קונטרס

גמרא גמור

סיכום גפ"ת

בבא מציעא

קונטרס

גמרא גמור

סיכום גפ"ת

בבא מציעא

אשר חיברתי בעזה"י

שמואל בן אאמו"ר ר' מאיר שליט"א

אמזל

טבת תשפ"ה

להערות ובירורים

053-3128737

לעילוי נשמת

אמי מורתי

שרה בת רפאל

ת. נ. צ. ב. ה.

לע"נ הטהורים שנפלו עתה
ויהי רצון שישובו בנים לגבולם
ושישים קץ לגלותינו
שנזכה לראות בבנין בית מקדשינו
ושם נעלה זבחינו כימי קדם

תפילה לה' שישלח רפואה שלימה
להבחור האציל
דוד צבי בן ליבא הי"ו
בתוך שאר חולי ישראל
ושיוכל לעבוד את ה' מתוך בריאות איתנה

מכתב ברכה

מכ"ק האדמו"ר שליט"א

ברוך מאיר יעקב שוחט
סטאלין קארלין
רח' האתרוג 89, גבעת זאב ת"ו

ב"ה

ויתן לו כפר את משפטי תעשה כל נסן תשמה מ' ראמי

בחור ישראל הי"ו שואל אמצה שלשא

מעלה ויקר נרגן בשאלה אמק כי אתה מחזיר ספר
„גאולא גאור" והם סיבלאים בשל כשל ותוס ושקלא וטריא
בהם כן יתן וכן יעשה השם לראותו עבא אור לשמעות תלונק.

ובכתבנו תעלה לשמעון השם עליך ועל כל בית ישראל חיים טובים
והצלחה גאולשלא, ותברכה לחבש עוד בתמבנו
ותמבלק תמיד.

בלת בשם ובשמקופרת כלק ארן אדואלר שלשא
שמעון שוחאל

דברי פתיחה

הוי-ה שפתי תפתח, להודות לשמך הגדול, אשר לא סר חסדך עמדי, למן היום היותי עד היום הזה

אפתחה פי להלל, על שבחרת בנו מכל העמים ונתת לנו את התורה

על כל הטובות שסיבבו אותי מעודי, ועד היום בהשגחה נפלאה, ובחסד בלי גבול, על האנשים הטובים ששמת בדרכי, קרובים וחברים, מלמדים ומחנכים, מגידי שיעורים ורבנים וכו׳, וכל האנשים בעלי עין טובה, שהעמידו אותי, וביניהם קרלין - סטולין, הדוגלים באהבת חברים, והרי הם מבורכים ועומדים, ככתוב טוב עין הוא יבורך [משלי כב].

שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, להדפיס חיבור זה, שהוא סיכום גפ״ת על מסכת בבא מציעא, והמשך לחיבור על עוד כמה מסכתות.

◈◆◈

ראשית כל אעמיד את הדברים: מהי מטרת החיבור?

קונטרס זה, נכתב בזמן חזרת הגמרא שלמדנו בדיבוק חברים במסגרת הכולל, ומטרתו היא לסדר הסוגיות על מנת להבין ולזכור.

כי הסדר הוא הכרחי לאותם שתי דברים: 1) להבין 2) לזכור.

1) להבין:

כדאיתא בגמ׳ תענית [דף ז:], ״ריש לקיש אמר: אם ראית תלמיד שלימודו קשה עליו כברזל - בשביל משנתו שאינה סדורה עליו״

והכונה היא קודם כל כלפי הבנת הענין עצמו, כדכתב רש״י: ״שקשה לו מרוב קושיות בשביל משנתו שאינה סדורה לו, ואינו זוכר מה כתיב בה, ולפיכך אינו יודע לפרק״, וכך מבואר בהמשך הגמ׳: מאי תקנתיה ירבה בישיבה, וכדפרש״י - שיסדירו לו בני ישיבה משנתו עכ״ל, והיינו שילמד איתם ויתקנו אותו במקומות שטועה, וע״י זה יוכל להבין את הדברים על נכון.

הסדר הוא תנאי הכרחי להבנת הענין, כפי שקבע המלבי"ם בהקדמה להגדה של פסח וז"ל: "ידיעת הסדר, ידיעת ההפרדה, וכו' היא ראשית כל ידיעה ושורש כל חכמה וכו', הסדר יגלה תעלומות חכמה להבין את הלימוד ההוא בכללו ובכל סעיפיו וכו', **ראשית כל ההתבוננות** ותחילת כל עיון בכל ענין ובכל מקצוע שבתורה, **לבקש ולמצוא את הסדר**, על ידי הבחנת ההרכבה והפרדה מענין לענין וכו', הסדר יוכיח על הפשט, על ביאור הענין בשלמותו ובחלקיו, למצוא פתרונים במקומות הקשים, ולהאיר את החשכה וכו', על כן יאמרו המושלים, **הסדר הוא חצי המלאכה,** והבנת הסדר היא הבנת הענין כולו או רובו" עכ"ל.

2) לזכור:

כדאיתא בגמ' עירובין [דף נד: נה.]: אמר רב חסדא, אין תורה נקנית אלא בסמנין, שנאמר שימה בפיהם [דברים לא יט], אל תקרי שימה אלא סימנה וכו', והיינו דאמר רב אבידימי בר חמא בר דוסא, מאי דכתיב לא בשמים היא ולא מעבר לים, לא בשמים היא, שאם בשמים היא אתה צריך לעבור אחריה ע"כ.

וז"ל רש"י: הא דאמרן, דצריך **לטרוח ולהעמיד סימנין ולהערים בתחבולות כדי שתתקיים התורה** בלומדיה, היינו דרב אבידימי דיוקא דקרא שאם בשמים היא, אתה צריך לעלות אחריה.

ההדגשה הזאת: "לטרוח ולהערים בתחבולות", מורה לנו, שלא די לחזור על ראשי פרקים בכדי לזכור, אלא צריך להסדיר את כל הענין באופן שיקלט ויזכר.

בנוסף, לפי רש"י החובה להשתדל לזכור את התורה היא חיוב דאורייתא, דכתיב כי המצוה הזאת וגו' לא בשמים היא, [וזה לכאו' דלא כהרמב"ן עה"ת שסובר דמדובר במצות התשובה].

◈◆◈

החיבור הדל הזה, הוא לימוד וסידור השקלא וטריא באופן מסכם עד כמה שידי השיגה, בכל נושא נסיתי לגעת בנקודה חשובה מהגמ' או מרש"י או מתוס', שאיתה פתחתי וסכמתי את הסוגיא, דרך שקלא וטריא לפי פירוש רש"י ותוס', לפעמים כשהענין דרש יותר הסבר, הובא דברי המפרשים ראשונים ואחרונים, וכן הענייני אגדתא הוסברו על פי דברי המהרש"א והמהר"ל.

אין החיבור הזה סיכום ראשי פרקים, אלא סידור שקלא וטריא באופן מסכם, כדי לגעת בנקודות החשובות באופן שיהא מצד אחד פתח לעיון, ומאידך שיהא מסודר ומסוכם באופן שישאר משהוא ביד.

ידיעת הסדר שהיא, "ראשית כל ידיעה ושורש כל חכמה", היא עוד יותר הכרחית כשמדובר בלימוד הגמרא, הנכתבה דרך פלפול.

◈◆◈

והיות ובגמ' אנו עוסקין, אביא לכאן כמה נקודות מדברי חז"ל, על הכרח בלימוד הגמ' שהוא דרך פלפול, והוא עיקר הלימוד.

א. במחשכים

איתא בגמ' סנהדרין [דף כד.]: "במחשכים הושיבני כמתי עולם, אמר רבי ירמיה זה תלמודה של בבל".

וז"ל המהר"ל: ואל תחשוב כי דבר זה הוא חסרון מעלה לתלמוד בבלי, אדרבה הוא מעלה על כל המעלות, כי **הפלפול הוא השכל והוא ממדריגה עליונה על כל**, רק כי קודם שנתבאר הלכה – הוא השכל, הם חובלים זה לזה ואינם נוחים, כמו שהוא טבע סדר ארץ בבל שיוצאת מן השווי, ומן מידה זאת אמרו אף תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה. ולכך חכמי ארץ ישראל היו קוראים לחכמי בבל טפשאי, ודבר זה בודאי כי הדבר שיוצא מן הסדר בדבר מה אי אפשר שיהיה בו החכמה, ומ"מ החכמים שבבבל היו מתגברים בחכמתם בקושיות ובתרוצים, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול, **רק כי הפלפול לברר אותו צריך טורח ועיון מאוד,** ואין יכול לעמוד על זה כל אדם, ולכך קראו את חכמי בבלאי טפשאי, עכ"ל.

מבואר, שיש ב' שלבים בלימוד התורה, [**א**] לפני שהתבארה ההלכה, שאז נוצר מציאות של יציאה מן הסדר, וחובלים זה בזה ואינם נוחים [מבחינת את והב בסופה], [**ב**] לאחמ"כ ע"י התגברות החכמה בקושיות ותירוצים, היו מגיעים להבנה נכונה.

ב. תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי

מבואר במהרש"א בב"מ [דף פה.], שגם התלמוד ירושלמי נכתב דרך פלפול, והוא המעולה שבלימוד הנקרא עוקר הרים כדלהלן:

וז"ל הגמ': רבי זירא יתיב מאה תעניתא כי היכי דלשתכח גמרא בבלאה.

ועי רש"י: אמוראין שבארץ ישראל לא היו בני מחלוקת ונוחין זה לזה.

וכתב המהרש"א: שאין הכונה שבארץ ישראל לא הוו מקשין ומפרקין אהדדי, דהא רבי יוחנן היה בארץ ישראל, והיה מקשה כ"ד קושיות ומפרקין ליה כ"ד פירוקי, אלא

שהיו מעיינין ומתקנין כל דבר על בוריו, **והשמועה יוצאה לאור ע"י פלפולם**, דהכי מייתי ליה התם, דר"ל עוקר הרים וחריף ליה טובא, ועי' שם, שהטענה על תלמוד בבלי היא: "שבבבל היו מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה, אשר כל מי שיודע לכון על צד היותר פלפול של הבל הרי זה משובח, וכל אחד מוכן לדחות דברי חברו כדקרי להו מחבלים שאין נוחין זה לזה בהלכה, וע"י כך לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, ע"כ.

מבואר א"כ שאין השמועה יוצאה לאור אלא על ידי פלפול, ולגבי הטענה כלפי התלמוד בבלי, כבר התבאר במהר"ל הנ"ל, מדוע קראו להו בבלאי טפשאי, והוא משום שהיה שלב שבהם היה יציאה מסדר החכמה, אבל בהמשך היו מתגברים בחכמתם, והיו עומדים על השכל בשביל הפלפול.

ג. לימוד הגמרא

עיקר הלימוד, הוא לימוד התלמוד כמבואר בגמ' ב"מ [דף לג.] ת"ר: העוסקין במקרא מידה ואינה מידה, במשנה מידה ונוטלין עליה שכר, גמרא אין לך מידה גדולה מזו, בימי רבי נשנית משנה זו שבקו כולי עלמא מתני ואזלו בתר גמ', הדר דרש להו ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן הג'.

וכתב המהרש"א: מקרא מידה ואינה מידה משום שאינה נוהגת במדה אלא זמן מועט בשנות האדם, דהיינו עד י' למשנה, ואמר להוסיף במשנה שהיא בגדלות עד ט"ו שנים, **אבל תלמוד אין לך מידה גדולה מזו, שהיא נוהגת כל ימי חיי האדם**, וכדתני בן בג בג אומר הפוך בה והפוך בה וכו' ומינה לא תזוע שאין לך מדה טובה הימנה, דהיינו שהיא נוהגת כל ימי חיי האדם.

והיו סוברים דמידה זו נוהגת אף בנערות, ושבקו כולי עלמא וכו' דהיינו אף הנערים שלא הגיעו עדיין לט"ו שנים ולרוחב לב התלמוד, דרש להו הוי רץ למשנה, עכ"ל.

ד. שערים המצויינים בהלכה הוא לימוד גמרא

וכן איתא בגמ' ברכות [דף ח.]: אמר רב חסדא מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, וכו'.

וכתב המהרש"א וז"ל: דבבתי מדרשות יש שהיו לומדים בה מקרא, ויש שהיו לומדים בה משנה, ולא עלו בידן הלכה שיוצאת מן התלמוד וכו', כדאמרינן באלו מציאות: העוסק בתלמוד אין לך מידה גדולה מזו וכו', והיינו שערים המצויינין בהלכה **במקום שכל ת"ח קובע מקום לגרסתו בתלמוד** המביאה לו הלכה פסוקה וכו' עכ"ל.

ה. הפוך בה והפוך בה

וכן איתא באבות סוף פרק ה': בן בג בג אומר **הפוך בה והפוך בה** דכולה בה וכו', שאין לך מידה טובה הימנו וכו'.

וכתב המהר"ל בביאור המשנה וז"ל: כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא נמשח בכל סדר המציאות אחר, כי דרכי העולם יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה, ואע"ג שכשאדם מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם וכו' עכ"ל.

ומדובר על לימוד גמרא שהוא דרך פלפול, והוא הקיום של ההפוך והפוך בה.

ו. אין למעלה מהפלפול

וכך מבואר במדרש שמואל על פרקי אבות לגבי "פלפול חברים" שנמנה כאחד ממ"ח קנינים שהתורה נקנית בהם וז"ל: **כי הפלפול אין למעלה הימנו בלימוד התורה**, כי משיג להיות מחודד ומפולפל, שכמו שהפלפל הוא חד עד מאוד, כן הפלפול הוא ע"י חידוד, וע"י הפלפול מתברר איך יוצא הכל מן התורה סוף סוף הוא מתעסק עם דבר שיש לו מעלה דכולה ביה.

ובהמשך כתב: "שאין לך מידה טובה הימנו, פירוש התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל", עכ"ל.

ו. גילוי האור

ולפי המהר"ל הנ"ל שהתלמוד נקרא "במחשכים" בגלל שבהתחלה יש חושך וממנו מגיע האור, יש להוסיף, שידוע דיתרון האור מן החושך הוא כל התפקיד של העולם, והוא לגלות את שמו יתברך.

ודווקא ע"י תורה יש אפשרות להגיע להתגלות שמו, דשם נמצא האור הגנוז כדכתיב [בתח' פ' בראשית], "ויהי אור", ועי' רש"י: "דראה שאין העולם כדאי להשתמש בו הבדילו וגנזו לצדיקים לעתיד לבא", וז"ל המאור ושמש: ואמרו צדיקי הדור שהאור נגנז בתורה, והצדיקים המזככים את עצמם ולומדים תורה לשמה, הם מוצאים את האור הזה עכ"ל.

ז. מחיית עמלק

בי' מאמרות נברא העולם, ואחד מהם יקוו המים וגו' ותראה היבשה, ראשי תיבות י-ה-ו-ה. וצ"ב, מה הגילוי הגדול שיש בזה שנראתה היבשה, שבשביל זה צריך להזכיר את שם הוי-ה, ונראה בפשטות, דהיות והתכלית של בריאת העולם הוא שיהיה מקום

לאדם שבו יוכל לעבוד את ה', והמקום הראוי לזה הוא היבשה, לכן עצם התגלות היבשה, אין גילוי ה' גדול מזה.

והיינו שכל פעם שנולדה אפשרות חדשה לעבוד את ה', הרי זה גילוי הוי–ה, ולפ"ז כשמתבררת הלכה או הנהגה בתורה, שאותה נוכל להנהיג בחיים, הרי זה גילוי ה' מבחינת ותראה היבשה, וכן בשעה שהדיינין פוסקין את הדין.

כפי שכתב רש"י [שמות יח יג ד"ה מן הבוקר וכו', ע"פ גמ' שבת] כל דיין שדן דין אמת לאמיתו וכו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר, וכתיב ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב עכ"ל.

משום שהפסק דין, הוא גילוי של הנהגה שעד כה לא היתה קיימת בעולם, והדיין נהיה עתה שותף במעשה שמים וארץ, ומתקיים באותו זמן תכלית בריאת שמים וארץ.

ההפוך מזה הוא להכניס ספקות במציאות ה', וזהו כוח הרע המתגלם בעמלק כדכתיב, כי יד על כס י–ה מלחמה לה' בעמלק, שאין ה' שלם ואין הכסא שלם, ובתהילים על הפסוק כונן למשפט כסאו כתב שהשם חלוק, וכתוב בספרים שה"י–ה" חלוק מה"ו–ה", כי עמלק מנתק את ב' החלקים של שם הוי–ה, שהם חיבור בין העולם הגשמי לעולם הרוחני, והיינו שעמלק מונע את התגלות הוי–ה בעולם.

וכוחו של עמלק מרומז בשם שלו, שהוא גימטריא ספק, והיינו שכל כוחו הוא להכניס ספקות על מציאות ה' בעולם, וע"י זה הוא מונע את הגילוי של המציאות העליונה לעולם הגשמי.

ותפקידנו הוא לברר את הספקות, וזוהי מחייתו של עמלק וגילוי ה' [ועי' קדושת לוי בדרוש על מחיית עמלק, שמחיית עמלק בזמנינו נעשה ע"י התגברות נגד היצר הרע], ואולי הגילוי ה' שנולד מבירור הספיקות בהלכה, הוא גופא האור שגנוז בתורה, ואפשר שדווקא בגלות שלנו שהוא גלות אדום שכוחה מעמלק, התורה מתגלה באופן הזה של במחשכים זו תלמוד בבלי, שעניינו ללבן את ההלכה ע"י שנכנס בתוך הספק ומגלה את האמת.

ח. כי זבח לה' בבצרה

ובירור הספק: הוא להבדיל את האמת המעורבב בשקר, ובזה לשחרר את הטוב שנמצא כלוא בתוך הרע, וכשמבררים את הטוב, ממילא כח הרע מתבטל, כמבואר באור החיים הקד' סוף בפרשת צו.

וז"ל: וקודם אקדים דברי רבותינו אנשי אמת וכו' אשר אמרו, כי תכלית עסק התורה הוא לברר ניצוצי הקדושה אשר נפלו ואשר נאנסו מהקדושה, ולהחזירם ביחוד שלם לכמות שהיו וכו', **ואין לך דבר שפוקד עליו להוציא בולעו מפיו, זולת אמצעות עסק התורה** וכו', ויוציא מס"מ בולעו מפיו ומפוצצו וממחה כוחו עד אשר יקיא חיל בלע, והוא האמרם ז"ל קידושין [דף ל:] אם פגע בך מנוול זה מושכהו לבית המדרש, אם אבן הוא נימוח ואם ברזל מתפוצץ עכ"ל.

ובהמשך כתב וז"ל: כי תכלית הבירור יהיה באמצעות הזבח, דכתיב [ישעיה לד] כי זבח לה' בבצרה, ואמרו ז"ל, עתיד הקב"ה לשחוט את השטן, ופירוש שחיטה זו שיסיר ממנו בחינה המחייהו שהוא ניצוץ קדושה וכו', והודיע הכתוב כי גם **הדבר הזה יושג באמצעות עסק התורה**, כי בזכות עסק התורה שעוסקים הצדיקים בעולם הזה יהיה הדבר עכ"ל.

ט. גמרא גמור

ומלבד זאת, יש בלימוד הגמרא כוח לגלות את הטוב שיש באדם ע"י שמבטל את הרע שבו, כפי שכתב הבניהו בן יהוידע על גמ' ביצה [דף כד.] "גמרא גמור זמורתא תהא": וז"ל נראה לי בס"ד הכוונה כי המעשה אשר יעשה לפום דינא, והשניה שבזה הלימוד מזמר עריצים הם הקליפות, ואם לומד הלכה למשיחא או פלפול דליכא מיניה נפקותא לענין דינא, אין בו תועלת הראשונה אלא רק תועלת האחרונה שהיא לזמר עריצים, ולכן כשאמר לו כאן למאי נפק"מ, השיב גמרא גמור זמורתא תהא, רצה לומר אע"ג דליכא נפקותא לפום דינא לימוד זה לזמר עריצים, עכ"ל.

◈◆◈

אודה לה' על שזכיני לסיים חיבור זה, קראתי אותו בשם "גמרא גמור", על פי ההסבר של הבניהו בן יהוידע, דעצם הלימוד מועיל לזמר עריצים,

וכן לכבוד ה"גמרא", שהיא ה"תלמוד" שהכל תלוי בו, כפי שכתב רש"י בב"מ שם, ד"ה [רבו] שלמדו חכמה: [שהיא] סברת טעמי המשנה, ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי איסור והיתר, והחיוב והפטור, והוא נקרא **"גמרא"**.

תודתי נתונה

להורי היקרים: אבי מורי שיחי', ולהבחל"ח אימי מורתי ע"ה, אשר חינכו אותנו במסירות נפש ללימוד תורה ולעבודת ה'.

למחנכים, לרבנים, לחברותות שיחי', ולראש הכולל שליט"א.

לנוות ביתי שתחי' המסורה ובעלת העין טובה, לחמי ולחמותי שיח' על כל המסירות.

למשפחת קרלין – סטולין, אוהבי שלום, ורודפי שלום, אוהבים את הבריות ומקרבים אותם לתורה.

ולאדמו"ר שליט"א הי"ו אשר ממימיו אנו שותים.

ויהי רצון שיתעלה לפניו עת פקודה להוציא אותנו מגלותנו היום ביד החיה הרביעית [כלשון הרמב"ן פ' בחוקותי], הנקראת מלכות הרשעה, ויהי רצון שהרשעה כולו כעשן תכלה, ובמהרה יתקיים הכתוב, ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשיו והיתה לה' המלוכה.

שמואל אמזל

מבוא

"איש שדה" – דרגת בעל חי

ההפכיות הקיימת בין יעקב לעשו הינה ביטוי לאותם שתי קצוות שמהוות כוח הבחירה הנמצא באדם, מצד אחד הטוב ומצד שני הרע, כך אלו ממעיך יפרדו זה לרשעו וזה לתומו [רש"י בראשית כה כג].

חלק הטוב בעולם מתבטא ע"י יעקב ולכל הדבק בו, ומי שבא נגדו הרי הוא בא נגד ה' כאומרו: תהרוס קמך – ומי הם הקמים כנגדו אלו הקמים על ישראל[1] [רש"י על שמות טו ז].

חלק הרע בעולם מתבטא ע"י עשו כמבואר ברמב"ן עה"ת [ויקרא טז ח] שמאצילות כוח מזל מאדים, מגיע החרב והדמים והמלחמות והחורבן בעולם, וחלקו באומות הוא עשו, העם שירש את החרב והמלחמות.

◈◆◈

מובן א"כ שאותם שני הצדדים המנוגדים אינם יכולים להתבטאות כאחד, משום שיש להם מטרות הפוכות, ולכן ההצלחה של האחת היא הכשלון של השני, וכשזה קם זה נופל [רש"י], ולא נתמלאה צור אלא מחרבנה של ירושלים [מגילה דף ו].

הצד הרוחני מתבטא דרך יעקב אבינו וממשיכיו הבני ישראל, והצד של החרב מתבטא דרך עשו וממשיכיו רומי [רש"י סוף פרשת וישלח מגדיאל – הוא רומי, ובתח' פ' תולדות שני גיים בבטנך – גיים זו אנטונינוס ורבי, רש"י], כדאיתא בגמ' גיטין [דף נז:]: אין לך תפילה שמועלת

---

[1] לישראל אין חלק ברע אילולי שהם מתרחקים ממהותם, כמבואר במדרש על הפסוק ונשא השעיר את כל עוונותם, [ויק' טז כב] דאמר רב יצחק עוונותם – עוונות איש תם, שהוא יעקב, השעיר הוא עשו הנקרא איש שעיר, והמהר"ל בדרשה לשבת שובה ביאר שהכונה היא שיעקב הוא חלק אין בו תוספת על עצם נפשו כלל, ועומד בלי תוספת ובלי חסרון, כי החטא הוא תוספת לאדם, כי אין החטא מתדבק אליו ועשו הוא שעיר והשער אין בו שלמות בעצמו לישראל יש נפש קדושה.

וכן כתוב וידבר ה' וגו' בהר ההר על גבול ארץ מואב [במדבר כ כג] רש"י מפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע נפרצו מעשיהם וכו'.

שאין בה מזרעו של יעקב, ואין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של עשו, דבהכרח ההצלחה של כוח הרע בעולם היא על חשבון כוח הטוב וכן להפך, מובן א"כ שהיו יעקב ועשו מתרוצצים זה עם זה, ומריבים בנחלת שתי עולמות [רש"י בראשית כה כב].

◈◆◈

התוארים האלו "איש שדה" ו"איש תם" לא ניתנו להם בזמן לידתם בכדי להעיד על תכונותיהם המקוריות שאיתם הם נולדו[2], אלא נרכשו על ידם לאחר שגדלו הנערים מתוך בחירה חופשית, כשבחר כל אחד בדרכו, זה כאיש שדה המתעסק בלצוד, וזה כאיש תם יושב אוהלים [לפי רש"י כה כז].

והיה מתאים לתאר את עשו כאיש רשע, ואת יעקב כאיש צדיק, אולם התורה בחרה להסדיר את המקור לרשעתו של עשו, ולצדקתו של יעקב.

את מקור לרשעותו של עשו, בזה שבחר לדבק בתכונתו כאיש שדה ולצוד בשביל להשיג את מבוקשו, ולא להיכנע לרוחני כשאין לו מזה תועלת גשמי, כמו למשל עשו ידע מעלת הבכורה, וכשראה שלא יקבל ממנה הנאה גשמית, הוא ביזה אותה.

ואת המקור לצדקותו של יעקב שבחר להתנהל בהתאם למה שלמד באוהל, בלי לחפש מה שיקבל מזה, אלא מבחינת צדיק באמונתו יחיה.

בתוארים האלו, טמונים כל הכוחות הקיימות בעולם, בתכונה של איש תם כלול בו כל הטוב האפשרי, שזו תורה עבודה גמילות חסדים, ובתכונה של איש שדה כלול כל הרוע האפשרי, שזה ע"ז ג"ע ש"ד.

◈◆◈

ננסה לבאר מדוע "איש שדה", הוא ההגדרה של ההשתייכות לרע.

"איש יודע ציד - איש שדה"

יש כאן ב' חלקים [א'] המהות שלו כאיש שדה, [ב'] המומחיות וההתנהלות שלו, כאיש שעיסוקו בלצוד.

נראה שההגדרה של "איש שדה" הינו שורש כל הרוע הקיים בעולם, וההגדרה של "יודע ציד" תהיה כוח הפעולה שלו, ויש לדעת מדוע כל ההתנהגות הרע תלויה בידיעת ציד.

---

[2] דאם היה מדובר לפני שהתקלקלו, לא היה זה תיאור של רשעות ושל צדקות, דעדיין יכל עשו להשתמש בתכונותיו לטוב, כמבואר בספר החינוך [מצוה תכ"ה] לגבי שבעת העמים, שאף הם מתחילת הבריאה היו ראוים לטובה, שרשות ניתנה לאדם להיות טוב או רע, ולא יכריח ה' את האדם על אחד מהם, ולפ"ז גם עשו היה יכול להתגבר על החלק הרע שבו, ואפשר שעל סמך זה, התכון יצחק אבינו לברכו.

כשנעמוד על המושג "יודע ציד" הנאמר בעשו, נגלה שהתורה לא באה רק לספר שעשו "נהג" לצוד בעלי חיים בלבד, אלא באה לתאר את כל מהלכו של עשו, שהוא להשיג את מבוקשו על ידי צידה, הוא ציד **בפיו**, וכן צד **נשים** תחת בעליהם, וממילא מובן המושג "איש שדה" שהוא **רוצח** בשדה, ככתוב ויבא עשו מן השדה והוא עיף – עיף להורגים [רש"י],

הוי אומר שרואה את כל העולם כשדה, שטח הפעולה שלו, שם הוא עומד על האנשים, ורואה בהם יעד לצידתו, והורגם כ"חיות היער" שלוכדים, ולא "בני אדם" [אויבים] שלוחמים נגדם.

ונעמוד על שלוש נקודות במובאים בחז"ל שקיימים בעשו, וננסה לעמוד על הקשר לאיש שדה:

1) העדר כתב ולשון לעשו

כתיב – הנה קטן נתתיך בזוי אתה מאוד [עובדיה א] ובגמ' ע"ז [דף י] מבואר דהם בזויים בגלל שאין להם לא כתב ולא לשון, וכתב רש"י: שנלקט לשונם מלשון אומות, ותוס' הסביר שאין להם לשון חשוב שהמלכים משתמשין בו כעין חכמה יונית, [כידוע שנצחו את יון וקבלו הכל מהם], וזה מעורר כמה שאלות:

א. מדוע לא קיבלו לשון כשאר אומות?

והשאלה מתעצמת בגלל מציאותו של עשו כבעל ישוב, כמבואר בגמ' פסחים [דף קיח:] שיש להם שפע גשמי מופלג – שס"ה שווקים בכרך גדול של רומי וכו', וכל מעלה ומעלה היו בו כדי לזון את כל העלום כולו, וביאר המהר"ל [נצח ישראל פרק יח] בזה הלשון: "מפני כך ראוי להם כל הדברים האלו **שהם** [הרומיים] **עיקר הישוב"** ולפ"ז עוד יותר תמוה, מדוע לא קבלו את הלשון והכתב שהם הכרחיים לישוב.

בנוסף יש לתמוה מדוע יעקב אבינו היושב אוהלים שלכאו' אין עניינו כ"כ בניית הישוב, הוא זה שקבל את הלשון הקודש הכולל בו את השבעים לשון[3].

[ועוד למה ישראל אינם בזויים בזה שמשתמשים בלשון יון, כדאיתא במגילה [דף ח:] רשב"ג אומר אף ספרים לא הותירו שיכתבו אלא יוונית, ובגמרא שם: מאי טעמא דרשב"ג דכתיב יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם, יפיותו של יפת יהא באהלי, שם רש"י הוא לשון יון לשונו יפה משל כל בני יפת].

---

[3] עי' גור אריה, [דברים א. כג] כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון, והלשון הוא מתייחס אל האומה, לשון הקדש נתן לעם הקדש, נמצא כי הלשון מתייחס לפי מדרגת האומה.

הכלל ישראל הוא נגד כל השבעים אומות כמבואר ברש"י [במדבר כ"ו ל"ו].

ועי' רמב"ן [ויקרא יח כה]: שלכל אומה יש שר משלה חוץ מישראל, כי חלק ה' עמו.

ב. וכן יש לשאול מדוע נאמר שאין לו כתב ולשון, הרי הוא כבש את יון ונטל את חכמתו ולשונו.

ג. וכן איך שייך לבא בטענה נגדו על זה, שהוא בזוי מאוד בגלל שאין לו כתב ולשון, וכי זה תלוי בו לקבל כתב ולשון?

2) ההפכיות שיש בעשו

גם צריך להבין את ההפכיות הקיימת בעשו, בהיותו מצד אחד איש בטל, ומצד שני איש החרב שפועל לעשות מלחמות [בלשון הר"ן: הוא מבקש התנוע], מצד אחד איש החרב, ומצד אחר "עשו" גימטריא "שלום".

3) ישובו של עשו

יש לעמוד על אופן בניית הישוב של עשו הכלול מג' חלקים שהם: מרחצאות – שווקים – גשרים ליטול מכס [או צבירת כסף וזהב], ולהבדיל יעקב אבינו ג"כ רב על נחלת ב' עולמות, ותיקן את ג' דברים אלו השייכים לישוב שהם מטבע – שווקים – מרחצאות [שבת לג:].

ויש להבין מדוע דווקא אותם ג' דברים, הינם מסמלים תיקון או קלקול הישוב.

נתחיל לבאר בעז"ה.

א

כתב ולשון – כוח ההכרה

א. אין לו כתב ולשון

יש להקדים: שהכתב והלשון הינם ביטוים לכוח המדבר המבדיל בין האדם לבעל חי, ככתוב, ויהי אדם לנפש חיה, ותרגם אונקלוס "לרוח ממללא" [בראשית ב ז],

ויש להבחין בין מהות הדיבור הניתן לאדם לבין הכתב ולשון שהינם ביטויים לדיבור הזה, את כוח הדיבור גם עשו קבל, א"כ מדוע הוא בזוי בזה שאין לו כתב ולשון, וכי בגלל זה התבטל ה"רוח ממללא" שבו?

עוד יש להתבונן על מעלת ה"מדבר" שזה המבדיל בין "אדם לבהמה", שכידוע יש ד' חלוקות בבריאה [כמופיע בספרים הקדושים] והם: דומם – צומח – חי – מדבר [והכוזרי מוסיף עוד אחד שהוא ישראל].

והנה בתורה מבואר שהאדם נחשב כך בגלל היותו שייך לסוג המדבר, מעלתו מתבטאת בזה שיכול לדבר.

וזה דורש הסבר, כי לכאורה יש הבדל יותר מהותי, והוא, שהאדם הינו "בעל בחירה", והיינו שהעולם עומד לרשותו וניתן לו להחליט איך להשתמש בו, ואילו לבהמה אין מהעולם אלא מה שהיא מכניסה לפה, א"כ למה לא הגדירו את האדם כיצור שהוא בעל בחירה.

אכן נראה: שמעלת "מדבר" עוסקת בשלב שלפני הבחירה, דהנה יש להתבונן מה הם התנאים הנדרשים כדי להגיע לבחירה, שהנה הפסוק שמדבר על הבחירה מקודם כתיב: ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע [דברים ל טו], ואח"כ ובחרת בחיים [פסוק יט], יש לשים לב שהתורה מעמידה מקודם את שני הצדדים, הטוב והרע, ורק בשלב שני היא מצווה לנו לבחור בטוב, הוי אומר שהתורה סמכה על האדם שיצליח מכוח עצמו לזהות שיש צד טוב וצד רע, ולכן היא מצווה לו לבחור בטוב.

והיינו בשביל שמעלת הבחירה תהיה לה משמעות, צריך מקודם להבחין שיש אכן ב' צדדים לבחור, ולהכיר בהם כצדדים, ואז מגיע כוח הבחירה שבה האדם מחליט כאיזה צד עליו לנהוג.

כלומר שיש באדם יכולת להתעלם מאותם שני צדדים, ומההכרה הטבעית שיש בו, וכן ביכולתו לעקם אותה ולמחוק את החלק הרוחני שעל ידו יכול להגיע להכרה.

וזו תחשב מלחמה על ה', ככתוב בתהילים (פרק ב', ב') "נוסדו יחד על ה' ועל משיחו" מדובר על הגויים שבאים להילחם נגד ה' ונגד משיחו, המלחמה נגד משיחו מובנת, אך יש לשאול מה הכוונה שבאים להילחם נגד ה',

ע"ז עונה האבן עזרא בזה הלשון: "וטעם על ה', שיצא מתחת יד שיקול הדעת שנטע ה' בלב כל אדם", פירוש: אין הכוונה שבאים להילחם נגד ה' בעצמו, אלא מדובר בחלק אלוק ממעל הנמצא באדם, והוא החוש הטבעי שה' נטע בתוכנו, ואותו הם באים לעקור.

אדם שמוחק את כוח ההכרה שיש בו, הרי הוא מוחק את הדרגה שלו כבעל בחירה, ונופל למצב של בעל חי, כי בהעדר תפקידים, אין את מה לבחור.

נבאר בס"ד שאת מה שמעמיד את האדם למבחן אם הוא בעל הכרה בתפקידים וממילא בדרגת הבחירה, הוא הרוח ממללא.

ב. מיהו סוג המדבר הנמצא מעל החי?

כוח המדבר מורה על שתי תכונות שהן אחת:

1) עצם זה שיש צורך לאדם לדבר כדי ליצור קשר עם חברו, הרי זה אומר שהוא נבדל ממנו ואינו יכול להגיע אליו, כי אם על ידי דיבור, וזאת משום שכל אדם בהיותו בעל בחירה הרי הוא בעל תפקיד יחידי שרק הוא מסוגל לבחור בו, ועל ידו הוא נבדל מחברו בהיות שלחברו ג"כ תפקיד יחידי, [בכיוון זה יש להבין את מאמר חז"ל: חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, משום שהתפקיד שלו בעולם אינו יכול להיבצע אלא על ידו], והדיבור הוא המעבר ממנו לשני.

