תלמוד בבלי · ספרות עזר · ביאור חברותא

חברותא על שבועות

הרב יעקב שולביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חברותא על שבועות

הרב יעקב שולביץ

מקור הטקסט: תורת אמת · רישיון: CC BY-NC-SA 2.5

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/חברותא-על-שבועות/
הקובץ נוצר ב־17 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק ראשון - שבועות שתים 5
דף ב. 5
דף ב: 9
דף ג. 12
דף ג: 14
דף ד. 16
דף ד: 20
דף ה. 21
דף ה: 24
דף ו. 28
דף ו: 31
דף ז. 34
דף ז: 37
דף ח. 39
דף ח: 42
דף ט. 44
דף ט: 46
דף י. 49
דף י: 51
דף יא. 54
דף יא: 56
דף יב. 59
דף יב: 62
דף יג. 64
דף יג: 66
דף יד. 69
פרק שני - ידיעות הטומאה 71
דף יד: 74
דף טו. 81
דף טו: 84
דף טז. 89
דף טז: 96
דף יז. 99
דף יז: 103
דף יח. 108
דף יח: 112
דף יט. 117
דף יט: 120
פרק שלישי - שבועות שתים 124
דף כ. 126
דף כ: 130
דף כא. 136
דף כא: 141
דף כב. 148
דף כב: 153
דף כג. 159
דף כג: 164
דף כד. 171
דף כד: 175
דף כה. 180
דף כה: 185
דף כו. 191
דף כו: 197
דף כז. 201
דף כז: 204
דף כח. 206
דף כח: 209
דף כט. 211
דף כט: 215
פרק רביעי - שבועת העדות 217
הקדמה לפרק שבועת העדות 217
דף ל. 218

דף ל: 222
דף לא. 225
דף לא: 228
דף לב. 232
דף לב: 236
דף לג. 239
דף לג: 242
דף לד. 245
דף לד: 248
דף לה. 252
דף לה: 256
דף לו. 260
דף לו: 265
פרק חמישי - שבועת הפקדון 265
דף לז. 272
דף לז: 278
דף לח. 283
דף לח: 288
פרק שישי - שבועת הדיינין 290
דף לט. 299
דף לט: 304
דף מ. 312
דף מ: 318
דף מא. 323
דף מא: 329
דף מב. 335
דף מב: 342
דף מג. 352
דף מג: 357
דף מד. 361
דף מד: 363
פרק שביעי - כל הנשבעים 365
דף מה. 370
דף מה: 380
דף מו. 386
דף מו: 391
דף מז. 397
דף מז: 403
דף מח. 408
דף מח: 415
דף מט. 422
פרק שמיני - ארבעה שומרין 423
דף מט: 428

פרק ראשון - שבועות שתים

דף ב.

"שבועת ביטוי" היא השבועה האמורה בתורה בפרשת ויקרא "נפש כי תשבע לבטא בשפתיים - להרע או להיטיב".

הנשבע לשקר שבועת ביטוי במזיד, לוקה. ובשוגג, חייב קרבן חטאת [הנקרא קרבן "עולה ויורד", ומשום שהעשיר מביא כשבה או שעירה, העני מביא עוף, והדל יוצא ידי חובה בקרבן מנחה גרידא].

שבועת ביטוי מתחלקת לארבעה אופנים: שני אופנים בהם נשבע אדם שבועה לעתיד, ושני אופנים בהם נשבע האדם על העבר.

שתי השבועות לעתיד הן - שבועה שאעשה דבר מה, או שבועה שלא אעשה.

ואילו שתי השבועות על העבר הן - שבועה שעשיתי דבר מה, או שבועה שלא עשיתי.

שני האופנים בשבועת ביטוי לעתיד מפורשים בתורה ["להרע" - שלא אעשה, "ולהיטיב" - שאעשה], ואילו שני האופנים לשעבר נלמדים מריבוי הכתוב. ולכן מוגדרים ארבעת האופנים של שבועת הביטוי כ"שתים שהן ארבע", דהיינו, שתי השבועות לעתיד המפורשות במקרא, שהן ארבע, בצירוף שתי השבועות על העבר הנלמדות מריבוי הכתוב אך לא נאמרו במפורש.

המשנה הראשונה מתחילה בביאור שבועת ביטוי על ארבעת אופניה, ובהמשכה מביא התנא עוד מספר ענינים שגם בהם יש ארבעה אופנים, שנים המבוארים בתורה, ושנים הנלמדים מריבוי.

מתניתין:

א. **שבועות** ביטוי, הן **שתים** המפורשות בתורה, בפרשת ויקרא, שהן שתי השבועות לעתיד, שאעשה או שלא אעשה, **שהן ארבע**, בצירוף שתי שבועות על העבר, שעשיתי או שלא עשיתי, שהן נלמדות מריבוי הכתוב, אך אינן מפורשות בתורה.

ב. אדם החוטא בשגגה בעוון של טומאת מקדש וקדשיו, דהיינו, שהיה טמא, ואכל בשר קרבן, או שנכנס למקדש בהיותו טמא, חייב להביא קרבן על שגגתו. אלא שיש חידוש בשגגת חטא זה, שאינו בשאר החטאים, שאינו חייב קרבן על שגגתו אלא אם קדמה לו ידיעה שהיתה מונעת אותו מלחטוא. כגון, אם בתחילה ידע מטומאתו, ולאחר מכן נעלמה ממנו ידיעה זאת, ומכח העלם ידיעת הטומאה שהיתה לו מתחילה, הוא חטא בטומאת מקדש וקדשיו. אך אם לא ידע כלל מטומאתו, ולכן שגג ועבר על טומאת מקדש וקדשיו, הוא פטור מקרבן.

ידיעות הטומאה, [1] אשר העלם ידיעתן שהיתה מתחילה, מחייב את אדם טמא שאכל בשר קודש, או שנכנס למקדש בהיותו טמא, בקרבן חטאת יחיד, הן **שתיים** המבוארות בתורה, "נפש אשר תגע בכל דבר טמא... ונעלם ממנו, והוא ידע ואשם", מלמד הכתוב על אדם שנטמא, וידע מטומאתו, ולאחר מכן נשכחה ונעלמה ממנו ידיעתו אודות טומאתו, ואז חטא באחד משני האופנים, שאכל בשר קודש, או שנכנס למקדש כשהוא טמא, ושוב חזר ונזכר שהוא טמא [ונודע לו שחטא באוכלו בשר קודש או בהכנסו למקדש בטומאה], הרי הוא חייב בקרבן חטאת יחיד [עולה ויורד].

שהן ארבע, בצירוף שני אופני העלם ידיעות הטומאה שאינם כתובים במפורש בתורה, וכגון שלא נשכחה ממנו טומאתו כלל, אלא שטעה בכך ששכח כי הבשר שהוא אוכל הוא בשר קודש, או שטעה ושכח שהמקום שהוא נכנס לשם הוא מקום המקדש.

ג. **יציאות השבת** [מלאכות הוצאה מרשות לרשות בשבת], הן **שתיים** המבוארות בתורה: הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים כאשר האדם המוציא עומד ברשות היחיד, או כאשר הוא עומד ברשות הרבים. ושתיהן נלמדות מהפסוק בפרשת ויקהל "ויצו משה ויעבירו קול במחנה - איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש, ויכלא העם מהביא", ואמרו חז"ל [במסכת שבת צו ב], שהכרוז היה מכריז: אל תוציאו מרשות היחיד לרשות הרבים!

[1] התוס' מבאר שנקט התנא בלשונו "ידיעות הטומאה" ולא "העלמות הטומאה", על אף שהעיקר החיוב הוא על ההעלמה ולא על הידיעה, לפי המבואר לקמן בדף יד ב, שהתנא נקט את החידוש של שתי הידיעות מלפני ההעלמה, שהן חידוש בטומאת מקדש וקדשיו, שאינו בשאר החטאות. או, לפי לשון אחרת בגמרא, נקט התנא את שתי הידיעות האחרונות, שהן המחייבות קרבן. ויש לדון, האם בלי הידיעה שחטא, אין כלל חיוב חטאת, או שהחיוב קיים, אלא שהוא תנאי בהבאת הקרבן, שאין להביא קרבן חטאת ללא ידיעה החטא, ואם יביא, הרי הוא מביא חולין בעזרה, ויסוד הדין יתבאר להלן [בהערה בדף ד]. ומצינו שנחלקו הפוסקים האם לאחר אמירת פרשת קרבן חטאת, רשאי אדם לומר "יהי רצון שאם אני חייב חטאת, תהא קריאתי מקובלת כאילו הקרבתי חטאת", כאשר הוא מסופק אם הוא חייב חטאת. השו"ע [או"ח א ז] כתב שלא יאמר זאת [כשם שאומר אחר קריאת פרשת עולה או שלמים], כיון שחטאת אינה באה בנדבה, וכל זמן שאינו יודע שחטא, אינו חייב בה [עיין במגן אברהם]. ואילו הב"ח והמהרש"ל כתבו שיכול לאומרה דרך תנאי, שאם חטא, תעלה קריאתו כחטאת. והמגן אברהם תמה, הרי כל זמן שהוא אינו יודע בודאי שחטא, הרי ודאי הוא שאינו חייב בה!? ותירץ המשכנות יעקב, שכל החיסרון באי הידיעה אינו בעצם החיוב קרבן, אלא שכל זמן שאינו יודע שחטא אינו יכול להביאו, ואם יביאו, ייחשב הדבר כמביא חולין בעזרה. אבל אין זה נוגע לאמירת פרשת חטאת, שהיא באה לכפר על חיוב חטאת, וחיוב זה קיים גם כשאינו יודע מחטאו. וטוען המשכנות יעקב, שזו היא שיטת רבי שמעון במסכת כריתות [כג א], הסובר ששני אנשים שאחד מהם חייב חטאת, ואין יודעים מי משניהם חייב, יכולים להביא קרבן חטאת אחד, ולהתנות שהוא יעלה לחובתו של האחד מביניהם, לאותו שחייב בו. ובמקרה הזה, הרי אין אף אחד מהשניים יודע שהוא חטא בודאי. ומוכח, שדי לנו שהקרבן יוקרב בודאי על חטא [ממה נפשך], ולא יהיה חולין בעזרה, ואין צורך בידיעת החטא בודאי כדי שיהיה חיוב קרבן.

שהן ארבע, שלמדו חכמים מכאן על מי שמכניס מרשות הרבים לרשות היחיד, שדינו כמוציא. וגם להכנסה יש שני אופנים: כאשר המכניס עומד ברשות הרבים, וכאשר המכניס עומד ברשות היחיד. [2]

ד. **מראות נגעים** המטמאים את המצורע, ומחייבים אותו קרבן כשנטהר, **הן שתים** האמורות בתורה, בהרת ושאת, **שהן ארבע** בצירוף שתי תולדותיהן, תולדת הבהרת ותולדת השאת שאינן מפורשות בתורה אלא נלמדות מהמילה "ספחת".

מכאן ואילך מבאר התנא את דין "ידיעות הטומאה":

הקרבנות הבאים לכפר על חטא טומאת מקדש וקדשיו [דהיינו: כניסה למקדש בטומאה, או אכילת בשר קדשים בטומאה] מתחלקים לקרבן יחיד ולקרבנות ציבור.

היחיד חייב להביא קרבן רק אם נתמלאו כל שלשת התנאים: א. ידיעה לפני החטא. ב. העלמה בשעת החטא. ג. ידיעה אחרי החטא.

אבל, אם חסר אחד משלשת התנאים האלה אין היחיד יכול להתכפר בקרבן יחיד, אלא הוא מתכפר בקרבנות הציבור הבאים לכפר על החוטאים בטומאת מקדש וקדשיו.

קרבנות הציבור הם שעירי החטאת, הקרבים בראש חודש, בשלשת הרגלים, בראש השנה, וביום הכיפורים.

בתחילה מבארת המשנה את האופן שבו מתכפר היחיד בקרבן יחיד, ולאחר מכן מביאה המשנה מחלוקת תנאים כיצד מכפרים קרבנות הציבור. את שיש בה, את שלשת התנאים: א. **ידיעה בתחילה**, לפני שחטא, שהוא טמא. ב. **וידיעה בסוף**, שנזכר לאחר שחטא שאכל בשר קודש או נכנס למקדש בטומאה. ג. **והעלם בינתיים**, שבין הידיעה בתחילה לבין ההיזכרות בסוף, היה פרק זמן שנעלמה ממנו טומאתו, ומחמת אותו העלם הידיעה הוא חטא בטומאת מקדש וקדשיו, **הרי זה** חייב ומתכפר בקרבן חטאת יחיד **עולה ויורד**.

אבל, אם חסר אחד משלשת התנאים, הרי הוא מתכפר בקרבנות הציבור הבאים לכפר על מי שלא היתה לו ידיעה בתחילה, ועל מי שלא היתה לו ידיעה בסוף [שאינו מביא קרבן יחיד משום שאינו זוכר עתה את החטא], ועל מי שלא היתה לו ידיעה כלל לא בתחילה ולא בסוף.

[2] התוס' תמהו, מהו החילוק בין עני לבעל הבית, והרי שניהם עושים את אותה פעולה, של הכנסה או הוצאה, ומדוע מנה אותם התנא כל אחד לחוד? והביאו התוס' בשם רבינו תם, שהיות ומלאכת הוצאה נחשבת ל"מלאכה גרועה", שאין בה כל עשיה בחפץ עצמו מלבד שינוי מקומו, לכן צריך להזכיר כל פרט בחיובה.

כמו כן, מכפרים שעירי החטאת של ציבור גם על אדם טהור שאכל בשר קודש טמא [משום שנעלמה ממנו טומאת הבשר], שאינו חייב בקרבן יחיד, אך הוא זקוק לכפרה של קרבנות הציבור.

אלא, שנחלקו תנאים על איזה אופן של חסרון ידיעה מכפר כל אחד מהשעירים.

ותחילה מבארת המשנה את דעתו של רבי יהודה:

א. אם **יש בה** בטומאה **ידיעה בתחילה**, שלפני שחטא ידע שהוא טמא, ולאחר מכן נשכחה ונעלמה ממנו ידיעת הטומאה, ואכל בשר קודש או נכנס למקדש, **ואין בה ידיעה בסוף**, שלא נזכר בטומאתו, ולפיכך לא נודע לו שחטא, והרי הוא זקוק לכפרה שתגן עליו מהעונש - דמו של **שעיר** יום הכיפורים **הנעשה בפנים** [שהכהן הגדול מזה אותו לפני ולפנים בבית קודש הקדשים, ובהיכל ממול לפרוכת], **ובצירוף כפרת עיצומו של יום הכיפורים**, **תולה** לו להגן עליו מהיסורים, [3] **עד שיודע לו** מחטאו, **ויביא** קרבן חטאת יחיד, **בעולה וביורד**.

ב. ואם **אין בה**, בטומאה, **ידיעה בתחילה**, שלא ידע כלל שנטמא לפני החטא, שאז אינו חייב ואינו מתכפר בקרבן יחיד [שהרי חסר אחד משלשת התנאים לחיוב קרבן יחיד - ידיעה בתחילה!] **אבל יש בה ידיעה בסוף**, שלאחר שאכל את בשר הקודש או נכנס למקדש נודע לו שהיה טמא באותה שעה - דמו של **שעיר** יום הכפורים **הנעשה בחוץ** [והוא השעיר הבא בתור קרבן מוסף של יום הכיפורים], שמתן דמו הוא על מזבח החיצון, **ובצירוף כפרת עיצומו של יום הכיפורים**, **מכפר** עליו לגמרי, שהרי לחטא באופן הזה, לעולם לא תהיה לו כפרה בקרבן יחיד.

ומנין לנו שהשעיר החיצון בא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והרי כפרה זאת נאמרה רק בשעיר הפנימי? - משום **שנאמר** בשעיר החיצון [במדבר כט] "ושעיר אחד חטאת, **מלבד חטאת הכיפורים**". הקיש הכתוב את השעיר החיצון לפנימי, ללמדך **על מה שזה מכפר**, **זה מכפר**! ומההיקש הזה יש גם ללמוד - **מה** השעיר **הפנימי**, **אין מכפר אלא על דבר שיש בה**, לפחות, **ידיעה** אחת [בתחילה]. **אף** השעיר **החיצון אין מכפר אלא על דבר שיש בה**, לפחות **ידיעה** אחת, [אלא שידיעה זאת צריכה להיות **בסוף**]!

ג. אבל, **על** טומאה **שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, שלא נודע לו מעולם על טומאתו, לא לפני החטא ולא לאחריו, אין הוא מתכפר בשעירי יום הכיפורים, אלא **שעירי הרגלים**, **ושעירי ראשי חדשים**, **מכפרים** עליו - **דברי רבי יהודה**.

[3] רש"י מבאר, כי אדם שחטא ואין לו ידיעה בחטאו, צריך את יום הכיפורים והשעיר הנעשה בפנים כדי שיתלו לו, להגין עליו מהיסורים, אף על פי שאינו יודע מחטאו, ואינו חייב עתה להביא קרבן חטאת יחיד, כיון שכל השוגגין צריכים כפרה לכשיוודע להם מהחטא, מוכח שקודם ידיעה, ענושים הם!

רבי שמעון אומר: **שעירי הרגלים מכפרין**, רק הם בלבד מכפרים על טמא שאכל בשר קודש או נכנס למקדש. **אבל לא שעירי ראשי חודשים**' שאינם באים לצורך הכפרה הזאת. **ועל מה שעירי ראשי חדשים מכפרין**

דף ב:

- **על הטהור שאכל את** בשר הקודש **הטמא**, שאינו חייב קרבן יחיד [כי אין חיוב כרת על אכילתו במזיד] ' ובכל זאת הוא זקוק לכפרה, ושעיר ראש חודש הוא כפרתו.

רבי מאיר אומר: **כל השעירין**, להוציא שעיר הפנימי, **כפרתן שוה**. שכולם מכפרים **על טומאת מקדש וקדשיו** בכל האופנים, בין אם היתה ידיעה רק בסוף, בין אם לא היתה ידיעה כלל, ובין טהור שאכל בשר קודש. חוץ ממי שידע בתחילה ולא נודע לו בסוף, שעליו מכפר השעיר הפנימי בלבד.

ועתה חוזרת המשנה ומביאה שוב את דעתו של רבי שמעון, כדי לבאר את דעתו ואת דעת החולקים עליו:

היה רבי שמעון אומר: **שעירי ראשי חדשים מכפרין על הטהור שאכל את** בשר הקודש **הטמא**. **ושל רגלים מכפרין על** טומאה **שאין בה ידיעה** כלל, **לא בתחילה ולא בסוף**. והשעיר החיצון **של יום הכיפורים מכפר על** טומאה **שאין בה ידיעה בתחילה, אבל יש בה ידיעה בסוף**. [ואילו השעיר הפנימי מכפר על שיש בה ידיעה בתחילה אבל אין בה בסוף].

אמרו לו חכמים לרבי שמעון: **מהו שיקרבו זה בזה**? [4] **כגון**: **השעיר החיצון של יום הכיפורים, אם אבד, והקריבו שעיר אחר במקומו, ולאחר מכן נמצא השעיר האובד, האם ניתן להקריבו ברגלים או בראש חודש ולכפר בו על הזקוקים לכפרה המיוחדת שמכפרים שעירי הרגלים ושעירי ראש חודש**? **אמר להן רבי שמעון**: **יקרבו** זה בזה!

אמרו לו [רבי מאיר]: בשלמא לדידי, שאמרתי שכפרתן שוה, יקרבו זה בזה. אבל לדידך, **הואיל ואין כפרתן שוה**, שלדבריך שעיר ראש חודש מכפר רק על טהור שאכל בשר קודש ואינו מכפר על טמא שאכל בשר קודש או נכנס למקדש, **האיך קרבין זה בזה!**? כיצד יקרב שעיר יום הכיפורים בראש חודש? והרי כשהופרש השעיר הזה, הוא הופרש לכפרה אחרת מזו שהוא קרב עתה לכפר עליה?

[4] התוספות [לקמן י א] מדייקים שלא היה ספק בכך שאפשר להקריב של רגל זה ברגל שלאחריו. והקשו, כיצד יכול לכפר קרבן שהופרש לפני עשיית החטא!? ותירצו, שהיות ונאבד הקרבן, נעקרה הפרשתו, ולאחר שנמצא חלה הפרשה חדשה לקרבנות שנעשו לאחר הרגל שעבר. וביאר הקהלות יעקב [סימן ו], שכוונת התוס' לומר, שנעקרה הפרשת שעיר הציבור כאשר הוא נאבד, מדין "הקדש טעות", שעל הצד שיאבד, הם לא התכוונו להפרישו. אך אין זה מצד "לב בית דין מתנה", שהרי רבי שמעון לא סובר כן.

אמר להם רבי שמעון: **כולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו**, ולכן אין זה משנה לאיזה אופן של כפרה הוא הופרש, ואפשר להקריב את של זה בזה.
רבי שמעון בן יהודה אומר משמו של רבי שמעון, כך אמר רבי שמעון, וכך הוא נחלק עם חכמים:
שעירי ראשי חדשים - מכפרים על הטהור שאכל את הטמא.
מוסיף עליהן שעירים **של רגלים**, **שמכפרין על טהור שאכל את הטמא**, **ועל שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף.**
מוסיף עליהן שעיר החיצון **של יום הכיפורים**, **שהוא מכפר על הטהור שאכל את הטמא**, **ועל שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, **ועל שאין בה ידיעה בתחילה אבל יש לה ידיעה בסוף. אמרו לו** חכמים לרבי שמעון: **מהו שיקרבו זה בזה**?
אמר להן רבי שמעון: **יקרבו** זה בזה!
אמרו לו: **אם כן**, אכן **יהיו של יום הכיפורים**, שכפרתן חמורה, שמכפרים אפילו על טמא שאכל בשר קודש, שחייב כרת אם אכל במזיד, **קרבין בראשי חדשים**, ומכפרים את הכפרה הקלה של הטהור שאכל בשר קודש טמא, שאינו חייב כרת אם אכל במזיד.
אבל האיך שעירים **של ראשי חדשים קרבין ביום הכיפורים לכפר כפרה שאינה שלה!**?
שהרי הופרשו לכפרה קלה בלבד!
אמר להן רבי שמעון: **כולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו**, ולכן אין זה משנה לאיזה ענין של כפרה הופרשו.
ועתה מבארת המשנה דיני כפרה נוספים, שהכל מודים בהם:
ועל זדון מקדש וקדשיו, שאכל בשר קודש או נכנס למקדש ביודעו שהוא טמא - **שעיר** יום הכיפורים **הנעשה בפנים** ובצירוף כפרת עיצומו של **יום הכיפורים**, **מכפרין** עליו! **על שאר עבירות שבתורה - הקלות והחמורות**, **הזדונות והשגגות**, וכן על עבירות שחייבין עליהן אשם תלוי, כגון מי שאכל דבר שהוא ספק חלב ספק שומן, בין אם **הודע** לו שאכל ספק חלב, **ובין אם לא הודע** לו, וכן על מצוות **עשה ולא תעשה**, **כריתות ומיתות בית דין**, על כולן - **שעיר המשתלח מכפר** [חוץ מאשר על טומאת מקדש וקדשיו!]
אחד ישראלים, **ואחד כהנים**, **ואחד כהן משוח** שווים בכפרתם, בשאר עבירות, על ידי שעיר המשתלח, חוץ מכפרתם על טומאת מקדש וקדשיו, שבה הם חלוקים בכפרתם, ביום הכיפורים.
מה בין כפרת **ישראלים** לכפרת **כהנים** ולכפרת **כהן המשוח** בטומאת מקדש וקדשיו? - **אלא**, **שהפר** לחטאת של כהן גדול, שמזים את דמו לפני ולפנים ביום הכיפורים, **מכפר**

על הכהנים [5] **על טומאת מקדש וקדשיו**, ואילו הישראלים מתכפרים בשני השעירים, הפנימי והחיצון.

רבי שמעון אומר: גם בשאר עבירות חלוקים הכהנים והישראלים בכפרתם, שאין הכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח אלא בוידוי שמתודה הכהן הגדול על פרו. וטעמו של רבי שמעון - **כשם** שאתה מודה **שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל** על טומאת מקדש וקדשיו בלא וידוי דברים, אלא עצם הזיית הדם כשלעצמה מכפרת, **כך דם הפר** של הכהן הגדול **מכפר על הכהנים** על טומאת מקדש וקדשיו שלהם ללא וידוי דברים. ואם כן, לצורך מה צריך הכהן הגדול להתוודות? אלא כוונת התורה בוידוי שמתוודה הכהן הגדול על פרו, ללמדנו - **כשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל** בשאר עבירות, **כך וידויו של פר מכפר על הכהנים** בשאר עבירות. לפי שאין הם מתכפרים בשעיר המשתלח כלל.

גמרא:

דנה הגמרא: **מכדי תנא**, הרי התנא שסידר לנו את סדר המסכתות, **ממסכת מכות סליק**, ולאחריה הוא שונה את מסכת שבועות. ואם כן, יש לדון, **מאי שנא דתני** מסכת **שבועות** אחר מסכת מכות? ומבארת הגמרא: **משום דתני** בסוף מסכת מכות, שהמגלח את פאות

[5] רש"י מפרש שהפר של כהן גדול מכפר על הכהנים על כל מה שהשעיר הפנימי והחיצון מכפרים, ומשמע שאין הכהנים מתכפרים כלל, אפילו בשעיר החיצון, אלא רק בפרו של הכהן הגדול. והנה, לגבי השעיר הפנימי, שפיר התמעטו ממנו הכהנים, מהמיעוט "אשר לעם", אך לגבי השעיר החיצון לא נאמר מיעוט. וכנראה, שרש"י סבר, כיון שאמרה המשנה שהפר מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו, מוכח שאין להם כפרה בשעיר גם בשעיר החיצון. קהילות יעקב סימן א ומעתה יש לדון, כיון שהשעיר החיצון הוא חטאת הציבור, האם נאמר שאין הכהנים נכללים בציבור, כיון שאינם מתכפרים בו. או שעל אף שאין מתכפרים בו, נכללים הם בכלל הציבור, והקרבן הוא קרבן ציבור של כלל ישראל, כולל הכהנים. החתם סופר, בחידושיו למסכת שבועות, סובר שאין השעיר החיצון נחשב קרבן של כל הציבור, אלא רק של ישראל, ולא של הכהנים. ולכן הוא הקשה, כיצד אפשר להקריב את השעיר החיצון של יום הכיפורים, שאבד ונמצא לאחר יום הכיפורים, במועדים אחרים, והלא בשאר המועדים אין לכהנים את הכפרת של פרו של כהן גדול, והוא צריך לכפר אז גם בעד הכהנים, ואין לו כח לכפר בעדם, שהרי הוא לא הופרש לכפרת הכהנים, והם לא נכללו בכלל הציבור!? ומכח קושיה זו, חידש החתם סופר [לפי התנא קמא], שאכן אין הכהנים מתכפרים במשך כל השנה כולה בשעירי הרגלים, וכל כפרתם היא רק אחת בשנה, בפרו של הכהן גדול. ובקהילות יעקב כתב, שהשעיר החיצון יכול להחשב גם כקרבן הכהנים, על אף שביום הכיפורים אין להם צורך בכפרתו. כי השעיר החיצון אינו בא רק בתורת "מכפר", אלא הוא גם נחשב לקרבן חובת היום, כדין כל קרבנות הציבור, וחובת היום, היא חובת הציבור כולו, גם של הכהנים. וכיון שהופרש הקרבן כקרבן ציבור של כלל ישראל, אפשר להקריבו גם בשאר המועדים, ואז הוא יכפר גם על הכהנים. והביא ראיה מהקרן אורה למסכת זבחים [ו ב], הסובר גם הוא שחטאות הציבור אינן באות לכפרה גרידא, אלא הן נחשבות גם כקרבן היום, ולכן יש להקריבן אפילו אם ברור שאין הציבור צריך לכפרה על חטא. וכנון בחג השבועות, שמביאים בו שני שעירים לכפר, הרי אפילו אם התכפרו בראשון, ואין עוד צורך בכפרה, בכל זאת צריך להביא את השני, מצד חובת היום. ועיין עוד בדבריו, לגבי הדיון בראשונים אם מביאים בראש השנה חטאת ראש חודש, שיתכן לומר שחייבים להביא את שעיר ראש חודש על אף שהתכפרו הציבור בחטאת ראש השנה, כיון שהוא בא בתורת חובת היום, ויום ראש השנה הוא גם יום ראש חודש.

ראשו וזקנו **חייב על** הקפת **הראש שתים** מלקיות, על פאה **אחת מיכן**, ועל פאה **אחת מיכן**,

דף ג.

ועל גילוח פאות **הזקן** הוא חייב **שתים** מלקיות **מיכן**, **ושתים** מלקיות **מיכן**. שבכל צד של הלחיים יש שתי פאות שאסור לגלחן, **ובנוסף** לכך, הוא חייב עוד מלקיות **אחת**, על גילוח פאת הסנטר **מלמטה**.

והואיל ובסיום מסכת מכות שנינו ענין של **חדא** אזהרה [של גילוח] **דמיחייב עלה תרתי** מלקויות [ואף יותר], לכן, **תנא** כהמשך בדומה לו - **שבועות שתים שהן ארבע**, שלוקה על אזהרה אחת של שבועה שתים, ואפילו ארבע, מלקויות.

וממשיכה הגמרא לדון ולבאר את המשנה:

מאי שנא הכא, במסכת שבועות, **דתני לה לכולהו** עניני "שתים שהן ארבע", **ומאי שנא** במסכת שבת, **גבי יציאות השבת**, ובמסכת נגעים גבי **מראות נגעים**' **דלא קתני להו לכולהו** עניני "שתים שהן ארבע"?

אמרי, לתרץ ולבאר: **שבועות וידיעות הטומאה**, **דגבי הדדי כתיבין** בפרשת ויקרא, **ודמיין אהדדי** בחיוב **קרבן**, שבשניהם מביא קרבן **עולה ויורד**, לפיכך **תני להו** במשנתנו **גבי הדדי**. **ואיידי דתנא תרתי**, שני ענינים של "שתים שהן ארבע", **תנא** נמי **כולהו**. אבל במסכת שבת או במסכת נגעים, ששם נשנה רק ענין אחד של שתים שהן ארבע, לא הוזקק התנא לכתוב את כולן.

וממשיכה הגמרא לדון: הכיצד **פתח** תנא דמתניתין **ב"שבועות** שתים שהן ארבע" מבלי לפרש אותן, **ומפרש** את ההלכה השניה של **ידיעות הטומאה**? ומדוע לא פירש לנו התנא תחילה את דין השבועה?

ומתרצת הגמרא: **איידי דזוטרין מילייהו**, כיון שעניני ידיעות הטומאה אינם רבים [שאינם אלא בשני פרקים ממסכת שבועות], העדיף התנא במשנתנו, **פסיק**, **שרי להו**, לחתוך ולהתיר את קשרו אליהן. דהיינו, להקדים את ביאורן של ידיעות הטומאה כדי להיות פנוי לעסוק בעניני שבועות המרובים והארוכים. **והדר**, **תני** עניני **שבועות**, **דנפישן מילייהו**.

ועתה מבארת הגמרא את כל עניני "שתים שהן ארבע" שהוזכרו במשנתנו: א. **שבועות שתים שהן ארבע** - **שתים** המפורשות בתורה: הנשבע **שאוכל**, **ושלא אוכל**. **שהן ארבע**, בצירוף שתי השבועות לשעבר שאינן מפורשות - **אכלתי ושלא אכלתי**!

ב. **ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע** - **שתים** המפורשות: **ידיעת טומאת קדש**, שנעלמה ממנו טומאתו, ולכן אכל בשר קודש, **וידיעת טומאת מקדש**, שנתעלמה ממנו טומאתו ולפיכך נכנס למקדש. **שהן ארבע**, בצירוף שתים שאינן מפורשות: **ידיעת קודש**, שידע שהוא טמא אך נעלם ממנו שהבשר שהוא אוכל הוא בשר קודש. **ידיעת מקדש**, שידע מטומאתו, אלא שלא ידע שהמקום שהוא נכנס אליו הוא מקום המקדש.

ג. **יציאות השבת שתים שהן ארבע** - **שתים** המפורשות: **הוצאה דעני** הפושט ידו לרשות היחיד ומוציא אליו למקום עמידתו ברשות הרבים. **והוצאה דבעל הבית** העומד ברשות היחיד ומוציא לרשות הרבים. **שהן ארבע**, בצירוף שתים שאינן מפורשות: **הכנסה דעני** מרשות הרבים לרשות היחיד, **והכנסה דבעל הבית** הפושט ידו לרשות הרבים ומכניס אליו לרשות היחיד.

ד. **מראות נגעים שנים שהן ארבעה** - **שנים** נגעים מפורשים: **שאת ובהרת**, **שהן ארבעה**, בצירוף שני נגעים שאינם מפורשים והנלמדים מהמילה 'ספחת', המרמזת על תולדת השאת ותולדת הבהרת. ונמצאו כל מראות הנגעין ארבעה: **שאת ותולדתה**, **בהרת ותולדתה!**

ועתה תמהה הגמרא: **מני מתניתין**? **לא רבי ישמעאל** בדין שבועות, **ולא רבי עקיבא** בדיני ידיעות הטומאה.

אי רבי ישמעאל, **האמר אינו חייב** קרבן עולה ויורד **אלא** על שבועות ביטוי **על העתיד לבוא**, ולא על העבר [ונמצא לדבריו שחיובי קרבן שבועה הן רק שתים ולא ארבע].

אי רבי עקיבא. **האמר** שרק **על העלם טומאה הוא חייב** קרבן עולה ויורד, **ואינו חייב** קרבן **על העלם מקדש** וקדשיו. [ונמצא לדבריו שחיובי ידיעות הטומאה הן רק שתים ולא ארבע]!?

ומתרצת הגמרא: **אי בעית אימא רבי ישמעאל**, **אי בעית אימא רבי עקיבא**.

אי בעית אימא רבי ישמעאל - כך הוא פירוש המשנה: שבועות שתים שהן ארבע, יש **מהן לחיוב** קרבן, כגון שנשבע על העתיד, **ויש מהן לפטור** מקרבן, כגון שנשבע על העבר.

אי בעית אימא רבי עקיבא, וכמו שתרצנו לרבי ישמעאל - **מהן לחיוב** על העלם טומאה, **ומהן לפטור** על העלם מקדש וקדשיו.

דף ג:

ותמהינן: כיצד יתכן לומר ששתים מהן **לפטור**!? (תחילת העמוד) **הא דומיא דמראות נגעים קתני, מה התם כולהו לחיובא**, שעל כל ארבעת המראות חייב להביא קרבן לטהרתו, **אף הכא**, בשבועות ובידיעות הטומאה, **כולהו לחי ובא**!?

אלא, לכן יש לומר: **לעולם, רבי ישמעאל** היא. ולא עוסקת משנתנו בחיוב קרבן על שבועת ביטוי אלא בחיובי מלקות. **וכי לא מחייב רבי ישמעאל** על שבועה **לשעבר, קרבן** הוא דלא מיחייב. **אבל מלקות חיובי מחייב**. ולמרות ששבועת שקר היא לאו שאין בו מעשה, ועל לאו שאין בו מעשה אין לוקין, הכא שאני -

וכדרבא, דאמר רבא: בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר למלקות, על אף שאין בה מעשה. **דומיא דשבועת שוא**.

חיוב מלקות על שבועת שקר נלמד מהפסוק האמור בשבועת שוא [שהיא שבועה לשנות את הידוע, כגון: שנשבע על אבן שהיא זהב] "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" - ה' הוא דלא ינקה את הנשבע לשוא, אבל בית דין מנקים אותו על ידי שמלקין אותו. ודרשינן מ"לשוא" "לשוא" האמור בפסוק פעמיים באם אינו ענין לשבועת שוא, תנהו ענין לשבועת שקר [שהיא שבועה על דבר שאינו ידוע לכל, כגון על אכילה אתמול].

ואמר רבא על לימוד זה של שבועת שקר משבועת שוא, שהוא אינו אלא על שבועת שקר לשעבר הדומה לשבועת שוא -

מה שבועת **שוא** אינה שבועה על העתיד אלא **לשעבר** בלבד, כי הרי משיצאה שבועת השוא מפיו נקבע שקרו ואין היא תלויה בעתיד, **אף** שבועת **שקר** נמי אינו חייב מלקות אלא על **לשעבר** בלבד.

אלא, שעדיין אין התירוץ שלם:

בשלמא לוקה על שבועה **שאכלתי ושלא אכלתי, כדרבא**.

ובשלמא אם נשבע **שבועה שלא אוכל, ואכל, נמי** לוקה, משום **שלאו שיש בו מעשה הוא**, שעבר על ידי מעשה אכילתו.

אלא הנשבע לעתיד כגון שאמר **אוכל** למחר, **ולא אכל, אמאי** לקי? והא **לאו שאין בו מעשה הוא**, ולא התרבה חיוב מלקות אלא על שבועת שקר לשעבר [שהיא דומיא דשבועת שוא]. ונמצא, שלדברי רבי ישמעאל יש רק שלשה חיובי מלקות, שנים על העבר, ואחד על העתיד, ולא ארבעה!?

ומתרצת הגמרא: **קסבר רבי ישמעאל, לאו שאין בו מעשה לוקים עליו**. ולפיכך חייב מלקות גם על שבועת ביטוי על העתיד גם בלא מעשה.

ופרכינן: **אי הכי**, שמשנתנו כאן עוסקת בחיוב מלקות, וכתב התנא בסתמא שחייב גם על לאו שאין בו מעשה, **קשיא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן!**

דאמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה, [שלא נחלקו תנאים בדבר], ולפי זה יש לפסוק כמשנתנו שלוקים על לאו שאין בו מעשה, אך מאידך -

ואתמר: האומר "**שבועה שאוכל ככר זה היום**", **ועבר היום ולא אכלה - רבי יוחנן וריש לקיש**, **דאמרי תרוייהו**: **אינו לוקה**. אלא שנחלקו בטעם הדבר שאינו לוקה:

רבי יוחנן אמר, **אינו לוקה משום דהוה לאו שאין בו מעשה**, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו! וריש לקיש אמר**, **אינו לוקה** כי **התראת ספק היא**, **והתראת ספק לא שמה התראה**. [כי כאשר מתרים בו שיאכל היום, עדיין יש שהות בידו לאכול. ואם לא יאכל בסמוך להתראתם אינו עובר על השבועה]. [6] ואם כן, קשיא אדרבייוחנן, דאמר הלכה כסתם משנה, ומשנתנו סותמת כרבי ישמעאל שלוקים על לאו שאין בו מעשה, ואילו רבי יוחנן פוסק שאין לוקים עליו!?

ומשנינן: הא דאמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה' היינו רק כשאין סתם משנה אחרת החולקת עליה. אבל כאן, **רבי יוחנן סתמא אחרינא אשכח**, הוא מצא "סתם משנה" אחרת, שלפיה אין לוקים על לאו שאין בו מעשה, ופסק רבי יוחנן כמותה.

והוינן בה: **הי סתמא** אחרינא אשכח רבי יוחנן?

אילימא האי סתמא, **דתנן**: **אבל המותיר** מבשר קרבן הפסח, **בקרבן טהור** וכשר, וכן **השובר** את העצם **בקרבן** פסח שהיה **טמא אינו לוקה את הארבעים!** ודייקינן: **בשלמא שובר** עצם **בקרבן טמא** פטור ממלקות **דכתיב** "**ועצם לא תשברו בו**" ואמרינן - **בכשר ולא בפסול**. **אבל המותיר בקרבן טהור**, **מאי טעמא** לא לקי ארבעים? **לאו**, **משום דהוי לאו שאין בו מעשה**, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו!** ועל סתמא זאת סמך רבי יוחנן.

הרי יש לדחות: שהרי נחלקו רבי יעקב ורבי יהודה בפירוש טעמה של המשנה, אם אכן הפטור ממלקות הוא מצד לאו שאין בו מעשה או מצד לאו הניתק לעשה. ואם כן,

[6] יש לדון, מתי היא שעת העבירה, האם היא בסוף היום, או שהיא נמשכת במשך כל היום, כיון שהתחייב לאכול במשך היום הזה? ולשני הצדדים הללו קשה להבין מדוע נחשבת ההתראה להתראת ספק? כי אם העבירה מתמשכת בכל היום, נמצא שהתרו בו סמוך לעשיית העבירה, וזה שהעבירה נמשכת במשך כל שעות היום אינו עושה את זה להתראת ספק. ואם נאמר שהעבירה היא רק ברגע האחרון של היום, הרי ההתראה שהתרו בו שלא בשעת העבירה אינה התראה כלל. והיה מקום לומר באופן שלישי, שהוא עובר מיד על כך שאינו אוכל, במידה שעד סוף היום לא יאכל, שאז מתברר למפרע שהעבירה על השבועה לאכול נמשכה בכל היום, החל מהרגע הראשון. אך מוכיח הגר"ש [שיעורי רבי שמואל למסכת מכות טו ב אות תכב] מהתוספות לקמן בדף ד א, שהעבירה אינה מתחלת מיד, אלא רק בסוף היום.

תיקשי, **וממאי**, מנין לו לרבי יוחנן שמשנה סתמא זאת **דרבי יעקב היא**, **דאמר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**!?

דלמא רבי יהודה היא, ופטור ממלקות **משום טעם אחר**, **משום שבא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה**, וניתק את הלאו לעשה. ולדברי רבי יהודה אפשר לדייק איפכא - **הא לאו הכי**, אם לא היה הכתוב מנתקו לעשה, **לקי** על הלאו למרות שאין בו מעשה!

ומביאה הגמרא את הברייתא שנחלקו בה רבי יהודה ורבי יעקב בהסבר המשנה:

דתניא: "**לא תותירו ממנו עד בוקר**. **והנותר ממנו עד בוקר - באש תשרופו**!", **בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה**, **לומר שאין לוקין עליו**, **דברי רבי יהודה**. **רבי יעקב אומר**, **לא מן השם הוא זה**! אין זה טעמו של הפטור ממלקות, **אלא משום דהוה לאו שאין בו מעשה**, **ולאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**.

אלא, רבי יוחנן, **האי סתמא אשכח** -

דתנן לקמן כז ב: **שבועה שלא אוכל ככר זו**, וחזר פעם נוספת על שבועתו, ואמר: **שבועה שלא אוכלנה**, **ואכלה** לאחר מכן,

דף ד.

אינו חייב קרבן **אלא** על שבועה **אחת**. כיון שנשבע על הככר שלא יאכלנה, הרי היא נאסרת עליו באכילה, ושבועתו השניה באה לקיים את המצוה שהתחייב בה, והנשבע לקיים את המצוה פטור מקרבן.

ומוסיפה המשנה לומר: **זו היא שבועת ביטוי** להבא **שחייבין על זדונה מכות**, משום שנשבע להבא ועבר על שבועתו במעשה האכילה, **ועל שגגתה קרבן עולה ויורד**.

ודייקינן מלשון המשנה: '**זו היא** שבועת ביטוי להבא **דחייבין על זדונה מכות**' משום שעבר על שבועתו במעשה. **אבל** אם נשבע "**אוכל** כיכר זו" **ולא אכל** אותה, **לא לקי**, משום שעבר על שבועתו בלא מעשה. ומוכח, שסבר התנא בסתם משנה שלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. [7]

[7] הקשו התוס', מה היא ראיית הגמרא משבועה שאוכל ככר זו ולא אכלה שאין לוקים על לאו שאין בו מעשה, ואולי הפטור הוא משום שההתראה היא התראת ספק, שהרי יש לו אפשרות לאוכלה. ותירצו, שאחר שבועתו לאכול, זרק את הככר לים, והתרו בו בשעת זריקה שלא יזרקנה, שבזריקתו הוא מבטל בודאי את שבועתו לאוכלה, ואין זה התראת ספק, אך זה נחשב ללאו שאין בו מעשה, כיון שבזריקה לים הוא אינו עובר במעשה על שבועתו, שהרי השבועה היתה שיאכלנה, ובזריקה לים הוא רק מונע את האפשרות לקיים את שבועתו, אך לא עובר בכך בזה שאינו אוכלה [לפי ביאור המצפה איתן והקהלות יעקב בדברי התוס']. אך הירושלמי [פרק ג הלכה ז] חולק, וסובר שאם ישרוף את הככר או יזרקנו לים, זה נחשב שעובר על לאו שיש בו מעשה, וחייב עליו כדין לאו שיש בו מעשה. והוא כדברי הפני יהושע כאן, שהקשה על התוס', הרי בזריקה זו לים הוא מבטל במעשה את שבועתו, ואין זה לאו שאין בו מעשה וכתבו התוספות, שנחשבת ההתראה להתראת ספק גם באופן שזורק את הככר לים, כמו שאומרת הגמרא במכות, שאם נטל את האם מעל הביצים, אפילו שיבר לאחר מכן את כנפיה, נחשבת התראתו להתראת ספק [למאן דאמר בטלו ולא בטלו]. והקשה רבי עקיבא איגר מהו הדמיון?! והרי שם, שעת העבירה

אך עדיין קשיא: **מכדי**, הרי **האי סתמא והאי סתמא**, ואם כן, **מאי חזי** רבי יוחנן **דעביד כי האי סתמא**? **ליעביד כי האי סתמא**!?

ומתרצינן: **ולטעמיך**, תיקשי על **רבי**, מסדר המשנה, **גופיה - היכי סתם לן הכא הכי והכא הכי**?

אלא, יש לתרץ את דברי רבי, **דמעיקרא סבר** רבי כי **לאו שאין בו מעשה לוקין עליו**, ולפיכך **סתמה** כך במשנה בתחילת המסכת. **והדר סבר** רבי **שאין לוקין עליו וסתמה** [במתניתין לקמן, בדף כז ב]. **ומשנה ראשונה**, על אף שחזר ממנה רבי, **לא זזה ממקומה**.

והיינו: אחר שנשנית המשנה לתלמידים והתפשטה ביניהם, לא היתה יכולת לדורות הבאים אפשרות לבטלה. והניחו חכמים את שתי המשניות במקומן, והמשכיל יבין שהמשנה האחרונה היא עיקר, ולהלכה, שחזר בו רבי מהראשונה. ולפיכך, פסק רבי יוחנן כמשנה אחרונה, שהרי גם רבי חזר בו ושנאה להלכה בתור משנה אחרונה.

אלא שעדיין יש להקשות: **במאי אוקימתא למתניתין** דשתים שהן ארבע, **כרבי ישמעאל**, ולא מדברת משנתנו בחיובי קרבן אלא בחיובי **מלקות**, וסובר רבי ישמעאל שלוקים על לאו שאין בו מעשה. אם כן, תיקשי, כיצד נעמיד את דין **מראות נגעים** שתים שהן ארבע לחיוב מלקות? והרי **מאי מלקות איכא** בנגעים? [אבל אם נעמיד את משנתנו בדין קרבן, שפיר, שהרי מביא המצורע קרבן לטהרתו].

ומתרצינן: **בקוצץ בהרתו**. **וכרבי אבין אמר רבי אילעא**. **דאמר רבי אבין אמר רבי אילעא**: **כל מקום שנאמר בתורה "השמר", "פן" ו"אל", אינו אלא לא תעשה**, ובנגעים נאמר 'השמר בנגע הצרעת', וחייב מלקות על קציצתם.

ולפיכך כוונת דברי המשנה "מראות נגעים שנים שהן ארבעה" היא להשמיענו שעל ארבעה סוגי נגעים, שאת ותולדתה ובהרת ותולדתה, חייבים מלקות על קציצתם.

אלא שעדיין תיקשי: תינח מראות נגעים דאיכא לאוקמי במזיד ולמלקות. אך הא דתנן, **יציאות השבת** שתים שהן ארבע', **מאי מלקות איכא**?, והרי מלאכת הוצאה היא **לאו שניתן לאזהרת מיתת - בית - דין הוא, וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו**? [והא דאין לוקין עליו הוא משום שעל לאו שכזה נאמר עונש מיתה, ולא נאמר בו עונש מלקות].

היא שעת הנטילה, ואז יש לנו ספק אם ישלחה או לאו, אבל כאן שעת העבירה היא שעת הזריקה לים, שאין בה כל ספק!

ומתרצינן: **משום הכי קא מוקמינא** מתניתין **כרבי ישמעאל דאמר לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין** כן **לוקין עליו**, ושפיר אמרינן חייב שתים שהן ארבע מלקויות ביציאת השבת.

ומקשה הגמרא על לשון התירוץ "משום הכי קא מוקמינא כרבי ישמעאל", שמשמע, **הא לאו הכי**, לולי הקושי לחייב מלקות על מלאכת הוצאה, **קיימא** משנתנו שפיר **כרבי עקיבא**. והרי לעיל **קשיא** לן דין **ידיעות** הטומאה לרבי עקיבא, שאינו מחייב אלא על העלם טומאה ולא על העלם מקדש וקדשיו, ולפיו חייבים רק שתים ולא ארבע?!

ומתרצת הגמרא: עתה, לאחר שהעמדנו לעיל את דין המשנה בידיעות הטומאה במזיד ולמלקות, ניתן היה להעמיד באותה דרך את המשנה גם אליבא דרבי עקיבא:

לאו האם לא **אמרת** שמשנתנו האומרת ידיעות הטומאה שתים שהן ארבע, **רבי ישמעאל היא**, **ולמלקות**. אם כן, **רבי עקיבא נמי** אפשר להעמיד את משנתנו כמותו, **ולמלקות**.

[ואדרבה, עדיף להעמידה כרבי עקיבא, משום שסתם מתניתין רבי מאיר היא, והוא קיבלה מרבי עקיבא], ולכן שפיר אמרינן שרק משום שקשיא לו דין מלקות בהוצאה שבת העמדנו את משנתנו כרבי ישמעאל, ולולי זאת, שפיר יש להעמידה כרבי עקיבא, ולמלקות.

אך עדיין קשה: כיצד אפשר להעמיד את דין ידיעות הטומאה במזיד ובמלקות? שהרי תיקשי: **אי הכי**, וכי "**ידיעות** הטומאה" הן המחייבות שתים שהן ארבע? והרי "**התראות** הטומאה" **מיבעי ליה** לתנא למימר?

ומנסה הגמרא ליישב על ידי הצעת גירסא חדשה במשנה: **הא**, **לא קשיא**. **תני**: **ידיעות דהתראות**.

אלא שחוזרת הגמרא ודוחה, שלא תעזור לנו גם הגירסא החדשה:

אי הכי, שמשנתנו מדברת במזיד, כיצד יתכן כלל **שתים שהן ארבע**? והרי רק **תרתי** מלקיות בלבד **הוא דהויין** - על ידי התראה לא לאכול בשר קודש, ועל ידי התראה לא להכנס למקדש בטומאה, ותו ליכא!

ותו קשיא: כיצד ניתן להעמיד את המשנה במזיד? והרי אומרת המשנה במפורש "**את שיש בה ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים**". ואם מדובר במזיד, '**העלמה**' **למלקות**, **מאי עבידתיה**?!

ותו תיקשי: הרי מבואר במשנה: **הרי זה** בקרבן **עולה ויורד**. ואילו במזיד, אין חיוב קרבן אלא מלקות בלבד!?

אלא, **אמר רב יוסף**, משנתנו לא אתיא כולה לא כרבי עקיבא ולא כרבי ישמעאל, אלא שיטת **רבי היא**. והיא מדברת בקרבן ולא במלקות. **ונסיב ליה רבי אליבא דתנאי**, שכתב את המשנה לפי שיטות חלוקות -

בידיעות הטומאה **נסיב ליה כרבי ישמעאל** ומחייב קרבן בין על העלם מקדש וקדשיו ובין על העלם טומאה. ואילו **בשבועות נסיב ליה כרבי עקיבא**, שחייב קרבן בין על העתיד ובין על העבר.

ולפי דברי רב יוסף יש לגרוס במשנה כך:

שבועות, לרבי עקיבא, שתים שהן ארבע.

ידיעות הטומאה, לרבי ישמעאל, שתים שהן ארבע!

אמר רב אשי: **אמריתא לשמעתא** דרב יוסף **קמיה דרב כהנא**, לפי הגירסא שלרבי עקיבא חייב בשבועות, ולרבי ישמעאל חייב בידיעות הטומאה.

ואמר לי רב כהנא: **לא תימא**, **רבי נסיב לה אליבא דתנאי**, **וליה לא סבירא ליה**. אל תטעה לומר, שאמר רב יוסף לגרוס במשנה את שמותם של רבי עקיבא ורבי ישמעאל משום שעל ידי כך משתמע שרבי רק הביא דבריהם אך אינו פוסק כמותם. **אלא**, **רבי טעמיה דנפשיה פריש**, שהוא עצמו סובר, מטעם שלו, כרבי עקיבא בשבועות, וכרבי ישמעאל בידיעות הטומאה.

דתניא: **מנין שאינו חייב** קרבן על טומאת מקדש וקדשיו **אלא** על טומאה **שיש בה ידיעה בתחילה** שנטמא, **וידיעה בסוף**, שנודע לו שבטומאתו אכל קודש או נכנס למקדש, **והעלם** הטומאה **בינתיים**, בשעה שנכנס או אכל? **תלמוד לומר**: "**ונעלם**", "**ונעלם**" **שתי פעמים**, **דברי רבי עקיבא**. [דכתיבי תרי קראי: [8] ונעלם ממנו והוא טמא, ונעלם ממנו והוא ידע. ודרש רבי עקיבא, מכאן שלפני העלמתו צריכה להיות ידיעה, וגם לאחר העלם, כי אם לא ידע שחטא, כיצד יביא קרבן?].

[8] רש"י מבאר שהכתוב "ונעלם" מגלה על הידיעה הראשונה, אבל לידיעה האחרונה שחטא, אין צורך בלימוד מהכתוב, אלא סברא הוא, שאם לא יידע מחטאו, לא יביא קרבן. והקשו התוס', שאם כן, לא רק בטומאת מקדש וקדשיו, אלא גם בכל החטאות, נדרוש מהכתוב "או הודע" שצריך ידיעה בתחילה!? ודנו רבותינו האחרונים, האם הידיעה האחרונה היא תנאי לחיוב קרבן חטאת, או שהיא רק מציאות, שבלעדיה לא יביא החוטא את קרבנו, ותלו זאת בשאלה, האם הידיעה היא דין באדם המתכפר, שללא ידיעת החטא אין לו כפרה, או שהידיעה היא דין בהבאת הקרבן, שאין קרבן חטאת נקרב אלא על דבר ברור. ועיין בספר קהילות יעקב בסוף סימן ד', ששאל את החזון איש מדברי רבי שמעון במסכת כריתות [כג א], ששנים החייבים חטאת אחת "ממה נפשך", באופן שרק אחד מהם חייב בה, אלא שאין יודעים מיהו זה שחייב, יכולים להביא חטאת אחת, ולהתנות שהיא תעלה עבור מי שחייב בה. וזאת, אף על פי שלכל אחד מהם יש רק ידיעת ספק, וידיעת ספק כשלעצמה אינה מחייבת חטאת. וענהו החזון איש, שגם רבי שמעון הסובר שידיעה מעכבת, סובר שידיעת חטא של "ממה נפשך", הנובעת מחיוב של אחד מתוך השנים בודאי, נחשבת לידיעת חטא. עוד הביא הקהילות יעקב, שהעיר לו בנו הגר"ח, שבהשמטות שיטה מקובצת [לדף כב ב אות כג], כתב בשם תוספות הרא"ש, שרבי שמעון סובר שצריך ידיעה, אלא סובר שבכהאי גונא שפיר חשיב ידיעה, כיון שאחד מהם בודאי אכל קודש.

דף ד:

רבי אומר: **אינו צריך** למדרש מתרי 'ונעלם', ודיינו ללמוד מנעלם אחד **שהרי הוא אומר** (תחילת העמוד) '**ונעלם**'. **מכלל** זה אתה למד, **דידע** לפני כן מהטומאה. כי אם לא ידע ממנה כלל, אין זה נקרא שהיא "נעלמה" ממנו. וכיון שהמשיך הכתוב ואמר "**והוא ידע**", **הרי** נכתבו **כאן שתי** "**ידיעות**" - אחת לפני ההעלם, ואחת לאחריו!

וממשיך רבי, ודורש: **אם כן**, **מה תלמוד לומר** פעמיים "**ונעלם**", "**ונעלם**"? - **לחייב** בין **על העלם טומאה** ובין **על העלם מקדש**. [והיינו כרבי ישמעאל, ולא כרבי עקיבא, שאמר רק על העלם טומאה חייב, ולא על העלם מקדש]!

אשכחן בידיעות הטומאה **דאית ליה** לרבי **טעמיה דנפשיה**, לסבור כרבי ישמעאל.

שבועות ביטוי, **דלית ליה** לרבי **טעמא דנפשיה**, **מנלן** שסבר רבי כרבי עקיבא, שחייב על שבועות ביטוי גם לשעבר?

ומבארת הגמרא: **סברא הוא! רבי עקיבא מאי טעמא קא מחייב** קרבן גם על שבועה **לשעבר**? **דדריש ריבויי ומיעוטי** [ולא דריש בכללי ופרטי], ולפיכך ריבה מהפסוק "נפש כי תשבע" את כל השבועות, בין לעתיד ובין לשעבר, אם כן, **רבי נמי**, **דריש ריבויי ומיעוטי**, ולא דריש בכללי ופרטי. ולפיכך גם הוא דורש את הריבוי של רבי עקיבא לחייב על שבועה לשעבר.

[ההבדל בין ריבויי ומיעוטי ובין כללי ופרטי הוא בכך שברבויי ומיעוטי הריבוי מרבה הכל והמיעוט ממעט רק דבר אחד, ואילו בכללי ופרטי דרשינן שאין בכלל אלא מעין הפרט. וכגון בפרשת שבועות ביטוי: מחד, הכתוב אומר 'נפש כי תשבע', ומשמע כל סוג של שבועה. ומאידך, מגביל הכתוב 'להרע או להיטיב' בלבד. אם נלמד בכלל ופרט הרי הפרט מלמד על הכלל, שרק על השבועות להבא, שהן דומות לפרט 'להרע או להיטיב' חייבין עליהן, ואילו השבועות לשעבר אינן בכלל זה. אך אם נלמוד מריבויי ומיעוטי הרי הריבוי של נפש כי תשבע מרבה את כל השבועות, בין לעתיד ובין לשעבר, והמיעוט להרע או להיטיב אינו ממעט אלא דבר אחד, את הנשבע לבטל את המצוה].

והראיה שרבי דריש ריבויי ומיעוטי ולא כללי ופרטי, מהא **דתניא**: **רבי אומר**: **בכל** דבר השווה ה' סלעים **פודין בכור אדם**, **חוץ מן השטרות** בלבד. **ורבנן אמרי**: **בכל פודין בכור אדם**, **חוץ מעבדים ושטרות וקרקעות**.

מאי טעמא דרבי? **דריש ריבויי ומיעוטי**: "**ופדויו מבן חדש**" - **ריבה** כל דבר לפדיון, "**בערכך כסף חמשת שקלים**" - **מיעט**, שהפדיון הוא רק בכסף. "**תפדה**" - **חזר וריבה**

לפדיה בכל דבר. ואמרינן: **ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל**, ומיעט אחד. **מאי ריבה**? - **כל מילי**, כל דבר לפדיון. **ומאי מיעט - מיעט שטרות**, שאין גופן ממון.

ורבנן, דרשי כללי ופרטי: "**ופדויו מבן חדש**"

- **כלל**, "**בערכך כסף חמשת שקלים**" - **פרט**, "**תפדה**" - **חזר וכלל. כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט** [שהפרט בא לפרש את הכלל]: **מה הפרט מפורש שהוא דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון** אפשר לפדות בו, **יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות**, דכתיב והתנחלתם אותם (רש"י) **יצאו שטרות, אף על פי שמטלטלין, אין גופן ממון!**

אמר ליה רבינא לאמימר: וכי **רבי דריש רבויי ומיעוטי**? **והא רבי כללי ופרטי דריש!**

דתניא: נאמר בפרשת ראה [דברים טו יז], שאם עבד עברי אינו רוצה לצאת מאדוניו לאחר שש שנים, "ולקחת את המרצע, ונתתה באזנו ובדלת, והיה לך עבד עולם". ודרשינן: "**מרצע**", **אין לי אלא מרצע, מנין לרבות הסול** [חתיכת עץ חדודה] **והסירה** [קוץ], **המחט, והמקדח, והמכתב** [חרט], **תלמוד לומר** "**ולקחת**", **כל דבר שנלקח ביד, דברי רבי יוסי ברבי יהודה. רבי אומר**: "**מרצע**" - **מה מרצע מיוחדת של מתכת, אף כל של מתכת**. מלמד הכתוב שאינו יכול לרצוע בעץ מחודד או בקוץ.

ואמרינן, במאי קא מפלגי רבי ורבי יוסי ברבי יהודה? - **רבי דריש כללי ופרטי**, ולקחת כלל מרצע פרט ונתת באזנו חזר וכלל (רש"י) ולכן צריך שיהיה מרצע ממתכת בלבד, כי כלל ופרט, אי אתה דן אלא כעין הפרט.

דף ה.

ורבי יוסי ברבי יהודה דריש (תחילת העמוד) **ריבויי ומיעוטי**, ולפיכך הוא מרבה כל דבר, ואינו ממעט אלא רציעה בסם.

ומכח הוכחה מפורשת זו מהברייתא, חוזרת בה הגמרא מההסבר שרבי דריש ריבויי ומיעוטי, ואומרת:

אין, אכן, **בעלמא רבי כללי ופרטי דריש**, ולא ריבויי ומיעוטי. **והכא**, בפדיון הבן, **היינו טעמא** דדריש רבי בריבויי ומיעוטי, משום שכאן אין אפשרות ללמוד בכללי ופרטי, הואיל ולא נכתב הפרט בין שני הכללים, אלא בתחילה נכתבו הכללים ורק לאחריהם הפרטים. ובמקרה שכזה סובר רבי **כדתנא דבי רבי ישמעאל**, שאין למדים בכלל ופרט אלא בריבוי ומיעוט.

דתנא דבי רבי ישמעאל: נאמר בפרשת שמיני [ויקרא יא] "את זה תאכלו מכל אשר **במים**: כל אשר לו סנפיר וקשקשת **במים**, בימים ובנחלים, אותם תאכלו". **שני פעמים**.

ומהא דכתיב "במים" "במים" פעמיים, ורק לאחריהם נאמר "בימים ובנחלים", מוכח **שאין זה כלל ופרט, אלא ריבה ומיעט**. משום ששני כללים ופרט אחריהם אינם נדרשים בכלל ופרט אלא רק בריבוי ומיעוט בלבד, משום דאמרינן הטל את המיעוט של "בימים ובנחלים" בין שני הריבויים של "במים", [אבל בכלל ופרט לא אמרינן הטל לפרט הבא אחר הכללים לביניהם].

ותמהינן: **ורבנן**, דפליגי על רבי בפדיון הבן, וילפי בכללי ופרטי, כיצד הם למדו כך? והרי קדמו שני הכללים לפרט?

אמר רבינא: רבנן אית להו **כדאמרי במערבא**: **כל מקום שאתה מוצא שתי כללות הסמוכות זה לזה** והפרט אחריהן, **הטל פרט ביניהן ודונם בכלל ופרט** [וכלל].

ומסיימת הגמרא להסביר את שיטת רבי במשנתנו:

השתא דאמרת, רבי - כללי ופרטי דריש, בעל כורחיך קשיא שבועות! שאם לומדים בכלל ופרט ולא בריבויי ומיעוטי, אינו חייב אלא שתיים על העתיד, כעין הפרט [להרע או להיטיב], ומדוע כתב רבי במשנה "שבועות שתים שהן ארבע"?

אלא, בהכרח, **שבשבועות, נסיב** העמיד רבי לשתים שהן ארבע, **אליבא דרבי עקיבא**, [דדריש ריבויי ומיעוטי]. **וליה, לא סבירא ליה**, כי הוא עצמו דריש כללי ופרטי!

גופא: מנין שאינו חייב קרבן עולה ויורד על טומאת מקדש וקדשיו **אלא על** טומאה **שיש בה ידיעה בתחילה, וידיעה בסוף והעלם בינתיים**? - **תלמוד לומר** [ויקרא ה]: "**ונעלם**" "**ונעלם**" **שתי פעמים, דברי רבי עקיבא**.

רבי אומר, אינו צריך! הרי הוא אומר "ונעלם", מכלל שידע בתחילה, וכתיב נמי "**והוא ידע**", **הרי כאן שתי ידיעות**. אחת לתחילה ואחת לסוף. **אם כן, מה תלמוד לומר "ונעלם"** "**ונעלם**" - **לחייב** גם **על העלם טומאה**, וגם **על העלם מקדש**.

אמר מר: "**ונעלם**" - **מכלל שידע**.

ודנה הגמרא: **מאי משמע**? מנין לנו זאת? והרי יתכן שביאור "ונעלם", משמעותו היא שלא ידע כלל? **אמר רבא**: **מדלא כתיב "והיא עלומה ממנו"**, שלשון כזה הוא העלם גמור, גם מתחילה.

אמר ליה אביי לרבא: **אלא מעתה, גבי סוטה, דכתיב בה** [במדבר ה], '**ונעלם מעיני אישה**' גם יש לומר: **מכלל, דהוה ידע מעיקרא**, שידע הבעל תחילה שנסתרה או שזינתה, אלא שלאחר מכן נעלם ממנו. והרי דבר זה לא יתכן, **כי אי הוה ידע, מי בדקו לה מיא**? **והא תניא "ונקה האיש מעון - והאשה ההיא תשא את עונה", בזמן שהאיש מנוקה מעוון, המים בודקין את אשתו, אין האיש מנוקה מעוון - אין המים בודקין את אשתו.**

והרי אם שכח שזינתה או נסתרה, הרי מן הסתם הוא בא עליה, ונמצא שהוא אינו מנוקה מעוון, כי לאחר שנסתרה או זינתה היא אסורה עליו.

ותו, **גבי תורה**, **דכתיב** [בספר איוב כח] "**ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתרה**", לדבריך, יש לומר: **מכלל**, **דאיכא דהוה ידע בה**. **והכתיב** - "**לא ידע אנוש ערכה**"!?

אלא, **אמר אביי**: **קסבר רבי ידיעת "בית רבו"**, **שמה ידיעה**. והיינו, אין אדם שלא קרא המקרא הזה בבית רבו, בבית הספר, ויודע שהנוגע בטומאה הרי הוא טמא, אלא שעתה נעלמה ממנו הידיעה שהוא טמא משום שלא שם לבו שנגיעה זו מטמאתו. וידיעת בית רבו נחשבת לפי רבי כידיעה בתחילה והעלם אחריו.

אמר ליה רב פפא לאביי: **אלא הא דקתני** במתניתין "**אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף** - שעיר הנעשה בחוץ ויום הכיפורים מכפר", **מי איכא דלית ליה ידיעת בית רבו**, ואם כן, על מי בא הקרבן הזה לכפר?

אמר ליה אביי: **אין! משכחת לה בתינוק שנשבה לבין הנכרים**, שאין לו אפילו ידיעת בית רבו. ועליו מכפר השעיר החיצון עם יום הכיפורים.

שנינו במשנה: **יציאות שבת שתים שהן ארבע**.

תנן התם, בתחילת מסכת שבת: **יציאות השבת שתים שהן ארבע בפנים**, **ושתים שהן ארבע בחוץ**!

והוינן בה: **מאי שנא הכא**, **דתנא שתים שהן ארבע**, **ותו לא**. **ומאי שנא התם**, **דתני שתים שהן ארבע בפנים**, **ושתים שהן ארבע בחוץ**?

ומשנינן: **התם**, **דעיקר שבת הוא**, **תני אבות** [שהן ההוצאות, של העני ושל בעל הבית, שההוצאה מפורשת בתורה] **ותולדות** [שהן ההכנסות, שאינן מפורשות בתורה]. אבל **הכא**, **דלאו עיקר שבת הוא**, **אבות תני**, **ותולדות לא תני**.

אך דוחה הגמרא את התירוץ הזה, כי לא יתכן לומר שכאן נשנו אבות בלבד, שהרי **אבות**, **מאי נינהו - יציאות**. והרי **יציאות**, **תרתי הויין**! אחת לעומד בפנים, ואחת לעומד בחוץ, וכיצד שנינו שחייב ארבע?

וכי תימא לא הויין כל הארבע לחיובא אלא **מהן לחיוב ומהן לפטור** [וכגון אם רק עקר ולא הניח, או הניח ולא עקר], **והא דומיא דמראות נגעים קתני**, **מה התם כולהו לחיובא**, **אף הכא כולהו לחיובא**!?

אלא, **אמר רב פפא**: **התם**, **דעיקר שבת הוא תני חיובי ופטורי**. **הכא**, **חיובי תני**, **ופטורי לא תני**.

אלא שעדיין אין תירוצו מחוור: **חיובי מאי נינהו - יציאות**. **ויציאות**, **תרתי הוא דהויין**!?

ומתרצת הגמרא: כונת רב פפא לומר שארבעת חיובי המשנה מהתורה הם - **שתים דהוצאה ושתים דהכנסה**.
אלא, שעדיין קשה על תירוצו של רב פפא: **והא יציאות קתני**, ואילו רב פפא מונה גם שתי הכנסות!?
אמר רב אשי, להסביר תירוצו של רב פפא: **תנא - הכנסה נמי 'הוצאה' קרי לה!**

דף ה:
וממאי שגם הכנסה מיקרי הוצאה (תחילת העמוד) **דתנן** במסכת שבת, בפרק כלל גדול [עג א], במשנה המבארת את ל"ט מלאכות: **המוציא מרשות לרשות, חייב!**
מי לא עסקינן דקא מעייל עיולי מרשות הרבים לרשות היחיד, שהרי גם העברה זאת היא מרשות לרשות, **וקא קרי ליה הוצאה**.
ומנסה הגמרא לדחות את הראיה: **ודלמא** איירי תנא רק כאשר **קא מפיק מרשות היחיד לרשות הרבים** ולהכי קאמר **המוציא** מרשות לרשות?
ודוחה הגמרא את הדחיה: **אם כן**, שמדבר התנא דוקא במוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, **ניתני**: **המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים**. **מאי** טעמא נקט התנא לשון '**מרשות לרשות**'? אם לא לומר לך, **דאפילו מרשות הרבים לרשות היחיד**. **וקא קרי ליה הוצאה**.
ומסבירה הגמרא: **וטעמא** לקריאת הכנסה בלשון הוצאה **מאי** הוא? - **תנא**, **כל עקירת חפץ ממקומו - הוצאה קרי לה**. שלשון הוצאה מתייחס להוצאת החפץ מהמקום שהוא מונח בו. וגם כשהוא נעקר מרשות הרבים, הוא מוצא ממקומו שם.
אמר רבינא: **מתניתין** דריש מסכת שבת **נמי דיקא**, שקורא התנא להכנסה בלשון הוצאה. **דקתני "יציאות השבת שתים שהן ארבע** לבעל הבית העומד **בפנים**, **ושתים שהן ארבע** לעני העומד **בחוץ**" **וקא מפרש** התנא מהן היציאות, ומיד בתחילת דבריו הוא מבאר כיצד היא **הכנסה** של העני מרשות הרבים לרשות היחיד. **שמע מינה**, שגם הכנסה - לשון הוצאה היא.
רבא אמר: "**רשויות**" **קתני** במתניתין, ולא יציאות. ולכן לא יקשה אמאי קרי להכנסה הוצאה. והכי קא אמר תנא דמתניתין: **רשויות שבת**, הן **שתים**, דהיינו רשות היחיד ורשות הרבים. ועל ידן יש לך שני איסורים לעומד בפנים, ושני איסורים לעומד בחוץ.
שנינו במשנה: **מראות נגעים - שנים** אבות, **שהן ארבעה**, עם שתי תולדותיהם.
שני האבות ושתי התולדות של מראות נגעים נלמדים מהפסוק "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת, והיה בעור בשרו לנגע צרעת". ודרשינן, שהבהרת והשאת הם

אבות נגעים, ואילו ה"ספחת" אינה נגע בפני עצמו, אלא היא כינוי לשתי התולדות של שני האבות, שהן "נספחות" במראה הלובן שלהן, כל תולדה לאביה.

ואלו הן מראות הלובן של האבות והתולדות:

הבהרת היא בעלת מראה הלובן הבהיר ביותר, ונראית כלובן השלג.

השאת היא בדרגת הלובן השניה, ונראית כלובן הצמר הנקי של טלה בן יומו.

תולדת הבהרת היא בדרגת הלובן השלישית, ונראית כסיד הלבן שהיו מסיידין בו את ההיכל.

תולדת השאת היא בדרגת הלובן הרביעית, והיא נראית כלובן של קרום ביצה.

תנן התם, בתחילת מסכת נגעים: **מראות נגעים שנים** אבות, **שהן ארבעה** [9] ביחד עם שתי תולדות של האבות.

ואלו הן האבות ותולדות:

בהרת היא האב הראשון, שלבנינותה **עזה כשלג**. שהיא דרגת הלובן הראשונה!

שניה לה, תולדתה, לבנינותה היא **כסיד ההיכל**, שהיא דרגת הלובן השלישית!

שאת היא האב השני, שלבנינותה היא **כצמר לבן**, שהיא דרגת הלובן השניה!

שניה לה, תולדתה, לבנינותה היא **כקרום הביצה**, שהיא דרגת הלובן הרביעית!

עד כאן לשון המשנה במסכת נגעים.

והנפקא מינה לחלוקת ארבעת הנגעים לשני אבות ושתי תולדותיהן היא בכך שכל אב מצטרף לתולדתו להשלים את שיעור הנגע לכגריס, שהוא השיעור המטמא בנגעים! [10]

אמר רבי חנינא: **מאן תנא** ששנה את המשנה ש**מראות נגעים** מתחלקין לשני אבות

[9] שנים שהן ארבעה. רש"י מבאר שנקט התנא לשון זכר ["ארבעה" ולא ארבע], לפי ש"מראה" הוא לשון זכר. אכן, בהמשך המשנה נוקט התנא בלשון נקבה, "עזה כשלג", וכן "שניה לה". ומבאר הרש"ש שבהמשך המשנה מתייחס התנא לצרעת, שהיא לשון נקבה. ובפירושנו נקטנו בלשון נקבה מחמת ההתייחסות ללבנינות או לדרגת הלובן, שהן לשון נקבה.

[10] וכן שני האבות מצטרפים, משום שדרשינן בתורת כהנים, מהפסוק "והיה בעור בשרו", שמצטרפים זה עם זה. וביאר הר"ש בתחילת מסכת נגעים, שהריבוי מהמילה "והיה" מלמד רק על צירוף האבות, בהרת ושאת, המפורשים בתורה, ולא על צירוף התולדות, שרק נרמזו במילה "ספחת", ולכן מצטרפות התולדות רק עם אבותיהם, ולא עם אב אחר ולא עם תולדה אחרת. והמקדש דוד [נ ד] הסתפק האם ניתן לחבר יחד שלשה מראות, באמצעות מראה אמצעי, המצטרף לכל אחד מהשנים האחרים. וכגון שהיה חצי גריס במראה השלג, וסמוך לו היה חצי גריס כמראה הצמר, ובסמוך לו היה חצי גריס כמראה קרום ביצה [שבצורה הזאת, השלג והצמר, שהם אבות, מצטרפים. וכמו כן מצטרפים גם הצמר וקרום הביצה, שהם אב ותולדה. אך השלג וקרום הביצה אינם צירוף], האם עתה כולם מצורפים יחד משום שמראה הצמר מצטרף לשניהם, ולכן אם היתה שערה אחת לבנה במראה השלג ושערה שניה לבנה במראה הקרום, נחשב הדבר שיש שתי שערות בנגע אחד, והוא מטמא. או שמא נחשב הדבר לשני נגעים שונים, ואין כאן שתי שערות בנגע אחד, ואינו מטמא. וכן תהיה נפקא מינה, אם בכל אחד משלשת המראות יהיה שליש הגריס.

ולשתי תולדות - **דלא כרבי עקיבא**! [11]

[11] כי רבי עקיבא סובר, שצירופי הנגעים הם זו למעלה מזו. כלומר, כל נגע מצטרף עם נגע הגבוה ממנו מעלה אחת במראה הלובן, ולא עם נגע שגבוה ממנו בשתי מעלות. ולפיו, הסיד אינו מצטרף עם השלג, לפי שהשלג גבוה מהסיד בשתי מעלות במדרגות הלובן, אלא הוא מצטרף רק עם הצמר, הגבוה ממנו מעלה אחת. ואילו לפי התנא של משנתנו, כיון שהסיד הוא תולדה של השלג, הרי הוא מצטרף עם השלג, ולא עם הצמר. וביאר **רש**"**י**, שרבי עקיבא סובר, שגם הסיד הוא תולדה של השאת, והיינו, שלשאת יש שתי תולדות, ואילו לבהרת אין תולדה כלל. כי אם הסיד היה תולדה של הבהרת, לא יתכן לומר שהם מצטרפים. ובהערות על הר"ש, ב"חברותא בעיון" לסדר טהרות, בתחילת מסכת נגעים, ביארנו, שרבי עקיבא סובר, שהטעם של הצירוף הוא משום דמיון המראות, שכל המראות הסמוכים, שהם דומים זה לזה, הרי הם מצטרפים. אלא שרש"י סובר, שגם מראות שהם דומים, אם הם משני אבות, הם אינם מצטרפים. שהרי כל הסיבה שהתורה חילקה אותם לאבות ולתולדות, ולא כתבה התורה שיש ארבעה מראות, זה רק כדי לומר איך הם מצטרפים, ולכן הוכרח רש"י לומר, שלפי רבי עקיבא הסיד הוא תולדה של השאת, ולא של הבהרת. אך **התוספות** חולקים על רש"י, והם סוברים, שגם לפי רבי עקיבא הסיד הוא תולדה של הבהרת, אלא שהסיד מצטרף עם הצמר ולא עם השלג, משום שדין הצירוף לא תלוי כלל באב ותולדה, ונגע יכול להצטרף גם עם אב אחר, אלא שהצירוף הוא רק מחמת דמיון המראות. ולכן, כל נגע מצטרף עם הנגע הסמוך לו, שהוא דומה לו. ומבואר, שרבי עקיבא וחכמים נחלקו, האם דין הצירוף תלוי באבות ותולדות, או בדמיון המראות. ולפי דעת רש"י, הם נחלקו גם האם הסיד הוא תולדה של בהרת, או של השאת. דעת **בעל המאור והראב**"**ד** [בהשגות על הרמב"ם טומאת צרעת א ג], שלכולי עלמא אי אפשר לצרף מראות שאינם סמוכים, וכן אי אפשר לצרף מראות שאינם מאותו אב, אלא שהתנא של משנתנו סובר, שהסיד והצמר שוים בחוזק הלובן, והם חלוקים רק במישוש שלהם [כגון, שאחד לח ואחד יבש, או שאחד חלק ואחד מחוספס], או שהם חלוקים בגוון של הלובן, אך בחוזק הלובן הם שוים. והשלג והסיד הם אותו סוג לובן, ששניהם באותו גוון או ששניהם לחים, וחלוקים רק בחוזק הלובן, ולכן הסיד הוא תולדה של השלג, וכן הצמר והקרום שוים בסוג הלובן וחלוקים בחוזק הלובן, ולכן הקרום הוא תולדה של הצמר. וזהו הטעם שהתולדה מצטרפת עם האב שלה, שהרי הם סמוכים בחוזק הלובן. אך לפי רבי עקיבא, הצמר יותר לבן מהסיד, [וזו היא כוונת רבי עקיבא "זו למעלה מזו"], ואם כן, הסיד לא יכול להצטרף עם השלג, כיון שאינם סמוכים בחוזק הלובן, שהרי הצמר מפסיק ביניהם, אלא הסיד מצטרף עם הצמר, משום שגם הסיד הוא תולדה של השאת, וכדעת רש"י והר"ש. ולשיטות הראשונים הללו, השלג והצמר מצטרפים, משום שבתורת כהנים דרשו מהפסוק "והיה", שהבהרת והשאת מצטרפים. וכן הצמר והקרום מצטרפים, [אף שהצמר גבוה מהקרום שתי מעלות, מכל מקום הם מצטרפים, משום שהתורה ריבתה תולדה לשאת יותר מאשר לבהרת, כמבואר בגמרא שם ובראשונים]. ולפי חכמים מצטרפים גם השלג והסיד, משום שהם אב ותולדה, אך אין מצטרפים השלג והקרום, ולא הסיד והקרום, ולא הצמר והסיד, משום שאינם מאותו אב. ולפי רבי עקיבא, מצטרפים גם הצמר והסיד, והסיד והקרום, משום שהם סמוכים, [ולפי דעת רש"י ובעל המאור משום שהם גם מאותו אב], אך אין מצטרפים השלג והסיד, ולא השלג והקרום, משום שאינם סמוכים, ולפי רבי מאיר, השלג מצטרף עם הקרום, ועם הסיד, והקרום מצטרף עם הצמר, אך השלג לא מצטרף עם הצמר, והסיד לא מצטרף עם הצמר ועם הקרום. וכן כתב החזון איש [ב א]. אך יש להקשות על השיטות הללו כמה קושיות: א. התוספות במסכת שבועות [ה ב] הקשו, מדוע אין התולדות מצטרפים גם כשהם מאב אחר, כמו ששני האבות מצטרפים? ותירץ על זה הר"ש, שהריבוי של התורת כהנים מהפסוק "והיה", זה רק על האבות, משום שהם כתובים בתורה מפורש. ב. התוספות שם [ו א] הקשו, לפי מה ששאל רבי יהושע את רבי עקיבא, שהמשנה תכתוב רק מקרום ולמעלה טמא, ומצטרפים זה עם זה, איך נדע את סדר הצירופים, אולי כולם מצטרפים זה עם זה? ותירצו, שהוקשה לו, שיהיה כתוב מפורש, שכל אחד מצטרף עם הסמוך אליו, ומסברא נדע את דרגות הלובן. וראה ברש"י שם שתירץ באופן אחר, אך כל זה דוחק. ג. בירושלמי מפורש, שכל המראות מצטרפות זה עם זה, ויש שם ארבע דעות אמוראים מהיכן למדים את זה, וצריך לומר שירושלמי חולק על הבבלי. ד. במשנה בנגעים [א ג] שנינו, ארבעה מראות האלו מצטרפים זה עם זה, ובפשטות משמע שכל המראות מצטרפים, וראה בפירוש הר"ש שם שדחק, שלא כולם מצטרפים, אלא כל תולדה מצטרפת עם האב שלה. ה. עוד הקשה הרמב"ן, מנין ידע רבי חנינא, שרבי עקיבא אמר "זו למעלה מזו" לגבי צירוף, שכל נגע מצטרף עם הנגע הסמוך לו, אולי רבי עקיבא לא דיבר כלל על צירוף? דעת **הרמב**"**ם** [טומאת צרעת א ג] **והרמב**"**ן** [במלחמות ובחידושיו למסכת שבועות], שכל הארבעה מראות מצטרפים זה עם זה, משום שלמדים מהפסוק "והיה" שכל הנגעים מצטרפים, ולא רק שני האבות, ולפי זה מיושבים כל הקושיות. ומה שמבואר בגמרא שלפי רבי עקיבא הסיד מצטרף עם השאת ולא עם הבהרת, האם הוא תולדה הרמב"ן, שלא מדובר כלל על צירוף של שני חצאי גריס, אלא הגמרא דנה למי לשייך את הסיד, האם הוא תולדה

דאי משנתנו סוברת **כרבי עקיבא**, **כיון דאמר** רבי עקיבא ששנו חכמים את ארבעת המראות לפי סדר דרגות הלובן שלהן, **זו למעלה מזו וזו למעלה מזו**, כדי שנדע איזה מראה של נגע מצטרף לחבירו להשלימו לשיעור גריס [שהוא השיעור הקטן ביותר של נגע המטמא בטומאת נגעים], שאין מצטרפין אלא שני מראות הסמוכים זה לזה בדרגות הלובן שלהן, הרי אם נחלוק את ארבעת המראות לשני אבות ולשתי תולדותיהן, ויצטרפו רק אב ותולדתו, וכמו ששנינו במשנה במסכת נגעים, **אם כן**, **טיהרת** את המראה של **סיד ההיכל מלצרף** חצי שיעור גריס ממנו לחצי שיעור של כל נגע אחר! כי **בהדי מאן ליצרפיה**? לאיזה מראה של נגע ניתן לצרף את סיד ההיכל, אליבא דרבי עקיבא?

ליצרפיה בהדי בהרת, שהיא האב שלו - הרי זה לא יתכן לרבי עקיבא, שאמר אין מצטרפים אלא שני נגעים הסמוכים זה לזה בדרגת הלובן שלהם, ולפיו אי אפשר לצרף את מראה סיד הלבן, שהוא דרגת הלובן השלישית, לבהרת, שהיא דרגת הלובן הראשונה. כי הרי בין הבהרת ובין סיד ההיכל, **איכא שאת**, שהיא בדרגת הלובן השניה, **דעדיפא מיניה**, שהיא עדיפה על בהרת להצטרף לסיד ההיכל, שהרי השאת היא השניה הסמוכה לשלישית, ואילו הבהרת היא הראשונה, ורחוקה מסיד הלבן בשתי דרגות לובן.

ואי אמרת **ליצרפיה** לסיד ההיכל **בהדי שאת** הסמוכה לו, הרי לפי התנא של משנתנו, המחלק את ארבעת הנגעים לשני אבות ולשתי תולדות, אי אפשר לצרף את סיד ההיכל לשאת, שהרי סיד ההיכל **לאו תולדה דידיה הוא**! ולפיכך, לא יתכן להעמיד את משנתנו כרבי עקיבא, כי לפיו, בהכרח, אין חלוקה לאבות ולתולדות. אלא יש לשנות לפיו את המשנה של ארבע מראות נגעים לפי סדר הלובן שלהם: בהרת עזה כשלג, שאת כצמר לבן, ושניה לה סיד ההיכל וקרום הביצה! וזה ששונים את המראות זו למעלה מזו הוא ללמדנו שצירופן הוא רק בשני מראות סמוכים, ולרבי עקיבא הבהרת תצטרף לשאת הסמוכה לה, והשאת לסיד ההיכל הסמוך לו, וכן סיד ההיכל, שהוא שלישי, יכול להצטרף בין לשאת שהיא שניה ובין לקרום הביצה שהוא רביעי.

של הבהרת או של השאת. וביאר הרמב"ן, שלפי התנא של משנתנו, שהסיד הוא תולדה של הבהרת, על כרחך צריך לומר, שהשלג והסיד הם גוון אחד של לובן, והצמר והקרום הם גוון אחר של לובן, שאם לא כן, מדוע הסיד מתייחס לבהרת יותר מאשר לשאת, הרי הסיד פחות לבן מהשאת. אך רבי עקיבא אומר, זה למעלה מזה. וכוונתו, שכולם בגוון אחד של לובן, והם חלוקים רק בחוזק הלובן, ולפי זה, על כרחך, שהסיד הוא תולדה של השאת, שהרי אין סיבה לייחס אותו לבהרת, ולכן אמר רב חנינא, שמשנתנו סוברת שלא כמו רבי עקיבא. ובדעת הרמב"ם, ראה **בכסף משנה ובחזון איש** [ב ד]. **ובפירוש המשנה** [סוף משנה ג] כתב הרמב"ם, שלפי חכמים הצמר יותר לבן מהסיד, ולפי רבי עקיבא הסיד יותר לבן מהצמר. **והגר"א** כתב, שהתנא של המשנה סובר, שכל תולדה מצטרפת רק עם האב שלה, והתנא של משנה ג' סובר, שכל הנגעים מצטרפים, ובמשנה ד' נחלקו בזה התנאים. ועוד כתב הגר"א, שסדר הלובן שלהם הוא: שלג, סיד ההיכל, צמר לבן, קרום ביצה. ושלא כמו שכתבו כל הראשונים.

ופרכינן: **אי הכי**, שדייקת כי משנתנו היא דלא כרבי עקיבא משום שאי אפשר לצרף בהרת לסיד ההיכל מחמת שהן רחוקות שתי דרגות, ולרבי עקיבא מרחק של שתי דרגות בין המראות מונע את צירופן, **קרום ביצה נמי** תיקשי לך, שאי אפשר להעמידו כרבי עקיבא כי **בהדי מאן ליצרפיה**? אם אמרת **ליצרפיה** לקרום הביצה **בהדי שאת**, [אביו], אי אפשר לומר כך לפי רבי עקיבא, שהרי **איכא סיד** ההיכל בין שאת, שבדרגה השניה, לקרום הביצה שבדרגה הרביעית **דעדיף מיניה** דשאת. שהרי סיד ההיכל הוא סמוך בדרגתו השלישית לקרום הביצה שהוא בדרגה הרביעית, ולרבי עקיבא מצטרפים רק מראות הסמוכים זה לזה!

ואי אמרת **ליצרפיה לקרום ביצה בהדי סיד** ההיכל הסמוך לו - **לאו בר מיניה הוא!** שהרי קרום הביצה הוא תולדת השאת, ואילו סיד ההיכל הוא תולדת הבהרת.

וכיון שאי אפשר להעמיד גם מצד קרום ביצה כרבי עקיבא, מדוע לא דייקת ממנו שהתנא דמראות נגעים הוא דלא כרבי עקיבא?

דף ו.

ומשנינן: **האי מאי** תיקשי לך?

בשלמא בלא הקושיה אל מה יצטרף **סיד ההיכל**, מקרום **הביצה לא** הוה **קשיא** כיצד הוא מצטרף לנגעים אחרים. משום שפשיטא לן שקרום הביצה, שהוא בדרגה הרביעית, יכול להצטרף עם השאת, שהיא בדרגה השניה. **דאף על גב דקרום ביצה** נמוך **מתתאי דשאת**, למטה מהשאת בשתי דרגות, בכל זאת יש לנו ריבוי מיוחד לתולדת השאת שמצטרפת לאביה, על אף ריחוקה. שהרי **רחמנא אמר** "**ולשאת ולספחת**", וריבה הכתוב "**ספחת**", שמשמעותה היא, כל שהיא **טפילה לשאת**, **אף על גב דמנחתא מיניה טובא**, שהיא נמוכה הרבה ממנה, מכל מקום היא מצטרפת אל אביה, כי "ספחת", שמשמעותה "טפילה", היא אפילו בטפילה כל דהו, אפילו כשיש מראה אחר המפסיק ביניהם.

[וריבוי זה של ספחת הטפילה לשאת הוא לתולדת השאת בלבד. שרק בה דיבר הכתוב, אך אין לנו חלוקה של אבות בין בהרת לשאת. וכן לבהרת אין תולדה, אליבא דרבי עקיבא. רש"י]

ולפי זה, זה שאמר רבי עקיבא שיש לשנות את סדר המראות זו למעלה מזו, ואין צירוף אלא בין שני נגעים הסמוכים זה לזה במראיהם, מתייחס רק לשלשת הנגעים האחרים, שהם בהרת, שאת וסיד ההיכל, שהם מצטרפים, כל אחד לסמוך לו.

]הבהרת היא אב בפני עצמו והיא מצטרפת לשאת, משום שנאמר "והיה", ללמד שהבהרת והשאת מצטרפים.

ולפי רבי עקיבא, הם מצטרפים משום שהם סמוכים. וכן הסיד והשאת מצטרפים משום שהם סמוכים. ורק הקרום מצטרף לשאת משום שהתורה ריבתה תולדה לשאת יותר מאשר לבהרת.

אלא, **סיד ההיכל**, אי קרית ליה תולדת הבהרת, על ידי חלוקת ארבעת הנגעים לשתי אבות ולשתי תולדותיהן. **קשיא** לן, כיצד הוא יצטרף לנגע אחר? והרי לשאת, שאינה אביו, אין הוא יכול להצטרף. ולקרום הביצה, שהוא תולדה של אב אחר, גם אינו יכול להצטרף. ולאביו הבהרת, הרחוק ממנו בשתי דרגות, גם אינו יכול להצטרף!?

ואם נאמר לגבי סיד ההיכל, שריבה הכתוב תולדה לבהרת, אפילו שהיא נמוכה ממנה, ולכן הסיד מצטרף עם הבהרת אפילו שהשאת מפסיקה ביניהם, אם כן, הצירוף יהיה רק לפי אבות ותולדות, ולא לפי המראות הסמוכים. שהרי הקרום מצטרף עם השאת אפילו שהסיד מפסיק ביניהם, וכן הסיד מצטרף עם הבהרת אפילו שהשאת מפסיק ביניהם, ומדוע אמר רבי עקיבא שרק שני מראות הסמוכות מצרפים?

אלא, בהכרח, שהסיד לא מצרף עם הבהרת, משום שאינם סמוכים.

ומסקינן: **אלא מחוורתא - מתניתין** שבתחילת מסכת נגעים, היא **דלא כרבי עקיבא**! [12]

והוינן בה: **והיכא שמעינן לרבי עקיבא שיש לשנות את ארבעת מראות הנגעים זו למעלה מזו**, כדי ללמד שצירופן הוא רק בין שני נגעים סמוכים? **אילימא מהא דתניא**: **אמר רבי יוסי**, **שאל יהושע**, **בנו של רבי עקיבא**, **מרבי עקיבא**: **מפני מה אמרו מראות נגעים שנים שהן ארבע**?

אמר לו רבי עקיבא ליהושע בנו: מהי שאלתך, **ואם לאו**, **מה יאמרו**!?

אמר לו יהושע: שאלתי היא - **יאמרו**: כל מראה לובן הגבוה **מקרום ביצה ולמעלה** הרי הוא **טמא**, ואמאי הצריך התנא לפורטן בשמותן?

אמר לו רבי עקיבא: הזכיר התנא את שמותם של כל ארבעת הנגעים ואת חילוק מראיהם וערך אותם בסדר מדורג, כדי **לומר שמצטרפים זה עם זה**.

אמר לו יהושע: אם ללמד שמצטרפים זה עם זה, דיינו **שיאמרו**: כל מראה שהוא לבן **מקרום הביצה ולמעלה** הרי הוא **טמא**, **ומצטרפין זה עם זה**!?

אמר לו רבי עקיבא: לכן הזכירם לפי שמותם, **לומר לך**, **שכל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן**, **אינו רואה את הנגעים**!

[12] מבואר כאן, שלפי רבי עקיבא הסיד מצטרף עם השאת ולא עם הבהרת, ועיין בביאור המחלוקת בין רש"י ותוס' בתחילת ההערה הקודמת.

ועתה מדייקת הגמרא מדברי תשובתו של יהושע, מה היתה שיטת רבי עקיבא, אביו: אילו סבר רבי עקיבא כפי תנא דמתניתין, שכל תולדה מצטרפת רק לאביה, היה יהושע בנו צריך לשואלו: יאמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא ומצטרף, ויאמרו מסיד ההיכל ולמעלה טמא ומצטרף, שהרי לפי החלוקה לאבות ולתולדותיהן, אלו הם שני הצירופים היחידים של תולדה ואביה. ואילו השאלה ששאל יהושע: יאמרו "מקרום ביצה ומעלה טמא ומצטרפין", מורה שהכל מצטרפים זה לזה, בלי חלוקה לאבות ותולדות.

וכך מדייקת הגמרא: כל שאלתו של יהושע היתה "יאמרו מקרום ביצה ומעלה טמא ומצטרפין", ואילו "יאמרו **מסיד היכל ולמעלה** טמא ומצטרפין", **לא קאמר** לו. **ומדלא אמר ליה, שמע מינה, דשמיע ליה לרבי עקיבא** אביו, **דאמר, כולהו** מראות נגעים **לבהדי שאת מצטרפין**. שהצירוף אינו תלוי באבות ותולדות, אלא הצירוף הוא במראות הסמוכות. ולכן, השאת מצטרף עם הבהרת ועם הסיד, מפני שהם סמוכים. וכן השאת מצטרף עם הקרום אף שאינם סמוכים, משום שריבה הכתוב תולדה לשאת, אפילו היא נמוכה הימנו בשתי דרגות.

אבל אין הבהרת מצרף עם הסיד ועם קרום הביצה, כיון שהיא רחוקה מהם בשתי דרגות. ולכן שאל יהושע את רבי עקיבא אביו - יאמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא ומצטרפין, ואנן ידעינן שאין צירוף אלא בטפל או במראה סמוך. ולא שאלו נמי יאמרו מסיד ומעלה טמא ומצטרף. שהרי אין לרבי עקיבא חילוק של אבות ותולדות.

אך דוחה הגמרא את הראיה:

ודלמא, רבי עקיבא נמי סבר שצירוף מראות נגעים הוא **שאת ותולדתה, בהרת ותולדתה**. ויהושע בנו כך שאלו: יאמרו מקרום ולמעלה טמא ומצטרף, ויאמרו מסיד ההיכל ומעלה טמא ומצטרף. אלא, שהתנא דברייתא, שהביא את דברי רבי עקיבא ויהושע בנו לא הקפיד לפרט את השאלה!?

אלא, יש לנו ללמוד את סדר צירוף הנגעים אליבא דרבי עקיבא, **מדרבי חנינא**.

דאמר רבי חנינא: משל לסדר מראות הנגעים אליבא **דרבי עקיבא, למה הדבר דומה**? - **לארבעה כוסות של חלב**, שלכל אחד מהן נפלו מספר שונה של טיפות דם, והתערבו בחלב. כוס **אחד, נפלו לתוכו שתי טיפין של דם. ואחד, נפלו לתוכו ארבע טיפין של דם. ואחד נפלו לתוכו שמונה. ואחד נפלו לתוכו שתים עשרה טיפין. ואמרי לה שש עשרה טיפין. שכולן מראות לובן הן, אלא שזה למעלה מזה וזה למעלה מזה!**

ומוכח מדברי רבי חנינא, שסבר רבי עקיבא שאין הצירוף לפי אבות ותולדות אלא לפי הסמיכות בדרגות הלובן! שהרי רבי עקיבא אמר "זה למעלה מזה", וקיבל רבי חנינא

מרבותיו, שהוא אמר כן לגבי סדר הצירוף, שהם מצטרפים כל אחד עם המראה הסמוך לו.[13]

והוינן בה: **אימור דשמעת ליה לרבי עקיבא** שכך הוא סדר צירופן לפי סמיכות דרגות הלובן, **בנגע פתוך**, שהוא הנגע הלבן - אדמדם הנזכר בתורה. והוא המתאים למשל של רבי חנינא בתערובת החלב הלבן עם הדם האדום. אבל בנגע **חלוק**, שהוא מראה לבן בלבד כגון הבהרת, **מי שמעת ליה** שהצירוף הוא לפי דרגות הלובן!? דילמא הצירוף הוא כמו תנא דידן, בין אבות לתולדותיהן?

וכי תימא, כי היכי דשמעת ליה בפתוך הכי שמעת ליה בחלוק, דמאי שנא, אכתי תיקשי לך:

ובפתוך גופיה, מי שמעת ליה ששונה אותם רבי עקיבא לפי סדר הלובן, ולומר שמצטרפין דוקא לפי סדר דרגת סמיכותן בלובן?

והתנן: רבי עקיבא אומר: כיצד נראה נגע **אדמדם שבזה ושבזה**, והיינו, בשני מראות הנגעים המוזכרים בתחילה במשנה, שהם עזה כשלג וכסיד ההיכל, הרי הם נראים **כיין המזוג במים**. שאילו היתה נופלת טיפת דם ומתערבת בחלב, היה מתקבל מראה של יין מזוג כשמסביבו מראה לבן,[14] וזהו צורתו של נגע אדמדם.

אלא, שמראית הלובן של הנגע הפתוך **של בהרת**, נראית **עזה כשלג**, **ושל סיד דיהה הימנה**. דהיינו, החילוק בין נגע פתוך של בהרת, לשל סיד, הוא במראה הלובן, שהלובן של בהרת עזה יותר.

דף ו:

ואם איתא שרבי עקיבא שונה את המראות זו למעלה מזו, אמאי נקט לאחר הבהרת מראה סיד? והרי "**מראה של צמר דיהה הימנה**", **מיבעי ליה** למימר, שהרי זהו הסדר של הלובן: בהרת העזה כשלג, והשאת הנראית כצמר לבן לאחריה. ומדלא אמר רבי עקיבא הכי אלא נקט עזה כשלג וסיד אחריה, מוכח שאין הוא שונה את מראות הנגעים לפי סדר הלובן שלהם!?

ומשנינן: **אמרי, אין הכי נמי**, יש לשנות "של צמר דיהה הימנה" במקום "של סיד דיהה הימנה".

---

[13] לפי החזון איש נגעים ב ו

[14] כך הוא הביאור לפי הגירסא שלפנינו, וכך היא שיטת הרמב"ם. אך לפי רש"י, הגירסא והביאור הם כך: אלא **שהאודם** של הנגע הפתוך של שלג נראה עז יותר. כלומר, הלובן החזק של הבהרת מכהה את האודם שבתוכו, ולכן הוא נראה לבן יותר. ואילו מראית הנגע הפתוך של סיד, נראית דיהה הימנה, כיון שהלובן חלש יותר, נראה האודם יותר חזק.

והתניא כדברינו: **רבי נתן אומר: לא** תימא **שאמר רבי עקיבא "של סיד דיהה הימנה". אלא "של צמר דיהה הימנה"!**

ועתה דנה הגמרא בדברי המשנה שבתחילת הסוגיה:

ומנלן דבהרת עזה היא כלובן השלג, שאין מראה לבן ממנו?

אמר אביי: אמר קרא "ואם בהרת לבנה היא" - "היא" לבנה, ואין אחרת לבנה!

תנו רבנן: בהרת - נראית **עמוקה. וכן הוא אומר "ומראה הנגע עמוק מן העור"** - **כמראה** אור **חמה, העמוקה מן הצל!** שכל מראה לבן בהיר נראה עמוק יותר.

שאת - אין שאת אלא גבוה. כיון שהשאת כהה מהבהרת, הרי היא נראית כגבוהה הימנה ומתנשאת מעליה, ולפיכך נקראת "שאת". **וכן הוא אומר, "על כל ההרים הרמים, ועל כל הגבעות הנשאות".**

ספחת - אין ספחת אלא טפילה. וכן הוא אומר [**שמואל ב א**] **"ואמר, ספחני נא".** ובא הכתוב ללמד שיש עוד מראה של נגע שהוא תולדה של השאת.

והוינן בה: **אשכחן טפילה לשאת.** שהרי נאמר "שאת או ספחת".

טפילה לבהרת, לרבנן, **מנלן?** מנין שיש עוד מראה של נגע שהוא תולדה של הבהרת?

אמר רבי זירא: נאמרה "לבנה" בשאת, ונאמרה "לבנה" בבהרת, וילפינן בגזרה שוה: **מה לבנה האמורה בשאת, יש לה טפילה. אף לבנה האמורה בבהרת, יש לה טפילה!**

במתניתא תנא: הטיל הכתוב ל"ספחת" בין שאת לבהרת. [15] **שנאמר "שאת או ספחת או בהרת", לומר לך - כשם שיש טפילה לשאת, כך יש טפילה לבהרת!** ומכאן למדים שיש ארבעה מראות נגעים.

שנינו במסכת נגעים: **שאת - כצמר לבן!**

מאי "צמר לבן"? אמר רב ביבי אמר רב אסי: צמר נקי של כבש בן יומו! ביום שנולד בו הכבש, אמו לוחכתו, ואין לך צמר נקי כבאותו היום. וצמר נקי זה הוא הצמר **שמכבנין בו,** שאורזים אותו ונועלין את אריזתו, משום שהוא מיועד לעשיית **מילת,** שהוא אריג יקר העשוי מצמר.

[15] כך פירש רש"י. וביאר המהרש"א, שהוקשה לו מדוע רב חנינא נקט את המשל בדם שנפל לחלב, והרי רבי עקיבא אמר שמראה פתוך נראה כיין המזוג במים? ולכן ביאר רש"י, שמראה פתוך, הכוונה היא שכל הנגע הוא לבן, ובתוכו יש נקודות אדומות, והרי זה כמו דם שנפל לחלב, שהדם לא מתערב בחלב אלא נשארות נקודות אדומות בחלב, ומסביב להן הכל לבן [משום שהחלב והדם אינם מתערבים מחמת השוני שבסמיכותם]. אך הדם עצמו, נראה פחות אדום, מחמת החלב, והוא נראה כיין המזוג ביין. ולכן אין סתירה בין הדברים. אכן הרמב"ן הקשה זאת, וביאר אחרת. ודעת כל הראשונים היא, שמראה פתוך הוא תערובת של מראה לבן ואדום בכל הנגע, שלא כשיטת רש"י. התוספות יום טוב [תחילת נגעים] מבאר את הלימוד, מכך שהתורה לא כתבה לפי סדר הדרגות של הלובן [בהרת, שאת, וספחת] אלא כתבה לפי הסדר של שאת, ספחת, בהרת, מוכח שהתורה רוצה לרבות תולדה גם לבהרת, ולכן כתבה את הספחת באמצע, כדי להסמיכה הן לבהרת והן לשאת. ואילו היה הכתוב נוקט בהרת, ספחת, שאת, היה מקום לומר שרק לבהרת העזה תהיה תולדה, ולא לשאת שאינה עזה.

אמר רבי חנינא: **משל דרבנן**, שמנו את סדר הנגעים לפי אב ותולדתו, **למה הוא דומה**? - **לתרי מלכי ותרי איפרכי** [משנים למלך], כאשר **מלכו של זה הוא למעלה ממלכו של זה**, **ואיפרכו של זה למעלה מאיפרכו של זה**.

ולפי דימוי זה מצטרפים הבהרת והשאת בדומה לשני המלכים הסמוכים זה לזה. וכן מצטרפים סיד ההיכל וקרום הביצה הסמוכים זה לזה כמו איפרכי המלכים, הצועדים יחדו אחרי שני מלכיהם.

אלא שתמהה הגמרא: והרי אין זה דומה לסדר שמנו חכמים במשנה, אב ותולדתו, אב ותולדתו, אלא כסדרו של רבי עקיבא - **האי זה למעלה מזה, וזה למעלה מזה, הוא**!?

אלא, הכי הוא הדימוי אליבא דרבנן: משל לשני מלכים ושני איפרכים **ומלכו של זה למעלה מאיפרכיה דנפשיה, ומלכו של זה למעלה מאיפרכיה דנפשיה**, שכל משנה למלך צועד בעקבות מלכו, [16] וכן כל אב מצטרף עם תולדתו.

רב אדא בר אבא אמר: כגון שצועדים זה אחר זה **מלכא**, **ואלקפטה** [מלך בדרגה יותר נמוכה] **רופילא** שהוא המשנה למלכא **וריש גלותא** שהוא המשנה לאלקפטא.

ופרכינן: והרי אין זה הסדר של רבנן המצרפים אב לתולדתו, אלא **האי**, סדרו של רבי עקיבא הוא, דהא **זה למעלה מזה הוא**!?

אלא, זהו הדימוי לסדר המראות אליבא דרבנן: **כגון מלכא ורופילא** [משנהו], המהלכים זה בצד זה. **ואלקפטא וריש גלותא**, משנהו, המהלכים זה לצד זה, בדומה לאב ותולדתו, המצטרפים ביחד.

רבא אמר: **כגון שבור מלכא**, שהוא מלך פרס, ויש לו משנה למלך, **וקיסר** מלך רומי שיש לו משנה למלך. והיינו אב ותולדתו, אב ותולדתו.

אמר ליה רב פפא לרבא: **הי מינייהו עדיף**, מי מביניהם חשוב יותר? **אמר ליה** רבא: **בחורשיה קא אכיל**! נדמה הדבר כאילו אתה מוטמן ביער כל ימי חייך עד שאתה שואל מי חשוב יותר, **פוק חזי**, צא וראה **טיבעא דמאן סגי בעלמא**, טיבעה [רישומה וחשיבותה] של רומי או של פרס!? **דכתיב** "**ותאכל כל ארעא ותדושנה ותדקנה**!". **ואמר רבי יוחנן זו רומי חייבת**, הרשעה, **שטיבעה יצא בכל העולם כולו**!

רבינא אמר: משל דרבנן, **כגון גלימא דעמר ושחקיה**, גלימת צמר שהיא מלובנת ביותר כשהיא חדשה. וגלימא ישנה שחוקה שאין ליבונה ניכר כל כך. **וסדינא דכיתנא ושחקיה**, סדין פשתן חדש לבן ביותר והישן אין ליבונו ניכר.

[16] בעל המאור והרמב"ן גרסו בגמרא: מלכו של זה למעלה ממלכו של זה. ומאיפרכא דנפשיה לאיפרכא דנפשיה. ואיפרכא דנפשיה, כמלכא דאידך. והיינו, שהסגן של המלך הראשון, שוה בחשיבותו למלך השני, ולמדו מכאן, שהסיד שוה בדרגת הלובן לשאת והם שונים רק בגוון שלהם.

והיינו, שגלימת הצמר החדשה דומה בלובנה יותר לסדין הפשתן החדש, מאשר לגלימת הצמר הישנה והשחוקה. ואף כאן, דומה השאת לבהרת יותר מאשר סיד ההיכל לבהרת, אלא שזוהי תולדתה וזו אינה תולדתה.

שנינו במשנה: **את שיש בה ידיעה בתחילה** וכולי.

תנו רבנן: כתיב בפרשה קרבן עולה ויורד "נפש אשר תגע בכל דבר טמא", **מנין שאין הכתוב מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו**? והרי לא כתיב בהאי קרא אלא שנטמא במגעו, ולא מוזכר כלל כי אחרי שנטמא אכל בשר קודש או נכנס למקדש. ואם כן, מנין שהפסוק מדבר על כך?

ודין הוא [הרי אתה דן מאליו]: **הואיל והזהיר** הכתוב, **וענש** כרת **על** זדון **הטומאה**, על כניסה למקדש בטומאה [כמבואר בויקרא כא] - "ולא יטמאו את מחניהם", לאזהרת מקדש, והזהיר הכתוב [בויקרא כב] - "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר", וענש כרת [בבמדבר יט] - "כי את מקדש ה' טמא, ונכרת". וכן ענש הכתוב כרת לאוכל קדשים בטומאה [בויקרא ז], **וחייב** הכתוב **קרבן על** שגגת **הטומאה**, אלא שלא פירש הכתוב באיזה ענין חייבים את הקרבן הזה -

לכן, יש לדון ולומר - **מה כשהזהיר וענש על הטומאה** בזדון, **לא הזהיר וענש אלא על טומאת מקדש וקדשיו. אף כשחייב קרבן על הטומאה** בשוגג, **לא חייב אלא על טומאת מקדש וקדשיו**.

ומקשינן: **ואימא** נאמר שהמדובר בקרבן טומאה הוא במי שאכל **תרומה** בשגגה בהיותו טמא. שהרי גם בתרומה מצינו **שהזהיר** הכתוב **וענש** מיתה בידי שמים למי שאוכל תרומה טמאה במזיד?

ומתרצינן: **לא אשכחן**, לא מצינו **עוון מיתה** בידי שמים **דחייב עליה קרבן**. כי קרבן חטאת בא על שגגת כרת בלבד.

ומקשינן: **אימא** דאמרת לא אשכחן קרבן על שגגת חיוב מיתה, **הני מילי בקרבן קבוע** של חטאת,

דף ז.

אבל (תחילת העמוד) קרבן **עולה ויורד ניתי** אפילו על שגגת עוון שיש בו חיוב מיתה, **מידי דהוי אשמיעת קול** של שבועת העדות, **ואביטוי שפתים** של שבועת ביטוי, האמורים אף הם באותה פרשה של קרבן עולה ויורד, על אף שאין זדונן בכרת?

ומתרצינן: **אמר קרא**, בפרשת קרבן עולה ויורד, "לכל טומאתו אשר יטמא **בה**". "**בה**" - **למעוטי תרומה!**

ותמהינן: זאת מנין לך שבא הכתוב למעט תרומה מקרבן עולה ויורד? **אימא** איפכא: "**בה**" - **למעוטי** את החוטא בטומאת **מקדש**, שהחמיר עליו הכתוב **דלא סגי ליה** שלא מספיקה לו כפרה **בקרבן עולה ויורד**, **עד דמייתי קרבן קבוע**, שאפילו עני יהיה חייב להביא קרבן בהמה, משום חומרת טומאת המקדש שזדונה כרת. ורק בתרומה, שהיא קלה הימנה, הקיל הכתוב שלא יצטרך העני להביא קרבן בהמה קבוע, אלא רק קרבן עולה ויורד?

קרי רבא עליה דרבי - "**דולה מים מבורות עמוקים**", שלרבי יש מקור אחר להעמיד את הפרשה בטומאת מקדש וקדשיו, ועליו אין פירכא:

דתניא, **רבי אומר**: **אקרא אני** [דייני שאקרא באותה פרשה של קרבן עולה ויורד את המקרא הזה בלבד] - "נפש אשר תגע בכל דבר טמא, או בנבלת **חיה טמאה**... והביא את אשמו". ואין צורך בהמשכו של הפסוק "או בנבלת בהמה טמאה" שהרי בהמה בכלל חיה היא. ואם כן, "**בהמה**", **למה נאמרה**? ללמדך בגזירה שוה: **נאמר כאן**, בפרשת קרבן עולה ויורד, "**בהמה טמאה**", **ונאמר להלן**, בפרשת חיוב כרת על אוכל קדשים בטומאה במזיד, "**בהמה טמאה**". **מה להלן טומאת קודש** [כמבואר שם בפסוק בפירוש] **אף כאן טומאת קודש**!

אשכחן מצאנו **טומאת קודש** [כי שם מדובר באוכל בשר שלמים בטומאה]. **טומאת מקדש**, **מנלן**? - **אמר קרא**, באשה הטמאה בטומאת לידה, "**בכל קודש לא תיגע - ואל המקדש לא תבוא**", **איתקיש מקדש לקודש**.

והוינן בה: **אי הכי**, שאנו למדים מדאיתקיש מקדש לקודש בדברי הכתוב "בכל קודש לא תיגע", **תרומה נמי** התרבתה בו, שגם תרומה איתקש לקודש בהיקש זה. **דאמר מר**: "**בכל קודש לא תגע**". "**בכל**" - **לרבות תרומה**?!

ודחינן: **הא מיעט רחמנא**: "**בה**" - למעט תרומה.

ופרכינן: **אימא** "**בה**" - **למעוטי מקדש**, ואת התרומה נרבה מההיקש?

ומתרצינן: **מסתברא**, **מקדש לא ממעטינן**, **שכן** ביאת מקדש בטומאה הרי היא **בכרת כמותה**, בדומה לאכילת קודש.

ופרכינן: **אדרבה**, **תרומה לא ממעטינן**, **שכן** חיובה על ידי **אכילה** בטומאה, **כמותה** של אכילת קודש?

אלא, **אמר רבא**: **שלש כריתות** האמורות **באוכל שלמים** בטומאת הגוף, **למה** נאמרו!? כרת **אחת לכלל**, וכרת **אחת לפרט** [דהיינו, ללמדך בלימוד של כלל ופרט, שהחיוב הוא רק על קדשי מזבח ולא על קדשי בדק הבית].

ואחת, הכרת השלישית נאמרה, ללמדך על **טומאה הכתובה בתורה סתם**, בפרשת קרבן עולה ויורד, **ואיני יודע מה היא** אותה טומאה, **הוי אומר - טומאת קודש**.
דהיינו, הופנה הכרת המיותר באוכל בשר שלמים במזיד, ללמוד ממנו שקרבן עולה ויורד בא לכפר על השוגג בטומאת קודש. **ואם אינו ענין לטומאת קודש**, **דנפקא ליה** דאיירי קרא באוכל קודש בטומאה **מגזרה שווה דרבי - תנהו ענין לטומאת מקדש**. ולכן, הכרת השלישי המיותר, מלמד ב"אם אינו ענין תנהו ענין", שקרבן עולה ויורד מכפר גם על טומאת מקדש.
ומקשינן: **והאי**, הרי כרת זה, המיותר, **מיבעי ליה לכדרבי אבהו**!
דאמר רבי אבהו: **שלש כריתות** שנאמרו **בשלמים**, **למה**? **אחת לכלל**, **ואחת לפרט**, **ואחת לדברים שאינן נאכלין**, כגון עצים של מערכה ולבונה וקטורת, שאם אכלן בטומאת הגוף חייב כרת. **ולרבי שמעון**, **דאמר דברים שאינן נאכלין אין חייבין עליהן כרת משום טומאה**, בעינן לכרת השלישי **לאיתויי חטאת הפנימית** ביום הכפורים, שחייבים כרת על אכילתה בטומאה.
דסלקא דעתך אמינא, **הואיל ואמר רבי שמעון** בענין פיגול, כיון שדין פיגול נאמר בתורה בפרשת קרבן שלמים, הרי **כל שאינו קרב על מזבח החיצון כשלמים**, שאין מזים את דם הקרבן על המזבח החיצון אלא מזים את דמו בפנים בהיכל, **אין חייבין עליו משום פיגול** [ולכן אין חייבים כרת על אכילת פיגול של החטאות הפנימיות], אם כן, **משום טומאה נמי לא** חייבין על אכילתו כרת [שנדרוש כמו הדרשה ביחס לפיגול: כל שאינו קרב על מזבח החיצון כשלמים, אין בו משום טומאה], לכן **קא משמע לן** הייתור של הכרת השלישי, שאפילו על אכילת חטאות הפנימיות בטומאה מיחייב. וכיון שהכרת השלישי הוא לכדרבי אבהו, חוזרת הקושיה, מנלן לחייב על טומאות מקדש בקרבן עולה ויורד?
אלא, **אמרי נהרדעי משמיה דרבא**: **שלש "טומאות" שנאמרו בשלמים**, **למה**? **אחת לכלל**, **ואחת לפרט**, **ואחת לטומאה הכתובה בתורה סתם**, בפרשת קרבן עולה ויורד. **ואיני יודע מה היא - הוי אומר טומאת קודש! ואם אינו ענין לטומאת קודש**, **דנפקא ליה מדרבי** בגזרה שוה, **תנהו ענין לטומאת מקדש** שחייבין עליה בעולה ויורד.
ומקשינן: **והאי** "טומאה" השלישית, **נמי מיבעי ליה! כי איידי דבעי למכתב** שלש פעמים **כרת לכדרבי אבהו**, **כתב נמי**, בהכרח, גם שלש פעמים **טומאות**, **דלא סגי לה בלאו הכי**, שהרי חייב הכתוב להזכיר לשון טומאה, כדי להסביר את חיוב הכרת.

אלא, **אמר רבא**: **אתיא** גזירה שוה "**טומאתו**" "**טומאתו**", ללמדנו שחייב קרבן עולה ויורד על העלם מקדש. **כתיב הכא**, בעולה ויורד, "**לכל טומאתו**",

דף ז:

וכתיב התם בפרשת פרה אדומה לגבי טמא מת שלא התחטא במי האפר של פרה אדומה "את משכן ה' טימא, **טמא יהיה**, **עוד טומאתו בו**". **מה להלן**, בפרה אדומה, מדבר הכתוב במפורש **בטומאת מקדש**, **אף כאן**, בקרבן עולה ויורד, מדבר הכתוב גם **בטומאת מקדש**.

ומקשינן: **ואלא**, עתה, לאחר שלמדנו בגזרה שוה שהטומאה המוזכרת בפרשת קרבן עולה ויורד היא טומאת מקדש וקדשיו, מיעוטא ד"**בה**" דילפינן מינה למעוטי תרומה מקרבן עולה ויורד, **למה לי**? [והרי אין ללמוד על אכילת תרומה טמאה במה מצינו מטומאת מקדש וקדשיו, שכן אין בה חיוב כרת]?

ומתרצינן: איצטריך לן "בה" **לרבות נבלת עוף טהור**, שמטמאה את האדם האוכל אותה בהיותה בבית הבליעה. שאם אכלה, ונכנס למקדש, חייב [וכיון שטומאתה היא באמצעות אכילה, ובבית הבליעה דוקא, חידוש הוא, ואיצטריך לריבויי].

ופרכינן: **הא אמרת** "**בה**", **מיעוטא הוא**, ולא ריבויא. וכיצד ילפינן מינה לרבות טומאת נבלת עוף טהור?

ומשנינן: **משום דמיעוטא הוא - אייתר!** שמיעוט זה מיותר הוא. ולפיכך הוא בא לרבות, לפי הכלל שכל מיעוט אחר מיעוט בא לרבות. שהרי **כתיב** בפרשה "**או כי יגע** בטמאת אדם", ויש לנו למעט מכאן ולומר: טומאה **דבר - נגיעה**, **אין**. טומאה **דלאו בר נגיעה**, **לא!** והיינו שאין חייבים קרבן עולה ויורד אלא כשנטמא בדבר המטמא באמצעות נגיעה, ולא אם נטמא בנבלת עוף טהור שאינה מטמאה בנגיעה גרידא אלא רק באמצעות אכילה, בהיותה בבית הבליעה, בלבד. וכיון שיש לנו את המיעוט הזה, **וכתיב בה מיעוטא** חסר טקסט (חברותא) **הוה מיעוט אחר מיעוט**, **ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות!**

שנינו במשנה: **יש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף**, **שעיר הנעשה בפנים** וכולי.

תנו רבנן: נאמר בשעיר הפנימי של יום הכיפורים "**וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל**" וגו'. ולכאורה, **יש לי בענין זה** של "טומאות בני ישראל" **להביא שלש טומאות**: **טומאת עבודה זרה**, **וטומאת גילוי עריות**, **וטומאת שפיכות דמים**. **בעבודה זרה הוא אומר**: "**למען טמא את מק דשי**".

בגילוי עריות הוא אומר: "**ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחוקות התועבות... ולא תטמאו בהם**".

בשפיכות דמים הוא אומר: "**ולא תטמא את הארץ**".
יכול על שלש טומאות אלו יהא שעיר הפנימי **מכפר**? **תלמוד לומר** "וכפר על הקודש מטומאות בני ישראל", ומשמע מלשון הכתוב, "**מטומאות**" - **ולא כל טומאות!**
ועל איזה טומאה השעיר הפנימי מכפר? צא ולמד בבנין אב: **מה** [באיזה טומאה] **מצינו שחלק** אותה **הכתוב מכלל כל טומאות**? **הוי אומר** - **טומאת מקדש וקדשיו**, שרק עליה מביאים קרבן עולה ויורד ולא על טומאות אחרות. **אף כאן**, בכפרת השעיר הפנימי, דילפינן ממיעוטא דקרא שאינו מכפר על כל הטומאות אלא על טומאה שנחלקת משאר הטומאות, אין הוא בא לכפר אלא **בטומאת מקדש וקדשיו**, **דברי רבי יהודה**.
רבי שמעון אומר: אין צורך ללמוד בבנין אב. אלא **ממקומו** עצמו **הוא מוכרע** שכפרת השעיר הפנימי היא רק על טומאת מקדש וקדשיו. כי **הרי הוא אומר** מפורשות "**וכפר על הקודש מטומאות**", שמשמעותו - כפרה **מטומאות של קודש!**
יכול על כל טומאה שבקודש יהא שעיר זה מכפר ואפילו על טומאה שיש בה ידיעה בתחילה ובסוף? **תלמוד לומר** "**ומפשעיהם לכל חטאתם**" - **חטאים דומיא דפשעים**, **מה פשעים** הנעשים במזיד **שאינם בני קרבן**, **אף חטאים שאינם בני קרבן**. שאין להם ידיעה בסוף, ואין החוטא יכול להביא את קרבן היחיד מפני חסרון ידיעתו בחטאו. ולפיכך בא השעיר הפנימי לתלות לו עד שיוודע לו מחטאו ויתכפר אז בקרבן היחיד. יצא חוטא שיש לו ידיעה בחטאו, שחייב קרבן יחיד, ואין השעיר תולה לו.
ומנין ליש בה ידיעה בתחילה, **ואין בה ידיעה בסוף**, **ששעיר זה תולה** לו עד שיידע מחטאו ויביא קרבן יחיד. ואין הוא תולה למי שיש בו ידיעה בסוף אך אין לו ידיעה בתחילה, על אף שגם הוא אינו מתכפר בקרבן יחיד משום שלא היתה לו ידיעה בתחילה?
תלמוד לומר "**לכל חטאתם**" - **חייבי חטאות במשמע!** שמשמעות הכתוב היא לומר, שרק אלו הראויים להתכפר בקרבן חטאת יחיד [לכשיוודע להם מחטאם] הם המתכפרים, בינתיים, בשעיר הפנימי, ולא אלו שלעולם אין להם כפרה בקרבן יחיד. ולפיכך, אלו שהיתה להם ידיעה בסוף אך לא היתה להם ידיעה בתחילה, שלעולם לא יבואו לידי קרבן יחיד, אין הם מתכפרים בשעיר הפנימי אלא בשעיר החיצון.
אמר מר: **יש לי בענין הזה להביא ג' טומאות**, **טומאת עבודה זרה**, **וטומאת גילוי עריות**, **וטומאת שפיכות דמים!**
והוינן בה: **האי עבודה זרה**, **היכי דמי**? איזה הוה אמינא היה לנו לומר שיתכפר עליה בשעיר הפנימי, עד שהוצרכנו למעטה מהפסוק? והרי, **אי** עבר **במזיד** - **בר קטלא הוא**.

אי בשוגג - בר קרבן יחיד הוא! והרי אין השעיר הפנימי בא לכפר אלא על מי שאין לו כפרה אחרת!?

ומתרצת הגמרא שמצינו שני אופנים: האחד, **במזיד ולא אתרו ביה** שאינו בר קטלא. והשני, **בשוגג ולא אתיידע ליה** שחטא. שאינו מתכפר, משום שאינו מכיר בחטאו, והוה אמינא שהשעיר הפנימי יתלה לו עד שיוודע לו מחטאו.

דף ח.

ותו הוינן בה: **גילוי עריות נמי** קשיא **היכי דמי**? איך היה לנו הוה אמינא ששעיר הפנימי יכפר על כך? והרי **אי** איירי **במזיד - בר קטלא הוא. אי בשוגג - בר קרבן יחיד הוא!**?

ומתרצינן כדלעיל: **במזיד ולא אתרו ביה. או בשוגג ולא אתיידע ליה** שחטא!

וכן הוינן ביה: **שפיכות דמים נמי** קשיא **היכי דמי**? **אי במזיד - בר קטלא הוא, אי בשוגג - בר גלות הוא!**?

ומתרצינן: מצינו שלשה אופנים: **במזיד ולא אתרו ביה, בשוגג ולא אתידע ליה, אי נמי, בהנך דלאו בני גלות נינהו**, [כגון שזרק אבן, ולאחר שזרקה הוציא הנהרג את ראשו ועל ידי כך נהרג].

אמר מר: יכול על שלש טומאות הללו יהא שעיר מכפר? תלמוד לומר "מטומאות" ולא כל טומאות. מה מצינו שחלק הכתוב מכלל כל הטומאות - בטומאת מקדש וקדשיו שחייבים עליה קרבן עולה ויורד, **אף כאן** בכפרת שעיר הפנימי, **בטומאת מקדש וקדשיו, דברי רבי יהודה**. ומבארת הגמרא: **מאי חלק** הכתוב טומאה זאת? - **דמייתי** עליה קרבן חטאת **בעולה ויורד**, ואילו על שאר עבירות מביא קרבן חטאת קבוע.

אך דנה הגמרא: **אימא**, אולי נאמר שהשעיר הפנימי בא לכפר על חטא של **עבודה זרה. ומאי חלק** חטא זה משאר חטאים -

[**סימן ע"ז, יולדת, מצורע, נזיר**]

בכך **דמייתי** על חטא עבודה זרה **שעירה** בלבד, **ולא כשבה**. ואילו על שאר החטאים מביא או כשבה או שעירה!?

אמר רב כהנא: אנן, חלק הכתוב **להקל קאמרינן**, שיש לנו ללמוד במה מצינו שחלק הכתוב למקום שהקל בו הכתוב, כמו שעיר הפנימי, שהוא קולא ליחיד, שאינו צריך להוציא מממונו אלא מתכפר בקרבן הציבור. **והאי**, קרבן חטאת של עבודה זרה, **חלק להחמיר הוא**, שהחמיר הכתוב בו יותר משאר חייבי כריתות, להביא על שגגת עבודה זרה שעירה בדוקא, ואם לא ימצא שעירה אלא בדמים יקרים, יביאנה על כרחו.

ואכתי הוינן בה: **ואימא** על טומאת **יולדת** בא השעיר לכפר, שמצינו שחלק אותה הכתוב להקל משאר טומאות, **דמייתא** קרבן **עולה ויורד**, ולא קרבן קבוע. וכפרת השעיר ביום הכיפורים תועיל לה, [17] שאם עבר עליה יום הכפורים ועדיין לא הביאה את קרבנה, יהיה לה מותר לאכול בקדשים, ולא תצטרך להביא קרבן!?

אמר רב הושעיא: "**לכל חטאתם**" כתיב, **ולא** "**לכל טומאותם**". שהשעיר בא לכפר או להגן מעונש על חטא ואינו בא לטהר, ואילו יולדת, קרבנה אינו בא על חטא אלא כדי לטהרה לאכול בקדשים.

ומקשינן: **ולרבי שמעון בן יוחאי, דאמר יולדת נמי חוטאת היא** [שבשעה שכורעת ללדת נשבעת שלא תזקק לבעלה], וקרבנה בא על חטא, **מאי איכא למימר**? ונאמר לפיו שהשעיר הפנימי בא לכפר על יולדת, לפי שמצינו שהקל בה הכתוב בקרבן עולה ויורד.

ומתרצינן: **רבי שמעון לטעמיה, דאמר** בברייתא - **ממקומו הוא מוכרע** שכפרת השעיר הפנימי היא על טומאת מקדש וקדשיו, דכתיב "וכפר על הקודש מטומאות" - מטומאות של קודש!

---

[17] את שאלת הגמרא "ואימא יולדת", מבאר רש"י, שאם עבר עליה יום הכיפורים, אוכלת בקדשים בלא להביא קרבן. והקשו התוס', הרי מי שמחוייב קרבן אינו יכול להתכפר בלי להביאו!? וביארו התוס', כיון שעיקרו של קרבן יולדת אינו בא לכפרה, אלא להכשירה לאכול בקדשים, היא איננה נחשבת כחייבת קרבן יחיד, ולכן די לה בשעיר של יום הכיפורים. אך הקשו התוס', שהיה לגמרא לענות כמו שעונה הגמרא במסכת כריתות על השאלה ששעיר המשתלח יפטור את היולדת מקרבן, שבכל זאת היא צריכה להביא את הקרבן, כדי להתירה באכילת קדשים. וגם כאן, היה לגמרא לענות שלא די לה בכפרה של השעיר הפנימי, אלא היא עדיין צריכה היתר לאכילת קדשים, והיתר זה הוא רק באמצעות קרבן יולדת, שהיא חייבת בו. ובספר "באר יעקב" [למסכת שבועות] ביאר, שכאן הגמרא מדברת ביולדת ודאי, ואילו במסכת כריתות מבואר שהגמרא עוסקת ביולדת ספק, שחיובה הוא "עולת העוף הבאה על הספק". ויש חילוק מהותי ביניהם, לפי המבואר בחידושי הגרי"ז [הלכות מחוסרי כפורים פרק א], שחטאת העוף הבאה על הספק, [כמו ביולדת ספק] עיקר דינה הוא הכשרת המביא את הקרבן לאכילת קדשים, בעוד שבמחוסרי כפרה ודאי [כמו יולדת ודאי], עיקר דין הבאת קרבנם הוא עצם החובה שחייבתם התורה להביא את הקרבן, אלא שבכך הם גם נכשרים לאכול בקדשים. והסבר זה הוא רק לשיטת הרמב"ם [וכן מוכח ברש"י], שחטאת העוף הבאה על הספק היא רק במחוסרי כיפורים. ולפי זה, רק במסכת כריתות ענתה הגמרא שהשעיר המשתלח, שבא לכפרה על חטא, אינו פוטר את ספק יולדת מלהביא את חטאת העוף הבאה על הספק, כיון שעיקר חיובה הוא הכשרתה לאכילה בקדשים, ואילו השעיר המשתלח בא לכפרה. אך כאן, שמדובר ביולדת ודאי, כיון שעיקר חיובה הוא הבאת הקרבן [אלא שהיא גם מוכשרת בו לאכול בקדשים], שפיר הקשתה הגמרא, שתיפטר מהבאת קרבנה, כיון שיולדת נקראת חוטאת, והיא חייבת כפרה על חטאה, והרי היא מתכפרת בשעיר הפנימי. אך לעומת זאת, שיטת התוספות היא, שחטאת העוף הבאה על הספק היא גם על ספק חטא סתם, ונמצא שחיוב של חטאת העוף הבאה על הספק הוא אפילו במקום שאין צורך בהכשרה לאכילת קדשים, ולכן הקשו התוספות מדוע לא מתרצת הגמרא כאן כמו במסכת כריתות.

[18] רש"י כתב שאין לגרוס "ואימא מצורע דמייתי ציפורים", משום שצפרי מצורע אינם קרבים, ולבד הקרבן הם באים, ז' ימים לפני הקרבן. אך הר"ן מיישב את הגירסא, כי על אף שאין הצפרים קרבות למזבח, מכל מקום הן נחשבות "כעין קרבן". ובהגהות הרשב"א כאן, ציין הרב המגיה לדברי המהר"ם חלאוה [פסחים כה], שצפורי מצורע הן הקדש, וכן לדברי התוס' בזבחים [קטז א, ד"ה ודילמא] שכתבו שצפרי מצורע הן כעין קרבן. ובמסכת נזיר [ג ב] אומרת הגמרא "ודלמא הרי עלי כצפרי מצורע, קאמר", וביארו התוס' והרא"ש שכוונת האדם לקבל על עצמו להביא צפרי מצורע עבור חברו. והקשה הגרי"ז [בכתבים], כיון שצפורי מצורע הן חולין, כיצד נדר להתחייב

ואכתי הוינן בה: **ואימא מצורע** הוא זה שמתכפר בשעיר הפנימי, [18] כי מצינו שהקל בו הכתוב להביא קרבן עולה ויורד? ומתרצינן: **אמר רב הושעיא**: "**לכל חטאתם**" **כתיב**, **ולא** "**לכל טומאותם**". ומצורע אינו חוטא, אלא זקוק לטהרה כדי לאכול בקדשים.

אלא שעדיין יש לשאול: **ולשמואל בר נחמני**, **דאמר על שבעה דברים נגעים באין**, על לשון הרע, ועל שפיכות דמים וכולי, ולפיו מצורע חוטא הוא, **מאי איכא למימר**, שהרי קרבנו על חטא הוא בא, ואם כן, דלמא עליו מכפר השעיר הפנימי?

ומתרצינן: אמנם הוא נהיה מצורע בגלל חטאיו, אך קרבנו אינו בא לכפר על החטאים האלו כי **התם**, **נגעיה הוא דאכפר ליה**, צער הנגע הוא זה שמכפר על העוון, **וקרבן** בא רק כדי **לאישתרויי** למצורע **בקדשים**, להתירו באכילת קדשים, ושוב אפשר לדרוש - לכל חטאתם, ולא לכל טומאתם! ושוב הוינן בה: **ואימא נזיר טמא** הוא זה המתכפר בשעיר הפנימי, שאם לא הביא את קרבן החטאת שהוא חייב בו עד יום הכיפורים, תועיל לו כפרת השעיר שלא יצטרך להביא את קרבן היחיד שלו? ומצינו **דחלק** בו הכתוב להקל, **דמייתי תורים ובני יונה**!?

אמר רב הושעיא: "**לכל חטאתם**" **כתיב**, **ולא** "**לכל טומאותם**". ואילו קרבן החטאת של נזיר שנטמא בא כדי שתחול עליו נזירות טהרה, ולא בתור כפרה על חטא.

ופרכינן: **ולרבי אלעזר הקפר**, **דאמר נזיר נמי חוטא הוא** משום שציער את עצמו מן היין, **מאי איכא למימר**?

ומשנינן: רבי אלעזר הקפר **סבר לה כרבי שמעון**, שאינו לומד בבנין אב, אלא **דאמר** - **ממקומו הוא מוכרע** שכפרת השעיר היא על טומאת מקדש וקדשיו בלבד.

אמר מר: **רבי שמעון אומר** - **ממקומו הוא מוכרע**, **שהרי הוא אומר** "**וכפר על הקודש מטומאות**", ופשטיה דקרא משמע - **מטומאתו של קודש**!

והוינן בה: הרי **שפיר קאמר רבי שמעון**, ואמאי פליג עליו רבי יהודה?

ומשנינן: **ורבי יהודה**, **אמר לך** - **ההוא** קרא ד"וכפר על הקודש מטומאות", **מיבעי ליה** למילתא אחריתא, ללמדנו שכפרת ההיכל תהיה ככפרת קודש הקדשים, **כי היכי דעביד לפני ולפנים**, כמו שמזה מדם הפר ומדם השעיר אחת למעלה ושבע למטה בבית קדש הקדשים, **הכי נעביד** נמי **בהיכל**, מול הפרוכת!

ורבי שמעון סבר - **ההוא** דין שיש להזות בהיכל כמו בקודש הקדשים, **מ"וכן יעשה לאהל מועד" נפקא**!

להביאם מצד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט כאשר אין בהן תורת קדשים!? אך מכל המקורות לעיל מבואר שהן "כעין קרבן".

ורבי יהודה אמר - **אי מההיא** ד"וכן יעשה לאהל מועד", **הוה אמינא** שאין מזים בהיכל מול הפרוכת משארית הדם שנותרה מההזאה בקודש הקדשים, אלא **ניתי פר ושעיר אחריני**, **ונעביד** מדמם כשם שנעשה בראשונים. לכן **קא משמע לן** קרא ד"וכפר על הקודש", שאין מביא פר ושעיר אחרים, אלא מזה מהדם שנשאר מההזאה בקודש הקדשים.

ורבי שמעון סבר - הא דכתיב "**וכן יעשה לאהל מועד**", משמעותו היא **מיניה**, הזאה מאותו הדם שנעשתה ממנו ההזאה בפנים, **משמע**! ולפיכך מיותר הכתוב של "וכפר על הקודש מטומאות", ללמד שכפרת השעיר הפנימי היא על טומאת מקדש וקדשיו בלבד.

אמר מר: יכול על כל טומאות שבקודש יהא שעיר זה מכפר? תלמוד לומר "מפשעיהם לכל חטאתם" - חטאים דומיא דפשעים, מה פשעים, במזיד, שאינן בני קרבן, אף חטאים, בשוגג, שאינן בני קרבן.

והוינן בה: הרי **מאי ניהו** מה הם החטאים של טומאת מקדש וקדשיו שהתמעטו מכפרת השעיר משום שהם חייבים בקרבן יחיד? - אלו החטאים על טומאה אשר **יש בה** בטומאה **ידיעה בתחילה**, **ויש בה ידיעה בסוף**.

והרי **האי** חוטא, **בר קרבן** יחיד **הוא**! וזוהי כפרתו האמורה בתורה. ומדוע היה מקום לומר שיתכפר בשעיר הפנימי, עד שהוצרך התנא להשמיענו שאינו מתכפר בו?

דף ח:

ומשנינן: **לא צריכא**, **דאתידע ליה** שחטא **סמוך לשקיעת החמה** שלפני יום הכיפורים, ולא היתה לו אפשרות להקריב את קרבן היחיד שלו לפני כניסת יום הכיפורים. ולכן, **סלקא דעתך אמינא אדמייתי**, עד שיביא את קרבן היחיד לאחר יום הכיפורים (תחילת העמוד) **ניתלי ליה** השעיר הפנימי, שיגן עליו בינתיים מהיסורים. לכן **קא משמע לן** שאין השעיר הפנימי בא על מי שחייב בקרבן יחיד, ולפיכך אינו יכול להגן עליו.

אמר מר: מנין ליש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, ששעיר זה תולה? [19]

והוינן בה: '**מנין**'!? - **מאי קא קשיא ליה**, והרי הקדים התנא ואמר שהשעיר הזה בא על טומאה שאין מביאים עליה קרבן יחיד כדי לתלות ולהגן עליו מן היסורים, ולמד זאת מקרא ד"מפשעיהם לכל חטאתם", חטאים דומיא דפשעים?!

[19] הקשה הקובץ הערות [סוף סימן ז], כיצד מועיל השעיר למי שלא היתה לו ידיעה שחטא, והרי כיון שלא ידע מחטאו הוא לא שב בתשובה, והקרבן אינו יכול להועיל בלי תשובה, כמו שאומרת הגמרא לקמן [יב ב], לגבי שעיר המשתלח!? ותירץ, שהצורך בתשובה הוא רק משום שאם יודע מחטאו ואינו שב, נחשב הקרבן ל"זבח רשעים תועבה", אבל כשאינו יודע מחטאו, יכול להועיל לו הקרבן, וגם בשעיר המשתלח, הוא אינו מכפר בלי תשובה משום שעיכוב התשובה על ידי מי שיודע שחטא, מעכב את כפרתו.

ומשנינן: **הכי קא קשיא ליה: השתא דאמרת חטאים דומיא דפשעים, מה פשעים דלאו בני קרבן, אף חטאים נמי דלאו בני קרבן, אימא** נמי לפי לימוד זה - **מה פשעים דלאו בני קרבן לעולם, אף חטאים דלאו בני קרבן לעולם, ומאי נינהו - אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף**, שהיות וחסרה לו הידיעה בתחילה לא יתחייב לעולם בקרבן. **אבל** אם **יש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף, כיון דכי מתידע ליה, בר קרבן הוא, אימא לא ליתלי** שעיר הפנימי?

וכי תימא דליכא לאקשויי הכי, משום שעל טומאה **שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר**, וממילא לא יתכן להקשות שהפנימי יכפר עליו, אכתי מצי לאקשויי, כי **סלקא דעתך אמינא ניפוך מיפך**, ונאמר שהפנימי הוא זה שיכפר על אין בה ידיעה בתחילה ויש בה בסוף, ומשום שלא יבוא לידי קרבן לעולם, ואילו השעיר החיצון הוא זה שיתלה ויגן מהיסורים על מי שיש לו ידיעה בתחילה אך אין לו ידיעה בסוף, שעתיד להתכפר בקרבן יחיד לכשיוודע לו שחטא! ולפיכך קשיא לן, מנלן שהשעיר הפנימי הוא זה שתולה על אין בה ידיעה בסוף!

אמר מר [בתירוץ הקושיה מנין שהשעיר הפנימי הוא זה שתולה ומגן על יש לו ידיעה בתחילה ואין לו ידיעה בסוף]: **אמר קרא** בשעיר הפנימי "**לכל חטאתם**", ומדלא כתיב "מפשעיהם וחטאתם", **מכלל דבני חטאות נינהו**.

והוינן בה: אמאי אמרינן ששעיר הפנימי רק תולה ומגין מהיסורים עד שיוודע לו מחטאו ויביא קרבן יחיד? ואמאי לא נימא - **ונתכפר כפרה גמורה**!?

ומשנינן: **אי כתיב** "וכפר על הקודש **מחטאתם**" היה הדין **כדקא אמרת**, שמכפר כפרה גמורה. **אבל השתא, דכתיב** "**לכל חטאתם**", משמעותו הוא שעדיין הם בגדר חוטאים, ובא הכתוב לומר **שלהנך דאתו לכלל חטאת**, לכשיוודע להם, תולה השעיר, ולא שיתכפר להם בשעיר וייפטרו מלהביא את קרבן היחיד שלהם.

ואכתי הוינן בה: **וכי מאחר שאינו מכפר** השעיר הפנימי משום שעדיין החוטא נקרא בר קרבן חטאת, **למה** לאיזה ענין **הוא תולה**?

אמר רבי זירא: לומר, שאם מת קודם שיוודע לו - **מת בלא עוון!**

אמר ליה רבא לרבי זירא: **אם מת**, הרי לא השעיר הפנימי כיפר עליו אלא **מיתה ממרקת** [20] את כל עוונותיו!

[20] המנחת חינוך [שסד כז] דן, האם כל מיתה ממרקת, אפילו מת האדם בזמן שנקצב לו, או רק אם מת קודם זמנו. ובספר פירות תאנה ציין מקור נוסף, לדברי הצפנת פענח הלכות תשובה, פרק א סוף הלכה א.

אלא, אמר רבא: השעיר הפנימי תולה - **להגן עליו מן היסורין!** שנינו במשנה: **אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף - שעיר הנעשה בחוץ ויוהכ"פ מכפר.**
והוינן בה: **מכדי**, הרי **איתקושי איתקש** השעיר הפנימי והחיצון **להדדי** [שנאמר: "ושעיר חטאת אחד - מלבד חטאת הכיפורים"], ואם כן, **נכפר פנימי** גם **אדידיה**, לתלות על שיש בה ידיעה בתחילה ואין בה בסוף, וגם **אדחיצון**, לכפר על שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה בסוף. **ונפקא מינה** בכפרה הזאת, על אף שבין כה וכה הוא מתכפר בשעיר החיצון, **להיכא דלא עבד חיצון** [כגון שלא היו להם שעירים כל הצורך]?
ומשנינן: **אמר קרא** בפרשת תצוה במצות עשיית מזבח הזהב: "וכפר אהרן על קרנותיו **אחת** בשנה. מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר עליו". ודרשינן את סמיכות 'אחת' ל'וכפר' ללמוד - **כפרה אחת** בלבד **מכפר** דם הפר והשעיר הפנימי, **ואינו מכפר שתי כפרות!** ולכן, על אף שהוקש השעיר הפנימי לחיצון, אין הוא מכפר את כפרת החיצון!
ועוד הוינן בה: **ונכפר** השעיר **החיצון**, שהוקש לשעיר הפנימי גם **אדידיה**, וגם **אמאי דעביד פנימי**? ויש **נפקא מינה** לכפרת החיצון על הכל, על אף שכבר קרב השעיר הפנימי וכיפר את כפרתו, **לטומאה דאירעה בין זה לזה**, שאם נטמא לאחר שקרב הפנימי ונכנס למקדש יכפר עליו השעיר החיצון גם את כפרת השעיר הפנימי.
ומתרצינן: **אמר קרא** בסיפא: "**אחת בשנה** - יכפר". סמך הכתוב כפרת שעיר הפנימי ל"אחת בשנה", לומר לך, **שכפרה זו** שמכפר שעיר הפנימי,

דף ט.

לא תהא (תחילת העמוד) **אלא אחת בשנה**. שלא יהיה במשך כל השנה קרבן נוסף שמכפר כפרה כזאת, ואפילו לא השעיר החיצון, על אף שהוקש לפנימי.
ולרבי ישמעאל, דאמר: אין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף. בר קרבן הוא, ואינו יכול להתכפר בקרבן הציבור, אם כן - **שעיר הנעשה בחוץ אמאי מכפר**?
על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, שאינו חייב קרבן יחיד משום שעדיין לא נודע לו בסוף.
ותמהינן: **האי**, הרי זה שלא נודע לו לא בתחילה ולא בסוף, **שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרים** עליו!?
ומשנינן: **סבר לה** רבי ישמעאל **כרבי מאיר, דאמר - כל השעירים כפרתן שוה!** שכולם באים **על טומאת מקדש וקדשיו**, ומכפרים בשוה על כל אופני הידיעות. ומ"מ לטומאה שאירעה בין זה לזה (רש"י).

ותו הוינן בה: הרי מבואר במשנה ששני השעירים הוקשו זה לזה. ואליבא דידן בא ההיקש לומר כשם שבשעיר הפנימי בעי ידיעה [בתחילה] כך בחיצון בעי ידיעה [בסוף]. אך לרבי ישמעאל, דסבר קרבן החיצון מכפר על אין בה ידיעה כלל, לא בתחילה ולא בסוף - **אלא, למאי הילכתא איתקש חיצון לפנימי?**

ומשנינן: לרבי ישמעאל בא ההיקש ללמדנו - **מה פנימי** אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו ש**אינו מכפר בשאר עבירות. אף חיצון אינו מכפר בשאר עבירות!**

שנינו במשנה: **על שאין בה ידיעה בתחילה ולא בסוף - שעירי רגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרין, דברי רבי יהודה.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: מאי טעמא דרבי יהודה? אמר קרא, בשעיר ראש חודש, "**ושעיר עזים אחד לחטאת לה'**" - על **חטא שאין מכיר בו אלא ה'**, שלא היתה לחוטא ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, **יהא שעיר זה מכפר!**

ופרכינן: **והאי** קרא, **מיבעי ליה לכדריש לקיש. דאמר ריש לקיש: מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו** "לחטאת **לה'**" - **אמר הקב"ה: שעיר זה יהא כפרה על שמעטתי את הירח** [21] .

ומשנינן: **אם כן**, דלא אתי קרא אלא לכדריש לקיש, **לימא קרא** "לחטאת **על ה'**." **מאי** "חטאת **לה'**"? - **לכדאמרן**, שעל חטא שאין מכיר בו אלא ה' בלבד, מכפר השעיר הזה.

ואכתי פרכינן: **ואימא כוליה** קרא רק **להכי הוא דאתא**, ולא לחידושו של ריש לקיש?

ומשנינן: **אם כן**, שרק להכי הוא דאתא **נימא קרא "חטאת ה'." מאי** "חטאת **לה'**" - **שמעת מיניה תרתי!**

והוינן בה: לרבי יהודה, דיליף מהאי קרא "לחטאת לה'" דכל שרק ה' יודע מהחטא הרי הוא מתכפר בשעיר ראש חודש, **ונכפר נמי** שעיר ראש חודש **אפילו בשאר עבירות**, ולא רק על טומאת מקדש וקדשיו!? שהרי התחדש בפסוק זה שכל חטא שאין מכיר בו אלא ה' יהא שעיר זה מכפר.

ומשנינן: **תנא דבי רבי ישמעאל: הואיל וזה**, שעיר ראש חודש, **בא בזמן קבוע, וזה**, שעיר החיצון של יום הכיפורים, **בא בזמן קבוע**, אמרינן: **מה זה**, חיצון דיום הכיפורים, **אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו** [שהרי הוקש לפנימי, ובו נאמר במפורש שמכפר על **הקודש** מטומאות בני ישראל]. **אף זה**, שעיר דראש חודש, **אינו מכפר אלא על טומאת מקדש וקדשיו.**

[21] במסורת הש"ס כתב שזה סוד מסודות הקבלה, ואין להבינו כמשמעו, ח"ו. והתוס' הביאו את פירוש הערוך, שאמר הקב"ה: שעיר זה, כפרה לישראל, ועלי לקבוע זמן כפרה זו, וקבעתי בראש חודש, להפיס דעתה של ירח.

ותו הוינן בה: **אשכחן שעירי ראשי חדשים** שמכפרים על טומאת מקדש וקדשיו דילפינן משעיר החיצון. **שעירי רגלים מנלן** שמכפרים על טומאת מקדש וקדשיו? ודילמא אינם מכפרים אלא על עבירות קלות שאין בהן כרת [ועל שעיר ראש חודש לא היה קשה לנו, כיון שנאמר בו במפורש שמכפר על חטא שרק ה' יודע בו, הרי זה כולל את כל החטאים ואפילו החמורים. ואדרבה, היינו צריכים למעט שאר עבירות ולומר שאינו מדבר אלא בטומאת מקדש וקדשיו].

וכי תימא, **הא נמי כדתנא דבי רבי ישמעאל**, דאיכא למילף מראש חודש או מיום הכיפורים, הואיל וזה בא בזמן קבוע וזה בא בזמן קבוע, מה זה מכפר על טומאת מקדש וקדשיו אף זה מכפר כמוהו,

איכא למיפרך:

אי מדראש חודש ילפת - **מה לראש חודש**, **שכן תדיר**, תאמר בשעירי הרגלים שאינם תדירים כמוהו.

אי מדיום הכיפורים ילפת - הרי יש לפרוך: **מה ליום הכיפורים**, שהשעיר החיצון מכפר בו בצירוף עיצומו של יום הכיפורים, ועיצומו של יום הכיפורים הוא חמור, **שכן מרובה כפרתו**, שהוא מכפר על כל העבירות שבתורה, ולפיכך הצירוף של עיצומו של יום [המכפר על כל העבירות] ביחד עם השעיר החיצון, יכול הוא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. תאמר בשעירי הרגלים, שאף על גב דכתיב בהו "לכפר", דילמא מכפרי רק על עבירות קלות, ולא על חייבי כריתות?

דף ט:

וכי תימא, כיצד פרכת מה ליום הכיפורים שכן כפרתו מרובה, והרי (תחילת העמוד) **הא גמרינן ראש חודש מביום הכיפורים**, **ולא פרכינן** מידי?

תריץ: **התם**, דילפינן ראש חודש מיום הכיפורים, לא את עצם הכפרה למדנו מיום הכיפורים, שהרי **כפרה** עצמה **מיכתב כתיבא** בשעירי ראש חודש. ואדרבה, מדכתיב בהו "חטאת לה'", ודרשינן שכל חטא שאין החוטא יודע ממנו כלל אלא ה' בלבד, שעירי ראש חודש מכפרים עליו. הרי כל החטאים בכלל, בין הקלים ובין החמורים.

ומה דילפינן לשעירי ראש חודש מיום הכיפורים, **גילויי מילתא בעלמא הוא**, שכשם שהשעיר החיצון כשלעצמו מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו אף שעירי ראש חודש אינם מכפרים אלא על טומאת מקדש וקדשיו. [ומובן דליכא למיפרך מה ליום הכיפורים שכן עיצומו של יום מרובה כפרתו, שהרי לא את עצם הכפרה של שעיר ראש חודש אנו למדים מיום הכיפורים אלא, אדרבה, את צימצומה לטומאת מקדש וקדשיו בלבד]!

אבל, **הכא**, בשעירי הרגלים, שלא התפרש בהם על מה הם באים לכפר, **איכא למימר דכולה מילתא לא גמרינן** מיום הכיפורים, שאי אפשר ללמוד מיום הכיפורים שהם מכפרים אפילו על עוון חמור שיש בו כרת, וכגון טומאת מקדש וקדשיו, משום דאיכא למיפרך: מה ליום הכיפורים, שכן עיצומו של יום מרובה כפרתו!

ומסקינן: **אלא**, הא דאמרינן דשעירי הרגלים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, מהכא ילפינן: **כדאמר רבי חמא ברבי חנינא**: "**שעיר**" בלבד, בלא תוספת וי"ו החיבור היה הכתוב יכול לומר בכל שעירי חטאות הציבור, אך כתיב בכולן "**ושעיר**" [בתוספת האות ו']. ובא הכתוב להקיש את כל השעירים להדדי [על ידי הלימוד של וי"ו מוסיף על ענין ראשון]. ואם כן, **הכא נמי**, גם כאן נדרוש **שעיר - ושעיר**, **ואיתקוש** בכך **שעירי רגלים לשעירי ראש חודש** - מה שעירי ראשי חדשים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, אף שעירי הרגלים מכפרים אפילו על טומאת מקדש וקדשיו.

ותו ילפינן, אליבא דרבי יהודה - **מה שעירי ראשי חודשים אינן מכפרין אלא על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, **אף שעירי הרגלים אינן מכפרין אלא על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**!

איבעיא להו: **כי אמר רבי יהודה** ששעירי ראשי חודשים ורגלים מכפרים **על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, **הני מילי בחטא שאין סופו ליודע** לעולם, **אבל חטא שסופו ליודע** [וכגון שראוהו אנשים אחרים שנטמא ונכנס למקדש (רש"י), ויכולים לומר לו, אלא שעדיין לא אמרו לו], הרי הוא **כמי שיש בו ידיעה בסוף**, **דמי**, **ושעיר הנעשה בחוץ ויום הכיפורים מכפר** עליו, ולא שעיר ראש חודש. **או דלמא**, **אפילו חטא שסופו ליודע**, **השתא מיהא**, "**חטא שאין מכיר בו אלא ה'**" **קרינא ביה**, ושעיר ראש חודש יכפר עליו!?

תא שמע: **דתניא**: **על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, **וחטא שסופו ליודע - שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרים**, **דברי רבי יהודה**!

שנינו במשנה: **רבי שמעון אומר שעירי הרגלים מכפרין** על אוכל קודש או על נכנס למקדש בטומאה. **אבל לא שעירי ראש חודש**, שאין כפרתן אלא על טהור שאכל בשר קודש טמא.

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא: **מאי טעמיה דרבי שמעון**? - **דאמר קרא** "**ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה**". **והאי קרא בשעיר דראש חודש כתיב** [בשעיר שנשרף בראש חודש ניסן, שהיה שמיני למילואים]. **ויליף** רבי שמעון בגזרה שוה **עון - עון מציץ** של אהרן הכהן: **נאמר כאן**, בשעיר ראש חודש "**עון**". **ונאמר להלן** בציץ "ונשא אהרן את **עון**

הקדשים". **מה להלן** אין הציץ מרצה אלא על **טומאת בשר** [שהוקרב על המזבח כשהוא טמא, וכמו כן על דם שנטמא ונזרק על המזבח, או חלב טמא שהוקטר על המזבח] שיעלה הקרבן לרצון על אף שהקריבוהו שלא כדין בטומאת הקרבן. **אף כאן**, לא יכפר השעיר של ראש חודש אלא על **טומאת בשר**. שנטמא בשר הקודש ואכלו הטהור!

ואי פרכת: **אי מה להלן** אינו מרצה הציץ על האדם, אלא רק על **העולין** להקרב על המזבח, שיוכשרו להתקבל לרצון, **אף כאן** לא יכפר שעיר ראש חודש על עון האוכל בשר קודש טמא אלא על **העולין**, וזאת, במקרה ונשבר הציץ ואינו יכול לרצות, שאז יירצה שעיר ראש חודש על בשר וחלב שהוקטרו בטומאה!?

תריץ - "**עון העדה**" **כתיב** בשעיר ראש חודש, ללמדנו שהכפרה מתייחסת לאדם החוטא ולא לריצוי העולין על המזבח.

ופרכינן: **מכדי**, **מיגמר גמרי** הרי נלמדים שעיר ראש חודש וציץ **מהדדי** בגזירה שוה, ואם כן, **נכפר** שעיר **דראש חודש אדידיה**, על עון האדם האוכל בשר טמא, **ואדציץ**, שגם את ריצוי הציץ יעשה השעיר, **נפקא מינה - להיכא דנשבר הציץ**, שאינו מכפר אז, שבאותו זמן יכפר שעיר ראש חודש על שניהם? ומשנינן: **אמר קרא** "**עון**" - **עון אחד הוא נושא**, **ואין נושא ב' עונות**!

ותו פרכינן: **ונכפר ציץ אדידיה**, על העולין בטומאה, **ואדראש חודש**, על האוכל בשר קודש טמא, **נפקא מינה - לטומאה דאירעה בין** ראש חודש **זה לראש חודש זה**, שתועיל כפרת הציץ לאדם החוטא בטומאת בשר במשך כל החודש?

ומשנינן: **אמר קרא** בשעיר ראש חודש "**אותה** נתן לכם לשאת את עון העדה" - "**אותה חטאת ראש חודש**, **רק היא תהיה נושא עון** העדה, **ואין אחר נושא עון** העדה!

רב אשי אמר: בתרווייהו איכא ה"א הידיעה יתירה, ללמדך מיעוטא:

כתיב הכא בשעיר ראש חודש "**עון העדה**", לומר לך - עון **עדה ולא** עון **קדשים**!

והתם בציץ, **כתיב** "**עון הקדשים**", לומר לך - עון **קדשים ולא** עון **עדה**!

וממשיכה הגמרא לדון: **אשכחן** לרבי שמעון **שעירי ראשי חדשים דמכפרי על טהור שאכל את** בשר הקודש **הטמא**.

שעירי רגלים, **דמכפרי** על טומאת מקדש וקדשיו **שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, **מנלן** לרבי שמעון?

כדאמר רבי חמא ברבי חנינא, שיש היקש מאות וי"ו החיבור המיותרת של **שעיר** - **ושעיר** להקיש את כל השעירים להדדי, **הכא נמי** נילף **שעיר** - **ושעיר**,

דף י.

ואיתקוש שעירי הרגלים לשעירי ראשי חודשים, לומר - **מה שעיר דראש חודש במילתא דקודש מכפרי, אף שעירי רגלים במילתא דקודש מכפרי**.

וכי תימא, שמא תאמר, אם נקיש רגלים לראש חודש, נאמר כי **ניכפרו** שעירי רגלים רק **אדראש חודש**, דהיינו, על טהור האוכל בשר קודש טמא בלבד, ולא יכפרו על טמא שאכל קודש או נכנס למקדש?

הא ליכא למימר! כי **הא אמרינן** דאיכא מיעוטא בשעיר ראש חודש "**אותה** נתן לכם לשאת את עון העדה" - **אותה** חטאת של ראש חודש **נושא עון**, **ואין** קרבן **אחר נושא עון** אכילת בשר קודש טמא שכזה! ובהכרח, שכפרת הקודש של שעירי הרגלים היא על טמא שאכל בשר קודש טהור או שנכנס כשהוא טמא למקדש!

וכי תימא, **ניכפרו** שעירי הרגלים **אדיום הכיפורים**, דהיינו על מה שמכפר השעיר החיצון, על שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף?

ליכא למימר הכי! כי **הא אמרינן** מיעוטא בשעיר החיצון, "וכפר אהרן על קרנותיו **אחת בשנה**" - **כפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה!**

ועתה, שאנו יודעים מנין ששעירי רגלים באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, מבארת הגמרא על איזה אופן של ידיעה הם באים:

אמאי על מה, **מכפרי** שעירי הרגלים? -

אי על שיש בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף - האי בר קרבן יחיד **הוא**, ואינו מתכפר בקרבן הציבור!

אי על שיש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף - האי שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה!

אי על שאין בה ידיעה בתחילה ויש בה ידיעה בסוף - האי שעיר הנעשה בחוץ ויום הכיפורים מכפר!

על כרחך, אינו מכפר אלא, לא נותר לנו לומר, אלא ששעיר הרגלים מכפר רק **על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף!**

שנינו במשנה: **רבי מאיר אומר כל השעירים כפרתן שוה!** [22]

[22] תוס' ד"ה אמרו לו, מבאר שההפרשה לרגל מסויים נעקרת בעת שאבדו. ומוכח מכאן, שאף על פי שנעקרה הפרשתם בעת שאבדו, בכל זאת, רק אם כפרתם שוה אפשר להקריבם זה בזה. ומכאן מוכיח הגר"ח [בכתבים למסכת כריתות] ששמו של קרבן חטאת אינו רק "חטאת" גרידא, אלא הוא נקרא גם על החטא שהוא בא לכפר עליו, וכגון חטאת חלב או חטאת דם, שאם שחט חטאת חלב לשם חטאת דם, זה נחשב [לפי הרמב"ם] לשינוי קודש. ולכן, גם אם נעקרה ההפרשה של הקרבן לצורך מועד זה, ואפשר להביאו במועד אחר, עדיין שמו של הקרבן לכפר על חטא מסויים אינו נעקר, ולכן רק מחמת שכפרתם שוה אפשר להקריבם במועד אחר.

אמר רב חמא בר רבי חנינא: מאי טעמא דרבי מאיר? - אמר קרא "שעיר - ושעיר", הוקשו כל השעירים זה לזה על ידי **וי"ו מוסיף על ענין ראשון!**
קסלקא דעתך - כל חד וחד מחבריה גמר! והיינו, שכל כפרה של אחד מהשעירים מלמדת על השעיר הסמוך לה בפרשה, ולאחר ששעיר זה למד מקודמו, הוא שב ומלמד על השעיר הסמוך לו.
ומקשינן: **והאמר רבי יוחנן: בכל התורה כולה למידין "למד" מ"למד"** [מדבר שהוא עצמו נלמד ממקום אחר], **חוץ מקדשים, שאין למידין למד מ"למד"**!?
ומתרצינן: **הא לא קשיא. כולהו מקמא גמרי!** והיינו: אין כל שעיר מלמד על השעיר הסמוך לו, באופן שצריך ללמוד למד מ"למד", אלא כל השעירין הוקשו כל אחד בפני עצמו, לכל שעיר אחר בפני עצמו, ללמוד ממנו על כפרתו המיוחדת לו.
ואכתי תיקשי: **תינח כל** שעיר **דכתב ביה "ושעיר"**, בתוספת וי"ו הידיעה. אבל שעירי **עצרת ויום הכיפורים, דלא כתב ביה "ושעיר", מנלן** להקיש כפרתן לכפרת השעירים האחרים?
ומתרצינן: **אלא, אמר רבי יונה: אמר קרא "אלה תעשו לה' במועדיכם" - הוקשו כל המועדים כולן זה לזה!** ומהיקש זה אתה למד שכפרת כל שעירי המועדים שוה.
ופרכינן: **והא ראש חודש לאו מועד הוא!** וכיצד הוא נכלל בהיקש זה?
ומתרצינן: **איברא**, אכן **ראש חודש נמי איקרי מועד, כדאמר אביי.**
דאמר אביי: תמוז דההיא שתא, בשנה השניה לצאת בני ישראל ממצרים, שנשלחו בה המרגלים, בכ"ט בסיון, לרגל את הארץ, וחזרו לאחר ארבעים יום בשמיני באב, ובכו בליל תשעה באב, אותו חודש תמוז **מלויי מליוהו** ועשוהו חודש של שלשים יום. דהיינו, שקבעו את ראש חודש אב ביום הל"א של חודש תמוז [על אף שלפי סדר החדשים, תמיד חודש תמוז הוא חסר בן כ"ט יום, והיום הראשון של חודש אב היה צריך לחול ביום השלשים של חודש תמוז], **דכתיב "קרא עלי מועד - לשבור בחורי"**. קריאת ראש חודש אב באיחור של יום, נעשתה כדי שהבכי של בני ישראל במדבר יהיה בליל תשעה באב, שהוא יום מיועד לפורענות, ובעקבותיו נפלו בחורי בני ישראל בחורבן הבית באותו היום.
ומוכח מכאן שיום ראש חודש איקרי מועד!
אמר רבי יוחנן: ומודה רבי מאיר בשעיר הנעשה בפנים ביום הכיפורים [שכפרתו היא על מי שהיתה לו ידיעה בתחילה אך לא היתה לו בסוף, שהוא עתיד להביא קרבן יחיד

לכשיוודע לו, ובינתיים תולה לו השעיר הפנימי להגן עליו מהיסורין], **שהוא אינו מכפר כפרתן** של השעירין האחרים. **והן אינן מכפרין כפרתו**.

ומבארת הגמרא: **הוא אינו מכפר כפרתן**, משום שאנו דורשים מ"אחת" שבסוף הפסוק, ["אחת בשנה יכפר עליו"] - **כפרה אחת** הוא **מכפר**, **ואינו מכפר שתי כפרות!**

וכן **הן - אינן מכפרין כפרתו**, כי **אמר קרא** בתחילת הפסוק, "וכפר אהרן על קרנותיו, **אחת בשנה**" - **כפרה זו** של השעיר הפנימי, **לא תהא אלא אחת בשנה!**

תניא נמי הכי: **על** טומאת מקדש וקדשיו **שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף**, **ועל שאין בה ידיעה בתחילה אבל יש בה ידיעה בסוף**, **ועל טהור שאכל את הטמא - שעירי הרגלים ושעירי ראשי חדשים ושעיר הנעשה בחוץ מכפרין**, **דברי רבי מאיר!**

ומדייקת הגמרא: **ואילו שעיר הנעשה בפנים שיירה!** שייר רבי מאיר מלשנותו בברייתא יחד עמהם, ומוכח שהוא סובר שהשעיר הפנימי אינו מכפר על אותן ידיעות הטומאה ששאר השעירים מכפרים. וכן את **כפרתו** של השעיר הפנימי, דהיינו, הכפרה על מי שיש לו ידיעה בתחילה ואין ידיעה בסוף, **נמי שיירה**, שייר אותה רבי מאיר מלשנותה בברייתא, משום שאין שאר השעירים מכפרין את כפרתו הזאת של השעיר הפנימי.

שנינו במשנה: **היה רבי שמעון אומר**: **שעירי ראשי חדשים מכפרין על טהור שאכל את הטמא**, **וכולי**. [ולכל שעיר יש כפרה שונה].

והוינן בה: **בשלמא שעירי דראשי חדשים לא מכפרי אדרגלים**, **דאמר קרא** בשעיר ראש חודש "**עון**", וממעטינן - **עון אחד הוא נושא ואינו נושא שני עונות! אלא** שעירי **דרגלים**, **ניכפרו** נמי **אדראשי חדשים**?

ומשנינן: **אמר קרא** בשעיר ראש חודש "**אותה**". בא הכתוב למעט, ולומר - **אותה** חטאת שקבעה תורה בשעיר ראש חודש, **נושא עון**. **ואין** קרבן **אחר נושא עון** של ראש חודש.

ותו הוינן בה: **בשלמא דרגלים לא מכפרין אדיום הכיפורים**, **דאמר קרא** בתחילת הפסוק, "וכפר אהרן על קרנותיו **אחת בשנה**" - **כפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה! אלא דיום הכיפורים**, **ניכפרו אדרגלים**?

ומשנינן: **אמר קרא** בסוף הפסוק, "**אחת** בשנה יכפר עליו" - **כפרה אחת מכפר**, **ואינו מכפר שתי כפרות!**

ופרכינן: **והא כי כתיב** "**אחת**" - **בשעיר הנעשה בפנים הוא דכתיב**. ואם כן, מדוע לא יכפר השעיר החיצוני על שאר הכפרות?

דף י:

ומשנינן: **אמר קרא** "**מלבד** (תחילת העמוד) **חטאת הכיפורים**" **ואיתקוש חיצון לפנימי!**

שנינו במשנה: **רבי שמעון בן יהודה אומר משמו** של רבי שמעון בן יוחאי: שעירי ראשי חדשים מכפרים רק על טהור שאכל טמא. אבל של רגלים מכפרים גם על טהור שאכל קדש טמא וגם על טמא שנכנס למקדש או אכל בשר קודש שלא היתה להם ידיעה לא בתחילה ולא בסוף, ושעיר יום הכיפורים החיצון מוסיף עליהן שמכפר את כפרתן, ובנוסף מכפר על מי שלא היתה לו ידיעה בתחילה אך היתה לו ידיעה בסוף.

והוינן בה: **מאי שנא דשעירי ראשי חדשים דלא מכפרי אדרגלים**, **דאמר קרא** "**עון**" - **עון אחד הוא נושא ואינו נושא שני עונות! דרגלים נמי לא ניכפרו אדראשי חדשים**, **דאמר קרא** בכפרת שעיר ראש חודש "**אותה**"

- **אותה הוא נושא עון**, **ואין** קרבן **אחר נושא עון** של ראש חודש!? ומשנינן: הלימוד מ"**אותה**" למעט כפרת ראש חודש משעיר אחר, **לא משמע ליה!**

ותו הוינן בה: **מאי שנא דרגלים דלא מכפרי אדיום הכיפורים**, **דאמר קרא**:

"וכפר אהרן על קרנתיו - אחת בשנה.

מדם חטאת הכפורים - **אחת בשנה** יכפר עליו".

ודרשינן מסוף הפסוק, שנסמכה בו "אחת בשנה" ל"יכפר", **שכפרה זו לא תהא אלא אחת בשנה!**

אי הכי, **דיום הכיפורים נמי לא ניכפרו אדרגלים** שהרי "**אחת**" **כתיב** בתחילת הפסוק ["וכפר אהרן על קרנותיו - אחת בשנה"], ויש לנו לדרוש - **כפרה אחת מכפר**, **ואינו מכפר שתי כפרות!**?

ומשנינן: הדרשה שמתחילת הפסוק, "וכיפר אהרן על קרנותיו **אחת** בשנה" - ללמד שכפרה אחת מכפר השעיר הפנימי ואינו מכפר שתי כפרות, **לא משמע ליה!**

ומבארת הגמרא: **אמאי** לא ניחא ליה בדרשה זו? -

דכי כתיב להאי "**אחת**" - **בשעיר הנעשה בפנים כתיב**, ולא בחיצון. ולית ליה היקשא דחיצון לפנימי!

ופרכינן: **אי הכי**, דלית ליה לרבי שמעון היקשא דפנימי לחיצון, שעירי **דרגלים נמי נכפרו אדיום הכיפורים! דכי כתיב** מיעוטא ד"**אחת**" ברישא דקרא, שממעטים ממנו שכפרה זו של יום הכיפורים לא תהא אלא אחת בשנה, הרי מיעוט זה רק **בשעיר הנעשה בפנים כתיב**, ולא בחיצון. ואם כן, מדוע שלא יכפרו שעירי הרגלים את כפרת השעיר החיצון, כיון שבו אין מיעוט של "אחת"!?

ומשנינן: אלא, **לעולם** אית ליה לרבי שמעון היקשא דפנימי לחיצון. ולכן המיעוט של "**אחת** בשנה" האמור בסיפא דקרא, המדבר בדם חטאת הכפורים של שעיר הפנימי,

משמע ליה להקיש אליו את החיצון. ולפיכך אין שעירי רגלים מכפרים את כפרת השעיר החיצון.

ומה שאמר רבי שמעון ששעיר החיצון מכפר את כפרת הרגלים על אף שיש גם מיעוט של "אחת" האמור ברישא דקרא, שממנו למדנו שכפרה אחת מכפר ואין מכפר שתי כפרות - מיעוט זה לא נראה לרבי שמעון לדרוש, כי **שאני הכא**, שמיעוט זה נאמר לגבי כפרת המזבח ["וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה"]. ולכפרה זו לא הוקש השעיר החיצון, **דאמר קרא** במזבח הקטורת "**וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה** מדם חטאת הכפורים - אחת בשנה יכפר עליו", ודרשינן למיעוט של "אחת" האמור ברישא דקרא, והמלמדנו שמכפר כפרה אחת ולא שתי כפרות, הכי:

קרנותיו דמזבח הפנימי, הוא דכפרה אחת מכפר ואינו מכפר שתי כפרות. הא כפרה **דחיצון**, דהיינו שעיר החיצון הנעשה על מזבח החיצון, **אפילו שתי כפרות** מכפרת!

ומה שהתמעטו שעירי הרגלים מלכפר כפרת החיצון, הוא מהלימוד מסיפא דקרא, דכתיב "אחת בשנה יכפר עליו". ומדסמיך "אחת" ל"יכפר" דרשינן, אותה כפרה תהיה רק פעם בשנה על ידי שעיר החיצון, ולא על ידי שעירי הרגלים.

אמר עולא אמר רבי יוחנן: **תמידין שלא הוצרכו לציבור**, שנותרו מהשנה שעברה, לפי שבראש חודש ניסן מתחילים להביא תמידין שנקנו מכספי מחצית השקל של השנה החדשה, ואלו שנקנו מכספי הציבור של השנה הקודמת, ונותרו, הרי הם **נפדין** על אף היותם קרבנות **תמימים**, וכפי שיבואר לקמן ש"לב בית דין מתנה עליהם" שאם יוותרו לא יהיו קדושים אלא קדושת דמים שיש לה פדיון. ולאחר שנפדו ויצאו לחולין חוזרים וקונים אותם מכספי הציבור של השנה החדשה ומקריבים אותם בתורת תמידין חדשים.

יתיב רבה וקאמר לה להא שמעתא דרבי יוחנן.

אמר ליה רב חסדא: **מאן ציית לך ולרבי יוחנן רבך**? **וכי קדושה שבהן להיכן אזלא**? שהרי אין קרבנות הקדושים בקדושת הגוף מתחללים כשהם תמימים!

אמר ליה רבה: וכי **את לא תסברא דלא אמרינן** בקרבנות הציבור "**קדושה שבהן להיכן הלכה**" היכא דמחללין הציבור לצורך תקנה?!22

והתנן: **מותר הקטורת**, שהיתה נותרת בכל שנה, ובכל שנה יש להביאה מכספי הציבור החדשים, ואם כן **מה היו עושין בה** בקטורת שנותרה? - **מפרישין** מתרומת הלשכה **שכר האומנין** שעושים את הקטורת, ומזכים את המעות לאומנין על ידי אחד הגזברים, ובכך יוצאות אותן מעות לחולין, כי התשלום עבור העבודה מחלל את קדושת המעות. אך עדיין לא נתנו את המעות ביד האומנים. וכיון שהיה בידם של הגזברים מעות

חולין [השייכות לאומנים], היו **מחללין אותה** את הקטורת שנותרה **על מעות האומנין** [בהסכמתם], ונעשתה הקטורת חולין והמעות קדושות, **ונותנין אותה**, את הקטורת שנתחללה על המעות ועתה היא חולין, **לאומנין בשכרן** [במקום המעות שהיו צריכים לקבל, ושעתה הן קדושות]. **וחוזרין הגזברים ולוקחין אותה** מהאומנין על ידי שמשלמים להם עבורה **מכספי התרומה החדשה**, ובקניה זו יוצאין המעות של התרומה החדשה לחולין, ואילו הקטורת מתקדשת בקדושת המעות של התרומה החדשה, וראויה מעתה להקטרה בשנה החדשה!

ואמאי לא **נימא** "**קדושה שבהן להיכן הלכה**"!? שהרי הקטורת קדושה קדושת הגוף, שהתקדשה בהיותה במכתשת, דסלקא דעתין שהמכתשת כלי שרת הוא.

אלא, מוכח מכאן, שרק דבר שהתקדש על ידי יחיד בקדושת הגוף אינו יכול להפדות, ולא דבר שקדוש בקדושת הציבור כמו קטרת, והוא הדין תמידין.

דף יא.

אמר ליה רב חסדא: **קטורת קאמרת** להוכיח שהיא נפדית? **שאני קטורת**, שאין בהקדושת הגוף אלא (תחילת העמוד) **דקדושת דמים היא**. משום שאין המכתשת שנשחקת בו נחשבת כלי שרת.

אמר ליה רבה: **אלא מעתה**, שאין הקטורת מתקדשת בקדושת הגוף **לא תפסל בטבול יום**, אם טבול יום נגע בה, שאין טבול יום פוסל אלא דברים שהתקדשו בקדושת הגוף.

ואם כן, **אלמה תניא**: **נתנה** לקטורת **במכתשת**, הרי היא **נפסלת** בנגיעת **טבול יום**!?

וכי תימא, **כל** קדושת **דמים** נמי **מיפסלי בטבול יום**, **אין זה נכון**!

והתנן: **המנחות** של יחיד **מועלין בהן משהוקדשו**, על אף שקדושתן היא רק קדושת דמים. לפי שמועלים בהקדש בין בקדושת דמים ובין בקדושת הגוף. ואם כבר **קדשו** המנחות על ידי נתינתם **בכלי** שרת בעזרה, הרי בזאת הם **הוכשרו ליפסל ב**מגע של **טבול יום**, ובמגעו של **מחוסר כיפורים** [שהוא טמא שנטהר בטבילה, אך עדיין לא הביא את קרבנות הטהרה שלו]. וכן הוכשרו אותן מנחות שהתקדשו קדושת הגוף על ידי נתינתם בכלי שרת להפסל **בלינה**, שאם עבר עליהם לילה לאחר שהתקדשו, הרי הם פסולים!

ומוכח מהאי מתניתין שרק אם **קדשו בכלי** שרת - **אין**, אכן הם נפסלים בטבול יום, אבל אם **לא קדשו בכלי** שרת **לא** נפסלים בטבול יום. ואם כן, תיקשי לרב חסדא, דאמר שקדושת הקטורת אינה אלא קדושת דמים, כיצד היא נפסלת במגע של טבול יום?

אמר ליה רב חסדא לרבה: **אלא מאי** אמרת דקדושת הקטורת שניתנה במכתשת **קדושת הגוף היא**, ולכן היא נפסלת במגע של טבול יום.

אלא מעתה שהתקדשה הקטורת בקדושת הגוף, **תיפסל** נמי **בלינה**, כדין כל המתקדשים קדושת הגוף בכלי שרת, שאם עבר עליהם הלילה נפסלו להקרבה. ואם כן, **אלמה תנן** שאין הקטורת שנכתשה במכתשת נפסלת בלינה עד שתינתן לכלי שרת?

דתנן במסכת מעילה [בהמשך למשנה שהובאה לעיל, שכל מנחות היחיד מתקדשות קדושת הגוף על ידי נתינתן לכלי שרת והוכשרו בכך ליפסל במגע טבול יום ובלינה] - **הקומץ והלבונה** של מנחת יחיד, **והקטורת**, שהיא קרבן ציבור, **ומנחת כהנים** המוקטרת כליל ואין בה קמיצה, **ומנחת כהן משוח** שמביאה בכל יום, **ומנחת נסכים** המובאת עם קרבן בהמה, שגם בהן אין קמיצה אלא הן מוקטרות כליל, **מועלים בהן משהוקדשו! קדשו בכלי** שרת בשעה שבאים להקטירם, **הוכשרו ליפסל בטבול יום ובמחוסר כיפורים ובלינה**.

ומוכח מכאן, שהקטורת מתקדשת גם ליפסל בטבול יום וגם ליפסל בלינה, ואילו בברייתא דלעיל קתני שהיא מתקדשת רק ליפסל בטבול יום [דלא קתני בברייתא שנפסלת בלינה], שאין הקטורת מתקדשת בקדושת הגוף כשכותשים אותה במכתשת אלא רק כשנותנים אותה בכלי שרת לפני הקטרתה, דומיא דכלי שרת של הקומץ והלבונה, שניתנים בכלי שרת לפני הקטרתם.

וכך יש לנו לדייק ממשנה זו: **קדשו** הקומץ או הלבונה או הקטורת **בכלי** שרת בשעת הקטרה, **אין**. הם הוכשרו להפסל בטבול יום ובלינה. **לא קדשו** עתה בשעת הקטרה **בכלי** שרת, **לא** הוכשרו ליפסל בטבול יום ובלינה.

על אף שהקטורת היתה כבר מקודם לכן במכתשת! ומוכח, שאין המכתשת מקדשת את הקטורת קדושת הגוף, ומשום שאין המכתשת נחשבת כלי שרת!

אמר ליה רבה: **לינה קאמרת**? שמוכח מהא דאין הקטורת נפסלת בלינה לאחר שנכתשה במכתשת, שאין בה עדיין קדושת הגוף!? לא תוכיח מכאן מידי. כי פסול לינה הוא משום שינוי צורה, שההמתנה במשך הלילה משנה את מראיתו של הקרבן. ולפיכך, **שאני קטורת** משאר הקרבנות, שאין היא נפסלת בלינה על אף שהתקדשה בקדושת הגוף במכתשת, **הואיל וצורתה** של הקטורת אינה משתנה בלינה אלא הרי היא עומדת בצורתה **בכל השנה כולה**! ומיהו משקדשה בכלי ליקרב גזור בה רבנן פסול לינה שלא יבואו להכשיר בשאר קדשים (רש"י).

ומקשינן: **מכל מקום**, גם אם תירץ רבה שפיר את קושיתו של רב חסדא, עדיין **קשיא** קושיתו של רב חסדא לעיל על דברי רבי יוחנן שאפשר לפדות את התמידין שנותרו: 22 **וכי קדושה שבהן להיכן הלכה**? שהרי לא מצינו פדיון לקדושת הגוף!?

אמר רבה: **לב בית דין מתנה עליהן**, בשעת לקיחתן של קרבנות הציבור, על קדושתם - **שאם הוצרכו** להם **הוצרכו**, והרי הם קדושים קדושת הגוף, **ואם לאו** אלא שנותרו [בין בתמידין ובין בקטורת], **יהיו** קדושים **לדמיהן** בלבד, ויוכלו להפדות מקדושתם.

אמר ליה אביי לרבה: **והא מר**, **הוא דאמר**: **הקדיש זכר** תמים **לדמיו** שתהיה קדושתו על מנת שיוכלו לפדותו ולקנות בדמיו קרבן אחר ולהקריבו, **קדוש** הוא עצמו **קדושת הגוף** ואין בו פדיון. כי כל הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח, על אף שהמקדיש הקדישו במפורש לדמיו בלבד, ואם כן תיקשי, מה מועיל התנאי של לב בית דין על הקרבנות הנותרים שלא יהיו קדושים אלא לדמיהן, והרי על אף שהקדישום לדמיהם בלבד אין הם יוצאים מידי מזבח!?

אמר ליה רבה: **לא קשיא**. **הא** זה שאינו יוצא מידי מזבח הוא בכגון **דאמר** "**לדמי עולה**", כיון שהוא עצמו ראוי לעולה הרי הוא מתקדש בעצמו בקדושת עולה, **והא** דמהני התנאת לב בית דין שלא יהיה קדוש קדושת הגוף וכמו כן מהני הקדשת היחיד שמקדיש לדמיו בלבד, כגון **דאמר** היחיד על זכר תמים - יהיה זה קדוש "**לדמי נסכים**"! כיון שאין הוא עצמו יכול להקרב כנסכים חלה בו קדושת דמים בלבד, שימכר ויביאו בדמיו נסכים. וכל שכן בית דין המתנים שהתמידין הנותרים יהיו קדושים לדמי "מותר - תרומה - ישנה", והיינו שתהיה קדושתן כקדושת המעות שנותרו מתרומת השנה שעברה, המיועדים לקניית ריקועי פחים לציפוי קדש הקדשים, שאין הקרבן מתקדש בקדושת הגוף, אלא לדמיו בלבד.

איתיביה אביי לרבה: **פר ושעיר** הפנימיים **של יום הכיפורים שאבדו**, **והפריש אחרים תחתיהם**,

דף יא:

וכן שעירי חטאת הציבור, שהופרשו לחטאת על **עבודה זרה**, **שאבדו**, **והפריש אחרים תחתיהן**, ונמצאו לאחר שהקריבו אחרים תחתיהם, אין להם תקנה להביאם במועדים לחובת היום כשעירי חטאת [כשם שיש תקנה לשעירי חטאת שלא הובאו ברגל זה שאפשר להביאם ברגל אחר], כיון ששעירים אלו צריך להביא מדמם פנימה ולהזות ממנו על הפרוכת ועל מזבח הזהב. וכיון שהזאה זאת אפשר לעשותה רק ביום הכיפורים בשנה הבאה, הרי הם פסולים, משום שבכל שנה צריכים להביא את קרבנות הציבור מהתרומה החדשה של כספי מחצית השקל, וקרבנות אלו נקנו מכספי השנה שעברה, וכיון שנפסלו להקרבה שוב אין להם תקנה וכן אין להשהות שעירי ע"ז על מנת

להשתמש בהם לכשיתחיבו פעם אחרת שאין להניח ששוב יטעו הסנהדרין בהוראה בענין ע"ז (ריטב"א) אלא **ימותו, דברי רבי יהודה!**

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: ירעו עד שיסתאבו, ומשיפול בהם מום **ימכרו, ויפלו דמיהן לנדבה**, משום **שאין חטאת הציבור מתה!**

ולרבה תיקשי, **אמאי** ימותו או ירעו עד שיסתאבו? **לימא, לב בית דין מתנה עליהן** שאם יאבדו יהיו קדושים רק לדמיהן, ונוכל לפדותם בעודם תמימים?

אמר ליה רבה: "**אבודין**" **קאמרת? שאני אבודין דלא שכיחי**. הלכך לא חשו בית דין להתנות על כך.

ופרכינן: **הרי פרה** אדומה **דלא שכיחא**, שבכל ימי בית ראשון ושני לא עשו אלא שבע פרות אדומות, ובכל זאת לב בית דין מתנה עליה שיוכלו לפדותה. **ותניא: פרה** אדומה **נפדית על כל פסול שאירע בה: מתה** לפני שחיטתה - **תפדה. נשחטה** חוץ למקומה - **תפדה. מצא אחרת נאה הימנה - תפדה**. אבל, אם כבר **שחטה על גבי מערכתה** בהכשר, **אין לה פדייה עולמית**. כי מאחר שנעשתה בהכשר, גנאי הוא לה להוציאה לחולין, ולכן, אף אם מצא אחרת נאה ממנה, אין לה פדיון!?

ומשנינן: **שאני פרה** אדומה, **דקדשי בדק הבית היא**, שיכולים להפדות בכל עת ואין כלל צורך בהתניית לב בית דין.

ופרכינן: **אי הכי**, שפדיונה הוא מדין קדשי בדק הבית ולא מהתניית לב בית דין, מדוע אם **מתה או נשחטה** הפרה האדומה חוץ למקומה, **תפדה? הא בעינן העמדה והערכה**, שנאמר בדין פדיון הקדש "והעמיד את הבהמה לפני הכהן", וכן הערכה, כדכתיב "והעריך הכהן". וזאת, שכבר מתה, אי אפשר להעמידה, וכיצד ניתן לפדותה?

ומשנינן: **הא**, משנה זאת דפרה, בשיטת **רבי שמעון היא, דאמר, קדשי מזבח** בלבד **היו בכלל העמדה והערכה** כשנופל בהם מום ונפדים, אבל **קדשי בדק הבית לא היו בכלל העמדה והערכה!**

ופרכינן: **אי רבי שמעון** היא, **אימא סיפא: שחטה על גבי מערכתה אין לה פדייה עולמית!**

ותקשי - **והתניא! רבי שמעון אומר: פרה** אדומה אף על פי שהיא איסורי הנאה, ואיסורי הנאה אינם מקבלים טומאת אוכלין, בכל זאת הרי היא **מטמאה טומאת אוכלין, הואיל והיתה לה שעת הכושר** לטמא טומאת אוכלין!

ומהי "שעת הכושר" של פרה אדומה - **אמר ריש לקיש: אומר היה רבי שמעון** כי **פרה** אדומה **נפדית** אפילו לאחר שנשחטה בהכשר **על גב מערכתה**, אם מצא אחרת נאה

הימנה! וכיון שיכולה להפדות אפילו לאחר שחיטה ולהיות מותרת בהנאה, סבירא ליה לרבי שמעון שכל העומד להפדות כפדוי דמי, ולכן חשיב לה כאוכל המקבל טומאה.
ואם כן, תיקשי, כיצד העמדנו למשנה זו דמתה יכול לפדותה אליבא דרבי שמעון דלא בעי העמדה והערכה בבדק הבית? והא סיפא דמשנשחטה אין לה פדיון, אינה כרבי שמעון, כי הוא סובר שאפילו נשחטה על גבי מערכתה יש לה פדיון!?
ומשנינן: **אלא**, לעולם, לא נעמיד כרבי שמעון, והא דמתה אפשר לפדותה בלי העמדה והערכה, הוא משום דלב בית דין מתנה עליה שיוכלו לפדותה אם מתה או אם ימצאו אחרת נאה הימנה. והא דאמרינן דמילתא דלא שכיחא אין בית דין מתנים עליו ולפיכך אינם מתנים על פר ושעיר של יום הכיפורים שאבדו, והרי פרה היא מילתא דלא שכיחא,
תריץ -
שאני פרה אדומה, **הואיל ודמיה יקרין**, מתנים עליה בית דין שיוכלו לפדותה אפילו במילתא דלא שכיחא.
אמר מר: **מתה** פרה אדומה - **תפדה**.
והוינן בה: כיצד תפדה ותצא לחולין? **וכי פודין את הקדשים להאכילן לכלבים**? שהרי מכיון שמתה, הרי היא ראויה לאכילת הכלבים בלבד.
ומשנינן: **אמר רב משרשיא**: הא דפודין אותה אינו כדי להאכיל את בשרה לכלבים, שדבר זה אסור הוא מפני שהוא גנאי לדבר שהיה קדוש, אלא בית דין מתנים שיהיה אפשר לפדותה **משום עורה**, שיוכלו להשתמש בעור הפרה!
ופרכינן: וכי **קיימי בית דין ומתנו** שיוכלו לפדותה **אדעתא דעורה** בלבד, שהוא דבר פעוט - ערך? ומשנינן: **אמר רב כהנא**: **אמרי אינשי**, "**מגמלא - אונא**!" אוזניו של הגמל הן קצרות, אך מוטב לקבל לפחות את העור של אזניו מאשר כלום.
איתיביה: **אמרו לו לרבי שמעון**: **מהו שיקרבו** שעירי החטאת של הרגלים ושל ראשי החדשים ושל יום הכיפורים **זה בזה**, שאם נאבדו והביאו אחרים תחתם ואחר כך נמצאו, האם אפשר להביאם במועד אחר? **אמר להם** רבי שמעון: **יקרבו! אמרו לו**: **הואיל ואין כפרתן** של השעירין **שוה היאך הן קרבין** זה בזה? **אמר להן**: **כולן**, כל שעירי חטאת ציבור **באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו**. ולפיכך לא איכפת לנו על מה היו צריכים לכפר במועד האחר.
ואמאי בעי רבי שמעון למימר שכולם באים על טומאת מקדש וקדשיו? **לימא** להו: **לב בית דין מתנה עליהן** שאם לא יקרבו במועד זה יקרבו במועד אחר!?
ומשנינן: **רבי שמעון קאמרת**? **רבי שמעון לית ליה לב בית דין מתנה עליהן**!

דאמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רבי יוחנן: תמידין שלא הוצרכו לציבור - לדברי רבי שמעון אין נפדין תמימים, לדברי חכמים נפדין תמימים.
והוינן בה: **ורבנן**, **דפליגי עליה דרבי שמעון** וסברי שנפדים תמימים, **מאן נינהו**?
אי נימא רבנן דקטורת דסברי דקדשה קדושת הגוף ונפדית משום שלב בית דין מתנה עליה -

דף יב.

יש לדחות: **שאני קטורת**, שאין לה תקנה **דלא בת רעיה היא**, ואין לה את התקנה של בהמה היכולה לרעות עד שתסתאב ולהפדות לאחר שנפל בה מום. ולפיכך מתנים עליה בית דין שיוכלו לפדותה.
אלא, **רבנן דפרה**, שאמרו, יכולין לפדותה כשמתה על אף שאין יכולים להעמידה ולהעריכה, ומשום שבית דין מתנים עליה שאם היא תמות, היא תהיה קדושתה לדמי נסכים, שאז אינה צריכה העמדה והערכה כי היא כבהמה שהיא בעלת מום מעיקרא שאם הקדישה לא בעי העמדה והערכה. [23]
וכמו כן יסברו שלב בית דין מתנה על תמידין שנותרו שיפדו תמימים.
גם זה יש לדחות, כי **דלמא שאני פרה**, **דדמיה יקרין**, ולכן מתנים עליה. אבל על שאר דברים אין בית דין מתנה!?
ואלא רבנן דמתניתין, **דאמרו לו** לרבי שמעון, הואיל ואין כפרתן שוה, ולית לך לב בית דין מתנה שאם אבד בזה יקריב לזה לכפרה אחרת, היאך הן קריבין. דמשמע, דפליגי רבנן על רבי שמעון ואית להו לב בית דין מתנה שיקרבו זה בזה, אם יאבדו.
אך גם את זה יש לדחות, כי מנין לנו שמשום לב בית דין מתנה פליגי רבנן על רבי שמעון? דילמא טעמם של רבנן הוא משום דסבירי שכל השעירין כפרתן שוה. ולכן יקרבו זה בזה.
ממאי דהאי רבנן דפליגי ארבי שמעון, **דרבי יהודה היא**, הסובר כרבי שמעון שאין כפרתן של השעירין שוה, ולפי זה **הכי קאמר ליה** רבי יהודה לרבי שמעון: **בשלמא לדידי**, **דאמינא לב בית דין מתנה עליהן**, **אמטו להכי יקרבו** זה בזה, ומשום שכך התנו

[23] בביאור הגדר של "לב בית דין מתנה עליהם", כתב החזון איש, שלא יתכן לומר, שבית דין מתנים שתפקע הקדושה ממה שיוותר, כי קדושת הגוף אינה פוקעת בכדי, ואין בידי בית דין כח לעשות זאת. כמו כן אי אפשר לומר שהם מתנים שיתברר הדבר למפרע שהמותר לא התקדש, כיון שחייבים לפטם את הקטורת בהיותה קדושה קדושת הגוף, ואם קדושת המותר תפקע למפרע, נמצא שלא התפטם המותר בקדושת הגוף, ואם כן כיצד עושים ממנו קטורת חדשה? אלא, בהכרח, שמפקיעים בית דין את קדושתו בשעה שאינו ראוי למצוותו, ובשעה כזאת יש בידם את הכח להפקיע אפילו קדושת הגוף, בדומה לקדשים שמתו בהיותם קדושים הגוף, שפקעה קדושתם. ובספר באר יעקב [למסכת שבועות] תירץ, שיכול להחזיר את המותר למכתשת, ומתפטמת בקודש עם הקטורת החדשה, וציין לדברי המשנה למלך סוף הלכות שקלים.

בית דין. **אלא לדידך**, **דאמרת לא** מתנים בית דין, **אמאי יקרבו** זה בזה, והרי אין כפרתם שוה!?

דילמא, רבנן דפליגי ארבי שמעון, **רבי מאיר היא**, דאית ליה כל השעירין כפרתן שוה, ולפי זה **הכי קאמר ליה** רבי מאיר לרבי שמעון: **בשלמא לדידי**, **דאמינא כל השעירין כפרתן שוה**, אם נאבדו במועד זה **יקרבו** במועד אחר. **אלא לדידך**, שאמרת אין כפרתן שוה, **אמאי יקרבו** זה בזה?

ואם האי רבנן, רבי מאיר היא, אין להוכיח דסברי לב בית דין מתנה, כי לא משום הכי פליג ארבי שמעון, אלא משום שכפרתן שוה!

ומסקינן: **אלא**, **רבי יוחנן**, **גמרא גמיר לה**: **לדברי רבי שמעון אין נפדין**. **לדברי חכמים נפדין**! והוינן בה: **ולרבי שמעון**, **דלית ליה לב בית דין מתנה עליהן - מאי עבדין להו** לתמידין שנותרו ולא הוצרכו לציבור?

אמר רב יצחק אמר רבי יוחנן: **מקיצין בהן את המזבח**! והיינו מקנחין ["קיץ" הוא לשון קינוח, וכפי שיבואר להלן] את המזבח בקרבנות עולת - נדבה של ציבור, כאשר המזבח בטל מהקרבת קרבנות אחרים. כי כמו שיכולים להקריב שעיר יום הכיפורים ברגל בתור שעיר הרגל על אף שהם חלוקים בכפרתם משום שיש להם צד שוה ששניהם באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, אף הכא, יכולים להקריב את התמידין שנותרו שלא בתורת תמידין אלא בתורת נדבה לקיץ המזבח, משום שיש בהם צד שוה, ששניהם הם קרבן עולה! וקיץ המזבח כיון שאינו חובה אין צורך להביאם דוקא מתרומה חדשה.

אמר רב שמואל בר רב יצחק: **ומודה רבי שמעון בשעירי חטאת** שנקנו מתרומת הלשכה של שנה זו, ונותרו, לאחר שנאבדו, ולא נמצאו עד לשנה הבאה, לאחר שנתרמה כבר תרומת הלשכה מכספי הציבור מהשנה החדשה, ושוב אין קרבין הקרבנות שנקנו בכספי השנה שעברה, **שאין מקייצין** את המזבח **בגופן** של השעירים שנותרו, **אלא בדמיהן**. והיינו, ממתינים עד שיפול באותם שעירים מום, ואז פודים אותם כדין קדשים שנפל בהם מום, ובדמיהם מביאים עולות לקיץ המזבח.

וטעמו של דבר: **הכא הוא**, בתמידין שנותרו, מקייצין בגופן של תמידין ולא בדמיהן, משום **דמעיקרא** הוי **עולה**, **והשתא** נמי, כשמקייצים בהם, **עולה** היא. **אבל התם**, בשעירים שנותרו, **דמעיקרא חטאת** הוו, **והשתא** דמקייצין בהם, **עולה** הוו, אין לנו לקייץ בגופן, משום **גזירה**, דגזרינן שלא לקייץ בשעירים שנותרו **לאחר כפרה** של הציבור [שהתכפרו בשעירים שהובאו במקום אלו שאבדו], **אטו** שעירי חטאת **לפני**

כפרה. כדי שלא יבואו להתיר לקייץ אותם בתור עולת נדבה של ציבור לפני שהתכפרו הציבור.[24]

מתחילה בסתמא להקרב כשעירי חטאת, אך אם הם נותרים, הם ראויים להקרבה בתור נדבת עולה של ציבור לקיץ המזבח].

אמר אביי: **אף אנן נמי תנינא** שלפי רבי שמעון אין מקייצין בגופי חטאות שנותרו, על אף שמקייצין בדמיהן, ומוכח שיש בהם קדושה לקיץ המזבח.

דתניא: **פר ושעיר של יום הכיפורים שאבדו, והפריש אחרים תחתיהם, וכן שעירי עבודה זרה** של ציבור **שאבדו והפריש אחרים תחתיהן**, ולאחר שהתכפרו הציבור נמצאו האבודים - **כולן ימותו, דברי רבי יהודה**.

רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים: **ירעו עד שיסתאבו, וימכרו, ויפול דמיהן לנדבה, שאין חטאת הציבור מתה! ואמאי** לא אמרינן **נקרבו אינהו גופייהו עולה!**? והרי יש בהם קדושת עולה, שהרי הם נמכרים במומם, ומביאים בדמיהם עולת נדבה?

אלא, לאו, שמע מינה גזרינן **גזירה לאחר כפרה אטו לפני כפרה!**

אמר רבא: **אף אנן נמי תנינא**: שני שעירי יום הכיפורים, אם אירע שמת השעיר המשתלח לאחר ההגרלה, והוצרכו להביא זוג שעירים חדש כדי להגריל אחד לה' ואחד לעזאזל, ונמצא שיש לנו עתה שני שעירים לה' -

האחד מהם יקרב לשעיר הנעשה בפנים, והשני ירעה עד שיסתאב וימכר, ויפלו דמיו לנדבה!

ואמאי ירעה עד שיסתאב? מדוע לא **יקרב איהו גופיה עולה!**? **אלא לאו, שמע מינה, גזרה אחר כפרה אטו לפני כפרה!**

אמר רבינא: **אף אנן נמי תנינא**: **אשם שמתו בעליו או שנתכפרו בעליו** באשם אחר - **ירעה** האשם שנותר **עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה!**

רבי אליעזר אומר - **ימות**. כי האשם דינו הוא כחטאת, שאם מתו בעליה או נתכפרו באחרת, תמות!

רבי יהושע אומר: ירעה עד שיסתאב וימכר **ויביא** בעליו **בדמיו עולה!**

והנפקא מינה בין תנא קמא לרבי יהושע היא, שלתנא קמא הוא קרב בתור קרבן ציבור, ולרבי יהושע בתור קרבן יחיד [ונפקא מינה לסמיכה, שהיחיד סומך ולא הציבור, וכן אם הנסכים באים משלו או משל הציבור].

וליקרב הוא גופא עולה!? **אלא לאו, גזרה לאחר הכפרה אטו לפני הכפרה! שמע מינה!**

[24] ומבאר רש"י ששעירי החטאת עומדים מתחילה בסתמא להקרב כשעירי חטאת, אך אם הם נותרו, הם ראויים להקרב בתור נדבת עולה של ציבור לקיץ המזבח.

תניא נמי הכי שקרבנות הציבור שנותרו מקייצין בהן את המזבח: דתניא: **מה הן מביאין מן המותרות** של ציבור שנותרו מהשנה הקודמת? -

דף יב:

קיץ כבנות שוח למזבח. ככאדם שמביא לקינוח סעודה מיני מתיקה חסר טקסט (חברותא). ותמהינן: וכי אפשר להביא למזבח פירות? **והכתיב "כי כל שאור וכל דבש** לא תקטירו ממנו אשה להי", וכל הפירות הן בכלל זה!?

ומשנינן: **תני רב חנינא**: הכי קאמר - קיץ זה שמקייצים את המזבח, הוא **כבנות שוח לא דם!**

דרש רב נחמן בר רב חסדא: **אין מקייצין** את המזבח **בעולת העוף**, שאין מביאין בדמי הנדבה עולת העוף אלא בהמה בלבד.

אמר רבא: **הא בורכא!** דבר זה, בדוי מלבך הוא, כי זאת - מנין לך?

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: **מאי בורכתא**? אמאי קרית לה דבר בדוי, והרי **אנא אמריתה** להא דינא שאין מקייצין בעולת העוף **ניהליה** בפני רב נחמן, **ומשמיה דרב שימי מנהרדעא אמריתה ניהליה. דאמר רב שימי מנהרדעא**: **מותרות** של אשם, שמתו בעליו או נתכפרו באחר, **לנדבת ציבור אזלי**.

ואין עולת עוף בציבור. לפיכך לא מקייצי בעופות!

ואף שמואל סבר להא דרבי יוחנן: דלר"ש תמידין שלא הוצרכו מקייצין בהן את המזבח (רש"י) **דאמר רב יהודה אמר שמואל**: **קרבנות ציבור - סכין**, דהיינו השוחטן סתם בסכין, הסכין **מושכתן למה שהן** מיועדין. ואפילו כשבתחילה חל עליהם שם עולת תמיד, הרי כשנותרו לשנה הבאה הם מיועדים לקיץ המזבח, ושחיטתם מושכתן להיות קיץ המזבח מבלי שייעשה בקרבן ענין נוסף כדי להחיל עליו שם קיץ המזבח.

תניא נמי הכי, דאי איכא בקרבן מקצת מענייננו אפשר להקריבו בתור קרבן אחר.

שהרי שנינו במשנה: רבי שמעון אומר שעירי ראשי חדשים מכפרים על הטהור שאכל את הטמא, ושל רגלים מכפרין על שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף!

וקתני עלה בברייתא: **ומודה רבי שמעון בשעיר** חטאת של ציבור, **שאם לא קרב ברגל יקרב בראש חודש, ואם לא קרב בראש חודש יקרב ביום הכיפורים, ואם לא קרב ביום הכיפורים יקרב ברגל, ואם לא קרב ברגל זה יקרב ברגל אחר**. וזאת, על אף שכפרתם חלוקה, כיון **שמתחלתו לא בא אלא לכפר על מזבח החיצון**.

והיינו, כיון שיש מקצת דבר משותף בין כל השעירים, והוא - הקרבתם על מזבח החיצון כדי שלפחות יתכפר המזבח החיצון, הרי ניתן להביא שעיר של זה בזה.

ואם כן, הוא הדין קרבן תמיד, שהוא עולה, אפשר להביאו בתור עולת נדבה לקיץ המזבח, שהרי יש בהם מקצת ענין משותף, ששניהם הם קרבן עולה.

שנינו במשנה: **ועל זדון טומאת מקדש וקדשיו, שעיר הנעשה בפנים ויום הכיפורים מכפרין!**

מנהני מילי?

דתנו רבנן: "**וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל** ומפשעיהם לכל חטאתם". **פשעים - אלו המרדים. וכן הוא אומר**: "**מלך מואב פשע בי**". ושם הוא לשון מרידה, שמרד מלך מואב במלך ישראל. **ואומר**: "**אז תפשע לבנה בעת ההיא**". והוא המרד שמרדה אדום בשלטון ישראל.

חטאות - אלו השגגות, וכן הוא אומר "נפש כי תחטא בשגגה"!

שנינו במשנה: **על שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות**, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בית דין - שעיר המשתלח מכפר.

והוינן בה: מדוע חזר התנא ושנה פעמיים את אותם הדברים בשני לשונות, שהרי - **היינו** עבירות קלות, **היינו עשה ולא תעשה**, ומדוע חזר ושנה אותם התנא פעמיים?

וכמו כן תיקשי: היינו **חמורות, היינו כריתות ומיתות בית דין**.

וכמו כן תיקשי: **הודע היינו מזיד, לא הודע היינו שוגג**.

אמר רב יהודה: **הכי קאמר**: **על שאר עבירות שבתורה, בין קלות בין חמורות, בין שעשאן בשוגג בין שעשאן במזיד - אותן שעשאן בשוגג** והתחייב עליהן אשם תלוי [כגון שאכל חתיכה מתוך שתי חתיכות, שאחת היתה חלב והשניה שומן, ואינו יודע איזה אכל], הרי **בין נודע לו ספיקן**, שנודע לו שאכל ספק חלב לפני יום הכיפורים והתחייב בקרבן אשם תלוי, **בין לא נודע לו ספיקן** לפני יום הכיפורים ועדיין לא התחייב באשם תלוי, אין הוא צריך להביא לאחר יום הכיפורים אשם תלוי, משום שהוא התכפר בשעיר המשתלח.

ועתה מבארת הגמרא את הסיפא: **ואלו הן** עבירות קלות **- עשה ולא תעשה. ואלו הן חמורות - כריתות ומיתות בית דין!**

והוינן בה: **האי עשה** שהשעיר המשתלח מכפר עליו, **היכי דמי**?

אי דלא עשה תשובה, כיצד מהני ליה קרבן דיום הכיפורים? והא "**זבח רשעים תועבה**", וכיון שהוא עצמו אינו יכול להביא קרבן ולהתכפר, כיצד יכפר עליו קרבן הציבור ביום הכיפורים?

ואי דעבד תשובה לפני יום הכיפורים, הרי **כל יומא נמי** הוא מתכפר, ללא צורך בכפרת יום הכיפורים ובשעיר המשתלח.

דף יג.

דתניא: **עבר על מצות עשה, ועשה תשובה - לא זז משם עד שמוחלין לו!**? ומשנינן: **אמר רבי זירא**: הכא במאי עסקינן במי שלא שב, אלא (תחילת העמוד) **בעומד במרדו**, ובכל זאת הוא מתכפר ביום הכיפורים, **ורבי היא**, הסובר שהחסרון של "זבח רשעים תועבה" הוא בכל יום, חוץ מביום הכיפורים, שמכפר אפילו לאותם שאינם שבים.

דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכיפורים מכפר. חוץ ממי שהוא **פורק - עול**, שכופר בעיקר, **ומגלה פנים בתורה**, שמחציף פניו כשהוא בא לדרוש בדברי תורה, ומדבר כנגדה בצורה מבוזה, **ומפר ברית בבשר**, ברית מילה. **שבשלשת** אלו, רק **אם עשה תשובה, יום הכיפורים מכפר, ואם לאו, אין יום הכיפורים מכפר.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי**?

דתניא: "**כי דבר ה' בזה**" - **זה הפורק עול, ומגלה פנים בתורה**. חסר הסבר עיין רש"י.

"ואת מצותו הפר" - זה המפר ברית בבשר.

"הכרת תכרת" - **הכרת לפני יום הכיפורים, תכרת לאחר יום הכיפורים.**

יכול תכרת הנפש **אפילו עשה תשובה**? **תלמוד לומר "עונה בה"** - **לא אמרתי** שתכרת, **אלא בזמן שעונה בה!**

ומכך שגילתה התורה שבשלשת עבירות אלו אין יום הכיפורים מכפר אלא אם עשה תשובה, מוכח שבשאר עבירות, יום הכיפורים מכפר אפילו בלא עשה תשובה.

ורבנן, איך הם דורשים להאי קרא?

הכרת - בעולם הזה, תכרת - לעולם הבא, עונה בה - שאם עשה תשובה על שלש עבירות אלו **ומת** לאחר שעשה תשובה, ששוב לא קרינן ביה "עונה בה", **מיתה ממרקת** [מוחקת לגמרי] את עונו. אבל אם מת בלי לעשות תשובה על שלשת עבירות אלו, אין המיתה ממרקת לו, ואילו בשאר עבירות - יום הכיפורים ביחד עם המיתה שלאחריו ממרקים לו באם לא עשה תשובה, אבל יום הכיפורים לבדו אינו ממרק אפילו שאר עבירות.

ופרכינן: **ומי מצית מוקמת לה** למתניתין **כרבי**?

והא מדסיפא דמתניתין **רבי יהודה היא, רישא נמי, רבי יהודה היא!**

דקתני סיפא: **אחד ישראל ואחד כהנים ואחד כהן משוח** מתכפרים, בשאר עבירות, בשעיר המשתלח!

ומאן אית ליה האי סברא שהכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח? - **רבי יהודה**, לקמן בפירקין. **מכלל, דרישא נמי רבי יהודה** היא. ולרבי יהודה אין יום הכיפורים מכפר אם לא עשה תשובה!?

ומשנינן: **אמר רב יוסף**: רישא **רבי היא**, הסבור שיום הכיפורים מכפר אפילו בלי תשובה, **וסבר לה כרבי יהודה**, שגם הכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח.

אמר ליה אביי לרב יוסף: האם **דוקא קאמר מר** "**רבי סבר לה כרבי יהודה**" שגם הכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח. **אבל רבי יהודה לא סבר לה כרבי** שיום הכיפורים מכפר בלי תשובה. ומתניתין אתיא כרבי בלבד ולא כרבי יהודה. **או דילמא**, **מדרבי סבר לה כרבי יהודה אף רבי יהודה סבר לה נמי כרבי**. ואתיא מתניתין גם אליבא דרבי יהודה.

מיהו, האי דלא אמרת לן מתניתין רבי יהודה היא, וסבר לה כרבי שיום הכיפורים מכפר בלי תשובה, הוא משום **דאורחא דמילתא קתני**, **למימר דתלמיד** [רבי] **סבר כרביה** [רבי יהודה], ולא למימר שהרב סבר כתלמידו.

אמר ליה רב יוסף לאביי: **אין**. **דוקא קאמינא**, דמתניתין **רבי** היא, **דסבר לה כרבי יהודה** רבו בדין שעיר המשתלח, שמכפר בשאר עבירות גם על הכהנים. **אבל רבי יהודה** עצמו **לא סבר לה כרבי** תלמידו, אלא סבר שיום הכיפורים מכפר רק ביחד עם תשובה.

דתניא: **יכול יהא יום הכיפורים מכפר** בין **על שבים** ובין **על שאינן שבים**?

ודין הוא שלא יהא מכפר על שאינן שבים: **הואיל וחטאת ואשם מכפרין ויום הכיפורים מכפר - מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים**, דכתיב "והתוודו את חטאתם" באשם, ובחטאת כתיב "והתוודה אשר חטא עליה", **אף יום הכיפורים אין מכפר אלא על השבים**.

ואם תמצא לומר: **מה לחטאת ואשם**, **שאין מכפרין על המזיד כשוגג**, **תאמר ליום הכיפורים שמכפר על המזיד כשוגג והואיל ומכפר על המזיד כשוגג יכפר** גם **על שבים** וגם **על שאינן שבים**, **תלמוד לומר** "**אך** בעשור לחדש השביעי הזה יום הכיפורים הוא".

ודרשינן **אך** - **חלק**, שבא הכתוב לחלק ולומר, שאין יום הכיפורים מכפר על הכל אלא מכפר הוא על השבים ואינו מכפר על שאינם שבים!

ומדייק רב יוסף: **סתם סיפרא**, [תורת כהנים על ספר ויקרא] ששם נאמרה ברייתא זאת, **מני**? - **רבי יהודה! וקאמר**: **שבים**, **אין**, **לא שבים**, **לא!**

ורמי יש לשאול סתירה, בין האי **סתם סיפרא**, שהעמדנוה כרבי יהודה, וסבר שיום הכיפורים מכפר רק לשבים, **אסתם סיפרא** אחרת:

דתניא: **יכול לא יהא יום הכיפורים מכפר אלא אם כן התענה בו**, **וקראו מקרא קודש**, בברכות, שמברך "מקדש ישראל ויום הכיפורים", **ולא עשה בו מלאכה**.

מנין שאפילו **לא התענה בו**, **ולא קראו מקרא קודש**, **ועשה בו מלאכה**, **מנין** שאפילו הכי יום הכיפורים מכפר עליו? -

תלמוד לומר "יום כיפורים הוא", מכל מקום!?
אמר אביי: לא קשיא. הא סתם סיפרא האומרת שיום הכיפורים מכפר על כולם, **רבי** היא, **והא** דלעיל, שאינו מכפר אלא על השבים, **רבי יהודה** היא.
רבא אמר: הא והא - רבי הן ! **ומודה רבי** שאין יום הכיפורים מכפר **בכרת דיומא.** שעל החטאים של יום הכיפורים עצמו [שהם אכילה ועינוי] אין יום הכיפורים מכפר בלי תשובה.
דאי לא תימא הכי - וכי **כרת דיום הכיפורים** עצמו **לרבי לית ליה!**? שהרי אם יסבור רבי שיום הכיפורים מכפר בלי תשובה אפילו על האוכל או עושה מלאכה ביום הכיפורים, נמצא שלעולם הוא לא יתחייב עליו כרת, ולמה נכתב בתורה דין כרת ביום הכיפורים.
ולפי זה, האי ברייתא דלעיל שאין יום הכיפורים מכפר על שאינן שבים איירי במי שאוכל או עושה מלאכה ביום הכיפורים עצמו, והברייתא השניה שהוא מכפר אפילו אם אכל או עשה מלאכה ביום הכיפורים איירי בשאר עבירות, שיום הכיפורים מכפר על שאר העבירות אפילו כשהוא מחלל את יום הכיפורים באכילה ובמלאכה [שעליהן אין יום הכיפורים מכפר!].
ופרכינן על הא דאמרינן שבהכרח מודה רבי שעל כרת דיום הכיפורים עצמו אין מכפר יום הכיפורים בלא תשובה, דאי לא תימא הכי כרת דיום הכיפורים עצמו לא משכחת ליה -
אלמה לא משכחת לה? והא **משכחת לה כגון דעבד מלאכה בליליא** ביוהכ"פ **ומית** באותו לילה, **דלא אתא יממא לכפורי ליה** שהרי אין יום הכיפורים מכפר אלא ביום, כדכתיב "כי ביום הזה יכפר עליכם". ולעולם אפשר לומר, שאם חי עד הבוקר של יום הכיפורים, יתכפר אפילו על כרת דיומא?

דף יג:

אלא אימא הכי: אי לא תימא דמודה רבי בכרת דיומא, (תחילת העמוד) **כרת דיממא לרבי, לית ליה.** וזה לא יתכן, שהרי אמרה תורה במפורש שעל עשיית מלאכה או אכילה "בעצם היום הזה - ונכרתה"! ודחינן: **אלמה לא** מצית דיתחייב על כרת דיומא? והרי **משכחת לה דאכל** ביום הכיפורים **אומצא, וחנקיה, ומת,** ולא היתה שהות בין אכילתו למיתתו כדי שיכפר עליו יום הכיפורים.
אי נמי כגון **דאכל סמוך לשקיעת החמה, דלא הוה שהות לכפורי ליה.**
אבל, אם אכל ושהה לאחר מכן, יכפר עליו יום הכיפורים אפילו בלא תשובה!
שנינו במשנה: שעיר המשתלח מכפר - **אחד ישראל ואחד כהנים ואחד כהן משוח!**

והוינן בה: **הא גופא קשיא. קתני** בתחילה - **אחד ישראל ואחד כהנים ואחד כהן משוח. והדר תני - מה בין ישראל לכהנים ולכהן משוח?**

ומשנינן: **אמר רב יהודה: הכי קאמר - אחד ישראל ואחד כהנים ואחד כהן משוח, מתכפרין בשעיר המשתלח בשאר עבירות, ואין חילוק ביניהן** בכך.

ומה בין ישראל לכהנים ולכהן משוח? - אלא שהפר שמביא הכהן הגדול **מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו.** ואילו הישראלים מתכפרים על טומאת מקדש וקדשיו בשעיר הפנימי והחיצון.

ומני מתניתין? - **רבי יהודה היא!**

דתניא: נאמר בסוף פרשת עבודת יום הכיפורים "וכפר את מקדש הקדש, ואת אהל מועד, ואת המזבח, יכפר. ועל הכהנים, ועל כל עם הקהל, יכפר". ודרשינן להאי קרא הכי:

וכפר את מקדש הקודש - זה לפני ולפנים! על מי שנטמא לפני ולפנים, ושהה בטומאתו כדי השתחואה.

ואת אהל מועד - זה היכל! על מי שנטמא בהיותו בהיכל, ושהה בו בטומאתו.

מזבח - כמשמעו! על מי שהקטיר עליו בטומאה, ושהה בהקטרתו.

יכפר - אלו עזרות! על הנכנס אליהן בטומאה.

כהנים - כמשמעו! על כהנים שנטמאו ונכנסו למקדש.

עם הקהל - אלו ישראל!

יכפר - אלו הלויים!

ובהאי "יכפר" בתרא, **הושוו כולן**, הישראלים והכהנים והלוים **לכפרה אחת - שמתכפרין** כולם **בשעיר המשתלח, בשאר עבירות, דברי רבי יהודה.**

רבי שמעון אומר: כשם שדם שעיר הנעשה בפנים מכפר לבדו, בלא וידוי, **על ישראל על טומאת מקדש וקדשיו - כך דם הפר מכפר לבדו** בלא וידוי **על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו.**

[ובכך לא נחלק רבי שמעון עם רבי יהודה, אלא שבהא פליג עליו]:

וכשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל בשאר עבירות - כך וידויו של פר מכפר על הכהנים בשאר עבירות! דאייתר ליה וידויו של כהן גדול על הפר לכפרת שאר עבירות של הכהנים.

ומקשינן: **ולרבי שמעון**, שחילק את כפרת ישראל והכהנים לגמרי, תיקשי, **הא וודאי הושוו** כולם לכפרה אחת, כדילפינן מ"יכפר" בתרא?

ומשנינן: **מאי הושוו - דבני כפרה נינהו** על ידי עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, **מיהו, כל חד מכפר בדנפשיה**: הישראלים מתכפרים על שאר עבירות בשעיר המשתלח, ועל טומאת מקדש וקדשיו בשעיר הפנימי ובשעיר החיצון, ואילו הכהנים מתכפרים בפרו של כהן גדול על טומאת מקדש וקדשיו אפילו בלא הוידוי, ועל שאר עבירות על ידי הוידוי!

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי שמעון**? היכן התמעטו הכהנים מכפרת שעיר המשתלח עד שהוצרך ללמוד את כפרתם מהיתור של הוידוי של כהן גדול?

דכתיב "**ולקח את שני השעירים**" - **איתקש שעיר המשתלח לשעיר הנעשה בפנים, מה שעיר הנעשה בפנים אינו מכפר על הכהנים על טומאת מקדש וקדשיו** משום **דכתיב ביה** בשעיר הפנימי "ושחט את שעיר החטאת **אשר לעם**", **אף שעיר המשתלח אינו מכפר על הכהנים בשאר עבירות.** ולכן ילפינן מיתורא דוידויו של כהן גדול שהם מתכפרים בפר של כהן גדול עם הוידוי.

ורבי יהודה, אמר לך: להכי איתקוש שני השעירים ללמדך - **שיהו** שני השעירים הפנימי והמשתלח **שוים במראה ובקומה ובדמים**, במחיר קנייתם, **הוא דאתא!**

והוינן בה: **מאן תנא להא דתנו רבנן**: "**ושחט את שעיר החטאת אשר לעם**", "אשר לעם" - ולא לכהנים, **שאין הכהנים מתכפרין בו! ובמה מתכפרין - בפרו של אהרן!**

יכול לא יתכפרו בפרו של אהרן, שהרי כבר נאמר "והקריב אהרן את פר החטאת **אשר לו**". **מעתה, אין להן כפרה!**?

כשהוא אומר בסוף הפרשה, "**ועל הכהנים** ועל עם הקהל **יכפר**", הרי **מצינו להם כפרה.** ואם כן, **במה הן מתכפרין**? **מוטב שיתכפרו בפרו של אהרן, שהרי** המיעוט שנאמר בו "אשר לו", שמשמע רק הוא מתכפר ולא אחרים, **הותר מכללו אצל ביתו**, שנאמר בפסוק אחר "וכפר בעדו ובעד ביתו". וכיון שמיעוט "אשר לו" אינו מוחלט, הרי כפרת הפר יכולה להיות גם על הכהנים, ואילו המיעוט "אשר לו" מתייחס רק לישראלים שאינם מתכפרים בו. **ואל יתכפרו** הכהנים **בשעיר הנעשה בפנים** שנאמר בו מיעוט "אשר לעם", והוי מיעוט **שלא הותר מכללו אצל ביתו!**

ואם נפשך לומר פירכא על לימוד זה, (שהרי כתוב בפסוק "ביתו" דהיינו משפחתו ולא כל שבט הכהונה? וכפי שמפרשת הגמ' לקמן) - מתרצת הגמ' **הרי הוא אומר "בית אהרן ברכו את ה'**, **בית הלוי ברכו את ה'**, **יראי ה' ברכו את ה'**." ומוכח מכאן שכל הכהנים נקראים "בית אהרן", ולכן הם כלולים בכפרת ביתו של אהרן הכהן!

מאן תנא דהאי ברייתא?

אמר רבי ירמיה - דלא כרבי יהודה. דאי רבי יהודה, האמר כהנים יש להן כפרה בשעיר המשתלח. ואילו תנא דברייתא תולה את כפרתם בפרו של כהן גדול בלבד, שהרי אמר בתחילת דבריו: מעתה, שהתמעטו מכפרת פרו של כהן גדול מ"אשר לו", אין להם כפרה! **ומני** האי תנא דברייתא?

רבא אמר: **רבי שמעון היא, דאמר כהנים אין להם כפרה** כלל **בשעיר המשתלח!**

אביי אמר: **אפילו תימא רבי יהודה** היא. **הכי קאמר - מעתה אין להם כפרה בטומאת מקדש וקדשיו**, שכן פרו של כהן גדול מכפר עליה, והם התמעטו מ"אשר לו".

כשהוא אומר "יכפר על הכהנים, ועל כל עם הקהל יכפר", **מצינו שיש להן** לכהנים **כפרה בשאר עבירות**. שהרי לימד הכתוב שהושוו כולם לכפרת שעיר המשתלח, שהרי הם מתכפרים בשאר עבירות.

וכמו דמצינו שיש להם כפרה בשאר עבירות,

דף יד.

כך יש להם כפרה (תחילת העמוד) **בטומאת מקדש וקדשיו**.

במה הם מתכפרין עליה?

מוטב שיתכפרו בפרו של אהרן, שהרי הותר מכללו אצל ביתו, ואל יתכפרו בשעיר הנעשה בפנים, שהרי לא הותר מכללו.

ועתה מבארת הגמרא, מה שאמר התנא בברייתא "**ואם נפשך לומר, הרי הוא אומר "בית אהרן ברכו את ה'" וגומר**:

מאי "אם נפשך לומר"? איזה פירכא איכא שהוצרך התנא להביא לימוד נוסף?

היינו פירכא: **וכי תימא, "ביתו" כתיב** וממעט בכך שאר הכהנים. לפיכך, בא הכתוב הנוסף ולימד שכולן קרויין **ביתו, שנאמר "בית אהרן ברכו את ה', יראי ה' ברכו את ה'"**! ומקשינן: **והאי "אשר לעם", להכי הוא דאתא**, למעוטי שעיר הפנימי שלא יתכפרו בו הכהנים!?

הא מיבעי ליה דקאמר רחמנא מדעם [משל עם] **ליהוי**! שלא נאמר שהכהן הגדול מביאו לשעיר הפנימי משלו כשם שפרו של כהן גדול בא משלו, קא משמע לן שאת השעיר צריך להביא משל ציבור!?

ומתרצינן: **ההוא** דמיבעי להביאו משל ציבור, "**ומאת עדת בני ישראל** יקח שני שעירים" **נפקא!**

ותו מקשינן: **והאי "אשר לו"**, **להכי הוא דאתא**!? דאמרינן היה לנו למעט את הכהנים מכפרת פרו של כהן גדול מהמיעוט "אשר לו", אילולי מצינו פסוק אחר "בית אהרן", [או משום שהותר "אשר לו" מכללו אצל ביתו].

והרי **האי**, **מיבעי ליה לכדתניא**: נאמר בפרו של כהן גדול שלש פעמים המיעוט "אשר לו". מהמיעוט הראשון ילפינן כי פרו של כהן גדול - **משלו הוא מביא ואינו מביא משל ציבור**. **יכול לא יביא משל ציבור** משום **שאין הציבור מתכפרין בו**, **אבל יביא משל אחיו הכהנים**, **שאחיו הכהנים מתכפרין בו**, **תלמוד לומר** פעם שניה, "**אשר לו**". **יכול לא יביא** משל ציבור או משל אחיו הכהנים לכתחילה. **אבל אם הביא** משלהם, **כשר**? **תלמוד לומר שוב**, בפעם השלישית "**אשר לו**" - **שנה עליו הכתוב לעכב**!

ואם כן תיקשי, כיצד היה לנו הוה אמינא למילף מ"אשר לו", שאין הכהנים מתכפרים בפרו של כהן גדול? ומשנינן: **תנא**, **הכי קא קשיא ליה**: **מאי שנא** בשעיר הפנימי **דעם**, **דלא מכפר** על הכהנים **משום דלא קא חסרי ביה** הכהנים **ממונא**, שלא נקנה השעיר הפנימי מכספם של הכהנים [עיין תוס'!], **דכתיב** "**אשר לעם**". אם כן, **בפרו דאהרן נמי לא קא חסרי ביה ממונא**, שהרי למדנו ממיעוטא ד"אשר לו" שחייב להביאו משלו בלבד. ולכן, הוה אמינא שאין הכהנים מתכפרים בו כשם שאינם מתכפרים בשעיר הפנימי שלא בא מכספם. **וקאמר** התנא, **כולן קרויין ביתו**. ונכללו בכפרת בני ביתו של אהרן.

ופרכינן: **בשלמא לרבי שמעון**, דאמר אין הכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח אלא בפרו של כהן גדול, היינו דבעינן לשלש כפרות שייעשו בפר זה, דומיא דשלש הכפרות שנאמרו בישראל, והם: א. טומאת מקדש וקדשיו שלא היתה ידיעה בסוף, שהשעיר הפנימי תולה לו עד שיוודע לו ויביא קרבן יחיד. ב. טומאת מקדש וקדשיו שלא היתה ידיעה בתחילה, שלעולם לא יתכפר לו בקרבן יחיד והשעיר החיצון מכפר עליו. ג. שאר עבירות, המתכפרות בשעיר המשתלח.

ולכן, לדברי רבי שמעון מובן **היינו דכתיב** בפרו של כהן גדול **תרי וידוין** שמתודה הכהן הגדול לפני שחיטה, ובנוסף, מתן **דם**

הפר, שגם הוא נחשב מעשה של כפרה, וביחד הן שלש כפרות של הכהנים כנגד שלשת הכפרות של הישראלים:

חד כפרה **כנגד שעיר הנעשה בפנים**, והיא תולה לכהנים על טומאת מקדש וקדשיו שהיתה להם ידיעה בתחילה אך לא בסוף, עד שיוודע להם ויביאו קרבן יחיד.

וחד כפרה **כנגד שעיר הנעשה בחוץ**, שמכפרת על אותם שהיתה להם ידיעה בסוף אך לא בתחילה.
וחד כפרה **כנגד** כפרת שאר עבירות **בשעיר המשת לח**.
אלא, **לרבי יהודה** תקשי: **תרי וידוין** ומתן **דם הפר למה לי**? והרי **בחד וידוי ודמו** של פר **סגיא**! שהרי לרבי יהודה מתכפרים הכהנים על שאר עבירות בשעיר המשתלח כמו ישראל!?
ומשנינן: שני וידוין אלו יש בהם צורך, **אחד לו**, לכפרת הכהן הגדול בלבד, **ואחד לביתו**.
כדתנא דבי רבי ישמעאל: **כך היא מידת הדין נוהגת - מוטב יבוא זכאי ויכפר על חייב**, **ואל יבוא חייב ויכפר על החייב**! ולכן, תחילה מתכפר הכהן הגדול בוידויו הראשון, ולאחר מכן מתודה עליו ועל אחיו

הדרן עלך פרק שבועות שתים

פרק שני - ידיעות הטומאה

א. האוכל קודש בטומאה בשוגג, וכן הנכנס למקדש בטומאה בשוגג, חייב להביא קרבן חטאת "עולה ויורד" ["קרבן עולה ויורד", הוא קרבן חטאת שהעשיר מביא בהמה, והדל מביא תורים או בני יונה, והדל ביותר "דלי דלות", מביא מנחה]. ומשנתנו מבארת באיזו העלמה חייב אדם קרבן עולה ויורד אם אכל קודש בטומאה, או שנכנס למקדש בטומאה.
ב. אין אדם חייב על ההעלמות שיתפרשו להלן במשנתנו, אלא אם כן היתה לו בהם ידיעה בתחילה, קודם העבירה, וידיעה בסוף, לאחר העבירה. ומשום שהדין כן, כשבאה המשנה ללמדנו מה הן "ההעלמות" שחייבים עליהן, מתייחסת המשנה בלשונה לידיעה הנצרכת להעלמה, ואומרת "ידיעות הטומאה". ובגמרא יתבאר, אם התייחסות המשנה היא לידיעה הקודמת להעלמה, או לזו שלאחריה.
ג. לשון הכתוב [ויקרא ה ב] בחיוב קרבן עולה ויורד באופנים אלו, הוא: "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא, או בנבלת חיה טמאה, או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא, ונעלם ממנו, והוא טמא ואשם. או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו אשר יטמא בה, ונעלם ממנו והוא ידע ואשם... והיה כי יאשם לאחת מאלה"; ויש לנו ללמוד ממה שאמר הכתוב "ונעלם", שצריך שתהא ידיעה בתחילה, דמשמע "מכלל דידע"; וממה שאמר הכתוב "והוא ידע", למדנו לידיעה בסוף; וממשמעות הכתוב "ונעלם ממנו והוא

טמא", למדנו שחייבים על העלם טומאה, ושאר ההעלמות נלמדות מכפל לשון הכתוב "ונעלם ונעלם". [25] **ידיעות הטומאה** - שאם נעלמה ממנו ידיעה זו בשעה שעבר ואכל קודש בטומאה, או שנכנס למקדש בטומאה, הרי הוא חייב קרבן עולה ויורד - הן:

מתניתין:

שתים המפורשות בתורה, האחת באכילת קודש, ואחת בכניסה למקדש -

שהן ארבע, על ידי צירופם של עוד שתים - האחת בקודש ואחת במקדש - הנלמדות מריבויי הכתובים. כיצד?

נטמא, **וידע** שנטמא [26] -

ושוב **נעלמה ממנו הטומאה**, ואולם, **זכור** הוא **את הקודש** [יודע על מה שלפניו שהוא קודש] -

או **שנעלם ממנו הקודש**, [27] שהיה סבור חולין הוא, ואולם **זכור** הוא **את הטומאה** [יודע הוא שטמא הוא] -

או **שנעלמו ממנו זה וזה** [טומאה וקודש] -

ואכל את הקודש, ועדיין **לא ידע** שהוא אוכל קודש בטומאה, אלא באחת מההעלמות הנזכרות הרי הוא עומד, ואולם **משאכל** [לאחר שאכל] **ידע** שהיה טמא בשעת אכילה, והבשר שאכל קודש הוא -

בכל אלו, **הרי זה** חייב **בקרבן עולה ויורד**.

הרי לנו "אחת שהיא שתים" באכילת קודש בטומאה, כי העלם הטומאה מפורש בתורה, כדכתיב "ונעלם ממנו והוא טמא", ומשמע שנעלמה ממנו הטומאה; ואילו העלם הקודש אינו מפורש בתורה אלא מדרשה הוא נלמד, משום שנאמר "ונעלם ונעלם" שני פעמים. וכן הוא גם לענין כניסה למקדש בטומאה:

---

[25] א. זו שאמרנו: אין אדם חייב אלא כשידע בתחילה, אף שכן היא שיטת משנתנו, מכל מקום אין שיטה זו מסכמת, ויש מן התנאים שאינם מצריכים ידיעה בתחילה; ויש מן התנאים שאם כי מצריכים הם ידיעה בתחילה, מכל מקום אינם מחייבים על העלם קודש ועל העלם מקדש, ואילו שיטת התנא קמא שבמשנתנו היא, שהוא חייב אף על אלו; ומשנתנו רבי היא, שהוא סובר: אין אדם חייב אלא כשהיתה לו ידיעה בתחילה, וחייב אף על העלם קודש ומקדש, וטעמו כפי שנתבאר בפנים; ראה בכל זה בסוגיית הגמרא לעיל דף ד, ובסיפא של משנתנו, ובסוגיית הגמרא לקמן יד ב. ב. אם לא היתה לו ידיעה בתחילה, לא די שאינו חייב בקרבן עולה ויורד, אלא אף בחטאת קבועה אינו חייב, ואף שעבירה זו זדונה כרת, וכל שזדונה כרת חייב חטאת, וחטאת קבועה אינה צריכה ידיעה בתחילה; וכמבואר בתוספות לקמן יט א ד"ה הרי, ראה שם הטעם לדעת רבינו תם ולדעת התוספות. ברם נחלקו שם בעלי התוספות לדעת הפוטר על העלם מקדש אם חייב הוא חטאת קבועה, ולדעת רבינו תם הרי הוא חייב; אך התוספות חלקו עליו ומשום ש"כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש".

[26] בין שידע בשעה שנטמא, בין שנודע לו לאחר מכן קודם העבירה, רש"י.

[27] יש לעיין בלשון המשנה, מדוע לא אמרה: ידע שזה קודש ונעלם ממנו הקודש, כעין שאמרה לגבי העלם טומאה.

מי ש**נטמא וידע** שנטמא -

ושוב **נעלמה ממנו הטומאה**, ואולם **זכור** הוא **את המקדש**, כלומר: יודע הוא שזה מקדש -

או ש**נעלם ממנו מקדש**, ואולם **זכור** הוא **את הטומאה** -

או ש**נעלם ממנו זה וזה** [טומאה ומקדש] -

ואם **נכנס למקדש** ועדיין **לא ידע**, אלא עומד הוא באחת מן ההעלמות שנזכרו, ואולם **משיצא** מן המקדש **ידע** את אשר נעלם ממנו בשעת עבירה -

הרי זה חייב **ב**קרבן **עולה ויורד**.

הרי לנו אחת שהיא שתים בכניסה למקדש, כי העלם הטומאה מפורש בתורה, ואילו העלם המקדש נלמד מדרשה ד"ונעלם ונעלם". [28]

ומבארת המשנה מה היא כניסה למקדש שהוא חייב עליה אם נכנס שם בטומאה:

אחד הנכנס בטומאה **לעזרה** שנתקדשה בראשונה, **ואחד הנכנס לתוספת העזרה** שהוסיפו עליה לאחר מכן, הרי זה חייב בקרבן עולה ויורד -

ולפיכך חייב הוא אף על התוספת, כי היא קדושה כקדושת העזרה שנתקדשה בתחילה -

ש**הרי אין מוסיפין על העיר** ירושלים לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני, **ועל העזרות, אלא במלך**. כלומר, על פי מלך, ועל פי **נביא**, ועל פי **אורים ותומים**, ועל פי **סנהדרין של שבעים ואחד**; **ובשתי תודות** [שני לחמי תודה] [30] שהיו נושאים [29] סביב

[28] ואם שגג באיסור, כתב בפשיטות ב"מנחת ברוך" סימן ט ענף א שאינו חייב לכולי עלמא קרבן עולה ויורד; ובדין חטאת קבועה, בפשוטו הדין תלוי במחלוקת בעלי התוספות שהובאה בהערה לעיל; וראה מה שכתב בזה ב"מנחת ברוך" שם. ומיהו ב"מנחת חינוך" מצוה קכג [ד"ה וכבר הבאתי] כתב: כבר הבאתי לעיל דחייב חטאת [בשאר חייבי כריתות] אפילו הזיד בלאו ושגג רק בכרת הוי ליה שוגג:. הכי נמי כאן, דאם אכל קודש או נכנס למקדש אפילו אם הזיד בלאו ושגג רק בכרת חייב קרבן; משמע דפשוט לו שחייב על שגגת האיסור; וראה עוד ב"חזון איש" הוריות סימן טו י.

[29] ברש"י לקמן טו ב ד"ה זו כנגד זו, נראה, שהיו כהנים נושאים את לחמי התודה.

[30] בגמרא יתבאר, שאת ירושלים היו מקדשים בשני לחמי תודה של חמץ, ואילו את העזרה היו מקדשים בשיירי מנחה, והן מצה.

[31] כתב ב"תוספות יום טוב": ואם תאמר ואמאי לא חשיב גם מלך ונביא וכו' [אלא "ובית דין מהלכין"]? ויש לומר: אין הכי נמי, שהם לא היו מהלכין כלל, ואלא הא דתנן "במלך וכו'" על פי מלך קאמרינן, וכן לשון הרמב"ם בפרק ו מהלכות בית הבחירה "אין מוסיפין וכו' אלא על פי המלך ועל פי נביא ובאורים ותומים"; ראה עוד שם. ומיהו מה ששנינו "ובית דין מהלכין", היינו אותן סנהדרין של שבעים ואחד שנזכרו תחילה, וכנראה מלשון התוספות יום טוב, וכן הוא כמעט מפורש בסנהדרין יד ב, דמפרשינן התם: כיצד משכחת לה שיצאו סנהדרין "כגון שיצאו להוסיף על העיר ועל העזרות, כדתנן: אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא בבית דין של שבעים ואחד"; ואם לאו שהיו הסנהדרין עצמם מהלכים, למה צריכים הם לצאת למקום; וכן משמע מלשון רש"י שם שכתב: כגון שיצאו להוסיף על העיר: על ירושלים וצריך לקדש התוספת בשתי תודות ובשיר, וכוונתו, דמאחר שמקדשים אותם בשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין אחריהם, אם כן צריכים הם לצאת מן המקום. אך ראה ב"יד רמה" שם, שכתב שני ביאורים: האחד: בית דין יצאו למקום כדי לתחם אותו, והשני: משום מתניתין דשבועות דבעינן

התוספת שבאו להוסיף, [33] **ובשיר**, [32] **ובית דין** [31] **מהלכין** סביב התוספת שבאו להוסיף, **ושתי התודות** מהלכות **אחריהן**, [34] **וכל ישראל** מהלכים **אחריהם** -

דף יד:

החלה **הפנימית נאכלת** ואילו החלה **החיצונה נשרפת**, ויתבאר בגמרא איזו היא הפנימית ואיזו היא חיצונה, ויתבאר שם עוד טעם שריפת החיצונה.

וכל שלא נעשית בכל אלו [35] אין היא מתקדשת בקדושת עזרה, **והנכנס לשם אין חייב עליה** משום ביאת מקדש.

הבא לעזרה בטומאה, כשנעלמה ממנו אחת מכל ההעלמות שנזכרו, הרי זה חייב, ואפילו יצא מיד -

אבל אם **נטמא בעזרה** עצמה, וידע שנטמא, ושוב **נעלמה ממנו טומאה**, ואולם **זכור** הוא **את המקדש**; או **שנעלם הימנו מקדש**, ואולם **זכור** הוא **הטומאה**; או **שנעלם ממנו זה וזה**, שכל העלמות אלו העלמות הן לחייב את הבא למקדש בטומאה -

ולא יצא מן המקדש מיד כשנטמא שם, אלא **השתחוה** בעת ההעלם, **או ששהה** בשעת ההעלם במקדש **בכדי השתחואה** [36] -

או אף אם פנה לצאת מיד כשנטמא, אלא שהיה יכול לצאת מן המקדש בדרך קצרה, ולא עשה כן אלא **בא לו בדרך ארוכה** -

הרי זה **חייב**.

אבל אם כשנטמא יצא מיד **בדרך קצרה**, הרי זה **פטור**.

במסכת הוריות שנינו: בית דין הגדול שהורה הוראה בטעות ועשו הציבור על פי הוראתם, הרי הם חייבים להביא "פר העלם דבר" על הוראתם המוטעית; ונתבאר שם,

---

תודות ושיר ובית דין מהלכין אחריהן; ולפי פירושו הראשון של הרמ"ה אין להוכיח מאותה סוגיא שהיו בית דין של שבעים ואחד מהלכים אחריהם; וכאשר באמת משמע מלשון המשנה דבתחילה קראם "סנהדרין" ושוב קראם "בית דין", והיינו משום ד"בית דין" אין הכוונה לסנהדרין. וקצת יש להוכיח בשיטת רש"י, דלא מיבעיא שהיו בית דין מהלכין אחריהן, אלא כל אלו שנזכרו היו מהלכין, שאם לא כן לא היה לו לרש"י להשמיט את לשון המשנה "ובית דין מהלכין אחריהן", ומזה משמע, דכיון שהזכירה הגמרא את המשנה שאין מוסיפין על העיר אלא במלך ובסנהדרין של שבעים ואחד, ום באותה משנה כתוב שהיו מקדשים בשתי תודות ובשיר, אם כן ממילא משמע דכל אלו הנזכרים במשנה היו מהלכים אחרי התודות.

[32] בתוספות פסחים סד א נראה שהלויים היו אומרים את השיר; והקשו שם: הרי אין אומרים שירה אלא על היין, וכתבו דשלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין.

[33] נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: והיו נושאין אותה בהיקף סביב, ומשמע קצת שהיו מהלכים מארבע רוחות ההיקף החדש, ואף מאותה רוח שכבר קדושה בקדושת העזרה.

[34] ראה בהגהות הגר"א לקמן טו ב, שאין גורסים במשנה "ושתי תודות אחריהן", אלא "ושתי תודות וכל ישראל אחריהם"; ושם בגמרא מתבאר, שבית דין היו מהלכים אחרי שתי התודות.

[35] בגמרא נחלקו אמוראים, אם כל השנויים במשנה הם לעיכובא, או די באחד מהם.

[36] דין שהיה בעזרה כשנטמא בפנים הלכה למשה מסיני היא; ובגמרא יתבאר כשיעור איזו השתחואה הוא מתחייב, וכמה הוא שיעור זה.

שאינם חייבים אלא אם הורו הוראה בדין שהחוטא בו בזדון חייב כרת, ובשוגג חייב קרבן חטאת; אבל אם הורו בדבר ששגגתו קרבן עולה ויורד אינם חייבים, ולפיכך שנינו במשנה שם [ח ב]:

"אין חייבין - בית דין שהורו הוראה בטעות [37] - על עשה ועל לא תעשה שבמקדש". כלומר, אם הורו בטעות להתיר טמא במקדש, באופן שהוא עובר על מצות עשה ["וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב"], או באופן שנכנס למקדש והוא עובר על לא תעשה ["ואל המקדש לא תבא", "ולא יטמאו את מחניהם"], [38] בין בזה ובין בזה אין הם חייבים. והטעם הוא, משום שקרבנו עולה ויורד.

"אבל חייבין על עשה ולא תעשה שבנדה", שהרי קרבנו חטאת קבועה; וביאור המשנה שם מתבאר במשנתנו.

זו - שהייה במקדש למי שנטמא בתוך העזרה - **היא מצות עשה שבמקדש**, ששנינו עליה במסכת הוריות: "**שאין חייבין** בית דין **עליה**", כלומר: אם הורו בית דין שהנטמא במקדש אינו צריך לצאת מיד בדרך קצרה, ועשו על פיהם, אין הם חייבים להביא קרבן. **ואיזו היא מצות עשה שבנדה** ששנינו עליה במסכת הוריות "**שבית דין חייבין עליה**"? **היה משמש עם הטהורה**, **ואמרה לו** "**נטמאתי**", **ופירש מיד**, קודם שימות האבר, הרי זה **חייב** כרת בזדון וחטאת קבועה בשוגג, **מפני שיציאתו** [פרישתו] **הנאה לו כביאתו**. [39] וכאן שבה המשנה לדין ביאת מקדש, ומביאה מדברי התנאים שחלקו על המבואר ברישא דמשנתנו שאף בהעלם קודש או העלם מקדש חייב הוא קרבן עולה ויורד.

רבי אליעזר חולק על מה שחייב תנא קמא קרבן עולה ויורד אף כשנעלם ממנו הקודש או המקדש, **ואומר**:

---

[37] ברש"י מבואר כאן, שאותה משנה מתייחסת הן ל"פר העלם דבר של ציבור" והן ל"פר כהן משיח", אך במסכת הוריות ביאר רש"י שהמשנה אינה מתייחסת אלא ל"פר העלם דבר של ציבור".

[38] נתבאר על פי רש"י לקמן יז ב ד"ה אין חייבין ורש"י בהוריות שם; וראה גם ברש"י לקמן טז ב, ד"ולא יטמאו את מחניהם" לא משמע מי שנטמא בעזרה משום שכבר טימא. והנה נראה מזה ומלשון המשנה "זו היא מצות עשה שבמקדש" דהנטמא בעזרה אינו עובר אלא בעשה; אך אין הדבר כן, וכמבואר בהדיא לקמן טז ב שהנטמא במקדש לוקה; וראה ברמב"ן לקמן יז ב, שכתב: הכי קתני: אין חייבין במקדש על עשה, כגון שנטמא בפנים, דקרינן ביה "וישלחו מן המחנה", ואף על פי שיש נמי לא תעשה ד"ולא יטמאו את מחניהם" עמו:. וכן אין חייבין על לא תעשה שבמקדש דהיינו נטמא בחוץ, דלית ביה עשה אלא לא תעשה; [ויובאו דברי רמב"ן אלו בהערות על סוגיית הגמרא לקמן יז ב, וראה מה שיתבאר שם].

[39] כתב רש"י: היינו דומיא דעשה שבמקדש, שאירעה לו הטומאה משבא בהיתר לידי כניסה.

[40] לקמן בתוספות יט א, נחלקו בעלי התוספות אם אינו חייב עולה ויורד, אבל חייב הוא חטאת קבועה, או שפטור הוא מחטאת לגמרי.

כיון שאמרה תורה: "או בנבלת [ה] **שרץ** טמא, **ונעלם ממנו**", הרי למדנו: **על העלם שרץ** הרי הוא **חייב** קרבן עולה ויורד, **ואינו חייב** קרבן עולה ויורד **על העלם מקדש**. [40] **רבי עקיבא** סבור אף הוא כרבי אליעזר, **ואומר**:

כיון שאמרה תורה: "**ונעלם ממנו והוא טמא**", הרי למדנו: **על העלם טומאה חייב**, **ואינו חייב על העלם מקדש** בלבד. [41]

רבי ישמעאל נחלק על שניהם **ואומר**:

כיון שאמרה תורה: "**ונעלם ונעלם**" **שתי פעמים**, הרי למדנו **לחייב על העלם טומאה**, ואף **על העלם מקדש**. [42]

גמרא:

אמר תמה **ליה רב פפא לאביי** על לשון משנתנו שלא מנתה בידיעות הטומאה אלא שתים שהן ארבע:

הרי מאחר שמשנתנו אינה מתייחסת למספר ההעלמות, אלא למספר הידיעות, וכלשון המשנה "ידיעות הטומאה", ומאחר שאינו חייב אלא על העלמה שהיתה לו ידיעה בתחילה וידיעה בסוף, אם כן, קשה:

וכי **שתים שהן ארבע** ידיעות בלבד הן!? והלוא **שתים שהן שש**, **הויין**!?

"שתים", **ידיעות הטומאה** עצמה - בין שאכל קודש בטומאתו ובין שנכנס למקדש בטומאתו - **תחילה וסוף**. הרי שתים מפורשות מן התורה. שהרי העלמת הטומאה מפורשת בתורה, ואין אנו מתייחסים להעלמה עצמה אלא לידיעות שקדמו ונתאחרו לעבירה, נמצא שיש לך למנות שתי ידיעות מפורשות בתורה.

ועוד שתים שאינן מפורשות בתורה: **ידיעות הקודש** - **תחילה וסוף**, שהרי העלמת הקודש [ללא העלמת הטומאה] אינה מפורשת בתורה, ובהתייחסנו לידיעות שקדמו ונתאחרו לה, הרי שתים נוספות שאינן מפורשות בתורה.

ועוד שתים שאינן מפורשות בתורה: **ידיעות מקדש** - **תחילה וסוף**, שהרי העלמת המקדש אינה מפורשת בתורה, ובהתייחסנו לידיעות הרי לנו שתים נוספות שאינן מפורשות בתורה -

הרי שאת מה ששנתה המשנה כ"שתים שהן ארבע", יש לנו למנות כ"שתים שהן שש"!?

תמה אביי על לשון תמיהתו של רב פפא:

---

[41] הנה מאותו כתוב עצמו יש לנו ללמוד גם דאינו חייב על העלם קודש, וכן הוא הדין באמת לפי שיטתו, ובישוב מה שלא הזכיר כן התנא, ראה מה שכתב בתשובת רבי עקיבא איגר [מהדורא קמא סימן ח] בשולי המכתב.

[42] רבי עקיבא ורבי ישמעאל חלוקים גם בדין ידיעה בתחילה, שרבי עקיבא דורש "ונעלם ונעלם" להצריך ידיעה בתחילה, כמבואר לעיל ד א; ורבי ישמעאל אינו מצריך ידיעה בתחילה, והא בהא תליא כמבואר בגמרא בעמוד זה, ובסוף הפרק.

והרי **ליטעמיך** [לשיטתך], שאתה מתייחס הן לידיעות שבתחילה והן לאלו שלבסוף, אין המספר עולה "שתים שהן שש", אלא **תמני הויין**! כלומר, "ארבע שהן שמונה"!? **דהא איכא טומאה דקודש וטומאה דמקדש - תחילה וסוף**!? כלומר: למה שונה אתה את העלמת הטומאה בשתים בלבד משום הידיעה המוקדמת והמאוחרת, והרי שתי העלמות טומאה מפורשות בתורה, האחת כשאכל קודש בטומאתו והשניה כשנכנס למקדש בטומאתו, ולפי מה שאתה מונה את הידיעות, הרי שתים אלו ארבע הן, ועוד ארבע ידיעות שאינן מפורשות בתורה, כפי שנתבאר, הרי לך "ארבע שהן שמונה"!?

ומפרשינן: **הא לא קשיא**, כי **שם טומאה** - בין שאכל בה קודש בין שנכנס בה במקדש - **אחת היא**, ואם כן אין העלמת הטומאה נמנית אלא כשתי ידיעות האחת בתחילה והאחת בסוף; ומיהו -

מכל מקום קשיא, הרי **שית הויין**, וכפי שנתבארו!?

אמר רב פפא עצמו ליישב את קושייתו:

לעולם, **תמני הויין**. כלומר, ארבע ידיעות שהן שמונה. שתי ידיעות להעלמת טומאה ואכילת קודש, ושתי ידיעות להעלמת טומאה וכניסה למקדש, ושתי ידיעות להעלמת קודש, ושתי ידיעות להעלמת מקדש. אלא, שאין המשנה מונה את שתי הידיעות שבכל העלמה, כי אם:

ארבעי ידיעות **קמייתא** [ארבעת הידיעות הקודמות להעלמה], **דלא** הן **דמייתן ליה לידי קרבן** [לא ידיעות הללו הן שמביאות אותו לחיוב הקרבן], כי הידיעה המקדמת אינה סיבה לקרבן, **לא קא חשיב** התנא.

ורק **ארבעי** ידיעות **בתרייתא** [המאוחרות לעבירה] **דמייתן ליה לידי קרבן**, כלומר: מיד כשנודעו לו ידיעות אלו מתחייב הוא קרבן, אותן בלבד הוא **דקא חשיב** התנא; ואם כן אין לנו אלא שתים שהן ארבע כמספר ההעלמות, שלכל העלמה ידיעה אחת לאחריה.

ואיכא דאמרי: כך **אמר רב פפא** ליישב, ובהיפוך מן הלשון הראשון:

לעולם תמני הויין, ומיהו, **ארבעי** ידיעות **קמייתא דליתנהו בכל התורה כולה**, ארבעת הידיעות המקדמות לעבירה, שחידוש הן בקרבן זה שאינו בכל שאר חייבי קרבנות בהעלמה, כי בטומאת מקדש וקדשיו בלבד הוא שחידשה תורה שאין חייבים על העלמה מתחילה, אלא על העלמה שקדמה לה ידיעה, את ארבעת הידיעות האלו בלבד הוא **דקא חשיב** התנא של משנתנו.

ואילו ארבע ידיעות **בתרייתא דאיתנהו** אף **בכל התורה כולה**, שהרי כל חייבי חטאות אינם חייבים אלא כשנודע להם ההעלמה שהיתה להם בשעת עבירה, את אלו **לא קא חשיב** התנא במנין הידיעות.

בעי רב פפא בדין ידיעה בתחילה:

מי **שנעלמו ממנו הלכות טומאה** בשעת ידיעתו, היינו: היה יודע שעשה את המעשה המטמא אותו, אלא שלא היה יודע שמעשה זה מטמא אותו, ובשעה שאכל את הקודש או שנכנס למקדש שכח אותו מעשה לגמרי, **מהו** שיתחייב קרבן בידיעה זו? [43] ומקשינן: **היכי דמי**!?

אילימא דלא ידע: **אי שרץ טמא**, **אי צפרדע טמא**, כלומר: יודע היה שנגע בצב או בלטאה הדומים לצפרדע שהוא טהור, ולא ידע שדין שרץ להם, אלא היה סבור שדינם כמו צפרדע שאינו שרץ ואינו מטמא, וכשאכל את הקודש או נכנס למקדש שכח שנגע בהם כלל; ובזה הוא דמספקינן אם ידיעה זו שידע בנגיעתו בצב ידיעת טומאה היא, ואף שלא ידע כי טמא הוא, או שמא כיון שלא ידע שהוא טמא אין זו ידיעה בתחילה לחייב עליה; כך הרי אי אפשר לומר, כי:

זיל קרי בי רב הוא [תינוקות של בית רבן קורין כן]!? כלומר, הרי דבר מפורש הוא בתורה מי הם השרצים הטמאים, ואם כן הרי זה כמי שיש לו ידיעה בתחילה כי היה לו לשאול, כיון שדבר זה ידוע לתינוקות. [44]

ומפרשינן: **לעולם דידע בטומאת שרץ** כלומר: יודע היה שנגיעתו נגיעה בשרץ המטמא הוא, והספק הוא **בכגון דנגע בכעדשה** מן השרץ שהוא שיעור שרץ כדי לטמא, **והוא לא ידע כעדשה אי מטמא אי לא מטמא**, כלומר: סבור היה שאין די בשיעור קטן זה כדי לטמא; ובאופן זה הוא דמספקינן: **מאי** דינו להחשיבו כמי שידע בתחילה שהוא טמא, ואם שכח את עיקר נגיעתו הרי הוא חייב, או לא?

וצדדי הספק הם:

האם נאמר: **כיון דידע דמטמא שרץ בעולם**, **ידיעה היא**, ואף שאינו יודע שטמא הוא - **או דילמא**: **כיון דבשיעור כעדשה** שבו נגע, **לא ידע אי מטמא אי לא מטמא**, והיה סבור שאינו מטמא, אם כן **העלמה היא**, כלומר: אין זו ידיעה בתחילה לחייב עליה -

[43] כך מתבארת כוונת הספק בדברי רש"י בהמשך הענין, וכן נראה מדברי התוספות, וכן פירש הרשב"א, וראה ריטב"א.

[44] א. נתבאר על פי התוספות. ב. לשון רש"י הוא: זיל קרי בי רב הוא, תינוקות של בית רבן קורין החולד והעכבר והצב, הילכך אין זו העלמה, ויש כאן ידיעה בתחילה, וכשאכל את הקודש נעלמה ממנו נגיעה ראשונה, יש כאן ידיעה בתחילה והעלם לאחריה ולכשיוודע לו לבסוף יהא חייב; וב"חזון איש" הוריות סימן טו א, הוכיח מדברי רש"י אלו דאינו חייב על העלם הלכה קרבן עולה ויורד [ראה בזה בהערות שבמשנה], וראה מה שכתב על זה.

ומסקינן: **תיקו!**

בעי רבי ירמיה, נסתפק רבי ירמיה בדין ידיעה בתחילה הנצרכת להעלם מקדש: **בן בבל שעלה לארץ ישראל**, ויודע היה שיש מקדש בירושלים, **ואולם נעלם ממנו מקום המקדש**, **מהו** שתהא ידיעה זו חשובה כידיעה בתחילה, לחייבו אם נכנס למקום המקדש בטומאה? ולקמן יתבאר הספק ביתר ביאור.

ומקשינן **אליבא דמאן**, לדעת מי מהתנאים נסתפק רבי ירמיה!? והרי:

אי אליבא דרבי עקיבא, שהוא זה **דבעי ידיעה בתחלה** כמבואר לעיל ד א, ושייך להסתפק לשיטתו מה חשובה ידיעה בתחילה, **הא לא מחייב על העלם מקדש** וכמבואר במשנתנו, ומאחר שעל העלם מקדש אינו חייב אין צריך ידיעה בתחילה על המקדש אלא על הטומאה!? [45] **ואי** הספק הוא **אליבא דרבי ישמעאל**, **דמחייב על העלם מקדש** כמבואר במשנתנו, **הא** רבי ישמעאל **לא בעי ידיעה בתחלה**, [46] ולא יתכן להסתפק אם ידיעה כעין זו חשובה ידיעה בתחילה -

ואם כן, אין מקום לספק זה לא לדעת רבי ישמעאל ולא לדעת רבי עקיבא!?

ולעיל ה א, שנינו: מנין שאינו חייב אלא על שיש בה ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים? רבי אומר: הרי הוא אומר "ונעלם", מכלל שידע. "והוא ידע" הרי כאן שתי

[45] א. מתבאר מקושיית הגמרא, שלענין ידיעה בתחילה אין צריך שידע את שניהם, אלא אם ההעלמה בשעת מעשה היתה העלמת טומאה, צריך הוא שידע תחילה על הטומאה, אבל אין צריך שידע על המקדש, מאחר שלא על העלם מקדש אנו מחייבים אותו, והיינו דאמרינן: כיון שלרבי עקיבא אינו חייב על העלמת מקדש, אם כן מה לנו בידיעתו המקדמת. אלא שמדברי ה"מנחת חינוך" אין נראה כן, שכתב במצוה קכג [ד"ה וכבר הבאתי], דכיון דשגגת כרת וזדון לאו הוה ליה העלמה [לגבי שאר חייבי כריתות, ולדעתו, אף לגבי טומאת מקדש וקדשיו], "אם כן, כיון דיליף מן "ונעלם ממנו" דצריך ידיעה בתחילה, אם כן הידיעה צריכה להיות שנטמא וזה קודש וגם יודע שחייב כרת, דאי אינו יודע שחייב כרת לא הוי ידיעה (דהא) [דהוא] חייב בקרבן ונקרא העלמה, על כן בודאי צריך ידיעה גם בכרת, והר"מ לא ביאר זה, ואפשר מחמת שהוא פשוט", ומבואר מדבריו, דהידיעה צריכה להיות בכל הפרטים, ואף אם ההעלמה שאנו מחייבים מחמתה אינה מחמת אותו פרט שלא נודע לו; וצריך תלמוד מסוגיא זו. ובאמת הרמב"ם לא די שלא הזכיר דצריך שידע חיוב כרת, אלא שלא הזכיר כלל דצריך שידע בתחילה את האיסור, והיינו משום שהרמב"ם לא הזכיר העלמת איסור שהוא חייב עליה בקרבן עולה ויורד, וכיון שמחמת העלמת טומאה או קודש אנו מחייבים אותו, אין צריך שידע את האיסור מתחילה. ב. ומכל מקום, כל זה הוא לענין ידיעה בתחילה, אבל בידיעה שבסוף, צריך שידע הן את המקדש והן את הטומאה ואף את האיסור, והוא, על פי לשון רש"י לעיל ב א ד"ה שתים שהן ארבע שכתב "ולפי שאין חייב עליה אלא אם כן ידע בתחילה שנטמא ואחר כך נעלמה ממנו ולאחר מעשה נודע לו שחטא". ומבואר שחלוקה הידיעה בתחילה שהיא ידיעה על הטומאה, ואילו ידיעה שבסוף ידיעת חטא היא [וראה היטב גם בלשון רש"י ד ב סוף הדיבור הנמשך מעמוד קודם שכתב שם "וידיעה בסוף לא צריכא קרא, דאי לא ידע שחטא אמאי לייתי קרבן"]. בסוף שחטא, אף על פי שלא היתה לו ידיעה בתחילה הרי הוא חייב חטאת, אבל בטומאת מקדש וקדשיו אינו מביא קרבן עולה ויורד עד שהיה לו ידיעה לטומאה וידיעה לקודש או למקדש בתחילה, וידיעה לטומאה וידיעה לקודש או למקדש בסוף והעלם בינתיים; ומזה משמע שאין חילוק כלל בין הידיעה שבתחילה לידיעה שלבסוף. ובעיקר ביאור מחלוקתם יש לומר, דנחלקו בדין ידיעה לבסוף מאיזה דין היא, שלהרמב"ם הוא דין מסויים במקדש וקדשיו, ואינו ענין למה שצריך ידיעה בסוף בכל החטאות; ואילו לרש"י הוא מדין ידיעה שבכל התורה; [וראה בחקירה זו ב"באר יעקב" סימן ד].

[46] וכמו שמכריחה הגמרא בסוף הפרק.

ידיעות, אם כן מה תלמוד לומר "ונעלם ונעלם"? לחייב על העלם טומאה ועל העלם מקדש.

ומקשינן שם על רבי, דמשמע ליה "ונעלם", מכלל שידע, מכמה מקומות שאי אפשר לפרש בהם כן, ומשני אבייי: קסבר רבי "ידיעת בית רבו שמה ידיעה". והיינו, שהידיעה שלמד בבית רבו שהנוגע בטומאה טמא, והוא ידע, שהרגיש כשנגע, אבל לא התבונן לשום על לבו שנטמא - שמה ידיעה. [47]

ומשנינן: **לא צריכא**, כלומר, ספק זה אינו אלא **אליבא דרבי** לעיל ד א, **דבעי ידיעה בתחילה ומחייב** נמי **על העלם מקדש** -

ומוסיפה הגמרא לבאר, שספק זה אינו שייך אלא לפי סברא אחרת של רבי, וכן מבארת היא את צדדי הספק:

ואמר רבי נמי לעיל ה א: **ידיעת בית רבו** - לענין ידיעת הטומאה - **שמה ידיעה**, ולשיטתו יש להסתפק **מאי**? וצדדי הספק הם:

כיון דידע דאיכא מקדש בעולם ידיעה היא, דזה הוא כמו ידיעת בית רבו שהנוגע בטומאה טמא -

או דלמא: **כיון דמקומו** של המקדש היכן הוא בירושלים **לא ידע ליה**, אם כן **העלמה היא** ואין כאן ידיעה בתחילה. [48] ומסקינן: **תיקו**.

---

[47] כן היא שיטת רש"י בביאור ענין "ידיעת בית רבו" וכמבואר בדבריו לעיל, ועל דרך זה פירש גם את סוגייתנו; ובפשוטו היה נראה בטעמו, דפשיטא ליה ד"ידיעת טומאה" בעינן ולא "ידיעת דין טומאה" ובזה לא נחלק רבי, אלא דרבי סבר, שהנוגע בשרץ ויודע שנגע בשרץ, כי אז אם כי אינו יודע שנטמא, לזה מצטרף מה שיש לו ידיעה מבית רבו, להחשיבו כאילו יש לו "ידיעת טומאה". אבל הריטב"א כתב כאן: ובודאי שזה תימה גדול על רש"י ז"ל, מי הכריחו להכניס בידיעת בית רבו שידע שנגע בשרץ, שהרי אין ידיעה זו מענין הלמידה שבבית רבו!? ויש אומרים [וראה בתוספות הרא"ש], כי דקדק כן, דכיון דכתיב "ונעלם, מכלל דידע" [כדלעיל ד א], משמע כי מתוך שנעלמה ממנו ידיעתו שבתחלה - עשה עבירה, ואם לא ידע כלל שנגע בשרץ, אפילו היה זכור מה שלמד, לא היה נמנע מליכנס למקדש ולאכול קודש. ואין זה טעם כלל, דודאי לרבי לא משמע קרא כי מפני שנעלם מה שלמד עבר עבירה, דעיקר קרא "ונעלם והוא טמא" כי חטא לפי שנעלמה ממנו הטומאה, ומשום דלשון "ונעלם" משמע שידע ידיעה כל דהו, קסבר [רבי] דגזירת הכתוב הוא, שידע לכל הפחות ידיעת בית רבו, ואף על פי שמחמת אותה ידיעה לא היה פורש [מכל מקום] גורמת [היא] לו חיוב כשנכנס למקדש או אכל קודש בהעלם טומאה שהיתה עלומה ממנו לעולם; וזה ברור. וראה בתוספות, שלפי דברי רש"י צריך לומר, דאף שאמרו בגמרא לעיל ה א דלא משכחת לה מי שלא ידע בתחילה אלא תינוק שנשבה, הוא הדין שיכולה היתה הגמרא לומר, דמשכחת לה בכגון שלא ידע שנגע בשרץ.

[48] ביאר רש"י: ולא דמי ל"ידיעת בית רבו" דטומאה [דאיתא לעיל שהיא ידיעה], דאילו התם, למד שהשרץ מטמא, וכשנגע בו ידע שנגע בשרץ, אבל לא נזכר לו להכיר שהוא טמא בנגיעה זו, התם קאמרינן: כיון שלמד שהנוגע בשרץ טמא וזה ידע כשנגע, אין זה העלם; אבל זה לא ידע מקום מקדש מימיו, אין כאן ידיעת בית רבו; וראה גם לשון רש"י לעיל ה א: שלמד בבית רבו שהנוגע בטומאה טמא, והוא ידע שהרגיש כשנגע, אבל לא התבונן לשום על לבו שנטמא שמה ידיעה; וביאור דבריו, הוא על פי שיטתו שנתבארה בהערה לעיל. וכתב הריטב"א: ותימה גדול הוא לפי פירוש זה מאי מספקא ליה בהא, דהא נראה כדבר פשוט, שאין כאן במקדש ידיעת בית רבו כידיעת בית רבו דטומאה, דהתם יודע שנגע בשרץ שהוא מטמא, וזה אינו יודע כלל שנוגע במקדש; וראה שם שהביא פירושים אחרים בביאור "ידיעת בית רבו", ובביאור הסוגיא.

שנינו במשנה: **אחד הנכנס לעזרה** ואחד הנכנס לתוספת העזרה, שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות, אלא במלך, ונביא, ואורים ותומים וסנהדרין של שבעים ואחד:
ומפרשינן: **מנא הני מילי**, מנין שצריך את אלו כדי להוסיף על העזרה?
אמר רב שימי בר חייא: משום **דאמר קרא** בצווי הקמת המשכן "**ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו**,

דף טו.

וכן תעשו". ולכך הוסיף הכתוב "וכן תעשו" ללמד על עשייה **לדורות** שתהא כמו שהיתה במשכן, והרי בימי משה קידשו את העזרה על פי משה שהוא מלך ונביא, ואחיו כהן גדול, [51] ואורים ותומים [50] ושבעים זקנים. [49]
מתיב רבא על מה שלמדנו מ"וכן תעשו" לדורות, מהא דתניא:
כל הכלים [כלי השרת] **שעשה משה** במשכן **משיחתן** בשמן המשחה היא **מקדשתן** וכמו שנאמר "וימשחם ויקדש אותם", אבל **מכאן ואילך** [הכלים שנעשו לאחר מכן] **עבודתן** בתורת כלי שרת היא ה**מחנכתן** לעבודה, כלומר: על ידי שעושים בכלים עבודה הטעונה כלי שרת, מתקדש כלי השרת בעבודה זו. [52]
ותיקשי על מה דדרשינן לעיל מ"וכן תעשו" לדורות, **ואמאי** עבודתן מחנכתן, והרי **נימא**: הרי כתיב אף על עשיית הכלים "ככל אשר אני מראה אותך... ואת תבנית כל כליו **וכן תעשו**" ונדרוש שאף **לדורות** משיחתן היא המקדשתן!?
ומשנינן: **שאני התם** גבי כלים, משום **דאמר קרא** [במדבר ז א] גבי הקמת המשכן: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו, ואת המזבח

[49] כתב הר"י מיג"ש והביאו הרשב"א, דאף על גב דבהקמת המשכן עדיין לא היו סנהדרין, מכל מקום משה במקום שבעים ואחד קאי, כמבואר בסנהדרין טז ב "משה במקום שבעים ואחד קאי", וראה גם ברש"י סנהדרין טז ב ד"ה כן תעשו לדורות, שכתב "מה משכן על פי משה, והוא במקום סנהדרי גדולה, אף לדורות על פי סנהדרי גדולה", ומיהו לשון רש"י כאן "ושבעים זקנים" לא משמע כן. ועוד כתב הרשב"א: שתי תודות במקום מילואים, כן כתב ר"ח ז"ל, וכן כתב הר"י הלוי ז"ל; ותמה על זה הרשב"א: ואני תמיה, הלא במלואים לא היה חמץ, שכל המנחות באות מצה, חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, ואם כן תמיה: האיך העמיד [נחמיה] חמץ שבתודה; [וכמבואר להלן ששתי תודות היינו שני לחמי תודה].

[50] הקשו התוספות: אף על גב דאהרן היה בבנין משכן, וכי נשאלו באורים ותומים לעשות משכן, והלא קודם שנתכהן אהרן על ידי המלואים נעשה המשכן!?

[51] על פי לשון רש"י; [וצריך ביאור: הרי במשנה לא נזכר כהן גדול, ולמה הזכיר רש"י כהן גדול; ואף אם נפרש דכוונתו לומר "כהן גדול ואורים ותומים", כלומר: על פי כהן גדול הנשאל באורים ותומים, מכל מקום למה הזכיר כן רש"י, ומה הוצרך לזה!?]

[52] תמהו התוספות: למה לא הקשו על המשכן לדורות, ויהא צריך המקדש משיחה כמו המשכן, מאחר שנאמר על תבנית המשכן "וכן תעשו"!?

[53] אפשר שהלימוד הוא מיתור "וימשחם ויקדש אותם" שאינו צריך, מאחר שכבר אמר "וימשח אתו ויקדש אתו ואת כל כליו".

ואת כל כליו, **וימשחם ויקדש אותם**", ולמדנו מלשון "אותם": [53] **אותם במשיחה, ולא לדורות במשיחה**.

ומקשינן: **אימא**, דרוש את הפסוק "אותם": **אותם במשיחה**, ואילו **לדורות או במשיחה או בעבודה**, ולא כאשר שנינו שהעבודה דוקא היא המקדשת!?

אמר תירץ **רב פפא**:

אמר קרא [במדבר ד יב] גבי משא המשכן וכליו "ולקחו את כל כלי השרת **אשר ישרתו בם בקודש**". **תלאן הכתוב** לכלי השרת **בשירות**, ללמד שלדורות מתקדשים הם בשירות דוקא ולא במשיחה. [54] ומקשינן: **השתא דכתב רחמנא "אשר ישרתו"**, וכבר למדנו דין הקידוש לדורות ממקרא זה, אם כן "**אותם" למה לי**!?

ומשנינן: **אי לא כתב רחמנא "אותם"** מלבד "אשר ישרתו בם בקודש", **הוה אמינא** לדרוש כך:

הני [כלים שעשה משה] **הוא דבמשיחה**, ואילו **לדורות במשיחה** וגם **בעבודה**, **דהא** מצד שני **כתב** "**וכן תעשו**", ועל כל פנים יש לנו לומר שהכלים צריכים משיחה גם לדורות, ולכך **מיעט רחמנא "אותם"**, ללמד: **אותם במשיחה ולא לדורות במשיחה** כלל אלא בשירות, כדכתיב "אשר ישרתו בם בקודש".

שנינו במשנה: שאין מוסיפין על העזרה אלא, **ובשתי תודות**:

תנא בברייתא: "**שתי תודות**" **שאמרו** במשנתנו שמקדשים בהם, היינו **בלחמן** של התודות, כלומר: בשני לחמי חמץ שמביאים עם התודה, כדמפרש ואזיל, **לא בבשרן** של התודות.

ומפרשינן: **מנהני מילי** שמקדשים בלחמי החמץ שבתודה?

אמר פירש **רב חסדא**: משום **דאמר קרא** [נחמיה יב לא] גבי נחמיה כשנבנית חומת ירושלים ובא לקדש את העיר: "**ואעמידה שתי תודות גדולות** [אצל החומה מבחוץ] [55] **ותהלוכות לימין מעל לחומה** [להקיף את העיר בתהלוכות שהלכו דרך ימין כשפניהם לחלל העיר הלכו תמיד לצד ימינם עד שהקיפו את כולה] ".

והרי **מאי "גדולות"** -

אילימא שתי קרבנות תודה **ממין גדול ממש**, כלומר: סוג בהמה שדרכה להיות גדולה, כך אי אפשר לומר, ומשום:

דאם כן **נימא** "ואעמידה שני **פרים**".

[54] אפשר שהלימוד הוא מלשון "ישרתו" דמשמע לשון עתיד, והיינו לדורות.

[55] כן פירש רש"י; והרשב"א הביא בשם ר"י שהיו מהלכים אצל החומה מבפנים, וראה מה שכתב לפי פירושים אלו בענין קדושת החומה עצמה.

אלא תאמר ד"גדולות" היינו תודות ממש **הגדולות במינן**, כלומר, היו התודות מבהמות שביחס למינן הן מהגדולות; אף כך אי אפשר לומר, שהרי:

מי איכא חשיבותא קמי שמיא [וכי יש חשיבות כלפי שמיא במה שהבהמה היא גדולה או קטנה]!?

והתניא: **נאמר בעולת בהמה "אשה ריח ניחח"**, ואף **בעולת העוף** שהיא קרבן קטן מן הבהמה נאמר אותו לשון עצמו "**אשה ריח ניחח**". ואף **במנחה**, שהיא קרבן קטן משתיהן נאמר כלשון הזה, "**אשה ריח ניחח**", **מלמד** הכתוב **שאחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין את לבו לאביו שב שמים**.

וכיון שאין בזה חשיבות, לא היה נחמיה מזכיר את גדלותן של הבהמות. [56]

אלא ודאי "גדולות", היינו "**גדולה שבתודה**". כלומר, אותו חלק בתודה שהוא גדול מחבירו, **ומאי ניהו**? - לחמי **חמץ** שבתודה. שכל לחם היה גדול מלחמי המצה שהיה מביא עם התודה -

דתנן:

התודה היתה באה מן חמש סאין ירושלמיות, שהן שש סאין **מדבריות, שהן שתי איפות והאיפה** כלומר, שהרי האיפה **שלש סאין**, נמצאו שש סאין מדבריות שוות לשתי איפות - ושתי איפות אלו הם "**עשרים עשרון**" -

ועשרים עשרונות אלו נחלקו שוה בשוה: **עשרה** עשרונות **לעשרה** לחמי **חמץ**, **ועשרה** עשרונות **לכל** לחמי **מצה**, **ובמצה שלשה מינין** של עשר עשר: **חלות**, **רקיקין**, **ורבוכה**; נמצא, כל לחם של חמץ עשוי מעשרון והיה שוה לשלשה לחמים של מצה, נמצאו הגדולות שבתודה הן לחמי החמץ, שמהם היו נוטלים שני לחמים לקידוש.

אמר רמי בר חמא: ירושלים היא זו שמתקדשת בשתי תודות, [57] **וכאשר** היה בזמן נחמיה ועזרא, **ואין העזרה** כשמוסיפין עליה **מתקדשת** בשתי תודות, **אלא בשיירי מנחה** [58] - **מאי טעמא**? - כי קידוש העזרה הוא **כ**קידוש **ירושלים**:

---

[56] בתוספות הוכיחו שיש מעלה בגדולה ונאה, אלא ש"לא היה לו להתפאר בכך, כיון שמצוה בזה כמו בזה אם מתכוין לשם שמים"; וראה עוד ברמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן.

[57] פירוש: ומה ששנינו במשנתנו שתי תודות הוא משום "אין מוסיפין על העיר", אבל "מוסיפין:. על העזרות" בשיירי מנחה.

[58] הקשו התוספות: אם כן אף העזרה בימי שלמה נתקדשה בשיירי מנחה, ומנין היה להם מנחה, למאן דאמר "אין מנחה בבמה"!? ותירצו: כיון שהכל בא בבת אחת הקידוש ועשיית מנחה, לא חשבינן מנחה בבמה, ובקמיצה ובהקטרה היה מקומה מתקדש, וכל העבודה היתה מחנכתה, ומתקדש מקומה; אי נמי: כיון דלא אפשר לא צריך, והא דקאמר הכא דאין מתקדשת היינו היכא דאפשר, כגון שבאין להוסיף על העזרה; וראה תוספת דברים בזה בהערות לדף טז א הערה 2.

מה ירושלים, **דבר הנאכל בה** - דהיינו לחמי תודה הנאכלים בכל העיר כשלמים - **מקדשה**. **אף עזרה**, **דבר הנאכל בה מקדשה**. ושיירי מנחה נאכלים בעזרה, לפי שקדשי קדשים הם.

ומקשינן: **אטו לחמי תודה**, **בעזרה מי לא מיתאכלי** [וכי לחמי תודה נאכלים בירושלים בלבד ולא בעזרה], עד שאתה אומר שאי אפשר לקדש את העזרה בשתי תודות כיון שקידושה הוא בדבר הנאכל בה!?

אלא כך תאמר: קידוש העזרה **כ**קידוש **ירושלים**:

מה ירושלים, מתקדשת **בדבר הנאכל בה**, ואם **יוצא ממנה** הוא **נפסל**, דהיינו לחמי תודה, שנפסלים כשיצאו מחוץ לירושלים כשאר קדשים קלים -

אף העזרה, מתקדשת **בדבר הנאכל בה**, ואם **יוצא ממנה נפסל**. והיינו שיירי מנחות הנפסלים ביוצא כשיצאו חוץ לעזרה ככל קדשי קדשים. [59]

ומקשינן: **אי** מדמינן קידוש עזרה לקידוש ירושלים, אם כן נדמה גם לענין חמץ, ונאמר: **מה להלן** בקידוש ירושלים **בחמץ** היא מתקדשת, **אף כאן** בקידוש עזרה **בחמץ** היא מתקדשת!?

ומשנינן: **ותסברא**, וכי סבור אתה לדמות גם לענין זה!? והרי **מנחת חמץ מי איכא**, והרי אמרה תורה: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תאפה חמץ"!?

דף טו:

וכי תימא, שמא תאמר, לא יביא מנחת חמץ ויקדש בשיריה, אלא יביא מנחה שאינה חמץ, אלא **דמחמיץ להו** לאחר הקמיצה **לשירים** לבדם, **ומקדש בהו**, ותאמר שעיקר קפידת התורה היא שלא יקריב שאור על גבי המזבח, וכדכתיב "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'", והוא הקומץ שמקטירים אותו על המזבח, אבל על השיריים הנאכלים לכהנים, לא הקפידה תורה -

כך אי אפשר לומר - כי, **והכתיב** " [כל המנחה אשר תקריבו לה'] **לא תאפה חמץ - חלקם** נתתי אותה מאשי". **ואמר ריש לקיש** ללמוד מסמיכות זו: **אפילו חלקם** [חלק הכהנים בשיירי המנחה] גם היא **לא תאפה חמץ**. ואם כן, הרי לא יתכן לקדש בשיירי מנחות של חמץ.

ומקשינן עלה: **אלמה לא** משכחת לה קידוש בחמץ!? והרי **אפשר דמקדש** את העזרה **בשתי הלחם בעצרת**, שהן באות חמץ, ואף הן, משיצאו חוץ לעזרה נפסלו.

[59] לשון הרמב"ם [בית הבחירה ו יג] הוא: וכן אם הוסיפו על העזרה מקדשין אותה בשיירי המנחה, מה ירושלים התודה שנאכלת בה מקדשתה, אף העזרה, שיירי המנחות שאין נאכלין אלא בה, הן שמקדשין אותה בהן.

ומשנינן: **משום דלא אפשר** לקדש בהן, כי **היכי ניעביד** [איך נעשה] - שמא תאמר: **נבנייה** לחומת העזרה **מאתמול** [בערב עצרת], **וניקדשיה** עם בנייתה **מאתמול** [באותו יום], כך אי אפשר לומר, כי **שתי הלחם**, **בשחיטת כבשים** שהיתה ביום טוב עצמו **הוא דקדשי**, ובערב עצרת אינם קדושים כלל.

שמא תאמר: **נבנייה** לחומת העזרה **מאתמול** [בערב יום טוב], **וניקדשיה האידנא** [ונקדש את העזרה ביום טוב אחר שיתקדש הלחם]. אף כך אי אפשר, כי **בעינן קידוש בשעת הבנין**, ולא למחרתו. [60]

שמא תאמר: **נבנייה ביום טוב ונקדשיה ביום טוב**. אף כך אי אפשר, כי **אין בנין** בית **המקדש דוחה יום טוב**. [61] ומאחר שלא שייך לקדש את העזרה בחמץ, מקדשים אותה בשיירי מנחות שהם מצה.

שמא תאמר: **נשבקה לבתר הכי**, [נשאיר את הלחם שנתקדש ביום טוב, עד לאחר יום טוב], ולמחרת יום טוב **נבנייה** לעזרה **וניקדשיה** בשתי הלחם שנותרו מאתמול; אף כך אי אפשר לומר, שהרי **איפסילא ליה בלינה** [נפסל הלחם בלינה]. כי משעבר עליו הלילה, נעשה נותר, שאין הלחם נאכל אלא באותו היום ובלילה שלאחריו, ואם נשאר ממנו, פסול, שהרי "נותר" הוא.

שמא תאמר: **נבנייה** לעיקר חומת העזרה **ממעלי יומא** [מערב יום טוב] **ונשייר ביה** בבנין החומה **פורתא** [מעט], **דעד דקדיש יומא - לאלתר ניגמריה וניקדשיה** [מיד עם סיום קדושת היום יבנו את מה שנותר לבנות, ובאותו לילה קודם חצות כשעדיין זמן אכילתו הוא יקדש את העזרה]. אף כך אי אפשר.

אין בנין בית המקדש בלילה, משום **דאמר אביי**: **מנין שאין בנין בית המקדש בלילה, שנאמר "וביום הקים את המשכן"**, ולמדנו: **ביום מקימו, בלילה אין מקימו** [62] -

---

[60] פירש הריטב"א: "בו ביום, מדכתיב: "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן, וימשח אותו ויקדש אותו".

[61] פירש רש"י: כדאמרינן ביבמות בפרק קמא [ו א]: יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, אני ה'", כולכם חייבין בכבודי אתם והמקדש חייבין בכבודי שהזהרתי על השבת; וימים טובים נמי "שבתות" איקרו.

[62] כתבו התוספות: אם כי בנין מקדש אינו בלילה, מכל מקום בנין בית המקדש לעתיד לבא הוא אפילו בלילה, כדמוכח בראש השנה ל א, דאמר גבי בית המקדש דלעתיד לבא "דאיבני בלילה", ומשום שהוא עשוי מאליו בידי שמים, כדכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך", וכן מפרש במדרש תנחומא. והאחרונים כתבו, דלכאורה דבר זה תלוי במה שיש לחקור: אם הוא איסור להקימו בלילה, או שהוא פסול, כי אם פסול הוא בהקמת לילה, מה לי בידי אדם מה לי בידי שמים; ראה בזה ב"מקדש דוד" סימן א. וב"קהלות יעקב" [סימן י בנדמ"ח] כתב בזה, דהא דהקמת לילה פסול אינו משום שעצם הקמת לילה פוסלתו, אלא הפסול הוא משום דלילה לאו זמן הקמה היא, ומה שעשה בלילה לא חשיב הקמה בידי אדם כיון שהוא שלא בזמנה, וכשיגיע זמן הקמה דהיינו ביום, הא ליכא הקמה והוה ליה ביום כהוקם מאיליו, וכדאמרינן ביומא דף כט, היכא דסידר את לחם הפנים על השולחן לפני שבת "נעשה כמו שסדרו הקוף", כיון שהסידור דשלא בזמנו לאו כלום, וכשהגיע זמנו ליכא סידור; והכא נמי דכוותה, כיון דהקמת לילה לאו כלום, ומה שהוא מוקם וקיים ביום אין בו מעשה בידי אדם, הוה ליה כמוקם מאיליו, ומשום

הלכך, **לא אפשר** לקדש בשיירי מנחות של חמץ אלא בשל מצה; וכל דלא אפשר לא מעכב.

שנינו במשנתנו: שאין מוסיפין על העיר, ובשתי תודות ובשיר:

תנו רבנן: השיר שהיו אומרים שם: הוא **שיר של תודה**, היינו פרק "מזמור לתודה". והיו מלווים את השירים **בכנורות ובנבלים ובצלצלים**, **על כל פינה ופינה**, **ועל כל אבן גדולה שבירושלים**.

ואומר, כלומר, ועוד היו שרים שם מן הפרק "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד": "**ארוממך ה' כי דליתני**" עד סוף הפרק, **ושיר של פגעים** כלומר, פרק "יושב בסתר עליון" [63] הנקרא "שיר של פגעים" דהיינו שיר על המזיקים הפוגעים בבני אדם להזיק, **ויש אומרין** שהוא נקרא "**שיר של נגעים**".

ומפרשת הגמרא את טעם השמות האלו:

מאן דאמר שיר **דנגעים**, משום **דכתיב** באותו פרק "**ונגע לא יקרב באהלך**".

ומאן דאמר "**פגעים**", משום **דכתיב** באותו פרק "**יפול מצדך אלף** ורבבה מימינך אליך לא יגש".

ומה היו שרים מתוך אותו פרק?

ואומר: "**יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן**", **עד** "**כי אתה ה' מחסי**". [64]

וחוזר ואומר מן הפרק "מזמור לדוד בברחו", מ"**ה' מה רבו צרי**" "**עד לה' הישועה**". [65]

רבי יהושע בן לוי אמר להו להני קראי [היה קורא לפני השינה את פסוקי "שיר של פגעים"], **וגאני**, אז היה ישן, ועשה זאת כדי להגן על עצמו.

ומקשינן: **היכי עביד הכי** [איך עשה כן רבי יהושע בן לוי]? **והאמר רבי יהושע בן לוי** עצמו: **אסור להתרפאות בדברי תורה!**?

הכי פסול, דהא התורה אמרה להקים את המשכן, ובעינן הקמה בידים ולא שהוקם ממילא; ועל כל פנים עיקר הפסול דהקמת לילה הוא ביסודו מפני שחסר הקמה על ידי לויים בזמנו, וכל זה במשכן, וכן בבית המקדש ראשון ושני; אבל בבית המקדש דלעתיד לבא, כיון שגילתה תורה שיהא עשוי בידי שמים, דכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך", ממילא אפילו יהא מוקם ביום אין כאן הקמה בידי אדם, ורחמנא אכשריה, וממילא אין נפקא מינה אם יהא מוקם ביום או בלילה. וראה לשון הריטב"א שכתב כעין דברי התוספות: דשאני בנין העתיד שהוא בנוי כבר ומשוכלל בשמים כדכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך", וכדאיתא במדרש רבי תנחומא; ומשמע לכאורה דבאמת אם היה נבנה המקדש בידי שמים בלילה אף בזה היה פסול, אלא דלא מיקרי בנין בלילה כיון שקודם הקמתו בארץ כבר הוא בנוי בשמים.

[63] פירש רש"י: לפי שאמרו משה בהקמת המשכן דכתיב "ויברך אותם משה", ומה בירכן: יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם ויהי נועם ה' אלהינו עלינו; והכי איתא בתורת כהנים; והוא מאחד עשר מזמורים שאמר משה בספר תהלים מ"תפלה למשה" עד סוף "מזמור לתודה"; ובהגהות הב"ח הביא בשם גליון להקשות, אם זה טעם אמירת פרק זה, היה להם להתחיל מ"ויהי נעם" שהוא סוף הפרק הקודם.

[64] נכתב על פי גירסת הגר"א, והיינו שהיו פוסקים באמצע הפסוק.

[65] נכתב על פי גירסת הגר"א, והיינו שהיו פוסקים באמצע הפסוק.

ומשנינן: אדם בריא שאומר פסוקים כדי **להגן** על עצמו מן הפגעים שלא יבואו עליו, **שאני**.

ומקשינן עלה: **ואלא**, ממילא משמע, **דכי אמר** רבי יהושע בן לוי "**אסור**", היינו בכגון **דאיכא** כבר **מכה**!? והרי **אי דאיכא** כבר **מכה**, האם רק "**אסור**" אמר, **ותו לא**!?

והתנן: **הלוחש על המכה** ואומר "כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך" **אין לו חלק לעולם הבא**!

ובהכרח כי מה שאמר "אסור", הוא בכגון שעדיין אין לו מכה, ורק כדי להגן מפניה הוא אומר את הפסוקים. ואם כן, אכתי תיקשי: האיך אמר רבי יהושע בן לוי פסוקים אלו, ואפילו שלא באו אלא להגן!?

ומשנינן: **הא איתמר עלה** דההיא משנה, האומרת שאין לו חלק לעולם הבא: **אמר רבי יוחנן**: **ברוקק שנו**! וחומרת העונש היא **לפי שאין מזכירין שם שמים על הרקיקה**. והרי הוא לוחש ואומר "כי אני ה' רופאך".

שנינו במשנה: **בית דין מהלכין ושתי תודות** [66] וכל ישראל אחריהם:

ומקשינן: **למימרא**, וכי אכן הוא כאשר משמע מלשון המשנה, **דבית דין קמי תודה אזלי** [בית דין היו מהלכים לפני התודות]!? **והכתיב** בנחמיה שם:

"ואעמידה שתי תודות גדולות, **וילך אחריהם הושעיה וחצי שרי יהודה**". הרי שבית הדין היה הולך אחר התודות!?

ומשנינן: **הכי קאמר** במשנתנו: **בית דין מהלכין, ושתי תודות מהלכות, וכל ישראל אחריהם**". כלומר, "ושתי תודות" אינו מצטרף למה ששנינו בסוף "אחריהם", דזה אינו עולה אלא על כל ישראל; "ושתי תודות" ששנינו, מצטרף למה ששנינו "ובית דין מהלכין". כלומר, בית דין היו מהלכין, ואף שתי תודות היו מהלכות, ואין התנא מתיחס לסדר הליכתם. ולעולם בית הדין היה הולך אחר התודות, ואחר בית הדין היו כל ישראל מהלכין.

וממשיכה הגמרא לבאר: **כיצד** היו שתי התודות **מהלכות**?

רבי חייא ורבי שמעון ברבי, נחלקו בדבר:

חד מהם **אמר**: **זו כנגד זו**, כלומר, זו ליד זו.

וחד מהם **אמר**: **זו אחר זו** היו מהלכות.

ומפרשינן לפי שיטותיהם את לשון משנתנו "הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת":

[66] נכתב על פי הגר"א שלא גרס כאן תיבת "אחריהן".

למאן דאמר: זו כנגד זו היו מהלכות, "**הפנימית**" היינו **הך דמקרבא לחומה** החדשה של העיר.

ו**למאן דאמר זו אחר זו** היו מהלכות, "**הפנימית**" היינו **הך דמקרב לבית דין** שהיו מהלכים אחר שתי התודות, דהיינו התודה שהיתה מהלכת אחרונה.

ומקשינן: הא **תנן, הפנימית נאכלת, והחיצונה נשרפת**. והניחה הגמרא שהטעם שנשרפת הוא משום פסול "יוצא". ולכן מקשה הגמרא:

בשלמא למאן דאמר זו אחר זו היו מהלכות, **אמטו להכי** [לפיכך] **הפנימית** - דהיינו האחרונה - **נאכלת**, כי לא נפסלה ביוצא ואף שהילכו עמה מחוץ לירושלים, **משום** דכבר **אתיא חיצונה, קמה וקדשה לה**. [כבר הלכה הראשונה לפניה, וקידשה] למקום, והאחרונה מהלכת במקום קדוש, ולא יצאה מעולם.[67]

אלא למאן דאמר: זו כנגד זו היו מהלכות, ולא היתה האחת מהלכת אחר השניה, אם כן, הרי **תרוייהו בהדי הדדי קא מיקדשי** [שתיהן כאחת הן מקדשות], ומה טעם יש לחלק בין הפנימית לחיצונה שזו נאכלת וזו נשרפת!?

תמהה הגמרא על קושיית המקשה:

וליטעמיך [ולשיטתך וכי ניחא], והרי **למאן דאמר זו אחר זו, חדא** לבדה **מי מיקדשא**!? עד שאתה אומר הראשונה אכן "יוצא" היא, והשניה אינה "יוצא" שכבר נתקדשה על ידי הראשונה -

הא "כל שלא נעשית בכל אלו הנכנס לשם אין חייב עליה", **תנן** במשנתנו, ואם כן לא נתקדשה העיר עד שהילכו שתי תודות כשרות, והרי הראשונה "יוצא" היא ופסולה.

---

[67] א. ראה מה שכתב ב"חזון איש" סימן כד ליקוטים לדף זה לבאר את דברי הגמרא, ומשום דלא ניחא ליה לפרש כפשוטו דחלקה קדוש, דאי אפשר לקדש אלא את כולה כאחד. ב. מכאן קשה - ראה תוספות כאן - על שיטת רש"י לעיל טו א ד"ה ואעמידה, שהיו התודות מהלכות חוץ לחומה; דאם כן האיך אמרינן שנתקדש המקום על ידי הראשונה, והרי אותו מקום שחוץ לחומה לא היה מקודש כלל!? ג. מבואר מדברי הגמרא שלא הוקשה לה אלא למה היא נאכלת, ולפיכך על הראשונה שבאמת אינה נאכלת לא קשיא לגמרא; ובפשוטו צריך ביאור: כיון שנפסלה הראשונה ביוצא אם כן האיך היא מקדשת!? ומיהו ראה בלשון רש"י ד"ה כי הדדי נינהו, שכתב לבאר את קושיית הגמרא למאן דאמר זו כנגד זו: "או שתיהן יאכלו, או שתיהן ישרפו", ומבואר דלא קשיא לגמרא כלל על עיקר הדין ואף שנפסלה ביוצא, אלא עיקר קושית הגמרא היא משום דסברה הגמרא דהטעם שהפנימית שונה מן החיצונה הוא משום שזו נפסלה ביוצא וזו אינה פסולה ביוצא, ומשום הכי מקשינן, דלמאן דאמר שהיו מהלכות זו אחר זו שפיר יש מקום לחלק ביניהם, אבל למאן דאמר זו כנגד זו, מה טעם יש לחלק ביניהם; ולפי זה ניחא שלא מקשה הגמרא על גוף הדין; ועל דרך זה נתבארה הגמרא בפנים. ד. הקשו התוספות: אדרבה ראשונה נמי תאכל, דכל זמן שלא קידשה העיר, אף על פי שקדשה העזרה, [הרי] נאכלים קדשים בכל הרואה, כדתנן בפרק בתרא דזבחים: בשילה ונוב וגבעון שנאכלין בכל הרואה, לפי שאין חומת העיר קדושה!? ויש לומר: דמכיון שהלכה התודה כל שהוא, הויא לה יוצא במקום שמהלכת.

ואפילו למאן דאמר לקמן טז א "כל שלא נעשית **באחת מכל אלו** - השנויים במשנתנו - הנכנס לשם אין חייבים עליה" **תנן**, ולשיטתו תאמר: כיון שהשניה כשרה נתקדשה, שהרי באחת מכל אלו שנשנו במשנתנו לבד היא מתקדשת; אף כך אי אפשר לומר, כי: **הני תרוייהו** תודות [שתי תודות האלו] **חדא מצוה היא**, ואין האחת מקדשת בלי השניה, ונמצאו שניהם נפסלים ביוצא.

אלא אמר רבי יוחנן:

דף טז.

על פי נביא נאכלת, ועל פי נביא נשרפת, כלומר, לא מטעם "יוצא" נשרפת, אלא שכך הורו בשעת קידוש ירושלים חגי זכריה ומלאכי הנביאים, ואין טעם בדבר. [68] שנינו במשנה: **וכל שלא נעשית בכל אלו** הנכנס לשם אין חייב עליה:

איתמר:

רב הונא אמר: "כל שלא נעשית **בכל אלו**" **תנן**, ואם חסר בקידוש אחד מן הדברים שנשנו במשנתנו אינו קידוש.

רב נחמן אמר: "כל שלא נעשית **באחת מכל אלו**" **תנן**, ואין כל הדברים שנשנו במשנתנו מעכבים את הקידוש, אלא אף באחד מהם די שיחול הקידוש -

וטעמו של רב נחמן הוא, משום שהרי בימי עזרא קידשו את ירושלים ולא היו שם מלך ולא אורים ותומים, הרי שאין כל השנויים במשנה מעכבים.

ומפרשינן מחלוקתם:

רב הונא אמר: "**בכל אלו**" **תנן**, ואף על גב שמקידושו של עזרא הרי מוכח שאין כולם מעכבים, היינו משום דהוא **קסבר**: **קדושה ראשונה** שקידש שלמה את ירושלים **קידשה לשעתה, וקידשה לעתיד לבא**, כלומר, לא בטלה הקדושה הראשונה מירושלים אלא קיימת היא מאז ולעולם, ונמצא שלא הוצרכה ירושלים לקידוש מחדש, **ועזרא** שעשה מה שעשה **זכר בעלמא הוא דעבד**, ואין ללמוד מזה לקידוש גמור.

רב נחמן אמר: "**באחת מכל אלו**" **תנן**, היינו משום דהוא **קסבר**: **קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, ועזרא קדושי קדיש** קידוש גמור **אף על גב דלא הוו**

[68] נתבאר על פי רש"י; אבל הרמב"ם [בית הבחירה ו יב] כתב: ואוכלין שם לחם תודה אחת משתי התודות, והשנייה נשרפת, ועל פי הנביא שורפין את זו, ואוכלין את זו; וכתב ה"כסף משנה", דרבינו מפרש דכי מסיק "אלא אמר רבי יוחנן", היינו לומר: לא תיתני "פנימית נאכלת וחיצונה נשרפת", אלא "האחת נאכלת והאחת נשרפת", והנביא אמר להם, אי זו יאכלו ואי זו ישרפו. והרדב"ז כתב על דברי הרמב"ם: ואם תאמר דתנן "הפנימית נאכלת והחיצונה נשרפת"!? ויש לומר, שכך היה מצוה הנביא: לאכול הפנימית ולשרוף החיצונה. וראה מה שכתב כאן הרש"ש.

אורים ותומים, הרי שאין כל השנויים במשנתנו מעכבים, ולמדנו שדי באחד מהן כדי לקדש.

איתיביה רבא לרב נחמן מלשון משנתנו, ששנינו: "**כל שלא נעשית בכל אלו**"!?

תירץ לו רב נחמן לרבא: **תני** במשנתנו "כל שלא נעשית **באחת מכל אלו**". [69]

תא שמע כדברי רב הונא מהא דתניא:

אבא שאול אומר: **שני ביצעין** [משטחים] **היו בהר המשחה** [הר הזיתים]:

תחתונה, כלומר, האחת היתה בשפולי ההר, **ועליונה**, והשניה היתה למעלה הימנה בשיפוע ההר; וחילוק היה ביניהן באופן הקידוש:

תחתונה נתקדשה בכל אלו שנשנו במשנתנו, כי בימי בית ראשון כשהיו כל אלו הכניסוה וחיברוה לעיר על ידי חומה אחרת שבנו סביבה -

ואילו **עליונה לא נתקדשה בכל אלו**, **אלא בעולי גולה** [כשעלו ישראל מגולת בבל] שהוסיפו על העיר ובנו היקף חומה אחרת מבחוץ, **שלא במלך ושלא באורים ותומים**; ולפיכך:

---

[69] הקשו התוספות: מה דחק את הגמרא להגיה, והרי בלאו הכי מצינו כמה סתם משניות הסוברות ד"קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא", שהרי שנינו במגילה י א ובזבחים קיב ב, דמשקידשה ירושלים בראשונה שוב אין היתר לעולם להקריב בבמות, הרי דקדושת ירושלים לא בטלה; ואם כן הסובר "באחת מכל אלו" ומשום דלא קידשה לעתיד לבא, הוא כדעת תנאים אחרים החלוקים על אותם משניות, ומה ממנו יהלוך לומר, דבאמת אף משנתנו אינה סוברת כדבריו!? ולא יישבו. ומיהו התוספות במגילה י א כתבו בשם ה"ר חיים כהן, דאף למאן דאמר "קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא" מכל מקום לענין היתר במות אין אחר קדושת ירושלים היתר, ראה שם. ב. וכשיטתם כאן נראה לכאורה גם מדבריהם לעיל טו א ד"ה אין, שהקשו: למאן דאמר "אין מנחה בבמה" איך קידשו בימי עזרא בשיירי מנחה!? ותירצו בתחילה, דרבי יהודה הסובר כן, יסבור שקידוש עזרא לא היה אלא זכר לדבר כי קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא. ומבואר מדבריהם דלמאן דאמר "יש מנחה בבמה", הקריבו את המנחה בבמה כדי לקדש את העזרה; וזה לא יתכן לדעת ה"ר חיים דלכולי עלמא אי אפשר להקריב בבמה. ונמצא, שלפי דעת ה"ר חיים הסובר דאי אפשר להקריב בבמה כלל, אם כן תיקשי קושיית התוספות שם, האיך הקריבו מנחה בימי עזרא, למאן דאמר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא, שהרי בבמה לא היו יכולים להקריב!? ומיהו באמת התוספות שם הקשו עוד האיך קידשו בימי שלמה ויהושע, למאן דאמר אין מנחה בבמה, כי בזה אין שייך לומר דהוי זכר לדברו!? ותירצו בשני אופנים: האחד: כיון שקידוש העזרה נעשה במנחות אם כן אין זה חשיב במה, כי כל העבודה היתה מחנכתה; והשני: כיון דלא אפשר לא צריך. ובפשוטו נאמר לדעת ה"ר חיים כתירוצים אלו, אף לענין הקידוש שבימי עזרא. אך הנה לדעת ה"ר חיים תיקשי לא רק על קידוש העזרה במנחות, אלא אף על הקידוש שהיה בימי עזרא בשתי תודות, כי היכן הקריבום; והתוספות שלא הוקשה להם על הקידוש שבימי עזרא אלא על המנחה, הוא משום דכל הקושיא היא למאן דאמר לא קידשה לעתיד לבא, ולשיטה זו - לדעת התוספות - הבמות מותרות, אך לפי ה"ר חיים באמת תיקשי גם על התודות; ובזה אין שייך לומר כתירוצם השני, שהרי מבואר בהדיא בקרא שעשו קידוש בשתי תודות. וגם כתירוצם הראשון אי אפשר לומר, דסברתם היא רק לענין קידוש העזרה במנחות, אבל לענין קידוש ירושלים בתודות, אין מועיל תירוצם. וצריך לומר, דמתחילה קידשו את העזרה במנחות, ושוב הקריבו שם שתי תודות וקידשו בלחמם את ירושלים; וראה לשון התוספות לעיל טו ב ד"ה דקדשה "דכל זמן שלא קידשה העיר, אף על פי שקידשה העזרה".

תחתונה שהיתה קדושתה גמורה, עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים הנאכלים בירושלים, **אבל לא מעשר שני** שמקום מאכלו הוא בירושלים, כי הקפידו הם לאוכלה דוקא לפנים מחומת ירושלים הראשונה -

ואילו חברים אוכלין שם קדשים קלים ומעשר שני, שהרי היתה לה קדושה גמורה של ירושלים.

ואילו בעליונה שלא היתה קדושתה גמורה, עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלים שם קדשים קלים שלא כדין, **אבל לא מעשר שני**. [70]

ואילו חברים אין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני, שהרי אינה קדושה בקדושת ירושלים.

ומפני מה לא קידשוה עולי גולה?

משום **שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד, ובשתי תודות ובשיר**, ובימי עולי גולה לא היה מלך ולא אורים ותומים, ולא היו יכולים לקדש כדין.

ולמה קידשוה?

ועד שלא מסיימת הגמרא להביא את כל הברייתא, תמהה הגמרא על לשון הברייתא: איך אתה אומר "**למה קידשוה!**?" ו**הא אמרת לא קידשוה!**?

אלא כך היא כוונת הברייתא: **למה הכניסוה** וחיברוה לירושלים?

מפני שתורפה [גילויה וערותה] **של ירושלים היתה, ונוחה היא ליכבש משם**.

הרי מבואר מברייתא זו שאי אפשר לקדש בלא שיהיו כל אלו השנויים במשנתנו, ודלא כרב נחמן הסובר, שדי באחת מכל אלו!?

ומשנינן: **תנאי היא**, דין זה תלוי במחלוקת תנאים - שהרי בברייתא שתבאר בסמוך מבואר שנחלקו תנאים בדין קדושה ראשונה אם קידשה לעתיד לבא, ובמחלוקת זו תלוי גם אם כל אלו מעכבים, וכפי שנתבאר לעיל בגמרא; ואם כן, אין כאן קושיא על רב נחמן, כי אותה ברייתא הסוברת כרב הונא, הוא משום שהיא סוברת כדעת האומר "קידשה לעתיד לבא" ולא הוצרך עזרא לקדש, ולכך היה די בלא שיהיו כל אלו. אבל קידוש ממש אינו חל בלי שיהיו כל אלו. אבל רב נחמן סובר כמו התנא הסובר שקדושה ראשונה לא

[70] ביאר רש"י: דעמי הארץ המפרישין מעשרות היו זריזים לעשות בו מצוה מן המובחר, לפי שהיו שומעין דרשה "עשר בשביל שתתעשר", והיו צריכים להתודות "עשיתי ככל אשר צויתני", והיו שומעים את המתרגמים "ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך", לכך היו נכנסין עד תוך חומת ירושלים הפנימית, לקיים "לפני ה' אלהיך"; אבל בקדשים, לא היו מטריחין עצמן, ואוכלים אותם לפנים מחומה חיצונה, כשאין מוצאים אכסניא בפנים; וכשהיו אומרים להם "זו קדושה וזו אינה קדושה", לא היו שומעין לנו, לפי שאומרים "זו חומה וזו חומה, מה לי תחתונה מה לי עליונה".

קידשה לעתיד לבא, ולא נתקדשה ירושלים בימי עזרא אלא על ידי קידושו, הרי שמועיל הקידוש בלי שיהיה את כל אלו.

דתניא: **אמר רבי אליעזר**:

שמעתי מרבותי: כשעלו בני הגולה בימי עזרא, התחילו להקריב קרבנות עשרים ושתים שנה קודם שנגמר בנין הבית, ולפיכך: [71]

כשהיו בונין בימי עזרא **בהיכל**, **עשו** בתחילה - כדי שיוכלו להקריב קרבנות - **קלעים** כתחליף **לחומת ה**היכל, **וקלעים** כתחליף **לחומת ה**עזרות, עד שיבנו את חומותיהם ; **אלא** שהיה חלוק מקום החומה שבנו ביחס לקלעים בין ההיכל והעזרות:

שבהיכל בונין את החומה **מבחוץ** לקלעים, כלומר, נתנו את הקלעים לפנים ממקום החומה העתידה, ואת החומה היו בונים במקום הראוי לה מחוץ לקלעים ; **ואילו בעזרות בונין** את החומה **מבפנים** לקלעים, כלומר, נתנו את הקלעים מחוץ למיקומה של החומה, ואת החומה היו בונים במקומה לפנים מן הקלעים. [72] **אמר רבי יהושע**: **שמעתי** מרבותי:

א. **שמקריבין** קרבנות במקום העזרה **אף על פי שאין** עדיין שם **בית**. [73]

ב. **אוכלין קדשי קדשים** במקום העזרה **אף על פי שעדיין אין** שם **קלעים** לעזרה.

ג. אוכלים **קדשים קלים ומעשר שני** בירושלים **אף על פי שעדיין אין חומה** - **מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה, וקידשה לעתיד לבא.**

---

[71] נתבאר על פי רש"י במגילה י א.

[72] לשון רש"י הוא: עושים קלעים במקום החומה ובונים את הכתלים אצל הקלעים וכן לעזרות, ומלשון זה משמע, שהקלעים היו עומדים במקום שהיתה שם חומה בבית ראשון, והחומה היתה שלא במקומה; ואילו בהמשך כתב רש"י: אלא שבהיכל נתנו הקלעים לפנים ממקום החומה, ומשמע שהחומה היתה עומדת במקומה והקלעים לפנים מהם; ומסתבר, דמה שכתב רש"י בתחילה "עושים קלעים במקום החומה" פירושו: כתחליף לחומה, ואין הכוונה לקבוע את מיקומם של הקלעים, ועל פי זה נתבאר בפנים.

[73] א. ביאור הלשון "אף על פי שאין בית" דהיינו אף על פי שאין שם עדיין בית, הוא על פי מה שפירש רש"י בד"ה ואף על פי שאין חומה: שאין חומה בירושלים, קודם שנבנית החומה; ומיהו יתכן, דכל זה הוא למאי דסלקא דעתין דרבי יהושע בא לחלוק על רבי אליעזר, דלרבי אליעזר הרי מבואר שאי אפשר להקריב עד שיהיה שם בית וחומה, ורבי יהושע סבר אין צריך לכל אלו כלל; אבל למסקנא דלא פליגי כלל, אם כן הביאור הוא "אף על פי שאין שם כבר בית" וכן בכולם. והנה ב"אילת השחר" כתב כאן דבר מחודש מאד, דלכאורה קשה: איך אפשר להקריב בלי בית, והרי כתבו התוספות בזבחים סא א ד"ה קודם, דמזבח שהעמידוהו קודם העמדת המשכן, אי אפשר להקריב עליו קרבנות, משום דהוו להו "שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל" ופסולין משום שנאמר "ושחטו פתח אוהל מועד", וכן כל הקרבנות, ואם כן הוא הדין כאן!? ומטעם זה כתב "וצריך לומר, דאם שחטו לפני החורבן יכולים להקריבו אחר החורבן"; ולכאורה יש לתמוה: אם כן איך רצתה הגמרא להוכיח מרבי אליעזר שהוא סובר "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא לעתיד לבא", והרי הוצרכו הקלעים כדי לקיים "ושחטו פתח אוהל מועד"!? ויש לומר, שהכרח הגמרא הוא ממה שהוצרכו קלעים לעזרה, אבל להיכל באמת יש לומר שהוצרכו קלעים משום דלתותיהם. אלא, שלפי דבריו, אי אפשר לפרש "מקריבין אף על פי שאין בית" היינו אף על פי שעדיין אין בית. ב. ראה ב"קהלות יעקב" שהביא, שאם כי הקרבן כשר, מכל מקום, אין מצוה להקריב, וראה שם בטעם הדבר, ובמה שכתב שם על פי זה.

ומכאן יש ללמוד מחלוקת תנאים בדין "קידשה לעתיד לבא", שהרי: **לאו מכלל**, האם אין הדבר כן דיש כאן מחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע:

דרבי אליעזר סבר: קדושה ראשונה **לא קידשה לעתיד לבא**, ולפיכך אמר רבי אליעזר שהוצרכו לעשות קלעים עד שיבנו את החומה, דאם אין בית אין קרבן דקדושה ראשונה בטלה לה; ועל זה בא רבי יהושע לחלוק שאין צריך בית ולא קלעים ולא חומה, כי קדושה ראשונה לא בטלה.

אמר תמה **ליה רבינא לרב אשי**:

ממאי, מהיכן מוכרח שיש כאן מחלוקת בדין זה, והרי **דלמא דכולי עלמא קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא**, וכמו שאמר רבי יהושע, ואין כאן מחלוקת בדבריהם כלל, **ומר** - רבי אליעזר - **מאי דשמיע ליה קאמר**, **ומר** - רבי יהושע - **מאי דשמיע ליה קאמר**, והיינו שאין שתי השמועות חלוקות, אלא שתי שמועות בשני ענינים הם -

וכי תימא: והרי ממקומו הוא מוכרע שרבי אליעזר סובר לא קידשה לעתיד לבא, שאם לא כן, **קלעים**, **לרבי אליעזר**, **למה לי**? לשם מה הוצרכו כלל לקלעים, אם לא שאי אפשר להקריב בלי בית ולכך הוצרכו הקלעים.

זו לא קשיא - כי הוצרכו הקלעים **לצניעותא בעלמא**, בעת הקרבת הקרבנות; ואם כן אין הכרח מכאן שנחלקו תנאים בדין קדושה ראשונה, ואם כן אכתי תיקשי על רב נחמן שאמר "באחת מכל אלו תנן", מן הברייתא דלעיל שמבואר בה שאינה קדושה אלא בכולם!? **אלא הני תנאי** [תנאים אלו] הם שנחלקו בדין קדושה ראשונה אם קידשה לעתיד לבא:

דתניא:

שנינו בערכין לב א "ואלו הן בתי ערי חומה [שדין גאולת המוכר מן הקונה שונה מבתי ערי החצרים, ואין להם גאולה אלא עד שנה, ולאחר שנה נחלט ביד הלוקח], שלש חצרות של שני בתים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, כגון קצרה הישנה של ציפורי, וחקרה של גוש חלב ויודפת.

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי:

למה מנו חכמים במשנה בערכין רק **את** הערים **האלו** לענין מצות בתי ערי חומה, אף על פי שהרבה עיירות היו מוקפות חומה? משום **שכשעלו בני הגולה** בימי עזרא **מצאו** את

[74] לשון קדושה בבתי ערי חומה, הוא משום שהמצורעים משתלחים מהם, ראה רש"י בד"ה כל המצוות האלו. וכתב רש"י כאן: לא פירש לי במה מקודשים ערי ארץ ישראל; פירוש: איך מקדשים אותם; אך בערכין לב ב ד"ה

הערים **האלו**, [75] **וקידשום** בקדושת בתי ערי חומה. [74] **אבל ראשונות, בטלו משבטלה הארץ**, כלומר, כשגלו ישראל מן הארץ. [76]

אלמא קסבר רבי ישמעאל בר יוסי: **קדושה ראשונה** שנתקדשו הערים **קידשה לשעתה, ולא קידשה לעתיד לבא** -

הרי לנו תנא אחד הסובר: קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא; ומאידך תנא אחר סובר שקידשה לעתיד לבא, שהרי: [77]

ורמינהי סתירה מברייתא אחרת, ששנינו בה:

אמר רבי ישמעאל בר יוסי: וכי אלו ערים מוקפות חומה בארץ ישראל **בלבד היו? והלא כבר נאמר** במלחמת ישראל בעוג: "**ששים עיר כל חבל ארגוב ממלכת עוג בבשן, כל אלה ערים בצורות חומה גבוהה** דלתיים ובריח", הרי שהיו ערים רבות מוקפות חומה - **אלא למה מנו חכמים את אלו, שכשעלו בני הגולה מצאו אלו וקידשום** -

ועד שלא סיימה הגמרא להביא את המשך הברייתא, ששנינו שם: ולא אלו בלבד, אלא כל שתעלה בידך מסורת מאבותיך שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון כל מצוות אלו נוהגות בה, מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא - מקשינן עלה:

וקידשום, כתב: מפרש במסכת שבועות דמקדשי לה בשתי תודות ובשיר, וראה ב"טורי אבן" מגילה י א ד"ה מצאו אלו, שכתב על דברי רש"י: ותימה לי הא התם מקדושת ירושלים איירי, שתהא קדושה לאכילת קדשים קלים, אבל לענין קדושת ערי חומה אין צריך הא; ועוד, שאין ענין תודה לענין קדושת ערי חומה, שהרי אמר התם אין עזרה מקודשת אלא בשיירי מנחה, מאי טעמא כירושלים, מה ירושלים דבר הנאכל בה ויוצא ממנה נפסל, אף עזרה; וכיון דטעמא משום הכי הוא, בשאר ערי חומה לא שייך האי טעמא, דהא תודה אינה נאכלת בהן, ואדרבה בביאתן לתוכן נפסלת ביוצא, כיון שיצא חוץ לירושלים; ובפרק ב דשבועות כתב רש"י, לא פירש לי במה מקדשין ערי ארץ ישראל, ולי נראה, דקדושת ערי ארץ ישראל היה בפה מפי בית דין.

[75] רש"י פירש: מצאו דרך ביאתן לארץ; והראב"ד בתורת כהנים פירש: מצאו בנויין בחומתן, כלומר: האחרים חרבה כבר חומתן בימי עזרא, ואלו בלבד היו בנויים; וכן פירש ב"שפת אמת" ערכין לב א. וב"טורי אבן" מגילה י א ד"ה ומדקאמר כתב: מדקאמר "מצאו אלו וקידשו", משמע לי, דמכל מקום לא מהני קידוש שני שבימי עזרא אלא לאותן ערים שהיו מוקפות חומה כבר בימי יהושע, אבל למוקפות חומה לאחר מכאן, לא; אלא שמדברי הרמב"ם נראה שקידוש עזרא אהני אפילו למוקפות חומה שבימיו, אף על פי שלא היו מוקפות חומה מימות יהושע, שכתב [שמיטה ויובל יב טו] "כיון שגלו בחורבן ראשון בטלו קדושת ערי חומה שהיו בימות יהושע, כיון שעלה עזרא בביאה שניה, נתקדשו כל הערים המוקפות חומה באותה העת; וראה מה שהקשה על זה; וראה עוד ב"משנה למלך" על הרמב"ם שם: כתב מהרימ"ט חלק יורה דעה סימן לז, דבימי עזרא לא קדשו ערי חומה חוץ מאותם שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

[76] בפשוטו נראה ד"בטלה הארץ" היינו שגלו ישראל ממנה ולא היתה מיושבת אלא בטילה, אך ראה ב"אילת השחר".

[77] נתבאר על פי רש"י שכתב: קסבר לא קידשה, ורמינהי כו' היינו תנאי; ואם תאמר: הרי רבי יהושע ודאי סבר קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, מדאמר: מקריבין אף על פי שאין בית, ואם כן למה צריכים אנו להוכיח שיש עוד תנא הסובר כן!? כתב המהרש"א: מדרבי יהושע לעיל ומכמה משניות סתם הוה מצי לאתויי דאית להו קדושה לעתיד לבא, אלא דניחא ליה לאתויי בהך מילתא דבתי ערי חומה גופיה, דאיכא למאן דאמר דלא קידשה לעתיד לבא, ואיכא למאן דאמר קידשה לעתיד לבא.

וכי **קידשום השתא** כשעלו מן הגולה, **הא אמרינן לקמן** - בהמשך הברייתא - **דלא צריכא לקדושי**, אלא כל עיר שהיתה מוקפת חומה קדושה לשעתה ולעתיד לבא, ולמה לי קידוש אחר!?

ומשנינן: **אלא** כך תאמר: **מצאו** ערים **אלו ומנאום!**

ושוב חוזרת הגמרא לסיים את הברייתא:

ולא אלו הערים **בלבד** הם בדין ערי חומה, **אלא כל שתעלה בידך מסורת מאבותיך שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כל מצוות אלו** [78] **נוהגות בה, מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא** -

והרי **קשיא דרבי ישמעאל בר יוסי, אדרבי ישמעאל בר יוסי!**?

ויישבו על כך בני הישיבה שני תירוצים:

איבעית אימא: **תרי תנאי** נינהו **אליבא דרבי ישמעאל בר יוסי** [שנחלקו בדעתו של רבי ישמעאל ברבי יוסי] -

איבעית אימא: **חדא מינייהו** [אחת מן הברייתות], **רבי אלעזר בר יוסי אמרה**, כדמפרש ואזיל.

ובין כך ובין כך מצינו שנחלקו תנאים בקדושה ראשונה אם קידשה לעתיד לבוא.

דתניא: **רבי אלעזר בר יוסי אומר**: כתיב בפרשת בתי ערי חומה "**אשר לוא חומה**", ולמדנו מלשון "לוא", שמצד אחד משמע "אשר לא חומה", שאין לא חומה. ומצד שני משמע "אשר לו חומה", שיש לו חומה:

אף על פי שאין לו חומה **עכשיו, והיה לו קודם לכן**. וכשם שלענין חומה כך, הוא הדין לענין קדושה גם כן, אף על פי שלא קידשה עכשיו רק קודם לכן, קידשה גם כן לעתיד לבא. [79]

[78] כתב רש"י: כל מצוות האלו: מצות בתי ערי חומה [היינו דין גאולתם], ושילוח מצורעים; ושאין עושין מגרשיהן שדה; ותמהו האחרונים על דברי רש"י, כי מה ענין איסור עשיית מגרש לשדה לערים המוקפות חומה.

[79] כן פירש הב"ח בהגהותיו. א. הנה הסוגיא כאן מדמה דין קידוש בכל אלו השנויים במשנתנו, שהוא תלוי בדין קדושת ירושלים והמקדש אם קידשה לעתיד לבא, לקדושת ערי חומה אם קידשה לעתיד לבא, וראה בזה ב"טורי אבן" מגילה י א ד"ה אלמא. אולם הרמב"ם פסק [בית הבחירה ו יד] "כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה, לא נתקדש קדוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות, זכר הוא שעשה ולא במעשיו נתקדש המקום, שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה? - בקדושה ראשונה שקידשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתה, וקידש אותן לעתיד לבוא. לפיכך, מקריבין הקרבנות כולן אף על פי שאין שם בית בנוי". ואילו בהלכות שמיטה ויובל יב טו] פסק הרמב"ם: כיון שגלו בחורבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיתה בימי יהושע. וראה בזה בנושאי כלי הרמב"ם וב"ספר המפתח". עוד חידוש יש בדברי הרמב"ם, שכתב שם: אין סומכין אלא על חומה המוקפת בשעת כיבוש הארץ, כיצד: עיר שלא היתה מוקפת חומה בשעה שכבש יהושע את הארץ, אף על פי שהיא מוקפת עתה, הרי היא כבתי החצרים; ועיר שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע אף על פי שאינה מוקפת עתה, הרי היא כמוקפת, וכיון שגלו בחורבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיו בימי יהושע; וביאר הכסף משנה [ליישב את תמיהת הראב"ד] דמה שכתב הרמב"ם "אף על פי שאינה מוקפת עתה", אין הכוונה לאחר שגלו מן הארץ, כי הרי הרמב"ם פסק דמשגלו בטלה הקדושה, אלא כוונת הרמב"ם שחרבה חומתה קודם הגלות; אך תמה:

דף טז:

שנינו במשנה: **נטמא בעזרה ונעלמה ממנו טומאה**. והשתחוה או ששהה בכדי השתחואה, או בא לו בארוכה, חייב:

שואלת הגמרא: **טומאה בעזרה** ולא יצא מיד בקצרה, **מנלן** שהוא חייב עליה? והרי כיון שאמר הכתוב [במדבר ה] גבי ביאת מקדש " [צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר עד נקבה תשלחו, אל מחוץ למחנה תשלחום] ולא יטמאו את מחניהם", [80] אין במשמע אלא מי שנכנס למקדש ומטמא, אבל מי שנטמא בעזרה שכבר טימא, מנלן שאף הוא חייב!? **אמר** פירש **רבי אלעזר**:

כתוב אחד [במדבר יט יג] **אומר**: "כל הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא [ויכנס למשכן] **את משכן ה' טמא**" -

וכתוב אחד [שם פסוק כ] **אומר**: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא, ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל, **כי את מקדש ה' טמא**" -

ומיתור המקראות יש ללמוד אף לנטמא בעזרה.

ומקשינן עלה: **וקראי מייתרי** [וכי יש יתור במקראות]!? **הא מיצרך צריכי** שתי מקראות אלו, ללמד שחייבין הן על ביאת משכן בטומאה, והן על ביאת מקדש בטומאה!?

דהא **תניא**:

דזה הוי כרבי אלעזר בר יוסי, ובסוגיין הרי מבואר דלרבי אלעזר בר יוסי קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא, ראה שם וב"ספר המפתח".

[80] כן פירש רש"י; והנה רש"י לקמן יז ב ד"ה אין חייבין, כתב לפרש את המשנה בהוריות ששנינו שם "אין חייבין על עשה ועל לא תעשה שבמקדש": אין חייבין בית דין בהוראתם על עשה ועל לא תעשה שבמקדש, כלומר: על הוראת טומאת מקדש וקדשיו, בין שהוא של עשה כגון נטמא בעזרה, דהיינו עשה ד"וישלחו [מן המחנה כל צרוע וכל זב] ", בין שהוא של לא תעשה, כגון נטמא בחוץ דאיכא אזהרת " [אשה כי תזריע וילדה זכר. ו] אל המקדש לא תבא", [ויקרא יב ד; מה שאין כן בנטמא בעזרה, שלא בא]; ולפי זה צריך ביאור: מה מקשה הגמרא "טומאה בעזרה מנלן", כי מכל מקום הרי הוא עובר ב"וישלחו מן המחנה"; [ואפשר, ששאלת הגמרא היא לענין חיוב חטאת, שעל עשה לבד אינו חייב חטאת וכמו פסח ומילה; אבל לפי מה דילפינן מריבוי הכתובים, יש בזה גם לאו, וכמפורש בהדיא בסוגיית הגמרא לקמן דחייב מלקות על טומאה בעזרה, וכל זה צריך תלמוד]. ב. כתב ב"חידושי רבינו חיים הלוי" [ביאת מקדש ג כא ד"ה והנה]: והנה בשבועות טז ב, הרי דנטמא בחוץ ונטמא בפנים צריכין תרי קראי ולא ילפי מהדדי; ונראה, דהיינו משום דבאמת עיקר דין ביאה האמור בכל מקום יש לפרשו בתרי גווני: או דפירושו הוא עצם מעשה הכניסה, או דזה שהוא שם ממילא, גם כן הוי בכלל ביאה, דהיותו שם מיקרי ביאה. [ראה שם ביתר אריכות] ולפי זה, לפי המבואר בשבועות יז ב, שטמא הנכנס דרך גנין להיכל, פטור, שנאמר "ואל המקדש לא תבא" דרך ביאה אסרה תורה, אם כן שמע מינה מזה, דעיקר ביאה האמורה בו, חיובה הוא על עצם מעשה הכניסה, ועל כן ממילא, דנטמא בפנים לא הוי בכלל אזהרה זו, דהרי חסר בו מעשה הכניסה, והוי כשלא כדרך ביאה, ולהכי צריכינן לקרא מיוחד על זה, ליחייבו גם בפנים, ולאורויי, דבטומאת מקדש איתנהו לתרי גווני ביאות, ובשניהם חייב. ג. כתבו התוספות: מהא דגמירי לקמן שיעור שהייה [לנטמא בעזרה] לא שמעינן לא מלקות ולא כרת, דהוה אמינא איסורא בעלמא הוא דאיכא.

[81] בתוספות ד"ה קדושתו, נראה שהם גורסים " אליעזר".

רבי אלעזר [81] **אומר: אם נאמר "משכן" למה נאמר "מקדש", ואם נאמר "מקדש" למה נאמר "משכן"!?**

אילו נאמר "משכן" ולא נאמר "מקדש", הייתי אומר: על משכן יהא חייב, שהרי משוח הוא **בשמן המשחה, ועל מקדש** שאינו משוח בשמן המשחה **לא יהא חייב** -

ואם נאמר "מקדש" ולא נאמר "משכן", הייתי אומר: על מקדש יהא חייב, שהרי קדושתו קדושת עולם, שאין היתר להקריב בבמות לאחר שנבנה המקדש, [82] **ועל משכן לא יהא חייב,** שיש היתר במות לאחריו עד שנבנה המקדש -

לכך נאמר "משכן", ולכך נאמר נמי "**מקדש**" - וכיון שהוצרכו המקראות ללמד על משכן ועל מקדש, איך נלמד מכאן לנטמא בעזרה שהוא חייב!?

ומשנינן: **רבי אלעזר** - שלמד ממקראות אלו לנטמא בעזרה - **הכי קא קשיא ליה:**

מכדי משכן איקרי "מקדש" והרי הוא בכלל "את מקדש ה' טמא", **ומקדש איקרי "משכן"**, והרי הוא בכלל "את משכן ה' טמא", ואם כן **תרי קראי** - ללמד על משכן ועל מקדש - **למה לי!? אם אינו ענין לטומאה שבחוץ, תנהו ענין לטומאה שבפנים.** [83]

ומקשינן עלה: **בשלמא מקדש איקרי "משכן" דכתיב** [ויקרא כו יא] "**ונתתי משכני בתוככם**", ועל המקדש הכתוב מדבר, שכל הכתובים שם עוסקים בארץ ישראל.

אלא משכן דאיקרי "מקדש" מנלן!?

אילימא מדכתיב [במדבר י', במסע המחנות והמשכן]: "**ונסעו הקהתים נושאי המקדש**"; כך אי אפשר לומר, כי:

ההוא "מקדש" **בארון כתיב**, כלומר, דברים המקודשים, שהקהתים היו נושאים את הארון והשולחן והמנורה והמזבחות, ואין כוונת הכתוב לנשיאת המשכן.

אלא מהכא, דכתיב [שמות כה ח] בצווי הקמת המשכן במדבר: "**ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם**" **וכתיב** בפסוק שלאחריו "**ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן**", הרי שצווי זה הוא על הקמת המשכן, וקראו הכתוב "מקדש".

שנינו במשנה: **והשתחוה או ששהה כדי השתחואה:**

---

[82] כן פירש רש"י; ובתוספות הקשו - לפי מה שגרסו "רבי אליעזר" - דאם כן משמע מכאן שסובר רבי אליעזר קדושה ראשונה קידשה עתיד לבא, שהרי אם לא קידשה לעתיד לבא, יש היתר במות אחר בנין הבית הראשון, ולעיל בעמוד א הרי דנה הגמרא בשיטתו בזה; ולכך פירשו: שהאריכו בקדושה יותר; אי נמי: לפי שאין ראוי לחזור ולקדש אלא באותו מקום, קרי ליה "קדושת עולם". ומיהו התוספות במגילה י' א כתבו בשם ה"ר חיים כהן, שאף למאן דאמר "קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבא", מכל מקום, לענין היתר במות אין אחר קדושת ירושלים היתר, ראה שם; וראה עוד בהערות לעיל טז א הערה 2.

[83] גירסת הגמרא נכתבה על פי ספרים אחרים שבב"ח; וראה תוספות וריטב"א.

משמע, שהשתחואה עצמה אינה צריכה שיעור כדי השתחואה, [84] **ואמר רבא**:
לא שנו - שהוא חייב בהשתחואה שאין בה שהיה - **אלא שהשתחוה כלפי פנים** המקדש דהיינו לצד מערב, כי השתחואה זו השתחואה היא, **אבל השתחוה כלפי חוץ** דהיינו לצד מזרח שם היה פתחו של מקדש, אין זו השתחואה, ואם **שהה** בה כדי שיעור השתחואה, **אין**, הרי הוא חייב, כי אף אם שהה בלי להשתחוות כלל הרי הוא חייב; אבל **לא שהה** בה כדי שיעור השתחואה **לא**.
איכא דמתני לה להך דרבא **אסיפא** דמשנתנו: "**או ששהה בכדי השתחואה**": **מכלל דהשתחואה גופה בעיא שהייה** -
ועל זה **אמר רבא**: **לא שנו** שאינו חייב בהשתחואה אלא כשיש בה שיעור שהיה כדי השתחואה, **אלא שהשתחוה כלפי חוץ** שהיא אינה השתחואה, **אבל** אם השתחוה **כלפי פנים** שהשתחואה היא, כי אז **אף על גב דלא שהה** כדי השתחואה - חייב.
והכי קאמר התנא של המשנה:
השתחוה כלפי פנים, או ששהה כדי השתחואה בהך השתחואה דכלפי חוץ, חייב.
ומפרשינן: **היכי דמי** "**השתחואה דאית בה שהייה**", **והיכי דמי** "**השתחואה דלית בה שהייה**"?
"השתחואה **דלית בה שהייה**": **זו כריעה בעלמא היא**.
"השתחואה **דאית בה שהייה**": זו **פישוט ידים ורגלים** על הרצפה.
וכמה שיעור שהייה?
פליגי בה רבי יצחק בר נחמני וחד דעימיה [ואמורא אחר שעמו] **ומנו** [ומי הוא אותו אמורא]: **רבי שמעון בן פזי** -
ואמרי לה [יש אומרים, דפליגי בה] **רבי שמעון בן פזי וחד דעימיה, ומנו: רבי יצחק בר נחמני**; **ואמרי לה רבי שמעון בר נחמני** הוא אותו אמורא שנחלק עם רבי שמעון בן פזי: **חד** מהם **אמר**: שיעור השהייה הוא **כמימריה דהאי פסוקא** [כזמן אמירת פסוק זה]: "**וכל בני ישראל רואים ברדת האש, וכבוד ה' על הבית, ויכרעו אפים ארצה על הרצפה, וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו**".
וחד מהם **אמר**: השיעור אינו כדי אמירת כל הפסוק אלא **כמו** מ"**ויכרעו**" **לסיפא** [עד סוף הפסוק].
תנו רבנן:

[84] פירוש: דכדי השתחואה היינו כדי השתחואה שיש בה שהיה, שהיא פישוט ידים ורגלים, ואילו אם השתחוה הרי הוא חייב אף בהשתחואה שאין בה שהיה, דהיינו כריעה בעלמא, כמבואר בהמשך הענין.

"**קידה**" היינו **על אפיים**, שאינו נוגע בארץ לא בברכיו ולא בגופו, אלא ראשו מגיע לארץ. [85]

וכן הוא אומר "**ותקוד בת שבע אפיים ארץ**". [86]

"**כריעה**" היינו **על ברכים**, **וכן הוא אומר** "**מכרוע על ברכיו**".

"**השתחואה**" **זו פישוט ידים ורגלים** על הרצפה, **וכן הוא אומר** "**הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה**".

בעי רבא: האם **צריך שהייה למלקות**, **או אין צריך שהייה למלקות**?

כלומר, מי שנטמא בעזרה באונס, [87] והתרו בו לצאת ולא יצא, האם אינו חייב אלא אם שהה שם כדי שיעור שהייה, או שיצא בדרך ארוכה, וכשם שהדין הוא לענין קרבן, או שמא לענין מלקות חייב הוא אף אם לא שהה כדי שיעור שהיה, ויצא בדרך קצרה; וצדדי הספק הם:

האם **לקרבן** בלבד **גמירי** [הלכה למשה מסיני] דבעינן **שהייה**, אבל **למלקות לא גמירי** דבעינן **שהייה** - [88]

דף יז.

או דילמא:

בפנים [בעזרה] **גמירי שהייה**, **לא שנא לקרבן**, **ולא שנא למלקות**.

ומסקינן: **תיקו**!

בעי רבא:

נטמא בעזרה ולא שהה, אלא **תלה עצמו באויר עזרה** כדי שיעור השתחואה ויצא מיד בדרך קצרה, **מהו** שתיחשב שהייתו באויר העזרה לחייבו? וצדדי הספק הם:

---

[85] מאירי.

[86] כתבו התוספות: השתחואה נמי אשכחן על אפים, דכתיב "ויוצא יוסף אותם מעם ברכיו וישתחו לאפיו ארצה", ובישעיה "אפים ארץ ישתחוו לך"; וכוונת הגמרא היא דמגמרא אית לן דקידה על אפים, ומייתי הגמרא דאשכחן נמי בקרא הכי. ולכאורה צריך לומר כדבריהם גם על מה שאמרו "כריעה על ברכיו", שהרי מצינו גם "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה".

[87] כן מתבאר מדברי רש"י לקמן יז א ד"ה טימא עצמו במזיד, ראה שם; וראה עוד בתוספות שם ד"ה צריך.

[88] א. הנה במשנה בהוריות [המובאת לקמן יז ב] שנינו: אין חייבין על עשה ועל לא תעשה שבמקדש, ופירש רש"י דעשה היינו כגון שנטמא בעזרה שהוא עובר ב"וישלחו", ולא תעשה היינו "אל המקדש לא תבא" שהוא בנטמא בחוץ; ומשמע לכאורה, דבנטמא בעזרה אינו עובר אלא בעשה, וכן היה משמע ממה ששנינו במשנתנו "וזו טומאה בעזרה - היא מצות עשה שבמקדש", דהיינו שטומאה בעזרה היא בעשה; אך כאן מבואר לא כן, אלא שהוא לוקה גם אם נטמא בעזרה ולא יצא; וכן מוכח ממה שחייב חטאת, שעל עשה לבד אינו חייב חטאת, וכמו פסח ומילה. ב. כתבו התוספות [נדפס יז א ד"ה צריך]: אם היה שרץ במקדש, והתרו בו שלא יטמא עצמו - בלא שהייה נמי מילקא לקי, ראה שם ראייתם. ג. כתבו התוספות [נדפס לקמן יז א, ד"ה או אין צריך], דאף אם אין צריך שהייה כדי השתחואה, מכל מקום צריך שהייה כדי יציאה וכניסה, ודימו זה למי שלבוש כלאים, שאינו לוקה אלא אם שהה כדי פשיטה ולבישה, כמו שהביאו מגמרא במכות כא א, ראה שם; אך בתוספות מכות כא ב, אין נראה כן.

כי גמירי שהייה, הני מילי **שהייה** על הארץ דהיא **בת השתחואה**, אבל שהייה באויר **דלאו בת השתחואה** היא, **לא גמירי** -

או דילמא: **בפנים שהייה גמירי**, **לא שנא דבת השתחואה**, **ולא שנא דלאו בת השתחואה**. [89]

ומסקינן: **תיקו**!

בעי רב אשי: **טימא עצמו** בעזרה **במזיד** שלא בהתראה, והתרו בו לצאת מיד ועמד קצת אך לא שהה כדי שיעור השתחואה, [90] **מהו** שיתחייב? וצדדי הספק הם:

האם נטמא **באונס** הוא דגמירי **שהייה**, אבל כשנטמא **במזיד לא גמירי שהייה** -

או דלמא: **בפנים גמירי שהייה**, **לא שנא באונס ולא שנא במזיד**.

ומסקינן: **תיקו**!

בעי רב אשי:

נזיר אסור בטומאת המת, שנאמר [במדבר ו ו]: "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא, לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם".

נזיר שנטמא כשהוא **בקבר** באופן שלא נתחייב על כניסתו, וכגון שנכנס בשידה תיבה ומגדל שעדיין לא נטמא, ופרע עליו חבירו את המעזיבה [התקרה] של השידה, ונטמא, והתרו בו לצאת -

האם **בעי שהייה לחייבו מלקות** כדין נזיר שנטמא, ואם לא שהה כדי השתחואה לאחר טומאתו, אינו חייב מלקות -

או אינו צריך שהייה, ומיד הוא מתחייב מלקות? וצדדי הספק הם:

---

[89] התוספות דחו את הגירסא בגמרא "אויר עזרה כעזרה דמי, או לא", ומשום דפשיטא היא דאויר עזרה כעזרה, שהרי בכמה סוגיות מבואר, דאם "ביאה במקצת שמה ביאה", אין יכול טמא להכניס ידו לעזרה; ועוד "אי לאו כעזרה דמי, אם כן כשמוליך דם ואיברים למזבח, יפסל ביוצא". ומיהו מדברי הרמב"ם [שגגות יא ד] נראה כגירסא שדחו התוספות, דמבואר שם שאם תלה עצמו באויר עזרה הדבר ספק אם אויר עזרה כעזרה דמי. וב"אור שמח" כתב לבאר, דספק הגמרא הוא: אם מה שתלה עצמו באויר עזרה הוא כמו בא בדרך ארוכה, ומשום שהוסיף וטימא מקום חדש שאינו מוכרח ליציאתו, ואף זה שהגביה עצמו למעלה, הרי הוסיף טומאה במקום חדש, דהיינו למעלה באויר, ומה לי הילוך לצד, ומה לי הילוך למעלה; וספק הגמרא הוא אם האויר קדוש מצד עצמו, או שכל הנמצא באויר העזרה הרי הוא כנמצא ברצפת העזרה; וראה שם שדקדק כן את לשון הר"ח, וראה מה שכתב על דקדוק זה ב"קהלות יעקב" [הנדמ"ח יב ב; ונמצא לפי דברי ה"אור שמח", דלגירסתנו, דמספקא לן אם שהייה באויר שהייה היא, ואין אנו מחייבים אותו משום דרך ארוכה, יהא מוכח דאויר עזרה אינו קדוש אלא משום דכמונח דמי]. וב"קהלות יעקב" שם כתב, דמה שהוכיחו התוספות דאויר עזרה כעזרה לענין יוצא, מזה אין להקשות על הרמב"ם, וכדמשמע מלשון הר"ח שכתב כאן: או דילמא כיון דלא נגע לאו, הרי דספק הגמרא הוא, אפילו אם אויר עזרה קדוש כעזרה עצמה, מכל מקום לא חייבה תורה על ביאת מקדש אלא באופן שנגע הטמא בעזרה; אך מה שהקשו מביאת מקדש עצמו אכתי קשה, וראה מה שיישב שם, [ויש להעיר: לפי מה שהביא בשם הר"ח, אם ספק הגמרא הוא אף במי שנכנס בנעליו או באנפילאותיו, כיון שלא נגע].

[90] חסר טקסט!!! (חברותא)

האם **בפנים** הוא דגמירי **שהייה** כיון דבעזרה שייך השתחויה, אבל **בחוץ** [שלא בעזרה] דלא שייך השתחויה, **לא גמירי שהייה** -

או דלמא: באונס גמירי שהייה, לא שנא בפנים, ולא שנא בחוץ. [91]

ומסקינן: **תיקו!**

שנינו במשנה: נטמא בעשרה... **בא לו בארוכה, חייב; בקצרה, פטור:**

אמר רבא: קצרה שאמרו, אפילו אם הילך בנחת **עקב בצד גודל, ואפילו** שהה בהילוכו **כל היום כולו**, כיון שלא עמד, אלא עסק בהילוך.

בעי רבא:

כמה **שהיות** קטנות ששהה באמצע הילוכו שאין בכל אחת מהן כדי שיעור השתחואה, **מהו שיצטרפו**, אם יש בין כולן כדי שיעור השתחואה?

[91] תוספת ביאור: א. גרסינן בנזיר יז א: בעי רבא: נזר והוא בבית הקברות, מהו? בעי שהייה למלקות או לא, היכי דמי, אילימא: אלא כגון שנכנס בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע מעליו מעזיבה, כי גמירין שהייה בבית המקדש, אבל אבראי לא, או דלמא, לא שנא. ולפי פשוטו, ספק הגמרא הוא כשנזר בבית הקברות, וכן נראה מדברי הרמב"ם והראב"ד נזירות ו ט; אך רש"י כאן לא הזכיר מזה כלום, ומבואר שהוא סובר דהספק אינו דוקא בנזר בבית הקברות; וראה "משנה למלך" [נזירות ו ח, סוף ד"ה גרסינן] שכתב: ולפי מה שכתבנו היה נראה לי, דלפי המסקנא דאוקמוה לבעיא דרבא בנכנס בשידה תיבה ומגדל, לא מיירי במי שנדר בבית הקברות. ראה עוד שם. ב. ביאר רש"י כאן: נזיר שנטמא באונס בתוך בית הקברות דומיא דנטמא בעזרה שלא מתחייב בכניסתו, כגון שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל, ובא חבירו:. והתרו בו צא ולא יצא". ולכאורה היה נראה דמה שכתב רש"י "דומיא דנטמא בעזרה שלא מתחייב בכניסתו", אין כוונתו לדמות כניסה לבית הקברות לכניסה לעזרה, כי הכניסה לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל אינה כלום, ולאו שם "כניסה" עלה, ועיקר כוונתו היא, דנזיר הבא על מת דהיינו כשנטמא, הוא זה שדומה לטמא שבא למקדש, ומה שכתב רש"י דלא נתחייב על כניסתו, היינו משום שבאונס פרע חבירו מעליו את המעזיבה, ונמצא שלא נתחייב על תחילת טומאתו. אך מדברי ה"משנה למלך" [נזירות ו ח] אין נראה שהבין כן, דכתב שם "והנה מה שפירש רש"י שנטמא באונס, הוא משום, דאי במזיד, מאי איריא משום דבחוץ לא גמירי שהייה, תיפוק ליה דאף בפנים מספקא ליה לרב אשי אי גמירי שהייה במזיד"; וזה דלא כמבואר, שכל עיקר דמיונו לטומאה בעזרה להצריכו שהייה, הוא משום שנטמא באונס. וראה עוד ב"משנה למלך" שם: והנראה עוד מדברי רש"י, דפשיטא לן, דכל שנכנס לבית הקברות בלא שידה תיבה ומגדל, אף שהיה אנוס בכניסה, לא בעינן שהייה, דהא גבי פנים כל שהיה טמא קודם כניסתו ונאנס ונכנס, פשיטא לן דלא בעינן שהייה, דלא גמירי שהייה, אלא כשבשעה שנכנס לא היה שום איסור בדבר, ואם כן גבי נזיר נמי פשיטא, דאם נכנס לבית הקברות בשוגג נמי, והתרו בו צא, דלוקה אף אם לא שהה; אך מאי דמיבעיא ליה לרב אשי הוא, בנכנס בתוך שידה תיבה ומגדל, שלא נתחייב בפנים בכניסתו, והוי דומיא דניטמא בעזרה, שלא נתחייב בכניסתו בפנים. ואולם בפירוש הרא"ש לנזיר שם כתב: "ולא מצי למימר כגון שנכנס לבית הקברות שוגג, והתרו בו לצאת; [משום] דאמרינן בשבועות, כי גמירי שהייה, באונס הוא דגמירי"; הרי מבואר מדברי הרא"ש, דאילו משכחת לה כניסה באונס לבית הקברות, הוי זה בכלל ספק הגמרא; ובעיקר מה שכתב הרא"ש דלא גמירי שהייה אלא באונס ולא בשוגג, ראה מה שהעיר בחידושי הגרי"ז שם. וראה גם בלשון הריטב"א כאן: האי בעייא אוקימנא במסכת נזיר בנטמא באונס כגון שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל. אבל השתא דנטמא באונס בתחלתו וסופו במזיד מבעיא לן. ומבואר, דעיקר הספק הוא משום שתחלת טומאתו באונס, ודלא כה"משנה למלך" שהספק הוא משום שתחילתו אין בו איסור כלל. ג. כתב הרמב"ם [נזירות ו ח]: "מי שנדר והוא בבית הקברות נזירות חלה עליו, ולוקה על שהייתו שם. נכנס לשם בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע מעליו את המעזיבה ונטמא אף על פי ששהה שם אינו לוקה"; ומבואר בדעתו, שספק הגמרא אינו אם צריך שהייה, אלא הספק הוא אם חייב כשנשתהה, או שמא אף כשנשתהה אינו חייב; והשיג עליו הראב"ד: אין דרך הסוגיא כן, אלא הבעיא כך היא: נכנס בשידה תיבה ומגדל, ונזר שם, ובא חבירו ופרע עליו את התקרה, ונטמא, מי בעי שהיה או לא, אלמא היכא דשהה לית בה ספיקא דחייב מלקות, ואם לא שהה הוי ספיקא.

ומקשינן עלה: **ותיפשוא ליה מדידיה** [מדברי רבא עצמו] שפטר את המהלך והיה משך זמן הילוכו אפילו כל היום כולו!?

ומשנינן: **התם בדלא שהה** כלל באמצע הילוכו, אלא שהיה הילוכו כל היום כולו, ובזה הוא פטור כיון שהוא עוסק ביציאה לחוץ, אך מכל מקום יש להסתפק אם שהה באמצע הילוכו, אם שהיות קטנות מצטרפות.

בעא מיניה אביי מרבה:

בא לו בארוכה ורץ בה עד שלא היה שיעור הליכתו בה אלא כדי **שיעור קצרה**, **מהו** שיתחייב? וצדדי הספק הם:

האם ארוכה שאמרו: **שיעור** כדי הליכת ארוכה הוא **דגמירי**, **וכי בא לו בארוכה שיעור קצרה פטור**, כיון שלא נשתהה בהליכתו -

או דלמא: **דוקא גמירי**, "**בארוכה**" **חייב** אפילו לא נשתהה אלא כדי או פחות משיעור קצרה, "**בקצרה**" **פטור**, אם הילך בדרך קצרה ממש, אבל הלך בארוכה כדי שיעור קצרה, חייב.

אמר ליה רבה לאביי:

לא ניתנה ארוכה להדחות אצלו, כלומר, המהלך בארוכה חייב בכל אופן, ואפילו אם לא שהה בה אפילו כשיעור קצרה. [92]

מתקיף לה רבי זירא:

אלא דקיימא לן "**טמא ששימש** [עבד עבודה במקדש], **במיתה**" **היכי משכחת לה**!?

והרי, אם נכנס למקדש בטומאה, אין הוא חייב מיתה בידי שמים בלבד אלא כרת שהיא חמורה הימנה; ובהכרח לומר שנטמא בעזרה עצמה -

[92] לכאורה צריך ביאור: כיון שאמר רבא דאם הילך בקצרה אפילו כל היום כולו הרי הוא פטור, הרי מבואר בהדיא דלאו "שיעור גמירי", שהרי שהה בהליכתו כדי שיעור ארוכה, ואם כן מאי מספקא ליה לגמרא!? וכתב הרשב"א: אביי ספוקי מספקא ליה, דלמא לעולם דרך קצרה ממש פטור, ולא שנא הולך במרוצה להולך עקב בצד גודל, דלעולם לא גמירי חיובא בקצרה אלא בארוכה; אבל חיוב ארוכה גופיה לא גמירי אלא בהולך כדרך הילוכו, אבל אניס נפשיה ויצא כשיעור בינוני של קצרה, פטור, דבארוכה שיעורא גמירי; והיינו, דספק הגמרא אינו אם הדין תלוי בשיעור לבד, אלא ספק הגמרא הוא שמא הדין תלוי בארוכה ממש ובשיעור כאחד, ועד שלא הלך בארוכה וגם שהה בה כדי שיעור ארוכה אינו חייב; ומה שאמרו "בקצרה פטור" היינו באחד משני אופנים, או שהלך בדרך קצרה, או אפילו אם הלך בארוכה אלא ששהה כדי הילוך קצרה בלבד הרי הוא פטור. ולשון הריטב"א הוא: ותיפשוט מקצרה, דאמר, דאפילו עקב בצד גודל ואפילו כל היום כולו, פטור, בדלא שהה מיהת, ואף על פי שיש בזה יותר משיעור ארוכה, אלמא דוקא גמירי!? ויש לומר דלא דמי, דלגבי קצרה כיון שפטורה מחמת עצמה, דלא סגייא שלא נתירנו לצאת בקצרה, ואין שם מקום אחר לצאת ממנו ולפרוש מן הטומאה, כיון דנפטר נפטר, ולא חילקו בין הילוך להילוך; אבל ארוכה דיש לו מקום אחר דהיינו קצרה והיא מקום איסור, דילמא לא חייבו בו אלא משום דעשאוהו כשיעור בינוני שלו בשהייה, [המגיה כתב, דיתכן שצריך לומר "כשיעור בינוני של קצרה ושהייה"], או אפשר, דכל ארוכה מקום איסור חשוב, ולא דחאוהו [התירוהו] כלל, אפילו במרוצה.

ואי דלא שהה במקדש כדי שיעור השתחואה לאחר שנטמא, **היכי עביד עבודה** בזמן מועט כזה -

ואי דשהה, הרי **בר כרת הוא** משום ביאת מקדש, ואינו במיתה בידי שמים לבד - [93]

אי אמרת בשלמא: שיעורא גמירי, כלומר, הניחא אם תאמר דמה שחייב הנטמא בעזרה ושהה כדי שיעור השתחואה ויצא בדרך קצרה, היינו דוקא כששהה בהליכתו כדי שיעור יציאה בקצרה, אבל אם רץ בקצרה לאחר שהייתו אינו חייב - שפיר **משכחת לה** שיתחייב מיתה ולא כרת, ב**דאניס נפשיה בקצרה**, **ועבד עבודה** -

כלומר, כגון ששימש ושהה בשימושו כדי שיעור שהייה, ומכל מקום אינו חייב משום ביאת מקדש, כי לא יצא כדרכו בקצרה לאחר שהייתו, אלא רץ מהר, ומאחר שלא שהה בהליכתו כדי שיעור קצרה, אינו חייב ואף ששהה כדי שיעור שהייה, כי החיוב אינו אלא כשמלבד שהייתו כדי השתחואה, שהה ביציאתו כדי שיעור יציאת קצרה. [94]

דף יז:

אלא אי אמרת "דרך קצרה" **דוקא גמירי** וכל שיצא בקצרה אפילו רץ בה ולא שהה כדי שיעור יציאת קצרה הרי הוא חייב, **היכי משכחת לה** שישמש ולא יתחייב כרת משום ביאת מקדש!?

אמר תירץ אביי:

וכי **מאי קושיא**!? והרי **משכחת לה** שיתחייב מיתה בידי שמים ולא כרת, **כגון שנטמא** בעזרה, ו**בא בקצרה** קודם ששהה שיעור כדי השתחואה, **והפך** תוך כדי יציאתו **בצינורא** [היפך במזלג שבידו את האברים על גבי המזבח כדי שיתעכלו] ; **וכדרב הונא**! [95]

---

[93] א. הקשו התוספות: הרי יש לומר שהוא במיתה בכגון שהזיד בשימוש בטומאה, ושגג בביאת מקדש!? וראה רשב"א וריטב"א. ב. הנה לקמן בעמוד ב מבואר, שהנכנס דרך גגין אינו חייב משום ביאת מקדש, כי דרך ביאה אסרה תורה, וכתב ה"משנה למלך" [ביאת מקדש יג יט], דמכאן מוכח, דמכל מקום אם שהה כדי שיעור השתחואה הרי הוא חייב אפילו כשנכנס דרך גגין, ומשום שלא גרע מנטמא בעזרה שלא בא דרך ביאה בטומאתו; שאם לא כן הרי משכחת לה לזר ששימש בטומאה, באופן שנכנס דרך גגין ושהה כדי שיעור השתחואה ובאותה שהיה עבד עבודה, וראה שם שהאריך בזה; וראה גם במהרש"א כאן על דברי רש"י; וראה בעמוד ב בהערות מה שהובא בשם המאירי.

[94] [יש לעיין: לפי המבואר לעיל, דלענין "דרך קצרה" לפוטרו כשלא שהה פשיטא דדוקא גמירי, והספק הוא לענין דרך ארוכה; אם כן אף אם נאמר ד"קצרה" לענין חיובו כששהה היינו שיעור קצרה, מכל מקום איך נכריע מזה לענין ארוכה אם הוא שיעור או ממש, והרי כשם שחלוק דרך קצרה בין אם שהה לבין אם לא שהה, דבשהה היינו שיעור, ובדלא שהה היינו ממש, כל שכן שיש לומר דדרך ארוכה היינו ממש, וחלוק הוא מדרך קצרה כששהה!?].

[95] א. נתבאר על פי רש"י; וכן הוא לשון הרמב"ם [ביאת מקדש ד ד]: "והיאך אפשר לו לעבוד, ולא ישהה עד שלא יתחייב כרת אלא מיתה בידי שמים בלבד, כגון שנטמא בעזרה ויצא בקצרה, וביציאתו היה צינור בידו". ומיהו צריך ביאור למה צריכים אנו לומר שהיפך תוך כדי יציאתו, והרי יש לומר ששהה והיפך, אלא ששהייה זו אינה כדי השתחואה; ומיהו לשון הגמרא "בא בקצרה והפך בצינורא" משמע כדברי רש"י. ב. הקשה המאירי: הרי אף טבול יום שבהכרח לא נטמא בעזרה אלא נכנס בטומאתו, שנינו שהוא במיתה, ובזה היכי משכחת לה שלא יתחייב משום ביאה!? ותירץ: משכחת לה כשנכנס דרך גגין, שהוא אינו חייב על כניסתו. אבל הראב"ד [ביאת

דאמר רב הונא: **זר שהפך בצינורא חייב מיתה**, והוא הדין טמא שהפך בצינורא הרי הוא חייב מיתה.

גופא, **אמר רב הונא**: **זר שהפך בצינורא חייב מיתה**.

ומקשינן עלה: **היכי דמי**!? והרי:

אי דלא הפך להו לא מיעכלי [אם בלי הפיכתו לא היו האברים מתעכלים], הרי **פשיטא**, שהוא חייב על הפיכתו שהרי על ידי מעשיו נתעכלו האברים, ולא הוצרך רב הונא להשמיענו דין זה.

ואי רב הונא עוסק בכגון דאפילו **לא הפך בהו נמי מיעכלי**, אם כן **מאי קא עביד** [מה עשה] ואין לחייבו מיתה על כך!?

ומשנינן: **לא צריכא** רב הונא להשמיענו שהוא חייב, אלא בכגון **דאי לא** הוה **הפך בהו** הוו **מעכלי בתרתי שעי**, **והשתא מיעכלי בחד שעתא**, [כגון שללא הפיכתו, היו מתעכלים בשעתיים, ועל ידי הפיכתו ממהרים הם להתעכל בשעה אחת] -

והא קא משמע לן רב הונא: **דכל קרובי עבודה - עבודה היא**. [96]

אמר רבי אושעיא: **בעינא דאימא מילתא ומסתפינא מחבריא** [רצוני לומר דבר חידוש ומתירא אני מחבירי]:

הנכנס לבית המנוגע בצרעת **דרך אחוריו**, **ואפילו** אם נכנס כך **כולו חוץ מחוטמו** שהוא בחוץ, הרי זה **טהור** -

משום **דכתיב** [ויקרא יד מו בפרשת נגעי בתים]: "**והבא אל הבית** כל ימי הסגיר אותו, יטמא עד הערב", ולמדנו: **דרך ביאה אסרה** [טימאה] **תורה**, ולא דרך אחוריו.

ומסתפינא מחבריא, משום שיש להקשות על דברי: **אי הכי** אפילו נכנס **כולו** שלא דרך ביאה **נמי** לא יטמא!?

אמר פירש **רבא**:

אם נכנס **כולו**, הרי **לא גרע** האדם שנכנס **מכלים שהיו בבית** קודם הסגר הבית, שהם טמאים, ואף שלא נכנסו כלל לבית המנוגע, **דכתיב** [שם פסוק לה]: "ובא אשר לו הבית, והגיד לכהן לאמר, כנגע נראה לי בבית. וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע **ולא יטמא כל אשר בבית**", הרי שהכלים הנמצאים כבר בבית נמי

מקדש ד ד] כתב: כיון שטבול יום שנכנס למקדש בכרת, היכי משכחת לה טבול יום ששימש במיתה, והא איכא נמי כרת בשביל ביאת מקדש!? ואיני מוצא אותו אלא בבמה; אי נמי שעשה בית יד ארוכה לצינורא, והפך באברים מבחוץ; ומהר"י קורקוס תמה עליו: ואיני יודע למה לא העמידה בנכנס דרך גנין דפטור משום ביאה. אי נמי בשגג בביאה והזיד בעבודה.

[96] [יש לעיין: כיון שזה הוא חידושו של רב הונא איך נשמע כדבריו ממה שאמרו "טמא ששימש במיתה", והרי יש לומר דבא בקצרה והפך בצינורא את האברים שאם לא הפיכתו לא היו מתעכלים כלל, ובזה אין חידוש].

טמאים, ולכן אף הנכנס כולו שלא דרך ביאה, הרי הוא טמא כדין כלים הנמצאים שלא באו כלל.[97]

תניא נמי הכי כדברי רבי אושעיא, ד"ביאה" שלא כדרך ביאה אינה חשובה ביאה: **גגין הללו** - שבהיכל ובעזרה - **אין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין שוחטין שם קדשים קלים**.[98]

וטמא שנכנס דרך גגין להיכל, הרי זה **פטור**, משום **שנאמר** [ויקרא יב ד, גבי יולדת] "**ואל המקדש לא תבא**", ולמדנו: **דרך ביאה** - היינו דרך פתחים - **אסרה תורה**.[99]

שנינו במשנה: **זו היא מצות עשה שבמקדש שאין חייבין עליה**, ואיזו היא מצות עשה שבנדה שחייבין עליה: היה משמש עם הטהורה ואמרה לו "נטמאתי", ופירש מיד, חייב, מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו:

---

[97] הנה בפשוטו כוונת הגמרא היא, דשני דינים יש בבית המנוגע, האחד, דין ביאה לבית המנוגע, ולזה די ברובו; השני, דין הנמצא בבית, ולזה בעינן כולו; אבל ב"חידושי רבינו חיים הלוי" [ביאת מקדש ג כא] מבואר דשניהם מדין ביאה הם, ראה שם היטב.

[98] והוא הדין שאין אוכלים שם קדשים קלים, דהגגים לא נתקדשו אפילו בקדושת ירושלים, כן מבואר בתוספות; אבל המאירי כתב "ואי אתה אומר כן באכילתן, שנאכלין הם בכל העיר".

[99] כתבו המהרש"א לעיל עמוד זה בדבריו על רש"י, וה"משנה למלך" [ביאת מקדש פרק ג]: הנכנס לעזרה דרך גגין ושהה שם כדי שיעור השתחואה, הרי זה חייב משום דלא גרע ממי שנטמא בעזרה; וב"משנה למלך" האריך בזה. [ויש לתמוה: אם כן, אף כשלא שהה יתחייב, שהרי הנטמא בעזרה ובא בדרך ארוכה, כיון שהוסיף מקום שלא נטמא עדיין, הרי זה חייב, וזה שנכנס דרך גגין וטימא את העזרה שלא היה צריך לטמאותה, מי גרע!? ומהמאירי שהובא בהערה לעיל, אין להוכיח כדבריהם, דיש לומר בכוונתו, דמשכחת לה בטבול יום אפילו אם עבד עבודה גמורה ושהה בה]. וב"חידושי רבינו חיים הלוי" [ביאת מקדש ג כא] כתב: והנה עיקר הדין דמבואר בהסוגיא, דאם נכנס למקדש בטומאה דרך גגין פטור, צ"ע, לפי מה דמרבינן מקרא גם נטמא בפנים, דחייב, אם כן הרי לא גרע שלא כדרך ביאה מנטמא בפנים, דחייב, והרי זה דמי ממש לבית המנוגע, דכל היכא דטמא כלים שבבית שהם שם ממילא עוד קודם שנטמא הבית, טמא גם הנכנס שלא כדרך ביאה, ואם כן הכי נמי בביאת מקדש, כיון דגם נטמא בפנים חייב אם כן הרי צריך להיות חייב גם שלא כדרך ביאה. והוסיף: ואין לומר דנפקא מינה לענין שיעור שהייה, דבנטמא בפנים הרי צריך שיעור שהייה מה שאין כן בנטמא בחוץ, זה אינו, דהרי זה הוי איבעיא דלא איפשיטא אם בעינן במזיד שיעור שהייה אם לא [כמבואר לעיל בעמוד א דמספקא ליה לרב אשי, אם טימא עצמו במזיד, ומדמה הגר"ח נכנס במזיד לטימא עצמו במזיד, ואף דבתוספות שם מבואר, דספק הגמרא הוא בטימא עצמו במזיד אפילו אם לא ידע שהוא במקדש], ומיעוטא דשלא כדרך ביאה הרי קאי על הלאו דהיינו במזיד, [וכל שכן שיש להקשות, הרי מספקא לן לעיל אם אף למלקות צריך שהייה]. וה"חזון איש" [ליקוטים סימן כד לדף זה] הקשה נמי: ולכאורה קשה: למאי דמבעי ליה דלמלקות לא בעי שהיה, תיקשי הא דבא דרך גגין למה פטור, כיון דלא גרע מנטמא בעזרה, ובנטמא במזיד לא בעי שהיה, או לענין מלקות לא בעי שהיה; אם כן בא דרך גגין במזיד נמי לא ליבעי שהיה!? אבל זה אינו, דנהי דלא בעי שהיה כדי השתחויה, מכל מקום שהיה בעי, כיון שאין חיוב על הכניסה, וכמו שפירש רש"י [לעיל טז ב ד"ה למלקות], דמבעי ליה כשהתרו בו לצאת ואינו יוצא, ובתוספות [לעיל יז א ד"ה או] כתבו, דשהיה כדי לצאת ולהכנס בעי, וכדאמר בכלאים דבעינן כדי פשיטה ולבישה; [ומיהו בתוספות מכות כא ב כתבו לא כן]; וראה מה שהוסיף עוד שם. והגר"ח כתב ליישב בשם הגרש"ז: נפקא מינה לענין אם נכנס רק רובו, דמשום הך דינא דכלים שבפנים, הרי בעינן דוקא שיכנס כולו, וכמו בבית המנוגע. ודבריו ברורים, דבאמת הא דמחלקינן שם בגמרא בין כדרך ביאה אם לא, דבכדרך ביאה סגי ברובו, ושלא כדרך ביאה צריכינן דוקא כולו, נראה, דלאו דין מיוחד בבית המנוגע הוא דהוי זה, כי אם דהוי דין בכל ביאות האמורות בתורה, ובעצם דין ביאה, דכל שכדרך ביאה חשיבא ביאה בביאת רובו, ובלא כדרך ביאה או שלא היה שם מעשה ביאה, לא חשיבא ביאה כי אם בכניסת כולו, ועל כן גם הכא בביאת מקדש, ודאי דבדרך ביאה סגי ברובו, ובנטמא בפנים או שלא כדרך ביאה, אינו חייב כי אם בכולו בעזרה; וראה שם שהאריך.

שואלת הגמרא: **היכא קאי, דקאמר "זו היא"**, למה מתיחסת משנתנו כשהיא אומרת "זו היא מצות עשה שבמקדש"?

ומפרשינן: **התם**, על דברי המשנה במסכת הוריות - **קאי**, כי שנינו שם:

אין חייבין בית דין שהורו הוראה בטעות **על עשה ועל לא תעשה שבמקדש** מפני שחיובה הוא בקרבן עולה ויורד, ולא בחטאת קבועה. [101] **ואין מביאין** היחידים [100] **אשם תלוי** - כשנסתפק לו אם בא למקדש בטומאה, כשאר חייבי חטאות קבועה, שאם נסתפק לו מביא אשם תלוי - **על עשה ועל לא תעשה שבמקדש**; ומשום שאין אשם תלוי בא אלא על דבר שכשנודע לו בודאי הרי הוא בחטאת קבועה -

אבל חייבין בית דין בהוראתם **על עשה ועל לא תעשה שבנדה**, **ומביאין** היחידין **אשם תלוי על עשה ועל לא תעשה שבנדה** -

ואהא **קאמר** במשנתנו: **זו** - טומאה בעזרה - **היא מצות עשה שבמקדש**, כי הנטמא בעזרה ושהה שם או שיצא בדרך ארוכה, הרי הוא עובר בעשה ד"וישלחו מן המחנה" דמשמע מי שנטמא במחנה יצא אל מחוץ למחנה, ששנינו עליה **שאין** בית דין **חייבין עליה**, ואם הורו בטעות לנטמא בעזרה שאינו צריך לצאת בדרך קצרה, אינם חייבים בפר העלם דבר של ציבור.

ומוסיפה משנתנו לפרש עוד את המשך המשנה שם: **ואיזו היא מצות עשה שבנדה שחייבין עליה: היה משמש עם הטהורה ואמרה לו "נטמאתי", ופירש מיד** באבר חי ולא המתין עד שימות, הרי זה **חייב** חטאת, **מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו**; ואם הורו בית דין בעשה זו, הרי הם חייבים פר. [102] **איתמר: אביי אמר משמיה דרבי חייא בר**

[100] אבל בציבור אין שייך אשם תלוי כלל, ד"נפש" כתיב ביה, רש"י.

[101] הנה שיטת רבינו תם בתוספות לקמן יט א, היא: לדעת התנאים הסוברים שאין חיוב ליחיד על העלם מקדש, הרי הוא חייב בחטאת קבועה; ולפי זה יש להסתפק: כיצד יהא הדין לדעתם, כשנכנס למקדש ושוב נסתפק לו אם הוא מקדש [וכגון שנכנס לאחת הלשכות, ואינו יודע לאיזה מהן נכנס, אם ללשכה שהיא קודש, או ללשכה שהיא חול], אם חייב הוא אשם תלוי, כיון שאם היה נודע לו בודאי, היה חייב חטאת קבועה? ויש להסתפק עוד, אם בית דין חייבין כשהורו בטעות על אחת הלשכות שאינה קודש, ועשו על פיהם; אם נאמר, דכיון שעל העלם מקדש חייב חטאת קבועה, הוא הדין אם הורו בטעות על המקדש עצמו שאינו קודש, הרי הם חייבים פר העלם דבר של ציבור.

[102] כתב הרמב"ן: הא דתנן "אין חייבין על עשה ועל לא תעשה שבמקדש, אבל חייבין על עשה ועל לא תעשה שבנדה"; מדקתני הכי, ולא קתני "על עשה ולא תעשה", משמע, דכל חד וחד איתיה בפני עצמו; ואי אפשר לומר, על עשה בלבד חייבין, שהרי כתוב "אשר לא תעשינה", ותנא נמי בתוספתא דהוריות, מפני מה חייבין על עשה שבנדה מפני שיש בה לא תעשה, והכי נמי מפורש בסיפרא, [וראה מה שכתבו התוספות בד"ה אבל]. הילכך שמעינן מינה דמתניתין הכי קתני: אין חייבין במקדש על עשה, כגון שנטמא בפנים דקרינא ביה "וישלחו מן המחנה", ואף על פי שיש נמי לא תעשה ד"ולא יטמאו את מחניהם" עמו, וטעמא מפורש בגמרא דהוריות, משום דליתיה בחטאת קבועה; וכן אין חייבין על לא תעשה שבמקדש, דהיינו נטמא בחוץ דלית ביה עשה אלא לא תעשה, אבל חייבין על עשה שבנדה, כגון בפרישה דאיכא עשה ד"ותהי נדתה עליו" [ראה לקמן יח ב], וחיובי משום דמצטרף לא תעשה עמו, ד"לא תקרב" לא תפרוש נמי הוא [כמבואר בגמרא שם], וכן נמי חייבים על לא

רב: **חייב** - הבועל את האשה ואמרה לו "נטמאתי" עכשיו, ופירש ממנה - **שתים** [שתי חטאות]; [103] ומפרש לה ואזיל.

וכן אמר רבא אמר רב שמואל בר שבא אמר רב הונא: **חייב שתים**.

ומפרשינן לה: **חדא** חטאת מחייב הוא **אכניסה**, שהרי נידה היא והוא לא ידע, **וחדא** חטאת מחייב הוא **אפרישה**, כדמפרש ואזיל.

הוי בה רבא: **במאי**, באיזה אופן אנו עוסקים!?

אילימא שבא עליה **סמוך לזמן וסתה** [104] והיה לו להעלות בדעתו שמא תראה בשעת תשמיש, ולכך הוא מתחייב על הכניסה כי אינו אנוס - **ובמאן** [מי הוא הבועל]?

אילימא בתלמיד חכם היודע שאם אמרה לו "נטמאתי" צריך לפרוש באבר מת, [105] תיקשי:

בשלמא אכניסה ליחייב חטאת, כי אף שהוא סמוך לוסתה אינו חשוב מזיד, משום דקסבר הבועל "**יכולני לבעול** ולפרוש עד שלא תיטמא" -

אלא אפרישה אמאי ליחייב חטאת, והרי כיון שתלמיד חכם הוא ויודע איסור הפרישה, הרי **מזיד הוא**. [106]

תעשה שבנדה, כלומר: לא תעשה גרידא במקום דליכא עשה, דהיינו בא על הנדה מתחילה [לשון הריטב"א: והחמיר הכתוב בפרישה יותר מבנדה עצמה שאין בה אלא לא תעשה, לעשות לה חזוק]; וראה עוד מה שכתב הריטב"א והאריך בכל זה. ומתבאר בפשוטו מדברי הרמב"ן, שחמור הנטמא בעזרה שהוא עובר בעשה ולא תעשה מנכנס כשהוא טמא, שאינו עובר אלא בלא תעשה; והנה לכאורה אף הנכנס לעזרה בטומאה, לא גרע ממי שנטמא בעזרה, אלא כוונתו היא לכאורה דנפקא מינה לענין שהייה [ומיהו אפשר, דלעשות לה חיזוק החמירה תורה בזה יותר]; אך יקשה, דהא בנטמא במזיד מספקא לן אם בענין שהייה, וכמו שהקשה הגר"ח בהערה לעיל גבי גנין, ועוד, דאין לך בא בארוכה גדול מזה, וכמו שנתבאר גבי גנין; ולפי מה שכתב הגר"ח, דהנטמא בעזרה אינו חייב אלא בנכנס כולו, אם כן נפקא מינה לענין מי שנכנס רובו, וכל זה צריך תלמוד.

[103] ראה בסוגיית הגמרא לקמן יח ב, דמתחלה הוה סלקא דעתין דאביי בא לפרש את משנתנו; ושוב מכריחה הגמרא, שדברי אביי אינם עולים על משנתנו. עוד מתבאר בסוגיא שם, דנחלקו אביי ורבא אם פרישה באבר מת, ביאה היא לחייב עליה; ולדעת אביי ביאה היא, ולדעת רבא אינה ביאה, ומבואר שם, דמה דאמר אביי חייב שתים, היינו אפילו אם פרש באבר מת, כי אף שודאי אינו צריך להישאר כן לעולם מבלי לפרוש, מכל מקום כיון שהוא הכניס עצמו לאונס הזה שיהיה מוכרח לפרוש, הרי הוא חייב חטאת עליה; כמבואר בריטב"א בסוגיית הגמרא לקמן.

[104] בענין "סמוך לוסתה" הנזכר כאן, אם הכוונה היא לאותה עונה שבה אמור וסתה לבוא, וכאשר כן הוא הדין לענין פרישה סמוך לוסתה כמבואר לקמן יח ב, ראה ריטב"א; וראה עוד לשון הר"ח כאן המובא בהערות לקמן יח א הערה 1, ובמה שנתבאר בהערה שם.

[105] לדעת אביי הסובר: פרישה באבר מת ביאה היא, הטעם שצריך לפרוש באבר מת, הוא משום שבאופן זה הנאתו מועטת מפרישה באבר חי, וצריך למעט הנאתו; ואילו לרבא הסובר: פרישה באבר מת אינה ביאה, צריך הוא לפרוש באבר מת כדי שלא יעבור איסור; כמבואר כל זה בסוגיית הגמרא לקמן.

[106] א. ראה מה שביארו התוספות, למה לא ייפטר ממילא גם על הכניסה, מאחר שאינו "שב מידיעתו" שפורש ואינו חושש לאיסור נידה. ב. כבר נזכר בהערה לעיל, דאביי מחייבו על הפרישה אפילו פרש באבר מת, ואילו לרבא הכוונה אם פרש באבר חי; והנה על הפרישה באבר חי באמת קשה "מזיד הוא" ולא שוגג להתחייב חטאת, ואף לאביי תיקשי קושיא זו, כיון שמחייבו חטאת גם אם פרש באבר חי; אבל על מה שמחייבו אביי חטאת כשפרש באבר מת, לא קשיא "מזיד הוא", שהרי מוכרח הוא לפרוש הימנה, וכיון שבשוגג הכניס עצמו לאונס

דף יח.

ואי בעם הארץ אנו עוסקים, שהוא אינו יודע על איסור הפרישה משנטמאה, ומשום כך אינו מזיד על הפרישה אלא אומר מותר הוא, וחייב הוא חטאת עליה; הרי תיקשי: כיון שעם הארץ הוא, נמצא שאינו יודע גם מה שאמרו חכמים [לקמן יח ב] שחייב אדם לפרוש מאשתו באותה עונה [יום או לילה] שהיא אמורה לראות, ואם כן נמצא שאף כשנודע לו שנטמאת, סבור הוא שלא נתחייב חטאת על הכניסה, כי סבור הוא שהוא אנוס ולא היה לו להעלות על דעתו שתיטמא, ואם כן:

אידי ואידי [זה וזה, הכניסה והפרישה] כמי **שאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד הוא**! כי כל שלא נודע לו שנתחייב על הראשונה [107] בין עבירה אחת לחברתה אין הוא מתחייב בשתי חטאות. ואף זה, הרי לא נודע לו שנתחייב בכניסתו, כי עם הארץ סבור שאנוס הוא על הכניסה.

ואלא בכגון שבא עליה כשאין סמוך לוסתה -

ובמאן? אילימא בתלמיד חכם, כך אי אפשר לומר, שהרי:

ולא חדא ולא מיחייב, הרי אפילו על אחת מהן אינו חייב, כי: **אכניסה** אינו חייב משום **דאנוס** הוא, כי לא ידע ולא היה צריך להעלות בדעתו שתראה -

ואף **אפרישה** אינו חייב משום **דמזיד** הוא שהרי תלמיד חכם הוא, ויודע שאסור לפרוש באבר חי.

אי בעם הארץ שאינו יודע על האיסור לפרוש באבר חי, אף כך אי אפשר לומר, כי:

הזה, הרי הוא חייב חטאת בלבד; ורבא דהקשה בסתם "מזיד הוא" היינו משום שלשיטתו החיוב על הפרישה היינו באבר חי.

[107] א. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב "שכשאמרה לו נטמאתי, אינו יודע שנתחייב על הכניסה", ומשמע כוונתו, דידיעה לחלק אינה ידיעה אלא אם ידע בינתיים שנתחייב חטאת; וכן מפורש בלשון התוספות "משמע הכא, דאף על פי שנודע לו בינתיים שבא על הנדה, **כיון שלא נודע לו שנתחייב חטאת** שסבור להיות אנוס, חשבינן ליה כהעלם אחד, וכן פירש בקונטרס"; אך לשון הריטב"א בשם רש"י הוא: "אין לו ידיעת חטא לשעבר, כי עדיין הוא סבור שלא חטא בכניסה", ומשמע הטעם משום דכשהוא אנוס אין זה חטא, ואין כאן ידיעת חטא; וגם תחילת לשון רש"י הוא "אף זה לא נודע לו בין כניסה לפרישה **שחטא**"; [ואפשר, שיסוד מחלוקתם הוא, אם אנוס חשוב כמי שלא חטא, או שפטור הוא מחיוב חטאת בלבד, אבל חטא מיהא עבר]. ב. הנה מדלא מקשה הגמרא בפשיטות "אי עם הארץ הוא, אנוס הוא", מבואר, דגם מי שאינו יודע דין זה אין לדונו כאנוס, וכן כתב רש"י בהדיא "ואי בעם הארץ, שהוא שוגג על שתיהן"; ומכל מקום מקשה הגמרא שאם עם הארץ הוא, כיון שאינו יודע דין זה אם כן חושב הוא שהוא אנוס, והדברים צריכים ביאור. וראה לשון הר"ח לעיל אמאי דאמרינן "אי בסמוך לוסתה, ובתלמיד חכם", שכתב: חדא הוא דמחייב [על הכניסה], **דהוה ליה למפרש עונה סמוך לוסתה כדאמור רבנן**, ומלשון זה משמע דכל חיובו על הכניסה הוא משום דין הפרישה שאמרו חכמים, ואם אינו יודע דין זה הרי הוא באמת אנוס, וכל זה צריך תלמוד. ג. הנה לפי המבואר כאן, דלא משכחת לה שתי חטאות אלא בתלמיד חכם שהוא יודע בין זו לזו, אם כן לכאורה היה לו לרש"י להזכיר לעיל גבי "אילימא בתלמיד חכם", שתלמיד חכם הוא לענין שני דברים, הן לענין איסור פרישה והן לענין חיוב פרישה, ורש"י לא הזכיר אלא את איסור הפרישה בלבד.

מכל מקום **חדא** בלבד **הוא דמחייב** והיינו **אפרישה**, אבל על הכניסה אינו חייב שהרי אנוס הוא; ואם כן באיזה אופן אמרו שהוא חייב שתים!?

הדר אמר רבא: **לעולם**, **בכגון** שבא עליה **סמוך לוסתה**, **ובתלמיד חכם** שיודע הוא מה שאמרו חכמים דחייב אדם לפרוש מאשתו סמוך לוסתה, ויודע הוא משנטמאת שהוא חייב חטאת, ואינו אנוס, ויש לו ידיעה בין עבירה לחברתה; ודקשיא לך: אם כן אפרישה לא ליחייב שהרי יודע הוא את האיסור לפרוש באבר חי, ומזיד הוא -

לא תיקשי: **ובתלמיד חכם לזו**, לחיוב פרישה סמוך לוסתה, **ואין תלמיד חכם לזו**, לאיסור פרישה באבר חי. [108]

אמר רבא: **ותרוייהו** - שני חיובי חטאת אלו - **תנינהו** [כבר שנאום חכמים]: **כניסה תנינא**, **ופרישה** נמי **תנינא**.

פרישה תנינא: **דקתני** במשנתנו: **היה משמש עם הטהורה ואמרה לו "נטמאתי"**, **ופירש מיד**, **חייב** חטאת כיון שלא ידע איסור הפרישה באבר מת. [109]

כניסה תנינא במשנה במסכת נדה [יד א]: דתנן, דרך בנות ישראל משמשות בשני עדים [עדי בדיקה], אחד לו ואחד לה [לקנח בהם אחר תשמיש] -

נמצא דם **על** עד **שלו** שקינח בו את האבר, **טמאין** - היא משום נדה, והוא משום בועל נדה - **וחייבין בקרבן**.

הרי מבואר שחייב בקרבן אם נטמאת בשעת תשמיש. **מאי לאו**, **בכגון** שבא עליה **סמוך לוסתה**, שאינו אנוס, **ואכניסה** הוא שמתחייבים קרבן. הרי תנינא לכניסה.

אמר ליה רב אדא בר מתנה לרבא: **לעולם אימא לך** שהמשנה בנדה מיירי אפילו [110] **בכגון** שבא עליה **שלא סמוך לוסתה**. ולא אכניסה הוא מתחייב, כי אנוס הוא, אלא **אפרישה** הוא מתחייב, לפי שפרש באבר חי, וכגון שאמרה לו "נטמאתי", ובעם הארץ שאינו יודע איסור הפרישה. [111] ועדיין כניסה בסמוך לוסתה לא תנינא.

---

[108] כתב רש"י: ואם תאמר: [כיון שתלמיד חכם הוא ויודע חיוב הפרישה סמוך לוסתה] מזיד הוא בבעילת סמוך לוסתה!? אין זו קשיא, שאין כרת וחיוב חטאת על סמוך לוסתה עד שתטמא, ובבעילת הטמאה שוגג הוא, כסבור "יכולני לבעול".

[109] אף דלכאורה היה אפשר לפרש את משנתנו דלא מיירי לענין חיוב חטאת אלא לענין חיוב כרת ומלקות, ואם כן לא תנינא חיוב חטאת על פרישה; צריך לומר דמשמע לגמרא דבכלל דברי המשנה חיוב חטאת. ב. אף דלעיל מפרשינן דחייב הוא על הפרישה כשבא עליה סמוך לוסתה, מכל מקום אין כוונת הגמרא לומר דמשנתנו עוסקת בסמוך לוסתה, כי זו מנין לנו; אלא דלענין חיוב על הפרישה באבר חי, אין חילוק בין בא עליה סמוך לוסתה לשאינו סמוך לוסתה. ג. [יש לעיין: מה הוא החידוש בחיוב על הפרישה לבד, עד שהוצרכנו להביא "פרישה תנינא"; דאילו בהא דלעיל יש חידוש שחייב הוא שתים ואינו חשוב העלם אחד, אבל חטאת אחת למה לא יתחייב כיון שלא ידע איסור זה].

[110] כן נראה כוונת הגמרא.

[111] בהמשך מקשה על זה הגמרא, דאין משמעות המשנה שאמרה לו "נטמאתי" אלא שנמצא על ידי העד שהיא טמאה; ולא היתה הגמרא יכולה להקשות כאן, דילמא בכגון שבא עליה סמוך לוסתה ואפרישה הוא דמחייב,

וכי תימא: אם על פרישה מחייבתו המשנה, **פרישה למה לי** לרבי, מסדר המשניות, ללמדנו שהוא חייב קרבן? **הא** כבר **תנא ליה** לפרישה במשנתנו שהוא חייב.

יש לומר, **הא** - את הסיפא של אותה משנה, **איצטריך לאשמועינן**, ששנינו שם:

נמצא [דם] על [עד] שלה "אותיום" [שבדקה מיד לאחר בעילה], טמאין שניהם, [היא משום נדה, והוא משום בועל נדה], וחייבין בקרבן -

נמצא [דם] **על שלה** לאחר זמן [שלא בדקה מיד], הרי הם **טמאים בספק**, כי לא נודע אם בועל נדה הוא, כי שמא אחר תשמיש ראתה, **ופטורין מן הקרבן**.

ואידי דבעי מיתנא [אגב ששנה התנא] "**נמצא על שלה**", ולחלק בין אותיום לאחר זמן, **תנא נמי** "**נמצא על שלו**", ואף שכבר למדנו דין זה ממשנתנו.

אמר תמה **ליה רבינא לרב אדא** בר מתנה: **מי מצית לאוקמה להההיא** דמסכת נדה, **בשלא סמוך לוסתה**, וחיוב הקרבן הוא **אפרישה**, כי אמרה לו "נטמאתי" קודם שפרש!?

והא "**נמצא** על שלו טמאין וחייבין בקרבן" **קתני** התם, **ו**"**נמצא**", **לבתר הכי** [לאחר תשמיש] **משמע**, [112] שקינח לאחר תשמיש ועליו נמצא הדם, ומזה יודעים אנו שנטמאת -

ואי אפרישה הוא דמחייב ומשום שאמרה לו "נטמאתי", הרי **מעיקרא כי פריש ליה** [בתחילה כשפירשה לו "נטמאתי"], [113] **מעיקרא**, **הויא ליה ידיעה**; ואילו מן המשנה הרי משמע שלא נודע לו נדותה אלא לאחר תשמיש!?

אמר ליה רבא לרב אדא בר מתנה: **ציית מאי דקאמר רבך** [הסכת ושמע לדברי רבינא רבך שתמה על דבריך]!

אמר ליה [114] רב אדא בר מתנא לרבא:

היכי מצית [115] לפרשה אכניסה ודוקא כשבא עליה סמוך לוסתה, דהא **תניא עלה** דההיא משנה בנדה: **זו היא מצות עשה שבנדה שחייבין** בית דין [116] **עליה** -

---

ולא תיקשי קושיית הגמרא דלקמן, כי זו אינה קושיא, כי אם חייב הוא על הפרישה ובהכרח משום שהוא סמוך לוסתה, אם כן אף על הכניסה יתחייב, ותנינא לכניסה, כן נראה לכאורה.

[112]א. לשון הגמרא משמע שהדיוק הוא מלשון "נמצא", [אלא שלכאורה אין צריך לזה, כי ודאי משמעות המשנה היא שעל ידי העד שקינח בו לאחר תשמיש נודע לו נדותה, ולא מיירי כשאמרה "נטמאתי"]. ב. הקשו התוספות: עדיפא מיניה הוה מצי למיפרך, מהא דקתני סיפא נמצא על שלה טמאים מספק ופטורים מן הקרבן, ואמאי פטור, כיון דאמרה "נטמאתי"; וראה מה שכתב רבי עקיבא איגר בזה.

[113]ריטב"א; וראה עוד שם.

[114]כן גרס רש"י.

[115]כן היא גירסת רש"י שלפנינו; ועל הגליון הובאה גירסא "היכי אצית" [האיך אשמע לדברי רבי]; והריטב"א כתב "גירסת רש"י ז"ל מאי איצית:. ".

[116]כן נראה לפרש, וקאי על המשנה בהוריות, וכעין משנתנו.

ואם איתא דכוונת המשנה היא לחייבו על הכניסה, הרי **מצות לא תעשה היא** שלא לבוא על הנדה, ואין בה עשה; [117] ובהכרח דעל הפרישה באה המשנה לחייבו, שהיא מצות עשה, וכמו ששנינו במשנתנו!?

אמר תירץ **ליה** רבא לרב אדא בר מתנה: **אי תנית** [אם שונה אתה ברייתא כפי שהבאת] **חסר** אותה **ותני הכי** [כשאר "חסורי מחסרא והכי קתני"]:

זו - הנשנית במשנתנו שהוא חייב כשנמצא על שלו - **היא מצות לא תעשה שבנדה שחייבין** בית דין **עליה**.

ואם **היה משמש עם הטהורה ואמרה לו "נטמאתי", ופירש מיד, זו היא מצות עשה שבנדה שחייבין** בית דין **עליה**. [118]

אמר מר במשנתנו: היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי, **ופירש מיד, חייב**:

שואלת הגמרא **היכי עביד** [כיצד צריך הוא לעשות]?

אמר רב הונא משמיה דרבא: נועץ עשר צפרניו בקרקע, כלומר: יעמיד עצמו בלא דישה של האבר עד שימות -

וטוביה [ואשריו] אם יעשה כן.

אמר רבא: משנתנו ששנינו: "פירש מיד, חייב", דמשמע: הפורש באבר מת פטור - **זאת אומרת כי המשמש** באבר **מת בעריות** הרי הוא **פטור** -

דאי סלקא דעתך דלעולם המשמש באבר מת נמי **חייב** ואף כשממתין עד שימות האבר עובר הוא איסור, אם כן בהכרח ד**הכא** כשפורש באבר מת **מאי טעמא** הוא **פטור** מחטאת - **משום** דמיירי כשאינו סמוך לוסתה **דאנוס הוא** כי לא היה לו לעלות בדעתו שתיטמא - [119] והרי **אי אנוס הוא**, שבא עליה שלא בסמוך לוסתה, וזה הוא טעם פטורו כשפירש באבר מת ואף שאיסור הוא, **כי פירש באבר חי, נמי ניפטר** מחטאת, מאותו טעם עצמו, שהרי **אנוס הוא**, ומה לי עשה באונס איסור זה מעשה באונס איסור אחר!? אלא ודאי מוכרח, שאינו אנוס, כי בא עליה סמוך לוסתה. וטעם פטורו באבר מת הוא משום שאינה ביאה כלל, ולכן כשפירש באבר חי הוא חייב; ומכאן, שכל המשמש באבר

[117] כן פירש הריטב"א לפי שיטת רש"י.

[118] הראשונים תמהו על רש"י בפירושו בסוגיא, ופירשו באופן אחר, ראה רמב"ן וריטב"א.

[119] בהמשך הסוגיא מבואר, דכוונת הגמרא "אנוס הוא", הוא משום שלא היה לו לעלות בדעתו שתיטמא, ומטעם זה מקשה הגמרא לקמן: הרי אם בא עליה סמוך לוסתה אינו אנוס, ומפרשת הגמרא, באמת משנתנו עוסקת כשאינו סמוך לוסתה; ורש"י כתב: "אנוס הוא, דאין לו עוד מה לעשות" [פירוש: מוכרח הוא לפרוש ממנה, כי לא נחייבנו להשאר כן לעולם]; וכתב עליו הריטב"א: "ומיהו לקמן בסמוך אמרינן דלא חשיב הא אונס, אלא כשהוא שלא סמוך לוסתה, דאילו סמוך לוסתה לא חשיבא אונס, כי הוא הביא האונס על עצמו, וכדאמרינן בסמוך".

מת אינו חייב. [120]

אמר ליה אביי לרבא לדחות את ראייתו מן המשנה שהמשמש מת בעריות, פטור: **לעולם אימא לך**: **המשמש מת בעריות חייב**, **והכא** - כשפרש באבר מת - **מאי טעמא פטור** הוא מחטאת **משום דאנוס הוא**; **והא דאמרת** להוכיח לא כן, ומשום דתיקשי: **כי פריש מיד אמאי חייב**, והרי אנוס הוא, אימא לך:

לכך הוא חייב, כי **היה לו לפרוש בהנאה מועטת** באבר מת, **ופירש בהנאה מרובה** באבר חי.

אמר ליה רבה בר חנן לאביי: **אם כן** - כדבריך, שאף פרישה באבר מת ביאה היא, ובהכרח צריך הוא לעבור איסור, אלא שצריך הוא לפרוש באבר מת משום שהיא הנאה מועטת ואיסורה קל, ולא לפרוש באבר חי משום שהיא הנאה מרובה ואיסורה חמור - הרי **מצינו** חילוק בין "דרך **ארוכה** ל"דרך **קצרה**" **בנדה** כשם שמצינו במי שנטמא בעזרה -

דף יח:

ואילו **אנן**, **במקדש** הוא **דתנן** "ארוכה וקצרה", ולא גבי נדה!?

כלומר, כיון שבין בזה ובין בזה עובר הוא, ומה שחייב הוא לפרוש באבר מת ולא באבר חי, הוא משום שאיסור זה חמור יותר; אם כן הרי זה דומה לטמא בעזרה, שצריך הוא לבחור ולעבור בדרך קצרה שהיא קלה יותר, מלצאת בדרך ארוכה שהיא חמורה יותר. ואם כן, היה לו לתנא לשנות לשון זהה בשניהם, ולומר "פירש בדרך ארוכה" דהיינו שהמתין עד שימות האבר, הרי זה פטור. "פירש בדרך קצרה", והיינו שפירש מיד, חייב!?

ובהכרח, שאם ממתין עד שימות האבר אינו עובר כלל, ושוב לא שייך לשנות בזה לשון "דרך ארוכה" ו"דרך קצרה" כמו בעזרה, כי בעזרה, שני הדרכים איסור הם, ובוחר באחד מהם כיון שהיא קלה. אבל כאן אנו מחייבים אותו שלא לעבור כלל, ואין זו "דרך קצרה", אלא אינה דרך כלל. [121]

[120] לכאורה יכולה היתה הגמרא להקשות בקיצור לשון "אי סלקא דעתך משמש מת בעריות, חייב. מה לי פירש מיד מה לי פירש לכשימות האבר", כי מאחר שאף פרישה באבר מת ביאת איסור היא, אם כן, מה שפוטרו מזה יפטרנו גם מזה; וראה בתוספות שכתבו, דיכול היה רבא להקשות מן הפסוק האוסר לפרוש כשאמרה לו "נטמאתי", ובהכרח שימתין עד שימות האבר ויפרוש, ומוכח דהמשמש מת בעריות, פטור, שאם לא כן מה לי לפרוש באבר חי מה לי לפרוש באבר מת; אלא שהאריכה הגמרא, כדי לבאר מה הוא באמת טעם פטורו - לאביי - כשיצא באבר מת; ועל טעם זה מקשה מה לי אבר חי מה לי אבר מת, כן נראה לכאורה.

[121] נתבאר **על פי** רש"י; אבל התוספות מפרשים: "הנאה מרובה" היא "דרך ארוכה" וחייב עליה כמו בעזרה; ו"הנאה מועטת" היא "דרך קצרה" שמקצר בהנאתו, ופטור עליה כמו בעזרה.

ומשנינן: **אלא** [122] לעולם יש לומר, שאף כשפירש באבר מת עובר הוא, אלא שצריך לבחור באיסור הקל ולא באיסור החמור. ומה שלא נקטה המשנה לשון "ארוכה וקצרה" גבי נדה כלשונה גבי נטמא בעזרה, הוא **משום דלא דמי** לטמא בעזרה. כי בעזרה, כשעובר ב"דרך ארוכה" חייב, וב"דרך קצרה" הרי הוא פטור, ואילו כאן ב"דרך ארוכה" - כשממתין עד שימות האבר - הרי הוא פטור, וב"דרך קצרה" - שפורש מיד - הרי הוא חייב.

מתקיף לה רב הונא בריה דרב נתן לדברי אביי: **ומי אמר אביי אנוס הוא** על יציאתו באבר מת? והיינו משום שלא היה לו לעלות בדעתו שתיטמא, **אלמא בשלא סמוך לוסתה** - שבאמת לא היה לו לעלות בדעתו שייטמא - **קאמרינן** [עוסקת משנתנו] - **והא אביי** הוא **דאמר** על משנתנו שהוא **חייב שתים**, הן על הכניסה והן על הפרישה, **אלמא בסמוך לוסתה עסקינן** במשנתנו, וכמבואר לעיל, דמשום שהוא סמוך לוסתה חייב שתים. [123]

ומשנינן: **כי איתמר דאביי** - שחייב שתים - לא על משנתנו אמרה, כי משנתנו עוסקת במי שהוא אנוס ואינו חייב על הכניסה, אלא איציאה בלבד לכשידע שנטמאה, והיה לו לפרוש בהנאה מועטת, אלא **בעלמא איתמר**, כלומר: מימרא בפני עצמה הוא שאמר אביי, דבאופן שאינו אנוס כי אז חייב הוא שתים על הכניסה ועל הפרישה. [124]

בעא מיניה רבי יונתן בן יוסי בן לקוניא מרבי שמעון בן יוסי בן לקוניא:

אזהרה לבועל נדה, מנין מן התורה?

שקל רבי שמעון **קלא פתק ביה** ברבי יונתן [נטל פיסת אדמה, וזרק בו] ואמר:

אזהרה לבועל נדה!? וכי אתה שואלני אזהרה לבועל נדה מנין, והרי מקרא מפורש הוא: "**ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב**"!?

אלא כך היא השאלה:

---

[122] מרש"י נראה שאינו גורס "אלא".

[123] א. לשון רש"י הוא: אלמא בשלא סמוך לוסתה קאי מתניתין, דאי בסמוך לוסתה ושגג ב"יכולני לבעול" [שהיה סבור לא תיטמא. אם כן] הוה ליה שוגג בין אכניסה ובין אפרישה, דהוה ליה לאסוקי אדעתיה שמא תאמר נטמאתי, ואי משמש מת בעריות חייב, כי פריש באבר מת נמי ניחייב שאין כאן אונס; והאמר אביי לעיל אמתניתין חייב שתים, ולא מצינן לאוקמיה אלא בסמוך לוסתה, ובתלמיד חכם לזו [לאיסור ביאה סמוך לוסתה] ואין תלמיד חכם לזו [לידע שאסור לפרוש באבר חת], כדאוקימנא לעיל. ב. לכאורה יכולה היתה הגמרא להקשות בקיצור לשון: "ומי אמר אביי אנוס הוא, והאמר אביי חייב שתים, ואי אנוס הוא, אכניסה אמאי מחייב"; אלא שרצתה הגמרא לפרש את טעם אונסו שהוא משום דהוי שלא בשעת וסתה, ולפי טעם זה מקשה הגמרא אם כן אף אכניסה לא יתחייב; כן נראה לכאורה, אך לשון רש"י אכתי קשה קצת.

[124] ואין חילוק בין פירש בקושי לפירש מת, דמשמש מת בעריות נמי חייב, וזה בתחלתו נמי שוגג בשתיהן, ובתלמיד חכם לזו ולא לזו, כדאוקימנא, דלא הוו שני זיתי חלב בהעלם אחד, **רש"י**.

אזהרה למשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי, דלא ניפריש מיד באבר חי, אלא ימתין עד שימות האבר, ויפרוש, **מנלן**?

אמר פירש **חזקיה**: משום **דאמר קרא** [ויקרא טו כד]: "ואם שכב ישכב איש אותה **ותהי נדתה עליו**, וטמא שבעת ימים", ולמדנו, **אפילו** בא עליה **בשעת נדתה**, שהיתה טהורה בשעה שבא עליה, אלא שנטמאה תחתיו **תהא עליו** באיסור נדה, שחייב להמתין עד שימות האבר, ואם פירש מיד עבר על איסור עשה של "ותהי נדתה עליו".

ודנה הגמרא: **אשכחן** איסור **עשה**, אבל **לא תעשה** למי שפרש באבר חי **מנלן**? **אמר** פירש **רב פפא**: משום **דאמר קרא** [ויקרא יח יט]: "ואל אשה בנדת טומאתה **לא תקרב**". ולשון "**לא תקרב**" לנדה, **נמי**, **לא תפרוש** מנדה **הוא**, אלא עמוד שם עד שימות האבר.

דכתיב [ישעיה סה]: "פרשתי ידי כל היום אל עם סורר ההולכים הדרך לא טוב אחר מחשבותיהם. העם המכעיסים אותי על פני תמיד... **האומרים** [אל הנביא] **קרב אליך** [עמוד בעצמך], **אל תגש בי כי קדשתיך** [אל תגע בי, כי בנגיעה זו תיטמא, שאני טמא ואתה קדוש. ובלשון ליצנות היו אומרים כן], הרי שלשון "לא תקרב" מתפרש: עמוד בעצמך.

תנו רבנן: כתיב "**והזרתם** [והפרשתם] **את בני ישראל מטומאתם**" וסמיך ליה באותו ענין "והדוה בנדתה" -

אמר רבי יאשיה: **מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן** - **וכמה** הוא שיעור סמוך לוסתן?

אמר רבא: **עונה**, כלומר: אותה עונה [יום או לילה] שבה אמורה היא לראות הרי הוא פורש מתחילתה.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כל שאינו פורש מאשתו סמוך לוסתה, אפילו הויין לו בנים כבני אהרן הכהן הרי הם **מתים**. **דכתיב** בסוף פרשת מצורע [ויקרא לא טו]:

"**והזרתם את בני ישראל מטומאתם**" וסמיך ליה "**והדוה בנדתה**", ומיכן למדנו לפרוש מחשש נידות סמוך לוסתה, **וסמיך ליה** בפרשה הסמוכה "**אחרי מות** שני בני אהרן", ללמדנו שכל מי שאינו פורש אפילו היו בניו כבני אהרן הרי הם מתים.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

כל הפורש מאשתו סמוך לוסתה, הויין לו בנים זכרים, דכתיב בסוף פרשת שמיני [ויקרא יא מז]: "**להבדיל בין הטמא ובין הטהור**", **וסמיך ליה** בפרשה הסמוכה "**אשה**

כי תזריע וילדה זכר". הרי למדנו שהמבדיל בין טומאה לטהרה בפרישתו מאשתו סמוך לוסתה, יזכה ללידת זכר.

רבי יהושע בן לוי אמר: **כל הפורש מאשתו סמוך לוסתה, הויין לו בנים ראויין להוראה, דכתיב** [ויקרא י י, בפרשת שתויי יין]: "**ולהבדיל ולהורות**" ["ולהבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור. ולהורות את בני ישראל"], הרי למדנו שהמבדיל בין הטמא ובין הטהור יהיו לו בנים ראויים להוראה.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: **כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרים, דכתיב** בפרשת שתויי יין "**להבדיל בין הקודש ובין החול**", **וכתיב התם** בסוף פרשת שמיני "**להבדיל בין הטמא ובין הטהור**". הרי למדנו להשוות הבדלת קודש וחול להבדלת טומאה וטהרה, **וסמיך ליה** להבדלת טומאה וטהרה: "**אשה כי תזריע** וילדה זכר", ולמדנו שאף המבדיל בין קודש לחול יהיו לו בנים זכרים כמבדיל בין טומאה וטהרה.

רבי יהושע בן לוי לשיטתו **אמר**: כל המבדיל על היין במוצאי שבתות, **הווין ליה בנים ראויין להוראה, דכתיב** "**להבדיל ולהורות**", ומשם הרי למדנו:

כל המבדיל בין טומאה לטהרה שיהיו לו בנים ראויים להוראה, ואף המבדיל בין קודש לחול יהיה לו כן, שהרי נאמר "להבדיל" "להבדיל".

אמר רבי בנימין בר יפת אמר רבי אלעזר:

כל המקדש את עצמו בשעת תשמיש ונוהג בדרך צניעות, **הויין לו בנים זכרים, שנאמר** בסוף פרשת שמיני [ויקרא י מד]: "**והתקדשתם והייתם קדושים**", **וסמיך ליה** בפרשה שלאחריה "**אשה כי תזריע** וילדה זכר".

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר**: "**השרץ ונעלם ממנו**", על העלם שרץ חייב ואינו חייב על העלם מקדש; רבי עקיבא אומר: "ונעלם ממנו והוא טמא", על העלם טומאה חייב, ואינו חייב על העלם מקדש:

שואלת הגמרא: **מאי בינייהו**? במה נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא? והרי בין למר ובין למר אינו חייב על העלם מקדש, שלא כתנא קמא המחייב אף על מי שנעלם ממנו מקדש וזכור הוא את הטומאה?

אמר פירש **חזקיה**: **שרץ ונבלה איכא בינייהו**. כלומר: לעולם לענין העלם מקדש אין נפקא מינה ביניהם, אלא שנחלקו לענין העלם טומאה, שהיא צריכה ידיעה בתחילתו, באיזו ידיעה הוא חייב, וכדמפרש ואזיל.

רבי אליעזר סבר: **בעינן עד דידע** בתחילה, קודם שנכנס למקדש, **אי בשרץ איטמי אי בנבילה איטמי** [במה נטמא]. ואז הוא חייב כשנעלמה ממנו הטומאה לגמרי. אבל אם בתחילה ידע שנטמא, אלא שלא ידע במה נטמא, אז אינו חייב כשנעלמה ממנו הטומאה לגמרי.[125]

ורבי עקיבא סבר: **לא בעינן עד דידע** בתחילה מה היא טומאתו. דכתיב "ונעלם ממנו והוא טמא", **דכיון דידע דאיטמא בעולם**, **לא צריך** לדעת **אי בשרץ איטמי אי בנבילה איטמי**.

וכן אמר עולא: **שרץ ונבילה איכא בינייהו!**

והראיה שגם עולא אמר כן:

דעולא רמי סתירה **דרבי אליעזר אדרבי אליעזר**, **ומשני**, ותירץ, שכאן למד רבי אליעזר מהכתוב שצריך לידע בתחילה במה נטמא.

והכי רמי עולא: **מי אמר רבי אליעזר**, **בעינן עד שידע אי בשרץ איטמי אי בנבילה איטמי**? **ורמינהי** סתירה לכך ממה ששנינו [כריתות יט א]: מי שהיו חלב ונותר לפניו, ועל שניהם יש איסור כרת במזיד וחטאת בשוגג, ואכל אחד מהן בשוגג, ואינו יודע איזה מהן. או שהיה שבת ויום הכיפורים, ושגג ועשה מלאכה באחד מהם, ואינו יודע באיזה מהם. או שהיו אשתו נדה ואחותו עמו בבית, ובא על אחת מהן בשוגג ואינו יודע על מי. רבי יהושע פוטר, ורבי אליעזר מחייב בקרבן.

אמר רבי אליעזר: **מה נפשך** הרי הוא חייב בחטאת, בין אם **חלב אכל**, הרי הוא **חייב**, ובין אם **נותר אכל**, הרי הוא **חייב**. וכן אם **שבת חילל**, **חייב**, ואם **יום הכפורים חילל חייב**. וכן אם **אשתו נדה בעל**, **חייב**, ואם **אחותו בעל**, **חייב**!

אמר לו רבי יהושע: **הרי הוא אומר "או הודע עליו חטאתו אשר חטא בה"**, ודרשינן מהא דכתב "בה" - מכאן שאינו חייב בקרבן **עד שיודע לך במה חטא**!?

ומוכיח עולא שרבי אליעזר הוא זה שסובר שלא צריכים לדעת אפילו באיזה חטא חטאו.

ואם כן, מדוע בטומאת מקדש הצריך שידע תחילה במה נטמא, אי בשרץ אי בנבילה?

ומשני, ותירץ עולא: **התם**, בחיוב קרבן חטאת על חטא רגיל, **"אשר חטא - והביא"**, **אמר רחמנא**. ומשמע, על **חטא כל שהוא**, ואפילו אינו יודע מהו, חייב להביא קרבן חטאת.

[125] נתבאר על פי לשון הר"ח שכתב: בעינן עד דידע במה נטמא או בשרץ או בנבילה ואחר כך נעלם ממנו, ובכך יתחייב; ולשון רש"י הוא: שרץ ונבלה [איכא ביניהו]: טמא שרץ וטמא נבילה בידיעה, שבתחילה ידע שנגע בשרץ או בנבילה, אבל לא ידע באיזה מהן **שגג**, ואותה טומאה נעלם כשאכל קודש; ולשונו מגומגם קצת, שהיה לו לומר "אבל לא ידע באיזה מהן **נטמא**", והרש"ש כתב דתיבת "שגג" מיותרת.

אבל **הכא**, בטומאת מקדש, **מכדי**, הרי **כתיב** [ויקרא ה] "או נפש אשר תגע **בכל דבר טמא**", שבכלל זה נכללים כל הטמאים, אם כן, זה שהוסיף ואמר הכתוב "**או בניבלת שרץ** "**טמא**" **למה לי**? **שמע מינה**, שבא הכתוב לומר כי לגבי טומאת מקדש, **בעינן עד דידע** בתחילה **אי בשרץ איטמי אי בנבילה איטמי**.

ורבי עקיבא, החולק על רבי אליעזר, סובר שאין להביא מכאן ראיה.

דף יט.

כי **איידי** (תחילת העמוד) **דבעי למיכתב** נבלת **בהמה** ונבלת **חיה** ["או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה"] **לכדרבי** [בברייתא לעיל ז א], "רבי אומר: אקרא אני חיה, בהמה למה נאמרה?" -

לפיכך **כתיב נמי**: "או בנבלת **שרץ** טמא".

וכדתנא דבי רבי ישמעאל: **כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית** כולה **אלא בשביל דבר** אחד **שנתחדש בה**. כלומר: לעיתים נכתבים דברים שאין בהם חידוש בצירוף לחידוש.

שואלת עוד הגמרא: **ורבי אליעזר האי "בה"**

- שדרש ממנה רבי עקיבא שצריך לידע באיזה חטא הוא חטא - **מאי עביד ליה**?

כדי ללמד: **פרט למתעסק** בדבר היתר ובא לידו איסור, ולא נתכוין לגופה של זו שהוא פטור מן הקרבן, וכגון נתכוין לחתוך [126] את הירק התלוש שלפניו וחתך את הירק המחובר שהיה אף הוא לפניו, או כגון שנתכוין לאשתו והיתה אף אחותו עמו במיטה, ונשמטה אשתו ובאה אחותו תחתיה, [127] ואיזה הוא חייב: נתכוין לחתוך והיה סבור

[126] הרמב"ן הרשב"א והר"ן הביאו בשם רש"י "נתכוין להגביה" ולא "נתכוין לחתוך" כפי שהוא לפנינו; אבל התוספות הביאו משמו, כפי שהוא לפנינו. וראה עוד בתוספות שחלקו על ביאורו של רש"י בענין "מתעסק"; ולדעתם: כסבור שהיא אחותו נקרא "מתעסק", [אלא שבעריות אין פטור מתעסק, כמבואר בהערה לקמן]; וכן אכל חלב כסבור שהוא שומן נקרא "מתעסק".

[127] א. נתבאר על פי רש"י; והתוספות כתבו עליו שלא היה לו להזכיר ערירות, מאחר שבהם הוא חייב אפילו כשהוא מתעסק, היות ונהנה, וכפי שנתבאר בגמרא כריתות יט ב. ב. כתב רבי עקיבא איגר בתשובה [קמא סימן ח]: ונראה לי דבר חדש, דמה דממעטינן מ"אשר חטא בה" פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל, אלא דמיקרי עבירה בשוגג, ואך בשוגג כי האי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן, אבל מכל מקום מיקרי שגגת איסור:. וראיתי ב"מקור חיים" שהקשה: בלא ידע דחמץ בביתו, אמאי נקטו הפוסקים דהוי שגגת עבירה, הא הוא "מתעסק", דלא ידע כלל דחמץ בביתו; ונדחק לחלק בין עבירה שיש בה מעשה, לאין בה מעשה; ולענ"ד עיקר, ד"מתעסק" מקרי גם כן עבירה, אלא דלא חייבה התורה חטאת עליו, [וראה ב"קובץ שיעורים" חלק ב סימן כג, שהביא כן מדברי רש"י בפסחים לג א ד"ה תאמר]. וחשבתי להביא ראיה ממה דאמרינן ברכות [יט ב]: המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, ופסקינן, דאם הוא אינו יודע שהוא כלאים, ויש אחר שרואהו, צריך להגיד לו אפילו בשוק לפושטו; ואמאי, הא כיון דאינו יודע שבבגדו כלאים, הוי מתעסק, וליכא איסור דאורייתא, ומותר משום כבוד הבריות; אלא על כרחך, ד"מתעסק" הוי גם כן איסור דאורייתא, אלא דלא חייבה תורה קרבן עליו; אמנם יש לדחות, דכלאים, דהאיסור הנאת חימום, הוי כמו חלבים ועריות ד"מתעסק" חייב, אך מכל מקום העיקר נראה לי כמו שכתבתי; [ומיהו לגבי שבת, מתעסק הוא היתר גמור, משום ד"מלאכת מחשבת אסרה תורה" כמבואר

שהוא תלוש ונמצא מחובר, או שהיה סבור שמלאכה זו מותרת, שמכל מקום לזו שאכן עשה נתכוין מתחילה, וכן בא על אחותו ונתכוין לגוף זה שסבור היה אשתו היא.
כאן שבה הגמרא לפרש מאי בינייהו דרבי אליעזר ורבי עקיבא, ומביאה שיטה אחרת בביאור דבריהם:
ורבי יוחנן אמר: אכן אין מחלוקת לדינא ביניהם, אלא **משמעות דורשין** בלבד הוא **דאיכא בינייהו**. כלומר, דין אחד דורשים הם, זה מפסוק זה, וזה מפסוק אחר.
וכן אמר רב ששת: **משמעות דורשין איכא בינייהו**, שהרי מצינו **דרב ששת מחליף דרבי אליעזר לרבי עקיבא ודרבי עקיבא לרבי אליעזר**, פעמים שהיה שונה את דברי רבי אליעזר במשנה משמו של רבי עקיבא, ואת דברי רבי עקיבא משמו של רבי אליעזר ולא היה מקפיד בדבר, והוא משום שאין ביניהם חיוב ופטור.
בעא מיניה רבא מרב נחמן לפי דעת הפוטרים על העלם מקדש:
אם **העלם זה** [טומאה] **וזה** [מקדש] **בידו**, כלומר: אם כשנכנס למקדש נעלם ממנו הן הטומאה שהוא חייב על העלמתה, והן המקדש שהוא אינו חייב על העלמתה, **מהו** שיתחייב קרבן עולה ויורד?

