

בס"ד

עיוני בבא מציעא

פרק השואל ופרק המקבל

אני מודה להשם יתברך על חסדו הגדול עלי שנתן לי חסד חנם לכתוב חידושים בגמרא ולנווט בים התלמוד. הקדמה

שם החברותא הוא דָּוִד.

הרקע שלי הוא ישיבת שאר ישוב אצל הרב נפתלי יגר, ורב שלמה פריפלד זצ"ל, וישיבת מיר אצל הרב שמואל ברנבוים זצ"ל ושרגא משה קלמנוביטש זצ"ל.

על ידי אברהם רוזנבלום [רוסטן]

בס"ד

בבא מציעא צ"ו

לרש"י ולרא"ש גנב יכול להחזיר רק כלים שלמים או בכסף. לרשב"ם [בבא מציעא צ"ו] אפילו בכל דבר ששווה כסף אבל יש לנו גם חוק שלגנב לא מעריכים את ערך החפץ. [זה החפץ שנגנב ונשבר לפי הזמן שנגנב]. לרשב"ם נראה שזה מכון שמעריכים את החפץ כזמן שהוא עומד בפני בית המשפט. אבל לרש"י ולרא"ש פירוש "אין שמין לגנב" הוא להחזיר כלים שלמים, שהרי אם היה אפשר להעריך, אז הוא יכול להחזיר חתיכות שבורות ולשלם על החלק הפגום. אולי הרמב"ם סובר כמו הרא"ש והרש"י או כמו הרשב"ם. אבל בכל מקרה, הוא מחזיק בדין "אין שמין" ודין איך הגנב משלם אינם קשורים זה עם זה, כי הוא סובר "אין שמין לגנב" מתייחס לאיזה ערך החפץ איבד בשבירה, לא כל החפץ ומה שהיה שווה. רב שך מסביר את הנושא לפי הרמב"ם ששני החוקים לא קשורים. בכל מקרה, קשה לראות את ההבדל בין "אין שמין לגנב" (לא מעריכים את ערך החפץ) או לא מעריכים את ערך הנזק. הסיבה היא שהדרך היחידה להעריך את שווי הנזק היא לראות מה היה שווה החפץ בהתחלה לפני הנזק

בבא מציעא צ"ו

הרמב"ם בהלכות גניבה פרק א' הלכה ט"ו סובר לא מעריכים את שווי של חפץ שגנב גנב ושבר, אלא משלם את כל הסכום. אין שמין לגנב. הראב"ד קובע שזה חל רק על ערך החפץ, לא הכפל שהגנב מחויב לשלם. הרשב"ם בבא מציעא סובר גנב יכול לשלם בכל מה ששווה כסף, ולכאורה הרמב"ם מסכים עם זה כפי שהוא כותב בהלכות גניבה פרק ג' הלכה י"א שהגנב יכול לשלם במטלטלים, והראב"ד לא חולק שם. לפיכך לכאורה כוונת הרמב"ם שאין להעריך את שווי החפץ בשעת הגניבה, אלא מאוחר יותר בשעת עמידה בבית הדין. ואז מעריכים את השווי של חפץ כזה שאפשר לקנות בשוק. ולכאורה הראב"ד סובר כי מעריכים את הכפיל בזמן הגניבה. כל זה חל

כאשר ערכו של חפץ כזה השתנה מרגע הגניבה ועד למועד היות הגנב בבית דין. אולם זה לא יכול להיות כך כי בהלכה י"ד הרמב"ם כותב אם גנב גנב חפץ ושבור אותו, והוא יורד בערכו, אז הגנב משלם לפי הסכום שהיה שווה באותו זמן של הגניבה, והכפל לפי הזמן שהוא עומד בפני בית הדין.

לכן אני חושב שכאשר הרמב"ם כותב בהלכות גניבה פרק ג' הלכה י"א שהגנב יכול לשלם בחפצים מטלטלין, הוא מהתכוון לכל דבר ששווה כסף כמו הרשב"ם. מה לי הן מה לי דמיהם. וזה לא כתוספות, רש"י, ורא"ש שלפי דעתם חייבים לשלם עם כלים שלמים, לא סתם כל דבר ששווה כסף. הסיבה היא לשון הרמב"ם הלכות גנבה פרק א' הלכה י"ד והלכה ט"ו בשני המקומות אינו מזכיר צורך לשלם עם כלים. זה לשונו, גנב בהמה או כלי וכיוצא בהן ובשעת הגניבה היה שווה ארבעה ועכשיו בשעת העמדה בדין שווה שנים משלם קרן כשעת הגנבה ותשלומי כפל או דו"ה כשעת העמדה בדין. היה שווה בשעת הגנבה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה אם שחט או מכר או שיבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין. ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגנבה. מי שגנב כלי ושיברו או פחתו או נשבר או נפחת מאליו אין שמין לו את הפחת אלא רואין כמה היה שווה אותו הכלי ומשלם לבעליו שנים בדמיו והכלי השבור יהיה לגנב. וכן כל כיוצא בזה, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור ומשלם החם הפחת והכפל שומעין להן.

בבא מציעא צ"ו בבא קמא ס"ה ע"א

לשון הרמב"ם הלכות גנבה פרק א' הלכה י"ד והלכה ט"ו. זה לשונו: "גנב בהמה או כלי וכיוצא בהן ובשעת הגניבה היה שווה ארבעה ועכשיו בשעת העמדה בדין שווה שנים משלם קרן כשעת הגנבה ותשלומי כפל או דו"ה כשעת העמדה בדין. היה שווה בשעת הגנבה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה אם שחט או מכר או שיבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין. ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגנבה. מי שגנב כלי ושיברו או פחתו או נשבר או נפחת מאליו אין שמין לו את הפחת אלא רואין כמה היה שווה אותו הכלי ומשלם לבעליו שנים בדמיו והכלי השבור יהיה לגנב. וכן כל כיוצא בזה, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור ומשלם החם הפחת והכפל שומעין להן."

אני רוצה להציע שההסבר של הרמב"ם הזה שונה ממה שזה נשמע במבט ראשון. אני מציע שהמשמעות היא כזו. כאשר הערך יורד מארבע לשניים והרמב"ם כותב שהוא משלם לפי הערך בזמן המשפט, זה אומר שהוא משלם ארבעה עבור הגניבה וארבע עבור הכפל. ואז כשהוא כותב כאשר הערך עולה משניים לארבע והוא משלם כפול לפי זמן המשפט, זה אומר שהוא משלם שניים עבור הגניבה ושמונה עבור הכפל. [אני חושב שאפשר לטעות בהכוונה כזו. "כאשר הערך יורד לשניים, והוא משלם כפל לפי זמן המשפט", אפשר לטעות שהכוונה שזה אומר שהוא משלם שניים עבור הכפל, ו"כאשר זה עולה לארבע, שהוא משלם עבור הכפל לפי זמן המשפט", זה אומר שהוא משלם ארבעה. עם זאת, אני חושב שההסבר שלי נכון, משום שהרמב"ם מבוסס על דברי רב בבבא קמא דף ס"ה ע"א, לפיה הגנב משלם עבור הגניבה כפי זמן הגניבה, וכפל או ארבעה או חמישה לפי הערך בזמן המשפט.

ועוד בעניין הרמב"ם

יש פה קושיא שצריכה עיון. נראה במבט ראשון כי הרמב"ם והגמרא חלוקים בדעות עיקריות. הרמב"ם כותב בהלכות גנבה פרק א' הלכה י"ד: אם אדם גונב בהמה או כלי, ובעת הגניבה היה שווה ארבעה, ובשעת העמדה בדין הוא שווה שניים, משלם לפי השווי בשעת הגניבה ותשלום כפל לפי השווי בשעת העמדה בדין. אם בשעת הגניבה היה שווה שניים ובעת המשפט הוא היה ארבעה, אם שחט או מכר או שבר את הכלי או שאבד, משלם תשלום כפול או ארבעה וחמישה לפי זמן המשפט. אם הבהמה מתה או הכלי אבד בפני עצמו, משלם תשלום כפול לפי זמן הגניבה. (שאלה ראשונה) נראה כי סוף ההלכה מתקשר באופן מעורפל עם דבריו של רבה בבבא קמא דף ס"ה ע"א, אך הקשר אינו ברור. רבה אמר במקרה של גזל שאם ערכו של הכלי עולה מאחד לארבעה, ואז הגזלן שובר אותו, הוא משלם ארבעה. אם הוא נשבר מעצמו, הוא משלם אחד. זה מתייחס רק לערך העיקרי הקרן, לא לכפל. הרמב"ם לעומת זאת אינו מזכיר את הקרן, ונראה שהוא אומר את אותו הדין לגבי הכפל. אבל גם שם, הוא אינו ברור, כפל במקרה של גניבה כשעת העמדה בדין צריך להיות שמונה. (שאלה שניה) נראה שהרמב"ם מבוסס על רב, ובכל זאת הגמרא מצמצם בעקביות את משמעות האמירה של רב (שאמר את הקרן כעין שגנב, כפל דו"ה כשעת העמדה בדין) עד שכמעט נראה שאין לו דמיון לאמירה המקורית. ראשית כתוב שרב מתייחס רק לווריאציות או לתנודות בערך השוק יוקר וזולא, לא שיפורים שנעשו על ידי הגנב. הרמב"ם משאיר הבחנה זו בחוץ. ועוד תמה: הגמרא ממשיכה ואומרת שרב מתייחס רק למקרה בו האובייקט ירד בערכו, לא כאשר הוא עלה בערכו. (שאלה שלישית) אחת השינויים שהרמב"ם מדלג עליהם, היינו שרב מתייחס רק למקרים בהם ערך השוק של החפץ הגנוב עלה או ירד עקב תנודות בשוק, ולא בגלל שהגנב הוסיף ערך בעצמו לבהמה על ידי האכלתה היטב. (שאלה רביעית) הרמב"ם אינו ברור למה הוא מתכוון. "כפל" בהתאם לערך החפץ בזמן הדין. (שאלה חמישית) בסוף החוק, הוא אינו מזכיר את הקרן כלל

ברצוני לענות על שאלה אחת לפחות ששאלתי ברמב"ם. אני חושב שהרמב"ם מבסס את דעתו על הגמרא בבבא מציעא דף י"ד וגם אחר כך בבא מציעא. שם יש לנו דין שגנב שמשפר את הרכוש שגנב יכול לשמור רק את עלות השיפורים, אבל חוץ מזה השיפורים עוברים לבעלים לאחר שהחפץ יוחזר אליו. הרמב"ם נבנה על בבא קמא דף ס"ה ע"א. אמר רב קרן כעין שגנב, כפל דו"ה כשעת העמדה בדין. כלומר: גנב צריך לשלם כפול. הדרך שבה זה מוערך היא כזו. התשלום העיקרי נקבע לפי שווי החפץ בזמן הגניבה. אבל כדי לחשב את סכום הכפל נעבור לפי שווי החפץ בזמן הדין. רב ששת שאל על כך מברייטא שאם החפץ התחיל שווה אחד ובסופו של דבר היה שווה ארבעה, הכפל מחושב לפי זמן הגניבה. הברייטא אומר שהסיבה היא שהגנב יכול לשאול, "אם אני עשיתי את השיפורים, למה אתה צריך לקבל את הרווחים?" הגמרא עונה שרב דיבר על שינויים בערך השוק, לא על שיפורים שבוצעו על ידי הגנב. עם זאת, הרמב"ם אומר אחרת. הוא אומר שאם החפץ עבר משתיים לארבעה והגנב שיבר את החפץ, הוא משלם לפי זמן הדין. לכן, אנו רואים שהרמב"ם מתכוון לכך כמתייחס לכל שיפור. אני חושב שהרמב"ם התבסס על הגמרא בבבא מציעא שכל השיפורים בשדה גנוב או בחפץ גנוב הולכים לבעלים. רק הגנב יכול לקבל החזר עבור עלויות השיפורים

עוד באותו רמב"ם

אחת השאלות שהעליתי ברמב"ם הלכות גנבה א' הלכה י"ד היא שהגמרא מפחיתה את דין רב לכמעט כלום על סמך הברייטא שמביאה רב ששת, ואילו הרמב"ם מתעלם מכך, וקובע את דין כרב כאילו לא היה שינוי. תשובה לשאלה זו היא שהרמב"ם הולך כמו רבינו יצחק בבא קמא ס"ה

ע"א שאומר שהשינוי היחיד של רב ששת הוא כאשר הגנב גורם נזק פיזי או תועלת פיזית לבהמה שגנב. במקרה של רב ששת, תשלום הכפל יהיה בהתאם לערך הבהמה בזמן הגניבה. אבל ניתן להחיל את חוק של רב על מצב שבו בעל החיים נחלש או התחזק ללא כל סיבה מהגנב. במקרה כזה, החוק יהיה כמו רב שהערכה נעשית לפי זמן הדין. השינויים בערך בעל החיים אינם חייבים לנבוע משינויים בערך השוק. וזה מסביר את הרמב"ם בצורה מושלמת. הוא אומר שכאשר ערך בעל החיים עולה או יורד, ואינו מזכיר אם הגנב עצמו גרם לכך. שאלה נוספת ששאלתי ברמב"ם היא שהגמרא משנה את דברי רב לגבי גניבה מהוראה על גזל. ההוראה על גזל היא שאם ערך החפץ הנגזל עלה ואז הגזלן שבר את החפץ, הוא משלם לפי שעת הדין. אם הוא נשבר מעצמו, הוא משלם לפי הערך בזמן הגזלה. הכוונה היא לערך העיקרי, כי אין תשלום כפל על גזל. אך הגמרא מעלה שאלה מכך על רב והרמב"ם מביא את מסקנת הגמרא. אני חושב שהגמרא משווה את חוק תשלום הערך העיקרי עבור גזל לתשלום כפל עבור גניבה. את זה הגמרא עצמה קובעת, ולכן זו לא יכולה להיות שאלה על הרמב"ם שפשוט מצטט את הגמרא

בבא מציעא צ"ו

רמב"ם הלכות גנבה פרק א' הלכה ט"ו כאשר גנב שבר חפץ או שהוא ירד בערכו מעצמו, אין אנו מעריכים את הפסד הערך, אלא את הערך של כל החפץ והוא מחזיר כפול ממה שהיה שווה. הראב"ד כותב "אף על פי שאיננו מעריכים לגנב, זה על הערך העיקרי, אבל על הכפל אנו מעריכים כדין גזלן. הראב"ד אומר שדין הגנב והגזלן זהים מבחינת הערך העיקרי. [והגזלן לא משלם כפול], וכבר ידוע לנו הדין הן לגנב והן לגזלן הוא שמחזירים לפי מה שהיה שווה החפץ בשעת הגניבה או הגזל, לא הזמן שהוא עומד בפני בית הדין. אז הראב"ד חייב להתכוון שלכפל אנו מעריכים כשעת העמדה בדין. אבל כבר כתב את זה הרמב"ם בהלכות גנבה פרק א' הלכה י"ד. והראב"ד יודע את זאת. אז הוא בטח מבין שהרמב"ם מכון שהוא מחזיר מזומן עבור כל הערך, בעוד שהראב"ד סובר אפשר להחזיר בכל מה שהוא שווה כסף עבור הכפל,

כוונתי לומר שהראב"ד מבין את הרמב"ם שהוא מתכוון כמו הירושלמי שהגנב מחזיר כלים שלמים או כסף בזמן שהראב"ד עצמו סובר שזה מתייחס רק לערך העיקרי, אבל לכפל הוא יכול להחזיר כל מה שיש לו ערך כספי

(בבא מציעא צו. תוספות ד"ה זיל מביא את שיטת הרשב"ם שגנב יכול לשלם מטלטלים. שווה כסף ככסף. יש ספק לרב חיים הלוי אם הרמב"ם והראב"ד סוברים בשיטה הזאת. יש גם שיטת רש"י והרא"ש שהוא צריך להחזיר כלים שלמים או דמים (כסף), לא שווה כסף. "מה לי הם, מה לי דמיהם?" יש גם שיטה שצריך להחזיר כלים שלמים דווקא, ולא שום דבר אחר, אפילו כסף. רב שך סובר שהרמב"ם סובר בשיטת הרשב"ם. בתור הקדמה: הרמב"ם כתב (הלכות גנבה א:טו) "מי שגנב כלי ושברו וא פחתו או נשבר או נפחת מאליו אין שמין לו הפחת אלא רואין כמה היה שוה אותו הכלי ומשלם לבעלים שנים בדמיו והכלי השבור יהיה לגנב." וראב"ד כתב "אף על פי שהדין אין שמין לגנב, הני מילי בקרנא, אבל בכפילא שמין לגנב דומיא דגזלן והשכל מורה כן". רב חיים מביא את הדין של רב "קרן כעין שגנב וכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין" בתור מקור לראב"ד. [המגיד משנה הביא את הירושלמי כמקור לרמב"ם. הירושלמי סובר מניין שאין שמין

לגנב? בגלל שכתוב בפסוק "חיים שניים ישלם". יש צד לומר שהרמב"ם סובר כשיטת הרשב"ם שהגנב יכול לשלם במטלטלים. שווה כסף כסף. כדאי להזכיר כאן שאם הדין כמו הרשב"ם, משמעות של "אין שמין" היא שאין מעריכים את ערך החפץ בזמן הגנבה, אלא בזמן העמדה בדין. [ו"שמין" משמע שמעריכים את ערך החפץ בזמן הגנבה]. השאלה כאן היא המקור שרבי חיים מביא לראב"ד, לפי דעת רב קרן כעין שגנב וכפל כשעת העמדה בדין. (בבא קמא סה). שאלה הראשונה היא שהגמרא שם מדברת בענין יוקרא וזולא, ולא במצב שהחפץ נשבר. שאלה השניה היא שאפילו אם הגמרא מדברת במצב כזה, הדין של הראב"ד הוא להפך מן הדין של רב. דהיינו אם בשלב הזה אנחנו הולכים לפי שיטת הרשב"ם, אם כן הדין "אין שמין" אומר שמעריכים את ערך החפץ בשעת העמדה בדין בשביל הקרן, ושעת הגנבה בשביל הכפל (לראב"ד). וזה להפך מן הדין של רב.

תירוץ לשאלה הראשונה: הגמרא ב"ק סה. סוברת שמצב של שבירת החפץ שווה למצב של זולא. האופן לראות את זה הוא לראות שבלי זה, המשפט של רבה שם לא היה מציב קושיא לרב. [בגלל הקושיא הזאת, הגמרא מסכימה שהדין של רב הוא רק המצב שהחפץ היה שווה ארבעה והוזל לאחד]. אפשר לראות את זה על ידי דברי הטור, והבית יוסף והב"ח שסוברים שהדין של רב שייך גם במצב של שבירת החפץ. (אגב הרא"ש הוא בר פלוגתא של הרשב"ם פה, ואפשר שאין להביא ראיה ממנו לדברי הרשב"ם).

אבל אם זה נכון, יש קושיא על הרשב"ם כאן בב"מ צו. התירוץ לזה הוא גם כן תירוץ לשאלה השניה. רב אינו סובר שאין שמין לגנב. אם סוברים כשיטת הרשב"ם, צריכים לומר שרב סובר ששמין לגנב כמו רבי אלעזר בב"ק יא. אפשר לומר שאין הדין כמו רב. והראיה לדעת הראב"ד היא שמאחר שרב סובר ששמין, מזה לומדין שהדין של "אין שמין" הוא להפך, ולכן מעריכים את ערך החפץ לפי זמן העמדה בדין.

(ב"מ צו: תוספות ד"ה זיל שלים ליה. על הצד שרב חיים הלוי מציע שהרמב"ם והרשב"ם שווים בדין, אפשר לומר שהרמב"ם חשב כך: בהלכה שכתבתי שמשלמים קרן וכפל עם כסף (ושווה כסף מובן כהרשב"ם) לא כתבתי שמשלמים לפי זמן העמדה בדין, בשביל שכתבתי בסעיף הקודם שבמצב שהגנב שיבר את החפץ שהוא משלם לפי שעת העמדה בדין-- שזה הדין של "אין שמין" לגבי זמן הערך. שם כתוב, "היה שווה בשעת הגנבה שניים ובשעת העמדה בדין ארבעה אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו, משלם תשלומי כפל או דו"ה כשעת העמדה בדין." היינו שהרמב"ם סובר שהדין של "אין שמין" הוא הדין של רבה שמעריכים את הקרן והכפל לפי שעת העמדה בדין. עכשיו נראה שיש אפשרות שהרמב"ם סובר הדין של הרשב"ם שהדין של "אין שמין" קובע שכשהגנב שיבר את החפץ, אז מעריכים את ערכו לפי שעת העמדה בדין. הטעם שאפשר לומר את זה הוא שהמצב שהרמב"ם פסק שהולכים לפי שעת הגנבה הוא מצב אחר. הוא כשהגנבה ירדה בערך לא על ידי שבירה, אלא על ידי ירידת השער שבשוק. [זה הגמרא קובעת בפירוש. רב הוא במצב של יוקרא וזולא]. ובמצב שהחפץ עלה בערך, ואז הגנב שיבר אותו, הרמב"ם כן פסק כרשב"ם שהולכים לפי שעת העמדה בדין. והמצב שהכלי נשבר מאליו בלא שום מעשה של הגנב (שהולכים לפי שעת הגנבה) אינו שייך לדין "אין שמין". אין שמין שייך רק במצב שהגנב שיבר את החפץ.

אם אנחנו הולכים לפי הצד הזה שרב חיים מביא -- שהרמב"ם סובר כהרשב"ם, אז ההלכה כשהוזל ערך החפץ (שירד בערכו) היא שונה משאם נשברה. בלי זה הדין כשהוזל היה קשה

לרמב"ם. הדין הזה של רב היה מכריח את הרמב"ם לאחוז "אין שמין" לכפל (הולכים לפי זמן העמדה בדין), אבל כן שמין לקרן (היינו שהולכים לפי זמן הגניבה) שזה דינו של רב. וזה בעיני ביותר. הרמב"ם לא כתב כנגד זה, אבל עם כל זה איך זה מסתדר עם הרשב"ם? אבל אם הדין של שבירה הוא שונה מן הדין של "הוזל", אז הכל בסדר. הרמב"ם כותב בסעיף שאחר זה שלא שמין במצב של שבירה, היינו שמעריכים את החפץ לפי זמן העמדה בדין. היינו אם יוקרא שווה לשבירה, אז אי אפשר שהרמב"ם = רשב"ם. אבל אם יוקרא לא שווה לשבירה אפשר שהרמב"ם = רשב"ם.

נראה שיש מחלוקת בין הרמב"ם לטור לגבי הדין של רב- היינו הדין שהוזל ערך החפץ. רב פסק "קרן כעין שגנב וכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין." והטור פסק שזה שייך גם במצב של שבירת חפץ. אבל בההלכה של הוזל (הלכה י"ד), הרמב"ם אינו מזכיר שבירת החפץ, וגם ענין הקרן הוא מדלג לגמרי. זה משמע שהחפץ לפנינו, רק שהוזל. [אפשר לומר שאם הרמב"ם סובר כשיטת הרשב"ם זה גרם לו לפרש את הדין של רב רק לגבי זולא, ולא שבירה. זה בגלל שהדין של רב להפך מן הדין של "אין שמין" לפי פירוש הרשב"ם.] [שיטת הרא"ש היא שמשמעות אין שמין היא שצריך לשלם כלים שלמים, ואין בזה שום סתירה לדין של רב, אפילו אם מפרשים אותו לגבי שבירה.]

למעשה יותר טוב לומר שהרמב"ם פוסק כרש"י והרא"ש שאין שמין משמע שצריך לשלם בכלים שלמים או בכסף, לא שווה כסף. סיבה לזה היא שבהלכה י"ד איפה שהרמב"ם מביא את הדין של רב [קרן כעין שגנב, וכפל כשעת העמדה בדין במצב של יוקרא וזולא], משמע שמצב של כפל דומה למצב של דו"ה, דהיינו שמדבר במצב שהכלי נשבר. ולכן ההלכה אין שמין קובעת לשלם בכלים שלמים, ואינו מדבר בעניין זמן הערך. מה שראיתי הרמב"ם שאני נאלץ לומר שהוא כמו רש"י הוא שהוא מכניס כפל יחד עם דו"ה וכותב כי אז אתה הולך לפי שעת גניבה (במצב שהחפץ היה שווה ארבע וירד לשתיים). כלומר, החפץ נשבר והוא קובע בגלוי שלא ילכו לפי הזמן של העמדה בדין. אז אין שמין לא יכול להיות ללכת לפי זמן של העמדה בדין. רב שך גם הגיע לאותה המסקנה.

אם מקור הראב"ד הוא משפט של רב בב"ק סה. היתה אפשרות לומר שהראב"ד סובר כמו רש"י והרא"ש שאין שמין משמע שצריך לשלם כלים שלמים. ורב חיים סאלאווייץ מביא את משפטו של רב למקור לראב"ד. מזה יש אפשרות לתת שני שלבים להראות שהראב"ד סובר כרש"י. שלב ראשון: הראב"ד סובר אין שמין שייך רק לקרן. לגבי כפל הדין הוא שמין. שלב שני: בדין של רב [שהרמב"ם והראב"ד סוברים בו] אנחנו מעריכים את הקרן לפי שעת הגנבה, ואת הכפל לפי שעת העמדה בדין. ולכן אם במצב של שמין אנחנו מעריכים את החפץ בזמן העמדה בדין, אם כן שמין או אין שמין לא יכול להיות שייך לזמן הערך. ולכן הוא שייך רק לכלים שלמים. ואי אפשר להשיב "שמין" משמעו שעת העמדה בדין, בגלל שמשמעות הדין "שמין" היא גם בנזקים ששם שמין את ערך החפץ בשעת השבירה דווקא, ואז מחזירים את החפץ ומשלימים החסרון בדמים. ושמה מה שקובע את ערך החפץ היא שעת השבירה.

אבל למעשה, יש אפשרות שהראב"ד סובר כשיטת הרשב"ם. וכדי להסביר את זאת, אני צריך להציג את ההקדמה הזאת להסביר איך רב חיים הלוי מבין את דעת הראב"ד. דבר ראשון: מצב של שבירה נחשב לגנבה אריכתא (גנבה ארוכה) עד זמן השבירה. ובמצב כזה רב סובר לשלם כשעת הגנבה היינו שעת השבירה. וכשרב קובע לשלם כפל לפי שעת העמדה בדין הכוונה היא לשעת העמדה בדין כפשוטו והחפץ צריך להיות מצוי כדי להעריך אותו. וזה האופן שהראב"ד מפרש את הדין של רב-- החפץ נשברה במקצת. ולפי הראב"ד הדין של רב הוא הדין של אין שמין לגנב. וככה מפרש הראב"ד הדין של רב: אין שמין את הקרן וכן שמין לכפל. וכשהחפץ

נשבר במקצת הוא עדיין נחשב להיות בעין ומצוי בכדי להעריך אותו בשעת העמדה בדיון. רק שאי אפשר להחזיר אותו בתורת הרי שלך לפניך. וראב"ד מפרש "שמין" "ואין שמין" להיות שייך לזמן הערך, אבל במובן להפך מן הרשב"ם. להראב"ד שמין משמע בשעת העמדה בדיון, ואין שמין משמע שעת הגנבה

(ב"מ צ"ז ע"א סוגיית גוללין בתוספות. כאשר אדם נדרש להישבע מסיבה אחת, אז הטוען יכול להוסיף דברים אחרים שהנטען בדרך כלל לא יידרש להישבע עליהם. שאלה: אין בדרך כלל שבועה בעבדים קרקעות ושטרות. הראב"ד מסכים עם קביעה זו, אבל הוא סובר כי יש שבועה שהחפץ הנפקד אינו ברשותו (הרמב"ם הלכות טוען ונטען פרק ה' הלכה ו'). ולכן אני שואל, למה לא לומר גוללין? אם לשומר יש להישבע שהחפץ לא ברשותו, אז למה לא להוסיף את השאר שבדרך כלל השומר לא מחוייב לקחת שבועה עבורם. כלומר עבדים קרקעות ושטרות ולחייב אותו להישבע שהם נאבדו על ידי גניבה או אבידה?

(בבא מציעא דף צז: קודם כל בתור הקדמה, אני רוצה להציע משפט מהמשנה וקצת גמרא, ואחר כך קושיא בתוספות. במשנה כתוב איש אחד שאל פרה לחרוש בה ועשה תנאי שחצי יום תהיה שאולה וחצי יום תהיה שכורה. אחר כך באמצע היום הפרה מתה. לפי המשאיל בזמן שהייתה שאולה מתה, והשואל אינו יודע, השואל חייב. ואם לפי השואל בזמן שהייתה שכורה מתה, והמשאיל אינו יודע, השואל פטור. היינו השואל פטור במצב של גזלה באלימות ("אונסים") (לפי השיטה שוכר כשומר שכר יש פטור באונסים גדולים). עכשיו לפי המשנה הדין הוא שהשואל שאינו יודע חייב לשלם. הגמרא שואלת שנראה מהמשנה שיש ראייה לרב יהודה בנידון הבא- שני אנשים באים למשפט. הראשון טוען לשני, "אתה חייב לי מאתיים דינרים", והשני עונה "איני יודע". רב יהודה קובע שהדין הוא, "ברי עדיף". היינו, הראשון זוכה בדיון בגלל שטענתו יותר חזקה, הוא ברי והשני מסופק.

עכשיו תוספות שואלים מהגמרא בבבא קמא. שם כתוב במשנה "שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה" (ואפשר שהפילה קודם הנגיחה ובאופן הזה הבעלים של השור פטורים). הבעלים של השור אינם יודעים אם הפילה קודם נגיחה, והבעלים של הפרה טוענים שהפילה מחמת הנגיחה. רב יהודה קובע בשם שמואל, "המוציא מחבירו עליו הראיה", ולכן הבעלים של השור פטורים. ועכשיו התוספות מקשים, "והלא רב יהודה פוסק, 'ברי עדיף'?" תוספות מתרצים שיש חילוק בין ברי חזק לברי רפוי. ברי חזק הוא כשהנטען גם היה שם כשקרו הדברים ולכן הוא במצב שיכול להכחיש או לתת גירסה אחרת. ועכשיו תוספות שואלים על התירוץ הזה ממסכת כתובות. שם יש מצב שאישה התחתנה והבעל לא מצא בתולים. באותם זמנים הייתה תקופה ארוכה בין אירוסין וחתונה. אבל למעשה, אחרי אירוסין היא הייתה אשת איש. עכשיו הבעל טוען שהיא נבעלה קודם האירוסין והאירוסין היו מקח טעות והוא אינו חייב כתובת מאתיים. היא טוענת שנבעלה אחרי האירוסין באונס. רבן גמליאל קובע, "היא נאמנת", ורבי יהושע סובר, "לא מפיה אנו חיים." ושמואל קובע שההלכה כמו רבן גמליאל. יכולים להיות הרבה טעמים ששמואל סובר בדינו. אבל שם בגמרא, לפי אביי הדין של רב יהודה ש"ברי עדיף" הוא הדין של שמואל. היינו, שהטעם של שמואל הוא משום ברי עדיף, ורב יהודה למד מזה כלל למצבים אחרים. ואחר כך הגמרא דחתה את המשפט של אביי, וקובעת שיכול להיות שבין שמואל ורב יהודה אין קשר. ופה התוספות שואלים שאפילו בלי אביי, אנחנו חייבים להגיד שהדין של רב יהודה בא משמואל. פה דויד שאל על המשפט הזה של התוספות, "למה?" [היינו למה בלי אביי, אנחנו חייבים להגיד שהדין של רב יהודה בא משמואל?] (ועוד יש לשאול הלא הברי שלה רפוי ולפי שמואל בבבא קמא לא הולכים אחרי ברי חלש. זאת שאלה טובה, אבל זאת לא השאלה של תוספות.) הם שואלים שגם בלי אביי צריכים לקשר בין שמואל לרב יהודה. אני עניתי בתחלה שאפשר להבין את קושיית התוספות כך, "המשנה בבבא מציעא היא מצב של ברי רפוי לכן רב יהודה ושמואל

שוים בדיון הזה!" דוד ענה: זה אינו מועיל ליישב את השאלה. נלך אחורה קצת. בתחלה שיטת אביי הוא קושיא על תוספות בגלל שהוא מקשר בין רב יהודה ושמאל. בלי אביי לא היה שום שאלה משום שיכולים להיות הרבה טעמים לשמאל, - כגון חזקת הגוף (עיין במשנה למלך שם). ואז אביי בא לומר שטעם שמאל הוא ברי ושמא. זאת הייתה קושיא לשיטת התוספות. אחר כך תירצנו את זאת בגלל שיכול להיות שאביי סובר בשיטה אחרת שאינה שייכת לברי ושמא. ואז תוספות כותבים שבלי אביי, גם אנחנו חייבים לקשר בין רב יהודה ושמאל. יש קושיא עם שיטת שמאל, אבל זאת אינה הקושיא פה. ורואים את זה על ידי תירוצם, שבתור תירוץ תוספות קובעים שיכול להיות ששמאל מסכים עם השיטה השנייה כאן של רב נחמן ורבי יוחנן שברי ושמא לאו ברי עדיף. רואים שהם מתרצים את השאלה על ידי שמפרידים בין שמאל ורב יהודה, קובעים הסיבה של שמאל לתת לה כתובה היא לא משום ברי ושמא, אלא מה שהוא אחר. ולכן השאלה תמיד הייתה על רב יהודה. ויותר מזה, - מה תוספות עושים עם אביי? כל הרעיון של תוספות הוא כנגד אביי!"

[אני רוצה לומר שאני מבין שעיקר כוונת תוספות היא לומר ששמאל היה חייב להגיד את דיון כאן שברי עדיף בשביל האפשרות השניה אינה פתוחה לו. בתור תירוץ הם עונים שגם האפשרות השניה (מתוך) כן פתוחה לו. אבל הקושיא שהם טוענים שבלי אביי צריכים עדיין להגיד מה שאביי סובר-- שהדין של רב יהודה בא משמאל. ומכל מה שראינו בתוספות עד עכשיו, אין מקום להגיד את זה.]

בגלל הקושיא הזאת אולי היה יותר טוב להגיד שכוונת התוספות היא שאפילו בלי אביי אנחנו יכולים לומר שהדין של רב יהודה כן בא משמאל בכתובות על ידי קל וחומר. אם מאמינים ברי חלש קל וחומר ברי חזק. (ובאמת לפי פשטות הענין, תוספות מתכוונות על המימרא של שמאל בכתובות.) אבל זה עובד רק אם תוספות מתכוונות להמשפט של שמאל בכתובות וגם אם הטעם של שמאל הוא משום ברי ושמא. [הקושיא של דוד נבנית על היסוד שתוספות מתכוונות להמשפט של שמאל בבא קמא ששמאל קובע שלא מאמינים לברי חלש.] [וכנראה שכוונת תוספות היא שכל זמן שהגמרא בעצמה לא דחתה את הענין של ברי ושמא מהמשפט של שמאל בכתובות, אין לנו לעשות את זה. דהיינו ענין ברי ושמא עדיין יכול להיות שיקול וסיבה. ואם זה נכון אז אפילו בלא אביי, אנחנו יכולים לומר שהדין של רב יהודה בא משמאל על ידי קל וחומר.]

אבל מצד אחד לא יכול להיות שתוספות מתכוונות על המימרא של שמאל בכתובות. הסיבה לכך היא זאת: הגמרא דחתה אביי וקובעת שהטעם ששמאל סובר הלכה כרבן גמליאל הוא משום מיגו. [האשה הייתה יכולה לומר מוכת עץ אני ותהיה נאמנת. ולכן מאמינים אותה כשהיא טוענת "נאנסתי".] במבט ראשון נראה שאין זה בהקשר עם הענין של ברי ושמא. אבל יכול להיות שטענת ברי שלה והמיגו שניהם גורמים שמאמינים אותה גם להוציא ממון. ונראה שזה חייב להיות נכון שבלי הברי ושמא לא היינו מוציאים ממון בגלל מיגו. ואם כל זה נכון קל להבין את תוספות. אם מאמינים ברי חלש קל וחומר ברי חזק. אבל זה לא יכול להיות נכון. אם מאמינים אותה בגלל צירוף של ברי ומיגו, אז בדיון של רב יהודה המיגו עובד לכוון ההפוך. הטוען שאינו יודע היה יכול לומר שהוא יודע שאינו חייב כלום, ויהיה נאמן. לכן יש לו מיגו טוב, ועדיין רב יהודה קבע שלא מאמינים אותו בגלל שהוא טוען שמא כנגד ברי. בכתובות צריכים לומר שטענת וברי שלה עוזרת שאם זה היה רק שיש לה מיגו בגמרא כתוב שמיגו אינו יכול להוציא כסף. ואפילו לפי השיטה שמיגו יכול להוציא, זו לא יכולה כאן להיות הסיבה היחידה. אז זה מיגו עם טענת וברי חלשה שמוציא מחזקת ממון. אין קל וחומר מזה כשיש טענת וברי חזקה שהיא נגד מיגו כמו בדיון של רב יהודה עם שני אנשים בבית דין ואחד טוען "אתה חייב" והאחר לא יודע.

ואפילו אם הייתה לתוספות גירסת תוספות הרי"ד, גם זה לא היה עוזר. תוספות הרי"ד גרס בכתובות שהמיגו עוזר בגלל שיש לה חזקת הגוף [חזקה מעיקרא שהייתה בתולה] כנגד חזקת הממון שלו. ואז היינו אומרים ברי חלש עם חזקת הגוף מספיק להוציא ממון. אבל זה לא עוזר לנו ליישב את התוספות. שאין קל וחומר לומר אם ברי חלש עם חזקת הגוף עוזר כל שכן ברי חזק

בלי חזקת הגוף כנגד חזקת ממון. ולכן חזרנו לומר שתוספות מתכוונים להמשפט של שמואל בבבא קמא. ועדיין לא נראה ברור למה הדין של רב יהודה היה בא מהדין של שמואל.

	שמואל	רב יהודה	
ברי חזק	?	כן	
ברי חלש	לא	לא	

אני רוצה לתת תירוץ על הקושיא הזאת. דבר ראשון כל כוונת התוספות כאן היא שהדין של רב יהודה ושמואל אחד הוא, (לא שהדין של רב יהודה בא משמואל). [בכתובות, הכוונה של אב"י היא שהדין של רב יהודה בא משמואל, אבל זאת אינה הכוונה של תוספות פה]. ידענו שרב יהודה סובר בשיטה של ברי עדיף, וברי חלש לא. וידענו ששמואל מחזיק בשיטה שלא מאמינים לברי חלש. רק לא ידענו מה הוא סובר במצב של ברי חזק. אולי הוא לא מחזיק גם מזה. תוספות מביאים ראיה שהוא חייב לאחוז מברי חזק, שיש בשבילו רק אפשרות אחת של ברי חזק לפרש את המשנה, ולא אפשרות של "מתוך שאינו יכול להישבע". רק הקושיא על זה היא שהמשנה נראית כמו ברי חלש, אבל ברור שתוספות סוברים שהמשנה היא ברי חזק - שאם לא כן, המשנה והגמרא כאן הם כנגד תוספות. רק מה לעשות בדף קטז? כנראה ששם הוא ברי חזק שהטוען יודע שהשני גם היה שם. זאת הסיבה שהגמרא שם אומרת שהמשנה בדף קט"ז שייכת למחלוקת של ברי עדיף. היינו שהמחלוקת על ברי עדיף או לא והמשנה עוסקת בברי חזק.

אגב: תוספות הרי"ד בכתובות י"ב ע"ב אומר שלא בכל מקום אומרים חזקה עם ברי זוכה בדין אפילו להוציא ממון בגלל ששם בבא קמא במשנה שור שנגח יש יש לניזק ברי עם חזקת הגוף שהפרה הייתה מעוברת ואף על פי כן אין הניזק נאמן. אפשר לומר כי תוספות מתכוון לומר שגם בלא אב"י נסתכל על העובדה שברי עדיף לדעת שמואל בכתובות. כלומר, כי לברי עדיף יש כוח בתור טענה, וזה כל מה תוספות אומרים כאן גם. זה אפילו בלי אב"י עלינו לומר את החוק של רב יהודה נמשך משמואל. אני חושב מה שאתה צריך לעשות כאן הוא להסתכל על תוספות נדה ב' ע"ב. יש לנו מקווה שחסר הנפח של ארבעים סאה. הגמרא משתמשת עם חזקה דהשתא להדוף חזקה מעיקרא, אבל רק עם צירוף של עוד חזקה. בדף הזה, תוספות אומרים אפילו אחת מן החזקות יכולה להדוף את הזמן למפרע לפחות לעשות ספק. לכן בכתובות אנו מאמינים לה בגלל שחזקה דהשתא דוחפת בחזרה את מסגרת הזמן לפני הקידושין. לכן היא נאמנת רק בגלל ברי עדיף. ישנם מקרים אחרים שבהם אנחנו הולכים לפי חזקה מעיקרא כמו בבבא מציעא ק' ע"א שבו הגמרא אומרת בואו לתת העגל למרא קמא, אבל זה בגלל שאין חזקה דהשתא פועלת נגדה. גם בבא קמא בעובדה של הפרה יש חזקת מעוברת, אבל יש נגדה חזקה דהשתא, כך שזה הגיוני לומר המוציא מחבירו עליו הראיה שכן יש חזקת ממון של הנתבע. לכן, אני חושב שתוספות שלנו בבבא מציעא צ"ז ע"ב הגיוני אם נסתכל על זה לאור תוספות בנדה. כך שהחוק של רב יהודה מגיע משמואל גם אם אנחנו לא מסתכלים על חזקות.

(בבא מציעא צ"ז ע"ב אפשר להביא ראיה לרעיון שאנחנו לא אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה כשמדובר בחזקת כסף, חזקת מטבע. ההוכחה היא זו. מדוע גמרא לא שואלת על המשנה על צ"ז השאלה "ולחזי ברשות דמאן דקיימא"? הוא שאל את השאלה הזאת על דף ק' והגמרא משתמשת בשאלה הזאת להוכיח כי המשנה היא כמו סומכוס. אבל המשנה בדף צ"ז הוא פשוט תמונת הראי של המשנה הזאת למעט שהמקרים שונים אבל מקבילים. בדף צ"ז אין חזקת רשות אלא חזקת כסף, חזקת מטבע. כך אנו רואים שהגמרא לא יכולה לשאול מן חזקת כסף, חזקת מטבע להוכיח כי המשנה היא כמו סומכוס.

(ב"מ צז: תוספות שאחריה. הרי"י (רבי יצחק הזקן) הוכיח שרבי אבא אינו יכול ללכת בשיטת רב ושמואל, אבל דָּוִד שאל, למה רבי אבא אינו יכול להיות כרב נחמן--שמחזיק את השיטה ששנים

החשודים על השבועה חולקים.

(ב"מ צח. תוספות דברי המתחיל "מתוך". תוספות אומרים שרבי אלעזר מחזיק בשיטה של מתוך. (היינו הדין "מתוך שאינו יכול להישבע משלם") ולכן יורשי הלווה חייבים לשלם. אבל למה? מתי היו חייבים לקחת שום שבועה? ומה שייכות יש בן הנושא של רבי אלעזר רב ושמואל ומתוך?