2) מאידך הדיבור הוא הכרה בשני, כי מאחר שכל אדם נבדל מחברו, כשבא אחד לקראת חברו בעזרת הדיבור, הרי הוא מכריז בזה שמכיר בו בתור בעל תפקיד.

ושתי הבחנות אלו, הינם תוצאה מהיות האדם בעל בחירה בגלל היותו בעל הכרה, בניגוד לבעלי חיים שאינם בעלי תפקיד, וממילא אין להם את מה להכיר, ואת מה לבחור, לכן אינם באים לכלל דיבור.

נמצא א"כ שהדיבור הינו ביטוי להכרת האדם כבעל תפקיד.

וישנם דרגות בכח ההכרה, כשהמעולה שבכולם היא דרגת ישראל, שכל עבודתם תלויה בהכרה, וע"י זה הם משתייכים לסוג ה"מדבר לשון הקודש" שבו כלול כל הע' לשונות, עד שבסולם הבריאה הם מתעלים לעוד דרגה מעל סוג מדבר: דומם – צומח – חי מדבר – ישראל [כוזרי], לעומת כן הגוים אינם קרויים אדם [גמ' ב"מ קיד:] ובטלים למדרגת ישראל

כי כל התורה תלויה בכוח ההכרה בה' וכן בחברו, כפי שאמר הלל הזקן לאותו גוי שבא ללמוד את התורה על רגל אחת: "דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור" [שבת דף לא.].

ויש על זה שני פירושים ברש"י, ושניהם הולכים באותו כיוון של ההכרה באחר.

לפי פירוש א' ברש"י: מדובר כביכול בהקב"ה הנקרא רעיך דכתיב – "רעיך וריע אביך אל תעזוב" [משלי כז] כי עליך שנוי שיעבור חבריך על דבריך.

ואלו הם דברים מבהילים, ששייך להגיד לאדם, אל תעבור על דברי קונך משום שגם אתה לא רוצה שחברך לא יעבר על דבריך, ההדגשה כאן היא הכרת האחר, ובאותה מידה שאתה רואה עצמך כבעל תפקיד שלא ניתן לבטלו, כך גם כלפי הקב"ה יש לך תפקיד שאסור שיתבטל.

לפי פירוש ב': מדובר בחברך ממש כגון גזלה גנבה ניאוף וכל המצוות, וגם כאן הכל תלוי בהכרה.

לישראל יש את הלשון הקודש הכולל בו את שבעים לשונות, כי לכל אומה יש כוח מסוים ויש בה שר הממונה עליהם בשמים, כמבואר ברמב"ן עה"ת [ויקרא יח כה], אבל בארץ ישראל אין שר כדכתיב כי חלק ה' עמו.

ישראל הם נגד הע' אומות כמבואר ברש"י [במדבר כ"ו ל"ו] וז"ל: ותמצא בפרשה זו חמישים ושבע משפחות, ומבני לוי הרי ששים וחמש וזהו שנאמר כי אתם המעט מכל העמים (דברים ז' ז') ה"א מעט, חמש אתם חסרים ממשפחות של העמים שהם שבעים עכ"ל.

מבואר: שאם היינו שבעים משפחות, לא היינו נחשבים מעט כנגד כל השבעים אומות.

הלשון הקודש מכיל את כל סוגי הכרה, בין אדם למקום ובין אדם לחבירו.

יש להוסיף שישנם כמה פנים לתורה [שבעים], כדאיתא בגמ' סנהדרין [דף לד] כפטיש ופוצץ סלע מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחת יוצא לכמה טעמים. ואיתא במדבר רבה [יג טז]: "כשם שיין חשבונו **שבעים**, כך יש **שבעים** פנים לתורה".

ועי' ברש"י על הפסוק ויקרא לו קל אלוקי ישראל [בראשית לג כ] וז"ל: לא שהמזבח קרוי אלוקי ישראל, אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו וכו', ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב קל, ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים, ואני לישב פשוטו של מקרא באתי, עכ"ל.

משמע שהפשוטו של מקרא, אינו חלק של ה"כפטיש יפוצץ סלע", אלא הוא פירוש כולל.

ביאור: דלפי הפשט פשיטא שהמזבח לא נקרא קל, אבל התורה נתנה מקום לדרוש עוד דבר, והרי וזה כניצוץ היוצא מעיקר הענין, אבל הפשט הפשוט אינו ניצוץ היוצא מהענין כי הוא הענין עצמו.

וכך גם הלשון הקודש כולל את השבעים לשון, ואינו חלק מהם, כפי שהפשט אינו חלק מהשבעים פנים אלא הבסיס לכל.

כפי שמבואר בגמ' סוטה דף לו: [ועי' רש"י בראשית נ' ו'] שבא מלאך גבריאל ולמד את יוסף הצדיק את הע' לשונות וידע יוסף לפני כן הלשון הקודש, וניסה פרעה ללמוד גם הוא את הלשון הקודש אך לא הצליח, ונשבע לו יוסף שלא יגלה. [ועי' תוס' הרא"ש שם דמשמע שלמד יוסף ע' לשון מלבד הלשון הקודש].

והרי זה דבר פלא שפרעה הצליח ללמוד את שבעים לשון, וכשהגיע ללשון הקדש לא הצליח, ולפי הנ"ל יש לבאר שלא היה לו דרגת הכרה מספיקה, שיוכל לקלט אצלו את מעלת לשון הקדש.

וכן מצאנו שמטרת עבודת ה', היא להגיע להכרה כפי שכתב הרמב"ן הידוע סוף פרשת בא וז"ל: "וכוונת כל המצוות שנאמין באלוקינו ונודה אליו שהוא בראנו והיא כוונת היצירה שאין לנו טעם אחר ביצירה ראשונה".

את יכולת הכרה באחר, מתגלה באדם כשהוא מצליח להגיע לשני בעזרת הדיבור[4], ואפילו אם כוונתו היא, בקשת טובה לעצמו, אעפ"כ עצם זה שבא לקראת השני ונכנע אליו, הרי הוא מכריז שלשני יש תפקיד יחודי ובידו לעזור לו, ואין לך הכרה גדולה מזו.

[4] שונא, הוא כל מי שלא דיבר שלושה ימים עמו באיבה לפי רבי יהוד' [סנהדרין פרק ג' משנה ה'].

ליותר ביאור: הדיבור הוא פרי של התאמת המחשבה איך להגיע לשני, כי לכל אחד יש שפה משלו בגלל היותו מציאות נפרדת, הלשון הוא תרגום של המחשבה במילים, וב' חלקים בתרגום זה:

1) המחשבה של המדבר שכותב או אומר מה בליבו.

2) והמחשבה של המדובר שאליו מדברים או כותבים בצורה שיבין על נכון.

לכל אומה יש לשון וכתב, כי כל אומה מוכנה לצאת ממה שהיא ולבא לקראת השני, חוץ מעשו שאין לו לשון וכתב כי הוא לא מסכים לשתף השני בבנייתו כדכתיב: "ותדושיניה ותדוקיניה וגו' [דניאל ז' כג] ונמשלה לברזל שטוחן הכל.

אופן פעולתו היא כ"איש שדה", שבחר לקבוע מציאותו במקום חיות השדה שאינם בעלי הכרה, כי הוא עצמו בחר להתכחש בתפקידים שלו ושל אחרים, אצלו לא משיגים דברים אלא על ידי צידה ולכידה.

אצלו הדיבור הינו רק מכל משמעות, ואינו אלא ביטוי שפתיים המושאל כדי להשיג משהו, ועל אף שיודע להוציא מילים מפיו ולכתוב אותם על דף, אעפ"כ אין לו לא כתב ולא לשון, משום שאינו בעל הכרה ולכן אינו שייך לסוג המדבר[5].

ג. כוח ההכרה

ההכרה באחר היא ההבדל שיש בין יעקב לעשו, כדאיתא בגמ' פסחים [דף קיח:] שס"ה שווקים יש בו בכרך גדול של רומי וכו' וכל מעלה ומעלה יש בו כדי לזון את כל העולם כולו, ושם מבואר שכל השפע הזה מגיע לאדום רק בעולם הזה, אבל לעתיד הכל יחזור לישראל כדכתיב סחרה ואתנה קדש לה' לא יאצר ולא יחסן כי ליושבים לפני ה' יהיה, מאי כי ליושבים לפני, אמר רבי אלעזר זה **המכיר מקום חברו בישיבה**, א"ד א"ר אלעזר זה **המקבל פני חברו בישיבה**, ע"כ.

---

[5] ושמעתי מפי ראש הכולל: שזו הכונה במשנה דאבות [פרק ה משנה ז], שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם, וכל הדברים המצוטטים שם הינם ביחס לחבירו, כמו למשל: אינו מדבר בפני מי שגדול בחכמה (כי אין לדיבור שלו משמעות ביחס למי שגדול ממנו בחכמה, ואין מי שישמע לו), אינו נכנס לתוך דברי חברו, אינו נבהל להשיב (כדי שתהא תשובתו כהלכה, וחברו יוכל לשמוע את תשובתו), מודה על האמת וכו', וע"י זה יש מעבר ממנו לשני,

ולפי המפרשים, גולם פירושו: גולמי כלים שלא נגמרה מלאכתן, והיינו כנ"ל שאותו אדם לא נגמרה צורתו, ואינו נחשב אדם, דמשום שאינו מסוגל להתקשר עם השני, לכן אין הדיבור שלו מתייחס אליו, אלא הרי הם קולות היוצאים ממנו, כי אינו עדיין בר הכי להיות מסוג המדבר, מ"מ הכלי שבו טרם יגמר, והדיבור יקבל משמעות, כי סוף סוף לא מדובר באדם שבחר בשדה מדעתו, והחליט למחוק את כללי המוסר.

ענין "המקבל מקום חברו בישיבה" מוסבר במהר"ל: [נצח ישראל פרק יח] שאינו דוחה דברי חברו בישיבה, כאשר שמע דברי חברו, הוא מקבל דבריו ומסכים, ומודה על האמת, ושומע דברי חברו, וכל זה הוא שלימות ישיבה שיהיה קיום אצלו הישיבה, והסיבה שראוי לאדום כל הדברים האלו, היא מפני שהם עיקר הישוב בעולם הזה, ויש בהם הכנה לשפע הזה דהוא ישוב העולם, אבל לעולם הבא הוא מוכן לאותם שלומדים שיש להם הכנה לישיבת התורה, עכ"ל.

ויש כאן הבחנה ברורה: מצד אחד העולם הזה השייך לאדום, מאידך לעתיד, אותו עולם יגיע בידי מי שמכיר במקומו הרוחני של השני, הוי אומר שכעת זה נמצא אצל מי שאינו מכיר במקומו של השני, יש א"כ השוואה בין יעקב המכיר במקומו של השני, לעומת עשו שאינו מכיר במקומו של השני.

יש להוסיף: שהצורך להכיר מקום חברו הוא דוקא **בישיבה**, מכיון שהישיבה היא המקום שבו היהודי נהיה בעל הכרה בה', ובצירוף הכרה במקומו הרוחני של השני הוא זוכה לשפע, "עשו" הוא מחוץ לברכה הזאת היות שאינו בר ישיבה, ולכן אינו בר הכרה כלל.

ה. מה העבודה הזאת לכם?

חיוב "והגדת לבנך" מתקיים בד' אופנים לפי סוגי בנים, ועניינו למצא השפה הראויה לאותו בן כדי שיבין את ה"אשר הוצאתיך מארץ מצרים", לבן חכם צריך למלאות את ביקוש ההשגה הגבוה שלו, כלפי הבן תם יש ליזהר שלא לקלקל את ההשגה המוגבלת שלו, לשאינו יודע לשאול את פתח לו, אבל כשמגיעים לבן שיש לו נטיעה לרשעות, אין כאן דיבור אלא הכאה, שמראים לו את מה שיש לו להפסיד, ולא מדברים אליו אלא נגדו, הסיבה לזה היא משום שאינו בעל הכרה כלל, ואינו מבין מושכלות, אלא מה שמקבל ביד או מה שמפסיד, על ידי הכאה זו, יוכל להגיעה להשגה.

"עשו": הוא הבן רשע שגדל ובחר להישאר כך, הדאגה שלו היא איזו תועלת גשמית אני יקבל, [בראשית כ"ה ל"ב].

ובשפה שלו: "הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה"

חוסר ההכרה באחר גורם לו לבזות את כולם כי "בבא רשע בא גם בוז" [משלי יח ב], ככתוב ויבז עשו את הבכורה וכך התנהג נכדו המן דכתיב: "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו", ועי' במדרש [אסתר רבה ז ד] בוזה בן בוזה, זה המן הרשע שיצא מעשו [מובא בבעל הטורים].

ב

צידה – כוח הפעולה של עשו

א. איש יודע ציד – אינו מכיר באחר

איש יודע ציד, הדאגה שלו היא איך ללכוד ולקחת, ואינו רואה בקיום דברי העולם אלא מאכל שמשרת אותו.

כך גם הדיבור משמש אצלו לצורך לכידת אנשים, שצד אותם בפיו, וזוהי ההפוך הגמור של מדרגת מדבר, ומובן לפ"ז התוכחה: "בזוי אתה מאוד", דאיזהו מכובד המכבד את הבריות, מי שיודע להכיר באחר סימן שיודע להכיר במעלת האדם והרי הוא עצמו מכיר בכוח הרוחני שלו, ובזה הוא מכובד בעצם, ויתבאר.

ב. איש ציד

בכמה דרכים הצידה של עשו מגיע לידי ביטוי, היא כוללת את כל שלושת החלקים שמהם האדם בנוי והם: הגוף – הנפש – והנשמה, כי את שלשתיהן קלקל עשו, והשתמש בהם לצורך ג' עבירות החמורות שהן ע"ז [או כופר בעיקר] – ג"ע – וש"ד ויתבאר.

ג"ע: צד נשים תחת בעליהן, הצורך ללכוד אותם אינו משתייך בהכרח לתאוה, אלא ביטוי לזה שמתייחס על האחר כאילו הוא בעל חי ולוכד אותו, אינו מכיר לא בהן ולא בבעליהם.

שפיכות דמים: ויבא עשו מן השדה והוא עיף ברציחה[6] כדכתיב נפשי עיפה להורגים [רש"י].

המושג "עיף" כאן אינה ענין של חולשת הגוף, כלשון הנותן ליעף כוח [ישיעהו מ], אלא חולשת הנפש ובא לבטאות בולמוס הרציחה.

בדומה לזה מצאנו לגבי שרו של גהינום בגמ' שבת [דף קד.], אמר גיהנום לפני הקב"ה לים כל וכו' רבונו של עולם עיף אנכי, פירש רש"י לים שלי, תן את כל העולם, והיינו שמבקש שכולם יפלו אצלו, והוא עיף מלטרוח להשיג את מבוקשו מרוב תשוקה שהדבר יתבצע ורוצה שכולם יפלו אצלו בלי שום מאמץ.

---

[6] שם, הוא רצח את נמרוד וגם ירש את כבוד שלו, לרצוח וגם להוריש זה להשתרש בעון רציחה, וכן התוכחה לאחאב: "הרצחת וגם ירשת" [מלכים א כא ט], היא שאתה מתעלם לגמרי מהנרצח, ויורש אותו אחרי שרצחת אותו, וכמו כן החומרה של גנב ואח"כ טבח ומכר, הוא בזה שנשתרש בחטא [בבא קמא דף ע.].

כך גם עיף להורגים התשוקה שלו לרצוח לא נותנת לו מנוח, ואינו רוצה להתעסק בשום דבר אחר, הלואי שאנשים יגיעו לבד אצלו בשביל להיהרג, וכן הלעיטני נא אין לו רצון לאכול, הוא רוצה שזה כבר יגיע לפה.

ברכתו, "על חרבך תחיה", היא דבר פלא, כי איך אפשר לחיות מחרב, הרי החרב אינו אלא אמצעי, ולא מוסיפה חיות, על כרחינו מונח כאן מציאות שקיימת אצל עשו, והיא, הנאת הרציחה, אצלו הרציחה מוסיפה חיות.

ג. ציד בפיו

לוכד אנשים בדיבורו, והיינו שהדיבור אצלו אינו ביטוי להכרת התפקיד של בעל הבחירה, אלא מלכודת כדי להפיל את השני בחלקו, כנ"ל.

התכונה הזאת מגיע לידי ביטוי בזה שאינו מכיר אפילו בדומם כדבר נפרד, כי אינו קורא לעדשים בשמם אלא "מן האדם האדם הזה", אין לזה שם מלבד ההנאה שיש לו להפיק מהם.

יש להוסיף שכוח הדיבור נועד לבטאות מחשבה וזהו חלקו של הנפש המשכלת, אצל עשו הגוף הוא זה שמדבר, ואומר "הלעיטני" איני רוצה אפילו להתאמץ לקחת, צריך שיגיע ישר לפה.

ובזה שאומר "נא" הרי הוא ציד בפיו כי הוא מציג את הבהמיות שלו בדרך ארץ, "מן האדם האדם" כנ"ל שמוחק הכל ואינו מתייחס על הדברים בשם שלהם.

"על כן קרא שמו אדום הוא אבי אדום" שהתכונה הזאת למחוק את הכל, היא המהות של עשו ויורשיו[7].

ד. מזייף את התורה

בציד בפיו מונח גם את הכפירה של עשו, שמשתמש בכוח הדיבור המבדיל את האדם מבעלי חיים, בכדי לזייף את המוסר, לעשר תבן, הוא זיוף של המצות מעשר.

הזיוף הזה הוא הכרזת מלחמה נגד המוסר, וזוהי מלחמה נגד ה' כנ"ל באבן עזרא.

[7] מובן לפ"ז, מדוע יוסף הצדיק הוא שטנו של עשו, כי עשו עינו צרה באחר כי הכל שלו, ויוסף הוא טוב עין ועליו לא שולט עין הרע כי טוב עין הוא יבורך, העין טובה של יוסף התבטא בזה, ופרש"י: בשעה שבא עשו לקרא יעקב וכו' אמר יוסף רשע הזה עינו רעה, שמא יתן עיניו באימי וצא לפניה ושרבב קומתו וכסותה, והוא שברכו אביו בן פורת הגדלת עצמך יוסף עלי עין של עשו, לפיכך זכית לגדולה [בראשית מט כב].

כי ברגע שאדם מעקם את ההיגיון שעליו מושתת יסודי המוסר לייחס הבריאה לה׳, הרי זו מלחמה נגד השם. וזהו כל הכח הרע דעמלק – גימטריא ספק, והיינו שכל כוחו של הרע הוא רק להכניס ספיקות, דאילולי הספק, האלוקים עשה את האדם ישר, והמה בקשו חשבונות רבים [קהלת ז כט].

עשו כפר בעיקר, באמרו: "הנה אנכי הולך למות ולמה **זה** לי", ובגמ׳ בב"ב דף טז: מכאן שכפר בעיקר כתיב הכא למה זה לי וכתיב התם זה קלי ואנוהו[8].

הסיבה שנתן כדי להסביר את עצמו, היא עצמה זיוף של המוסר, כי, נכון שסוף האדם למות, אבל הנשמה היא נצחית.

התוכחה של "בזוי אתה מאוד", מגיע בגלל שעשו החליט מעצמו להשתייך לבעל חי, ואינו רוצה להתעלות לדרגה הכי פשוטה שיש לאדם בהיותו מדבר.

ועתה נעמוד על המונח איש שדה.

ג

איש שדה – מהותו של עשו

אמר רבי יוחנן: חמש עבירות עבר אותו רשע באותו יום, בא על נערה המאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר וכו׳ [ב"ב דף טז].

א. "איש שדה" ו"איש האדמה"

ננסה לבאר איך באיש שדה טמון שלושת עברות החמורות שעבר עליהם עשו.

נקדים לשאול: מה היחס של השדה כלפי האיש, הלא ראינו שנוח גם קיבל את התואר "איש האדמה" ורש"י ביאר שם שפירושו אדוני האדמה כמו איש נעמי, כוונתו שאין זה לשון אישות שמוקדש לי ואסור לכולם, אלא בעלות עליה.

---

[8] מצד אחר, עשו הוא עובד ע"ז כדכתיב ויתרוצצו הבנים בקרבה [בראשית כה כב] ועי׳ רש"י כשהיתה עוברת על פתחי עבודת אלילים, עשו מפרכס לצאת. ועוד שבביתו של עשו עבדו ע"ז כדכתיב "ותכהן עניו" [בראשית כז א] ועי׳ רש"י: שהיו מעשנות ומקטירות לע"ז.

אך והכפירה משתייכת לע"ז שלשם עשו היה מפרכס לצאת, כמבואר בגמרא שבת [בפרק כל כתבי דף קט"ז] לגבי ספרי **המינים** ובהגהת הצנזורה כתוב "**המשומדים**", אין מצילים אותם מפני הדליקה, אמר רבי טרפון וכו׳, שאפילו אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו, הוא נכנס לבית עבודה זרה ואין נכנס לבתיהם של אלו, שהללו מכירים וכופרים, והללו אין מכירין וכופרין, ע"כ.

כי עבודה זרה היא כפירה בכל יכול, כמו שאמר פרעה מי ה׳ אשר אשמע בקולו [שמות ה׳ ב׳] מכל מקום הכפירה עלולה להיות יותר קיצונית מעבודה זרה, באופן שבעבודה זרה "הללו אין מכירים וכופרין".

ומביא ראיה מהלשון "איש נעמי" שעל אף שיש לו בה קידושין, אין זה בא לבטאות את האישות שיש לו בה, משום שלא שייך לומר שהוא בעל האשה, כיון שאין הוא קנוי לאשתו – כך פירש הרא"ם.

[והמהר"ל בגור אריה חולק על הרא"ם וסובר ששייך לשון אישות לאיש הגם שהאשה קנויה לו, והסיבה שרש"י פירש אדון נעמי, היא משום שאיש פירושו זכר ביחס לנקיבה ואין הזכר משתייך לאשה אלא הפוך ועיין שם].

והרמב"ן גם כן כתב שאין הכוונה לאישות, אלא פירוש איש האדמה, בעבור היותו דר בכל האדמה ולא בנה עיר, **וכן "איש שדה" העומד שם כל היום תמיד** עכ"ל.

לפי הרמב"ן "איש שדה" או "איש האדמה" אינו ענין בעלות, אלא השתייכות לשדה או לאדמה, וגם לפי רש"י אין פירושו בעלות אלא אדנות כמו אדוני הארץ שפירושו שליטה, וכן ראינו במדרש שהקשר של נח לאדמה לא היה סתם בעלות עליה, אלא קשר נפשי.

וזה לשון המדרש רבה: "איש האדמה, שלושה היו להוטים אחר האדמה ולא נמצא בהן תועלת ואלו הן, קין נוח ועוזיהו" עכ"ל.

ועי' מפרשי המדרש שהמקור לזה הוא: משום שעד כה נח היה מכונה "איש צדיק", ומשום שהתורה שינה לקרא לו "איש האדמה" הרי זה סימן שהוא נהיה להוט אחר האדמה.

ונראה שכוונתן היא: שאפילו שאיש האדמה הוא לכאו' שם תואר, ומשמע שיש לו קשר נפשי עם האדמה, מ"מ ישנה גם אפשרות, שהתורה לא בא לתאר את האיש אלא בא לספר במה היה עסוק כעת, וקראו איש האדמה היות שעיסוקו כעת לעבוד את האדמה, ולכן יש להביא הוכחה מזה שראינו דעד כה "נח" נקרא בתורה "איש צדיק" וזהו התואר שניתן לו, ממילא כששינו לקרא לו "איש האדמה" באו לתת לו תואר חדש במקום "איש צדיק".

מיהו במה שנוגע ל"איש שדה" אין צד כזה לומר שהכונה היא שמתעסק עם השדה, דא"כ הרי הוא איש האדמה, ובהכרח הכונה היא שמשתייך נפשית לשדה, כפי שכתב רש"י "כמשמעו אדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות".

וזה חידוש לומר שהמשמעות הפשוטה של איש שדה הוא אדם בטל שצד בקשתו חיות ועופות, ואיך הכניס רש"י את זה במשמעות של "איש שדה".

אלא כנ"ל שאיש שדה היינו אחד ש**משתייך נפשית לשדה** ולהוט אחר המציאות הזאת הנקראת שדה שאינו מקום ישוב, ואין הכונה שאינו בר ישוב, דאדרבה עשו רב על נחלת הישוב, והוא מצטיין בבניית הישוב[9], אלא פירושו במקום שלא שולט בו כללי

[9] כמבואר במהר"ל [נצח ישראל סוף פרק י"ז] על סוגית דע"ז שתקנו שווקים וכו, וז"ל: "הרי לך כי עניין האומה הזאת, שהיא מיוחדת מה שהיא בעלת יישוב ביותר וכו', ובהמשך כתב: וכבר אמרנו כי כל ענין זה על שיש למלכות כוח היישוב ביותר" עכ"ל].

הישוב, שהם החוקים שבין אדם לחבירו, ההפוך מזה הוא ה"יושב אהלים" ששכונתו במקום שלומדים את כללי הישוב בין אדם לחבירו.

הישוב: הוא מקום שמפרידים את בעלי הדיבור משאר בעלי חיים, ושם שולט הכללים של בעלי הדיבור שהוא המוסר.

ואין הכונה על ההתייחסות של חיצוניות הישוב, דא"כ הרי זה נקרא איש שדה בתוך הישוב, אלא שעושה לעצמו בית ללמוד.

וזה מצאנו ביעקב עמוד התורה, כדאיתא בפסחים [דף פח]: ואמר רבי אלעזר, מאי דכתיב והלכו עמים רבים, ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' את בית אלוקי יעקב וגו', לא כאברהם שכתוב בו הר וכו', ולא כיצחק שכתוב בו שדה וכו', אלא כיעקב שקראו בית שנאמר, ויקרא את שם המקום ההוא בית קל [בראשית כח יט] ע"כ.

השדה: הוא המקום הלא מוגבל בכללי בעלי הדיבור, ושוכן שם כללי הטבע שהחזק הוא הצודק, אינו מקום של בנייה עצמית אלא מקום של הישרדות שמתאים לבעלי חיים.

ב. יושב בטל וצד בקשתו

יש ליישב לפ"ז הסתירה הקיימת בעשו, מצד אחד מתעצל לפעול ויושב בטל, ומאידך פועל בחוזק – כלשון הר"ן מבקש התנועה – וצד בקשתו.

ולפי הנ"ל מבואר: שעשו בא לחלוק על הנהגת הישוב הבנויה משני תפקידים המוטלים לאדם שהם:

1) התפקיד שיש לו כלפי עצמו, להשליט את השכל על הגוף.

2) התפקיד שיש לו כלפי אחרים, למסור להם את הנסיון וההבנות שלו.

עשו חולק על שניהם:

1) במה שנוגע לעצמו, אין בו שום שליטת השכל, והרי הוא צד ככל אות נפשו.

2) במה שנוגע למסירה לאחרים, אין לו את למסור והרי הוא יושב ובטל.

ליותר ביאור: ענין השותפות הזאת בין האיש לשדה, פירושה שהכוח המדבר הינו משתייך לכללי השדה ולא לכללי המוסר.

ומובן לפ"ז המציאות אצל עשו של "על חרבך תחיה" מכיון שכל חיותו תלויה בחרב, ומכאן לצוד הכל כל הזמן כנ"ל.

ונביא לכאן עוד הבנה בצידתו של עשו:

א' צד נשים תחת בעליהן כנ"ל.

ב' רציחה: היא אצלו תפיסת החיים, כי האדם הינו בן תמותה לכן אין להתייחס עליו כחי, כאומרו "אנוכי הולך למות", וזהו הגיון של בעלי חיים שאין להם את מה להוריש לאחרים אחרי החיים, לא כן דרך המוסר שמחפשת הראוי, ועליו אין המיתה שולטת, כי גם אחרי המוות זה ימשיך להיות ראוי.

ג' ציד בפיו: המשמעות של צידה בפיו היא כדאיתא בויקרא רבה [יג ה] ואת החזיר כי מפריס פרסה, למה נמשלה לחזיר לומר לך מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהר, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת ונראית כאילו מצעת בימה.

ופרשו מפרשי המדרש, שמצעת על הבימה שמניחין עליו הספר תורה, כלומר שמראה את עצמה כאלו צדקה הדין לאמתו, ובמדרש תהילים גרס ומראה כאילו הם דינים של אמת, דמשמע שבגלל שהצליח לרמות אנשים על ידי שמראה להם שדן דיני אמת, הוא יכול לגזול ולחמוס, דמעתה לא יחשדו בו, והם נופלם ברשתו, והרי הוא צד אותם.

וכך רימה את אביו ושאל אותו איך מעשרים את התבן והמלח, כדי להשיג ממנו השפע בעולם הזה ע"י ברכותיו.

ובדרך הזה הטעה המן הרשע את אחשורוש כדי להשמיד את היהודים, כמבואר במדרש רבה על אסתר וז"ל: ראה מה עשו אומה זו למצרים שעשו להם כמה טובות וכו', ועוד מה עשה תלמיד של אותו האיש משה וכו', ולא די שנטל את ארצם אלא שהרג מהם שלושים ואחד מלאכים, ועי שם באריכות.

ד

הפכיות בעשו – הלבוש

נמשיך לבאר את ההפכיות הקיימת בעשו, ומצאנו בו כמה הגדרות שונות בחומש ובחז"ל, שלפעמים אפילו סותרות זו את זו כדלהלן:

1) ויקראו שמו עשו [כ"ה כ"ה], ועי בעל הטורים עשו גימטריא שלום. ולפי המהר"ל הנ"ל שהמלכות הזאת מיוחדת מה שהיא בעלת ישוב ביותר, מובן הקשר של עשו עם השלום, כי הישוב הוא קיבוץ אנשים שחיים ביחד ונכנעים לכללים של הקבוצה, וכלפי זה אולי נאמר שעשו גימטריא שלום.

2) וכן מצאנו שעשו הצטיין **בכיבוד הורים**, וז"ל המדרש: [בגדי עשו החמודות] אשר אתה בבית: שבו היה משמש את אביו, אמר רשב"ג כל ימי הייתי משמש את אבא, **ולא שמשתי אותו אחד ממאה ששמש עשו אביו**, אני, בשעה שהייתי משמש את אבא, הייתי משמשו בבגדים מלוכלכין, ובשעה שהייתי יוצא לדרך הייתי יוצא בבגדים נקיים, אבל עשו, בשעה שהיה משמש את אביו, לא היה משמשו אלא בבגדי מלכות, אמר: אין כבודו של אבא להיות משמשו, אלא בבגדי מלכות, הדא הוא דכתיב אשר איתה בבית עכ"ל.

3) לעומת זה, מצאנו שנקרא שמו עשו משום שיצא כולו כאדרת שער, והסביר הכלי יקר וז"ל: "שזה מופת עד שכל עיקר תשמישיו היו בכלי החומר, הנעשים ונגמרים בעת הלידה, ואינם מוסיפים בעצמותם שום תוספת, עכ"ל.

ופירושו שאפילו הגוף של עשו מעיד עליו שהוא משתייך לחלק החומרי שבבריאה.

ובדרשות הר"ן כתב: "איש שדה מבקש התנועה, בביתו לא ישכנו רגליו יושב אהלים תפארתו לשבת בית".

4) וכך כתב הבעל הטורים בהמשך דבריו: "עשיו בגימטריא שלום, שאלמלא שמו שהוא שלום, היה מחריב העולם".

והרי מבואר שיש בעשו שתי נטיעות הפוכות" מצד אחד איש שלום, מצד אחר איש מלחמה, וכן כתוב בפסוק ויבוא הראשון, אדמוני, וכתב רש"י סימן הוא שיהא שופך דמים, [ומכל מקום כתב השפתי חכמים שזה רק סימן ולא מציאות, כי גם בדוד המלך כתוב והוא אדמוני עם יפה עיניים. שפיכות דמים שלו, על פי סנהדרין].

וכן מובא במדרש ספרי על פרשת וזאת הברכה: "הלך אצל בני עשו ואמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצח, אמרו לפניו ריבונו של עולם, כל עצמו של אותו אביהם רוצח היה, ועל כן הבטיחו אביו על חרבך תחיה"

וכן כתב הרמב"ן פרשת אחרי מות לגבי שעיר המשתלח וזה לשונו: "לפיכך היו נותנים לס"מ שוחד ביום הכיפורים, וחלקו [של הס"מ] מהאומות הוא עשיו עם היורש, החרב והמלחמות. וכן כתוב בגמרא מגילה [דף ו.] על הפסוק אל תתן מאויי רשע זממו אל תפק זו גרממיא של אדום, שאלמלא הם יוצאין, מחריבין את כל העולם כולו.

ב. הלבוש של עשו

ויש להבחין בעשו שתי חלקים שהם: מה שמראה כלפי חוץ, ומה שהוא בעצם, כלפי חוץ הוא נראה מושלם אבל כלפי האמת הוא רע בעצם, והסיבה לזה מוסברת היטב במהר"ל [בנצח ישראל פרק טז] וכך הם תמצית דבריו:

לאדם הראשון היו ב' חלקים:

1) **חלק האלוקי:** כדכתיב בצלם אלוקים ברא אותו, ואותו ירש יעקב אבינו כנאמר בבבלי [בבא מציאה דף פד.] שופרא דיעקב אבינו ממעין שופרא דאדם הראשון.

2) **חלק הלבוש:** דכתיב (ר' בראשית ג, כא) "ויעש אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור, ואותו ירש עשו כדכתיב "ותלבש את יעקב בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית", ופירשו ז"ל (ב"ר סג, יג) שירש אותם עשו מן אדם הראשון. מעלת הלבוש אינה אלוקית רק כבוד ויקר הנראה לעניים שמראה את עצמו בלבוש, ועיקר מעלתו של עשו הם הבגדים, שהם הכבוד וההדר שנותנים לו מראה מכובד כלפי אחרים, המהר"ל מביא את הדרוש ואת החזיר – זו אדום, להוכיח שעם לבושו ההדור, מתכון עשו לרמות את אחרים.

הישוב של עשו, הוא חלק מהופעתו כמושלם, "עשו" גימטריא שלום, ומצטיין במצות כיבוד אב כי גם זה חלק הלבוש, אך מסתתר בו מחשבה זדונית בזה שמרמה את אביו, וכן צד בקשתו, הבטלה הקיימת בו הינה ביטוי לאנכי הולך למות, ואין מעבר לחיים הטבעיים כלום, וממילא אין מסר מוסרי להעביר כנ"ל.

ה

ישובו של עשו

א. אין לרומי שכר בעולם הבא ואינם ראויים לשבח בעולם הזה

איתא בגמ' ע"ז [דף ב:] "דרש רב חנינא בר פפא ואיתמא רב שמלאי, לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה בחיקו, ואומר למי שעסק בה יבוא ויטול שכרו. נכנסה מלכות רומי תחילה, מאי טעמא, משום דחשיבה דכתיב ותאכל כל ארעא ותדושיניה ותדוקיניה, זו רומי חייבא שטבעה יצא בכל העולם. אמר להם הקדוש ברוך הוא, במה עסקתם, אומרים לפניו, ריבונו של עולם, הרבה **שווקים** תקננו, הרבה **מרחצאות** עשינו, הרבה **כסף וזהב** הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיתעסקו בתורה. אמר להם הקדוש ברוך הוא, שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם, תיקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות ליעדן בהן עצמכם, כסף וזהב שלי הוא, שנאמר לי הכסף וגו' ע"כ.

ויש לדעת מדוע התעסקו דווקא בג' דברים הללו?