שם]. ג. **ובשולי המכתב** כתב ליישב על פי דבריו, מה שיש להקשות לפי שיטת התוספות - הובאה בהערה קודמת - בביאור "מתעסק": אם כן, בהעלם מקדש, דהיינו סבר שהוא בית דעלמא, אמאי חייב, הא הוי "מתעסק"!? [ויש לעיין אם טעה בדין, שהיה חושב על מקום מסוים מן המקדש שאינו בדין מקדש, וכגון שהיה טועה בדין לשכות הבנויות בקודש ופתוחות לקודש, והיה סבור שהם חול, אם זה מיקרי "העלם מקדש", ואם אף זה בכלל "מתעסק"]. וכתב, דצריך לומר: דוקא לענין חטאת קבועה מיעט הכתוב ד"אשר חטא בה" פרט למתעסק, אבל לענין עולה ויורד ליכא קרא; ובפרט לפי מה שכתבתי, דמתעסק מקרי שגגת עבירה, אלא דלא חייביה רחמנא חטאת, ואם כן יש לומר, דעולה ויורד חייב; [ומיהו מדברי התוספות כאן בד"ה הרי העלם מקדש, שכתבו, דבהעלם מקדש חייב הוא חטאת קבועה לדעת מי שאינו מחייב בקרבן עולה ויורד, מוכח בפשוטו לא כן; כמתבאר מתוך דברי רבי עקיבא איגר שם]. **וב"קהלות יעקב"** [שבת סימן לד] ד"ה והנלע"ד, כתב ליישב דהגדר הוא כך: כל דבר שהאדם עושה מחמת טעות ידיעה חשוב "שוגג", וכל שעושה מחמת טעות ראייה וטביעות עין, זה נחשב "מתעסק"; ולדוגמא, מי שיש לו חוב על ראובן, ותובע את שמעון, הדבר חלוק, שאם עינו הטעתו וסבור שגוף זה הוא ראובן, זה הוא "מתעסק", שהרי אינו יודע עם מי יש לו עסק; אבל כשיודע שזהו שמעון, רק זכרונו הטעהו וסבור ששמעון הוא החייב לו, זהו "שוגג", דעל כל פנים יודע עם מי הוא עסוק. וכי האי גוונא גבי מקדש, אילו הכיר את בית המקדש ואת בית הכנסת שלו, ועל פי טעות בטביעות עינא נדמה לו על בית המקדש שזהו בית הכנסת, היה נחשב "מתעסק", אבל זה רחוק המציאות, דהא אין בונים בית כנגד בית המקדש. אלא הטעות היתה בכך ששיער בעצמו שזהו בית הכנסת, או שהיה מבלי משים ועיון, או משום שלא הכיר בית המקדש מעולם, וכשנכנס לבנין זה יודע שזהו הבית שמכוין לו, אלא שסובר שהוא בית הכנסת, וכי האי גוונא לאו "מתעסק" הוא, אלא "שוגג", ומשום הכי שפיר חייב קרבן; והיא ד"מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה", ובלא האי טעמא הוי "מתעסק" היינו בגוונא שהיה מכיר מתחילה את השומן שהוא שומן והחלב שהוא חלב, ואחר כך טעה בהכרתו, ונדמה לו על החלב שהוא זו שמכירו לשומן; אי נמי: אפילו לא הכירן מעולם, רק שמתוך טביעות עין הכריע שזה שומן, זה מיחשב שפיר "מתעסק" דפטור בכל התורה, ורק חייב משום שכן נהנה; ואכתי הדברים צריכין בדיקה ועיון, וכתבתי רק להעיר; [והנה מה דלא הוקשה להם מ"העלם קודש" הוא משום שהוא דומה למתעסק בחלבים שחייב משום שכן נהנה, וכמבואר בתשובה שם; אלא דיש לעיין: בהעלם טומאה נמי הוה מתעסק, ואם כן כשלא ידע בטומאתו וחושב שהוא מכניס את הטהור, לכאורה הוה ליה "מתעסק" לדעת התוספות, וצריך תלמוד].

אמר ליה רב נחמן לרבא **הרי העלם טומאה בידו, וחייב!**

ומקשינן: **אדרבה**, נאמר: **הרי העלם מקדש בידו, ופטור**. [128] **אמר רב אשי**: **חזינן** נראה ונבדוק: **אי מטומאה קא פריש**, אם כשהודיעוהו על הטומאה תוהה הוא על שנכנס, **הרי העלם טומאה בידו**, כלומר, התברר הדבר שמשום העלם טומאתו הוא שנכנס למקדש, **וחייב**. **ואי ממקדש קא פריש**, אם כשהודיעוהו שמקדש היה ולא הזכירוהו שטמא היה תוהה הוא על שנכנס, **הרי העלם מקדש בידו**, אם כן התברר שמשום העלם ידיעת המקדש נכנס, **ופטור**. [129] **אמר** תמה **ליה רבינא לרב אשי**:

האיך נאמר דאי ממקדש קא פריש הרי הוא פטור, והרי **כלום פריש ממקדש אלא משום טומאה**, כלומר: הרי ודאי שאינו תוהה על הראשונות בידיעת המקדש לבד, כי מה בכך שמקדש הוא, כיון שאינו יודע שהוא טמא; ואם תוהה הוא, הרי ודאי דהוא משום שמתוך כך שם אל לבו ונזכר שטמא היה ולכן תוהה הוא, ואם כן הרי תהייתו היא גם משום הטומאה -

והאיך נאמר דאי מטומאה קא פריש הרי הוא חייב, והרי: **כלום פריש מטומאה, אלא משום מקדש**, שהרי מה שטמא הוא אינה סיבה לתהות אלא משום ששם אל לבו ונזכר שמקדש הוא, ואם כן מחמת שניהם הוא תוהה -

[128] כתבו התוספות בשם רבינו תם, שאינו פטור - כשהעלם זה וזה בידו, או שהעלם מקדש לבד בידו - אלא מקרבן עולה ויורד, אבל חטאת קבועה הרי הוא חייב כשאר חייבי חטאות, שהרי אף ביאת מקדש זדונה כרת, וכל שזדונה כרת חייב חטאת; ומכל מקום הוכיח רבינו תם, דבאופן שאין לו ידיעה בתחילה, הרי הוא פטור מקרבן עולה ויורד ואף בחטאת קבועה אינו חייב, ופירשו את הטעם "התם ודאי מיפטר לגמרי, שלא יהא חמור אין בה [ידיעה בתחילה] ויש בה [ידיעה בסוף; שאף הדל מביא בהמה], מיש בה [ידיעה בתחילה] ויש בה [ידיעה בסוף; שאין הדל מביא בהמה]. והקשו התוספות על דבריו: דלישנא דקאמר הכא ד"פטור" [ולא כלשון המשנה "אינו חייב על העלם מקדש"], משמע דפטור לגמרי. על כן נראה דפטור לגמרי משום דהוי "דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש [אי אתה יכול להחזירו לכללו, עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש] ", כדאמרינן לקמן בפרק שלישי גבי שבועת העדות.

[129] הקשו התוספות: תימה, מנא ידעינן!? אי משום דאמרו ליה "טמא אתה" ופירש, דילמא אי הוו אמרו ליה נמי "מקדש הוא" היה פירש; ואי דאמרו ליה מעיקרא "מקדש הוא" ולא פירש, דילמא אי הוו אמרו ליה נמי "טמא אתה" לא הוה פריש, אלא [דוקא] השתא דאמרו ליה תרוייהו פריש. ונראה, דרב אשי לא בא לפשוט הבעיא, אלא בא לפרש, שפעמים יש לברר איזה שכוח ממנו יותר, כגון דנשייליה אי מחמת טומאה הוה מידכר אמקדש, ומחמת מקדש לא הוה מידכר אטומאה, אם כן הוי העלם טומאה בידו, ואם להיפך, הוי העלם מקדש בידו, ואם שניהם שכוחין בשוה, בהא ודאי מיבעיא לן; [ולכאורה ממה שכתב רש"י בדברי רבינא שאמר "אלא לא שנא" דממילא הוא פטור, משמע דלא כהתוספות, שהרי רבינא השוה את הכל לשניהם שכוחין בשוה, ומנין שהוא פטור, ומשמע דלרב אשי הוא פטור כששניהם שכוחים בשוה, ומודה לו רבינא, וחלוק הוא על בירורו של רב אשי בלבד, דאף לאחר הבירור הוי כשניהם שכוחין בשוה].

[130] כן פירש רש"י, והיינו משום דדברי רב נחמן נדחו משום קושייתו של רב אשי, ומבאר רש"י דרב אשי פשיטא ליה שאם אין אנו יכולים להכריע, כי אז הוא פטור כיון שאף העלם מקדש בידו; ומה שאמר רב אשי שיש להכריע מחמת מה נכנס, הרי נדחו דבריו משום קושייתו של רבינא, ואם כן לעולם הוא כהעלם זה וזה בידו, והרי פטר רב אשי; וראה בהערה לעיל בשם התוספות.

אלא לא שנא, ובכל אופן הרי הוא פטור. [130] **תנו רבנן**: אם היו לפניו **שני שבילין**, **האחד טמא** כלומר: יש בו מת, והוא מושכב באופן שכל המהלך בשביל ודאי נטמא, **ואחד טהור** שאין בו מת כלל, ואין ידוע איזה מהם הוא הטהור ואיזה הוא הטמא -
והלך אדם **בשביל הראשון ולא נכנס** לאחריו למקדש, והלך עוד **בשני** ונמצא שיודע הוא בודאי שטמא הוא אם מחמת הראשון אם מחמת השני, **ונכנס** לאחר מכן למקדש, הרי זה **חייב**, שהרי בטומאה נכנס למקדש, כי טמא הוא אם מחמת הראשונה אם מחמת השניה.
ואפילו אם **הלך בשביל הראשון** וספק הוא לו אם טמא הוא, כי אינו יודע אם השביל שהלך בו הוא השביל הטמא, **ונכנס** למקדש, ומשיצא **הזה ושנה** [היזה מי חטאת בשלישי ובשביעי] **וטבל**, ורק **אחר כך הלך בשביל השני ונכנס**, הרי הוא **חייב**, כי הרי ודאי הוא שנכנס למקדש בטומאה, אם מחמת כניסה הראשונה, אם מחמת כניסה שניה.
רבי שמעון פוטר כשהזה, ושנה, וטבל בין כניסה ראשונה לשניה. כי על אף שודאי הוא שנכנס למקדש בטומאה, אם מחמת הליכתו הראשונה והכניסה שלאחריה, ואם מחמת ההליכה השניה והכניסה שלאחריה, מכל מקום, הרי לא קדמה לשום כניסה ידיעה ודאית שהוא טמא, שהרי ספק הוא לו אם טמא הוא. ואף שהלך בשניהם, ובודאי נטמא, הרי נטהר מן ההליכה הראשונה, ועדיין ספק הוא לו. [131]
ורבי שמעון בן יהודה פוטר בכולן. כלומר, אף באופן הראשון **משום רבי שמעון**; שלא כתנא קמא דברייתא הסובר שלא פטר רבי שמעון אלא באופן שני.
ומקשינן: האמנם **בכולן** פוטר רבי שמעון לדעת רבי שמעון בן יהודה!?

דף יט:
ואפילו בקמייתא [ואף באופן הראשון], והרי באופן הראשון שלא נטהר מן ההליכה הראשונה עד שהלך גם בשניה, הרי **ממה נפשך טמא הוא**, וידועה לו טומאתו קודם שנכנס, ולמה ייפטר!?
אמר תירץ **רבא**: לעולם באופן הראשון שבדברי תנא קמא, לא נחלק רבי שמעון אפילו לדעת רבי שמעון בן יהודה, שהרי יודע הוא בודאי שטמא הוא -
אלא **הכא במאי עסקינן**, כלומר: האופן שבו נחלקו תנא קמא אליבא דרבי שמעון ורבי שמעון בן יהודה אליבא דרבי שמעון, באופן אחר הוא שנחלקו: [132]

[131] לקמן בעמוד ב מקשה הגמרא על דברי תנא קמא למה הוא חייב, והרי יש לנו לפוטרו כדברי רבי שמעון!? ומשני: אמר רבי יוחנן: כאן עשו ספק ידיעה כידיעה. וריש לקיש אמר: הא מני רבי ישמעאל היא, דאמר לא בעינן ידיעה בתחילה.

[132] כן נראה בפשוטו מדברי רש"י, שאין הגמרא מפרשת את האופן הראשון - שפטר בו תנא קמא משמיה דנפשיה - בדרך אחרת, אלא את מה שאמר רבי שמעון יהודה "בכולן" זה עולה על אופן אחר, שלדעת תנא קמא

כגון שהלך בראשון ולא נכנס, והלך בשני ונכנס, **ובשעה שהלך בשני**, **שכח שהלך בראשון**, ובאופן זה סובר תנא קמא אליבא דרבי שמעון שהוא חייב, ואף שלרבי שמעון יש לנו לפוטרו וכמו בהזה ושנה, היות וקודם הכניסה המחייבת לא היתה לו ידיעה ודאית אלא ידיעת ספק טומאה, שהרי את ההליכה הראשונה אינו זוכר - ומשום **דהויא ליה "מקצת ידיעה"** ולא "ידיעת ספק" - כי באופן שהיזה ושנה אף שיודע הוא את כל העובדות הרי טומאתו ספק בכל כניסה וכניסה; אבל כאן אילו היה זוכר את כל העובדות שהיו בעבר ידועות לו הרי היתה לו ידיעה ודאית, ומשום שיכחה אינו יודע בודאי, ואין זו ידיעת ספק אלא "מקצת ידיעה". [133]

ובהא קא מיפלגי תנא קמא ורבי שמעון לדעת רבי שמעון בן יהודה:

תנא קמא אליבא דרבי שמעון **סבר**: **אמרינן**: "**מקצת ידיעה**" **ככל ידיעה**.

ורבי שמעון סבר לא אמרינן: "**מקצת ידיעה**" **ככל ידיעה**.

כאן שבה הגמרא לתחילת הברייתא, *ששנינו*:

הלך בראשון ונכנס, **הזה ושנה וטבל**, **חזר והלך בשני ונכנס**, **חייב**. **ורבי שמעון פוטר**, ומקשינן על תנא קמא:

ואמאי חייב!? הרי **ספק ידיעה היא**, שהרי ספק טמא הוא באמת לפני כל כניסה, ואין כאן ידיעה לחייבו!?

אליבא דרבי שמעון באופן זה מודה רבי שמעון שהוא חייב, ולרבי שמעון בן יהודה אליבא דרבי שמעון הרי הוא פטור, והיינו שכתב רש"י "תנא קמא סבר: **תנא קמא אליבא דרבי שמעון**"; וכן משמע לשון הגמרא דמקשה "**ואפילו בקמייתא**" דמזה משמע, שלמסקנא לא פליג אקמייתא, אלא על אופן אחר הוא שנחלק, ואם היתה באה הגמרא לפרש את דברי תנא קמא עצמם באופן אחר, היתה מקשה הגמרא "**ואמאי**":. ; וראה בריטב"א שהקשה: דהוה ליה לגמרא למימר "חסורי מחסרא והכי קתני", **וראה מה שכתב שם ליישב**.

[133] לשון רש"י הוא: תנא קמא:. סבר: כיון דטומאת ודאי הוא, אף על גב דאיהו לא ידע לה לכולהו, דתיהוי ליה ידיעת ודאי, אלא ידיעת ספק, עדיפא היא מהנך ידיעות ספק דהזה ושנה, דהתם ידע ליה לכולה מילתא, ואפילו הכי ספק הוא, אבל הכא, אי הוה ידע לה לכולה מילתא, הוה ליה ידיעה ודאית, הילכך לאו ידיעת ספק היא, אלא מקצת ידיעה ודאית, ומקצת ידעה ככל ידיעה. [וש לעיין: מי שנגע באיזה דבר ובשעת נגיעתו לא ידע במה נגע, ולאחר זמן שכח את נגיעתו, אבל נודע לו ששרץ הוא, אם הוא בכלל "מקצת ידיעה"?].

[134] א. **כתב ה"חזון איש**" בליקוטים סימן כד [לדף זה]: נראה דוקא כי האי גוונא [שהלך בשני שבילין], דבכל פעם החטא ספק בשביל שהידיעה ספק, וכשמצטרפין שתי הכניסות הוי חטא ודאי וידיעה ודאית; אבל ספק טמא ונכנס למקדש, ואחר כך נודע לו, פטור, [וכגון שהלך בשביל אחד בלבד, וספק הוא לו, ולאחר שנכנס נודע לו ששביל זה הוא הטמא] פטור, ראה שם הוכחתו; אך בדיבור סמוך, הוכיח מדברי התוספות המובאים באות ב לא כן. ב. **כתבו התוספות**: עשו ספק ידיעה כידיעה: לא דמי לנגע בכעדשה דריש פירקין [יד ב] ולא ידע אי כזית מטמא אי בכעדשה מטמא [דמסתפקת הגמרא לעיל אם חשיב ידיעה]; דהתם הוא מסופק אי שייכא כלל טומאה במה שנגע, אבל הכא, פשיטא ליה דאיכא טומאה, הלכך הוי ליה ידיעה טפי; ומזה הוכיח ה"חזון איש" שלא כדבריו באות א; [וראה שם היטב בדבריו בדיבור הראשון]. ג. **הנה בפשוטו**, לדעת תנא קמא המחייב אפילו בספק ידיעה, אם כן כשהלך בראשונה ובשניה ושכח את הראשונה ונכנס למקדש, הרי הוא חייב משום דידיעת ספק הוי ידיעה, ואין אנו צריכים לפרש את הטעם משום "מקצת ידיעה", דהרי פשיטא שבאופן זה יש לו ידיעת ספק, וחייב; ומזה יש הכרח לומר כפי שנתבאר מדברי רש"י דמה שאמרו "מקצת ידיעה" ככל ידיעה אליבא דתנא

אמר תירץ **רבי יוחנן**: **כאן עשו ספק ידיעה כידיעה.** [134] **וריש לקיש אמר**: **הא מני רבי ישמעאל היא**, **דאמר**: **לא בעינן ידיעה בתחילה**; ומאחר שיודע היום שבודאי נכנס למקדש בטומאה, די בזה כדי לחייבו קרבן עולה ויורד כשאר חטאות, שדי בהן בידיעה בסוף לחייבו.

א. האוכל חלב בשגגה, שלא היה יודע בשעת אכילה שחלב אכל, ושוב נודע לו שהיה זה חלב, הרי זה חייב חטאת.

ב. האוכל שני זיתי חלב זה אחר זה, אינו חייב אלא חטאת אחת, אך אם נודע לו בין אכילה לאכילה שחלב אכל, ה"ידיעות מחלקות" והוא חייב חטאת על כל אכילה.

ג. האוכל חלב כסבור שומן הוא, ושוב נסתפק לו אם חלב או שומן הוא, הרי זה חייב אשם תלוי.

ורמי דרבי יוחנן אדרבי יוחנן ורמי דריש לקיש אדריש לקיש:

דתניא: **אכל ספק חלב ונודע**, כלומר: האוכל חלב כסבור שומן הוא ושוב נודע לו שספק הוא אם חלב או שומן הוא, ואכל עוד **ספק חלב** אחר **ונודע** לו:

רבי אומר: **כשם שמביא חטאת על כל אחד ואחד**, וכפי שיתבאר כוונתו בהמשך הענין, **כך מביא אשם תלוי על כל אחד ואחד**, כי ידיעת הספק שבינתיים מחלקת לאשמות.

רבי שמעון בן יהודה, **ורבי אלעזר ברבי שמעון אמרו משם רבי שמעון**:

אינו מביא אלא אשם תלוי אחד ואין הידיעה שבינתיים מחלקת, **שנאמר** בפרשת אשם תלוי [ויקרא ה יז]: "ואם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה, ולא ידע ואשם ונשא עוונו. והביא איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן וכפר עליו הכהן **על שגגתו אשר שגג** [משמע כמה שגגות] ", **התורה ריבתה שגגות הרבה**, **ואשם תלוי אחד**.

ונחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בביאור מה שאמר רבי "כשם שמביא חטאת על כל אחד ואחד":

ואמר ריש לקיש: **כאן שנה רבי ידיעות ספיקות מתחלקות לחטאות**, כלומר: כוונת רבי היא לומר, כשם שאילו היתה לו ידיעת ספק בין אכילה ואכילה, ולבסוף היה נודע

קמא, אין הכוונה לתנא קמא שלא אליבא דרבי שמעון, כי לשיטתו שמחייב בהיזה שנה וטבל, הוא הדין דמחייב כששכח את ההליכה הראשונה, שהרי יש לו ידיעת ספק, ולא הוצרכה הגמרא ליתן טעם משום "מקצת ידיעה". אך הנה הרמב"ם פסק כדברי תנא קמא המחייב בהיזה שנה וטבל, ומשום דספק ידיעה כידיעה, ומכל מקום בהלכה קודמת חייב כששכח את ההליכה הראשונה משום "מקצת ידיעה", וזה שלא כמבואר דזה הוי בכלל "ספק ידיעה". גם משמע לכאורה מדבריו, שהוא באמת אינו מפרש כרש"י, שדברי הגמרא גבי מקצת ידיעה קאי על תנא קמא אליבא דרבי שמעון, שהרי כיון שפסק הרמב"ם כתנא קמא דרבי שמעון, לא היה לו להביא דין זה שלא נאמר בגמרא לדעתו, אלא לדעת רבי שמעון; **וראה היטב בריטב"א**.

לו בודאי שחלב אכל, היתה מועילה ידיעת הספק שבינתיים לחייבו בשתי חטאות, ["ידיעות ספק מתחלקות לחטאות"], כך מועילה ידיעת ספק לחלק ביניהם לענין אשם תלוי. [135]

ורבי יוחנן אמר: לא נתכוין רבי לומר שידיעת הספק מועילה היתה לחייבו שתי חטאות, כי לענין חטאת שהיא צריכה ידיעת ודאי אין מועילה אלא ידיעת ודאי כדי לחלק, אלא כך אמר רבי:

כשם שידיעות ודאי בעלמא מתחלקות לחטאות, כלומר: כשם שלענין חטאת אילו היתה נודעת לו ידיעת ודאי בין שתי האכילות הלוא היתה מועילה ידיעה זו לחייבו שתי חטאות, **כך ידיעות ספק מתחלקות לאשמות**, שהרי חיובם הוא בידיעת ספק.

ומבואר שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בדין "ידיעת ספק", האם היא ידיעה לחלק. ולרבי יוחנן "ספק ידיעה לאו כידיעה", ואילו לריש לקיש "ספק ידיעה כידיעה", וזה הוא היפוך שיטתם דלעיל, שלרבי יוחנן "ספק ידיעה כידיעה" ולריש לקיש אינה כידיעה!?

מוסיפה הגמרא לבאר את קושייתה:

בשלמא דרבי יוחנן, **לא קשיא**, שהרי אף בדבריו דלעיל אמר רבי יוחנן "**כאן** - לגבי ידיעה בתחילה בביאת מקדש - **עשו** ספק ידיעה כידיעה", ומשמע: **ולא בכל התורה כולה עשו**; וטעם החילוק הוא:

הכא - בדין ידיעה בתחילה גבי ביאת מקדש - **הוא** דידיעת ספק הוי ידיעה משום **דלא כתיבה ידיעה בהדיא** בתורה, אלא ממשמעות לשון "**ונעלם**" **הוא דקא אתי** [הוא נלמד], דמשמע: עכשיו נעלם ומתחילה ידע.

ולא בכל התורה כולה - דהיינו גבי ידיעה בסוף לגבי חטאת - **עשו** ספק ידיעה כידיעה, משום **דכתיב** [ויקרא ד גבי חטאת נשיא]: "**או הודע אליו** חטאתו אשר חטא בה, והביא את קרבנו", בהדיא, ומשמע, **ידיעה מעלייתא בעינן**.

אלא לריש לקיש קשיא, כי **אדמוקים ליה** עד שהוא מעמיד לתנא קמא דמשנתנו **כרבי ישמעאל**, דלא בעי ידיעה בתחילה, **נוקמה כרבי**, שאמר "ידיעת ספק הוי ידיעה"!?

ומשנינן: לעולם יכול היה ריש לקיש לפרש את דברי תנא קמא כרבי, אלא **הא קא משמע לן** ריש לקיש בתירוצו, **דרבי ישמעאל לא בעי ידיעה בתחלה**, ולכך פירש כרבי ישמעאל.

[135] ראה סוגיית הגמרא לעיל יח א "אידי ואידי אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד הוא", דמבואר שם ברש"י ובתוספות, דידיעה לחלק גבי חטאת אינה אלא כשיודע שנתחייב חטאת, ולא די בידיעה שחטא, ראה שם ובהערות; ויש לעיין מסוגיא זו.

ומקשינן עלה: והרי **פשיטא דלא בעי** רבי ישמעאל ידיעה בתחילה, **מדלא מייתרי ליה קראי "ונעלם"**, דהא **מיחייב** רבי ישמעאל **על העלם מקדש**. כלומר: הרי מקור דין ידיעה בתחילה הוא מכפל הלשון "ונעלם", וממילא דלרבי ישמעאל שהוא דורש מכפל לשון "ונעלם" לחייב אף על העלם מקדש שלא נאמר בתורה בהדיא, הרי בהכרח שאין הוא מצריך ידיעה בתחילה, כי הרי אין כאן כפל מיותר ללמד על כן!?

ומשנינן: מכל מקום הוצרך ריש לקיש ללמדנו דלרבי ישמעאל אין צריך ידיעה בתחילה, כי **מהו דתימא**: **כי ליה ליה** לרבי ישמעאל ידיעה בתחילה **מקרא**, כלומר: אכן ודאי שלרבי ישמעאל אין מקור ללמוד מן

הכתוב ידיעה בתחילה, **אבל** שמא **מגמרא** [מהלכה למשה מסיני] **אית ליה** לרבי ישמעאל ידיעה בתחילה -

וקא **משמע לן** ריש לקיש שלרבי ישמעאל אין צריך ידיעה בתחילה כלל.

הדרן עלך פרק ידיעות הטומאה

פרק שלישי - שבועות שתים

מתניתין:

המשנה מפרשת עתה את מה ששנינו בראש המסכת "**שבועות שתים שהן ארבע**" - האומר: **שבועה שאוכל היום** [136] דבר מה, וכן האומר: שבועה **שלא אוכל** היום.

שתי שבועות ביטוי אלו שהן על העתיד, מפורשות בתורה, שנאמר [ויקרא ה ד] "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב", דהיינו שנשבע על להבא ["להרע" - שלא אוכל, שמענה את עצמו. "להיטיב"

- שאוכל. ולקמן במשנה [כה א] דרשינן מהמקרא, שאף דברים שאין בהם הרעה והטבה לאדם, הם בכלל זה, כל שנשבע אעשה דבר פלוני או לא אעשה].

והוסיפו עליהם חכמים, שדרשו מריבוי הכתוב עוד שתי שבועות ביטוי, וביחד הן ארבע. השבועות שאינן מפורשות בתורה ונלמדות מריבוי, הן שבועות על העבר, כגון שנשבע **שאכלתי**, והנשבע **שלא אכלתי**.

[136] מאירי בתחילת המסכת. גם התוס' לקמן [כה א] ד"ה אינו כתבו על "שלא אוכל", דהיינו לזמן מוגבל, שאם לעולם הרי זו שבועת שוא ולא שבועת ביטוי שהרי דבר שאי אפשר הוא. או שמדובר שנשבע על ככר שלפניו ואפילו לעולם.

האומר "**שבועה שלא אוכל**", **ואכל** אפילו **כל שהוא**, **חייב** מלקות אם הוא מזיד, וקרבן אם הוא שוגג, למרות שבשאר איסורים שבתורה אין חייבים רק על אכילת כזית, **דברי רבי עקיבא**.

אמרו לו חכמים **לרבי עקיבא**: **היכן מצינו** בכל התורה **באוכל כל שהוא**, **שהוא חייב**? ואם כן מדוע אתה אומר **שזה** שנשבע ואכל כל שהוא **חייב**?

אמר להם רבי עקיבא: **וכי היכן מצינו במדבר ומביא קרבן** שיהא אדם חייב קרבן משום שביטל את דיבורו? ולדבריכם יקשה כיצד יתכן **שזה** הנשבע **מדבר ומביא קרבן** על ביטול דיבורו. אלא על כרחך אתם צריכים לומר שחידשה תורה בפרשת שבועות ביטוי שיש חיוב קרבן על ביטול דיבורו בלבד, ואם כן גם אם אכל רק כל שהוא הרי ביטל דיבורו, שכל האומר "לא אוכל" דעתו לאסור עצמו אפילו בכל שהוא. [137]

גמרא:

שנינו במשנה, האומר "שבועה שאוכל" ולא אכל הרי הוא חייב.

והוינן בה: **למימרא**, האם נאמר דמי שאומר "שבועה **שאוכל**" - **דאכילנא משמע!** שכוונתו להשבע שהוא מתחייב לאכול?

ורמינהו סתירה לכך ממשנה בנדרים: האומר לחבירו אחד משלשה לשונות דלהלן, אסור לו לאכול משלו -

א. **שבועה לא אוכל לך**, שמשמעותו: שבועה עלי, שלא אוכל משלך.

ב. **שבועה שאוכל לך**, שמשמעותו: מה שאוכל משלך יהא עלי באיסור שבועה.

ג. **לא שבועה שלא אוכל לך** שמשמעותו: רק מה שלא אוכל משלך לא יהא עלי באיסור שבועה, אבל מה שאוכל משלך יהא עלי באיסור שבועה.

בכל אלו **אסור** הנשבע לאכול משל חבירו.

ומוכח שלשון "שאוכל לך" משמעותו שהאדם רוצה לאסור על עצמו את האכילה, ולא לחייב עצמו לאכול, כמו שמשמע במשנתנו?

ומתרצינן: **אמר אביי**: **לעולם**, משמעות "שאוכל" - **דאכילנא משמע**, ובכל זאת **לא קשיא**, כי **כאן במסרבין** [מפצירין] **בו לאכול**, **וכאן בשאין** (תחילת העמוד) **מסרבין בו לאכול**.

[137] תוס' מבארים, כיון שהוא חמור כל כך שמביא קרבן על ביטול דיבורו, ודאי דעתו לאסור עצמו אף בכל שהוא. תוס' ד"ה היכן [בדף כא ב].

דף כ.

ומפרש אביי: **מתניתין**, משנתנו מדברת **בשאין מסרבין בו לאכול**, ולכן כאשר הוא אומר סתם "שבועה שאוכל", כוונתו לחייב עצמו לאכול.

ואילו ה**ברייתא** [138] מדברת **במסרבין בו לאכול**, והוא אינו נעתר להפצרות חבירו, אלא, **וקאמר** ליה: **לא אכילנא ולא אכילנא! דכי קא משתבע**, אם לאחר מכן הוא נשבע ואומר "שבועה שאוכל לך", **הכי קאמר** ודאי כוונתו לומר: **שבועה שלא אוכל!** [139]

רב אשי אמר: תני בברייתא "**שבועה שאי אוכל לך**", אבל "שבועה שאוכל" אכן משמעותו שמתחייב לאכול כדמשמע במשנתנו.

ומקשינן: **אי הכי** שמדובר שהוא אומר "שבועה שאי אוכל לך", **מאי למימרא** מה צריכה הברייתא **להשמיענו זאת**, והרי כבר נאמר לפני כן "שבועה לא אוכל לך" שהוא אסור? [140]

ומשנינן: **מהו דתימא**, שמא תאמר, שהאומר "שבועה שאי אוכל" **לישניה דאיתקילא ליה**. לא היתה כוונתו לישבע שלא יאכל, אלא להיפוך, לישבע שיאכל אלא שהוא נכשל בלשונו ואמר בטעות "שאי אוכל" במקום "שאוכל".

קא משמע לן הברייתא, שאין חוששין לתקלה בלשונו אלא הוא אסור לאכול משל

---

[138] תוס' לא גורסים "ברייתא" שהרי משנה היא אלא גורסים "התם". תוס' ד"ה שבועות בעמוד הקודם. ובתוס' הרא"ש כתב ש"ברייתא" היינו משנה חיצונית [כלומר המשנה שבמקום אחר].

[139] בסוגייתנו משמע שלפי אביי, סתם "שאוכל" משמעותו היא, שמחייב עצמו לאכול כל עוד שאין הוכחה להיפוך. אך בגדרים [סז א] ישנה אותה סוגיא כמו הסוגיא כאן, ושם נאמר בדברי אביי שגם במשנתנו מדובר דוקא כשמסרבין בו לאכול והוא אומר "אכילנא אכילנא", ולכן כשהוא נשבע לאחר מכן "שאוכל" כוונתו לחייב עצמו לאכול. משמע כשם שצריך הוכחה שכוונתו שלא לאכול, כך גם להיפוך צריך שתהא הוכחה שכוונתו לחייב עצמו לאכול, ובהעדר הוכחה לאחד מהצדדים איננו יודעים מה היא כוונתו באומרו "שאוכל". וכתב הר"ן, שזה מהסוגיות המתחלפות בש"ס ממסכת למסכת. אך כתב שנראה להכריע כסוגייתנו, משום שלא מסתבר לעשות מחלוקת כל כך גדולה בין אביי לרב אשי, שלפי רב אשי גם במסרבין בו לאכול והוא אומר "לא אכילנא", בכל זאת אם אמר לאחר מכן "שאוכל" כוונתו לחייב עצמו לאכול, כמבואר שם בנדרים, ואילו לפי אביי גם בסתמא, "שאוכל", לא משמע שמחייב עצמו לאכול אלא אם כן יש הוכחה על כך. ועוד שלענין הלכה למעשה, באופן שאמר "שאוכל" בסתמא, יש לצרף את דעת רב אשי ודעת אביי שבסוגיין, שלפי שניהם משמעותו לחייב עצמו לאכול, נגד דעת אביי שבסוגיא דנדרים. ועוד כתב הר"ן, שנראה לו שאין מחלוקת כלל בין הסוגיות, שלא נסתפק אביי מעולם שהאומר "שאוכל" דעתו לחייב עצמו באכילה, שהרי משנה מפורשת היא לקמן [כט א] "שבועה שאוכל ככר זו ולא אכלה עבר על שבועת ביטוי" משמע דבסתמא "שאוכל" משמעותו לחייב עצמו לאכול, שאם לא כן לא הנחנו מקום ללשון, אלא שאביי נקט שם בנדרים לרבותא שאפילו אם מסרבין בו לאכול שנראה שאין בדעתו לאכול שהרי היו צריכים להפציר בו פעמים רבות, ואף הוא כשאומר "אכילנא אכילנא" כמה פעמים נראה שכוונתו רק לדחות אותם, אף על פי כן כשנשבע אחר כך "שאוכל" אין אנו אומרים שודאי כוונתו לאסור עצמו מלאכול כדי שיחדלו להפציר בו, אלא תופסים את פשיטות דבריו שמשמעותם לחייב עצמו באכילה. וכל שכן כשאמר "שאוכל" בלי שום סירוב שכוונתו להתחייב לאכול. ואגב שאביי העמיד את המשנה בנדרים באופן שהיו מסרבין בו לכן העמיד גם את משנתנו במסרבין בו, להשמיענו את הרבותא האמורה.

[140] אין הגמרא מקשה על עצם הדין שהוא פשיטא, שאם כן היה להם להקשות על הרישא "שבועה לא אוכל לך" שהוא פשיטא, אלא הקושיא שכבר תני לה ברישא. תוס' ד"ה שאי.

חבירו. [142] **תנו רבנן**: האומר על ככר: "**מבטא** ככר זה עלי" [141], הרי זה כאומר "**שבועה** שלא אוכלנו".

וכן האומר: "**איסר** עלי ככר זה", הרי זה כאומר "**שבועה** שלא אוכלנו".

ומהו ה**איסור** של "**איסר**"?

אם אתה אומר "**איסר**" לשון **שבועה** הוא, הרי הוא **חייב** עליו כאילו נשבע, **ואם לאו**, אלא "איסר" אינו לשון שבועה, הרי הוא **פטור**.

ותמהינן: כיצד אומרת הברייתא בסיפא "**אם אתה אומר איסר** לשון **שבועה** הוא", דמשמע שיש ספק בדבר. **והא אמרת** ברישא של הברייתא שאין זה ספק כלל, אלא ודאי ש"**איסר**", לשון **שבועה הוא**?

ומתרצינן: **אמר אביי**: **הכי קאמר** התנא בברייתא: האומר "**מבטא** ככר זה עלי" הרי זה לשון **שבועה** ממש, ואם אכל את הככר, חייב קרבן.

ואילו האומר "**איסר** עלי ככר זה", הרי זה רק **מיתפיס בשבועה**, כאילו נשבע על ככר מסויים שלא יאכלנו, וחזר ואמר על ככר אחר "הרי זה כמו זה", שזה נקרא "התפסה" בשבועה, שמתפיס את השני בראשון. כך גם האומר "איסר עלי ככר זה" אינו כאילו אומר מפורש "שבועה שלא אוכל ככר זה", אלא כאילו מתפיס ככר זה בככר אחר שנאסר על ידי שבועה. [143]

---

[141] רש"י. והקשה הרמב"ן ש"עלי" הוא לשון נדר ולא שבועה, והיה צריך לומר "מבטא שלא אוכל ככר זה". ואין לומר שמכיון ש"מבטא" הוא לשון שבועה לכן גם אם אמרו בלשון נדר הרי הוא שבועה, שהרי גם אם יאמר "שבועה עלי ככר זה" אפשר שהוא מותר לגמרי, מפני שאינו לא לשון נדר ולא לשון שבועה? והר"ן כתב שנראה שדעת רש"י ששבועה שאמרה בלשון נדר הוי שבועה. [לכאורה מפשטות דברי רבא לקמן, שאיסר הטילו הכתוב בין נדר לשבועה אם הוציאו בלשון נדר נדר בלשון שבועה שבועה. משמע ש"מבטא" שהוא לשון שבועה גמור, אפילו הוציאו בלשון נדר הוי שבועה. וכן דייק ר' אליעזר משה הורביץ]. ובתחילת מסכת נדרים [ב ב] כתב הר"ן שיש בזה מחלוקת בירושלמי, והלכה כרבים שסוברים שם שאין נדר בלשון שבועה ואין שבועה בלשון נדר. אולם הביא שהרמב"ן כתב שיש ראיות מהגמרא שלנו להיפוך, שהרי אמרו לקמן בברייתא "איזה איסר האמור בתורה הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו", וזה נדר בלשון שבועה [ראה הערה 12], וכן אמרו לקמן [כב א] "אכילה משתיהן עלי שבועה" [כנראה כך היתה גירסתו שם ולפנינו הגירסא "דאמר שבועה שלא אוכל משתיהן"] וזה שבועה בלשון נדר. אלא אומר הרמב"ן שאמנם נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר מועיל, אך לא מעיקר הנדר אלא מדין "יד", שנדר שאמרו בלשון שבועה, הואיל ופיו ולבו שוין לאסור עצמו בנדר, הרי אף על פי שלא אמרו בלשון מדוקדק, חל עליו הנדר מדין יד, וכן בשבועה שאמרה בלשון נדר הוא מועיל מדין יד.

[142] הרא"ש בנדרים [טז א] מפרש, כיון שהוציא בשפתיו "שאי אוכל" אינו נאמן לומר שנתקל בלשונו. והתוס' כאן הקשו, מדוע לא נשאל אותו מה היה בדעתו לומר? ותירצו, שמדובר באופן שהוא אומר שהתכוין לכל מה שישתמע מלשונו. [לכאורה אין תירוצם מובן, שעדיין יקשה שנשאל אותו מה היה בדעתו לומר, ולפי זה נפרש אנו את משמעות לשונו? המהר"ם שיק מבאר שבכגון זה שהוא מסכים לכל מה שיהא משמעות לשונו, הולכים אחר מה שיצא מלשונו כמות שהוא ואפילו אם יצא בטעות, שרק במקום שיש לו כוונה הפכית מלשונו מתחשבים במה שרצה לומר באמת. וכתב שדין זה הוא חידוש]. עוד תירצו תוס', שמדובר שהוא שכח מה היה בדעתו לומר. תוס' ד"ה לישנא. עוד כתבו התוס', שאין להקשות, שאם כן למה צריך להשמיענו את הרישא "שבועה שלא אוכל לך" שהרי אפילו ב"שבועה שאי אוכל" חייב, כל שכן ברישא, שיש לומר שזו אף זו קתני.

[143] ש"איסר" מלשון קשר הוא, שהדבר המותר נקשר בדבר האסור. רמב"ן.

וממשיכה הברייתא: **איסורו** של "**איסר**" מהו?

אם אתה אומר בכל **מיתפיס בשבועה**, **שכמוציא שבועה מפיו דמי**, כאילו הוא נשבע ממש, וחייב קרבן ומלקות אם עבר על שבועתו, הרי גם האומר "איסר עלי ככר זה" **חייב** עליו קרבן ומלקות אם אכלו, שהרי הוא אמר לשון התפסה. **ואם לאו**, אם אין חייבים קרבן ומלקות אלא אם נשבע ממש ולא על התפסה בשבועה, הרי גם האומר "איסר" **פטור** מקרבן ומלקות. [144]

ומבארינן: **וממאי ד**"**מבטא**" לשון **שבועה** הוא?

דכתיב "**או נפש כי תשבע לבטא בשפתים**". הרי מצינו לשון "מבטא" אצל שבועה.

ופרכינן: אי הכי, "**איסר**" **נמי** מצינו שהוא נאמר אצל שבועה, **דכתיב** [במדבר ל יד] "**כל נדר וכל שבועת איסר**", ומדוע אומרת הברייתא ש"איסר" אינו אלא לשון התפסה בשבועה ולא לשון שבועה עצמה?

אלא, על כרחך אתה צריך לומר, **ממאי ד**"**איסר**" לשון **מיתפס בשבועה** בלבד **הוא**, ולא לשון שבועה עצמה? **דכתיב** [שם יא] "**או אסרה איסר על נפשה בשבועה**", דהיינו שאסרה והתפיסה אותו בדבר אחר האסור מלפני כן בשבועה.

אם כן, "**מבטא**" **נמי**, מדוע פשיטא לברייתא שהוא לשון שבועה ממש, **הכתיב** ביה כמו ב"איסר" [ויקרא ה ד] "**לכל אשר יבטא האדם בשבועה**", דמשמע שהתפיס בדבר האסור בשבועה, ולא שהוא לשון שבועה עצמה?

---

[144] והספק הוא רק לגבי קרבן ומלקות ולא לגבי עצם האיסור. וכוונת הברייתא: שאיסר האמור בתורה הוא מתפיס בשבועה, ואם כן, ודאי שיש בו לכל הפחות איסור. אך לענין קרבן ומלקות, הרי הדבר תלוי בעיקר הדין של התפסה בשבועה, שאם המתפיס בשבועה בפירוש חייב עליו קרבן ומלקות, הוא הדין לאומר "איסר", ואם במתפיס בשבועה פטור מקרבן ומלקות, גם באומר "איסר" יפטר. רמב"ן בדעת רש"י. [ועל פי זה לא יקשה קושיית התוס' השניה דלקמן]. הר"ן הקשה על פירוש זה שהוא מרש"י, שכיון שזה פשיטא שאיסר האמור בתורה הוא מתפיס בשבועה, אם כן מה הספק לענין מלקות, שהרי נאמר במפורש "לא יחל דברו"? גם התוס' הרבו להקשות על רש"י שלקמן נאמר בברייתא "איזה איסר האמור בתורה? הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו", ואילו לפי רש"י היה צריך לומר שאיסר האמור בתורה שאומר "איסר ככר זה עלי? ועוד שלפי דבריו בא התנא להשמיענו מהו דין ה"איסר", ולבסוף לא משמיענו כלום, שהרי הוא מסתפק מה הדין במתפיס בשבועה עצמו? ועוד שאין זה דרך משנה ובריייתא שהתנא יסתפק אם חייב או פטור? ועוד מאי "ואזדו לטעמייהו" דלקמן, שהרי כאן אביי מסתפק, ושם פשוט לו שמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי? ולכן הביאו מר"ת לפרש, שאמנם "מבטא" הוא עצמו לשון שבועה, שאדם נשבע בלשון "מבטא", אך "איסר" אינו לשון שבועה, שאדם נשבע בלשון "איסר", אלא ש"איסר" דקרא פירושו שאדם מתפיס בשבועה, שנשבע קודם על הככר ואחר כך הוא אומר על ככר אחרת "הרי עלי שלא אוכל ככר זה כזה". וזו גם כוונת הברייתא שאיסורו של איסר זה, "אם אתה אומר מיתפיס בשבועה" כלומר רק באופן שהוא אכן מתפיס את הככר בככר אחר שנשבע עליו מכבר, אז דינו "כמוציא שבועה מפיו דמי וחייב, ואם לאו" אלא שאמר רק איסר ככר זה עלי, אין זה לשון שבועה ופטור. ועוד הביאו פירוש ש"איסר" דקרא הוא מתפיס בשבועה, ו"איסור איסר" היינו איסור שלישי, שהתפיס ככר שלישי בשני. ואומרת הברייתא ש"איסור איסר" היינו הככר השלישי - הרי זה תלוי, שאם אתה אומר שמתפיס בשבועה היינו הככר השני הוא ממש כמוציא שבועה מפיו, שדינו לגמרי כמו הראשון שאפשר להתפיס גם עליו, חייב גם על השלישי, ואם לאו שהשני אמנם חייב עליו קרבן כמו הראשון, אך אינו ממש כמו הראשון שיוכלו להתפיס עליו, אז פטור על השלישי.

וחזר בו אביי מהילפותא דלעיל -

אלא, אמר אביי: "**מבטא**" שהוא לשון **שבועה** ילפינן **מהכא**, מדכתיב [במדבר ל ז] "**ואם היו תהיה לאיש ונדריה עליה או מבטא שפתיה אשר אסרה על נפשה**". **ואילו** "**שבועה**" **לא קאמר**. לא נאמר "אשר אסרה על נפשה בשבועה" שיהא משמע שהתפיסה בשבועה. ובהכרח, **במאי** קא **אסרה עצמה**? **ב**לשון "**מבטא**" בלבד!

הרי ש"מבטא" לשון שבועה הוא.[145]

רבא אמר בביאור הברייתא: **לעולם אימא לך - מיתפיס בשבועה, לאו כמוציא שבועה מפיו דמי**,[146] ולא הסתפק התנא של הברייתא בדין זה כלל. אלא **והכי קאמר**: "**מבטא**" הוא לשון **שבועה**. "**איסר**" **נמי** לשון **שבועה** הוא [ולא התפסה בשבועה]. אך **אסריה** [איסורו] **ד**"**איסר**" שאמרנו שהוא לשון שבועה, לא בכל ענין הוא, שיש לפעמים שהוא בא בלשון נדר. כי **הטילו הכתוב** ללשון "איסר" **בין נדר לשבועה** [כדמפרש ואזיל], ללמדנו - שאם **הוציאו** ל"איסר" **בלשון נדר**, כגון שאמר "איסר ככר זה עלי" שהוא לשון נדר שאוסר את החפצא עליו, הרי זה **נדר** ואין עליו חיוב קרבן. ואם הוציאו **בלשון שבועה**, שאמר "איסר שלא אוכל ככר זה", שאוסר עצמו מן החפצא, הרי זה **שבועה** וחייב עליו קרבן.

[וכך ביאור הברייתא: איסור [של] איסר [תלוי]: אם אתה אומר [את ה] איסר [בלשון] שבועה, חייב [קרבן]. ואם לאו, [אלא שאמרו בלשון נדר], פטור מקרבן].

ומפרשת הגמרא: **היכן הטילו** הכתוב ל"איסר" בין נדר לשבועה? - דכתיב [שם יא] "**ואם בית אישה נדרה או אסרה איסר על נפשה בשבועה**".

ואזדו [הלכו] אביי ורבא במחלוקתם בביאור הברייתא אם מדובר במתפיס בשבועה - **לטעמייהו**.

דאיתמר: **מתפיס בשבועה - אביי אמר**: **כמוציא שבועה מפיו דמי** וחייב.

ורבא אמר: **לאו כמוציא שבועה מפיו דמי** ופטור.

מיתיבי לרבא מהא דתניא: **איזה** הוא "**איסר**" **האמור בתורה**? **האומר**: **הרי עלי שלא אוכל בשר**[148] **ושלא אשתה יין, כיום שמת בו אביו**[147] [כאשר אסרתי עלי אכילת בשר

[145] הקשו תוס': הרי כתוב גם "ואסרה איסר איסר בבית אביה בנעוריה" משמע שאיסר הוא לשון שבועה עצמה ולא התפסה? ותירצו שכיון שלא נאמר "או אסרה" אפשר לומר שקאי על רישא דקרא "ואשה כי תדור נדר" [היינו שהתפיסה בנדר]. תוס' ד"ה ואילו. ומה שנאמר "ואסרה אשר אסרה על נפשה" אין הכוונה שאסרה על עצמה ב"איסר", אלא האיסורים שאסרה על עצמה בנדר, שהרי לא נאמר "ואיסוריה" אלא "ואסרה". בעל המאור.

[146] ראה להלן בהערה 16 אם לפי רבא אין כלל איסור במתפיס בשבועה או שרק לענין קרבן אין דינו כשבועה.

[147] כתב התורת חיים: מכאן נראה קצת סמך למנהגנו להתענות ביום שמת בו אב או אם כמבואר בשולחן ערוך יורה דעה [תב יב]. וכתב רע"א שם שלפי זה יהא מצוה גם להתענות ביום שמת בו רבו [על פי הגירסא בנדרים [יב א] "כיום שמת בו רבו" אך אצלנו בשבועות הגירסא "כיום שמת בו פלוני"].

ביום שמת בו אבא, לעולם], או **כיום שמת בו פלוני**, או **כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם** [צום גדליה], או **כיום שראה ירושלים בחורבנה**, הרי זה **אסור** באכילת בשר ושתיית יין.
ואמר שמואל: שהאיסור אינו אלא בתנאי
- **והוא שנדור ובא מאותו היום**. שקיבל על עצמו כבר לפני כן בנדר, שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ביום שמת בו אביו לעולם, וכן ביום שמת בו פלוני וביום שנהרג בו גדליה בן אחיקם ויום שראה ירושלים בחורבנה, דוקא כשאסר על עצמו בנדר אכילת בשר ושתיית יין באותו יום.
וסוברת הגמרא עתה, שהאיסור הוא משום מתפיס בנדר שהתפיס את נדרו בנדר אחר, ועל זה אומרת הברייתא "איזה איסר האמור בתורה" שנאמר עליו הלאו של "בל יחל דברו". [149]
אם כן, מוכח שהתפסה בנדר דינה כנדר עצמו לכל דבר.
ותקשי השתא, **בשלמא לאביי** ניחא, **מדמתפיס בנדר** כשם שמצינו כאן שהתפסה בנדר הוי **נדר**, כך גם **מתפיס בשבועה** הוי **שבועה**.

דף כ:
אלא לרבא, דאמר המתפיס בשבועה אינה שבועה, **קשיא**. שהרי כאן נאמר במפורש שהתפסה בנדר הוי נדר, והוא הדין למתפיס בשבועה דהוי שבועה?
ומתרצינן: **אמר לך רבא**: לעולם הברייתא הזאת אינה מדברת כלל בהתפסה בנדר אלא בעיקר לשון הנדר, שבאה הברייתא להשמיענו שלא חל הנדר אלא אם כן אסר עליו הדבר במפורש, ובנוסף לכך תלה את הנדר בדבר אחר שכבר אסור עליו בנדר, [150] וזה לא נקרא התפסה, אלא אם כן לא פירש את האיסור כלל, שלא אמר "הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין", אלא אמר רק "הרי עלי יום זה כיום שמת בו אבא", והתפסה כזו,

[148] התנא לא דקדק בלשונו, שאם אמר בלשון הזה לא הוי נדר, כי הנדר אינו חל אלא על דבר שיש בו ממש, ו"שלא אוכל" הוא דבר שאין בו ממש, שאינו אוסר על עצמו דבר מסויים, וכמו "קונם שאיני ישן", שאינו חל עד שיאמר "קונם עיני בשינה". וגם כאן צריך שיאמר "קונם אכילת בשר עלי". ומיהו, אפשר שיש לחלק, שדוקא בשינה לא אמר כלום משום שעצם השינה אין בה ממש, מה שאין כן אכילה, שיש בה ממש. תוס' ד"ה שלא. והריטב"א כתב שהברייתא אינה לשון הנודר, שאם אמר "הרי עלי שלא אוכל" לשון שבועה הוא ולא לשון נדר, אלא לשון התנא הוא, ואילו הנודר אמר "הרי עלי יום פלוני לבשר ויין כיום פלוני".
[149] כך נראה מדברי רש"י שהברייתא אינה מדברת על לשון "איסר" שנאמר בתורה כמו הברייתא דלעיל, אלא באה לפרש את איסור הנדר שבתורה שהוא כולל גם התפסה בנדר. ומיושב קושית התוס' הראשונה על רש"י בהערה 9.
[150] כך משמע לכאורה מדברי רש"י. וכתב הרמב"ן שיש שתמהו, אם כן הנדר הראשון שהיה בלי התפסה כיצד הוא חל? ותירץ שאפשר להתפיס הנדר בקרבן שחלה עליו קדושה גם ללא התפסה. אך כתב הרמב"ן שלדעתו לא אמר רש"י מעולם שהנדר אינו חל מן התורה אלא אם כן התפיסו באחר, אלא בא לאפוקי שאם התפיסו בדבר האסור לא חל הנדר, וכן אפילו אם התפיסו בדבר הנדור, כל שלא פירש שהוא אוסר על עצמו לא הוי נדר.

אכן אינה בכלל נדר. [151]

[151]זו דעת רש"י שרבא סובר אפילו בנדר שהתפסה בנדר אינה נדר. והראשונים הביאו מהרי"ף שחולק על רש"י, שרק בשבועה נחלק רבא שמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי. אבל בנדר הוא מודה שמתפיס בנדר הוי נדר, כפי שמוכח ממשנה בנזיר ומהרבה סוגיות במסכת נדרים שיש התפסה בנדר. ועל פי זה ביארו את קושיית הגמרא על רבא מהברייתא ד"איזה איסר האמור בתורה": שהרי מבואר בברייתא ש"איסר" האמור בתורה לשון התפסה הוא, ובשלמא לאביי ניחא שאף שהברייתא מדברת בהתפסה בנדר, הוא הדין להתפסה בשבועה, שהרי עיקר התפסה נאמרה בשבועה שנאמר "או אסרה איסר על נפשה בשבועה", והתנא נקט נדר לרבותא שאפילו בנדר הוי התפסה וכל שכן בשבועה. אבל לפי רבא קשיא בתרתי, שהוא אומר ש"איסר" שבתורה אינו התפסה, ואילו כאן בברייתא נאמר ש"איסר" היינו התפסה, ועוד שאם "איסר" היינו התפסה, אם כן ודאי שגם התפסה בשבועה הוי התפסה, שהרי עיקר ה"איסר" נאמר בשבועה? ומתרץ רבא שהברייתא אינה מדברת על "איסר" שבתורה, שמשמעותו הוא אכן לשון נדר ושבועה עצמם, אלא על עצם איסור הנדר, ובאה להשמענו שישנו עוד איסור בנדרים שהוא כמו נדר ואינו נדר ממש, והוא התפסה בנדר, והוא נלמד מהפסוק "כי ידור נדר" ודרשינן עד שידור בדבר הנדור, משמע שאפשר להתפיס בנדר ובלבד שיתפיס בדבר הנדור ולא בדבר האסור. ורבא דורש מזה, שהכתוב בא למעט גם מתפיס בשבועה, שדוקא בדבר הנדור אפשר להתפיס ולא בדבר המושבע. והר"ן הקשה על שיטה זו מדוע לא יועיל לרבא התפסה בשבועה כמו בנדר, ואף שדין התפסה נאמר בתורה בנדר "כי ידור נדר", מכל מקום נלמוד שבועה מנדר, כמו שלמדו דין "ידות" בשבועה מנדר, שהוקשו זה לזה בפסוק "כי ידור נדר או השבע שבועה"? ואם משום המיעוט "עד שידור בדבר הנדור", מזה אפשר למעט רק שאי אפשר להתפיס רק נדר בנדר ולא נדר בשבועה. אבל להתפיס שבועה בשבועה מנא לן שאי אפשר? ואין לומר שטעמו של רבא משום שרק בנדרים שהוא איסור חפצא שייכת התפסה, שהואיל והאיסור נמצא על החפצא של הדבר הנדור, לכן אפשר להתפיס בו דבר אחר, מה שאין כן בשבועה, שהיא איסור גברא, לא שייך בה התפסה, שהנשבע שלא יאכל ככר זה, וחזר ואמר על ככר אחר שיהא כמותו, אין בדבריו כלום, שהרי האיסור לא נמצא כלל על הככר הראשון אלא רק על הגברא. כי עדיין יקשה, אמנם באופן שהוא מתפיס חפצא בחפצא של השבועה דין הוא שלא יועיל, אך באופן שהוא מתפיס גברא בגברא, כגון ששמע אדם שנשבע שלא לאכול בשר, ואמר שגם הוא יהא כמותו, מדוע לא יועיל אז, והרי הרי"ף אומר שגם באופן כזה אינה מועילה התפסה בשבועה? ותירץ הר"ן, שרק באיסור חפצא שייך התפסה, לפי שחל על עצם החפצא חלות דין של איסור או קדושה, אך בשבועה לא שייך לומר שיתפיס בגברא, שהרי לא חל שום דין על הגברא שנשבע כדי שיוכלו להתפיס בו. ועוד כתב הר"ן, שהנדר והשבועה חלוקין הם במהותם ואי אפשר ללמוד זה מזה. שהנדר כל עיקרו הוא בהתפסה שעיקר נדר האמור בתורה שמתפיס דבר המותר בנדר של הקדש, ולולי זאת אי אפשר לאדם לאסור על עצמו דבר המותר, אלא מפני שקדש עושה חליפין [שאפשר לחלל את הקדושה על דבר אחר], לכן אפשר גם להתפיס את האיסור שבהקדש בדבר אחר המותר, [ושוב אפשר להתפיס גם בדבר הזה שנתפס בנדר, אך תחילת הנדר הוא בהתפסה בנדר של הקדש]. ואף שגם בלא התפסה חל הנדר, זה מדין "יד" שכאשר הוא אומר "דבר זה אסור עלי" אנו משלימין את דבריו שיהא אסור כקרבן. אבל עיקר הנדר הוא רק בהתפסה, כמו שאמרו "עד שידור בדבר הנדור". ולכן לא שייך ללמוד שבועה מנדר שגם בשבועה תועיל התפסה, דשאני נדר שמצוותו בכך שאיסור הקדושה הוא שנמשך ונתפס על דבר אחר ולא האיסור גרידא, מה שאין כן בשבועה שאין בה קדושה ורק איסור, לא שייך בה התפסה. ולכן כתב הרי"ף שגם אם התפיס בשבועה גברא בגברא לא חלה ההתפסה. אך כתב הר"ן, שעדיין הוא חוכך להחמיר שבאופן של התפסה של גברא בגברא יועיל בשבועה. ומחלוקת אביי ורבא היא רק באופן שנשבע שלא לאכול את הבשר הזה, ולאחר מכן אמר על הככר "הרי זה עלי כמו הבשר הזה", שאביי סובר שגם באופן כזה חלה ההתפסה, שהרי הוא לומד את דין ההתפסה מהפסוק "או אסרה איסר על נפשה בשבועה" משמע שהוא אוסר על נפשו דבר פלוני בלשון "עלי" [שהוא לשון נדר], ומתפיסו בדבר אחר שנשבע עליו מכבר. וזו כוונת אביי שהמתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, היינו שבכל האופנים שהוא מתפיס בשבועה הוא כמוציא שבועה מפיו. ורבא אומר שמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, היינו שלא בכל אופן הוא כמוציא שבועה מפיו, אלא יש אופן שמועילה ההתפסה כגון שהתפיס גברא בגברא, ויש אופן שאינה מועילה ההתפסה כגון שהתפיס את החפצא בחפצא של שבועה. ומדוייק אם כן לשונו של רבא, שלא אמר "מתפיס בשבועה לאו כלום הוא" אלא "לאו כמוציא שבועה מפיו דמי" משום שלפעמים אכן מועילה ההתפסה בשבועה. והראשונים הביאו שהר"י מיגש מדייק מלשונו של רבא "לאו כמוציא שבועה מפיו דמי" שאמנם לענין איסור גם רבא מודה שמועיל התפסה בשבועה, ורק לענין קרבן אין ההתפסה כשבועה. והביאו שהראב"ד כתב שגם לענין שבועה דרשינן "או השבע שבועה" - עד שישבע בדבר המושבע, והיינו מתפיס בשבועה, אלא שרבא סובר שזה אמור רק

ותריץ ואימא הכי בברייתא: **איזהו איסר** [כלומר איסור] **נדר האמור בתורה**? [ואינו מדבר כלל מלשון "איסר" אלא על עצם איסור הנדר] -
האומר: **הרי עלי שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שמת בו אביו**, או **כיום שנהרג בו פלוני**, שאסר עליו במפורש, וגם תלאו בדבר שאסור עליו מכבר בנדר.
ואמר שמואל: **והוא שנדור ובא מאותו היום**. שכאמור, הנדר לא חל אלא אם כן תלאו בדבר הנדור.
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** צריך לתלות הנדר בדבר הנדור, ולא די שיאסור הדבר על עצמו בנדר בלבד?
אמר קרא [שם ג] "**איש כי ידור נדר לה**'". ודרשינן - **עד שידור בדבר הנדור** משכבר!
ופרכינן: כיון שטעם הברייתא הוא כדמפרש שמואל, שהיה נדור מאותו היום, אם כן, מה ענין "**כיום שמת בו אביו**" שנקטה הברייתא? והרי **פשיטא** שהנדר חל, מאחר שאותו יום היה אסור עליו בנדר, וכי משום שאביו מת באותו יום יגרע? ומשנינן: "**כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם**", **איצטריך ליה** להשמיענו, כי **סלקא דעתך אמינא**, **כיון דכי לא נדר** שלא לאכול באותו יום, **נמי אסור** לו לאכול, שהרי הוא יום צום, אם כן, **כי נדר**

לענין ב"ל יחל" האמור באותה פרשה ולא לענין קרבן. והר"ן ביאר דיעה זו על פי שיטתו שרבא מודה בהתפסה של גברא בגברא שחלה ההתפסה, אם כן אפשר שגם בהתפסה של חפצא בחפצא אסור מדרבנן גזירה אטו התפסה של גברא בגברא. אולם כתבו הראשונים שמדברי הרי"ף משמע שלרבא אין כלל איסור בהתפסה בשבועה, ואגב שנקט אבייי בדבריו "מתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו דמי" נקט גם רבא שמתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, ולעולם אפילו איסור אין בו. בקהילות יעקב [יד] הביא שהרמב"ם בהלכות שבועות [ב ח] פסק כרבו הר"י מיגש שמתפיס בשבועה פטור רק מקרבן ומלקות, אך הוא אסור לאכול מהפת שהתפיס בשבועה. וכתב הקהילות יעקב שבדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כסברת הר"ן שהוא משום גזירה אטו מתפיס גברא בגברא, שהרי הוא פסק כהרי"ף שאפילו התפסת גברא בגברא אינה מועילה בשבועה, ואם כן צריך ביאור מהו האיסור, שמאחר שמתפיס בשבועה אינו כמוציא שבועה מפיו לכאורה אין כאן שבועה כלל ולמה יהא אסור? וכתב לבאר שהרמב"ם לשיטתו שפסק [שם ב] ששבועה צריכה הזכרת השם, ואם לא הזכיר את השם בשבועתו אינו חייב לא קרבן ולא מלקות ורק איסור יש בזה, ראה שם בכסף משנה הטעם לזה. והנה ביאור פלוגתת אבייי ורבא במתפיס בשבועה נראה, שאבייי סובר שאף על פי שכל מתפיס שאומר "זה כזה" משמעותו על החפצא שמתפיס על הדבר השני את האיסור שבראשון, מכל מקום יש בזה גם משמעות של התפסה על לשונו של הנשבע, שהוא כאילו אומר הרי אני עושה על השני מה שעשו על הראשון, ועל ידי זה הוא כאילו נשבע ממש, וכמו שמצינו לענין עדות שכאשר העד השני אומר על הראשון "אף אני כמוהו" הרי זה כאילו אמר את כל העדות שהגיד הראשון, שבלשון "אף אני כמוהו" נכלל כל העדות, וגם כאן כשאומר אני עושה כמוהו, הרי זה כאילו אמר את כל לשון השבועה של הראשון, ובכלל זה גם את הזכרת השם שהיתה אצל הראשון. ולכן דין המתפיס בשבועה כמוציא שבועה מפיו לכל דבר. ורבא סובר שכל ענין ההתפסה משמעותה רק על החפצא, דהיינו שהאיסור שנתהוה מחמת נדרו או שבועתו של הראשון הוא מתפיס על השני, וגם במתפיס גברא בגברא אין פירושו שהוא עצמו עושה את מעשה השבועה, אלא שהאיסור שנתהוה מחמת שבועת חבירו הוא רוצה שיחול גם עליו. ולכן אף שיש תורת התפסה בשבועה לענין שהאיסור שיש בראשון נתפס בשני, מכל מקום הזכרת השם אין כאן מצד המתפיס, ודינו כנשבע בלא הזכרת השם שרק איסור יש בו אך לא חיוב קרבן ומלקות. וזו כוונת רבא שהמתפיס בשבועה אמנם יכול לאסור הדבר מחמת התפסתו, אך הוא אינו כמוציא שבועה מפיו שיחול עליו גם חיוב קרבן ומלקות כאילו הזכיר את השם. ומבואר אם כן דעת הרמב"ם, שלפי שהוא פסק כרבא, לכן כתב שהמתפיס בשבועה פטור רק מקרבן ומלקות אך יש בו איסור.

שלא לאכול באותו היום, **נמי לא הויא עליה איסור**, לא חל הנדר כלל, ונמצא **שהאי לאו מיתפיס בנדר הוא**, שהרי ההתפסה צריכה להיות בדבר הנדור ולא בדבר האסור. **קא משמע לן** שבכל זאת הנדר חל, והמתפיס באותו יום, הרי הוא כמתפיס בדבר הנדור.

[152] **ואף רבי יוחנן סבר להא דרבא**, דאמר "איסר" הוא לשון שבועה עצמה ולא מתפיס בשבועה [ובתנאי שיאמרו בלשון שבועה].

דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן: האומר "**מבטא לא אוכל לך**" או שאמר "**איסר לא אוכל לך**" הרי זה לשון **שבועה**.

כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: הנשבע להבא, "**שאוכל**", וכן הנשבע "**לא אוכל**", ולא קיים שבועתו, הרי זו שבועת **שקר**. **ואזהרתיה** של שבועת שקר היא **מהכא**, דכתיב [ויקרא יט יב] "**לא תשבעו בשמי לשקר**", שביאורו: אל תשבעו בשמי כדי לשקר לאחר מכן בשבועתכם ולעבור עליה. וכשמתרים באדם זה, צריך להזכיר לו את הלאו הזה.

ואילו הנשבע על העבר, "**אכלתי**" או "**ולא אכלתי**", ואין דבריו אמת, הרי זו שבועת **שוא**. [153]

ואזהרתיה של שבועת שוא היא **מהכא** דכתיב [שמות כ ז] "**לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא**" שלשון "שוא" היינו שהוא לא כלום, [כמו "לשוא הכיתי את בניכם"]. ואף אדם זה, יצאה שבועה מפיו לבטלה, שהרי נשבע על דבר שאינו אמת. והמתרה באדם זה צריך להתרות בו את הלאו הזה.

והעובר על **קונמות**, שאכל דבר האסור עליו בנדר, **עובר** [במדבר ל ג] **ב"לא יחל דברו**". שאף הוא משמע להבא. ומאחר שלענין שבועה להבא כבר למדנו מ"לא תשבעו בשמי

[152] יש גורסים שקא משמע לן שכיון שהאיסור לאכול בצום גדליה אינו רק מדרבנן לכן חל עליו הנדר. וכתב רש"י שהגירסא אינה נכונה, שהרי גם אם היה אסור מדאורייתא היה הנדר חל, כי הנדר חל גם על דבר מצוה, כמבואר בברייתא [כה א]. ותוס' כתבו שיש לקיים הגירסא, שאמנם הנדר חל גם על דבר מצוה, אך אי אפשר להתפיס בנדר כזה, כיון שגם בלי הנדר היה אסור לכן אינו נקרא דבר הנדור. ושפיר קאמרה הגמרא שרק בגלל שהוא אסור רק מדרבנן לכן אפשר להתפיס בו. ועוד כתבו שמה שהברייתא אומרת שנדר חל על דבר מצוה היינו על ביטול מצוה, כגון שאמר קונם שאיני נוטל לולב או איני מניח תפילין. אבל אם נדר לקיים מצוה כגון שאמר קונם שלא אוכל ביום הכפורים או שלא אוכל נבילות וטריפות, אין הנדר חל שאין איסור חל על איסור. והר"ן כתב שהטעם לחלק בין קיום מצוה לביטול מצוה, משום שהנודר לבטל את המצוה, הרי נדרו חידש עליו איסור, שמתחילה היתה אותה מצוה מוטלת עליו לקיימה ועתה היא אסורה עליו. אבל בנודר לקיים מצות לא תעשה, לא חידש שום איסור בנדרו שהרי בלאו הכי הוא אסור, ולכן אינו חל.

[153] היינו שגם זה בכלל שבועת שוא, וכל שכן שוא ממש שנשבע לשנות את הידוע לכל אדם, כמבואר להלן במשנה [כט א]. ריטב"א. [כל הנידון בסוגיא הוא רק לענין איזה לאו עוברים בשבועות השונות, אך לענין החלוקה שבין שבועת ביטוי לשבועת שוא לגבי חיוב קרבן, שהוא רק בשבועת ביטוי, אין הבדל בין שבועה לשעבר לבין שבועה להבא ושניהם שבועת ביטוי הן [לפי רבי עקיבא לקמן במשנה כה א שהלכה כמותו], ורק נשבע לשנות את הידוע הוא שבועת שוא].

לשקר", המקרא הזה של "בל יחל" פנוי לענין קונמות, לומר שלא יחל את דברו שאסר עליו בקונם.[154]

מיתיבי מהא דתניא: שבועת **שוא** ושבועת **שקר**, **אחד הן**!

מאי לאו, האם אין כוונת הברייתא לומר שבכך הם דומים, **מדשבועת שוא**, שנשבע על דבר שאינו יכול להיות, שכולם יודעים ששבועה זו אינה כלום, ולכן נקראת "שוא", היא **לשעבר**, שבשעת השבועה עצמה הוא עובר על שבועת שוא, **אף** שבועת **שקר נמי**, **לשעבר**. שנשבע אכלתי או לא אכלתי [ואין זה "שוא" כי אין הכל יודעים אם זה אמת או שקר]. כי "לא תשבעו בשמי לשקר" פירושו אל תוציאו מפיכם שבועה לשקר, שבשעת השבועה עצמה הוא משקר. ואם כן, שבועה להבא אינה בכלל לאו זה, שהרי הוא אינו משקר בשעת השבועה אלא שאינו עומד בדיבור לאחר מכן. אלא הוא נלמד מ"לא יחל דברו".

אלמא, "**אכלתי**" ו"**לא אכלתי**" שבועת **שקר הוא**. וקשיא לרב דימי אמר רבי יוחנן, הסובר שאכלתי ולא אכלתי, שבועת שוא היא?

ומתרצינן: **מידי איריא**!? וכי הכרח הוא לומר ששניהם לשעבר הן?

לעולם אימא לך **הא** שבועת שקר **כדאיתא**, לעתיד, **והא** שבועת שוא **כדאיתא**, לשעבר.

ומאי דאמרה הברייתא "**דבר אחד הן**", לומר **דבדיבור אחד נאמרו** שני הלאוין של שבועת שקר ושבועת שוא מפי הקדוש ברוך הוא.[155]

כדתניא: הדיברה "**זכור** את יום השבת", שהיא לשון הדברות הראשונות, והדיברה "**שמור** את יום השבת" שהיא הלשון בדברות השניות, **בדיבור אחד נאמרו**. **מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכול לשמוע** שני דיבורים בבת אחת, אלא שהיה נס.

והוינן בה: **בשלמא התם**, יש נפקא מינה מזה **שבדיבור אחד נאמרו** - להקיש זכור לשמור, וללמדנו שנשים חייבות אף הן במצות קידוש של שבת למרות שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

---

[154] רש"י. והתוס' כתבו שגם בשבועה עוברים בבל יחל כמפורש בתחילת פרשת מטות "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו". אלא כוונת הגמרא שבקונמות יש רק בל יחל, תוס' ד"ה קונמות. והריטב"א כתב שגם לשון רש"י יש לפרשו כן כדי שלא יקשה עליו קושיית התוס', דהיינו שהבל יחל עיקרו בא לקונמות ולא לשבועה דלהבא, שבה יש עוד לאו של "לא תשבעו בשמי לשקר", ולאפוקי מדברי רבין לקמן שגם שבועה דלהבא נלמד רק מבל יחל.

[155] בעשרת הדברות לא נאמר לענין שבועה רק "שוא" בין בדברות ראשונות בין בדברות אחרונות. אלא שלענין עדות שקר נאמר בדברות ראשונות "לא תענה ברעך עד שקר" ובדברות אחרונות נאמר "לא תענה ברעך עד שוא", וכוונת הגמרא לומר שאם אינו ענין לעדות, תנהו ענין לשבועה ששוא ושקר אחד הם. ריטב"א. וראה לקמן בהערה 29 בשם התוס' שכתבו כן.

כדרב אדא בר אהבה. **דאמר רב אדא בר אהבה**: **נשים חייבות בקידוש היום** של שבת **דבר תורה** מדין תורה. **דאמר קרא** בדיבור אחד **זכור ושמור**, הקיש הכתוב זכור לשמור ללמדנו - **כל שישנו בשמירה** של שבת, **ישנו בזכירה** של השבת.

והני נשי, **הואיל ואיתנהו בשמירה**, שהרי הן מצוות על שמירת הלאו של "לא תעשה כל מלאכה", כי הנשים חייבות בשמירת כל לאוין שבתורה, אפילו בלאוין שהזמן גרמן, **איתנהו נמי בזכירה**. הן מצוות גם על מצות קידוש של שבת, [156] שנלמד מ"זכור את יום השבת" - זכרהו על היין. [157]

אלא הכא, בשבועת שקר ושוא, **למאי הלכתא מיבעי ליה**? לענין איזה דין הם נאמרו בדיבור אחד?

ומתרצינן: **אלא**, מה שאמרה הברייתא ששבועת שוא ושקר אחד הן, הוא לומר לך, **כשם שלוקה על** שבועת **שוא**, **כך לוקה נמי על** שבועת **שקר**!

ומקשינן: **כלפי לייא** [כלפי היכן אתה פונה? והרי אתה פונה לצד ההפוך!]. שהרי יותר פשוט לחייב מלקות על שבועת שקר מאשר על שבועת שוא. לפי שבשבועת שקר, שהיא להבא, יתכן שיעבור עליה על ידי מעשה כגון שנשבע שלא יאכל, ואכל. ואילו שבועת שוא, שהיא לשעבר, אכלתי ולא אכלתי, לעולם אין בה מעשה. ואם כן, כיצד אתה תולה את דין המלקות של שבועת שקר, שיש בה מעשה, במלקות של שבועת שוא, שאין בה מעשה!? ומתרצינן: **אלא אימא** איפכא: **כשם שלוקה על** שבועת **שקר** באופן שיש בה מעשה, **כך לוקה נמי על** שבועת **שוא** למרות שאין בה מעשה, משום

[156] ואין לומר להיפוך, כל שישנו בזכירה ישנו בשמירה, ונשים שפטורות מזכירה שהרי מצות עשה שהזמן גרמא היא, יפטרו גם משמירת שבת? משום שבכל מקום שאפשר להקיש לקולא ולחומרא, מקשינן לחומרא. וקשה שהרי יש היקש ציצית לכלאים, ואם כן נקיש לחומרא שנשים יתחייבו בציצית כשם שהן חייבות בכלאים? תוס' ד"ה כל. וראה תוס' ביבמות [ד א] ד"ה דכתיב ישוב על זה.

[157] תוס' הוכיחו מהגמרא בנזיר שאין מצוה מדאורייתא בשתיית יין מהקידוש, ולכן כתבו שאמנם עצם הקידוש הוא מדאורייתא, אך אמירתו על היין הוא רק מדרבנן, ו"זכרהו על היין" הוא אסמכתא בעלמא. עוד כתבו שאף אם נאמר שהוא דרשא גמורה שצריך לומר קידוש על היין, מכל מקום הדין שהמברך צריך שיטעום הוא רק מדרבנן, ולא יקשה אם כן מהגמרא בנזיר, שמדברת רק על שתיית היין. תוס' ד"ה נשים. מדברי התוס' הללו בתירוצם השני הוכיח רע"א שדעתם שהבדלה אינה מדאורייתא, שאם כן, היו צריכים מדאורייתא לומר את ההבדלה דוקא על היין, ואיך אמרו בברכות [לג א] שבתחילה קבעו את ההבדלה בתפילה ורק לאחר מכן קבעוה על הכוס. אלא ודאי שהדרשא של "זכרהו על היין בכניסתו וביציאתו" אינה אלא אסמכתא. ורבי אליעזר משה הורביץ כתב שלפי התירוץ הזה של תוס' צריך לומר שמה שאין מקדשין על הכוס ביום כפור שחל בשבת, מבלי לשתותו, כדי לצאת לפחות את הדאורייתא של קידוש על היין, משום שאף שאין צריך מדאורייתא לטעום מהכוס, אך צריך שיהא ראוי לטעימה, או שצריך קידוש במקום סעודה מדאורייתא, או לכל הפחות זמן הראוי לסעודה. ובאילת השחר כתב שעל פי המבואר בתוס' בסוכה [ג א] לגבי מי שיושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, שלא קיים מצות סוכה אפילו מדאורייתא, למרות שהוא רק גזירת חכמים שמא ימשך אחר שולחנו, והיינו משום שרבנן הפקיעו את כל המצוה אם לא נעשתה לפי תיקון חכמים, אם כן גם כאן בקידוש, לאחר שתיקנו חכמים שצריך לטעום מהקידוש, אין יוצאים ידי חובת קידוש אפילו מדאורייתא ללא טעימה, ולכן אין ענין לקדש על הכוס ביום כפור שחל בשבת.

דילפינן לה לקמן מ"לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", שרק ה' הוא דלא ינקה, אבל בית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו בכך.

ומקשינן: אם כן, **פשיטא** שלוקין על שבועת שוא כשם שלוקין על שבועת שקר, שהרי **האי לאו והאי לאו**, וזה שבשבועת שוא אין בה מעשה לא איכפת לן, שהרי התורה ריבתה אותה למלקות מלא ינקה ה'? [158]

ומתרצינן: **מהו דתימא** שלא ילקה על שבועת שוא **כדאמר ליה רב פפא לאביי** לקמן, שנפרש "**לא ינקה**" - **כלל** ואפילו לא בבית דין של מטה?

דף כא.

קא משמע לן הברייתא **כדשני ליה** אביי לרב פפא, שמכך שנאמר "לא ינקה ה'" ולא נאמר "לא ינקה" משמע שרק ה' לא מנקה אבל בית דין של מטה מנקין אותו. [159].

ואיבעית אימא: לכך באה הברייתא לומר ששוא ושקר אחד הן: **כשם שמביא קרבן על** שבועת **שקר** שנשבע לעתיד, **כך מביא קרבן על** שבועת **שוא** שנשבע לשעבר.

[158] הראשונים כתבו שרש"י אינו גורס "האי לאו הוא והאי לאו הוא" אלא "פשיטא" בלבד, ולכן הוא מפרש את קושיית הגמרא כמו שכתבנו בפנים. אך הקשו על זה שהרי לא נזכר כלל בגמרא דברי אביי שממנו הקשו שפשיטא היא? ועוד מה שייך להקשות פשיטא על דבר הנלמד מדרשא? ולכן כתבו שהרמ"ה גורס כפי הגירסא שלפנינו, ומבאר שהגמרא לא ידעה עתה מהדרשא ד"לא ינקה" וסברה שלומדים שבועת שוא משבועת שקר שאין בה מעשה, כגון שנשבע שיאכל ולא אכל, ולכן הקשו שאם בשבועת שקר פשיטא לך שלוקין למרות שאין בה מעשה אם כן גם שבועת שוא ילקה למרות שאין בה מעשה, ומדוע צריך ללמדה משבועת שקר? ותירצו ששבועת שקר אמנם לוקין עליה רק כשיש בה מעשה, אך בשבועת שוא לוקין עליה למרות שאין בה מעשה בגלל הדרשא ד"לא ינקה", ובא להשמענו שלא תימא כדאמר ליה רב פפא לאביי. וכתב על זה שהוא דוחק לומר שהיה הוה אמינא לגמרא שלוקין על שבועת שקר גם כשאין בה מעשה, שהרי הגמרא דנה ליישב את דברי רבי יוחנן, והוא עצמו סובר להדיא לקמן שאין לוקין על שבועת שקר רק כשיש בה מעשה.

[159] לכאורה לפי זה אין צריך להא דבדיבור אחד נאמרו. שהרי מ"לא ינקה" אנו דורשים מלקות בשבועת שוא, אלא כתב הריטב"א שלולי שבדיבור אחד נאמרו לא היינו דורשים מהייתור של ה' לענין מלקות אלא היינו דורשים אותו לדרשא אחרת. אך כתב הריטב"א שרש"י גורס "**אלא** אימא כשם שלוקה על שקר" משמע שעתה חוזרת בה הגמרא מהא דבדיבור אחד נאמרו, והברייתא מתכוונת רק לומר שכשם שלוקין על זה כך לוקין על זה. וכן כתבו התוס', אך הקשו שבירושלמי וספרי מבואר להדיא ששוא ושקר בדיבור אחד נאמרו? וכתבו שיש ליישבו על פי הגמרא דלהלן שאמר רבא "בפירוש ריבתה תורה שבועת שקר דומה לשוא", דהיינו שבדיבור אחד נאמרו כמבואר שם בהערה 29. תוס' ד"ה קמ"ל. מהר"ץ חיות מביא ירושלמי שמונה הרבה ענינים שנאמרו בדיבור אחד. שוא - ושקר. זכור - ושמור. מחלליה מותיומת - וביום השבתשני כבשים. ערות אשת אחיך לא תגלה - יבמה יבא עליה. לא תסוב נחלה - וכל בת יורשת יורשת נחלה. לא תלבש שעטנז - גדילים תעשה לך. והביא מרב האי גאון שמפרש שבכל הענינים הללו האחד סותר את השני, שהעשה עומדת נגד הלא תעשה, ואם כן כיצד ידחה העשה את הלא תעשה, והרי לא תעשה חמור מעשה, אלא שבדיבור אחד נאמרו דהיינו שבשעה שנאמרה הלא תעשה לא היתה המצוה בכלל האיסור. וכתב מהר"ץ חיות שגם בזכור ושמור יש לפרש ענין ההתנגדות זה לזה, ש"שמור" דרשו בגמרא ביומא [פה ב] על "ושמרו בני ישראל את השבת" חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ומזה נלמד שפקוח נפש דוחה שבת, ולכן נאמרו בדיבור אחד, שבשעה שהוזהרו על השבת לא היה פיקוח נפש בכלל. אך בשוא ושקר אין שום סתירה ביניהם, ולכן יש לומר שהגמרא חזרה בה מהא דבדיבור אחד נאמרו.

ורבי עקיבא היא, דמחייב קרבן על שבועה **לשעבר כ**שבועה **להבא** [לקמן במשנה כה א] וחולק על רבי ישמעאל שמחייב קרבן רק על שבועה להבא, כמשמעות הכתוב בפרשת קרבן שבועה "להרע או להיטיב" דהיינו לעתיד.

מיתיבי לרב דימי אמר רבי יוחנן, האומר ששבועת שקר היינו כשנשבע לעתיד מהא דתניא:

אי זו היא שבועת שוא? נשבע לשנות את הידוע לכל אדם, כגון שנשבע על איש שהוא אשה, שהכל יודעים שאין זה אמת, ולכן שבועתו לשוא היא.

ואיזו היא **שבועת שקר? נשבע להחליף** ולשנות את האמת שאינה ידועה לכל אדם, כגון שנשבע לשעבר שאכלתי והוא לא אכל, או שלא אכלתי ואכל.

הרי ששבועת שקר היא כשנשבע לשעבר, וקשיא לרב דימי אמר רבי יוחנן!?

ומתרצינן: **אימא** הכי - שבועת שקר היא כאשר האדם **נשבע** על העתיד, **ומחליף**, משנה לאחר מכן את דיבורו, שעובר על שבועתו בכך שאינו עומד בהתחייבותו לעשות או שלא לעשות.

כי אתא רבין אמר רבי ירמיה אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: הנשבע על לשעבר, כגון **אכלתי ולא אכלתי** ולא היה הדבר אמת - זוהי שבועת **שקר**.

ואזהרתיה מ"לא תשבעו בשמי לשקר", שמשמעותו היא לשעבר, שבשעה שנשבע, כבר הוא שקר.

ואם נשבע להבא, כגון **אוכל ולא אוכל** ולא קיים את דברו **עובר ב"לא יחל דברו"** שמשמעותו שלאחר שאמר את דברו לא יחללנו, שאילו בשבועה לשעבר הרי הוא מחולל כבר בשעת השבועה.

ואי זו היא שבועת שוא? נשבע לשנות את הידוע לכל אדם!

אמר רב פפא: **הא דרבי אבהו** בשם רבי יוחנן, שאכלתי ולא אכלתי היא שבועת שקר, **לאו בפירוש איתמר**. רבי אבהו לא אמר זאת בפירוש בשם רבי יוחנן, **אלא מכללא איתמר**. רבי ירמיה שמע מרבי אבהו כיצד הוא מעמיד את דברי רבי יוחנן בענין מסויים הנוגע לדין שבועת שקר, ומתוך כך למד רבי ירמיה שרבי אבהו סובר בדעת רבי יוחנן ששבועת שקר היא לשעבר.

דאמר רב אידי בר אבין אמר רב עמרם אמר רב יצחק אמר רבי יוחנן: רבי יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי: כל לא תעשה שבתורה, אם הוא **לאו שיש בו מעשה, לוקין עליו**. ואם הוא לאו **שאין בו מעשה, אין לוקין עליו**.

חוץ מנשבע [כפי שיבואר לקמן], **ומימר**, שהמיר קרבן בבהמת חולין, ועבר בכך על לאו של "לא ימירנו". **ומקלל את חבירו בשם** המיוחד של הקדוש ברוך הוא. [160] שאלו, אף על פי שאין מעשה בלאו שלהם, בכל זאת לוקין עליהם. [161]

[ובמסכת תמורה מבארת הגמרא הטעם במימר ומקלל, וכאן מבארת הגמרא רק את הטעם של נשבע].

נשבע, מנלן שהוא לוקה למרות שאין בו מעשה?

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: אמר קרא "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, כי לא ינקה ה'" את אשר ישא את שמו לשוא". ודרשינן - רק **בית דין של מעלה אין מנקין אותו, אבל בית דין של מטה מלקין אותו, ובכך הם מנקין אותו.** [162]

אמר ליה רב פפא לאביי: דלמא הכי קאמר רחמנא - לא ינקה כלל! לא בבית דין של מעלה ולא בבית דין של מטה?

אמר ליה אביי: **אי** הוה **כתיב "כי לא ינקה**" בלבד, אכן היה משמע **כדקאמרת** שלא ינקה כלל, אבל **השתא דכתיב "כי לא ינקה ה'"**, משמע כי רק **ה' הוא דאינו מנקה, אבל בית דין של מטה מלקין אותו, ומנקין אותו.**

אשכחן שבועת שוא שלוקין עליה על אף שאין בה מעשה, **שבועת שקר מנלן** שאף עליה לוקין?

---

[160] רש"י. וראה רש"ש למה דוקא שם המיוחד.

[161] הקשו תוס': הרי רבי יוחנן סובר בבבא מציעא [צ ב] שעקימת פיו הוי מעשה, ומדוע נחשבים כל אלו כלאו שאין בו מעשה? ותירצו שרק לענין חסימת שור בדישו הוי מעשה כיון שעל ידי דיבורו שנוער בבהמה מלאכול היא נמנעת מלאכול ונעשה מעשה על ידו. אבל בעלמא דיבור לא הוי מעשה. ועוד כתבו שישנם עוד לאוין שלוקין עליהם למרות שאין בהם מעשה, והם עדים זוממים ומוציא שם רע, אלא שלא חש לשנותם לפי שהמלקות כתוב בהם בפירוש. ועוד שאין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר חוץ. תוס' ד"ה חוץ.

[162] כתב הרמב"ם בהלכות שבועות [יב א]: אף על פי שלוקה הנשבע לשוא או לשקר אין מתכפר להן עון השבועה כולו, שנאמר "לא ינקה ה'" אין לזה נקיון מדין שמים עד שיפרע ממנו על השם הגדול שחלל שנאמר "וחללת את שם אלהיך אני ה'". והשיג עליו הראב"ד מהגמרא כאן שבית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו בכך? ותירץ הכסף משנה שאף על פי שבית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו, מכל מקום אינו נקיון גמור שהרי נאמר "לא ינקה", ואילו היה נקיון גמור היה צריך לכתוב "ינקו אותו". והרדב"ז כתב שבשבועת שקר יש שתי עבירות, עצם השבועה וגם חילול השם, והבית דין של מטה מנקין אותו רק מעבירת השבועה. אבל על עבירת חילול השם אינם יכולים לנקות אותו אלא הקדוש ברוך הוא נפרע ממנו. וגם בתורת חיים כתב שעל כרחך צריך לומר שהבית דין של מטה אין מנקין אותו לגמרי, שאם כן מה ההבדל בין שבועת שקר לכל הלאוין שבתורה, שאם הלקוהו הבית דין ניקו אותו, ואם לא הלקוהו כגון שאין עדים או בזמן הזה, הבית דין של מעלה אין מנקין אותו אלא מקבל עונש מהשמים, ומדוע כתבה התורה דוקא גבי שבועה "לא ינקה ה'". וביאר שהחילוק בין כל חייבי לאוין לשבועת שקר, שבכל חייבי לאוין אין להם רק עונש אחד, או בבית דין של מטה על ידי מלקות, או בבית דין של מעלה כשלא הלקוהו בית דין של מטה, ואילו בשבועת שקר החמורה נענשים גם בבית דין של מטה וגם בבית דין של מעלה, ולכן נאמר "לא ינקה ה'" שאף שכבר לקה מכל מקום אינו נקי מבית דין של מעלה, ואם לא לקה בבית דין הוא נענש בבית דין של מעלה כפליים. ומה שאמרו אבל בית דין של מטה מלקין אותו ומנקין אותו היינו שעל ידי המלקות הוא מנוקה מהעונש הכפול שהיה מקבל אילו לא היה לוקה.

רבי יוחנן דידיה [בעצמו ולא בשם רבי שמעון בר יוחאי כדלעיל] **אמר**: נאמר בפסוק של "לא תשא", "**לשוא**" "**לשוא**" **שתי פעמים**. ודרשינן: **אם** ה"שוא" השני **אינו ענין לשבועת שוא**, **תנהו ענין לשבועת שקר**, ללמד שאף עליה ילקו.

והוי בה רבי אבהו: **האי שבועת שקר** שלמדה רבי יוחנן באם אינו ענין משבועת שוא, **היכי דמי**?

אילימא שאמר "**שבועה שלא אוכל**" **ואכל**, למה לי ללימוד משבועת שוא, והרי **לאו שיש בו מעשה הוא**, שהרי אכל ועשה בכך מעשה, ופשיטא שלוקין עליה?

ואלא, שמא תאמר שרבי יוחנן מדבר בכגון **דאמר** "**שבועה שאוכל**" **ולא אכל** שאין בו מעשה?

וכי **האי**, **מי לוקה**?

והא איתמר: האומר "**שבועה שאוכל ככר זו היום**, **ועבר היום ולא אכלה**:

רבי יוחנן וריש לקיש, **דאמרי תרוייהו**, **אינו לוקה**. אלא שנחלקו בטעם הדבר -

רבי יוחנן אמר: **אינו לוקה**, **משום דהוי לאו שאין בו מעשה**, **וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו**.

וריש לקיש אמר: **אינו לוקה**, **משום דהוה התראת ספק**, כי בשעה שמתרים בו העדים שיאכל, כדי שלא יעבור על השבועה, עדיין יש ספק אם אכן הוא יעבור עליה, שהרי עדיין יש לו זמן לאוכלו אחר כך. [163] **והתראת ספק לא שמה התראה**.

הרי שבשבועה שאוכל ולא אכל, סובר רבי יוחנן שאין לוקין, ואם כן, אי אפשר לומר שעל זה נתכוין רבי יוחנן לומר ששבועת שקר לוקין עליה?

ואמר רבי אבהו: **תהא** אותה שבועת שקר שרבי יוחנן דיבר עליה, **בנשבע** על לשעבר, "**אכלתי**" או "**ולא אכלתי**", שאין בה מעשה רק דיבור בעלמא, ובכל זאת לוקין עליה בגלל הילפותא שנאמר "לשוא" "לשוא" שתי פעמים.

וזו כוונת רב פפא, שרבי אבהו לא שמע בפירוש מרבי יוחנן שאכלתי ולא אכלתי היא שבועת שקר, אלא למדה מכלל דבריו של רבי יוחנן, שאי אפשר להעמידם רק בשבועה דלשעבר.

והוינן בה: **ומאי שנא** שבועה לשעבר, שרבי יוחנן אמר לוקין עליה, משבועה לעתיד באוכל ולא אוכל, שאין לוקין עליה לרבי יוחנן, והרי שניהם אין בהם מעשה?

[163] שהמתרה אינו יכול לדייק להתרות בו ברגע האחרון של היום, שתוך כדי דיבור של ההתראה יסתיים היום. רש"י. ובתמורה [ג ב] ד"ה משום פירש רש"י שבמשך כל היום יכול לומר המותרה שיש לו עוד זמן לאכול, ולאחר שעבר היום הוא יכול לומר שבסוף שכח מהשבועה ומההתראה.

ומתרצינן: **אמר רבא**: **בפירוש ריבתה תורה** מ"לשוא" לשוא" רק **שבועת שקר** כזו שהיא **דומה לשבועת שוא**, שלכן כתבה התורה את הריבוי בלשון "שוא" - [164]
מה שבועת **שוא**, שנשבע לשנות את הידוע לכל, היא **לשעבר**, שהרי בשעה שהוא נשבע הוא עובר על שבועת שוא, **אף** שבועת **שקר נמי**, דוקא **לשעבר**. ואילו שבועה דלהבא אינה בכלל הריבוי הזה, אלא דינה ככל לאו שאין בו מעשה, שאין לוקין עליו. [165]
איתיביה רבי ירמיה לרבי אבהו: שנינו במשנה לקמן [כז ב]: האומר "**שבועה שלא אוכל ככר זו**, וחזר ואמר "**שבועה שלא אוכלנה**" את הככר הזה, ושוב חזר על דבריו בפעם השלישית [166] ואמר "**שבועה שלא אוכלנה**", **ואכלה**, **אינו חייב אלא אחת**, משום שאין שבועה חלה על שבועה. כי מאחר שהדבר כבר נאסר עליו בשבועה ראשונה, שוב הוי השבועה השניה כנשבע לקיים את המצוה, שפטור עליה אף אם לא קיים את המצוה.
שבועה זו, **היא שבועת ביטוי**, **שחייבין על זדונה מכות**, **ועל שגגתה קרבן עולה ויורד**.
ומדייק רבי ירמיה: "**זו היא**", **למעוטי מאי**?
מאי **לאו**, האם אין כוונת המשנה **למעוטי** נשבע "**אכלתי**" או "**ולא אכלתי**" **דלא לקי**.
משום דהוי לאו שאין בו מעשה, ולא דרשינן "לשוא" "לשוא" שתי פעמים לרבות שבועת שקר למלקות.
וקשיא לרבי אבהו?
ומתרץ רבי אבהו: **לא** באה המשנה למעט את הנשבע במזיד ממלקות, אלא **למעוטי** את הנשבע בשוגג "**אכלתי ולא אכלתי**", **מקרבן**!
וכך אמרה המשנה: שבועה שלא אוכל ואכל, **זו היא** השבועה **דעל שגגתה** חייבין **קרבן עולה ויורד**. **אבל** אם נשבע על העבר "**אכלתי ולא אכלתי**", **לא** חייב קרבן.
ורבי ישמעאל היא דאמר: **אינו חייב** קרבן **אלא** כשנשבע **על העתיד לבא** ולא כשנשבע על לשעבר.
אבל לעולם **מילקא לקי** אף על שבועה דלשעבר.

[164] רש"י. ותוס' מפרשים שהלימוד הוא מזה ששוא ושקר נאמרו בדיבור אחד, לדרוש שרק שבועת שקר הדומה לשוא לוקין עליה. ומכל מקום צריך גם את הדרשא "לשוא לשוא" שתי פעמים, משום שלא נאמרו שוא ושקר בדיבור אחד לענין שבועה אלא לענין עדות שקר, שבדברות ראשונות נאמר "לא תענה ברעך עד שקר" ובדברות האחרונות נאמר "לא תענה ברעך עד שוא", ורק לאחר שנאמר לשוא לשוא שתי פעמים לרבות שבועת שקר למלקות, שוב אנו לומדים מזה ששוא ושקר נאמרו בדיבור אחד, שהריבוי בא רק לענין שבועה דלשעבר. תוס' ד"ה קמ"ל.
[165] כתב הר"י מיגש שהטעם לחלק בין שבועה לשעבר לשבועה דלהבא, משום שבשבועה לשעבר שהוא עובר בשעה שנשבע, יש לפחות מעשה זוטא בעבירתו, והוא עקימת שפתים, מה שאין כן בשבועה להבא שבשעה שהוא עובר על שבועתו ונמנע מלאכול אינו עושה שום מעשה ואפילו לא מעשה זוטא, לכן בזה לא ריבתה התורה לחייבו מלקות.
[166] הגמרא לקמן [כז ב] מבארת מדוע נקטה המשנה שהוא נשבע שלשה פעמים ולא די בשתי פעמים.

דף כא:

ומקשינן: אי הכי, **אימא סיפא** של אותה משנה [לקמן כט א]: איזו היא שבועת שוא? נשבע לשנות את הידוע לאדם, אמר על העמוד של אבן שהוא של זהב... **זו היא שבועת שוא שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה פטור** מקרבן, שאין חיוב קרבן על שבועת שוא.

ודייקינן: "**זו היא**", **למעוטי מאי**?

מאי לאו, למעוטי נשבע במזיד על העבר "**אכלתי**", ו"**לא אכלתי**", **דלא לקי** עליה [לפי שכאן אי אפשר לתרץ כדלעיל, שבא למעט מחיוב קרבן, שהרי גם שבועת שוא אין בה קרבן].

וקשיא לרבי אבהו, המחייב מלקות ב"אכלתי ולא אכלתי"?

ומתרץ רבי אבהו: **לא** באה המשנה למעט שבועת שקר לשעבר ממלקות, אלא לרבות אותה לקרבן.

והכי קאמר: שבועת שוא, **זו היא** השבועה **דעל שגגתה פטור מקרבן. אבל "אכלתי ולא אכלתי", על שגגתה חייב קרבן**.

ורבי עקיבא היא, דמחייב קרבן על שבועת ביטוי **לשעבר כלהבא**! כי למרות שבפסוק של קרבן שבועה נאמר "להרע או להיטיב", שמשמע להבא, דרשינן מריבוי הכתוב "לכל אשר יבטא האדם בשבועה", שגם על לשעבר חייבים קרבן. [ומכל מקום בשבועת שוא, שהכל יודעים שאין דבריו כלום, מודה רבי עקיבא שאין בה חיוב קרבן, כמבואר לקמן [כו א] שיש מיעוט על נשבע לבטל את המצוה, דהיינו שבועת שוא, שהוא פטור מקרבן].

ותמהינן: כיצד אפשר להעמיד את הסיפא כרבי עקיבא המחייב קרבן אף על שבועה לעבר? **הא אמרת, רישא רבי ישמעאל היא**, שפוטר מקרבן על לשעבר. וכי יתכן לומר: **רישא רבי ישמעאל** היא, **וסיפא רבי עקיבא**!?

ומשנינן: אלא, לעולם **כולה רבי עקיבא** היא, **ורישא** של המשנה שנאמר בה "זו היא שבועת ביטוי שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה קרבן עולה ויורד", **לאו למעוטי "אכלתי ולא אכלתי" מקרבן, אלא למעוטי** את הנשבע **שאוכל** ולבסוף **לא אכל** במזיד, שהוא פטור **ממלקות** הואיל ואין בו מעשה, ואינו דומה לשבועה "שלא אוכל" ואכל, שחייב מלקות כיון שיש בה מעשה.

אבל קרבן, מיחייב בנשבע שאוכל ולא אכל בסוף, כמפורש בכתוב "להרע או להיטיב".

והוינן בה: **ומאי שנא**, מנין לך לחלק ולומר שהרישא של המשנה באה למעט רק "אוכל" ולא אכל ממלקות, דלמא הרישא באה למעט גם "אכלתי ולא אכלתי" ממלקות, כדי

שיהא דבר דומה לסיפא, שאמרנו כי היא מדברת ב"אכלתי ולא אכלתי" לרבות לענין קרבן? [167]

ושוב יקשה לרבי אבהו?

ומתרצינן: **מסתברא** שהרישא לא באה למעט אלא "אוכל" ולא אכל, שהרי הרישא **קאי בלהבא**, בשבועה שלא אוכל, ולכן **ממעט להבא**, את השבועה שאוכל ולא אכל. כי יהיה זה תימה לומר, שקאי **בלהבא**, **וממעט לשעבר** "אכלתי ולא אכלתי".

שנינו במשנה: **שבועה שלא אוכל**, **ואכל כל שהוא**, **חייב** דברי רבי עקיבא.

איבעיא להו, מהו הטעם של רבי עקיבא שמחייב בשבועה על כל שהוא?

האם **רבי עקיבא**, **בכל התורה כולה כרבי שמעון סבירא ליה**, **דמחייב** מלקות על אכילת כל איסור שבתורה אפילו **במשהו**.

דתניא: **רבי שמעון אומר**: שיעור אכילה של כל איסור, הוא **כל שהוא** - **לחיוב מכות**. **ולא אמרו** מהלכה למשה מסיני ששיעור אכילת איסור הוא **כזית אלא לענין** חיוב **קרבן** בלבד כשאכל בשוגג.

וכאן לענין שבועה יסבור רבי עקיבא שגם לענין חיוב קרבן די בכל שהוא. שהרי חיוב הקרבן בשבועה בא על כך שהאדם שינה משבועתו, וכיון שרבי עקיבא סובר כרבי שמעון שאכילת כל שהוא נחשבת "אכילה", [168] הרי כשהאדם נשבע שלא יאכל, דעתו לאסור עצמו אפילו באכילת כל שהוא, נמצא כי כאשר הוא אוכל כל שהוא, שינה משבועתו, וראוי להתחייב בקרבן. [ואינו דומה לשאר אכילות איסור שהקרבן בא על האכילה, ואילו כאן הקרבן בא על חילול שבועתו]. [169]

ובדין הוא דבעי איפלוגי, באמת היה ראוי שרבי עקיבא וחכמים יחלוקו **בעלמא**, בכל איסורי תורה לענין מלקות, אם חייב בכל שהוא, כפי שנחלקו רבי שמעון ורבנן. **והאי דקא מיפלגי הכא** לענין שבועה **להודיעך כוחן דרבנן**, שאפילו בשבועה הם פוטרים, אם אכל רק כל שהוא.

---

[167] רש"י על פי הגהות הב"ח. תוס' גורסים "ומה ראית" ולכן הקשו על רש"י שלשון זה משמעותו בכל הש"ס שמקשה שנאמר איפכא? ולכן ביארו שקושית הגמרא שנאמר להיפוך שכולה כרבי ישמעאל, שאז תהא הרישא דומה לסיפא שבשניהם בא למעט "אכלתי ולא אכלתי", ברישא ממעט מקרבן ובסיפא ממלקות, ויקשה לרבי אבהו. או שהקושיא אינה כלל על רבי אבהו אלא שהרישא תמעט "אכלתי ולא אכלתי" מקרבן והסיפא תמעט "אוכל" ולא אכל ממלקות, וכולה כרבי ישמעאל. [והעדיפות בזה, שבשניהם בא למעט, ואילו לרבי עקיבא הרישא באה למעט והסיפא באה לרבות]. וכתבו שהפירוש הזה נראה יותר כי לא מסתבר שהגמרא תקשה סתם שנעמיד את המשניות באופן שיקשה לרבי אבהו.

[168] אלא שלענין קרבן יש הלכה למשה מסיני שצריך דוקא כזית. רע"א.

[169] רש"י. ותוס' מבארים שדוקא בשאר איסורים צריך כזית לענין קרבן משום שהקרבן תלוי בכרת, ואין חיוב כרת רק בשיעור כזית. אבל בשבועת ביטוי שאין בה כרת אלא לאו בלבד, נמצא שהקרבן תלוי בלאו, ואם כן כשם שלוקין על כל שהוא כך מביאים קרבן על כל שהוא. תוס' ד"ה ולא.

דאף על גב דאיכא למימר: הואיל ואילו היה הנשבע **מפרש** דבריו שהוא נשבע על אכילת כל שהוא, היה **חייב** אפילו לדעת רבנן בכל שהוא, [שהרי גם רבנן מודים שחיוב קרבן שבועה אינו משום "אכילת איסור" אלא בגלל שחילל שבועתו, ולכן גם לדבריהם, אם אמר במפורש שהוא נשבע על אכילת כל שהוא, פשיטא שגם לשיטתם הוא חילל שבועתו וחייב קרבן], אם כן, אפילו **סתם** דבריו, **נמי חייב** בכל שהוא, משום שהנשבע מתכוין בלשונו ללשון בני אדם, ובלשון בני אדם גם אכילת כל שהוא נקראת אכילה, ואין כוונתו לשיעור אכילה של תורה שהוא בכזית.

קא משמע לן דפטרי רבנן, משום שהם סוברים שכל הנשבע על אכילה, דעתו הוא על שיעור אכילה מן התורה, שהוא בכזית. [170]

[170] כתב המשנה למלך בהלכות שבועות [ד א] שהטעם של רבנן אינו משום שהולכים אחר לשון התורה, שהרי אדרבה בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם אכילה משמעותה כל שהוא, אלא שיש אומדנא שהנשבע לא התכוון לאסור על עצמו אלא כפי השיעור שבכל איסורי התורה. והקשה שאם כן אף בקונמות נאמר שהנודר מן הסתם לא התכוון לאסור עצמו יותר מבכל איסורי התורה, ומדוע אמרו לקמן בגמרא שקונמות שיעורם בכל שהוא משום שלא הזכיר לשון אכילה בדבריו? ותירץ שבשלמא בשבועה שהוא מזכיר לשון אכילה, אף שבלשון בני אדם "אכילה" היא בכל שהוא, מכל מקום בגלל האומדנא אנו אומרים שהוא לא התכוון ללשון בני אדם אלא ללשון התורה שאכילה בכזית. אבל בקונם מה יועיל האומדנא, שמאחר שלא הזכיר לשון אכילה הרי זה כאילו אמר במפורש שאוסר עצמו בכל שהוא. וכתב שמכאן סתירה לדברי הרא"ם שמפרש שבעצם כל אכילה שבתורה משמעותה כל שהוא, אלא שבאה הלכה למשה מסיני והוציאה את הפסוק ממשמעותו לענין חיוב עונשין, שצריך דוקא שיעור כזית. שאם כן מה ההבדל בין קונם לשבועה, שממה נפשך אם הולכים אחר לשונו, הרי גם בשבועה משמעות הלשון אפילו בלשון התורה הוא בכל שהוא, ואם הולכים אחר האומדנא, גם בקונם יאסר רק בכזית? וכתב ליישב בדוחק שבשבועה משמעות לשונו שיהא כמו כל איסורי התורה, שעל כל שהוא יש איסור ולענין עונש צריך כזית, ואף הוא דעתו שיאסר בכל שהוא אך לענין עונש דעתו שיענש רק בכזית. על יסוד דברי המשנה למלך האלו דן הרש"ש במי שנשבע שלא אכלתי ואכל רק כל שהוא, האם חכמים יודו אז שהוא חייב, שהרי כל הטעם שלהם משום שמן הסתם לא התכוון לאסור עצמו יותר משאר איסורי תורה. והרי כאן לא שייך לומר זאת, ואם כן יש ללכת אחר לשון בני אדם שאכילה הוא בכל שהוא, וכאילו נשבע שלא אכל אפילו כל שהוא. מאידך יש מקום לומר להיפוך שאפילו רבי עקיבא יודה כאן שצריך דוקא כזית, שהרי רבי עקיבא השיב להם לחכמים שהיכן מצינו מדבר ומביא קרבן, והיינו "מדבר ואוסר" כמבואר לקמן בגמרא [כב א], וזה שייך רק בשבועה להבא שאוסר עצמו בדיבורו ולא בשבועה דלשעבר. באילת השחר [יט ב] דן האם לדעת חכמים צריך שיאכל את הכזית בכדי אכילת פרס או לא, וצדדי הספק הם, האם סברת חכמים שכיון שאכילה של תורה היא בכזית הרי זה כאילו נשבע שלא יאכל כזית, אך אין כוונתו לכל הדינים שישנם באכילה של תורה, או שמא כוונתו ליאסר רק בגדרי האכילה שבתורה. וכתב שיש להוכיח קצת מהגמרא להלן שהנשבע שלא לאכול אין השבועה חלה על נבילות וטריפות משום שהוא מושבע ועומד עליהם, והרי על ידי שבועתו הוא אוסר עצמו יותר מהאיסור של נבילה, שהיה אסור רק בכזית בכדי אכילת פרס ועתה הוא נאסר גם אם אכל בהפסק של יותר מכדי אכילת פרס, אלא ודאי שגם בשבועה אין חייבין רק על כזית בכדי אכילת פרס. כתב הר"ן, שיש אומרים שלפי רבנן שהלכה כמותם, הנשבע שלא יאכל, מותר הוא אפילו לכתחילה לאכול פחות מכזית, ואינו דומה לשאר איסורים שבתורה דקיימא לן כרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, ואפילו לריש לקיש שחולק עליו, מודה שמדרבנן אסור בחצי שיעור, שזה רק באיסורים שהתורה אסרתם. אבל בשבועה שהאדם אסר על עצמו, הרי לא התכוון לאסור על עצמו רק בכזית ובפחות מזה הוא היתר גמור. אבל הרמב"ם פסק שגם בשבועה יש איסור של חצי שיעור. וכתב הר"ן, שכדבריו מסתבר, שהרי הטעם של רבי יוחנן משום שחצי שיעור חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, ואם כן גם בשבועות אף שהנשבע לא רצה לאסור עצמו רק בכזית, הרי כיון שחצי זית חזי לאיצטרופי לזית שלם יש לאוסרו ככל חצי שיעור. ובמשנה למלך שם דן מה יהא הדין לפי הרמב"ם אם פירש להדיא שהוא נשבע רק על כזית, האם גם אז יאסר בכל שהוא, וכתב שנראה לו שגם במפרש כזית הוא נאסר בכל שהוא, ושכן מפורש בטור

זהו צד אחד של הספק, ומצד שני: **או דלמא**, **בעלמא** רבי עקיבא **כרבנן סבירא ליה**, שכל איסורי אכילה לוקים עליהם רק בכזית. [171] **והכא**, **היינו טעמא** שמחייב בכל שהוא, **הואיל ומי שמפרש** שנשבע על כל שהוא, **חייב**. לכן גם אם **סתם** דבריו, **נמי חייב**. כי גם בסתם, הרי הוא כמפרש, לפי שאין כוונתו לישבע על שיעור אכילה של תורה שהוא בכזית, אלא כלשון בני אדם, שהוא בכל שהוא. וזהו צידו השני של הספק.

תא שמע: **דאמרו לו** חכמים **לרבי עקיבא** במשנתנו: **היכן מצינו באוכל כל שהוא** שהוא **חייב**, **שזה** הנשבע **חייב** על כל שהוא?

ואם איתא, אם נאמר שטעמו של רבי עקיבא הוא משום שהוא סובר כרבי שמעון, שבכל איסורי תורה שיעור אכילתם הוא בכל שהוא, **לימא להו**, היה לו להשיב לחכמים: **אנא**, **בכל התורה כולה כרבי שמעון סבירא לי** ש**שיעור** אכילה בכל שהוא, ולכן גם על שבועה חייבים בכל שהוא. ומדוע הוצרך לומר להם טעם אחר "היכן מצינו במדבר ומביא קרבן, שזה מדבר ומביא קרבן"?

אלא ודאי, שרק לענין שבועה סובר רבי עקיבא שחיובה בכל שהוא.

ודחינן את הראיה: לעולם רבי עקיבא בכל התורה כולה סובר כרבי שמעון, והכא, **לדבריהם דרבנן קאמר להו** את הטעם הזה.

והכי קאמר: **לדידי**, **בכל התורה כולה כרבי שמעון סבירא לי**, שחייבים על כל שהוא. ולכן גם בשבועה חייבים אפילו קרבן על כל שהוא, לפי שדעתו של הנשבע לאסור על עצמו אכילת כל שהוא, הואיל והיא נחשבת "אכילה" מן התורה.

אלא **לדידכו**, שבכל התורה אתם סוברים שאכילה היא רק בכזית, **אודו לי מיהא** בשבועה, שחייבים על אכילת כל שהוא, כי **הואיל ומפרש חייב** על כל שהוא, **סתם נמי חייב** בכל שהוא.

וזו כוונת רבי עקיבא, שעל כרחך אתם מודים ששבועה שונה מכל האיסורים שבתורה, בכך שמביאים קרבן על הדיבור בלבד, ומאחר שחיוב הקרבן הוא משום על שעבר על

ושולחן ערוך. הנצי"ב מבאר שמחלוקת הראשונים לענין חצי שיעור בשבועה תלויה בביאור דעת רבנן שצריך שיעור כזית בשבועה, שלדעת הסוברים שחצי שיעור מותר בשבועה, סברת רבנן היא משום שדעתו של הנשבע היתה ליאסר רק בכזית ככל איסורי התורה, ואם כן לא שייך לאסור בשבועה מדין חצי שיעור, שהרי כל האיסור של חצי שיעור נלמד מ"כל חלב", ובכי האי גוונא של שבועה שלא חל שם איסור כלל על פחות מכזית לא מצינו שיאסר בחצי שיעור. והסוברים שחצי שיעור אסור בשבועה מבארים את דעת רבנן, שגם הם מודים שדעת הנשבע על כל שהוא כלשון בני אדם, אלא שמכל מקום אי אפשר לחייבו מלקות על כל שהוא כיון שלא מצינו בתורה חיוב מלקות בפחות מכזית. ולפי זה לענין איסור שגם בכל התורה אסור בחצי שיעור, הרי גם בשבועה הוא נאסר בחצי שיעור.

[171] רבי יוחנן שסובר חצי שיעור אסור מן התורה, יכול לסבור כרבנן שלוקין רק בכזית, ובחצי שיעור אין מלקות רק איסור בעלמא [מן התורה]. תוס' ד"ה כרבי.

דיבורו, אם כן גם באכילת כל שהוא עבר על דיבורו, כי גם אם אמר סתם "לא אוכל", כוונתו היא לכל שהוא, כאילו היה מפרש כך.

ואמרו ליה רבנן: לא! הנשבע סתם אין כוונתו על כל שהוא אלא על השיעור שקבעה תורה, שהוא בכזית.

תא שמע: מהא דתנן במסכת נזיר: **רבי עקיבא אומר: נזיר ששרה פתו ביין, ויש בה** בתערובת של הפת והיין **כדי לצרף** ביחד **כזית**, ואכלה, **חייב** מלקות. משום שבאיסורי נזיר יש דין מיוחד שההיתר מצטרף לאיסור כדי להשלים לשיעור כזית.

ואי סלקא דעתך שרבי עקיבא **בעלמא כרבי שמעון סבירא ליה, למה לי לצרף** את הפת לשיעור כזית? והרי על כל שהוא יין בלבד הוא לוקה כבכל איסורי תורה!? [172] **ועוד** ראיה, מהא **דתנן** במשנה לקמן [כב ב]: מי שאמר "**שבועה שלא אוכל**", **ואכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים**, הרי הוא **חייב** קרבן שבועה, כי אכל דבר הראוי לאכילה אלא שיש עליו איסור.

ורבי שמעון פוטר מקרבן, משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול דברים אסורים, ולכן לא חלה שבועתו שלא לאכול, על אותם דברים שהוא מושבע ועומד בלאו הכי שלא לאכלם. שזה כאילו נשבע לקיים את המצוה, שלא חלה השבועה.

והוינן בה: אמאי חייב אליבא דחכמים? והרי **מושבע מהר סיני הוא** שלא לאכול דברים האסורים, וכיצד חלה שבועה על דבר שהוא מחוייב בו? [173]

---

[172] מכאן הקשו האחרונים על שיטת רבינו יקר בתוס' בעבודה זרה [סח א] ד"ה ואידך שרק כאשר הכל שהוא בעין סובר רבי שמעון שלוקין עליו. אבל אם הוא מעורב בדבר אחר שהוא היתר מודה רבי שמעון שצריך שיעור כזית אפילו לענין מלקות, שאם כן מה הראיה שרבי עקיבא אינו סובר כרבי שמעון מנזיר ששרה פתו ביין, והרי שם היין מעורב עם הפת שמודה רבי שמעון שצריך שיעור? ותירצו על פי דברי הריטב"א במכות [יז א] שביאר את הטעם של רבי שמעון לחלק בין מלקות לקרבן, שלענין מלקות כיון שהוא במזיד הרי אחשביה לאכילת האיסור להתחייב בכל שהוא [ראה שם באוצר מפרשי התלמוד ביאור הדברים], מה שאין כן לענין קרבן שהוא בא על אכילת שוגג צריך כזית להחשיבו. וזה הוא הטעם של רבינו יקר שעל ידי תערובת מודה רבי שמעון שצריך שיעור, לפי שאז לא החשיב את אכילת האיסור, שהרי יתכן שבשביל חלק ההיתר הוא אוכלו ולא בשביל חלק האיסור. ואם כן כל זה אמור כשהאיסור נתערב מעצמו בהיתר. אבל בדין של רבי עקיבא שהנזיר עצמו שרה פתו ביין בכוונה, הרי שוב החשיבו להאיסור, שהרי נתכוין במפורש לאכול גם את היין, ולכן אומרת הגמרא שאילו היה סובר רבי עקיבא כרבי שמעון היה צריך להתחייב על כל שהוא. והחזון איש מתרץ שדברי רבינו יקר נאמרו רק, שהילפותא שנאמרה בנזיר מ"משרת" שהיתר מצטרף לאיסור, גם רבי שמעון יודה בה, משום שבתערובת איסור והיתר הוקלש האיסור ומודה רבי שמעון שצריך שיעור, ולכן לולי הילפותא לא היה לוקה על מעט היין שמעורב בפת. אבל לאחר שנאמרה הילפותא שהיתר מצטרף לאיסור באיסורי נזיר, דהיינו שההיתר עצמו הופך להיות איסור, שוב אין כאן תערובת של איסור והיתר ודי בכל שהוא מכל התערובת להתחייב במלקות לפי רבי שמעון. ואם היה רבי עקיבא סובר כרבי שמעון, לא היה צריך לומר שנזיר ששרה פתו ביין חייב רק אם יש בו כדי לצרף כזית, אלא אפילו מכל שהוא של התערובת היה חייב. וראה גם קהילות יעקב [טז] שכתב כדברים הללו.

[173] לכאורה למה לא אמרה הגמרא מטעם דאין איסור חל על איסור? בשו"ת אבני מילואים [יב] כתב שבאמת שני הטעמים ישנם בשבועה על דבר איסור אלא שהגמרא נקטה הטעם של מושבע ועומד כי הוא עדיף מהטעם של אין איסור חל על איסור בכמה דברים: א. לפי הטעם של אין איסור חל על איסור, האיסור השני גם כן חל אלא שאין עליו חיוב קרבן ומלקות, ואילו לפי הטעם של מושבע ועומד לא חלה השבועה השניה כלל. וטעם הדבר,

רב ושמואל ורבי יוחנן, דאמרי: מדובר פה **במי שכולל בשבועתו דברים המותרים עם דברים האסורים**. שלא נשבע שלא לאכול רק נבילות, אלא שלא לאכול סתם, ואפילו לא דברים המותרים. ומיגו שחלה השבועה על הדברים המותרים, חלה גם על הדברים האסורים.

ורבי שמעון סובר שאין אומרים "מיגו", ואין איסור חל על איסור אפילו כשהאיסור השני כולל גם דברים שהיו מותרים עד עתה.

וריש לקיש אמר: **אי אתה מוצא** לפי חכמים שיתחייב קרבן שבועה על דברים האסורים, **אלא** אם כן הוא יאסר על ידי שבועתו לאכול אפילו חצי שיעור מהאיסור שאינו מושבע עליו מהר סיני, [175] ורק על ידי השבועה הוא נאסר עליו. [174]

ובשני אופנים יתכן שהאדם יאסר בשבועתו גם על חצי שיעור:

שהרי ודאי שאשת אח שנעשתה אחות אשה אי אפשר לומר שאין עליה איסור אחות אשה שהרי במציאות היא אחות אשה ובמה יפקע האיסור, אלא שאין עונשין על איסור אחות אשה משום שאיסור אשת אח קדם ואין איסור חל על איסור. אבל בשבועה שהאדם עצמו אוסר עליו, כל שהוא מושבע ועומד אין בידו לאסור עצמו בשבועה נוספת, ולא חלה השבועה השניה כלל. [ולכן צדקו דברי הש"ך במי שנשבע שלא לאכול נבלה, וחלה, ומוכרח לאכול את הנבילה, שאינו צריך להתיר את שבועתו, כיון שהיא לא חלה כלל]. ב. לפי הטעם של אין איסור חל על איסור, אם יפקע האיסור הראשון, מיד יחול האיסור השני, שהרי כאמור האיסור השני גם הוא חל מלכתחילה אלא שאין עונשין עליו, ולכן הוא מיתלא תלי וקאי שאם יפקע האיסור הראשון, מיד יחול הוא גם לענין עונשין, מה שאין כן לפי הטעם של מושבע ועומד, גם אם יפקע האיסור לא תחול השבועה, שכיון שבשעה שנשבע לא חלה השבועה כלל, שוב לא תחול לעולם. [מלבד באופן של שבועה על שבועה ונשאל על השבועה הראשונה, שאז נעקרה השבועה הראשונה למפרע וחלה השבועה השניה]. ג. אין איסור חל על איסור נאמר רק כשהאיסורים באו בזה אחר זה אבל אם באו בבת אחת שניהם חלים, ואילו מטעם מושבע ועומד, גם אם השבועה והאיסור באו בבת אחת לא חלה השבועה. ובקובץ הערות [לג] הוכיח מדברי הר"ן שבשבועה על איסור לא שייך כלל הטעם של אין איסור חל על איסור. וכתב הטעם, שאיסור שבועה אינו על עצם המעשה שנשבע שלא לעשותה אלא על חילול דיבורו, ולכן לא שייך לומר בשבועה אין איסור חל על איסור, שהרי שני איסורים נפרדים הם, שאם למשל נשבע שלא לאכול נבילה, איסור נבילה הוא על מעשה האכילה, ואילו איסור השבועה אינה על האכילה מצד עצמה רק על חילול הדיבור, אלא מכיון שעל ידי אכילתו הוא מחלל דיבורו ממילא הוא אסור לאכול. ורק הטעם של מושבע ועומד שייך לומר כאן. ובאבני מילואים שם הביא שכך דעת הנודע ביהודה שבשבועה לא שייך איסור חל על איסור. וראה שם במילואי חותם [39] שהביא מכמה ראשונים שכתבו במפורש שגם בשבועה שייך הטעם של אין איסור חל על איסור, וכן דעת רע"א בתשובה מהדורא תנינא [קיט] שעיקר הטעם משום אין איסור חל על איסור, שהטעם של מושבע ועומד מועיל רק לפטור מקרבן משום שאינו "בלאו והן", והטעם של אין איסור חל על איסור פוטר גם ממלקות. החזון איש כתב שמה שאמרה הגמרא "מושבע ועומד" לאו דוקא הוא, שאף על גב שהשביע משה את ישראל לשמור את התורה, מכל מקום הדורות הבאים אינם באיסור שבועה ממש אלא הם בברית, ומכל מקום הוא כשבועה אבל אין חייבין עליו משום שבועה, שאם כן כל לא תעשה שאין בה מלקות יתרו בו משום שבועה וילקה. וגם איך אפשר שתחול השבועה על איסור הרי אין איסור חל על איסור, ועוד שאם כן כל העובר עבירה קלה יחשב כחשוד על השבועה ויפסל לשבועה, והרי נפסק בשולחן ערוך שרק בעבירה שלוקין עליה נפסלין לשבועה. אלא מושבע ועומד היינו שהוא מוזהר ועומד ואין השבועה חלה.

[174] אבל משום איסור כולל לא היה חייב, כי ריש לקיש אינו סובר "איסור כולל" לגבי איסור שבועה. לקמן בגמרא [כד א].

[175] ראה לקמן בהערה 56 אם ריש לקיש הוא לשיטתו שחצי שיעור מותר מן התורה, או שגם לפי רבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה חלה שבועה על חצי שיעור.

א. **אי** [או] **במפרש** בשבועתו שהוא נשבע שלא לאכול אפילו **חצי שיעור** מהאיסור, **ואליבא דרבנן** במשנתנו, הסוברים שרק במפרש הוא נאסר אפילו בכל שהוא, אבל בנשבע סתם אינו נאסר אלא בכזית.

ב. **אי בסתם**, אפשר גם לומר שמדובר בנשבע סתם שלא לאכול, ובכל זאת חלה השבועה גם על פחות משיעור כזית, **ואליבא דרבי עקיבא דאמר: אדם** הנשבע סתם שלא לאכול, **אוסר עצמו** אפילו **בכל שהוא**.

ורבי שמעון פוטר, משום שהוא לשיטתו סובר שגם על חצי שיעור מהאיסור הוא מושבע ועומד מהר סיני שלא לאכול, ואם כן לא חלה השבועה אפילו על חצי שיעור.

ומסקינן את הראיה: **ואי סלקא דעתך** שרבי עקיבא **בעלמא כרבי שמעון סבירא ליה**, אם כן איך יתכן להעמיד את דברי רבנן אליבא דרבי עקיבא, והרי לפי רבי שמעון, אפילו על **כל שהוא** מהאיסור **נמי** מושבע **ועומד מהר סיני הוא** ושוב לא חלה השבועה אפילו על כל שהוא!? [176]

אלא, **לאו**, **שמע מינה**, **בעלמא רבי עקיבא כרבנן סבירא ליה** ששיעור אכילה הוא בכזית, ולכן הנשבע שלא לאכול פחות מכזית מהאיסור, חלה שבועתו משום שאינו מושבע ועומד על פחות מכזית. ולכן גם בנזיר ששרה פתו ביין אינו חייב אלא אם כן הפת מצטרף להשלים שיעור כזית.

שמע מינה!

שנינו במשנה: **אמרו לו לרבי עקיבא**: **היכן מצינו** באוכל כל שהוא, שהוא חייב.

והוינן בה: **וכי לא** מצינו שהאוכל כל שהוא יהא חייב? **והרי** מצינו שהאוכל **נמלה** שלימה, לוקה עליה אפילו לפי חכמים, שכל האוכל בריה שלימה של איסור אפילו אם אין בה כזית לוקה עליה אליבא דכולי עלמא!?

ומתרצינן: **בריה שאני** שחשיבות בריה מחייבת מלקות גם בפחות מכזית, אבל בדבר שאינו בריה לא מצינו שיתחייב על כל שהוא.

[176] לכאורה מה הראיה, שהרי אפשר שלפי רבי שמעון חלה השבועה על חצי שיעור לגבי חיוב קרבן ששיעורו בכזית. בשלמא לפי התוס' בהערה 34 שהטעם של רבי שמעון שצריך כזית לענין קרבן הוא משום שהקרבן תלוי בכרת שחיובו דוקא בכזית, אם כן גם בשוגג הוא בעצם עובר על איסור שיש בו לאו ורק אינו מתחייב בקרבן, ולכן אי אפשר להשבועה שתחול על חצי שיעור אפילו לענין שוגג, וממילא אין עליו חיוב קרבן, אך לפי הטעם של הריטב"א בהערה 37 שרק במזיד שיש את הסברא של "אחשביה לאכילת איסור" די בכל שהוא. אבל בשוגג שאין את הסברא של "אחשביה" דינו ככל איסורי התורה שצריך כזית. אם כן מדוע לא תחול השבועה לפי רבי שמעון על חצי שיעור בשוגג, שהרי לגבי שוגג אין כלל איסור על פחות מכזית? וצריך לומר שלא שייך שיחול חיוב שבועה על שוגג בלבד, שרק כשיש חיוב על מזיד ממילא עוברים גם על שוגג, אך כשהשבועה אינה חלה על מזיד, אינה חלה גם על השוגג. אילת השחר.

ותו הוינן בה: **והרי** מצינו **הקדש** שהאוכל ממנו אפילו פחות מכזית חייב בקרבן מעילה, ובלבד שיהא בו שוה פרוטה!?

ומתרצינן: **הא בעינן** שיהיה בו לפחות **שוה פרוטה** וזהו שיעורו. משום שהאוכל הקדש אין חיובו על אכילה בתור אכילת איסור אלא על המעילה מההקדש, והמעילה אינה נמדדת בשיעורי אכילה אלא בשיעור ההנאה הממונית שהוא נהנה מההקדש, ושיעור ההנאה הוא בפרוטה, ונמצא שגם בהקדש אינו מתחייב על הנאה של כל "שהוא"!

ותו הוינן בה: **והרי** מצינו **מפרש** בשבועתו שהוא נשבע על כל שהוא, שהוא חייב ואפילו לחכמים!?

ומתרצינן: **מפרש נמי - כבריה דמי**. כשם שחייבים על בריה בשאר איסורים משום חשיבותה, כך גם הנשבע ומפרש בשבועתו שיאסר עליו אפילו כל שהוא, הרי החשיב את הכל שהוא בכך שאסרו עליו. אבל באיסור סתם, לא מצינו שיתחייב על כל שהוא.

ותו הוינן בה: **והרי** הנשבע שלא לאכול **עפר**, חייב עליו בכל שהוא. כיון שהעפר אינו בר אכילה, לא שייך לומר בו שיעור אכילה, ואפילו על כל שהוא חייב עליו!?

אלא, מתוך זה שהחכמים לא מצאו שום דבר שיתחייב עליו בכל שהוא -

דף כב.

תפשוט הא **דבעי רבא**: האומר "**שבועה שלא אוכל** עפר, **ואכל עפר**, **בכמה** יתחייב עליו? האם בכזית, כבכל שבועה [לפי חכמים], או שמא כיון שעפר אינו בר אכילה, חייב עליו אפילו בכל שהוא?

תפשוט מכאן שאינו חייב **עד דאיכא** כזית!?

ודחינן: **כי קאמרינן** שלא מצינו באוכל כל שהוא שהוא חייב, **במידי דבר אכילה קאמרינן**, ולא בעפר שאינו בר אכילה, שבו יתכן אמנם שיתחייב אפילו בכל שהוא. ולכן לא תפשוט מכאן שהנשבע שלא לאכול עפר אינו חייב רק בכזית.

ותו הוינן בה: **והרי** מצינו בפרשת **קונמות**, שהאוסר עצמו ואומר "קונם ככר זו עלי", נאסר עליו לאכול אפילו כל שהוא מאותה ככר הואיל ולא הזכיר שם "אכילה"?

ומתרצינן: **קונמות נמי - כמפרש דמי**. שהיות ולא אמר "קונם ככר זה עלי באכילה" אלא "קונם דבר זה עלי" בלבד, הרי הוא כמפרש שהוא רוצה לאסור עצמו אפילו על פחות משיעור אכילה. וקונמות דינם כשבועה, שהאיסור הוא על חילול דיבורו, ולא על עצם האכילה.

שנינו במשנה: **אמר להן** רבי עקיבא: **היכן מצינו במדבר ומביא קרבן? שזה מדבר, ומביא קרבן**.

והוינן בה: **וכי לא** מצינו שמביאים קרבן על דיבור בלבד!? **והרי מגדף** את השם, שלדעת רבי עקיבא [בכריתות ג א] חייב קרבן חטאת אם היה שוגג, למרות שאינו אלא דיבור בעלמא!? [177]

ומתרצינן: "היכן מצינו **מדבר ואוסר**" **קאמרינן**. שעל ידי דיבורו של האדם יאסר עליו הדבר עד שיתחייב עליו קרבן, ואילו **האי** מגדף, **מדבר**, **וחוטא הוא**! שכבר בשעת דיבורו הוא חוטא, ואין חידוש בכך שהוא מתחייב על דיבורו קרבן.

ותו הוינן בה: **והרי נזיר**, מדבר, ואוסר עצמו בנזירות, ומתחייב בקרבנות ביום תגלחתו? ומתרצינן: "היכן מצינו מדבר **שמביא קרבנו על** חילול **דיבורו**" **קאמרינן**, **ואילו האי** נזיר **שמביא קרבן - לאשתרויי ליה חמרא הוא דקא מייתי!**

הקרבן בא רק להתירו בשתיית יין, ולא ככפרה על חילול דיבורו, [178] ואין מכך ראיה על חומר הדיבור שחילולו מביא לידי קרבן.

ותו הוינן בה: **והרי הקדש**, מצינו שהוא מדבר ואוסר את הדבר שהקדיש, ואם חילל דיבורו, שמעל ונהנה מההקדש, הרי הוא חייב בקרבן מעילה!? [179]

ומתרצינן: "היכן מצינו מדבר **ואוסר לעצמו** בלבד" **קאמרינן**, **ואילו האי** הקדש - **אוסר על כל העולם כולו הוא!**

ותו הוינן בה: **והרי קונמות**, מצינו שהוא מדבר ואוסר על עצמו בלבד, ואם אכל ממנו חייב קרבן כמי שמועל בהקדש, שהרי "קונם" לשון הקדש הוא שאוסר הדבר על עצמו כקרבן!?

ומתרצינן: **קסבר** רבי עקיבא: **אין מעילה בקונמות**. שאין הם נקראים "קדשי ה'", שהרי לגבי כל אדם הם חולין.

אמר רבא: **מחלוקת** רבי עקיבא וחכמים בנשבע על ככר שלא יאכלנו ואכלו, אם חייב על כל שהוא או רק על כזית, היא רק **בסתם** את דבריו ולא פירשם. **אבל במפרש** בלשון שבועתו שלא יאכל אפילו כל שהוא - **דברי הכל** הוא חייב אפילו **בכל שהוא**.

---

[177] היה יכול להקשות משבועת העדות שמביא קרבן על דיבורו אלא עדיף להקשות ממגדף שמצינו שמביא אפילו חטאת קבועה על דיבורו, ולא רק קרבן עולה ויורד כמו בשבועת העדות. תוס' ד"ה והרי מגדף.

[178] וגם נזיר טמא שמביא קרבן, אינו מביא על חטאו, שהרי בפתע פתאום מת עליו ואנוס הוא, אלא הקרבן בא כדי שיחול עליו נזירות טהרה. ראשונים.

[179] הקשו תוס': מה הקושיא מהקדש, שהמשנה אומרת שלא מצינו שיתחייב קרבן על דיבורו בלבד בלא שום מעשה, כגון שנשבע שיאכל ולא אכל. אבל בהקדש מביא קרבן על כך שעשה מעשה שאכל מההקדש? תוס' ד"ה והרי הקדש. ובתורת חיים מתרץ שהגמרא נקטה שרבי עקיבא מדבר על שבועה שלא אוכל ואכל, שהרי השיב לרבנן על שאלתם שהיכן מצינו באוכל כל שהוא שהוא חייב, שזה ודאי מדובר שנשבע שלא יאכל ואכל, ועל זה אמר רבי עקיבא שהיכן מצינו שיתחייב קרבן בגלל דיבורו, שאף על פי שיש גם מעשה באכילתו, מכל מקום לולי דיבורו לא היה מתחייב על המעשה שאכל. ולכן הקשו בגמרא שמצינו גם בהקדש שלולי דיבורו לא היה מתחייב על אכילתו מההקדש.

מאי טעמא?

משום ד**מפרש נמי**, **כבריה דמי**. כשם שחשיבות הבריה מחייבת את האוכלה אפילו בכל שהוא, כך גם שבועתו בפירוש שלא לאכול אפילו כל שהוא מחשיבה את אכילת הכל שהוא כאילו היתה אכילה חשובה בשיעור כזית. [180] **ואמר רבא**: **מחלוקת** רבי עקיבא וחכמים היא רק **בנשבע "שלא אוכל"**, אבל **בנשבע "שלא אטעום" - דברי הכל** חייב **בכל שהוא**, שהרי על "טעימה" לא נאמר שיעור כזית!

ומקשינן לרבא: מאחר שאמרת שמפרש חייב בכל שהוא, אם כן **פשיטא** שגם על "שלא אטעום" חייבים בכל שהוא, שהרי הוא כאילו מפרש שכוונתו היא על כל שהוא?

ומתרצינן: **מהו דתימא**, "**אטעום**" **נמי**, לישנא דאכילה הוא, **וכדאמרי אינשי** כשרוצים לאכול "נטעום מידי"?

קא משמע לן, כיון שלא הזכיר במפורש בדבריו לשון אכילה, יש במשמעות דבריו שהתכוין לאסור עצמו בטעימה כל שהוא. [181] **אמר רב פפא**: **מחלוקת** רבי עקיבא וחכמים היא רק **בשבועות**, **אבל בקונמות - דברי הכל בכל שהוא!**

מאי טעמא?

משום ש**קונמות נמי**, **כיון דלא קא מדכר שמא ד"אכילה"** בדבריו, **כדמפרש** להדיא שלא יאכל כל שהוא, **דמי**. [182]

---

[180] לכאורה צריך עיון למה צריך לומר שהטעם במפרש משום שהוא כבריה, והרי גם אם לא היה איסור בריה בעולם היה לו להתחייב במפרש נשבע בפירוש שלא יאכל כל שהוא, ואפילו אם אין על זה שם אכילה הרי אסר על עצמו פעולה זו, וכמו מי שנשבע שלא יאכל עפר שודאי אינו מאכל ובכל זאת הוא נאסר בכך? הנצי"ב מתרץ על פי מה שביאר בדעת הרמב"ם שסברת רבנן שצריך כזית בשבועה אינה משום שאכילה משמעותה בכזית, אלא אף שהולכים בנדרים אחר לשון בני אדם שאכילה משמעותה בכל שהוא, מכל מקום אי אפשר לחייב בשבועה יותר מכל איסורי התורה שחייבים רק על כזית, [ראה הערה 35], ואם כן מהאי טעמא גם במפרש להדיא שרוצה לאסור עצמו בכל שהוא לא יועיל, שאי אפשר להחמיר בשבועה יותר מכל התורה, ורק כיון שיש דין בתורה שעל בריה חייבים גם על כל שהוא לכן אפשר גם לחייב על מפרש שהוא כמו בריה. ובאילת השחר כתב שעל ידי הטעם של מפרש כבריה דמי, חל על הכל שהוא דין איסור אכילה, ולולי זאת היה עליו רק איסור לעשות את המעשה הזה, וראה שם הנפקא מינה בזה.

[181] הקשה הריטב"א: מדוע באמת הוא חייב על כל שהוא, והרי בנדרים הולכים אחר לשון בני אדם שגם לאכילה של כזית הם קוראים טעימה? ותירץ שעל פי רוב, אנשים קוראים לטעימה אכילה של כל שהוא, ורק לפעמים הם קוראים לאכילה ממש טעימה, ולכן הולכים אחר עיקר הלשון של בני אדם. עוד תירץ שלעולם בלשון בני אדם רק אכילת כל שהוא נקראת טעימה, וכאשר אדם אומר לחברו בא ונטעום ולאחר מכן הוא אוכל הרבה, זה לפי שהצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה. עוד תירץ שרק כאשר אדם מדבר עם חבירו הוא קורא לאכילה ממש טעימה. אבל כשהוא מדבר לעצמו, הוא מתכוין בטעימה לאכילה של כל שהוא בלבד.

[182] הקשו תוס': איך יתכן שקונמות יהיו חמורים יותר מהקדש, שבהקדש צריך לפחות שיהא הנאה בשיעור שוה פרוטה וקונמות אפילו בכל שהוא. והרי כל איסורו של הקונם הוא רק משום שאסרו עליו כהקדש? תוס' ד"ה אבל. ובתוס' הרא"ש תירץ שאמנם איסור הקונם נלמד מהקדש, אך מכיון שבקונם האיסור בא מכח זה שהוא אסרו על עצמו בפיו, ומאחר שלא הזכיר לשון אכילה הרי דעתו לאסור עצמו אפילו בכל שהוא. ובגלל קושיא זו כתב הרמב"ן שרב פפא לא קאמר לענין קרבן שיתחייב על כל שהוא, שהרי קרבן מעילה נאמר רק בהקדש ולא יתכן שקונם הבא מכח הקדש יהא חמור ממנו, אלא רק לענין מלקות קאמר רב פפא שדי בכל שהוא. ורבינא

מיתיבי לרב פפא מהא דתניא: **שני קונמות**, שתי ככרות שאסר אותן עליו בקונם, **מצטרפין** יחד, אם אכל מהן, לשיעור כזית. שאם אכל חצי זית מכל אחד, לוקה משום "בל יחל".

אבל **שתי שבועות**, שנשבע על שתי ככרות שלא יאכלן, **אין מצטרפות** לכזית.

רבי מאיר אומר: **קונמות** הן **כשבועות**, שאף קונמות אין מצטרפות.

ואי סלקא דעתך כדאמר רב פפא, שבקונמות **חייב בכל שהוא - למה לי לצרף** את שני הקונמות? והרי הוא חייב על כל שהוא! [183]

ומתרצינן: הברייתא מדברת בכגון **דאמר** "**אכילה** מככר **זו עלי קונם**", וחזר ואמר על הככר השניה, "**אכילה מזו עלי קונם**", כיון שהזכיר בדבריו לשון "אכילה", צריך שיהא שיעור כזית.

ומקשינן: **אי הכי**, **אמאי מצטרפות** שתי אכילות משתי ככרות לכזית לפי התנא קמא? והרי **סוף סוף**, **זיל להכא**, לככר הזה, **ליכא שיעורא**, **וזיל להכא**, **ליכא שיעורא**. כי צריך שיהא שיעור כזית מכל ככר בנפרד, שהרי הוא הזכיר לשון "אכילה" על כל ככר בפני עצמו?

ומתרצינן: הכא במאי עסקינן כגון **דאמר**: "**אכילה משתיהן עלי קונם**". שכלל את שתי הככרות ב"אכילה" אחת, ולכן די בכך שיהא שיעור אכילה משתיהן יחד.

ומקשינן: אי הכי, **דכוותה** [בדומה לזה], **גבי שבועות**, גם שם מדובר בכגון **דאמר** "**שבועה שלא אוכל משתיהן**". ואם כן קשה, **אמאי אין מצטרפין** שתי הככרות? שהרי לא הזכיר לשון "אכילה" על כל ככר בנפרד, אלא על שתיהן יחד!?

שאמר לקמן "כי קאמר רב פפא לענין מלקות" אינו בא לחדש כלום בדברי רב פפא אלא לומר שהברייתא מדברת רק לענין קרבן ולא לענין מלקות, ולא כמו שסברה הגמרא עד עתה שהברייתא מדברת לענין מלקות. ולכן הקשו לקמן על רבינא "למימרא דסברי רבנן יש מעילה בקונמות" משום שעד עתה סברנו שהברייתא מדברת רק לענין מלקות ולא לענין מעילה שהרי אין מעילה בקונמות.

[183] לולי דברי רב פפא היינו מפרשים את הברייתא שהחילוק בין קונם לשבועה, שבקונם אף אם אמר על כל ככר "קונם עלי ככר זה" בכל זאת הם מצטרפים לכזית כיון שלא הזכיר שם אכילה על כל ככר בנפרד, מה שאין כן בשבועה שהוא מזכיר שם אכילה על כל ככר שאומר "שבועה שלא אוכל ככר זה" הרי לא חלה שבועתו אלא על כדי אכילה מכל ככר וככר, ובפחות מכדי אכילה מן הככר היתר גמור הוא, ולכן אינם מצטרפים. ורבי מאיר סובר שאף שבקונמות אינו מזכיר שם אכילה, מכל מקום כיון ששיעורו בכזית הרי זה כאילו הזכיר שם אכילה ואינם מצטרפים. רש"י ותוס' הרא"ש ורמב"ן. הר"ן מוסיף הסבר על החילוק דלעיל שבין קונם לשבועה לפי רבנן, על פי שיטתו שאין איסור חצי שיעור בשבועה, לפי שהנשבע שלא לאכול אין דעתו לאסור עצמו רק בשיעור אכילה שהוא כזית. ופחות מזה הוא היתר גמור, [כך נקט בחידושיו, ובפירושו על הרי"ף חזר בו, ראה לעיל הערה 35]. ולכן בקונם שאינו מזכיר שם אכילה, אף ששיעורו בכזית, מכל מקום חצי שיעור שבו אף הוא אסור מן התורה כבכל איסורי התורה, לכן מצטרפין חצאי השיעור לשיעור שלם, מה שאין בשבועה שהחצי שיעור הוא היתר גמור אינו יכול להצטרף לשיעור שלם.

ומתרצינן: **אמר רב פנחס**: **שאני שבועות**, שמדובר בהן באופן שאמר על שתי הככרות "שבועה שלא אוכל מזו ומזו" [184] **ומתוך שחלוקות** שתי הככרות **לחטאות**, שאם אכל כזית מכל ככר, אפילו בהעלם אחד, הרי הוא חייב שתי חטאות, למרות שאסרן עליו בשבועה אחת, וכיון שנחלקו הככרות להיות שני גורמי חיוב לחטאות, הרי הן כשני שבועות, ולכן **אין מצטרפות** חצי זית מזה וחצי זית מזה לחיוב מלקות וחטאת.

אבל בקונמות, גם אם יאמר על שתי ככרות "אכילה מזו ומזו עלי קונם", אין הן חלוקות לענין קרבן מעילה [אפילו למאן דאמר יש מעילה בקונמות], שאם נהנה משתיהן בהעלם אחד [186] אינו חייב אלא קרבן מעילה אחד, [185] ולכן מצטרפות שתי הככרות לשיעור כזית [שהרי הזכיר רק לשון "אכילה" אחת על שתי הככרות].

[184] כך מפרש הרמב"ן בדעת רש"י שמדובר באופן כזה. ובטעם הדבר שחייב חטאת על כל ככר וככר כשאמר "מזו ומזו", כתב רש"י שזה דומה להנאמר במשנה לקמן בעמוד ב "שבועה שלא אוכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין חייב על כל אחת ואחת". ומבאר המשנה למלך בהלכות שבועות [ד א] שכמו בפת חטין ושעורין הוא מתחייב בשתי חטאות אף שלא הזכיר בלשונו רק שבועה אחת, משום שאמר לישנא יתירא, שהיה יכול לומר "פת חטין ושעורין וכוסמין" ואמר "פת פת" הרי זה כאילו אמר "שבועה" על כל פת ופת בפני עצמו, וכמבואר לקמן בגמרא [כג ב]. כך גם כאן שהככרות מונחין לפניו היה יכול לומר "שבועה שלא אוכל מאלו" ואמר "מזו ומזו" משמע שכל ככר הוא שבועה בפני עצמה. וכן כתב בחידושי הר"ן. אך כתב המשנה למלך שמפשטות לשון הגמרא ולשון רש"י משמע שאין כאן אוקימתא חדשה כלל אלא שגם עתה לפי המסקנא מדובר שאמר "שבועה שלא אוכל משתיהן" ונתחדשה רק המימרא של רב פנחס שמתוך שחלוקות לחטאות אין מצטרפות, שגם בלשון "שלא אוכל משתיהן" יש יתור בלשונו, שהיה יכול לומר "שלא אוכל מאלו" כיון שהם מונחים לפניו, ובודאי כוונתו לייחד שבועה נפרדת לכל ככר. אלא שסברא זו אינה מועילה לענין שיחשב כשתי שבועות לענין חילוק חטאות כיון שסוף סוף הוציא מפיו רק שבועה אחת וכלל בה את שתיהן. ובשבועה בעינן "פיו ולבו שוין". אבל לענין צירוף אזלינן בתר כוונתו, שכיון שרצה לחלקם לשתי שבועות ודאי לא נתכוין להתחייב אלא כשיאכל שיעור שלם מכל אחד ואחד, ולא שיצטרפו חצי שיעור מזה וחצי שיעור מזה. וראה שם שביאר על פי זה את דברי רב פנחס ודברי רש"י.

[185] ואפילו בשתי קונמות נפרדים, שרק לענין קרבן חטאת של שבועה נאמרה דרשא מיוחדת בתורת כהנים "והיה כי יאשם לאחת מאלה" - לחייב קרבן לחוד על כל שבועה בפני עצמה. אבל לענין קרבן מעילה אין חייבים קרבן לחוד על כל מעילה בפני עצמה ואפילו בשני הקדשות. רש"י ותוס' ד"ה מתוך. כתב המשנה למלך שם שאמנם מפשטות דברי הגמרא ורש"י משמע שגם לפי המסקנא כל החילוק בין קונמות לשבועות הוא רק באופן שאמר "אכילה מזו ומזו עלי קונם", אך אם יעשה שתי קונמות נפרדים ממש כגון שיאמר על כל ככר "אכילה מזו עלי קונם אכילה מזו עלי קונם" ודאי לא יצטרפו שתי הקונמות, כפי שהגמרא מקשה בתחילה "זיל הכא ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא" [ובאמת הדבר צריך ביאור שהרי החילוק חטאות בשבועות אינו סיבה לאי הצירוף אלא רק סימן שהוא שני שבועות, ואם כן מה ההבדל בין קונמות לשבועות, שהרי שתי קונמות נפרדים ממש אינם מצטרפים, למרות שבקונמות אין חילוק אשמות, ומדוע ב"מזו ומזו" הם מצטרפים למרות שאנו רואים בשבועה שבלשון כזה נחשב לשתי שבועות. וראה שם במשנה למלך שטרח לבאר הענין ובקושיית רע"א עליו]. אך אומר המשנה למלך שמהרמב"ם והרמב"ן משמע שלפי הטעם של רב פנחס במסקנא לעולם שתי קונמות מצטרפים ואפילו בשתי קונמות נפרדים ממש מאחר שאין בהם חילוק חטאות. ראה שם ביאור הדברים בארוכה.

[186] ואם בשתי העלמות, הרי אפילו היו שתיהן מקונם אחד, חייב שתים. שהעלמות מחלקות לענין קרבן. וכן לענין מלקות אין הבדל בין קונם אחד לשתי קונמות, שאם היתה רק התראה אחת אינו לוקה אלא מלקות אחת אפילו בשתי קונמות, ואם היו שתי התראות, אפילו בקונם אחד הוא לוקה שתים, שהרי הוא עובר וחוזר ועובר על הלאו, וכמו שאמרו בנזיר שהיה שותה יין כל היום כולו אינו חייב אלא מלקות אחת, ואם התרו בו על כל רביעית יין "אל תשתה אל תשתה" חייב על כל אחת ואחת. רש"י.

ומקשינן: **אי הכי**, הא דקתני בברייתא: **רבי מאיר אומר: קונמות** הרי **הן כשבועות**, ואין מצטרפים.

בשלמא שבועות אינן מצטרפות **הואיל וחלוקות** שתי הכרות לחיוב **חטאות**. **אלא קונמות**, שאין הכרות חלוקות לחטאות, **אמאי לא** יצטרפו!?

ומתרצינן: **איפוך**, ואימא: **רבי מאיר אומר: שבועות** מצטרפות **כקונמות!**

ולית ליה לרבי מאיר **לדרב פנחס**, דאמר, מתוך שחלוקות לחטאות אין מצטרפות, אלא הואיל ולא הזכיר אלא לשון "אכילה" אחת על שתי הכרות, הרי הן מצטרפות לענין שיעור כזית.

רבינא אמר לתרץ את הקושיא על רב פפא מהברייתא: **כי קאמר רב פפא** שבקונמות דברי הכל בכל שהוא - **לענין מלקות** בלבד קאמר. שהואיל ולא הזכיר שם "אכילה", לוקה בכל שהוא על חילול דיבורו.

כי תניא ההיא שקונמות מצטרפין - לענין **קרבן מעילה**, שחייבים על קונמות קרבן מעילה כמו בהקדש, **דבעינן** שיהנה לפחות **בשוה פרוטה** מהקונם כדי להתחייב עליו במעילה. שהרי בהקדש גופא, שיעור המעילה הוא בשוה פרוטה [וקונם לא עדיף ממנו שהרי כל איסורו הוא רק משום שאסרו עליו כהקדש]. ועל זה אומרת הברייתא ששתי הכרות מצטרפות יחד, שאם נהנה משתיהן בשוה פרוטה, חייב בקרבן מעילה.

ומקשינן: **למימרא**, **דסברי רבנן** דרבי מאיר כי **יש מעילה בקונמות!**?

והתניא: האומר "**ככר זו הקדש**" [הקדש ממש], **ואכלה**, **בין הוא בין חבירו**, **מעל**. **לפיכך יש לה פדיון**, שמתחללת קדושתה על ידי פדיון ויוצאת לחולין, שבהקדש נאמר "ופדה בערכך".

אבל אם אמר "**ככר זו עלי הקדש**", הרי לא הקדיש את הככר אלא רק אסרה עליו כהקדש, ולפיכך, אם אכלה הוא בעצמו - **מעל** שהרי אסרה על עצמו כהקדש. אבל, אם **חבירו** אכלה, **לא מעל**, שהרי לא נאסרה על חבירו. **לפיכך**, **אין לה פדיון** שיתיר אותה, שהרי לא נאמר פדיון רק בהקדש ולא באיסורין, **דברי רבי מאיר**. [187]

דף כב:

וחכמים אומרים: בין הוא ובין חבירו לא מעל, לפי שאין מעילה בקונמות!

[187] כך מפרש רש"י. והתוס' מפרשים שהרישא אינה מדברת מהקדש ממש אלא גם כן בקונם, שאסר את הככר בקונם על כל העולם. ובסיפא מדובר בקונם שאסר רק על עצמו. ורק בסיפא בקונם פרטי אומר רבי מאיר שאין לה פדיון משום שאינו דומה להקדש שאסור על כל העולם. אבל ברישא בקונם כללי סובר רבי מאיר שיש לה פדיון למרות שאינה הקדש ממש אלא רק איסור, משום שהוא דומה להקדש. וחכמים חולקים גם על הרישא שבין בקונם כללי ובין בקונם פרטי אין בהם מעילה. תוס' ד"ה וחכמים בעמוד הבא.

וקשיא לרבינא שמפרש את הברייתא לענין קרבן מעילה, והרי לפי חכמים אין בכלל מעילה בקונמות!?

ומתרצינן: **איפוך** את הברייתא: ככר זו עלי הקדש, **אחד זה** הנודר **ואחד זה** חבירו **לא מעל**, **לפי שאין מעילה בקונמות**, **דברי רבי מאיר**. **וחכמים אומרים**: **הוא** הנודר עצמו **מעל וחבירו לא מעל** שחכמים סוברים יש מעילה בקונמות.

ומקשינן: **אי הכי** שאתה מהפך וגורס בדברי רבי מאיר שהוא סובר אין מעילה בקונמות, הא דתניא בברייתא לעיל: **רבי מאיר אומר**: **קונמות כשבועות** שגם בהם אין מצטרפות שתי ככרות, וביאר רבינא שהנידון בברייתא הוא לענין צירוף לקרבן מעילה, ומשמע ש**אלא קונמות**, **אצטרופי הוא דלא מצטרפי** שתי הככרות לשיעור שוה פרוטה של קרבן מעילה **הא מעילה איתּ בהו** אם היה בכל אחד מהם שיעור שוה פרוטה.

והאמר רבי מאיר לפי גירסתך: **אין מעילה בקונמות כלל**!?

ומתרצינן: רבי מאיר דאמר שקונמות אין מצטרפות כשבועות **לדבריהם דרבנן קאמר להו**. והכי קאמר: **לדידי אין מעילה בקונמות כלל** ואפילו נהנה כשיעור שוה פרוטה מכל ככר. אלא, **לדידכו**, שאתם סוברים שיש מעילה בקונמות **אודו לי מיהת דקונמות** הרי הן **כשבועות** שאין שתי הככרות מצטרפות יחד לשיעור שוה פרוטה.

ורבנן השיבו לו לרבי מאיר: שיש הבדל בין שבועות לקונמות משום ש**שבועות** דין הוא שלא יצטרפו שתי הככרות לשיעור כזית כי **איכא** הא דאמר **רב פנחס** דשאני שבועות שמתוך שחלוקות הככרות לחייב עליהן שתי חטאות לכן אין הן מצטרפות, ואילו **קונמות ליכא דרב פנחס** שהרי אין הככרות האסורות בקונמות חלוקות לענין קרבן מעילה, לכן דין הוא שיצטרפו לשיעור שוה פרוטה. [188]

[188] תמהו האחרונים מדוע צריכה הגמרא לומר שרבינא סובר שהטעם של רבנן משום דרב פנחס, שהרי לפי רבינא שהברייתא מדברת לענין קרבן שרב פפא מודה שצריך שיהא שוה פרוטה גם אם לא הזכיר לשון אכילה, אם כן יש לפרש הברייתא כמו לפי המקשה בתחילת הסוגיא [ראה הערה 48] שמדובר שאמר שתי שבועות ממש "שבועה שלא אוכל זו" ו"שבועה שלא אוכל זו". ולכן הן אינן מצטרפות, ואף על פי כן לגבי קונם הואיל ולא הזכיר לשון אכילה מצטרפות הככרות? [שרק לפי האוקימתא הראשונה שמדובר לענין מלקות צריך לומר כדרב פנחס, משום שממה נפשך אם לא הזכיר לשון אכילה אין צריך בכלל צירוף, ואם הזכיר לשון אכילה, מה ההבדל בין קונמות לשבועות, ועל כרחך צריך לומר כדרב פנחס]. וראה מהרש"א בעמוד הקודם ד"ה בא"ד, ומשנה למלך שם. וכתבו התוס' שלפי דברי הגמרא שגם רבינא סובר הא דרב פנחס, צריך לומר שהחידוש של רבינא שאין צריך להפוך את דברי רבי מאיר ששבועות הן כקונמות אלא אפשר להשאיר את הגירסא שקונמות הן כשבועות, ולא יקשה כדלעיל שבשלמא שבועות כדרב פנחס אלא קונמות אמאי לא יצטרפו, שכיון שרבי מאיר אמר רק לדבריהם דרבנן, יש לומר שרבי מאיר לא ידע כלל מה הטעם של רבנן ששבועות אין מצטרפות, ולכן הקשה להם שלדידכו מה ההבדל בין קונמות לשבועות. אבל לעיל שהגמרא סברה שרבי מאיר אמר טעמא דנפשיה ששבועות אין מצטרפות, ועל כרחך הטעם משום דרב פנחס, לכן היה קשה שבשלמא שבועות כדרב פנחס אלא קונמות אמאי לא יצטרפו, והוצרכו להפוך את דברי רבי מאיר. ועוד כתבו התוס' שאף שגם לדברי רבינא צריך להפוך את דברי רבי מאיר לדרבנן בברייתא של מעילה בקונמות, בכל זאת זה עדיף לו מאשר להגיה את דברי רבי מאיר

אמר רבא: האומר: "**שבועה שלא אוכל**", **ואכל עפר** - **פטור** שהרי עפר לאו בר אכילה הוא ואינו נכלל בשבועתו.[189]

בעי רבא: האומר "**שבועה שלא אוכל עפר**" שאז ודאי הוא נאסר גם באכילת עפר, שהרי פירש להדיא שהוא אוסר על עצמו גם אכילת עפר, אך יש להסתפק **בכמה** עפר הוא אסור באכילה?

וצדדי האיבעיא הם: האם **כיון דאמר** בלשון אכילה "**שלא אוכל**", **דעתיה אכזית** שהוא שיעור אכילה. **או דלמא כיון** שעפר **לאו מידי דאכלי אינשי הוא**, לא שייך בו שיעור אכילה, ודעתו לאסור עצמו אפילו **בכל שהוא**?

ומסקינן: **תיקו!**

בעי רבא: אם תמצי לומר באיבעיא הקודמת שהנשבע שלא יאכל עפר, אסור בכל שהוא כיון שאינו בר אכילה, מה יהא הדין במי שאומר "**שבועה שלא אוכל חרצן** של ענבים", **בכמה** הוא יאסר?

האם **כיון דמתאכיל על ידי תערובת**, שהדרך לאכול את החרצן כשהוא מעורב עם הענבים, לכן הוא נחשב כמאכל רגיל, ולכן **דעתיה** של הנשבע **אכזית** ממנו ככל שיעורי אכילה.

או דלמא, **כיון** שחרצן רק באופן **דלא בעיניה אכלי ליה אינשי**, שהחרצן כמות שהוא אינו נאכל, אלא רק כשהוא בתערובת, הרי הוא נחשב כדבר שאינו בר אכילה, ועל כן **דעתיה אמשהו**?

ומסקינן: **תיקו!**

עצמו בברייתא הראשונה מקונמות לשבועות, משום שבין שבועות לקונמות לא מסתבר שיטעה התנא. תוס' ד"ה רבינא בעמוד הקודם.

[189] לכאורה מאי קמשמע לן הרי משנה מפורשת היא לקמן שהנשבע שלא אוכל ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה פטור, ובודאי שעפר הוא בכלל אוכל שאינו ראוי? ודוחק לומר שרצה להשמיענו שדוקא כשנשבע סתם שלא אוכל אבל אם נשבע בפירוש שלא יאכל עפר יהא חייב. ואולי משום דמשמע בשבת [קיג ב] שיש אנשים שאוכלים עפר לכן השמיענו שאף על פי כן הוא פטור. רש"ש. הר"ן מביא גירסא אחרת בדברי רבא "שבועה שאוכל ואכל עפר פטור" כלומר שיצא ידי שבועתו, והקשה הר"ן, אמאי נפטר באכילת עפר, והרי עפר אינו ראוי לאכילה, ומאי שנא מהנשבע שלא יאכל שאינו חייב אם אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה כמבואר במשנה לקמן? ותירץ שיש לחלק שהנשבע שלא לאכול, מסתמא אין דעתו אלא על דברים הראויים לאכילה, שהרי דברים שאינם ראויים לאכילה אינו צריך לישבע עליהם שלא לאכלם. אבל הנשבע לאכול דעתו שכל מה שיאכל יצא ידי שבועתו. והריטב"א מוסיף שבשבועה שאוכל, דעת רבא שיוצא גם בכל שהוא מעפר. ולכן הסתפק רבא לאחר מכן בשבועה שלא אוכל עפר, האם גם כאן יאסר בכל שהוא, שהואיל ופירש עפר, דעתו גם על כל שהוא ממנו, או דלמא רק כשנשבע שיאכל דעתו לצאת ידי שבועתו גם בכל שהוא מעפר. אבל בנשבע שלא לאכול אף שפירש עפר אין דעתו לאסור עצמו רק בכזית. והרא"ש כתב לבאר גירסא זו, שכיון שאכל את העפר כדי לצאת ידי שבועתו הרי החשיבו בכך, ולכן הוא נחשב אכילה.

בעי רב אשי: אם תמצי לומר שכל אדם הנשבע על חרצן אסור רק בכזית, מה יהא הדין **בנזיר**, שהוא אסור בלאו הכי באכילת חרצן, **שאמר "שבועה שלא אוכל חרצן"**, **בכמה** הוא יאסר? [190]

האם נאמר, **דכיון דכזית** חרצנים **איסורא דאורייתא הוא** לגביו, והוא יודע שאין השבועה חלה עליו ביחס לכזית, שהרי הוא מושבע ועומד על כך מהר סיני, אם כן **כי קא משתבע** לאסור עצמו, **אהתירא קא משתבע**, **ודעתיה אמשהו** שהוא מותר לו מן התורה, ואותו הוא רוצה לאסור את עצמו בשבועה. [191]

או דלמא, **כיון דאמר "שלא אוכל"**, **דעתיה אכזית** שהוא שיעור אכילה, ונמצא שלא חלה שבועתו, שהרי על כזית הוא מושבע ועומד מהר סיני? [192]

תא שמע מהא דתנן במשנה לקמן: האומר "**שבועה שלא אוכל**", **ואכל נבילות וטריפות**, **שקצים ורמשים**, **חייב**. **ורבי שמעון פוטר!**

והוינן בה: **אמאי חייב** על שבועתו לפי חכמים, והרי **מושבע ועומד מהר סיני**, **הוא**?

רב ושמואל ורבי יוחנן, **דאמרי**: הכא במאי עסקינן, **בכולל** בשבועתו **דברים המותרין עם דברים האסורין**. ומיגו שחלה השבועה על הדברים המותרים, חלה גם על הדברים האסורים.

ריש לקיש אמר: **אי אתה מוצא** לפי חכמים שיתחייב על שבועה שלא לאכול דברים האסורים אלא אם כן הוא נאסר בשבועתו בחצי שיעור.

---

[190] האיבעיא היא בכל דבר איסור כגון חלב ונבילה לכל אדם, ולא נקט חרצן אלא משום שהגמרא דיברה לפני כן בחרצן. ואין לומר שהאיבעיא דוקא בחרצן משום שיש בה תרתי שגם מושבע ועומד וגם לא אכלי בעיניה, לכן אפשר שדעתו גם על כל שהוא, שהרי הגמרא פושטת את האיבעיא מנבילה וטריפה שצריך דוקא כזית, משמע שהאיבעיא היתה רק משום שמושבע ועומד. תוס' ד"ה נזיר.

[191] כתבו תוס' שהאיבעיא של רב אשי היא גם לפי רבי יוחנן [שהלכה כמותו] שחצי שיעור אסור מן התורה, שאף על פי כן חלה שבועה עליו ולא נחשב כמושבע ועומד עליו מהר סיני כיון שאינו אלא איסורא בעלמא. [והרי זה כמו איסור חמור שחל על איסור קל. ראשונים]. ועוד כתבו התוס' שאפילו אם נאמר שלפי רבי יוחנן לא חלה שבועה על חצי שיעור, בכל זאת יש לקיים את האיבעיא של רב אשי, ולא על חצי שיעור, אלא על שלא כדרך הנאתו, שבכל איסורי התורה אין איסור מדאורייתא ליהנות מהם רק כדרך הנאתן, ושלא כדרך הנאתן אסור רק מדרבנן. ואם כן יש להסתפק במי שנשבע על דבר איסור האם כוונתו לאסור עצמו אפילו שלא כדרך הנאתו, או דלמא כיון שאמר "לא אוכל" דעתו רק ליאסר כדרך הנאתו. תוס' ד"ה אהתירא. וכבר נחלקו הראשונים בשאלה זו, הרמב"ן סובר שלפי רבי יוחנן לא חלה שבועה על חצי שיעור, ובעיית רב אשי אכן לא נאמרה להלכה ורק להגדיל תורה ולהאדיר. וכן דעת הרשב"א. אולם דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שאף לרבי יוחנן חלה שבועה על חצי שיעור.

[192] קשה שהרי השבועה כוללת גם שלא יאכל חרצן לאחר כלות ימי הנזירות, ואם כן תחול השבועה בכולל? וראה רע"א מה שיישב. כתב הריטב"א שמכאן משמע שנזירות היא איסור גברא ולא איסור חפצא, שאם היה איסור חפצא כמו נדר, הרי קיימא לן ששבועה חלה על נדר משום שנדר הוא איסור חפצא ושבועה הוא איסור גברא, [וכן להיפך נדר חל על שבועה מהאי טעמא], ואם כן גם על נזירות מדוע לא תחול השבועה. וכתב שכך גם מסתבר שנזירות הוא איסור גברא, שהרי הנזיר אינו אוסר על עצמו כלום אלא מקבל עליו נזירות בלבד, והתורה היא שאוסרתו ביין ובטומאה למתים, כפי שאוסרת על כל ישראל חזיר ונבילה ואוסרת על כהנים טומאת המת.

ושני אופנים ייתכנו בזה -

א. **אי במפרש**, שאוסר עצמו אפילו ב**חצי שיעור** שאינו מושבע עליו מהר סיני, **ואליבא דרבנן** הסוברים שכל הנשבע בסתם, על כזית הוא נשבע, ולכן צריך שיאמר במפורש שהוא נשבע גם על חצי שיעור.

ב. **אי בסתם**, **ואליבא דרבי עקיבא**, **דאמר**: **אדם** הנשבע סתם שלא לאכול, **אוסר עצמו בכל שהוא**! ומדייקת עתה הגמרא מכך שריש לקיש מעמיד את דברי חכמים כשפירש להדיא שהוא אוסר עצמו בחצי שיעור:

והא נבילה, **דמושבע ועומד מהר סיני הוא**, **דכי חרצן לגבי נזיר דמיא**, הנבילה היא בדומה לנזיר, בכך שמושבע ועומד שלא לאכול חרצן, **וטעמא** שהנשבע אסור בחצי זית נבילה, משום **דפריש** בשבועתו שהוא אוסר עצמו בחצי שיעור.

הא לא פריש - **דעתיה** לישבע רק **אכזית**. ואפילו אם הזכיר בשבועתו בפירוש שנשבע שלא לאכול נבילה, גם אז אמרינן שדעתו רק על לפחות כזית נבילה, שאם לא כן, היה יכול ריש לקיש להעמיד את דברי חכמים כשפירש להדיא שלא יאכל נבילות וטריפות, שאז אינו צריך לפרש עוד שהוא מתכוין לישבע גם על חצי שיעור. [193] אם כן, הוא הדין נזיר שנשבע שלא לאכול חרצן, אם לא פירש בהדיא שאוסר עצמו בכל שהוא, כוונתו לאכילת כזית.

שמע מינה! [194]

ומקשינן: **אלא**, אי הכי, **תפשוט** מינה נמי **הא דבעי רבא**: **שבועה שלא אוכל עפר**, **בכמה**? **תפשוט דעד דאיכא כזית** עפר, אינו עובר על שבועתו, **דהא נבילה** שאסורה באכילה ואינה נאכלת **כעפר דמיא**, **וטעמא** שהוא נאסר באכילת חצי שיעור, משום

[193] כך מבאר רע"א [לפי שיטת רש"י לקמן כד א שלפי המסקנא מדובר שאמר סתם "שלא אוכל" וראה שם הערה 91] שעדיף היה לריש לקיש להעמיד במפרש שנשבע נבילה מאשר מפרש חצי שיעור. שבמפרש חצי שיעור אינו אליבא דכולי עלמא שהרי לרבי עקיבא גם בסתם חל על חצי שיעור [כמו שביארו תוס' לקמן כג ב ד"ה דמוקין], ואילו במפרש נבילה יתכן גם לרבי עקיבא, שבא להשמיענו שאז גם רבנן מודים שדעתו על חצי שיעור, שזה לא היינו יודעים אם היה מדבר בסתם ואליבא דרבי עקיבא. אבל במפרש חצי שיעור אין שום חידוש לרבנן שהשבועה חלה, ואילו היה סובר התנא של המשנה כרבי עקיבא היה יכול לומר בסתם. מכתבים שבסוף דרוש וחידוש [פה]. ועוד כתב בתשובה [א קנד] שלכן הוכיחה הגמרא מדברי ריש לקיש ולא מדברי רבי יוחנן, שלמה צריך להעמיד בכולל דברים המותרים, הרי היה יכול להעמיד במפרש נבילה, כי לפי רבי יוחנן עדיף להעמיד כשאמר סתם "לא אוכל" שבזה הוא כולל גם דברים המותרים מאשר להעמיד במפרש נבילה. אבל לפי ריש לקיש שבמילא צריך להוסיף על מה שלא נאמר במשנה שמדובר במפרש חצי שיעור, אם כן היה יכול להעמיד במפרש נבילות.

[194] כתב הר"ן, שעתה נפשטה הבעיא שמצד היותו נזיר אין מקום לאוסרו בחרצן בכל שהוא יותר משאר אנשים, אך גם על כל אדם עדיין קיימת הבעיא הקודמת, שמא דעתם בחרצן על כל שהוא מאחר שאינו נאכל בעינו, נמצא שגם בנזיר לא נפשטה הבעיא למעשה. ויש לתמוה על הרמב"ם בהלכות שבועות [ה ט] שפסק שבשאר כל אדם הוא ספק אם הוא נאסר בכל שהוא חרצן, ובנזיר ודאי שהוא חייב רק על כזית, שמה עדיף הנזיר מכל אדם? וראה שם בנושאי כלי הרמב"ם שיישבו את דבריו.

דפריש בשבועתו שאוסר עצמו בחצי שיעור. **הא לא פריש**, ואפילו אמר בפירוש שהוא נשבע על נבילה, **דעתיה אכזית**. והוא הדין לעפר, שעל אף שהוא אינו ראוי לאכילה, דעתו רק על כזית?

ודחינן: **לא** היא. כי עפר שונה מנבילה, על אף ששניהם אינם נאכלים. שהרי **עפר, לאו בר אכילה הוא כלל**. ויש לומר שאין כוונת הנשבע לשיעור של אכילה של שאר איסורים, שהרי אין על עפר שם "אכילה" כלל אלא כוונתו שלא להכניס לפיו עפר ואפילו כל שהוא. אך **נבילה, בת אכילה** היא, ושייך בה שיעור אכילה. אלא **ואריא הוא דרביע עילווה**. שאזהרת התורה שלא לאכלה, הוא כמו אריה הרובץ עליה, ומונע מלהתקרב אליה ולאוכלה.

מתניתין:

א. האומר: **שבועה שלא אוכל**, הרי אף על פי שהוא אסור גם בשתיה מפני ששתיה בכלל אכילה, מכל מקום שבועה אחת היא. ולכן אם **אכל ושתה, אינו חייב אלא אחת** קרבו אחד בלבד, כמו אדם שאכל כזית וחזר ואכל עוד כזית מאותה שבועה, בהעלם אחד, שאינו חייב אלא קרבן אחד על שתי האכילות.

ב. האומר: **שבועה שלא אוכל ושלא אשתה**, נחשבים דבריו כשתי שבועות נפרדות, האחת על אכילה והשניה על שתיה, ולכן אם **אכל ושתה, חייב שתים!**

ג. האומר: **שבועה שלא אוכל, ואכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין - אינו חייב אלא אחת**, שהרי לא פירט בשבועתו כל מין לחוד.

ד. אבל אם אמר: **שבועה שלא אוכל פת חטין, ופת שעורין, ופת כוסמין, ואכל** את שלשת המינים הללו, **חייב על כל אחת ואחת**. שלכן הוא פירט כל מין לחוד, כי הוא רוצה שתחול שבועה נפרדת על כל מין ומין בפני עצמו.

ה. האומר: **שבועה שלא אשתה, ושתה משקין הרבה - אינו חייב אלא אחת**.

ו. ואם אמר: **שבועה שלא אשתה יין ושמן ודבש, ושתה** מכולם, **חייב על כל אחת ואחת**.

ז. האומר: **שבועה שלא אוכל, ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה, ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה - פטור**, משום שאין הם נכללים בשבועתו, כי אינם בני אכילה.

ח. ואם אמר: **שבועה שלא אוכל, ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים - חייב**, משום שהם ראויין לאכילה, אלא שהאיסור מונע את אכילתם.

ורבי שמעון פוטר, משום שהוא מושבע ועומד מהר סיני על אכילת דברים אסורים, ולכן לא חלה השבועה עליהם.

ט. **אמר**: **קונם אשתי נהנית לי** [הריני נודר הנאה מאשתי] **אם אכלתי היום! והוא אכל** באותו היום **נבילות וטריפות שקצים ורמשים - הרי אשתו אסורה**. שהרי אכל אוכלים ראויין, וגם רבי שמעון יודה כאן, שהרי כל הטעם שהוא פוטר ברישא משום מושבע ועומד, ולא משום שהם אינם ראויין לאכילה.

גמרא:

אמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל: האומר: **שבועה שלא אוכל, ושתה, חייב**, כי שתיה בכלל אכילה היא! [195]

והמקור לזה -

איבעית אימא, סברא הוא, **ואיבעית אימא, קרא** הוא. [196]

ומבארת הגמרא: **איבעית אימא סברא**: [197] שהרי הוא לשון בני אדם לדבר על שתיה בלשון אכילה, והראיה **דאמר ליה אינש לחבריה "נטעום מידי"** ובסוף **עיילי** הם נכנסים **ואכלי ושתו!** [198]

ואיבעית אימא קרא: מן המקרא אנו למדים **ששתיה בכלל אכילה** היא.

דאמר ריש לקיש: **מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה? שנאמר** [דברים יד כג] "**ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך ותירושך**".

דף כג.

ותירוש הלא **חמרא** [יין] **הוא**, ובכל זאת **כתיב** כאן "**ואכלת**", הרי ששתיה בכלל אכילה. והוינן בה: **ודלמא** התורה מדברת על יין בלשון אכילה בכגון שהוא אוכל את היין **על**

---

[195] כתב הריטב"א: הוא הדין בנשבע "שאוכל" שיוצא ידי שבועתו בשתיה משום ששתיה בכלל אכילה היא.

[196] בהרבה מקומות בש"ס מביאה הגמרא גם סברא וגם קרא. וקשה מהגמרא בכתובות [כב א] ששואלת "למה לי קרא סברא הוא"? ויש לומר שלפעמים הסברא אינה כל כך פשוטה, וצריך פסוק כדי להשמיענו שהסברא נכונה. תוס' ד"ה איבעית. והרמב"ן הביא שהבה"ג שואל להיפך שלמה לי סברא הרי איכא קרא? ותירץ שהפסוק לבד אינו מספיק, כי יש לומר שאמנם בלשון תורה שתיה בכלל אכילה אך בלשון בני אדם אינו כן, ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם, לכן צריך גם את הסברא לומר שגם בלשון בני אדם שתיה בכלל אכילה.

[197] כאן לא אמר "איבעית אימא סברא שתיה בכלל אכילה" כמו לקמן באיבעית אימא קרא, משום שעתה באמת אין אומרים ששתיה בכלל אכילה, אלא שהואיל והשתיה שייכת לאכילה, והדרך לשתות בעת האכילה, לכן כשאומרים "נטעום" הכוונה גם לשתיה, אלא שאומרים את העיקר, והשתיה ממילא בכלל, שהרי צורך אכילה היא, ולכן גם כשאומר "שבועה שלא אוכל" כוונתו לכל מה ששיך לאכילה דהיינו שגם לא ישתה. ורק באיבעית אימא קרא אנו לומדים מהפסוק ששתיה בכלל אכילה ממש. תורת חיים.

[198] ואם שתיה לא היתה בכלל אכילה, היו צריכים להזכיר בדבריהם גם את השתיה, ויש גורסים "ואזלי ושתו" ולפי זה מיושב יותר שודאי בכלל "נטעום" גם שתיה. ואם תאמר מה הראיה מלשון "טעימה" ללשון אכילה? יש לומר שמא בלשונם היו קוראים לאכילה "טעימה". תוס' ד"ה תא. הרמב"ן כתב שיש שואלים הרי דרך אנשים גם לומר "נשתי מידי" ובסוף הם אוכלים ושותים, וכי נאמר שאכילה בכלל שתיה? ותירץ ששם אין זה משום שאכילה בכלל שתיה אלא מפני שהצנועין אומרים מעט ועושים הרבה. אבל כאן מדובר שאומרים "נטעום מידי" ובסוף רק שותים [כפי הגירסא השניה של תוס'] ועל כרחך משום ששתיה בכלל אכילה.

ידי אכילת **אניגרון**. [199]

ומהו אניגרון? **דאמר רבה בר שמואל**: **אניגרון** הוא **מיא דסילקי** תבשיל של תרדין. **אכסיגרון** הוא **מיא דכולהו שילקי**, תבשיל של שאר ירקות. [200]

והיו רגילים לשים בתוך האניגרון יין, ולכן גם היין נחשב לאכילה, [201] ומנין לנו ששתיה בכלל אכילה?

ומתרצינן: **אלא**, **אמר רב אחא בר יעקב**, **מהכא** אנו למדים ששתיה בכלל אכילה היא: שנאמר [שם כו] "**ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר** ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם".

והרי **יין חמרא הוא**, ובכל זאת **כתיב** "**ואכלת**"!

ותמהינן: **ודלמא הכא נמי** מדובר ביין שהוא אוכלו **על ידי אניגרון**?

ומתרצינן: אמנם "יין" יתכן לאוכלו על ידי אניגרון, אך בפסוק הזה גם "**שכר**" **כתיב**, שמשמעותו **מידי דמשכר**, דבר המשכר, כלומר שמשתמשים בו דרך שכרות, ואילו בצורת אכילה אין זה דרך שכרות! [202]

ועדיין תקשי: **ודלמא** "שכר" דקרא אינו יין בכלל, אלא **דבילה** תאנה מיובשת "**קעילית**" [שם מקום], שהיא משכרת [וגם באכילתה הוא דרך שכרות]?

דתניא [ברייתא שיש ללמוד ממנה שדבילה קעילית משכרת]:

כהן ש**אכל דבילה קעילית**, **ושתה דבש** שהתבשל עם מים, או **שתה חלב**, שכל אלו הם דברים משכרים, כמו יין, **ונכנס למקדש**, **ועבד**, **חייב** מלקות. משום שאיסור העבודה בשתויי יין נאמר לא רק על יין, אלא על כל דבר המשכר. [203]

ואם כן, שמא כוונת הכתוב שנאמר "ואכלת" על שכר, היינו בדבילה קעילית, שהיא מאכל, ולעולם שתיה אינה בכלל אכילה?

ומתרצינן: **אלא**, **גמר** בגזירה שוה "**שכר**"

---

[199] כמו כן היה יכול להקשות שדלמא מדובר ששרה פתו ביין ואכלה, אלא נקט אחת משתי האפשרויות. רשב"א.

[200] כתב החזון איש: אפשר שאניגרון הוא התבשיל עצמו, ודברי רבה בר שמואל נאמרו על התוספתא בשביעית שאין מחייבין אותו לשתות אניגרון את הפירות שביעית, ובא רבה בר שמואל ומפרש שהכוונה למים של האניגרון, שאף שאסור להפסיד פירות שביעית, מכל מקום אין מחייבים אותו לשתות גם את המים של האניגרון, וכאן בסוגיא הכוונה לתבשיל עצמו. [שביעית יד י].

[201] כתב הריטב"א: אניגרון מיא דסלקי היינו שגם מברכין עליו בורא פרי האדמה כמו על מיא דסלקי, ושמע מינה שהאניגרון הוא העיקר, ואם כן שייך בו לשון "אכילה".

[202] כך משמע מרש"י כאן וביומא [עו א] ד"ה מידי שאין שכרות דרך אכילה. אך מהתוס' משמע שרק משום שהוא על ידי אניגרון אינו בכלל מידי דמשכר, ולכן הקשו שדלמא מדובר ביין קרוש שהוא משכר למרות שהוא בדרך אכילה? ותירצו שאפשר שאינו ראוי לאכילה כך אלא שורים אותו במים ושותים.

[203] שם נאמר [ויקרא י ט] "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד", ובברייתא זו היא דעת רבי יהודה שמרבה מ"ושכר" גם שאר דברים המשכרין, ורבנן חולקים עליו ולומדים גזירה שוה מנזיר שגם "שכר" הוא דוקא יין וכדלהלן בגמרא. כריתות [יג ב].

- "**שכר**" **מנזיר**, **מה להלן**, בנזיר, "שכר" האמור בו הוא **יין**, [204] **אף כאן**, במעשר שני, מדובר בשכר שהוא **יין**, שכאמור אין דרך שכרות ביין אלא בצורת שתיה, [205] ואף על פי כן אומרת עליו התורה "ואכלת", ומוכח ששתיה בכלל אכילה היא.

אמר רבא: **אף אנן נמי תנינא** במשנתנו ששתיה בכלל אכילה:

דתנן: **שבועה שלא אוכל**, **ואכל ושתה**, **אינו חייב אלא אחת! אי אמרת בשלמא**, **שתיה בכלל אכילה** לכן **איצטריך ליה לתנא לאשמועינן דאינו חייב אלא אחת** למרות שעשה שני מעשים בניגוד לשבועתו.

אלא אי אמרת, **שתיה לאו בכלל אכילה**, פשיטא שאינו חייב, אלא אחת. שהרי "**שבועה שלא אוכל**", **ואכל ועשה מלאכה - מי איצטריך** ליה לתנא **לאשמועינן דאינו חייב אלא אחת** על האכילה ולא על המלאכה!? והרי לא נשבע כלל על המלאכה. והוא הדין אם נאמר ששתיה אינה בכלל אכילה, לא צריך התנא להשמיענו שאינו חייב על השתיה, שהרי לא היתה בכלל שבועתו!? [206]

אמר ליה אביי לרבא: **אלא מאי** אתה רוצה לומר, **ששתיה בכלל אכילה**. אי הכי, **אימא סיפא** דמתניתין: **שבועה שלא אוכל ושלא אשתה**, **ואכל ושתה - חייב שתים** על האכילה בנפרד ועל השתיה בנפרד.

והרי **כיון דאמר** תחילה "שבועה **שלא אוכל**", מיד **איתסר ליה** גם **בשתיה**, שהרי שתיה בכלל אכילה. ואם כן, **כי אמר** לאחר מכן "**שלא אשתה**", **אמאי חייב** בנוסף על השתיה? וכי **אילו אמר** פעמיים, "שבועה **שלא אשתה**", "שבועה שלא אשתה", **תרי זימני**, **מי**

---

[204] שאין לפרש דבילה קעילית שהרי נאמר "חמץ יין וחמץ שכר לא ישתה" משמע שמדובר ביין ממש. תוספות ישנים יומא [עו ב] ד"ה שכר. וברדב"ז על הרמב"ם הלכות נזירות [ה א] כתב שהרי לא אסרה תורה על הנזיר אלא היוצא מן הגפן.

[205] ואם כן גם לענין איסור עבודה בשתויי יין לומדים בגזירה שוה "שכר" "שכר" שדוקא יין. והמאן דאמר לעיל שחייבים אפילו בדבילה קעילית, אינו סובר את הגזירה השוה הזאת, והוא ילמד ששתיה בכלל אכילה מסברא דלעיל. או שילמד מהדרשא של הירושלמי, שנאמר אצל דם "וכל דם לא תאכלו" למרות שדם הוא משקה, שאם נקרש אינו אסור משום דם, ובכל זאת קראה התורה עליו "לא תאכלו". [וראה בגליון הש"ס על התוס' ד"ה גמר שהקשה שהירושלמי בסוף חוזר בו מהראיה הזאת, בי באמת גם על דם שקרש חייבים, וממילא אין ראיה מכאן ששתיה בכלל אכילה, שאפשר שהתורה מדברת על דם קרוש]. עוד אפשר לומר שגם התנא שסובר לענין שתויי יין שגם דבילה קעילית בכלל, יודה שלענין מעשר שני לומדים את הגזירה שוה מנזיר שדוקא יין, ורק לענין שתויי יין במקדש הוא סובר שלא לומדים את הגזירה שוה, שכיון שהטעם הוא משום טירוף הדעת, כמו שנאמר שם בפרשה "להבדיל ולהורות", מסתבר שאסור בכל דבר המשכר. וכך משמע מהסוגיא שהגמרא באה לתרץ "גמר שכר שכר מנזיר" גם לפי התנא שהקשו ממנו שמחייב במקדש אפילו בדבילה קעילית. ובסברא זו מיושב גם למה לפי התנא הזה לומדים מעשר שני מנזיר ולא ממקדש ששם שכר משמעותו דבילה קעילית, אלא משום שאי אפשר ללמוד ממקדש שיש שם סברא מיוחדת לחייב בכל דבר המשכר. תוס' ד"ה גמר.

[206] ואין לומר שזה גופא באה המשנה להשמיענו ששתיה אינה בכלל אכילה, שאם כן היתה המשנה צריכה לומר "שבועה שלא אוכל ושתה פטור" שמזה היינו יודעים ששתיה אינה בכלל אכילה. אבל עתה שנאמר "ואכל ושתה אינו חייב אלא אחת" אין ראיה ששתיה אינה בכלל אכילה, שאפילו אם שתיה בכלל אכילה אין לו להתחייב אלא אחת, כמו מי שאכל שני כזיתים של חלב בהעלם אחד. תוס' ד"ה מי.

מחייב תרתי? והרי השבועה השניה אינה חלה כלל כיון שהוא כבר מושבע ועומד על השתיה. וגם כאן, הרי הוא כבר מושבע ועומד על השתיה בשבועתו הראשונה "שלא אוכל", וכיצד תחול השבועה השניה "שלא אשתה"!? [207]

אמר ליה רבא: **התם**, במשנתנו, מדובר **דאמר** תחילה "שבועה **שלא אשתה**", **והדר אמר** "שבועה **שלא אוכל**". דאמנם **שתיה בכלל אכילה איתא**, אך **אכילה בכלל שתיה ליתא**, [208] נמצא שבשבועתו הראשונה "שלא אשתה" לא נאסר עדיין באכילה, ולכן חלה שבועתו השניה ליאסר גם באכילה, ואם אכל ושתה חייב שתים. [209]

ומקשינן לרבא: **אבל** אם **אמר** "**שבועה שלא אוכל ושלא אשתה**", **ואכל ושתה**, **מאי**, מה יהא הדין לדבריך? - **אינו חייב אלא אחת**! שכאמור השבועה הראשונה כוללת גם שתיה, ואין שבועה חלה על שבועה.

אי הכי, **אדתני רישא** דמתניתין: **שבועה שלא אוכל**, **ואכל ושתה**, **אינו חייב אלא אחת**, **ליתני** רבותא יותר גדולה, שאפילו אם אמר "**שבועה שלא אוכל ושלא אשתה**", **אינו חייב אלא אחת**, למרות שפירט בלשונו שבועה נפרדת לאכילה לחוד ולשתיה לחוד, **וכל שכן** כשאמר "שבועה **שלא אוכל**" **לחודיה**, שאינו חייב אלא אחת, שהרי לא פירט בה אכילה ושתיה בנפרד!?

אלא, מתרץ רבא: **לעולם** אין צריך לשנות את הגירסא בסיפא של משנתנו, אלא **כדקתני** "שבועה שלא אוכל ושלא אשתה". **ושאני הכא**, שאין בכלל "שלא אוכל" גם שתיה,

[207] תוס' בחולין [קכ א] ד"ה לרבות כתבו ששתיה בכלל אכילה נאמר רק במילי דשתיה כגון יין ושמן. אבל מאכל שנימוח ונעשה משקה אין שתיתו בכלל אכילה. ולפי זה קשה שהשבועה הראשונה "שלא אוכל" כוללת רק שתית משקין ממש, ואילו "שלא אשתה" כולל גם מאכלים שנימוחו, וממילא חלה השבועה השניה גם על משקין רגילים משום כולל? רע"א. לכאורה קשה מה סובר אביי, אם שתיה אינה בכלל אכילה, מדוע הוא חייב שתים על אכילה ושתיה, הרי שבועה אחת היא, שאין שום ייתור בלשונו כדי שנאמר שהוא התכוון לעשות שתי שבועות [בשלמא אם שתיה בכלל אכילה, היה יכול לומר רק "שלא אוכל" והשתיה היתה בכלל, ומזה שהוסיף "ולא אשתה" מוכח שהוא רוצה לעשות שתי שבועות]? והוכיח מזה הריב"ש ששתי פעולות שונות הן תמיד שתי שבועות, אפילו אם לא אמר רק לשון שבועה אחת, קל וחומר מאכילה ושתיה, שאף על פי שהן פעולות דומות קצת, בכל זאת הן נחשבות לשתי שבועות, כל שכן בשתי פעולות שונות לגמרי. הגהות רע"א על מחנה אפרים הלכות שבועות [ט].

[208] הקשו תוס': לפי התנא דלעיל שמחייב במקדש אפילו בדבילה קעילית משום ש"שכר" האמור שם בא לרבות גם שאר משכרין ובכלל זה דבילה קעילית, אם כן מצינו שאכילה בכלל שתיה, שהרי נאמר שם "אל תשת"? ותירצו שכיון שאכילה היא עיקר ביחס לשתיה, מסתבר ש"אל תשת" אינו מדבר על אכילה אלא רק על שתיה של שאר משכרין. או שגם ה"שכר" אינו מדבר רק על משקין המשכרין, ודבילה קעילית אנו מרבים מסברא משום שהוא גם משכר כמו משקין. תוס' ד"ה אכילה.

[209] הקשו תוס': אם כן מדוע דוקא אם אכל ושתה, הרי גם אם שתה בלבד הוא חייב שתים כי השבועה השניה "שלא אוכל" כוללת גם שתיה, ונמצא שיש על השתיה שתי שבועות [ואין כאן חסרון של שבועה על שבועה שהרי השבועה השניה היא ב"כולל"]? ותירצו שהגמרא היתה יכולה באמת להקשות כן אלא שהקשתה קושיא אחרת וסתרה את האוקימתא הזאת. עוד תירצו שכיון שהוא כבר אמר קודם "שלא אשתה" אינו מתכוין לכלול ב"שלא אוכל" גם שתיה. [וכעין התירוץ של הגמרא להלן, אלא שהגמרא לא סברה עתה שגם כשהוא אומר תחילה "שלא אוכל" אינו מתכוין לכלול גם שתיה, משום שדעתו לומר לאחר מכן שלא אשתה "].

שכיון דאמר "שלא אוכל" והדר אמר "שלא אשתה" והרי שתיה בכלל "שלא אוכל", ומדוע היה צריך לומר שוב "שלא אשתה"? אלא בהכרח **גלי אדעתיה דהך אכילה דאמר** בתחילת דבריו **אכילה גרידתא היא**, ורק בשבועתו השניה הוא נשבע על השתיה, ואין כאן שבועה על שבועה, ולכן אם אכל ושתה חייב שתים.

אמר רב אשי: מתניתין נמי דייקא ששתיה בכלל אכילה, דקתני: **שבועה שלא אוכל, ואכל אוכלין שאין ראויין לאכילה ושתה משקין שאין ראויין לשתיה - פטור.**

ודייקינן: **הא** אם שתה משקין **ראויין, חייב!**

ואמאי הוא חייב על השתיה? **הא "שבועה שלא אוכל"** בלבד **קאמר!**?

אלא ודאי שתיה בכלל אכילה!

ודחינן: **דלמא** המשנה מדברת **דאמר תרתי, "שבועה שלא אוכל", "שבועה שלא אשתה"**. אלא שלא טרח התנא לכתוב זאת, משום שעיקר דבריו הוא להשמיענו שאין חייבים על אוכלין ומשקין שאינם ראויין.

שנינו במשנה: **שבועה שלא אוכל ואכל פת חטין** ופת שעורין ופת כוסמין אינו חייב אלא אחת. שבועה שלא אוכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין ואכל חייב על כל אחת ואחת.

והוינן בה: אמאי חייב על כל אחת ואחת? **ודלמא** לא התכוון בדבריו לחלק את שבועתו לשלש שבועות נפרדות, אלא לכן הוא פירט את שלשת סוגי הפת הללו משום שהוא רוצה לאסור על עצמו רק אותם בלבד, **ולמפטר נפשיה מאחרנייתא קאתי**, שאילו היה אומר שבועה סתם "שלא אוכל", היה נאסר בכל המאכלים שבעולם!? [210]

ומתרצינן: אם זו היתה כוונתו, **הוה ליה למימר** "שבועה שלא אוכל **חטין ושעורין וכוסמין**". ומדוע היה צריך להזכיר "פת" על כל אחד מהם, אלא ודאי הוא מתכוין להחיל שבועה נפרדת על כל פת ופת.

ועדיין מקשינן: **ודלמא** לכן הוא לא הסתפק לומר "חטין ושעורין וכוסמין" בלבד, כי אז היה משתמע מדבריו שהוא רוצה לאסור על עצמו רק **לכוס** [לכסוס] את החטים והשעורים והכוסמין בפיו כשהם שלמים, ולא אכילת פת שנעשתה מהם, לכן הוסיף ואמר "פת", לאסור עליו רק אכילת פת מחטין ושעורין וכוסמין? ומתרצינן: אם זו היתה כוונתו - **דהוה ליה למימר** "שבועה שלא אוכל **פת חטין ושעורין וכוסמין**" שלשון זה די

[210] הקשו תוס': הרי היה יכול לומר סתם "שלא אוכל" ולחשוב בלבו שאינו מתכוין רק למיני פת אלו, שאז לא היה נאסר רק בהם, ואין זה "דברים שבלב אינם דברים" כי זה אמור רק כשהדברים בלב סותרים את מה שהוציא בפיו. אבל כאן שהמחשבה אינה סותרת את מה שהוא אמר אלא רק מפרשת אותו, הולכים אחר המחשבה כמבואר לקמן [כו ב]? ותירצו שמכל מקום מצוה לומר במפורש כדי שכולם ידעו שהוא אינו אוסר את עצמו בכל המאכלים, ולכן אין ראיה שהוא מתכוין לחלק את שבועתו. תוס' ד"ה דלמא.

בו להוכיח שהוא אוסר על עצמו רק אכילת פת מכל הסוגים שפירט, ולא כסיסה. ומדוע היה צריך להוסיף לכל אחד מהם "פת"? אלא ודאי כוונתו לאסור כל פת בשבועה נפרדת.
ועדיין מקשינן: **ודלמא** אם היה אומר "פת חטין ושעורין וכוסמין", היה משתמע מכך שאמנם **פת חטין** הוא מתכוין לאסור על עצמו **לאכול** בתור פת, ואילו **שעורין וכוסמין** הוא מתכוין לאסור עצמו רק **לכוס**, ולכן חזר ואמר "פת" על כל אחד מהם, כדי ליאסר בכולן רק באכילת פת מהם, ועדיין אין לנו הוכחה שהוא רוצה לחלק את שבועתו לכל פת בנפרד?
ומתרצינן: עדיין לא היה צריך להזכיר "פת" על כל אחד ואחד, אלא **דהוה ליה למימר** "**פת חטין ושל שעורין ושל כוסמין**", ודי בכך, כי כיון שהוא אומר תחילה "פת" ולאחר מכן "ושל", משמע שגם את השעורין והכוסמין הוא מתכוין לאסור בתור פת שהזכיר קודם, ולא בתור כסיסה, אלא ודאי כוונתו לחלק את שבועתו.

דף כג:

ועדיין מקשינן: **ודלמא** אם היה אומר כך "פת של חטין ושל שעורין ושל כוסמין", היתה משמעות לשונו שאוסר על עצמו פת שיש בה את כל שלשת המינים הללו **על ידי תערובת**, שמעורבים בה חטין ושעורין וכוסמין. אבל פת של כל מין בפני עצמו אינו אוסר עליו. ולכן הוא אומר "פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין" כדי לומר שגם פת ממין אחד הוא אוסר על עצמו. ומנלן שהיתה כוונתו לחלק את שבועתו לשלש שבועות נפרדות? [211]
ומתרצינן: אם היתה כוונתו להיאסר בכל פת בפני עצמה ולא רק בתערובת של שלשתן, **אימא**, יאמר "**וכן של שעורים וכן של כוסמין**", שאז אי אפשר לטעות שכוונתו לפת שמעורבת משלשת המינים.
"**פת**" "**פת**" - **למה ליי**? [212]
שמע מינה שהוא אומר זאת כדי **לחלק** את שבועתו לכל פת בנפרד.

[211] כתב הרמב"ן שיש אומרים שכל השאלות של הגמרא אינן להלכה, שמי שיאמר למשל "ושל שעורין ושל כוסמין" לא נאמר שהוא אסור רק על ידי תערובת, אלא שהגמרא שואלת שמא הנשבע טועה שלשון זה משמע כך ולכן הוא מוסיף בלשונו, ולא שהוא נתכוין לחלק את שבועתו. אבל אם הוא יבא לפנינו לשאול נורה לו שהוא אסור גם מכל מין ומין בנפרד. וכתב הרמב"ן שנראה לו שעל כל כיוצא באלו נאמר [נדרים יח ב] "סתם נדרים להחמיר ופירושן להקל", דהיינו שאם הוא יודע מה היתה כוונתו הולכים אחר כוונתו, ואם אמר שאינו זוכר למה התכוון דנים בהם להחמיר. אך אם ידוע שבלשון בני אדם הכוונה היא כך, על זה אמרו כלל גדול [שם ל ב] "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם".

[212] כתב הרא"ש: ואף על גב שעתה הוא מקצר בלשונו [כשאומר פת פת], מכל מקום אין דרך להזכיר פת אם לא לחלק.

שנינו במשנה: **שבועה שלא אשתה ושתה משקין הרבה אינו חייב אלא אחת**, שבועה שלא אשתה יין ושמן ודבש ושתה חייב על כל אחת ואחת.
והוינן בה: **בשלמא התם** בפת חטין ופת שעורין ופת כוסמין **דאמרת** שלכן הוא נחשב לשלש שבועות נפרדות, כי **מייתרא ליה** "**פת**" "**פת**" - **לחיובא** על כל אחת ואחת.
אלא הכא, דאמר "שבועה שלא אשתה יין ושמן ודבש", **מאי הוה** ליה **למימר**? הרי הוא לא הוסיף מילה מיותרת בדבריו, ואם כן מנלן שכוונתו לחלק את שבועתו, **דלמא למיפטר נפשיה ממשקין אחריני קאתי**, שרוצה לאסור עצמו רק ביין ושמן ודבש בלבד ולא במשקין אחרים, ולפיכך הזכיר את שלשתם?
ומתרצינן: **אמר רב פפא**: **הכא**, **במונחין** יין ושמן ודבש **לפניו עסקינן**, **שאם** כוונתו רק לאסור עצמו בשלשתם בלבד **היה לו לומר** "**שבועה שלא אשתה אלו**", מבלי לפרט כל אחד בפני עצמו. אלא ודאי, כוונתו לחלק את שבועתו לכל מין בנפרד.
ועדיין מקשינן: **ודלמא** אם היה אומר כך היה משתמע מדבריו שרק משקאות **אלו** המונחין לפניו **הוא דלא שתינא**, אבל משקין **אחריני** מאותו סוג **שתינא**, ולכן לא אמר "שבועה שלא אשתה מאלו".
וחוזרת השאלה, מנין לנו שהוא מתכוין לחלק את שבועתו, שמא הוא מתכוין לומר שרק את שלשת סוגי המשקאות הללו הוא רוצה לאסור על עצמו ולא סוגים אחרים?
ומתרצינן: **אלא**, משום **דאמר** [שהיה יכול לומר] כאשר המשקים מונחים לפניו "**שבועה דלא שתינא כגון אלו**", שאז היה נאסר בסוג המשקאות הללו ולא רק באלו המונחים ממש לפניו. וכיון שלא אמר כך, משמע מדבריו שהוא מתכוין לחלק את שבועתו.
ותמהינן: **דלמא** אם היה אומר כן, היה משתמע מלשונו שדוקא **כגון אלו** בשיעור שכזה, הוא **דלא שתינא**, אבל **בציר מהכי וטפי מהכי**, מעט פחות או מעט יותר מהכמות שלפניו, **שתינא**. ולכן לא היה יכול להשתמש בלשון זה?
ומתרצינן: **אלא**, מזה אנו מוכיחים, **כגון דאמר** מפני שהיה יכול לומר "**שבועה שלא אשתה ממין אלו**", שאין לטעות שהוא מתכוין רק למשקין הללו, וגם לא לכמות המשקין שלפניו בלבד, שהרי הוא אומר "ממין אלו".
ומקשינן: **ודלמא** אז היה משתמע, שרק משקאות אחרים **ממין אלו**, **הוא דלא שתינא**, **הא אינהו גופייהו** אותן המשקאות שמונחין לפניו, **שתינא**!?
ומתרצינן: **אימא**, הוא יכול לומר, "**שלא אשתה אלו ומינייהו**", ואין שום מקום לטעות בדבריו. ומכיון שלא אמר כן, אלא אמר "יין ושמן ודבש", משמע שהוא מתכוין לחלק את שבועתו.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: הכא **במסרהב** [מפציר] **בו חבירו עסקינן, דאמר לו** "**בוא ושתה עמי יין ושמן ודבש**", והוא מסרב לשתות עמו, **דהיה לו לומר** "**שבועה שלא אשתה עמך**" והיתה השבועה הזאת מתייחסת רק ליין ושמן ודבש שהפציר בו לשתות עמו, למרות שהוא לא פירט אותם בלשונו, ואם כן "**יין ושמן ודבש**" **למה לי** למימר? [213] אלא ודאי הוא התכוין לחלק את שבועתו ו**לחייב על כל אחת ואחת**.

תנן התם [לקמן לו ב]: מי שתבע את חבירו שיחזיר לו את פקדונו שהפקיד אצלו, ואמר לו "**תן לי חטין ושעורין וכוסמין שיש לי בידך**", וכפר לו הנתבע, ונשבע לשקר, ואמר "**שבועה שאין לך בידי כלום**", **אינו חייב אלא אחת**, קרבן אשם אחד של שבועת הפקדון, שהרי אין כאן אלא שבועה אחת.

ואם אמר לו "**שבועה שאין לך בידי חטין ושעורין וכוסמין**" - **חייב** קרבן **על כל אחת ואחת**. שיש כאן שלש שבועות נפרדות, שהרי פירט כל מין בפני עצמו, ולא הסתפק לומר "שבועה שאין לך בידי כלום".

ואמר רבי יוחנן: **אפילו** היתה תביעתו רק בשווי של **פרוטה** אחת **מכולם** מהחטין והשעורין והכוסמין יחד, הרי הפרוטה **מצטרפת** לחייבו קרבן אחד על כולם, למרות שהוא נשבע רק על שליש פרוטה מכל מין ומין [וכדי לחייב קרבן שבועת הפקדון צריך שהכפירה תהא לפחות על שוה פרוטה].

פליגי בה רב אחא ורבינא כיצד לפרש את המשנה שהוא חייב על כל אחת ואחת באופן שפירט חטין ושעורין וכוסמין, וגם כיצד לפרש את דברי רבי יוחנן שפרוטה אחת מכולם מצטרפת -

חד מהם **אמר**: מה שכתוב במשנה שהוא חייב על כל אחת, אין הכוונה שהוא חייב ארבע אשמות על ארבע שבועות, האחת על השבועה הכללית שאמר בתחילת דבריו "שבועה שאין לך בידי", שמשמעותה שאין לך בידי כלום, [214] והשלש על עוד שלש שבועות שפירט, חטין ושעורין וכוסמין, אלא **אפרטי מיחייב**. רק על שלשת השבועות המפורטות הוא חייב, ואילו **אכללי** על השבועה הכללית "שאין לך בידי", **לא מיחייב**, משום שהיא אינה נחשבת כשבועה בפני עצמה אלא היא מתייחסת לפרטים שנאמרים בהמשך השבועה.

[213] ומדובר שהוא אוסר את עצמו רק ביין ושמן ודבש של חבירו [כי אחרת שמא לכן הוא לא אמר "שלא אשתה עמך" משום שהוא רוצה לאסור עצמו ביין ושמן ודבש של כל העולם]. תוס' ד"ה במסרהב.

[214] כך משמע ברש"י לקמן [לח א] בד"ה חד. ומרש"י כאן משמע שגם בשבועה הראשונה לא נתכוין אלא לכלול יחד את כל המינים שיפרט לאחר מכן. [ולקמן שהגמרא מסתפקת בשבועה שלא אכל פת חטין ושעורין וכוסמין אם כוונתו גם לעשות קודם שבועה כללית, ודאי צריך לפרש כך, שלא התכוין לאסור על עצמו תחילה כל מאכל שבעולם אלא רק במה שיפרט לאחר מכן].

ואם כן, בהכרח לומר שדברי רבי יוחנן מתייחסים רק לרישא של המשנה, דקתני "שבועה שאין לך בידי כלום אינו חייב אלא אחת", שהואיל ויש כאן רק שבועה אחת על החטין והשעורין והכוסמין, לכן מצטרפת הפרוטה משלשתם. אבל בסיפא, שכל מין הוא שבועה בפני עצמה, אין מצטרפים שלשת המינים לפרוטה אחת, אלא צריך שיהא שוה פרוטה מכל מין ומין.

וחד מהם **אמר**: **אכללי נמי מיחייב**. בנוסף על שלשת האשמות שהוא מביא על שלשת השבועות לכל מין ומין, הוא צריך להביא עוד אשם על השבועה הכללית שבתחילת דבריו.

ואם כן, אפשר לומר שדברי רבי יוחנן אמורים גם על הסיפא של המשנה, שהפרוטה מצטרפת שם לענין השבועה הכללית, אך לא לענין שלשת השבועות, שבהם צריך שיהא שוה פרוטה בכל מין ומין.

והוינן בה: **הכא**, במשנתנו, בשבועה שלא אוכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין, שהוא חייב על כל אחת ואחת, **מאי**, האם גם כאן יחלקו רב אחא ורבינא, ומי שמחייב בשבועת הפקדון ארבע אשמות יחייב גם כאן ארבע חטאות, האחת על השבועה הכללית "שבועה שלא אוכל" [וכוונתו על שלשת המינים שיפרט מיד [216]], והשלש על כל מין בפני עצמו? [215]

אמר רבא: **הכי השתא**!? וכי אפשר לדמות זה לזה!?

בשלמא **התם**, בשבועת הפקדון, אפשר לומר שהוא **מיחייב** אשם אחד **אכללא**, **ומיחייב** בנוסף שלש אשמות **אפרטא**. **דהא אי משתבע והדר משתבע**, גם אם ישבע על אותו ממון פעמיים, **מיחייב תרתי**, יתחייב שני קרבנות שבועה, שהרי בשבועת הפקדון חייב קרבן על כל שבועה ושבועה שהוא כופר בה ממון, ואפילו יכפור באותו ממון כמה וכמה פעמים. ולכן, גם אם נאמר שהשבועה הכללית שבתחילת דבריו היא שבועה בפני עצמה, שייך לחזור ולחייבו על שלשת השבועות המפורטות שבהמשך, למרות שכבר נשבע על אותו ממון.

