם דמן התורה אין צריך שלשה דיינים כדי לדון, ובחד סגי. והקשה הקצות החושן (סימן ז סק"ו), אם כן מדוע לא יעשו דין, הא מדרבנן עד נעשה דיין? (כדאשכחן גבי קיום שטרות, שאינו אלא מדרבנן, ועד נעשה דיין, ועיין כאן בתוספות ד"ה "ואין עד נעשה דיין").

ג. ברמב"ן מבואר, שאין עד נעשה דיין, כיון שאינם יכולים ללמד על עצמם זכות או חובה.

ותירץ, דלא אמרינן מדרבנן עד נעשה דיין אלא בגוונא שאין צריך את גוף העדות רק מדרבנן, כגון בקיום שטרות, אך היכא שהעדות

איתמר, [דנו האמוראים בבית המדרש]:
המקנה לחבירו קנין כל שהוא, כגון
מתנה⁽⁹⁸⁾, **עד אימתי חוזר** בו מקנינו
ומבטלו⁽⁹⁹⁾?

רבה אמר: כל זמן שיושבין [ואפילו אינם
עוסקים כבר בענין המתנה] יכול לחזור בו
ממתנתו.

רב יוסף אמר: כל זמן שעוסקין באותו ענין
של אותה מתנה, יכול לחזור בו.

אמר רב יוסף, כוותי ידי **מסתברא** [מסתבר
לומר כדבריו]. דהרי **אמר רב יהודה**, "שלשה
שנכנסו לבקר את החולה, ובא לחלק נכסיו
בתורת מתנת שכיב מרע, על ידי קנין, **רצו**
כותבין עדות, **רצו עושין דין**, ומחלקים את
הנכסים באופן מוחלט, שלא יוכלו היורשים
לחלקם באופן אחר".

ומשמע, באותו מעמד, אף אם עדיין יושבים,
יכולים לעשות דין גמור.

ואי פלקא דעתך כדברי רבה, שיכול לחזור
בו ממתנתו **כל זמן שיושבין**, כיצד יכולים

לעשות דין ודאי, **ליחוש דלמא הדר ביה**
בזמן שישבו⁽¹⁰⁰⁾?

אמר רב אשי, **אמריתה לשמעתיא קמיה דרב**
כהנא, [הבאתי את הדין ודברים הנ"ל לפני
רב כהנא] והקשיתי לו: **לרב יוסף מי ניחא?**
וליחוש דלמא הדר ביה כשהיו עוסקים
באותו ענין?

אלא מאי אית לך למימר, **דיסליקו מענינא** קיד-ב
לענינא, [יעברו מענין לענין] כדי שלא יוכל
לחזור בו.

אם כן, **הכא נמי** אפשר לתרץ דברי רבה,
דאיירי במקרה שקמו, **והדר יתיבו**. ואז אינו
יכול לחזור בו.

והלכתא כוותיה דרב יוסף בשלשת המקרים
דלהלן: א. **בשדה** [המחלוקת הנזכרת לעיל
(יב ב)] גבי אחים שחלקו קרקעות אביהם,
ואחד מהם רוצה שדה מסוימת הסמוכה
לשדהו. ודעת רב יוסף, שאינו יכול לתבוע
דוקא שדה זו],

ב. **ענין** [היינו נידון דידן], "כל זמן שעוסקים

בקנין זה או לא. **רשב"ם**. ועיין **רא"ש**, דהוי
תקנת חכמים.

100. **ברשב"ם** כתב, "כיון שיכול לחזור בו
ויבטל הדין, לא הוי דין". ומוכח מדבריו, שאף
אם לא חזר בו אין הדין קיים. כיון שדין היכול
להתבטל אינו דין.

(והקשו האחרונים) (עיין **מרחשת חלק ב סי'**
כב), אם כן מדוע מטבילין גר קטן על דעת
בי"ד, הרי אם יגדל יכול למחות ולבטל את
הגירות, והוי דין שיכול להתבטל?

אמנם עיין בסוגיית הגמרא בכתובות (יא א)
דיש ראשונים שכתבו שאין הגירות מתבטלת

98. עיין בנמוקי יוסף, דדוקא בקנין סודר, שאין
בו לא משיכה ולא שטר, או כסף, ואין לקונה
עדיין שום תפיסה בחפץ אזי יכול לחזור בו. אך
בקנין גמור אינו יכול לחזור בו.
יש לדון, האם בקנין כסף וכדו', יכול לחזור
בו תוך כדי דיבור. ועיין **בקצות החושן** (קצה
ס"ק ז), שנחלקו בזה האחרונים.

99. שהרי לא גמר בליבו להקנות לו מיד אלא
על דעת שיקיים לו תנאים שיזכיר לאחר מכן, או
אם ירצה לחזור בו מיד, יכול לחזור בו. וקים
להו להרבנן, שעל דעת כן הקנה לו, באופן שיוכל
לחזור ולתת אל ליבו ולהחליט האם הוא מעונין

באותו ענין"]

ג. ומחצה [לקמן] (קמג א) גבי מי שאמר לאשתו, "נכסי לך ולבנך", אמר רב יוסף, קנתה מחצית מהנכסים] (101).

שנינו במשנה: "האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין". וכו':

ודנה הגמרא: הא תו למח לי?

הא תנא ליה רישא, "האיש את אמו, והאיש את אשתו, נוחלין ולא מנחילין", וממילא שמעינן איפכא, שהאשה אינה נוחלת את בעלה ובנה?

ומתרצת הגמרא: הא קא משמע לן ד"אשה את בנה" דומיא ד"אשה את בעלה", מה "אשה את בעלה", אין הבעל יורש את אשתו בקבר, כלומר, אינה מנחלת לו נכסים הראויים לה לאחר מיתתה, [ואינה יורשת אותם בקבר על מנת להנחילם לבעלה], ויורש רק נכסים המוחזקים בידה, בשעת מיתה (102).

אף אשה את בנה, אין הבן יורש את אמו בקבר, כגון אם מת הוא ואחר כך מתה אמו, אינו יורש את נכסי אמו כדי להנחילם לאחריו שלו מן האב, אלא קרובי משפחתה מצד אביה יורשים אותה. (103).

למפרע, רק מכאן ולהבא).

אך לדעת התוספות, אם לא חזר בו אין הדין מתבטל. והכא חיישינן שמא יחזור בו, והוי כמו, "אטרוחי בי דינא בכדי".

101. אך בכל שאר הדינים קיימא לן כרבא לגבי רב יוסף. תוספות.

102. רשב"ם. ובתוספות פרשו, אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אם מת הוא לפני אשתו, אינו יורשה בקבר על מנת להנחיל את נכסיה לאחריו מאביו, או לבניו.

והטעם, לדעת ריב"ם: כיון שירושת הבעל אינה מחמת קרובה אלא מחמת שאירות. וכשמת, פקעה השארות.

אך לדעת התוספות, השאירות קיימת אף לאחר מיתה. (ועיין ברש"ש בענין זה).

אך ירושת מישמוש לא נתחדשה אלא בירושה הבאה מחמת קרובה. ולא בירושה הבאה מחמת שאירות. ועיין עוד בהערה הבאה.

103. רשב"ם. וכתב עוד, "וסברא הוא, כיון

שמת בנה מקמי דידה, פקע לו כחו בירושת אמו".

וצריך באור: איזו סברא היא, ומדוע לא ירשו אחיו מאביו את אימו על ידי מישמוש, כשאר קורבות?

ומבואר ברשב"ם, שירושת הבן את אימו אינה משום קרובה, דמשפחת אם אינה קרויה משפחה, אלא משום שעומד תחת אימו. וכשמת, שוב אינו עומד תחת אימו. (ועיין ברבינו יונה לקמן קכה ב שכתב כסברא זו).

ואכן, יעויין ברמב"ם (פרק א מהלכות נחלות ה' יג) שבני הבן יורשים את סבתם בקבר. והיינו משום שקמו תחת אביהם. (ולענין אביו של הבן, במקרה שגירש את אישתו, עיין ברש"ש).

וביד רמה כתב, מכיון שאין בין האם לאחי הבן מאביו שום קרובה, אינם יורשים אותה. והיינו, שאין אומרים ירושת מישמוש כדי להסב נחלה למשפחה אחרת. (ועיין עוד בקרית ספר, פרק א מהלכות נחלות).

ואכן בתוספות הרא"ש בשיטה מקובצת (יובא גם להלן בדברי רבי יהודה בן רבי שמעון)

ואמה?.

ודרשין: מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב, אב יורש את בנו, אף מטה האב, אשה יורשת את בנה.

איתיביה [הקשה] רבי יוחנן לרבי יהודה בן קטו-א שמעון: הלא שנינו במשנה: "האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין", משפחת האם אינה קרויה משפחה, והיאך אמרת, האם יורשת את בנה?

אמר ליה: משנתנו היא גופא קשיא, כמבואר לקמן, ואיני יודע מי שנאה. ואין הדין

אחר ששנינו במשנה שאין האשה יורשת את בנה, הובאו להלן דעות שונות בהלכה זו:

אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בן רבי שמעון¹⁰⁴: דבר תורה [מן הפסוק אפשר ללמוד], שהאב יורש את בנו, וביתו, כדרשין לעיל (קט א ושם).

וכמו כן, אשה יורשת את בנה. במקום שאין אביו קיים¹⁰⁵.

שנאמר, "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל", והעמדנו לעיל (קיא א), בבת היורשת שני מטות. דהיינו, מטה אביה

מבואר, דירושה הבאה מחמת הבן חוזרת אל משפחתו, ואין יורשי האם ממשפחת אביה יורשים אותה.

והיינו כסברת היד רמה. שאין אומרים דין מימוש על מנת להעביר נחלה ממשפחה למשפחה אחרת.

104. רבי יהודה ברבי שמעון לא היה רבו המובהק של רבי יוחנן. ולא היה רגיל לומר דברים משמו. ולכן כתבה הגמרא, "משום רבי יהודה ברבי שמעון".

אבל כשמביא דבר בשם רבו (כגון לעיל קיג א) יאמר, "אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי...". הרשב"ם.

אך ברש"י (חולין קיג ב ד"ה הא דרביה) כתב, "כל היכא דקתני משום פלוני, לא שמע מפיו, אלא מפי אחרים שאמרו מפיו".

105. הרשב"ם. והוסיף, דאם האב קיים, הוא קודם. דלהכי מיהא אהני משפחת האב שקרויה משפחה, להקדים שאר האב לשאר האם.

ומוכח מדבריו, במקרה שהאב מת, אף אם משפחתו קיימת, האם קודמת להם. ואין האב

מוריש להם בקבר על ידי משמוש.

והקשו התוספות, נמצא אם כן, שאף איש מעביר נחלה משבט לשבט, אם ינשא לשבט אחר וימות, וירשנו בנו, ואחר כך ימות הבן, ותירשנו אמו שהיא משבט אחר, ומדוע הזהיר הכתוב רק לאשה, שלא תינשא לשבט אחר?

ועוד, אם האשה יורשת במקום שאין אב, נמצא שהנחלה אינה ממשמשת אחר יורשי האב, ולקמן ילפינן מקרא, דנחלה ממשמשת אחר קרובי האב?

(ואין לומר, דמשמשת רק במקום שאין האם קיימת, כיון ש"משמוש" משמעותו שקרובי האב יורשים כמו שהאב עצמו יורש, דהיינו, שיקדמו אף לאשה, כמו שהאב עצמו קודם לה. מהרש"א).

ואף אם נאמר שהאב והאם יורשים בשוה, קשה, הרי משפחת אם אינה קרויה משפחה?

ולכן העמידו התוספות, בגיורת, שיורשת את בנה, ולא יהיו נכסיו הפקר. (ועיין מצפה איתן). הנה את תירוצן התוספות אפשר לבאר בשני אופנים: א. כפירוש הרשב"ם, דאם יורשת במקום שאין אב, אבל מכיון שלעולם יש אב, דנחלה ממשמשת אחר קרובי האב, לא משכחת

ככתוב בה.

אמר רב שישת: נפקא מינה לקרם.

ודנה הגמרא: מדוע אינו יודע מי שנאה? **לימא ליה רבי זכריה בן הקצב** [הנזכר לעיל (קיא א)], אחד הבן ואחד הבת שוים בנכסי האם. ולא מקשינן מטה האם למטה האב] **היא! דלא דריש הקישא ד"מטות"**.

ומתרת הגמרא: **לא מיתוקמא מתניתין** [אי אפשר להעמיד את המשנה] **כרבי זכריה בן הקצב**.

דהא **קתני** במשנה: **"בני אחות נוחלין ולא מנחילין"**.

ותנא, (לעיל קיג א) **בני אחות נוחלין, ולא בנות אחות**.

ודנה הגמרא: (שם) **למאי הלכתא?** הרי ודאי בנות אחות יורשות את אחי אמן אם אין בנים?

דהיינו, אף בירושה שעל ידי מישמוש, כגון זו, שיוורשים על ידי אמם, בכל זאת הבנים קודמים לבנות.

ואי סלקא דעתך מתניתין כרבי זכריה בן הקצב היא, הא אמר אחר, הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם!?

ומקשה הגמרא: **תנא דידן ממה נפשך, אי דריש "מטות", אשה נמי תירש את בנה. כרבי יהודה בן רבי שמעון.**

ואי לא דריש "מטות", בן דקודם לבת בנכסי האם מנא ליה (106)?

ומתרת הגמרא: **לעולם דריש "מטות"**. ולכן בן קודם לבת בנכסי האם.

ומכל מקום אין האם מורישה לבנה, **דשאני חכא דאמר קרא "וכל בת יורשת נחלה"**,

לה אלא בגר שמת, דליכא אב.

ב. דלעולם משפחת אם אינה קרויה משפחה במקום שיש משפחת אב. אבל היכא שלא היה לו אב כלל, כגון, הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אזי האם יורשת. **קבץ שיעורים (שלב)**.

ונפקא מינא, בגר וגירות שנישאו בגירותם, וילדו בן, ומת האב, ואחר כך בנו.

לפי הצד הראשון, האם תירשנו. דהא כעת ליכא מישמוש.

ולפי הצד השני, לא תירשנו. כיון שהיה כאן אב, הרי אין משפחת האם קרויה משפחה. ונכסיו הפקר.

ועיין עוד בחידושי רבינו חיים הלוי (פרק טו מאיסורי ביאה הלכה ט).

ובתוספי הרא"ש כתב לתרץ קושיות

התוספות: אף אם האם יורשת את בנה, הרי כשתמות היא, יחזור בנה וירשנה בקבר, וינחיל למשפחת אביו.

(ומאי דאמרינן לעיל, "אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב, הני מילי בירושה הבאה מכחה. אך בירושה הבאה לה מכחו, חוזר ויורש אותה בקבר להנחיל למשפחת אביו).

ואם כן, נמצא שאינו מעביר נחלה משבט לשבט. ואף ממשמש יש כאן, דכאשר תמות האם תחזור הנחלה לקרובי האב, עד ראובן.

ולא תיקשי נמי הא דאמר "משפחת אם אינה קרויה משפחה", דהני מילי שאר קרובי האם, אבל האם עצמה תירש מהיקישא ד"מטות".

106. הקשה הר"ן, נלמד מדאמרינן לעיל (קיג

וּדְרִשִּׁינן, "יורשת" ואינה מורשת לשני מטות, אלא לאביה בלבד. ומכאן שאין האם יורשת את ביתה. והוא הדין את בנה.

מתניתין:

סדר נחלות כך הוא: נאמר בתורה, "איש כי ימות וכן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו".

ומכאן למדנו, שהבן קודם לבת בנחלה. וכן כל יוצאי יריכו של בן, קודמין לבת.

וכן בת קודמת לאחיו, וכן לאבי המת. וכל יוצאי יריכה של בת, קודמין לאחיו ולאבי המת.

אחיו קודמין לאחי האב, וכן יוצאי יריכו של אחיו קודמין לאחי האב.

ואם יש להם אחות, הם ויוצאי ירכם קודמים לאחות, והאחות ויוצאי יריכה קודמים לאחי האב.

זה הכלל: כל הקודם בנחלה, ומת, יוצאי יריכו קודמין. ועומדים במקומו לירש את אותה נחלה לפני שאר קרובי המת, אף על

פי שקרובין יותר למת מאשר יוצאי ירכו של זה.

והאב קודם לירש את בנו או ביתו שמתו, לכל יוצאי יריכו. דהיינו, אחי המת.

גמרא:

הגמרא מבארת מנלן שכל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמים.

תנו רבנן: נאמר בתורה ירושת "בן", אין לי אלא בן שיורש את אביו תחילה, אך בן הבן, או בת הבן [במקום שאין בן הבן], או בן בת הבן, מניין שירשו אף הם קודם לבת⁽¹⁰⁷⁾?

תלמוד לומר, "אין לו", ודרשינן: עיין עליו. כלומר, חפש לו בן בכל אופן שתמצא. ואף יוצאי ירכו הבאים מכחו חשיבי כ"בן".

וכן נאמרה בתורה ירושת ה"בת", אין לי אלא בת, בת הבת, ובן הבת⁽¹⁰⁸⁾, ובת בן הבת, מניין שיקדמו לאחים?

תלמוד לומר, "אין לו", עיין עליו. וחפש לו בת בכל אופן שתמצא. ואף יוצאי ירכה

(ב), "יורש אותה", מקיש ירושה ראשונה לירושה שניה, מה ירושה ראשונה בן קודם לבת, אף ירושה שניה בן קודם לבת? ותיירץ, התם אין ללמוד רק אותם ירושות הכתובות בפרשה, כגון בת, ואח. אך ירושת האם לא נכתבה בפרשה. ולכן נזקקנו להיקשא ד"מטות".

107. הקשו התוספות, מדוע נזקקנו לדרשת "עיין עליו", הרי בני בנים הרי הם כבנים? כמו שמצינו גבי ישראלית הנשואה לכהן שאוכלת

בתרומה, שנכדה לא צריך קרא כדי להאכילה בתרומה, דבני בנים הרי הם כבנים? ותרצו, לעולם אין בני בנים כבנים. ושאני התם דכתיב "זרע אין לה", ולשון זרע משמעו אף בני בנים.

אך הכא דכתיב "בן", או "בת", אילולי דרשינן "עיין עליו", לא היה הנכד יורש את סבו.

108. גירסת הרי"ף והרא"ש, "בן הבת ובת הבת". וכן נראה. רש"ש.

נחשבים כבת, ד"עובר ירך אמו הוא (109)".

קטו-ב **הא כיצד?** כלומר, כיצד מצינו "עיין עליו" אף למעלה במקרה שאין זרעו קיים?

נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן (110).
שם אין לו בן, בת, אב, אח, אחות, ולא בני בניהם עד עולם, ולא אבי האב, ולא אחי האב, או אחיות האב, ובני בניהם, מחזירים

את הנחלה למעלה ולמטה על קרובי אבותיו, עד ראובן (111). ואין מעבירים את הנחלה למשפחת האם (112).

ודנה הגמרא: **לימא עד יעקב?** שאם מת ראובן וכל זרעו, חוזרים אצל יעקב, ומעבירים את הנחלה לשמעון ולוי ושאר השבטים (113)?

109. **הרשב"ם.** וצריך באור, דהנה לגבי בן כתב הרשב"ם, "עיין עליו ... אם יש לו בן, או הבא מכחו של בן, כגון יוצאי יריכו..." ומדוע גבי בת נצרך הרשב"ם לומר "עובר ירך אמו", ולא סגי במה שיוצאי ירכה באים מכחה?

ונראה לבאר, על פי האמור לעיל, (קיד ב) שהבן אינו יורש את אמו כשאר ירושות, דהא משפחת אם אינה קרויה משפחה, אלא רק מכח שקם תחת אימו, (והיינו עובר ירך אמו), ולכן אינו יכול להעביר את הנחלה על ידי משמוש לאחריו מאביו, ומשפחת אביו.

משא"כ כשיוורש את אביו, דין ירושתו הוא גם מחמת קורבת משפחה. ולכן אין צריך להגיע בזה לדין "עובר ירך אמו".

110. יש לדון, האם לאבות קודם מתן תורה היה דין "ישראל", או שנחשבו כבני נח. ועיין ברמב"ן על התורה (ויקרא כד י), דעת הצרפתים, שהיה להם דין בני נח.

אך הרמב"ן עצמו סבר, שהאבות יצאו מכלל בני נח.

ולדעת הצרפתים צריך לומר, שיש לעכו"ם דין ירושה כישראל. שאם לא כן, כיצד תמשמש הנחלה עד ראובן שהיה בן נח?!

והנה **הרמב"ם** (פרק ו מהלכות נחלות הלכה ט) פסק שעכו"ם יורש את אביו, ואין להם שאר ירושות אלא על פי מנהגם.

ועל כרחק צריך לומר, שהוא סבר כהרמב"ן. שאם לא כן, כיצד תמשמש הנחלה עד ראובן,

והרי אין בבן נח דין ירושת האב?
עוד יש להעיר, לשיטת הצרפתים שהאבות היו בני נח, אם כן במתן תורה נתגיירו, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן כיצד הנחלה ממשמשת עד ראובן?

וצריך לומר, דבגירות דמתן תורה לא נאמר דין "כקטן שנולד". ועיין בזה ב"גור אריה" (בראשית מו ה), שרק במי שנתגייר מעצמו אמרינן כקטן שנולד, אבל במתן תורה שניתנה בכפיה, לא אמרינן "כקטן שנולד". ולכן לא הותרו בקרוביהם לאחר מתן תורה. ועיין עוד

בהקדמה לשב שמעתא.
אך במשך חכמה (דברים ה כז) כתב, שאף במתן תורה היה להם דין "כקטן שנולד".
ועיין עוד בשיעורי הגר"ש רוזנבסקי.

111. לאו דוקא ראובן. אלא מפני שהוא שבט ראשון נקטו. **רשב"ם.**

112. בדיון מישמוש יש לחקור, האם השני המת זוכה בקבר בנכסי הראשון והשלישי יורש מהשני, או אפשר שאין ההמת זוכה כלל, בנכסי הראשון, שאין קנין למת, והשלישי יורש נכסי הראשון מפני שהוא במקום השני, ורואין את השני כאילו זכה בנכסי הראשון להוריש לשלישי. ועיין בזה **בקובץ שיעורים** (שלג, שמח), שהאריך בראיות לכל צד.

113. רבינו גרשום פירש, "עד ראובן", עד בנו

אמר אביי: אם כן, נמצא שכלה שבט אחד מישראל. וגמירי [מקובלנן], דלא כלה שבטא⁽¹¹⁴⁾.

וראיה לדבר במלאכי (פרק ג פס' ו) "כי אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליתם".

אמר רב הונא אמר רב: כל האומר תירש בת, עם בת הבן⁽¹¹⁵⁾, מקל וחומר, כדלקמן, אפילו היה נשיא שבישראל אין שומעין לו⁽¹¹⁶⁾. ויורשת בת הבן לבדה, כאביה, שהיה יורש לבדו בלא אחותו.

שאינן אלא מעשה צדוקין⁽¹¹⁷⁾. כמובא להלן.

דתניא, בארבעה ועשרים בטבת⁽¹¹⁸⁾ תבנא לדיננא. [שבנו למשפטנו הראשון], שהודו לנו הצדוקים.

שהיו צדוקין אומרים, תירש הבת עם בת הבן⁽¹¹⁹⁾.

נטפל להן רבן יוחנן בן זכאי, אמר להם:

של ראובן. וכשיטתו לקמן (קנט ב ד"ה עליו) שאחים יורשים זה מזה באופן ישיר, ולא דרך אביהם. ואם כיון ד"גמירי דלא כלה שיבטא", כדלהלן, מחזירים את הירושה עד בני ראובן, והם ירשו זה מזה באופן ישיר. ולדבריו, כדמקשינן, "ולימא עד יעקב", כלומר, סמוך ליעקב. דהיינו, תחזור הירושה לראובן עצמו, וירשו אחיו ממנו.

114. עיין רש"י (ב"ק קט א ד"ה וכי יש לך אדם) דכתב, "אם אין לו בת או אח יש לו קרוב עד יעקב אבינו, הקרוב קרוב יורש". ולכאורה אינו כגמרא דידן, דגמירי דלא כלה שיבטא. חתם סופר.

115. בפשטות הכונה, מי שיפסוק שהבת יורשת במשקום בת הבן.

אך יש שפרשו, שכיב מרע שמצוה, "תירש הבת בנכסי עם בת בני", ואליבא דרבי יוחנן בן ברוקה שאמר לקמן בפיקין, שכיב מרע שאמר נכסי לפלוני, אם היה ראוי ליורשו דבריו קימין, הכא אין שומעין לו. משום צדוקין, כדלהלן.

ועיין ברשב"ם שהקשה על פירוש זה. וברש"ש שיישב קושיתו.

116. הרשב"ם פירש, "אפילו היה נשיא

שבישראל", שהכל נמנין עמו לדון כמותו, אין שומעין לו, מפני שדין זה מעשה צדוקין הוא, כדמפרש לקמן.

ובתוספות הוסיפו, אף אם ירצה לתקן לצורך שעה, כעין שמצינו בבני בנימין (יובא לקמן קטז"א) שהתנו שלא תירש בת הבן עם אחיו, אין שומעין לו משום צדוקין.

ומדייק הנמוקי יוסף, דאי לאו משום צדוקין, היו יכולים לתקן תקנה כזו, ולהפקיע את הירושה ממי שראוי לה.

117. צדוק ובייתוס תלמידי אנטיגנוס איש סוכו היו. והיו שונים לתלמידיהן מה שקיבלו מאנטיגנוס, "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס...", וטעו התלמידים בכך, שהיו סבורים דהכי קאמר, עבדו למקום ואל תקבלו שכר.

ואמרו, כמו שאין בו ממש בדבר זה, כן כל דברי חכמים. וטעו, ופקרו בדברי חכמים. ונקראו צדוקין על שם צדוק, ובייתוסין על שם בייתוס. באבות דרבי נתן (פ"ה). הרשב"ם.

118. במגילת תענית (פרק ה) הגירסא, "בכד' באב". רש"ש.

119. אך לא עם בן הבן, כדלהלן.

שוטים! מנין זה לכם?

ולא היה אדם שהחזירו דבר, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר, קל וחומר: ומה בת בנו הבאה מכח בנו, תירשנו בתו הבאה מכחו לא כל שכן?

קרא עליו רבי יוחנן את המקרא הזה: (בראשית לו, כ) "אלה בני שעיר החורי יושבי הארץ לטון ושובל וצבעון וענה",

ומאידך כתיב (שם כד), "אלה בני צבעון, ואיה וענה". אלמא, ענה היה בנו של צבעון⁽¹²⁰⁾. ולעיל נזכר כאחיו?

אלא מלמד שבא צבעון על אמו, וחוליד ענה. והיה בנו ואחיו.

נמצא שענה לא היה בנו של שעיר החורי, אלא נכדו. ובכל זאת ירש את שעיר⁽¹²¹⁾. כדכתיב, "בני שעיר החורי יושבי הארץ", ומכאן למדנו, שבני בנים הרי הם כבנים לענין ירושה.

ודנה הגמרא: דלמא תרי "ענה" הוו?

אמר רבה, אמינא מלתא דלא אמרה שבור מלכא, ומנו שמואל. [או?מ?ר דבר שלא אמרו שמואל, שהלכה כמותו כמלך פרס (שבור מלכא)].

איכא דאמרי, אמר רב פפא אמינא מלתא דלא אמרה שבור מלכא, ומנו רבה:

אמר קרא "הוא ענה", משמע, הוא ענה דמעיקרא. ולא היו שני אנשים ששםם "ענה".

אמר ליה אותו צדוקי לרבי יוחנן: רבי, בכך אתה פוטרני? הלא אף אנו מודים שכן הבן יורש את זקינו.

ולא באנו לומר אלא שבת הבן לא תהא עדיפא על הבת⁽¹²²⁾.

אמר לו: שוטה! ולא תהא תורה שלמה שלנו קטו-א כשיחה בטלה שלכם: שהרי יש לדחות את ה"קל וחומר" שלכם בקלות!, מה לבת בנו שכן יפה כחה לרשת את סבה? אף במקום האחיין⁽¹²³⁾, תאמר בביתו שהורע כחה ואינה יורשת את אביה במקום שיש אחין.

121. לפירוש התוספות ש"ענה" היתה אשה, קשה, כיצד ירשה את סבה, הלא היה לה אח, "איה"?

וצריך לומר, שמת איה בלא בנים. ואכן בתורה לא נזכרו בני איה. ומוכח שמת בלא בנים. תוספות.

122. רשב"ם. אך לפירוש התוספות, ש"ענה" היתה אשה, עיין הגהות הב"ח.

123. כדמוכח בבנות צלפחד, שירשו את נכסי חפר אבי אביהן עם שאר בני חפר דודיהן, שנאמר, "נתן תיתן להם אחוזות נחלה בתוך אחי

120. עיין בתוספות, שבארו באופן אחר, דענה אשה היתה, כדמוכחי קראי, דכתיב "ואלה בני אהליבמה בת ענה בת צבעון", אלמא אשה היתה.

והשתא אהדר להו שפיר רבי יוחנן בן זכאי, שבת הבן חשובה כבן לירש עם שאר בנים שהן קודמין לבת, מדקרי ליה יושבי הארץ, וכך היא קודמת לבת.

ומכאן סותר לבסוף ק"ו שלהן.

והא דכתיב "הוא ענה" בלשון זכר, היינו משום שירשה עם אחיה צבעון כזכר. ובריטב"א כתב, משום שהיתה מהאלופים.

ונצחום.

הפקר (125).

ואותו חיום שנצחום, כד' בטבת היה, ועשאוהו יום טוב.

עוד בענין ירושת בת הבן:

נאמר בפרשת פילגש בגבעה (שופטים כא, ז'): "ויאמרו ירושת פלטה לבנימן, ולא ימחה שבט מישראל".

אמר רבי יצחק דבי רבי אמי: מלמד שחתנו על שבט בנימין, שלא תירש בת הבן עם האחין [אחי הבן], אלא האחים יורשים את כל נכסי אביהם, ואף את חלק אחיהם המת.

ותקנו לעשות כך, משום שאחרי מעשה פילגש בגבעה, לא נותרו משבט בנימין כי אם שש מאות איש, ואם תבא אשה לירש, ותינשא לבן שבט אחר, נמצא שיגרע מנחלת שבט בנימין הרבה מאד⁽¹²⁴⁾. לכן תקנו שלא תירש בת הבן כדינה. והפקר בית דין

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כל שאינו מניח בן ליורשו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה. [כלומר, שונא אותו]⁽¹²⁶⁾.

ומנלן: כתיב הבא, "והעברתם את נחלתו", וכתיב התם, (צפניה א, טו) "יום עברה היום החורא, (תהלים נה, כ) אשר אין חליפות [מלשון "חליפין", דהיינו ממלא מקומו] למו, ולא יראו אלהים".

כלומר, מי שאין לו בן הממלא את מקומו, ואי אפשר לקיים בו "והעברתם נחלתו", הרי יום מותו הוא "יום עברה".

והנה, נחלקו במימרא זו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר, כל שאינו מניח בן, וחד אמר, כל שאינו מניח תלמיד. ולא ידענו מי מהם אמר כך, ומי אמר כך.

ופשטינן: תפתיים, דרבי יוחנן הוא דאמר

אביהן". רשב"ם.

124. צריך באור, מדוע לא תקנו כעין תקנת התורה בכנות צלפחד, שלא תינשאנה אלא לבני שבטן?

ואולי משום שלא היה להם להנשא כי אם לשבט מועט במספר לא רצו לתקן כך. משא"כ בכנות צלפחד שיכלו להנשא לכל שבט מנשה, שהיו מרובין באוכלוסין. מהרש"א.

אמנם ברבינו גרשום כתב, שאם היתה רוצה להנשא לאחד מבני שבט בנימין, היתה יורשת עם האחים. ולא תקנו אלא במקרה שהיתה רוצה להנשא לבן שבט אחר.

125. אבל אם מת, ולא הניח בנים אלא בנות, גם בת הבת תירש עמהן, דלא ניחא ליה שתיעקר

נחלתו מזרעו.

וכן, במקרה שהניח בנות, ובת הבן, תירש בת הבן את כל הנכסים, כאביה.

ועל כל פנים במקרים אלו היו נזהרים שלא תנשא אותה בת לשבט אחר, אלא רק לבני שבט בנימין, כדי שלא תיסוב הנחלה לשבט אחר. רשב"ם.

126. כתב המהרש"א: "מבואר כי עולם הזה הוא העולם העובר, ועולם הבא הוא העולם הנצחי, וזהו שאמר בקרא דמייתי, דמיירי בעולם הבא שאמר "יום עברה" וכו', רצונו לומר, עובר יהיה העולם הזה ביום ההוא דלעתיד.

והנה עיקר בריאת האדם הוא הזכר, שלא נברא בתחילה אלא רק הזכר, שאף שהעולם הזה עובר, הנה המצוה שמקיים בעולם הזה, היא

"תלמיד" (127),

דאמר רבי יוחנן, "דין גרמיה דעשיראה ביר" [כשהיה רבי יוחנן הולך לנחם אבלים מרי נפש, היה מביא עמו שן (128) אחת שנשארה לו מבניו שמתו, ומראה לאבל ואמר לו, "זה מה שנותר לי מעשרת בני" (129)], דהיינו, שלא הניח אחריו בן ליורשו.

ואילו היה סובר שמי שלא הניח בן ליורשו נקרא "לא ירא אלקים", לא היה אומר כן, כדי שלא לפרסם חטאיו. דכתיב, "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה".

ומכאן תסתיים, דרבי יוחנן דאמר "תלמיד".

ומדרבי יוחנן אמר תלמיד, רבי יהושע בן לוי אמר בן.

ומקשה הגמרא: הא רבי יהושע בן לוי לא אזיל לבי טמיא, אלא לבי מאן דשכיב בלא

בני, רבי יהושע לא היה הולך לבית המת להתאבל עליו, כדי לא לבטל מתלמודו, אלא אצל מי שמת בלא בנים], דכתיב "בכו בכה לחולך", ואמר רב יהודה אמר רב לחולך בלא בן זכר, ואילו היה נחשב כ"לא ירא אלקים", ודאי לא היה מצטער עליו יותר ממתים אחרים?

אלא רבי יהושע בן לוי הוא דאמר תלמיד.

ומדרבי יהושע בן לוי הוא דאמר תלמיד, רבי יוחנן אמר בן.

ואם כן קשיא דרבי יוחנן, אדרבי יוחנן כדלעיל?

ומתרצת הגמרא: לא קשיא. הא דאמר "דין גרמיה דעשיראה ביר" ידיה, כלומר, הוא עצמו סבר כרבי יהושע, דאמר "תלמיד".

הא דאמר "בן", אלו דברי רביה. והא עצמו

מעמיד לו לעולם נצחי בעלום הבא.

משא"כ הנקבה שעיקר בריאתה לקיום המין בעולם הזה, עולם העובר.

ועל כן אמר, כי מי שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה, דהיינו שמלא עליו עולם הזה, שהוא העולם העובר, שאינו אלא לקיים המין. כדכתיב בירושלם הנקבה, "והעברתם" וגו', ולא ממלא במקומו זכר לקיים מצוות בוראו להעמיד העולם הנצחי דלעתיד...".

127. צריך באור, הרי להדיא אמר רבי יוחנן לעיל, "כל שאינו מניח בן ליורשו"?

ומבאר הרש"ש (לקמן קמא א) דרבי יוחנן שאמר לעיל "כל שאינו מניח בן ליורשו" כוונתו לומר, שאינו נותן לבנו לרשת אותו, אלא נותן את נכסיו במתנה לביתו. אף על פי שיש לו בן. והכא איירי במי שאין לו בן כלל. עיין שם.

128. הרשב"ם מפרש, שנטל שן, לפי שהשן של מת אינו טמא. דתנן באהלות, "כל שבמת טמא חוץ מן השיניים והשער והצפורן. ובשעת חיבורן הכל טמא".

ומכל מקום, בשיטה מקובצת (ברכות ה ב) כתב, שהשן נפלה מחיים. דאי לאו הכי אסור לתולשה מהמת משום ניוול המת.

וברש"י בברכות (שם) כתב, שצר בסודרו עצם פחות משעורה.

ועיין שם בהגהות הב"ח דרבי יוחנן לשיטתו דעצם פחות משעורה אינו מטמא.

ולעניין דין קבורה, עיין מנחת חינוך (מצוה תקלז), ובחזון איש (יו"ד רח"ו), ובמשנה למלך (הלכות אבל יד, כא).

129. ברכינו ניסים גאון (ברכות ה ב) הביא

לא סבר כמותו.

פנחס בן חמא:

(סימן הדר עני וחכם (130):

דרש רבי פנחס בן חמא: קשה עניות בתוך ביתו של אדם (132) יותר מחמשים מכות.

שנאמר באיוב, "חנוני חנוני אתם רעי, כי יד אלוה נגעה בי".

דרש רבי פנחס בן חמא: מאי דכתיב, "והדר שמע במצרים כי שכב דוד עם אבותיו, וכי מת יואב שר הצבא",

מפני מה בדוד נאמרה בו "שכיבה", וביואב נאמרה בו "מיתה"?

כלומר, איוב התלונן שפגעה בו יד ה' ו"יד" היא חמשים מכות, דבמצרים דכתיב ביה, "אצבע אלקים", היו עשר מכות, אם כן "יד ה'" שיש בה חמש אצבעות, הרי חמישים מכות.

ומבאר רבי פנחס: דוד שהניח בן, נאמרה בו שכיבה. יואב שלא הניח בן, נאמרה בו מיתה.

וקא אמרי ליה חבריה, "השמר אל תפן אל און, כי על זה בחרת מעוני".

ומקשה הגמרא: וכי יואב לא הניח בן?

כלומר, אל תהרהר אחר מדת הדין כי יש מצירים יותר ממך, כי טוב לך זה החמשים מכות מעוני, והרי יש לך כסף וזהב וקרקעות ועדיין הקב"ה מרחם עליך יותר מהרבה בני אדם שהן עניים (133).

והכתיב, "מבני יואב, עובדיה בן יחאל", אלמא, היו לו בנים?

אלא דוד שהניח בן כמותו, נאמרה בו שכיבה. יואב שלא הניח בן כמותו, נאמרה בו מיתה (131).

ומכאן ראייה שעניות קשה יותר מחמשים מכות.

אגב גררא, הובאו כאן דרשות נוספות מרבי

בן כמותו, הוי כשוכב וישן בעלמא. וביואב נאמר "מת" כיון שלא השאיר בן כמותו, הרי מת ממש. מהרש"א.

מרב שרירא גאון שהבן העשירי נפל לתוך יורה גדולה שהיתה רותחת, ונמס בשרו. נטל רבי יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדין. וצריך לומר, דסבירא ליה שאין דין קבורה אלא כדאיכא ראשו ורובו, וכיון שנמס בשרו ליכא ראשו ורובו. ואינו חייב בקבורה.

132. דקדק לומר "בתוך ביתו", דהיינו אף שיש לו מזונות אצל אחרים, כיון שהם תלויים באחרים הוי מכתן גדולה מחמשים מכות. מהרש"א.

130. סימן לשלש המימרות המובאות להלן: "הדר שמע במצרים", "קשה עניות בתוך ביתו של אדם", "ילך אצל חכם".

133. ומבואר שהפסיד איוב בהמות, אך לא את כספו וזהבו, ועדיין היה עשיר. ועיין בהגהות מהרש"ם.

131. ולכן נאמר בדוד לשון "שכיבה", כאילו לא מת, ולא עבר כלל מן העולם. כיון שהשאיר

עשו, איזא מנהן קודם?

אמר רבא: תא שמע, "האב קודם לכל יוצאי יריכו", ואם כן אברהם קודם ליעקב⁽¹³⁸⁾.

ורמי בר חמא, שהסתפק בדבר, סבר, שמא קודם רק ליוצאי יריכו שלו, ולא יוצאי יריכו של בנו.

והבא נמי מסתברא, שיעקב קודם לאברהם בנכסי עשיו. דקתני, "זה הכלל, כל הקודם בנחלה, ואיננו, כגון יצחק, שקודם לאברהם אילו היה קיים, יוצאי יריכו קודמין",

וכיון דאילו איתיה ליצחק, יצחק קודם, חשתא נמי דליתיה יצחק, יעקב קודם.

ומסקנת הגמרא: אכן, שמע מינה.

מתניתין:

כיון ששנינו במשנה הקודמת ש"כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין", ונמצאת בת הבן יורשת במקום שיש בנים, שנינו משנה זו, שהרי בנות צלפחד ירשו חלק אביהן בנכסי חפר אביו, במקום צלפחד אביהן.

עוד דרש רבי פנחס בר חמא: כל שיש לו צער⁽¹³⁴⁾ או חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים.

שנאמר: "חמת מלך [צער שבאה לו חימה מאת המקום] מלאכי מות [חולה הנוטה למות], ואיש חכם⁽¹³⁵⁾ יכפרנה [יקנחנה]".

שנינו במשנה: "זה הכלל: כל הקודם בנחלה, יוצאי ירכו קודמין, והאב קודם לכל יוצאי ירכו".

בעי רמי בר חמא: אבי האב, ואחי האב, כגון אברהם וישמעאל הבאים לירש בנכסי עשו⁽¹³⁶⁾, איזא מנהן קודם⁽¹³⁷⁾?

אמר רבא: תא שמע, האב קודם לכל יוצאי ירכו.

וקשיא לן, וכי רמי בר חמא לא ידע משנה מפורשת?

ומתרצת הגמרא: רמי בר חמא אגב חורפיה [מחמת חריפותו, שהיה טרוד בשאלה אחרת, כדלקמן] לא עיין בה.

עוד בעי רמי בר חמא: אבי האב, ואחיו, כגון אברהם ויעקב הבאים לירש בנכסי

137. ומספקא ליה משום ששניהם באים לירש מכח אבי המת. רשב"ם.

138. ולכאורה לפי דברי רבא, לעולם אין הבן יורש את אביו, אלא סבו קודם. ואם כן בטלה תורת מישמוש נחלה.

ועיין בתוספות, שחזר בו רבא מטעותו זו. אמנם הרש"ש תירץ, דאף לדעת רבא בן המת עצמו קודם לאב. אלא שהאב קודם לכל יוצאי יריכו, כגון לאחי המת. ודוק.

134. כך הגירסא בעין יעקב. ובזה יובן פירוש הרשב"ם. רש"ש.

135. ומיהו החכם שילך אליו: כתב הנמוקי יוסף, "מנהג זה בצרפת, כל מי שיש לו חולה, מבקש פני הרב תופס ישיבה שיברך אותו".

136. מיתה נקט בעשיו שהוא רשע, ולא ביעקב. רשב"ם.

אביהן שהיה לו בנכסי אביו. כמו שאמרנו לעיל, "כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין".

וכן, כיון שהיה צלפחד בכור⁽¹⁴²⁾, ואילו היה חי, היה נוטל שני חלקים בנכסי חפר, בנותיו ירשו את זכותו לרשת חלקים אלו⁽¹⁴³⁾.

גמרא:

כאמור, במשנתנו תנן כמאן דאמר "ליוצאי קיז-א

בנות צלפחד נטלו ג'⁽¹³⁹⁾ חלקים בנחלה, בארץ ישראל: חלק אביהן שהיה עם יוצאי מצרים, וסבר האי תנא, "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ"⁽¹⁴⁰⁾, ואף על פי שמתו כולם במדבר, מכל מקום, כשהתחלקה הארץ נחלקה לפי שמות יוצאי מצרים, ואילו היה לאחד מהם בן אחד, ולחברו עשרה בנים, יטול האחד כנגד עשרת בני חברו. ובגמרא יבואר יותר.

וכמו כן חלקו עם אחיו⁽¹⁴¹⁾ של צלפחד בנכסי חפר, שאף הוא יצא ממצרים, והיה לו חלק בארץ. ובנות צלפחד נטלו חלק

ולכן תיקן את הגירסא, "אם גם הם יצאו ממצרים".

וכן מוכח בדבריו, דהא לקמן (קיז-ב, ד"ה ותר) כתב הרשב"ם שבני חפר נכנסו לארץ ישראל. ואם כן ודאי שהיו פחות מבני עשרים ביציאתם ממצרים. ולא נטלו חלק מיוצאי מצרים. ודוק.

142. והא דכתיב בדברי הימים (א, פרק ז, טו) "ומכיר לקח אשה לחפים ולשפים ושם אחתו מעכה ושם השני צלפחד ותהינה לצלפחד בנות", לאו שני לאחים קאמר, דהא לא איירי לעיל באחים כלל, ואיכא למימר, דאגילעד קאי, ומאי שני? שני לגלעד, כלומר בן בנו. רשב"ם.

143. לכאורה קשה, דהא אין בכור נוטל בראוי כבמוחזק (כמו שיבואר להלן כג ב ושם), והרי, צלפחד עדיין לא ירש את נכסי אביו בשעת מותו, והוה ליה ראוי, והיאך בנותיו נטלו פי שנים?

ומבאר הרשב"ם, דין ראוי אינו אלא בנכסים שהמוריש לא זכה בהן בשעת מיתו, כגון, אילו חפר לא זכה בנכסי אביו בשעת מותו רק לאחר מכן, בנכסים אלו אין צלפחד בנו נוטל פי שנים.

139. אמנם לפי האמת, נטלו ארבעה חלקים, כמבואר בגמרא לקמן (קיז-ב) שהיה להם אחי אב שמת, ונטלו גם את חלקו.

אלא שמשנתנו באה להשמיע את החלקים שיש בהם חידוש. דמה שנטלו חלק אחי אביהן אינו חידוש, דכבר אשמועינן שבת הבן הרי היא במקום הבן לרשת את אחיו.

והכא אשמועינן ג' דינים, א. בת הבן יורשת עם האחים. ב. ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ. ג. ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים ונטל בה בכור פי שנים. רשב"ם.

140. עיין ברשב"ם לקמן (קיז-ב, ד"ה לאלו ולאלו) ומבואר בדבריו דתנא דמתניתין יכול לסבור נמי כמאן דאמר "לאילו ולאלו נחלקה הארץ", דאף לשיטתו נטלו ג' חלקים, דהא אית ליה נמי "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ". עיין שם.

141. רשב"ם כתב, "דנטלו בניו חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים, לבד חלק עצמן, שגם הם יצאו ממצרים".

והקשה הרש"ש, מניין לרשב"ם שבני חפר (לבד מצלפחד עצמו) יצאו ממצרים?

מצרים נתחלקה הארץ".

הגמרא מביאה את המחלוקת בענין זה:

דתניא: רבי יאשיה אומר, ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ. כלומר, כשחלקו את הארץ לבאי הארץ, חלקוה לפי חשבון יוצאי מצרים. ומי מהם שהיה לו עתה בביאת הארץ בן אחד, נטל כל חלקו, ומי שהיו לו עשרה בנים לא נטלו כי אם חלק אביהם.

שנאמר במנין באי הארץ, "לשמות ממות אבותם" [כלומר אותן שנמנו ביציאת מצרים] **ינחלו.**

אלא מה אני מקיים, "לאלה תחלק הארץ בנחלה", דמשמע, לבאי הארץ נחלקה?

דרשינן: **"לאלה"**, כאלה. שהם בני עשרים. **להוציא את הטפלים** שהם פחותים מעשרים שלא נטלו חלק בארץ בזכות עצמם, אלא בזכות מורישיהם בלבד. וכגון שהיה להם אב או אח שמתו בלא בנים אחרים.

אך רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ.

שנאמר במנין הנכנסים לארץ, "לאלה תחלק הארץ בנחלה".

אלא מה אני מקיים, "לשמות ממות אבותם ינחלו", דמשמע שיש לנו ללכת אחר יוצאי מצרים?

לומר לך, משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם. שכל נחלות שבעולם, חיון יורשין מתים. וכאן, מתים יורשין חיון.

דהיינו, אף שלבאי הארץ נחלקה הארץ, מכל מקום חוזרים ומחלקים אותה כפי יוצאי מצרים. כדלהלן.

ומבאר הברייתא, **אמר רבי: אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשני אחין כהנים, שהיו בעיר אחת.** והתנו ביניהם לחלוק את התרומות שיבואו אליהם בשוה, **לאחד יש לו בן אחד, ואחד יש לו שני בנים.**

וחלכו לגורן, זה שיש לו בן אחד, נטל חלק אחד. וזה שיש לו שני בנים, נטל שני חלקים. ומחזירין אצל אביהן⁽¹⁴⁴⁾, וחוזרין וחולקין בשוה.

אף בחלוקת הארץ כך הוא: כגון ראובן ושמעון אחים, שיצאו ממצרים, לראובן עשרה בנים, ולשמעון בן אחד.

כשנכנסו לארץ, נטלו בני ראובן עשרה

144. בבאור המשל, כתב רבינו גרשום, "משל לשני כהנים אחים, שעדיין לא חלקו בנכסי אביהם.

לאחד היה לו בן אחד, ולאחר היה לו שני בנים.

ומתו הללו שני אחים בגורן קודם שחלקו. זה שהיה לו בן אחד, נטל אותו בן חלק אחד בתרומה. וזה שהיו לו שני בנים נטלו ב' חלקים, ומחזירים אצל אביהם, ברשות אביהם, והואיל

אך בנכסים שהיו בשעת מות חפר, נטל צלפחד פי שנים אף אם מת קודם לכן. ובנותיו יורשות זכות זו.

ובירושלמי מיייתי לה מקרא, נאמר "משפט לענין כפילה (דהיינו חלק הבכור שנוטל פי שנים), ונאמר "משפט" לענין חלק הפשוט, מה לענין פשיטה אתה רואה את הבן כאילו קיים ליטול פשיטות אביו, אף לענין כפילה אתה רואה את הבן כאילו קיים ליטול כפילת אביו.

כיון שדין חזרה לא נאמר אלא בשני אחים⁽¹⁴⁵⁾.

אך **רבי שמעון בן אלעזר אומר: לאלו ולאלו ק"ז-ב נתחלקה הארץ. כדי לקיים שני מקראות הללו** [לאלה תחלק], ו"לשמות מטות אבותם".

הא כיצד?

אם היה **מיוצאי מצרים**, ולא מבאי הארץ, כגון, ראובן שיצא ממצרים, ומת במדבר, והותיר אחריו בנים קטנים פחות מגיל עשרים, שאינם יכולים ליטול בכניסתם לארץ מחמת עצמם, **נוטל חלקו עם יוצאי מצרים**. ובניו יורשים חלק זה.

ואם היה **מבאי הארץ** ולא מיוצאי מצרים, כגון ראובן שהוליד בנים במצרים, ומת, ויצאו בניו ממצרים כשהיו פחות מגיל עשרים, וכשנכנסו לארץ היו בני עשרים, או במקרה שיצא ראובן ממצרים פחות מגיל עשרים, ומת במדבר, והשאיר אחריו בנים בני עשרים, **נוטל חלקו עם באי הארץ**. ואם

חלקים, ובני שמעון חלק אחד, וחזרו החלקים אצל ראובן ושמעון, וחילקום בשוה, וחזרו והורישו לבניהם, בני ראובן נטלו מחצית מאחד עשר החלקים, ובנו של שמעון נטל מחצית מאחד עשר החלקים.

ולפי זה, דורשים את שני הפסוקים, "לאלה תחלק הארץ", מלמדינו שיטול כל אחד חלק אחד. ו"לשמות מטות אבותם" מלמדינו, שיחזרו החלקים אצל הוריהם, ויחלקו ביניהם מה שנטלו בניהם כאילו ליוצאי מצרים נתחלקו.

ונפקא מינא בין מאן דאמר "ליוצאי מצרים" למאן דאמר "לבאי הארץ", בשניים שאינם אחים שיצאו ממצרים. ולאחד היו תשעה בנים, ולחברו בן אחד.

למאן דאמר "ליוצאי מצרים", נוטלים שניהם חלק שוה.

ולמאן דאמר "לבאי הארץ", זה יטול תשעה חלקים, וחברו חלק אחד.

ונפקא מינא בין מאן דאמר "ליוצאי מצרים" למאן דאמר "לבאי הארץ", במי שיצא ממצרים כשהיה בן עשרים, ומת במדבר, ובניו שנכנסו לארץ היו כולם טפלים, (דהיינו פחות מגיל עשרים), למאן דאמר "ליוצאי מצרים", היו נוטלים חלק אביהם, ולמאן דאמר "לבאי הארץ", לא היו נוטלים כלום.

וכן להיפך, אם יצאו ממצרים טפלים, ולא אבות, ונכנסו לארץ היו בני עשרים, או בניהם בני עשרים, למאן דאמר "לבאי הארץ", יטלו. ולמאן דאמר "ליוצאי מצרים", לא יטלו כלום. (ובדברי רבינו תם, עיין מהרש"א לקמן קיח"א).

והחזירם ברשות אביהם, קנאם אביהם ביחד בשוה, אע"פ שמתו, דומה כמו שיוורשים מאביהם וחוזרים ומורשים אותם להם, וחולקים אותם בשוה, ומי שיש לו בן אחד, נוטל חלק ומחצה, ואותם שני בנים נוטלים אף הם חלק ומחצה".

145. על פי הרשב"ם והתוספות. אך דעת רבינו תם, דכשהבנים מחזירים לאבותיהם, כל אבות ישראל יחלקו בשוה. (ועיין במסקנת התוספות, דאף לדעת רבינו תם לא יחלקו כל אבות ישראל ממש, אלא רק אבות ישראל שבאותו שבט. עיי"ש).

היו עשרה בנים, יטלו עשרה חלקים.

הארץ ליב' בני יעקב?

ואם היה בן עשרים **מכאן ומכאן**, כגון, ראובן שיצא ממצרים בגיל עשרים, והוליד בנים, ונכנסו לארץ אף הם בני עשרים, נוטל חלקו **מכאן ומכאן**. כלומר, אם היו עשרה בנים, יטלו עשרה חלקים בשביל עצמם, וחלק אחד בשביל אביהם⁽¹⁴⁶⁾.

מוסיף רבי שמעון בן אלעזר: **המרגלים**, אף שהיו מיוצאי מצרים, לא נטלו חלק בארץ, ויהושע וכלב נטלו את חלקם⁽¹⁴⁷⁾.

מתלוננים ועדת קרח [לקמן יבואר, דמתלוננים שבעדת קרח קאמר, והם החמשים ומאתים איש שבעדת קרח], **לא היה להם חלק בארץ**. וכמאן דליתנייהו דמי, וזכו כל השבטים בחלקם, כאילו נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים בלא מתלוננים.

והבנים של המרגלים והמתלוננים, לא נטלו חלק אביהם, אלא **נטלו בזכות אבי אביהן, ובזכות אבי אמותיהן**, אם לא היה לאימותיהן אחים, והיו מיוצאי מצרים.

עד כאן הברייטא.

ודנה הגמרא: **מאי משמע דהאי "לשמות ממות אבותם" ביוצאי מצרים כתיב?**

דלמא, לשבטים קאמר לה, כלומר, נתחלקה

ומתרצת הגמרא: **דכתיב, "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ירושה היא לכם מאבותיכם**. וליוצאי מצרים קאמר להו.

סימן לרב צלפחד ויוסף איכפל מנשה יחשב⁽¹⁴⁸⁾:

הגמרא דנה בדברי הברייטא שהובאה לעיל:

אמר ליה רב פפא לאביי, בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ", היינו דכתיב, "לרב תרבה נחלתו, ולמעט תמעט נחלתו".

דמשמע, למי שהיה רב ביציאת מצרים, אף על פי שעכשיו נתמעט, תרבו נחלתו, ולאותו שהיה מעט ביציאת מצרים, אף על פי שנתרבה, תמעטו נחלתו.

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ נתחלקה ק"ח-א הארץ", מאי "לרב תרבו נחלתו", הלא אין לפרש, למי שהוא רב עכשיו תרבו נחלתו, ולמי שמועט עכשיו תמעטו נחלתו, דסברא היא, ולא צריכא קרא?

קשיא.

ועוד אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים", היינו דקא צווחן

147. לקמן (ק"ח-ב) יבואר המקור לדין זה.
148. סימני מימרות רב פפא לאביי שיובאו להלן: "לרב תרבה נחלתו", "קצוחן בנות צלפחד", "קא צווחן בני יוסף", "איכפול יהושע וכלב" (לקמן ק"ח-ב), "ויפלו חבלי מנשה" (שם), "קרא מאי קא חשיב" (שם, וק"ט-א).

146. ויש שפרשו דאירי באדם אחד, שיצא ממצריים כשהיה מעל גיל שישים, ונכנס לארץ, [דאמרינן לקמן, לא נגזרה גזירה ביתר מבן שישים]. דהוי מיוצאי מצרים, ומבאי הארץ, ונוטל משום כך שני חלקים. ועיין ברשב"ם ותוספות.

בנות צלפחד, "למה יגרע שם אבינו בתוך משפחתו", כלומר, מחלקו שזכה בארץ ישראל, "כי אין לו בן", שאם היה לו בן, היה יורש את חלקו.

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", אמאי צווחן? הא ליתיה [צלפחד איננו מבאי הארץ] דלשקול חלק בארץ?

ואפילו אם היה לו בן לא היה נוטל כלום בשביל אביו, ואף בשביל עצמו לא היה נוטל אילו היה פחות מכן עשרים בכניסתו לארץ?

אלא צריך לומר, דמאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", סבר גם את דין "חזרה", כלומר, שמחזירים להוריהם כל מה שנטלו, וחוזרים ויורשים כמשפט. [כדברי רבי שמעון בן אלעזר דלעיל].

ואם כן, אף לצלפחד היה חלק בארץ, אם בני בניו של חפר היו נכנסים לארץ, ונוטלים חלק, ומחזירים אותו אל חפר זקין, וחוזרים בני חפר ויורשים ממנו, וחולקים ביניהם בשוה. ונמצא צלפחד אף הוא נוטל חלק בארץ.

ולכן בנותיו, תבעו אף הן לנטול בנכסי חפר אבי אביהן, כדין בת הבן שיורשת עם האחים.

עוד מקשינן: **בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים"**, היינו דקא צווחן בני יוסף. כדלהלן:

דכתיב (יהושע יז, טו), **"וידברו בני יוסף** את יהושע לאמר מדוע נתתה לי נחלה גורל אחד וחבל אחד ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה'":

ויאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפרזי והרפאים כי אין לך הר אפרים:."

ולמאן דאמר "ליוצאי מצרים", אתי שפיר, שמא בזמן יציאת מצרים היו מועטים, ונתרבו בכניסתם לארץ, ונמצאת נחלתם מועטת לפי מספר נפשותיהם.

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ" מאי קא צווחי? הלא כולחו שקול חלק בארץ בזמן כניסתם⁽¹⁴⁹⁾?

ומתרצת הגמרא: **משום טפלים דהוו נפישו לחו**. כלומר, היו ביניהם יתומים רבים שלא היו בני עשרים בכניסתם לארץ, ולא היה להם אב שנכנס לארץ ונטל חלק. ולא שום מוריש שיצא ממצרים שיטלו ממנו על ידי חזרה⁽¹⁵⁰⁾.

אמר אביי: שמע מינה, לא הוה חד דלא שקיל. [לא נמצא בכל ישראל אפילו יתום אחד שלא נטל חלק בארץ],

דאי סלקא דעתך הוה חד דלא שקיל, איבעי ליה למצווח כבנות צלפחד ובני יוסף.