ויש להביא את הגמ' שבת [דף לג:] המקבילה לזו וגם שם מבואר דהתעסקו בג' דברים, וזה לשון הגמ' שם: "פתח רבי יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהם של אומה זו, תקנו

שווקים, תקנו **גשרים**, תקנו **מרחצאות**, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול בהם מכס". ע"כ.

את אותה טענה שיטען הקב"ה לעתיד לבא, טען רשב"י: שווקים להושיב בהן וכו', מרחצאות לעדן בהן בשר, וההקבלה של כסף וזהב עשינו, היא גשרים ליטול בהן מכס.

ועל אף שמדובר בשתי נושאים נפרדים, כי הגמ' ע"ז עוסקת להסביר מדוע לא מגיע לרומי שכר בעולם הבא על כל מה שהם בנו, ורשב"י בגמ' שבת בא להסביר מדוע אינם ראויים לשבח בעולם הזה, סו"ס בשניהם רואים שרומי לא עובדים אלא בשביל עצמם.

ב. ג' חלקי הישוב כנגד ג' כוחות שיש באדם

והנה דמצאנו שגם יעקב אבנו התעסק בג' דברים הקשורים לישוב כמבואר שם בהמשך: "ויחן את פני העיר, אמר רב **מטבעה** תיקן להם, ושמואל אמר **שווקים** תיקן להם, רבי יוחנן אמר **מרחצאות** תיקן להם.

מבואר שיעקב אבינו הבין שהישוב תלוי באותן ג' דברים, וגם הוא רצה לבנות אותו.

והמריבה על נחלת שתי עולמות [רש"י שם כ"ב ד"ה ויתרוצצו], מגיע לידי ביטוי ג"כ במי יבנה את הישוב הכולל את אותם ג' דברים.

וצ"ב: מדוע ישוב העולם הזה תלוי באותן ג' דברים.

ונקדים עם כמה שאלות:

א. למה השיב להם הקב"ה כסף וזהב לי הם, וכי המרחצאות אינם שלו?

ב. למה השיב להם דלא עשו אלא לצרכיהם משמע שזב החטא היחיד שלהם, והיה צריך לטעון רוצחים אתם ככתוב ותדושיניה וגו'?

ג. למה טען על שווקים להושיב בהן וכו' והיינו שלא לצורך עם ישראל אלא לצורככם, הרי יש טענה עוד יותר חמורה שאין כאן בניית הישוב אלא קלקולו?

וננסה לבאר מדוע עיקר הישוב הוא דוקא ע"י אותם ג' דברים.

כשנעמוד על אותם ג' דברים מוצאים אנו שהם מתייחסים לג' כוחות הקיימים באדם, ומגיעים לידי ביטוי בכמה אופנים בדברי חז"ל כמו:

1) הא דאיתא באבות: על ג' דברים העולם עומד על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים.

2) הא דאיתא בגמ' סנהדרין [דף עד], אמר רב שמעון משום רבי שמעון בן יהוצדק: כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תהרג יעבור, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

3) הא דאיתא באבות: הקנאה והתאוה והכבוד, מוציאים את האדם מן העולם.

4) הא דאיתא בערובין [דף סה:] בג' דברים אדם ניכר [אם הוא הגון רש"י], בכיסו בכוסו בכעסו.

ועי' מהרש"א שיש ג' חלקים בעולם הזה, הערב המועיל והטוב.

5) ג' דברים מכחישין כוחו של אדם, ואלו הן פחד דרך ארץ ועון [גיטין ע.].

6) מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין – מילי דאבות – מילי דברכות [ב"ק ל.]

ועי' מהרש"א שם שיש ג' חלקים שהם: טוב לשמים – טוב לבריות – וטוב כלפי עצמו.

את אותם ג' חלקים שיש באדם מוסברים במהר"ל [סנהדרין דף ב'] וזה לשונו: "כי האדם יש בו ג' כוחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות. האחד, הוא **כוח גופני** והוא מבקש את התאוות הגופניות כולם, כמו האכילה והשתייה והמשגל. והשני, הוא **כוח הנפשי** והוא מבקש הקנאה והשנאה. והשלישי, **כוח שכלי** והוא מבקש השכלי, שכח השכלי מתגדל בו. אלו הם ג' דברים שהאדם יש בו הגוף והנפש והשכל.

וכן כתב המהר"ל על גמ' גיטין [דף ע.], לגבי ג' דברים מכחישים כוחו של אדם, ואלו הם פחד, דרך, ועיון, וזל"ש: "ידוע כי יש באדם ג' כוחות אשר בהם שייך חולשה, האחד כוח הגוף, השני כוח נפשי, השלישי כוח נבדל, שהוא השכל"

כל אחד מאותם ג' חלקים, מתייחס לכוח אחר הנמצא באדם.

1. הגוף דורש הנאות גשמיות
2. הנפש ניזון מהרגשות.
3. השכל ניזון ממושכלות.

את כל אותן מג' כוחות, ניתן להשתמש בצורה שתוביל לתיקון האדם, או להיפך בצורה שתוביל לקלקול האדם, באופן המתוקן הכוחות ישמשו לצורך מטרה נעלה שהיא תורה עבודה גמילות חסדים, באופן המקלוקל הם הופכות למטרת האדם, ומובילים אותו לע"ז ג"ע ש"ד כדלהלן:

הגוף: ניזון מהנאות, האופן המתוקן הוא להשתמש בהן לצורך תפקיד נעלה, כדי לקיים את רצון הבורא, הקלקול שבהם הוא לראות בתאוות מטרה נפרדת, והקצה של הקלקול הוא גילוי עריות.

כוח הנפש: הם הרגשות, באופן מתוקן הם משמשות כהתפעלות יצירת הבורא, והרי הוא נכנע תחת הבורא והוא בסיס **לעבודה** זו תפילה – הכנעה, והאופן המקולקל הוא התפעלות על עצמו שהוא יצור נפלא ואחרים צריכים א"כ לשרת לו, והוא עצמו נכנע לגופו, ומכבד אותו, ויש לו **קנאה** למי שעומד נגדו, וקצה הקלקול הוא רציחה, כשהאדם נכנע לגופו עד כדי שלא יסבול שיעמוד אחר נגדו ולכן הורג אותו, ועל זה נאמר הקנאה מוציאה את האדם מן העולם.

השכל: ניזון ממושכלות, האופן המתוקן הוא להשיג גדלות הבורא וזהו החלק של התורה, האופן המקולקל הוא השגה בע"ז או פילוסופיה המבוססת על כפירה, וכן ההתבוננות בבריאה לצורך השקעה על מנת להשיג ולשלוט.

הכבוד שמוציא את האדם מן העולם, הוא שייך לשכל, כי לא מדובר במה שהוא מקנה לעצמו כשלא כיבדו אותו, שאת זה כבר כלול בקנאה, אלא מה שמשיג ע"י שכלו, ככתוב למען יזמרך כבוד [ועי' מלבי"ם הכבוד הוא קינוי לנשמה].

הרצון להשיג כסף וזהב אינו עצמו לא הנאת הגוף ולא שייך לחלק הרגשי, אלא רצון שיהיה לו שליטה בכל מה שקשור לעולם הזה, בלי כסף אין לאדם חלק בעולם הזה, כי עני חשוב כמת [נדרים דף סד:] ולהפך כמה שירבה יותר כסף הרי הוא משתייך יותר לעולם הזה, המושג השתייכות אינו גופני ולא הרגשתי אלא מושג שכלי.

המכנה המשותף בין ג' הכוחות, הוא שכולם נחשבים כרצונות שלו: רצון לאכול, ורצון לנקום, ורצון לחשוב, והרצונות האלו משתייכים מקודם לנפש הבהמי [כולל הרצון לחשוב, היוונים המגושמים אהבו לחשוב], אבל ניתן לאדם להשתמש בהם לצורך המטרה הנעלה, שבשבילה הם נוצרו, וזה נקודת המאבק בין יעקב לעשו, האם לייחס את אותם כוחות לעצמו, או לצורך עבודת הבורא.

ג. ישובו של עשו – וישובו של יעקב אבינו

ועתה נבא לבאר את הג' חלקי הישוב של עשו ויעקב.

1) **שווקים:** הם צרכי אכילה ושתייה והרי זה צורכי הגוף, וכשהם נמצאים בידי יעקב אבינו הרי זו כלי למטרת עבודת ה', ובמיוחד עמוד ה"**גמילות חסדים**", כלפי האדם בינו לבין עצמו, כי מי שנותן לגופו בשביל שיעשה עבודת ה', הרי הוא מרחם על עצמו [ועי' פסחים דף מט: על עמי הארץ על עצמם אינם מרחמים על אחרים לא כל שכן], **וכן כלפי** אחרים שנותן להם אכילה ושתיה, כנאמר באברהם אבינו, "ויטע אשל": ר"ת אכילה שתיה לינה.

ולהפך כשזה נמצא בידי עשו, זה הופך ללקיחה חומרית שממנו לא תקבל נשמתו כלום, והוא מתקלקל עד כדי **ג"ע**, וכ"ש שלאחרים אינו נותן מתנת חנם, והרי כאן "**תאוה**" שמוציאה את האדם מן העולם.

2) **מרחצאות:** לעדן בהם בשר והרי הוא כבוד הגוף, מבחינת יעקב אבינו הוא לכבד את יצירת הבורא, והרי זו הכנעה לה' שהיא חלק מכל הדברים שה' ברא ומכבדים אותו, ההכנעה היא הבסיס לעמוד **העבודה** זו תפילה כנ"ל, ומבחינת עשו [רומי], היא התפעלות של הגוף לשמה, והיינו הכנעת נפשו על גופו, שהנפש משרתת את הגוף הזה ובשבילו היא תעבוד ותדאג שלא יבא אף אחד לנגדו, והרי זו **קנאת** עשו בשביל גופו שמוציאה אותו מן העולם.

3) **כסף וזהב** [**וכן מכס**]: נותן גישה לעולם הזה, כשזה נמצא בידי יעקב, הוי בצל החכמה בצל הכסף [קהלת ז יב], וכן תמיד **עמוד התורה** נמצא ליד הכסף, כמו למשל דגל מחנה יהוד' נמצא ביחד עם יששכר וזבולון והם נוסעים ראשונה, וביאר הכלי יקר [במדבר ב ג] שזה בא לומר "שהלומדה [את התורה] והמחזיק בלומדיה שקולים המה" עכ"ל, וכל המקיים את התורה בעוני היינו לפנים משורת הדין, סופו לקיימו בעושר, כי התורה צריכה עושר, ודוקא בזמן רבינו הקדוש שהיה הרווחה נכתבו כל המשניות [ועי' רש"י סוף פרק אלו מציאות].

ולהפך כשזה נמצא בידי עשו, כל המטרה היא לרכוש לעצמו, והוא **הכבוד** שמוציא אותו מן העולם.[10]

לפי זה, מובן מדוע לא השיב להם הקב"ה כסף וזהב לצורך עצמכם תקננתם, כפי שאמר לגבי מרחצאות ושווקים, משום שמטרת הכסף אינה צורך לא של הגוף ולא של הרגש, אלא רצון לומר הכל שלי, הטעות שעלולה הכסף להוביל היא לומר, שזה של האדם ככתוב:" והיא **לא ידעה כי אנכי נתתי לה** וגו' וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל [הושע ב' י'].

ד. מדוע אין חיוב הכרת הטוב לעשו?

נחזור על הגמ' הנ"ל, ויש לכאו' עוד כמה דברים תמוהים:

---

[10] ואפשר שאת אותם ג', חלקים ניסו היוונים לבטל ע"י אותם ג' גזרות:

- **שבת:** שהוא זכר למעשה בראשית, ורצו לכפור בה'.
- **מילה:** הוא כדי להחליש כוח היצר כמבואר ברמב"ם מו"נ, ועי' בטור שמאריך הרבה במצוה –הזת שלא כדרכו, והסביר הב"ח משום שתכלית המצוה הזאת אינו רק פעולת כריתת הברית, אלא שמירת עיניים.
- **ר"ח:** המראה על חידוש הלבנה שעליה משולים בני ישראל שמתחדשים כלבנה, והיינו שיש להם תפקיד חשוב שמתחדש כל פעם, והם רצו לכפור בתפקיד של האחר, ולא לראות אותו כבל בחירה והרי היא רציחה כנ"ל.

1) הא דכתב שם תוס' [ע"ז] לגבי שווקים "ה"ה דהוי מצי למימר לעשות בהם סחורה לכל דבר, אלא מגנה אותם בדבר גנאי כל מה שיכול, כלומר אפילו לצורך זנות עשו שווקים" עכ"ל.

וזה דבר תמוה, דמאחר שהושיבו שווקים, גם כן כדי לעשות סחורה, אם כן, מה העניין לחפש דווקא את החלק המגונה.

2) עוד צ"ב: על המשך הגמרא דע"ז: "יצאת מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחריה וכו' אמר להם הקב"ה במאי עסקתם, אומרים לפניו, רבונו של עולם, הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו וכו' וביאר רש"י שיש הבדל בין טענת רומי לטענת פרס וז"ל: "שווקים ומרחצאות וכסף וזהב, הוא עסקן של רומיים, גשרים וכרכים ומלחמות, הוא עסקן של פרסיים" עכ"ל.

וזה דבר תמוה, שהרי מלכות רומי מוזכרת בדניאל כמחריבה את הכל, כפי שהגמ' ע"ז הביאה בתחילת הענין "נכנסה מלכות רומי משום דחשיבה דכתיב: [בדניאל ז' כ"ג] מלכו רביעאה תהוי בארעא די תשנא מן כל מלכותא, **ותאכל כל ארעא, ותדושנה ותדקנה**, זו רומי חייבת שטבעה יצא בכל העולם.

3) עוד צ"ב: דבשלמא בסוגיא דע"ז, שהנושא שם הוא לתת שכר למי שיש לו חלק בעסק התורה, מובן שלא יקבלו על זה שכר, אבל בסוגיא דשבת שהנושא הוא לשבח את רומי, היתה א"כ חובה כלפיהם של הכרת הטוב על הטובה שעשו לנו על אף שהתכוונו לצרכיהם, כי חובת הכרת הטוב שייכת אפילו בדברים שאין בהן דעת[11].

ויש לבאר כנ"ל, שהיות ולעשו אין הכרה באחר, לכן כשנותן משהוא אין זו נחשב נתינה אלא לקיחה, ולא שייך על זה הכרת הטוב, [והרי זה גרוע יותר מהיאור של מצרים שנאסר משה להלקותו כי היאור שימש את משה אבל עשו לא משמש אלא לוקח], ויתבאר לקמן שמה שעשו מחלק לאחרים אינו נחשב באמת שלו, ולכן אין את מי להודות[12], ויתבאר לקמן שיש להתייחס על עשו כגנב ואין להודות לו.

---

[11] כמבואר בשמות [ז י"ט] אמור אל אהרן קח מטך. רש"י: "לפי שהגין היאור על משה שנשלח לתוכו, לפיכך לא לקה על ידו, לא בדם ולא בצפרדעים, ולקה על ידי אהרן". וכן ברש"י [שמות ח יב] "לא היה העפר כדאי ללקות על ידי משה לפי שהגין עליו כשהרג את המצרי, והטמינו בחול, ולקה על ידי אהרן".

מבואר א"כ, שהחיוב של הכרת הטוב שייך אפילו כלפי המים והעפר שאין בהם דעת, וכל שכן כלפי בני אדם.

וכן כתב רש"י על הפסוק "לא תתעב מצרי" [דברים כג] וז"ל: אע"פ שזרקו זכורכם ליאור, מה טעם, שהיה לכם אכסנאי בשעת הדחק, לפיכך בנים וכו' ועל אף דשם מדובר על ההיתר לבא בקהל, אפ"ה רואים שיש מושג של הכרת הטוב גם כלפיהם, מדוע א"כ רשב"י גינה אותם.

[12] יש איסור להצר אותו כדכתיב לא תתעב אדומי כי אחיך הוא [דברים כג ח], אך יחד עם זאת אין לנו להכיר לו טובה במה שהם בנו.

יש להסביר לפי זה, מדוע לא טען רשב"י כלפיהם כסף וזהב שעשו הם שייכים לה', כי רשב"י לא בא לדבר אלא כלפי ישראל שאין להם חיוב להכיר טובה, משום שאין כאן נתינה אלא לקיחה, ואין כאן ענין להדגיש שרומי מתגאה לומר לי הכסף.

אבל הקב"ה בא להעיד על עצם קלקולו של עשו, שמתגאה להשתלט על העולם הזה.

וזאת הסיבה שמחפשים את הגנות של עשו, כי על ידו הוא מוכיח שמטרתו היא לקחת לעצמו, ויתבאר יותר לקמן.

מובן שהטענה נגדם אינו קלקול הישוב, אלא שעשו הכל לצרכיהם, כי זהו מקור הקלקול דג' כוחות.

וגם מובן לפ"ז, מה שכתב רש"י דלא מייחסים המלחמות דוקא לעשו [אלא למלכות פרס], הגם שכל עצמו של אביהם רוצח, כי הנקודה של עשו היא קודם כל שהוא "איש שדה".

ובהמשך נראה עוד ביטויים של התכונות האלו.

ו

נהנה בלי ברכה

ועד כאן יסדנו שיש באדם בחירה לא לבחור, ולשייך את עצמו למצב של בעל חי, עתה נבאר יותר:

א. קודם ולאחר ברכה

נביא בהקדם הגמרא ברכות [דף ל']: "רב לוי רמי כתיב לה הארץ ומלואה, וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה ע"כ.

ושם, תנו רבנן: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל. ושם אמר רב חנינא בר פפא כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה **כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל**". מבואר אם כן, שהברכה היא היכי תימצי לקבל את ההנאות של העולם הזה, כי מלפני הברכה הם שייכות לה', ועל ידי הברכה הם נהיו שייכות לאדם.

ואם כך, הברכה היתה צריכה להיות בקשה לה': "תתן לנו פרי העץ", מדוע א"כ נקבע נוסח הברכה בלשון הודאה: "בורא פרי העץ", כי מה שייך להודות בדבר שעדיין לא השגנו אותו.

עוד צ"ב: מה הצורך לעבור את תהליך כזה, של לפני ואחרי הברכה, הרי כל העולם הזה לא נבנה אלא לצורך האדם, ומה שייך אם כן לומר שלהנות מהעולם בלי ברכה זה דומה לגניבה.

ב. עם הארץ אסור לאכול בשר

ונראה לבאר: על פי הגמרא פסחים [דף מ"ט:] תניא רבי אומר עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר זאת תורת הבהמה והעוף וכו', וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף, וצריך ביאור: הרי הארץ ניתנה לבני אדם ולמה א"כ אסור להנות ממנה?

וכתב המהר"ל בבאר הגולה תחילת פרק שביעי, וז"ל: "ולכן לא הותר לאדם הראשון לאכל בשר כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו ולכן הוא אוכלו וכו', כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות, ולפיכך **עם הארץ** [בגלל] **שהוא חומרי, אסור לו לאכול בשר**, [משום] שאין ראוי לאכל בשר רק מי שהוא נבדל מן החמרי, ואין לדברים שהם בעלי החומר מציאות אצל דבר שהוא נבדל, עכ"ל.

מבואר שהעולם הזה אינו ניתן לכל סוגי אנשים, אלא אך ורק למי שנבדל מהחומר, והיינו שהעולם הזה ניתן לאדם בתנאי שיסכים להעלות את עצמו למצב נבדל מהחמרי, ובלי זה לא ניתן לו רשות לקחת מהעולם הזה.

ג. מהי מטרת ברכת הנהנין?

מטרת הברכה היא: להפוך את האדם החומרי לנבדל מן החומר, בזה שיסכים לייחס את החומר להקב"ה, הברכה היא הכרזה שה' הוא אלוקינו והוא מלך העולם וברא את פרי העץ, ומאחר שיצר את הפרי לצורך אכילת האדם, מוכח שיש מטרה באכילה הזאת, והברכה הזאת תוביל את המברך להשתמש בפרי לצורך המטרה.

יוצא מזה שהברכה אינה ענין של העברת בעלות, אלא רצון להדריך את האדם להתעלות למדרגת "נבדל." והסיבה שקודם ברכה אסור לו לאכול היא משום שעדיין לא התעלה לדרגת נבדל מהחומר כנ"ל.

ד. פדיון על ידי ברכה

וכך מבואר במהר"ל, [נתיב העבודה פרק יד] שהקשה איך הברכה מוציא את הפרי לחולין, ותירף בזה"ל: והנה יש לך לדעת כי כל קדושה יוצאת לחולין ע"י פדיון, וזה כי כאשר נותן דמיו תחתיו, הנה על דמיו חל הקדושה, כי אין הקדושה אל הפרי מצד עצם הפרי שהפרי מצד עצמו הוא חולין, רק מצד שחל שם קדושה עליו, ויוצא לחולין ע"י פדיון וכו' ומפני שכל העולם אל ה' יתברך שהוא ברא את הכל וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש כמו כל הקדשים וכו'.

כי הכל נברא לשמש את ה' יתברך, כי הכל ברא לכבודו ית', כי מן הנבראים כולם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו, ולכך הכל קודש אל הש"י וכו' אבל כאשר ברא הכל לכבודו, והוא מכיר את הש"י מפועל ידיו, שהרי **נותן הודאה על הפרי שבראו ולכך יוצא הפרי לחולין,** כאשר האדם נותן ברכה אל ה' ית' אשר ברא אותו כי זה תמורת זה. עכ"ל.

מבואר שהברכה אינה סתם העברת בעלות, אלא פעולה להוציא את הדבר מקדושה לחולין ע"י הודאה שה' בראו, "זה תמורת זה", תמורת אכילת הפרי, צריך שיכיר שהכל נברא כבודו.

ה. נבדל

יש לדעת מה פירוש המונח "נבדל"?

ונראה בפשטות: שה"נבדל" מציית לשכל, כי השכל משתמש תמיד בחומר לצורך מטרה מסוימת, והמטרה הזאת צריכה להיות הסיבה שלכן נוצר החומר.

לדוגמא כשאדם אוכל בשביל לקיים את הגוף, אם לא יהיה לו מטרה מעבר לזה, הרי הוא ישאר תקוע בהגיון של החומר, לאכול בשביל לחיות ולחיות בשביל לאכול, כי האוכל הוא חומר, והגוף הוא חומרי, וכשאין אדם מתעניין לדעת מה היא סוף סוף הסיבה שהחומרי צריך להתקיים, הרי הוא נשאר תקוע במציאות החמרית של גופו,

לעומת כן לשכל יש מטרה, ואם הגוף יציית לו הרי הוא יפעל לצורך מטרה, ובאותו רגע יהיה נבדל מחומריותו, מכיוון שהאוכל שיכנס לגוף ישמש את אותה מטרה, כנ"ל במהר"ל: "שהחומר אין לו מציאות כלל אצל הנבדל", כי לא נברא אלא לשמש את הנבדל.

ו. איש שדה – קודם ברכה, יושב אוהלים – לאחר הברכה

ויש לדעת איך שייך להתעלות ולהיבדל מהחומר?

התשובה לזה, אינה נמצאת בחומר עצמו, משום שאין הוא מציאות כשלעצמו אלא שימוש לצורך מטרה, וחייבת א"כ למצא מחוצה לו.

והיינו, שלא תמצא אותה בשדה שמסמל הרדיפה אחר החומר, אלא במקום שבו לומדים איך להשתמש בחומר דהיינו באוהל, ולא תמצא אצל ה"איש שדה" התקוע במצב החומרי, אלא אצל ה"יושב אוהלים" שמצליח להיבדל מהחומר, ולתת לו משמעות.

המציאות של נבדל היא קשורה למציאות של לאחר הברכה שבה האדם הצליח להתעלות מעל החומר.

כי ישנה בחירה לאדם, לקבוע את דרכו בצורה של קודם ברכה ולהיות כלוא בתוך החומר בלי מטרה, ומי שמייצג שיטה זו, הוא האדם המוגדר "איש שדה" ודוגמא ברורה לזה בתורה": הלעיטני נא מן האדום האדום הזה שהגוף הוא המדבר, ולא השכל הנבדל.

מאידך, ישנה בחירה לאדם לקבוע את דרכו, בצורה של לאחר ברכה, ולהיות נבדל מהחומר.

מי שמייצג שיטה זו, הוא האדם המוגדר "יושב אוהלים" שלומד איך להעלות את החומר לצורך מטרה, ולא לרדת אל החומר. ודוגמא ברורה לזה "מכרה כיום את בכורתך לי", זוהי התעלות השכל שמבקש את הרוחני שהיא הבכורה, ומוותר על הגשמי שהוא הנזיד עדשים, הוויתור הוא דרגת השכל, כי מצד הגוף לא שייך ויתור,

לפי"ז המושג "קודם ברכה" פירושו לתת לגוף לדבר, "אחרי ברכה" פירושו לתת לשכל לדבר.

ומאותה סיבה שאסור לעם הארץ לאכול בשר כי לא ניתנה הארץ אלא לבני אדם, ואין הוא מוגדר כאדם משום שהוא לא נבדל מהחומר, כך גם אסור לכל אדם לאכול לפני ברכה, כי עדיין לא התעלה מעל הגשמי.

ז. הישוב של יעקב והישוב של עשו

על פי ההבנה הזאת, נמשיך לבאר את המאבק בשליטת ג' חלקי הישוב, מטרתו של יעקב אבינו היא להשליט את "הלאחר ברכה" בעולם ולעומת כן מטרתו של עשו היא להשליט את ה"לפני ברכה".

כי "עשו" נהיה באופן תדיר נהנה בלא ברכה, מכיוון שבשדה אין מציאות של כלפי השני, ואין אצלו ריעך וריע אביך, כי אפילו כלפי ה' אינו מפנה מקום, כי החומרי אין לו מחשבה אחרת מאשר לקיים את רוח חיים שבו, משום שהחיות שלו תלויה במה שמצליח לצוד.

במובן זו עשו הוא גנב, ואין לו להשתמש בעולם הזה, וזאת הסיבה שמחפשים את החלק המגונה כדכתב תוס' הנ"ל לגבי שווקים: "ה"ה דהוי מצי למימר לעשות בהם סחורה לכל דבר, אלא מגנה אותם בדבר גנאי כל מה שיכול, כלומר אפילו לצורך זנות עשו שווקים" מכיון שזו ראיה שהשימוש בעולם הוא בלא ברכה, והרי זה כאילו גנב לה' ולכנסת ישראל, וא"כ אינו ראוי לשבח, וממילא אין כלפיו חיוב הכרת הטוב.

ז

אמר נבל בלבו – צרות עין

יש לראות בענין של קודם ואחרי ברכה, הכרה או כפירה בשם וכך אומר הפסוק אמר נבל בלבו אין אלוקים – זה עשו הרשע ולמה נקרא שמו נבל, על שם שמילא את כל העולם נבלות, העמיד בתי קלקלין בתי טיטריאות בתי קירקסאות בתי עבודה זרה, דבר אחר שמילא כל הארץ מנבלתם של ישראל [מדרש תהילים יד ג'].

א. נבל היפך מנדיב

וזהו פירוש נבל על פי דרש, אבל הרמב"ן מסביר את פשוטו של המילה "נבל" [על הפסוק עם נבל ולא חכם], וז"ל: "ולפי דעתי העושה טובת חינם יקרא **נדיב,** ומשלם רעה למי שהטיב עמו יקרא **נבל**, והוא שאמר "**לא יקרא עוד לנבל נדיב**" ולכן אמרו על נבל הכרמלי, כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עשה כי דוד עשה עמו טובה גדולה ושמר את כל אשר לו והוא לא רצה לשלם לו גמולו", עכ"ל.

ואם פירוש הפסוק "אמר נבל בלבו אין אלוקים", הוא: שהצר עין אמר אין אלוקים, וזה דורש הסבר, כי מי שאומר אין אלוקים הוא פורק עול ונקרא רשע, ככתוב רשע כגובה אפו, בל ידרוש, אין אלוקים כל מזימותיו [תהילים].

כדפרש"י: בל ידרוש הקדוש ברוך הוא כל מה שאעשה כי אין משפט, אין אלוקים לית דין ולית דיין,

אמנם יש לשים לב, שהרשע אינו כופר בעיקר, אלא טוען שלית דיין בזמן שגובה אפו ורוצה לחטוא, לא כן הנבל שאומר אין אלוקים וכופר בעיקר.

ב. צר עין כלפי הקב"ה

ונראה שדוקא ה"נבל" שהוא צר עין הוא זה שאומר אין אלוקים, דעינו צרה גם כלפי ה' כביכול, ואינו רוצה לתת לו מקום. ומה יפה לפ"ז הא דכתיב בפרשת האזינו בגוי נבל אכעיסם ופירש רש"י אלו המינים שהם המשומדים [שהלכו אחרי בני עשו כידוע] וכן הוא אומר אמר נבל בלבו אין אלוקים עכ"ל, שעליה אמרה הגמרא בשבת שהם יודעים וכופרים ואפילו אם כתבו ספר תורה שורפים אותו, פירוש אין כאן חסרון ידיעה אלא רצון לא לתת מקום למשהו אחר.

ג. צר עין להנות בלי ברכה

יש אצל עשו תרתי דסתרי, מצד אחד אומר "אין אלוקים", ומצד אחר מריב על נחלת שני עולמות, דלשיטתו שח"ו אין אלוקים, אין פה רק עולם הזה ותו לו.

ונראה: שמריבים על נחלת שתי עולמות בתוך העולם הזה, האם להשתמש בו עם ברכה ולשייך אותו לעולם הבא, או בלי ברכה ולמחוק את המושג עולם הבא מעולם הזה.

ד. צרות עין – כסף וזהב עשיתי לעצמי

לתוספת ביאור על שתי הטענות נגד אדום 1) שלא עשו אלא לצרכן 2) לי הכסף ולי הזהב.

יש לומר שהאחת נובעת מהשניה, כי:

1) קודם כל, עשו הוא איש שדה שמייחס כל העושר שבעולם כנכס שלו,

2) וכתוצאה מכך, כל מה שהוא עושה נהיה לצורך עצמו, ולכן כשבאים לדבר על הנכסים שיש לו צריך להזכיר לו "לי הכסף ולי הזהב" שזאת הסיבה שבגללה הוא לא בנה אלא לצורך עצמו, אבל אם היה מיחס הכל לה', היה הכסף שבידו נחשב אצלו כלאחר ברכה, שאז הארץ נתן לבני אדם, ואז גם הגשרים היו בגדר לעסוק בתורה.

ה. צרות עין על הנהגה שלא כדרך הטבע

ויתכן שכלול במריבת על נחלת ב' עולמות עוד דבר, כי כשהישוב מתנהג לפי האמת, ההנהגה נהיה שלא כדרך הטבע משום שהטבע מגביל את הרוחני,

[ויש ע"ז כמה מאמרים בחז"ל כגון: לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן, וכן בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשה עי אחרים, וכן המקבל על עצמו עול תורה מעבירין ממנו על מלכות וכו', וכן הא דכתיב: "אפס כי לא יהיה בך אביון" [דברים טו ד], ופרש"י: בזמן שאתם עושים רצונו של מקום, אביונים באחרים ולא בכם].

ויש לעשו התנגדות על זה, כי ההנהגה שלא כדרך הטבע, היא סתירה לכל מהותו של עשיו, כי כל חיותו היא מהחומר, והמריבה על הב' עולמות, היא האם להרחיק את ההנהגה הלא טבעית מהעולם החמרי, או הפוך להכניס הנהגה לא טבעית בעולם החומרי.

ו. צרות עין על המלוכה של יעקב

זה לשון הר"ן בדרוש השני: "והוא כי בכל העמים לא ימצא ראוי לנטור עברה וצרות עין בממשלת ישראל כעשו וכו', וזה שאמר הכתוב ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל, ולמה הוא צריך לכתוב לפני מלך מלך לבני ישראל, אם לא להודיע כי מצד שבימים ההם אין מלך בישראל מלך מלך באדום, כי לו צלחה המלוכה בישראל לא מלך מלך באדום. כאשר נראה אשר סרה מלכותם בקום מלך בישראל וכו', כמו שכתוב ומלך אין באדום, ונמשך זה עד ימי יהורם, אשר לחטאיו ולכתו אחרי אחאב, כתוב בו בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך" עכ"ל.

עתה נבא לבאר עוד ביטויים לג' כוחות הנ"ל.

ח

כיסו כוסו כעסו – הערב המועיל והטוב

א. ניכר אם הוא הגון

איתא בגמרא עירובין [דף סה:] אמר רבי לוי, בג' דברים אדם ניכר, בכיסו בכוסו בכעסו ופירש רש"י: "אדם ניכר אם הוא הגון".

וצ"ב: מה שייך היכר בזה, דאפילו אם נכשל במצב של כיסו וכוסו וכו', הרי הוא ככל אדם שחטא שאין זה מעיד על מהותו כאיש שאינו הגון, ומה מיוחד בדברים אלו?

ונראה: שמדובר כאן בבחירה הזאת של קודם ואחרי ברכה, ה"הגון" הוא המשתייך לאוהל, ומעלה את העולם למציאות של אחרי ברכה, "אינו הגון" הוא מי שמשתייך לשדה, ומשאיר את העולם למציאות החומרית הקיימת קודם ברכה.

ועי' רש"י: בכוסו – אם דעתו מיושבת עליו ביינו. בכיסו – שנושא ונותן עם בני האדם באמונה. בכעסו – שאינו קפדן יותר מדי.

ועי' מהרש"א וז"ל: "לפי שהמידות נחלקים בכלל לג' חלקים והם: טוב לשמים, טוב לבריאות, וטוב לעצמו. וכן היפך לרעה. וז"ש בכיסו שהוא נושא ונותן באמונה עם הבריאות, דהיינו שהוא ניכר בכיסו טוב לבריאות, וכן בהיפך רע לבריות. ובכוסו שמיושב ביינו, הרי זה טוב לעצמו. ובכעסו שאם אינו כועס הוא טוב לשמיים, אבל כל הכועס אמרו בו כאילו עובד עבודה זרה, דהיינו רע לשמים.

ב. ג' פעולות האדם הערב המועיל והטוב

ועוד תירץ המהרש"א: שהם ג' דברים כוללים פעולות אדם שהם: **הערב**, **המועיל**, **והטוב**. בכוסו: שהולך אחר תאוותו במשתה. בכיסו: שהולך אחר המועיל לו במשא ומתן שאינו באמונה. בטוב: שאינו כועס וכו'" עכ"ל.

ונראה: שיש כאן ב' חלקים של אותו ענין, דבגמרא גיטין וסנהדרין [לפי ביאור המהר"ל], מדובר על הג' חלקים שיש באדם שממנו נובעים כל המידות שלו, ובגמרא ערובין מדברים על **איך האדם עצמו מתייחס לכוחות שיש לו**, ועל ידי כך הוא נבדק אם הוא הגון או לא. וכפי שכתב המהרש"א שמדובר בפעולות האדם.

ויש לבאר: דהג' פעולות מכוונות, כנגד הג' חלקים שהם כוח הגוף, כוח הנפשי, וכוח השכלי כנ"ל.

הערב: מתאים כלפי **החלק הגופני** הנהנה ממה שהוא ערב, אם הוא מיושב ביינו, הרי זה הוכחה שאצלו הערב אינו תכלית כשלעצמו, ומוכן לוותר עליו לצורך הרוחניות, ולכן גם כשנהנה מהערב הוא עדיין נבדל ממנו, ומשתמש בו כמטרה מסוימת, והרי הוא "נבדל" בניגוד לבעל חומר.

הטוב: הוא מבחן ל**חלק הנפשי** בשעת כעסו אומר לו לעבד עבודה זרה [שבת קה:] ואינו מציית לו כי הוא מוכן לוותר על עצמו לצורך הטוב המוסרי.