[215] תוס' והראשונים הביאו כאן גירסא "הכא מי מחית נפשיה לפחות מכשיעור". ומבארים שלפי גירסא זו היה פשיטא להגמרא שהוא אינו מתכוין לישבע אותה שבועה פעמיים שהרי אין שבועה חלה על שבועה, אלא הספק הוא שמא הוא מתכוין לעשות שתי סוגי שבועות, הראשונה, על כולם יחד, שאם יאכל משלשתן, אפילו אם לא יהיה מכל אחד לבד שיעור כזית, הם יצטרפו ביחד להשלים את השיעור, והשבועה השניה היא על כל פת בנפרד אם יאכל כשיעור מאחד מהם. ופשט רבא שדוקא שם בשבועת הפקדון שהוא יכול לעשות שתי שבועות על אותו דבר, לכן אנו אומרים שהשבועה הראשונה היא שבועה כוללת [שחלה גם על שיעור פרוטה מכל מין] וממילא היא חלה גם על צירוף פרוטה מכולם יחד. אבל כאן שהוא אינו יכול לישבע פעמיים על שיעור שלם, אין לנו לומר שהוא מתכוין לעשות שבועה מיוחדת רק בשביל צירוף מכולם יחד. תוס' ד"ה הכא. וראה רמב"ן רשב"א וריטב"א ביתר ביאור.

[216] רשב"א.

אבל **הכא**, במשנתנו, אי **אי סלקא דעתך** כי מה שאמר בפתיחת דבריו "שבועה שלא אוכל" **איתא בכללא**, היא שבועה כללית על כל המינים שיפרט בהמשך, אם כן, **אפרטי**, **אמאי מיחייב**!? כיצד אפשר לחייבו שוב על שלשת השבועות המפורטות? שהרי כבר **מושבע ועומד הוא** על המינים הללו מהשבועה הראשונה, ואין שבועה חלה על שבועה!? [217]

אלא ודאי, שבמשנתנו כולי עלמא מודים שהוא לא התכוין באומרו בתחילת דבריו "שבועה שלא אוכל" לישבע שבועה כללית.

שנינו במשנה: **שבועה שלא אוכל** ואכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה ושתה משקין שאינן ראויין לשתיה, פטור.

והוינן בה: **הא גופא**, **קשיא**! המשנה סותרת עצמה מהרישא לסיפא:

אמרת ברישא: **שבועה שלא אוכל**, **ואכל אוכלין שאין ראויין לאכילה ושתה משקין שאין ראויין לשתיה**, **פטור**. **והדר תני** בסיפא: **שבועה שלא אוכל**, **ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים**, **חייב**.

והרי נבילות וטריפות הן אוכלין שאינן ראויין לאכילה, ואם כן קשה - **מאי שנא רישא דפטור**, **ומאי שנא סיפא דחייב**!? [218]

ומתרצינן: **הא לא קשיא**. כלומר, אם אין כאן קושיא אחרת, הרי לקושיא זו יש תירוץ: **רישא**, שהוא פטור, מדובר בה **בסתם**, שאמר "שלא אוכל" בלבד, ולכן אין שבועתו כוללת אוכלין שאינן ראויין, ובכלל זה גם נבילות וטריפות.

ואילו סיפא, שהוא חייב, מדובר בה **במפרש**, שנשבע במפורש שלא יאכל נבילות וטריפות. [219] אלא שיש כאן קושיא אחרת, גדולה מזו: הרי **מפרש נמי גופיה תיקשי** -

[217] מה שאין כן בשבועת הפקדון שאין שם "חלות שבועה" על להבא לחייבו לנהוג על פי שבועתו אלא היא שבועה לשעבר שהוא כופר בממון שהוא חייב, ולכן לא שייך לומר בה אין שבועה חלה על שבועה. לכאורה זו רק ראיה שהמשנה סוברת כן אך מדוע באמת לא נאמר שאותו אדם התכוין לעשות גם שבועה כללית, ואם בשביל זה לא יחולו השבועות הפרטיות, מה בכך? וצריך לומר שכיון שאנו רואים שרצונו לעשות שבועות פרטיות, שהרי אומר "פת פת", בהכרח שאינו רוצה שתחול קודם גם שבועה כללית, שהרי אז לא יוכלו לחול השבועות הפרטיות. אלא שלפי זה צריך לומר שכולי עלמא דינא גמירי ויודעים שאם תחול השבועה הכללית שוב לא יחולו השבועות הפרטיות. אילת השחר.

[218] הגמרא לא סברה עתה החילוק שאמרו לעיל [כב ב] בין דברים שאינם ראויים לאכילה ממש כגון עפר לבין דברים הראויים לאכילה בעצם אלא ש"אריה רביע עלה" שהאיסור מונע את האדם מלאכלם, ורק במסקנא מתרצת הגמרא כן. ולפי תוס' בהערה 91 גם למסקנת הסוגיא אין חילוק בין עפר לנבילה שגם דבר האסור נחשב כאינו ראוי לאכילה. ויש לחלק בין הסוגיא שם לכאן ראה נצי"ב. וראה עוד בהערה שם בשם רבי מאיר שמחה.

[219] הקשו תוס': כיון שהרישא והסיפא בשניהם מדובר גם בנבילות וטריפות, מדוע ברישא נקט אוכלין שאינן ראויין ובסיפא נקט נבילות וטריפות? תוס' ד"ה רישא. רע"א מתרץ שבסיפא הוצרך לפרש נבילות וטריפות כדי להשמיענו שהוא חייב עליהם למרות שהוא מושבע ועומד מהר סיני, ואילו היה אומר אוכלין שאינן ראויין לא היה בזה שום חידוש, דפשיטא שהמפרש להדיא שהוא רוצה לישבע על אוכלין שאינן ראויין שהוא חייב עליהם, שאפילו המפרש עפר חלה השבועה עליו. ובסיפא לא היה יכול לומר נבילות וטריפות כי אז לא היינו יודעים

אמאי חלה שבועתו על נבילות וטריפות, והרי **מושבע** ועומד **מהר סיני הוא** על אכילת נבילות וטריפות!?

ומתרצינן: **רב ושמואל ורבי יוחנן דאמרי**: הסיפא מדברת **בכולל** בשבועתו **דברים המותרים עם דברים האסורים**. כגון שאמר "שבועה שלא אוכל לא בשר שחוטה ולא בשר נבילה". ומיגו שחלה השבועה על הדברים המותרים, חלה גם על הדברים האסורים.

וריש לקיש אמר: **אי אתה מוצא** שתחול שבועתו על דברים האסורים באכילה **אלא אי** [או] **במפרש** להדיא שהוא נשבע שלא לאכול אפילו **חצי שיעור** מהאיסור, שאינו מושבע עליו מהר סיני, **ואליבא דרבנן** שסוברים שהנשבע סתם שלא יאכל אינו נאסר אלא בכזית, ולכן צריך שישבע במפורש על חצי שיעור, כדי שתחול שבועתו על חצי שיעור מהאיסור. **אי בסתם** או אפילו כשנשבע סתם שלא יאכל, **ואליבא דרבי עקיבא דאמר** שאפילו בסתם **אדם אוסר עצמו** בשבועתו **בכל שהוא**. [220] והוינן בה: **בשלמא רבי**

מאיזה טעם הוא פטור עליהם, אם בגלל שהם אינן ראויין לאכילה או בגלל שהוא מושבע ועומד עליהם, לכן נקט אוכלין שאינן ראויין כדי לומר שזה הטעם, ולא רק נבילות וטריפות אלא כל אוכלין שאינן ראויין לא נכללים בשבועתו. עוד כתבו תוס' שאין לשאול מדוע לא העמיד רבי יוחנן את כל המשנה במפרש שהוא נשבע על נבילות וטריפות, והחילוק בין הרישא לסיפא, שברישא לא מדובר בכולל אלא שאסר על עצמו רק נבילות וטריפות, ואילו בסיפא מדובר בכולל? שאם כן למה אומרת המשנה ברישא שהוא פטור רק על דברים שאינן ראויין לאכילה, הרי גם על דברים הראויין לאכילה הוא פטור כי לא נשבע עליהם כלל. תוס' ד"ה בכולל. ורע"א כתב על פי ביאורו לעיל, שאי אפשר להעמיד את הרישא במפרש והפטור הוא משום מושבע ועומד, שאם כן היה צריך לנקוט ברישא נבילות וטריפות כמו בסיפא, אלא ודאי שהרישא מדברת בסתם והפטור הוא משום אוכלין שאינן ראויין.

[220] הריב"ש דייק מהרמב"ם שאיסור דרבנן לא נחשב כדבר שאינו ראוי לאכילה [גם לשיטת הרמב"ם שגם לפי המסקנא דבר האסור לא נחשב דבר הראוי לאכילה]. אם כן לפי התירוץ של הגמרא עתה שמדובר בנשבע על חצי שיעור, שוב אין אנו צריכים לתירוץ הקודם שהסיפא מדברת במפרש, אלא אפילו לא פירש נבילות וטריפות אלא אמר סתם שהוא נשבע על חצי שיעור [לפי רבנן, ולפי רבי עקיבא אפילו בסתם] ממילא גם הנבילות וטריפות בכלל, שהרי חצי שיעור אסור רק מדרבנן לפי ריש לקיש. רע"א. וראה משנה למלך הלכות שבועות [ה ה]. הרמב"ם בהלכות שבועות [ה ז] כתב "שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבילות וטריפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה". מלשון זה מדייק רע"א שרק אם אכל פחות מכזית הוא חייב על השבועה. אבל אם אכל כזית שלם הוא פטור מהשבועה. אלא שנסתפק אם זה דוקא באופן שאכל את כל הכזית בבת אחת שלא הספיק לעבור על השבועה לפני שעבר על האיסור, או שאפילו אם אכל את הכזית בזה אחר זה גם כן יהא פטור. ולכאורה צריך ביאור מה הספק של רע"א שאיך יתכן לומר שהוא יהיה פטור אפילו באכל בזה אחר זה, שמאחר שהוא עבר על השבועה כבר בחצי הכזית הראשון כיצד תיפקע השבועה לאחר מכן בסוף הכזית? ומבאר הקהלות יעקב [יט] שכל מה שחצי שיעור הוא קל משיעור שלם זה רק כשאוכל רק חצי שיעור אבל כשהוא אוכל שיעור שלם אז כל חצי וחצי שבו הוא עבירה גמורה כאילו אכל שיעור שלם שהרי הוא מוזהר שלא לעשות את **כל** הפעולה הזאת, נמצא שכשהוא גומר את הכזית הוברר הדבר למפרע שגם החצי הראשון היה חלק ממעשה העבירה של לאו גמור. ולא יכולה השבועה אם כן לחול אפילו על החצי הראשון. אלא שבכל זאת יש לדון שאין על החצי הראשון "שם" איסור לאו, רק מכאן ולהבא ולא למפרע, ולכן נסתפק רע"א. ועל פי זה כתב הקהילות יעקב ליישב מה שהקשו על רע"א מהגמרא לקמן [כז ב] שאם נשבע על ככר שלא אוכלנה [את כל הככר] ולאחר מכן נשבע שלא אוכל מכזר זה שמשמע אפילו כזית ממנה, ואכל את כל הכזר חייב שתים, שהרי השבועה השניה חלה על כזית מהככר שלא היה מושבע עליו בשבועה הראשונה. והרי כזית מהככר הוא חצי שיעור ביחס לשבועה הראשונה, ואף על פי כן הוא עובר על השבועה השניה, למרות שבסוף הוא גמר את כל השיעור של השבועה הראשונה, שאכל את כל הככר. [משמע שלפחות באופן של זה אחר זה הוא חייב על השבועה השניה]? ולפי הסברא דלעיל יש

יוחנן לא אמר כריש לקיש משום דמוקים לה למתניתין שהוא רוצה להעמיד משנתנו **כדברי הכל** ואילו לפי ריש לקיש משנתנו שנויה במחלוקת של רבנן ורבי עקיבא. [221]

לומר שיש הבדל בין כל איסורי התורה לאיסור שבועה, שבכל איסורי התורה שהדבר אסור בעצמותו שייך לומר שכל חלק מהאיסור הוא בכלל האיסור למרות שהוא פחות מכשיעור. אבל בשבועה שגוף הדבר אינו דבר האסור וכל האיסור הוא רק בגלל חילול דיבורו, מסתבר שגם לאחר שהוא גומר את כל השיעור אין האיסור רק על גמר השיעור שבזה הוא מחלל את דיבורו. אבל הפחות מכשיעור שלא נתכוין לאוסרו על עצמו אינו מגוף האיסור והוא רק סיבה שעל ידו הוא עובר לאחר מכן במשהו האחרון על שבועתו. [ואפילו לשיטות הראשונים שיש איסור חצי שיעור בשבועה [ראה הערה 35] זה רק משום שהוא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, ולא שהוא חלק מהאיסור הגמור של שיעור שלם]. ולכן אף שהוא אכל את כל הככר בסוף לא עבר על שבועתו הראשונה בכל חלק מהככר אלא על הככר השלם בלבד, והכזית ממנו לעולם אינו בכלל האיסור, ולכן חלה השבועה השניה עליו. ועל עיקר דינו של הרמב"ם שחייבים רק על חצי שיעור ולא על שיעור שלם, הקשה רע"א שמדוע לא תחול השבועה השניה גם על כזית שלם בכולל, שמיגו שהוא חל על חצי שיעור חל גם על שיעור שלם? ותירץ שלא נקרא כולל רק כשהוא כולל דבר אחר. אבל על הדבר הזה עצמו שהוא כולל גם אכילה בצורה אחרת לא נקרא כולל. והראיה לכך שאם לא כן מדוע היה צריך רבי יוחנן להעמיד בכולל נבילות ושחוטות, הרי אפשר למצוא שבועה בכולל גם כשנשבע רק על דברים אסורים, וכגון שיאמר שהוא נשבע לא לאכול "דברים האסורים" שאז השבועה כוללת איסור שלא היה עד עתה, שמצד הדברים האסורים עצמם צריך דוקא שיאכל מכל אחד מהם כזית, ואילו מצד השבועה די שיאכל מכולם יחד כזית. אלא ודאי שזה לא נקרא כולל מה שנוסף על אותו דבר עצמו אופן אחר של איסור.

[221] ואפילו אם נעמיד את המשנה במפרש, אינה כדברי הכל, שהרי לפי רבי עקיבא אינו צריך לפרש ודי אפילו בסתם, ואילו המשנה אומרת דוקא במפרש. תוס' ד"ה דמוקי. והרמב"ן הקשה שהרי המשנה אינה מדברת לא בסתם ולא במפרש אלא אומרת סתם ש"לא אוכל", ואפשר שהוא אליבא דכולי עלמא, ולמר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, שלפי רבנן מדובר במפרש ולפי רבי עקיבא בסתם? ותירץ שריש לקיש לא התכוון כלל לומר שהמשנה מדברת במפרש לרבנן, אלא שכך הוא הדין לפי רבנן שרק במפרש הוא חייב על חצי שיעור, אך המשנה ודאי מדברת רק בסתם שאמר "שלא אוכל", ואינה אלא לפי רבי עקיבא. ודייק כן מלשון רש"י לעיל [כא ב] בדברי ריש לקיש "אי אתה מוצא שיתחייב אלא בחצי שיעור" משמע שהוא אינו מדבר על המשנה אלא על עצם הדין. ועוד כתבו התוס' שאף שגם לפי רבי יוחנן המשנה אינה כדברי הכל, שהרי ישנם תנאים שאינם סוברים איסור כולל, רבי יוחנן אינו חושש לכך כיון שאותם התנאים לא נזכרים במשנה בפרקנו. [לעומת המחלוקת של רבי עקיבא ורבנן שהוזכרה במשנה בתחילת הפרק]. ועוד שאין לחשש לאותם התנאים, שהרי רבי שמעון חולק במפורש על התנא קמא בגלל שהוא סובר כמותם שאין איסור כולל. עוד הקשו תוס' מדוע לא אומרת הגמרא שרבי יוחנן אינו יכול להעמיד המשנה בחצי שעור שהרי הוא לשיטתו סובר שחצי שיעור אסור מן התורה, וכיצד תחול שבועה עליו? ותירצו שאף שחצי שיעור אסור מן התורה בכל זאת חלה השבועה עליו, כיון שאינו אלא איסור בעלמא, והוא קל אף מאיסור עשה, שעל איסור עשה אין שבועה חלה כפי שמוכח מכמה מקומות בש"ס. עוד תירצו שאמנם לפי רבי יוחנן לא חלה השבועה על חצי אסור, אך טעם זה אינו מספיק, שהרי היה יכול רבי יוחנן להעמיד במפרש שנשבע שלא לאכול את הנבילות שלא כדרך הנאתן, שעל זה לא שייך לומר שהוא מושבע ועומד מהר סיני כיון שאינו אלא איסור דרבנן, וכמו לריש לקיש בחצי שיעור שאף שהוא איסור מדרבנן בכל זאת הוא נחשב לאינו מושבע ועומד. [ותמהו האחרונים על דבריהם איך אפשר להעמיד את המשנה בשלא כדרך הנאתן, שאם כן מאי טעמא דרבי שמעון שהוא חולק על רבנן במשנה ופוטר מהשבועה, שהרי כל הטעמים שמבוארים לקמן בגמרא לא שייך על שלא כדרך הנאתן. ראה מהרש"ל, מהרש"א, ומשנה למלך בהלכות שבועות [ה ה] ורע"א]. והסיקו תוס' שהתירוץ הזה נראה יותר כי לפי התירוץ הראשון קשה שאמנם הוא יכול לישבע שלא לאכול חצי שיעור של איסור אך הוא אינו יכול לישבע שיאכל חצי שיעור של איסור כיון שבכל זאת הוא אסור בו מן התורה, ואם כן אין השבועה הזאת ב"לאו והן", ואין עליה חיוב קרבן כמבואר בסוגיא לקמן. וראה עוד בהערה 56. ודעת הרמב"ם שאפילו לעבור על האיסור חלה השבועה על חצי שיעור ואפילו לרבי יוחנן, שהרי הוא פסק כרבי יוחנן, ואף על פי כן כתב בהלכות שבועות [ה ח] "שבועה שאוכל פחות מכזית נבילה וטריפה חייב בשבועה". וכן דעת הר"ן, שכל דבר שאינו מפורש בתורה בעשה ולא תעשה אפילו שהוא אסור מן התורה חלה עליו השבועה ואפילו לעבור על האיסור. והוכיח כן מהגמרא לקמן [כז א] שמשמע שם שהנשבע לחבול בעצמו חייב משום שבועת ביטוי למרות שאסור לאדם לחבול בעצמו מן התורה, שמאחר שאין הדבר מפורש בתורה אלא הוא נלמד מדרשא חלה עליו השבועה [וראה עוד ר"ן נדרים ח א ד"ה הא]. והוסיף הר"ן, שאף שהשבועה חלה על חצי שיעור וכדומה, מכל מקום למעשה אסור לעבור על האיסור כדי לקיים את השבועה, שהרי אפילו איסור דרבנן דוחה איסור תורה

אלא ריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן שמדובר בכולל בשבועתו איסור והיתר יחד? ומתרצינן: **אמר לך** ריש לקיש: **כי אמרינן** שאיסור יכול לחול על איסור [וכמו כן ששבועה יכולה לחול על שבועה] ב**איסור כולל**,

דף כד.

רק **באיסור הבא מאליו**, שלא האדם עשה את האיסור על ידי דיבורו אלא הוא בא מאליו, וכגון בהמה שנתנבלה לפני יום הכיפורים, שהיתה אסורה תחילה באיסור נבילה, וכשמגיע יום הכפורים חל איסור יום הכפורים על הנבילה [והאוכלה חייב חטאת משום איסור יום הכפורים], למרות שאין איסור חל על איסור, משום שאיסור יום הכפורים הוא "איסור כולל", שעד בין השמשות של יום הכפורים היה אדם זה אסור רק בנבילה, וכשנכנס יום הכפורים הוא נאסר גם באכילת בהמה שחוטה, ומיגו שהוא נאסר בשחוטה, הוא נאסר גם בנבילה באיסור יום הכפורים. אבל **באיסור הבא** על האדם **על ידי עצמו**, כתוצאה משבועתו או מנדרו, **לא אמרינן** שאם הוא כולל בשבועתו דברים המותרים עם האסורים, תחול השבועה גם על הדברים האסורים משום "איסור כולל". [222]

והוינן בה: **בשלמא לריש לקיש**, המעמיד את המשנה בנשבע במפורש שלא לאכול חצי שיעור מהאיסור, **משום הכי קא פטר רבי שמעון**. שרבי שמעון חולק על רבנן במשנה,

---

בשב ואל תעשה שהעמידו חכמים דבריהם במקום איסור תורה, כל שכן באיסור מן התורה שאין אומרים לאדם עמוד וחטא בידים כדי לקיים שבועתך, אלא שהשבועה חלה לענין שאם עבר עליה חייב קרבן שבועה. אך הרדב"ז כתב שם על הרמב"ם שבנשבע לאכול חצי שיעור נבילה מוטב שיאכל אותו ואל יעבור על שבועתו, ומכל מקום אם אפשר יתיר לו את שבועתו כדי שלא יעבור על איסור תורה של חצי שיעור. [ולהלכה פסק הש"ך ביורה דעה [רלח ו] שאסור לו לאכול את האיסור אלא יתיר את שבועתו]. וראה עוד קובץ שיעורים [ח] שהקשה [לפי הר"ן] איך אפשר לחייבו על שעבר על השבועה והרי הוא אנוס שאסור לו לקיים את השבועה ולעבור על איסור חצי שיעור, ואף על פי שהוא הכניס את עצמו למצב זה של אונס, סוף סוף אנוס הוא [וכמו שכתב הנמוקי יוסף בפרק כיצד הרגל בסוגיא דאשו משום חציו, שאם חיובו היה על שעת ההיזק של חציו, אי אפשר היה לחייבו על כך, משום שאז הוא אנוס שאינו יכול להחזיר את החץ, למרות שהוא גרם לכך]? ותירץ שבשבועה העבירה היא השבועה ולא המעשה שלאחר מכן, ובשעת השבועה הרי לא היה אנוס. ועוד הביא שם מאבני מילואים להקשות איך אפשר לחייבו קרבן והרי "אינו שב מידיעתו" שגם אילו היה זוכר את שבועתו לא היה מקיימה בגלל האיסור? ותירץ שכיון שלא ברצונו הוא עובר על השבועה אלא מחמת איסור תורה, הוא נקרא "שב מידיעתו" [היינו שסוף סוף אינו רשע שהיה רוצה לקיים את השבועה אלא שאינו רשאי]. ודעת הרשב"א שלפי רבי יוחנן לא חלה שבועה כלל על חצי שיעור בין לקיים ובין לבטל. וכתב לתרץ את קושיית התוס' שלכן לא נקטה הגמרא הטעם משום שרבי יוחנן סובר חצי שיעור אסור מן התורה, כדי ליישב גם לפי רב ושמואל שגם הם העמידו את המשנה כמו רבי יוחנן בכולל למרות שלא שמענו שהם סוברים כמותו לגבי חצי שיעור.

[222] האבני מילואים כתב שהטעם לחלק ביניהם על פי יסודו שחלוק דין אין איסור חל על איסור מדין מושבע ועומד [ראה לעיל הערה 38], שבאין איסור חל על איסור, שני האיסורים קיימים אלא שאין עונשין על האיסור השני, ואילו במושבע ועומד לא חלה כלל השבועה על האיסור. ולכן באיסור הבא מאליו כיון שהאיסור השני בעצם קיים, מועיל הכולל שיחול גם לענין עונשין, מה שאין כן בשבועה שלולי הכולל לא חלה כלל השבועה ועל ידי הכולל אנו רוצים לחדש איסור, על זה לא מועיל הכולל.

ופוטר על אכילת נבילות וטריפות מקרבן שבועה, למרות שהוא נשבע אפילו על חצי שיעור מהנבילה, שהרי הוא סובר שגם על חצי שיעור מהאיסור הוא מושבע ועומד.

דתניא: **רבי שמעון אומר**: **כל שהוא** הוא שיעור האכילה לחייב **מכות** בכל איסורי התורה, **ולא אמרו** הלכה למשה מסיני ששיעור אכילה הוא **כזית אלא** לחיוב **קרבן** חטאת בלבד.

ולכן לא חלה השבועה לפי רבי שמעון אפילו על חצי שיעור מהאיסור.

אלא לרבי יוחנן, המעמיד את המשנה בנשבע ב"כולל", **מאי טעמא דרבי שמעון דפטר**?

ומתרצינן: **מידי הוא טעמא**, הרי כל הטעם לחייבו אינו **אלא משום איסור כולל** - **רבי שמעון לטעמיה**, **דלית ליה איסור כולל**!

דתניא: **רבי שמעון אומר**: **האוכל נבילה ביום הכפורים** הרי הוא **פטור** מקרבן חטאת, משום שאין איסור יום הכפורים יכול לחול על איסור נבילה, כי אין איסור חל על איסור.[223]

הרי שרבי שמעון סובר שאפילו באיסור כולל, כגון איסור יום הכפורים, אין איסור חל על איסור. ולכן גם בשבועה על שבועה הוא פוטר אפילו באיסור כולל.

ותו הוינן בה: הרי קיימא לן לקמן [כז - א] שאין חייבין קרבן שבועה אלא על שבועה כזו שתיתכן ב"לאו והן", כלומר שאפשר לישבע בה גם לחיוב וגם לשלילה, כמו שנאמר, להרע או להיטיב" - משמע דבר והפכו.

---

[223] ואפילו אם נתנבלה רק ביום הכפורים, כבר היתה אסורה מלפני כן באיסור אבר מן החי. רש"י ד"ה פטור. ותוס' הקשו עליו שלפי המאן דאמר "בהמה בחייה לאו לאברים עומדת" שאין על בהמה בחייה איסור אבר מן החי, אם כן חל איסור יום הכפורים קודם, ואפילו למאן דאמר "בהמה בחייה לאברים עומדת" וחל איסור אבר מן החי על הבהמה בחייה, מכל מקום כשהבהמה מתה פקע איסור אבר מן החי וחלים שני האיסורים של נבילה ויום הכפורים בבת אחת, ומדוע פוטר רבי שמעון? ותירצו שיש עוד איסור על בהמה חיה, והוא איסור עשה של "אינה זבוחה" שנאמר "וזבחת ואכלת" משמע שרק מה שאתה זובח אתה אוכל. אבל מה שאי אתה זובח לא, והאיסור הזה נשאר גם לאחר מיתת הבהמה שהרי היא אינה זבוחה. ולכן אי אפשר לאיסור יום הכפורים לחול על הנבילה לא מחיים ולא לאחר מיתה ואפילו כשנעשתה נבילה ביום הכפורים. והריצב"א חולק על זה והוכיח בראיות שאין כלל איסור כזה, משום ש"וזבחת" אינו בא להוסיף איסור חדש אלא בא להתיר את האיסור של אבר מן החי ונבילה ולומר שרק באופן של שחיטה הוא ניתר, ואם לא זבחת נשארים האיסורים הללו במקומם. ואם כן צריך לומר שרבי שמעון מדבר רק באופן שנתנבלה מערב יום הכפורים. תוס' ד"ה האוכל. הפרי מגדים ביורה דעה [יט א במשבצות זהב] הקשה על הריצב"א: אם כן איך מברכים על השחיטה כיון שאין כלל מצוה לשחוט, והשחיטה היא רק תיקון שלא לאכול נבילה, והרי זה כמו ניקור מחלב שאין מברכים עליו? וכתב רע"א שבאמת אפילו לשיטת תוס' אין "וזבחת" מצות עשה אלא רק לאו הבא מכלל עשה, וכמו שאין מברכים על לאו כך אין מברכים על לאו הבא מכלל עשה, אלא שאף שאין מברכים על מניעת אכילת איסור אך על תיקון להכשיר את האיסור מברכים, וניקור שאני שהבשר עצמו מותר אלא שמעורב בו חלב ועל ידי הניקור הוא רק מבדיל ביניהם, ולכן לא מברכים עליו. אבל שחיטה שמתקנת את הבשר עצמו שיהא כשר לאכילה מברכים עליה. והרי זה כמו עירוב תחומין שמברכים עליו אף שאין מצוה לערב אלא העירוב בא רק להתיר את האיסור של חוץ לתחום. [אולם הרמב"ם בתחילת הלכות שחיטה כתב "מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר". וכן החינוך [תנא] מנה את השחיטה למצות עשה. אך הראב"ד בהשגות על מנין המצוות להרמב"ם [קמו] כתב שאולי הוא לאו הבא מכלל עשה עשה].

בשלמא לריש לקיש, משכחת לה את הנשבע שלא לאכול חצי שיעור נבילה **ב"לאו והן"**, שאפשר גם לישבע בחיוב שיאכל חצי שיעור נבילה, שאינו נחשב כנשבע לבטל את המצוה, שהרי חצי שיעור מותר מן התורה לפי ריש לקיש. [224] **אלא לרבי יוחנן**, המעמיד את המשנה בנשבע על שיעור שלם מהאיסור, וחלה שבועתו בגלל שכולל בה גם דברים מותרים. והרי אמרנו לעיל שהמשנה מדברת שהוא אמר במפורש שהוא נשבע על נבילות, כי אחרת הנבילות הן אוכלין שאינן ראויין.

אם כן תקשי, **בשלמא "לאו"**, **משכחת לה** כאמור באופן שנשבע שלא לאכול נבילות ושחוטות.

אלא "הן" - היכי משכחת לה!? והרי אם ישבע לאכול נבילות לא תחול השבועה להתחייב לאכול נבילות ולבטל שבועת הר סיני, ואפילו אם יכלול בשבועתו שיאכל גם שחוטות. [225] ומאחר שלא משכחת לה "בהן", גם על ה"לאו" אין חייבין קרבן!?

---

[224] ואף שגם ריש לקיש מודה שחצי שיעור אסור מדרבנן, מכל מקום חלה שבועה על איסור דרבנן. ומדברי הר"ן בהערה 86 משמע שהשבועה אינה חלה שיוכל לעבור על האיסור דרבנן, כי העמידו חכמים דבריהם במקום איסור תורה בשב ואל תעשה, אלא היא חלה רק לענין שיעבור משום שבועת ביטוי כשלא יאכל את האיסור. וכן הוא להדיא בשו"ת הר"ן [עג], וכן הוכיח המשנה למלך בהלכות מלוה [ד ב] מהראשונים. וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך יורה דעה [רלט ו] שהשבועה אינה חלה רק לענין שצריך להתיר שבועתו, ראה שם ש"ך [כ] וביאורי הגר"א [יח]. מכאן הקשה רע"א על הפרי מגדים בפתיחה להלכות שחיטה שרש ב שכתב שאפילו לריש לקיש שחצי שיעור מן התורה מכל מקום נבילה פחות מכזית אסורה מן התורה, שאף שאין עליה הלאו של "לא תאכל כל נבילה", אך האיסור עשה של "אינו זבוח" שנלמד מ"וזבחת" יש גם על חצי שיעור, שהרי לא נאמר בעשה לשון אכילה. והרי במשנה נאמר גם נבילות, וכיצד תחול השבועה על חצי שיעור נבילה שאסורה מן התורה? וראה שם [בענין אין איסור חל על איסור] מה שתירץ בארוכה.

[225] שאפילו על ידי כולל אי אפשר שתחול שבועה לבטל את המצוה. והקשו תוס' שבירושלמי מבואר שהנשבע שלא יאכל מצה סתם, ואכל מצה בליל פסח עבר על שבועתו, משום שהשבועה היתה בכולל שכלל את כל ימות השנה בשבועתו, הרי שאפילו לבטל את המצוה חלה שבועה בכולל? והביאו מהריצב"א לתרץ שיש הבדל אם הזכיר במפורש בשבועתו לעבור על האיסור כגון הכא שאמר בפירוש שיאכל נבילות, אז לא חלה השבועה אפילו בכולל. אבל בירושלמי שלא הזכיר פסח בשבועתו אלא אמר סתם שלא אוכל מצה וממילא נכלל גם ליל פסח, לכן חלה השבועה בכולל. והר"י מחלק שבירושלמי הוא מבטל את המצוה בשב ואל תעשה שאינו אוכל מצה, לכן חלה השבועה, שמוטב שיעבור על המצוה בשב ואל תעשה מאשר יעבור על השבועה בידים. אבל כאן שהוא בקום ועשה לאכול נבילות אין השבועה חלה שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו. תוס' ד"ה אלא בתוספת ביאור מרמב"ן. ודנו האחרונים בביאור דברי הר"י: האפיקי ים [כח טו] מפרש שהר"י סובר שמה שחידש הירושלמי שמועיל כולל אף לבטל את המצוה זה דוקא בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, שאין לך בו אלא חידושו. וראה שם שכתב גם טעם לדבר שלא שייך ענין כולל על ביטול מצוה בקום ועשה. הקהילות יעקב [כא] מפרש את דברי הר"י על דרך הרמב"ם לענין הנשבע שלא לאכול שבעה ימים רצופים שלא חלה השבועה, משום שכל שבועה שאי אפשר לקיימה בפועל אף שהמניעה היא רק מצד איסור אינה יכולה לחול [ראה לקמן הערה 111]. וגם כאן כיון שגם אם נאמר שהשבועה חלה בכולל על איסור נבילה, הרי למעשה לא יוכל לאכול את האיסור, שהרי מצות השבועה אינה יכולה לדחות את האיסור של אכילת נבילה [ולא שייך לומר שיבוא עשה של "ככל היוצא מפיו יעשה" שנאמר בשבועה וידחה את הלאו של אכילת נבילה, משום שהעשה של שבועה אפשר לישאל עליו, ועשה כזה אינו דוחה לא תעשה כמבואר באחרונים] ולכן לא חלה השבועה כלל. וראה עוד שם ובאפיקי ים וזכרון שמואל [נה] שביארו מדוע לפי ריש לקיש ניחא להגמרא שמשכחת לה ב"הן", שהרי גם לדבריו איך תחול השבועה על איסור דרבנן שהרי למעשה אסור לו לאכול את האיסור כמבואר בהערה הקודמת. וכן קשה על הרמב"ם שסובר שהשבועה חלה על חצי שיעור [ראה הערה 86] למרות שגם שם למעשה אסור לאכול

ומכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מהתירוץ דלעיל על הסתירה במשנה מהרישא לסיפא, שהרישא מדברת בסתם והסיפא מדברת במפרש.

אלא, לעולם כל המשנה מדברת שנשבע סתם "שלא אוכל", ואף על פי כן הוא חייב בסיפא על נבילות וטריפות, כי הם נחשבים כאוכלין הראויין לאכילה, ומה שנאמר ברישא שאוכלין שאינן ראויין לאכילה פטור עליהם היינו **כדרבא** -

דאמר רבא: "**שבועה שלא אוכל**" **ואכל עפר**, **פטור**. ועל זה מדברת הרישא שעפר הוא אכן דבר שאינו ראוי לאכילה, אבל נבילות וטריפות ראויין לאכילה, אלא "אריא הוא דרביע עלה", שרובץ עליהם איסור כמו אריה, המונע מלאוכלם.

ומכיון שהמשנה כולה מדברת בסתם, גם מה שתירץ רבי יוחנן "בכולל דברים המותרין עם דברים האסורין" מדובר שהוא נשבע סתם "שלא אוכל", וממילא נכללים בשבועתו גם דברים המותרים, ולכן חלה השבועה גם על הדברים האסורים. ושבועה זו אכן משכחת לה ב"לאו והן", שהרי הוא יכול לישבע סתם "שאוכל", ויקיים שבועתו באכילת דברים המותרים.[226]

את האיסור. המחנה אפרים הלכות שבועות [ח] סובר שיש מחלוקת בין הר"י להרמב"ן, שלדעת הר"י השבועה אמנם לא חלה כלל, אך הרמב"ן סובר שהשבועה אכן חלה בכולל אפילו על דבר איסור בקום ועשה, אלא שמאחר שלמעשה אי אפשר לקיים את השבועה, זה נחשב שלא משכחת לה ב"הן". וכתב שכן דעת הרשב"ץ.

[226] רש"י. ואף שהשבועה של "הן" אינו דומה לשבועה של "לאו", שבשבועה של "לאו" הוא אוסר עצמו גם בנבילות, ואילו שבועת "הן" חלה רק על דברים המותרים, מכל מקום די בכך שאותו הלשון של "לאו" יתכן גם ב"הן". חזון איש. ובדרך אחרת פירש החזון איש בדעת רש"י שהשבועה של "הן" אמנם חלה אף על נבילות, ולא לענין שהוא חייב לאכול הנבילה אלא שאם אכלה יצא ידי שבועתו, וכשיטת הר"י מיגש להלן. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א בדעת רש"י. אך לשון רש"י "ומקיים שבועתו בדברים המותרים" משמע שהשבועה של "הן" חלה רק על דברים המותרים. וכן משמע מתוס' ד"ה אלא כדרבא שלפי רש"י הוא מקיים את שבועתו רק בדברים המותרים. עוד כתב רש"י [בעמוד ב ד"ה חשובין] שסוגיא דעלמא גורסים "משכחת לה כדרבא". ודחה רש"י גירסא זו מכמה טעמים. ותוס' קיימו הגירסא וביארו אותה שהגמרא אינה חוזרת בה עתה מכך שהסיפא מדברת רק במפרש להדיא שלא אוכל נבילות ושחוטות, כי בסתם אין נבילות בכלל דברים הראויין לאכילה, ואף על פי כן משכחת לה ב"הן", שהוא יכול לישבע לאכול נבילות ותחול השבועה על נבילה סרוחה [והוא הדין בשאר איסורים של המשנה באופן שהם מוסרחים] שאינה אסורה באכילה, ומכל מקום שם נבילה עליה לענין שהוא יכול לקיים בה את שבועתו [ורק מאיסור נתמעטה בגלל "שאינה ראויה לגר"]. [ואף שנבילה סרוחה אינה ראויה לאכילה, מכל מקום כיון שאנו רואים שהוא מתכוין לישבע גם על דברים שאינן ראויין לאכילה שהרי כל נבילה נחשבת אינה ראויה לאכילה מצד האיסור, אם כן הוא הדין נבילה סרוחה בכלל שבועתו]. ולכן חלה שבועתו כשנשבע שלא יאכל נבילות ושחוטות [ואף שהשבועה ב"לאו" חלה גם על נבילה משובחת, מכל מקום די בכך שאותו הלשון של "לאו" יתכן גם ב"הן" כמו לשיטת רש"י]. ומביאה הגמרא ראיה על כך ששייך לשון "אכילה" אפילו בנבילה סרוחה, מזה שרבא פוטר רק כשנשבע סתם שלא אוכל ואכל עפר. אבל אם נשבע במפורש שלא לאכול עפר הוא חייב גם על אכילת עפר, הרי ששייך לשון אכילה אפילו בעפר וכל שכן בנבילה סרוחה [והיה יכול להביא ראיה יותר מפורשת מבעיית רבא שלאחר מכן בנשבע במפורש על עפר בכמה שיעורו, אלא שנקטה הגמרא הרישא של דברי רבא]. והקשו תוס' על זה: אם כן למה צריך רבי יוחנן לתרץ שמדובר בכולל דברים המותרים עם דברים האסורים, הרי אפילו נשבע רק על נבילות יש כאן איסור כולל שהוא כולל גם נבילה סרוחה? ותירצו שאם היה נשבע רק על נבילה לא היה בכלל זה נבילה סרוחה, שאמנם מצד זה שהיא אינה ראויה לאכילה לא איכפת לן [שהרי במילא הנבילה נחשבת לאינה ראויה לאכילה], אך יש סברא לומר שהוא התכוין לאסור עצמו רק בדברים אסורים ולא בנבילה סרוחה שהיא מותרת באכילה, ורק בגלל שכלל בשבועתו גם שחוטות וגם נבילות שאנו

אמר רב מרי: **אף אנן נמי תנינא** במשנתנו שנבילה נחשבת כדבר הראוי לאכילה.
דתנן: **קונם אשתי נהנית לי אם אכלתי היום, ואכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים, הרי אשתו אסורה לו**. הרי שאכילת דברים אסורים נחשבת כ, אכילה".
ודחינן את הראיה של רב מרי: **הכי השתא**!?

דף כד:

התם, בקונם של המשנה, **כיון דמעיקרא** לפני שנדר **אכל** את הנבילה **והדר אשתבע ליה**, לאחר מכן הוא אמר בלשונו "אם אכלתי היום", (תחילת העמוד) **חשובי אחשביה**, הרי החשיב את הנבילה באכילתו והוכיח שהוא אינו קץ בה.
אלא הכא, שקודם הוא נשבע סתם "שלא אוכל", **מי אחשביה** את הנבילה בשעת שבועתו? ולכן, אם הוא יאכל לאחר מכן נבילה, אפשר שהוא פטור כאילו אכל אוכלין שאינן ראויין. [227]
אמר רבא: **מאי טעמא דמאן דאית ליה "איסור כולל"**? מה טעם של רבנן שסוברים שלמרות שאין איסור חל על איסור, אם האיסור הנוסף כולל גם דברים מותרים הנאסרים עתה יחד עם האיסור הנוסף, חל האיסור השני?

רואים שהוא רוצה לאסור עצמו גם דברים מותרים וגם דברים שאינן ראויין לאכילה, לכן גם נבילה סרוחה בכלל [ואם כן גם ה"הן" הוא בנבילה סרוחה]. וראה שם שביארו גם את ראיית רב מרי מקונם אשתי נהנית לי. תוס' ד"ה אלא כדרבא בתוספת ביאור מרע"א. רבי מאיר שמחה בחידושיו תמה על שיטת התוס' שגם לפי המסקנא נבילות וטריפות הם בכלל דברים שאינן ראויין לאכילה, שמדוע באמת לא נחלק ביניהם כמו שחילקה הגמרא לעיל [כב ב] שנבילות וטריפות אריה דרביע עלה ואינם בכלל דברים שאינם ראויים? ותירץ שהיה קשה להגמרא שאם כן למה חילקה המשנה את הרישא והסיפא לשתי בבות, והיה צריך לומר "שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאינם ראויין פטור ואם אכל נבילות וטריפות חייב", והיה משמע שהחילוק ביניהם, אם הוא דבר שאינו ראוי בעצמותו לאכילה או שרק האיסור מונעו מאכילה, אלא ודאי שהסיפא מדברת באופן אחר של שבועה, ולכן הוא חייב על נבילות וטריפות ולא בגלל שהוא נחשב דבר הראוי לאכילה. עוד הביאו הראשונים גירסא "משכחת לה כדרבא דאמר שבועה שאוכל ואכל עפר פטור" [והוא גירסת חלק מהראשונים בדברי רבא לעיל כב ב ראה שם הערה 54 שבאכילת עפר יכול לצאת ידי שבועתו שנשבע "שאוכל"]. וגם הם מפרשים שגם לפי המסקנא נשארת האוקימתא שהסיפא דוקא במפרש נבילות ושחוטות, אלא שמשכחת לה ב"הן" כשישבע "שאוכל" סתם, שאז חלה השבועה על הנבילות והטריפות, ולא לענין שיהא מותר לאכלם, אלא שאם יאכלם יצא ידי שבועתו, ובזה לבד מתקיים ה"הן", שאין צריך שה"הן" יהיה ממש כמו הלאו שיזכיר בשבועתו בפירוש את אותם הדברים שאמר ב"לאו", אלא די שהדבר עליו נשבע ב"לאו" יכול להכלל בשבועת "הן" שעל ידו יצא ידי שבועתו, שהרי אם יאכל את הנבילות ויפטר בה מידי שבועתו, נמצא שכאילו השבועה מעיקרא היתה גם עליהם. [והרמב"ן מבאר שכיון שעל ידי אכילתם הוא נפטר מקרבן שבועה, נמצא שאי אכילתם גורמת אף היא לחיוב הקרבן]. ודברי רבא הובאו כדי לבאר שאף שלגבי שבועה "שלא אוכל" נחשבים הנבילות כדבר שאינו ראוי לאכילה, מכל מקום לגבי שבועה "שאוכל" יצא בהם ידי שבועתו, כמו שלפי רבא הוא מקיים את שבועתו על ידי אכילת עפר למרות שבשבועה "שלא אוכל" אין העפר בכלל [ראה שם בהערה הטעם]. ר"י מיגש. וראה שם ביאור המשך הסוגיא. וכן דעת הרמב"ם הלכות שבועות ה ה] ראה שם כסף משנה.

[227] צריך ביאור מה ההבדל אם אכל לפני השבועה או אחריה שהרי גם באכילה שלאחר השבועה הוא מחשיב את הנבילה? ומתוך דברי הריטב"א משמע שבקונם אשתי נהנית לי אם אכלתי היום, כיון שלא אכל דבר אחר מלבד הנבילה, ודאי כוונתו בשעת הנדר על אותה אכילה ובכך החשיבה, מה שאין כן כשנשבע "שלא אוכל" כוונתו מן הסתם רק על אוכלין הראויין ולא על נבילות וטריפות.

מידי דהוה א"איסור מוסיף". שאם האיסור הנוסף מוסיף חומרה שלא היתה באיסור הראשון, כולם מודים שהוא חל על האיסור הקודם, הוא הדין אם האיסור הנוסף כולל עמו דברים המותרים, הרי הוא חל על האיסור הראשון.

[ההבדל בין "איסור מוסיף" ל"איסור כולל", הוא בכך שאיסור מוסיף - מוסיף על החפץ עצמו איסור חדש שלא היה בו עד עתה. כגון חלב של קרבן שנעשה "נותר", נקרא איסור מוסיף, לפי שעד שנעשה נותר, היה החלב אסור באכילה רק לישראל, אך היה מותר להקרבה לגבוה, ועל ידי שנעשה נותר, נוסף עליו איסור שאפילו למזבח הוא נאסר בהקרבה, ומתוך שחל עליו שם נותר לגבי איסור הקרבה, שהוא איסור חדש, ואינו איסור על איסור, חל עליו גם שם נותר לגבי אכילת אדם, שיתחייב עליו גם משום נותר למרות שלגביו הדבר אסור כבר משום חלב.

איסור כולל - אינו מוסיף איסור על החפץ עצמו, אלא על האדם, שהוא נאסר עתה בדברים שהיה מותר עד עתה. כגון נבילה ביום הכפורים, שאיסור יום הכפורים אינו מוסיף כלום על הנבילה, שגם עתה היא אסורה רק באכילה כמו מקודם, אלא הוא מוסיף ומרבה על האדם שיאסר בכל המאכלים, ומיגו שיום הכפורים חל על האדם לאוסרו בשאר מאכלים, חל גם על הנבילה שתיאסר עליו גם משום יום הכפורים].

ומאן דפטר, דלית ליה איסור כולל, על אף שהוא מודה באיסור מוסיף, [228] משום דסבר - **כי אמר** איסור חל על איסור, היינו דוקא ב**איסור מוסיף** משום שהוא **בחדא חתיכה**, שהאיסור השני מוסיף איסור על החתיכה עצמה שהיתה אסורה. אבל באיסור כולל, שהוא **בשתי חתיכות**, שהאיסור השני מוסיף רק על חתיכה אחרת, **לא אמרינן** מתוך שהאיסור הנוסף חל על האדם לגבי חתיכה זו, יחול גם לגבי חתיכה זו.

ואמר רבא: למאן דאית ליה איסור כולל חל על איסור, הרי אם **אמר "שבועה שלא אוכל תאנים, וחזר ואמר "שבועה שלא אוכל תאנים וענבים"** [229] - **מיגו דחייל** שבועתו השניה **אענבים**, שלא היה מושבע עליהם עד עתה, **חייל נמי אתאנים**, משום שכלל בשבועתו השניה גם את הענבים המותרים, ולכן אם אכל תאנים חייב משום שתי שבועות. [230]

---

[228] אין הכוונה לרבי שמעון, שהוא אינו סובר אפילו איסור מוסיף, אלא על שאר התנאים שסוברים רק איסור מוסיף ולא איסור כולל. תוס' ד"ה ומאן.

[229] כלומר אפילו כל אחד בנפרד.

[230] כתבו תוס': לכאורה איך משכחת לה ב"הן" שאיך ישבע לאכול תאנים וענבים שהרי התאנים אסורים עליו בשבועה? ולפי רש"י שלמסקנת הגמרא לעיל, מדובר כשנשבע סתם "שלא אוכל", ואף על פי כן חלה שבועתו על נבילות וטריפות, אם כן אפשר לומר גם כאן שלאו דוקא נקט רבא "שלא אוכל תאנים וענבים" אלא שאמר סתם "שלא אוכל" ובכל זאת חלה שבועתו גם על התאנים האסורים, ואם כן משכחת לה ב"הן" שישבע שיאכל סתם כדלעיל. אך לפי שיטת התוס' בהערה 91 שגם לפי המסקנא צריך לפרש בשבועתו את הדברים האסורים, אם כן גם כאן צריך לומר שרבא נקט דוקא "שלא אוכל תאנים וענבים" ויקשה לפי זה איך משכחת לה ב"הן"? ותירצו

ותמהינן: **פשיטא** שהרי זהו איסור כולל!?

ומתרצינן: **מהו דתימא** שרק **איסור** כולל **הבא מאליו אמרינן** שהוא חל על איסור, וכגון יום הכפורים שחל על נבילה, אבל **איסור הבא** על ידי האדם **מעצמו**, **לא אמרינן** שיחול על איסור.

קא משמע לן רבא שהמאן דאמר שסובר איסור כולל, סובר כן גם באיסור שאוסר האדם את עצמו.

מתיב רבא בריה דרבה על רבא שאפילו באיסור הבא מעצמו אומרים איסור כולל, מהא דתנן במסכת כריתות [יג ב]:

יש אדם ש**אוכל אכילה אחת** כזית אחד **וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד**.

ואלו הן: אדם **טמא שאכל חלב**. **והוא** חלב של קרבן **שנותר מן המוקדשין**, שעבר זמן אכילתו של הקרבן. ואכלו **ביום הכפורים**. הרי יש כאן ארבע חטאות: על אכילת חלב, ועל אכילת נותר, ועל אכילה ביום הכפורים, ועל אכילת קדשים בטומאת הגוף. ובנוסף הוא חייב קרבן אשם מעילות על שנהנה מן ההקדש. [231]

רבי מאיר אומר: לפעמים **אף** יש עוד חטאת אחת, כגון שהיה זה ביום **שבת**, **והוציאו** לאותו כזית חלב **בפיו** מרשות היחיד לרשות הרבים תוך כדי אכילה, שאז **חייב** חטאת נוספת, משום איסור הוצאה בשבת. [232]

אמרו לו חכמים לרבי מאיר: חיוב החטאת על ההוצאה **אינו מן השם**. אין אותה חטאת באה על האכילה אלא על מלאכת ההוצאה, ואנו מונים רק את החטאות הבאות על עצם

התוס' שגם כאן אפשר לומר שמשכחת לה ב"הן" שישבע לאכול תאנים וענבים, ויקיים שבועתו באכילת "תאנים השוערים" היינו תאנים שאינם ראויים לאכילה, שאינם בכלל שבועתו הראשונה שנשבע שלא לאכול תאנים, כי באותה שבועה מן הסתם לא נתכוין אלא לתאנים הראויים לאכילה [כמו בכל שבועה "שלא אוכל" שאין בכלל זה דברים שאינן ראויין לאכילה]. אבל בשבועתו השניה שגם תאנים טובים נחשבים לאינם ראויים לאכילה מצד איסור השבועה הראשונה שעליהם, אם כן אין הבדל, וגם תאנים שוערים בכלל שבועתו. תוס' ד"ה אלא על פי מהרש"א ורע"א. ובתוס' הרא"ש תירץ שכאן שהתאנים אסורים רק בגלל שהוא נשבע עליהם יש לומר שמשכחת לה ב"הן" שישאל על שבועתו הקודמת ויוכל לישבע עליהם לאכלם.

[231] שכולם חל בהם איסור על איסור על ידי "כולל" או על ידי "מוסיף" - כי בשעה שנולדה הבהמה חל על החלב שלה איסור אכילת חלב. הקדיש את הבהמה נאסרה כל הבהמה על האדם באיסור מעילה. ומיגו שחל איסור מעילה על יתר הבהמה, חל גם על חלבה, וזהו איסור כולל. [ברש"י ביבמות לד א כתב שהוא איסור מוסיף, שהרי ההקדש אוסרו אף בהנאה. וראה תוס' כאן ד"ה יש]. נעשה הקרבן נותר, נוסף על החלב עצמו איסור הקרבה על גבי המזבח, ומכח זה חל איסור הנותר גם על האדם, וזהו איסור מוסיף. נטמא האדם הוא נאסר על ידי כן באכילת כל הקדשים, ולכן הוא נאסר באיסור כולל גם באכילת החלב הזה משום טומאת הגוף. הגיע יום הכפורים ונאסר האדם בכל המאכלים שבעולם, חל עליו איסור יום הכפורים גם על החלב הזה משום איסור כולל. רש"י.

[232] אבל ביום הכפורים אין איסור הוצאה לדעת רבי מאיר. רש"י. ותוס' הקשו עליו שבתחילה סברה אמנם הגמרא בכריתות [יד א] כן, אך בסוף מסיקה הגמרא שאמנם רבי מאיר סובר שגם ביום הכפורים יש איסור הוצאה, ומה שנקט שבת כדי להוסיף עוד חטאת משום שבת, מלבד החטאת של יום הכפורים. תוס' ד"ה אם.

האכילה בלבד.[233]

ואם איתא, שאפילו איסור כולל הבא על ידי האדם עצמו חל על איסור, אם כן **משכחת לה** שיתחייב על אותו כזית אפילו **חמש** חטאות, **כגון שאמר "שבועה שלא אוכל תמרים וחלב"**, שלדברי רבא חלה השבועה על החלב למרות שהוא איסור על איסור, משום שהשבועה הזאת כוללת גם את התמרים של היתר. **ומיגו דחייל** שבועתו **אתמרים, חיילא נמי אחלב.**[234] נמצא שהוא חייב עוד חטאת על שעבר על שבועתו ואכל את החלב!?[235] ומתרצינן: אמנם יש איסור כולל אפילו באיסור הבא מעצמו, אך **כי קתני**, התנא של המשנה אינו מונה אלא **איסור** כולל **הבא מאליו**. ואילו **איסור** כולל **הבא מעצמו, לא קתני**.

ומקשינן: **והרי הקדש**, שהוא איסור הבא מעצמו, שהאדם עושה בדיבורו את ההקדש,

[233] ורבי מאיר מונה את ההוצאה כעבירה של אכילה משום שבמקרה הזה היא דומה לאכילה בכך שהעבירה נעשית ברגע הבליעה, שאז נעשית ההנחה שהיא גמר מלאכת ההוצאה. וכמו שאמרו לענין מלאכת כתיבה שהמוציא דיו בקולמוס וכתב בו שתי אותיות כשהוא מהלך, חייב, שכתיבתן זו היא הנחתן, וגם כאן בליעתו זו היא הנחתו. תוס' ד"ה אמרו.

[234] ואף על גב שלכאורה חלב חמור משבועה שיש בו כרת, ואין איסור קל יכול לחול על איסור חמור אפילו בכולל, מכל מקום חלב נחשב לאיסור קל, הואיל "והותר מכללו" [כלשון הגמרא בחולין קג א] שהוא מותר בחיה ורק בבהמה הוא נאסר. תוס' ד"ה מיגו. עוד כתבו התוס' שלכאורה גם שבועה זו לא משכחת לה ב"הן" שאיך יכול לישבע שיאכל חלב? [הקושיא רק לפי שיטת התוס' אך לפי רש"י אפשר שגם כאן מדובר שאמר "שלא אוכל סתם כבהערה 95]. אלא שחלב משמע גם חלב מותר כגון חלב שעל גבי הקיבה, ואם כן יכול לישבע שיאכל חלב ותחול שבועתו על החלב המותר. [ואף על פי כן צריך לישבע דוקא בכולל שלא יאכל תמרים וחלב, שאם היה נשבע רק שלא יאכל חלב לא היתה חלה השבועה בגלל שהיא כוללת גם את החלב המותר, כי רק כשהוא מזכיר בשבועתו גם דברים המותרים אנו אומרים שכוונתו גם לחלב מותר. אבל בלאו הכי, חלב משמע רק חלב האסור שהוא עיקר החלב וכמו בהערה 91]. תוס' ד"ה שלא.

[235] לכאורה היה יכול להקשות כן גם על רבי יוחנן שסובר איסור כולל אפילו באיסור הבא מעצמו. אלא שרבי יוחנן אפשר שהוא סובר שיש איזה שהוא תנא הסובר איסור כולל רק בבא מאליו ולא בבא מעצמו, ואין הלכה כמותו. אבל מדברי רבא משמע שאין שום חילוק ביניהם, ומי שסובר איסור כולל סובר גם באיסור הבא מעצמו. ובזה ניחא שלכאורה מה בא רבא לחדש יותר מרבי יוחנן, אלא שהוא בא לומר שאין חילוק ביניהם. אולם אפשר לומר שהוא בא לחדש שאפילו כששני האיסורים באים מחמת עצמו כגון בשבועה על שבועה, גם כן חלים זה על זה, ואילו רבי יוחנן דיבר רק כשהשבועה חלה על איסור הבא מאליו. תוס' ד"ה שלא. בתוס' הרא"ש כתב שהיה יכול לומר לו "וליטעמיך", שגם בלא כולל אפשר לישבע על חלב, כגון שנשבע על חצי כזית שאינו מושבע עליו, שאף אם יאכל כזית שלם הוא עובר על שבועתו, שהרי בכלל כזית גם חצי כזית. [מדבריו משמע שאינו סובר כדעת רע"א שהוכיח מהרמב"ם שאם אוכל כזית שלם אינו עובר על שבועתו, ראה הערה 85, וגם משמע מדבריו שאף אם יאכל את הכזית בבת אחת יעבור על שבועתו, שאם לא כן אינו דומה לשאר החטאות שעובר עליהם רק בסוף הכזית, ואילו על השבועה הוא עובר מיד כשאכל חצי כזית]. בתוס' הקשו: לפי דעת המקשן שאין איסור כולל באיסור הבא מעצמו, איך יפרש את הברייתא שאיסור מעילה חל על איסור חלב, והרי כל הטעם משום איסור כולל, והקדש הלא הוא איסור הבא מעצמו? [ועדיין לא ידענו מהתירוץ שהקדש מדובר בבכור]. ותירצו שהמקשן סבר שרק באיסור הבא מעצמו על עצמו כגון שבועה שאדם אוסר רק על עצמו, לא חל. אבל הקדש שהאדם אוסר על כל העולם אינו נחשב איסור הבא מעצמו. וראה שם שביארו את קושית הגמרא לקמן "והרי הקדש", שלכאורה לפי זה לא קשיא. תוס' ד"ה באיסור בעמוד א על פי מהרש"א.

ובכל זאת התנא מונה אותו, שהרי אשם מעילות בא על איסור הנאה מן ההקדש!? [236]
ומתרצינן: המשנה מדברת **בקרבן בכור דקדושתו מרחם** מאליו, ולא על ידי הקדש האדם.
איבעית אימא: כי קתני מתניתין, רק **מידי דלית ליה שאלה** איסורים כאלה שאי אפשר להתירם על ידי שאלה לחכם, ולכן **שבועה דאית ליה שאלה** שהחכם יכול להתיר את השבועה **לא קתני**!
ומקשינן: **והרי הקדש** שאפשר לישאל עליו ככל נדר, וקתני אשם מעילות!? [237]
ומתרצינן: **הא אוקמינן בבכור** שאי אפשר לישאל עליו, שהרי קדושתו לא באה מכח נדר של אדם אלא הוא קדוש מעצמו.
איבעית אימא: כי קתני דוקא **קרבן קבוע** שכל החטאות והאשם המנויים במשנה הם קרבן קבוע שאין בהם הבדל בין עשיר לעני, ואילו **קרבן עולה ויורד** הבא על שבועה שהעני מביא קרבן אחר מהעשיר **לא קתני**.
ומקשינן: **הרי טמא שאכל את הקדש, דקרבן עולה ויורד הוא**, וקתני!?
ומתרצינן: המשנה מדברת **בנשיא** שאכל מן הקדש בטומאה שהוא אינו מביא קרבן עולה ויורד אלא קרבן קבוע.
ורבי אליעזר היא, דאמר: נשיא מביא שעיר לחטאת על חטאו בטומאת מקדש וקדשיו, בין אם הוא עשיר ובין אם הוא עני. [238] **רב אשי אמר: כי קתני, מידי דחיילא כשיעור**. רק איסורים שחייבים עליהם רק על שיעור כזית. ואילו **שבועה, דחיילא** אפילו **אפחות מכשיעור**, שאם נשבע במפורש על פחות משיעור הוא חייב עליו, **לא קתני**!
ומקשינן: **הרי הקדש** שחייבים אשם מעילות גם על אכילה של פחות מכזית וקתני!?
ומתרצינן: **הא בעינן** שתהא המעילה לפחות **בשוה פרוטה** שזהו שיעור מעילה. מה שאין כן בשבועה שאין בה שיעור כלל.
ורב אשי מאוירא אמר רבי זירא: כי קתני רק דבר שחייבים על **זדונו כרת**. אבל שבועה שהיא דבר **שזדונו לאו** בלבד, **לא קתני**!

[236] רש"י. ולכאורה גם בחטאות של הנותר והטומאה הם משום הקדש, וכך אכן מפרש רבינו חננאל שהקושיא על זה שהתנא נקט "מוקדשין", משמע על כל האיסורים שבאים בגלל ההקדש ולא רק אשם מעילות.
[237] היה יכול לתרץ שמדובר שכבר בא ההקדש לידי כהן [ומן הסתם כך הוא, שהרי מדובר כאן בנותר] שאז כבר אי אפשר לישאל, אלא שעדיפא מיניה מתרץ. ריטב"א.
[238] נשיא הוא המלך, ודינו שונה מכל אדם בישראל לגבי קרבן חטאת, שכל אחד מביא כבשה או שעירה לחטאתו ואילו הנשיא מביא רק שעיר לחטאתו. במסכת הוריות נחלקו תנאים בדין הנשיא לגבי קרבן עולה ויורד. יש שפוטרים לגמרי את הנשיא מקרבן באותם חטאים שמביאים עליהם קרבן עולה ויורד [שבועת ביטוי, שבועת הפקדון וטומאת מקדש וקדשיו] ויש שמחייבים אותו בקרבן, אלא שנחלקו תנאים איזה קרבן הוא מביא, שלדעת תנא קמא הוא מביא קרבן עולה ויורד ככל אדם, שרק בחטאת קבועה שונה הנשיא מכל אדם ולא בקרבן עולה ויורד, ולדעת רבי אליעזר גם בקרבן עולה ויורד הוא מביא רק שעיר בין אם הוא עשיר בין אם הוא עני.

ומקשינן: **והרי אשם** מעילות, **דזדונו לאו** בלבד, [239] **וקתני**?

דף כה.

ומתרצינן: **בחטאת קאמרינן**. רק לגבי החטאות אמרתי שהתנא מונה רק אותן החטאות הבאות על דבר שזדונו כרת, ולא לגבי האשם. ושבועת ביטוי חייבים עליה חטאת, ולכן לא נמנתה, שהרי כאמור, החטאת שלה באה על דבר שזדונו לאו.

רבינא אמר: כי קתני, מידי דחייל רק **אמידי דבר אכילה הוא**. כגון נותר וחלב ואכילת קודש בטומאה ויום הכפורים, שהאיסור שלהם שייך רק באוכלין. ואילו **שבועה, דחיילא** אפילו **אמידי דלא בר אכילה הוא, לא קתני!**

ומקשינן: **והרי הקדש, דחייל נמי אעצים ואבנים**, ובכל זאת מונה התנא אשם מעילות, למרות שהקדש שייך גם בעצים ואבנים!?

ומפסקינן: **אלא, כי קתני, מידי דחייל** רק **אמידי דאית בה משהא**, שאפילו הקדש אינו יכול לחול רק על דבר שניתן למשש בידים. ואילו **שבועה, דחיילא** אפילו **אמידי דלית ביה משהא, כגון** "שבועה **שאישן**" **וש"לא אישן**", שהשינה היא דבר שלא ניתן למשש, **לא קתני!**

מתניתין:

אחד דברים של עצמו, **ואחד דברים של אחרים**. בין אם היתה השבועה בנוגע לנשבע עצמו, ובין אם היתה בנוגע לאדם אחר.

ואחד דברים שיש בהן ממש, ואחד דברים שאין בהן ממש. בין אם היתה השבועה בדבר שיש בו ממש, ובין אם היתה בדבר שאין בו ממש, כגון שינה, וכגון דבר שאין בו תועלת לאדם כגון זריקת צרור לים, חייב עליהם משום שבועת ביטוי.

כיצד?

דברים של אחרים: **אמר** "**שבועה שאתן** דבר מה **לאיש פלוני**", או שאמר "שבועה **שלא אתן** לו", או "שבועה **שנתתי**", או "**שלא נתתי לו**".

דברים שאין בהם ממש: אמר "שבועה **שאישן**", או "**שלא אישן**", "**שישנתי**", או "**שלא ישנתי**".

[239] רש"י מפרש שהלאו של מעילה נלמד בגזירה שוה "חטא" "חטא" מתרומה, ובתרומה נאמר לאו "וכל זר לא יאכל קדש" [רבי וחכמים נחלקו בסנהדרין [פד א] בילפותא הזאת, שלדעת רבי לומדים ממנה חיוב מיתה במעילה, ולדעת חכמים מיעטה התורה בתרומה "ומתו בו כי יחללוהו" משמע דוקא "בו" ולא במעילה, שבמעילה אין חיוב מיתה, אך לענין אזהרת הלאו מודים חכמים שלומדים מעילה מתרומה בגזירה שוה הזו]. ועוד כתב רש"י שיש אומרים שהלאו של מעילה נלמד מ"וזר לא יאכל כי קדש הם". ודחה רש"י שלא יתכן שהלאו הזה נאמר לענין איסור מעילה, שהרי מעילה לא שייך רק בדבר האסור אפילו לכהנים, ו"כל שיש בו שעת היתר לכהנים אין בו מעילה", ואילו הכתוב הזה מדבר בקדשים שמותריסלכהנים ורק לזר הם אסורים. וראה תוס' ד"ה והרי.

או שאמר "שבועה **שאזרוק צרור לים**", או "**שלא אזרוק**", "**שזרקתי**", או "**שלא זרקתי**".
רבי ישמעאל אומר: **אינו חייב** משום שבועת ביטוי **אלא** אם נשבע **על העתיד לבא**.
וחולק על התנא קמא שבמשנה שבתחילת הפרק, שמחייב גם כשנשבע על העבר כגון "שאכלתי ושלא אכלתי".
שנאמר בפרשת קרבן שבועה [ויקרא ה ד] "**להרע או להיטיב**". משמע דוקא כשנשבע להבא.
אמר לו רבי עקיבא: **אם כן**, שאתה מדייק שצריך להיות דוקא בדומה למה שכתוב בפסוק "להרע או להיטיב", אם כן **אין לי** שהוא יהא חייב משום שבועת ביטוי **אלא** כשהוא נשבע על **דברים שיש בהן הרעה והטבה**, כגון אוכל" שמטיב עם עצמו ו"שלא אוכל" שמענה את עצמו.
דברים שאין בהן הרעה והטבה, **מנין** שהוא חייב עליהם?
אמר לו רבי ישמעאל: **מריבוי הכתוב** שנאמר [שם] "לכל אשר יבטא האדם בשבועה" אנו למדים שאף דברים שאין בהן הרעה והטבה חייבים עליהם.
אמר לו רבי עקיבא: **אם ריבה הכתוב לכך** שחייבים גם על דברים שאין בהן הרעה והטבה, **ריבה הכתוב** גם **לכך** שחייבים גם על שבועה שעל העבר.

גמרא:

תנו רבנן: יש **חומר בנדרים מבשבועות**, וכמו כן יש **חומר בשבועות מבנדרים** - **חומר בנדרים** מבשבועות בכך **שהנדרים חלים על דבר מצוה** לבטל את קיום המצוה, **כשם** שהם חלים **בדבר** שהוא **רשות**, כגון אדם שאוסר על עצמו בקונם לשבת בסוכה - אסור לו לשבת בסוכה למרות שהוא מבטל בכך מצות סוכה. [240] **מה שאין כן בשבועות**

[240] הראשונים הקשו מדוע לא נאמר שיבא עשה של מצות סוכה וידחה את הלאו של "בל יחל" האמור בנדר? ותירצו שבנדר יש גם עשה של "ככל היוצא מפיו יעשה", ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. החינוך [ל]. רשב"א נדרים [טז ב]. ובנמוקי יוסף בנדרים [שם א] תירץ שנדרים איסור חפצא הם ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה, ולכן אין לומר כאן עשה דוחה לא תעשה. וכתב הקהילות יעקב בנדרים [טו] שהנמוקי יוסף חידש לנו שעל **איסור חפצא לא אומרים עשה דוחה לא תעשה**, והביאור הוא משום שאיסור חפצא הוא מצד עצמו פגום למצוה, שלא נתכוונה התורה שיעשה אדם מצוה בדבר שהחפצא עצמה אסורה לעשות בה את מעשה המצוה. בחידושי הגרש"ש על נדרים [א] מבאר שהחילוק בין איסור גברא לאיסור חפצא, שבאיסור גברא מטרת האיסור שהאדם לא יאכל את האיסור ויתגאל בדברים המטמטמים את הגוף והנפש, ובאיסור חפצא המטרה היא שהחפץ לא יאכל מפאת קדושתו כמו בהקדש וקונמות. ועשה דוחה לא תעשה שייך רק כששניהם על הגברא, שהעשה מתקן את העבירה של הגברא, אך באיסור חפצא, העשה לא יכול לתקן את חילול הקדש של החפצא, לכן לא אומרים עשה דוחה לא תעשה. וזה גם הטעם שלא מצינו שאדם שאין לו תפילין יהא מותר לו לגזול מהשני מדין עשה דוחה לא תעשה, משום שבאיסור גזילה יש שני מטרות: שהאדם לא יגזול ושהבעלים לא יהיו נגזלים, והעשה יכול רק לתקן את העבירה של הגזלן אבל הפסד הנגזל לא יתוקן על ידי המצוה, לכן לא אומרים עשה דוחה לא תעשה.

שאינן חלות לבטל את המצוה, שהנשבע שלא לשבת בסוכה, אין השבועה חלה עליו.

[241] **חומר בשבועות** מבנדרים בכך **שהשבועות חלות על דבר שאין בו ממש** כגון שנשבע שלא אישן, **כשם** שהן חלות על **דבר שיש בו ממש. מה שאין בנדרים** שאינם חלים על דבר שאין בו ממש, כגון אם אמר "קונם שלא אישן", אין הנדר חל עליו, היות והשינה הוא דבר שאין בו ממש, אלא אם כן יאמר "קונם עיני בשינה", שאז חל הנדר על העין שיש בו ממש. [242]

שנינו במשנה: **כיצד**? **אמר שבועה שאתן לפלוני ושלא אתן**.

והוינן בה: **מאי** היתה שבועתו שנשבע **אתן** לפלוני?

אילימא נשבע שיתן **צדקה לעני**, הרי **מושבע ועומד מהר סיני הוא** על נתינת צדקה

[241] הגמרא בנדרים [טז ב] מבארת שהחילוק בין נדרים לשבועות הוא שבנדר הוא אוסר את הסוכה עליו, והסוכה עצמה הרי לא נצטוותה שיעשו בה מצוה, לכן חל עליה הנדר. אבל בשבועה שהאדם אוסר על עצמו את הסוכה, אין השבועה יכולה לחול, שהרי הוא משועבד לעשות מצוה. והקשו תוס': אם כן במה חמורים נדרים משבועות, שהרי גם שבועה יכולה לחול באופן שיאסור הסוכה על עצמו בשבועה, שיאמר "ישיבת סוכה עלי שבועה" שאף בלשון זה חלה השבועה כמו שאמרו לקמן [כט א] "יאסרו כל פירות שבעולם עלי בשבועה" [כך גירסת התוס' שם]? ואף שהגמרא בתחילת נדרים [ב ב] אומרת את החילוק בין נדרים לשבועות, שנדרים הם איסור חפצא ואילו שבועות הן איסור גברא, היינו שנדרים הם רק באופן שהאדם אוסר את החפץ על עצמו, שהרי לא שייך שהאדם יאסור עצמו כקרבן ויאמר "קונם גופי על חפץ זה", ואילו שבועות הן גם באופן של איסור גברא, ולעולם בשבועה אפשר גם באופן של איסור חפצא. ותירצו תוס' שזו אכן כוונת הברייתא, שנדרים חמורים משבועות בכך שהנדר חל על דבר מצוה באותה מדה שהוא חל על דבר הרשות, שהרי הנדרים הם רק באופן של איסור חפצא ואפילו בדבר הרשות, ואיסור חפצא שייך גם על דבר מצוה, מה שאין כן שבועות שלא בכל אופני השבועה היא חלה על דבר מצוה, שבאופן של איסור גברא היא חלה רק על דבר הרשות ולא על דבר מצוה. ועוד כתבו בשם הר"י שאמנם אפשר לומר את השבועה גם בלשון של איסור חפצא, אך החלות הוא תמיד רק על הגברא, וכפשטות דברי הגמרא בתחילת נדרים ששבועות הן רק איסור גברא, וכשהוא אומר בלשון "יאסרו כל פירות עולם עלי בשבועה" אנו מפרשים את דבריו כאילו אמר "שבועה שלא אוכל פירות" ומדין יד הוא [וכן להיפך בנדרים], ולכן לא שייך בשבועה לעולם שתחול על דבר מצוה שהרי הגברא משועבד לקיום המצוה. ועוד כתבו בשם ר"ת שגם הלשון בשבועה צריך להיות רק בלשון של איסור גברא, ומה שאמרו לקמן "יאסרו כל פירות שבעולם עלי בשבועה" אין זה לשון הנשבע, אלא הגמרא אומרת שהנשבע אסר על עצמו כל פירות שבעולם בשבועה, והיינו על ידי שאמר "שבועה שלא אוכל פירות". תוס' ד"ה מה ובנדרים [טז ב] ד"ה הא. דעת הר"ן, כמו שכתבו התוס' בתחילה ששבועה שייך בין באיסור גברא בין באיסור חפצא, ונדרים שייך רק באיסור חפצא. והסביר זאת הר"ן, שבנדרים עיקר הנדר הוא על ידי התפסה [ראה לעיל הערה 16 בשמן], וזה לא שייך רק על החפצא [ובכל זאת אם יאמר את הנדר בלשון שבועה יחול מדין יד]. אבל שבועה עיקר מהותה שהוא אומר שהדבר יהא מקויים עליו כמו שהשם יתברך קיים, ואם כן אין הבדל בין איסור גברא לאיסור חפצא, שגם אם יאמר "ישיבת סוכה עלי שבועה" משמעות הדברים שאיסור ישיבת סוכה מקויים עלי כמו שהשם יתברך קיים. וראה עוד לעיל הערה 7 בענין נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר.

[242] גם כאן החילוק הוא ששבועה הואיל והיא איסור גברא לכן היא יכולה לחול גם על דבר שאין בו ממש, שהרי האדם אוסר על עצמו שלא יעשה כך וכך, והוא עצמו יש בו ממש. מה שאין כן בנדר שהוא איסור חפצא, אם הוא דבר שאין בו ממש לא נתפס עליו האיסור. ר"ן. והוסיף הר"ן, שכאן לא נכלל בדברים שאין בהן ממש גם אזרוק צרור לים כמו במשנה, שהרי גם בנדרים חל אם יאסור בקונם זריקת צרור עליו למרות שאין לו הנאה מזריקת צרור לים [כמבואר בנדרים טז ב ראה שם בר"ן]. ולא היה צריך התנא של הברייתא לפרש שהכוונה רק לשינה ולא לזריקת צרור, שהרי כל הטעם ששבועה עדיפא מנדר הוא כאמור משום ששבועה הוא איסור גברא ונדר הוא איסור חפצא, אם כן פשיטא שאין בכלל זה זריקת צרור לים.

שנאמר [דברים טו י] "**נתון תתן לו**". וכיצד יכולה השבועה לחול על כך!? [243]
ומתרצינן: **אלא**, מדובר שנשבע שאתן **מתנה לעשיר**, שאין בו מצוה. [244]
שנינו במשנה: **שאישן ושלא אישן**.
ותמהינן: **איני! והאמר רבי יוחנן**: **האומר** "**שבועה שלא אישן שלשה ימים**", **מלקין אותו** על שעבר על שבועת שוא, שהרי דבר שאי אפשר הוא שאדם לא יישן במשך שלשה ימים, ונמצא שמיד שנשבע כבר היתה זו שבועת שוא, ולכן לוקה עליה מיד, **וישן לאלתר**. אם ירצה יכול לישון מיד, כי השבועה לא חלה עליו כלל.
וכיצד אומרת המשנה שחלה עליו שבועה שלא יישן?
ומתרצינן: **התם** מדובר **דאמר** שלא יישן **שלשה** ימים, שהוא דבר בלתי אפשרי. **הכא** מדובר **דלא אמר שלשה** ימים, אלא נשבע על פחות מכן, [246] ולכן חלה שבועתו. [245]

---

[243] היה יכול לתרץ שהוא כבר נתן צדקה כפי השגת ידו, והרי אדם אינו חייב לתת כל אשר לו לצדקה, או שנשבע לתת לעני שאינו מבקש ממנו עתה צדקה, שאין אדם חייב לפרנס את כל העניים שבעולם, או שנשבע לתת מתנה גדולה לעני, שאינו מחוייב לתת לו אלא כדי פרנסתו לעכשיו ולא להעשירו, אלא שכל זה נכלל בתירוץ של הגמרא שמדובר במתנה לעשיר, שכל מה שלמעלה מצורכו של העני עכשיו, הוא נחשב עשיר. רא"ש ורשב"א. הנצי"ב מבאר שאפילו באופן שאינו מחוייב לתת לעני, כיון שאם יתן לו מקיים מצוה, הרי זה נחשב למושבע ועומד מהר סיני. וראה לקמן הערה 113.

[244] הקשה הריטב"א: איך יכולה לחול שבועה כזאת שהרי אין הדבר בידו שהלה יסכים לקבל ממנו מתנה, ונתינה בעל כרחך לא שמיה נתינה? ותירץ שאין משמעות לשונו "שאתן" אלא שיעשה מה שבידו, דהיינו שיניח לפניו או שיזרוק לידו או לרשותו, ואם הוא לא ירצה לקבל הרי הוא נפטר משבועתו.

[245] לפי ההוה אמינא של הגמרא שהוא נשבע לעולם, אם כן למה לא הקשו על המשנה בתחילת הפרק "שבועה שלא אוכל" שהוא דבר שאי אפשר שלא יאכל אדם לעולם? ויש לומר ששם לא היה התנא צריך לפרש שהכוונה היא שלא יאכל עתה, שפשיטא היא שאי אפשר לאדם שלא יאכל לעולם. ועוד שאפשר שמדובר שנשבע על ככר שלפניו שלא יאכלה. תוס' ד"ה איני. ובעיקר הדבר כתב הר"ן, שהוא מסתפק במי שנשבע שלא יאכל חדש ימים האם דינו כמי שנשבע שלא לישון שלשה ימים, שהרי גם זה דבר שאי אפשר לעמוד בו, ואם כן לא חלה השבועה כלל ומותר לו לאכול מיד, או שהשבועה חלה, ואסור לו לאכול עד שיגיע למצב של סכנה, ורק אז יאכל. וכתב שנראה לו שיש לחלק בין זה לבין נשבע שלא לישון שלשה ימים, ששם הדבר בלתי אפשרי במציאות שעל כרחו הוא ירדם בתוך שלשה ימים. אבל כאן הוא יכול שלא לאכול חדש ימים, אלא מה נאמר שאם כן הוא ימות, הרי כשיגיע למצב סכנה תידחה שבועתו מפני פיקוח נפש, ועדיין שבועתו קיימת לגבי שאסור לו לאכול רק כדי הצריך לו לקיומו ולא יותר. אך הרמב"ם בהלכות שבועות [א ז] פסק שגם הנשבע שלא יטעום כלום שבעת ימים רצופים בכלל שבועת שוא הוא, כמו שלא אישן שלשה ימים, מפני "שנשבע על דבר שאין בו כח לעשותו". וכתב הר"ן, שתימה הוא שהשוה הרמב"ם ביניהם, שהרי כאמור יש לחלק בין הנושאים. אך כתב הר"ן, שהדין של הרמב"ם הוא אמת, אך לא מטעמו של הרמב"ם כיון שהוא דבר שאי אפשר לקיימו אלא משום שהוא נשבע לעבור על דברי תורה, שהרי הוא נשבע להמית את עצמו, שהוא מפורש בתורה שהוא אסור שנאמר "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" או מ"השמר לך ושמור נפשך מאוד", ולכן לא חלה השבועה עליו ומלקין אותו משום שבועת שוא ואוכל לאלתר. וכתבו האחרונים שיש נפקא מינה בין שיטת הר"ן לשיטת הרמב"ם, לגבי נדר, שאם יאסור על עצמו בנדר כל המאכלים שבעולם, הרי לפי הרמב"ם לא יחול הנדר כיון שהוא דבר שאי אפשר לקיימו, ואילו לפי הר"ן, יחול הנדר שהרי נדרים חלים לבטל את המצוה. ועוד ביארו האחרונים את מחלוקת הרמב"ם והר"ן, שהרמב"ם סובר שגם דבר שאי אפשר לו לאדם לקיים מחמת איסור נחשב כדבר שאי אפשר לקיימו, שהרי יסוד הענין של שבועת ביטוי בלהבא הוא לחייב את עצמו לעשות כך וכך, וכל היכא שלמעשה אין שבועתו מחייבתו, אין על זה תורת שבועת ביטוי כלל שהרי הוא פטומי מילי בעלמא, ולא שייך לומר עליו "ככל היוצא מפיו יעשה". ולכן אף שאפשר לו לאדם מצד המציאות שלא לאכול לעולם ולמות ברעב, אך כיון שמצד הדין הוא אסור בכך הרי זה נחשב כדבר שאי אפשר לעמוד בו [ומה שצריך פסוק למעט את הנשבע לבטל את המצוה, משום שלולי הפסוק

שנינו במשנה: **שאזרוק צרור לים ושלא אזרוק**.

איתמר: האומר "**שבועה שזרק פלוני צרור לים**", או "**שלא זרק**" -

רב אמר: **חייב** משום שבועת ביטוי.

ושמואל אמר: **פטור**.

ומבארינן: **רב אמר**: **חייב** שהרי **איתיה ב**"**לאו והן**" ששבועה זו אפשר לישבע גם בחיוב וגם בשלילה, שהוא יכול לישבע שזרק פלוני ושלא זרק.

ושמואל אמר: **פטור כי ליתיה בלהבא**. שאינו יכול לישבע שפלוני יזרוק או לא יזרוק צרור בעתיד, שהרי פלוני אינו ברשותו שיוכל לחייב אותו על ידי שבועתו, ואם ישבע כך תהא זו שבועת שוא ולא שבועת ביטוי. ולכן גם כשהוא נשבע על העבר, אין זו שבועת ביטוי להתחייב עליה קרבן, כיון שאי אפשר לישבע להבא, שזו עיקר שבועת ביטוי, שנאמר "להרע או להיטיב".

והוינן בה: **לימא** רב ושמואל, **בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבי עקיבא**, **קא מיפלגי** -

דתנן במשנתנו: **רבי ישמעאל אומר**: **אינו חייב אלא על העתיד לבא**, **שנאמר** "**להרע או להיטיב**".

אמר לו רבי עקיבא: **אם כן**, **אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה**.

דברים שאין בהן הרעה והטבה, **מנין**?

אמר לו רבי ישמעאל: **מרבוי הכתוב**.

אמר לו רבי עקיבא: **אם ריבה הכתוב לכך**, **ריבה הכתוב לכך**.

ואם כן נאמר, **רב דאמר כרבי עקיבא**, המחייב בשבועת ביטוי אף בלשעבר, ולכן סובר רב בנשבע לשעבר שזרק פלוני או שלא זרק שהוא חייב.

היתה השבועה חלה והוא אכן היה מקיים את השבועה ומבטל את המצוה. אבל כאן גם לאחר שהשבועה חלה אין ביכולתו לקיימה מפני פיקוח נפש]. ודעת הר"ן, שרק דבר שבמציאות לא ניתן לקיימו הוא שבועת שוא ולא מה שנמנע רק מצד הדין. ראה אפיקי ים [א כח] וקהילות יעקב. [כא] וזכרון שמואל [נה]. המחנה אפרים בהלכות שבועות [יט] מקשה על הר"ן, שאם כל הטעם משום נשבע לבטל את המצוה, הרי יכולה השבועה לחול בכולל, משום שכלל בשבועתו גם את הימים הראשונים שבהם מותר לו להתענות? בקובץ הערות [לג ה] כתב שהקושיא אינה מובנת שהרי כל יום מהשבעה הוא חלק מהאיסור ואין כאן כולל. והראיה, שהרי בכל כולל, השבועה חלה לפחות על ההיתר, אפילו לפי המאן דאמר שאינו סובר איסור כולל, [שהרי זה כל הענין של כולל, שמיגו שהוא חל על ההיתר לכן חל גם על האיסור], וכאן אין השבועה חלה כלל אפילו על יום אחד, והיינו משום שכל יום ויום הוא חלק מביטול המצוה. [וראה שם שהביא ראיה מזה שבנשבע במפורש שלא לאכול חצי שיעור מהאיסור, אינו חייב אם עבר על השבועה אלא אם כן אכל רק חצי שיעור אבל אם אכל שיעור שלם אינו חייב על השבועה, ולא אמרינן שהשבועה תחול גם על שיעור שלם בכולל, משום שגם החצי שיעור הוא בכלל האיסור [וראה לעיל הערה 85 תירוץ מרע"א על קושיא זו]. אך תימה שלפי דבריו לא היתה צריכה השבועה לחול אפילו על חצי שיעור, כמו בנשבע שלא לאכול שבעה ימים שהשבועה לא חלה אפילו על יום אחד?].

[246] כך מפרש הרא"ש [כא] שאם היה אומר סתם "שלא אישן" היה משמעותו לעולם, שאם לא כן איזה זמן תתן לו, שלא מסתבר שיאסר רק לרגע אחד. והרשב"א כתב שגם בסתמא אנו אומרים שהוא לא נתכוין לישבע אלא רק על מה שניתן לקיים דהיינו רק עד שלשה ימים.

ושמואל פוטר משום **דאמר כרבי ישמעאל**, שאין חייבים משום שבועת ביטוי רק בשבועה דלהבא? [247]

ודחינן: **אליבא דרבי ישמעאל כולי עלמא לא פליגי** שאין חייבים על שבועה שזרק פלוני.

כי **השתא**, אפילו אם נשבע על עצמו, שהוא **מילתא דאיתא בלהבא**, שהאדם יכול לישבע לחייב עצמו לעתיד, בכל זאת **לא מחייב עלה רבי ישמעאל**. כאשר הוא נשבע **לשעבר**.

כל שכן אם הוא נשבע על אדם אחר, שהוא **מילתא דליתא בלהבא**, שאינו יכול לישבע על אחר בנוגע לעתיד, **מיבעיא** למימר שאינו חייב משום שבועת ביטוי אם נשבע עליו על העבר.

אלא בהכרח, **כי פליגי** רב ושמואל, **אליבא דרבי עקיבא** הוא דפליגי:

רב סבר **כרבי עקיבא**, ולכן הוא מחייב בלשעבר אפילו כשנשבע שזרק פלוני, כי לדעת רב אין חילוק בין אם הוא נשבע על עצמו או נשבע על אדם אחר.

ושמואל אמר: עד כאן לא מחייב רבי עקיבא התם, בנשבע **לשעבר**, **אלא מלתא דאיתא בלהבא**, בשבועה שאדם נשבע על עצמו שיכול לישבע ולהתחייב על להבא, רק אז **מחייב רבי עקיבא** אפילו **לשעבר**, וכגון שנשבע שזרקתי. **אבל מידי דליתיה בלהבא**, בשבועה על אדם פלוני, **לא** מחייב עלה רבי עקיבא כשנשבע לשעבר שזרק פלוני צרור לים או שלא זרק.

דף כה:

תו הוינן בה: **לימא** רב שמואל, **בפלוגתא** (תחילת העמוד) **דרבי יהודה בן בתירא ורבנן, קמיפלגי**.

דתנן לקמן [כז א]: ה**נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל - פטור**. וכן הנשבע **לקיים את המצוה ולא קיים** אותה - **פטור**, זאת על אף **שהיה בדין** שהנשבע לקיים את המצוה ולא קיים **שיהא חייב**, **כדברי רבי יהודה בן בתירא** -

דאמר רבי יהודה בן בתירא: הנשבע לקיים את המצוה, חייב בקרבן על ביטול שבועתו **מקל וחומר** -

[247] קשה הרי שמואל אמר בפירוש שהטעם הוא משום דליתיה בלהבא ולא משום שאין כלל שבועה בלשעבר? ויש לומר ששמואל לא אמר כלל טעם, והגמרא היא שהוסיפה את הטעם, וכעין זה יש בכמה מקומות בש"ס, ולכן דנה הגמרא עתה שמא אין זה הטעם אלא משום שהוא סובר כרבי ישמעאל, שאין שבועה רק לעתיד. תוס' ד"ה ושמואל.

ומה אם הנשבע לדבר **הרשות**, **שאינו מושבע עליה מהר סיני** לעשותה, **הרי הוא חייב עליה** כשנשבע לעשותה, ולא עשאה.

הנשבע לקיים **מצוה שמושבע עליה מהר סיני**, **אינו דין שיהא חייב עליה** גם משום שבועתו?

אמרו לו חכמים: **לא**! אין זה קל וחומר. כי **אם אמרת בשבועת הרשות** שחייבים עליה, היינו משום **שכן עשה בה** הכתוב **לאו כהן**, שיכול לישבע לעשות וגם שלא לעשות. **תאמר בשבועת מצוה**, **שכן לא עשה בה** הכתוב **לאו כהן**, שהרי אינו יכול לישבע שלא לעשות מצוה, לכן גם כשנשבע לקיים את המצוה, לא חלה שבועתו. שהרי נאמר "להרע או להיטיב", ומשמע דבר שיש בו לאו והן.

נימא, **רב** דמחייב על שבועה לעבר אפילו כשאינה בלהבא **דאמר כרבי יהודה בן בתירא** שאין צריך שהשבועה תוכל לחול ב"לאו והן", ולכן גם אין צריך שתוכל לחול בלהבא ולעבר.

ושמואל דאמר כרבנן, שצריך שהשבועה תיתכן ב"לאו והן", ולכן הוא אינו מחייב על שבועה לעבר כאשר אי אפשר שתהא בלהבא?

ודחינן: **אליבא דרבי יהודה בן בתירא**, **כולי עלמא לא פליגי** שחייבים על שבועה לעבר גם כשאינה בלהבא. כי **השתא**, "**לאו והן**" **לא בעי** רבי יהודה בן בתירא, למרות שהוא מפורש בפסוק "להרע או להיטיב". "**להבא ולשעבר**" שאינו מפורש בפסוק [שיש בכלל שבועה לשעבר], מי **בעי**!? **כי פליגי** רב ושמואל, **אליבא דרבנן**: **שמואל** סבר **כרבנן**, שצריך שתהא השבועה ב"לאו והן", והוא הדין שצריך שתהא "להבא ולשעבר".

ורב סבר: **כי לא מחייבי רבנן** בשבועה שאינה **ב"לאו והן"**, זה משום **דכתיב** "**להרע או להיטיב**" **בהדיא**, **אבל** "**להבא ולשעבר**", **דמריבויא דקראי אתו**, כל השבועה על שלעבר אינו מפורשת בפסוק אלא היא נלמדת מדרשא [כמבואר במשנה בדברי רבי עקיבא], **מחייבי** רבנן בשבועה לעבר אפילו כשאינה בלהבא. ולכן, הנשבע שזרק פלוני צרור לים, הוא חייב למרות שהוא אינו יכול לישבע שפלוני יזרוק.

מתיב רב המנונא לשמואל: תנן לקמן [כט ב]: מי שאמר **לא אכלתי היום** או **ולא הנחתי תפילין היום** ואמר לו חבירו: **משביעך אני** שהנך אומר אמת ! **ואמר**: **אמן**! הרי הוא **חייב**, אם היה זה שקר, כאילו היה נשבע בעצמו.

בשלמא מה שחייב על מה שנשבע "**לא אכלתי** היום", ניחא, שהרי שבועה זאת **איתיה ב**"**לא אוכל**", שיכול לישבע גם על להבא שלא יאכל היום.

אלא מה שהוא חייב על שבועת "**לא הנחתי** תפילין היום", קשה: **מי איתיה ב"לא אניח"**, וכי הוא יכול לישבע על להבא שלא יניח תפילין היום, והרי זו שבועה לבטל את המצוה? [248] וקשיא לשמואל, הסובר ששבועת ביטוי אינה אלא כאשר תיתכן גם בלהבא? [249]

ומתרצינן: **הוא** רב המנונא עצמו **מותיב לה**, **והוא** גם **מפרק** [מתרץ] **לה**:

לצדדין קתני. - אמנם השבועה ש**לא אכלתי** היא שבועת ביטוי **לחייב** עליה **קרבן**, אך השבועה ש**לא הנחתי** תפילין אינה שבועת ביטוי להתחייב עליה קרבן, אלא רק **לחייב** עליה **מלקות**, משום שנשבע שבועת שקר. [250]

מתיב רבא לשמואל מהא דתנן לקמן [כט א]: **איזו היא שבועת שוא** [שלוקין עליה אך אין חייבים עליה קרבן] - **נשבע לשנות את** הדבר **הידוע לכל אדם**, כגון אם **אמר** בשבועה **על עמוד של אבן שהוא של זהב**.

ואמר עולא: **והוא שניכר לשלשה בני אדם** לפחות, שאותו עמוד הוא של אבן, רק אז נחשב הדבר למפורסם והוי שבועת שוא.

ומדייק רבא: **טעמא דניכר** הדבר לשלשה בני אדם, לכן הוא עובר משום שבועת שוא. **הא לא ניכר** לשלשה בני אדם, **עובר משום שבועת ביטוי**, וחייב קרבן.

---

[248] ואין לומר שמדובר בשבת ויום טוב, שאם כן מה בא להוסיף על הרישא "לא אכלתי היום", אלא ודאי בא להשמיענו שהשבועה חלה אפילו בליתיה להבא. עוד יש לומר שרוצה ליישב אפילו למאן דאמר שבת זמן תפילין הוא. תוס' ד"ה מי. ובמצפה איתן תירץ שהרי מדובר בשבועת שקר והאמת שהניח היום תפילין, ואם כן ודאי לא מדובר בשבת ויום טוב. לכאורה הוא אינו מבטל שום מצוה, אם לא יניח תפילין היום, שהרי באמת הוא כבר הניח תפילין היום [אלא הוא נשבע לשקר שלא הניח], ואם כן הרשות בידו שלא להניח תפילין היום עוד? ויש שהוכיח מכאן שלא רק על ביטול עיקר המצוה לא חלה השבועה אלא גם על ביטול עשייתה מן המובחר לא חלה השבועה, והרי מצוה לילך בתפילין כל היום ונמצא מבטל את עשיית המצוה בשלימות. והשדי חמד [פאת השדה מערכת א-כד ד] השיג עליו מהגמרא בנדרים [ח א] שהאומר [בשבועה] אשכים ואשנה פרק זה אינו נחשב כמושבע ועומד מהר סיני כיון שהוא יכול לפטור עצמו בקריאת שמע של שחרית וערבית, ומבואר שם בתוס' שהוא הדין הנשבע שלא לשנות פרק זה שאינו נחשב כנשבע לבטל את המצוה כיון שכבר יצא בקריאת שמע של שחרית וערבית. והרי שם נאמר במפורש "והגית בו יומם ולילה" ואף על פי כן לא נחשב כנשבע לבטל את המצוה, כיון שאינו מבטל את עיקר המצוה של תלמוד תורה, כל שכן בתפילין שלא נאמר במפורש שחייבים להניח תפילין כל היום, בודאי חלה השבועה אם נשבע שלא להניח תפילין לאחר שכבר הניח היום תפילין. ומסוגייתנו אין ראיה משום שצריך שהשבועה שלהבא תהא בדיוק כמו השבועה לשעבר, והשבועה לשעבר היתה שלא הניח תפילין כלל היום, אם כן גם השבועה להבא צריכה להיות שלא יניח כלל תפילין באותו יום מהבקר. [כוונתו שאנו צריכים להתייחס לשבועתו כאילו היא אמת שלא הניח עדיין תפילין היום, וממילא אם לא יניח להבא באותו היום תפילין הוא מבטל מצוה]. וראה להלן הערה 120 בשם הנצי"ב.

[249] היה אפשר לתרץ שברייתא זו סוברת כרבי יהודה בן בתירא שאין צריך "לאו והן", ולשיטתו גם שמואל מודה שאין צריך שיהא בלהבא, אלא שניחא לגמרא להעמיד את הברייתא ככולי עלמא. תוס' ד"ה הוא.

[250] גם בשבועת ביטוי חייבים מלקות אם היה במזיד, משום שבועת שקר [כדעת רבין לעיל כא א], אלא שבשבועת ביטוי יש גם חיוב קרבן בשוגג, ואם אינו בלאו והן או בלהבא כלעבר, אינו נכלל בפרשת שבועת ביטוי שנאמר בה "להרע או להיטיב" וחייבים רק מלקות במזיד. [ביארנו שגם שבועה שאינה ב"לאו והן" נתמעטה רק מחיוב קרבן ולא מאיסור לאו, זאת על פי דעת רש"י ותוס' בסוגייתנו ועוד ראשונים. והמשנה למלך הלכות שבועות [ד א] ד"ה שוב הוכיח כדבריהם מהמבואר כאן לגבי ליתיה בלהבא שהוא פוטר רק מקרבן ולא ממלקות, והוא הדין לגבי ליתיה בלא והן. אך יש מהראשונים שסוברים שבליתיה בלאו והן פטור אף ממלקות. ראה משנה למלך שם ואבני מילואים בשו"ת [יד] וקצות החשן [עג ה].].

ואמאי!? הא שבועה כזאת אינה בלהבא, שהרי **אינו** יכול להשבע על עמוד של אבן **שיהא של זהב!**? [251]

ומתרצינן: **הוא**, רבא, **מותיב לה**, **והוא מפרק לה**: וכך צריך לדייק במשנה - **ניכר** העמוד שהוא של אבן, **עובר משום שבועת שוא**, הא **לא ניכר**, **עובר משום שבועת שקר**. [252] **אמר אביי**: **ומודה רב באומר לחבירו "שבועה שאני יודע לך עדות" ואשתכח** [התברר] **דלא ידע ליה** עדות, **דפטור** משום שבועת ביטוי **הואיל וליתיה בכלל** "לאו והן", שהרי אם ישבע "**שאיני יודע לך עדות**" לא יתחייב עליה משום שבועת ביטוי אלא משום שבועת העדות [ויש לה גדרים מיוחדים, שצריך דוקא שיכפור לו בבית דין ושיהא ראוי להעיד], ולכן גם אם נשבע שהוא יודע לו עדות אינו חייב משום שבועת ביטוי. ובא אביי להשמיענו, כי למרות שרב אינו סובר ששבועת ביטוי צריך שתהא ב"לאו כלעבר", אך הוא מודה שצריך שתהא ב"לאו והן". [253]

הנשבע לחבירו "**ידעתי** לך עדות", או שנשבע "**לא ידעתי** לך עדות" [שאינה שבועת העדות ראה הערה [254]] הדבר תלוי **במחלוקת** שבין רב ושמואל.

רב מחייב, שהרי ישנו ב"לאו והן" שיכול לישבע "לא ידעתי" וגם "ידעתי". ושמואל פוטר, משום שאינו בלהבא, שאינו יכול לישבע לחבירו שאדע לך עדות או שלא אדע לך עדות, שהרי אין הדבר בידו שידע לו עדות בעתיד. וגם אין בידו שלא ידע לו עדות, שלפעמים נודע לאדם דבר בלא כוונה. [255]

---

[251] תימה למה צריך להביא את עולא, הרי מהמשנה עצמה קשה לשמואל, שדוקא נשבע לשנות את הידוע. אבל אם הדבר אינו ידוע שהוא שקר חייב משום שבועת ביטוי, למרות שהוא אינו יכול לישבע להבא שיהא כך? תוס' ד"ה ואמר.

[252] והנפקא מינה הוא לענין איזה לאו יתרו בו. ריטב"א.

[253] רש"י. והריטב"א כתב: שני חידושים יש בדברי אביי א. שבשבועה שאיני יודע לך עדות לעולם אין בה משום שבועת ביטוי ואפילו באופן שאין חייבים עליו משום שבועת העדות. ב. שאף על פי שגם בלהבא יש קרבן, מכל מקום אין זה נקרא שאיתיה בלהבא, מאחר שהקרבן הוא של שבועת העדות ולא של שבועת ביטוי. ריטב"א.

[254] משום שמדובר שחבירו אינו זקוק עתה לעדותו. תוס' ד"ה ידעתי. והרש"ש כתב שהוא נשבע שלא ידע לו מעולם עדות, ונתברר שהוא אכן ידע בעבר, אך עתה הוא באמת שכח את העדות, ואם כן אין זו שבועת העדות.

[255] ר"י מיגש וריטב"א. ורש"י כתב משום דהוי לבטל את המצוה, ולכאורה זה שייך רק להלן בהעדתי ולא העדתי. אבל בידעתי ולא ידעתי בלאו הכי לא שייך להבא, שהרי אינו בידו שידע או לא ידע עדות. וביאר מהרש"א שאפשר לפרש "שלא אדע" שדבר שאני יודע עתה לא אדע לך ולא אגיד לך [היינו שלא אעיד לך בבית דין, וכן "שאדע"], וזה בידו הוא, אלא שהוא נשבע לבטל את המצוה [או לקיים]. הנצי"ב מבאר את דברי רש"י על פי חידושו שגם במצוה קיומית שאדם אינו חייב לעשותה אלא שאם עשאה קיים מצוה נחשב כמושבע ועומד מהר סיני [ראה לעיל הערה 108]. וכוונת רש"י ש"אדע לך עדות" פירושו שישתדל לידע לו עדות כדי שיוכל להעיד לו כשיצטרך, וזו מצוה קיומית, שהרי הגמרא להלן [ל ב] משווה את מצות הגדת עדות לחבירו למצות השבת אבידה, שבזה שהוא מעיד לו הוא משיב לו את ממונו. וכמו בהשבת אבידה אף שאינו מחוייב לילך לחפש אחר אבידת חבירו, אם עשה כן ומצא והשיב את האבידה לבעליה קיים מצוה ובכלל מצות ה' הוא, כך גם כאן למרות שאינו מחוייב להשתדל לדעת לחבירו עדות, אם עשה כן קיים מצוה, והנשבע לבטלה הרי זה נשבע לבטל את המצוה, ולכן אומר רש"י ש"בלא אדע לך עדות" הוא נשבע לבטל את המצוה. וראה שם שביאר לפי זה את הגמרא בנדרים [ח א] באומר אשכים ואשנה פרק זה.

וכמו כן הנשבע לחבירו "**העדתי** לך" או "**לא העדתי** לך", תלוי הדבר **במחלוקת** רב ושמואל. שאינו בלהבא, לפי שאינו יכול לישבע שיעיד לחבירו בעתיד בבית דין, או שלא יעיד, כי בכך הוא נשבע לקיים את המצוה או לבטלה, שהרי אדם מצוה לבא ולהעיד לחבירו עדות שהוא יודע לו.

והוינן בה: **בשלמא לשמואל, דאמר: מילתא דליתיה בלהבא לא מחייב עליה** גם כשהוא נשבע **לשעבר, להכי אפקה רחמנא לשבועת עדות מכלל שבועת ביטוי**, שכתבה התורה פרשה מיוחדת לשבועת העדות, למרות שחייבים עליה קרבן חטאת כמו בשבועת ביטוי, כי לולי כן, לא היינו מחייבים את הנשבע לחבירו שאינו יודע לו עדות מצד שבועת ביטוי, שהרי שבועה זו אינו בלהבא, שאינו יכול לישבע שלא ידע לו עדות בעתיד, שזה אינו בידו, [256] ולכן היתה צריכה התורה לחדש פרשה מיוחדת של שבועת העדות.

אלא לרב, שמחייב משום שבועת ביטוי אפילו כשאינו בלהבא, **למאי הלכתא אפקה רחמנא** את שבועת העדות מכלל שבועת ביטוי, וכתבה עליה פרשה מיוחדת, והרי בכלל שבועת ביטוי היא? [257]

ומתרצינן: **אמרוה רבנן קמיה דאביי** לתרץ את דעת רב, שלכן כתבה התורה את פרשת שבועת העדות, כדי **לאיחיובי עליה תרתי**. שאם הנשבע היה ראוי להעיד לו, וכפר לו בפני בית דין, הוא יתחייב בשני קרבנות, האחד משום שבועת ביטוי, והשני משום שבועת העדות.

אמר להו אביי: לחייב **תרתי, לא מציתו אמריתו!** כי לעולם לא יתחייב אלא קרבן אחד.

דתניא: נאמר בפרשת קרבן עולה ויורד, שנכללו בה שלשה ענינים, שבועת העדות, טומאת מקדש וקדשיו, ושבועת ביטוי, [ויקרא ה ה] "והיה כי יאשם **לאחת מאלה**". ואנו דורשים: כי יאשם **לאחת**, לאחת משלשת הפרשיות הכתובים בפרשת קרבן עולה ויורד [שבועת העדות, שבועת ביטוי, וטומאת מקדש וקדשיו], **אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו**

[256] כך מפרש הר"ן, והוא על דרך הר"י מיגש והריטב"א בהערה הקודמת, ולפי רש"י שם צריך לומר גם כאן משום נשבע לבטל את המצוה.

[257] הקשה הריטב"א: מדוע לא מתרצת הגמרא שלכן כתבה התורה פרשה מיוחדת לשבועת העדות כדי לומר שאין חייבין בשבועת עדות אלא בכשרין להעיד ורק כשכפר בבית דין, ואם לאו אין בו אפילו שבועת ביטוי? ותירץ שלא היה מסתבר להגמרא שהתורה באה להקל עליו. ועוד שאם כן לא היה צריך לכתוב פרשה מיוחדת על כך, ודי שיהא כתוב איזה שהוא מיעוט בפרשת שבועת ביטוי שבאופן של שבועת העדות לא יהיו חייבים רק באופנים האמורים. [ולמסקנא אכן רבא סובר שזהו החידוש בפרשת שבועת העדות וכבהערה 126 אלא שהגמרא עתה לא סברה כן. והרש"ש כתב שתלמידי אביי הם ששאלו זאת ממנו, וכפי שמוכח מהתירוץ של הגמרא, ואף שאביי בעצמו אמר לעיל ומודה רב בשבועה שאני יודע לך עדות, שביאורו שבשבועת העדות לעולם לא יתכן שיהא בה שבועת ביטוי כי אין לך בו אלא חידושו, הרי חזר בו אביי מזה כמבואר בסוף הסוגיא, ותלמידי אביי שאלו ממנו לפי דעתו לאחר החזרה].

שתים! שאי אפשר לחייב על אותו מעשה משום שתי פרשיות, ואם כן, אי אפשר לומר שעל שבועת העדות חייבים שתים.

והוינן בה: **ולאביי** האומר שאי אפשר לחייב על שבועת העדות שתים **למאי הלכתא אפקיה רחמנא** את שבועת העדות, שהרי קרבן אחד הוא חייב במילא בגלל שבועת ביטוי?

ומתרצינן: **לכדתניא**: **בכולן** בכל האמורים בפרשת קרבן עולה ויורד מלבד שבועת העדות, דהיינו שבועת ביטוי וטומאת מקדש וקדשיו **נאמר** "**ונעלם**", שמשמע דוקא שוגג, ואילו **כאן**, בשבועת העדות, **לא נאמר** "**ונעלם**" - מכאן אנו למדים **לחייב** קרבן בשבועת העדות **על המזיד כשוגג**!

ובשביל החידוש הזה, שחייבים גם במזיד, כתבה התורה בפרשה מיוחדת את דין שבועת העדות.[258]

אמרו ליה רבנן לאביי: **אימא** שהמיעוט של "לאחת" אינו בא למעט אלא רק אם נשבע שבועת העדות **במזיד**, **מיחייב חדא**. שהרי במזיד אין לחייבו רק משום שבועת העדות ולא משום שבועת ביטוי. אבל אם עבר על שבועת העדות **בשוגג**, שאפשר לחייבו גם משום שבועת ביטוי, אכן **מיחייב תרתי** קרבנות?

אמר להו אביי: **לאו היינו דאמרי לכו** שהתורה כתבה מיעוט מיוחד "**לאחת**", כדי ללמד, רק **אחת אתה מחייבו**, **ואי אתה מחייבו שתים**.

ואי אמרת שהמיעוט הוא רק באופן שהוא נשבע שבועת העדות **במזיד**, **מי איכא תרתי**? הרי במזיד לא שייך בכלל לחייב אותו בשני קרבנות, כי אין חיוב במזיד אלא רק על שבועת העדות ולא על שבועת ביטוי. ומדוע היתה צריכה התורה לכתוב על זה מיעוט. ובהכרח, שהמיעוט בא לומר שאפילו בשוגג אינו חייב אלא אחת.

רבא אמר: אין צריך את המיעוט של "לאחת" כדי ללמדנו שאין חייבים שתים על שבועת העדות,[259] **משום דהוה** פרשת קרבן שבועת העדות **דבר שהיה בכלל** שבועת ביטוי **ויצא לידון בדבר החדש**, שנאמרו בו דינים מיוחדים, שרק הראויין להעיד חייבים בו, ושרק כאשר היתה הכפירה [שאינו יודע לו עדות] בבית דין. וכל דבר שהיה בכלל, ויצא

[258] יש עוד נפקא מינה, שבשבועת העדות חייבים גם במושבע מפי אחרים אפילו לא ענה אחריו אמן כמבואר בסוף הפרק. תוס' ד"ה לחייבו.

[259] והדרשא של "לאחת" באה ללמד על שבועת ביטוי עצמה שאם נשבע "שלא אוכל" ואכל שלשה סוגי פת שונים כגון פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין בכל זאת אינו חייב אלא אחת. רש"י. [וראה לעיל הערה 51 שדורשים מ"לאחת" להיפך, לחייב קרבן נפרד על כל שבועה באופן שאמר "פת פת". וראה תוס' כאן ד"ה אחת שיישבו את הסתירה].

לידון בדבר חדש, **אין לך בו אלא חידושו בלבד**! [260] ואינך מחייבו אלא רק בדבר האמור בו. ולכן, אין חייבים בשבועת העדות אלא קרבן שבועת העדות בלבד, ולא קרבן שבועת ביטוי. [261]

ומקשינן: **מכלל** דברי רבא אתה למד, **דאביי**, המצריך לימוד מיוחד של "לאחת" למעט שבועת העדות מתרתי, **סבר** שאין כאן דבר שיצא לידון בדבר החדש שאין לך בו אלא חידושו, אלא, בכל שבועת העדות, **איתה לשבועה בעולם**. יש עליה גם שם של שבועת ביטוי. ורק בגלל המיעוט של "לאחת" הוא פטור משני קרבנות.

ויש בזה נפקא מינה, שאם הנשבע היה פסול לעדות, או שהכפירה היתה מחוץ לבית דין, שאז הוא פטור משום שבועת העדות, שלפחות יהא חייב קרבן משום שבועת ביטוי.

ותקשי, **והאמר אביי**: **מודה רב באומר לחבירו "שבועה שאני יודע לך עדות", ואשתכח דלא ידע ליה, דפטור** משבועת ביטוי, **הואיל וליתיה** לשבועת הביטוי ב"לאו והן", שאם נשבע "**איני יודע לך עדות**", אין זו שבועת ביטוי אלא שבועת העדות.

והרי לפי מה שאמרנו לפי אביי, גם בנשבע שאיני יודע לך עדות יתכן לפעמים שתהא עליה תורת שבועת ביטוי, כגון בפסולין ושלא בבית דין, [262] ואם כן, בנשבע שאני יודע לך עדות, היה לו להתחייב משום שבועת ביטוי, שהרי ישנה ב"לאו והן"?

ומתרצינן: **הדר ביה אביי מההיא**, וסובר שאכן הנשבע לחבירו שהוא יודע לו עדות, חייב משום שבועת ביטוי משום שכאמור, ישנה לשבועה זו ב"לאו והן".

דף כו.

ואיבעית אימא: לא חזר בו אביי, לפי שמעולם לא אמר את שתי המימרות הללו אלא (תחילת העמוד) **חדא מינייהו, רב פפא אמרה**! [263] שנינו במשנה: **רבי ישמעאל אומר: אינו חייב אלא על העתיד לבא.**

תנו רבנן: "**להרע או להיטיב**".

---

[260] וזו היא אחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם "כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפירוש", וכאן לא החזירו הכתוב לכללו, ממילא אין לך בו אלא חידושו. רמב"ן.

[261] כך מפרש רש"י. וכתב מהרש"א שאפשר לפרש שרבא בא לתרץ גם את הקושיא דלעיל על רב, למאי אפקיה רחמנא לשבועת העדות מכלל שבועת ביטוי, שלכן כתבה התורה פרשת שבועת העדות לומר שאין לך בו אלא חידושו, שרק בכשרין להעיד ובבית דין חייבים, ובפסולין ושלא בבית דין פטורין לגמרי אפילו משבועת ביטוי [וכפי שמשמע מקושיית הגמרא "מכלל דאביי סבר איתה לשבועה בעולם" משמע שלפי רבא ליתיה לשבועת ביטוי בעולם], וגם רש"י סובר כן אלא שנקט את האמת שלפי רבא אין צריך פסוק מיוחד למעט שאין חייבים שתי קרבנות בשבועת העדות.

[262] רש"י. והרמב"ן במלחמות מוסיף שאפילו בשבועת העדות ממש כגון בכשרין ובבית דין יש בה שתי שבועות, שבועת ביטוי ושבועת העדות, אלא שאינו חייב אלא קרבן אחד על שתיהן.

[263] שרב פפא מלך [נעשה ראש ישיבה] אחרי אביי ורבא, ולכן לא ידעו התלמידים אם רב פפא אמר זאת מעצמו או מרבו אביי. תוס' ד"ה חדא.

אין לי ללמוד מכאן **אלא** כשנשבע על דברים **שיש בהן הרעה והטבה** לאדם, כגון אוכל ושלא אוכל.

דברים שאין בהם הרעה והטבה לאדם, כגון שנשבע שאזרוק צרור לים או שלא אזרוק, **מנין** שהוא חייב?

תלמוד לומר בתחילת הפסוק [ויקרא ה יד] "**או נפש כי תשבע לבטא בשפתיים**". ומשמע בכל ענין שנשבע, אפילו דברים שאין בהן הרעה והטבה.

אין לי שהוא חייב משום שבועת ביטוי **אלא** אם נשבע **להבא** כמו שנאמר "להרע או להיטיב", נשבע **לשעבר**, **מנין** שהוא חייב?

תלמוד לומר בסוף הפסוק "**לכל אשר יבטא האדם בשבועה**", לרבות אפילו לשעבר, **דברי רבי עקיבא**.

רבי ישמעאל אומר: "**להרע או להיטיב**", מלמד הכתוב שאין חייבים אלא אם נשבע **להבא**!

אמר לו רבי עקיבא: **אם כן**, שצריך להיות דוקא כמו שכתוב, **אין לי** שיהא חייב **אלא** על **דברים שיש בהן הטבה והרעה**.

דברים שאין בהן הרעה והטבה, **מנין** שהוא חייב עליהם?

אמר לו רבי ישמעאל: **מריבוי הכתוב** שנאמר "לכל אשר יבטא האדם בשבועה".

אמר לו רבי עקיבא: **אם ריבה הכתוב לכך** שהוא חייב אפילו על דברים שאין בהן הרעה והטבה, **ריבה הכתוב** גם **לכך** שהוא חייב בין להבא ובין לשעבר!

והוינן בה: **שפיר קאמר ליה רבי עקיבא לרבי ישמעאל**, ומה הטעם של רבי ישמעאל שהוא חולק?

ומתרצינן: **אמר רבי יוחנן**: **רבי ישמעאל**, **ששימש את רבי נחוניא בן הקנה**, **שהיה דורש את כל התורה כולה**, בכל מקום שהתורה כותבת בסתם ואחר כך מפרשת, היה דורש **במדת כלל ופרט - איהו נמי דורש במדת כלל ופרט**.

ואילו **רבי עקיבא**, **ששימש את נחום איש גמזו**, **שהיה דורש את כל התורה כולה במידת ריבה ומיעט - איהו נמי דורש במידת ריבה ומיעט**.

וההבדל ביניהם הוא, שהדורש בכלל ופרט סובר, שהפרט הבא לאחר הכלל בא תמיד לפרש ולהגדיר את הכלל, שהכוונה היא רק למה שנאמר בפרט ולא יותר, ואפילו לא דבר הדומה לפרט. ולכן כאשר יש בתורה כלל ופרט וכלל, שהכלל האחרון בא להוסיף על הפרט, דיינו שנוסיף עליו ונרבה גם דברים הדומים לפרט ולא יותר.

ואילו הדורש בריבה ומיעט, סובר שהפרט אינו בא לעקור לגמרי את הכלל אלא רק למעט קצת ממנו, שהוא אינו כולל כל דבר אלא רק דבר הדומה לפרט. ולכן, כאשר יש

כלל נוסף לאחר הפרט, בהכרח שהוא בא לרבות הכל. והפרט אינו בא אלא למעט דבר אחד בלבד, שאינו דומה כלל לפרט, וראוי להוציאו מן הכלל.

ומבארינן: **מאי רבי עקיבא דדריש** הכא **ריבויי ומיעוטי**? **דתניא**: "**או נפש כי תשבע**" - **ריבה** הכתוב כל שבועה.

"**להרע או להיטיב**" - **מיעט** שרק דברים שיש בהן הרעה והטבה.

"**לכל אשר יבטא האדם**" - **חזר וריבה** הכל.

והרי במידת **ריבה ומיעט וריבה**, אנו דורשים שהכתוב **ריבה הכל** מלבד דבר אחד שנתמעט. ולכן גם כאן בשבועה **מאי ריבה** הכתוב - **ריבה כל מילי**! ששבועת ביטוי נוהגת אפילו בדבר שאין בהן הרעה והטבה, ובין להבא ובין לשעבר, **ומאי מיעט - מיעט** רק את הנשבע על **דבר מצוה** לבטלה, שהוא דבר שאי אפשר [וכן מיעט הנשבע שבועת שוא, כגון לשנות את הידוע לכל אדם שגם הוא דבר שאי אפשר שיהא]. [264]

וסובר רבי עקיבא כמו התנא של הברייתא הזאת.

ואילו רבי ישמעאל דריש כלל ופרט -

"**או נפש כי תשבע לבטא בשפתים**" - **כלל**.

"**להרע או להיטיב**" - **פרט**.

"**לכל אשר יבטא האדם**" - **חזר וכלל**.

והרי במדת **כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט**. ולכן גם כאן אנו דורשים: **מה הפרט** "להרע או להיטיב", **מפורש** שהוא שבועה **להבא**, **אף כל** השבועות שחייבים עליהם משום שבועת ביטוי הן רק שבועות הדומות לפרט, דהיינו **להבא** בלבד!

ולרבי ישמעאל, **אהני** ליה **כללא** בתרא, **לאתויי אפילו דברים שאין בהן הרעה והטבה** ובלבד שהם דומים לפרט, שיהיו **להבא**.

ומאידך, **אהני** ליה **פרטא**, **למעוטי אפילו דברים שיש בהן הרעה והטבה** כאשר אינם דומים לפרט, בכך שהם **לשעבר**.

והוינן בה: **איפוך אנא**, ונאמר שהכלל בא לרבות אפילו לשעבר, והפרט בא למעט דברים שאין בהן הרעה והטבה?

ומתרצינן: **אמר רבי יצחק**: לפי שאי אפשר לרבות אלא שבועות שהן **דומיא ד"להרע או להיטיב"**, דהיינו רק **מי שאיסורו משום "בל יחל דברו"**, שהוא נשבע לעתיד ויכול עדיין לקיים את שבועתו, והוא מוזהר שלא יחלל את דברו. **יצאתה זו**, שבועה לשעבר,

[264] וגם ממעט דבר שאינו בלאו והן, ולפי שמואל גם דבר שאינו בלהבא. ואף שאפשר למעט רק דבר אחד, צריך לומר שכל אלו הם באותה דרגה, ולכן אפשר למעט את כולם כאילו הם דבר אחד. תוס' ד"ה מיעט.

שאין איסורו משום "בל יחל דברו", שהרי דברו כבר מחולל מעתה, **אלא משום "בל תשקרו"** ["לא תשבעו בשמי לשקר"], שבשעה שתשבעו, לא תצא השבועה לשקר.

ועוד מתרצינן: **רב יצחק בר אבין אמר: אמר קרא "או נפש כי תשבע לבטא בשפתים"**. ומכאן דורש רבי ישמעאל, שרק **מי שהשבועה קודמת לביטוי**, שהשבועה היא לפני המעשה אודותיו הוא מתבטא ונשבע לעשותו או לא לעשותו, **ולא שהביטוי קודמת לשבועה**, **יצא זה** הנשבע לשעבר "**אכלתי ולא אכלתי**", **שהמעשה** אודותיו הוא נשבע **קודם לשבועה**.[265]

תנו רבנן: נאמר בפרשת שבועת ביטוי "לכל אשר יבטא האדם בשבועה ונעלם ממנו". ודרשינן "**האדם בשבועה**", משמע שיהא "אדם" בשעת שבועה, שדעתו מיושבת עליו ואינו טועה בשבועתו, **פרט לאנוס**, כגון שנשבע לשעבר שאכלתי, והוא טועה וחושב שנשבע באמת, שהוא אכן אכל. [ולקמן תשאל הגמרא, אם כן, כיצד יתכן שבועת ביטוי לשעבר שתהא בשוגג].

"**ונעלם**" - **פרט למזיד**, שאינו מביא קרבן.

"**ממנו**" - **שנתעלמה ממנו שבועה**, שבשעה שעבר על שבועתו [שנשבע להבא] שכח שנשבע.

יכול שיהא חייב גם באופן **שנתעלמה ממנו חפץ**, שזוכר את השבועה אך טועה בחפץ שנשבע עליו [ולקמן תבאר הגמרא באיזה אופן מדובר]?

תלמוד לומר "בשבועה - ונעלם", ללמד **שעל העלם שבועה** בלבד **הוא חייב**, **ואינו חייב על העלם חפץ**.

אמר מר: "**האדם בשבועה**" - **פרט לאנוס**.

ומבארינן: **היכי דמי** שיהא אנוס על השבועה? **כדרב כהנא ורב אסי. כי הוו קיימי מקמי דרב** כאשר עמדו משיעורו של רב, והיו נחלקים בדבריו, **מר אמר**: **שבועתא** [אני נשבע] **דהכי אמר רב! ומר אמר**: **שבועתא, דהכי אמר רב!**

כי אתו לקמיה דרב, וכאשר באו לפני רב, **אמר כחד מינייהו**. הצדיק את אחד מהם שהוא אמר כמותו.

---

[265] כתב הרש"ש: לכאורה דברי הגמרא אינם מובנים. ולולי דמסתפינא הייתי מפרש שהלשון "שבועה" צריך להיות קודם השבועה, שיאמר "שבועה שאוכל" ולא שיאמר "אוכל בשבועה", ולכן כל שכן הוא שבשבועה שלעבר שכל המעשה קדמה לשבועה ודאי לא חייב משום שבועת ביטוי, ומה שנאמר "לכל אשר יבטא האדם בשבועה" היינו בשבועה שקדמה. וכל זה לדעת רבי ישמעאל, אך לפי רבי עקיבא יתכן שחייב גם אם אמר לשון "שבועה" בסוף, ולכן אם ימצא באיזה מקום בגמרא שנאמר לשון כזה בשבועה, היינו לפי רבי עקיבא. כתבו תוס' שמהלימוד הזה לבד לא היינו יודעים למעט לשעבר, אלא הוא בא לגלות על "להרע או להיטיב" שימעט לשעבר ולא דברים שאין בהן הרעה והטבה, [שהרי מפורש בדברי רבי ישמעאל שהוא ממעט לשעבר מ"להרע או להיטיב"]. תוס' ד"ה ולא.

אמר ליה אידך לרב: **ואנא, בשיקרא אישתבעי**, ועברתי על שבועת שקר!?
אמר ליה רב: **לבך אנסך!** שסבור היית שהנך נשבע על האמת, ולכן אתה פטור משבועת שקר, שאין זה בכלל "האדם בשבועה". [266]
[המשך אמר מר]: "**ונעלם ממנו**" - **שנתעלם ממנו שבועה, יכול שנתעלם ממנו חפץ, תלמוד לומר "בשבועה - ונעלם ממנו", על העלם שבועה הוא חייב ואינו חייב על העלם חפץ!**
מחכו עליה במערבא בני ארץ ישראל תמהו על דברי הברייתא הללו: **בשלמא** העלם **שבועה, משכחת לה בלא** העלם **חפץ, כגון דאמר "שבועה שלא אוכל פת חטין", וכסבור** לאחר מכן, בשעה שעבר על שבועתו ואכל פת חטין, כי "**שאוכל**" **קאמר**, שהוא נשבע להיפך, שיאכל את הפת. ונמצא, **דשבועתיה אינשי, חפצא דכיר**. שאת מהות שבועתו שכח, אך את החפץ שעליו נשבע, זכר.
אלא, העלם **חפץ בלא** העלם **שבועה, היכי דמי**? הרי לא יתכן מצב שכזה אלא **כגון דאמר "שבועה שלא אוכל פת חטין", וכסבור** לאחר מכן בשעה שעבר על שבועתו ואכל מהפת, כי "פת **של שעורים**" **קאמר** בשבועתו, שנמצא **דשבועתיה דכיר ליה**, שהוא זכר שהוא נשבע שלא יאכל, אך **חפצא אינשי ליה**, שכח על מה נשבע!?
והרי לא יתכן לומר כן.
כיון דחפצא אינשי ליה, שוב **היינו העלם שב ועה**.
הרי סוף סוף, הוא אינו זוכר את מהות השבועה, אם נשבע על חטין או על שעורין!?
אלא, אמר רבי אלעזר: דא ודא אחת היא! לא יתכן שיהא העלם חפץ בלא העלם שבועה, ובריית‍א זו משובשת היא. [267]
מתקיף לה רב יוסף: אלמא [מדוע הנך אומר] ש**חפץ בלא שבועה לא משכחת לה!**?
והא משכחת לה, כגון דאמר "שבועה שלא אוכל פת חטין" והוא זוכר את השבועה **והושיט ידו לסל** על מנת **ליטול** ממנו **פת שעורין, ועלתה בידו** פת **של חטין, וכסבור**

[266] כתבו תוס' שרב לא התכוין רק לומר לו שהוא פטור מקרבן ואינו צריך לכתוב על פנקסו להביא חטאת שמנה כשיבנה בית המקדש, אלא שגם אין עליו שום עונש. כמבואר בנדרים [כה ב] שהברייתא אומרת "כשם שנדרי שגגות מותרים כך שבועות שגגות מותרות" ומפרשת הגמרא ששבועות שגגות הן כגון המעשה של רב כהנא ורב אסי שבסוגיין, משמע שהוא מותר לגמרי. והקשו תוס': למה לא צריך שני פסוקים, אחד לפטור מקרבן ואחד מעונש, כמו לגבי שבועה לבטל את המצוה שמצריכה הגמרא בנדרים [יז א] שני פסוקים אחד לפטור ממלקות והשני לפוטרו מקרבן? ותירצו ששם צריך פסוק מיוחד למזיד ופסוק מיוחד לשוגג. אבל כאן כשהתורה פוטרת את השוגג במקרה של אונס היא פוטרת אותו לגמרי גם מקרבן וגם מעונש. תוס' ד"ה אמת.

[267] רש"י. והרמב"ן מפרש שרבי אלעזר סובר שהברייתא אף היא סוברת שאין העלם חפץ בלא העלם שבועה, וכוונת הברייתא שחייבים רק על העלם שבועה בלבד ולא על העלם שבועה וחפץ ביחד. ורבא שנסתפק לקמן בדין זה אינו אליבא דרבי אלעזר, שהרי לשיטתו הברייתא מדברת על כך בפירוש, אלא אליבא דרב יוסף שמפרש את הברייתא כפשוטה שממעטת רק העלם חפץ בלא העלם שבועה.

פת של **שעורים היא**, **ואכלה**.[268] ונמצא **דשבועתיה דכיר ליה**, הוא זוכר את השבועה על כל פרטיה, ורק **חפצא הוא דלא ידע ליה**, שטעה בחפץ.

והרי יש לנו אופן של העלם חפץ בלא העלם שבועה, שעליו מתכוונת הברייתא שהוא פטור!?

אמר ליה אביי: עדיין העלם שבועה הוא, שאמנם הוא זוכר את שבועתו, אך **כלום מחייבת ליה קרבן אלא אמאי דתפיס בידיה** כשאנו באים לחייבו קרבן איננו מתייחסים אלא עד כמה השבועה נוגעת לחפץ הזה שעליו הוא עבר על שבועתו, ואם כן **העלם שבועה הוא**. שביחס לפת הזו שאכל, הוא סבור שלא נשבע עליה כלל!?

לישנא אחרינא: **אמר ליה אביי לרב יוסף**: **סוף סוף**, **קרבן דקא מייתי עלה דהאי פת** שאכל, **מיהת העלם שבועה הוא**. שלגבי אותו הפת הוא טועה בעצם השבועה, שהוא סבור שהיא פת של שעורין ולא עליה הוא נשבע!? [ההבדל בין שתי הלשונות הוא רק בסיגנון ולא בתוכן].

ורבי יוסף אמר לך: **כיון דכי ידע ליה** אילו היה יודע שפת זה **דחטין הוא** הוה **פריש מיניה**. נמצא שסיבת טעותו היא מחמת החפץ. הרי **העלם חפץ הוא**.

בעא מיניה רבא מרב נחמן [לפי רב יוסף, ששייך העלם חפץ בלא העלם שבועה]: מי שהיה **העלם זה וזה בידו**, שנעלמו ממנו שניהם גם החפץ וגם השבועה, ששכח שנשבע על פת חטין, וגם טעה וחשב שהיא של שעורין, **מהו**? האם יש לחייבו קרבן מצד העלם השבועה, או לפוטרו מצד העלם החפץ?

אמר ליה רב נחמן: **הרי העלם שבועה בידו**, **וחייב**.

ומקשינן: **אדרבה**, **הרי העלם חפץ בידו**, ודין הוא שיהא **פטור**!?

אמר רב אשי: **חזינן - אי מחמת שבועה קא פריש**, שעל ידי שהזכירו לו את השבועה הוא פרש מלאכול את הפת, **הרי העלם שבועה בידו**, שהתברר שכל שגגתו היתה מחמת שכחת השבועה, **וחייב**. **ואי מחמת חפץ קא פריש**, שעל ידי שאמרו לו שפת זו של חטין היא פרש מלאוכלה, **הרי העלם חפץ בידו**. שמוכח כי שגגתו היתה מחמת הטעות בנוגע לפת, **ופטור**.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **כלום פריש** מחמת הזכרת **השבועה אלא משום** שעל ידי זה שם לבו ל**חפץ** שהוא פת של חטין. שאחרת, מדוע מזכירים לו עתה את השבועה. וכמו

[268] ודוקא כאן הוא פטור בגלל המיעוט של הפסוק שרק בהעלם שבועה הוא חייב ולא בהעלם חפץ. אבל בשאר איסורים היה חייב באופן כזה, ואף שהוא "מתעסק" בשל היתר, מכל מקום כיון שהוא נהנה, הרי זה כמתעסק בחלבים ועריות שהוא חייב מפני שהוא נהנה. מצפה איתן.

כן, **כלום פריש** מחמת שאמרו לו על ה**חפץ** שהוא פת של חטין, **אלא משום** שעל ידי כן נזכר מה**שבועה**. שהוא מבין שלכן מעירים לו על מהות הפת.
נמצא שתמיד הוא פורש מחמת שהוא נזכר משניהם יחד!?
אלא, **לא שנא**! בין כך ובין כך הוא פטור, משום שיש כאן גם העלם חפץ, והתורה לא חייבה קרבן אלא רק בהעלם שבועה בלבד.
בעא מיניה רבא מרב נחמן [הקשה לו]:

דף כו:
איזו היא [איך יתכן] **שגגת ביטוי לשעבר** שיתחייב עליה קרבן?
והרי ממה נפשך, **אי דידע** בשעה שנשבע על העבר שהוא משקר, **מזיד הוא** ואינו מביא קרבן.
ואי דלא ידע שהוא משקר, אלא חושב שזו האמת, **אנוס הוא**, ואנוס פטור מן הקרבן, שנאמר "האדם בשבועה" [ואם הוא שוגג בכך שאינו יודע כלל שאסור לישבע על שקר, אין לך אונס גדול מזה]!? [269]
[בשלמא בשבועה להבא, יתכן שוגג, שהרי בשעת השבועה דעתו מיושבת עליו, ונקרא "האדם בשבועה", ורק לאחר מכן הוא שכח שנשבע ועבר על שבועתו].
אמר ליה רב נחמן: יתכן שגגת שבועת ביטוי לשעבר, **באומר** בשעה שנשבע על העבר בשקר: **יודע אני ששבועה זו אסורה** [ויודע אני ששבועתי היא לשקר], **אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן** במקרה של שוגג, **או לאו**. ואף זה נקרא שוגג, כיון שחסרה לו ידיעת כל פרטי חומר האיסור, שאינו יודע שחייבים להביא קרבן על עשיית דבר זה אפילו עשאו בשוגג.
ומבארת הגמרא: **כמאן**, לפי איזה תנא אמר רב נחמן, שדי בשגגה שכזאת להיחשב שוגג? - **כמונבז**, **דאמר** במסכת שבת [סט א] לענין שאר חיוב חטאת **שגגת קרבן** בלבד

[269] רש"י בשבת [סט ב] ד"ה אבל. במסכת שבת [שם] יש סוגיא דומה לשלנו, אך לפי גירסא אחת שם מסקנת הסוגיא שונה, שרק לפי מונבז די בשגגת קרבן בלבד לענין שבועת ביטוי כמו בכל החטאות, אך לפי רבנן דין שבועת ביטוי אינו שונה מכל התורה כולה ששגגת קרבן לא הוי שגגה. והביאו תוס' כאן שהרשב"ם מבאר שלפי רבנן, השגגה בשבועת ביטוי היא בכך שאינו יודע שהשבועה אסורה באיסור לאו אלא הוא סובר שאסורה רק באיסור עשה, ובשגגה כזאת גם רבנן מודים שהוא נקרא שוגג. ומאידך אין כאן חסרון של "האדם בשבועה" כיון שהוא יודע שהדבר אסור. תוס' ד"ה אפילו. והרמב"ן הביא בשם הרשב"ם שהוא חולק בכלל על רש"י, שאי ידיעת האיסור אין בה חסרון כלל של "האדם בשבועה", אלא דינו כאומר מותר שבכל התורה, שהוא שוגג ולא אונס, ורק כשהוא טועה שהוא חושב שנשבע על אמת הוא פטור בגלל "האדם בשבועה". וכתב עוד שאפשר לומר שגם סוגייתנו סוברת כן, ורבא לא הקשה על רב נחמן כיצד יתכן שבועת ביטוי לשעבר [שהרי יתכן באופן שאינו יודע כלל את האיסור] אלא שאל לו האם יתחייב גם כששגג רק בקרבן, והשיב לו רב נחמן שאכן בשבועת ביטוי גם רבנן יודו ששגגת קרבן שמה שגגה. ושוב הביא מירושלמי שאומר להדיא שאם הוא סובר שהדבר מותר הוא נחשב כאונס.

שמה שגגה. ואפילו הוא מזיד, שיודע שהדבר אסור בלאו וחייבים עליו כרת, כיון שהוא אינו יודע את חיוב הקרבן במקרה של שוגג, הוא נקרא שוגג, כיון שאינו יודע את חומר האיסור.

והרי אין הלכה כמונבז. ועדיין יקשה לפי רבנן שנחלקו על מונבז וסוברים ששגגת קרבן בלבד לא הוי שגגה, כיצד יתכן לדבריהם שגגת ביטוי לשעבר?

ומתרצינן: **אפילו תימא רבנן**.

עד כאן לא פליגי רבנן עליה דמונבז אלא בכל התורה כולה, דלאו חידוש הוא שאדם מתחייב בקרבן. **אבל הכא**, בשבועת ביטוי, **דחידוש הוא, דבכל התורה כולה לא אשכחן לאו** גרידא בלא חיוב כרת **דמייתי** עליו **קרבן** בשוגג, משום **דילפינן מעבודה זרה**, שהוקשו כל העבירות לעבודה זרה, ללמד שרק בעבירות שחייבים עליהם כרת במזיד כמו עבודה זרה, מביאים קרבן בשוגג. **והכא**, בשבועת ביטוי, **מייתי** קרבן אפילו על לאו גרידא שאין בו כרת. ולכן **אפילו רבנן מודו** שעל שגגת קרבן בלבד מביאים קרבן. [270]

בעא מיניה רבינא מרבא: אדם **שנשבע על ככר** שלא יאכלנה, **ומסתכן עליה**, שהוא עלול להסתכן ברעב אם לא יאכלנה, ואכלה בשוגג, **מהו** שיהא חייב עליו קרבן? ותמה עליו רבא: אם הוא **מסתכן** - **לישרי ליה מר** לאוכלה לכתחילה, וכיון שאם היה בא לפנינו לשאול מה דינו, היינו מתירים לו לאכלה לכתחילה, אם כן פשיטא שאם אכלה בשוגג לא עבר על איסור, והוא פטור מן הקרבן!?

והשיב לו רבינא: **אלא** הספק שלי הוא, כאשר הוא אינו בסכנה אם לא יאכל את הככר, אלא הוא רק **מצטער** ברעב, **ואכלה בשגגת שבועה** ששכח משבועתו, כאשר ברור לנו שגם אם היה זוכר את שבועתו, גם אז הוא היה אוכלה מחמת רעבונו, **מאי**?

אמר ליה רבא: **תנינא** בברייתא שדורשים מפסוק שנאמר בפרשת חטאת, שרק שוגג כזה ש**שב מידיעתו**, שאילו היה יודע שחוטא, היה שב ונמנע מלחטוא, **מביא קרבן על שגגתו**. אבל מי ש**לא שב מידיעתו**, שגם אילו היה יודע שזה חטא לא היה פורש ממנו, **אין מביא קרבן על שגגתו**. ואם כן, גם אדם זה, שהיה אוכל את הככר מחמת צערו אפילו היה יודע מאיסור השבועה, לא נקרא "שב מידיעתו", ופטור מקרבן. [271] **אמר שמואל**:

[270] הריטב"א מבאר שכיון שחידוש הוא בשבועת ביטוי שחייבים עליה קרבן למרות שיש בה רק איסור לאו, אם כן בהכרח ששגגת קרבן בלבד שמה שגגה לגביה, שאם לא כן במה ישגוג.

[271] כך מפרש רש"י. והכסף משנה בהלכות שבועות [ג יא] כתב שהרמב"ם מאין בפירושו של רש"י שמנין לנו שהיה עובר על שבועתו אילו היה זוכרה. ונאמרו עוד פירושים על הסוגיא בראשונים. א. התוס' מפרשים שבשעה שהוא זוכר את השבועה הוא מצטער על כך שאינו שוכחה כדי שיוכל לאכול את הככר, אך במזיד ודאי לא היה אוכלה. ולכן אף שבסוף שכח את השבועה, לא הוי שב מידיעתו, כי הוא אינו רוצה שידע אלא הוא מעדיף שישכח מהשבועה כדי שיוכל לאכול את הככר. תוס' ד"ה מצטער. ב. הרמב"ם [שם] מפרש שהוא מצטער ורוצה לאכול את הככר, ומורה היתר לעצמו שבאופן כזה מותר לאכול את הככר, וזה בעצמו הוא השגגה שלו. ולא הוי שב

גמר בלבו להשבע, **צריך** גם **שיוציא בשפתיו** את שבועתו. ואם לא הוציאה בשפתיו, לא חלה השבועה על ידי מחשבתו בלבד. **שנאמר "לבטא בשפתים"**! [272]

מיתיבי מהא דתניא: "לבטא **בשפתים**" - **ולא בלב**.

גמר בלבו, **מנין** שהשבועה חלה?

תלמוד לומר "לכל אשר יבטא האדם בשבועה", לרבות אפילו כשנשבע רק בלבו.

והוינן בה: **הא גופא קשיא**: **אמרת - בשפתים ולא בלב**, **והדר אמרת - גמר בלבו מנין**, שאפילו רק גמר בלבו חלה עליו השבועה!?

אמר רב ששת: **הא לא קשיא**. **הכי קאמר**: "**בשפתים**" - **ולא שגמר בלבו להוציא בשפתיו**, שהתכוין להוציא בשפתיו את השבועה, ובסוף **לא הוציא** אותה בשפתיו, שאין השבועה חלה למרות שהוא גמר בלבו להשבע, כי הוא לא נתכוין שתחול השבועה עד שיוציא אותה בשפתיו.

גמר בלבו סתם, ולא התכוין להוציא את השבועה גם בשפתיו, **מנין** שהיא חלה?

תלמוד לומר "לכל אשר יבטא"!

ונתיישבה אם כן הברייתא. **אלא לשמואל קשיא**. שהוא אומר אפילו בגמר בלבו סתם שאין השבועה חלה!? [273]

אמר רב ששת: **תריץ ואימא הכי**, שלפי שמואל צריך לפרש באופן אחר את הברייתא: "**בשפתים**" - **ולא שגמר בלבו להוציא** בשפתיו **פת חטין**, שרצה לומר בשבועתו שהוא אוסר על עצמו פת חטין, ובסוף **הוציא** בשפתיו בטעות **פת שעורין**, שהוא אינו נאסר לא בפת שעורין, משום שלא התכוון לאסרה על עצמו, ונמצא ש"אין פיו ולבו שוין", וגם לא בפת חטין, משום שלא הוציאה בשפתיו. [274]

מידיעתו כיון שלא חסרה לו ידיעת האיסור אלא ידיעת הדין בלבד שגם באופן כזה הככר אסור באכילה, וכאשר יודע לו הדבר אין **כאן ידיעה מחודשת כלל**. על פי לחם משנה שם. ג. הראב"ד הרכיב את שני הפירושים של רש"י והרמב"ם, שאדם זה סבר שמותר לו לאכול את הככר מחמת צערו. אך למעשה הוא שכח גם מהשבועה. ולכן לא הוי שב מידיעתו, כי גם אילו היה זוכר את השבועה לא היה נמנע מלאוכלה בכלל טעותו שבאופן כזה הוא מותר. רבי אליעזר משה הורביץ כותב שלפי כל הפירושים קשה מדוע מסתפקת הגמרא דוקא בשבועה והלא ספק זה שייך בכל החטאות? והוא מבאר שהאדם הזה שכח מהשבועה, אך היות והוא מצטער על הככר הזה, אנו מניחים שאילו היה זוכר את השבועה היה נשאל עליה ומתיר אותה. וזה לא נקרא שב מידיעתו, כיון שאז היה עוקר את השבועה מעיקרא.

[272] מפשטות הכתוב הוא נלמד ולא שהוא מיותר לדרשא זו. שהרי למסקנת הסוגיא אין צריך דרשא מיוחדת לגבי שבועה אלא אפשר ללמוד משני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, שבכל התורה אין מועילה מחשבה. תוס' ד"ה צריך.

[273] ואין לפרש גם דברי שמואל כן שגמר בלבו היינו שגמר בלבו להוציא דשפתיו. כי אמורא צריך לפרש דבריו יותר. תוס' ד"ה אלא.

[274] לכאורה היה אפשר לפרש את הרישא שגמר רק בלבו ולא הוציא בשפתיו כלל כמו הדין של שמואל, אלא שהגמרא רוצה להעמיד את הרישא כמו בסיפא, שמדובר שהוציא בשפתיו אך לא הוציא את מה שגמר בלבו להוציא. מהרש"א. וכן כתב הרשב"א.

גמר בלבו להוציא בשפתיו **פת חטין**, **והוציא פת סתם**, **מנין** שהוא נאסר בפת חטין בלבד? **תלמוד לומר** "**לכל אשר יבטא האדם**" ובא הריבוי ללמד שהולכים אחר מחשבתו של האדם כאשר היא אינה עומדת בסתירה לדיבורו, [275] ולכן הוא אינו נאסר רק באותה הפת שחשב בלבו לאוסרה עליו. [276]

מיתיבי לשמואל מהא דתניא: נאמר בענין הנודר להביא קרבן [דברים כג כד] "**מוצא שפתיך תשמור ועשית**", **אין לי** שהנדר חל **אלא כשהוציא** את הנדר **בשפתיו**, **גמר בלבו** לנדור, **מנין** שגם אז הנדר חל? **תלמוד לומר** [דברי הימים - ב כט לא] "**וכל נדיב לב** עולות"! [277]

וקשיא לשמואל, שאמר צריך דוקא להוציא בשפתיו את השבועה?

---

[275] ומה שאמר שמואל שצריך להוציא בשפתיו היינו שצריך לומר "פת", אך אינו צריך לפרש פת חטין שעל זה מועילה המחשבה בלבד. תוס' ד"ה גמר.

[276] כך מפרשים התוס' בד"ה גמר שהפסוק בא ללמד שרק בפת חטים הוא אסור ולא בכל פת שבעולם כפי שמשתמע לכאורה מלשונו. והרמב"ן מבאר שלולי הפסוק היינו אומרים שאפילו בפת חטין לא יהא אסור כיון שלא השלים לומר בפיו את מה שהיה בלבו לנדור [ראה להלן שיטת הרמב"ן בסוגיא], ובא הפסוק לרבות שלפחות במה שהוא חשב בלבו הוא נאסר. [לכאורה דברי התוס' תמוהין שלמה צריך על זה פסוק מיוחד, וגם מה שכתבו שהטעם משום שהמחשבה אינה סותרת את דיבורו, והרי ברישא שאמר בפירוש פת של שעורין, ובכל זאת הוא מותר בה משום שאין פיו ולבו שוין? וצריך לומר שהתוס' לשיטתם שחולקים על הרמב"ן דלהלן שאפילו בנתכוין להוציא מפיו פת סתם מועילה מחשבתו שלא יאסר רק בפת חטין, ועל זה לא שייך לומר אין פיו ולבו שוין כסברת הרמב"ן שם. ולכן צריך פסוק מיוחד, ורק באופן שאין המחשבה סותרת את דיבורו. וראה דברי נחמיה]. תוס' והראשונים הקשו על סוגייתנו מהגמרא בנדרים [כח א] בסוגיא דנדרי אונסין, שמבואר שם שאדם שאמר בסתם שהוא אוסר על עצמו כל הפירות שבעולם, ובלבו הוא חשב שהוא מתכוון לאסור רק היום, הרי הוא נאסר לעולם, כי דברים שבלב אינם דברים [מלבד במצב של אונס שאז הדין שונה]. והרי זה דומה ממש לענייננו שהוא אומר פת סתם ובלבו חושב רק על פת חטים, ומדוע לא נאמר גם כאן שדברים שבלב אינם דברים? ותוס' שם תירצו ששם מדובר בעם הארץ שהחמירו עליו חכמים כדי שלא יבא להקל ראש בנדרים. אבל מעיקר הדין הנדר לא חל רק כפי מחשבת הנודר כמו בסוגיא שלנו. והרמב"ן דחה את תירוצם וכתב לחלק באופן אחר, ששם לא היתה שום טעות בלשונו אלא שנתכוון באמת לומר את אותו הלשון שיצא מפיו שמשמעותה שיהיו הפירות אסורים עליו לעולם, ורק בליבו הוא חפץ שהם לא יאסרו עליו רק היום, ונמצא שפיו וליבו שווין ביחס למה שנאמר על ידו בפועל, ואילו מה שחשב בליבו הוא רק דברים שבלב שאינם דברים. מה שאין כן בענייננו שרצה באמת לומר פת חטין אלא שנתקל בלשונו ולא הספיק לגמור, ואמר רק פת, נמצא שגם ביחס ללשונו לא היה פיו ולבו שוין, לכן הוא לא נאסר רק בפת חטין. ועל פי דברי הרמב"ן הללו כתב הקהילות יעקב בנדרים [יט] לבאר מדוע לא נאמר כאן שיהא מותר אף בפת חטין משום נדר שהותר מקצתו הותר כולו, שהרי בעצם, לשון נדרו כולל כל פת שבעולם, ורק בגלל טעות הותרו שאר מיני פת מלבד פת חטין, והרי זה דומה ממש להנאמר במשנה בנדרים [כה ב] בראה אותם אוכלים תאנים משלו, ואמר "הרי הן עליכם קרבן" ובסוף נמצאו ביניהם אביו ואחיו [שלגביהם זה נדר בטעות ולא חל הנדר], שלפי בית הלל כולם מותרים מפני שנדר שהותר מקצתו הותר כולו? וכתב שיש לחלק ביניהם משום שכל הענין של נדר שהותר מקצתו הותר כולו מבואר בר"ן בנדרים [ג ב] שהוא נלמד מהפסוק "ככל היוצא מפיו יעשה", שמשמע רק אם חל כל היוצא מפיו - יעשה, ולא לחצאין. וזה נאמר רק על היוצא מפיו בכוונה דהיינו שהיו פיו ולבו שוין להוציאו מפיו. ולכן רק שם שהוא אכן התכוין לומר את אותו הלשון שהוציא מפיו נמצא שגם אביו ואחיו היו בכלל "היוצא מפיו", ומאחר שמקצת היוצא מפיו בטל לכן בטל כולו. אבל כאן שהוא נתקל בלשונו ולא נתכוין כלל לומר פת סתם, הרי שאר מיני פת לא היו מלכתחילה בכלל "היוצא מפיו" אלא רק פת חטין, ולכן גם כשאנו מתירים את כל שאר מיני הפת עדיין מתקיים "ככל היוצא מפיו" על ידי פת חטין בלבד.

[277] כן נראה מרש"י ד"ה תרומה ומתוס' ד"ה משום.

ומתרצינן: **שאני התם**, בנודר להביא קרבן, **דכתיב** בהדיא "**וכל נדיב לב**".
ומקשינן: **וניגמר מינה**? מדוע לא נלמד משם גם לגבי שבועת ביטוי שתחול אפילו על ידי מחשבה?
ומתרצינן: **משום דהוו תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד**. מלבד הפסוק "וכל נדיב לב עולות" שנאמר לגבי קדשים, ישנו עוד פסוק בתרומת מלאכת המשכן [שמות לה כב] "כל נדיב לב הביאו". [279] **וכל שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדין!** [278] שרק בקדשים ותרומת מלאכת המשכן חלין הדברים על ידי מחשבה בלבד, ולא בשאר מקומות.
ומקשינן: **הניחא למאן דאמר**: שני כתובין הבאין כאחד **אין מלמדין**, **אלא למאן דאמר**: שני כתובין הבאין כאחד **מלמדין**, **מאי איכא למימר** שאם כן נלמד מקדשים ותרומת המשכן לענין שבועת ביטוי שיועיל גם בה מחשבה!?
ומתרצינן: שבועת ביטוי **הוו חולין**, ואילו נדרי קרבנות ותרומת המשכן הוו **קדשים**. **וחולין מקדשים**, **לא גמרינן**!

דף כז.

מתניתין:

נשבע לבטל את המצוה, **ולא ביטל - פטור**.
וכן אם נשבע **לקיים** את המצוה, **ולא קיים** אותה, הרי הוא **פטור**, על אף **שהיה בדין**, **שיהא** הנשבע לקיים את המצוה **חייב**, **כדברי רבי יהודה בן בתירא**.
וכך **אמר רבי יהודה בן בתירא**: **מה אם** על דבר **הרשות**, **שאינו מושבע עליו מהר סיני** לעשותו, **הרי הוא חייב עליו** כשנשבע לעשותו. **מצוה**, **שהוא מושבע עליה מהר סיני** לעשותה, **אינו דין שיהא חייב עליה** גם משום שבועתו?

[278] שאילו היה ניתן ללמוד מהם היתה התורה כותבת רק אחד משני הכתובים והשני היה נלמד ממנו, אלא ודאי באה התורה לומר שהדין הזה נוהג רק בשני כתובים האלו בלבד. רש"י בכמה מקומות בש"ס.
[279] כך מפרש רש"י. ותוס' כתבו שהכוונה לתרומה ממש שנאמר בה [במדבר יח כז] "ונחשב לכם תרומתכם" משמע שאפשר להפריש תרומה במחשבה בלבד. ועוד כתבו התוס' שאף שתרומה אינה נלמדת מקדשים כי היא נחשבת חולין ביחס אליה כמבואר בקידושין [מא ב] וחולין מקדשים לא ילפינן, מכל מקום שייך כאן הסברא של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין [ראה הערה 144] שאמנם מקדשים לא היינו לומדים לתרומה. אבל מתרומה אפשר ללמוד לקדשים, והיה די שתכתוב התורה רק תרומה בלבד, אלא ודאי באה התורה לומר שאין מלמדין מהם. תוס' ד"ה משום. ובתוס' הרא"ש כתב שתרומה היינו תרומה ממש שנאמר בה "ונחשב", וקדשים היינו תרומת מלאכת המשכן שנאמר בה "כל נדיב לב", ונקראת קדשים משום שהיה הקדש בדק הבית. והקשה על רש"י, שהפסוק "וכל נדיב לב" לענין קדשים הוא מדברי הימים, ושני הכתובים הבאים כאחד לא נאמר רק כששניהם בתורה, ולא כשאחד מהם בקבלה.

אמרו לו חכמים: **לא. אם אמרת בשבועת הרשות שכן עשה בה לאו כהן, תאמר בשבועת מצוה שלא עשה בה לאו כהן, שאם נשבע לבטל** את המצוה **ולא ביטל** הרי הוא **פטור**, ונמצא דלא קרינן בה "להרע או להיטיב".

גמרא:

תנו רבנן: **יכול נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל יהא חייב**? והוה אמינא שביכולתו להשבע, משום שכך היא משמעות "להרע"

- לבטל מצוה? **תלמוד לומר "להרע או להיטיב" - מה הטבה רשות**, שאינה שייכת בביטול מצוה, **אף הרעה רשות. אוציא נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל, שהוא פטור!**

יכול נשבע לקיים את המצוה ולא קיים, שיהא חייב על שבועתו משום דקרינן בה "להיטיב"? **תלמוד לומר "להרע או להיטיב"**

- **מה הרעה רשות**, וכפי שיבואר להלן, **אף הטבה רשות. אוציא נשבע לקיים את המצוה ולא קיים, שהוא פטור!**

יכול נשבע להרע לעצמו על ידי שיחבול בעצמו **ולא הרע, יהא פטור**? [משום דהוה אמינא שאסור לו לאדם לחבול בעצמו ואינו יכול להתחייב לחבול בעצמו], **תלמוד לומר "להרע או להיטיב" - מה הטבה רשות אף הרעה רשות, אביא נשבע להרע לעצמו ולא הרע, שהרשות בידו** לחבול בעצמו ולהרע לעצמו!

יכול נשבע להרע לאחרים ולא הרע להם **שיהא חייב**? **תלמוד לומר "להרע או להיטיב" - מה הטבה רשות אף הרעה רשות, אוציא נשבע להרע לאחרים שאין הרשות בידו** להרע להם!

מנין לרבות את הנשבע על **הטבת אחרים** שחייב לקיימה, למרות שאינו חייב כשנשבע על הרעת אחרים? **תלמוד לומר "או להיטיב"**. "או" יתירה באה לדרשה, לרבות הטבת אחרים.

ואיזו היא הרעת אחרים שלא חלה עליה שבועתו? - **אכה את פלוני, ואפצע את מוחו!** ועתה מבארת הגמרא את הברייתא:

וממאי דקראי להרע או להיטיב, **בדבר הרשות כתיבי**? **דלמא, בדבר מצוה כתיבי**, ובא הכתוב לחייב את הנשבע לקיים מצוה או את הנשבע לבטל מצוה?

לא סלקא דעתך! משום **דבעינן הטבה דומיא דהרעה, והרעה דומיא דהטבה**. ולכן, אי אפשר להעמיד את ה"הרעה" בדבר מצוה, **דאקיש הרעה להטבה - מה הטבה אינה בביטול מצוה**, שהרי ביטול מצוה אינה הטבה, **אף הרעה אינה בביטול מצוה**. ומעתה, אי איירי האי קראי בדבר מצוה, בהכרח דהאי "הרעה" שנשבע עליה, אינה "שלא אוכל

מצה", אלא "שלא אוכל חמץ", דומיא דהטבה, שאוכל מצה, ואם כן "**הרעה**" **גופה - הטבה היא** ביחס למצוה, שנשבע שלא לאכול חמץ, ואמאי איצטריך כלל לכותבה והרי היא כלולה ב"הטבה"!?

וכמו כן, לא יתכן להעמיד את ה"הטבה" בדבר מצוה כי **אקיש הטבה להרעה - מה הרעה אינה בקיום מצוה**, שהנשבע לקיים מצוה אינו בכלל "הרעה", **אף הטבה אינה בקיום מצוה**. ואם כן, האי "הטבה", אי בעית לאוקמי בדבר מצוה, בהכרח שאינה על קיום מצוה אלא בביטול מצוה. כגון "אוכל חמץ בפסח", ואם כן, **הטבה גופה - הרעה היא**. והרי כבר נכתבה "הרעה" בהאי קרא, ולמה לי לחזור ולכותבה בלשון "הטבה"? ולכן, בהכרח שאין הפסוק מדבר בדבר המצוה אלא בדבר הרשות!

והוינן בה: **אי הכי**, שדרשת להיקש של הרעה להטבה בצורה שכזאת, **בדבר הרשות נמי**, **לא משכחת לה** להאי קראי. כי אם נאמר שנשבע להרע לעצמו היינו שיאכל דבר שקשה לגוף, הרי יש לנו להקיש הרעה להטבה, ולומר: מה הטבה היא בדבר שטוב לגוף, אף "הרעה" היא בדבר שטוב לגוף. ובהכרח מדובר שנשבע שלא אוכל דברים הקשים לגוף. ואם כן, האי הרעה - הטבה היא!? וכן ב"הטבה", אם נאמר שנשבע שיאכל דברים הטובים לגוף הרי זה שלא כפי ההיקש של הטבה להרעה. ובהכרח איירי שנשבע שיאכל דברים רעים לגוף. ואם כן, האי "הטבה" - הרעה היא!?

אלא, חוזרת בה הגמרא מהלימוד של ההיקש של הרעה והטבה, וילפינן דאיירי האי קראי בדבר הרשות. **מדאיצטריך "או"**

יתירה **לרבות הטבת אחרים**, **שמע מינה** דקראי **בדבר הרשות כתיבי**, **דאי סלקא דעתך בדבר מצוה כתיבי** תיקשי: **השתא הרעת אחרים** שהיא לבטל מצוה **איתרבי**, **הטבת אחרים מיבעיא**? אבל, אי איירי בדבר הרשות ניחא, דאיצטריך לרבות הטבת אחרים על אף שלא יכול להשבע להרע להם, ואינה בכלל להרע או להיטיב.

ופרכינן: **והאי "או"** כיצד דרשינן ליה לרבות הטבת אחרים? והא **מיבעי ליה לחלק**, דשבועה להרע לחוד או להיטיב לחוד מחייבה קרבן. דאי לא כתיב "או", הוה אמינא שאינו חייב קרבן עד שישבע אתרוייהו להרע ולהיטיב?

ומשנינן: **לחלק לא צריך קרא**. דכל היכי דכתיב וי"ו החיבור משמעותו לחלק.

והוינן בה: **הניחא לרבי יונתן** שאמר משמע כל אחד בפני עצמו. **אלא לרבי יאשיה**, דאמר משמע שניהם כאחד, עד שיבאר לך הכתוב שכל אחד הוא בפני עצמו, **מאי איכא למימר**? הרי איצטריך "או" לחלק. ומנין לרבות הטבת אחרים?

דתניא: "**איש אשר יקלל את אביו ואת אמו** - מות יומת!". **אין לי** שחייב מיתה **אלא** המקלל את **אביו ואמו** ביחד, המקלל את **אביו ולא** את **אמו**, או את **אמו ולא אביו מנין** שחייב מיתה? **תלמוד לומר** בסוף הפסוק של "איש אשר יקלל את אביו ואת אמו" "**אביו ואמו קלל**", לדרוש ממנו - **אביו קלל**, **אמו קלל**! שסמך את אביו לקללה שבתחילת הפסוק ואת אמו לקללה שבסיומו ללמדך שחייב על קללת כל אחד מהם בפני עצמה, **דברי רבי יאשיה**. **רבי יונתן אומר**: **משמע שניהם כאחד**, אבל גם **משמע** כל **אחד בפני עצמו**,

דף כז:

עד שיפרוט לך הכתוב "יחדיו"!

ומשנינן: **אפילו תימא רבי יאשיה** דבעינן "או" לחלק ולא אייתר לן למידרש לרבות הטבת אחרים, נפקא ליה דקראי איירי שלא במקום מצוה משום **שסבר לה** רבי יאשיה **כרבי עקיבא דדריש ריבויי ומיעוטי**, דהריבוי מרבה את כל השבועות והמיעוט את דבר - מצוה. **אי אמרת** בשלמא האי קראי **בדבר הרשות כתיב** אתי המיעוטא **וממעט דבר מצוה**, **אלא אי אמרת בדבר מצוה כתיב**, **ממאי קא ממעט**? אלא ודאי האי מיעוטא קאי למעט הנשבע לבטל את המצוה ואילו הנשבע לקיים את המצוה איתמעיט מדליתא בלאו והן.

שנינו במשנה: **אמר רבי יהודה בן בתירא**: **מה אם הרשות** הוא חייב, מצוה לא כל שכן. אמרו לו: לא. אם אמרת בשבועת הרשות שכן עשה בה לאו כהן?

והוינן בה: **ורבנן**, **שפיר קאמרי ליה לרבי יהודה בן בתירא**, ואמאי פליג עליהם? ומשנינן: **ורבי יהודה בן בתירא אמר לך** - **אטו הטבת אחרים** שחייב הנשבע עליה, **לאו** מחייבת אע"ג **דליתא בכלל הרעת אחרים**, **ורבי רחמנא** לחיובא, **הכא נמי** אית לן למילף מהטבת אחרים **בנשבע** על **קיום מצוה**, **אע"ג דליתיה בביטול מצוה**, **רבייה רחמנא**!

ורבנן סברי דלית לן למילף מהטבת אחרים לגבי שאר מצוות. כי **התם איתיה** בהן ובלאו, כגון **בלא איטיב** לעשירים, שאין בה משום ביטול מצוה, אבל **הכא**, בנשבע לקיים שאר מצוות, ליתא בלאו ובהן שהרי **מי איתא בלא אקיים** מצוה?

מתניתין:

האומר: **שבועה שלא אוכל ככר זו**, וחזר ונשבע: **שבועה שלא אוכלנה**, ושוב חזר ונשבע, בפעם השלישית: **שבועה שלא אוכלנה**, **ואכלה** - **אינו חייב אלא אחת**, משום שאין שבועה חלה על שבועה.

השבועה הזאת, המתבארת מתחילת הפרק ועד כאן, **זו היא שבועת ביטוי**, **שחייבין על זדונה מכות**, **ועל שגגתה קרבן עולה ויורד**! ואילו על **שבועת שוא**, שתבואר להלן, **חייבין על זדונה מכות**, **ועל שגגתה פטור** מקרבן!

גמרא:

שנינו ברישא דמתניתין, הנשבע על ככר, ובתחילה אמר שלא אוכל, ולאחר מכן שלא יאכלנה, אינו חייב אלא אחת משום שאין שבועה חלה על שבועה.

והוינן בה: אמאי נקט תנא תרי לישני, **למה לי למיתני שבועה שלא אוכל**, ולאחר מכן למיתני **שבועה שלא אוכלנה**? וליתני - שבועה שלא אוכל, שבועה שלא אוכל?

ומשנינן: **הא קא משמע לן - טעמא דאמר** תחילה **שלא אוכל**, שמשמעותו שלא אוכל כלל ממנה, ונאסר בכל כזית. **והדר אמר שלא אוכלנה**, דמשמע כולה. וכיון שכבר נאסר בכזית ממנה, שוב לא נאסר בכולה, הוא **דלא מיחייב אלא חדא**. **אבל** אם **אמר** תחילה **שלא אוכלנה**, שמשמעותו היא אכילת כולה, **והדר אמר שלא אוכל**, שאסר עצמו בכזית ממנה, **מיחייב תרתי**, כשאכלה כולה, שהרי שבועתו השניה יכולה לחול על כזית, משום שבשבועתו הראשונה לא אסר אלא את אכילת כולה, ולכן כשאוכל כזית מתחייב משום השבועה השניה. וכשגומר לאכול את כולה, מיתחייב משום השבועה הראשונה.

כדרבא, **דאמר רבא**: **שבועה שלא אוכל ככר זו - כיון שאכל ממנה כזית חייב**, שהרי לא אמר אלא שלא יאכל, ואכילה הוי בכזית. אבל אם אמר שבועה **שלא אוכלנה** הרי כונתו לאסור את אכילת כולה, ולכן **אינו חייב עד שיאכל את כולה**.

שנינו במשנה: הנשבע על הככר שלש פעמים: **שבועה שלא אוכלנה - אינו חייב אלא אחת!**

והוינן בה: **הא תו**, שבועה שלישית, **למה לי**? והא בשבועה השניה כבר קא משמע לן שאין שבועה חלה על שבועה? ומשנינן: **הא קא משמע לן**: **חיובא הוא דליכא** על השניה והשלישית, **הא שבועה** עצמה **איכא**, **דאי משכחת רווחא - חיילא** השניה, וכן השלישית, אי משכחת רווחא היא תחול!

ומבארינן: **למאי הלכתא**, כיצד יתכן שיחולו השבועות האחרות - **לכדרבא**. **דאמר רבא**: **שאם נשאל על הראשונה - עלתה לו שניה תחתיה**. כיון שהחכם עוקר את השבועה מעיקרה, הוי כאילו לא נשבע כלל וחלה השבועה השניה למפרע, וכן אם נשאל על השניה תחול השלישית למפרע.

לימא מסייע ליה לרבא: **מי שנדר ב' נזירות**, **ומנה** נזירות ראשונה, והפריש עליה עם סיומה **קרבן**, **ואחר כך נשאל** על נזירותו **הראשונה - עלתה לו** נזירות **שניה בראשונה**,

ואינו צריך לנהוג עוד בנזירות. שהרי משנשאל על הראשונה חלה עליו השניה למפרע וקיים אותה, ועתה יכול להביא את הקרבן שהפריש עבור הנזירות הראשונה על הנזירות השניה!

ומוכח מהכא שאם נעקר הגורם המונע את חלות הדבר השני, על ידי שאלת חכם, חל הדבר השני למפרע.

ודחינן: **הכי השתא**!? **התם נזירות** השניה **מיהא איתא**, **דכי מני לראשונה בעי מיהדר מימנא לשניה בלא שאלה** [אם לא היה נשאל עליה], ונמצא שאין לנזירות השניה דמיון להא דאין שבועה חלה על שבועה, דהכא בנזירות חלה הנזירות השניה בכל ענין, ולכן אם נשאל על הראשונה חלה השניה למפרע, מה שאין כן **הכא**, בשבועה, שכל עוד לא נשאל על הראשונה הרי **שבועה שניה מי איתא כלל**, ומנלן שיכולה לחול אח"כ למפרע כשישאל על הראשונה?

אמר רבא: **נשבע על ככר** שלא יאכלנה, **ואכלה**. **אם שייר ממנה כזית** הרי הוא **נשאל עליה**, ומותר לו לאכול את הכזית שנשאר. אבל אם **אכלה כולה**, **אין נשאל עליה**, שהרי כבר ליתא לשבועתו, ומה שעבר עליה, עבר, וחייב להביא קרבן אם שגג, או חייב מלקות אם עבר במזיד.

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: **היכי דמי** האי שבועה שנשבע על הככר? **אי דאמר** שבועה **שלא אוכל** ככר זה, הרי מכי אכל **כזית קמא עבדיה לאיסוריה**, וכיצד מועילה שאלה על איסור שכבר נעשה?

ואי דאמר שבועה **שלא אוכלנה**, **מאי איריא** דאשתייר **כזית** מהככר כדי שיוכל להשאל עליה,

דף כח.

והרי **אפילו** אם נשאר מהככר **כל שהוא** בלבד, **נמי** יכול הוא להשאל על שבועתו. כי עדיין לא עבר עליה כל עוד נשתייר כל שהוא מהככר?

ומתרצינן: **אי בעית אימא**, איירי בנשבע **שלא אוכל**. **אי בעית אימא** איירי בנשבע **שלא אוכלנה**. ולא קשיא מידי, וכדמבארינן:

איבעית אימא, בנשבע **שלא אוכל**, ועבר על שבועתו כשאכל כזית, ובכל זאת הוא יכול להשאל. כי **מיגו דמהניא ליה שאלה אכזית בתרא**, שעדיין לא אכלו, **מהניא ליה שאלה נמי אכזית קמא** שאכל. שהרי כל עוד נשאר חלק מהככר, נשארת שבועתו על מה שנשאר. וכשנשאל לחכם ועוקר את שבועתו למפרע, אין העקירה מתייחסת לכל חלק

מהככר בנפרד, אלא כל שבועתו מעיקרא מתבטלת, ונמצא שלא עבר על שבועתו בכזית שכבר אכל.

ואיבעית אימא, איירי בנשבע על הככר **שלא אוכלנה**, ובכל זאת רק **אי שייר** ממנה **כזית חשיב** האי זית **לאיתשולי עליה**, שמכח הזדקקות החכם לשאלה על הכזית, הותר הככר. **ואי לא** שייר מהככר כזית, אלא נשאר רק פחות מכזית, **לא חשיב** האי כל שהוא **לאיתשולי עליה**, כיון שאין החכם נזקק לו להשאל עליו, להתיר לו את שבועתו.

מיתיבי: **מי שנדר שתי נזירות**, **ומנה** נזירות **ראשונה**, **והפריש עליה קרבן**, **ואח"כ נשאל על הראשונה - עלתה לו נזירות** שניה **בראשונה**! ומוכח שאפילו אחר שהסתיימה הנזירות הראשונה אפשר להשאל עליה. ואם כן תיקשי, אמאי לאחר שאכל את הככר אין הוא יכול להשאל עליה?

ומשנינן: **הכא**, בנזירות, **במאי עסקינן**, **בשלא כיפר** בקרבנות הנזיר, שעדיין נשתיירה נזירותו, שחייב להתכפר מחיוב נדרו בנזירות הראשונה, ולכן יכול להשאל עליה.

ופרכינן: **והתניא**, שאפילו אם כבר **כיפר** בהבאת קרבנות הנזיר, בכל זאת הוא יכול להשאל על הראשונה!?

ומשנינן: כיון שעדיין **לא גילח** את שערותיו עדיין הוא בכלל נזירות הראשונה. **ורבי אליעזר היא**, דאמר **תגלחת הנזיר מעכבא** מלשתות יין ומלהטמא.

ופרכינן: **והתניא** שאפילו אם **גלח** את שערותיו, שלא השתייר דבר מנזירותו הראשונה, הוא יכול להשאל עליה ולקיים בימים שנהג נזירות את הנזירות השניה!?

ומשנינן: **אמר רב אשי**: **נזירות** על שבועה **קא רמית**? שאני נזירות, כיון שנזר שתי נזירות ולא נהג אלא את הראשונה, עלינו לראות: **מי גרם לנזירות השניה שלא תחול** עד עתה? הוי אומר, הנזירות **הראשונה**, לפי שתחילה עליו למנות את ימי הנזירות הראשונה ורק לאחריהם את השניה, ונמצא שהחיוב למנות עתה את ימי הנזירות השניה הוא תוצאה ממניית הימים של הראשונה, ולפיכך נחשב הדבר כאילו הנזירות הראשונה קיימת. ובכך שנשאל עליה עתה **ואינה** עוד, עולים לו ימי מניית הנזירות הראשונה בתור ימי מניית הנזירות השניה.

אמימר אמר: **אפילו אכלה** לככר **כולה נשאל עליה** משום שעדיין יש שיור לשבועתו: כי **אי** אכלה **בשוגג** אכתי **מחוסר קרבן** הוא, וכל עוד לא התכפר בקרבן הרי נשתיירה שבועתו. וכמו כן **אי** אכלה **במזיד**, אכתי **מחוסר מלקות** הוא. **אבל** אם אכל במזיד וכבר **כפתוהו על העמוד** כדי להלקותו, תו **לא** נשאל עליה, על אף שעדיין לא הלקוהו, **כדשמואל**, **דאמר שמואל**: מי שהתחייב לקבל מלקות בבית דין, **וכפתוהו על העמוד**,

ורץ ברח **מבית דין**, הרי הוא **פטור** ממלקות משום שכבר התקיים בו "ונקלה אחיך לעיניך" - מכיון שנקלה הרי הוא אחיך.
אך דוחה הגמרא את מה שאמר אמימר שאפילו כפתוהו בלבד הרי הוא כמי שלקה ושוב לא נשאל עליה:
ולא היא! התם הא **רץ** מהעמוד ונתבזה במנוסתו ובכך התקיים בו "ונקלה אחיך".
אבל **הכא**, **לא רץ** אלא רק כפתוהו על העמוד, ואין די בכך לקרות בו "ונקלה אחיך" כדי לפוטרו ממלקות.
ביאור הסוגיא דלהלן הוא לפי הסבר הריטב"א בשיטת רש"י!
אמר רבא: מי שאמר: **שבועה שלא אוכל ככר זו**, **אם אוכל** ככר זו, דינו הכי -
א. **ואכל את** הככר **הראשונה בשוגג**, **והשניה במזיד**, **פטור!**
והיינו שנשבע באופן שהתנה על הככר הראשונה, שאם יאכלנה, הוא יהיה אסור באכילת הככר השניה, ולאחר זמן שכח משבועתו, ואכל את הראשונה ב"שוגג", שלא היה זכור בשעת האכילה שבאכילת הככר זו הוא נאסר באכילת הככר השניה. ונמצא שבשעת חלות השבועה, שהיא שעת אכילת הככר הראשונה, לא קרינן ביה "האדם - בשבועה", שהרי שכוח הוא משבועתו ואינו זוכר שהוא נאסר עתה באכילת הככר השניה כתוצאה מאכילת הככר הראשונה. וכל שבשעת חלות איסור שבועתו אינו "האדם בשבועה", שזוכר את שבועתו, לא חלה כלל שבועתו. ולכן, אפילו אם יאכל את הככר השניה ב"מזיד", שנזכר משבועתו שאם יאכל את הראשונה הוא ייאסר בשניה, הרי הוא פטור על אכילת השניה, משום שלא חלה השבועה!
ב. ואם אכל את **הראשונה במזיד**, שידע, בעת אכילת הככר שהתנה עליה, משבועתו שנשבע שבאכילתה הוא ייאסר באכילת השניה, חלה שבועתו, ולכן, אם לאחר מכן יאכל את הככר **השניה בשוגג**, ששכח משבועתו, הרי הוא **חייב** קרבן, ככל העובר על שבועתו בשוגג.
ג. אכל את **שתיהן בשוגג**, שבעת אכילת הככר שהתנה עליה, הוא היה שכוח משבועתו שנשבע שבאכילתה הוא ייאסר באכילת השניה, לא חלה השבועה, כמו במקרה הראשון, והרי הוא **פטור** על אכילת השניה, משום שלא נאסר בה.
ונקט "שתיהן בשוגג" כדי לומר שלא אכפת לנו איזה ככר נאכלה ראשונה, הככר שהתנה עליה או הככר שנאסר בה, כיון שבשעת חלות השבועה, שהיא שעת אכילת הככר שהתנה עליה, לא ידע מהשבועה, היא אינה חלה.

דף כח:

ד. אבל, אם אכל **שתיהן במזיד**, שידע בעת אכילת הככר שהתנה עליה שבאכילתה הוא נאסר בשניה, ובעת אכילת השניה התרו בו שלא יאכלנה, הרי הדבר חלוק - **אם אכליה** תחילה **לתנאיה**, לככר שהתנה עליה שאם יאכלנה ייאסר בשניה, **והדר אכליה לאיסוריה**, **מיחייב** עליה מלקות.

אך אם **אכליה לאסוריה** תחילה, שלפני שאכל את הככר שהתנה עליה הוא הקדים ואכל את הככר שנאסר בה על הצד שיאכל את ככר - התנאי, אך בשעת אכילתו עדיין היא היתה ככר מותרת, כי ככר - התנאי עוד לא נאכלה, **והדר אכליה לתנאיה**, **פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש** אי לוקים על אכילה שכזאת. לפי שכאשר מתרים בו אל תאכל את הככר הנאסרת שמא תאכל את ככר - התנאי, הרי ספק לעדים המתרים בו, אם אכן יאכל את ככר התנאי. ונמצא שהתראתו היא התראת - ספק. ולכן **למאן דאמר התראת ספק שמה התראה**, **חייב** הכא מלקות, **ולמאן דאמר לאו שמה התראה**, הרי הוא **פטור**! ואם **תלאן** לאכילת שתי הככרות **זו בזו**, שנשבע על אחת מהן: **לא אוכל זו אם אוכל זו**. וחזר ונשבע על השניה: **לא אוכל זו אם אוכל זו**, דינו הוא:

א. אם **אכל זו בזדון עצמה**, שזכר בשעת האכילה שנשבע שככר זו שאוכל עתה תהיה אסורה עליו באם יאכל את הככר השניה. אלא שהיתה אכילה זו **בשגגת חבירתה**, ששכח מהשבועה הנוספת, שבאם יאכל ככר זו תאסר עליו אכילת השניה, שהרי ביחס לשבועה השניה, הככר הזו היא ככר התנאי, והשניה היא הככר האסורה. ונמצא, שלא חלה השבועה השניה, כי בשעת חלות השבועה השניה, שהיא שעת אכילת הככר הראשונה, הוא היה שכוח משבועתו השניה [ואילו שבועתו הראשונה, עדיין תלויה ועומדת, אם יזכור בשעת אכילת הככר השניה משבועתו הראשונה שאסר את הככר שאכל לראשונה באם יאכל את הככר השניה]. ולאחר מכן אכל גם **זו**, הככר השניה, **בזדון עצמה**, שנזכר משבועתו שנשבע שאם יאכל את הככר הראשונה תאסר עליו ככר זו, אלא ששבועתו הזאת לא חלה, כי בשעה שאכל את הראשונה שכח שנשבע שאם יאכלנה ייאסר בשניה, והיתה אכילת הככר השניה **בשגגת חבירתה**, ששכח משבועתו שאם יאכלנה הוא ייאסר באכילת הראשונה, הרי הוא **פטור**, משום שבשעת אכילת ככר - התנאי [וכאן היה כל ככר "ככר - תנאי" לחבירו] הוא היה שכוח משבועתו, וכל שהיה שכוח מהשבועה בשעה שהיא צריכה לחול, לא חלה שבועתו.

ב. ואם אכל את הככרות, **זו בשגגת עצמה**, שבשעת אכילת ככר האיסור הוא שכח שהוא נשבע שיאסר בה אם יאכל את ככר - התנאי השניה, **ובזדון חבירתה**, שהיה זכור

לו בשעת אכילת הככר הראשונהשאכילת ככר זו היא תנאי לחבירתה, ויודע בשעת אכילתו שבכך נאסרת אכילת הככר השניה, וכן אכל את זו, הככר השניה, **בשגגת עצמה ובזדון חבירתה**, הרי הוא **חייב** שתים, על שתי השבועות שנשבע על שתי הככרות. [עיין ברש"י שכתב שחייב קרבן רק על השניה, ואינו חייב על הראשונה משום שאכלה לפני חלות האיסור].

ג. ואם אכל **שתיהן בשוגג**, ששכח שכל אחת היא תנאי לחבירתה, **פטור** מכלום! שהרי לא חלה אף שבועה, דלא קרינן ביה "האדם - בשבועה".

ד. ואם אכל **שתיהן במזיד**, שידע מחלות השבועה בכל אכילה על חבירתה הרי על אכילת **שניה מיחייב** מלקות. ואילו על אכילת **הראשונה** הוי **פלוגתא דרבי יוחנן וריש לקיש** אי לקי על התראת ספק. שהרי בשעה שמתרים בו "אל תאכל את הראשונה שמא תאכל את השניה ובכך תאסר בראשונה", אין יודעים אם אכן יאכל את השניה.

אמר רב מרי: **אף אנן נמי תנינא** כדברי רבא, שהתולה את שבועתו בתנאי, צריך שיזכור את שבועתו בזמן שמתקיימת חלות השבועה, בקיום התנאי, ואם אינו זכור אז - אין שבועתו חלה!

דתנן **נדרי שגגות** שפטור עליהם **כיצד**? האומר **קונם** עלי דבר זה **אם אכלתי ואם שתיתי** היום, והיה סבור שלא אכל ולא שתה היום, ולאחר מכן **נזכר** שאכן **אכל ושתה** היום, אין נדרו נדר. וכן אם אמר קונם עלי דבר זה באם **שאני אוכל** או **שאני שותה** היום, ולאחר מכן **שכח** מנדרו, **ואכל ושתה** הרי הוא **מותר** בדבר שאסר על עצמו, שלא חל הנדר כלל. **ותני עלה**: **כשם שנדרי שגגות מותרין כך שבועות שגגות מותרין!**

עיפא [שמו של אמורא] **תני** מסכת **שבועות בי רבה**. **פגע ביה אבימי אחוה**. **אמר ליה** אבימי לעיפא אחיו: האומר **שבועה שלא אכלתי**, וחוזר ואומר **שבועה שלא אכלתי - מהו**, כמה מתחייב?

אמר ליה עיפא: **אינו חייב אלא אחת!**

אמר ליה אבימי: **אישתבשת!** הרי אין זה דין שבועה על שבועה, שרק בנשבע על העתיד אמרינן שאינו יכול להתחייב פעם נוספת בשבועה אחרי שכבר התחייב פעם אחת, אבל הכא, בנשבע לשקר על העבר, **הרי יצאה** כל **שבועה** משבועותיו **לשקר**, ואין כאן חלות שבועה שנאמר שאין שבועה נוספת חלה עליה.

ושוב שאל אבימי את עיפא: **שבועה שלא אוכל תשע** תאנים וחזר ונשבע פעם נוספת: שבועה שלא אוכל **עשר** תאנים, **מהו**?

אמר ליה: **חייב על כל אחת ואחת** משתי השבועות. שהיה סבור שאין זה שבועה על שבועה משום שהשבועה השניה היא על עשר תאנים והראשונה רק על תשעה תאנים.
אמר ליה: **אישתבשת**! שאין שבועתו השניה על עשר יכולה לחול על שבועתו על תשע. כי **אי תשע לא אכיל**, **עשר לא אכיל**, שאינו יכול לאכול את התאנה העשירית מבלי שיאכל לפניה תשע תאנים, ונמצא ששבועתו שלא יאכל תשע היא גם שבועה שלא יאכל עשר, שאינו יכול לעבור על שבועתו השניה של עשר לולי שיעבור על הראשונה של תשע תחילה. ובכהאי גונא אמרינן אין שבועה חלה על שבועה.
ועוד שאלו: **שבועה שלא אוכל עשר**, וחזר ונשבע שבועה שלא אוכל **תשע**, ואכל עשר **מהו**?
אמר ליה: **אינו חייב אלא אחת**, משום שסבר אין שבועתו על תשע יכולה לחול על השבועה הראשונה שנשבע על עשר.
אמר ליה: **אישתבשת**! שהרי מכח שבועה הראשונה רק **עשר הוא דלא אכיל**, **הא תשע מיהא אכיל**, ונמצא שיכול לחזור ולהשבע שלא יאכל תשע ומשאכל תשע התחייב על שבועתו השניה ומשאכל עשר חייב שתים, שעתה התחייב גם מכח שבועתו הראשונה שלא לאכול עשר.
אמר אביי: **זימנין דמשכחת לה להא** דאמר **עיפא** הנשבע על עשר ותשע ואכל עשר אינו חייב אלא אחת, **כדמר**, כדברי רבה הנקרא "מר".
דאמר רבה: מי שנשבע **שבועה שלא אוכל תאנים וענבים** ביחד ביום אחד, אבל תאנים לחודייהו אוכל, **וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תאנים** לחודייהו, הרי אם יאכל תאנים יתחייב אחת משום שבועתו השניה ואם יחזור ויאכל ענבים יתחייב שתים, גם משום שבועתו הראשונה.

דף כט.

אך אם **ואכל תאנים**, **והפריש קרבן** על אכילת התאנים, **ואחר כך אכל ענבים לחודייהו**, אינו מתחייב קרבן נוסף משום שבועתו הראשונה, כיון שכבר הפריש קרבן על אכילת התאנים, תו לא מיצטרפי התאנים לענבים לחיוב קרבן על שבועתו הראשונה, ועל אכילת הענבים כשלעצמם אינו חייב קרבן כי **הויא להו ענבים חצי שיעור** משבועתו על ענבים ותאנים, **ואחצי שיעור לא מיחייב קרבן**!
ואם כן, **הכא נמי**, **כגון שאמר שבועה שלא אוכל עשר**, **וחזר ואמר שבועה שלא אוכל תשע**, **ואכל תשע**, **והפריש קרבן** על שבועתו שלא לאכול תשע, **ואחר כך אכל** תאנה **עשירית**, ואינו מתחייב על שבועתו הראשונה שלא לאכול עשר, דכיון שהפריש

קרבן על אכילת התשע אין העשירית מצטרפת אל התשע, ואילו על אכילת העשירית כשלעצמה אינו חייב קרבן כי **הויא לה עשירית חצי שיעור** משבועתו שלא לאכול עשר, **ואחצי שיעור לא מיחייב** קרבן.

מתניתין:

איזו היא שבועת שוא שלוקה עליה, אך אינו חייב קרבן?

א. **נשבע לשנות את** הדבר **הידוע לאדם**. כגון: **אמר** בשבועה **על העמוד של אבן שהוא של זהב**. או **על האיש שהוא אשה, ועל אשה שהיא איש!**

ב. **נשבע על דבר שאי אפשר לו** להיות: **אם לא ראיתי גמל שפורח באויר, ואם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד!**

ג. **אמר לעדים בואו והעידוני**, ואמרו לו: **שבועה שלא נעידך!** הרי הם נשבעים לבטל את חובתם שחייבים העדים להעיד, והוא דבר שאינו אפשר.

ד. **נשבע לבטל את המצוה**. כגון: **שלא לעשות סוכה, ושלא ליטול לולב, ושלא להניח תפילין**, שאין שבועתו חלה, ואינו חייב עליה משום שבועת ביטוי.

זו היא שבועת שוא, שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה פטור מקרבן.

האומר **שבועה שאוכל ככר זו**, וחזר ונשבע להיפוך, **שבועה שלא אוכלנה**, הרי שבועתו הראשונה היא **שבועת ביטוי, והשניה** היא **שבועת שוא**. שהרי אין בכוחו להשבע לבטל את שבועתו הראשונה. ולכן, אם **אכלה**, עבר על **שבועת שוא** בלבד, ופטור מהקרבן. ואם **לא אכלה, עבר על שבועת ביטוי**, וחייב קרבן.

גמרא:

שנינו במשנה שהנשבע לשנות את הידוע לאדם הרי זה שבועת שוא.

אמר עולא: והוא שניכר לג' בני אדם, אבל ניכר רק לשנים אין זה שבועת שוא אלא שבועת שקר.

שנינו במשנה: **נשבע על דבר שאי אפשר לו** להיות כגון **אם לא ראיתי גמל פורח באויר**. והוינן בה: מאי קאמר? והא **שבועה שראיתי** גמל פורח **לא קאמר**, ואם כן תיקשי **מאי** שבועה היא זאת כשאומר "אם לא ראיתי"?

ומשנינן: **אביי אמר: תני** במתניתין - **שבועה שראיתי** גמל פורח.

רבא אמר: הכא איירי **באומר יאסרו כל פירות שבעולם** בשבועה **עלי, אם לא ראיתי גמל פורח באויר.**

אמר ליה רבינא לרב אשי: אמאי הוי שבועת שוא? **ודילמא האי גברא ציפורא רבא** [צפור גדולה] **חזי, ואסיק ליה שמא** וקרא לה בשם "**גמלא**", **וכי קא משתבע** שראה

גמל פורח **אדעתיה דידיה**, דקרי ליה לציפורא רבא בשם גמלא, **אישתבע**. ונמצא שאמר אמת בשבועתו?

וכי תימא בתר פומיה אזלינן, ולא אזלינן בתר דעתיה, ולפי מה שמוציא מפיו הוי גמל פורח גמל ממש, **והא תניא**: **כשמשביעין אותו**, את הנתבע, שבועת הפקדון, **אומרים לו**: **הוי יודע שלא על דעתך אנו משביעים אותך אלא על דעת המקום ועל דעת בית דין!** ומדייקת הגמרא: **מאי טעמא** בעינן לומר לו שמשביעין אותו על דעת בית דין, **לאו, משום דאמרינן דילמא** הנתבע **איסקונדרי יהיב ליה**, שנתן הנתבע לתובע חתיכות עץ קטנות, **ואסיק להו שמא זוזי**, וכינה אותם הנתבע בשם זוזי, **דכי קא משתבע** שהחזיר את הזוזי שתובע ממנו, **אדעתיה דידיה קא משתבע**, שלדעתו הוא נשבע שהחזיר לו את חתיכות העץ, ולהכי איצטריך להשביעו על דעת בית דין! ומוכח, שאילו לא היו משביעים אותו על דעת בית דין היתה השבועה על דעתו ולא אזלינן בתר פומיה, והדרא קושיא דילמא האי גברא ציפורא רבא חזי וקרא לה בשם גמלא. וכי קא משתבע אדעתא דידיה קא משתבע?

ומשנינן: **לא** מוכח מהתם שיכול להשבע על דעתו. כי **התם**, **משום קניא דרבא** הוא דבעינן לומר לו שלא על דעתו אנו משביעין אותו אלא על דעת בית דין. דחיישינן שמא יפקיד הנתבע את סכום התביעה בידי התובע ללא ידיעתו, וישבע הנתבע שהחזיר את החוב או את הפקדון, ולאחר מכן יחזור ויטלנו מהתובע מבלי שיבחין בהונאה. וכמו שאירע במעשה אצל רבא, שהושיט הנתבע לתובע קנה שבתוכו היו מוסתרות מעות, וביקשו להחזיק את הקנה עד שישבע לו, ולאחר השבועה [שנשבע שהחזיר את התביעה] חזר ונטל את הקנה עם המעות המוסתרות שבתוכו מידי התובע. ולכן תיקנו להשביע את הנתבע על דעת בית דין, שהרי שם, גם אם נלך לפי פיו ולא לפי דעתו, ביכולתו להונות את התובע, שנשבע שהחזיר לו את החוב או את הפקדון ואכן החזיר לו, אלא שבאמצעי רמיה הוא נוטלו לאחר מכן בחזרה.

תא שמע: **וכן מצינו כשהשביע משה את ישראל, אמר להן**: **דעו, שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי!**

ואמאי היה צריך משה להשביעם על דעת המקום ועל דעתו? **לימא להו - קיימו מאי דאמר אלוה!**? **לאו, משום** דילמא **מסקי אדעתייהו** שמקבלים עליהם לקיים דברי **עבודת כוכבים** שהם קוראים לה, מדעתם, אלוה! ומוכח דאזלינן בתר דעתייהו, והדרא קושיא דילמא הנשבע ראה גמל פורח מתכוון למה שהוא קורא גמל?

ודחינן: **לא**. מהכא לא מוכח מידי, כי איבעי ליה למשה להשביעם על דעת המקום ועל דעתו **משום דעבודת כוכבים נמי איקרי אלוה**, **דכתיב** "**אלהי כסף ואלהי זהב**", ומשום הכי היה צריך להשביעם על דעת המקום ועל דעתו.

ופרכינן: **ולימא להו** משה לישראל: **קיימו תורה** ולא היה צריך להשביעם על דעת המקום ועל דעתו, ומדלא עשה כן מוכח דיתכן דבני ישראל היו קוראים "תורה" לדברים שהם כנגד התורה לפיכך הוצרך להשביעם על דעת המקום, ומוכח דבסתמא נשבעים על דעתם?

ומשנינן: אם היה משה אומר "קיימו תורה", הם היו יכולים לומר שרק **חדא תורה** בלבד יקיימו, בעוד שצריך לקיים תורה שבכתב ותורה שבעל פה.

ופרכינן: **ולימא** להו משה **קיימו שתי תורות**!?

ומשנינן: שמא יעלה על דעתם ששתי התורות הן **תורת חטאת ותורת אשם**, ולא היו נשבעים על שאר המצוות.

ופרכינן: **ולימא** להו **קיימו כל התורה כולה**!?

ומשנינן: דלמא מסקו אדעתייהו **דעבודת כוכבים** היא דאיקרי תורה. **דאמר מר**: **חמורה עבודת כוכבים**, **שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה**, ויקבלו עליהם שלא לעבוד עבודת כוכבים בלבד, ולא את שאר המצוות.

ופרכינן: ולימא להו **קיימו מצוה**! ולא תהיה לכך משמעות אחרת?

ומשנינן: אי אמר הכי הוו מסקי אדעתייהו לקיים **חדא מצוה** בלבד.

ופרכינן: ולימא להו **קיימו מצות**!?

ומשנינן: **מצוות - תרתי** בלבד משמע!

ופרכינן: ולימא להו **קיימו כל המצות כולן**!?

ומשנינן: הוה משמע **מצות ציצית** בלבד, **דאמר מר שקולה מצות ציצית כנגד כל המצות כולן**!

ופרכינן: **ולימא להו קיימו שש מאות ושלש עשרה מצוות**!?

ומשנינן: **ולטעמיך**, שרצית לומר כי מה שאמר להם משה לא על דעתכם, הוא משום דילמא מסקי אדעתייהו מאי דבעו ומסקי ליה שמא וישבעו על כך, אמאי אמר להם משה שמשביעם **על דעת המקום ועל דעתו** למה לי? והרי כדי להוציא משבועה על דעתם די בדבר אחד, או על דעתו של משה, או על דעתו של מקום.

דף כט:

אלא, כך אמר משה לישראל: לא על דעתכם אתם נשבעים, דהוי שבועה שיש לה היתר, אלא על דעת המקום ועל דעתי שהיא שבועה שאי אפשר להתירה, כי שבועה על דעת אחרים אי אפשר להתירה, שכל נדר ושבועה על דעת רבים אין להם התרה. ואמר להו משה הכי, **כי היכי דלא תיהוי הפרה לשבועתייהו**.

שנינו במשנה: **ואם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד**.

והוינן בה: וכי **לא** יתכן כדבר הזה? **והא ההוא** נחש **דהוה בשני שבור מלכא, הוה חד** נחש **דאחזיק** שהיה מסוגל לבלוע **תליסר אורוותא תיבנא**, מלוא שלש עשרה אורוות תבן.

ומשנינן: **אמר שמואל** הא דאמר כקורת בית הבד כגון שנשבע שראה נחש **בטרוף**, שעשוי חריצים, כקורת בית הבד שיש בה חריצים.

ומקשינן: **כולהו** נחשי **נמי מיטרף טריפין**!?

ומתרצינן: הכא איירי כשנשבע **שגבו טרוף**, שהחריצים היו בגבו ואילו בשאר הנחשים החריצים הם רק באיזור גרונם.

מתניתין:

שבועת ביטוי - נוהגת באנשים ובנשים, בקרובים וברחוקים [כגון: אתן לקרוב או לרחוק] **בכשרין** לעדות **ובפסולין** לעדות, **בפני בית דין ושלא בפני בית דין**.

ונוהגת שבועה זאת רק אם הוא נשבע **מפי עצמו** [או שהשביעוהו אחרים ואמר אמן דחשיב מפי עצמו], ולא כשמושבע מפי אחרים, שאומרים לו: משביעים אנו אותך שאכלת! וענה להם, לא אכלתי. כי שבועה מפי אחרים נוהגת רק בשבועת העדות או בשבועת הפקדון.

וחייבין על זדונה של שבועת ביטוי **מכות**, **ועל שגגתה** קרבן **עולה ויורד**.

שבועת שוא - נוהגת באנשים ובנשים, ברחוקים ובקרובים כגון שנשבע על קרובו שהוא אשה, **בכשרין** להעיד **ובפסולין** להעיד. **בפני בית דין ושלא בפני בית דין. ומפי עצמו** בלבד ולא כשהשביעו אותו אחרים.

וחייבין על זדונה של שבועת שוא **מכות**, **ועל שגגתה - פטור** מקרבן!

אחת זו, שבועת ביטוי, **ואחת זו**, שבועת שוא, **המושבע מפי אחרים, חייב**. וזאת, רק כאשר השבועה מפי אחרים היא באופן שנחשב כנשבע מפי עצמו. **כיצד**? **אמר**: **לא אכלתי היום**, או **לא הנחתי תפילין היום**, ואמר לו חבירו: **משביעך אני** שכך היה! **ואמר אמן**! הרי הוא **חייב**, משום שהאומר אמן, נחשב כאילו הוציא שבועה מפיו, ואין זה נחשב "מושבע מפי אחרים".

גמרא:

אמר שמואל: **כל העונה אמן אחר שבועה** שמשביעו אדם אחר - **כמוציא שבועה בפיו דמי**, **דכתיב** "**ואמרה האשה אמן אמן!**" [ולקמן בדף לו א מבאר רש"י שהראיה מסוטה היא מכך שחוץ מאמירת אמן אין האשה אומרת דבר, וכתיב "והשביע הכהן את האשה", וכיון שאין היא כופרת בדברי הכהן, אין היא נחשבת כמושבעת מפי אחרים, ובהכרח כח מה שאמר הכתוב "והשביע הכהן" היינו שהיא מושבעת מפי עצמה על ידי עניית אמן. ובשבועת העדות או הפקדון מיקרי מושבע מפי אחרים משום שכופרים בתביעה שהם נתבעים בשבועה, שהתובע עדות מחברו, אומר: משביעך אני שאתה יודע לי עדות! והנתבע עונה לו אין אני יודע לך עדות! וכן בשבועת הפקדון, התובע אומר: משביעך אני שאתה חייב לי! והנתבע אומר: אין אני חייב לך].

אמר רב פפא משמיה דרבא: **מתניתין ובריית<u>א</u> נמי דיקא** שהעונה אמן אחר שבועה הרי הוא כמוציא שבועה מפיו. **דקתני** במתניתין: **שבועת העדות נוהגת באנשים ולא בנשים** משום שאין הנשים ראויות להעיד. **ברחוקים ולא בקרובים**, **בכשרין** להעיד **ולא בפסולין** להעיד. **ואינה נוהגת אלא בראויין להעיד**, למעט מלך שאינו מעיד.

ונוהגת שבועת העדות בין **בפני בית דין**, ובין **שלא בפני בית דין** היכא שנשבע העד את השבועה **מפי עצמו**. והיכא שהושבע העד **מפי אחרים אינן חייבין עד שיכפרו בהן** בידיעת העדות **בבית דין**, **דברי רבי מאיר**.

ומאידך **תניא בברייתא**: **שבועת העדות כיצד - אמר לעדים בואו והעידוני**. וענו לו: **שבועה שאין אנו יודעין לך עדות! או שאמרו** לו בלא שנשבעו: **אין אנו יודעין לך עדות!** והוא השביעם: **משביע אני עליכם** שאין אתם יודעים לי עדות, **ואמרו אמן**, הרי **בין** שהיתה ההשבעה עם אמירת האמן **בפני בית דין**, **בין שלא בפני בית דין**, **בין מפי עצמו**, **בין מפי אחרים**, **כיון שכפרו בהם** הרי הם **חייבין**, **דברי רבי מאיר!**

והרי **קשיין** מתניתין ובריית<u>א</u> **אהדדי**! דבמתניתין מחייב רבי מאיר במושבע מפי אחרים רק בכפירה בבית דין, ואילו בברייתא הוא מחייב אפילו שלא בפני בית דין. **אלא לאו**, **שמע מינה**, **הא** דמיחייב בברייתא מושבע מפי אחרים אפילו שלא בבית דין הוא משום **דענה אמן**, וחשיב נשבע מפי עצמו, **הא** דמיחייב במתניתין רק בבית דין הוא משום **דלא ענה אמן**, דחשיב מושבע מפי אחרים, וחייב רק בבית דין.

ומסקינן: **שמע מינה!**

אמר רבינא משמיה דרבא: **מתניתין דהכא נמי דיקא**, שיש לחלק בין שעונה אמן דחשיב כנשבע מפי עצמו, ובין שאינו עונה אמן דחשיב מושבע מפי אחרים. **דקא תני**: **שבועת**

ביטוי נוהגת באנשים ובנשים, **ברחוקין ובקרובין**, **בכשרין ובפסולין**, **בפני בית דין ושלא בפני בית דין** כאשר נשבע **מפי עצמו**.
ומשמע, **מפי עצמו**, **אין**. **מפי אחרים**, **לא** חייב. וקתני **סיפא**: **זה וזה מושבע מפי אחרים חייב! ואם כן**, **קשיין** רישא וסיפא **אהדדי**!? **אלא לאו**, **שמע מינה**, **הא דענה אמן** לאחר השבעתו של חבירו, דנחשב כאילו הוציא שבועה מפיו ולכן חייב אפילו בנשבע חוץ לבית דין. **הא דלא ענה אמן**.
ותמהינן: **ואלא**, **שמואל** דאמר כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, **מאי קא משמע לן**? והא מוכח ממתניתין האי דינא?
ומתרצינן: **שמואל**, **דוקיא דמתניתין קא משמע לן**, לאשמעינן דבשבועת ביטוי דקתני מפי עצמו, בדוקא קא תני, שמפי אחרים פטור עד שיאמר אמן, ואז הוא נחשב כמושבע מפי עצמו. וכן בסיפא, דקתני מושבע מפי אחרים חייב, הוא דוקא בענה אמן, ולא תימא דאורחא דמילתא נקט.

הדרן עלך פרק שבועות שתים

פרק רביעי - שבועת העדות

הקדמה לפרק שבועת העדות

עד כה עסקה המסכת בדיני שבועות ביטוי שנשבע האדם, ועתה מתחילה המסכת לעסוק בדיני שבועת העדות, שיש בה חידוש של "השבעה", שמשביע האדם את חברו, כאשר הוא תובע ממנו שיבוא ויעיד עבורו את העדות שהוא יודע לטובתו, ויכול להשביעו על כך, ולומר לו: משביעני עליך, שתבוא ותעידני!
"השבעה" זו יש לה תוקף, והיא מחייבת "קרבן שבועת העדות" את מי שמתכחש לה, גם אם לא נשבע העד, אלא רק כפר בתביעה להעיד, באומרו שאינו יודע לו עדות.
החידוש של התורה, שיש כח בידי האדם לתבוע את חברו בלשון השבעה, ואם ישקר חברו ויכפור בתביעה שנאמרה בלשון השבעה, יתחייב הלה בקרבן שבועה מיוחד [שאינו הקרבן הרגיל על שבועת שקר!], נאמרה רק בשני מקומות: בשבועת העדות, כמו שהתבאר. ובשבועת הפקדון, הנלמדת משבועת העדות בגזירה שוה, שיכול אדם לתבוע את חברו ממון שהפקיד אצלו, או כל חוב שהוא חייב לו, בהשבעה, ואומר לו: משביעך אני שהפקדתי בידך ממון! ואם הלה משקר, וכופר ואומר: אין לך בידי ממון!

חייב על כך "קרבן שבועת הפקדון", על אף שהלה לא נשבע, אלא רק כפר בתביעת הממון שנאמרה על ידי התובע בלשון השבעה. [280]

המקור לשבועת העדות הוא מדברי הכתוב בפרשת ויקרא [ה א] "נפש כי תחטא, ושמעה קול אלה, והוא עד, או ראה, או ידע. אם לוא יגיד - ונשא עונו".

ומבארים חז"ל, ששמיעת קול האלה, משמעותה היא, שיכול אדם לתבוע את חבירו שיבוא ויעיד לטובתו על ידי השמעת "קול אלה" כנגדו, שמשמעותה היא "השבעה", שתובע את חבירו בלשון השבעה, והיינו, שתחול עליו חומרת ההשבעה, באם יכפור ויאמר שאינו יודע לו עדות. [281]

דף ל.

מתניתין:

שבועת העדות, שמשביע התובע מחברו עדות, לבוא ולהעיד בבית דין את הידוע לו.

אם שיקר וכפר ואמר שאינו יודע לו עדות, חייב קרבן שבועת העדות, **נוהגת** - **באנשים ולא בנשים**, משום שהנשים אינן כשרות להעיד.

ברחוקין ולא **בקרובין**. שאם היו העדים קרובים לבעלי הדין הרי הם פסולין להעיד.

בכשרין, **ולא בפסולין** להעיד, כמו גזלן וכדומה.

ואינה נוהגת שבועת העדות **אלא בראויין להעיד**. להוציא מלך, שאינו מעיד משום כבודו [או להוציא משחק בקוביא שפסול להעיד מדרבנן].

ונוהגת שבועת העדות בין **בפני בית דין** ובין **שלא בפני בית דין**.

כל זאת, כאשר העד נשבע את שבועת העדות **מפי עצמו**.

אבל, אם אינו נשבע בעצמו, אלא הוא מושבע **מפי אחרים**, שהשביעוהו שיבוא להעיד,

---

[280] האם יכול ה"מושבע" להתחמק מלענות, ולשתוק, או שהשתיקה כשלעצמה נחשבת לכפירה, וחייב עליה קרבן, עיין לקמן [לא ב], בדברי רש"י והרמב"ן בסוף העמוד.

[281] א. נחלקו הש"ך והסמ"ע בחו"מ סימן כח אם יכול הנתבע לומר שאינו מקבל עליו את ההשבעה. ב. כתב קצות החושן בסימן צו ג, שמהות ההשבעה היא שיבואו ויעידוהו, ואינו יכול להשביעם שאין הם יודעים לו עדות. אך מדברי הרבה ראשונים כאן מוכח שהשבועה היא שאינו יודע עדות. כמו כן, נוטה הקצות לדעת הסמ"ע, שיכול התובע ממון להשביע את הנתבע והלה אינו יכול לומר שאינו מקבל את ההשבעה. והבין החזון איש בדבריו, שההשבעה כולה נחשבת כמעשה התובע בלבד, ואין הכופר בתביעה הזאת נחשב כמי שנשבע בעצמו. ולכן אין הנתבע יכול לסרב לקבל על עצמו את ההשבעה, אלא חייב לענות עליה! ואילו החזון איש סבור, שכפירת הנתבע בהשבעת התובע, מחשיבה אותו כמי שנשבע בעצמו, ולכן יכול הנתבע לסרב להשבעה, ולומר "איני מקבלה". החזון איש מסתמך בכך על הש"ך דלעיל, והוכיח זאת גם מעצם העובדה שכופר הכל פטור, ואם נאמר שבשבועת הפקדון [הנלמדת משבועת העדות] נתנה התורה כח השבעה למי שתובע ממון מחברו, והלה חייב לקבל את ההשבעה, הרי בכל מקום שבו הנתבע יכפור בכל, ישביעו התובע בשבועת הפקדון. וגם בספר אילת השחר, בכמה מקומות בפרק זה, דן בהרחבה בשאלה הזאת, שהיא ענין בסיסי בהבנת הפרק.

והוא שיקר, וכפר, וטען שאינו יודע עדות, [282] אזי **אין חייבין** על אותה השבועה מפי אחרים **עד שיכפרו בהן** העדים **בבית דין - דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: בין אם נשבע העד **מפי עצמו**, **ובין** אם הוא הושבע **מפי אחרים**, **אינן חייבין** העדים **עד שיכפרו בהן בבית דין!**

וחייבין העדים קרבן שבועת העדות, בין **על זדון השבועה**, שהיו מזידים באופן מוחלט, בכך שידעו את האמת שכפירתם בשבועה היא בשקר, וגם ידעו את חומרת מעשיהם שהם מתחייבים בקרבן עולה ויורד. **ובין על שגגתה**, שלא ידעו את חומר הענין שמתחייבים בקרבן. אבל שגגה זו היתה ביחד **עם זדון העדות**, שידעו את העדות, ובכל זאת כפרו בשבועה ואמרו שאינם יודעים.

אבל, **אינן חייבין** בקרבן **על שגגתה** המוחלטת של שבועת העדות, כאשר הם שכחו מהעדות, ובשעה שנשבעו או הושבעו לבוא ולהעיד, הם היו סבורין באמת שאין הם יודעים את העדות, ולכן נשבעו שאינם יודעים.

ומה הן חייבין על זדון השבועה - קרבן עולה ויורד!

גמרא:

דנה הגמרא: **מנא הני מילי** שאשה פסולה [283] להעיד?