(בבא מציעא דף צ"ח. הקדמה. אנחנו יודעים בתורה יש חוק על שומר חנם שלוקח שבועה. זה בשמות כ"ב. ושומר שכר משלם במקרה של גנבה ואבדה, ולוקח שבועה על אונס גדול כגון לסטים מזוינים. לרבינו תם, זה רק במצב שיש הודאה וכפירה. היינו לרבינו תם צריך להיות מקרה רגיל של מודה במקצת, היינו מקרה שהוא מודה בחפץ אחד ומכחיש בחפץ אחר. ובשלב הזה הוא יהיה מחוייב שבועה. וכשהוא לוקח שבועה, אז אם הוא גם טוען שהחפץ נאנס, אז הוא לא יהיה מחוייב לשלם. רש"י סובר שומר מחוייב שבועה גם כאשר אין הוא מודה במקצת. הריב"א סובר שבטענת אונס, יהיה מחוייב שבועה גם כאשר אין הוא מודה במקצת. אבל טיעון של כפירה לא יהיה מחוייב שבועה, אלא אם כן הוא מגיע עם הודאה גם. רעיונות אלה מהווים את הבסיס של השאלות על תוספות על רש"י ורבינו תם ב"מ צ"ח ושבועות מ"ה. המשנה בשבועות אומרת שכיר נשבע ונוטל. בגמרא רב ורב נחמן בר יצחק בשם שמואל סוברים שהמשנה היא רק כאשר יש עדים. בלא עדים, לבעל הבית יש מיגו והוא נאמן. רמי בר חמא אמר "מה נחמד הוא זה". רבא שאל "למה זה נחמד? אם זה נכון, אז לא צריך שבועת השומרים, מאחר ששומר יכול לומר "לא היו דברים מעולם", הוא צריך להיות נאמן כשהוא אומר נאנס". תוספות שואלים על רש"י: אם רש"י נכון, אז גם אם הוא אומר "לא היו דברים מעולם", הוא עדיין לוקח שבועה ולכן אין מיגו. ותוספות שואלים על רבינו תם כך: המקרה שאנחנו אומרים נאנס לוקח השבועה הוא כאשר מגיעות יחד עם זה הודאה וכפירה. לכן, כאשר הוא אומר "לא היו הדברים מעולם" שהוא כפירה, הוא עדיין אומר טיעון אחד של הודאה. אז הוא מודה במקצת רגיל וכך גם לוקח שבועה. אז שוב אין מיגו. יוציא מז שרק הריב"א נכון. וזה בדיוק כמו הגמרא אומרת, אם הוא אומר כפירה, הוא אינו מחוייב שבועה, ואם הוא אומר נאנס, הוא מחוייב שבועה, ושאלת רבא הגיונית.

(הקדמה. המשנה בשבועות אומרת אם עובד אומר, "לא קבלתי שכר", והמעסיק אומר "נתתי", העובד נשבע ומקבל את שכרו. לפי רב מנשיא בר זביד בשם רב, בדרך כלל מאמינים למעסיק, ורק כן כשיש עדים, משביעים את העובד והוא מקבל את שכרו. למה? שבלא עדים, המעסיק היה יכול להגיד, "לא היו דברים מעולם".

רבא שאל על זה: אנחנו מכירים את הדין לגבי שומר. השומר חפץ נשבע (לרש"י אפילו אם אינו מודה במקצת. לרבינו תם רק כשיש עוד חפץ שהוא מודה שחייב) כשאומר החפץ שבוי או נשבר, הגם שהיה יכול להגיד, "לא היו דברים מעולם". ולכן רואים שלא אומרים מיגו- היינו המיגו שבשביל שהיה יכול להכחיש לגמרי, נאמין לו כשמודה במקצת, לא אומרים את זה. לסיכום, בשומר לא אומרים מיגו. הוא חייב להישבע. במעסיק כן מאמינים לו לרב גמלאי, ולא לרבא.

אבל שומר שאומר "לא היו דברים מעולם" הוא פטור משבועה. לרבא, מעסיק ושומר שווים לענין הזה.

זה סוף ההקדמה. עכשיו הגענו לקושיית תוספות על רש"י. תגיד למשל שיש לנו שומר חפץ, ואין עדים. הבעל של החפצא אומר "תן לי חפצי", והשומר אומר, "לא היו דברים מעולם" - בדיוק כמו העובד למעלה, - שומר במקום מעסיק, רש"י אומר השומר נשבע או משלם בדיוק להפך מלעיל. רבינו תם אומר אין תשלומים (כמו רבא). זה קשה לרש"י. למה רש"י לא יכול לענות כאן שהוא כמו בבבא קמא ק"ז שהסביר את דעתו של רבי חייא בר יוסף והגמרא בשבועות הולכת כמו חוות דעתו של רבי חייא בר אבא. הסיבה לכך שרש"י לא יכול לענות כך היא זו: זה היה עושה את הדברים גרועים לרש"י. רבא שאל אם יש דבר כזה, מיגו (שהיה יכול לומר), אז לא יכול להיות שבועת השומרים מכיוון ששומר תמיד יכול לומר "לא היו דברים מעולם". אם רש"י ינסה להגיד שהגמרא שבועות היא כמו רבי חייא בר אבא, זה לא יעזור שום דבר, כי לרב חייא בר אבא אף פעם אין שבועה בלא "לא היו דברים מעולם". אז כמו תוספות מציינות גם במקרה של "נאנס" היתה גם בהמה של הכפירה, וגם אחת של הודאה. ואם שלא היה חיה של כפירה, לא היתה שבועה מלכתחילה. רק תזכורת, השאלה על רש"י היא שלפי רש"י, רבי חייא בר יוסף מחזיק בשיטה שיש שבועה עבור נאנס אפילו בלי כפירה. אז לפי זה השאלה של רבא לא היתה היגיונית. טענת "לא היו דברים מעולם" הוא כן נשבע. ועוד סיבה כי רש"י לא יכול לענות את זה בכל מקרה, כי רבא למעשה מחזיק בשיטת עירוב פרשיות בסנהדרין ב' ע"ב. הגם ששם הפירוש של זה קצת שונה. [רבי חייא בר אבא מחזיק בשיטה שלא אומרים עירוב פרשיות בבבא קמא ק"ז. זה מתכוון שהוא סובר שצריכים כפירה יחד עם טענת נאנס. ורבי חייא בר יוסף אומר שאנחנו לא צריכים כפירה עם טענת אונס כדי שתהיה שבועה.]

אבל לפי תוספות, יש קושיא גם לר"ת. הגמרא בבבא מציעא אומרת שיש לנו שומר שכר שאומר שהבהמה ששמר נשברה (שבורה או מתה, היינו אונסים גדולים ששומר שכר נשבע), ויש עוד בהמה שהוא מודה שחייב, אז הוא חייב בשבועה. וכל זה טוב לרבינו תם. שאם הייתה רק בהמה אחת ולדברי השומר היא הייתה שבויה (או שבורה או מתה), היה נאמן בלא שבועה. עכשיו נחזור לרבא שלפי דעתו שומר נשבע על אונס (שבויה או שבורה או מתה) אף על פי שהיה יכול להגיד "לא היו דברים מעולם". תוספות שואלים שלפי רבינו תם, אין לזה שום הסבר. אם יש עוד בהמה שמודה שחייב, אם כן הוא לא יכול להגיד, "לא היו דברים מעולם". ואם הוא נשבע על אונס (שבויה או שבורה או מתה), חייב להיות שהיו שתי בהמות, - אחת של הודאה, ואחת של טענת אונס (שבויה או שבורה או מתה). השאלה של תוספות על רבינו תם. בשבועות רבא שואל על רב ושמואל אם יש מיגו אז לעולם לא יהיה מקרה בשומר של לקיחת שבועה. שאלת תוספות על רבינו תם היא לרבינו תם במקרה שהשומר לוקח שבועה הוא לא לעולם במקרה שבו קיים מיגו כי זה תמיד מודה מקצת.

(בבא מציעא צ"ח ע"א תוספות ד"ה משכחת. עלה בדעתי לשאול מה שנראה כמו שאלה פשוטה. לרבינו תם, שומר כדי להישבע צריך כפירה הודאה ואונס. למה לא כפירה לבדה או אונס מספיקים? האם זה לא אותו דבר כמו מודה במקצת שבו אנו אומרים מודה במקצת הטענה חייב שבועה? תירוץ: אני מניח כי זה שונה מאשר במקרה של הלוואה. בהלוואה אנו אומרים שהוא לוקח שבועה כי הוא באמת רוצה להכחיש את העניין, אבל אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו כי המלך עשה לו טוב על ידי שנתן לו הלוואה. אבל כאן עם שומר, האדם שנתן משהו לשומר לא עשה לו שום טובה. השאלה על זה: אבל אז תהיה יותר סיבה לחייב אדם שמכחיש את העסקה כולה לקחת שבועה, לא פחות. מה שאני מתכוון לומר הוא זה שאנו אומרים מודה מקצת לוקח שבועה כי שני דברים מבטלים אחד את השני. יש סיבה לומר הוא מכחיש רק חלק כשהוא יכול היה להתכחש העסקה כולה, אז בואו להאמין לו. לביטול זו אנו אומרים אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. אז בדרך כלל בעמדת הזינוק שלנו אמור להיות שבועה, כי אחד מינוס אחד זהה אפס.

(בבא מציעא צ"ח ע"א. במשנה בשבועות כתוב "שכיר נשבע ונוטל". עובד לוקח שבועה ומקבל תשלום. לפי רב ושמואל זה כאשר יש עדים. אם אין עדים, אז למעסיק יש מיגו. הוא היה יכול לומר מי אתה? מעולם לא ראיתי אותך. אבל במקום זה הוא אומר שילמתי לך כבר. רבא שאל, "אם כן אז לא יכולה להיות שבועת השומרים (שבועה לשומר). עכשיו אנחנו יודעים שרש"י סובר שבועת השומרים אפילו כשאנו מודה מקצת. לי זה נשמע הגיוני לחלוטין. המקרה הרגיל של שבועת השומרים היא כאשר יש מיגו. אז אם אתה מאמין אדם כי יש לו מיגו, אז יש לא יכול להיות שבועת השומרים. ברור כשמש. מה קורה בעולם של תוספות שהם שואלים על זה?

מה שנראה לי הוא שכל זה תלוי במה רש"י סובר בכפירה. הדרך שהתוספות מבינים את רש"י היא שאם לפי השומר לא היו דברים בעולם, אז הוא לוקח שבועה. אם כן, אז למעשה יש שאלה על רש"י. השאלה היא שאין מיגו. אבל כפי שאני רואה את זה, רש"י סובר שבועת השומרים היא כאשר השומר טוען נאנס, אבל אם הוא טוען טענת כפירה, אז הוא אמין.

(בתוספות בבא קמא (קז). (אחות התוספות שלנו ששייכת לפה) יש קושיא כאן בשתי מילים האלו: "אהייא קאי". (שורה 46 בתוספות). תוספות כאן שואלים על איזו בהמה הוא היה רוצה לומר "לא היו דברים מעולם". בתור הקדמה, אני רוצה להציע מה שתוספות רוצים לעשות עם המילים האלה. והוא זה, - רבא אומר שאין מיגו, שאם יש מיגו, גם שומר היה יכול להגיד מיגו ("לא היו דברים מעולם") ולא תהיה שבועה אף פעם, -- וזאת קושיא על ר"ת שמחזיק ששבועה שייכת רק במצב של מודה במקצת.

רבא סובר אין מיגו אצל שומר או מעסיק שהתורה כתבה "כי הוא זה", - זה מתכוון הוא נשבע כשהוא מודה במקצת, אף על פי שהיה יכול לומר, "לא היו דברים מעולם." לרבא מודה במקצת נשבע, כופר הכל פטור. למעשה זה בדיוק מה שר"ת סובר בסוגיא של ר' חייא בר יוסף. אבל תוספות רוצים להקשות "אהייא קאי"? דָּוִד שאל איך יש לתוספות קושיא? תגיד למשל שהוא טען, "לא היו דברים מעולם" על שתי בהמות האלה- הודאה ואונס (שבוייה או שבורה או מתה)--אז אין שבועה. (ותוספות מודים על זה, שהם לא מתעלמים מאפשרות הזו). מצד אפשרות הזאת, תוספות אומרים שאם זאת הייתה השאלה של רבא, אז רבא היה יכול לשאול מכל מודה במקצת.

נראה לי לתרץ את זאת. תוספות מתכוונים לומר שאם כפר בבהמת הודאה אז זה כופר בכל וזה מצב של העזה. וזאת הסיבה שמודה מקצת תמיד נשבע--בגלל העזה.

(השאלה המקורית היתה על תוספות בדף זה ששואל "אהייא קאי", על איזו חיה השומר מכחיש? התשובה לדעתי היא זו. נניח השומר הכחיש שתי הבהמות? אז זה הוא מקרה ישר של "לא היו דברים מעולם". כלומר, אם הוא מכחיש את בהמה שהוא מכחיש, אז יש שבועה כי זה המקרה הרגיל של הודאה וכפירה. אם הוא מכחיש את בהמה האחרת, אז זה המקרה של כפירה וכפירה. ולמעשה לא תהיה שום שבועה במקרה זה, אבל אנחנו לא אומרים שהוא יכול לומר את זה כי אז זה העזה, ואנחנו תמיד אומרים מודה מקצת הוא נשבע למרות שהוא יכול היה להתכחש הכל ושיאמין. אבל אין מיגו בגלל העזה. במילים אחרות זה מסביר את השאלה של תוספות על רבינו תם).

איך שהוא, אפילו שתגיד שיש לתוספות קושיא פה,--אבל תסתכל בצד השני של תוספות. תוספות סוברים שיש להם קושיא על ר"ת אפילו אם רבא רק כיוון שהוא טען "לא היו דברים מעולם" רק על אונס (שבוייה או שבורה או מתה).

עכשיו תגיד שהוא טען "לא היו דברים מעולם" רק על בהמה אחת--אז השנייה תהיה לבדה ולא תהיה שבועה, שבשביל שבועה צריכה שתי בהמות--הודאה ואונס. כדי שתהיה קושיא, תוספות חייבים להגיד שר"ת היה אומר שיש שבועה בכפירה והודאה.

ואולי תרצה לומר להגן על תוספות שיש קושיא עם טענת "לא היו דברים מעולם" על שתיהן. אבל איזו קושיא יש בזה? שאם יש אפשרות כזאת, אז אף פעם לא תהיה שבועת השומרים, שכל אחד יטען את זאת. אבל מה? התורה כתבה "כי הוא זה" -- בשביל חיוב שבועה צריך מודה במקצת -נקודה. ואני רוצה להזכיר דבר, שרוב יכול לענות על הטענה של רבא ולומר שיש גזירת הכתוב לגבי שומר שלא אומרים מיגו. היינו אולי יש מיגו בכלל

אלא לא בשומר בגלל גזירת הכתוב? תירוץ: רבי חייא בר אבא סובר שצריכים כפירה לכל ארבעת השומרים. תוספות אומרים בשבועות מה: תוספות ד"ה מתוך כי רבי חייא בר אבא רק אומר שאנחנו צריכים כפירה עם אונס והודאה, וזה הכל. וזה מתכוון רק כי אונס והודאה בלבד אינו מספיק. אבל רבי חייא בר אבא יסכים שכפירה עם הודאה מספיק. (הפסוק אומר "כי הוא זה"). וזה עובדה המכריע שעושה תוספות בסדר. היינו שכאשר תוספות בבבא קמא דף ק"ז ע"א שואל על רבינו תם "אהייא קאי" הוא מתכוון זה: יש לנו שלוש חיות. זה המקרה שהגמרא מתמודדת בו עם רמי בר חמא בבבא מציעא, אונס כפירה הודאה. אז עכשיו שאלה על תוספות על רבינו תם יוצאת מושלמת. על איזו חיה הוא אומר "לא היו דברים מעולם"? כלומר איזו חיה הוא מכחיש? אם ההודאה, אז אין שבועה כמו שרבא אומר בשבועות, אבל אם זה המקרה, אז גם במקרה של אונס, אם הוא אומר "לא היו דברים מעולם" על הודאה גם אין שבועה. אם דווקא הוא אומר "לא היו דברים מעולם" על אונס, אז כל מה שיש לנו הוא שתי חיות של כפירה ואחת הודאה ויש שבועה בניגוד לרבא. וזה הדבר העיקרי שאני רוצה לומר להראות מה שתוספות אומרים עם השאלה שלהם על רבינו תם ישר. אז תוספות שואלים אולי רבא כיוון שהוא טען "לא היו דברים מעולם" על כל שלוש הבהמות. ואז הם עונים שאם כן רבא היה יכול לשאול מכל מקרה של מודה במקצת.

זהו נושא המחלוקת בין רב יוסף הלוי ואת הר"ן ותוספות. למה רבא בהשבועות לא שאל מכל במקרה של מיגו? בקיצור רב יוסף הלוי אומר, אנחנו לא אומרים מיגו כדי לפטור מן שבועה, רק מכסף. הר"ן אומר מיגו זה שונה מכל מיגו אחר. אבל בכל מקרה מה שיוצא מכל זה הוא העובדה המדהימה הזאת. יש תשובה לרבינו תם. כלומר, בב"מ ושבועות ובבא קמא תוספות שואל על רבינו תם שאלתו. אבל אז הם שואלים את השאלה אם השומר טען טענת כפירה על כל שלוש בהמות, אז הוא היה למעשה פטור, אבל אז למה רבא לא שאל מכל מיגו שיש לנו בכל מקום? ובכן עכשיו אנחנו יודעים. יש לנו גם את התשובה של רב יוסף הלוי או ר"ן. אנחנו לא אומרים מיגו כדי לפטור מן שבועה. למה השאלה האחרונה של תוספות מתכוונת במיוחד כלפי רבינו תם?

(ב"מ צח. בתוספות ד"ה משכחת. תוספות אומר ששיטת רבינו תם טובה יותר משיטת הריב"א. הסיבה לזה היא, ששיטת הריב"א בענין שומר היא שרבא מחזיק בטענת כפירה שהוא פטור אלא אם כן הוא מודה במקצת, אבל בטענת נשבית הוא חייב בכל אופן. הגמרא בבבא מציעא אומרת שהמשנה, "שמא שכורה מתה", הוא עסק שבועה, היינו שיש עוד בהמה שהוא מודה, ולכן הוא מודה במקצת. אבל "שמא שכורה מתה" הוא טענת נשבית, ולפי הריב"א בטענת אונס יש חיוב שבועה אפילו בלא מודה במקצת. (אח"כ תוספות רצו לתרץ את זה על ידי שתחשב טענת "איני יודע" להיות כפירה.) הגם שכוונת הריב"א הוא שאם טוען ברי נאנסה אז יש חיוב שבועה, אבל הכוונה כאן יש חיוב שבועה ואינו יכול להישבע, ולכן במצב כזה השוכר חייב -- לא משום שטען "שמא" אלא בשביל שאינו יכול להישבע והוא במצב שהוא חייב -- אבל למה צריכים שתי בהמות?

(ב"מ צח. תוספות משכחת. בתחלה תוספות [בענין שיטת הריב"א] צריכים להגיד ש"איני יודע" של המשנה היא כפירה - דאם "איני יודע" הוא טענת אונס (שבוייה או נשברה) אזי לריב"א אין

צורך לעוד בהמה. - והגמרא בפירוש מצריכה עוד בהמה. ואחר זה תוספות אומרים "איני יודע" הוא טיעון של טענת אונס (שבוייה או שבורה או מתה). איך רואים את זה? בשביל שהגמרא אומרת שכדי שתהיה שבועה, חייב להיות שלש בהמות: (1) הודאה, (2) כפירה, (3) ואיני יודע. אם "איני יודע" הוא כפירה, אז יש לך רק כפירה והודאה. סתירה ישירה. למה תוספות נלכדו בזו? בשביל שהם מתעמלים לתרץ את הריב"א בדיוק כמו שעשו בבבא קמא. לר"ת אין צורך בכל זה ואצלו "איני יודע" הוא פשוט טענת אונס (שבוייה או שבורה או מתה).

אני חשבתי לתרץ את הקושיא הזאת על תוספות כך. בתחלה תוספות סוברים שהשיטה של ש"איני יודע" הוא כפירה בשביל שיש בו קצת אונס, - תגיד למשל ארבעים אחוז. וזה אינו מספיק העזה להגיד שהוא מעיז להצריך שבועה אלא אם כן יש גם הודאה ביחד אתו. אחר זה תוספות מחזיקים את השיטה של ש"איני יודע" הוא מספיק טענת אונס (שבוייה או שבורה או מתה) כדי להיחשב שונה מכפירה סתם - וכדעת רמי בר חמא שצריך טענות כפירה והודאה באונס. נחזור לזאת אחר כך, משום שזה אינו מתרץ את השאלה בגלל שהעזה שייכת רק למלך. ופשוט הוא. יש תירוץ יותר טוב. היינו טענת "איני יודע" נחשבת טענת אונס, וטענת "איני יודע" אם היתה שם עוד בהמה בכלל נחשבת טענת כפירה. [להסביר את השאלה כאן במילים פשוטות -- בשיטת הריב"א, טענת אונס (שבוייה או שבורה או מתה) צריך שבועה. ולכן בתחלה כשהגמרא מחייבת הודאה ביחד עם "איני יודע" אנחנו חייבים להבין "איני יודע" הוא כפירה. אחר כך, הגמרא מחייבת הודאה וכפירה ביחד עם "איני יודע" ולכן נראה שם ש"איני יודע" משמשת במקום טענת אונסים. (אם "איני יודע" היא טענת כפירה לרמי בר חמא אז לא צריכים עוד בהמה של כפירה), ואין לתרץ שטענת "איני יודע" יכולה לשמש במקום שתיהן, שאם כן בתחלה היתה מספקת טענת "איני יודע" להיות נחשבת אונס (שבוייה או שבורה או מתה) וחייב בשבועה ואינו יכול להישבע, ולכן משלם.

לתרץ את זה, נראה לומר ש"איני יודע" היא טענת כפירה להריב"א, אבל לקמן בסוגיא של רמי בר חמא צריכים בהמה של "איני יודע" כדי שלא יהיה אפשר להישבע. רק הקושיא עם זה היא שתוספות בעצמם אומרים בענין אותה סוגיא ש"איני יודע" היא טענת אונס, שבורה או מתה או שבוייה. נראה לי כעת שאפשר לתרץ את הקושיא הזאת על ידי החילוק של רב שך באבי עזרי בתחלת ספר המשפטים שטענת איני יודע בעצמה תלויה באיך שאתה מסתכל על טענת אונס. היינו רב שך מביא ספק אם טענת אונס היא טענה חזקה או לא. אם היא טענה חלשה אז איני יודע אם נאנסו אינה טענה כלל אינו פטור בגלל מתוך שאינו יכול לשבע משלם אלא בגלל שאין לו טענה. אם היא טענה חזקה אז איני יודע חייב בגלל מתוך. וזה מקיים התנאי להתחייב שבועה.

גם אפשר לחלק בין איני יודע אם נאנסו ובין איני יודע אם נתחייבתי לך. וגם אפשר לומר שאיני יודע אם נאנסו היא טענת הודה כמו איני יודע אם שילמתי את החוב שמודה שחייב. איני יודע אם נתחייבתי לך היא טענת כפירה.

(ב"מ צח. תוספות ד"ה משכחת) יש קושיא על הריב"א: כל הרעיון של הריב"א הוא שטענת כפירה היא שייכת בין בהלוואה ובין בשומר. וטענת אונס (שבורה או מתה או שבוייה) שייכת רק לשומר. ומזה הוא מסיק שעירוב פרשיות שייך רק לכפירה. הקושיא שיש בזה היא שטענת אונס (שבורה או מתה או שבוייה) כן שייכת ללווה. לפי דעת הרמב"ם (הלכות שכירות) הלווה נחשב כשומר שכר שפטור באונסים. אולי אפשר לתרץ שהריב"א סובר כמו הראב"ד שם. אבל אני חושב שזה לא עובד, שהראב"ד סובר שרק כשקנו את הפיקדון לא שייכת טענת אונס.

(בבא מציעא צ"ט ע"א קל לקדש חפץ עבור בית המקדש. כל אחד צריך לומר הוא, "חפץ זה הקדש". ואז הוא הופך להיות רכוש של בית המקדש. אחר כך הוא מביא את זה שם, ואנשים שאחרים שם לוקחים אותו להשתמש בו, או למכור אותו. אם האדם משתמש החפץ לפני שהוא מגיע לבית המקדש הוא עובר בלא תעשה. שהגמרא אומרת, "מי ששואל קרדום של קדש אם בקע בו מעל, ואם לא בקע בו לא מעל." ישנם שני סוגים של מעילה. אחד מי שהוא מקבל תועלת מחפץ של קודש וזה נלמד תרומה, ואת הסוג האחר הוא שמי שהוא לוקח אותו מתוך הרשות של קדש. אז מה גמרא מתכוונת הוא כי השואל הגרזן מבית המקדש אינו נחשב כנוטל מן התחום של המקדש. רק אם הוא משתמש בו הוא עובר איסור. אז תוספות אומר על טובת ההנאה הוא נדרש לשלם. אני שואל על זה מן רמב"ם הלכות מעילה א:ג. השאלה על זה היא זו: החוק על מעילה היא אם אחד מפיק תועלת מן הקדש במזיד הוא משלם מה שפגם ומקבל מלקות, ואם בשוגג אז הוא משלם קרן וחומש ומביא איל אשם מעילות בשני סלעים. אז למה במקרה זה תוספות אומרים שהוא משלם רק טובת הנאה? מה לגבי הפסד הכלי? מה שאני חושב הוא שתוספות רוצים לומר הוא מהגמרא בנדרים ל"ד ע"א. "אדם אומר 'את כיכר הלחם בארבע אמות השטח שלי מוקדש לבית המקדש', ואז הוא אוכל את זה, הוא מחוייב לשלם בעבור העלות הכוללת. אם אחרי שהוא קידש את הככר הזה, אז לקח אותו לקניין" אז יש לו רק לשלם את הסכום של הכרת תודה. [רבא הגיד הייתה לפניו ככר של הפקר והצהיר ככר זה הקדש נטלה לאוכלה מעל להורישה לבניו מלפי טובת הנאה שבה.] תוספות בב"מ צ"ח כנראה מסתכלים על זה שהגרזן לא נלקח מתוך רשות של קדש ואת העובדה שהיא לא נשברה. אבל עדיין למה לא לשלם בגלל הפגם? יש להעיר שלפי דעת הרמב"ם מעילה היא רק בנהנה או פוגם בהקדש, לא ביציאה מרשות הקדש. ואפשר לומר לדעתו שזה החידוש של הגמרא בבא מציעא צ"ט. שזה ששאל קרדום מן ההקדש אינו מחייבו במעילה. בתור ראיה לזה יש להוסיף את זה.

בתורת משה יש קרבן של המשתמש במשהו שהוקדש לבית המקדש בירושלים. זהו אחד מחמשת קרבן אשם. זה לא אותו הדבר כמו קרבן חטאת. האיסור בתורה בא מן הפסוק "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך .. ונדרך." אז באו נגיד שיש לך כסף שאתה הקדשת לבית המקדש ונתתו לגיזבר והוא נותן את הכסף לשולחני או בעל חנות כדי להגן עליו. אם זה היה עטוף דרך להראות שזה לא אמור לשימוש, והשולחני השתמש בו, הוא עובר איסור. אם זה לא היה עטוף, ולא הגידו לו כלום על זה, אז אף אחד לא עובר את האיסור לדעת רמב"ם. אבל ההוראה בבבא מציעא מ"ג ע"א בסוף פרק המפקיד היא שהגיזבר עשה עבירה ומעל. מדוע רמב"ם לא מסכים? בגלל משנה במסכת מעילה שכתבה השולחני לא מעל נקודה. אז אין לנו בעיה בהבנת רמב"ם. דעתו היתה כי המשנה במעילה דף כ' פשוט חולקת על הברייתא. אך מהו ההיגיון של רמב"ם? רב שך סובר הטיעון בין המשנה ואת הברייתא הוא זו. לברייתא אם אחד נתן כסף לשולחני שלא היה עטוף היטב זה נועד כהלואה, ולכן כאשר השולחני החליף את זה, הוא התכוון ברצינות כשינוי בעלות. אבל מאז הוא קיבל רשות ללכת להחליף אותו, האיסור חוזר לבעלים המקורים שלא הזהירו כי הכסף שייך לבית המקדש. רמב"ם מחזיק בשיטה מבוססת אולם על המשנה ששולחני יכול להשתמש עם הכסף, אבל לא כהלואה. הכסף הוא לא הלואה. אז בשום שלב לא היה כוונה לקחת את הכסף מתוך החזקה של בית המקדש. אני צריך להזכיר ישנם שני סוגים של מעילה. אחד הוא שאדם לוקח מה שהוא מתוך חזקת המקדש, והשני נובע משימוש פיזי מהחפץ. במקרה שלנו אין שום תועלת פיזית. אז השאלה היחידה היא לקחת את החפץ מרשותו של בית המקדש. זה עוזר להסביר את הגמרא בבבא מציעא צ"ט ע"א שאומרת השואל גרזן של בית המקדש. בקע בו מעל, לא בקע בו לא מעל. הרעיון יהיה אותו הדבר כמו במקרה של השולחני. כאשר אחד שואל משהו אין כוונה לקחת את החפץ מתוך החזקה של הבעלים. אז רק כאשר האדם משתמש בגרזן הוא עובר על איסור מעילה. מה שאני עושה כאן הוא לעשות יותר מאשר ספקולציות. אני אומר כאן יש לנו הוכחה על מה שקורה ב"מ צ"ט ע"א. כל העניין הזה כאן של רב שך עולה בבירור אשר השואל אינו נוטל מתוך החזקה של בית

ב"מ צט. בענין מעילה. בזה התוספות בשורה האחרונה. יש שלש מדרגות פה. הכלי שווה עשר דינרים. המדרגה הראשונה. הסכום שהוא מפסיד להקדש הוא שלשה דינרים. זה הסכום שהקדש (היינו הגזברים) היה יכול לקבל בשביל להשכירו. המדרגה השנייה. טובת הנאה הוא שני דינרים. היינו הכרת הטוב של השואל שהקדש חשך ממנו הטרחה ללכת ולמצוא כלי אחר לשכור. המדרגה השלישית. הסכום שהכלי נפסד הוא דינר אחד. עכשיו הגמרא אומרת שהשואל חייב שני דינרים. ותוספות שואלים: למה? הלא הוא גורם להפסיד ההקדש שלשה דינרים! תוספות מתרצים: הכלי חוזר לקדש, ולכן ההפסד הוא רק ההפסד של גוף הכלי. הערה, שצריך לבדוק אם בן אדם יכול להשכיר את הספינה שלו ויש גורם שמנע ממנו לעשות את זה, זה נחשב הפסד. דבר הגורם לממון הוא ממון. אלא שתוספות כאן מחזיק בשיטה של דבר הגורם לממון אינו ממון--והכי קיימא לן

בבא מציעא צ"ט ע"א תוספות

אני חושב שקיבלתי קצת בהירות לגבי תוספות והרמב"ם לגבי מעילה. מה שהייתי רוצה לומר הוא זה. יש טיעון תלת כיווני לגבי מעילה: (1) הר"י (רבינו יצחק) בתוספות בבא מציעא דף צ"ט ע"א, (2) תוספות בקידושין בדף נ"ה ע"א, (3) ר"ם בפירושו על המשנה. אבל לכולם, אם משהו היה הקדש (קדוש על ידי הקדשה לבית המקדש) והוא יוצא מעצם היותו הקדש, אז מי שמשתמש בו אינו אחראי על מעילה. (רק זה שגרם לו לצאת מקטגוריה זו חייב.) אם משהו הוא הקדש, ומישהו משתמש בו, הוא חייב. השאלה היא מה יכול לגרום לחפץ לצאת מלהיות הקדש? (זה מתייחס לחפץ רגיל, אבל לא לבהמה ולא לכלים ששימשו להכנת הקורבנות.) לר"י (רבינו יצחק) עבור גזבר (פקיד בית דין) להשאיל חפץ של הקדש (שהוקדש למקדש) לא גורם לו לצאת מקטגוריה של הקדש, אבל נתינתו כן גורמת לו לצאת מקטגוריה זו. [זוהי מסקנתו הסופית. אבל בהתחלה הר"י חשב שאפילו השאלה של החפץ גורמת לו לאבד את קדושתו.] נראה שעשיית זאת בכוונה, או בטעות, אינה משנה. (2) תוספת בקידושין בדף נ"ה ע"א. אם הגזבר בטעות חושב שהחפץ שייך לו, והוא משאיל או נותן אותו, הוא נשאר קדוש. אבל אם הוא יודע שזה הקדש (של המקדש) ונותן אותו, הוא מאבד את קדושתו. כל מי שמשתמש בו לאחר מכן אינו חייב. (3) הרמב"ם מסתמך על הגמרא בקידושין בדף נ"ה שמשווה פדיון בהמה שעתידה להיות קורבן ואין בה מום, למי שגורם לחפץ הקדש לאבד את קדושתו. (בדרך כלל, אי אפשר לפדות בהמה שהוקדשה להיות קורבן אלא אם כן יש בה מום.) לר"ם, אם הקצין (גזבר) יודע שהחפץ הוא הקדש ומשתמש איתו בכל זאת, החפץ נשאר הקדש. זה כמו דעת ר' יהודה בקידושין בדף נ"ה. אבל, אם הגזבר לא ידע או שכח שזהו הקדש והשתמש איתו בטעות, החפץ מאבד את קדושתו. זה בניגוד לדעת ר' מאיר שסובר ההפך. ר' מאיר סבור שאם השתמש איתו במזיד, אז הוא מאבד את קדושתו, לא אם השתמש בטעות ושכח שזהו הקדש. היום הסתכלתי על הגמרא בקידושין דף נ"ה, ועלה בדעתי שתוספות נראית במבט ראשון כקובעת את ההלכה כר' מאיר שאומר "הקדש {חפץ שהוקדש לבית המקדש} בכוונה יוצא לחולין, אבל בטעות הוא לא". [הקדש במזיד מתחלל] זה הפריע לי, כי הגמרא עצמה מבהירה שההלכה היא כמו ר' יהודה, שבשוגג הקדש מאבד את קדושתו, אבל במזיד הוא נשאר קדוש. אבל בדרך חזרה מהים, עלה בדעתי

למה התוספות מתכוון. הוא אומר שהוויכוח בין ר' יהודה לר' מאיר מתייחס רק לשימוש בקודש. השימוש בקודש בידיעה שהוא קדוש הוא הוויכוח. לר' יהודה נשאר הקדש. אבל תוספות כאן בקידושין דף נ"ה מתייחס לגזילת הקדש. לשיטת תוספות, אם הגזבר גזל אותו בכוונה (על ידי מתן אותו ביודעין לאדם אחר), זה מוציא אותו מקטגוריית הקדש גם לר' מאיר וגם לר' יהודה.

היה ראש ישיבה של פונוביץ לפני רב שך. שמו היה ר' שמואל רוזובסקי. היום התבוננתי בכמה מרעיונותיו ושמת לב שהוא סבור כדלקמן: לדעת הר"ם, אדם שגונב מהקדש [פריטים המוקדשים למקדש] צריך להחזיר את ערך הפריט, לא בגלל עבירה של שימוש בחפצי קודש אלא פשוט בגלל עבירה של גניבה. אבל למרות זאת, הוא לא משלם כפליים כי הפסוק בתורה פוסל אותו מלשלם כפליים. עבור הרבא"ד, עליו להחזיר את הסכום העיקרי שהיה שווה הפריט בגלל מעילה, לא בגלל גניבה רגילה, [ואם גנב בטעות אז עליו גם להחזיר חמישית ולהביא קרבן, קורבן אשם]. אולם רב שמואל אומר שגם הרמב"ם וגם הרבא"ד מסכימים שאם גנב את הקדש, אז עליו להחזיר את הסכום העיקרי בגלל גזל, לא מעילה. כלומר, הרבא"ד אינו חולק על הרמב"ם במקרה זה.

בגלל זה, ניתן להבין את התוספות בקידושין נ"ה ע"א שקובע שפקיד בית דין (גזבר) שלוקח את הקדש שברשותו למשמרת ונותן אותו לאדם אחר בכוונה מוציא את החפץ מקטגוריה של הקדש והוא מאבד את קדושתו. הסיבה היא שמדובר במקרה של גזל, לא גניבה בהסתרה כמו גנב בלילה. לכן הגזבר אחראי על גזל וזה לא מקרה של מעילה. לכן, החפץ יוצא מלהיות הקדש. מה שאני מתכוון כאן הוא שאם החטא היה מעילה, אז הוא היה מוציא את החפץ מקטגוריה של מעילה רק אם היה מוסר אותו בטעות כמו ר' יהודה בקידושין נ"ה.

הסתכלתי על ההוכחה של ר' שמואל רוזובסקי [ספר זיכרון שמואל דף ש'] שגזילה נכללת במעילה [חפצי המקדש], ולכן אם יש מקרה שבו מעילה אינה חלה, עדיין ישים גזל. אבל ההוכחה באה מהירושלמי (תרומה פרק ו') ושם כתוב אם גונב תרומה של הקדש, אז הוא משלם את הערך הרגיל של החפץ, אבל מוסיף שתי חמישיות, האחת לתרומה והשנייה למעילה. אם החפץ שווה פרוטה, אבל אין לו נפח של זית, אז לר' ינאי הוא משלם חמישית וזה הולך לכהן. אם יש לו נפח של זית, אך אינו שווה פרוטה, החמישי הולך להקדש (אוצר המקדש). אם זו הגרסה הנכונה, אז ר' שמואל הגיוני. אבל הגרסה של הגר"א והרמב"ם היא הפוכה. אם יש לו ערך של פרוטה, אך חסר לו הנפח, אז הוא הולך להקדש. אם יש לו את הנפח, אך לא את הערך הכספי הנכון, הוא הולך לכהן. בגרסה זו, אין שום דבר שמצביע על כך שגזל כלול במעילה. אלא, הוא אינו אומר דבר על גזל, וגם אם גזל היה נכלל, לעולם לא היה מקרה שבו אחד (מעילה) חל והשני (הקדש) לא.

ב"מ צט: תוספות ד"ה שיימינן (בסוגיא הבאה יש אי הבנה ברש"י המשנה אומרת שאם בהמה נכנסה לשדה של מי שהוא ואכלה תבואה בתוך בית סאה, מעריכים את הנזק, ובעל השור חייב

לשלם. הגמרא שואלת, איך אופן השומה, -- "איך שיימינן ליה? רבי יוסי בר חנינא אומר, סאה בששים סאה. הדבר הכי קשה להבין כאן הוא הרש"י. רש"י פירש לקחת שדה (נטוע בזרע) בגודל ששים סאה ולברר את מחיר השוק שלו. ואחר זה לקחת אותו שדה פחות בית סאה אחת, 50^50 אמות, ואז לחשב את מחיר השוק שלו. עכשיו יש לך את המחיר לבית סאה נטוע זרע. רש"י כתב שאי אפשר לקחת בית סאה לבד שזה נמכר במחיר מופרז שרק עני יקנה או עכשיו תברר איזה אחוז של הבית סאה נאכל. -- והמחיר של הבית סאה אם אחוז הזה של זרע היה חסר. למה כל זה? בגלל שמחיר של בית סאה הוא גבוה יותר כשמוכרים אותו לבד משאם מוכרים אותו ביחד עם שדה בגודל ששים סאה. (ודרך הרגיל של מכירת שדות הוא עם ששים סאה.) אבל לא יכולים למדוד את החלק שאכלה הבהמה מתוך ששים סאה, שהוא לא שווה כמעט כלום. ולא יכולים למדוד את התבואה שאכלה, שהרי אכלה את התבואה

קשה מאד להבין את רש"י. מי קונה את הבית סאה עם הזרע שנחסר? רק עני. (בעל משק רגיל לא קונה את הבית סאה הזה כמו שכתב רש"י בעצמו.) ועני יקנה רק במחיר גבוה. קושיא זאת שרש"י רצה לצאת ממנה, עכשיו נכנסנו לתוכה בחזרה. גם איזה בית סאה? יכולים ללכת בכל מיני כיוונים למדידת בית סאה. לא יכול להיות שהוא מתכוון לחייב את האחוז של המחיר של שדה עם זרע. למעשה הבהמה לא אכלה קרקע, רק זרע. בתחלה חשבתי במצב של השומה השנייה של רש"י, מי יקנה את השדה? לא העני שכבר כתוב שהוא משלם יותר מדי בשביל סאה אחת -- קל וחומר בשביל אחוז קטן של סאה. ולכן הוא רק בעל משק רגיל. אבל הוא יקנה רק כל הששים, ואצלו הוא לא משנה אם חלק קטן נאכל. "ועוד קושיא שניה. הבהמה לא אכלה קרקע. יש חילוק בין מחיר של שדה ומחיר של תבואה שגדילה על שדה. מה שרש"י ותוספות עושים עם זה? אבל תוספות כאן בענין "שיימינן" פשוט וברור. הכוונה של "סאה בששים" הוא פשוט דוגמא. זה מתכוון, שאם הבהמה אכלה ירק אחד, משערים את המחיר של ששים ירקות, ומחלקים את זה לששים, ואתה יודע את המחיר של ירק. (לא ירק לבד שהוא הרבה יותר יקר.) אם נאכל את חצי ירק, אתה משער את המחיר של שלשים ירקות. את הכמות שנתאכלה אתה מכפיל לששים, ומשער את המחיר של הכל, ואחר כך אתה יודע את המחיר של הפרט.