המועיל: הוא דרך בחיים ושייך לשכל שמחליט מה יהיה דרכו, המבחן הוא בשעה שיש לו ביד מצד אחד הפסד כספי ומצד שני הפסד רוחני, אם ההפסד כספי הוא יותר חשוב ומוכן לוותר על הרוחני, הרי הוא ויתר על המועיל בשביל הגשם ואם הוא מוכן לוותר על הכסף בשביל ההישג רוחני, הרי שבשבילו ההפסד האמיתי הוא מהמועיל.

ג. ג' חלקי הישוב הערב הטוב והמועיל

כך יש לחלק גם את ג' חלקי הישוב:

שווקים: הוא לצורך הגוף ששם קונים אוכל ובגדים אותה מלכות קלקלה שיצאה מדעתה בשביל הערב, אבל יעקב אבינו תקן שווקים באופן הראוי כמו אדם שמיושב ביינו.

מרחצאות: להתרחץ וזה לכבוד את האדם ומכוון כנגד הנפש כנ"ל.

גשרים: המועיל הוא ליחס הכל לה' כי לי הכסף ולייחס לעצמו הויא כפירה בסיבה המועילה.

ד. לקיים מילי דברכות

איתא בב"ק [דף ל.] אמר רב יהוד' האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי **דנזיקין**, רבא אמר מילי **דאבות**. ומארי לה מילי **דברכות**.

וז"ל המהרש"א: "ולפי שיש לאדם במעשיו הטובים, ג' חלקים דהיינו **טוב לשמים**, **טוב לבריות**, **וטוב לעצמו**, אמר רב יהוד' מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנזיקין, דאז יכל לתקן מעשיו שיהיה טוב לבריות. ורבא אמר לקיים מילי דאבות, דאז יתקן מעשיו שיהיה טוב לעצמו. ואמרי לה דלקיים מילי דברכות דאז יתקן שיהיה טוב לשמים. וכל אחד מהני אמוראי, נקט כל א' מהני ג' מיני חלוקים במעשים טובים של אדם עכ"ל.

והרי מפורש שטוב לשמים הוא מי שמהדר בברכות, א"כ מי שלא מברך כלל הרי הוא רע לשמים, ורע לשמים, פירושו: שמתנתק מהשמים היינו מהקב"ה שממנו מגיע כל השפע, והרי הוא כופר, והן הן הדברים כנ"ל.

ויש לקשר בין הג' רובדים בנפש, שמוטל על האדם להדריך אותם על הצד הטוב, לבין ג' חלקי הישוב.

כלפי החלק טוב לבריות: לקיים מילי דנזיקין, וכנגד זה בישוב השווקים, שעל ידם הוא מתעסק עם השני, ויש לו ליזהר שלו להנות אותו, [וזה גם מכוון נגד העמוד גמילות חסדים, לרכוש לשני צרכי אכילה ושתיה, וכוון נגד החלק של הגוף, כנ"ל].

כלפי חלק הטוב לעצמו: לקיים מילי דאבות שהוא המוסר, כי המוסר מתחיל כלפי עצמו, והביטוי לזה הוא המרחצאות שבה האדם מתעסק לכבד את עצמו, [וזה מכוון כלפי החלק של הנפש שמתפעל על גופו או הפוך מכניע את גופו לצלם אלוקים שאליו הוא שייך, כנ"ל].

כלפי החלק טוב לשמים: לקיים מילי דברכות כנ"ל שמייחס את כל רכושו לה', והרי זה נהיה מציאות של לאחר ברכה שאז "הארץ נתן לבני אדם", והיפך מזה לומר "הרבה כסף עשינו", כלומר הכל שייך לנו והוי כלפני ברכה ש"לה' הארץ ומלואה" ועל זה שייך הטענה: "כי לי הכסף ולי הזהב".

מפתחות

פרק ראשון שנים אוחזין .....ג

פרק שני אלו מציאות.....נו

פרק שלישי המפקיד .....צב

פרק רביעי הזהב .....קכז

פרק חמישי איזהו נשך .....קעח

פרק שישי השוכר את האומנין.....רלה

פרק שביעי השוכר את הפועלים .....רסג

פרק שמיני השואל..... שב

פרק תשיעי המקבל ..... שלט

פרק עשירי הבית והעלייה..... שעח

פרק ראשון
שנים אוחזין

ענין השבועה דשנים אוחזין

מתני': שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וכו', זה ישבע שאין לו בא פחות מחציה וכו' ויחלוקו.

ויש לשאול: **מה מקום לשבועה כזאת** שאין מטרתה לברר את הספק, שהרי סו"ס הדין הוא דיחלוקו, וממ"נ אם כל אחד נחשב מוחזק, למה ישבע אדרבה המוציא הוא זה שצריך להביא ראיה, ואם אינו נחשב מוחזק, מה מחייב אותו שבועה הרי אין כאן לא מודה במקצת ולא שבועת שומרים.

ועוד: למה הדין הוא דיחלוקו, הרי לגבי ההוא ארבא בב"ב נקטינן: **"כל דאלים גבר"**.

וכן למה אין כאן **"יהא מונח"** כמתני' דלקמן [דף לז.].

ועוד יש לשאול: האם מתני' כרבנן דסומכוס, דבעלמא סברי המוציא מחבירו עליו הראיה, לכן כאן דיש ספק לב"ד בלי טענותיהם יחלוקו בשבועה, אבל לפי סומכוס אין צורך בשבועה, או שכאן יש סיבה לישבע גם לפי סומכוס.

וכן: האם רבי יוסי דאית ליה "הללו באין לידי שבועת שוא", מודה כאן דאין לחשוש.

ויתבאר בתוס':

1) שהדין יחלוקו דמתני' הוא בגלל שכל אחד הוא מוחזק.

2) וכן הדין ממון המוטל בספק חולקין אליבא דסומכוס, הוא משום שכל אחד נחשב מוחזק.

וכן יתבאר בתוס' הרא"ש: שכל דאלים גבר הוא סוג של בירור. וכן יתבאר שהשבועה אינה באה כדי לברר את הדין, אלא היא תקנה ששייכת אך ורק בדין דשנים אוחזין, כדי שלא יבא כל אחד ויתקוף טליתו של חבירו.

דף ב. - ג.

שנים אוחזין

א. גמ': שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי וכו', ומוקי לה חדא במציאה וחדא במקח וממכר, אבל בפקדון לא, כפי שיתבאר.

סיפא דמתני': זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי ישבע וכו', זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע.

והקשה תוס': אמאי אינו נאמן דחציו שלו מגו דיכל לומר כולה שלי, ותירץ ריב"א: דמגו להוציא לא אמרינן.

ובהו"א דייקינן: דהיות ונקט "זה אומר אני מצאתיה" הוי משמע דבראיה בעלמא קני ליה, לכן "תני כולה שלי" כלומר ע"י חזקה גמורה הגבהתיה תחילה, ואתה תפסת מידי משזכיתי בה, [כדתנן לקמן דף ט: ראה את המציאה ובא חבירו ונטלו לעצמו לא קנה בראיה], ואע"ג דומצאתה דקרא משמע דאתא לידיה, לשון בני אדם מדחזי ליה אומר אני אשכחתיה.

והקשו: דמשמע ממתני' שיש ב' נושאים:

1) אני מצאתיה.

2) כולה שלי.

שאם היה מדובר במקרה אחד, היה צריך לכלול הכל ביחד - זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי, ומסקינן: חדא במציאה וחדא במקח וממכר.

וצריכא: **דאי תנא מציאה:** הו"א משום דמורה ואמר חבראי לאו מידי חסר בה איזיל ואתפיס, וע"י שבועה יפרוש מגזל, משא"כ מקח וממכר שאינו מורה היתר, ולא תופס אלא משום שחושב שזה שלו, וא"כ לא תועיל שבועה, קמ"ל.

ומ"מ **אם טען אני ארגתיה**, אע"פ שיש כאן ודאי רמאי אפ"ה ישבע, דחשוד אממונא לא חשוד אשבועתא, כך ביאר תוס'.

אבל בפיקדון דלכאו' לא שייך מורי היתר, משביעין אותם, אפילו שיש אחד מהם שהוא ודאי משקר מידי דהוי אאני ארגתיה.

ואי תנא מקח וממכר: משום דמורי היתר שחבירו לא הפסיד כלום, כי את ממונו הוא מקבל בחזרה.

והקשה המהר"ם: למה לא פירש תוס' דיחלוקו בלא שבועה משום שאינו מורה היתר ואין חשש שמשקר. ותירץ: דסו"ס יש ודאי אחד מהם שמשקר, ובעינן שבועה כדי לברר מי השקרן.

ומקשינן: ולחזי זוזי ממאן נקט ולהוי אידך המוצא מחבירו. ופרש"י: שנשאל את המוכר, והא דקיי"ל בעלמא שאם אין המקח בידו אין המוכר נאמן, הני מילי כשלקח מתרוייהו, אבל אם לקח מאחד מהם נאמן. ותוס' הסביר: דלגבי שבועה המוכר נאמן כעד אחד אפילו אם לקח מאחד מהם.

ותרצינן: כגון שלקח מתרוייהו, והגירסא לפי רש"י היא דלא ידעינן ממי הוא לקח, אבל תוס' גורס שהוא [עצמו] אינו יודע ממי הוא לקח, שאם היה יודע היה נאמן כעד אחד.

ב. דין פקדון

מתני' לקמן [דף לז.]: שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתיים, זה אומר שלי מאתיים וכו', נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו, א"ר יוסי א"כ מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח וכו'.

והנידון הוא על המנה השלישי [והרביעי], האם הנפקד חייב לשלם אותו פעמיים או לא,

וסוברים רבנן דפטור, משום **שמוחזק בו וגם אינו פשע**, כגון שהפקידו שניהם בבת אחת דלא מוטל עליו לזכור מי הפקיד מנה ומי הפקיד מאתיים, כי הוא המוחזק והם המוציאים שבאים לחייב אותו מנה רביעי, ולכן גם המנה השלישי הגם דאינו שייך למחזיק אין מחזירין להם, משום שלא יודעים למי הוא שייך, אלא יהא מונח עד שיבא אליהו.

וכתב תוס׳: דלא שייך כאן "כל דאלים גבר", כיון שהנפקד הוא מחזיק את המנה בשביל שניהם, וכשיש מוחזק אין דין כל דאלים גבר, והמוציא מחבירו עליו הראיה לפי רבנן, ולפי סומכוס יחלוקו.

והקשו: מתני׳ דיחלוקו דלא כרבי יוסי דאמר "א"כ מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח".

ותירצו: דלא אמר רב יוסי אלא כשיש ודאי רמאי, אבל במתני׳ אולי תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה.

גמ׳: בשלמא לפי רבנן דבעלמא כשאחד תופס אמרינן המוציא מחבירו, לכן כשתרוייהו תופסים חולקים בשבועה, אלא לפי סומכוס דבעלמא כשיש ספק יחלוקו בלא שבועה, הכא דכל אחד תופס, כ"ש שיחלוקו בלא שבועה.

גמ׳ בהמשך: אפילו תימא סומכוס כי אמר סומכוס שמא ושמא, אבל ברי וברי לא אמר, ולרבה בר רב הונא דאמר, אמר סומכוס אפילו ברי וברי מאי איכא למימר, אפילו תימא סומכוס כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא, היכא דליכא דררא דממונא לא אמר.

ג. דררא דממונא

פירוש לפי רש"י: חסרון ממון.

פירוש לפי תוס׳: שיש ספק בלי טענותיהם, וזה נקרא "ספק גמור". וצ"ב: איך כזה סוג ספק יגרום דיחלוקו יותר מאשר ספק ע"י טענותיהם, הרי סו"ס לפי סומכוס הספק מעורר את החזקה, ולא אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה.

ומבואר בתוס׳ [דף צז:] **דלפי סומכוס אין זה ספק אלא שניהם נחשבים מוחזקים**, כיון דיש כאן ספק גמור, אבל לגבי ספק דמתני׳ כששנים אוחזין בטלית, כתב תוס׳ דאילולי שהם נאחזין בטלית, הדין היה צריך להיות: **כל דאלים גבר** דומיא דההוא ארבא בב"ב[א], משום שאין כאן מצב שמחייב לחלוק, ולא שייך לומר "דין הוא דיחלוקו".

ומ"מ אפילו אם הספק בא ע"י טענותיהם, אפ"ה אם הם אוחזין בטלית שייך לומר יחלוקו, והסיבה לזה כתב תוס׳ כי אז החלוקה יכולה להיות אמת, מבואר א"כ שצריכים את שתי הטעמים:

1) שהם מוחזקים.

2) שהחלוקה יכולה להיות אמת, [דאולי שניהם אגבהוה ביחד].

א. ועי׳ תוס׳ הרא"ש: דיש סברה לומר כל דאלים גבר, כי מי שהדין עמו ימסור את נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שימסור האחר את נפשו לגזול, ועוד שיאמר מה בצע שאמסור את נפשי היום או למחר יביא ראיה ויוציאנו מידי, ולכן אומרין להן דכל מי שיגבר ידו בראיות או בכוח יזכה.

וצ"ב: איך שייך להשתמש באותם ב' סברות ביחד, הרי הם לכאו' תרתי דסתרי, כי בזה שהוא מוחזק הרי אלו שלו, והא דאמרינן הכא יחלוקו היינו שכל אחד מקבל דבר שנחשב שהיה שלו מעולם בגלל שהוא מוחזק, והחלוקה לא באה כפשרה מספק מאחר שלא יודעין למי הוא, אלא כחזקה גמורה דהויא שלו.

וצ"ל: שיש לחלק בין היכא דאחד מוחזק ובא השני כנגדו, דבכהאי גוונא אין צורך לבירור דהמוציא מחבירו עליו הראיה, לבין היכא דשנים אוחזין וע"כ אחד מהם משקר, ולכן כשהספק מגיע ע"י טענותיהם אילולי הטענה דהחלוקה יכולה להיות אמת לא היה שייך לומר יחלוקו.

וסברה הגמ' לומר: דדררא דממונא פוטרת אותו משבועה מאחר שיש ספק לב"ד והוי ספק גמור ודין הוא דיחלוקו, והקשו: ולאו ק"ו הוא ומה התם דאיכא דררא דממונא למר וכו', ואיכא למימר כולה למר אמר סומכוס חולקין בלא שבועה, הכא דליכא דררא דממונא דאיכא למימר דתרוייהו הוא לא כ"ש.

וצ"ב: בשלמא לפי רש"י, דדררא דממונא פירוש חסרון ממון, אלא לפי תוס', דדררא דממונא הוא שיש ספק גם בלי טענותיהן מהו הק"ו?

ועוד: איך שייך לקשר את סברת דררא דממונא, לזה דאיכא למימר כולה למר, והיינו דבליכא דררא דממונא איכא למימר דתרוייהו, הרי אפילו כשאין דררא דממונא ג"כ שייך לומר כולה למר, [כפי שתוס' הביא לעיל] כגון דאחד טוען אני ארגתיה, שאז יש ודאי אחד שהוא רמאי.

עוד צ"ב: דתוס' מחלק בין סברת דררא דממונא כלפי זה שלא אומרים כל דאלים גבר מכיון שכל אחד מוחזק בשלו, לבין החיוב שבועה שאינו תלוי במוחזקות, ומסביר: דלגבי שבועה אין מועיל סברת דררא דממונא לחלוק בלא שבועה דמאחר שהוא בודאי של אחד מהם, סברה היא שיחלוקו בשבועה, אולי יודה אחד מהם, **וזה תמוה: כי אם הוא מוחזק אין סיבה לברר אם הוא צודק או לא.**

ד. ויש להקדים ולבאר: דהא דאמרינן ששבועה בא לברר את הספק אינו אלא לפי ההו"א של הגמ', אבל לפי האמת בכל מקום דאיכא דררא דממונא, סובר סומכוס שחולקין בלא שבועה כדלהלן:

1) לגבי מחליף שור בחמור [דף ק.].
2) וכן במתני' תחילת שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה.
3) וכן במתני' [דף צז] לגבי ביום שהיתה שאולה מיתה.
4) וכן לגבי שור שהיה רודף אחר שור אחר להרגו וכו' בב"ק [לה.] דלא בעי שבועה.

והיינו שדררא דממונא פוטרת אותו לגמרי משבועה, ומ"מ צריך להבין מה היתה ההו"א.

ונראה בפשטות: שאפילו דמודה סומכוס שיש דין מוחזק, ואדרבה הסיבה שממון

המוטל בספק חולקין, היא גופא משום שכל אחד מוחזק, וכל מי שבא לטעון נגד השני, הרי הוא מוציא מחבירו, ועליו להביא הראיה, לכן דין הוא שיחלוקו.

מ"מ יש לחלק בין מוחזק אחד לבין ב' מוחזקים וכו' כנ"ל.

ה. ברי ושמא

נחלקו אמוראים אי מודה סומכוס בברי ושמא. **ויש לשאול:** היות שסיבת הדין דיחלוקו לפי סומכוס היא בגלל היותם שניהם מוחזקים, א"כ מה טענת ברי יכולה להוסיף?

ועי' מתני' לקמן [דף צז:]: המשאיל אומר שאולה מתה וכו' והלה אומר איני יודע חייב, ובסיפא זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע יחלוקו.

ופרכינן: לימא תהוי תיובתא דרב נחמן ורב יוחנן, דאמרי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור.

והקשה תוס': אמאי קשה הרי הם דיברו אליבא דחכמים דסוברים שיש כאן מוחזק נגד מוציא ולכן לא מועילה כנגדו אפילו טענת ברי, אבל המשנה שם היא כסומכוס, א"כ אין כאן מוחזק, אלא ממון שמוטל בספק, ולזה תועיל טענת ברי.

ותירץ: שגם לפי סומכוס יש כאן מוחזק ומוציא, ואדרבה זוהי גופא הסיבה **דממון המוטל בספק חולקין, משום ששניהם נחשבים מוחזקים,** ושפיר מביאים ראיה מסומכוס לרבנן שמועילה טענת ברי נגד מוחזק להתחייב, שעל זה לא נחלקו רבנן וסומכוס, וא"כ גם לפי רבנן תהני טענת ברי לכל הפחות לומר שיחלוקו.

מבואר א"כ שטענת ברי היא לא סברה שמועילה בגלל שיש כאן ספק, שהרי אין כאן ספק אלא מוחזק.

[מיהו הגליון הש"ס מסמן לתוס' דף קטז: שמביא את הסברה הזאת דמוחזק רק בתירוץ שני ועי"ש].

ו. דררא דממונא – כולה למר

יש להקשות: לפי שיטת דתוס', מהי כוונת הגמ' באמרה - *כ"ש דדרא דממונא דאיכא למימר כולה דמר* - ובא לאפוקי משנים אוחזין דליכא דררא דממונא, *ואיכא למימר דתרוייהו* - **אתו משום שאין כאן דררא דממונא לכן איכא למימר דתרוייהו**, הרי אפילו בדררא דממונא שייך שאחד משקר, כגון בדין דפקדון, דאמר רב יוסי - *א"כ מה הפסיד הדמאי* - והרי אין שם דררא דממונא.

ז. לפי רש"י: דררא דממונא פירושו, הפסד ממון ולפי זה מובן לשון הגמ', כי במתני' אין הפסד ממון משום שאולי תרוייהו בהדי הדדי אגבהוה, אבל בשאר מקומות דפליג סומכוס ארבנן יש ודאי הפסד ממון.

ולפ"ז אין סיבת הדין "יחלוקו" דסומכוס משום ששניהם מוחזקין [כפי שיטת תוס'], אלא שבגלל שיש ספק, אין אחד מהם מוחזק, ופלגינן.

ח. לפי המסקנא: השבועה אינה באה כדי לברר מי הגזלן, אלא באה בגלל חשש בעלמא ששייך אך ורק במציאה ולא בפקדון, דחיישינן שמא כל אחד יבא לתקוף טליתו של חבירו.

ט. חנוני על פנקסו:

נשבע ונוטל, והקשו: למה לא אומרים כאן יהא מונח, ותירצו: כי שם הבעל הבית לא פטר עצמו מהחוב שהיה לו ע"י ששילח אותם אצל החנוני, משום שאינם חייבים להאמין לשבועה דחנוני, והחנוני ג"כ לא חייב להאמין לשכיר, ושניהם לא עשו אלא שליחותא דבעל הבית.

ועי' תוס': שאין בעה"ב יכול לטעון לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי כדאיתא בכתובות [דף פה.] [לווה שמינה אחד שליח כדי לשלם את חובו למלוה, וכשנתן השליח את הדמים, לא הסכים המלווה להחזיר לו את השטר, וטען שהיתה חוב אחר חוץ מזו, יכול הלווה לטעון לשליח לתיקוני שדרתיך וכו' וחייב אתה להחזיר לי כספי], כי שם המשלח הזכיר לקיחת השטר, וכאילו התנה עמו על מנת שיעשה באופן שתקבל את השטר, אבל כאן לא הזכיר לו לקחת בפני עדים.

דף ג. ג:

הודאת פיו ועדאת עדים

א. תני רבי חייא: 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 מק"ו, ותנא תונא שנים אוחזין בטלית.

לפי תוס': יש כאן ב' הלכות: א' כופר בכל פטור מגזה"כ, ב' מודה במקצת חייב, מדכתיב כי הוא זה.

ויש ב' תמיהות בגמ' על הדין דמודה במקצת:

א' **"מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע"**, פירוש לפי תוס': למה אינו נאמן במגו דאי בעי כופר הכל, וכך גם כתב רש"י: מפני מה וכו' ולא חשבו כמשיב אבידה לפטרו שלא כפר בכולו.

ותירצה: חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והיה יכול לכפור בכל וממילא אין מיגו.

ב' **"והאי בכולי בעי דלודי ליה"** פירוש לפי רש"י: איך נאמין לו ע"י שבועה, הרי חשיד אממונא חשיד אשבועתא.

ותוס' חולק עליו: דלקמן מסיק דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, ולפי תוס': קושיית הגמ' היא, אדרבה כיון דלא מעיז א"כ קושטא קאמר, ולמה לא נאמין לו גם בלי שבועה.

ותרצינן: אשתמוטי קא משתמיט.

ועי' תוס': דאפילו ששייך ענין זה דמשתמיט לגבי כופר בכל, [שהרי גם מודה במקצת הוא כופר במקצת בשביל להשתמט], מ"מ היות וכופר בכל אינו מודה בכלום, פחות שייך לומר בו דמשתמט.

והמשיכה הגמ': דהו"א שגבי העדאת עדים ליכא למימר הכי קמ"ל ק"ו.

ויש כאן תמיה: כי מדובר באחד שכפר בכל, ואין עליו טענה דמשתמיט, ואיך ע"י שבאו עדים במקצת יהיה דינו כדין מודה במקצת, וכן **מה שייך לומר ק"ו בדבר שמפורש בו הדין בתורה** דכופר בכל פטור.

והיה נראה לתרץ: שהדין הזה דמודה במקצת חייב שבועה הוא גזירת הכתוב, והק"ו בא ללמד על חיוב שבועה על מקצת, וסברת הגמ' דאשתמוטי, אינה באה בשביל לתת טעם מדוע מודה במקצת הטענה ישבע, אלא רק כדי לענות על השאלה, למה אינו נאמן במגו.

אבל נראה מלשון תוס' אחרת וז"ל: "אבל העדאת עדים כיון דחשוד הוא לגזול, חשוד נמי אשבועתא, קמ"ל ק"ו דלא הוי גזלן בהכי דאשתמוטי קא משתמיט וכו', ואע"ג דאמרינן לקמן דלא אמרינן מגו דחשיד וכו', מ"מ גם התנא אשמועינן דלא אמרינן מק"ו וכו'" עכ"ל.

וביאר הפנ"י: דהכוונה היא שבא לומר דאפילו כשיש עדים, אין גזה"כ שיהא חשוד אשבועתא.

וצ"ב: מה כוונתו בזה, הרי כשלא באו עדים אינו חשיד אשבועתא, אלמא אפילו כשאינו נזהר לגנוב, עדיין הוא נזהר משבועת שקר, א"כ מדוע כשבאו: עדים שגנב, יהיה חשוד על השבועה.

ואולי כוונתו היא: כלפי הב"ד שאם אינו מוחזק גנב, משביעין אותו מספק, אבל אם הוא מוחזק גנב אסור לב"ד להשביע אותו.

ג. ודלא כברייתא לקמן [דף ה.] דילפינן מדכתיב כי הוא זה - על הודאת פיו אתה מחייבו ואי אתה מחייב על העדאת עדים. ויש כאן ב' לימודים נפרדים: הא דכתיב "הוא" והא דכתיב "זה", חד למודה במקצת, וחד לאפוקי העדאת עדים, ואין זה בא למעט הודאה ממין הטענה, דקסבר טענו חיטים והודה לו בשעורים חייב, ולפי רבי חייא: חד למודה ממין הטענה.

דף ג: ד.

העדאת עדים מהודאת פיו מק"ו

יש להקדים ולשאול: האם יש כוח לעדות לחייב גם על החלק שלא העידו עליו, ויתבאר.

א. מצאנו הבדל בין הודאת פיו להעדאת עדים, וכן כתב תוס' לקמן בד"ה ותנא תונא: "דמאי דתפיס מחשבינן ליה השתא **טפי מהעדאת עדים** וחשיב כאילו מודה וכו'", והיינו שע"י הודאתו הוא ודאי חייב שבועה על מה שכפר, אבל עדים אין זה ברור שיכולים לחייב אותו שבועה גם על החלק שהם לא העידו עליו.

ויש א"כ ב' חלקים בעדות:

1) <u>החלק שבאו להעיד עליו</u>, דמפורש בקרא דכתיב "על פי שנים עדים יקום דבר".

2) <u>החלק שעליו לא העידו</u>, דילפינן מק"ו ד"פיו", כפי שיתבאר בהמשך, ומה פיו שאין בו כוח לחייב אותו קנס וכו' [שהרי מודה בקנס פטור אפילו אם יגיעו עדים אח"כ, ואפילו למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, היינו משום שאין זה נחשב הודאה].

ביאור: דבהודאת פיו, על אף שמאמינין לו, מ״מ **אין הדיבור שלו נחשב עדות**, דא״כ היה צריך לחייב אותו קנס, מכיון שבא להעיד על מעשה שיש עליו קנס, ומ״מ יש לדיבור שלו מספיק כוח בשביל לחייב אותו שבועה על מה שלא הודה, דאין סיבת החיוב בגלל תביעת המלוה, כי אילולי זה שהודה הלווה במקצת לא היה חייב שבועה.

ובתוס׳ הרא״ש מבואר: שהחיוב שבועה בהעדאת עדים אין לו כל קשר להעזה וז״ל: עדיפה הודאת פיו מהעדאת עדים, דבמודה מקצת דלית עזות פנים חייבה התורה שבועה כי היכי דלודי, אבל כופר הכל לא יודה ע״י שבועה, כיון שהוא רע כ״כ שהעיז פניו, הלכך בעדים נמי אינו נשבע אי לאו ק״ו וכו׳ עכ״ל.

וכך הוא הק״ו: ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה, עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שיחייבו אותו שבועה.

ופרכינן: מה לעדים שאינן מחייבין אותו קרבן, והיינו שאין כוח בדיבור לחייב אותו קרבן.

ב. קרבן.

דתנן: אמרו לו שנים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי, ר״מ מחייב, וחכמים פוטרין, אמר ר״מ אם הביאהו שנים לידי מיתה חמורה, לא יביאוהו לידי קרבן הקל, אמרו לו מה אם ירצה מזיד הייתי יפטר.

פירוש: אם באו עדים ואמרו אכלת חלב, וכן אם הוא עצמו הודה שאכל חלב, חייב להביא קרבן לכו״ע, ונחלקו באופן ששנים אמרו לו אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי, דלפי רבנן פטור.

ונחלקו האמוראים בביאור המחלוקת:

לפי שיטה אחת: אדם נאמן על עצמו לענין כפרה[ב] יותר ממאה עדים, ואפילו אם הם טוענים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי אלא שומן נאמן, וכן אם הם טוענים אכלת שומן והוא אומר אכלתי חלב, נאמן הוא לחייב את עצמו, וסוגי׳ דידן הולכת כפי השיטה הזאת, דפרכינן: מה לפיו שנאמן נגד עדים, משא״כ עדים דאינן נאמנין אם הוא מכחיש אותן.

ויש עוד שיטה: שרק באופן שאמר לא אכלתי נאמן [לפי רבנן], והטעם לזה הוא משום שלא בדקו מה היה דעתו מלכתחילה ויכול לטעון מזיד הייתי, אבל אם הם טוענים אכלת חלב והוא אומר אכלתי שומן או הפוך אינו נאמן.

דחייה: אנן כר״מ סבירא לן דאמר עדים מחייבין אותו קרבן, ובהמשך מבואר דאפילו חומש מחייבין.

ג. ושוב ניסינו ללמוד מעד אחד, שאינו מחייב אותו ממון, ואפ״ה מחייב אותו שבועה [על ידי גלגול על החלק שבו הוא כפר], כל שכן עדים שמחייבין אותו ממון, ודחינן: מה לעדים שאין אצלם גלגול לחייב על מה שכפר, ומנין לנו להחמיר כ״כ.

ודחינן: פיו יוכיח, והקשו: מה לפיו שאינה בהכחשה, דהיינו שאם יבואו עדים להכחיש

ב. נאמן לענין כפרה, כך מבואר בתוס׳ ר״פ.

אותו עדיין יהיה חייב, עד יוכיח שישנו בהכחשה.

והקשה תוס׳: למה לא דחינן, מה לפיו שאינו משלם ע״י הזמה, ואז לא שייך לומר עד יוכיח שהרי גם הוא אינו משלם ע״י הזמה, ותירץ: שהסיבה שעד אינו בהזמה, היא לא בגלל חומרא שבו, אלא הפוך בגלל שאין בו כוח לחייב ממון.

מבואר א״כ, שהנידון הוא עד כמה יש כוח בדיבורו, ולכן פריך דאינו בהכחשה, כי אפילו אם מכחישין אותו, עדיין הדיבור שלו מחייב, אבל לגבי הזמה לא רואים שהדיבור שלו חזק.

וכך מבואר גם בהמשך, שהגמ׳ לומדת במה הצד מעד אחד, דכי פרכת על הק״ו דשבועה גוררת שבועה, פיו יוכיח, מה לפיו שכן אינו בהכחשה, עד יוכיח, מה לעד שכן על מה שהוא נשבע הוא מעיד וחזר הדין הצד השוה.

ופרכינן: מה להצד השוה שבהן שכן אינו בתורת הזמה, ודחינן: תורת הזמה לא פריך, משום שאין סיבת הפטור בגלל שדיבורו הוא חזק עד כדי כך שא״א להכחיש אותו, אלא בגלל שאינו יכול לחייב אותו לשלם כנ״ל.

דף ד.

ותנא תונא

א. ותנא תונא ממתני׳ דשנים אוחזין, שכל אחד שמחזיק אנן סהדי דשלו הוא, וכשבא השני להוציא מידו, יש עדים כנגדו על החצי השני, ואפ״ה על אותו חלק שהשני בא לאוקים בידו חייב הוא לישבע, ש״מ דהודעת עדים על חצי הוי נחשב מודה במקצת ולכן חייב שבועה.

ומקשינן: מי דמי התם למלוה אית ליה סהדי ללווה לית ליה סהדי, הכא כי היכי דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי, ועי׳ רש״י: שכוונת הגמ׳ לומר דע״כ שבועה דמתני׳ היא מסיבה אחרת כנ״ל בגמ׳, כדי שלא יהא כל אחד תוקף טליתו של חבירו.

ויש לשאול:

1. דמבואר בהמשך הגמ׳, ששבועה דתקנו חכמים צריכה להיות כעין דאורייתא, כגון על סמך השבועה דמודה במקצת, א״כ במה השבועה הנאמרת כאן [שהיא תקנה כדי למנוע שמא יתקוף] דומה לשבועת מודה במקצת של התורה.
2. ועוד: מה הראיה ממתני׳ דעדים במקצת חייב שבועה, אולי החיוב הוא מדין הילך שזה נחשב כהודאה במקצת.
3. וכן צ״ב: לפי המסקנא דלקמן, שהשבועה דמתני׳ היא דרבנן וכעין דאורייתא תקון דומיא דמודה במקצת, א״כ אמאי לא מייתי סייעתיה ממתני׳ לרבי חייא קמייתא דחייב שבועה כעין דאורייתא.
4. עוד צ״ב: איך שייך לומר מצד אחד אנן סהדי דהאי דתפס שלו הוא, ובד בבד לומר שחוששין שמא כל אחד יבא ויתקוף טליתו של חבירו, הרי יש לנו עדים דשלו הוא, והוי א״כ תרתי דסתרי, ויתבאר.

ב. הילך

ובהמשך מוקי לה לתנא תונא לאידך דרב חייא דאמר: מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים זוז ו"**הילך**" חייב, מאי טעמא הילך כמודה במקצת, ורב ששת אמר: "הילך "פטור, מ"ט כיון דאמר ליה הילך הני זוזי דקא מודי בגוייהו כמאן דנקיט להו מלוה דמי, באינך חמישים הא לא מודה.

ג. מהו הטעם ד"הילך"?

מצד אחד: טענת "הילך" דומה לכופר בכל, כי בחלק אחד מהחוב הוא מודה, ובחלק השני הוא כופר, ומצד אחר: אין זה נחשב ממש כהודאה במקצת כיון שמוכן לשלם מיד על החלק שהודה בו, והוי כפורע חובו ואין זה חשוב כחלק מהתביעה, וממילא אין כאן מקום לסברה דאינו מעיז ומשתמט, כי על החלק השני שלא הודה הרי הוא כופר בכל,

שהרי חיוב שבועה דמודה במקצת תלוי בסברה של משתמיט, ובלעדיה אין חיוב שבועה, כמבואר בסוגי' כדלהלן:

1) דתוס' לקמן [דף ה.] הקשה: למה צריך קרא לאפוקי קרקע משבועה, הרי בלאו הכי לא שייך משתמיט בקרקע, ותירץ: דאפשר לאוקמי כגון שמישכן את הקרקע. ומבואר א"כ שבלי הסברה דמשתמיט אין חיוב מודה במקצת.

2) וכן לקמן [דף ה:] למ"ד בעינן הודאה וכפירה במקצת גם על שבועת השומרים, הצריכה גמ' לבאר איך שייך משתמט בשומרים וקאמר: *"דסבר משכחנא לגנב ותפיסנא ליה"*, וקאמר: *דהיכא דאין עדים דאיתיה לפקדון בשעת התביעה ולא שייך משתמיט חייב, כדתני הכופר במלוה פסול לעדות.*

ד. ותנא תונא שנים אוחזין:

דעל החלק שהשני נאחז בו, אנן סהדי דשלו הוא והרי זה נחשב "הילך" ואפ"ה חייב.

פירוש לפי רש"י: דאנן סהדי דשלו הוא ממש כפשוטו, והקשה תוס': א"כ הראיה באה מכוח רב חייא קמייתא [דכשהעדים מעידים על השאר הוי כהודאה במקצת לחייב אותו שבועה], ולמה לא הבאנו מכאן ראיה לרב חייא קמייתא, לכן סובר תוס': דהא דקאמר אנן סהדי לאו דווקא, **ומאי דתפיס מחשבינן ליה טפי מהעדאת עדים, וחשיב כאילו מודה ליה דדידיה הוא.**

ופרכינן: דהסייעתא לרב חייא היא פירכה על רב ששת בר פלוגתא, שסובר דהילך פטור.

והוא מיישב דמתני' הויא תקנת חכמים כנ"ל, ופרכינן: [כדלעיל דכי היכי דיש עדים למוחזק, יש עדים גם למוציא, וה"ה כאן דכי היכי דזה אומר הילך גם זה אומר הילך, ו]אעפ"כ לא שייך תקנה אלא כעין דאורייתא.

והקשה תוס': א"כ מה הועילה גמ' בתירוצו, הרי גם כאן יש להקשות כדלעיל, ואפ"ה מתני ליה תנא תונא.