---

[282] המשנה למלך ב"דרך מצוותיך" כתב, שפשוט הדבר שמושבע מפי אחרים אינו עובר על "לא תשבעו בשמי לשקר". ויתכן שכל איסורו הוא מכח הלאו של "לא תשקרו", הנלמד משבועת הפקדון. ויש לדון על מה בא קרבן שבועת העדות, האם הוא בא לכפר על עבירה, ואם כן, מה היא העבירה [כשאינו נשבע בעצמו אלא מושבע מפי התובע], או שמא חייבה התורה את הקרבן על עצם כפירת העדות [בהשבעה שהשביעו חברו], בלי לייחס אותה לעבירה מסוימת. התוס' במסכת ב"ק [נו א] כתבו שהחיוב הוא רק במקום שיש **מצוה** להעיד, והוא כובש את חיובו להעיד בשבועה. וחיוב זה הוא רק עם תובעו חברו לבוא ולהעיד עבורו, אבל אם אינו תובעו, אינו מצווה לבוא להעיד מצד חובת העדות, אלא רק מצד "לא תעמוד על דם רעך", שמכאן למדו הרמב"ם והחינוך שכל היכול להציל ממון חברו, כגון, שיכול לבוא ולהעיד עבורו בתביעת ממון, עובר בלאו זה, אבל על כך הוא אינו חייב קרבן שבועת העדות. שער המשפט [סימן כח] ולגבי דיני נפשות מביאה הגמרא מיעוט מיוחד שאין חייבים עליהם קרבן שבועת העדות. ודנו האחרונים, הרי בלי תביעת התובע להעיד, גם בדיני ממונות אין חיוב קרבן כי אין לו מצוה להעיד, ואם כן, בדיני נפשות, שאין בהם תובע, אין צורך למעט אותם מקרבן. ועין באבי עזרי [הלכות עדות] שהמיעוט הוצרך כאשר תובע הנאשם מהעדים שיבואו ויעידוהו שאינו חייב מיתה, שאז הם חייבים להעיד מצד חובת עדות.

[283] יש לדון, במקום שעדות של עד פסול מתקבלת אפילו לגבי ממון, האם יהיה העד הפסול חייב קרבן שבועת העדות? רע"א בתשובותיו סימן קע"ט והשב שמעתתא [ז א] סוברים שיהיה פטור, וכן כתב הגר"ח [הלכות רוצח ט טו] שכך הוא פשטות דברי המשנה האומרת שנשים ופסולי עדות אין בהם קרבן שבועה, ומשמע שבכל ענין, ואפילו הם נאמנים לגבי ממון, הם פטורים, כי אין הם מתקבלים בתורת עדות אלא בתורת נאמנות. וכתב רע"א, שאם קיבל עליו הבעל דין את עדותו של עד אחד, אם הוא עד כשר, מתקבלת עדותו כעדות גמורה, וחייב עליה קרבן שבועת העדות, אך אם יקבל עליו עדות של עד פסול, על אף שהוא נאמן לממון [כיון שקיבל על עצמו את עדותן], הוא יהיה פטור מקרבן שבועת העדות, כיון שהוא אינו עד, אלא נאמן בלבד! אך הביא רע"א את דברי הר"ן בשם הירושלמי, שגם אם קיבל עליו עד אחד כשר אין בו חיוב שבועת העדות, וביאר, שהטעם הוא מחמת שקבלת הבעל דין אינה נותנת תוקף לעדות העד האחר בתורת עדות, אלא היא רק התחייבות הבעל דין לנהוג לפי עדות העד האחד. אבל במקום שעד אחד נאמן מן התורה, כגון במיתת הבעל ובעדות על סוטה שנטמאה, שעליו אמרו שהוא נאמן כשניים, הרי הוא חייב בקרבן שבועת העדות, אם הוא עד כשר.

דתנו רבנן: אמרה תורה [דברים יט] "על פי שני עדים או שלשה יקום דבר! כי יקום עד חמס באיש לענות בו סרה. **ועמדו שני האנשים** אשר להם הריב לפני ה', לפני הכהנים והשופטים".

ודרשינן: "**ועמדו שני האנשים**" - **בעדים הכתוב מדבר**, ולא בבעלי הדין. שהרי לפני כן נאמר "כי יקום עד". וכיון שאמר הכתוב "אנשים" לגבי עדים, בא הכתוב ללמד שנשים אינן כשרות להעיד.

אתה אומר שהכתוב מדבר **בעדים**, **או אינו אלא בבעלי דינין**? **כשהוא אומר** "**אשר להם הריב**", **הרי בעלי דינין אמור. הא מה אני מקיים** את תחילת הפסוק "**ועמדו שני האנשים**"? - **בעדים הכתוב מדבר!**

ואם נפשך לומר פירכא על דברים אלו, הרי לך גזירה שוה, שאי אפשר לפרוך אותה:

נאמר כאן "**שני** האנשים", **ונאמר להלן** [לעיל מיניה], "על פי **שני** עדים יקום דבר". **מה להלן בעדים - אף כאן בעדים!**

והוינן בה: **מאי** "**אם נפשך לומר**"? מהי הפירכא שהיה ניתן לפרוך?

ומשנינן: **וכי תימא**, **מדלא כתב** רחמנא "ועמדו שני האנשים, **ואשר להם הריב**", אלא כתב "שני האנשים אשר להם הריב", הייתי אומר כי **כוליה** קרא **בבעלי דינין משתעי** [מדבר] -

לכן יש ללמוד ממה ש**נאמר כאן** "**שני**", **ונאמר להלן** "**שני**", **מה להלן**, **בעדים**, **אף כאן בעדים**. והיינו, על אף שלא נאמר בהאי קרא וי"ו החיבור ["ואשר להם הריב"] בכל זאת, יש לנו לקרוא אותו כך: ועמדו שני האנשים - העדים. וכמו כן יעמדו שני בעלי הדין, אשר להם הריב.

תניא אידך: "**ועמדו שני האנשים**" - **בעדים הכתוב מדבר!**

אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין?

אמרת: וכי רק **שנים** אנשים **באים לדין** ואילו **שלשה אין באין לדין**?! ומזה מוכח שהפסוק מדבר בעדים, לפי שדרך העולם להביא שני עדים, כי אין צורך ביותר משנים. אבל בעלי דינין, אם היו כמה בעלי דין, דרכם לבוא כולם לבית דין.

ואם נפשך לומר פירכא על דברים אלו, יש לך ללמוד בגזירה שוה: **נאמר כאן** "**שני**" **ונאמר להלן** "**שני**" - **מה להלן בשני עדים אף כאן בשני עדים!**

והוינן בה: **מאי** "**אם נפשך לומר**"?

ומשנינן: **וכי תימא, בתובע ונתבע קא משתעי קרא**, שכל התובעים נחשבים כאחד וכל הנתבעים נחשבים אחד, וכולם ביחד נקראים "שני האנשים" - **נאמר כאן שני ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים אף כאן בעדים!**

תניא אידך: "**ועמדו שני האנשים**" - **בעדים הכתוב מדבר! אתה אומר בעדים או אינו אלא בבעלי דינין? אמרת: וכי** רק **אנשים באין לדין** ואילו **נשים אין באות לדין?! ואם נפשך לומר - נאמר כאן שני ונאמר להלן שני, מה להלן בעדים אף כאן בעדים!**

והוינן בה: **מאי אם נפשך לומר?**

ומשנינן: **וכי תימא** שהיות **ואשה לאו אורחה** לבוא לדין, **משום "כל כבודה בת מלך פנימה"**, לכן מתאים לישנא דקרא "ועמדו האנשים" לבעלי הדינין. יש לך ללמוד מגזירה שוה: **נאמר כאן שני ונאמר להלן שני - מה להלן בעדים אף כאן בעדים!**

תנו רבנן: "**ועמדו שני האנשים**" - **מצוה לבעלי דינין שיעמדו** לפני הדיינים.

[ועל אף שדרשנו לעיל שפסוק זה מדבר בעדים, הרי אין הכוונה למעט את בעלי הדינים, אלא לרבות גם את העדים].

אמר רבי יהודה: שמעתי, שאם רצו הדיינים **להושיב את שניהם - מושיבין! איזהו האסור** לשבת? - **שלא יהא אחד מבעלי הדין יושב ואחד עומד. אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו** הדיין: **קצר דברך!**

דבר אחר: "**בצדק תשפוט עמיתך**" - **הוי דן את חברך לכף זכות**. והיינו, שאין הפסוק מדבר בבעלי דין הבאים לפני הדיין, אלא הוא הדרכה, למי שרואה את חבירו עושה דבר מה שאפשר להעריכו כעבירה ואפשר להעריכו כמעשה זכות, שעליו להכריע את הספק ולדונו לצד זכות, ולא לחושדו במעשה עבירה.

תני רב יוסף: "**בצדק תשפוט עמיתך**", 'עמיתך' משמעו '**עם שאתך**'. מי שאיתך **בתורה ובמצוות - השתדל לדונו יפה!** ולקמן מבואר שאם יש לדיין לדון כמה דינים עליו לדון את דינו של תלמיד חכם בתחילה, כי יש לו זכות קדימה.

[ומביאה הגמרא מעשה שבו הקדימו את דינו של תלמיד חכם]: **רב עולא בריה דרב עילאי הוה ליה דינא קמיה דרב נחמן.**

שלח ליה רב יוסף לרב נחמן להודיעו: **עולא - חברנו, עמית בתורה ובמצוות!**

אמר רב נחמן ותמה: **למאי שלח לי** רב יוסף הודעה שכזאת? וכי כוונתו **לחנופי ליה**, שישא חן בעיני?

הדר אמר רב נחמן, כנראה שכוונתו של רב יוסף היתה להודיעני זאת, כדי **למישרא בתיגריה**. להקדים לדון את דינו לפני דינים אחרים, בזכות היותו תלמיד חכם.

דף ל:

אי נמי, כוונתו של רב יוסף היתה למקרה של **שודא דדייני**, שהדיין צריך להכריע לפי ראות עיניו למי לתת, משום שהדבר אינו יכול להיות מוכרע לפי הדין [וכגון: מי שצווה את נכסיו לאדם בשם מסוים, ובאו שני אנשים בעלי אותו השם, ואי אפשר להכריע מי הוא הזוכה. ואז מכריע הדיין כראות עיניו]. ולפיכך הודיעו רב יוסף שעולא ראוי לקבל, בהיותו חכם וצדיק.

אמר עולא: **מחלוקת** רבי יהודה וחכמים אם חייבים בעלי הדין לעמוד לפני הדיינים, היא רק **בבעלי דינין**. **אבל בעדים**, **דברי הכל** - **בעמידה! דכתיב** "**ועמדו שני האנשים**". וילפינן בגזרה שוה דהיינו עדים.

אמר רב הונא: **מחלוקת** רבי יהודה וחכמים היא רק **בשעת משא ומתן** של הדיינים. **אבל בשעת גמר דין**, **דברי הכל** - **דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה. דכתיב**: "**וישב משה לשפוט את העם** - **ויעמוד העם**"!

לישנא אחרינא:

מחלוקת בשעת משא ומתן. אבל בשעת גמר דין, **דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה. דהא עדים**, **כגמר דין דמו**, **וכתיב בהו** "**ועמדו שני האנשים**".

דביתהו [אשתו] **דרב הונא הוה לה דינא קמיה דרב נחמן. אמר** רב נחמן **היכי נעביד**? **אי איקום מקמה** - **מסתתמן טענתיה דבעל דינא**, כשיראה כיצד אני מכבדה. ואי **לא איקום מקמה**, הרי **אשת חבר** היא, ואשת חבר הרי היא כחבר, שמצוה לקום לכבודה?! **אמר ליה רב נחמן לשמעיה** [משרתו]: **צא ואפרח עלי בר אווזא ושדי עלוואי** [הפרח עלי בר - אוזא וזרקהו עלי], **ואיקום**, ובכך אקום מפניה, מבלי שבעל דינה יבחין בכך, היות והוא יחשוב שקמתי מחמת פריחת הבר - אוזא.

ותמהינן: מה הרויח רב נחמן במעשהו? **והאמר מר**: **מחלוקת בשעת משא ומתן. אבל בשעת גמר דין**, **דברי הכל דיינין בישיבה ובעלי דינין בעמידה**. ואם כן, היה חייב רב נחמן לשבת מכח דין זה. וכיצד הוא נעמד? ומתרצינן: **דיתיב רב נחמן כמאן דשריה מסאני**, שישב בשעת הפרחת הבר - אווזא כמו מי שמתיר נעליו, שאינו עומד ואינו יושב, **ואמר** בקצרה: **איש פלוני אתה זכאי**, **איש פלוני אתה חייב!**

אמר רבה בר רב הונא: **האי צורבא** - **מרבנן ועם הארץ דאית להו דינא בהדי הדדי** - **מותבינן ליה לצורבא מדרבנן**, עומדים הדיינים על כך שהוא יישב. **ולעם הארץ נמי אמרינן ליה**: **תיב**! אבל, **ואי קאי** העם הארץ ועמד בפני הדיינים, **לית לן בה**. אין אנו חוזרים ופונים אליו בבקשה לשבת כשם שאנו פונים אל התלמיד חכם.

רב בר שרביא הוה ליה דינא קמיה דרב פפא. אותביה רב פפא לרב בר שרביא, **ואותיב נמי לבעל דיניה. אתא שליחא דבי דינא, בטש ביה**, בעט, **ואוקמיה לעם הארץ, ולא אמר ליה רב פפא** לעם הארץ: **תיב!**

ומקשינן: **היכי עביד רב פפא הכי? והא מסתתמן טענתיה דעם הארץ!**

אמר רב פפא: מימר אמר העם הארץ - **איהו** [רב פפא], **הא אותבן** [הרי הוא הושיב אותי בתחילה], ורק **שליחא** דבי דינא **הוא דלא מיפייס מינאי**, שלא עשיתי לו טובה ואינו אוהבי.

ואמר רבה בר רב הונא: האי צורבא מרבנן ועם הארץ דאית להו דינא בהדי הדדי - לא ליקדים צורבא מדרבנן וליתיב לפני הדיין, לפני שיגיע בעל דינו העם - הארץ, על אף שהוא יושב ושותק. **משום דמיחזי** נראה הדבר **כמאן דסדר ליה דיניה**, יחשדו שהוא מטעים דבריו לדיין לפני שהגיע בעל דינו, ואמרינן לקמן, מי שמטעים את דבריו לדיין שלא בפני בעל דינו, עובר בלא תשא שמע שוא.

ולא אמרן שאסור לו לצורבא מדרבנן להקדים ולשבת לפני הדיין, **אלא דלא קביע ליה עידניה**, שאין לו זמן של קביעות ללמוד עם הדיין. **אבל אי קביע ליה עידניה** לאותו צורבא מרבנן ללימוד עם הדיין - **לית לן בה. כי מימר אמר** העם הארץ: **בעידניה טרידי!** טרוד הוא בקביעות זמן הלימוד, ואין הוא חושד שמא יסדר הצורבא מדרבנן את דבריו לפני בואו.

ואמר רבה בר רב הונא: האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא, וזילא ביה מילתא למזיל לבי דיינא דזוטר מיניה לאסהודי קמיה, שאין זה לכבודו להופיע ולהעיד בפני דיינים הקטנים ממנו, **לא ליזיל!** מותר לו להמנע מלהעיד, משום כבודו.

אמר רב שישא בריה דרב אידי: אף אנן נמי תנינא שכבוד תלמידי חכמים דוחה עשה שבתורה: דתניא, **מצא שק או קופה, ואין דרכו** של המוצא **ליטול** לעצמו משום היותו זקן או תלמיד חכם, שאין זה מתאים לכבודו, **הרי זה לא יטול**, ואינו עובר על "לא תוכל להתעלם", לפי שנאמר 'והתעלמת' - פעמים שאתה מתעלם!

והני מילי שמותר לו לצורבא מדרבנן להמנע מלהעיד משום כבודו, **בממונא. אבל באיסורא**, שעל ידי עדותו הוא יכול למנוע עשיית איסור [284] [כגון שעומדים להתיר אשה

[284] בתוס' ד"ה אבל איסורא, כתבו, שנאני גדול מתיר באיסורין, ואילו בממון יש היתר אפילו בננאי קטן. ומבאר הגר"ש [בשיעורים למסכת בבא מציעא סימן כד] שההיתר מצד כבוד הבריות יש לו שני אופנים: האחד, באופן של דחיה, כמו עשה דוחה לא תעשה, והשני, באופן של פטור במצוה. ובזה חלוקים איסורים מממון, שכבוד הבריות באיסורים הוא רק באופן של דחיה, ולכן רק ננאי גדול דוחה. אבל בממונות הוא פטור במצוה, וכגון בהשבת אבידה, שאם ההשבה אינה לכבודו של המוצא, נאמר פטור במצות השבת אבידה, וזה נאמר גם בננאי קטן.

להנשא משום שפסקו לה שמת בעלה והוא יודע שבעלה עדיין חי] - "**אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'**"! [משלי כא].

וכן אמרו: **כל מקום שיש בו חילול ה'**, **אין חולקין כבוד לרב**. כי עדיף לעשות רצון ה' במניעת איסורים, יותר מאשר כבודו של התלמיד חכם.

רב יימר הוה ידע ליה סהדותא למר זוטרא. אתא לקמיה דאמימר להעיד לפניו. **אותבינהו אמימר לכולהו.**

אמר ליה רב אשי לאמימר: כיצד הושבת גם את העדים? **והאמר עולא: מחלוקת** רבי יהודה וחכמים אם מותר לשבת לפני הדיינים היא רק **בבעלי דינין, אבל בעדים דברי הכל בעמידה!**?

אמר ליה אמימר: האי עשה והאי עשה ["ועמדו האנשים" הוא מצות עשה, וכבוד תלמידי חכמים גם הוא מצות עשה]. **ועשה דכבוד תורה עדיף!**

[**סימן: סניגרון, בור, גזלת, מרמה**].

תנו רבנן: מנין לדיין שלא יעשה סניגרון לדבריו, שלא ינסה לחזק את יסוד דינו בשעה שהוא עצמו לבו נוקפו אם הוא אמת. [או שלא ימליץ בפני בעל הדין כיצד לטעון - פירוש הר"ח] -

תלמוד לומר: "**מדבר שקר תרחק**"!

ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו כדי שלא יטעהו בדבריו? **תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק! ומנין לדיין שיודע בחבירו שהוא גזלן, וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן, מנין שלא יצטרף עמו**, לא לדין ולא לעדות, על אף שהוא עצמו יודע שזוהי האמת, **תלמוד לומר: מדבר שקר** [285] **תרחק!**

מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה, שהכיר מתוך דברי עדים שאין עדותם אמת, אך כי אין הוא יכול להוכיח זאת, שלא יאמר **הואיל והעדים מעידים** ואין אפשרות להפריך עדותם' **אחתכנו לדין** כפי שמתקבל בעדותם **ויהא** (תחילת העמוד) **קולר** [שלשלת העוון] **תלוי בצואר העדים**? **תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק!**

[285] הקשה המהרש"א, מדוע עד אחד המעיד עדות אמת אך מצטרף לעד גזלן, עובר באיסור "מדבר שקר תרחק", והרי עדותו אמת היא!? ותירץ, שמדובר באופן שהתובע טוען שחייב לו הנתבע מאתיים, והנתבע כופר בכל, והעד הכשר בא עם העד הגזלן ומעידים שהוא חייב לו מאה, שבעקבות עדותם מחייבים את הנתבע להשבע על המאה האחרים, שבכך גרם העד הכשר לדבר שקר, שהרי לפי האמת הנתבע חייב רק מאה ואינו חייב שבועה על המאה האחרים. אך הרמב"ם [הלכות עדות י א] כתב שהעבירה שעובר העד היא משום "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". וביאר הלחם משנה, שהאיסור "מדבר שקר תרחק" נאמר רק בדיין כשר היושב עם דיין גזלן, אך לא בעד אמת המעיד עם עד גזלן, כיון שאין בעדותו דבר שקר. ורק בדיין הוא נאמר, כי הצריכה בתורה בירור האמת בשלשה דיינים כשרים, ואין האמת מתבררת לאמיתה כאשר אחד הדיינים הוא גזלן.

דף לא.

[**סימן**: **תלת"א**, **תלמי"ד**, **ותל"ת**, **בעל"י חו"ב**, **סמרטו"ט**, **שומ"ע**, **ומטעי"ם**].

מנין לתלמיד שיושב לפני רבו הדן את הדין, **ורואה** התלמיד **זכות לעני וחוב לעשיר**, ורבו אינו רואה זאת, **מנין שלא ישתוק** התלמיד, אלא יעיר על כך לרבו? **תלמוד לומר**: **מדבר שקר תרחק!**

מנין לתלמיד שרואה את רבו שטועה בדין, שלא יאמר: **אמתין לו עד שיגמרנו, ואסתרנו, ואבננו משלי, כדי שיקרא הדין על שמי**? **תלמוד לומר**: **מדבר שקר תרחק!**

[השקר הוא בשתיקתו, שאינו מתקן את רבו לפני שיגמור את הדין].

מנין לתלמיד שאמר לו רבו: **יודע אתה בי שאפילו אם נותנים לי מאה מנה איני מבדה** [משקר]. ועתה, אומר אני לך כי **מנה יש לי אצל פלוני, ואין לי עליו אלא עד אחד! מנין שלא יצטרף** התלמיד **עמו** עם העד האחר, להעיד לטובת רבו בתור עד שני? **תלמוד לומר**: **מדבר שקר תרחק!**

ותמהינן: וכי **האי**, "**מדבר שקר תרחק**" **נפקא**?! **הא ודאי שקורי קא משקר**, שמעיד התלמיד שהוא עצמו ראה איך נוצר החוב, בעוד שהוא לא ראה אלא רק האמין לרבו, **ורחמנא אמר**: **לא תענה ברעך עד שקר**?!

ומשנינן: **אלא**, כאן מדובר **בכגון דאמר ליה** רבו: **ודאי חד סהדא אית לי, ותא אתה, קום התם, ולא תימא ולא מידי, דהא לא מפקת מפומך שקרא**, אלא כוונתי היא שהנתבע יודה מעצמו על האמת, כי בראותו אותך יחד עם העד יחשוב שיש לי שני עדים. **ואפילו הכי אסור** לעשות כן, **משום שנאמר**: **מדבר שקר תרחק!**

מנין לנושה בחבירו מנה, שלא יאמר אטעננו במאתיים כדי שיודה לי במנה ויתחייב לי שבועה, ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר, על תביעת קרקעות שיש לי עליו, ואין נשבעין עליה? **תלמוד לומר**: **מדבר שקר תרחק! מנין לנושה בחבירו מנה, וטענו** הנושה לחברו **מאתיים, שלא יאמר** הנתבע, הנדרש לשלם מאתיים שלא כדינו, **אכפרנו** על כל תביעת המאתיים **בבית דין, ואודה לו** אחר כך על האמת שאני חייב לו מנה, **מחוץ לבית דין, כדי שלא אתחייב לו שבועה, ולא יגלגל עלי שבועה ממקום אחר** שאיני צריך להשבע לו? **תלמוד לומר**: **מדבר שקר תרחק!**

מנין לשלשה שנושין מנה באחד, שלא יהא אחד מהם **בעל דין** ויתבע את כל המנה, **ושנים** האחרים יהיו **עדים, כדי שיוציאו מנה ויחלוקו** אותו ביניהם? **תלמוד לומר**: **מדבר שקר תרחק!** שאין בעלי דין רשאים להעיד, על אף שזאת האמת, ורק בצורה כזאת יוכלו לגבות את המגיע להם.

מנין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין ואחד לבוש איצטלית בת מאה מנה, שאומרין לו לעשיר - **לבוש** בגד **כמותו** של העני, או **הלבישהו** בגד **כמותך**? **תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק!** כי הלבוש היקר עלול לגרום משוא פנים מצד הדיינים, ועלול לסתום את טענות הצד שכנגד. ונמצא, שזה הלבוש איצטלא, מעמיד בהופעתו המרשימה את השקר.

כי הוו אתו בעלי דינין **לקמיה דרבא בר רב הונא** לדון לפניו, **אמר להו: שלופו פוזמוקייכו**, הורידו את האנפילאות החשובות שברגליכם, **וחותו לדינא!**

מנין לדיין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו? תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק!

מנין לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חבירו? תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק!

רב כהנא מתני היה שונה את האיסור לדיין לקבל את דברי בעל דין לפני שיבוא חבירו, מ"**לא תשא** שמע שוא". שמשמעותו "לא תקבל". ואילו את האיסור לבעל דין להטעים דבריו לדיין לפני שיבוא חבירו, מ"**לא תשיא** שמע שוא" [דהיינו, שאת "לא תשא" אפשר גם לקרוא באופן נוסף - "לא תשיא"], לומר, שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו אינו בוש מדברי שקר, והיינו "שמע שוא".

הא דכתיב בספר יחזקאל [יח] "**ואשר לא טוב עשה** בתוך עמיו - והנה מת בעונו". מאי "לא טוב עשה"? - פליגי בה רב ושמואל: **רב אמר: זה** המתעבר על ריב לא לו, דהיינו, **הבא בהרשאה** מחבירו לגבות עבורו חוב שחייבים לו. ואין מעשהו מעשה טוב משום שהנושה עצמו יתכן והיה מתפשר עם החייב, ואילו הוא, שבא לגבות בתור מורשה, אינו רשאי להתפשר, ונמצא שהחייב מפסיד את האפשרות להתפשר עם הנושה שלו.

ושמואל אמר: זה הלוקח שדה שיש עליה עסיקין, שיש מערערין עליה שהיא שלהם, ובכל זאת הוא קונה אותה, מתוך שמסתמך על כח הזרוע שלו שלא יוכלו המערערים להוציאה מידו, והרי יתכן שהמערערים צודקים, ונמצא זה מחזיק בשדה גזולה.

שנינו במשנה: **שבועת העדות אינה נוהגת אלא בראויין להעיד**

לאפוקי מאי?

אמר רב פפא: לאפוקי מלך, שלא מעיד ולא מעידים לו, ואין זה משום פסול אלא משום כבודו של מלך.

ורב אחא בר יעקב אמר: לאפוקי משחק בקוביא, שפסול רק מדרבנן.

מאן דאמר לאפוקי **משחק בקוביא**, **כל שכן מלך**, שאינו מעיד, מדאורייתא, ולכן אין שבועת העדות נוהגת בו.

ומאן דאמר לאפוקי **מלך**, רק במלך אין נוהגת שבועת העדות. **אבל משחק בקוביא** כן נוהגת בו שבועת העדות, כי **מדאורייתא מחזא חזי** ראוי הוא משחק בקוביא להעיד, ורק **רבנן הוא דפסלוהו**. ולפיכך, מן התורה חלה עליו שבועת העדות, וקרינן בו "נפש כי תשמע קול אלה". ולכן, לגבי חיוב קרבן שבועת העדות, שהוא מדאורייתא, אנו מעמידים אותו על דינו מן התורה, וחייב קרבן על שבועת העדות שלו. [286]

שנינו במשנה: **שבועת העדות נוהגת בפני בית דין ושלא בפני בית דין**, מפי עצמו, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אינן חייבין עד שיכפרו בהן בבית דין.

והוינן בה: **במאי קמיפלגי** רבנן ורבי מאיר?

אמרוה רבנן קמיה דרב פפא: **בדון מינה ומינה** או **בדון מינה ואוקי באתרה - קא מיפלגי**.

והיינו: דבר הלמד מחברו בגזרה שוה, האם חייבים ללמוד את כל הפרטים מהמקום המלמד, וכאילו נכתב הדבר הלמד במקומו של המלמד [וזהו "דון מינה, ומינה" - כאילו הוא "מינה" ממש]. או שניתן ללמוד רק פרט מסוים בלבד, ואמרינן "דון מינה" בגזרה שוה את הפרט המסוים, אבל עדיין "אוקי [לדבר הלמד] באתריה", שלגבי שאר הפרטים הוא "נשאר במקומו", שאינו דומה לדבר המלמד לגמרי.

שבועת העדות האמורה בתורה היא ב"מושבע מפי אחרים", כדכתיב "נפש כי תשמע קול אלה - והוא עד". ולקמן מובא הלימוד של גזרה שוה מ"שבועת הפקדון", לכך שגם עד הנשבע מפי עצמו גם הוא חייב בקרבן שבועת העדות.

[286] האחרונים דנו בטעמו של רב פפא המחייב משחק בקוביא בשבועת העדות על אף שפסלוהוה חכמים לעדות, כיון שמדאורייתא הוא ראוי להעיד. התוס' סוברים, שעל אף שאינו יכול להועילו בעדותו, שהרי הוא פסול מדרבנן, כיון שמן התורה הוא נקרא עד, הוא חייב בקרבן. אבל הרשב"א סובר שלא יתכן שיהיה חייב קרבן שבועת העדות במקום שאין תועלת בעדותו, ולכן הוא ביאר את דברי רב פפא בשני אופנים: האחד, שאדם התופס ממון מחברו, מועילה עדות הפסולים מדרבנן להחזיק את הממון בידי התופס, כי רק להוציא ממון פסלום חכמים להעיד, ולא פסלום להעיד כדי להחזיק ממון בידי התופס. והשני, גם אם לא תתקבל עדות הפסול מדרבנן, יש להתחשב בכך שאם הוא יבוא להעיד, יתכן ויתבייש הנתבע מפניו, ונמצא שבכך שנמנע מלהעיד, הוא גורם הפסד ממון לחברו. והטורי אבן במסכת ראש השנה [כב א] דן במקרה שבאו שני עדים כשרים והעידו שאדם הרג נפש, ובאו שני עדים פסולים מדרבנן, והכחישום, האם גם בכהאי גונא אמרו חכמים שלא נשמע כלל את עדות העדים הפסולים מדרבנן, ונהרוג את הנידון, או שמא לא תיקנו חכמים אלא שלא לפסוק על פיהם אפילו בדיני נפשות, אבל לא תיקנו שלא נשמע אותם אפילו להכחיש ולהציל את הנידון, כי סוף סוף מן התורה הם כשרים, ומן התורה אי אפשר להרוג את הנידון.

"שבועת הפקדון" היא שבועה שנשבע הנפקד בעצמו, והיא כוללת את כל סוגי תביעות ממון שכופר הנתבע בשקר, ונשבע לשקר על כפירתו, שחייב על כפירתו בשבועה - קרבן שבועת הפקדון!

וכיון שלמדים אנו את דין הנשבע בעצמו בשבועת העדות בגזרה שוה מהנשבע בעצמו בשבועת הפקדון, נחלקו רבנן ורבי מאיר כיצד היא מסקנת הלימוד של הגזירה שוה?

רבי מאיר סבר, דון מינה ומינה מפקדון.

והיינו, דון את דינה של שבועת העדות, "מינה", משבועת הפקדון.

"ומינה" של שבועת הפקדון יש לך ללמוד גם את כל פרטי דין שבועת העדות, כאילו נאמרה שבועת העדות בכלל פרשת שבועת הפקדון.

וכך ילפינן משבועת הפקדון -

מה פקדון, מושבע מפי עצמו חייב - אף עדות, מושבע מפי עצמו חייב. והיינו "דון מינה"!

"**ומינה**" של שבועת הפקדון, יש לך ללמוד גם את יתר הפרטים בשבועת העדות -

מה שבועת פקדון נוהגת **בין** אם נשבע הנתבע לשקר **בבית דין, ובין שלא בבית דין - אף** שבועת **העדות** חייב עליה קרבן, **בין** היתה השבועה **בבית דין, ובין שלא בבית דין!**

ורבנן סברי, דון מינה ואוקי באתרה. שאמנם יש לנו ללמוד משבועת הפקדון לחייב גם את הנשבע בעצמו שבועת העדות. אך לגבי פרט זה בלבד נלמדת הגזירה שוה, ומכאן ואילך, לגבי יתר הפרטים, "אוקי באתרה", העמד את דין שבועת העדות במקומו, ודון אותו כמשפט האמור בתורה במקומה, בפרשת שבועת העדות, שהיא בבית דין. כי לא נאמר בה שחייב קרבן על שבועת העדות אפילו שלא בפני בית דין.

וכך ילפינן מפקדון: **מה פקדון, מושבע מפי עצמו חייב - אף עדות מושבע מפי עצמו חייב.** והיינו "דון מינה".

אבל, "**ואוקי באתרה**" - **מה מושבע מפי אחרים**, האמור בשבועת העדות, **בבית דין, אין. שלא בבית דין, לא. אף מושבע מפי עצמו** בעדות, [על אף שלמדת את עצם דינו משבועת הפקדון], **בבית דין, אין. שלא בבית דין, לא.** משום ד"אוקי באתרה", כמשפט שבועת העדות, שנאמרה בתורה בבית דין דוקא!

דף לא:

אמר להו רב פפא: אי מפקדון גמרי לה רבנן שמושבע מפי עצמו חייב בשבועת העדות, **דכולי עלמא לא פליגי** שחייב גם מחוץ לבית דין. כי הכל מודים ד"**דון מינה ומינה**". ולא נחלקו רבי מאיר וחכמים בכך!

אלא, **היינו טעמא דרבנן** דמחייבי קרבן שבועת העדות רק בנשבע בבית דין, משום שלא מגזירה שוה מפקדון למדים, אלא **דמייתו לה**, למדים הם את דין מושבע מפי עצמו, **בקל וחומר** משבועת העדות עצמה -

ומה מפי אחרים, **חייב** בשבועת העדות. **מפי עצמו**, **לא כל שכן**!?

ומדמייתו לה מקל וחומר משבועת העדות עצמה, אמרינן: **דיו לבא מן הדין**, **להיות כנידון**. **מה מושבע מפי אחרים** בשבועת העדות, **בבית דין**, **אין**. **שלא בפני בית דין**, **לא** - **אף מושבע מפי עצמו** - **בפני בית דין**, **אין**. **שלא בפני בית דין**, **לא**! **אמרו ליה רבנן לרב פפא**: **מי מצית אמרית דלאו בדון מינה ומינה פליגי**!?

והתנן גבי פקדון: **שבועת הפקדון נוהגת באנשים ובנשים**, **ברחוקין ובקרובין**, **בכשרין ובפסולין**, **בפני בי"ד ושלא בפני בי"ד** - **מפי עצמו**!

ומפי אחרים אינו חייב בשבועת הפקדון **עד שיכפור בו בבית דין**, **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: **בין מפי עצמו ובין מפי אחרים**, **כיון שכפר בו חייב**.

והרי **מושבע מפי אחרים בפקדון**, **מנא להו רבנן דחייב**? והרי לא נאמרה בתורה בשבועת הפקדון שבועה מפי אחרים! אלא **לאו**, **דגמרי לה** בגזירה שוה משבועת **העדות**.

וכיון דילפינן בגזרה שוה, **שמע מינה**, **ב"דון מינה ומינה"**, **פליגי**.

לרבנן אמרינן, דון שבועת הפקדון מינה דשבועת העדות, ואוקי באתרה, שבשבועת הפקדון לא מצינו חיובה בבית דין דוקא, ולפיכך אמרו חכמים שחייבים בפקדון במושבע מפי אחרים אפילו שלא בבית דין.

ואילו רבי מאיר סובר, דון מינה ומינה, כיון דילפינן למושבע מפי אחרים בפקדון משבועת העדות יש לנו לדון אותה לכל פרטיה, ולומר, מה בעדות נאמר דין מושבע מפי אחרים בבית דין בלבד, אף בשבועת הפקדון חייב מושבע מפי אחרים בבית דין בלבד.

ומתרץ רב פפא: **מההיא** מתניתין דשבועת הפקדון **אין**, אכן מוכח דפליגי אי אמרינן דון מינה ומינה או אמרינן דון מינה ואוקי באתרה, כי אין לנו אפשרות ללמוד על מושבע מפי אחרים בשבועת הפקדון אלא מגזרה שוה.

אבל מהא, ממתניתין דידן, **ליכא למשמע מינה**. כי אפשר לומר שלא מגזירה שוה משבועת הפקדון ילפינן למושבע מפי עצמו בשבועת העדות, אלא בקל וחומר ממושבע מפי אחרים בשבועת העדות גופא.

שנינו במשנה: **וחייבין על זדון השבועה**.

ודנה הגמרא: **מנהני מילי** שחייבים קרבן שבועת העדות אפילו במזיד? והרי דין שבועת העדות נכתב באותה פרשה של קרבן חטאת "עולה ויורד", ובאותה הפרשה נאמרו בה

גם דיני שבועות ביטוי וטומאת מקדש וקדשיו, ובהם חייב קרבן חטאת רק בשוגג. ואם כן, מנין לחלק בינם לבין שבועת העדות?

דתנו רבנן: **בכולן**, האמורות בפרשת קרבן עולה ויורד - בשבועות ביטוי ובטומאות מקדש וקדשיו - **נאמר** '**ונעלם**'. **וכאן**, בשבועת העדות, **לא נאמר בה** '**ונעלם**' - מכאן למדנו, **לחייב** קרבן בשבועת העדות **על המזיד כשוגג!**

שנינו במשנה: **וחייבין על שגגתה עם זדון העדות**.

ודנה הגמרא: **היכי דמי שגגתה עם זדון העדות**?

אמר רב יהודה אמר רב: **באומר יודע אני ששבועה זו אסורה, אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן אם לא**?

שנינו במשנה: **ואין חייבין על שגגתה גרידתא**.

והוינן בה: **לימא תנינא**, האם שנינו במשנתנו, **לדרב כהנא ודרב אסי**, שנחלקו לעיל [כו א] בדברי רב, וכל אחד מהם נשבע שהאמת היא כדבריו, ולאחר שרב עצמו אמר כאחד מהם, אמר השני: ואנא בשיקרא אישתבעי? והרגיעו רב, ואמר לו: לבך אנסך!

והיינו, הרי משנתנו אומרת שעל שוגג גמור, שהיה סבור שהוא נשבע באמת, אין חיוב קרבן שבועה. ואם כן, תיקשי, מה היה החשש משבועת שקר, ומדוע היה צריך רב להרגיעו ולומר לו שלבו אנסו, והרי זו משנה מפורשת כאן, שאינו חייב!?

ומשנינן: **לא**! דין משנתנו לא היה מרגיעו, כי **אף על גב דתנן**, ששנינו בה מפורשות שהוא פטור מקרבן שבועה אם היה שוגג, **איצטריך** רב לומר לו לבך אנסך.

כי **סלקא דעתך אמינא**, רק **הכא**, בשבועת העדות, **דלא כתיב** בה '**ונעלם**', הוא **דבעינן שוגג דומיא דמזיד**, שרק אם היתה לו ידיעה הרי הוא חייב. **אבל התם**, בשבועת ביטוי, **דכתיב** בה '**ונעלם**', היה מקום לומר **שאפילו שגגתה כל דהו**, ואפילו אנוס בלבו, שסבור שנשבע באמת, יהיה חייב. לכן **קא משמע לן** רב, שגם בשבועת ביטוי, היכא שלבו אנסו, הרי הוא פטור.

מתניתין:

א. **שבועת העדות כיצד**? **אמר לשנים**: **בואו והעידונו**! ואמרו לו: **שבועה שאין אנו יודעים לך עדות**!

או שאמרו לו, בלי להשבע: **אין אנו יודעין לך עדות**! והוא אמר להם: **משביע אני עליכם**! **ואמרו אמן**.

הרי אלו חייבין קרבן שבועת העדות, שהוא קרבן חטאת "עולה ויורד".

ב. **השביע עליהם חמש פעמים חוץ לבית דין**, אפילו כפרו לו חמש פעמים, **ובאו לבית דין**, **והודו** שהם יודעים לו עדות, הרי הם **פטורין**. שאין חייבים על שבועת העדות אלא אם היתה הכפירה בהשבעה בבית דין.

ג. ואם **כפרו** בבית דין, לאחר שהושבעו מחוץ לבית דין, הרי הם **חייבין** חמש חטאות, **על כל אחת ואחת** מחמשת ההשבעות. לפי שהכפירה לבסוף בבית הדין, מתייחסת לכל חמשת ההשבעות שהשביעם התובע חוץ לבית דין שיבואו ויעידוהו ונמצאו בידם חמש השבעות וחמש כפירות.

ד. ואם **השביע עליהן ה' פעמים בפני בית דין** שיבואו ויעידו עבורו, **וכפרו** בבית הדין, **אינן חייבים אלא אחת!**

אמר רבי שמעון: מה טעם אמרו חכמים שאם הושבעו העדים חוץ לבית דין חמש פעמים, ובאו וכפרו בבית דין, חייבים חמש חטאות. ואילו אם הושבעו חמש פעמים בבית דין, הרי הם חייבים רק חטאת אחת, אפילו אם שתקו, וכפרו רק לבסוף, ולא אמרינן שכפירתם בסוף מתייחסת לכל חמשת ההשבעות, ויתחייבו חמש חטאות, בדומה לעדים שהושבעו חמש פעמים בחוץ וכפרו לאחר מכן בבית דין, דחשבינן להו כאילו היו חמש השבעות, וחמש כפירות?

הואיל ומשעה שהושבעו בפעם הראשונה בבית דין, שוב **אינם יכולים לחזור ולהודות** שהם יודעים לו עדות. כי היות שהושבעו שאין הם יודעים לו עדות, כיצד יחזרו ויהיו ראויים לעדות? והרי יש לנו כלל בהלכות עדות: כיון שהגיד העד עדות בבית דין, שוב אינו חוזר ומגיד. ואם נאמר שכפירתם בסוף מתייחסת גם להשבעה הראשונה [כשם שאמרנו בהושבעו חוץ לבית דין ובאו וכפרו בבי"ד], נמצא שכבר לאחר ההשבעה הראשונה הם לא היו ראויים להגדה, ואם כן, כיצד יתחייבו קרבן שבועת העדות על ההשבעה השניה, והרי באותה שעה כבר לא היו ראויים להעיד.

אבל, אם הושבעו חוץ לבית דין כמה פעמים, ולאחר מכן כפרו בבי"ד, הרי, על אף שמתייחסת הכפירה גם להשבעה הראשונה, עדיין ראויים הם להעיד, לפי שעדיין לא אמרו עדותם בבית דין, והרי הם יכולים לחזור בהם מדבריהם שאמרו אין אנו יודעים עדות, ויכולים להעיד. ולפיכך חייבים גם על כל ההשבעות הנוספות.

ה. **כפרו שניהן כאחד**, כפרו שני העדים בהשבעה זה תוך כדי דבור של זה, **שניהן חייבין**. משום שתוך כדי דיבור לכפירת הראשון, היה עדיין השני ראוי להעיד יחד עם הראשון, לפי ש"תוך כדי דיבור", יכול הראשון לחזור מכפירתו. אך אם כפרו **בזה אחר זה**, **הראשון** לבדו **חייב**, **והשני פטור**.

כי משעה שכפר הראשון, נהיה השני עד יחיד, שאינו ראוי להעיד, ואין כפירתו נחשבת לכפירת עדות!

ו. **כפר אחד** מהעדים, **והודה אחד** מהם, **הכופר חייב**, והמודה פטור.

הגמרא מעמידה שבתחילה כפרו שניהם, וחזר אחד מהן והודה תוך כדי דיבור, ואמר שהוא יודע לו עדות. וקא משמע לן, שמועילה חזרתו, משום שתוך כדי דיבור כדבור דמי.

ז. **היו שתי כיתי עדים** שהיו ראויות להעיד לו. **כפרה** הכת **הראשונה** שפנה אליה והשביעה לבוא ולהעידו, **ואחר כך כפרה** הכת **השניה**, שהשביעה לאחרונה, **שתיהן חייבות, מפני שהעדות יכולה להתקיים בשתיהן**.

ומה שאין הכת הראשונה, יכולה לטעון: לא הפסדנוך דבר, כיון שעדיין ראויה הכת השניה להעיד עבורך - יתבאר בגמרא.

גמרא:

אמר שמואל: ראוהו העדים למי **שרץ אחריהן** כדי לבקשם לבוא ולהעיד עבורו, והקדימו **ואמרו לו: מה אתה רץ אחרינו? שבועה שאין אנו יודעין לך עדות!** הרי אלו **פטורין** מקרבן שבועת העדות, שאין חייבין על שבועת העדות **עד שישמעו** תחילה **מפיו** של התובע: בואו והעידונו!

דף לב.

והוינן בה: **מאי קא משמע לן** שמואל? והא **תנינא** להא לקמן: **שילח** התובע **ביד עבדו** להשביע את העדים שיבואו ויעידוהו, **או שאמר להן הנתבע** לעדים: **משביע אני עליכם שאם אתם יודעין לו** לתובע **עדות שתבואו ותעידוהו! הרי אלו פטורים!** שאין העדים חייבין על שבועת העדות (תחילת העמוד) **עד שישמעו מפי התובע** את התביעה: בואו והעידונו!?

ומשנינן: דין **רץ אחריהן, איצטריכא ליה** לשמואל לאשמועינן. כי **סלקא דעתך אמינא, כיון דרץ אחריהן** והם הבינו את פשר ריצתו, **כמאן דאמר להו דמי. קא משמע לן** שמואל, דבעינן אמירה בפה ממש.

ופרכינן: **והא נמי תנינא: שבועת העדות כיצד - אמר לעדים בואו והעידוני**, וענו לו: **שבועה**. ומדייקת הגמרא: **אמר - אין, לא אמר - לא!**

ומשנינן: לשון '**אמר**' שנקטה המשנה, **לאו דוקא** הוא. והראיה - **דאי לא תימא הכי**, אלא כונת המשנה ל'אמר' בדוקא, **גבי שבועת הפקדון, דקתני: שבועת הפקדון כיצד - אמר לו תן לי פקדוני שיש לי בידך!** האם **הכי נמי** נימא **אמר - אין. לא אמר - לא**? **הא**, הרי

בשבועת הפקדון נאמר "**וכחש בעמיתו**", הכחשה **כל דהו**, שאפילו תבעו בלא אמירה מפורשת, ונשבע הנתבע לשקר, הרי הוא חייב ! **אלא**, בהכרח, לשון '**אמר**' המופיע במשנת שבועת הפקדון **לאו דוקא**. **הכא נמי**, בשבועת העדות, לשון המשנה 'אמר' **לאו דוקא** הוא. ולפיכך היה שמואל צריך לחדש שבשבועת העדות אמר בדוקא הוא, שבלא אמירה מפורשת של התובע, שתובע להעיד, פטורים העדים משבועת העדות.

ומקשינן: **האי מאי**? **אי אמרת בשלמא** [כמו: בשלמא אי אמרת] '**אמר**' **דהכא** בשבועת העדות **דוקא** הוא, **תנא התם**, לקמן בשבועת הפקדון, לשון 'אמר' **אטו הכא**, על אף דהתם 'אמר' לאו דוקא הוא.

אלא אי אמרת דלא 'אמר' דהתם דוקא ולא 'אמר' דהכא דוקא - 'אמר' 'אמר' שנקטה המשנה פעמיים, בין בעדות ובין בפקדון, **למה לי למיתנייה**?

ומתרצינן: עדיין הייתי אומר אילולי דברי שמואל, **דלמא אורחא דמילתיה** נקט התנא שנשבעים בעקבות אמירתו. אך אין האמירה של התובע תנאי בשבועת העדות, **קא משמע לן** שמואל, שבלא אמירה מפורשת אין חיוב של שבועת העדות.

תניא כוותיה דשמואל: **ראוהו** העדים לתובע **שבא אחריהן**. **אמרו לו**: **מה אתה בא אחרינו**? **שבועה שאין אנו יודעין לך עדות**! הרי הן **פטורין** משבועת העדות, **ואם בפקדון** היה כדבר הזה, שבא התובע אחר הנתבע, ואמר לו הנתבע: מה אתה בא אחרי לתובעני? שבועה שאיני חייב לך, **חייבים**. ומשום שרק בעדים צריכים אמירה ולא בפקדון.

שנינו במשנה: **השביע עליהן חמשה פעמים** וכו'.

מנלן דאכפירה בבית דין הוא דמחייבי אבל **אחוץ לבית דין לא מחייבי**?

אמר אביי: "אם לא יגיד - ונשא עונו". לא אמרתי לך שחייב העד **אלא במקום שאילו מגיד זה**, **מתחייב זה ממון**. והיינו, כפירת העד הנלמדת מלא - יגיד צריכה להיות דוקא בבית דין, במקום שהגדתו מחייבת ממון.

אמר ליה רב פפא לאביי: **אי הכי**, דילפינן מלא יגיד דבעינן מקום הראוי להגדת עדות, **אימא** נמי: שבועה גופא שמשביעים את העדים - **בבית דין**, **אין**, **ושלא בבית דין לא**. כי לכאורה, כולל הלימוד של לא יגיד גם את הכפירה וגם את השבועה.

אמר ליה אביי: **לא סלקא דעתך**! לפי שיש לנו מקור לחלק, ולומר שחייבין על השבועה אפילו מחוץ לבית דין.

דתניא: "והיה כי יאשם **לאחת** מאלה" - **לחייב**, כשנשבע העד כמה פעמים שאינו יודע, **על כל אחת ואחת**!

ואי סלקא דעתך שחייב דוקא בנשבע **בבית דין**, **מי מחייב על כל אחת ואחת**!? **והתנן**: **השביע עליהן חמשה פעמים בפני בית דין וכפרו - אין חייבין אלא אחת. אמר רבי שמעון מה טעם**, **הואיל ואינם יכולים לחזור** אחרי כפירתם הראשונה **ולהודות**.

אלא לאו, **שמע מינה** מהברייתא, הדורשת מהפסוק 'לאחת' לחייב על כל אחת ואחת, כי **שבועה חוץ לבית דין**, מחייבת. ורק **כפירה** הוא דבעינן **בבית דין** דוקא.

שנינו במשנה: **כפרו שניהן כאחת**, **חייבין**.

ותמהה הגמרא: כיצד יתכן שכפרו שני העדים ביחד? **הא אי אפשר לצמצם** את הזמן שתהיה כפירתם כאחד!

אמר רב חסדא: **הא מני - רבי יוסי הגלילי היא**, **דאמר אפשר לצמצם**.

רבי יוחנן אמר: **אפילו תימא רבנן** היא, דאמרי אי אפשר לצמצם, כאן מדובר בכגון **שכפרו שניהן בתוך כדי דבור**. וקיימא לן, ש"**תוך כדי דיבור**" - **כדיבור דמי**.

אמר ליה רב אחא מדיפתי לרבינא: **מכדי**, הרי, "**תוך כדי דיבור**", **כמה הוי**? - **כדי שאילת שלום** של **תלמיד לרב** [והיינו: שלום עליך רבי, שהן שלש מילים]. ואילו עדים אלו, **עד דאמרי** "**שבועה שאין אנו יודעין לך עדות**", **טובא הוי**! הרי הן שש מילים, שהם יותר משלש מילים. וכיצד אמרת שכפרו שניהם בתוך כדי דיבור?

אמר ליה רבינא: אין הכוונה שכפרו שניהם ביחד במשך תוך כדי דיבור, אלא **כל אחד ואחד** היתה כפירתו **תוך כדי דיבור של חבירו**. שהראשון כפר, ולאחר שסיים הראשון את כפירתו, כפר העד השני בתוך כדי דיבור מסיום כפירתו של הראשון. וכל שהיו דברי שניהם סמוכים זה לזה, בלי הפרש של תוך כדי דיבור בין שניהם, הרי הם כאילו כפרו בעת ובעונה אחת.

שנינו במשנה: אם היתה כפירתן **בזה אחר זה - הראשון חייב והשני פטור**.

מתניתין דלא כי האי תנא -

דתניא: **משביע עד אחד** שיבוא ויעידהו - **פטור** העד שכפר מקרבן שבועת העדות. **ורבי אלעזר ברבי שמעון מחייב**! ואילו מתניתין, שפוטרת את השני עקב היותו עד אחד לאחר כפירת הראשון, חולקת על רבי אלעזר ברבי שמעון!

לימא בהא קמיפלגי - דמר, תנא דמתניתין, **סבר**, **עד אחד כי אתא**, **לשבועה הוא דקא אתא**. **לממונא לא קא אתא**. וקרבן שבועת העדות הוא רק על עדות ממון. **ומר**, רבי אלעזר ברבי שמעון **סבר**: **עד אחד כי אתא**, **לממונא קא אתא**, שמתקבלת עדות עד אחד לממון [ורק למכות ועונשין צריכים שני עדים], ולכן חייב על כפירתו, דהווי כפירת עדות של ממון.

ודחינן: **ותיסברא**, היתכן שלפי רבי אלעזר ברבי שמעון יחייב עד אחד בלבד ממון, **הא אמר אביי**:

א. **הכל מודים בעד סוטה**.

ב. **והכל מודים בעדי סוטה**.

ג. **ומחלוקת בעדי סוטה**.

ד. **הכל מודים בעד אחד**.

ה. **והכל מודים בעד שכנגדו חשוד על השבועה!**

[וכפי שיבואר כל זאת בסמוך].

ומכיון שאמר אביי הכל מודים בעדות עד אחד [וכוונתו לומר שאינו קם לעדות ממון], הרי אי אפשר לומר שרבי אלעזר ברבי שמעון חולק.

אלא, **דכולי עלמא** סברי **עד אחד כי אתי**, **לשבועה** בלבד **קא אתי**, ולא לממון. **והכא**, **בהא קמיפלגי** תנא קמא ורבי אלעזר ברבי שמעון:

מר, רבי אלעזר ברבי שמעון, **סבר**, **דבר הגורם לממון כממון דמי**. שאילו היה העד האחד בא ומעיד, היה מחייב את הנתבע להשבע, ועל פי רוב אין הנתבע עומד להשבע כנגד העד, כי רוב בני אדם אינם נשבעין לשקר אלא מעדיפים לשלם. ונמצא, שכפירתו של העד היתה בדבר הגורם לממון, שהרי הוא כממון.

ומר, תנא קמא הפוטרו לעד אחד, **סבר** שגורם לממון **לאו כממון דמי**, ונמצא שלא היתה כפירתו בממון.

גופא - אמר אביי: א. הכל מודים בעד סוטה. ב. והכל מודים בעדי סוטה. ג. ומחלוקת בעדי סוטה. ד. הכל מודים בעד אחד. ה. והכל מודים בעד שכנגדו חשוד על השבועה!

ומבארת הגמרא:

א. **הכל מודים בעד סוטה שחייב** קרבן שבועת העדות כשכפר ונשבע לשקר - **בעד טומאה**. שאם קינא לה בעלה, ונסתרה אחר כך [ויש שני עדים על הקינוי ועל הסתירה] ויש עד אחד שראה שנטמאה בסתירה זו, **דרחמנא הימניה** לעד זה לפטור את הבעל מחיוב הכתובה. **דכתיב** "**ועד אין בה**" [וכפי שיבואר הלימוד לקמן], ותבעו הבעל שיבוא להעיד ולפוטרו מחיוב הכתובה, וכפר העד ונשבע לשקר שאין הוא יודע בטומאה זו, הרי הוא חייב בקרבן שבועת העדות. שהרי כפר בשבועה בממון, שהיה הבעל יכול להפטר מתשלום הכתובה. [287]

[287] מכאן מוכח, שהנאמנות של עד אחד בסוטה, וכן במיתת הבעל, אינה נאמנות גרידא, שנאמנים בה גם קרובים ופסולים, כי שבועת העדות נאמרה רק בעדים כשרים, אלא, חידשה התורה שעד אחד בסוטה או עד אחד במיתת הבעל יהיה נאמן בתורת עד. ר' חיים הלוי [הלכות רוצח ט טו והלכות גירושין יב כא]. והסביר בכך את ההלכה

והמקור לנאמנות עד אחד בטומאה לפטור את הבעל מתשלום הכתובה, נלמד מהפסוק "**ועד אין בה** - והיא לא נתפשה", ודרשינן מהאי קרא: **כל שיש בה** עדות כל שהיא, ואפילו של עד אחד, הרי היא נאסרת לבעלה, ומפסידה את כתובתה.

ב. **והכל מודים בעדי סוטה שפטור**, אפילו נשבעו שני העדים - **בעדי קינוי**, ששמעו כיצד קינא לה הבעל שלא תסתר עם איש פלוני. ופטורים הם מקרבן שבועה מחמת שאין המנעותם מלהעיד גורמת הפסד ממון ישיר לבעל אלא רק דהוה גורם דגורם להפסד ממון. שהרי גם אם יעידו על הקינוי, עדיין חייב הבעל בכתובתה עד שיביא את עדי הסתירה, וגם עדי הסתירה אינם פוטרים אותו מחיוב הכתובה, אלא שיתכן והאשה תרתע מאימת שתיית המים המאררים ותודה שזינתה, ובכך יפטר הבעל מחיוב הכתובה. ולפיכך על כזה גורם דגורם להפסד ממון, הכל מודים שאין ההמנעות מעדות מחייבת קרבן שבועת העדות.

דף לב:

ג. **ומחלוקת בעדי סוטה - בעדי סתירה**, שראו את סתירת האשה לאחר שקינא לה בעלה. ונחלקו בכך חכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון, כשם שנחלקו בעד אחד לממון:

מר, רבי אלעזר, המחייב עד אחד בממון בקרבן שבועה, **סבר - דבר הגורם לממון כממון דמי**. והנך עדי סתירה גורמים הם לממון, שהרי יתכן שמכח עדותם, המחייבת את האשה בשתיית המים המאררים, היא תרתע, ותודה, מאימת שתיית המים, שזינתה, ויפטר הבעל מתשלום כתובתה. ולכן **חייב** כל אחד מהעדים בקרבן שבועה.

ומר, חכמים, **סבר - דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ופטור**. כשם שעד אחד בממון פטור מקרבן, על אף שיתכן שהנתבע ירתע מהשבועה ויודה, הוא הדין פטור העד שנמנע מלהעיד על הסתירה, לפי שאין הוא אלא גורם לממון ולא מפסיד ממון ישיר.

ד. **הכל מודים בכשנגדו חשוד על השבועה**, וכדמפרש ואזיל.

ה. **הכל מודים בעד אחד דרבי אבא**, וכדמפרש ואזיל.

ומבארת עתה הגמרא את דין שכנגדו חשוד על השבועה ואת דין עד אחד דרבי אבא:

הכל מודים בשכנגדו חשוד על השבועה.

ודנה הגמרא: **דחשיד מאן**?

שעד אחד בסוטה ובמיתת הבעל כנגד מאה עדים פסולים נחשב כפלגא ופלגא, בעוד שעד אחד פסול כנגד שני עדים פסולים, אינו כלום. כי עד אחד נאמן כאן לא מדין נאמנות של פסולים, אלא מדין נאמנות של עד כשר, ובכך הוא יכול לעמוד גם כנגד מאה פסולים. לפי שהפסולים מתקבלים כאן בגדר נאמנות, ואילו עד כשר מתקבל כאן בתורת עדות, והראיה, כאמור, שאין קרבן שבועה אלא בעדות של עד כשר.

אילימא דחשיד לוה, ולפיכך חייב העד האחד על שנמנע מלהעיד, **משום דאמר ליה מלוה: אי אתית אסהדת לי**, **הוה משתבענא** את שבועת הנוטלין [שתיקנו חכמים שכל מקום שהחשוד על השבועה מתחייב שבועה ואינו יכול להשבע, ישבע התובע אותו ויטול] **ושקילנא ממונא**. ונמצא שבהמנעותך להעיד הפסדת לי ממון!

ולימא ליה העד האחד לתובע: **מי יימר דמשתבעת** את שבועת הנוטלין, שהרי מבלעדיה לא תוכל ליטול ממון, ונמצא שאין המנעותי גורמת ישירות הפסד, שהרי אין הדבר תלוי רק בי אלא גם בשבועתך, ונמצא שאיני אלא גורם, ולרבנן גורם פטור מקרבן, ותיקשי כיצד אמרינן דהכל מודים בשכנגדו חשוד שחייב קרבן? [288]

אלא, **כגון ששניהם**, התובע והנתבע, **חשודין** על השבועה, **דאמר מר**, לקמן, דבכהאי גונא ששניהם חשודים אין התובע נשבע שבועת הנוטלין אלא **חזרה שבועה למחויב לה**, והיינו לנתבע, **ומתוך שאינו יכול להשבע**, שהרי הוא חשוד, הרי הוא **משלם**, ונמצא שתביעתו של התובע מהעד האחד לבוא להעיד לו היא תביעת ממון ישירה, שהרי היא תחייב את הנתבע החשוד בשבועה, וברור לנו שהוא לא יוכל להשבע אלא יהיה חייב לשלם, ולפיכך הכל מודים שעד אחד חייב כאן קרבן שבועה.

והדין האחרון שאמר אביי: **הכל מודים בעד אחד דרבי אבא**, היינו: **דההוא גברא דחטף נסכא** [חתיכת מתכת כסף] **מחבריה**. **אתא לקמיה דרב אמי** לתובעו לדין, **והוה יתיב רבי אבא קמיה** דרב אמי. **אזל** התובע **אייתי חד סהדא דמיחטף חטפיה מיניה**, ורצה להשביע את החוטף על כך, כדין עד אחד המחייב שבועה.

אמר ליה החוטף: **אין**, אכן **חטפי**, אבל - **ודידי חטפי**! ונמצא שאינו יכול להשבע כי הודה לדברי העד שחטף, אלא שטוען שחטף את שלו.

אמר רב אמי: **היכי לידייני דייני להאי דינא**?

לישלם - ליכא תרי סהדי דחטף!

ליפטריה - הא איכא חדא סהדא דמחטף חטף!

[288] מדברי הגמרא "מי יימר דמשתבעת", מבואר שאם הביא המלוה עד אחד, והלוה חשוד, אין המלוה נוטל בלא שבועה. ואין להקשות מכאן לדעת הסוברים שעד אחד המסייע פוטר משבועה, מדוע אותו עד אחד, [שחייב את הלוה שבועה, וכיון שהוא חשוד עוברת השבועה למלוה] מדוע לא תועיל עדותו לפטור את המלוה משבועת הנוטלים? היות ועד המחייב בעדותו את הנתבע להשבע, אינו יכול באותה עדות גם לפטור את התובע משבועה. כמו שמצינו בדברי הש"ך [חו"מ פז לה], שאם תבע אדם ממון מחברו, וכפר הנתבע בכל, והביא התובע עד אחד, והתחייב הנתבע בשבועה מן התורה, והפך הנתבע את השבועה כלפי התובע, אין העד שהביא התובע וחייב את הנתבע שבועה, יכול לפטור את התובע מהיפוך השבועה שהטיל עליו הנתבע, כיון שכבר השתמשנו פעם אחת בעדותו לחייב את הנתבע להשבע. חידושי רבי שמואל לבבא מציעא אות פג.

לישתבע - כיון דאמר אין חטפי, ודידי חטפי! הוה ליה כגזלן, [289] שאינו נאמן להשבע. והוא הדין זה שהודה שחטף, אלא שטוען דידי חטפי, אינו יכול להשבע שאת שלו הוא חטף, כי אין הוא מכחיש בכך את העד.

אמר ליה רבי אבא לרב אמי: **הוה ליה** החוטף **מחויב שבועה** [שהרי עד אחד מעיד שחטף, והשבועה היחידה שהוא יכול להכחיש בה את העד היא במקרה והיה טוען שלא חטף כלל] **ואינו יכול להשבע** כי הוא הודה על החטיפה, **וכל המחויב שבועה ואינו יכול להשבע - משלם!**

אמר רב פפא: **הכל מודים בעד מיתה**, היודע שמת הבעל של האשה והיא משביעה אותו שיבוא ויעיד לה ותוכל ליטול כתובתה, **שהוא חייב** על כפירתו, **והכל מודים בעד מיתה שהוא פטור**.

ומסבירה הגמרא: **הכל מודים בעד מיתה שהוא פטור** כגון **דאמר לה לדידה**, חוץ לבית הדין, **ולא אמר להו לבית דין**, והיא תובעת ממנו שיעיד לה בבית דין ומשביעתו על כך. והפטור הוא בגלל שאין לה צורך בעדותו אחרי שהוא העיד בפניה שמת בעלה, שהיא עצמה יכולה ללכת לבית דין ולהעיד שעד אחד העיד בפניה על מיתת בעלה ותיטול בעדותה הזאת כתובתה [כי הקילו חכמים להאמין לעד מפי עד במיתת הבעל], **דתנן**:

האשה שאמרה מת בעלי - תנשא! או שאמרה במקום יבום: **מת בעלי - תתיבם!**

הכל מודים בעד מיתה שחייב על כפירתו, בכגון **דלא אמר לדידה, ולא אמר להו לבית דין**.

ופרכינן: האם **שמע מינה משביע עדי קרקע חייב**? [שהרי הכתובה נגבית רק מהקרקע], והרי לקמן נחלקו בשאלה זאת תנאי ואמוראי.

ומתרצינן: **דלמא** הא דרב פפא דמחייב איירי **דתפישא מטלטלי** עוד בחיי בעלה לצורך כתובתה, ונמצא שגביית הכתובה תהיה מהמטלטלין ולא מהקרקע.

שנינו במשנה: **כפר אחד והודה אחד** כו'.

---

[289] הוי ליה כגזלן. תוס' הקשו שנאמין לו בשבועה שחטף את שלו [ועיין באילת השחר שדן בשאלה של האחרונים, איזו שבועה היא זאת] במיגו שהיה יכול לטעון לא חטפתי, ואז היה נאמן בשבועה להכחיש את העד. ותירצו, שהוא ירא לשקר בדבר שהעד מ כחישו. והקשו התוס' במסכת בבא בתרא [לד א], איך תלוי דין זה במחלוקת רבי אבא ורב ושמואל, והרי גם לפי רב ושמואל לא מועיל לו המיגו משום שהוא ירא להכחיש את העד. וביארו הקובץ שיעורים והגר"ש שקופ, שלפי רבי אבא לא מועיל המיגו, כי לא מועיל מיגו אלא לגבי טענות, ולא לגבי סילוק העדות, שהרי אם יטען לא חטפי וישבע להכחיש העד, ונאמין לו, אין זה משום שנאמן בטענותיו, אלא שבמצב שטוען לא חטפתי ונשבע על כך, יש בכוחו לסלק את העד. ולכן, אין להאמין לו בטענה שחטף את שלו, במיגו שהיה יכול לסלק את העד באמצעות שבועה. ואילו רב ושמואל סוברים, כיון שעתה אין עד אחד כנגדו, שהרי גם הוא מאשר את דברי העד, אלא שטוען דידי חטפי, נאמן במיגו שיכול היה לומר לא חטפתי, והיה נאמן בשבועה, ואין זה נקרא "מיגו לסלק עדות" שהרי כרגע אין נגדו עדות.

ומקשינן: **השתא** בכפרו **בזה אחר זה**, **דתרוייהו קא כפרי**, **אמרת - הראשון חייב והשני פטור**, **כפר אחד והודה אחד מיבעיא** דהראשון שכפר חייב, שהרי השני עומד מוכן להצטרף אליו בעדותו?

ומתרצינן: **לא צריכא שכפרו שניהן**, **וחזר אחד מהן והודה בתוך כדי דיבור** לכפירתו, הרי הוא פטור על כפירתו היות וחזר בו. **והא קא משמע לן**, **דתוך כדי דיבור כדיבור דמי**.

ומקשינן: **בשלמא לרב חסדא**, **דמוקי להההוא** דכפרו שניהם כאחת במצומצם, **כרבי יוסי הגלילי**, דאית ליה אפשר לצמצם, ניחא, דברישא אשמועינן **אפשר לצמצם**. **וסיפא איצטריך לאשמועינן דתוך כדי דיבור כדיבור דמי**. **אלא לרבי יוחנן**, דמוקי לה לרישא בתוך כדי דיבור, **רישא תוך כדי דיבור**, **וסיפא תוך כדי דיבור**? **תרתי**, **למה לי**?

ומתרצינן: זה באה המשנה לאשמועינן: **מהו דתימא**, **הני מילי** דמצטרף בתוך כדי דיבור, **כפירה וכפירה**, שאם כפר השני בתוך כדי דיבור לכפירת הראשון נחשבת כפירתם כאחת. **אבל כפירה והודאה** בתוך כדי דיבור **אימא לא** נחשבת חזרתו מהכפירה בתוך כדי דיבור להחשיב את הודאתו לעדות, **קא משמע לן** שבתוך כדי דיבור אפשר אפילו לחזור מכפירה לעדות.

שנינו במשנה: **היו שני כיתי עדים**. **כפרה הראשונה ואח"כ כפרה שניה** שתיהן חייבות.

ומקשינן: **בשלמא** כת **שניה תתחייב**, משום **דכפרה לה** כת **ראשונה** ונמצא שהעדות תלויה רק בהם, והם המפסידים לו עתה ממון בכפירתם. **אלא**, כת **ראשונה**, **אמאי** חייבת על כפירתה, (תחילת העמוד) **הא קיימא** הכת **השניה** היכולה עדיין להעיד, ואין הוא מפסיד בכפירתם.

דף לג.

אמר רבינא: **הכא במאי עסקינן**, **כגון שהיתה** הכת **השניה בשעת כפירת** הכת **הראשונה** פסולה להעיד, באופן שהיו עדי הכת השניה **קרובין בנשותיהן**, **והיו נשותיהן גוססות**.

דהיינו, שהיו נשואים שתי אחיות. ונמצא, כי בשעה שכפרה הכת הראשונה, רק היא היתה יכולה להעיד. אלא שאם כן, יש לתמוה, מאי קא משמע לן? יש לומר, שהיו שתי האחיות, נשותיהן של עדי הכת השניה, גוססות בשעת כפירת הכת הראשונה. **מהו דתימא**, **רוב גוססים למיתה** והרי הם כמתים, ונמצא שהכת השניה כשרה לעדות כי מתו האחיות, **קא משמע לן** שהגוסס הרי הוא כחי. ולפיכך פסולה הכת השניה, וחייבת הכת הראשונה על כפירתה.

מתניתין:

א. **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני פקדון ותשומת יד וגזל ואבידה**, ואמרו העדים: **שבועה שאין אנו יודעין לך עדות - אין חייבין אלא אחת!** אבל, אם ענו לו: **שבועה שאין אנו יודעין שיש לך ביד פלוני פקדון ותשומת יד וגזל ואבידה, חייבין על כל אחת ואחת.**

ב. **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני פקדון חיטין ושעורין וכוסמין**, וענו לו: **שבועה שאין אנו יודעין לך עדות - אין חייבין אלא אחת.** אך אם ענוהו: **שבועה שאין אנו יודעין לך עדות שיש לך ביד פלוני חטין ושעורין וכוסמין חייבין על כל אחת ואחת.**

ג. **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני נזק וחצי נזק** [של שור תם שנגח], **תשלומי כפל של גנב ותשלומי ארבעה וחמשה, ושאנס איש פלוני את בתי ופתה את בתי ושהכני בני** [הכאה בלא חבורה, שאין בה חיוב מיתה, אלא בושת בלבד], **ושחבל בי חבירי ושהדליק את גדישי ביום הכפורים** [והיינו, שגם החבלה וגם הדליקה היו ביוהכ"פ], **הרי אלו חייבין.**

גמרא:

איבעיא להו: **משביע עדי קנס שיבואו ויעידוהו מהו** שיהיו חייבין על כפירתם? **אליבא דרבי אלעזר ברבי שמעון, דאמר** בכל מודה בקנס, **יבואו עדים ויעידו**, ויחייבוהו, שאין מודה בקנס פטור אלא כשכל חיובו צריך לבוא מכח הודאתו. אבל אם יש עדים לא מועילה הודאתו לפוטרו, **לא תבעי לך**. לפי שהתובע עדי קנס, הרי הוא כתובע עדי ממון, וחייבים. **כי תיבעי לך, אליבא דרבנן, דאמרי מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור**. והוא עדיין לא הודה, והשביע התובע שיבואו ויעידוהו. והבעיה היא כיצד להתייחס לתביעה בשעה שהנתבע יכול להודות ולהפטר, האם כל זמן שלא הודה הרי זו תביעת ממון רגילה. או שמא אין זו תביעת ממון גמורה, שהרי כל זמן שלא העידו, עדיין יכול הנתבע לפטור עצמו בכך שיקדים את הודאתו לעדותם.

ומוסיפה הגמרא, שאין בעיה זו אליבא דכולי עלמא:

ורבנן דהתם, דאמרי מודה בקנס ואחר באו עדים פטור, **כמאן סבירא להו** בפלוגתא דלעיל בדין משביע עד אחד אם אמרינן גורם לממון כממון דמי אם לאו?

אילימא כרבי אלעזר ברבי שמעון דהכא, המחייב עד אחד על כפירת עדותו, **הא קאמר דבר הגורם לממון כממון דמי**, שאף על פי שיתכן והנתבע ישבע ויפטר, בכל זאת הוא מחייבו על כפירת עדותו, כי יתכן שהוא לא ישבע אלא יודה. ואם כן, קל וחומר בעדי

קנס שאינם גורמים לממון באמצעות שבועה אלא באים לחייב ממון בעדותם, שיהיו חייבים על כפירתם, ולא נחשוש להודאתו של הנתבע.
אלא, בהכרח, רבנן דהתם סברי **כרבנן דהכא**, **דאמרי** בעד אחד שפטור משום **שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי**. ולפיהם יש להסתפק במשביע עדי קנס, כשצידי הספק הם: **מאי**? **כיון דאילו מודה** הנתבע, **מיפטר**, **לאו ממונא קא כפר ליה** העד. **או דילמא**, **השתא מיהא לא אודי**. [ואין זה גורם לממון אלא ממון ממש].
תא שמע: **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני נזק וחצי נזק**.
ומדייקת הגמרא: **והא חצי נזק**, **קנסא הוא**
, וקתני חייבין עליו.
ודוחה הגמרא: הבעייה היא **כמאן דאמר פלגא נזקא ממונא**.
הניחא למאן דאמר פלגא נזקא ממונא. **אלא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא**, **מאי איכא למימר**? תיפשוט ממתניתין שהמשביע עדי קנס חייב!
ושוב דוחה הגמרא: איכא לאוקמי למתניתין **בחצי נזק צרורות**, שהילכה הבהמה, והתיזה צרורות, והזיקו. **דהלכתא גמירא לה דממונא הוא**.
תא שמע: **תשלומי כפל** חייבין על כפירתם.
ודוחה הגמרא: **משום קרנא**, דהוא ממונא.
ומביאה הגמרא ראיה נוספת מהמשנה:
ותשלומי ארבעה וחמשה חייבים על כפירתם.
ודוחה באותו האופן: **משום קרנא**.
וגם מדין **שאנס איש פלוני ופיתה את בתי** אין ראיה, כי חיובו הוא **משום** כפירת תביעת **בושת ופגם**, שהיא תביעת ממון.
ומקשה הגמרא: אי הכי, שכל המשנה אינה מתייחסת לתביעת קנס, **מאי קא משמע לן** המשנה? והא **כולה** כפירת **ממונא הוא**! ומה צורך בדוגמאות כה מרובות? ומתרצת הגמרא: **רישא חדא קא משמע לן**, **וסיפא חדא קא משמע לן**.
רישא חדא קא משמע לן, **דחצי נזק צרורות ממונא הוא**. [וכיון ששנה התנא דין זה, הוא שנה יחד עמו גם תשלומי ד' וה' ואונס ומפתה, שהם ממון "שאין משתלם בראש". והיינו, שאין משלמים תשלום - קרן רגילה, ובדומה לחצי נזק].
סיפא חדא קא משמע לן, את הדין "**ושהדליק את גדישי ביוהכ"פ**", שאינו נפטר בקם ליה בדרבה מינה של כרת דיוהכ"פ [ואגב דין זה תני נמי "שהכני בני", שקרובה הכאתו לחייבו מיתה אם היה בה חבורה, וקא משמע לן שהיות שלא עשה חבורה, הוא חייב בתשלומין].

ומסבירה הגמרא: **לאפוקי מאי** באה המשנה להשמיענו שחייב על חבלה ושריפה ביוהכ"פ? - **לאפוקי מדרבי נחוניא בן הקנה**.

דתניא: **רבי נחוניא בן הקנה היה עושה יוהכ"פ כשבת לתשלומין**, מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין, אף יום הכיפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין.

דף לג:

תא שמע: **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני** (תחילת העמוד) **שהוציא איש פלוני שם רע על בתי**, ואמר בבית דין לא מצאתי לבתך בתולים, ונמצא בדאי שם בבית דין, אלא שלא הספקתי לתובעו קנס של מאה כסף, והרי אני תובע אתכם שתעידוני שכך אירע, והרי הוא חייב לי מאה כסף! וכפרו העדים, הרי אלו **חייבין**.

הודה הבעל **מפי עצמו**, טרם שבאו העדים, הרי הוא **פטור** מלשלם.

וסוברת הגמרא שהברייתא אתיא אפילו כרבנן, האומרים שאם הודה בקנס הרי הוא פטור אפילו יבואו אחר כך עדים, ובכל זאת כתוב ברישא שהמשביע עדי קנס חייב.

ודוחה הגמרא: **הא מני רבי אלעזר ברבי שמעון היא**, **דאמר** מודה בקנס אינו נפטר אלא אם כל החיוב הוא על פיו. אבל אם יש עדים, **יבואו עדים ויעידו**. ולפיכך משביע עדי קנס חייב.

אלא שתמהה הגמרא: **אימא סיפא** - **הודה** הבעל **מעצמו** הרי הוא **פטור**. ומשמע אפילו בבאו עדים אחר כך, ואם כן, מוכח שהברייתא **אתאן לרבנן**, ותפשוט שהמשביע עדי קנס חייב לרבנן.

אך דוחה הגמרא: **כולה רבי אלעזר ברבי שמעון היא**, **והכי קאמר** בסיפא: **לא משכחת לה הודה מפי עצמו דפטור אלא היכא דליכא עדים כלל**, **והודה מעצמו**. וכוונת הסיפא לבאר את הרישא, שלכן חייבין עדי קנס, משום שלא תועיל הודאתו לפוטרו במקום שיש עדים. ואם כן, הפסידו לו בכפירתם ממון גמור.

מתניתין:

אין העדים חייבים על כפירת עדות אלא אם כן הפסידו ממון בכפירתם, וכן אין הם חייבים אלא אם כן השביעם מי שתובע מהם עדות עבורו, ולא אם השביעם מי שתובע מהם עבור חבירו.

ולפיכך, אם אמר מי שתובע עדות לעדים: **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידו - שאני כהן**, או **שאני לוי** או **שאיני בן גרושה** או **שאיני בן חלוצה**. הרי הם פטורים, משום שלא תבעם להעיד על ממון.

וכן אם תבעם להעיד **שאיש פלוני כהן**, **שאיש פלוני לוי**, **שאינו בן גרושה**, **שאינו בן חלוצה**.

וכן אם תבעם להעיד **שאנס איש פלוני את בתו** של פלוני **או פתה את בתו** של פלוני. הרי הם פטורין, משום שהתביעה היתה עבור אדם אחר!

וכן אם תבעם עבור עצמו, שאמר להם בואו והעידוני **שחבל בי בני** [חבלה שיש בה חבורה וחייב עליה מיתה], או - **שחבל בי חבירי בשבת**, **ושהדליק גדישי בשבת** [והתחייב מיתה של חילול שבת] -

הרי אלו פטורין! משום שלא היתה כפירתם כפירת ממון, שהרי החובל באביו, או המדליק גדיש בשבת חייב בעונש מיתה, ופטור מהתשלומין מדין קים ליה בדרבה מיניה.

גמרא:

הניחה הגמרא, שיש לדייק מלשון המשנה שהמשביע עדים שיבואו ויעידו שפלוני הוא כהן, הם פטורים רק מצד שלא כפרו ממון.

והוינן בה: **טעמא דאיש פלוני כהן הוא**, **דאיש פלוני לוי הוא** הרי הם פטורין, **הא מנה לפלוני ביד פלוני** ותובע מהם שיעידו על כן, הרי הם **חייבין**, על אף שאין הוא תובע עבורו אלא עבור חבירו, **והא קתני סיפא שאין העדים חייבים עד שישמעו מפי התובע** עבור עצמו?

אמר שמואל: הכא במאי עסקינן **בבא** התובע **בהרשאה** מבעל הממון, ונמצא שהוא תובע עבור עצמו.

ומקשינן: **והאמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא**, שהוא כתב הרשאה, **אמטלטלי** אלא אמקרקעי בלבד?

ומתרצינן: **הני מילי** דאין כותבין הרשאה על מטלטלין **היכא דכפריה הנתבע** ואמר שאין לתובע בידו כלום, שאז אי אפשר להחתים עדים על כתב הרשאה שכתוב בו שהמרשה מקנה למורשה את החוב או את המטלטלים שיש לו ביד הנתבע, משום דמיחזי דחתמי העדים על שיקרא, שהרי הנתבע כפר ואמר שאין בידו כלום, ואיך יחתמו העדים על הרשאת התובע שכתוב בה שיש לתובע בידו של פלוני ממון. אבל אם לא כפריה, כתבינן הרשאה אפילו על חוב או על מטלטלים, ובכך מדובר כאן. [290]

[290] כתבו התוס' בד"ה היכא, שעל קרקע ודאי כותבים הרשאה, שהרי קרקע אינה נגזלת, ולכן אם כפר, חייב בשבועה. והקשה רע"א, הרי לפי הסובר שקרקע אינה נגזלת, בהכרח שהמשביע עדי קרקע פטור, שהרי היא לא נגזלה! וביארו האחרונים [עיין אחיעזר ג לח], שרע"א הולך לשיטתו שגזילה תלויה בקניני גזילה, ואם לא עשה הגזלן מעשה קנין בדבר הנגזל, אין הדבר נחשב כאינו ברשותו של הבעלים. אבל תמה החזון איש [חד"מ טז ט] מדברי הגמרא במסכת בבא מציעא ז א, לגבי סוגיית המקדיש מסותא, שממנה משמע שהחסרון של אינו

תנו רבנן: מנין שאין הכתוב של שבועת העדות **מדבר אלא בתביעת ממון**?!
רבי אליעזר אומר: נאמר כאן, בשבועת העדות, "**אואין**" [**או** ראה **או** ידע]. **ונאמר להלן**, בשבועת הפקדון, "**אואין**" [**או** בתשומת יד **או** בגזל] וילפינן בבנין אב - **מה להלן** בשבועת הפקדון **אינו מדבר** הכתוב אלא **בתביעת ממון**, **אף כאן** בשבועת העדות **אינו מדבר** הכתוב **אלא בתביעת ממון**.
שמא תאמר: מנלן למילף דוקא משבועת הפקדון? ואמאי לא נימא - **אואין דרוצח** [**או** באיבה הכהו **או** השליך עליו בצדיה] **יוכיחו שהן** "**אואין**", **ומדברים שלא בתביעת ממון**, ונילף מהם שעל כל תביעה, ולאו דוקא של ממון, חייבים להעיד!?
תשובתך: **דנין אואין שיש עמהם שבועה** [שבועת העדות] **מאואין שיש עמהם שבועה** [שבועת הפקדון] **ואל יוכיחו אואין דרוצח שאין עמהן שבועה!**
ושמא תאמר: **אואין דסוטה** [**או** עבר עליו רוח קנאה, **או** איש אשר תעבור עליו] **יוכיחו**, **שהן אואין ויש עמהן שבועה** [שמשביע הכהן את האשה], **ומדברים שלא בתביעת ממון**?
תשובתך: יש חילוק אחר, העונה גם על הלימוד מרוצח וגם על הלימוד מסוטה:
דנין אואין שיש עמהן שבועה ואין עמהן כהן, **מאואין שיש עמהן שבועה ואין עמהן כהן**. **ואל יוכיחו אואין דרוצח שאין עמהן שבועה**, **ואל יוכיחו אואין דסוטה**, **שאע"פ שיש עמהן שבועה**, **יש עמהן כהן**, שנאמר 'והשביע הכהן'.
רבי עקיבא אומר: "**והיה כי יאשם לאחת מאלה**" - **יש מאלה שהוא חייב** על כפירתם **ויש מאלה שהוא פטור**, **הא כיצד**? **תבעו** להעיד **לו ממון** וכפר בו **חייב** העד קרבן שבועת העדות, **תבעו** להעיד לו **דבר אחר**, שאינו של ממון, הרי הוא **פטור**. [ולקמן פריך ונימא איפכא].
רבי יוסי הגלילי אומר: הרי הוא אומר "והוא עד או ראה או ידע" - בעדות המתקיימת בראיה בלא ידיעה, **ובידיעה בלא ראיה הכתוב מדבר**, ועדות שכזאת אינה אלא בעדות ממון בלבד.
הא כיצד הוי ראיה בלא ידיעה? תבעו התובע לנתבע ואמר לו: **מנה מניתי לך בפני פלוני ופלוני**, שהלויתי לך אותו, אלא שהעדים ראו רק שמניתי לך את המנה ולא ידעו אם הוא הלואה או פרעון, או מתנה, ואמר הנתבע - אם **יבואו פלוני ופלוני** העדים **ויעידו** שמנית לי את המנה הרי אני פורע אותו [למרות שהם לא יעידו שהיתה זאת הלואה], והשביע התובע את העדים שיבואו ויעידוהו שמנה לנתבע את המנה וכפרו בו - **זו היא**

ברשותו אינו נובע מקניני הגזילה של הגזלן, אלא עצם מניעת ההשתמשות בחפץ גורמת שלא ייחשב החפץ שהוא ברשות בעליו.

ראיה בלא ידיעה! [שלמרות שהם רק ראו מניית מעות ואינם יודעים מההלואה, חייב הלוה, משום התחייבותו לפרוע אם יבואו עדים על מניית המעות].
ידיעה בלא ראיה כיצד? אמר התובע: **מנה הודיתה לי בפני פלוני ופלוני** שהינך חייב לי, ואמר הנתבע: **יבואו פלוני ופלוני ויעידו** שהודיתי לך, **זו היא ידיעה בלא ראיה**, שיודעים העדים מהחוב, על ידי הודאתו לפניהם, על אף שלא ראו את ההלואה.
ודין זה של ידיעה בלא ראיה או ראיה בלא ידיעה שייך רק בתביעת ממון, שעדות העדים יכולה לחייב ממון באחת משתי הצורות האלה, אבל בשאר עדויות אין שום משמעות לדברי העדים בלא ידיעה וראיה. ומכיון שלימד הפסוק שחיוב שבועת העדות הוא בעדות שיכולה להתקיים גם בראיה לחוד או בידיעה לחוד, למדנו מכאן שהיא נוהגת רק בתביעת ממון.
רבי שמעון אומר: **חייב** הכתוב **כאן** בשבועת העדות קרבן **וחייב** הכתוב **בשבועת הפקדון** קרבן. **מה להלן**, בשבועת הפקדון, **אינו מדבר אלא בתביעת ממון**, **אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון**!

דף לד.

ועוד, **קל וחומר הוא**: **ומה** שבועת **הפקדון** החמורה, **שעשה בה נשים כאנשים**, **קרובים כרחוקים**, **פסולים ככשרים** שכולם חייבים קרבן אם נשבעו וכפרו בתביעתו, **וחייב** הנתבע קרבן **על** (תחילת העמוד) **כל אחת ואחת** משבועותיו, ואפילו חזר ונשבע על אותה תביעה עצמה כמה פעמים, וחייב הנתבע קרבן על שבועתו בין היתה השבועה **בבית דין ובין שלא בפני בית דין**, ובכל זאת **אינו מדבר** הכתוב **אלא בתביעת ממון**.
שבועת **העדות** שהקל בה הכתוב, **שלא עשה בה נשים כאנשים**, **קרובים כרחוקים**, **פסולין ככשרים**, **ואינו חייב אלא אחת** אפילו על חמש שבועות אם השביעם **בפני בית דין**, **אינו דין שלא יהא מדבר** הכתוב **אלא בתביעת ממון** בלבד?!
ואם תדחה את לימוד הבנין - אב משבועת הפקדון או את הקל וחומר, ותאמר: **מה לפקדון שלא עשה בו מושבע כנשבע** [כפי שיבואר לקמן], וכן לא עשה בו **מזיד כשוגג**, **תאמר בעדות שכן עשה בו מושבע כנשבע ומזיד כשוגג**, [וכדמפרשינן לקמן] -
תלמוד לומר '**תחטא**' '**תחטא**' בשתיהן **לגזירה שוה - נאמר כאן** בעדות "**נפש כי תחטא** ושמעה קול אלה והוא עד" **ונאמר להלן** "**נפש כי תחטא** וכחש בעמיתו בפקדון", **מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון**, **אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון**!
מתקיף לה רבה בר עולא ללימוד האוּאין של רבי אליעזר: **או** האמורים בשבועת **ביטוי** [**או** נפש כי תשבע להרע **או** להיטיב] **יוכיחו** שלאו דוקא תביעת ממון, **שהן אוּאין**,

ויש עמהן שבועה, ואין עמהן כהן, ומדברים שלא בתביעת ממון, ונילף מינייהו לשבועת העדות שנוהגת בכל התביעות?

ומתרצינן: **מסתברא, מפקדון הוה ליה למילף, שכן** 'תחטא' הנאמר בעדות נלמד בגזירה שוה **מ**'תחטא' בפקדון!

ומקשינן: **אדרבה**, משבועת **ביטוי הוה ליה למילף, שכן** קרבן **חטאת** יש לנו ללומדו **מחטאת**, שקרבנם של שבועת העדות ושבועת ביטוי הוא קרבן חטאת, ואילו על שבועת הפקדון חייבים קרבן אשם!?

ומתרצינן: **אלא, מסתברא מפקדון הוה ליה למילף, שכן**:

א. **חטא**. והיינו: דילפינן בגזירה שוה תחטא מתחטא.

ב. **במזיד**. שבשתיהן חייב על המזיד ואילו בשבועת ביטוי כתיב 'ונעלם'.

ג. **תבעיה וכפריה**. שבשתיהן השבועה באה על ידי תביעה וכפירה מה שאין כן בשבועת ביטוי.

ד. **ועבריה**. בשתיהן השבועה על העבר בלבד ואילו בביטוי גם על העתיד.

ומקשינן: **אדרבה, מביטוי הוה ליה למילף שכן**:

א. **חטאת**. בשתיהן החיוב הוא קרבן חטאת ואילו בפקדון החיוב הוא אשם.

ב. **שירדה**. בשתיהן חייב קרבן עולה ויורד ואילו בפקדון חייב בחטאת קבועה.

ג. לחומש. בשתיהן אין חיוב חומש, ובפקדון חייב להוסיף חומש.

ומתרצינן: **הנך** דימויין של עדות לפקדון **נפישן** יותר מהדימויים של עדות לביטוי [כאן ארבעה וכאן שלשה].

שנינו בברייתא: **רבי עקיבא אומר**: "**והיה כי יאשם לאחת מאלה**" - **יש מאלה שהוא חייב ויש מאלה שהוא פטור, הא כיצד? תבעו ממון - חייב, תבעו דבר אחר - פטור**.

ופרכינן: **ואיפוך אנא**, ונחייב קרבן שבועת העדות על עדות בדבר אחר ונפטור בתביעת ממון?

ומשנינן: **רבי עקיבא - אאוקי דרבי אליעזר סמיך**, דאירי בתביעת ממון, אלא שהוסיף רבי עקיבא על דברי רבי אליעזר שלא בכל תביעת ממון חייבין, וכדמפרש ואזיל.

ומסבירה הגמרא: **מאי בינייהו** בין רבי אליעזר ובין רבי עקיבא [והיינו: איזו היא תביעת הממון שרבי אליעזר מחייב עליה ורבי עקיבא פוטר]? **איכא בינייהו משביע עדי קרקע**, שתובע מהם שיעידו על קרקע שהיא שלו. **לרבי אליעזר חייבין** על שבועה של כפירת עדות קרקע, **ולרבי עקיבא פטורין**, דלהכי קאי מיעוטא שיש מאלה שהוא פטור.

אלא, שהנחת הגמרא שלרבי אליעזר חייבים על כפירת עדות קרקע מתבססת על מאן דאמר, לקמן, שרבי אליעזר מחייב עדי קרקע משום דאזיל לשיטתו שקרקע היא

כמטלטלי בדין גזילה ולכן גם בעדות יש לקרקע אותו דין של מטלטלי. אבל, **ולרבי יוחנן, דאמר התם משביע עדי קרקע אפילו לרבי אליעזר פטורין, הכא, מאי איכא בין רבי אליעזר לרבי עקיבא?**

איכא בינייהו - עדי קנס. שרבי עקיבא, שהוסיף על לימוד האואין של רבי אליעזר ואמר שיש תביעות ממון שאין חייבין עליהן, פוטר עדי קנס משבועת העדות על אף שהפסידו לתובע את ממון הקנס, ורבי אליעזר מחייב, כשם שהוא מחייב בשבועת הפקדון על קנס [לקמן לז ב].

שנינו בברייתא: **רבי יוסי הגלילי אומר: "והוא עד או ראה או ידע" - בעדות המתקיימת בראיה בלא ידיעה, ובידיעה בלא ראיה הכתוב מדבר.** ואין עדות שכזו אלא בתביעת ממון.

אמר ליה רב פפא לאביי: לימא רבי יוסי הגלילי, דאית ליה אין עדות בלא ראיה וידיעה [חוץ מעדות ממון], **לית ליה דרבי אחא,** דמחייב אפילו באומדנא בלבד?

דתניא: רבי אחא אומר: גמל האוחר [המכה ברגליו] **בין הגמלים, ונמצא גמל הרוג בצדו - בידוע שזה הרגו!** וחייב לשלם לבעליו, על אף שאין עדים שראו בעיניהם שהוא הרגו, ומשום דאזלינן בתר אומדנא, דמסתבר שזה שהכה ברגליו, הוא זה שהרג.

דאי אית ליה דרבי אחא, שדנים לפי אומדנא ואומרים ב"ידוע שזה הרגו" גם בלי שיראו זאת עדים, אם כן, **בדיני נפשות נמי משכחת לה** לדון לפי אומדנא, ולחייב את הרוצח על פי אומדן בלבד, ואפילו בלא ראיה, **כדרבי שמעון בן שטח.**

דתניא: אמר רבי שמעון בן שטח: אראה בנחמה, אם לא ראיתי אדם אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו ומצאתי סייף בידו, ודם מטפטף ממנו, **והרוג מפרפר! אמרתי לו: רשע! מי הרגו לזה? - או אני או אתה. אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת". אלא, המקום יפרע ממך! אמרו, לא זזו משם עד שנשכו נחש, ומת!** והיינו: היתה כאן אומדנא, בלא ראיה, שהרי בידוע שזה הרגו. וכל החסרון היה משום שרבי שמעון בן שטח היה עד אחד ולא היו בית דין יכולים לקבל את עדותו. אבל אילו היה מצטרף אליו עד נוסף, היו הורגים את הרוצח משום שאפשר לדון גם על פי אומדנא. ואילו לפי רבי יוסי הגלילי, אין דנים דיני נפשות אלא על פי ראית העדים.

אמר ליה אביי לרב פפא: אפילו תימא רבי יוסי הגלילי **אית ליה דרבי אחא** באומדנא בנפשות, ואם כן משכחת לה "ידיעה" בלי ראיה, בכל זאת עדיין קיים הלימוד של רבי יוסי הגלילי שאין פרשת שבועת העדות מתקיימת אלא בתביעת ממון.

כי **בשלמא ידיעה בלא ראיה** משכחת לה אפילו בדיני נפשות על פי אומדנא. **אלא ראיה בלא ידיעה**, **היכי משכחת לה** בדיני נפשות? שהרי אם ראה העד את ההריגה אך לא יודע שהרוצח הרג ישראל, [שרק עליו נהרגים], כיצד הוא יכול להעיד, והרי **מי לא בעי** העד **למידע אם** הרוצח **עובד כוכבים הרג או ישראל הרג**, וכן מי לא בעי למידע **אם אדם טריפה הרג או** אדם **שלם הרג**, והרי מבלעדי הידיעות האלו אין עדותו מחייבת את ההורג!? ומכיון שבפרשת שבועת העדות כתיב "או ראה או ידע", ודרשינן שחייב אפילו בראיה בלא ידיעה, בהכרח שפרשה זו מדברת רק בתביעת ממון, כי בתביעת דברים אחרים לא מתקבלת עדות ללא ידיעה!

ועתה מוכיחה הגמרא מדברי רבי יוסי, שאמר אין שבועת העדות נוהגת אלא בעדות כזו שיכולה להתקיים בראיה בלא ידיעה, או בידיעה בלא ראיה - **שמע מינה**, **קסבר רבי יוסי הגלילי משביע עדי קנס** שתבעם להעיד על אונס ופיתוי - **פטור** העד הנשבע מקרבן.

דאי סלקא דעתך חייב קשיא - **נהי דידיעה בלא ראיה אשכחן לה** באונס ומפתה על פי אומדנא. אבל **ראיה בלא ידיעה**, כיצד אשכחן לה? והרי **מי לא בעי** העדים **למידע** אי **נכרית בעל** הבועל או **בת ישראל בעל**? וכן אי **בתולה בעל** או **בעולה בעל**?

ומכיון שלא אשכחן עדות ראיה בלא ידיעה בקנס, אין עדי קנס נכללים בפרשת שבועת העדות, אליבא דרבי יוסי הגלילי.

יתיב רב המנונא קמיה דרב יהודה, **ויתיב רב יהודה**, **וקא מיבעיא ליה**: מי שתבע את חבירו ואמר - **מנה מניתיך בפני פלוני ופלוני!**

דף לד:

ועדים רואין אותו מבחוץ כיצד הוא מונה לידו את הכסף, אך הנתבע לא הבחין בהם כי הם היו רואין אותו מבחוץ, **מאי** דינו?

אמר ליה רב המנונא לרב יהודה: **והלה**, הנתבע, **מה** הוא **טוען**?

אי אמר: **לא היו דברים מעולם** ולא מנית לי כסף ! **הרי** הוא **הוחזק כפרן** בהכחשתו. ושוב אינו נאמן אפילו בשבועה כנגד התובע.

ואי אמר: **אין**, **שקלי** את המעות שמנית לי, **ודידי שקלי**, שאתה פרעת את חובך במעות אלו או שהחזרת את הפקדון שהפקדתי בידך! אם כן, **כי אתו העדים** שעמדו בחוץ, **מאי הוי**? והרי אין הם יודעים מה התרחש אלא ראו את מניית הכסף בלבד!?

אמר ליה רב יהודה לרב המנונא: **המנונא - את עול תא!** אתה הוא הראוי להכנס לבית המדרש, שהינך מחכים את רבך.

ההוא דאמר ליה לחבריה: מנה מניתי לך בצד עמוד זה. אמר ליה: לא עברתי בצד עמוד זה! אתו תרי סהדי, אסהידו ביה בהאי דהשתין מים בצד עמוד זה - אמר ריש לקיש: הוחזק כפרן! [291]

מתקיף ליה רב נחמן: האי דינא - פרסאה הוא [הפרסים פוסקים כן] **! מי קאמר מעולם לא עברתי** בצד עמוד זה, והרי לא עברתי **בעסק זה** קאמר ליה, והיינו: בצורה שאתה אמרת, שמנית לי מנה בצד עמוד זה, לא הייתי מעולם.

איכא דאמרי: ההוא דאמר ליה לחבריה: מנה מניתי לך בצד עמוד זה. אמר לו: לא עברתי בצד עמוד זה מעולם! נפקו ביה סהדי דהשתין מים בצד עמוד זה - אמר רב נחמן - הוחזק כפרן!

אמר ליה רבא לרב נחמן: לא הוחזק כפרן כשהוכחש. כי **כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש, עביד לה - ולאו אדעתיה!** [שאין על האדם לשים לב היכן הוא משתין. ולפיכך אין הוא זוכר את המקומות הללו].

שנינו בברייתא: **רבי שמעון אומר חייב כאן וחייב בשבועת הפקדון** מה להלן אינו מדבר אלא בתביעת ממון אף כאן אינו מדבר אלא בתביעת ממון!

מחכו עליה במערבא, תמהו על מה שלמד רבי שמעון שאין הכתוב מדבר אלא בתביעת ממון, בגזרה שוה תחטא - תחטא משבועת הפקדון.

והוינן בה: **מאי חוכא**?

ומשנינן: **דקתני** בדברי רבי שמעון שאין ללמוד שבועת העדות משבועת הפקדון בקל וחומר אלא חייבים להגיע ללימוד של גזירה שוה משום שיש פירכא לקל וחומר - **מה לפקדון, שכן לא עשה בו מושבע כנשבע, מזיד כשוגג**. ועל הטענה הזאת היתה החוכא במערבא, משום שאינה טענה כלל וכלל.

[291] בגדר "הוחזק כפרן" יש לדון, האם זה נחשב להודאת בעל דין, וכמו כאן, שעל טענת מנה מניתי לך בצד עמוד פלוני, הוא ענה שלא עבר מעולם בצד עמוד זה, ובאו עדים שהשתין בצד העמוד הזה, שאמירתו להד"מ, נחשבת כאילו הנתבע הודה שלא נתן לו התובע את המנה בתורת מתנה, כי אם אכן נתן לו בתורת מתנה, למה הוא שיקר וטען שלא עבר מעולם בצד העמוד הזה, והרי היה לו להודות על האמת, שהיה שם, וקיבל מנה מחברו, אלא שקיבל זאת בתורת מתנה ולא בתורת הלואה. וכיון שלא טען כך, הרי באומרו להד"מ, הוא הודה שלא קיבל את המעות בתורת מתנה, וכיון שהעדים העידו שקיבל שם מעות מחברו, יש לנו הודאת בעל דין שלא היה מתנה אלא הלואה. וכך ביאר רע"א. אך יש לומר, ש"הוחזק כפרן", הגדר הוא שהוא אינו נאמן עוד בטענותיו, ומתקבלת טענת התובע שהלווה לו את המעות. ומדברי הראשונים במסכת בבא בתרא [ו א] מוכח [עיין שם בחברותא, בעיונים] ש"הוחזק כפרן", משמעותו היא שאינו נאמן לטעון טענותיו. ובאבי עזרי [מלוה ולוה יד ט] כתב, שבסוגייתנו אי אפשר לבאר שהפסיד הנתבע בטענתו להד"מ את האפשרות לטעון. כי דין זה נאמר רק בנתבע שאמר "לא לויתי", שאם יבואו עדים, שוב לא יוכל לטעון "לויתי ופרעתי", שהרי הוחזק כפרן, והוא נשאר בחזקת חיוב שלוה, ואינו נאמן לטעון שפרע. אבל כאן, הרי מעולם לא היתה לנתבע חזקת חיוב, שהרי כל הזמן טען שאינו חייב, ואם כן, גם כשהוחזק כפרן, עדיין הוא לא הוחזק בחזקת חיוב, ואי אפשר להוציא ממנו מחמת הודאתו שהודה שלא היתה נתינת המעות בתורת מתנה, שהרי לא הודה מעולם שהוא חייב!

כי **מכדי**, הרי **מושבע מפי עצמו** בשבועת **העדות לרבי שמעון**, **מנא ליה**? **דגמר מפקדון** בבנין אב [כי בתורה נאמרה שבועת העדות רק בצורה שנשבע מפי אחרים כדכתיב "ושמעה קול אלה"]. ואם כן, שבועת ה**פקדון נמי**, **מושבע מפי אחרים נגמר** בבנין אב **מעדות**. ואם כן, שוב לא תהיה הפירכא על הקל וחומר של מה לשבועת הפקדון שלא עשה בו מושבע כנשבע, שהרי באמצעות הלימוד בבנין אב יהיה גם בשבועת הפקדון מושבע כנשבע!

ומקשינן: **ומאי חוכא**? מנין לנו לומר שרבי שמעון למד מושבע מפי עצמו בעדות מפקדון? **דילמא רבי שמעון** לא יליף למושבע מפי עצמו בעדות בבנין אב מפקדון. אלא **בקל וחומר** משבועת העדות עצמה **מייתי לה** - אם מושבע **מפי אחרים חייב** קרבן שבועת העדות, מושבע **מפי עצמו**, **לא כל שכן** שחייב?!

אלא, **חוכא** דבני מערבא היתה **אמזיד כשוגג**. **דקתני** [בדברי רבי שמעון, בפירכא נוספת על הקל וחומר מפקדון]: **מה לפקדון שכן לא עשה בו מושבע כנשבע**, **מזיד כשוגג**!

והיינו חוכא: **מכדי**, **מזיד גבי עדות מנא ליה** דחייב, **משום דלא כתיב ביה** '**ונעלם**', **הכא נמי**, בשבועת הפקדון, **לא כתיב** '**ונעלם**', ואמאי לא יהיה גם בה מזיד כשוגג?!

אמר להו רב הונא לבני מערבא: **ומאי חוכא**? **דלמא** דינא **דמזיד לאו כשוגג בפקדון - ממעילה גמר לה רבי שמעון**, למד גזירה שוה בין שבועת הפקדון שנאמר בה "ומעלה מעל" ובין מעילה בהקדש שנאמר בה "כי תמעול מעל", ולמד ממנה שכשם שמעילה חילק בה הכתוב בין שוגג למזיד וחייב קרבן רק על השוגג כמו כן בשבועת הפקדון יש לחלק בין שוגג למזיד, ולחייב קרבן רק על השוגג.

וענו לו בני מערבא: **והיינו**, הלימוד הזה ממעילה, עליו עצמו היתה ה**חוכא**. כי **אדגמר לה לשבועת הפקדון ממעילה**, וחילק בה בין שוגג למזיד, **נגמר לה** בגזירה שוה תחטא - תחטא משבועת ה**עדות שלא חילק בה בין שוגג למזיד**.

וענה להם רב הונא: **מסתברא** - **ממעילה הוה ליה למילף**, **שכן** לימוד **מעילה ממעילה** עדיף.

וענו לו: **אדרבה**, מעדות הוה ליה למילף טפי שכן יש ללמוד **תחטא מתחטא**.

וענה להם: **מסתברא** - **ממעילה הוה ליה למילף**, **שכן** -

א. **מעילה**. בשניהם נאמר 'מעילה'.

ב. **בכל**. שניהם נוהגים בכל, אבל עדות נוהגת רק בראויין להעיד.

ג. **נהנה**. שניהם נהנו מהעבירה, המועל בהקדש והכופר בממון בשבועה, אבל עד הנשבע אינו נהנה.

ד. **בקבוע**. שניהם קרבנם קבוע ואילו שבועת העדות קרבנה עולה ויורד.
ה. **חומש**. שניהם חייבים בחומש, ואילו על שבועת העדות אין חיוב חומש.
ו. **ואשם**. שניהם חייבים קרבן אשם ואילו שבועת העדות חיובה הוא קרבן חטאת.
ומקשים בני מערבא לרב הונא: **אדרבה**, **מעדות הוה ליה למילף**, **שכן** -
א. **חטא**. בשניהם נאמר 'תחטא'.
ב. **הדיוט**. בשניהם התביעה היא מהדיוט ולא מהקדש.
ג. **בשבועה**. שניהם הם ענין שבועה.
ד. **תבעיה וכפריה**. בשניהם על ידי תביעה וכפירה נוצר החיוב.
ה. **ואואין**. בשניהם נאמרו אואין.
ועונה להם רב הונא: **הנך** דמעילה **נפישין** [ששה מול חמשה].
ולאור זאת תיקשי: **אלא**, **מאי חוכא**?
כי אתא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע מבי רב אמרי: היינו חוכא - מכדי רבי שמעון, למסקנא, **גזירה שוה** תחטא - תחטא מפקדון לעדות **גמיר**, שאין שבועת העדות נוהגת אלא בתביעת ממון, ואם אית ליה לרבי שמעון לגזרה שוה זו, יש ללמוד ממנה גם לצד השני, מעדות לפקדון, שמושבע הרי הוא כנשבע ומזיד כשוגג. ואם כן, **למה ליה דפריך** על הקל וחומר **מה לפקדון שכן לא עשה בו מושבע כנשבע**, **מזיד כשוגג**, והרי היה לו ללמוד מכח הגזירה שוה שגם בשבועת הפקדון עשה בו מושבע כנשבע ומזיד כשוגג!
ותמהינן: **ומאי חוכא**? **דלמא כי פריך** רבי שמעון האי פירכא, היינו דוקא **מקמא דתיקום ליה גזרה שוה**, שתחילה בא רבי שמעון ללמוד בבנין אב ובקל וחומר, והוכיח שאי אפשר ללמוד כן. ולכן הוצרך הלימוד של גזרה שוה. וכוונתו של רבי שמעון היתה בתחילה להסביר למה לנו גזירה שוה ואמאי לא נילף במה מצינו. אבל **בתר דקמא ליה גזירה שוה**, תו **לא פריך** האי פירכא. אלא גם הוא למד מכח הגזירה שוה שגם בשבועת הפקדון חייב מושבע כנשבע ומזיד כשוגג.
ומקשינן: **ולא** פריך רבי שמעון האי פירכא בתר דקמא לה גזירה שוה?!
והאמר להו רבא בר איתי לרבנן: מאן תנא דמתני **שבועת הפקדון לא ניתן זדונה לכפרה**, ומביאים קרבן רק אם נשבע בשוגג? - **רבי שמעון היא**, דאמר שבועת הפקדון לא עשה בה מזיד כשוגג. ומוכח, שגם למסקנא פריך רבי שמעון האי פירכא, ולא יליף למושבע כנשבע ולמזיד כשוגג בגזרה שוה מעדות! ומתרצינן: **דלמא** רק **מזיד כשוגג פריך** רבי שמעון, **דגמר לה** לשבועת הפקדון **ממעילה** ומשום **דהנך** דדמי למעילה **נפישין**. **אבל**

מושבע כנשבע, לא פריך. אלא יליף בגזירה שוה דתחטא תחטא משבועת העדות, וחייב המושבע כנשבע גם בשבועת הפקדון.
אלא, אם כן, דיליף לחלק בשבועת הפקדון בין שוגג למזיד בגזירה שוה ממעילה משום דהנך נפישין, קשיא [והיינו חוכא] - **ותהדר** שבועת **העדות ותגמר לה מפקדון**, בגזירה שוה דתחטא תחטא, **דמזיד לאו כשוגג** גם בשבועת העדות. ונימא - **מה פקדון שוגג, אין, מזיד, לא. אף עדות, שוגג, אין, מזיד, לא. כי היכי דיליף פקדון ממעילה!**?

דף לה.
ומתרצינן: **להכי כתבה רחמנא** לדין שבועת **העדות גבי שבועת ביטוי וגבי טומאת מקדש וקדשיו** [באותה פרשה] **דבכולן נאמר** בהן '**ונעלם**', **וכאן**, ואילו בעדות, **לא נאמר בהן** '**ונעלם**'. ללמדך, **לחייב על המזיד כשוגג** בשבועת העדות!

מתניתין:

א. **משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שאמר איש פלוני ליתן לי מאתיים זוז**, ולא עמד אותו איש פלוני בהבטחתו, **ולא נתן לי - הרי אלו פטורים, שאין חייבין** בשבועת העדות **אלא על תביעת ממון כפקדון**, שאם היו מעידים היו מחייבים אותו, ולא על תביעת קיום הבטחה.
ב. **משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות** בעתיד **שתבואו ותעידוני - הרי אלו פטורים, מפני שקדמה שבועה לעדות.**
ג. **עמד בבית הכנסת, ואמר: משביע אני עליכם**, את הנמצאים כאן, **שאם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני - הרי אלו פטורין**, משום שלא ייחד את העדים אלא פנה לכלל הציבור.
ד. **אמר לשנים: משביע אני עליכם איש פלוני ופלוני שאם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני**, וענו לו העדים: **שבועה שאין אנו יודעין לך עדות. והם** אכן **יודעין לו עדות** אלא שאותה עדות היתה עדות של **עד מפי עד, או שהיה אחד מהן קרוב או פסול - הרי אלו פטורין**, שהרי אין הם ראוים להגדת עדות. [ואפילו היו שנים כשרים והשלישי פסול - תוס'].
ה. **שלח** התובע **ביד עבדו** להשביע את העדים, **או שאמר להן הנתבע** עצמו: **משביע אני עליכם שאם אתם יודעין לו**, לתובע, **עדות, שתבואו ותעידוהו - הרי אלו פטורין**, שאין חיוב שבועת העדות **עד שישמעו מפי התובע** בלבד.

גמרא:

תנו רבנן: משביעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שאמר איש פלוני ליתן לי מאתיים זוז ולא נתן לי. יכול יהיו חייבין? תלמוד לומר "תחטא - תחטא" לגזירה שוה משבועת הפקדון. **נאמר כאן**, בשבועת העדות, **תחטא**, **ונאמר להלן**, בשבועת הפקדון **תחטא. מה להלן בתביעת ממון ויש לו ממון** אצל חבירו ולא הבטחה בלבד, **אף כאן בתביעת ממון ויש לו** אצל חבירו ממון.

שנינו במשנה: משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות בעתיד, וכו'.

תנו רבנן: משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות שתבואו ותעידוני, יכול יהיו חייבין? תלמוד לומר "ושמעה קול אלה - והוא עד, או ראה, או ידע!" ללמדך - **מי שקדמה עדות לשבועה חייב** קרבן שבועת העדות **ולא** מי **שקדמה שבועה לעדות!**

שנינו במשנה: **עמד בבית הכנסת ואמר משביעני עליכם.**

אמר שמואל: אפילו עדיו ביניהן הרי הם פטורים.

ותמהינן: **פשיטא** שמדובר באופן שעדיו ביניהם! שהרי אם אין עדיו ביניהם, מי הוא זה שיתחייב, ומדוע צריכה המשנה לפוטרו?

ומשנינן: **לא צריכא, דקאי התובע עילויהו**, שעמד בסמוך לעדים. **מהו דתימא** שעמידתו בסמוך אליהם משמעותה **כמאן דאמר להו דמי, קא משמע לן** דבעינן לייחדם במפורש! **תניא נמי הכי**, שאף על גב שעמד גבייהו אין זה כייחד עדיו. דתניא: **ראה סיעה של בני אדם עומדין, ועדיו ביניהן, ואמר להן**, בלי שייחד את העדים אלא רק עמד בסמוך אליהם: **משביעני עליכם אם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני, יכול יהיו חייבין?** - **תלמוד לומר "והוא עד"** - שצריך לייחד את העד, **והרי** זה **לא ייחד עדיו** אלא רק עמד סמוך אליהם.

יכול אפילו אמר "כל העומדין כאן" [שמשמעות דבריו: כאן - העומדים בסמוך], **תלמוד לומר "והוא עד", והרי ייחד עדיו** באומרו "כל העומדין כאן" שמשמעות דבריו - כל העומדים בסמוך אלי!

שנינו במשנה: **אמר לשנים משביע אני עליכם.**

תנו רבנן: אמר לשנים משביע אני עליכם פלוני ופלוני, אם אתם יודעין לי עדות שתבואו ותעידוני. והן יודעין לו עדות שהיא עדות של **עד מפי עד, או שהיה אחד מהן קרוב או פסול, יכול יהיו חייבין? - תלמוד לומר "אם לא יגיד ונשא עונו" - בראויין להגדה הכתוב מדבר.**

שנינו במשנה: **שלח** התובע **ביד עבדו להשביעם** וכו'.

תנו רבנן: **שלח ביד עבדו**, **או שאמר להן הנתבע** במקום התובע: **משביעני עליכם שאם אתם יודעין לו**, לתובע, **עדות שתבואו ותעידוהו**, **יכול יהיו חייבין**, **תלמוד לומר**: "**אם לא יגיד ונשא עונו**".

והוינן בה: **מאי תלמודא**, היכן נרמז בפסוק הזה שצריכים שהתובע עצמו יתבע שיעידוהו?

אמר רבי אלעזר: "**אם לוא יגיד**" **כתיב**, שכתב "לוא" מלא למדרש - לו לא! והכי קרינן: **אם לו**, לתובע, **לא יגיד ונשא עונו**, אך **אם לאחר** שאינו התובע **לא יגיד** - הרי זה **פטור**.

מתניתין:

א. המשביע עדים שיבואו ויעידוהו ואמר להם: **משביעני עליכם**, או שאמר **מצוה אני עליכם**, או שאמר **אוסרכם אני**, **הרי אלו חייבין**. [ובגמרא מתבאר שאמר "מצוה אני עליכם בשבועה" או "אוסרכם אני בשבועה"].

ב. עדים שהושבעו **בשמים ובארץ**, על אף שכוונתם היתה להשבע במי שבראם, כיון שהזכירו שנשבעים בשמים ובארץ, **הרי אלו פטורין**.

ג. ואם השביע את העדים **בשם אלף - דלת** - נון - יוד, או **ביוד - הי** - וו - הי, **בשדי**, **בצבאות**, **בחנון ורחום**, **בארך אפים**, **ברב חסד**, **ובכל הכינויין**, **הרי אלו חייבין**.

ד. **המקלל בכולן** [בשמות ה' ובכינוייו, והיינו: ש"מברך" את ה' באומרו יכה שם פלוני את שם פלוני] **חייב** מיתה, **דברי רבי מאיר**. **וחכמים פוטרין** את ה"מברך" בכינויים, ואינם מחייבים אותו מיתה עד שיברך בשם המפורש.

ה. **המקלל אביו ואמו בכולן** - **חייב מיתה**, דברי רבי מאיר, **וחכמים פוטרים** אותו ממיתה עד שיקלל את אביו ואמו בשם המפורש.

ו. **המקלל** את **עצמו וחבירו בכולן**, **עובר בלא תעשה**, ולוקה על קללתו [ודין זה הוא בין לחכמים ובין לרבי מאיר, שהכל מודים שחייבים מלקות על מקלל חבירו בכינויים].

ז. ואם אמר לעדים: **יככה ה'**, וכן אם אמר להם: **וכן יככה אלהים**, אם לא תבואו ותעידוני! הרי הם מושבעים בשבועת העדות, כי **זו היא ה"אלה" הכתובה בתורה** [בשבועת העדות: "ושמעה קול אלה"].

והיינו: שאם אמר לעדים - יככם ה' בשחפת או בסוג אחר של קללה המוזכרת בתוכחה, הרי זה כאילו אמר להם במפורש יככם ה' באלה הכתובה בתורה. כי כל הקללות המוזכרות בתוכחה הרי הן אלות, וכדכתיב "ככל אלות הברית".

וכן אם היה אחד קורא בתורה את הקללות שבתוכחה ושמע התובע ואמר לעדים: וכן יככם א-להים אם לא תעידוני הרי זה כאילו השמיע להם לשון אלה והרי הם חייבים עליה קרבן שבועת העדות.

ואם אמר להם: **אל יכך** ה' אם תעידוני [שמשמעותו היא, אם לא תעידוני הוא כן יכך] או שאמר **יברכך** ה' **וייטיב לך** אם תעידוני [שמשמעתו היא, שאם לא יעידוהו הם יקוללו] - **רבי מאיר מחייב**. דאית ליה מכלל לאו אתה שומע הן ומכלל הן אתה שומע לאו.

וחכמים פוטרים, על אף שמזכיר את שם ה', כיון שלא השביעם במפורש.

גמרא:

והוינן בה בהא דקתני ברישא דמתניתין "**משביעני עליכם**" - **מאי קאמר**? [שהרי לשון "משביעני" מתייחס רק להגדרת הפעולה של המשביע, ואילו לשון ההשבעה עצמה היא כשאומר המשביע למושבע שהוא משביעו בה', או שמשביעו בשבועה, או באלה]?

אמר רב יהודה: **הכי קאמר** המשביע - **משביע אני עליכם בשבועה האמורה בתורה** [שהיא שבועה בה'], **מצוה אני עליכם בצוואה האמורה בתורה** [כאמור בפרשת נדרים: "אלה החקים אשר צוה ה', אלה המצוות" ובכך הרי הוא כמזכיר שם שמים ומשביעם בה'], **אוסרכם אני באיסור האמור בתורה** [גם הוא כמשביע בה', שהוא האוסר איסורים אלו]. [292]

אמר ליה אביי לרב יהודה: **אלא הא דתני רבי חייא** שגם האומר לעדים בלשון "**כובלכם אני**" **הרי אלו חייבין** בקרבן שבועת העדות, וכי "**כובל**" **באורייתא מי כתי ב**?

אלא, **אמר אביי**, **הכי קאמר** המשביע - **משביע אני עליכם בשבועה** בה', **מצוה אני עליכם בשבועה** בה', **אוסרכם אני בשבועה** בה', ועל זה מוסיף רבי חייא - **כובלכם אני בשבועה** בה'.

שנינו במשנה: **באלף דלת**, **ביוד הי**, **בשדי**, **בצבאות**, **בחנון ורחום**, **בארך אפים**, **ברב חסד**, ובכל הכינויים.

והוינן בה: **למימרא**, **ד"חנון ורחום" שמות** ה' **נינהו**, ולא כינויים.

---

[292] שיטת רש"י [בד"ה אוסרכם] היא, שכל שבועה צריכה להיות בשם. וכתב הגרנ"ט בתחילת מסכת נדרים, שהצורך בהזכרת ה' בשבועה הוא רק מדין "לא תשבעו בשמי לשקר", אך יש בתורה גם פרשת נדרים ושבועות מצד "בל יחל דברו", ומצד זה יש חיוב שבועה אפילו בלי הזכרת ה'. ורבינו תם סובר שיש חילוק בין מושבע מפי אחרים, שצריך להזכיר את השם, לבין מושבע מפי עצמו, שאינו צריך להזכיר את ה'. ולמד זאת רבינו תם מסוטה, שמושבעת מפי הכהן, ששם צריך להזכיר את השם. ותמה הר"ן [בתחילת מסכת נדרים], הרי סוטה נחשבת כנשבעת בעצמה, שהרי היא עונה אמן על שבועת הכהן, וכל העונה אמן אחרי שבועה נחשב כמוציא שבועה מפיו עצמו. וביארו האחרונים [עיין בהרחב דבר לנצי"ב בתחילת פרשת חיי שרה, ובמכתבי הגרי"ז בסוף ספרו] שבסוטה יש שני דברים. האחד, שהיא מושבעת מפי הכהן, והשני, שהיא נשבעת בעצמה באמירת אמן, וכפי שיבואר בהערה הבאה.

ורמינהי: יש שמות שנמחקין ויש שמות שאין נמחקין. אלו הן שמות שאין נמחקין - כגון: א-ל, א-לוה, א-להים, א-להיכם, א-היה אשר א-היה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו שמות שאין נמחקין! אבל, הגדול הגבור הנורא האדיר והחזק והאמיץ העזוז חנון ורחום, ארך אפים ורב חסד הרי אלו נמחקין, משום שאינם שמות אלא כינויים ותארים בלבד. ואם כן מדוע מנתה המשנה את תואר רחום וחנון בתור אחד משמותיו של הקב"ה?

אמר אביי: מתניתין איירי כשכוונת המשביע אינה להשביעו בכינוי של רחום וחנון, אלא משביעך אני **במי שהוא חנון**,

דף לה:

ובמי שהוא רחום קאמר, ובכך הרי הוא כמשביע בשם עצמו על אף שאינו מזכיר את שם ה'.

אמר ליה רבא לאביי: **אי הכי** שאפשר לפרש את כוונת המשביע ואת משמעות דבריו שהוא משביע בשם עצמו, המכונה כן, אם כן המשביע **בשמים וארץ, נמי** נימא **במי שהשמים והארץ שלו קאמר**, ונמצא שמשביע בה' עצמו, ואמאי פטרינן להו מקרבן שבועה? ומשנינן: **הכי השתא, התם**, במשביע ברחום וחנון, **כיון דליכא מידי אחרינא דאיקרי רחום וחנון** [כי כולם מייחסים תואר זה לבורא ית'] **ודאי במי שהוא חנון, ודאי במי שהוא רחום, קאמר**, והרי הוא כמשביע בשם עצמו. אבל **הכא, כיון דאיכא שמים וארץ - בשמים וארץ** עצמם **קאמר**. ולא במי שהשמים והארץ שלו.

תנו רבנן: כתב אותיות **אלף למד** מהמילה **אלהים**, או אותיות **י-ה** משם הויה, **הרי זה אינו נמחק**, שהרי שתי אותיות אלו כשלעצמן מהוות שם בפני עצמו, על אף שכוונתו היתה לכתוב שם אחר. אך אם כתב **שין דלת משדי** או **אלף דלת מא - דני**, או **צדי בית מצבאות - הרי זה נמחק!**

רבי יוסי אומר: 'צבאות' - כולו נמחק, שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל, שנאמר: "והוצאתי את צבאותי, את עמי בני ישראל מארץ מצרים".

אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי!

תנו רבנן: כל אות **הטפל לשם** ה' **בין מלפניו ובין מלאחריו הרי זה נמחק.**

לפניו כיצד: לה' - האות **ל' נמחק, בה'** - האות **ב' נמחק, וה'** - האות **ו' נמחק, מה' - מ' נמחק, שה' - ש' נמחק. הה' - ה' נמחק. כה' - כ' נמחק. לאחריו כיצד: א-להינו** - אותיות **נ'ו' נמחק. א-להיהם - ה'ם' נמחק. אלהיכם - כ'ם' נמחק.**

אחרים אומרים: אות **שלאחריו אינו נמחק**, **שכבר קדשו השם**, שאותיות אלו מתיחסות לשם אחרי שכבר נכתב ולפיכך קיבלו קדושה בעת כתיבתם. מה שאין כן האותיות שלפניו, שבשעת כתיבתן עדיין לא נתקדש השם וכל התייחסותם לשם נעשת רק לאחר כתיבתן, ואז אינן מתקדשות.

אמר רב הונא: **הלכה כאחרים**.

[**אברהם**, **דלטיא לנבות בגבעת בנימן שלמה דניאל - סימן!**]

כל שמות האמורים בתורה באברהם הם קדש חוץ מזה שהוא שם **חול שנאמר** "**ויאמר**: **אדני**, **אם נא מצאתי חן בעיניך**" [שאמר אותו אברהם למלאך מיכאל, וקראו אדון].

חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה משום רבי אלעזר המודעי אמרו: **אף זה** שם **קדש** הוא [שפנה אברהם להקב"ה ובקשו שימתין עד שיכניס את האורחים].

כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב: **גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני השכינה**? **כמאן** - **כאותו הזוג** שאמרו שא - דני המוזכר בפרשה הוא קודש. ומלמדנו שפנה אברהם אל הקב"ה ובקשו שימתין עד שיכניס את האורחים, ומכאן שהכנסת אורחים גדולה מהקבלת פני השכינה.

כל שמות האמורים בלוט - חול, **חוץ מזה**, **שהוא קודש**, **שנאמר** "**ויאמר לוט אליהם - אל נא**, **א-דני**, **הנה נא מצא עבדך חן בעיניך**" וגו', [וכך עלינו לקרוא פסוק זה: ויאמר לוט אליהם למלאכים - אל נא תעשו כן! וחזר ופנה אל הקב"ה ואמר - א-דני, הנה נא מצא עבדך חן בעיניך!] והראיה שכך היא משמעות הפסוק מכך שביקש לוט על חייו, ובקשה כזאת יש לבקש אצל **מי שבידו להמית ולהחיות - זה הקדוש ברוך הוא!**

כל שמות האמורים בנבות ["ברך נבות אלהים"] **קודש**, אבל השמות האמורים **בתיאור** פסל **מיכה** הרי הם **חול**.

רבי אליעזר אומר: השמות האמורים **בנבות** כולם **קדש**, **במיכה - יש מהן חול ויש מהם קודש**: השמות הכתובים בו **באלף - למד** - הא - יוד - מם, הם **חול**. והכתובים **ביוד - הי** - וו - הי, הם **קדש**. **חוץ מזה**, **שכתוב באלף למד והוא קודש** "**כל ימי היות בית האלהים בשילה!**"

כל שמות האמורים במעשה של פילגש **בגבעת בנימין - רבי אליעזר אומר**: הרי הם **חול**!

רבי יהושע אומר: הרי הם **קודש**!

אמר לו רבי אליעזר הרי הכתוב אומר "וישאלו בני ישראל בא - להים ויאמרו: מי יעלה לנו בתחלה למלחמה עם בני בנימין? ויאמר ה': יהודה בתחילה". ולדבריך שכל השמות הם קודש, **וכי** יתכן שהקב"ה **מבטיח** שיצליחו במלחמה, **ואינו עושה**?

אמר לו רבי יהושע: **מה שהבטיח** הקב"ה הוא **עשה**. אלא **שהם לא ביחנו** [לא העמידו למבחן בשאלת האורים ותומים] **אם לינצח אם לנצח**. אלא רק שאלו אם לעלות למלחמה אם לא, ולכן נכשלו. אבל **באחרונה**, **שביחנו באורים ותומים** והוסיפו על שאלתם אם לעלות גם את השאלה "אם אחדל"? **הסכימו על ידן**. **שנאמר** "**ופנחס בן אלעזר בן אהרן עומד לפניו בימים ההם, לאמר: האוסיף עוד לצאת למלחמה עם בני בנימין אחי אם אחדל**?" וגומר.

כל "**שלמה**" **האמורין בשיר השירים** - קדש. שמשמעות "שיר השירים לשלמה" היא - **שיר למי שהשלום שלו! חוץ מזה** "**כרמי שלי לפני, האלף לך שלמה**".

[כונת הפסוק היא ללמדנו שזכותו של שלמה המלך ליטול מכלל ישראל חמש שישיות מהאוכלוסיה לעבודת המלך ואת השישית הנותרת עליו לשחרר כדי שיוכלו לעסוק בתורה - מהרש"א].

וכך אומר הפסוק: **האלף לך שלמה** - מכל אלף ומאתיים איש נוטל **שלמה לדידיה** אלף. **ומאתיים** - **לנוטרים את פריו**, שהם **רבנן**, העוסקים בתורה ומגינים בכך על כלל ישראל. **ויש אומרים** אף שם **זה חול** הוא: "**הנה מטתו שלשלמה** ששים גבורים סביב לה... מפחד בלילות", לפי שהיה שלמה המלך נבעת מאשמדאי.

ומדייקת הגמרא מדברי היש אומרים, דאמרי **אף** שם **זה חול הוא**, **ולא מיבעי האיך**, בפסוק הקודם, אודות כרמו של שלמה. ואם כן תיקשי -

אלא, **הא דאמר שמואל**: **מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא - לא מיענשה**, שיש זכות למלכות לקחת אנשיה לעבודת המלך, ואפילו אם ייהרגו ששית מהאוכלוסיה בעבודתם הקשה ובמלחמות הרשות אין מענישים את המלכות על כך, **שנאמר** "**כרמי שלי לפני**: **האלף לך - שלמה**" **למלכותא דרקיעא** הנקראת "שלמה", "**ומאתים לנוטרים את פריו**" **למלכותא דארעא**! [והיינו שישית].

ואם כן, **שמואל**, דקרי בהאי פסוק ש"שלמה" הוא קודש, הוא **לא כתנא קמא ולא כיש אומרים**, שלפי כולם הרי הוא חול!?

ותריץ: **אלא**, **הכי קאמר** תנא דמתניתא: **ויש אומרים** דשלמה האמור בכתוב "האלף לך שלמה" **זה קודש**. **וזה הוא חול - דמטתו** של שלמה ! **ושמואל דאמר כיש אומרים**, ש"האלף לך שלמה" הוא קודש.

כל מלכיא האמורים בדניאל של חול, חוץ מזה שהוא קדש "אנת מלכא, מלך מלכיא, די אלה שמיא, מלכותא חסנא ותקפא ויקרא - יהב לך!". והיינו, שמלך מלכי המלכים נתן לך חוסן ותוקף, ויקר.

ויש אומרים, אף זה קודש. שנאמר "מָרִי חֶלְמָא לְשַׂנְאָךְ וּפִשְׁרֵה לְעָרָךְ! [תרגומו: אדוני! החלום - לשנאך. ופתרונו - לאויבך!

ופשט הכתוב הוא, שאמר דניאל לנבוכדנצר: אדוני, החלום הרע הזה שחלמת, יהיה לשנאך, ופתרונו יחול על אויבך. אך לפי פשוטו זה של מקרא יהיה קשה]

למאן, כלפי מי **קאמר** דניאל "מרי" - "אדוני"? **אי סלקא דעתך לנבוכדנצר קאמר ליה**, שאמר לו שיחולו החלום ופשרו על שונאיו. לא יתכן, שהרי **שנאותיה** דנבוכדנצר **מאן נינהו**? - **ישראל**. וכי **מילט קא לייט להו** האם קילל דניאל **לישראל** שיחול עליהם החלום הרע שחלם נבוכדנצר?

אלא, בהכרח, תלה דניאל את עיניו אל הקב"ה, ואמר לו: מרי חלמא, אדון החלומות! חלום זה ופתרונו יתקיים בנבוכנצר, שהוא שנאך ואויבך! ולכן, הוי הא "מרי חלמא" שם קודש.

ותנא קמא, שאמר שם זה חולין הוא, **סבר** - וכי לנבוכדנצר, **שונאי ישראל** בלבד **איכא**, **שונאי עובדי כוכבים ליכא**? ולכן, כונת הכתוב היא שפנה דניאל לנבוכדנצר, ואמר לו: אדוני, החלום הרע הזה יחול על שונאך ואויבך! והתכוון דניאל לשונאיו של נבוכדנצר מקרב העכו"ם.

שנינו במשנה: משביעני אני עליכם... בכל הכינויין הרי אלו חייבין!

ורמינהי סתירה לכך מברייתא: דתניא, כתיב בפרשת סוטה "**יתן ה' אותך לאלה ולשבועה**". ויש לדון, **מה תלמוד לומר** בפסוק זה? **והלא כבר נאמר** "**והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה**"?

אלא, בא הכתוב ללמדנו: **לפי שנאמר** בשבועת העדות "**ושמעה קול אלה**". ואיני יודע אלה זו שבפרשת העדות מה היא? מעתה יש לנו ללמוד מהפסוק המיותר שבסוטה - **נאמר כאן**, בעדות, "**אלה**". **ונאמר להלן**, בהשבעת סוטה "**אלה**". **מה להלן** בסוטה, "אלה" היא **שבועה**, שנאמר "והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה", **אף כאן**, בעדות, "אלה" היא **שבועה!**

וכמו כן אתה למד מאותו הפסוק המיותר שבסוטה - **מה להלן** משביעה **בשם**, שנאמר "יתן ה' אותך לאלה ולשבועה". **אף כאן**, בעדות, צריך להשביע את העד **בשם!**

ומוכח מברייתא זו שצריך להשביע בשם עצמו. ואילו משנתנו אומרת שאפשר להשביע גם בכינויין!?

אמר אביי: **לא קשיא**. **הא**, **רבי חנינא בר אידי**, המצריך שבועה בשם. **הא**, **רבנן**, שאינם מצריכים השבעה בשם, אלא דיינו בהשבעה בכינויין.

דתניא: **רבי חנינא בר אידי אומר**: **הואיל ואמרה תורה**: **השבע**, בשבועה בין בעלי דינין, שנאמר "שבועת ה' תהיה בין שניהם", ואמרה תורה גם **אל תשבע** בשמי לשקר. וכמו כן אמר תורה: **קלל** את הסוטה, **ואל תקלל**, לא את ה', ולא את חברך. לכן אמרינן הכי: **מה השבע בשם**, שנאמר "שבועת ה' תהיה בין שניהם", **אף לא תשבע - בשם**!

וכן, **מה קלל בשם**, שנאמר "יתן ה' אותך לקללה", אף **לא תקלל**, איסורו הוא - **בשם**!

והוינן בה: **ורבנן**, המחייבים אפילו על משביע בכינויין - **אי גמירי גזירה שוה** של אלה - אלה מסוטה לעדות, **ניבעי שם המיוחד** כמו בסוטה. **ואי לא גמירי** גזירה שוה מסוטה, "**אלה**" האמורה בעדות "ושמעה קול אלה", **דשבועה היא**, **מנא להו**?

ומשנינן: **נפקא להו מדתניא**: "**אלה**" האמורה בעדות - **אין אלה אלא לשון שבועה**, שזוהי משמעות הכתוב בעצמו ! **וכן הוא אומר** בסוטה, "**והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה**"!

ופרכינן: **התם** בסוטה, "**שבועת האלה**" **כתיב**, ולכן משמעות הכתוב היא, אלה זו שבועה שהיא בקללה. אבל הכא, דכתיב אלה גרידא, מנין לנו שהיא שבועה?

ומשנינן: **הכי קאמר**: **אין אלה** [קללה] **אלא בשבועה** המצטרפת אליה. **וכן הוא אומר** "**והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה**"!

דף לו.

ומנין לעשות שבועה שאין עמה אלה, **כשבועה שיש עמה אלה**? - **תלמוד לומר**: "**ושמעה קול אלה**". וכיון שהיה הכתוב יכול לומר "ושמעה אלה", והוסיף הכתוב, ואמר "ושמעה קול אלה", משמע שהיא שבועה שיש בה אלה. ולפיכך כתב "קול", לחדש שחייבים על השבועה לחוד, ועל האלה לחוד. דקרינן ביה "**ושמעה אלה**", וקרינן ביה "**ושמעה קול**"! ומכאן גם למדנו שאלה היא שבועה.

אמר רבי אבהו: **מנין לאלה שהיא שבועה**? **שנאמר** בנבוכדנצר "**ויבא אותו** את צדקיהו **באלה**". **וכתיב**, "**וגם במלך נבוכדנצר מרד** צדקיהו, על אף **אשר השביעו** נבוכדנצר **בא להים**"!

תנא: "**ארור**" הרי הוא משמש לכמה לשונות. **בו נידוי**, שאם אמר חכם על אדם שהוא ארור בלשון נידוי הרי הוא מנודה.

בו קללה. מי שמתבטא נגד חבירו בלשון קללה, ואומר לו "ארור", הרי הוא חייב מדין מקלל - חבירו.
בו שבועה. אם אמר אדם לחבירו בלשון השבעה, שהרי הוא ארור, וחבירו קיבל זאת עליו הרי הוא חייב כמושבע.
בו נידוי, **דכתיב** בשירת דבורה "**אורו מרוז אמר מלאך ה'**, **אורו ארור יושביה**". **ואמר עולא**, **בארבע מאות שיפורי** [קולות שופרות] **שמתיה** נידה **ברק למרוז**.
בו קללה, **דכתיב** "**ואלה יעמדו על הקללה**". **וכתיב** "**ארור האיש אשר יעשה פסל**". **וג ומר**.
בו שבועה, דכתיב "**וישבע יהושע בעת ההיא לאמר - ארור האיש לפני ה'**"! **וגומר**.
ופרכינן על הלימוד מיהושע: מנלן דארור הוא לשון שבועה? **ודלמא** יהושע, **תרתי עבד להו**, גם **אשבעינהו**, וגם **לימא** קללם. ועל שם הקללה אמר "ארור"!?
אלא, **מהכא** ילפינן שארור הוא לשון שבועה: "**ואיש ישראל נגש ביום ההוא**, **ויואל שאול את העם לאמר**: **ארור האיש אשר יאכל**". **וכתיב** "**ויהונתן לא שמע בהשביע אביו את העם**".
ופרכינן: **ודלמא הכא נמי תרתי עבד להו** שאול - גם **אשבעינהו** וגם **לייטינהו**?
ומשנינן: **מי כתיב** שאמר שאול "**וארור**"? עד שנאמר, גם אשבעינהו וגם לייטינהו?!
והשתא דאתית לתרץ הכי, **תריץ נמי** על דחיית הראיה מיהושע: **התם נמי**, **לא כתיב** בדברי יהושע "**וארור**". ולכן לא נאמר שהוסיף ארור לשבועה!
אמר רבי יוסי ברבי חנינא: "**אמן**" -
בו שבועה, שכל העונה אמן אחר שבועה הרי הוא כמי שנשבע בעצמו.
בו קבלת דברים. **האומר לחבירו שיתחייב לו דבר מה**, **והלה ענה אמן**, **הרי הוא כמי שהתחייב לו**.
בו האמנת דברים. האומר אמן אחר תפילה, הרי הוא כמי שמאמן את הדברים ואומר בכך: יהי רצון שבאמת יהיה כן.
בו שבועה - **דכתיב** לגבי שבועת הסוטה, "**ואמרה האשה אמן אמן**". [ובעניית אמן היא נחשבת כנשבעת בעצמה. ועל אף שנאמר "והשביע הכהן", אין משמעות הכתוב שהיא מושבעת על ידי הכהן כשם שעד הנתבע להעיד מושבע על ידי התובעו להעיד, כי המושג "מושבע מפי אחרים" שייך כשהנתבע כופר בתביעה המופנית כלפיו על ידי התובע בצירוף השבעה של התובע, ואילו בסוטה אין היא כופרת בהאשמותיו של הכהן, אלא

עונה אמן אחר דבריו, ולפיכך אין זו "השבעה" אלא שבועה עצמית, הנעשית על ידי עניית אמן לדבריו של הכהן].[293]

בו קבלת דברים - דכתיב "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם, ואמר כל העם - אמן!"

בו האמנת דברים - דכתיב "**ויאמר ירמיה הנביא - אמן, כן יעשה ה'**, **יקם ה' את דברי ך'**! **אמר רבי אלעזר**: האומר "**לאו**", וחוזר וכופל את הלאו, הוי לשון **שבועה**, וכן האומר "**הן**" וחוזר וכופלו הוי לשון שבועה.

והוינן בה: **בשלמא "לאו"** מצינו שהוא לשון **שבועה**, **דכתיב "ולא יהיה עוד המים למבול"**. **וכתיב "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי"**. **אלא "הן"**, שהוא לשון **שבועה**, **מנא לן**?

ומשנינן: **סברא הוא - מד"לאו" שבועה**, **"הן" נמי שבועה!** [שהרי הן הוא בחיוב, כמו לאו בשלילה].

אמר רבא: **והוא דאמר לאו - לאו תרי זימני**, **והוא דאמר הן - הן תרי זימני!** שחזרת הדברים באה כדי לתת להם תוקף של שבועה. וכן מצינו בכתוב שכפל את הלאו ורק מכח כפל הלאו נחשב הדיבור בשבועה, **דכתיב "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול, ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ"**. **ומדלאו** חשיב שבועה רק באומר לאו **תרי זימני**, **הן נמי** הווי שבועה רק בחוזר ואומר הן **תרי זימני!**

שנינו במשנה: **המקלל בכולן חייב דברי רבי מאיר. וחכמים פוטרין**:

תנו רבנן: **"איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" - מה תלמוד לומר** בפסוק זה? **והלא כבר נאמר "ונקב שם ה' מות יומת"**? אלא זאת בא הפסוק ללמדנו: **יכול לא יהא חייב**

[293] שנינו במסכת סוטה, על מה האשה הסוטה אומרת אמן אמן? אמן על האלה, ואמן על השבועה. וכתבו התוספות שם [יח א]: "בפרק שלישי דמסכת שבועות אמרו, כל העונה אמן, כמוציא שבועה מפיו. ובפרק שבועת העדות אמרו, אמן יש בו קבלה, ויש בו האמנת דברים. " ומבאר הגרי"ז במכתב בסוף ספרו [דף פא, בסופו], מה באו התוס' להוסיף בהביאם מפרק שבועת העדות, לאחר שהביאו כבר את הגמרא בפרק שלישי שהאומר אמן כמוציא שבועה מפיו, לפי שבסוטה יש שני ענינים: האחד, אלה, והשני שבועה. ולכן, בדברי הכהן נכללים שני דברים נפרדים. האחד, שבועה שהיא לא נטמאה. והשני, אלה, שמקללה הכהן, שאם נטמאה, יבואו בה המים ויפעלו את פעולתם [אלא שבאלה יש תוספת של שבועה, שנאמר "והשביע הכהן את האשה, בשבועת האלה"]. וסוברים התוס', שחלות ה"אלה" על האשה נעשית רק על ידי הכהן, וכל מה שהאשה עונה אמן, הוא רק לצורך קבלת האלה של הכהן על עצמה, אך אין אמירת האמן על האלה נחשבת כאילו נשבעה בעצמה. ורק אמירת אמן על השבועה שלא נטמאת, נחשבת כאילו היא מוציאה שבועה מפי עצמה. ולכן, חילקו התוס' את מקור הלימוד, ואמרו, שמפרק שלישי יש ללמוד שעניית אמן של האשה על השבעת הכהן שלא נטמאת, נחשבת כאילו היא עצמה נשבעה. אבל אמירת האמן לקבלת האלה שקיללה הכהן, אינה נחשבת כאילו היא קיללה את עצמה, אלא היא רק מקבלת באמירת האמן את קללתו של הכהן עליה, ואת זה יש ללמוד מהאמור כאן בפרק שבועת העדות, שיש באמן משום "קבלת דברים". ולמדנו זאת מדברי הכתוב "ארור אשר לא יקים:. ואמר כל העם אמן", שעצם הארור הוא מפי הגבורה, על ידי הכהנים והלויים, ואילו האמן שענה העם, הוא רק קבלת הדברים על עצמו.

אלא על ברכת **שם המיוחד** של יוד הא וו הא **בלבד**, **מנין לרבות את הכינויין**? **תלמוד לומר "איש איש כי יקלל אלהיו" - מכל מקום! דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על** ברכת **שם מיוחד - במיתה, ועל הכינויין - באזה רה!**

שנינו במשנה: **והמקלל אביו ואמו** בכולן חייב דברי רבי מאיר וחכמים פוטרין.

מאן חכמים - רבי מנחם בר יוסי! דתניא: רבי מנחם בר יוסי אומר: "בנקבו שם יומת" - מה תלמוד לומר "שם", והרי כבר נאמר "ונקב שם ה' מות יומת"? **לימד** הכתוב באם אינו ענין לנוקב שם ה', תנהו ענין ללמד **על המקלל אביו ואמו, שאינו חייב עד שיקללם בשם** המיוחד, ולא בכינויים!

שנינו במשנה: **והמקלל עצמו וחברו בכולן** - עובר בלא תעשה.

אמר רבי ינאי: ודברי הכל, חייב במקלל עצמו וחברו בכינויין. דלא ילפינן ב"אם אינו ענין לנוקב שם ה', תנהו ענין גם למקלל עצמו וחברו" שאינו חייב אלא בשם המיוחד, כי שאני מקלל עצמו וחברו, שהם אינם בסקילה כמקלל אביו ואמו, אלא בלאו גרידא.

מקלל **עצמו** מנלן? - **דכתיב**: "**רק השמר לך ושמור נפשך מאד!**". שהצטווינו לשמור נפשנו. ובכלל זה, שלא לקלל עצמנו. וחיוב שמירה זאת הוא איסור לאו, **וכדרבי אבין אמר רבי אילעא, דאמר: כל מקום שנאמר 'השמר', 'פן', ו'אל' - אינו אלא לא תעשה!**

והכא הרי כתיב: השמר לך!

מקלל **חבירו** מנלן - דכתיב: "**לא תקלל חרש**". והרי זה לאו מפורש, שבכלל חרש התרבו כולם.

שנינו במשנה: **יכך ה', וכן יככם אלהים - זו היא אלה הכתובה בתורה!**

יתיב רב כהנא קמיה דרב יהודה, ויתיב וקאמר הא מתניתין כדתנן [שהיה רב כהנא שונה את המשנה כלשונה ואומר ביושבו לפני רב יהודה - יכך ה'!].

אמר ליה רב יהודה: אל תצטט את המשנה בלשונה המדויק אלא כַּוֵּנה [והיינו: אמור - יכהו ה', ואל תאמר כלפי - יככך ה'].

יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב כהנא, ויתיב וקאמר את הפסוק בתהילים: **גם אל יִתָּצְךָ לנצח, יַחְתְּךָ ויסָּחֲךָ מֵאֹהֶל, ושֶׁרֶשְׁךָ מארץ חיים סלה.**

אמר ליה רב כהנא: כנה! [אמור יתצהו ולא יתצך!]

ומסבירה הגמרא: **תרתי** מעשים שאמרו בהם חכמים 'כנה' **למה לי**?

מהו דתימא, הני מילי שצריך לכנות, היינו כששונים דברי **מתניתין. אבל** כשקוראים **בקראי, אימא לא מכנינן** כדי שלא לשנות מצורתו של הפסוק. **קא משמע לן** שגם בקראי מכנים, כדי שלא יהיה בכך משום לשון קללה כלפי מי שקוראים את הפסוק כנגדו.

שנינו במשנה: מי שתובע עד שיעיד עבורו ומשביעו ואומר לו: אַל - יַכְּךָ [ה'] אם תבוא ותעידני [וכוונתו למשתמע מכך, שאם לא יעיד - כן יכהו ה'!] או שאומר לעד: **יברכך וייטיב לך** ה' אם תבוא ותעיד לי [שמכלל דבריו משמע שאם לא יעיד לו לא יברכהו ה'] **רבי מאיר מחייב** את העד בקרבן שבועת העדות אם כפר בקללה זאת **וחכמים פוטרין!** והוינן בה: **ומי אית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן!**? **והא לית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן!**

דאמר רבי מאיר במסכת קידושין, כל תנאי שאינו כפול כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, ולא אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו ומכלל לאו אתה שומע הן, אלא צריך לכפול את התנאי במפורש!?

ומשנינן: **איפוך** - רבי מאיר פוטר משום דלית ליה מכלל לאו אתה שומע הן!

כי אתא רבי יצחק תנא שנה את משנתנו **כדתנן**, מבלי להופכה.

אמר רב יוסף: השתא, דאנן תנן הכי כגירסתנו, וגם **כי אתא רבי יצחק תני הכי, שמע מינה דוקא** הכי תנן, ולא תיפוך.

אלא קשיא ההיא דקידושין, דמוכח מינה דלית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן.

תריץ ואימא הכי: **כי לית ליה בממונא**, ששם צריך לכפול תנאו ולהשמיע הן ולאו, **אבל באיסורא אית ליה** מכלל לאו אתה שומע הן. וכאן, בהשבעת העד, זה איסורא.

ופרכינן: **הרי סוטה, דאיסורא הוא**, ופריך ממנה התם ארבי מאיר, שמוכח מסוטה דמכלל לאו אתה שומע הן, ואי באיסורא מודי רבי מאיר מאי פריך עליה מסוטה דאיסורא הוא?

והכי פרכינן התם ארבי מאיר: כתיב בסוטה "אם לא שטית - הנקי", ופשיטא שלא בא הכתוב לברך את הסוטות, אפילו אם התברר שלא זנו תחת בעליהן, שהרי עצם הקינוי והסתירה אינם ראויים לברכה. אלא בא הכתוב להשמיענו בלשון "מכלל לאו אתה שומע הן", ענין של קללה - אם לא שטית, הנקי, אבל אם שטית, לא תנקי!

ושם מתרצת הגמרא על רבי מאיר: **אמר רבי תנחום בר חכינאי**, "**הנקי**" בלא יו"ד **כתיב**, וקרינן בה "חנקי"! והכתוב "חנקי" הולך על ההמשך: חנקי - ואת כי שטית! והיינו, שקללת הפסוק היא קללה ישירה, ולא בלשון עקיפה של מכלל לאו אתה שומע הן.

והשתא מקשינן: **טעמא דכתיב הנקי** - חנקי שהוא לשון קללה ישירה. **הא לאו הכי, לא אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן** לרבי מאיר אפילו באיסורא. כי אם שונה דין ממון מדין איסור היה לנו לתרץ זאת שם. ואם כן, הדרא קושיא לדוכתא, שכאן משמע שלפי רבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן!?

דף לו:

ומסקינן: **אלא**, בהכרח, עלינו לומר **איפוך**. **ואפילו באיסורא לית ליה** לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן.

מתקיף ליה רבינא: **ובאיסורא לית ליה** לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן?!

אלא, **מעתה**, כהנים שעבדו במקדש כשהם **שתויי יין** או **פרועי ראש**, דחיובם **במיתה** נלמד על ידי הכלל של "מכלל לאו אתה שומע הן", האם **הכי נמי דלית ליה לרבי מאיר**, שאין הם חייבים מיתה? [שהרי לא נאמר בהם חיוב מיתה באופן ישיר, אלא כתיב "יין ושכר אל תשת - ולא ימותו". הא אם תשתו בבואכם לעבוד באהל מועד, תמותו!]. והרי זה לא יתכן. כי -

והתנן בסתם משנה ללא חולק: **אלו שבמיתה - שתויי יין ופרועי ראש**!?

אלא, כך יש לנו לומר אליבא דרבי מאיר: **לעולם תיפוך**, דלית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן. אלא, **כי לית ליה - בממונא**, אבל **באיסורא**, **אית ליה**! ולכן, גם לרבי מאיר כהנים שעבדו במקדש כשהם שתויי יין ופרועי ראש, חייבים מיתה. **ושאני סוטה**, **דאיסורא דאית ביה ממונא הוא**. שהרי גביית הכתובה, תלויה בשאלה אם היא זינתה או לאו. ולפיכך, לא אמרינן בה מכלל לאו אתה שומע הן, אלא בעינן למיכתב בה לשון קללה ישירה: הנקי - חנקי ואת כי שטית!

וכן במשנתנו, שתובע את העד לבוא ולהעידו על ממון, הוי איסורא דאית ביה ממונא, לית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן.

הדרן עלך פרק שבועת העדות

פרק חמישי - שבועת הפקדון

המושג "שבועת הפקדון", הוא שם כללי לכל התביעות הממוניות שיש לאדם על רעהו, כאשר הוא משביע אותו עליהן, ולאו דוקא ל"פקדון" בלבד.

והוא נאמר בתורה בסוף פרשת ויקרא:

"נפש כי תחטא, ומעלה מעל בה', וכחש בעמיתו:

בפקדון, או בתשומת יד, או בגזל. או עשק את עמיתו. או מצא אבדה, וכחש בה, ונשבע על שקר... -

והיה כי יחטא, ואשם - והשיב את הגזילה אשר גזל, או את העושק אשר עשק, או את הפקדון אשר הפקד אתו.

או מכל אשר ישבע עליו לשקר -

ושלם אותו בראשו, וחמישיתו יוסף עליו. לאשר הוא לו, יתננו ביום אשמתו.
ואת אשמו יביא לה' - איל תמים מן הצאן". (ויקרא ה, כא - כה)
דהיינו, אם הפקיד אדם פקדון ביד חברו, ולאחר מכן תבע אותו שיחזירנו לו, והשביע אותו על כך, וכפר הנפקד בתביעת המפקיד ובהשבעתו, או שנשבע לו בעצמו, ולאחר מכן התברר כי הפקדון אכן היה בידו של הנפקד - חייב הנפקד להביא קרבן אשם על כפירת הממון בשבועה, ולשלם לתובע את הקרן, ולהוסיף עליו חומש.
וכך הוא הדין בתביעת שאר ממונות וחיובי ממון שיש לראובן על שמעון, כפי שיבואר להלן.
פרק זה הוא מעין המשך לפרק הקודם, העוסק בדיני שבועת העדות [היינו, כאשר אמר פלוני לשנים "בואו והעידו לי עדות", והם נשבעו לו שאינם יודעים להעיד לו - והתברר כי ידעו להעיד לו, חייבים בקרבן!] ויש דינים מקבילים בחלקם לשתי השבועות הללו, כפי שיבואר להלן.

מתניתין:

א. **שבועת הפקדון**, שהיא השבועה שנשבע הנפקד למפקיד התובע אותו להחזיר את פקדונו [או תביעת ממון אחרת], כי אין בידו דבר. ונמצא ששיקר הנפקד בשבועתו, וחייב על כך קרבן אשם, והוספת חומש על תשלום החוב, **נוהגת באנשים ובנשים, ברחוקים ובקרובים, בכשרים ובפסולים**.[294]
ושבועה זאת נוהגת בין בפני בי"ד, ובין **שלא בפני בי"ד**, אם נשבע הנפקד לשקר **מפי עצמו**, שאם הוציא את השבועה בפיו, או שענה אמן אחר השבעת התובע [ואמירת אמן נחשבת כמי שנשבע בעצמו], אז הוא מתחייב בקרבן שבועת הפקדון אפילו אם כפר בשבועה שלא בפני בית דין.
ואולם, אם לא נשבע מעצמו, אלא הושבע **מפי אחרים**, שהושבע על ידי התובע אותו, ולא ענה אמן על שבועתו, וכגון שתבעו המפקיד, ואמר לו: משביעני עליך שתחזיר לי פקדוני! וענהו הנפקד, אין לך בידי כלום! אזי **אינו חייב** בקרבן שבועת הפקדון אלא **עד**

[294] יש לדון, מה משמיענו התנא בכך שכל אלו כשרים להשבע את שבועת הפקדון? והלא אין לנו כל סיבה לפוסלם מלהישבע שבועה זאת!? אכן רש"י כתב, שהיות ובפרק הקודם שנינו שדין שבועת העדות אינו נוהג אלא בכשרים להעיד, הזכירם כאן לומר שנוהג בהם דין שבועת הפקדון. ובתפארת ישראל על משנתנו כתב שגם חיובם של אלו בקרבן שבועת הפקדון - חידוש הוא. וכדלהלן: נשים - משום שאין להם מה לפרוע. ולכן אין זו תביעת ממון. קרובים - נשבעים אף אלו הראויים לירש (כמו אביו, אחיו שאין לו בנים), וכגון שהמפקיד גוסס בשעת השבועה ולא יבוא לידי פירעון כלל, ויש כאן חידוש, שחייב על שבועת הפקדון אפילו במקום אשר על פי הנראה אין כאן תביעת ממון. פסולים - אפילו חשוד על השבועה, ואין שבועתו מועילה לו ליפטר - אף על פי כן השמיענו התנא שכל אלו חייבים מדין שבועת הפקדון.

שיכפרנו בבי"ד, דברי רבי מאיר. [295]

וחכמים אומרים: בין נשבע **מפי עצמו ובין** נשבע **מפי אחרים**, אפילו חוץ לבית דין, **כיון שכפר בו** במפקיד ובהשבעתו, ואחר כך הודה שהיה זה שקר [296] - הרי הוא **חייב** בקרבן שבועת הפקדון. [297]

וחייב הנפקד הנשבע לשקר להביא קרבן שבועת הפקדון, בין **על זדון השבועה**, שהיה מזיד ביודעו שנשבע לשקר וכן היה מזיד בידיעתו שחייב קרבן, ובין **על שגגתה עם זדון הפקדון**, שלא ידע מחיוב הקרבן על שבועתו, אך היה מזיד ביודעו שנשבע לשקר על הפקדון.

ואולם, אינו חייב בקרבן על **שגגתה גרידתא**. אם היה סבור שאכן שבועתו היא אמת, משום שלא היה זכור שהופקד הפקדון בידיו, הרי הוא פטור מן הקרבן, כיון שאנוס הוא בשבועתו.

ומה חייב על זדונה על שבועת הפקדון? - קרבן **אשם בכסף שקלים**, שמחירו שני שקלי כסף!

ב. **שבועת הפקדון - כיצד** הוא חיובה?

---

[295] מחלוקת רבי מאיר וחכמים נתבארה בגמרא לעיל [לא א]. ויסודה הוא בשאלה, האם יש לנו לומר "דון מינה ומינה", או "דון מינה ואוקי באתרה" [ראה הביאור על דברי הגמרא שם] וכדלהלן: רבי מאיר סובר: הואיל ודינו של המושבע מפי אחרים לא נאמר במפורש בפרשת שבועת הפקדון, אלא הוא נלמד משבועת העדות, על כן דינו הוא בזה כשבועת העדות לכל דבר, שאינו חייב עד שיכפור בשבועה בבי"ד! והיינו "דון מינה ומינה", שכל פרטי הדין של שבועת הפקדון נלמדים משבועת העדות. ואילו חכמים סוברים, שאין ללמוד את כל פרטי הדין של שבועת הפקדון משבועת העדות, אלא אנו למדים משם רק את העיקרון שיש חיוב קרבן גם על השבעה מפי אחרים, אך את פרטי הדין, שצריכה ההשבעה להיות דוקא בבית דין אין אנו לומדים משבועת העדות, אלא לומדים זאת מנשבע שבועת הפקדון מפי עצמו, שחייב קרבן שבועת הפקדון אפילו אם נשבע מחוץ לבית דין. והיינו "דון מינה, ואוקי באתרה".

[296] כך פירש רש"י שעל ידי שהודה - מתחייב קרבן. וכן כתב בפירוש הרע"ב על המשנה. ובתוספות יו"ט שם דקדק על פירוש הרע"ב, על מה שכתב שרק אם הודה מתחייב בקרבן. שהרי לקמן בגמרא נחלקו בענין זה, דאיכא למאן דאמר שאם כפר הנפקד ואחר כך באו עדים והעידו שהפקדון בידו - גם הוא חייב קרבן, אף שלא הודה, וכן מסקנת הגמרא. ומדוע העמיד הרע"ב דברי משנתנו דוקא בהודה? וביאר התוס' יו"ט, שהרע"ב העתיק את לשון רש"י הנ"ל. ואמנם על רש"י אין קושיא, שכן דרכו לפרש המשנה שלא כמסקנת הגמרא כיון שפירושו הוא על המשנה ולכן פעמים שנוקט כהוה אמינא. המהרש"א הקשה אף הוא קושיא זו על רש"י. ותירץ, שרש"י רצה להעמיד את דברי משנתנו אף לפי רבה, הסובר לקמן בגמרא, שאם יש עדים למפקיד, אין הנפקד חייב קרבן על שבועתו, לפי שאין היא כפירה הפוטרת אותו ממון, שהרי לא מועילה כפירתו כנגד עדות העדים, אלא היא כפירת דברים בעלמא. ולדבריו, מדברת משנתנו בכגון שאין עדים כנגד הנפקד, ולכן הוא מתחייב בקרבן רק כאשר הוא מודה שנשבע לשקר [כפי שיבואר להלן]. ולכן העמיד רש"י דברי המשנה בהודה, אף שמסקנת הגמרא הינה שלא כרבה. אכן, הרמב"ם [שבועות פרק ז] לא הזכיר בדבריו את הודאת הנפקד. והיינו משום שמסקנת הגמרא, וכן הלכה, שבין הודה לאחר שנשבע, ובין העידו עדים שנשבע לשקר - חייב!

[297] כתב הרמב"ם בתחילת פרק ז מהלכות שבועות "שבשבועת הפקדון, אחד הנשבע מפי עצמו ואחד שהשביעו אחר וכפר, אף על פי שלא ענה אמן - חייב. שכפירתו אחר שהשביעו התובע, כעניית אמן". ובחזון יחזקאל על התוספתא מסכת נדרים פרק א כתב, שאין הכפירה נחשבת כעניית אמן על השבעת התובע, וכאילו הוא עצמו נשבע. אלא היא נחשבת כעניית אמן, רק לענין חיוב קרבן השבועה!

אמר לו המפקיד לנפקד: **תן לי פקדוני שיש לי בידך!** וענהו הנפקד: **שבועה שאין לך בידי! או שאמר לו** הנפקד למפקיד התובעו: **אין לך בידי**. ואמר לו המפקיד: **משביעך אני** על טענתך זו **ואמר** הנפקד **אמן - הרי זה חייב** בקרבן שבועה. [298] **השביע עליו** המפקיד **חמש פעמים**, **בין בפני בי"ד ובין שלא בפני בי"ד**, **וכפר** הנפקד בכל חמשת הפעמים, **חייב** הנפקד בקרבן **על כל אחת ואחת** מחמשת הכפירות.

אמר רבי שמעון: מה טעם חייב קרבן על כל כפירה וכפירה? - **מפני שיכול לחזור ולהודות** לתביעת המפקיד, בין כפירה לכפירה, ולהתחייב ממון על פי הודאתו, וכיון שלא הודה, אלא חזר וכפר, הרי בכל פעם כפירתו בשבועה היא כפירת ממון מחודשת, ולכן היא מחייבת קרבן נוסף. [299]

ג. **היו חמשה תובעין אותו** את פקדנותיהם שהפקידו בידו. **ואמרו לו: תן לנו פקדון שיש לנו בידך**, וענה להם: **שבועה שאין לכם בידי!** -

אינו חייב אלא אחת.

אבל, אם ענה להם בהתייחסו לכל אחד: **שבועה שאין לך בידי, ולא לך, ולא לך - חייב על כל אחת ואחת!** כי אמירתו לא לך ולא לך מפצלת את השבועה לחמש שבועות נפרדות.

---

[298] א. לעיל בדף לא ב לגבי שבועת העדות, כתב רש"י בד"ה "או שאמרו לו", שאם אמר המשביע "משביעני עליכם", ושתקו העדים - אין כאן קבלת שבועה. אולם הרמב"ן שם חלק עליו וכתב ששתיקה לאחר השבועה - כפירה היא. ב. כאשר ענה הנתבע "אמן", בין בשבועת העדות ובין בשבועת הפקדון - אשר דיניהם שוים לענין זה - כתבו הראשונים, הרשב"א והריטב"א בדף לא ב, שדעת רש"י היא שעניית "אמן" אינה נחשבת כאילו נשבע בעצמו. אלא היא כעין אימות והסכמה לדברי המשביע. והוכיחו זאת, מכך שהמושבע בבי"ד חייב, אפילו אם כפר גרידא, בלא עניית אמן. ולדעת חכמים, אפילו שלא בבי"ד חייב באופן זה. ונמצא, שלעניית אמן אין כל משמעות! ומוכח שעניית אמן הינה רק כהסכמה לדברי המשביע. וכן כתב המאירי בפירושו למשנתנו, שדברי המשנה "ועונה אמן" - לאו בדוקא הם. אלא כל שכפר [בתביעת המשביע] אחר השבועה - חייב.

[299] בפרק ז' מהלכות שבועות הלכה ט"ו כתב הרמב"ם "טען שאבד הפקדון. או כפר בו, ונשבע, ואחר כך הודה, וחזר וטען שאבד, ונשבע וחזר והודה - משלם הקרן הראשון וחומש אחד על כל שבועה ושבועה. " יש להבין, מדוע צריך הנפקד להודות על כל אחד ואחד בכל פעם מחדש על מנת להתחייב בתשלום חומש לבעלים, ואילו בדין המובא במשנתנו, מתחייב קרבן אשם על כל שבועה אף אם אינו מודה. אלא רק משום שהיה יכול להודות? ומבאר הגרי"ז, ששונה קרבן אשם של שבועה מחיוב משלום חומש! חיוב קרבן אשם חל מחמת שבועת השקר והכפירה. ולכן, אף אם לא הודה, יש כאן כפירת ממון משום שהיה יכול להודות. ומשום כך נחשבת כל כפירה לכפירה חדשה. ודי בכפירה זו על מנת לחייבו באשם. אולם אינו כן בחומש. כיון שחיוב תשלום החומש הינו מחמת הגזילה, וניתן הוא לבעלים הניגזל. וכיון שנשבע לשקר והכחיש את תביעת המפקיד, הרי גזלו בכך. וכל זמן שלא הודה, עומד הוא בגזילתו. ולכן, אף אם כפר שוב ושוב - אין זו גזילה חדשה, אלא הוא רק מצהיר וחוזר וכופר בגזילה האשונה. ברם, אם הודה, ונתחייב ממון על ידי הודאתו, וחזר וכפר שוב, הרי שכפירה זו הינה גזילה חדשה, משום שהיא באה אחרי ההודאה. ולכן פסק הרמב"ם שאינו מתחייב חומש בכל פעם מחדש, אלא רק אם הודה בין כפירה לכפירה. ואמנם ה"מנחת חינוך" במצוה קכ"ט כתב, שדברי הרמב"ם שעל מנת להתחייב חומש, צריך הודאה בין כפירה לכפירה, אינם בדוקא, ואף אם לא הודה חייב כמה חומשין. ודין חומש ואשם - שוים!

רבי אליעזר אומר: אינו חייב חמש **עד שיאמר שבועה באחרונה**. שרק אם אמר אין לך בידי. לא לך, ולא לך - בשבועה, מתייחסת השבועה כשבועה נפרדת לכל אחד מהחמשה, אבל אם הזכיר את השבועה בתחילת דבריו - ורק אחר כך פירט, נחשבת שבועתו כשבועה אחת לכולם.

רבי שמעון אומר: אינו חייב משום חמש שבועות **עד שיאמר שבועה לכל אחד ואחד**, בנפרד!

ד. אמר לו התובע לנתבע: **תן לי פקדון ותשומת יד** [הלואה או כל ממון אחר שהושם בידך], **גזל ואבידה** [שנאבדה ממנו ומצאתה] **שיש לי בידך**. וענהו התובע: **שבועה שאין לך בידי! אינו חייב אלא אחת**. אבל אם ענהו: **שבועה שאין לך בידי פקדון ותשומת יד גזל ואבידה - חייב על כל אחת ואחת!**

ה. אמר לו התובע: **תן לי חיטין ושעורין וכוסמין שיש לי בידך!** וענהו הנפקד: **שבועה שאין לך בידי! אינו חייב אלא** משום שבועה **אחת**.

אבל אם אמר: **שבועה שאין לך בידי חיטין ושעורין וכוסמין! - חייב על כל אחת ואחת.**

ו. **רבי מאיר אומר**: **אפילו אמר** התובע **חיטה ושעורה וכוסמת, חייב על כל אחת ואחת**. והשמיעה המשנה, שלא אמרינן ששבועתו על חיטין בלשון רבים אינה מתייחסת לחיטה האחת שתבעו התובע. אלא אמרינן שתביעת חיטה בלשון יחיד הרי היא כתביעת חיטין כדכתיב 'והחיטה והכוסמת לא נוכו' וברור שהכונה היא למין החיטה ולא לחיטה בודדת.

ז. תבע אבי הנערה את המאנס או את המפתה את בתו, ואמר: **אנסת ופיתית את בתי** וממילא חייב אתה לשלם מה שחייבה תורה את האונס והמפתה! **והוא** האונס **אומר**: **לא אנסתי ולא פיתיתי!** ואמר האב: **משביעך אני! ואמר** הנתבע **אמן, חייב** [300] **המאנס והמפתה בקרבן כיון שכפר בחיוב ממון**. [301]

רבי שמעון פוטר את המאנס או המפתה מקרבן שבועת הפקדון [אם כי הוא חייב קרבן עולה ויורד על שבועת ביטוי] משום **שאינו משלם קנס** חמישים כסף שחייב לאבי הנערה, **על פי עצמו** [302] , וכיון שאילו הודה שאנס או פיתה היה פטור מלשלם כדין כל

[300] עיין ב"קצות החושן" סימן פ"ד ס"ק כ' שהוכיח כי אין נשבעין אלא על כפירת ממון מסוים. היינו שערכו ברור ומוגדר במידה ובמשקל. והקשה, אם כן איך נשבעים על בושת ופגם הרי אין זה ממון מסוים, שהרי אין ערך הנזק ברור ומוגדר מראש?

[301] יש להבין מדוע הבושת והצער נחשבים לחיוב ממון. והלוא האונס והמפתה לא לקחו ולא הפסידו לתובע כל ממון? וביאר ב"אילת השחר" שאכן לא לקח האונס דבר המוגדר כממון. אך ודאי ש"משהו" הוא כן לקח! שהרי על ידי מעשיו נגרמו בושת וצער. ועל זה חידשה התורה שחייב. שלקיחה זו נחשבת כאילו לקח ממון!

[302] רבי עקיבא איגר כתב, שדעת רבי שמעון היא שאף היכן שאפילו אם יודה בקנס ויתחייב ממון, וכגון שתבעו אבי הנערה: "העמדתיך בדין על קנס זה ונתחייבת לי", והכחיש ונשבע לו - אפילו הכי יהיה פטור מקרבן שבועה!

מודה בקנס, הרי שגם כשכפר ונשבע - לא כפר בחיוב ממון. ופטור מקרבן אשם של כופר בממון, אך חייב משום שבועת ביטוי! **אמרו לו** חכמים לרבי שמעון: **אף על פי שאינו משלם** קנס של חמישים כסף **על פי עצמו**, הרי הוא **משלם בושת ופגם** שהטילה עליו התורה, ותשלום זה הינו חיוב ממון, ומשלם אותו אף אם הודה **על פי עצמו**.

ומכיון שתביעת האב כוללת גם את תביעת הממון של בושת ופגם, ונמצא שבשבועתו כפר בחיוב ממון אם כן מדוע רבי שמעון פוטר?! [303]

[ובגמרא מבואר, שרבי שמעון סובר שתביעת האב באומרו אנסת ופיתית מתייחסת לקנס ולא לבושת ופגם, משום דלא שביק איניש מידי דקיץ, שהם נ' שקלים הכתובים בתורה, ותבע מידי דלא קייץ של בושת ופגם. והיינו, כיון ששתם את דבריו ולא פירט את התביעה, אמרינן שעיקר תביעתו הוא הקנס הקצוב].

ח. אמר התובע: **גנבת את שורי** [ובתביעה זו כלול תשלום ה"קרן" שהוא ממון, וכפל שהוא קנס], **והוא אומר: לא גנבתי! משביעך אני! ואמר** הנתבע **אמן! - חייב** בקרבן על שכפר בתביעת הקרן, על אף שתבע גם קנס, שעליו אין מביאים קרבן.

אבל, אם הודה הנתבע, ואמר **גנבתי**, אלא שהוסיף ואמר: **אבל לא טבחתי ולא מכרתי**. ואז תבעו הנגנב ואמר: **משביעך אני** שלא טבחת ולא מכרת. **ואמר** הנגנב **אמן** על השבעתו - **פטור** הנגנב מקרבן אשם שהרי לא נשבע על כפירת ממון אלא רק על כפירת קנס. שהרי תשלום ארבעה וחמישה על טביחה ומכירה - קנס הוא, ולכן פטור. אבל חייב בקרבן חטאת "עולה ויורד" של שבועת ביטוי.

ט. **המית שורך** המועד [304] **את שורי! והוא**, בעל השור הנוגח **אומר לא המית! משביעך אני, ואמר אמן - חייב** על כפירת הממון.

וטעמו הוא, כיון דבעינן שתהא הכפירה דומה לפקדון, שהפקדון עיקרו הוא ממון. מה שאין כן כאן, עיקרו הוא קנס, אף שכעת, אחר שעמד בדין ונתחייב, נעשית תביעתו לתביעת ממון. ומה שאמר רבי שמעון במשנתנו שפטור משום שאינו משלם על פי עצמו, לא לשיטתו אמר זאת, אלא לדעת חכמים, שהם סוברים שאם עמד בדין ונתחייב, הרי קנס זה הוא חיוב ממון. ומכל מקום, אומר רבי שמעון שאף לחכמים, היכן שלא עמד בדין ונתחייב - יפטר.

[303] יש להבין מדוע לא הזכירה המשנה אף את תביעת הצער של האנוסה. שהרי אף היא תביעת ממון. וכמו שכתב הרמב"ם בפרק י"ב מהלכות נערה בתולה הלכה י"ב כי האונס שהודה, משלם צער על פי הודאתו. ואם כן מוכח שתשלום זה הינו חיוב ממון ולא קנס. ומדוע לא נזכר במשנה? ויש ליישב זאת על פי דברי ה"בית שאול" במשנתנו שהוכיח מכאן כדברי הראב"ד (שם הלכה י"ג) שכתב כי תשלומי הצער אינם ניתנים לאב אלא לבת. ואם כן תשלום הצער אינו שייך לתביעת האב ולכן אין הנתבע נשבע על כך. ועיין בתוספות יו"ט במשנתנו.

[304] יש להעמיד את דברי משנתנו דוקא בשור מועד שמשלם נזק שלם. דאילו שור תם, משלם חצי נזק. וקיימא לן שחצי נזק, קנס הוא. ומבואר במשנתנו שהכופר בקנס פטור מקרבן שבועה. אכן הרמב"ם בפרק ח' מהלכות שבועות הלכה ד' הביא דברי המשנה ולא הזכיר אם בשור מועד איירי או בתם. והקשו עליו אחרונים שמסתימת לשונו משמע שסובר כי דין זה אף בשור תם נאמר. וצ"ע.

י. ואם תבעו ואמר, [305] **המית שורך את עבדי**, והרי אתה חייב בשלושים של עבד [סכום זה הוא קנס שהטילה התורה היכן שהמית עבד], **והוא אומר לא המית**! אמר בעל העבד לבעל השור **משביעך אני! ואמר** בעל השור **אמן! פטור** מקרבן. משום דהכופר בשלושים של עבד הווי כופר בקנס, שהרי גם אם שוה העבד דינר אחד בלבד חייב לשלם שלשים שקלים. ואם כן אין דמי העבד בתורת "ממון" אלא קנס הוא.

אמר התובע: **חבלת בי ועשית בי חבורה! והוא אומר לא חבלתי ולא עשיתי בך חבורה! משביעך אני! ואמר אמן! חייב** על כפירת ממון שחייבה התורה את החובל בחבירו [306].

אמר לו עבדו: הפלת את שיני וסימית את עיני! והרי הוא תובעו בכך לצאת לחירות כדין רב שחבל באחד מכ"ד איברים של עבדו - שמוציאו לחרות, **והוא אומר לא הפלתי ולא סימיתי! משביעך אני! ואמר אמן! פטור** על כפירתו משבועת הפקדון, כי יציאתו לחירות אינה אלא קנס שקנסתו תורה, שהרי העבד הוא כבהמתו ובכל זאת חייבתו תורה לשחררו אם מפיל שינו או מסמא עינו. [307]

[305] לקמן בגמרא (לז ב) מוכיח רב פפא ממשנתנו שאין חיוב קרבן שבועה על כפירת קרקעות. ולכן לא הזכירה המשנה טענת "גנבת את עבדי" כיון שעבדים הוקשו לקרקעות ואין חייבים קרבן על כפירת קרקעות. (ראה ביאור הגמרא שם). ולפי זה הקשה ה"אור שמח" בהלכות טוען ונטען פרק ה' הלכה ב': מבואר במשנתנו שאם תבעו "המית שורך את עבדי" - פטור. משום שהתשלום על מות העבד הינו קנס ואינו חייב קרבן על כפירת קנס. והנה, אם הוקשו עבדים לקרקעות, יפטר בעל השור משום שאין נשבעים, וכן אין מביאים קרבן שבועה על כפירת קרקעות, ולא משום שנתבע על קנס. ותירץ: דוקא כאשר נתבע להשיב את העבד עצמו כגון אם היה טוען לו "גנבת את עבדי" תיחשב התביעה לתביעת קרקע. אולם אם אינו נתבע על העבד אלא רק על דמיו, לאחר שמת על ידי השור, אין זו תביעת קרקע אלא תביעת **דמי** העבד שהיא ככל תביעת ממון, ורק משום שדמים אלו קנס הם - פטור. [ומה שכתב הרמב"ם שם, שאם הזיק את קרקעו כגון שחפר בה בורות ותבעו ונשבע על כך, חייב אף שהתביעה היא על דמי הקרקע - ביאר האור שמח, שהתביעה היא על האדמה שהוציא על ידי החפירה. ולכן אין זו תביעה על היזק הקרקע אלא על הקרקע עצמה - ובכהאי גוונא דמי קרקע כקרקע. מה שאין כן בתשלום "שלשים של עבד" אין התביעה על שוויו של העבד. שאף אם היה העבד שווה פחות או יותר משלם שלשים, כיון שזהו דין התורה לחייב על הריגת עבד ולא משום שזהו ערכו של העבד].

[306] לפי דברי המשנה הללו, הקשה הגר"ח על דברי הרמב"ם [טוען ונטען ה ב], שכתב כי כאשר הזיק אדם קרקע חבירו [כגון שחפר בה בורות] ותבעו הניזק על דמי קרקע, והודה המזיק במקצת הנזק - פטור משבועת מודה במקצת. שאין נשבעים על קרקע וכן על דמי הקרקע, אשר אותם תובעו. וקשה, שאם אין נשבעים על דמי קרקע איך מתחייב החובל בחבירו, בקרבן שבועת הפקדון, והלוא אדם הוקש לקרקע. וכשם שאין נשבעים על דמי היזק קרקע - כך אין מתחייבים בשבועה וקרבן שבועה על דמי חבלת אדם? [אכן, נחלקו הראשונים אם ההיקש של עבדים לקרקעות נאמר רק בעבדים או בכל אדם] ותירץ הגר"ח על פי המבואר בספרא פרשת ויקרא, שעל מנת להתחייב בקרבן שבועה, יש ב' אופנים. א. כפירת ממון. כגון הכופר בטענת "תן לי פקדוני" שכופר ואומר שאין לחבירו כל ממון בידו. ב. כפירת מעשה. והיינו, שלא תובע אותו המשביע, על ממון הנמצא ברשותו, אלא על ממון שחייב לו מחמת מעשה שעשה בו, כגון חבלה. וביאר הגר"ח שהחילוק בין קרקע למטלטלין לענין קרבן שבועה [שעל מטלטלין חייבים ועל קרקע פטורין], נאמר רק לגבי כפירת ממון. אך לגבי כפירת "מעשה" לא קיים חילוק זה. ולכן, אם תבעו על מעשה שעשה בקרקע כגון חבלה באדם שהוקש לקרקע - חייב. ולכן, אף שכתב הרמב"ם שפטור משבועה בדמי קרקע, אין דין זה סותר לדברי משנתנו. משום שלגבי חיוב קרבן שבועה, חלוקה כפירת ממון מכפירת מעשה. ולכן העושה מעשה בחבירו וחובל בו - חייב קרבן.

[307] כך פירש רש"י. וזו לשונו: קנסא הוא, שיוציא את עבדו לחירות בשביל אבר, והרי הוא כבהמתו. ובספר "אילת השחר" כאן, ביאר שרש"י נתן כאן ב' טעמים מדוע שחרור העבד עבור היזק אחד מאבריו, נחשב לקנס. א. בעד האבר הוא יוצא לגמרי לחרות, אף שהתשלום שבשחרור העבד אינו הולם כלל את הנזק המסתכם רק בהיזק

זה הכלל: כל המשלם על פי עצמו - חייב על כפירתו בממון, בקרבן שבועת הפקדון, **ושאינו משלם על פי עצמו - פטור!** [308]

גמרא:

שנינו במשנתנו "וחייב על זדון הפקדון".

ודנה הגמרא להלן בענינו של הנשבע במזיד:

רב אחא ורב שמואל בריה דרבה בר בר חנה ורב יצחק בריה דרב יהודה תנו מסכת **שבועות בי** [בבית מדרשו של] **רבה**.

דף לז.

פגע בהו רב כהנא, אמר (תחילת העמוד) **להו: הזיד** [309] **בשבועת הפקדון והתרו בו** לפני שנשבע, **מהו** חיובו? - האם הוא חייב בקרבן או במלקות [כיון שעבר על "לאו" במזיד והתראה], או בשניהם יחד? [310]

ויסוד הספק הוא: **כיון דחידוש** [311] הוא שנתחדש בשבועת הפקדון, דהרי **בכל התורה, לא אשכחן** אדם העובר עבירה **במזיד, דמייתי קרבן**, שהרי לא ניתן קרבן אלא לשוגג, **והכא מייתי קרבן** במזיד, לכן יתכן שכל חיובו הוא בקרבן בלבד. **לא שנא אתרו ביה**

האבר, ומוכח שאין זה תשלום ממון, אלא קנס. ב. המשך דברי רש"י: "והרי הוא כבהמתו" - וכיון שכך, אין כל מקום וסיבה כלל לשלם לעבד ממון על ניזקו. ועל כרחך שתשלום זה קנס הוא. ועיין בהמשך דבריו שם שביאר דברי רש"י באופן נוסף.

[308] כתב הרמב"ם [שבועות ז ב]: "פטור משבועת הפקדון, וחייב משום שבועת ביטוי". וכתב הרדב"ז שכן הדין בנשבע מפי עצמו או מפי אחרים, או ענה אמן או דבר שענינו קבלת שבועה.

[309] העיר ה"חזון איש" שלא רק בכפירה ובשבועה לשקר הזיד. אלא אף בידיעה שמתחייב על זה קרבן! שאילו הזיד בשבועה ולא הזיד בקרבן, [היינו שלא ידע שמתחייב ע"י כך בקרבן] - הרי שגם בשבועת ביטוי יתחייב קרבן בכהאי גונא. ואין זה דין המיוחד לשבועת הפקדון. ועל כרחך שהזיד גם בידיעת חיוב הקרבן. (ליקוטים על מסכת שבועות)

[310] א. הקשו הראשונים: מדוע ספק זה נידון דוקא לגבי שבועת הפקדון ולא הובא ספק זה גם בפרק הקודם לגבי שבועת העדות? וביאר רש"י, שלגבי שבועת העדות ספק זה אינו קיים, כיון שמעולם לא ניתן לדעת אם העדים יודעים להעיד אם לאו. ולכן אין זו התראת ודאי, ואי אפשר לחייב על פיה. התוספות ביארו, שלגבי שבועת העדות אין זו כלל התראה, משום שאף אם היתרו בעדים, יכולים העדים לומר "שכחנו מן העדות". והוסיף תוספות הרא"ש, שאפילו אם יאמר אח"כ העד "ידעתי מן העדות ומזיד הייתי בשבועה" אינו נאמן לשים עצמו רשע! ב. העיר ה"חזון איש": אף שבשבועת העדות אין עונש מלקות מהטעמים המבוארים ברש"י ובתוספות, מכל מקום תהא נפקא מינה בשאלה מהו ה"לאו" אשר עבר עליו העד כאשר כפר בעדות. האם הלאו לכשעצמו הוא לאו שיש בו חיוב מלקות - על אף שאינו לוקה בפועל - ויהיה העד פסול לעדות מכאן ולהבא, כדין מי שעובר על לאו שיש בו מלקות, או שהתורה ניתקה את עונש המלקות מלאו זה כיון שמביא ומכפר בקרבן. ואם כן הרי והא לאו שאין בו מלקות והעובר עליו אינו נפסל לעדות.

[311] רש"י ותוספות העירו שאין זה חידוש גמור. שהרי מצינו בעוד שלשה מקומות שמזיד מביא קרבן. והם: הבא על השפחה, ונזיר שנטמא, ובשבועת העדות ובשבועת הפקדון האמורה כאן. ואם כן, אין זה כל כך חידוש? ויישב ה"חתם סופר": מבואר בדברי התוס' בחולין [סד ב] ד"ה שאם, שדין שנאמר בתורה רק ג' פעמים עדיין נקרא חידוש! ואם כן, גם דין קרבן אשם הבא על ידי העובר במזיד חידוש הוא, כיון שהוא נאמר רק ב"הבא על השפחה" ב"נזיר שנטמא" וכן בכופר בשבועת הפקדון. ואילו הנשבע שבועת העדות אינו מביא אשם אלא חטאת!

לפני שעבר ונשבע, **ולא שנא לא אתרו ביה**. ונשבע במזיד ללא התראה, וחידשה התורה שחיובו הוא בקרבן ולא בעונש אחר.

או דלמא, הני מילי שמתחייב קרבן על שבועה במזיד, רק **היכא דלא אתרו ביה**, שפטור ממלקות, לפי שאין עונש מלקות אלא בהתראה. **אבל היכא דאתרו ביה** וחייב מלקות, **מילקא לקי**, אך **קרבן לא מייתי**. כיון ששני חיובים, קרבן ומלקות לא מחייבין אותו.

או דלמא - הא והא עבדינא - קרבן וגם מלקות? [312]

מעמידה הגמרא להלן כמה דרכים לפשוט את ספיקו של רב כהנא:

א. **אמרו ליה: תנינא**, ספק זה שנינו בברייתא.

דתניא, **חמורה הימנה** [משבועת העדות] **שבועת הפקדון**. וחומרתה היא בכך **שחייבין על זדונה מכות, ועל שגגתה אשם בכסף שקלים!**

מהא דקאמר ליה חייב **על זדונה מכות, מכלל** זה אתה למד, שהנידון הוא במקום **דאתרו ביה**, ומשום כך לוקה. **וקאמר - מכות, אין. קרבן, לא!**

ומאי חומרא יש בעונש המכות של שבועת הפקדון במזיד, יותר מבעונש הקרבן של שבועת העדות?

דניחא ליה לאיניש דמייתי, [להביא] קרבן, על אף ההוצאה הכספית, **ולא לילקי!** ולכן חמור עונש המלקות מחיוב הקרבן.

אמר להו רבא בר איתי לרבנן: אין ראיתכם מברייתא זו ראיה, כיון שברייתא זו הינה רק לפי רבי שמעון ולא לפי חכמים. כי **מאן תנא** בפרקין דלעיל "**זדון שבועת הפקדון לא ניתנה לכפרה**" - **רבי שמעון**. ולפיו חייבים על שבועת הפקדון במזיד רק מכות. **אבל לרבנן, קרבן נמי מייתי** כאשר נשבע במזיד, בצירוף למכות.

אמר להו רב כהנא לרבנן: בר מינה דההיא!

דהיינו, לא תדחקו להעמיד את הברייתא לפי רבי שמעון כפי שהעמידה רבא בר איתי, אלא יכולים אתם להעמידה אפילו לרבנן, הסוברים שזדון שבועת הפקדון ניתן לכפרה בקרבן. אך אף על פי כן, אינכם יכולים לפשוט מכאן את הספק ששאלתי אתכם, מהו

[312] האחרונים הביאו קושיא בשם ה"מחנה לוי": האפשרות שמעלה רב כהנא בספיקו את הצד שהמזיד בשבועת הפקדון, ילקה ויביא קרבן -לא תיתכן, מהטעמים שיבוארו להלן. א. קיימא לן שאדם המתחייב בתשלום ממון ובעונש מלקות - אינו לוקה ומשלם. ובמסכת בבא קמא דף קד ב מבואר שתשלום החומש שמשלם מי שכופר בפקדון לבעלים - דין ממון יש לו ולא קנס. ואם כן, כאשר יש עונש מלקות, פטור מחומש - שהרי אינו לוקה ומשלם! ב. כתב ה"כסף משנה" בסוף פרק ז מהלכות שבועות, שאם פטור הנתבע מתשלום חומש, פטור גם מאשם. וחיובים אלו, חומש ואשם, תלויים זה בזה. וכן מבואר במסכת פסחים דף כט א. ומעתה, אם נחייב את הכופר בשבועת הפקדון במלקות, יפטר מתשלום חומש, כיון שאין לוקה ומשלם. וממילא יפטר מקרבן אשם. ודברי הגמרא "הא והא עבידנא" לא יתכנו?! ועיין ב"קהילות יעקב" על מסכת שבועות סימן כ"ח.

חיובו של מזיד בשבועת הפקדון היכן שהיתרו בו, היות **דאנא** בעצמי הוא זה **דתנינא לה**, ששניתי את אותה הברייתא, באופן דלהלן, **והכי תנינן לה**:

חמורה שבועת הפקדון משבועת העדות. משום ששבועת הפקדון אחד זדונה ואחד שגגתה - קרבן **אשם בכסף שקלים**!

ומאי חומרא יש בזו על זו, [והרי גם שבועת העדות חייבים על זדונה ושגגתה קרבן]? **דאילו התם**, בשבועת העדות, יכול להביא העד **חטאת בת דנקא**, דהיינו במחיר זול של ששית הדינר בלבד. **והכא**, בשבועת הפקדון, הוא חייב להביא **אשם בכסף שקלים**! ואם תשאלוני: **וליגמר מינה** שהחיוב כאשר הזיד והתרו בו, הוא רק קרבן ולא מכות.

תשובתכם - **דלמא** מדובר **דלא אתרו ביה**. שהרי ברייתא זאת לא באה אלא לומר את החומרה שיש בשבועת הפקדון יותר מאשר שבועת העדים, ולא באה לומר את דין שבועת הפקדון בכל האופנים. [313] ולכן גם אם חייב מלקות היכן שהיתרו בו, מכל מקום לא נזכר דין זה בברייתא, כיון שהיא מדברת באופן שלא התרו בו.

ב. **לישנא אחרינא** [בפשיטות ספיקו של רב כהנא]:

תא שמע: שנינו במשנתנו: **אין חייבים על שגגתה** גרידתא של שבועת הפקדון, דבר. **ומה הם חייבים על זדונה - אשם בכסף שקלים**!

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, היאך מתחייב על זדונה, **בדאתרו ביה**, ומוכח שכאשר הזיד והתרו בו - חייב רק קרבן.

ודוחה הגמרא: לא ! **הכא נמי בדלא אתרו ביה**! אלא הזיד בלא התראה. ואם כן, ממשנתנו אין להוכיח דבר.

ג. [לפי גירסת הר"ח] **תא שמע**: שנינו בספרי דבי רב, [314] מנין לנזיר שאסור הוא בטומאה, ואם טימא את עצמו במזיד שחייב קרבן? אמרת קל וחומר: ומה שבועת הפקדון, שלא חייב את השוגג בקרבן אשם, חייב בה את המזיד בקרבן. נזיר, שחייב בו את הנטמא בשוגג בקרבן אשם, אינו דין שיהא חייב קרבן במזיד.

[313] הקשו הר"ן והרמב"ן: יש להוכיח מכאן שכאשר התרו בו אינו חייב אלא קרבן. והראיה, שברייתא זו מציינת את החומר שיש בשבועת הפקדון יותר משבועת העדות. ואם אכן כאשר התרו בו חייב קרבן ומלקות - הרי היה לברייתא לציין זאת כחומר שבשבועת הפקדון על שבועת העדות. וכיון שלא נקטה כך, יש לגמרא לפשוט שב"אתרו ביה" אין אלא מלקות. ותירצו: כיון שבשבועת העדות לא תיתכן התראה [ראה הערה 18], וממילא לא יתכנו בה מלקות, אין זו חומרא שבשבועת הפקדון על שבועת העדות. כיון שהתראה לא שייכת כלל לשבועת העדות. ולכן לא הזכירה זאת הברייתא.

[314] כך היא בגירסא לפי ר"ח ובברייתא זו נשנית בספרי. אולם ראה ברש"י שיש לו גירסא אחרת בברייתא זו. ואכן כתב רש"י על גירסא זו "לא ידעתי היכא קאי".

ופרכינן בספרי לקל וחומר זה - **לא, אם אמרת בשבועת הפקדון**, משום **דאינו לוקה** במזיד, לפיכך מביא קרבן אשם, **תאמר בנזיר שנטמא** במזיד **שלוקה. והואיל ולוקה לא יביא קרבן**. **תלמוד לומר**: "**וכפר עליו מאשר חטא על הנפש**"!

ומדייקת הגמרא: **מדקאמר** נזיר שנטמא **לוקה, מכלל**, זאת אומרת שהמדובר הוא **דאתרו ביה**, כיון שאם לא היתה התראה - אין מלקות. **וקאמר**: **תאמר בשבועת הפקדון**, שאף כאשר התרו בו **שאינו לוקה! אבל קרבן מייתי!** ומוכח, שבמזיד והתראה - מביא קרבן, ואינו לוקה. [315]

ודוחה הגמרא: **מאי אינו לוקה** על שבועת הפקדון - **דאינו נפטר** מחיוב עונשו **במלקות** בלבד, אלא חייב בקרבן יחד עם המלקות, ועל ידי זה מתכפר.

אולם דחיה זו, קשה היא. כיון שאם כן, **מכלל, דנזיר טמא נפטר במלקות** שמקבל, ואינו מביא קרבן, ודבר זה לא יתכן. כי **הא**, הרי בנזיר טמא, **קרבן כתיב ביה** במפורש! [ולכאורה, למידין מכך שאינו נפטר אלא בקרבן].

והתירוץ הוא: **התם**, הא **דמייתי קרבן**, הוא **כי היכי דתיחול עליה נזירות בטהרה** [על מנת שהנזירות שמתחיל למנות עכשיו - תחל בטהרה], ואין זה קרבן לכפרה, אלא רק כדי לטהרו, ושפיר אמרינן שכפרתו של הנזיר היא במלקות בלבד. ואילו הקרבן אינו מיועד לכפר עליו. [316] **אמרוה** אותם **רבנן**, שנשאלו על ידי רב כהנא, את שאלתו **קמיה דרבה**.

אמר להו רבה: מכך שהסתפק רב כהנא על המקרה הנ"ל שהתרו עדים בנתבע שלא יכפור בשבועה אלא יודה ויחזיר את הפקדון, משמע, שיש כאן עדים היודעים את האמת שהפקדון בידו. ומחמת כן מתרים בו שלא ישבע לשקר. ואם כן, **מכלל** דבריו

[315] אף שספיקו של רב כהנא לא ניפשט, למסקנת הגמרא. מכל מקום מוכיח ה"לחם משנה" בפרק ז' מהלכות שבועות הלכה ח, וכן כיון לדבריו ה"חזון איש" בליקוטים על מסכת שבועות, שמברייתא זו מוכח שכאשר ישנם מלקות וקרבן, לא מחייבים אותו במלקות בלבד. וכל הנידון הוא האם חייב בקרבן ומלקות או בקרבן בלבד. ולפי זה יישב את דברי הרמב"ם [ראה הערה 24] שפסק במסקנת הסוגיא שמביא קרבן ואינו לוקה. והיינו משום שלכולי עלמא מביא קרבן כפי שמוכח מברייתא זו, וכל הנידון הוא - האם לוקה.

[316] א. ספיקו של רב כהנא לא נפשט בגמרא. ופסק הרמב"ם [שבועות ז ח, יא כ], שהנשבע שבועת הפקדון במזיד והתראה אינו לוקה אלא מביא אשם בלבד. וב"כסף משנה" פרק יא תמה על כך שהרי דינו של הנשבע במזיד והתראה, הוי "בעיא דלא איפשטא" וספק הוא. והיאך ניתן לחייבו ניתן לחייבו בקרבן מספק, שאולי פטור הוא, ונמצא מביא חולין לעזרה!? והוסיף הכסף משנה, שאין לומר שכאשר מביא את אשמו, מתנה שאם פטור הוא מאשם, כפי צד אחד בגמרא, יהא קרבן זה לנדבה - שאם כך היה לרמב"ם לומר זאת. [ובחידושי רבי עקיבא איגר הקשה על דברי הכסף משנה, היאך ניתן היה לומר שמביא אשם על הספק, ומתנה עליו שאם פטור יהא נדבה - והלא קיימא לן שאין אשם בא בנדבה!?] ב. בספר החינוך מצוה רכ"ו כתב שהכופר בשבועת הפקדון במזיד והתראה - לוקה. והקשה ה"מנחת חינוך": הרי דברי ה"חינוך" סותרים לפסק הרמב"ם. וכן בגמרא לא משמע כן [שהרי אף למסקנת הגמרא, ספק הוא, ומספק לא לוקים]. ותירץ, שדברי החינוך נאמרו רק היכן שנשבע מפי עצמו. ולכן לוקה משום שבועת ביטוי ולא משום שבועת הפקדון.

של רב כהנא אתה למד, **דכי לא אתרו ביה, ואיכא עדים** היודעים שכפירתו היא בשקר, בכל זאת **מחייב** בקרבן. וקשה: אמאי מחייב, והרי לא הועילה כפירתו לפוטרו אלא **כפירת דברים בעלמא הוא**! שהרי יש עדים שיעידו שכפירתו אינה נכונה, וממילא חייב בפקדון, ואין בכפירתו כלום! [317] ומדייקת הגמרא מקושייתו של רבה על ספיקו של רב כהנא: **אלמא, קסבר רבה - הכופר בממון שיש עליו עדים, פטור** מקרבן שבועת הפקדון! [318]

אמר ליה רב חנינא לרבה: תניא דמסייע לך - נאמר בחיוב שבועת הפקדון:

"**וכחש בה**" - בפקדון, וחייב, **פרט** לאדם המחזיק ממון ששייך לאחים, **ומודה לאחד מן האחים** שיש לו חלק בממון זה, שאותו נתבע להשיב. וכופר לאח השני.

או שמודה **לאחד מן השותפין**, [319] וכופר לשותפין האחרים.

ובשני מקרים אלו הרי מחייב הוא את עצמו בהודאתו בממון, אך מודה רק לאחד מן התובעים ולא לכולם. ולמעשה, בכפירתו אינו מרויח כלום.

---

[317] א. הקשה הראב"ד: איך מוכיח רבה דין זה מדברי רב כהנא. הלוא אפשר להעמיד שאין עדים על הפקדון. כגון שהיו העדים קרובים למפקיד ואינם נאמנים להעיד על פקדונו של קרובם, ומכל מקום יכולים להתרות בנפקד שלא ישבע לשקר. שהרי אמרינן "פלגינן דיבורא", [מחלקים את דבריהם. כאשר עדותם מתייחסת לשני אנשים שונים. לקרוב להם - פסולים. ולרחוק מהם - נאמנים]? ותירץ הר"ן: דין פלגינן דיבורא נאמר כאשר אין כל שייכות בין שני נושאי העדות. וכגון: האומר "פלוני רבעני לרצוני" נאמן הניצבע להעיד ולחייב מיתה את הרובע. ואף שמעיד הוא על עצמו, והלוא אין אדם נאמן על עצמו? אלא כיון שאין העדות על הרובע נוגעת כלום לזכותו או לחובתו של העד הניצבע - כשר. אך כאן, כאשר מעידים העדים שהתרו בנפקד, ומחייבים אותו מלקות, חיישינן דלמא מעידים כך כדי שיחשוש מן המלקות ויודה בפקדון - שעליו אין הם נאמנים. ונמצא שלעדותם על הנשבע - ישנה השפעה על הפקדון. ועל כרחך שרב כהנא איירי בעדים כשרים המעידים הן על הפקדון והן על השבועה.
ב. הקשה ה"חידושי הרי"מ" בחושן משפט סימן לג ס"ק ז: מאי קא פריך רבא? הלוא יתכן שהיו העדים נוגעים בדבר בזמן שנשבע והיתרו בו, ולא יכלו להעיד ולחייבו בבי"ד ועל כן כפירה זו כפירת ממון היא, ואילו אחר כך נסתלקה נגיעתן, וכעת יכולים הם להעיד עליו בבי"ד. ונמצא שאף שיש עדים בדבר, כפירתו כפירת ממון!? ועיין בדבריו שם שחילק בין עדות ממון לעדות נפשות. שרק בעדות ממון אפשר להעיד בבי"ד אף שראיית המעשה היתה בפסול, ודי בכך שמתן העדות הינו בהכשר. אולם לדיני נפשות בעינן שראיית המעשה תהיה בכשרות. וכיון שעונש מלקות כדין נפשות הוא, הרי שבשעת ההתראה צריכים העדים להיות כשרים.

[318] ה"אילת השחר" הסתפק לפי דברי רבה, מה יהא הדין היכן שגם אחרי הכפירה, יכול התובע לגבות את חובו על ידי תפיסה בנכסיו של הנפקד. האם גם אז תיחשב כפירתו ל"כפירת דברים" משום שעל ידי כפירתו אינו ניצל מן התביעה, או כיון שאין התובע יכול לגבות על פי פסק בי"ד, אלא רק על ידי תפיסה - תיחשב הכפירה ל"כפירת ממון".

[319] כתב הרשב"א שמכאן יש להוכיח ששני שותפין או שני אחין שהלוו שאחד, כל אחד ואח מהם הרי והא כבעל כל הממון ויכול לתבוע את כל החוב! ואין הלווה יכול לומר "לאו בעל דברים דידי את" [אין לי עמך עסק, כי מחברך לויתי ולא ממך], ובין אם חבירו נמצא ובין אם לאו, יכול לגבות את כל החוב. ובמאירי כתב, שגם במודה לאחד מן השותפין, אם אותו שותף שלו הוא מודה, תובע את כל המנה לעצמו, ומאמינו שאכן חייב רק לו, ונמצא השני מפסיד - הרי שכפירה זו הינה כפירת ממון. כיון שמפסיד את השני בכפירתו וחייב! בירושלמי, הובא בראשונים כאן, נאמר שאם שנים הפקידו אצל אחד ביחד, אינו מחזיר לאחד מהם - אפילו לא מחצה. וזאת, כאשר יש ספק אולי הוא של אחד מהם. אבל כאשר ידוע שהוא בשותפות בין שניהם - נותן לכל אחד חלקו.

"**ונשבע על שקר**" - **פרט ללווה בשטר**, **וללווה בעדים**.[320] שאין הוא יכול להפטר מחובו בשבועתו כיון שיש עדים ושטר בדבר!

ומוכח, שבכפירת דברים בעלמא שאינה פוטרתו מממון, שהרי ממילא מחויב בו [אם על ידי הודאתו לאחד מן האחים או אחד מהשותפין, אם על ידי העדות או השטר], אין עליה חיוב קרבן שבועת הפקדון.

אמר ליה רבה לרב חנינא: **אי משום הא**, **לא תסייען**. מברייתא זו שרצית להוכיח כדברי - אין ראיה. כיון שאפשר להעמיד דברי הברייתא זו באופן שאינו כופר בממון אלא מודה בו, **באומר לויתי**, אלא **שלא לויתי בעדים**. או **לויתי**, אבל **לא לויתי בשטר**. ומכיון שאינו כופר בחיוב הממון עצמו אלא רק בעדים או בשטר, הרי הוא פטור מקרבן.

ומוסיף רבה להוכיח שזהו ביאור הברייתא: **ממאי** דהכי הוא, שהנידון הוא במודה בממון? -

מדקתני בברייתא ללימוד מהפסוק "**וכיחש בה**" - **פרט למודה לאחד מן האחים**, **או לאחד מן השותפין**!

האי דהודה **לאחד מן האחים**, **היכי דמי**?

אילימא דאודי ליה לאותו אח **בפלגא דידיה** - בחלקו בלבד, אמאי פטרינן ליה מן הקרבן?

הא איכא כפירה דאידך, בחלקו של השני, ועל כפירה זו הוא מתחייב קרבן.

אלא לאו, **דאמרי ליה** האחים התובעים אותו - **מתרוינן יזפת** [לוית משנינו יחד]. **ואמר להו**: **לא**, **מחד מינייכו יזפי** את הסכום כולו ! **דהויא ליה כפירת דברים בעלמא**, שהרי מודה הוא בחובו אלא מתווכח עמהם למי הוא חייב.

ומדרישא [במודה לאחד מן האחים] **כפירת דברים**, **סיפא** [בלווה בשטר או בעדים] **נמי כפירת דברים** בעלמא, ולא בעצם החוב.

ומעמידה הגמרא כמה אופנים להוכיח דלא כרבה.

(**סימן**: **חובה**, **כיתות דבעל הבית**, **חומר נזירא**)

א. **תא שמע** ממשנתנו: **אינו חייב על שגגתה** - של שבועת הפקדון. **ומהו חייב על זדונה** - **אשם בכסף שקלים**!

[320] התוספות בד"ה פרט ללווה, העמיד בכגון שהכחיש את העדים ואמר "לא לויתי". דקיימא לן "האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי". וביאור דבריו הוא, שלולא שנאמר "האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי", הרי אין העדים מחייבים אותו בעדותם, כיון שמעידים הם רק שלוה. אך יתכן שפרע כבר ואי אפשר לחייבו על פיהם. ואם כן, כפירתו כפירת ממון ולא כפירת דברים. אך כיון שדבריו נגד העדים "לא לויתי" נחשבים כאומר "לא פרעתי", הרי שמתחייב מפי העדים, וכפירתו כפירת דברים.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, **זדון** על ידי **עדים**, המתרים בו שיודעים מהחוב, וקשיא לרבה, הפוטר מי שכופר בממון שיש עליו עדים [ואף יש לפשוט מכאן את שאלת רב כהנא שהחיוב הוא רק קרבן].

ודוחה הגמרא: **לא**! כונת המשנה היא **זדון עצמו**, שהוא עצמו יודע בשיקרו מבלי שיהיו עדים שמתרים בו.

ב. **תא שמע** מהסיפא של משנתנו, ששנינו בה: **היו שתי כתי עדים** שנתבעו על ידי פלוני להעיד על חבירו שחייב לו ממון, אם **כפרה הראשונה** בעדות, **ואחר כך כפרה השניה - שתיהן חייבות** קרבן שבועת העדות, **מפני שיכולה עדות להתקיים בשתיהן**, וכיון ששתיהן כפרו בעדות, הפסידוהו ממון!

ומדייקת הגמרא: **בשלמא שניה תתחייב**, **דהא כפרה לה כת ראשונה**, ושוב אינה יכולה להעיד. ונמצא שבשעה שכפרה הכת השניה, היה תלוי גורל הממון של התובע אך ורק בעדותן.

דף לז:

אלא הכת **ראשונה - אמאי מחייבא**? הרי בשעה שכפרה הראשונה בעדות, (תחילת העמוד) **הא קיימא שניה**, והוי כפירת הראשונה כפירת עדות על ממון שיש עליו עדים אחרים שיכולים להוציאו באמצעותם, וכפירתם היא כפירת דברים. ומדחייב, מוכח דלא כרבה!

אמר רבינא: **הכא במאי עסקינן**, **כגון שהיתה** כת **שניה** פסולה לעדות **בשעת כפירת** עדי הכת **הראשונה**. והפסול היה משום שהיו העדים נשואים שתי אחיות, והיו **קרובין** זה לזה **בנשותיהן**, ולפיכך חייבים עדי הכת הראשונה, כי בשעת כפירתם הם היו העדים הכשרים היחידים.

וחידוש המשנה הוא שאפילו היו **נשותיהם** של עדי הכת השניה **גוססות**.

מהו דתימא, **רוב גוססין** אזלי **למיתה**, ומחמת רוב זה הוו להו הנשים הגוססות כאילו הן מתות, והוכשרו בעליהן להעיד, ואם כן, ממון זה יש עליו עדים נוספים, ולא תתחייב הכת הראשונה,

קא משמע לן כיון **דהשתא מיהת חיי נינהו**, **ולא שכיבי** - אין זה נחשב כאילו מתו, וממילא אין גם עדים נוספים.

ד. **תא שמע**: **בעל הבית**, נפקד **שטען טענת גנב בפקדון**, היינו שנגנב הפקדון ממנו לפיכך פטור מהשבה, **ונשבע**, **והודה** שנשבע לשקר, **ובאו עדים** שהפקדון נמצא בידו - **אם עד שלא באו עדים הודה** הרי הוא פטור מהכפל כדין מודה בקנס. **ומשלם קרן**

וחומש ומביא קרבן **אשם**. [321] **ואם משבאו עדים הודה**, הרי הוא **משלם תשלומי כפל ואשם**. וקשיא לרבה הפוטר מי שכופר בממון שיש עליו עדים. [322]

ודוחה הגמרא: **הכא נמי** מדובר שהיו העדים בשעה שכפר - פסולים. שהיו קרובים בנשותיהן. ונמצא שכפר בממון שאין עליו עדים, ואחר כך מתו נשותיהן ונהיו ראויין להעיד. **וכדרבינא**, שהעמיד דברי מתניתין דלעיל באופן זה. "וכגון שהיו נשותיהן גוססות". וקא משמע לן שבינתיים פסולים הם להעיד.