שאלה אחת כאן היא, שיש ראייה שתוספות מתכוונים שמשערים עם הקרקע. לדוגמא: ששים ירקות גדילים בשדה. תברר את המחיר של אותה קרקע עם כל הירקות, והמחיר אם היה ירק אחד חסר

אני חשבתי שתוספות התכוונו לברר את המחיר של סאה של אוכל עד שדוד הראה לי את הגמרא בבבא קמא (דף נח.) במקום בית סאה זרע [שהוא חמשים על חמשים אמות, שהוא כמות הקרקע הנצרכת לגדל סאה זרע] תברר את כמות הקרקע הנצרכת לגדל ששים פעמים האוכל שהיה על השדה, לא זרע

ב"מ ק. תוספות ד"ה הא מני סומכוס. דוד סובר שיש מחלוקת בין הרשב"ם כאן והתוספות הקודמת. התוספות הקודמת כתבו (חזקת רשות) + (שמא) = לא זכה, (לשיטת הרבנן קודם שמגיעים לסומכוס. ופה הרשב"ם בענין סומכוס אומר שסומכוס מודה כשיש חזקת רשות. ולפי שיטת רבא סומכוס מדבר רק ב"שמא. ונראה שאם רבנן היו אומרים (חזקה)+(שמא)=0, ק"ו סומכוס. אלא ברור שהתוספות הקודמת הולכים לפי שיטת הר"י פה. הסיבה שאני מזכיר את זה

היא שנראה הר"י מקשה על הרשב"ם, ואז תוספות ממשיכים לנושא אחר. זה מתכוון שהם חושבים שלקושיא שלהם על הרשב"ם אין תירוץ, ובשביל זה הם הולכים בשיטה אחרת בתוספות הקודם

ואחר זה ראיתי שהמהרש"ל גם ראה את הסתירה הזאת בין הרשב"ם והתוספות הקודמת

בבא מציעא ק' ע"א פרה נמכרה ויולדה ואנחנו לא יודעים מתי. אם לפני שהעסקה נחתמה וחתומה, אז העגל שייך לבעליה הראשונים. אם לאחר שהעסקה נחתמה, העגל שייך לבעלים השניים. יש ויכוח בין רשב"ם ורבינו יצחק על המילה אלא. זוהי הגמרא: מדוע חזקת מרא קמא לא עוזרת? הגמרא משיבה, "אלא היא סומכוס". סומכוס סובר כסף המוטל בספק חולקים. כלומר, הגמרא זורקת את הרעיון כי העגל הוא בסמטה. במקום זה הוא ברשות של הבעלים השניים, ועדיין אין חזקת ממון משום המשנה היא כמו סומכוס. זו גרסה אחת. הגרסה האחרת משמיטה את "אלא". בבבא מציעא ק' ע"א לנו חזקא דהשתא, חזקה מעיקרא. יחד עם חזקת רשות וחזקת מרא קמא. האם ניתן לומר כי תוספות ואת הרשב"ם הם בקו אחד עם דעותיהם במקום אחר? תוספות למעשה מעלה את השאלה הזו בטיעונו נגד הרשב"ם בהתוספות השניה בדף. הנושא המרכזי שאני רואה כאן הוא זה: כמה חזקה היא חזקה דהשתא? האם לחזקת השתא לבדה יש מספיק כח להפוך שאלה לספק ועם חזקה אחרת להפוך לודאות? או רק בצירוף עם עוד חזקא היא יכולה להפוך לספק כפי שהיא עושה נדה ב' ע"ב? הסיבה שאני מזכיר את זאת היא כי בבבא מציעא ק' ע"א יש ויכוח בין הרשב"ם ותוספות אם שמא עם חזקת הרשות מחליטה את הבעלות על העגל או לא. הגמרא המלאה היא זה "ולחזי ברשות דמאן דקיימא? בסימטא". (בוא נראה לאן העגל הוא עכשיו? תשובה: זה בסמטה.) אז בואו פשוט לתת אותו לבעל הראשון? זה סומכוס. מה שחשוב לשים לב הוא לחכמים המוציא מחבירו עליו הראיה. זה מתכוון שאם זה ברשות של הבעלים השניים, אז זה הולך להם אפילו נגד מרא קמא. הרשב"ם בבבא בתרא קע"ה ע"ב סובר גט עם עדים עליו אבל בלי זמן הוא כשר. לא כמו הרמב"ם ולא הרמב"ן. הדרך שרב שך מבין את זאת היא על ידי נדה ב' ע"ב שבו יש לנו חזקה דהשתא בצירוף עוד חזקה שיכולה לנצח בחלקו חזקה מעיקרא לעשות ספק. כלומר: לעשות ספק כנגד חזקה מעיקרא, אבל רק בעזרת חזקה אחרת. לכן במקרה שלנו של גט הכל טוב. אין בעיה של חיפוי על בת אחותו כי בלא זמן על הגט, אין סיבה לדחוף את הזמן של השטר אחורה בזמן. זה ברור. אבל תוספות אומר נדה ב' ע"ב כי גם לחזקה דהשתא יש כח להביס חזקה מעיקרא לפחות להפוך אותו מצב לספק. אז הבעיה היא זו. הרשב"ם בבבא מציעא סובר חזקת רשות יכולה לקבוע את החוק אפילו לסומכוס. לפיכך חזקה היכן העגל הוא עכשיו יכולה להביס חזקת מרא קמא אפילו לסומכוס. עכשיו ברור חזקת רשות אינה חלשה כמו חזקת השתא, אבל הנקודה היא כי כאן יש משהו מחליש את חזקת הממון (חזקת רשות) וזו חזקת מרא קמא. הכל יהיה בסדר אם נוכל להפוך את הדעות. אחרי הכל השאלה היחידה היא מה יכול סומכוס להחזיק לגבי רשות של הבעלים השניים. האם חזקה זו מספיקה לקחת את כל הספקות ולזרוק אותן, ואת הבעלים השניים בכך מקבלים את העגל? רשב"ם סובר כן, ולכן חזקת רשות היא חזקה מספיקה כדי לקבוע בעלות. תוספות סובר שלא כן הוא. לכן חזקת רשות אינה חזקה מספיקה כדי לקבוע בעלות. זה נראה יותר כמו הדרך שרב שך מבין את הרשב"ם בבבא בתרא קע"ה ע"ב כי גמרא בנדה ב' ע"ב סוברת שחזקה דהשתא צריכה עזרה איתה כדי להיות יעילה. אני לא אומר שום דבר על חכמים. החכמים ממילא אומרים כי חזקת הרשות עובדת. כל מה שאני אומר הוא שהעובדה שחזקת רשות חלשה כאן בבא מציעא ק' ע"א כי יש חזקת מרא קמא נגדה זה נותן לסומכוס את היכולת להגיד שהיא חלשה מספיקה לומר חולקים. אחרי הכל אין ויכוח בין חכמים וסומכוס על מה הן חזקות אלא אם הן חזקות מספיקות כדי לקבוע את הבעלות. כל מה שאני עושה הוא לשים לב למה שרב שך כתב על תוספות ואת הרשב"ם בגיטין ולשים לב כי הוא ההיפוך של דעותיהם בבבא מציעא כמו תוספות עצמו מציין שם בב"מ כי הוא הולך עם הרעיון

של חזקא דהשתא זקוקה לסייע להביס חזקא מעיקרא. זה גם איך של הגמרא בנדה נשמעת. הצרה היא בנדה תוספות אומר משהו שונה. עכשיו תוספות כלול מהרבה אנשים שונים כך תוספות אחת לא מחוייבת להסכים עם אחרות. אבל עם רשב"ם זו שאלה. תירוצו: חזקת השתא אומרת לקחת את המצב עכשיו ולשים אותו בחזרה בזמן למפרע עד כמה שזה אפשר. ולכן כאן זה מתכוון להגיד שהבהמה הולידה בזמן מוקדם ביותר שהרי ילדה לפניך. ולכן חזקת השתא עוזרת לחזקת מרא קמא. היינו התשובה כאן היא זו. חזקת השתא עובדת עם חזקת מרא קמא. הסיבה היא שהיא אומרת את מצב העניינים עכשיו אנחנו דוחפים אחורה הזמן. לכן אם פרה הולידה, אנחנו אומרים הולידה ככל אחורה בזמן ככל האפשר. אז רשב"ם אומר ששתי החזקות יחד יעילות לתת וולד לבעל הראשון. אז היינו צריכים לומר המשנה היא כמו סומכוס. ר"י סובר יש לנו חזקה מעיקרא שדוחפת את הזמן קדימה יחד עם חזקת רשות ובכך הוא שייך ללוקח. מה שעובד נגד זה היא חזקת השתא מאז שהפרה ילדה, אנחנו דוחפים בחזרה הזמן וזה עוזר חזקת מרא קמא. זה מתכוון לר"י ארבעת החזקות מבטלות אחת את השנייה. חזקת מרא קמא נגד חזקת רשות, חזקת השתא נגד חזקה מעיקרא. ולכן המשנה צריכה למצוא אופנים אחרים למצוא מי הבעליים האמיתיים. לרשב"ם חזקת השתא חלשה מחזקה מעיקרא ולכן חזקה מעיקרא בצירוף חזקת רשות מחליטה את השאלה

ב"מ ק. ר"י סובר יש לנו חזקה מעיקרא שדוחפת את הזמן קדימה יחד עם חזקת רשות ובכך הולד שייך ללוקח. מה שעובדת נגד זה היא חזקה דהשתא, מאז שפרה הולידה, אנחנו דוחפים בחזרה את הזמן, וזה עוזר חזקת מרא קמא. בכתובות דף ט' זה מה שעולה בתוספות. הסוגיא הבסיסית היא יש את העובדה כי כהן מצא כלתו לא להיות בתולה, היא אסורה לו. הסיבה לכך היא שאנחנו לא יודעים אם קיום יחסי המין קרה לפני הקידושין או לאחר מכן. בימים ההם היתה המתנה ארוכה בין הקידושין והחופה. אם זה היה אחרי קידושין ואז היא אסורה, גם אם זה היה אונס. תוספות שואל למה לא ללכת עם חזקה דכשרות? תשובה, להיפך, חזקת הגוף עובד נגדה. מה תוספות מתכוון כאן? אני חושב שהוא מתכוון חזקת הגוף היא מה שאנחנו בדרך כלל קוראים חזקא מעיקרא וכי בדיוק כמו מקוה בנדה דף ב' ע"א שמים חזקה דהשתא יחד עם עוד חזקה ויחד יש להן את הכוח להביס חזקה מעיקרא. כך בכתובות היא תהיה מותרת לבעלה. אבל אם כך מה הוא תוספות מענה? כי חזקה מעיקרא יכולה להביס הן חזקה דהשתא יחד עם חזקת כשרות? כלומר אני חושב שזה לא מה שתוספות מתכוון. במקום זאת אני חושב שהוא מתכוון ששתי אלו החזקות לא יכולות להביס חזקה מעיקרא אבל הן יכולות לעשות את כל המצב לספק. ואחרי הכל זה הוא כל מה שאנחנו מחפשים בכתובות. רב שך אומר כשיש ספק חזקת השתא וחזקא מעיקרא אחת מבטלת זו את זו, ואם אתה משלב עוד חזקה עם חזקת השתא אז אתה מקבל וודאי. אבל כאשר אין שום סיבה להתחיל לפקפק את הדבר מלכתחילה, אז אתה רק מסתכל על חזקה מעיקרא ולא חזקא דהשתא בכלל. הוא גם קושר את זה עם הויכוח בין רב ואת שמואל. איך זה מתקשר לענייננו כאן בבא מציעא. כוונתי היא כי רב שך ור' עקיבא אייגר חלוקים בנוגע לסיבה שאשתו של כהן אסורה לו. תוספות מביא שתי חזקות נוגדות ור' אקיבא אייגר שואל למה לא להוסיף חזקת דהשתא אל החזקה של כשרות על מנת להתיר לה? הוא עונה צירוף חזקות עובד רק אם שתיהן מצביעות אותו דבר. רב שך עונה תשובה אחרת כפי שציינתי למעלה. אתה צריך להתחיל עם ספק כאשר האירוע התרחש. איך זה מתקשר אל בבא מציעא דף ק' ע"א? יש לנו ד' חזקות, שתיים נגד שתיים. הדרך אני חושב שאנחנו יכולים להסתכל על זה היא זו. הגמרא מעמידה את העגל לתוך סמטה. ואז החזקה הקובעת בעלות צריך להיות מרא קמא. וכדי שהגמרא יכולה למעט את זה היא לומר כי המשנה היא כסומכוס. אז אני תוהה למה לא להביא חזקה מעיקרא כאן כדי לספר לנו הפרה הולידה מאוחר יותר כדי להפוך את בעלות לספק כך שהמשנה יכולה להיות כחכמים גם? הדרך שבה אני כבר חושב על כ-24 שעות היא שזהו הטיעון בין ר"י ואת רשב"ם. ר"י סובר יש לנו ספק לגבי כאשר העגל נולד וכך חזקה דהשתא וחזקה מעיקרא גורמות לביטול הדדית. אז בסמטה כאשר יש רק שלוש

חזקות, למרא קמא יש בעלות. רשב"ם סובר עד שהחיה נולדה אין כל סיבה להטיל ספק כשזו תילד. זה לא כמו מקוה כי הוא מקבל כמעט באופן קבוע פירות על פני תקופה של זמן ולכן יש לנו ספק כשזה התחיל להיות פחות נפח של ארבעים סאה

ב"מ ק: נראה לי שהמחלוקת בין הרשב"ם ובעלי התוספות תלויה בחקירת רב נפתלי טרופ המובאת בחידושו על ב"מ בענין תקפו כהן. אם חזקת מרא קמא היא כמו חזקת ממון רגילה, אז אין סיבה לחלק בינה ובין חזקת רשות. ולכן כשהגמרא החליטה שהמשנה כמו סומכוס, יוצאת משמעות שהגמרא חזרה על מה שכתבה להעמיד את המשנה בסימטא. היינו, שאפילו ברשות של המוכר או הלוקח, גם אז סומכוס היה אומר חולקים. וזאת היא סברת התוספות

אבל אם חזקת מרא קמא היא כמו חזקת איסור שעובדת כמו חזקה מעיקרא, אם כן אין סיבה לחשוב שהגמרא חזרה על הרעיון של סימטא. זה מתכוון, שבגלל שחזקת מרא קמא חלשה מן חזקת ממון רגילה, העובדא שסומכוס היה אומר חולקים במצב שיש מרא קמא אינה סיבה לומר שהיה אומר את זה במצב של חזקת ממון

ועוד יש להביא ראיה שהרמב"ם מחזיק בשיטת הרשב"ם כאן [ב"מ ק.]. וזה על ידי הפסק שלו בענין תקפו כהן [ב"מ ו:]. הרמב"ם פסק הספקות נכנסים לדיר ואם תקפו כהן אין מוציאים מידו

ולכן טעמו של הרמב"ם הוא שאין מוציאים מידו הוא מצב של ספק דין [שהוא כ"אני יודע" ו"אני יודע" שבמצב הזה הרמב"ם פוסק כמו סומכוס שחולקים, ולא הולכים אחרי מרא קמא]. זה מתכוון שבמצב כמו שהכהן תקפו, היינו משאירים אותו בחזקת רשות, ולא הולכים אחרי מרא קמא. והמצב של ספקות נכנסים לדיר הוא ספק מציאות. [הרמב"ם אומר שהוא קנה החמורה מנכרי, ולא ידוע אם ביכרה. במצב כזה יש חזקה לכהן ולישראלי. ויש לישראלי חזקת מרא קמא על השה. ויש לכהן חזקת הגוף על הוולד של החמורה, שחזקה מעיקרא מעידה שהחמורה לא השתנתה עד זמן האחרון. זה דומה למצב שכל אחד אומר "ברי לי" בגלל שלכל אחד יש חזקה. (פה אין הישראלי והכהן טוענים שום דבר, ורק החזקות טוענות. ואם זה היה דיון בענין ממונות, לא היינו אומרים את זה. אלא שפה השאלה היא הענין אם נכנסות לדיר, ובמצב כזה אנחנו אומרים לישראלי יש בעלות.) ובמצב שכל אחד אומר "ברי לי", הרמב"ם פוסק כמו רבנן שהולכים [אחרי חזקת מרא קמא. לפדיון פטר חמור יש מרא קמא ישראלי והגמרא לא יכלה לתרץ את זה בגלל שהיא לא סוברת כסומסוס אפילו במצב ששניהם אומרים, "אני יודע".

אבל התירוץ הזה עובד רק אם הרמב"ם מחזיק בשיטת הרשב"ם כאן בדף ק.

(בבא מציעא דף ק' ובבא מציעא דף צ"ז. המשנה והסוגיא על פרה שאולה. הגמרא אומרת שהמשנה היא ברי ושמא ברי עדיף או עסק שבועה ביניהם. במשנה הבא ק' ע"א על לידת הפרה הגמרא מיד עושה את המשנה כסומכוס. מה רציתי לשאול היא אם המשנה דף ק' ע"א גם ברי ושמא ברי עדיף? נראה שזה כן לתוספות. מכיוון שהתוספות הראשון בדף אומרים חזקת רשות + טענת שמא = לא זכה. לכן זה ברור לדעה זו של תוספות שמקרה של ברי ושמא ברי עדיף. אבל אז יש לשאול בדיוק כמו הגמרא עשתה בדף צ"ז, מה לגבי הסברא "ברי ושמא לאו ברי עדיף"? היינו כאן גם חייב לומר עסק שבועה ביניהם. אולי זה בגלל מודה במקצת? כמו כן לא ברור מדוע המשנה הראשונה תהיה כחכמים והשניה כסומכוס. איך זה שרבי יהודה הנשיא שינה את דעתו באמצע הפרק? נראה ברור כי המשנה הראשונה גם היא צריכה להיות כמו סומכוס. בנוסף יש לנו את דעתו של ר"י שחזקת רשות + שמא = זכה והיינו צריכים לראות איך זה משתלב עם משנת דף צ"ז.

(ב"מ ק. הקדמה: רב חיים הלוי מביא קושיא על הרמב"ם ומתרצה. כאן אני מביא קושיא על התירוץ. הרמב"ם מביא את הדיון של המשנה לגבי פרה שילדה ולא ידוע מתי. (שם יש מוכר שיש לו פרה מעוברת. הוא מכר אותה כמו שהיא ואחר כך מצאו אותה עם הוולד. אם הקניין היה אחר שילדה אז הוולד שייך למוכר. אם ילדה אחר המכירה אז הוולד ללוקח.) המוכר והלוקח אומרים שלא יודעים מתי ילדה. הגמרא מביאה את הדיון הזה, ואומרת שהפסק של "זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע חולקים" הוא מדבר במצב שהפרה ילדה בסימטא והפסק הוא של סומכוס.

הרמב"ם אומר שאם הוולד אינו ברשות של שניהם חולקים. וגם הרמב"ם פסק לא כסומכוס, אלא המוציא מחבירו עליו הראייה. אם כן איך פסק הרמב"ם כמו סומכוס פה. רב חיים הלוי אומר שהגמרא מחשיבה סימטא להיות רשות של שניהם. והרמב"ם מדבר במצב של הרשות שאינה של שניהם (לא בסימטא) ובמצב הזה גם הרבנן של סומכוס מודים שחולקים. הקושיא על זה היא שהגמרא משתדלת להגיד שהמשנה כחכמים. אם ברשות הרבים החכמים מודים לסומכוס, אם כן הגמרא הייתה יכולה להגיד שהמשנה מדברת ברשות הרבים, ואז המשנה תהיה כחכמים.

אגב נראה לי שיש פה קושיא שבנידה ב: הגמרא אומרת שחזקה מעיקרא עדיף מחזקה דהשתא. ולפי זה הוולד היה צריך להיות למוכר.

ב"מ ק. בספר של רב שך האבי עזרי הוא מביא רעיון מדהים שהרעיון של רמב"ם כי דררא דממונא היא כאשר כל אחד אומר טענת ספק. הוא מביא את זה מתוך ספר אבן האזל. רב שך עצמו משתמש ברעיון זה לענות על כמה שאלות בדיני פקדון. אבל מבלי לראות טיעוני האבן האזל אני כבר רואה מה רמב"ם חשב ודאי. הוא בוודאי ראה שישנן שתי גישות מנוגדות בדררא דממונא בגמרא. אחת היא היא בבבא בתרא כי סומכוס קבע את החוק שלו ממון המוטל בספק חולקים בלי שבועה רק במקרה של דררא דממונא. השניה היא בתחילת בבא מציעא כי אם סומכוס קבע את החוק שלו במקרה של דררא דממונא, אז על אחת כמה וכמה במקרה שאינו דררא דממונא. וכבר הזכרתי שחלק של המשניות שהגמרא אומרת הן של סומכוס לא נראות שעונות להגדרה של תוספות, ספק לבית דין בלא טענותיהם. אז זה ברור מה הרמב"ם חשב. הוא ראה בגמרא בדף דף ק' ע"א שיש ויכוח בין שתי דעות לגבי מתי סומכוס קבע את החוק שלו. דעה אחת היא רק כאשר שניהם (הבעלי דין) טוענים טענת שמא והדעה האחרת היא גם כאשר שניהם טוענים טענת ברי. אז הרמב"ם החליט כי זו ההגדרה של דררא דממונא, וזה מסביר את ההבדלים בין שתי גמרות בבבא מציעא ובבבא בתרא. זוהי הגמרא בתחילת בבא מציעא היא כדעת שסומכוס קבע את החוק שלו בשני המקרים (ודאות ודאות, ושמא ושמא) ואת הגמרא בבבא בתרא הוא כדעת שסומכוס קבע את החוק שלו רק במקרה של ספק וספק כשיטת רבא בבבא מציעא.

רמב"ם הלכות מכירה פרק כ' הי"ד והט"ו. יש שתי חיות שהוחלפו ואחת נמצאת מתה לאחר החילוף. רמב"ם אומר (מבוסס על כתובות ע"ו ע"ב) מי שנולד ספק ברשותו עליו להביא את הראיה. ראשונים אחרים לא מסכימים ואומרים שזה תלוי בזמן של הקנין. עלה בדעתי שזו מתייחסת לבבא מציעא ק" ע"א. הטיעונים העיקריים שם בבבא מציעא עומדים על סומכוס אבל ייתכן שיש יחס לחכמים גם. אחרי הכל הגמרא מתחילה עם ההנחה שאנחנו צריכים ללכת לפי הרשות, לא לפי הזמן שהקנין נעשה. נראה שזה הוכחה ברורה לרמב"ם בהלכות מכירה כ"י"ד. לא רק זה אלא כאשר הגמרא אומרת, שהעגל בסמטא, (כך שאין חזקת הרשות) ואז הולכים לפי מרא קמא אשר עוד נראה שיש הוכחה ברורה לרמב"ם

התוספתא ב"מ פרק ג' אומרת המוכר פרה לחבירו ונגנבה זה אומר ברשותך נגנבה וזה אומר ברשותך יחלוקו. זהו בבירור כסומכוס, - ממון המוטל בספק חולקים. הרמב"ם הלכות מכירה כ"ד רב שך אומר הטענות הן בזמן הגניבה התרחשה לפני או אחרי קנין. זה לא יכול להיות שהם מתווכחים על התחום אשר החיה הייתה כשנגנבה משום שזה לא יהיה דררא דממונא. אנחנו צריכים שהטענים יהיו בספק כדי שתהיה דררא דממונא. אבל אז רב שך שואל שזה צריך להיות שאלה פשוטה של מי שנולד ספק ברשותו עליו להביא את הראיה גם לסומכוס. ברצוני להציע תשובה אפשרית לשאלה זו מבוססת על הגרסה של הגמרא בב"מ דף ק. שאומרת "אלא הא מני סומכוס". זוהי שגמרא שם אומרת כי סומכוס אומר ממון מוטל בספק חולקים גם כאשר החיה הולידה בתחום המוכר. לכן גם כאשר קיימת חזקת רשות אנו מוצאים כי סומכוס עדיין אומר החוק שלו

רמב"ם, ה' מכירה פרק כ" הלכה י"ד והלכה ט"ו. מה שהופך את המקרה של חילופי חיות מקרה שבו אנו רואים את הבעלים של הפרה כמו שלא לקח עדיין ברשותו את החמור אף שהבעלים של החמור קנו את הפרה? נכון כי החמור טרם הגיע אל התחום שלו אבל הוא עדיין החמור של בעלים של הפרה. התשובה לשאלה זו היא כי הדבר העקרי הנה הוא הרשות שחשובה, לא בעלות. זה כמו שאנו רואים רמב"ם, ה' מכירה פרק כ"ב הלכה ט'. אם לאחד יש חפץ שהוא נתן למשנהו למשמרת, הוא עדיין יכול לתת אותו או למכור אותו כי זה נחשב בתחום שלו. אבל אם האדם שניתן לו למשמרת מכחיש את העניין, אז הבעלים כבר לא יכולים למכור אותו או לתת אותו כי הוא לא נחשב עוד להיות ברשות שלו

אז עכשיו שהגענו למסקנה הזו כי מה שחשוב כאן הוא רשות, לא בעלות, אפשר להעלות שאלה על רב שך. הוא מביא את תוספתא שאומרת המוכר פרה לחבירו ונגנבה זה אומר ברשותך נגנבה וזה אומר ברשותך יחלוקו, ואומר כי לא ניתן לדבר על הרשות אלא הזמן של קנין. [כנראה שלא כמו שפירש את ההלכה ברמב"ם]. כדי לענות על שאלה זו, אני רק אגיד שאם הוראה זו תהיה כמו החכמים אז ברור שלא תהיה שאלה כי המוכר היה צריך להביא הוכחות כי הגניבה קרתה לאחר המכירה. אבל זה סומכוס ולכן אנחנו לא דנים מי צריך להביא ראיה. השאלה היחידה היא הזמן של מכירה ביחס לזמן הגניבה

ב"מ ק. המשנה מביאה דיון. יש לוקח שאומר "עבד גדול קניתי", והמוכר אומר, "עבד קטן מכרתי". המוכר נשבע ומחזיר את ההפרש. הגמרא שואלת, "והלא הילך הוא!" זה מתכוון שזה במצב שאחד אומר לשני, "אתה חייב לי מאה דינרים", והשני אומר "אני חייב לך רק חמישים, והנה הם. קח אותם!" ("הילך" פירוש "הנה לך"). אני חשבתי לשאול שזה לא נראה "הילך" בשביל שהלוקח לא רוצה העבד הקטן

אני חשבתי לתרץ את זה שזה כן מצב של "הילך" אם אתה מחשיב את העבד כמו כסף. אבל עדיין אין זה תירוץ, שאם העבד הוא כסף מה הלוקח קנה? כסף? הוא קנה כסף על ידי כסף? זו אינה קושיא שכן קונים סוג אחד של כסף על ידי סוג אחר ואחר כך ראיתי שתוספות בדף ק: מסבירים את זה בענין רבי מאיר

אגב--הגמרא רצתה להגיד שמשנה כחכמים, וחזרה מזה בגלל חזקת מרא קמא. אם החכמים היו אומרים חולקים במצב שמא ומרא קמא ביחד, אז נראה לי שהגמרא הייתה אומרת את זה והיתה משתמשת עם זה לעשות את המשנה כחכמים. אלא שמרא קמא זוכה גם בטענת שמא לחכמים. אלא שיש לדחות את זה, שבשלב הזה הגמרא עדיין סוברת שהמשנה מדברת רק במצב של ברי. רק אחר כך בהמשך, הגמרא מעלה את האפשרות שהמשנה מדברת על טענת שמא. (הגמרא מוכרחת את זה לעשות את זה שלפחות המשנה תהיה כסומכוס. בלי זה, אין המשנה הולכת לאף שיטה אם הולכים כמו רבא

ב"מ ק. המשנה אומרת, שאם נמכר עבד ולא יודעים אם עבד גדול או עבד קטן. המוכר אומר עבד קטן. והלוקח אומר עבד גדול. המוכר נשבע שעבד קטן מכר, ומחזיר את הסכום היתר של

עבד גדול

הגמרא שואלת שלש קושיות. (1) הלא הילך הוא? (2) אין שבועה על עבדים! (3) אם זה סומכוס (כמו שהגמרא כתבה לעיל) אז צריך להיות שחולקים בלי שבועה

רב מתרץ: המשנה מדברת רק לגבי כסף, לא עבדים. רש"י מסביר כוונת רב באופן אחד

תוספות (ד"ה דמי עבד) שואלים על רש"י והם מסבירים שהצדדים עשו הסכם, וכסף נתחלף. ואז החליטו לחזור על ההסכם. השאלה היא כמה כסף חוזר ללוקח. האופן הזה של הגמרא הוא אמור לענות על שלש קושיות האלה של הגמרא. הוא לא "הילך" (בגלל שהוא כסף). הוא לא מצב של עבדים (בגלל שהוא כסף). ויש שבועה אפילו לסומכוס

אבל תוספות שואלים, "הלא זה אינו דררא דממונא" (ולכן לסומכוס צריך להיות שחולקים בלי שבועה). כאן תוספות סוברים את השיטה של- אם אין דררא דממונא אין שבועה. אין דררא דממונא מחייב שלא יהיה שבועה

הקושיא הזאת נובעת מהעובדה שהמשנה היא כסומכוס.

השתוממנו על קושיא הזאת של תוספות, אני וְדָד. שיטת התוספות היא שדררא דממונא הוא מצב שיש לבית דין ספק על המציאות בלא טענותיהם. אבל זה לא מתאים עם הגמרא בבא מציעא ב: שאומרת שדררא דממונא היא שמישהוא מפסיד מה שהוא, אבל כשאין דררא דממונא, אפשר שאף אחד לא מפסיד כמו במציאה. אחר זמן ראיתי שהמהר"ם מלובלין [הנדפס עם המהרש"א] כתב שלתוספות היתה גרסא אחרת באותה גמרא. זה מתרץ קושיא אחת

בבא מציעא ק: תוספות ד"ה דמי עבד. קשה להבין את השאלה של התוספות "אי תימא". תוספות שאלו מבבא מציעא ב: שסומכוס אומר חולקים בלא שבועה רק במצב של דררא דממונא. אבל אם אתה מסתכל שם, אתה רואה בדיוק להפך. שם הגמרא שואלת, "המשנה אינה כסומכוס, שסומכוס קבע חולקים בלי שבועה (ממון המוטל בספק חולקים בלי שבועה)-- וקל וחומר אם שניהם אוחזים את הדבר, -- והמשנה אומרת לחלוק עם שבועה?" הגמרא מתרצת, שסומכוס קבע את דינו רק במצב של שמא ושמא. הגמרא שואלת, אבל רבה בר רב הונא סובר שסומכוס קבע חולקים בלי שבועה גם במצב של ברי וברי. תירוץ: חולקים בלי שבועה רק כשיש דררא דממונא. שאלה: אם סומכוס קבע את דינו (חולקים בלא שבועה) במצב של דררא דממונא, כל שכן במצב שאין. (פה הגמרא אומרת שסומכוס קבע חולקים בלי שבועה גם במצב שאין דד"מ). תירוץ: השבועה (של המשנה) היא דרבנן. לפי הגמרא יכול להיות שאין שבועה גם במצב של דררא דממונא. שתוספות כנראה שואלים איך זה יכול להיות שיש שבועה במשנה אם אין ד"מ. היינו ד"ם=שבועה, אין ד"ם= אין שבועה. אבל הגמרא אומרת אם אין שבועה בד"מ, קל וחומר כשאין ד"מ. היינו אם יש שבועה בד"מ, אז יכול להיות שיש שבועה כשאין ד"מ. אבל אם אין שבועה בד"מ, כל שכן שאי אפשר שתהיה שבועה באין ד"ם. הכוונה היא שאם במצב החמור אין שבועה, אז כל שכן במצב הקל, אבל יכול להיות שיש שבועה במצב חמור, ואין שבועה במצב הקל. היינו שיש קל וחומר, אם אין שבועה בדררא דממונא, קו וחומר שאין שבועה כשאין דררא דממונא

בבא מציעא ק. תוספות ד"ה דמי עבד. להסביר את הקושיא שיש על תוספות, אני רוצה להציע את דברי הגמרא (ב"מ ב:). הגמרא סוברת שאם שנים אוחזים בגד, אז צריכים דרגה נמוכה של הוכחה. איך רואים את זה? רואים את זה בסוגיא של רבנן. הגמרא אומרת שרק במצב שאינם אוחזים, אז צריכים ראיה [המוציא מחבירו עליו הראיה], אבל אם הם אוחזים מספיק שבועה. אחר זה הגמרא מחזיקה באותה שיטה. היא סוברת שאם סומכוס היה אומר לא צריכים שבועה כשאינם אוחזים בו, קל וחומר כשהם אוחזים שאין שבועה. ולכן הגמרא צריכה להחליף נושא מ"אוחזין" ל"דררא דממונא". באופן הזה, הגמרא חושבת שהיא יכולה למצוא טעם למה סומכוס היה מצריך שבועה בשנים אוחזים את הטלית ולא בבבא קמא דף מ"ו ע"א, אבל אז היא נתקלת בקושיא שחיסרון דררא דממונא הוא בדיוק כמו אוחזים. כמו באוחזים צריכים מדרגה נמוכה של ראיה, כן כשאין דררא דממונא, צריכים דרגה נמוכה של הוכחה. סוף דבר אם יש חוסר של דררא דממונא, סומכוס עדיין סובר בשיטה שחולקים בלי שבועה. אם כן קשה להבין קושיית התוספות: "איך הם חולקים כשאין דררא דממונא? זאת תמיה"

בבא מציעא ק. תוספות ד"ה דמי עבד. דררא דממונא. שיטת התוספות (ב"מ ב:) היא שדררא דממונא היא ספק מציאות חוץ מן הטענות. יש חמש משניות שהגמרא אמרה שהן כסומכוס. לא נראה ששנים מהן יכולות להיות דררא דממונא לפי הפשט הזה. איפה יש שם דברים חיצוניים חוץ מעצם השאלה והטענות? או המשנה ש"אחד שאל שור חצי יום ושכר חצי יום". מה ספק יש שם חוץ מן הטענות? אולי עיקר הנקודה של דררא דממונא לפי שיטת התוספות היא שהספק נולד מעצמו. אבל ברור שזה לא מסתבר פה. תוספות אומרים שפה הוא דררא דממונא בגלל שיש עדים ששמעו את ההסכם ולא ראו כמות הכסף שהלוקח מסר למוכר. ברור שזה נכנס היטב לתמונה של ספק מציאות חוץ מן הטענות. --ולא בתוך תמונה של ספק שנולד מעצמו. אפשר לומר כוונת התוספות שיש לפעמים ספק רק בגלל הטענות כגון ברי ושמא. אבל יש פעמים אחרות שיש ספק מציאות כגון אחד שאל פרה, חצי יום שכורה וחצי יום שאולה. אז יש ספק (מציאות חוץ מן הטענות)

ב"מ ק: יש שתי נקודות של המהרש"א ((המהרש"א ב"מ ב' ע"ב ודף צ"ז) בענין דררא דממונא. נקודה אחת: בבבא בתרא סומכוס מחזיק בשיטה שחולקים בלי שבועה רק כשיש דררא דממונא. כשאין דררא דממונא, הדין חוזר לחכמים שהמוציא מחבירו עליו הראיה. הנקודה השניה היא שדררא דממונא לא שייכת לשבועה בכלל, רק לענין של חולקים. על ידי שתי נקודות האלה מתפרש התוספות ד"ה דמי עבד

הקדמה: יש דיון בין מוכר ולוקח. המוכר אומר שמכר עבד קטן. הלוקח אומר שלקח עבד גדול. המשנה אומרת אם שניהם טוענים שמא, חולקים. אם שניהם טוענים ברי, המוכר נשבע שעבד קטן מכר. הגמרא שואלת, "והלא אין נשבעים על עבדים!" רב תירץ: דמי עבד. הר"י אומר שכסף "ננתחלף, ועדיין שטר מכירה לא נכתב. תוספות שואלים על זה: "והלא אין כאן דררא דממונא

כוונת התוספות היא רק על הענין של חולקים, משום שענין דררא דממונא אינו שייך אלא לחולקים. בתוספות מסומן את הגמרא בבבא מציעא ב: אבל הקושיא נובעת מן הגמרא בבבא

בתרא. תוספות מתרץ: זה כן מצב של דררא דממונא, שיש עוד ספק חוץ מאיזה עבד נמכר. יש גם ספק על כמות הכסף שנתחלף. [עם כל זה עדיין קשה להבין את התוספות בסיבת העובדא שהם מקשים מצד השבועה: איך יש שבועה בלי ד"מ? ואינו באפשרות שהם שואלים מצד "חולקים" בגלל שאין חילוק בין סומכוס והחכמים מצד זה.] [הערה שכתבתי אחר כך: קשה בשבילי להבין מה כוונתי במשפט האחרון. אולי כוונתי שברשות שאינה של שניהם גם החכמים אומרים שחולקים כמו שכתב רב חיים הלוי.]

(בבא מציעא ק. תוספות ד"ה דמי עבד. אני רוצה להציע תירוץ הזה. (זה מתכוון שעדיין לא יודעים למה סומכוס מצריך שבועה. לתרץ את השאלה הזאת אני מציע את הריעון הזה.) אנחנו יודעים שסומכוס מסכים שצריך שבועה איפה שהשבועה היא דאורייתא. ופה המוכר מודה במקצת הטענה. ותוספות מדגישים שהעסק קרה לפני עדים. למה? לומר לנו שאין מיגו למוכר. [יש קושיא בזה שאין טענת מודה במקצת שייכת למוכר, רק לפקדון ולמלוך אם סוברים משיטת עירוב פרשיות. ויש סברא מהרמב"ן שגם שכירות בכלל מלוך. אבל עדיין לא שמענו אף אחד שאומר מכירה.]

ואולי זה מה שתוספות מתכוונים פה. אני יודע שזה דוחק גדול אבל מה לעשות. באופן הזה אנחנו מגיעים לשבועה בין מצד רבא שסבירא ליה שסומכוס בכלל לא מחזיק בדינו בברי וברי ובין מצד רבה בר רב הונא.

(בבא מציעא ק. ק: תוספות ד"ה דמי עבד. המוכר מכר עבד. אבל יש לו שני עבדים, גדול וקטן. הגדול בעשרים וחמש, והקטן בעשרים. המוכר והלוקח מסכימים לבטל את העסקה. יש ספק איזה עבד נמכר. המוכר אומר עבד קטן מכרתי. הלוקח אומר עבד גדול לקחתי. על המוכר להחזיר עשרים וחמש או עשרים? המשנה אומרת המוכר לוקח שבועה ונשבע כי הוא מכר את אחד הקטן ונותן בחזרה רק עשרים. המשנה שאנחנו יודעים הוא סומכוס מסיבות אחרות שמחזיק בשיטה כסף המוטל בספק מחלקים. החכמים אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה. זה מתכוון להשאיר את הכסף ברשותו של מי שיש לו הכסף עד שלא הוכחה אחרת.

תוספות כשהוא מתחיל "אי תימא" הוא מדבר על חלק אחר של המשנה מן החלק של תחילת התוספות. המשנה אומרת ראשונה, כאשר המוכר והלוקח בטוחים אז המוכר לוקח שבועה כי הוא מכר את העבד הקטן. תוספות אומר שזה מקרה שבו אין שטר נכתב על המכירה. אבל אז תוספות שואלים שאלתם שהטרידה אותי לסירוגין במשך כשבע שנים. "אבל איך הם יכולים לחלק? זה לא דררא דממונא?" עכשיו אני מבין. תוספות שואל על סוף משנה. הדיון הוא שהמוכר והלוקח הם גם בספק. ויש החוקק הוא שהם מחלקים. (ממון המוטל בספק חולקים.) ותוספות שואלים על זה איך הם יכולים לחלק כאשר הוא לא מקרה של דררא דממונא. והם עונים שזה מקרה של דררא דממונא כי המכירה התרחשה לפני עדים ששמעו אותם מדברים ומחליטים על מחיר של עבד הגדול בעשרים וחמישה שקלים והקטן בעשרים, והעדים לא ראו כמה כסף נמסר ליד המוכר. מה שתוספות מתכווין הוא שזה מצב שיש ספק לבית דין גם בלא הטיעונים וזה עושה את זה דררא דממונא. עכשיו תוספות הוא ברור. עם זאת, אנחנו צריכים לשאול איך זה משתלב עם החלק הקודם של המשנה שבו יש שבועה. אם סומכוס מסכים שיש שבועה כאשר הצדדים בטוחים, אז אין שום בעיה. אבל יש דעה שסומכוס סובר ממון המוטל בספק חולקים גם כאשר צדדים בטוחים. ואת תשובת התלמוד על זה היא שהוא מקרה שבו השבועה היא מהתורה. יש לי הסבר פה שהשבועה כאן הוא מהתורה, כי זה הוא מקרה של הודאה בחלק (מודה המקצת). המוכר מודה שהוא חייב עשרים שקלים. הוא פשוט לא מודה בחמשת השקלים הנותרים. אבל אם זה המקרה, אז מדוע אין שבועה בסוף משנה? תשובה: כי כאשר המוכר אומר שהוא לא יודע שזה לא נחשב להודאה בחלק. כשהוא אומר "איני יודע" זה לא מודה במקצת. להבין את התוספות הייתי צריך ללכת למסכת בבא בתרא לגלות שיש דעה שתוספות הוא בהתאם לכאן. זה שסומכוס רק אומר החוקק שלו כאשר יש דררא דממונא. בגלל התוספות

מודפסת עם התייחסות בבא מציעא דף ב' שבו אומר משהו שונה לחלוטין עשה את תוספות הזה מאוד מבלבל. בסיכום.

תוספות בראשונה עוסק בעובדה שכאשר שניהם נמצאים בספק שהם מחלקים. הוא שואל, "איך הם יכולים לעשות את זה כשזה לא דררא דממונא?" זה מה שבלבל אותי כי זה ישירות נגד הגמרא בבבא מציעא דף ב'. אבל בשלב מסוים הבנתי שתוספות הוא בהתאם לגמרא בבבא בתרא. אבל אז הבעיה היא שתוספות הוא מתמודד עם החלק המשנה שאומר כאשר שניהם בטוחים אז המוכר לוקח שבועה. אבל כשהוא שואל שאלתו, "אי תימא איך הם יכולים לחלק" לא היה ברור לי מה הם שואלים עד שהבנתי שתוספות שינו מסלולים ושואלים על סוף המשנה שבו כתוב "כאשר שניהם נמצאים בספק הם מחלקים". אז תוספות אומרים שזה דררא דממונא כי היו שני עדים ששמעו את הסכם אך לא ראו כמה כסף חליף ידיים. לכן יש ספק לבית דין אפילו בלי טיעונים. אז סומכוס אומר שהם מחלקים בלא שבועה. אבל אז שאלתי לעיל מה על חלק המשנה שאומר כאשר המוכר הוא בטוח שהוא לוקח שבועה? הדבר היחיד שהשתנה הוא מה הוא הטיעון. אז אם סוף המשנה דררא דממונא, כך חייב להיות החלק הזה. אבל יש שם שבועה וסומכוס סובר כשיש דררא דממונא אין שבועה והם מחלקים. אני עונה שיש שבועה כי הוא מודה בחלק. מודה במקצת.

(בבא מציעא ק' ע"ב תוספות ד"ה דמי עבד. תוספות שואל, "אבל זה לא דררא דממונא?" העובדה היא כי תוספות שואל על רב. נראה כי על המשנה עצמה תוספות לא היו שואלים. כלומר תוספות היו מקבלים אם השאלה היתה עבד גדול או עבד קטן. כנראה תוספות היו מקבלים שזה דררא דממונא. רק בגלל רב שסובר "דמי עבד" יש השאלה של תוספות "אבל זה לא דררא דממונא?" עוד יש להעיר שיכול להיות כי תוספות חושבים שכל עוד השאלה היא לגבי חפצים פיזיים כמו בגד של העבד או עבד גדול או קטן כי זה דררא דממונא. רק העובדה שרב אומר המשנה מתייחסת בחילופים של כסף אז עולה השאלה היכן הוא דררא דממונא?

(ב"מ ק: אחר שהגענו לזה, אפשר לתרץ את קושיית ר' עקיבא איגר שהוא שאל על שיטת הרשב"ם. הקושיא היא זאת: הגמרא שאלה על השיטה שסומכוס קבע את דינו גם במצב של ברי וברי. הגמרא שאלה: אם זה נכון, למה צריכים סוף המשנה? אם יודעים שחולקים בברי וברי, למה צריכים להגיד לנו בשמא ושמא? ר' עקיבא איגר הקשה שאם תחלת המשנה מדברת על אגם, אם כן סוף המשנה שהטענות הן שמא ושמא אינה נשמעת מהרישא, משום ששם יש חזקה--היינו הכסף ביד המוכר. וזה שחולקים כאן אינה מובן מהרישא. תירוץ: סוף המשנה גם מדבר במצב שהמוכר אינו מחזיק. שאנחנו לא יודעים כמה כסף ניתן למוכר. [זה לפי התוספות].