פירוש: דכמו שבדין "הילך" לפי הפשטות אין לחייב אותו שבועה מן התורה מכיון

שהוא מוחזק, ואפ״ה יש ראיה ממתני׳ דהילך חייב, כי ע״כ השבועה דתקנו חכמים היא כעין דאורייתא, א״כ ה״ה בדרבי חייא קמייתא יש להביא ראיה ממתני׳, שאם יש עדים על המקצת דהודאה לא בעי שבועה על המקצת דכפירה, משום שגם על חלק שהשני כופר אנן סהדי דשלו הוא, והיה צריך להתחייב אותו שבועה אילולי זה שיש לו עדים, ואעפ״כ לא אמרנו על דין זה: תנא תונא דרבי חייא דהוי כעין דאורייתא שצריך שבועה.

ותירץ: דלעיל אפילו אי לית ליה דרב חייא קמייתא דעדים במקצת חייבין שבועה, עדיין אפשר שהוא חייב בגלל הודאתו [והיינו שמחשבינן הילך כמודה במקצת], והוי שפיר כעין דאורייתא דמודה במקצת, אבל בבתרייתא אליבא דרב ששת דלית ליה הילך, אין כאן אפילו מודה במקצת.

והיינו שבקמייתא מוקי ליה לחיוב שבועה בגלל הודאתו ולא בגלל עדים, אבל בבתרייתא דלא מוקי ליה בגלל עדים, אלא בגלל הילך אם אין הילך, אין זה כעין דאורייתא.

[**ועדיין צ״ב:** מדוע יותר שייך להביא ראיה בדרב חייא בתרייתא לגבי דין הילך, מבקמייתא לגבי דין עדים במקצת].

וכתב תוס׳: שזה דוחק דא״כ הפירכא על הקמייתא, היא בזה שהוא חייב שבועה על הודאתו ולא בגלל העדים, ולשון הגמ׳ לא משמע כך, דקאמר: *כי היכי דאנן סהדי להאי אנן סהדי להאי.*

ד. ויש לשאול: מה ההוכחה שהשבועה דמתני׳ היא בגלל הילך, אולי היא באה בגלל שיש עדים במקצת.

ונראה בפשטות: שהדין דעדים במקצת הוא חידוש, דסו״ס יש לפרוך **״מה לעדים שרק על מה שהם מעידים הם מחייבים שבועה״** והיינו שעל מה שהם מעידים יש נאמנות, אבל אין שום סיבה לחייב שבועה על מה שלא העידו עליו [ולא כ״כ מצוי דאגבהוה שניהם ביחד, ובפרט שכל אחד טוען שעשה את הקנין לבד], משא״כ מודה במקצת שיש סברה לחייב אותו על מה שכופר, והדין ״הילך״ בא לומר שאינו כעדים במקצת, אלא הויא מודה במקצת ממש.

וא״כ פשוט יותר לאוקים שבועה דמתני׳ בגלל ״הילך״, מאשר עדים במקצת, ולכן לא מסתבר לרב ששת לתרץ דסיבת החיוב שבועה במתני׳ היא משום שיש עדים.

ה. כעין דאורייתא:

פירוש: שיש דמיון מה להודאה במקצת, משום שהחשש שמא יתקוף טליתו הוא בגלל שיש רגלים לדבר שכפר במקצת, וא״כ הויא ממש כעין דאורייתא. א״נ: דהא גופא שלא החשיבו חכמים את החזקה שיש לו בטלית כאנן סהדי דשלו הוא, ואדרבה חששו שמא יתקוף טליתו בגלל שאין לו עדים על המקצת שבו הוא כופר, נמצא שהוא מודה במקצת ולכן חייב הוא בשבועה מדרבנן.

ו. סלעים דינרים.

מיתיבי: סלעים דינרים מלווה אומר חמש לווה אומר שלש, רשב"א אומר: הואיל והודה מקצת הטענה ישבע, ר"ע אומר: אינו אלא כמשיב אבידה ופטור.

וכך יש לדייק:

א. שדיבר התנא דוקא באופן **שיש מנה שלישי שאינו חלק ממשמעות השטר**, לומר שאם הודה על שתים כפי משמעות השטר אין זה נחשב הודאה במקצת, ואי ס"ד הילך חייב למה אין זה נחשב הודאה.

ב. דיוק הרשב"א: "הואיל והודה במקצת הטענה", משמע דרק כך הוי הודאה במקצת, אבל אם הודה בשתים לא הוי הודאה, דאם כן היה לו לומר בהאי לישנא: **"אפילו זה אם הודה חייב"** כלומר לא מבעיא הודה בשנים דאין כאן משיב אבידה, אלא אפילו על המנה שלישי אין כאן משיב אבידה, [לפי ביאור חכמת מנוח].

ג. מצד אחר: הא דאמר ר"ע בסיפא, "אינו אלא כמשיב אבידה", משמע שהטעם היחיד שפוטרין אותו, הוא משום שזה נחשב משיב אבידה, אבל אם הודה בשנים חייב, וא"כ הילך חייב.

לפי ההו"א: יש לדייק כפי **הדיוק השני הנ"ל**, ודחינן: לעולם בשנים נמי חייב לפי רשב"א והא דקאמר שלוש לאפוקי מדר"ע, דאין כאן משיב אבידה, ופרכינן: כפי **הדיוק הראשון**, ודחינן: לעולם הילך חייב ואין כאן "הילך" דכיון שיש שטר דקא מסהדי, אין כאן הודאה כלל.

א"נ: משום דהוי ליה שטר **שעבוד קרקעות**, ואין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות.

והקשה תוס': למ"ד שעבודא דאורייתא, איך אפשר למצוא הודאה במקצת שיתחייב עליה שבועה, ותירץ: כגון **שמחל לו על השעבוד, או שאין לו קרקעות**.

ולפי רבי יוחנן: אפילו דשעבודא דאורייתא מיהו אם נשבע על ממון שאין עליה שטר אלא עדים, פטור מקרבן, כיון דאפקו חכמים לשעבודא שיש במלוה על פה, והוי כאילו שמחל לו על השעבוד.

איכא דמקשה לה מסיפא: כפי **הדיוק שלישי**, והדיחוי הוא: שה"ה בשני לפי ר"ע פטור, והא דקאמר שלוש, לאפוקי מדרשב"א דסובר דבשלוש הוי מודה במקצת הטענה, קמ"ל שזה משיב אבידה.

ויש לדייק: דשנים נמי פטור משום דקא מסייע ליה שטרא, דהכי מוכח בברייתא דאי בשתים הוי פטור [לפי ר"ע], אתי לאערומי להודות דוקא בשתים ולא בשלוש כדי להפטר.

ז. ראיה

דתניא: טענו כלים וקרקעות וכפר בכלים והודה בקרקעות וכו' פטור, הודה מקצת קרקעות פטור, מקצת כלים חייב. ויש לדייק: דדווקא מקצת קרקעות פטור, אבל מקצת כלים דומיא דמקצת קרקעות דהיינו "הילך" חייב.

דחייה: לעולם הילך פטור, ואשמועינן קרקעות לומר דהודה במקצת כלים חייב גם על הקרקעות, וקמ"ל זוקקין.

והקשו: למ"ד הילך פטור אמאי בעי קרא לפטור קרקע, הרי כל קרקע הילך הוא [ואפילו שלומדים מרבויי ומיעוטי למעט שטר, מ"מ למה צריך להזכיר קרקע הרי בלאו הוא אינו בשבועה, תוס'].

ותירצו: כגון דחפר בה בורות שיחין ומערות, והקשה תוס' הרא"ש: דעדיין חייב הוא להחזיר את הקרקע והוי הילך, ותירץ: ד"הודה במקצת קרקעות" היינו כגון שחפר בהן שיחין ומערות, והחלק של השיחין ומערות אינו נחשב הילך, ולכן חייב הוא לישבע.

והקשה תוס': דתניא, ד' שומרים צריכים הודאה וכפירה במקצת [כמ"ד שלא אומרים עירוב פרשיות כתוב כאן, והלימוד דכי הוא זה אינו הולך רק על ההלואה, אלא גם על שומרים], והיינו כשיש ב' פרות חדא דהודאה וחדא דכפירה, ומאי לאו כגון דפרה דהודאה בעין והוי הילך ואפ"ה חייב. ודחינן: לא כגון דטוען שמתה הפרה ולא הילך הוא.

* **ההוא רעיא** דכפר בכל, ובאו עדים על מקצת, ומסיק דאי איתא לדרב חייא קמייתא חייב שבועה ואפילו שהוא גנב חלק.

ועי' בתוס': [ומבואר יותר בתוס' הרא"ש], אע"ג דלישנא דתלמודא משמע דמספקא ליה, אי איתא לדרבי חייא או לא, מ"מ נראה דהלכה כרבי חייא, דליכא מאן דפליג עליה חוץ מאבוה דרבי אפטוריקי שסובר כר"ג לגבי הודאה ממין הטענה, ורבי חייא כרבנן.

והקשה תוס': למה לא אומרים **מתוך שאינו יכול לישבע משלם** [כדאיתא לקמן לגבי מודה במקצת, ובחלק השני טוען איני יודע]. ותירץ: **א'** דאי בכהאי גוונא אמרינן משלם, לא שבקת חיי לכל בריה, דכל העולם יבאהו לידי שבועה ויטלו כל אשר לו, **ב'** ועוד דשם יש לו שבועה דאורייתא ואי אינו יכול לישבע משלם, אבל כאן שהוא מוכן לישבע, אין סיבה שישלם רק בגלל שחושדים בו.

דף ה:

זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וכו'

מטרת השבועה היא להפרישו מגזל, אבל היא צריכה להיות תואמת לטענתו, וצריכה להיות תואמת למה שעתיד לקבל, שאם נשבע על יותר ממה שיתנו לו הרי זה שקר.

ולכן לא יספיק שישבע שאין לו בה פחות מחציה בלבד, דאולי אין לו בה כלום ולא פריש מגזל, וכן לא שייך שישבע דכולה שלו, דסו"ס אין נותנים לו את כולו, וכן אם נשבע שחציו שלו אין זה נכון מכיון שטענתו היא על כולו, אלא כך יש לו לישבע: שיש לו בה, ואין לו בה פחות מחציה.

דף ה: ו.

חשוד אממונא לא חשוד אשבועתא

והקשו: למה להם לישבע הרי שניהם מוחזקים?

א. ותירץ רבי יוחנן: שבועה זו תקנת חכמים היא כדי שלא יהא כל אחד תוקף

טליתו שלך חבירו, ולא אמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועתא.

והטעם לזה מבואר בתוס׳: משום דשבועה חמורא כדאיתא בגמ׳ שבועות דנזדעזע העולם בדיבור לא תשא.

והקשה: א״כ למה גזלן פסול משבועה.

ותירץ: **א׳** דגזלן אינו פסול משבועה אלא מדרבנן, [אבל לעדות פסול מדאורייתא]. **ב׳** וי״מ דהא דאמרינן דלא חשיד אשבועתא, היינו בספק גזלן, אבל גזלן ודאי אינו נאמן בשבועה.

ובגמ׳ מצוטט רשימה של שבועות שנאמן בהן, ומ״מ אין משם ראיה דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא, כי יש בכל אחד סיבה לומר דאינו חשוד אממונא.

- **מודה במקצת**: אינו חשוד אממונא כי הוא משתמיט.
- לפי התנא **דד׳ שומרים** חייבים ע״י הודאה במקצת: אינם חשודים על ממונא, דגם שם שייך משתמיט דסובר שימצא את הגנב, ולא אמרו הכופר בפקדון פסול לעדות, אלא באופן שמעידים שזה נמצא אצלו בשעת תביעה[ג], אי נמי דנקיט ליה בידו.
- וכן שבועה דתיקן רב הונא לשומר היכא דשילם ולא רצה לישבע, כי שם אינו חשיד אממונא, משום שמורי היתר לעצמו לקחת רק באופן כזה שמשלם לבעל, וחושב שאין כאן גניבה. והגם שיודע שעבר על לאו דלא תחמוד, עדיין אינו חשוד אשבועתא כי בעיניו אין כאן איסור חמור היות ואינו מפסיד לשני ממון. והקשה תוס׳: מדוע חמסן פסול לעדות הרי הוא נותן דמים [לפי ביאור המהר״ם] ותירץ: דאינו פסול אלא מדרבנן.

אבל יש להביא ראיה משבועות אלו:

- דאמר רב נחמן: ה**כופר בכל** חייב שבועה היסת, ולא חשש ר״נ דחשיד אממונא, ופירש תוס׳: ואפילו שגם בכופר בכל, שייך משתמיט, מיהו רב נחמן חייב גם באופן שהתובע אומר: *זה החפץ שהוא בידך שלי הוא*, דבכהאי גוונא לא שייך משתמיט.
- וכן מהא דתני רבי חייא לגבי **חנוני** על פנקסו: דשניהם נשבעין ונוטלין.
- וכן לגבי הא דאמר רב ששת: משביעין את השומר **ג׳ שבועות:** שלא פשעתי, שלא שלחתי בו יד[ד], ושאינה ברשותי,

---

ג. ועי׳ רא״ש: דמכאן למד ר״ת, שאם אחד טוען שחייב והשני טוען שפטור, וביקש ממנו התובע להסביר את סיבת הפטור: האם כוונתו לטעון להד״ם, או שרוצה לטעון דשטר פרוע או שהיה חוב ממקום אחר, דהדין הוא שחייב הנטען לבאר את דבריו, שהרי בגמ׳ נפסק דאם היה עדים שהפקדון היה אצלו בשעת התביעה הרי הוא מוחזק גנב, הגם שאפשר דהיה לו חוב ממקום אחר, ומכאן מוכח שעליו מוטל להסביר את עצמו, וכתב הרא״ש דרש״י חולק עליו וסובר דאין צריך לפרש את עצמו.

ד. ועי׳ בתוס׳: שמדובר כגון שאכלה, דלא״כ זה נכלל בשבועה שאינה ברשותו. ולפי רש״י: אם שלח בו יד אפילו נאנסה חייב, הגם שאם היה מחזירה היה פוטר את עצמו על אף דשלח בו יד, אפ״ה כל עוד שלא החזירה יש לחייב אותו באונסין, דאולי האונס היה קורה לפני שמחזירה.

שאם היא ברשותו הרי הוא חשיד אממונא, ואפ״ה אינו חשוד על השבועה.

ב. אביי סובר: חשיד אממונא בכהאי גוונא דהולך לתקוף טליתו של השני, חשוד הוא ג״כ אשבועתא, ובמתני׳ מדובר כגון שיש לו ספק מלווה ישנה אצלו, **דפרשי אינשי מספק ממונא** כיון דאית ביה בהשבה, **ולא פרשי מספק שבועה** דלית ביה בהשבה.

ועי׳ תוס׳: שגם בדין דג׳ שבועות משבעין אותו ודחנוני על פנקסו ג״כ החשש הוא שמא יש לו ספק מלווה, אבל אם חוששין אותו לודאי גנב חשיד הוא ג״כ אשבועתא, ומ״מ בגזל ודאי ובכופר בפקדון, אי אפשר להשביע אותו על הצד דיש לו ספק מלווה ישנה.

דף ו. ז.

תקפה אחד בפנינו - תקפו כהן

גמ׳: בעי רבי זירא, תקפה אחד בפנינו מהו - ומוקי לה בשתק ולבסוף צווח - מאי מדאשתיק אדויי אודי ליה, או דלמא כיון דקא צווח השתא, אגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן.

גמ׳ בהמשך: אם תמצא לומר תקפה אחד בפנינו מוציאין אותו מידו, הקדישה בלא תקפה מהו, כיון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי כמאן דתקפה דמי, או דלמא השתא מיהא לא תקפה, וכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו קדש - מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו.

א. תקפה כששניהם מוחזקים

יש לשאול: דלעיל [דף ה:] נקטינן בפשטות, וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה הרי כל אחד מוחזק, והמוציא מחבירו עליו הראיה, ולפי זה לכאו׳ אין מקום להסתפק מה הדין אם תקפה אחד בפנינו, ועל אף דמוקי ליה בגמ׳, באופן דשתק ולבסוף צווח ומספקא ליה אי שתיקתו כהודאה או שסמך על הבית דין דקא חזו ליה, מ״מ הרי זה ספק, **ואין ספק מוציא ממוחזק.**

וכן יש לשאול: מה ביאור הבעיא, הקדישו בלא תקפה אי מהני הקדשו להיות כמעשה תפיסא בגלל דאמירתו מועלת להקדיש או לא, הרי **אם היה מקדיש דבר של הפקר** בלי לעשות קנין לפני כן, **לא היה מועיל הקדשו,** וא״כ פשוט שאמירתו לא מייצרת הקדש בדבר שאינו שלו, וכ״ש כאן שיש אחד כנגדו שמחזיק, שלא תועיל אמירתו להוציא ממנו ולהקדיש.

ועוד: אי נחשב תפיסתו כהודאה, א״כ כשיבא בעל דינו ויתפוס שוב ממנו, יש לנו להוציא מידו, א״כ יש לתמוה בדברי תוס׳ לגבי מסותא דדינה כל דאלים גבר, שכתב שאם תפס הראשון ובא השני ותפסו ממנו הוי שוב תפיסה, [והגם דתוס׳ מוקי ליה לדין דמסותא, כפי בעיא דידן על מתני׳ שמדובר בשתק ולבסוף צווח, מ״מ הצד דלא מפקינן מיניה הוא משום דשתיקתו הויא כהודאה, וא״כ איך ניתן לבעל דינו להוציא שוב ממנו אחרי שהוא הודה בו].

ועוד: למה לא מבעיא ליה בסתמא, היכא דתפס אחד טליתו של חבירו בפני הב״ד,

וההוא שתק ולבסוף צווח, האם שתיקתו הויא כהודאה או לא.

ועוד דהביאה הגמ׳ ראיה מהא דתנן: ספק בכורות המוציא מחבירו עליו הראיה, וקא ס״ד שאפילו אי תקפו כהן הוי אידך המוציא מחבירו, הוי אומר דתקפו אין מוציאין אותו מידו, ותני עלה אסורין בגיזה וכו׳, והוי כהקדשו בלא תקפו.

וצ״ב: מה שייך להביא ראיה משם, הרי מדובר בספק [ממון כוהנים], משא״כ מתני׳ דאין שום ספק, כי את החלק שבו הוא מוחזק הוי ודאי שלו, ומי אמר שבכי האי גוונא לא מוציאין מידו.

וכן צ״ב על דחיית הגמ׳: דלא קאמר ״אין מוציאין מידו״ על הכהן אלא על הבעלים, ולעולם תקפו כהן מוציאין מידו, הרי אפילו אם אין מוציאין מידו אין ראיה למתני׳ כנ״ל.

ועוד צ״ב: שהגמ׳ הביאה ראייה מדין של ״אסורין בגיזה״ דהרי הם כהקדשו בלא תקפה ואפ״ה מועיל הקדשו, וזה תמוה כי לא מצאנו שמועיל הקדשו אלא בגלל שיש ספק, ועדיין מנלן שבודאי דומיא דמתני׳ יועיל הקדשו כנ״ל.

ויש לבאר: שגם במתני׳ הבעיא היא בגלל שמלכתחילה לפני התפיסה היה כבר ספק, כי בפשטות הטלית הוא שייך רק לאחד מהם [הגם שאפשר שאגבהוה שניהם בבת אחת, אבל אין זה הפשטות, ובפרט שכל אחד טוען שהוא הגביה אותו לבד].

ואפילו שיש לכל אחד מוחזקות, מ״מ יש חסרון למוחזקות זו, משום שכמו שהאחד מחזיק והויא שלו, כך גם חבירו שכנגדו מחזיק והויא שלו, נמצא שאותו אחד שמחזיק הוא גם מוציא, <u>והויא סתירה מיניה וביה</u>, ובגלל זה לא חשבינן ליה למוחזק אלא כל עוד שאוחז בטלית שאז אין ספיקו בה לידי ביטוי, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן אי תפס אחד בפנינו והשני צווח מוציאין אותו מידו,

אבל אם לאחר התפיסה התחדש ספק נוסף, כגון שאולי השני הודה לו, אפילו שבעלמא אין זה צד נגד מוחזק והמוציא מחבירו עליו הראיה, אבל כאן היות ואינו נחשב מוחזק אלא כל עוד שאחוז בו כנ״ל, אבל כשהפסיק לאחוז בו מתגלה לעינינו הסתירה מיניה וביה שהיתה כבר לכתחילה במוחזקות הזאת כנ״ל, ולכן לא מוציאין אותו מידו.

וכן הדין בהקדש: דכמו שבדבר ששייך לו, יכול הוא להקדיש ע״י אמירה, כך גם בדין הנ״ל אפילו שאין זה ודאי שלו, אפ״ה לא מהני הקדשו להיות כתפיסה, [על הצד שאין מוציאין אותו מידו].

והשתא לא קשה מתקפו כהן, כי גם במתני׳ ישנו ספק מלכתחילה ואפ״ה היות וההוא תופס, הוי אידך המוציא מחבירו, אבל היכא דהלה תקף ואולי השני הודה לו, אפשר דלא מוציאין אותו מידו.

ומ״מ: אפילו על הצד דאין מוציאין אותו מידו, אם יבא השני ויתפוס ממנו שוב, לכאו׳ הדין יהיה שלא נוציא מידו, כי אין לנו הוכחה לא לכאן ולא לכאן, וכך מבואר בתוס׳, והוסיף תוס׳: שעכ״פ אם אותו שתפס

ראשון הקדישו, שוב אין השני יוכל לתפוס ממנו כי אז מחשיבין אותו כהקדש.

וכל הספק האם שתיקה כהודאה או לא, הוא רק כדי לאוקים מה שתפס, אבל אם בעל דינו שוב תפס ממנו, יכול להיות שלא נוציא מידו.

ב. תקפה אחד בפנינו

בעי רבי זירא: תקפה אחד בפנינו מהו, ומוקי לה בשתיק מעיקרא ולבסוף צווח כנ״ל וכו׳, אם תמצא לומר אין מוציאין מידו, מה הדין אם הקדישו בלא תקף, האם אמירתו נחשבת כתפיסה או לא.

ועי׳ תוס׳: שגם לגבי הקדש מדובר באותו ציור כגון דשתיק ולבסוף צווח, ומבעיא ליה, האם זה נחשב תפיסה להכניס לרשותו או שזה נחשב כמקדיש דבר שאינו ברשותו [דילפינן מאיש כי יקדיש את ביתו דאינו קדוש]. וכתב תוס׳: דלגבי הקדש הצד דאין זה נחשב תפיסה, הוא משום דליכא למימר דשתיקה כהודאה, ולהכי לא אכפת ליה למחות בהקדשו, מכיון שהוא (נמצא) עדיין ברשותו [לשון תוס׳ הרא״ש].

והוי כדין דמסותא דהוו מנצו עליה בי תרי, וקם חד מנייהו ואקדשיה דהסתפקו על זה חכמים, ופרשיה מיניה רב חנניה ורב אושעיא וכולהו רבנן מספק. ושם הדין הוא דכל דאלים גבר, והיינו שכל אחד יכול להתגבר על חבירו והוי שלו.

ומבעיא ליה: הקדישו מאי, האם חל הקדשו, או דילמא כיון דיכול השני לחזור ולתקפה, לא מועיל הקדשו.

ג. ראיה מתקפו כהן.

דתנן: ספק בכורות וכו׳ המוציא מחבירו עליו הראיה, ותני עלה אסורין בגיזה ובעבודה, וקא ס״ד שמהני תפיסה גם לכהן והוי אידך המוציא וכו׳, אלמא על אף שכל עוד שלא תפס אינו שלו אפ״ה תני עלה אסורין בגיזה וכו׳, והו״א שיש בהן קדושה בגלל הממון כהונה שבו, אלמא חזינן דצד הקדש אלים טפי מתקף אחד בפנינו, וכ״ש הקדש ודאי [כגון אם הקדיש אותו] שזה יחול.

ודחינן: שאין סיבת ההקדש בגלל החלק הממוני שיש לכהן, שהרי הספק בכור אין נותן לו שום רשות ממוני, ולעולם אי תפס מפקינן מיניה, משום שהדין של המוציא מחבירו וכו׳ נאמר כלפי בעל הבית ולא כלפי כהן, אלא דממילא הוי קדוש.

ד. ראיה דמפקינן מיניה

הספיקות: [ספק פדיון פטר חמור והרי הם ספק ממון כהן] נכנסים לדיר להתעשר ומצטרפים לחשבון עשרה למעשר בהמה, על אף שהם ספק ממון כהן, ואי ס״ד תקפו כהן לא מוציאין אותו מידו, הוי אומר שיש לכהן זכייה בו, והוי אידך פוטר את עצמו מחיוב מעשר ע״י ממון כהן, אלא ע״כ שאין לכהן שום חלק בגלל שהן ספיקות.

ואין לומר: דמדובר בכהאי גוונא דיש לו רק ט׳ והוא, דממ״נ אי הוי שלו אין זה פוטר עצמו ע״י ממון כהן, ואי לא הוי שלו הרי הוא פטור ממעשר, דבכי האי גוונא פטור לעשר, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק.

כדתנן קפץ אחד מן המנויין למעשר לתוך הדיר, [דיש להסתפק על כל שה שנמצא בעדר האם הוא השה שנמנה], אפילו הם כמה אלפים, כולן פטורין, דרחמנא אמר כל אשר יעבור וגו' - ולא שכבר עבר, ואי ס"ד מעשרין מספק, נעשר אותם ממ"נ, אם אותו אחד אינו מהעשרה שאותם הוא מנה, הוי שפיר מעשר, וכן אם הוא מאותם שמנה, הרי הוא נפטר במנין הראוי, ואותם שנמנו יהיו פטורין מכאן ולהבא ולא נצטרך לצרף אותם לי' להתעשר, דילפינן כדלעיל מכל אשר יעבור - ולא שכבר עבר, אלא ע"כ ספקות פטורין ממעשר, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק[ה].

ה. מאי הוי עלה דטלית?

בסוף הסוגי' מקשינן: מאי הוי עלה דמסותא, ופשטינן: מהא דאמר רב נחמן, **כל ממון שאינו יכול להוציאו בדיינין הקדישו אינו קדוש**.

<u>והקשה הרדב"ז המובא בשטמ"ק</u>: היות ועיקר בעיין היתה על שנים אוחזים בטלית, ומסותא אגב גררא נקט, למה לא מבעי ליה **מאי הוי עלה דטלית?**

עוד פרכינן: דמשמע מר"נ שאם יכול להוציא בדיינים הוי הקדש אפילו אם אינו ברשותו, וקשה מדרבי יוחנן דאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש וכו' וזה לפי שאינו ברשותו, ותרצינן: מי סבר במטלטלין עסקינן במקרקעי עסקינן דכל היכא דאיתיה ברשות מריה קיימא דקרקע אינה נגזלת.

<u>והקשה הרדב"ז</u>: מהיכי תיתי דבמסותא מטלטלי עסקינן, הרי סתם מסותא מקרקעי, ועוד: דקושיית רבי יוחנן על רב נחמן היא קיימת גם בלי הקשר לסוגי', ועוד: למה לא פשטינן בעיין דטלית מדרבי יוחנן דאינו ברשותו.

וביאר הרדב"ז: דאילולי סוגי', הוי מוקמינן לכתחילה מימרא דרבי יוחנן במסותא מטלטלי ודרב נחמן בקרקעות.

אבל אחרי שבאים לפשוט דין טלית ממסותא, מוכחים לומר שמדובר במטלטלין ולכן קשיא.

והסיבה דלא פשטינן דין דטלית מדרבי יוחנן, משום דאיכא למימר דשאני טלית דתפסי תרווייהו והוי בידו ולכן חל ההקדש גם על החלק השני, ושאני מסותא שאף אחד לא תופס כנגדו לכן חייל ההקדש, משא"כ בגזל ולא נתייאשו הבעלים שיש תרתי לרעותא גם שאחד תופס כנגדו, וגם אינו ברשותו של השני לכן אינו יכול להקדיש.

ה. ויש לעמוד בזה: שהתורה הקילה במעשר בהמה, לפטור אותו ע"י מנין הראוי, וכן שאם התערב באחרים, הרי הוא פוטר אפילו כמה אלפים. ואפשר לבאר על פי החינוך, דכתב שמשרשי הענין דביכורים ובמעשר ושאר מתנות לזכור שמאיתו יתברך בא לנו כל הברכות בעולם עכ"ל, והיינו כדי שהאדם לא ירגיש בעל הבית, וידע שכל הדברים שיש לו הם מגיעים מה', ולפ"ז י"ל: שמספיק שיעבור תחת השבט בשביל לבטל את המחשבה הזאת שיש לאדם שהוא הבעל הבית, וכן לגבי הספקות מספיק שאחד כבר עבר בתוכו כדי שיזכור שמאיתו יתברך בא לו את הברכות.

למסקנה: הסיבה דאינו יכול להקדיש אינה משום שהשני תופס, אלא בגלל שאינו יכול להוציאו בדיינין, והוסיף רבי יוחנן דאפילו אם יכול להוציאו בדיינין ואינו ברשותו, אינו יכול להקדיש.

[אבל תוס׳ כתב: שהדין דטלית אינו נחשב שאינו שלו, דכיון שהשני שתק אודויי אודי ליה, והוי כפקדון שיש לו ביד אחרים, וכתב הרדב״ז שזה דוחק].

ו. סיכום דיני שנים אוחזין בטלית:

1. **תקפה אחד בפנינו והלה צווח:** מוציאין אותו מידו.
2. **תקפה והלה שתק:** אין מוציאין אותו מידו.
3. **שתק ולבסוף צווח:** מבעיא ליה בגמ׳ ובמסקנא מוציאין אותו מידו.
4. **הקדשו בלא תקפו:** אם כשתקפו מוציאין מידו הקדישו אינו קדוש, אם אין מוציאין מידו זוהי בעיית הגמ׳, ופשטינן דמוציאין אותו מידו.
5. תניא: היתה טלית **יוצאת מתחת ידו** של אחד מהם, המוציא מחבירו עליו הראיה. ומוקי לה כגון דתרווייהו תפוסין, וחזר אחד מהן עם הטלית בידו וטען ששכר אותו מהשני, דאינו נאמן ומוציאין אותו מידו.
6. א״נ: כגון שאחד תופס, והשני אוחז את ידו של המוחזק, שאין זה נחשב תפיסה, ובזה גם סומכוס מודה שאין כאן אפילו ספק.
7. **שנים אדוקין בטלית** זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין [לקמן דף ז.], וסימן רבי אבהו שהכוונה היא דחולקין בשבועה, ועי׳ תוס׳ דלא גרסינן ״והשאר חולקין בשבועה״ שגם על החלק שתופסין צריכים שבועה, וזהי תקנת חכמים כדי שלא יהא כל אחד תופס וכו׳ כנ״ל.

ומכאן למדנו עוד הלכה:

8. מדקתני בטלית עד מקום שידו מגעת [אפילו שאינו מחזיק בכל הטלית אלא רק בחלק ממנו, אפ״ה חשבינן מקום שידו מגעת כאילו הטלית חתוך], יש ללמוד ג״כ לגבי **קנין סודר** שאפילו אם אינו מחזיק בכל הסודר אלא רק בחלק ממנו, אפ״ה מהני הקנין וקרינן ביה ונתן לרעהו, והנ״מ דתפיס בחלק חשוב דאין שיעורו פחות מג׳ על ג׳.
9. אבל לגבי גירושין: **גט בידה ומשיחה בידו**, כל זמן שיכול לנתקו ולהביאו אליו אינה מגורשת, דכריתות בעינן וליכא.

ועי׳ תוס׳: שאם היתה ידה פתוחה באופן שיכול להביא אותו אליו, ולאחר מכן היא סגרה את היד אינה מגורשת, דבזמן שנתן לה לא היתה כריתות, ועכשיו אין כאן נתינה חדשה אלא הוי כטלי גיטך מעל גבי קרקע, אבל אם תחב בידה בחוזק באופן שאינו יכול להחזירו אליו הרי זה כריתות, וכן אם ידה פתוחה אבל הגט כבד באופן שאם ימשך החוט יקרע הרי זו מגורשת.

10. מתני׳: **שנים אוחזין בטלית** חולקין בשבועה, ומדובר באופן שאינן תופסין את גוף הטלית, אלא החוטין שעל קצה הטלית.

11. **טלית מוזהבת:** אפילו אם הזהב יותר קרוב לצד אחד, חולקין אותו בארכו באופן שכל אחד יקבל חצי.

דף ז. ח.

שנים אוחזין - שנים אדוקין

תניא: [**רישא**] שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר שלי הוא ונפל ממנו ומצאתיו, ולווה אומר שלך הוא ופרעתיו לך, יתקיים השטר בחותמיו דברי רבי, רשב״ג אומר יחלוקו.

א. ובגמ׳ מבואר: דכדין שנים אוחזין בטלית, כך דין שנים אדוקין בשטר, דבשטר מקויים לכו״ע יחלוקו.

וצ״ב: בשלמא לגבי טלית שהאחיזה בו היא אחיזה בממון עצמו, מובן שהאוחז בו נחשב מוחזק, ויש לו לקבל את החצי שבה הוא אוחז, אבל לגבי שטר שעניינו הוא מה שכתוב בו, איך האחיזה בנייר עושה אותו מוחזק על החוב.

ויש לבאר באחד מב׳ אופנים:

1) שבעלמא נאמן לווה לומר פרעתי, אבל כאן שהמלוה מחזיק בחצי שטר, הוא נהיה מוחזק בחלק שאוחז לגבי זה שיכול לטעון דלא פרוע.

2) בעלמא אין הלווה נאמן לומר פרעתי, אבל כאן שאוחז בשטר, הרי הוא מוחזק לגבי זה שיכול לטעון פרעתי.

ונפק״מ: היכא דאינו מוחזק, כגון אם נפל השטר ליד אחר, שאז הדין תלוי באם נאמן לומר פרעתי או לא, ולקמן פליגי אמוראי אליבא דרבי יוסי ורבנן, מאן סבר דנאמן לומר פרעתי, ובפשטות רישא דברייתא אליבא דרבנן.

ב. ביאור מחלוקת רבי ורשב״ג:

נחלקו לגבי שטר שאינו מקויים, רבי סובר: מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ומאן קא משוי ליה להאי שטרא לווה, הא קאמר דפריע, ורשב״ג סובר: מודה בשטר שכתבו לא צריך לקיימו ולכן יחלוקו.

ג. נפל ליד דיין

סיפא דמתני׳: נפל ליד דיין לא יוציאו עולמית, רבי יוסי אומר הרי הוא בחזקתו. ומשמע דאפשר לגבות ממנו ולא חוששין לפרעון, והקשו: דהא תניא: מצא שטר כתובה בשוק, בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה, אין הבעל מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה, רבי יוסי אומר: עודה תחת בעלה יחזיר לאשה, נתארמלה או נתגרשה יחזיר לא לזה ולא לזה.

אלמא חוששין לפרעון הן לרבי יוסי הן לרבנן, ויש ג׳ אוקימתות בגמ׳ איך ליישב את הסתירה.

1) **סיפא דמתני' איפוך:** לפי רבי יוסי לא יוציאו עולמית, ולפי רבנן הרי הוא בחזקתו ולא חיישינן לפרעון, וכולה תניא דכתובות רבי יוסי, וחסורי מחסרא והכי קתני בסיפא, בד"א נתארמלה או נתגרשה אבל עודה תחת בעלה וכו'.

2) **רב פפא אמר:** לעולם **לא תיפוך** ורבי יוסי לא חשש לפרעון ולדבריהם דרבנן קאמר, אודו לי מיהת בעודה תחת בעלה דיחזיר לאשה דלאו בת פירעון היא, ורבנן חולקין עליו גם בזה דחיישינן שמא צררי אתפסה.