וכי תימא, אכן היו יתומים שלא נטלו חלק

150. רשב"ם. וברבינו גרשום כתב, "משום טפלים דאית בהו טפי משאר שבטים, דכתיב

149. עיין במהרש"א, במה שדן בקושיית ה"גבורת ארי" בדברי הגמרא.

על פי שלא הועילה להם צווחתם,

יש לומר, דחתם עצה טובה קא מושמע לך,
דאיבעי ליה לאיניש לאיזדחורי מעינא
בישא. [צריך אדם להזהר מעין הרע]⁽¹⁵¹⁾

והיינו דקאמר לחו יהושע. דכתיב, "ויאמר
אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך
היערה",

אמר לחו, להוסיף לכם נחלה איני יכול,
ברם, עיצה טובה יש לי אליכם, אם עם רב
אתם לבו והחבאו עצמכם ביערים שלא
תשלוט בכם עין רע.

אמרו ליה: אנן מוזרעא דיוסף, דלא שלטא
ביה עינא בישא.

ומנלן: דכתיב (בראשית מט, כג), "בן פורת
יוסף בן פורת עלי עין",

ואמר רבי אבהו, אל תקרי "עלי עין", אלא

בארץ, וצוחו על כך, אך לא נכתבה צווחתם
בתורה, כיון דרק מי שצווח ואהני [הועילה
לו צווחתו] כתביה קרא, אך מי דצווח ולא
אהני, לא כתביה קרא.

הא בני יוסף דצווחי ולא אהני, [ומה שאמר
להם יהושע "אם עם רב אתה עלה לך
היערה ובראת לך שם..", אין הכוונה שנתן
להם מנחלת שבט אחר, שהרי אין לו רשות
לגזול מנחלת שבט אחר כלום, אלא
איצטריך לדרשא, כדלקמן]. ובכל זאת
כתבינחו קרא!

ומוכח, שמלבד בני יוסף, לא נמצא אף יתום
שלא נטל חלק בארץ, אם על ידי עצמו, או
על ידי אחד מאבותיו שהוריש לו חלק על
ידי חזרה, כדלעיל.

ודחינן: לעולם יש לומר כדאמרינן לעיל,
דמאן דצוח ולא אהני לא כתביה קרא.

ומה שהקשנו מבני יוסף שכתבם הכתוב, אף

שימיתו מקצת מהאנשים.

ועיין עוד ברמב"ן עה"ת (ויקרא יח, ט).

אמנם הזהר (בראשית עמ' יז) כתב לייחס את
היזק עין הרע לכחות העליונים המתלבשים על
אדם רע, באמצעות ראיית עיניו, ועי"ז מגיע נזק
לדבר שהביט בו.

ועיין בחזון איש (ליקוטים לדף יז סי' כא),
"מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע
גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה
תוכל לגרום להרס וחורבן של גשמים מוצקים.
... ומכל מקום הכל בידי שמים, וכל שלא נגזר
עליו בדין שמים לאבדן, הדבר ניצל, אבל
כשנגזר הדבר לאבד, מתגלגל הדבר לפעמים על
ידי שימת עין תימהון על הדבר, ועי"ז הוא כלה.
... ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה, כל

"בן פורת יוסף", שהם פרים ורבים טפי, וצווחן
דלא שקלי לצורך טפלים, ודחיקי להו
דוכתייהו".

151. בענין עין הרע, אם הוא ענין טבעי או
שמימי: עיין באברבנאל (שמות, פרשת כי
תשא) שעין הרע הוא ענין טבעי, ולא עונש
שמימי.

ובעקידה (פרשת תזריע שער סא עמ' מא)
כתב, נזק העין נמשך מרוע מזג המביט
ומתכונתו הנשחתת, עד אשר יזיקו ניצוצי
הבטתו כירבות וחיצים.

וברלב"ג (שמות, פרשת כי תשא) כתב, כח
עין הרע הוא שיצא מעין האדם אדים אשר
הטבע דוחה אותם החוצה, ואדים אלו הסאדים
רעים המתאווים באדם, ובעת יציאתם מעינו יתכן

"עולי עין". כלומר, הם עולים על העין ושולטים עליו. ואין העין עולה עליהם.

רבי יוסי ברבי חנינא אמר מחבא (בראשית מח, טז), "וידגו לרוב בקרב הארץ",

ודרשינן: מה דגים שבים מים מכסים עליהם, ואין העין שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהם.

שנינו בברייתא לעיל (קיד-ב): "מרגלים, יהושע וכלב נטלו חלקם".

מבאר הגמרא: מנחני מילי [מגלן] שיהושע וכלב נטלו את חלק המרגלים?

אמר עולא, דאמר קרא (במדבר יד, לח): "ויהושע בן נון וכלב בן יפנה חיו מן האנשים ההם".

ודרשינן: מאי "חיו"?

אילימא חיו ממש, והא כתיב קרא אחרינא (במדבר כו, טו), "ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון", ותרי קראי למה לי?

אלא מאי חיו? שחיו בחלקם של המרגלים. (152):

עוד שנינו: "מתלוננים ועדת קרח לא היה להן חלק בארץ".

ומקשה הגמרא: התניא בברייתא, "מרגלים מתלוננים ועדת קרח, יהושע וכלב נטלו חלקם"?

ומתרצת הגמרא: לא קשיא!

מר מקיש מתלוננים למרגלים, וכשם שיהושע וכלב נטלו חלק המרגלים, כך נטלו חלק המתלוננים.

ומר לא מקיש מתלוננים למרגלים. וסבר שלא היה להם חלק בארץ, וכל השבטים זכו בחלקם.

והיכן הוקשו מתלוננים למרגלים?

דתניא: נאמר בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז, ג), "אבינו מת במדבר" זה צלפחד,

"והוא לא היה בתוך העדה" זה עדת מרגלים. שנאמר בהם, "עד מתי לעדה הרעה הזאת".

"הנועדים על ה'" אלו מתלוננים שבעדת קרח, [כמבואר לקמן], שנאמר בהם, "לכן אתה וכל עדתך הנועדים על ה'".

"בעדת קרח" כמשמעו.

הרי שהוזכרו מתלוננים ומרגלים בפסוק אחד.

ובזה נחלקו התנאים: מר מקיש מתלוננים למרגלים, ומר לא מקיש מתלוננים למרגלים.

סגולותיו ובחינותיו יתירות, ועינו פועלת יותר. ...".

ועיין עוד בדרך חיים למהר"ל (אבות פרק ב משנה ט). ובנתיבות עולם (ח"ב פרק א). אימתי יש לחוש לעין הרע: עיין בשו"ת אגרות משה (אבהע"ז ח"ג תשובה כו) רק בדבר

שאינו מצוי בדרך העולם צריך לחוש בעין הרע.

152. אמנם למאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ", לא היה למרגלים כלל חלק בארץ, שהרי לא נכנסו בה. ולשיטתו צריך לפרש, "חיו מן האנשים", ממש חיו, כפשטיה. רשב"ם.

אביעזר, בני חלק, בני אשריאל, בני שכס, בני חפר, בני שמידע.

וארבעה חלקים **דידחו**, שנטלו בנות צלפחד, דהיינו, חלק צלפחד שהיה מיוצאי מצרים, ושני חלקים מנכסי חפר, וחלקו של אחיו של חפר שהיה מיוצאי מצרים, ומת המדבר, ונטלו את חלקו של צלפחד בנכסי אחיו. כדלקמן. **הא עשרה.**

אלא למאן דאמר "לבאי הארץ נתחלקה הארץ", וצלפחד לא נטל חלק מחמת עצמו, רק על ידי חזרה, כדלקמן⁽¹⁵⁴⁾, **הא תמניא**⁽¹⁵⁵⁾, שמונה חלקים בלבד, **הוא דהור**, והם: **שיתא, דשיתא בתי אבות.** כדלעיל.

ותרי חלקים **דידחו**, שנטלו בנות צלפחד בנכסי חפר על ידי חזרה כדלעיל, שנטלו בני חפר חלק בכניסתם לארץ, וחזר אותו חלק אל חפר אביהם, וחזרו וחלקו אותו בשוה בין בניו, והרי צלפחד בכור היה, ונוטל פי שנים, ולכן בנותיו ירשו במקומו שני חלקים.

הא תמניא, וכיצד היו חבלי מנשה עשרה?

הגמרא סברה כעת, ש"מתלוננים" הם אותם שנזכרו בפרשת המתלוננים (שמות טו, כד), "וילונו העם על משה לאמר מה נשתה". ומתלוננים אלו היו רוב עם ישראל.

אמר ליה רב פפא לאביי, ולמאן דמקיש מתלוננים למרגלים, וסבר שיהושע וכלב ירשו אף את נחלת המתלוננים,

וכי **איכפול יהושע וכלב וירתו** [ירשו] לכולה ארץ ישראל [לאו דוקא כולה, אלא רוב ארץ ישראל]? והרי קיימא לן שלא ירשו אפילו אחד מאלף מארץ ישראל?⁽¹⁵³⁾

אמר ליה: מתלוננים שבעדת קרח קאמרינן. דהיינו חמשים ומאתים איש הנועדים על ה' עם קרח.

ועוד **אמר ליה רב פפא לאביי: בשלמא למאן דאמר "ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ", היינו דכתיב (יהושע יז, ה) אחר שנטלו בנות צלפחד את חלקן, "ויפלו חבלי מנשה עשרה",**

דהיינו, **שיתא**, ששה חלקים, **דשיתא בתי אבות** מבני מנשה, הנזכרים שם, בני

אמנם בעליות דרבינו יונה כתב, דנפקא מינא לענין חלק בכורה, כיון דחלק בכורה ירשו משום דבמקום אביהן הן עומדות, ואם לאביהן לא היה חלק בארץ, אף הן לא תטולנה את חלקו. (ועיין עוד בקובץ **שיעורים** (אות שנד), שדן בדברי רבינו יונה).
וליישב קושיית התוספות, עיין רש"ש.

155. עיין רש"ש, מדוע הוי שמונה, ולא תשעה, דהא מחד אחא דאבא ודאי ידעינן. עיי"ש.

153. אך למאן דלא מקיש מתלוננים למרגלים, לא קשיא, כיון שכל שבט ושבט נטל חלק קרוביו שהיו מן המתלוננים.

154. הקשו התוספות, כיון שצלפחד לא נטל חלק מחמת עצמו, ובנותיו נטלו מכח אבי אביהן, מאי נפקא מינא בכך ש"הוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה'?"

ואין לומר, דנפקא מינא לענין חלק בכורה, דהא כי היכי דשקלי חלק פשיטות אע"ג דבא להן מכח אביהן, הכא נמי יטלו חלק בכורה. והניח בקושיא.

אביהן להן".

ודרשינן: "נתן נתן להם" זו נחלת אביהן, "בתוך אחי אביהן" זו נחלת אבי אביהן. "והעברת את נחלת אביהן להן" זו חלק בכורה⁽¹⁵⁷⁾.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אף חלק אחי אביהם נטלו. שנאמר "נתן נתן".

עד כאן הבריייתא.

ולמאן דאמר תרי אחי דאבא הוה להו, החוה "מאחוזת נחלה נפקא". דמצי למכתב, "נתן נתן להם נחלה".

ואמר ליה רב פפא לאביו: קרא דכתיב, "ויפלו חבלי מנשה עשרה", מאי קא חשיב [כלומר, אלו חלקים החשיב הפסוק]?

אי טפלים [כלומר, כל מי שנטל חלק מבני מנשה] קא חשיב, טובא הווי! והיה לו להחשיב את כל האחים שבמטה מנשה שנטלו חלק אביהם, כבנות צלפחד.

ואי בתי אבות קחשיב, הלא רק שיתא הווי. כדלעיל?

ומתרצת הגמרא: לעולם בתי אבות קא חשיב, ומכל מקום השמיענו גם כן את חלק בנות צלפחד, והא קא משמע לן, דבנות

ומקשה הגמרא: וליטעמיה, ולמאן דאמר "ליוצאי מצרים נחלקה הארץ", הלא רק תשעה הווי? דהיינו, ששה חלקים דששת בתי האבות, ושלושה חלקים שנטלו בנות צלפחד, והם, חלק אביהם שהיה מיוצאי מצרים, ושני חלקים מנכסי חפר אביו, שנטלו מחמת שהיה אביהן בכור.

והיכן החלק העשירי?

אלא מאי אית לך למימר, שירשו חלק נוסף, מחמת חד אחא דאבא דהוה להו.

אם כן, הכא נמי יש לתרץ למאן דאמר "לבאי הארץ", דתרי אחי דאבא הוה להו⁽¹⁵⁶⁾, ומתו אחר מות חפר בלא בנים, וזכו קודם מיתתם בנכסי חפר אביהם שהחזירו לו בניו שבאו לארץ, כנ"ל, ואחר מותם באו חלקו שאר אחיהם את חלקם.

נמצא, שכבנות צלפחד נטלו ארבעה חלקים, דהיינו: שני חלקים בנכסי חפר, שבאו לו על ידי חזרה, במקום צלפחד אביהן, שהיה בכור, ועוד שני חלקים בנכסי שני אחי אביהן שמתו.

וכן מצינו בבריייתא שנטלו חלק אחי אביהן:

דתניא בבריייתא, נאמר בתורה בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז, 1): "נתן נתן להם אחוזת נחלה בתוך אחי אביהן, והעברת את נחלת

156. ואידך מאן דאמר סבר, דרק חד אח הוה ליה, כמבואר בבריייתא לקמן.

157. רצונו לומר, אילו נאמר "נתן נתן", הוה אמינא נחלת אביהן סתמא. השתא דכתיב, "בתוך אחי אביהן", ידעינן אבי אביהן. אבל אביהן ממילא ידעינן למאן דאמר "ליוצאי

מצרים נחלקה הארץ".

אבל למאן דאמר, "לבאי הארץ", כולי קרא קאי על אבי אביהן, דנתינה אחת כתיבה, ודרשינן מ"אחוזת נחלה" דמפסקא, אחא דאבא, ונתינא מנתן נתן. הגהות רבי אליעזר משה הורביץ.

צלפחד נטלו חלק בכורה, אף על פי שאביהן לא ירש בפועל את חלקו, ולכאורה הוי "ראוי", ואין הבכור נוטל פי שנים ב"ראוי", מכל מקום, ארץ ישראל נחשבת כ"מוחזקת" מיציאת מצרים, אף קודם שירשוה, ובכור נוטל בה פי שנים.

אלמא: ארץ ישראל מוחזקת היא. ולקמן בסמוך יתבאר ענין זה בגמרא.

אמר מר: שנינו בברייתא לעיל (קיד-ב), **"והבנים [של המרגלים], נטלו בזכות אבי אביהם ובזכות אבי אמותיהן"** (158).

ומקשה הגמרא: **התניא בברייתא, שבני המרגלים נטלו חלק בארץ בזכות עצמן?**

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא, הא דאמרין "בזכות אביהם..", כמאן דאמר "ליוצאי מצרים נחלקה הארץ", והא דאמרין "בזכות עצמם", כמאן דאמר "לבאי הארץ נחלקה הארץ".**

ואיבעית אימא: הא דאמר כמאן דאמר, "לבאי הארץ נחלקה הארץ", ולא קשיא: הא דהוה בן עשרים בכניסתו לארץ, ואז נוטל בזכות עצמו. הא דלא הוה בן עשרים בכניסתו

לארץ, ובמקרה זה נוטל בזכות אבי אביו (159).

שנינו במשנה: **בנות צלפחד נטלו חלק בכורה של אביהן, "ושחיה בכור נוטל שני חלקים":**

ומקשה הגמרא: **אמאי?**

והא **ראוי הוא,** שהרי חפר עדיין לא ירש את חלקו בארץ ישראל, ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק?

אמר רב יהודה אמר שמואל: אכן לא נטלו פי שני בנחלת חפר, אלא רק **ביתדות אחילים.** [כלומר, במטלטלי חפר שהיו בשעת מותו במדבר].

מתיב רבה, "רבי יהודה אומר: בנות צלפחד נטלו ד' חלקים, שנאמר (יהושע י"ז) ויפלו חבלי מנשה עשרה", ומבואר שנטלו חלק בכורה של צלפחד בנחלת חפר בארץ ישראל?

אלא אמר רבה: ארץ ישראל מוחזקת היא ליוצאי מצרים. דכתיב: **"ונתתי אותה לכם מורשה",** כלומר, אני נתתיה לכם

שהיו למתלוננים בנים שנכנסו לארץ לפני גיל עשרים, שהרי היו במדבר ארבעים שנה לאחר שמתו.

ומבאר הרשב"ם, דאיירי בבני בני המתלוננים שירשו מכח אבי אבי אביהם.

וקא משמע לן, אף במקרה שלא היו למרגלים בנים בני עשרים שנכנסו לארץ, ונטלו נחלה, והחזירוה אצל אבי אביהן, מכל מקום יטלו הנכדים בזכות אבי סבם, וכגון שהיו למרגלים עצמם אחים, ולהם בנים שנכנסו לארץ, והחזירו

158. וכגון שלאבי אמותיהן לא היו בנים כי אם בנות. דאם לא כן היו בנים יורשים.

ואם תאמר, אם כן, מי החזיר לאביהן נחלה, הא לא היו לו בנים?

ויש לומר, כגון שהיו אחים לאבי אמותיהן, שהחזירו נחלה לאבי אביהן, וחזרו וחלקו בשוה. תוספות.

159. לכאורה קשה, הא מעשה בליעת קרח היה מיד אחר מעשה המרגלים, ואם כן, לא יתכן

כירושא (160).

ומקשה הגמרא: **מיתבי, אמר רבי חידקא: שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי רבי עקיבא, וכך היה רבי שמעון השקמוני אומר: יודע היה משה רבינו שבנות צלפחד יורשות הן** (161), **אבל לא היה יודע אם נוטלות חלק בכורה אם לא,**

ואל תאמר, אילולי שבאו בנות צלפחד לפני משה, לא היתה מתחדשת בתורה פרשת ירושתן,

דראויה היתה פרשת נחלות ליכתב על ידי משה,

אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידו.

ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שנאמר: (שמות ל"א) מחלליה מות יומת, אבל לא היה יודע באי זו מיתה הוא ימות (162),

ו אל תאמר, אילולי שבא המקושש לפני משה, לא היתה מתחדשת בתורה פרשת חיוב מיתת המחלל שבת,

דראויה היתה פרשת מקושש שתכתב ע"י משה, אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על ידו.

ללמדך, **שמגלגלים זכות, כלומר, דין ירושה, ק"ט-ב** שהבנים והקרובים ירשו את קרוביהם, נלמד **על ידי זכאי, הלא הן בנות צלפחד.**

וחובה, היינו, דין סקילה למחלל שבת, נלמד על ידי חייב. היינו המקושש. עד כאן דברי שמעון השיקמוני.

ומקשה הגמרא: **אי סלקא דעתך אריץ ישראל מוחזקת, מאי קא מסתפקא ליה למשה, הא ודאי נוטלות חלק בכורת אביהן?**

ומתרצת הגמרא: **היא גופה האם ארץ ישראל**

ישראל, סגי בישיבה כדי לקנות את חלקו.

161. שהרי דינים נצטוו במרה, ומעשה בנות צלפחד היה בסוף הארבעים שנה.

ועוד, אפשר ללמוד דין זה מפרשת יבמין כדלקמן, דאמרינן "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם ובן אין לו", ודרשינן "עיין עליו", ואם יש לו בת אין אשתו מתיבמת, ומשם למדו בנות צלפחד לקמן, "אם כבן אנו, נירש, ואם לאו, תתיבם אימנו". **רשב"ם.**

162. התוספות הקשו, מדוע לא חייבו מיתת חנק, שהרי סתם מיתה האמורה בתורה חנק היא?

ותרצו, שמסבא היה נראה לו שדינו בסקילה, כעובד כוכבים. שהרי אמרינן בכל

נחלה לזקנים, וחזרו וחלקו בשוה, אפילו הכי יטלו נכדי המרגלים — אף על פי שבא להם מחמת המרגלים והמתלוננים. **רשב"ם** ועל פי התוספות.

160. **רשב"ם.** והקשה **מהרי"ט** (קידושין כו א) אם כן, מדוע בשעת כניסתם לארץ, הוצרכו לקנותה בקנין "חזקה", [כמבואר בקידושין שם]. הלא ארץ ישראל מוחזקת היא? וכדי לברר את החלקים, סגי בגורל ואורים ותומים?

ועיין בשו"ת בית הלוי (חלק א סי' כא) שרק בחלוקת הארץ לשבטים היה גורל, ולא בחלוקתה ליחידים, ולכן כל יחיד ויחיד היה צריך לקנות את חלקו בחזקה. ואף על פי שבעלמא ישיבה בקרקע אינה מועילה לקנין חזקה, הכא כיון שהיו כבר מוחזקים בארץ

מוחזקת, קא מסתפקא ליה⁽¹⁶³⁾.

וצדדי הספק: דכתיב "ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'", ירושה היא לכם מאבותיכם. ומדכתיב, "מורשה", ולא "ירוש", אתי למימר שיהיה אף לדור המדבר איזו שהיא ירושה בארץ, דהיינו שתחשב מוחזקת להם לענין חלק בכורה.

או דלמא לא ילפינן מהאי קרא אלא, שמורישין את נחלתם לבניהם, ואינן יורשין בעצמם, כיון שימותו במדבר.

ופשטו ליה מן השמים, שיש בפסוק זה משמעות תרוייהו: ירושה לכם מאבותיכם, ונחשבת כמוחזק לענין בכורה, ומכל מקום, מורישין ואינן יורשין, שימותו במדבר.

והנה קרא ד"ונתתי אותה לכם מורשה", נאמר קודם חטא העגל, ונמצא שנתנבא משה שלא יכנסו לארץ, ולא ידע מה נתנבא.

וכמו כן, היינו דכתיב בשירת הים: "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך", "תביאמו" לא נאמר, אלא "תביאמו", מלמד שמתנבאין⁽¹⁶⁴⁾ שלא יכנסו לארץ, ואינן יודעין מה מתנבאין.

נאמר בפרשת בנות צלפחד: "ותעמדנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני הנשיאים וכל העדה"⁽¹⁶⁵⁾.

משמע, שבאו קודם לפני משה, ואחר כך, אלעזר, וכן הלאה.

ומקשה הגמרא: אפשר עמדו לפני משה ולא ידע, והלכו לפני אלעזר ולא אמרו להן דבר, ואחר כך עמדו לפני הנשיאים וכל העדה?

אלא, סרס המקרא ודרשהו כאילו נכתב למפרע, ובאו תחילה לפני העדה, הנשיאים, אלעזר, ולבסוף לפני משה. דברי רבי יאשיה.

אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: בבית המדרש היו יושבין והלכו ועמדו להן לפני כולן, ושאלו את שאלתן לפני כולם.

במאי קמיפלגי?

מר [אבא חנן משום ר"א] סבר, חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. ומותר לשאול את התלמיד בפני הרב, שאף דבר זה מחשיבותו של הרב, וניחא ליה.

דוכתא (חולין ה א) שהמחלל שבת חמור כעובד ע"ז.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (על התורה, פרשת שלח) הקשה על דבריו, והרי כאן עדיין לא נאמר מפי הגבורה באיזו מיתה הוא חייב, ובודאי שהיה על משה להמתין עד שיפרש לו הקב"ה באיזו מיתה לחייבו. והניח דברי התוספות בצריך עיון.

163. ואנן, דפשיטא לן שארץ ישראל מוחזקת,

היינו אחר שפשט לו הקב"ה את ספיקו, כדלהלן. רשב"ם.

164. לשון רבים. ומשמע, שכל עם ישראל אמרו את השירה. והיינו כמאן דאמר שכל ישראל אמרו שירה. ועיין בסוטה (ל ב) שנחלקו בזה התנאים.

165. העדה שנאמרה כאן נראה דהיינו סנהדרין. כמו, "ושפטו העדה". רש"ש.

ומר [רבי יאשיה] סבר, אין חולקין.

והלכתא חולקין, והלכתא אין חולקין.

קשיא הלכתא אהלכתא?

ומתרצת הגמרא: הלכתא אהלכתא לא קשיא, הא דפליג ליה רביה יקרא [כבוד] לתלמיד, ובמקרה זה ודאי ניחא לרב שישאלו את התלמיד.

והא דפסקינן "אין חולקין", מדובר בגונא שלא פליג ליה רביה יקרא (166).

תנא, בנות צלפחד חכמניות הן, כלומר, בקיאות בדרך ארץ. דרשניות הן, צדקניות הן.

מבאר הבריייתא: חכמניות הן, שלפי שעה דברו. כלומר, כשמצאו פתח לדבריהן, כדלהלן, אזי באו לבי"ד.

דאמר רב שמואל בר רב יצחק: מלמד שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין, שנאמר "כי ישבו אחים יחדו",

אמרו לו, אם כבן אנו חשובין, לפטור את אימנו מן היבום, שהרי יש לה זרע, תנה לנו נחלה כבן, ואם לאו, תתיבם אמנו. (167)

מיד, "ויקרב משה את משפטן לפני ה'".

דרשניות הן, שידעו לדרוש שאין הבת יורשת במקום בן, כדרשין לעיל, "ובין אין לו, והעברתם נחלתו לבתו", הא יש לו בן, הוא קודם. והיו אומרות אילו היה לו בן לא דברנו (168).

ומקשה הגמרא, הרי בגרסת הבריייתא שבידינו תניא, "שהיו אומרות אילו לא היה לו בת לא דיברנו"? והמקשה עצמו לא ידע לפרשה.

אמר רבי ירמיה: סמי מוכאן בת. כלומר,

168. הקשו התוספות: מנין ידעו פרשת נחלות, והא לא נכתבה פרשה זו אלא על ידן, כדלעיל? ועוד, מהיכן ידעו שבן קודם לבת, והא עדיין לא נאמר "וכל בת יורשת נחלה", ואם כן אפשר לומר כדפרין רב פפא לעיל (ק"א) "איכא בן ובת, לא האי לירות ולא האי לירות"? ועוד, שאם ידעו פרשת נחלות, מדוע הוצרכו לדבר מכח פרשת יבמין?

ותרצו: שידעו פרשת נחלות מ"והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם", ומשמע, דוקא בנים ולא בנות.

ובאופן אחר בארו התוספות: "אילו היה לו בן לא דיברנו", כלומר, דא לא היה להם מקום לפתוח מפרשת יבמין. שהרי אין אימן מתיבמת מחמת הבן.

166. ואפילו אם אין הרב חולק כבוד לתלמיד, אם הוא מתכבד במה שאחרים חולקין לתלמידו כבוד, פסק רבינו שמחה שחולקין לו כבוד לתלמיד במקום רבו. הגהות מיימוניות (הלכות תלמוד תורה פרק ה ס"ק כ).

167. יש לבאר, מה השייכות בין הדברים, והלא יבום תלוי ב"זרע", ואף בת נחשת כ"זרע", ואילו ירושה שייכת לבן?

ומבאר ראש ישיבת כנסת חזקיהו, הגרד"י מן שליט"א, בספרו "די באר" על התורה: שלא באו לבקש ירושה מדין "יורש", אלא רק רצו להוכיח שלא התבטל מאביהם שם "מוריש" כשמת בלא זרע. דעדיין יש לו זרע. וזו ראייתן מפרשת יבום, שאם יש לו בנות עדיין שמו קיים. ויש לו כח הורשה. עיין שם שהאריך בזה.

מחוק את המילה "בת" מהגיסא שבידך.

ברם, **אביי אמר**: אין לשנות הגירסא, והכי פירושא, **אפילו היה בת לבן לא דברנו**. כדאמרינן לעיל, שאין הבת יורשת עם בת הבן.

צדקניות הן, שאף על פי שהותר להן להנשא למי שתחפוצנה⁽¹⁶⁹⁾, מכל מקום **לא נישאו אלא להגון להן**. דהיינו ממשפחת אביהן. כדכתיב, "ותהיינה... לבני דודיהן לנשים".

תני רבי אליעזר בן יעקב, מתוך שהיו מצפות להגון להן, **אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחותה מארבעים שנה**⁽¹⁷⁰⁾.

ומקשה הגמרא: **איני, והא אמר רב חסדא, ניסת פחותה מבית עשרים, וילדת עד ששים, בת עשרים, וילדת עד ארבעים, בת ארבעים, שוב אינה יולדת**. ואם כן, כיצד המתינו זמן רב כל כך, שלא תוכלנה ללדת עוד, וכן, מי הסכים לשאתן כשאין יכולות ללדת?

אלא, מתוך שצדקניות הן, ובטוחות

בצידקתן שיעשה להן נס, לא חששו להמתין להגון להן אפילו לאחר גיל ארבעים. ונעשה להן נס כיוכבד.

והיכן נעשה ליוכבד נס?

דכתיב בעמרם אבי משה, שחזר ונשא את יוכבד, **"וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי"**.

ודרשינן: **אפשר היתה בת מאה ושלושים קכ-א שנה, וקרא לה "בת"?** היה לו לומר, "אשה מבית לוי"?

ומנלן שהיתה בת מאה ושלושים שנה?

דאמר רבי חמא בר חנינא, זו יוכבד שהורתה בדרך, ונולדה בין החומות, **דכתיב, "אשר ילדה אותה ללוי במצרים"**,

דהיינו, **לידתה היתה במצרים, והורתה שלא במצרים**.

ואם כן, הרי גלות מצרים היתה מאתים ועשר שנים⁽¹⁷¹⁾, ומשה היה ביציאת מצרים

169. כדכתיב: "לטוב בעיניהן תהיינה לנשים", אך עיצה טובה השיאן הכתוב ש"למשפחת מטה אביהן תהיינה לנשים". רשב"ם.

170. מבארים התוספות, שסבר כמאן דאמר (שבת צו ב) "צלפחד היינו מקושש", ומעשה המקושש היה בתחילת הארבעים שנה שהיו במדבר,

כמבואר במדרש, שהיתה כוונתו לשם שמים, שהיו ישראל אומרים, כיון שנגזר עליהם שלא להכנס לארץ, שוב אינם מחוייבים במצות, עמד וחילל שבת, כדי שיהרג.

ואילו בנותיו לא נישאו עד סוף הארבעים

שנה, כדמוכחי קראי. הרי, שלא היו פחותות מגיל ארבעים כשנישאו.

171. בסדר עולם יליף מקרא, מהם ה"ארבע מאות שנה" של הגלות:

נאמר לאברהם בברית בין הבתרים "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם". ודרשינן: איזה "זרע"? זה יצחק. שנאמר "כי ביצחק יקרא לך זרע".

ביצחק הוא אומר "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם", ויעקב אבינו אמר לפרעה "ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה".

הרי ששים שנה דיצחק, ומאה ושלושים

בן שמונים שנה. נמצא, שאמו, היתה בשעת לידתו בת מאה ושלשים שנה.

ואמאי קרו לה "בת"?

אמר רב יהודה בר זבידא, מלמד שנולדו בה סימני נערות, נתעך הבשר, נתפשטו הקמטין, וחזר חיופי למקומו.

ומקשה הגמרא: מדוע כתיב בה "ויקח את בת לוי", ומשמע, שלקח אשה חדשה, והרי כבר היתה אשתו, אלא שגירשה מפני גזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", והחזירה מפני מרים שנתנבאה לו שעתיד לצאת ממנו בן שיושיע את ישראל⁽¹⁷²⁾. ואם כן, "ויחזור" מיבעי ליה?

אמר רב יהודה בר זבידא: מלמד שעשה לה מעשה לקוחין: הושיבה באפריון, ואהרן ומרים משוררים לפניו, מתוך שמחה על שעתיד משה רבינו לצאת ממנה, ומלאכי שרת אומרים אם הבנים שמחה.

הגמרא חוזרת לבאר פרשת בנות צלפחד.

וקשיא לן, מדוע כשבאו לפני משה מנאן הכתוב באופן הבא, "מחלה, נועה, חגלה, מלכה ותרצה", ואילו כשנשאו נכתבו בסדר

אחר, "מחלה תרצה חגלה ומלכה ונועה"?

ומתרצת הגמרא: להלן, כשנשאו לבני דודיהן, מנאן הכתוב דרך גדולתן. דמסתבר שנשאו לפי סדר לידתן. שהרי אין הדרך להשיא את הצעירה לפני הבכירה.

וכאן, שבאו לפני משה, נמנו דרך חכמתן.

ותרוך זה מסייעא ליה לדברי רבי אמר.

דאמר רבי אמר: בשיבה, [בין כשיושבים לדין, ובין בשאר ישיבות של תורה] הלך אחר חכמה. ומושיבים את החכם לפני הזקן.

אך במסיבה של משה, או בנישואין, הלך אחר זקנה.

אמר רב אשי: והוא דמפליג בחכמה, והוא דמפליג בזקנה.

כלומר, אין מקדימין את החכם לזקן בשיבה, אלא אם היה החכם מופלג בכחמה מן הזקן.

וכן אין מקדימין את הזקן לחכם המופלג בבית המשה, אלא אם היה זקן מופלג ממנו בזקנה⁽¹⁷³⁾.

ארבע מאות שנה?

אלא, כל זמן שזרעך ב"ארץ לא להם", ארבע מאות שנה. אך העיני בפועל היה רק מאתים ועשר שנים. רשב"ם.

172. כמבואר בסוטה (יב ב).

173. היינו, זקן מאד, אז חולקין לו כבוד בבית המשה יותר מן החכם, ואע"ג דמופלג ההוא חכם בחכמה. וכגון, שהזקן חכם קצת.

דיעקב, הרי מאה ותשעים. ומאתים ועשר שנה עמדו במצרים, הרי ארבע מאות שנה שנאמרו לאברהם.

ואי אפשר לומר שהיו במצרים ארבע מאות שנה, שהרי קהת מיורדי מצרים היה כדכתיב ובני לוי גרשון קהת ומררי, ושני חיי קהת שלש ושלשים ומאת שנה, ושני חיי עמרם בנו שבע ושלשים ומאת שנה, ושמונים שנה של משה, הרי לכל היותר שלש מאות וחמשים.

אם כן מה תלמוד לומר "ועבדום וענו אותם

הגמרא מיישבת את סתירת הפסוקים באופן אחר,

תנא דבי רבי ישמעאל: בנות צלפחד שקולות היו. שנאמר "ותהינה", ודרשינן, הויה אחת לכולן. ולכן פעמים הקדים זו לזו, ופעמים איפכא.

אמר רב יהודה אמר שמואל: בנות צלפחד הותרו להנשא לכל השבטים.

שנאמר, "לטוב בעיניהם תהינה לנשים".

אלא מה אני מקיים "אך למשפחת מטה אביהם תהינה לנשים"?

עצה טובה השיאן הכתוב, שלא ינשאו אלא לחגון להן.

ומקשה הגמרא: מותיב רבה, שנינו

בבביתא: נאמר בתורה (ויקרא כב,ג), "אמור אליהם", לאותן העומדים על הר סיני, "לדורותיכם", אלו דורות הבאים.

דורשת הבביתא: אם נאמר אבות, למה נאמר בנים, ואם נאמר בנים, למה נאמר אבות?

מפני שיש באבות מה שאין בבנים, ויש בבנים מה שאין באבות.

באבות הוא אומר (במדבר לו,ח), "וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה, למען ירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו", ודין זה אינו שייך בבנים, שהותרו השבטים להנשא זה לזה. כמו שיבואר לקמן.

והרבה מצות נצטוו בנים שלא נצטוו אבות, דהיינו מצוות התלויות בארץ, הא

סק"א, בשם מהרש"ל והפרישה, שעל כל פנים צריך שהזקן יהיה גם חכם קצת].

וראיתו, מדאמר רב אשי — "והוא דמופלג בחכמה, והוא דמופלג בזקנה", משמע, דהיכא דהוה תרוייהו מופלגין, הולכים בישיבה אחר החכם ובמסיבה אחר הזקן.

מכלל, דהיכא דלא הוה תרוייהו מופלגין, לא האי ולא האי, הולכין בכל מקום אחד מהן. ומדלא פירש, איכא למימר דמסתמא הולכין אחר הזקן. דבשביל שהבחור חכם קצת יותר ממנו אין לנו לבייש את הזקן.

והחכם אינו בוש בכך, מאחר שזקן ממנו, יודע הוא שבשביל זקנתו חולקין לו כבוד.

והר"ן כתב, שיש חולקים, וסוברים שבמקום שאין אחד מהם מופלג, הוה כאילו שניהם מופלגים, ובישיבה הלך אחר החכמה, ובמסיבה הלך אחר הזקנה.

אבל אם אינו מופלג בזקנה, החכם שהוא מופלג קודם לכבודו.

אם כן, עולה מסוגיין: דחכם מופלג, וזקן מופלג שאינו חכם כל כך: בישיבה, הלך אחר חכמה, להושיב החכם בראש, ולדבר תחלה. במסיבה, הלך אחר זקנה.

והיכא דחכם הוה מופלג בחכמה, והזקן אינו מופלג בזקנה, בכל מקום הלך אחר חכמה, אפילו במסיבה.

והיכא דהזקן הוה מופלג בזקנה, והחכם אינו מופלג בחכמה, בכל מקום הלך אחר זקנה, ואפילו בישיבה.

הואיל והזקן חכם קצת, אע"פ שהבחור חכם יותר ממנו.

וכתב הרשב"ם, דהיכא דלא מופלג, לא האי בחכמה, ולא האי בזקנה, נראה בעיני דבכל מקום הלך אחר זקנה. [ועיין ש"ך יו"ד רמד

פסוק ז') "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם, חוקת עולם תהיה זאת להם לדורותם". ולכן נוהג לדורות.

עוד מקשינן: "זה הדבר" דראשי קכ-ב המטות⁽¹⁷⁵⁾, הכי נמי דלא יהא נוהג אלא בדור זה?

אמר ליה: ההוא יליף "זה זה", מהתם. דהיינו משחוטי חוץ, וכשם ששחוטי חוץ נוהגים לדורות, הכא מי פרשת נדרים נוהגת לדורות.

ומקשה הגמרא: אם כן, האי "וכל בת יורשת נחלה..." נמי ליליף "זה זה" מהתם, ונלמד מכאן אף לדורות?

ומתרצת הגמרא: האי מאי, בשלמא התם [בשחוטי חוץ ובנדרים] איצטריך למכתב "זה הדבר" לצורך גזירה שוה אחרת, [המובאת להלן], לכן דרשינן נמי גזירה שוה לומר שנוהגים לדורות, אבל הכא [הסבת נחלה] למאי איצטריך למכתב "זה הדבר"?

ואם תאמר, שנאמר "זה הדבר" להך גזירה שוה גופא, לומר לך שדין זה נוהג לדורות,

אין לומר כך! דאם רצה לומר שנוהג לדורות, אינו צריך גזירה שוה, אלא לשתוק קרא מיניה, וממילא אנא ידענא דלדורות הוא.

ואם כן, ודאי מדאמרין בהסבת נחלה "זה

מפני שיש באבות שאין בבנים, ויש בבנים מה שאין באבות, הוצרך לומר אבות, הוצרך לומר בנים. עד כאן הברייתא.

מדייק רבה: קתני מיהת, "באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה", כלומר, שאסור לאשה משבט אחד להנשא לשבט אחר?

ומתרצת הגמרא: הוא מוטיב לה והוא מפרק לה, [הוא הקשה והוא תירץ], לבר מבנות צלפחד. ולהן הותר להנשא אף לבני שבט אחר.

הגמרא חוזרת לבאר את הברייתא שהובאה בדברי רבה:

אמר מר, "באבות הוא אומר וכל בת יורשת נחלה".

באבות אין, בבנים לא. כלומר, בבנים לא נאמר האיסור להנשא בין השבטים.

ומקשה הגמרא: מאי משמע? מגלן שפסוק זה לא נאמר לדורות?

אמר רבא אמר קרא, "זה הדבר".

ודרשינן: דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.

אמר ליה רבה זוטרי לרב אשי: אלא מעתה, "זה הדבר" דשחוטי חוץ⁽¹⁷⁴⁾, הכי נמי דלא יהא נוהג אלא בדור זה?

ומתרצת הגמרא: שאני התם דכתיב (שם

קרבן לה' לפני משכן ה' דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא מקרב עמו:".

175. במדבר (ל"ב, ושם), "וידבר משה אל

174. ויקרא (י"ז, ג), "...זה הדבר אשר צויה ה' לאמר: איש איש מבני ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה, או אשר ישחט מחוץ למחנה: ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב

הדבר", אתא לאשמועינן שדין זה אינו נוהג לדורות.

חזרת הגמרא לבאר, מאי גזירה שוה? איזו גזירה שוה נוספת למדנו בפרשת נדרים ובשחוט חוץ?

דתניא בברייתא: "נאמר כאן בפרשת נדרים "זה הדבר", ונאמר להלן, בשחוט חוץ, "זה הדבר" (176), מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל, אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל.

ומה כאן ראשי המטות, אף להלן ראשי המטות". עד כאן הברייתא.

ומבאר הגמרא:

אמר ר' מר, "מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל אף כאן אהרן ובניו וכל ישראל", למאי הלכתא? איזה צורך יש שיהיו אהרן ובניו וכל ישראל בהפרת נדרים?

אמר רב אחא בר יעקב: לומר, שאין צריך בהפרת נדרים בית דין מומחין, אלא סגי בשלשה הדיוטות.

ודרשינן מדכתיב "אהרן ובניו וכל ישראל", לומר לך ששקולין כל ישראל, ואפילו הדיוטות, להתיר נדרים כאהרן ובניו (177).

ומקשה הגמרא: והא "ראשי המטות" כתיב ביה בהפרת נדרים, ומשמע מומחין?

ומתרצת הגמרא: כדאמר רב חסדא אמר רבי יוחנן לקמן בשמעתין, שאם בא להתיר הנדר ביחיד, עליו להיות מומחה. כלומר, רב מובהק הבקי בגמרא.

הכא נמי יש להעמיד, ביחיד מומחה. אבל בשלשה, סגי בהדיוטות.

הגמרא ממשיכה לבאר את המשך הברייתא:

"ומה כאן ראשי המטות, אף להלן ראשי המטות", למאי הלכתא? לאיזה צורך בעינן "ראשי המטות" בשחוט חוץ?

אמר רב ששת: לומר שיש שאלה בהקדש כבנדרים.

ואם שחט הקדש בחוץ, ואחר כך הלך אצל חכם להתיר לו את ההקדש, ומצא לו החכם פתח של חרטה, ועקר את ההקדש מעיקרו, ועשאו כהקדש בטעות, איגלאי מילתא למפרע שלא היה הקדש מעולם, ופטור מכרת.

ולבית שמאי דאמרי אין שאלה מועילה להתיר בהקדש, דתנן, "בית שמאי אומרים: הקדש טעות הקדש, וכל שכן כשלא הוקדש

ראשי המטות לבני ישראל לאמר זה הדבר אשר ציוה ה': איש כי ידור נדר..."

176. ויקרא (יז ב) "דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם זה הדבר אשר צוה ה' לאמר".

177. צריך באור, מנלן שצריך שלשה הדיוטות,

שמה יספיק אחד?

הרשב"ם כתב, שלאסור נדר לא סגי בפחות משלשה, ולא הביא מקור לדבריו. ומבאר הרש"ש, דיליף מ"כל בני ישראל", שאין "כל" פחות משלשה. כמבואר בתוספות (כתובות ח א ד"ה שהכל בסופו).

ובתוספות הביא פירוש ריב"ם, דמדכתיב "ראשי המטות", משמע שנים, וכיון שאין בי"ד

בטעות, אלא בא להשאל עליו. ובית הלל אומרים: אינו הקדש", האי "זה וזה" מאי עבדי ליה?

כלומר, כיון שלשיטתם ליכא גזירה שוה כלל, ד"אין גזירה שווה למחצה", אם כן "זה הדבר" שנאמר בשחוטאי חוץ, ובפרשת נדרים, לשם מה נכתבו?

ומתרת הגמרא: "זה הדבר" דשחוטאי חוץ, מיבעי ליה על השוחט, ללמדנו, שרק הוא חייב אם שחט בחוץ. ואינו חייב כרת על המולק עוף בחוץ.

"זה הדבר" דראשי המטות, מיבעי ליה לומר, דחכם מתיר ואין בעל מתיר⁽¹⁷⁸⁾. בעל מפר ואין חכם מפר⁽¹⁷⁹⁾.

עוד מקשינן: ולבית שמאי דלית להו גזרה שוה, הפרת נדרים בשלשה הדיוטות מנא להו?

ומתרת הגמרא: נפקא להו מדרגא נאמרי: נאמר בתורה: (ויקרא כג, מד) "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל".

רבי יוסי חגלילי אומר: מועדי ה' נאמרו, קכא-א שבת בראשית לא נאמרה.

בן עזאי אומר: מועדי ה' נאמרו, הפרת נדרים לא נאמרה. עד כאן הברייתא. וכולה תתבאר להלן.

רבי יוסי בר נתן, גמיר לה להא מתניתא [למד ברייתא זו], ולא ידע ליה לפרושה.

אזל בתריה [הלך אחרין] דרב ששת לנהרדעא, ולא אשכחיה [לא מצאו]. אזל בתריה למחוזא, אשכחיה.

אמר ליה רבי יוסי לרב ששת: מאי "מועדי ה' נאמרו שבת בראשית לא נאמרה"?

אמר ליה: כונת הברייתא לומר: רק מועדי ה' צריכין קידוש בית דין⁽¹⁸⁰⁾, אך שבת

אי נמי, גם בית הלל למדו דין זה מ"זה הדבר", ובכל זאת דרשו גם גזירה שוה, שבמקום שאין לגזירה שוה שום פירכא, אפשר לדרוש אפילו אם הפסוק אינו מופנה.

179. וטעם יש לדבר, לפי שהחכם אינו מתיר ביום שמעו, כמו בעל המפר בלא טענה, אלא על ידי שמרצא לו חרטה ועקר את הנדר מעיקרו.

הלכך לא שייך ביה לשון "הפרה" אלא לשון "התרה", שהתיר לו איסור ע"י הוראה וטענה גמורה.

אבל בעל, מיפר לאשתו ביום שמעו בלא חרטה, מגזירת הכתוב. וכל דבר קיום הנעקר ומתבטל בלא טעם קרוי הפרה. רשב"ם.

180. כלומר, כיון שבית דין היו מקדשים את

שקול, מוסיפים עליהם עוד אחד. והקשה עליו, דאדרבה מ"ראשי המטות" דרשינן יחיד מומחה, והיכי נדרוש מיניה דבעינן שלשה?

ולכן פרשו: דבלא קרא ידעינן. דהא מדבעינן יחיד מומחה, אם כן בהדיוטות לא סגי בחד ובעינן שנים, וכיון שאין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד.

178. ולבית הלל נפקא לן מסברא. רשב"ם. ובתוספות הקשו, הרי רבי יוחנן בנדרים (עז ב) הביא פסוק זה כדי להוכיח שחכם מתיר ואין בעל מתיר, וכי רבי יוחנן סבר כבית שמאי? ותוצו, שאף רבי יוחנן למד דין זה מסברא, ורק הביא ראיה מהברייתא שאם התיר, לא אמר ולא כלום.

בראשית כלומר, כל שבת (181), אינה צריכה קידוש בית דין.

והוצרך להשמיענו דין זה: דפלקא דעתך אמינא הואיל וכתביכי שבת בראשית גבי מועדות (182), אף היא תיבעי קידוש בית דין כמועדות, קא משמע לן שאין יום השבת תלוי בקידוש בי"ד. ולעולם יום השביעי שבת הוא.

עוד שאלו רב יוסי: מאי "מועדי ה' נאמרו, הפרת נדרים לא נאמרה"?

אמר לו: כונת הברייתא לומר, רק מועדי ה' כלומר קידוש החודש על פי הראיה, צריכין מומחין, אך הפרת נדרים אינה צריכה מומחין. אלא סגי בשלשה הדיוטות.

ומכאן למדו בית שמאי שאין צריך בהפרת נדרים בי"ד מומחים, אלא סגי בשלשה הדיוטות.

ומקשה הגמרא: והא בפרשת נדרים "ראשי

המוטות", כתיב, ומשמע מומחין?

אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: הפסוק בא ללמדינו שאם רצה להתיר את הנדר ביחיד, יכול להתירו אילו היה מומחה.

אמנם, בקידוש החודש, לא סגי ביחיד, אפילו מומחה כמשה רבינו, עד שיהיו שלשה מומחין.

הגמרא חוזרת לדון הא ד"הותרו השבטים להנשא זה לזה":

תנן התם: אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל בחמשה עשר באב (183) וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, ואפילו אם היו לה בגדים משלה, היתה שואלת מחברתה, כדי שלא לבייש את מי שאין לו..

והוינן בה: בשלמא יום הכפורים, יום פליחה ומחילה, יום שנתנו בו לוחות אחרונות (184), ומובן מדוע לא היו לישראל ימים טובים

ימי בראשית. דבשבת ראשונה כתיב, "ויקדש אותו". רשב"ם.

182. ויקרא (כג-ב, ג), "... מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי: ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון..."

183. ולענין טו באב בזמן הזה, בבית יוסף (או"ח קלא) בשם הרוקח כתב: שבט"ו באב אומרים תחנון, כיון שבטלה מגילת תענית. ע"כ. ועכשיו נהגו העולם שלא ליפול על פניהם בו.

184. כדתינא בסדר עולם: משה עלה בששה בסיון לקבל את הלוחות הראשונות, וירד בי"ד בתמוז, דהיינו בסוף ארבעים יום, עלה ביח'

החודש על פי הראיה, נמצא שזמני המועדים נקבעים על פיהם.

אך כל שבת אינה צריכה קידוש בי"ד, שיקדשו את יום ראשון להיות השביעי שלו שבת. רשב"ם.

אך רבינו חננאל כתב, מועדי ה' צריכים קידוש בי"ד כי משה רבינו קדשם, שנאמר "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", ודיבור זה הוא קידוש המועדות מפי משה. ושמינין מינה שהמועדים צריכים קידוש בי"ד לקבעם ולומר, המועד ביום זה המקודש. עכ"ד.

181. קריליה שבת בראשית, כיון שכל המועדות נקראו אף הם "שבת שבתון", הלכך קרי לשבת "שבת בראשית", לפי שמקודשת ובאה מששת

כמותו.

מאי דרוש? כלומר, היכן מצאו פתח להתיר השבועה שנשבעו אבותיהם?

אלא חמשה עשר באב מאי היא?

אלא דרשו, "ממנו" ולא מבנינו.

רב דימי בר יוסף אמר רב נחמן: יום שכלו בו מתי מדבר⁽¹⁸⁶⁾.

אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהותרו שבטים לבא זה בזה⁽¹⁸⁵⁾. שבאותו יום כלה דור באי הארץ שנאסרה עליהם הסבת הנחלה משבט לשבט, והותרו להנשא למי שיחפצו.

מאי דרוש? מהיכן דרשו להתיר?

מדכתיב, "זה הדבר", ודרשינן, דבר זה לא יהא נוחג אלא בדור זה. כדלעיל.

רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: יום שהותר שבט בנימן לבא בקהל.

דאמר מר, עד שלא כלו מתי מדבר לא היה קכא-ב דיבור עם משה פה אל פה כבתחילה, אלא אם הוזקק לדבר היה מדבר על ידי מלאך, או באורים ותומים.

שנאמר, "ויחי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם", וסמיך ליה, "וידבר ה' אלי לאמר", אלי היה הדיבור⁽¹⁸⁷⁾.

עולא אמר: יום שביטל בו הושע בן אלה פדרסאות [שומרים] שהושיב ירבעם על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל.

דכתיב, "ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר, איש ממנו לא יתן בתו לבנימן לאשה". ובחמשה עשר באב כלה אותו דור שנשבע שלא יתנו מבנותיהם לבני בנימין.

ט"ו באב, אמרו, ביטל הקב"ה אותה גזירה קשה מעלינו. ועשו משתה ושמחה ויו"ט. ובתוספות הרבו להקשות על מדרש זה, ופרשוהו — שלא מתו כל אותם הראויים למות בשנה האחרונה, אלא ריחם עליהם הקב"ה, ונשתיירו מהם כחמשה עשר אלף איש. [אי נמי, בתחילה נגזר למות גם על בני עשרים בצמצום, ולבסוף ריחם עליהם הקב"ה ולא מתו אלא אותם שהיו בשעת הגזירה לכל הפחות בני עשרים וחודש]. ולכן לא נתיחד הדיבור עד השנה הבאה, כיון שהיו בצער כל אותה שנה, שחששו שמא ימותו.

187. דמצי למכתב, "ויאמר ה' אלי", כדכתיב לעיל מיניה. אי נמי מדסמיך ל"ויחי כאשר תמו", משמע שהיה אז דיבור מיוחד. רשב"ם.

בתמוז לבקש רחמים אחר חטא העגל, וירד בכח' אב, ופסל את הלוחות השניים, וחזר ועלה בכט' אב ועמד בהר עוד ארבעים יום, ובי' בתשרי הוא יום הכיפורים, נתרצה המקום בשמחה לישראל, ואותו היום ירד משה והלוחות בידו.

185. הכי קים להו לחכמים שכלו באי הארץ באותו יום. רשב"ם.

186. הרשב"ם הביא בשם מדרש איכה: בכל ערב תשעה באב היו יוצאין לחפור קברים, וישנים בהם, ולמחרת בבקר היו נמצאים כחמשה עשר אלף מהם מתים. כך במשך ארבעים שנה. ובשנה האחרונה עשו כך, ולא מת אף אחד, אמרו, שמא טעינו בחשבון, והמתינו עד אמצע החודש, שהתמלא הירח, כיון שהגיע

רב מתנה אמר: יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה.

דאמר רב מתנה: אותו היום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו כיבנה לומר ברכת הטוב והמטיב בברכת המזון.

הטוב, שלא הסריחו.

והמטיב, שנתנו לקבורה.

ולכן שמחו באותו היום, על שזכו לקבורה ולא הסריחו.

רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: יום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה. כדלהלן, והיו שמחים על שהשלימו מצוה חשובה זו⁽¹⁸⁸⁾.

הגמרא מביאה את המקור לכך שהיו פוסקים לכרות עצים למערכה בטו' באב:

תניא: רבי אליעזר הגדול אומר, כיון שהגיע חמשה עשר באב, תשש כחה של חמה⁽¹⁸⁹⁾, ושוב אינה מיבשת את העצים כל צרכם, ונשאר בהם לחלוחית המעלה עשן, ותולעים, ולכן לא היו כורתין עצים למערכה.

אמר רב מנשה, וקרו ליה "יום תבר מגל". כלומר, יום שבירת הקרדומות. שאין בהם עוד צורך לחטוב עצים.

מכאן ואילך, כיון שהיום הולך ומתקצר, מאן דמוסיף על לימודו בלילה, יוסיף להאריך ימים.

ומי שאינו מוסיף, יסיף.

מאי יסיף?

תני רב יוסף, תקבריה אמה. כלומר, ימות בחצי ימיו ר"ל.

תנו רבנן⁽¹⁹⁰⁾: שבעה אנשים קפלו [כלומר הקיפו] את כל העולם כולו: מתושלח ראה את אדם הראשון.

שם ראה את מתושלח.

יעקב ראה את שם.

עמרם אבי משה ראה את יעקב.

אחיה השילוני ראה את עמרם.

אליהו ראה את אחיה השילוני.

ועדיין קיים. נמצא, ששבעת האנשים הללו הקיפו את העולם מתחילתו ועד סופו.

ומקשה הגמרא: וכי אחיה השילוני ראה את עמרם?

189. צריך באור: איך תלוי כח החמה בחדשים שלנו שהם חדשי לבנה?

ושמא יש לומר, דרוב הפעמים הוא בט"ו באב, וקבעו זמן שוה לכל השנים על פי הרוב. קובץ שעורים (שסט').

190. משום דמייירי ביהושע וכלב לקמיה, נקט לברייתא זו כאן.

188. רשב"ם. וברבינו גרשום כתב, שהיו שמחים משום שמכאן ואילך יעסקו רק בתורה ולא יפסיקו מתלמודם למצות עשה.

ומוכח מדבריו, שעדיף ללמוד תורה, מאשר לעסוק במצוה עוברת. אע"ג שכל מצות עשה דוחה לימוד תורה. ועיין בענין זה בט"ז (יו"ד רנא, ו).

שנולד במדבר, ולא היה משבט לוי?

אלא אמר רב אחא בר יעקב, לא נגזרה גזירה לא על פחות מבין עשרים ולא על יתר מבין ששים.

לא על פחות מבין עשרים, דכתיב "מבין עשרים שנה ומעלה".

ולא על יתר מבין ששים, גמר "ומעלה" הנאמר כאן, מ"ומעלה" הנאמר בערכין.

מה להלן יתר מבין ששים כפחות מבין כ', אף כאן יתר מבין ששים כפחות מבין עשרים.

הגמרא חוזרת לדון כיצד נתחלקה הארץ:

איבעיא להו, [הסתפקו בני הישיבה]: האם ארץ ישראל לשבטים **איפלוג**, כלומר, התחלקה ליב' חלקים שוים, ואח"כ כל שבט ושבט חילק את נחלתו לפי אנשיו, או דלמא לפי קרקע גברי **איפלוג**, והיו כולם שוים בחלוקה (191)?

ופשטינן: **תא שמע** הרי נאמר בתורה קכב-א (במדבר כו, גו) "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט".

כלומר, כל השבטים נוטלים חלק בשוה, בין שבט שיש בו מעט אנשים, ובין רב אוכלוסין. ונמצאו חלקי בני שבט הקטן מרובין משל הגדול.

ועוד **תניא** בברייתא בהדיא, שארץ ישראל נתחלקה לפי שבטים, "עתידיה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, [לקמן

והא כתיב ביוצאי מצרים, "ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון" ואחיה השילוני היה מיוצאי מצרים?

אמר רב המנונא: לא נגזרה גזירה על שבטו של לוי.

דכתיב, "במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבין עשרים שנה ומעלה".

מי שפקודיו מבין עשרים. יצא שבטו של לוי שפקודיו מבין שלשים.

ומקשה הגמרא: וכי משאר שבטים לא עייל [האם לא נכנסו לארץ אנשים נוספים משאר השבטים מלבד יהושע וכלב]??

והתניא, **יאיר בן מנשה**, ומכיר בן מנשה, נולדו בימי יעקב, ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ.

שנאמר, "ויכו מהם אנשי העי כשלשים ושישה איש".

ותניא, שלשים ושישה ממש דברי רבי יהודה.

אמר לו רבי נחמיה: וכי נאמר "שלשים ושישה"? וחלא לא נאמר אלא "כשלשים ושישה"?

אלא זה **יאיר בן מנשה** ששקול כרובה של סנהדרין.

נמצא שיאיר בן מנשה נכנס לארץ אע"פ

191. וקשה אם כן מאי נפקא מינא בהא ד"אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לוי"? ועיין קובץ שיעורים (שסט').

אי נמי, משום דאיירי לעיל דמוסיף יסיף, ובא להודיענו שאלו שבעה, מתוך שצדיקים היו ועסקו בתורה חיו כל כך. רשב"ם.

יבואר].

שבתחלה כשבאו לארץ, לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים⁽¹⁹²⁾,

ולא נתחלקה אלא בכסף, שנאמר בין רב למעט".

מבאר הגמרא, מאי בכסף?