נראה לי חשוב להצביע על מה שבוודאי הטריד את הגמרא בבבא מציעא דף ק. וזה גם כנראה הטריד את תוספות. למרות שהם לא העלו את זה, אבל עדיין זה בטוח שהיה בדעתם. השאלה היא המשנה בבא מציעא ק' ע"א יש לנו מצב והדין של המוציא מחברו עליו הריאה, ומיד אחר כך הדין של חולקים. במקרה כאשר המוכר הוא בטוח והלוקח מסופק, המוכר לוקח שבועה, וכאשר שניהם בספק הם מחלקים. אין ספק שהגמרא ותוספות הוטרדו מזה. במיוחד תוספות. כי בשביל תוספות כל הרעיון של דררא דממונא הוא במיוחד כאשר יש ספק אל בית דין אפילו בלי הטיעונים שלהם. והנה במשנה ההבדל היחיד בין שני המקרים הוא רק הטיעונים. וגם תוספות מביא מן הגמרא בבבא בתרא כי המצב היחיד שסומכוס אומר החוק שלו היא רק כאשר הוא דררא דממונא. אז יש לנו מה שנראה סתירה ישירה במשנה. אז תוספות מסבירים את המשנה הוא מקרה של דררא דממונא. אבל זה פותר רק של סוף המשנה. מה לגבי המקרה שבו המוכר הוא בטוח ונשבע? זו צריכה להיות גם דררא דממונא משום שזהו אותו המקרה בכל המשנה

פרט הטיעונים. ובכל זאת אם זה דררא דממונא אנחנו יודעים שסומכוס אומר לחלק. מה שאני חושב כאן הוא כי הגמרא ותוספות שניהם סמכו על הגמרא בדף צ"ז ע"ב. כלומר אנחנו צריכים לומר כי ברי ושמא ברי עדיף או שזה מקרה של עסק שבועה ביניהם כפי שכבר היסברתי בהערות שלי כי זה מקרה של מודה במקצת

ב"מ ק: רב ששת שאל על רבי הושעיא אם המשנה היא כשיטת רבי הושעיא, --אם כן למה צריכים אותה? להגיד לנו נשבעים על עבדים אגב בגד שהוא לובש? אבל שמענו את זה כבר במשנה אחרת. אני שאלתי, "למה רב ששת לא שואל על רב?" דוד תירץ משום שלפי פירוש רב, המשנה אומרת הרבה-- היינו ששאלה של כמות הכסף שנתחלק נחשבת דררא דממונא

ב"מ ק: יש לשאול: שמואל צריך לעבור דרך כל ארבע בבות האלה של המשנה, היינו (1) ברי וברי, (2) שמא וברי, (3) ברי ושמא, (4) שמא ושמא. אז מה הוא עושה עם שמא ושמא? כסף לא נתחלק. רק שני גברים נכנסים לבית דין עם ספק על בגד עם חלק נוסף, - אם החלק הנוסף גם היה מוכל במחירה. איפה הדררא דממונא (כמו שתוספות ניסו למצוא תירוץ לרב)? תשאיר את החלק איפה שהוא. למה חולקים? יש לומר כמו שתוספות פרשו את זה לגבי רב. אבל זה נראה בלתי אפשרי. מה בכלל תוספות ענו על רב? שרב מדבר בחילופי מזומן. אתה לא יכול לענות זה לשמואל שגם הוא מדבר על חילופי מזומן, כי זאת לא התשובה של שמואל

המשנה בבבא מציעא דף ק' ע"א אומרת כשיש מוכר של עבד והם שניהם בטוחים על הטיעונים שלהם אז המוכר לוקח שבועה כי הוא מכר את העבד הקטן. כאשר הם לא בטוחים אז הם מחלקים את הכסף שיש ספק בו. הגמרא שואלת אבל אנחנו לא נשבעים על עבדים? רב ענה דנים על שיווי הכספי של עבד. שמואל סובר עבד בבגדו. תוספות שואלים על חוות דעת של רב איך הם יכולים לחלק? זה לא דררא דממונא? שאלה זו של תוספות לא כמו הגמרא בתחילת בבא מציעא. במקום זה תוספות הולכים כמו הגמרא בבבא בתרא בחזקת הבתים. אני מתכוון לומר כי תוספות כאן אומרים כי סומכוס לא היה אומר לחלק אלא אם כן הוא מקרה של דררא דממונא. זה כמו הגמרא בבבא בתרא. אבל בתחילה של בבא מציעא ב: הגמרא מסכמת שאם סומכוס קבע את הדין שלו במקרה של דררא דממונא, אז על אחת כמה וכמה היה אומר את דינו כאשר המצב אינו דררא דממונא. ואז תוספות מוצאים דרך להראות שהמקרה של רב הוא כן דררא דממונא. היינו שהיו עדים ששמעו את ההסכם וראו כסף הוחלף, אבל לא ראו כמה כסף הוחלף. אבל אז מגיעים לשמואל. שאלתי איפה הוא דררא דממונא במקרה של שמואל. אין כסף שהוחלף. זה כל העניין של שמואל. מה שאני רוצה לומר פשוט כי שמואל הוא הולך כמו הגמרא בתחילת בבא מציעא הסוברת כדעה שסומכוס קבע את הדין שלו בשני מקרים - אם יש דררא דממונא או שלא. כלומר רב ושמואל הם חולקים על דעתו של סומכוס. חילוקי דעות אלה משתקפים בשתי גמרות אלה המנוגדות, אחת בבבא מציעא והשניה בבבא בתרא

ב"מ ק: תוספות ד"ה זוקקין. רבי הושעיא מפרש את המשנה שמדברת על עבד בכסותו (בבגדו). (זה מתרץ את השאלה שלא נשבעים על עבדים). רב ששת שואל, "זוקקין אתא לאשמעין?" (המשנה באה לומר נכסים שאין להם אחריות זוקקין נכסים שיש להם אחריות להישבע עליהם)

התוספות שואלים למה רב ששת לא שאל שאלה דומה בדף צח: גלגול אתא לאשמעין

תוספות מתרץ שם היה חידוש. למה? שעיקר הדין של זוקקין נלמד מסוטה. שם שואלים אותה אם נסתרה אחרי האירוסין. ואז גם שואלים אם נסתרה גם קודם אירוסין. אבל בדף צח. שואלים אם הבהמה מתה בזמן שהייתה שאולה או שכורה? ואז מוסיפים לשאול אם מתה באונס בזמן שהייתה שכורה. [הענין כאן שאם מתה באונס בזמן שהייתה שכורה הוא פטור. אם זה קרה בזמן שאלה, הוא חייב. המשאל לא העלה שאלה אם בכלל זה היה באונס. אולי זה היה בפשיעה? אבל יש לו הרשות לשאול אם מתה באונס כשהייתה שכורה. ואז נותנים לו הרשות לשאול אם מתה בזמן שהייתה שכורה או שאולה. וזה כבר חידוש שלא שמענו מסוטה

השאלה של תוספות קשה מאד קשה להבין. מה החידוש? למה כל מילה במשנה חייבת להיות עם חידוש? וגם את עצם השאלה של רב ששת קשה להבין. על מה המשנה הייתה צריכה לדלג? שמא ושמא? לא. שמא וברי? לא. אלא ברי וברי? אבל זה המהלך של כמעט כל המשניות בש"ס, - לעבור כסדר על כל האפשרויות אחת אחר השניה. (וגם זה המהלך של כל התוספות בש"ס. אין שום סיבה כאן לדלג על אפשרות אחת כשעוברים על כולן. ושאר האפשרויות חייבות להיות כאן להגיד לנו הרבה דינים, כמו מודה במקצת במצבים כאלה ועוד. [לפי הדעה הזאת. ולפי דעה הראשונה של רב יהודה המשנה באה להגיד לנו הדין של ברי ושמא ברי עדיף. היה נראה לי שרב ששת חשב שכל ארבע אפשרויות האלו לא נצרכות בגלל שיש לנו המשנה בדף צז. וזוקקין לא נצרך בשביל שיש לנו זוקקין גם במקום אחר. אבל אם זה נכון, צריכים שהמשנה שם תהיה לצורך. או אולי רק אחת תהיה לצורך ולכן הוא שאל על זה רק כאן אחר שיש לנו כבר משנה אחת

שאלתי בחור ישיבה והוא ענה ששיטת רבי מאיר שנשבעים על עבדים אינה מוזכרת בשום משנה. ולכן החידוש כאן הוא שרבי יהודה הנשיא רוצה להגיד שהלכה כרבי מאיר. אחר כך ראיתי שהשיטה הזאת שנשבעים על עבדים מוזכרת בב"ק צו: (אבל שם בין כך וכך מהפכים את השיטה). אבל אני שאלתי, שזה סותר כל מקום אחר בש"ס שלא הולך לפי רבי מאיר. איך זה יכול להיות שרבי יהודה הנשיא סותר את עצמו. אולי יש כאן מה שהוא מיוחד שגורם שנשבעים על עבדים? אבל מה כאן שונה מן הכלל הגדול שאין נשבעים על עבדים. ומסתבר שזה בעצמו מה שגרם לרב ששת לשאול על רב אושיה- הסתירה שיש כאן לכל שאר מקומות בש"ס.--(נראה לי שרב ששת אינו מהפך המשנה בב"ק צו: אלא משאיר אותה כמות שהיא. למצוא תירוץ על הקושיא הזאת חזרתי לקרוא בהקדמת שמואל הנגיד על הש"ס, וראיתי שהוא כתב שיש פעמים שרבי יהודה הנשיא פוסק כשיטה אחת באיזו משנה, ואחר כך פוסק כשיטה אחרת במקום אחר. הוא לא כתב את המשנה כחבור בלי סתירות. (שלא כרמב"ם). זה מתרץ את השאלה. כל משנה צריכה חידוש,--אבל לא כל המשניות צריכות להיות בלי סתירות. והחידוש כאן הוא שנשבעים על עבדים. אני שאלתי, "אבל איך זה יכול להיות? למה אם כן רבי יהודה לא כתב פשוט 'נשבעים על העבדים? אבל דָּוִד תירץ: בשביל שפה הנושא אינו שבועות. הוא חשב כשהוא יגיע למסכת שבועות הוא יכתוב, "נשבעים על עבדים." אבל בסוף כשהגיע לשם, הוא התחרט וכתב, "לא נשבעים על עבדים. כל מילה במשנה צריכה להיות עם חידוש שלא שמענו במקום אחר. אבל היא לא צריכה להיות בלי סתירות." (והקושיא הראשונה נשארת במקומה

אבל גם על התירוץ הזה יש קושיא מתוספות בפסחים (כא): שאומרים שיש הרבה פעמים שהמשנה חוזרת על דברים. וצריך לומר שגם כשהמשנה חוזרת על דברים היא מתכוונת לאיזו חידוש

ב"מ ק: תוספות ד"ה זוקקין. אני רוצה להעלות שאלה אחת כאן על תוספות, גוללין אינו לכולי עלמא שם. איך תוספות יענו על הצורך של המשנה בדף צז. לשיטת ברי עדיף? תירוץ: נראה לי שמתחלה לא היו שואלים את השאלה. היו אומרים שהצורך במשנה הוא להגיד לנו שבברי עדיף. עכשיו אנחנו מסתדרים עם שיטת רב ששת. הוא סובר שדיון השלישי [ברי וברי שנשבעים] לא נצרך. היינו לומדים את זה מדף צז: אבל עכשיו תוספות שואלים שאפילו הדיון של ברי וברי בדף צז: לא צריכים משום שהיינו לומדים אותו ממקום אחר. השאלה היא מאיפה? יש רק ארבע או חמש משניות בש"ס שהן כשיטת סומכוס, ואף אחת מהן לא מגיעה אפילו קרוב להגיד את הדין הזה. (ושמתי לב שהמשנה בבא קמא לה. אומרת שבברי וברי המוציא מחבירו עליו הראיה. --זה גורם עוד קושיא על תוספות

אפשר להסתכל על זה כך:--אם המשנה הייתה מדלגת על הענין של זוקקין, מה היה נשאר? רק מודה במקצת! ואת זה באמת שמענו כבר בשבועות. אז תוספות מתכוונים לומר שהיינו לומדים הדיון השלישי משבועות. (וכאמור לעיל זוקקין היינו לומדים מדף צז. אני רוצה להזכיר מה מפריע פה? יש שני אופנים להבין את התוספות. אופן אחד הוא שרב ששת שאל למה צריכים את המשנה כאן מאחר שיש לנו את המשנה בדף צז: ואז תוספות שואל למה צריכים המשנה בדף צז. מאחר שיש לנו המשנה כאן בדף ק. בסדר, ברור שזה בלתי אפשרי. זה הגיון במעגל סגור. אלא מה? תוספות שואל למה צריכים את שתי המשניות האלה? אם כן מאיפה היינו לומדים את כל הדינים של ברי וברי המוכר נשבע, ברי ושמא ברי זוכה, שמא ושמא חולקים. אם מבינים את המשנה כמו רב נחמן, הוא מצב של מודה במקצת וחייב שבועה, ואינו יכול להישבע, ולכן משלם. --ולא שמענו את זה בשום משנה (הדין הזה של רבא). אם מבינים את המשנה כמו רב הונא, אז הוא מצב של ברי ושמא ברי עדיף, וגם את זה לא שמענו במקום אחר. ונראה לי שתוספות מבינים שאין שום חידוש בשתי משניות האלה חוץ מזוקקין וגוללין. היינו הגם שכנראה יש חידוש של "ברי עדיף" או "מתוך שאינו יכול להישבע משלם", אבל מאחר שיש מחלוקת בזה, אם כן זה לא יכול להיות החידוש של המשנה. אבל אם היה לנו רק רב ששת, היה אפשר לומר שאין חידוש במשנה בדף ק. בגלל שיש המשנה בדף צז: שאומרת לנו ברי עדיף או מתוך שאינו יכול להישבע משלם. אבל אם לא היו מהפכים המשנה בבבא קמא צו: אז לא היה כאן שום חידוש. אולי רב ששת לא הפך המשנה שם

בבא מציעא ק: תוספות ד"ה "ר' מאיר איפכא שמעינן ליה". התוספות הזה נראה ברור ופשוט. תוספות כתבו שרב ששת לא תירץ שהמשנה כרבנן בגלל ברייתא לקמן. היינו שהמתרץ היה יכול להגיד שהמשנה שלנו כאן (ב"מ ק.) היא כרבנן של המשנה שהוא מביא מב"ק צ"ו: --במקום להפוך את המשנה--הגם שממילא מהפכים את המשנה בב"ק בגלל משנה וברייתא

אגב, לא הבנתי למה הגמרא כאן לא אומרת כפשוטו, שמשנתינו כאן היא כרבי אלעזר בבבא קמא שנשבעים על קרקעות ועבדים? הגם ששם מהפכים את המשנה, עם כל זה, למה להפוך

אותה באופן שתהיה קושיא. תשאיר אותה כמו שהיא, ולא תהיה קושיא.

ישנה דעה בגמרא שלנו כי סומכוס קבע את הדין שלו רק במקרה של שמא ושמא, איני יודע (ואיני יודע. כך דעת של רבה בר רב הונא. ובבבא בתרא סומכוס קבע את דינו רק במקרה של דררא דממונא. זה לא כמו גמרא בבבא מציעא דף ב ע"ב. כבר הצעתי שהטעון הזה בין בבא מציעא ובבא בתרא תלויה בויכוח בין רב ואת שמואל במקום אחר. אבל האם זה אפשרי כי רבה? בר רב הונא מבין שמא ושמא להיות ההגדרה של דררא דממונא

(ב"מ קא.

הקדמה: לרבי אלעזר (בגטין מ"ז ע"א) יש קניין לנכרי בא"י -היינו קניין הפירות בין לעניין קדושה (להפקיע מידי תרומות ומעשרות) ובין לעניין ממונות. לרבה אין לו קניין בפירות אבל יש לו קניין לעניין ממונות גם בגוף הקרקע וגם לחפור בורות שיחין ומערות. עיין באבי עזרי של רב שך הלכות ע"ז פרק ח' הלכה ג'.

המשנה בדמאי אומרת: החוכר (שוכר) שדה אבותיו מנכרי בארץ ישראל חייב ליתן מעשר. רבי יהודה אומר אף המקבל (שחולק באחוזים) חייב במעשר.

הגמרא אומרת שחשבו בבית המדרש שהכוונה במשנה הזאת היא שאין קניין לנכרי בארץ ישראל כדעת רבה (זה נוטה לצד חיוב) וחוכר כמקבל (גם נוטה לצד חיוב). [אם כל זה נכון, החיוב הוא דאורייתא].

רב כהנא הביא ברייתא שאומרת אותו דבר חוץ מהמילה "נכרי" שמחליפה במילים "נכרי אנס". רואים מזה יש חילוק. ואם יש חילוק רואים שרק נכרי אנס אין לו קניין, אבל נכרי רגיל יש לו. אז רב כהנא מסיק, -- יש קניין לנכרי בארץ ישראל כר. אלעזר (נוטה לצד פטור) ומקבל לאו כחוכר (נוטה לצד פטור) [אם המקבל לאו כחוכר, אז לנכרי יש חלק בתבואה של המקבל], והדין של רבי יהודה שייך רק באותו שדה ממש, ולא כל ארץ ישראל.

הקושיא כאן היא שלש מילים האחרונות של רב כהנא, "-מקבל לאו כחוכר". מה הוא רוצה מזה? היה אפשר לומר שהמשנה מדברת על מציק נכרי שאין לו קניין, וללכת לסוגיא הבאה. הלא רב כהנא בא לתרץ רבי יהודה שהמקבל חייב.

אין לרב כהנא סיבה לומר עוד דבר שיפטר את המקבל.

(אגב בתור הקדמה ראשונה, -- אם השדה של נכרי הוא פטור אפילו בחוכר. (היינו אפילו אם הפירות של ישראל הם פטורים ממעשר.) והקדמה שניה היא, - ענין "מקבל כחוכר" הוא שהתבואה שהמקבל נותן לבעל השדה נחשבת כמו שכירות, ולא כמו שיש לבעל השדה חלק בתבואה.)

להבין את זה הלכתי לבעל המאור. הוא מחזיק בשיטה שהמשנה והברייתא הם לא אומרים אותו דבר. המשנה לא מזכירה "מזיק נכרי" ולכן הוא נכרי סתם. והבעל המאור כתב שמן המשנה אי אפשר לדעת שום דבר. יכול להיות שאין קניין (שנוטה לחיוב) ולכן חוכר חייב דאורייתא והמקבל אינו כחוכר והוא חייב דרבנן (היינו אף על גב שהקרקע של ישראל, עדיין בשביל שיש חלק לנכרי בתבואה, הבן אדם פטור ממעשר), או שהוא כחוכר וחייב דאורייתא. או שיש קניין וחוכר ומקבל חייבים דרבנן.

(ב"מ קא. שיטת רבינו תם. הברייתא באה לפרש את המשנה. (ראינו דבר כזה בהקדמה למשנה תורה שהרמב"ם כתב שהתוספתא נכתבה לפרש את המשנה) אם כן המשנה מדברת ממציק נכרי, ולכן יש קניין לנכרי בארץ ישראל. אם לא כן, אין שום סיבה בעולם לדבר דווקא על מציק נכרי אם הוא שווה לגמרי לנכרי רגיל.

עכשיו מגיעים לנקודה רגישה. כאן כדי להבין את רב כהנא אנחנו צריכים להסתכל בצד השני של המטבע, היינו התנא קמא ונכרי רגיל. ופה רב כהנא מאמץ מונח כזה-- שהתנא קמא סובר חוכר ממציק חייב, ולכן מקבל ממציק פטור. ולכן מקבל לאו כחוכר, ויש קניין. לפחות רואים שהתנא קמא סובר בשתי נקודות האלה של רב כהנא. אבל הגמרא לא מזכירה את התנא קמא בכלל-- רק את המילים של רבי יהודה "אף המקבל." (והגם שהגמרא לא מזכירה את התנא קמא, אבל המילה "אף" של רבי יהודה כן שייכת למה שהתנא קמא קבע. וכל מה שאפשר למעט במחלוקת ממעטים. ולכן עדיף לומר שרבי יהודה מסכים עם המונחים של התנא קמא, ורק רוצה לומר הגם שמדאורייתא המקבל פטור כדברי התנא קמא, אבל כאן יש תקנה דרבנן. זאת שיטת רבינו תם.

(ב"מ קא. פירוש הר"י (רבינו יצחק הזקן). לפי דבריו המשנה מדברת על נכרי רגיל (לא מציק). התנא קמא של רבי יהודה מחזיק בשיטה שהחוכר (שוכר) לבד חייב מדרבנן, ולא המקבל. הסיבה היא שכל החוב הוא רק מדרבנן, שהנכרי קנה את הקרקע ואינו חייב במעשר דאורייתא. אבל רבי יהודה מחזיק בשיטה שאין קניין לנכרי ולכן החוכר חייב דאורייתא ואת המקבל בתור גזירה גם כן מחייבים. עכשיו הבנת המילים של רב כהנא היא כזו: אם יש קניין, אז המקבל לאו כחוכר. זה מתכוון אין גזירה להחשיב את המקבל כחוכר. (הר"י מפרש את המילים באופן אחר ממה שחשבנו מקודם) ורב כהנא לא סיים, אבל הוא מתכוון לומר שאם אין קניין, אז המקבל נחשב כחוכר.

ב"מ קא. ב"מ יד: בתוספות הראשון בדף יד: יש דיון על שלשה אנשים: נגזל, גזלן, ולוקח מן הגזלן והקרקע שנגזלה. הקרקע חוזרת לבעלים עם השבח שהשביחה הלוקח. רב קבע שהלוקח גובה את מחיר הקרקע ושבחה מן הגזלן. [רב קבע יש לו קרן ושבח, שמואל קבע קרו יש לו שבח אין לו]. תוספות אומרים שהדין של היורד לתוך שדה חבירו בלי רשות שמקבל היציאה שייך לפה. זה דין של רב בדף ק"א ע"א. ושם רב אומר ידו על התחתונה. זה מתכוון שאם השבח פחות מן היציאה, אז בעל השדה משלם את השבח למי שירד. ואם היציאה פחותה, אז הוא משלם את היציאה. שאלה: למה הגזלן אינו משלם את היציאה? אם אנחנו הולכים לפי מה שכתוב בשטר, אז הוא חייב לשלם את היציאה ללוקח. אם אנחנו לא הולכים לפי מה שכתוב בשטר (אחריות לאו טעות סופר היא) אז גם השבח אינו משלם. תירוץ: השטר אינו תקף. זו הסיבה שלא הולכים אחרי מה שכתוב בו. ויש לרב טעם לחייבו בשבח. הגזלן אינו מוכר. הוא גזלן.

ב"מ ק"א. וי"ד: שדה נגנב. הגנב מכר אותו והלוקח עבד עליו. אז השדה חוזר לבעלים עם השבח. החוק הוא זה. רב קבע הלוקח מקבל את סכום השבח מהגנב יחד עם הכסף שהוא שילם על זה. שמואל קבע שהוא אינו מקבל את השבח. בדף י"ד תוספות אומר שזה אותו העיקרון שחל כמוחל על דף ק"א שבו מישוה נכנס לשדה של מי שהוא ונטע עצי שדה וצמחים. שם הבעלים משלמים או השבח או ההוצאה לפי הנמוך מביניהם. אני רוצה לומר היום מה מטריד את התוספות. תן לי לומר המקרה הוא השבח הוא פחות. אז מדוע הבעלים לא נותנים ללוקח את סכום השבח ישירות בדעתו של רב? עוד שאלה: זה נראה מוזר שעל דף ק"א מישוה שהולך ישירות לתוך שדה מישוה שהוא מקבל תשלום הסכום שהוא שיפר את השדה בעוד הלוקח על י"ד הדף אינו מקבל שום דבר לשמואל. זה אולי הדבר העיקרי שמטריד את תוספות. כך תוספות מגיע עם פתרון אלגנטי. הוא אומר שזה אותו העיקרון בשני המקומות. כלומר הוא חושב שהלוקח מהגנב גם מקבל תשלום עבור העבודה שהוא עשה, אלא שהוא מקבל את הסכום ישירות מהבעלים

ב"מ ק"א. וי"ד: יש דיון על שדה שנגנב ונמכר וחוזר לבעלים. רב קבע קרן יש לו, שבח יש לו. לוקח מקבל שבח מהגנב. ב"מ בדף ק"א. יש לך אדם שנכנס לשדה של חברו בלא רשות ונטע עצים. הבעלים שם יש להם לשלם וידי הנוטע על התחתונה. בדף יד: תוספות אומר שזה אותו המקרה ואותו החוק. שאלה: פה ב"מ י"ד: רב סובר שהגזלן משלם את השבח ללוקח. בדף ק"א רב סובר שהבעלים משלמים את שבח או היציאה לגזלן, איזה שפחות. כנראה שזה לא אותו הדבר. תירוץ: לרב הבעלים משלמים לגנב השבח אם הוא עשה את העבודה (או היציאה איזה שהיא פחות). הגנב משלם ללוקח את כל השבח אם הלוקח הוא שעשה את העבודה. אבל לשמואל הגנב אינו משלם הלוקח לשיפור. אבל לשמואל הלוקח הולך לבעלים ומקבל בחזרה את אותה כמות שהייתה קבועה בדף קא., או השבח או היציאה. [וזוהו כמו שמובא ברב שך הלכות מלווה ולווה פ"ב ה"ו ראובן שהיה חייב לשמעון מאה ולוי חייב לראובן מאה מוציאין מלוי ונותנין לשמעון וזה מכתובות ד"ט].

בבא מציעא יד: יש לך מצב שבו שדה נגנב ונקנה ועכשיו חוזר לבעלים המקורים. רש"י שואל מדוע בעל השדה אינו משלם את השבח (השיפוע)? אחרי הכל, הוא מקבל שדה שהשתפץ. רש"י אומר שזה מקרה שבו הגנב נתן לשדה ללכת בור (הניח אותו להתדרדר) והיה שבח בידיו של הלוקח. מה שרואים מפה הוא שאף על פי שרש"י חולק על תוספות והרמב"ם בדין הזה, עם כל זה היסוד הוא שמה שהלוקח השביח הוא מקבל [או מן הגנב או מן בעל השדה]. וזה כמו שרב אלעזר מנחם שך פירש הסוגיא בדף ט"ו איפה שיש דיון דומה. שם הלוקח אכל פירות וצריך לשלם על מה שאכל. רב שך מסביר שזה מצב שהלוקח לא עבד על השבח, כגון שהפירות הם פירי אילן. אני רוצה להזכיר משהו על רש"י. אני חושב שבין רש"י ותוספות אין ויכוח בנוגע לדעת רב. נראה לי כי לתוספות יש הנחה שהמקרה הוא כאשר רק הלוקח עשה כל העבודה על השדה. רק תחשוב. אם האדם היחיד שעשה שפוצים על השדה היה הגנב אז מדוע בעל השדה משלם ללוקח כלום?

בבא מציעא י"ד ע"ב יש הבדל משמעותי אחד בין רש"י ותוספות בנוגע לשמואל. לרש"י כאשר שמואל קבע שהלוקח מקבל את המחיר ששילם עבור השדה, קרן אבל לא שבח, זה מתכוון שהוא אינו מקבל את שבח מן בעל השדה ולא את הגנב. אין הבדל בין רש"י ותוספות בנוגע לדעת רב. אבל עכשיו זה משקף על תוספות גם. לתוספות החוק בדף י"ד ע"ב זהה לחוק בדף ק"א ע"א שלדעת תוספות בעל השדה משלם ללוקח הסכום הפחות, שבח או יציאה. אבל בואו נראה אז על דעתו של תוספות בנוגע לרב. אם הגנב לא עשה שום עבודה מדוע בעל השדה ישלם כלום לגנב? החיצים כתבתי צדקו אבל הנקודה שלי היא שהמקרים שונים. במקרה שבו בעל השדה משלם לגנב את הכמות הפחותה זה כאשר הגנב עשה את העבודה על השדה. במקרה שבו בעל השדה משלם ללוקח את הסכום המלא של השבח הוא כאשר הלוקח היה זה שעשה את העבודה

בבא מציעא יד: קא. אני חושב שהרמב"ם קבע כי אם מישהו קנה שדה שנגנב מן הגנב ונטע צמחים שהוא מקבל רק את הכסף ששילם עבור השדה בחזרה, לא ההוצאות. הוא הביט בדף י"ד וקבע שזה לא אותו מקרה כמו המקרה בדף ק"א. בדף י"ד מישהו גנב שדה ומכר אותו והלוקח עשה עבודה על זה. הרמב"ם כתב החוק בדיוק כמו שמואל "קרן יש לו, שבח אין לו", שהוא מקבל החזר עבור הסכום ששילם עבור השדה מן הגנב, אבל הוא לא מקבל החזר עבור השיפורים לא מאף אחד, לא מן הגנב ולא מן הבעלים. וכאשר הרמב"ם הביט בדף ק"א ראה מצב שונה לחלוטין. מישהו נכנס שדה שכנתו ושתל גידולים או עשה כמה שיפורים. שם הרמב"ם החליט כמו הגמרא שלנו כתבה בפירוש כי "ידו על התחתונה", הוא מקבל את הכמות המינימלית או השיפור או ההוצאות. במילים אחרות הנכנס לא נגנב. ואף על פי שקרקע אינה נגזלת, עדיין לא היה אפילו ניסיון של זה שנכנס לקחת את השדה כשלו. במילים אחרות מה שאני אומר הוא שהרמב"ם בטח הביט בזו הסוגיא בבא מציעא י"ד אחרת לגמרי מאשר רש"י או תוספות

ב"מ קא. אחד נכנס לשדה של חברו ונטע אילנות- מה הדין? רב קבע, בעל השדה משלם את המחיר הכי נמוך של השוק. שמואל קבע, בעל השדה משלם את המחיר הרגיל (לפי הפירוש של

בעל המאור). (הגמרא אומרת שאין חילוק בין רב לשמואל. אם השדה עשוי לטעת, הוא משלם את המחיר הרגיל. ואם אינו עשוי לטעת, הוא משלם את המחיר הנמוך.) רב פפא סובר שהדין של רב לא הגיד בפירוש רק מובן מסיפור. מי שהוא בא לרב וטען, "מי שהוא נטע בשדה שלי בלי רשותי." רב פסק, "תשלם לו." הוא ענה, "אני לא רוצה." רב קבע, "תשלם את המחיר הכי נמוך." הוא ענה, "אני רוצה." רב שתק. איזה זמן אחר זה, רב ראה אותו בן אדם שהוא בונה גדר סביב שדהו. רב הגיד לו, "גילית דעתך שזה בסדר לדעתך, ולכן תשלם את המחיר הרגיל ויד הנכנס על העליונה." לפי המשנה פה, נראה שאחד יכול להמתין עד זמן נטיעת אילנות או עבודות אחרות כגון לתקן גג, ואז לטעת אילנות או לתקן גג בלי רשות, -- ואז להזמין את בעל הבית לבית דין, והם יחייבו את בעל הבית לשלם את המחיר השוק. איך זה יתכן? הרמב"ם ושאר הראשונים מתרצים שלא כן הוא. הבעל הבית יכול להגיד לבן אדם לקחת האילנות שלו ולצאת. (אבל מה קורה אם עשה עבודה כמו נקיון?) אבל עדיין לפי פירוש הרמב"ן, הגמרא הזאת מייצגת קושיא. זה נשמע כמו שאנחנו נותנים קנס בגלל השערה ונותנים שלא נוגעים לגוף השאלה. למה זה משנה אם הבעל הבית בנה גדר? תגיד למשל שהבעל הבית היה משלם מה שרב הגיד לו--המחיר הנמוך. וביום המחרת יצא וראה אותו בונה גדר. מה היה קורה? שום דבר. למה? בשביל שרב היה אומר, "עכשיו הוא שינה את דעתו ורוצה לקיים את האילנות." אז שיגיד אותו דבר בדיוק הגם שאתמול הוא לא שילם!

התירוץ אפשרי הוא שהאילנות הם של הנוטע. תקח למשל היורד לתוך שדה הפקר. הוא חייב תרומות ומעשרות. זה בגלל מה שבא על ידי כוחו ומעשיו שלו. זה הסברה של רב שך זצ"ל שראיתי בספרו אבי עזרי על הרמב"ם הלכות מלך ולווה דף סה: עיין שם ובחידושי הרמב"ם של רב חיים הלוי ששם הוא מסביר שבמצב דומה לזה אומרים שבגלל שהשדה אינו הפקר, יש חלק של כח השדה בשבח. אפשר לומר השדה תורם מהשהוא. ולכן מקודם בעל השדה היה חייב רק חלק. [כשבעל השדה הגיד לרב "אני רוצה" זה כמו שהאילנות בשדה הפקר והם לגמרי של הנוטע, לכן כשחזר ורצה את האילנות הוא צריך לשלם את המחיר המלא. אבל אם בתחלה היה מתרצה לדינו של רב, זה כמו שיש חלק של הקרקע באילנות.]

(ב"מ קא: כאן אני מתמקד על הגמרא, ובפרט מה מכריח את הגמרא לפרש את המשנה שלא כפשוטו, ובפרט שבגלל הפירוש של הגמרא, יש קושיא על המשנה. אבל אם הגמרא הייתה מפרשת את המשנה כפשוטו, אז לא הייתה שום קושיא מתחלה. המשנה אומרת שאסור להוציא מי ששוכר דירה בחורף. אבל בקיץ יש לו שלשים יום. למי ששוכר בעיר גדולה, יש שנה אחת.

הגמרא שואלת: למה למי ששוכר בחורף יש כל החורף? בשביל ששכר אותה לחורף. אז שיהיה אותו דבר כמי ששוכר בקיץ. אלא הטעם האמיתי הוא שבתים לא פנויים בחורף. אז אם כן, מה עם בן אדם ששוכר בעיר גדולה? השנה שנותנים לו יכולה להסתיים בחורף. אז רב יהודה מסיק מכל זה שכוונת המשנה היא לתת לו אזהרה.

רש"י מפרש את המשנה ששוכר את הדירה בחורף = שכר "בשביל החורף", לא "ב"חורף. אני התקשיתי בזה. המשנה כתבה "בחורף", - לא "בשביל החורף". וגם ברור שהגמרא מבינה את המשנה כמו רש"י.

הסיבה שרש"י מבין את הגמרא באופן הזה היא נובעת מהעובדא שגם הגמרא הבינה את המשנה ככה. השאלה והתירוץ של הגמרא הם ככה: הוא מקבל את כל החורף בגלל ששכר בשביל כל החורף. (כבר רואים שהגמרא מבינה שהמשנה מתכוונת "בשביל החורף"). אז הגמרא שואלת, אם כן בקיץ גם כן שיהיה לו כל הקיץ. ואז הגמרא מתרצת: הוא מקבל את החורף בשביל שאין בתים פנויים (שזה משום שהוא קר בחוץ), ובקיץ שיש בתים, יש לו רק שלשים יום. אז דוחים את התירוץ הזה בגלל העיירות הגדולות ששם אפשר להיות שהדייר מוצא באמצע החורף-- ואין בתים פנויים. אז רב יהודה אומר זה מדבר על זמן אזהרה.

רק השאלה כאן היא מה גרם לגמרא להבין את המשנה ככה? אולי אם היינו אומרים מראש

שכוונת המשנה היא שהוא שכר בחורף, אז היה ברור למה בחורף יש לו כל החורף ובקיץ יש לו רק שלשים יום.

אני חושב שזאת כוונת הגמרא אחר זה שקבעה, "שאינן בתים פנויים בחורף". ויש להקשות שבשלב הזה הגמרא לא שינתה את פירושה במשנה. למה הגמרא לא כתבה את זה-- שהיא עכשיו מפרשת את המשנה באופן אחר? תירוץ: שבשלב הזה, הגמרא ראתה שאפילו שהיא תפרש את המשנה ככה, זה לא יעזור.

(ב"מ קב. המשנה אומרת שגללים בחצר שייכים לבעל החצר. רש"י אומר שזה רק כשהשוכר אינו שוכר את החצר (רק הבית). הרמב"ם אומר אפילו כשהשוכר שוכר את החצר. בתחלה חשבתי טעם הרמב"ם הוא, שאם לא כן, מה החידוש של המשנה? לשוכר אין שום שייכות בחצר. למה אפילו יעלה על הדעת שיש לו הגללים? אבל דויד ראה שזה לא יכול להיות. שאפשר לומר כמו רש"י, שהשוכר אינו שוכר את החצר, והחידוש של המשנה הוא חידוש גדול, שהחצר גורמת קניין לבעל החצר! בבבא מציעא על האשפה שבחצר (זבל בחצר), שבו רמב"ם אומר את ההיפך הגמור ממה שכתוב בגמרא. יש לנו כי אשפת הזבל שייכת לשוכר אם החיות שייכות לו. אבל אם הם חיות של אחרים אז למי הזבל שייך? זה מקום שבו רמב"ם ואת הגמרא נראים שלא מסכימים. התשובה של רב שך היא לחלק שכירות לתוך סוגים שונים של קטגוריות. סוג שונה של תשובה עלה על דעתי. אבל זה עלה לי את שהרמב"ם אינו מדבר על דשן אלא אשפה שצריכה להילקח מחוץ לחצר ושהוא באחריות המשכירה. זה לא השאלה של הגמרא עומד למי הדשן בחצר שייכת? הגמרא אומרת שזה שהולך לשוכר. אבל מדוע צריך להיות ההבדל הזה

(ב"מ קב. בענין קניין חצר. התוספות ששייך לסוגיא הוא בדף יא. בתור הקדמה אני רוצה להציע הגמרא בבא קמא (מט:): נוגע לסוגיא שיש לנו כאן בבבא מציעא בדף קב. ולכן אני מציע את זה ואחר כך אני חוזר לתוספות שלנו. בבא קמא (מט:): רבא סובר במצב שיש ליהודי חפץ של גר. (ולגר אין יורשים, היינו שלא הספיק להתחתן ולהוליד ילדים). והגר נפטר. עוד יהודי בא ותפס את החפץ. הדין הוא שהיהודי הראשון מקבל כמות הכסף שהגר היה חייב לו, והיהודי השני מקבל שאר ערך החפץ. הגמרא שואלת על זה מרבי יוסי בר רבי חנינא שקבע שחצרו של אדם מקנה לו בלא דעתו. (ולכן היהודי הראשון צריך לזכות בכול). הגמרא מתרצת- רבא דיבר במצב ש"הוא" לא שם. זה מתכוון אם הוא שם ויכול לזכות, גם חצרו יכולה לזכות. אם הוא לא שם ולא יכול לזכות, גם חצרו לא יכולה לזכות. וכן הלכה. כך מסיימת הגמרא.

אבל הגמרא בבבא מציעא אומרת שחצר המשתמרת לוקח אפילו כשהבעל החצר אינו שם. [בדיוק להפך ממה שכתוב בבבא קמא בגמרא.]

הר"י (רבינו יצחק הזקן) פירש את הגמרא בבבא קמא שבתחלה הגמרא חשבה שמדובר בחצר המשתמרת. (ולכן היהודי צריך לזכות בכל). ולבסוף הגמרא החליטה שאינה משתמרת. ובשני המקרים, היהודי אינו שם. ולפי הר"י היינו מפרשים את הגמרא בבבא מציעא שמדובר רק בחצר המשתמרת. ולכן שואלים בגמרא, "הלא הוא צריך לקנות אפילו שאינו שם?" והגמרא מתרצת, "לא, בגלל שהחפץ אינו שם" (והחצר אינה משתמרת).

אבל התוספות בבבא מציעא אינו מפרש כמו הר"י בבא קמא. התוספות בבבא מציעא חולקים על תוספות בבבא קמא--והתוספות בבבא מציעא מסבירים את הגמרא, "הלא הוא צריך לקנות על ידי חצירו?" (והחצר משתמרת).

ואז הגמרא מתרצת, "לא, בגלל שהוא אינו שם." (היינו שאפילו אם החצר משתמרת, היהודי אינו לוקח). ואז באה הלכה לקבוע (אחרת ממה שחשבנו) שגם אם אינו שם הוא קונה, ורק אם החפץ אינו שם הוא לא קונה.

רואים את זה בתוספות (ב"מ קב.) שתוספות מבינים שעל ידי פירושם בסוגיא מתורצת הקושיא "למה הגמרא לא הביאה המשנה צבי רץ?" זה מתכוון תוספות רוצים לומר שהמשנה הזאת מדברת בחצר שאינה משתמרת, ורבי יוסי מדבר על חצר המשתמרת. ולכן הגמרא הייתה חייבת להביא את הקושיא ממנו דווקא. ועכשיו תוספות מבינים שהסוגיא מדברת על חצר שמשתמרת-- לא כמו הר"י בבבא קמא.

(ב"מ קב: יש עוד קושיא בסוגיא הזאת, והיא בענין של פסק הרמב"ם. הוא פוסק כמו רב, אבל לא מהטעם שהגמרא קבעה. הגמרא קבעה שטעמו של רב הוא שהוא מחזיק בשיטה של הולכים אחר לשון אחרון. הרמב"ם פסק כרב ונתן את הטעם משום חזקת קרקע. (מענין שהר"י (רבינו יצחק) הזכיר חזקת קרקע בתור הווה אמינא אם היה רק משפט אחד של רב.)

ואי אפשר לומר שטעמו של רב הוא צירוף של חזקה ולשון אחרון, שאם כן רב לא היה אומר את דינו במאה- או -שש ותשעים.)

הקושיא על הרמב"ם היא: לפי הטעם שנתן, הדין לגבי מאה או שש ותשעים היה יוצא אחר, והיינו תמיד נותנים רק שש ותשעים.--לא כמו הפסק של הרמב"ם באותה הסוגיא.

(ב"מ קג. עיין רמב"ם שכירות פרק 1:9 "תשאל לי המעין שלך".

"כן."

הוא נפל. אינו יכול לתקנו.

"תשאל לי מעין."

"כן."

נפל. הוא יכול לתקנו. מה החילוק בין שאלה (הוא יכול לתקנו) ו"תשכיר לי מעין" שהבעל הבית חייב לתקנו? [הלכה של שכירות מובאה ברמב"ם גם כן.]

נתיבות המשפט מתרץ את השאלה הזאת שבשכירות יש חיוב ממון. היינו כל ממון של המשכיר משועבד לקיים את הבטחתו של המשכיר להשכיר לו מעין. לכן אם נפל, עדיין יש חיוב לבנותו מחדש. אבל בשאלה-- יש רק חיוב הגוף על המשאיל. הוא דיבר שישאיל לו מעין וכן עשה. אם אחר כך נפל המעין, אין לו שום חיוב.

אבל הקושיא בתירוץ הזה היא שנראה שאינו מתרץ את הקושיא. עדיין אנחנו לא יודעים למה חיוב הגוף לא נמשך. אנחנו לא יודעים למה חיוב הממון כן נמשך. אנחנו לא יודעים למה השואל יכול לתקנו אם נפל. וגם לא יודעים למה אין חיוב הגוף על המשאיל לתקנו כדי לקיים את ההבטחה להשאיל לו מעין להשקות את השדות שלו עד הסוף.--לתקן מעין זה עבודה פיזית, לא עבודה כספית.

חשבתי בתחלה לתרץ את זה על ידי שני רעיונות. דבר ראשון- הגמרא מדברת רק על מעין, לא בנינים אחרים. וגם החילוק בין חומר וצורה. שאלת המעין שייכת רק לצורה. אינו שייך לשאל המים שממילא מתחלפים כל הזמן. (דומה לאין מקנים דבר שלא בא לעולם.) ולכן כשנפלה הצורה, השואל יכול לתקנו (מה שאין כן כל נידון אחר).

אבל דויד ראה מיד שגם זה אינו מתרץ כלום. למה כשהוא שאל מעין, הוא לא יכול לכוון גם על המים? ולמה אם כן הבעל הבית לא חייב לתקן את המעין בנידון של שאלה? (וגם אף אחד לא הבין שהגמרא מדברת רק על מעין.)

אחרי שני ימים של פלפולים, דויד הציע להסתכל על הגמרא ולראות מה שכתוב באופן פשוט. במבט ראשון מה שהגמרא אומרת הוא הגיוני ביותר. היום אם מי שהוא אומר "תשאל לי מה

שהוא" אנחנו מבינים שיש גבול לאחריות של המשאיל לקיים הבטחתו, - אולי גם לפעמים להרשות לשואל לתקן את המעין. אבל הנידון של "תשכיר לי מעין" זה מה שהוא אחר. זה ההבנה של המילים. (אחר זה בגמרא יש סוגיא ארוכה שהולכים אחר לשון הדיוט.) וסוף כל סוף, אני נשאר בנקודה אחת- אני סומך על מובן הרגיל של המילים. אם כן מי צריך את הפלפול? (אגב נראה לי שרעיון של נתיבות המשפט הוא לקח מענין נדרים. יש שם חילוק הזה של חיוב שחל על גופו של בן אדם (כגון שהוא נשבע לא לאכול), וחיוב שחל על חפץ (כגון שאדם הצהיר: "קרבן כיכר זה עלי"). יש בקרבנות ג"כ אותו דבר. יש חיוב להביא שלמים חיוב גברא- ויש חיוב להביא בהמה פרטית שהוא חיוב שחל על החפץ. אבל כשנתיבות המשפט רצה להשוות בין זה ל"מעין זה" הוא התתקל בתירוץ שנראה שאינו מתרץ.