אמר ליה רבינא לרב אשי: **תא שמע**: **חמורה ממנה** משבועת העדות **שבועת הפקדון, שחייבין על זדונה מכות ועל שגגתה אשם בכסף שקלים!**

ומדייק רבינא: **מדקאמר לוקה, מכלל דאיכא עדים**. **וקאמר**: **על שגגתה אשם בכסף שקלים**, ומוכח שחייב אפילו על ממון שיש עליו עדים!?

אמר להו רב מרדכי: **בר מינה דההיא**.

דהאמר להו רב כהנא: **אנא תנינא לה** להאי ברייתא, **והכי תנינא לה**: **אחד זדונה ואחד שגגתה** של שבועת הפקדון **אשם בכסף שקלים**! ולא מדברת הברייתא במכות. וממילא אין ראיה שהיו שם עדים.

תא שמע: דאמרינן לעיל, דאיתא בספרי: נזיר שטימא את עצמו במזיד, חייב קרבן בקל וחומר משבועת הפקדון, ודחינן להאי קל וחומר הכי:

לא תדון קל וחומר זה. כי **אם אמרת בנזיר טמא, שכן לוקה** על שטימא עצמו במזיד, ולפיכך יתכן שאינו חייב קרבן. **תאמר בשבועת הפקדון, שאינו לוקה** במזיד, ולפיכך מביא קרבן.

ומדייקת הגמרא: **היכי דמי**?

אי דליכא עדים, אמאי לוקה בנזיר? והלוא לא התרו בו.

אלא פשיטא, דאיכא עדים. **וקתני** "**תאמר בשבועת הפקדון, שאינו לוקה**"! ומוכח שיש עדים נגד שבועתו. **מילקא הוא דלא לקי, אבל קרבן מייתי!** [ללקות, אינו לוקה אבל קרבן מביא אף שיש עדים].

תיובתא דרבה, דאמר ממון שיש עליו עדים פטור - **תיובתא!**

---

[321] אבל כפל אינו משלם. וכתב הריטב"א שדין זה לרבנן הוא. דסברי (בבא קמא סה ב) מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור.

[322] פירש רש"י שחומש אינו משלם, דדרשינן במסכת בבא קמא דף סה ב, מן הפסוק (ויקרא ה כד) "או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אותו בראשו, וחמישיתו יוסף עליו". ופירש רש"י על הפסוק שם "בראשו" - הוא הקרן, "ראש הממון" ואמרינן בגמרא: ממון המשתלם בראש, היינו הקרן - מוסיף חומש. ממון שאין משתלם בראש, כגון כפל - אינו מוסיף חומש. ולכן כאשר הודה אחר שבאו עדים וכבר נתחייב כפל - אינו משלם חומש.

רבי יוחנן אמר: **הכופר בממון שיש עליו עדים חייב** קרבן שבועת הפקדון. אבל הכופר בממון שיש עליו **שטר**, **פטור! אמר רב פפא**: **מאי טעמיה דרבי יוחנן** לחלק בין עדים לשטר? -

עדים עבידי דמייתי [עדים יכולים למות], והועילה כפירתו אם ימותו העדים. אבל **שטר**, **הא מנח**, ולא הועילה כפירתו לפוטרו מממון.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: **שטרא נמי עביד דמירכס** [עשוי להיאבד], ונמצא שהועילה כפירתו אם יאבד השטר.

אלא, **אמר רב הונא בריה דרב יהושע**: **היינו טעמיה דרבי יוחנן - משום דהוה שטר** ממון שיש בו **שיעבוד קרקעות**. [323] שהרי השטר משעבד את קרקעותיו של הלווה למלוה, ונמצא שהכופר בממון שיש עליו שטר הרי הוא ככופר בקרקע, וקיימא לן שאין נשבעין על קרקעות. הלכך, גם כשנשבע על כפירה בקרקע, **אין מביאין קרבן על כפירת שיעבוד קרקעות!**

איתמר: **משביע עדי קרקע**, שיבואו ויעידוהו על קרקעותיו ששלו הם. וכפרו ואמרו שאין הם יודעים להעיד לו עדות.

[323] הראשונים הרבו להקשות על טעם זה, שהרי רבי יוחנן עצמו אומר ששיעבודא דאורייתא (במסכת בבא בתרא קעה ב), לגבי מלוה על פה, שגובה בין מן היורשים ובין מן הלקוחות היות דשיעבודא דאורייתא. ועל כן הבעל חוב גובה מלקוחות. והקשו על זה מכמה מקומות: א. מדין המודה במקצת החוב, שחייב בשבועה. ואם כל שיעבוד קרקע מחמת חוב פוטר משבועה, האיך נשבע? הרשב"א דחה קושיא זו, כיון שמודה במקצת יתכן אף בהלואה שהיא בלא שטר ובלא עדים, שהלוהו בינו לבין עצמו, ובאופן זה ודאי אינו גובה מן הלקוחות, שהרי אין עדים בדבר. וכאשר אינו יכול לגבות - אין שיעבוד! וכן כתב הרמב"ן. אולם הרא"ש חולק על זה, וסובר שכל עוד לא ברור שלא פרע, עדיין נחשבות קרקעותיו משועבדות, אפילו אם בפועל אינו גובה! ב. במסכת בבא מציעא ג א נאמר: האומר לחבירו מנה לי בידך! והלה אומר אין לך בידי כלום! והעדים מעידין אותו שיש לו חמישים זוז - נשבע וגובה מחצה. וקשה, איך ישבע? הלוא אין נשבעים על כפירת שיעבוד קרקעות? ותירצו הראשונים, הרשב"א, הרמב"ן, והר"ן שאמנם העדים מעידין שלוה, אך אינם יודעים אם לא פרע בינתיים. ובאופן זה לא גובה מן הקרקעות המשועבדות, כיון שיתכן שפרע. ולכן אין כפירה זו נחשבת ככפירת שיעבוד קרקעות. וכדברי הרשב"א לעיל. והוסיף הר"ן, שאם יעידו העדים שלא זזה ידם מתוך ידם של הלווה והמלוה, ויודעים הם שלא פרע - גובה מן הלקוחות, ופטור מקרבן! לפי שאין נשבעים על כפירת שיעבוד קרקעות. התוספות תירץ את קושית הראשונים והעמיד שמחל על השיעבוד. ולכן אין הכפירה נחשבת לכפירת שיעבוד קרקעות. [למד מכך רבי עקיבא איגר, שאף התוס' סוברים כמו הרא"ש שכל עוד החוב קיים - הקרקעות משועבדות, אף אם בפועל אינו יכול לגבות]. הריטב"א תירץ את קושית הראשונים, שהרי תיקנו חכמים תקנה ללקוחות שאין בעל החוב גובה מהם. ואם כן, מדרבנן אין הקרקעות משתעבדות למלוה. ומעתה, הכופר במלוה - אינו כופר בנכסים משועבדים. ומביא קרבן, על אף דשיעבודא דאורייתא ומן התורה הנכסים משועבדים. ולכאורה תימא, הרי נמצא שהמביא קרבן על שבועה זו, מביא מדאורייתא חולין לעזרה?! ויישב הריטב"א, שהיות והפקר בי"ד הפקר, הרי כיון שמדרבנן אין הנכסים משועבדים, אף מן התורה הדין הוא כך. ולכן מביא קרבן, וחייב שבועה הן מדאורייתא והן מדרבנן! [ועדיין יש לבאר, שאמנם אף שאינו גובה ממשועבדין, עדיין יכול לגבות מקרקעות בני חורין, ושוב כופר הוא בחוב קרקע? יש לומר: קרקעות בני חורין אינם נחשבים כקרקע לענין שבועה. כיון שהגובה מהם, אינו גובה בתורת "קרקע" של הלוה. אלא גביה זו היא ככל גביה מנכסיו. ולדידו אין הבדל בין קרקעות למטלטלין. וגובה אפילו מ"גלימא שעל כתפיה" ולכן רק נכסים שנמכרו או נפלו בירושה, יש להם דין "קרקע", הרי מטלטלין שנמכרו אינם משתעבדים אלא רק בקרקע חל דין שיעבוד].

פליגי בה רבי יוחנן ורבי אלעזר: **חד אמר חייב** העד קרבן שבועת העדות, **וחד אמר פטור**. ולא ידוע לנו מי המחייב ומיהו הפוטר.

תסתיים, **דרבי יוחנן** הוא **דאמר פטור**.

והראיה היא **מדאמר רבי יוחנן**: **הכופר בממון שיש עליו עדים**, **חייב** בקרבן שבועת הפקדון. אבל הכופר בממון שיש עליו **שטר**, **פטור**.

וטעמו של רבי יוחנן הוא **כדרב הונא בריה דרבי יהושע**, שכפירת ממון בשטר נחשבת כפירת שיעבוד קרקעות. וכשם שאין נשבעין על הקרקעות, כך גם לא נחשבת שבועת הפקדון על מנת להתחייב קרבן שבועה. והוא הדין שלא נחשבת שבועת העדות על הקרקע, להתחייב עליה קרבן שבועת העדות.

ומסקנת הגמרא היא: **תסתיים** דרבי יוחנן הוא דאמר פטור!

אמר ליה רבי ירמיה לרבי אבהו: **לימא רבי יוחנן ורבי אלעזר - בפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן קמיפלגי**!?

דתנן: **הגוזל שדה מחבירו**, **ושטפה נהר - חייב להעמיד לו שדה**, **דברי רבי אליעזר**. דסבר קרקע נגזלת, וכיון שגזלה וניזוקה ברשותו - חייב לתקנה ולהשיבה לבעליה כמו שהיתה בשעת הגזילה.

וחכמים אומרים: קרקע אינה נגזלת, וכי שטפה נהר, ברשותו של בעל הקרקע הזיק, כי הרי היזק זה ברשותו של בעל השדה נעשה. לכן **אומר לו - הרי שלך לפניך**! [324] ואינו חייב לפצותו.

ואמרינן: **במאי קמיפלגי**? - **רבי אליעזר דריש ריבויי ומיעוטי**, **ורבנן דרשי כללי ופרטי**! ויבואר להלן.

רבי אליעזר דריש ריבויי ומיעוטי, נאמר בתורה "**וכיחש בעמיתו**" - הרי **שריבה** כל הכחשה, כיון שלא פירט באיזה הכחשה ובאיזה חפץ מדובר.

"**בפקדון או בתשומת יד**" - **מיעט** כל מה שלא דומה לאלו. ונשארו רק דברים הדומים לפקדון ותשומת יד.

"**או מכל אשר ישבע**" - **חזר וריבה** את הכל.

וקיימא לן: כאשר הפסוק **ריבה ומיעט וריבה - ריבה הכל**! **מאי ריבה**? - **ריבה כל מילי** לחיוב קרבן שבועת הפקדון.

[324] וכך פסק השולחן ערוך חושן משפט סימן שעא סעיף ב. וכתב הש"ך ס"ק ג שלא רק אם שטפה הנהר והזיקה פטור, אלא אפילו עקרה לגמרי או שירדה עליה אש ושרפה לגמרי - פטור. כיון שבא ההפסד מאיליו ברשות הנגזל, ואמר לו הגזלן הרי שלך לפניך.

ומאי מיעט? - **מיעט שטרות** [326] שאין גופן ממון, [325] אלא הם משמשים לראיה בלבד.
ורבנן דרשי כללי ופרטי [ויבואר להלן]: "**וכחש בעמיתו**" - **כלל**.
"**בפקדון או בתשומת יד או בגזל**" - **פרט**. "**או מכל אשר ישבע עליו**" - **חזר וכלל**.
וקיימא לן: **כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט**. [כאשר בענין אחד נאמר דין באופן כולל ולאחר מכן מפורט, וחוזר וכולל - נקבע אותו דין רק כלפי הדברים המפורטים. וכגון כאן, "וכחש בעמיתו" - הרי כלפי כל הכחשה נאמר דין זה, וזהו "כלל". "בפקדון או בתשומת יד" - הרי פירט לדברים אלו. "או מכל אשר ישבע" - חזר ודן באופן כולל - וזהו כלל. ואין דנים אלא כעין מה שבפרט. וכדלקמן]:
מה הפרט מפורש, דבר המיטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון.
יצאו קרקעות - שאין מטלטל. [327]
יצאו עבדים - שהוקשו לקרקעות.
ויצאו שטרות, שאף על פי שמטלטלין, אין גופן ממון!
ומבארת הגמרא: **מאן דמחייב** במשביע עדי קרקע בקרבן שבועת העדות, סבר **כרבי אליעזר**. כשם שמחייב רבי אליעזר להשיב את הנזק שאירע לקרקע הנגזלת, ולמד כן מן הריבוי דלעיל, כך גם כן נלמד מריבוי זה לכל האמור בפרשה, שבה נאמר גם דין

[325] כן פירש רש"י ששטרות אין גופן ממון אלא משמשים לראיה בלבד. הקשה ה"חתם סופר": לפי דברי רש"י שאין כל ערך לשטר אלא משום הראיה שבו, מה יהא הדין כאשר השטר עצמו שוה פרוטה, או כאשר נכתב על טס של זהב? וביאר, שכונת רש"י היא דכיון שהשטר עשוי לראיה שבו שהיא שוה הרבה מאוד, שהרי ללא ראיה - אין חוב, [וודאי אף אם השטר עשוי מזהב, לא יתיך המלוה את הזהב ויפסיד את החוב!] נמצא, שלשווי גוף השטר - אין ערך ואין שימוש מלבד הראיה שבו. ואכן הראיה - אין גופה ממון.

[326] עיין בתוספות בד"ה מיעט שטרות, שהסיק, שמיעוט זה נדרש לפי רבי מאיר, דדאין דינא דגרמי. [היינו, הגורם הפסד ממון לחבירו כגון ששורף את שטרו, אף שהשטר עצמו אינו שווה ממון, מכל מקום, כיון שעל ידי השריפה מפסיד חובו - חייב]. ולכן, צריכים אנו למיעוט זה, שלולא כן הגונב או מאבד שטרו של חבירו וכפר בו - חייב שבועה. דחשיב היזק מדינא דגרמי וחייב על היזקו. ולכן בעינן דרשא למיעוטי משבועה. בספר התרומות (שער כט חלק ב סעיף ח), נראה שחלק על התוספות. וכתב שלרבי מאיר דדאין דינא דגרמי - נשבעים על השטר. וכגון שטען בעל השטר לשורף שטרו שבשטר היה כתוב מאה, והודה השורף בחמישים - נשבע שבועת מודה במקצת. הש"ך בסימן שפו ס"ק ד הרבה להוכיח שלא כדברי בעל התרומות, שהרי דעת התוס' כאן וכן נקטו הפוסקים שאין נשבעים על השטרות - אף לרבי מאיר. וכל הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי. ומסקנת הש"ך שאכן נשבעים אך שבועה מדרבנן. ה"קצות החושן" בסימן שפו ס"ק ד יישב את דברי בעל התרומות מסתירת התוספות כאן. וביאר שכוונת התוס' היא דלרבי מאיר דדאין דינא דגרמי, והשורף שטרו של חבירו חייב, דרשינן הכא שבגזילה הוא פטור. ודברי הגמרא "מיעט שטרות" - היינו מדיני גזילה. אך בענין השבועה לא דן התוס' כלל. ואם כן אין להוכיח מן התוספות שלא כדברי ה"תרומות".

[327] כתב הטור בחושן משפט סימן צ"ה: אלו דברים שאין נשבעים עליהם מן התורה. קרקעות ועבדים ושטרות והקדשות. לא שנא אם מודה במקצת או כופר הכל ועד מכחישו - פטור. וכן הדין בשבועת השומרים שפטורין בדברים אלו. [ולענין תשלומין, נחלקו הרמב"ם והטור. דעת הטור שאף אם פשעו בהם השומרים ונאבדו, פטורים מלשלם. והרמב"ם בפרק ב' מהלכות שכירות הלכה ג' כתב שאינם פטורים מתשלום אף ששומרים הם. כיון שאם פשעו חייבים מדין מזיק. ואין הפרש בין מזיק קרקע למזיק מטלטלין. אולם הטור סבר שאף אם פשעו, אין זה נחשב להיזק בידים, אלא כפשיעה בשמירה, ודינם של שומרים שפטורים בדברים אלו].

קרבן שבועת הפקדון - שקרקע דינה כמטלטלין. ולפי זה, חייבים קרבן אשם וחומש על כפירת קרקע, וכן קרבן שבועת העדות על כפירת עדות קרקע.

ומאן דפטר עדי קרקע מקרבן שבועת העדות, סבר **כרבנן**, דסבירי שקרקע אינה כמטלטלין, לפי שהם לומדים מכלל ופרט וכלל שהקרקע התמעטה מהפרשה.

אמר ליה רבי אבוה לרבי ירמיה: לא נחלקו רבי יוחנן ורבי אלעזר במחלוקת רבי אליעזר וחכמים. אלא, **מאן דמחייב**, סבר **כרבי אליעזר. ומאן דפטר, אמר לך**, גם אני בהא, כרבי אליעזר סבירא לי.

כי **בהא**, בקרבן, **אפילו רבי אליעזר מודה** שפטור, [328] בין בכפירת ממון בקרקע, ובין בכפירת עדות בקרקע. **דרחמנא אמר** בקרבן וחומש בשבועת הפקדון "מכל אשר ישבע עליו לשקר". ומילה "מכל" מיעוטא היא - "**מכל**" **ולא** "**הכל**"! ובא הכתוב למעט קרקע, שאינה דומה לפרט, רק לענין חיוב קרבן, על אף שהתרבתה לענין חיוב השבה.

אמר רב פפא משמיה דרבא: מתניתין נמי דייקא כרבי יוחנן, שאין חיוב קרבן שבועה על כפירת קרקע. **דקתני: גנבת את שורי, והוא אומר לא גנבתי. משביעך אני, ואמר אמן, חייב!**

ואלו "**גנבת את עבדי**" **לא קתני.**

מאי טעמא? לאו, משום דעבד איתקש לקרקעות, ואין מביאין קרבן על כפירת שיעבוד קרקעות!

אמר רב פפי משמיה דרבא: ראייתך ממשנתנו אינה מוכרחת. כי **אימא סיפא - זה הכלל: כל המשלם על פי עצמו חייב, ושאינו משלם על פי עצמו פטור!**

"**זה הכלל**", **לאתויי מאי?**

לאו, לאתויי גנבת את עבדי, שעל אף שהוקש לקרקע חייב עליו קרבן שבועת הפקדון, כי גם על כפירת קרקע חייבים קרבן! ואם כן אין להוכיח מן המשנה לאף צד בנידון זה.

דף לח.

והמסקנה היא: **אלא, מהא** מתניתין **ליכא למשמע מינה!**

שנינו במשנה: **שבועת הפקדון כיצד, תן לי פקדון שיש לי בידך וכו'.**

תנו רבנן: כלל כמה כפירות לכמה תובעים בשבועה אחת, [וכפי שיתבאר להלן מה כלל בה, בשבועתו] **אינו חייב אלא אחת** [נחשב לו שנשבע רק שבועה אחת].

[328] פירש רש"י בד"ה אפילו רבי אליעזר מודה, שאף על גב שהתרבו לענין השבה [דקרקע נמי "או בגזל" קרינן ביה, ר"י מיגאש] לא התרבו לענין חומש ואשם. שבזה הוא מודה שפטור. דאמר רחמנא "או מכל" ולא אמר "הכל", להשמיענו שרק "שם גזילה" התרבה בקרקע. אך לא חומש וקרבן אשם. ועיין הרמב"ן וברשב"א מה שגרסו בדרשת הגמרא.

פרט בשבועתו, את הכפירות אחת לאחת לכל תובע בפני עצמו, [וכפי שיתבאר להלן מה פירט], **חייב על כל אחת ואחת, דברי רבי מאיר.**

רבי יהודה אומר: אם אומר הנתבע לכל אלו התובעין אותו **שבועה** שאיני חייב **לא לך, ולא לך, ולא לך, חייב** [329] קרבן **על כל אחת ואחת** מכפירותיו.

רבי אליעזר אומר: לא לך ולא לך ולא לך, שבועה שאיני חייב, **חייב** קרבן **על כל אחת ואחת.**

רבי שמעון אומר: אינו חייב על כל אחת **עד שיאמר שבועה לכל אחת ואחת** מכפירותיו בפני עצמה! [330]

אמר רב יהודה אמר שמואל: כללו של רבי מאיר, זהו **פרטו של רבי יהודה!** מה שמחשיב רבי יהודה כפרט היינו כאשר אומר "ולא לך ולא לך" - חשיב לרבי מאיר ככלל וכשבועה אחת. משום דחשיב ליה לרבי מאיר וי"ו החיבור של "ולא לך ולא לך" לעשותם כאילו נכללו בשבועה אחת.

ואלו **כללו של רבי יהודה,** כשאומר שבועה לא לך לא בלא וי"ו החיבור, דחשיב ליה לרבי יהודה כאילו כלל את כולם, הוא **פרטו של רבי מאיר,** מכיון שלא אמרם בוי"ו החיבור, חשיב ליה לרבי מאיר כאילו מפרטם לכל אחד לחוד.

ורבי יוחנן אמר: הכל מודים באומר שבועה "לא לך ולא לך **ולא לך" שהוא פרט. לא נחלקו אלא ב**אומר "**לא לך**, לא לך, לא לך". [331]

---

[329] כך פסק הרמב"ם [שבועות ז י]. והקשה הכסף משנה [נדרים יא], שהרי בהלכות אישות הלכה כ"ו פסק הרמב"ם שהאומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו, התקדשי לי בתמרה זו. התקדשי לי בתמרה זו - אם אין בכל אחת מהן שווה פרוטה, אינה מקודשת! ואין התמרות מצטרפות להיות כסף קידושין אחד. ומקור דבריו הוא במסכת קידושין מב א: מבואר שם בגמרא שדין זה הוא לדעת רבי שמעון במשנתנו הסובר שצריך שיאמר שבועה לכל אחד ואחד. ואם אמר לך ולך ולך אין זה נחשב כאילו השביע כל אחד. וכמו כן לגבי קידושין צריך שיפרט על התמרות שהן מיועדות לאותו מעשה קידושין. ושקה, דהתם מוכח שסבר הרמב"ם כרבי שמעון. ואילו כאן לא פסק כמותו. ותירץ ה"כסף משנה" בפרק ד' מנדרים הלכה י"א, דבמסכת קידושין העמיד התנא משנתו כרבי שמעון. ולכן פסק שם הרמב"ם כוותיה. מה שאין כן כאן, סתם לן תנא דמתניתין לא כרבי שמעון. ולכן שם פסק הרמב"ם כרבי שמעון ואילו כאן לא ס"ל. ועיין ב"אבני מילואים" סימן לא ס"ק יד.

[330] נפסק ברמב"ם [שבועות ב ד], שהנשבע ולא הזכיר שם או כינוי אסור לעבור על שבועתו אבל אין מביא קרבן אלא לוקה. והקשה ה"אילת השחר", לפי רבי שמעון, הסובר שאם נשבע לכל אחד ואחד, רק אז נחשב לו לכמה שבועות, איך יועיל מה שאומר שבועה לכל אחד ואחד, כל עוד לא הזכיר את השם בשבועתו, הלוא על מנת להתחייב קרבן, שזהו הדין במשנתנו, בעינן הזכרת השם? [ואין לומר שאכן הזכיר את השם, כי אם כן למה לא מבואר כן בדברי רבי שמעון, דאמנם בכל מקום שדנים בענין שבועה, לא מזכר השם. אך כאן, שכל דין המשנה שחייב קרבן תלוי בהזכרת השם, היה לתנא להזכיר זאת].

[331] דבר זה לכאורה תמוה. שהרי "ולא לך" משמע שהוא כלל כיון שמחברם זה לזה על ידי וי"ו. ואילו "לא לך" משמע פרט. אכן התוספות הביאו גירסא הפוכה מזו שלפנינו. והיא "רבי יוחנן אמר הכל מודים ב"לא לך" שהוא פרט. לא נחלקו אלא ב"ולא לך" שרבי מאיר אומר שאף הוא פרט. ורבי יהודה סבור שהוא כלל. ה"כסף משנה" [נדרים ד יא] הוכיח שאף הרמב"ם גרס כן. לפי שפסק שם ובפרק ז' משבועות הלכה י' [ראה להלן השגת ה"לחם משנה"] שהנודר שאיני נהנה לזה ולזה ולזה - הותר הראשון, הותרו כולם - דכללי הוה. ומוכח שהרמב"ם גרס כתוספות. שהרי לפי גירסת הגמרא שלפנינו, הכל מודים שהאומר "ולא לך" פרטי הוי. אלא ודאי גרס שב"ולא

שרבי מאיר אומר, שבועה זו הינה **פרט** לכל אחד ואחד.
ורבי יהודה אומר, שבועה זו באופן זה הינה **כלל** - שבועה אחת לכולם.
איזהו האופן שבו יהיה נחשב **כללו של רבי מאיר**? - **שבועה שאין לכם בידי!** שלא פירט כלל אלא פנה בשבועה אחת לכולם.
ומבארת הגמרא: **במאי קמיפלגי** רבי יוחנן ושמואל:
שמואל דייק מברייתא, **ורבי יוחנן דייק ממתניתין**.
שמואל דייק מברייתא: **מדקאמר רבי יהודה** שאם אומר הנתבע "**ולא לך**", **פרטא הוי**.
מכלל, **דשמעיה** [דבר זה אמר רבי יהודה כאשר שמע את דבריו של] **רבי מאיר**, **דאמר** שאופן זה **כללא הוי**.
ואמר ליה רבי יהודה על דברי רבי מאיר, על כגון מה שאצלך כללא הוי, לדידי - **פרטא הוי!**
ורבי יוחנן אומר: **תרוייהו**, הן "לא לך" והן "ולא לך", **לרבי מאיר - פרטא הוי**.
ואמר ליה רבי יהודה, **ב"ולא לך" מודינא לך** דפרטא הוי.
אבל ב"לא לך", **פליגנא עלך**, שלדעתי כללא הוי.
ושמואל סבר, שאי אפשר להעמיד את הברייתא שמודה רבי יהודה לרבי מאיר ב"ולא לך" דהוי פרטא, כי **עד דאודי ליה אודיי**, **לפלוג עליה איפלוגי!**
כי אילו שמע רבי יהודה מרבי מאיר דתרוייהו, הן "לא לך" והן "ולא לך" פרטא הוי, והוא חולק עליו ב"לא לך", וסובר דהוי כללא, מדוע נקט בברייתא את דברי רבי יהודה במה שהוא מודה לרבי מאיר, ולא נקט לעיקר דבריו, במה שהוא חולק עליו. ומדוע לא השמיעה הברייתא שב"לא לך" חולק רבי יהודה וסובר שכללא הוי! **ורבי יוחנן** דייק דבריו **ממתניתין**: **מדקאמר רבי מאיר** במתניתין, **שבועה שאין לך בידי** - **כללא הוי**. **מכלל**, דאם אמר "**ולא לך**" - **פרטא הוי**.
ואיך מדוייק דין זה מן המשנה?
דאי סלקא דעתך ד"ולא לך" כללא הוה, תיקשי: **אדמשמע לן** דהיכן שאומר **שבועה שאין לכם בידי** מיקרי כללא, **נשמעינן** חידוש גדול יותר, שאפילו אם אמר "**שבועה לא לך**, **ולא לך**, **ולא לך**" - שמפרט הוא את שבועתו לכל אחד ואחד, בכל אופן אינו חייב

לך" נחלקו. ופסק כרבי יהודה שהרי קי"ל (עירובין מו ב) דהלכה כרבי יהודה לגבי רבי מאיר. ה"לחם משנה" דחה את דברי הכסף משנה, שהרי בפרק ז' מהלכות שבועות כתב הרמב"ם ש"ולא לך ולא לך ולא לך חייב על כל אחת ואחת" והיינו משום דפרטי הוה. ואם כן יתכן שהרמב"ם גרס כגירסת הגמרא שלפנינו, ש"הכל מודים ב'ולא לך' שהוא פרטי". ועיין בדבריו שם שביאר שיטת הרמב"ם, ויישבו מסתירת דבריו בהלכות נדרים והלכות שבועות.

אלא אחת, מכיון שאומר "ולא לך", שעל ידי וי"ו החיבור הוי כללא, ואנו נלמד מכך כי **כל שכן שבועה שאין לכם בידי**, שאינו מפרט בה, דהוי כללא!?

ושמואל אמר אין זו ראיה, כי כל האומר "**ולא לך**" - **כאומר**: **שבועה שאין לכם בידי דמי**! ואם כן אין כל חילוק בין "ולא לך" לבין "לכם"!

ומקשה הגמרא לדברי שמואל: **תנן**: **לא לך**, **ולא לך**, **ולא לך**, חייב על כל אחת ואחת, אף שאומר "ולא לך". ומוכח שלרבי מאיר פרטא הוי!

והתירוץ: **תני** במשנה "**לא לך**"! ולא תני "ולא לך" כפי שסברנו בתחילה.

תא שמע מהמשך המשנה: **תן לי פקדון ותשומת יד וגזל ואבידה** - אינו חייב אלא אחת! ומוכח כשמואל, שאף כשאומר "וגזל" וכו' - נחשב כשבועה אחת.

ודוחה הגמרא: **תני**: **תשומת יד**, **גזל**, **אבידה**! ללא וי"ו.

תא שמע: **תן לי חיטין ושעורין וכוסמין** - אינו חייב אלא אחת! ומוכח כשמואל, כנ"ל.

ודחינן: **תני**: **שעורין**, **כוסמין**! [בלא וי"ו]

אך תמהה הגמרא על התיקונים הרבים בדברי המשנה: **וכי האי תנא**, **כל הכי שבוש**, **תני ואזיל**? וכי יתכן שדברי התנא כפי שהם מופיעים במשנה הם כה משובשים!?

ולכן, מתרצת הגמרא: **אלא**, **הא מני** - **רבי היא**. **דאמר**, המחשב בשעת שחיטת הזבח שתי מחשבות, האחת מחשבת פיגול [לאכול מבשר הקרבן לאחר זמנו, שבמחשבה זו נעשה הקרבן "פיגול", וחייבים על אכילתו כרת], והשניה מחשבת פסול [לאכול מבשר הקרבן חוץ למקומו, שבמחשבה זו אמנם נפסל הקרבן, אך אינו נהיה ל"פיגול", אלא נאסר באכילה רק באיסור לאו, אך אין בו כרת], בין שחישב "לאכול כזית למחר או כזית בחוץ", ובין שחישב "לאכול כזית למחר וכזית בחוץ", הוו שתי מחשבות נפרדות, ולא מחשבה אחת כללית של פסול. ולפיכך תפסה מחשבת הפיגול הראשונה, ונאסר הקרבן באיסור כרת של אכילת פיגול, ואין המחשבה השניה של חוץ למקומו, היינו לאכול כזית בחוץ, מוציאתו מידי מחשבת חוץ לזמנו, היינו לאכול כזית למחר, הראשונה.

וזהו שאמר רבי, **לא שנא כזית כזית**, **ולא שנא כזית וכזית** - **פרטא הוי**! ומבואר שאין חילוק בין אומר עם וי"ו לאומר בלי וי"ו.

תא שמע מדידיה, מדברי רבי מאיר עצמו במשנתנו: **רבי מאיר אומר**, **אפילו חיטה ושעורה וכוסמת** - **חייב על כל אחת ואחת**! ומבואר שכאשר אומר עם וי"ו, פרטי הוי.

ודוחה הגמרא: **תני**: **חטה**, **שעורה**, **כוסמת**! בלי וי"ו.

אלא אם כן, תיקשי: **מאי** "**אפילו**" חטה שעורה כוסמת? והרי לא כלל אותן, ולפיכך ודאי ש"פרטא" הוו?

אמר רב אחא בריה דרב איקא: אפילו טענו "**חיטה**" בלשון יחיד ולא טענו "חיטין" בלשון רבים, נחשב הדבר כאילו טענו בלשון רבים, כי נחשבת ה"חיטה" האמורה בלשון יחיד **בכלל** "**חיטין**", [332] ונחשב כאילו טענו חיטין, **ושעורה בכלל שעורין, וכוסמת בכלל כוסמין!**

שנינו במשנה: **תן לי פקדון ותשומת יד וגזל שיש לי בידך**. תן לי חיטין ושעורין וכוסמת וכו'.

אמר רבי יוחנן: אם אין לו עליו אלא **פרוטה** אחת **מכולם**, מכל התביעות יחד, כגון שהחיטין, השעורין והכוסמת, שוין כל אחד פחות משוה פרוטה, ועל פחות משוה פרוטה אין תביעת ממון, הרי שאם כולם יחד שוים פרוטה, **מצטרפת** הפרוטה לתביעת ממון, לחייבו קרבן משום כפירה בממון. [333]

פליגי בה רב אחא ורבינא. באופן שתבעו על חיטין, שעורין וכוסמין. וכפי ששנינו במשנה שחייב על כל אחת ואחת. ונחלקו רב אחא ורבינא: האם חייבים רק משום שבועות הפרטים, היינו החיטין השעורין וכולי, שחייבים על כל אחת ואחת, או שחייבים קרבן נוסף גם משום השבועה הכוללת ש"אין לך בידי".

חד אמר, אפרטי מיחייב, על כל אחת ואחת. אבל **אכללי** על שבועתו הכוללת, **לא מיחייב** חיוב נוסף,

ולפי זה זה שאמר רבי יוחנן שפרוטה אחת מצטרפת, הוא רק בנשבע שבועה כוללת, שמצטרפת הפרוטה מכל מרכיבי השבועה הכוללת. אבל, אם פירט בשבועתו מספר פרטים, אין הם מצטרפים לפרוטה, שהרי הוא חייב על כל פרט חיוב נפרד בתור שבועה נפרדת.

[332] פירש רש"י, הרי הוא כטענו חיטין, כדכתיב (שמות ט) "והחיטה והכוסמת לא נוכו". ובפירוש המשניות להרמב"ם פירש, שרבי מאיר, דסבירא ליה במתניתין שאפילו אם אמר חיטה שעורה וכוסמת, חייב, משום שכוונתו היא לזרע החיטה. ואילו רבנן, הפוטרים בכפירה זו, היינו משום שהוא ככופר בזרע חיטה אחד. ועל פירושו של הרמב"ם לדברי חכמים, הקשה הרש"ש, הרי במסכת נדרים משמע שחיטה היינו פת אפויה.

[333] הקשה ה"שער המשפט" בסימן י"ב: הלוא על פחות משוה פרוטה, קיימא לן שישראל מוחל, ואם כן, כיון שכבר מחל על הגזילות, כל אחת בפני עצמה, איך מצטרפות הגזילות לשוה פרוטה? [אמנם אפשר להעמיד שגזל את שלשתן בבת אחת, ועל כן נחשבות ל"גזילה אחת"]. ותירץ ה"אמרי בינה" בסימן י"ב דדין זה שישראל מוחל על פחות משוה פרוטה, נאמר רק לענין כך שפטור הגזלן מהשבה, אף אם הנגזל אינו מוחל. אך אין הגזילה שייכת לגזלן, באופן שאינו מוחל. ודומה דבר זה לדינו של בעל ה"יראים" שפסק כי אף שגזל הגוי מותר, מכל מקום, אם גזל ארבעת המינים מעכו"ם, אינו יוצא בזה ידי חובתו בסוכות, כיון שלא נקרא "לכם". ולכן, כל זמן שלא מחל הנגזל, ודאי שאין הגזילה שייכת לגזלן. ומשום כך מצטרפין הגזילות לחשבון שוה פרוטה. ומתחייב קרבן שבועה על כפירתו. ולמד האמרי בינה מדין זה, שאם לא מוחל הנגזל ומצטרפות הגזילות לשוה פרוטה - יכול הנגזל להוציאו ממנו בדיינים! [אך מכל מקום צריך עיון. שהרי במסכת בבא קמא קה א מבואר שפחות משוה פרוטה אינו ממון. לכן נראה להעמיד דברי הגמרא באופן שגזל בבת אחת, וכל הגזילה כולה - ממון היא!]

וחד אמר אכללי נמי מיחייב. וחייב קרבן על שבועתו הכוללת, בנוסף לקרבנות שמביא על כל אחת ואחת.

ולפי זה, לרבי יוחנן מצטרפת פרוטה מכל סוגי הפרטים לחייבו משום השבועה הכללית.

וקשה על זה: **והתני רבי חייא** על מה דקתני במתניתין, היו חמשה תובעין אותו וכל אחד תבעו חיטין ושעורין וכוסמין, **הרי כאן חמש עשרה חטאות!** [334] **ואם איתא**, והרי אם חייב גם על שבועתו הכוללת, **עשרים הויין**, שהרי חייב הוא גם על שבועתו הכללית, לכל אחד מחמשת התובעין אותו?

והתירוץ: **האי תנא** שמנה חמש עשרה חטאות, רק **דפרטי**, הכפירות בפרטי התביעה **קא חשיב. דכללי לא קא חשיב**.

וקשה: **והתני רבי חייא** במקום אחר - **הרי כאן עשרים חטאות!** ומדוייק מכך שחייב גם על השבועה הכוללת. וקשה למאן דאמר שחייב רק על השבועה המפורטת. [335]

התירוץ: **ההיא** עשרים חטאות, דפרטי נינהו, שחייב לכל אחד מחמשת התובעין על ארבע תביעות שונות - **אפקדון, ותשומת יד, גזל ואבידה!** ולכן חייב עשרים.

בעא מיניה רבא מרב נחמן: היו חמשה תובעין אותו, ואמרו לו: תן לנו פקדון ותשומת יד, וגזל ואבידה שיש לנו בידך! אמר לאחד מהם, שבועה שאין לך בידי פקדון, תשומת יד, גזל ואבידה. ולא לך, ולא לך, ולא לך! - מהו? האם אשבועה **חדא** בלבד, **מיחייב** לכל אחד מארבעת התובעין מחוץ לתובע הראשון, שהרי לכל היתר, לבד מהראשון, לא פירט בשבועתו אלא רק כפר בדבריהם בכלליות. ונמצא שחייב שמונה חטאות, ארבע מהן על ארבע התביעות הנפרדות של הראשון, וארבע, חטאת אחת לכל אחד מהתובעים.

דף לח:

או דלמא, אכל חדא וחדא מארבעת התביעות של כל חמשת התובעים **מיחייב**, ובסך הכל עשרים חטאות!

---

[334] דברי רבי חייא נאמרו לגבי שבועת העדות. כי על שבועת העדות חייב קרבן חטאת ואילו בשבועת הפקדון מתחייב קרבן אשם. תוספות

[335] כך פירש רש"י את קושית הגמרא. אולם הריטב"א פירש שקושיא זו הוקשתה גם למאן דאמר שחייב גם על השבועה הכוללת. שהרי רבי חייא עצמו אמר לעיל שחייב רק חמש עשרה חטאות, ואף אם מוכח כאן שמחייב אפרטי, מכל מקום מה נעשה עם מה שהוכח לעיל? ועל זה תירצה הגמרא, שמדובר בחמשה אנשים וארבע תביעות. אך עדיין קשה למאן דאמר שחייב אכללי, אמאי לא החשיבן רבי חייא? ויישב הריטב"א, שטעמו של רבי חייא שלא החשיב את חיובי השבועות הכוללות, הוא משום שלא נקט דין השנוי במחלוקת. ויש מי שהקשה על כך, שהרי מחלוקת זו היא מחלוקת אמוראים, ואיך יתכן לומר שרבי חייא שהיה תנא, לא נקט דבר שאמוראים נחלקים בו? אמנם הר"ח ביאר, שאכן ממימרא דרבי חייא מוכח כמאן דאמר שחייב אפרטי. אולם מאן דאמר "אכללי" לא מצא סיוע לדבריו. ורבי חייא סובר כמאן דאמר אפרטי.

תא שמע: דתני רבי חייא - הרי כאן עשרים חטאות!

ומדייקת הגמרא: **היכי דמי? אי דפריש** לכל אחד מהתובעין שאינו חייב לו לא פקדון ולא תשומת יד וגזל ואבידה, הרי פשיטא שחייב עשרים חטאות. וכי **רבי חייא, מנינא אתא לאשמועינן!**?

אלא לאו, מדובר כאן **דלא פריש** את ארבעת כפירותיו לכל אחד מחמשת התובעין, ובכל זאת חייב עשרים חטאות.

שמע מינה, שהכופר לאחד ומפרט לו את כפירותיו, ואחר כך אומר לשאר התובעים: ולא לך, ולא לך - **פרטא הוי** לכל אחד מהתובעים! שנינו במשנה: אמר האב לאונס או המפתה **אנסת** [**או**] **ופיתית את בתי** - רבי שמעון פוטר! [336]

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דרבי שמעון שפוטר? והרי בכלל שבועתו הוו גם בושת ופגם שהן תביעות ממון?

ותירץ: **הואיל ועיקר** תביעתו, **קנס הוא תובע!** [337]

אמר רבא: אתן **משל** לדבריו **דרבי שמעון, למה הוא דומה** -

לאדם שאמר לחבירו: תן לי חיטין ושעורין וכוסמין שיש לי בידך! אמר לו, שבועה שאין לך בידי חיטין! ואשתכח, דחיטין הוא דלית ליה [ונמצא, שחיטין אין לו בידו] **הא שעורין וכוסמין אית ליה, - דפטור** מקרבן שבועה, **דכי אישתבע אחיטין, אקושטא משתבע!** [מכיון שנשבע על שאין בידו חיטין - אמת נשבע].

והנמשל הוא, כאשר תובע אדם אנסת ופיתית את ביתי, כוונתו היא בעיקר התביעה - לקנס. על אף שבכלל תביעתו יש גם ממון של בושת ופגם. ונמצא ששבועתו על קנס היא, שפטור עליה מקרבן.

אמר ליה אביי - מי דמי? התם, בחיטין קא כפר ליה, בשעורין וכוסמין לא כפר ליה. אבל הכא, **בכולה מילתא הוא דכפר ליה.** שהרי באומרו לא אנסתי ופיתיתי, הרי הוא

[336] וטעמו של רבי שמעון נתבאר במשנה, והוא, משום שאינו משלם קנס על פי עצמו. ופירש רש"י שם, כיון דאי אודי לא מיחייב, כי כפר נמי, לאו ממונא קא כפר ליה. שיטת הב"ח והסמ"ע מובאת ב"תרומת הכרי" סימן א, שהמודה בקנס מחוץ לבי"ד, כיון שאינו נפטר על ידי הודאתו, שהרי לא הודה בפני בי"ד - מתחייב בקנס על פי עצמו בהודאה זו, שאינה פוטרתו. והקשה על זה ה"תרומת הכרי": הרי שבועת הפקדון נוהגת בפני בי"ד ושלא בפני בי"ד. ואפילו רבי מאיר מודה כי אף שמושבע על ידי אחרים אינו אלא בבי"ד, מכל מקום הנשבע מפי עצמו, נשבע אף שלא בפני בי"ד. והלוא משנתנו עוסקת במושבע מפי עצמו, שהרי ענה אמן. ואם כן, כיון דהיכא שמודה שלא בפני בי"ד - חייב, מדוע לא יהא חייב על כפירתו, והלוא כפר בתביעה שהיה מתחייב עליה על פי עצמו?

[337] הקשה הריטב"א: הרי ודאי יש בתביעתו אף בושת ופגם, שהרי בטענת "אנסת ופיתית" תובע כל מה שכלול בזאת, והיינו אף בושת ופגם? וביאר, שהקנס הוא התשלום שנאמר בפרשת האונס והפיתוי. דאונס ופיתוי מחייבים קנס. אולם, חיוב בושת ופגם נלמד מדרשא "תחת אשר עינה" ויסוד חיוב זה הוא מדין "החובל בחבירו" ולא דוקא מדין האונס והמפתה. ועל כן כאשר תובעו "אנסת ופיתית" - תובעו קנס של אונס ופיתוי.

כופר בכל התביעה שהוגשה נגדו, ובתביעה זו נכללת גם תביעת הממון של בושת ופגם! [338]

הא, דינו של רבי שמעון, **לא דמיא אלא לאומר לחבירו: תן לי חטין שעורין וכוסמין שיש לי בידך. שבועה שאין לך בידי כלל! ואשתכח**, ונמצא שרק **חיטין הוא דלית ליה, הא שעורין וכוסמין אית ליה, דמיחייב** משום שכפר ממון!

ואם כן, עדיין יש לבאר את דינו של רבי שמעון.

אלא, כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר בשם רבי יוחנן: לדברי רבן שמעון קנס הוא תובע**, ולא בושת ופגם. ולכן פטור לגמרי מכפירת בושת ופגם. [339]

לדברי חכמים - אף בושת ופגם הוא תובע!

במאי קא מיפלגי? רבי שמעון ורבנן.

אמר רב פפא: רבי שמעון סבר, לא שביק איניש מידי דקיץ [340] , לא עוזב אדם מלתבוע דבר קצוב, של קנס חמישים כסף, שהם ממון קצוב לכל אונס, **ותבע מידי דלא קיץ של בושת ופגם**.

ורבנן סברי, לא שביק איניש מידי דכי מודה ביה לא מיפטר, והיינו בושת ופגם שהם ממון, **ותבע מידי דכי מודה ביה מיפטר**, דהיינו קנס.

הדרן עלך פרק שבועת הפקדון

פרק שישי - שבועת הדיינין

שבועת הדיינים הינה השבועה שמטילין בית דין על הנתבע. ושונה שבועה זו מן השבועות האחרות ששנינו בפרקים הקודמים, בכך שהשבועות דלעיל, כגון שבועת העדות או שבועת הפקדון, נשבע אותם האדם מרצונו, כדי להיפטר מתביעתו של

[338] אף בזה ביאר הריטב"א דאמנם עיקר התביעה היא הקנס, מכל מקום כאשר כופר האונס והמפתה, ואומר "לא אנסתי ולא פיתיתי" הרי שכפירתו מתייחסת לכל התביעות הכלולות בטענת אנסת ופיתית. ואף בושת ופגם בכלל זה. ולכן מן הדין היה לו להתחייב.

[339] הקשה הרמב"ן, שהרי מכל מקום יש לחייבו כיון שאומר לא אנסתי וכופר בבושת ופגם? ותירץ, אף על גב שאם כפר מעצמו, היינו שלא תבעו אבי הנערה אלא מעצמו כפר - חייב. אולם כאשר תובעו אבי הנערה בקנס והוא אומר "לא אנסתי", כופר הוא במה שהלה תובעו, והיינו בקנס. ואכן, אם היה תובעו בושת ופגם, שמא היה מודה ומתחייב. כיון שכאשר טוען התובע וכופר הנתבע, הרי שבתביעה הוא כופר ולא בחיובים אחרים. [וכן כתב הריטב"א]. ומבואר, שאם תבעו אבי הנערה "אנסת את ביתי - וחייב אתה לי בושת ופגם" וכופר הנתבע בשבועה, אף רבי שמעון יודה שחייב קרבן!

[340] הקשה הריטב"א: מדוע שלא יתבענו שתיהן. גם הקנס וגם הממון? ותירץ, שאינו רוצה לתובעו תביעה גדולה בפעם אחת כדי שלא יקפוץ הנתבע, ויכפור וישבע ויפטר מהכל [וחושש המשביע שמא לא ימצא עדים אחר כך שיכחישו את כפירת הנשבע].

התובע. אולם שבועת הדיינים, אין האדם נשבע מעצמו, אלא בית דין מחויבים להשביעו. [341]

בכלל שבועה זו הנידונות בפרק זה, ישנם ד' שבועות: [342]

א. שבועת מודה במקצת האמורה בתורה [שמות כב ז - ח, ועניינה יבואר להלן בפרק זה], כאשר אדם תובע את חבירו שהוא חייב לו מנה, והלה כופר בחלק מן התביעה ומודה בחלקה, היינו "מודה במקצת הטענה" - הרי הוא חייב להשבע שבועת "מודה במקצת", שהיא אחת משבועות הדיינים.

ב. שבועת השומרים האמורה בתורה [שמות כב שם], אם הפקיד אדם חפץ אצל חברו לשומרו, כגון שומר חינם, וטוען השומר שנגנב הפקדון או נאבד ממנו, ישבע השומר שלא פשע בו, ושלא שלח בו ידו, ושאין הפקדון ברשותו.

ג. שבועת עד אחד, הנלמדת מדרשה [לקמן מ א] כאשר תובע אדם את חברו ממון והוא כופר בו, ועד אחד מעיד כדברי התובע, ישבע הנתבע כדי להכחיש את העד.

ד. שבועת היסת שתיקנוה חכמים [343]. והיא, כאשר הנתבע כופר בכל התביעה, ופטור מן התורה הן משבועה והן מתשלום, חייבוהו חכמים להישבע, כדי להפיס דעתו של התובע.

משנתנו, וכן עיקר הפרק, עוסקים בשבועת מודה במקצת דלעיל, שהיא מן התורה.

מתניתין:

א. **שבועת הדיינין**, [344] שמשביעין את המודה במקצת הטענה - אין משביעין אותה אלא רק אם היתה **הטענה** של התובע - לפחות **שתי** מעות **כסף**.

---

[341] עיין בהקדמת ה"תפארת ישראל" לפרק זה.

[342] ובנוסף לאלו, ישנם השבועות מדרבנן שבפרק כל הנשבעים, הנקראות אף הן "שבועות הדיינים". [רמב"ם שבועות יא ו].

[343] שבועה זו נתקנה בימי האמוראים כמבואר בפרק האיש מקדש [קידושין מג ב] על דברי רב נחמן שם "והאידנא דתקון רבנן שבועה היסת" [רמב"ם פרק י"א מהלכות שבועות הלכה ז' והגהות מיימוניות שם].

[344] הקשו הראשונים, הריטב"א הרמב"ן ועוד: מדוע הזכיר התנא רק שבועת מודה במקצת בכלל שבועת הדיינין. והלוא שבועת השומרים ושבועת עד אחד אף הן בכלל שבועת הדיינין? ותירצו, על אף ששבועת השומרין, בדיינין משביעין אותה, מכל מקום, שם אחר יש לה, ובכלל שבועת הפקדון היא [שאותה שנינו בפרק הקודם], שהרי על עסקי פקדון ושמירה היא באה, ולכן היא לא נכללה בשבועת הדיינים במשנתנו. ואילו שבועת עד אחד לא נאמרה במפורש, אלא ממיעוט ילפינן לה [לקמן מ א]. ועל כן היא אינה נמנית בכלל שבועת הדיינין. ורק בשבועת מודה במקצת נאמר "ונקרב בעל הבית אל האלהים", ופירשו, דהיינו דיינים.

[345] ביארו הראשונים, ששתי כסף הינן שתי מעות כסף, והמעה היא המטבע הקטנה ביותר מהמטבעות של צורי, ואין מטבע כסף פחות ממעה. ובמעה אחת כסף ישנם ל"ב פרוטות נחושת, ונמצא ששיעור הטענה של שתי כסף

ואילו **ההודאה** במקצת שהודה הנתבע, שעל ידה הוא מתחייב שבועה - צריכה להיות לפחות **בשוה פרוטה**. [345] אך אם הטענה היא פחות משתי כסף, או ההודאה פחות מפרוטה, הרי הוא פטור משבועה. [346]

ב. כמו כן צריכה ההודאה להיות בדבר שהוא ממין התביעה, ולא שיתבענו על דבר ממין אחד ויודה לו בדבר ממין אחר [וכפי שיבואר להלן במשנה].

ואם אין ההודאה ממין הטענה - פטור משבועה.

כיצד, תהיה ההודאה ממין הטענה?

אם אמר התובע: **שתי כסף יש לי בידך**, וענהו הנתבע: **אין לך בידי אלא פרוטה** שהיא מטבע של נחשת - **פטור** [347] משבועה. הואיל ותבעו כסף והודה לו במטבע נחשת, ששני מינים שונים הם. ולכן הודאה זו אינה ממין הטענה.

אבל, אם תבעו: **שתי כסף** וגם **פרוטה יש לי בידך**, וענהו הנתבע: **אין לך בידי אלא פרוטה - חייב** להישבע.

שהרי תבעו תביעה אחת הכוללת כסף ופרוטת נחושת. והוא הודה בפרוטת הנחושת, שהיא מקצת התביעה. והודאה זו נחשבת כהודאה ממין הטענה, וחייב.

ג. תבעו: **מנה לי בידך**, וענהו: **אין לך בידי**, הרי הוא **פטור** שהרי כפר בכל התביעה. וכופר בכל פטור משבועה דאורייתא. [348]

הוא ס"ד פרוטות. ושיעור "פרוטה", כתבו הגאונים שהוא חצי "חבה". וחבה היא משקל גרגיר שעורה, ופירושה "גרעין" [בלשון ערבית, ומשקל החבה הינו 0. 044 גרם במשקל ימינו]. ולפי שיעור זה משערין את משקל כל המטבעות, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת בכורות [ח ז]: וקבלה בידי מאבא מארי ז"ל שקיבל הוא מאביו ומזקינו איש מפי איש, שהגרגיר הזה שמשערין בו המשקל הוא גרגיר שעורין. ואינו יודע לו טעם. וכן כתב הכפתור ופרח בפרק ט"ז. וכתב החזון איש [חושן משפט טז יח] בטעם הדבר, ששיעור המטבעות נמסר לדורות על פי משקל השעורין, בהיות שהמשקל אינו תולדה טבעית אלא מוסכמות שבכל דור ודור - אין למשקל את סגולת הנצחיות למסור בו שיעורי תורה. ולכן שיערו הגאונים את שקל הקודש במשקל השעורה, שמשקלה טבעי, ומתקיים בכל דור. נמצא, ששיעור הטענה של שתי כסף הנידון במשנה, הוא שליש הדינר. שבדינר ישנם מאה תשעים ושתים פרוטות, שהם תשעים ושש שעורות, שהם ששה מעין. ושתי כסף שיש בהם ששים וארבע פרוטות, הרי הם שלושים ושתים שעורות של כסף.

[346] בגמרא לקמן [מ ב] נחלקו רב ושמואל האם הטענה שטוען התובע, היא שצריכה להיות שתי כסף, כדעת שמואל, או שהכפירה שכופר הנתבע [חוץ ממה שהודה] היא שצריכה להיות שתי כסף, וזוהי דעת רב. ולפי זה, טענת התובע צריכה להיות לכל הפחות - שתי כסף ופרוטה.

[347] פירש רש"י, שדין זה הוא רק היכן שטענו משקל שתי מעות כסף. אולם אם טענו שתי מעות כסף במטבעות - חייב. שהרי תבעו במטבע והודה לו במטבע. ובאופן זה, הרי היא הודאה ממין הטענה. אכן רש"י מפרש את משנתנו לדעת שמואל [הובא בהערה הקודמת]. אך לדעת רב [שם], אין המשנה מפרשת את דין ההודאה ממין הטענה, אלא את דין שתי כסף, והיינו שצריכה הכפירה להיות שתי כסף.

[348] ואף שלכאורה יש להשביעו שבועת היסת מדרבנן, שהרי כפר הכל, ודינו של הכופר בכל שנשבע שבועת היסת, וכמו ששנינו בגמרא לקמן [מ ב - מכל מקום, בזמן המשנה עדיין לא תקנו חכמים שבועת היסת של כופר הכל.

אך אם אמר התובע: **מנה לי בידך**, וענהו הנתבע: **אין לך בידי אלא חמשים דינר** - הריהו מודה במקצת הטענה **וחייב** להישבע שבועת מודה במקצת מהתורה.

ד. תבעו הבן אשר מת אביו והוא יורשו: **מנה יש לאבא** אשר הפקידו **בידך**, וענהו הנפקד: **אין לך בידי** מירושת אביך **אלא חמישים דינר - פטור** משבועה, **מפני שהוא כ"משיב אבידה"**. שהרי היה יכול להעיז פניו, ולכפור ולהכחיש. כיון שרק כלפי בעל חובו אין אדם מעיז פניו. אבל כלפי בנו, שאינו בעל החוב אלא רק יורשו - מעיז! ובעצם כך שהוא מודה לטענת הבן ומתייחס לטענתו, נחשב הדבר כאילו הוא משיב אבדה. וכשם שמשיב אבדה פטרוהו חכמים משבועה - כגון: שהשיב אדם אבדה לבעלים, והבעלים טוען כי אין זה כל סכום האבדה, ותובעו על כולה, פטרוהו חכמים משבועה, מפני תיקון העולם. שלא יחששו המוצאים שמא ישביעום, ומשום כך ימנעו מלהשיב אבדות [349] -

והוא הדין כאן, פטרוהו חכמים מלהשבע, כדי שלא ימנע אדם מלהחזיר חוב ליורשים מהחשש שמא ישביעוהו.

אמר התובע: **מנה לי בידך**. והודה הנתבע **ואמר לו** בפני עדים: **הן**.

למחר שב התובע **ואמר לו לנתבע**: **תנהו לי**, את אותו המנה עליו הודית לי אתמול! ואמר לו הנתבע כבר **נתתיו לך**, ופרעתי את חובי. **פטור** הנתבע משבועה ומתשלום, [350] אף שאתמול הודה!

אבל, אם חזר בו הנתבע מהודאתו שהודה אתמול. וכפר ואמר: **אין לך** בידי ולא היו דברים מעולם! [351] -

חייב ליתנו לתובע. שהרי הודה אתמול בפני עדים כי חייב לו. והודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואינו יכול לחזור בו, ואף בשבועה אינו נאמן, כיון שהוחזק כפרן [שקרן, ואינו נאמן].

ו. אמר התובע: **מנה לי בידך**. **אמר לו** הנתבע: **הן**. ואמר התובע: **אל תתנהו לי**, אל תפרע לי את המנה שעליו אתה מודה לי - **אלא בפני עדים**.

---

[349] כך פירש רש"י את טעמו של דין משיב אבידה, על פי המבואר במסכת גיטין מח ב "המוצא מציאה לא ישבע, מפני תיקון העולם". אולם הרשב"א חלק על כך, שהרי במשנה שם - חייב הוא שבועה מעיקר הדין! כיון שהמאבד טוענו טענת ברי, שאומר הוא "שני כיסין קשורים מצאת לי" והוא אומר "לא מצאתי אלא אחת", ואם כן, טענתו של התובע, טענת ברי וודאי היא, ויש למוצא להתחייב שבועה כדין מודה במקצת, ורק מפני התקנה פטרוהו. אבל, כאן במשנתנו, כאשר אין הבן תובעו בטענת ברי - הרי הוא הנתבע, כמשיב אבידה! ומן הדין יש לפוטרו, ואין צורך בתקנה, שהרי הוא נאמן במיגו שלא היה מודה כלל, והריהו משיב אבידה.

[350] רש"י לקמן [מא א] הוסיף כי אף שאמנם פטור משבועת מודה במקצת דאורייתא, מכל מקום נשבע היסת מדרבנן.

[351] רש"י לקמן [מב א] ד"ה אין לך בידי. ועיין בתוס' יו"ט למשנתנו.

למחר, כשתבעו **ואמר לו** התובע: **תנהו לי**, טען הנתבע: כבר **נתתיו לך**, ואיני חייב לך כלום! - **חייב** לשלם לו, מפני שצריך ליתנו בעדים כפי שסיכם עימו, ולכן כל עוד לא פרע לו בעדים - לא קיים את תנאו, וחייב! [352]

ז. אמר התובע: **ליטרא** מידה [353] של **זהב יש לי בידך**, וענה הנתבע: **אין לך בידי אלא ליטרא** של **כסף**, ולא של זהב כמו שאתה תובע - **פטור**, משום שכסף וזהב שני מינים שונים הם, וכל שהדבר שהוא מודה עליו אינו ממין התביעה, אין הודאתו נחשבת הודאה מחייבת, ולכן פטור משבועה ומתשלום [354].

אבל, אם תבעו: **דינר זהב יש לי בידך**, וענהו: **אין לך בידי אלא דינר כסף** או **טריסית** [355] או **פונדיות** [356] או **פרוטה** שהם מיני מטבעות, **חייב** לשלם לו את מה שהודה, ואילו על השאר חייב להישבע שבועת מודה במקצת -

משום שהכל, כל סוגי המטבעות, **מין מטבע אחת** הן. ולכן נחשבת ההודאה בהן כהודאה ממין התביעה.

ח. אמר התובע: **כור תבואה** יש **לי בידך**, וענהו: **אין לך בידי אלא לתך**, חצי כור של **קטנית**! - **פטור**, לפי שאין ההודאה ממין הטענה.

---

[352]א. כתב הר"י מיגא"ש [וכן כתב הריטב"א לקמן [מ ב] שמהא שמעינן שאפילו אם אמר לו המלוה לאחר שעת ההלואה, לפורעו בעדים - חייב לפורעו בעדים. שהלוא משנתנו דנה כאשר אמר לו זאת לאחר ההלואה ובכל אופן חייב. ב. הרמב"ן לקמן [מא ב], כתב שאם לא קיבל עליו הלווה לפורעו בעדים, אלא אמר לו 'אפרע שלא בפני עדים' - יכול שלא לפורעו בעדים. משום שחושש שמא ילכו העדים למדינת הים או ימותו ושמא יתבענו המלוה פעם שניה לפי שאין ראיה שפרעו. [ואם שתק הלווה, שתיקתו כהודאה לדעת הרמב"ן וחייב לפורעו בעדים. אולם לדעת הרא"ש, אין שתיקתו מתפרשת כהודאה]. הרשב"א חולק על כך, וסובר שאף היכן שלא קיבל עליו הלווה לפורעו בעדים - חייב לפורעו בעדים. משום ש"עבד לווה לאיש מלוה", ומחוייב לפורעו בפני עדים, כאשר ירצה המלוה! והנה, הריטב"א לקמן שם, כתב בשם הרשב"א שדין זה הוא רק בהלואה. אולם בפקדון, הדין עם הרמב"ן. שאם לא קיבלו, אינו חייב לפורעו בעדים.

[353]משקל רומי השוה למנה האיטלקי [והוא כעין שלוש מאות חמישים ושמונה גרם במשקל ימינו].

[354]כך היא דעת רבה בר נתן בבבא קמא לה ב כי הטוענו חיטין והודה לו בשעורין, פטור אף מדמי שעורין.

[355]מטבע זו נזכרת גם בתוספתא מסכת מעשר שני פרק ד הלכה י והלכה יד. וכתב רש"י לקמן [מ א] שטריסית היא מעה קטנה. ובמוסף הערוך כתב שהיא מטבע רומית השוה לג' איסרין [איסר - שמונה פרוטות], ובטריסית ישנם כ"ד פרוטות שהן י"ב שעורין. [ראה לעיל הערה 3]

[356]נירסת יעב"ץ: פונדיון. הפונדיון הינו מטבע איטלקי, וערכו ששה עשר פרוטות. וכן מבואר בהגהה על פירוש המשניות למסכת כלים [יז יב], ושם נדפס שהפונדיון הוא י"ח גרעיני שעורה, והגהות מים חיים שם הגיה וכתב שהוא שמונה גרעיני שעורה, וערכו ששה עשר פרוטות.

[357]רש"י [מב א] ד"ה לתך.

[358]הקשה הר"ן [כד א מדפי הרי"ף]: מבואר במשנה לקמן [מב ב] "אין נשבעין אלא על דבר שבמידה ושבמשקל ושבמניין". כלומר, שתביעת התובע צריכה להיות בדבר שהוא מוגדר וברור. והלוא בתביעה זו "כור פירות יש לי בידך - אין לך בידי אלא לתך קטנית" אין טענתו מוגדרת לחלוטין. כי יתכן שלתך קיטנית שווה יותר מכור תבואה, אף שמידתו היא מחצית מכור. ואם כן, לא מוכרח שיש כאן הודאה במקצת כיון שאין ידוע ערך התביעה וההודאה. והוכיח מכך הר"ן שאין צריך שתהיה התביעה וההודאה מוגדרת מכל הצדדים. אלא כיון שיש כאן תביעה והודאה מצד אחד, כלומר מצד המדה, שתובעו במדת כור ומודה לו בלתך - חייב! והקשה החזון איש [חושן

אבל, אם אמר: **כור פירות יש לי בידך**, [358] וענהו: **אין לך בידי אלא לתך** [חצי כור [357] **קטנית - חייב** בתשלום לתך הקיטנית. וכן חייב שבועה על שאר הפירות שתבעו. משום שהקטנית בכלל פירות היא, וההודאה היא ממין הטענה.

ט. **טענו** התובע כי יש לו בידו **חיטין. והודה לו** הנתבע **בשעורין** שיש לו אצלו - **פטור. ורבן גמליאל מחייב**, משום שסובר שלא צריכה ההודאה להיות ממין הטענה. [359]

י. **הטוען לחבירו בכדי שמן** מלאים שיש לו אצלו. **והודה לו** הנתבע **בקנקנים** בכדים ריקים בלבד. ואילו בשמן עצמו - לא הודה לו.

אדמון אומר: הואיל והודה לו מקצת ממין הטענה שהרי גם הקנקנים הריקים היו כלולים בתביעת 'כדי שמן יש לי אצלך' וכיון שהודה באחד משני הדברים שתבע התובע [א. שמן, ב. קנקנים] - **ישבע** הנתבע!

וחכמים אומרים: אין ההודאה הזו הודאה **ממין הטענה**, שהרי טענתו של התובע היתה על השמן. ואילו הקנקנים, אינם ענין התביעה.

ואם כן נמצא, שלענין עיקר התביעה - כפר הוא בכולה. לפי שהקנקנים, אינם כלולים בתביעה. ולכן אין ההודאה בהם נחשבת להודאה על תביעת השמן, אלא היא כ'טענו חיטין והודה לו בשעורין' ופטור. [360]

אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון. שראויים הם לפסוק כמותו.

יא. טענו שחייב לו **כלים וקרקעות. והודה** הנתבע **בכלים וכפר בקרקעות. או שהודה בקרקעות וכפר בכלים - פטור**. משום שאין נשבעים על קרקעות.

ולכן, גם ההודאה על קרקע, אינה מחייבת שבועת מודה במקצת על כפירת המטלטלין. וכן להפך, אין הודאת המטלטלין מחייבת שבועה על כפירת הקרקעות.

משפט סימן י"ב ס"ק י] שאף אם די בכפירה והודאה בצד אחד, כגון במידת הדבר, כדי להתחייב בשבועה, הרי מכל מקום, אין כאן כפירה כלל בשווי הדבר. כיון שאם שוה לתך קטניות יותר מכור פירות, אין כפירתו כפירה!? ועיין שם בדבריו שתירץ, כיון שתבע מתחילה כור פירות, וכשהודה לו בקטנית מתברר שתביעתו מעיקרה היתה תביעה לכור קטנית. [ונחשב שקדמה התביעה להודאה] אם כן, אף מצד השווי הוא תובע יותר ממה שהלה מודה, ולכן חייב. וע"ש.

[359] במסכת בבא קמא לה ב מסיק רבה בר נתן שפטור הוא אף מדמי השעורין! ובטעם הדבר כתב הרמ"ה והובא בראי"ש בבא קמא פרק ג' סימן ט"ו שפטור משעורין משום שיכול המודה לומר לתובע "משטה אני בך" בהודאה זו, ולא נתכוין באמת להודות. ולפי שלא תבעו שעורין הרי שאין בהודאה זו כלום. ובראי"ש שם ביאר הטעם שפטור, משום שכאשר תבעו חיטין, הרי זה כאילו הודה שאין לו שעורין בידו. ולכן פטור. וכן כתב השולחן ערוך [חושן משפט סימן פח סעיף יב]. אולם בדעת רש"י ותוס' [והובאו בראי"ש שם] וכן נקט הרמ"א שהטעם הוא, מפני שמחל לו על השעורין. ומשמע כן ממה שכתב שם הרמ"א שאפילו אם יודע הנתבע שחייב הוא לו שעורין - פטור. כיון שתביעת החיטין הרי היא כאילו מחל לו על השעורין.

[360] ביאור זה הינו על פי הגמרא בכתובות קח ב. וכדעת שמואל [שהלכה כמותו] שהטוענו חיטין ושעורין והודה לו באחד מהם - חייב. לדעת אדמון, כיון שהודה בקנקנים הרי הוא כמודה באחד מהם ולכן חייב. ולדעת חכמים, אין זה נחשב כאילו תובעו חיטין ושעורין, כיון שהקנקנים אינם כלולים כלל בתביעה.

וכן אם **הודה במקצת הקרקעות פטור**.
אבל, אם הודה **במקצת הכלים - חייב** שבועה על מקצת הכלים שכפר בהם כיון שכפירת מקצת הכלים מחייבת שבועה כדין כל מודה במקצת.
וכעת, מחמת חיוב השבועה על המטלטלין, חייב להישבע גם על הקרקעות. משום **שהנכסים שאין להן אחריות**, דהיינו מטלטלין,
[כלומר, שאינם אחראים לחובותיו של הבעלים, שאם נמכרו או ניתנו במתנה, אין בעלי החובות גובים מהם. מה שאין כן בקרקעות יש להן אחריות ובעל חוב גובה מהן].
- **זוקקין** [גוררים] **את הנכסים שיש להן אחריות להשבע** גם **עליהן**.
יב. אין נשבעין על טענת חרש כגון שטען ברמיזה כי הלוא חרש האמור בגמרא אינו מדבר ואינו שומע [361]
וכן אין נשבעים על טענת **שוטה וקטן**. ואפילו אם הודה לו הנתבע במקצת על טענתו. גם כן אין נשבעין.
יג. ואין משביעין את הקטן אם תבעו גדול, והודה לו הקטן במקצת הטענה.
אבל נשבעין ל"קטן".
הגמרא [362] מבארת, שגדול הבא מכח טענת אביו, שטוען "אבי מסר לך חפץ לפקדון", או שטוען "אבי הלוה לך כסף", הרי הוא נקרא "קטן", לפי שבא בטענת אביו, מורישו, ולכן נשבעין לו.
וכן נשבעים **להקדש**: כאשר בא להפרע מנכסי הקדש - לא יפרע אלא בשבועה.

גמרא:

שנינו במשנתנו: שבועת הדיינין.
ודנה הגמרא: **היכי משבעינן ליה**? באיזה אופן משביעין שבועה זו?
אמר רב יהודה אמר רב: משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה. דכתיב [אצל אברהם אבינו, כאשר השביע את אליעזר] [363] "**ואשביעך בה' אלהי השמים**".
והניחה הגמרא, שכוונתו לומר שמפסוק זה משמע שצריך להשביעו בשם המפורש.
אמר ליה רבינא לרב אשי: כמאן, לפי מי נאמרו דברי רב יהודה בשם רב, שמשביעין אותו בשם המפורש? האם הם **כרבי חנינא בר אידי**, **דאמר: בעינן שם המיוחד** בשבועה. כלומר, כשנשבע, ישבע בשם המפורש?

[361] רש"י לקמן [מב א] ד"ה אין נשבעין.
[362] דף מב א.
[363] בראשית כד ג.

אמר ליה רב אשי: אין צורך להעמיד כך. אלא **אפילו תימא**, שדברי רב הם גם לפי רבנן, **דאמרי** שאפשר להשביעו **בכינוי**, ולא צריך להשביעו דוקא בשם המפורש.

כי מה שאמר רב יהודה בשם רב שמשביעין אותו בשבועה האמורה בתורה, אין הכונה דוקא לשבועה בשם, אלא **נפקא מינה** בדבריו **שצריך לאתפושי חפצא** [חפץ קודש] **בידיה**. [364] וכמו שמצינו בתורה אצל אברהם אבינו, שהשביע את אליעזר, ואמר לו "שים נא ידך תחת יריכי", והתפיסו בברית המילה, שהיא החפץ של מצוה היחידי שהיה להם אז.

וזהו שאמר רב יהודה אמר רב "משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה" - שיתפוס חפץ מצוה בידו, כמו אצל אליעזר ואברהם.

וכדברי רבא, **דאמר רבא**: **האי דיינא דאשבע בשם ה' אלהי השמים**, שהשביע רק בכך, אבל לא התפיסו חפץ של מצוה בידו - **נעשה כמי שטעה בדבר משנה**, [365] לפי שדברי האמוראים שאמרו את הדין של נקיטת חפץ, נחשבים כדברים המפורשים במשנה! ומשום כך, דיין שלא השביעו בנקיטת חפץ - **חוזר** ומשביעו בשנית, בנקיטת חפץ. [366]

---

[364] א. ביארו הראשונים, כי אף שמשביעים אותו בנקיטת חפץ - לא בחפץ מצוה או בספר תורה הוא נשבע. אלא נשבע בשם או בכינוי. ומה שהוא אוחז ספר תורה בידו, הוא בכדי לאיים עליו ולהרתיעו מלהשבע לשקר. אך עיקר השבועה היא במה שנשבע בשם ה' או בכינוי. וזהו עיקר תוקף השבועה. ולכן, כיון שאין נקיטת החפץ עיקר השבועה אלא השם הוא העיקר, הרי שכל דין "נקיטת חפץ" נאמר רק בשבועת הדיינין. אך בשבועת הפקדון או בשבועת העדות - אף ששבועתו היא על ידי אחרים ודומה לשבועת הדיינין [שנשבע ע"י הבי"ד], מכל מקום, תיקנו חכמים שדין נקיטת חפץ, רק בשבועת הדיינין נאמר. וכדי לאיים עליו. [כך פירשו הרא"ש והראשונים, ובזה מיושבת קושית התוס' בד"ה "לאתפושי" שהקשו, מאי שנא שבועת הדיינין משאר שבועות]. אמנם, בקרית ספר פרק י"א מהלכות שבועות כתב שדין זה של נקיטת חפץ, הינו מדאורייתא כדכתיב "שים נא ידך תחת יריכי". ויש שרצו לומר שכך היא דעת התוספות. ב. רש"י בד"ה ספר תורה כתב, שבדורותינו ביטלו הראשונים שבועה דאורייתא, לפי שעונשה גדול. ותיקנו לגזור על החייב שבועה, "ארור" בעשרה. וכדברי הגמרא לעיל [לו א] "ארור - בו שבועה". היינו, שבלשון ארור ישנה משמעות שבועה. ואם אמר אדם לחבירו בלשון ארור וקיבלו עליו - שבועה היא. ומבואר ברש"י שאכן שבועה היא, אך היא פחות חמורה משבועה מפורשת. [וראה בר"ן שהביא, כי מהרי"ף והרמב"ם לא משמע כך. וכנראה שתקנה זו, אכן לא נתפשטה בכל ישראל.] וכתבו הגאונים [הובאו דבריהם בראשונים כאן] שיש הנוהגין להביא אצל הנשבע, ספר תורה ונאדות תפוחים, [על פי דברי מדרש ויקרא רבה פרשה ו' פיסקא ג. וביאור ענין הנאדות התפוחים הוא, לאמר, שהנאד הזה היה מלא גידין ועצמות ועכשיו ריקם מכלום, כך המשביע את חברו לשקר, סופו יוצא ריקם. וכל שכן הנשבע לשקר, מאירי] ועוד נוהגין להביא שם נרות דולקין וכן מיטה שנושאין בה את המתים. ומקללין בחרם בית הדין העליון ובחרם בית בדין התחתון. וצריך שיהיו שם עשרה כמו שכתב רש"י. והתומים סימן פ"ז ס"ק מז כתב כי הטעם שצריך עשרה, הוא כדי להפחידו - שמא יבואו עדים ויכחישוהו [מחמת פרסום הדבר ע"י עשרה].

[365] כתב רב אלפס בתשובה, והובאו דבריו בראשונים כאן, שהתובע לחבירו בבית דין בלא עד, וכפר בכל, ונשבע לו שבועת היסת בלא נקיטת חפץ, ואחר כך היה לו עד אחד המחייבו שבועת התורה בנקיטת חפץ - חוזר ונשבע! כיון שהשבועה הראשונה לא היתה בנקיטת חפץ, לא נפטר בה מדאורייתא.

[366] כתב המאירי: יש מי שאומר, שטעם החזרה הוא לפי שחושדין אותו לעבור על שבועה זו הואיל ונראית לו כשבועה מדברי סופרים. ומשביעין אותו שבועה הנראית לו כשבועת התורה, שודאי לא יעבור עליה. ולמדו מכאן שהחשוד על שבועת סופרים אינו חשוד לשבועת התורה. ומוסיף המאירי: ולי נראה שאין זו ראיה. מפני שיש

ואמר רב פפא: **האי דיינא דאשבע** את החייב בשבועת הדיינין, והוא אוחז בידו **בתפילין** ולא בספר תורה, **נעשה** דיין זה **כמי שטעה בדבר משנה**.

שהלא אין משביעין בנקיטת חפץ על ידי שמחזיק הנשבע תפילין בידו, אלא רק בספר תורה בלבד, ולכן **חוזר** ומשביעו בנקיטת ספר תורה. [367]

ואומרת הגמרא למסקנה:

והלכתא כוותיה דרבא, האומר שאין שבועה בלא נקיטת חפץ.

ולית הלכתא כוותיה דרב פפא האומר משביעין אך ורק בספר תורה.

ומבארת הגמרא: **הלכתא כוותיה דרבא - דהא לא נקיט חפצא בידיה**, ולכן לא קיים את חיוב שבועתו.

ולית הלכתא כוותיה דרב פפא, **דהא נקיט חפצא** [תפילין] **בידיה**. ודי בכך כדי שלא נצטרך לחזור ולהשביעו, שהלא סוף סוף החזיק חפץ של מצוה בידו.

ומוסיפה הגמרא עוד בדיני השבועה:

שבועה של כל אדם, תיעשה כאשר הוא - **מעומד**.

שבועה של **תלמיד חכם** - כאשר הוא **מיושב**.

שבועה של כל אדם לכתחילה תיעשה כאשר מחזיק **בספר תורה** בידו. [368]

אולם של **תלמיד חכם** אפילו **לכתחלה** - די כאשר מחזיק **בתפלין**. [369]

לפרש דברי הגמרא "חוזרין ומשביעין אותו", היינו מפני שלא עשו בו כדינו, ואין להם להקל. ואף גדולי המחברים [רמב"ם טוען ונטען ד יא] כתבו, שכל שבודאי נעשה חשוד לשבועת סופרים - חשוד לשבועת התורה. וכן הוא הדין, שהרי בעל עבירה מדברי סופרים חשוד על השבועה, כמו שיתבאר לקמן בפרק כל הנשבעין [מה א]. וכמו כן הקשה התומים [פז ל] איך נשבע שוב אחר שחשוד הוא, ותירץ, שהואיל ותיקנו חכמים שתהיה השבועה בנקיטת חפץ, הוסיפו רבנן לתקנתן. ועקרו את השבועה הראשונה שנשבע בלא נקיטת חפץ, ועשאוה כאילו לא נשבע כלל.

[367] מבואר, כי אף על גב שאין הלכה כרב פפא, מכל מקום יש להשביעו בספר תורה ולא בתפילין, אולם בדיעבד אם השביעו בתפילין - יצא, ואינו חוזר. ועל דברי רב פפא שדיין המשביע בתפילין נעשה כמי שטועה בדבר משנה וחוזר, הקשה התוס', [וכן הקשה הרשב"א על מסקנת הגמרא שלכתחילה יש להשביע בספר תורה ולא בתפילין]: אפילו לכתחילה, אמאי לא נשביעהו בתפילין, והלוא השבועה האמורה בתורה שנשבע אליעזר לאברהם - במילה לבד היתה. ולא בספר תורה. וכדכתיב שים נא ידך תחת יריכי? ותירץ: אצל אליעזר ואברהם, לא נתחדשה כל מצוה אחרת כי אם זו, ולכן נשבע במילה. ועוד, לחפץ מצות המילה, היתה חשיבות כספר תורה לגביהם!

[368] כתב הרמ"א בחושן משפט סימן פ"ז סעיף ט"ו: ויש אומרים שספר תורה, לאו דוקא. אלא הוא הדין שאר ספרים שיש בהם שמות. וכתב הסמ"ע שמדברי הרמ"א מוכח שסובר ששאר ספרים עדיפי מתפילין. שהרי בתפילין מבואר בגמרא שאינם אלא בדיעבד. ואילו לגבי ספר תורה כתב הרמ"א שהוא הדין שאר ספרים. ואם כן, ספרים - הרי הם לכתחילה. ועדיף מתפילין. והש"ך שם חולק על כך, וכתב דכיון שאפילו שבתפילין לכתחילה לא משביעין, אם כן כל שכן שבשאר ספרים לא משביעין. שהרי מצינו בכמה מקומות שחמורה קדושת התפילין מקדושת שאר ספרים. וודאי שאין תפילין שונים מהם.

[369] א. כתב הש"ך בסימן פ"ז ס"ק מא בשם רב האי גאון שתלמיד חכם המובא בגמרא שנשבע לכתחילה בתפילין - הוא על פי מה שאמרו בסוטה [כב א] "איזהו תלמיד חכם - כל שמניח תפילין". וכתב הש"ך שלפי זה, בימינו אין חילוק בין תלמיד חכם לעם הארץ. עד כאן דבריו. [אולם בדברי הגמרא "תלמיד חכם לכתחילה מיושב", נראה כי מדובר בתלמיד חכם גמור. שמחויבין לכבדו משום כבוד התורה. וכן מבואר ברא"ש שכתב כי השבועה מעומד. משום שהשבועה, כגמר דין היא. ואילו תלמיד חכם מיושב משום שכבוד התורה עדיף.] האורים ותומים ס"ק

תנו רבנן: שבועת הדיינין אף היא בלשונה נאמרה. תהא אמירת השבועה בכל לשון שהנשבע מבין [וכמו שאר הדברים הנאמרים בכל לשון, כגון קריאת שמע ותפילה].

דף לט.

ואומרים לו בית דין, לנשבע: **הוי יודע** (תחילת העמוד) **שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"!** [370]

ועוד אומרים לו בית הדין: **וכל עבירות שבתורה נאמר בהן "ונקה"**, שמנקה הקב"ה לעוון העובר את אותה העבירה. **וכאן נאמר** "כי **לא ינקה** ה' את אשר ישא את שמו לשוא"!

עוד אומרים לו: **וכל עבירות שבתורה נפרעין** את עונש העבירה רק **ממנו** בלבד, **וכאן**, בשבועת שקר, מענישין ונפרעין **ממנו וממשפחתו!**

שנאמר: "אל תתן את פיך לחטיא [לגרום שיענש על ידי חטאך] **- את בשרך".**

ואין "בשרו" אלא קרובו, שנאמר: "ומבשרך לא תתעלם"! ומוכח שאף "בשרו", דהיינו משפחתו, נתפשים ונענשים בחטאו. [371]

וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו בלבד, **וכאן ממנו ומכל העולם כולו.** [372] **שנאמר** [בספר הושע ד ב כאשר מונה הנביא את חטאי ישראל יושבי הארץ, ומונה כך] "**אלה, וכחש**, ורצח, וגנוב, ונאף" וגו'.

ו"אלה וכחש" - הוא עוון שבועת שקר. ובהמשך שם כתוב: "על כן תאבל הארץ ואומלל כל יושב בה" - בסיבתו של זה הנשבע לשקר.

וזהו שנפרעין ממנו ומכל העולם. [373]

וכל עבירות שבתורה - העובר עליהם, **אם יש לו זכות תולין לו**, ממתינין לו ואין מענישין אותו במשך **שנים ושלשה דורות. ואילו כאן נפרעין ממנו לאלתר.**

שנאמר בזכריה ה [לקמן תבאר הגמרא איך ילפינן מפסוקים אלו]:

מ"ג חולק על הש"ך וכתב שנראה בכונת רב האי גאון שרק המניח תפילין כל היום כדרכם בימים קדמונים נשבע בתפילין. אבל המניח תפילין בזמן קריאת שמע פשיטא שצריך להחזיק ספר תורה בידו. שהרי לא ברשיעי עסקינן שאינם מניחים תפילין. ב. עיין בשו"ת חתם סופר [חושן משפט סימן ע"ג] שנקט שאין תלמיד חכם יכול להישבע כשהתפילין עליו אלא צריך לחלצם ולהחזיקם בידו.

[370] כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות מ"ה: ואם חייבו בית דין את האדם להשבע שבועה. והוא יודע אשר פיו דיבר שוא, אסור לקבל עליו השבועה לאמור "אנכי אישבע" למען הפחיד את חבירו, אף על פי שאין לו בלבבו להשבע. שנאמר "לא תשא" ויש בכלל משמעו שלא תקבל להשבע לשוא!

[371] בביאור לימוד הגמרא מהפסוק, עיין מהרש"א [חידושי אגדות] כתובות עב א.

[372] פירשו התוס' ד"ה שנאמר [וכן הרמב"ן] דלאו דוקא כל עבירות שבתורה אין נפרעין מכל העולם, דהרי ברציחה וניאוף גם נפרעין מכל העולם. אלא הכונה היא כלפי חייבי לאוין. שרק בהם חמורה השבועה בכך שנפרעין ממנו ומכל העולם. והוסיף הרמב"ן, שנפרעין מכל מעולם אף מחמת שאר עבירות הכתובות במקרא בספר הושע. [ד ב] והם, גנוב ורצוח ונאוף. אבל בשאר חייבי כריתות, לא נאמרה חומרא זו.

[373] העיר הבכור שור: מה הוא האיום לנשבע מכך ששאר בני אדם נענשים על ידו? ותירץ, שודאי נפרעין ממנו על שגרם פורענות לעולם ועונש הרבים תלוי בו. ובזה מאיימים עליו.

"ואשא עיני וארא מגילה עפה. ויאמר אלי
- זאת האלה [הקללה] היוצאת על פני כל הארץ... **הוצאתיה** [לאלה הזאת] **נאם ה' צבאות ובאה** [האלה] **אל בית הגנב, ואל בית הנשבע בשמי לשקר, ולנה בתוך ביתו וכלתו, ואת עציו ואת אבניו!**
ודורשת הגמרא פסוקים אלו:
הוצאתיה - לאלתר.
ובאה אל בית הגנב - זה הגונב דעת הבריות. היינו, **שאין לו ממון אצל חבירו** ובכל זאת **טוענו** שחייב לו **ומשביעו.**
ואל בית הנשבע בשמי לשקר - כמשמעו.
ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו - הא למדת: כי דברים שאין אש ומים מכלין אותן כמו אבני הבית - **שבועת שקר מכלה אותן!**
ולאחר שהזהירו בית דין את העומד להשבע בכל האזהרות החמורות האלו:
אם לאחר כל זאת **אמר, איני נשבע!** אלא מקבל עליו לשלם - **פוטרין** [משלחין] **אותו מיד,** כדי שלא יתחרט ויחזור בו ויבקש להישבע, אלא ישלם מיד מה שקיבל עליו על ידי כך שלא רצה להישבע.
ואם בכל אופן **אמר: הריני נשבע! העומדין שם אומרים זה לזה: סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה! וגומר.**
וכשמשביעין אותו, אומרים לו: הוי יודע שלא על מה שב**דעתך אנו משביעין אותך אלא על דעת המקום ועל דעת ב"ד** [לקמן בעמוד ב מבואר מה בין דעתו, לבין דעת המקום, ולדעת בית דין]. **שכן מצינו במשה רבינו כשהשביע את ישראל** [בפרשת אתם ניצבים] **אמר להן:**[374]
דעו, שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעת המקום ועל דעתי. שנאמר: ולא אתכם לבדכם, כלומר, לא אתכם, במה שיש בדעתכם ובמחשבות לבבכם, אנכי כורת את הברית הזאת - **כי את אשר ישנו פה** עימנו עומד היום לפני ה' אלהינו!
ומבארת הגמרא: **אין לי** מה שנאמר בשבועה זו שהשביע משה את ישראל **אלא לאותן העומדין על הר סיני.**
דורות הבאים,[375] **וגרים העתידין להתגייר,** מנין שאף הם בכלל זה?

[374] דברים כט יג.

[375] העיר המהרש"א ממה שכתוב בגמרא במסכת נדה, שמשביעין את האדם בשעת לידה. וקשה, והלוא כבר השביעוהו בסיני, כמבואר בגמרא "דורות הבאין". וביאר, שהשבועה בסיני הינה על הנשמות של דורות הבאים, לפי שהיו הנשמות שם בהר סיני. ואילו בשעת לידה, משביעין את הגוף.

תלמוד לומר: **ואת אשר איננו** פה עימנו היום. אלא העתיד להיות.

ואין לי בכלל הברית, האלה, והשבועה שנאמרו בסיני **אלא** מצוות שקיבלו עליהם **מהר סיני**, **אבל מצות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה** שלא נתקבלה בסיני, **מנין** שאף היא בכלל זאת?

תלמוד לומר: [במגילת אסתר] "**קימו וקבלו היהודים עליהם**" - **קיימו מה שקבלו** על עצמם **כבר** בהר סיני! [376]

ומבארת הגמרא את כל דברי הברייתא מתחילתה:

שנינו בברייתא: שבועת הדיינין אף היא בלשונה נאמרה.

ודנה הגמרא לבאר: **מאי "אף היא בלשונה נאמרה"**?

כדתנן: **אלו** הדברים שדינם באמירה, ואף הם **נאמרין בכל לשון**: **פרשת סוטה** [כאשר משביעין את הסוטה שלא נטמאה - ישביעוה בלשון שהיא שומעת ומבינה].

וידוי מעשר, כשגומר אדם להפריש מעשרות של השנה השלישית, שנת המעשר, ומוציאן מביתו, מתודה: (דברים כו יג) "ביערתי הקודש מן הבית" זה מעשר שני, "וגם נתתיו ללוי" זה מעשר ראשון, "ולגר ליתום ולאלמנה" זה מעשר עני. ווידוי זה אף הוא נאמר בכל לשון.

קריאת שמע, **ותפלה**, **וברכת המזון**, **ושבועת העדות**, **ושבועת הפקדון** נאמרים אף הם בכל לשון שמבין. [377]

וקאמר התנא שבברייתא **נמי שבועת הדיינין** אף היא בלשונה נאמרה ולכן נשבע בכל לשון שמבין בו! [378]

---

[376] שיטת הרמב"ם היא שכל המקיים מצוה מדרבנן, הריהו מקיים גם מצוה מדאורייתא של "ועשית ככל אשר יורוך". וכן העובר על איסור דרבנן, עובר על "לא תסור", שאף הוא מן התורה. והקשה האילת השחר: אם קיבלו בסיני מצוות אלו של "ועשית" ו"לא תסור" שהם כוללות את כל מצות דרבנן. מדוע צריך ללימוד המיוחד של "קיימו וקיבלו"? וצ"ע.

[377] במסכת סוטה [לב ב, לג א] מבארת הגמרא הטעם, מדוע דברים אלו נאמרים בכל לשון. קריאת שמע: דכתיב "שמע ישראל" - בכל לשון שאתה שומע. תפלה: משום שבקשת רחמים היא, וצריך האדם להבין מה שמבקש. ברכת המזון: דכתיב [דברים ח] ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך - בכל לשון שאתה מברך. שבועת העדות: דכתיב [ויקרא ה] ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה - בכל לשון שהיא שומעת. שבועת הפקדון - אתיא [בגזירה שוה] "תחטא - תחטא" משבועת העדות שאף אותה משביעין בכל לשון.

[378] ברש"י לעיל דף לח ב פירש ש"בלשונה", בכל לשון שהוא מבין בו. אולם הר"י מיגא"ש פירש ש"בלשונה נאמרה" היינו בלשון הקודש. והקשה על זה הרמב"ן מדברי התוספתא במסכת סוטה פרק ז' שמפורש שם ששבועת העדים והדיינין, נאמרת בכל לשון. ולכן פירשו הרמב"ן והריטב"א דבלשונה, היינו בכל לשון, וכדברי התוספתא. הרמב"ם בפרק י"א מהלכות שבועות הלכה ח' והלכה י"ד, הביא אף הוא מחלוקת זו אם נשבע בלשון הקודש דוקא או שנשבע בכל לשון. ופסק שמשביעין אותו בלשון שיבין הנשבע. והיינו בכל לשון וכדברי הראשונים הנ"ל. ואכן צ"ע בדברי הר"י מיגא"ש. [ועיין בהערות הגרמ"ש שפירא שליט"א על חיודשי הר"י מיגא"ש ביישוב הדברים]. עוד כתב הר"י מגא"ש, כי אף שהשבועה עצמה תהא בלשון הקודש, אולם, כאשר מסדר את הכפירה או הטענה לפני הדיינין להשביעו עליה, אינו צריך לסדרה בלשון הקודש. אלא מסדרה בלשון חול שמדבר ומבין בה, ורק את השבועה מוציא בלשון הקודש.

אמר מר: אומרין לו לנשבע הוי יודע, שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא".

שואלת הגמרא: **מאי טעמא** הזדעזע העולם דוקא במאמר זה של הקב"ה?

אילימא משום דמאמר זה **אתיהב** [ניתן] **בסיני**, ולכן נזדעזע העולם,

הלוא מאמר **עשר דברות** אף הוא **נמי בסיני אתיהב**!? ולא מצינו שנזדעזע כך העולם,

ואלא, הסיבה שנזדעזע העולם בשעה שאמר הקב"ה "לא תשא", **היא משום דחמירא** שבועת שקר, יותר משאר עבירות!

ושואלת הגמרא: **ומי חמירא** שבועת שקר יותר מכולן? **והתניא: אלו הן** עבירות **קלות** [קלות הם בכך שמתכפרות בתשובה בלבד] - עבירת **עשה** ועבירת **לא תעשה**, **חוץ מ"לא תשא"**, שהיא עבירת השבועה לשקר.

ואלו הן עבירות **חמורות - זו כריתות ומיתות ב"ד ולא תשא עימהן!** ומוכח שעבירת לא תשא אינה חמורה יותר מחייבי כריתות ומיתות בי"ד, אלא היא באותה חומרא שלהן.

ומדוע נאמר ששבועת שקר חמורה מכולן?

אלא חומרתה היא, **כדקתני טעמא** בהמשך דברי הברייתא: **וכל עבירות שבתורה נאמר בהן "ונקה" וכאן נאמר "לא ינקה"!**

ומקשה הגמרא: וכי כל עבירות שבתורה לא נאמר בהן לא ינקה, **והכתיב** בי"ג מידות [שמות לד] "**ונקה לא ינקה**" ופסוק זה נאמר על שאר עוונות? [379]

ומתרצת הגמרא: **ההוא**, דברי הפסוק "ונקה" ו"לא ינקה" שנאמרו בי"ג מידות, **מיבעי ליה** למה שפירש **כדרבי אלעזר, דתניא: רבי אלעזר אומר: אי אפשר לומר "ונקה", שהרי כבר נאמר** באותו הפסוק "**לא ינקה**". **אי אפשר לומר "לא ינקה" שכבר נאמר "ונקה"**, **הא** סתירה זו לכאורה, במשמעות דברי הפסוק, **כיצד** ניתן לבארה? אלא הביאור הוא **שמנקה הוא לשבים, ואינו מנקה לשאינן שבים!** [380] ואילו בשבועה אינו מנקה אפילו לשבים - אלא עד שיפרע מהם!

עוד נאמר בברייתא: **כל עבירות שבתורה נפרעין ממנו. וכאן ממנו וממשפחתו.**

[379] רש"י בפירושו על הפסוק [שמות לד ז] פירש שלפי פשוטו משמע, שאינו מוותר על העוון לגמרי אלא נפרע ממנו מעט מעט.

[380] כתב המהרש"א שאף בשאר עבירות, אין הקב"ה מכפר על ידי התשובה אלא התשובה תולה ויום הכיפורים הוא שמכפר. כמבואר במסכת יומא בפרק יום הכיפורים. אולם כאן, בשבועה אף יום הכיפורים אינו מכפר אלא רק על ידי פירעון! אבל הרמב"ן כתב, ששבועת שקר לא חמורה יותר מחייבי כריתות לענין זה. אלא חמורה היא יותר מחייבי לאוין, והרי היא כמו חייבי כריתות לענין כך שלא מועילה בה תשובה, ואף יום הכיפורים אינו מכפר. אלא רק יסורים מכפרים על כך.

ומקשה הגמרא: וכי **כל עבירות שבתורה ממשפחתו לא** נפרעים? **והכתיב** בפרשת המעביר בנו למולך. "**ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו**", **ותניא, אמר רבי שמעון: אם הוא חטא, משפחתו מה חטאת**? ומדוע נענשת?

לומר לך: אין לך משפחה שיש בה מוכס שנוטל ממון שלא כדין, **שאין כולה מוכסין**, ואין לך משפחה **שיש בה לסטים שאין כולה לסטים**, ומדוע? **מפני שמחפין עליו**. ומשום החיפוי נחשבים גם הם כמוהו, שאף הם נחשבים כליסטים ומוכסין. ואם כן, אנו רואים שבעוד עבירות נפרעים ממנו וממשפחתו. ולא רק בשבועת שקר!?

ומתרצת הגמרא: **התם**, במעביר בנו למולך, אמנם נענשת גם משפחתו. אך נענשים הם **בדינא אחרינא**. בדין ובעונש אחר. לפי שהפורענות הבאה על המשפחה, קלה היא מן הפורענות שלו.

אולם **הכא** בנשבע לשקר, **בדינא דידיה**, עימו באותו דין ובאותו עונש - נענשים גם בני משפחתו.

וחילוק זה בין עונשו של המעביר בנו למולך לדין עונשה של משפחתו, נלמד **כדתניא**: **רבי אומר** "**והכרתי אותו**" [האמור במעביר בנו למולך] **מה תלמוד לומר** מדוע נאמר "אותו" והלוא ודאי שכיון שהוא בעל העבירה, הוא נידון בכרת?

התשובה - **לפי שנאמר** "**ושמתי אני את פני** באיש ההוא ובמשפחתו" **יכול** להילמד מכך הדין **שכל המשפחה כולה** תידון **בהיכרת**,

תלמוד לומר "**אותו**" - **אותו בהיכרת, ולא כל המשפחה כולה בהיכרת!**

ומיעוט זה של דין המשפחה נאמר רק במעביר בנו למולך אך לא בנשבע לשקר, שאף משפחתו נידונת בדינו.

עוד נאמר בברייתא: **וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו. וכאן ממנו ומכל העולם כולו. שנאמר** [הושע ד - א]: "שמעו דבר ה' בני ישראל כי ריב לה' עם יושבי הארץ כי אין אמת ואין חסד ואין דעת אלוקים בארץ. [פסוק ב:] **אלה וכחש** ורצח וגנב... " אלה וכחש - הרי זו שבועה לשקר. **וכתיב**, בהמשך שם נאמר [פסוק ג] "**על כן תאבל הארץ** ואמלל כל יושב בה... " ומשמע, שעל עוון שבועת שקר, נפרעים מכל מעולם.

שואלת הגמרא: **ואימא עד דעביד להו לכולהו**, יתכן כי אין העולם נענש אלא אם כן נעשו כל העבירות הללו?

- **לא סלקא דעתך**. לא יתכן לומר כך. **דכתיב** [ירמיהו כג י]: "**מפני אלה אבלה הארץ**". ו"אלה" הינה שבועה שקר. ומוכח שרק משום כך - נענש העולם כולו!

ומקשה הגמרא: **וכי בכל עבירות שבתורה מכל העולם לא** נפרעים? **והכתיב** "**וכשלו איש באחיו**" כשלו ונענשו **איש בעון אחיו**, **מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה** ונענשים בעוון חבריהם, ואם כן אנו רואים שגם בעבירות אחרות נפרעים מכולם?

דף לט:

ומתרצת הגמרא: **התם** בשאר עבירות שבתורה, מדובר כאשר **שיש בידם**, ביד האחרים **למחות** בבעל העבירה, **ולא מיחו** בו. ולפיכך נענשים הם על עוון זה, שלא מיחו. אולם לא נענשים הם על העבירה שלו. ואילו בשבועת שקר נענש העולם כולו עבורו, ואפילו אותם שלא היה בידם למחות.

ומעתה, לאחר ששנינו בברייתא שבגלל שבועת שקר נענשת משפחתו ונענש גם העולם כולו, וכמו כן שנינו שכל משפחה שיש בה מוכס כולם נענשים משום שמחפים הם עליו, וכן שנינו שבשאר עבירות, כאשר יש בידם למחות ולא מיחו, קרינן ביה "וכשלו איש באחיו" ונענשים כולם, נשאלת השאלה:

מאי איכא בשאר עבירות **בין רשעים דמשפחתו לרשעים דעלמא**, שהרי כולם נענשים, ובמה נענשת משפחתו יותר?

וכמו כן יש לשאול: **מאי איכא בין צדיקים דמשפחתו** שלא יכלו למחות ולפיכך אין להענישם **לצדיקים דעלמא**, שהרי בשבועת שקר כולם נענשים, ואפילו הצדיקים שבמשפחתו והצדיקים דעלמא?

ומבארת הגמרא: **הוא**, העבריין בעצמו **בשאר עבירות**, [לא בעבירת שבועה,] נידון **בדיניה**. בדינו שלו, המגיע לו. **ורשעים דמשפחה** מהמשפחה שלו, בשאר עבירות, נענשים **בדין חמור** אבל לא כמו העבריין בעצמו.

וכן **רשעים דעלמא** בשאר עבירות **נידונים בדין הקל**. אולם **צדיקי** שלא יכלו למחות **דהכא**, היינו צדיקים ממשפחתו **והכא** היינו צדיקים דעלמא, **פטירי**.

אולם, **גבי שבועה**: **הוא**, **ורשעים דמשפחה** - נידונים **כדיניה** כדינו של הנשבע! **ורשעים דעלמא** - **בדין חמור**! **וצדיקי דהכא** ממשפחתו **והכא** מעלמא - נידונים **בדין** ובעונש **הקל**! עוד נאמר בברייתא: **אם אמר איני נשבע** - **פוטרין אותו מיד** [וכפי שנתבאר לעיל:

[381] כך פירש רש"י לעיל בדף לט ב ד"ה פוטרין אותו. ומבואר בדבריו שאילו חוזר בו - נשבע. וביאר הרשב"א בדעת רש"י, דכל שיצא מבית דין הרי הוא כגמר דין ואינו יכול לחזור בו. אבל כל שלא יצא לא הוי כגמר דין. ולכן, עדיין יכול לחזור בו. הריטב"א הביא את שיטת הרמב"ן בפרק במפקיד [מסכת בבא מציעא לו א] הסובר כי כל שקיבל עליו בבית דין, אפילו שלא קנו מידו [התחייבות בקנין על התשלום], אינו יכול לחזור בו, ולפי זה, החזרה האמורה כאן דיכול לחזור בו מדבריו קודם שיצא מבי"ד, אינה אלא בתוך כדי דיבור או אם עדיין עסוקין באותו ענין! כיון דמכאן ואילך - ישלם כפי שקיבל עליו כאשר סירב להישבע. ולדברי הרמב"ם [פרק ז' מהלכות סנהדרין

משלחין אותו מיד מבי"ד, כדי שלא יתחרט ויחזור בו] [381] **ואם אמר "הריני נשבע" - העומדים שם אומרים זה לזה "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה"!**

ומשמע ממה שאומרים בלשון רבים "האנשים הרשעים האלה", שהדברים אמורים כלפי שני בעלי הדין. ולכן מקשה הגמרא:

בשלמא ההוא דקא משתבע נקרא איש רשע, **וקאי ב"סורו"**, שפיר הוא נכלל בכלל אלו שעליהם נאמר "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה".

אלא ההוא, התובע, **דקא משבע ליה**, המשביע את הנתבע, **אמאי** קאי ב"סורו"? והרי לא בא אלא לתבוע את חובו!?

ומתרצת הגמרא: **כדתניא: רבי שמעון בן טרפון אומר: "שבועת ה' תהיה בין שניהם" - מלמד שחלה שבועה** ועונשה **על שניהם**. [382] שגם התובע אשם הוא בחילול השם הנובע משבועת השקר של הנתבע. ואשמתו היא בכך שלא דקדק למסור ממונו ביד אדם נאמן, ולפיכך גרם שהגיע לידי השבעת שבועת שקר! [383]

עוד נאמר בברייתא: **וכשמשביעין אותו, אומרים לו: הוי יודע שלא על דעתך** אתה נשבע!

ומבארת הגמרא: **למה לי למימרא ליה הכי?**

ומתרצת: **משום קניא דרבא!** משום מעשה שהיה אצל רבא. וכדלהלן:

שהיה אדם חייב שבועה לחבירו מחמת תביעת ממון שיש לו אצלו. וכאשר בא הנתבע להשבע שפטור הוא מתביעת התובע, הקדים הנתבע והכניס מעות בסך התביעה, לתוך קנה חלול. ולפני השבועה, הפקיד הנתבע את הקנה ביד התובע, מבלי שהלה ידע שבידו

הלכה ג'] הסובר דכל זמן שלא קנו מידו, יכול לחזור בו ואפילו יצא מבית דין, הרי שדברי הגמרא "פוטרין אותו" פירושם: שיאמרו לו שישלם מיד כדי שלא יחזור בו.

[382] קשה: סוף סוף מדוע מחליטן לרשעים. והלא יתכן שנשבע באמת. ואמנם המשביע רשע הוא, שתובעו ואין לו עליו. אולם הנשבע בעצמו, מה חטא? והלוא באמת אינו חייב כמו שזה תובעו! וכתב החתם סופר, שאכן שבועת אמת היא רעה ומרה, ואשרי הנזהר ונשמר ממנה, ויש לו לעשות הכל בכדי לימנע מלהגיע לידי כך, וכיון שלא נמנע מכך, יש בזה משום רישעה. ועי"ש בדבריו חושן משפט סימן צ. [אמנם בדבר זה, נחלקו ראשונים. דעת הרמב"ם בספר המצוות מצוה ז', כי מצוה להישבע על מנת לקיים דבר אמת. וכפי שנאמר על כך "בשמו תישבע". אולם הרמב"ן שם חולק וסובר כי השבועה הינה רק היתר על מנת להינצל מתביעת שקר. אך אינה מצוה. (ועיין במגילת אסתר שם)] ורבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות מה כתב, כי מי שהוא יודע שאם ישבע - יחשדו אותו בני אדם על שבועתו מפני אמתלאות, יש לו להימנע ולחשוך נפשו מן השבועה לכבוד שמים, גם כי האמת איתו!

[383] כך פירש רש"י. אולם הר"י מיגאש ש"ש לקמן [מז ב] כתב: מלמד שהשבועה חלה על שניהם, כלומר: עוון השבועה חל על שניהם. הנתבע שהוא נשבע לשקר, והתובע לפי שהוא יודע שהשבועה שהוא משביע את הנתבע - שבועת שקר היא ומניחו להשבע. עוד פירש הר"י מיגאש, "מלמד שהשבועה חלה על שניהם", כלומר עוון השבועה - חל על שניהם, או על זה או על זה. שאם הנתבע נשבע לשקר הרי עוון השבועה חלה עליו והתובע פטור. ואם הנתבע נשבע עליו באמת. והתובע, תבעו בדבר שלא היה אצלו, הרי עוון השבועה חלה עליו.

קנה מלא מעות. ומיד נשבע שפרע לו את החוב! ולאחר שנשבע, נתכוין הנתבע ליטול חזרה את הקנה עם המעות, וקדם וזרק התובע את הקנה, ונתגלו המעות!
ומשום כך, וכן משום שאר אפשרויות רמאות כגון זו, מבהירים בי"ד לנתבע שהוא נשבע על דעת בי"ד ועל דעת המקום היודע את האמת!
שנינו במשנתנו: **שבועת הדיינין**, **הטענה שתי כסף**.
אמר רב: דברי המשנה "הטענה שתי כסף" אינם אמורים כלפי תביעת התובע שתהא על שתי כסף. אלא **שכפירת הטענה**, שכופר הנתבע שהודה במקצת התביעה - היא שצריכה להיות על סכום שהוא לכל הפחות **שתי כסף**. וזאת, מלבד הודאתו שצריכה להיות לפחות בפרוטה, כדי להתחייב בשבועת מודה במקצת.
נמצא, שהתביעה של התובע צריכה להיות לפחות על שתי כסף ופרוטה, כדי שתכלול את שתי הכסף, שהן סכום הכפירה, ועוד פרוטה, שבה הוא מודה.
ושמואל אמר: **הטענה עצמה** שטוען התובע - היא שצריכה להיות **שתי כסף**. אך הכפירה של הנתבע - אפילו לא כפר אלא בפרוטה אחת והודה בשאר, או לא הודה אלא בפרוטה אחת וכפר בשאר, חייב שבועת מודה במקצת. [384]
אמר רבא: **דיקא מתניתין** מדוייקת לשון משנתנו, **כותיה דרב**. ואילו **קראי**, מן הפסוק מדוייק, **כותיה דשמואל**, כמו דברי שמואל.
דיקא מתניתין כותיה דרב, **דקתני**, שהרי שנינו במשנתנו: **הטענה שתי כסף**, **וההודאה שוה פרוטה**. **ואילו** "**כפירת טענה - פרוטה**" **לא קתני**! ואם היה הדין כדברי שמואל, היה על המשנה להזכיר דין זה שהכפירה תהא לכל הפחות בפרוטה [כשם שעל הודאה נאמר "ההודאה בשוה פרוטה"].
ומוכח מכך כרב, שדברי המשנה "הטענה שתי כסף" נאמרו על כפירת הטענה. שצריכה להיות לפחות בשתי כסף. ואילו טענת התביעה צריכה להיות שתי כסף ועוד פרוטה. [385]
ועוד הוכחה כדברי רב: **תנן נמי** במסכת בבא מציעא: חמשה פרוטות הן [חמשה דיני

[384] הסתפק רעק"א [לפי דעת שמואל]: מבואר בגמרא בבא מציעא [ד א] שאם הודה הנתבע במקצת הטענה, ואמר למלוה "הילך מעות הללו", כלומר, שנתן לו מיד את המעות עצמן, ואמר לו: לא הוצאתים, ויכול אתה לקחתם! הדין הוא שפטור משבועה, כיון שאין הודאה זו נחשבת כהודאה על חלק מהטענה, אלא כאילו נתן לו הלוה את המעות מעצמו. ולפי זה נסתפק מה יהא הדין אם טענו התובע שתי כסף, והודה לו בפרוטה, ועוד הודה לו במקצת ואמר "הילך". ולכאורה, מה שהודה ואמר "הילך", אין זה נחשב להודאה מחמת הטענה, אלא נחשב הדבר כאילו נתן לו מעצמו קודם שתבעו. ונמצא כי הסכום שאמר בו "הילך", נחסר מן הטענה, כיון שהוא כמי שלא תבעו. ואם כן, אין כאן טענת שתי כסף ופטור משבועה. ועי"ש שהוכיח שאף על פי כן - נשבעים על כך!

[385] ומה יענה שמואל על ראיה זו ממשנתנו? ביאר הריטב"א: אמר לך שמואל, התנא במשנתנו, חדא מינייהו נקט. כלומר, הזכיר את אחד מחלקי הטענה. ונקט דוקא הודאה בפרוטה. ומשום שההודאה גרמה את השבועה שהרי כופר הכל פטור משבועה. ונקט דין זה שכדי להישבע - די בפרוטה.

ממונות שתלויים בפרוטה]. **ההודאה** במקצת **בפרוטה** וכו'. [386] ואילו דינו של שמואל שיכולה **הכפירה** להיות לכל הפחות **בפרוטה** - **לא קתני** לא נזכר במשנה זו. ומוכח שהכפירה צריכה להיות שתי כסף. ורק בהודאה נאמר דין פרוטה! [387] **ואילו מקראי** דייקי **כותיה דשמואל**: **דכתיב** בתחילת פרשת שבועת מודה במקצת - "**כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור**".

הקיש הכתוב כסף לכלים, ללמדך:

מה כלים צריכים שיהיו **שנים** [שהרי נכתב כלים בלשון רבים, ומיעוט רבים שנים], כדי שתהיה בזה כפירה והודאה במקצת, **אף כסף שנים**. שתי מעות של כסף, כדי שיהיה בזה כפירה והודאה במקצת.

וכן למידים: **מה כסף דבר חשוב**, ששיערו חכמים שמעה כסף האמורה בתורה, דבר חשוב היא. **אף כל** [388] התביעות שאינן של כסף [כגון שתובע מטלטלין], צריכות להיות תביעות של **דבר חשוב** כשתי כסף! ופסוק זה "כי יתן" שנאמר על הנתינה, כלומר, כאשר נותן אדם לחבירו כסף או כלים והלה מודה במקצת וכופר במקצת -

קאמר רחמנא שבמקרה זה מתחייב המודה במקצת - בשבועה. וכדכתיב "אשר יאמר **כי הוא זה**" שמודה הוא במקצת מתוך "זה". כלומר, מתוך התביעה של שתי הכסף האמורה בתחלת הפרשה, או אז, מתחייב הוא בשבועה!

ומוכח כשמואל שהנתינה האמורה בתורה "כי יתן איש אל רעהו" מדברת בשתי כסף. ובשתי הכסף האלו, מודה הנתבע במקצת וכופר בשאר ועל ידי כך מתחייב שבועה. אף אם הכפירה היא בפחות משתי כסף. [389]

---

[386] כך היא לשון המשנה בבבא מציעא נה א. אולם המהרש"ל גרס בגמרא כאן "ה' פרוטות הן האונאה בפרוטה וההודאה בפרוטה".

[387] ביאר הריטב"א ששמואל יענה על ראיה זו לרב, שכפירה והודאה - חדא חשיבא. כיון שעל ידי שניהם הוא נשבע!

[388] כך היא גירסת רש"י. אולם הראשונים גרסו "אף כלים דבר חשוב" כלומר, שאף כלים צריכים להיות בעלי ערך כספי וכדילפינן מ"כסף". ובדברי התוספות ד"ה מה כלים, מבואר לכאורה כי רש"י שגרס "אף כל" ולא גרס "אף כלים", כונתו היא, שכלים אינם צריכים להיות בכלל "דבר חשוב" ואף אם אין בהם שוה פרוטה - נשבעים עליהם. ובחזון איש העיר על המשמע בדברי התוס', שאין כל הכרח להבין דברי רש"י כך. כיון שמה שאמר שמואל "יצאו כלים למה שהם" הכונה בזה היא שאין צריך שיהיה בהם שיעור טענה שתי כסף. אבל לענין שיעור כפירה והודאה צריך שיהיה בהם שוה פרוטה כדי שיחשבו בממון. ולכן גם בכלים צריך שיהיה שוה פרוטה. ואם כן מה שגרס רש"י "אף כל דבר חשוב", אין כונתו שנתמעטו כלים מכל חשיבות ממנוית. אלא רק לומר שאין צריך שיהיה בהם שווי שתי כסף. אך שיעור ממון דפרוטה ודאי צריך שיהיה בהם. והניח החזון איש את דברי התוספות בצ"ע.

[389] כך פירש רש"י את הדרשא לפי שמואל. אולם הריטב"א לא הבין שמ"כי יתן" משמע לשמואל שהטענה היא שתי כסף. אלא משמע מ"כסף או כלים" דכתב קראי לכולה תביעה היא. ואכן הקשה הריטב"א מדוע לא הביאה הגמרא ראיה לדברי שמואל מדכתיב "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים" אשר בזה מבואר שתחילת הנתינה היא כסף או כלים ועל זה טוענו. ודלא כרב האומר שהכפירה היא שתי כסף אך הטענה יותר משתי כסף. [וכמו

ולכאורה, יקשה לרב. שהרי מהכתוב מדוקדק כדברי שמואל,
ומתרץ **רב**: אין "זה" מתייחס לשתי הכסף האמורים בתחילת הפרשה, לומר שעל מקצתן הוא מודה.
אלא **ההוא** "זה" **מיבעי ליה** ללמד את עצם דין **הודאה במקצת הטענה**. שכאשר מודה הנתבע במשהו, כלומר ב"זה" - מקצת התביעה, חייב שבועה. ובאמת לעולם צריך שהתביעה תהיה על שתי כסף ופרוטה, כדי שהכפירה תהיה לפחות שתי כסף.
ושמואל מוכיח ש"זה" מתייחס לטענת שתי כסף של התובע אשר מתוכם מודה הנתבע במקצת.
וההוכחה היא: אילו היה כתוב "זה" בלבד בפסוק, היה אפשר לומר אכן כדברי רב שמכך ילפינן דין מודה במקצת ולא ניתן ללמוד מכך כדברי שמואל.
אבל הרי **כתיב** "**הוא**" **וכתיב** "**זה**". וכוונת הכתוב ללמדנו **דאי כפר במקצת** שתי הכסף המבוארים בתחילת הפרשה, **ואודי במקצת** אותן שתי הכסף - **חייב**.
ורב הסובר ש"זה" אינו מתייחס לתביעה האמורה הראש הפרשה. אלא ש"זה" נאמר על עצם ההודאה במקצת, מה יעשה מה יעשה עם ה"הוא", ולשם מה נכתב?
ומתרץ: **חד להודאה במקצת הטענה, וחד להודאה ממין הטענה**. והיינו ש"זה", ההודאה במקצת שאותה למידים מ"זה", צריכה להיות ממין ה"הוא" [של התביעה], ואין ה"הוא" מתייחס לשתי הכסף שבתחילת הפרשה. אלא רק לומר שההודאה צריכה להיות ממין התביעה.
ושמואל אמר: אמנם "הוא" ו"זה" בעינן למודה במקצת ולהודאה ממין הטענה כאמור וכדברי רב,
ואם כן קשה לשמואל, מנין שטענת התובע תהיה על שתי כסף?
אלא ישיב שמואל, **לאו ממילא**, בלא לימוד מפסוק מיוחד, **שמעת מיניה**, כדברי, שלא בעינן כפירת שתי כסף אלא אף פחות.
ומדוע, דהרי **חסרה לה טענה** הראשונה, שהרי תבע שתי כסף וזוהי התביעה האמורה בתורה, שתובעו שתי כסף ומודה במקצת, וממילא כפירתו היא בפחות משתי כסף?
[ובהכרח שבאופן זה דיברה התורה, ולא יתכן שתהיה הכפירה שתי כסף כי הלוא הטענה עצמה האמורה בתורה היא על שתי כסף. ודבר זה הוא קושיא לרב].

שפירש רש"י את ראית הגמרא מקראי]. ותירץ: דההיא "כי יתן" - לדין השומרים הוא נאמר וללמד שאין נתינת הקטן כלום [מדכתיב כי יתן איש] וכל תחילת הפרשה בדיני שומרים היא ועירוב פרשיות יש כאן למודה במקצת. ומוסיף הריטב"א: ומילתא דפשיטא היא דבמודה במקצת לא תלי בשעת נתינה אלא בשעת תביעה מבית דין. בין שנתן לו בתחילה מעט או הרבה. ולהכי לא דייקינן מידי לשמואל מדכתיב "כי יתן" כיון שפסוק זה מדבר בשעת נתינה ולא בשעת תביעה.

אלא אמר לך רב: יש לי להוכיח ש"**כסף**"
המוזכר בתחילת הפרשה, אינו מתייחס לתביעה של התובע. אלא **כי אתא**, כשהזכירה התורה תיבת "כסף", **מעיקרא** בתחילת הפרשה, **לכפירה הוא דאתא**! ועל הכפירה נקטה התורה שצריכה להיות על שתי כסף, ולא על טענת התובע.
והראיה לכך היא: **דאם כן** כדברי שמואל, שעל התביעה הוא נאמר, מדוע צריך כלל לכותבו, **לכתוב רחמנא** "**כי יתן איש אל רעהו כלים לשמור**" **ואנא אמינא**:
מה כלים שנים - אף כל שנים! וגם תביעת כסף נכללה בכך שצריכה היא להיות בשתי כסף, שהרי הכל צריך להיות בשנים.
ואם כן, **כסף דכתב רחמנא למה לי - אלא על כרחך שאם אינו ענין**, אם אין צורך בהזכרתו **לענין הטענה** שהרי טענה ילפינן מ"כלים ",
תנהו ענין לכפירה!
- הרי שצריך זאת לענין הכפירה. וללמדנו, שהכפירה עצמה צריכה להיות לפחות בשתי כסף!
ושמואל אמר לך: [על הוכחה זו של רב, ש"כסף", יילמד מ"כלים", ותיבת כסף מיותרת,] **אי כתב רחמנא** "**כלים**" בלבד **ולא כתב כסף**,
הוה אמינא כך: **מאי כלים - שנים, אף כל שנים**, וזה כל מה שהינו לומדים מן הפסוק.
אבל, שיהיה הדבר שתובעו - **דבר חשוב** כשתי כסף, **לא** היינו יודעים **דבעינן** זאת, שיהיה הדבר שתובעו מוגדר כדבר חשוב.
והיינו אומרים: כשם שבתביעת כלים די שיתבע שני כלים כלשהם, [כמבואר בגמרא לקמן מ ב שכל שתובעו שני כלים והודה לו באחד מהם - חייב, אפילו אין בהם ערך כגון מחטין,] ואין צורך שיהיה בה שיעור חשיבות,
קא משמע לן "כסף", שכל תביעה שאינה תביעת כלי, צריכה להיות דבר חשוב וכשתי מעות של כסף.
ונמצא, שאין תיבת "כסף" בפסוק מיותרת. ועל כרחך שהיא נאמרה לצורך הטענה שתהיה בשתי כסף, וכדברי שמואל ולא כרב.
תנן: תבעו: דבר השוה **שתי כסף** שיש **לי בידך**, וענהו: **אין לך בידי אלא** דבר השוה **פרוטה - פטור**!
מאי טעמא פטור, **לאו משום דחסרה לה טענה**? האם לא משום שחסר בסכום התביעה שבטענה?
שהרי היתה הטענה פחות משתי כסף ופרוטה, ואין בה כדי לחייב שבועה, ומוכח כדברי רב שצריכה הטענה להיות לכל הפחות על שתי כסף ופרוטה, **ותיובתא דשמוא ל**!

אמר לך שמואל - מי סברת שהתביעה המוזכרת במשנה על שתי כסף, הכונה היא רק לתביעת דבר ה**שוה לשתי כסף קתני**, ולא שתובע את עצם מעות שתי כסף?

לא, שתי כסף מעות **דוקא** קתני, וכאשר תובע אדם את חבירו על שתי כסף כמובא במשנה, כונתו לתבוע את הכסף עצמו. ולא את ערכו ושוויו. והנתבע שהודה לו בפרוטה של נחושת, הודה בפרוטת נחושת ממש ולא בשוויה, [390]

ואם כן, כאשר תבעו שתי מעות כסף ממש והודה לו בפרוטת נחושת ממש, הרי שהודאה זו היא הודאה שלא ממין הטענה,

כי **מה שטענו** מעות כסף **לא הודה לו, ומה שהודה לו** בנחושת **לא טענו**. שהוא הרי תבע ממנו את מין מטבעות הכסף. ולכן פטור. ולא משום שהתביעה על שתי כסף בלבד אינה מספיקה כדי להתחייב על ידה שבועה. ואם כן, אין להוכיח מזה כרב ודלא כשמואל. [391]

ועל זה מקשה הגמרא: **אי הכי**, שהנידון הוא בטוענו כסף דוקא ולא את שוויו, **אימא סיפא** של משנתנו:

אמר התובע: **שתי כסף ופרוטה יש לי בידך**. ענה לו הנתבע: **אין לך בידי אלא פרוטה - חייב!**

ודנה הגמרא: **אי אמרת, בשלמא**, אם בכל המקרים המובאים במשנה, היה מדובר שתובעו **שוה** הסכום שנוקב בתביעה, ולא שתובעו את הכסף בעצמו, לכן **משום הכי חייב**, לפי שהודאתו בפרוטה אינה דוקא בפרוטת נחושת, אלא בשוה פרוטה.

אלא אי אמרת דוקא כסף תובעו, ודוקא נחושת הוא מודה לו, **אמאי חייב** שבועה? והא **מה שטענו** שתי כסף **ופרוטה לא הודה לו. ומה שהודה לו** בפרוטה הנחושת, **לא טענו** בתביעת שתי הכסף,

ומתרצת הגמרא: **מידי הוא טעמא!**? האם זוהי טענה והוכחה? הלוא אין דבריך אמורים **אלא לשמואל**. והרי הוא הולך לשיטתו.

כי **האמר רב נחמן אמר שמואל: טענו חטין ושעורין, והודה לו באחד מהן - חייב**. [392]

---

[390] כתבו הר"ן והראשונים דמחלוקת רב ושמואל אינה דוקא בדין משנתנו. אלא נחלקו בכל תבעיות אם הם בדוקא או בשוה. וז"ל הר"ן: מי סברת שוה קתני, דוקא קתני. פירוש, מי סברת שהטוען את חברו דינר לי בדיך, שוה דינר במשמע ולא דינר דוקא, וכן המשיבו פרוטה יש לך בידי, שוה פרוטה במשמע, - אינו כן! אלא התובע והמודה, כל מה שהם תובעים או מודים - דוקא הוא. ובהא פליגי רב ושמואל.

[391] מכאן מוכיח תוס' [והרשב"א] שלשמואל אין כל המטבעות שוות ונחשבות כמין אחד. דאם כן, אפילו טענו שתי כסף והודה לו בפרוטה, הרי שממה שטענו הודה לו! ולקמן יובאו דברי רש"י [מ א] שביאר, שלכולי עלמא, המטבעות כולן מין אחד הם. ונדון בזה במקומו.

[392] הוכיח הרשב"א שאכן תשובה זו הינה רק לדעת שמואל. אולם רב באמת סובר שטענו חיטין ושעורין והודה לו באחד מהם - פטור. והראיה היא מדברי הגמרא לקמן [מ ב טענו כלי ופרוטה, הודה בפרוטה וכפר בכלי - חייב. הודה בכלי וכפר בפרוטה - פטור. והעמידה שם הגמרא כי הדין שהודה בפרוטה וכפר בכלי דחייב - הוא לשמואל. דאמר טענו חיטין ושעורין והודה באחד מהם חייב. ודין זה הוא לשמואל ולא לרב. ועיין שם בהמשך

לפי שאין ההודאה צריכה להיות בכל מיני התביעה, אלא בחלקה בלבד. ולכן, כאן, שתבעו שתי כסף ופרוטה נחושת, והודה לו בפרוטת נחושת - הודה לו בחלק ממיני התביעה. והודאה זו מחייבתו בשבועה.

ומוכיחה כן הגמרא: **הכי נמי מסתברא** כמו שהעמיד שמואל את דברי משנתנו, שתובעו דוקא מעות כסף ולא שוה כסף.

מדקתני בסיפא דמתניתין: **ליטרא זהב יש לי בידך. אין לך בידי אלא ליטרא כסף - פטור**!

אי אמרת, בשלמא דוקא קתני, משום הכי פטור, כי היות שתובעו זהב דוקא, והודה לו בכסף דוקא, נמצא שאין הודאתו ממין התביעה, ולכן פטור משבועה,

אלא אי אמרת שוה ליטרא זהב תובע ממנו, והודה לו בשוה ליטרא כסף, קשה: **אמאי פטור** משבועה?

והא **ליטרא** זהב, שוה **טובא** יותר **הוי** מליטרא כסף, וכיון ששוה תבע ושוה הודה לו, הרי הודה בחלק מסכום התביעה, והודאה זו היא הודאה במקצת ממין הטענה. ומוכרח מכאן שמשנתנו מתייחסת לתביעות בדוקא לפי מה שתובע. ולא לפי שווין.

ומעתה: **אלא, מדסיפא בתובעו** זהב **דוקא** ולא שוה זהב, הרי **שברישא נמי** מדובר שתובעו בדוקא ולא בשוה, וכתוב ברישא של משנתנו "שתי כסף יש לי בידך, אין לך בידי אלא פרוטה פטור", כיון שתבעו כסף **דוקא**, ולא שוויו.

ונמצא שהסיבה לפוטרו היא משום שלא הודה ממין הטענה, ולא משום שלא היתה כפירתו בשתי כסף.

ומשמע, שאם יתבע שוה שתי כסף והלה יודה לו בשוה פרוטה - יהיה חייב שבועת מודה במקצת.

ומעתה מקשה הגמרא: **לימא תיהוי תיובתא דרב**, שאמר אף אם יתבענו שוה שתי כסף ויודה לו בשוה פרוטה, לא יתחייב שבועה, משום שלא היתה הכפירה בשתי כסף!?

והלוא הוכחנו שאם יתבענו שווי שתי כסף ויודה לו בשוה פרוטה יתחייב - ודלא כרב!?

והתירוץ: **אמר לך רב**: לעולם **כולה מתניתין** איירי בתובעו **שוה** ולא את מעות הכסף עצמו הוא תובע.

אלא אם כן, יש להבין, מדוע כאשר תובעו ליטרא זהב ומודה לו בליטרא כסף פטור?

דברי הרשב"א שנקט שאין הכרח בראיה זו, ואפשר שאף רב סובר את דינו של שמואל. וכל מה שהוכיחה שם הגמרא שלשמואל חייב ולרב פטור, הוא משום שאין שם טענה שתי כסף. ועיין שם. ומסקנת הרשב"א היא, שרב סובר כי כאשר טענו חיטין והודה לו באחת מהם - חייב.

והתירוץ: "**ליטרא**" **זהב שאני**, משום שהזכיר התובע בדבריו את משקלו של הזהב, שהמזכיר משקל כוונתו לדבר בעצמו ולא לשוויו, שהרי שווי נמדד בערך של מטבע ולא במשקל.

אבל אם תבע שתי כסף, כוונתו לשוה שתי כסף. והא דפטור במקרה המובא ברישא שתבעו שתי כסף והודה לו בפרוטה - הוא משום שלא היתה הכפירת בשתי כסף.

דף מ.

ומוכיחה הגמרא: **תדע**, שחוץ מהתובע ליטרא זהב, שרק שם התביעה היא בדוקא, כל משנתנו דנה היכן שתובעו שוה, **דקא תני בסיפא** של משנתנו: **דינר זהב** יש **לי בידך**, **אין לך בידי אלא דינר כסף** [או] **וטריסית** [או] **ופונדיון** [או] **ופרוטה** [כל אלו מיני מטבעות הן] [393] - **חייב**, משום **שהכל מין מטבע אחת הן**!

ומכאן מוכיחה הגמרא: **אי אמרת בשלמא שוה** תובעו, **משום הכי חייב**, כיון שמודה בחלק משווי הדינר. **אלא אי אמרת דוקא** קתני, **אמאי חייב** להישבע? והרי אם תבעו דינר זהב דוקא והודה לו בדינר כסף דוקא, אין הודאתו ממין הטענה!? אלא בהכרח, שמשנתנו מדברת בתובעו "שוה" ולא בתובעו "דוקא". ומוכח כרב.

אמר רבי אלעזר: אין זו ראיה לרב! כי לעולם משנתנו מדברת בשתבעו דוקא ולא בתבעו שוה,

אולם, במקרה זה, שתבעו דינר זהב והודה לו בדינר כסף, מדובר **בשטענו בדינר מטבעות**. כלומר, שלא טענו את משקל הדינר, אלא את המטבע הטבועה בדינר. ולפיכך, כשהודה לו בדינר של כסף או בטריסית וכדומה, היתה הודאתו במטבע של דינר כסף או כל מטבע אחרת. והודאה זו נחשבת כהודאת ממין הטענה. כיון שהטענה

[393] ראה בהערות לתחילת דברי משנתנו, בביאור ערכי ושיעורי המטבעות.

[394] א. כך פירש רש"י. והקשו על זה התוספות והראשונים כאן, דהנה במסקנת הגמרא לעיל לט ב מבואר שלדעת שמואל הסובר ש"דוקא" קתני, הרי שהתובע שתי כסף ואומר הנתבע אין לך בידי אלא פרוטה פטור - כיון שמה שטענו לא הודה לו. ואילו לפי דברי רש"י שכל סוגי המטבעות מאותו מין הם, מדוע פטור? ובתוספות הוסיף: שאף אם נאמר שבמשנה מדובר במעות שתי כסף שאינם טבועין, ומטבע שאינה טבועה - מין אחר היא, ולכן פטור. הרי שתירוץ זה לא יתכן. כיון דאם כן, חסרה לה טענה. שהרי אין כאן שוה ב' מעות של כסף. לפי שחסר בזה את הסכום שצריך ליתן עבור מלאכת ההטבעה, וזה דוחק לומר שאין שוה פרוטה באותו החסרון, ואם לא היה שוה פרוטה באותו החסרון לא היה חסרון זה מגרע מערך שתי הכסף. וצריך עיון לרש"י אמאי במשנתנו היה חייב. [ואפשר ליישב, שרש"י סובר שחסרון זה של ההטבעה במטבע, אף אם שוה הוא יותר מפרוטה, אינו מהווה חסרון בעצם ערך המטבע. שהרי מוכח בסוגיא שלמטבע ישנה חשיבות אף בלא הטבעה. [שהרי מבואר שישנם מעות מוטבעות וישנם שאינם מוטבעות. ובכל אופן נקראים הם בשמם ובערכם]. ואם כן, אף אם עדיין ישנו צורך להטביעה, אין זה מוריד מערך המטבעות וחשיב שטענו שתי כסף שלימים.] ב. הרשב"א הקשה על פירוש רש"י, שלפי דבריו צריך לגרוס בלשון הגמרא "דינר טבועה" ולא דינר מטבעות, וכן הקשו התוס'. ואמנם הריטב"א הביא שגירסת רש"י היא "בטוענו דינר מוטבעת". ומיושבת קושית הראשונים. ועיין בתוספות ובראשונים כאן מה

וההודאה מתייחסין למין אחד - למטבע. והמטבעות, מין אחד הם. [394] **וקא משמע לן** תנא דמתניתין, **דפרוטה בכלל מטבע איתא!** [395] ולכן חייב כשהודה בפרוטה.

דיקא נמי יש לדייק גם שהנידון במשנתנו הוא כאשר תובעו מטבעות זהב ולא את ערך הזהב, [ולפיכך כאשר הודה במטבע של דינר כסף הרי זו הודאה ממין הטענה של מטבע הזהב,]

דקתני בטעם הדין שחייב שבועה - **שהכל מין מטבע אחת הן!** וכיון שכך, אין חילוק בין מיני המטבעות, והכל נחשב למין אחד לטענה ולהודאה.

ומקשה הגמרא: **ורב** שהעמיד דברי משנתנו בתובעו "שוה", אמאי קתני "שהכל מין מטבע אחת הן", והלוא מדובר בתובעו שוה, ומשום כך הרי שההודאה והתביעה ממין אחד הן לענין שווין, ולא משום שהן מין מטבע אחד?

ואילו מדברי המשנה "שהכל מין מטבע אחד" מוכח שבדוקא מדובר. ומשום כך צריכה המשנה להסביר שמטבעות דינם שונה משום שהכל מין מטבע אחת, וקשה לרב? ומתרצת הגמרא: רב פירש את דברי המשנה "שהכל מין הטבע" שהכונה בזה היא: **שהכל "דין" מטבע אחת**, והשמיענו תנא דמתניתין שאפילו לפרוטה, הפחותה שבמטבעות, יש דין הודאה לחייבו שבועת מודה במקצת, [396]

שהוסיפו להקשות על רש"י. הר"ח גרס בדברי רבי אלעזר "בטוענו בדינר - מטבעות". והביאור הוא, שטוענו דינר זהב נתתי לך על מנת שתתן לי עבורו מטבעות אחרות. והוא אומר לא נתת לי אלא דינר כסף ליתן בו מטבעות, ויש לך בידי טריסית או פונדיון או פרוטה עבור דינר זה. וקמ"ל שפרוטה בכלל מטבע איתא. ועיין בריטב"א איך שהעמיד דברי ר"ח.

[395] הר"י מיגא"ש כתב שחידוש המשנה הוא דאף על גב שפרוטה, מתוך קטנותה אין טובעין אותה וחלקה היא, אפלו הכי כיון שיוצאת היא כעין מטבע בכלל מטבע היא, הודאתה נחשבת כהודאה ממין הטענה.

[396] כך פירש רש"י. והקשה הריטב"א: מנין לומר ששיעור הודאה תלוי במטבע, ומכך שההודאה בפרוטה מוכח שהיא בכלל מטבע, הלוא לא נאמר במשנתנו אלא שההודאה בשוה פרוטה אך לא נאמר שהיא תלויה בדין מטבע? וביאר הריטב"א דברי רב כך: לכאורה קשה, שהרי כאשר התובע טוען דינר זהב יש לי בידך שקיבלת ממני, והוא אומר לו דינר כסף או טריסית קיבלתי ממך, הרי אינו מודה לו בגורם החיוב, כלומר בהלואה, שהיא הגורמת את כל ענין התביעה והחיוב, ואם כן הרי אין ההודאה ממין הטענה? אלא הביאור הוא, לפי מה שאמרינן בגמרא, "שהכל דין מטבע אחת". שאין אנו מקפידים על ההכחשה בגורם התביעה, אלא כיון שסוף סוף מה שתובעו עתה ומה שמודה לו עתה ממין מטבע הוא, והוא נפטר מתביעת התובע באחד ממיני המטבעות, [שהרי שוה תובעו], לא איכפת לנו כלל שמכחישים זה את זה בגורם התביעה. כיון שבשעת התביעה, הודה לו ממין הטענה. והקשה החזון איש: הלוא הנתבע אומר לא לקחתי זהב כלל. ונאמן הוא בזה [שהרי כופר בכל פטור]. ומאידך מודה התובע שלא נתן פרוטה. שהרי אין הוא תובע אלא זהב. ואם כן, יש כאן הודאת בעל דין מצד התובע שלא נתן לו פרוטה. והודאת בעל דין כמאה עדים דמי. והדין נותן שצריך הנתבע להיות פטור אף מן הפרוטה, וכיון שפטור מפרוטה - פטור משבועה. שהרי אין כאן הודאה במקצת התביעה? ותירץ: כיון שאין הכחשתן בעיקר התביעה שהרי עיקר התביעה היא על "שוה", היינו שיחזיר לו את ערך הזהב, וכלפי זה אין ביניהם הכחשה, אף שחלוקים הם בגורמי החוב, לית לן בה. וחייב לשלם פרוטה ולהשבע על השאר! [ויותר אפשר לבאר עפ"י דברי החזון איש בביאור דברי רב. כי לרב, כאשר תובעו בשוה, אין תובעו על נתינת דינר הזהב או הכסף. אלא על נתינת ערכן!]

ודנה הגמרא להוכיח כשמואל: **ורבי אלעזר** שהעמיד דברי הסיפא של משנתנו כדעת שמואל שב"דוקא" מדובר, **לימא מדסיפא כשמואל מתרץ** את דברי המשנה דדוקא קתני, והמדובר הוא בטוענו בדינר מטבעות,

הרי שה**רישא** "שתי כסף לי בידך, אין לך בידי אלא פרוטה פטור" **נמי כשמואל סבירא ליה** דדוקא קתני. וברישא, הפטור הוא רק משום שפרוטת הנחושת שהודה בה, לא היתה ממין שתי הכסף שטען עליה התובע. אבל אם היה תובעו שוה שתי כסף היה חייב שבועה, וכיון שפטור מוכח כשמואל דדוקא קתני במשנתנו.

ודוחה הגמרא: **לא! סיפא** בהכרח מדובר בתבעו ב**דוקא**, **דקתני** "**שהכל מין מטבע אחת**", והמשנה עצמה ציינה שבדוקא קתני.

אבל ה**רישא** יכולה להיות או **כרב או כשמואל** כיון שאין הכרח מן הרישא להעמיד כאחד מהם.

כשמואל אפשר להעמיד - כמו שנתבאר. וכרב אפשר להעמיד שטוענו ברישא שוה, ומה שפטור הוא, משום שסובר רב שצריכה הטענה שתהא לכל הפחות שתי כסף ופרוטה. ולכן כיון שאינו תובעו אלא שני כסף - פטור.

[הגמרא להלן מביאה להוכיח כרב או כשמואל, האם שתי הכסף המוזכרים במשנה מתייחסים לטענה שצריכה להיות [כולל ההודאה והכפירה] שתי כסף - כדברי שמואל, או ששתי הכסף הינם רק הכפירה אך הטענה בכללותה צריכה להיות יותר משתי כסף - וכדברי רב] **תא שמע**: [ברייתא זו שנויה היא בתוספתא]

דינר זהב - זהוב [דינר זהב הטבוע בתור מטבע] יש **לי בידך**. והנתבע אומר: **אין לך בידי אלא דינר כסף - חייב** [397] משום שהכל מין מטבע אחד!

ומדייקת הגמרא מלשון הברייתא: **טעמא דאמר ליה זהב זהוב** משום כך חייב. דודאי כונתו למטבע **והכל מין מטבע אחד**, **הא** אם אמר **סתמא** דינר זהב כגון זה השנוי במשנתנו, הרי שנתכוין ל**שוה** דינר זהב. וזהו ש**קאמר ליה** התובע לנתבע.

וכיון שמוכח מסיפא דמתניתין שדנה ב"שוה", הרי שהרישא גם כן בשוה שתי כסף דנה. והא דפטור הוא משבועה - היכן שטוענו שתי כסף והודה בפרוטה, - הוא משום שלא

[397] כך היא גירסת רש"י. ורש"י לשיטתו, שכל סוגי המטבעות מין אחד הם. אולם שאר הראשונים, תוספות ורשב"א וריטב"א ועוד, שהעמידו דברי הגמרא לעיל בטוענו בדינר מטבעות כגירסת ר"ח [ראה הערה שם], סוברים שמטבע אחרת - מין אחר היא. ולכן הם גורסים כאן "דינר זהב זהוב לי בידך. אין לך בידי אלא דינר כסף - פטור", כיון שמינים שונים הם. ועיין שם איך שביארו לפי זה את הוכחת הגמרא לדעת רב. כתב הרמב"ן וכן הובא בשם תלמיד הרשב"א, שאם תבע אדם את חברו ק' דינרים ממטבע פלוני והוא אומר איני חייב אלא נ' ממטבע של מלכות אחרת, הרי שלרש"י חייב כיון שהוא מודה במקצת. אולם לר"ח פטור כיון שאין ההודאה ממין הטענה.

תבעו אלא שתי כסף בלבד. ומוכח כדברי רב שכדי להתחייב בשבועה צריכה התביעה להיות בשתי כסף ופרוטה, כדי שתהיה הכפירה בשתי כסף!? ומוכח דלא כשמואל.

אמר רב אשי: הכי קאמר תנא דברייתא זו:

לא דיברה הברייתא בטוענו ואומר לו דינר זהב זהוב יש לי בידך. אלא כונת הברייתא היא לומר, **שכל האומר דינר זהב**, הרי הוא **כאילו אומר** ותובע **דינר זהב זהוב דמי**, ולא טען לו אלא דינר זהב.

והיינו, שעל אף שתבעו דינר זהב - אין כוונתו לזהב, אלא לדינר זהב הטבוע בתור מטבע. ולכן אם הודה לו בדינר כסף הוי ממין הטענה, שהכל מין מטבע אחד הן.

ואם כן, אין להוכיח כרב, כיון שאף ברייתא זו דיברה בטוען "סתמא" ולא במפרש שדינר טבוע טובעו. ומשנתנו, אף היא ב"סתמא" מדברת. ומה שפטור המודה בפרוטה, מטעם אחר הוא.

עוד מביאה הגמרא להוכיח: **תני רבי חייא לסיועיה לרב**: תבעו המלווה: **סלע לי בידך**. ענה לו הלוה: **אין לך בידי אלא סלע חסר** פחות **ב' כסף - חייב** שבועה כיון שמודה במקצת.

אבל אם אמר אין לך בידי אלא סלע **חסר מעה** אחת - **פטור**. משום שלא כפר בשתי מעות כסף! ומוכח כדברי רב שצריכה הכפירה, לבד מההודאה, להיות שתי כסף. [398]

[398] מחמת הוכחה זו פסקו הרי"ף והראשונים שהלכה כרב, שצריך שהכפירה תהיה לכל הפחות בשתי מעות של כסף. וכן פסק הרמב"ם בפרק ג' מהלכות טוען ונטען הלכה א'. ודקדק הר"ן, שהרי מברייתא זו של "דינר זהב זהוב" תירצה רב אשי לשיטת שמואל. ורב אשי בתרא הוא. ואם כן, ראוי שתהיה הלכה כמותו? ותירץ, שאין להוכיח כן. כיון שפעמים שאמוראים מתרצים קושיות שהקשו על דברי אמוראים אחרים. אף שהם עצמם - אינם סבורים כן. ולכן, אין להוכיח מכך שרב אשי סובר כשמואל. והנה, אף שדעת כל הראשונים שהלכה כרב שצריכה הכפירה שתהא בשתי כסף, מכל מקום חלוקים הם האם הלכה כרב ד"שוה" קאמר. כלומר כאשר טוען אדם את חברו דינר כסף או זהב סתם, והלה מודה לו במטבע אחר, האם "שוה" תובעו או "דוקא" כשמואל. דעת הרמב"ן הריטב"א והר"ן היא, ששתי המחלוקות, האם טענה שתי כסף או כפירה שתי כסף. וכן האם שוה תובעו או דוקא תובעו - תלויות זו בזו. ולכן, כיון שהלכה כרב שכפירת שתי כסף בעינן, הרי שהלכה כמותו שתביעה בסתם היא תביעת "שוה". ודעת הרשב"א שאין ההלכות בשני המחלוקות תלויות זו בזו. ואף שנפסק הלכה כרב שהכפירה שתי כסף, מכל מקום אין הכרח לפסוק שסתם תביעה ב"שוה" היא. ולכן פסק הרשב"א כשמואל ד"דוקא" קאמר התובע. שהרי קי"ל [בכורות מט ב] דהלכתא כשמואל בדיני. ואמנם שדעת רוב הראשונים שהלכה כרב ד"שוה" קאמר - אין זה אלא כשתובעו מטבעות. כיון שדרך מטבעות ששמין בהם שומת כל דבר. ולכן כאשר תובען, הריהו תובע את שווין. אך בשאר תביעות, כגון התובע חיטין או מטלטלין, לכולי עלמא תובעו דוקא ולא שוה. כיון שאין דרך בני אדם לשום בכך אלא רק במטבעות. ולכן, כאשר תובעו כל דבר אחר, צריך שתהא ההודאה ממין הטענה כיון שדוקא תובעו. כך כתבו הרמב"ן רשב"א וריטב"א. ואף כאשר תובע מטבעות ב"שוה" ולא תובע את אותם מטבעות דוקא שנתן התובע - כל זה איננו אלא בהלואה. שהרי אינו תובע את אותם מעות ההלואה שנתן, אלא תובע לקבל את שוים. שהרי מלוה להוצאה ניתנה. אך כאשר תובע פקדון שהפקיד ביד הנפקד, הריהו תובעו בדוקא. שהרי פקדון לא ניתן להוצאה. ועוד שהרי אילו הנפקד הוציאו ושלח בו יד - גזלן הוא. ולכן בפקדון תובע דוקא. רמב"ן רשב"א וריטב"א. אולם הר"ן כתב שאין לחלק בין מלוה לפקדון. שהרי משנתנו שנקטה שהתובע את חברו, תובעו את שווי הדבר ולא אותו בדוקא, לא חילקה בין מלוה לפקדון. ועיין שם בדבריו. [וטעם הדבר הוא, שמסתמא תובע אותו בשוה ולא בדוקא. על מנת שיתחייב הנתבע בשבועה, אם יודה במקצת.] עוד חילקו

אמר רב נחמן בר יצחק אמר שמואל: לא שנו שאין שבועה בפחות מטענת שתי כסף **אלא** כאשר ההתחייבות באה **בטענת מלוה והודאת לווה**, שהיא שבועת מודה במקצת. **אבל**, כאשר ישנה **טענת מלוה** ולא הודאת לוה אלא הלוה מכחיש וכופר הכל, אבל ישנה **העדאת עד אחד** כדברי המלוה, המחייבת את הלווה שבועת התורה [שבועת עד אחד] כדי להכחיש את דברי העד, [399] הרי **שאפילו לא טענו** המלוה **אלא בפרוטה חייב** להישבע! וכל הדין שצריכה הטענה להיות בשתי כסף לשמואל ובשתי כסף ופרוטה לרב, לא נאמר - אלא בשבועת מודה במקצת. [400]

מאי טעמא? - דכתיב: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת", ודרשינן: **לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם** עד אחד לבדו, לחייב עונשין על עבירות מן התורה. **אבל קם הוא לחייב שבועה!** [401]

ותניא: כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה ושני עדים מחייבין אפילו פרוטה. שהרי עדים מחייבים אותו ממון, ואפילו שוה פרוטה - ממון הוא. ולכן גם עד אחד מחייבו שבועה על פרוטה.

הראשונים, בין אם מטבע ההלואה הוא מטבע היוצאת באותה העיר אם לאו. שרק מטבע היוצאת בעיר וששמין בה כל דבר - הרי שכאשר תובעו את אותה מטבע - תובעו "שוה". אולם אם תובעו מטבע שאינה יוצאת באותה עיר, הרי שדוקא אותה מטבע תובעו. עיין עוד בר"ן בעינן הטוען דוקא וומודה שוה ובחידושי רבי עקיבא איגר בזה.

[399] הר"ן הביא דברי הר"י מיגא"ש ועוד ראשונים שאין שבועת עד אחד אלא כשטוען התובע טענת ברי. כגון שטוענו בברי מנה לי בידך, ועד אחד מעיד כדבריו. אבל בטוען טענת שמא - אינו נשבע. הר"י מגאש דקדק דבר זה מלשון הגמרא "אבל טענת מלוה והעדאת עד אחד", שעד אחד לא מחייב שבועה ללא טענת ברי של התובע. עוד הובא להוכיח כן, מדאמרינן בריש בבא מציעא: הצד השוה שבהן, [היינו בין הודאת פיו לעד אחד]. שעל ידי טענה וכפירה הם באים. והוכיחו מכך שרק על ידי טענת ברי נשבע וכמו בהודאת פיו. [וע"ש בר"ן מה שדן בראיות אלו]. [השו"ע סימן ע"ה סעיף כ"ג פסק שלא כדעת הר"י מגאש בזה. וכתב הש"ך שם "וכן הסכמת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים. וכן עיקר, וכן הלכה רווחת בישראל".]

[400] לענין שבועת השומרין הביא הר"ן שיטת ראשונים, כי צריך שתהא הטענה שתי כסף כמו בשבועת מודה במקצת. משום שהלימוד של "כסף או כלים" נאמר בפרשת השומרים. וברי"ן על דברי המשנה לקמן [מב ב כתב דאף על פי שאין שבועת השומרין בפחות משתי כסף, מכל מקום חיוב פשיעה [או גניבה ואבדה בשומר חינם, או אונס בשואל] ישנו אף בפחות משתי כסף. שלא תאמר כשם שעבדים וקרקעות ושטרות שנתמעטו משבועה - נתמעטו גם מחויב פשיעה, כך פחות משתי כסף נתמעט גם מחיוב פשיעה - אין הדבר כן. והטעם הוא, משום שפטור שבועה למדנו משומר חינם. ובשומר חינם נתמעטו כולם ואפילו פחות משתי כסף. אבל פטור תשלומין למדנו מפרשה של שומר שכר. ובפרשה זו אין לנו מיעוט על פחות מב' כסף.

[401] המהר"מ מרוטנבורג [דבריו הובאו בראי"ש מסכת ב"מ פרק א' סימן ג'] הוכיח מכאן שעד אחד אינו נאמן רק לחייב שבועה, אלא נאמן גם לפטור מחיוב שבועה. כאשר נתחייב אדם שבועה על פי עד אחר. וההוכחה היא מכיון שלא מיעט הכתוב עד אחד והאמינו לשבועה - הרי שלא מיעטו ויפה כוחו בין לחיוב ובין לפטור. וכן הוכיח הרא"ש מדברי ר"ת, עי"ש. ובתרומת הדשן [סימן של"ד] כתב עוד, כי כמו שעד יכול לסייע ולפטור מחיוב שבועה, הוא הדין כאשר מעיד כנגד הודאתו של מודה במקצת וכן נגד שבועת השומרין, ולא עוד, אלא שעד אחד מכחישו [את העד המסייע] וממילא חייב הנתבע משום שתיים, א. משום מודה במקצת או שבועת השומרין ב. משום שבועת עד אחד - אפילו הכי, עד המסייע פוטרו משתיהם. ובטעמא דמילתא ביאר, דכשם ששתי כיתות עדים מכחישות כת אחת - אין זה מגרע מכוחה של אותה כת. ונשאר הדין דתרי ותרי אף שהם ב' כתות נגד כת אחת - הוא הדין דעד אחד המסייע, יכול לפטור אף מתוספת חיוב השבועה הנוצר מכח העד! ובכל ענין זה, עיין בחידושי הגר"ח על מסכת בבא מציעא סינן ג'.

ואמר רב נחמן אמר שמואל: **טענו** שחייב לו **חטין ושעורין והודה לו באחד מהן** בחיטין או בשעורין - **חייב** שבועת מודה במקצת!

אמר לו רבי יצחק: **יישר**, **וכן אמר רבי יוחנן** כמוך! ודנה הגמרא: מכך שהזכיר רבי יצחק רק את רבי יוחנן ולא הזכיר שגם ריש לקיש הצטרף והסכים לו - **מכלל**, האם נאמר ונוכיח, **דפליג עליה ריש לקיש**. שהרי היה רבי יצחק משתתף בשיעורו של רבי יוחנן יחד עם ריש לקיש, והיה יודע אם נחלק על רבי יוחנן אם לאו?

ודוחה הגמרא: אין להוכיח כן.

איכא דאמרי: מכך שלא הזכיר את דברי ריש לקיש הוא משום **שמישהא הוה שהי ליה** ריש לקיש **ושתיק ליה** עד שהיה רבי יוחנן גומר כל דבריו ורק אז היה משיב וחולק עליו. ובתוך כך יצא רבי יצחק מבית המדרש ולא שמע את דעתו של ריש לקיש. ויתכן כי אחר שסיים רבי יוחנן את דבריו - הסכים עמו.

ואיכא דאמרי: **מישתא הוה שתי ליה** ריש לקיש שתה מים באותו הזמן שאמר רבי יוחנן דין זה **ושתיק ליה** משום שהיה באמצע שתייתו בבית המדרש, [402] ולכן לא היה יכול רבי יצחק להביא ראיה משתיקתו.

לימא מסייע ליה לרב נחמן אמר שמואל שאמר כי אם טענו חיטין ושעורין והודה לו באחד מהם - חייב.

---

[402] כך פירש רש"י. והקשה על כך הרשב"ש [סימן רע"ד]: מדוע לא יצא לחוץ כדי לשתות, שהרי קיימא לן שאין אוכלים ושותין בבית הכנסת ובבית המדרש, אלא רק מדוחק? ותירץ: שאף על פי שהיה ריש לקיש יכול לצאת לחוץ לשתות, אפילו כך שתה בבית המדרש משום ביטול בית המדרש. לפי שחושש הוא שאם יצא לחוץ שמא יאמר רבי יוחנן אז דבר הלכה ולא ישמענה. ועיין עוד במגן גיבורים סימן קנ"א. עוד הקשה הרשב"ש שם איך הפסיק ריש לקיש מדברי תורה ושתה ולא המתין עד שיפטר מבית המדרש? ותירץ: משום דשמעתא בעיא צילותא. ואם לא ישתה לא יוכל לכוין שמועותיו! [וסיים שם בזה הלשון: ובדורות הללו שאינם כל כך שקדנים ואין שם בדבריהם עומק דרוש, אין ראוי לשתות שם אלא לצאת לחוץ ולשתות, או ימתין עד שיפטר מבית המדרש].

[403] בבבא קמא לה ב מסיק רבה בר נתן שפטור אף מדמי שעורין. והקשה התוספות לקמן [מ א] ד"ה והודה לו בשעורין, הרי רבן גמליאל מחייב בדמי שעורין. שאם לא כן אין כאן הודאה כלל ואינו נשבע, ואם כן, מנין לגמרא שלרבנן פטור מן השעורין, והלוא אפשר שאין הם חולקין על רבן גמליאל אלא בכך שאינו נשבע, אבל את השעורין שעליהם מודה - משלם!? ותירצו התוספות דשמא משמע לרבה בר נתן שפטור, היינו פטור לגמרי. ועוד, שגם לרבן גמליאל פטור מדמי שעורין. ואפילו הכי חשיב הודאה. וכן כתב הרשב"א בבבא קמא שם דלכולי עלמא פטור מדמי שעורין. והתוספות בבבא קמא שם ד"ה לימא נקטו בפשטות בדעת רבן גמליאל שפטור מן השעורין. ויש להעיר, איך תיחשב הודאה זו כהודאה בזמן שאינו מתחייב מחמתה. וביאר הבית הלוי [חלק ג' סימן מ"א] דסבירא ליה להתוספות שאף שאינו משלם, מכל מקום נחשב מודה במקצת כיון שמכל מקום יכול להעז פניו בכאי גונא ולכן משביעין אותו. [ועי"ש בבית הלוי בכל דבריו בסוגיא] אולם ביותר הקשה הקצות החושן [סימן ד'] מדברי רש"י בקידושין סה שכתב דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי ילפינן מ"כי הוא זה". וכונתו, שאם לא האמינה התורה את המודה, הרי לא היתה מחייבת אותו שבועה. והנה, כיון שסובר רבן גמליאל שפטור אף מדמי שעורין, על כרחך שאין הוא מתחייב על פי עצמו, ואם כן היאך משביעים אותו שבועת מודה במקצת? והגר"א וסרמן [קובץ ביאורים בבא קמא אות י"ט, וכן תירץ בחידושי הרי"מ], ביאר שהפטור מדמי שעורין הוא משום מחילת התובע, כיון שתבעו חיטין ולא שעורין, הרי שמחל לו מכל מה שלא תבעו, ואינו רוצה ממנו אלא מה

והראיה היא מכך: **טענו חטין והודה לו בשעורין פטור ורבן גמליאל מחייב**.[403] כיון שלדעת רבן גמליאל אין צורך שתהא ההודאה ממין הטענה.

ונדייק מדברי רבנן הפוטרים: **טעמא דטענו חטין והודה לו בשעורין** הוא דפטור. אבל, **הא** אם תבעו גם **חיטין** וגם **שעורין והודה לו באחד מהן, חייב**!? ומוכח כדברי רב נחמן אמר שמואל.

ודוחה הגמרא: **לא**! אין זו ראיה לדבריו. אלא **הוא הדין דאפילו** תבעו **חיטין ושעורין** והודה לו באחד מהם **נמי פטור**,

והאי דקמיפלגי רבנן ורבן גמליאל **ב**תבעו **חיטין** והודה לו בשעורין, ולא נחלקו בתבעו חיטין וגם שעורין, כדי **להודייך כחו דרבן גמליאל** שמחייב שבועה אפילו אין ההודאה ממין הטענה כלל.

תא שמע [לדבריו של רב נחמן אמר שמואל]: **טענו כלים וקרקעות**, הרי **שאם הודה בכלים וכפר בקרקעות**. או הודה **בקרקעות וכפר בכלים** - **פטור**,

דף מ:

וכן אם **הודה במקצת קרקעות פטור** כיון שאין נשבעין על הקרקעות. [כפי שיבואר לקמן בגמרא מב ב] ואף הודאה במקצת על קרקעות, אינה מביאה לידי שבועה.

אבל אם הודה **במקצת כלים** - **חייב** שבועה אף על הקרקעות. כיון שמגלגלין את חיוב השבועה מהכלים שעליהם נשבעין, אף על הקרקעות שאין נשבעין עליהם!

ומדייקת הגמרא: **טעמא דפטור** כאשר תבעו **כלים וקרקעות** והודה באחד מהם וכפר בשני, משום **דקרקע לאו בת שבועה היא**, כיון שאין נשבעין על הקרקעות.

הא תבעו **כלים וכלים** משני מינים והודה באחד וכפר בשני, שהרי זה **דומיא** לתביעה **דכלים וקרקעות** והודה לו במין אחד מתוך השניים **שחייב**!

כיון שרק בכלים וקרקעות פטור, מן הטעם הנ"ל שאין נשבעין על קרקעות. אולם כאשר אין טעם זה, וכגון בכלים - נשבעים. ומוכח שהודאה במין אחד מתוך תביעת שני מינים - מחייבת!

ודוחה הגמרא: לא, **הוא הדין דאפילו כלים וכלים** משני מינים **נמי פטור** אם הודה רק באחד מהם, **והא דקתני כלים וקרקעות** ולא כלים וכלים, הא **קא משמע לן דכי הודה במקצת כלים חייב** שבועה **אף על הקרקעות**!

שתובעו. ומחילה זו, אינה חלה רק מחמת שתובע חיטין ולא שעורין. כי מי אמר שאין בדעתו לתבוע שעורין אחר כך?! אלא המחילה היא משום שלא חוזר ותובע שעורין, ומוכח שמחל לו! ולפי זה נמצא, שכיון שהודה בשעורין הרי שישנה הודאה במקצת והתחייבות על תשלום השעורין. ומחמת כן מתחייב בשבועה. וכיון שחל עליו חיוב השבועה, הרי ששוב אינו פוקע מחמת המחילה. כיון שהמחילה, ענין אחר היא. ולפי זה מתורצת קשית הקצות, שאכן מתחייב הוא על פי עצמו, רק שהתובע מוחל לו.

ומקשה על זה הגמרא: **מאי קא משמע לן** בדין זה שאם הודה במקצת כלים חייב שבועה אף על הקרקעות,
האם בא להשמיענו את הדין **שזוקקין** [גוררין] את הקרקעות להישבע עליהן יחד עם המטלטלין?
והלוא כבר **תנינא** לדין זה במסכת קידושין [כו א] "נכסים שאין להם אחריות **זוקקין** גוררין **את הנכסים שיש להן אחריות להשבע עליהן**"? ואם כן, מדוע חזר להשמיענו דין זה כאן?
ומתרצת הגמרא: **הכא** שמועה זו כאן היא **עיקר כיון** שכל מסכת זו עוסקת בהלכות שבועות,
ההיא דמסכת קידושין **אגב גררא נסבה!** [שם שנינו: נכסים שאין להם אחריות נקנים אגב נכסים שיש להם אחריות. ואגב דין זה נקט את דין "זוקקין" אך עיקר מקומו הוא כאן].
ורבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן חולק על רב נחמן בר יצחק אמר שמואל, וסובר **שטענו חיטין ושעורין והודה לו באחת מהן - פטור!**
ומקשה הגמרא: **והאמר רבי יצחק "יישר"** והוסיף ואמר: **וכן אמר רבי יוחנן**, ואם כן, מוכח שסובר רבי יוחנן כרב נחמן בר יצחק אמר שמואל, ולא כפי שמביאו כאן רבי חייא בר אבא!?
והתירוץ: **אמוראי נינהו אליבא דרבי יוחנן**. נחלקים האמוראים בדעת רבי יוחנן אם סובר הוא שענו חיטין ושעורין והודה לו באחת מהן אם חייב או שפטור.
תא שמע: טענו חטין והודה לו בשעורין - פטור. ורבן גמליאל מחייב! ומדייקים: **טעמא** דרבנן החולקים על רבן גמליאל הוא דרק **בטענו חטין והודה לו בשעורין** הוא דפטור, **הא** אם תבעו **חטין ושעורין והודה לו באחד מהן - חייב.**
ודוחה הגמרא: לא! **הוא הדין דאפילו** תבעו **חיטין ושעורין נמי פטור, והאי דקתני הכי - להודייעך כחו של רבן גמליאל** שאפילו הודאה שלא ממין הטענה מחייבת שבועה.
תא שמע: טענו כלים וקרקעות והודה בכלים וכפר בקרקעות. או הודה **בקרקעות וכפר בכלים, פטור. הודה במקצת קרקע - פטור. הודה במקצת כלים - חייב!**
ומדייקת הגמרא: **טעמא** דתבעו **כלים** וקרקעות ומשום דקרקע **לאו בת שבועה היא, הא** תבעו **כלים וכלים** משני מינים **דומיא דכלים וקרקעות - חייב!**?
ודוחה הגמרא דיוק זה: **הוא הדין דאפילו** תבעו כלים וכלים **נמי פטור, והא קמשמע לן - דהודה במקצת כלים חייב אף על הקרקע ות!**

ומקשה: **מאי קמ"ל זוקקין? הא תנינא "זוקקין את הנכסים שיש להן אחריות להשבע עליהן"?**

והתירוץ: **הא עיקר, ההיא אגב גררא נסבה! איתיביה רבי אבא בר ממל לרבי חייא בר אבא** [הסובר שטענו חיטין ושעורין והודה האחד מהן, פטור].: **טענו** שחייב לו **שור והודה לו בשה**, טענו **שה והודה לו בשור - פטור. טענו בשור ושה והודה לו באחד מהן - חייב**, ומוכח שהודאה באחד משני המינין - מחייבת!?

אמר ליה: **הא מני רבן גמליאל היא**, אך רבנן חולקים על כך וסוברים שפטור.

והקשה לו: **אי רבן גמליאל** אמר ברייתא זו, **אפילו רישא** כשתובעו שור והודה לו בשה, **נמי** יהיה כדברי רבן גמליאל שחייב, ומדוע פטור?

אלא הא מני אדמון היא! המצריך הודאה ממין הטענה. אלא שסובר שאם תבעו שני מינים שונים והודה לו באחד מהם - חייב.

ולא תאמר **שדחויי מדחינא לך** בעלמא, **אלא תלמוד ערוך הוא בפיו של רבי יוחנן - הא מני אדמון היא!** שאמר דין זה.

אמר רב ענן אמר שמואל: טענו חטין ורצה להמשיך בתביעתו ולתובעו גם שעורין. אך לפני שהמשיך, **קדם** הנתבע, וכפר ואמר חיטין אין לך בידי **והודה לו בשעורין** שחייב לו,[404]

בודקין זאת בית דין: **אם** מה שקדם והודה בשעורין עשה זאת **כמערים**, כדי שלא תהיה הודאתו על השעורין הודאה במקצת על טענת חיטין ושעורין, הרי הוא **חייב** שבועת מודה במקצת.

ואם כמתכוין לענות לו על טענת החיטין ולהודות לו על השעורין משום שלדעתו הוא חייב בהן, ולא קפץ להודות בשעורין כדי להיפטר משבועה אלא באמת הוא סבור שלא חייב לו חיטין, הרי הוא **פטור** משבועה.[405]

---

[404] הרמ"א בסימן פ"ח סעיף ט"ז כתב שיש אומרים שכך הוא הדין גם אם אפילו קדם והודה בשעורים עוד לפני שתבעו בשעורין, רואים בית דין: אם עשה זאת כמערים והודה בשעורין כדי שלא יכלול התובע את החיטין והשעורין באותה הטענה, והודאתו בשעורין תחייבו שבועה על החיטים, ומשום כך קפץ והודה על השעורין וממילא תביעת החיטים היא תביעה נפרדת ואינו עליה אלא כופר הכל - אין מועיל לו, ונשבע על תביעת החיטים. אולם אם לאו כמערים - פטור משבועת מודה במקצת על החיטים, ואינו נשבע עליהם אלא היסת. ובסמ"ע כתב דהערמה שייכת יותר כאשר אינו מתחייב ממון. ולכן, רק בתבעו חיטין וקפץ והודה לו בשעורין, בודקין אם הוא כמערים. אבל, אם קדם והודה בשעורים, הרי אינו מתכוין לפטור עצמו מממון אלא רק משבועה. ובאופן זה לא תולין בהערמה, ופטור בכל גווני. [ומשום כך אין הכל מודים בדבר זה, ולכן הביאו הרמ"א בשם 'יש אומרים'.] והש"ך שם השיג על דבריו וכתב, כיון שגם כאשר מודה בשעורין, הרי כונתו לתת שעורין ולחייב עצמו ממון. ובכל אופן בודקים אם הוא כמערים ומחייבים אותו שבועה. מוכח שלאו בהא תליא.

[405] כתב הר"ן שמהא שמעינן שצריך שתהא התביעה קודמת להודאה. אבל אם ההודאה קדמה לתביעה, אף על פי שתבעו אחר כך, פטור. וכן כתב הר"י מיגא"ש. ואם כן, יש להבין איך ב"מערים" חייב הלוא סוף סוף קדמה הודאה לתביעה, וכתב הרא"ש בסימן ז', שאם מרגיש הדיין שממהר הנתבע להשיב קודם שיגמור התובע את

ואמר רב ענן אמר שמואל: **טענו** שחייב לו **שתי מחטין** שאינם שוות שתי מעות כסף אלא פחות מכך, **והודה לו** רק **באחת מהן - חייב** שבועה.

[ומדוע? והלוא שנינו במשנתנו שצריכה הטענה להיות לכל הפחות שתי כסף? אלא הביאור הוא:] **לפיכך יצאו כלים** ונכתבו במיוחד בפסוק של "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור" ולא הסתפק הכתוב לכתוב כסף בלבד אלא הוסיף וכתב את הכלים להשמיענו שאפשר לתבוע אותן -

למה שהן שוים, ולהתחייב עליהן אפילו שוים כל שהוא. משום שחשיבותן של הכלים היא אפילו כשאין הם שווים שתי כסף, כיון שחשיבותן היא בשימושן ולא בערכם הממוני! [406]

[אלא מעתה יקשה, אם לא יכתוב כלים, היאך נלמד שצריך שהדבר שתובעו יהיה שנים, והלוא לעיל לט ב שנינו "מה כלים שנים אף כל שנים"?

ופירש רש"י שלפי דברי הגמרא כאן הוה ליה למיכתב בקרא: כי יתן איש אל רעהו כספים לשמור. ואנו נאמר: מה כספים שנים ודבר חשוב הם, אף כל התביעות צריכות

טענתו, חייב. משום שרואים אנו דבר זה כאילו כבר טענו חיטין ושעורין, והודה לו בשעורין. [וכן מבואר בגר"א בסימן פ"ח ס"ק ל"ב דבמערים חשיב שקדמה תביעה להודאה. שאין בכח הערמתו לסלק התביעה, אלא מתייחסין לה כאילו קדמה ולכן חייב.] והטור חו"מ סימן פ"ז כתב שכן הוא הדין ב'הילך'. שאף שבהילך פטור משבועה, הרי שאם נראה לדיין שהנתבע טוען הילך כדי להערים וליפטר משבועה, אזי אין זה פוטרו - אלא נשבע כדין כל מודה במקצת. והבית יוסף שם הביא להוכיח כן מהמבואר בסוגיין [ועיין שם ובדברי הב"ח שדחה הוכחת הבית יוסף מכאן לפי שכאן אומרים אנו כי קדמה תביעת התובע, משום שעוד לפני התביעה ידע הנתבע מכך, ומיהר להודות. מה שאין כן בענין הילך ויעוי"ש.]

[406] כך פירש רש"י. ועולה מדבריו שאין ענין בערכן הממוני של הכלים כדי להחשיבם, אלא בעצם היותם כלים נחשבים כדבר חשוב. וכן כתב רב האי גאון והרמב"ם בפרק ג' מהלכות טוען ונטען. אולם דעת הרמב"ן היא שאף שכלי דבר חשוב הוא ואין צריך שיהיה בערכו שתי כסף, מכל מקום צריך שיהיה בו שוה פרוטה. וכן מבואר בירושלמי ומדבריו הוכיח הרמב"ן כדעתו. והראשונים הנ"ל סוברים שאין צריך שיהיה בו שוה פרוטה, ופסקו כהבבלי ולא כהירושלמי, כיון שלא משמע מסוגיית הגמרא שיש צורך בערך ממוני לבד מהיות הדבר מוגדר ככלי. השולחן ערוך בסימן פ"ח סעיף ג' פסק כרש"י והרמב"ם שאין צריך שיהיה בכלי שוה פרוטה. והקשה הקצות החושן שם ס"ק ד': הלוא אם הכלי קיים הרי זה "הילך" [כלומר, שכאשר תובע ממנו את חובו, מוציאו ונותנו לפניו ואומר לו "הילך" או שאומר לו כי החפץ שתובעו נמצא במקום פלוני ובאופן זה פטור משבועה כיון שחשבינן ליה כאלו הודה מעצמו ולא מחמת תביעת התובע!] וכמו שפסק השולחן ערוך שם ס"ק כ"ד, שפקדון, בכל מקום שהוא נמצא, הרי הוא ברשות בעליו. ואם כן, אף אם כעת כשתובעו אין הפקדון לפניו, גם כן הוי הילך ופטור משבועה. ואילו אם הפקדון אינו קיים כגון שנשרף או אבד, אם כן שוב אין זו תביעת כלי אלא תביעת תשלום ממון. ובתביעת תשלום ממון ודאי אין נשבעים על פחות משוה פרוטה? והקצוה"ח תירץ [עפ"י דברי הגמרא בבא קמא קה א,] שכיון שחייבו הוא בהשבת כלי, ואילו היה הכלי קיים היה נשבע עליו, אם כן אף עתה שאינו צריך להשיב את הכלי אלא את דמיו, הרי שיש לתשלום זה דין השבת הכלי עצמו ונשבע עליו אף פחות משוה פרוטה. ובקהילות יעקב על מסכת שבועות סימן כ"ט, העמיד את הענין באופן שהעביר את הכלי לשומר אחר. ובמקרה זה לא הוי הילך כיון שאף אם יודה הנפקד בכלי ויאמר שמסרו לאחר, מנין לנו שלא יכפור השני ולכן אין זה "הילך" כיון שלא ודאי לנו שאכן הכלי שמודה בו - יגיע לבעלים. הנתיבות המשפט תירץ את קושית הקצות, על פי מה שכתב בסימן פ"ז, שבגזילה לא הוי הילך גם כשהגזלה בביתו. כיון ששוב הרי אינה ברשות הבעלים. ולפי זה אפשר להעמיד שהכלי בעין, אלא ששלח בו יד והוי גזילה. ושוב אין זה הילך. עוד תירץ דאפשר שאינו יודע איפה הכלי. ומכל מקום, כיון שאם ימצא הכלי הרי הוא של המפקיד - שפיר נחשב הודאה.

להיות בשנים ובדבר חשוב. וכתב כלים להשמיענו שהם דבר חשוב בפני עצמן ואין צריך שיהיה בשוין שתי כסף].

אמר רב פפא: **טענו כלים** שאינם שוים שתי כסף **ופרוטה**, **והודה בכלים וכפר בפרוטה - פטור**! אבל אם **הודה בפרוטה וכפר בכלים חייב**! אף שאינם שוים אלא כל שהוא, הלוא כבר נאמר "לפיכך יצאו כלים למה שהם, " שאין צורך בערכם הממוני אלא עצם היותם כלי, כבר מחשיבם כדבר חשוב לענין שאפשר להודות ולכפור בהם.

ושני הדינים בשני המקרים שהשמיענו רב פפא, **חדא כרב**, **וחדא כשמואל**.

חדא כרב דאמר כפירת טענה שתי כסף. ולכן, כאשר כפר בפרוטה - פטור. **חדא כשמואל דאמר טענו חטין ושעורין והודה לו באחת מהן חייב**. ולכן, כאשר הודה בפרוטה וכפר בכלים - חייב.

נאמר במשנה: **מנה לי בידך אין לך בידי - פטור**!

אמר רב נחמן: **ומשביעין אותו שבועת היסת**, שבועה זו תיקנו חכמים שהכופר בכל ישבע שכפירתו אמת היא. [407] **מאי טעמא** תיקנו חכמים שבועה זו, והלוא כיון שרוצה התובע להוציא ממנו ממון - חובת ההוכחה מוטלת עליו, ומדוע ישבע הנתבע?

אלא, - **חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו**, ואף על פי שאין בכוחה של אותה חזקה להוציא ממון מן הנתבע, התחשבו חכמים בחזקה זו ותיקנו לחייב את הנתבע שבועה - מדבריהם. [408]

ומקשה הגמרא: **אדרבה**, כנגד חזקת התובע הלוא ישנה חזקה לנתבע, שהרי **חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו**, [409] ומדוע לא נעמיד את חזקת הנתבע מול חזקת התובע ויחזור הדין לעיקרו, שהמוציא מחבירו עליו הראיה?

[407] בביאור לשון 'היסת' פירש רש"י [בד"ה היסת]: לשון שומא ששמו חכמים עליו שבועה כמו (שמואל א כו) אם ה' הסיתך בי. [עוד פירש רש"י בבבא מציעא ג א כי לשון היסת, הוא לשון "הסתה" שהסיתוהו חכמים להודות באמצעות השבועה.]

[408] כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות טוען ונטען הלכה ז' אין משביעין שבועת היסת אלא על טענת ודאי אבל על הספק פטור. וכתבו המגיד משנה שם והמהרי"ט [חלק א' סימן קנ"א] שכן מוכח מן הגמרא כאן, מכך שטעמו של רב נחמן הוא משום שאין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו. וחזקה זו לא תיתכן אלא בטענת ודאי.

[409] השער המשפט [סימן ע"ה סעיף ט"ו] הביא את דברי התוספות בבבא קמא [קז א] שביארו שלאו דוקא בפני בעל חובו אין אדם מעיז, אלא הוא הדין בפקדון וכיוצא בזה דאינו מעיז לכפור בפני מי שיודע את האמת. וכתב השער המשפט שלפי זה נראה, דאם קרוב מסייע לנתבע לפוטרו משבועה - יכול לפוטרו משבועת היסת. - ואף שקרוב פסול לעדות, וגם לעדות שבועה פסלוהו? וביאר השער המשפט, שלא מדין עד המסייע הוא פוטרו, אלא משום שחזקה שאינו מעיז לפני מי שיודע את האמת. ואילו בעד לא שייך לומר איתמוטי קא מישתמיט. [וע"ש בטעם נוסף שמביא השער המשפט בדבר זה.]

והתירוץ: חזקה זו שאין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו, אינה חזקה מעולה ומספקת. משום שאין כוונת הנתבע להשתמט ולהיפטר מכל החוב [שעל זה נאמרה החזקה שלא יעשה זאת],

אלא, **אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה** [410] [משתמט הוא מן התובע]

וסבר - אכפור כעת **עד דהוה לי** מעות הפירעון **ופרענא** ליה, ולפיכך אין אנו מסתמכין על החזקה שאין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו - ומחייבין אותו להישבע.

ומוכיחה הגמרא: **תדע**, דאכן אומרים סברא זו דאישתמוטי קא מישתמיט מהא **דאמר רב אידי בר אבין אמר רב חסדא**: **הכופר במלוה - כשר לעדות**.

דהיינו, גם אם באו עדים והעידו שלוה, עדיין אין הוא חשוד לגזול ממון אלא נשאר הוא בחזקת כשרות וכשר לעדות. כי כפירתו אינה במטרה לגזול ולפטור עצמו מהחוב, אלא להשתמט עד שתהיה לו האפשרות לפרוע.

אבל, **הכופר בפקדון** שהופקד בידו **פסול לעדות**! כאשר יבואו עדים ויעידו שאכן הופקד הפקדון בידו, שהרי הוא חשוד על הגזל, ואין לתלות את כפירתו בהשתמטות - שהרי הפקדון מצוי בידו.

רב חביבא מתני לדין שבועת היסת **אסיפא** דמתניתין.

דתנן בסיפא: **מנה לי בידך, אמר לו הן. למחר אמר לו** התובע **תנהו לי**. אמר הנתבע **נתתיו לך - פטור**. **ואמר** עלה **רב נחמן**: **משביעין אותו שבועת היסת** מדרבנן, שאכן החזיר את החוב.

ודנה הגמרא: **מאן דמתני** את דין שבועת היסת [שתובעו מנה לי בידך ולאלתר כופר בכל] **ארישא** דמשנתנו, שאפילו במקום שלא היתה לנו כל ידיעה אודות החוב זולתי מתביעת התובע, חייב הנתבע להישבע, **כל שכן** דמתני דין שבועת היסת **אסיפא** שכבר הודה הנתבע שלוה מהתובע אלא שטוען שהחזיר לאחר מכן את החוב.

דף מא.

ומאן דמתני לה אסיפא, סבר שרק **הכא**, במקרה המובא בסיפא חייב להישבע משום **דאיכא דררא דממונא**. שודאי לנו שהיה עסק ממוני ביניהם, ולכן יש לנו להשביעו ולוודא שהסתיים הענין כדין.

[410] לכאורה, כאשר תובע ממנו חפץ הנמצא כאן לפנינו שלא שייך לומר בו שמשתמט הוא שהרי הדבר בידו, באופן זה לא משביעים אותו שבועת היסת כיון שלא קיימת הסברא של "אישתמוטי קא מישתמיט". אולם בתוספות במסכת בבא מציעא [ו א] כתבו, כיון שכאשר אין החפץ בעין הריהו משתמט, הרי אף כאשר הוא בעין - לא חילקו חכמים בתקנתן. ואפילו במקום שלא שייכת סברת "משתמט" - תיקנו חכמים שישבע. אמנם בתירוץ השני בתוספות שם, וכן בדברי התוספות כאן ד"ה אשתמוטי, מבואר שכאשר אינו משתמט - אינו נשבע.

אבל התם, ברישא **דליכא דררא דממונא**, שאין לנו כל ידיעה בדבר העסק שביניהם, שהרי טוען הנתבע שלא לוה ממנו כלל, הרי שבאופן זה **לא** תיקנו חכמים שבועת היסת. כיון שכל הענין הנידון נוצר רק על פי תביעת התובע בלא שנדע קודם לכן מה היה ביניהם. ובזה לא נזקקו בית דין לתקנתם ולשבועתן.[411]

שואלת הגמרא: **מאי איכא בין שבועה דאורייתא**[412] מודה במקצת הטענה **לשבועה דרבנן** כגון שבועת היסת[413]?

איכא בינייהו - מיפך [הפיכת] **השבועה**. האם זכאי הנתבע לדרוש להפוך את השבועה ולהטילה על התובע. ולומר לו - הישבע אתה וטול מה שאתה תובע ממני, במקום שאשבע אני ואפטר מתביעתך.

וכך הוא החילוק שביניהם:

בשבועה מדאורייתא לא מפכינן שבועה, אלא חייב הנתבע להישבע כאשר מודה הוא במקצת, ולהיפטר מן התביעה. ואינו זכאי להופכה ולהטילה על התובע,

בשבועה דרבנן מפכינן. ויכול הנתבע לדרוש שהתובע ישבע היסת במקומו, ויטול. ואם כן, זהו מה שבין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן.

ומקשה הגמרא: **ולמר בר רב אשי דאמר בדאורייתא נמי מפכינן שבועה**, ואם כן אין בזה הבדל בין השבועות, חוזרת שאלת הגמרא: **מאי איכא בין** שבועה **דאורייתא לשבועה דרבנן**?

איכא בינייהו - מיחת לנכסיה. שאם אינו רוצה להשבע. ואינו רוצה לשלם - יורדים בית דין וגובים מנכסיו,

---

[411] התומים [סימן צ"ה ס"ק ו'] העיר, שאם אין שבועת היסת רק היכן שיש דררא דממונא, אבל כאשר אומר הנתבע לא היו דברים מעולם ואין דררא דממונא לא משביעין אותו, אם כן, גם כאשר יאמר פרעתי ואיכא דררא דממונא, נאמין לו במיגו שיכול לומר לא היו דברים מעולם ויפטר מן השבועה? והוכיח מזה התומים דאף למאן דאמר שעל ידי מיגו נפטרין משבועה, מודה שבשבועת היסת לא חילקו חכמים בתקנת שבועה זו, ובכל ענין משביעין אותו גם כאשר יש לו מיגו!

[412] הרמב"ם בהלכות שבועות בפרק י"א והשלחן ערוך סימן פ"ז סעיף כ"א פסקו שאין מאיימין על הנשבע, אלא רק בשבועה דאורייתא ולא בשבועת היסת דרבנן. ובנחל יצחק [סימן פ"ז ט"ו] הביא להעיר בשם 'כסא דהרסנא', שאם כן הרי היה לגמרא כאן לומר שבין דאורייתא לדרבנן איכא איום. דבשבועה דאורייתא מאיימין, ובדרבנן לא מאיימים? [ועי"ש שדחה הנחל יצחק טענה זו, על פי שיטת רוב הראשונים הינה בנקיטת חפץ. ושבועה דרבנן, אינה בנקיטת חפץ.]

[413] כך פירשו רש"י והר"י מיגאש והר"ן את שאלת הגמרא. אמנם בשערי שבועות [שער י"ז] כתב: וחשבו חושבין שבועה דרבנן ששאלו עליה היא שבועת היסת. וטעו על זאת. כי אותה שאלה היה לו [לגמרא] לסמוך אותה לתקנתא דרב נחמן שהיא שבועת היסת ובעלי התלמוד ששאלו מאי איכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן - על שנשבעין ונוטלין בגזירת רבנן שאלו. [כגון הבא ליפרע מנכסי יתומין שמבואר לקמן מב ב שאין נפרעים אלא בשבועה. וזהו נשבעין ונוטלין. כלומר, נשבעין על מנת ליטול]. והש"ך [סימן פ"ז סעיף ל"ח] תמה על השערי שבועות שהרי באמת שאלת הגמרא נסמכה לדברי רב נחמן. ועל שבועת היסת נשאלה שאלת הגמרא מאי איכא וכו'. ואדרבה יש לתמוה על דבריו, שאם כן היה לגמרא לסמוך שאלה זו בפרק כל הנשבעין לקמן,

ודין זה שיורדים לנכסיו, הוא רק אם סירובו להשבע ולשלם היה **בשבועה דאורייתא** - אז **נחתינן לנכסיה** וגובים מהם את סך התביעה,
אבל, אם סירב להישבע שבועת היסת שהיא **בדרבנן**, הרי **שלא נחתינן לנכסיה**. ואין גובין ממנו. [414] וזהו שיש בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן לדעת מר בר רב אשי.
ומקשה הגמרא: **ולרבי יוסי** דאמר שאם חייב שבועה **בדרבנן נמי נחתינן** לנכסיה וגובים מהם, חוזרת השאלה מה בין שבועה דאורייתא לשבועה מדרבנן?
ומוכיחה הגמרא שרבי יוסי אכן סובר שגם בדין דרבנן יורדים לנכסיו.
דתנן: **מציאת חרש שוטה וקטן** שאינם יכולים לקנות בקנין שיחול מדאורייתא, מכל מקום אם גזלו מידיהם את המציאה שמצאו, **יש בהם** איסור **גזל מפני דרכי שלום** בלבד. שהרי מדאורייתא לא קנו את המציאה.
רבי יוסי אומר הרי זה **גזל גמור! ואמר רב חסדא**: אין כוונתו של רבי יוסי לומר שחרש שוטה וקטן קונים מציאה ומועיל קניינם מדאורייתא, ולכן הגוזל מהם גזילתו היא גזל גמור,
אלא כוונתנו לומר שהאיסור ליטול מהם את המציאה אינו משום "דרכי שלום" גרידא אלא **גזל גמור הוא מדבריהם!**
ולמאי נפקא מינה אם האיסור לגזול מהם הינו משום דרכי שלום, או משום גזל גמור מדבריהם?
- **להוציאו** מידי הגזלן, **בדיינין** על ידי בית דין. והנה, לרבנן הסוברים שאיסור הגזל מחרש שוטה וקטן הוא משום דרכי שלום, הרי שאיסור זה הוא איסור גרידא. אך בית הדין לא יזדקק להוציאו בכפיה מידי החוטף.
אולם לרבי יוסי הסובר שהוא גזל גמור, הרי שנוהגין בו ככל גזל, ובית דין מוציאין את הגזילה מידי הגזלן.

[414]א. המהר"מ רקנטי הסתפק האם מועילה תפיסה בנכסיו של המסרב לשבועה דרבנן. וכתב הקצות החושן בסימן פ"ז סעיף י"ב דלא מהני תפיסת התובע, ומוציאין מידו. ב. בסימן פ"ט ס"ק א' הביא הקצות החושן את דברי הש"ך שכל הנשבעין ונוטלין, [היינו שתובעין ונוטלין על ידי השבועה שהטילוה על התובע] כגון השכיר התובע את שכרו. והנגזל התובע את גזלתו. אם הנתבע אינו רוצה לשלם אחר השבועה אין יורדים לנכסיו משום דהוה ליה גזל מדבריהם. וכתב על זה הקצות, שאין נראה כן. משום שדוקא לגבי מציאת חרש שוטה וקטן אין יורדים לנכסיו כיון שעצם הגזילה היא מדרבנן. כלומר, שרבנן הם שחידשו את ענין גזלה זה. שהרי מהתורה אין לחרש שוטה וקטן קנין כלל. ואם כן, הגוזל מהם אינו גזלן מדאורייתא. אולם בשבועת הנוטלין, הרי שעצם הגזילה היא מדאורייתא. [אילו אכן היה ראיה כדברי התובע שהדב שייך לן]. ורבנן האמינו את התובע על ידי השבועה. ואם כן, כאשר נשבע, תיקנו רבנן להאמינו. וכעין דאוריתא תיקנו, ויורדים לנכסיו כמו בכל חוב ממון מדאורייתא. ודוקא בשבועת היסת מבואר כאן שאין יורדים לנכסיו כיון שעדיין לא הפקירו חכמים את ממונו אלא רק חייבוהו שבועה.

ואם כן, מוכח שלדעת רבי יוסי אפילו בגזל מדבריהם יורדים וגובים מנכסיו. והוא הדין למי שמחויב שבועה מדבריהם אך מסרב להישבע - דינו שיורדים לנכסיו. ואם כן, הרי שלדעת רבי יוסי אין הבדל בין חוב ממון שמחויב מדאורייתא לחוב מדרבנן ובשניהם יורדים לנכסיו, [415]

ואם כן קשה לדעת רבי יוסי, **מאי** נפקא מינה **איכא בין** שבועה **דאורייתא לשבועה דרבנן**?

והתירוץ: **איכא בינייהו** כאשר הנתבע **שהוא כנגדו** כנגד התובע, **חשוד על השבועה**. וכגון שיודעין בו שגזל וכדו' ואינו יכול להישבע.

ומעתה, אם היתה השבועה **בדאורייתא** והיה הנתבע שכנגדו **חשוד על השבועה** תיקנו חכמים **שאפכינן ליה שבועה**. שפטרו את החשוד מן השבועה, **ושמו** את חיובה **באידך**, על התובע שישבע הוא ויטול מן הנתבע.

אבל, אם היה החשוד חייב להישבע שבועה **דרבנן** אין הופכים ומטילין את השבועה על התובע, משום ששבועת היסת **עצמה תקנתא היא** שתיקנו חכמים להשביעו.

ודין זה שהופכין את השבועה כאשר הנתבע לא יכול להישבע - אף הוא תקנת חכמים. **ותקנתא לתקנתא לא עבדינן!** [416] ויפסיד התובע בלא שום שבועה (רש"י).

והנה, **לרבנן דפליגי עליה דרבי יוסי** הסובר שהחוטף מציאת חרש שוטה וקטן יורדים לנכסיו, **דאמרו שבגזלת חרש שוטה וקטן שהיא מדרבנן לא נחתינן לנכסיה**, ולפיכך גם החייב שבועה מדרבנן ואינו רוצה להשבע אין בית דין יורדים לנכסיו ומוציאים מידו, **מאי עבדינן ליה** למי שמסרב להישבע שבועת היסת?

דינו הוא: **משמתינן ליה**, [מנדים אותו] והרי הוא יעמוד בנידויו עד שישבע!

אמר ליה רבינא לרב אשי: האי, נידוי זה שמנדין אותו ללא קיצבת זמן עד שישבע, חמור הוא יותר מירידה לנכסיו. כיון שנידוי זה הרי הוא כאילו **נקטיה בכובסיה דנשבקיה לגלימיה הוא**. [כאדם האוחז במבושיו של חבירו ומאלצו ליתן לו את בגדו]?!

אמר ליה רב אשי לרבינא: **אלא מאי עבדינן ליה**, מה נעשה לו כדי לאלצו לשלם?

---

[415] יש שביארו שהמחויב שבועה, עיקר דינו הוא לשלם. אך ניתנה לו האפשרות ליפטר מחוב הממון על ידי השבועה. ומשום כך, אף המחויב שבועה מדרבנן, דינו לשלם מדרבנן, רק שיש בידו ליפטר ע"י שבועה. ולכן, אם אינו נשבע יורדים בית דין לנכסיו כדינו של רבי יוסי שאף בחוב דרבנן מיחת לנכסיה. [וראיתי לת"ח א' שדחה זאת, כיון שאילו היה עיקר דינו לשלם, היה עליו לשלם אף כשהוא חשוד ואינו יכול לישבע. ודבר זה, ודאי לכולי עלמא אינו.]

[416] המגיד משנה בפרק ב' מהלכות טוען ונטען הלכה א' כתב שמבואר כאן בגמרא שהחשוד על השבועה אינו נשבע אפילו שבועת היסת. והלחם משנה שם תמה על כך שאין להוכיח כן מכאן. שהרי אפשר לפרש דהא דאיכא בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן, הוא, שבשבועה דאורייתא אין החשוד נשבע. ולכן מהפכין את השבועה על שכנגדו. ואילו בשבועה דרבנן לא מהפכים כיון שהוא, החשוד עצמו - נשבע. ואין להוכיח שהחשוד על שבועה דרבנן אינו נשבע.

אמר ליה רבינא: **משמתינן ליה** לשלושים יום, **עד דמטי "זמן נגדיה"**.
[יום השלושים לנידוי נקרא "זמן נגדיה", שהוא הזמן שמלקים את מי שעמד בנידויו שלושים יום על שום שלא טרח ודאג להסיר את הנידוי מעליו] [417].
וביום השלושים **נגדינן ליה**, מלקין אותו כדין מנודה שעברו עליו שלושים יום בנידויו, **ושבקינן ליה**, כיון שיותר מנידוי ומלקות לא עושים לו דבר, שהלוא בחיובי ממון מדרבנן - לא יורדים לנכסיו.
אמר רב פפא: **האי מאן דאפיק שטרא על חבריה**, [הוציא שטר חוב על חבירו שכתוב בשטר שחייב לו ממון] **ואמר ליה** הנתבע: **שטרא פרוע הוא!** וכעת איני חייב לך דבר.
אמרינן ליה לנתבע: **לאו כל כמינך** אינך נאמן לטעון פרוע נגד השטר שביד התובע, אלא **זיל שלים!** לך ותשלם. [418]
ואם אמר הנתבע: **לשתבע לי** ישבע לי המלוה שלא פרעתיו, **אמרינן ליה** למלוה: **אשתבע ליה** ללוה שלא פרע לך!
אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אם כל לוה יכול להשביע את המלוה המוציא עליו שטר, **ומה בין זה** המשביע את המלוה בכל ענין **לפוגם את שטרו**? [דין פוגם את שטרו נאמר במשנה במסכת כתובות פז א. והוא: כאשר מודה התובע שחלק מהחוב המופיע בשטר כבר נפרע, ובכך נפגם השטר מלתבוע את כל מה שכתוב בו - חייב התובע להישבע על השאר מדרבנן!]
ומקשה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, והרי לדבריך - על כל שטר נשבע התובע ולא רק על שטר שנפגם, ומה יפה כוחו של זה מאשר אילו היה פוגם את שטרו? והלוא בכל מקרה משביעין אותו?

[417] מהרי"ף והרא"ש משמע, שלא מנדים אותו לשלושים יום, אלא מנדים אותו בסתם. ואילו לאחר שלשים יום, מלקין אותו ומתירין מעליו את הנידוי. אך אם מאיזו סיבה לא ילקו אותו - עומד הוא בנדויו!

[418] ביאר הקובץ שיעורים [בבא בתרא אות תר"ב] כי מה שאין הלוה נאמן לומר פרוע כנגד השטר, הוא לא משום כוחו של השטר שאי אפשר לטעון כנגדו כלום. אלא משום חזקת שטרך בידי מאי בעי! ומשום חזקה זו אינו נאמן. והוכיח כן מדברי הרשב"א שכתב דאפילו אם יש שני עדים על השטר, אינם מחייבים אותו ממון! כיון שיתכן שכבר פרעו. שהרי אין השטר מוכיח, אלא רק שהיתה הלואה ביניהם, אולם יתכן שכבר פרעו. אלא חייב רק משום שהשטר יוצר חזקה זו ד"שטרך בידי מאי בעי", ומחמתה חייב לשלם. והוסיף הקובץ שיעורים, שלפי זה, אם יתברר שהלוה לא ידע מהשטר, כגון שהיה סבור שהעדים פסולים ואילו באמת הם כשרים, הרי באופן זה אין חזקה זו. כיון שבשעת הפירעון לא טורח ליטול את השטר מיד התובע, וממילא אין חזקת שטרך בידי מאי בעי. וכן להיפך, אם השטר פסול והוא היה סבור שכשר, אינו יכול לטעון פרעתי. כי אף שאין שטר, מכל מקום כיון שהיה בדעתו שהשטר כשר, היה לו להוציא את השטר מיד התובע - עם הפירעון. ואם לא עשה כן, אזי חזקת "שטרך בידי מאי בעי" - במקומה עומדת, וחייב. [אבל בהמשך דבריו באות תר"ג, כתב הקובץ שיעורים כי שיטה זו אינה מוסכמת כלל!]

אמר ליה רב אשי: **התם**, בשטר שנפגם, **אף על גב דלא טעין איהו** הלוה שישבע המלוה, אלא רק טוען פרוע, **טענינן ליה אנן**, ומחייב בית הדין את התובע להישבע את שבועת המשנה שלא נפרע החוב,

אולם **הכא** בשטר שלא נפגם, **אמרינן ליה** ללווה **זיל שלים ליה!** ורק **אי טעין** הלוה בעצמו **ואמר אשתבע לי**, **אמרינן ליה** למלוה **זיל אשתבע ליה** ללוה שלא פרע לך [419]. אך אין בית דין משביעין אותו מעצמן.

ואי המלוה **צורבא מרבנן** [תלמיד חכם] **הוא - לא משבעינן ליה!**

אמר ליה רב יימר לרב אשי: וכי צורבא מרבנן משלח [מפשיט] **גלימא דאינשי** ומוציא ממון מאנשים בחינם, בלא שבועה? וכיצד יכול הוא לגבות חובו ולהוציא ממון מיד הלווה מבלי להשבע כדין?

אלא, כך הוא ביאור הדברים: צורבא מרבנן שהוציא שטר על חבירו וטען לו הלווה: הישבע לי שלא פרעתיך **לא מזדקקינן ליה לדיניה**, אין בית הדין מתערבים בדינו אלא מסלקין עצמם מלדון בזה. ואינם משביעים אותו משום שנראים כחושדים בו שמשקר, ואין זה לפי כבודו.

אך מאידך, אין גובים את החוב מבלי שישבע שהרי זכותו של הנתבע לדרוש את השבועה מכל אדם ואפילו מצורבא דרבנן. [420]

נאמר במשנתנו: תבע המלוה: **מנה לי בידך**, אמר לו הנתבע: הן. אמר התובע: אל תתנהו לי אלא בעדים! למחר אמר לו תנהו לי. אמר לו הנתבע: נתתיו לך - חייב, מפני שצריך ליתנו בעדים.

אמר רב יהודה אמר רב אסי: המלוה את חבירו מילוה בעל פה ולא בשטר, ודאג המלוה שתהיה ההלואה **בעדים** כדי שלא יוכל הלווה להכחישה - **צריך** הלווה **לפורעו בעדים**, [421]

[419] בגידרה של שבועה זו, הביא הרי"ף שני דעות. א. שבועה זו, היסת היא. ב. שבועה זו אמנם תקנת חכמים היא, אך תקנוה כעין שבועה התורה. ודעת הרי"ף ששבועה זו היא כעין שבועת התורה וכמו שבועת 'הפוגם שטרו' שתקנוה כעין דאורייתא.

[420] והחילוק לדינא בין צורבא דרבנן לשאר כל אדם הוא בכך: לשאר כל אדם אמרינן מיד שישבע לו. ואם אינו נשבע זכאי הלווה לדרוש לקרוע את השטר. ואילו וצורבא דרבנן אין פוסקין את דינו להישבע וממילא לא יכול הלווה לדרוש את קריעת השטר - וביתר הרחבה בענין זה, עיין בט"ז בחו"מ סימן פ"ב ס"ו. ולדעת הש"ך הנפקא מינה בין צורבא דרבנן לשאר כל אדם היא, אם תפס התובע בלא שבועה. דבכל אדם דינו הוא שמנדים אותו עד שיחזיר או ישבע. ובצורבא דרבנן משאירין בידו ואין מנדים אותו על אף שלא נשבע!

[421] כתב הרשב"א שהטעם הוא כיון שהעמיד עדים ואינו מאמינו הרי זה כאילו התרה בו ואמר אל תפרעני אלא בעדים. והר"ן כתב דהטעם הוא כיון שרואה הלוה שאין המלווה מאמינו חושש הוא ללעז שיתבענו שלא פרע, וחזקה שמסתמא לא יפרע אלא בעדים. [ובספר אגודת אזוב [חלק א' יג:] תמה איך יש הוכחה שעל ידי שהעמיד עדים אינו מאמינו. והא קיימא לן [חושן משפט סימן ע'] דאסור להלוות בלא עדים ולכן העמיד עדים ולא משום שאינו מאמינו. ועי"ש מה שכתב בזה עוד כתב באגודת אזוב שמדברי הרשב"א והר"ן מבואר דאפילו למאן דאמר

שהרי עצם כך שהלוהו בעדים, הרי זה כאילו התנה המלוה עם הלווה שהפרעון יהיה בנוכחות עדים, ושלא יהיה הלוה נאמן לטעון פרעתי מבלי שיביא את עידי הפירעון.
כי אמריתה כאשר אמרתי הלכה זו **קמיה דשמואל**, חלק הוא על דין זה **ואמר לי: יכול** הלווה **לומר לו פרעתיך בפני פלוני ופלוני** ובכך קיימתי את התנאי שיהיה הפירעון בעדים, ואילו העדים **הלכו להם העדים למדינת הים!** [422]
ומקשה הגמרא על דברי רב אסי: **תנן**: אמר התובע **מנה לי בידך. אמר לו** הנתבע: **הן.** ובכך הודה לו על ההלואה.
למחר חזר התובע **ואמר לו**: **תנהו לי**. אם אמר הנתבע: **נתתיו לך - פטור!**
וקשה: **והא הכא כיון דתבעיה בעדים** והודה לו אמש הנתבע בפני עדים [423] **כמאן דאוזפיה בעדים** כאילו הלוהו בעדים דמי. כיון, שנחשבת התביעה וההודאה בפני עדים - כאילו העמיד עדים בשעת ההלואה, **וקתני, פטור** הלוה מלשלם אפילו אם לא הביא עדים על הפירעון?!

דף מא:

תיובתא דרב אסי!

אמר לך רב אסי: אנא כי אמרי שהמלוה את חבירו בעדים חייב לפורעו בעדים, הוא רק **היכא דמעיקרא** בשעת ההלוואה, **אוזפיה** הילווה המלווה ללווה **בעדים**, ובכך הראה **המלוה דלא לדידיה** ללוה **הימניה** האמינו על הלואה זו, אלא רק לעדים בלבד האמין. ורק אז מחויב הוא לפורעו בעדים.
אבל **הכא** במתניתין, הרי מעיקרא בשעת ההלואה, **הא הימניה** ללווה להלוותו בינו לבין עצמו.
ולכן, גם אם לאחר מכן הוא תובעו בעדים, אין הנאמנות שהאמין לו בשעת ההלואה נפגמת, ואין התביעה בעדים מחייבת את הלווה לפרוע בעדים דוקא. ומשום כך אם אמר לו נתתיו לך - פטור.
רב יוסף מתני להך שמעתתא הכי:

המלוה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, היינו דוקא כשהזמין המלוה עדים על ההלואה. אבל, כאשר היו שם סתם בני אדם בלא שהזמין אותם, אין מכך ראיה שאינו מאמינו].

[422] התוספות כתבו, לפי צד אחד בדבריהם, שנאמן הלוה לטעון שפרע בלא עדים כלל במיגו שיכל לומר פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים.

[423] אם תבעו בלא עדים והודה לו, אין הודאתו הודאה. וכמבואר במסכת סנהדרין שהודאת בעל דין היא רק בפני עדים שמייחד המלוה לצורך עדות זו על ההודאה, ואומר להם - אתם עידי!

אמר רב יהודה אמר רב אסי: המלוה את חבירו בעדים ולא התנה עמו שיהיה הפירעון בעדים, **אינו צריך לפורעו בעדים** כיון שעצם העמדת עדים מבלי שהתנה במפורש על הפירעון שיהיה אף הוא בעדים, עדיין אינה מחייבת את הלווה לפרוע בעדים דוקא.

ואם אמר המלוה במפורש: **אל תפרעני אלא בעדים - צריך לפורעו בעדים!**

וממשיך רב יהודה בשם רב אסי לפי שמועתו של רב יוסף: **כי אמריתה** לדין זה **קמיה דשמואל אמר לי: יכול** הלווה **לומר לו: פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים!**

כיון שסובר שמואל שאף על פי שהתנה המלוה שהפירעון יהיה בעדים, לא היה בכוונתו אלא להתנות שיפרע בנוכחות עדים, שאז יוכל הדבר להתברר אם אמר אמת. אך אין צריך להביא את העדים לבית דין שיעידו על הפירעון כדי לפוטרו, ואפילו שאמר הנתבע שהלכו העדים למדינת הים - יש להאמינו. שהרי עוד יתכן לברר את האמת משיחזרו.[424]

ועל זה מקשה הגמרא: **תנן: מנה לי בידך. אמר לו הן. אמר לו אל תתנהו לי אלא בפני עדים. למחר אמר לו תנהו לי, נתתיו לך - חייב! מפני שצריך ליתן לו בעדים! תיובתא דשמואל!**

שהרי אמר שמואל שיכול הלוה לומר למלוה, נתתיו לך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים. ואילו לשון המשנה "מפני שצריך ליתנו לו בעדים" משמעה שצריך להביא את העדים עצמם לבית הדין.[425]

ומתרץ: **אמר לך שמואל: תנאי**, מחלוקת תנאים **היא**. האם האומר לחבירו אל תיפרעיני אלא בעדים צריך לפורעו בעדים.

דתניא: מלוה שאמר ללוה בשעת ההלואה [כך מניחה הגמרא בשלב זה]: **בעדים הלויתיך - בעדים פרע לי!** הרי כאשר מגיע זמן הפירעון **או יתן** הלווה את מעות החוב **או יביא ראיה** [עדים] שנתן וכפי שהיתנה עם המלוה.

רבי יהודה בן בתירא אומר: יכול הלוה **לומר לו: פרעתיך בפני פלוני ופלוני**[426] **והלכו להם למדינת הים!**

---

[424] לדעת כמה מן הראשונים אפילו אם יאמר המלוה שפרע בפני עדים שכבר מתו, הרי הוא נאמן. שמסתמא לא ירצה הלוה להופיע בבית דין ולשקר ולתלות דבריו בעדים שמתו כיון שאינו נראה נאמן בכך. אולם דעת הרשב"א שאינו נאמן לומר פרעתיך בפני העדים ומתו. ואינו נאמן אלא רק לומר שהלכו למדינת הים. משום דהוי מילתא דעבידא לגלויי.

[425] התוספות ביארו ביאור נוסף, שלדברי שמואל נאמן אפילו אם יאמר שפרעו בינו לבין עצמו במיגו שפרע בפני עדים והלכו למדינת הים. ולפי ביאור זה קושית הגמרא היא מכך שבמשנה מבואר דבעינן עדים לפירעון.

[426] הרשב"א והב"ח דייקו מלשון הגמרא שדוקא באומר פרעתיך בפני פלוני ופלוני נאמן. אבל כאשר אומר פרעתיך בפני עדים סתם והלכו למדינת הים ואינו מזכיר את שמות העדים - באופן זה אינו נאמן. וכן כתב הטור בשם הרמ"ה.

ושמואל סבר כרבי יהודה בן בתירא, ואילו תנא דמתניתין סבר כמו תנא קמא שבברייתא. [וגם רב אסי המחייב לפורעו בעדים, קאי כתנא קמא דמתניתין. שהרי לרבי יהודה בן בתירא יכול הוא לתלות שהיה הפירעון בפני עדים שהלכו למדינת הים, ואינו צריך להביאם].

פריך [סתר] **רב אחא** את ראית שמואל [שהעמיד התנאים בברייתא זו שנחלקו בשאלה האם המלוה את חבירו ואמר לו בשעת ההלואה אל תפרעני אלא בעדים, האם אכן צריך לפורעו בעדים].

וכך הקשה: **ממאי** דכאשר אמר התובע בעדים הלויתיך בעדים פרע לי - **בשעת הלואה קאי**, ובזה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בן בתירא, אם יכול לומר לו פרעתיך והלכו העדים למדינת הים?

דלמא מחלוקתם היא רק כאשר היה הדבר **בשעת תביעה קאי**, כאשר תבעו.

ובאופן זה נחלקו התנאים. ואילו בשעת הלואה לא התנה עימו מפורשות על הפירעון אלא רק הלווהו בנוכחות עדים, ועתה, לאחר שהלוהו טוען פרעתיך,

והכי קאמר ליה המלוה ללוה: **לאו בעדים הלויתיך**? ולכן, **בעדים היה לך לפורעני**, ועל אף שלא אמרתי לך במפורש אל תפרעני אלא בעדים היה לך לנהוג כמוני ולפרעני רק בעדים, ורק על כגון הא נחלקו תנא קמא ורבי יהודה בן בתירא אם צודק המלוה בטענתו אם לאו. משום שבשעת ההלואה לא התנה עימו מפורשות.

אבל, אם **בשעת הלואה** התנה עימו במפורש שלא יפרע אלא בעדים, **דברי הכל חייב** לשלם אם לא פרעו בעדים,

ואם כן קשה, מנין לו לשמואל לבאר את מחלוקתן שנחלקו אף היכן שבשעת הלואה אמר לו אל תפרעני אלא בעדים, ולחדש שעל אף שהתנה עמו במפורש שלא יפרעהו אלא בעדים שיהיה נאמן לפורעו שלא בעדים, למרות ההתנאה המפורשת בשעת ההלואה? הרי אפשר להעמיד שלא בשעת הלואה אמר לו זאת, ואילו אם אמר לו כן בשעת הלואה, לכולי עלמא חייב?