אמר רבי יהודה, סאה ביהודה שוה חמש סאין בגליל, ולכן מי שנטל סאה ביהודה היה משלם את ההפרש למי שעלתה בידו בגליל⁽¹⁹³⁾.

ממשיכה הברייתא: "ולא נתחלקה אלא בגורל, שנאמר 'אך בגורל'".

ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר "על פי הגורל", ולשון "על פי", משמע ברוח הקדש על ידי אורים ותומים.

הא כיצד? אם אורים ותומים למה גורל, ואם גורל למה אורים ותומים, ושמא מכחישים זה את זה⁽¹⁹⁴⁾?

אלא, אלעזר מלובש אורים ותומים, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי [ארגז] וכו' יב' פתקים⁽¹⁹⁵⁾ ועליהם רשומים שמות של שבטים, וקלפי וכו' שמות של תחומין [יב' חלקי ארץ ישראל] מונחין לפניו, והיה מכויין ברוח הקדש ואומר, "זבולן עולה תחום עכו עולה עמו"⁽¹⁹⁶⁾,

טרף בקלפי של שבטים, ועלה בידו זבולן, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו.

וחוזר ומכויין ברוח הקדש, ואומר, "נפתלי עולה ותחום גינוסר עולה עמו".

טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום גינוסר.

194. משמע ליה, שהגורל היה לפני האורים ותומים, ללא רוח הקודש, ולכן הקשה שמא יכחישו זה את זה.

אמנם למסקנא, אף הגורל עצמו היה ברוח הקודש, כמבואר שהקלפי של הגורל היה לפניו בשעה שהיה מכויין ברוח הקדש. מהרש"א.

195. רשב"ם. והקשה עליו הרש"ש, הרי ראובן גד, וחצי שבט מנשה כבר נטלו את חלקם בעבר הירדן, ואם כן, לא היו בחלוקת הארץ כ אם עשרה שבטים? עיין שם.

196. לאו עכו ממש, שהרי עכו היתה בנחלת שבט אשר, אלא תחום שלצד עכו. תוספות.

192. לוי לא נטל חלק בארץ, אלא כל שבט ושבט נתנו לו ערים לשבת בהן, להיות ערי מקלט, ומאידך משנה ואפריםנטלו שני חלקים, כדכתיב, "מנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי". רשב"ם.

193. הגמרא הבינה בתחילה, מי שהגיע לידי חלק יפה היה נותן דמים למי שקיבל חלק כחוש. וזהו שאמר הכתוב, "בין רב למעט", לומר שצריך לדקדק ולהוסיף דמים מהרב למעט. שהזיבורית נקראת מעט, והעזידית נקראת רב. ולמסקנא, מדובר בקרקעות שוות, אלא מי שקיבל קרקע ביהודה מעלה דמים למי שקיבל בגליל, לפי שיהודה קרובה לירושלים והגליל רחוק ממנה.

וכן כל שבט ושבט (197).

ולא כחלוקה של עולם הזה, חלוקה של עולם הבא. [כלומר, חלוקת הארץ בימות המשיח, בזמן בית המקדש השלישי].

העולם הזה, אדם יש לו שדה לבן [תבואה], אין לו שדה פרדם. שדה פרדם, אין לו שדה לבן (198).

לעולם הבא, אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק.

שנאמר, "שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד". כלומר, כולם יהיו שוים בחלקיהם, ומה שיש לזה יש לזה.

וכן לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מחלק להן בעצמו. שנאמר, "ואלה מחלקותם נאם ה'". דהיינו, הקב"ה עצמו יאמר לכל אחד ואחד מהו חלקו (199). עד כאן הברייתא.

על כל פנים, קתני מיהת, "שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים", שמע מינה לשבטים איפולוג.

ומסקינן: אכן שמע מינה (200).

שנינו בברייתא לעיל: אמר מר "עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלושה עשר שבטים".

ומקשה הגמרא: איך למאן? מי יטול את

199. נראה הטעם הא דבימי יהושע לא נתחלקה אלא על פי גורל, דכבר אמרו (ברכות ז"א) דדיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר, ולכן חלוקת הארץ, כיון דעיקר הנתינה היה על תנאי, דכתיב (תהלים קה מד, מה) "ויתן להם ארצות גויים... בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו", וכאשר חטאו נלקח מידם. לכן לא היתה יכולה להיות חלוקת הרץ על ידי הקב"ה בעצמו כביכול.

אבל לעתיד לבא, דכתיב, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי", אזי תהיה החלוקה על ידי הקב"ה בעצמו, ויהיה בנין עד. עיני שמואל.

200. עיין רש"י על התורה (בראשית מח, ו), "ומולדתך... ואף על פי שנחלקה הארץ למנין גולגלותם כדכתיב, לרב תרבה נחלתו, וכל איש ואיש נטל בשוה, חוץ מן הבכורים, מכל מקום...".

וצריך עיון, שהרי מסקנת הגמרא דלשבטים נחלקה הארץ, ולא לפי גולגלותם? וכן הקשה עליו הרמב"ן והחזקוני שם. ועיין מהרש"א.

אכן רבינו תם גרס, "אשר עולה, תחום עכו עולה עמו". תוספי הרא"ש.

197. והיה עושה כן, כדי שלא ילעזרו על הגורל, לכן היה מכוין ברוח הקודש מה שיעלה בגורל קודם שיוציאו. ריטב"א.

198. הקשו התוספות, הלא מבואר בגמרא במסכת בבא קמא (פא"ב) שאף בחלוקה הראשונה, אין לך מישראל שאין לו חלק בהר ובשפלה ובנגב?

ותרצו, שם גרסינן "אין לך שבט מישראל", אבל כאן גרסינן, "אין לך אדם מישראל", כלומר, לעתיד לבא כל אדם ואדם יטול חלק מכלסוגי הקרקע. משא"כ בחלוקה הראשונה מי שנטל בהר לא נטל בעמק. אמנם באופן כללי, כל שבט קיבל נחלה מכל סוגי הקרקעות.

אי נמי, בעולם הזה, לא נטלו בשוה מכל סוג, אלא מעט מזה והרבה מזה, ולהיפך. אך לעולם הבא, יש לו מן הכל שיעור שוה.

החלק השלשה עשר?

ואף על פי שבחלוקת הארץ בימות המשיח שבט לוי יטלו אף הם חלק בארץ⁽²⁰¹⁾, מכל מקום מנשה ואפרים לא יטלו אלא חלק אחד, כדכתיב, "שער יוסף אחד", ואם כן אין כאן שלשה עשר שבטים, אלא שנים עשר בלבד?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב חסדא**, יתנו חלק נוסף לנשיא.

דכתיב, "והעובד העיר" [דהיינו הנשיא, שעול ניהול העיר מוטל עליו], **יעבדוהו** [יתנו לו נחלה] **מכל שבטי ישראל**⁽²⁰²⁾.

אמר ליה רב פפא לאביי: מנלן ש"יעבדוהו" פירושו שיתנו לו נחלה, **אימא רונגרי**⁽²⁰³⁾ **בעלמא** [שמא ישכרו לו שכירי יום לשרתו], אך לא יתנו לו נחלה?

ומשני: **לא סלקא דעתך לפרש כך**. **דכתיב**, "והנותן לנשיא מזה ומזה", [שנוטל חלק מכל השבטים], **לתרומת הקדש ולאחוזת העיר**.

עוד שנינו בברייתא הנ"ל, "ולא נתחלקה אלא לכספים, שנאמר, **בין רב למעט**".

והוינן בה: **למאי?** באיזה מקרה היו משלמים כסף זה לזה?

אילימא לשופרא וסניא, [אם תאמר, שחילקו

את הארץ בשוה ממש, לא שנא קרקע טובה ולא שנא קרקע גרועה, ומי שקיבל קרקע טובה היה משלם לבעל הקרקע הכחושה את ההפרש].

אין לומר כך, **דאטו בשופטני עסקינן** [וכי מדובר בשוטים, שמסכימים לקבל כסף במקום קרקע טובה]!?

אלא ודאי, חילקו את הארץ לפי שווה, ומי שקיבל קרקע כחושה, היה נוטל יותר עד כדמי היפה, אבל מי שעלה לו גורלו לקרקע קרובה לירושלים, היה משלם בכסף למי שגורלו בקרקע רחוקה, אף על פי ששתיהן שוות בפוריותן.

כיון שהקרקע הרחוקה גרועה בתרתי מן הקרובה, חדא, מפני שרחוקה מבית המקדש, ועוד, שקרובה לארץ העמים וצריך לדאוג מפניהם.

ודין זה האמור בברייתא, הרי הוא **כתנאי**. [כלומר, תלוי במחלוקת התנאים דלהלן]:

רבי אליעזר אומר: בכספים העלוה. כלומר, שלמו בכסף את ההפרש בין קרובה לרחוקה.

רבי יהושע אומר: בקרקע העלוה. ומי שקיבל קרקע רחוקה, נטל יותר קרקע.

עוד שנינו באותה ברייתא: "ולא נתחלקה אלא בגורל, שנאמר, **אך בגורל**".

202. עיין מהרש"א (בחידושי אגדות) שמכיון שהנשיא אינו מחפש להשתרר על העם, אלא עובד את העיר, לכן יעבדוהו העם. אך נשיא המשתרר על העם, לא יעבדוהו.

203. "רונגרי", מפרש רבינו חננאל "רוך"

201. בשיטת הרשב"ם דלעתיד לבא יטול שבט לוי חלק בארץ, קשה, והרי יש לא תעשה "ונחלה לא יהיה לו, וכי לעתיד לבא יתבטל הלאו הזה? ועיין קובץ שיעורים (שע'). וביפה עינים. ובמהרש"א, והגהות ר"ש מדסוי.

ובענין זה תנא במקום אחר: "אך בגורל", יצאו יהושע וכלב שלא עלו בגורל.

ומקשה הגמרא: למאי?

אילימא דלא שקול כלל, השתא דלאו דידהו שקול [שהרי נטלו את חלקם של המרגלים והמתלוננים, כדלעיל קי"ז-ב], דידהו מיבעיא?!

אלא, שלא נטלו את חלקם בגורל, אלא על פי ה'.

ומנלן שלא נטלו בגורל?

יהושע, דכתיב, "על פי ה' נתנו לו את העיר אשר שאל את תמנת סרה בחר אפרים".

קכב-ב אגב אורחא, מבאר הגמרא מהי "תמנת סרה": לכאורה צריך באור, דבספר יהושע כתיב "תמנת סרה", ואילו בספר שופטים כתיב "תמנת חרם"⁽²⁰⁴⁾?

אמר רבי אלעזר: בתחלה קודם שבאה לידי יהושע, פירותיה היו יבשים בחרם, ולבסוף משבאה לידו, פירותיה מסריחין. כלומר, מלאים שומן ומעולים. וזכותו של יהושע גרמה להם זאת.

ואיכא דאמרי, בתחלה קודם שבאה לידו היו פירותיה מסריחין מרוב שומן, ולא היו משתמרים כראוי. ולבסוף כשבאה לידו, נהיו בחרם. ומתקיימים לאורך זמן.

ומנלן שכלב נטל את חלקו בלא גורל?

דכתיב, "ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה"⁽²⁰⁵⁾, ויורש משם את שלשה בני הענק.

ומקשה הגמרא: כיצד נתנו לו את חברון, והלא חברון עיר מקלט הוא?

אמר אביי: כלב קיבל את פרוורחא. [פרברי, וסביבות העיר].

דכתיב, "ואת שדה העיר ואת חצריה נתנו לכלב בן יפונה באחוזתו".

ואכן, חברון עצמה לא נתנה לו אלא היתה עיר מקלט.

מתניתין:

משנתנו באה ללמד על הבדלים שיש בין ירושת נכסי האם לירושת נכסי האב.

אחד הבן, ואחד הבת, שוים בנחלה. יבואר בגמרא.

אלא, שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב, אם היה בכור, ואינו נוטל פי שנים בנכסי האב. כדדרשינן לעיל (קיא-ב), "לו משפט הבכורה", משפט הבכורה לירושת נכסי האיש, אבל לא לירושת נכסי האשה.

שלנו, "שופטים א" [רש"ש].

205. דכתיב, "ולו אתן את הארץ אשר דרך בה ולבניו", וזו היא חברון, שהלך כלב להתפלל במערת המכפילה שינצל מעצת המרגלים. רשב"ם.

בפרסית, יום, ו"גר", שכיר. דהיינו שכיר יום. ועיין רש"ש.

204. הכונה לפסוק המובא בשופטים (ב,ט), "ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת חרם בהר אפרים, מצפון להר געש". [ולא ככתוב בספרים

וכן הבנות, נזונות מנכסי האב עד שתתבגרנה, או תנשאנה, אם מת והניח נכסים מועטים, כמו שיבואר לקמן (קלט"ב). (206)

ואינן נזונות מנכסי האם, אפילו הניחה נכסים מועטים. אלא הבנים ירשו הכל. (207):

גמרא:

מבאר הגמרא: מאי "אחד הבן ואחד הבת לנחלה"? לאיזה ענין שוים הם בירושה?

אילימא דירת כי הדדי [שיוורשים את הוריהם ביחד], הא תנן לעיל (קט"א), "בן קודם לבת, וכן כל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת".

(סימן נפ"ש (208))

אמר רב נחמן בר יצחק: הכי קאמר, אחד הבן ואחד הבת במקום שאין בן, נוטלין בשוה בנחלת אביהם, במה שהיה ראוי לאביהם, כגון נכסים שעתיד הוא לרשת מאביו, כאילו נכסים אלו במוחזק אצלו.

ודחינן: הא נמי תנינא לעיל (קט"ב): "בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים בנחלה, חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים, וחלקן עם

אחיו בנכסי חפר". ונכסי חפר הרי לא הוחזקו עדיין בידי צלפחד, ובכל זאת ירשום בנותיו. ומבואר שהבת יורשת בראוי.

ועוד קשה, אילו באה המשנה להשמיענו זין זה, מאי "אלא" שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם", והא לפי דבריך, הרישא אינה עוסקת כלל בחילוקים שיש בין נכסי האב לנכסי האם?

אלא אמר רב פפא, הכי קאמר: (209) אחד הבן ואחד הבת במקום שאין בן, נוטלין חלק בבכורה של אביהם. אף על פי שמת בחיי אביו.

ומקשה הגמרא: הא נמי תנינא! (שם) "ושחיה בכור נוטל שני חלקים". כלומר, בנות צלפחד נטלו את חלק הבכורה שהיה אביהן אמור ליטול מאביו.

ועוד קשה כדלעיל, מאי "אלא", והא לפי דבריך, הרישא אינה עוסקת כלל בחילוקים שיש בין נכסי האב לנכסי האם?

אלא אמר רב אשי, הכי קאמר: אחד בן בין הבנים, ואחד בת בין הבנות, אם אמר אביהם, יירש כל נכסי, דבריו קיימין.

ומקשה הגמרא: כמאן? כרבי יוחנן בן ברוקא? הא קתני לה לקמן (קל"א): "רבי

208. סימן לארבעת האמוראים המתרגמים קושיית הגמרא, רב נחמן, רב פפא, רב אשי, מר בר רב אשי.

209. רב פפא אינו מתרץ את קושיית הגמרא "מאי אלא", אלא בא לתרץ את הקושיא הראשונה, "הא נמי תנינא". רשב"ם.

206. ומתנאי כתובה הוא. שכך כתב לה, "בנן נוקבן דיהוי ליכי מינאי יהון מיתזנן מנכסי עד דתלקחון לגוברין". [בנות שיולדו לי ממך, יזונו מנכסי עד שינשאון].

207. עיין ריטב"א שהביא מחלוקת הראשונים האם פרנסת הנישואין מנכסי האם גם כן, או שאף היא מנכסי האב.

יוחנן בן ברוקא אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין, על מי שאינו ראוי ליורשו אין דבריו קיימין".

ולשם מה שנינו דין זה גם במשנתנו?

וכי תימא, קא סתם לן כרבי יוחנן בן ברוקא. [שמא תאמר, רבי רצה להורות לנו שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקא, ולכן שנה סתמא דמתניתין כדבריו].

אין לומר כן! ד"סתם ואחר כך מחלוקת" היא. ו"סתם ואחר כך מחלוקת" אין הלכה כסתם⁽²¹⁰⁾.

ועוד קשה, מאי "אלא", כדלעיל?

אלא, אמר מר בר רב אשי: הכי קאמר, אחד הבן ואחד הבת במקום שאין בן, שוין לרשת בנכסי האם ובנכסי האב, אלא שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב, ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם.

הגמרא דנה בגדרי דין "פי שנים" האמור בבכור:

תנו רבנן בברייתא: נאמר בתורה, "לתת לו פי שנים", וקיימא לן, שנותנים לו פי שנים כאחד. כלומר, כנגד אחד מן האחים נוטל הוא פי שנים.

מנין אתה אומר פי שנים כאחד? או אינו

אלא פי שנים בכל הנכסים, כלומר, שיטול חלק נוסף כנגד כל אחיו?

ואפשר לדון ולומר: הלא דין הוא שיטול פי שנים כאחד, כי יש להקיש חלקו עם אחד, [כגון שהיה לו אח אחד בלבד], וחלקו עם חמשה.

מה חלקו עם אחד, הבכור נוטל פי שנים כאחד, אף חלקו עם חמשה, פי שנים כאחד.

או בלד לדרך זו, ולדון להיפך, שמא יש להקיש חלקו עם אחד וחלקו עם חמשה, מה חלקו עם אחד הבכור נוטל פי שנים בכל הנכסים, אף חלקו עם חמשה יטול פי שנים בכל הנכסים.

וכיון שמסברא אין להכריע בספק זה, עלינו לדרוש זאת מן הפסוקים.

תלמוד לומר, (דברים כא, טז) "והיה ביום הנחילו את בניו", וקרא יתירא הוא⁽²¹¹⁾, ובא ללמדנו, שהתורה ריבתה נחלה אצל אחיו. לומר שלא יטול פי שנים בכל הנכסים, אלא רק פי שנים כאחד מן האחים.

הא למדת, שאין עליך לדון כלשון האחרון, [דלעיל, שיטול פי שנים בכל הנכסים], אלא כלשון הראשון.

וממשיכה הברייתא: ואומר (דברי הימים א, ה-א) "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא

מהסתם, ובכהאי גוונא, אין הסתם חשוב אלא כדעת יחיד.

211. הרשב"ם כתב, "כוליה קרא יתירא הוא, דהא כתיב בתריה כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים". והקשה הרש"ש, הרי לעיל

210. בתוספות מבואר, שישנם שני סוגים של "סתם ואחר כך מחלוקת". האחד, כאשר המחלוקת מופיעה מיד לאחר הסתם, ובכהאי גוונא, אף על פי שאין ההלכה כסתם, מכל מקום יש לסתם כח של רבים. והשני, כשהמחלוקת מופיעה במקום אחר

וכי בחרבו ובקשתו לקח? והלא כבר נאמר
 "כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני?"

אלא חרבי זו תפלה⁽²¹²⁾, קשתי זו
 בקשה⁽²¹³⁾. עד כאן הברייא.

מבאר הגמרא: מאי "ואומר"? לשם מה
 נזקקנו לפסוקים נוספים מדברי נביאים כדי
 לדרוש שאין הבכור נוטל פי שנים בכל
 הנכסים?

ומתרצת הגמרא, שכך אמרה הברייא:

וכי תימא, שמא תאמר, האי קרא, לכדרכי
 יוחנן בן ברוקא הוא דאיתא, לכן תא שמע,
 "ובני ראובן בכור ישראל".

כלומר, שמא תאמר ש"והיה ביום הנחילו
 את בניו" לא בא ללמדנו שהתורה ריבתה
 נחלה אצל האחין כדלעיל, אלא ללמדנו את
 דינו של רבי יוחנן בן ברוקא, [המובא להלן],
 שהאב יכול להנחיל את רכושו למי שירצה
 מבניו, לכן הביאה הברייא פסוק נוסף
 מדברי נביאים, ולומדת ממנו שהבכור נוטל

הבכור ובחללו יצועי אביו נתנה בכורתו
 לבני יוסף בן ישראל, ולא להתיחש
 לבכורה. [כלומר, לומר שהוא הבכור ולא
 ראובן], אלא רק לומר שיטול פי שנים.
 כדכתיב, "אפרים ומנשה כראובן ושמעון
 יהיו לי".

ולקמן יבואר מה התחדש בכל פסוק שהובא
 בברייא זו.

ואומר (שם ב) "כי יהודה גבר באחיו ולנגיד
 ממנו, והבכורה ליוסף".

ומדייקת הברייא: נאמרה בכורה ליוסף,
 ונאמרה בכורה לדורות, "לו משפט
 הבכורה". מה בכורה האמורה אצל יוסף,
 נטל פי שנים רק כאחד מן האחים, [שהרי
 אפרים ומנשה נטלו כל אחד חלק אחד
 בלבד, ולא נטלו כנגד כל האחים], אף
 בכורה האמורה לדורות, בכור נוטל פי שנים
 כאחד.

ממשיכה הברייא: ואומר (בראשית
 מח, כב) "ואני נתתי לך שכר אחד על אחיך
 אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי",

(קייג"ב) דרשין מיניה "ביום אתה מפיל נחלות
 ואי אתה מפיל נחלות בלילה"?

212. רשב"ם כתב, "שהתפלל יעקב על בניו
 ושזכה לקנות הבכורה מעשיו בתפלתו", ומבאר
 המהרש"א, כי התפילה תועיל ליעקב במקום
 ברכת החרב, "על חרבך תחיה", שנתנה לעשיו,
 וכמו שאמרו "הקול קול יעקב". והבקשה תועיל
 לו במקום ברכת הקשת שנתנה לישמעאל, "ויהי
 רובה קשת". (עיין עוד ברש"ש).

213. צריך באור: מדוע דימה תפילה לחרב,

ובקשה לקשת?
 מבאר הגרי"ז, ההבדל בין חרב לקשת,
 שהחרב מזיקה מצד עצמה, שהרי חדה היא, אך
 הקשת אינה מזיקה אלא מכח היורה.
 וכמו כן ישנם שני סוגים של תפילה, הא',
 תפילה בנוסח שנתקן על ידי אנשי כנסת
 הגדולה, ומעלותיה וסגולותיה אינם מחמת
 המתפלל אלא מחמת עצמה, ותפילה זו דומה
 לחרב.

והב', תפילת יחיד, הנקראת בקשה, שאין
 כחה אלא מחמת המתפלל, ותפילה זו דומה
 לקשת. ועיין עוד במשך חכמה, ובנצי"ב.

חלק בכורה רק כ אד מן האחים⁽²¹⁴⁾.

וממשיכה הגמרא לבאר, מדוע הובא הפסוק בברייתא שלאחר מכן, "כי יהודה גבר באחיו, ולנגיד ממנו, והבכורה ליוסף"?

וכי תימא, דין בכורה, מהמילה "בכורתו", לא גמרינן.⁽²¹⁵⁾

לכן, תא שמע "והבכורה ליוסף". ולמדנו בבנין אב "בכורה מבכורתו".

והפסוק שלאחר מכן, "ואני הנה נתתי לך שכם אחד על אחיך", צריך להביאו, כי:

וכי תימא, יוסף גופיה, ממאי דפי שנים כאחד הוה? שמא נטל חלק כנגד כולם?

לכן תא שמע "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך". הרי שלא נטל אלא כאחד מן האחים.

אמר ליה רב פפא לאביי: מגלן ש"שכם אחד" פירושו חלק נוסף כאחד מן האחים, אימא דיקלא בעלמא [שמא לא הוסיף לו אלא קרקע מועטת]?

אמר ליה: עליך אמר קרא "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יחיו לי", הרי שנטל כשני שבטים.⁽²¹⁶⁾ ⁽²¹⁷⁾

בעא מיניה רבי חלבו מרבי שמואל בר נחמני: מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף?

ומקשה הגמרא: מה ראה? והלא "בחללו יצועי אביו" כתיב! וכעונש על כך נטל יעקב ממנו את הבכורה!

אלא הכי קשיא לן: מה ראה שנתנה ליוסף דוקא יותר משאר אחיו?

אמר לו רבי שמואל בר נחמני: אמשול לך משל: למה הדבר דומה, לבעל הבית שגדל יתום בתוך ביתו. לימים העשיר אותו יתום ואמר, אהניחו לבעל הבית מנכסי.

כך גם יעקב, רצה להנות את יוסף מנכסיו, בתמורה על כך שיוסף פרנס וכלכל אותו במצרים. ולכן נתן לו את הבכורה שקיבל מראובן.⁽²¹⁸⁾

שלשון "בכורתו" משמע למעוטא, לומר, בכורתו שלו בלבד היתה באופן זה, אך בכורת אחרים אינה כך.

²¹⁶. הקשה הרש"ש, מדוע לא פשטנו לעיל מפסוק זה שהארץ התחלקה לפי שבטים, ולא למנין גוללותם? עיי"ש.

²¹⁷. ואמנם, תנא דברייתא לא חש להזכיר פסוק זה, דמילתא דפשיטא היא, ו"זיל קרי ביה רב הוא". רשב"ם.

²¹⁸. עיין בחידושי אגדות למהרש"א.

²¹⁴. הקשה הרשב"ם, הרי אין למדים דברי תורה מדברי קבלה, [כלומר, מדברים המובאים בנביא], ואם כן כיצד למדנו דיני בכורה מהפסוק הנ"ל המובא בדברי הימים?

ומתקן, כאן אינו אלא גילוי מילתא בעלמא, שחלק בכורה אינו אלא פי שנים כאחד. ודבר זה אפשר לדורשו מדברי נביאים.

²¹⁵. לכאורה קשה, הלא נתבאר בהערה הקודמת, שאין כאן גזירה שוה, אלא גילוי מילתא בעלמא, ואם כן מדוע אין ללמוד "בכורה מבכורתו"?

ומבאר הריטב"א, כוונת הגמרא לומר,

אמר לו, ואי לאו דהטא ראוּבן לא מהני ליה ליוסף ולא מדעם (219)?

כלומר, מה נתן יעקב ליוסף? והלא בכורת ראובן לא היתה משל עצמו אלא מחלק שאר האחים הוסיף לו, אבל משלו לא נתן כלום.

אלא ודאי, מלבד בכורת ראובן נתן לו גם מתנות נוספות, הן ממונו, והן ברכות מיוחדות שברכו.

ואם כן, מה שנתן ליוסף את הבכורה יש טעם אחר בדבר.

אלא רבי יונתן רבך לא כך אמר!

אלא כך אמר: ראוייה היתה בכורה לצאת מרחל, דכתיב "אלה תולדות יעקב יוסף". אלא שקדמתה לאה ברחמים, ובתפילה כדלהלן, ולכן זכתה היא בבכורה.

ומתוך צניעות שהיתה בה ברחל [כמו שיבואר להלן] החזירה הקב"ה לה.

מאי קדמתה לאה ברחמים?

דכתיב "ועיני לאה רבות".

מאי רבות?

אילימא רבות ממש, כלומר, נוטפות דמעה.

וכי אפשר לומר כן?! והלא אפילו בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, דכתיב "מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה", הרי הוסיף הכתוב שמונה אותיות, כדי שלא לומר, "מן הבהמה הטמאה" (220), בגנות צדיקים דבר הכתוב?

אלא, אמר רבי אלעזר: שמתנותיה ארוכות [כלומר, גדולות], שזכתה בכהונה ולויה, ומלכות.

רב אמר: לעולם רבות ממש. ולא גנאי הוא לה אלא שבח הוא לה,

לפי שהיתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם, שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול, וקטנה לקטן,

והיתה יושבת על פרשת דרכים, ומשאלת: גדול, מה מעשיו? והיו עונים לה: איש רע הוא, מלסטם בריות. והיתה ממשיכה ושואלת: קטן, מה מעשיו? והיו עונים לה: איש תם יושב אהלים.

והיתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה.

והיינו דכתיב, "וירא ה' כי שנאה לאה".

מאי "שנאה"?

אילימא שנאה ממש,

המגונה, כדי ללמדך, שישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה.

אמנם במקום אחד שינה הכתוב מדרכו והשתמש בלשון הארוכה והנקה, כדי ללמדנו לחזור בכל מקום אחר הלשון הנקה אם אפשר.

219. "מדעם" פירוש, מאומה. יעב"ץ.

220. הגמרא בפסחים (ג"ב) מקשה, והלא פעמים רבות נכתב בתורה לשון "טמא"?

ומתרצת, כל מקום שאין עדיפות על לשון זו מזו נקט לשון נקה, אך אם הלשון הנקה ארוכה יותר מן הלשון המגונה, השתמש הכתוב בלשון

אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, בגנות צדיקים דבר הכתוב?

אלא, ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה, ויפתח את רחמה.

ולכן זכתה ליטול את הבכורה תחילה, כיון שקדמה לרחל בתפילה.

ומאי צניעות היתה בה ברחל?

דכתיב "ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא".

ומקשה הגמרא: והלא יעקב אינו אחיו של אביה, לבן, אלא בן אחות אביה הוא (221)?

אלא כך דיבר עמה: אמר לה "מונסבת לך",

אמרה ליה, אין. מיהו אבא רמאח הוא, ולא יכלת ליה.

אמר לה, מאי רמאותיה?

אמרה ליה, אית לי אחתא דקשישא מינאי, ולא מנסבא לי מקמה. [לא יסכים להשיאני לפניה].

אמר לה, אחיו אני ברמאות. וזהו שאמר לה, "כי אחי אביה הוא".

אמרה ליה: ומי שרי לחו לצדיקי לסגויי

ברמאותא?

אמר לה: אין. שהרי נאמר (שמואל ב', כב, כז), "עם נבר תתבר, ועם עקש תתפל" (222).

מסר לה יעקב לרחל סימנין שתאמר לו בלילה בשכבה,

כי קא מעיילי לה ללאה, סברה, השתא מיכספא אחתאי. מסרתינחו ניהלה. [כאשר הכניסו את לאה לחופה במקומה, אמרה רחל בלבה, "כעת תתביש אחותי", ומסרה לה את הסימנים שלא תבוש].

והיינו דכתיב "ויהי בבקר וחנה היא לאה". מכלל, דעד השתא לאו לאה היא?

אלא, מתוך סימנים שמסר לה יעקב לרחל, ומסרתה ללאה, לא הוה ידע לה עד ההיא שעתא. (223)

אגב סוגית הגמרא לעיל, המבארת פסוקי פרשת יעקב ובניו, הובאה המימרא דלהלן:

בעא מיניה אבא חליפא קרויא מרבי חייא בר אבא:

נאמר בתורה "ויהי כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה שבעים נפש".

בכללן אתה מוצא, נאמר שהיה מספרם של

כבן.

222. פירוש, מותר לצדיקים לעשות טעדיקי כדי להנצל מרמאות הרמאי. אבל לרמותו בדרכים אחרות, אסור. הריטב"א.

223. צריך באור, איזו צניעות היתה במעשה זה,

221. הטורי אבן במגילה הקשה, מאי מקשה "והלא בן אחות אביה הוא", הרי מכל מקום שפיר מיקרי בן אחות האב אחי האב, כשם שמצינו בבן אח שנקרא אח, משום דבני בנים הרי הם כבנים?

ומתוך המצפה איתן, דקושת הגמרא אליבא דמאן דאמר (המובא בירושלמי) דבן הבת אינו

ולכן לא פרט אותה הכתוב, כיון שעדיין לא יצאה לאויר העולם, אלא היתה במעי אמה.

בעא מיניה רב חלבו מרב שמואל בר נחמני: כתיב, (בראשית ל, כה) "ויחי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי" וגו',

וצריך באור: **מאי שנא כי אתיליד יוסף?** מדוע דוקא כשנולד יוסף החליט יעקב לחזור לארץ ישראל?

אמר ליה, ראה יעקב אבינו שאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף (227), שנאמר "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" וגו'.

איתיביה, הא כתיב בספר שמואל (א, ל), גבי מלחמת עמלק, כשפשטו על צקלג, ונהגו את נשי דוד, "ויכם דוד מנחשף ועד הערב למחרתם". ועמלק הוא מזרעו של עשיו, שהרי היה בנו של אליפז, ונמסר ביד דוד שהיה משבט יהודה, ומדוע אמרין שאינו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף?

אמר ליה, דאקריך נביאי לא אקריך כתובי

כולם ביחד **שבעים** נפש, ואילו **בפרטן** [כשהוא מונה אותם אחד אחד] **אתה מוצא שבעים חסר אחד.** (224)

אמר ליה, תאומה היתה עם דינה, דכתיב "ואת דינה בתו". [המילה "ואת" ריבוי היא, ומלמדת על תאומה נוספת שנולדה שם].

אלא מעתה, ש"ואת" בא לרבות תאומה, האם גם נאמר כי תאומה היתה עם בנימן, דכתיב "ואת בנימין אחיו בן אמו"? (225)

קכג-ב

אמר רבי חייא לאבא חליפא, מרגלית טובה היתה בירי, ואתה מבקש לאברה ממני?

כלומר, יש לי בשאלה זו טעם יקר כמרגלית שלא הייתי רוצה לגלותו, ולכן דחיתך בקש בתחילה.

הכי אמר רבי חמא בר חנינא, מי שהשלימה למנין שבעים, זו יוכבד, שהורתה בדרך, ולידתה בין החומות.

שנאמר, "אשר ילדה אותה ללוי במצרים". לידתה במצרים, ואין הורתה במצרים. (226)

225. בעלמא אמרין שהיתה תאומה עם כל השבטים. תוספות. ובבאור דבריו, עיין מהרש"א בחידושי אגדות.

226. ברשב"ם משמע שיוכבד נולדה במצרים, ו"בין החומות", הכונה בתוך מצרים. אך הרא"ם כתב דדוקא נקט בין החומות לומר שהיתה מבאי מצרים. ונולדה טרם כניסתם למצרים ממש. ועיין עוד במהרש"א.

227. הקשה המצפה איתן, הרי במדרש תנחומא (פרשת ויחי) אמר ר"ש בר נחמן עצמו

הרי אין כאן אלא חסד בלבד? ומבאר רש"י (מגילה יג"ב) שהיתה כאן צניעות במסירת הסימנים שלא יתפרסם הדבר שמסר לה סימנים. (ועיין שם ברש"ש).

224. כשהוא מונה אותם בפרשה אחד אחד, נאמר, "כל נפש ששים ושש", הוסף עליהם את יוסף ושני בניו, הרי ששים ותשע. והנפש החסרה היתה מבני לאה, שהרי בכללן נאמר, "שלשים ושלש", ואילו בפרטן לא נמצאו אלא שלשים ושנים. רשב"ם.

[מי שלימדך נביאים לא לימדך כתובים].

דכתיב (דברי הימים א, יב, כא), "בלכתו אל צקלג נפלו עליו ממנשה עדנה (צ"ל "עדנח") ויוזבר ויריעאל ומיכאל ויוזבר ואליהוא וצלתי ראשי האלפים אשר למנשה". ואם כן, כיון שהיו עמו מבני יוסף נמסר עמלק בידו.

מתיב רב יוסף, הלא כתיב (דברי הימים א, ד, מב), "ומהם מן בני שמעון חלכו להר שעיר אנשים חמש מאות ופלטיה ונעריה ורפיה ועזיאל בני ישעי בראשם ויכו את שארית הפלטה לעמלק וישבו שם עד היום הזה"

הרי נמסר עמלק בידם, אף על פי שלא היו מבני יוסף?

אמר רבה בר שילא: ישעי, מבני מנשה אתי. דכתיב "ובני מנשה חפר וישעי". ולכן נמסר עמלק בידם.

הגמרא להלן, תבאר באלו נכסים הבכור נוטל פי שנים:

נאמר בתורה, "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו", ודרשינן מדכתיב "ימצא לו", שאין הבכור נוטל פי שנים אלא בדבר שמצוי ביד האב בשעת מיתה. אך בדבר הראוי לבא ליד האב לאחר מיתה אינו נוטל פי שנים.

לפנינו יתבאר אלו נכסים נחשבים "ראוי", ואלו "מוחזק".

תנו רבנן בבביתא: הבכור נוטל פי שנים, בזרוע ובלחיים ובקיבה, ובמוקדשין, אם היה אביו כהן⁽¹⁾. ולקמן יבואר.

וכן נוטל פי שנים, בשבח ששבו נכסים מעצמן לאחר מיתת אביהן⁽²⁾.

ביצר [באיזה שבח נוטל פי שנים]?

אם הניח לחן אביהן⁽³⁾ פרה מוחכרת [דהיינו שנתנה לאחר שיעבוד בה ויעלה לו מחצית מהריוח], או מושכרת [בסכום קצוב לזמן מסויים], ביד אחרים, ולא היתה ביד האב בשעת מיתה, הבכור נוטל פי שנים בשכר

פי שנים בשבחא דממילא, כל זמן שלא השתנה שם החפץ. [כגון דיקלא ואלים, המובא להלן]. ועיין עוד במה שנבאר בזה להלן.

3. ואם היתומים השכירו או החכירו את הפרה, דעת התוספות, דאף בכהאי גוונא בכור נוטל פי שנים. אלא דאתא לאשמעינן, דאפילו שהיתה מושכרת כבר בחיי האב, אינה נחשבת כראוי. אך דעת רבינו יונה, שאינו נוטל פי שנים. ועיין מהרש"א. ולדבריו, הוי כאילו היתומים בנו בתים בקרקע, שאין הבכור נוטל בזה פי שנים.

שאינ עשיו נמסר אלא ביד זרעו של רחל, דהיינו גם מבני בנימין?

1. **רשב"ם**. ועיין שו"ת רעק"א (מהדו"ק סימן רג) שהסתפק בכך כהנת הנשואה לישראל, שבעלה נוטל זרוע לחים וקיבה בשבילה, האם גם בכה"ג בכור נוטל פי שנים.

2. לקמן יבואר, שברייתא זו היא כדעת רבי. אך לדעת רבנן, אין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו הנכסים אחר מיתת אביהם.

אמנם בקצות החושן (רעח"א) כתב, שלמסקנת הגמרא אף רבנן מודו שהבכור נוטל

הפרה⁽⁴⁾.

או במקרה, **שחיתה רועה באפר** [בשדה שמזונותיה מצויים שם] **וילדה**, אף על פי שילדה לאחר מות האב, **בכור נוטל פי שנים** בולד. הואיל ושבח דממילא הוא, חשיב כאילו הוחזק האב מחיים באותו שבח⁽⁵⁾.

אבל אם היתומים **בנו בתים ונטעו כרמים**

בנכסים שהוריש להם אביהם, ואחר כך באו לחלוק, **אין הבכור נוטל פי שנים** בשבח שהשביחו היתומים. עד כאן הברייתא.

והוינן בה: **האי "הזרוע והלחיים והקיבה", חיבי דמי?**

אי דאתי לידי אבוהון מחיים, פשיטא שהבכור יטול פי שנים, כאשר נכסי האב.

4. דעת הרשב"ם והתוספות בסוגין, שהברייתא עוסקת בשני ענינים שונים, הא', הניח להם אביהם פרה מוכרת או מושכרת, ובמקרה זה, הנדון לגבי שכר הפרה. והב', היתה רועה באפר וילדה, כאן הנדון לגבי הולד.

אמנם, לדעת רבינו יונה, והרא"ש, הכל מקרה אחד, היתה מוכרת או מושכרת או רועה באפר, וילדה, הבכור נוטל פי שנים בולד.

ויש לדון, האם יש לחלק בין שכר הפרה שנתחייב השוכר עבור מה שעבד בפרה קודם מיתת האב, לשכר הפרה שנתחייב עבור מה שעבד בה לאחר מיתתו.

וכתב רבינו יונה, שהשכירות שהתחייב עבור מה שעבד בחיי אביהם היא כמלוה. ומה שעבד לאחר מות האב הוי שבח.

ונפקא מינא לפי מה שמבואר לקמן, דאיכא מאן דאמר בדעת רבנן שהבכור נוטל פי שנים במלוה, כיון דחשיב כמוחזק.

אבל, בקונטרס הספיקות (כלל ז אות ה) הוכיח ששכירות חפצים הוי כמקח, ומתחייב לשלם מראש על כל זמן השכירות. ולפי דבריו אין לחלק בין דמי השכירות שמחיים, לדמי השכירות שלאחר מיתה. ולא כדברי הרבינו יונה הנ"ל.

ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי הוכיח כדברי רבינו יונה, מהגמרא בערכין (כ"א) "המשכיר בית לחבירו והקדישו, הדר בו מעלה שכר להקדש".

והנה, אם נאמר כדברי הקונטרס הספיקות, שהשוכר משלם מראש עבור קנין השכירת, והויא כמקח, אם כן הדין נותן שעליו לתת את כל הדמים למשכיר, עבור הקנין שקנה בבית קודם ההקדש.

ומוכח לכאורה כדברי רבינו יונה, שהקנין בשכירות הוא עבור ההשתמשות, וכיון שההשתמשות שלאחר ההקדשה שייכת להקדש עליו לשלם להקדש.

אכן דעת הריטב"א שדמי החכירת והשכירות לעולם הם כמלוה, ומשמע, אף על מה שעבדו בה לאחר מות האב. ומבואר כדברי הקונטרס הספיקות, שחייב דמי השכירות כולו חל כבר מחיים.

ועיין עוד בענין זה בקובץ הערות (סימן נג, יא), ובקצות החושן (קכ, יג) ואבני מילואים (כח, מו).

5. יש לדון, במקרה שהפרה נתעברה אחר מות אביהם, האם גם במקרה זה הבכור יטול פי שנים בולד.

דעת תוספות רי"ד, שאם הניחה ריקנית, ונתעברה אחר מותו, אף לדעת רבי אין הבכור נוטל פי שנים בולד. דהוי ראוי גמור.

אך לדעת הריטב"א, אין חילוק לדעת רבי בין נתעברה קודם מותו לנתעברה לאחר מותו, וכל זמן שאין זה שבח שהשביחו היתומים, אלא שבחא דממילא סבר רבי שהבכור נוטל פי שנים.

ואי דלא אתי לירי אבוהון, הלא ראוי הוא, ואין הבכור נוטל פי שנים בראוי כבמוחזק⁽⁶⁾?

אך במתנות כהונה לא זכה האב מחיים בכלום, והוי ראוי?

ומתרצת הגמרא: **הבא במכירי כהונה** [כלומר, אנשי העיר קרוביו ומכיריו של כהן זה, ומזכין לו זיכוי גמור במתנות בהמותיהן מיד שנשחטו קודם שהופרשו מן הבהמה] **עסקינן⁽⁷⁾**, ומדובר בפר דאשתחית בחיי דאבוהון,

ואין זה דומה לשבח שהשביחו הנכסים לאחר מיתת אביהם, דהתם, האב היה מוחזק בגוף הנכסים מחיים, וכיון שהושבחו מאליהם, האב נחשב כמוחזק אף בשבח.

אישתחית בחיי אבוהון". ובקובץ **שיעורים** (שעא) הוכיח מכאן, ששייך ירושה בדין "מכירי כהונה" גם קודם שחיתה. ויתבאר עוד להלן בדין מכירי כהונה.

7. א. על פי הרשב"ם. ומשמע מדבריו, דכיון שמזכים בליבם לכהן, הוי קנין גמור. וכן כתב בר"י מיגאש, דהוי כנכסי כהן.

ולכן חידוש הגמרא הוא, דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי. אך אילו הורמו המתנות בפועל, פשיטא דחשיב כמוחזק, אף על פי שלא נתנו לכהן את המתנות בידיים. (ועיין רש"ש).

ב. אמנם בתוספות מבואר, שדין מכירי כהונה אינו קנין גמור, אלא כמתנה מועטת שאפילו בדברים בעלמא אסור לחזור בו. ואף על פי שאם רצה יכול לחזור בו, מכל מקום כל זמן שלא חזר בו הוי כמוחזק.

ומשמע שאינו קנין גמור, אלא דמכל מקום חשיב כמוחזק מחמת שאסור לחזור בו.

והוכיח מכאן הקצות החושן (רעח, טו), ששייכת ירושת בכורה בדבר שלא זכה בו, אלא שנחשב כמוחזק. ולכן, הנשבע לתת לחברו חפץ, ומת, הבכור נוטל פי שנים.

ועיין שם, דחשיב כמוחזק, כיון שהכהן יכול לתפוס ממנו.

ג. דעת רבינו יונה: דמכירי כהונה הוי תקנת חכמים, ש"עשו את שאינו זוכה כזוכה". ולפי דבריו, הוי זכיה בגוף מתנות הכהונה.

והרמב"ם (פרק ג מהלכות נחלות הלכה ב) פסק, שהבכור נוטל בה וכולדה פי שנים.

והראב"ד חולק עליו, וסובר שהלכה כרבנן שאין הבכור נוטל פי שנים בולד, כיון דהוי שבח שהשביחו הנכסים אחר מות האב.

ובדעת הרמב"ם, מבאר המגיד משנה, דאף על פי שפסק כדעת רבנן, מכל מקום סבירא ליה שיוודו בולד. כיון דהוי כ"דיקלא ואלים", דהוי שבח גופא. ועיין עוד בקצות החושן (רעח"א). ובבאור הגר"א (רעח, ד) כתב שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלויה במחלוקתם בהלכות גזילה (פ"א מגניבה הי"א) האם לידה הוי שינוי לגבי גזלה או לא.

ולפי זה, צריך לומר שנתעברה קודם מיתת האב, כיון שעיבור הוי שינוי לכולי עלמא.

6. צריך באור, מדוע נזקקה הגמרא לומר דהוי "ראוי", והלא אם לא זכה האב במתנות הכהונה מחיים אין כאן ירושה כלל?

אכן, בר"י מיגאש גרס, "אי דלא אתי לירי אבוהון, אמאי". ולגרסתו, כונת הגמרא להקשות שאין כאן ירושה כלל.

אך בעליות דרבינו יונה כתב, "ויש לומר דהכי קאמר, אפילו אם התנה בעל הבית לתתם לאביהם, ומחמת כך נתנם ליורשים, מכל מקום ראוי הוא.

ואפשר, דהוה ידע המקשה דאיכא לאוקמי במכירי כהונה ומכל מקום ראוי הוא כיון דלא

במוקדשין [כגון קדשים קלים, הנאכלים לבעלים] שנשחטו בחיי אביו.

ומקשה הגמרא: מדוע נוטל פי שנים, והא לאו דיריה ניהו? ואף על פי שיש לבעלים זכות לאכול מן הקדשים, מכל מקום אין הבשר נחשב כממונם⁽¹⁰⁾, אלא "משלחן

וקסבר "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמו⁽⁸⁾". ואף על פי שעדיין לא הפרישו את המתנות בפועל, הרי הם כאילו באו לידו, וזכה בהם. ולכן בנו הבכור נוטל פי שנים באותן מתנות.⁽⁹⁾

עוד שנינו בברייתא, שהבכור נוטל פי שנים

דבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו הנכסים ממילא. אך בדין "מתנות שלא הורמו" לא סבר כמותו.

ב. דוקא במתנותדרומת מעשר סבר דלאו כמי שהורמו דמין, כיון שאינן ניכרות. אבל מתנות ד"זרוע לחיים וקובה" שהם ניכרות בגוף הבהמה, לכולי עלמא כמי שהורמו דמין.

ולפי זה מבואר מדוע נקט התנא דוקא זרוע לחיים וקובה, ולא תרומת מעשר. כיון דבתרומת מעשר אכן לאו כמי שהורמו דמין. (רש"ש).

ובעליות דרבינו יונה כתב, דאף למאן דאמר "מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמין", מכל מקום אין הכהן נחשב כמחזיק בהן. ורק בזרוע לחיים וקובה, שהם ניכרים, נחשב כמחזיק.

ולפי דבריו אפשר ליישב קושיית המנחת חינוך (מצוה ת) על הרמב"ם (נחלות ג), שפסק דבכור נוטל פי שנים בזרוע לחיים וקובה, ולא הזכיר תרומות ומעשרות, ואילו בהלכות אישות (הו) פסק דמתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמין אף בתרומות ומעשרות?

ולפי דברי רבינו יונה הנ"ל אתי שפיר, דאף על פי שמתנות שלא הורמו כמי שהורמו, מכל מקום אינו נחשב כמחזיק רק בזרוע לחיים וקובה, לפי שהם ניכרים.

10. הרשב"ם הוסיף וכתב, "ולא קרינן בהו בכל אשר ימצא לו". ומשמע, שכונתו לומר, דקושיית הגמרא היא מדין ראוי.

והקשה הקובץ שיעורים (שעג) מדוע נזקק הרשב"ם להגיע לדין ראוי, הרי כיון שקדשים

ולא מחמת הבטחת הנותן.

והקשו עליו, אם כן כיצד סבר רבינו יונה ששייך דין "מכירי כהונה" אף קודם שחיטה? (כנזכר לעיל, בבאור קושיית הגמרא).

ד. רש"י (גיטין ל"א) מפרש, כיון שכל הכהנים יודעים שמתנות הכהונה ינתנו לכהן זה, הרי הם מסלקים את ידיהם ממתנות אלו, וממילא זכה בהן הכהן.

ומבארים האחרונים, כיון שמתנות כהונה הם ממון השבט, הרי כשכל הכהנים מסיחים אתדעתם מממון זה, הוי כאילו הוא הכהן היחיד בעולם, וממילא זכה בנכסים.

8. הריטב"א (קידושין נח"ב) גרס בסוגיין, "וקא סבר מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמין".

ובשער המלך (אישות פ"הו) מבאר, דסבר הריטב"א דלא איירי הכא בכהן, אלא בישראל שירש בהמה שחוטה, לענין ליטול פי שנים בטובת ההנאה שיש לו להחליט לאיזה כהן ינתנו המתנות.

וכיון ש"מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו", נוטל פי שנים בטובת ההנאה, אף על פי שישנם כאן מכירי כהונה.

9. הקשו התוספות, הרי בסמוך הגמרא מעמידה את הברייתא כדעת רבי, ובסוף פרק שני דקידושין סבר רבי דמתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמין?

ותרצו: א. תנא דהכא לא סבר כרבי אלא בהא

גבוה קא זכר".

פי שנים".

ומתרצת הגמרא: מדובר בקדשים קלים מחיים⁽¹¹⁾, ואלויבא דרבי יוסי הגלילי, דאמר, ממון בעלים הוא לכל דבר, ואף לקדש בו אשה. ולכן הבכור נוטל בו פי שנים.

והיכן נשנו דברי רבי יוסי הגלילי:

דתניא בברייתא: נאמר בתורה (ויקרא ה, כא) "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכיחש בעמיתו בפיקדון או בתשומת יד או בגזל.." ומכאן למדנו, התובע ממון מחבירו, וכפר בו, ונשבע לשקר, חייב להביא אשם גזלות.

ודרשין מדכתיב "ומעלה מעל בה'", לרבות אם כפר בקדשים קלים של חבירו, שאף הוא מביא אשם גזילות, מפני שהן ממון בעלים. דברי רבי יוסי הגלילי.

עוד שנינו בברייתא לעיל: "הניח להן אביהן פרה מוחכרת ומושכרת ביד אחרים או שהיתה רועה באפר וילדה, בכור נוטל בה

והוין בה: השתא, מוחכרת ומושכרת דלאו ברשותא דמרה דידהו קיימא [אינה נמצאת ברשות האב], אמרת שקיל, [כלומר, נוטל בה פי שנים], רועה באפר מיבעיא? הא פשיטא שיטול בה פי שנים, שהרי אביו מוחזק בה?

ומתרצת הגמרא: הא קא משמע לן, דמוחכרת ומושכרת שבכור נוטל בה פי שנים, אינו נוטל אלא כשמוחכרת דומיא דרועה באפר.

דהינו: מה רועה באפר נוטל פי שנים, כיון דשבחא דממילא קא אתי, ולא מחמת טורח היתומים, שהרי לא קא חסרי בה מזונא, [לא הוציאו עליה שום מזונות, אלא אכלה מעצמה בשדה].

אף מוחכרת ומושכרת, אינו נוטל פי שנים קכד-א אלא בגוונא דשבחא דממילא קא אתי, דלא חסרי בה מזוני⁽¹²⁾.

קלים ממון גבוה הוא, לא שייכא בהם ירושה כלל, אפילו גבי חלק פשיטות, ולא רק בחלק בכורה?

ומתרץ, מצינו גבי מעשר שני, שאף על פי שממון גבוה הוא, מכל מקום היורש שבא לפדותו אף הוא מוסיף חומש. כלומר, שייכת בו ירושה. וטעם הדבר, כיון שגוף הדבר שייך לו אלא שדין הממון שבו הוא של גבוה.

וכמו שמצינו במסכת סוכה (לה) דלמאן דאמר לא בעינן דין ממון באתרוג, יכול לצאת יד"ח באתרוג של מעשר שני, אף על פי שממון גבוה הוא. וחשיב "לכם".

ואם כן אפשר לומר אף כאן, שגוף הדבר שייך לו, ושייכא ביה ירושה, אלא דלא קרינן

ביה "ימצא לו", ולכן אין הבכור נוטל בזה פי שנים. ועיין עוד באור שמח (פרק ט מהלכות אישות).

11. ברשב"ם מבואר שלאחר שחיטה אף לרבי יוסי הגלילי, משלחן גבוה קא זכו. אבל לדעת התוספות (בבא קמא י"ב) גם לאחר שחיטה, ממון בעלים הוא.

12. הקשה הרשב"ם, מדוע לא כתבנו רק "רועה בעפר", וממילא ידעין דמוחכרת ומושכרת דומיא דרועה בעפר?

ותירץ, אלמלא כתיב "מוחכרת ומושכרת", היינו אומרים שכל מוחכרת ומושכרת לא

בשבח ששבחו נכסים מעצמם לאחר מיתת אביהן. אבל לא בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן. (13)

ולכן: אם ירשו מלוה של אביהם, שהיה עליו שטר חוב, בכור נוטל פי שנים. כיון שהשטר מוחזק בידם, ועל פיו גובים את החוב, הרי הוא כאילו השטר השביח מאליו. ולכן הבכור נוטל בו פי שנים (14).

אך לרבנן, כיון שהשביח אחר מות האב,

הגמרא דנה מיהו התנא ששנה את הברייתא דלעיל, וסבר שבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים מאליהם אחר מיתת האב:

מני? רבי היא.

דתניא בברייתא: אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים מעצמם, לאחר מיתת אביהן.

רבי אומר: אומר אני, בכור נוטל פי שנים

חשיבא כשבח הבא מאליו, כיון שבא על ידי שחורשים ועובדים בה, ואם כן לא יטול הבכור בשבח זה פי שנים.

ונפקא מינה, לענין חזרה ביוכל. דשבח הבא מאליו, הרי הוא שייך לקרקע, וממילא כשהקרקע חוזרת לבעלים הראשון ביוכל, אף השבח חוזר עמה. אך שבח הבא מחמת ההוצאה, כיון שאינו שייך לקרקע, אלא רק יש זכות לבעל הקרקע לומר "ארעאי אשבח", והרי לפני היוכל הקרקע היתה שייכת לקונה, והוא זה שטוען "ארעאי אשבח", ולכן יזכה הקונה בשבח זה ולא המוכר.

ולכן, אף בנידון דידן, סבר רבי ששבח הבא מאליו, יזכה בו הבכור, שהרי הוא שייך לקרקע, אך שבח הבא מחמת הוצאה, אינו שלו עד שעת החלוקה.

14. דוקא במלוה בשטר נוטל פי שנים, כיון שמוחזק בשטר ועל ידי השטר גובין את המלוה [דבלא השטר הרי יכול הלזה לטעון פרעתין], והרי הוא כאילו השטר השביח מאליו.

אבל במלוה על פה, אפילו בעדים, כיון שיכול לטעון פרוע, לא חשיבי כמוחזקים כלל, והוי ראוי, ואין הבכור נוטל בו פי שנים. **הרשב"ם.**

וצריך באור, הנה ברשב"ם נתבארו תרי

חשיבא כשבח הבא מאליו, כיון שבא על ידי שחורשים ועובדים בה, ואם כן לא יטול הבכור בשבח זה פי שנים.

קא משמע לן, אף על פי שהשוכר מפטם את הפרה, כיון שעושה זאת מכח התנאי שהתנה עמו האב, והיתומים עצמם אינם חורשים בה חשיב שבחא דממילא, והבכור נוטל בו פי שנים.

וברבינו יונה תירץ באופן נוסף, אלמלא כתיב מוחכרת ומושכרת, הוה אמינא שאינו נוטל פי שנים בולדות הפרה המושכרת, כיון שאינה נמצאת ברשות היתומים. קמ"ל שנוטל.

13. צריך באור, כיון שאין בכור נוטל אלא בדבר המצוי בשעת מיתה, כדממעטינן לקמן (בע"ב) מ"בכל אשר ימצא לו", מאי שנא שבח הבא מאליו משבח הבא מחמת הוצאה, הלא בכל מקרה אין השבח מצוי בשעת מיתה, ומדוע לדעת רבי יטול פי שנים בשבח הבא מאליו?

ומבאר הגר"ש רוזובסקי (שיעורים אות נה) על פי דברי הגר"ח (חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם פרק כא ממלוה ולוה) המבאר שחלוק דין שבח הבא מאליו לשבח הבא מחמת הוצאה. דשבח הבא מאליו שייך לקרקע, ומי שזוכה בקרקע, ממילא זוכה בשבח. אבל בשבח הבא מחמת הוצאה למעשה השבח שייך למי

אינו נוטל בו פי שנים.

ואם יצא עליהן שטר חוב שחייבים לאחרים, בכור נותן פי שנים. כשם שנטל פי שנים בנכסים. כיון שאותם נכסים השתעבדו כולם למלוה⁽¹⁵⁾.

ומכל מקום, אם אמר איני נותן פי שנים לבעל חוב, וכנגד זה איני נוטל פי שנים כדין בכור⁽¹⁶⁾, רשאי. עד כאן הברייתא.

מבאר הגמרא: מאי טעמיהו דרבנן? מדוע

טעמי, מדוע במלוה בשטר נחשב כמוחזק, הא', דחשיב מוחזק בשטר, מה שאין כן במלוה על פה שאינו מחזיק כלום, והב', שאינו יכול לטעון פרוע, מה שאין כן במלוה על פה שיכול לטעון פרוע.

וקשה, מדוע לא סגי בכך שאינו יכול לטעון פרוע? (ועיין בקובץ שיעורים, ובקצות החושן (רעו, ח) מה שכתבו בענין זה).

ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב, נזקקנו לשני הטעמים, כיון שאם היו מוחזקים בנכסים, אפילו בלא שטר באופן שיכול לטעון פרעתי, כגון בפיקדון המופקד אצל אחד, שיכול לטעון לקוח הוא בידי, הבכור נוטל פי שנים. כיון שיש לו בעלות על זה, וכן בשטר שאינו מקויים נוטל פי שנים הגם שיכל לטעון פרעתי, כיון שיש לו קנין שיעבוד בנכסים. ולכן כתב הרשב"ם את הטעם של "שבח השטר", דהיינו שיעבוד הנכסים, לומר דאף במקרה שיכול לטעון פרעתי חשיב כמוזק בכה"ג.

ובמלוה על פה העומדת לפירעון, לכאורה נחשב כבר כמוחזק במעות, לכן כתב הרשב"ם שאינו מוחזק כיון שיכול לטעון פרעתי.