3) **רבינא אמר:** איפוך, ורבנן לא חוששין לפרעון, אבל מודים הם לגבי כתובה דלא מחזירין דחיישינן לב' כתובות.

ד. נפל ליד דיין.

גמ': ל"ד דיין אלא אפילו אחר נמי, ונקט דיין לריבותא, ולא מבעיא אחר דלא מחזירין דחיישינן שמא כתב ללוות ולא לוה [כשיטת ר"מ ודלא כרבנן בגמ' כתובות דף נז.], אלא אפילו ליד דיין והיינו היכא דכתב בו הנפק, לא יחזיר דחיישינן לפרעון.

ועל אף שבסוגי' קיי"ל דאם הודה הלווה בשטר שכתבו ולא טען דכתב ללוות ולא לווה, הרי הוא נאמן, אפ"ה צ"ל דריבותא קמ"ל דאפילו אם היה טוען להד"ם היה נאמן.

ה. ועי' תוס': דיש שיטה לקמן [בסוגיא דשטר דף יג] שחוששין לפרעון ולקנוניא, והברייתא כאן הולכת כפי השיטה דלא חוששין, ושם יש שיטה דחוששין לשטר מוקדם, אבל כאן לגבי כתובה אין מקום לחשש הזה, כי המנה מאתיים משתעבדי מן הארוסין, ולגבי התוספת, לפי אביי: דסובר עדיו בחתומיו זכין לו אין מה לחשוש, ולפי רב אסי: צריך לאוקמי כגון שהקנה לה.

ו. זה נוטל עד כמה שידו מגעת בטלית ובשטר

וכדין טלית כך דין שטר חוב, שבשניהם תניא זה נוטל עד מקום שידו מגעת.

וצ"ב: מה שייך עד כמה שידו מגעת לגבי שטר שכל עניינו הוא החוב שכתוב בו, וכי לצור על פי צלוחיתו הוא צריך.

ובגמ': אמר רבי אלעזר: **מחלוקת** בשניהם אדוקין בטופס או בתורף, אבל אחד אדוק בטופס ואחד בתורף, זה נוטל תורף וזה נוטל טופס.

וביאר רש"י: מחלוקת מלשון **חלוקה** וקאי על רשב"ג דאמר יחלוקו [לשון תוס' הרא"ש בביאור רש"י], וכתב תוס': והדין עמו שלא רצה לפרש דמדובר על המחלוקת בין רשב"ג לרבי ולומר שמודה רבי דזה נוטל תורף וכו', דלפי רבי אם אינו מקויים אין המלוה לוקח כלום, דנאמן לווה לומר פרעתי, ועי' תוס' ר"פ: שיש משמעות כרש"י בלשון הגמ', כי אם מדובר על פלוגתא דרבי ורשב"ג, הוי ליה למימר אבל אחד אדוק וכו' **דברי הכל** וכו'.

ופשיטא דה"ה בשטר מקויים, כי לכו"ע לא חולקין בשוה אלא היכא דשניהם אדוקין וכו', אבל אם אחד הדוק בתורף ואחד בתוקף זה נוטל עד כמה שידו

מגעת, אלא שרבי אלעזר קאי על הברייתא דנחלקו לגבי שטר שאינו מקויים.

ורב יוחנן אמר: **לעולם חולקין**.

ומקשינן: לרבי יוחנן דתניא זה נוטל עד מקום שידו מגעת וכו׳, ותרצינן: דרבי יוחנן דיבר באופן דקאי בי מצעי, ועי׳ רש״י: דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

והוקשו לר״א: זה נוטל תורף וזה נוטל טופס, **וכי לצור על פי צלוחיתו** הוא צריך.

ותירצו: שלא מחלקין את השטר לפי החוב האמיתי שכתוב בו, אלא שיימינן כמה שווה למכור חוב דלית ביה זמן שלא גובין ממשעבדי והיינו תופס, וכמה שווה למכור חוב כזה שגובין ממשעבדי והיינו תורף, ונותנים את ההפרש למי שמחזיק בתורף, והשאר חולקין בשווה.

ומייתי ראיה ממתני׳: שה״יחלוקו״ הנאמר בשנים אוחזין בטלית, הויא ודאי חלוקה **לדמי הטלית,** דלקרוע הטלית א״א, משום שזה מפסיד אותו.

וכ״ת שמדובר באופן שהחלוקה לא מפסידה את הטלית, כגון בטלית מוזהבת דחזיא לבני מלאכים קטנים, עדיין יש להביא ראיה ממתני׳ דלקמן, לגבי היו שנים רוכבין על גבי בהמה וכו׳ וודאי הכונה היא לחלוק לדמי, כי אם היתה בהמה טמאה שאינה ראויה לבשר לא שייך לחלק אותה דהוי הפסד.

ז. תורף – טופס:

לפי רש״י: הסיבה דשמין רק את הזמן, היא משום שזה הדבר היחיד שעליה יש יתרון לתורף על התופס, כי את החוב אפשר לגבות ע״י תורף לבד או ע״י טופס בלחוד, דכל מה שכתוב בתורף כתוב בשורה אחרונה של הטופס חוץ מהזמן, ובתופס מופיע הכל חוץ מחתימה, וכמ״ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו.

ותוס׳ חולק עליו: דקיי״ל שלא למדים משורה אחרונה לגבות ע״י טופס, ועוד דשטר בלא עדים פסול אפילו למ״ד דלא צריך לקיימו, ועוד דשטר שנמחק בו אפילו שיטה אחת פסול,

אלא צ״ל: שהסיבה דשמין את השטר שיש בו זמן, היא משום שהזמן הוא הדבר היחיד שאם הוא לא כתוב אין זה פוסל את השטר.

דף ח. והמשך הענין בדף י.

המגביה מציאה לחבירו - תופס לב״ח - מגו דזכי לנפשיה.

א. גמ׳: אמר רמי בר חמא: זאת אומרת המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

אמר רבא: לעולם אימא לך המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, והכא היינו טעמא מיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחבריה.

ולקמן [דף י.] רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרוייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא הוי תופס לב״ח במקום שחב לאחרים, ואמר רבי יוחנן: [כתובות דף פד.] התופס לב״ח במקום שחב לאחרים לא קנה.

רב חייא אמר רב יוחנן: המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

והביא הרא"ש [בדף י.] מחלוקת בינו לבין הרי"ף לגבי **תופס לב"ח במקום שאינו חב לאחרים**.

לפי הרי"ף: מן הדין אין כאן תפיסה, דיכול הלווה לטעון לאו בעל דברים דידי את, ואינו קונה אלא מתקנת חכמים היכא דאיכא פסידא לב"ח כגון דמית לווה, דחששו שאם לא תפיס למלוה הוא יפסיד, משום דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי וכו'.

והרא"ש: מוכיח מהלשון ד"תופס במקום דחב לאחריני" דמשמע דכשלא חב לאחרים, **קנה מדינא ולא מתקנת חכמים**, ועוד דמייתי גבי מציאה ושם אין טענה דלאו בעל דברים דידי את, וכך לגבי הלוואה אין מקום לומר לאו בעל דברים דידי את, כיון שאינו בא בטענה אתו, אלא מתכוון לתפוס בשביל המלוה, וביאר הרא"ש: דאין יכול הלווה לומר החזר לו מה שתפסת כיון שאין לך הרשאה, משום דזכין לאדם שלא בפניו.

ואין כאן חב לאחריני כיון שהלווה מודה.

ונראה לפ"ז: שהדין של תופס בשביל חבירו הוא מדין זכין לאדם שלא בפניו, הן לגבי הלוואה והן לגבי מציאה, גם לפי שיטת הרי"ף על אף שסובר לגבי מלוה, שתופס לב"ח הויא תקנה דרבנן [ואילולי זה יכל הלווה לטעון לאו בעל דברים דידי את], אפ"ה מודה הוא לגבי מציאה דליכא למימר הכי, ויש א"כ קנין מדין זכין.

ב. זכין

עי' תוס' בכתובות [דף יא.] לגבי גר קטן מטבילין אותו דזכייה מטעם שליחות, וכך כתב הרדב"ז לגבי דין דגמ' "ש"מ המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו", דלא מבעיא אם אמר לו תן לי את המציאה או שהגביה לצורך חבירו דקנה. וכן כתב הרא"ש הנ"ל: וז"ל: **"דזכין לאדם לו בפניו והוי כאילו תפס המלוה בעצמו"**.

אלא שיש הבדל בין זכייה לבין מקנה לחבירו:

כי ב**מקנה לחבירו:** יש בו שתי חלקים, 1) ההוצאה מרשותו, 2) ההכנסה לרשות של השני, ואין הקנין חל כל עוד שלא הגיע הדבר בידו של השני, משום שאין הדבר יוצא מרשותו עד שמגיע לרשות של השני [אחרונים],

אבל לגבי **זכייה מן ההפקר:** אין כאן מציאות של הוצאה מרשות של האחד, אלא רק הכנסה לרשות של השני, ולכן מספיק שיהא שליח בשביל השני כדי שיקנה. וכן לגבי שאר זכייה כגון התורם את תרומתו של השני, אי ניחא ליה לשני הויא זכייה וקני, משום שאין כאן אלא הוצאה מרשות המקנה להגיע לרשות הקונה.

ג. הוי תופס לבעל חוב

ומשמע דלפי רמי בר חמא לא הוי תופס לב"ח במקום שחב לאחריני,

וצ"ב: למה אין זה נחשב חב לאחריני, ועי' רדב"ז המובא בשטמ"ק: שמגביה מציאה לחבירו אינו דומה לגמרי לתופס לב"ח במקום שחב לאחריני, ששם הוא ודאי מפסיד, אבל במציאה לא הפסידו דבר משלהן אלא רק מנע ממנו להרויח וזה לא נקרא הפסד גמור, ותו דבמציאה מאן לימא לן דיזכה בה דלמא בעליה יחזרו אחריה עכ"ל, ואולי זוהי גם סברתו דרמי בר חמא.

ד. מגו דזכי לנפשיה

הקשה תוס': [לקמן דף י.] דבמתני' מבואר שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, וקשה לרבי יוחנן [שהוא בעל המימרא דתופס לב"ח במקום דחב לאחריני לא קנה], ותירץ: דרבי יוחנן מפרש טעמא דמציאה מיגו דאי בעי זכי לנפשיה.

וביאור הענין: דמגביה מציאה לחבירו על הצד שזה נחשב חב לאחריני אין כאן זכייה, שנוכל לומר: "זכין לאדם שלא בפניו", אבל בשעה שזוכה לעצמו יכול לזכות לחבריה וראיה מגזלן כדלהלן:

גמ': תדע דאילו אמר לשלוחו צא וגנוב לי וגנב פטור, ושותפין שגנבו חייבין לאו משום דאמרינן מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

פירוש לפי רש"י: שאם האחד הוציאו לדעתו ולדעת חבירו, אמרינן בסוגי' דבב"ק דחייבין, והקשה עליו תוס': דשם מדובר לגבי טביחה, ויש על זה לימוד מיוחד דמועילה אפילו ע"י אחר ויש שליח לדבר עבירה.

ותוס' מפרש: שמדובר באופן שהגביהו שניהם בבת אחת.

ועדיין צ"ב: איך בכהאי גוונא יכול האחד לזכות לשני הרי אין שליח לדבר עבירה, ודנו בזה אחרונים. [ועי' קצות ונתיבות שמ"ח ס"ק ג].

ה. מגו דאי בעי זכי לנפשיה וכו'

נחלקו רב נחמן ועולא לקמן [דף ט:] האם אמרינן מיגו **דאי בעי זכי או לא**, ויתבאר.

מתני' לקמן: היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי, נטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה.

לפי רב נחמן: מדובר אפילו היכא דמתכון להקנות לחבירו דלא קנה חבירו, ושם פירש רש"י: דלא קשה הא דתני [במתני' לעיל] אליבא דכו"ע, בזמן שהן מודים חולקים בלא שבועה, ומוקי ליה משום מגו דזכי לנפשיה וכו', והיינו משום דמהני זכייה לנפשיה מהני ג"כ לחבריה, אבל היכא דאינו בא לזכות אלא לשני, לא שייך "**מגו דזכי לנפשיה**", וקסבר רב נחמן ד"**מיגו דאי בעי זכי**" לא אמרינן.

ולפי עולא: במתני' מדובר באופן שלכתחילה אינו מתכוון להקנות לשני ולהכי לא קני, אבל היכא דמתכוון להקנות לשני, מהני **מיגו דאי בעי זכי וכו'**.

ו. שנים שהגביהו

בסוגי' דידן מחלקין בין אחד שמגביה לבין שנים שהגביהו, דכשאחד מגביה כגון פיקח

בשביל חרש, כל הקנין תלוי בו ויכול לזכות לשני, אבל שנים שהגביהו ביחד, היות והקנין נעשה ע״י שניהם, אם האחד לא הגביה על דעת השני, השני לא קנה, ומתוך שהשני לא קנה הראשון ג״כ לא קנה, כי השני מחזיק בחלק של המציאה, וכן אם לאחד אין דעת להקנות כגון פיקח וחרש שהגביהו ביחד, מתוך שלא קנה חרש, לא קנה פיקח.

ז. דיוקא דרמי בר חמא מהיכא?

- אילימא: ממתני דזה אומר כולה שלי, הא קאמר כולה שלי, והסיבה דהוי הכל לעצמו אינה מדין קנין אלא מדין חזקה, [כך ביאר תוס׳ לקמן דף ח: ד״ה או דלמא].
- אילימא מיתורא דתני: זה אומר אני מצאתיה ואח״כ זה אומר כולה שלי, כבר אוקמינן חדא במציאה חדא במקח וממכר.
- אילימא מסיפא: דכתיב זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי.

ועי׳ תוס׳ דיש שלא גורסים ״הא תו למה לי״, והיינו שלומדים מעצם המשמעות של הדין דחציה שלי שמדובר שהגביה עם חבירו וקנה חבירו.

ולפי הגרסא הזאת, יש להקשות: אולי מדובר באופן שטוען דהגביה כולה לקנות חציה, או שתופס בחציה בידיים, ואין כאן מגביה.

ויש גורסים ״הא תו למה לי״ והיינו שכל הדין הזה מיותר וע״כ הוא בא ללמד, ודחינן: דדלמא במקח וממכר דהו״א דיש לו דין משיב אבידה ופטור משבועה, קמ״ל דמערים לבקש חציה כדי לא לישבע.

- אלא מדינא דמתני׳: **היו שנים רוכבין על גבי בהמה** וכו׳ שהוא מיותר, ודחינן: דאולי בא לאשמועינן דרוכב נמי קנה.
- סיפא דמתני׳: בזמן שהם מודים או שיש להן עדים, **חולקין בלא שבועה**, ובמאי אי במקח וממכר פשיטא, אלא מאי במציאה וקמ״ל דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

דף ח: ט.

רכוב ומנהיג

הקדמה: הסוגיא דנה, בדין משיכה, האם רוכב על גבי בהמה הויא משיכה וקני או לא, ומבעיא ליה **ברכוב לחודיה** האם קני כדין משיכה או לא דבעינן עקירת יד ורגל, וכן **רכוב במקום מנהיג** כשהולכת קצת, אבל מנהיג ברגליו לכו״ע הרי זה משיכה.

א. גמ׳: אמר רב יוסף אמר לי רב יהוד׳ שמעת מיניה דמר שמואל רכוב ומנהיג חד קני חד לא קני, ולא ידענא הי מנייהו.

ומספקא ליה אם כוונתו על רכוב ומנהיג לחודיה, או על רכוב במקום מנהיג, או על שניהם.

ואי ס"ד דמדובר ברכוב או במנהיג לחודיה, הרי על מנהיג לחודיה אין מקום להסתפק והוי משיכה שלימה, משא"כ רכוב. וכתב רש"י: כיון דבעינן שתעקר יד ורגל, ומיהו תוס' [בהמשך לגבי רכוב במקום מנהיג מוכיח], שגם ברכוב אזלא קצת מחמתיה, ואפשר שבשלב הזה עדיין לא מדובר דאזלא מחמתיה אלא ברכוב סתם, ומספקינן אי נחשב קנין משיכה בהכי.

ב. אלא רכוב במקום מנהיג

דאיבעיא להו: מאי רכוב עדיף דהא תפיס ביה, או דלמא מנהיג עדיף דאזלא מחמתיה. וכתב רש"י: או דלמא מנהיג עדיף וכו' **והיא הגדולה שבקנין**, וצ"ב א"כ מה הצד דתפיס יקנה.

ותוס' הוכיח: שגם בדין דרכוב הכוונה היא דאזלא מחמתיה קצת, דאי לא תימא הכי, היכי פשיט לקמן מיושב בקרון, הרי לגבי איסור כלאים אינו חייב אלא א"כ אזלא מחמתיה, אלא ודאי שגם ברכוב אזלא מחמתיה קצת, ומבעיא ליה האם מנהיג עדיף מכיון דאזלא מחמתיה טובא,

וצ"ב: אי אזלא מחמתיה טובא מה הצד שרכוב עדיף.

ועוד צ"ב: מה כוונת הגמ' דרכוב עדיפא דהא תפיס.

ונראה לבאר: על פי הא דאיתא לקמן דרכוב לחודיה לא קני אליבא דרבנן, ומוקמינן ליה למתני' דתני רכוב קונה כגון דמנהיג ברגליו, מהו דתימא רכוב עדיף דהא תפיס בה.

וביאר שם תוס': דהו"א שהיות **וכל מה שיש במנהיג יש ברכוב, ונוסף על זה דתפיס ביה, ובזה יש לו לבטל את חזקת המנהיג.**

ומה שכתב שם תוס', דרק לגבי מנהיג ברגליו, היה שייך לומר דרכוב מבטל את חזקת המנהיג, אבל בסתם רכוב לא, היינו לפי המסקנא שלפי רבנן רכוב במקום מנהיג לא קני, אבל לפי ההו"א דמספקא ליה אי רכוב קני אפילו במקום מנהיג, מבעיא ליה האם הקנין דרכוב יבטל את המשיכה של המנהיג.

ג. מחלוקת ר"מ ורבנן

ופשטינן: מהא דתנן המנהיג סופג את הארבעים והיושב הקרון סופג את הארבעים, ר"מ פוטר את היושב בקרון, ומדאפיך שמואל ותני וחכמים פוטרין, ש"מ רכוב לחודיה לא קנה וכ"ש רכוב במקום מנהיג. והקשו: היכי פשיט רכוב מיושב הרי יושב לא תפיס במוסרה אבל רכוב תפוס במוסרה, ותירצו: דתפיסת מוסרה לא מהני לקנות, אלא היכא דמסר לו חבירו את המוסרה, אבל במציאה וכן בנכסי הגר, שאף אחד לא מסר ליה, תפיסת מוסרה לא קני.

ואפילו שאין הנושא שם קשור לקנין ממון אלא לאיסור כלאים, מ"מ חזינן דלפי רבנן **יושב לאו מידי קא עביד**, ומאותה סיבה אין זה נחשב פעולה של הכנסה ברשות במקום מנהיג.

ועדיין מסתפקין אליבא דרבנן, האם דוקא יושב לא קני או אפילו רכוב.

ד. הבדל בין קנין לחזקה

מתני': היה אחד רוכב ואחד מנהיג וכו' זה ישבע וכו' ויחלוקו, מני מתני' אילימא ר"מ השתא יושב קנה רכוב מבעיא, אלא מאי רבנן וש"מ רכוב קני.

והקשה תוס': הרי במתני' מדובר ברכוב במקום מנהיג ואפילו הכי קני, ולמה לא הבאנו מזה ראיה לדין רכוב במקום מנהיג.

ותירץ: שבמתני' לא מדובר כלל לגבי קנין, אלא לגבי חזקה, **ולכן אין להביא ראיה שרכוב במקום מנהיג קונה, מזה שרכוב בהדיה מנהיג נחשב מוחזק**, אבל יש ראיה דרכוב לחודיה קני, דאי לא הוי קני כלל לא היה שייך שיהא עליו מוחזק.

ודחתה הגמ': דבמתני' מדובר במנהיג ברגליו כדרך רוכבי סוסים, וזוהי משיכה גמורה, ופרכינן: אי הכי מאי למימרא, ומתרצים: מהו דתימא רכוב עדיף, והיינו שמבטל חזקתו של המנהיג כנ"ל, אבל אי מדובר ברכוב סתם אין כזה צד דחזקתו דרכוב תבטל את חזקתו דמנהיג, ופירושו כנ"ל.

ה. משיכה – הנהגה – ורכיבה

ת"ש: שנים שהיו מושכין בגמל ומנהיגין בחמור, או שהיה אחד מושך ואחד מנהיג במידה זו קנו, רבי יהוד' אומר לעולם לא קני עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור, ועד כאן לא נחלקו אלא אי בעינן משיכה או הנהגה, אבל רכוב משמע דלכו"ע לא קני.

והקשה תוס': אדרבה כ"ש רכוב דהא תפיס ביה, ותירץ: דדייקינן מיתור, דהוי ליה למכתב: "שנים שהיו מושכין או מנהיגין".

והקשה שוב: אולי תני בנפרד שנים שהיו מושכין בגמל ומנהיגין בחמור, בכדי לאשמועינן דאורחיה דגמל במשיכה ואורחיה דחמור בהנהגה, ואפ"ה אם היה אחד מושך ואחד מנהיג בגמל, אין כוח במשיכה [אפילו דאורחיה בגמל] לבטל את ההנהגה [אפילו דלאו אורחיה].

ותירץ: דפשיטא **שאין המשיכה דגמל תבטל המשיכה דחמור** הגם דאין זה אורחיה, כיון דמועיל קנין משיכה בשניהם, אבל לעיל דבעינן שרכוב יבטל את קנין משיכה, היינו משום שיש ברכוב כל מה שיש במשיכה ובנוסף לזה, תפיס ביה.

ודחינן: ה"ה רכוב, והא דקתני מושך ומנהיג לאפוקי מדרבי יהוד', והסיבה דלא ערבינהו ביחד היא, משום דאיכא חד מנייהו דלא קני.

אית דמותיב לה מסיפא: "במדה זו קנו" משמע אבל לא רכוב, ודחינן: דה"ה רכוב ובא לאפוקי באופן שעשה הפוך, משיכה בחמור והנהגה בגמל וכו' דאיכא חד מנייהו דלא קני.

ו. אחד רכוב ואחד תפיס מוסרה

ת"ש: אחד רכוב חמור ואחד תפוס במוסרה, זה קנה חמור וזה קנה מוסרה, ש"מ רכוב קנה.

וכתב רש"י: וכיון דשלא במקום מנהיג קנה כוליה, במקום מנהיג קנה חצי, ואפילו דלעיל איבעיא להו רכוב במקום מנהיג, צ"ל דרש"י

כאן לא מדבר על קנין אלא על חזקה כנ"ל בתוס'.

ודחינן: כגון דמנהיג ברגליו, ופרכינן: [אי הכי] נקנה נמי מוסרה, וכתב תוס', דאי גרסינן "אי הכי" פירושו: בשלמא אי קנה בהמה ע"י זה שהוא תפוס בה, מובן דלא קנה מוסרה, מכיון שלא עשה בו קנין, אבל אי קנה בהמה במשיכה, לקני נמי מוסרה במשיכת הפרה.

ואין לומר שהשני הקנה לו, כי השני לא התכון להקנות, **אלא אמר רב אשי** זה קנה חמור ומה שבראש המוסרה הנקרא בית פגיה, וזה קנה מה שתפוס בידו.

ורבי אבהו תירץ: זה קנה כל המוסרה היות ויכול להביאו אליו, ופרכינן: דלא מצינן קנין כזה לגבי מציאה, באופן כזה שהיתה ראשו אחד על עמוד, שנאמר דקנה בגלל שיכול להביאו אליו.

והקשה תוס': דמשמע שאם הביאו אליו, קנה ע"י שהגביה למעלה מג' טפחים, והרי הזורק סלע לחבירו לים פטור, ומוקמינן, באדייה אדויי ואפ"ה לא נחשב הגבהה בהכי. ותירץ: דשאני הכא כיון **שמחזיק בידו אחד מראשיה**, א"נ כשאינו ארוך כ"כ וכשינתק יפול ידו אחד לארץ, והוי א"כ כולו בידו.

ז. רכוב בשדה ומנהיג בעיר

ת"ש מדאמר ר"א: רכוב בשדה ומנהיג בעיר קנה.

ותירץ רב כהנא: דהכא נמי במנהיג ברגליו ותרי גווני מנהיג, והקשה עליו רב אשי: אי הכי למה אינו קונה בעיר ע"י קנין משיכה שעשה בו, ואין לומר משום דאין דרכו בכך כי הגונב ארנקי בשבת קני אפילו שאין דרכו בכך, לכן מתרץ רב אשי: דמדובר לגבי מקח וממכר וכגון שאמר לו קני כדרך שבני אדם קונים, ואין דרך לרכוב ברה"ר, מיהו אם היה זה בעיר שכך הוא הדרך וכן באדם חשוב או באדם זול דאינו מתבייש, קני.

דף ט:

משוך בהמה זו וקני כלים שעליה

פירוש: שלא יקנה את הפרה אלא רק את הכלים, משמע שאם אמר לו לקנות את הפרה, קנה חצירו.

והקשה תוס': מאי איכא בין מקנה לו פרה דקני כלים שעליה בקנין חצר, לבין משאיל לו פרה לקנות כלים שעליה דאינו קונה בקנין חצר, הרי בתוך הזמן דשאילה הויא שלו.

ותירץ: דאה"נ גם במשאיל קנה מדין חצר, רק שכאן מדובר כגון שאינו רוצה שיקנה בקנין חצר אלא ע"י משיכה. א"נ: אי תנא קנין פרה לא היינו יכולים לדעת שיש קנין כלים ע"י משיכת הפרה, כי אולי הם נקנים ע"י קנין חצר.

והקשו: דאפילו אם אמר לו לקנות את הפרה, איך שייך שיקנה את הכלים הרי זה חצר מהלכת.

ותירצו: כגון שכפת אותה והפסיקה להיות חצר מהלכת. ואין לדמות דין זה למקרה דהיה הולך בספינה וקפצו דגים לתוכו דקנה, כי ספינה אינה חצר מהלכת דמינח נייח ומיא

הוא דקא ממטי ליה, וכן זרק לה גיטא לתוך חיקה או לתוך קלתה דמגורשת, משום דקלטה מינח נייחי.

דף ט: י.

המגביה מציאה לחבירו [המשך]

א. מתני': היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי, נטלה ואמר אני זכיתי בה זכה.

ויש ב' אופנים איך לבאר את המשנה:

1) מדובר באופן שהתכוון לכתחילה לזכות בשביל השני, וקסבר "**מגו דזכי**" אמרינן "**מגו דאי בעי זכי**" לא אמרינן, פירוש **דאי בעי** זכי לנפשיה באופן שלא זוכה לעצמו לא אמרינן, אבל היכא דזכה לעצמו מודה הוא דזוכה ג"כ לאחרים, ודלא כמ"ד המגביה מציאה לחבירו אפילו דלא זכה לעצמו קנה חבירו.

2) מדובר באופן שלא התכוון לזכות לשני, אבל אם התכוון לזכות לו קנה, כמ"ד המגביה מציאה לחבירו, א"נ כמ"ד מגו דאי בעי זכי לנפשיה דנחלקו על זה אמוראים כפי שיתבאר.

ב. מחלוקת לגבי מגביה מציאה לחבירו

תנן התם: מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני, ר"א: אומר זכה לו, וחכ"א: יתננה לעני הנמצא ראשון.

ונחלקו אמוראים בביאור המשנה.

לפי עולא: לכו"ע עני יכול לזכות לעני אחר, מגו דאי בעי זכי לנפשיה וכו', ונחלקו בעשיר האם אמרינן מיגו דאי בעי מפקיר נכסיו הוי עני, ומיגו דזכי לנפשיה וכו', או שחד מגו אמרינן תרי מגו לא אמרינן.

ומוקי ליה למתני' כשלא התכון לזכות לשני, והכי מוכח ממתני' דקתני בסיפא: "אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחלה לא אמר כלום", דאין צורך להזכיר "דאמר תחילה" כי ודאי שכוונתו היא על הקנין שעשה תחילה משום שעכשיו אינו בידו, אלא ע"כ זה בא לגלות לנו שכל המשנה מדברת באופן שלא התכון לזכות לשני, ואעפ"כ כיון דהגיע לידו של השני קנה.

לפי רב נחמן: אפילו מעני לעני מחלוקת ולא אמרינן **מגו דאי בעי זכי** לנפשיה וכו', וה"ה במתני' ומדובר אפילו באופן שהתכוון לזכות לשני, ואפ"ה לא מהני קניינו לזכות לשני.

ג. תופס לב"ח

ורב נחמן חולק ג"כ בדין דמגביה מציאה לחבירו, וסוברים רב נחמן ורב חסדא דלא קנה חבירו, משום דהוי תופס לב"ח במקום שחב לאחרים וכבר התבאר לעיל.

והקשה תוס': דבפרק משילין תני מילא מים ונתן לחבירו, רב ששת אמר: כרגלי הממלא, ור"נ אמר: כרגלי מי שנתמלאו לו, ומסיק **דבמגביה מציאה לחבירו פליגי,** מר סבר קנה ומר סבר לא קנה, ומשמע דלרב נחמן קנה חבירו ולכך הוי כרגלי מי שנתמלאו לו.

ותירץ: דלפי רש"י שם לא קשיא כלל, דרש"י לא גרס שם קנה "חבירו" אלא קנה, והיינו שהוא קנה לעצמו, וכך סובר רב ששת, ורב נחמן סובר דלא קנה לעצמו כיון שהתכוון לקנות בשביל השני, **ומאחר שהקנין לא חל, ממילא הוי הפקר**, וכשזה מגיע ליד של השני, הוא קונה והרי הוא כרגלי מי שנתמלאו לו. ור"ת מתרץ: דהתם מודה ר"נ דקנה חבירו כי אין זה נחשב חב לאחרים משום שיש הרבה מים בבור.

דף י. י:

ד' אמות של אדם

אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא: ד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום דלא אתי לאנצויי.

והקשו מפאה: דתנן נתן מקצת פאה וזרק על שאר אין לו בה כלום, נפל לו עליה, פירס טליתו עליה מעבירין אותו הימנה.

ותירצו: כיון דגלי דעתיה דלא ניחא ליה לקנות בד' אמות אלא בנפילה [וטעה שאפשר לקנות בכך], לכן לא קני.

רב פפא אמר: לא תקינו ליה רבנן ד' אמות בשדה **דבעל הבית**, משום ששם אין לו ד' אמות מיוחדות לו, דהרבה חברים יש לו בתוכה.

ועי' תוס': דגם לגבי גניבה לא תקינו ליה לקנות ברה"ר, ולא תיקנו אלא במציאה דלא אתי לאנצויי, ובגט משום עיגונא.

והוקשו ממציאה: דתניא ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה, זה שהחזיק בה זכה בה

ותירצו: דכיון דנפל, גליה דעתיה דלא ניחא דלקניה ע"י ד' אמות כנ"ל

רב ששת אמר: **לא תקנו אלא בסמטא,** אבל ברה"ר דדחקי רבים לא תקנו, ומה שכתוב בכל מקום לאתויי צידי רה"ר.

דף י: יא.

חצר משום ידה - שליחות?

א. גמ' גיטין [דף עז.] תנו רבנן ונתן בידה אין לי אלא ידה, גגה חצירה וקרפיפה מנין, ת"ל ונתן מ"מ, ותניא נמי הכי גבי גנב: ידו אין לי אלא ידו גגו חוצרו וקרפיפו מנין, ת"ל המצא תמצא מ"מ, וצריכא: דאי אשמועינן גט משום דבעל כרחיה מגרשה, אבל גנב דלית בע"כ אימא לא, ואי אשמועינן גנב משום דקנסיה רחמנא, אבל גט אימא לא, צריכא.

ובסוגיא דידן אמר ריש לקיש: **קטנה לית לה חצר ולית לה ד' אמות,** ורבי יוחנן אמר: יש לה חצר ויש לה ד' אמות.

ומבואר בגמ' דלכו"ע לענין גט לא פליגי דחצר משום ידה אתרבאי, ולכו"ע מציאה אתרבאי משום שליחות, ויש ג' דרכים בגמ' איך לבאר במה נחלקו:

א. נחלקו אי ילפינן מציאה [דאתרבי מדין יד] מגט.

ב. לכו"ע ילפינן מציאה מגט [פירוש מדרבנן, כי מדאורייתא אין זכייה לקטן במציאה, תוס'] ונחלקו האם ילפינן קטן מקטנה.

ג. לא פליגי, אלא שר"ל דיבר על מציאה, ורי"ו דיבר על גט.

ולקמן [דף יא:] מבואר דחצר הנאמר לגבי גט התרבה מ"ידה" ולא גרע משליחות [ועי' ראב"ד המובא בשטמ"ק דיד הוי יותר משליחות] ונפק"מ דזכין לו מדין שליחות בדבר שזכות לו, דזכין לאדם שלא בפניו.

ב. והקשה תוס' הרא"ש: **איך שייך שכלפי גט אתרבאי חצר מדין יד, וכלפי מציאה אתרבאי מדין שליחות,** והרי בשניהם כתיב "ידה".

ותירץ:

1) דבגט כתיב **ונתן** בידה, דמשמע נתינה ביד ממש, ואי חצר מדין שליחות לא אתקיים בה נתינה ביד, אבל לגבי מציאה דלא כתיב נתינה, אין צורך לומר דחצר מדין יד, דאפשר שידו היינו רשותו כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו.

[נראה לפ"ז שהפשטות היא דחצר מדין שליחות, אלא שבגט היות וכתוב, "ונתן" ע"כ הויא מדין יד ממש, וצ"ב: דבלאו הכי כתיב "בידה", ויותר קרוב להיות יד מאשר שליחות].

2) א"נ: דלקמן מייתי דמגרשה אפילו בע"כ דמרבינן גגו וחצירו וכו' שהם כידה, ואי הוי מטעם שליחות לא היתה מתגרשת בעל כרחה [וכך תירץ תוס' אצלנו].

וצ"ב: איך מרבינן חצר מדין שליחות, הרי כתיב "ידה", והגם דשייך לומר שאין הכוונה למשמעות המדוייקת של המילה ידה, אלא למשמעות היותר רחבה והיינו רשותו, אבל עדיין מה השייכות לשליחות.

ונראה בפשטות: כי הקנין חצר דגט נחשב כידו ממש כפי שמוכיחה הגמ' לקמן, דבעינן עומדת בצד חצירה משום דאשה מתגרשת בע"כ, ועי' תוס' לקמן [יא.] דאפילו בחצר המשתמרת בעינן שתהיה עומדת בצד חצירה, ומוכח שהקנין הוא משום יד, דאי משום שליחות אין נפק"מ אי עומדת בצד שדהו או לא.

אבל לגבי מציאה מדובר בסתם קנין חצר, ולא בעינן תרתי, אלא או עומד בצד שדהו או משתמר, וע"כ אין קנינו מדין יד, אלא מדין שליחות, והלשון יד פירושו: רשות, כדכתיב ויקח את כל ארצו מידו.

ג. והקשו: למ"ד חצר מדין שליחות, איך שייך דקנה הגנב בחצירו הרי אין שליח לדבר עבירה.

ותירץ רבינא: דהא דאמרינן, "אין שליח לדבר עבירה" היינו כשהשליח הוא בר חיובא - ועי' רש"י: שאז אפשר לומר דברי הרב ודברי התלמיד וכו' - משא"כ חצר.

רב סמא אמר: שזה נאמר רק בדבר דאי בעי עביד אי בעי לא עביד, משא"כ חצר.

ונראה: דגם לפי רב סמא צריכים להשתמש בסברה של דברי הרב ודברי התלמיד וכו', מיהו בתוס' מובא [מגמ' קידושין דף מג.] דילפינן מפסוקים ועיי"ש.