ולאחר קושיא זו על שמואל, המסקנא היא:

אמר רב פפי משמיה דרבא: **הלכתא - המלוה את חבירו בעדים**, כאשר לא אמר לו במפורש אל תפרעני אלא בעדים, **צריך לפורעו בעדים**! [והיינו הלכה כלישנא קמא וכרב אסי, וכן סובר גם התנא קמא שבברייתא לפי רב אחא].

ורב פפא משמיה דרבא אמר: **המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים**. [ללישנא קמא אליבא דשמואל, וללישנא בתרא בין לרב אסי ובין לשמואל]

ואם אמר אל תפרעני אלא בעדים - צריך לפורעו בעדים! אלא שאין צורך להביאם לבית דין.

- ואם אמר לו פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים - נאמן! [והיינו דפסק רבא כשמואל ואליבא דרבי יהודה בן בתירא על אף הפירכא של רב אחא! לפי שדברי שמואל, לא נפרכו לחלוטין. שכן יכול היה לפרש את דברי רבי יהודה בן בתירא, ולפסוק כמותו] [427]

[**סימן**: **ראובן ושמעון**, **דתנו הלכתא**, **יזפי ופרע**, **פלוני ופלוני**, **עפצי**, **סטראי**, **בהימנותא**, **כבי תרי**,]

ההוא גברא שהלוה לחבירו הלואה. ובשעת ההלואה **דאמר ליה לחבריה** הלוה: **כי פרעתין**, כאשר תפרע לי את ההלואה שאני מלוה לך עתה, **פרעין לי באפי** [פרע לי בפני] **ראובן ושמעון**.

אזל הלוה ופרעיה להלואתו **באפי תרי מעלמא** שלא עליהם הסכים המלוה, והביא את עידי הפירעון להעיד בבית דין שאכן פרע את הלואתו,

והמלוה טען שעידי שקר הם, והרי אני המלוה, התניתי עמך שלא תפרעני אלא בפני ראובן ושמעון ורק הם יהיו נאמנים לעדות הפירעון. והלוא אתה הסכמת וקבלת זאת! [428]

---

[427] וישנם נוסחאות לפי הרי"ף והראב"ד, הגורסות שאינו נאמן. כיון שפירכת רב אחא נשארה פירכא ולא תורצה. ואין תנא הסובר שאם אמר במפורש אל תפרעני אלא בעדים יכול בכל זאת לומר שהעדים שבפניהם פרע - הלכו להם למדינת הים. ולפי הגירסא שלפנינו שנאמן, הקשה הרא"ש: מדוע אינו נאמן לומר פרעתי ביני לבינך סתם, מיגו שיכול לומר פרעתי לפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים, ותירץ: שאין זה מיגו טוב, משום שיותר נוח לו לאדם לומר פרעתי לך אולם שכחתי את התראתך לפרוע רק לפני העדים. מאשר לומר שהלכו העדים, לפי שיאמרו העולם שהרוצה לשקר ירחיק עדיו! הר"ן תירץ שמיגו זה הוא כמיגו במקום עדים. כיון שעיקר הטעם שאינו נאמן לומר פרעתי ביני לבינך, הוא משום דאנן סהדי שלא פרעו בינו לבין עצמו מאחר שהתרה בו המלוה שלא ישלם אלא רק בפני עדים. ומיגו כנגד אנן סהדי - הוא כמיגו במקום עדים! הרשב"א תירץ, שאם נאמר מיגו, הרי שלא הועיל התנאי שיפרענו בעדים. והלוא תנאי שבממון - קיים! עוד כתב הרשב"א [והובא במגיד משנה הלכות מלוה פרק ט"ו] לפי מה שסובר שאינו נאמן לומר פרעתיך בפני העדים ומתו, הרי אין כאן מיגו. כיון שחושש לומר פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים, שמא ישובו ויכחישוהו. אולם המגיד משנה שם כתב שמעיקרא אין כאן מיגו! משום שהוא הלוה, מודה שלא קיים כלל את תנאו. ולפיכך, מוטל עליו לקיימו. שהרי מחייב הוא את עצמו בקיום התנאי לפרוע בעדים. וכיון שמתברר על פי דבריו שלא קיים את תנאו וממילא לא פרע - חייב הוא להשיב חובו ואין המיגו פוטרו. ובקצות החושן סימן קל"ג ס"ק ב', הבין בדברי המגיד משנה שעל ידי התנאי, התחייב והשתעבד הלווה למלוה שכל זמן שלא יתברר בעדים שפרע - הריהו משועבד ומשלם לו, ואף אם באמת כבר פרע לו. אלא רק שלא קיים את תנאו - עדיין משועבד בחובו. ואם כן, אין עיקר החיוב רק בתשלום החוב, אלא גם במעשה פירעון. ומעשה הפירעון לא יחול, אלא על ידי קיום התנאי. ובאמת בפקדון שאין הנפקד משתעבד. ולא שייך בו פירעון כמו בחוב אלא רק צריך להשיב את גוף החפץ לבעלים - הרי ברגע שהשיב אותו לבעלים פטור, ונאמן במיגו. ועיין שם בנתיבות המשפט ס"ק ג'.

[428] רש"י פירש, שמדובר שהלוה הביא עדים שמעידים שפרע את חובו. ואילו המלוה אומר: עידי שקר הם. התוס' מפרשים את רש"י, שהסיבה שהמלוה יכול לומר כך היא, שמשמעות התנאי "אל תפרעני אלא בפני ראובן ושמעון" היא, שלא יהיה הלוה נאמן לטעון 'פרוע'. אלא אם יעידו על כך ראובן ושמעון. אמנם תוס' חולקים על רש"י ואומרים, שמלשון הגמרא "להכי קאמר ליה באפי ראובן ושמעון כי היכי דלא נדחייה" משמע שהמדובר במקרה שהלוה דוחה את המלוה ואינו מביא עדים וראיה לדבריו. הרמב"ן יישב, שאכן המטרה של המלוה היתה

אמר אביי: כיון שפרע את חובו בפני עדים ועדותן קיימת לפנינו, הרי שאין משמעות לאמירתו בעת ההלואה שהפירעון יהיה בפני ראובן ושמעון דוקא. כיון שעיקר כוונתו היתה לומר שיהיו על הפירעון שני עדים וכך אכן היה,

באפי בי תרי אמר ליה שיפרענו, ואכן **באפי בי תרי פרעיה!**

אמר ליה רבא: לא כך, אלא **להכי קאמר ליה** המלוה ללוה שיפרענו **באפי ראובן ושמעון כי היכי דלא נדחייה** לפירעון.

כיון דחיישינן שמא ישקר הלוה ויאמר בשעה שיתבע לדין, שהוא פרע בפני שני עדים אחרים שאינם מצויים עתה באותו מקום, ויבקש לדחות את הפירעון לזמן מרובה עד שיחזרו אותם העדים ויאשרו את דבריו.

ולכן התנה המלוה שרק שני העדים, ראובן ושמעון, המצויין לו בקלות לבוא ולהעיד - רק הם יהיו נאמנים. ונמצא שהתנה עמו בדוקא על ראובן ושמעון ואין הלווה יכול להמציא לו עדים אחרים, אלא הרי זה כאילו הסכים הלווה לפסול את כל העדים חוץ מראובן ושמעון.

ההוא גברא **דאמר ליה לחבריה**: **כי פרעת לי** כאשר תפרע לי - **פרעין לי באפי בי תרי** עדים **דתנו הלכתא** [תלמידי חכמים ששנו הלכות].

אזל הלוה ופרעיה בין דיליה לדיליה בינו לבין המלוה. לבסוף **איתניסו הנך זוזי**, נאבדו מעות פירעון ההלואה באונס, מהמלוה.

אתא המלוה **לקמיה דרב נחמן** לתבוע את פירעון ההלואה. **אמר ליה** המלוה לרב נחמן: **אין!** אכן **קבולי קבלתינהו מיניה** קיבלתי מן הלוה את הזוזים האלו בסך ההלואה,

---

שהלוה לא ידחה אותו. ומשום כך ייחד עדים. אבל אחר שהתנה מה שהתנה, משמעות דבריו הם שלא תהיה ללוה נאמנות אלא אם יביא כעדים, את ראובן ושמעון. הר"ח פירש והעמיד כי מדובר במקרה שהלוה לא מביא את העדים, ואומר פרעתיך בפני עדים אחרים והם הלכו למדינת הים. וכן הסכימו התוס'. הרי"ף דחה פירוש זה, והלך כשיטתו בסוגיא הקודמת, שהאומר 'פרעתיך בני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים' - אינו נאמן. ולפיכך הקשה הרי"ף: אם אכן מדובר כאן שטוען שעדין הלכו למדינת הים, הרי שלא היה נאמן אפילו אם לא התנה המלוה על עדים מסוימים. [וראה ברמב"ן שיישב את שיטת ר"ח אף לפי גירסת הרי"ף בסוגיא הקודמת.] והרמב"ם בפרק ט"ו מהלכות מלוה ולווה הלכה ב', כתב שבדק ומצא בספרים עתיקים שהגירסא הנכונה בסוגיא הקודמת היא שנאמן לטעון פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים. והגירסא הלוא נכונה, הביאה לומר שהאומר 'אל תפרעני אלא בפני ראובן ושמעון' והביא עדים אחרים, אינו נאמן - וזו טעות גדולה. והראב"ד בהשגותיו מיישב דעת הרי"ף וז"ל: ובאמת נראים דברי הרב דאמר פסלינהו לכולי עלמא לגבי האי פירעון. וכי אתי אחריני ואמרי 'קמן פרעיה', מצי אמר 'סיטראי נינהו' עכ"ל. המגיד משנה שם תמה על הראב"ד שדבריו סותרים זה את זה. שאם יש לו כח לפסול את עדות העדים, למה לו לטעון 'סטראי נינהו'?! והש"ך בסימן ע' ס"ק ט"ז, מתרץ את הראב"ד, שאם לא יטען המלוה 'נתת לי את הפירעון על חוב אחר שהיית חייב לי' לא יהיה נאמן. לפי שאף שהוא יכול לפסול את העדים על פירעון זה מתוקף תנאו, ולתבוע את הפירעון, מכל מקום אחר כך יוכל הלוה להביא את אותם העדים שיעידו שנתן לו כסף שאינו פרעון. משום שלא פסל אותם, אלא על עדות פירעון. ואם כך הדבר, גם עכשו לא יוכל המלוה לתבוע את החוב. משום שאין טעם להפוך ולהעביר את הכסף מן הלוה למלוה ובחזרה.

אולם, אין הדבר נחשב כפירעון להלואה, משום שלא עמד הלווה בתנאי שהתניתי עמו שיפרעני רק בפני עדים דתנו הלכתא כדלעיל. ולכן לקחתי את המעות **דרך** [בתורת] **פקדון**, **ואמינא**, אמרתי לעצמי - **ליהוי** מעות אלו **גבאי** [אצלי] בתורת **פקדון**, **עד דמתרמו** שימצאו **בי תרי דתנו הלכתא**, **ומקיים** את **תנאיה** ההלואה בפרעון הנך זוזי בפני אותם תלמידי חכמים.

ולכן כעת, כאשר אבדו המעות שלא היו אצלי אלא בתורת פקדון. ורק שומר חינם הייתי ופטור אני באונסין, והוא הלוה, עדיין לא פרעני - תובעו אני על חובו.

אמר ליה רב נחמן: **כיון דקא מודית דודאי שקלתינהו מיניה**, קיבלת ממנו מעות כסף ההלואה - **פרעון מעליא הוי!**

משום שהלווה מסרם לך בתורת פירעון. ואף אם בדעתך היה לקבלם בתורת פקדון, הרי שהדברים שהיו בליבך, אינם דברים! [429]

והמשיך רב נחמן [בבדיחותא]: **אי אמרת**, אם בכל אופן אתה עומד על כך שחובתו של הלווה **לקיומי תנאיה** ולפרוע בפני בי תרי דתנו הלכתא, הרי עתה עומדת האפשרות בפניך:

- **זיל אייתינהו** תן לו את המעות ללווה, ויפרעך בפנינו ויקיים את התנאי לפרוע בפני הני דתנו הלכתא, **דהא אנא ורב ששת**, **דתנינא הלכתא וספרא וספרי ותוספתא**, **וכולא גמרא**... **ההוא דאמר ליה לחבריה**: **הב לי מאה זוזי דאוזיפתך!** [שהלויתיך במלוה על פה]

הכחיש הלווה **ואמר ליה**: **לא היו דברים מעולם!**

אזל המלוה, **אייתי** תרי **סהדי דאוזפיה** מאה זוזי לחבריה, **ואותם העדים גם העידו** שהלווה **פרעיה** להלואתו.

---

[429] כך פירש רש"י וכן כתב הראב"ן בסימן ק"ו. והקשה רבי עקיבא איגר דאף אם דברים שבלב היו דברים, מכל מקום כיון שהלוה נותנם למלוה בתורת פירעון, הרי זה פירעון, ואין בכוחו של המלוה לומר שלא יהיה זה פירעון אלא פקדון. ונראה, שאין כונת רש"י לומר דהא שאין מועיל דעת המלוה לקבל המעות בתורת פקדון, הוא משום הדין ד"דברים שבלב אינם דברים". אלא רק רצה רש"י לומר שטוען הלווה למלוה. מה שהיה בלבך בשעת קבלת המעות - אין לזה משמעות, ואינם דברים. [ויתכן, שאף אם היה המלוה אומר ללווה בשעת מתן הפירעון שלא יהא זה אלא פקדון, גם כן לא יועיל לו. ופירעון מעליא הוי. וראה מחלוקת הפוסקים בזה כדלהלן]. והסמ"ע [סימן ע' ס"ק י"ח] כתב, שאם אמר המלוה במפורש בשעה שקיבל המעות שלשם פקדון מקבלם - ונאנסו, שוב אין זה מעות פירעון אלא פקדון. ופטור הנפקד מאונסין וחייב הלווה לפרוע את חובו. והשיג על זה הט"ז וכתב שאין כאן כל שייכות לקיום התנאי. שהרי אינו חייב לפרוע לו בפני עדים. אלא כל ענינו של המלוה הוא להיות בטוח בפרעונו ולכן התנה את תנאו, וודאי כיון שפרע הלווה, אינו צריך להוסיף כלום. והוכיח זאת ממה שכתב התוספות על דברי הגמרא הא אנא ורב ששת, שבבדיחותא בעלמא קא מהדר ליה. ולאו משום דצריך לקיים תנאו. ומוכח שהפירעון נחשב אף ללא קיום התנאי. ולכן אם נותנו לו הלוה בתורת פירעון - אין הוא פקדון כלל. אבל, אם לא הזכיר הלוה את ענין הפירעון ורק המלוה קיבלה בתורת פקדון ואמר כן ללווה - אזי פקדון היא ולא פירעון. [עיין בקצות החושן שם ס"ק ז' שחילק בין פירעון בתוך הזמן, אם הקביעות היתה לטובת המלוה או לטובת הלווה].

אמר אביי: מאי ניעבוד? -
אינהו אמרי אוזפיה - אינהו אמרי פרעיה!
רבא אמר: חייב לשלם לו כיון **שכל האומר "לא לויתי", כאומר "לא פרעתי" דמי**. שהרי באומרו לא היו דברים מעולם אמנם הכחיש את ההלואה, אך מאידך הודה הלוה שלא פרע חובו למלוה, ומכיון שיש לנו עדים על ההלואה, ויש לנו הודאת בעל דין שלא פרע, מקבלים אנו את דברי העדים שלוה, ומאידך מקבלים את דבריו שלא פרע. כיון שהודאת בעל הדין עדיפה על עדים, ומחייבים את הלווה לפרוע את החוב שיש עליו עדים.
ההוא דאמר ליה לחבריה: הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך, שהנך חייב לי עבור הלואה שהלויתיך על פה וללא עדים.
אמר ליה: וכי **לא פרעתיך בפני פלוני ופלוני**?!
אתו באו אותם **פלוני ופלוני** [עליהם אמר הלווה שהם עדי הפירעון], **ואמרי** העדים: **לא היו דברים מעולם**! מעולם לא ראינו אותו פורע חוב זה.
וחזר הלווה וטען - או בפניהם או שלא בפניהם, מכל מקום, ודאי לי שפרעתיך.
סבר רב ששת למימר - הוחזק כפרן! שהרי לדבריו שפרע בפניהם והם מכחישים אותו הרי הוא שקרן, וכל שהוחזק כפרן בממון מסויים, הרי הוא אינו יכול לטעון בממון הזה פרעתי שלא בעדים, וגם לא יכול להישבע עליו. והתובע זוכה בתביעתו, וחייב הנתבע לשלם.
אמר ליה רבא לרב ששת: אין הוא בכלל "הוחזק כפרן". כי **כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש - לאו אדעתיה**! [דבר שאינו מוטל על האדם - אינו שם דעתו עליו]
וכיון שלא התנה עמו המלוה בשעת הלואה לפרעו בעדים, הרי הוא יכול לפרעו גם שלא בעדים. והיות ולא היה חייב בפריעה בעדים - אין הלווה זוכר במדויק אם היה הפירעון בעדים אם לאו, שהרי אינו חייב לשים ליבו על כך. ולפיכך יתכן שטעה בהערכתו שפרע בעדים ואין זה משום שהוא משקר.[430]
ההוא דאמר ליה לחבריה: הב לי שית מאה זוזי דמסיקנא בך בהלואה!

דף מב.

אמר ליה הלווה: **וכי לא פרעתיך** חוב זה, על ידי שנתתי לך עבורו סחורה של **מאה קבי** (תחילת העמוד) **עפצי** [חומר לעיבוד עורות] **דקיימי** [אשר היה מחירם] **בשיתא שיתא**? ששה זוזים?

[430] כך פירשו הרש"י והר"ן שדברי הגמרא "לאו אדעתיה", הכונה היא ללווה, שהוא אינו זוכר היאך היה הפירעון. אולם הר"ח פירש שעל העדים קאי, ומודבר בעדים שלא הוזמנו להעיד. וכיון שכך לא נתנו אל ליבם לזכור הכל, והוי מילתא דלא רמיא עליה. ועיין בש"ך סימן ע' ס"ק ו' ובשער המשפט סימן ל' ס"ק ב'.

[כל קב מחירו ששה זוזים, ונמצא שפרעתיך באותם מאה קבי עפצי סך של שש מאות זוז שהייתי חייב לך]

אמר ליה המלוה: **לאו! בארבעה ארבעה** זוזים **הוו קיימי** כל קב מאלו העפצים.

ולכן, גם לדבריך שנתת לי העפצים, הרי לא פרעת לי אלא בשווי ארבע מאות זוז, ועדיין הנך חייב לי מאתים.

אתו תרי סהדי להעיד על מחיר העפצים כמה היה שוה בשעה שנתנו לו, ואמרו: **אין, בארבעה ארבעה** זוזי לכל קב **הוו קיימי!**

ונמצא, שפרע רק ארבע מאות. ועומד המלוה ותובע את המאתים שנותרו בחובו. ואילו הלווה אומר פרעתיך הכל. ואמנם, אם לא פרעתיך בעפצים, פרעתיך במעות. ומכל מקום פרעתיך הכל!

אמר רבא: אין הלווה נאמן כעת לומר פרעתיך הכל כיון **שהוחזק כפרן!** שהרי הכחישו שני עדים את טענתו שפרע עפצי בשיווי ששה זוזים לקב.

וכיון שהוחזק כפרן, שוב איננו נאמן לטעון "פרעתי" בחוב ממון זה, וזוכה התובע כדין, וישלם הלווה את יתרת המאתים.

אמר רמי בר חמא: לא הוחזק כפרן בכהאי גונא כי **הא אמרת - כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה**, וזה הלווה לא היה מוטל עליו לזכור באיזה אופן פרעו, אלא זכר את ענין הפירעון בכללותו. ולא ירד לפרטים.

ולכן, בשעה שתבעו אמר מחיר משוער וסבור היה שכך הוא השער [כיון שבכל אופן עיקר הפירעון - על ידי העפצים הוא]. [431]

אמר ליה **רבא**: **קיצותא דתרעא** קביעות שער המכירה **מידכר דכירי אינשי** ונמצא ששיקר בטענתו [כיון שהוכחש על ידי עדים] ולכן הוחזק כפרן לממון זה.

ההוא דאמר ליה לחבריה: **הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך** שאתה חייב לי **והא שטרא** לראיה על חובך.

אמר ליה הנתבע: **פרעתיך** בפני עדים ! **אמר ליה** התובע: הנהו זוזי שפרעת לי - **סיטראי נינהו**, עבור פירעון חוב אחר שהיית חייב לי קיבלתים ממך. ואילו את החוב שבשטר זה - עדיין לא פרעת.

אמר רב נחמן: **איתרע שטרא**, נפסל כוחו של השטר לגבות חוב זה. היות והודה המלוה בפירעון כל שהוא ואינו נאמן לומר "לא פרעת אלא סיטראי נינהו". [432]

[431] ומשום כך לא הוחזק כפרן ונשבע שפרעם - מכל מקום.

[432] לדעת הר"ח הורע השטר ואין גובין בו, אלא אם כן ישבע עליו המלוה. ולדעת התוספות הורע השטר שאין גובין בו אפילו בשבועה, אך גם לא קורעין אותו, והביא הגהות מיימוניות דדברי ר"ת שהשטר הורע אך לא בטל,

רב פפא אמר לא איתרע שטרא, שהרי לא הודה המלוה בפירעון שטר זה.
ומקשה הגמרא: **לרב פפא** הסובר שלא איתרע שטרא, **מאי שנא** מקרה זה **מההוא דאמר ליה לחבריה - הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך** בהלואה **והא שטרא** לראיה על חובך.
אמר ליה הנתבע: **לאו אתורי יהבת לי**? האם כסף זה לא נתתו לי כדי שאקנה בו שוורים כדי לשוחטם ולמכור בשרם ונחלוק בריוח?
ועוד טען לו חבירו: לא זו בלבד שנתת לי הכסף כדי שאקנה בו שוורים, אלא **אתית ואיתיבת אמסחתא**. באת וישבת במקום שמקצבים את הבשר ומוכרים אותו לקונים **וקבילת זוזך** מדמי מכירת בשר השוורים!
ואמר ליה התובע: **הנהו** זוזי שנטלתי מדמי הבשר לא לקחתים עבור השקעתי בשוורים אלא **סיטראי נינהו**, עבור חוב אחר שהיה לי עליך נטלתים,
ואמר רב פפא: **איתרע שטרא**. אותו שטר שנכתב על הכסף שניתן עבור קניית השוורים - הורע. ואין צריך הנתבע לפרוע.
וקשה, ומאי שנא לעיל במלוה דסבר רב פפא דנאמן התובע לטעון הנהו סיטראי נינהו? ומתרצת הגמרא: שאני **התם - כיון דקאמר** הנתבע **אתורי יהבת לי** והודה לו התובע שנתן לו את המעות עבור רכישת השוורים. וכן אמר לו **ומתורי שקלת**, ממעות מכירת הבשר לקחת, וגם על כך הודה לו התובע, אלא שטוען שנטל את דמי בשר השוורים בפרעון חוב אחר, וכיון שכך - **איתרע שטרא**.
אבל **הכא** בשטר חוב הרי אף על פי שהודה המלוה בפירעון, **אימור סיטראי נינהו**, ובעבור פירעון חוב אחר הודה. שהרי אין כל הוכחה שעבור חוב זה היה הפירעון.
מאי הוי עלה על מחלוקת רב נחמן ורב פפא בטענת סיטראי?
רב פפי אמר: **לא איתרע שטרא** לא הורע השטר אם הודה בו המלוה ואמר שסיטראי הוא ! **רב ששת בריה דרב אידי אמר**: **איתרע שטרא**!
והלכתא - איתרע שטרא!

מדוקדקין בלשון בגמרא. שנקטה "איתרע שטרא" ולא "איבטיל שטרא". ומוכח שהשטר הורע, אך אינו בטל. הרמב"ן כתב כי מה שאיתרע שטרא, הוא רק לענין שלא גובים מנכסים משועבדים. אולם מנכסים בני חורין - גובים. והקשה על זה הרשב"א הלוא אם חוששין שפרעו, הרי אפילו מבני חורין לא יגבה. ואם לא חוששין שפרעו, יגבה אפילו ממשועבדין!? וביאר הרשב"א וכן היא דעת הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות מלוה ולווה הלכה ט', שבטל השטר לחלוטין. וכן דעת הגאונים. והוכיח הרשב"א שכן דעת רש"י ממה שכתב בד"ה "איתרע" הואיל והודה שקיבלם ולאו כל כמיניה לומר סיטראי נינהו. ואין לו כל נאמנות בשטר זה. ובהגהות מיימוני' הביא שלמדו כן, מכך שהתרגום של תיבת "ונתצתם" הינו "ותתרעון". היינו שתיבת "איתרע" הינה ביטול וכילוי מוחלט. ונפסק בזה כרב נחמן. רמב"ם שם ושולחן ערוך חו"מ סימן נ"ח סעיף א'.

והני מילי דאיתרע שטרא ואין המלוה נאמן, הוא רק היכן **דפרעיה** הלוה למלוה **באפי סהדי**, אלא **שלא אידכר ליה שטרא**, שלא הזכיר הלוה למלוה שיש לו שטר אצלו, ועליו להחזירו - ורק באופן זה אינו נאמן. כיון שיש עדים שפרעו כדין.

אבל, **פרעיה בין דידיה לדידיה** בינו לבין עצמו ללא עדים, נאמן המלוה.

כי **מיגו**, [433] מתוך **דיכול** המלוה **למימר לא היו דברים מעולם** ולא נפרע חובי כלל, **יכול נמי למימר** שפירעון זה שפרעת לי - **סיטראי נינהו**, ואילו השטר שבידי טרם נפרע.

ודין זה הוא **כמעשה דאבימי בריה דרב אבהו** שפרע חובו שלא בפני עדים ולא נטל שטרו, ולאחר מכן טען המלוה שנפרע ממנו עבור חוב אחר והיה נאלץ לפורעו שנית. [434]

ההוא לוה **דאמר ליה לחבריה**, המלוה לו: **מהימנת לי כל אימת דאמרת לי לא פרענא!** נאמן אתה עלי כל זמן שאתה אומר שלא פרעתיך ולא קיבלת ממני, ואילו אני לא אוכל לומר כנגדך שפרעתיך.

ואמר לו זאת בשעת ההלואה ובנוכחות עדים, כדי שתהיה לנאמנות זו תוקף. [435]

אזל הלווה **פרעיה** לחובו **באפי סהדי**. וכעת טוען המלוה שלא נפרע, וטוען שהוא נאמן על כך, מכח הנאמנות שהאמינו הלוה בשעת ההלואה ובנוכחות עדים.

---

[433] כתב התוספות בבבא בתרא לב ב ד"ה והלכתא, דאף על גב שלא אמרינן מיגו להוציא - שאני הכא דאיכא שטרא וע"י שטר אומרים אף מיגו להוציא! והרמב"ן שם ביאר שאין זה מיגו להוציא. כיון שהנאמנות היא על הכסף שכבר בידו, שפרעו עבור חוב אחר. וכלפי זה אינו מוציא אלא מחזיק, ומיגו להחזיק - אמרינן, וגובה על ידי השטר! ולמד בזה הקצות החושן [סימן פ"ב ס"ק י'] שאכן מיגו להוציא לא אומרים אפילו ע"י שטר. כיון דקיימא לן ששטר העומד ליגבות - לאו כגבוי דמי. כלומר, אין מציאות השטר עושה את החוב כאילו כבר גבוי הוא ביד התובע. ולכן הוי מיגו להוציא. ואילו כאן, בסיטראי, אין זה מיגו להוציא כלל. והסיק הקצות, כי אין סברא זו מוסכמת ודעת הפוסקים כי מיגו להוציא על ידי שטר, אמרינן. ומשום כוחו של השטר לפי שכגבוי הוא [ובסימן פ"ג ס"ק ה' כתב הקצוה"ח, כי מיגו זה אינו נאמר רלר בשטר שיפה כוחו לגבות מנכסים משועבדים.]

[434] כתב הר"ן במסכת כתובות [מב ב מדפי הרי"ף] דמהא דאבימי שמעינן, שמי שנושה בחבירו שני חובות, הרשות ביד המלוה לומר מחמת חוב פלוני אני לוקחם. ואפילו כשפירש לו הלוה שפורע לו על החוב השני. אולם הרא"ש שם [סימן ד'] כתב שנאמן רק כאשר יש לו מיגו וכדברי הגמרא כאן. וכאשר אין לו מיגו אינו נאמן, משום משום שטענת "שטר סיטראי נינהו" אינה טענה מעולה. כיון שאדם פורע יותר ברצון מלוה בשטר מאשר מלוה על פה. ולכן אין כל כך סבירות לומר שפרע קודם כל את מלוה על פה ודחה את פירעון השטר. ולכן, ללא מיגו אין המלוה נאמן לומר שהפירעון היה על מלוה ע"כ. ועיין בקובץ שיעורים [כתובות ש"ו] שהעיר על פי המבואר ברא"ש שאין המלוה נאמן להחליט בעבור איזה חוב הוא גובה. אלא הבחירה לכך היא ביד הלוה. והלוא אילו לא היה לו אלא רק חוב אחד, יכול היה המלוה לתפוס מנכסיו במקום שהוא אינו חב לאחרים. ואם כן, מדוע לא יוכל כאן לתפוס בעל כורחו של הלוה עבור אותו חוב שרוצה לגבות? ומסקנתו שם היא, שאם הלוה פורע בעצמו, אז יכול המלוה לתפוס ולהחליט שיהיה זה פירעון על החוב שבעל פה. אבל כאן, אינו יכול. לפי שהוא חב לשליח שעכשו יתבענו הלוה.

[435] כך פירש רש"י. והבית יוסף [סימן ע"א ב'] הביא בשם ספר המרשים שהוכיח מרש"י כאן שלא מועילה נאמנות זו אלא רק כאשר האמינו בשעת הלואה ולא לאחר מכן. וכן היא דעת הרמ"ה שהובאה בטור שם. ובש"ך ס"ק ז' כתב שיש לדחות את ראית המרשים מדברי רש"י. דמה שנקט רש"י בשעת הלואה - הוא לאו בדוקא. ובב"ח שם כתב, שדוקא אם אמר לו שמאמינו כבי תרי, הרי שנאמנות זו אינה מועילה אם אמר לו כן אחרי שעת ההלואה. אולם, אם האמינו בסתם נאמנות ולא כבי תרי מועילה הנאמנות אף לאחר שעת הלואה. ותמה על זה הש"ך, דאם יש לדבר זה ראיה מרש"י, הרי שברש"י מבואר שלכל נאמנות בעינן שעת הלואה ואילו שלא בשעת הלואה אינו נאמן בשום אופן. ועיין בקצות החושן [סימן ע"א ס"ק ב'] מה שמיישב בדברי הב"ח.

אביי ורבא דאמרי תרוייהו נאמן המלוה אפילו נגד עדות שני העדים שפרעו, **כי הא הימניה!** ונאמנות זו גוברת על עדות העדים, לפי שזוהי משמעות נאמנותו, שרק הוא יהיה נאמן על הפירעון. למעט אפילו עדים, שלא יהיו נאמנים כמותו.

מתקיף לה רב פפא: **נהי** אמנם **דהימניה** הלוה למלוה **טפי מנפשיה**, יותר ממה שהאמין את עצמו. שהרי אמר לו מראש שכל עוד יאמר המלוה שלא פרע - יהיה נאמן כנגדו.

אולם **טפי מסהדי - מי הימניה!**? הלוא אין במשמעות דבריו לתת למלוה נאמנות מוחלטת אפילו יותר משני עדים - הלכך פטור מלפורעו שנית.

ההוא לוה **דאמר ליה לחבריה** המלוה לו: **מהימנת לי כבי תרי** כשני בני אדם **כל אימת דאמרת לא פרענא. אזל** הלוה, **פריעה באפי תלתא** בפני שלשה. וכעת טוען המלוה שלא פרעו.

אמר רב פפא: **כבי תרי הימניה, כבי תלתא לא הימניה**, שהרי נתן תוקף לנאמנותו של המלוה רק כשניים ולא יותר. ולכן כאשר ישנם שלשה האומרים שלא כמו המלוה - נאמנים השלשה כנגד המלוה. שהרי הוא המלוה, אינו נאמן אלא רק כשנים.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: **אימור דאמרי רבנן דאזלינן בתר רוב דעות** ותינתן עדיפות למספר רב יותר של דעות בני אדם, ונאמין לשלשה יותר מאשר לשניים -

הני מילי רק **לענין אומדנא**, כלומר, כאשר רוצים לאמוד ולשום ערכו של חפץ כמה הוא שוה, ומעט בני אדם אומרים ששוה כך ואילו הרוב אומרים ששוויו הוא אחר, הרי **דכמה דנפישי** מרובים - **בקיאי טפי**. יותר מסתבר שערך הדבר הוא כדעת הרוב.

אבל לענין עדות, כאשר האמין הלוה את המלוה כשני עדים, **מאה כתרי ותרי כמאה**. ואין זה תלוי במספר האנשים האומרים שפרע או לאו, אלא תלוי בכח הנאמנות שנתנה התורה לעדים!

ובזה אין חילוק בין תרי למאה. ומשום כך, ברגע שהאמין הלוה את המלוה כשנים, הרי שנתן לו כח נאמנות של שני עדים ואין הבדל בין שנים לשלשה.

לישנא אחרינא: **ההוא** לוה **דאמר ליה לחבריה** המלוה - **מהימנת לי כבי תרי כל אימת דאמרת לא פרענא.**

אזל הלוה **ופריעה באפי תלתא**. אמר רב פפא: **כבי תרי הימניה כבי תלתא לא הימניה!**

מתקיף לה רב הונא בריה דרב יהושע - תרי כמאה ומאה כתרי.

אבל, **ואי אמר ליה** הלוה למלוה: נאמן אתה עלי **כבי תלתא, ואזל ופריעה הלוה באפי בי ארבעה** שוב לא נאמן המלוה.

כי **כיון דנחית** הלוה **למספר של דעות**, כלומר למספר בני אדם שרק כמספר זה הוא מאמין את המלוה, הרי לא האמינו כעדים, שהרי בעדים אין נפקא מינה בין שנים לשלשה, ודקדק הלווה במנין הדעות. ונתן לטענת המלוה תוקף של שלש "דעות" בלבד - **נחית לדעות!** [436] ולפיכך, אם פרעו בפני ארבע "דעות", עדיפי ארבעת הדעות על השלשה. ואין המלוה נאמן כנגדן.

שנינו במשנתנו: **אין נשבעין על טענת חרש** [437] **שוטה וקטן. ואין משביעין את הקטן**.

ודנה הגמרא: מאי טעמא אין נשבעין על טענתן?

אמר קרא בפרשת מודה במקצת "**כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור** - ונקרב בעל הבית אל האלהים [לשבועה] "

ודרשינן מכאן, שרק נתינת איש גדול מחייבת שבועה ולא נתינת איש קטן, **ומשום שאין נתינת קטן** נחשבת **כלום!**

ולכן, גם אם יטען הקטן טענת ברי [ודאי] שנתן לרעהו הלואה או פקדון [ואפילו יטען זאת אחר שיגדיל] והלה יודה לו במקצת, לא יתחייב הנתבע שבועה, משום שהנתינה שנתן לו הקטן, אינה כלום.

עוד שנינו במשנה: **אבל נשבעין לקטן ולהקדש!** ומקשה הגמרא: **והא אמרת רישא - אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן?!** [438]

אמר רב: הסיפא, האומרת שנשבעין לקטן, מדובר בה **באופן שבא** הקטן ותובע **בכח טענת אביו**.

כגון, שבא יורש קטן, וטוען שאביו נתן לנתבע הלואה או פקדון. וכיון שבנתינת אביו אין חיסרון של נתינת קטן, ועתה הקטן בא ותובע מכח ירושת אביו, לפיכך חייב הנתבע להישבע על טענתו.

---

[436] הש"ך [סימן ע"א ס"ק ה'] הביא מדברי רב האי גאון שאם כתב הלוה שיהיה נאמן כשלשה והביא ד' עדים, נידון כמי שיש לו עד א' [שהרי יש לו עד נוסף על מה שהאמינו] ומחייבו שבועה. ולא נפטר לגמרי מפירעון החוב, אלא רק כאשר מביא חמשה בני אדם. לפי שאז יש לו שני עדים יתירים על מה שהאמינו למלוה. אולם הש"ך כתב שהפוסקים לא חילקו בכך אם יש לו עד א' יותר או שנים יתירים. וכן פסק הנתיבות.

[437] כגון שטענו החרש ברמיזה. דחרש שדיברו חכמים לא מדבר ולא שומע. רש"י.

[438] שיטת הר"י מיגא"ש והרמב"ם [פרק ב' מהלכות שכירות הלכה ז'] שרק שבועת מודה במקצת וכן שבועת עד אחד אין נשבעים לקטן. אך שבועת השומרים, נשבעים לקטן. וכגון שהפקיד הקטן פקדון אצל שומר, וכאשר בא לתבוע את פקדונו, טוען השומר שנגנב או נאבד - ישבע השומר לתביעת הקטן. משום שכל שבועת השומרים, שבועת שמא היא. [לפי שלא יודע התובע אם השומר שלח יד בחפץ או לאו. ולכן כל שבועה זו שבועת שמא]. והקשו הרשב"א והר"ן: אם כן, מה מקשה הגמרא כאן והאמרת רישא אין נשבעין לקטן. והלוא אפשר שהרישא מדברת בשאר שבועות ואילו הסיפא דנה בשבועת השומרים שאותה כן נשבעין לקטן? עוד הקשו הראשונים מהמבואר בבבא קמא קו ב שנתינת קטן נתמעטה מכל דיני שמירה. עי"ש. ואם כן אף שבועת השומרין עצמה לא שייכת בקטן? וכתב הרשב"א, שאין השומר מתחייב כלל בדין השומרים לקטן, ואפילו בפשיעה אינו מתחייב, אלא אם כן הזיק את החפץ, שאז דינו הוא ככל מזיק. אולם מדיני השומרין פטור, מפני שאין נתינת קטן כלום.

ואילו הרישא מדברת בבא הקטן בטענת עצמו, על דבר שהוא נתן, ועל כך אין הנתבע נשבע, לפי שאין נתינת קטן נחשבת לכלום.

וזה שהסיפא אומרת שנשבעין על טענת קטן הבא בטענת אביו, בשיטת **רבי אליעזר בן יעקב היא**. אבל לפי רבנן, אין נשבעים על טענת קטן בכל ענין, אפילו בא בטענת אביו.

דתניא: **רבי אליעזר בן יעקב אומר**: **פעמים שאדם נשבע** שבועת מודה במקצת **על טענת עצמו**, ולא על טענת התובע.

כיצד נשבע על טענת עצמו? **אמר לו** הלוה לבנו של המלוה, מבלי שתבעו הבן: **מנה לאביך בידי**, **והאכלתיו פרס**. לויתי מאביך מאה, והחזרתי לו רק חמישים [שהם חלק מהתביעה, כמו פרוסה הנפרסת מן הככר השלם], ועדיין חייב אני חמישים,

הרי זה נשבע שבועת מודה במקצת. **וזהו שנשבע על טענת עצמו!**

[ולכן, לפי רבי אליעזר בן יעקב, חייבים להשבע גם על תביעת קטן הבא בטענת אביו, שהרי לא גרעה תביעת קטן מאשר מודה במקצת הנשבע על טענת עצמו, בלא שיש כלל תובע, ובכל זאת נשבע עליה. ולכן, גם טענת קטן מכח נתינת אביו, מחייבת שבועה].

וחכמים אומרים: אין אדם נשבע לעולם על טענת עצמו, שהרי **אינו אלא כמשיב אבידה**, שהודה מבלי שיתבע, **ופטור**.

דהיינו, תיקנו חכמים שהמוצא מציאה, ומחזירה לבעליה, אם יתבע המאבד את המוצא בטענה שהיה באבידה יותר מאשר החזיר לו המוצא, לא ישבע המוצא, מפני תיקון העולם. כי אם יצטרך המוצא להישבע, הוא לא יחזיר אבדה.

והוא הדין לגבי הנשבע על טענת עצמו, אם נחייב שבועה את המודה במקצת מעצמו, שוב לא יודה אפילו על מקצת.

ולכן, לפי חכמים, גם על טענת קטן אין נשבעים. כיון שאין ממש בטענת קטן, והרי זה כאילו שאין תובע כלל, ופטור הוא משבועה מפני תיקון העולם, ולכן יש להעמיד את משנתנו בשיטת רבי אליעזר בן יעקב.

ודנה הגמרא: **וכי רבי אליעזר בן יעקב**, **לית ליה**, אינו סובר את התקנה שתקנו חכמים, **שמשיב אבדה פטור**, משבועה מפני תיקון העולם? [439]

[439] פירש רש"י בבבא מציעא ד ב ד"ה אינו, וכן בגיטין נא ב ד"ה ור"א, שמשיב אבדה פטור מדתנן [גיטין מח ב] המשיב אבדה לא ישבע מפני תיקון העולם. והקשו הראשונים כאן, הרי משיב אבדה כגון זה שמודה מעצמו, יש לו ליפטר מדאורייתא ולא מתקנת חכמים. כיון שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, שהרי אילו לא רצה, לא היה מודה כלל על החוב. ומיגו זה, מדאורייתא הוא. [ואילו במשנה של מוצא אבדה שהביא רש"י במס' גיטין, אינו פטור משום מיגו, כיון ששם תובעו המאבד את כל סכום האבדה. ואין לו מיגו אלא פטור רק משום תקנת חכמים. וראה הערה 7 למשנתנו]. ועוד הקשו הראשונים, שבסוגיא בגיטין שם משמע שרבי אליעזר עצמו חולק על דין המשנה, וסובר שהמוצא מציאה ישבע, ואינו פטור. ואילו כאן במשיב אבדה פשיטא לגמרא שפטור. ומוכח, ששונה דין המוצא מציאה מדין המשיב אבדה כמו כאן. ולכן ביאר הר"ן, ששאלת הגמרא "ורבי אליעזר בן יעקב לית ליה

אמר רב: רבי אליעזר בן יעקב מדבר **בשטענו** יתום **קטן**, ולפיכך לא נחשבת הודאתו במקצת טענתו של הקטן כמשיב אבידה, כיון שלא מעצמו הודה, אלא רק לאחר שתבעו הקטן. אך יחד עם זאת, עדיין הוא נחשב כמי שנשבע על "טענת עצמו" כי אין תביעת קטן [ואפילו בא בטענת אביו], מחייבת שבועה מצד טענת הקטן.

ומקשה הגמרא: קטן!? איך יתכן להעמיד את דברי רבי אליעזר בן יעקב, בשטענו קטן? **והאמרת**: **אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן**?!

ומתרצת הגמרא: **לעולם** מדבר רבי אליעזר בן יעקב בטוענו **גדול**.

ואמאי קרו ליה "**קטן**", כמו שאומרת הגמרא שמדובר ב"קטן הבא בטענת אביו"? - משום **דאפילו גדול**, **לגבי מילי דאבוה** - **קטן הוא**!

דהיינו, על אף שגדול הוא, כיון שאינו בקי בעניני אביו, נחשבת תביעתו כתביעת קטן, שאינו בקי בטענותיו, ולכן החשיב רבי אליעזר בן יעקב את שבועת הנתבע כנגד טענה שכזאת, כמי ש"נשבע על טענת עצמו".

אולם יחד עם זאת, לדעתו, אין המודה במקצת לטענה זו נחשב כ"משיב אבדה", כיון שבכל זאת באה הודאתו רק אחר תביעתו של גדול.[440]

ותמהה הגמרא: **אי הכי**, שמדובר בגדול הבא בטענת אביו, מדוע מחשיב רבי אליעזר בן יעקב את הנשבע על טענה זו כנשבע על "**טענת עצמו**"? הלוא תביעת הגדול, "**טענת אחרים**" **היא**!?

ומבארת הגמרא, שכך היתה כוונתו של רבי אליעזר בן יעקב לומר: לפעמים אדם נשבע על **טענת אחרים והודאת עצמו**. והוא נקט בלשונו "פעמים שנשבע על טענת עצמו", משום שחיוב השבועה באופן הזה, שגדול תובעו בטענת אביו, אינו מכח טענת התובע כשלעצמה, אלא מחמת הודאתו של הנתבע.

דף מב:

אך טוענת הגמרא שאי אפשר לקבל את ההסבר הזה, כי לא יתכן להעמיד את המחלוקת בין חכמים לרבי אליעזר בן יעקב בגדול הבא בטענת אביו, ושדבר כזה יהיה מוגדר כמי ש"נשבע על טענת עצמו" היות ש"טענת אחרים והודאת עצמו" היא.

והרי **כולהו**, כל הטענות שמתחייבים עליהם משום הודאה במקצת - **נמי טענת אחרים והודאת עצמו נינהו**! ומהו שאמר רבי אליעזר "פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו",

---

משיב אבדה פטור", היינו שפטור מדאורייתא. ובזה כולי עלמא לא פליגי שפטור. ואילו המוצא מציאה אינו פטור אלא מפני תיקון העולם. וכן נראה מבואר בדברי התוספות ד"ה ורבי אליעזר בן יעקב, שכתב: ורבי אליעזר בן יעקב לית ליה משיב אבדה פטור, פירוש - במיגו. וכנראה כונתו לדברי הראשונים שפטור משום מיגו, ומדאורייתא.

[440] וחכמים סוברים, שגם באופן הזה הוא נחשב למשיב אבידה, ופטור מהשבועה.

והרי בכל טענות והודאות כך הוא! [441] לכן, חוזרת בה הגמרא, ואומרת שאכן אין מדובר כאן בגדול הבא בטענת אביו, אלא הנידון הוא במקרה שטוענו קטן ממש.

אולם, לא מדובר בטענת קטן בעלמא. שהרי זאת כבר שנינו ברישא ש"אין נשבעין על טענת קטן", כיון שאין נתינתו חשובה כנתינה עד שטענתו תיחשב כטענה להשביע על הודאתה וכפירתה.

אלא, הנידון הוא בקטן הבא בטענת אביו. [442] וטענתו טענה, כיון שנתינת אביו, נתינה היא.

ומה שאמר רבי אליעזר "פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו", היא משום שתמיד נתינת קטן אינה נתינה, וטענתו לגבי עצמו אינה טענה, ולכן קורא רבי אליעזר בן יעקב לכל הנשבע על טענת קטן "נשבע על טענת עצמו", גם במקום שהקטן בא ותובע מכח נתינת אביו, וטענתו טענה.

אולם אם כן, במה נחלקו רבי אליעזר בן יעקב וחכמים, ומדוע פטרוהו חכמים וקראו לו "משיב אבידה"?

אלא: **בדינו של רבה קמיפלגי**:

דאמר רבה: **מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע**? והלא אם היה כופר הכל, היה נאמן אף ללא שבועה. שהרי כופר הכל פטור הוא משבועה. ואם כן, כעת כאשר מודה במקצת, נאמינו אף ללא שבועה כיון שבגדר "משיב אבדה" [443] הוא, שהרי אם היה רוצה לשקר, היה כופר בכל ונפטר משבועה. [444]

ועל זה תירץ רבה, שאינו משיב אבדה. משום **שחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו**. אין אדם מעיז להכחיש את חובו בפני בעל החוב ולטעון שלא היו דברים מעולם.

---

[441] ומוסיף רש"י בביאור קושית הגמרא: "ורבנן, אמאי פליגי עליה?", שהרי אין חולק על כך שבטענה של אחרים והודאה שלו חייבים שבועה.

[442] כך מפרש רש"י. אולם התוספות בכתובות יח ב כתבו שמדובר דוקא בטוענו בנו גדול.

[443] כך פירש רש"י בבבא מציעא [ג א] את דברי רבה. וכתבו התוספות [שם ד"ה כין], ששאלת רבה היא, שיש לפטור את המודה במקצת משבועה, משום שיש לו "מיגו", שמתוך שהוא משקר על מקצת החוב, היה יכול לשקר על כולו, ומחמת כן נאמין לו שאינו משקר כלל ונפטור אותו משבועה. והר"ן לקמן בריש פרק "כל הנשבעין" הביא את דברי התוספות האלו, וכתב שכן פירש רש"י. וכן ביארו רוב הראשונים שהסיבה לפטור את המודה במקצת, היא משום מיגו.

[444] דעת הר"י מיגא"ש [לקמן מה ב והביאו הרא"ש בפרק כל הנשבעין סימן ג] שגם היכן שנאמן במיגו, אין נאמנות זו מועילה כדי לפטור משבועה. והר"ן שם וכן הרא"ש הוכיחו שלא בדבריו מדברי הגמרא כאן. שהרי כאן מבואר שאם היה לו מיגו היה נפטר משבועה מודה במקצת. ועיין ב"אורים ותומים" סוף סימן פ"ב בכללי מיגו ס"ק י"ג.

[445] בטעם חזקה זו נחלקו הראשונים. דעת רש"י [בבא קמא קז א] שחזקה זו נאמרה דוקא בהלואה. משום שאין אדם מעיז פניו בפני חבירו שעשה עימו טובה והלוה לו כסף. אבל בפקדון שלא עשה עימו טובה - מעיז. אבל התוספות חלוקים בזה, וכתבו שסברא זו שאין אדם מעיז פניו נאמרה בכל מקום. משום שעצם כך שהתובע העומד כנגדו מכיר בשקרו, מהוה הדבר סיבה שאינו מעיז פניו כנגדו.

[445] ולכן אינו נחשב כמשיב אבדה. משום שבאמת **האי**, אותו שהודה במקצת, **בכוליה בעי דליכפריה**. רצה לשקר יותר ולכפור הכל, **והאי דלא כפריה** בכל החוב הוא **משום דאינו מעיז פניו בפני בעל חובו** לכפור הכל.

וכיון שלא היה יכול לכפור הכל, אינו נחשב כמשיב אבדה. [446] וחייב להישבע על טענתו לפי שהודה במקצת!

ואם תאמר, אם אנו חושדין בו שמשקר, היאך נאמין לו בשבועתו, הלא קיימא לן שהחשוד על הממון חשוד גם על השבועה - [447]

תשובתך: אין הוא כלל חשוד על הממון, **ובכוליה בעי דלודיה ליה**. עיקר רצונו הוא להודות על כל התביעה. **והאי דלא אודי ליה**, על הכל, הוא מחמת שכעת אינו יכול לשלם הכל,

ולכן, בינתיים, **אישתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה**, משתמט הוא מבעל חובו בכך שכופר במקצת - **סבר, עד דהוו לי זוזי ופרענא ליה**. ודעתו היא להשיב את חובו כאשר יהיה לו את הכסף.

ורחמנא אמר: רמי שבועה עליה! חייבה אותו התורה שבועת מודה במקצת, **כי היכי דלודי ליה בכוליה**, כדי שיודה בכל החוב.

---

[446] לפי מה שביארו הראשונים שהסיבה בהוה אמינא להאמינו היא משום מיגו, הקשו מהמבואר בגמרא בבא בתרא [לו א] שמבואר שם שגם במקום העזה אומרים מיגו. והיינו שאם היה יכול לטעון טענה יותר טובה, אף שהיא טענה שיש בה העזה, בכל זאת יש לו מיגו. ואילו כאן מבואר שאין אומרים מיגו במקום שהטענה שיכל לטעון היא טענת העזה, שהרי אמרינן הכא חזקה אין אדם מעיז פניו, ולכן אין לו מיגו. ותירצו הנימוקי יוסף בבבא בתרא שם וכן הרמב"ן בבבא מציעא [ג א], שכדי להיפטר מממון מועיל מיגו, אף שהוא מיגו דהעזה. וצריכה הטענה שיכול לטעון שתהא טענה שאין בה העזה. ובביאור החילוק כתב בקובץ שיעורים [ח"ב סימן ג], לפי המבואר בדברי רבותינו האחרונים, שבמיגו יש ב' דינים. האחד, הוכחה שהוא אומר אמת. שהרי היה יכול לשקר ולהיות נאמן בטענה האחרת, ולזכות. וכיון שלא טען כך, מוכח שכעת אומר אמת. והשני, כח נאמנות. שאותו כח נאמנות שהיה לו אילו היה טוען את הטענה האחרת שבה היה זוכה, יש לו גם בטענה זו שטוען עכשיו. ולפי זה כתב הקובץ שיעורים שב'מיגו דהעזה', חסרה רק ההוכחה. כי בכך שלא טען את הטענה השניה אין הוכחה שאמר אמת, כי יש להניח, שמה שלא טען את הטענה הטובה [היינו כפירה בכל] הוא משום שאינו מעיז. אבל הדין השני שבמיגו, שהוא כח הנאמנות שיש בטענה שטוען עכשיו מכח מה שהיה יכול לטעון, כח זה קיים גם בטענה הזו, ולכן נאמן, אף שזהו מיגו דהעזה! ואם כן, מבואר בזה מדוע בממון אומרים מיגו דהעזה ואילו בשבועה לא אומרים כן. כיון שכדי להיפטר מתביעת ממון די בנאמנות זו של 'כח הטענה'. ולכן נאמן הוא אף ע"י מיגו דהעזה. כיון שגם בזה ישנו את כח הטענה. אולם, כדי להיפטר משבועה צריך מיגו של הוכחה ובירור הבא במקום השבועה שתפקידה לברר עם מי האמת שבין שני הצדדים. ומשום כך צריך המיגו להיות אף הוא מיגו המברר. ולכן לא מועיל בזה מיגו דהעזה כיון שמה שאינו טוען את הטענה השניה - אין זה מוכיח ומברר כדבריו שטוען עכשו. כיון שאינו מעיז פניו. ולכן לגבי שבועה לא נפטר ע"י מיגו דהעזה.

[447] כך פירש רש"י בסוגיא בבבא מציעא שם. אולם בנימוקי יוסף ובתוספות שם ג א ד"ה בכוליה, פירשו את קושית הגמרא כך: מאחר ויש חזקה שאין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו, אם כן כאשר טוען הוא שחייב לו במקצת, נאמין לו מכח חזקה זו שאינו משקר. שהלא אינו יכול לשקר, כי אין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו. ואם כן, כשטוען שחייב במקצת, נאמין לו מכח חזקה זו שאינו משקר, שהרי אינו יכול לשקר, שאין אדם מעיז פניו כנגד בעל חובו.

והוא אינו נחשב חשוד על הממון, שהרי אין בכוונתו לגזול את הממון, אלא להשיבו לאחר זמן.

ומעתה, רבי אליעזר בן יעקב וחכמים, נחלקו בדברי רבה:

רבי אליעזר בן יעקב סבר - לא שנא בו ולא שנא בבנו [של התובע] **אינו מעיז** הנתבע לכפור בכל התביעה. **והלכך**, **לאו** "**משיב אבידה**" **הוא**, כיון שאינו מעיז לכפור.

ורבנן סברי, **בפניו** של בעל חובו עצמו **הוא דאינו מעיז** לכפור.

אבל בפני בנו מעיז לכפור הכל.

ומדלא מעיז, ואינו כופר הכל אלא מודה במקצת - הרי **משיב אבידה הוא**, ופטור מדאורייתא במיגו דכופר הכל.

ומעתה, מבוארים דברי המשנה "נשבעים על טענת קטן" - אותם העמדנו לפי רבי אליעזר בן יעקב הסובר ש"אדם נשבע על טענת עצמו".

והיינו, בקטן הבא בטענת אביו ואינו נפטר משבועה כיון שאין אדם מעיז פניו אפילו בפני בנו של בעל חובו. ולכן איננו כמשיב אבידה - ונשבע.

אלא כעת מקשה הגמרא: **מי מצית מוקמת לה** למשנתנו **כרבי אליעזר בן יעקב**?

הא קתני ברישא של משנתנו: אם תבע התובע: **מנה לאבא בידך**. וענהו הנתבע: **אין לך בידי אלא חמשים דינר**, **פטור** הנתבע **מפני שמשיב אבידה הוא**,

ומוכח שמשנתנו אינה כרבי אליעזר אלא כחכמים הסוברים שבבנו של התובע - מעיז הנתבע פניו. ומשום כך כאשר הוא מודה, הריהו משיב אבידה ולכן פטור במיגו שהיה יכול לכפור הכל.

וקשה, איך העמדנו את המשנה הזו כרבי אליעזר הסובר כי אם התובע הוא בנו של בעל החוב, אינו משיב אבדה?

ומתרצת הגמרא: **התם**, ברישא, מדובר **דלא אמר** התובע בתביעתו **ברי** וודאי **לי** שחייב אתה לאבי, אלא בא בטענת שמא.

וכל שבא בטענת שמא, יש לפטור את הנתבע משבועה. כיון שתיקנו חכמים שהוא כמשיב אבדה. ופטור מפני תיקון העולם.

---

[448] ומבואר שרבנן הפוטרים משום שהוא כמשיב אבדה - פוטרים אף כאשר טוען הבן ברי, דהוי משיב אבדה. כתב הראב"ד, שכל היכא שהתובע טוען ברי ממש - גם רבנן מודים שחייב שבועה ואינו משיב אבדה. וכל מה שנחלקו רבנן על רבי אליעזר בן יעקב הוא באופן שטענו "כך אמר לי אבא שאתה חייב לו מנה", ובזה חולקים רבי אליעזר בן יעקב ורבנן. אם מעיז פניו כנגד טענה זו או לאו. אך כאשר טוען הבן טענת ברי, כגון "אני יודע שלוית מאבי מנה", בזה לכולי עלמא אינו משיב אבדה. אולם הרמב"ן חלק על זה, וכתב שאם אין הבן יודע מעצמו, אלא רק מכח מה ששמע מאביו - אין זה נקרא טענת ברי. והוכיח כן מדברי הגמרא בבבא בתרא [קלה א] שמבואר שם, שהאומר "זה אחי" כדי לשתפו בירושת האחים - אינו נאמן לחייב את האחים האחרים לחלוק עמו בירושה. ואף

אבל **הכא** בנשבעים לקטן מדובר. **דאמר** הקטן: **ברי לי**, ודאי לי, [448] שחייב אתה לאביו! וכל שבא התובע בטענת ברי, אין לפטור את הנתבע מתקנת חכמים, אלא נשבע ככל מודה במקצת. [449]

שמואל אמר: מה שאמרה משנתנו נשבעין **לקטן**, אין הכונה בזה לשבועת התורה של מודה במקצת. אלא מדובר בשבועה אחרת.

והיא, דמשביעין מדרבנן את מי שבא **ליפרע מנכסי קטן** על ידי שטר שיש לו עליו. שהרי תיקנו חכמים שהבא ליפרע מנכסי יתומים - אינו נפרע אלא בשבועה שעדיין לא פרע לו אביו! ובשבועה זו דברה משנתנו דנשבעין לקטן.

וכן הוא הביאור בהמשך דברי המשנה דנשבעין **להקדש**. והיינו, דנשבעין שבועה מדרבנן למי שבא **ליפרע** חובו **מנכסי הקדש**. [450]

וכגון שהקדיש הלווה להקדש נכסים המשועבדים למלוה. ובא המלוה לגבות חובו מהנכסים שהוקדשו, אף בזה הדין הוא שלא יפרע מן ההקדש אלא בשבועה דרבנן.

ומקשה הגמרא, איך יתכן להעמיד דברי משנתנו "בקטן", שהכוונה היא לשבועתו של הבא לפירע מנכסי קטן.

אם שאר האחים טוענים שמא הוא אחינו שמא לאו, והוא טוען ברי - אינו נאמן. ואפילו למאן דאמר ברי ושמא ברי עדיף. כיון שהתובע עצמו, היינו האח המוטל בספק, אינו טוען זאת אלא רק אחיו טוען כן. הרי שאין טענה זו מועלת לו. כיון שאין טוענים טענת ברי ע"י ידיעת אחר אלא רק ע"י ידיעת התובע בעצמו. ואם כן, קשה על דברי הראב"ד, שלפי זה לא ניתן להעמיד את מחלוקת רבנן ורבי אליעזר בן יעקב באופן שטוען הבן ברי רק מחמת מה שאמר לו אביו, שהרי באופן זה אין זאת טענת ברי כלל. אלא צריך שהטוען עצמו הוא שידע מהדבר שעליו טוען. ויישב הר"ן, שהסוגיא בבבא בתרא היא רק לפי רבנן הסוברים שטענת ברי ע"י אחר, אינה טענה גם לגבי שבועה. שהרי פוטרים הם משבועה באופן זה. אולם לרבי אליעזר בן יעקב, גם טענה כזו ששמעתי מאחר, אף היא טענת ברי, ונשבעים על כך! ועיין בתוספות רבי עקיבא איגר על המשניות מסכת שבועות [אות ט"ל], שתמה על הר"ן: שהרי בסוגיא כאן משמע שסיבת הפטור לפי חכמים היא מפני שאדם מעיז פניו בבן המלוה. ולפי הר"ן, אין צריך לטעם זה. אלא כיון שאין הבן טוען ברי, אין ראוי להשביע על טענת שמא שלו. לפי שאין נשבעין על טענת שמא, אלא בשבועת השומרים. [ועיין עוד בקהילות יעקב כתובות סימן יז. ובשיעורי רבי שמואל בבא בתרא עמוד שכג. ובעוד אחרונים, והדברים ארוכים]. נמצאנו למידים לפי דברי הראשונים הללו, שלשה אופנים בביאור מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב ורבנן: א. היכן שטוען ברי מחמת שיודע כן בעצמו לכולי עלמא - חייב. והמחלוקת היא היכן שטוען ברי שכך שמעתי מאחר, ולרבי אליעזר בן יעקב נשבעים על כך, ולרבנן פטורים - ראב"ד. ב. לדעת הרמב"ן: טענת ברי ע"י שטוען שמעתי מאחר - אין טענת ברי כלל. ועל כן מחלוקת רבי אליעזר בן יעקב וחכמים היא היכן שטוען הבן טענת ברי מחמת ידיעת עצמו. ונחלקו האם מעיז פניו בפני בעל חובו או לאו. וכן מבואר ברי"ף בפרק כל הנשבעין. ג. בדברי הר"ן מבואר, שמחלוקתם היא האם טענת ברי על ידי שכך שמעתי מאחר נחשב כלל כטענת ברי. רבנן סוברים שאין זה טענת ברי, ולכן פטור בכהאי גונא, ואילו רבי אליעזר בן יעקב סובר דהוי טענת ברי וחייב שבועה.

[449] ומה ששנינו ברישא דמשנתנו "אין נשבעין על טענת קטן" - למרות שטוען הוא ברי, הוא משום שאין נתינתו נתינה, והתמעט הוא מן התורה.

[450] הקשה הריטב"א: היאך נפרעים מנכסי הקדש, והלוא אפילו בשבועה אינו יכול להפרע מהקדש, כיון דקיימא לן [יבמות מו א] שהקדש מפקיע מידי שיעבוד, ואם כן, משעה שהדבר הוקדש, שוב אין גובין ממנו? ותירץ, שרק קדשי מזבח מפקיעין מידי שיעבוד, כיון שנתפסת בהם קדושת הגוף. אולם קדשי בדק הבית, שאינם קריבים על גבי המזבח, ואין בהם קדושת הגוף אלא רק קדושת דמים, אינם מפקיעים מידי שיעבוד [וכן מבואר ברש"י פסחים לא א ד"ה ואתי מלוה.]

והלוא דין זה דשבועת הבא ליפרע מנכסי קטן **תנינא** במשנה לקמן: הבא ליפרע **מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה**?!

תרתי, כפילות זו, **למה לי**? **הא קמשמע לן** כפילותו של דין זה משמיענו **כ**דברי **דאביי קשישא**.

דתני אביי קשישא: **יתומין**, **ש**עליהם **אמרו** חכמים שהבא ליפרע מהם חייב שבועה, הינם אפילו יתומים **גדולים**. **ואין צריך לומר** יתומים **קטנים**, שודאי אין נפרעים מהם אלא בשבועה.

ואם כן מבואר, שמשנה אחת דנה בדינם של יתומים גדולים שאף מהם לא נפרעים אלא בשבועה, ואילו המשנה השניה מדברת בקטנים.

ודינו של אביי קשישא שתיקנו חכמים ליתומים גדולים, הוא **בין לשבועה** שאין נפרעין מהם אלא בשבועה, **ובין לזיבורית**, שהנפרע מהם אינו גובה אלא מקרקע זיבורית.

ועוד מקשה הגמרא לשמואל שביאר את דברי משנתנו "**להקדש**", שהכונה היא להבא **ליפרע מנכסי הקדש**, שלא יפרע אלא בשבועה.

והרי **תנינא** לקמן: **מנכסים משועבדים**, **לא יפרעו אלא בשבועה**. ודין זה כולל גם את הבא להיפרע מנכסי הקדש, כי **מה לי** נכסים **המשועבדים להדיוט**, ומה לי **משועבדים לגבוה**? ומשניהם לא יפרע אלא בשבועה. ואם כן, שוב קשה הכפילות שיש בשתי המשניות הללו?

ומתרצת הגמרא: **איצטריך** למשנה של הבא ליפרע מנכסי הקדש!

כי **סלקא דעתך אמינא** - רק **הדיוט הוא** שתקנו לו שבועה. כיון **דאדם עושה קנוניא על הדיוט**, שיודה הלווה שכביכול החוב אינו פרוע, ומחמת כן יטרוף המלוה מן הלוקח ויתחלקו ביניהם בנכס שיוציאו מהלוקח ברמיה.

ולפיכך תיקנו חכמים שבועה, שמא יעשו קנוניא המלוה והלווה.

אבל הקדש אינו כן, **ד**הלוא **אין אדם עושה קנוניא על הקדש**. ויתכן לומר שלא תיקנו חכמים להשבע כאשר בא המלוה לפרוע חובו מנכסים שהוקדשו לגבוה, כיון שודאי באמת הוא חייב לו. ולא חיישינן שיגבו המלוה והלווה מן ההקדש ברמיה.

קא משמע לן מתניתין, שבכל זאת חששו חכמים לקנוניא, ותיקנו שישבע לפני שיפרע מן ההקדש.

וקשה: האם חוששין שמא עושה אדם קנוניא על ההקדש?

והאמר רב הונא: **שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו**, **ואמר** לאחר שהקדישם: [451] **מנה** יש **לפלוני בידי**, וצריך לשלם לו את חובו מן הנכסים שהקדשתי - **נאמן**! ונוטל הלה את חובו מן ההקדש אף בלא שבועה.

ואין חוששין שמא אומר כן כדי לעשות קנוניא על ההקדש וכדי לחלוק עם המלווה שגבה מן ההקדש כאילו לחובו, כי **חזקה אין אדם עושה קנוניא על הקדש**?!

ואם כן, מדוע כאן חוששין לקנוניא על ההקדש? ומתרצת הגמרא: **אמרי**, **הני מילי** דלא חיישינן לקנוניא, רק כאשר אומר זאת **שכיב מרע**, כיון **דאין אדם חוטא ולא לו**, שהרי הוא נוטה למות ונכסיו יהיו לאחרים, ולכן אין חוששין שיחטא עבור ממונם של אחרים.

אבל, **לגבי** אדם **בריא** הבא, ליפרע מנכסי הקדש ולהוציא הנכסים לעצמו, **ודאי חיישינן** שמא יעשו שניהם קנוניא ויודה הלווה שעדיין לא פרע את החוב - אף שכבר פרעו - כדי להוציא ממון מן ההקדש ויחלקו ביניהם. ולזה ודאי חיישינן!

מתניתין:

[451] כתב הרמב"ם [ערכין ז יט] שחולה אשר הקדיש כל נכסיו, ובשעה שהקדישם אמר: מנה לפלוני בידי - נאמן. שאין אדם עושה קנוניא על ההקדש. ובהמשך דבריו שם כתב "ואם אחר שהקדיש אמר תנו - אין שומעין לו"! והשיג על כך הראב"ד, שהרי בשעה שהקדיש, כל אדם נאמן לומר מנה לפלוני בידי, כי אין כאן קנוניא, לפי שיחד עם ההקדש הוא גם אומר שחייב מנה לפלוני. וחלק הראב"ד על הרמב"ם, וכתב שאפילו אם אמר כן לאחר ההקדש - נאמן. הרדב"ז הקשה על דברי הרמב"ם ממה שכתב לעיל בהלכה י"א "וכן אינו נאמן לומר אחר שהקדיש מנה לפלוני חוב עלי". ומשמע שרק אחר שהקדיש אינו נאמן. אבל בשעה שהקדיש - נאמן, וכאן כתב הרמב"ם שחולה נאמן רק בשעה שהקדיש. ואם כן קשה מה בין חולה לבריא, הלוא שניהם נאמנים לומר כן בשעת ההקדש. וביאר הרדב"ז ששלשה זמנים הם: א, קודם ההקדש. ב, בשעת ההקדש תוך כדי דיבור. ג, לאחר ההקדש. ובשעת ההקדש תוך כדי דיבור, יש חילוק בין ברי לחולה. בבריא, כיון שהקדיש, שוב אינו נאמן לומר מנה לפלוני בידי, דחיישינן לקנוניא. אבל בחולה שאמר כן בשעת ההקדש או תוך כדי דיבור, נאמן, לפי שאין אדם עושה קנוניא על ההקדש. אבל לאחר כדי דיבור, חל ההקדש על כל הנכסים.

[452] נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפרק ה' מהלכות טוען ונטען הלכה ב', האם דמי קרקע הם כקרקע או לאו. כגון: תבעו שהזיק לו קרקע והלוה מודה לו בחצי הנזק - פטור משבועה. אף על גב שכעת הוא חייב לו דמים. והראב"ד חולק וסובר דאינו פטור על הקרקע אלא רק כאשר תבעו למלאות את החפירות. שאז הנידון הוא ממש על תביעת השלמת הקרקע ולא על דמיה.

[453] כתב בעל התרומות [והובא בש"ך סימן שפ"ו] שאם שרף אדם את שטרו של חברו, ובעל השטר טוען מנה היה כתוב בו, והמזיק מודה לו בחמישים - חייב שבועה דאורייתא. ודין זה הוא לפי מה דקיימא לן שדנים דינא דגרמי [שהגורם הפסד ממון, כגון זה ששרף השטר באופן שלא יוכלו לגבות בו - אף הוא חייב שהרי הפסיד את החוב]. ותמה הש"ך, הלוא מפורש במשנתנו שאין נשבעין על השטרות? והנה, אפילו הסוברין שנשבעין על דמי קרקע, [ראה הערה הבאה] מודים הם שעל דמי השטר פטורים משבועה. כיון שהמזיק את הקרקע, שינה את גוף הקרקע. ולכן גם נשתנה דינה ונשבעין על דמיה. אולם השטר, הרי מעיקרו אין גופו ממון, שהרי אינו עומד אלא לראיה, ולעצם השטר אין כל ערך. ולכן, על ידי שריפתו לא נשתנה בעיקרו, וגם דינו לא נשתנה. ולכן אין נשבעים על דמיו. וצריך עיון בדברי בעל התרומות מדוע נשבעין על השטר. ועיין בקצות החושן [סימן שפ"ו ס"ק ד'] שיישב את דברי בעל התרומות, וכתב שדמי קרקע ודמי שטר שוין הם. ונשבעין על דמי שטר. ואילו המשנה מדברת באופן שתובעו להחזיר את השטרות כאשר הם קיימין, ולא את דמיהם. [וראה בש"ך שדחה אפשרות זו.]

[454] כתב הריטב"א: אלו דברים שאין נשבעים עליהם, פירוש, שבועת מודה במקצת דאורייתא. אבל שבועת היסת דתקון רבנן בתראי - נשבעין. וכן פסקו הגאונים ז"ל. וכתב במשפטי שבועות לרב האי גאון, והובאו דבריו בחידושי

ואלו דברים שאין נשבעין עליהן: [454] **העבדים**, **והשטרות**, [453] **והקרקעות**, [452] **וההקדשות**.
כל אלו אין נשבעין עליהם לא שבועת מודה במקצת ולא שבועת השומרים.
וכמו כן **אין בהם** בעבדים, בשטרות, בקרקעות, ובהקדשות - **תשלומי כפל** על גניבתם,
[455] **ולא תשלומי ארבעה וחמשה**, אם טבח או מכר בהמת הקדש.
וכן **שומר חינם** שקיבל את כל אלו לידו על מנת לשומרם, **אינו נשבע** [456] את שבועת השומרין שלא פשע בהם אם נגנבו או שנאבדו. ואילו **נושא** [שומר] **שכר אינו משלם** עבורם, גם אם לא שמר עליהם כדין שומר שכר.
רבי שמעון אומר: **קדשים שחייב באחריותן**, כגון שנדר להביא קרבן והפריש בהמה כפי שנדר ומסרה לחבירו על מנת שישמרנה -
נשבעין עליהן. ואף שמוקדשים להקדש הן ואין נשבעין על ההקדש, אולם כיון שסובר רבי שמעון דדבר הגורם לממון - כממון דמי והרי חייב באחריותן, ו"רעהו" קרינן ביה וכממונו הם, ונשבעין על כך.
אבל, קדשים **שאינו חייב באחריותן**, גם לרבי שמעון - **אין נשבעין עליהן**.
רבי מאיר אומר: **יש דברים שהן בקרקע**, מצד אחד לפי שמחוברים הם לקרקע, אבל מצד שני **ואינן כקרקע! ואין חכמים מודים לו** בדבר זה. **כיצד** היא מחלוקתן?
אמר התובע: **עשר גפנים טעונות**, מלאות באשכולות ענבים **מסרתי לך**. **והלה** הנפקד **אומר**: **אינן אלא חמש**,
רבי מאיר מחייב שבועה, כדין כל מודה במקצת, כיון שהודה על חמש מתוך עשר שתבעו, [457] וסובר רבי מאיר ש"כל העומד ליבצר כבצור דמי". וכיון שאשכולות אלו

הריטב"א בבא מציעא נו א, דכשם שאין נשבעין על אלו שבועה של תורה, כך אין נשבעין עליהם שבועה דרבנן, ואפילו היסת. ודוקא על דיני שומרין, אבל על כפירתן נשבעים היסת. וכן כתב הרמב"ם [טוען ונטען ה א]: ועל כלן נשבעין שבועת הסת אם היתה שם טענת ודאי וכו'. אולם האור זרוע בבא מציעא ד ב [והובא בהגהות אשרי בבא מציעא פ"א סימן ו] כתב, דהיסת לא משביעין על הקרקעות, וכתב שכן היא דעת הראבי"ה ועוד ראשונים.

[455] התוספות בד"ה ואין בהם תשלומי כפל, נתקשה היאך יתכן תשלומי כפל בקרקעות והלוא לא תיתכן גניבה בקרקע כיון שאי אפשר להוציאה מיד הבעלים. והעמיד התוספות, בכגון שהסיג גבול חברו ונחשב לו כגניבה. החקרי לב [חושן משפט חלק ג' סוף פרק ה'] העיר שאפשר להעמיד בכגון שגנב בית חברו ואמר שהוא שלו, ומצא הנגזל עדים שהבית שלו, ויישב, שכנראה כונת התוספות היא לגניבה כעין המובא בבבא קמא עט א. שאינו חייב כפל ותשלומי ד' וה' אלא כאשר הוציא מרשות הבעלים. ואילו בקרקע לא שייך הוצאה ע"י משיכה והגבהה אלא לעולם ברשות הבעלים הוא עומד. ואם כן היאך יקנה הקרקע כדי להתחייב בכפל? ולכן תירץ התוספות שאפשר על ידי שמסיג גבול והוציא מרשותו של זה והכניסה לרשותו. [ומדינא הרי זה הוצאה מרשות לרשות שהרי עובר על זה באיסור תורה של מסיג גבול].

[456] כתב התוספות בד"ה שומר חינם, ששומר חינם אף אינו משלם אם פשע וכמו שומר שכר הפטור מחיוב גניבה ואבדה. ולא הזכירה זאת המשנה משום שהפסוק העוסק בשומר חינם - עוסק בשבועה.

[457] הקשו הראשונים: למאן דאמר הילך פטור [היינו שמודה במקצת ואומר לתובע הילך לפניך מה שאתה תובע] היאך ניתן לחייבו, והלוא כאן הוי הילך שהרי נותן לו את גפניו? ותירצו שמודה הוא שהיו הגפנים חמש אלא שכבר בצרתים ואינם כאן. אך אם כן קשה, שהרי אינו מודה בדבר המחובר לקרקע, אלא במטלטלין גמורים, שהרי מודה הוא בגפנים בצורות? ותירצו, שלענין הודאה במקצת, בתר שעת נתינה אזלינן. כלומר, שההתייחסות לדבר

הטעונות עומדות הן לבצירה - דינם כאילו בצורות הן. ולכן נחשבים הן כמטלטלין, ולא כקרקע, ומשום כך נשבעין עליהם. [458]

וחכמים אומרים: כל המחובר לקרקע ואפילו עומד הוא ליבצר - **הרי הוא כקרקע**! דסוף סוף הוא קרקע ואין נשבעין עליהם.

אין נשבעין אלא על דבר שמוגדר הוא **במדה** מסוימת **ושבמשקל ושבמנין!** [459]

כיצד היא תביעה מוגדרת, וכיצד היא תביעה שאינה מוגדרת? כגון: **בית מלא** תבואה ופירות **מסרתי לך** לפקדון. **וכיס מלא מסרתי לך** לפקדון, והלה אומר: **איני יודע** כמה הפקדת בידי **אלא, מה שהנחת - אתה נוטל!** פטור הנפקד משבועת מודה במקצת.

ואפילו נמצא שהתבואה שבבית אינה ממלאת אותו, שהרי לא הודה הנפקד בדבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין, אלא אמר הודאה סתמית "מה שהנחת אתה נוטל". [460]

אבל אם **זה** התובע **אומר**: בית מלא תבואה המגיעה **עד הזיז** היוצא מן הכותל הנחתי לך לפקדון, **וזה** הנפקד **אומר**: אין התבואה מגיעה אלא **עד החלון** בלבד - **חייב** שבועה! [461]

משום שהתביעה "עד הזיז" הינה תביעה מוגדרת שהרי לא תובע בסתמיות "בית מלא". ואף המודה טוען טענה מוגדרת "עד החלון", ולפיכך הרי התביעה וההודאה - מוגדרות

שעליו מודה, אם הוא קרקע או לאו, נקבעת לפי מצבו בשעה שנתנו התובע לנתבע. וכיון שבאותה השעה היו הגפנים מחוברות, רק שעמדו הם ליבצר, הרי שלרבי מאיר חשיב כמטלטלין וחייב. ורבנן סוברים שהם כקרקע.

[458] הקשה הר"ן מהא דמבואר לקמן במשנה שצריכה ההודאה להיות בדבר שבמדה במנין ובמשקל. והלוא כאשר טוען ומודה בה' גפנים, הרי אין קצבה להודאתו כיון שהוא אינו יודע כמה כל גפן היתה טעונה. ותירץ, כיון שעשר וה' הן מנין - שפיר הוי כדבר שבמדה.

[459] יש לעיין אם דין זה נאמר דוקא לגבי שבועת מודה במקצת או אף בשבועת השומרין ועיין תוי"ט ובחזון איש חו"מ סימן י"ב אות ח' שדן בזה.

[460] הקשה הר"ן: מדוע כאשר אומר מה שהנחת אתה נוטל פטור? והלוא רואים אנו את הפירות והודאתו ידועה לנו? ותירץ, שהטעם הוא משום שבשעה שיוצאת ההודאה מפיו בעינן שיהיה הדבר במדה. ואילו כאשר מודה, עדיין אין אנו יודעים כמה יש בפירות, אלא לאחר שמודדין וסופרים אותם. ואף שאחר כך ההודאה ידועה ושקולה, מכל מקום כיון שבשעת ההודאה הראשונה, כלומר כאשר יצאו הדברים מפיו עדיין לא ידענו כמה יש בפירות, והודאה זו לא חייבתו, שוב אינו חייב. הקצות החושן בסימן עב ס"ק יז [וס"ק יט] דייק מלשון השולחן ערוך שם, שאם אין הנפקד יודע את ערכו של הפקדון בשעה שמודה למפקיד על כך, אינו חייב משום מודה במקצת. אלא עד שיאמר שהפקדון, כגון טבעת שהופקדה בידו, שוה כטבעת אחרת המונחת לפני בית דין. אבל, כשאומר שהטבעת היתה שוה כמו הטבעת שביד השולחני, ואינה לפנינו הרי זה כאומר מה שהנחת אתה נוטל, ואין זה בכלל הודאה במקצת. ובתרומת הכרי [שם ס"ק טו] השיג על דברי הקצות, וכתב שאפילו אם אין הטבעת לפנינו הרי זה מודה בדבר שבמדה. דדוקא כשאומר "מה שהנחת אתה נוטל", אין זה דבר שבמדה. לפי שאנו צריכין לראות בעיקר הודאתו את המדה ובעיקר הודאתו אין כל מידה. אבל, באומר שטבעת זו היא כמו הטבעת שביד השולחני, הרי זה כאומר עד הזיז ועד החלון, דהוי דבר שבמדה. אפילו אם אין הבית לפנינו. לפי שהעיקר הוא שיתלה את הודאתו במדה מסוימת.

[461] העירו הראשונים שלמאן דאמר הילך פטור, ניתן להעמיד בכגון שהרקיבו הפירות בפשיעה, ואין ההודאה אלא על הריקבון. ואומר הנתבע שעד החלון הפקדת בידי והרקיבו בפשיעתי, ואיני וחייב לשלם אלא את הריקבון הזה. ושיש בריקבון הזה הפסד של שוה פרוטה. שהרי ההודאה צריכה להיות שוה פרוטה.

במדה הן, ולכן חייב שבועת מודה במקצת.[462]

גמרא:

שנינו במשנתנו: העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות - אין בהם **תשלומי כפל**.

מנלן דין זה? **דתנו רבנן**: נאמר (שמות כב ח) בפרשת שומר חינם, לגבי חיוב כפל של גנב או של השומר הטוען טענת גנב [שטוען כי נגנב ממנו הפקדון] - ונמצאה הגניבה בידו: "על כל דבר פשע - על שור, על חמור, על שה, על שלמה - על כל אבדה".

ודורשת הגמרא:

"**על כל דבר פשע**" - **כלל**.

"**על שור ועל חמור ועל שה ועל שלמה**" - **פרט**.

"**על כל אבדה**" - **חזר וכלל**.

וקיימא לן שכאשר נאמר דין התורה באופן זה, שבתחילה נקט הכתוב "כלל" [לשון כללית, כמו "על כל דבר"], ואחר כך פרט [דברים מסוימים ומפורטים], ואחר כך חזר הכתוב וכלל, דנים ממנו במידת "כלל ופרט וכלל" שהיא אחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן.

וכך דנים: "**כלל ופרט וכלל**", **אי אתה דן אלא כעין הפרט**. דהיינו, ה"כלל", שהוא כל דבר שנגנב ואתה רוצה לחייב כפל על גניבתו, נידון כעין ה"פרט", שהם הדברים המפורטים בפסוק!

ומשום כך, אין הגנב חייב בתשלומי כפל אלא רק כאשר גנב דבר שהוא כעין הפרט שבפסוק -

מה הפרט המפורט בפסוק [שור, חמור, שה, שלמה] הוא **דבר המטלטל וגופו ממון**, **אף כל דבר המטלטל וגופו ממון** - חייב הגנב בתשלומי כפל.

יצאו קרקעות, שהגוזל אותן פטור מתשלומי כפל כיון **שאין** הם **מטלטלין**,

יצאו עבדים, **שהוקשו לקרקעות**, ודינם כמותם,

וכן **יצאו שטרות**, **שאף על פי שהן מטלטלין** ומצד זה יש להתחייב עליהן, מכל מקום, **אין גופן ממון**! [שאין הם עומדים אלא לראיה בלבד].

וכמו כן הגוזל מן ה**הקדש** אינו משלם כפל כיון ש"כי יתן איש אל **רעהו**", **כתיב** באותה

[462] והקשה הגר"ח שמואלביץ זצ"ל, מדוע לא נפטרנו מהשבועה מכח מיגו, שהיה יכול לטעון "מה שהנחת אתה נוטל", והיה אז פטור משבועה [הקושיה היא לפי השיטות הסוברות שאומרים מיגו לפטור משבועה]. ותירץ, שבאופן כזה, שלא היה צריך הנתבע להכנס כלל לויכוח עם התובע, אלא היה יכול לומר לו בפשטות "מה שהנחת אתה נוטל", הרי אם לא טען כך, יש לנו בסך הכל ראיה שהוא אינו יודע לטעון כראוי, אך אין לו זו ראיה שהוא דובר אמת, כי מדוע אכן הוא לא אמר "מה שהנחת אתה נוטל", ולכן אין זה מיגו!

פרשה. והקדש אינו בכלל רעהו. [463]
ועוד שנינו במשנה: **ולא ארבעה וחמשה**,
ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה אם גנב את אחד מכל אלו וטבחו או ומכרו? **תשלומי ארבעה וחמשה אמר רחמנא, ולא תשלומי שלשה וארבעה!**
כיון שפטור הגנב עליהם מתשלומי כפל, הרי ללא הכפל הוא אינו משלם אלא שלשה וארבעה.
וזאת, כיון שחיוב תשלום ארבעה וחמשה כולל בתוכו: א. תשלום בהמה אחת בשביל הקרן. ב. בהמה אחת כפל. ג. שניים או שלשה כדין ארבעה וחמשה.
ואם פטור הוא מן הכפל, נמצא משלם שלשה או ארבעה, ולא זה מה שחייבתו תורה!
וכן שנינו: **שומר חנם אינו נשבע**,
מנא הני מילי?

דף מג.

דתנו רבנן: [נאמר בתחילת הפרשה של שומר חינם, לגבי חיוב השבועה של השומר] "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", ודורשת הגמרא:
(תחילת העמוד) "**כי יתן איש אל רעהו**" - **כלל**, "**כסף או כלים**" - **פרט**, "**לשמור**" - **חזר וכלל!**
וכל **כלל ופרט וכלל אי אתה דן את הכלל אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון! יצאו קרקעות שאין מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון**
ואילו גבי **הקדש** - "כי יתן איש אל **רעהו**" **כתיב** בחיוב כפל, למעט הקדש.
עוד שנינו במשנה: **נושא שכר אינו משלם**:
מנלן?
דתנו רבנן: אמרה תורה [בפרשת משפטים] לגבי שומר שכר: "**כי יתן איש אל רעהו**" - **כלל**. "**חמור או שור או שה**" - **פרט**. "**וכל בהמה לשמור**" - **חזר וכלל**.
כלל ופרט וכלל, אי אתה דן את הכלל אלא כעין הפרט. מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון!
יצאו קרקעות שאין מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון

[463] ביאר הריטב"א שמיעוט זה נאמר דוקא כלפי הקדש גבוה, היינו לביהמ"ק. אך לא כלפי הקדש לעניים. לפי שהקדש לעניים, הרי הוא בכלל רעהו.

ואילו גבי **הקדש** - "כי יתן איש אל **רעהו**" **כתיב** בחיוב כפל, למעט הקדש.
שנינו במשנתנו: **רבי מאיר אומר: יש דברים שהן כקרקע ואינן כקרקע**. ומקשה הגמרא:
מכך שסובר רבי מאיר שנשבעין על המחובר לקרקע אף שעל הקרקע עצמה אין נשבעין,
מכלל זה אתה למד, **דרבי מאיר סבר כל המחובר לקרקע אינו כקרקע**! ומשום כך נשבעין עליו.
וקשה: **אדמיפלגי** רבי מאיר וחכמים **בגפנים טעונות**, מדוע חולקים דוקא בטעונות, **ליפלגי בסרוקות** [גפנים ריקות] ומה ההבדל בין טעונות לסרוקות?
אמר רבי יוסי ברבי חנינא, **הכא, בענבים עומדות להבצר קמיפלגי** רבי מאיר וחכמים.
דרבי מאיר סבר, כיון שענבים אלו עומדים הם ליבצר ושוב אינם זקוקות עוד לקרקע - הרי **כבצורות דמיין**. ולפיכך דינם כמטלטלין ולא כקרקע, ונשבעין עליהם. [464]
ואילו **רבנן סברי** כי אף שעומדות הן ליבצר, מכל מקום עדיין מחוברות הם לקרקע **ולא כבצורות דמיין**, ולכן אין נשבעין עליהם. [465]
שנינו במשנתנו: **אין נשבעין אלא על דבר שבמדה ושבמשקל** ושבמנין.
אמר אביי: לא שנו שפטור משבועה **אלא** רק במקרה **דאמר ליה** התובע: **בית** מלא תבואה **סתם** מסרתי לך, דהיינו, שלא הגדיר איזה מלוא בית תבואה הפקיד בידו.
אבל, אם **אמר ליה: בית זה מלא** תבואה הפקדתי בידך, חייב להשבע עליו, שהרי התובע **ידיעא טענתיה**. טענתו ידועה ומוגדרת היא.
ולכן, אם מצא הבית שאינו מלא תבואה - חייב הנתבע להישבע כדין מודה במקצת! אף שהודאת הנתבע אינה מוגדרת שהרי אין הוא אומר עד הזיז, וכדומה.
אמר ליה רבא: אי הכי, שלא איכפת כלל מכך שהודאת הנתבע אינה מוגדרת,
אם כן, **אדתני סיפא: זה אומר עד הזיז וזה אומר עד החלון, חייב** -

[464] כתב התוספות בד"ה כבצורות דמיין, שלענין איסורי שבת לכולי עלמא לאו כבצורות דמי. כיון שמקצירת סממנים לצורך המשכן לומדים איסור זה של קצירה. ובסממנים הרי היתה הקצירה אחר שעומדין ליקצר. ומכל מקום נחשב דבר זה לקצירה.

[465] כתב הר"ן שלענין פסק הלכה קיימא לן כרבנן דלאו כבצורות דמיין. כיון שיחיד, היינו רבי מאיר, ורבים - הלכה כרבים. אולם, מחלוקת חכמים ורבי מאיר האם הענבים נחשבות כבצורות או לאו, היא רק כאשר מדובר במצב שהענבים עדיין צריכות את הקרקע לצורך גדילתן. אך כאשר אינם צריכות לקרקע, לכולי עלמא כבצורות הם. וכמטלטלין דמו ונשבעין עליהם. והראיה לכך היא מדברי הגמרא בכתובות [נא א] "כל העומד ליגדר כגדור דמי". כלומר, כל שעומד הדבר רק לגדירה ואינו צריך כלל לקרקע - כגדור הוא. וכתב הר"ן שכן היא דעת הרמב"ם [בהלכות טוען ונטען ב ד], שכתב: טענו ענבים העומדות ליבצר והודה במקצתן וכפר במקצתן, הרי זה נשבע עליהם כשאר מטלטלין. והוא, שאינם צריכים לקרקע. אבל אם היו צריכים לקרקע הרי הוא כקרקע. והבין הר"ן שאף לדעת הרמב"ם, מחלוקת רבי מאיר וחכמים היא היכן שהענבים צריכין לקרקע, ובזה סובר הרמב"ם שהלכה כחכמים דלאו כבצורות דמו. והמגיד משנה שם כתב באופן נוסף. והוא, שסובר הרמב"ם דהלכה כרבי מאיר ואילו מחלקתן של רבי מאיר וחכמים היא, בשאין הענבים צריכין לקרקע. ובזה נחלקו אם כבצורות דמי או לאו. הראב"ד שם הבין בדעת הרמב"ם שהוא פוסק כרבי מאיר. וגם תוס' כאן הביאו בשם ר"ח, שהלכה כרבי מאיר.

ליפלוג וליתני בדידה, בבית מלא עצמו, ונאמר כך:
במה דברים אמורים שפטור הנתבע משבועה, רק כאשר תובעו **בבית מלא** [סתם] מסרתי לך. **אבל** אם אמר: **בית זה מלא** תבואה מסרתי לך - **חייב**. ומדוע שנתה המשנה את אופן הודאתו של הנתבע?
אלא, אמר רבא: **לעולם אינו חייב עד שיטעננו** התובע **בדבר שבמדה שבמשקל ושבמנין**. [466] **ויודה לו** הנתבע **בדבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין**. גם התביעה, וגם ההודאה, צריכה להיות מוגדרת וברורה.
תניא כוותיה דרבא, שגם התביעה וגם ההודאה, צריכות שתיהן להיות מוגדרות ומסוימות:
כור תבואה לי בידך. והלה אומר אין לך בידי - פטור משבועת התורה וחייב שבועת היסת דרבנן.
מנורה גדולה יש לי בידך. והלה אומר **אין לך בידי אלא מנורה קטנה - פטור** משבועת מודה במקצת. משום שאין ההודאה ממין הטענה שהרי ההודאה במנורה קטנה אינה הודאה במקצת המנורה הגדולה. אלא הודה לו במנורה אחרת לגמרי.
אזורה [חגורה] **גדולה יש לי בידך**. והלה אומר **אין לך בידי אלא אזורה קטנה פטור** משבועת התורה, שהרי לא הודה לו במה שטענו.
אבל, אם אמר לו כור תבואה יש לי בידך, והלה אומר אין לך בידי אלא לתך [מחצית הכור] **חייב** שבועת התורה שהרי הודה במקצת.
וכן אם אמר לו: **מנורה בת** מידה של **עשר ליטרין יש לי בידך**. והלה אומר: **אין לך בידי אלא** מנורה **בת חמש ליטרין, חייב** להשבע מן התורה.
כללו של דבר: לעולם אינו חייב להשבע אלא **עד שיטעננו בדבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין, ויודה לו בדבר שבמדה ושבמשקל ושבמנין**.
ומדייקת מכך הגמרא: "**כללו של דבר**" **לאתויי מאי**? [מהו הדבר הנוסף שמשמיעה הברייתא על ידי כלל זה שלא שנינו מקודם?] האם, **לאו לאתויי** "**בית זה מלא**"? שאף

[466] הקשה התוספות בד"ה אלא אמר רבא: מדוע בתובעו בית זה מלא לא חשיב דבר במדה. והלוא, כיון שאמר לו בית זה מלא וזה החזיר לו חסר - נראה החיסרון, והרי הוא כ'זה אומר עד הגג וזה אומר עד הזיז'? ותירץ, שמדובר באופן שאין הבית חסר אלא מעט ונראה כמלא ואין ידוע מה שביניהן, מה בין טענת התובע לטענת הנתבע, ועל כמה כופר ה נתבע. והנה הרא"ש בסוף סימן כז העמיד שהודאת הנתבע מה שהנחת אתה נוטל, פירושה הוא, מה שאמרת שבית מלא הפקדת אצלי - לא נתתי ליבי לידע אם היה ממש מלא, וגם הטענה אינה כל כך בריאה. כיון שכן מורגל בלשון "מלא" שהבית שהוא קרוב להיות מלא - קוראין אותו בית מלא פירות. אבל זה אני יודע בודאי שכמו שהנחת אתה נוטל. הלכך אין כאן הודאה כלום כיון שלא טען ולא השיב דבר שבמדה. שהרי לא טען אלא חסרון פרותיו והלה שלא חסרו. ועיין בסמ"ע [סימן פח ס"ק מה] שכתב דאף אין הבית מלא לגמרי, מכל מקום בלשון בני אדם נקרא מלא ולכן אין תביעתו ידועה. ועי"ש בט"ז שהשיג על זה.

שכאשר התביעה מוגדרת, פטור הוא משבועה. כיון שההודאה לא היתה מוגדרת, שהרי ענה לו מה שהנחת אתה נוטל, ומוכח כדברי רבא!

ומקשה הגמרא על דברי הברייתא: **ומאי שנא מנורה גדולה ומנורה קטנה** שנתמעטו משבועה, משום **שמה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו**,

אי הכי, שהנידון הוא כשתבעו מנורה **בת עשר** ליטרין והודה לו במנורה **בת חמש** ליטרין, אמאי חייב שבועה, נאמר **נמי** גם כאן - "**מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו**"?!

אמר רב שמואל בר רב יצחק: **הכא**, **במנורה של חליות עסקינן**, שמנורה של חוליות מתפרקת לחוליות חוליות, ואפשר להרכיבה בעשר ליטר ובחמש ליטר.

ונמצא, **דכאשר** מודה הנתבע בחמש ליטר - **קא מודה ליה מינה**. מתוך תביעת העשר ליטר, ואין זו הודאה על מנורה אחרת.

ומקשה הגמרא: **אי הכי** שמדובר במנורה של חוליות ולכן כאשר מודה בחמש ליטר הריהו מודה בחלק מן הגדולה,

אם כן, **באזורה**, נמי **ניתני** נשנה דברי הברייתא שמדובר בחגורה שיכול להודות בחלק ממנה. וכמו שהעמדנו במנורה,

ולוקמי נעמיד כי מדובר **בדלייפי**, בחגורה העשויה חתיכות חתיכות, התפורות ביניהם בחוט, ותובעו חגורה בת עשר אמות ומודה לו בחגורה בת חמש היכולה להיגזר מן הגדולה? ומדוע חילקה הברייתא בין מנורה שחייב בה המודה, לבין חגורה שפטור?

אלא בהכרח, כיון שלא מעמידין דברי הברייתא באופן זה, הוא משום **דלייפי לא קתני** ברישא של הברייתא. כאשר נקט התנא דפטור המודה משבועה במנורה קטנה ובמנורה גדולה. כיון דסתם חגורה אינה מתחלקת.

הכא נמי כאשר שנה התנא ברישא את הפטור משבועה במנורה גדולה ובמנורה קטנה, **בשל חליות לא קתני**!

אלא דיבר על מנורה גדולה ומנורה קטנה ממש העשויה מחטיבה אחת,

נמצא, שאי אפשר להעמיד את הסיפא של עשרה ליטרין וחמשה ליטרין במנורה מתפרקת. אלא כשם שהרישא דיברה במנורה רגילה, כך גם כאן מדובר במנורה רגילה,

ושוב חוזרת הקושיא - הרי מה שטענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו?!

אלא אמר רבי אבא בר ממל: **שאני מנורה** מאזורה. **הואיל ויכול לגוררה** להפחיתה את

המנורה, **ולהעמידה על** משקל של **חמש ליטרין**. [467]
ונמצא שהודה לו במקצת מאותה המנורה עצמה, ובאזורה הרי לא תיתכן מציאות כזו, כיון שראשיה ניכרים ולא ניתן להפחיתה.
ובמנורה גדולה וקטנה, גם לא שייך לגרור מנורה גדולה ולעשותה קטנה. כיון שרק את משקל המנורה ניתן להפחית אך לא ניתן לשנות את צורתה ממנורה גדולה למנורה קטנה.

מתניתין:

א. **המלוה את חבירו על המשכון, ואבד המשכון** [ונתחייב המלוה בשתלום דמיו של המשכון]. [468]
אם **אמר לו** המלוה ללווה: **סלע הלויתיך עליו** על המשכון, **ושקל** שהוא מחצית הסלע - **היה** המשכון **שוה**. ונמצא שהינך חייב לי כעת שקל, שהוא ההפרש בין ההלואה למשכון.
והלה, הלווה **אומר**: **לא כי, אלא סלע הלויתני עליו וסלע היה** המשכון **שוה**, וממילא איני חייב לך דבר - **פטור** הלווה מתשלום ומשבועה. [469]
ב. אבל אם אמר לו המלוה: **סלע הלויתיך עליו ושקל היה שוה, והלה אומר: לא כי, אלא סלע הלויתני עליו ושלשה דינרים** [שהם שלשת רבעי הסלע] **היה שוה** המשכון, ונמצא שהודה לו הלווה בדינה אחד מתוך שני הדינרין שתובעו, **חייב** הלווה שבועת מודה במקצת על הדינר השני. [470]
ג. ואם תבע הלווה את המלוה מחמת שאיבד המלוה את המשכון ואומר לו הלווה: **סלע הלויתני עליו ושתים** [שתי סלעים] **היה שוה** המשכון ונמצא שחייב אתה לי סלע.

---

[467] העיר הריטב"א, דכאשר תובעו עשרה ליטרין והודה לו בחמשה, הרי תובעו מנורה עבה ומודה לו בדקה, ואם כן, מנורות שונות הם? וביאר, שכיון שאין ביניהם שינוי צורה אחרת, עדיין ממין הטענה הוא. לפי שרק גודלן נשתנה.

[468] ביאר הריטב"א [וכן מבואר ברש"י בבא מציעא לד ב ד"ה ושתים], שמשום ששומר שכר הוא על המשכון, חייב בתשלומיו.

[469] כן משמע בר"ח שנקט דפטור מהכל, כיון שלא הודה לו בכלום. וכתב הריטב"א, דאמנם הלווה פטור מן הכל, אך המלוה חייב שבועה שאינה ברשותו. והמשנה לא הזכירה שבועה זו כיון שדנה בשבועתו של הלווה, ולא בשבועת המלוה. אולם הר"ן העמיד שמדובר שאף המלוה אינו נשבע, כיון שהלוה מאמינו שאינה ברשותו. שאם לא כן, והיה צריך המלוה להשבע שאינה ברשותו, היה לו להשבע ע"י גלגול שבועה, גם כמה היה המשכון שוה.

[470] הקשה הרמב"ן: מדוע חייב הלוה שבועת מודה במקצת. והרי כל עוד לא השיב המלוה את המשכון או שלא נשבע עליו, אינו חייב לשלם חובו, ואם כן, אין כאן דין מודה במקצת כיון שעדיין אינו מחויב בתשלום חובו? ותירץ: כיון שמודה הוא שחייב לו, הרי שאף אם עדיין לא נתחייב לו בפועל, [כיון שעדיין לא נשבע המלוה]. מכל מקום הרי הוא מודה במקצת. ומשום חסרון שבועת המלוה, לא פקע מיניה דין מודה במקצת וחייב שבועה. שהרי סוף סוף מודה בחובו.

והלה, המלוה **אומר לא כי**, **אלא סלע הלויתיך עליו וסלע היה שוה** - **פטור** המלוה מתשלום ומשבועה.

ד. אבל, אם אמר הלוה למלוה: **סלע הלויתני עליו ושתים** [שתי סלעים שהם שמונה דינרים] **היה שוה** המשכון,

והלה המלוה **אומר**: **לא כי**, **אלא סלע הלויתיך עליו וחמשה דינרים היה שוה**, **חייב** המלוה להישבע שבועת התורה כדין מודה במקצת, כיון שהודה שהיה המשכון שוה דינר אחד יותר מן ההלואה. ולפיכך נשבע על שאר תביעת הלוה. [471]

ה. **ומי נשבע**, במקרה השני, לעיל במשנתנו, כשהמלוה אומר סלע הילויתיך ושקל היה שוה המשכון והלוה מודה לו במקצת וטוען שהמשכון היה שוה שלשה דינרים - **מי שהפקדון אצלו**.

כלומר, המלוה הוא זה שישבע. לפי שחייבו חכמים את המלוה שישבע במקום הלווה **שמא ישבע זה**, הלווה, שהמשכון שוה שלשה דינרים **ויוציא הלה**, המלוה **את הפקדון** - את המשכון שתחת ידו ונמצא שנשבע הלוה שבועת שקר.

[ושמא לא דקדק הלווה בהערכת שיווי המשכון וייפסל עקב שבועת שקר לעדות ולשבועה, או שמא יוציא המלוה, לאחר שיכשיל את הלוה בשבועת שקר [472] - את הפקדון, ונמצא שהיתה שבועת הלוה לבטלה. רש"י ותוס'].

דף מג:

גמרא:

שנינו בסוף המשנה: מי נשבע - מי שהפקדון אצלו.

ודנה הגמרא: **אהייא** על מה נאמר דין זה? **אילימא אסיפא** כאשר הלוה טוען שהמשכון היה יותר מן ההלואה והמלוה מודה לו במקצת תביעתו, מדוע צריכה המשנה להשמיענו הטעם שנשבע המלוה "שמא ישבע זה ויוציא הלה את הפקדון",

ותיפוק ליה דשבועה גבי מלוה הוא? שהרי הוא הנתבע המקרה זה, והוא המודה

[471] כתב הריטב"א שהיכן שהודאת המלוה מסופקת, כגון שלא ידע כמה היה שוה, אלא רק יודע ששוה המשכון פרוטה יותר מן הסלע. ואילו על השאר אינו יודע, או שאמר יודע אני ששוה ממון הרבה יותר מסלע אך אינו יודע כמה הוא שוה, חייב שבועה! שהרי הודה לו הודה לו בפרוטה. ואף באומר ששוה ממון הוא, אין ממון פחות מפרוטה. ואף על פי שאין הודאתו ידועה, ואם כן לכאורה אין זה דבר שבמנין ובמידה, מכל מקום הרי הוא תובעו דבר ידוע. והראיה לכך היא דכאשר אומר הנתבע חמישין ידענא וחמישין לא ידענא, חייב שבועה. ואף על פי שאין הודאתו וכפירתו מבוררין, מכל מקום כל שאילו היה כופר בברי חייב וחשיבא דבר שבמנין, אף כשאומר איני יודע, גם כן חיב שבועה.

[472] לפי פירוש ר"ח והביאו התוס', אין חוששין שישבע לשקר. והחשש הוא, שמא ישבע לבטלה.

במקצת תביעת המשכון, ואם כן חייב הוא שבועה מדין מודה במקצת? [473] **אמר שמואל**: אכן דין זה נאמר על **אריש**א דמשנתנו. שנטלו חכמים את השבועה שחייב הלווה, והטילוה על המלוה שהפקדון אצלו. [ולהלן מבארת הגמרא על איזה חלק בריש נאמר דין זה]

וכן אמר רבי חייא בר רב - ארישא **וכן אמר רבי יוחנן - אריש**א.

מאי רישא שבה נאמר דין זה? **סיפא דריש**א. שבה כתוב: אמר המלוה - **סלע הלויתיך עליו, ושקל היה שוה**.

והלה אומר: **לא כי, אלא סלע הלויתני עליו ושלשה דינרין היה שוה, חייב** המלוה שבועה!

כיון, **דשבועה** זו מעיקר הדין - **גבי לוה היא** כיון שבמקרה זה הוא המודה במקצת, [בכך שעדיין חייב, לפי הודאתו, את הדינר שהוא ההפרש בין ההלואה לשווי המשכון].

ושקלוה [נטלוה] רבנן את השבועה הזו מהלוה, **ושדיוה** [הטילוה] **אמלוה**, כדי שלא יהיה מצב שבו יוכל המלוה להוציא את הפקדון אחר שישבע הלוה כמה היה המשכון שוה, ויוכיח שלא כדבריו ועל ידי זה יפסלנו לעדות. [474]

והשתא, דאמר רב אשי לפי רב הונא שאמר כי כל שומר שמודה שלא שמר כראוי ומוכן לשלם, חייב גם להישבע שאין החפץ ברשותו. [חוששים שמא עיניו נתן בפקדון ומוכן לשלם את ערכו ובלבד שישאר אצלו].

ולפי דבריו אלו, קשה: מהו החשש האמור במשנתנו שמא יוציא המלוה את המשכון. והרי, נחייב את המלוה להישבע שאינו ברשותו, כדין כל שומר, וממילא לא קיים החשש שמא יוציא המלוה את הפקדון שהרי נשבע שאינו ברשותו,

ותירץ **רב אשי, דקיימא לן** שכך הוא דין משנתנו:

זה, המלוה נשבע מתקנת חכמים **ש**המשכון **אינו ברשותו. וזה** הלוה, **נשבע** שבועת מודה במקצת מדאורייתא **כמה היה** המשכון **שוה**. ואם כן, שלמעשה שניהם נשבעין, אמאי קאמר תנא דמתניתין "מי נשבע - מי שהפקדון אצלו"?

---

[473] גליוני הש"ס [לעיל מא א] הביא משו"ת מהר"מ [סימן רסד] שהוכיח מכאן דבדאורייתא לא הופכים את השבועה לשכנגדו. כיון שאם כן, הרי צריך את הטעם של "שמא יוציא הלה את הפקדון" כדי שלא יוכל להפוך את השבועה על שכנגדו!

[474] כך פירש רש"י במשנתנו. והקשה הר"ח בבבא מציעא והביאו התוס' כאן [וכל הקשה הרשב"א,] וכי אנו אחראין לרמאין שלא יפסלנו? ור"ח פירש שהחשש הוא שמא יוציא הלה את הפקדון, ונמצא שנשבע הלווה שבועה לבטלה. וכן משמע בדברי רי"ף שהחשש הוא שמא יוציא הלה את הפקדון ונמצא שם שמים מתחלל.

[475] בשער המשפט סוף סימן כ"ד הביא מתשובת הגאונים שבשנים המחויבים שבועה זה לזה נזקקין לתובע שישבע תחילה.

אלא **הכי קאמר**: באמת שניהם נשבעין [475] [וכפי שעולה בדינו של רב אשי] ודין המשנה הוא: **מי נשבע תחלה - מי שהפקדון אצלו**. [476]

כי אם נאמר שהלוה ישבע תחילה, יש לחשוש **שמא ישבע זה** הלוה, ואז לא ישבע המלוה את שבועתו שאינה ברשותו, אלא אדרבה, **ויוציא הלה את הפקדון** ויוכיח ששיקר הלוה בשבועתו.

אמר שמואל: **האי מאן דאוזפיה אלפא זוזי לחבריה, ומשכן ליה** עבור חובו **קתא דמגלא** [בית יד לאחיזת המגל, ששויו מועט, ואינו עומד בשום יחס של הלואה לאלף זוז, ובכל זאת:] אם **אבד** [477] **קתא דמגלא - אבד אלפא זוזי**. משום שבכך שהסכים ליטול קת של מגל כמשכון עבור חוב של אלף זוז, הרי הוא הסכים שכל עוד הוא לא יחזיר את אותו קת של מגל ללוה, אין הלה צריך לפרוע את חובו. [478]

אבל, אם מישכן עבור אלף זוז **תרתי קתאתי**, **לא** אמרינן שכל קת היא משכון עבור חצי מן החוב. ואם איבד אחד מהם, אזי איבד חמש מאות זוז.

אלא אומרים ששתי הקתות מהוות משכון אחד. וכיון שמחזיר ללוה קת אחת, נמצא שהחזיר לו מקצת המשכון כולו. ויכול לשלם ללווה את תמורת הקת השניה שאבדה, ולגבות את כל החוב.

ורב נחמן אמר: **אפילו** מישכן **תרתי קתאתי**, הדין הוא: **אבד חדא - אבד חמש מאה**, **אבד אידך - אבד כוליה** כל האלף זוז! לפי שכל קת וקת היא משכון עבור חצי מן החוב.

אבל, אם משכן **קתא ונסכא**, [חתיכה של כסף שערכה רב] **לא** אומרים שקיבל עליו המלוה את ה"נסכא" כמשכון עבור מחצית ההלואה.

---

[476] השבות יעקב סימן קנא הוכיח מכאן שכאשר יש שנים החייבים שבועה, א' שבועה דאורייתא וא' שבועה דרבנן, הרי שאין כל דין קדימה למחויב שבועה דאורייתא. שהרי כאן הלוה חייב שבועת מודה במקצת דאורייתא ואילו המלוה חייב שבועה דרבנן [שאינה ברשותו] ולא היה כל צד בגמרא להקדים את שבועת הלוה משום שהיא דאוריית! אולם בריטב"א בבא מציעא [לה א] כתב, הא דסלקא דעתך שהלווה נשבע תחילה, הוא משום ששבועתו היא מדאורייתא. ודלא כהשבות יעקב. ואמנם יש ליישב דברי הריטב"א מראית השבות יעקב ועיין בתומים [סימן פז ס"ק טו]. ובקצות החושן [טו ס"ק ד'] הביא את דברי השבות יעקב, והכריע ששבועה דרבנן שמחמתה יורדין לנכסיו, הרי היא שוה לשבועה דאורייתא לענין קדימה. והוא לכאורה שלא כדברי הריטב"א.

[477] כתב הריטב"א, לאו דוקא אבד, אלא אפילו נגנב. לפי ששומר שכר חייב על הגניבה ועל האבדה.

[478] כתב רש"י, אף שאם אבד המשכון פטור הלוה מלפרוע את חובו, כיון שקיבלו המלוה עליו כמשכון, מכל מקום, אם המשכון קיים אין הלוה יכול לומר לו "סברת וקיבלת" וגבה חובו מן המשכון. כיון שאף שקיבלו בתור משכון, לא קיבלו בתורת פירעון. וחייב הלוה לפרוע חובו וליטול המשכון. וכן אם נאנס המשכון מיד המלוה, גם כן חייב הלוה לפרוע חובו. כיון שהמלוה אינו אלא שומר שכר ופטור באונסין.

[479] והריטב"א כתב כי היכי דנסכא לא קבליה אלא במאי דשוה, קתא נמי קבליה במאי דשוה. וגובה אף מן הקת. אמנם ברש"י לא משמע כן כיון שלא הזכיר אלא את הדין שאם אבדה הנסכא נוטל פירעון כנגדה כיון שראויה היא לפירעון החוב. אולם הנסכא אינה ראויה היא לפירעון ולכן אינו נוטל כנגדה.

כיון שהנסכא, שוויה רב, והרי שונה היא בזה מהקת. [479] לפי שהיא דבר הראוי לפירעון. ויש להניח שקיבל את הנסכא בתור משכון לפירעון - שאם לא יפרע חובו, יגבה אותו מן הנסכא לפי שוויה של הנסכא בלבד.

ונמצא, שלא הסכים המלוה שבאם תאבד הנסכא, יאבד הוא מחצית חובו. אלא רק כמו ששוה הנסכא בלבד.

נהרדעי אמרי: אפילו קתא ונסכא אבד נסכא - אבד פלגא. אבד אחר כך גם את הקתא - **אבד כוליה!** [480] ומקשה הגמרא: והלוא **תנן: סלע הלויתיך עליו ושקל היה שוה. והלה אומר: לא כי, אלא סלע הלויתני עליו ושלשה דינרין היה שוה, חייב** הלוה להישבע שבועת מודה במקצת,

ואמאי, והלוא לפי דברי שמואל, שקבלת המשכון מיד הלוה הרי היא כהסכמה שכל עוד אין הוא מחזיר את המשכון ללוה אין הלוה צריך לפרוע את חובו,

לימא ליה הלוה למלוה **הא קבילתיה** להאי משכון [שלדבריך היה שוה שקל] והסכמת שכל עוד אינך מחזיר אותו איני צריך לשלם את חובי?

ומתרצת הגמרא: **מתניתין** איירי **בדפריש**. שפירש המלוה שאינו מקבל אחריות על המשכון, אלא בדמיו בכדי שוויו.

שמואל - בדלא פריש. אלא מקבלו המלוה סתם, וכיון שכן אומרים אנו: מכך שהסכים לקבל משכון בפחות משוויו הרי הוא כמי שהסכים לכך שאין הלוה חייב לשלם אלא אם כן יחזיר לו את משכונו. [481]

ומעמידה הגמרא את דברי שמואל: **לימא** דבריו הם **כתנאי**:

דתניא: **המלוה את חבירו על המשכון** ואין המשכון שוה למעות ההלואה, **ואבד המשכון - ישבע** המלוה שלא פשע בשמירתו [שהרי שומר חינם הוא עליו ורק בפשיעה הוא חייב]. [482] **ויטול את מעותיו** שחייב לו הלוה - **דברי רבי אליעזר**.

רבי עקיבא אומר: יכול הוא, הלוה **שיאמר לו** למלוה: **כלום הלויתני אלא על המשכון**, והרי זה כאילו הסכמנו ביניינו שאם **אבד המשכון אבדו מעותיך!**

---

[480] כך היא גירסת הרש"י שלפנינו. אולם הרשב"א הביא בשם רש"י שגרס "אבד נסכא - אבד מאי דשוה. אבד קתא - אבד כולהו". והביאור לפי גירסא זו, כיון שסתם נסכא, דבר הראוי לפירעון הוא, הרי שלא קיבל עליו המלוה משכון זה אלא לפי מה ששוה. ור"ח גרס כגירסת הגמרא שלפנינו "אבד נסכא אבד ה' מאה. אבד קתא אבד כולהו".

[481] ר"ח ור"ת גרסו להיפך: מתניתין בדלא פריש, שמואל בדפריש. וביאר התוספות ד"ה מתני', שודאי שמואל מדבר בדפריש. כיון שאין סברא לומר שיפסיד המלוה כל חובו לגמרי בלא שיפרש על כך כלום.

[482] כתב רש"י במסכת בבא מציעא פא ב: ישבע המלוה שלא פשע בשמירתו דשומר חינם הוא עליו, שאין אדם נוטל משכונו לגוביינא אלא להיות בטוח במעותיו שלא יוכל לכפור. ולעולם שומר חינם הוא עליו, שאם אבד יגבה חובו ממקום אחר, ע"כ.

[ומבואר, כי דברי שמואל הינם לשיטתו של רבי עקיבא, ואילו רבי אליעזר חולק על זה].
אבל, המלוה אלף זוז בשטר, והניח משכון בידו פחות משוויו עליהם - **דברי הכל: אבד המשכון - אבדו מעותיו**. כיון שבמקרה זה ודאי שנטל את המשכון על מנת לגבות ממנו, שהרי יש לו שטר בחוב זה. וסתם שטר, יש בו שיעבוד קרקעות וממילא יש לו מהיכן לגבות. ולכן, אם בנוסף לכל זאת נטל גם משכון - על כרחך שכדי לגבות ממנו נטלו.[483]
ודנה הגמרא בדברי הברייתא:

דף מד.

היכי דמי, באיזה משכון נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא: **אי דשוי שיעור זוזי** של ההלואה, (תחילת העמוד) **מאי טעמיה דרבי אליעזר** הסובר כי לא איבד המלוה כלום אלא ישבע ויטול, ומדוע? והלא כאשר נטל משכון בשווי ההלואה - לגוביינא נטלו, והרי הוא חייב באחריותו?!
אלא לאו, באופן **דלא שוי** המשכון **שיעור זוזי** נחלקו. **ובדברי דשמואל קא מיפלגי** - האם נוטל המלוה את המשכון מתוך הסכמה שאין הלוה חייב לפרוע חובו אלא אם כן יחזיר לו המלוה את המשכון, ולכן אם אבד סובר רבי עקיבא - חייב המלוה באחריותו ולפיכך איבד את חובו,
או שלא נטלו אלא לזכרון דברים בעלמא בינו לבין הלוה, וודאי שלא באחריות נטלו. ולכן סובר רבי אליעזר דלא כשמואל, שאין לו ללוה על המלוה כלום וישבע שלא פשע בו כדין שומר חינם, וחייב הלוה בעל המשכון, להחזיר את חובו.
ודוחה הגמרא: **לא, באופן דלא שוי** המשכון שיעור חוב ההלואה - **כולי עלמא לית להו דשמואל**, אלא ודאי שלזכרון דברים נטל המלוה את המשכון ולא כדי לפרוע ממנו את חובו, ולכן אם אבד המשכון אינו חייב באחריותו.
והכא פליגי תנאי בברייתא **בדשוי** המשכון **שיעור זוזי, ובדרבי יצחק קא מיפלגי!**
דאמר רבי יצחק: מנין לבעל חוב שקונה משכון שנחשב כבעלים על המשכון?
שנאמר "**ולך** [המלוה המחזיר את המשכון לעת ערב ולעת בוקר] **תהיה צדקה**". **והרי אם אינו קונה** המלוה **את המשכון**, ואינו נהיה כבעליו, **צדקה מנין לו**? הרי אין אדם

[483] עפ"י דברי רש"י ב"מ שם וז"ל: דהא משכון ודאי לגוביינא שקל הימנו. דסתם שטר יש בו שיעבוד קרקעות ויש לו מהיכן לגבות, ובטוח הוא, וגם לכפור אינו יכול שהרי קאי שטרא. הלכך, לאו לזכרון דברים נקטיה. וזהו גם כן ביאור דברי רש"י הכא ד"ה ובדשמואל קמיפלגי. והתוס' בד"ה מאי, כתבו שכאשר הלוהו בשטר, מודה רבי אליעזר. משום שהדרך והרגילות שהמלוה בשטר אינו לוקח משכון בשעת ההלואה. אלא לוקחו שלא בשעת הלואה. ואז, בעל חוב קונה משכון מדרבי יצחק.

עושה צדקה בדבר שאינו שלו, [484]
אלא, **מכאן לבעל חוב שקונה משכון**, ובכך שמשיב אותו ללווה הרי הוא כמי שנתן לו צדקה מממונו! [485]
ולפי זה, ודאי שחייב המלוה גם באחריות גניבה ואבדה של המשכון. שהרי נחשב הוא כבעליו ובאחריותו הוא, ורבי יצחק כרבי עקיבא סבירא ליה, שיש למלוה אחריות על המשכון, ואילו רבי אליעזר חולק עליו. ולכן אם אבד המשכון ישבע המלוה ויטול את מעותיו.
שואלת הגמרא: אם כן, **לימא** דינו **דרבי יצחק**, האם בעל חוב קונה משכון - **תנאי היא**? **ותיסברא** את דברי רבי יצחק: **אימור דאמר רבי יצחק** שנהיה המלוה בעלים על המשכון, רק היכן **שמשכנו שלא בשעת הלואה**, אלא כשהגיע זמן הפירעון ולא פרע, ותבעו המלוה בבית דין שיתן לו משכון על כך, ואז נטלו שליח בית דין על מנת שאם לא יפרענו - ייגבה ממנו. ועל זה אמר רבי יצחק שבעל חוב קונה את המשכון, כיון שבתורת גבייה הגיע לידו.
אבל, אם **משכנו בשעת הלואה**, **מי אמר** רבי יצחק שנהיה הלווה בעלים? שהרי אין הכרח שנטלו כמשכון כדי לגבות ממנו, אלא לזיכרון דברים בעלמא, שיזכרו המלוה והלווה את החוב?
וכאן הרי מדובר שמשכנו בשעה שמלוהו. ואם כן, אין להעמיד את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא בדברי רבי יצחק. כיון שלא על כגון הא הם נחלקו!
אלא, ודאי **שבמשכנו שלא בשעת הלואתו כולי עלמא לא פליגי** שאם איבד המשכון, איבד את מעות ההלואה שכנגדו, **ודאית להו דרבי יצחק** שבעל חוב קונה משכון והרי הוא באחריותו.
והכא נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא **במשכנו בשעת הלוואתו**, **ובשומר אבדה קמיפלגי**, אם שומר שמקיים מצוה בשמירתו נחשב לשומר חינם או לשומר שכר ויתחייב בגניבה ואבדה כדין שומר שכר. ומלוה זה, אף הוא מקיים מצוה בהלואתו. והמשכון שנוטל בהלואתו וחייב בשמירתו, מכח מצות הלואה נאלץ לשומרו.

[484] התוספות ד"ה צדקה מנין, ביארו שלא נקראת צדקה אלא אם כן מחסרו ממון. ויש לעיין לפי זה, אם מקיים מצות צדקה בפחות משוה פרוטה, שהרי אינו נחסר ממון, שהרי פחות משוה פרוטה לאו ממון הוא!? ואפשר שאין כונת התוספות לחסרון ממון דוקא, אלא להוצאת כל דהוא משלו. ועד כמה שאין בעל חוב קונה משכון, הרי אין כאן כל הוצאה ואין זה צדקה.

[485] כתב התוספות בד"ה מכאן לבע"ח דלרבי יצחק מתחייב בו כמו שומר שכר ואין חייב באונסיו וכ"כ בה"ג. ורש"י סובר כי לרבי יצחק, מתחייב הוא באונסין. [רש"י בבא מציעא סב א ד"ה שקונה משכון.]

דף מד:

דאיתמר: **שומר אבדה**. [486] אדם שמצא מציאה ושומר עליה מכח מצות השבת אבדה, **רבה אמר**: דינו **כשומר חנם** ופטור בגניבה ואבדה, (תחילת העמוד) **ורב יוסף אמר**: דינו **כשומר שכר דמי** - בשכר המצוה. [487]

ולפי זה, מחלוקת התנאים כך היא: רבי אליעזר סבר כרבה שהרי הוא שומר חינם בלבד ולכן נשבע המלוה שלא פשע ונוטל מעותיו. ואילו רבי עקיבא סבר כרב יוסף שחייב בגניבה ואבדה מדין שומר שכר.

אלא כעת יש להסתפק: זה ודאי שרבי עקיבא אינו סובר את דינו של רבה. כיון שמחייב רבי עקיבא את המלוה במשכון. אך האם אפשר להעמיד את דברי רב יוסף אף כרבי אליעזר, ולא נחלקו בדבריו, או **לימא** דדינו **דרב יוסף** מחלוקת **תנאי** היא?

ופושטת הגמרא: **לא** נחלקו דברי רב יוסף **בשומר אבדה** העוסק במצוה. **דכולי עלמא אית להו דרב יוסף** ששומר שכר בשכר המצוה הוא, וחייב בגניבה ואבדה.

והכא, במלוה **צריך למשכון** להשתמש בו ועל ידי כך מנכה ללווה מהחוב את דמי שכירות המשכון. [488] ובאופן זה **קא מיפלגי**. **מר** רבי עקיבא סבר **מצוה קא עביד** כיון שתוך כדי שמשתמש הוא במשכון - הולך החוב ופוחת ומצוה היא. [489] והרי הוא שומר שכר על ידי מצוה זו.

---

[486] כתבו התוספות בד"ה שומר אבדה, דשומר שכר לעכו"ם אינו מתחייב בגניבה ואבדה, כיון דגבי שומרים כתיב רעהו. ויש למעט עכו"ם כדממעטינן הקדש. וכתב התומים [סימן עב ס"ק יג] שמדברי התוספות מבואר שלא מוחלט פטור זה משמירה לעכו"ם, כיון שאין לזה ראיה מן הגמרא. והא דפסק השולחן ערוך סימן ש"א סעיף א' דישראל לא נעשה שומר לעכו"ם הוא מדברי הרמב"ם ומקורו במכילתא, ע"כ.

[487] ובבבא קמא נו ב מבואר כך: רב יוסף אמר, [שומר אבדה] כשומר שכר דמי. משום שבאותה ההנאה שפטור הוא מלתת פת לעני [שהרי עוסק הוא במצוה] נחשב הוא מחמת הנאה זו, כשומר שכר. ויש המפרשים את דברי רב יוסף שם כך: כיון שנתחייב בהשבת אבדה, הרי שעבדתו התורה לצורך כך, והריהו כשומר שכר.

[488] כך פירש רש"י. ור"ח פירש שצריך למשכון, כלומר שאינו רוצה להלוות לו בלי משכון. וצריך את המשכון לצורך החוב ובתוספות ד"ה במלוה צריך למשכון הקשה על כך דמשום כך לא נחשב כאילו אינו עושה מצוה? ובשולחן ערוך חושן משפט סימן עב סעיף א פסק שאסור למלוה עצמו להשתמש במשכון, משום החשד [שמא מלוה לו בריבית על ידי שימוש במשכון]. וכתב הבית יוסף והרמ"א דמכל מקום אם התנה כן בתחילה מותר להשתמש. והוכיחו כן מרש"י כאן. ובש"ך ס"ק ד תמה, דאם התנה כן מעיקרא, הריהו חייב מדין שוכר. ובביאור הגר"א שם כתב שמדובר כאן שעדיין אינו משתמש אלא שמתנה עם הלוה שאם יצטרך יהא רשאי להשתמש. וברשב"א בבא מציעא פב ב הביא בשם הראב"ד שזה דלא נעשה כאן שוכר, הוא משום שכלו ימי שכירותו ואמר ליה גמרתיו. ועי"ש.

[489] כך פירש רש"י. ויש לעיין איזה מצוה היא זו שהרי אין זו הלואה אלא פירעון ההלואה. והפירעון אינו ממצות המלוה אלא מצוה הלוה. ושמא יש בזה שהוא מסייע ללווה לפרוע חובו ואף זה מצוה. [וראיתי למי שביאר, שכיון שסוף סוף מהנה הוא את הלוה על ידי שמשתמש במשכון, והנאה זו של פירעון הלואה גדולה היא ללוה, הרי שבהנאה זו - מקיים מצוה] הגמרא בבבא מציעא פב ב מוסיפה "שהלוהו" וכתב הנתיבות המשפט שלא קאמר רבי עקיבא שמצוה קא עביד אלא רק כאשר משלם ללווה את כל שכרו משכירות המשכון. אבל אם התנה שעל ידי השימוש מנכה לו בחובו. ויש למלוה הנאה בשכר הלואתו אין בזה שום מצוה.

ומר רבי אליעזר **סבר** היכן שהמלוה משתמש לעצמו - **לאו מצוה קא עביד**. [490] כיון שלהנאתו מתכוין. ולכן הוא שומר חנם.

ועדיין מבררת הגמרא: **לימא** דברי שמואל שאם איבד המלוה את המשכון - איבד את ההלואה, אף אם המשכון פחות מן ההלואה.

כי הני [491] **תנאי**:

המלוה את חבירו על המשכון ונכנסה שנת ה**שמיטה** [והדין הוא שמלוה על המשכון אין שביעית משמטתו כיון דלא קרינן בה "לא יגוש" שהרי הוא אינו נוגשו אלא גובה מן המשכון], [492]

אף על פי שאינו שוה המשכון **אלא פלגא** מן החוב - **אינו משמט** [לקמן יבואר אם הכונה שאינו משמט את אותו החצי או את כל החוב] **דברי רבן שמעון בן גמליאל**.

רבי יהודה הנשיא אומר: **אם היה משכונו כנגד חובו אינו משמט. ואם לאו משמט**.

ודנה בזה הגמרא: **מאי אינו משמט דקאמר תנא קמא**, **אילימא** דאינו משמט רק **כנגדו** של המשכון אבל משמט את שאר ההלואה שאין בנגדה משכון,

מכלל, **דרבי יהודה הנשיא**, שחלק ואמר שאם אין המשכון כנגד כל החוב הרי הוא משמט, **סבר כנגדו** של המשכון **נמי משמט**, ונשמט כל החוב גם מה שהמשכון כנגדו חציו.

ואם כן קשה: **אלא**, **אמאי תפיס** המלוה את ה**משכון**, והרי על חצי החוב יש משכון, ומדוע שלא יתפס מחצית החוב בו ולא ישמט?

אלא לאו, הא דאמר תנא קמא שאם יש משכון על חציו אינו משמט, היינו **כנגד כולו**.

וכשמואל. הסובר כי למרות שאין המשכון שוה כנגד כל החוב, נחשב הוא כאילו שוה כנגד כל החוב. ואין הלוה צריך להחזיר לו כלום מהחוב עד שיחזירנו את המשכון. ולפיכך אינו משמט כלל.

ובדשמואל קא מיפלגי: דתנא קמא סובר כשמואל אף אם שוה המשכון חציו - אינו משמט את כולו. ורבי יהודה הנשיא אינו סובר את דינו של שמואל, ולכן אינו משמט אלא רק כנגד מה ששווה המשכון.

---

[490] והגמרא בבבא מציעא הוסיפה שלהנאתו מכוין. ובמגן אברהם [סימן לח ס"ק ח] דייק מדברי הרש"י בסוכה שלא נפטרו תגרי תפילין מן התפלה ומן התפילין כאשר מתעסקין בכדי להשתכר. ועיין בשו"ת כתב סופר [אורח חיים סימן קיט] שהעיר דלכאורה נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי עקיבא כאן.

[491] זו גירסת רש"י. ובגמרא שלפנינו: לימא כתנאי.

[492] ובריטב"א בבבא מציעא מט א, הביא דרשת הספרי, שהמלוה על המשכון אין השביעית משמטת. מדכתיב [דברים טו] "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך". ודרשו - ולא שיהיה לאחיך בידיך. כלומר, המשכון שנותן הלוה בידיך. ובאופן זה אינו משמט. [וכן הובאה דרשה זו בתוס' בגיטין לו א ד"ה מי איכא בשם הספרי]

ודוחה הגמרא: **לא**, אף אחד מן התנאים האלו אינו סובר כשמואל. וגם תנא קמא סובר כי **לעולם כנגדו** שחלק מן החוב שעליו משכון בלבד, הוא שאינו משמט. לפי שאין המשכון עבור פלגא מן החוב נעשה למשכון על הכל.

ובהא קמיפלגי: **תנא קמא סבר**, **כנגדו**. היינו כנגד המשכון אינו משמט, והשאר משמט.[493]

ורבי יהודה הנשיא סבר שאפילו **כנגדו** דמשכון **נמי משמט**. שאין משכון זה עושה את החוב כגבוי בידו. **ודקא אמרת - למאי תפיס ליה משכון**, אם לא לצורך כך שיהא החוב כגבוי בידו?

תשובתך: **לזכרון דברים בעלמא**, שיהיה ביניהם, בין המלוה ללווה זכר לחוב, ולא כמשכון לגביה. ולכן, כיון שלא מיקרי כגבוי בידו, משמט החוב כולו.

הדרן עלך פרק שבועת הדיינין

פרק שביעי - כל הנשבעים

בפרקים הקודמים נתבארו דיני שבועה מדאורייתא, אותה נשבעים על מנת להיפטר מתביעת ממון. כגון שומר הטוען שלא שלח ידו בחפץ שהופקד בידו אלא הוא נאבד ממנו באונס, הרי הוא נשבע שבועת השומרים כדי ליפטר מתשלום החפץ. וכך הוא הדין בכל השבועות שהן מן התורה, שאין בהן שבועה כדי להוציא ממון, אלא רק כדי להיפטר מתשלום.

לקמן בגמרא (מה א) נלמד דבר זה מן הפסוק הנאמר לגבי שבועת השומרים (שמות כב י) "ולקח בעליו, ולא ישלם". ודורשת הגמרא "ולקח בעליו" - בעל הפקדון יקח את השבועה מן השומר, וממילא - "ולא ישלם" השומר, כיון שנפטר בשבועה זו.

[493] הרא"ש במסכת גיטין פרק ד' סימן י"ז הביא דברי הירושלמי, שאפילו אם נתן משכון חסר כל ערך ביחס להלואה כגון מחט, אינו משמט. וכתב הרא"ש, שזוהי דעת רשב"ג בפרק שבועת הדיינין. דאפילו אינו שוה אלא פלגא - אינו משמט. והכסף משנה בפרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה י"ד השיג על כך, שהרי מבואר כאן בסוגיא "דלעולם שכנגדו". ורק מה שכנגד החוב משמט ואילו השאר אינו משמט, ולא כמו שכתב הרא"ש. ואכן הרמב"ם שם כתב שהמלוה על המשכון אינו משמט. והוא שיהיה החוב כנגד המשכון. ואם היה יותר, משמט משמיט היתר על המשכון. וכן כתב הר"ן בגיטין שם דכי אמרינן שאינו משמט, דוקא כנגד החוב. אבל מה שהחוב יתר על המשכון, משמט. דהכי מסקינן סוף פרק שבועת הדיינים. וצ"ע דברי הרא"ש. ועיין בדברי הגר"א שם שכתב כי הרא"ש לשיטתו שפסק כשמואל דאבד קתא אבד אלפא זוזי. והיינו, שאין שייכות בין ערך המשכון לסכום החוב, ולכן אין המשכון משמט את כל החוב.

והוסיפו חכמים ותיקנו את 'שבועת הנוטלין' [המכונה 'שבועת המשנה',[494] ודינה וטעמיה, מבוארים לקמן, במשנה ובגמרא]. ועל ידי שבועה זו, יכולים אלו הנמנים במשנה להלן, ליטול ממון על ידי שבועתן. ולא רק ליפטר מן התביעה.

מתניתין:

כל הנשבעין שבתורה, החייבים שבועה מן התורה [שהם שומרים, מודה במקצת, וכנגד עד אחד], **נשבעין** על מנת להיפטר, **ולא משלמין!**

אין שבועה מן התורה כדי ליטול ממון על ידה, אלא כל הנשבע שבועה מן התורה, נשבע רק כדי להיפטר מתביעת ממון.

אלא שחכמים תיקנו, שתהיה אפשרות, באופנים מסויימים להשבע וליטול ממון באמצעות שבועה, וכפי שמבארת המשנה להלן.

ואלו[495] הם התובעים ממון, שתיקנו להם חכמים שיהיו **נשבעין** שבועה מדרבנן, **ונוטלין** ממון על ידה:[496]

השכיר, **והנגזל**, **והנחבל**, [להלן תבאר המשנה את האופן ואת הדין שכל אחד מאלו הרי הוא נשבע ונוטל].

וכן בכל תובע המחייב את הנתבע שבועה, והיה הנתבע **שעומד כנגדו**, **חשוד על השבועה**. כגון מי שהיה תובע את חבירו, והודה הנתבע במקצת, והתחייב שבועה, והיה הנתבע, העומד כנגדו של התובע, חשוד על השבועה, וממילא אינו יכול להישבע

[494] השם הזה בא להוציא משבועת היסת של כופר הכל, שמזכיר רב נחמן, שהיה אחר זמן המשנה.

[495] הקשו התוספות ועוד ראשונים: הלוא יש עוד הנוטלין בשבועה. כגון אשה הפוגמת כתובתה [שמודה שכבר נפרעה מקצת הכתובה, ועל ידי כך נפגם כח השטר, שהרי נפרע מקצתו]. והדין הוא שאינה נפרעת את השאר אלא בשבועה. וכן יש עוד הרבה הנשבעים ונוטלין, [ועיין במרדכי דף שד"מ שמנה י"ד הנשבעין ונוטלין]. ומדוע מנתה המשנה רק את אלו? ותירצו הראשונים בכמה אופנים: א. הר"ן, הרשב"א והריטב"א תירצו, שהתנא במשנתנו הביא רק את אלו שלולי השבועה לא היו נוטלים כלל, לפי שלא היתה להם כל אפשרות ליטול מידי הנתבע, ולכן תיקנו להם חכמים שיטלו בשבועה. ואילו כל אלו שלא נזכרו כאן, מעיקר הדין יש להם ליטול אף בלא שבועה, אלא שחכמים החמירו עליהם שישבעו ויטלו. ב. התוספות כאן [ד"ה כל הנשבעין], ובבבא מציעא לד ב כתבו, שהמשנה נקטה את אלו שהם עצמם נשבעים. ואילו על שכנגדם, כלומר הנתבע, אי אפשר להטיל את השבועה. [וכגון בחנוני ובעל הבית לקמן במשנתנו, אי אפשר להשביע את בעל הבית, שהרי אינו יודע אם נטלו הפועלים את הסלע מן החנוני. וכיוצא בזה שאר השבועות המובאות במשנה].

[496] נחלקו הראשונים בגידרה של שבועה זו שתיקנו חכמים: דעת הגאונים [וכן הביאו הראשונים כאן] כי שבועה זו - כעין שבועה דאורייתא תיקנוה, ונשבעין אותה בנקיטת חפץ. [וכדברי הגמרא לעיל לח ב שהנשבע שבועת התורה צריך להחזיק חפץ של מצוה בשעת השבועה]. והרא"ש הוסיף, שאף לא הופכין שבועה זו לצד שכנגדו באם לא רצה או לא יכל התובע להשבע. כיון שדיניה הם כעין דיני שבועה דאורייתא. והוכיחו כן מלשון המשנה "כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמים. ואלו נשבעין ונוטלין". ומשמע מלשון זה שכל החילוק בין שבועת התורה לשבועת המשנה הוא רק בכך שמדאורייתא נשבעין ולא משלמין. אך בשאר הדינים שוות השבועות זו לזו. אולם דעת רש"י בכתובות פח א [ד"ה לידי שבועה דאורייתא] היא, כי שבועה מדרבנן אינה נעשית בנקיטת חפץ. [ואילו בגיטין לה א מבואר בדברי רש"י שאף שבועה מדרבנן משביעין בנקיטת חפץ. ועיין שם בתוס' שהקשה כן].

- תקנו חכמים שהתובע ישבע, ויטול! [497]

וכן הוא הדין **בחנוני** הרושם את חובות הלקוחות **על פנקסו**, ולקמן מפרשת המשנה את האופן שבו הוא זכאי להשבע וליטול. [499] **השכיר** [498] האמור לעיל שנשבע ונוטל, **כיצד** מתקיים בו דין זה?

אמר לו הפועל, השכיר, לבעל הבית: **תן לי שכרי שיש לי בידך** מחמת עבודתי אצלך! **והוא**, בעל הבית **אומר**: כבר **נתתי לך** שכרך. **ואילו הלה** הפועל, **אומר**: **לא נטלתי**! **הוא**, השכיר, **נשבע** שלא קיבל שכרו **ונוטל** אותו מבעל הבית. וזוהי שבועת הנוטלין שנאמרה במשנתנו, שהשכיר נשבע ונוטל. [500]

רבי יהודה אומר: אין השכיר הזה נשבע ונוטל, אלא **עד שתהא שם מקצת הודאה**!

כיצד? - **אמר לו** השכיר: **תן לי שכרי** בסך **חמישים דינר** כסף **שיש לי בידך**. **והוא**, **בעל** הבית **אומר התקבלת דינר** זהב השוה עשרים וחמש דינרי כסף.

הרי זה בעל הבית מודה במקצת תביעת השכיר, ומתחייב ממילא בשבועה מן התורה, כיון שהודה במקצת.

[497] כתב הש"ך בספרו 'תקפו כהן' סימן כ"ז, שאם לאחר שנשבעו אלו כדי ליטול, לא רצה הנתבע לשלם - אין יורדים לנכסיו. כיון שאין זה אלא גזל מדבריהם [כלומר, גזל מדרבנן]. וכגון הגוזל מציאת חרש שוטה וקטן, דאין יורדים לנכסיו משום כך. ובקצות החושן סימן פ"ט ס"ק א חלק על כך, וכתב, כי הסיבה שבגזל מדרבנן אין יורדים לנכסיו, היא משום משום שגוף הגזילה אינה אלא מדרבנן. אך מן התורה אין זה גזל כלל, כיון שהדבר מעולם לא נקנה לחרש ולשוטה ולקטן. אולם כאן, גוף הגזילה הוא מדאורייתא. שהרי אילו אכן ידוע היה לנו בודאי שחייב בעל הבית לשלם לשכיר, והחובל לנחבל וכיו"ב - היו יורדים וגובין מנכסיו. וכיון שראו חכמים להאמין לנוטל בשבועה - כעין דאורייתא תיקנו זאת. ועל ידי שבועה זאת מתברר לנו כי ודאי חייב בעל הבית ויורדין לנכסיו!

[498] מבואר בירושלמי בתחילת הפרק. שאם מת בעל הבית והשכיר חי - תובע השכיר את היתומים מה שרצה לתבוע מאביהם. ברם, אם מת השכיר, לא תיקנו ליתומיו כלום. ואינם נשבעים ונוטלין. משום שתקנה זו תיקנו לשכיר בלבד, ולא ליורשיו. וכתב הריטב"א, שהירושלמי דקדק דין זה מלשון המשנה שכתבה "השכיר". כלומר, הוא ולא אחרים!

[499] כתב הרמב"ם בפרק ג מהלכות טוען ונטען הלכה ז: הורו רבותי שהנשבעין ונוטלים אינם צריכים טענת שתי כסף. כלומר, אין טענת הכפירה שכופר הנתבע, צריכה להיות על שתי כסף אלא אף בפחות מכך. והרמב"ם עצמו חלק על כך, וכתב: ואני אומר, שצריך הנתבע שיכפור בשתי מעין, ואחר כך ישבע התובע בתקנת חכמים, ויטול. והוכיח כן מסוף דברי משנתנו "אלו נשבעין שלא בטענה. השותפין והאריסין" וכו'. והעמידה הגמרא [לקמן מח ב] כי השבועה צריכה שתהא לכל הפחות על כפירת שתי כסף [עי"ש]. ומוכח ששבועת הנוטלין שבמשנתנו, תהיה לכל הפחות על כפירת שתי כסף. והראב"ד שם חלק על דברי הרמב"ם וכתב: מה יעשה השכיר העני שהשכיר עצמו במעה אחת או בכל מטבע קטנת ערך, וכי ילך בפחי נפש ללא שיקבל משכורתו!? וחלק הראב"ד על הרמב"ם, וסובר כרבותיו של הרמב"ם. וכן כתב הרמב"ן. וע"ע בדברי הרשב"א על כך.

[500] לקמן מה א מבארת הגמרא שני טעמים במה נשתנה שוכר שתיקנו לו שבועה זו. א. משום 'כדי חייו' של שכיר, כלומר פרנסתו הנצרכת לחייו, תיקנו תקנה זו לטובתו. [וכתבו הראשונים שם, שטעם זה נשאר אף למסקנת הגמרא]. ב. כיון שבעל הבית טרוד בפועליו, ומסתמא אינו זוכר כמה קצץ לפועל בשכרו, תיקנו שהשכיר ישבע ויטול.

וסובר רבי יהודה, שרק במקום כזה בלבד, תיקנו חכמים להפוך את השבועה. כלומר, ליטלה מן הנתבע, ולהטילה על התובע בתור שבועה מדרבנן, כדי שיוכל ליטול את שכרו על ידה.

וכן הוא הדין לדעת רבי יהודה בכל אלו שאמרה עליהם המשנה שנשבעין ונוטלין - שאינם נשבעין אלא אם כן היתה שם הודאת במקצת!

וכן שנינו לעיל שה**נגזל נשבע ונוטל**.

כיצד? - **היו** עדים **מעידין אותו**, את הגזלן, **שנכנס לביתו** של הנגזל **למשכנו** ליטול ממנו חפצים כמשכון עבור חוב הלואתו, ועשה זאת **שלא ברשות**.

ולא ראו העדים עם כמה ועם איזה חפצים יוצא הוא מבית הנגזל, אלא ראו רק שנכנס בידים ריקות ויוצא כאשר כלים תחובין לו בין כנפי ביגדו.

הוא הנגזל **אומר**: **כליי נטלת**. **והוא** הגזלן **אומר לא נטלתי** דבר!

הרי **הוא**, הנגזל, **נשבע ונוטל** את מה שטוען שנגזל ממנו. שהרי העדים מעידים שמשכנו ונטל ממנו שלא ברשות.

[ועל הכלים שנטל בתור משכון, אין ויכוח ביניהם. אלא שטוען הנגזל שהוא לקח דברים נוספים והחביאם תחת כנפי בגדו, ולפיכך לא הבחינו בהם העדים. ומחייבים את הגזלן לשלם על ידי שבועת הנגזל, משום שראו העדים את הגזלן, נכנס ליטול משכון שלא כדין.

ולכן, יש מקום לטענת הנגזל, שגזל ממנו דברים נוספים שאינם קשורים למשכון ולהלואה. ולפיכך תיקנו שישבע הנגזל ויטול].

רבי יהודה אומר: הנגזל אינו נשבע ונוטל אלא **עד שתהא שם מקצת הודאה**.

כיצד תהיה הודאה זו - **אמר לו** הנגזל: **שני כלים נטלת** בנוסף למשכון, **והוא** הגזלן **אומר לא נטלתי אלא** כלי **אחד**! ומודה הוא במקצת תביעת הגזילה שתובעו הנגזל. והרי הוא חייב שבועת מודה במקצת מהתורה.

ולפיכך הפכו חכמים את השבועה, והטילוה על הנגזל שישבע מדרבנן ויטול. [501]

נחבל, ששנינו לעיל שנשבע ונוטל - **כיצד**?

[501] כך משמע מפירוש רש"י. אולם בר"ן [כז א בדפי הרי"ף] מבואר שאף לדעת רבי יהודה, אין השבועה זו שהטילו על הנוטל, שבועת מודה במקצת מדאורייתא. אלא רק דומה לשבועת מודה במקצת. וכן משמע מדברי הגמרא לקמן [מו א] דלדעת רבי יהודה, לא צריך שיהא בעל הבית מחויב שבועה ממש, על מנת שנטילנה על התובע. אלא שתהא השבועה נוטה עליו כלומר, ששייכת אצלו. כדאמרינן [שם] כל זמן שהשבועה נוטה על בעל הבית - שכיר נשבע ונוטל. ומבואר שאין צורך שיחול חיוב שבועה ממש מדאורייתא, אלא די בכך שיש מקום לחיוב השבועה על הנתבע. ונפקא מינה בזה כתב הר"ן, דאפילו כאשר אמר לו הנתבע 'הילך' כלומר, טול מקצת מה שאתה תובע, שבאופן זה פטור משבועת מודה במקצת. [כמבואר בריש בבא מציעא]. אפילו הכי - כאן חייב. משום שאין צורך בחיוב שבועה מדאורייתא ממש. אלא רק שתחול עליו שבועה - כעין שבועה דאורייתא.

היו העדים **מעידים אותו** את הנחבל, **שנכנס תחת ידו** של החובל כשהוא **שלם** בגופו בלא פגע, **ויצא** מידיו של החובל, כשהוא **חבול**. ולא ראו העדים את מעשה החבלה עצמו, אלא ראו רק שיוצא חבול,

ואמר לו הנחבל: **חבלת בי!** וחייב אתה לשלם לי דמי נזק חבלתי! [502] **והוא אומר לא חבלתי** בך, אלא נחבלת מעצמך!

הרי זה הנחבל **נשבע** שהחובל חבל בו, **ונוטל** ממנו דמי חבלתו.

רבי יהודה אומר: אין הנחבל נשבע ונוטל את דמי החבלה, אלא **עד שתהא שם מקצת הודאה!**

כיצד? - **אמר לו** הנחבל: **חבלת בי שתים**. שתי חבלות. **והלה** החובל **אומר**: **לא חבלתי בך אלא אחת**. הרי החובל חייב בשבועת התורה, שהרי הודה במקצת. והפכו חכמים את השבועה והטילוה על הנחבל ויטול דמי החבלה. [503] וכן שנינו "**שכנגדו חשוד על השבועה**", כאשר נתבע אדם ונתחייב שבועה לחברו, וחשוד הוא על השבועה [כפי שמבארת המשנה להלן]

- הרי הוא, התובע, נשבע ונוטל. [504]

[502] כדין המשנה בבבא קמא ח א החובל בחבירו חייב משום חמשה דברים. נזק, צער, ריפוי, שבת, בושת.

[503] נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפרק ה' מהלכות טוען ונטען הלכה א - ב, האם דין התורה שאין נשבעין על הקרקעות, נאמר רק על הקרקעות או אף על דמיהם אין נשבעים. כגון: הזיק אדם קרקע חבירו, ותובע הניזק לשלם דמי היזק קרקעו. והמזיק מודה לו במקצת ההיזק. דעת הרמב"ם היא שאין נשבעים על הודאה במקצת זו. כיון שהודאה זו היא הודאה על תביעת קרקע. ואילו הראב"ד חולק וסובר שכיון שאינו תובע ממנו אלא את דמי הקרקע עבור מה שהזיקו, הרי זה כתביעת מטלטלין - ונשבע. והוכיח זאת הראב"ד ממשנתנו. שהרי קיימא לן שהוקש אדם לקרקע. ובכל אופן כאשר מודה הנתבע במקצת מחיוב תשלום דמי החבלה - נשבע. [ולדעת רבי יהודה, נשבע רק באופן זה] ומוכח שנשבעים על חיוב דמי קרקע. ובמגיד משנה שם יישב את דברי הרמב"ם וכתב שההיקש של אדם לקרקע נאמר רק לגבי עבדים. דעבדים הוקשו לקרקעות. ואילו דעת התוספות שם בד"ה אם כן, שרק עבד הוקש לקרקע. אך לא כל אדם. ואם כן, דברי הרמב"ם מיושבים רק לפי שיטת התוספות. אולם לדעת רש"י הסובר שכל אדם הוקש לקרקע, עדיין קשה. ובקצות החושן סימן צ"ה ס"ק ח' ביאר על פי דברי הר"ן כאן, כי ממשנתנו אין כל ראיה. כיון שאין כונת רבי יהודה שההודאה במקצת תהיה סיבת החיוב. ועד כמה שאין חיוב שבועת מודה במקצת מדאורייתא, אין שבועה. אלא סובר רבי יהודה שתקנת חכמים בשבועת משנתנו היא כעין שבועת מודה במקצת של התורה. אך עיקר השבועה היא מדרבנן ואינה תלויה בדיני השבועה של שבועת מודה במקצת מדאורייתא. ולכן, אף במקום שפטור מן התורה, כגון על דמי חבלת אדם - במשנתנו חייבים. ואם כן, אין להוכיח ממשנתנו דלא כהרמב"ם.

[504] התוספות בבבא מציעא ה א ד"ה שכנגדו, הקשו מאי שנא חשוד על השבועה, שהדין הוא כי שכנגדו נשבע ונוטל. ולא אומרים בזה את הדין "מתוך שאינו יכול לישבע - משלם" [כפי שמובא לקמן מז א גבי נסכא דרבי אבא, עי"ש] ונחייב את הנתבע החשוד על השבועה, בתשלום!? ותירצו: א, בחשוד על השבועה, אי אפשר לומר מתוך שאינו יכול לישבע משלם. כיון שאם כן, כל אדם יוכל לטעון טענות אשר יביאו את החשוד לידי חיוב שבועה, וכיון שלא יוכל לישבע - ישלם, ומחמת כן יטלו התובעים את כל ממנו, ומשום כך תיקנו חכמים שמי שאינו יכול להישבע מחמת שהוא חשוד, הדין הוא "שכנגדו נשבע ונוטל". עוד תירצו התוס' שבכל מקום יכול התובע לומר לנתבע, חייב אתה לי שבועה דאורייתא; לכן, או תישבע או תשלם. וכיון שהוא הנתבע אינו רוצה או אנו יכול לישבע - משלם! אולם כאן, הרי החשוד רוצה ויכול לישבע. אלא שאין אנו מניחים אותו לכך, מחמת שחשוד הוא. ומשום כך אין לו חיוב תשלומין, ושכנגדו נשבע ונוטל. ובביאור דברי התוספות [בתירוצו השני], כתב בחידושי הגרנ"ט [בבא מציעא סימן קמ"ב] שלדעת התוספות, גם שבועת החשוד מועילה ושבועה היא. והא

כיצד? על ידי מה נעשה הנתבע חשוד על השבועה?

דף מה.

אחת, בין שנחשד הנתבע על השבועה משום שנשבע בעבר לשקר **שבועת העדות**. [אותה שנינו לעיל בפרק רביעי. ועניינה הוא, שכאשר תובע אדם את חבירו, שיעיד לו עדות על דבר ממון לטובתו, ואילו העד כופר ונשבע שאינו יודע להעיד לו עדות. ואחר כך מתברר שיכול היה להעיד לו, והרי הוא נשבע לשקר - חשוד הוא על השבועה [505]].

ואחת שנחשד הנתבע על השבועה משום שבעבר הוא נשבע לשקר את **שבועת הפקדון**. [אותה שנינו לעיל בפרק חמישי. והיא, שתבעו התובע על פקדון שיש לו בידו. והלה כופר ונשבע שאין לו פקדון בידו, ולאחר מכן מתברר שנמצא הפקדון בידו, ואם כן, נשבע הוא לשקר ונעשה חשוד על השבועה].

ואפילו היה הנתבע חשוד רק משום שנשבע **שבועת שוא**. שאין היא כמו שבועת העדות ושבועת הפקדון [שהנשבע אותם, מפסיד ממון חבירו על ידי כפירתו].

ובשבועת שוא, אין הוא עושה רעה לבריות, אף על פי כן, נעשה לחשוד על השבועה, ולכן התובע שכנגדו - נשבע במקומו ונוטל.

וכן אם **היה אחד מהן** מהנתבעין, שהתחייבו בשבועה מן התורה: **משחק בקוביא**

דאמרינן שהחשוד על הממון חשוד גם על השבועה, אין הכונה בזה שאין שבועתו שבועה. אלא שאין מוסרים שבועה לחשוד מפני חילול השם. או משום "לפני עיור לא תתן מכשול". אבל אם נשבע - מועילה שבועתו! ומשום כך אינו נחשב כמי שאינו יכול לישבע. ואף שרבנן פסלוהו לשבועה, ויש לחייבו כדין כל מי שאינו יכול לישבע וישלם, מכל מקום כיון שמן התורה יכול הוא לישבע, תיקנו חכמים לשכנגדו, שישבע ויטול. [ובעיקר קושית התוס', העיר בגליון רבינו עקיבא איגר בבבא מציעא שם, מדוע הקשו זאת התוספות על דברי הגמרא בבבא מציעא שמזכירה את דין זה של "שכנגדו חשוד על השבועה". והלוא עיקר הדין הוא כאן במשנתנו. שהחשוד על הממון, שכנגדו נשבע ונוטל. ואם כן, היה לתוספות להקשות קשיא זו כאן?]

[505] הקשה הרשב"א: מנין לנו שהנשבע שבועת העדות לשקר, אכן נשבע במזיד. והלוא יתכן שבשעה שתבע ממנו המשביע להעיד לו, שכח מן העדות, ואם כן, לא היתה שבועתו שבועת שקר? ותירץ על כך הר"ן, שכל זמן שהיה המעשה עליו רוצה המשביע שיעיד לו, בזמן קרוב וסמוך, לא תולין בשיכחה. אלא ודאי השבועה שנשבע, היתה לשקר ובמזיד! עוד הקשה הרשב"א, אף אם מודה הנשבע שהזיד בשבועת העדות ונשבע לשקר, ומחמת כן רוצים אנו לפוסלו משבועה, הרי קיימא לן שאין אדם נאמן לשים עצמו רשע? ותירץ הר"ן, שכאן אין את החיסרון שאין אדם נאמן לשים עצמו רשע. משום שכל חסרון זה הוא רק לענין שיהיה פסול להעיד בעדות אחרת, ולכך אינו נאמן לפסול עצמו. אולם כאן, הרי על ידי כך שלא ישבע ויפטר מן התביעה, מחייב עצמו ממון. ואם כן, הרי זה בכלל הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. ובזה הוא נאמן. והנה, לפי דעת הרמב"ם, קושית הרשב"א אינה קשה כלל. שהרי כתב בפרק ב' מהלכות טוען ונטען הלכה ג': אין אדם נעשה חשוד עד שיבואו עליו עדים שעבר עבירה שנפסל בה. אבל המודה מפי עצמו שהוא חשוד ושעבר עבירה שנפסל בה, אף על פי שחוששין לו ואין ראוי לעשותו עד לכתחילה, אם נתחייב שבועה - משביעין אותו. ומבואר, שאין אדם נפסל על פי דבריו. [ועיין עוד בחידושי רבי עקיבא איגר בזה]. ועיין בפתחי תשובה [חושן משפט סימן ל"ד אות מ'] שהביא משו"ת מהר"מ לובלין, דהא דקיימא לן שאין אדם משים עצמו רשע, היינו דוקא היכא שבא להודות שהוא רשע. אז אינו נאמן, ואינו נעשה חשוד על פי עצמו. אבל כאשר אנו רואים שאדרבה, הוא רוצה להתנצל ולומר שלא חטא, רק שעל ידי דבריו הוא נתפס שאנו רואים מתוך דבריו שחטא, נעשה חשוד על פי עצמו.

[משחק המביא לידי זכיה בכסף][506],
ומלוה ברבית, או שהיה ממפריחי יונים [משחק של תחרות בין היונים],[507]
או מסוחרי שביעית שעושים סחורה בפירות שביעית, ודבר זה אסור הוא מן התורה שנאמר "לאכלה" - לאכלה ולא לסחורה.
כל אלו, פסלום חכמים לעדות ולשבועה. ומשום כך, הרי שכנגדו, התובע אותו, נשבע ונוטל!
ואם **היו שניהן**, התובע והנתבע, **חשודין** ולא ניתן להשביע אף אחד מהם - **חזרה השבועה למקומה, דברי רבי יוסי**.
[ונחלקו בגמרא אם חזרה שבועה למקומה, היינו לסיני, כלומר ששניהם לא נשבעים, ונפטר הנתבע בלא כלום. או שחזרה השבועה למקומה, היינו לנתבע, שהוא הראשון שחלה עליו השבועה, וכיון שאינו יכול להישבע, שהרי חשוד הוא, אמרינן: מתוך שאינו יכול לישבע - משלם!].
רבי מאיר אומר: **יחלוקו!** וישלם הנתבע את מחצית התביעה.
והחנוני על פנקסו ששנינו לעיל שנשבע ונוטל, **כיצד** -
[ומקדימה המשנה:] **לא** מדובר באופן **שיאמר לו החנוני** לבעל הבית הלוקח: **כתוב על פנקסי שאתה חייב לי מאתים זוז**. עבור דברים שקנית אצלי, וישבע החנוני ויטול למרות שהנתבע כופר בחוב.
כיון שבאופן זה, אין כל הודאה מבעל הבית שאכן היה ביניהם איזה עסק, ואין כל סיבה שנאמין את החנוני וניתן לו ליטול בשבועה.
אלא המדובר הוא כש**אמר** לו בעל הבית לחנווני: **תן לבני סאתים חטין. או תן לפועלי בעבור סלע** שאני נותן לך - תן ופרוט להם **מעות**. [שהם מטבעות קטנות], בשכר עבודתם אצלי, אשר מחמתה אני חייב לשלם להם.
[ובאופן זה יש "רגליים לדבר" כלומר, מעין הודאה מצד בעל הבית שאכן נתחייב לחנוני. שהרי הוא הורה לתת החיטין או המעות. ובאופן זה דיברה המשנה!] לאחר מכן, **הוא** החנוני, **אומר**: **נתתי** להם את החיטין או המעות כדבריך. והן, הבן או הפועלים **אומרים**: **לא נטלנו ממנו**.

[506] בטעם הפסול של משחק בקוביה נחלקו אמוראים בסנהדרין [כד ב] האם הוא משום גזל, שאין המפסיד במשחק מוותר על כספו בלב שלם, או משום שהאנשים העוסקים במשחקים שכאלו אינם עוסקים בישוב העולם.
[507] רבינו עובדיה מברטנורה הביא בזה ב' פירושים: א. שמתחרים המשחקים ביניהם, אם תקדים יונתך ליונתי אתן לך כך וכך, והוא שחוק. ב. שמגדל הבעלים יונה מלומדת להביא יונים אחרות לבית בעליה, ויש בזה גזל מפני דרכי שלום.

הרי **הוא** החנוני **נשבע** שאכן נתן את החיטין לבן, או שנתן את המעות לפועלים, **ונוטל** את תמורתם מבעל הבית. [508] **וגם הן**, הפועלים, **נשבעין** שלא קיבלו את שכרם מהחנוני **ונוטלין** את שכרם מבעל הבית. [509]

אמר בן ננס: כיצד מתקנים חכמים שבועת הנוטלין כזאת, שעל ידי שבועתן של החנוני ושל הפועלים, הסותרות זו את זו, הרי **שאלו ואלו** הפועלין והחנוני **באין** בודאי **לידי שבועת שוא**,

כיון שאחד מהם ודאי נשבע לשקר. ואם כן, סובר בן ננס שאי אפשר לתקן תקנה שכזאת.

אלא, הדין הוא **שהוא** החנוני **נוטל** מבעל הבית **שלא בשבועה**, [510] **וכן הן** הפועלים **נוטלין** מבעל הבית את שכרם, **שלא בשבועה!**

אם **אמר** בעל הבית, הלוקח, **לחנוני: תן לי בעבור דינר - פירות, ונתן לו** החנוני את הפירות. **אמר לו** החנוני: **תן לי** את הדינר שהבטחת כתשלום עבור הפירות.

אמר לו הקונה: כבר **נתתיו לך, ונתתו באונפלי**. [בתיק המיועד למעות, כעין ארנק]. - **ישבע בעל הבית** שבועת היסת מדרבנן שנתן לו את הדינר - ויפטר.

---

[508] יש לדקדק בלשון המשנה, מדוע כתבה 'החנוני על פינקסו' ולא כתבה שאמר החנוני לבעל הבית, בסתם, ולשם מה הזכירה את פינקסו? וכתב בשו"ת הרא"ש [כלל פ"ו, והביאו הטור בחושן משפט סימן צ"א], מכך שנקטה המשנה 'וחנוני על פינקסו' ולא 'החנוני אומר לבעל הבית' - שמע מינה שמדובר באופן שאין החנוני טוען טענת ברי, שנתן כבר לפועלין. אלא אומר לבעל הבית 'מוצא אני בפינקסי שנתתי לפועליך כך וכך'. ומשמע, שאנו סומכין על מה שמוצא החנוני בפינקס אף על פי שהפועלין טוענים ברי והוא אינו טוען ברי. דכיון שאומר שכך מצא בפינקסו - חשובה טענתו כטענת ברי. אולם, הפינקס ומה שכתוב בו, אינו הוכחה כלפי כל אדם. כגון אם יאמר החנוני לסתם אדם 'מוצא אני בפינקסי שאתה חייב לי כך וכך'. כי לא סומכין על פינקסו אלא כאשר יש 'רגליים לדבר'. כגון כאן, שציוה לו בעל הבית לתת לפועליו כך וכך, והוא כתב בפינקסו שאכן נתן. ורק באופן זה הולכים אחר מה שכתוב בפינקס. אבל בעלמא - לא! והנה, כל מה שצריך שיהיה רגליים לדבר, הוא רק לענין שבועת הנוטלין של משנתנו. אך לענין שבועת היסת, נחלקו הש"ך והתומים בסימן צ"א. דעת הש"ך היא שאף בשבועת היסת אינו נאמן להשביעו, לולא שיש רגליים לדבר שאכן חייב לו. ועי"ש שהוכיח הש"ך שכן היא דעת הרא"ש. אולם התומים הוכיח מדברי הרמב"ם שאף כאשר בעל הבית אומר לחנוני התובעו שאינו יודע מתביעתו, ואין לתביעתו כל רגליים לדבר, ישבע היסת, עי"ש.

[509] בגמרא לקמן מז ב אמר רבא שצריכים הם לישבע זה בפני זה. על מנת לבייש השקרן שביניהם. וכתב השולחן ערוך חו"מ סימן צ"א סעי' א': צריכים שישבעו כל אחד בפני חברו. חנוני בפני פועלים ופועלים בפני חנוני, כדי שיתביישו יותר. ועי"ש בשך ס"ק ה' שדקדק בלשון השולחן ערוך 'חנוני בפני פועלים ופועלים בפני חנוני' דמשמע דהחנוני נשבע תחילה. והקשה החזון איש: מדוע ישבע החנוני תחילה? והלוא אין כאן כפיה על החנוני לישבע. שהרי אף אחד מהם אינו חייב בשבועה זו. אלא רק אם רוצה ליטול מן הבעל הבית, אינו נוטל אלא בשבועה. וכל מי מהם שנשבע, נוטל תחילה. ואין לומר שהפועלים יתבעו בלא שבועה כיון שאין החנוני נשבע. דהא אפשר שישבע מחר, ולא איבד זכותו במה שלא נשבע היום. והניח את דברי הש"ך בצ"ע. ועיין עוד בקצות החושן סימן צ"א ס"ק ב'.

[510] הר"ן ובעל המאור גרסו, שאף לבן ננס, החנוני אינו נוטל אלא בשבועה! וטעם הדבר הוא, משום שטענת הפועלין, בריאה וחזקה היא יותר מטענת החנוני. לפי שהחוב של בעל הבית לפועלין הינו ודאי, כיון שעשו מלאכה אצל בעל הבית, וודאי מגיע להם שכרם. והספק הוא האם פרע להם בעל הבית אם לאו. אולם חובו של בעל הבית לחנוני, מעיקרו ספק הוא. כיון שלא ידוע אם נתן לפועלין או לא. ולפיכך הוא נוטל בשבועה, והם נוטלין שלא בשבועה. ואין כאן את החשש ששניהם באים לידי שבועת שוא, כיון שרק אחד מהם נשבע.

ואם **נתן לו בעל הבית את** הדינר לפני שתבע וקיבל את הפירות, **ואמר לו** בעל הבית לחנוני: **תן לי את הפירות** שכבר שילמתי לך עבורם, **ואמר לו החנוני** כבר **נתתים לך** וגם **הולכתים לתוך ביתך!**

ישבע החנוני - ויפטר!

רבי יהודה אומר: אם נתן החנוני את הפירות, ואחר כך תבע את הדינר לא צריך בעל הבית להישבע שאכן נתן, אלא - **כל שהפירות בידו - ידו על העליונה!** וכיון שהפירות נמצאים כעת בידי בעל הבית - פטור משבועה ומתשלום.

והטעם הוא, כיון שאין דרך חנוני המוכר במזומן, שלא בהקפה, ליתן את הפירות ללקוח, אלא עד שיקבל את התשלום לידיו. וכיון שהפירות נמצאים כבר ביד הלקוח - מוכח שכבר שילם עבורם!

אך אם תובע הקונה את המוכר שיתן לו את הפירות עבור הדינר ששילם לו, מודה רבי יהודה שצריך החנוני להישבע כדי להיפטר. [511]

אמר בעל הבית **לשולחני**: **תן לי בדינר מעות** קטנות, פרוטות של נחושת, [512] **ונתן לו** השולחני את אותם הפרוטות.

אמר לו השולחני: **תן לי את הדינר** עבור הפרוטות שנתתי לך. **אמר לו**: **נתתי לך** את הדינר, **ונתתו באונפלי - ישבע בעל הבית** שאכן נתן לו את הדינר ויפטר.

ואם **נתן לו** בעל הבית **את הדינר** לשולחני, עוד לפני שנתן השולחני את המעות, **ואמר לו** בעל הבית: **תן לי את המעות** עבור הדינר.

אמר לו השולחני: **נתתים לך והשלכת לתוך כיסך - ישבע שולחני** שאכן נתן לו את המעות ויפטר.

רבי יהודה אומר: **אין דרך שולחני ליתן איסר** כלומר, את המטבעות הקטנות, לבעל הבית, אלא **עד שיטול דינרו**.

ולפיכך במקרה הראשון, שתובע השולחני את הדינר עבור המעות הקטנות שנתן, פטור בעל הבית ללא צורך בשבועה. כיון שמסתמא כבר נתנו לו.

---

[511] כך פירש רש"י. ובפירוש המשניות להרמב"ם ועוד ראשונים, העמידו שהיו הפירות צבורין ומונחים ברשות הרבים. וכל אחד מהם, בעל הבית והחנוני, טוען את טענתו. בעל הבית טוען כי קנה את הפירות האלו, ואילו החנוני טוען כנגדו, שכבר נטל את הפירות. ואילו הפירות האלו, הצבורים, הם פירות אחרים שרוצה למוכרם ברשות הרבים. ואין אף אחד מוחזק בהם. [שאילו היה בעל הבית מוחזק בפירות, הרי פטור הוא מהכל. כיון שהמוציא מחבירו עליו הראיה. וכן אם היו הפירות בחנותו של החנוני, גם כן פטור היה החנוני מן הכל]. וסובר הרמב"ם, שלדעת רבי יהודה ישבע בעל הבית בשני המקרים. כיון שהפירות צבורין ומונחים ברשות הרבים, ואינם בידו. ומה שאמר רבי יהודה 'כל שהפירות בידו ידו על העליונה' הכוונה היא לבעל הבית שקרוב הוא יותר אצל הפירות. [לפי שקונה הוא אותם], ומשום כך, ידו על העליונה. כלומר, שזכותו לישבע וליטול את הפירות.

[512] בדינר ישנם מאה תשעים ושתיים פרוטות של נחושת.

כשם שאמרו [513]: שאשה **הפוגמת כתובתה** שמודה לבעל שהתקבלה כבר מקצת כתובתה, [ואם כן, שוב אין לסמוך על הכתוב בשטר הכתובה. כיון שמודה האשה שכבר קיבלה חלק ממה כתוב שם].

והבעל טוען ששילם את כולה, והרי היא רוצה להוציא ממנו את שאר סכום הכתובה - **לא תפרע** מבעלה את שארית הכתובה **אלא בשבועה**.

וכן כתובה **שעד אחד מעידה שהיא**, הכתובה, כבר **פרועה**, **לא תפרע** האשה את הכתובה **אלא בשבועה**. [514]

וכן אשה שבאה לגבות כתובתה **מנכסים משועבדים**, כגון שמכר בעלה את נכסיו לאחרים. והרי קודם המכירה כבר נשתעבדו הנכסים לתשלום הכתובה,

וכן אלמנה שבאה לגבות כתובתה **מנכסי יתומים** מהנכסים שהותיר בעלה ליתומים - בכל אלו **לא תפרע אלא בשבועה** שעדיין לא קיבלה את דמי כתובתה:

וכן **הנפרעת** את דמי כתובתה **שלא בפניו**, שלא בפני בעלה, וכגון שיצא למדינת הים ושלח לה משם את גיטה, הרי היא **לא תפרע אלא בשבועה**. **וכן**, כלומר, וכשם שכל אחת מאלו, אינה נפרעת אלא בשבועה, כך:

היתומים הבאים לגבות את חוב אביהן מיתומים אחרים, **לא יפרעו** מהם **אלא בשבועה**. [515]

ומהי שבועתם של היתומים הבאים לגבות את חוב אביהם מיתומים אחרים? **שבועה שלא פקדנו אבא** שלא אמר לנו בשעת מיתתו ששטר זה פרוע, **וכן לא אמר לנו אבא** קודם לכן, בחייו, ששטר זה פרוע. ולכן רוצים אנו לגבות החוב שבשטר זה.

וכן שבועה **שלא מצינו בין שטרותיו של אבא** שובר על השטר **ששטר זה פרוע**.

---

[513] מסכת כתובות פז א.

[514] כתב הכסף משנה בפרק כ"ד מהלכות אישות הלכה י"ז, כי דוקא כשהבעל או הלווה טוען טענת ברי שכבר נפרעה הכתובה או החוב, צריכה להישבע. אך כאשר אינו טוען ברי אלא שמא ואף שעד אחד מעיד שנפרע, אפילו הכי - אינה צריכה שבועה. ובש"ך [סימן פ"ד ס"ק ז'] חלק על זה וסובר שגם כשטען הבעל שמא, ועד אחד מעיד כבדבריו, צריך שבועה. משום שכוחו של עד אחד בשבועה הוא כמו שני עדים בממון. וכשם ששני עדים מחייבים ממון אף אם טוען התובע טענת שמא, כך עד אחד מחייב שבועה אף בטענת שמא. ועיין בהגהות רעק"א שם.

[515] הקשה הרשב"א: לשם מה צריכה המשנה להזכיר את כל ההלכות הללו, ולדמות להם את דין יתומים הגובין מן היתומים. הלוא די היה להזכיר את דינם של היתומים בלבד, ומה מוסיף הדמיון לאלו? ותירצו הרשב"א והרמב"ן, שבכל אלו, גם אם מת בעל החוב, הרי שלא יפרעו יתומיו - אלא בשבועה. וכך הם דברי המשנה: כשם שאין אחד מאלו, הפוגמת כתובתה וכו', לא נפרעין - אלא בשבועה, כך גם היתומים. כגון אם פגמה כתובתה ולא הספיקה לישבע ומתה, לא יפרעו אלא בשבועה של יורשים, שלא פקדנו אבא. וכן הוא הדין אם פגמו היתומים שטר אביהם. ואמרו: אמר לנו אבא מקצת חוב זה פרוע, או שעד אחד מעיד ללווה שפרע לאביהם, וכן אם באין ליפרע מנכסים המשועבדים, לא יפרעו אלא בשבועת היורשים, שלא פקדנו אבא. וזהו שהשוותה המשנה את דינם של היתומים לכל אלו. לומר, שאף היתומים הפורעים חובות מעין אלו, לא יפרעו אלא בשבועה.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: אפילו אם **נולד הבן לאחר מיתת האב**, וממילא אינו יכול להישבע שלא אמר אביו ששטר זה פרוע, **הרי זה נשבע** שלא מצא שובר פירעון בין שטרותיו של אביו **ונוטל**.

אמר רבן שמעון בן גמליאל: אם יש עדים [516] **שאמר האב בשעת מיתתו: שטר זה אינו פרוע, הוא**, היתום, **נוטל שלא בשבועה**.

עד עתה שנינו את דינם של אלו שתיקנו להם חכמים שבועה, על מנת שיטלו את מה שהם תובעים.

ולהלן מונה המשנה, שבועה נוספת שתיקנו חכמים, לאלו התובעים שלא בטענה. כלומר, שטענתם היא טענת שמא. שהרי אין שבועה מן התורה, אלא כאשר התובע בא בטענת ודאי. ותיקנו חכמים שיהיו אלו שמונה המשנה לקמן, נשבעין אף על טענת שמא.

ואלו נשבעין שלא בטענה. שחייבום להישבע אפילו שטענת התובע היא טענת שמא - **השותפין** שחושדים אחד בשני שמא מעלו בממון השותפות ונטלו שלא כדין, ותובעים אחד את השני בטענת שמא,

והאריסין העובדים בשדה בעל הבית, ונוטלים בשכר עבודתם מחצה או שליש או רביע מן הפירות. וחושד בעל הבית באריס שנטל לעצמו יותר מכפי שסוכם ביניהם, ומשביעו על החשד אף שהוא שמא.

והאפוטרופין שהתעסקו במשא ומתן של נכסי אחרים שהופקדו בידם, ישבעו שלא מעלו בממונם של האחרים. [517]

[516] נחלקו הראשונים בריש בבא מציעא, [ב ב] האם עד אחד שנאמן הוא בשבועה, יכול רק לחייב שבועה בעדותו, או שפוטר גם את החייב שבועה כאשר מעיד לו, לפוטרו. ומלשון משנתנו הוכיח רבינו יונה שם [הובא בראש"ש בבא מציעא פרק א' סימן ג'] שעד אחד אינו נאמן לפטור משבועה. דהא אמר רבן שמעון בן גמליאל, דאם יש עדים שאמר האב בשעת מיתתו שטר זה אינו פרוע, נוטל שלא בשבועה. ומבואר כי על מנת לפטור את היתום מן השבועה, צריך שתי עדים ועד אחד אינו מספיק בזה. אולם הרא"ש שם דחה ראיה זו וכתב שאין כונת התנא שעד אחד אינו מועיל. אלא דרך המשנה לשנות בכל מקום 'עדים'. והכונה היא שנפטר משבועה על ידי עדות מועילה. ואף עד אחד מספיק. ונמצא, שנחלקו הראשונים בביאור משנתנו. האם בעינן שני עדים כדי לפוטרו משבועה, או די בעד אחד.

[517] כך פירש רש"י. ולגבי אפוטרופוס האחראי על נכסי יתומין, מחלוקת תנאים היא במסכת גיטין נב ב אם נשבע האפוטרופוס. דעת תנא קמא שם, שאם אבי היתומים מינה את האפוטרופוס, נשבע. ומבארת הגמרא שם נב ב שודאי אביהם שילם לו עבור היותו אפוטרופוס. ואם כן, אין לחוש שהשבועה שצריך לישבע בסוף, תימנענו מלהיות אפוטרופוס. אך אם מינוהו בית דין להיות אפוטרופוס על נכסי היתומין, ומשום בקשת בית הדין עושה זאת אף בלא שכר - פטור מן השבועה. דחיישינן שעל ידי חיוב השבועה, ימנע מליטול את האפוטרופסות. אבא שאול חולק וסובר שאם מינהו אבי היתומים - פטור משבועה. כיון שאין הכרח שעושה זאת עבור הנאת ממון, אלא יתכן שמחמת ידידות ורעות עם אבי היתומים עושה כן, ואם נטיל עליו שבועה, ימנע מכך. ברם, אם מינוהו בית דין - נשבע. כיון שיש לו הנאה מכך שיוצא הקול שאדם מהימן הוא שהרי בית דין מינהו כאפוטרופוס, על נכסי היתומין. ומשום הנאה זו יטול את האפוטרופסות, אף אם נחייבו שבועה.

והאשה הנושאת והנותנת בתוך הבית, שהושיבה בעלה בתור חנונית, או שמינה אותה כאפוטרופוסית לעסוק בנכסיו, תישבע שלא מעלה בהם.

וכן **בן הבית**. שהוא אחד מן האחים שהתעסק בנכסי הירושה לאחר מיתת האב, חייב להישבע לשאר האחים שלא מעל בממון הירושה.

ומסבירה המשנה כיצד הוא חיובם של הנשבעים שלא בטענה. שאף אם אין לתובעין טענה מסוימת אלא הם דורשים שבועה שהעסק מתנהל ביושר, חייב הלה להשבע.

ואפילו אם **אמר לו** הנתבע לתובע, **מה אתה טוענני**? והלה עונה אין לי תביעה כלפיך, אלא **רצוני שתשבע לי! - חייב** הנתבע להישבע ולברר שמעשיו היו כדין.

אך אם **חלקו השותפין והאריסין**. וסיימו ביניהם את העיסקה ואת חלוקת הממון או השכר - שוב **אין** אף אחד מהם **יכול להשביעו** לאחר החלוקה בטענת שמא.

אבל, אם לאחר חלוקת השותפות **נתגלגלה לו** לתובע על הנתבע **שבועה ממקום אחר**, כגון שהיה חייב לו חוב והודה לו במקצת, ונתחייב שבועה - **מגלגלין עליו את הכל**. ויכול להשביעו כדין שותף על טענת שמא, אפילו שכבר חלקו ביניהם את השותפות.

והשביעית משמטת את חיוב **השבועה** של הלווה ומודה במקצת.

אך אינה משמטת את השבועה של השותפין, ולא את שבועתם של שאר חייבי שבועות המנויים במשנה. שהרי השביעית אינה משמטת שותפות ואריסות וכדומה. אלא רק חובות. ולכן משמטת אף את השבועה הבאה על ידי תביעת החוב. [518]

[518] כך פירש רש"י. והקשו הראשונים: מדוע צריכה המשנה להשמיענו שהשביעית משמטת את השבועה, והלא ודאי שאם נשמט החוב וההלואה, ממילא לא שייכת השבועה, שהרי אין על מה להישבע, כאשר כבר אין חוב? ותירץ הר"ן, שהמדובר הוא שתבעו קודם מוצאי השביעית לפני שנשמט החוב. [שהרי אין השביעית משמטת את החובות, אלא בסופה]. והודה לו במקצת וכפר במקצת. ואותו המקצת שכפר בו אין השביעית משמטתו. דהא קיימא לן [ירושלמי מסכת שביעית פרק י' הלכה א. וכן פסק הרמב"ם בפרק ט מהלכות שביעית הלכה ח] שכל ממון שכפר בו קודם השביעית, אף על פי שעברה עליו השביעית - אינו משמט. ואם לאחר השביעית לא ישבע כדין מודה במקצת וכופר במקצת - ישלם! הלכך, אותו המקצת שכפר בו, לא נשמט בשביעית. ומשום כך היה ניתן לומר, כיון שתבעו קודם שביעית והודה במקצת וכפר במקצת, והרי תביעת אותו המקצת שכפר בו, במקומה עומדת. שהרי לא נפטר ממנה הנתבע, אם כן, היה הדין נותן שישבע עליה לאחר השביעית. וזהו שחידשה משנתנו, שהשביעית משמטת שבועה זו. והטעם הוא, שהלוא אותו החלק שעליו הודה - נשמט, שכיון שהודה בו, הרי הוא ככל חובות שנשמטים בשביעית. ונמצא, שמה שנשאר מהחוב, הוא רק אותו החלק שעליו הוא כופר. ואם כן, הרי הוא כופר בכל ופטור משבועה. והמנחת חינוך מצוה תע"ז הקשה על דברי הר"ן, שלא מצינו במודה במקצת ונתחייב שבועה, ואחר כך שילם את מה שהודה, או שמחל לו התובע על כך, שלא יתחייב שבועה משום שהוא כופר הכל. ואם כן, כאן שכבר פסקו עליו בי"ד שצריך לישבע, ואילו אחר כך נשמט חלק ההודאה שבחוב, ודאי שלא תיפקע השבועה? ובחידושי הגר"ח פרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ו', כתב ליישב דברי הר"ן, וביאר, שלא בא הר"ן לתת טעם מדוע השביעית משמטת את השבועה. דהא גזירת הכתוב היא כמבואר לקמן מט א. אלא שעדיין קשה היה לר"ן, מה איכפת לנו מכך שהשבועה נשמטת, והלוא מכל מקום החוב עדיין לא נשמט. וכפי שהובא לעיל שמילוה שכופר בה - לא נשמטת. ואם כן, הרי יחזור התובע ויתבע את הלווה, ויתחייב שבועה בשנית, ועל זה כתב הר"ן דמאחר שמה שכבר הודה בו - נשמט, אם כן לענין החיוב החדש - שוב לא תחול עליו השבועה. כיון שכלפי זה, הרי הוא כופר הכל. ולפי זה מיושבים דברי הר"ן, שרק

גמרא:

שנינו במשנה: **כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין**.

ודנה הגמרא: **מנלן** [519] ששבועת התורה מוטלת רק על הנתבע, בכדי להישבע ולהיפטר מחיובו, ולא נאמרה כלל על התובע שישבע ויטול?

והתשובה: דין זה נלמד מהא **דאמר קרא**:

"שבועת ה' תהיה בין שניהם [כלומר, בין בעל הבית התובע את הפקדון, ובין שומר הפקדון]. **ולקח בעליו** [בעל הפקדון, את השבועה מאת הנשבע, הנפקד], **ולא ישלם** [הנפקד את החפץ שתובע המפקיד] ".

ודורשת מכך הגמרא: **מי שעליו לשלם**, כלומר, הנפקד - **לו** יש את חיוב **השבועה**. [520] ועל ידי שבועה זו נפטר מחיוב ממון. ורק עליו, הנתבע, יש את חיוב השבועה על מנת להיפטר, ואין חיוב זה מוטל על התובע שישבע על מנת ליטול. [521]

שנינו במשנתנו: **ואלו נשבעין ונוטלין כו**'.

לענין חלות החיוב החדש אחר השביעית - הרי הוא כופר הכל משעת תחילת החיוב. ובאופן זה ודאי שפטור הוא משבועה. ועיין עוד בדברי הגר"ח שם.

[519] משאלת הגמרא 'מנלן', משמע שלולי חידוש התורה שהשבועה היא רק כדי להיפטר, היינו אומרים שנשבעין מן התורה ונוטלין. ולכך צריך את חידוש התורה שאין נשבעין ונוטלין. ויש להבין, באיזה אופן תיתכן שבועת הנוטלין מן התורה? והלוא כל השבועות שהן מן התורה, כגון שבועת מודה במקצת, ושבועה כנגד עד אחד, ושבועת השומרין, אינן אלא כדי ליפטר? וכתב הר"ן, שבלא מקור מן התורה לכך שהנשבעין אינם נוטלים אלא נפטרים, היינו אומרים שחיוב שבועת עד אחד מוטל על התובע שהעד מעיד לטובתו, והיה צריך להישבע התובע על פי העד, והיה יכול להוציא בכך ממון! ולכך צריך את הילפותא, להשמיענו שאין עד אחד מחייב שבועה כדי ליטול, אלא רק כדי להיפטר. אולם הרמב"ן חולק על כך, וכתב שאין הוה אמינא שישבע התובע מן התורה על פי עדות העד האחד, ויטול. משום שאם כך, נמצאנו מוציאין ממון על פי עד אחד, והתורה אמרה 'לכל עוון ולעל חטאת אינו קם' וקם הוא רק לשבועה!

[520] הקצות החושן סימן צ"א ס"ק א' נסתפק האם אפשר לגלגל שבועת הנוטלין על ידי שבועה דאורייתא. וכגון אם תבע ראובן את שמעון בחוב שיש לו עליו שטר. וטוען שמעון פרעתי, ולאחר זמן חזר שמעון ותבע את ראובן בחוב אחר שיש לו עליו והודה לו ראובן במקצת ונתחייב שבועת מודה במקצת מדאורייתא. ויש לדון האם יוכל שמעון לגלגל על ידי שבועת מודה במקצת, אף שבועת הנוטלין שלא פרעו, ועל ידי שבועה זו, יוכל ראובן לגבות את החוב הראשון. או, כיון דכתיב "ולקח בעליו ולא ישלם", למידים שלא קיים כלל אופן של נטילה על ידי שבועה. וכל עיקר השבועה הוא רק כדי ליפטר. [ועי' בקצות החושן סימן רס"ו שהוכיח מהתוס' ב"מ יד ב ד"ה דינא ששייך לגלגל שבועה גם כדיחּ לישבע וליטול. וכתב הקצוה"ח לדחות ראיה זו כיון שיתכן כי המדובר שם הוא שהשבועה הינה לאחר הפירעון ואינה אלא כדי ליפטר. ועי' בנתיבות המשפט סימן צ"ד דפשיטא ליה דודאי מגלגלין שבועה כדי ליטול!]

[521] העירו הראשונים: פסוק זה נאמר בשבועת השומרין. [שמות כב ט -י] "כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה וכל בהמה לשמור ומת או נשבר או נשבה אין רואה". "שבועת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו". והנה מפורש בפסוק, שהשבועה המוטלת על השומר, היא על מנת ליפטר מתביעת המפקיד, שהלוא נאמר "אם לא שלח ידו" שזהו השומר, ולשם מה נצרכת דרשת הגמרא, הלוא הדבר מפורש בפסוק? וביאר הר"י מיגש, שאכן דרשת הגמרא לא נאמרה כלפי שבועת השומרים המפורשת כאמור, בתורה. אלא דרשה זו נאמרה למודה במקצת ושבועת עד אחד. משום שבשבועות אלו, לא מפורש בתורה אם מוטלות הם על התובע או על הנתבע. וזהו שדורשת הגמרא כאן שאין שבועה מן התורה אלא כדי ליפטר ולא על מנת ליטול. הריטב"א פירש באופן אחר. והוא, ששאלת הגמרא 'מנלן', אין פירושה מנין לנו שמן התורה אין נשבעין ונוטלין. שהרי דבר זה מפורש כאמור, וכן במודה במקצת נאמר [שמות כב ז] "ונקרב בעל הבית אל האלוקים אם לא שלח ידו" ודרשינן

ושואלת הגמרא: **מאי שנא שכיר** המוזכר במשנה, דדוקא עבורו **תקינו ליה רבנן דמשתבע ושקיל**, ולא תיקנו כן לשאר תובעי ממון?

אמר רב יהודה אמר שמואל: **הלכות גדולות שנו כאן** בדינים המתחדשים במשנתנו.

ותמהה הגמרא: כיצד אתה אומר **הלכות** שנו כאן!?

וכי **הני - הלכתא**, האם הלכה למשה מסיני, **נינהו**? [לפי שהמושג 'הלכות', עיקרו הלכה למשה מסיני].

והלוא אין אלו אלא תקנות שתקנה המשנה?

אלא ודאי **אימא**, הביאור הוא: **תקנות גדולות** שתיקנו חכמים **שנו כאן**.

אולם שוב יש להבין: אם תקנות אלו נקראות "**גדולות**", הרי, **מכלל דאיכא**, שישנם גם תקנות **קטנות**? ובמה גדולה תקנה זו משאר תקנות?

אלא אמר רב נחמן אמר שמואל: **תקנות קבועות שנו כאן**. [522]

ומהם? **עקרוה רבנן לשבועה מבעל הבית**, **ושדיוה** והטילוה וקבעוה **אשכיר**, [523] **משום כדי חייו**.

כלומר, משום ששכר זה שתובע מבעל הבית, נצרך לפרנסתו ולחייו של השכיר, תיקנו שהוא ישבע על כך, ויוציא את שכרו מבעל הבית.

ומקשה הגמרא: **וכי משום כדי חייו דשכיר**, **קנסינן ליה לבעל הבית** שישלם, אף שמדין תורה פטור הוא? והרי אין לנו כל ראיה שהוא אכן חייב לשכיר?

ותתירוץ: **בעל הבית גופיה** בעצמו, **ניחא ליה** עדיף לו **דמשתבע שכיר**, **ושקיל** ויטול ממנו שכרו. אף אם מדין תורה פטור מלתת לו. ומדוע?

כי היכי דאיתגרון ליה פועלין. על מנת שבעל הבית ימצא בקלות, פועלין לעבודתו. שהרי עתה הוא כופר בתשלום שכר הפועל, ויחששו ממנו פועלים אחרים, שיכפור גם בשכרם. שהרי הם אינם יודעין האמת עם מי.

בבבא קמא סג ב ונקרב - לשבועה. ובעל הבית, כלומר הנתבע, נשבע ונפטר. ושאלת הגמרא מנלן, אינה אלא לאסמכתא בעלמא.

[522] יש להבין. וכי ישנם תקנות קבועות ותקנות שאינם קבועות? וביאר הר"י מיגש, שתקנות אלו, נקראות תקנות קבועות. משום שעיקר שבועה זו תקנוה על בעל הבית, שישבע בנקיטת חפץ שכבר שילם לשכיר. ועקרו חכמים את השבועה מבעל הבית והטילוה על השכיר. ומשום כך נקראו תקנות קבועות. כלומר, נעקרה מבעל הבית, ונקבעה על השכיר.

[523] הקשו הראשונים: איזה שבועה היתה מוטלת על מבעל הבית, ואותה עקרו והטילו על השכיר? ואף אם נאמר, שעקרו ממנו שבועת היסת כיון שכפר בכל תביעת השכיר - דבר זה לא יתכן. שהרי שבועת היסת נתקנה רק בימי רב נחמן. [בתקופה מאוחרת מזמן המשנה]. וביארו, שמעיקר הדין היה לה למשנה לתקן שבועה זו על בעל הבית. כמו בשאר הנשבעין ונפטרים. כדי שלא ילך השכיר בפחי נפש בלא כלום. ומשום הטעם של 'כדי חייו' [לקמן בגמרא], עקרו את השבועה מבעל הבית, והטילוה על השכיר.

ולכן, נוח לו לבעל הבית בתקנה זו, שהשכיר ישבע ויטול. כדי שלא יחששו הפועלין שמא יכפור, ויפסידו את שכרם.

אולם מאידך קשה: **אדרבה, שכיר ניחא ליה.** [524] עדיף לו לשכיר **דלשתבע בעל הבית, ונפקע** מחיובו לשלם לו את שכרו, **כי היכי דליגריה בעל הבית**, על מנת שיקל עליו למצוא עבודה אצל בעלי הבתים.

שהרי, כעת לאחר שכופר בעל הבית ונוטל השכיר את שכרו בשבועה, יחששו בעלי הבתים לשוכרו לעבודתם. שמא יתבע גם אותם לאחר שקיבל שכרו, ויטול מהם את שכרו פעמיים?

ואם כן, שוב אין בידינו הטעם, מדוע ישבע השכיר דוקא, ולא בעל הבית!?

והתירוץ: **בעל הבית על כורחיה אגר.** בעל הבית בעל כרחו ישכור את הפועלים, אפילו אם חושש הוא לשבועתם. כיון שזקוק הוא להם לעשיית מלאכתו. ומשום כך יש להשביע את השכיר, ואין לנו לחשוש שלא ירצו בו לעבודה.

אולם, **שכיר נמי על כורחיה מיתגר**, כיון שאף הוא זקוק לפרנסה. ולכן, לא ימנע מלהשכיר עצמו מחשש שבעל הבית יכפור בשכרו. ואם כן, יש לו להימנע מלישבע וליטול?

ומתרצת הגמרא: **אלא**, תקנת חכמים שישבע השכיר ויטול, היא משום ש**בעל הבית טרוד בפועליו הוא.** וכיון שרגיל לשלם שכר לכמה וכמה פועלים, הרי הוא עלול לטעות ולחשוב שכבר שילם לפועל זה, בזמן שעדיין לא שילם לו. ומשום כך האמינו חכמים לפועל ותיקנו לו שיטול שכרו על ידי שבועה. [525]

אלא אם כן, **וליתב ליה בלא שבועה**? ניתן לו לפועל את שכרו אף בלא שבועה שהרי האמינוהו חכמים בטענתו על בעל הבית? [526] והתירוץ: אין הכי נמי. וכל תיקונה של

[524] ומשום טובתו של השכיר ישבע בעל הבית ויפטר. ויש לדקדק בלשון הגמרא 'אדרבה'. שמשמעה כי טובתו של השכיר עדיפה. ויש להבין מדוע אכן נעדיף את טובתו של השכיר על טובתו של בעל הבית? וביאר הריטב"א, שטובתו של השכיר עדיפה על טובתו של בעל הבית. משום שהפסד השכיר, הוא כהפסד גופו שהרי עבודתו ופרנסתו הם 'כדי חייו'. ואילו הפסדו של בעל הבית אינו אלא הפסד ממון ועסקים. ואינו הפסד עיקר מחיתו.

[525] כיון שמעדיפים את טענתו של השכיר. הרי"ף והר"ח נקטו במסקנת הגמרא, כי בנוסף לטעם זה שטרוד הוא בפועליו, עדיין ישנו גם הטעם דלעיל של 'כדי חייו' של השכיר. ומשום שני טעמים אלו מקבלים את טענתו של השכיר ומשביעין אותו.

[526] הקשו הראשונים: איך יטול השכיר בלא שבועה, והלוא בעל הבית טוען כנגדו שכבר שילם לו. ואף שטרוד הוא בפועליו, אין זה מבטל את טענתו לגמרי. אלא רק חוששין אנו שמא טועה הוא. אך אין זה דבר ברור כאילו כלל לא שילם. ואיך יטול השכיר בסתם, בלא שבועה? [עיין בתוספות ד"ה ונימא]. ותירצו הר"ן והרשב"א, שהגמרא הבינה שמשום 'כדי חייו' יש לתקן שיטול אף בלא שבועה. משום שישנם אנשים שיחששו ויפרשו מן השבועה ויפסידו. ומשום כך הבינה הגמרא שיש צד שיראו חכמים לתקן שיטול אף בלא שבועה. ועל זה תירצה הגמרא 'להפיס דעתו של בעל הבית'. עוד תירץ הרשב"א [וכן מבואר בקושית התוס' ד"ה ונימא] שקושית הגמרא היא למאן דאמר 'ברי ושמא - ברי עדיף'. וטענתו של בעל הבית נחשבת כטענת שמא כיון שטרוד הוא בפועליו. ואילו

שבועה זו היא **כדי להפיס דעתו של בעה"ב**, שלא יחשוד בפועל שנוטל שכרו פעמיים. וכיון שיראה שמוכן הוא לישבע על כך, יאמין לו שאכן טוען אמת.

אך עדיין קשה: מדוע תיקנו חכמים חיוב שבועה, **וליתב ליה בעדים** שיתקנו שיתן לו את שכרו רק בפני עדים, ושוב לא יהיה צורך בשבועה, אלא יעידו העדים אם שילם לו או לאו?

ומיישבת הגמרא: **טריחא ליה מילתא**. טירחה היא לבעל הבית לחפש אחר עדים, בכל פעם שרוצה לשלם לפועליו את משכורתם.

אך אם כן, **וליתב ליה מעיקרא**, שישלם להם בעל הבית את משכורתם מעיקרא, בתחילת העבודה ולא בסיומה.

וכיון שכך, לא יוכל הפועל לתבוע שכרו פעמיים. משום שאם יטען שלא קיבל שכרו, יאמר לו בעל הבית: אם לא קיבלת שכרך לא היה לך לעבוד. וכיון שעבדת, על כורחך שקיבלת שכרך. ונמצא שאין צורך בשבועה.

אלא, אין זה פתרון. לפי ש**שניהן רוצין בהקפה**. גם בעל הבית וגם הפועל, רוצים שניהם שהתשלום יהיה בהקפה. כלומר, שיינתן בסיום העבודה.

בעל הבית מעונין בכך, כיון שיתכן כי בתחילת היום, עדיין אין לו המעות לפרוע לפועלים.

ואילו הפועל מעונין בכך, משום שחושש שאם יקבל שכרו בתחילת היום, הרי שעד הלילה כבר יוציאנו בכל מיני הוצאות.

ושוב נמצא שצריך הפועל לישבע על מנת לתבוע ולהוציא שכרו מבעל הבית. ולא מזקיקים את בעל הבית לשלם בעדים, וכן לא שישלם לו בתחילת היום.

דף מה:

ומקשה הגמרא: **אי הכי** שנאמן השכיר כנגד בעל הבית כיון שטרוד הוא בפועליו ואינו זוכר אם שילם לו, ומשום כך נוטל ממנו הפועל בשבועה,

---

טענת השכיר היא טענת ברי. ומשום כך יש להעדיף את השכיר, ויטול אף בלא שבועה. אך אם כן קשה, וכי משום שיש להפיס דעתו של בעל הבית נחייב את השכיר שבועה אף שטוען ברי והדין עימו? וביאר הרשב"א דכיון שסוף סוף טוען בעל הבית 'ברי', אף שאין אנו מקבלים את טענתו כטענת ברי, מכל מקום אין דינה כטענת 'שמא' לגמרי. ומשום כך משביעין אותו, כדי להפיס דעתו של בעל הבית.

[527] הקשה התוספות: והלוא מקרה זה, הוא כמו האומר 'איני יודע עם גזלתיך' כיון שבעל הבית עצמו אינו יודע אם גוזל הוא את השכיר או לא, [שהרי טרוד הוא בפועליו]. ודעת רב נחמן ורבי יוחנן [בבא מציעא צז ב] שפטור, ואם כן, איך יוציא ממנו השכיר על ידי השבועה? ותירץ: שכיון שבעל הבית מודה במקצת ששכרו ונתחייב לו, הרי זה כדין האומר 'מנה לי בידך' והלה אומר 'אין לך בידי אלא חמישים, ואילו על החמישים הנוספים שאתה

אפילו אם **קצץ** בעל הבית את שכרו בסכום מוגדר מראש. וטוען בעל הבית שקצץ עימו סכום מסוים, ואילו השכיר טוען שקצץ עימו יותר, - **נמי**. גם כן יהיה נאמן השכיר כנגדו.[527] והרי מוכח מן הברייתא לא כך.

אלמה תניא: **אומן אומר** לבעל הבית: **שתים קצצת לי** בשכרי. **והלה**, בעל הבית **אומר**: **לא קצצתי לך אלא אחת - המוציא מחבירו עליו הראיה!**

וצריך האומן הבא להוציא את שכרו מבעל הבית, להביא ראיה בעדים שיעידו שבעל הבית קצץ עימו כדבריו.

וקשה, מדוע לא נאמין את הפועל בשבועה?

ומתרצת הגמרא: **קציצה**, **ודאי מידכר דכיר ליה** [כמה היתה הקציצה, ודאי זוכר בעל הבית]. ולכן לא תיקנו חכמים שישבע הפועל ויטול.

אולם עדיין יש להקשות: **אי הכי**, **אפילו** אם **עבר זמנו** של התשלום [שהרי שכיר יום גובה כל הלילה שאחריו, ושכיר לילה גובה כל היום שאחריו], ועדיין לא שילם לו, **נמי** נאמין את השכיר כנגד בעל הבית, ויטול בשבועה.

והרי מוכח מן הברייתא לא כך.

אלמה תניא: **עבר זמנו** של התשלום **ולא נתן לו** בעל הבית את שכרו, **הרי זה** הפועל **אינו נשבע ונוטל**, אלא יביא ראיה שעדיין לא שילם לו.

ותמוה, מדוע אינו נאמן בשבועה כנגד בעל הבית?

והתירוץ: אם בא השכיר לתבוע את בעל הבית לאחר שעבר הזמן שחייב לפרוע לו שכרו, אזי אומרים: **חזקה אין בעל הבית עובר ב**לאו **בל תלין**.

והלוא **האמרת בעל הבית טרוד בפועליו הוא**, וסבור הוא שכבר שילם, ואינו יודע כלל שעובר הוא בבל תלין?[528]

והתירוץ: **הני מילי** שאינו זוכר אם שילם אם לאו, **מקמי דלימטי זמן חיובא הוא** לפני שהגיע זמן חיובו לשלם.

אבל, **כי מטי זמן חיובא** כאשר עובר זמן החיוב, **רמי אנפשיה ומידכר**. הרי הוא נותן ליבו לכך - וזוכר.

אולם קשה: **וכי שכיר** חשוד להיות **עובר** משום **בל תגזול** ולדרוש שכרו פעמיים? וכמו שאין אנו חושדין את בעל הבית לעבור על בל תלין, כך לא נחשוד את השכיר לעבור על

תובע - איני יודע'. ואם כן, אינו יכול לישבע על כך כיון שאינו יודע אם חייב או פטור, והדין הוא שמתוך שאינו יכול לישבע - משלם! והוא הדין גם כאן. כיון שאין בעל הבית יודע כמה קצץ, ישבע השכיר ויטול.

[528] העיר הרש"ש שהלוא לכאורה ישנה גם חזקה שאין בעל הבית עובר ב'לא תגזול'? ויישב, שאין כוונת בעל הבית לגוזלו. אלא רק משתמט הוא ומעכב את התשלום עד שיזכור כמה צריך לשלם לפועל. ולכן, עובר רק בבל תלין.

לא תגזול? והתירוץ: **גבי בעל הבית איכא תרי חזקי**. יש שתי חזקות המחזיקות אותו בחזקת שלא יעבור אלא ישלם:

חדא, **דאין בעל הבית עובר בבל תלין**,

וחדא, **דאין שכיר משהה שכרו**, אלא תובעו מיד.

וכיון שעבר הזמן, מסתמא כבר נטל השכיר את שכרו, ולא הניחו אצל בעל הבית, במשך זמן זה. [529]

אמר רב נחמן אמר שמואל: **לא שנו** דין זה שנשבע השכיר ונוטל את שכרו, **אלא ששכרו** בעל הבית **בפני עדים**.

אבל, **שכרו שלא בעדים**, **מתוך שיכול לומר לו לא שכרתיך מעולם**, ואם יאמר כן ודאי שאין לשכיר כל פיתחון פה כלפיו, **יכול לומר לו - שכרתיך**, **ונתתי לך שכרך**! ויהיה נאמן במיגו זה, ויפטר אף בלא שבועה. [530]

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן **יישר** [נכונים דברך]. **וכן אמר רבי יוחנן** כמוך!

ודנה הגמרא: מהא דהזכיר רבי יצחק רק את רבי יוחנן. ולא הזכיר שגם ריש לקיש [שהיה סמוך עימו] הצטרף והסכים לו - **מכלל**, יש לומר ולהוכיח, **דפליג עליה ריש לקיש**.

שהרי היה רבי יצחק משתתף בשיעורו של רבי יוחנן יחד עם ריש לקיש כאמור, והיה יודע אם נחלק על רבי יוחנן אם לאו!

ודוחה הגמרא: אין להוכיח כן.

א. **איכא דאמרי**: הסיבה שלא הזכיר את דברי ריש לקיש, היא משום **שמישהא הוה שהי ליה** ריש לקיש. **ושתיק ליה** עד שהיה רבי יוחנן גומר כל דבריו, ורק אז היה משיב וחולק עליו.

ובתוך כך יצא רבי יצחק מבית המדרש ולא שמע את דעתו של ריש לקיש. ויתכן כי אחר שסיים רבי יוחנן את דבריו - הסכים עמו.

---

[529] הקשה הריטב"א: מדוע לא הזכירה הגמרא שיש לבעל הבית 'חזקת ממון', שהרי מוחזק הוא בממון, בשכרו של השכיר. ואמרינן 'אוקי ממונא בחזקת מריה'. וחזקה זו טובה היא מכל החזקות המוזכרות כאן? ויישב, שחזקה זו בטילה משום הצורך הגדול של 'כדי חייו'. ומשום תקנת חייו של השכיר, לא נחשב שכרו כחזקת ממון אצל בעל הבית!

[530] בגמרא בבא מציעא קא א מבואר שהיורד לשדה חבירו העשויה לנטיעה, ונטעה שלא ברשות הבעלים, אומדין כמה אדם רוצה ליתן עבור שדה זו לנוטעה אילנות, וסכום זה חייב בעל השדה לשלם לנוטע. ולפי זה הקשה הפני יהושע בבא מציעא קיב א, מדוע הגמרא כאן מצריכה עדים ששכרו בעל הבית. והלוא אף אם לא שכרו בעדים ואף אם אומר לו לא שכרתיך - חייב לשלם לו מדין יורד לשדה חבירו, ונטעה שלא ברשות!? ותירץ הקצות החושן בסימן פט ס"ק ד, שאף אם נחשיב את הפועל הזה כ'יורד', ומשום כך צריך בעל הבית לשלם לו, מכל מקום אין לו ליורד תקנת שכיר. שהרי לא השכיר עצמו משום 'כדי חייו'. ומשום כך אינו נוטל בשבועה. ולכן נאמן בעל הבית, שהרי ירד הפועל מעצמו, ולא בתורת שכיר. ואין השכיר נוטל אלא כשמעידין אותו ששכרו! [וע"ש בקצוה"ח]

ב. **ואיכא דאמרי: מישתא הוה שתי ליה!** ריש לקיש שתה מים באותו הזמן שאמר רבי יוחנן דין זה, **ושתיק ליה**. משום שהיה באמצע שתייתו, [531] ולכן לא היה יכול רבי יצחק להביא ראיה משתיקתו.

איתמר נמי כדברי רב נחמן בשם שמואל **אמר רב מנשיא בר זביד אמר רב: לא שנו** שנוטל השכיר את שכרו בשבועה, **אלא ששכרו בעדים. אבל, שכרו שלא בעדים, מתוך שיכול לומר לו לא שכרתיך מעולם, יכול לומר לו שכרתיך - ונתתי לך שכרך!** [532]

אמר רמי בר חמא: כמה מעליא נכונה ומעולה **הא שמעתא**, שאין השכיר נוטל בשבועה אלא כאשר שכרו בעדים. אבל, כאשר יש לבעל הבית מיגו, אינו נוטל בשבועה, אלא בעל הבית פטור אף בלא שבועה.

אמר ליה רבא: מאי מעליותא?