ב"מ קג: הקדמה: הרמב"ן מביא את התוספתא לראיה לדבריו. הקושיא על זה היא שהתוספתא נראית חלוקה מן המשנה. להסביר את זה אני רוצה להביא את המשנה. המשנה אומרת במצב של עובד ששכרו הוא שמחלק באחוזים (קבלנות) שאין הקפדה שיהיה דווקא אותו שדה במצב שהוא בו עכשיו. [אפילו אם התקלקל השדה, הקבלן חייב להביא את האחוז שנשכר. אבל במצב של של שכירות (חכירות), המשנה אומרת שאם החוכר הגיד, "אני רוצה לשכור את השדה הזו", אז יש הקפדה שיהיה אותו שדה כמו שהוא עכשיו. המשנה מזכירה שני תנאים להקפדה: הראשון את המילה "זו", והשני הוא שהשוכר הוא שהגיד את זה. עכשיו כוונת המשנה אינה ברורה. אפשרות אחת: כדי שתהיה הקפדה צריכים את שני התנאים "זו" והשוכר הוא שדיבר. עוד אפשרות שכדי שתהיה הקפדה צריכים רק שתהיה שכירות, לא קבלנות. עכשיו מגיעים לשמואל. שמואל קבע שהדבר היחיד שעושה הקפדה הוא שהשוכר הוא שדיבר. רבינא סובר שרק את המילה "זו" גורמת הקפדה. הרמב"ן אומר שרבינא מסכים עם שמואל שאם השוכר מדבר אז יש הקפדה (אפילו אם הוא לא הזכיר את המילה "זו"). [לפי הרמב"ן יש שלשה מצבים שיש הקפדה: שוכר הגיד "זו", שוכר לא הגיד "זו", משכיר הגיד "זו"]. הרמב"ן מביא תוספתא שכתבה אתו דין של המשנה (כאשר השוכר הגיד "זו" יש הקפדה). אבל התוספתא כתבה שאפילו אם השוכר לא הגיד "זו" יש עדיין הקפדה. לפי הרמב"ם בהקדמת המשנה תורה התוספתא נכתבה להיות פרוש על המשנה. אם כל זה, למה המשנה כתבה רק את הדין של שוכר שהגיד "זו" שיש הקפדה? אם המשנה מסכימה עם התוספתא למה היא לא כתבה את הדין של שוכר שלא הגיד "זו" ואנחנו נדע את הדין איפה שהשוכר דיבר "זו" על ידי קל וחומר? היינו, שכאן יש סיבה טובה להגיד שהמשנה לא סוברת כדין של התוספתא. אם כן קשה להבין למה מביאים ראיה מן התוספתא להמשנה? תירוץ: אם היתה רק המשנה, היה אפשר להגיד שבכל שכירות יש הקפדה. זה בגלל שהמשנה בעצמה לא עשתה שום חילוק חוץ מן החילוק שבין קבלנות ושכירות. ולכן כאן הוא מסתבר ללכת עם הכלל שהתוספתא היא פירוש על המשנה

ב"מ קג: וקד. עכשיו שפירשתי את הרמב"ן, אני רוצה ליכנס יותר עמוק בתוך המשנה, ולהראות למה הרמב"ם והתוספות חולקים על זה וסוברים שאי אפשר להביא ראיה מן התוספתא בבבא מציעא על משנתו. הסיבה היא שהברייתא מתנגדת לדינה של המשנה. ולכן אי אפשר להביא ראיה ממנה לשיטת המשנה, [וזו רק אם אתה מפרש את המשנה כמו רב פפא]. המשנה אומרת שאם השוכר הגיד את המילה "זו", יש הקפדה. התוספתא כתבה שבין אם השוכר הגיד "זו" או לא אין חילוק. בשני המצבים יש הקפדה. סתירה ישירה למשנה. האופן שהרמב"ן יצא מן הקושיא הזאת היה על ידי הנתון שהמשנה מתפרשת ומתפרסת על אזור רחב של אפשרויות. [דהיינו: מה שגורם להקפדה הוא: (1) שכירות, (2) או השוכר הוא שדיבר, (3) או השוכר דיבר "זו", (4) או המילה "זו", (5) או המשכיר דיבר "זו" או שהשוכר דיבר]. אבל זה עובד רק אם הבנת המשנה היא שהיא מציגה קבלנות כנגד שכירות. ולפי רב פפא המשנה עושה חילוק כזה. הוא אומר

כשהמשנה אומרת קבלנות היא גם מתכוונת לשכירות, וכן להפך. אבל יש להקשות על זה. לקמן אני מפרש את הרמב"ם באופן שהוא אינו סובר כמשפט הזה של רב פפא הגלל מימרא אחרת של רב פפא

ב"מ קד. יש שני משפטים של רב פפא שהם סותרים. המשנה (בדף קה:) אומרת אם אינו מכת מדינה אין מנכים. רב פפא קבע שזה רק קבלן או חוכר לא שניהם. המשנה בדף קג: אומרת במצב שאינו מכת מדינה שלא מנכים. ורב פפא קבע זה שייך לשניהם. סתירה ישירה

ולא רק רב פפא לבד, אלא הגמרא בעצמה ששואלת "אם אין נהר גדול אז הוא מכת מדינה"-- הגמרא הזאת לא הזכירה את החילוק של רב פפא שמכת מדינה שייכת רק לחוכר או מקבל. אפשר ששני משפטים האלה של רב פפא הוא קבע לתרץ את השאלה הזאת. יכול להיות שהוא הציע תירוץ אחד, ואחר כך נתן תירוץ אחר. יכול להיות שהרמב"ם ראה ששני משפטים האלה סותרים, וזרק אחד. (ונראה שגם הטור עשה את זה.) ולכן הגר"א הבין שהרמב"ם הוא כמו תוספות בתירוץ ב' שאינו מחלק בין חוכר ומקבל.

(תוספות בתירוץ א' מחזיקים בשיטה שעניין הדלי שייך רק למצב שאין נהר גדול, ורב פפא הוסיף עוד תנאי להורדת השכר. זה מתכוון מנכים רק כשאין נהר גדול וגם אין נהרות קטנים שאפשר להביא מהם בדלי. אבל אם יש נהר גדול, אפילו שאי אפשר להביא בדלי, או שאין נהר גדול אבל אפשר להביא בדלי, לא מנכים. ובזה החוכר והמקבל שווים, לא כמו רב פפא. תוספות ד"ה דאפשר לאתויי בדוולא בתירוץ ב' מחזיקים את השיטה שצורך הדלי שייך למקבל. הענין הוא זה. במצב שאינו מכת מדינה אבל אין המעיין שהיה שם, אולי הוא יגיד שאינו רוצה לעבוד. רב פפא לכן קבע, בגלל שאפשר להביא בדלי הוא צריך לעבוד. אבל כל זמן הזה תוספות ב' (תירוץ ב') מתייחסים למצב שאינו מכת מדינה. וכן תוספות בתירוצם השני מחזיקים את השיטה שאין חילוק בין חוכר למקבל. אם יש מכת מדינה, מנכים. אם אינו מכת מדינה, לא מנכים.--זה לא כמו רב פפא. יכול להיות שתוספות מחזיקים שהתירוץ של רב פפא על שאלת הגמרא הוא לא כמו המימרא שלו אחר כך.

הגר"א והב"ח מבינים הרמב"ם כפשוטו כמו התירוץ השני של התוספות. (חוץ מפירוש המילה "מנכים"). היינו אין חילוק בין חוכר למקבל (לא כמו רב פפא). והרואה יראה שכן הוא ברמב"ם. שבכל אותו הפרק, הרמב"ם אינו מחלק ביניהם, ותמיד משתמש עם המילה "חכור" לסמן מה ששניהם חייבים. וזה שונה מן המגיד משנה שמפרש הרמב"ם להיות כמו הרמב"ן בדין המקבל במכת מדינה.

משנה הבאה אומרת כשאין מכת מדינה והמקבל אומר שאינו רוצה לעבוד, בית דין עושים שומה,-- כמה תבואה השדה היה ראוי לעשות אם היה עובד, ומחייבים אותו לשלם את הסכום הזה. ולפי הרמב"ם זה מה שהמשנה שלנו מתכוונת כשאומרת ש"מנכים" או "אין מנכים" - לא מדברים בסכום השכירות או אחוז הקבלנות, אלא על חיוב העבודה הזאת.

(ב"מ קד. דָּוִד הגיד לי שהייתה נראה קצת קושיא על הרמב"ם מצד שנראה שפירוש המילים "לא מנכים לו" בתחלת המשנה (קג:) משמעותו אחרת מן הסיפא (קה:) לדעת הרמב"ם. שכל הזמן היינו מפרשים את המילים האלו כמו רש"י שמדובר על אחוזים. אבל אחר כך דָּוִד הסתכל בתחלת המשנה עם הפירוש החדש של הרמב"ם, וראה שהפירוש הזה גם נכנס לתחלת המשנה. "לא מנכים" היינו שצריך להביא בדלי או לקנות פירות מן השוק מה שהאילן היה עושה אם לא היה נקצץ. [הבנתי את כל זה רק אחרי שראיתי את הערוך השולחן]. אבל רש"י מפרש "מנכים לו" שמדבר על אחוז השכירות או קבלנות.

(ב"מ קד. דָּוִד הציעה שהרמב"ם מחזיק בשיטה שהמקבל לא רוצה לעבוד. (וכן נראה מן הפרישה.) הוא רוצה הזמן שלו בשביל לעבוד על המצאה חדשה בהיי-טק שיש לו. רש"י מחזיק בשיטה שהמקבל רוצה יותר כסף. בגלל זה אפשר להבין דעת שניהם. הרמב"ם מחזיק בשיטה במכת מדינה שמורידים מה שהיו חייבים, - ומה זה? עבודה. שניהם (חוכר ומקבל) לא צריכים לעבוד במכת מדינה ושניהם שווים בזה. והמשנה לקמן (דף קה:) שאומרת שמורידים במכת מדינה מסתובבת על סוף המכה שאין כבר מה לעשות. (אבל מה שקשה לזה הוא רב פפא שקבע כל המשניות לקמן הן מדברות על חוכר או מקבל ולא שניהם.) אבל המילה "מנכים" מתפרשת באופן אחר גבי החוכר שאינו צריך לעבוד את האדמה, רק לתת שכר מסוים. ואצלו מתפרש הענין "מנכים" להיות על השכר.

ב"מ קד. יש כאן קושיא. האחרונים התעלמו מחילוק חשוב בין הרמב"ם ותוספות בד"ה דאפשר לאתויי בדוולא בענין ניכוי הסכום שהמקבל חייב לשלם כשישב המעין. יש אחרונים שהישוו שיטת הרמב"ם ותוספות בתירוץ השני. הקושיא בזה היא זאת. רש"י מדבר על ניכוי הסכום או לגבי מקבל ניכוי אחוזים. ולפי הנראה תוספות גם הולכים בשיטה הזאת. אבל הרמב"ם לפי הנראה מדבר על ניכוי השומא שעושים כשהבן אדם לא רוצה לעבוד. בתור הקדמה אני רוצה לסדר הסוגיא. המשנה (קג:) אומרת שאם יש מקבל שדה עם מעין או אילן ויבש המעין או נקצץ האילן, שבעל הבית אינו מנכה לו. הגמרא שואלת, אם זה מכת מדינה למה אינו מנכה לו? רב פפא קבע שהמשנה לא מדברת במכת מדינה, רק שיבש המעין ובעל הבית הגיד לו, "תוכל להביא מים בדלי. התוספות (ד"ה דאפשר לאתויי בדוולא) שואלים למה זה משנה אם הוא יכול להביא בדלי? אם זה לא מכת מדינה, למה משנה? יש הסכם. זה מתכוון, - למה רב פפא היה [?"צריך להוסיף את המילים, "דאפשר להביא בדלי

(בבא מציעא, בדף ק"ד ע"ב יש משנה שאומרת אם זה לא מכת מדינה, בעל השדה אינו מפחית את הסכום המגיע לו מן הצמית. בדף ק"ו המשנה אומרת אם הוא מכת מדינה הוא מנכה את הסכום המגיע. רב פפא אומר שני משניות הראשונות בפרק שמדברות על שוכר ומקבל (צמית). משניות מאוחרות מדברות על זה או זה, לא את שניהם. ראשית אני לא מבין רב פפא. המשנה המאוחרת יותר היא תמונת ראי של הראשונה. הוא בטח אומר אז שלא להפחית את הסכום אם הוא לא מכת מדינה לשניהם. ואם כן היא מכת מדינה, אז רק אחד הוא פטור. הרמב"ם הלכות השכירה פרק ח' אומר מנכים לשניהם במכת מדינה, וכל שאר הראשונים לא מסכימים ואומרים שרק שוכר מקבל ניכוי. אני צריך להזכיר את השפה של משנה בשני המקומות לא ברור, משנה מדבר על מקבל (צמית) בשני מקומות ולאחר מכן מדברת על ניכוי שכירות? מקבל (צמית) משלם אחוז, לא שכיר. מה שאני רוצה לשאול כאן הוא ק"ו ע"א כאשר יש מקרה שזה לא "רובא דבאגה". (רב יהודה אומר "רובא דבאגה" נחשב מכת מדינה). אלא כל השדות של בעל השדה נפגעו. האדם עובד את האדמה רוצה הפחתה. אנחנו לא מעבירים אותו אליו. מי שואל את הניכוי? שוכר או מקבל? לרמב"ם זה יכול להיות שניהם. לראשונים האחרים במבט ראשון זה נראה שזה צריך להיות השוכר כי רק הוא זה שאם יש מכת מדינה שמקבל ניכוי. אבל אני חושב שגם אז הגמרא שואלת על מקבל. אולי הוא רוצה ניכוי בשל המזל הרע של בעל השדה, גם אם הוא לא יקבל ניכוי בגלל מכת מדינה.

(ב"מ קד. אני חשבתי שאפשר להביא ראייה לשיטת רש"י שענין "מנכים לו" שייך לאחוזים של הרווח, לא לתנאי העבודה כמו הרמב"ם. לרש"י יש ראייה, שבמשנה של מכת מדינה (דף קה:) לפי פירושינו ברמב"ם שמנכים עול העבודה של המקבל, איזו עבודה מנכים לו? כבר אין תבואה. החגב אכל את הכול. אין אילן. אין מעין. הזמן כבר קרוב לחורף. מה אתה רוצה מבן אדם? נראה לי שהפרישה רוצה לתרץ בשביל הרמב"ם כך. המשנה שאומרת שלחוכר או מקבל סתם שדה שלא מנכים מדברת מעבודה, בגלל שבן אדם סתם לא רוצה לעבוד ואנחנו לא רוצים ששדה בארץ ישראל ישב דומם, אז אומרים לו לעבוד או שישלם מה שהשדה היה ראוי לעשות. אבל במכת מדינה שכבר אין מה לעשות, מנכים מהסכום שהיה אמור לתת משום שהמקבל נהפך לחוכר שהסכום הזה סכום קבוע. רב פפא שדיבר בעניין עבודה סובר שהמשנה של מכת מדינה דיברה רק על חוכר (שמנכים), שלמקבל אין מה לנכות. אין שום עבודה שהוא יכול לעשות לשפר את המצב. מנכים או לא מנכים לא שייך בכל הענין-- וזה בדיוק מה שרב פפא רצה להגיד-- לא יכול להיות שהמשנה ההיא מדברת על מקבל. (רב פפא לא קבע שלא מנכים לו. רק שכל המשנה לא שייכת לו בכלל.)

והרמב"ם שכתב שמנכים למקבל מדבר על אחוזים ששם רק ענין של אחוזים שייך- לא עבודה. ורש"י סובר שהמקבל רוצה יותר כסף. ולכן לשיטת רש"י במכת מדינה מורידים רק לחוכר ולא המקבל. למה? אם היינו מדברים על עבודה אין לו מה לעשות, והיה יותר מסתבר להוריד כמו הרמב"ם. אלא על כורחך מדברים על השכר, ושם מסתבר שיחלקו כמו שהתנו בתחלה. כנראה זאת שיטת הפרישה בהבנת הרמב"ם.

אגב-- לפי פירוש המגיד משנה במצב של מכת מדינה החוכר והמקבל שונים. מנכים לחוכר, אבל לא למקבל שמה שימצאו יחלקו. (כך כתב המגיד משנה בשם הרמב"ן. אבל איך להכניס את זה בתוך הרמב"ם?)

אבל במצב שאינו מכת מדינה, לא מנכים לשניהם. (זה כמו רב פפא, אם מפרשים את הכוונה של רב פפא להיות רק על רישא של המשנה שמנכים במכת מדינה). תוספות הראשון על המשנה סוברים שיש חילוק בין שוכר ומקבל במצב של מכת מדינה, והתוספות שאחריו סוברים שאין חילוק (לא כמו רב פפא). נראה לי שתוספות סוברים שהתירץ של רב פפא הוא רעיון אחר מן המשפט שלו אחר כך.

(ב"מ קד. לשון הדיוט. תוספות כאן סוברים שהכוונת "דורשין לשון הדיוט" היא שאפילו שאינו כתוב, זה כמו שהוא כתוב. והם מחזיקים את השיטה הזאת בתוך כל הסוגיא. אבל אם אנחנו מסתכלים בדוגמה של הלל, נראה שיש קושיא. אז הלכתי לנימוקי יוסף, וראיתי שהוא הביא את פירוש התוספות ומקשה עליו מהמשנה. והוא מפרש "דורש" להיות כמו "דורשים פסוק"-(והוא מרכיב את זה עם פירוש התוספות). הנימוקי יוסף מביא את הירושלמי בתור ראייה, והסתכלתי בירושלמי הזה, והבנתי את הנימוקי יוסף כאן. הירושלמי מביא את המשפט של רב יצחק פעמיים. והירושלמי מביא אותם על שתי משניות נפרדות (ב"מ פרק ה' והמשנה פה). ושתי משניות האלה מדברות על ענינים שונים. ואז הבנתי מה הולך פה--רב יצחק מביא את המשנה בפרק "איזה הוא נשך" להוכיח את החלק הראשון של משפט שלו, והמשנה כאן להוכיח את החלק השני.

במשנה כאן בן אדם קיבל פירות בשביל לעשות עסק, ואז הוא לא עשה שום דבר- הוא לא חייב לשלם. זה מתכוון שחצי הפירות הם מלון, וחצי פיקדון. (בעסק רגיל הרווח נחלק לחצי וקצת תוספת בגלל הזמן והטרח. אבל לשבת בטל הוא פטור.) אז רב יצחק אומר שלקבל פירות ולשבת בטל הוא פטור, אבל לא לקבל שדה ולשבת בטל. אז ר' יצחק הגיד, זה מרמז דורשין לשון הדיוט. היינו כשיש מנהג לכתוב, אפילו אם אינו כתוב, דורשין אותו (כמשנה כאן). וכשאינו כתוב (ואין מנהג לכתוב) אז אין תשלומים.

(ב"מ קד. הייתי בסוגיא של משכון והתנוצצה לי שאלה בענין רבי יוחנן: הלוואה נתן את המשכון למלך מתנה גמורה. (ולכן יש למלך רשות לקחתו מהיתומים.) שאלתי את עצמי מה קורה? הלוואה שילם את החוב. איך הוא יכול לתבוע את המשכון כשהוא של המלך אפילו אחר ששילם את החוב? רש"י מתרץ את זו. זה קניין גמור כמו שסובר רבי יצחק בשבועות מ"ד ע"א אלא שהקניין חל רק עד אותה שנייה שהלוואה מביא את הכסף לשלם בשביל החוב.

(בבא מציעא דף ק"ד, שבועות מ"ד ע"א אני גם רוצה לדעת מדוע הרי"ף על הגמרא בשבועות אומר החוק כי המלך שמאבד משכון הוא כמו שומר שכר, ובמקרה של גזלנים חמושים, הוא מאבד רק את הסכום של המשכון, לא כל ההלוואה. הסיבה לכך היא יוצאת מההתקדמות יציבה של הגמרא עצמה. המשנה אומרת בויכוח על מקרה שבו המשכון אבד והמלך מאבד רק את הסכום שהמשכון היה שווה. שמואל סובר שהוא מאבד את כל ההלוואה. הוא מדבר כשהלוואה דיבר בגלוי. רבי אליעזר אומר מלך לא מאבד שום דבר. ורבי עקיבא קבע שהוא מאבד את ההלוואה. אם המשכון שווה את כל הסכום, אז למה רבי אליעזר אינו מסכים? אז כולם מסכימים עם שמואל. הטענות שלהם הן בדיון של רבי יצחק שלמלך יש בעלות מלאה במשכון. אבל אם המשכון לא נלקח בזמן ההלוואה כולם מסכימים עם רבי יצחק. אז זה בזמן ההלוואה, והמחלוקת היא אם שומר על אבידה שאיבד אותה נחשב שומר חנם או שומר שכר. אבל זה רק אם הוא צריך את המשכון. כאן אתה יכול לראות למה הרי"ף אומר שמלך שמאבד את המשכון מאבד רק את הסכום שהיה שווה. המפתח הוא לזכור שאם אנחנו לא מחזיקים עם שמואל, אז זה לא משנה אם הלוואה פירש שזה נגד ההלוואה או לא. ואם זה בעת ההלוואה או לא גם לא משנה מאחר שאנחנו הולכים לפי רבי עקיבא נגד רבי אליעזר. וגם אם המלך צריך את המשכון, אנחנו עדיין רואים שהוא עושה מצווה וכך מקבל פרוטה של רב יוסף, וכך הוא שומר שכר. הרי"ף עושה מה שאני אומר, להתעלם מכל חילוקים של הגמרא. וזה אתה יכול לראות בגמרא עצמה. אבל את החלוקה האחרונה אני מוצא קשה. אם כל מה שהם מחזיקים ברבי יצחק שהמשכון נקנה כאשר הוא נלקח לא בזמן ההלוואה, והטענות שלהם הן במצב שהמשכון נלקח בעת ההלוואה, וזה תלוי בויכוח בין רבה ורב יוסף, אז יש הבדל. משכון שנלקח לא בזמן של ההלוואה הינו בבעלות המלך, ומשכון שנלקח בזמן של ההלוואה, המלך הוא רק שומר שכר. אז למה הרי"ף אומר משכון שנלקח אפילו לא בזמן של ההלוואה הוא שומר שכר? הוא צריך לומר, אם נלקח לא בעת של ההלוואה, הוא בבעלותו של המלך, ואם נלקח בעת של הלוואה הוא שומר שכר ופטור באונסים גדולים. אולי רש"י עוזר על שאלה הזו בבבא מציעא. הוא מסביר את הגמרא שם באופן שיכול לעזור לנו להבין את הרי"ף בשבועות. אולי הרי"ף למד כמו רש"י. לדבריו, בדף פ"ד המשכון בבעלות המלך לחלוטין רק עד ההלוואה משולמת. הוא אומר כי מה שרבי יצחק פירש שהמלך אינו שומר שכר ולא שומר חנם, אלא הוא בעלים. אבל הבעלות קיימת רק עד השניה שהלוואה מגיע כדי להחזיר את ההלוואה. האם זה יעזור לנו? אולי. אבל עדיין זה נראה קשה שעדיין בסופו של דבר, המשכון נלקח לא בזמן של ההלוואה והמלך יותר משומר שכר. הוא מחזיק את המשכון, ובכך חייב באונסים גם במקרה שהמשכון נגזל בכוח. זה מקרה ששומר שכר לא יצטרך לשלם עבור זה. אז אנחנו עדיין נמצאים בצריך עיון בנוגע לרי"ף. כלומר לרי"ף כאשר המשכון נלקח לא בזמן של ההלוואה, המלך הוא שומר שכר. זה נראה לא כמו רבי יצחק. הדבר היחיד שאני יכול לחשוב שיכול לעזור הוא הגמרא בבא מציעא ק"ד על דורשין לשון ההדיט שהוא היה בבעלותו, אבל השפה של השטר מורידה אותו חריץ אחד. כי בשבועות מ"ג ע"ב כל הטיעון של רבי עקיבא ורבי אליעזר אינו חל על מצב אשר יש שטר. זאת משום שכולם מסכימים שאז הוא שומר שכר.

(בבא מציעא דף ק"ד יש לנו את הרעיון הזה של דורשין לשון ההדיט. מה זה מתכוון שם? הגמרא שם מבינה שזה מתכוון שאנחנו לא יכולים לקחת משכון שיש לו ערך גדול יותר מההלוואה עצמה. למה לא? נראה לי הסיבה לכך היא שאנחנו מהפכים את המשכון להיות קנוי.

אבל זה לא נראה מתאים לגמרא בשבועות ששם המשכון אם נלקח לא בזמן ההלוואה הוא נקנה באופן אוטומטי. אבל משכון שנלקח בזמן של הלוואה רבי אליעזר ורבי עקיבא לא מסכימים. ואנחנו הולכים לפי רבי עקיבא שהמלך נחשב שומר שכר. ור"ף אומר בכל המקרים הוא שומר שכר. אז נראה דורשין לשון ההדיט להיות דו-משמעי. אפשר לומר שזה מתכוון שאנחנו לוקחים משכון בזמן של ההלוואה, ורואים את זה בבעלות ולא רק כמשכון של הלוואה. אני מתכוון שגם רבי עקיבא ורבי אליעזר היו מסכימים שבגלל דורשין שהמשכון ייחשב לקניה ובעלות גמורה עד שהלווה משלם בחזרה את החוב. דרך האחרת להבנה זו היא לומר שדורשין לשון ההדיט אומרת לנו לקחת את מה שהיה משכון רגיל שהוא נחשב קנוי ובעלות ולהפוך אותו למשכון שהמלך הוא רק שומר שכר עליו. הדרך האחרונה זו מתאימה לר"ף בשבועות. אבל זה לא מתאים לגמרא בבבא מציעא.

(יש קשיים בין השבועות מ"ד ע"א ובבא מציעא ק"ד ע"א. כל העניין הוא רק בעייתי אם נלך לפי המהרש"ל. המהרש"ל מניח שתוספות ממשיך בדרך הרגילה שלו להסביר "דורשין לשון ההדיט" שגם אם זה לא כתוב שזה נחשב כאילו הוא נכתב. אבל אם נלך לפי המהרש"א שתוספות שינו את ההסבר שלהם, אז שתי הסוגיות מתאימות. כלומר זה צריך להיות מפורט שהמשכון הוא לכל ההלוואה, ואם לא, אז הוא נגד רק את הערך הכספי של המשכון. אז הסוגיא בבבא מציעא יוצאת בדיוק כמו זה נשמע. המלך מקבל את כל המשכון אם הוא פירט את זה בשטר. הבעיה היחידה תהיה אז החלק הבא של הגמרא שנראית שהמלך עדיין מקבל את כל המשכון, גם אם הוא לא כתב את זה, וזה נגד הגמרא בשבועות. אז סוגיא בב"מ יוצאת בדיוק כמו שזה נשמע. מלך מקבל כל המשכון אם הוא פירט את זה בשטר.

ועדיין הבעיה העיקרית נותרה. הגמרא בשבועות ברורה שהמשכון הוא רק לשווי הכספי שלו, וכך גם רבי"ף אומר שאם הוא איבד את המשכון, שארית החוב חייבת להיות משולמת. הגמרא בב"מ ברורה אם החוב לא ישולם, המלך מקבל כל המשכון גם אם הוא יותר מהסכום של החוב, גם אם לא כתוב כזה. והסיבה היחידה שכתוב היא אם המשכון יורד בערך, אז המלך יכול לגבות יותר רכוש של הלווה. אולי אפשר לענות שמקרה אחד הוא שהמשכון אבד, והשני הוא שההלוואה לא שולמה. אז מה נראה הוא שעם רבי"ף שתי גמרות אלה לא מתווכחות. במקרה שהמשכון הלך לאיבוד אז הוא רק נגד השוויות המוניטריות. אבל אם ההלוואה לא שולמה, המלך מקבל את כל המשכון. אבל לתוספות החוק הוא כמו שמואל כי בשני המקרים המשכון הוא נגד כל ההלוואה.

(אלה הם שתי גמרות שההערה הקודמת שלי הייתה אמורה להיות מיושמת. כאן אני לוקח את הגישה של תוספות בהתאם למהרש"א. אני לא נותן את הסבר הגמרות על פי מהרש"ל בבבא מציעא, כי גם אם אני יכול לקבל אותו בב"מ, אני עדיין אצטרך להתמודד עם העובדה שהגישה שלו מנוגדת לחלוטין לגמרא בשבועות, טווח אפס. זאת משום שהמהרש"ל אומר שאנו ממשיכים את גישתו של "דורשין לשון ההדיט" גם כאשר זה לא כתוב. זה להפך לגמרא בשבועות. שם הגמרא אומרת שמואל הוא רק כאשר הוא מסביר בגלוי שהמשכון הוא להלוואה, או לשנות אותו לרש"י אם אתה רוצה ששמואל הוא רק כאשר הוא לא הסביר את זה בגלוי. דרך אחת או האחרות, יש הבדל.

(בבא מציעא ק"ד ע"א והגמרא בשבועות מ"ד ע"א. המשנה אומרת המשכון הוא נגד ההלוואה רק על פי השווי הכספי שלו. הגמרא שואלת זה לא נראה כמו שמואל שסובר המשכון נחשב שווה לכל ההלוואה. הגמרא עונה שמואל הוא במצב כאשר הגיד זאת במפורש והמשנה היא כאשר הוא לא הגיד בפירוש. הגמרא שואלת אולי דעתו של שמואל היא הנושא לוויכוח בין שני תנאים. רבי אליעזר סובר, אם מלך איבד משכון הוא לוקח שבועה שזה היה באונס והוא גובה את כל ההלוואה. ורבי עקיבא סובר: "הלווה יכול לומר, 'מדוע אני נתתי משכון, אלא כדי להיות

להלוואה? איבדת המשכון, איבדת את ההלוואה. הגמרא ענתה: לא רבי אליעזר ולא רבי עקיבא סוברים משמואל ושואלת אולי הם מתווכחים על החוק הרב יצחק. רבי יצחק סובר משכון בבעלות המלווה. אז הגמרא דוחפת את זה, וסוברת שאם נלקח המשכון לא בזמן ההלוואה כולם מסכימים עם רבי יצחק. במקום זאת הטענה שלהם היא כאשר המשכון נלקח בעת ההלוואה וזה במקביל לוויכוח בין רבה ורב יוסף. הטיעון זה. רבה סובר למאתר של אבדה יש הקטגוריה של שומר חנם. אז רב יוסף קבע שומר שכר. הגמרא כתבה גם אז אם מלווה לא צריך את המשכון אין מחלוקת, אלא המקרה הוא כאשר המלווה צריך להשתמש במשכון.

(הגמרא בבא מציעא ק"ד ע"א מחזיקה רבי יהושע בן קרחה סובר דורשין לשון הדיוט. היינו שאנחנו מסתכלים על השפה המדויקת של השטר. אז כשהוא כותב, "כל תשלומתא דאית לך כל קבל דיכי" הכוונה שהמשכון נחשב מקביל להלוואה גם אם המשכון הוא לא שווה הרבה. הגמרא שואלת אבל מה אם הוא לא כתב את זה? ואז הוא לא היה בבעלות השלמה של המלווה? אבל זה סותר את רבי יוחנן שסובר מלווה יכול לקחת את כל המשכון מהיתומים. אז הוא מחזיק אותו גם כשהוא לא כתב שום דבר. אלא רבי יהושע בן קרחה מחזיק בשיטה שאם המשכון ירד בערך ואינו שווה לחוב, אז אנחנו הולכים אחרי רכוש אחר של הלווה כדי שכל ההלוואה תהיה משולמת בחזרה.

(כבר עסקתי ברי"ף. אבל הרי"ף יכול גם לומר שהגמרא בב"מ היא פשוט כמו רבי יהושע בן קרחה, והוא לא החוק. או שהן מדברות על מקרים שונים. אבל מה עם תוספות? לתוספות ההלכה הוא כמו שמואל והגמרא בשבועות אומרת שרק כאשר הוא הסביר שהמשכון הוא נגד כל ההלוואה. זה לא נראה כמו הגמרא בב"מ. כאן בב"מ המלווה מקבל את כל המשכון בין אם הוא הגיד שהוא עבור כל ההלוואה או לא. ההבדל היחיד הוא אם המשכון ירד בערך. ולענות לפי גרסת רש"י בשבועות לא יעזור בגלל המשך הגמרא בב"מ שאומרת "טעמא דכתב ליה". לתוספות אפשר לומר שרבי יוחנן התכווין שהמלווה יכול לקבל המשכון מהיתומים רק בהתאם לסכום כספי של החוב אם זה לא דיברו בגלוי שהמשכון הוא לכל ההלוואה. או שהוא התכוון שהוא מקבל אותו מהיתומים עד שההלוואה משולמת. אבל לא משנה איך שתוספות יפרשו רבי יוחנן, זה לא יהיה איך שהגמרא מבינה רבי יוחנן. אז יכול להיות שאני אצטרך לחזור לאותן תשובות שנתתי לרי"ף ולומר שגם הן לתוספות.

שני מקומות לא מסכימים. או שאולי נוכל לומר הגמרא בבבא מציעא ק"ד ע"א היא רק הולכת לפי רבי יהושע בן קרחה. הסיבה שאני לא רציתי לענות את זה מקודם היא שהגמרא שואלת מרבי יוחנן. אבל אולי זה לא בעיה. הגמרא ייתכן שהיא תרצה לקרב רבי יהושע בן קרחה להלכה ככל האפשר אבל זה לא אומר שהם חושבים שהוא כן לפי ההלכה.

(בבא מציעא ק"ד ע"א ע"ב. אני רוצה להציג את הרעיון הזה: עובדה שהגמרא שינתה את דעתה על רבי יהושע בן קרחה. כלומר בהתחלת הגמרא חשבה להחזיק דורשין לשון הדיוט אבל אז שינתה את דעתה. הגמרא עולה כי רבי יהושע בן קרחה מחזיק דורשים לשון הדיוט. הסיבה לכך היא כי הוא אומר המלווה לא יכול לקחת על ההתחייבות משכון שהוא שווה יותר מאשר ההלוואה. הגמרא שאלה נראה כי הסיבה היא שהוא כותב, "כל תשלומתא דאית לך כל קבל דיכי". אז מה אם הוא לא כתב את זה? אחר כך הוא לא יכול לקחת את המשכון מהיתומים? זה יסתור רבי יוחנן שקבע שהוא יכול לגבות את המשכון מהיתומים. במקום זה הוא עבור הפחת.

אני חושב כי גמרא זו עושה את ההבדל בין אם המילים נכתבו או לא [כמו מהרש"א כי דורשין לשון הדיוט כאן יש משמעות שונה מאשר הדרך שתוספות הסבירו את זאת על ק"ד ע"א. זה לא כמו המהרש"ל שכתב שתוספות ממשיכים בדרך הרגילה שלהם]. לכן הדרך הפשוטה בגמרא זו, ואת האופן שבו המהרש"א בוודאי הסתכל בה, היא זו. בהתחלה חשבנו שר' יהושע בן קרחה היה דורש לשון הדיוט אשר כאן הכוונה שזה צריך להיות כתוב. דורש פירושו כמו שאנחנו

דורשים פסוק. אנחנו מנתחים את שפתו בדיוק. אבל אז אנו שואלים מרבי יוחנן שזה לא משנה אם זה כתוב. אז משנים את ההנחה המקורית. אנחנו אומרים ר' יהושע בן קרחה אינו סובר דורשין. אז הלשון לא צריכה להיות כתוב. אז למה אנחנו כותבים את זה? עבור הפחת. אבל אז מה המסקנה של הגמרא? לא כמו בהתחלה שאנחנו דורשין לשון הדיוט, אלא שהלשון לא צריכה להיות כתוב. ואז איך הגמרא מבינה רבי יהושע בן קרחה? מהי הסיבה שהוא לא יכול לעבט יותר על ההלוואה? בגלל השעבוד שתואם את ההלוואה אם זה בכתב או לא. אז זה יהיה כמו הגמרא בשבועות. ואז הגמרא שואלת למה אז לכתוב את זה? עבור הפחת.

(גמרא (ב"מ קה: מביאה ברייתא שאם יש זב וטהור על עץ חלש, הטהור נטמא. הטעם פשוט- העץ מתנועע. הבעיה שהעסיקה אותי היא מילה אחת של רש"י. הוא אומר שהטמא "נשען" על הטהור. הבעיה בזה היא שאינו ברור איזה מין העברת טומאה השענה היא. אם הטמא מזיז את הטהור זה מובן. אבל השענה היא לא אותו הדבר.

יש אפשרות לומר השענה היא משא. ורש"י כתב את זה רק לגבי עץ חלש. כוונתו היא לומר שבעץ חזק, זה לא נחשב משא.

מצד שני, אפשר לומר: אם השענה הייתה משא (כשיטת הרמב"ם), אז אפילו בעץ חזק הטהור היה נטמא, שרש"י אומר הזב נשען עליו.

ולכן צריך לומר רש"י סובר כשיטת הר"ש שהשענה היא אבן מסמא.

אבל עדיין יש לנו קושיא--אפילו אם אינו משא אלא אבן מסמא, הוא צריך להיות טמא, אפילו בעץ חזק. אבל אפשר לתרץ את זה ככה: יש שני מיני אבן מסמא להר"ש. אחד נלמד ממשכב. והוא לא שייך כאן שבגלל משכב צריך רוב כובד האיש על המשכב, וזה אינו פה. [אני רוצה לומר כאן שרש"י מתכוון שאפילו שיש השענה, אין כל המשקל עליו]. ואופן השני של אבן מסמא הוא שהטמא תחת האבן. וחשבתי שרש"י מחזיק בשיטה שגם במקרה הזה, עדיין צריכים רוב הכובד על הטמא. אבל התירוץ הזה אינו נכון. עיין בזבים פרק ה' שצריכים רוב כובד רק במשכב, לא בזב עצמו.

אבל יש אפשרות לפרש את רש"י ע"י שיטת התוספות בנדה נד: שאבן מסמא היא מטמאה רק מאכלים ומשקאות (היינו אבן מסמא יכולה לעשות רק שני לטומאה, ואדם לא יכול להיות שני). זה מתרץ רש"י. שהגם שהזב נשען על הטהור, הוא לא מטמא אותו על ידי השענה שהיא אבן מסמא (לשיטת הר"ש בכלים א' משנה ג'), אלא אם כן הוא מזיז אותו. (לפי הר"י כל טומאה שתגיע על ידי אבן מסמא אינה מטמאה אדם וכלים בין שהם למעלה או למטה ממנו. לפי הר"י אבן מסמא אינה דומה לעשרה מצעות [שמיכות] זה על גבי זה בפרק ה' של זבים.)

אבל יש שתי בעיות עם התירוץ הזה. אחת--שהוא קשה לומר שרש"י מחזיק בשיטת הר"י בענין הזה. יש איזה רש"י בנדה נה. בתחילת הדף שאבן מסמא מטמאה את האדם. הקושיא השנייה היא שהר"י הגיע לשיטה שלו על ידי קושיא בנדה דף נה--והר"ש הגיע לשיטה אחרת על ידי אותה קושיא. מי אומר שאפשר לאחוז את שני התירוצים ביחד? ועוד--לרש"י יש שיטה בענין אבן מסמא [בנדה נה. ובשבת בפרק רבי עקיבא] והיא אינה מגיעה אפילו קרוב לשיטות הר"ש והר"י. (היינו שכל מה שתחת האבן טמא.) אלא שצריך לומר בפשיטות שאין כאן שום קשר עם אבן מסמא, וזה אופן אחר שטומאה מגיעה על ידי זב והוא היסט. אם העץ חלש, זה נחשב היסט ישיר מהזב. ואם העץ חזק, זה נחשב שההיסט בא לא ישירות --- בדיוק כמו המשנה עם הכצוצטרא. ופשוט הוא.

אבל יש סברא לומר שהתירוץ שלי (שרש"י מחזיק בשיטת הר"י) נכון. למה? בגלל ששיטת הר"י בנויה על גמרא ערוכה (נדה לב:) שלעיונו של זב מטמא רק את מאכלים ומשקאות (היינו אבן מסמא יכולה לעשות רק שני לטומאה)--בפירוש שלא כמשנה זבים ה:ב. ופשוט שהר"י מחזיק בשיטה שהמשנה מדברת על היסט, והגמרא בנדה מדברת במצב שלא היה היסט--רק השענה.

אינו רחוק לומר שאולי רש"י מסכים עם זה.

[בקיצור נמרץ: לפי שיטת הר"ש יש חמשה מיני טומאה לזב (זבה ונדה): (1) משכב ומושב (2) משא (3) אבן מסמא למעלה (האבן על מושב הזב) - [עושה ראשון לטומאה אם האבן על מושב, לא אם היא על זב, שזה נקרא "עליונו של זב" שמטמא רק מאכלים ומשקאות]. (4) אבן מסמא למטה (האבן תחת זב) [עושה משכב ומושב ומטמא אדם. זה תחתונו של זב בזבים פרק ה' משנה ב'] (5) היסט.

פה יש שאלה שהיסט למעלה עושה ראשון, וכנראה זה כוונת המשנה זבים ה:ב, אבל אם אותה משנה מדברת על היסט, למה למטה הוא מטמא רק משכב ומושב ואדם?]

חשבתי שיש קושיא על התירוץ שלי (שרש"י הולך לפי שיטת הר"ש) בגלל נקודה חשובה -- אבן מסמא בכיוון למטה כן מטמא אדם! ולכן חשבתי שאין שום אופן שבעולם לפרש את רש"י כפירוש הר"ש (רבינו שמשון).

אבל זאת אינה קושיא.

אבן מסמא אינה מגשרת בין אדם וזב בשום כיוון (בשיטת הר"ש). היא מגשרת רק בין זב ומושב או בין מושב ואדם.

(אגב-- אפשר לסכם דברי הר"ש ככה. יש גמרא שממעטת דם נדה ממשכב (אינו עושה משכב). ואחר זה הגמרא ממעטת דם נדה מאבן מסמא. והר"ש יודע מהתוספתא שמשכב מטמא באבן מסמא. ולכן הוא אומר שהמיעוט השני הוא בכיוון למעלה (למשכב על האבן). עכשיו דם נדה מטמא במשא, ולא באבן מסמא. ואחר כך הוא מחדש את הפירוש שלו באבן מסמא שווה להשענה.)

לפי שיטת הר"ש בענין אבן מסמא, יש רק שני אופנים מיוחדים של אבן מסמא, וחוץ מהם אין. האופן הראשון הוא שהזב ישב על אבן שיושבת על מושב או משכב. אז המושב נטמא, ונעשה מושב הזב. האופן השני הוא, שיש מושב (שזב ישב עליו לשעבר), ולמעלה ממנו יש אבן. ועל האבן הזו עכשיו יושב בן אדם טהור. הוא נטמא. רק אלו הם בכלל אבן מסמא. מאידך גיסא אם ישב זב על אבן, ותחת האבן יש אדם, -- רק לפי החידוש השני של הר"ש (שכל השענה נחשבת לאבן מסמא) האדם נטמא. וגם אם יש אדם למעלה מן האבן ולמטה יש זב, אז האדם נטמא לפי חידוש השני. אבל שני המצבים האחרונים הם טהורים לדעת הר"י והשיטה הראשונה של הר"ש (קודם שהר"ש הגיע לשיטה השניה שלו). כאן אני רוצה להציע שגם לפי החידוש השני של הר"ש, הוא מסכים להר"י ששני המצבים האחרונים הם טהורים לגמרי. -- אני רוצה לומר שאבן מסמא בין איש וזב אינה מעבירה מספיק כוח טומאה אלא בכדי לעשות שני לטומאה (מאכלים ומשקאות) ולא ראשון (אדם ובגדים). זה מתכוון שאולי הר"ש כוון ששני אופנים האחרונים שהם השענה אינם מטמאים את האדם ולכן לא תהיה סיוע מן הר"ש לרש"י.