והקשה תוס': דאיתא בב"ק [דף מט:] לגבי גנב שהוציאו מרשות הבעלים ומת חייב, ולפי לשון אחד

ברש״י, מדובר שהגנב אמר לשומר להוציא השור משם וע״י זה קנה הגנב להתחייב, וקא חשיב שליח אפילו לדבר עבירה, על אף דאי בעי עביד, ותירץ: ששם מדובר דלא ידע השומר שזו פרה גנובה והוי ליה כחצר דבע״כ.

נפק״מ: אם כהן אמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה פלונית, דמצד אחד הוא לא בר חיובא, ומצד אחר אי בעי לא עביד.

והקשה תוס׳: אפילו אם אמר לכהן אחר, עדיין אינו בר חיובא משום שאינו בא לקדש לעצמו את האשה הגרושה. ותירץ: שאפ״ה זה נחשב בר חיובא כיון שהוא כהן ואסור בגרושה.

א״נ נפק״מ: דאמר לאשה אקפי לי קטן.

דף יא. יא:

קנין חצר

מתני׳: ראה אותן רצין אחר מציאה אחר צבי שבור אחר גוזלות שלא פרחו, ואמר זכתה לי שדה זכתה לו.

ומוקי ליה לקמן, כגון דרץ אחריו ומגיען.

גמ׳: א״ר יהוד׳ אמר שמואל, והוא שעומד בצד שדהו, והא דאמר רב יוסי בר חנינא חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, הני מילי בחצר המשתמרת.

א. ובגמ׳ מבואר: דהיכא דדעת אחרת מקנה מהני אפילו בחצר שאינה משתמרת ואפילו אם אינו עומד בצד שדהו, כגון לגבי מתנה דאפילו אי רץ אחריו ואינו מגיעו זכתה ליה שדהו, משום דזכין לאדם שלא בפניו, והנ״מ במתנה אבל בגט דחוב הוא לה, אפילו שיש דעת אחרת אינה מגורשת אלא א״כ עומדת בצד שדהו.

ב. מקור הדין דעומד בצד שדהו:

מדכתיב לגבי שכחה: ושכחת אומר בשדה - בשדה ושכחת ולא בעיר, ומוקי לה בזכור ולבסוף שכוח, **פירוש:** שהפועלים שכחו והבעה״ב עדיין זוכר ולבסוף גם הוא שכח, דבשדה אינו שכחה ובעיר הוי שכחה, והסיבה לזה היא בהכרח משום דבשדה כיון שעומד בצד שדהו קונה לו שדהו, משא״כ בעיר.

והקשו: אולי יש גזה״כ דדוקא בשדה ולא בעיר, פירוש לפי רש״י: גזה״כ שזכור ולבסוף שכוח משבא לעיר הוי שכחה, ולפי תוס׳: גזה״כ שבעיר אין בכלל דין שכחה, ודחינן לפי תוס׳: אמר קרא יהיה לרבות שכחת העיר, והיינו הדין ״שכחה״ נאמר גם אם הוא בעיר, וע״כ ״שדה״ בא למעט זכור ולבסוף שכוח.

ב. והקשו ממעשה דר״ג: שהיו באים בספינה ואמר עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לעקיבא בן יוסף ומקומו מושכר לו, ושם לא עמד בצד שדהו. ועי תוס׳: שלא היה זה משתמר, משום שלא היה הפסק בין תבואתו לתבואה שהוא נתן להם.

ותירצו: כגון שהקנה להם אגב קרקע, ודחו: א״כ למה לא הקנה להם אגב סודר, אלא ע״כ טובת הנאה אינו ממון להקנות ע״י סודר או ע״י קרקע, ושוב דחו: דא״א לקנות ע״י

סודר, משום שלא מהני סודר לקנות אלא דרך מקח וממכר, אבל לא דרך מתנה.

ותירץ רב פפא: אפילו אינו עומד בצד שדהו קנה, דדעת אחרת מקנה אותו כדרבי אבא בר כהנא דבמתנה אפילו רץ אחריו ואינו מגיע קנה.

והקשו: מהא דאמר עולא לגבי גט דאינה מגורשת אלא א"כ עומדת בצד חצירה, ותירצו: דדעת אחרת מקנה מדין זכין לאדם והיינו מדין שליחות, ואפילו לגבי גט, משום שחצר קונה מדין יד, אבל לא גרע משליחות [עי ראב"ד דכ"ש מדין שליחות].

וז"ל תוס': "ולכן כי הוי דומיא דיד דהיינו כשהוא עומד בצד שדהו קונה אפילו בע"כ, **וכשאינה סמוכה לחצירה דלא הויא דומיא דיד**, לא תימא כי היכי דאין לו דין יד, הכי נמי אין לו דין שליחות, אלא לא גרע משליחות, ובמידי דזכות כמו מתנה קנה ואפילו אינו עומד בצד חצרו ואפילו אינה משתמרת" עכ"ל.

וכתב תוס' לעיל: דיש קנין ד' אמות בגט אפילו אם הגט נמצא במקום שנשמר ג"כ ע"י הבעל, והא דאיתא בגיטין: קרוב לה אפילו מאה אמה ויכולה לשמרו הוי גט, היינו באופן שהגט נמצא במקום שאינו נשמר אלא על ידה.

אויר שסופו לנוח - אין סופו לנוח - מתגלגל.

1. זרק מציאה לתוך אויר ביתו וסופו לנוח, ובא אחר וקלטה בתוך האויר לא קנה.
2. זרק ארנקי מפתח זה ויצא מפתח אחר, מבעיא ליה מה הדין באויר שאין סופו לנוח.
3. מתגלגל: כגון רץ אחריו ואינו מגיען, במתנה קנה כיון שיש דעת אחרת, במציאה לא קנה.

דף יב. יב:

זכייה לקטן

מתני': מציאת בנו ובתו הקטנים, מציאת עבדו ושפחתו הכנענים, מציאת אשתו, הרי אלו שלו וכו'.

ונחלקו שמואל ורבי יוחנן, האם מציאת בנו הויא לאביו, היינו בבנו קטן וקיי"ל דאין זכייה לקטן, או אפילו בגדול דיש לו זכייה, [ולפי צד זה יתכן שגם לקטן יש זכייה מדאורייתא].

א. לפי שמואל: מתני' בקטן וקסבר אין זכייה לקטן, דבשעה שהוא מוצאה מריצה לאביו.

והקשו: מדפסק שמואל כרב יוסי דרבנן, כדתנן, השוכר את הפועל ילקט בנו אחריו, למחצה לשליש ולרביע לא ילקט בנו אחריו, וקאמר רבי יוסי: בין כך ובין כך ילקט בנו ואשתו אחריו.

ואי ס"ד, לית ליה זכייה לקטן ואביה זכה ממנו, אמאי ילקט בנו אחריו הרי אביה עשיר הוא.

והקשה תוס': אולי אין זכייה לקטן מדאורייתא, אבל אין אביה זוכה ממנו,

ותירץ: דמסתמא לא פליג שמואל אכמה משניות דידו כיד אביו.

והקשה עוד: דאולי קונה הוא מדאורייתא ואינו חייב לתת לאב אלא מדרבנן משום איבה כפי שסובר רבי יוחנן.

ותירץ: שהיות והענין דאיבה תלוי בסמוך על שולחן אביו כמ"ד לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש, אלא סמוך על שולחן אביו קרי ליה קטן לגבי זה דחייב לתת מציאה לאביו משום איבה, לכן א"א לומר דבמתני' ג"כ מדובר בקטן ממש, דומיא דאשה ועבד דהויא אשה ממש ועבד ממש, דאי סיבת הזכייה היתה משום דהוי קטן ממש, א"כ לא בעינן סמוך, ואי דלא סמוך אין כאן איבה ואמאי לא קנה אפילו מדרבנן, אלא ע"כ הסיבה דלא קנה הויא מדאורייתא משום דאין זכייה לקטן.

והקשה עוד: אולי חכמים תקנו שקטן יכול לזכות בפאה, ואח"כ תקנו עוד תקנה אחרת שיתן לאביו משום איבה ולכן ילקט בנו אחריו, ותירץ: דמדרבנן אין סברה שיתקנו ב' זכיות.

והקשה המהרש"ל: הרי מצינו ב' תקנות דלמ"ד גדול וסמוך על שולחן אביו חייב לתת לאביו משום איבה, ואפ"ה במציאה לא זכי אלא מדרבנן [כמבואר בסוגי' דהלוקח מקטן הוי גזל מדרבנן]. ותירץ: דשם זה נחשב תקנה אחת דתקנו שקטן שמוצא מציאה יזכה בו אביו משם איבה, ויזכה לעצמו מפני דרכי שלום, משא"כ לגבי פאה דאביו עשיר וליכא למימר דהכי תקינו רבנן.

ב. ישוב הפירכה על שמואל

לפי ההו"א: שמואל חולק על תנא דמתני' וסובר דזכייה היא דאורייתא.

ופרכינן: מדאמר רבי יוסי דהתופס מציאה מקטן הויא גזל גמור, וקאמר שמואל גזל גמור מדרבנן, נפק"מ להוציאו בדיינין, אלמא קסבר שמואל דקטן אינו זוכה אלא מדרבנן.

לפי המסקנא: קסבר שמואל קטן לית ליה זכייה, והסיבה שהתירו לו לקחת פאה, היא משום שמלכתחילה אנשים מפקירין את הפאה לבנו של האריס.

ג. ולפי רבי יוחנן: הדין דמציאתו לאביו נאמר גם בבנו גדול כמ"ד לא קטן ממש ולא גדול ממש אלא סמוך על שולחן אביו הוי קטן וכו' כנ"ל.

ועי' תוס': **דכדין מציאה כך דין ערובין,** דלפי רבי יוחנן מתני' דערובין דמזכה להם ע"י בנו ובתו הגדולים ולא הקטנים, היינו באינם סמוכים על שולחנו, אבל סמוך על שולחנו אפילו אם הוא גדול אינו מזכה [ומשום הכי יש ליזהר שלא לזכות את הערוב ע"י בנו שסמוך על שולחנו כיון דקיי"ל כרי"ו].

ומ"מ אם היה סמוך עלך שולחנו משיהוא אחר שאינו בנו, דאין עליו איבה מציאתו לעצמו, וכ"ש עבדו ואמתו שבשכר טרחה הם אוכלין, אבל ביתו נערה אפילו אינה סמוכה, מציאתה לאביה דאי בעי מסר לה למנוול וכו'.

מציאת עבדו - שפחתו -אשתו שגירשה

1. מציאת עבדו הרי אלו שלו

והקשו: מפועל דאמר לו בעה"ב עשה עמי היום מציאתו לבעה"ב.

- **רב יוחנן אמר:** מתני' בעבד נוקב מרגליות שאין רבו מעוניין במציאה, וישלם העבד לרבו זמן ביטולו.
- **רבא אמר:** מתני' במגביה מציאה עם מלאכתו, דכיון שלא ביטל כלום הלכך מציאתו לעצמו.
- **רב פפא אמר:** לעולם מציאתו לעצמו ולגבי פועל מדובר ששכר אותו ללקוט מציאות, והיכי דמי דאקפי אגמא בכוורי.

2. מציאת שפחתה העברייה לעצמה

והקשו: ממ"נ אי אייתי ב' שערות מאי בעי גביה, ואי לא אייתי, אם מת האב, האמר ר"ל דיצא לחירות, ואי לא מת הויא לאביה.

ותירצו: לעולם דלא מת ואין הכוונה לעצמה ממש אלא לאפוקיה מאדון.

3. מציאת אשתו שגירשה לעצמה

ומוקי לה בספק מגורשת כגון זרק לה גיטה ספק קרוב לו ספק קרוב לה, ואפ"ה מציאתה לעצמה, כי לא תיקנו מציאה לבעל אלא משום שלא תהיה איבה, אבל הכא אית לה איבה.

דף יב: יג:

סוגיית שטרות

מתני': מצא שטרי חוב אם יש בהן אחריות נכסים לא יחזיר שב"ד נפרעין מהן, אין בהן אחריות נכסים יחזיר שאין ב"ד נפרעין מהן דברי ר"מ, וחכ"א בין כך ובין כך לא יחזיר מפני שב"ד נפרעין מהן.

הקדמה: יש לבאר מתני' באחד מג' אופנים:

1) דחיישינן ל**שטר מוקדם**, שעל ידו יגבה ממשועבדים שלא כדין, ולפ"ז צ"ל דנחלקו על האם אחריות טעות סופר ואפשר לגבות ממשועבדים בלי אחריות, או לא, ומדובר בשחייב מודה.
2) דחיישינן ל**פרעון ולקנוניא** לגבות מב"ח שלא כדין, ונחלקו על אחריות טעות סופר ובשחייב מודה.
[אבל אין לחשוש שמא הוא כבר פרע, ורוצה להשתמש שוב בשטר כדי להרוויח פשיטי דספרא, דבשביל פשיטי דספרא, אינו מוכן להפסיד ללקוחות ממון מרובה, ועוד שהוא ירא שמא ישמעו שהוא כבר פרע, תוס'].
3) חוששין **שיגבה מלוה שלא כדין**, ומדובר כשאין חייב מודה, ונחלקו האם ניתן לגבות ע"י שטר שאין בו אחריות נכסים.

1. שטר מוקדם

לפי אביי: עדיו בחתומיו זכין לו[ו], ובעלמא אין לחשוש בשטר שהוא מוקדם.

ו. וכן סובר אביי לקמן דשובר בזמנו טריף, והיינו ששובר מבטל את החוב מזמן הכתיבה.

[מיהו יש חשש אחר כשאין חייב מודה, דתנן מצא גיטי נשים ושחרורי עבדין וכו׳ הרי זה לא יחזיר שמא כתובים היו ונמלך עליהם שלא ליתנם, דכל עוד שלא הגיע לידו אין השטר מחייב כלום, אבל אי חייב מודה שהגיע השטר לידו, הרי הוא זוכה למפרע מזמן הכתיבה].

וכן לפי רב אסי: לא כותבין שטר למלווה אם אין הלווה עימו, אלא א״כ מדובר בשטר הקנאה דשעביד נפשיה מיום הכתיבה.

והקשה רש״י: א״כ הא דתנן, שטרי חוב המוקמין פסולין והמאוחרין כשרין [שביעית פרק י׳ משנה ה׳] במאי מוקים לה?

ותירץ: כגון דמוקדמת כתיבתן לחתימתן דהיינו שכתב ביום אחד וחתם ביום אחר, א״נ: שכתבו וחתמוהו בתשרי והם כתבו בתוכו ניסן.

* **ראש השנה למלכים.**

תנן [ר״ה דף ב.] באחד בניסן ר״ה למלכים, ונפק״מ לשטרי חוב המוקדמים.

פירוש לפי רש״י: שאם לא היו קובעים יום לתחילת שנת המלך, יש לחשוש שמא כתוב בשטר ג׳ בכסלו שנה שלישית למלך, ועדים מעידין שלא לווה אלא בתמוז, והשתא לא ידעינן אם לפי שנות המלוכה, כסלו היה מוקדם לתמוז והוי שטר פסול, או מאוחר לתמוז והוי שטר כשר.

וכתב תוס׳: דלא מסתבר שכולם טעו בשנת המלך [ועי״ע בתוס׳]. ולפי תוס׳, חוששין שמא התחיל למלוך בכ״ט באדר, וכשיגיע כ״ט באדר פעמים יטעה הסופר ויסבור שעמד המלך אשתקד בא׳ בניסן.

2. פרעון וקנוניא

נחלקו אמוראים אי חיישינן לפרעון ולקנוניא

לפי אביי: חיישינן לפרעון ולקנוניא. **ולפי שמואל:** לא חיישינן לקנוניא, משום שלא חיישינן לפירעון דאמר שמואל [לקמן טז:] המוכר שטר הקנאה בשוק יחזיר לבעלים, דאם איתיה דפרעיה מקרע הוי קרע ליה. **ולפי ר״א:** לא חיישינן לקנוניא, אבל אפשר דחוששין בעלמא לפרעון כפי שיתבאר.

3. אין חייב מודה

אם אין חייב מודה אסור להחזיר את השטר, אלא א״כ א״א לגבות ממנו כלום, והקשו: וכי מאחר שאינו גובה אמאי יחזיר, ותירצו: לצור על פי צלוחיתו של מלווה, אבל ללווה לא מהדרינן כדי שיצור על פי צלוחיתו, דהא קאמר לא היו דברים מעולם.

ועי׳ תוס׳: דדווקא אם טען מזוייף, אבל אם טוען פרעתי, מהדרינן ליה ללווה לצור על פי צלוחיתו.

והקשה תוס׳: אמאי לא יחזיר דממ״נ, אם אינו מקוים א״א לגבות בו, ואם הוא מקויים אפילו אם הלווה טוען מזוייף אפשר לגבות בו.

ואין לומר: **דחיישינן שמא יוצאנו שלא בפניו** או שיוציא אותו ללקוחות או ליתומים, משום דטענינן להם מזוייף או פרוע. וגם אין

לומר דכיון דנפל אתרע ליה ואפילו אם יקיימנו חיישינן דמזוייף, מדמוקי ליה שמואל למתני׳ בחייב מודה, ותני מצא שטר הקנאה בשוק יחזיר, ולא אמרינן כיון דנפל אתרע ליה.

ותירץ תוס׳: דיש לחלק בין דין דמתני׳ למימרא דשמואל, דבמתני׳ דמוקמינן ליה בשאין חייב מודה, היינו **שהלווה נמצא בפנינו וטוען מזוייף**, ומועיל טענתו אפילו נגד שטר מקויים דכיון דנפל ליה אתרע ליה, אבל שמואל מדבר באופן שאין הלווה בפנינו ואם יקיימנו יגבה, ואפילו אם יבא הלווה אח״כ ויטען מזוייף הוא, אין לחוש **כיון שבא לידו בהיתר.**

4. ביאור השיטות

- **לפי סתמא דגמרא:** מוקי לה למתני׳ בשחייב מודה, וחוששין לשטר מוקדם, והא דחיישינן שמא כתב ללוות בניסן ולא לווה עד תשרי, היינו משום שלא מצאו את השטר באותו יום שנכתב ואולי עבר הרבה זמן, אבל בגמ׳ לקמן [יז.] מוקי ליה כשמצאו את השטר באותו יום שנכתב, דאין לחשוש כפי שיתבאר שם.
- **לפי אביי**: דסובר עדיו בחתומיו זכין לו, מתני׳ בשחייב מודה וחוששין לפרעון ולקנוניא, וכך סובר רבי יוחנן.
- **לפי ר״א:** מתני׳ בשאין חייב מודה וטוען שזה שטר מזוייף, ויתכן שגם בעלמא נאמן לווה לומר פרעתי.
- **ולפי שמואל:** כיון דנפל אתרע ליה, לכן פוסלין את השטר אפילו אם הוא מקויים דחוששין שמא מזוייף הוא, אבל בעלמא לא חוששין לפרעון.

ולביאור השיטות: יש להעמיד את כל הצדדים, איזה מהם נאמרו מסברה פשוטה, ואיזה מהם הוכרחו לומר בשביל לבאר מתני׳.

ונראה מהסוגי׳: שהחשש ד**פרעון וקנוניא התחדש לפי אביי**, מכיון דאית ליה ״עדיו בחתומיו זכין לו״ לכן לא חיישינן לשטר מוקדם.

לעומת כן לפי האוקימתא הראשונה של הגמ׳ דלית ליה ״עדיו בחתומיו זכין לו״, הויא דבר פשוט לחשוש לשטר מוקדם בכל שטר שאינו שטר הקנאה, ואפילו שבעלמא לא חוששין, מ״מ כאן כיון דנפל איתרע ליה.

וכן הא דחידש שמואל אליבא דר״מ: **שטר שאין בו אחריות אינו גובה אפילו מבני חורין,** הוא משום שמעמיד את מתני׳ כשאין חייב מודה, לכן הוכרח להסביר מדוע לפי ר״מ אם אין אחריות נכסים מחזירין השטר ללוה, ואפשר דבעלמא אם טוען פרוע נאמן. ומ״מ מהא דאמר שמואל מצא שטר הקנאה בשוק יחזיר לבעלים, יש להוכיח שאינו חושש לפרעון.

אבל **לפי רבי יוחנן שסובר:** דמחלוקת כשחייב מודה וחיישינן לפרעון ולקנוניא, **יש לחשוש לפרעון אפילו כשאין חייב מודה**, ודלא כשמואל שאינו חושש כלל לפרעון גם בלי שייכות לקנוניא. דהיות

שחושש לפרעון ולקנוניא כשחייב מודה, א"כ כשאין חייב מודה [אם טוען פרוע] יש לחשוש לפרעון.

וכך נקטה הגמ' בפשטות: מדאמרינן תיובתא דר"א בחדא, אפילו שסו"ס ישנם תיובתא בתרתי, ואילו אליבא דשמואל נקטינן תיובתא בתרתי, ויתבאר:

5. תיובתא בחדא

גמ': תניא כוותיה דרבי יוחנן ותיובתא דר"א בחדא, ותיובתא דשמואל בתרתי: מצא שטר חוב ואין הלווה מודה, לא יחזיר לא לזה ולא לזה, אי לווה מודה, בשטר שיש בו אחריות נכסים לכו"ע לא יחזיר, בשטר שאין בו אחריות נכסים לפי ר"מ:יחזיר, ולפי רבנן: לא יחזיר.

והוי א"כ תרתי דלא כר"א, **א'** דקסבר אליבא דר"מ דשטר שאין בו אחריות א"א לגבות אפילו מבני חורין, **ב'** ועוד דקאמר דלא חיישינן לקנוניא.

ואעפ"כ קריה להו חדא, מכיון שזה תלוי בחד טעמא, דבגלל שאינו חושש לקנוניא ומוקי לה למחלוקת ר"מ ורבנן בשאין חייב מודה, לכן הוכרח לחדש דלפי ר"מ אינו גובה כלל, אבל בעלמא יוכל לסבור דחוששין לפרעון, [אלא שלפי ר"מ א"א לגבות ממנו], אבל לפי שמואל: הוי תיובתא בתרתי מדקסבר בעלמא, דמצא שטר חוב יחזיר למלווה ואינו חושש לפרעון.

דף יד. עד טו:

שטר שיש בו אחריות

בשטר הלואה: גובה אפילו את השבח כפי שיתבאר לקמן, וכן אם ראובן מכר לשמעון שדה באחריות ובא בעל חוב דראובן וקא טריף ליה מיניה, דינא הוא דיבא ראובן לדון איתם, ולא יכול הב"ח לטעון לאו בעל דברים דידי את, משום שסו"ס הלוקח יחזור לתבוע את המוכר, איכא דאמרי: אפילו בלי אחריות דלא ניחא דלהוי עליו תרעומת.

והקשה תוס': על איזה טענה מדובר שהמוכר טוען ואין הלוקח יכול לטעון, אי מדובר כגון שיש ללוקח עדים שהם קרובים לו, ואינן קרובין למוכר, הרי הן פסולין להעיד, כיון שעל ידם מרוויח הלוקח.

ותירץ:

- נפק"מ: אם אמר שמעון שאין לו עדים ואין לו ראיה, ובסוף הוא מצא עדים וראיה, דהוא אינו יכול להביאם, אבל המוכר יכול להביאם.
- כגון שהב"ח היה חייב שבועה דאורייתא לראובן, שיכול לגלגל עליו עוד שבועה.
- כגון: שהמוכר הוא פיקח ובעל דברים.
- ועוד: שהבע"ח דראובן אינו מעיז כלפיו כי הוא יודע שפרע את חובו.

שטר שאין בו אחריות

הקדמה: יתבאר חילוקי דינים שיש בין סוגי שטרות שלא כתוב בהן אחריות.

1. שטר הלואה:

לגבי גביית מעות: סברי רבנן דאחריות טעות סופר דלא יהיב איניש זוזי בכדי ולכן גובה ממשעבדי, ודלא כר"מ דמתני' דקסבר דאינו גובה אלא מבני חורי.

2. שטר מכירה:

1) **אם טרפו בעלי חובות:** אינו גובה כלום דעביד איניש דזבין קרקע ליומי, אלא א"כ כתב לו, דשבח שפר ושעבוד צריך לימלך.

2) **יצאו עליו עסיקין:** עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו, משלא החזיק בה אינו יכול לחזור, דא"ל חייתא דקטרי סברת וקבלת. ואמרינן: מאמתי הוי אחזקה, מכי דייש אמצרא. ופרש"י: דמדובר אפילו באופן שעדיין לא נתן דמים, דכיון דקרקע נקנית בחזקה, לכן אינו יכול לחזור בו.

והקשה תוס': [ובסוגי' דבב"ק ובכתובות הקושיית תוס' היא על שיטת רש"י ועי"ש] ממ"נ אי לא נתן מעות, פשיטא דיכול לחזור ואפילו מי שפרע אין כאן, ואי נתן מעות למה יכול לחזור בו, ועוד דלא מצאנו שדייש אמצרא הויא חזקה, דבכל מקום החזקה היא נעל גדר ופרץ כמפורש במשנה דבב"ב.

לפי ריב"א: **מדובר שקנה בקנין גמור,** ועד שלא דייש אמצרי לא סמכא דעתא, אבל אי קנה באחריות אפילו אי דייש אמצרי עדיין יכול לחזור בו כל עוד שלא נתן את המעות. א"ד: אפילו באחריות אין יכול לחזור בו, דאמר ליה אחוי טירפא ואשלם לך.

3) **נמצא קרקע גזול:**

מעות: יש לו וגובה אפילו ממשועבדי, משום דהויא מקח טעות, והמעות שנתן לו היו אצלו כהלואה.

שבח: לפי רב - יש לו, ולפי שמואל - אפילו אם פירש לו את השבח, אין לו שבח דמחזי כריבית, דכיון שהמכירה לא חלה נמצא א"כ שהמעות שקיבל היו הלואה אצלו, והשתא הוא מקבל יותר ממה שנתן, אבל אם יש לגזלן קרקע אחר מותר, דנראה שהלוקח קנה ממנו קרקע ולא מעות ולא מחזי כריבית, ובהלואה: אפילו אם יש לו קרקע אסור, א"נ במכירה מותר היכא דקנו מידו לשבח.

ראיה:

- דתנן: אין מוציאין מנכסים משועבדים לאכילת פירות וכו' ולשבח, משמע דמותר לגבות מבני חורין, ואי מדובר בבע"ח האמר שמואל בע"ח לית ליה פירי, אלא ע"כ בלוקח מגזלן, ודחינן: רישא לאכילת פירות בלוקח מגזלן, וסיפא לשבח בב"ח.

- ושוב פרכינן: דתניא: לאכילת פירות כיצד, הרי שגזל שדה מחבירו והרי הוא יוצא מתחת ידו, כשהוא גובה, גובה את הקרן מנכסים משועבדים ופירות גובה מנכסים בני חורין, ואי בגנב עצמו ממאן גבי, אלא ע"כ בלוקח מגזלן ש"מ יש לו שבח.
- ודחה רבא: לעולם בגזלן, וכגון שגזל שדה מלאה פירות, ואכל את הפירות וחפר בו שיחין ומערות, דכשהנגב בא לגבות קרן גובה מנכסין משועבדים, ופירות מבני חורין, והרי היא יוצאה מתחת ידו **מן הדין** משמע ולא בנטלוה מסיקין.
- רבה בר רב הונא אמר: לעולם בגנב וכגון שנטלוה מסיקין בא נגזל לגבות קרן וכו' והרי היא יוצאה מתחת ידו **כפי שהיה ולא מקולקל** ע"י שיחין ומערות.

והקשו: איך שייך לגבות מנכסים משועבדים של הגזלן הרי זה מלוה על פה, ותירצו: כגון שעמד בדין על הקרן, ומכר לפני שעמד בדין על הפירות, דסתמא דמילתא כי תבע איניש קרנא קא תבע.

4) [**דף טו:**] **הכיר בה שאינה שלו:**

רב אמר: מעות יש לו שבח אין לו, משום שגמר ונתן לשום פיקדון, ומסר לשני דרך מכירה כדי שיסכים לקבל ממנו, וממילא הוא ישמור אותו.

ושמואל: אמר אפילו שבח אין לו, משום שאדם יודע שקרקע אין לו וגמר ונתן לשום מתנה, והא דלא אמר ליה משום מתנה סבר כסיפא ליה מילתא.

ופליגי בה חדא זימנא במקדש את אחותו:

רב אמר: מעות חוזרין כיון דיודע שאין קידושין תופסין באחותו, וגמר ונתן לשם פיקדון, ושמואל סובר: דגמר ונתן לשם מתנה.

וצריכי: דאי אתמר לוקח מגזלן הו"א דדווקא בהכיר שאינה שלו סובר רב דהויא ליה פקדון, משום שאין אדם רגיל לתת מתנות לאחד שאינו קרוב, אבל במקדש אחותו מודה רב לשמואל, ואי אתמר מקדש אחותו הו"א דדווקא באחותו סובר שמואל דמעות מתנה, אבל בהכיר בה מודה הוא לרב משום שאין רגילות לתת מתנה לנכרי.

והקשו: בין לרב בין לשמואל, איזה רשות היה לו לרדת לתוך שדהו להשביח ולאכול, הרי הוא יודע שלא היתה כאן מכירה, ותירצו: דהתכון להחזיר את הקרקע כשיבא הנגזל, וזוזי להוי פקדון לפי רב, ולפי שמואל להוי מתנה.

5) **והלכתא:**

יש לו מעות ויש לו שבח ואע"פ שלא פירש לו את השבח - הכיר בה שאינה שלו ולקחה, מעות יש לו שבח אין לו - אחריות טעות סופר, בין בשטר הלואה בין בשטרי מקח וממכר.

דף טו. טו:

שטר שיש בו אחריות

א. גמ': אמר שמואל בעל חוב גובה את השבח, אמר רבא תדע שכך כותב לו מוכר ללוקח *אני אטהר את המכירה הזאת מכל ערעור אינון ועמליהון [ההוצאה] ושבחיהון*, "ומדמשלם מוכר ללוקח את השבח, אין לחוש שמא יגבה בע"ח ממנו כי אין הלוקח מפסיד כ"כ" [לשון תוס'].

ומדובר בלוקח מלווה, דאי בלוקח מגזלן היה לו לכתוב שישלם ג"כ את הפירות, דב"ח לית ליה פירות, א"נ: מדובר באופן שהמוכר הסכים לשלם לו את הפירות אפילו שקנה מן הגזלן, ואת ההוצאה מוטל על הנגזל לשלם, כדין יורד לתוך שדה של חבירו שלא ברשות. [תוס'].

ועי' תוס': שיכול לגבות אפילו מן השבח שהשביחו יתומים הגם שאין להם על מי לחזור, משום דכרעיה דאבוהון נינהו.

ב. והביא ר"נ ראיה: דתניא המוכר שדה לחבירו והרי היא יוצאה מתחת ידו, כשהוא גובה, גובה את הקרן מנכסים משועבדין ושבח גובה מבני חורין, ודחה רב הונא: כי שם מדובר בלוקח מגזלן ואין ראיה לבע"ח.

ג. המשביח קרקע שמשועבדת לחוב

תניא אידך: המוכר שדה לחבירו והשביחה ובא בע"ח וטרפה, כשהוא גובה: אם השבח יותר על היציאה נוטל את השבח מבעל הקרקע והיציאה מבעל חוב, ואם היציאה יתירה על השבח אין לו אלא שיעור שבח מבעל חוב.

ביאור לפי רש"י:[ז] אם קנה שדה ב1000 וההוצאה היתה 100, אם השבח עומד על 300, יטול את ההוצאה מבעל הקרקע, דאמר ליה שלמתי את חובך, ו100 מבעל חוב. ואם השבח עומד על 100 אין לו אלא 100 מבעל חוב.

ופרכינן: במאי מוקים לה אי קנה מגזלן לית ליה שבחא כלל, וקשיא רישא, ואם קנה מלווה [את הקרקע שמשועבדת למלווה], האמר שמואל בעל חוב גובה את כל השבח ואינו נותן את היציאה וקשיא רישא וסיפא.

תירוץ א': **בלוקח מגזלן** וכגון דאית ליה קרקע, א"נ דקנו מידו, ולכו"ע נותנים לו את השבח דלא מחזי כרובית כנ"ל.

תירוץ ב': **בלוקח מבעל חוב** וניסתה הגמ' לאוקמיה בשבח המגיע לכתפיים דהוי כפירות שאין לב"ח רשות בהן, ואינו גובה אותם בלי יציאה, ודחתה: דהא מעשים בכל יום דקא מגביה שמואל אפילו בשבח המגיע לכתפיים.

ומסקינן: שמדובר באופן שלא מסיק ביה אלא כשיעור ארעא, כגון שהלווה חייב לו 1000, והא דתני שמואל גובה את השבח, מדובר דמסיק ביה כנגד הקרקע והשבח והיינו 1300.

ז. והריטב"א הסביר באופן אחר ועי"ש.

והא דתני **נותן לו את היציאה,** הכוונה שנותן לו את העודף על החוב, מיהו אם היציאה יתירה על השבח, אין לו אלא יציאה שיעור שבח לכך תני הכי.

והקשו: הניחא למ"ד דלא יכול לסלק ליה בזוזי ה"נ יגבה את השבח העודף על החוב, אבל למ"ד אי אית ליה זוזי מסלק ליה בזוזי, יכול הלווה לחייב את המלווה שיקח מהקרקע את החלק שכנגד החוב. ותירצו: כגון דעשאו אפותיקי דאמר ליה לא יהא לך פירעון אלא מזו, ובכהאי גוונא א"א יותר לסלק אותו בזוזי.

ולכאו' מדובר דשוויה כשיעור ארעא ולא כשיעור שבחא, ובגלל זה חייב המלווה להחזיר ללוקח את השבח, אבל מבואר בתוס' דלפי האוקימתא הזאת יתכן דאפילו בדשוויה כשיעור ארעא ושבחה, יתחייב הלווה ליתן לו את השבח, וההוא ישלם לו את ההוצאה כדין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות.

דף טו: טז:

חזר ולקחה מבעלים הראשונים מהו?

א. גמ': בעי מיניה שמואל מרב, גנב ומכר ואח"כ קנה מבעלים הראשונים מהו, האם כוונתו לקנות בשביל הלוקח או לצורך עצמו, ופרכינן: אי קנה בשביל הלוקח, איך שייך שהלוקח יקנה ע"י אותו קנין שעשה הגנב בשבילו? וכן מה הדין אם הנגזל נתן לו במתנה?

- ותירץ רב: מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידיה, מאי טעמא:
- מר זוטרא אמר: ניחא ליה דלא **לקרייה גזלנא.**
- רב אשי אמר: ניחא ליה **דלוקיה בהמנותיה.**

והקשה תוס' הרא"ש: למה בעי מאי טעמא, הרי יודעים דמכר גזלן ללוקח כל זכות שתבא לידו, ותירץ: משום דאפשר גם לטעון הפוך, **מה מכר נגזל לגזלן כל זכות שתבא לידו,** כי גם הוא יכול לטרוף מהלוקח.

והקשו מאי בינייהו: וליכא למימר כגון דמית לוקח ובטל החשש דליקרייה ליה גזלנא, כי סו"ס בני הלוקח יקראו לו גזלנא, וכן ליכא למימר כגון דמית גזלן ובטל החשש דיקראו לו גזלן, דסו"ס יקראו ליתומים בני גזלנא.

אלא איכא בינייהו: כגון שלא מכר הגזלן את הקרקע אלא נתן אותו במתנה, דכיון שלא קיבל עליו כסף מהמקבל אינו גזלן, אבל עדיין אינו קם בהמנותיה.

ב. ובאופן ש**מכר שוב את הקרקע לאחר** או שמכר אותו ואח"כ נתנו או הורישו לבניו ואח"כ חזרה ולקחה מבעלים הראשונים, בכהאי גוונא ודאי שלא התכון לטובת הלוקח.