ודעת הרבינו יונה והתור"ד דלא כרשב"ם, וסבירא להו דבכור נוטל פי שנים אף במלוה על פה.

15. ברשב"ם כתב, שדין זה מילתא באנפי נפשא הוא, ולכולי עלמא אפילו אם לא ירשו שטר חוב, חייב לתת פי שנים בפרעון החוב. שהרי חלקו פי שנים.

אך דעת רבינו גרשום, דתלי הא בהא,

והואיל ונוטל פי שנים בשטר חוב, פורע גמי פי שנים בחוב שנתחייב אביו בשטר. וצריך עיון מדוע תלי זה בזה.

16. ונפקא מינה, שצריך המלוה לתבוע את אחיו של זה לדין, ואם אין יכול לכופם מפסיד. או, אם הלכו למדינת הים, אין מורדין את המלוה לקרקעותיהם עד שישמעו בי"ד טענת האחין. שהרי אין אנו יודעים איזו טענה יש להם, ושמא יטענו "פרענו", או "שטר פרוע הוא". [ועיין ברשב"ם, א, שאף על פי שבעלמא קיימא לן כרבא (כתובות פח א) שנפרעים מנכסי בעל חוב שלא בפניו, כדי שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חבירו והולך למדינת הים, מכל מקום נפקא מינא, שאין נפרעים מנכסיהם עד שישלחו להם שלש פעמים איגרת אזהרה, כל שלשים יום, כמבואר בירושלמי שם. (פרק ט הל' ח)]

וסלקא דעתך כיון דבכור הוא, זכי ליה רחמנא פי שנים, ואינו יכול לומר "איני חפץ שיהיו שלי", דבעל כרחו הרי הן שלו, דמשעה שמת אביו ירש פי שנים עד שיפקירם או עד שימכרם או יתנם לאחרים, ואם כן, צריך להגבות לזה המלוה כנגד פי שנים.

קא משמע לן, דבעל כרחו לא זכי ליה רחמנא. דכתב "לתת לו", כעין מתנה, אם ירצה, יקבלה. ואם ימחה שלא לקבל, אין מזכין לו לאדם בעל כרחו.

אבל מחלק פשיטותו, אינו יכול לומר כן, שהרי יורש הוא בעל כרחו. רשב"ם.

אמנם, הראב"ד כתב, שאף מחלק פשיטותו

אינו נוטל פי שנים בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתה⁽¹⁷⁾?

אמר קרא (דברים כא' יז): **"לתת לו פי שנים"**, מתנה קרייה רחמנא.

ודרשינן: **מה מתנה** אינו יכול לתנה לאחרים **עד דמטיא לידיה**, [עד שתגיע ליד הנותן], ש"אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", אף חלק בכורה, אין האב יכול להורישו לבנו עד **דמטיא לידיה**. ולכן, אינו זוכה בשבח ששבחו הנכסים לאחר מיתת האב⁽¹⁸⁾.

יכול לומר, "איני רוצה בירושת אבי, ולא אפרע חובותיו", אלא, נפקא מינה בין חלק בכורה לחלק פשיטות, שאם אמר כך על חלק בכורה אינו יכול לחזור בו, מה שאין כן מחלק פשיטות יכול לחזור בו.

אבל, עיין בתוספות לקמן (קכ"ב ד"ה והלכתא) שאין כוונת הבכור להסתלק מחלקו בירושה, רק אמר שכל זמן שלא תבע את חלקו לא יוכלו הם לתבוע ממנו לפרוע את החוב. ועיין עוד בעליות דרבינו יונה וברשב"א. ובקצות החשן (רעח, יג).

ובתוספות כתב, נפקא מינה, שאם היו שאר אחיו קטנים, שאין נפרעים מנכסיהם, יכול לומר "איני נותן ואיני נוטל", ויפסיד הבעל חוב.

ובאופן נוסף, כתב **רבינו תם**, שאם יצא שטר חוב על הבכור לבדו, ואין לו נכסים נוספים מלבד חלק הבכורה, יכול לומר "איני נוטל ואיני נותן", ויפסיד הבעל חוב.

17. בפשטות, קושיית הגמרא היא, מדוע לדעת רבנן שבח הבא מאליו נחשב כראוי, ולא כמוחזק. וכן נראה מדברי הרשב"ם.

אבל, בתוספות לקמן (קכ"ב ד"ה והלכתא) משמע שקושיית הגמרא היא, הרי אף רבנן סברי "יש לו לבכור קודם חלוקה", ובעצם הבכור זוכה בקרקע משעת מיתה, ואם כן, מדוע לא יזכה בשבח הבא מאליו, הרי קרקעו השביח? ועל זה מתרצת הגמרא, דדרשינן מ"לתת לו", דבעינן שיהיה מצוי ומוחזק בקרקע.

ועיין ברי"ף בסוף סוגיין שהקשה, מדוע באמת אין הבכור יכול לטעון "ארעאי אשבח",

והלא קיימא לן ד"יש לבכור קודם חלוקה"? ותירץ, שרק בגוף הקרקע יש לו קודם חלוקה, ולא בשבח. ומבאר הרמ"ה שם, שיש לבכור רק זכות ליטול פי שנים בחלוקה, וזכות זו יכול למכור. אך אין לו בגוף הקרקע כלום. ולכן אין טענת "ארעאי אשבח". ועיין עוד בזה בשיעורי הגר"ש ריזובסקי (אות נו).

18. **רשב"ם**. והקשה עליו הרש"ש, כיון שהקרקע ישנה בעולם, וחלה עליה המתנה, אם כן, מה שהשביחה אח"כ, ברשות הבכור השביחה?

ולכן מפרש כדברי הריטב"א והרבינו יונה, ד"עד דאתי לידיה", רצונו לומר ליד המקבל, באחד מדרכי הקניה, וכל זמן שלא גילה בדעתו שחפץ במתנה לא זכה בה. ואף בבכור בעינן שיגלה בדעתו שרוצה לזכות במתנה.

על כל פנים בדעת הרשב"ם מבואר, שכל מה שאין האב יכול להקנותו לבנו נחשב כ"ראוי".

ועיין בשער המלך (הלכות נחלות סוף פרק ג) שכתב, דלפי זה בכור אינו נוטל פי שנים בנכסים שנפלו לאביו כשהיה גוסס, כיון שאין האב יכול להקנות נכסים אלו בחייו. ותמה על הפוסקים שלא הביאו דין זה להלכה.

הגר"ש ריזובסקי, (שיעורים אות נה), כתב שיש לחלק, דבנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, לא חסר כלום בבעלות של האב, רק שבפועל אין לו כח לעשות בהם קנין. ובזה ודאי לא הוי כראוי. מה שאין כן בדבר שעדיין לא בא ליד האב, הרי חסר בבעלות של האב על הנכסים, ולכן אינו יכול להקנותם. ובנכסים אלו לא

ורבי אומר⁽¹⁹⁾: אמר קרא "פי שנים", משמע , שני חלקים, חלק בכורה, וחלק פשיטות, וכיון שהזכרים הכתוב במילה אחת, מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אף על גב דלא מטא לידיה מורישו לבניו, אף חלק בכורה אע"ג דלא מטא לידיה נוטל בו פי שנים.

אבל, בראוי גמור, כגון שבח שהשביחו יתומים, אינו נוטל פי שנים, דכתיב "בכל אשר ימצא לו", פרט לזה שאינו מצוי כלל בידו.

ומקשה הגמרא: לדעת רבנן, מדוע דרשו דוקא מ"לתת לו", הא כמו כן נמי הכתיב "פי שנים", כדרשת רבי?

ומתרת הגמרא: ההוא איצטריכא למיתבא ליה אחד מצרא⁽²⁰⁾. כלומר, במקום שעלה בידו בגורל חלק פשיטות, שם יטול חלק בכורה בלא גורל נוסף. ולא יוכלו אחיו לתת

לו חלק בכורתו במקום אחר⁽²¹⁾.

ומקשה הגמרא: לדעת רבי, מדוע דרש דוקא מ"פי שנים", הא כמו כן נמי הכתיב "לתת לו" כדרשת רבנן?

ומתרת הגמרא: ההוא איצטריכא ללמדינו: שאם אמר איני נוטל ואיני נותן רשאי.

אמר רב פפא: אם ירשו מאביהם דיקלא, ואחר כך אלים [התעבה], או ירשו ארעא, ואחר כך אסיק שירטון [עלה הנהר על גדותיו וזיבל את השדה, ונתיפתה בכך],

במקרה זה, דכולי עלמא בין לדעת רבנן, ובין לדעת רבי, לא פליגי דבכור שקיל פי שנים בשבח. כיון שעדיין שמו הראשון עליו. [דהיינו, הדקל עדיין נקרא דקל, אף על פי שהתעבה, וכן הקרקע נקראת קרקע אע"פ שהתייפתה]. והאב נקרא מוחזק בדברים אלו⁽²²⁾.

התחדש דין "פי שנים".

20. וגם לדעת רבי, דין זה נלמד מההיקש ד"פי שנים", אלא סבר שההיקש מועיל גם לענין שבח הבא מאליו. רשב"ם.

21. הקשו התוספות (לעיל יב ב ד"ה כגון): הרי קיימא לן שאם קנה אחד מהאחים שדה לצד שדה אבותיו, שנותנים לו את חלקו סמוך למצר, ד"כופין על מידת סדום". ואם כן, מדוע לענין בכורה, אילולי הפסוק לא היה נוטל את שדותיו בחד מיצרא, והלא "כופין על מידת סדום"?

עיין שם בדבריהם, ובתרוצם השני כתבו, "דבכור מתנה קריא רחמנא, ואין לכופ את הנותן". ומוכח בדבריו, שה"נותן" הם האחים, ולא האב. ועיין בנתיבות המשפט (רעח ט).

22. המהרש"א הקשה, מנא ליה לרב פפא שרבנן מודים ב"דיקלא ואלים", והרי כיון

19. הראשונים הקשו, הרי רבי סבר כדעת רבי מאיר ד"אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", ואם כן, ודאי שאינו יכול להסביר את הספוק כרבנן, דבעינן "מטא לידיה", שהרי לדעת רבי מאיר האב יכול להקנות אף דבר שעדיין לא בא לידו? ב"עליות דרבינו יונה" כתב, דקיימא לן שעד שיבא לעולם יכול לחזור בו אף לרבי מאיר. (ומבארים האחרונים, שכוונתו לומר, שמזה מוכח דאף לרבי מאיר לא חל הקנין בפועל עד שיבא לעולם, ואינו בעלים עד אז, ולכן אין הבכור נוטל בזה פי שנים).

ובשער המלך (הל' מכירה כב ו) כתב, דאף לרבי מאיר אין אדם מקנה דבר שיבא לאחר מותו. ולכן אין זה בכלל "לתת לו".

שעשה כדברי רבי עשה, ואין מחזירים אותו כ"טועה בדבר משנה". וכן אם עשה כדברי חכמים עשה.

כי פליגי, במקרה שירשו חפורה [שדה שחת], ואחר מיתה הוה שובלי [העלה שיבולים], או שלופפי [דקלים, בלא פירות] ואחר מיתה הוה תמרי.

דמר סבר [רבי]: בכור נוטל פי שנים. כיון דהוי שבחא דממילא.

ומר סבר [רבנן]: אינו נוטל פי שנים, כיון דאישתני שמו לאחר מיתה, והוי ראוי.

אמר רבה בר חנא אמר רבי חייא: דין

מאי טעמא: מספקא ליה⁽²³⁾, אי הלכה כרבי רק מחבירו⁽²⁴⁾ [כלומר, כשנחלק עליו תנא אחד], ולא מחביריו [ואין הלכה כמותו כשנחלקו עליו רבים]. וכאן שנחלקו עליו רבים, אין הלכה כמותו.

או הלכה כרבי מחבירו ואפילו מחביריו. ולכן אם פסק הדיין כאחד מהם אין מחזירים

ההלכה במחלקות רבי וחבירו. וכן למדו רוב הראשונים. אך התוספות הקשו, שהרי קיימא לן "הלכה כרבי מחברו ולא מחבירו", ומדוע כאן מספקא לן?

ותרצו בשני אופנים: א. הגמרא מסתפקת רק במחלוקת המובאת בסוגיין, ולא בכל מקום. אך בעלמא ודאי קיימא לן "הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו".

ב. הגמרא מסתפקת באיזה לשון נאמרה ההלכה, האם נפסק בהדיא "הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירו", ואז, אם יטעה הדיין לפסוק כרבי מחבירו, הוי טועה בדבר משנה. או דילמא, לא נאמר בפירוש "ולא מחבירו", רק מעצמינו אנו יודעים שלא פסקו כמותו במקום רבים, ולכן אם יטעה הדיין לפסוק כמותו, לא הוי טועה בדבר משנה.

24. אף על גב דקיימא לן "הלכה כרבי מחבירו", מכל מקום, יש מקומות שנפסק להדיא דלא כרבי. אלא שבסתמא, במקום שלא נפסק בפירוש, הלכה כמותו. ועיין בספר האשכול (הלכות כלי גויים, קצג ע"א).

ובראבי"ה (חלק ג הלכות יו"ט, סימן תשטו ד"ה וקבלתי מרבתי) כתב, דאמנם הלכה כרבי מחברו, אך אין הלכה כרבי במקום רבו.

שדרשו מ"לתת לו", דכמתנה שויא רחנמא, ומה שלא היה ביד האב ליתנו במתנה אינו נוטל פי שנים, אם כן אף בדיקלא ואלים לא יטול פי שנים?

אמנם, העליות דרבינו יונה כתב, שרב פפא נחלק על הסוגיא דלעיל, וסבר שמחלוקת רבי ורבנן היא בגדרי "בכל אשר ימצא לו". לרבי, שבח הבא מאליו הרי הוא בכלל "ימצא לו". ולרבנן, כיון שהשדה השתנתה, נמצא שהשבחתה לא היתה מצויה לו, ואינו נוטל בו פי שנים. [אמנם יעויין בתוספות לקמן (קכו ב) ד"ה והלכתא, דלכולי עלמא בעינן לשני הפסוקים, יעויין שם].

והנה, בש"ך (חו"מ קטו ה), כתב, ש"דיקלא ואלים" לא הוי דבר שלא בא לעולם, כיון שהשבח טמון בדקל, וכבא לעולם דמי. [ובזה באר, מדוע לדעת הרמב"ם בעל חוב יגבה מאותו שבח, אפילו אם לא יאמר לו "משעבדנא לך מאי דאיקני". ואמנם עיין בחידושי הגר"ח (מלוה ולוה פרק כא) שבאר דבעל חוב גובה מדיקלא ואלים כיון שזכות השיעבוד שיש לו על הדקל כולל גם את השבח שיבא מחמתו. ולכאורה סברא זו לא שייכת בבכור].

23. בפשטות הספק הוא כיצד לפסוק את

אותו⁽²⁵⁾.

אמר רב נחמן: אמר רב, אסור⁽²⁶⁾ לעשות כדברי רבי. ואם עשה דינו בטל.

והיינו דקא סבר, הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו.

ורב נחמן ידיה [בשם עצמו] אמר: מותר לעשות כדברי רבי.

דקא סבר, הלכה כרבי מחבירו ואפילו מחביריו⁽²⁷⁾.

אמר רבא: אסור לעשות כדברי רבי. ואם עשה עשוי.

קא סבר, מטיין איתמר. כלומר, נאמר בבית המדרש להטות את הדין כרבנן. לדון כדבריהם לכתחילה. ומכל מקום אם נפסק כרבי, אין מחזירים את הדין⁽²⁸⁾.

תני רב נחמן ב"שאר ספרי דבי רב" [סיפרי

דבי רב" היינו תורת כהנים⁽²⁹⁾], וגרס רב נחמן בהם: "בכל אשר ימצא לו", פרט לשבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן. אבל שבח ששבחו נכסים מעצמם לאחר מיתת אביהן שקיל.

ומנני? רבי היא. כדלעיל.

ומאידך, תני רמי בר חמא ב"שאר ספרי דבי רב", "בכל אשר ימצא לו", פרט לשבח ששבחו נכסים מעצמם לאחר מיתת אביהן, וכל שכן שבח שהשביחו יורשין לאחר מיתת אביהן דלא שקיל.

ומנני? רבנן היא. עד כאן הפולמוס סביב פסיקת ההלכה במחלוקת רבי ורבנן. אמנם למסקנא סמכין על דברי רב פפא שיובאו לקמן (קכה"ב) שפסק כדברי רבנן. כיון שרב פפא היה האחרון מכל האמוראים שהובאו לעיל.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין בכור נוטל פי שנים במלוה בשטר⁽³⁰⁾.

גררא דלישנא דלעיל, נקט "מותר לעשות כדברי רבי. ועיין שיטמ"ק. (אמנם לפירוש השני שהובא בדברי התוספות לעיל, אתי שפיר. דודאי אין הלכה כרבי מחבירו, רק שלא נפסק כך בפירוש, ולכן אם עשה כדבריו, מה שעשה עשוי).

28. רשב"ם. ועיין שיטה מקובצת.

29. "סיפרי דבי רב" היינו תורת כהנים, והיא הברייתא של ספר ויקרא. ו"שאר סיפרי דבי רב", הם שאר הברייתות והמדרשים על החומשים האחרים.

30. למסקנת הגמרא מדובר במלוה בשטר, ואליבא דרבנן. אבל לדעת רבי, נוטל פי שנים.

25. הקובץ שיעורים (שעח) הביא בשם חותנו, הג"ר מאיר אטלס זצ"ל, שדין זה דוקא בדיין המכריע מדעתו, וכיון דמספקא לן, יכול להכריע כרבי או כרבנן. אך אם אינו יודע להכריע, המוציא מחברו עליו הראיה. (כ"כ הרא"ש בסנהדרין פרק אחד דיני ממונות סימן ו).

26. ואיסורו מקרא ד"לא תטה משפט". רשב"ם. והקשה ב"ברכת אברהם", מדוע דינו בטל והא קיימא לן שאם מסתבר טעמו של היחיד מותר לפסוק כמותו? ותירץ, הכא מיירי שפוסק כרבי לא משום שנראה לו יותר טעמו של רבי, אלא מפני שטעה וסבר דהלכה כרבי אפילו מחבירו. ולכן דינו בטל.

27. היה לו לומר - "הלכה כרבי", אלא אגב

ומקשה הגמרא: **למאן?** כלומר, כאיזו שיטה סבר רבי יהודה, שהוצרך לומר דין זה?

אילימא לדעת רבנן, פשיטא!

השתא אפילו **שבחא דאיתיה ברשותיה** [כגון חפורה והוי שובלי, דלעיל], **אמרי רבנן לא שקיל, שאין הבכור נוטל בהן פי שנים, מלוח שאינו מוחזק בנכסים כלל, מבעיא?**

אלא לדעת רבי. וסבר רבי יהודה, שאפילו לדעת רבי אין הבכור נוטל פי שנים במלוח, כיון שאינו מוחזק כלל בנכסים, אלא נייר בעלמא יש לו בידו, הוי ראוי גמור.

מקשה הגמרא: אם כן, **אלא הא דתניא "ירשו שטר חוב, בכור נוטל פי שנים בין במלוח בין ברבית", מני? לא רבי ולא רבנן?**

לכן, חוזרת בה הגמרא, ומתרצת את דברי רבי יהודה: **דלעולם** חידש את דינו לדעת **רבנן!**

ואם תאמר, לרבנן, פשיטא שאינו נוטל, כיון שאינו מוחזק כלל בנכסים? כדאקשינן לעיל.

יש לומר: **אצטריך. סלקא דעתך אמינא מלוח כיון דנקיט שטרא כמאן דגביא דמיא,**

ואף רבנן יודו שהבכור יטול פי שנים במלוח, **קא משמע לן רבי יהודה, שאינו נוטל פי שנים במלוח, דחשיב ראוי.**

אמנם, לדעת רבי, בכור נוטל פי שנים במלוח, כיון דחשיב כשבחא דממילא. כדפירשנו לעיל (קכד-א)⁽³¹⁾.

שלחו מתם, [שלחו מארץ ישראל לבבל]: **בכור נוטל פי שנים במלוח אבל לא ברבית** [כגון שהלוח לעכו"ם]. והטעם יבואר להלן.

והוינן בה: **למאן?**

אילימא לרבנן, השתא שבחא דאיתיה ברשותיה אמרי רבנן דלא שקיל, מלוח מבעיא?

אלא לרבי.

ולרבי, ברבית לא נוטל פי שנים?

והתניא **"רבי אומר בכור נוטל פי שנים בין במלוח בין ברבית"**

אלא לעולם, רבנן היא.

וקא משמע לן: **דמלוח כמאן דגביא דמיא,** ואף לדעת רבנן חשיב כמוחזק, ובכור נוטל בה פי שנים. ולא כדברי רבי יהודה אמר

ובדעת רבי מבאר **הרשב"ם**, כיון שהשטר הוי כגוף והמלוח היא השבח, לכן נוטל בשבח פי שנים.

והקשו בתוספות, אם כן מדוע אמרו חכמים שאין הבכור נוטל פי שנים, הא כיון שיחלקו את השטרות ויטול בשטרות פי שנים, שהרי הם הגוף, ממילא יגבה את החוב, ויטול פי שנים בשבח, שהרי הוא המלוח? ועיין בקצות החושן

(רעח,ו) שתירץ דעת הרשב"ם.

31. בעליות דרבינו יונה (לעיל קכד-א) הקשה, מה ענין מלוח בשטר לדין שבח הבא מאליו? הלא שטר חוב כבר אתא ליד האב ויכול להקנותו בכתיבה ומסירה, מה שאין כן שבח שאינו יכול להקנותו? ותירץ א. דסוגיין פליגא על הגמרא לעיל,

שמואל דלעיל.

אמנם, בריבית אינו נוטל פי שנים, כיון שבא ליטול דבר שלא היה שלו מעולם, והוי ראוי.

אבל מעות מלוה, כיון שמעות הלוהו, ואותם הוא נוטל מכח השטר, נמצא השטר מוחזק בידו במקום מעותיו, והרי הוא כמו משכון. ובמלוה שהניח עליה משכון לכולי עלמא נוטל פי שנים. דבעל חוב קונה משכון⁽³²⁾.

אמר ליה רב אחא בר רב לרבינא: איקלע אממר לאתרין, [אמימר הזדמן למקומינו] ודריש, בכור נוטל פי שנים במלוה אבל לא בריבית.

אמר ליה: נהרדעי לטעמייהו [אמימר, סבר כרב נחמן המובא להלן, ששניהם היו מנהרדעא].

דאמר רבה, יתומים שגבו קרקע בחוב אביהם, יש לו [כלומר, בכור נוטל פי שנים]. כיון שהקרקע היתה משועבדת לאביהם בחייו, והרי היא כמו משכון. וחשיב כמוחזק⁽³³⁾.

אבל, אם גבו מעות, אין לו. לפי ש"מלוה להוצאה ניתנה", ואין אלו המעות שהלוה לו. וכאילו לא הוחזק בהם אביהם מעולם⁽³⁴⁾.

וסברה, דשבח התמעט מ"מצא לו", פרט לזה שאינו מצוי בידו. ולכן אף מלוה אינה מצויה בידו. [אמנם תירוצו זה לא שייך לפי דברי התוספות להלן (קכו ב ד"ה הלכתא) שכתב דבעינן את שני הפסוקים יעו"ש].

ב. כיון שקנין שטרות אינו אלא מדרבנן, נמצא שמדאורייתא אין האב יכול להקנות את השטרות לבנו. ולכן הוי ראוי. [גם תירוצו זה צ"ב, שהרי מה שאין האב יכול להקנות את השטרות לבנו מחייו אין זה מחמת חיסרון בבעלותו, אלא רק שאים אפשרות מעשית לפעול את הקנין]. ועיין בשיעורי הגר"ש רוזובסקי.

32 **רשב"ם**, ומבואר לכאורה בדבריו, דמלוה בשטר הוי כמלוה שיש עליה משכון. וקשה, הא שביעית אינה משמטת מלוה שיש עליה משכון, ואילו מלוה בשטר משמטת? ועיין קובץ שיעורים (שפד).

33. בגמרא לקמן (קעה"ב) מבואר שסברת רבה שייכת רק למאן דאמר שיעבודא דאורייתא, אך למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא לא הוי כמוחדק. (ועיין ר"ן).

ובארו האחרונים: דלמאן דאמר שיעבודא דאורייתא הוי קנין שיעבוד בקרקע, ולכן נחשב כמוחזק. מה שאין כן למאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא, אין כאן קנין, אלא רק ערבות לתשלום החוב, ולכן אינו כמוחזק בקרקע.

34. ומוכח מכאן, דאף למאן דאמר "שיעבודא דאורייתא", מכל מקום אין המטלטלין משתעבדים, רק הקרקעות.

ולכאורה קשה מכאן, לדברי הרשב"ם לקמן (קעה"ב) שכתב, שהמקור לדין שיעבוד, למאן דאמר שיעבודא דאורייתא, הוא מקרא ד"יוציא אליך את העבוט", והרי פסוק זה עוסק במטלטלין?

ובספר המקנה (קידושין יג"ב) תרץ, דמעיקר הדין אכן חל שיעבוד על המטלטלין, אלא, כיון ששיעבוד הרי הוא כערבות, אם כן, כיון שאין המלוה סומך דעתו על המטלטלין, כיון שאפשר להעלימן בקלות, לא חל שיעבוד עליהם.

אכן, אם יאמר בפירוש שדעתו על המטלטלין, יחול עליהם שיעבוד. ובמקרה זה עוסק הפסוק.

ורב נחמן אמר: גבו מעות יש לו, [נוטל פי שנים] שהרי מעות הלוהו, ובמעות חשיב כמוחזק⁽³⁵⁾.

אבל, אם גבו קרקע, אין לו. שהרי מעות הלוהו, ולא קרקע.

אמר ליה אבבי לרבה: לדידך קשיא, ולרב נחמן קשיא:

לדידך קשיא, מאי שנא מעות דלא שקיל קכה-א בהו פי שנים? ודאי היינו טעמא משום דלאו הני מעות שבק אבוהון.

אם כן, אף בקרקע לא יטול פי שנים, דקרקע נמי לאו הא קרקע שבק אבוהון, שהרי אילו חפץ הלוה, היה יכול לסלק את החוב במעות?

ועוד, הא אמר מר, [הרי רבה עצמו אמר]

מסתבר טעמא דבני מערבא, דאי קדים סבתא וזבנא, זבינה זביני? לקמן יבואר בהרחבה.

אך לעניינינו, מבואר שם, שממון העתיד להגיע לידי המוריש, אם כל זמן שלא הגיע לידי אפטר למכור את הממון לאחר, ולהפקיע את הירושה ממנו, חשיב כראוי.

ואם כן, אף בנידון דידן, הלוה יכול למכור את הקרקע, ולסלק את חובו במעות, או בקרקע אחרת, והיה לנו לדון את הקרקע כראוי.

ואם כן קשה: מדוע אמר רבה שאם גבו קרקע חשיב כמוחזק ובכור נוטל בה פי שנים?⁽³⁶⁾

וכן לרב נחמן קשיא, מאי שנא קרקע דלא שקיל בה פי שנים? ודאי היינו טעמא משום

בחובם, לא סמכי עלה, ולא הוי מוחזק. ולשיטתו קשה, אם כן מדוע אינו נוטל פי שנים בריבית?

36. לכאורה קשה: הא אפשר לתרץ בקלות את קושיית הגמרא, דשאני שיעבוד קרקעות, שיש בקרקע קנין שיעבוד, ולכן חשיב כמוחזק, מה שאין כן במעות, שאין קנין שיעבוד, וכן במקרה שהובא בגמרא, "נכסי לסבתא ואחריה לביתי", אין לבת כל קנין בקרקע, שהרי סבר רבא לקמן (ע"ב) "כל האומר אחריו לאו כאומר מעכשיו דמי", מה שאין כן בקרקע המשועבדת, שיש למלוה קנין שיעבוד בקרקע?

ועיין ברשב"ם לקמן (ע"ב) ולפי דבריו צריך לומר, דאביי סבר, שאף על פי ש"כל האומר אחריו כאומר מעכשיו דמי", וכאילו זכתה הבת בנכסים, מכל מקום כל זמן שלא הגיע לידה,

35. כך פירש הרשב"ם. וקשה, הא מלוה להוצאה ניתנה, ואין אלו המעות שהלוהו? ומבאר הריטב"א, כיון שמעות הלוהו, עיקר סמיכות דעתם על המעות, ואילו יש ללוה מעות כייפין ליה לשלמם, ואינו יכול לתת קרקע תחתיהם. ולכן, כשנפרעים במעות התקיים תנאי ההלוואה, והוי פרעון החוב. וכיון שהיורשים מוחזקים בחוב, הוי כמוחזק.

אבל כשפורע קרקע, לא התקיים התנאי, אלא הוי כמי שקנה קרקע תמורת מעותיו. ולכן הוי ראוי.

אך דעת התוספות, דאף במקרה שלא הלוהו מעות, כגון בחוב הבא מחמת נזק שהזיקו את האב, גם כן חשיב כמוחזק במעות. כיון שדרך בעלי חובות לפרוע את חובם במעות ולא בקרקע, ולכן חשיב כמוחזק במעות משום דסמיכי עליהו, אבל קרקע שאין דרך לתת קרקע

דלאו הא קרקע שבק אבוהון.

אם כן, אף במעות לא יטול פי שנים, דמעות נמי, לאו הני מעות שבק אבוהון. שהרי "מלוה להוצאה ניתנה"?

ועוד, הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח, יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן, בעל חוב חוזר וגובה מהן.

ואילו גבו מעות, אינו חוזר וגובה מהם, ד"מטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי".

ומבואר, שקרקע נחשבת כמוחזקת למלוה יותר ממעות, ואם כן קשה, מדוע אם גבו קרקע חשיב כראוי יותר מעות?

אמר ליה רבה לאביי: לא לדידי קשיא, ולא לרב נחמן קשיא.

כיון שגם רב נחמן, וגם אנכי, טעמא דבני מערבא קאמרינן, [כלומר באנו לבאר דברי ה"שלחו מתם", דלעיל, שאמרו דבכור נוטל פי שנים במלוה ולא בריבית]. ולן לא סבירא לן כוותיהו.

אלא סבירא לן כדברי רבי יהודה אמר שמואל, שאין הבכור נוטל פי שנים במלוה, לא שגא גבו קרקע לא שגא גבו מעות, כיון שאינו נחשב כמוחזק בקרקע עד שתבא הקרקע לידו.

מבאר הגמרא: מאי "סבתא" דאמרינן לעיל?

הסבתא יכולה למכור. ולכן שפיר הקשה על דברי רבה, דמוכח מכאן, שבכל מקרה שאפשר להפקיע את השיעבוד על ידי מכירה חשיב כראוי.

דחהו דאמר להו נכסי לסבתא, ובתרה קכה-ב לירתאי⁽³⁷⁾. [אך אחר שתמות הסבתא, לא ירשוה בניה, אלא תחזור הנחלה ליורשי].

ואותו אדם, הויא ליה ברתא, דחה נסיבא. שכיבא בחיי בעלה ובחיי סבתא. [היתה לו בת נשואה, שמתה בחיי בעלה, ובחיי הסבתא].

בת דשכיבא סבתא, אתא הבעל, קא תבע. [תבע לרשת את הסבתא, מכח אשתו, שהיתה ראויה לרשתה].

אמר רב הונא: אכן יש לבעל לרשת את הסבתא, כיון שכשאמר "ובתרה לירתי", כונתו לומר ואפילו לירתי ירתי.

ורב ענן אמר: לא ירש הבעל. כיון שלשון "ובתרה לירתי", משמע ליורשי ממש, ולא לירתי ירתי.

שלחו מתם: [שלחו בענין זה מארץ ישראל]: הלכתא כוותיה דרב ענן, ולא מטעמיה.

דהיינו: הלכתא כוותיה דרב ענן, בדין שפסק, דבעל לא ירית.

ולאו מטעמיה, דאילו רב ענן סבר אע"ג דחה ליה ברא לברתיה [אף אם היה בן לביתו] לא ירית, כיון ד"לירתי ולא לירתי ירתאי".

ולא היא! דאילו הוה ליה ברא לברתיה ודאי

ועיין עוד בר"י מיגאש, ובעליות דרבינו יונה, ובעל המאור.

37. כך גירסת הרשב"ם. אך גירסת הגאונים,

ירית,

ובעל היינו טעמא דלא ירית, משום דהוה ליה ראוי, ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק.

ומקשה הגמרא: מכלל דרב הונא סבר, בעל נוטל בראוי כבמוחזק? והרי לית מאן דפליג שאין הבעל יורש את אשתו בראוי, ומדע הכא סבר רב הונא שירש הבעל את אשתו?

אמר רב אלעזר: דבר זה נפתח בגדולים [גידון זה התחיל בגדולים, היינו בדברי רב הונא] ונסתיים בקטנים [בדברי רב אלעזר, שהיה קטן כלפי רב הונא].

וכך יש ליישב את סברת רב הונא: דסבירא ליה, כל האומר "אחריך", כאומר מעכשיו דמי.

ולכן, כשאמר "נכסי לסבתא, ואחריה ליורשי", כאילו אמר, הרי גוף הקרקע קנוי מעכשיו ליורשי, אלא שהסבתא תאכל פירות מהקרקע כל ימי חייה.

נמצא, שגוף הקרקע היה קנוי לביתו עוד קודם מותה. ולכן הבעל יורשה, ולא הוי ראוי.

אמר רבה: מסתברא טעמא דבני מערבא,

דלא סבירא להו "כל האומר אחריך כאומר מעכשיו דמי", דהא אי קדים סבתא וזבנא, [אם קדמה הסבתא ומכרה את הנכסים קודם מותה] זבינה זביני [מכירתה קיימת], ומוכח שעדיין אין לבת כלום בנכסים עד שתמות הסבתא. ולכן הוי ראוי.

אמר רב פפא: הלכתא, אין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק⁽³⁸⁾.

ואין הבכור נוטל בראוי כבמוחזק. ואין הבכור נוטל פי שנים במלוה, בין שגבו קרקע בין שגבו מעות.

ומלוה שעצמו [כלומר, מלוה שהיה הבכור קכו-א חייב לאביהם], פלגי [חולקים את חלק הבכורה ביניהם]⁽³⁹⁾.

התבאר לעיל, שאין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו היתומים בנכסים אחר מיתת אביהם.

בסוגיא שלפנינו יתבאר, מה הדין אם תבע הבכור לחלוק מיד, כדי שיוכל הוא להשביח את חלקו, והיתומים לא חלקו, והשביחו את הנכסים, האם יטול פי שנים בשבח:

אמר רב הונא אמר רב אסי: בכור שמיחה ביתומים ותבע לחלוק את הירושה,

³⁹. ומבאר הרשב"ם, כיון דמספקא לן האם מלוה זו הרי היא כשאר מלוות, שאין הבכור נוטל בהן פי שנים,

או שמא, שאני מלוה זו, דניחא לבכור לשעבד נכסיו לגמרי לאביו, על מנת שהאב יחשב כמוחזק, ויטול הוא פי שנים.

הלכך, ממון המוטל בספק הוא, וחולקים. וכתבו התוספות, שאין זה מדין "ממון

"נכסי לסבתא ובתרה לירתה" כלומר, ליורשי הסבתא. ועיין בריטב"א.

³⁸. אבל בשבח נוטל, כיון שהנכסים נמצאים מיד ברשותו, שהרי אין שם יורש אחר אלא הוא. נמצא שנכסיו הם שהשביחו.

מה שאין כן בכור, שאינו נוטל מהשבח שהשביחו הנכסים קודם חלוקה, כיון שהנכסים עדיין לא נכנסו לרשותו. רשב"ם.

מיחה⁽⁴⁰⁾! כלומר, הוי כאילו זכה בחלק הבכורה, ואם השביחו היתומים את חלקו, זוכה בשבח, כאילו נכסיו הם שהשביחו.

וטעם הדבר, משום דקיימא לן, "יש לו לבכור פי שנים קודם חלוקה", ומשעה שתבע את חלק בכורתו זכה בה בכל מקום שהיא⁽⁴¹⁾.

אמר רבה, ממתבר טעמיה דרב אפי במקרה שהיו בנכסים **עניבים, ובצרום** היתומים, או **זיתים ומפקוב, אבל** אם **דרכום** היתומים, **לא**. [אין הבכור נוטל פי שנים]. שהרי קנו אותם בשינוי. ועל כל פנים, חייבים לשלם

לו דמי היזק ענביו. כמו שיבואר לקמן.

ורב יוסף אמר: אפילו דרכום, בכור נוטל פי שנים.

ומקשה הגמרא: וכי במקרה ש**דרכום** נוטל פי שנים? והא **מעיקרא עינבי, והשתא חמרא** [יין]? ומדוע לא יקנו את הענבים בשינוי⁽⁴²⁾?

ומתרצת הגמרא: **כדאמר רב עקיבא בר חמא** בענין אחר (יובא להלן), דנפקא מינא **ליתן לו דמי היזק ענביו.**

המוטל בספק, שהרי לא קיימא לן כסומכוס ש"ממון המוטל בספק חולקין", אלא כרבנן שאמרו, המוציא מחברו עליו הראיה. והכא תקנת חכמים מיוחדת שיחלקו בספק אף לדעת רבנן.

אמנם דעת הרשב"ם כמו שכתב ביד רמ"ה (צ"ד) דהכא חשיבי שניהם מוחזקים בשוה, ובכחאי גוונא אף רבנן מודו לסומכוס ש"ממון המוטל בספק חולקין".

ולטעם הרשב"ם הסתפק הגרעק"א, אם הזיק שורו של הבכור את נכסי אביו, ולא ידע מזה הבכור עד לאחר מיתת אביו, ובכח"ג לא שיק טעמא דהרשב"ם, שהרי הבכור לא ידע לשעבד את נכסיו מחיים לאביו, ולכאורה הוי ראוי.

40. עיין רשב"ם ד"ה אבל דרכום בשם ר"ח.

41. הרשב"ם. וזוכה בחלק ירושתו משעה שחפץ לזכות בה.

אך אינו זוכה בחלקו משעת מיתה, כיון שמתנה קריא רחמנא, ולא זכה בחלקו עד שיגלה בדעתו שחפץ לזכות בה, כשם שאין מקבל המתנה זוכה בה עד שיגלה בדעתו שחפץ לזכות

בה. ועיין ר"ן.

ועיין עוד בנתיבות המשפט (רעח-א) שביאר מדוע לא יזכה למפרע אחר שגילה דעתו דניחא ליה בבכורתו.

42. רשב"ם פירש, דקושיית הגמרא היתה מהלכות "שינוי" בגזילה, וכשם ששינוי קונה בגזילה, כך יקנה בנידון דידן, שלא יטול הבכור פי שנים בשבח הענבים.

והקשו עליו התוספות, הא איכא מאן דאמר ששינוי אינו קונה, ושמא סבר רב יוסף כאותו מאן דאמר?

ובחידושי הגר"ע איגר ציין לדברי התוספות (בבא קמא ס"ב ד"ה מי) שכתבו בדעת רב יוסף דסבירא ליה שינוי קונה. וכן שם (צד"א) מבואר שדעת שמואל ששינוי אינו קונה. ואם כן שפיר הקשתה הגמרא בסוגיין על רב יוסף ושמואל לשיטתם. ועיין עוד ברש"ש, ובנתיבות המשפט (רעח-ב).

ובריטב"א כתב, דהכא כיון שהם גזלנים ואינם כוורדים שלא ברשות, שהרי מיחה בהם שלא ירדו, לכן משלמים כשעת הגזילה. ועיין עוד בנמוקי יוסף, ובר"י מיגאש.

הבא נמי יש לתרץ דברי רב יוסף, דנותן לו דמי חיזק ענביו.

נמצא שלא נחלקו רבה ורב יוסף בדין, אלא מר אמר בלשון זו, ומר בלשון אחרת.

היבא איתמר [היכן נאמר] דברי רב עוקבא בר חמא הנ"ל?

אהא דאמר רב יהודה אמר שמואל, בכור ופשוט שהניח לחן אביהן ענבים ובצרום זיתים ומסקום, בכור נוטל פי שנים, אפילו דרכום.

ונתקשינו: דרכום? מעיקרא עינבי השתא חמרא?

אמר מר עוקבא בר חמא, ליתן לו דמי חיזק ענביו. כדלעיל.

עוד בידינו בכור:

אמר רב אסי: בכור שנטל חלק בנכסים כפשוט, ולא תבע חלק בכורתו, ויתר. ושוב אינו נוטל חלק בכורה. כדלהלן.

וטעם הדבר, כיון חלק הבכורה נקרא בתורה מתנה, כלשון הכתוב, "לתת לו פי שנים", ואם אינו חפץ בנכסים אלו, אין זו מתנה עבורה, ושוב לא יזכה בהם.

מבאר הגמרא: מאי ויתר?

רב פפא משמיה דרבא אמר: ויתר באותה שדה. אך בשאר הנכסים נוטל פי שנים.

רב פפי משמיה דרבא אמר: ויתר בכל הנכסים כולן.

מבאר הגמרא: רב פפא משמיה דרבא אמר ויתר באותה שדה, קא סבר אין לו לבכור זכות בחלק בכורתו קודם חלוקה, ולכן מה דאתא ליריה, אחיל. אידך לא אחיל. שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם⁽⁴³⁾.

ורב פפי משמיה דרבא אמר ויתר בכל הנכסים כולן, קא סבר יש לו לבכור קודם חלוקה. ואם כן דבר שבא לעולם הוא, ומדאחיל בהא, אחיל בכלהו.

והא דרב פפי ורב פפא לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר [כלומר, דבריהם לא נאמרו בנושא זה, אלא נלמדו מענין אחר, מתוך מעשה שהיה].

וכך היה המעשה: דההוא בכור דאזיל זבין נכסי ידיה ודפשוט, [מכר חלק בכורתו וחלק מנכסי אחיו הפשוט].

אזיל יתמי בני פשוט, למיכל תמרי מהנחו לקוחות.

מחונהו. [הכום הלקוחות, ומנעו מהם מלאכול מנכסיהם].

אמרי להו קרובים [קרובי היתומים]: לא מיסתייא דזבנתינחו לנכסינחו, אלא מימחא נמי מחיתו להו [לא די שקניתם שלא כדין את נכסיהם, גם הכיתם אותם]?

אתו לקמיה דרבא, אמר להו: המכירה בטלה, ולא עשה הבכור במכירה זו ולא כלום.

⁴³ ועיין בריטב"א שכתב, דודאי מועיל סילוק בדבר שלא בא לעולם, ואם אמר בפירוש

⁴³ ברשב"ם מבואר, שלא מועילה מחילה בדבר שלא בא לעולם.

ובדברי רבא אלו נחלקו רב פפא ורב פפי.

מר סבר, [רב פפי]: לא עשה כלום בפלגא.

כלומר, בחלק פשיטות⁽⁴⁴⁾. אבל חלק בכורה בידו למכור, כיון שיש לו לבכור קודם חלוקה.

ומר סבר, [רב פפא]: לא עשה כלום בכולחו. כיון שאין לו לבכור קודם חלוקה. ואינו יכול למכור אף את חלק בכורתו.

שלחו מתם [מארץ ישראל]: בכור שמכר חלק בכורתו קודם חלוקה לא עשה כלום.

אלמא סבירא להו, אין לו לבכור קודם חלוקה.

והלכתא, יש לבכור קודם חלוקה. ואם מכר או מחל או נטל חלק אחד כפשוט ויתר בכל הנכסים כולם. דמשמת האב זכה בכל הנכסים ויכול להקנותם כפי רצונו⁽⁴⁵⁾.

מר זוטרא מדרישבא [שם מקום], בכור היה, ופלג בצנא דפלפלי [סל מלא פלפלין], בהדי אחין בשוה ולא תבע מהם חלק בכורתו.

אתא לקמיה דרב אשי, אמר ליה הואיל ויתרתה במקצת, ויתרתה בכל הנכסים כולן. כדלעיל.

מתניתין:

האומר לבניו לפני מותו: איש פלוני בני, אף על פי שהוא בכור לא יטול פי שנים בנכסי, או איש פלוני בני לא יירש עם אחיו, לא אמר כלום. לפי שהתנה על מה שכתוב בתורה⁽⁴⁶⁾.

כלומר, אין בכוחו לומר שלא יירש, מפני שהתורה גזרה שכן יירש.

שכונתו למחול על חלק בכורה ודאי יועילו מעשיו.

וכאן הנדון כשלא אמר כלום, אלא אנו באים ללמוד מתוך מעשיו מה היתה כונתו, לכן אמרין שאינו מסתלק במעשה אלא מקרקע שכבר באה לידו.

ועיין עוד בקצות החושן (רעח,ג) ובנתיבות המשפט (רעח,ט).

44. **ברשב"ם** מבואר, שאין הבכור יכול מכור אפילו את חלק הפשיטות שלו קודם חלוקה.

והקשו עליו **התוספות**, שהרי חלק פשוט זכה משעת מיתה, כדאמרין לעיל (קכד"א) "מקיש חלק בכורה לחלק פשוט, מה חלק פשוט אע"ג דלא מטא לידיה, אף חלק בכורה אע"ג דלא מטא לידיה". ומבואר, שבחלק פשיטות זכה אע"ג דלא מטא לידיה?

ולכן הסיקו, שהבכור יכול למכור חלק פשיטותו, וכאן הנדון לגבי חלק פשיטות האחים, וחלק הבכורה שלו. ובזה אמרין שלא עשה כלום בפלגא, היינו בחלק פשיטות האחים. ונראה ליישב דברי הרשב"ם, בדברי הגמרא לעיל שהביאו התוספות, אפשר לומר דכוונתה "מה חלק פשוט אע"ג דלא מטא לידיה", היינו לידיה דנותן, ולא ליד המקבל.

ואם כן, לעולם אף חלק פשוט לא זכה עד שעת חלוקה, דקודם לכן הכל שייך לתפוסת הבית. ועיין לעיל במה שהבאנו שנחלקו הראשונים בבאור דברי הגמרא.

45. עיין בתוספות, וברא"ש סימן יד.

46. **הרמב"ם** (הלכות נחלות פרק ו"א) כתב, "שאין אדם יכול לעקור הירושה מן הירוש, אף

ואם רצה האב שלא ירש אחד מבניו, עליו לתת את נכסיו בתורת מתנה לשאר האחים.

ולכן, המחלק נכסיו על פיו, כגון במתנת שכיב מרע שאינה צריכה קנין, וריבה לאחר, ומיעט לאחר, או השוה לחן את הבכור, דבריו קיימין.

ואם אמר בשעה שחילק, שכונתו משום ירושה, לא אמר כלום. שהרי התנה על מה שכתוב בתורה כנ"ל.

אך אם אמר בלשון ירושה, וגם כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה, דבריו קיימין.

גמרא:

במשנה מבואר, שאי אפשר להתנות על מה

שכתוב בתורה גם בדברים הנוגעים לממון. ומקשה הגמרא: לימא מתניתין דלא כרבי יהודה.

דאי רבי יהודה, האמר, המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר של ממון, תנאו קיים?

דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, הרי זו מקודשת ותנאו בטל. דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר, בדבר של ממון⁽⁴⁷⁾ תנאו קיים⁽⁴⁸⁾.

ומתרצת הגמרא: אפילו תימא רבי יהודה, התם האשה ידעה מהתנאי קודם הנישואין, וקא מחלה, ולכן דבריו קיימים. אבל חבא, לא קא מחיל⁽⁴⁹⁾.

48. הרמב"ן כתב, שאם אמר "על מנת שתמחלי לי", לכולי עלמא תנאו קיים, ומחלוקתם כשאמר "על מנת שלא יחול חיוב התורה".

ולרבי יהודה מועיל תנאו, כיון שבדבר שבממון יכול להתנות אף על עצם חיוב התורה, כיון שהתורה תלתה את הדבר ברצונו, וכיון שיש לו את הכח למחול, יש לו את הכח לבטל את חיוב התורה.

אך דעת הריטב"א (קידושין יט"ב) ועוד ראשונים: שאם התנה לבטל את חיוב התורה, לכולי עלמא תנאו בטל. ונחלקו כשאמר "על מנת שאין לך עלי", האם כוונתו ללשון מחילה, או להתנות על מה שכתוב בתורה. ועיין בקצות החשן (רט"א), ובקובץ שיעורים.

49. ואף על פי שהבן שתק כששמע את אביו, מכל מקום אין זו מחילה, דאינו רוצה להכעיס

על פי שזה ממון, לפי שנאמר בפרשת נחלות "והיתה לבני ישראל לחוקת משפט", לומר שחוקה זו לא תשתנה, ואין התנאי מועיל בה". וצריך באור, מדוע לא כתב הטעם משום "מתנה על מה שכתוב בתורה"?

ובתשובות הגר"ע איגר (ח"ג סימן יד) כתב דטעמא דמתניתין לרווחא דמילתא איתמר. אך באמר הטעם משום "חוקת משפט". ולהאי טעמא לא מהני אפילו אם מחל. ועיין עוד באבן האזל, ושאר אחרונים בבאור דברי הרמב"ם.

47. כתב הרשב"ם, "בדבר שבממון, שאר וכסות, אבל עונת תשמיש מצוה היא, וצערא דגופא הוא".

ובריטב"א הביא דברי הירושלמי, דאף עונה דבר שבממון הוא ושייכא ביה מחילה. שכל הנאת הגוף יש בה מחילה.

אמר ליה: דהוה קרי ליה אבוה בוכרא סכלא [בכור שוטה].

אמר ליה: דלמא בוכרא דאמא הוא, דכל בוכרא דאמא נמי בוכרא סכלא קארו ליה⁽⁵¹⁾.

ההוא דאתא לקמיה דרבי חנינא, אמר ליה מוחזקני בזה שהוא בכור.

אמר ליה מנא ידעת?

אמר ליה, דכי הווי אתו החוששין בעיניהם לגבי אבוה על מנת שירפאם, אמר לחו, זילו לגבי שכחת ברי, [בני הנקרא שכחת] דבוכרא הוא, ומסי רוקיה ירק לכם לתוך העין ותרפאו].

ומקשה הגמרא: מנלן שכונת האב לומר עליו שהוא בנו הבכור, ודלמא בוכרא דאמא הוא?

ומתרצת הגמרא: גמירי, [למדנו, כלומר, כך קיימא לן] בוכרא דאבא מסי רוקיה, בוכרא דאמא לא מסי רוקיה.

אמר רב אמאי: טומטום שנקרע, ונמצא זכר, אינו נוטל פי שנים.

דאמר קרא "והיה הכן הבכור לשניאח", עד שיחא בן משעת הויה.

נאמר בתורה "כי את הבכור בן השנואה יכיר", ומכאן למדנו שהאב נאמן להכיר את בנו הבכור, ולומר "זה בני בכור".

ולקמן יתבאר, שנחלקו בדין זה רבי יהודה ורבנן, לרבי יהודה: נאמן לומר "זה בני בכור", אפילו אם הוחזק לנו שאינו בכור.

ולרבנן, אינו נאמן לומר "זה בני בכור" אלא במקום שלא הוחזק לנו כלום. אך נגד חזקה אינו נאמן.

הגמרא שלפנינו דנה באלו מקרים כוונת האב להכיר את בנו כבכור. ומדובר במקרה שלא הוחזק לנו שאינו בכור, ואליבא דכולי עלמא.

אמר רב יוסף: אמר "איש פלוני בני בכורי הוא", נוטל פי שנים⁽⁵⁰⁾.

אך אם אמר: "איש פלוני בכור הוא", אינו נוטל פי שנים.

מאי טעמא?

דלמא בוכרא דאמא קאמר.

ההוא דאתא לקמיה דרבה בר בר חנה, אמר ליה: "מוחזקני בזה שהוא בכור".

אמר ליה, מנא ידעת?

את אביו. רשב"ם.

ומוכח מדבריו, שהבן יכול למחול על חלקו גם קודם מיתת האב. ועיין בקצות החושן (רעז, יג, ורט, יא).

אך דעת הריטב"א שאינו יכול למחול מחיי האב על הירושה.

50. אף על פי שלא התכוין לעדות אלא הסיח

לפי תומו, הוי בכור. וכן מוכח בהמשך הסוגיא גבי "מסי רוקיה", דלקמן, שאינו אלא מסיח לפי תומו, ומהני מדין "יכיר". תוספות הרא"ש והריטב"א.

51. וכתב הרשב"ם שאם תפס מוציאים ממנו, ואינו נוטל פי שנים מספק.

ומבאר הקובץ שיעוריים: כיון שיש ספק

רב נחמן בר יצחק אמר: אף אינו נידון כבן סורר ומורה.

דאמר קרא "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה", עד שיהא בן משעת הויה.

קכז-א אמימר אמר: אף אינו ממעט חלק בכורה. כלומר, אם אותו טומטום שנמצא זכר אינו בכור, אינו ממעט בחלק הבכורה.

כגון: שהיו שלשה אחין⁽⁵²⁾, בכור, פשוט, וטומטום. והיו בנכסי אביהם תשעה מנים, חולקים תחילה את הנכסים לשלשה חלקים כאילו אין כאן טומטום, ונוטל הבכור שני חלקים שהם שישה מנים, שלשה עבור בכורתו, ושלשה עבור חלק פשיטותו, והפשוט חלק אחד שלש שלשה מנים. נמצא שחלק הבכורה שלשה מנים, וחלקי הפשיטות שישה מנים.

וחוזרים וחולקים את חלקי הפשיטות בין שלשתם בשוה, וכל אחד נוטל שני מנים.

וכך לא התמעט חלק הבכורה משום

הטומטום.

שנאמר, "וילדה לו בנים והיה הבן הבכור", עד שיהא בן בשעת לידה.

כלומר, מי שהיה בן בשעת לידה, נוטל הבכור כנגדו חלק בכורה, דהיינו חלק גדול. ולכן אין הטומטום נחשב עמהם כשבאים לחלק את הנכסים ולתת חלק בכורה.

רב שיזבי אמר: אף אינו נימול לשמנה. כלומר, אין מילתו ביום השמיני דוחה שבת, כשאר מילות⁽⁵³⁾.

דאמר קרא "אשה כי תזריע וילדה זכר, וביום השמיני ימול". עד שיהא זכר משעת לידה.

רב שרביא אמר: אף אין אמו טמאה טומאת לידה.

כגון, אם ילדתו אמו, ולא ראתה דם בלידתה, [שאם ראתה דם טמאה כנדה], אינה טמאה כיולדת, שבוע לזכר או

שאיין אלא בכור וטומטום נוטל הבכור שני שלישי, והטומטום שלישי.

ואף על פי שבעלמא סבר היד רמה שבמקום שאין אלא בכור לבדו בטל דין הבכור, מכל מקום הכא שיש פשוט עמו אף על פי שהפשוט טומטום הוא, חשיב כבכור. ועיין בדבר אברהם (ח"א סימן כז).

53. שאר מילות דוחות שבת מדכתיב, "וביום השמיני", ודרשנן, "ביום" ואפילו בשבת.

ומשמע ברשב"ם, שעל כל פנים מלים אותו ביום השמיני אם לא יצא בשבת.

וצריך באור, הרי כיון שאין אמו טמאה טומאת לידה כבסמוך, אם כן לא שייך בו גם

בהגדת האב, לא הוי "יכיר", ולכן אינו נוטל כלום. אך אם יש ודאי "יכיר", אלא דמספקא לן האם נאמן בהכרה זו, התם איכא דין ספק, ואילו תפס לא מפקינן מיניה.

52. הרשב"ם העמיד את הגמרא בשלשה אחים. וצריך באור מדוע לא העמיד בשני אחים, בכור וטומטום?

ועיין בפתחי תשובה (חו"מ רפא, ז) שהביא מחלוקת הפוסקים האם במקום שאין אלא בכור וטומטום נוטל הבכור פי שנים, או שמא חולקים בשוה, כיון שבמקום שאין עוד אחים בטל דין הבכור.

ועיין עוד ביד רמה (קד) שכתב דאף במקום

שבועיים לנקה.

דאמר קרא: "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים", עד שיהא זכר משעת לידה.

ומקשה הגמרא: מיתבי, הלא שנינו במסכת נידה: "המפלת טומטום ואנדרוגיניום תשב לזכר ולנקיבה"⁽⁵⁴⁾. ומבואר להדיא ששייכת בה טומאת לידה?

תיובתיה דרב שרביא תיובתא.

ומקשה הגמרא: לימא תיחוי נמי תיובתא דרב שיזבי, שאמר "אף אינו נימול לשמונה", ודריש לה מקרא דטומאת לידה, ואילו במשנה הנ"ל מבואר דלא דרשינן מאותו פסוק למעט טומטום?

ומתרצת הגמרא: תנא ספוקי מספקא ליה האם לדרוש כדברי רב שיזבי או לא, ולכן נקט לחומרא. וגבי טומאה, עליה להחמיר

זכור וכנקבה⁽⁵⁵⁾, וגבי שבת, אין מילתו דוחה שבת.

ומקשה הגמרא: אי הכי, מדוע שנינו, "תשב לזכר ולנקבה", דמשמע שיש לה ימי טהרה על כל פנים כזכר, ולא חששנו לטומאת נדה, לטמאה על כל דם שתראה,

והרי לפי דרשת רב שיזבי מיבעי ליה לחוש אף לטומאת נדה, שהרי לא שייכים בה ימי טהרה כיולדת?

ומסקינן: קשיא⁽⁵⁶⁾.

אמר רבא: תניא כוותיה דרב אמי שאמר לעיל "טומטום שנקרע ונמצא זכר אינו נוטל פי שנים", נאמר בתורה "והיה הבן הבכור... לתת לו פי שנים". ודרשינן בברייתא: "בן" נוטל פי שנים, ולא טומטום. "בכור", ולא ספק.

והוינן בה: בשלמא דרשת "בן ולא

ומכאן ואילך אם תראה דם תהא טהורה עד ארבעים ללידתה, שהם שלשים ושלשה ימים של ימי טהרת הזכר. רשב"ם.

55. הריטב"א הקשה, הרי כאן ישנם תרי ספיקי, האחד, האם חשיבא כלידה, (כרב שיזבי), והשני, האם הוי זכר או נקיבה, וכל תרי ספיקי אזלינן לקולא, ומדוע כאן החמרנו עליה? ותרץ, כאן הספק השני שייך רק לאח שנפשוט את הספק הראשון, וכיון שמתמאים אותה מספק שמא יולדת היא, עליה לחוש ולהחמיר כיולדת זכר ונקבה.

56. אבל אין זו תיובתא. כיון שאפשר לגרוס במשנה, "תשב לזכר ולנקבה ולנדה". רשב"ם. ועיין שם בהגה"ה איזו חומרא נותן לה הזכר.

קרא ד"ביום השמיני", שנאמר בפרשת טומאת לידה, ומנלן למולו ביום השמיני?

ומבאר הגר"ח בהלכות מילה, דאיכא תרי קראי לחיוב מילה. האחד, בפרשת טומאת לידה, דכתיב, "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", והשני, הפסוק האמור אצל אברהם, "המול ימול". ולכן טומטום שאינו נימול מחמת הפסוק האמור בטומאת לידה, נימול מחמת הפסוק האמור באברהם.

ומכל מקום אין מילתו דוחה שבת, כיון שדחיית שבת במילה נלמדה מהפסוק "וביום השמיני" האמור בפרשת טומאת לידה.