אגב-- הר"ש מביא תוספתא שזב שיושב על אבן מסמא עושה משכב וברור שהר"י לא חולק על זה. אלא אני חושב להשוות שיטת הר"י והר"ש. הר"י מדבר על טומאה שמגיעה ע"י אבן מסמא שאינה בדווקא שני האופנים שהר"ש הזכיר. אז זאת מטמא רק מאכלים ומשקאות. אבל באופנים שהר"ש מביא, אז האבן מסמא מעבירה את הטומאה בשלמות ועושה משכב, ובכיוון למעלה המשכב מטמא אדם גם דרך האבן מסמא.

כשאני משווה את דעתם של ר"י ור"ש ביחד אני מתכוון להסביר רש"י. כי הוא השענה במקרה של עץ חזק לא עושה את האדם טמא, הגם שהוא נשען על ידי זב. רק אם הזב מזיז אותו כמו במקרה של העץ החלש. עכשיו אני חושב שאני צריך לעשות את זה מכמה סיבות. אחת הוא שכדי לענות על השאלה הראשונה שלי איזה סוג של טומאה מועבר על ידי השענה? אחרי הכל זה מה שאומר רש"י במקרה של העץ החלש. אז אני צריך את הר"ש כדי לקבל קצת סוג של טומאה להיות על ידי השענה. ואז אני צריך את הר"י כדי לקבל תוצאה שסוג כזה של טומאה רק מהפך מזון או משקה טמאים. עם שני הרעיונות הללו יחד אני מקווה להסביר את רש"י.

(ב"מ ק"ו. תוספות ד"ה מיתיבי. בתור הקדמה אני רוצה להציע את הקושיא של הגמרא לפי הבנת התוספות, ואחר כך התירוץ של תוספות.

ואז אני רוצה לומר מה שנראה לי שזה מאד קשה להבין בתוך תוספות הזאת. המשנה במסכת ערכין אומרת ששנה כמו שני אליהו שלא הייתה תבואה כלל או שנת שידפון או שנת שביעית אינן עולות למניין שתי שנים האלו שהמוכר את שדהו צריך להמתין עד שפודה אותו.

כל זמן שהייתה לנו רק המשנה בערכין, היינו יכולים לחשוב שהכל תלוי במשתנה של "ראוי". ברור לגמרא שבמצב שרוב שדות הבקעה נשטפו, אבל עדיין יש תבואה במדינה, אז שנה כזאת נחשבת להיות עולה למניין. הבעיה מתחילה עם המשנה בבבא מציעא (בבא מציעא קה:) עם הפירוש של רב יהודה שאם רוב הבקעה נשטפה, שדה הפרטי שלו אינו נחשב להיות "ראוי" לגדל תבואה.

אז השדה הזה אינו ראוי לתבואה, אבל עדיין השנה עולה למניין שנים. ולכן המשתנה של "ראוי" אינו יכול להיות הנתון שאומר לנו אם השנה עולה למניין או לא. (מאחר שהשדה אינו ראוי, ואף על פי כן השנה עולה למניין.) ולכן אנחנו משנים המשתנה ל"שני תבואות".

(זה מתכוון ש"ראוי" אינו המשתנה שמכריע, אלא הפסוק "שני תבואות"). זה מתכוון שמצב שנשטף רוב הבקעה עדיין נחשב להיות בכלל "שני תבואות", ולכן השנה עולה למניין. אז הגמרא שואלת משנת שביעית שהיא בכלל "שני תבואות" אבל אינה עולה למניין. תירוץ:

המלך הפקיע את השדה. תוספות מסבירים את התירוץ בשלב הזה שאי אפשר שתהיה תבואה לשדה בשנת שביעית בהיתר. ולכן השנה אינה בכלל "שני תבואות". זה מתכוון לפי תוספות, שהגמרא דחתה את המשתנה של "ראוי", והכניסה במקומו את המשתנה של "אפשר".

השאלה שלי היא בדיוק באיזו נקודה של הדין הכניסו "אפשר"? ברור שלא מיד עם התירוץ של "שני תבואות", שאם היינו יודעים את זה, לא יכולה להיות שום קושיא משנת שביעית. אלא ברור שרק אחר כך. אבל אם זה נכון, למה "שני תבואות" בכלל הייתה שום תירוץ? יצאנו מגדר "ראויה" ולא הגענו ל"אפשר". אז מה הייתה בנתיים?

תירוץ: לפי פירוש התוספות הבנת הגמרא היא כך: המשנה בערכין הייתה קושיא על רב יהודה שמחזיק מכת מדינה היא רובא דבאגא (השדה אינו ראוי לתבואה). על זה הייתה קושיא שהברייתא אומרת ששנת שדפון חייבת להיות כשני אליהו שאי אפשר שתהיה תבואה. בשלב הזה, לא מחלקים בין דיני ממונות לערכין. (ודיני ממונות תלויים בענין של "ראויה" בין להמקשה ובין להמתיר.) התירוץ הוא שיש חילוק בין ערכין ודיני ממונות. וענין ראוי שייך רק לדיני ממונות, לא לערכין. אז הגמרא מקשה משביעית שהיא בגדר של "שני תבואות". צריכים להדגיש ששנת שדפון לגבי ערכין עדיין היא חייבת להיות כמו שני אליהו. בשלב הזה הגמרא חושבת ששביעית היא אינה "ראויה" לתבואה, אבל עדיין היא בכלל שני תבואות. לפי תוספות הסבר של הגמרא הוא כך: המשנה בערכין והמשנה בבבא מציעא לא נראות להיות סותרות עד שאתה מגיע לרב יהודה. כשאתה מגיע לרב יהודה, אז הסתירה נראית ברורה. עכשיו תוספות מסבירים שקודם רב יהודה הענין של שביעית לא הייתה קושיא בגלל שהשדה אינו ראוי. בשלב הזה אנחנו חושבים שהבעיה עם שדפון וירקון ושביעית ושני אליהו ומכת מדינה היא שאינם ראויים לתבואה. אחר כך שמגיעים לרב יהודה ודוחים את המושג של "ראוי" ושמים במקומו גזירת הכתוב של "שני תבואות". ורק אז שביעית היא בעיה שהיא בכלל שני תבואות.

(ב"מ קו: רש"י כתב שבניסן טלה עולה עם השמש בעלות השחר. לפי זה הוא מסביר שכימה (סוף טלה) בדיוק למעלה בשעה העשירית באדר. אני לא הבנתי את זה בתחלה בגלל שהיה נראה שהכוכבים משנים את מקומם. אבל אחר כך הבנתי את הענין. יש מסלול שהשמש לוקח

שנה אחת לסבוב. ויש זמן קבוע ששמש נכנס בתוך מערכת הכוכבים טלה-זזה חודש ניסן. זה מתכוון שבניסן טלה תמיד עומד מאחורי השמש. ולכן כשהשמש עולה, גם טלה עולה ביחד אתו. ועכשיו גם ברורה שיטת התוספות שבשבט כימה תהיה בדיוק למעלה בשעת שתיים עשרה.

(ב"מ קט. הקדמה. נראה לי שהרמב"ם היה אומר שאף על פי שהדין של עובד ששכרו שמחלק באחוזים (מקבל) והדין של יובל שווים לגבי הוצאה ושבח, הם שונים לגבי שבח שקמה. לגבי שבח שקמה, קודם שבע שנים המקבל אינו מקבל כלום אפילו אם עבד עליו. ואחרי שבע שנים הוא מקבל את הכל -גם השקמה בעצמה- אפילו אם לא עבד עליו (רק שעבד על השדה בכלל). ועל הדין הפרטי הזה הגמרא שואלת, "אולי נלמד קבלנות מיובל?" עכשיו נכנס ליותר פרטים. המשנה אומרת שהמקבל אינו מקבל את השקמה אם לא עבד על השדה שבע שנים. רבא סובר גם אינו מקבל שבח שקמה. והגמרא שואלת על זה מיובל איפה שאנחנו אומרים "שמין"- זה מתכוון שהלוקח מקבל מה שהשדה הצמיח. ופה הגמרא מתרצת שיובל שונה בגלל גזירת הכתוב "ממכר בית" חוזר, ולא שבח. ואז היא שואלת "אולי נלמד קבלנות מיובל?" והיא מתרצת שיובל שונה בגלל עוד סיבה, - הקרקע קנוי ללוקח. מצד עצמה הגמרא ברורה. הלוקח מקבל את מה שהצמיח השדה, ולא המקבל. מה החילוק? והיא מתרצת שהחילוק הוא שיש פסוק. אבל לדעת הרמב"ם, שני הדינים שווים. המקבל והלוקח מקבלים את מה שגדל בגלל העבודה שלהם, ולא את מה שגדל ממילא. רב חיים הלוי שואל את הקושיא הזאת, אבל לא הבנתי את תירוצו. לי נראה שהרמב"ם היה יכול לתרץ את זאת כך: כשהגמרא שואלת אולי נלמד קבלנות מיובל, הגמרא אינה מתכוונת לכל מיני שבח, אלא דווקא לשבח אילנות. בשבח אילנות אפילו את מה שגדל מחמת עבודתו המקבל אינו מקבל, והלוקח כן מקבל. ועל הפרט הזה הגמרא שואלת את קושייתה.

אבל מלשון הרמב"ם אינו משמע כן. הרמב"ם כתב לגבי שבח שיקמה שאם המקבל לא עבד עליו, הוא לא מקבל אותו. בתחלה חשבתי שאולי רק אחרי התירוץ של הגמרא שהלוקח קנה את הקרקע [לא כמו שהגמרא חשב בתחלה שהוא כמו שוכר] אז הגמרא השוותה את דין הלוקח עם דין המקבל בגלל שגזירת הכתוב משווה אותם. אבל יש קושיא על התירוץ הזה בגלל שכל קושיית הגמרא נבנית על בסיס ששמין ללוקח, ולא למקבל. זה מתכוון, גם בתחלה וגם בסוף הגמרא סוברת שדינם שונה.

בתחלה היה נראה לי שאי אפשר לתרץ את הקושיא הזאת בגלל שכל כיוון הגמרא הוא כנגד הרעיון שדינם שווה. הגמרא מתחילה עם המושג שיובל וקבלנות הם שונים, והיא שואלת למה יהיו שונים?" והיא מתרצת את זה: הם שונים בגלל שיש פסוק. אבל עדיין היא לא יכולה להסתפק עם זה. ואז היא מוצאת עוד סיבה שיהיו שונים. ואחר כל זה, איך אפשר לומר שהם שווים? התירוץ לזאת הוא מוכלל בשתי מילים של הגר"א. הוא כתב שהמילה "אילנות" ברמב"ם (שכירות פרק ח' הלכה י') היא טעות סופר. וצריך לומר רק "שבח", ולא "שבח אילנות". זה מתכוון שלגבי שבח בכלל הדין של יובל וקבלנות הם שווים כמו שכתב הרמב"ם. אבל מה שקשה לגמרא היא הדין של שבח אילנות ששם אין דינם שווה. לגבי יובל שבח אילנות שווה לשבח רגיל. [אם הוא עבד עליו הוא מקבל אותו-ואם לא, לא]. אבל לגבי קבלנות, אפילו אם המקבל עבד על שבח אילנות, הוא אינו מקבל אותו. ואז גמרא משתדלת למצוא סיבה שיובל וקבלנות יהיו שונים

בבא מציעא דף ק"י. הקדמה קצרה. משכנתא דסורא הוא סוג של ערבות להלוואה שנעשתה בבבל בעיר סורא. בסורא היה מנהג לעשות הלוואה, ובתור משכון, המלווה יקבל שדה לעבוד עליו ולאכול את פירותיו למספר שנים, ובסופו של אותו זמן השדה יחזור לבעלים (ללווה) בלא כל התחייבות נוספת על ההלוואה. זה שונה מאשר נכיתא שהוא הפחתה של ההלוואה. במקרה של

נכייטא השדה חוזר, אבל חלק של ההלוואה עדיין נשאר. נניח שיש לנו מִלָּה ולווה, והמִלָּה אומר ההסכם היה למשך חמש שנים, והלווה אומר שלוש שנים. השטר נאבד. ומִלָּה כבר היה שם שלוש שנים. רב יהודה סבור שהמִלָּה הוא נאמן, כי אחרי שלוש שנים הוא היה יכול לומר "לקוחה היא בידי". ולהיות שהיה שם שלוש שנים הוא יהיה נאמן, אלא אם כן ראיות בניגוד מיוצרות. לדברי רבינו יצחק (הר"י) בתוספות, רבינא לא מסכים עם רב יהודה, ואומר הלווה נאמן. הדרך שתוספות מבינים את זה היא שרבינא חולק כל הדרך. כלומר גם אם המִלָּה טען שהוא קנה אותו, עדיין הלווה נאמן. תוספות שואלים על ר"י ממקרה בבבא בתרא כ"ח ע"א, במקרה שיש שדה שאדם אחד היה שם שלוש שנים או יותר והוא אומר שהוא קנה אותו, והבעל דין אומר שהשדה נגנב. אנו מאמינים מי שהיה שם שלוש שנים, כי אנחנו אומרים שאם זה נכון שנגנב, הבעלים האמיתיים היו אומרים משהו בינתיים ולא היו מחכים שלוש שנים. השאלה מזה להר"י היא זו: אם הר"י נכון, אז במקרה בבבא בתרא שאחד אומר שזה נגנב הוא צריך להיות נאמן כי הוא יכול לומר שזה היה ערובה להלוואה. יש לו מיגו. מאז שהוא היה יכול לומר שזה היה ערובה ויהיה נאמן, לכן אנחנו צריכים להאמין לו גם כשהוא לא אומר את זה, אבל אומר טיעון חלש. תוספות עונה זה מיגו במקום עדים. (לפי אב"י בבבא בתרא דף ל"א לא אומרים מיגו במקום עדים, ולרבה כן אומרים את זה.) [היינו המקרה הוא כאשר יש עדים נגדו, ומיגו במקום עדים אינו מקובל להוכחה.] יש שאלה. בבבא מציעא דף פ' יש לנו מקרה של "ומיגו במקום עדים אינו נאמן" שנראה שונה ממקרה זה. יש שתי דרכים. אחת עם נהר שצריך להיות חצוי. ואחרת בלי נהר, ואדם שכר חמור לשאת אותו. והגידו לו לא לקחת את הדרך שעוברת דרך הנהר. אף על פי כן, הוא לקח את הדרך הזו, והחמור מת. הוא טוען כשהוא היה שם, לא היה שם נהר כיוון שהתייבש. אנחנו לא מאמינים לו, כי אנחנו לא הולכים עם "הוא יכול היה לומר" במקרה שבו יש עדים (לדעת אב"י). אז השאלה שלי היא, שעל בבא מציעא דף פ' אנחנו לא אומרים, "הוא יכול היה לומר" כי יש עדים נגד המיגו. זה שאנחנו לא יודעים על הנהר, אבל אנחנו יודעים שהוא לקח את הדרך הלא נכונה. זה נראה שונה מהמקרה שלנו בבבא בתרא ובבבא מציעא דף ק"י בתוספות שבו אין עדים נגד המיגו. אלא שהעדים נגד הטיעון עצמו. אן סהדי שאם זה נגנב הוא היה אומר כך. אני רוצה להציע שזאת הקושיה היא הסיבה שחלק השני של תוספות אומר שרבינא אינו חולק על רב יהודה ושכן מאמינים למִלָּה. אבל יש אפשרות לתרץ את הקושיה הזאת. שם בדף פ"א הר"י היה מפרש את הענין של לא אומרים מה לו לשקר במקום עדים שפירשו הוא שהעדים הם כנגד הטיעון שלו ישיר, והם אומרים שהנהר לא התייבש. (ראיתי הפירוש הזה בפירוש הנימוקי יוסף

תוספות בבא מציעא דף ק"י ע"א. הנושא הבסיסי הוא בבבא בתרא דף ל"א. שני אנשים מגיעים לבית דין. כל אחד אומר, "השדה זה היה של אבותי ואני עבדתי שם שני חזקה, שלוש שנים." ואז שני קבוצות של עדים באים לבית דין. קבוצה אחת אומרת ששדה זה היה לאביו. הקבוצה השניה אומר על טוען האחר, "הוא היה על שדה זה שלוש שנים." רבה שאל למה לשני לשקר? הוא היה יכול לומר, "קניתי את השדה הזה ממך." אב"י ענה, "אין 'הוא היה יכול לומר' במקום שישנם עדים." כאן הבעיה היא כי תוספות בבבא מציעא דעה אחת היא זו. אם זה היה כך שאדם יכול לומר "כי הקרקע שיש לי כבר למעלה משלוש שנים בא לי כערובה להלוואה", אז גם בלי מחאה בתוך שלוש שנים, אחד תמיד יהיה אמין בטענה "הקרקע שאתה עליה היא שלי ויש לי את זה כי אתה גזלת אותה", עבור שהוא היה יכול לומר השדה היה ערובת משכון ושיאמין. אז

מאמינים לו. זהו השיטה מיגו יכול להוציא מחזקה. לפיכך, טיעון של התוספות נראה מחובר להוויכוח בין רבה ואב"י. כי במצב שלנו בבבא בתרא, לא שום עד אומר שהתובע היה בעל השדה. במקום זאת, הקבוצה של עדים היעדרו על תובע אחד שהוא היה שם לשלשת השנים. כלומר, יש לו חזקה. העדות היא כי יש לו חזקה, לא כי יש לו בעלות. לכן הוויכוח בין רבה ואב"י אם יש מיגו במקום שבו יש עדים קשור במקרה של תוספות. אבל ההבדל הוא זה. בבבא בתרא רבה הוא לא אומר שאנחנו מאמינים מיגו לקחת מחזקה. רק להפך. אנו מאמינים האדם שיש לו את החזקה כי יש לו גם מיגו. זה לא לאב"י שאומר שאנחנו אפילו לא מאמינים לו בגלל מיגו שלו וגם לא בגלל החזקה שלו. אבל ניתן גם לראות כי האדם עם מיגו הוא למעשה לוקח מתוך חזקה מעיקרא של טוען האחר. כלומר שמיגו שלו עם חזקת השתא, ואת החזקה של שלשת השנים יחד יכולים להוציא מחזקה מעיקרא. אני מניח כאן כי העובדה שהקרקע הייתה שייכת פעם לאביו שלפחות נותן לו בחינת חזקה מעיקרא. בכל מקרה, אני חושב כי מחלוקת בין רבה ואב"י אולי גם תלוי בטיעון בתוספות בניה ב: אם חזקה מעיקרא וחזקה דהשתא שוות. אם זה נכון, אז נוכל להבין רבה שאם תוסיף מיגו אל חזקת השתא זה יכול להכריע את חזקת מעיקרא של טוען האחר. אבל אם חזקה מעיקרא חזקה מחזקת השתא, אז נוכל להבין את אב"י שלא חושב להרכיב מיגו עם חזקה דהשתא כדי להכניע חזקה מעיקרא. אבל יכול להיות גם לאב"י שחזקה מעיקרא בענייננו אולי לא מספיקה. אחרי שהטוען השני היה שם בשלוש שני חזקה

נוסף: בבא מציעא ק". אדם שכר חמור לשאת סחורה למקום מסוים ותנאי נקבע, "אל תיקח כביש מסוים, מכיוון שיש שם נהר, יהיה קשה לעבור." הוא לקח את הדרך האמורה שלא לקחת, ובעל החי מת, והוא אומר שהוא לקח את הנתיב הלא הנכון, אבל הנהר התייבש ולכן לא היה באשמתו. הוא לא נאמן כי מיגו במקום עדים לא אומרים. אז השאלה שלי כאן היא אז מה לגבי רבה שאומר שאנחנו אומרים מיגו כשיש עדים (בבא בתרא לא)? ויתר על כן אני רוצה לשאול, מתי העדים הגיעו? ברור אחרי שהוא הגיע לבית דין וטען את טענתו. אבל אם כך אז נראה שזה מקרה שאנחנו צריכים להקשיב למיגו כאשר ישנם עדים, כי זה כמו מפטור לפטור כי הר"י מיגש אומר הסיבה שאנחנו מאמינים לו הוא בגלל מיגו. כלומר, יש לנו מקרה שבו טוען אומר שאתה חייב לי מנה, ואת הנטען אומר לא היו דברים מעולם. עכשיו אם העדים מגיעים ואומרים לווא ופרע, אז הוא מחויב לשלם כי כל האומר לא לוויית כאומר לא פרעתי. אבל אם עדים לא באו והוא ביוזמתו משנה את הטיעון שלו ללווא ופרע, אז הוא פטור אפילו אם עדים באים אחר כך ואומרים לווא ופרע. אבל מה שאני חושב שאפשר לענות הוא שבמקרה של לווא ופרע העדים תומכים בכל מה שהוא אומר. לדבריו לווא ופרע, ואז הם באים ואומרים לווא ופרע. אבל במקרה של הנהר הם אינם תומכים מה הוא מדבר. וגם יש להעיר שבמקרה של שטר שאינו מקוים והלווא אומר לווא ופרע, ואז עדים באים והם מקיימים את השטר, אז למעשה אנחנו לא אומרים מיגו כי העדים אינם תומכים מה הוא מדבר

שאלה של רמב"ם שנבנה על תספות ב"מ ק"י ע"א. (בהלכות אישות י"א הלכה י"ד) האישה הגידה כי היא הייתה בתולה. זהו מקרה פשוט של מיגו. השאלה שלי היא פשוטה. בואו להאמין לה כשהיא אומרת שהיא הייתה בתולה כי היא יכולה לומר משארסתני נאנסתי. אז למה אנחנו לא מאמינים לה? יש לה חזקה, חזקת גוף שבתולה הייתה וכן מיגו. יש לו שני חזקות, חזקת ממון וחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. אז חזקה אחת מבטלת את השניה. ואנחנו נשארים עם מיגו נגד חזקה, ואין אומרים מיגו להוציא מחזקת ממון. אז השאלה היחידה כאן היא

תוספות בבבא מציעא ק"י ע"א לדעה אחת כי מיגו יכול להוציא מן החזקה. הדבר הברור לעשות כאן הוא לומר שהרמב"ם אינו מחזיק מן הרעיון כי מיגו יכול להוציא מן חזקה. וכי לדעת תוספות אפשר להחזיק שאנחנו לא מאמינים לו כשהוא אומר פתח פתוח מצא. אבל אם תוספות אינו מחזיק מזה, אז נותרנו עם השאלה על המשנה הראשונה. למה לעשות תקנה עבור בתולה להינשא ביום רביעי אם אנחנו לא מאמינים לו כשהוא אומר פ"פ מצאתי. מה יכול תוספות ב"מ ק"י לענות תשובה לכך

ב"מ יד: (וב"מ קי:) יש לנו הדיון של מְלָאָה לווא, והלוואה היה לו שדה (השדהראשון) בזמן של ההלוואה. אחרי ההלוואה הוא קנה שדה שני. ואז הוא מכר את השדה הראשון. הדרך המקובלת של הלוואה היא שהלוואה כותב מה שאקנה יהיה משועבד לחוב הזה. ואז הוא מכר את השדה השני לאחר ההלוואה ולאחר שמכר את השדה הראשון. המְלָאָה הולך אחרי שדה הראשון והלוקח הולך אחרי שדה השני. (בלשון הגמרא יש ללוקח את הקרן ממשועבדין, ואת השבח ממחורירין.) תוספות בדף י"ד שואל אולי אפשר להוכיח מזה שמה שאקנה קנה ומכר אינו משתעבד? (זה מתכוון הסיבה שהמְלָאָה אינו גובה משדה השני היא שאינו משתעבד מאחר שנמכר.) ישנם סיבות אפשריות שהמְלָאָה לא גבה משדה השני. כלומר יש חמשה דברים שיכולים לגרום למְלָאָה ללכת אחרי שדה הראשון. העובדה שתוספות אומר שהסיבה היחידה האפשרית היא הסיבה שהוא נותן מראה כי תוספות סובר שאין שום סיבה אחרת שיכולה להיות תקפה. סיבה ראשונה, הסיבה שתוספות נותן, אין שיעבוד במקרה של מה שאקנה קנה ומכר. סיבה שנייה, זה שאנחנו תמיד אומרים שהלוקח יכול להגיד למְלָאָה "הנחתי לך מקום לגבות ממנו" לא עובד אחרי ששדה השני נמכר. סיבה שלישית, מְלָאָה היה חייב ללכת אחרי השדה הראשון. סיבה רביעית, המְלָאָה היה יכול ללכת אחרי השדה הראשון, אם הוא היה רוצה, או השני. במקרה שלנו הוא החליט ללכת אחרי השדה הראשון, אבל הוא היה יכול ללכת אחרי השני. סיבה חמישית כלה שיעבודו אחר הגבייה. בכל חמשת המקרים לא היה נוגע בשדה השני. מה שאנו רואים מהשאלה של תוספות הוא שתוספות רואה שארבע מן הסיבות לא תקפות. המהרש"ל והמהר"ם שיף שניהם אומרים את אותו דבר. כי מהשאלה של תוספות אנו רואים שכאשר אנו אומרים תמיד שהלוקח יכול להגיד למְלָאָה "הנחתי לך מקום לגבות ממנו", שזה חל גם לאחר ששדה השני נמכר. מה שאני רוצה להציין נוסף הוא שאנו רואים תוספות אינו מחזיק מסיבה השלישית או רביעית. תוספות סובר אין אפשרות אחרת. המְלָאָה חייב ללכת אחרי שדה השני אם זה היה משועבד. אני רוצה לציין שגם אם היה אפשרות למְלָאָה ללכת אחרי איזה שדה, אז לתוספות לא הייתה כל הוכחה לתזה שלו. אז זה חייב להיות שבמקרה זה, הסיבה האפשרית היחידה ששדה השני נותר היא הסיבה שתוספות נותן, כי "מה שאקנה קנה ומכר אינו משתעבד". [בסוף בתור תירוץ תוספות מצא סיבה אפשרית ששדה השני נשאר: שדה הראשון נעשה אפותיקי.] ואם היה משתעבד היה חייב ללכת אחר שדה השני. תוספות אומר שהסיבה ששדה השני נותר היא הסיבה הראשונה. אבל בבבא בתרא קנ"ז בתירוץ הראשון תוספות מחזיקים שהמְלָאָה חייב לגבות מן השדה של לוקח הראשון אפילו אם הוא יכול לגבות מן השני על פי דין. היינו אפילו אם יש שיעבוד על שדה השני, עדיין הוא חייב לגבות משדה הראשון אם הוא יכול

יש תוספות ישנים שאומרים שהסיבה שהמלך לא גבה את שדה השני היא שכלה שיעבודו. זה מראה כי תוספות קבעו כי לאחר שהמלך פעם גבה, הוא לא יכול לגבות יותר. אבל זה לא כמו התוספות בבבא בתרא קנז: ד"ה גובה כי תוספות בבבא בתרא נותנים שתי סיבות לכך שהוא לא גבה משדה השני, ולמרות שנקנה לאחר הגבייה הראשונה. תוספות אינו מצביע על כך שזה יכול להיות סיבה שלא נגב

ב"מ קי: הקדמה: (יש שני דינים שהם שייכים למצב שיש מלך ולווה (הוא המוכר) ולוקח. דין אחד מובא בב"מ קי: , ב"מ י"ד, ובבא בתרא קנז: הדין השני מובא בב"מ יד: ובבא בתרא קנז:). דין אחד של שמואל קובע שהמלך גובה את השבח מן הלוקח. דין שני של ברייתא קובע שאחר שהמלך גבה, הלוקח גובה את השבח מן בני חורין של המוכר.

המצב של הדיון הוא שיש מלך ולווה (הוא המוכר) ולוקח, והמוכר קנה קרקע אחר ההלוואה. ואחר כך הלוקח קנה את הקרקע הזו. עכשיו המוכר (הלווה) אינו משלם. אז המלך גובה את הקרקע עם השבח שהלוקח השביחה. במצב הזה שמואל מחזיק שהלוקח גובה את השבח ממחורין (בני חורין) והקין ממשועבדים. (זה מתכוון שהוא גובה מחיר הקין אפילו ממשועבדים אם אין בני חורין).

תוספות בבבא בתרא שואל איך הדין הזה של הברייתא שייך? אם יש בני חורין למוכר, למה המלך לא לקחם? [כמובא בגיטין שלא גובים ממשועבדים במקום שיש בני חורין]. [השאלה הזאת של תוספות היא בבבא בתרא בגלל ששם הגמרא אינה מדברת על אפותיקי. ותירוץ אחד של תוספות הוא שהברייתא כן מדבר על אפותיקי], אבל התירוץ הראשון של תוספות הוא שהדין של שמואל שייך גם בהלוואה רגילה (כשאינן אפותיקי). ולמעשה זה באופן שהרמב"ם מביא את הדין הזה. [(אפותיקי הוא חפץ שהלווה נותן למלך ואומר לו, "לא יהיה לך פרעון חוץ מזה". זה לא אותו דבר כמו משכון].

(תוספות בבא מציעא י"ד ובתרא בבא קנ"ז. יש לך מלך לווה ולוקח של שדה מהלווה לאחר ההלוואה. אז יש לך לוקח אחר של שדה שהלווה קנה לאחר ההלוואה. יש ברירת מחדל. המלך מקבל את השדה הראשון. הלוקח הראשון גובה את השני. תוספות שואלים מדוע יש שדה שני? אני לא בטוח למה תוספות שואלים מדוע שדה השני נשאר. לא יכולה להיות שהברייתא מדברת על המקרה ההפוך שהמלך גבה משדה השני, כי אז זה לא יהיה אפשרי לומר לוקח השני הולך אחרי לוקח הראשון. השדה הראשון כבר נמכר בזמן שלוקח השני קנה שדה השני מהלווה. ולפי התשובה של תוספות על אפותיקי הדין במקרה רגיל הוא שהמלך היה גובה מן לוקח השני ולא יהיה שום דבר ללוקח השני לעשות. אבל בתשובה הראשונה של תוספות בבבא בתרא השאלה היא רטורית, כי השאלה פשוט נותנת פתח לתוספות לומר ההלכה הוא שהמלך חייב לגבות מלוקח הראשון בכל המקרים.

או אולי תוספות חושב שלוקח השני עדיין יכול ללכת אחרי לוקח הראשון אם זה קרה כי שדה השני נלקח על ידי מלך בגלל הלוואה?

ב"מ יד: קי: אני גם רוצה להוסיף שתי נקודות. אחת מהן הוא מדוע יש כל שאלה בכלל? (והנקודה השנייה היא אולי איזה לוקח שיהיה יכול לגבות מן לוקח האחר אם מלך היה גובה ממנו. כלומר, גם אם המלך גבה מלוקח השני, אז הלוקח השני יכול לגבות מלוקח הראשון. נקודה ראשונה מדוע יש כל שאלה של תוספות בכלל איך זה שהמלך לא גבה מהשדה השני. למה לא? אולי בגלל שהוא נפרע כל הלוואתו על ידי כך שגבה משדה הראשון? תשובה. נקודת

תוספות היא שזה לא משנה כמה כסף היה מגיע למִלָּה. זה היה יכול להיות הסכום של השדה המדויק. או זה יכול להיות שהשדה היה אלף דונם והחוב היה רק מאה שקלים. או שזה יכול להיות שהיה חוב של מיליון שקלים והוא גבה מהשדה שהיה שווה עשרה שקלים. הנקודה היא מה שהמִלָּה גבה מן השדה הראשון, הלוקח הראשון הולך וגובה משדה השני אותו סכום מדויק. הנקודה השנייה אני לא יודע איך לענות עליה. בכל אופן לוקח הראשון גובה מלוקח השני

יש לנו מִלָּה, לוֹוה, ולוקח שדה מן הלווה לאחר ההלוואה, ולאחר מכן לוקח שני. אם יש ברירת מחדל, המִלָּה מקבל את השדה, והלוקח הראשון מקבל את שדה השני במחיר של השדה, ולשיפורו לשדה הוא מקבל הנכס החופשי המחוררת של הלווה. היינו שהוא גובה את הקרן ממשועבדים ואת השבח ממחוררין. תוספות שואלים בבבא בתרא קנ"ז למה יש רכוש חופשי? בבבא מציעא הוא שואל למה יש שדה השני? אני רוצה לומר ששאלת התוספות מדוע יש שדה שני ניתן לחלק לשתי משמעויות. אחת מהן הוא בסדר הגבייה. זה שאנחנו יודעים ששיעבוד המִלָּה קודם, ולכן הוא יכול לקבל איזה שדה. אז למה דווקא הוא הולך אחרי השדה הראשון? דרך האחרת הוא ששדה השני נקנה לאחר הגבייה, וכן תוספות שואלים מה עוצר את המִלָּה מלקבל שדה השני.

ב"מ קי: ב"מ י"ד: בבא בתרא קנז: הסוגיא פה הוא בב"מ יד: ובבבא בתרא קנז: יש מחלוקת בין (תוספות בב"מ ותוספות בבבא בתרא. המחלוקת תלויה בסברת רב חיים הלוי מבריסק. הסברא היא זאת: לפי דעת הרמב"ם, המִלָּה והלוקח חולקים את השבח בגלל ששיעבוד שניהם עובר דרך הלווה. אבל המִלָּה גובה את כל השבח שגדל ממילא בגלל ששיעבודו חל על הקרקע בעצמה ישיר, ולא דרך הלווה [שהוא המוכר]. (זה מתכוון שאחר שהשיעבוד חל על השדה, הוא נשאר שם, ואינו שם בגלל המשכה של כח המוכר.) זאת היא סברת תירוצ הראשון בתוספות בבא בתרא קמז: במצב שלנו איפה שהמִלָּה גובה את הקרקע מן הלוקח, אף על פי שיש קרקע אחרת ללוקח השני. הסיבה היא ששיעבודו חל על הקרקע בעצמה. מצד השני, תירוצ השני ותוספות בב"מ יד: מחזיקים שאם יש לוקח שני, המִלָּה צריך לגבות ממנו בגלל ששיעבודו הולך דרך המוכר, ואינו חל על הקרקע בעצמה. ועכשיו מחלוקת שני שתירוצים היא מחלוקת ראשונים. שהסברא של תירוצ הראשון היא שיטת הרמב"ם לפי פירוש של רב חיים ברמב"ם. והרמב"ן והראב"ד חולקים על הרמב"ם. ותירוצ השני ותוספות בב"מ יד: הולכים לפי שיטת הראב"ד והרמב"ן

אין להקשות על זה מדברי הרמב"ן שכתב שהמִלָּה אומר: "ארעאי [הקרקע שלי] השביח", בגלל שכוונת הרמב"ן היא שבגלל שיעבודו על הלווה הקרקע נחשב שלו [של המִלָּה]. [והשיעבוד בא דרך הלווה

להבין את מה הרמב"ם יחזיק כאן קשרתי את ההלכה הזו לחוק של לווה ולווה וקנה. קודם כל יש שני תרחישים בתוספות. אחד מהם הוא שבו השדה השני נקנה לאחר הגבייה. אם זה הדין שלנו אז יש קשר ברור לדין לווה ולווה וקנה. במקרה שלנו יש מִלָּה ולוקח ולמִלָּה כמובן יש שיעבוד ראשון. אבל אם השדה השני נקנה לאחר הגבייה אז שיעבוד של שניהם באים כאחת באותו הזמן. זה כמעט אותו המקרה. אבל אנחנו יודעים מה רמב"ם אומר בלווה ולווה וקנה,

שהם חולקים את השדה. אם זה אותו העיקרון אז למה ההלכה כאן לא יהיה אותו הדבר? תירוצו: יכול להיות שזו כן דעת הרמב"ם שיכול לגבות מאיזה מהם שהוא רוצה. זה כמו בלווה ולווה וקנה שיש לנו ספק ומניחים הברירה בידם לפי פירוש הרמב"ם.

אבל יש תרחיש אחר בתוספות. כלומר, כאשר השדה השני היה בבעלות הלווה בעת הגבייה שהלווה מכר אותו ללוקח השני. כאן אפשר רמב"ם מחזיק כמו חוות דעתו של תוספות שמלוקח חייב ללכת אחרי השדה הראשון או השני. אנחנו לא באמת יודעים מלשון רמב"ם. כל מה שאנחנו יודעים הוא שהרמב"ם אינו מחזיק אותו שהוא דיון של אפותיקי להלוואה

תוספות ב"מ יד: תוספות בבבא בתרא קנ"ז יש דיון של מלוקח לווה ולוקח. הלווה אינו משלם והמלוקח גובה מלוקח הראשון ולוקח הראשון גובה מלוקח השני. תוספות שואלים איך זה יכול להיות שלוקח הראשון יכול לגבות את הקרן ממשועבדים? למה יש משועבדים ללוקח השני? זה מתכוון אחר ההלוואה, הלווה קנה עוד שדה ומכרו ומשם לוקח הראשון גובה קרנו. תירוצו הראשון של תוספות שלמרות שיש לוקח שני, המלוקח גובה מלוקח הראשון. תירוצו השני הוא ששדה הראשון הוא אפותיקי. זה מתכוון שאם הוא היה משועבד, המלוקח היה צריך לגבות מלוקח השני. נראה לבסס את הטענות בין בוויכוח על "לווה וללווה וקנה". בדיון של "לווה ולווה וקנה" יש סיבה טובה לומר שיעבוד הראשון נופל על השדה ושיעבוד השני אינו יכול לבטלו. זה בגלל ששיעבוד הראשון חל על הלווה ראשון ומן הלווה הוא חל על השדה ושיעבוד השני צריך להמתין בתור. בדיון שלנו בבבא בתרא קנ"ז, שיש שני שדות שנמכרו. ואחד נמכר לפני האחר. יש סיבה דומה לומר שהוא צריך ללכת אחרי שדה הראשון שנמכר בגלל שנשתעבד ראשון. תוספות ב"מ יד: ותירוצו השני של תוספות בבבא בתרא מחזיקים שיותר מסתבר שכל השיעבוד חל על שדה השני כל זמן שלא נמכר. וגם אם נמכר אין סיבה ידועה שהשיעבוד היה צריך לחזור לשדה הראשון. למרות ששני הנושאים שונים, ר' חיים הלוי נותן עיקרון ועל ידו אפשר להראות שהנושאים קשורים

בבא מציעא י"ד וק"י, בבא בתרא קנ"ז, יש לך דיון על מלוקח לווה ולוקח מן הלווה. ללווה אין כסף כדי להחזיר את ההלוואה והמלוקח מקבל את השדה מן הלוקח. אז הלוקח גובה המחיר של השדה והשבח מלוקח השני. לתוספות בבבא בתרא קנז ע"ב יש רק שתי סיבות אפשריות לכך שיש שדה שני. תוספות שואל איך יש שדה שני? ולמעשה הוא אומר בזמן שהמלוקח גבה שדה הראשון לא היה שדה שני. ללווה בזמן הגבייה לא היה לו, וגם לא היה שדה שקנה ומכר בכל אופן. זה מה שאומר תוספות. אבל זה לא הסיבה שהמלוקח לא יכול לגבות משדה השני. יש רק שתי סיבות לזה שיש שדה שני. אחת מהן הוא שנדרש למלוקח ללכת אחרי השדה הראשון. זו התשובה הראשונה של תוספות בבבא בתרא. סיבה אחרת היא ששדה הראשון היה אפותיקי. העובדה ששדה השני נקנה אחרי חלק מההלוואה נגבה, היא לא סיבה שהמלוקח לא יכול ללכת אחריו לאחר שכבר הלווה קנה או קנה ומכר עוד שדה

בבא בתרא קנז: ב"מ יד: ב"מ קי: יש לך מלוקח, לווה שמכר שדה לאחר ההלוואה, ולוקח. ויש המחדל של הלווה בתשלום. המלוקח מקבל את השדה. הלוקח מקבל שדה שני שהלווה מכר לאחר ההלוואה ואחרי שהוא קנה את השדה הראשון. תוספות שואל מדוע יש שדה שני?