והרי **אם כן**, יהיה קשה **משבועת שומרין דחייב רחמנא** כגון שאומר השומר שהפקדון אבד או נגנב וחייב שבועה, וקשה: **היכי משכחת לה** שבועה זו? והלוא **מתוך שיכול**

[531] הקשה הרשב"ש [סימן רע"ד] מדוע לא יצא לחוץ על מנת לשתות, דהא קיימא לן שאין אוכלים ושותין בבית הכנסת ובבית המדרש, אלא רק בשעת הדחק? ותירץ: שאף על פי שהיה ריש לקיש יכול לצאת לחוץ לשתות, אפילו כך שתה בבית המדרש משום ביטול בית המדרש. לפי שחושש הוא שאם יצא לחוץ, יאמר רבי יוחנן דבר הלכה ולא ישמע. ועיין עוד במגן גיבורים סימן קנ"א. עוד הקשה הרשב"ש שם, איך הפסיק ריש לקיש מדברי תורה ושתה ולא המתין עד שיפטר מבית המדרש? ותירץ: משום דשמעתא בעיא צילותא. ואם לא ישתה, לא יוכל לכוין שמועותיו! [וסיים שם: ובדורות הללו, שאינם כל כך שקדנים, ואין שם בדבריהם עומק דרוש, אין ראוי לשתות שם. אלא צריך לצאת לחוץ ולשתות. או ימתין עד שיפטר מבית המדרש]

[532] הקשו התוס' בד"ה מתוך [וכן הקשו עוד ראשונים]: הלוא מבואר בגמרא שבעל הבית טרוד בפועליו. [ומשום כך אינו נשבע, אלא הטילו את השבועה על השכיר] ואם כן יש להבין, מה יועיל בו המיגו, הלוא כל דין המיגו, ענינו להאמין את הטוען, ולא לחושדו שמשקר, שהרי אילו היה רוצה לשקר היה טוען טענה טובה יותר. והרי כאן אין אנו חושדין את בעל הבית שמשקר בדבריו, אלא רק אומדין בדעתו שכיון שטרוד הוא - מסתמא שכח. ומשום כך אינו נאמן, ונשבע השכיר ונוטל. ואם כן, לא שייך בו מיגו כיון שמתחילה אין מתייחסים לטענתו. וכלשון התוס' 'ומשום מיגו, יהא נזכר יותר?' והובאו בראשונים ב' תירוצים [וראה עוד ברמב"ן רשב"א וריטב"א]: א. אף שתולין שבעל הבית טרוד בפועליו, מכל מקום אין הוא שוכח את עניני שכרו של הפועל שיכחה גמורה. ופעמים שזוכר הוא בבירור. ולכן, כיון שטוען הוא שכבר שילם לו, מוכח שטענה ברורה היא. שאם לא כן, אלא היה עדיין מסופק אם שילם לו, הרי היה יכול לטעון שלא שכרו מעולם והיה נאמן בכך. ועוד, שהרי יודע הוא שאם יטען שכבר שילם, יאמרו שטרוד הוא בפועליו ויפקפקו בדבריו. ולכן, כיון שבכל אופן טוען כך, מוכח שטענתו אמת. ומשום כך יש לו מיגו, ונאמן בטענה זו. [וכן נראה ממשמעות דברי התוס' בתירוצם]. אולם הריטב"א דחה תירוץ זה. דהא טענה זו שלא שכרו מעולם, עזות היא. ואילו הטענה שטוען כעת שכבר שילם לו, אינה העזה כל כך, כיון שידוע שבעל הבית טרוד בפועליו ויכול לשכוח מן התשלום. ויקבלו את טענתו בסלחנות. ומשום כך אין זה מיגו. כיון דקיימא לן שאין אומרין מיגו לטענה שאינו מעיז פניו בה, מטענה שמעיז פניו. ואין זה מיגו. ורבינו יונה השיב על קושיא זו, שאף טענת 'פרעתיך', הינה העזה. ואף שטענת לא שכרתיך מעולם - עזה יותר, מכל מקום כיון ששניהם טענות שיש בהם העזה, הרי שאומרים מיגו מטענה של עזות לטענה אחרת שיש בה עזות. ב. עוד כתבו הראשונים לתרץ את קושית התוספות, דכיון שכל ענין זה שנאמן השכיר ליטול בשבועה - תקנת חכמים הוא, ואינו מדין תורה, הרי שכל מיגו שאפשר לומר בזה - אומרים!

לומר לו השומר למפקיד **לא היו דברים מעולם**, [533] **יכול לומר לו** שהכלים שהפקיד אצלו **נאנסו**, ולהיפטר מן השבועה, מאותו טעם של המיגו המוזכר בגמרא כאן, שעל ידו נפטר בעל הבית, כאשר שוכר את השכיר בלא עדים!? [534] השיב לו רמי בר חמא: שבועת השומרים מן התורה, תיתכן היכן **דאפקיד ליה** בעל הבית את הפקדון בידי השומר - **בעדים**. ואז אין לו את המיגו. כיון שאינו יכול לומר לא היו דברים מעולם, שהרי העדים מעידים שהפקידו.

אמר ליה רבא: עדיין יש לו את המיגו. כיון **שמתוך שיכול לומר לו החזרתיו לך**, [שהרי העדים מעידים רק שהפקיד. אך אין הם יודעים אם השיב לו את הפקדון או לא]. ומתוך כך **יכול לומר לו נאנסו**?

והשיב לו רמי בר חמא: מדובר **בכגון דאפקיד ליה בשטרא**. שהפקיד את הפקדון וכתב שטר על הפקדה זו.

---

[533] הקשה רעק"א: הרי משכחת לה לשומר שלא יאמר לא היו דברים מעולם - בשומר שכר, שלא ירצה לטעון להד"מ, כיון שעל ידי כך מפסיד הוא גם את שכרו? וכתב, שאכן לפי פשוטו יש לומר שהקושיא היא על שבועת שאר השומרים. שומר חינם ושוכר!

[534] הקשו הראשונים: הרי קושיא זו של רבא, אינה קושיא רק על דברי רמי בר חמא ועל הדין שאם שכרו שלא בעדים יש לו מיגו. כיון שאף לולא דין זה, יש להקשות את קושיתו של רבא על עיקר דין מיגו שבתורה. דכיון שנאמר בתורה דין מיגו, הרי שבטלה שבועת השומרין, וכי חולק רבא על דין מיגו שמן התורה הוא? וביארו הראשונים על פי דברי הר"י מיגאש שכתב כי כל דין מיגו נאמר רק כאשר רוצה הנתבע ליפטר מחיוב ממון. אולם כאשר רוצה ליפטר מחיוב שבועה, לא אמרינן מיגו. ד'מיגו לאפטורי משבועה - לא אמרינן'. וקושית רבא, כך היא: הרי מעיקר הדין מחויב בעל הבית שבועה, משום כדי חייו של שכיר וכפי שנתבאר לעיל בגמרא. והפכו חכמים את השבועה של בעל הבית על השכיר, משום שבעל הבית טרוד בפועליו. אולם כאשר שכרו שלא בעדים, יש לו מיגו ונפטר משבועה. וממילא אף השכיר אינו נשבע. וזהו שהקשה רבא, דעד כמה שנאמר מיגו זה ויפטר בעל הבית משבועה, נמצא שמיגו לאפטורי משובעה - אמרינן, ואם כן, יש לנו לפטור גם את השומרין משבועתם. שהרי אף להם יש מיגו שעל ידו יוכלו ליפטר משבועה. ומשום כך הוכרח רמי בר חמא להעמיד שהפקידו בשטר. ובאופן זה הרי אין מיגו כמבואר בגמרא. והוכיח הר"י מיגאש את דבריו שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, דהא השומרין נשבעין אף שיכולין לטעון להד"מ. [וכמו שכתבו הראשונים כי מה שתירץ רמי בר חמא שהפקידו בעדים ושטר, אין זה להלכה אלא רק לדחות את טענת רבא]. וכיון שבכל אופן נשבעין השומרין - מוכח שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. וכן הוכיח זאת מדין שבועה מודה במקצת. שהלוא גם הנתבע על החוב בלא עדים, יכול לטעון להד"מ ולהיפטר. ובכל אופן נשבע. ומוכח כנ"ל שמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. וכן מוכח מדין שבועת עד אחד. [ויבואר לקמן איזה מיגו ישנו בשבועה עד אחד]. הרא"ש בסימן ג' דחה את דברי הר"י מיגאש וכתב שהסיבה שאין אומרין מיגו לפטור משבועת השומרין, היא משום שאין השומר מעיז פניו לומר להד"מ בפני המפקיד. וכן המודה במקצת אינו מעיז פניו לכפור הכל בפני בעל חובו. ומשום כך אין לו מיגו. ואליו לגבי שבועה עד אחד, כתב הרא"ש "לא ידענא מאי מיגו איכא". [ועיין בהערות הגרא"ז מלצר זצ"ל לחידושי הרמב"ן, שכתב כי אפשר להעמיד בכגון שטען הנתבע בפני העד להד"מ. ואיכא למימר מיגו שהיה יכול לטעון 'פרעתי'. ובטענה זו אינו מכחיש את העד, ויפטר משבועה]. עוד הקשה הרא"ש, דהרי דין הנאמנות של מיגו, הוא מדאורייתא. ואם כן אין כל חילוק בין תביעת ממון לתביעת שבועה. והרי אף תביעת שבועה - ממון היא. שהרי אם לא ישבע - ישלם! ונמצא, שאף השבועה דינה ממון. ועיין עוד בדברי הראשונים כאן שתירצו את הקושיה דלעיל.

ואז לא יוכל השומר לטעון החזרתיו לך. כיון שאם כן, היה על השומר לתבוע ממנו את השטר שכתבו בעת ההפקדה. וכיון שהשטר ביד המפקיד ולא ביד השומר, מוכח שעדיין לא השיב את הפקדון.[535]

ומדייקת הגמרא מדברי שניהם: **מכלל דתרוייהו**, רבא ורמי בר חמא, **סבירא להו שהמפקיד אצל חבירו בעדים - אין צריך להחזיר לו בעדים**.

[וההוכחה היא מכך: שכאשר טען רבא לרמי בר חמא שיכול לומר החזרתיו מיגו דנאנסו, לא השיב לו רמי בר חמא שצריך להחזיר לו בעדים אלא השיב לו שהפקיד בשטר. ומוכח שאכן אינו צריך להשיב לו בעדים]

ואילו המפקיד אצל חבירו, וחתם עימו השומר **בשטר** על הפקדון - **צריך להחזיר לו בעדים**, או שיתבע השומר את השטר מידי המפקיד. ואם אין לו עדים או שאין בידו את השטר - חייב!

[וההוכחה היא מכך שהשיב לו רמי בר חמא 'דאפקיד בשטר'. וממילא אם אין בידו את השטר, נשבע ואין לו מיגו. כיון שהיה צריך לתבוע את השטר עם השבת הפקדון או להעמיד עדים על כך, וקיבל רבא תשובה זו].

קרי רמי בר חמא עליה על דברי רב ששת "**וישם דוד את הדברים האלה בלבו**". שם את הדברים על ליבו, לדעת אם אכן נכונים דבריהם שהשוכר את חברו שלא בעדים נאמן במיגו שלא היו דברים מעולם.

דאשכחיה רב ששת לרבה בר שמואל. אמר ליה: תני מר מידי האם שנה מר את ההלכות שנאמרו בשכיר?

אמר ליה: אין! וזאת, **תנינא: שכיר** התובע את שכרו **בזמנו**, בתוך זמן הגביה, **נשבע ונוטל** שכרו מבעל הבית.

ושואלת הגמרא: **כיצד** נוהג הוא דין זה שנשבע ונוטל? [כלומר, מהי טענת השכיר, ומהי טענת בעל הבית]

בזמן שאמר לו השכיר לבעל הבית: **שכרתני, ולא נתת לי שכרי, והלה** בעל הבית **אומר: שכרתיך ונתתי לך שכרך**. אז הדין הוא שישבע הפועל שלא קיבל את שכרו, ויטול.

אבל, אם **אמר לו** השכיר: סכום של **שתים, קצצת** קבעת וסיכמת לי בשכרי. **והלה**, בעל הבית **אומר: לא קצצתי לך אלא אחת**. הדין הוא **שהמוציא מחבירו**, דהיינו הפועל הרוצה ליטול מבעל הבית - **עליו הראיה!** ומדייקת הגמרא: **הא מדסיפא** של משנה זו

[535] כתבו הראשונים, הרמב"ן והרשב"א, שלמסקנא לא נפסק ששבועת השומרין היא רק על ידי עדים ושטר כפי שנראה מתירוציו של רמי בר חמא כאן. דדברי רמי בר חמא אינם אלא לדחות קושיותיו של רבא. אך לא פסקינן הכי. ועיין בתומים כללי מיגו ס"ק קי"ג.

הדנה במקרה שתובעו על קציצה של שתים ומודה לו בקציצה של אחת - אינו נוטל אלא **בראיה**,
הרי **שהוי רישא** שמתדיינים ביניהם אם בכלל שילם בעל הבית את שכרו של השכיר או לא, נשבע ונוטל אף **בלא ראיה**.
ומוכח מכאן, דלא כרב ושמואל האומרים שדין משנתנו שנשבע ונוטל, הוא רק כאשר שכרו בעדים המהווים ראיה. ואילו בלי עדים נאמן בעל הבית במיגו.
ומדברי המשנה משמע שאין הפועל זקוק לכל ראיה - חוץ מהשבועה שנשבע.

דף מו.

אמר רב נחמן בר יצחק: אין מכאן ראיה דלא כרב ושמואל. משום שניתן להעמיד שגם (תחילת העמוד) **הרישא** וגם ה**סיפא** של המשנה הזו, מדברות באופן שהשכירות נעשית **בראיה**. כלומר בעדים.
ומה שלא הזכירה המשנה ברישא שעל הפועל להביא את עידי השכירות כראיה, כשם שהזכירה בסיפא שהפועל המוציא מבעל הבית צריך להביא ראיה לדבריו, היא משום שרק **ראיה דלשלם קתני** במשנה זו.
כלומר, הזכירה המשנה רק את הראיה שצריך להביא הפועל, כדי שישלם לו בעל הבית את שכרו.
אבל **ראיה דשבועה** הראיה שיצטרך השכיר להביא ולהוכיח שהוא בכלל שכיר, ועל ידי כך יוכל לישבע וליטול - **לא קתני**.
כיון שאין הראיה, מועילה לו באופן ישיר ליטול ממון. אלא רק מועילה לו שיוכל לישבע וליטול מכח תקנת המשנה.
ולכן, לא הזכירה התנא. [אף שלעצם נטילת השכר מבעל הבית, צריך השכיר את ראיה זו כדי לישבע וליטול].
אמר רבי ירמיה בר אבא: **שלחו ליה מבי** מביתו של **רב**, **לשמואל**:
ילמדנו רבינו: **אומן אומר שתים קצצת לי** בשכרי. **והלה** בעל הבית **אומר לא קצצתי לך אלא אחת**. **מי נשבע**? האם האומן נשבע ונוטל את השכר שתובע, או בעל הבית נשבע ונפטר מתביעת השכיר?
אמר להן שמואל: **בזו** במקרה זה ששאלת - **ישבע בעל הבית** שבועת מודה במקצת, [536]

[536] בביאור דין שבועה זו, ישנם ב' שיטות בראשונים. א. דעת תוספות היא, שמדובר רק היכן שלא פרע כלל, והרי הוא מודה במקצת, ב. דעת הר"י מיגאש והרמב"ם שמדובר כאשר פרע כבר או ששילם לו ב'הילך'. וחיוב שבועה זו הוא מתקנת חכמים משום 'כדי חייב' של שכיר.

ויפסיד אומן! [537]

וטעמו של דבר הוא - **קציצה ודאי מידכר דכירי אינשי**. [את הסכום אותו קצץ עם הפועל, ודאי זוכר בעל הבית]. ואם כן, אין כאן את הטעם שבעל הבית טרוד בפועליו ושוכח.

ומקשה הגמרא: **איני**, **והא תני רבה בר שמואל**: **קצץ** בעל הבית עם הפועל כמה ישלם לו בשכרו. ונחלקו ביניהם על כמה קצצו הדין הוא ש**המוציא מחברו עליו הראיה! ואי לא מייתי האומן ראיה**, **פקע** מיד זכותו, ופטור בעל הבית, אפילו מבלי שישבע.

ואמאי, והלוא לדברי שמואל צריך הדין להיות ש**ישבע בעל הבית**, ורק אז יפטר מטענתו של האומן. ורק אם אכן נשבע בעל הבית - **יפסיד האומן**?

והתירוץ: **אמר רבנחמן**: דברי רבה בר שמואל שמביא האומן ראיה, אין פירושם שכך יהיה הדין המוחלט במקרה זה. אלא **לצדדין קתני**. כלומר, או כך או כך.

או מביא האומן **ראיה** ויטול האומן, **או ישבע בעל הבית** ואם אכן נשבע, אז - **ויפסיד** אומן.

מיתיבי: **הנותן טליתו לאומן** וקצץ לו שכר על עבודתו. ולאחר העבודה **אומן אומר קצצת לי שתים** בשכרי, **והלה אומר לא קצצתי לך אלא אחת**.

הדין הוא: **כל זמן שטלית ביד אומן**, ועדיין לא הוציא אותה בעל הבית חזרה, **על בעל הבית להביא ראיה** שאינו חייב לו אלא אחת. ורק לאחר מכן מוציא את הטלית מיד האומן.

אך אם **נתנה לו** האומן. והטלית נמצאת כעת בידי בעל הבית, הרי שתלוי הדבר אימתי תובעו האומן.

אם **בזמנו**, כלומר בזמן התשלום תובעו לשלם לו - **נשבע** האומן **ונוטל**, כמו שתובע.

ברם, **עבר זמנו - המוציא מחברו עליו הראיה!**

ומדייקת מכך הגמרא: מבואר שאם תובעו האומן בזמנו, **מיהא**, הרי הוא **נשבע ונוטל**.

ואמאי? הרי שנינו שאם קצץ בעל הבית את שכרו של הפועל, **ישבע בעל הבית ויפסיד אומן**?

---

[537] הפני יהושע [בבא מציעא קיב ב] הוכיח שהשבועה האמורה כאן אינה שבועה מדאורייתא. כיון שבגמרא לעיל [מב ב] מבואר ששבועת מודה במקצת מן התורה, נאמרה במקום שרוצה הנתבע להשתמט מן התובע, ומשום כך מודה רק במקצת. ומשביעין אותו כדי שיודה בכל. ואילו כאן אין מקום להשתמטות זו, כיון שעובר הוא ב'בל תלין', ועל כרחך ששבועה זו - מדרבנן היא. [ועוד הוכיח כן מהא דאמרינן בכל מקום שחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא. כיון שיתכן שמילוה ישנה יש לו ללווה על המלוה, ומשום כך כופר בממון שחייב לו. אולם כאן לא קיים טעם זה, ומשום כך הרי הוא חשוד לשבועה מן התורה. ועיין שם בדבריו שהאריך בזה].

אמר רב נחמן בר יצחק: **הא מני** - הלכה זו, בשיטת **רבי יהודה היא**. **דאמר** רבי יהודה: **כל זמן ששבועה נוטה אצל בעל הבית** [שהרי מעיקר הדין חייב בעל הבית שבועה, וכגון שקצץ. שהרי האומן תובעו שתים והוא מודה באחת, והרי הוא נחשב כמודה במקצת, וחייב שבועה מדאורייתא], **שכיר נשבע ונוטל**.

ולפיכך גם ברייתא זו היא אליבא דרבי יהודה והשכיר נשבע ונוטל. אך חכמים סוברים, שכיון שדרך בעלי הבית לזכור את הקציצה, ישבע בעל הבית ויפסיד אומן! ודנה בזה הגמרא: **הי רבי יהודה**? היכן אמר רבי יהודה דין זה?

אילימא רבי יהודה דמתניתין, שהרי אמר רבי יהודה במשנתנו שאין השכיר נשבע ונוטל, אלא עד שתהיה שם הודאה במקצת, הרי ששם **אחמורי קא מחמיר**, מחמיר רבי יהודה על השכיר יותר מחכמים, ומגביל את כוחו, לישבע וליטול רק במקרה שיש שבועה דאורייתא ביניהם.

דתנן: **רבי יהודה אומר** אין השכיר נשבע ונוטל אלא **עד שתהא שם מקצת הודאה**. ואם כן, כיצד ניתן לומר שהברייתא המאפשרת לשכיר להישבע וליטול אפילו בקצץ, אתיא כרבי יהודה המחמיר, ולא כרבנן המקילים?

אלא, אין דין זה לפי דברי רבי יהודה במשנתנו, **אלא רבי יהודה דברייתא** היא.

דתניא: **שכיר**, **כל זמן שלא עבר עליו זמנו**, ועדיין עומד הוא בתוך זמן התשלום, **הרי זה נשבע ונוטל**. **ואם לאו** אלא כבר עבר עליו זמנו, **אינו נשבע ונוטל**.

ואמר רבי יהודה: **אימתי** נשבע השכיר ונוטל, **בזמן שאמר לו תן לי שכרי חמשים דינר שיש לי בידך**. **והוא אומר התקבלת מהן דינר זהב**. **או שאמר לו** השכיר, **שתים קצצת**. **והלה אומר לא קצצתי לך אלא אחת** - הרי נשבע השכיר ונוטל.

אבל, אם אמר לו **לא שכרתיך מעולם**. **או שאמר לו**: **שכרתיך ונתתי לך שכרך - המוציא מחבירו עליו הראיה**.

ומבואר כאן שרבי יהודה אינו מחלק בין אם קצץ עימו או לא קצץ. ובשניהם נשבע השכיר ונוטל [ובתנאי שתבע בזמנו].

ואם כן, מבואר שהברייתא של 'נותן טליתו לאומן' ומתדיינים ביניהם על גובה הקציצה, והדין הוא שנשבע האומן ונוטל - כרבי יהודה דברייתא היא.

מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי: **אלא**, לדבריך, שביארת שהברייתא של נותן טליתו לאומן **וקצץ** לו שכרו, ונחלקו ביניהם על הקציצה, שהדין הוא שנשבע השכיר ונוטל - וביארת שברייתא זו **רבי יהודה היא ולא רבנן**,

- דבר זה לא יתכן!

כי **השתא**, **היכי דמחמיר רבי יהודה** על השכיר [במקום שלא קצצו השכר, והויכוח ביניהם הוא אם שילם לו שכרו או שלא שילם לו כלל, ולדעת רבי יהודה אינו נשבע ונוטל כלל], **מקילי רבנן** ואיפשרו לשכיר לישבע וליטול, היתכן לומר ש**היכא דמקיל רבי יהודה**, במקום שכבר יש שבועה של מודה במקצת. וכגון שקצץ ונחלקו כמה קצץ, ולדעת רבי יהודה נתבאר שהשכיר נשבע ונוטל, ש**מחמרי רבנן** ואינם מאפשרים לשכיר להשבע וליטול?

והרי על אחת כמה וכמה היה על רבנן לאפשר לו לישבע וליטול!?

ועל זה מוסיפה הגמרא ומקשה: **ואלא מאי**, האם תאמר שדברי הברייתא דלעיל הינם לדעת **רבנן**?

אם כן, **ואלא הא דתני רבה בר שמואל**: **קצץ - המוציא מחבירו עליו הראיה. מני**? לדעת מי דין זה? הרי זה **לא** לדעת **רבי יהודה** ולא לדעת **רבנן**!

[שהרי לדעת רבי יהודה, באופן זה נשבע ונוטל. ואילו לדעת רבנן, הלוא רצית להוכיח, שרבנן הם בעלי הברייתא הנ"ל והם הסוברים שאם קצץ - נשבע ונוטל?]

אלא, **אמר רבא**: לעולם הא דקתני דבקצץ נשבע השכיר ונוטל - רבי יהודה היא. והא דתני רבה בר שמואל דבקצץ המוציא מחברו עליו הראיה - רבנן היא.

ומה שהקשינו כיצד יתכן שרבי יהודה המחמיר במשנתנו ומאפשר להישבע וליטול רק היכא דאיכא שבועה מדאורייתא, הוא זה המאפשר ב'קצץ' להישבע וליטול, ולא רבנן המקילים להישבע וליטול אפילו במקום שאין שבועה דאורייתא,

- תשובתך היא: **בהא קמיפלגי** רבי יהודה רבי יהודה ורבנן!

רבי יהודה סבר: רק **ב**מקום שיש שבועה **דאורייתא**, **עבדו ליה** רבנן **תקנתא לשכיר**, ותיקנו להעביר את השבועה מבעל הבית אל השכיר, שישבע הוא ויטול.

ובמקום שאין שבועה התורה, אלא רק שבועה **בדרבנן**, **הואי** האי שבועה **תקנתא**, **ותקנתא לתקנתא לא עבדינן!**

כלומר, לא נתקן תקנה נוספת מדרבנן, להעביר אל השכיר את השבועה שהתחייב בה בעל הבית - מתקנתא דרבנן.

ולכן בקצץ, שיש שבועה דאורייתא, תקנו שישבע השכיר שבועה מדרבנן, במקום השבועה דאורייתא של השוכר, ויטול.

ורבנן סברי - **ב**שבועה **דרבנן נמי עבדינן תקנתא לשכיר**. ולפיכך כשנחלקו אם שילם לו או לא, עבדינן תקנתא להעביר את השבועה מדרבנן של בעל הבית - אל השכיר. כדי שיוכל לישבע וליטול.

אבל אם הויכוח הוא ביניהם על הקציצה, על אף שהשבועה היא מדאורייתא, לא תיקנו חכמים להעבירה אל השוכר כי **וקציצה מידכר דכיר**, [538]
ואילו התקנה להעביר מהבעל הבית לשוכר היא משום שבעל הבית טרוד בפועליו ואינו זוכר אם שילם אם לאו.
שנינו במשנתנו: **נגזל כיצד - היו מעידין אותו שנכנס לביתו למשכנו**. ולא ראו העדים אם מישכנו. אלא ראו רק שנכנס אליו במטרה למשכנו. ואם כן, קשה: **ודלמא לא מישכנו**? ומה אם ידוע לנו שנתכוין למשכנו, הלוא אין הוכחה מכך שאכן מישכנו בסוף. ומחמת מה יוכל התובע להישבע וליטול?
מי לא אמר רב נחמן האי מאן דנקיט נרנא בידיה [מי שלקח גרזן בידו], **ואמר איזיל ואקטליה לדקלא דפלניא** [אלך ואקצוץ את הדקל של פלוני], **ואשתכח דקטיל ושדי** [ואכן לאחר מכן נמצא הדקל קצוץ ומוטל על הקרקע],
הרי שבמקרה זה, **לא אמרינן דהוא קטליה**. וכל עוד אין עדים שאכן הוא שקצץ את האילן, אין לנו להחזיקו, שאכן הוא זה שקצץ.
ואם כן, כיון שאין אנו תולין שאכן הוא קצץ את הדקל, מדוע אמר כן? אלא **אלמא עביד איניש דגזים ולא עביד**. עשוי אדם להגזים, ולא לממש את דבריו. [539]
הכא נמי, נאמר גם כאן, כי אף שהודיע הגזלן על כונתו למשכן את חברו, הרי יתכן **דגזים** שמגזים בדבריו, **ולא עביד**. [540] ומחמת מה ישבע התובע ויטול?
ומבארת הגמרא: **אימא - ומשכנו!** אכן מעידים העדים שמשכנו, ולא רק שנתכוין למשכן.
אלא אם כן: מדוע ישבע הנגזל ויטול, **וליחזי מאי משכנו**? יעידו העדים מה משכנו ויטול?

[538] ובדעת רבי יהודה הסובר שגם בקציצה נשבע ונוטל, ביאר הר"י מיגאש דדעת רבי יהודה היא, שגם בקציצה אינו זוכר כיון שטרוד הוא. ולכך השכיר נשבע ונוטל. אולם הפני יהושע ביאר שגם רבי יהודה מודה שבקציצה מידכר דכיר. והסיבה שמחמיר עליו רבי יהודה, היא משום שרבי יהודה חולק בעיקר טעם תקנת השכיר. וסובר כמו הסלקא דעתך בגמרא לעיל, דמשום כדי חייו של השכיר ישבע ויטול. ולא משום טירדא. ולכך, גם בקציצה - נשבע ונוטל.

[539] כתב התוספות בשם הרוקח, שסברא זו דעביד איניש דגזים, אינה נאמרת אלא בסתם אדם. לפי שיותר מסתבר לומר שהגזים בדבריו מאשר לתלות שאכן הלך והזיק. אולם באדם המוחזק בכך לעשות מעשים כאלו - לא אומרים דגזים, אלא תולין שהזיק. וכתבו אחרונים, שמדברי התוספות מוכח כדעת ר' אחא לעיל לד א, שאם היה גמל אוחר [בועט] בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצידו - בידוע שזה, האוחר, הרגו! ואף שאין לנו עדות על כך, מכל מקום הולכים אחר האומדנא בדיני ממונות. וכיון שאומדין שגמל זה הרג, חייב הבעלים בנזקו. וכך היא דעת התוספות כאן, שאם מוחזק האדם להזיק, אומדין שאכן הזיק - וחייב!

[540] ומבואר, שאם העדים לא ראו בשעה שיצא והוא טוען לא נטלתי כלום - אינו נשבע ונוטל. וכך מבואר ברי"ף. והרמב"ם בפרק ד' מהלכות גזלה ואבדה הלכה ד' הוסיף, שאפילו אם מכחיש את העדים ואומר לא נכנסתי כלל - גם כן פטור!

והתירוץ: **אמר רבה בר בר חנה, אמר רבי יוחנן**: מדובר **בטוענו** בעל הבית, הנגזל, שנטל ממנו **כלים** קטנים הניטלין ומוסתרים **תחת כנפיו**, תחת כנפי בגדו. ואין העדים יכולים לראות מהם הכלים שנטל.[541]

וכיון שמוכח מדברי העדים שנטל ממנו כלים, אך אין הם יודעים כמה ואיזה כלים נטל - משום כך ישבע בעל הבית ויוציא.

אמר רב יהודה [מימרא זו אינה קשורה לדין שבועת משניתנו, אלא בפני עצמה היא.[542]]: **ראוהו** העדים **שהטמין כלים תחת כנפיו, ויצא** מבית חברו כאשר הכלים טמונים תחת כנפיו.

דף מו:

ואמר הנוטל: כלים אלו, **לקוחין הן בידי**, לפי שקניתי אותם ממנו - אינו נאמן, ואפילו בשבועה.[543]

ולא אמרן שאינו נאמן לומר לקוחין הם בידי, **אלא** כאשר -

א. מדובר **בבעל הבית שאינו עשוי למכור כליו. אבל**, אם **בעל הבית העשוי למכור** את **כליו** - **נאמן** לומר הנוטל 'לקוחין הם בידי'! כיון שמסתמא קנאם מידי בעל הבית.

ב. ואף בבעל הבית **שאין עשוי למכור את כליו, נמי לא אמרן** שאינו **נאמן** לומר לקוחין הם בידי, **אלא** כאשר נטל **דברים שאין דרכן** של הדברים **להטמין** אותם תחת כנפי הבגד. וכיון שהוא הטמין, מוכח שנטלן שלא כדין, ומשום כך מסתיר את החפצים האלו.

---

[541] כך פירשו רש"י והר"ן, וכן משמע בדברי הרמב"ם בפרק ד' מהלכות גזלה ואבידה הלכה ב', שכתב כי הממשכן רק נכנס לבית חברו בפני עדים. אך לא ידעו העדים עם מה יצא בידיו. אולם התוספות ושאר ראשונים פירשו, שראו העדים מקצת הכלים. ובעל הבית טוען שנטל הממשכן והטמין, יותר ממה שראו העדים. וכתב התוספות שלכאורה מכאן מוכח דלא כדעת רבי חייא בבבא מציעא ג א. דתני רבי חייא שם, האומר מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמישים זוז, נותן לו חמישים זוז וישבע על השאר. שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים, [כלומר, שהרי הודאת פיו מחייבתו שבועה אם הודה במקצת. והוא הדין שיתחייב שבועה על ידי עדות העדים, באם חייבוהו במקצת התביעה]. והוכיח התוספות, דאילו היה הדין כדברי רבי חייא, הרי ששבועתו של הגזלן במשנתנו היתה שבועת מודה במקצת מן התורה, שהרי העדים מעידים שנטל מקצת הכלים, ועוד, דאילו היה כדברי רבי חייא, לא היה צריך רבי יהודה לחלוק במשנתנו ולהעמיד דוקא באופן שהודה הנתבע במקצת. והלוא לדברי רבי חייא, הרי זה שבועת מודה במקצת ממש?! [ויתכן, שמחמת כך פירשו הרש"י והר"ן שאין העדים מעדים שנטל, על מנת להעמיד דברי משנתנו אף כרבי חייא]. ויישב ר"י שאין להוכיח מכאן דלא כרבי חייא. משום שאפשר להעמיד דברי משנתנו בכגון שהגזלן החזיר לו את מה שראו העדים שנטל, וממילא שוב אינו תובעו אלא על השאר. ועל השאר אין עדות, ואף הוא אינו מודה לו, אלא כופר הכל. ועל כהאי גוונא חידשו חכמים שהתובע נשבע ונוטל.

[542] כך היא גירסת רש"י ורוב הראשונים. אולם הר"ח והריי"ף גרסו: 'ד'אמר רב יהודה: ראוהו שהטמין כלים תחת כנפיו ויצא ואמר לקוחין הם בידי - אינו נאמן. ודחו הראשונים גירסא זו, כיון שעצם כך שראוהו העדים נוטל כלים תחת כנפיו, יש בזה כדי לחייבו את שבועת משנתנו. ואין צריך שיוסיף ויאמר 'לקוחין הם בידי' על מנת שיתחייב שבועה. אלא אף אם מעידין העדים שנטלן בתורת משכון - ישבע הנגזל ויטול.

[543] ומדובר כאשר בעל הבית אומר השאלתים לו ולא שטוען שגנבם. כיון ש'אחזוקי איניש בגניבה לא מחזקינן' כלומר, שאין להחזיק אותו בחזקת גנב על פי טענת בעל הבית.

ולפיכך, בהצטרף שני החסרונות הללו אצל הנוטל, א. שנטל מבעל הבית שאינו עשוי למכור, ב. שנטל דברים שאין דרך להטמינם - אינו נאמן!

אבל, אם נטל **דברים שדרכן להטמין** תחת כנפי הבגד - **נאמן**. כיון שנהג כדרך שבני אדם נוהגין, ולא ניכר מתוך מעשיו שנטל שלא כדין.

ג. וכלים **שאין דרכן להטמין**, [ונתבאר לעיל שאם הטמינם אינו נאמן] **נמי לא אמרן** שלא נאמן מחמת שהטמינם, אלא כאשר הנוטל הוא **איניש דלא צניע**,

כלומר, שדרכו להלך בשוק כאשר חפצים מגולים בידיו, ואינו נוהג להצניעם. וכאן, כשהצניע את החפצים שנטל, הרי מוכח שלא כדין נטלם, ומשום כך הצניעם.

אבל, כאשר הנוטל הוא **איניש דצניע**, ודרכו להצניע חפציו, הריהו נאמן לומר לקוחין הם בידי. כיון ש**היינו אורחיה** זוהי דרכו להחזיק את חפציו כאשר מוצנעים הם אצלו. ואם כן, אין לראות בהצנעתו, שנוטל את הכלים שלא כדין.

ד. **ולא אמרן** שאין הנוטל נאמן [אף כאשר אין בעל הבית עשוי למכור כליו, ואף כאשר אין דרך הדברים להצניעם, ואף כאשר הוא, אין דרכו להצניע חפצים],

אלא כאשר **זה**, בעל הבית, **אומר שאולין** הן אצל הנוטל. שלא מכרתים לו אלא השאלתים לו. **וזה** הנוטל **אומר לקוחין** הם בידי, ולא שאולים.

אבל באם טוען בעל הבית **גנובין** הם, שגנבת אותם ממני,

לאו כל כמיניה, אין בעל הבית נאמן. משום ש'**לאחזוקי איניש בגנבי**' להחזיק את האיש כגנב - **לא מחזקינן**! ה. **ולא אמרן** שאין הנוטל נאמן לומר בכל אלו, [544] לקוחין הם בידי, **אלא בדברים העשוין להשאיל ולהשכיר**. וטוען בעל הבית שהשאילם לו ולא מכרם. ובאופן זה אינו נאמן. כיון שמוכח שכלים אלו, שאולין הם אצלו. ולא מכורין.

[544] כך פירש רש"י. שבכל אלו אינו נאמן, רק אם הכלים הללו עשויין להשאיל ולהשכיר. אך אם אינם עשויין להשאיל ולהשכיר - נאמן. ומשמע שבסתם כלים העשויין להשאיל ולהשכיר, שאין בלקיחתן את החסרונות שנמנו לעיל [שהטמינם, והוא איניש דלא צניע], - נאמן, אף שהכלים עשויין להשאיל ולהשכיר. והקשו התוס' ד"ה בטוענו [וביתר ביאור הקשו התוס' בבבא בתרא נב ב] שהרי לקמן בגמרא מובא שרבא הוציא כלי מן היתומין שירשו אותו מאביהם. ואף שטענינן ליתמי, שלקוח היה הכלי ביד אביהם, מכל מקום הוציא רבא מידם כיון דהוי כלי העשוי להשאיל ולהשכיר. ולא אומרין בו שלקוח הוא. ומבואר, שכלי העשוי להשאיל ולהשכיר, מוציאין אותו מיד המחזיק אף בלא כל החסרונות שהוזכרו לעיל, וקשה על פירוש רש"י. ומשום כך דחה ר"ת את דברי רש"י וגרס כר"ח: ובכולהו [בכל החסרונות שנמנו לעיל אשר מחמתן אינו יכול לומר לקוחין הם בידי] - לא אמרן שאינו נאמן, אלא רק בדברים שאינם עשויין להשאיל ולהשכיר. אבל בדברים השויים להשאיל ולהשכיר - אינו נאמן בכל ענין - אף אם אין בהם את אחד החסרונות שמנה רב יהודה. והביא הרשב"א ליישב את דברי רש"י, מהראיה שהביאו התוס' מן הגמרא לקמן דהא דרבא אפיק זוגא דסרבלי מיתמי. והעמיד, שמדובר באופן שהעידו עדים כי כאשר נטל אביהם את הזוגא דסרבלא, הטמינם תחת כנפיו. ואכן, רק משום כך לא טוענים להם שלקוח היה ביד אביהם. ולולא זאת - טענינן ליתמי. ולא מוציאין מידם. [ועיין בתומים סימן צ' ס"ק ז' שהוסיף לתרץ את שיטת רש"י].

אבל, אם מחזיק הנוטל, **דברים שאין עשוין להשאיל ולהשכיר**, **נאמן** הנוטל - אף שטמונים הם. ואף שהוא איניש דאינו צניע.

ואין בעל הבית יכול לטעון כנגדו, השאלתים לו.

ומביא רב יהודה ראיה לדבריו: **דשלח רב הונא בר אבין**: מי שמחזיק בידו **דברים העשוין להשאיל ולהשכיר**. והתובע הרוצה להוציא ממנו את אותם הכלים, טוען שהשאילם לו. והוא, המחזיק **אמר**: **לקוחין הם בידי - אינו נאמן!** [545] כי הא דרבא אפיק זוגא דסרבלא [רבא הוציא מספרים של סורקי בגדים], **וספרא דאגדתא** [וספרי אגדה] [546] -

[545] בהגדרת 'כלים העשויין להשאיל ולהשכיר', נחלקו הראשונים: הרמב"ם בפרק ח' מהלכות טוען ונטען הלכה ט' כתב: דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, הם הכלים שבני אותה מדינה עושין אותם מתחילת עשייתן כדי להשאילן ולהשכירן וליטול שכרם, וכו'. כגון היורות הגדולות של נחושת שמבשלין בהם בבית המשתאות וכגון חלי הנחושת הטוח הזהב [מיני קישוטים] ששוכרין אותם לכלה להתקשט בו. שעיקר עשיית אלו הכלים אינם למכירת עצמן, ולא להשתמש בהם בעל הבית בביתו, אלא להשאילן לאחרים. מבואר בדעת הרמב"ם שהגדרת כלים העשויין להשאיל ולהשכיר, הינה כלים שנוצרו לשם כך. ורק עליהם נאמן המחזיק בהם לומר, ששאולין הם, ואינו נאמן לומר - לקוחין הם בידי. אך בשאר כלים - נאמן. וכתבו הראשונים שיש סיוע לדברי הרמב"ם, בלשון הגמרא: 'כלים העשויין להשאיל ולהשכיר'. כלומר, העשויין מתחילתן לשם כך. וכבר השיגו על ראיה זו, שכונת הגמרא היא שהכלים 'רגילים' להשאיל ולהשכיר. וזהו הביאור 'עשוין', כלומר - רגילין. והוכיחו זאת ממה שאמרו בגמרא [בבא מציעא קיד ב] אדם 'עשוי' למכור כליו. והפירוש הוא, שמדובר באדם הרגיל למכור כליו. וכן הוא הפירוש כאן. והראשונים, הרמב"ן הרשב"א והריטב"א, חלקו על דעת הרמב"ם וכתבו שכל כלים שרגילין בני אדם להשאיל ולהשכיר אותם, וכן המשאיל שלפנינו עשוי להשאיל לשואל שלפנינו, וכן השואל שלפנינו עשוי לשאול מן המשאיל שלפנינו, הרי הדברים שבידיו כעת, הם בגדר כלים העשויין להשאיל ולהשכיר. ובריטב"א הוסיף, שאם זה הכלי, אין דרך בני אדם להשאילו ולהשכירו, אף על פי שזה האיש עשוי להשאיל ולהשכיר לזה משאר כליו - לזה יש דין של דברים שאינם עשויין להשאיל ולהשכיר. וביסוד מחלוקת ראשונים זו, ביאר הגר"א קוטלר זצ"ל במשנת רבי אהרן הלכות שכנים פרק ב' הלכה י"ד [סימן ג']: יסוד דין חזקת מטלטלין והעמדתן בידי המוחזק, אינו מחמת שהמצאותן בידי המוחזק מהוה הוכחה שהוא הבעלים. אלא עצם כך שהדבר נמצא בידו, זהו סיבה שלא נוציאנו מידיו. ולא משום שהדבר מוכיח שהוא שלו. שהרי פעמים רבות אדם עשוי לשאול ולשכור ולהחזיק כלים שאינם שלו. ואם כן, אין כל כך הוכחה מהחזקתו בדבר. אלא כיון שנמצא הדבר תחת ידו, שוב לא מוציאין ממנו, כל עוד אין בידינו ראיה שהדבר אינו שלו. ומשום כך סבר הרמב"ם, שכל כלי שאינו עשיתו להשאלה, הרי שאין לנו כל סיבה לומר שהוא אינו של המחזיק בו. ואף המחזיק אינו צריך ראיות והוכחות שהוא הבעלים. אלא עצם כך שהוא מוחזק - מסתמא הוא הבעלים. ולכן, רק בכלים שאינם עשויין אלא להשאיל ולהשכיר, סובר הרמב"ם שאינו נאמן לומר 'לקוח הוא בידי'. משום שכלי זה, אינו עשוי להיות בבעלות סתם אדם, אלא בתורת שאול. ואם כן, עצם החזקתו בו מעידה שהדרך בה הגיע הדבר לידו - היא שאילה. אך סתם כלי, אף ששאול הוא, אינו מעיד על עצמו שהוא שאול. ומשום כך סובר הרמב"ם שרק בכלי העשוי להשאלה, אינו נאמן לומר 'לקוח הוא בידי'. ושאר הראשונים סוברים שאף כלי שאינו עשוי לכך, מכל מקום כיון שדרך בני אדם שמשאילין דברים כאלו, הרי אין להניח באופן מוחלט שהדבר שלו. אלא יתכן שבתורת שאילה בא לידו, והרי הוא בחזקת המשאיל.

[546] כיון שאף הם בגדר דברים העשויים להשאיל ולהשכיר. וכתב רש"י שדוקא ספרי אגדתא שאין אדם עשוי ללמוד בהם תדיר, עשויים הם להשאלה. אולם שאר ספרים שלומדין בהם הרבה, אינם עשויין להשאלה כיון שמתקלקלין. וכמו ששנינו במוצא ספרים דלא ילמד בהם לכתחילה ולא יקרא אחר עימו. ויכול המחזיק בהם לומר לקוחין הם בידי, לפי שאינם עשויין להשאלה. אולם בתוספות כתבו דכל שכן שאר ספרים, שדרך להשאילם יותר. כדאמרינן בכתובות נ א וצדקתו עומדת לעד - זה הכותב ספרים ומשאילן לאחרים. ואכן יש לעיין בדברי רש"י שהרי מצוה להשאיל ספרים וכדברי הגמרא שהביאו התוס'. ובריטב"א למד מדברי רש"י שמצוה לאדם להשאיל ספריו כשאינו צריך אותם בשביל עצמו. וישאילו למי ששומרו כראוי. אבל לא למי שמקלקלו. ובתשובת הרי"ף סימן קכ"ה כתב, שאף למי שאינו רגיל בלימוד, אין הספרים עשויין להשאיל. שהרי אין לו שימוש בהם

מיתמי. לפי שטען התובע שהשאיל לאביהם את הכלים הללו, ואף הביא עדים שהם היו שלו. והוציאם רבא מידי היתומים, משום שהיו הדברים האלו, **דברים העשוין להשאיל ולהשכיר**.

ומוכח מכך שאביהן של היתומים לא היה נאמן לטעון לקוחין הם בידי, אפילו בשבועה. שאם כן היה נאמן, היינו טוענין אנחנו ליתמי, שלקוחין הדברים על ידי אביהם, ופוטרים אותם.

ומוכח שדברים העשויין להשאיל ולהשכיר - אין המחזיק בהם נאמן לטעון לקוחין הם בידי.

אמר רבא: הדין ששנינו לעיל שהנגזל נשבע ונוטל, אינו אמור דוקא כלפי הנגזל שרק הוא יכול להישבע וליטול.

אלא **אפילו שומר** הבית שראה את הגזילה - **נשבע** על כך, ודי בשבועתו של השומר, על מנת להוציא את הדברים מידי הגזלן.

וכן **אפילו אשתו של שומר נשבעת!** [547]

בעי רב פפא: **שכירו**, פועל קבוע אצל בעל הבית. וכן **לקיטו** שהוא פועל זמני, ושניהם דרים בבית בעל הבית אך אין הם אחראים על חפציו.

מאי? האם אף הם יכולים להישבע כנגד הגזלן ולהוציא מידו?

ומסיקה הגמרא: **תיקו!** [548]

אמר ליה רב יימר לרב אשי: **טענו** בעל הבית לגזלן **בטענה**: לקחת ממני **כסא דכספא**, כוס של כסף ששוויה רב.

מאי? האם גם כלים יקרים כאלו, נאמן התובע ליטול בשבועה?

ענה לו רב אשי: **חזינא**, **אי** בעל הבית **איניש דאמיד הוא**, **או שאיניש דמהימן הוא** וכיון שכך **דמפקדי אינשי גביה**, מפקידים אנשים אצלו כלים יקרים וסומכין עליו מחמת

ואין דרכו לשאול ספרים. וכן כתב הריטב"א. ובבבא בתרא נב א הוסיף הריטב"א, שכך הוא הדין בשאר ספרים. אולם ספרי אגדתא, לעולם כולם עשויין להשאיל!

[547] הקצות החושן סימן צ' ס"ק א הביא את דברי כנסת הגדולה שכתב שאם הנגזל מת, אין בנו נשבע ונוטל. והקשה על כך הקצוה"ח מדוע יגרע הבן משומר ומאשתו של שומר? ואכן כתבו הקצות והנתיבות המשפט שם שנאמן הבן, ונשבע ונוטל.

[548] כתב הרמב"ם [גזלה ואבידה ב ז]: היה שם שכירו או לקיטו של בעל הבית - אינם נשבעין ונוטלין! וכתב המגיד משנה שם, דכיון שבעיא זו לא איפשטא בגמרא, פסק הרמב"ם שלא ישבע. אולם מאידך, לא פסק הרמב"ם שאם תפס הנגזל אין מוציאין מידו. כמו שפסק הרמב"ם בשאר ספיקות של ממון. ומשמע, שאף אם תפס - מוציאין מידו. מפני שכל הדין שנשבע ונוטל, מן התקנה הוא. וכיון שלא נפסק בתקנת חז"ל שיטול אף על ידי שבועת שכירו ולקיטו, לכן גם אם תפס, מוציאין מידו. ובקובץ שיעורים [בבא בתרא אות קל"ז] הוסיף וביאר, דלולא תקנת חכמים, הרי שאין כל סיבה ליטול מידי הגזלן, אלא בראיה. וכל האפשרות ליטול בשבועה היא רק מתקנת חכמים. ולכן, כאשר יש ספק אם תקנת חכמים חלה על מקרה זה, חוזר המצב להיות כאילו שלא היתה תקנה על כך. ומדין תורה אין כל זכות להוציא ממון מידי הגזלן שבא למשכנו.

מהימנותו, הרי **שמשתבע ושקיל**. **ואי לא** - אם אינו אמיד ואינו מהימן ומופקד על נכסי אחרים - **לא**!

שנינו במשנתנו: **נחבל**, **כיצד**? **אמר רב יהודה אמר שמואל**: **לא שנו** שצריך הנחבל להישבע על מנת להוציא דמי חבלתו מן החובל - **אלא** אם היתה **במקום** בגופו, **שיכול לחבל בעצמו**.

ומשום כך יתכן שהוא חבל בעצמו. ועל כן אינו נוטל את דמי החבלה - אלא בשבועה.

אבל, אם היתה החבלה **במקום שאינו יכול לחבל בעצמו**, **נוטל שלא בשבועה**!

שואלת הגמרא: וגם אם היתה החבלה במקום שאינו יכול לחבול בעצמו, מדוע נוטל שלא בשבועה, **ניחוש דלמא בכותל נתחכך**, ועל ידי כך נחבל, ולא על ידי החובל?

והתירוץ: **תני רבי חייא**, מדברת משנתנו באופן שהיתה החבלה כך:

היו מעידין אתו שנכנס לתוך ביתו שלם, ויצא חבול כגון **שעלתה לו נשיכה בגבו**, **ובין** [או בין] **אצילי** [מרפקי] **ידיו**. ואין אפשרות לתלות שחבלה זו נגרמה על ידי החיכוך בכותל. ובאופן זה נוטל שלא בשבועה!

ומקשה הגמרא: **ודלמא אחר עביד ליה** חבלה זו ולא מי שהוא תובע?

והתירוץ: **דליכא אחר** [550] אלא הוא! [549] שנינו במשנתנו: **וכשנגדו חשוד** על השבועה **ואפילו שבועת שוא**.

ושואלת הגמרא: **מאי אפילו שבועת שוא**?

והתירוץ: **לא מיבעיא קאמר**. **לא מיבעיא** אלו החשודין על **הנך**, על השבועות הללו המוזכרות במשנה, שבועת העדות ושבועת הפקדון [551] -

דאית בהו כפירת ממון, שהנשבע שבועות אלו, מלבד מה שנשבע שבועת שקר, הריהו כופר בממון. שהרי הכופר בשבועת העדות,

[549] יש שהקשו: איך מחייבים את החשוד לשלם על החבלה. והלוא אין לנו עדים וראיה ברורה שהוא עשה זאת, אלא רק אומדנא כיון דליכא אחר. והא קיימא לן לעיל לד א כדעת רבנן שאין מחייבים תשלום ממון על פי אומדן, אלא רק על פי ראיה ברורה? וביארו זאת על פי דברי הידד רמ"ה [סנהדרין לז ב] שכתב, שאומד פסול לדיני ממונות רק היכן שיש אפשרות לומר שאדם אחר הזיקו, ורק על פי אומדן דעתנו מסתבר כי הוא המזיק. ואומד זה פסול הוא כיון שאינו ודאי ומוחלט. אולם, כאשר ודאי לנו שהוא המזיק, וכמו כאן דליכא אחר, אין זה רק אומד אלא כעדות ברורה שאכן הוא החובל. ועיין עוד בברכת שמואל קידושין סימן כ"א אות ג'.

[550] כתב הריטב"א שאף אם מלבדו היה שם זקן או חולה או קטן או אשה שאין כוחן מגיע לכדי חבלה זו, ואי אפשר לתלות בהם שהם חבלו - הדין הוא שהכל לפי ראות הדיין! ויאמוד הדיין אם אכן ודאי שהחשוד חבל, או שמא אף בכוחן של אלו, הזקן או החולה וכו', לחבול חבלה זו.

[551] השערי שבועות [פרק כ' חלק ד' והובא בקצות החושן סימן צד ס"ק ד] הקשה על משנתנו מדוע נקטה רק שבועת העדות ושבועת הפקדון ולא שבועת הכופר במילוה? והוכיח מזה שהכופר המילוה ונשבע - כשר לעדות כיון שאינו רוצה לגזול אלא רק אישתמוטי קא מישתמיט. ודלא כדעת התוספות בבא מציעא ה ב הסובר שפסול.

[כלומר, שנשבע לחברו שאינו יודע להעיד לו עדות. ומתוך כך מפסיד מחברו ממון. וכן הכופר בפקדון, כלומר, שתובעו חברו על ממון שהפקיד אצלו והוא כופר בו ונשבע על כך ומפסידו ממון] -

הרי שלא רק הנשבע בשבועות אלו לשקר, חשוד ולא ישבע בשנית, **אלא אפילו** חשוד על **הא** על שבעות שוא [כגון הנשבע על אבן שהיא זהב, זוהי שבועת שוא] - **נמי** פסול הוא לשבועה. על אף **דכפירת דברים בעלמא הוא**, ולא הזיק ממון אלא נשבע סתם, שוב **לא מהימן** החשוד מחמת שבועה זו.

ואם כן, שואלת הגמרא: **ליתני נמי**, שאף החשוד על שבועת בטוי פסול לשבועה [כגון שנשבע שיאכל, או שנשבע שלא יאכל ועבר על שבועה זו].

ומתרצת הגמרא: **כי קתני** במשנה החשוד על השבועה, היינו **שבועה** כזו **דכי קא משתבע**, בשעה שנשבע, ידוע לו לנשבע כי

- **בשקרא קא משתבע**

[כגון שבועת העדות, שבשעה שנשבע יודע שיכול הוא להעיד, ובכל אופן נשבע שאינו יודע עדות.

ובשבועת הפקדון, יודע הוא שהפקדון אצלו, ובכל אופן נשבע שאינו אצלו. וכן בשבועת שוא יודע שעל שקר הוא נשבע].

אבל שבועת בטוי דאיכא למימר שבשעה שנשבע **דאכן בקושטא** באמת **קא משתבע**, ואין כונתו לשקר בשבועתו, שהרי יכול לקיים ולעשות את אשר נשבע. ואילו רק אחר כך יצרו הטעהו לעבור על שבועתו. ושבועה כזו שאין היא שקר מתחילתה -

[552]א. כך פירש רש"י. ומבואר בדבריו שהעובר על שבועת ביטוי - כשר לשאר שבועות, ואינו חשוד. וכן כתב הרשב"א. ודעת רבינו תם בתוספות, שאף העובר על שבועת ביטוי - חשוד הוא על השבועה. וסיבה שלא נכתב כן במשנה, היא משום שהמשנה הזכירה רק את החשוד על ידי שבועה, שכאשר נשבע אותה - יודע שלשקר נשבע. ושבועת ביטוי כגון שאוכל ושלא אוכל, לא הוזכרה במשנה. כיון שבשעה שנשבע אותה, לא ברור שמשקר. והוכיח כן ר"ת מדברי הגמרא בכתובות פה א דאמרינן שם: ההיא איתתא דאיחייבא שבועה בבי דינא דרבא. אמרה ליה בת רב חסדא [לרבא], ידענא בה בההיא איתתא דחשידא אשבועתא. [יודעת אני באשה זו שחשודה היא על השבועה. וכיון שכך, הפך רבא את השבועה על שכנגדה] ע"כ. כך היא הגירסא בגמרא בכתובות שלפנינו. אולם בה"ג גרס שאמרה ביתו של רב חסדא "ידענא בה בההיא איתתא דמפקא שם שמים לבטלה". [שמוציאה שם שמים לבטלה]. כלומר, שנשבעת ואינה מקיימת. כגון: אומרת לא אוכל - ואוכלת. ומכך הוכיח ר"ת שאף העובר על שבועת ביטוי - חשוד על השבועה [וכנראה שרש"י והרשב"א הסוברים שאין אדם נעשה חשוד על ידי שבועת ביטוי, גורסים כדברי הגמרא בכתובות שלפנינו: ידענא בההיא איתתא דחשידא אשבועתה - כלומר, שחשודה על השבועה כגון כאן. ואילו העובר על שבועת ביטוי אינו נעשה חשוד על השבועה]. ומדברי הרמב"ם [טוען ונטען ב א] משמע, שסובר כר"ת שאף על ידי שבועת ביטוי נעשה חשוד. ומוכח כן ממה שכתב הרמב"ם שהנשבע לשקר שבועת ביטוי הרי הוא חשוד על השבועה. ולא חילק הרמב"ם בין שבועת ביטוי על לשעבר כגון אכלתי או לא אכלתי, שכאשר נשבע אותה - יודע שלשקר נשבע, לבין שבועת ביטוי על להבא. כגון אוכל ולא אוכל. שכאשר נשבע אותה - יתכן שבאמת נשבע. ב. והנה, אף שדעת רש"י היא כי העובר על על שבועת ביטוי

לא קתני במתניתין, ואף אם עבר עליה - עדיין אין הוא חשוד על השבועה! [552] אך קשה: **תינח** כאשר נשבע שבועת ביטוי להבא. כלומר נשבע "**אוכל**" **ו** [או] "**לא אוכל**" [553] שכאשר נשבע, יתכן שהיה בדעתו לקיים את שבועתו.

אך כאשר נשבע על שעבר "**אכלתי**" **ו** [או] "**לא אכלתי**", שהרי כבר בשעה שנשבע יודע הוא שנשבע לשקר - **מאי איכא למימר**? מדוע לא הוזכר במשנה שנחשד הוא על ידי שבועה זו?

דף מז.

והתירוץ: **תנא** במשנתנו **שבועת שוא** (תחילת העמוד) **וכל דדמי ליה!**

ואף שבועת ביטוי שנשבע לשעבר, אף היא שקר כמותה. והנשבע אותה לשקר, אף הוא ככל החשודין לעבור על השבועה, שמנתה משנתנו.

שנינו במשנתנו: **היה אחד מהם משחק בקוביא** - שכנגדו נשבע ונוטל!

ושואלת הגמרא: **הא תו, למה לי**? והרי כבר שנינו פסול נשבע לשקר ומלוה בריבית?

והתירוץ: **תנא פסולא דאורייתא**. ומשום כך **קתני** אף את פסולו של המשחק בקוביא, שפסולו הוא **פסולא דרבנן**. אך מדאורייתא אין זה נחשב גזל. [554]

שנינו במשנתנו: **היו שניהן חשודין** - חזרה שבועה למקומה - דברי רבי יוסי. רבי מאיר אומר - יחלוקו!

אמר ליה רבא לרב נחמן: היכי תנן? כיצד אתה שונה את דברי המשנה. האם רבי יוסי אומר יחלוקו או שרבי מאיר אומר יחלוקו?

אמר ליה רב נחמן: **לא ידענא!**

חזר רבא ושאלו: **הלכתא, מאי? אמר ליה: לא ידענא!**

כשר לשבועה, ולא נעשה חשוד משום כך, כתב הריב"ש [סימן רס"ו] שרש"י מודה שפסול הוא לעדות! והחילוק הוא, דכיון שלא עבר אלא לאו כשאר לאוין שבתורה, והרי לא נפסלין לשבועה בשל עבירת לאו גרידא, משום כך כשר הוא לשבועה. אולם לענין עדות, בעינן לנאמנות גדולה יותר, ואף עבירה של לאו גרידא - פוסלתו. וכן כתב רבי עקיבא איגר בחו"מ סימן לד סעיף ה דעדות ושבועה, אינם שוים לענין כשרות העד או הנשבע. וכן מבואר בתשובת הרשב"א [ח"א סימן ת"ל] שהעובר על שבועת ביטוי דלהבא, אינו נעשה חשוד. כיון שלא נעשה פסול בעצמותו על ידי כך. אולם לענין עדות, פסול הוא מדין "רשע" שהרי עבר עבירה מן התורה!

[553] כתב השולחן ערוך חו"מ סימן צב סעיף ב: ויש אומרים, שדוקא בשבועה דלשעבר כגון אכלתי ולא אכלתי, שבשעה שיצאה שבועה מפיו, יצאה לשקר. אבל בשבועה דלהבא כגון שלא אוכל ואכל - לא. וכתב הסמ"ע שם ס"ק ז', דהא דנקט השו"ע שלא אוכל ואכל, ולא נקט 'שבועה שאוכל' ולא אכל, משום שרצונו להשמיענו שאף שבשבועה זו שלא אוכל נאסר על האוכל בשבועתו, והוה ליה כאוכל נבלות שנפסל מחמת כן לשבועה, מכל מקום יש מקום ליצר הרע לגרותו כיון שלא אסרתו התורה. אלא רק נאסר המאכל עילו מחמת השבועה. ובשביל זה אינו חשוד להוציא שבועת שקר מפיו, וכל שכן כשנשבע שיאכל ולא אכל.

[554] ברשב"א לעיל [דף לא] מבואר שאף שפסולי עדות מדרבנן, אין גובין ממון על פיהם, מכל מקום אם תפס זה שהעידו לטובתו - אין מוציאין מידו. ובאילת השחר נסתפק האם גם לענין שבועה יהיה הדין כן. וכגון שהנתבע היה משחק בקוביא ונשבע. האם לא נוציא ידו כיון שהוא מוחזק, או דכיון שמדרבנן אינו נאמן לישבע, אין שבועתו שבועה ומוציאין ממנו. וצ"ע.

איתמר: אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן - רבי יוסי אומר יחלוקו! וכן תני רב זביד בר אושעיא - רבי יוסי אומר יחלוקו!

איכא דאמרי: תני רב זביד אמר רבי אושעיא - רבי יוסי אומר יחלוקו! אמר רב יוסף בר מניומי עבד רב נחמן עובדא - יחלוקו! ועשה רב נחמן מעשה כרבי יוסי, ופסק שיחלוקו!

שנינו במשנתינו: **חזרה שבועה למקומה!**

ושואלת הגמרא: **להיכן חזרה** השבועה?

ומתרצת: **אמר רבי אמי:**

רבותינו שבבבל אמרו: חזרה שבועה לסיני!

כלומר, חזרה השבועה, ואין בית דין משביעין אותו ולא גובין ממנו ממון. אלא מושבע הוא בשבועת הר סיני שהשביע הקב"ה את ישראל על "לא תגזול". והוא יפרע מן הכופר ממון לחברו!

רבותינו שבארץ ישראל אמרו: חזרה שבועה למחויב לה - לנתבע שהודה במקצת, וכיון שאין הוא יכול לישבע - משלם![555] **אמר רב פפא: רבותינו שבבבל** הרי **הם רב ושמואל. רבותינו שבארץ ישראל** הרי זה **רבי אבא.**

והראיה שרבותינו שבבבל הם רב ושמואל, היא מהא **דתנן - וכן היתומין** הבאים לגבות חוב אביהם, **לא יפרעו** מן הנתבע החייב, **אלא בשבועה!**

והוינן בה: ממאן יפרעו בשבועה?

אילימא אם נאמר שיפרעו **מלווה** ויגבו ממון שהלוה אביהן ללוה זה, על ידי שטר חוב שיש בידם, ועל זה נאמר שעליהן להישבע את שבועת המשנה שלא פקדם אביהם ולא אמר להם שחוב זה פרוע - דבר זה תמוה, וכי מדוע עליהם להישבע? והלוא **אבוהון** של היתומים, אילו היה בחיים, היה **שקיל** את חובו **בלא שבועה. ואינהו** היתומין, נחייבם ליטול רק **בשבועה**?

אלא, הכי קאמר: וכן היתומין יתומי המלוה הבאים לגבות **מן היתומין** של הלוה - **לא יפרעו אלא בשבועה. ורב ושמואל דאמרי תרוייהו: לא שנו** את דין זה שגובין היתומים מן היתומין בשבועה - **אלא** באופן **שמת המלוה בחיי** הלוה. ובזמן שירשו בניו את החוב, עדיין לא היה חיוב שבועה על אביהם, כיון שהלוה עדיין היה חי.

[555] העיר הריטב"א, שבסוגית הגמרא נחלקו האמוראים בדעת רבי מאיר דחזרה שבועה למקומה. אולם לא נתבאר טעם דברי רבי יוסי, הסובר שאם שניהם חשודין - יחלוקו. וכן יש לבאר טעמו של רב נחמן דעבד עובדא כרבי יוסי. וביארו הרשב"א והריטב"א, שנסתפקו רבי יוסי ורב נחמן בדינו של רבי מאיר שחזרה שבועה למקומה: האם חזרה שבועה למקומה ופטור משבועה ומתשלום, או שחזרה שבועה למחויב לה ומשלם הנתבע את הכל. ומחמת ספק זה פסק רבי יוסי "יחלוקו". ומשמע, שבעיקר הדין מודה רבי יוסי לרבי מאיר. אך נסתפק בגוף דינו של רבי מאיר ולכן פסק - יחלוקו!

אבל, אם **מת לוה בחיי** המלוה, **כבר נתחייב מלוה לבני לוה שבועה**, שהרי כל הבא להיפרע מנכסי יתומין אינו נפרע אלא בשבועה.
והדין הוא **שאין אדם מוריש** ממון שהוא חייב עליו **שבועה לבניו**. ופטורין בני הלוה משבועה ומתשלום. [556]
ונמצאנו למידים, שכל המחויב שבועה שאינו יכול, לא הוא ולא כשנגדו להישבע, אין נשבעין ואין נפרעין. אלא חזרה שבועה לסיני, ומפסידין יורשי המלוה.
והוא הדין בששניהם חשודין על השבועה, שהתובע והנתבע אינם יכולים להישבע, מפסיד התובע!
ומבואר, שדעת רב ושמואל היא, שהמחויב שבועה ואינו יכול לישבע - פטור. וחזרה שבועה לסיני.
ורבותינו שבארץ ישראל, הסוברים המחויב שבועה ואינו יכול להשבע - חזרה שבועה למחויב לה. ומתוך שאינו יכול לישבע משלם - הכוונה היא ל**רבי אבא**!
והראיה לכך: מעשה **דההוא גברא דחטף נסכא מחבריה** [חטף אדם חתיכה של כסף מחברו]
אתא הנגזל **לקמיה דרב אמי**, ובאותה עת **יתיב רבי אבא קמיה** ישב רבי אבא לפני רב אמי.
אייתי, הביא הנגזל **חד סהדא** עד אחד שהעיד **דמחטף חטפא** את חתיכת הכסף ממנו **מיניה**. ותובעו הנגזל להשיב את הגזילה.
אמר ליה החוטף: **אין**, **חטפי**, אכן מודה אני שחטפתי ממך כלי זה שאתה תובע. אבל - **ודידי חטפי**. שלי חתיכת הכסף, ואת שלי חטפתי!
אמר רבי אמי: **היכי לידיינו דייני להאי דינא**? [איך ידונו הדיינים בדין זה שקשה לדונו, כפי שיבואר להלן] שמא **נימא ליה** לחוטף - **זיל שלים**, שהרי הודה בעצמו שחטף, ואילו היו שני עדים על החטיפה, שוב לא היה נאמן לומר דידי חטפי. כי כל החוטף דבר מיד חברו, מוחזק לגזלן עד שיביא ראיה שהחפץ אכן שלו.
ולכן, גם עתה כאשר הוא מודה על החטיפה, אין הוא נאמן לומר ששלי חטפתי. ולכאורה צריך להיות הדין שיחזיר - הא **ליכא תרי סהדי** שחטף.
ומשום כך יש לנו להאמינו במיגו שהיה יכול לטעון 'לא חטפי' והיה נאמן בכך. ולפיכך אי אפשר לומר לו שישלם.

[556] רעק"א בחו"מ סימן ק"ח סי"א הביא הביא מדברי שו"ת רדב"ז, שאם טוענים היתומים שאביהם כבר נשבע, צריכים הם לברר שאכן נשבע, ויטלו!

ואם כן - **נפטריה**, כיון שיש לו מיגו שאילו היה אומר לא חטפתי - היה נפטר. ואם כן, יהיה נאמן לומר שלי חטפתי ויפטר, [557]

אולם גם זה לא יתכן כיון **שאיכא חד סהדא** שחטף, וממילא אין לו את המיגו שיכול לומר לא חטפתי. שהרי אם היה אומר כך, היה עד אחד מכחישו, והיה חייב שבועה להכחיש את העד.

ואם כן, לכאורה **נימא ליה** לחוטף, **זיל אישתבע** כנגד דברי העד, שהרי העד מחייבו שבועה.

אולם גם זה לא יתכן. **דכיון דאמר** והודה **שמיחטף חטפי** - הרי הוא מאשר את דברי העד שאכן חטף. ולא יכול להישבע כנגדו את השבועה שהעד מחייבו. כלומר, שלא חטף. [558] ומשום כך - **הוה ליה** חוטף זה - **כגזלן**, אשר מוכן לישבע, אך אינו יכול להישבע משום שהוא פסול לשבועה.

[557] הקשה הגרנ"ט בבבא בתרא סימן קע"ט: היאך היה נאמן החוטף לומר דידי חטפתי ולהיאמן מחמת מיגו שהיה אומר לא חטפתי כלל. והלוא מיגו במקום חזקה הוא. שהרי לנגזל ישנה חזקה שכל מה שתחת יד אדם שלו, ואם כן, אף בלי שיש שם עדים לא יהיה נאמן החוטף משום מיגו, כיון דהוי מיגו נגד חזקה. [ואף שדבר זה, ספק הוא בגמרא בבא בתרא ה ב, מכל מקום ספק זה לא נפשט. ואילו כאן פשוט לגמרא שעל ידי מיגו נאמן אף במקום חזקה?] ויישב הגרנ"ט, שהספק האם אמרינן מיגו נגד חזקה, הוא רק בחזקה המבררת. כלומר, כאשר החזקה עשויה לברר ולהכריע עם מי האמת והדין. [וכגון 'חזקה אין אדם פורע תוך זמנו'. שעשויה היא לברר האם פרע הלווה את חובו או לאו. ומכיון שדרך בני אדם שאינם פורעים חובותיהם תוך זמנם, הרי תולין בחזקה זו שהחוב לא ניפרע. וכנגד חזקה כזו - לא אומרים מיגו]. אולם חזקה שאינה עשויה לברר, אלא רק לקבוע את ההנהגה בדבר, וכגון חזקה מה שתחת יד אדם שלו, שאינה מהווה בירור והוכחה שהדבר אכן שלו. אלא רק קובעת את הדין, שכאשר יש ספק היכן להחזיק את הדבר - יוחזק ביד מי שמחזיק בו כעת - הרי שכנגד חזקה זו אמרינן 'מיגו'. שהרי 'מיגו' הוא בירור והוכחה שהוא טוען אמת. וודאי שעדיף כח המיגו המברר ומוכיח, מאשר כח החזקה שאינה מבררת ומוכיחה אלא רק קובעת את ההנהגה בדבר. וביאור זה תלוי בחקירה הידועה האם מיגו הוא בירור או כח טענה. [ראה לקמן הערה 61, על דברי הגמרא 'כל המחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם] ואמנם לפי הצד שמיגו אינו בירור אלא כח טענה, הרי שאין סיבה להעדיף את המיגו על החזקה. ועדיין קשה קושית הגרנ"ט.

[558] משמע, שאם אכן היה אומר לא חטפתי היה נשבע על כך כנגד העד. והקשו על כך בשם הגר"ח, דהלוא שניהם, גם העד וגם בעל הנסכא, ראו בו שחטף. ואף שבעל הנסכא אינו נאמן לחייבו ממון, מכל מקום נאמן הוא לפוסלו, כמבואר בגמרא סנהדרין כה א. [והובא דין זה בתוס' בסוגיא בבבא בתרא שם] ואם כן, הרי מצטרפים העד ובעל הנסכא ופוסלים אותו מחמת הגזל, ואיך יתכן שישבע? ויישב בקובץ שיעורים [בבא בתרא אות קמ"ט] על פי דברי שו"ת הרא"ש כלל י"א, שאינו נפסל משעה שראו בו שחטף, אלא רק מעת שמעידין עליו שגזל, ורק מאותה שעה הוא פסול. ואם כן כל עוד לא העידו בו - כשר לשבועה. ועדיין יש להקשות, שאמנם הפסול חל משעת העדות. אולם חל הפסול למפרע משעת הגניבה ומבואר בבבא קמא עג דהיכא שפוסלין אותו בגזל, הריהו נפסל למפרע. ואם כן, שוב קשה איך מניחין אותו לישבע, הלוא יתכן שיעידו עליו אחר כך בבית דין ונמצא שלמפרע, בשעה שנשבע היה פסול? ותירצו על פי המבואר בתשובות המיוחסות להרשב"א בתשובה ק"ט, דאם קדם ונשבע, שוב לא יפסל בשבועה זו. משום שהתורה נתנה לו נאמנות מיוחדת לישבע כנגד העד. וכיון שבשעה שנשבע - נשבע כדין, שוב אינו נפסל כלפי שבועה זו שכבר נשבע! ובטעם הדבר כתב הרשב"א, דאם יפסל לעדות ולשבועה מחמת עדות העד ובעל הדין, הרי לא הנחת בן אברהם אבינו שכשר לעדות. שאם כן, כל הנשבע על ידי עד אחד, פסול לעדות על ידי העד ובעל הדין, וכן אם היו שניים שתבעוהו והודה להם במקצת או שכפר הכל, הרי מעתה הוא פסול לעדות. ודבר זה לא יתכן. אלא כיון שנשבע כדין תורה שהאמינתו בשבועה זו, אין לפוסלו מחמת כן!

וכמו כן חוטף זה, אף הוא היה מוכן להישבע כנגד העד. אך אינו יכול להישבע כיון שמודה הוא בעצם החטיפה. רק שטוען כי את שלו חטף.

אמר ליה רבי אבא לרב אמי: דינו הוא כך -

הוה החוטף מחויב שבועה ואין יכול לישבע, וכל המחויב שבועה ואינו יכול לישבע - משלם. [559]

ולדברי רבי אבא יש לומר, שגם היכן שהיו התובע והנתבע שניהם חשודין על השבועה דמתוך שאינו יכול לישבע - משלם.

[559] התוספות בבבא בתרא לד א הקשו: מדוע לא נאמין את החוטף על ידי 'מיגו' שהיה יוכל לומר לא חטפתי, ומחמת כן היה מתחייב שבועה להכחיש את העד, והיה נשבע ונוטל, ואם כן, מחמת המיגו נאמין לו גם עכשיו שה'נסכא' שלו? [עיין שם בתוספות שהוכיח שאף שעל ידי מיגו זה היה מתחייב שבועה, מדאורייתא להכחיש את העד, ואם כן אין כאן מיגו, מכל מקום הוכיח התפסות שם דאף מיגו שהיו מתחייבים בו שבועה - הוי מיגו. ועי"ש מה שתירץ] עוד הקשו התוספות שם: אם אין לו לחוטף מיגו, אמאי פטרוהו רב ושמואל, הסוברים שאם אינו יכול לישבע אינו משלם? והלוא אם אין לו מיגו, אינו נאמן אף לומר 'דידי חטפי'. וישלם, כיון שגזלן הוא. ומחמת מה נאמן עד כדי שיפטר מהשבת הממון? ופירש ריב"ם: דהא ודאי יש לו מיגו שהיה יכול לומר לא חטפתי ולהכחיש את העד. ומשום כך סוברים רב ושמואל שפטור. אולם רבי אבא סבר שאף אם יש לו מיגו - חייב. דכיון שיש כנגדו עד אחד המחייבו שבועה. וכבר חל עליו חיוב זה, הרי דינו או לישבע או לשלם. ואין בכח ה'מיגו' לפטור אותו מחיוב זה. ובביאור דברי בתוספות, כתב בחידושי הגרנ"ט בבא בתרא סימן קע"ט. דהנה יש לחקור ביסוד הדין דמתוך שאינו יכול לישבע משלם. האם שבועת עד אחד חשובה כפטור. כלומר, דכל מקום שיש עד אחד הרי הוא כשניים, ונחשב הדבר כאילו הוא חייב לשלם ממון. כמו שהיה חייב אילו היו שני עדים מעידי סאותו שחטף. אלא שהתורה אמרה שיכול הוא לפטור עצמו מחיוב ממון זה, על ידי השבועה. וממילא היכן שאינו יכול לישבע, ואינו יכול לפטור עצמו מחיוב הממון, הרי הוא משלם. או, שגידרה של השבועה הוא, שהשבועה מהוה חיוב בפני עצמו. ובלא השבועה אין כאן חיוב ממון כלל. אלא דכיון שהטילה עליו התורה חיוב שבועה, אמרינן שאם אינו יכול לישבע - משלם. אולם חיוב ממון זה הוא חיוב מחודש החל עליו כאשר אינו נשבע. וביאר הגרנ"ט, שזוהי כונת התוספות בביאור מחלוקת רבי אבא ורב ושמואל. דרבי אבא סבר שהשבועה היא סיבת פטור. כלומר, שכיון שהעד מחייבו ממון כמו שני עדים, הרי שהאופן ליפטר מחיוב הממון שיש עליו כל עוד לא נשבע - הוא על ידי השבועה. ורב ושמואל סוברים שהשבועה היא חיוב בפני עצמו, ורק אם אינו נשבע הריהו משלם. ונפקא מינה בזה היא, למקרה שהוא אנוס ואינו יכול לישבע. דלרבי אבא י"ל שכיון שאין לו את השבועה ואין לו איך ליפטר מחיוב הממון - על כורחו ישלם. כיון שזה עיקר החיוב החל עליו. ולרב ושמואל י"ל דכל מה שחייב לשלם היכן שאינו נשבע, הוא משום שאינו רוצה לישבע. ואם כן הריהו מעדיף לשלם. אולם כאשר אינו יכול לישבע הרי שאין סיבה לחייבו בממון. שהרי רוצה הוא לקיים את החיוב המוטל עליו, ועל כן פטור הוא מתשלום. וכן ביאר הקובץ שיעורים בבבא בתרא אות קמ"ה. ולמה שנתבאר בדעת רבי אבא, הקשה הקובץ שיעורים: ומה בכך שהעד הוא כשניים. הרי גם כנגד שני עדים היה נאמן לומר 'את שלי חטפתי', אילו היה לו 'מיגו' בדבר זה. שהרי אין הוא מכחיש את העדים - אלא מודה שחטף, רק שאומר כי את שלו חטף, ואילו היה לו מיגו היה נאמן אף במקום שני עדים? והביא בזה הקובץ שיעורים את החקירה המפורסמת, האם 'מיגו' הוא בירור שהטענה היא אמת, או ש'מיגו' מועיל מכח הטענה. [כלומר, אילו היה טוען את הטענה השניה שלא טוען אותה כעת, היה נאמן על ידה. אם כן, אף כאשר טוען כעת את הטענה שאינה מועילה, נאמן הוא מכח הטענה שהיה יכול לטעון]. והוכיח הקובץ שיעורים ש'מיגו' מועיל מכח הטענה השניה. ומשום כך אין לו לחוטף 'מיגו' שהיה יכול לומר לא חטפתי. שהרי אילו היה טוען את הטענה שלא חטפתי - לא היה נאמן כיון שעדות עד אחד הרי היא כשנים [כל עוד לא נשבע החייב את השבועה]. והלוא, הוא לא היה נאמן לטעון לא חטפתי כנגד שניים המעידין אותו שחטף, ומשום כך אין לו לחוטף 'מיגו', כיון שבטענה זו דלא חטפי, אין כל נאמנות כנגד העד. ולכן, כל עוד לא נשבע חייב הוא לשלם, כיון שנחשב הדבר כאילו שני עדים מעידים כנגדו. ומחייבים אותו ממון. ומשום שאינו נשבע, חייב הוא לקיים את דינו - ולשלם!

וזהו שאמרו "רבותינו שבארץ ישראל - רבי אבא". שתחזור השבועה למחויב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע - משלם.

אמר רבא: **כוותיה דרבי אבא** שאמר המחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם - **מסתברא**.

דתני רבי אמי: "**שבועת ה' תהיה בין שניהם**", בין שני בעלי הדין אם קיימין הם לפנינו - **ולא בין היורשין!** [560]

ושואלת הגמרא: **היכי דמי** חיוב שבועה בין היורשין אותו מיעטנו מן הפסוק הנ"ל? ודנה הגמרא: **אילימא** אם נאמר שהמיעוט הוא על מקרה **דאמר ליה** יורש המלוה ליורש הלוה: **מנה** היה **לאבא** ונתנו **ביד אבי ך**,

ואמר ליה יורש הלווה: **חמשין** [חצי מנה] יודע אני כי **אית ליה**, שקיבל מאביך בהלואה, **וחמשין** יודע אני **שלית ליה** שלא קיבל ממנו אלא את החמישין שהודיתי לך עליהם, ועל מקרה זה נאמר המיעוט שאין היורש נשבע -

הרי דבר זה תמוה, כיון **שמה לי הוא ומה לי אבוהא**, שהרי מאחר והוא מודה בחצי ההלואה, וטוען טענת ברי שאת החצי השני לא חייב, הרי מודה במקצת הוא. ומדוע פטור משבועה? [561]

אלא לאו. ודאי ישבע הבן במקרה זה. והמיעוט נאמר על מקרה אחר -

והוא, **דאמר ליה** יורש המלוה: **מנה יש לאבא ביד אביך**. **אמר ליה** יורש הלווה: **חמשין** מתוך מנה זה **ידענא** [יודע אני שלוה אבי מאביך],

וחמשין לא ידענא [לא ידוע לי אם לוה אם לאו]. ובאופן זה יש לפטור את היורש, משבועה ומתשלום החמישין הנותרין שתובע ממנו, משום שאינו בקי בעניני אביו.

---

[560] עיין בקצות החושן סימן ס"ט ס"ק ז', שנסתפק מה יהא הדין במקרה שנפסק על אדם להישבע שבועה דאורייתא, כגון שבועת מודה במקצת או שבועת עד אחד, ומת. האם צריכים היורשים לשלם, כיון שנתחייב אביהם שבועה דאורייתא שאילו לא היה נשבע אותה, היה חייב לשלם. [ועי"ש שתלה זאת במחלוקת הראשונים האם נאמר דין 'מתוך שאינו יכול לישבע - משלם' היכן שאינו יכול לישבע מחמת שהדבר אינו ידוע לו, ועי"ש].

[561] ביארו הרשב"א והריטב"א שבן המלוה תובעו בטענת ברי. ואומר לו: אני ואתה היינו שם בשעת הלואה או בשעת הודאה שהודה אביך בפני אבי על חוב זה. ואילו הלה, בנו של לווה טוען בברי שחמישים אית ליה וחמישים לית ליה. והרי הוא מודה במקצת הודאה גמורה וחייב שבועה מדאורייתא. וזהו שהקשתה הגמרא: מה לי הוא ומה לי אבוה? שהרי שניהם גם הוא וגם אביו אליו היה כאן, מודים הם הודאה גמורה. וממילא חייבים בשבועת התורה. וכתב הרשב"א, שאילו לא היה בן המלוה טוענו טענת ברי, אלא היה אומר לו שמא מנה לאבא ביד אביך, הרי שאף אם היה הנתבע מודה במקצת - היה פטור משבועה. כיון שמשיב אבדה הוא. שהרי אין הלה תובעו בטענת ברי, ואילו היה רוצה היה מעיז פניו ומכחיש הכל. וכיון שהודה - הרי הוא משיב אבדה ופטור משבועה. עוד כתבו הראשונים, שתביעה זו "מנה לאבא ביד אביך", יש לפרשה באופן שתובעו על מנה שעדיין קיים. כגון שנתנו אביו בתורת פקדון שהיה גזול אצלו. כיון שאם בתורת מילוה נתנו וכעת אינו קיים, פטורין היתומים משבועה! כיון שאין גובין מן היתומין אלא מן הקרקעות. דהא מטלטלין שנפלו לפני היתומין בירושת אביהן - לא משתעבדים בחובותיו אלא רק הקרקעות. ואם כן, כאשר מודה לו היתום על חצי התביעה במנה שאינו בעין, הריהו מודה לו על שיעבוד קרקע. ואין נשבעין. [ובכל ענין זה - עיין בקצות החושן סימן ל"ט ס"ק א']

ומעתה, יש לדייק מדברי רבי אמי כדבריו של רבי אבא. שהמחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם: [562]

דף מז:

אי אמרת בשלמא אם **אביו**, כאשר יטען טענה **כי האי גוונא** שחמישים ידענא וחמישין לא ידענא - **מיחייב** שבועה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם -

שפיר **איצטריך קרא למיפטר גבי יורשין**. ולהשמיע כי אף שאביהן היה משלם - הם פטורין.

אלא אי אמרת דלא כרבי אבא. ויהיה הדין שאם יטען **אביו כי האי גוונא** את הטענה הזו, על יתרת התביעה ויאמר שאינו יודע - **נמי** יהיה פטור, כיון שהמחויב שבועה ואינו יכול לישבע פטור ולא משלם,

אם כן, **קרא גבי יורשין** לפוטרם, **למה לי**? והרי אביהם גם היה פטור באופן זה. וודאי שהיורשין יהיו פטורין כמותו!?

אלא מוכח מכך כדברי רבי אבא שהמחויב שבועה ואינו יכול לישבע - משלם!

ומשום כך צריך פסוק מיוחד להשמיענו, שהיורשים המחויבים שבועה ואינם יכולים לשלם - פטורין.

ומעתה יש לשאול: **ורב ושמואל** הסוברים שהמחויב שבועה ואינו יכול לישבע חזרה שבועה לסיני ואינו נשבע ואינו משלם,

הרי פסוק זה "**שבועת ה' תהיה בין שניהם**", שממנו הוכחנו שהמחויב שבועה ואינו נשבע - משלם, **מאי קא דרשי ביה** רב ושמואל?

ומתרצת הגמרא: פסוק זה **מיבעי ליה** לרב ושמואל, **לכדתניא**:

שמעון בן טרפון אומר: "שבועת ה' תהיה בין שניהם" - מלמד שהשבועה חלה על שניהם!

[562] דקדק האילת השחר, שרבי אמי סובר ששיעבוד נכסים עבור חוב, הוא מן התורה. שאם לא כן, הרי אפילו אם ידוע לנו שלא שילם אביהם את החוב, הרי פטורים היתומים מלשלמו. כיון שאין הם יורשים את עצם החוב, אלא רק את הנכסים שנשתעבדו לו. ומכך שצריכה התורה למעט את שבועת היורשים, מוכח ששיעבודא דאורייתא.

[563] קשה: מדוע מחליטן לרשעים ופשוט שנענשים? והלא יתכן שנשבע באמת. ואמנם אף שהמשביע רשע הוא שתובעו ואין לו עליו. אולם הנשבע בעצמו מה חטא, והלוא באמת אינו חייב כמו שזה תובעו? וכתב החתם סופר שאכן שבועת אמת הוא רע ומר. ואשרי הנזהר ונשמר ממנו. ויש לו לעשות הכל בכדי לימנע מכך וכיון שלא נמנע מכך - יש בזה משום רישעה. ועי"ש בדבריו חושן משפט סימן צ'. ורבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות מ"ה כתב שמי שהוא יודע שאם ישבע - יחשדו אותו בני אדם על שבועתו מפני אמתלאות, יש לו להימנע ולחשוך נפשו מן השבועה לכבוד שמים, גם שהאמת איתו!

ושניהם, הלווה והמלוה נענשים עליה. [563] הלווה נענש לפי שנשבע לשקר, והמלוה נענש לפי שלא דקדק למסור ממונו בידי אדם נאמן, ועל ידי חוסר זהירותו, גרם לחילול ה' הנובע משבועת השקר של הלווה. [564]

[ובעקבות ברייתא זו מביאה הגמרא מימרות נוספות של שמעון בן טרפון]

שמעון בן טרפון אומר: אזהרה לעוקב אחר הנואף [שדואג לנואף, ומזמין ומרגיל לו נשים לניאוף]. **מנין?**

תלמוד לומר: "**לא תנאף**" - ומשמעו גם **לא תנאיף!** כלומר, לא תגרום לאחרים לנאוף. [565]

כתיב: [566] "**ותרגנו באהליכם**" [אחרי ששמעו בני ישראל את דברי המרגלים שהוציא דיבת הארץ, נאמר: "ולא אביתם לעלות ותמרו את פי ה' אלוקיכם. ותרגנו באהליכם" וגו']

שמעון בן טרפון אומר: תרתם את הארץ **וגיניתם את המקום באהלו של מקום**, שהשכין את אהלו ביניכם - שם גיניתם אותו.

כתיב: [567] "**עד הנהר הגדול נהר פרת**". **שמעון בן טרפון אומר: קרב לגבי דהינא, ואידהן!** [קרב אל מי שמשוח בשמן, ועל ידי קירבתך אליו תימשח גם אתה].

וענין זה משל הוא לנהר פרת. לפי שנהר פרת קטן הוא מן הנהרות האחרים הגדולים המוזכרים בתחילת ספר בראשית. ובכל זאת נקרא כאן "הנהר הגדול". וכל זה הוא משום סמיכתו לארץ ישראל החשובה!

דבי רבי ישמעאל תנא [את מוסר זה שלימדנו שמעון בן טרפון, אך בצורה שונה]: חולקין כבוד ל**עבד מלך כמלך**, משום קירבתו ויחוסו למלך!

---

[564] כך פירש רש"י. אולם הר"י מיגא"ש לקמן דף מ"ז ע"ב כתב: מלמד שהשבועה חלה על שניהם, כלומר: עוון השבועה חל על שניהם. הנתבע שהוא נשבע לשקר, והתובע לפי שהוא יודע שהשבועה שהוא משביע את הנתבע - שבועת שקר היא ומניחו לישבע. ויש לפרש עוד, "מלמד שהשבועה חלה על שניהם", כלומר עוון השבועה - חל על שניהם, או על זה או על זה. שאם הנתבע נשבע לשקר הרי עוון השבועה חלה עליו והתובע פטור. ואם הנתבע נשבע עליו באמת. והתובע, תבעו בדבר שלא היה אצלו, הרי עוון השבועה חלה עליו.

[565] כך פירש רש"י שהאיסור הוא להרגיל לו נשים לניאוף. ויש לעיין: א. האם לאו זה הוא רק ב'תרי עברי דנהרא', [כלומר כשם שאיסור 'לפני עיור לא תתן מכשול' הוא רק אם זימן המכשיל את דבר האיסור מעברו השני של הנהר, כגון שהוליך יין מעבר לנהר ונתנו לנזיר - באופן זה עובר על 'לפני עיור'. אולם כבר אם היו הנזיר והיין באותו עבר של הנהר ורק הושיט לו את היין - אין בזה איסור 'לפני עיור' מן התורה]. ומעתה יש לעיין האם איסור זה של לא תנאיף אף הוא חל רק אם זימן לו אשה מעברו השני של הנהר, והחידוש הוא שמלבד איסור 'לפני עיור' עובר אף על לא תנאף, או שאיסור זה, חל אף אם זימן לו אשה מאותו עבר של הנהר. ב. יש לעיין האם איסור זה הוא רק באשת איש. או אף אם זימן לו שאר נשים לניאוף - עובר. ג. יש לעיין אם איסור זה הוא רק כשמזמן לו אשה בלא חופה וקידושין, או גם כאשר מזמן לו אשה על ידי חופה וקידושין, רק שיודע שלא יתרחק ממנה בנידותה - גם בזה עובר על לא תנאיף.

[566] דברים א כו כז.

[567] שם

שנינו במשנתנו: **והחנוני על פינקסו**... הוא נשבע ונוטל, והן נשבעין ונוטלין! [568] **תניא**: **אמר רבי - טורח שבועה זו למה**? מדוע תיקנו חכמים שיבואו שניהם לישבע כאשר ברור שאחד מהם ישבע לשקר? [569]

והנה, בשאלתו של רבי לא נתפרש האם סובר הוא שאכן שניהם יטלו מבעל הבית בלא שבועה, וכבן ננס. או שרק הפועלין נוטלין בשבועה מהחנוני.

אמר ליה רבי חייא לרבי: **הרי כבר תנינא**, שנית וסתמת במשנה: [570] **שניהם**, הפועלין והחנוני - **נשבעין ונוטלין מבעל הבית**?! ואם כן, הרי שלדעתך יש מקום לשבועה זו אצל שניהם,

ודנה הגמרא: **קיבלה מיניה** רבי מרבי חייא, וחזר בו משאלתו וסובר כמו שנכתב במשנתנו, **או לא קיבלה מיניה**?

תא שמע: **דתניא - רבי אומר**: **פועלין נשבעין לחנוני** שלא נתן להם. כלומר, נוטלין הפועלין בשבועה מהחנוני, והמפסיד הוא החנוני שאינו נוטל בשבועה מבעל הבית אלא רק משלם לפועלין.

---

[568] מובא ברמ"א חו"מ סימן צ"א סעיף א' שאין הפועלין והחנוני נשבעין יחד, אלא בזה אחר זה. וביאר הש"ך בס"ק ט', שהטעם הוא שלא ייראו כנשבעין שבועת שוא, מחמת שטענותיהן ושבועותיהן - סותרות. ובביאור הגר"א שם דימה את ענין זה לדין שני שבילין המבואר בגמרא פסחים י א, דתנן: שני שבילין א' טמא וא' טהור. והלך אחד באחד מן השבילין ועשה טהרות. ובא חבירו והלך בשביל השני ועשה טהרות. רבי יהודה אומר: אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורין שניהם. בבת אחת - טמאין. והטעם שאם נשאלו כל אחד בפני עצמו טהורין, הוא משום שכל אחד מהם הוא ספק. וספק טומאה ברה"ר טהור. ועל כן אם נשאלו בזה אחר זה, ודנים כל ספק בפני עצמו, אין לנו לטמאם. אולם, כאשר דנים את שניהם יחד - ודאי שיש ביניהם טומאה, וטמאין. וכתב הגר"א שמשום כך משביעין אותם בזה אחר זה על מנת שנוכל לקבל כל שבועה ולהתייחס אליה כאל שבועה בפני עצמה. אולם אם נשביע אותם יחד - נמצא שבשבועה זו של שניהם, ודאי יש שקר.

[569] כך פירש רש"י. ויש לעיין, הלוא במשנה מבואר ששניהם נשבעין על מנת ליטול מבעל הבית. ובלא שבועה אינם יכולין ליטול ממנו. ומה שפירש רש"י, לא משמע בלשונו של רבי 'טורח שבועה זו למה'. שהרי לפי פירושו, היה לו לרבי להקשות, איך משביעין אותם שבועה זו שודאי אחד מהן משקר. וביארו הרשב"א והריטב"א את שאלת רבי: במשנתנו לא כתוב ששניהם נוטלין מבעל הבית. אלא כתוב 'הוא נשבע ונוטל, והן נשבעין ונוטלין' - ותו לא! ומשמע שהחנוני נשבע ונוטל מבעל הבית כיון שבעל הבית הורה לפועלים שיטלו ממנו. ואכן הפועלים נשבעין ונוטלים מהחנוני. וזהו שהקשה רבי טורח שבועה זו למה. שנמצאת שבועתו של החנוני - שבועה בחינם. שהרי יכולים הפועלין להישבע וליטול ישירות מידי בעל הבית. שהרי החנוני אינו מרויח כלום בנטילתו מבעל הבית. אלא בעל הבית רק מעביר דרכו את השכר לפועלין. ונמצאת שבועת החנוני מיותרת. ועל זה השיב לו רבי חייא דתנינא בברייתא שאף החנוני נשבע ונוטל מבעל הבית - לעצמו. וטענת החנוני לבעת הבית היא, שאתה, בעל הבית - הפסדת לעצמך כיון שלא הורית לי לתת לפועלין את שכרם בפני עדים. על מנת שלא יוכלו לשוב ולתובעו. ומשום כך יש לך לפרעני, אף שנותן אתה גם לפועלין. ואילו הפועלין טוענים לבעל הבית, אנו עבדנו אצלך ומשום כך רק אתה חייב לשלם לנו שכרינו. ולכן, על מנת ששניהם יטלו מבעל הבית צריכים שניהם לישבע. [ועיין בתורת חיים מה שהקשה על פירוש רש"י].

[570] כך פירש רש"י. אולם שאר ראשונים פירשו שרבי חייא השיב לו מברייתא אחרת שבה נאמר ששניהם נשבעין ונוטלין מבעל הבית. ועיין בהערות.

ואם איתא ואם אכן קיבלה רבי מרבי חייא, וחזר בו ממשמעות שאלתו, וסובר כדברי המשנה ששניהם נשבעין ונוטלין מבעל הבית - מדוע אמר רבי בברייתא שפועלין נשבעין לחנוני,

נשבעין הפועלין **לבעל הבית מיבעי ליה** [היה צריך להיאמר]. ולא נשבעין לחנוני?!

והתירוץ: **אמר רבא**, אכן קיבלה רבי מרבי חייא. וסובר רבי ששניהם נשבעין ונוטלין מבעל הבית וכך אמר רבי: **פועלים נשבעין לבעל הבית - במעמד חנוני, כי היכי דליכספו מיניה!** [571] [על מנת לביישם, באם אכן קיבלו ממנו].

איתמר: **שתי כיתי עדים המכחישות זו את זו**, כגון שני עדים אומרים שהרג פלוני את פלוני. ושני עדים אומרים שלא הרג.

ושתי כיתות עדים אלו - מכחישות זו את זו. וודאי שאחת מהן מעידה שקר. ואם כן, פסולה היא מחמת כן. אולם אין אנו יודעים איזה מביניהם הכשירה ואיזו הפסולה.

אמר רב הונא: כת הזו, כשרה **ובאה בפני עצמה ומעידה**, וכן זו השניה, כשרה, **ובאה בפני עצמה ומעידה**. [573] כיון שמעמידין אנו כל כת בפני עצמה על חזקת כשרות. [572]

---

[571] א. כתבו הראשונים שדין זה שישבעו הפועלין בפני החנוני, הוא דוקא אם החנוני נמצא באותו מקום. אולם אם החנוני איננו, אומרים הפועלין לבעל הבית: הבא את החנוני וישבע בפנינו. ואם אין הוא בא - יכולין לומר לו לבעל הבית נשבע שלא בפניו וניטול את המעות. [סמ"ע חו"מ סימן צ"א ס"ק ד' בשם הר"ן. ועי"ש בבאר היטב ס"ק ד'] וכן דינו של החנוני שישבע אף הוא בפניהם. והיינו מאותו הטעם שצריכים הפועלין לישבע בפניו - כי היכי דליכספו מיניה. ובגר"א חו"מ סימן צ"א סעיף א' הביא שכן מבואר בירושלמי. וכתב הש"ך שם ס"ק ד' דאם נשבעו בדיעבד זה שלא בפני זה - אינם צריכים לחזור ולישבע. ב. כתב הרמב"ם בפרק ט"ז מהלכות מלוה ולוה הלכה ה': אם מת חנוני, נוטל בעל החוב [כלומר, בעל הבית] שלא בשבועה. וכן אם מת הפועל נוטל החנוני שלא בשבועה. שהרי אין בעל הבית מפסיד כלום ואינו משלם אלא תשלום אחד, ע"כ. וכתב המגיד משנה שהלכה זו אינה מוזכרת בגמרא אלא סברת הרמב"ם היא. וכתב המגיד משנה שהסכימו הראשונים עם הרמב"ם בכך שאם מת החנוני נוטלין הפועלין שלא בשבועה. משום שמעיקר הדין היה להם לפועלין ליטול שלא בשבועה, אף אם החנוני לפניהם כיון שטענתם של הפועלין לבעל הבית היא טענת ברי. ואילו בעל הבית אינו אלא כשמא. לפי שאינו יודע אם אכן קיבלו את שכרם מן החנוני. ולפיכך, מן הדין יש להם ליטול שלא בשבועה. אלא מפני הפסדו של בעל הבית, שצריך הוא לשלם פעמיים - אמרו שישבעו שניהם. ורק על ידי השבועה יטלו ממנו. ואם כן, כל זמן שאינו בא לידי הפסד, חוזרים הפועלין לדינם העיקרי, ונוטלין שלא בשבועה. אולם אם מתו הפועלין, חולקים הרמב"ן ועוד ראשונים על דעת הרמב"ם, וסוברים שאינו נוטל אלא בשבועה. כיון שמעיקר הדין אין לו ליטול מבעל הבית כלל. לפי שדבר זה הוא כאילו אומר החנוני לבעל הבית 'מנה לי בידך' והלה, בעל הבית, אומר לו 'איני יודע אם הילויתני', שהרי בעל הבית מסופק אם הוא מחויב כלל לחנוני זה. שמא לא נתן החנוני את המעות לפועלים. ומשום כך, מעיקר הדין פטור, אלא שתקנה היא שתיקנו חכמים לחנונים שיטלו בשבועה. ולכן, אף אם מתו הפועלין אין החנוני נוטל אלא כפי שתיקנו לו, ובשבועה!

[572] עי' ברעק"א חו"מ ל"א סעי' א' שהוכיח מדברי התוספות בסנהדרין לא א, שאם נצטרפו שתי הכיתות הללו והעידו אחר כך יחד ככת אחת על דבר אחר, לא מחשיבין את הכת הזו כאילו נמצא אחד מהם קרוב או פסול. כיון שאין הפסול מבורר וידוע. ועי' בסמ"ע שם שנקט שהכת פסולה, כיון דהוי כנמצא א' מהם קרוב או פסול.

[573] פירש הריטב"א שזו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה - רק בעדויות אחרות. אולם ודאי שכלפי אותו הענין שבו מכחישין הם זה את זה, פסולין. ואמרינן 'אוקי ממנא בחזקת מריה'. כלומר, שאין עושין כלום על פי עדות זו ומעימידין את הממון בחזקת מי שהוא עכשו. ולא נחלקו רב הונא ורב חסדא, אלא אם כשרה כל אחת מן הכיתות הללו להעיד בדינים אחרים. שרב הונא סבר מכיון שאין אנו יודעין מי מהם השקרנית, הרי שמעמידין כל אחת בחזקת כשרות, ומקבלים עדותה בעדויות אחרות. ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה

רב חסדא אמר: בהדי סהדי שקרי למה לי? הלוא כיון שודאי לנו שאחת מהן העידה שקר ופסולה, ואין אנו יודעין מי היא, הרי שעלינו להחמיר, ולפסול את שתיהן מספק. ולא להעמידן בחזקת כשרות. [574]

ומעמידה הגמרא כמה מקרים שיש בהם הכחשת שתי כיתות:

א. אם היו **שני מלוין ושני לווין**, והיו להם שני שטרות בחתימת שתי הכיתות שהכחישו זה את זה - **היינו פלוגתייהו!**

זוהי מחלוקתם של רב הונא ורב חסדא. לדעת רב הונא השטרות הללו כשרים. ואילו לרב חסדא - פסולין.

ב. אם היה **מלוה** אחד **ולוה אחד**, **ושני שטרות** חוב היו ביניהם. ועל שתי השטרות חתומין שתי הכתות שהכחישו זו את זו.

הדין הוא **שיד בעל השטר על התחתונה**, ואינו גובה את שתי החובות, כי ודאי שאחת מן הכתות שקרנית. אלא גובה את הסכום הנמוך שבין שני השטרות. [575]

ג. היו **שני מלוין ולוה אחד** שלוה משניהם. ולשתי ההלואות היו **שני שטרות** החתומין על ידי הכתות הללו המכחישות זו את זו - **היינו מתניתין!** [576] וכשם ששנינו במשנתנו שגם החנוני וגם הפועלין נשבעין ונוטלין מבעל הבית, ולא איכפת לנו מכך שישנו הפסד

לי. ומלשונו של רב חסדא משמע, שאין העדים פסולין מן התורה, אלא החמירו חכמים שלא לקבל מהם עדות. אולם בתוספות כאן ד"ה בהדי סהדי, משמע שלדעת רב חסדא פסולים הם מן התורה. מהא דהקשו התוס' על דעת רבא בבבא קמא עד ב הסובר שעד זומם חידוש הוא דמאי חזית דסמוך אהני - סמוך אהני. [כלומר, מה ראית לסמוך על העד המזים יותר מאשר על העד הניזום]. וזהו החידוש בדין עדים זוממין, שסומכים על העדים השניים, יותר מאשר על הראשונים. והקשו התוס', שלדעת רב חסדא החידוש הוא לא רק בכך שלא סומכים על העדים הזוממין, אלא החידוש הוא שהעדים המזימים אינם נפסלים מחמת הכחשת הזוממין, ומשמע, שלדעת תוס' דינו של רב חסדא הוא מדאורייתא. ואם כן, זהו החידוש בדין עד זומם, שהמזימים כשרים אף שמוכחשים הם על ידי הזוממין.

[574] הרשב"ם בבבא בתרא לב ב ביאר בטעמו של רב חסדא דכיון שישנו ספק בעדים אלו אם כשרים הם או פסולין, הרי שלא נוציא ממון מחזקת בעליו מספק. ולמדו מכך האחרונים, שעדים אלו אינם נאמנים, רק לעדות שעל פיה מוציאין ממון. מאחר שהם ספק פסולין. ואף שיש להם חזקת כשרות - מכל מקום אין בכח חזקת כשרות להוציא ממון. אבל אם יבואו עדים אלו ויעידו על מנת להחזיק ממון - כשרים! ובקובץ שיעורים בבא בתרא אות קט"ז, הביא דברי הר"י מיגאש כאן, שכתב דטעמו של רב חסדא הוא, דממה נפשך כת אחת פסולה. והיינו דאיכא תרתי דסתרי. ועיי"ש בקובץ שיעורים בנפ"מ שבין פירושים אלו. ועיין עוד בחידושי הג"ר שמעון שקאפ זצ"ל בבא בתרא סימן ט"ז.

[575] העיר הריטב"א, דמשמע שהדין המבואר בגמרא, במקרה זה הוא גם לרב הונא וגם לרב חסדא - שגובה. דהא לא תלתה הגמרא את דין זה במחלקתן. ויש להבין, מדוע לרב חסדא גובה, ולא אמרינן בהדי סהדי שיקרא למה לי, וממילא יפסלו שני השטרות? ותירץ: שאם נאמר כן, ומחמת זאת יעכב הלווה את שני הפירעונות של שני החובות המצוינים בשטרות הללו, נמצא שחוב אחד גזול הוא ביד הלווה. כי שטר אחד - ודאי אמת. ולכן גובה אחד מהם, את הסכום הנמוך שבין שניהם.

[576] כתב הרעק"א בחו"מ סימן ל"א סעיף ב', דלא רק אם באו שני המלוים לגבות שטרות אלו בבת אחת צריכים שבועה כיון שבאופן זה מוכח שאחד מהם משקר. אלא אפילו באו לגבות בזה אחר זה - צריכים שבועה!

ברור לבעל הבית, הרי שגם כאן יגבו שני המלוים את חובם מן הלווה. למרות שברור הוא, ששטר אחד פסול.[577]

ודין זה פשוט הוא, רק לדעת רב הונא. אולם לדעת רב חסדא הסובר כי שניהם פסולין להעיד, הרי שלא גובין באף אחד מן השטרות.

ד. אבל, אם היו **ב' לווין ומלוה אחד ושני שטרות** שחתומין עליהן שתי הכיתות המכחישות זו את זו, - **מאי**?

האם גם כאן אמר רב הונא שיכול אותו מלוה לגבות מכל אחד בנפרד, או שמא אף כאן נאמר שודאי אחד מן השטרות פסול הוא.

ואם כן, יכול כל אחד מן הלווין לדחות את המלוה הבא לגבות על ידי שטרות אלו, ולומר לו כי יתכן שהשטר שבכוחו הוא תובעו - פסול הוא. ויפסיד המלוה לגמרי את שני חובותיו.

והמסקנא היא - **תיקו**!

מתיב רב הונא בר יהודה: באו שני עדים להעיד על החודש.

דף מח.

ואחד מן העדים **אומר**: ראיתי את הירח **גבוה** מן הקרקע, בשיפולי הרקיע **ב' מרדעות**. [מרדעת, היא מלמד הבקר. והוא מקל ארוך המחודד בראשו והיו מזרזין בו את הבהמות. ולכלי זה היתה מידה קבועה,[578] ומשום כך העריכו העדים את גובה הלבנה, בכך וכך מרדעות]

ואחד מן העדים **אומר**: ראיתיו **גבוה שלש מרדעות, עדותן קיימת**. כיון שטעות כזו, בין שתי מרדעות לשלש מרדעות, היא טעות קטנה אשר עשויין לטעות בה, ואין כונתם לשקר.

---

[577]א. כך פירש רש"י. וכתב הרמב"ן, שלפי זה לא למדנו שישבע כל אחד מן המלוים, אלא אם כן ביקש הלוה שישבעו לו. וכמו שבשאר כל שטרות חוב, זכותו של הנתבע לתבוע את המלוה שישבע לו שלא נפרע החוב שבשטר. אולם הרי"ף כתב שדין זה שבגמרא, דומה לדין המשנה לגמרי. ואף כאן נשבעין ונוטלין. ב. הקשה בגידולי תרומה [שער כ"ט חלק ג' אות ג'] איך ניתן לדמות מקרה זה של שני מלוין ולוה אחד וב' שטרות, לדין חנוני ופועלים. הרי בחנוני ופועלים אין בעל הבית טוען ברי לאף אחד מהם. לפי שאינו יודע כלום בענין זה. ואילו לכל אחד מהם יש טענה חזקה כלפי בעל הבית. החנוני טוען לו 'אני עשיתי שליחותך ונתתי לפועלין, ומחמת כן חייב אתה לפרוע לי'. ואילו הפועלים טוענים אנו עשינו עבודתך אצלך ועליך מוטל לשלם שכרינו. ואין לנו כל עסק על חנוני זה'. וכיון שלכל אחד מהם יש טענה ותביעה כלפי בעל הבית - שניהם נשבעין ונוטלין. אולם כאן בב' מלוים ולוה אחד, הרי שודאי אחד מהם רמאי. ואין כאן תביעת אמת של שניהם כמו אצל פועלים וחנוני. ומדוע לא נאמר שיהא מונח הממון ביניהם עד שיבוא אליהו? ותירץ: אמנם אחד מן השטרות פסול. אך אין זה מכריח שמעולם לא היתה כזו הלואה, ויתכן ששניהם הלוו לו ורק אחד מהם החתים עדים פסולים. ומשום כך אין ודאות שאחד מהם רמאי ואפשר ששני התביעות אמת. ומעמידין אותם על חזקתן ושניהם נשבעין ונוטלין! [ועי' בהגהות הגרא"ז מלצר זצ"ל ובקושיתו על הרמב"ן, ולפי דברי הגידולי תרומה - קושיתו מיושבת].

[578]עיין במשנה בבא בתרא כז ב.

אבל, אם **אחד אומר**: גבוהה הלבנה **ג'** מרדעות. ועד **אחד אומר** גבוהה **ה'**, **עדותן בטלה!** שהרי הכחישו זה את זה. ואין סבירות לטעות בהפרש כל כך גדול, ואם כן, ודאי שאחד מהם משקר.

אבל - **ומצטרפין** כל אחד מהם **לעדות אחרת** עם עדים אחרים.

ומעתה קשה: **מאי לאו**, מה שאמרנו שמצטרפין כל אחד מהם לעדות אחרת, מסתמא הכונה היא שמצטרפין אפילו **לעדות ממון**. על אף שהכחישו זה את זה.

ואם כן, קשה לדעת רב חסדא הסובר כי כל שהכחישו זה את זה, פסולין לכל עדויות שבעולם?

והתירוץ: **אמר רבא**: מה שאמרנו כי מצטרפין הם לעדות אחרת, אין הכונה שמצטרפין הם לעדויות אחרות בעולם.

אלא **הוא** ועד **אחר** שלא היה עימו בעדות חודש זו, **מצטרפין לעדות אחרת של ראש חודש** זה.

כלומר, אם בא עד אחר והצטרף לדבריו של אחד מן העדים הללו המכחישין זה את זה, והעיד כמותו, באופן זה נאמן.

כיון **דהוי להו תרי**, כלומר שני עדים [הראשון שהעיד בתחלה] והשני, [זה שנצטרף עימו עכשיו] וכנגדם **חד** - העד האחד שהכחישו מקודם. **ואין דבריו של אחד במקום שנים**. אולם ודאי שאין שני עדים אלו שהכחישו זה את זה, מצטרפין יחד לעדויות אחרות. [579]

שנינו במשנתנו: **אמר** בעל הבית **לחנוני**: **תן לי בדינר פירות**, ונתן לו. אמר לו החנוני לבעל הבית: תן לי את הדינר שאתה חייב לי תמורת הפירות.

אמר לו: נתתיו לך! - ישבע בעל הבית שנתן לו את הדינר.

תניא: **אמר רבי יהודה**: **אימתי** חייב בעל הבית לישבע שאכן שילם את הדינר, **בזמן שהפירות צבורין ומונחין, ושניהן עוררין עליהן** אודות התשלום.

בעל הבית טוען שכבר שילם, ואילו החנוני טוען שעדיין לא קיבל את התשלום.

אבל, אם כבר **הפשילן** בעל הבית **בקופתו לאחוריו**, הרי הוא כבר מוחזק בפירות ופטור מן השבועה. ואם רוצה החנוני ליטול ממנו את הדינר הרי ש: **המוציא מחברו עליו הראיה!**

שנינו במשנתנו: **אמר לשולחני**: **תן לי** בדינר מעות ונתן לו. אמר לו: תן לי את הדינר, אמר לו נתתיו לך, ונתתו באונפלי - ישבע בעל הבית. וכו'.

[579] הקשה הרעק"א: הלוא רבא עצמו אמר בסנהדרין כז א ש'רע לשמים', [כלומר, שעבר עבירה כלפי שמיא] כשר להעיד, כיון שאינו רע לבריות. ואם כן, גם כאן יש לצרפם לעדות אחרת ואפילו של ממון, כיון שעדות שקר על הלבנה, היא בבחינת 'רע לשמים'. ומחמת כן אין לפוסלם לכל עדות אחרת? וצ"ע.

וקשה, הלוא דין זה מבואר כבר בדברי במשנה לעיל, בבעל הבית שקנה פירות מן החנוני. ומדוע צריכה המשנה להוסיף דוגמא זו של שולחני ובעל הבית?
והתירוץ: **וצריכא**! צריכה המשנה לכפול ולומר דין זה גם בחנוני וגם בשולחני.
משום **דאי אשמעינן** רק את **הא קמייתא**, את דינו של החנוני, היינו אומרים כי **בהך**, רק במקרה זה, **קא אמרי רבנן** שישבע בעל הבית,
משום דפירי עבידי דמרקבי. [פירות עשויין להירקב בקלות ובמהירות]. **וכיון דמרקבי לא משהו ליה**. [וכיון שירקבו לא משהה אותם החנוני בידו],
ולפיכך יש לומר שהשליכם החנוני לתוך כליו של קונה עוד לפני ששילם לו, על מנת שיסתיים הענין במהירות ולא יחזור בו מן הקניה.
אבל מעות דלא מרקבי, **אימא**, היה מקום לומר **שמודו ליה** רבנן **לרבי יהודה** הסובר שאין דרכו של השולחני לתת את המעות לפני שמקבל את הדינר.
ואם כך, יהיה פטור בעל הבית משבועה. ולכך נכתב גם דין השולחני, להשמיענו שאף בזה חולקים רבנן על רבי יהודה, וסוברים שעל בעל הבית להישבע.
אולם אם כן, מדוע צריכים אנו את דינו של החנוני?
התירוץ: **ואי איתמר בהא**, אילו היה נאמר רק הדין דשולחני. ולא הדין דחנוני, היינו אומרים שרק **בהא**, בשולחני, **קאמר רבי יהודה** שפטור הוא משבועה.
אבל בהך, בדין חנוני, **אימא מודה להו** רבי יהודה **לרבנן** שחייב בעל הבית בשבועה, כיון שמסתמא נתן את הפירות לבעל הבית לפני ששילם לו בעל הבית, משום כך - **צריכא**! צריך את שני המקרים והדינים הללו.
שנינו במשנתנו: **כשם שאמרו הפוגמת כתובתה** לא תיפרע בלא שבועה וכו', **וכן היתומים לא יפרעו אלא בשבועה**. ושואלת הגמרא: **ממאן**, ממי לא יפרעו היתומים אלא בשבועה?
ודנה הגמרא: **אילימא** אם נאמר שלא יפרעו יתומי המלוה **מלוה** אלא בשבועה, דבר זה לא יתכן!
משום ש**אבוהון שקיל בלא שבועה**, **ואינהו בשבועה**?
אלא, **הכי קאמר**: **וכן היתומים** של המלוה, כאשר באים הם לגבות **מן היתומים** של הלוה, **לא יפרעו אלא בשבועה**.
ומהי שבועתן? שלא פקדנו אבינו ששטר זה פרוע הוא. ולפיכך גובים על ידי השטר, כיון שסתם שטר, אינו גבוי.
רב ושמואל, **דאמרי תרוייהו**: **לא שנו** דין זה שגובין היתומין מן היתומין בשבועה, **אלא כשמת מלוה בחיי לוה**. ורק אחר כך מת הלוה.

אבל, כאשר **מת הלוה בחיי מלוה**, **וכבר נתחייב המלוה לבני לוה שבועה** שלא פרע מאביהם. [וכדין כל הבא ליפרע מנכסי יתומין שאינו נפרע אלא בשבועה], ואחר כך מת המלוה -

אין בני המלוה גובין בשבועה. **ואין אדם מוריש שבועה לבניו!** [580] לפי, שאינם יכולים לישבע את השבועה שחייב אביהם. כלומר, שלא נפרע מן הלוה. [581]

שלחוה לשאלה זו **קמיה דרבי אלעזר**: **שבועה זו**, **מה טיבה**?

כלומר, מדוע שיפסידו יתומי המלוה, ולמה לא נשביעם את שבועת היורשין "שלא פקדנו אבא ששטר זה פרוע" ויטלו בשבועה זו?

---

[580] כתב הרמב"ן, שאף רב ושמואל הסוברים שאין היתומין גובין מן היתומים, מודים הם שאם מכר הלווה את נכסיו ומת - גובין יורשי המלוה מן הלקוחות, בשבועת היורשין! והטעם הוא, משום ששבועה זו שנשבעין ללקוחות, לא ירשו מאביהם. שהרי אביהם לא נתחייב שבועה ללקוחות כל עוד לא עמד עימהם בדין. ואף היה בידו לגבות מנכסים בני חורין שהיו עדיין ביד הלוה. וכיון שכך, יכולין יורשי המלוה לגבות מנכסים משועבדין שביד הלקוחות - בשבועה. מה שאין כן בגביה של יתומין מן היתומין, הרי שמיד כאשר מת הלוה, נתחייב המלוה בשבועה לבניו. כיון שאין נפרעין מן היתומין אלא בשבועה. ונתחייב המלוה בשבועה זו, אף אם לא עמד עימהם בדין. ומשום כך אין בניו יורשין בשבועה זו. אולם, אף בגביה מן הלקוחות, הרי שאם הספיק המלוה לעמוד על הלקוחות בדין ונתחייב להם שבועה ומת, ודאי שלפי דברי רב ושמואל אין בניו גובין חוב זה. לפי שאין אדם מוריש שבועה לבניו.

[581] א. הראשונים הביאו את דברי הר' אלברצילוני, שכאשר מת מלוה בחיי לוה ואחר כך מת לוה ונתחייבו היתומין בשבועה היורשים 'שלא פקדנו אבא', [ראה לקמן בגמרא] ולא הספיקו לישבע שבועה זו ומתו, אין בניהם של היתומין נשבעים, והפסידו את החוב! ב. והנה, בדינם של רב ושמואל שאין אדם מוריש שבועה לבניו, יש לעיין: האם יורשים בניו את עיקר החוב, אך כיון שאין הם יכולין לישבע את השבועה שנתחייב בה אביהם - הרי שמנועים הם מלגבות חוב זה. או, דכיון שאין אביהם היה גובה חוב זה אלא בשבועה, וכל עוד לא נשבע הרי שלא זכה כלל בחוב, וכאילו מופקע החוב ממנו, ממילא היתומין - לא ירשו את החוב כלל. שהרי אין הוא ממון אביהם, כל עוד לא נשבע. ונראה, שנידון זה מבואר בשני פירושיו של הגידולי תרומה [שער יד חלק ב אות ג] לדינם של רב ושמואל. הפירוש הראשון: אין אדם מוריש שבועה לבניו מפני שאין הם יכולין לישבע את השבועה עצמה שהיה אביהם נשבע. ואף שהוריש להם ממון זה, הרי הם אינם יכולים לישבע אלא את השבועה שלא הודיעם אביהם אם החוב נפרע או לא. ואינם יכולים לישבע בודאי שלא נפרע החוב וכפי שהיה אביהם צריך לישבע. וכיון שכך, אינם יכולים לגבות את החוב. והפירוש השני: אין אדם מוריש שבועה, משום שכל ממון שאין אדם יכול לגבות אלא בשבועה, אינו זוכה בו על שישבע. וכשמת ולא נשבע, אינו יכול להוריש ממון זה לבניו. ונפקא מינה בזה היא לדברי הראשונים דלעיל. האם כאשר מתו יורשי המלוה, ישבעו יורשי היורשים. ולפי הפירוש הראשון, שהמת מוריש את עצם החוב אך אי אפשר לגבותו ללא שבועה, הרי שאם יכולים יורשיהם של היורשים לישבע שלא פקדנו אבא, [כלומר, אביהם שהוא היורש של המלוה] ישבעו ויטלו את החוב. אולם לפי הפירוש השני, שאין אדם מוריש לבניו ממון שחייב עליו שבועה, הרי שאם נתחייבו יורשי הלוה בשבועה 'שלא פקדנו אבא' ומתו - אינם מורישים חוב זה ליורשיהם. דכיון שעדיין לא נשבעו היורשים הראשונים, לא זכו בחוב זה. ואינם מורישים אותו. ובהערות לספר התרומות, ביאר לפי פירושו השני של בעה"ת, את לשון הטור חו"מ סימן ק"ח 'ואין אדם מוריש לבניו ממון שאינו יכול לגבותו אלא בשבועה'. ומבואר שאינו מוריש את עצם ממון החוב. והיינו, דכיון שלא גבה האב את החוב ולא נשבע עליו, אינו מוריש לבניו חוב זה כלל. וכן מדוקדק מלשון רש"י לעיל מז א ד"ה ואין אדם מוריש - לבניו ממון שהוא חייב עליו שבועה, עכ"ל. ומשמע, דכיון שמחויב על ממון זה שבועה - אינו מורישו כלל!

שלח להו רבי אלעזר: אכן, **יורשין** של מלוה - **נשבעין שבועת יורשין, ונוטלין** מיתומי הלווה! וחולק רבי אלעזר על רב ושמואל וסובר שאכן יורשים היתומים חוב אביהם, אף שצריכים הם לישבע עליו!

חזרו **ושלחוה** לשאלה זו **בימי רבי אמי, אמר** רבי אמי **כולי האי** טרחו **שלחי לה ואזלי** לבעיה זו!

הרי **שאי אשכחינן בה טעמא, מי לא שלחינן להו**?

אלא אמר רבי אמי: הואיל ואתא לידן הואיל והגיעה לידינו השאלה בדין זה של שבועת היורשין, **נימא בה מילתא**:

אם לאחר שמת הלוה, **עמד** המלוה **בדין** ותבע את יתומי הלוה. וחייבוהו בית דין שבועה כדין הבא ליפרע מן היורשין, **ומת** המלוה.

הרי **שכבר נתחייב מלוה לבני לוה שבועה** בבית דין, **ואין אדם מוריש** ממון שיש בו חיוב **שבועה לבניו**.

אבל, אם **לא עמד** המלוה ולא תבע את יתומי הלוה **בדין, ומת**, הרי **שהיורשין** של המלוה, **נשבעין שבועת יורשין** שלא פקדנו אבא - **ונוטלין**!

כיון שעדיין לא חל חיוב שבועה על אביהם. ואם כן, אין הם יורשים ממנו ממון שחייב עליו שבועה.

מתקיף לה רב נחמן: אטו בי דינא קא מחייבי ליה שבועה? [האם בית דין מחייבים את המלוה לישבע ליתומי הלוה, על מנת ליטול?]

הלוא **מעידנא** [מעת] **דשכיב** [שמת] **הלוה, איחייב ליה מלוה, לבני לוה שבועה**. ואין צורך בפסק בית דין על מנת לחייבו שבועה. ומרגע זה שמת הלוה, אינו יכול לפרוע מן היורשים אלא בשבועה? [582]

אלא אמר רב נחמן: אי איתא לדרב ודשמואל - איתא! ואין היורשים גובים בשבועה בין אם עמד אביהם בדין ובין אם לאו.

ואי ליתא לדינא דרב ושמואל - ליתא! [583]

[582] ביאר הריטב"א, שדוקא לגבי דינם של היתומין, חולק ומקשה רב נחמן את קושיתו. אולם לגבי גביה מן הלקוחות, מודה שאין המלוה נחשב מחויב שבועה. אלא כאשר עמד עימהם בדין!

[583] ומבואר שבכל ענין בין אם עמד אביהם בדין ובין אם לאו - אינם נשבעין ונוטלין. ובשיעורי ר' אלחנן בבא בתרא סימן מ"ג, הקשה, שהרי יסוד הדין שאין נפרעין מן היתומין אלא בשבועה, הוא מחמת שחוששין אנו לפירעון. וכדי לסלק חשש זה - מתחייב המלוה שבועה. ואם כן קשה, מה החילוק בין אם מת לוה בחיי מלוה, או שמת מלוה בחיי לוה ואחר כך מת הלוה. הלוא אם חוששין לפירעון, מה איכפת לנו מי מת קודם, ויהיה הדין שבכל מקרה שהלוה מת - לא יגבו מבניו, אלא בשבועה? וביאר הג"ר אלחנן, ששבועה זו שחייב בה המלוה אינה רק משום שחוששין לפירעון. דהא אין חשש אמיתי על כל אחד ואחד מן הלווים, שמא כבר פרע ותביעת המלוה שקר היא. שהרי מדובר כאשר השטר עודנו ביד המלוה, אולם כיון שקיימת איזו מציאות בעולם שיש הפורעים אף בלא נטילת השטר, תיקנו חז"ל ליתומים שלא יפסידו בשום אופן, ולא יגבו מהם אלא בשבועה. נמצא, שיסוד

והנה, לא משמע בדברי רב נחמן האם הלכה כרב ושמואל או לא.
ומוכיחה מכך הגמרא: **אלמא מספקא ליה**, ספק הוא לרב נחמן, הלכה כמי.
ואם כן קשה: **והאמר רב יוסף בר מניומי: עבד רב נחמן עובדא** כאשר היו שני הצדדין, התובע והנתבע חשודין על השבועה, ושניהם אינם יכולין לישבע, פסק רב נחמן - **יחלוקו!**
ואם כן גם ביתומין הבאים לגבות מן היתומין ששניהם אינם יכולין לישבע, הרי שלדברי רב נחמן, יש לפסוק יחלוקו, ודלא כרב ושמואל. ומדוע מסתפק רב נחמן אם הלכה כמותם או לא?
והתירוץ: רב נחמן **לדבריו דרבי מאיר** שאמר במשנתנו שחזרה שבועה למקומה **קאמר**, דאי איתא כרב ושמואל איתא ואי ליתא - ליתא.
ואכן בדעת רבי מאיר, יש להסתפק כפי שנסתפק רב נחמן. אם הלכה כרב ושמואל שחזרה שבועה למקומה ואינו גובה כלל, או שהדין אינו כדברי רב ושמואל, אלא חזרה שבועה למחויב לה. ומתוך שאינו יכול לישבע - משלם.
אולם: **וליה**, לרב נחמן עצמו - **לא סבירא ליה** כרבי מאיר. אלא הוא סובר כדברי רבי יוסי במשנתנו, והדין הוא שאם אינם יכולים לישבע - יחלוקו!
ומשום כך, עבד רב נחמן עובדא - דיחלוקו!
מתיב רב אושעיא: אלמנה שלא גבתה את כתובתה לאחר מות בעלה, וחזרה לבית אביה בלא שדרשה מזונות מן היתומין, ובסוף **מתה** מבלי שתגבה את כתבתה, הדין הוא **שיורשיה** של אותה אלמנה, **מזכירין** ותובעין וגובין את כתובתה מיורשי הבעל, **עד עשרים וחמש שנים** מפטירת הבעל.[584]
ואם כן, מוכח שגובין היתומין את הכתובה מיורשי הבעל. והרי אלמנה זו אם היתה בחיים לא היתה גובה אלא בשבועה כדין כל הבא לגבות מן היתומין.
ואם כן, יורשיה יגבו אף הם בשבועה. ומוכח שמוריש אדם שבועה לבניו, ודלא כרב ושמואל?

שבועה זו, אינו מחמת חשש פירעון בלבד. אלא מחמת תקנת חכמים שתיקנו ליתומים, שלא יהיה פירעון אלא בשבועה. ותקנה זו חלה על כל אחד כפי מה שהוא. כלומר, כאשר מת בחיי מלוה, הרי שהתקנה מחייבת את המלוה לישבע ולסלק כל חשש שכבר נפרע. ואם מת המלוה, אין היורשין נשבעין כיון שאינם יכולים לישבע את השבועה שנתחייב בה אביהם על ידי התקנה. ואין בכח שבועתם לסלק את החשש שמא נפרע אביהם. אולם, כאשר מת המלוה בחיי לוה, ועדיין לא חלה תקנת היתומים, ואחר כך מת לוה, חלה התקנה על יורשי המלוה. וישבעו שהם לא יודעים אם היה פירעון. וכל זה מתקנת היתומים ולא מחשש גרידא. ולכן, מחויב כל אחד כפי מה שחלה התקנה עליו.

[584] כך היא תקנת חכמים. משום שלאחר עשרים וחמש שנים אם לא גבתה כתובתה, הרי היא מוחלת עליה.

והתירוץ: **הכא במאי עסקינן**? **שכבר נשבעה** האלמנה ליתומים - **ומתה** לאחר שנשבעה. וכאשר באים יורשיה לגבות, אינם צריכים להישבע. כיון שגובין מכח שבועת אמם. [585] [ומביאה הגמרא להכיח מכמה מקומות דלא כרב ושמואל:]

תא שמע: **נשא** אדם **אשה ראשונה ומתה. נשא** אשה **שניה ומת הוא**. וכעת אשתו השניה רוצה לגבות כתובתה, ויורשי אשתו הראשונה רוצים ליטול את הירושה.

הדין הוא שהאשה ה**שניה** ו [או] **יורשיה קודמין ליורשי הראשונה**. כיון שיורשי השניה באים לגביית הכתובה. ויש להקדים את תשלום חוב הכתובה לחלוקת הירושה.

וקשה, מדוע גובין יורשי האשה השניה את הכתובה, והלוא אמם התחייבה שבועה ליורשי הראשונה ואין אדם מוריש שבועה לבניו?

והתירוץ: **הכי נמי**, גם כאן מדובר **שנשבעה** כבר האשה, **ומתה** לאחר שנשבעה. וכעת גובין היתומים בכח שבועת אמם.

תא שמע: מי שכתב לאשתו: נדר ושבועה אין לי עליך ועל יורשיך [586] - אינו יכול להשביעה, לא אותה ולא את יורשיה. ונוטלין את מה שתובעין, אף בלא שבועה.

אבל אם מת, הרי **יורשיו משביעין אותה ואת יורשיה ואת הבאין ברשותה**.

[כלומר, שקנו ממנה את כתובתה וגובין אותה לעצמם]. וכל אלו נשבעין ליורשין כיון שרק הוא פטרם משבועה אך לא יורשיו.

וממה שכתוב כי יורשיו משביעין את יורשיה על מנת שיוכלו יורשיה ליטול כתובתה, מוכח שאדם מוריש שבועה לבניו. ודלא כרב ושמואל? [587]

והתירוץ: **אמר רב שמעיה - לצדדין קתני**: כלומר, הדין שיורשיו משביעין אינו נאמר על כל דברי הברייתא. אלא כך:

---

[585] הרי"ף, [הובא בריטב"א כאן, וכן דעת הרשב"א בתשובות המיוחסות סימן ק"ז והר"ן בכתובות נז א] הוכיחו מכאן, שעל אף שמבואר בכתובות נד א שהתובעת כתובתה מפסידה המזונות, מכל מקום יכולה לישבע שעדיין לא קיבלה כתובתה, ואף לא תובעת אותה כעת, ואינה מפסידה מזונותיה. ואף יורשיה יכולים לגבות כתובתה לאחר מותה! והוכיח כן מדברי הגמרא שהעמידה שהאלמנה 'נשבעה ומתה'. ולכאורה, אוקימתא זו תמוהה. וכי יתכן שתישבע האלמנה על כתובתה, תפסיד מזונותיה, ולאחר כ"ה שנה נאמר שמחלה עליהן בסתם, [כמבואר בגמרא שלאחר כ"ה שנה אם לא תבעה כתובתה, מסתמא מחלה עליה]. אף שלא קיבלה מזונות? ומוכח, שאף שנשבעה, אינה מפסידה מזונותיה. ומשום כך, כיון שכדאי הוא לה לקבל מזונות, ניתן לומר שמחלה על כתובתה לאחר כ"ה שנים.

[586] בכתובות פז א מבואר מאיזה שבועות, פטר הבעל את אשתו. א. אם היתה האשה אפוטרופסית על נכסיו וצריכה להישבע שלא מעלה בהם. ב. אם פוגמת כתובתה ורוצה לתבוע את השאר, צריכה להישבע. ומשבועות אלו - פטרה בעלה.

[587] ועל הוכחה זו אי אפשר לתרץ שמדובר שכבר נשבעה האם לפני מותה, וכפי שהעמידה הגמרא לעיל. כי אם כן, אמאי משביעין את יורשיה.

יורשיו משביעין **אותה** עצמה - **באלמנה**, כאשר באה היא לגבות את הכתובה מן היתומין, ושבועה זו נאמרה רק עליה. אולם אם היא עצמה מתה, אין יורשיה יכולים לישבע ליורשיו וליטול כתובת אמם!

ואת יורשיה - **בגרושה**. כלומר, השבועה המתייחסת בברייתא ליורשיה, נאמרה רק כאשר התחייב לה את כתובתה על ידי שגירשה בחייו.

ואם כן, יכלה ליטול את הכתובה אף בלא שבועה. ומדובר כאשר מתה היא לפניו, וירשו בניה את ממון הכתובה בלא שיהיה עליו חיוב שבועה. ונשבעין יורשיה ליורשיו, מדין כל הבא ליפרע מנכסי יתומין, לא יפרע אלא בשבועה. אך אין זה חיוב שבועה שירשו מאמם! **מתיב רב נתן בר הושעיא**: מבואר בברייתא: **יפה כח הבן מכח האב**.

דף מח:

כיון **שהבן גובה** מיורשי הלוה **בין בשבועה** [שבועת היורשין] **ובין שלא בשבועה**, כאשר היו עדים שאמר האב בשעת מיתתו ששטר זה אינו פרוע.

ואילו האב אינו גובה - מיתומי הלוה, **אלא בשבועה!**

ומדייק רב נתן בר הושעיא: **היכי דמי** שהאב אינו גובה אלא בשבועה. - כגון, **דמת לוה בחיי מלוה**, והתחייב האב שבועה ליורשין כדין הבא ליפרע מנכסי יתומין.

וקתני במימרא שהביא רב נתן בר הושעיא: **שהבן גובה** מיתומי הלוה **בין בשבועה ובין שלא בשבועה**.

ועל כרחך **שבשבועה** - היינו **שבועת יורשין**, וכן כאשר גובה **שלא בשבועה** - הרי זה **כדברי רבי שמעון בן גמליאל!**

שאמר רבי שמעון בן גמליאל במשנתנו, שאם יש עדים שאמר האב בשעת מיתתו ששטר זה אינו פרוע - פטורין משבועה.

ומוכח בכל זה, שאדם מוריש שבועה לבניו. שהרי במקום שגובה האב בשבועה, גם הבן גובה בשבועה!

והתירוץ: **אמר רב יוסף**: **הא מני**, מימרא זו שהביא רב נתן בר הושעיא - **בית שמאי היא! דאמרי** בית שמאי, **שטר העומד לגבות - כגבוי דמי!** [588]

ולפיכך, סוברים הם שעל אף שחייב האב שבועה על מנת לגבות בשטר זה, יכול הוא להורישה לבניו. כיון שאין הוא מוריש חוב אלא מוריש להם ממון ממש.

[588] כתב הקצות החושן סימן י"ב ס"ק א' שאף דקיימא לן דלא כבית שמאי [סוטה כה א] הסוברים שכל שטר העומד ליגבות כגבוי דמי, מכל מקום, לענין כמה דברים נפסק שככגבוי דמי. וכגון מיגו להוציא, דלא אמרינן אלא על ידי שטר. דכיון שנשתעבדו נכסים בשטר הרי הוא כגבוי. ואין זה נחשב כ'מיגו להוציא'! ועוד הביא שם בשם הכנסת הגדולה, כי אף שלא נפסק כבית שמאי דשטר העומד ליגבות כגבוי דמי, מכל מקום כאשר השטר ברור וודאי במהימנותו - כגבוי דמי!

ובאופן זה סוברים בית שמאי שאין את החסרון שמוריש אדם שבועה לבניו, כיון שמוריש הוא ממון שהוא כגבוי!

איקלע, נזדמן, **רב נחמן לסורא**. **עול לגביה** [נכנס אצל] **רב חסדא ורבה בר רב הונא**. **אמרו ליה ליתי** יבוא **מר**, **נעקרא להא דרב ושמואל**. [נעקור את דינם של רב ושמואל שפסקו שאין אדם מוריש ממון שיש עליו שבועה לבניו!

אמר להו רב נחמן: **איכפלי** [טרחתי] **ואתאי כל הני פרסי** [ובאתי והלכתי דרך כל אותם פרסאות רבות] **כדי למעקרא להא דרב ושמואל**!?

אלא, **הבו דלא לוסיף עלה**!

בואו ונפסוק שאין אנו מוסיפין על דינם, ולא נלמד מדבריהם על מקומות אחרים - **כגון מאי**?

דאמר רב פפא: **הפוגם את שטרו** והודה שכבר נפרע מקצת החוב וחייב לישבע שלא פרע את השאר, **ומת** המלוה, [589] **יורשין נשבעין שבועת יורשין ונוטלין**. והנה במקרה זה, היה חייב האב שבועה ובכל אופן נשבעין היורשין ונוטלין. ולא אמרינן לדינא דרב ושמואל שאין אדם מוריש שבועה לבניו. [590]

וכמו שאמר רב נחמן שאין לנו אלא את מה שתיקנו רב ושמואל. אולם שבועה זו של פוגם שטרו, שלא נזכרת בתקנתם - נשבעין היורשין!

ההוא לוה **דשכיב** מת בחיי המלוה, **ושבק** והשאיר אחריו **ערבא**. [אדם אחר שהיה ערב לחובו].

---

[589] כך פירש רש"י, שמדובר כאשר מת המלוה. אולם הריטב"א פירש שדין זה נאמר בין מת המלוה בחיי לוה, ובין אם מת לאחר מיתת הלוה, וכבר נתחייב שבועה לבניו. אף על פי כן לא דנים בזה כרב ושמואל ונשבעין היורשין ונוטלים! והקשו על כך, שהרי כל מה שאמר רב נחמן שלא להוסיף על דברי רב ושמואל, הוא רק לענין שבועות אחרות. כגון הא דרב פפא בשבועת פוגם שטרו. שבזה אומרים אנו שנשבעין היורשין ונוטלין. אולם לפי דברי הריטב"א שמדובר גם במקרה שמת הלוה קודם שמת המלוה, וכבר נתחייב המלוה לבני לוה שבועה כדין הבא ליפרע מנכסי יתומין, הרי זהו גופא דינם של רב ושמואל, שאין אדם מוריש לבנו שבועה זו של הבא ליפרע מנכסי יתומין? [ויתכן שתקנת חכמים שהבא ליפרע מנכסי יתומין לא יפרע אלא בשבועה, נאמרה רק במקום שאין הוא נשבע כל שבועה אחרת על חוב זה. אולם כאשר כבר ממילא נשבע את שבועת פוגם שטרו, שלא נפרע משטר זה אלא את הסכום שפגם, הרי שכלולה בזה כבר השבועה שאכן אביהם חייב לו. ואינו צריך בזה שבועה נוספת]. ובספר התרומות שער יג חלק ב אות ו כתב שאם מת לוה בחיי מלוה, אף על פי שפגם - אין יורשיו גובין כלל כרב ושמואל. ומבואר, שסובר הוא דלא כהריטב"א.

[590] הוסיף הריטב"א שכך הוא הדין במי שעד אחד מעיד כנגדו שכבר פרע את חובו ומת, גובין יורשיו בין מן הלוה ובין מיורשי הלוה. וחדא מינייהו נקט רב פפא. וכן פסק הרמב"ם בפרק י"ז מהלכות מלוה ולוה הלכה ה, שהפוגם שטרו ומת, אף על פי שאינו גובה אלא בשבועה, הרי בניו נשבעין שלא פקדנו אבא וגובין. ובשולחן ערוך סימן ק"ח סעיף י"ד פסק כרב פפא וכמו שפסק הרמב"ם דהפוגם שטרו ומת - בניו נשבעין שבועת היורשין ונוטלין. אך בסימן פ"ד סעיף ה' כתב: אם עד אחד מעיד על שטר שהוא פרוע ומת המלוה עד שלא נשבע, אין יורשין גובין אותו. והוא הדין לפוגם שטרו ומת עד שלא נשבע. וצ"ע סתירת דברי השולחן ערוך. ועיין בב"ח בסימן פ"ד שביאר דברי השו"ע.

ונתחייב המלוה שבועה לבני הלוה. ואחר כך מת המלוה ובאו יורשי המלוה לגבות חוב אביהם מהערב.

[שהרי מיורשי הלוה אינם יכולים לגבות, כיון שכבר נתחייב להם אביהם שבועה, ואין אדם מוריש שבועה זו לבניו].

סבר רב פפא למימר: **הא נמי**, מקרה זה שבו השאיר הלוה ערב, הוא גם כן בכלל מה שאמרנו לעיל "**דלא לוסיף עלה**" **הוא** [על דברי רב ושמואל].

כיון שכאן אין היתומים גובין מן יורשי המלוה, אלא גובין הם מהערב. ורב ושמואל אמרו את דינם על גביה מהיורשים עצמם ולא מהערב. ואכן מן הערב יכולים היתומים לגבות בשבועה.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: **אטו ערבא**, האם ערב זה לאחר שיגבו ממנו, **לאו בתר יתמי אזיל**?

ונמצא, שאף שאין יורשי המלוה גובין ישירות מן היורשין, הרי גורמים הם שילך הערב לגבות מן היורשין.

ואם כן, נחשבת גביתם מן הערב כגביה מן היורשים. ושוב חוזרים אנו לדברי רב ושמואל שאין אדם מוריש שבועה לבניו כאשר גובים הם מן היורשים. ואין הבדל בין גביה מן הערב לגביה מן היורשים. [591]

ההוא מלוה **דשכיב** [מת] לאחר שמת הלוה בחייו, והתחייב המלוה שבועה לבני הלוה. **ושבק אחא**, לא השאיר אחריו המלוה בנים אלא רק אח היורש אותו, ובא אותו אח לגבות את הממון שיש עליו דין שבועה.

סבר רמי בר חמא למימר: **הא נמי**, אף מקרה זה, הוא בכלל מה שאמר רב נחמן **דלא לוסיף עלה הוא**. כאמור לעיל.

שהרי רב ושמואל אמרו את דינם לגבי ירושת הבן שאינו יורש ממון שחייבים עליו שבועה. אך לא נכלל בזה ירושת האח. ואם כן, ישבע האח שבועת היורשין כגון שלא פקדני אחי - ויטול!

[591] מכאן הוכיח הרמב"ן בבבא בתרא [קעג ב ד"ה לא שנו] שכשם שאין נפרעין מן היתומים עד שיגדלו - כך אין נפרעין מן הערב של היתומין אלא עד שיגדלו. כיון דערב, בתר יתמי אזיל! והרשב"א דחה הוכחה זו, וכתב דאינו דומה לכאן. לפי שהסיבה שאין נפרעין כאן מן הערב היא משום שמן היתומים הללו לא נפרעין לעולם. ואם נפרע מן הערב, הרי הוא ילך אל היתומים ויוציא מהם ממון שאינם חייבים בו. ואם כן, גביה מן הערב, בהכרח היא גביה מן היתומין. וכיון שהיתומין פטורים מפירעון - כך גם אין נפרעים מן הערב. אולם בשאר יתומים קטנים, הרי שהסיבה שאין נפרעין מהם היא משום החשש שמא 'צררי אתפסי'. [התפיס אביהם מטלטלין אצל המלוה כעין עירבון עבור חובו]. ומשום כך אין גובין מיתומין קטנים, ולכשיגדלו יבררו את חובם. אם אביהם התפיס צרורות ביד המלוה. אך ודאי שעיקר החוב מוטל על היתומין. ובכה"ג אין מניעה מלגבות מן הערב שהרי אף הוא לא ילך אצל היתומין, אלא רק כשיגדלו ויבררו את חובם ויפרעו לו. ומשום כך יכול לפרוע עכשיו ולכשיגדלו - יפרע מהם.

אמר ליה רבא: **מה לי** שבועה **שלא פקדני אבא**, **ומה לי** שבועה **שלא פקדני אחי**? אלא שניהם שוים בשבועה זו. וכמו שאין אדם מוריש שבועה לבניו, כך אין אדם מוריש שבועה לאחיו. [ואף זה בכלל דינא דרב ושמואל].

אמר רב חמא: **השתא דלא איתמר הלכתא לא כרב ושמואל**, **ולא כרבי אלעזר** החולק עליהם, **האי דיינא** [דיין] **דעבד**, שעשה מעשה ופסק כרב ושמואל - **עבד**, ודינו קיים! ודיין **דעבד כרבי אלעזר - עבד!** [592]

אמר רב פפא: **האי שטרא דיתמי** שטר חוב היוצא כנגד היתומים, שמת אביהם הלוה, לפני שמת המלוה [ונחלקו עליו רב ושמואל ורבי אלעזר אם גובין בו או לאו],

הרי שהדיין למגיע לידיו שטר זה - **לא מקרע קרעינן ליה. וגם לא אגבויי מגבינן ביה.** לא גובין את החוב שבשטר זה.

ומבארת הגמרא: **אגבויי לא מגבינן ביה - דלמא סבירא לן כרב ושמואל**. והרי אי אפשר לפרוע את החוב שבשטר זה אלא בשבועה, והם לא נשבעין שבועה זו! **ומקרע לא קרעינן ליה - דהאי דיינא דעבד כרבי אלעזר - עבד!** ויתכן שיבוא השטר לפני דיין הסובר כרבי אלעזר ויגבו בו.

ההוא דיינא דעבד כרבי אלעזר והורה ליתומין שיגבו את חוב אביהם בשבועה.

הוה צורבא מרבנן במתיה, בעירו של הדיין, **אמר ליה** אותו צורבא דרבנן לדיין: **אייתינה איגרתא ממערבא** [הגיע כתב איגרת מא"י] **דלית הלכתא כרבי אלעזר**! ואם כן, היאך אתה פוסק כמותו?

---

[592] א. כתב רב האי גאון [והובאו דבריו בר"י מינאש] שמנהג ראשונים לדון כרב ושמואל. והא דאמר בגמרא, האי דיינא דעבד כרבי אלעזר עבד - ליתא. ולא סמכינן עלה! והרי"ף והרא"ש כאן והרמב"ם פרק י"ז מהלכות מלוה ולוה, פסקו שלכתחילה עושים כרב ושמואל. שהרי כך משמע בגמרא מדברי רב נחמן, שאין להוסיף על דברי רב ושמואל. אולם את מה שפסקו - נוהגין, ולא מבטלין דבריהם לכתחילה. אולם אם בדיעבד עשה הדיין כדברי רבי אלעזר והשביע את היתומין, אין מבטלין את דבריו. והר"ן כתב שאם קדמו היתומים ותפשו מיורשי הלוה - אין מוציאין מידם. כיון דבדיעבד תפסו כדברי רבי אלעזר. ב. הקובץ שיעורים בבא בתרא אות רע"א הוכיח מדברי התוספות בבא בתרא סב ב ד"ה איתמר, שכתבו שאם הדיין סובר כחד מנייהו יכול להכריע כסברתו. אבל, אם אינו יודע להכריע - מוכרח לפסוק שהמוציא מחברו עליו הראיה! והביא שם את דברי הרא"ש בסנהדרין בפרק אחד דיני ממונות, שכתב שאם נחלקו שני גדולים בפסק הלכה, אל יאמר הדיין אעשה כמי שארצה. ואם עשה כן, הרי זה דיין שקר! אלא אם יודע להכריע בדין, הרשות בידו. ואם אינו יודע להכריע, אל יוציא ממון מספק! ואם לא נודע לו לדיין ממחלוקת הפוסקים בענין שעליו דן, ואחר כך נודעה לו המחלוקת והוא אינו יודע להכריע בה, ואי אפשר לעמוד על הדבר, אין כאן טעות אלא מה שפסק - פסק! וכתב האיילת השחר כאן, שלפי זה, הרי שבזמנינו שייך לכאורה להכריע רק במחלוקת הפוסקים הנתונה להכרעתו של כל דיין ופוסק. אבל על מה שנחלקו בתלמוד, דלא שייך אחר חתימת התלמוד שיהיה מי שיודע להכריע מה שהתלמוד לא הכריע, אם כן, בהכרח חייב הדיין לפסוק כרב ושמואל. כיון שבגמרא משמע שהוכרע כרב ושמואל. ואף שמבואר בגמרא דאם עבד כרבי אלעזר עבד, הרי שדבר זה תלוי בהכרעת הדיין שהכריע כברי אלעזר. כמבואר ברא"ש. והכרעה כרבי אלעזר לא היתה שייכת אלא רק בזמן הגמרא, ובזמן ההוא אמרינן שאם עשה כרבי אלעזר - עשוי. אבל בזמן הרא"ש כבר לא שייך דין זה. כיון שאחר זמן התלמוד אין להכריע במחלוקת שבגמרא. ואם כן צ"ע למה העתיקו הראשונים הלכה למעשה דמאן דעבד כרבי אלעזר עבד.

אמר ליה הדיין: **לכי תייתי**. כאשר תביא לי את האיגרת הזו אשמע לדבריך!
אתא לקמיה דרב חמא ליטול האיגרת, **אמר ליה** רב חמא: **האי דיינא דעבד כרבי אלעזר - עבד**.
וכיון שכך, אין לך להחזיר את הדיין מן הדין שפסק. אף שנפסקה הלכה כרב ושמואל.
שנינו במשנתנו: **ואלו נשבעין** שלא בטענה.
ותמהה הגמרא: **אטו בשופטני עסקינן**?
האם עוסקת משנתנו באנשים שוטים, שנשבעים בלא שיתבעו להשבע?
והביאור: **הכי קאמר**: **ואלו נשבעין שלא בטענת ברי**, **אלא** שחייבים הם להישבע אף **בטענת שמא**. והם: **השותפין והאריסין**. [593] כגון שתובעם השותף או בעל הבית 'שמא עיכבת לעצמך משלי'. כלומר, חושדו שנטל מהממון שהיה ביניהם בשותפות או באריסות. [594]
עוד מנתה משנתנו את 'בן הבית'. שאף אותו משביעין בשבועת שמא, שלא נטל כלום מממון הבית.
ומבארת הגמרא מה הפירוש 'בן הבית', עליו אמרה המשנה שנשבע אף בטענת שמא.
תנא: **בן בית שאמרו** במשנה שחייב להישבע, **לא** אמרו זאת על בן הבית **שנכנס ויוצא ברגליו**, ונוהג בבית ככל אחד מבני הבית,
אלא אמרו זאת על בן הבית **שמכניס לו**, לבית, **פועלין ומוציא לו פועלין**, **מכניס לו פירות ומוציא לו פירות**. ומנהל את עסקי הבית.
ומשום כך צריך להישבע לשאר היורשין, בני הבית, שלא נטל לעצמו כלום אלא הכניס והוציא הכל כפי שאמר להם.
ושואלת הגמרא: **ומאי שנא הני** שדוקא אותם חייבו בשבועה זו אפילו על טענת שמא?
והתירוץ: **משום** דאלו האריסין והשותפין ובן הבית - **מורו בה התירא** מורים הם לעצמם היתר ליטול מנכסים אלו כיון שהם טורחין בהם.

[593] כתב ה'שבות יעקב' חלק א' סימן קנ"א, שבאופן ששני השותפין משביעין זה את זה, עושין גורל מי ישבע תחילה!

[594] כתב השלחן ערוך חו"מ סימן צ"ג סעיף ה', שאף אם היה אחד מן השותפין מפקיד סחורה או מקצתה, או מעות, ביד השותף השני, בלא משקל ובלא מנין - שניהם נכנסים לספק, ויכול כל אחד להשביע את חברו. והעיר הרעק"א: הלוא שבועת השותפין הוא משום ד'מורי התירא'. כלומר, מורים הם לעצמם היתר ליטול מנכסים אלו כיון שהם טורחין בהם. ואם כן, שותף שכל ענינו הוא רק לשמור את הסחורה שהקיד חברו בידו, אך לא טרח בו, הרי אין את הטעם של 'מורי התירא' ואי אפשר להשביעו? ותירץ, דאם אכן לא יוכל להשביעו אף שחושדו על הממון, יורה אף הוא התובע, היתר לעצמו, ויעכב את ממון השותפות כנגד מה שחושד את חברו. ולכך תיקנו ששניהם ישבעו שבועת השותפין כדי שלא יהיה לב אחד מהם נוקפו על חברו.

אמר רב יוסף בר מניומי, אמר רב נחמן: **והוא**, חיוב שבועה זו על טענת שמא, אינו אלא כאשר **שיש טענה בינייהו** לכל הפחות ב**שתי כסף**.

כלומר: שתבעו שמא עיכבת בידך משלי שתי כסף. וזה הנתבע, מודה לו במקצת הטענה.[595]

[ואילו היתה טענתו טענת ברי, היה חייב שבועה מדאורייתא. ותיקנו חכמים שישבע אפילו על טענת שמא, באופן שמודה לו על מקצת טענתו].

ודין זה שצריכה השבועה שתהא לכל הפחות על טענת שתי כסף, **כמאן**? **כשמואל**!

לעיל לט ב, נחלקו רב ושמואל באופן שבו חל דין שבועת מודה במקצת. האם צריכה התביעה שתהא על שתי כסף ומתוכם יודה לו הנתבע על פרוטה, וכך היא דעת שמואל. או, שתהא התביעה על שתי כסף ופרוטה, ואילו הכפירה [שכופר חוץ ממה שמודה] תהא על שתי כסף, וכך היא דעת רב.

ואם כן, דברי הגמרא כאן שיהיה בין התובע והנתבע שתי פרוטה - לכאורה הם כדעת שמואל.

אך קשה: **והתני רבי חייא** לעיל בפרק שבועת הדיינים [מ א] הוכח מדברי רבי חייא **לסיועיה לרב**. שרק הכפירה צריכה להיות על שתי כסף. אולם טענת התביעה צריכה להיות בשתי כסף ופרוטה,

והתירוץ: **אימא**, מה שאמרנו לעיל שצריך שיהיה ביניהם טענת שתי כסף, הכונה היא שתהיה ביניהם **כפירת טענה** שתי כסף.

אולם הטענה עצמה תהיה שתי כסף ופרוטה, **וכרב**!

שנינו במשנתנו: אם **חלקו השותפין והאריסין** האמורים לעיל. וסיימו ביניהם את העסקה ואת חלוקת הממון או השכר - שוב אין אף אחד מהם יכול להשביעו לאחר החלוקה, בטענת שמא![596]

---

[595] עיין בחזון איש [ליקוטים סימן כ"ד] שהביא דברי הט"ז שכתב כי אף שבפחות משתי כסף פטור משבועת השותפין, מכל מקום חייב בשבועת היסת. ותמה על כך החזו"א דהא אין נשבעין היסת על טענת שמא, וצ"ע. [ויש מי שתירץ, שהרי טעם שבועת השותפין, היא משום ד'מורו היתרא'. ולחשד זה שמורה השותף היתר לעצמו, יש משקל כ'רגליים לדבר' שאכן נטל השותף, וכעין טענת ברי ומשום כך משביעין אותו היסת!]

[596] כתב הר"י מיגאש, דדוקא בטענת שמא אינו יכול להשביעו. אולם בטענת ברי - יכול להשביעו! [וכן נקטו הנתיבות המשפט סימן צ"ג ס"ק א והשער המשפט]. והריטב"א הביא את שיטת הרמ"ה דאף בטענת ברי אינו יכול להשביעו, כיון שמסתמא מחל לו. ותמה על כך הריטב"א, דאם כן כאשר נתגלגלה שבועה ממקום אחר, איך יכול להשביעו [כפי שדנה הגמרא לקמן] והלוא כבר מחל לו? [ועי' ברא"ש כתובות פרק ט סימן י"ח שתירץ כי לא מדובר באופן שפטרו בפירוש מהשבועה אלא רק מחל על הממונות. אולם יתכן שעדיין רוצה להשביעו, ועי"ש היטיב]

איבעיא להו: **מהו**, האם ניתן **לגלגל** על שותף או אריס את שבועת השותפין, לאחר שחלקו ונפטרו משבועה זו, על ידי שבועה אחרת **בדרבנן**.
וכגון: לגלגל משבועת היסת או משבועת הנשבעין ונוטלין.
[והשאלה בגמרא היא שאלה כללית, האם מגלגלין שבועה על ידי שבועה דרבנן]
תא שמע: **לוה הימנו ערב שביעית**, והגיעה השביעית והשמיטה את חובו. **ולמוצאי שביעית נעשה לו**, הלוה **למלוה שותף או אריס**. ונתחייב לו שבועת השותפין.
הדין הוא ש**אין מגלגלין** עליו כעת שבועת היסת מדרבנן על ההלואה [אם כפר לו אז על ההלואה]. כיון שכבר השמיטה השביעית את ההלואה.
ומדייקת מכך הגמרא: **טעמא** דאין מגלגלין, הוא משום ד**הלוה לוה הימנו בערב שביעית**.
דבנתיים, **אתיא שביעית ואפקעתיה**. הפקיעה את ההלואה.
ורק משום כך אין מגלגלים. כיון שההלואה אינה קיימת.
הא שאר שני שבוע, בשאר שנים שאינם שביעית, הרי שבמקרה מעין זה - **מגלגלין** עליו שבועת היסת, וכשנשנית זו בימי התנאים עדיין לא תיקנו שבועת היסת כי בימי רב נחמן תקנוה (רש"י), על ידי שבועת השותפין שנתחייב בה. למרות ששבועת השותפין היא רק דרבנן. ומוכח שמגלגלין שבועה בדרבנן!
ודוחה הגמרא: **לא תימא** לא נדייק ש**הא שאר שני שבוע**, **מגלגלין**.
אלא אימא, נדייק כך: **נעשה לו שותף או אריס ערב שביעית** וחלקו את השותפות וממילא נפטרו מן השבועה, **ולמוצאי שביעית לוה הימנו** והודה לו על מקצת התביעה ונתחייב שבועת התורה.
הדין הוא ש**מגלגלין** עליו על ידי שבועת מודה במקצת מדאורייתא, גם את שבועת השותפין.
ובאה מימרא זו להשמיענו, שאין השביעית משמטת את שבועת השותפין אלא רק את שבועת ההלואה בלבד. ואם כן, אין כל ראיה שמגלגלין שבועה על ידי שבועה מדרבנן!
ופורכת הגמרא דיוק זה: **הא** דין זה שאין שביעית משמטת אלא שבועה של מלוה, **בהדיא קתני לה** במימרא זו:
נעשה לו שותף או אריס ערב שביעית, וחלקו ביניהם ונפטרו מן השבועה. **ולמוצאי שביעית לוה הימנו - מגלגלין!**
ובהכרח שהרישא האומרת שאם לוה הימנו בערב שביעית ולמוצאי שביעית נעשה לו שותף, הדין הוא אין מגלגלין - באה ללמדנו שרק אם לוה ממנו ערב השביעית אין מגלגלין. אך בשאר שני שבוע - מגלגלין בדרבנן. **ושמע מינה כי מגלגלין בדרבנן!**

ומסקנת הגמרא היא: **שמע מינה!**

דף מט.

אמר רב הונא: (תחילת העמוד) **לכל מגלגלין!** על ידי כל השבועות, ואפילו שבועות מדרבנן, מגלגלין לשבועות נוספות. **חוץ** משבועת **שכיר** [597] שנשבע ונוטל. **שאין מגלגלין** על ידה שבועות אחרות.

והטעם הוא, מכיון שכל עיקרה של שבועה זו אינה אלא להפיס דעתו של בעל הבית. ולא שחייב בה השכיר מעיקר הדין. ולפיכך לא מגלגלין, לא ממנה ולא עליה.

רב חסדא אמר: **לכל** השבועות **אין מקילין ולא** נמנעים מלגלגל עליהם שבועות נוספות. **חוץ** משבועת **שכיר דמקילין** ואין מגלגלין עליה שבועות נוספות.

ויש לשאול: **מאי בינייהו** בין רב חסדא לרב הונא? הלוא שניהם סבורים שאין מגלגלין שבועות אחרות על שבועת שכיר?

והתירוץ: **איכא בינייהו**, הנפקא מינה בין דברי רב הונא לדברי רב חסדא, היא לגבי שאר שבועות. האם מאפשרים בית דין **לפתוח לו** לתובע.

כלומר, להראות לו את האפשרות לגלגל שבועה על הנתבע, ועל ידי כך יתבע התובע לגלגל שבועות נוספות,

לרב הונא הסובר שלכל מגלגלין, מראים לו בית דין את האפשרות לגלגל. ואם רוצה - מגלגל עליו עוד שבועות.

אך לרב חסדא הסובר שרק לגבי שבועת שכיר מקילין ואין מגלגלין, אולם בשאר שבועות לא מקילין - ומגלגלין, הרי שכל דינו של רב חסדא הוא שלא מקילין. אך לא משמע בדבריו שפותחין לכתחילה.

ולכן לרב חסדא אין פותחין לו, ולא מציעים אפשרות זו מלכתחילה. ורק אם תבע לגלגל עליו עוד שבועות - מגלגלין!

שנינו במשנתנו: [599] **והשביעית משמטת** את השבועה! [598]

---

[597] כתבו התוספות בשם ריצב"א, שדברי הגמרא אינם אמורים כלפי שכיר דוקא. אלא כלפי כל אלו השנויים במשנה. דכיון שתיקנו חכמים את השבועה לטובתם, אין לגלגל עליהם שבועות נוספות! אולם דעת ר"י היא, דדין זה אמור דוקא לגבי שבועת שכיר. כיון שעיקר שבועה זו אינה אמורה אלא על מנת להפיס דעתו של בעל הבית שהרי השכיר נוטל מן הדין בלא שבועה! וכיון שאין השבועה אלא להפיס דעת בעל הבית, לא חייבוהו כל כך שיהא בעל הבית יכול לגלגל עליו שבועות אחרות מחמת שבועה זו. אולם שאר אלו המוזכרים במשנה - מגלגל עליהם. ועיין בתרומת הדשן סימן שכ"ז.

[598] כתב הר"י מגאש שהשביעית אינה משמטת שבועה מדרבנן אלא רק שבועה מדאורייתא. וביארו בדבריו, שחלוקה שבועה דאורייתא משבועה דרבנן. משום ששבועה דאורייתא היא מזכותו של התובע בתביעת הממון. והיינו שאומר לו או תישבע או תשלם. וכאשר פוקע חיוב התשלום, פוקע חיוב השבועה. אולם שבועה דרבנן אינה אלא תקנה שתיקנו לטובת התובע, על מנת לאלץ את הנתבע שלא יכפור לשקר! אולם דעת הרדב"ז [חלק ד סימן אלף רפ"ה] ששביעית משמטת גם שבועת היסת. וכן כתב שער המשפט [סימן ס"ז ס"ק ב].

ושואלת הגמרא: **מנא הני מילי**?
אמר רב גידל אמר רב: **דאמר קרא** "**וזה דבר השמטה**" - **ואפילו** חוב של **דיבור**, כלומר, דיבור של שבועה - **משמטת** השביעית!

הדרן עלך פרק כל הנשבעין

פרק שמיני - ארבעה שומרין

שנינו לעיל בפרק חמישי, את דינה של שבועת הפקדון, שאם כפר אדם בממון שיש לחברו בידו, כגון שכפר בפיקדון או בהלואה או בגזילה וכדומה, ונשבע שאין לו אצלו כלום - הרי הוא חייב בתשלומים ובקרבן הנקרא קרבן שבועת הפקדון.
חיוב התשלומים והקרבן על שבועה זו, נלמד מדברי הכתוב בפרשת קרבן "עולה ויורד" [ויקרא ה כא]: "נפש כי תחטא, ומעלה מעל בה', וכיחש בעמיתו בפיקדון". ולהלן שם [פסוקים כא כו] מפורשים עניני שבועת הפקדון, ואופני חיובה. ולעיל בפרק חמישי נתבארו עניני שבועה זו.
במשניות בפרק שלפנינו, יתבאר אימתי חייבים השומרים קרבן מחמת שבועתם בשקר. וכלל נאמר בסוף המשנה, כי רק כאשר נתכוין השומר לפטור עצמו מן התשלומין בשבועתו - רק אז הוא חייב בקרבן שבועת הפקדון. אך אם נשבע שבועת שקר גרידא, פטור הוא מהקרבן!
וכגון שומר שכר, החייב בגניבה ואבידה, ושאל אותו הבעלים "היכן שורי?", ואמר לו השומר: מת השור! והאמת היא שהשור נשבה לאונסו של השומר - ואחר כך התברר שקרו, הרי השומר פטור מן הקרבן. שהרי שומר שכר הוא, ואינו חייב בתשלומין כאשר נשבה השור לאונסו, כי שומר שכר פטור באונס מן התשלומים.

מתניתין:

ארבעה מיני **שומרין הן** [600] האמורים בתורה:
שומר חנם, השומר על חפץ שהופקד בידו בחינם, שאינו נוטל כל שכר על שמירתו.

[599] עיין בהערה לדברי המשנה הללו, ובביאור הראשונים לדין זה.

[600] משנה זו ודיני ד' שומרין ומקורותיהם, כבר נשנו במסכת בבא מציעא [צג א צד ב]. וחזר רבי ושנאם גם במשנתנו כאן, משום שרצה לשנות חיובם ופטורם בקרבן שבועה [באם אכן נשבעו שבועת השומרין לשקר]. ולכן הקדים ושנה את חיובם ופטורם בדיני ממון, לפי שחיוב קרבן השבועה תלוי בחיוב הממון. שאם נשבע על דבר שהיה מתחייב בו [אילו היה מודה], ובכפירתו בשבועה פטר עצמו מתשלום ממון, אזי הוא חייב בנוסף לתשלום, גם בקרבן שבועת הפקדון, ובתשלום חומש. וכן אם נשבע לשקר ולא היה צריך לשבועה זו על מנת להיפטר מן הממון, אינו חייב קרבן שבועה, כיון שלא כפר ממון בשבועתו. שהרי ממילא היה פטור. וכן כל כיוצא בזה, כפי שמפורט במשנה. רש"י.

והשואל [601] חפץ מחברו על מנת להשתמש בו, ואינו משלם עבור כך.
נושא שכר, שומר המקבל שכר עבור שמירתו. [602]
והשוכר שלקח חפץ ומשתמש בו בשכר.
ומבארת המשנה, שאם אירע לחפץ מקרה שמחמתו אי אפשר להשיבו לבעלים כגון שנעלם או נשבר, דינם של שומרין אלו הוא כך: אם אירע הדבר כאשר היה החפץ אצל **שומר חנם** - וכעת תובעו המפקיד על כך, ורוצה השומר להיפטר מן התביעה - **נשבע על הכל** [604] - ישבע כי אכן קרה לחפץ אחד מן המקרים שיכולים לקרות לו, [603] כגון גניבה אבידה וכיו"ב, או שנשבר.
וישבע השומר כי לא פשע בשמירת החפץ, ועל ידי שבועה זו - נפטר מתשלום.
ואם אירע הדבר כאשר היה החפץ אצל השואל, הרי הוא, **השואל - משלם את הכל**, [605] ואפילו אם קרה הדבר באונס! ואינו נפטר על ידי שבועה.
ואם אירע הדבר כאשר היה החפץ אצל **נושא שכר והשוכר** - וטוענים כי נשבר הדבר, הרי הם **נשבעין על** טענת **השבורה** כלומר, שנשברה הבהמה באונס,

---

[601] העירו התוספות [ד"ה ארבעה שומרין] מדוע הזכירה המשנה את השואל אחר שומר חינם. והלוא בפסוק נאמר שומר שכר אחר שומר חנם? ויישב, ששנתה המשנה את החמור יותר, שואל, שחייב באונסין, ואחר כך את הקל יותר, שומר חינם, הפטור מן הכל חוץ מן הפשיעה. ולפי סדר הלכותיהם נמנו, ולא לפי הסדר שכתובים הם בתורה. וע"ע במלאכת שלמה על המשנה.

[602] נסתפק רעק"א בדין שומר שכר החייב בגניבה ואבדה, האם חיובו הוא משום שנוטל שכר עבור השמירה, או להפך, נטילת השכר הינה עבור חיובו בגזילה ואבדה [ונטילת אחריות זו על גניבה ואבדה, היא סיבת שכר השמירה]. ונפקא מינה בספק זה היא, בכגון שלא שמר השוכר את הפקדון, ורק בדרך נס לא נאבד ולא נגנב, יש לדון האם מחויב המפקיד לשלם לו שכר שמירתו: אם עיקר דינו הוא שנוטל את שכר השמירה ורק מחמת כן חייב הגניבה ואבדה, יכול המפקיד לומר לו: לא מגיע לך שכר שמירה, כי לא שמרת את הדבר. ומחמת כן יש לו למפקיד, להיפטר מן השכר. אך אם עיקר השכר הוא עבור אחריותו וחיובו בגניבה ואבדה, יכול השומר לומר לו: מה לך אם שמרתי את הדבר או לא, הלוא אף אם היה הדבר ננגב או נאבד, מחויב אני לשלם לך. ועבור זה - מגיע לי שכר שמירה. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סימן רמ"ט נסתפק היכן שנגנב הדבר מידו של שומר שכר, ונתחייב בתשלום החפץ, האם מחויב הבעלים לשלם לו עבור שמירתו. ותלה זאת בספק הנ"ל, שאם השכר הוא עבור השמירה, הרי לא שמר, ואם כן אין לו לקבל שכרו. אולם אם השכר הוא עבור אחריותו בגניבה ואבדה, הרי אחראי הוא, ויקבל שכר שמירתו ואחריותו. ועיין בקצות החושן סימן רכז ס"ק ד שכתב בפשיטות שאין צריך לשלם לו. ועיין בתפארת יעקב על משנתנו.

[603] פירוש - על כל המאורעות הכתובות בשאר שומרים לחיוב, הוא נשבע שכך עלתה לו, ופטור. אבל בפשיעה הוא חייב. [רש"י במשנה בבא קמא צג א וכעין זה כתבו בתוס' ד"ה שומר חינם]

[604] שלחן ערוך חו"מ סימן רצה סעיף ב: כל שומר שנשבע שבועת השומרין כולל בשבועתו ג' דברים. [א] ששמר כדרך השומרין, ושאירע לחפץ כך וכך, ומשום כך פטור. [כלומר, אף אם אכן ננגבה הבהמה ומן הדין שומר חינם פטור, אך אירעה הגניבה תוך כדי פשיעה מחמת שלא שמר כדרך השומרין - אף שומר חינם חייב בגניבה זו, ולכן צריך להישבע שלא אירע הדבר מחמת פשיעה]. וכן אם מתה הבהמה, ושומר שכר פטור, כיון שאונס הוא, אך אירעה המיתה מחמת שלא שמרה כהוגן, כגון שהניחה ללכת בהר, ונפלה ומתה - אף שומר שכר חייב במיתה זו [סמ"ע ס"ק ד']. [ב] ושאינו ברשותו. [עיין בסמ"ע שם ס"ק ה' שהקשה, הלוא כבר נשבע השומר שננגבה או מתה, וממילא כבר אינה ברשותו]. [ג] ושלא שלח בו יד, קודם שאירע המאורע הפוטר אותו.

[605] פירוש, בכל מה שמוזכר בתורה בפרשת שומרין, השואל חייב. אבל הוא פטור במתה מחמת מלאכה ודבר זה נלמד מסברא ב"ק צו ב, ועל כן לא דיברה בזה המשנה.

וכן אם טוענים כי נשבתה הבהמה שהופקדה בידם, הרי הם נשבעים **על** טענת **השבויה**, שנשבתה הבהמה באונס.
וכן **על המתה**, שמתה הבהמה שלא על ידם, ונפטרים מתשלום, על ידי שבועה זו.
ואם טוענים השוכר והשומר שכר שנגנבה הבהמה מהם או שאבדה - **משלמין את האבדה ואת הגניבה**! ואינם נפטרים על ידי שבועה.
הובא לעיל בהקדמה, הדין ששנינו לעיל בפרק חמישי, כי מי שכפר בפקדון שהופקד בידו, ונשבע על כך, והתברר ששיקר בשבועתו - חייב בקרבן אשם. וכן מוסיף ומשלם חומש מחמת שבועה זו.
ואינו מתחייב בקרבן שבועת הפקדון, אלא אם באותה כפירה בשבועה, הוא פוטר עצמו מתשלום ממון.
אבל, אם ממילא הוא פטור מלשלם, אף בלא שישקר, והיה יכול לפטור עצמו אף אם היה נשבע אמת, אלא שפטר עצמו דוקא על ידי שבועת שקר, אין הוא חייב בקרבן!
ולכן, אם אמר המפקיד לשומר חנם: **היכן שורי**? **ואמר** לו השומר: **מת**! ואילו האמת היא: **והוא**, [האמת היא], **ש**השור הזה **נשבר**, **או נשבה**, **או נגנב**, **או אבד**!
או שאמר השומר כי השור **נשבר**, **והוא** [האמת היא], **ש**השור הזה **מת**, **או נשבה**, **או נגנב**, **או אבד**!
וכן אם אמר **נשבה** השור, **והוא** - **שמת או נשבר או נגנב או אבד**!
וכן אם אמר השומר **נגנב** השור. **והוא**, **שמת או נשבר או נשבה או אבד**.
וכן אם אמר השומר חינם: **אבד** השור. **והוא**, **שמת או נשבר או נשבה או נגנב**!
ועל כל טענות אלו שטוען השומר, אמר לו המפקיד: **משביעך אני** על דבריך שהם אמת, **ואמר** השומר: **אמן**! -
פטור השומר מקרבן שבועת הפקדון, על אף ששיקר, כיון שהיה יכול להישבע שבועת אמת ולהיפטר. ונמצא, שלא כפר ממון בשבועתו, כיון שממילא היה פטור.
אם אמר המפקיד לשומר חינם: **היכן שורי**? **אמר לו** השומר: **איני יודע מה אתה סח**!
כלומר, כופר הוא בכל טענת המפקיד, וטוען שלא קיבל את שורו לשמור.
ואילו האמת היא שקיבל את שורו לשומרו כשומר חינם, והסיבה שאינו משיב לו כעת את שורו -
והוא, **שמת או נשבר או נשבה**, **או נגנב או אבד**.
ואמר לו המפקיד: **משביעך אני** על כפירתך שלא לקחת מידי את השור,
ואמר השומר: **אמן** - הרי הוא **פטור** מקרבן. כיון שלא כפר ממון בשבועתו, שהרי היה יכול לומר את האמת, ולהישבע על כך והיה נפטר בשבועה זו.

אמר לו המפקיד לשומר חינם: **היכן שורי** שהפקדתי אצלך? **אמר לו** השומר: **אבד!** [606]
אמר לו המפקיד: **משביעך אני** שאכן השור אבד כדבריך, **ואמר** השומר **אמן** על השבעתו,
ואילו **העדים מעידים אותו** את השומר, **שאכלו** [את השור] - הרי השומר **משלם את הקרן** בלבד. [607]
אך אינו מביא קרבן, ואינו משלם חומש. על אף שהיתה בשבועתו כפירת ממון. שהרי לא הודה מעצמו באשמתו, אלא רק העדים העידו בו.
אבל, אם **הודה** השומר **מעצמו** שאכל את השור, ושכפר בתביעת המפקיד ונשבע לשקר, הרי הוא **משלם קרן** [608] **וחומש**, ומביא קרבן **אשם**. וזהו דינו של הנשבע שבועת הפקדון לשקר! [609]
וכן אם אמר המפקיד לשומר חינם - **היכן שורי**? **ואמר לו - נגנב!**
אמר לו המפקיד: **משביעך אני** שנגנב כדבריך, **ואמר** השומר: **אמן**,

[606] המלאכת שלמה דקדק מדוע נקט התנא דוקא 'אבד' ולא 'מת או נשבר'. וכתב, שהוא הדין אם טען 'מת או נשבר' אלא נקט התנא 'אבד' להשמיענו שחלוקה טענת אבדה מטענת גניבה, שמשלם בה את הכפל, אף על גב שלגבי שומר שכר - שוים שתי הטענות.

[607] האור גדול תמה לפי דברי המשנה הללו, על דברי המנחת חינוך [מצוה נד אות טו] שכתב בדעת הרמב"ם ששומר אשר גנב מרשותו, כלומר, כאשר שהה החפץ ברשותו אחר שהבעלים הפקידוהו אצלו, הריהו חייב כפל, רק אם גנב על ידי מעשה קנין. ולפי זה צריך עיון, מדוע כאן, במקרה זה שאכלו, פטור השומר מכפל. והלוא אי אפשר לאכול בלא שיעשה מעשה קנין באכילה. כמבואר בכתובות ל ב. והכריח האור גדול, שגם שומר אינו מתחייב אלא אם גנב בדרך גניבה, בדרך "מיטמר מאינשי", שמסתיר זאת מעיני בני אדם מחמת שירא בגניבתו. ורק באופן זה מתחייב. ואילו כאן במקרה זה שבמשנה, מדובר שאכלו שלא בדרך גניבה, ומשום כך פטור מן הכפל.

[608] יש לעיין: הלוא אין אדם נאמן לשים עצמו רשע, ואיך יתחייב על פי עצמו? וכתב הגר"א [חו"מ סימן פ"ז ס"ק צ"ט] שאף על פי שאין אדם משים עצמו רשע, מכל מקום, יכול הוא לחייב עצמו ממון על פי דבריו. שאין נאמנותו כלפי האיסור אלא רק כלפי חיוב הממון. ובקובץ הערות סימן כב אות ב ביאר, שחיוב התשלומין המוטל על הגנב על פי הודאתו, אינו מחמת איסור הגניבה שעבר. שהרי אפילו אם לא עשה איסור, הרי הוא צריך לשלם ולהשיב ממון חבירו הנמצא בידו. וכמו במציל עצמו בממון חבירו במקרה של פיקוח נפש, חייב אחר כך לשלם לחבירו עבור הממון שהשתמש בו להצלתו. ואם כן, חיוב התשלומין ורשעתו שחטא בה, דינים נפרדים הם. ולכן אף שהוא מרשיע את עצמו, ואינו נאמן לשים עצמו רשע, מכל מקום, כלפי הממון אין הוא מחויב להשיב מחמת הרשע, אלא משום שנמצא ממון חבירו בידו!

[609] מבואר, שאינו מתחייב חומש ואשם על פי העדים. והנה במסכת כריתות ריש פרק ג, תנן: שנים אומרים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי. רבי מאיר מחייב משום שאם הביאוהו שנים לידי מיתה החמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל?! אלא ודאי שחייב. וחכמים פוטרים משום, דמה אם ירצה לומר מזיד הייתי, ייפטר, ולא יוכלו העדים להכחישו ולומר לו שלא הזיד, אף כאן פטור משום כך. [והסתפקה הגמרא שם [יב א] האם טעמם של רבנן הוא משום שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, או משום דאמרינן מינו דאי בעי אמר מזיד הייתי פטור, כי אמר נמי לא אכלתי - מהימן! ועיין בשער במשפט [ב ב] שהעיר, שבמשנתנו לא שייך לומר שנאמן יותר מעדים משום מיגו שהיה יכול לומר מזיד הייתי ויפטר. שהרי גם הנשבע במזיד, חייב קרבן שבועת הפקדון. וכמבואר לעיל לז א. ועי"ש שכתב דעל כרחך, צריך לומר לפי טעם זה, ששונה קרבן אשם של שבועת הפקדון מקרבן חטאת, כיון שבאשם נאמר 'והתודה'. ואם כן, אף אם מביאו מזיד, מכל מקום, אינו בא אלא על פי הודאתו ולא על פי עדות העדים. [וזה לא כמו הגמרא בבא מציעא ג ב, שמבואר שם שאשם וחטאת שוים לענין זה].

ואילו **העדים מעידים אותו שהוא עצמו גנבו - משלם** השומר **תשלומי כפל**. על אף שלא גנב את השור בפועל מידי הבעלים, [שהרי השור נמצא ברשותו על ידי הפקדת הבעלים] אלא רק טען טענת כי השור נגנב ונשבע על טענה זו - הרי שנחשב כאילו גנבו ומשלם כפל!

ואם **הודה**, השומר הטוען טענת גנב **מעצמו**, הרי הוא פטור מהכפל - כדין מודה בקנס **ומשלם קרן וחומש ואשם** - כדין הנשבע שבועת הפקדון לשקר.

אם **אמר** המפקיד **לאחד** לסתם אדם, **שבשוק: היכן שורי שגנבת**?

הוא, אותו אדם **אומר: לא גנבתי**, [611] **והעדים מעידים אותו שגנבו**, [610] הריהו **משלם תשלומי כפל** [גם אם לא נשבע לשקר].

ואם מעידים העדים כי גם **טבח ומכר**, הדין הוא כי **משלם תשלומי ארבעה וחמשה!**

ראה הגנב, או הטוען טענת גנב, שישנם **עדים שממשמשין ובאין** להעיד נגדו, [612] והקדימם **ואמר גנבתי**.

ואף שהמשיך להכחיש בכך שאמר: **אבל לא טבחתי** ולא **מכרתי**, ונמצא שאכן טבח ומכר, **אינו משלם אלא קרן!**

כיון שהודה, נפטר מן הכפל. ועל אף שהודה מחמת שירא היה פן יעידוהו העדים ויתחייב, מכל מקום כיון שאינו משלם כפל שהרי הודה בגניבה - אינו משלם ארבעה וחמשה, אלא רק קרן! [613] **אמר** המשאיל **לשואל: היכן שורי** שהשאלתיך? **אמר לו** השואל:

---

[610] התפארת ישראל דקדק בדברי המשנה "והעדים מעידים אותו שגנבו", ואילו לעיל כתבה המשנה "והעדים מעידים אותו שאכלו" ויש להבין, הלוא אין נפקא מינה על איזה אופן מעידים העדים ששלח השומר את ידו בבהמה. אלא העיקר הוא טענת השומר, שבטענת אבדה משלם קרן, ובטענת גנבה משלם כפל. ומדוע שינתה המשנה ונקטה כאן שהעדים מעידין שגנבו? ויישב: הסיבה שהתנא לעיל נקט 'שאכלו', היא כדי להשמיענו שאף אם אכל את הבהמה וביערה מן העולם, עדיין אינו חייב כפל, כיון שטען 'אבד'. ואילו כאן, מעידים העדים שגנבו ועדיין הוא קיים ברשותו - אפילו הכי חייב כפל כיון שטען 'גנבה'.

[611] כך היא הגירסא שלפנינו, וכן גרסו רש"י והתוספות. וביארו התוספות שאין מקום לגרוס כאן "משביעך אני - ואמר אמן", כיון שבלא שבועה גם כן מתחייב בתשלום כפל, כיון שהעידו בו שגנב. ולפי גירסא זו, גם לא נאמר כאן שאם הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם. משום שחיובים אלו אינם אלא כאשר נשבע.

[612] כתב אבן האזל בהלכות סנהדרין פרק ה הלכה טו ד, כי הדין שראה עדים ממשמשין ובאים וקדם והודה פטור, הוא רק אם העדים עדיין לא היו בבית דין. אבל כאשר העדים מזומנים כבר לפני בית הדין, צריכים לשמוע קודם את דברי העדים. כי דוקא אם אין עדים בפנינו, נאמר הלימוד 'אם תימצא בשעריך - פרט למרשיע את עצמו'. אבל כאשר העדים לפנינו - אין שומעים את ההודאה אלא את עדות העדים.

[613] התוספות העירו שלדעת שמואל [בבא קמא עה א] הסובר שאם הודה בקנס ואחר כך באו עדים - חייב, מדוע כאן פטור מן הקנס? וביארו, שלדעת שמואל, יש להעמיד כאן כפי שהעמידו בגמרא שם, שהמדובר הוא שאכן היו עדים ממשמשין ובאין, אולם בסוף חזרו בהם העדים ולא העידו. ונמצא שלא נתחייב בדבר על פי עדים אלא רק על פי הודאתו.

דף מט:

מת השור [614]! ואילו האמת היא כי - **והוא**, השור, **שנשבר או נשבה או נגנב או אבד**.

וכן אם אמר השואל: **נשבר** השור, **והוא - שמת או נשבה או נגנב או אבד**.

וכן אם אמר השואל: **נשבה**, **והוא - שמת או נשבר או נגנב או אבד**.

וכן אם אמר השואל: **נגנב**, **והוא - שמת או נשבר או נשבה או אבד**.

וכן אם אמר השואל: **אבד**, **והוא - שמת או נשבר או נשבה או נגנב**. ועל כל טענות אלו אמר המשאיל: **משביעך אני!** [615] וענה השואל **ואמר**: **אמן** על השבעת המפקיד - **פטור** השואל מקרבן.

ולמרות ששיקר בשבועתו, הרי לא היה בה כפירת ממון. כיון שלא היה נפטר על ידה מתשלום השור. שהרי שואל הוא, וממילא משלם בכל ענין.

ואם אמר לו המשאיל: **היכן שורי** שהשאלתיך? **ואמר לו** השואל: **איני יודע מה אתה סח!** [כלומר, כופר הוא בעיקר ההשאלה]. ואילו האמת היא, ששאל את השור מן הבעלים.

והוא, החפץ ששאל, **שמת או נשבר או נשבה או נגנב או נאבד**.

וכיון שכפר בתביעת המשאיל, אמר לו: **משביעך אני** על כפירתך בשאילת השור,

ואמר השואל: **אמן**, הרי הוא **חייב** קרבן שבועת הפקדון. שהרי היתה כפירת ממון בשבועתו. [616]

אמר המפקיד **לנושא** שומר **שכר**, **והשוכר**:

[שניהם, שומר שכר והשוכר, פטורין באונסין וחייבים בגניבה ואבדה].

היכן שורי? **אמר לו**: **מת**, ואילו האמת היא, כי **הוא**, השור - **שנשבר או נשבה**.

או שאמר השומר: **נשבר**, **והוא**, השור - **שמת או נשבה** [באונס].

או שאמר השומר: **נשבה** השור, **והוא - שמת או נשבר**.

[ובשתי טענות אלו, אינו כופר בממון. כיון שפטור הוא באונסין בין אם מת השור ובין נשבה].

או שאמר השומר: **נגנב** השור, **והוא - שאבד**.

או שאמר: **אבד**, **והוא - שנגנב**.

---

[614] ביאר התוספות יום טוב, שאין כונת השואל לומר שמתה הבהמה מחמת מלאכה, כיון שאילו מתה מחמת מלאכה - פטור השואל!

[615] יש להבין, מחמת מה משביעו? והלוא אף לדברי השואל חייב הוא לשלם ממון לבעלים? וביאר התוספות יום טוב שלא משביעו המפקיד אלא כדי לאמת דבריו. ואין זו שבועה שחייב השואל להישבע אותה.

[616] ומשמע שרק באופן זה מתחייב. והקשה הר"י מיגאש, הלוא אף אם יאמר השואל מתה מחמת מלאכה שפטור הוא בענין זה, ונמצא שנגנב או נאנס, הרי גם באופן זה יש לו להתחייב? ותירץ: אין הכי נמי, ודאי שאף אם יטען שמתה מחמת מלאכה ויתברר שנשבע לשקר, גם כן יתחייב. והמשנה נקטה את אחד משני אופני חיוב אלו.

[ואף בשתי טענות אלו, אינו כופר בממון שהרי חייב הוא בין בגניבה ובין באבדה. ואף שמשקר בדבריו, אינו כופר בחיוב הממון].

ועל כל טענות אלו אמר המפקיד: **משביעך אני!**

ואמר השומר: **אמן** - הרי הוא **פטור** מקרבן שבועה!

והטעם: במת, נשבר, ונשבה, פטור הוא מקרבן שבועה משום שלא כפר בממון בשבועתו. שהרי בכל ענין הוא פטור מתשלום, ולכן אין בכך כפירת ממון.

ואילו כאשר טען נגנב והאמת היא כי אבד, וכן כאשר טען אבד והאמת היא כי נגנב, פטור מקרבן, שהרי בכל ענין הוא חייב את עצמו, ורק שיקר בתיאור המקרה. ומשום שקר גרידא שאין בו כפירה בחיוב תשלום - אינו מתחייב בקרבן.

אבל, אם טען השוכר: **מת** השור **או נשבר או נשבה**. ועל ידי טענה זו נתכוין לפטור עצמו מתשלום,

אולם האמת היא, כי: **והוא - שנגנב או אבד**. ובאופן זה הוא חייב בתשלום,

ואמר לו המשכיר: **משביעך אני**, ואמר השוכר או השומר שכר: **אמן**. **חייב** בקרבן שבועת הפקדון! כיון שבטענה זו שמת השור או נשבה, נתכוין השומר לפטור עצמו מתשלום, ואף נשבע על כך. ולכן חייב בקרבן על הכפירה בשבועת הפקדון.

ואם טען השוכר: **אבד** השור **או נגנב**, והאמת היא, **והוא - שמת או נשבר או נשבה**,

ואמר לו המשכיר **משביעך אני**, **ואמר אמן**, הרי הוא **פטור**.

שהרי הוא מחייב עצמו ממון במקום שהוא פטור, ולא איכפת לנו מה ששיקר בכך.

זה הכלל: [618] **כל המשנה** בשבועתו **מחובה לחובה**, [617] כלומר, שמשקר ומשנה בדבריו ואומר כי קרה לשור מקרה מסוים המחייבו ממון, ואילו האמת היא כי קרה מאורע אחר המחייבו ממון.

---

[617] התוס' יום טוב הביא נוסחאות שאינם גורסות "זה הכלל כל המשנה מחובה לחובה וכו'". אולם הר"ן העתיק וגרס לשון זו במשנתנו. ויתכן שהר"ן אינו גורס את דברי המשנה להלן "זה הכלל כל הנשבע להקל על עצמו וכו'" כיון שמשמעותו של כלל זה, נמצאת בכלל הקודם שבמשנה.

[618] העיר הריטב"א, שכל מקום שנאמר במשנה 'זה הכלל' דרך הגמרא לשאול 'לאתויי מאי?' [כלומר, מהם הדינים המתרבים על ידי כלל זה, שאינם נזכרים במשנה]. אולם כאן, כלל זה אינו מרבה דברים נוספים, כיון שהמשנה עצמה מפרטת בארוכה את כל הצורות בהם משנה מחובה לחובה ומפטור לפטור וכו'. ואין כלל זה שבמשנה אלא לסימן בעלמא. אולם, המלאכת שלמה על משנתנו ביאר, שבאה המשנה לרבות את דינו של שומר חינם שטען כי מת השור או נשבר או נשבה או נגנב או נאבד, ובאמת הוא פשע בו, שאז הוא חייב, כיון שנשבע להקל על עצמו ולהיפטר. ואם אמר לו השומר שפשע, והוא - שמת או נשבר וכו', פטור כיון שנשבע להחמיר על עצמו. וכן יש לרבות את דינו של שואל שטען שמתה הבהמה מחמת מלאכה [ובאופן זה פטור הוא מתשלום], והוא - שמתה שלא מחמת מלאכה או נשבר או נשבה וכו'. ובשבועה זו מיקל השואל על עצמו במקום שחייב ממון, ומשום כך חייב בקרבן שבועת הפקדון. וכן להיפך, כאשר טוען שנשבר וכו' ובאמת מתה הבהמה מחמת מלאכה - פטור מקרבן.

ומפטור לפטור, שטוען כי קרה לשור מאורע מסוים שפטור בו מתשלום, ואילו האמת כי קרה מאורע אחר שאף בו פטור מתשלום.
וכן משנה **מפטור לחובה**, וטוען השומר כי קרה מאורע שחייב בו, ואילו האמת היא כי קרה מאורע שפטור בו -
הרי בכל שבועות שקר אלו, **פטור** השומר מקרבן שבועה. כיון שאינו כופר בשבועתו בחיוב ממון, אלא רק נשבע שבועת שקר גרדיא.
אבל, אם משנה בשבועתו **מחובה לפטור** - כלומר, שטוען כי קרה מאורע שפטור בו. אך האמת היא שקרה מאורע שחייב בו, הרי הוא **חייב** קרבן שבועה, כיון שכפר בשבועתו בחיוב ממון.
זה הכלל: כל הנשבע שבועת הפקדון **להקל על עצמו** ולהיפטר, **חייב** בקרבן.
אך אם נשבע לשקר כדי **להחמיר על עצמו**, במקום שמצד האמת הרי הוא פטור מתשלום, הרי הוא **פטור** אף מן הקרבן.[619]

גמרא:

שואלת הגמרא: **מאן תנא "ארבעה שומרין"**? [מיהו התנא ששנה את דינם של ארבעה שומרים? ולקמן תבאר הגמרא כונת שאלה זו] **אמר רב נחמן, אמר רבה בר אבוה - רבי מאיר היא!**
אמר ליה רבא לרב נחמן: מי איכא תנא דלית ליה ארבעה שומרין? רבי מאיר הוא התנא במשנתנו הסובר את דין ד' שומרין?
וכי ישנו תנא שאינו סובר שישנם ארבעה שומרים, והלוא על כרחך הם ארבעה. שומר חינם, שכר, שוכר ושואל?
אמר ליה רב נחמן לרבא: **הכי קאמינא לך** כונת דברי היא:
מאן תנא דאמר הסובר שדינו של **שוכר, כנושא שכר דמי**? -
אמר רבה בר אבוה - רבי מאיר היא! וזהו שנתכוין רב נחמן בדבריו בשם רבה בר אבוה, שרבי מאיר הוא התנא דמשנתנו.
וקשה: **והא רבי מאיר - איפכא שמעינן ליה!**

[619] הקשה התפארת ישראל [בפירוש משנתנו]: שני כללים אלו, סותרים זה את זה. כיון שמהכלל הראשון משמע שכל טענה שטוען השומר שאינה לא להקל ולא להחמיר - פטור. ואילו מן הסיפא משמע להפך, שרק היכן שבא להחמיר על עצמו פטור. אולם כאשר אינו מחמיר ואינו מקיל - חייב. ועיי"ש שנקט שהעיקר הוא כמו הכלל הראשון ופטור. ועי"ש עוד במה שהביא ממגילת סתרים.

דתנן: [620] **שוכר כיצד משלם? רבי מאיר אומר כשומר חנם. רבי יהודה אומר: כנושא שכר**. [621] והתירוץ: אף ששנינו כן, מכל מקום - **רבה בר אבוה איפכא תני**. שרבי מאיר הוא הסובר שדינו של שוכר כנושא שכר הוא, וממילא הוא התנא דמשנתנו.

ודנה הגמרא בעיקר דין המשנה: וכי **הני**, דיני השומרין המוזכרים במשנה, **ארבעה שומרין הוו**?

והרי **שלשה** דינים **הוו**?

שהרי השוכר שבמשנתנו שוה בדינו לשומר שכר. [622]

אמר רב נחמן בר יצחק: אכן למעשה, **ארבעה שומרין הם**, ומשום כך מנתה המשנה ארבעה. ומכל מקום - **ודיניהן שלשה!**

[להלן מזכירה הגמרא את השומרין ואת סוגי השבועות שבהם פטורין הם מקרבן שבועה, על מנת להשמיע את דינו של רב וכדלקמן]:

שנינו במשנה: **אמר לשומר חנם היכן שורי** אמר לו מת והוא שנשבר וכדו':

אמר לאחד בשוק היכן שורי שגנבת וכו':

אמר לשומר [נושא] שכר והשוכר היכן שורי אמר לו: מת. והוא, שנשבר וכו':

היכן שורי אמר לו איני יודע מה אתה סח כו':

אמר רב: **וכולן**, כל אלו שאמרה עליהם המשנה שהם פטורים, הרי הם **פטורין משבועת שומרין**, כלומר, אינם מביאים קרבן אשם של שבועת הפקדון על שבועתם.

אבל, **וחייבין** הם **משום שבועת ביטוי** בקרבן עולה ויורד, [624] שהרי שיקרו בשבועתן! [623] **ושמואל אמר**: **אף פטורין משום** קרבן של **שבועת ביטוי**.

---

[620] ברייתא היא במסכת בבא מציעא פ ב, ובעוד מקומות נשנתה.

[621] רש"י בבבא מציעא פ ב ביאר את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר כך: רבי יהודה סבר, הואיל ולהנאתו נמצא החפץ אצלו, הרי אף על פי שנותן שכר פעולתו - שומר שכר הוא. ומוסיף רש"י, דאם לא יתן לו שכר, יהא שואל וחייב באונסין. וכעת שנותן לו שכר, אינו שואל אלא שומר שכר. רבי מאיר סבר, כיון שנותן שכר מלאכתו ושימושו בחפץ המושכר, ואינו נוטל שכר על שמירתו - שומר חינם הוא. [ועיין עוד מהר"מ שי"ק ב"מ שם].

[622] ואף לדעת רבי יהודה, שוה השוכר בדינו לשומר חינם. ונמצא שלכולי עלמא, דיני השומרין שלשה! והעיר התורת חיים, שלדעת רבי יהודה ששוכר שוה לשומר חינם, מכל מקום שני עניני שומרים שונים הם. לפי ששוכר נהנה ומהנה. ואילו שומר חינם אינו נהנה. ואם כן שומרים שונים הם ויש למנותם בפני עצמם?! [מה שאין כן שוכר ושומר שכר לדעת רבי מאיר הסובר שדינם שוה, הרי אין חילוק ביניהם ומשום כך נמנים הם כאחד]. ומאידך, יש מי שהעיר, שאף לדעת רבי מאיר ישנו הבדל בין שומר שכר ושוכר. שהרי אם מתה הבהמה מחמת מלאכה, השוכר פטור. ואילו שומר שכר חייב, שהרי אין לו רשות להשתמש בה.

[623] בירושלמי הקשה רבי יוחנן על דברי רב: הלוא שבועה זו שנשבע השומר, היתה שבועה לצורך. שהרי מצוה להפיס דעתו של המפקיד, ואם כן מדוע חייב עליה משום שבועת ביטוי? והתירוץ: אף שמצוה להפיס דעתו של המפקיד, מכל מקום מצוה להפיסו בדברי אמת. ולא בדברי שקר. ומשום כך, אין זה נחשב כשבועה לצורך, וחייב משום שבועת ביטוי.

[624] ובתנאי שיתקיימו דיני קרבן זה. שלהבדיל מקרבן שבועת הפקדון, אין קרבן שבועת ביטוי בא על מזיד גמור. ואינו מתחייב בו אלא אם שגג בחיוב הקרבן. כלומר, שיודע כי שבועת שוא אסורה, אך בשעה שנשבע, אינו יודע שיש חיוב קרבן על שבועת ביטוי. ורק באופן זה הוא חייב בקרבן!

ודנה הגמרא: **במאי קמפלגי** רב ושמואל?
ומבארת: **שמואל סבר**, כיון שצורת שבועת ביטוי שכזאת **ליתא בלהבא**, כלומר, אינו יכול להישבע שבועה זו כלפי העתיד, שהרי לא יכול להישבע השומר שהשור הזה ימות או לא ימות.
וכיון שכך, אין שבועה זו אלא שבועת שוא. כי אין הדבר בידו, לקבוע אם ימות השור אצלו מאליו או לא.
ולכן, אין חייבים על שבועה זו משום שבועת ביטוי, גם כאשר נשבע על העבר. לפי שכל שבועה שלא נשבעים אותה להבא אף על שעבר אין נשבעין אותה.
וכיון ששבועת השומרין המובאת במשנתנו לא ניתן להישבע אותה להבא ולעתיד, הרי שאף אם נשבע אותה השומר על שעבר - אינו מתחייב עליה משום שבועת ביטוי, ולכן פטור מקרבן.
ואילו רב סבר, כיון **דאיתא** להאי שבועה **בלאו והן**. כלומר, הואיל ויכול השומר להישבע שבועה זו באופן של 'לאו' ובאופן של 'הן', כגון שישבע אם נגנב הפקדון אם לא נגנב, דיינו בכך על מנת להשביעו משום שבועת ביטוי.
ומקשה הגמרא: **והא איפליגו בה** רב ושמואל **חדא זימנא**, והלוא כבר נחלקו בזה רב ושמואל לעיל כה א. ומדוע צריכה הגמרא לחזור ולהשמיע מחלוקתן אף כאן?
ומהי מחלוקתן?
דאתמר: נשבע אדם **שבועה שזרק פלוני** חברו **צרור לים**, או שנשבע **שבועה שלא זרק** -
רב אמר: **חייב** על שבועה זו קרבן עולה ויורד של שבועת ביטוי,
ושמואל אמר - פטור.
רב אמר חייב, משום **דאיתא בלאו והן**, כלומר, יכול הוא להישבע שבועה זו באופן של 'הן' דהיינו 'זרק' ויכול להישבע באופן של 'לאו' דהיינו 'לא זרק'. ושבועה זו שיכול להישבע אותה בשני האופנים הללו - חייב בה משום שבועת ביטוי.
ושמואל אמר פטור, משום **דשבועה זו שזרק פלוני צרור לים - ליתא בלהבא**.
כלומר, אין בידו של הנשבע, להתחייב שיזרוק פלוני צרור לים או לא. ומשום כך הרי זו שבועת שוא, ואינה בכלל שבועת ביטוי.
ואם כן קשה, אחר שהובאה מחלוקת זו של רב ושמואל לעיל, מדוע צריכה הגמרא לחזור ולהשמיע מחלקתן אף כאן?
ומתרצת הגמרא: **צריכא** לאשמועינן אף כאן!

משום, **דאי אשמעינן** אילו היינו מזכירים את מחלוקת רב ושמואל רק **בהא**, דהיינו היכן שנשבע כי זרק פלוני צרור לים בלבד - אזי היינו אומרים כי רק **בהא קאמר רב** שחייב, **משום דמנפשיה קמישתבע**.

[מעצמו נשבע הוא שבועה זו ואין בית דין מחייבים אותו להישבע על כך. ולקמן תבאר הגמרא את החילוק בין אם נשבע מפי עצמו או שהשביעוהו בית דין על כך].

אבל בהך, היכן שנשבע השומר אם מת השור או לא מת, ואין הוא נשבע שבועה זו מעצמו, אלא **דבי דינא משבעי ליה**, **אימא מודי ליה לשמואל** שפטור משבועת ביטוי, **כדרבי אמי!**

דאמר רבי אמי: **כל שבועה שהדיינים משביעין אותה**, **אין חייבין עליה משום שבועת ביטוי** [ומהטעם שיבואר לקמן].

ומשום כך יש להשמיע את מחלוקתם אף כאן, ללמדנו שגם כאשר בית דין מחייבים אותו להישבע שבועה זו, סובר רב שחייב משום שבועת ביטוי.

ואי איתמר, אילו היתה נאמרת מחלוקתן רק **בהא** דמת השור, ולא היכן שנשבע זרק פלוני צרור לים -

היינו אומרים כי **בהא קאמר שמואל** שפטור, ומטעמו של רבי אמי, שכל שבועה שהדיינים משביעין אותה אין חייבים עליה משום שבועת ביטוי, ולא מחמת שאינה להבא.

אבל בהך, בשבועה שזרק פלוני צרור לים, **אימא מודה ליה לרב** שכל שישנו בלאו והן חייב, ולפיכך **צריכא** גם שם ללמדנו שלשמואל פטור - משום ששבועה זו ליתא בלהבא.

[ועתה מבארת הגמרא את דברי רבי אמי שכל שבועה שחייב להישבע על פי בית דין פטור עליה משום שבועת ביטוי].

גופא, **אמר רבי אמי**: **כל שבועה שהדיינין משביעין אותה**, **אין בה משום שבועת ביטוי**.[625]

שנאמר [626] "**או נפש כי תשבע לבטא בשפתים** להרע או להיטיב, לכל אשר יבטא האדם בשבועה" וכולי - אם **מעצמו** נשבע, חייב. ואם מחמת בית דין פטור.

ולימוד זה הוא **כדריש לקיש**. **דאמר ריש לקיש**: כל מקום שנאמר בתורה "**כי**" - **משתמש** [משמש] **בארבע לשונות**:

א. **אי**, אם. ב. **דלמא**, אולי. ג. **אלא**. ד. **דהא**, שהרי.

[625] עיין בחזון איש [חו"מ סימן ו ס"ק י] שנסתפק לגבי החייב שבועת הדיינין, ונשבע מחוץ לבית דין או קפץ ונשבע טרם שהשביעוהו בית דין, האם אף על שבועה זו אינו חייב משום שבועת ביטוי.

[626] ויקרא ה ד.

ולפי זה יכולים אנו לקרוא את הפסוק נפש כי תישבע - "נפש אם תישבע".
ובא הכתוב ללמדנו, שרק אם נשבע מעצמו, כלומר, שהיתה השבועה תלויה רק בו עצמו אם להישבע אם לאו, אז יש חיוב קרבן שבועת ביטוי. ולא כאשר משביעין אותו בית דין, שאז חייב הוא להישבע! [627]
רבי אליעזר אומר: כולן, כל אלו המוזכרין במשנה שהם פטורים, הרי הם **פטורין משבועת שומרין**. שאינם מביאים קרבן אשם על שבועת הפקדון. אבל, **וחייבים** הן בקרבן עולה ויורד **משום שבועת ביטוי**. [628]
וסבר רבי אליעזר כרב, דכל שבועה השייכת באופן של 'לאו' ו'הן', חייב משום שבועת ביטוי. בין אם נשבע מפי עצמו ובין אם השביעוהו בית דין. **חוץ מ"איני יודע מה אתה סח" דשואל, וגניבה ואבידה דנושא שכר ושבשוכר**. המובאים במשנתנו **שהוא** [כלומר, שומרים אלו] **חייב, שהרי כפרו ממון!** [629]
וכונת המשנה לחייבם בקרבן אשם משום שבועת הפקדון ובחומש ולא בשבועת ביטוי. ובשאר החיובים שבמשנה לא איצטריך רבי אליעזר לאשמועינן שחיובם הוא משום שבועת הפקדון דהא קתני בהם במפורש שחייבים אשם וחומש!

הדרן עלך פרק ארבעה שומרין וסליקא לה מסכת שבועות

[627] רב סובר גם הוא כריש לקיש. אלא שקורא בפסוק "נפש דהא תישבע" כלומר, נפש שהרי תישבע, מכל מקום, שאפילו חייב להישבע מכח בית דין הרי הוא בקרבן עולה ויורד - רש"י.
[628] ופירש הר"י מיגאש, שסבר רבי אליעזר שזה שכתב רחמנא כי תשבע - לאו מעצמה תישבע. אלא משמע בין מעצמה בין שלא מעצמה. כעין דכתיב "אדם כי יקריב מכם קרבן", דמשמע בין קרבן חובה ובין קרבן נדבה.
[629] הקשה רש"י: מדוע לא הזכירה הגמרא אף את שומר חינם שטוען אבד, והוא אכלו או שטוען ננגבו והוא ננגבו, שנפסק על זה במשנה שאם הודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם. ואם כן, אף הוא בכלל אלו, שחייב משום שבועת השומרין? ותירץ: שומר חינם שטען אבד והתברר שאכלו, הרי מפורש דינו במשנה שחייב בקרן חומש ואשם. אולם לגבי אלו, שואל ואיני יודע מה אתה סח, ושוכר בגניבה ואבדה, לא נאמר בהם במשנה שחייבים קרן חומש ואשם דשבועה. וברמב"ן תמה על דברי רש"י, שהרי שואל שאמר איני יודע מה אתה סח, וכן שוכר שהעידו בו שננגנבה או שאבדה, אמרה המשנה שחייב. ופשוט הוא שכונת המשנה לחייב משום שבועת השומרין. ולכן פירש הרמב"ן, שהסיבה שלא הזכירה המשנה טענת אבידה בשומר חינם והודה שאכלו, היא משום שמעשה זה של אכילת וגניבת דבר הניתן בידו לשומרו, אין זה מוגדר כפשיעה בשמירה, אלא זהו גזל ממש! ואילו משנתנו הזכירה רק דינים המיוחדים לשומרים ולא דיני גזילה בעלמא.