54. כלומר, ימי טהרה כזכר, (שלשים ושלשה ימים), וימי טומאה כנקבה (שבועיים). כלומר, משעת לידתה תהא טמאה מספק שבועיים,

טומטום, באה ללמדינו את דברי רב אמי, אלא "בכור ולא ספק" לאפוקי מאי?

לאפוקי מדרש רבא.

דרש רבא, שתי נשים של אדם אחד (57), שילדו ב' זכרים במחבא, ואין אנו יודעים מיהו הבכור, כותבין הרשאה זה לזה. ובא אחד מהם ותובע חלק בכורה מן האחים, ואומר, "אם בכור אני תנו לי בשביל עצמי, ואם לאו תנו לי בשביל אחי" (58).

ולענין זה הועילה דרשת "בכור ולא ספק", ללמדנו דגזירת הכתוב היא שלא יטלו חלק בכורה מספק.

אמר ליה רב פפא לרבא כשדרש את דינו: והא שלח רבין, דבר זה שאלתי לכל רבותי, ולא אמרו לי דבר. ברם כך אמרו משום רבי

ינאי: הוכרו הבנים כשנולדו, ונודע מיהו הבכור, ולבסוף נתערבו, כותבין הרשאה זה לזה.

אך אם לא הוכרו כבר מלידתם, אין כותבין הרשאה זה לזה, כדדרשין "בכור ולא ספק"? הדר אוקי רבא אמורא עליה, ודרש [חזר בו רבא מדבריו, והעמיד לפניו כרוז, שיחזור על דבריו בקול, ודרש ברכים]: דברים שאמרתם לכם טעות חן בירי. ברם כך אמרו משום רבי ינאי, הוכרו ולבסוף נתערבו כותבין הרשאה זה לזה לא הוכרו אין כותבין הרשאה זה לזה. וכן ההלכה.

שלחו ליה בני אקרא דאגמא לשמואל, ילמדנו רבינו: היו מוחזקין בזה שהוא בכור בלא עדים, אלא על ידי קול בעלמא (59). ואמר אביו, על אחר [אחד מן האחים] (60)

57. והוא הדין אשה אחת שילדה תאומים, או שתי נשים של שני אנשים, ואין אנו יודעים מי בנו של מי, יכולים להרשות כלאחד את חברו ליטול חלק בכורתו. רש"ש.

58. הרשב"ם כתב שסוגייתנו כמאן דאמר "יש לו לבכור קודם חלוקה", ולכן יכולים להקנות זה לזה את חלק בכורתם אף קודם שזכו בו.

והקשו התוספות: הרי רב פפא משמיה דרבא סבר לעיל ש"אין לו לבכור קודם חלוקה", ואם כן כיצד יכולים להרשות זה לזה? ותרצו, שאינם צריכים קנין ממש, אלא מינו כל אחד את חברו לשליח לזכות בעבורו בחלקו.

וברשב"א תרץ, דרב פפא חזר בו מדבריו, ואף הוא סבירא ליה כהלכתא, דיש לו לבכור קודם חלוקה.

59. רשב"ם. ולשיטתו, אילו היו נגדו עדים, ודאי אינו נאמן.

ודעת הרשב"א דאף נגד עדים נאמן לומר

שכנו הראשון ממזר הוא, ואינו ממנו. ורק בתאומים אינו נאמן לומר נגד עדים מי הבכור. והביא ראיה לדבריו מסוגיית הגמרא בקידושין (עח ע"ב) "האומר זה בני ממזר נאמן". אך אם הוחזק על פי אביו שבכור הוא, וחזר ואמר "אינו בכור", אינו נאמן. כדמוכח בסוגית הגמרא שלפנינו.

אמנם, למעיין בדברי רש"י בסוגיית הגמרא בקידושין שהביא הרשב"א, יתבאר, דלדעת רש"י אינו נאמן לומר על בנו שנולד מאיש אחר, אלא רק שנולד ממנו מחייבי כריתות.

ולפי זה, אין ראיה משם נגד הרשב"ם, דלענין בכורה לעולם אין האב נאמן לומר אין זה בני, ומאיש אחר נולד.

ועיין עוד בסוגיית הגמרא שם בשלטי הגיבורים על הרי"ף בשם ריא"ז, ובצפנת פענח (איסורי ביאה, טו, יב, ד"ה שם).

60. לשון הרשב"ם. ומשמע, שאינו נאמן לומר על אחר שאינו בנו, "זה בני הבכור". אלא רק

שבכור הוא, מהו? האם האב נאמן במקום חזקה?

קכז-ב

שלח לחו: כותבין הרשאה זה לזה.

ומקשה הגמרא: כדעת מי סבר שמואל, מה נפשך, אי כרבנן [שאינו נאמן] סבירא ליה, לישלח לחו כרבנן, אי כרבי יהודה [שנאמן] סבירא ליה, לישלח לחו כרבי יהודה? ולהלן יבואר במה נחלקו רבי יהודה ורבנן.

ומתרת הגמרא: מספקא ליה אי כרבי יהודה, אי כרבנן. ומספק, כותבים הרשאה זה לזה⁽⁶¹⁾.

מבאר הגמרא: מאי היא? היכן נחלקו רבי יהודה ורבנן?

דתניא, נאמר בתורה, "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים", ודרשינן: יכירנו לאחרים. ומכאן אמר רבי יהודה, נאמן אדם לומר "זה בני בכור".

וכשם שנאמן אדם לומר "זה בני בכור", כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה⁽⁶²⁾.

וחכמים אומרים, אינו נאמן. עד כאן

על אחד מן האחים.

אך ברמב"ם (נחלות ב,יד) כתב, "אפילו אמר האב על מי שלא הוחזק בנו כלל, הוא בני, ובכורי הוא, נאמן".

ועיין בזה בקצות החושן (רעז-ב). ויתבאר יותר להלן (דף קלד) בעז"ה.

61. לכאורה קשה, הרי לעיל אמרנו שבכור ספק אינו נוטל פי שנים, ומדוע כאן מספק מהני הרשאה?

וכתב הרא"ם דהכא בשעת לידה הוכר מי הבכור, אלא שאחר כך נתערב. ובכהאי גוונא לא אמרין "בכור ודאי ולא בכור ספק", ולכן כותבים הרשאה זה לזה כדי שלא יוכל האחים להפסידם.

62. צריך באור, מדוע אם נאמן לבכר, נאמן גם לפסול את בנו? אולי לא האמינתו תורה אלא לבכר ולא לפסול?

וברשב"ם כתב, "וסברא הוא, מדכתיב יכיר, מה לי בכור מה לי דבר אחר".

ובאור דבריו, ברש"י (קידושין עח"ב, ד"ה אינו נאמן) מבואר שיסוד מחלוקת רבי יהודה

ורבנן, האם האב פסול לעדות משום "קורבה", או לא.

ואם כן, כיון שנתחדש לדעת רבי יהודה שאינו פסול לעדות מצד קורבה, ודאי נאמן לכל העדויות, וגם לגבי פסול.

ובר"ן (קידושין שם) חולק על פירוש רש"י, וכתב, דאף אם אינו קרוב, אינו נאמן נגד חזקה, או עדים. ואם כן המחלוקת אינה בגדרי עדות, אלא האם נתחדשה לאב נאמנות מיוחדת על בנו לענין בכורה.

ואם כן, הדרא קושיין, מנלן שהאב נאמן אף לפסול את בנו?

ותרצו התוספות: א. כיון שהאמינה התורה לאב לבכר את בנו, אפילו אם הוא הצעיר שבבניו, נמצא שיכול להפוך את בניו הגדולים לממזרים. וכיון שנאמן בכך, נאמן גם לומר "בן גרושה ובן חלוצה הוא".

ב. רבינו אליהו תרץ: מדכתיב "כי את הבכור בן השנואה יכיר", דרשינן שיכול להכירו שהוא בן השנואה. דהיינו, בן גרושה ובן חלוצה. ודעת הבה"ג, שאינו נאמן לומר על בנו שממזר הוא, אלא היכא שמבכר את בנו הקטן, וממילא נעשה הגדול ממזר. אך אינו נאמן לומר

הברייתא.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב "יכיר".

אלא לרבנן "יכיר" למה לי?

ומתרצת הגמרא: **בצריך חיכרא**. כלומר במקרה דמספקא לן אי הוי בכור או לא, כגון שבאו מקרוב לכאן, ואין אנו יודעים מי הבכור ומי הפשוט, נאמן האב לומר "זה בני בכור".

ומקשה הגמרא: בשלמא לרבי יהודה, אילולי הפסוק לא היינו מאמינים לאב נגד חזקה, והשמיענו הפסוק שהאב נאמן על בנו גם נגד חזקה⁽⁶³⁾,

אלא לרבנן, שאין האב נאמן אלא כשאין חזקה נגדו, **למאי הלכתא** השמיענו הפסוק שהאב נאמן? **למיתבא לו פי שנים?**

הא לשם כך אין צורך בנאמנות מיוחדת, ואף אם **לא יהא בנו, אלא אחר**, יכול לתת לו

פי שנים, דאילו בעי למיתבא ליה במתנה מי **לא יחייב ליה?** ואם כן, מתוך שיכול לתת לו את הנכסים במתנה, נאמן לומר "בכור הוא".

ומתרצת הגמרא: **לא צריכא** לחדש נאמנות לאב, אלא **בנכסים שנפלו לו לאחר מכאן**. לאחר שאמר זה בני בכורי, וכיון שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, לא שייך בהם מיגו⁽⁶⁴⁾.

מקשה הגמרא: **לרבי מאיר דאמר "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", "יכיר" למה לי?** הרי לעולם האב נאמן במיגו שיכול ליתנם לו במתנה?

ומתרצת הגמרא: נפקא מינא, **בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס**.

דהיינו, גם לפי רבי מאיר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הני מילי בדבר שכשיבא לעולם יש לו כח להקנותו.

אך נכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, בשעה שאינו יכול לדבר ולהקנות⁽⁶⁵⁾, אינו יכול

סתם על בנו "ממזר הוא".

והתוספות נחלקו עליו, וסבירא להו שבכל ענין נאמן.

63. לכאורה קשה, מדוע לא נאמין לאב שזהו בנו בכורו, במיגו שהיה נותן לבנו במתנה את הנכסים?

ומבאר הרשב"ם, כיון שיש חזקה המכחישה את האב, לא אמרינן מיגו. ד"מיגו במקום עדים לא אמרינן".

אמנם בקצות החושן (רעט א) הוכיח, שאם בידו לתת את נכסיו לבנו, אמרינן מיגו אף נגד חזקה.

ומפרש את סוגייתנו, שלרבי יהודה בעינן

לקרא ד"יכיר", ללמדנו שיכול לפסול את בנו, ולומר, בן גרושה ובן חלוצה הוא. או ממזר הוא. אך לרבנן, שאינו נאמן לפסול את בנו, מקשינן "יכיר למה לי"?

64. בשו"ת רע"א (קלב) הביא מהמהרי"ט להוכיח מכאן שהנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אינה מועילה לגבי נכסים שעדיין אינם ברשותו. דאם כן, הדרא קושיית הגמרא לדוכתא, שהרי עדיין בידו להנחיל את נכסיו על ידי הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה? עיין שם במה שדן בזה.

65. ברשב"ם מבואר שגוסס אינו יכול להקנות כיון "שאינו יכול לדבר, ואין לו כח ליתן".

מעדותו, ד"כיון שהגיד, שוב אינו חוזר ומגיד".

אך אם אמר עבדי הוא, וחזר ואמר בני הוא, נאמן.

כיון שכשאמר "בני הוא" אינו סותר את דבריו הראשונים, אלא מפרשם, שהיתה כונתו לומר, "בני הוא, דמשמש לי בעבדא" קאמר.

אבל ברישא, לא אמרינן שכוונתו לפרש דעבדו הוא, אלא שאוהבו כבנו, לפי שאין דרך האדון לייחס את העבד ולקרותו כבנו משום חיבה (67).

וחילופיה אבית המכס, בבית המכס, הדרך

להקנותם קודם לכן. ובהם אינו נאמן להכיר את בנו על ידי "מיגו דאי בעי יהיב ליה", אלא מטעם "יכיר".

תנו רבנן בברייתא: היו מוחזקין בו שהוא בכור, ואמר אביו על אחר שהוא בכור, נאמן. כרבי יהודה.

היו מוחזקין בו שאינו בכור, ואמר אביו בכור הוא. אינו נאמן. כרבנן.

דהיינו: רישא דברייא כרבי יהודה, וסיפא כרבנן.

אמר רבי יוחנן: אמר בני הוא, וחזר ואמר אפילו בתוך כדי דיבור (66) עבדי הוא, כיון שסתר דיבורו הראשון, אינו נאמן לחזור בו

ובתוספות בקידושין (עח ב, ד"ה לא צריכא) הקשו עליו, דמצינו בכמה מקומות שיש ביד גוסס כח לתת גט, ולהקנות?

ולכן כתבו, דודאי יכול לתת מתנה, אלא דמסתמא גוסס אינו יכול לדבר ולכן אין מתנתו מתנה, אך אילו ידבר, יכול לתת מתנה.

דהיינו, שאין בגוסס חיסרון בדעת להקנות, אלא שבאופן מעשי אינו יכול להקנות.

ובענין זה עיין עוד בקצות החושן (ר"נ סק"ח).

66. כך דעת הרשב"ם. אך הטור (רעט,ה) כתב, "ונראה דוקא לאחר כדי דיבור, אבל חזר בו תוך כדי דיבור נאמן".

ומבאר הבית יוסף את מחלוקתם: דברי הטור לכאורה פשוטים, דבכל מקום אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור דמי".

אך דעת הרשב"ם, כיון שאין הדרך לקרא לעבדו בנו, כיון שיצא מפיו לקרותו בנו אמרינן חזקה שאם היה עבדו לא היה קוראו כן. וכשחזר בו אפילו בתוך כדי דיבור ואמר "עבדי הוא",

אינו יכול להוציאו מחזקתו הראשונה.

אמנם עיין בנמוקי יוסף, שהבין בדברי הרשב"ם אף במקום שלא שייכת הסברא שאין הדרך לקרא לעבדו בנו, ובכל זאת אם אמר על בנו שהוא בכור, אינו יכול להפקיע ממנו חלק בכורה אפילו בתוך כדי דיבור.

ואם כן אכתי צריך באור, שהרי בכל מקום אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור דמי"?

ומבאר ה"אור שמח" (נחלות ד,ג) ד"תוך כדי דיבור" אינו מועיל אלא לענין הנוגע להבא, כגון הנשבע שלא יאכל ותוך כדי דיבור חזר בו, אזי אמרינן שלא חלה עליו השבועה. אבל בדבר הנוגע לעבר לא מועיל "תוך כדי דיבור". כגון אם נשבע שלא אכל בעבר, אינו יכול לחזור ולבטל שבועתו זו, אפילו בתוכ"ד.

ולכן כאן, שאמר על אחד שהוא בנו, כבר נגמר הדיבור, ושוב לא מועילה חזרה אפילו בתוך כדי דיבור.

67. ומכל מקום, אם אמר בפירוש שכך היתה כונתו, נאמן לפרש דיבורו. בית יוסף (רעט,ה).

מצר עבדא ק' זוזי, סמוכים לי עליו מאה זוזים. דהיינו, שויו מאה זוז.

להלן יובאו פסקי הלכות שנשלחו מרב אבא לרב יוסף, והובאו כאן מפני דין "יכיר" שנשנה באחד מהם:

שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא:
האומר לחבירו עבדי גנבת, והוא אומר לא גנבתי.

אמר לו: אם כן מה טיבו אצלך?

אמר לו: אתה מכרתו לי, אתה נתתו לי קכז-א
במתנה, רצונך, השבע וטול.

ונשבע,

אינו יכול לחזור בו ולומר, "משטה הייתי בך", שהרי פטור הייתי, שהרי אין אדם נשבע ונוטל, דהמוציא מחבירו עליו הראיה⁽⁶⁹⁾, וגם אין נשבעים על העבדים.

אלא כיון שעל פיו נשבע, חייב לתת לו את העבד. שהרי האמינו בשבועה זו⁽⁷⁰⁾.

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן?** הרי

לקרא לעבדו בנו, כדי להבריחו מן המכס. אך אין הדרך לקרא לבנו עבדו, שהרי מתחייב עליו מכס בחינם, ולכן, **היה עובר על בית המכס ואמר בני הוא, וחזר ואמר עבדי הוא נאמן**⁽⁶⁸⁾.

אמר עבדי הוא, וחזר ואמר בני הוא אינו נאמן. כנ"ל.

ומקשה הגמרא: **מיתיבי:** היה משמשו כבן ובא ואמר בני הוא, וחזר ואמר עבדי הוא, אינו נאמן.

היה משמשו כעבד, ובא ואמר עבדי הוא וחזר ואמר בני הוא אינו נאמן.

ומבואר דלא אמרינן "בני הוא דמשמש לי כעבדא", אלא לעולם תפסינן לשון ראשון, ולא מהימנינן ליה לחזור ולהגיד?

אמר רב נחמן בר יצחק: התם אינו נאמן לחזור ולומר בני הוא, כיון דקרי ליה **עבדא מצר מאה**, [כלומר, מדובר שאמר עליו בתחילה "עבדי הוא הוה מאה זהובים"], ובלשון זו אין קורין אלא לעבד. ולכן אינו נאמן לחזור ולומר בני הוא.

מבאר הגמרא: **מאי "מצר מאה"?**

הרשב"ם תירץ, דהכא איירי אחרש שלש שנים. ובכחאי גוונא אף לגודות יש חזקה. וכשיטתו לעיל (לר"א) שיש חזקה לגודות אחר ג' שנים. אך לדעת הרמב"ם (טוען ונטען י"א) שאין לגודות חזקה לעולם, קשה.

70. ברשב"ם מבואר, דהוי כהודאת בעל דין, שאם ישבע האמינו לומר שהוא עבדו. ויש לדון האם יכול לחזור בו קודם שנשבע. דעת רש"י, שגם קודם שנשבע אינו יכול לחזור

68. בטעם הנאמנות, עיין שב שמעתתא (שמעתא ו פרק ט).

69 לכאורה קשה, הרי בפרק חזקת הבתים מבואר ש"גודרות" אין להם חזקה. דהיינו, כל דבר שדרכו ללכת ממקום למקום, כגון עבדים ובהמות, אין המחזיק בהם נקרא מוחזק, אלא אזלינן בתר חזקת מרא קמא.

ואם כן מדוע כאן התופס בעבד נקרא מוחזק?

תנינא, אמר לו נאמן עלי אבא, נאמן עלי אביר, נאמני עלי שלשה רועי בקר, שאינם בקיאים בדין, רבי מאיר אומר: יכול לחזור בו. כיון שדברים בעלמא הם בלא קנין.

וחכמים אומרים: אינו יכול לחזור בו.

ומתרת הגמרא: הא קא משמע לך, דבאתן לך מחלוקת. כלומר, נחלקו אפילו כשאמר "אם יאמר אבי אתן לך חפץ זה", שאין התובע מוחזק בו. והלכה כדברי חכמים.

אך אם אמר התובע, "נאמן עלי אדם זה, שאם יאמר כדברך, אפטור אותך מתיבעתי", אף רבי מאיר מודה שאינו יכול חזור בו. שהרי מוחזק ועומד, ואינו צריך קנין על מחילה זו.

עוד שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: הלכה, גובין מן העבדים. כלומר, בעל חוב שמת, המלוה גובה את חובו מעבדי היתומים.

ואף על פי ש"מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבעל חוב", מכל מקום עבדים הרי הם כקרקעות, דהוקשו לקרקעות מדכתיב, "והתנחלתם אותם לבניכם לרשת אחוזה", וגובין מהם.

ורב נחמן אמר, אין גובין. כיון שבעל חוב אינו סומך דעתו עליהם, שהרי יכול הלוה להחביאם, או לאבדם⁽⁷¹⁾. והלכה כרב נחמן. כמבואר להלן.

עוד שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: הלכה שלישי הבא להעיד בשני [כגון, נכדו של ראובן הבא להעיד על בנו של שמעון], כשר לעדות, ואינו פסול משום קורבה.

אבל, שני בשני פסול לעדות. דכתיב, "לא יומתו אבות על בנים", ודרשין, כשם שהאבות פסולים לעדות איש על אחיו, כך גם בניהם פסולים להעיד אחד על חברו בן דודו.

רבא אמר, שלישי כשר להעיד אף בראשון. וכן הלכתא.

מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא. כלומר, הנכד יעיד על סבו⁽⁷²⁾. ולית הלכתא כמר בר רב אשי. דבני בנים הרי הם כבנים, ואפילו עד אלף דורות לא יעידו על אבותיהם, דבן ירך אביו הוא⁽⁷³⁾.

עוד שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: היה יודע לו בעדות קרקע [עד היכן הקרקע שלו ומהיכן השיגו את גבולו], עד שלא נסתמא [התעוור], ונסתמא, פסול. כיון

בו.

אך לדעת התוספות, כל זמן שלא נשבע יכול לחזור בו.

72. רשב"ם כתב, דטעמא דמר בר רב אשי משום דהוי כשלישי בראשון. ולית הלכתא כמותו משום שבני בנים הרי הם כבנים.

ובתוספות משמע, שסברת מ בר רב אשי היא סברא חדשה, דאיתפלג דרא. ודחינן שאין די בזה כדי לחלק דור.

73. כך דעת הרשב"ם. ואין נראה לר"י, אלא אם הפליג יותר, כשר לעדות. תוספות.

71. הרשב"ם. אך התוספות (בבא קמא יב"א) כתבו, דסביא ליה לרב נחמן שיעבודא לאו דאורייתא, ובדרבנן עבדא לאו כמקרקעי. ועיין קצות החושן (לט"א).

שכעת אינו יכול לאמוד ולכוין עד היכן תחום פלוני. ואין חשים לעדותו⁽⁷⁴⁾.

ושמואל אמר: כשר. אפשר דמכוין מצרנהא. אבל על גלימא לא. כיון שהרבה גלימות מידותיהן שוות, ואינו יכול לכוין עדותו.

ורב ששת אמר: אפילו גלימא אפשר דמכוין מדת ארכו ומדת רחבו. אבל נסבא [חתיכת כסף או זהב] לא.

ורב פפא אמר אפילו נסבא, אפשר דמכוין מדת משקלותיו.

ומקשה הגמרא: מיתיבי, היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו והרי הוא פסול לעדות זו מחמת קורבה,

או שהיה פיקח, ונתחרש⁽⁷⁵⁾, פיתה, ונסתמא, שפוי, ונשתטה, פסול.

אבל היה יודע לו בעדות עד שלא נעשה חתנו, ונעשה חתנו, ומתה בתו, או פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח, פיתה ונסתמא וחזר ונתפתח, שפוי ונשתטה וחזר ונשתפה, כשר.

זה הכלל כל שתחלתו או סופו בפסלות פסול. תחלתו וסופו בכשרות כשר⁽⁷⁶⁾.

ומבואר דלא כדברי האמוראים לעיל

שהכשירו עיוור לעדות קרקע. אלא כדברי רב אבא שפסלו.

ומכאן תיובתא דכולהו תיובתא. קכח-ב

עוד שלח רבי אבא לרב יוסף בר חמא: האומר על תינוק בין הבנים נאמן. ולקמן יבואר מה אמר עליו.

ורבי יוחנן אמר: אינו נאמן.

מבאר הגמרא: מאי קאמר?

אמר אביי: הכי קאמר, האומר על תינוק בין הבנים יירש כל נכסי, נאמן. כרבי יוחנן בן ברוקה המובא להלן (קל-א) שאם אמר "אחד מבני ירש כל נכסי" דבריו קיימים.

ורבי יוחנן אמר, אינו נאמן, כרבנן. המובאים שם.

מתקף לה רבא: האי "נאמן" ו"אינו נאמן"? יירש ולא יירש מבטיא ליה?

אלא אמר רבא, הכי קאמר, האומר על תינוק בין הבנים בכור הוא, נאמן. כרבי יהודה.

ורבי יוחנן אמר אינו נאמן, הואיל ומוחזק לנו באחר שהוא הבכור. כרבנן. הנ"ל.

עוד שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא: האומר תטול אשתי חלק בנכסי כאחד מן

אמרה, "מפיהם ולא מפי כתבם". וראשון עיקר. הרשב"ם.

76. ברשב"ם מבואר, שתחילתו בכשרות היינו בשעת הראיה. ולפי זה, אם ראה את העדות כשהיה קרוב ונתרחק, פסול להעיד. אך ברשב"א לעיל (מג-א) מבואר שאם היה

74. ברשב"ם משמע שסומא אינו פסול בעצם, רק מחמת חשש טעות. אך ברא"ש כתב שהוא סול בעצמותו מדכתיב "או ראה". עיי"ש וברש"ש. וביד רמה (ק"ח).

75. מחמת חולי, ופסול כשוטה. דחרש דומיא דשוטה. אי נמי, נשתתק מחמת חולי. והתורה

הבנים, והקנה לה אתו חלק במתנת שכיב מרע, או על ידי קנין, נוטלת כאחד מן **הבנים**⁽⁷⁷⁾.

אמר רבא: ובנכסים של עכשיו, כלומר, אינה נוטלת במה שיתרבו הנכסים לאחר מכן, כיון שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ובבנים הבאין לאחר מכתא. כלומר: אם נולדו אחר כך עוד בנים ונתקטן חלקו של כל אחד מהם בירושה, אינה נוטלת אלא כשעת חלוקה⁽⁷⁸⁾.

עוד שלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא:

המוציא שטר חוב על חבירו, מלוה אומר: לא נפרעתי כלום. ולוה אומר: פרעתי מחצה. והעדים מעידין שפרע כולו. כדברי הלוה.

הרי זה נשבע שבועת מודה במקצת, ובעל חוב גובה מחצה מנכסים בני חורין⁽⁷⁹⁾.

אבל ממשועבדין [כלומר מנכסים שמכר הלוה ללקוחות] **לא גובים.**

דאמרי, אנן אעדים סמכינן שאמרו, "פרע הכל", וחיישינן שמא עשו הלוה והמלוה קנוניה ביניהם להפסיד את הלקוחות⁽⁸⁰⁾.

בתחילתו בעל דבר אינו נפסל, כיון שאין לבעל דבר שם של עד. ורק אם חל עליו שם עד פסול, נפסל.

77. צריך באור, מאי קא משמע לן, פשיטא שיכול להקנות לה מה שירצה?

כתב הראב"ד, שהרי קא משמע לן שלא אבדה כתובתה באותו החלק, אבל נוטלתו יתר על כתובתה.

והרשב"א כתב, שהרי קא משמע לן, אף על פי שאם עשאה יורשת לא אמר כלום, שהרי התנה על מה שכתוב בתורה, כדלעיל, אפילו הכי כשאמר "תיטול כאחד מן הבנים" אין זה לשון ירושה אלא לשון מתנה, ומהני.

78. כיון שאמר "תיטול כאחד מן הבנים", ודאי כוונתו לפי מספר הבנים שיהיו בשעת החלוקה. ואם נתמעטו הבנים בשעת החלוקה, לדעת הרשב"ם: לעולם אזלינן בתר שעת חלוקה, לא שנא נתרבו לא שנא נתמעטו.

אך הראב"ד והרמב"ן הסתפקו בדבר, האם כוונתו על שעת חלוקה או על שעת הקנין, ולכן

מספק ידה על התחתונה.

79. התקשו התוספות: מדוע הלוה נאמן בשבועת מודה במקצת, הרי לשיטתו העדים עדי שקר הם, והשטר אמיתי, ומודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו, ואם כן השטר מכחישו ואומר שלא פרעו?

ותרצו התוספות, כיון ששטר זה אינו מתקיים אלא על פיו, שהרי יש עדים המכחישים את השטר, והוא הרי טוען שפרעו מחצה, לכן נאמן. מה שאין כן בכל מודה בשטר שכתבו, מדובר בשטר שיש עליו עדים, אלא שמדרכנן הצירכוהו לקימו, ולכן כשהודה בשטר, חוזר המצב לקדמותו שהשטר כשר על פי העדים שבו, ולכן אינו נאמן לומר פרעתי חלקו.

80. רשב"ם. ומשמע, רק משום חשש קנוניא אינו נאמן לגבות מנכסים משועבדים. אך בלא חשש קנוניא, נאמן, הגם שחב לאחרים. אך יעויין בקצות החושן (צט"ב) שאינו נאמן לחוב לאחרים אף בלא חשש קנוניא. ועיין עוד בשיעורי הגר"ש רוזובסקי.

אמר ליה: אין גובין מתנינן לה בדברי רב אבא. וכן אמר רב נחמן.

ואלא הלכתא לאפוקי מאי?

אי לאפוקי מדברי רבא, [דאמר לעיל, "אף קכט-א בראשון"] הא אינו חולק על דברי רב אבא, רק מוסיף הוא⁽⁸²⁾.

אי דמר בר רב אשי, [דאכשר אף באבא דאבא], הא אמרינן לעיל, לית הלכתא כמר בר רב אשי.

אי לאפוקי מדרשמואל ורב ששת ורב פפא, [לגבי מי שראה עדות ונתעוור] הא איתותבו לעיל.

אלא לאפוקי מדברי יוחנן שפסק לעיל כרבנן שאב אינו נאמן לומר על בנו "ככור הוא" נגד חזקה.

ומאתקפתא דמר בר רב אשי. שהקשה לעיל גבי חיוב שבועת מודה במקצת.

שנינו במשנה: "המחלק נכסיו על פני ריבה

ואפילו לרבי עקיבא דאמר משיב אבדה הוי⁽⁸¹⁾, הכא חייב שבועה, דהני מילי היבא דליכא עדים, ואינו מיוחד לטעון שנים היו ולא שלשה, אזי חשיב כמשיב אבדה. אבל היבא דאיכא עדים, כיון שאינו יודע מה באו להעיד, אירתותי אירתת [חושש] לשקר, ולכן הודה במקצת וחייב שבועה.

מתקיף לה מר בר רב אשי: אדרבה אפילו לרבי שמעון בן אלעזר דאמר מודה במקצת הטענה הוי, הני מילי היבא דליכא עדים דקא מסייעי ליה, אבל היבא דאיכא עדים דקא מסייעי ליה, ויכול לפטור את עצמו מכל הסכום על פי דבריהם, ודאי משיב אבדה הוי במה שהודה במקצת, ויש לנו לפוטרו משבועה?.

דרש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר אשי: הלכתא בכל הני שמעתתא כדשלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא.

אמר ליה רבינא לרב אשי, דרב נחמן מאי? כלומר, הרי קיימא לן כרב נחמן בדיני, ולעיל פליג רב נחמן על דברי רב אבא, ואמר, "אין גובין מן העבדים". וקשיא הלכתא אהלכתא?

הוי כמשיב אבדה, ותנן, "המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם".

ואף בנידון דידן, אילולי שהודה במקצת, סמכין על העדים שפטורוהו מן הכל, והוי כמשיב אבדה. ואמאי חייב שבועת מודה במקצת?

82. ברשב"ם מבואר שגם לדעת רב אבא שלישי בראשון כשר, כיון שההלכתא ד"לא יומתו אבות על בנים" לא ממעטת אלא שני, ולא

81. במסכת בבא מציעא אמרינן: שטר שכתוב בו "פלוגי לזה מפלוני סלעין דינרים", ולא כתוב כמה סלעיםלוה.

מלוה אומר, חמשה. ולזה אומר, שלשה. רבי שמעון בן אלעזר אומר: כיון שהודה במקצת הטענה ישבע.

רבי עקיבא אומר, אינו אלא כמשיב אבדה, ופטור משבועה על המנה השלישי.

כיון שאילו היה שותק, אי אפשר לגבות בשטר זה אלא שני סלעים. ועל השלישי שהודה

מה שנתן במתנה⁽⁸⁴⁾.

רבי אלעזר אומר: אפילו אדם אחד, ושתי שדות, או שדה אחת ושני בני אדם, קנה. כיון שהזכיר לשון מתנה, ודאי כוונתו לתת לשניהם באותו אופן.

אבל בשתי שדות, ושני בני אדם, כגון, "תנתן שדה זו לראובן, ושמעון ירש שדה אחרת", לא. כיון שהגופין והשדות חלוקות זו מזו, לא מועילה המתנה שנתן לאחד להציל על הירושה שנתן לאחר.

כי אתא רבין אומר: האומר לבניו "תנתן שדה פלונית לפלוני, וירש פלוני שדה פלונית", דהיינו שתי שנות, ושני בני אדם, רבי יוחנן אומר: קנה. רבי אלעזר אומר: לא קנה.

אמר ליה אבבי לרבין: אנחתת לן חדא, ואתקפת לן חדא. [אחד מדברך נח לנו, והשני קשה, כדלהלן]:

בשלמא דרבי אלעזר אדרבי אלעזר לא קשיא, כאן באדם אחד ושתי שדות, כאן בשני בני אדם ושתי שדות⁽⁸⁵⁾.

לאחר ומיעט לאחר, והשה להם את הבכור דבריו קיימים. ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום. כתב בין בתחילה בין באמצע בין בסוף משום מתנה דבריו קיימין".

מבאר הגמרא: היכי דמי מתנה בתחלה, היכי דמי באמצע, היכי דמי בסוף?

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: אם כתב, "תנתן שדה פלונית לפלוני, וירשה", זו היא מתנה בתחלה.

"ירשה, ותנתן לו", זו היא מתנה בסוף.

"וירשה, ותנתן לו, וירשה", זו היא מתנה באמצע⁽⁸³⁾.

ודוקא באדם אחד ושדה אחת, אבל באדם אחד ושתי שדות כגון אמר "תנתן שדה פלונית לראובן, וירש שדה אחרת", או שדה אחת ושני בני אדם, כגון, "חצי שדה פלונית תנתן לראובן, ושמעון ירש את חציה השני", לא.

כלומר, מה שאמר לשון מתנה אינו מציל את השדה שנתן בלשון ירושה. ולא קנה אלא

שלישי.

אך לדעת רבינו תם, רבא חולק על דברי רב אבא. ופירוש הגמרא לשיטתו, לאפוקי מאי? אי לאפוקי מדרבא, מוסיף הוא על דברי רב אבא, ואי אתא למיפסק דוקא שלישי בשני כשר ולא שלישי בראשון, היה לו לומר "אין הלכה כרבא".

83. רב דימי בא ללמדינו, שלא תאמר "תחילה וסוף" דקתני במתניתין היינו תחילת השטר וסוף השטר, ובמקרה שלא כתב כלל לשון ירושה, אלא אף אם כתב לשון ירושה וכתב בתחילה או

באמצע או בסוף לשון מתנה, מהני. תוספי הרא"ש.

84. דעת הרשב"ם, שאותו שנתן לו במתנה ודאי קנה. וכל הנדון לאותו שנתן לו בתורת ירושה.

אך דעת הריב"ם (הובא בשימ"ק), הואיל ונתן לשניהם כאחד, תלי במחלוקת האמוראים לקמן (קמג"א) גבי "קני את וחמור", האם בטל כל המקח.

85. צריך באור, מדוע נזקקה הגמרא לתרוץ דברי

אלא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן קשיא, דלעיל אמר רבי יוחנן שאדם אחד ושתי שדות לא קנה, ואילו הכא אמר "קנה"?

ומתרצת הגמרא: **אמוראי נינהו, ואליבא דרבי יוחנן**. כלומר, נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן.

וריש לקיש אמר: בשתי שדות ושני בני לאדם לא קנה, עד שיאמר ירושה בתחילה וירושה בסוף ומתנה באמצע, כגון, "פלוגי ופלוגי יירשו שדה פלונית ופלוגית שנתית להם במתנה ויירשום".

ובמקרה זה, נלמד לשון מתנה מלשון ירושה. וכשם שלון ירושה נאמרה לשניהם, אף לשון מתנה שבאמצע נאמרה לשניהם.

ונדון זה תלוי בפלוגתא דאמוראי המובאת להלן: **אמר רב המנונא, לא שנו אלא אדם אחד ושדה אחת, אבל אדם אחד ושתי שדות, שדה אחת ושני בני אדם, לא**.

ורב נחמן אמר: אפילו אדם אחד ושתי שדות, שדה אחת ושני בני אדם, אבל שתי שדות ושני בני אדם לא.

ורב ששת אמר: אפילו שתי שדות ושני בני אדם.

נמצא: רב המנונא כרב דימי, ורב נחמן כרב אלעזר, ורב ששת כרבין אמר רבי יוחנן.

אמר רב ששת מנא אמינא לה [מהו המקור לדברין]: **דתניא**, שכיב מרע המצוה על נכסיו, או היוצא למדינת הים, האומר, "תנו שקל [שקל הוא שני דינרים, דהינו חצי סלע] לבני

בשבת [כל שבוע], וראוין ליתן סלע, כלומר, מזונותיהם עולים סלע, נותן להן סלע. כיון שלא התכוין האב אלא לומר שלא יפריזו לתת להם יותר מדאי.

ואם אמר "אל תתנו להן אלא שקל", אין נותנין להן אלא שקל.

ואם אמר "אם מתו יירשו אחרים תחתיהם", קכט-ב גילה בדעתו שנוח לו בצימצום טפי, כדי שישתיירו מהנכסים עבור ירושת אחרים. ולכן בין שאמר "תנו שקל", בין שאמר "אל תתנו אלא שקל", אין נותנין להן אלא שקל. עד כאן הברייתא.

ומכאן הוכיח רב ששת: **הא חכא דאמר לשון מתנה לבניו, ולשון ירושה לאחרים, הא בשתי שדות וכשני בני אדם דמי, ובכל זאת קתני דקני**. וכדברי רב ששת.

ודחינן: **הוא מוטיב לה והוא מפרק לה**, מדובר בברייתא בראוי ליורשו. וכרבי יוחנן **בן ברוקה היא**. שאם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין. כדלהלן (קל-א).

אמר רב אשי, תא שמע: האומר "נכסי לך, ואחריך יירש פלוני, ואחרי אחריך יירש פלוני". **מת ראשון, קנה שני. מת שני, קנה שלישי**. ואם מת שני בחיי ראשון, יחזרו נכסים ליורשי ראשון.

והא חכא דכשתי שדות ושני בני אדם דמי, וקתני דקנה?

וכי תימא חכא נמי בראוי ליורשו, ורבי יוחנן בן ברוקה היא.

רבי אלעזר, הא להדיא אמר רבי אלעזר "אפילו אדם אחד ושתי שדות, שדה אחת ושני בני אדם,

אי הכי, מדוע אם מת שני קנה שלישי?

הא שלח רב אחא ברי' דרב עויא, לדברי רבי יוחנן בן ברוקה האומר "נכסי לך ואחריו לפלוני", וראשון ראוי ליורשו אין לשני במקום ראשון כלום, שאין זה לשון מתנה אלא לשון ירושה, וירושא אין לה הפסק⁽⁸⁶⁾?

אלא ודאי מדובר בברייתא אף באינו ראוי ליורשו, ובכל זאת אם אמר לשון מתנה לאחד, ולשון ירושה לאחר דבריו קיימין?

תשובתא דכולהו אמוראי שאמרו לעיל, אם אמר לשון מתנה לאחד ולשון ירושה לאחר לא מהני. תשובתא.

והוינן בה: לימא נמי תיחוי תיובתיה דריש

לקיש, דאמר לשון מתנה לזה לא מהני ללשון ירושה שאמר לשני.

ותסברא [וכי אפשר לומר כן]?

והא אמר רבא הלכתא כותיה דריש לקיש בהני תלת, והלכה זו אחת מהן⁽⁸⁷⁾?

לא קשיא, כאן [בברייתא מדובר] כשאמר בתוך כדי דבור, ולכן לשון מתנה שאמר לאחד הצילה על לשון הירושא שאמר לאחר.

אך כאן [ריש לקיש] מדובר לאחר כדי דבור. ולכן אם אמר לשון מתנה לאחד ולשון ירושה לאחר לא מהני.

והלכתא: כל תוך כדי דבור כדבור דמי⁽⁸⁸⁾,

אבל בשתי שדות ושני בני אדם לא?"

ומבאר הרשב"ם, רבי אלעזר לא סיים את דבריו ואמר "אבל בשתי שדות ושני בני אדם לא", אלא הגמרא דייקא כך מדבריו, ולכן כאן אמרינן נמי שזו היתה כוונתו.

86. בסוגיא זו נתבאר כמה שיטות: דעת הרשב"ם ובעל המאור, דאיירי כשלא אמר בלשון מתנה או ירושה, ולכן אמרינן שכונתו ליורשה, וירושא אין לה הפסק.

אבל אם יאמר בפירוש שכונתו לתת את הנכסים במתנה, הוי כמתנה, וזוכה השני אף הוא במתנה אחר הראשון.

דעת היד רמה, אם אמר בפירוש בתורת מתנה, הרי שאת החלק שהיה מקבל בירושה אף ללא התנה, זוכה בתורת ירושה, והשאר זוכה בתורת מתנה.

דעת המלחמות, גם אם יאמר בלשון מתנה אינו זוכה אלא כירושה. כיון שלא תקנו מתנת שכיב מרע למי ראוי להורישו.

ועיין עוד בקצות החושן (רנג,ט).

87. לכאורה קשה, מאי אולמיה דרבא טפי מריש לקיש עצמו, ושאר האמוראים, נימא שאף הוא איתותב?

ועיין רש"ש, דמילתא דרבא בזה התקבלה לבעלי הש"ס כהלכה.

88. כל שני דברים שאדם מוציא מפיו זה אחר זה בתוך כדי דיבור שסיים דיבור הראשון התחיל דיבור האחרון, לא חשבינן ליה נמלך, אלא הרי הוא כאילו אמר שני דברים ביחד, ואם שניהם יכולים לתפוס, כגון אם אמר "הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים", תמכר ויביא בדמי חציה עולה ובדמי חציה שלמים, שהרי לשניהם התכוין, אלא שאינו יכול להוציא מפיו שני דברים כאחד.

ואם האחד יש בו כח לתפוס והאחד אינו כלום, כגון אמר לשון ירושה ומתנה לאחד, לשון ירושה בטל ולשון מתנה קונה.

קל-א לבר מעבודת כוכבים (89) וקידושין (90).

ובגמרא יבואר מה הדין אם אמר על בן בין הבנים "ירש בני זה את כל נכסי", לדעת תנא קמא.

מתניתין:

האומר איש פלוני יירשני אפילו הוא אחיו, במקום שיש למצווה בת, או אמר, בתי תירשני, במקום שיש לו בן, לא אמר כלום. לפי שהתנה על מזה שכתוב בתורה.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אם אמר על מי שראוי ליורשו, כגון אמר על בן בין הבנים, "ירש בני זה את כל נכסי" (91), דבריו קיימין (92).

ואם שניהם סותרים זה את זה, כגון "מידה בחבל הן חסר הן יתר", הנזכר לעיל בפרק בית כור (קד-ב), יש מהם דאמרינן "תפוס לשון ראשון", ויש שאמרינן "תפוס לשון אחרון", ויש דמספקא לן, ואמרינן "הלך אחרמוחזק".
ואם אמר בפירוש בתוך כדי דיבור "חוזרני בי", הכל מודים דהוי חזרה. רשב"ם.
ועיין עוד בעניין זה בשערי ישר (שער ה פרק כב).

ושיעור "תוך כדי דיבור כדיבור", הוא בכדי שאלת תלמיד לרב.

והטעם, מבואר בתוספות, לפי שכשאדם עושה סחורה עם חברו ויראה את רבו או גדול הימנו בחכמה, לא יתן לו שלום, שאם יתן לו שלום שוב לא יוכל לחזור בו. לכך תקנו חכמים שכשיעור זה יכול לחזור בו. ואף במקום שלא שייך האי טעמא לא פלוג רבנן בתקנתם.

ובר"ן בנדרים (פז-א) הקשה על דברי התוספות, מהא דמהני תוך כדי דיבור בהפרת נדרים, ומשמע דהוי מדאורייתא?

ובשיטתם"ק שם תרצו, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה כדי למגדר מילתא. ועיין עוד ברמב"ן בריטב"א ובר"ן שם.

89. רשב"ם כתב, "שאם התפיס או הקצה דבר לעבודת כוכבים ובתוך כדי דיבור חזר בו אפ"ה נאסרה, משום חומרא דעבודת כוכבים... דאע"ג דאתי מדינא להיתירא אסור".

ובתוספות הקשו, דלא מצינו אתפסה בעבודת

כוכבים?

ולכן פרשו, שאמר לעבודת כוכבים אלי אתה, וחזר בו תוך כדי דיבור, דלא מהני. ובשיטה מקובצת כתבליישיב קושיית התוספות, מה שאמרו אין הקדש לע"ז היינו לאסור להדיוט, אבל לגבוה נאסר בהקצאה בלבד.

90. שאם קידש אישה בפני עדים, וחזר ואמר בתוך כדי דיבור "להו מתנה ולא קידושין", אין שומעין לו, ומקודשת ואינה מקודשת. וחומרא דרבנן היא להצריכה גט, משום לעז מזמורת אם תנשא לאחר בלא גט. לשון הרשב"ם.

ודקדק בלשונו שאמר תוך כדי דיבור "להו מתנה", כיון שאם היה אומר בתוך כדי דיבור "איני רוצה לקדש" ודאי אינו יכול לחזור לאחר מעשה כלל. וצריכה גט מדאורייתא. (ועיין חידושי חתם סופר נדרים פז-א).

91. דוקא אם אמר בלשון זו, דבריו קיימים, כיון שאינו עוקר את הירושה משאר האחים בידים, אלא ממילא היא נעקרת כשקבע שבנו זה הוא יורשו.

אך אם אמר על אחד מבניו "לא ירש בני זה עם אחיו", לא אמר כלום. לפי שהתנה על מה שכתוב בתורה. (הגהות ר"ג ליפשיץ).

92. וזהו הנקרא בכל מקום "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה".

אימא סיפא, "רבי יוחנן בן ברוקה אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין", לכאורה היינו תנא קמא?

ואם אמר על מי שאין ראוי לו ליורשו, כגון בת במקום בן, או אח במקום בת, אין דבריו קיימין.

גמרא:

שנינו ברישא דמשנתנו: "האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת... לא אמר כלום".

משמע, טעמא דלא אמר כלום, משום דהוי אחר במקום בת, או בת במקום בן, הא בן בין הבנים, ובת בין הבנות, דבריו קיימין.

ולא כמו ששנינו במשנה הקודמת "האומר איש פלוני בני לא ירש עם אחיו לא אמר כלום מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה".

וכי תימא רבי יוחנן בן ברוקה אפילו אחר במקום בת, ובת במקום בן דבריו קיימים, קאמר, ולעולם סבר תנא קמא כתנא דמתניתין דלעיל, וגם אם אמר על בן בין הבנים, "ירש בני זה את כל נכסיו", לא אמר כלום, כיון שהתנה על מה שכתוב בתורה,

ומה שאמר במשנתנו "האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת לא אמר כלום", בא ללמדינו כחו דרבי יוחנן בן ברוקה, שחולק אף במקרה זה, וסובר שדבריו קיימים⁹³.

על ידי מישמוש. (קובץ שיעורים תלד). נפקא מינא נוספת אפשר לומר: דבעבד עברי נתחדש דין שעובד גם את הבן, אך אינו מדין ירושה, אלא דין מיוחד בבן שקם תחת אביו לענין עבד עברי.

ובמנחת חינוך (מצוה מב) כתב שלא שיך בזה דין "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה", כיון שאינו מדין ירושה כנ"ל. ולכאורה נידון זה גם הוא תלוי במחלוקת הרא"ש והר"ן הנ"ל.

לדעת הרא"ש שהאב אינו קובע "שם יורש", רק מעביר את נכסיו, אם כן גם עבד עברי יכול להעביר, שהרי בכלל נכסיו הוא. אך לדעת הר"ן שהאב קובע "שם יורש", אם כן בעבד עברי כיון שאינו מדין ירושה, לא יוכל להעבירו.

93. ולפי פירוש זה, סבר רבי יוחנן ש"ראוי ליורשו" אין הכוונה מי שראוי בפועל כעת, אלא אף מי שיכול לירשו אחר שתמות ביתו, או אחר שימות בנו, אף הוא נקרא יורש.

ובגמרא לקמן (קמא"ב) מסיקין, שהנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אינה שייכת אלא בנכסים שבאו לעולם, ולאדם שישנו בעולם, אבל בנכסים שלא באו לידו, או כשמזכה לעובר שעדיין לא בא לעולם, לא מהני הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה.

ובבאור הדברים נחלקו הרא"ש והר"ן. הרא"ש כתב, שלמסקנת הגמרא אין לאב כח לקבוע "שם יורש", אלא שיש לו כח רק להעביר את הנכסים מאחד לשני. ולכן אינו יכול להעבירם אלא רק לאדם שישנו בעולם.

ולדעת הר"ן, יש לאב כח לקבוע "שם יורש", אלא שלא נתחדש דין זה אלא בדבר שישנו בעולם.

ונפקא מינא: אם אותו שהנחילו לו את הנכסים מת לפני שהספיק לרשת אותם בפועל. האם בנו יורשו מדין משמוש.

לדעת הרא"ש, לא ירשנו בנו, כיון שאין לו שם יורש. ואינו יכול לרשת את הנכסים לאחר מיתתו.

אך לדעת הר"ן שיש לו שם יורש, בנו ירשנו

ודחינן: אין לפרש שכונת רבי יוחנן בן ברוקא לאח במקום בת, ובת במקום בן, שחרי תניא בברייתא, "רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: לא נחלקו אבא וחכמים על אחר במקום בת ובת במקום בן שלא אמר כלום.

על מה נחלקו, על בן בין הבנים, ובת בין הבנות.

שאבא אומר, יירש. וחכמים אומרים, לא יירש".

ואם כן, חזרה קושיתנו למקומה, במה נחלקו רבי יוחנן בן ברוקא ותנא קמא?

ומתרצת הגמרא: יש לפרש את משנתנו בשני אופנים, האופן האחד: איבעית אימא, מוקאמר רבי ישמעאל "לא נחלקו אבא וחכמים על אחר במקום בת, ובת במקום בן", משמע מכלל דבריו, שבא להוציא מדעת תנא קמא, שפבר שרבי יוחנן ורבנן נחלקו בדבר זה.

ולדעת תנא קמא, סבר רבי יוחנן בן ברוקא שגם בת במקום בן נחשבת כראויה ליורשו. ולכן הדגיש ברישא דמשנתנו שאם אמר על

בת במקום בן לא אמר כלום, ללמדינו שגם על מקרה זה חלק רבי יוחנן בן ברוקא, ולא כדברי רבי ישמעאל בנו.

איבעית אימא, כולי עלמא מודו לדברי רבי ישמעאל בנו של רבי"ב, שלא נחלקו רבי"ב וחכמים אלא על בן בין הבנים, וכוליה מתניתין דברי רבי יוחנן בן ברוקא היא,

וחסורי מחסרא והכי קתני, "האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת, בתי תירשני במקום שיש בן, לא אמר כלום.

הא בת בין הבנות ובן בין הבנים אם אמר יירש כל נכסיו דבריו קיימין.

שרבי יוחנן אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין".

אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי יוחנן בן ברוקא. וכמו שהעמדנו בתירון השני, שלא נחלקו אלא בבן בין הבנים. וכולה מתניתין כרבי יוחנן בן ברוקא היא⁽⁹⁴⁾.

ובן אמר רבא הלכה כרבי יוחנן בן ברוקא.

אמנם, מודה רבי יוחנן במי שיש לו בן, ובת, ואח, שאינו יכול להנחיל לאחיו במקום בנו. כיון שאינו לרשת אלא אחר שימותו בנו וביתו. (רשב"ם).

והעיר הרש"ש לפי זה, שאם היו לו שני בנים, אינו יכול להנחיל לביתו, כיון שאינה ראויה ליורשו אלא אחר שימותו שני בניו.

ולפי זה, מדוקדקת לשון הגמרא, דלגבי "בן בין הבנים", נקטה לשון רבים, ואילו ב"אח במקום בת", ו"בת במקום בן", נכתב בלשון

יחיד. כיון שאילו היו שם "אח במקום בנות", לא היה יורש. כנ"ל.

והטעם שאינו יכול להוריש כי אם דגא אחת פחות, ולא יותר, כתב הב"ח (אות ג) דדרשינן מיתור "את בניו", ושיכול להוריש גם לאחר שאיננו ראוי לרשת כעת, אלא דגא אחת פחות. אך יותר מכן לא למדנו. [ועיי' בריטב"א שכתב גם כן בדרך זו].

94. כך משמע פשטות הש"ס בכל מקום שדברי

אמר רבא, מאי טעמיה דרבי יוחנן בן ברוקא?⁹⁵

אמר קרא "והיה ביום הנחילו את בניו", התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה מבניו כמה שירצה. ומכאן למדנו שהאב יכול להרבות נחלה לבן בין הבנים.

אמר ליה אביי הא "מלא יוכל לבכר" נפקא⁽⁹⁵⁾? כלומר, מפסוק זה יש ללמוד, שאין האב יכול להעביר חלק בכורה מבנו הבכור⁽⁹⁶⁾, אך מכלל לאו אתה שומע הן, שאת שאר נכסיו, בלא חלק בכורה יכול הוא להעביר מאח לאח⁽⁹⁷⁾.

ומתרתת הגמרא: ההוא מיבעי ליה לברתניא, אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: מה

קל-ב

תלמוד לומר "לא יוכל לבכר" את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור? הלא כבר נאמר "כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים", ולשם מה חזר הכתוב ואמר "לא יוכל לבכר"?

אלא, לפי שנאמר "והיה ביום הנחילו את בניו", ומשמע שיכול לתת לכל אחד מבניו מה שירצה,

והיה מקום ללמוד בקל וחומר, וחלא דין הוא, ומה פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק, התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, בכור שהורע כחו, שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, לא כל שכן?

תלמוד לומר "לא יוכל לבכר"⁽⁹⁸⁾.

או שמא, אם יעביר ממנו את חלק פשיטות, נמצא שלא קיבל "פי שנים", וגם אין כאן חלק בכורה.

או שמא הוקשו החלקים אהדדי, לאסור להעביר ממנו גם חלק פשיטות. רצ"ע. הרש"ש. ועיין בב"ח (ריש סימן רפא) שכתב להדיא שיכול להנחיל את חלק פשיטות הבכור. אך במאירי (קכ"ב) וברמ"ה משמע שאינו יכול למעט אפילו מחלק פשיטותו של הבכור.

97. ברשב"ם מבואר שאם יש בכור אינו יכול להנחיל את חלקו לאחד מאחיו. דכתיב, "לא יוכל לבכר".

ועיין בנמוקי יוסף וברא"ש ובשיטמ"ק שנחלקו הראשונים במקום שיש בכור ונתן חלקו לאחד מאחיו, האם מתבטלת החלוקה לגמרי, או רק לגבי מה שנתמעט מחלק הבכורה.

98. דעת הרמב"ן (בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם מצוה יב) שיש לאו כשמעביר חלק בכורה מן הבכור. ועיין בדבריו בקצות החושן

ריב"ב נאמרו רק בבן בין הבנים. וכתב הרשב"ם, לא שנא אם אמר "פלוגי בני ירש חצי נכסי", לא שנא אם אמר "ירש כל נכסי", דבריו קיימים. אך דעת הריטב"א, שלא מועילה הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה במקצת מהנכסים. דאם כן מצינו מתנה במקצת הנכסים בלא קנין. ועיין בנתיבות המשפט (רפא-ב).

95. לכאורה קשה לדעת רבנן שאינו יכול להעביר חלק פשיטות מאח לאח, למה נזקק הכתוב לומר "לא יוכל לבכר"? ומבארים הראשונים, לדעת רבנן אילולי נאמר "לא יוכל לבכר", היינו אומרים שיכול להעביר חלק בכורה, אע"פ שחלק פשיטות אינו יכול, כיון שהורע כחו בראוי. קמ"ל, שאף חלק בכורה אי אפשר להעביר מן הבכור.

96. יש לדון, האם האב יכול להעביר מבנו הבכור את חלק פשיטותו. דלכאורה לענין חלק פשיטות שוה הוא לשאר אחיו.

במאי קמיפלג?

מר סבר, הלכה עדיפא. ואילו לא שמענו שכך אמר רבי, אין ללמוד על ידי מעשה רב, שמא הראוה לא דקדק כל כך בכל פרטי המעשה, ושלא זיכה רבי את הנכסים מחמת טענות אחרות, ולא מחמת שפסק את ההלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.

ומר סבר, מעשה רב עדיף. ואילו לא ראינו שהורה כך למעשה, אין לסמוך על מה שאמר "הלכה כרבי"ב, שמא לא התכוין להורות כך למעשה, אלא כך עלה לו דרך לימודו.

ובענין זה **תנו רבנן** בברייתא: **אין למדין הלכה לא מפי למוד, [כלומר, אם אמר לו רבו תוך כדי לימודו, הלכה כדברי פלוני, אין למדים מדבריו שמא כשיבוא לפניו מעשה ידקדק יותר, וימצא שאין ההלכה כך].** ולא **מפי מעשה**, [אם ראה את רבו עושה מעשה כדברי פלוני, אל ילמד מכאן שכך ההלכה, שמא עשה כן מטעם אחר שאינו ידוע לו]⁽⁹⁹⁾, **עד שיאמרו לו "הלכה למעשה"**⁽¹⁰⁰⁾.

שאל, ואמרו לו "הלכה למעשה", ילך ויעשה מעשה. ובלבד שלא ידמה לדון דבר

ומקשה הגמרא: **ויאמר "לא יוכל לבכר"**, ונלמד מפסוק זה, רק בבכור אינו יכול להעביר ירושה, אך יכול להעביר ירושה לשאר האחים, כקושיית אב"י, ולשם מה תלמוד לומר **"והיה ביום הנחילו את בניו"**?

ומתוצאת הגמרא: **שאלולי נכתב "והיה ביום הנחילו את בניו"**, יכולנו ללמוד מבכור בקל וחומר, **והלא דין הוא, ומה בכור שהורע כחו שאינו נוטל בראוי כבמוחזק, אמרה תורה "לא יוכל לבכר", פשוט שיפה כחו, שנוטל בראוי כבמוחזק, לא כל שכך?**

תלמוד לומר, "והיה ביום הנחילו את בניו", ולמדנו מפסוק זה שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה.

אמר רב זריקא אמר רב אמי אמר רב חנינא אמר רבי: הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.

אמר ליה רבי אבא, "הורה כרבי יוחנן בן ברוקה" איתמר.

כלומר, לא שמענו בשם רבי שאמר את המילים "הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה", אלא מקובלנו שהורה למעשה כדעת רבי יוחנן בן ברוקה.

מחלוקת, או ספק בדבר, אזי לא למדים הלכה מפי לימוד או מעשה.

אבל בדבר שנמסר לתלמיד בלא שום חולק אין לנו לחוש מעצמינו שמא אח"כ מצא בדבר חולק, או סברות נגד הדין. ומותר לסמוך על לימודו.

100. כתב הרא"ם: **"וזה הלימוד שלנו הלכה למעשה הוא, שלא נכתב אלא לאחר עיון**

(רפא-א).

וביד רמה הקשה, היאך העביר יעקב אבינו את הבכורה ממנשה לאפרים, והלא כתיב **"לא יוכל לבכר"**?