המהרש"א בבבא בתרא קנז: תוספות ד"ה גובה הוא מצא תוספות ישנים שהייתה להם הגרסה "כבר לקח בעל חוב כל שיעבודו." המלָּה כבר קיבל את כל שיעבוד. (אבל אני רוצה להציע שזה פשוט ויכוח בין התוספות שלנו והתוספות הישנים הרגילות. זה די נפוץ ביבמות.) התוספות שלנו אומרים, "כבר שיעבודו על לוקח

המהרש"א גם אומר ללווה אין רכוש בעת שההלוואה נגבתה גם לא משועבדים. זה מתכוון שזה הדרך שהמהרש"א מבין תוספות שלנו. יש רק שתי תשובות לשאלה מדוע יש שדה שני? אבל התשובה הראשונה היא לא כמו התשובה שיש לנו בגרסה שלנו. בגרסה שלנו המלָּה היה צריך ללכת לגבות מלוקח ראשון משום שהשיעבוד כבר היה השדה הראשון. בגרסה שלנו היה כבר השדה השני. היינו משועבדים שניים כבר היו בזמן הגבייה. רק מהרש"א אומר שאין שדה שני (משועבדים) ולא מחוררין בעת הגבייה. הכל חוץ מהשדה הראשון נקנה לאחר הגבייה

ב"מ יד: קי: בבא בתרא קנז: אני צריך להזכיר שהתשובה של אפתיקי של תוספות בבבא () מציא ובבבא בתרא הולכת עם הרעיון כי המלָּה חייב תמיד ללכת אחרי השדה השני, אם הוא זמין. וזו התשובה של תוספות בשני המקומות, שיש שדה שני בגלל ששדה הראשון נעשה אפתיקי להלוואה. אבל אז התוספות שואלים בבבא מציא אם זה הדין שהמלָּה תמיד חייב ללכת אחרי שדה השני, אז למה לא לומר פשוט כי הסיבה יש שדה שני היא משום שקנהו אחרי ששדה הראשון נגבה. זה לא אותו הדבר כמו התשובה של תוספות הישנים שהמהרש"א מביא. תשובה זו של אפתיקי עדיין הולכת עם הרעיון שגם אם השדה השני נקנה אחרי השדה הראשון היה נגבה עדיין אם יש משהו נשאר מן החוב המלָּה יכול ללכת אחרי השדה השני. התשובה שתוספות נותנים בב"מ שלא דנים במצב כזה הוא שאם שדה השני נקנה אחר הגבייה אז הלוקח הראשון יכול ללכת אחרי שדה השני גם לשבח שהוא עשה על שדה הראשון. הסיבה לכך הוא שהסיבה שהוא לא גובה עבור אובדן שבחו בדרך כלל היא שאין לה גבול. אבל כאן יש לו מגבלה לאחר שהשדה היה נגבה. והב"ח מביא את זה בבבא בתרא

ב"מ קי: תוספות ד"ה סבר. תוספות שואלים איך זה יכול להיות הווא אמינא שיתנו מהקרקע בעצמה ליתומים (בשביל השבח שהשביחו). בשלב הזה של הדיון אנחנו אומרים שהם צריכים להביא ראיה שהשביחו בגלל שהשדה בחזקת המלָּה. ולכן הם כמו היו רוד לתוך שדה חבירו ונטעו בלי רשות. במצב כזה לא נותנים לו את ערך השבח מן הקרקע בעצמה. התירוץ של תוספות הוא שהשדה לא יצא מרשותם. אני לא הבנתי את זה עד שהסתכלתי בסוף בבבא בתרא. שם יש מחלוקת אם שיעבוד הוא דאורייתא אם לא. אם אומרים שהוא דאורייתא התירוץ הזה של תוספות ברור. היתומים קנו את השדה מן התורה, אבל יש תקנה לתת אותה למלָּה (שלא תנעול דלת בפני הלווים). ומאחר שמן התורה השדה שלהם, מסתבר שיקבלו חלק ממנו בשביל ערך השבח שהשביחו. מצד השני, אם שיעבוד הוא תקנת חכמים, התירוץ הזה אינו עובד, ואז צריכים התירוץ השני של תוספות שגם ביורד משלמים בקרקע. ועכשיו מבינים איך ששני התירוצים של תוספות מתכוונים לשתי הדעות בבבא בתרא

ב"מ יד: יש מלָּה ולווה שהוא גם מוכר ולוקח הראשון ולוקח השני. גם שני שדות. השדה הראשון נקנה על ידי לוקח הראשון והשני על ידי לוקח השני. המלָּה גובה מלוקח הראשון, כי ללווה לא

היה כסף. והלוקח הראשון גובה מלוקח השני. תוספות בבבא מציעא אומרים אולי יש להוכיח מזה ש"מה שהאקנה" אינו משועבד

זה מוכיח ששום דבר אחר לא יהווה סיבה מדוע המלך לא יגבה משדה השני לדעת זו של תוספות עד שהוא מגיע לסיבה שונה, היינו אפותיקי. זה מראה כי מאחר שאנו יודעים "מה שאקנה" הוא משועבד, אז המלך היה צריך ללכת לשדה השני. יש הרבה סיבות אפשריות שאולי יש שדה שני. אולי המלך היה צריך ללכת לשדה הראשון. אולי היתה למלך ברירה לאיזה שדה ללכת. אולי השדה השני נקנה לאחר גביית החוב. זו האחרונה שאני רוצה להתרכז בה. תוספות בבבא בתרא מחזיקים לא אף אחת מסיבות הללו תקפות. אז גם לא האחרונה. זה מראה תוספות בבבא מציעא חייבים להחזיק שמלך חייב תמיד ללכת אחרי השדה שנמכר אחרון. זה מה שאומר המהרש"ל. הסיבה שאין דנים במצב שהמלך באמת גבה מן שדה השני היא שאז לא היתה זכות ללוקח השני לגבות מן לוקח הראשון. והברייתא לא דנה במצב כזה

ב"מ קיב: ויש שאלה. והיא שתוספות אומרים שחייבים לומר שהברייתא היא כשיש עדים משום הדיוק שלהם "הסיפא חייבת להיות דומה לרישא. מה הרישא עם עדים אז גם הסיפא עם עדים (בגלל רב ושמואל). ואז הם אומרים שרובא יכול להתעלם מזה ולהגיד שהסיפא היא בלי עדים בגלל שיטת רבה שם בבבא בתרא (בבא בתרא מה:). השאלה היא אם רבא יכול להתעלם מן ההכרח "סיפא דומה לרישא" למה לא אנחנו כאן בבבא מציעא גם? תירוץ: רבא לא מחזיק בשיטה של רב ושמואל, ולכן גם אצלו הסיפא דומה לרישא-- בלי עדים

אבל יש קושיא כאן שאף אחד לא מזכיר-- שהברייתא בשבועות (א"פ שיש הדיוק של הגמרא שהסיפא צריכה להיות דומה לרישא) יש שם טעם מיוחד לזה, היינו המצב של קציצה שם אינו בענין חפץ שהאומן היה צריך לתקן, אלא בשכיר רגיל כמו הרישא. רק יש בסיפא מצב של קציצה של השכר, היינו שכר קבוע בשביל כל העבודה, ולא בשביל שעות עבודה. אבל קציצה כאן (בבא מציעא) הוא ענין אחר (הוא לתקן איזה חפץ), ופה אין סיבה להאמין את בעל החפץ אם אין עדים, בגלל שהוא רוצה את החפץ שלו. ולכן הר"י אומר כאן באמת שאין עדים והוא מוצא טעם אחר למה אין מיגו

ב"מ קיב: כשמגיעים לתירוץ השני של תוספות (שאינן עדים אבל אין מיגו משום מודה במקצת) מגיעים לנקודה הכי בעייתית--סוגית המיגו. הקושיא בזה היא כך. בבבא קמא השקענו מאמצים רבים לברר אם מיגו הוא בפיקדון או הלוואה והיו שם פסוקים ודרשות בדיוק מתי ואיך מיגו שייך. (כתוב שם שעירוב פרשיות מחייב שמודה במקצת ההלוואה מחוייב שבועה אף על פי שיש לו מיגו לרב חייא בר יוסף, ולרב חייא בר אבא גם בפיקדון צריך כפירה הודאה ונאנסו כדי להתחייב שבועה, ובלי זה אומרים מיגו. וגם שם יש מחלוקת בין רש"י ור"ת והריב"א מתי אומרים מיגו) ופה (בשכירות) פתאום לרב ושמואל אומרים מיגו אבל לא לרבא. וגם אם אומרים מיגו לגבי שכירות, כנראה בתירוץ הראשון של התוספות מחזיקים בשיטה שלא אומרים מיגו לגבי קציצה. והתירוץ השני כן מחזיק בשיטה הזאת (שאומרים מיגו אלא אם כן הוא מודה במקצת). ועכשיו אין שום פסוקים, וכנראה שאין טעם וסברא למה במצב אחד אומרים מיגו ובמצב דומה לא אומרים. וגם בבבא בתרא, רבא מתווכח להעמיד את המיגו בקציצה לטובת השכיר (כמו רבה), ובמסכת

שבועות הוא לא מחזיק בשיטת המיגו בכלל! מה קורה פה? (אחרי כתבתי את זה פתחתי את הבעל המאור וראיתי שהוא אומר שכל הסוגיא כאן הולכת לפי רבי חייא בר יוסף --היינו עירוב פרשיות ולכן בשכירות וקציצה, הבעל הבית נאמן (אם אין עדים) אפילו שהוא מודה במקצת. היינו מודה במקצת מחוייב שבועה רק בפקדון והלוואה. וזה מתרץ את כל הקושיות שלי. -- וגם הקושיא על רבא שאפשר שאין אומרים מיגו בפקדון משום גזירת הכתוב ("כי הוא זה") אבל במקומות אחרים אומרים מיגו.

לתרץ את קושיית התוספות בבבא בתרא מה: קודם כל, אני רוצה לומר הקדמה קטנה. אם יש לך אומן שהבעל הבית נתן לו חפץ לתקן. אחר העבודה האומן טען, "קבענו השכר בשתיים", והבעל הבית טען, "רק באחד". יש שתי ברייתות. אחת אומרת שמאמינים לאומן, ואחת אומרת שמאמינים לבעל הבית.

רב נחמן בר יצחק קבע שהברייטא שאומרת שבמצב של קציצה שהאומן נאמן היא של רבי יהודה (בגלל שהבעל הבית מודה כאן במקצת). אבל אני רוצה להגיד שרבה (בבא בתרא מה:) לא חייב להודות לו על זה. רבה יכול להגיד שהברייטא שמאמינה לבעל בית (בבבא מציעא) היא כשיש עדים, והברייטא שמאמינה לאומן היא כשאין עדים (כשיטתו שבקציצה בלי עדים מאמינים לאומן).

אבל רב נחמן בר יצחק לא היה יכול להגיד את תירוץ הזה בגלל שהוא מחזיק בשיטה שהמיגו (כשאין עדים) עובד לטובת הבעל הבית. (אבל למה הוא לא מהפך את המיגו לומר שהברייטא שמאמינה לאומן היא כשיש עדים. -- תירוץ שרב נחמן בר יצחק הולך לפי שיטת רב ושמואל שכשיש עדים לא סתם מאמינים לאומן, אלא שצריך שבועה גם כן.)

איך שהוא, מכל זה אני רוצה לתרץ את קושיית התוספות (בבא בתרא מה: ד"ה נתני), שכל הקושיא של תוספות שם תלויה במושג שהברייטא הולכת לפי רבי יהודה. תן לי להסביר את הקושיא של תוספות. עבר הזמן השכירות. הברייטא אומרת, שלא מאמינים לשכיר.

תוספות שואלים, "למה?"

אני רוצה לומר שזאת הקושיא של תוספות שאין לה תירוץ לפי דעת התוספות, זה רק בגלל שהם סוברים שהברייטא של קציצה היא של רבי יהודה. אבל רבה ורבא לא אומרים שאותה ברייתא היא של רבי יהודה, וגם הם לא הולכים לפי שיטת רב ושמואל שמאמינים לבעל הבית כשאין עדים. ולכן הם יכולים לומר שהברייטא שמאמינה לאומן היא כשאין עדים. (או שמאמינים לאומן כשהחפץ בידו שאז המיגו עובד לטובתו, והברייטא שמאמינה לבעל הבית היא כשאין החפץ ביד האומן. -ולכן כשאין עדים, המיגו עובד לטובת בעל הבית.)

(בבא בתרא מה: תוספות ד"ה נתנה. זאת אחת התוספות נבבא מציעא קי"ב ע"ב. כדי להסביר את התירוץ שלי בתוספות (רק לפי דעת רבה, שלפי דעת רב נחמן בר יצחק אני מודה לתוספות שאינו תירוץ על הקושיא שלהם.)

קודם כל בתור הקדמה. הברייטא אומרת שקציצה בזמנו מאמינים לאומן (ויש שם חפץ כמו טלית). ואחר זמנו מאמינים לבעל הבית. תוספות שואלים, גם אחר זמנו, צריך להיות שמאמינים לאומן, שהחזקה שהייתה עובדת לטובת הבעל הבית ("אין הבעל הבית עובר משום בל תלין) אינה עובדת כאן שהרי הוא מודה שהוא עבר על זה. (בבבא מציעא איפה שהגמרא כתבה את החזקה הזאת, הבעל הבית לא היה מודה שעבר על הלאו של בל תלין. שם הגמרא כתבה את החזקה הזאת בעניין שכירות שאחר זמנו שמאמינים לבעל הבית.) איך שהוא, תוספות מחזיקים שאין לתרץ שבעל הבית טען שכבר פרע את הסכום שהוא חייב בזמן הנכון, שאם כן אין זה המצב של מודה במקצת. הקושיא הזאת היא רק לשיטת רב נחמן בר יצחק, אבל לרבה אפשר

לומר שהברייטא היא כרבנן.

עיקר הדבר שאני רוצה להגיד הוא זה: ברייתא אחת אומרת שמאמינים לאומן. ברייתא אחרת אומרת שמאמינים לבעל הבית. לפני רבה פתוחים שני תירוצים שונים (בלי התירוץ של רב נחמן בר יצחק). תירוץ אחד: שמאמינים לאומן כשאין עדים (משום מיגו) (כשיטתו בבבא בתרא). תירוץ שני: שמאמינים לבעל הבית כשאין חפץ, שאז יש לבעל הבית המיגו שהוא יכול לומר, "לא היו דברים מעולם". מיגו הזה אינו פתוח לו כשהחפץ שלו ביד האומן, שהוא רוצה את החפץ שלו בחזרה. ועוד אני רוצה לומר שיתכן שרבה מאמין לאומן כשאין עדים רק כשיש חפץ ביד האומן, באופן שהאומן יכול לומר "לא היו דברים מעולם", לא הבעל הבית. וכשאין חפץ, אז מאמינים לבעל הבית הגם שאין עדים. החשיבות של הענין הזה (שרבה יכול לתרוץ שני תירוצים) שאחד מן התירוצים לא עובד בשביל הברייטא בבבא מציעא. שם רבה יצטרך לומר שיש עדים ומאמינים לבעל הבית רק בגלל "המוציא מחבירו עליו הראיה", ולא מהפכים את השבועה על האומן בגלל: "קציצה מידכר דכירי אינשי".

(הרמב"ם פסק בענין קציצה שמאמינים לאומן. אפשר לשאול איך הוא פסק כדעת רבי יהודה כנגד התנא קמא? אולי אפשר לומר לפי מה שכתבתי למעלה שפסק הזה הוא גם דברי התנא קמא. אבל הביעה בזה הרעיון היא שהרמב"ם לא פסק כמו רבה ורבא! (ורק לפי דעתם מסתבר לומר שהברייטא היא הרבנן). אחר כך נזכרתי שבלי עדים ובלי ראייה גם לאב"י האומן נאמן.

(ב"מ קיב: בגמרא בבא בתרא (מה:) ששייכת לסוגיא שלנו יש קושיא. (המשנה שאומרת "אומן אין לו חזקה", והברייטא שאב"י מביא מדברות במצב שאין האומן רוצה שום שכר, רק שאומר שהכלי שלו. אבל הברייטא שרבא מביא לסיוע לרבה מדברת במצב שהאומן רוצה שכר. ולכן אני שואל הלא זה מיגו להוציא. (ואין מיגו להוציא ממון לפי דעת ה"ר דודי בתוספות קטז.) אולי אב"י היה רוצה לשאול את זה, אבל מיד בא רב נחמן בר יצחק וסתר כל המיגו מעיקרו.

ועוד יש לי קושיא על התוספות הזאת (ב"מ קיב: ד"ה קציצה). תוספות בתירוץ השני אומרים שלא מאמינים לבעל הבית (אפילו כשאין עדים) משום שבעל הבית מודה במקצת. והלא לת"ק (בשבועות פרק כל הנשבעים) מודה במקצת אינו שייך לשכירות. רק רבי יהודה סובר שזה שייך. (ופה בב"מ אנחנו באמצע הברייטא שתוספות כבר כתבו שהיא רק לפי שיטת הת"ק בשבועות--לא רבי יהודה.

(בסוגיא ב"מ קיב: שכיר נשבע ונוטל. ותוספות ד"ה קציצה. בבא בתרא מו. בענין התיובתא של רב נחמן בר יצחק יש שתי קושיות. הראשונה היא שרב נחמן מדייק, אומן הוא שאין לו חזקה, אבל לאיש אחר יש חזקה. והוא שאל, אם יש עדים למה לא לשאול אותם? ולכן הוא מוכרח להגיד שאין עדים. ואני תמה, והלא אפשר שיש עדים, אבל המצב הוא שאין רואים את החפץ בידו עכשיו, ולכן הוא יכול לטעון, "החזרתיו לך"? קושיא שניה, שאפילו שתגיד שהוכחת שאין עדים, אבל עדיין אין זה תיובתא לרבה, שרבה יכול לומר שאומן אין לו חזקה רק כשראה (היינו כשרואים החפץ ביד האומן עכשיו) ואין עדים (או שיש עדים ולא ראה) אבל בלי עדים ובלי ראייה יש לו חזקה. ובאמת זה נראה דעת הבעל המאור שאפילו אחר התיובתא של רב נחמן, עדיין הפסק הוא שבלי עדים ובלי ראייה יש לאומן חזקה.

תירוץ: שיטת רבה היא שהאומן נאמן ברביע א' ג'וד' והמצב היחיד שבעל החפץ נאמן הוא כשיש עדים (וראה) ב"מ קיב: תוספות ד"ה קציצה יש קצת פלא על הרעיון שתוספות מביא אם יש עדים נשאל אותם מה הם ראו בשביל שאם זאת טענה, אם כן איך בכלל רב ושמואל מחזיקים שהדין של "שכיר נשבע ונוטל" הוא כשיש עדים- והלא אם יש עדים נשאל אותם מה הם ראו. אבל זאת אינה כל כך קושיא על התוספות, שנראה דווקא בשביל הקושיא הזאת, הם מביאים התירוץ של

הר"י שבאמת הדין של נשבע ונוטל הוא רק כשאין עדים, וכל דין של רב ושמואל הוא שהשכיר חייב להביא עדים שבכלל הייתה שום שכירות, ואז יהיה נשבע ונוטל.

ובעיקרון המשפט של רבא בבבא בתרא, "אם יש עדים נשאל אותם מה הם ראו", הוא מתנגד לדין של רב ושמואל (שמחזיקים שכיר נשבע ונוטל הוא דווקא כשיש עדים). ולכן אינו פלא שרבא בעצמו חולק על הדין של רב ושמואל. אבל איך תוספות רוצים לאחוז מרבא ורב ושמואל ביחד בחדא מחתא?

(ב"מ קיב: תוספות ד"ה קציצה. יש עוד קושיא בתוספות הזאת. מה הכוונה בסוגיא של אביי ורבא שתוספות כתבו (שורה ז') "לא הוא מצי למימר דאיכא עדים וכו' אמאי נאמן אומן"? והלא התירוץ ברור שנאמן האומן משום שהעדים לא שמעו הקציצה. ומה היא הכוונה של תוספות פה? זה כל החילוק שלהם, שאם העדים לא שמעו הקציצה, יש מיגו, אלא שאף על פי כן מאמינים לבעל הבית משום שבקציצה מידכר דכירי אינשי ומעמידים כל העסק על הכלל של המוציא מחבירו עליו הראיה.

יש עוד קושיא בתוספות. מה תירוץ הראשון שלהם בענין רבא. מה הם אומרים, שבאמת הברייטא הזאת היא עם עדים, אבל רבא לא יכול להגיד שהיא עם עדים, שאם כן תהיה קושיא עליו.

אגב, אני רוצה לומר שהרמב"ן כתב שרבי יהודה עושה השווה בין הסוגיא הזאת של שכירות וקציצה על ידי שהוא מחזיק בשיטה ששכירות היא בכלל הלוואה. ולכן לדעת הרמב"ן, האופן היחיד לפרש רבי יהודה הוא לומר שהוא סובר כרבי חייא בר יוסף שמחזיק בשיטה של עירוב פרשיות--כנראה לפי זה שהרמב"ן רוצה להגיד שהת"ק (של רבי יהודה) מחזיק בשיטה כרבי חייא בר אבא שמודה במקצת שייך רק לפיקדון.

(ב"מ קיב: תוספות ד"ה קציצה. ויש עוד קושיא בתוספות הזאת בנוגע לתירוץ של רבינו יצחק. תוספות אומרים שזה שאין עדים לא עוזר לבעל הבית לתת לו מיגו משום שיש מה שהוא כנגד המיגו הזה והוא שהוא מודה במקצת. אבל הברייטא הזאת כבר הגמרא בשבועות כתבה שהיא לפי דעת התנא קמא שאינו מתייחס למודה במקצת לגבי שכירות. (ואני חושב שזאת הסיבה שהטור כתב שלדעת רבינו יצחק גם התנא קמא בשכירות סתם עושה חילוק בין מצב של מודה במקצת ולא. היינו שכיר נשבע ונוטל רק כשיש עדים כדברי רב ושמואל, אבל אם אין עדים, אז מאמינים לבעל הבית, אבל מאמינים לבעל הבית רק כשאין מודה במקצת. דאם הוא מודה במקצת, אז חוזרים לדין "שכיר נשבע ונוטל".

(ב"מ קיב: תוספות ד"ה קציצה יש קצת קושיא על הרעיון שתוספות מביאים אם יש עדים נשאל אותם מה הם ראו, בשביל שאם זאת טענה, אם כן איך בכלל רב ושמואל אומרים שהדין של שכיר נשבע ונוטל הוא כשיש עדים. והלא אם יש עדים נשאל אותם מה הם ראו. אבל זאת אינה כל כך קושיא על התוספות, שנראה דווקא בשביל הקושיא הזאת, הם מביאים את התירוץ של הר"י שבאמת הדין של "נשבע ונוטל" הוא רק כשאין עדים, וכל דין של רב ושמואל הוא שהשכיר חייב להביא עדים שיעידו שבכלל הייתה שם שכירות, ואז יהיה נשבע ונוטל.

ובעיקרון, השאלה של רבא (בבבא בתרא) אם יש עדים נשאל אותם מה הם ראו היא מתנגדת לדין של רב ושמואל ששכיר נשבע, ונוטל הוא דווקא כשיש עדים. ולכן אינו פלא שרבא בעצמו חולק על הדין של רב ושמואל. אבל איך תוספות רוצים לאחוז מרבא ורב ושמואל ביחד בחדא מחתא?

יש ויכוח בין המהר"י מיגאש (רב יוסף הלוי מיגאש) הרמב"ם והר"ן. המהר"י מיגאש והרמב"ם

(בהלכות מלווה ולווה י"ג:ג) כתבו מיגו אינו פוטר מן שבועה. זה מתכוון לא פוטר אחד משבועה, אבל זה יכול לפטור אחד מחיוב ממון. הר"ן כתב שהיא עושי לפטור גם משבועה. מיגו הוא כאשר אנו אומרים שכן הוא יכול לומר טיעון חזק ולהאמין ולכן אנחנו מאמינים לו כשהוא אומר טיעון חלש. בשבועות מ"ו ע"א ובבא מציעא קי"ב בברייתא של רבה בר שמואל יש לנו מקרה של קציצה. זה שהאומן אומר שהגידו לו שהוא יקבל שניים על עבודתו ובעל החפץ טען שהוא הבטיח לאומן אחד בלבד. הברייתא סוברת שאנחנו מאמינים בעל החפץ עם שבועה. עוד ברייתא סוברת שאנחנו מאמינים בעל החפץ בלא שבועה. עוד ברייתא אומרת כאשר האומן קיבל בגד לתקן אז אנחנו מאמינים אומן עם שבועה. רב נחמן בר יצחק מחזיק שברייתא האחרונה היא רבי יהודה של המשנה שמודה במקצת הטענה נשבע (ומהפכים את השבוע על השכיר). למה הוא לא הגיד בפשטות כי במקרה האחרון אין מיגו? כי במקרה הראשון גם אין מיגו. הגמרא בראש הדף, כתבה שהברייתא של רבה בר שמואל היא כאשר יש עדים שהיה הסכם אבל הם לא שמעו על כמה זה היה. למה אנחנו לא יכולים לענות שבברייתא האחרונה לא מאמינים לבעל החפץ כי אין לו מיגו? הוא רוצה את בגדו. שני המקרים הראשונים היו כאשר החפץ שהאומן עבד עליו לא היה נייד. אז החפץ ברשותו של בעל החפץ. אבל הגמרא אומרת בכל מקרה אין מיגו כי זה צריך להיות כמו במקרה של השכיר שבו היו עדים שהיתה הסכמה. אבל זה היה האופן שבו רב נחמן בר יצחק הסביר את הברייתא של רבה בר שמואל. לי נראה שרבה לא מסכים. רב נחמן בר יצחק היה מנסה לעשות שהברייתא תהיה בקנה אחד עם רב ושמואל. עם זאת רבה לא הסכים עם רב ושמואל, ואז הוא יעזוב את הברייתא להיות כפשטה, שלא היו עדים. ועדיין השכיר נשבע ונוטל ובמצב של קציצה עם אומן בעל החפץ משלם רק אחד. אבל אם כן אז לרבה יש לבעל החפץ מיגו. וכך ההבדל בין שתי הברייתות יכול להיות שבראשונה כאשר בעל חפץ הוא נאמן שזה בגלל שיש לו מיגו ובמקרה האחרון שבו הטלית היא בידיים של האומן בעל החפץ לא נאמן כי אין לו מיגו. זוהי הוכחה למהר"י מיגאש לפחות אם אנחנו הולכים כמו רבא. [הברייתא שאומרת בעל החפץ נאמן עם שבוע כמו המהר"י מיגאש והברייתא שאומרת הוא נאמן בלא שבוע כמו הר"ן]. בכל מקרה, על פני השטח נראה שרבה ורב נחמן בר יצחק מתווכחים על שאלת מתי אומרים מיגו. זה יכול להיות היסוד המחלוקת שלהם. היינו שרבה מחזיק שאין מיגו לבעל כלי שנייד בגלל שהוא רוצה את הכלי שלו. רב נחמן בר יצחק מחזיק בשיטה שיש לבעל הכלי מיגו שיכול להיות ששכר שהאומן מבקש יותר משווי הכלי ולכן יש לו מיגו להכחיש ולומר "לא היו דברים מעולם", ולכן הוא מחוייב למצוא סיבה אחרת לחלק בין המצבים.

(סוף פרק המקבל הויכוח בין ר. שמעון בן יוחאי והחכמים על דורשין טעמא דקרא. לרמב"ם יש גישה להיסטוריה בצורת ט. כלומר אדם הראשון מתחיל על גבי ההר ואז נופל עם צאצאיו לגבעה. ואז מתחיל בטיפוס האיטי. הצעד הראשון בטיפוס הוא נימוסי היוונים היינו חוקי יוון העתיקה, ספרטה ואתונה. רמב"ם אומר אלה נגלו לאברהם אבינו. חוק הטבע. הרמב"ם אומר יש צורך לצעד הזה לשלב הבא של מתן תורה. הרמב"ם גם נותן טעמי המצוות. לו רבות מן המצוות הן להביא את האדם לחוקי הטבע. זה נראה כמו סתירה. הדרך שאני מתקרב לזה כך. ישנן שתי רמות. מטרה מוסרית, שקיימת בנפרד מן הצופה, וערך זורח, ערך קדוש. שניהם קיימות בכל פקודה של התורה. לא שיש סוג אחד של ערך בפקודה אחת, ואחת בפקודה שונה. אז לעשות פקודה כמו ללמוד תורה יש עליות מוסריות, אבל הרמה הגבוהה יותר של הערך מגיעה רק עם גישה נכונה היינו ללמוד "תורה לשמה" לשמה ולא עבור כסף. עכשיו יש לנו את הויכוח בין ר. שמעון בן יוחאי והחכמים על דורשין טעמא דקרא. זה מתכוון ר. שמעון בן יוחאי אומר הולכים לפי הסיבה הידועה עבור הפקודה, וכשזאת אינה חלה, אז הפקודה אינה חלה. והסיבה הגבוהה של המצווה אינה שייכת במצב כזה. אך החכמים אומרים שאנחנו לא דורשין טעמא דקרא, כלומר אם הסיבה הפקודה המבוססת על חוקי טבע אינה חלה, עדיין הערך הגבוה עדיין חל. (סוף פרק תשעה בבא מציעא. ר' יהודה מחזיק אנחנו לא דורשים טעמא דקרא. נגד הדעת הזאת הוא ר' שמעון בן יוחאי שמחזיק שהולכים לפי סיבת ההלכה, דורשים טעמא דקרא. כשיש

ויכוח בין ר' יהודה ור' שמעון, הלכה היא כמו ר' יהודה. בתוך פסוק בתורה כתוב לא להתחתן עם מישהו משבעת העמים. או ליתר דיוק לא לתת את הילדים שלך בנישואים להם כדי שהם לא יהפכו את לב ילדיך כלפי עבודה זרה. ר' יהודה, שאינו מסתכל על הסיבה של פסוק, אומר נלך לפי המשמעות המילולית. הוא אומר רק את שבעת העמים. ר' שמעון אומר שהפסוק אוסר כל הגוים אשר עושים עבודה זרה, כי הולכים לפי הסיבה של הפסוק, לא לפי המשמעות המילולית שלו. אז למה הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה י"ב: א' מחליט נישואים עם כל העמים שעושים עבודה זרה אסורים? הגורם המרכזי הוא הדיון של מלך. הפסוק אומר שהוא "לא ירבה לו נשים". החכמים אומרים לא יותר משמנה עשרה נשים. ר' יהודה אומר שהוא יכול להרבות ככל שהוא רוצה, כל עוד שהן לא נוטות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת שמטה את לבו אסור לו לשאת. אז כאשר הוא אומר לא ירבה לו נשים זה מתכוון אפילו כמו אביגיל. רב שך מציין שכאן חכמים ור' שמעון מסכימים. החכמים ברור שמסכימים עם ר' יהודה כי אנחנו לא הולכים לפי הטעם של ההלכה. אבל כאן אנו רואים ר' יהודה אינו מתחמק מסיבת החוק כי הסיבה כתובה במפורש. אז מה עושה ר' שמעון כאשר הסיבה ניתנת בגלוי? הוא לומד גם את הפסוק הרגיל, והוא לומד משהו נוסף מן הסיבה. אז למרות באופן כללי החכמים אומרים ללכת עם ר' יהודה, אולם במקרה כאשר סיבת החוק ניתנת בגלוי, ואז הם הולכים כמו ר' שמעון. זה עכשיו נותן לנו מספיק מידע כדי להסביר את הרמב"ם. כלומר זה. כאשר סיבת החוק ניתנת בגלוי בפסוק, החכמים מסכימים עם ר' שמעון. וזה בדיוק המקרה עם נישואי תערובת. אז במקרה זה חכמים מסכימים עם ר' שמעון כי כל העמים אשר משרתים אלילים אסורים, לא רק שבעת העמים. וזה איך שהרמב"ם מחליט. הוא מחליט זה לא בגלל כי זאצ היא דעתו של ר' שמעון, אלא משום שזאת הדעת של החכמים.

(ב"מ קטז. סוף פרק המקבל תוספות ד"ה כוותיה. הקדמה. הברייטא אומרת שהחובל זוג מספרים חייב שתיים. תוספות אומרים זה בעצמו הוא סיוע לרב יהודה. הסיבה היא שלהגיע לחיוב שתיים רב יהודה צריך רק צעד אחד מ"רחיים ורכב", ורב הונא היה צריך שני צעדים. (שלב אחד ללמוד מרחיים ורכב. שלב שני להפריד ה"חובל" מרחיים ורכב). וזה סיוע לרב יהודה שאצל רב הונא ה"חובל" נמשך אחר "רחיים ורכב".

כאן התוספות הזה הולך לפי פירוש רש"י. בדף הקודם תוספות ד"ה רבא תוספות אומרים שהלימוד שזוג של מספרים חייב בא ממה מצינו של רחיים ורכב ולא מפסוק ה"חובל". לפי זה ה"חובל" לא נמשך אחר רחיים ורכב.

אפשר לתרץ שזה רק לאביי. אבל לא מצינו חילוק בין אביי ורבא לגבי הלימוד של רב הונא (אולי כן?).

תירץ אולי יותר טוב. התוספות ד"ה רבא הולכים רק בשיטת רב אושיה שצריך לימוד מיוחד לחלק בין אב ואם (בתחילת פרק השואל) (כוונת "ו" היא "זה וזה". ולר' יונתן כוונת "ו" היא "זה או זה או שניהם"). פה תוספות גם אומרים שצריכים ה"חובל" בשביל לחלק בין רחיים ורכב. ולכן תוספות ד"ה כוותיה הולך לשיטת שלא צריכים פסוק מיוחד לחלק.

אבל עדיין יש קושיא שבפרק השואל אביי הולך לפי שיטת רב אושיה, ורבא הולך לפי שיטת רבי יונתן.

הוספות על הספר

בעולם מושלם כל אחת מתרי"ג מצוות התורה לא יכולות להפריע אחת עם השניה. אבל בעולם (הזה הן מפריעות. גם אם אתה יודע כמה משקל לתת לכל אחת מהן [כמו בפונקציה משוקללת] עדיין יהיה קונפליקט. הדרך שהסברתי זאת הייתה מבוססת על הרעיון של מודלי מחשבים. הדרך שזה נעשה היתה בדיאגרמות עץ. אם אתה נמצא בשלב א', אז אתה שואל שאלה. אם התשובה היא כן, לאחר מכן עבור לשלב ב', ואם התשובה היא לא אז ללכת לג'. הדרך הזו

התבררה להיות לא יעילה. צריכים לדעת את העקרונות הבסיסיים של תורה. במקום זאת, מה שמתכננים גילו שרצויות טכניקות מבוססות על ציפורים ודבורים. זה אתה מחפש את התבנית הבסיסית של מה שאתה רוצה. זו הסיבה שהרמב"ם מסביר את הסיבות המצוות. זה הוא לתת מושג שבאיזה כיוון אתה רוצה ללכת. זה איזה סוג של דפוס שאתה רוצה להגיע בסוף. אז אתה יודע מה הגבול לכל מצווה ויש הקשר עם מצוות האחרות, והתוצאה אמורה להיות משהו כמו הרעיונות הבסיסיים שרמב"ם נותן במורה הנבוכים. זה קשור להסוגיא בבא מציעא בסוף הפרק ט'. יש לנו הוויכוח בין רבי יהודה ורבי שמעון. בסוגיא אנו רואים שחכמים חשבו סיבות מצוות ידועות. השאלה הייתה האם ללכת על פי הסיבה, או על פי המילים שבפועל כתובות בתורה. דורשים טעמה דקרא או לא. בסוגיא הרמב"ם מחליט כמו רבי יהודה שהולכים לפי מה שאומר הפסוק ולא על פי הסיבה לחוק. ביבמות הרמב"ם החליט בכיוון ההפוך. זה בגמרא שדנה בעניין עם מי אסור להתחתן. שבעת עמים או כל גויים. המגיד משנה נכנס לשאלה כיצד הרמב"ם יכול להחזיק את החבל בשני קצותיו, כלומר להחליט על דעה אחת במקום אחד, והדעה ההפוכה באחר. במובן מעשי אזורי עימות המוסרי אלה מספקים האזור שבו חופשי רצון פועל. כלומר יש שני סוגים של רצון חופשי. אחת הוא לבחור בטוב או לרע. האחר הוא כאשר יש סכסוך בין שני ערכים. ומה הוא הקריטריונים? הקריטריונים יכולים להיות היצר הרע וכן אדם לא יכול להיות מודע לכך. אתה חושב שאולי אתה פשוט הולך על פי הלכה, אבל אתה לא יכול להיות מודע שהרצון ללכת על פי ההלכה נובעת מרצון להשתלב עם קבוצה חברתית מסוימת. זה לא בהכרח דבר רע, ואבל זה פונקציה פשוטה של הטבע החייתי שלנו. אין מצווה מעורבת עם זה

יבמות פרק א' ובבא מציעא כ"ט ופ"ב ע"א. עשה דוחה לא יעשה אבל אין עשה דוחה לא תעשה (שיש בו כרת ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. זה סוגיא ארוכה בתחילת יבמות. גם עוסק במצווה פטור מן המצווה. זה פרוטה של רב יוסף ב"מ. יש לך לראות אפילו אם בן אדם מעורב במצווה קטנה, הוא לא צריך להפסיק כדי לעשות מצווה גדולה. לדוגמא אחד מצא אבדה. מאז יש לו קטגוריה של שומר הוא לא צריך לתת צדקה אפילו אם אדם עני ניגש אליו ושואל לצדקה. ורבה מסכים שאם זה יהיה המקרה שאדם עני שואל כי הוא אינו מחויב, ולמעשה לא צריך להפסיק. רבה סובר שאנחנו לא אומרים ששומר אבדה עושה רווח, כי אדם עני לא תמיד עלול לבקש צדקה. זה לפי תוספות. אנו מוצאים שאחד שלומד מותר להפסיק לעשות מצווה אחרת, אבל הוא לא צריך. זה כמו הגר"א מסביר את המשנה בפאה "תלמוד תורה כנגד כולם".[העוסק בלימוד התורה יכול להפסיק למצווה אחרת

הערה קטנה במשנה בכלאים. כלאים פרק ג' משנה א'. הרמב"ם פוסק כתנא קמא בערוגה לבד וכרבי יהודה בערוגה עם גבול. זה הפריע לי הרבה זמן עד שיום אחד הבנתי שדעת הרמב"ם אין מחלוקת בין רבי יהודה והתנא קמא. שניהם מחזיקים את השיטה שהרחקה צריכה להיות טפח וחצי ושניהם מחזיקים מהיתר ראש תור בערוגה. אלא שהתנא קמא נקט חמשה מיני זירעונים בשביל שזה מרבה את השטח שאפשר להשתמש בו (עשרים וארבעה טפחים). ורבי יהודה רצה לדבר על מצב שאפשר להרבות במינים ולכן הוא הגיד שאפשר לזרוע שישה מינים. באופן הזה הוא מרבה מינים, אבל הוא חסר קצת שטח. (בשישה מינים הוא יכול לזרוע רק י"ח טפחים עכשיו ברור לחלוטין למה הרמב"ם פסק כתנא קמא ברישא וכרבי יהודה בסיפא. זה בגלל שבעיקרון הרמב"ם גם רוצה להרבות בשטח. אבל בסיפא הוא לא יכול בגלל שהאופן של התנא קמא עם חמשה מינים לא מתאים לערוגה עם גבול. בערוגה כזאת, המינים יהיו נוגעים אחד בשני. ולכן הוא נקט כרבי יהודה שבאופן שלו מרבים במינים. זה מתכוון, שבאופן של רבי יהודה הבן אדם מקבל אותם י"ח טפחים שטח + הי"ב שטח של הגבול, וגם מרבה במינים. וזה באמת פלא על התנא קמא בסיפא, למה הוא לא קבע כרבי יהודה שיש לו אותו שטח

סנהדרין י': רב אשי סובר שבית דין אין מקדשים את הלבנה, אלא מחשבים את המולד. התוספות

מביאים דעה אחת שראש חודש תמיד מתחיל בזמן המולד [היינו יש שנייה אחת שהשמש והירח הם ביחד בדיוק על קו אנכי (מאונך וזקוף)]. היום שהשנייה הזאת נופלת בו, הוא ראש חודש]. (ולפי הדעה הזאת בתוספות, זאת דעת רבא ורב אשי). וגם תוספות מביאים גמרא ירושלמי שמשמע כזה, וגם רש"י כאן על הדף משמע כזה. ("קדשו אתו בית דין של מעלה מאתמול"). נראה לי שזאת מחלוקת בין גמרות. שבמסכת ראש השנה משמע שהכול תלוי בראיה או אפשרות של ראיה (בסוגיא של ריש לקיש ורבי יוחנן שם). הכסף משנה בהלכות יובל איפה שהרמב"ם מחשב את תאריך היובלות והשמיטות הולך בשיטה הזאת שראש חודש והמולד הם אותו דבר

נראה לי כי ראש חדש צריך להיות מחושב לפי הזמן בפועל של מולד. סיבה אחת כבר הזכרתי באה מסנהדרין ד"י ע"ב, כי כמה אמוראיים אומרים כי ראש חדש אינו תלוי בבית המשפט. זה הולך יחד עם דעתו של ר' אלעזר בן עזריה כי אם בית דין לא קידשו אותו בזמן, הם מקדשים אותו מן השמים. אבל סיבה נוספת נובעת מכך שאדם שרוצח בחזית בית דין נהרג כי "דלא תהיה שמיעה גדולה מראיה". כלומר, סוגים מסוימים של דברים אינם תלויים בשמיעת בית דין מעדים, אלא בראיה. אם הם יודעים את העובדות ממקור מידע מדויק יותר, למשל אם הם ראו את האירועים עצמם, זה אפילו טוב יותר מאשר לשמוע. שם בסנהדרין ע"ח ע"א תוספות מביא את זה. אבל יש להעיר שזה מתכוון כי ראיה טובה יותר מאשר לשמוע. אבל בעיני זה נראה אותו רעיון. אתה יכול לראות את זה מהמלחמות של הרמב"ן שבו הרמב"ן מביא את הרעיון על קידוש החודש במיוחד. [ראה האבי עזרי של רב שך הלכות סנהדרין פרק י"ד ה"א שבו רב שך מביא את המקורות של שלא תהיה שמיעה גדולה מראיה

שקיעה של רבינו תם

בענין שקיעה של רבינו תם. רוב ראשונים פוסקים כמו ר"ת. קשה להבין את הגר"א. אם הגר"א היה צודק, היה בהכרח לראות כוכב ממוצע אחד בשקיעה הראשונה, ואחר כך עוד אחד בתוך כמה דקות

זה כדי ששקיעה תיחשב להיות בין השמשות. וזה רק אחרי שכבר קודם השקיעה, היינו צריכים לראות שלשה כוכבים גדולים. ואי אפשר לדעת את הממוצע של קבוצה מסוימת אלא אם כן יודעים את כל הדברים שיש בקבוצה, ואי אפשר לדעת מה זה כוכב ממוצע אלא אם כן קודם זה רואים את כל הכוכבים (שאפשר לראות אותם בלי משקפת), ואז אפשר לדעת מה זה ממוצע. ואז צריכים לבחור כמה כוכבים ממוצעים, ולראות מתי הם יוצאים בליל המחרת. אני עשיתי את זה, ולפי מה שראיתי, לא מתחילים לצאת כוכבים ממוצעים עד בערך ארבעים וחמש דקות אחר השקיעה בארץ ישראל

תוספות רי"ד בשבת מפרש רבינו תם גם לשיטת חכמי יוון (שחכמי ישראל הסכימו אתם בגמרא בפסחים) - והם סוברים שאין מסדרון פרוזדור (מסדרון) שהשמש נכנס בו בשקיעה. רב נטרנאי גאון מחזיק בשיטת הגר"א. אבל רב סעדיה גאון מחזיק בשיטת רבינו תם (מצוטט באבן עזרא שמות י"ב פסוק ד'). אני חושב ההלכה כמו רבינו תם. אבל יש אפשרות לתרץ את שיטת הגר"א בקושי

הגם שאני חושב הלכה כר"ת עדיין אני רוצה לתת תירוץ אפשרי לגר"א: החלל מתרחב. ולכן לפני אלפיים שנה הכוכבים היו קרובים יותר לארץ. ולכן היתה אפשרות לראות שלשה כוכבים ממוצעים קודם הזמן שהם נראים היום. היום שלשה כוכבים נראים אחרי ארבעים וחמש דקות אחרי השקיעה. וזה עוזר לנו להבין את הגר"א שמחזיק בשיטה שהלילה מתחיל אחרי שלש עשרה וחצי דקות. אנחנו מוצאים בגמרא פסחים שיש מהלך ארבע מילים מן השקיעה עד הלילה,

אבל הגר"א אומר שזה מדבר על הזמן שכל הכוכבים יוצאים, ולא על התחלת הלילה על פי הלכה. ויש סיוע לזה בגלל שהגמרא הפסחים אינה מדברת על התחלת הלילה לפי הדין. והגמרא נתנה שיעור שלשה כוכבים ממוצעם רק לסימן, לא מה שקובע את הלילה. נוסף. הייתי בישראל כמה שנים וראיתי משהו שאישר את הגישה של ר"ת בדבר הזמן שמתחיל הלילה. כלומר, עבור 59 הדקות הראשונות לאחר השקיעה, אין שינויים דרמטיים בשמים. השמים הופכים כהים. ואז ב-59 דקות קורה משהו דרמטי. סוג של צורות כיפה נעשה מעל האזור שבו שקעה החמה. ואז כי הכיפה עצמה מתחילה לשקוע עד בדיוק 72 דקות הוא שוקע מתחת לאופק, והשמים כהים לגמרי. אתה יכול לראות איך זה מתאים לגמרא בשבת. יש גם משהו על מה שאתה קורא ממוצע. למילה "ממוצע" אין שום משמעות מלבד לעומת משהו אחר. לכן מספר 5 הוא ממוצע בין 0 ו-10, אבל לא ממוצע לעומת 100 ו-1,000,000. אז כדי להיות מסוגל לקבוע או למדוד מהו כוכב ממוצע אתה צריך לראות כל הכוכבים באמצע הלילה. ברגע שאתה רואה את כל הכוכבים שניתן לראות בעין בלתי מזוינת, אז אתה בוחר שלושה כוכבים ממוצעים. אז אתה לומד לזהות אותם על ידי לימוד יסודי של מפת השמים. אחד צריך ללמוד לזהות את הכוכבים ואת המקום של כל כוכב בקונסטלציה. ואז אחרי שאתה יודע מה הוא כוכב ממוצע, אתה יוצא לראות באיזה לילה כאשר הוא הופך להיות גלוי. שלושה גלויים ב-72 דקות. עם זאת, הכוכבים שנראים חצי שעה אחרי השקיעה, כאשר אתה משווה אותם עם כוכבים אחרים באמצע הלילה הם לא כוכבים ממוצעים. הם ענקים לעומת כל האחרים. הם מה שהגמרא קוראת כוכבים גדולים. כוכבים גדולים לא אומרים לך כאשר הלילה מתחיל. רק שלושה כוכבים ממוצעים. במונחים של כוכבים, ראיתי גם משהו שם גם באזורים מדבריים בישראל. אין כוכבים נראים בשקיעה. אף אחד. אז אם בין השמשות מתחיל בשקיעה, איפה הם שני כוכבים ממוצעים? על פי הגמרא, בין השמשות מתחיל כאשר כוכב ממוצע אחד נראה, לא כוכבים גדולים אשר ניתן לראות לפני כן. אז זה מעניין כי בשקיעה, אין כוכבים גדולים, ולא כוכבים ממוצעים גלויים. זה סותר את הרעיון שבין השמשות מתחיל באותה עת

עלה בדעתי בדרך חזרה מהים שאפשר להבין את שתי הסוגיות האלה בשבת כחולקות זו על זו. סוגיות חלוקות למרות שזו תשובה שרק לעתים רחוקות פונים אליה, עדיין נראה שכך אפשר להבין את הסוגיא. גמרא אחת סוברת 13.5 דקות אחרי "שקיעת החמה" זה הלילה. גמרא האחרת סוברת לפי שלושה כוכבים בינוניים. והגר"א רב שרירא גאון וראשון אחד מבינים שקיעה היא תחילת בין השמשות [היינו שקיעה ראשונה]. לי זה נראה פשוט לומר שהגמרא שסוברת שקיעה היא ההתחלה של בין השמשות היא לא כמו הגמרא של שלושת הכוכבים. שכן שלושה כוכבים בינוניים לא יוצאים עד כ-40 דקות לאחר השקיעה

בסיכום: יש שלושה מקומות בגמרא שעוסקים בשאלה מתי מתחיל הלילה? במסכת שבת כתוב 13.5 דקות אחרי השקיעה. 13.5 דקות זה הזמן שלוקח ללכת 3/4 מייל רומי. [בין השמשות מתחיל בשקיעה ומסתיים ב-13.5 דקות מאוחר יותר]. ואז מיד אחרי זה כתוב כשאתה רואה שלושה כוכבים בינוניים. לא גדולים ולא קטנים. ואז במסכת פסחים כתוב אחרי 72 דקות [הזמן שלוקח ללכת ארבעה מיילים רומאים]. רבינו תם אומר שהגמרא פסחים מתייחסת לשקיעה השנייה. אז הלילה באמת מתחיל ב-72 דקות. זו דעתם של רוב ראשונים והאי גאון

הגר"א כתב על השאלה מתי מתחיל הלילה שהחוששים מעידים על גישתו שזה 13.5 דקות לאחר השקיעה. המשמעות היא שהוא סבור שגישתו של רבינו תם תלויה ברעיון שהשמש נכנסת למסדרון עם השקיעה, ושהחוששים מראים לנו שאין מסדרון כזה. עוד אני רוצה לומר שהרדב"ז מחזיק כמו הגר"א בשאלות ותשובות שלו סימן רפ"ב

חובות לבבות (שער יחוד פרק ו')- חומר וצורה שווים לעצם ומקרה. הקושיא על זה היא שחומר לא יכול להיות עצם הדבר (כמו אדם) שהוא יכול להיות נפרד מן האדם. החומר אינו האדם בעצמו. והצורה היתה יכולה להיות עצם האדם חוץ מן שאלת האדם השלישי. שאלה הזאת היא שאם יש לך צורה אחת שעל ידה נחשבים שני בני אדם להיות "אדם", אם כן היא נחשבת להיות

אדם. ואם כן חייבת להיות למעלה ממנה עוד צורת אדם שעל ידה נחשבים השני בני אדם והצורה שלמעלה כולם להיות "בני אדם". וזה הולך עד אין סוף. התירוץ על זה נראה שהצורה בעצמה לא נחשבת להיות בן אדם. ואם כן רק האדם המורכב מחומר צורה נחשב להיות בן אדם. וזאת יכולה להיות כוונת חובות הלבבות. היינו חומר+צורה = עצם+מקרה. (לא שחומר = מקרה וצורה = עצם --- שזה אי אפשר כאמור). יש בעיה כללית במושג של עצם. והיא זאת: מה זה עצם? דבר שקיים בתוך שינויים, היינו דבר שהיה קיים בעבר ועכשיו ובעתיד. אבל העבר לא קיים וגם לא העתיד. שאלה על הרעיון של מהות. מהות זו היא משהיא שקיימת לאורך זמן. זו נשאר נייחת כהגוף עצמו עובר טרנספורמציות ושינויים. השאלה היא, כי העבר הוא לא והעתיד עדיין לא. אז איך זה הגיוני לטעון כל דבר יכול שיהיה לו מהות? זה היה ממה שאני זוכר שאלה של היידגר. הוא סיכם את ההווה הוא רק פוטנציאל עתידי. התשובה לכך היא התזה של קאנט כי הזמן והמרחב הם רק התנאים לניסיון. הם אינם קיימים לדברים כשלעצמם. כלומר זה שאנחנו יודעים סיבתיות מהיחסות. ממכניקת הקוונטים אנו יודעים שהמציאות היא גם סובייקטיבית [היינו אין לאלקטרון זמן או שום ערכים עד שמודדים אותו] או לא מקומי. מכיוון שאנו יודעים מתקיימים שניהם, ולכן המציאות היא מקומית וסובייקטיבית. אנחנו יודעים מכניקת הקוונטים נכונה מהניסוי שני סדקים ואי השוויון של בל. ואנחנו יודעים יחסות נכונה ממערכת המיקום הגלובלי. זה חייב להיות מותאם לתת דין וחשבון על זה שהזמן הולך לאט בגלל הלווין הולך סביב כדור הארץ ובכך מהירותו היא מהירה יותר מאשר אדם על הקרקע מתחתיו. וזה צריך להיות מותאם כדי להסביר את העובדה כי השעון שלו הולך מהר כי זה רחוק מן המקור של שדה הכבידה ממשקיף על הארץ.