ותירץ, שנתן להם מתנה מחיים, וקודם מתן תורה אין צריך קנין על המתנה. וע"ע בקצות החושן (רעח, יג).

99. בראשונים משמע שרק במקום שיש

מתוך דבר. עד כאן הברייטא.

והינן בה: מאי "ובלבד שלא ידמה"? והא כל התורה כולה דמויי מדמינן לה⁽¹⁰¹⁾?

אמר רב אשי, הכי קאמר: ובלבד שלא ידמה בטרפות. ללמוד זו מזו, כגון טרפת הכבד מטריפת הריאה. כיון שאין חיות האיברים שוה, יש אברים שאם יחתכו תמות, ויש שתחיה.

דתניא, אין אומרים בטרפות זו דומה לזו, ואל תתמה, שהרי חותכה מכאן ומתה, חותכה מכאן וחיתה.

אמר ליה רב אפי לרבי יוחנן רבו: כי אמר לן מר "חלכה הכי" בדרך לימודנו, האם נעביר מעשה על פי הוראה זו?

אמר ליה: לא תעבדו, עד דאמינא הלכה למעשה. כדלעיל.

אמר להו רבא לרב פפא ולרב חונא בריה דרב יהושע, כי אתי פסקא דדינא ידי לקמינו וחזיתו ביה פירכא, לא תקרעוהו עד דאתיתו לקמאי. [כשיבא פסק דין שלי לפניכם, ותראו בו פירכא, לא תקרעוהו עד שתבואו לפני].

אי אית לי טעמא, אמינא לכו. ואי לא, הדרנא בי⁽¹⁰²⁾.

לאחר מיתה, לא מיקרע תקרעוהו, ומגמר נמי לא תגמרו מיניה.

לא מיקרע תקרעיניה, דאי הואי התם דלמא הוה אמינא לכו טעמא. ושמא גם אתם תמצאו בעתיד תרוץ לקושייתכם.

מגמר נמי לא תגמרו מיניה, לדון כמותו, קלא-א כיון דאין לדיין לדון אלא כפי מה שעיניו רואות. דהיינו לפי סברתו כעת, ולא יחוש שמא ימצא בעתיד תרוץ על קושייתו וידון באופן אחר.

הגמרא חוזרת לדון בגדרי "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה":

בעי רבא, בבריא היאך?, בריא שאמר "פלוני ירש שדה פלונית בנכסי", האם גם במקרה זה אמר רבי יוחנן דקני, אם ראוי ליורשו⁽¹⁰³⁾?

וצדדי הספק: שמא כי קאמר רבי יוחנן בן ברוקה בשכיב מרע, דבר אורתי [ראוי להוריש מיד] הוא, וקרינן ביה, "ביום

ודקדוק בכמה דורות, ובכמה מהדורי, וכאילו אמרו לנו, כן ההלכה למעשה הוא. שהרי לעשות בו מעשה כתבוהו".

101. כדאמרינן בעירובין (כא"ב) "דרש רבא, מאי דכתיב "ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם, ואיזן וחיקר, תיקן משלים הרבה"? לימד דעת את העם, דאגמריה בסימני טעמים, ואסברה במאי דדמי ליה...".

102. רק אם יתברר שטעה בדבר משנה, אזי חוזר בו מן הדין. אך אם טעה בשיקול הדעת, קיימא לן דקם דינא ואינו חוזר. הר"ן.

103. בבאור הספק נתבארו בראשונים שלש שיטות: א. דעת הרשב"א: דאיירי כשכתב שטר, ובלא שטר אינו יכול להקנות את הירושה, כיון שאין לומר בזה "דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים" שזה לא שייך אלא במי שהולך למות, שתקנו שאינו צריך קניין על דבריו, כדי שלא

הנחילו את בניו, אבל בבריא לא.

או דלמא, אפילו בבריא נמי יכול להוריש למי שירצה.

אמר ליה רב משרשיא לרבא, תא ושמע מה ששנינו בברייתא בענין זה: דאמר לו רבי נתן לרבי, אתם בארץ ישראל, שניתם משנתכם כרבי יוחנן בן ברוקה.

דתנן במסכת כתובות (נב ב), הנושא אשה,

ולא כתב לה בכתובה, "בנין דיכריין דיהוין ליד מינאי אינון ירתון כסף כתובתיך יותר על חולקיהון דעם אחוהון" בנינים זכרים שיולדו לי ממך, הם ירשו את כסף כתובתיך, יתר על חלקם שיחלקו עם אחיהם שיהיו לי מאשה אחרת, וזהו הנקרא בכל מקום "כתובת בנין דיכריין" חייב, שתנאי ב"ד הוא.

ומוכח מכאן, שהאב יכול לתת לחלק מבניו חלק גדול יותר בירושה (104) (105).

הדין של "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה". האם הוא חלות דין בגברא, שעושה אותו ליורשו היחידי, (כלשון הר"ן), וכאילו אין לו בנים אחרים. ובה יש לומר שחל מיד, ושוב אינו יכול לחזור בו. וגם שייך בזה קנין, שעושה קנין על מה שעשאו כעת ליורשו היחידי. וזו סברת הר"ן. או דילמא, דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה, הוא חלות דין הנחלה בנכסים.

ואף בזה יש לחקור, האם זו הנחלה כשאר ירושות, שאינה חלה אלא בשעת מיתה, ולפי זה, על המקבל להיות בחיים בשעת ההנחלה, וכן הנותן יכול לחזור בו עד שעת מיתה, וזו דעת רבינו יונה.

או דילמא, נתחדש בדין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה, שחלות הירושה היא מיד, הגם שזכיית הנכסים אינה אלא לאחר מיתה. ואם כן, שייך בזה קנין מחיים על מה שעשאו יורש כעת לענין זכיית הנכסים לאחר מיתה.

ויתר על כן, אילולי עשה קנין, לא מהני להקנות זכות הירושה בעל פה, כיון שלא תקנו קנין לבריא בעל פה. וזו דעת הרשב"א.

על פי חידושי רבי אריה ליב מאלין (חלק א סימן צח).

תיטרף דעתו, אבל בבריא ודאי צריך קנין. והקשה הרשב"א, והא אין שטר לאחר מיתה? ותיירץ, דהני מילי כשכותב בלשון מתנה לאחר מיתה, אבל כשכותב בלשון ירושה, הרי היא כירושה שקונה בשעת מיתה.

ב. דעת הר"ן, דאיירי בין בשטר ובין בעל פה, וכאן מועיל בעל פה אף על פי שלא שייך הטעם ד"שמא תיטרף דעתו", דכי צריכינן לטעמא ד"שמא תיטרף דעתו", הני מילי כשהוא נותן מתנה, אבל מה שהוא מדין ירושה, כדיבור בעלמא סגי לה, דכיון שהתורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, כשהוא מנחיל בן אחד בין הבנים הרי הוא כאילו אין לו אותו בן בלבד. כדיבור בעלמא סגי ליה.

ג. דעת רבינו יונה: איירי רק בעל פה, כיון שאוי ליורשו, אך ודאי שיכול לחזור בו, אלא שאם לא חזר בו, דבריו קימין.

ואף על גב דלא מצי בריא להקנות מידי כדיבור בעלמא, בלשון ירושה יכול להנחיל כדיבור למי שראוי ליורשו. מגזירת הכתוב, דכתיב "והיה ביום הנחילו את בניו".

אך בשטר לא מהני להקנות לו את הירושה, כיון שאין שום קנין לאחר מיתה, ואילו מחיים לא שייך לשון ירושה.

ובאור יסוד המחלוקת: יש לחקור מהו יסוד

104. בנתיבות המשפט (רפא-ב) הוכיח מכאן

והקשה רבי נתן על רבי, מדוע שנה את משנתו כדעת יחידאה, ולא שנהא כדברי הכל?

ואמר לו רבי: משנה זו כדברי הכל היא, ואל תגרוס בה "אינון ירתון כסף כתובתיך", דמשמע שנותן לבניו דרך ירושה, על ידי הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה, אלא "יסבון" [לשון מתנה] **תנן**. כלומר, האב נותן לבניו מעכשיו את כסף כתובת אמם.

שוב חזר בו, **ואמר רבי:** ילדות היתה בי, והעזתי פני בנתן הבבלי, ועניתי לו תשובה שאינה נכונה.

שהרי אם נאמר "יסבון תנן", והאב נותן לבניו מעכשיו את כסף כתובת אמם, היה לנו לומר כמו כן ש"כתובת בנין דיכרין" תטרוף מנכסים שמכר האב לאחר שנשא את אשתו.

אלא, דקיימא לן שכתובת בנין דכרין לא טרפא ממשעבדי.

ואי סלקא דעתך "יסבון תנן", אמאי לא טרפא ממשעבדי?

אלא שמע מינה, "ירתון" תנן. וכדעת רבי יוחנן בן ברוקה.

עד כאן הברייתא שהביא רב מרשיא לרבא. והוכיח רב מרשיא מברייתא זו:

מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא, רבי

יוחנן בן ברוקה: ושמע מינה, אפילו בבריא יכול להנחיל לאחד מבניו. שהרי כאן הבעל מנחיל לבני אשתו עוד כשהוא בריא.

הגמרא חוזרת לדון בדברי רב נתן, שהוכיח מ"כתובת בנין דכרין", ל"דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה".

ומקשה הגמרא, **אמר ליה רב פפא לאבבי,** כיצד הוכיח רב נתן מכתובת בנין דיכרין לדין "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה", שהרי **בין למאן דאמר "יסבון", ובין למאן דאמר "ירתון" קשה, הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם?**

ואפילו לרבי מאיר דאמר "אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", הני מילי כשהקנה דבר שלא בא לעולם לדבר שישנו בעולם, אבל לדבר שאינו בעולם לא, ואם כן, כיצד מקנה האב לבני אשתו שעדיין לא נולדו?

אלא ודאי, תנאי בית דין שאני.

אם כן **הבא נמי** אין להוכיח שהמשנה כדברי רבי יוחנן בן ברוקה, כיון שתנאי בית דין שאני. ושמוא בתנאי ב"ד אף רבנן מודים שיכול להוריש למי שירצה.

אמר ליה: רבי נתן הוכיח, משום דהניח לשון "יסבון", **וקא מפיק לה בלשון "ירתון".** משמע שליבו נוטה אחר דברי רבי יוחנן בן ברוקה, שאדם יכול להוריש למי שירצה.

הדר אמר אבבי, לאו מילתא היא דאמרי שיש

דין הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אלא בכל הנכסים. עי"ש שנדחק ליישב דבריו.

105. יש לדון, האם כתובת בנין דיכרין מבטלת

ששייכת הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אף על חלק מהנכסים, שהרי כתובת בנין דיכרין אינה אלא על מקצת מהנכסים.

ולא כדעת הנמוקי יוסף שכתב שלא מהני

ומתרצת הגמרא: לא סלקא דעתך לומר כך.

דקתני רישא, "זה מדרש דרש רבי אלעזר בן עזריה לפני חכמים בכרם ביבנה, הבנים יירשו, והבנות יזונו. מה הבנים אינן יורשין אלא לאחר מיתת אביהם, אף בנות לא יזונו אלא לאחר מיתת אביהן".

מוכיחה הגמרא: אי אמרת בשלמא בחד בי דינא איתקון, היינו דילפינן תקנה מתקנה, אלא אי אמרת בתרי בי דינא איתקון, היכי ילפינן תקנה מתקנה?

ודחינן: ממאי?

דלמא, לעולם אימא לך בתרי בי דינא איתקון, ובי דינא בתרא תקון כבי דינא קמא, כי היכי דלא תקשה תקנתא אתקנתא.

ולכן אפשר להקיש בין התקנות.

אמר רב יהודה אמר שמואל, הכותב כל נכסיו לאשתו בתורת מתנה, לא עשאה אלא אפוטרופא.

כלומר, אין כוונתו לתת לה את נכסיו, אלא רק לעשותה אפוטרופסית על נכסיו לאחר

להוכיח מלשון "ירתון" שסבר כרבי יוחנן בן ברוקה, כיון שגם רבנן מודים שם שיכול להוריש למי שירצה.

דהרי בסיפא של אותה משנה תנן, לא כתב לה "בנן נוקבין דיהויין ליכי מינאי יהויין יתבן בכיתי ויתזון מנכסאי עד דתילקחן לגוברין" [בנות שיוולדו לי ממך, ישבו בביתי, ויזונו מנכסי עד שינשאו], והיינו "כתובת בנן נוקבין" [חייב. שהוא תנאי ב"ד].

ואם כן, בכל כתובה חוה לזה במתנה, דהיינו "בנן נוקבין", ולזה בירושא, "בנין דיכרין", וכל הכותב לזה בלשון ירושה ולזה בלשון מתנה, אפי' רבנן מודו שיכול לתת, כדתנן לעיל (קכו ב) שאם כתב לשון מתנה בין בתחילה ובין באמצע ובין בסוף, דבריו קיימים, ובגמרא (קכט א) העמדנו אפילו בשתי שדות ובשני בני אדם. (106)

ומקשה הגמרא: אמר ליה רב נחומי, ואית דאמר [ויש שאמרו מימרא זו בשם] רב חנניה בר מניומי, לאביי: ממאי דשתי תקנות אלו בחד בי דינא איתקון? דלמא בתרי בי דינא איתקון, ואין לשון מתנה הנזכרת התקנת "בנן נוקבין", מצילה על לשון ירושה הנזכרת ב"בנין דיכרין"?

קלא-ב

הכא נמי יועיל לשון "ירתון" בבריא משום תנאי ב"ד.

ודחה אביי את דבריו, "משום דמפיק ליה בלשון ירתון", כלומר, אפילו שאינו קונה אלא על ידי תנאי ב"ד, מכל מקום אי לא קני בעלמא לא היה לתנא לומר לשון "ירתון", משום תנאי ב"ד, כיון דלא מהני בעלמא. ואם כן שוב יש להוכיח מכאן דבבריא נמי אמר ריב"ב את דינו.

את ירושת הבכור. ועיין בזה באבני מילואים (קיא,ד), שהביא בזה ג' שיטות.

106. התוספות מפרשים את השקלא וטריא בגמרא באופן הבא: רב פפא בא לדחות מה שפשט רב מרשיא, דאילו תימא בבריא לא אמר ריב"ב, שאני התם דתנאי ב"ד הוא, וכיון שסבר ריב"ב דמהני לשון "ירתון" בשכיב מרע,

מותו, שתפרנס את בניו מהם לפי אומד דעתה⁽¹⁰⁷⁾.

ונתן לה את נכסיו, כדי שבניו יחלקו לה כבוד, וישמעו לדבריה⁽¹⁰⁸⁾.

והוינן בה: פשיטא לן, שאם כתב כל נכסיו לבנו הגדול לא עשאו אלא אפוטרופוס. כדי שיכבדוהו אחיו הקטנים⁽¹⁰⁹⁾.

אך אם כתב כל נכסיו לבנו הקטן, שאינו חש כל כך לכבודו, מאי? האם כוונתו למתנה גמורה, או לעשותו אפוטרופוס?

ובנידון זה איתמר [נאמר בבית המדרש], רב חנילאי בר אידי אמר שמואל, אפילו כתב

לבנו הקטן המוטל בעריסה, אין כוונתו אלא לעשותו אפוטרופוס על נכסיו.

עוד נסתפקנו בדין זה: פשיטא לן שאם כתב כל נכסיו לבנו הקרוב אליו יותר, וחפץ בכבודו, או כתב כל נכסיו לאחר שאינו חייב בכבודו כלל,

בהא פשיטא לן שלאחר כוונתו לתת במתנה, שאם היה עושהו אפוטרופוס היה לו לכתוב בפירוש,

ולבנו כוונתו לעשותו אפוטרופוס.

וכן אם כתב כל נכסיו לאשתו ארוסה, או לאשתו הגרושה, ודאי כוונתו לתת לה

לקטן, למרות שבעלמא אין זכיה לקטן. ע"ש.

108. אך אם כתב לאדם אחר את כל נכסיו, ומת, קנה הכל. כיון שלא שייר כלום ודאי משום שירא למות כתב לו, והוי כ"צואת שכיב מרע", ודברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו. וכן כתב נכסים לאשתו, ושייר מקצת, בקרקעות או מטלטלין, קנתה כל מה שכתב לה. רשב"ם.

109. שהרי הם חייבים בכבודו, דכתיב, "כבוד את אביך ואת אמך", ודרשינן בכתובות (קג"א) "ואת", לארותאת אחיך הגדול. רשב"ם.

ולקמן הסתפקא הגמרא באשה אצל בני הבעל, ופירש הרשב"ם שדין כבוד אשת אב נלמד מיתורא דקרא, ולכן אינם חייבים כל כך בכבודה.

והקשה המהרש"ל, מאי שנא מאח בכור שנלמד אף הוא מיתורא דקרא?

והוכיח מכאן, שכבוד אשת אב אינו דין בעצם, אלא רק מדין כבוד האב, ואחר מותו פטורים מכבודה.

הדר אמר אב"י, לאו מילתא היא דאמרי, משום דהו"ל לזה בירושה ולזה במתנה, ולעולם ריב"ב לא אמר בבריא דעלמא.

אמנם שפיר אמר לו רב נחמן לרבי, "שניתם משנתכם כריב"ב", משום שלדעת רבנן לא היה לו לשנות בלשון "ירתון", כיון דבעלמא לא מעויל לשון זה כלל. עד כאן פירוש התוספות. והביאו פירוש נוסף בשם הקונטרס, (לא מופיע ברשב"ם שלפנינו), "משום דמפיק בלשון ירתון", פירושו, דאז אין זה "מקנה בדבר שלא בא לעולם", דבשעה שהמתנה חלה כבר הוא בעולם.

ובבאור דברי התוספות, עיין בחידושי רבי אריה ליב מאלין (חלק ב סימן ע"ו).

107. גדר אפוטרופוס, האפוטרופוס יכול לזכות ולמכור בנכסים עבור היתומים מדין "זכין לאדם שלא בפניו", ויש לו רשות גם לחוב על מנת לזכות. (ועיין בענין זה בריטב"א קידושין מב"א).

ובפני יהושע (שם) כתב שיש לאפוטרופוס כח מדין הפקר ב"ד הפקר. ולכן יכול לזכות אף

במתנה.

אך איבעיא לחו, אם כתב כל נכסיו לבת אצל הבנים, או במקרה שלא היו לו בנים, וכתב כל נכסיו לאשה אצל האחים, או שכתב כל נכסיו לאשה אצל בני הבעל [כלומר בניו שהיו לו מאשה אחרת], מהו? האם בכל אלו חושש לכבודן, או שכוונתו למתנה גמורה?

אמר רבינא משמיה דרבא, בכולהו [בת בין הבנים, ואשה אצל האחים, ואשה אצל הבעל] לא קנתה, ואמרינן שכוונתו לעשותה אפטרופסית על נכסיו, לבר מאשתו ארוסה ואשתו גרושה, שבהם ודאי כוונתו למתנה גמורה.

אך רב עזירא משמיה דרבא אמר: בכולהו [אשתו ארוסה, וגרושה, ובת בין הבנים] אין כוונתו לשם אפטרופסות, אלא למתנה גמורה, וקני, לבר מהאשה אצל האחין ואשה אצל בני הבעל שבהן כוונתו לשם אפטרופסות, משום כבודן.

קלב-א

בעי רבא: בפשטות דברי שמואל נאמרו בשכיב מרע שכתב נכסיו, שאומדים את דעתו שלא התכוין למתנה גמורה. אך בבריא הכותב כל נכסיו לאשתו, היאך הדין? האם גם כן אמרינן שכוונתו לעשותה אפטרופסית, או שמא כוונתו למתנה גמורה?

וצדדי הספק, שמא רק בשכיב מרע הוא

חושש לכבודה, דניחא ליה דלישתמעון מלה [שישמעו בניו לדבריה] לאחר מותו, אבל בבריא, אינו חושש לכך, דהא קאי איהו [שהרי הוא קיים],

או דלמא בריא נמי ניחא ליה דלישתמעון מלה [שישמעו בניו לדבריה] מוחשתא, וכתב לה את נכסיו רק בתורת אפטרופסות, ולא בקנין גמור?

הגמרא מנסה לפשוט את הספק מברייתא:

תא ושמע מה ששינוי בברייתא בענין זה: הכותב פירות נכסיו⁽¹¹⁰⁾ לאשתו, אין אומרים שבשביל מתנה זו מחלה על שיעבוד הקרקע שיש לה בשביל כתובתה, אלא גובה כתובתה מן הקרקע.

ולא זו בלבד, אלא אף אם כתב לה קרקע ופירות, למחצה לשליש ולרביע מנכסיו, גובה כתובתה מן השאר⁽¹¹¹⁾.

אך אם כתב כל נכסיו לאשתו, ואחר כך יצא עליו שטר חוב, הקודם לאותה מתנה, אך לכתובתה לא קדם: רבי אליעזר אומר, תקרע שטר מתנתה, ותעמוד על כתובתה. וכיון ששעבוד כתובתה קדם לשעבוד החוב, תגבה את כתובתה.

וחכמים אומרים: תקרע כתובתה, ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן.

110. כגון פירות הנמצאים בעין בקרקע, או שנתן לה קרקע לפירות. רשב"ם.

111. הקשו התוספות: מאי קא משמע לן, פשיטא שתגבה כתובתה מן השאר?

ומבאר המהרש"א את קושיית התוספות: התוספות לא סברו כפירוש רשב"ם, שמדובר כשכתב לה קרקע ופירות למחצה שליש ורביע, אלא הבינו שכתב לה רק פירות בלא קרקע, ולכן התקשו, דפשיטא שלא מחלה על השיעבוד

לקנין גמור.

דוחה הגמרא: **לעולם** מדובר אף **בשכיב מרע**, ומדובר במקרה שודאי כונתו למתנה גמורה, כגון במקרים שהובאו לעיל, שנחלקו בהם רב עזרא ורבינא, ורב עזרא מוקי לה ככולהו, ורבינא מוקי לה באשתו ארוסה ואשתו גרושה⁽¹¹²⁾.

הכא נמי יש להעמיד באשתו ארוסה ואשתו גרושה, ובהן ודאי כונתו למתנה גמורה ולא לשם אפוטרופסות.⁽¹¹³⁾

הגמרא דנה במחלוקת רבי אליעזר ורבנן שהובאה בברייתא לעיל:

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים שאמרו, תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה, ונמצאת קרחת מכאן ומכאן.

ומקשה הגמרא: **למימרא** [משמע מדברים אלן] **דלא אזיל רב נחמן בתר אומדנא,**

כיון שבשעה שקיבלה את המתנה סילקה את השיעבוד מאותן קרקעות שקיבלה במתנה, וממילא חל עליהם שיעבוד הבעל חוב.

ואמר רבי יהודה הנחתום, מעשה ואירע הדבר בבת אחותי כלה, ובא מעשה לפני חכמים ואמרו, תקרע כתובתה ותעמוד על מתנתה ונמצאת קרחת מכאן ומכאן. עד כאן הברייתא.

מדייקת הגמרא: **טעמא דיצא עליו שטר חוב**, אזי נחלקו האם מתנתה קיימת או לא, **הא לא יצא עליו שטר חוב קניא לכולי עלמא**, הגם שנתן לה את כל נכסיו.

ובמאי? באיזה מקרה מדובר?

אילימא בשכיב מרע, והא אמרת "הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופוס",

אלא לאו, בבריא. ומוכח מכאן, דבמתנת בריא אין כוונתו לעשותה אפוטרופסית, אלא

בשביל אותם פירות.

ותרצו התוספות: קמ"ל שכשנותן לה פירות שדה לכמה שנים, לא יוכלו היתומים לומר "גבי כתובתיך משדה זו", אלא תגבה משאר שדות שאין לה שהן כלום. לפי שרוצה לגבות כתובתה מיד, ובשדה שיש לה בה פירות ממילא אינה יכולה ליהנות מכתובתה עד סוף הזמן שקיבלה את הפירות.

112. לענייננו אין נפקא מינא בין רב עזרא לרבינא, שהרי שניהם דיברו על אשתו ארוסה ואשתו גרושה. ולא נחלקו אלא בבת בין הבנים כדלעיל.

אלא שהגמרא השתמשה בלשון הסוגיא דלעיל, הגם שאין נפקותא בזה לדידן. **רשב"ם.**

113. למסקנא, לא נפשט ספיקו של רבא, האם גם בבריא כונתו לשם אפוטרופסות, או לשם מתנה.

ויש לדון, היאך עלינו להתנהג בספק זה. דעת הרא"ש, כיון שלא נפשטה האיבעיא, לא קנתה, ועליה להביא ראיה כדי להוציא מהיורשים. אך לדעת הריטב"א, כיון שיש בידה שטר מתנה, הרי היא מוחזקת בנכסים, ועל היורשים להביא ראיה כדי להוציא ממנה.

ומבאר הגר"ש רוזנבסקי את יסוד מחלוקתם, הריטב"א סבר, שהשטר מקנה לה את הנכסים, והאומדנא של הנותן לעשותה אפוטרופסית הוי תנאי בשטר. ולכן כשיש ספק האם יש אומדנא, אין ספק מוציא מידי ודאי.

המתנה אף כשירדעת שהבעל חוב יגבה אותה ממנה, כיון דניחא לה דתיפוק עלה קלא דכתבינהו ניהלה להנהו נכסים] נח לה שיתפרסם בעולם שקיבלה מבעלה מתנה כה חשובה]. ולכן סברו חכמים שיצאה קרחת מכאן ומכאן.

עוד באותו ענין:

תנן התם בתלמוד הירושלמי במסכת פאה: הכותב נכסיו לבניו, וכתב לאשתו קרקע כל שהוא, אבדה כתובתה.

כלומר, אינה יכולה לגבות את כתובתה מהנכסים שנתן לבניו. הואיל וקיבלה גם היא קרקע באותו מעמד, מחלה על השיעבוד שיש לה בקרקע שנתן לבניו.

אבל מנכסים שיקנה לאחר מכן יכולה לגבות את כתובתה. כיון שהבעל משעבד לכתובת אשתו את כל הנכסים שקנה ושעתיד לקנות. ועל שיעבוד זה לא מחלה.

ומקשה הגמרא: וכי משום דכתב לה קרקע כל שהוא אבדה כתובתה?!

ומתרצת הגמרא: אמר רב, מדובר במקרה

וסבר, שאף על פי שאנו אומדים את דעת האשה, שאילו היתה יודעת שנכסיה יטרפו על ידי הבעל חוב, לא היתה מוחלת על השיעבוד שיש לה בהם, מכל מקום כיון שבפועל מחלה על השיעבוד, איבדה הכל, ותשאר קרחת מכאן ומכאן⁽¹¹⁴⁾.

וקשה, הרי תניא בברייתא, "הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו, ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים, ואחר כך בא בנו, מתנתו מתנה.

רבי שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה.

כיון שאומדים את דעתו שאילו היה יודע שבנו קיים לא כתב".

ואמר רב נחמן, הלכה כרבי שמעון בן מנסיא. ואם כן קשה, מדוע כאן סבר רב נחמן שיש ללכת אחר אומד הדעת, ואילו בסוגיין פסק כחכמים שלא התחשבו באומד הדעת?

ומתרצת הגמרא: אכן בעלמא, יש ללכת אחר אומד הדעת, אבל, שאני התם, בכותב כל נכסיו לאשתו, שאינה חפצה לבטל את

לא אזלינן בתר אומדנא?

ומבאר הקובץ שיעורים: ודאי אף רב נחמן מודה דאזלינן אחר אומד דעתה לענין המחילה, אלא סבר שעל ידי אומדנא אין ליצור תנאי במחילה. וכדי ליצור תנאי במחילה בעינן לאומדנא דמוכח טפי.

ועיין עוד בענין זה באור שמו (פרק ט מהלכותאישות), ובשו"ת בית הלוי (חלק ג סימן ג).

אך לדעת הרא"ש כונת הנותן אינהתנאי בשטר, אלא ביטול עיקר השטר, ואם כן יש ספק על עצם השטר, האם הוא קים או לא. ולכן מספק אינה יכולה להוציא מהיורשים.

114. לכאורה קשה: כיצד אפשר לומר שרב נחמן אינו מתחשב באומדנא, הלא עיקר מחילתה היא על ידי אומדנא, [שהרי לא מחלה בפירוש, רק אמדנו את דעתה מדלא מיחתה, שמע מינא מחלה] ומדוע לענין גבית בעל חוב

שהבעל מוזכר להן את נכסיו על ידה. כלומר, שהאשה עשתה את הקנין עבור הבנים⁽¹¹⁵⁾.

וכיון שהיא משתדלת עבורם, וגם אינה מערערת כלום על מתנה זו, אומדים את דעתה שמחלה על השיעבוד שיש לה בנכסים אלו.

ושמואל אמר, אף אם לא זכתה במתנה עבורם, אלא במקרה שהבעל מחלק לפניה את נכסיו לבניו **והיא שותקת**, גם כן אומדים את דעתה שמחלה על השיעבוד.

אמנם, אף לדעת שמואל, אם לא נתן לה כלום באותו מעמד, אין שתיקתה ראייה. כיון שלא שתקה אלא כדי לעשות נחת רוח לבעלה.

רבי יוסי ברכי חנינא אמר: אפילו אם לא היתה באותו מעמד, אלא בשעה שנותן לה **אומר לה "טלי קרקע זו בכתובתיך"**, והיא לא ערערה, ודאי מחלה על השיעבוד שיש לה בשאר הנכסים.

קלב-ב ובכל מקרה, בין לרב, ובין לשמואל, ובין לרבי יוסי, מקולי כתובה שנו כאן.

אך שאר בעלי חובות, אינם מאבדים את חובם באומדן הדעת, כבאשה, ועד שלא יאמרו בפירוש "הריני מוחל על השיעבוד",

עדיין השעבוד קיים.

והטעם שבכתובה הקלו חכמים, כיון שיותר משהאיש רוצה לישא, אישה רוצה להנשא. אבל שאר בעלי חובות, שעושים טובה ללוה, אין מקילים בהם לאבד את חובם בחנם.

על כל פנים נתבאר לפי כל האמוראים לעיל, שאין האשה צריכה לוותר על השיעבוד בפירוש, ואף אם שתקה, שתיקה כהודאה.

ומקשה הגמרא: הרי **תנן** בסיפא דההיא סוגיא דפיאה: **רבי יוסי אומר, אם קבלה עליה אף על פי שלא כתב לה קרקע כל שהוא, אבדה כתובתה**.

מדדיקת הגמרא: משמע מכלל דבריו, **דתנא קמא סבר, כתיבה וקבלה**⁽¹¹⁶⁾ בעי. ולא סגי בשתיקת האשה.

שאם תאמר בדעת תנא קמא דסגי בכתיבה בלבד, היה על רבי יוסי לומר, "אף על פי שכתב לה לא איבדה כתובתה אלא אם כן קיבלה עליה".

וכי תימא כולה רבי יוסי היא, וברישא השמיענו שבכתיבת קרקע כל שהוא איבדה כתובתה, ובסיפא השמיענו שאם קיבלה בפירוש, אף על פי שלא כתב לה איבדה

יכולה לזכות באותו כח אף עבור הבנים. ועיין עוד בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (קכד) שיישב את קושיית הראשונים באופן אחר.

116. אך אם קיבלה על עצמה, ולא כתבה שטר על קבלתה, יכולה לומר, "נחת רוח עשיתי לבעלי", ולא התכוונתי למחול ממש.

115. הרשב"ם מפרש, שנתנה לו סודר שלה כדי שיקנה בו לבנים. כדקיימא לן שקנין סודר נעשה בכליו של קונה.

ובתוס' רי"ד מפרש, לא מדובר בקנין סודר, אלא שאמר לה "זכי בעבור בני".

והקשו הראשונים: כיצד יכולה לזכות עבור הבנים, הרי יד האשה כיד בעלה?

ותרצו: כיון שזוכה לעצמה בקרקע שנתן לה,

כתובתה.

והרי אין לפרש כן, דהא תניא בבריתא על דברי תנא קמא, אמר רבי יהודה, אימתי סבר תנא קמא שאיבדה את כתובתה?

במקרה שהיתה שם וקבלה עליה.

אבל היתה שם, ולא קבלה עליה, או קבלה עליה ולא היתה שם, לא אבדה כתובתה.

ומוכח להדיא, שלא סגי בשתיקתה, אלא צריך שתקבל עליה בפירוש.

ומכאן תיובתא לדברי בולחו אמוראי שהובאו לעיל. תיובתא.

אמר ליה רבא לרב נחמן: הא רב, הא שמואל, הא רבי יוסי ברבי חנינא, [שמענו את דברי רב ושמואל ורבי יוסי בר חנינא], מר מאי סבירא ליה?

אמר ליה, סבירא לי כרבי יוסי בר חנינא שאינה צריכה להיות שם באותו מעמד, אלא כיון שכתב לה קרקע כל דהו איבדה כתובה.

וסברתי: שאני אומר, כיון שעשאה שותף בין הבנים, ונתן לה קרקע כמותם, מחלה להם, ואבדה כתובתה.

איתמר נמי [וכן נאמר בבית המדרש בשם

רב נחמן], אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, כיון שעשאה שותף בין הבנים אבדה כתובתה.

מסתפקת הגמרא בדעת רב נחמן: בעי רבא, כבריא היא? כלומר, בריא שכתב נכסיו לבניו, וכתב לאשתו קרקע כל שהוא, ועשאה כשותף בין הבנים. האם גם במקרה זה איבדה את כתובתה?

וצדדי הספק: מי אמרינן רק בשכיב מרע הוא דאמרינן ששתיקתה מהוה ראייה שמחלה, כיון דידעה דלית ליה נכסים נוספים, והיה לה למחות במתנתו, ומדלא מיחתה, אמרינן ודאי קא מחלה על השיעבוד שיש לה בנכסים אלו.

אבל כבריא, אין שתיקתה ראייה, כיון דסברה, הדר קני [ודאי יקנה נכסים נוספים שתוכל להפרע מהם], ולכן לא ראתה צורך למחות כעת. אך באמת לא מחלה על השיעבוד, ואם לא יקנה נכסים נוספים תגבה את כתובתה מהנכסים שנתן במתנה לבניו.

או דלמא, אף כבריא, כיון דחשאת מיחת לית ליה נכסים נוספים, היה לה למחות בו. ומדלא מיחתה, ודאי מחלה על השיעבוד. (117)

ומסקינן בתיקון.

117. הרשב"ם פירש, שספק הגמרא הוא על השיעבוד שיש לאשה בנכסים הללו, אך ודאי שאינה מוחלת על חיוב כתובתה לגמרי, ותוכל לגבותה מנכסים שיקנה הבעל לאחר מכן. אך דעת הר"י מיגאש (הוא ה"ש מפרשים" שהביא הרשב"ם), שהספק האם מחלה על כל כתובתה, ולא תגבה אפילו מנכסים שיקנה הבעל

לאחר מכן. ובשכיב מרע, פשיטא לגמרא שמחלה על כל כתובתה ולא תגבה מנכסים שיקנה לאחר. והקשה עליו הרשב"ם, אם כן, חלק רבא על דברי רב כהנא שהובאו לקמן, דפשיטא ליה שהאשה גובה מנכסים שיבואו למחר? תירץ הר"י מיגאש, כיון שבעיא דרבא נשארה

ומספקא לן, האם אשתו יכולה לגבות את כתובתה מאותן נכסים, שהרי מנכסים שהבעל קונה לאחר שנתן לה את המתנה גובה כתובתה, ויש לדון האם הנכסים שזכה בהם במות ביתו דינם כנכסים שקנה לאחר מכן, או לא.

סבר רב פפי למימר, אשתו לא שקלא בכתובתה אלא תלתא. [אותו שליש נכסים שנתן לה], ולא תגבה מהשליש שזכה במות ביתו.

אמר ליה רב כהנא, אילו הדר קני מי לא שקלא [אילו היה קונה נכסים אחר שנתן לה את המתנה, האם לא תגבה מאותם נכסים]?

ובודאי גובה מאותם נכסים, כיון שלא מחלה אלא על השיעבוד שיש לה בנכסיו הנוכחיים, ולא על מה שעתיד לקנות.

ואם כן, כיון דאילו הדר קני נכסים אחרים, שקלא, [היתה גובה כתובתה מהם] השתא נמי במקרה שחזר הבעל וזכה בנכסי ביתו שמתה, שקלא [גובה כתובתה מאותם נכסים].

עוד באותו ענין:

החזא שכיב מרע, דפלגינהו לנכסיה לאתתיה ולבניה. חילק נכסיו לאשתו ובניו, דהינו "עשאה שותף בין הבנים".

אך שייר בנכסיו חד דיקלא שלא פירש למי הוא.

ומספקא לן, האם יכולה לגבות מו?תר כתובתה מנכסי היתומים, או רק מאותו

הגמרא מביאה נידונים נוספים באותו ענין:

החזא שכיב מרע, דאמר לחו, "פלגא לברת, ופלגא לברת, ותילתא לאיתת בפירי [מחצית נכסי לביתי זאת, ומחצית לבת אחרת, ושליש מפירות הנכסים לאשתי]".

איכלע רב נחמן לסורא, עול לגבי [נכנס אצל] רב חסדא, ואמר ליה, כי האי גוונא מאי? האם גם במקרה זה, שלא קיבלה קרקע אלא פירות, מחלה על כתובתה?

אמר ליה, הכי אמר שמואל, אפילו לא הקנה לה אלא דקל אחד לפירותיו אבדה כתובתה.

והכא נמי, שהקנה לה פירות מחוברים, איבדה את כתובתה.

אמר ליה, אימור דאמר שמואל התם, משום דאקני לה בגופה דארעא, אך הכא, פירא בלבד הוא? כלומר, מספקא לן לגבי פירות תלושין, שאינם מחוברים לקרקע, ואין להם שם קרקע?

אמר ליה, מטלטלי קא אמרת? מטלטלי ודאי לא קא אמינא. ובודאי לא איבדה כתובתה בשביל מתנת מטלטלין שקיבלה מבעלה.

עוד באותו ענין:

החזא שכיב מרע, דאמר לחו, "תלתא לברת, ותלתא לברת, ותלתא לאיתת [שליש נכסי לבת זו, ושליש לאחרת, ושליש לאישתי]".

שכיבא חדא מבנתיה, מתה אחת מבנותיו, וחזר אביה וירש את שלישי נכסיו שנתן לה.

בספק, מעמידים את האשה על חזקתה, וגובה מנכסים שיבואו לאחר מכן. ולכן פסק רב כהנא

מסקנת הסוגיא :

שכיב מרע שכתב כל נכסיו, או חילק לבניו לפני אשתו וגם לה נתן קרקע כל שהוא ושתקה, קנו. שהרי מחלה להם על השיעבוד שיש לה בנכסים אלו.

והוא הדין אם נתן כל נכסיו לאחרים ונתן אף לאשתו קרקע כל שהיא. כיון שעשאה שותף בנכסים כמותם, קנו.

והני מילי אם חילק כל נכסיו. אך אם שייר אפילו דקל אחד, מתוך שגובה דקל זה חוזרת וגובה כל שאר הנכסים.

ודוקא אם נתן לה מתנת קרקע, אך אם נתן לה מתנת מטלטלין, לא מחלה על כתובתה.

ודוקא בנכסים הנמצאים ברשותו כעת מחלה על שיעבודה, אך בנכסים שיבואו לאחר מכן, לא מחלה⁽¹¹⁸⁾.

ודוקא בשכיב מרע שכתב נכסיו, אבל בריא, הוי ספק, האם מחלה על שיעבודה, ועל האשה להביא ראיה כדי להוציא את הממון מיד היורשים.⁽¹¹⁹⁾

הגמרא חוזרת לעסוק בנושאים הקשורים לדין "הנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה":

הדקל, או שמא כיון שקיבלה אף היא חלק בירושה, ולא מחתה בחלק היתומים, מחלה על המותר, ואינה יכולה לגבותו אף מאותו הדקל.

סבר רבינא למימר: אינה יכולה לגבות מותר כתובתה מנכסי היתומים, כיון שמחלה להם על השיעבוד שיש לה בנכסיהם, ולית לה אלא חר דיקלא.

אמר ליה רב יימר לרבינא: אי לית לה, כלומר אם אינה גובה מנכסי היתומים, חר דיקלא נמי לית לה. שהרי ידעה מאותו הדקל ומחלה לירשיו על כל הנכסים שנמצאים ביד האב כעת. כיון שעשאה שותף בין הבנים.

אלא, אם תאמר שלא מחלה על שיעבודה מאותו דקל, כיון שאמרה בליבה, הנה הניח לי מקום מועט לגבות ממנו מותר כתובתי, אם כן, **מיוגו דנחתא לדיקלא, נחתא נמי לכולהו נכסי.** ותגבה מותר כתובתה אף מחלק היתומים.

וכעת אין ראיה כלל משתיקתה לומר שמחלה לבנים. דהאי דשתקה ולא ערערה, היינו משום שהניח לה מקום לגבות מהדקל, ואמרה בליבה, למה אערער עכשיו? אמתין עד שישומו בי"ד את הדקל, ואחר כך אערער כל הכל, ואגבה כתובתי אף מנכסי היתומים.

דעת הר"י מיגאש, דאף מנכסים שיבואו לאחר מיכן מחלה. עיי"ש.

119. כך שיטת הרשב"ם. אך כאמור לעיל יש שחלקו וסבר שעל היורשים להביא ראיה.

לקמן מספק שגובה מנכסים הבאים לאחר מכן. ועיין עוד באבן האזל (זכיה ו,ט) בדעת הרמב"ם.

118. כך שיטת הרשב"ם. אך כאמור לעיל,

אמר רב הונא: שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחר, שאינו בנו, ולא פירש האם כוונתו לתת במתנה או בתורת ירושה.

וראין, אם אותו מקבל ראוי ליורשו, כגון בן בין הבנים, נוטלן משום ירושה. כרבי יוחנן בן ברוקה⁽¹²⁰⁾.

ואם לאו, שאינו ראוי ליורשו, נוטלן משום מתנה. כיון שאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ובודאי התכוין לתת לו את הנכסים בתורת מתנה.

ולקמן יבואר, מה ההבדל אם זוכה בנכסים בתורת מתנה או בתורת ירושה.

אמר ליה רב נחמן: גנבא גנובי למה לך? מדוע אמרת את דינך באופן שנראה כאילו הוא מוסכם לכולי עלמא?

אי סבירא לך כרבי יוחנן בן ברוקה, אימא, הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה,

דהא שמעתתך [שהרי שמועתך] כרבי יוחנן בן ברוקה הוא דאזלא?

דלמא כי הא קאמרת, שמא לא התכוונת לחדש לנו הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה, אלא בא לפניך מעשה, באחד שחילק נכסיו סתם כדלהלן, ובאת לחדש לנו את ההבדל בין נטילה משום ירושה לנטילה משום מתנה. ואגב אורחא שמענו שסברת כריב"ב.

וכך היה המעשה:

דההוא דהוה קא שכיב, [חלה ונטה למות], ואמרו ליה: נכסיה למאן? דלמא לפלגיא?

ואמר להו, אלא למאן? ודאי לאותו פלוני! והוי כאילו אמר, "נכסי לפלוני".

ואמרת לן עלה, [כלומר, במקרה זה דיבר רב הונא], דאם ראוי ליורשו, נוטלן משום ירושה, ואם לאו נוטלן משום מתנה.

אמר ליה, רב הונא לרב נחמן: אין. הכי קאמינא. [אכן כך היה המעשה].

מבאר הגמרא: למאי הלכתא? מה ההבדל אם נוטל את הנכסים בתורת ירושה או בתורת מתנה?

סבר רב אדא בר אבהו קמיה דרבא למימר, נפקא מינא: אם ראוי מקבל המתנה ליורשו, ונוטל את הנכסים בתורת ירושה, הרי אלמנתו של הנפטר נזונית מנכסיו. כדין "אלמנה נזונית מנכסי יתומים", דהיינו מנכסי היורשים.

ואם לאו, שאינו ראוי ליורשו ונטל את הנכסים בתורת מתנה, אין אלמנתו נזונית מנכסיו.

אמר ליה רבא, וכי משום שנתן לו את הנכסים במתנת שכיב מרע, שאינה אלא מדרבנן, מיגרע גרעא? כלומר, וכי הורע כחה של האלמנה בשל כך?

השתא בירושה דאורייתא, אמרת אלמנתו נזונית מנכסיו, במתנה דרבנן לא כל שכן

מבאר הרשב"ם: כיון שכדי להוריש לו את הנכסים אינו צריך לפרש לשון ירושה, שהרי ממילא הוא יורשו, לכן כל היכא שיכול

120. צריך באור: מדוע אם לא פירש את כוונתו, ויכול ליורשו, אמרין, ירשנו, ולא תולים כוונתו במתנה?

שתזיון מאותם נכסים (121)?

אלא אמר רבא, זהו ההבדל בין מתנה לירושה: כאותו פסק דשלח רב אחא בר רב עויא: לדברי רבי יוחנן בן ברוקה, האומר "נכסי לך ואחריך לפלוני",

וראים, אם היה מקבל המתנה הראשון ראוי ליורשו, נוטל את הנכסים בתורת ירושה, ואין לשני במקום ראשון כלום, כיון שאין כאן לשון מתנה אלא לשון ירושה, וירשה אין לה הפסק.

אך אם אינו ראוי ליורשו, ונוטלה בתורת מתנה, דבריו קימים, ויטול השני את הנכסים אחר הראשון.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מדוע אם ראוי ליורשו, אין לשני במקום ראשון כלום, והא אפסקה? כלומר, על דעת זה הורישו, שיתן אחר מותו את הנכסים לשני?

אמר ליה רבא: הוא סבר יש לה הפסק, ורחמנא אמר אין לה הפסק.

כלומר, כיון שהתנה על מה שכתוב בתורה, המעשה קיים והתנאי בטל.

מעשה נוסף באותו ענין:

הוא דאמר ליה לחבריה "נכסי לך ואחריך לפלוני".

והראשון היה ראוי ליורשו.

היה שכיב ראשון, אתא שני קא תבע. [כשמת הראשון, בא השני לתבוע את נכסיו].

סבר רב עיליש קמיה דרבא למימר, שני נמי שקיל. כדעת הנותן, שאמר, "ואחריך לפלוני".

אמר ליה אביי: דייני דהצצתא הכי דייני! [דיינים שאינם בקיאים בדין דנים כך]!

האם דין זה לאו היינו דשלח רב אחא בר רב עויא הנ"ל, דירשה אין לה הפסק?

אכסיה. התבייש רב עיליש מרבא. פן יאמר רבא בליבו, אלמלא שהייתי כאן היה דן דין שקר. וכן כל הדינים שהוא דן שלא בפני.

וכדי לנחמו, קרי עליה רבא את הפסוק בישעיהו, "אני ה' בעתה אחישנה".

כלומר, בעת שהצדיקים זקוקים לישועה, הקב"ה מזמינה להם.

אף אתה, יודע אני כך שלא באה תקלה על ידך, ואף כעת הקב"ה זימן אותי לכאן כדי שלא תכשל בהוראה.

מתניתין:

הכותב את נכסיו לאחרים, בתורת מתנה, והניח את בניו ולא כתב להם כלום. מה

כמבואר בגיטין (מח"ב), מכל מקום, הני מילי בנכסים שניתנו במתנה גמורה, שיש בה קנין, אבל אם נתנם במתנת שכיב מרע שאין בה קנין אלא מדרבנן, אלמנתו ובנותיו ניזונות מאותם נכסים. רשב"ם.

להורישו, אמרינן, ודאי כונתו להנחלה דאורייתא, ולא למתנת שכיב מרע התופסת רק מדרבנן. רשב"ם.

121. מכאן מבואר, שאף על פי שאין מוציאים למזון האשה והבנות מנכסים משועבדים,

שעשה עשוי, אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו.

ואף מקפידים עליו, שעקר נחלה דאורייתא.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: אם לא היו בניו נוחים בשורה, זכור לטוב. כלומר, אף רוח חכמים נוחה הימנו.

ובגמרא יבואר האם רשב"ג חולק על דברי תנא קמא, או מפרש דבריו.

גמרא:

הגמרא מסתפקת בבאור המשנה:

איבעיא להו, מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג, וסברו, שאף אם בניו אינם נוחים בשורה אין רוח חכמים נוחה הימנו, שמא יצא מהם בן הגון, או לא?

פושטת הגמרא את הספק: תא ושמע מה ששינונו בענין זה בברייתא: דיוסף בן יועזר היה לו בן שלא היה נוחה בשורה, ורצה שלא יהנה מנכסיו.

הוא היה עזיבתא דדינרי. [היה לו כלי מלא דינרים] קב, אקדשה.

אזיל אותו בן, נסיב בת גאדיל כלילי דינאי מלכא [נשא את ביתו של מתקן כתרי ינאי המלך], ואישה חכמנית היתה (122).

וכשאוילדה רביתו, זבין לה ביניתא. [כשילדה אשתו, קנה לה דג צורכה].

קרעה, אשכח בה מרגליתא. [פתח את בטן הדג, ומצא בו מרגלית].

אמרה ליה אשתו: לא תמטייה למלכא, דשקלי לה מינך בדמי קלילי, זיל אמטייה לגבי גזברי,

ולא תשיימה את, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אלא לשיימה אינהו. [אך תלך לבית המלך, כיון שיקנו ממך את האבן בזול. אלא, לך לבית המקדש, ותבקש מהגזבר לשום בעצמו את האבן, ולתת לך את דמיה.

ואל תשום את האבן בעצמך, כיון שאם תאמר, "אתננה להקדש בכך וכך", שוב לא תוכל לדרוש בעדה יותר. כיון ש"אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט".

אמטייה, שמוה בתליסרי עליאתא דדינרי. [כשבא אצל הגזבר, שמו לו את האבן בשוי שלשה עשר כלים מלאים בדינרים].

אמרי ליה, שבע איכא, שית ליכא. [שבע עליות דינרים נוכל לשלם לך בעבורה, אך השש היתרות, חסרות להקדש].

אמר להו, שבע הבו לי, ושית [שש העליות החסרות], הרי הן מוקדשות לשמים.

עמדו הגזברים, וכתבו בספרי ההקדש: יוסף בן יועזר הכנים עלית דינרים אחת, וגרם בכך שבנו הכנים שש.

דהיינו, זכות אביו שהקדיש עלית דינרים אחת, בשביל שבנו לא נהג כשורה, גרמה לבנו שיוכשר לתרום להקדש שש עליות

דינרים.

מבן שאינו הגון.

ואיכא דאמרי, לגנאי: יוסף בן יועזר הכנים אחת, וגרם בכך, שבנו הוציא שבע.

דאם תאמר שלא נחלקו בדבר זה, אם כן שמואל אינו לא כתנא קמא ולא כרשב"ג.

אלמלא שהיה מקדיש אחת, בנו לא היה דורש מן ההקדש לשלם שבע עליות דינרי זהב, ומרוקן את קופת ההקדש לגמרי, אלא היה משאיר בקופה סכום מסויים.

תנו רבנן: מעשה באדם אחד שלא היו בניו נוחגין בשורה, עמד וכתב נכסיו ליונתן בן עוזיאל.

וכיון שלא השאיר כלום, סימן שאילו היה בהקדש שלש עשרה עליות זהב, היה נוטל את כולן, ולא היה מקדיש כלום.

מה עשה יונתן בן עוזיאל?

מכר שלישי מהנכסים לצרכו, והקדיש שלישי, והחזיר לבניו של אותו אדם שלישי.

על כל פנים מדייקת הגמרא מה"איכא דאמרי" הראשון: **מדקא אמרי "הכנים", משמע מכלל זה, דשפיר עבד יוסי בן יועזר שהקדיש את נכסיו.**

בא עליו שמאי במקלו ותרמילו. כלומר, בא להתווכח עמו, וטען לו, שאינו יכול להחזיר את הנכסים לבניו, כיון שאביהם נתן לו את נכסיו על מנת שלא יתנם לבניו.

דוחה הגמרא: אדרבה, מדקא אמרי ב"איכא דאמרי" השני, "הוציא", משמע מכלל זה, דלאו שפיר עבד.

אמר ליה יונתן בן עוזיאל: שמאי, אם אתה יכול להוציא את מה שמכרתי לצרכי, ומה שהקדשתי, אתה יכול להוציא מה שהחזרתי. כיון שאין זו מתנה גמורה.

אלא כיון שיש אומרים כך ויש אומרים כך, מהא ליכא למשמע מינה.

ואם לאו, הוי מתנה גמורה, ואי אתה יכול להוציא מה שהחזרתי לבניו, כיון שביכולתי לתתם למי שארצה.

על כל פנים מאי הוי עלה, כלומר, האם לדעת תנא קמא מותר למנוע מבן שאינו הגון לרשת את אביו?

אמר שמאי, הטיח עלי בן עוזיאל, הטיח עלי בן עוזיאל. כלומר, נצחני בתשובה מוחצת.

פושטת הגמרא: **תא ושמע מה ששינונו בענין זה: דאמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא [חריף], לא תיהוי בי עבורי אחסנתא, ואפילו מברא בישא לברא טבא, וכל שכן מברא לברתא.** [אל תדון במקום שמעבירים את הנחלה אפילו מבן שאינו הגון לבן הגון, וכל שכן כשמעבירים את הנחלה מבן לבת].

מעיקרא מאי סבר שמאי?

ומוכח מכאן, שדעת תנא קמא, דלא כדעת רשב"ג, וסבר שאין להעביר את הירושה אף

משום מעשה דבית חורון.

דתנן, מעשה בבית חורון, באחד שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והבן היה משיא בנו, וחפץ להזמין את אביו.

ואמר להכבירו, "הרי חצר וסעודה נתונין לך

במתנה, ואינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה".

אמר לו, אם שלי הן, הרי הן מוקדשין לשמים.

אמר לו, לא נתתי לך את שלי כדי שתקדישם לשמים.

אמר לו, לא נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלין ושותין ומרצין זה לזה, ויהא עון תלוי בראשו. [כלומר בראש].

כלומר, לא התכוונת לשם מתנה גמורה, אלא רק כדי להתחמק מאיסור הנדר המוטל עליכם. נמצא שאני מסייע לכם לעבור על נדרכם.

אמרו חכמים: כל מתנה שאינה מתנה גמורה עד כדי כך שאם הקדישה המקבל תהא מוקדשת, אינה מתנה.

אגב אורחא, הביאה הגמרא ברייתא העוסקת בגדולתו של יהונתן בן עוזיאל:

תנו רבנן בברייא: שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהן ראויים שתשרה עליהן שכינה במשה רבינו,

שלשים מהן ראויים שתעמוד להן חמה ביהושע בן נון, אלא שעוון הדור גרם שלא תשרה עליהם השכינה כך, ולא תעמוד להם חמה.

עשרים בינוניים.

גדול שבכולן, יונתן בן עוזיאל.

קטן שבכולן, רבן יוחנן בן זכאי.

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא, ומשנה, גמרא [סברת המשניות], הלכות [הלכה למשה מסיני], ואגדות, דקדוקי תורה [ריבויים ומיעוטים], ודקדוקי סופרים [גזירות חכמים], וקלין וחמורין, וגזרות שוות, ותקופות מולד הלבנה, וגמטריאות, ומשלות כובסים, ומשלות שרעלים, שיש בהם נפקא מינה להבנת דברי תורה, שיחת שדים להשביעם לקמע או לרפואה, ושיחת דקלים [כשלמה שדיבר אל העצים], ושיחת מלאכי השרת להשביעם, ודבר גדול ודבר קטן.

מבאר הגמרא: דבר גדול, מעשה מרכבה.

ודבר קטן, היות דאביי ורבא.

לקיים מה שנאמר, "להנחיל אוהבי יש" [שלש מאות ועשר עולמות, כמנין יש], וכל זאת למה? מפני ש[אוצרותיהם אמלא]. כלומר, כי אוצרותיהם מלאים כל טוב בדברי תורה וחכמה.

וכי מאחר דקטן שבכולם [רבי יוחנן בן זכאי] בן, גדול שבכולם [יונתן בן עוזיאל] על אחת כמה וכמה.

אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפורח עליו נשרף.

מתניתין:

האומר "זה בני", אף על פי שלא הוחזק לנו כבנו, נאמן. ובגמרא יבואר, לאיזה ענין נאמן.

אך אם אמר "זה אחי" אינו נאמן לחייב את אחיו לחלוק עמו בירושת אביהם, ומכל

מקום, לחייב את עצמו נאמן, ולכן יטול עמו בחלקו.

כלומר, יטול מתוך חלקו של האח המעיד עליו.

כגון, ראובן ושמעון שבאו לחלוק בנכסי אביהם, והעיד שמעון על לוי שאחיו הוא. וראובן אינו מכירו.

יטול ראובן מחצית מהנכסים, ובחצי השני, שמעון נוטל שלישי. ולוי יטול מחצית מחלקו, דהיינו שישית. והשישית הנוספת הרי היא ביד ראובן עד שיביא ראיה שאחיהם הוא.

ואם מת לוי בלא בנים, והוריש את נכסיו לאחיו, יחזרו נכסים שנתן לו שמעון מחלקו למקומן, דהיינו לשמעון.

אך אם נפלו לו [דהיינו ללוי] נכסים ממקום אחר, יירשו אחיו עמו. שהרי ראובן מודה שאחיהם הוא. וממילא עליו לתת לו חלק מנכסיו לוי⁽¹²³⁾.

גמרא:

שנינו במשנה האומר "זה בני" נאמן.

מבארת הגמרא: למאי חלכתא? לאיזה ענין נאמן?

אמר רב יהודה אמר שמואל: נאמן לעשותו ליורשו, ולפטור את אשתו מן היבום. שהרי אין יבום במקום שיש בן.

ומקשה הגמרא: ליורשו?! פשיטא שהוא קלד-ב נאמן. כיון שיכול לתת לו את נכסיו במתנה, ומתוך כך נאמן לומר "בני הוא"⁽¹²⁴⁾, ומה חידש לך תנא דמתניתין?

שמה תאמר: דין זה, שנאמן לפטור את אשתו מן היבום אצטריכא ליה לתנא לחדש במשנה,

אכתי לא חידש לנו כלום, דהא נמי תנינא במסכת קידושין (סד' א'): "מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים, ואין אשתי זקוקה ליבום, נאמן."

אך אם לא ידענו שיש לו אחים, ואמר יש לי אחים, וזקוקה אשתי ליבום מהם, אינו נאמן לאוסרה" כמו שיבואר לקמן.

ולשם מה חזר התנא ושנה דין זה במשנתנו?

ומתרצת הגמרא: התם, במשנה בקידושין מדובר, דלא מוחזק לך באח, דהיינו, לא ידענו שהיו לאותו אדם לא בנים ולא אחים.

ליתנם לו במתנה.

אבל על נכסים שיבואו לאחר מיכן אינו נאמן מדין "יכיר". כיון שדין "יכיר" נאמר רק במי שידוע שהוא בנו, ואין ידוע אם הוא בכור או לא. אך זה שאין ידוע לנו אם הוא בנו, אינו נאמן עליו מדין "יכיר", אלא רק במיגו שיכול לתת לו את נכסיו.

אך דעת הר"ן, שאף אם אינו מוחזק כבנו

123. וכל זה רק אם אינם יודעים אם אחיהם הוא או לא.

אבל, אם אמרו האחים "ידוע לנו שאין זה אחינו", הרי הודו שאין להם חלק בנכסיו, ואינם נוטלים חלק בירושה.

124. ברשב"ם ובתוספות מבואר, שאינו נאמן אלא על נכסים שיש ברשותו כעת, במיגו שיכול

ואם כן, אילולי דבריו היתה אשתו פטורה מן היבום. ולכן אם אמר "יש לי בנים", נאמן, כיון שאינו מחייבה בכלום. אך אם אמר "יש לי אחים" אינו נאמן לאוסרה.

ברם **הכא** במשנתנו חידש התנא שיהא נאמן לומר "יש לי בנים", **אף על גב דמוחזק ליה באח**, ואילולי דבריו היתה חייבת ביבום, ובכל זאת נאמן לפטורה מן היבום.

הגמרא מבאר מהו המקור לנאמנות הבעל לפטור את אשתו מן היבום:

אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו, האומר "זה בני", נאמן לפטור את אשתו מן היבום? ומדוע נאמן להתיר את אשתו לשוק בלא יבום?

הואיל ובעל שאמר "גרשתי את אשתי" נאמן. מתוך שיכול לגרשה עכשיו בפנינו, הכא נמי נאמן לפטורה מן היבום, מתוך שיכול לומר "גירשתיה".

אמר רב יוסף: מריה דאברהם⁽¹²⁵⁾! וכי אפשר לומר ששמואל תלי תניא בדלא תניא?

דהינו, שמואל תולה את המשנה ד"האומר זה בני נאמן", בטעם שאינו כתוב לא במשנה ולא בבביתא, ואף הוא צריך טעם בעצמו, מדוע "בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן". נמצא שתלה את העיקר בטפל לו.

אלא אמר רב יוסף, **אי אתמר הכי איתמר** [אם נאמרו דברי שמואל הללו, כך נאמרו]: **אמר רבי יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן, הואיל ובירו לגרשה ולפטרה מן היבום, נאמן לומר "יש לי בנים", ולפטרה מן היבום.**

אמר רב יוסף: השתא דאמרת אמרינן "הואיל", יש ללמוד מכאן דין נוסף: בעל שאמר "גרשתי את אשתי" נאמן, הואיל ובירו לגרשה.

כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: בעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן.

מנפח רב ששת בידיה אזל ליה הואיל דרב יוסף.

ומקשה הגמרא: **איני, והא אמר רב חייא בר אבין אמר רבי יוחנן: בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן?**

לא קשיא.

כאן למפרע, כאן להבא.

איבעיא להו, אמר "גירשתי את אשתי" למפרע, מהו להימננה להבא? דהיינו, האם אף על פי שאינו נאמן למפרע, מכל מקום נאמין לו שהיא מגורשת מכאן ולהבא?

וצדדי הספק: מי פלגינן דבורא, [האם

פי שלא הוחזק לנו מעולם שהוא בנו. (הרא"ש בשם יש מפרשים).

125. רב יוסף חלה ושכח תלמודו. ושמועות

נאמן עליו מדין "יכיר". ולשיטתו, קושיית הגמרא, דפשיטא שיש דין "יכיר".

ויש שפרשו, שאם אין מי שמכחיש את האב, נאמן אפילו בלא דין "יכיר". ומסביר. ואף על

מחלקים את דיבורו, ומאמינים לו מכאן ולהבא], או לא פלגינן דבורא, וכשם שאין מאמינים לו למפרע, אין מאמינים לו מכאן ולהבא.

ונחלקו בענין זה רב מארי ורב זביד.

חד אמר פלגינן, וחד אמר לא פלגינן.

ומקשה הגמרא: מאי שנא נדון זה מדינו של רבא המובא להלן?

דאמר רבא, האומר בפני בית דין, "איש פלוני בא על אשתי", הוא ואחר מצטרפין להורגו.

ואינו נאמן אלא להורגו, ולא להורגה. כיון שכלפי אשתו הוא קרוב הפסול לעדות.

ומבואר, דפלגינן דיבורו, ומדוע כאן נחלקו בדבר זה?

ומתרצת הגמרא: התם, שהעיד בתרי גופי,

באשתו ובבועל, פלגינן דיבורו.

אך בנידון דידן, שהעיד בחד גופא, באותה אשה עצמה, לא פלגינן דיבורו, להאמינו מכאן ולהבא ולא למפרע.

הגמרא מביאה מקרה נוסף, העוסק בנאמנות קלד-א הבעל להתיר את אשתו מן היבום.

מעשה בכהנא דהוה קא שכיב, נטה למות בלא בנים, והיו לו אחים הראויים ליבם את אשתו.

אמרו ליה, אתתיה למאן? כלומר, האם אשתך זקוקה ליבום, או מותרת לשוק?

אמר להו, חזיא לכהנא רבה [ראויה לכהן גדול]. דהיינו, אינה זקוקה ליבום, אלא מותרת לכל אדם⁽¹²⁶⁾,

אמר רבא, מאי ניהוש לה? דהינו, מאיזה טעם יש לאוסרה להנשא לשוק, הא אמר רב חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, בעל שאמר

ששמע מרב יהודה רבו קודם חוליו, ועכשיו היה מתקשה בהן, היה נותן אל ליבו ותמה אם שמע כן, ומתרצן מדעתו. והכי קאמר, רבונו של עולם! אפשר ששמעתי מרב יהודה דבר זה?

126. צריך באור, מדוע תהא מותרת לכהן גדול, והא על כל פנים היא אלמנה, ואלמנה אסורה לכהן גדול?

ולכן יש שלא גרסו "כהנא רבה", אלא "כהנא" בלבד.

אך דעת הרשב"ם והתוספות, שגם לכהן הדיוט אסורה, כיון שהבעל אומר "גירשתי את אשתי", וגרשה אסורה לכהן הדיוט.

והקשה הרשב"ם, הרי כמו כן יש להאמינו במיגו שהיה אומר "יש לי בנים", ובטענה זו

היתה מותרת לכהן הדיוט?

ומתרץ הרשב"ם, כיון שמוחזק לן שאין לו בנים, ואף הוא אינו טוען שיש לו בנים, שנאמינו מתוך שיכול לפוטרה בגט, כדלעיל, לכן אסורה לכהן.

ומבואר ברשב"ם, שאם היה טוען "יש לי בנים", היתה מותרת לכהן, אף על פי שאינו נאמן אלא במיגו שבידו לגרשה, ולא כדברי התוספות לעיל (קלד ב ד"ה הואיל) שכתבו שאין המיגו מועיל אלא לפוטרה מיבום, ולא להתירה לכהונה.

וצריך באור, הרי לעיל נתבאר ש"בידו לגרשה" אינו מועיל אלא על נכסים הבאים לאחר מכאן, כיון שלשעבר ליכא מיגו, ואם כן מדוע כשטוען "יש לי בנים" מותרת לכהונה,

גרשתי את אשתי נאמן?

ואף בנידון דידן, ודאי כונתו לומר "גירשתיה", ונאמן.

אמר ליה אביי, והא כי אתא רבי יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן, בעל שאמר "גרשתי את אשתי" אינו נאמן,

נמצא, שנחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן, ויש לנו לחוש לדעת המחמירים (127), ולאוסרה להנשא לשוק.

אמר ליה רבא: ולא מי לא שניננהו, וכי לא תרצנו קושיא זו לעיל, כאן למפרע וכאן

להבא? ואם כן, לא נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן, ולכולי עלמא אפשר להתירה להינשא מכאן ולהבא.

חזר אביי והקשה עליו: ואשנווי ניקום ולסמוך? וכי אפשר לסמוך על תירוץ זה ולהסיק שלא נחלקו האמוראים בדעת רבי יוחנן? הלא יש לחוש שמא נחלקו בדבריו, ויש האוסרים אפילו מכאן ולהבא?

ומכח קושיא זו, חזר בו רבא מדבריו, ואמר ליה רבא לרב נתן בר אמי, חוש לה, כאביי, ותאסר לשוק. (128)

מקרה נוסף באותו ענין:

הרי לענין כהונה ליכא מיגו?

ומבאר הקובץ שיעורים: כאשר טוען "יש לי בנים", אנו זקוקים למיגו רק כדי להתיר איסור יבמה לשוק, וסברת "בידו לגרשה" מתירה את איסור יבמה לשוק. אלא שאם נתגרשה מתחדש איסור חדש, דגרשה אסורה לכהן, אך כיון שבפועל לא טען גירשתיה, אלא "יש לי בנים", אינה אסורה לכהן.

אמנם דעת התוספות לעיל, שאין לנו להאמינו אלא כפי כח טענת המיגו, וכיון שבגרשה אסורה לכהן, אף כאן תהא אסורה לכהן. (וע"ע בקצות החושן קמו יא).

ונראה שהדבר תלוי בחקירת האחרונים בגדר מיגו, האם מיגו הוא נאמנות לטענתו הנוכחית, כיון שאילו רצה לשקר היה בידו לשקר באופן מוצלח יותר. ולפי צד זה, כיון שאין אנו זקוקים למיגו אלא כדי להתירה לשוק, אין לנו לאוסרה לכהן כגרשה. (וכסברת הקובץ שיעורים הנ"ל). או שמא, מיגו אינו נאמנות, אלא שאנו דנים את טענתו לפי כח הטענה שהיה בידו לטעון. וכיון שאילו היה טוען "גירשתיה" היתה אסורה לכהן, אף כאן אסורה לכהן. עד כאן בבאור דעת

הרשב"ם והתוספות בסוגיין.

אך הר"י מיגאש מפרש, שמותרת לכהן, כיון שאנו מפרשים את דבריו ותולים שהיו כאן קידושין על תנאי, ולא התקיים התנאי, והרי היא פנויה למפרע.

ונאמן בזה במיגו שהיה טוען גירשתיה. והקשה עליו הרמב"ם, הרי הוי מיגו למפרע, ומיגו למפרע לא אמרינן?

ותירץ, כיון שהתנאי לא יתקיים אלא בעתיד, לא חשיב כמיגו למפרע אלא מכאן ולהבא.

127. ולשיטתם אינו נאמן לומר גירשתיה, הגם שבידו לגרשה כעת, מפני שיש רגלים לדבר שלא גירשה, שאילו גירשה, קלא אית ליה.

128. באור מהלך הגמרא על פי הרשב"ם. אך רבינו גרשום פירש: הא דאמרינן "ואשנווי ניקום ונסמוך", אינו קושיא, אלא בניחותא, דיש לנו לסמוך על תירוץ זה, ולכן אמר רבא לרב נתן בר אמי "חוש לה", כלומר, יש להאמין לבעל ולהתירה מכח תרוצו של רבי יוחנן.

ההוא גברא, דהוה מוחזק לן דלית ליה אחי, וגם בנים לא היו לו. ואמר בשעת מיתה, דלית ליה אחי. ובפשטות, אשתו מותרת לשוק, שהרי אין לו אחים הראויים ליבמה?.

אמר רב יוסף, מאי ליחוש לה? הרי משתי סיבות יש לנו להתירה: חדא, דמוחזק לן דלית ליה אחין.

ועוד, הא אמר בשעת מיתה דלית ליה אחים, ונאמן מתוך שבידו לגרשה כעת⁽¹²⁹⁾.

אמר ליה אביי, הא אמרי בני העיר דאיכא עדים במדינת הים דידעי דאית ליה אחי. ויש לחוש לדבריהם, ולהמתין עד שנשמע מה יש בפי העדים⁽¹³⁰⁾.

דוחה הגמרא: השתא מיהת הא יתנחו קמן, כעת אין העדים לפנינו, ואין לאוסרה מחמת עדים העתידים לבא. שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות!

וראיה לדבר: לאו היינו דרבי חנינא? וכי נדון זה אינו כאותו מקרה שבא לפני רבי חנינא, בבת שמואל שנשבתה, והעלוה השבאים לארץ ישראל, ונפדתה שם, וטענה לפני רב חנינא "טהורה אני", והתירה לכהונה, אף על פי שהיו עדים במדינת הים שנטמאה,

וטעמו: משום דאמר רבי חנינא, עדים בצד אסתן ותאסר [וכי משום עדים הנמצאים ברוח צפונית, ולא נחקרו מעולם, יש לנו לאוסרה]?

ואם כן, אף בנידון דידן, אין לחוש לעדים שלא באו לבי"ד, ומותרת לשוק.

אמר ליה אביי, אם הקלנו בשבויה, והעמדנוה על חזקת היתר שלא זינתה, נקל באשת איש⁽¹³¹⁾?

ומכח טענה זו, אמר ליה רבא לרב נתן בר אמי, חוש לה. כלומר, אל תתירנה לשוק עד

129. ברשב"ם מבואר שאם אמר "אין לי אחים", נאמן להתירה אפילו אם הוחזק לן שהיו לו אחים, מתוך שיכול לפוטרה בגט.

והקשה בקובץ שיעורים, הרי לעיל (קכז ב) כתב הרשב"ם שאין האב נאמן להכיר את בנו אם הוחזק לן שאינו בכור, אפילו שיש לו מיגו שיכול לתת לו את נכסיו במתנה, דמיגו נגד חזקה לא אמרינן, ומדוע כאן אמרינן מיגו נגד חזקה?

ותירץ, אכן מיגו וחזקה מכחישים זה את זה, ומבטלים זה את כחו של זה, ולכן כשהאב בא להכיר את בנו, אילולי היה לו מיגו לא היה נאמן, ולכן כיון שיש נגד המיגו חזקה, אינו נאמן. מה שאין כן בנידון דידן, אילולי היתה חזקה נגדו, היה נאמן לומר "אין לי אחים", ולכן

כיון שיש כנגד החזקה מיגו, נאמן. אמנם דעת הרשב"א שאם אמר "אין לי אחים", והוחזק לן שיש לו אחים, אינו נאמן להכחיש את החזקה במיגו ולומר שאין לו אחים.

130. כתבו התוספות, שאין אנו יודעים בודאות שיש עדים, דאם כן, ודאי יש להמתין עד שנשמע מה בפיהם. אלא רק יצא קול שאומרים שיש עדים במדינת הים.

אך בלא קול, ודאי אין לחוש שמא יש עדים ולאוסרה מחמת אותו חשש.

131. בבאור החילוק בי אשת איש לשבויה, כתב הרשב"ם: דשבויה כיון שהיא בחזקת

שתחלוץ, או עד שיבאו אותם עדים לבי"ד ויתברר הדבר.

שנינו במשנה: "האומר זה בני נאמן, זה אחי אינו נאמן". ואינו יורש עם אחיו, אלא נוטל עמו בחלקו בלבד. ומכל מקום, אם נפלו לאותו אח נכסים ממקום אחר, ומת בלא בנים, ירשוהו כל האחים בשוה.

והוינן בה: וידיך [האחים האחרים] מאי קאמרי?

אי קאמרי אחונא הוא, אמאי יטול עמו בחלקו ותנו לא, הלא היה עליו לחלוק עם כל אחיו בשוה?

אלא ודאי מדובר: דקא אמרי לאו אחינו הוא⁽¹³²⁾, ומשום כך אינו חולק אלא עם אותו אח שהודה לו שהוא אחיו.

ואם כן קשה, אימא סיפא, "נפלו לו נכסים

ממקום אחר יירשו אחיו עמו", ואם אינם מודים שהוא אחיהם, מדוע ירשו את נכסיו, הא אמרי ליה לאו אחונא הוא?

ומתרצת הגמרא: לא צריכא, דקא אמרי אין אנו יודעין. ולכן, אינו נוטל עמם בחלקם, כיון שעליו להביא ראיה שאחיהם הוא,

אך אם מת יטלו אחיו חלק בנכסיו עם אחיהם, שהרי הודה להם שאחיהם הוא.

אמר רבא, זאת אומרת, מדין זה יש ללמוד, שהאומר "מנה לי בידך", וחלה אומר "איני יודע", פטור. ואין מוציאים ממנו ממון מספק, אף על פי שהתובע טוען טענת ברי, והנתבע טוען טענת שמא, דאמרינן, "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ומכאן ראיה נגד רב הונא ורב יהודה הנזכרים במסכת בבא קמא (ק"ח א'), שלשיטתם ברי ושמא ברי עדיף.

היתר, וסתם אשת איש משמרת עצמה מזנות, ואיסור קל הוא אם תנשא לכהן, אין לנו לאוסרה מספק.

אבל להתיר יבמה לשוק, כיון שהיתה עד עכשיו בחזקת איסור אשת איש, דאיסור חנק הוא, (ואף על פי שאחר מות בעלה אינה אסורה אלא בלאו, לא פקע ממנה חזקת איסור חנק שהיה עליה עד שתותר זיקת היבמין שעליה), והרי היא בחזקת איסור עד עכשיו, אין להתירה מספק.

ומדברי הרשב"ם הללו הוכיח בשב שמעתתא (שמעתא ה פרק א) שמחזיקים מאיסור לאיסור. ואף על פי שאיסור אשת איש הראשון פקע, אין מתירים אותה, כיון שכעת היא באיסור לאו.

ובדברי הרשב"ם עיין עוד בתוספות (כתובות

כג א ד"ה עידי טומאה), וברעק"א בסוגיין.

132. משמע, שאם היו אומרים "אינו אחינו", אינם נוטלים שום חלק בירושה.

והקשה המשנה למלך (נחלות ד ח), הרי יש כאן הודאה נגד הודאה, דאף שהאחים הודו שאינו אחיהם, מכל מקום כנגד זה הודה ראובן שאחיהם הוא, ועליו לתת להם חלק בירושה? ובקצות החושן (רפ א) תרץ, שהודאה נגד הודאה הוי כספק תרי ותרי, ומעמידים בחזקתמרא קמא, או מוחזק, ובנידון דידן, זה שאמר "אחי הוא", ודאי אח הוא, והשני ספק, ואין ספק מוציא מידי ודאי.

ובנתי"מ (שם ג) כתב דעדיפא הודאתו שלאו אחיו הוא, דהודאה גמורה היא שאין הממון שלו, מה שאין כן הודאת ראובן ששמעון

קלה-ב

אביי אמר, אין להוכיח מכאן, דלעולם אימא לך התובע ממון מחברו בטענת ברי, והלה טוען שמא, חייב. כרב הונא ורב יהודה הנ"ל.

ושאני הכא, דכמנה לאחר בידך דמי. כלומר, כיון שהאח תובע בשביל אחיו⁽¹³³⁾, אמרינן ליה, "לאו בעל דברים דידן את". ומשום כך אינו נאמן להוציא מהם ממון⁽¹³⁴⁾.

שנינו במשנה: "האומר זה אחי אינו נאמן, ויטול עמו בחלקו, מת יחזרו נכסים למקומן, נפלו לו נכסים ממקום אחר ירשו אחיו עמו".

הגמרא מסתפקת מה נחשב כנכסים שנפלו לאח ממקום אחר.

בעי רבא, שבח ששבתו נכסים מאליהם מהו? האם דינו כשבח הבא ממקום אחר, או לא?

מבאר הגמרא את צדדי הספק: **בשבח המגיע לכתפים** [דהינו, שנתן לאח המסופק קרקע ריקה, וטרח בה והשביחה, והרי היא

כעת מלאה פירות], לא תיבעי לך, דכי נפלו לו נכסים ממקום אחר דמי. ויחלקו כולם בשוה באותו שבח.

כי תיבעי לך, בשבח שאינו מגיע לכתפים, כגון שנתן לו דיקלא, ואלים [התעבה מעצמו], או ארעא, ואסקא שרטון [עלה הנהר על גדותיו, וזיבל את הקרקע, בלא טירחת הבעלים], מאי? האם יחלקו האחים באותו שבח, או שמא יחזור אותו שבח לאח הראשון שנתנה לו⁽¹³⁵⁾?

ומסקינן בתיקו.

מתניתין:

המקנה לחבירו ממון לאחר מותו, לא קנה. כיון שאין קנין לאחר מיתה.

ומכל מקום תקנו חכמים, בשכיב מרע המחלק נכסיו לפני מותו, שדבריו קיימים, כדי שלא תיטרף דעתו.

ולכן, מי שמת, ונמצאת דייתיקי [צואה] שלא הספיק לאומרה לפני מותו, אלא כתבה

אחיו, אינה הודאת בעל דין, כיון שאינו מודה על נכסיו-אלא על נכסיו הספק.

133. **הרשב"ם** העמיד במקרה שהאח המסופק עצמו אינו יודע, וטוען ברי רק מכאן אחיו.

אך **התוס' רי"ד** העמיד שהאח המסופק טוען אף הוא ברי, אך כיון שסוגיין לא שייכת לדין "ברי ושמא ברי עדיף", כיון שטענת השמא של האחים טענה טובה היא, דלא הוה להו לדעת אם אחיהם הוא או לאו, ואינו נאמן אלא מחמת הסי' ע שיש לו מטענת הברי של האח, בכהאי גוונא חשיב כ"ברי על ידי אחר".

134. ברשב"ם משמע שנחלקו אביי ורבא האם מהני טענת ברי על ידי אחר. ולדעת רבא מועיל ברי אף על ידי אחר.

ובשיעורי הגר"ש רוזנבסקי כתב, דרק באחד מהאחים ישש לו חלק מהנכסים ונחשב כבעל דבר, סבר רבא שיכול לטעון ברי, אך באחר שאינו בעל דבר כלל, אף רבא מודה שאינו יכול לטעון ברי כלל. (וע"ע בשו"ת בית הלוי חלק ג סימן לו ב.)

135. עיין ברש"ש, ובשערי ישר שער ה פרק

על גבי שטר, ואפילו אם היתה קשורה על יריכו, שאין לנו ספק שהוא כתבה, הרי זו אינה כלום.

כיון שאין בכחו להקנות ממון לאחר מותו. ורק בשכיב מרע תקנו חכמים כנ"ל.

אך אם זיכה בה השכיב מרע לאחר, דהיינו, שהיה כתוב בה "נכסים הכתובים בשטר זה אני מקנה לך בקבלת השטר שתקבל ממני", בין אם הקנה לאחד מן היורשין, בין שאינן מן היורשין, דבריו קיימין.

כיון שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו. (136):

גמרא:

הגמרא מבארת את דברי המשנה: תנו רבנן: איזה היא דייתיקי? כלומר, איזו היא צואת שכיב מרע שגובה לאחר מיתה, אפילו אם

לא הקנה לו מהיום?

כל שכתוב בה (137) "דא תהא למיקם ולהיות אחר מיתתי".

ואיזה היא מתנה הקונה מהיום ולאחר מותו?

כל שכתוב בה "מהיום ולאחר מיתה".

ומקשה הגמרא: אלא, כלומר, משמע מדברין, שרק אם כתב לו "מהיום ולאחר מיתה" הוא דהויא מתנה, אך אם כתב לו "מעכשיו" לא הויא מתנה?

אמר אבוי, הכי קאמר, איזו היא מתנת בריא שהיא כמתנת שכיב מרע, דלא קני אלא לאחר מיתה, כל שכתוב בה "מהיום ולאחר מיתה" (138).

יתבי רבה בר רב הונא באכסדרא דבי רב, ויתיב וקאמר משמיה דרבי יוחנן: שכיב מרע

יא.

136. באור המשנה על פי הרשב"ם. ולשיטתו עיקר הנדון הוא האם גמר בדעתו להקנות לו בשטר, ואין שטר לאחר מיתה, או שמא לא גמר להקנות לו בשטר.

אך במרדכי (תרבי) כתב, שכאשר יש שטר לא תקנו חכמים שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים, כיון שעשה שטר אין חשש שמא תיטרף דעתו.

ובר"י מיגאש כתב, דחיישינן שמא חזר בו מאותה מתנה. ולכן לא נתנה למקבל המתנה. ואמנם אם זיכה את השטר מחיים לאחר, קנה, כאילו צוה בפיו. ודברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים.

137. הר"ן מפרש בשם הרשב"ם שלשון זה

אינו כתוב בשטר, אלא זהו פירוש המילה "דייתיקי".

אך יש שפרשו שלשון זה הוא הכתוב בשטר. וכן נראה מגרסת הספרים שלנו.

138. ברשב"ם מבואר, שאינה ממש כמתנת שכיב מרע, שאם כתב "מהיום ולאחר מיתה", קנין הגוף חל מהיום, והפירות נקנים לאחר מיתה, ולכן אינו יכול לחזור בו עוד ממתנתו. מה שאין כן במתנת שכיב מרע שיכול לחזור בו ממתנתו כל זמן שלא מת.

אך בתוספות העמידו במקרה שאמר "מהיום אם לא אחזור בי עד שעת מיתה". ובכהאי גוונא אכן יכול לחזור בו ממתנתו עד שעת מיתה.

ובדברי הרשב"ם עיין בקצות החושן (רמח ט).

כותבין ונותנין שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה.

ומפורש כדברי רב שיזבי, שרבי אלעזר אמר מימרא זו, ורבי יוחנן העיד שכן ההלכה כדבריו.

ומבאר רבי יוחנן את ההלכה: רבי יוחנן אמר, לא בכל מקרה אין כותבים לאחר מיתה, אלא, תיבדק.

מבאר הגמרא: מאי תיבדק?

כי אתא רב דימי אמר שתי הלכות, שהשניה מבאר את דברי רבי יוחנן⁽¹⁴¹⁾.

האחת: דייתיקי מבטלת דייתיקי. כלומר, שכיב מרע שכתב נכסיו לאחד, וחזר וכתבם לאחר, השני קנה ולא הראשון.

כיון ששכיב מרע יכול לחזור בו בתנתו עד מותו. אך אם כתב במתנת בריא, אינו יכול לחזור בו וליתנה לאחר.

וההלכה השניה: שכיב מרע שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני", ומת, רואין, אם כמיפה את כחו, דהיינו, אם נראה שכונתו לכתוב שטר רק כדי ליפות את כוחו של המקבל, ולא התכוין לעכב את המתנה עד כתיבת השטר (ולקמן יבואר כיצד ניכרת כונתו),

שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני", ומת קודם שהספיקו לכתוב כדבריו⁽¹³⁹⁾, אין כותבין ונותנין, שמא לא גמר בדעתו להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה⁽¹⁴⁰⁾.

אמר להו רבי אלעזר לתלמידיו, איזדהרו בה. [הזהירו לנהוג כך, שכן ההלכה].

רב שיזבי אמר, לא כהיה המעשה, אלא, מימרא זו רבי אלעזר אמרה, ואמר להו רבי יוחנן לתלמידיו, איזדהרו בה.

אמר רב נחמן בר יצחק, כותיה דרב שיזבי מסתברא.

כיון שאי אמרת בשלמא רבי אלעזר אמרה, מוכן מדוע אצטריך רבי יוחנן לאסחודי עליה [להעיד על דבריו] דרבי אלעזר. כיון שרבי אלעזר היה תלמידו, והוצרך לומר שהלכה כדבריו.

אלא אי אמרת רבי יוחנן אמרה, וכי אצטריך רבי אלעזר לאסחודי עליה דרבי יוחנן רביה?¹³⁹

ועוד תא שמע ראייה נוספת כדברי רב שיזבי, דרבי אלעזר אמרה: דשלח רבין משמיה דרבי אבהו, הוו יודעים ששלח רבי אלעזר לגולה משום רבינו, [בשם רב]: שכיב מרע שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני", ומת, אין

וכן אם אמר "תנו" בלבד, נותנים כדבריו. כדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו. ואף כבריא נותנים, שמצוה לקיים דברי המת. תוספי הרא"ש.

141. על פי הרשב"ם. ועיין בשיטה מקובצת שהביא בזה פירושים נוספים.

139. ואפילו אם כתבו, אין נותנים את השטר לאחר מותו, שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה. רש"ש.

140. והוא הדין אם אמר "תנו וכתבו", חיישינן שלא התכוין להקנות לו אלא בשטר.

אך אם אמר "תנו אף כתבו", קנה. כיון שלא אמר "כתבו" אלא כדי ליפות את כחו. רשב"ם.

כותבין אף לאחר מיתה.

ולא להקנות בשטר לאחר מיתה.

ואם לאו, אין כותבין. שמא לא התכוין להקנותו אלא לאחר מיתה, ואין שטר לאחר מיתה.

איתמר נאמרה מימרא זו בבית המדרש: רב יהודה אמר שמואל אמר: הלכה, שכיב מרע "כתבו ותנו מנה לפלוני", ובדקו ומצאו שכוונתו ליפות את כחו, כותבין ונותנין. כרבי יוחנן דאמר "תיבדק".

וזו כוונת רבי יוחנן שאמר "תיבדק".

מתיב רבי אבא בר ממל: שנינו בבריתא: בריא שאמר "כתבו ותנו מנה לפלוני" ומת, אין כותבין ונותנין.

וכן אמר רבא אמר רב נחמן, הלכה, כותבין ונותנין. כדברי רבי יוחנן.

מתניתין:

משמע, הא שכיב מרע, כותבין ונותנין?

בריא הכותב נכסיו לבניו, כגון הרוצה לישא אישה, ואינו רוצה שישתעבדו נכסיו לכתובת אשתו החדשה, ורוצה לכתוב נכסיו לבניו לאחר מותו והוא יאכל פירותיהם בחייו,

הוא מותיב לה והוא מפרק לה, במיפה את כחו. כנ"ל.

מבאר הגמרא: היכי דמי מיפה את כחו?

צריך שיכתוב "הרי נכסי קנויים לכם מהיום ולאחר מיתה", ומשמעות לשון זה: מהיום הגוף קנוי לכם, ולאחר מיתה תגמר המתנה, ותזכו גם בפירות⁽¹⁴³⁾.

קל'א-א בדאמר רב חסדא לקמן בפרק מי שמת: אם כתב בשטר "וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא"⁽¹⁴²⁾.

אך אם לא כתב להם אלא "לאחר מיתה",

הבא נמי דאמר "אף כתובו וחתומו והבו ליח", משמע שכוונתו ליפות את כחו בשטר,

חיסדא, שאם כתב לו "וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא", ודאי כוונתו ליפות את כחו ולהוסיף לו קנין נוסף, ולא חוששים שמא גמר להקנותו רק בשטר.

142. דברי רב חסדא נאמרו לקמן בפרק מי שמת (קנב ב), גבי דברי שמואל, שהסתפק במתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין, האם חיישינן שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה.

143. לכאורה קשה, כיצד מקנה לו את הפירות לאחר מיתה, והלא אין קנין לאחר מיתה? מבאר הקובץ שיעורים: כוונתו להקנות להם מיד את השדה על הזמן שלאחר מיתה.

והקשה עליו הגמרא מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל, שכיב מרע שכתב כל נכסיו, אף על פי שקנו מידו אם עמד חוזר. ומשמע, שאם מת זכה מקבל המתנה במתנתו, אף על פי שכתוב במתנה זו קנין. ומוכח שלא חוששים שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה?

ואינו דומה ללוקח מכאן ולאחר שלשים יום, דהתם, בתוך שלשים יום אין לו כלום, ואילו כאן, מיד הוא שותף בשדה, שלענין הזמן של עכשיו היא שיכת לראשון, ולענין הזמן שלאחר

מתרצת הגמרא, במיפה את כחו. ומבאר רב

גמרא:

במשנה מבואר שאם כתב "מהיום ולאחר מיתה", קנה הבן את הנכסים לאחר מות אביו בקנין גמור.

ומקשה הגמרא: **וכי כתב "מהיום ולאחר מיתה" מאי הוי?** כלומר, מדוע הוי מתנה גמורה?

הא תנן במסכת גיטין: הכותב לאשתו "הרי זה גיטך מהיום ולאחר מיתה", **גט ואינו גט**, דהינו, מספקא לן מה כוונתו באותו גט, האם התכוין לומר "מעכשיו יהא גט אם אמות", ובמקרה זה הגט חל.

או שמא חזר בו, וכוונתו לגרשה לאחר מותו. ובמקרה זה הגט בטל. ד"אין גט לאחר מיתה".

ולכן, **אם מת**, מספק, **חולצת** [שמא אלמנה היא, וצריכה יבום], **ולא מתייבמת** [שמא גרושה היא, ואינה טעונה יבום]. עד כאן המשנה.

ואם כן קשה, מדוע במשנתנו כשכתב "מהיום ולאחר מיתה" הוי מתנה גמורה, ולא חששנו שמא חזר בו והתכוין להקנות לו את המתנה לאחר מיתה, ואין קנין לאחר מיתה?

ומתרצת הגמרא: **התם גבי גט**, שאי אפשר

נמצא שלא הקנה להם כלום אלא אחר מותו, ואין קנין לאחר מיתה. **דברי רבי יהודה**.

רבי יוסי אומר, **אינו צריך** לכתוב "מהיום". ובגמרא מבואר טעמו, לפי שהזמן הכתוב בשטר מוכיח עליו שמאותו היום הקנה להם את גוף הקרקע, שאם לא כן, למה כתב את הזמן בשטר?!

ולכן, **הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו**, באופן המועיל כנ"ל, **האב אינו יכול למכור** את הנכסים מכירה מוחלטת, **מפני שהן כתובין לבן**, וגופן קנוי לו.

וחבן אינו יכול למכור את הנכסים בחיי האב **מפני שהן ברשות האב** לפירות עד מותו.

ולכן, אם **מכר האב** את הנכסים בחייו ולא פירש מה כונתו, הנכסים **מכורים** לפירותיהם **עד שימות**⁽¹⁴⁴⁾. וכשימות, חוזרים לבן או ליורשיו. כיון שגוף הנכסים קנוי לבן כבר מעכשיו.

ואם **מכר הבן** את הנכסים בחיי האב, **אין ללוקח בהן כלום**, עד שימות האב.

וכשמת, זכה הלוקח בנכסים ובפירות כמו הבן.

ובגמרא יבואר האם גם במקרה שמת הבן בחיי האב יזכה הלוקח בנכסים:

מיתה היא שייכת לשני.

144. ומוכח מכאן, שאם שייר לעצמו פירות, יכול למוכרם למי שירצה.

ועיין במשנה למלך (מכירה כד טז)

שהקשה מכאן על דברי הריב"ש, שמשמע מדבריו שאם שייר פירות לעצמו אינו יכול למוכרם לאחר.

ועיין באור שמח שם במה שיישב דברי הריב"ש.

לחלקו לשני חלקים, ולהחיל חלק היום וחלק לאחר מיתה⁽¹⁴⁵⁾, לכן **מספקא לן אי** כשאמר "מהיום ולאחר מיתה", **תנאה הוי, אי חזרה הוי**.

אבל הכא במתנה, כיון שאפשר לחלקה לשני חלקים, ולתת היום את גוף הנכסים, ולאחר מיתה את פירותיהם, ודאי אם כתב לו "מהיום ולאחר מיתה" **הכי קאמר ליה, גופא קני מהיום, ופירא לאחר מיתה**.

במשנה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי האם צריך לכתוב "מהיום ולאחר מיתה". לדעת רבי יהודה, צריך. ורבי יוסי אומר **אינו צריך**.

הגמרא מבארת את טעמו של רבי יוסי על פי מעשה שהיה:

רבה בר אבוה חלש [חלה], על לגביה [באו לבקר] רב הונא ורב נחמן.

אמר ליה **רב הונא לרב נחמן, בעי מיניה [שאל את רבה בר אבוה] האם הלכה כרבי יוסי, או אין הלכה כרבי יוסי?**

אמר ליה **רב נחמן לרב הונא, טעמיה דרבי יוסי לא ידענא, הלכה איבעי מיניה [את**

טעמו של רבי יוסי אינו יודע, והיאך אשאל על ההלכה]?

אמר ליה, את בעי מיניה אי הלכה אי לא, וטעמיה, אנא אמינא לך [אתה תשאל את רבה מה ההלכה, ואני אסביר לך את הטעם].

בעא מיניה [רב נחמן שאל את רבה כמי ההלכה].

אמר ליה רבה לרב נחמן: הכי אמר רב, הלכה כרבי יוסי⁽¹⁴⁶⁾.

בתר דנפקן [כשיצאו מלפני רבה], אמר ליה רב הונא לרב נחמן, היינו טעמיה דרבי יוסי, שאינו צריך לכתוב "מהיום", משום דאמר, זמנו של שטר מוכיח עליו.

דהינו, הזמן הכתוב בשטר, מוכיח שכונת הנותן לתת את המתנה מאותו זמן. שאם לא כן, וכוונתו לתת לאחר מיתה, מדוע כתב זמן בשטר⁽¹⁴⁷⁾?

וכן **תניא** בברייתא **נמי הכי: רבי יוסי אומר אינו צריך, מפני שזמנו של שטר מוכיח עליו**.

בעא מיניה רבא מרב נחמן: לדעת רבי

לאפוקי מדברי רבי יוסי שאמר "זמנו של שטר מוכיח עליו", ואילו בסוגיין פסק כרבי יוסי? ותירץ, הא דאמר רב "הלכה כרבי יוסי" היינו רק גבי שטר שיש בו קנין ולענין ממון. אך בגיטין שאין בהם קנין, לא פסק כמותו משום חומרא דעריות. ועיין עוד בשטמ"ק בשם הרשב"א. ובהגהות רבי אליעזר משה הורביץ.

147. ולפי זה, דוקא אם צוה הנותן לכתוב זמן בשטר, אזי אמרינן "זמנו של שטר מוכיח עליו".

145. בירושלמי הקשה, מדוע לא אמרינן אף בגט שכונתו לגרש גופה מהיום ומעשה ידיה יהיו קנויים לה רק לאחר מיתה, כמו בנידון דידן שמקנה לו גוף מהיום ופירות לאחר מיתה? וכתב הירושלמי, דלא מצינו אישה הקנייה לאחר, ומעשה ידיה קנויים לאחר. ועיין ברשב"א, ובמה שכתב בגיטין עב ב.

146. הקשה הרשב"ם, במסכת גיטין (פה ב) תיקן רב לכתוב בגט שכיב מרע "מיומא דנן",

"אקניה" ברישא, או "וקנינא" ברישא, אינו דבר מפורסם, ולא מסתבר לומר שהסופר שכותב את השטר מדייק בזה, ואם כן אין ללמוד מכאן יפוי כח להקנות מהיום.

אך למעשה, שאלוהו לספרי דאביי, וידעי. ולספרי דרבא, וידעי. נידעו מחילוק הלשונות] וכיון שידעו, יש לדקדק בלשונם ולדעת האם כוונתו להקנות מהיום או רק לאחר מיתה.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר, בין "אקנייה וקנינא מיניה", בין "קנינא מיניה ואקנייה", לא צריך לכתוב "מהיום".

ואם תאמר, אם כן במה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי במשנתנו?

ב"דוכרן פתגמי דהוי באנפנא" כלומר, שטר זכרון דברים בלא קנין. פליגי. לדעת רבי יהודה צריך לכתוב "מהיום". ולרבי מאיר אינו צריך.

אמר רב כהנא, אמריתח לשמעטא קמיה דרב זביר מנהרדעא, ואמר לי: אתון הכי מתניתו לה, בלשון קושיא ובעיא, אנן הכי מתנינן לה [אנכי שמעתי מימרא זו באופן הבא], אמר רבא אמר רב נחמן, בהקנאה אינו צריך.

ובין אם כתב "אקנייה וקנינא מיניה", בין "קנינא מיניה ואקנייה" לא צריך.

יהודה, בשטר מתנה שכתוב בו הקנאה, [כלומר, כתוב בשטר "וקנינא מן פלוני לפלוני ככל מה דכתוב ומפורש לעיל"] מהו?

האם גם בשטר זה צריך לכתוב "מהיום", או שמא בשטר זה אף לדעת רבי יהודה אין צריך לכתוב "מהיום", ולא נחלקו אלא בשטר שאין בו קנין?

אמר ליה, בהקנאה אינו צריך לכתוב "מהיום".

רב פפי אמר, איכא אקניתא דצריך לכתוב מהיום, ואיכא אקניתא דלא צריך.

אם כתבו בתחילת השטר "אקנייה", דהיינו, "הווי עלי עדים וקנו ממני", ובסוף השטר⁽¹⁴⁸⁾ כתבו "וקנינא מיניה ככל מה דכתוב ומפורש לעיל", לא צריך לכתוב "מהיום", כיון שיפה את כחו בשני קנינים, היינו, הוא הקנה, וגם אנו קנינו ממנו, אזי הקנין השני בא ליפות כחו שיזכה מהיום.

אך אם כתבו בראש השטר "קנינא מיניה", ובסופו "אקנייה", משמע קנין אחד, דהיינו, אותו קנין שקנינו ממנו הקנה הוא לנו. אזי צריך צריך לכתוב "מהיום".

מתקיף לה רב חנינא מסורא, מי איכא מידי דאנן לא ידעינן, וספרי ידעי?

כלומר, חילוק הלשונות האם לכתוב

מהיום היה מוחה בהם שלא יכתבו זמן.

148. רשב"ם כתב, שחוזרים וכותבים "וקנינא" בסוף השטר, כדאמרינן לקמן בפרק גט פשוט, "צריך שיחזור מענינו של שטר בשיטה

אך אם העדים כתבו את הזמן מעצמם, לא. ומכל מקום כתב הרשב"א, שבזמנינו שנהגו כל כותבי השטרות לכתוב זמן בשטר, אם לא מיחה בידם הוי כאילו צוה לכתוב זמן. שהרי יודע שיכתבו זמן ולולא שגמר בדעתו ליתן

מבארת הגמרא: **רבי יוחנן אמר לא קנה לוקח, כיון שסבר, קנין פירות שיש לאב בקנין הגוף דמי, ואם כן עד שלא מת אין הבן יכול למכור אלא על אותו זמן שיבא לידו. וכיון שלמעשה לא הגיעו הנכסים לידו, שהרי מת בחיי אביו, לא קנה הלוקח, ושאר יורשי האב ירשו נכסים אלו.**

אבל, אם הבן לא מכר את הנכסים, ומת בחיי אביו, יורשי הבן ירשו את זכות אביהם שהיתה לו בקרקע, ולא יורשי האב (150).

אך כשמכר, סילק נפשו מהנכסים משעת המכירה, וגם הלוקח לא זכה בהם עד שעת מיתה, שאז יכול לזכות בנכסים מכחו, ולכן אם מת הבן לפני אביו, לא זכה הלוקח בכלום (151).

וריש לקיש אמר, קנה לוקח. דסבר קנין הפירות שיש לאב בנכסים לאו בקנין הגוף דמי, ואם כן הבן יכול למכור את גוף

ורבי יהודה ורבי יוסי ב"דוכרין פתגמי דהור באנפנא פליגי" כנ"ל.

שנינו במשנה: **"הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו האב אינו יכול למכור מפני שהם כתובים לבן, והבן אינו יכול למכור מפני שהם ברשות האב. מכר האב, מכורין עד שימות. מכר הבן, אין ללוקח בהן כלום עד שימות האב".**

איתמר, האמוראים דנו בענין זה בבית המדרש: מכר הבן את אותם הנכסים שנתן לו אביו לאחר מותו, בחיי האב, ומת הבן בחיי האב, האם לאחר מות האב זכה הלוקח בנכסים?

אמר רבי יוחנן, לא קנה לוקח, אפילו לאחר מות האב (149). כמו שיבואר להלן.

וריש לקיש אמר, קנה לוקח אחר מות האב.

אלא על מנת שיזכה הלוקח בנכסיו. אך אילו לא יזכה, לא סילק כלל. ולכן יורשיו ירשוהו. מה שאין כן הרשב"ם סבר שבכל מקרה סילק את עצמו. וכשיטתם לקמן (קלח א) יעויין שם.

150. עיין רשב"ם. ובבאור החילוק בין ירושה למכירה, כתב הריטב"א, שלגבי היורשים לא הקפיד האב, ונתן את הגוף מעכשיו, כדי שבנו או יורשיו יקבלוהו.

151. דברי רבי יוחנן טעונים באור. א. כיון שקנין הגוף של האב מעכב ביד הבן מלמכור, ואם מכר בחיי האב, הרי הוא כאילו מכר דבר שאינו שלו, אם כן, מדוע אם מת האב בחיי הבן קנה הלוקח, הרי הוי כאומר לו "מה שאירש מאבא מכור לך" שלא אמר כלום?

אחרונה".

והקשו עליו התוספות, הרי קימא לן (לקמן קסב א) שאין למדין משיטה אחרונה, [שמא הוסיף את השורה האחרונה אחר חתימת העדים, כיון שאין העדים חותמים סמוך לכתב ממש], ומדוע בסוגיין למדים משיטה אחרונה? ובהגהות רב אליעזר משה הורביץ כתב, שכותבים את המילה "וקנינא" קודם השורה האחרונה. ולכן אפשר ללמוד ממנה.

149. הרשב"ם כתב, שיחזרו הנכסים ליורשי האב, כיון שהבן כבר הסתלק מהם. אך התוספות הביאו בשם הריב"ן שיחזרו הנכסים חיוורשי הבן.

ובבאור מחלוקתם, כתב בקובץ שיעורים (תע), דהתוספות סברי, שלא סילק הבן את עצמו

מכל מקום, אף כאן נחלקו האם קנין פירות כקנין הגוף, או לא.

רבי יוחנן, שאמר **"מביא וקורא"**, קסבר, קנין פירות כקנין הגוף דמי. וריש לקיש שאמר **"מביא ואינו קורא"** סבר, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

וקשה, מדוע מה חידשו לנו במחלוקתם בסוגיין?

ומתרצת הגמרא: **אמר לך רבי יוחנן, אף על גב דבעלמא גם כן סברתי שקנין פירות כקנין הגוף דמי, הכא אצטריך לאשמועינן באופן מיוחד, דסלקא דעתך אמינא אבא לגבי בריה אחולי אחיל**, [אב הנותן נכסיו לבנו לאחר מותו, מוחל לו להקנות את הגוף לגמרי, אף על פי ששייר לעצמו את אכילת הפירות], וקנין הפירות שיש לו אינו כקנין הגוף, להכי קא משמע לן דאף הכא קנין פירות כקנין הגוף דמי.

הנכסים כבר מעכשיו, וזכה בהם הלוקח לאלתר. (152)

ומקשה הגמרא: **והא איפליגו בה דרא זימנא** [הרי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בענין זה במקום אחר, ומדוע חזרו וחלקו גם כאן?]

והיכן נחלקו: **דאיתמר**, לענין ביכורים, המוכר שדהו לפירות, **רבי יוחנן אמר**: הלוקח **מביא** ביכורים מפירותיו, וקורא עליהם **"האדמה אשר נתת לי"**, כיון שקנין פירות כקנין הגוף דמי, וכאילו גוף הקרקע קנוי לו.

וריש לקיש אמר, הלוקח **מביא** ביכורים, **ואינו קורא** עליהם **"האדמה אשר נתת לי"**, כיון שקנין הפירות שיש לו אינו כקנין הגוף.

אבל, מכל מקום חייב הוא להביא ביכורים כיון דכתיב **"אשר תביא מארצך"**, ופירות אלו נחשבים כ"מארצך", כיון שבעל הקרקע שיעבד לו את יניקת הקרקע לפירותיו (153).

מקחו חל למפרע. אלא שכל זמן שהאב חי, קנין הגוף שלו מעכב בעד קנין הפירות של הבן לחול. (ועיין עוד בדרך זו בשו"ת מהר"ם אלשיך סימן יח, נמצא ב"פתח הגליון" בשו"ע אבהא"ז סימן צ' מהד' טל מן).

152. וכך קיימא לן להלכה, כריש לקיש.

153. כך פירש הרשב"ם. והקשו התוספות, אם הקרקע נחשבת כ"מארצך", מדוע אינו יכול לומר **"האדמה אשר נתת לי"**?

ולכן כתבו, שאינו מביא אלא מדרבנן, שתקנו להביא משום קנין פירות. אך אינו קורא משום שנראה כשקר. או מחשש שיבואו להחירו מחיוב תרומה ומעשר.

ועוד קשה: הרי לעיל נתבאר שאם כתב **"מהיום ולאחר מיתה"**, הגוף קנוי לבן מהיום, והפירות לאחר מיתה, ומדוע אינו יכול למוכרם? **הרשב"ם** לעיל (נ א) כתב, כיון שסברנו **"קנין פירות כקנין הגוף דמי"**, הרי מי שיש לו פירות נחשב כבעלים גמור על החפץ, ואין לבעל הגוף כלום בחפץ. ומשום כך, אין הבן יכול למכור את הפירות שיש לו לאחר מיתה.

ומכל מקום, כתבו התוספות (יבמות לו ב ד"ה ורבי יוחנן) שקנין הפירות של האב לא אלים עד כדי כך, לומר שאם מכר הבן את הפירות בחיי האב, ומת האב בחיי הבן, הוי כ"דבר שלא בא לעולם". אלא, מקחו חל.

ובר"י מיגאש כתב, שאם מת האב בחיי הבן, הוברר למפרע שהיה לבן קנין גוף לפירות, ולכן

שהשני לא זכה, אף השלישי לא זכה. עד כאן הבריייתא.

ואם איתא כדברך, שקנין פירות אינו כקנין הגוף, מדוע יחזרו הנכסים ליורשי הראשון? הרי לראשון אין כי אם קנין פירות עד מותו, וכיון שאין אחריו מי שיזכה בגוף או בפירות, **ליורשי נותן מיבעי ליה** [על הנכסים לחזור ליורשי הנותן]⁽¹⁵⁴⁾?

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: **כבר תרגמה** [פירש ענין זה] **רב הושעיא בבבלי**: כשאמר "נכסי לך ואחריו ירש פלוני" **שאני**.

כיון שמשמעות הלשון שנותן לו את הגוף והפירות לגמרי, ורק מה שישתייר לאחר מותו יקבל פלוני.⁽¹⁵⁵⁾ ואכן, הראשון יכול למכור גם את הגוף, כמבואר להלן⁽¹⁵⁶⁾.

וכן ישנו חידוש מיוחד בדברי ריש לקיש: **רבי שמעון בן לקיש אמר, אף על גב דבעלמא קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, הכא אצטריך** לאשמועין באופן מיוחד, **דמלקא דעתך אמינא, כל לגבי נפשיה אפילו במקום בריה, נפשיה עדיפא ליה**, [כל מקום שמשיר פירות לעצמו, אפילו במקום בנו, כונתו לשיור גמור], ובזה, קנין פירות כקנין הגוף דמי. **קא משמע לן** דאף הכא קנין פירות אינו כקנין הגוף.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש, הלא שנינו בבריייתא: האומר לחבירו "**נכסי לך, ואחריו יירש פלוני נכסים** אלו, ואחריו יירש פלוני".

מת ראשון, קנה שני, מת שני, קנה שלישי.

אבל, אם **מת שני בחיי ראשון**, כשימות הראשון יחזרו **הנכסים ליורשי ראשון**. כיון שלא זיכה לשלישי אלא מכח השני, וכיון

קנין גוף. נמצא, שהגוף עדיין ברשות הנותן. ולכן אם מת השני בחיי הראשון, ושוב אינו יכול לזכות בפירות, יחזרו הנכסים לנותן.

155. מבואר, שהראשון זוכה בגוף ובפירות מיד, ורק כשימות, יזכה השני במה שישאר. והקשה הקצות החושן (רמא ד' בתוך דבריו שם), באיזה קנין יזכה השני במה שישאר? והרי כעת לא עשה שום קנין בנכסים? ומבאר, שהראשון זוכה בקנינו לשני שיזכה בזמן שיצטרך לזכות.

156. אבל במשנתנו, שאמר "נכסי לך מהיום ולאחר מיתה", לא אמרינן שכונתו לתת לאחר מיתה רק מה שישתייר מנכסיו, ועד מיתה ישיר לעצמו גוף ופירות כדכא, כיון שאין אומרים כן אלא במקרה שסילק

154. לכאורה קשה, מדוע אם קנין פירות אינו כקנין הגוף, יחזרו הנכסים לנותן, ולא אמרינן שיזכו בהם יורשי השני?

הרי למאן דאמר "קנין פירות לאו כקנין הגוף", אם מכר הבן בחיי האב ומת בחיי האב, קנה הלוקח, ובנידון דידן, יורשי השני הרי הם כלוקח, ומדוע לא יזכו בנכסים?

ומבארים הראשונים: יש לחלק בין המקרה שהובא במשנה, כשאמר האב "נכסי לך מהיום ולאחר מיתה", לנידון דידן, שאמר "נכסי לך, ואחריו לפלוני",

דהתם, הקנה לבנו את הגוף כבר מעכשיו, ולכן, כיון שקנין הפירות שנשאר ביד האב אינו כקנין הגוף, זכה הלוקח בגוף הקרקע, וכשימות האב הרי היא שלו.

אבל בנידון דידן, אין לשני כלום עד שימות הראשון, ואף לראשון אין כי אם קנין פירות ולא

ולכן, אם אותו פלוני אינו בחיים ואינו יכול לרשת, יחזרו הנכסים ליורשי הראשון.

וכן רמי [הקשה] רבה בר רב הונא קמיה דרב, ואמר לו רב: "אחריך" שאני. כנ"ל.

ומקשה הגמרא לדברי רבי יוחנן: וחרי תניא בבריתא אחרת, במקרה שאמר "נכסי לך, ואחריך ירש פלוני", ומת השני בחיי הראשון, יחזרו הנכסים ליורשי הנותן, ולא ליורשי הראשון.

ומוכח, שאף על פי שאפשר לומר "אחריך שאני", מכל מקום יחזרו ליורשי הנותן, כיון שקנין הפירות של הראשון אינו כקנין הגוף, וכל שכן קנין פירות דעלמא אינו כקנין

הגוף, ולא כדברי רבי יוחנן (157)?

ומתרצת הגמרא: **תנאי היא**. דהיינו, אף קלז-א התנאים נחלקו בענין זה.

דתניא בבבביתא, האומר "נכסי לך ואחריך לפלוני", וירד ראשון לנכסים, ומכרם, ואכל [בזבז את המעות], השני מוציא את הקרקע מיד הלוקחות. דברי רבי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין לשני אלא מה ששייר ראשון.

ובפשטות נחלקו האם קנין הפירות שיש לראשון כקנין הגוף דמי, או שמא אינו כקנין הגוף (158).

שאמרה "יחזרו ליורשי נותן" כריש לקיש, אתי שפיר, כיון דמצינו הרבה תנאים דפליגי בהכי. אלא אי אמרת דההיא ד"יחזרו ליורשי ראשון", סברא נמי בעלמא דלאו כקנין הגוף דמי, ומכל מקום יחזרו ליורשי ראשון משום ד"אחריך" שאני,

קשה, והתניא "יחזרו ליורשי נותן"? כלומר, שהרי אין סברא לומר דסבירא ליה ד"אחריך" לאו כלום, דלא מצינו פלוגתא בהכי? ומשני, אלא אחריך תנאי היא. כלומר, לעולם קמייתא נמי כריש לקיש, ו"אחריך" נמי תנאי היא, כדמייתי דפליגי רבי ורבן שמעון בן גמליאל ב"אחריך".

דברי סבר, אחריך לאו כלום היא, ולא הקנה לו אלא פירות, ורשב"ג סבר, אחריך שאני. נמצא, דכולי עלמא סברי כריש לקיש, ונחלקו רק בדין "אחריך".

158. אמנם, ריש לקיש יכול לומר, דלכולי עלמא קנין פירות אינו כקנין הגוף, ונחלקו האם "אחריך שאני", כנ"ל. רשב"ג.

את עצמו מהנכסים, ונתנם לראשון ואחרייו לשני, אזי אמרינן, כשם שלשני נתן גוף ופירות, כך לראשון נתן גוף ופירות, ולכן אין לשני אלא מה ששייר הראשון.

אבל במשנתנו שנתן את גוף הנכסים לבנו ושייר פירות לעצמו, ודאי "נותן בעין יפה הוא נותן", ולא שייר לעצמו כי אם פירות בלבד. הר"ן.

157. באור קושיית הגמרא על פי הרשב"ם. ולשיטתו קושיית הגמרא אליבא דרבי יוחנן, והתירוק, שמחלוקת ריש לקיש וריו"ח תלויה במחלוקת תנאים.

ולכן הרשב"ם לא גרס "אלא תנאי היא", רק "תנאי היא", כיון שהגמרא אינה חוזרת מהתירוק שאמרה אליבא דריש לקיש, רק מתרצת את שיטת רבי יוחנן.

אך התוספות פרשו, שקושיית הגמרא היא אליבא דריש לקיש, והכי מקשינן: אילו אמרינן ש"אחריך" לא שאני, וההיא ד"יחזרו ליורשי ראשון" הוי טעמא משום דקסבר קנין פירות כקנין הגוף דמי, כרבי יוחנן, והברייתא השניה

כלומר, באור הברייתא השניה כך הוא:

הנה, לדעת רשב"ג, אף על פי שיכול למכור את הגוף, מכל מקום לכתחילה לא ימכור כדי לקיים את דברי המוכר, שחפץ לתת לשני אחריו.

ולכן, הברייתא השניה עוסקת במקרה שמכר סתם, ולא פירש, ובכחאי גוונא, לדעת רבי לא מכר אלא פירות, שהרי אינו יכול למכור את הגוף, ואת הפירות יכול למכור אף לכתחילה.

ואילו לרשב"ג, כשמכר סתם, מכר את הגוף, ולכן אמר רשב"ג שלא ימכור לכתחילה.

אך הברייתא הראשונה מדברת בדיעבד, כשמכר את הגוף, ובמקרה זה, לדעת רבי מכירתו בטלה. ואילו לרשב"ג, מכירתו קיימת.⁽¹⁶⁰⁾

אמר אביי, איזהו רשע ערום [כלומר, איזהו רשע שמתקיימים דבריו]?⁽¹⁶¹⁾

ומקשה הגמרא: **ורמינח**, הרי שנינו להיפך: האומר **"נכסי לך ואחר כך לפלוני"**, יורד ראשון ומוכר ואוכל. **דברי רבי.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר, אין לראשון אלא אכילת פירות בלבד.

קשיא מדברי רבי בביתא הראשונה, אדברי רבי בביתא השניה, ודברי רשב"ג, אדברי רשב"ג?

ומתרת הגמרא: **דרבי אדרי לא קשיא, הא לגופא הא לפירא.**

דהיינו, הברייתא הראשונה עוסקת במקרה שמכר את גוף הנכסים, ובזה סבר רבי שאינו יכול למכור, כיון ש"קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי", ולכן השני מוציא מיד הלקוחות.

ואילו הברייתא השניה עוסקת במקרה שמכר את הפירות, ובכח"ג אף רבי מודה שמכירתו קיימת.⁽¹⁵⁹⁾

וכן דרשב"ג אדרשב"ג לא קשיא, הא לכתחלה הא דיעבד.

159. והחידוש, שיכול למכור את השיעבוד שיש לו על הקרקע לענין אכילת פירותיה, אף על פי שהפירות עדיין אינם בעולם. ולא אמרין "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", כיון שאינו מקנה את הפירות עצמם, אלא את השיעבוד שיש לו בקרקע. **הר"י מיגאש.**

160. על פי הרשב"ם. ולשיטתו, בין לרבי ובין לרשב"ג לכתחילה לא ימכור את הגוף. ולא נחלקו אלא במקרה שמכר סתם, או בדיעבד. אך הרא"ש כתב, ונראה דבהא פליגי, דלרבי, יורד ראשון ומוכר ואוכל, ואפילו תולש פירות

שלא הגיעו ליתלש.

כדתניא בסיפא דמתניתא, דאב תולש ומאכיל.

פירוש, סמוך למיתתו יכול לתלוש אפילו פירות שלא הגיעו ליתלש. דאם לא כן מאי קמשמע לן בסיפא טפי מרישא.