הרמב"ם מחזיק בשיטה שפסק דין תלוי רק בתלמוד. אפילו לגבי המחלוקת בין ת"ק ורבי יהושע בן קרחא (איפה שהרמב"ם פסק שבכל ספק דין הולכים דאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא אפילו כנגד רוב) זה רק בספק דין. בספר שופטים (הלכות סנהדרין פרק ו') הוא כתב שעיקר פסק דין בכל מקום הוא "דינים המפורשים במשנה ובתלמוד". אני שאלתי, "איך זה יכול להיות? התלמוד מלא עם מחלוקת." דוד ענה: אפשר לעבור דפים שלמים בגמרא של פסק בלי שום מחלוקת. זה מתכוון שהם דנים בכל מיני שאלות, אבל אתה יכול לראות שהם מחזיקים רק מפסק אחד. אצל הרמב"ם זה נקרא "דינים מפורשים במשנה ובתלמוד". והרמב"ם פוסק שמי שפוסק כנגד דברים המפורשים במשנה או תלמוד (אפילו אם נטל רשות מראש הגולה) הפסק בטל ממילא. אפילו אם התפשטה הלכה בכל העולם שלא כתלמוד, אין הלכה הזאת הלכה.

(בענין גזירה דרבנן שהתבטל טעמה של הגזירה. הוא מחלוקת בגמרא (ביצה ה.) אם הגזירה בעצמה מתבטלת אם טעמה התבטל. רבה מחזיק שלא נמשכת הגזירה, ורבה סובר היא נמשכת. הרמב"ם פסק כמו רבה שהיא נמשכת (ממרים פרק ב' הלכה א-ג). הראב"ד פוסק כמו רבה אם הגזירה לא התקבל בכל ישראל. (הראב"ד מחזיק כמו רבה כי ההלכה אינה כתלמיד במקום רבו. רבה היה תלמיד של רבה. הראב"ד מסביר זאת בתחילת הרי"ף במסכת סוכה. הגם שהראב"ד בא מסוגיית ביכורים, אני חושב שיש סמך לראב"ד מן הגמרא בגיטין (פרק ראשון). הגמרא אומרת לדעת רבה שאם טעם התקנה לומר "בפני נכתב ובפני ונחתם" אינו שייך (כגון במקום ששיירות מצויות), אז אין לומר "בפני נכתב ובפני ונחתם". (ואפילו אין להחמיר כמו שרואים אחר כך בסוגיית רבי יהושע בן לוי.) הרמב"ם אינו יכול לתרץ שיש חילוק בין תקנה שהיא עשה דרבנן ובין גזירה שהיא לא תעשה דרבנן, בגלל שכתב שגם תקנה דרבנן אינה מתבטלת אם טעמה התבטל.

עוד בענין גזרות

גזירות או תקנות שאומצו על ידי בית דין מאוחר כאשר סיבת גזרה היא בטלה, הוא נושא לדיון בין רמב"ם, תוספות והראב"ד. זה נובע מגמרא בביצה דף ה' ע"א. הדבר המעניין הוא שהרמב"ם במבוא למשנה התורה, שם הוא עוסק בנושא אחר על בית הדין מקומי. שם הוא אומר כי לאף אחד אין הסמכות לבטל חוק של הגמרא. ועל שבגמרא יש מערכת הכללים כיצד להחליט הלכה. בכל מקרה לרמב"ם לא היה ספק בכך. אבל בין הראשונים יש דעות שונות על כללים אלה. הדבר הקשה בהלכות ממרים ב' הלכה ב' לא נראה שהוא מתייחס לבית דין בלא סמיכה אותנטי מסיני אשר אינו קיים עוד. בהקדמה למשנה תורה הוא מתייחס לסוג של בית דין של שלושה בלי סמיכה שיכולים לשפוט קבוצה מאוד מוגבלת של דברים. ברור כי כפי שאנו רואים שהיתה להם סמכות לעשות גזירות רק בזמן הגמרא.

רמב"ם בתחילת משנה תורה והן בממרים פ"ב הלכות א-ג אומר בערך אותו הדבר. זה במונחים של הלכה. פסק בית הדין המאוחר אינו מחויב ללכת לפי בית דין הגדול לשעבר בדבר שדנו על פי ה"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. כלומר זו הלכה א'. אבל כשמדובר בתקנות גזירות ומנהגים, בית הדין המאוחר מחויב להסכים עם בית דין הקודם אלא אם כן הוא גדול בחכמה ומנין. עם זאת גזרה שנעשה בתור סייג לתורה, בית דין המאוחר לא יכול לבטלו. זהו החוק הבסיסי של הרמב"ם, וזה גם איך רב שך מבין אותו. הדרך שאתה רואה שך רב שך מבין את הרמב"ם היא העובדה כי בעדויות הוא אומר שהרמב"ם מדבר על גזירות ותקנות. באותה משנה בעדות אה' המשנה שואלת, "למה לכתוב דעת המיעוט?" והיא נותנת תשובה, זה כדי לדעת שהיא דעת המיעוט. הרמב"ם כותב שהמשמעות היא שבית דין המאוחר יכול להכריע את החוק ככה אם יש לו רוב חכמה ורוב מניין. למה לא מבינים את הרמב"ם פשוט כי הוא מתכוון לפסק הלכה? בגלל שהרמב"ם קישר אותה משנה עם הרעיון כי בית דין אחר יכול לתלות בדעת המיעוט אם יש לו רוב חכמה ורוב מניין. אנחנו כבר יודעים מתוך משנה תורה שהרמב"ם אינו מחייב בית דין המאוחר להיות יותר במספר ויותר בחכמה כשמדובר בפסק הלכה.

(הראב"ד והרמב"ם הלכות ממרים פ"ב הלכות א-ג'. יש שאלה כאשר סיבת חוק דרבנן כבר לא חלה אם החוק עצמו יבוטל? אבל אם אני זוכר נכון, ראב"ד מעמיד את ההערה שלו על רבי יוחנן בן זכאי ואת הביכורים על הלכה ג' וההערה שלו על מצב כשהחוק מקובל בכל ישראל בהלכה ב'. הלכה ב' אומרת כאשר הסיבה כבר לא חלה על גזירה או תקנה או מנהג הונהג בידי בית הדין בירושלים שהתקבל על ידי כל ישראל, אז עוד בית דין יכול לבטל את החוק אם הוא גדול בחכמה ומספר. אבל איך אפשר להיות יותר במספר כשמספר כבר מוגדר להיות שבעים ואחד. הרמב"ם עונה זו מתייחסת למספר החכמים של ישראל שמסכימים עם בית הדין. הרמב"ם בכל שלושת ההלכות עוסק רק עם בית הדין הגדול, ולא נכנס לשאלה מה לגבי בית הדין רגיל או בית הדין של היום בלא סמיכה. בהלכה זו הראב"ד אומר: לא, אבל ברגע שזה התקבל על ידי כל ישראל, אפילו בית דין עם יותר מספר וחוכמה לא יכול לבטל אותו. ואז הלכה ג' הרמב"ם כותב שחוק אשר נעשה בתור סייג לתורה אז אפילו בית הדין עם חוכמה גדולה ויותר ומספרים לא יכול לבטל אותו. והראב"ד מביא כי רבי יוחנן בן זכאי ביטל את החוק לעטר את רחובות ירושלים עם הביכורים למרות שהוא לא היה גדול כמו בית דין שתקן את החוק. מה שיוצא מזה אל ראב"ד היא שאם החוק התקבל על ידי כל ישראל, אז למרות שהסיבה כבר לא חלה, אין בית דין יכול לבטל את החוק, ואם זה לא התקבל על ידי כל ישראל אז אפילו בית הדין קטן יכול לבטל אותו. לראב"ד הכל תלוי אם זה התקבל על ידי כל ישראל.

ברמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"א ב"ד הגדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין ועמד אחריהם ב"ד אחר לסתור אותו ה"ז סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו שכתוב אל השופט אשר יהיה בימים ההם אינך חייב ללכת אלא אחר ב"ד שבדורך. הלכה ב' ב"ד גזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל [ראב"ד-לא אפילו אליהו וב"ד הואיל ופשט איסורן בכל ישראל כדאיתא בע"ז] ועמד אחריהם ב"ד אחר ובקש לבטל דברי

הראשונים ולעקור אותה התקנה ואותה הגזרה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין. הלכה ג' בד"א בדברים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה כשאר דיני התורה אבל דברים שראו ב"ד לגזור ולאסור לעשות סייג אם פשט איסורן בכל ישראל אין ב"ד גדול אחר יכול לעקור ולהתירן אפילו היה גדול מן הראשונים. ראב"ד: עיטור שוקי ירושלים בפירות קשיא עליו שהראשונים תקנוהו ור"ח בן זכאי בטלה אחר החרבן מפני שנתבטל הטעם לראשונים ולא היה גדול כראשונים.

הסדר של הרמב"ם הולך מן הקל ביותר לחמור ביותר. וגם לראב"ד יש את אותו הדבר, אבל עם סדר שני צעדים למעלה. מה זה מתכוון בעברית פשוטה זה. הקל ביותר לרמב"ם הוא דברים הנלמדים מן שלש עשרה מידות. כי בית משפט מאוחר יותר יכול להפוך את ההחלטה גם אם הם רק בית משפט קטן. הרמה החמורה יותר היא גזירות החכמים. כי בית משפט מאוחר יותר יכול להפוך את הצו אם הוא גדול במספר חוכמה. הרמה החמורה ביותר היא גזירות ותקנות שנעשו סייג לתורה שהתקבלו, לעולם לא ניתן לבטלן. המערכת של ראב"ד מתחילה כשהדבר האחרון הוא הקל ביותר. הוא אומר כי ר' יוחנן בן זכאי ביטל את התקנה להביא את הביכורים לירושלים ולא לגאול אותם. הרמה הבאה הוא מסביר בהערותיו על מסכת עדויות. המשנה שם אומרת מדוע דבריו של היחיד נרשמים אם הלכה הולכת לפי הרוב? הסיבה היא שאם בית משפט מאוחר יותר יראה את דברי המיעוט ומסכים איתם, אז הוא יכול לשנות את ההחלטה אם הוא גדול יותר הוא במספר וחוכמה. הראב"ד אומר שבית דין המאוחר לא יבטל דברי הראשונים, אלא אם כן נרשמים חוות דעת המיעוט. אז יוצא כי בית דין המאוחר יכול ללכת נגד הרוב הזה, כי הוא רוב גדול יותר מהבית דין המקורי שפסק נגד דעת המיעוט. זה בדבר שנלמד ע"י הי"ג מידות. אז החמור ביותר לראב"ד הוא מה שהוא לרמב"ם את הרמת הביניים. זה גזירות. שם אומר הראב"ד אם התקנה נתפשטה, אז לעולם לא תבוטל. יש סיבה טובה לומר שהראב"ד עושה את ההבדל בין הלכה ב' והלכה ג' להיות תלוי אם הגזירה התקבלה, לא אם זה גדר (סייג) לתורה. אתה יכול להתווכח על הנקודה הזאת, אבל בינתיים נניח שזה נכון שכך רב שך והלחם משנה מבינים את הראב"ד. זה מתכוון כי ראב"ד הוא מחמיר בהלכה ב' כי כפי מה שהוא אומר הגזירה התקבלה בכל ישראל. לכן אפילו בית משפט מאוחר יותר לא יכול לשנות את הגזירה. ופירוש הדבר כי הלכה ג' שלראב"ד היא הקלה ביותר היא תקנה שכבר לא מקובלת. אני מתכוון לומר כי בהחלט התקנה היתה פעם מקובלת. אך כאשר ר' יוחנן בן זכאי בא אחר שבית המקדש נהרס זה כבר לא היה מנהג להביא את הפירות הראשונים לירושלים. אז הוא ביטלה למרות שהוא היה קטן יותר בחוכמה ומספר. לא רק זה, אלא שנראה שהרמב"ם יצטרך להסכים כי לאחר שהגזירה לא מתקבלת עוד, היא כבר לא תהיה בתוקף. עבור לרמב"ם כיצד היה ר' יוחנן בן זכאי יכול לבטל תקנה כאשר היה קטן יותר מן הראשונים בחוכמה ומספר? זה לא היה מקרה של שלש עשרה עקרונות וזה המקרה היחיד שהרמב"ם היה מאפשר דבר כזה. משמעות הדבר היא שגם הראב"ד ואולי הרמב"ם מחזיקים שגם לתקנות יש כוח רק במידה שהן מקובלות על כל ישראל. ברגע שישראל התעלמו מהן אין להן עוד תוקף כי כל הסיבה לקיומן נעלמה. הראב"ד סבור קצת שונה מתוספות. מה שתוספות מחזיק במקומות רבים הוא שאם את הסיבה לתקנה בוטלת אז התקנה עצמה היא בטלה. זה כמו רבה בביצה דף ה" ע"א. מה שאתה רואה מהראב"ד הוא שמה שקובע הוא אם הגזירה מקובלת כיום על כל ישראל. לא אם היא היתה מקובלת פעם. ר' יוחנן בן זכאי בהחלט לא ביטל תקנה שלא היתה אף פעם מקובלת. או שהיה מבוסס על שלש עשרה העקרונות. זאת היתה זה תקנה שהיתה פעם מקובלת ולאחר מכן התעלמה. כך שר. יוחנן בן זכאי היה יכול לבטלה למרות שהוא היה קטן יותר במספר חוכמה

(לתרץ את קושיית של נוגנבווער על רמב"ם קידוש החודש פרק י"א הלכה ט"ז הרמב"ם קובע יסין ג' בשעה 18:00 כבסיס בשנת 1,178 והוא אומר שהשמש הממוצע היה ב7/3/32. אם

הולכים בחזרה שני ימים מוצאים המולד האמצעי היה ניסן א' 6:23 בערב. אבל אם מסתכלים בפרק ו' איפה שהוא מסביר איך למצוא את המולד הממוצע, יוצא המולד בניסן א' ב7:40 בערב. שמעתי שויסנבערג תירץ את זה על ידי שהשקיעה הייתה ב6:14 ועוד הוא מוסיף עשרים דקות לראות את הלבנה, אבל עדיין נשארות חמישים דקות בלי הסבר. דָּוִד ענה את התירוץ הוא, שאם היה מולד ממוצע אחד, זה היה קשה. אבל יש שנים, יש המהירות הממוצעת של הלבנה סביב הגלגל הגדול. ויש מהירות של הלבנה סביב הטבעת הקטנה. בשביל שהלבנה קבועה בתוך הטבעת הקטנה, היא הולכת במהירות יתירה כשהיא הולכת בכיוון גלגל הגדול. והיא הולכת לאט כשהיא הולכת בכיוון להיפוך. (ועניין הטבעות בעצמן הן השערה ממוצעת). אגב נראה שהרמב"ם פוסק כמו רבינו תם בעניין שקיעה, שאם לא כן והוא מחזיק המולד בשבע וארבעים, אז זה ניסן ב'. אבל אם הרמב"ם מחזיק שמן השקיעה הראשונה עד הלילה תשעים דקות אז המולד חל בניסן א'.

(בבא מציעא ח: תוספות ד"ה מהו יש קושיא דומה לקושיית התוספות וזאת היא: הגמרא כבר קיימה את הכלל שאפשר שרוכב קונה (או נחשב כמחזיק לפי פירוש התוספות) ועדיין יהיה הדין שרוכב במקום מנהיג אינו קונה, ולכן הגמרא הייתה יכולה לענות על קושיית השתא יושב קני רכוב מיבעי ולהגיד קא משמע לן רכוב במקום מנהיג קונה חצי וחולקין. וזאת קושיא יותר פשוטה מקושיית התוספות ששאלו למה הגמרא לא ענה קא משמע לן שרוכב אינו קונה הכל. את קושיית התוספות הם תרצו אבל הקושיא דלעיל עדיין עומדת. ליישב את הקושיא הזאת, אני רוצה להציע רעיון הזה: תוספות כבר כתבו שיש צד אחד לומר שרב יהודה היה מסופק שאולי גם הוא שמע משמואל שרוכב אינו קונה. אני רוצה להגיד שצד הזה אינו הולך אלא לפי שיטת חזקה מחייבת קניין. אבל תוספות כאן מחזיקים את השיטה שחזקה אינה מחייבת קניין, ומצד הזה אפשר שרוכב לבד קונה אבל לא במקום מנהיג.

(ב"מ. גמרא: סא. אם אינו ענין. המהרש"א משמע שרש"י ותוספות לא חולקים אחרי שרש"י עזב את ההווא אמינא. אבל כשאני הסתכלתי בסוף הגמרא, היה נראה לי שרש"י ותוספות לא אומרים אותו דבר. לדעת התוספות "לא תשיך נשך אוכל נשך כסף" מלמדת אותנו שלא לקחת נשך אוכל או כסף. ומילת "נשך" השניה היא מיותרת לומר שגם בשביל מרבית אוכל וכסף אסורים. אבל רש"י אומר ששתי הפעמים שמילת "נשך" מוזכרת, הן להגיד לנו הדין לגבי מרבית, - בגלל שהן לא נצרכות להגיד הדין של נשך. היה מספיק בשביל זה המילים, "לא תשיך". אבל רש"י צריך לתרץ הקושיא שאין שום דבר מיותרת לגזרה שווה. אבל נראה לי שרש"י מחזיק בשיטה שלא צריכים מילה מיותרת פעמיים בשביל גזרה שווה. צריכים רק אותה מילה בשני מקומות ושתהיה מופנה בצד אחד. [יש מחלוקת בזה. יש אומרים שגזרה שווה צריכה להיות מופנה מצד אחד, ויש אומרים שהיא צריכה להיות מופנה משני הצדדים.] וזה בדיוק הסיבה שרבינא יכול לבא ולהגיד שלא צריכים את הגזרה שווה. הוא בשיטה שהמילה צריכה להיות מיותרת משני הצדדים.

אבל לתוספות, רק מילת נשך אחת נצרכת לריבית [מרבית], ונשך השניה היא באה בשביל הגזרה שווה - כשיטה שמספיק אם היא מיותרת מצד אחד. אגב, לרש"י כאן יש קושיא, למה צריכים שום פסוק בשביל הלווה? לרש"י לומדים את כל הדינים של הלווה, ואז אומרים שהם שייכים למְלוּה גם כן. לא היה צורך להגיד בשביל הלווה שום דבר חוץ מן "לא תקח ריבית". אבל לתוספות אין קושיא בגלל שריבית נכתבה בשביל כסף לבד (בספר דברים). ולכן צריכים את הפסוק בספר ויקרא להביא ריבית בשביל אוכל ובשביל לווה גם כן.

[במילים אחרות: בבא מציעא ס"א ע"א. יש ויכוח בין רש"י ואת תוספות על בבא מציעא ס"א ע"א, תוספות הראשון בדף. רש"י יכול להסביר רבינא טוב, אבל תוספות יכול לענות על השאלה, "למה

אתה צריך פסוק עבור המלווה?" (הפסוק עבור המלווה הוא בויקרא.) להערכת תוספות אתה יודע נשך עבור כסף ואוכל על ידי המילים אל תיקח ריבית עבור כסף ומזון לא תשיך. אז יש מילה נוספת "ריבית" שלא צריכים. אז משתמשים בו עבור ריבית. ואז יש עוד מילה אחת מיותרת "נשך" שלא צריכים. אז משתמשים בה עבור גזרה שווה מן הלווה אל המלווה. אבל אז אתה יכול לשאול על תוספות, "יש לך רק מילה אחת ללימוד ריבית. אז איך אנחנו יודעים שזה חל על הכסף ואוכל?" בגלל זה תוספות טרח להדגיש כי הגזרה שווה פתוחה בשני קצותיו. אז יש לך ללמוד ריבית בכסף מהלווה למלווה וריבית במזון מן המלווה ללווה. השאלה היא עם רש"י. יש לנו את זה שרש"י משתמש במילת נשך עבור ריבית. אז לרש"י למה אתה צריך כל פסוק עבור המלווה לבד. רק תגידו אל מלווה "אל תיקח ריבית." למה אתה צריך להזכיר הריבית באוכל ונשך בכסף אם אתה לומד כל דבר מן המלווה? רש"י יכול להסביר רבינא. יש לנו את זה שרבינא אומר שאתה לא צריך את הגזרה שווה ואתה לומד את הכל עבור המלווה מהפסוק של המלווה. זה בסדר אם אין מילה אחת מיותרת. אבל אם מילה נוספת קיימת כזו "ריבית" על ללווה, אז איך זה יכול להיות שרבינא לא מסכים עם זה.]

(ב"מ סא. כאן שייכת הסוגיא בב"ק ג. שיש שני אופנים להגיעה למטרה אחת. יש פירוש של הברייתא ויש פירוש של אמורא. וזאת אינה מחלוקת אלא שני פירושים. כך תוספות מסבירים את הסוגיא בב"ק ושם הם מצטטים את הגמרא כאן לדוגמה לאותו דבר.) בבא מציעא ע"ה ע"ב. האם אדם עובר על לפני עור מספר אינסופי פעמים על ידי דיבור אחד של לשון הרע? החפץ החיים מביא מן הגמרא בבא מציעא שהלווה עובר על זה. הסיבה היא זו. אם הלווה לא היה לו, אז המלווה לא היה לאף אחד לקחת ממנו ריבית. החפץ חיים אז מחיל זו על לשון הרע. אם אחד לא יקשיב לו, אז הדובר לא יהיה עם מי לדבר. אבל אז הדובר גורם למאזין להפר לפני העור. עכשיו המאזין הגורם שהדובר עובר על לפני לפני עור, כך שהוא עובר לפני לפני עור. אז על ידי דיבור לשון הרע רק פעם אחת, אחד עובר על לפני עור מספר אינסופי של פעמים!

(ב"ק ג. תוספות ד"ה אצטריך. כדי להבין את התוספות הזאת צריכים לחלק את הגמרא לשלשה חלקים. חלק ראשון ושני דנים בהברייתא-איך שהיא לומדת שן ורגל. ואז הגמרא לומדת שן ורגל באופן אחר. היא מתחילה עם ושילח. ואז היא דנה בבעיה שאם אתה לומד מושילח נשאר אזלא ממילא. ואז הגמרא מכסה על זה עם וביער. הגמרא מכסה על כל האפשרויות על ידי ושילח וביער בלא להשתמש עם כאשר יבער הגלל.

עכשיו התוספות שואלים אם כן למה צריכים את הפסוק "כאשר יבער". היינו כמו שהגמרא שאלה את זאת למעלה על הברייתא, כן תשאל את זו פה. היינו הברייתא סוברת שצריכים את "כאשר יבער", אבל נראה מחלק השלישי של הגמרא שלא צריכים אותו. איך זה יכול להיות? תירוצ: הברייתא מתכוונת שאם לא היה הלימוד השלישי [איפה שלמדנו את הכל מן שילח וביער משלחי ועוד פסוק] היה אפשר ללמוד את הכל על ידי הלימוד של הברייתא [שילח וביער משלחי וכאשר] עכשיו יש שאלה. איך החלק השלישי של הגמרא מכסה על לא כליא קרנא? (ברור שתוספות אוחזים שכיסו על זה, אבל איפה? רואים את זה על ידי הקושיא שלהם. בלא זה אין קושיא.) גם זה מובן מהגמרא בעצמה שלא הייתה מביאה את לימוד השלישי אם לא הייתה משלימה את הענין. תירוצ: לא כליא קרנא בא על ידי וביער. איך זה? על ידי המושג שהגמרא עכשיו ביארה ששן ורגל הם שקולים. אם כן אם אתה מביא וביער לרגל (שלוחי) אתה חייב להביא אתו גם לשן. הבנתי את זה ממהדורא בתרא של המהרש"א

עוד שאלה: אנחנו רואים שהחילוקים ששייכים לרגל שייכים גם לשן, ואותו דבר להפך. (זה ברור מתוך הגמרא בעצמה, וגם המהר"ם מלובלין מבין את זה כך.) אבל לפי האופן שביארתי את התוספות, יוצאים רק שני מיני רגל (שלח ולא שלח) ושני מיני שן (כליא קרנא ולא כליא קרנא). עשיתי את זה בגלל שאם הייתה מטה את הקווים באלכסון כדי לחלק שלח שלוחי לשניים (כליא קרן ולא כליא קרן) וכן כולם, אז לא היה יוצא מזה שום דבר חדש. שינית את הקווים לקווים ישרים, אבל התוצאה נשארת כמו שהייתה

עכשיו האופן שתוספות מבארים את הסוגיא כאן זה יוצא כמו הגמרא בבבא מציעא סא. אין מחלוקת אלא שני אופנים להגיעה לכל ארבעת המצבים של שן ורגל

אבל יש קושיא בתוספות. בחלק השלישי של הגמרא כנראה לא צריכים שני הפסוקים של הנ"ך [נביאים כתובים] כדי להראות ש"שילח" שייכת לשן ורגל. הסיבה לכך היא ששן ורגל הן שקולות, ואם מביאים "ושילח" לאחת צריך להביאו לשני גם. האופן לראות את זה הוא כך: ראינו שהגמרא משתמשת עם "וביער" לאזלא ממילא וגם בשביל כליא קרנא בגלל שהגמרא טענה ששן ורגל שקולות, ואם מביאים אחת צריך להביא את השניה גם. כך השגנו "וביער" בשביל שן ורגל בלי שום פסוק מן הנ"ך. אם כן נעשה אותו דבר ל"ושילח". ואגב על ידי זה מתרצים עוד קושיא. שכנראה צריכים לפרש את פסוקי התורה קודם שנכתבה הנ"ך. ואם האופן הזה אפשר לעשות את זה

עוד דבר: אני חושב שתוספות מרמזים שיש צורך ללימוד הברייטא חוץ מן הדרשה של הגמרא. אפשר לומר שאם צריך לימוד מיוחד לשן ורגל כשכליא קרנא ולא כליא ובשביל שן ורגל כשאזלא ממילא ולא אזלא ממילא אז יש שמנה אפשריות ומלימוד של הגמרא לא מכסה על כולם

פרק השוכר עו. תוספות ד"ה דאי. קושיא: תוספות אומרים ש"תקבל לי" עדיף לבעל. אבל בגלל שהרעיון הזה אינו נכנס בגמרא, תוספות צריכים להגיד שרק כאן (בגמרא שלנו) "התקבל" נחשב גרוע לבעל בגלל שאם הוא סומך על "התקבל" אין גט כלל. הקושיא כאן היא שהגמרא אומרת שאפילו שהוא סומך על "הבא לי" אינו גט. ולכן זה כמו אפס לאפס, ואין סיבה להחשיב אחת יותר מחברתה. תירוץ: תוספות מתכוונים להגיד ש"תקבל לי" נחשב פחות מ"הבא" רק פה. שאם היה סומך על "הבא", הייתה מתגרשת שבאמת ככה היא דיברה. הגמרא בעצמה מסכימה עם זה. ולכן כאן "הבא" יותר טוב מ"תקבל". כאן אם הוא סומך על "תקבל" היא אינה מתגרשת בגלל שהיא לא הגידה "תקבל". ולכן זה כמו שלש לאפס. ולהמשיך בכיוון הזה: אנחנו רואים שאי אפשר להגיד אותו דבר בהמשך של הגמרא. מה שהיינו רוצים להגיד הוא: "ש"הבא לי" בדרך כלל הוא יותר טוב לבעל, אבל כאן הוא יותר גרוע משום שאם הוא סומך עליו היא אינה מתגרשת. הטבלה הזאת לא עובדת כאן שאם הוא היה סומך על "הבא לי" הגמרא אומרת שכן היא מתגרשת

השאלה השניה שלי היא על המהרש"א שהציג מה שהייתה נראית לי קושיא עצומה, והוא קורא אותה "קצת קושיא". הוא שואל שמאחר שתוספות מציגים הרעיון של "עלוויא", אז ההמשך של הגמרא אינו מסתדר עם מסקנת התוספות. ההמשך של הגמרא היא כך: אם השליח הגיד,

"אשתך ציוותה 'הבא' ", והיא הגידה "תקבל", ורב היה קובע שאחר שהגיע הגט לידו היא מתגרשת, אז הייתה לנו הוכחה שהוא סומך על המילה של המשלח (האשה). המהרש"א שואל שלכאורה אין זו הוכחה, שאנחנו יכולים לומר שהיא מתגרשת לא בגלל שהוא סומך על המילים של המשלח, אלא בגלל שהוא סומך על העילויא. תירוץ: הגמרא משתמשת עם היסוד של העילויא במצב שהשליח הגיד את העילויא. במצב שהשליח הגיד את הצד הגרוע, הגמרא אינה משתמשת עם היסוד הזה, אלא דנה בשאלה מי מאמינים? השליח או המשלח? משמע שענין העילויא אינו שייך במצב הזה

שבועות מ"ג ע"ב וב"מ פ"א ע"ב. קושיה על תוספות בשבועות מ"ג ע"ב וב"מ פ"א ע"ב. בקיצור, תוספות הוא שואל שתי שאלות על רבינו חננאל שיכולות להיות מיושמות על רש"י. אבל תוספות לא רוצה לשאול על רש"י. אז המהרש"א נותן תשובה מדוע שאלה אחת יכולה להיות יותר רלוונטית לרבינו חננאל. אבל הרעיון של המהרש"א חל באותה המידה על רש"י. הרעיון הבסיסי הוא זה. שמואל אומר שאם מִלָּה לקח משכון ואיבד אותו, הוא מאבד את כל ההלוואה. הגמרא שואלת, זה לא נראה כמו רבי אליעזר ולא רבי עקיבא. המחלוקת היא כך: רבי אליעזר אומר שהוא לוקח שבועה ואינו מאבד שום דבר. רבי עקיבא אומר שהוא מאבד את השווי של המשכון. בגרסה שלנו והגרסה של רש"י, הגמרא עונה: שמואל הוא כאשר המִלָּה לא מפרש, והמחלוקת בין רבי עקיבא ורבי אליעזר היא כאשר הוא מפרש. רבינו חננאל מהפך את זה: היינו שמואל הוא כאשר הוא מפרש, ורבי אליעזר ורבי עקיבא הם כאשר הוא לא מפרש. הגמרא בבבא מציעה פא: בנימה רלוונטית מנסה לקבל תוצאה שהמשנה שם יכולה להיות כמו שניהם, (רבי אליעזר ורבי עקיבא), ולא יכולה לעשות את זאת. המשנה שם אומרת: המִלָּה הוא שומר שכר ביחס למשכון. זה טוב לרבי עקיבא, אבל לא לרבי אליעזר. אז תוספות שואלים אם רבינו חננאל נכון, אז המשנה בבבא מציעה היא דעת של כולם וזה כאשר הוא מפרש כמו שמואל. השאלה של המהרש"א היתה שאותה שאלה חלה על רש"י כשהוא לא הסביר כמו שמואל. שאלה נוספת של תוספות על רבינו חננאל. רבי אליעזר לוקח זינוק יותר מדאי גדול. כאשר המִלָּה לא מסביר את הכל, אז הוא מפסיד את כל החוב, וכאשר הוא אינו מסביר הוא אינו מפסיד כלום. מהרש"א אומר הנקודה האחרונה של תוספות זו הסיבה שהתוספות לא שואלים את השאלה הראשונה שלהם על רש"י. השאלה שלי היא אותה הנקודה המדויקת חלה על רש"י. כלומר: המהרש"א הציע שתוספות חושב שאם זה נכון שהגרסה הוא כמו רש"י, אז רבי אליעזר יכול לעשות רק צעד. אם המִלָּה מפרש אינו מפסיד כלום, וכאשר הוא אינו מסביר, אז המשכון כנגד שיווי ההלוואה המדויק. השאלה שלי היא אותה תשובה עובדת אפילו טוב יותר לרבינו חננאל. הוא לא מאבד שום דבר כשהוא לא מפרש, ורק כנגד ההלוואה כשהוא מפרש. בפירוט יותר: השאלה שלי על תוספות ומהרש"א היא זאת: המהרש"א אומר שאנחנו יכולים לומר מתי הגמרא אומרת שרבי אליעזר ורבי עקיבא מסכימים עם שמואל שזה מתכוון שכל אחד עושה צעד אחד מעמדת המוצא שלהם צעד אחד יותר קדימה. השאלה שלי היא שזה עובד גם לרבינו חננאל. כלומר, כאשר הוא מסביר שרבי אליעזר עולה צעד אחד לומר שלגבי ההלוואה, המשכון מקביל רק לשוויו. וכשהוא לא מסביר ומפרש, אז המשכון לא קשור להלוואה בכלל. אבל לרש"י זה לא יעבוד. כשהוא לא מסביר ומפרש את זה, המשכון מקביל לשוויו, אבל כשהוא מסביר שהמשכון כנגד ההלוואה, אז הוא לא קשור להלוואה בכלל

מחלוקת בין רש"י ואת רבינו חננאל. שאלת הגמרא המקורית הייתה זאת: האם יש מחלוקת בין שמואל לבין רבי עקיבה ורבי אליעזר? גמרא משיבה אין. האחת היא כאשר המלך הסביר, והמקרה השני הוא כאשר לא עשה את זאת. רש"י אומר במקרה של שמואל הוא כאשר המלך לא הסביר

זה הגיוני לומר שרבינו חננאל התכוון כי הגמרא לא השתמשה במילת "מלך" כי זה לא הגיוני עבור המלך להסביר שהמשכון הוא עבור ההלוואה כולה אם כי להחליש את עמדתו

אני המצביע על כך שהגמרא עלתה חזרה למיקום המקורי שלה על פי תוספות ואת הרי"ף. אז עכשיו הגמרא מבינה שאת עמדתה המקורית זו הגיוני. והעובדה הפשוטה היא על פי הרעיון הזה כי רבינו חננאל הוא כאשר הלווה דיבר, רש"י הוא כאשר המלך דיבר. אנחנו יוצאים עם המסקנה המצטיינת והמדהימה שאין ויכוח. אם הלווה דיבר, אז הגדיל את כוחו ולכן אם המלך איבד את המשכון זה נערך על ההלוואה כולה. אם המלך דבר, אז זה היה הוא שהגדיל את כוחו ואת המשכון נערך רק על פי ערך כספי שלו. בנוסף לזה, על פי מה שכתבתי לפני כן כי המקרים בבבא מציעא ק"ד ובשבועות מ"ד שונים, גם זה יכול לעשות את ההבדל. כלומר: שבועות הוא כאשר המשכון אבד, ואת הגמרא בבבא מציעא ק"ד היא כאשר ההלוואה לא שולמה בחזרה ולכן מלך יכול ללכת אחרי כל המשכון. היציאה בעקבות המשכון כולו יכולה להיות כשזה היה המלך שדיבר. המקרה בשבועות הוא כאשר הלווה דיבר. וכך שני אלה בהסכמה. והרעיון הזה כי הגמרות במקומות שונים מסכימות בהחלט אקסיומה התחלתי של תוספות. זה יכול לעזור לנו מבחינת ראש החודש גם. הגמרות בראש השנה וסנהדרין ע' ע"ב נראות שלא בהסכמה. הגמרא בסנהדרין נראית שיום ראש החודש אינו תלוי בסנהדרין ודעה אחת בתוספות זה אומרת שהמולד, למרות שאתה לא יכול לראות אותו, בפועל ראש חודש. הגמרא בראש השנה הופך את הכל, וברור שהכל תלוי ביכולת לראות את הלבנה. כדי לפתור בעיה זו אפשר לומר ההבדל הוא כאשר קיים ישיבת הסנהדרין או לא

ברוך השם. אני חושב שאני מצאתי דרך כלשהי להבין תוספות ואת מהרש"א על בבא מציעא פ"ד ושבועות דף מ"ג ע"ב. הייתי רוצה להביע את הרעיון הבסיסי ולאחר מכן להיכנס לפרטים בעזרת השם. אני חושב תוספות ומהרש"א קרוב לוודאי שכבר הבינו מה שכתבתי על רבינו חננאל כי במקרה שלו זה לא רק שהוא משנה המקרה של מפרש אלא גם מיהו מפרש. אפשר לקחת את זה כנתון, ואקסיומה. רעיון זה כשלעצמו לא עוזר בהתחלה. אבל הבה נחשוב מה הן ההשלכות. נניח רבינו חננאל אומר שהמקרה של שמואל הוא כאשר הלווה הוא מפרש. בהתחלה זה לא נראה שיחול שינוי משמעותי. אבל זה משנה משהו חיוני. כלומר זה. כי שמואל הוא כאשר הלווה הוא מפרש המשכון הוא עבור כל הלוואה. המקרה של רבי עקיבא הוא כאשר הלווה לא מסביר כלום. אז מה קורה אם המלך הוא מפרש? זה יהיה אותו הדבר כמו לא הסביר שום דבר. רבי אליעזר היה אומר שהוא מקבל את ההלוואה כולה. זה אותו דבר של קפיצה של שני שלבים שתוספות לא אוהבים. אבל לרש"י הדברים שונים. המקרה של רבי עקיבא ורבי אליעזר הוא כאשר המלך הוא מפרש. ואז שמואל הוא כשהוא לא מפרש. אז מה קורה אם

הלווה הוא מפרש לרש"י? אפילו רבי אליעזר היה מודה שזה לא אותו בדבר כמו אם אף אחד לא דיבר כלום. במקום זאת החוק יחזור לרבי עקיבא כי סכום שהמשכון היה שווה לא צריך לפרוע אל המלוה. לכן אין קפיצה של שני שלבים שתוספות לא אוהבים. ולכן דעתו של רש"י יוצאת טוב יותר מאשר רבינו חננאל

מסקנה, בעיקר הרעיון הוא כי התוספות שואלים שאלה על רבינו חננאל שנראת שחלה על רש"י באותה מידה. אבל מסיבה כלשהי תוספות לא רוצים לשאול אותה על רש"י. ואז מהרש"א נותן תשובה לענות מדוע תוספות שואלים על רבינו חננאל במיוחד. שאלתי שהרעיון של המהרש"א לא נראה שיעזור כלום. הוא מנצל את הרעיון של קפיצה של שני צעדים היא יותר מדי. שאלתי, אבל יש לך את אותם שני צעדים לרש"י? התשובה. יש למעשה קיים מקרה שלישי. כלומר כל אחד, רש"י ורבינו חננאל עסוקים עם מקרה שמישהו, אנחנו לא יודעים מי, הגיד שהמשכון הוא בשביל הסכום של ההלוואה. יש הבדל דעות מי דיבר. הרעיון שאני מנסה להציג הוא כי לכל אחד יש מקרה שלישי. היינו לרש"י יש לנו שני מקרים, כאשר המלוה דיבר, וכאשר שִׁמְלוֹה לא דיבר. המקרה השלישי הוא כאשר הלווה דיבר. ואנחנו יכולים לראות בקלות כי זה יהיה שונה משני המקרים הראשונים לרבי אליעזר. אבל לרבינו חננאל יש לנו שני מקרים, הלווה דיבר, והוא לא דיבר. אבל מה קורה לדעתו אם המלוה דיבר. אז זה יהיה זהה כאשר הלווה לא דיבר. כך דילוג על שלב הביניים חל עליו, ולכן הוא רש"י יוצא טוב יותר