ורבי שמעון בן גמליאל סובר אין לראשון אלא אכילת פירות.

כלומר, לכתחלה אם רוצה לעשות כדין אין לו אלא אכילת פירות התלושין, אבל לא לתלוש פירות שלא הגיעו לתלוש, אבל בדיעבד, אף הגוף יכול למכור.

ואילו כאן סבר שמתנת שכיב מרע לא קנתה אלא לאחר מיתה?

ומתרצת הגמרא: **הדר ביה אביי מהחיא**. [רבא חזר בו מאותה מימרא, וסבר שלא קנה אלא לאחר מיתה].

ומקשה הגמרא: **ממאי דמהחיא הדר ביה**, **דלמא מהא הדר ביה**, וסבר שמתנת שכיב מרע קנתה עם גמר מיתה?

ומתרצת הגמרא: **לא סלקא דעתך** [אל תעלה בדעתך לומר כך], **דהא תנן**: האומר לאשתו **"זה גיטך אם מתי"**, או **"זה גיטך אם אמות מחולי זח"**, או **"זה גיטך לאחר מיתה"**, **לא אמר כלום**.

כיון שלא גמר לגרשה אלא אחר מיתה, ואין גט לאחר מיתה⁽¹⁶⁴⁾.

זה המשיא עצה⁽¹⁶¹⁾ למקבל המתנה הראשון **למכור בנכסים**, ולהפסיד את השני הבא אחריו, **כרבן שמעון בן גמליאל**.

אמר רבי יוחנן: הלכה **כרבן שמעון בן גמליאל**. ומודה רבי שמעון בן גמליאל, **שאם נתנן הראשון במתנת שכיב מרע**⁽¹⁶²⁾, **לא עשה כלום**. והשני ירשנו למרות מתנתו.

מאי טעמא?

אמר אביי, כיון שמתנת שכיב מרע לא קנתה אלא לאחר מיתה, ובשעה זו כבר קדמו **"אחריו"**⁽¹⁶³⁾.

ומקשה הגמרא: **ומי אמר אביי הכי?**

והא איתמר, נאמרה מימרא בשמו: **מתנת שכיב מרע מאימתי קנה? אביי אמר**, עם גמר מיתה. **ורבא אמר**, לאחר גמר מיתה.

אבל הראשון שנתן את נכסיו במתנת שכיב מרע, לא רצה לסלק רשותו מהם עד לאחר גמר מיתה, דסתם אדם הנותן ממונו לאחר מיתתו אינו רוצה להוציא ממונו מכחו עד שתיגמר מיתתו. ובשעה זו כבר קדמו ה"אחריו". **רשב"ם**.

ועיין בבית יוסף (סימן רנ') שהקשה מסוגיין על דברי הטור שכתב דמתנת שכיב מרע חלה למפרע משעת נתינה. ואילו בסוגיין מבואר שאינה חלה אלא לאחר מיתה, דאי לאו הכי, מדוע קדמו ה"אחריו"?

ובקצות החושן (שם ס"ק א) תירץ, שאף על פי שקנה למפרע, מכל מקום כיון שהנותן יכול לחזור בו עדיין עד שעת מיתה, הרי שלא נסתלקגמרי מהחפץ, ולכן ה"אחריו" יכול לזכות בו.

¹⁶⁴. משמע מכאן, שאם נפרש "לאחר מיתה"

¹⁶¹. כתב הרשב"ם, שהמוכר עצמו אינו רשע, שהרי השליטו הנותן בגוף ובפירות לעשות בהם כרצונו. ואף על פי שלכתחילה לא ימכור, מכל מקום אם מכר אינו רשע. ועיין בתוספות (סוטה כא ב', ד"ה אביי) שדנו בדבריו.

¹⁶². הרשב"ם מפרש, כגון שאמר "מהיום ולאחר מיתה", לא אמר כלום, והשני מוציא. והקשה עליו בקצות החושן (רמח"ט) הרי אם כתב "מהיום" הוי כמתנת בריא, וגוף הנכסים קנוי לו מעכשיו, ומדוע השני מוציא ממנו? והניח קושיא זו בצריך עיון. ועיין עוד בחידושי הגרעק"א.

¹⁶³. משום שה"אחריו" קנה עם גמר מיתה, כיון שדעת הנותן היתה לזכות לו את הנכסים בשעה שאין הראשון זקוק להם יותר.

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא**, יאמר הנותן למקבל הראשון, **לשוניחו איסורי הנאה** [שהרי תכריכי המת אסורים בהנאה] **לא יהבי לך**.

כיון שאדם חפץ שיהנו מממונו ולא ילך לאיבוד.

קא משמע לך, שיכול אף לעשותם תכריכים. **דרש רב נחמן בר רב חסדא**, האומר: **"אתרוג זה נתון לך במתנה, ואחריו לפלוני"**, נטלו ראשון ויצא בו, **כאנו למחלוקת רבי ורשב"ג**.

לדעת רבי: לא יצא בו. כיון שאינו קנוי לו בקנין הגוף. ובארבעת המינים כתיב **"ולקחתם לכם"**, משלכם, ואתרוג זה אינו שלו.

ולרשב"ג יצא בו. שהרי קנוי לו לגמרי. וחשיב כ"לכם" (165).

מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: עד כאן לא פליגי רבי ורשב"ג התם, אלא דמר סבר "קנין פירות כקנין הגוף דמי", ומר סבר **"קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי"**,

אלא הכא, אי מיפק לא נפיק ביה [אם אינו קל"ז-ב יוצא בו ידי חובתו], **למאי יהביה**

ומוכח, שכאשר נתן גט, ותלה את חלות הגט במותו, אין הגט חל אלא אחר מיתה, ולא בשעת מיתה.

וכמו כן כשנותן מתנת שכיב מרע, אינה חלה אלא לאחר מיתה, ולא בשעת מיתה.

אמר רבי זירא אמר רבי יוחנן: הלכה כרבי שמעון בן גמליאל, ואפילו היו בהן באותם נכסים שנתן לו, עבדים, וחוציאן המקבל הראשון לחירות.

ומקשה הגמרא: **פשיטא? מאי שנא הוצאת העבדים לחירות, ממכירתם לאחר?**

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא, אמר ליה הנותן לראשון, למיעבד איסורא לא יהבינן לך**, כלומר, לא נתתי לך את נכסי כדי שתעשה בהם איסורי תורה. שהרי המשחרר את עבדו עובר באיסור עשה, דכתיב **"לעולם בהם תעבודו"**.

קא משמע לך, דאפילו הכי מכירתו מכירה.

אמר רב יוסף אמר רבי יוחנן: הלכה כרבין שמעון בן גמליאל, ואפילו עשאן תכריכין למת.

ומקשה הגמרא: **פשיטא?**

בשעת המיתה, ולא לאחריה, הגט יחול.

והקשה הקצות החושן (רנ' ח' בסופו), הרי דעת רש"י שגוסס אינו יכול להקנות כלום, ואם כן אפילו עם גמר המיתה אין הגט חל, וכיצד הוכיחה הגמרא מכאן שכונתו לאחר גמר מיתה? והניח בצריך עיון.

165. הקצות החושן (רמא ד') הוכיח מכאן,

שקנין גוף לזמן נחשב כקנין הגוף.

שהרי בקנין "אחריו" גוף הנכסים קנוי לראשון לזמן, ואחר הזמן השני קונה בלא שום קנין, ופקע קנינו של הראשון מעצמו, ובכל זאת חשיב כ"לכם".

אמנם דעת הרא"ש בסוכה (פרק ג' סימן ל') שקנין גוף לזמן אינו אלא קנין פירות. והנותן לחברו אתרוג על מנת להחזיר אינו יוצא בו,

ניהליה (166)?

אלא ודאי, מיפק, דכולי עלמא לא פליגי
דנפיק ביה.

אך אם מכרה או אכלה, באנו למחלוקת רבי
ורבן שמעון בן גמליאל (167).

אמר רבה בר רב הונא: האחין שירשו אתרוג
מאביהם, או שקנו אתרוג במעות שהוריש
להם אביהם, ולא חלקו ביניהם, ועדיין הן
מונחים בתפוסת הבית, ונטלו אחד מהן בלא
ידיעת אחיו, ויצא בו,

רואים, אם יש הרבה אתרוגים בתפוסת
הבית, ואותו האח יכול לאוכלו, ואין אחיו
מקפידים עליו בשל כך, יצא. דקרינן ביה
"לכם".

ואם לאו, לא יצא. כיון שאינו שלו לגמרי.
ובארבעת המינים בעינן "לכם", שיהיה כולו
שלו, ולא מקצתו (168).

ודיקא דאיכא אתרוג לכל חד וחד, אזי אינם
מקפידים עליו אם יאכלנו, אבל פריש או
רמזן לא. (169)

אמר רבא: האומר לחבירו "אתרוג זה נתון

אלא אם יתן לו בקנין גמור, בתנאי שיחזיר. אבל
קנין לזמן לא מהני.

ואכן הגר"ש שקאפ הוכיח (במערכת
הקנינים סימן ט') שדעת הרא"ש דקנין "אחריו" –
הוא קנין גמור, בתנאי שיתן אחריו לשני, ולא
קנין וף לזמן כהבנת הקצוה"ח. ולפי"ז אין ראייה
כלל לדברי הקצות החושן. וכן כתב בנתיבות
המשפט, עיין שם.

166. הרשב"ם מפרש, שאף אם אין לו קנין
הגוף יוצא בו ידי חובתו, כיון שקיום המצוה
נחשב כפירות האתרוג.

ובשיטה מקובצת הוסיף לבאר, דסבירא
ליה לרבי שלענין מצות אתרוג סגי בקנין פירות,
ומי שקנוי לו האתרוג לפירות הוא נחשב
כבעלים.

אך הרא"ש כתב, דהכא אף רבי מודה שקנוי
לו בקנין הגוף. דאי לאו הכי למאי אקניה
ניהליה?

ובמערכת הקנינים (סימן ט') מבאר,
שבמקום שיש אומדנא, אף רבי מודה שנותן לו
קנין הגוף. עיין שם.

167. לכאורה היינו מחלוקת רבי ורשב"ג, ומה

התחדש לנו בכך שנחלקו גם באתרוג?
מבאר הרשב"ם, דאתא לאשמועינן שאף
שלדעת רבי יכול לצאת בו ידי חובה, מכל מקום
אין לו בו קנין גוף, ואינו יכול למוכרו.

168. בגמרא מבואר, שאין יוצאים ידי חובה
באתרוג של שותפים.

הראשונים התחבטו, כיצד יוצאים ידי חובה
באתרוג של הקהל, הרי הוי כאתרוג של
שותפים?

הרשב"ם כתב, שכל אחד מהנוטלים קונה
את האתרוג במתנה על מנת להחזיר, בשעה
שיוצא בו.

אך הרשב"א כתב שיוצאים ידי חובה
באתרוג של שותפים כיון שהאתרוג נקנה לשם
מצוה, אי אפשר לחלקו בין השותפים, והוי
כ"חצר שאין בה כדי חלוקה", דכל אחד
שמשתמש בה יש ברירה שבאותה שעה היא
שלו.

ובסוגיין מדובר שקנו את האתרוג לאכילה,
ויש בו כדי חלוקה, ולכן אינו יוצא בו ידי
חובתו.

169. לכאורה אין בדברים אלו שום חידוש.

לך במתנה, על מנת שתחזירנה לי". נטלו, ויצא בו.

אם החזירו לאחר מכן, כמו שאמר לו, יצא.

לא החזירו, לא יצא. כיון שלא קיים את התנאי, הרי המתנה בטלה למפרע⁽¹⁷⁰⁾.

קא משמע לך, דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

ההיא איתתא דהוה לה דיקלא הנטוע בארעא דרב ביבי בר אבבי.

כל אימת דהוה אזלא למיגזריה, הוה קפיד עילוח. [בכל פעם שהיתה באה לקוצצו, היה מקפיד עליה].

אקניתי נחליה, כל שני חייו. [אותה אשה, הקנתה את הדקל לרב ביבי בחייו, על מנת שיחזור אליה או ליורשיה אחרי מותו].

אזל איהו, אקנייה נחליה לבנו קטן. [הקנה את הדקל לבנו הקטן], כדעת רשב"ג שקנין פירות כקנין הגוף דמי.

אמר רב הונא בריה דרב יהושע, וכי משום דאתו ממולאי [מבני עלי, הבאים מהעיר ממלא], אמריתו מילי מוליא תא [אמרתם דברי פגומים ובעלי מומין]?

שהרי אפילו רבן שמעון בן גמליאל לא קאמר שקנין פירות כקנין הגוף אלא כשנתן את הפירות לאחד, ואת הגוף לאחר, אבל אם שיר את הגוף לעצמו, לא! ובהא מודה שקנין פירות אינו כקנין הגוף.

ואם כן, בסוגיין ששיירה את גוף הדקל לעצמה לאחר מות אביו, אף לרשב"ג קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.

אמר רבא אמר רב נחמן: האומר לחבירו: "שור זה נתון לך במתנה על מנת שתחזירנה לי",

באותו דבר, [כמו מתנה על מנת להחזיר את אותו הממון], אלא בשני ענינים, [כמו בתנאי בני גר ובני ראובן, אם תעברו חלוצים לפני המחנה, אזי תרשו את עבר הירדן].

ואילו כאן כשאמר "הרי לך האתרוג על מנת שתחזירנה לי", לא כפל את תנאו, וכן התנאי והמעשה באותו ממון, ומדוע התנאי קיים?

ומבאר הרשב"ם, כל הלכות תנאים נאמרו רק בתנאים הנעשים בחלויות איסוריות, כגון בגט או בגירושין. ובהם, אם לא יתנה באופן האמור בתורה אינו יכול לשיר במעשה הגטאו הקידושין כלום.

אבל בדיני ממונות, שהכל תלוי בדעתו, אם יש אומדן הדעת שכך דעתו סגי בכך, ואינו צריך להקפיד על כל הלכות תנאים.

ואכן, הרשב"ם כתב על מימרא זו, "אריכות פירוש של שוטים הוא, ואינו מן הגמרא".

אך הר"י מייגאש מפרש, שאם יש לכל אחד מהאחים אתרוג, אפילו אם יקפידו אינם יכולים לעכב בעדו. כיון שיש לו זכות חלוקה אף שלא מדעתם.

אך אם אין להם כי אם פריש, יכולים לעכב בעדו מליטול את האתרוג.

170. צריך באור, הרי קיימא לן בהלכות תנאים שצריך להתנות תנאי כפול, [כלומר, אם יהיה כך, המעשה בטל, ואם לא יהיה כך, המעשה קיים], ואם לא התנה באופן זה, המעשה קיים והתנאי בטל.

וכמו כן, צריך שלא יהיו התנאי והמעשה

והקדישו המקבל, והחזירו, הרי זה מוקדש ומוחזר. כלומר, התקיים התנאי בחזרה זו, אף על פי שהקדישו.

אמר ליה רבא לרב נחמן, מאי אהדריה? איזו חזרה היא, הרי אינה ברשותו אלא ברשות ההקדש?

אמר ליה, ומאי חסריה?

אלא אמר רב אשי, חזינן, אי אמר ליה "על מנת שתחזירה", ולא אמר "לי", הא אהדריה. הרי החזיר לו את השור, וקיים את התנאי.

אבל, אי אמר ליה "על מנת שתחזירה לי", מידי דחזי ליה קאמר ליה. חזרה הראויה לו בעינן, ואם הקדישו, הרי אינו ראוי לו. ולא

חשיבא כחזרה. (171)

אמר רב יהודה אמר שמואל, הכותב נכסיו לאחר, ואמר חלה "אי אפשי בהן", קנה, ואפילו עומד וצווח.

ורבי יוחנן אמר, לא קנה. כמבואר להלן.

אמר רבי אבא בר ממל, ולא פליגי.

באן, בצווח מעיקרא. מיד כשמסר לו את קל"ח-א השטר התחיל לצווח.

אזי לא קנה בעל כרחו, כיון שאי אפשר לזכות לאדם דבר בעל כרחו, שהרי חוב הוא לו. דכתיב, "שונא מתנות יחיה", ואין חבין לאדם אלא מדעתו (172).

172. רשב"ם. וצריך באור, דלכאורה פשיטא שלא יזכה בעל כרחו, שהרי אין לו דעת לפעול את הקנין, ומדוע נזקק הרשב"ם לומר דחוב הוא לו?

ועוד קשה לאידך גיסא, דאם כן אי אפשר לזכות לאדם מתנה שלא בפניו, כיון שחוב הוא לו ואין חבין לאדם אלא בפניו, ואנן קיימא לן בכמה מקומות (כגון גיטין יד' ב') דזכין? (וכן הקשה הרש"ש, ויישב בדוחק).

ולכן נראה לומר, שדעת הרשב"ם כשיטת הרי"ף בסוגיין, המפרש, דאיירי בשכיב מרע שנתן מתנה לפלוני, ואחר כך כתב לו עליה שטר, וכיון שדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים, הרי כבר זכה במתנה מעת שהשכיב מרע אמר ליתנה לו.

ולכן, סלקא דעתך, שאם אחר כך יצווח, לא תועיל צווחתו, כיון שכבר זכה במתנה. וקא משמע לן, כיון שצווח מיד כשבאו לתת לו את שטר המתנה, גילה בדעתו שמתנה זו חוב

אך דעת התוספות, שאף בדיני ממונות לא סגי באומדן הדעת, אלא במקרה שהדבר מוכח מתוך מעשיו, אך בלא הכי, צריך להתנות ככל הלכות תנאים.

ולכן העמידו כאן שכפל את תנאו. ודחק לומר, שלפי רבא לא בעינן תנאי ומעשה בשני ענינים.

171. הרא"ש בסוכה (פרק ג' סימן ל') כתב שמתנה על מנת להחזיר פירושה, קנין לעולם בתנאי שיחזור ויקנה לו אחר כך.

והקשה הנתיבות המשפט, (רמא ה') אם כן מדוע אם הקדישו והחזירו מוחזר, הרי אינו יכול לחזור ולהקנותו את ההקדש, שהרי כבר אינו שלו אלא של ההקדש?

ולכן העמיד במקרה שהקדיש לשלמים ולקדשים קלים שהם ממון בעלים, ויכול להקנותו.

ומכל מקום, אף על פי שמקבל המתנה לא זכה בה, אין הנכסים חוזרים לרשות הנותן, שהרי סילק את עצמו מהם. אלא הפקר הם, וכל הקודם ומחזיק בהם זוכה בהם (173).

כאן, בשותק מעיקרא, בשעה שקיבל את שטר המתנה, ולבסוף צווח. אזי קנה, ואינו יכול להפטר מאותם נכסים אלא על ידי שיפקירם, או יתנם במתנה (174).

אמר רב נחמן בר יצחק, זיכה לו את נכסיו על ידי אחר בפניו, ושתק בשעה שנתנו את השטר לאחר בעבורו, ולבסוף כשבאו לתת לו את השטר, צווח, באנו למחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, האם קנה או לא.

דתניא, הכותב נכסיו לאחר, והיו בהן עבדים, ואמר חלה "אי אפשרי בהן", כיון שאיני חפץ לשאת בהוצאות אחזקתם (175).

היא לו, וממילא לא חלה כלל למפרע.

אמנם, בעלמא, אם לא צווח, ודאי אפשר לזוז? כזו? לאדם מתנה שלא בפניו. כמו שהוכיח הרש"ש לעיל.

(אבל, עיין בשיטה מקובצת בשם "מפרש לא נודע שמו", שנקט בדברי הרשב"ם דלא כדעת הרי"ף).

173. **רשב"ם.** והביא ראייה מדברי ריש לקיש בכריתות (כד' א') "הנותן מתנה לחבירו, ואמר חלה אי אפשרי בה, כל הקודם בה זכה בה".

אך לדעת התוספות, קודם שזכה בשטר לא היו הפקר מכח הנותן, כיון שהנותן לא סילק את עצמו רק אם יזכה המקבל.

ובדברי ריש לקיש שהביא הרשב"ם, מפרשים התוספות, שמדובר אחר שהגיע השטר ליד המקבל, דהיינו "שתק ולבסוף צווח".

והא דאמרין הכא "שתק ולבסוף צווח, קנה", אין הכוונה שהמקבל זכה בנכסים, אלא קנה לענין זה שלא יחזרו הנכסים לנותן אלא יהיו הפקר.

אך בצווח מעיקרא קודם שהגיע השטר לידו, יחזרו הנכסים לרשות הנותן.

ובסברא זו נחלקו גם לעיל (קל' ב') גבי "מכר הבן בחיי האב".

הרשב"ם כתב, שלא יחזרו הנכסים ליורשי הבן, כיון שהבן סילק את עצמו מהנכסים על ידי המכירה.

אך דעת התוספות שיחזרו ליורשי הבן. כיון שלא סילק את עצמו אלא על דעת שהקונה יזכה בנכסים, וכיון שלא זכה בהם, חזרו הנכסים לרשותו.

על כל פנים, נמצאנו למדים בדעת התוספות, שאף לאחר שבאה המתנה לידו ניתן להסתלק מהנכסים ולהפקירם בלא קנין, אלא על ידי סילוק בעלמא. ולא כדברי הרשב"ם.

ובדעת הרשב"ם הקשה הקובץ **שיעוריים**, מדוע הנותן יכול לסלק את עצמו מהנכסים בלא קנין, ואילו המקבל, אחר שבאה המתנה לידו, אינו יכול להסתלק בלא קנין? והניח בצריך עיון. ונראה מוכרח, דסבר הרשב"ם שבכל קנין ישנם שני ענינים, האחד, שמסלק עצמו מן החפץ. והשני, שנכנס לרשות הקונה.

ולכן, כשנתן הראשון את המתנה, סילק את עצמו ממנה על ידי הקנין, ואף על פי שלבסוף לא חל הקנין להכניס את החפץ לרשות הזוכה, מכל מקום סילוקו חל ממנו.

וע"ע בענין זה בחידושי הגרש"ש"ק לעיל נד' ב', (סימן כט').

174. עיין בהערה הקודמת בבאור דעת התוספות בדברי הגמרא.

175. אף למאן דאמר, שהרב יכול לומר לעבדו "עשה עמי ואיני זנך", (הובא בכמה דוכתי, כגון כתובות מג' א, נח' ב', גיטין יב' א, ב"ק פז' ב',

אם היה רבן שני, היינו, מקבל המתנה, בהן, הרי אלו אוכלין בתרומה ככל קנין כספו⁽¹⁷⁶⁾. כלומר, על כרחו זכה בהם, והרי הם כרכושו.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, כיון שאמר חלה "אי אפשי בהן", כבר זכו בהן יורשיו. היינו, הראשון או יורשיו⁽¹⁷⁷⁾. עד כאן הברייטא.

והוינן בה, וכי תנא קמא סבר שזכה בהן בעל כרחו, אפילו עומד וצווח?

אמר רבא, ואיתימא רבי יוחנן: בצווח מעיקרו, דכולי עלמא לא פליגי דלא קני.

שתק ולבסוף צווח, דכולי עלמא לא פליגי דקני. כדלעיל.

כי פליגי, במקרה שזיכה לו את המתנה על ידי אחר, ושתק, ולבסוף, כשנתנו לו את השטר, צווח.

דתנא קמא סבר, מדרשתיק, בתחילה, בשעה שהקנה לו, קנינהו. והאי דקא צווח לבסוף, מהדר הוא דקא הדר ביה. רוצה לחזור בו מהסכמתו. אך כיון שכבר זכה בנכסים, אינו יכול לחזור בו בלא קנין.

ורבן שמעון בן גמליאל סבר, הוכיח סופו, שצווח, על תחלתו, שאינו חפץ בנכסים כלל.

והאי דלא צווח עד השתא, דסבר, כי לא ממו לדידי מאי אצווח [מדוע אצווח כל זמן שלא הגיע השטר לידי?].

תנו רבנן בבריתא: שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני, ושלוש מאות לפלוני, וארבע מאות לפלוני⁽¹⁷⁸⁾", ובמקרה שלא שייר לעצמו נכסים נוספים, זכו המקבלים בדיבורו בלא קנין. דדברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו.

ואין אומרים כל הקודם בשטר זוכה⁽¹⁷⁹⁾.

להשמיענו רבותא בסימן פא, שאם אמר "תנו מאתים לפלוני, ואחריו שלש מאות לפלוני, ואחריו ארבע מאות לפלוני", כל הקודם זכה, והאחרון מפסיד אף על פי שהשכיב מרע אהבו יותר ונתן לו מתנה מרובה. רשב"ם.

ויש שכתבו באופן אחר: שאם נתן לכולם בשוה, כגון שנתן לכולם מאתיים זוז, כל הקודם במתנתו זוכה, אפילו אם לא אמר "ואחריו". שאם לא כן, היה לו לומר שיתנו להם ביחד שש מאות זוז.

ורק אם נותן לכל אחד סכום אחר, אמרינן שכולם זכו כאחד. (עיין בשו"ע חו"מ רנ"ג ט', ובבאור הגר"א שם סקי"ח, ובתוספות גיטין נ' ב').

179. דוקא בשכיב מרע, המקנה את נכסיו על

ועוד מקומות), ואם כן אין הוצאות אחזקתו מוטלות עליו, מכל מקום לא ניחא ליה לעשות כן. רשב"ם.

176. דכתיב גבי תרומה: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, הוא יאכל בו". ויקרא כב' יא.

177. הרשב"ם מבאר, שרשב"ג לא סבר כדעת ריש לקיש שהובאה לעיל, ש"הנותן מתנה לחבירו ואמר הלה אי אפשי בה, כל המחזיק בה זכה בה", אלא סבר שתחזור המתנה לראשון, דאדעתא דהכי לא נתן לו.

אמנם למעשה לא קימא לן כמותו בזה, אלא כדעת ריש לקיש.

178. התנא התשמש בדוגמאות אלו כדי

ולפיכך, אם יצא עליו שטר חוב, גובה (180) מכולם באופן יחסי לחלקם.

ואם עדיין אין לו כדי חובו, גובה משלפני פניו.

כגון, אם בא לגבות תשעה דינרים, גובה מן המאתים שני דינרים, ומן השלש מאות שלשה דינרים, ומן הארבע מאות ארבע דינרים. (181)

תנו רבנן בברייתא: שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני בני בכור, כראוי לו", כיון שהוסיף ואמר "כראוי לו", ודאי ליפות כחו בא. ולכן, נוטלן, ובנוסף עליהם נוטל את בכורתו.

אבל אמר "תנו מאתים זוז לפלוני, ואחריו לפלוני, ואחריו לפלוני", אומרין כל הקודם בשטר זוכה.

ואם אמר "תנו מאתים זוז לפלוני בני, בבכורתו", ידו על העליונה, רצה, נוטלן. אם בכורתו פחותה ממאתים זוז.

כיון שכוונתו שאם ישתייר מנכסיו אחרי שיתנו לראשון, יזכה השני, וכן הלאה.

אך אם רצה, נוטל בכורתו. כגון שבכורתו יתרה על מאתים זוז. (182) אָאָינוּ נוטל שניהם.

ולפיכך, אם יצא עליו שטר חוב, גובה מן האחרון. אין לו כדי חובו, גובה משלפניו,

הלכך, אפילו לאחר שגבו, גובה הבעל חוב מהשדות.

ידי דיבור בעלמא, ואינו יכול להקנות לשנים בדיבור אחד, אזי זכו כולם כאחד.

ומוסיף הרשב"ם, "דמקבל מתנת שכיב מרע כיוורש שויה רבנן לקמן במי שמת, ומקרקעי דיתמי משתעבדי לבעל חוב".

אבל בריא, המקנה על ידי קנין, כל הקודם בקנינו זוכה. רשב"ם.

והקשו עליו האחרונים: מדוע נזקק לומר "כיוורש שויה רבנן", הרי אפילו בריא שנתן מתנה, ובא בעל חוב, גובה ממנו על ידי שטרו? ומתוך הרש"ש: רשב"ם בא לומר שאפילו במלוה על פה יגבה ממנו, ודין זה לא שייך אלא אם נאמר דכיוורש שויהו רבנן, דמסקינן לקמן (קלט' א) שמלוה על פה גובה מן היורשים, ואינו גובה מן הלקוחות.

180. צריך באור, כיצד יגבה מהם הבעל חוב, והלא בעל חוב לא יכול להוציא מטלטלין מן היורשים או הלקוחות?

ומתוך הרשב"ם בשני אופנים: א. מדובר באופן שעדיין לא נתנו למקבלי המתנה את הכסף, ועדיין הוא ברשות הנותן. ולכן בעל החוב יכול לגבות מאותם מעות.

[בדבריו צריך באור, ומה בכך שעדיין לא קבלו את המעות, הא דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים דמו, וכאילו הגיעו המעות לידם?

181. רק אם אמר את שלש המתנות בבת אחת, גובה מכולם. שהרי כוונתו לתת לכולם ביחד, אלא שאין אדם יכול להוציא שני דברים כאחד. אבל אם שתק בינתים, אמרינן, כל הקודם במתנתו זכה. רשב"ם.

ועיין בקצות החושן (רנ"ג ד'), ויסוד דבריו, שמתנת שכיב מרע קודם שבאה לידי המקבל עדיין נחשבת כ"מחוסרת גוביינא", ולכן לא עדיף זכותו מהמלוה. עיין שם בדבריו].

באופן נוסף מתוך הרשב"ם: כגון שנתן להם שדות השוות מאה, מאתיים, ושלש מאות זוז.

182. גם אם לא אמר "בבכורתו", ידו על

וכן שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני אשתי, כראוי לה",

ואם אמר "תנו מאתים זוז לפלוני בחובו", נוטלן בחובו⁽¹⁸⁴⁾. עד כאן הברייטא.

כיון שכפל דבריו לחינם, ודאי בא ליפות את כחה. ולכן, נוטלתן, ונוטלת את כתובתה.

ומקשה הגמרא: משום דאמר "כראוי לו" נוטלן ונוטל את חובו? ודלמא, "כראוי לו בחובו" קאמר?⁽¹⁸⁵⁾

אך אם אמר "תנו מאתים זוז לאשתי בכתובתה" ידה על העליונה, רצתה נוטלתן, אם כתובתה פחותה מסכום זה.

קלח-ב

רצתה נוטלת כתובתה, אם כתובתה יתרה על מאתים זוז⁽¹⁸³⁾.

אמר רב נחמן, אמר לי חונא, הא מני [בריתא זו כדעת] רבי עקיבא היא. דדייק לישנא יתירא.⁽¹⁸⁶⁾ וכיון שהוסיף דבר מיותר, ודאי כונתו להקנות לו דבר מה יתר על חובו.

והיכן נשנו דברי רבי עקיבא: דתנן לעיל בפרק המוכר את הבית (סד' א'): "המוכר את הבית, לא מכר... ולא את חבור, ולא את הדות, אף על פי שכתב לו עומקא ורומא, וצריך ליקח לו דרך. דברי רבי עקיבא.

וכן שכיב מרע שאמר "תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי כראוי לו", נוטלן ונוטל את חובו.

העליונה, ויכול לקחת את בכורתו או את המאתים כרצונו.

אך בא להשמיענו, שאף אם אמר "בבכורתו", יכול לקחת את כל בכורתו אם היא יתרה על מאתים זוז, ולא אמרינן שכוונתו לתת רק את אותם מאתיים בבכורתו. רשב"ם.

זוז לפלוני בחובו", אם יתנו לו יותר מחובו הוי כריבית.

ואכן אם יאמר רק "תנו מאתים זוז לפלוני בעל חובי", ולא יאמר "בחובו", ידו על העליונה.

183. רק אם לא עשאה שותפה בין הבנים, יכולה ליטול את יתרת כתובתה.

אך אם עשאה שותף בין הבנים, הרי מחלה על יתרת כתובתה, כמבואר לעיל (קלב' ב'), "שאני אומר, כיון שעשאה שותף בין הבנים איבדה כתובתה". רשב"ם, ועל פי הגהות הב"ח.

185. קושיית הגמרא אינה דוקא על בעל חוב, אלא גם על בנו ואשתו, מדוע אם אמר "כראוי לו בבכורתו", או "כראוי לה בכתובתה", נוטלתן ונוטלת כתובתה? רשב"ם (קלח' א, ד"ה רצה מאתים) ורבינו גרשום.

אך דעת הר"י מיגאש, שקושיית הגמרא אינה אלא בבעל חוב.

אך באשתו ובנו, כיון שדעתו קרובה אליהם, שייך לומר שכונתו לתת להם מאתיים זוז יתר על הבכורה, או הכתובה.

מה שאין כן באדם זר, לא מסתבר שכוונתו לתת לו מאתים זוז נוספים על חובו, אם לא אמר כך בפירוש.

184. בפשטות משמע, שבבעל חוב לא אמרינן "ידו על העליונה, רצה נוטלן, רצה יטול חובו". אלא יטול חובו בלבד.

וצריך באור, מאי שנא מאשתו ובנו? ונראה על פי דברי בעל העיטור שהובאו בשיטמ"ק, והרשב"א, שאם אמר "תנו מאתיים

186. גם רבנן מודים שאם אמר לישנא יתירא,

וחכמים אומרים, אין צריך ליקח לו דרך.

ומודה רבי עקיבא בזמן שאמר לו "חזן מאלו", שאינו צריך ליקח לו דרך.

אלמא, סבר רבי עקיבא, כיון דלא צריך לומר "חזן מאלו", ובכל זאת קאמר, ודאי לטפויי מלתא קאתי [בא להוסיף איזה דבר], ולכן אינו צריך ליקח לו דרך.

הבא נמי, כיון דלא צריך לומר "כראוי לו", ובכל זאת קאמר, לטפויי מלתא קא אתי.

תנו רבנן בברייתא: שכיב מרע שאמר "מנה יש לי אצל פלוני", העדים כותבין מה ששמעו ממנו, בלשון זו: "זכרון עדות שהיתה בפנינו שאמר פלוני שכיב מרע, שפלוני חייב לו מנה, ומה ששמענו כתבנו וחתמנו".

ויכולים לכתוב כך, אף על פי שאין מכירין יודעים שחייב לו. (187)

לפיכך, כיון שהעדים כותבים אפילו בלא שידעו אם הדבר אמת או לא, כשהוא [היינו היורש] גובה, צריך להביא ראיה כדבריו.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים, אין העדים כותבין אלא אם כן מכירין.

לפיכך, כשהוא גובה, אין צריך להביא ראיה שהרי השטר מעיד כדבריו, ועדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד. (188) עד כאן הברייתא.

אמר רב נחמן, אמר לי הונא, תנא [תגרוס בברייתא זו להיפך], "רבי מאיר אומר אין כותבין, וחכמים אומרים כותבין".

ואף רבי מאיר מן הדין מודה לחכמים, שיכולים לכתוב. ולא אמר שלא יכתבו, אלא משום שחשש לבית דין טועין.

כלומר, חוששים שמא יטעו בי"ד לחשוב שהעדים דרשו וחקרו, והתברר להם שאותו פלוני חייב לו מנה. וכיון שחתמו על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בבי"ד, ויוציאו ממון מכח השטר.

לכן תקנו, שלא יכתבו אלא אם כן יתברר להם הדבר.

אמר רב דימי מנהרדעא, הלכתא כותבים אף על פי שאין מכירים, ואין חוששין לבית דין טועין.

האב, הוי טענת ברי, ויתחייב שבועת מודה במקצת?

ועיין בקובץ שיעורים (תעא) שהוכיח בדעת הרמב"ן שטענת ברי של האב בכל מקרה אינה מועילה לבן לענין שבועת מודה במקצת.

188. הקשה בקובץ שיעורים (תעא) כיצד מועילה כתיבת העדים שלא מדעת המתחייב, הרי ככהאי גוונא הוי "מפי כתבם", ואין העדים נאמנים אלא מפיהם ולא מפי כתבם?

לטפויי אתי. אלא משום שמצאנו דין זה מפורש בדברי רבי עקיבא, הובא הדין בשמו. רשב"ם.

187. ובכל זאת מועילה הכתיבה, לחייב את הנתבע שבועת היסת. אף על פי שהיורשים טוענים טענת שמא. שיטמ"ק בשם הריב"ש.

ולכאורה קשה, מדוע לא אמר נפקא מינא לענין שבועה דאורייתא במודה במקצת, שהרי אין נשבעים שבועת מודה במקצת כשהתובע טוען טענת שמא, ואם יכתבו שטר על טענת

דייקי(190). ויטעו לומר שבית הדין הראשון חקר בדבר כל צרכו.

אך בעלמא, אין לחוש לבי"ד טועין, שיסמכו על העדים הראשונים בלא בדיקה, כיון שבית דינא בתר עדים, דייקי.

מתניתין:

כהמשך למשנה הקודמת (לעיל קל' א'), אף משנתנו דנה בדין האב שכתב נכסיו לבניו לאחר מותו:

כאמור לעיל, הכותב נכסיו לבניו לאחר מיתה, זכו בקרקע מיד, ובפירות לאחר מיתה.

ולכן, האב שכתב נכסיו לבניו לאחר מותו, תולש ומאכיל מפירות נכסיו בחייו לכל מי שירצה. שהרי כל זמן שלא מת הפירות שלו.

ומה שהנח במותו תלוש, כבר זכה בו מחיים, והרי הוא של שאר היורשים, ולא של מקבל המתנה.

אבל, מה שנשאר מחובר בקרקע, שייך לבנו.

ומקשה הגמרא: ומאי שנא מדרבא, דאמר רבא, יבם ויבמה הבאים לפנינו לחלוץ, אין חולצין להם אלא אם כן מכירין בהם שהוא היבם הראוי לחליצה. וכן קטנה שרצתה למאן בבעלה בפני בי"ד, אין ממאנין, אלא אם כן מכירין.

לפיכך, העדים שראו מעשה חליצה בבי"ד, כותבין גט חליצה וגט מיאון, ואע"פ שאין מכירין בהם שהוא היבם הראוי לחלוץ. שהרי ודאי בי"ד הכירו בהם כשחלצו ומיאנו. ולכן, אם כתבו לה "ראינו שחלצה או מיאנה בפלוגי", יכולה להנשא על ידי שטר זה. (189)

עד כאן דברי רבא.

ומדייקת הגמרא: מאי טעמא אין חולצים וממאנים אלא אם כן מכירים? לא, האם לא, משום דחוששין לבי"ד טועין? ולא כהלכתא דאמרין לעיל, שאין חוששין לבי"ד טועין?

ומתוצת הגמרא: לא. אכן בעלמא אין חוששים לבי"ד טועין.

רק גבי חליצה ומיאון חיישינן לבי"ד טועין, משום שבית דינא בתר בית דינא לא

בי"ד, ובמעשה בי"ד לא שייך דין "מפי כתבם". אכן בלשון הרשב"ם בסוגיין, משמע שהשטר נכתב על ידי העדים.

190. למדנו מכאן, שאדם הבא לפני בי"ד לקיים שטר, יש לבי"ד לבדוק היטב את העדים החתומים בו, ורק אז לקיימו. כיון שהבי"ד שיבא אחריהם יכול לסמוך על מעשה הבי"ד הראשון. כדאמרין הכא, "בית דינא בתר בית דינא לא דיקי". ר"י מיגאש.

ואפשר לומר, שהיא תקנת חכמים מיוחדת בשכיב מרע, כיון שאין לו זמן לתבוע את הלוה.

189. הקובץ שיעורים (תעא) הקשה מכאן לשיטת המרדכי בקידושין, ששטר ראיה בקידושין אינו מועיל, משום דהוי "מפי כתבם". וקיימא לן שאין העדים נאמנים אלא "מפיהם", ולא "מפי כתבם".

ואילו כאן מבורר, שנאמנת להנשא על ידי שטר ראיה על החליצה?

וצריך לומר, ששטר חליצה נכתב על ידי

אפילו אם היו פירות העומדים להתלש⁽¹⁹¹⁾. ובגמרא יבואר.

גמרא:

במשנה מבואר, שרק פירות תלושים שתלש האב בחייו, שייכים ליורשים, אך מה שהיה מחובר לקרקע אינם יורשים, אלא ינתנו למקבל המתנה.

ומקשה הגמרא: תלוש איין, מחובר לא?

קלט-א והא תניא בתוספתא: הכותב נכסיו לבנו וכו', ומכר הבן בחיי האב את הנכסים, ומת האב, שמין את הפירות המחוברים לקרקע⁽¹⁹²⁾ ללוקח, והוא משלם את דמיהם ליורשים.

ומשמע, שיורשים אף פירות המחוברים לקרקע?

אמר עולא, לא קשיא.

כאן [במשנתנו] מדובר בכותב נכסיו לבנו, ולא מכרן לאחר. ואילו כאן [בתוספתא] מדובר במקרה שמכר הבן את הנכסים לאחר.

ולכן, כשכתבם לבנו, הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו, אומדים את דעתו שהקנה לו אף את הפירות שיהיו בקרקע בשעת מיתה.

אך באחר, צריך לנכות מהקרקע את דמי הפירות המחוברים, וליתנם ליורשים.

מתניתין:

משנתנו עוסקת בדיני חלוקת ירושה, במקרה שהאב לא צוה לבניו מה לעשות בנכסיו.

מי שמת, והניח בנים גדולים וקטנים.

והרי הוצאות הגדולים על מלבושים מרובות משל הקטנים, ואילו הוצאות הקטנים על מזונות מרובות משל הגדולים.

אין הגדולים מתפרנסין במלבושים, על ידי [על חשבון] חלקם של הקטנים, ולא הקטנים נזונין על חשבון חלק הגדולים,

אלא, חולקין בשה, וכל אחד מתפרנס וניזון מחלקו.⁽¹⁹³⁾

ודאי שגם פירות העומדים להתלש שייכים להם.

192. אפילו פירות שעדיין לא נגמרו, שמין ללוקח. ומעריכים כמה שוה הקרקע עם הפירות, וכמה שווה ללא הפירות, ואת ההפרש משלם ליורשים. הר"י מיגאש.

193. משנתנו עוסקת במקרה שהאחים מיחו זה בזה, שאינם מסכימים להתפרנס ולזון זה על חשבון זה.

191. רשב"ם. ודייק את דינו מלשון המשנה, "ומה שהניח תלוש הרי הוא של יורשים".

משמע, דוקא תלוש ממש שייך להם, אבל מחובר העומד להתלש, לא זכו בו.

אך דעת הרא"ש (הובא בשיטמ"ק) שאם היו הפירות גמורים ועומדים להתלש, ודאי זכו בהם היורשים. ד"כל העומד להתלש כתלוש דמי".

ואין לדקדק כדברי רשב"ם, כיון שכונת המשנה לומר, שאם הניח פירות תלושים, אפילו אם נתלשו קודם זמנם, הרי הם של היורשים. אך

ואם נשאו הגדולים אשה אחר מות אביהם, ונטלו את הוצאות הנישואין מן הירושה, קודם החלוקה, ישאו הקטנים. כלומר, אף הם יטלו הוצאות נישואיהם מתוך הירושה קודם החלוקה.

ואם נשאו הגדולים קודם מיתת אביהם, ואמרו קטנים, אחר מיתת אביהם, "הרי אנו נושאים בדרך שנשאתם אתם", אין שומעין להם. אלא, מה שנתן להם אביהם נתן. ואין זה בכלל הירושה.

ואם מת בלא בנים, והניח בנות גדולות וקטנות, אין הגדולות מתפרנסות על ידי הקטנות, ולא הקטנות נזונות על הגדולות, אלא חולקות בשוה. כדלעיל.

וכן אם נשאו גדולות, ונטלו הוצאיתיהן מן הנכסים קודם החלוקה, ישאו קטנות. כנ"ל.

ואם נישאו קודם מיתת האב, ואמרו קטנות, הרי אנו נושאות בדרך שנשאתם אתם, אין שומעין להן.

אבל, זה חומר שיש בירושת הבנות מבירושת הבנים, שאם הניח בנים ובנות,

הבנות נזונות עד שתתבגרנה, או עד שתנשאנה, על חשבון הבנים, מתנאי כתובה. ואילו אם הניח רק בנות, אין נזונות מן הירושה על חשבון הבנות.

אלא חולקות בשוה וכל אחת נזונת מחלקה.

גמרא:

אמר רבא: האי גדול אחי, האח הגדול הנושא ונותן בנכסים, דלבש ואיכסי מביתא [קנה לעצמו מלבושים נאים, לצאת ולבא עמם, מכספי הירושה], מאי דעבד עבד. ואינו מפסיד מחלקו בשל כך.

כיון שיש הנאה לאחים בכך שילבש בגדים נאים, כדי שישתמעו דבריו.

אבל, לכתחילה לא יקנה את הבגדים על חשבון כספי הירושה (194).

ומקשה הגמרא: והא אנן תנן במשנה, "אין הגדולים מתפרנסין על הקטנים", ומשמע שאם נטלו מן הירושה לצורך בגדים, הפסידו מחלקם!

אבל, אם שתקו ולא מיחו, נזונים זה על זה. דסתמא שותפין נינהו, ומוחלים זה לזה. הרשב"א.

ועיין עוד לקמן (קמ"ד ב') פרטי דינים נוספים בזה.

194. עיין בבא קמא (יא ב') "אמר עולא אמר רבי אלעזר: האחין שחלקו - מה שעליהן שמין, ומה שעל בניהן ובנותיהן אין שמין. אמר רב

פפא: פעמים אף מה שעליהן אין שמין, משכחת לה בגדול אחי, דניחא להו דלשתמעון מיליה". והרמב"ם (הלכות נחלות פרק י') השמיט דין זה, וכתב סתם, "האחים שחלקו, שמין מה שעליהם". וכבר נתקשה בזה הבית יוסף, וכתב, שהיה קשה לרמב"ם על סברא זו ד"לישתמעון מיליה", דזה שייך רק בשעה שעוסק בפועל בנכסים, אך לאחר מכן, כשבאים לחלוק, למה לא ישומו אף הבגדים שעליו. ולכן לא הביא דין

בדרך שנשאתם אתם, אין שומעין להן. אלא מזה שנתן להן אביהן נתן.

עוד שנינו: "הניח בנות גדולות וקטנות אין הגדולות מתפרנסות על ידי הקטנות, ולא הקטנות ניזונות על הגדולות".

הגמרא מביאה נידונים הלכתיים הקשורים להלכה זו:

שלח ליה אביוה בר גניבא לרבא: ילמדנו רבינו, אשה שלוותה כסף, ואכלה [בזבחה אותה], ועמדה ונשאתה, והכניסה את נכסיה לבעלה.

האם הבעל בנכסי אשתו, בין בחייה, ובין לאחר מותה, לוקח הוי, כלומר, עשאוהו כלוקח בנכסיה משעת הנישואין, או יורש הוי, ולא זכה בנכסיה אלא לאחר מיתה, ומחיים הרי הוא אוכל פירות בלבד?

ונפקא מינא: אם לוקח הוי, אין המלוה יכול לגבות את חובו מנכסי האשה שברשות הבעל, כיון שמלוה על פה, אינו גובה מן הלקוחות.

או דלמא יורש הוי, ואם כן, יכול לגבות ממנו אף לאחר מות האשה, כיון שמלוה על פה גובה מן היורשין.

אמר ליה רבא: תנינא במשנתנו, "נשאו

ומתרת הגמרא: מתניתין עוסקת בשרכא [כלומר, שהאח הגדול בטלן, ואינו טורח בירושה], ואין לאחים שום טובת הנאה מכך שילבש בגדים נאים.

ומקשה הגמרא: אי בשרכא, פשיטא שאין לו להתפרנס על חשבון אחיו?

ומתרת הגמרא: מהו דתימא ניהא להו דלא נינוול, [אילולי שנינו שאינו מתפרנס, היה מקום לומר שיכול להתפרנס על חשבון אחיו, כיון שנוח להם שלא יראה מוזנח],

לכן קא משמע לן מתניתין, שאינו מתפרנס.

שנינו במשנה: "נשאו גדולים, ישאו קטנים, ואם אמרו קטנים, הרי אנו נישאים בדרך שנשאתם אתם, אין שומעין להם".

מבאר הגמרא: מאי קאמר? הרי לפי פשטות הדברים, קשיא רישא לסיפא, ברישא משמע שישאו קטנים כמו הגדולים, ואילו בסיפא משמע שלא ינשאו כמותם?

אמר רב יהודה, הכי קאמר: נשאו גדולים לאחר מיתת אביהן, ונטלו את הוצאות הנישואין מכספי הירושה, ישאו קטנים לאחר מיתת אביהן.

אבל נשאו גדולים בחיי אביהן, ואמרו קטנים לאחר מיתת אביהן הרי אנו נושאין

זה להלכה.

ומקשה הגאון ר' אריה לייב מאלין (חי' רבי אריה לייב חלק א סימן סא) וכי משום שהוקשה לרמב"ם על סברת רב פפא ידחה את דבריו בלא שום חולק?

ומתרץ, דבאמת יש לחקור, מדוע מותר לגדול האחים להתלבש מכספי הירושה, אפשר לומר,

דכיון שניחא לאחים בכך, ושתקו, הוי כמחילה. (ולכן אחר כך אינו צריך להחזיר), או, משום שדינו כאפורופוס על נכסיהם. ולפי טעם זה, יצטרך להחזיר לאחר מכן את הבגדים.

ונפקא מינא ביתומים קטנים, שלא שייכא בהם הקנאה, רק מצד אפורופוסות, האם יותר לאגדול האחים להתלבש על חשבון הירושה.

גדולות ישאו קטנות,

נשאת חבת והכניסה את הנכסים לבעלה, עדיין אלמנתו נזונת מנכסיו.

ואם מתה חבת, וירש בעלה את נכסיה, אמר רב יהודה בן אחותו של רבי יוסי ברבי חנינא, על ידי היה מעשה, ואמרו: עדיין אלמנתו נזונת מנכסיו.

מדייקת הגמרא: אי אמרת בשלמא בעל יורש הוי, משום הכי אלמנתו נזונת מנכסיו. ככל יורש דעלמא, שהאלמנה נזונית מנכסיו.

אלא אי אמרת בעל לוקח הוי, אמאי נזונת מנכסיו? הרי אין מוציאין מהלקוחות ממון כדי לזון את האלמנה?

ומוכח, שהבעל כיוורש הוי.

אמר אביי, אי לאו דשלח רבין אנן לא ידעינן שהבעל כיוורש הוי?

מאי לאו, האם אין כונת המשנה לומר, שאם נשאו גדולות לבעל, ובזבוז לשם כך את כל הירושה, ישאו קטנות מבעל, כלומר, יוציאו הקטנות מהבעל את חלקם המגיע להם? ומשמע דהוי כיוורש! (195)

דוחה הגמרא: לא! אפשר לפרש כך: נשאו גדולות לבעל, ישאו קטנות לבעל.

כלומר, אין הקטנות יכולות להוציא ממון מהבעל, אלא יכולות להנשא מהממון הנשאר בתפוסת הבית.

ומקשה הגמרא: איני, והא תני רבי חייא, נשאו גדולות לבעל ישאו קטנות מבעל?

דלמא שאני פרנסה דאית לה קלא.

אמר ליה רב פפא לרבא, לאו היינו דשלח רבין באגרתיה "מי שמת והניח אלמנה ובת, אלמנתו נזונת מנכסיו.

אפוטרופתו של הבכור, שמין את הבגדים שעליו, ומחזירים את ערכם לאחים.

195. צריך באור, כיצד הכיחה מכאן הגמרא, הלא כשישאו הגדולות, ונטלו את חלק אחיותיהן, הוי כאילו גזלו את חלקן ונתנוהו לבעל, ובכחאי גונא, ודאי מוציאם מהבעל, מה שאין כן כשלותה ואכלה, שמא שם אין מוציאם ממנו?

מתרץ תוספי הרא"ש, דמשמע ליה לפרושה נשאו גדולות ברשות הקטנות, כדרך הלואה. ולפי זה, אכן אפשר לדחות את הראיה, ולהעמיד כשנשאו שלא ברשות הקטנות. אלא דעדיפא מינה קמשני.

ובסוגיין סבר רבא שאף ביתומים קטנים מותר לגדול האחים להתלבש על חשבון תפוסת הבית, ועל כרחך, דסבר רבא שגדול האחים הוא אפוטרופוס על הנכסים. ואם כן אין ראייה ממה ששתקו האחים שמלחו לו על הבגדים, שהרי יש לו זכות ללבוש כאפוטרופוס. ואם כן, כשיבואו לחלוק, יצטרכו לשום את הבגדים שעליו על מנת להחזירם לאחים.

נמצא שרבא בסוגיין פליג על רב פפא בבבא קמא, דרב פפא סבר, שיש כאן מחילה של האחים. ולכן אין צריך לשום את הבגדים שלבש הבכור. ואילו רבא סבר שאין כאן מחילה רק מדין אפוטרופוס, ולכן שמין מה שעליו. ולפי זה, אתי שפיר דברי הרמב"ם, שלא פסק כרב פפא, אלא כרבא, ולכן, כשנגמרה

בעלה, על מנת שאם ימות בעלה בחייה יזכה בהם הלוקח.

ולכאורה, אם הבעל כיוורש הוי, ואינו זוכה בנכסים עד שעת מיתה, הרי הלוקח קדם לו, ואף אם תמות האשה בחיי בעלה, לא ירשנה, אלא יזכה בהם הלוקח.

אבל, תקנו באושא, שאם מתה האשה בחיי בעלה, הבעל מוציא (197) את הנכסים מיד הלקוחות.

ומוכח, שהבעל נחשב כלוקח משעת הנישואין, ולא כיוורש. שאם לא כן, מדוע מוציא מיד הלקוחות? (198)

והא תנן, "אלו הן הנכסים שאין חוזרין לבעליהם הראשונים ביוכל: הבכורה וחיוורש את אשתו". ומוכח שהבעל כיוורש הוא (196).

שאם נחשיבנו כלוקח משעת הנישואין, היה עליו להחזיר את הקרקע ביוכל, ככל מקח וממכר החוזר ביוכל.

אמר ליה רבא, והשתא דשלה, מי ידעינן שהבעל כיוורש?

והרי אמר רבי יוסי ברבי חנינא, באושא התקינו: האשה שמכרה את נכסי המלוה שהכניסה לבעלה בשעת הנישואין על מנת שיאכל פירותיהם, ומכרתם האשה בחיי

הקרקע מחיים, רק על הפירות. ורק לאחר תקנת אושא התחדש שהבעל הוי לוקח כבר מחיים.

197. מלשון "מוציא", משמע, שהמכירה חלה, אלא שהבעל מוציא מיד הלקוחות. וצ"ב, הא אם מתה בחיי בעלה, לא חלה המכירה כלל? ועיין ברא"ש (כתובות נ א) שלשון "מוציא", לאו דוקא. ובר"ן (שם) כתב, דמוציא מהזכות שהיתה ללוקח אילו הבעל היה מת קודם לכן. אמנם הריטב"א (לעיל נ א) כתב, שמדובר במקרה שהבעל הסתלק מפירות הנכסים מחיים, ובכהאי גוונא מכירתה קיימת לפירות עד מותה. ואז הבעל אוכל פירות. ומבואר, שתקנת אושא קיימת אף במקום שאין הבעל אוכל פירות. ועיין בקצות החושן (קג ט) שהביא שיטת רש"י, שבמקום שאין הבעל אוכל פירות לא תקנו תקנת אושא. וע"ע באבני מילואים (צ יא).

198. צריך באור, שהרי לכאורה היה מקום לתרץ, דלעולם בעל כיוורש הוא, אלא דהוי יורש כבר משעת הנישואין, ולכן מוציא מיד הלקוחות?

196. לכאורה אין להוכיח משם אלא לאחר מיתת אשתו, אך שמא בחייה הוי כלוקח? ומתרג' הרשב"ם, שאם היה לוקח משעה שנישאת, אפילו לאחר מיתה לא נפקא מכלל מקח וממכר, ותחזור ביוכל. ובתוספות הקשו, שהרי מחיים אינו לוקח אלא לענין הפירות, ולא לענין הגוף, ואם כן, מדוע לאחר מיתה לא ירש את הגוף? וכתבו, שאכן הראיה היא רק לאחר מחיתה, אך כיון שרבי'ן לא חילק בין מחיים לאחר מיתה, וחזינן דלאחר מיתה הוי כלוקח, ודאי אף מחיים לוקח הוא.

ובשיטה מקובצת כתב: לא מסתבר שלא אלמוהו חכמים כח הבעל מחיים מלאחר מיתה שיוורש מהתורה. וכיון שלאחר מיתה אינו אלא יורש, אף מחיים לא הוי אלא יורש בעלמא. וליישב קושיית התוספות על הרשב"ם, עיין ש"ך (קג כ), שהוכיח שאם הבעל כלוקח, הוי לוקח למפרע על הגוף כבר משעת נישואין. יעויין שם. ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי (קפד), מבאר, דהתוספות סבירא להו שכאן מדובר קודם שידענו מתקנת אושא, ואז ודאי שאינו לוקח על

ואם כן קשה, מדוע גבי ירושה נחשב כיוורש, ואילו לענין מכירת הנכסים נחשב כלוקח?

אלא אמר רב אשי, בעל, יש מקומות ששויהו [עשאוהו] **רבנן כיוורש, ויש מקומות ששויהו רבנן כלוקח, והיכא דטבא ליה עבדו ליה** [תקנו לו באופן שיטיב עמו].

ולכן, **גבי יובל, שויהו רבנן** [הניחוהו כדינו⁽¹⁹⁹⁾], **להיות כיוורש, משום פסידא דידה, שאם היה לוקח, היה עליו להחזיר ביובל.**

אך **גבי דברי רבי יוסי ברבי חנינא, בדין אשה שמכרה בנכסי בחיי בעלה, שויהו רבנן כלוקח, ומוציא מיד הלקוחות, משום פסידא דידה.**

אבל, **גבי דרבין, שאלמנה ניזונית מהנכסים**

אף לאחר מות בתה, **משום פסידא דאלמנה שויהו רבנן** [הניחוהו כדינו, להיות] **כיוורש.** (200)

ומקשה הגמרא: **והא גבי דרבי יוסי ברבי חנינא, דאיכא פסידא ללקוחות, ובכל זאת שויהו רבנן כלוקח, ומדוע חששו יותר לפסידא דאלמנה?**

ומתרצת הגמרא: **התם, באשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה, לא חששו לפסידא דלקוחות, משום דאינהו אפסידו אנפשיהו, כיון דאיכא בעל, לא איבעי להו למיזבן מאיתתא דיתבא תותי גברא.** [לא היה להם לקנות מאשה היושבת תחת בעלה].

אך באלמנה, חששו לפסידא דידה, ותקנו לה שתאכל פירות מנכסי בעלה.

הדרן עלך יש נוחלין

וע"ע בקובץ שיעורים (תעג).
199. תוספות, ועיין מהרש"א ובשיטה מקובצת בשם הר"י מיגאש.
200. ואף על פי שהבעל מפסיד, מכל מקום מאחר שקדם תנאי מזונותיה לנישואין, לא טוב לנו להפסידה בידים. רשב"ם.

ומבארים הראשונים (הרא"ש והר"י מיגאש), דירושה לא שייכת מחיים, אלא לענין קנין הפירות בלבד, אבל בגוף הנכסים ודאי שאינו זוכה עד שעת מיתה. מה שאין כן אי הוי כלוקח, הרי יש לו זכות ושיעבוד בנכסים כבר משעת הנישואין, ולכן מוציא מיד הלקוחות.