ג. קבל אותו במתנה: פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר: מתנה כמכר שמסתמא השתדל להתרצות כלפי הנגזל כדי שיתן לו במתנה, ועשה זאת בשביל הלוקח, וחד אמר: מתנה כירושה דמימלא נפלה.

ד. ומבעיא ליה: עמד בדין ואח"כ חזר ולקחה מבעלים הראשונים, עד איזה שלב אפשר עדיין לחשב שטרח לטובת הלוקח, ויש ע"ז ג' שיטות:

- **רב הונא אמר:** עד שעת עמדה בדין.
- **רב אמר:** עד דמטי אדרכתא לידיה מחייבים אותו לפרוע.
- **רב פפא אמר:** עד שיתחילו ימי אכרזתא, [שקרקע הגזלן הוא למכירה, כדי שיוכל לפרע את חובו].

ה. והקשו: איך תועיל קנין הגזלן שתהיה הקרקע קנויה ללוקח, שהרי שטר המכירה הנמצא בידו, אינו נותן לו זכות בקרקע, דאינו אלא חספא בעלמא.

והקשה תוס': למה אינו קונה בזה שמחזיק עכשיו בשדה בהסכמת הגזלן, ותירץ: דאה"נ אבל משמעות הגמ' היתה שמועיל קנינו כבר משעת הלקיחה.

עוד הקשה: למה אין הלוקח קונה ע"י המעות שנתן לגזלן, ותירץ: שמדובר במקום שלא קונים קרקע בכסף, א"נ: דלא שייך לקנות קרקע במעות דהלואה, מאותה סיבה שאשה אינה מתקדשת במלוה, וכן לא שייך לקנות ע"י הנאת מחילה, אפילו שמועיל בשביל לקדש אשה, כי כאן משמע שהוא קנה בזמן הלקיחה.

ונחלקו אמוראים האם הלוקח קנה את הקרקע, יש שסוברים: דהוה כדין מה שאירש מאבא מכור לך דאינו מכור [דקיי"ל כרב דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, תוס'].

ויש שסוברים: שיש מקום לחלק, דשם לא סמכה דעתיה משום שאולי לא ירש מאבא כלום, אבל כאן סמכה דעתיה ומקנה ללוקח בהנאה שהאמין לו.

וכתב רש"י: **שהקנין חל בשעה שהגזלן קנה מלוקח**, אבל תוס' כתב: דהוי כמו **שדה זו תהיה קנויה לך לכשאקחנה** שהקנין מתחיל לפני כן. וכתב המהרש"א: שהסיבה שתוס' לא פירש כפשוטו, היא משום דלפי מ"ד שהלוקח מקנה לו אפילו אי עמד בדין, מוכרחים לומר שהקנה לו לפני כן, כי בשעה הזאת הוא לא יסכים להקנות אילולי שכבר התחיל הקנין אז.

ו. ואגב גררא למדנו: שאם אמר מה שאירש מאבא היום, והיה אביו גוסס והבן זקוק למעות לקבורה, תקנו חכמים דקנה משום כבוד אביו.

וכן מה שתעלה ממצודתי היום, תקנו חכמים דקנה משום כדי חייו.

ז. שדה זו

האומר **שדה זו** שאני מוכר לכשאקחנה קנויה לך מעכשיו, לפי ר"מ דאמר אדם מקנה דשלב"ל קנה ועי' תוס': דאפילו אם לא אמר מעכשיו קנה, אלא שאם אמר מעכשיו קנה אפילו אם בנתיים נקרע השטר או נאבד.

ואם אמר "**שדה סתם**", **לפי רבא:** קנה, דכיון שהרבה שדות מצויות לקנות, סמכא דעתיה, אבל אם אמר "שדה זו" אינו קונה דלא סמכא דעתיה כי אולי לא יסכימו למכור לו, **ורב סובר:** דאפילו אם אמר "שדה זו"

לפי ר"מ קנה, מידי דהוי אאומר לאשה התקדשי לי לאחר שימות בעליך וכו' שהיא מקודשת, אפילו שזה חשוב כ"שדה זו" כי אין זה תלוי בה.

דף טז: יז.

האם חוששין לפרעון [שטרות המשך]

א. נחלקו אמוראים אי חיישינן לפרעון או לא:

לפי שמואל: לא חיישינן לפרעון דאם איתא דפרעיה מקרע הוי קרעיה, ולכן המוצא שטר הקנאה בשוק יחזיר אותו לבעלים דלמאי ניחוש, אי שמא כתב ללוות ולא לווה, הא שעבד נפשיה ולפרעון לא חיישינן.

<u>וכך העיד רב נחמן</u>: זכורני שהייתי כבן שש או בן שבע, והיו הדיינים מכריזים להחזיר שטרי הקנאה לבעלים.

<u>והביא רב עמרם ראיה</u>: דתניא כל מעשה ב"ד הרי זה יחזיר.

וסובר שמואל: שה"ה אם מצא בשוק שטר חוב שכתוב בו הנפק, שיחזיר לבעלים משום דליכא למימר שכתב ללוות ולא לווה.

ורבי אבהו א"ר יוחנן סובר: דחיישינן לפרעון דאימור אשתמוטי קא משתמיט, כי אולי אין לו כעת דמי הסופר, ולכן המוצא שטר חוב בשוק אפילו כתוב בו הנפק לא יחזיר לבעלים.

ואין ראיה מדתניא כל מעשה ב"ד הרי זה יחזיר, כי שם מדובר בשטר חלטתא - שנתנו לב"ח שטר שיכול לגבות מקרקע הלווה - או אדרכתא - כשלא מצאו לו נכסי וכתבו לו שירדוף אחר נכסיו ואם נכסיו יגבה מהם.

ביאור הענין לפי ההו"א: שהאדרכתא היא במקום שטר ההלוואה, והיינו שלא משתמשים יותר בשטר ההלואה, ולכן ליכא למיחש לפרעון.

ודחתה הגמ': שעדיין שומא הדר עד י"ב חדשים לפי נהרדאי, ולפי אמימר שומא הדר לעולם, והיינו שאם ירצה לווה ישלם חובו ויחזירו לו את הקרקע, אלמא עדיין משתמשים בשטר הלוואה ויש לחשוש לפרעון.

לפי המסקנא: היות ואין להחזיר את הקרקע אלא משום ועשית הישר והטוב, ומכיון שעשו איתו טובה, מוטל עליו לשמור את השטר, ופשע בו שלא קרע את השטר.

ומשמע שלפי רבי יוחנן אין חשש אחר מלבד שכבר היה פרעון, אבל לקנוניא או לשטר מוקדם לא חוששין. והקשה תוס': דלקמן לפי רב אסי אליבא דרבי יוחנן חוששין לשטר מוקדם [כפי שיתבאר], ותירץ: אמוראי נינהו אליבא דרבי יוחנן.

ב. פריעה בת יומא

א"ר אסי א"ר יוחנן: המוצא שטר חוב בשוק שיש בו הנפק וכתוב בו זמנו בו ביום, יחזיר לבעליו דליכא למיחש לפירעון, **דפריעה בת יומא לא שכיחי.**

רב כהנא סובר: דחוששין לפריעת בת יומא, ומוקי ליה בשחייב מודה שלווה, מהו דתימא

דכוונתו לשמור את השטר בשביל לגבות על ידו פעם נוספת ולא יצטרך לשלם דמי סופר, קמ"ל שהמלוה לא יתן לו להשתמש בשטר מוקדם, כי חושש הוא שמא ישמעו חכמים ויפסלו את השטר.

והא דחיישינן במתני' לשטר מוקדם, היינו משום שלא מצאו אותו ביום שנכתב, ואולי התעכב הרבה זמן, וכתב ללוות בניסן ולא לווה עד תשרי דיש למלווה הרבה רווח, שיוכל ע"י לטרוף לקוחות מתשרי, וכדאי לו לקחת סיכון שמא ידעו חכמים, משא"כ בו ביום דאין לו רווח.

דף יז.

צא תן לו - חייב אתה ליתן לו

גמ': א"ר נחמן אמרו לו "**צא תן לו**" ואמר פרעתי נאמן וכו', "**חייב אתה ליתן לו**" ואמר פרעתי אינו נאמן. ופירש רש"י: דכיון דתחילתו הוצרך לתבעו לדין, אין דרכו למהר לפרוע.

ורב זביד משמיה דרב נחמן אמר: בין צא תן לו בין חייב אתה ליתן לו ואמר פרעתי נאמן, וכתב הרא"ש: וקיי"ל כרב זביד לפי שאין המון עם מפרישין ומבדילין בין "צא תן לו" לבין "חייב אתה ליתן לו", הכל נראה להם פסק דין ועביד דפרע עכ"ל.

המשך הגמ': אלא כך איכא לפלוגי בדרב נחמן שאם אמרו לו "צא תן לו" ואמר פרעתי והעדים מעידים אותו שלא פרעו הוחזק כפרן לאותו ממון, אבל אם אמרו לו "חייב אתה ליתן לו" ואמר פרעתי לא הוחזק כפרן, דאשתמוטי הוא דקא משתמיט, **סבר עד דמעיינו ביה רבנן בדיני**.

ומשמע: דב"חייב אתה ליתן לו" עדיין חסר עיון הדין, וכך משמע בל"ק דר"נ, וכ"כ רש"י שם "דאין דרכו לפרוע **עד שיפסקו דינו פסק גמור**" משמע דלפני כן הדין ניתן לשינוי.

והקשו הראשונים: דבסנהרין [דף ו:] אמרינן היכי דמי גמר דין, פלוני אחה חייב וכו'.

<u>ותירץ תוס'</u>: דשם מדובר לגבי האיסור שיש לדיין לבצוע לפני שידע להיכן הדין נוטה.

[ואיתא בגמ': נגמר הדיו אינו רשאי לבצוע, וכתב תוס' שם, דמדובר "כגון שכבר דקדקו בדין היטב וכבר גמרו את הדין וכו', דכיון דנתברר כ"כ אין להטעותו לעשות פשרה, משום שאם היה יודע שנתברר דינו לזכות לא היה מתרצה לפשרה", <u>ויש לבאר</u>: דכוונתו "שנתברר" לגבי זה שלא שייך פשרה, אבל יש עדיין צד (רחוק) שע"י בירור ישתנה הדין כפי שמשמע בתוס' בסוגי'].

ולפ"ז הטענה "דסבר עד דמעיינו ביה בדיני" היא כפי האמת.

אבל <u>הריטב"א תירץ</u>: שאפילו ב"חייב אתה ליתן לו" הוי גמר דין גמור, כפי שנראה מגמ' סנהדרין, וכאן **הלווה טועה בעצמו וסובר דילמא בעו רבנן לעיוני בדיני**.

הוחזק כפרן

א. גמ' לעיל: א"ר יוחנן המוצא שטר חוב בשוק לא יחזיר לבעליו, ופרכינן ממתני':

דכל מעשה ב"ד הרי זה יחזיר, ודחינן: שר"נ דיבר במקרה שהוחזק כפרן, ופרכינן: ומשום **דהוחזק כפרן חדא זמנא תו לא פרע כלל.**

והקשה תוס': דבהמשך הגמ' משתמשת בסברה של הוחזק כפרן לומר דתו לא פרע. ותירץ: דכאן אית ליה רעותא דהיות והמלוה לא נזהר לשמרו, יש רגליים לדבר שהלווה שילם.

ועדיין צ"ב: כי מלשון הגמ' משמע דאין כזאת סברה דהוחזק כפרן.

ועי' **קובץ שיעורים** בב"ב אות ל', שביאר שעדיין שייך לומר דמשום דהוחזק כפרן חדא זימנא תו לא פרע כלל, כי הסברה של הוחזק כפרן אינה באה כדי לעשות אותו גנב, אלא "כיון דהוחזק כפרן אין לו נאמנות לומר לטעון פרעתי, וכיון דאין לו נאמנות, **טענתו כמאן דליתיה והוי כאילו אומר איני יודע אם פרעתי דחייב**" עכ"ל.

ב. בסוגי' הובא ג' אופנים דהוחזק כפרן [שנאמרו בשם רבי יוחנן].

1) האופן **הראשון** הוא: בחייב אתה ליתן לו כנ"ל.

ופרש"י: דאמר בפנינו תבעו פרע לי על פי ב"ד ולא פרע בפנינו, דהואיל ולפניהם העיז לעבור על פי ב"ד, אין נאמן שוב לומר פרעתי.

והרא"ש: הקשה עליו **וכי משום דלא פרעו מיד, הוחזק כפרן,** אלא מדובר באופן שאמרו עדים בשעה שאתה אומר שפרעת, עמנו היית וידענו שלא פרעת אז.

2) **השני:** מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום והעדים מעידים אותו שיש לו וחזר ואמר פרעתי, הוחזק כפרן לאותו ממון.

3) **השלישי:** היה חייב לחבירו שבועה בב"ד ואמר נשבעתי והעדים מעידים אותו שלא נשבע, הוחזק כפרן לאותה שבועה.

דף יז. יז:

הטוען אחר מעשה ב"ד

א. גמ': א"ר יוחנן הטוען [פרעתי] אחר מעשה ב"ד, לא אמר כלום.

פירוש: בדברים שהם תנאי ב"ד כגון עיקר כתובה שהן מנה מאתיים ומזונות לאשה, אבל תוספת אינו תנאי ב"ד ונאמן לומר פרעתי.

ויש כאן חידוש: דאפילו במקום דכותבין כתובה ולא הוציאה כתובתה, אף אם היא מודה שהכתובה בידה, אינו נאמן לומר פרעתי.

אבל במקום שלא כותבין כתובה, פשיטא דאינו נאמן לומר פרעתי, דגט בא במקום כתובה.

ב. ראיה ממתני' דכתובות: הוציאה גט ואין עמה כתובה גובה כתובתה, כתובה ואין עמה גט וכו'.

[ועי תוס׳ דלפי רבי יוחנן אפילו אם אין לה גט, גובין ע״י עידי הגט דקסבר כותבין שובר, דלמ״ד לא כותבין שובר גט היינו שוברו].

ודחה אביי: בהו״א דאולי שם מדובר במקום שלא כותבין כתובה, אבל במקום שכותבין כתובה, הרי הוא נאמן לומר פרעתי.

וחזר בו אביי

והו״א: שחזר בו בגלל הקושיא, דא״כ אלמנה מן הארוסין במאי גביא, ופירש תוס׳: שההוכחה היא שאם אלמנה מן הנשואין לא היתה יכולה לגבות בלי כתובה, א״כ היינו מתקנים כתובה מן הארוסין שתוכל לגבות מנה מאתיים, והיות ולא תקנו לה חכמים כתובה מן הארוסין, ע״כ שגם אלמנה מן הנשואין לא בעי כתובה למנה מאתיים אלא לתוספת.

ודחינן: מי אית ליה כתובה מן הארוסין, והא דתנן נתארמלה או נתגרשה בין מן הארוסין בין מן הנשואין גובה את הכל, בדכתב לה,

וכך מוכח: מדתני ״גובה את הכל״ דמשמע גם את התוספת, דאיך שייך שתגבה הרי לארוסה לא תיקנו תוספת, אלא ע״כ מדובר דכתב לה בעלה,

אבל בעלמא לית לה כתובה.

והא דתני רבי חייא אשתו ארוסה לא אונן וכו׳, מתה אינו יורשה מת הוא גובה כתובתה, יש לדחות ג״כ כגון דכתב לה וקמ״ל דמתה אינו יורשה.

ג. לפי המסקנא: **חזר בו אביי בגלל שיש הוכחה מגופא דמתני׳ שמדובר במקום דכותבין כתובה**, דאי במקום שאין כותבין ותקינו רבנן לקבל מנה מאתיים ע״י הגט, א״כ הרי זה כמו שאר שטרות שצריך לקרוע

ואפילו אם היא טוענת שצריכה את הגט כדי להתחתן, עדיין אפשר לכתוב מאחורה שהסיבה שקרעו אותו אינה משום שהוא גט פסול, אלא משום שהוא שטר פרוע,

אלא ע״כ מדובר במקום שכותבין כתובה.

והקשה תוס׳: **מדוע אינה גובה ע״י גט, ונכתוב עליו שהוא שטר פרוע**, א״נ אפשר לגבות ע״י עידי הגט ולכתוב שובר, דלכו״ע היכא דלא אפשר כותבין שובר.

ותירץ תוס׳: דיש לאביי הוכחה ממתני׳, דכתוב בסיפא ״כתובה ואין עמה גט״ דמשמע שמדובר במקום שכותבין כתובה, דלא מסתבר לומר שמדובר במקום שאין כותבין, ובדכתב לה.

דף יח. יט.

האם חוששין לשתי יוסף בן שמעון?

א. מתני׳: מצא גיטי נשים ושחרורי עבדים דייתיקי וכו׳ הרי זה לא יחזיר, שאני אומר כתובים היו ונמלך עליהם שלא ליתנן.

ומדייק רבה: **הא אמר תנו נותנין ואפילו לזמן מרובה**, ורמינהו המביא גט ואבד הימנו מצאו לאלתר כשר, ואם לאו פסול.

ולפי רב זירא: יש לדחות את הדיוק, דמי קא תני ״הא אמר תנו נותנין ואפילו לזמן מרובה״, דלמא **הא אמר תנו נותנין לאלתר.**

אבל יש לדייק מהא דתניא: מצא גט אשה בשוק בזמן הבעל מודה יחזיר לאשה וכו' דמשמע אפילו לזמן מרובה, ורמינהו המביא גט וכו' מצאו לאלתר וכו'.

והקשה תוס': שלכאו' רב זירא צדק בטענתו, ועוד: למה יש לדייק מברייתא טפי ממתני'.

ותירץ: דיש משם הוכחה, מדתני "בזמן שהבעל מודה יחזיר", פשיטא מאי אתא לאשמועינן, אלא ע"כ דאפילו לאלתר. א"נ: יש להוכיח דמאחר ומודה בעלה שהיא גרושה, אם איתא דהויא לאלתר, הגט צריך להיות עדיין בידה ופשיטא דמגורשת ומאי אתא לאשמועינן, וע"כ שלא מדובר לאלתר, אבל במתני' לא תני "הא אמר תנו נותנים" ואפשר שלא בא התנא לחדש אלא דלא יחזיר שמא נמלך עליהן שלא ליתנן.

אבל רבא דייק: מלשון המשנה "ונמלך עליהן **שלא ליתנן**" ולא תני "ונמלך עליהן **ליתנן**" משמע שגם עתה חושש הוא מלגרשה, ובא לאשמועינן דאם אמר תנו נותנים אפילו לזמן מרובה.

ב. ויש ע"ז כמה תירוצים בגמ':

לפי רבה ורב זירא: מתני' במקום שאין השיירות מצויות שם.

1) **וסובר רבה:** שאפשר גם לאוקמי מתני' כגון שלא הוחזקו ב' יוסף בן שמעון, ואפילו אם יש שיירות מצויות, הרי זה גט כשר.

דאי לא תימא הכי קשי דרבה אדרבה, דההוא גיטא דאשתכח בי דינא דרב הונא, דהוי כתוב ביה: בשוירי מתא דעל רכיס נהרא, ופסק רבה מדתניא, כל מעשה ב"ד הרי זה יחזיר, וצ"ל שמדובר בגט שהיה עליו הנפק דהוי מעשה ב"ד, וב"ד הוא מקום שהשיירות מצויות, ואפ"ה התיר רבה, וע"כ צ"ל משום דלא הוחזק ב' עיירות על שם שוירי מלכא דעל רכיס נהרא.

2) **ונחלקו ב' מ"ד אליבא דרב זירא,** חד אמר: אינו פסול אלא א"כ הוחזקו ב' יוסף בן שמעון, וחד אמר: אפילו אם לא הוחזקו ב' יוסף בן שמעון, כשיש שיירות מצויות פסול, ופליגא דרבה.

ובזה נחלקו:

דרבה דייק ממתני': מדקתני *כל מעשה ב"ד* משמע דאשתכח במקום שיושב שם ב"ד, שהוא כמקום שהשיירות מצויות וע"כ יחזיר משום דלא הוחזקו, ורב זירא אמר לך: מי קתני *שנמצאו בב"ד* אולי נמצאו במקום דלא הויא שיירות מצויות, וא"כ אין סיבת ההיתר משום דלא הוחזקו, ולעולם אי שיירות מצויות אפילו לא הוחזקו לא יחזיר.

3) **רב ירמיה אמר:** כגון דקאמרי עדים **מעולם לא חתמנו אלא על גט אחד,** ומדובר שהבעל אומר שהיה שלו.

והקשה תוס': מה הועיל רבי ירמיה בתירוצו, הרי עדיין יש לחשוש שמא לא גירש את אשתו, והגט הזה נכתב בשביל מישהוא אחר בשם יוסף בן שמעון,

ותירץ: דמעולם לא היה כזה חשש שיבא לטעון שגירש את אשתו כשלא גירש אותה, **דאינו חשוד לקלקלה,** והחשש היה, שמא איבד את השטר שכתב לגרשו, וטען שהיכיר שזה שלו אפילו שבאמת אינו מכירו, לפי שסבור שלא מסתבר שמישהו אחר איבד כזה גט, ועל חשש כזה מספיק שיבואו עדים שלא חתמו אלא על גט אחד.

4) **רב אשי אמר:** כגון דקא אמר **נקב יש לי בצד אות פלונית** שזה סימן מובהק, ואפילו אי סימנין דרבנן וא״א לסמוך על זה לגבי איסורא, מ״מ סימן מובהק הוי לכו״ע דאורייתא, אבל אם אמר נקב בעלמא אינו גט, דמספקא ליה לרב אשי אי סימנין דאורייתא או דרבנן.

ג. האם חוששין לשטר מוקדם בגט אשה?

תניא: **בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה,** אין הבעל מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה.

והקשו: למה לא חוששין שמה כתבו בניסן ולא גירש אלא עד תשרי, ובנתיים מכר הבעל פירות ותבא האשה לטרוף מלקוחות שקנו מניסן ועד תשרי, הניחא למ״ד שבעל מאבד את הפירות כבר מזמן כתיבת הגט, אלא למ״ד דיש לבעל פירות עד זמן נתינת הגט, למה לא חוששין לשטר מוקדם.

וצ״ב: דהיה להם לדייק ולהקשות ממתני׳: הא אמר תנו נותנים אפילו לזמן מרובה כנ״ל.

וביאר תוס׳: דבמתני׳ מדובר שהוא עוד לא גירש אותה, ולכשיגרש ידעו כולם שלא גירש בתאריך הנכתב בשטר, ויש לזה קול, וממילא יבואו הלקוחות לשאול אותה שתביא ראיה מתי היא התגרשה, אבל כאן שהבעל מודה שהגט שייך לאשה, ושכבר גירש אותה, אין אפשרות לבדוק מתי הוא גירש אותה, ולכן יש לחשוש.

ותירצו: דבגרושין כולם יודעים שהב״ד מחזירין לה גיטה אפילו אי הוי שטר מוקדם, כדי שלא תתעגן, ומוטל עליה להביא ראיה מתי הוא נכתב, אבל בשטר חוב, יש לטעות שאם היה זה שטר מוקדם, לא היה הב״ד מחזירין אותו, ולא יבקשו ממנו להביא ראיה מתי הוא נכתב.

ד. שחרורי עבדים

וכן יש לבאר לגבי גט שחרור, שאין לחשוש לשטר מוקדם [כיון שעיקר מטרת השטר אינו בא אלא כדי לשחרר אותו, והוי כגט אשה שעיקר מטרתו הוא כדי לגרש ואינו דומה לשטר חוב].

דתניא מצא שטר שחרור בשוק בזמן שהרב מודה יחזיר לעבד. והוקשו: ואמאי, ניחוש שמא כתבו האדון בניסן ולא נתנו עד תשרי, ובנתיים קנה העבד נכסים, ומה שקנה עבד קנה רבו ואזל הרב ומכר את הנכסים, ויבא העבד להראות את השטר שכתוב בניסן ויטרוף את הקרקעות מלקוחות שלא כדין. הניחא לאביי דעדיו בחתומיו זכין לו, ואליבא דמ״ד זכות הוא לעבד לצאת מתחת יד רבו לחירות, אלא למ״ד חוב הוא לו מאי איכא למימר.

ותירצו: כנ״ל בגט אשה, דאמרינן ליה אייתי ראיה אימת מטא שחרור לידך.

דף יט. יט:

דייתיקי

מתני׳ לעיל: מצא וכו׳ דייתיקי מתנה ושוברים הרי זה לא יחזיר, שאני אומר כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן.

דייתיקי: *דא תהא למיקם* - שטר זה תהיה לעמוד ולהיות ככל הכתוב בו דדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמי - *שאם מת נכסיו לפלוני*.

מתנה: פירוש מתנת ברי, ושייך בה קנין אפילו לאחר מיתה, כגון אם התנה מהיום ולאחר מיתה, ובפשטות לא מדובר שעשה תנאי שיוכל לחזור בו, ולכן אסור לו לחזור בו כדין מתנת ברי.

א. נמלך עליהם שלא ליתנן

מבואר במתני׳ שהחשש היחיד הוא שנמלך עליהן שלא ליתנן, ומדובר א״כ בשאין חייב מודה, ומשמע שאם הוא מודה מותר להחזיר, אבל לא חיישינן שמא כתב לאחד ולא מסר לו וכתב לאחר ונתן לו, ועתה בא לחזור מן השני ורוצה לתת לראשון שלא כדין ע״י אותו השטר שכתב מקודם.

וכך מדייקת הגמ׳: **טעמא דלא אמר תנו, הא אמר תנו נותנים.**

ואין לומר דבטענה ד״נמלך עליהן שלא ליתנן״, כלול גם את האופן שכתב לאחד ולא מסר לו וכתב לשני ומסר לו, **ונמלך שלא ליתנן לשני,** כי אין זה הפשטות.

ולפי תוס׳: הדיוק הזה מופקע מלכתחילה, דכך יש לפרש, ״הא אמר תנו נותנין״ מדלא כתב: ונמלך עליהן **״ליתנן״,** אלא ״ונמלך עליהן **שלא ליתנן״** משמע שגם עתה אינו רוצה ליתן, א״כ לא שייך לומר שחפץ לתת לאחד ולא לאחר.

והקשו: ורמינהי מצא דייתקאות אפותיקאות ומתנות אע״פ ששניהם מודים לא יחזיר לא לזה ולא לזה.

ב. ביאור מתני׳ ובריתא לפי רבי אבא בר ממל

הא **בברי** הא **בשכיב מרע**.

פירוש: שבברייתא מדובר במתנת ברי, כגון שלא כתב השכיב מרע בשטר - ״כדקציר ורמי בערסיה״ והוי כמתנת ברי שאינו יכול לחזור בו, דיש לחשוש שמא כתב לראובן ולא מסר לו, וכתב לשמעון ומסר לו וכו׳, ויתנו לראובן שלא כדין כפי שכתוב בשטר, אלא אומרים לו אם אתה דובר אמת תכתוב לראובן שטר אחר עם התאריך של היום, כדי שאם יבא אחר לתבוע את הקרקע, יהיה מותר לו לטרוף ממנו.

ומתני׳: בשכיב מרע דכתב ״כדקציר ורמי בערסיה״ והוי א״כ מתנת ש״מ שיכול לחזור בו, דאין מה לחשוש, שאם יחזור משני ויתן לראשון הויא מתנתו מתנה.

ואפילו שבברייתא כתוב דייתיקי והיינו מתנת שכיב מרע, אפ״ה שייך ששכיב מרע יתן מתנת ברי. ולגבי מתנה דמתני׳ שמותר לחזור, יתבאר בהמשך.

ג. קושיית רב זביד

איך שייך לומר הא בברי הא בשכיב מרע, הרי בשניהם כתוב דייתיקי, משמע דבשניהם מדובר בסתם מתנת שכיב מרע.

ותמה תוס׳: שהיה לו להקשות על מתני׳ דחייב להחזיר אפילו שמדובר במתנת ברי שאינו יכול לחזור בו, ולא חוששין כנ״ל. ותירץ: שצ״ל דבמתנה דמתני׳, מדובר

שעשה תנאי מלכתחילה שאם ירצה, יוכל לחזור בו.

ורש"י פירש: שלפי המסקנא, הא דתני "**ונמלך עליה**" דמתני', והא דדייקינן בגמ' "**האמר תנו נותנים**", מדובר בב' עניינים שונים כדלהלן:

- **כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן:** כלול בזה החשש שמא כתבה לאחד ולא מסר לו וכתב לאחר ומסר לו, ועתה נמלך עליו שלא ליתנן לשני אלא לראשון, ומדובר במתנת ברי שאינו יכול לחזור בו.
- **הא אמר תנו נותנין:** מדובר במתנת שכיב מרע שמותר לו לחזור בו ואין חשש שמא ימלך, אלא אדרבה אם אמר תנו נותנין.

והקשה עליו תוס': דדוחק לומר שה"נמלך" דמתני' יהיה בב' ענינים, ועוד שהדיוק "הא אמר תנו נותנין" משמע שגם עתה אינו רוצה ליתן כנ"ל.

ד. ביאור מתני' ובריתא לפי רב זביד

הא והא במתנת שכיב מרע, **הא ביה הא בבריה.**

פירוש: מתני' בסתם מתנת שכיב מרע כנ"ל דיכול לחזור בו, ברייתא בבריה כגון דמת האב וחיישינן שמא כתב האב לראובן ולא מסר לו, וכתב הבן לשמעון ומסר לו והוי מתנת ברי שאינו יכול לחזור בו, ועתה מצאו את השטר שכתב האב לראובן, ויבא הבן לעשות קנוניא עם שמעון, שיטרפו מראובן ויחלקו הדמים, ובגלל חשש זה, אומרים לו לכתוב שטר חדש עם התאריך של היום, שאם יבא שמעון יוכל לקבל את הקרקע.

דף יט: ד.

מצא שובר

ת"ר מצא שובר **בזמן שהאשה מודה יחזיר לבעל,** אין האשה מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה.

ולכאו' אין סיבה לחלק בין שטר חוב לבין שובר, דכמו שאסרו שטר חוב מוקדם דחיישינן שמא יגבה שלא כדין, כך גם יש לאסור שובר מוקדם,

ויש לתמוה: איך מותר להחזיר את השובר בשלמא לפי אביי דסובר [לגבי שטר חוב] עדיו בחתומיו זכין לו, ה"נ י"ל **שובר בזמנו טריף**, אבל לפי רבא, יש לחשוש אולי כתבה שובר בניסן ולא קבלה את הכתובה עד תשרי, ובנתיים אזלא ומכרה כתובתא לאחר בטובת הנאה, ויבא הבעל להוציא את השובר שנכתב בניסן ויוצא את קרקע המיוחד לכתובה מלקוחות שלא כדין.

ואין לומר: שמדובר בשטר הקנאה, דהא תניא "אין האשה מודה לא יחזיר" ושפיר מתקיים מתני' אפילו באופן שטוענת שכתבה ליתן ולא נתנה, ואם היה זה שטר הקנאה, השובר היה כשר, אפילו כשכתבה ליתן ולא נתנה, תוס'.

וסובר רבא, שיש להוכיח מכאן כדשמואל דאמר: **המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול,** וכן אם מכרה כתובתה ואח"כ מחלה לבעלה, שפיר טריף הבעל מלקוחות.

ואביי סובר: שאין מכאן ראיה, דאפשר לאוקים כגון דשטר כתובה יוצאה מתחת ידה, שלכן ליכא למיחש לשמא מכרה, ולפי רבא: אפילו אי שטר כתובה יוצאה מתחת ידה, עדיין יש לחשוש שמא היתה לה עוד שטר כתובה.

דף ך. כא.

שמא כתב ללוות ולא לוה - שמא פרע את חובו

הקדמה: יש ב' חששות שעליהן דנין בסוגי':

1) **שמא כתב ללוות ולא לווה,** ולזה בעינן שיהא מעשה ב"ד, ועדיין אין ראיה דלא חוששין בעלמא לשטר פרוע, כדאמרינן לעיל [דף טז:] שאולי מדובר בשטרי חלטתא ואדרכתא דלאו בני פרעון נינהו, וכך נקטו הראשונים בפשטות בביאור מתני'.

2) **אולי הלווה פרע את חובו,** כדסיפא דמתני' שאם מצא שטר בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו, והיינו שאינו יודע אם זה הגיע מלווה והוי שטר פרוע, או ממלווה ואינו פרוע, לכן יהא מונח עד שיבא אליהו.

ומ"מ אם יש למלווה או ללווה סימן שזה שייך לו, מחזירין על פי סימן.

א. מתני': מצא איגרות שום ואיגרות מזון שטרי חליצה ומאונין - שלא שייך לומר בהן פרוע, וכן כל מעשה ב"ד - [חלטתא ואדרכתא], שאין לחשוש שמא כתב ולא נתן - הרי זה יחזיר.

ב. מצא דבר שיש בו סימן

כגון שטר חוב **בחפיסה** - שהיא חמת עור ואין דרך להניח שם, או **בדלוסקמא** [ואפילו שדרך להניח שם, ובאופן שיש סימן על הדלוסקמא, ואפילו אם אינו סימן מובהק תקנו חכמים להחזיר, תוס']. וכן **מצא תכריך של שטרות,** שהם ג' שטרות כל אחד בראשו של השני, או אגודה של שטרות שהם ג' שטרות זה על גבי זה.

ולפי רשב"ג: אם מצא ג' שטרות שכתוב בהן שלוי לווה מג' אנשים, הויא הוכחה שהם של לוי, והני מילי שהם מקויימים, דאל"כ יש לחשוש שאולי נפלו מהסופר כשבאו המלווים לקיים אותם.

וכן אם מצא ג' שטרות מג' אנשים ששלושתן חייבים לראובן, הויא הוכחה שנפלו ממלווה, ומדובר שנכתבו ע"י סופרים אחרים, כי אם נכתבו ע"י אותו סופר, אולי הם נפלו מהסופר ומעולם לא היתה הלואה לראובן.

וכן מצא שטר ויש עמו **סמפון,** אפילו שהסמפון מגיע עם השטר וזה מראה ששהה בידו דמלוה, ולכאו' אינו שטר פרוע, אפ"ה יעשה מה שבסמפון.

ופרכינן: האמר רב ירמיה בר אבא א"ר רב: סמפון היוצא מתחת יד המלוה פסול, דיש

לומר שכתב אותו כדי שיהיה לו שטר מוכן לכשיבא הלווה לשלם לו.

ותרצינן: שמדובר כגון שמצאו שטר חוב בין שטרותיו קרועין, ואפילו שהשובר עצמו אינו קרוע מ״מ היות ונמצא ביחד עם שטרותיו, מסתבר שגם הוא שטר פרוע, ולכן זרק אותו המלווה בין שטרות קרועין.

ראיות:

- **נמצא לאחד בין שטרותיו:** [שיוצאין מתחת יד המלווה], שטרו של יוסף בין שמעון פרוע, וכל אחד מהלווין אומר שלי הוא, הרי אלו שטרות של שניהם פרועין, ודחינן: שנמצא בין שטרות קרועין.
- שבועה שלא פקדנו אבא וכו׳ ושלא מצאנו בין שטרותיו שטר פרוע, ודחינן: כנ״ל.
- סמפון **שיש עמהן עדים** יתקיים **ב**חותמיו, ודחינן: דיתקיים **מ**חותמיו והיינו על פי חותמיו, דשואלין לעדים אם ראו אותו פורע את חובו.
- סמפון **שיש עליו עדים** כשר, ומדובר בעידי קיום, דהא תני בסיפא, ושאין עליו עדים פסול, וע״כ שאין עליו עידי קיום, דאם אין עליו עדים כלל פשיטא.
- אין עליו עדים **ויוצא מתחת שליש**, כיון שהאמינו לו מלוה הרי הוא כשר, וכן אם נכתב על שטר חוב, כשר.

פרק שני

אלו מציאות

מבוא לחיוב השבת אבידה

אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז: כתב הריטב"א: מדלא תני אלו מציאות שאינו חייב להכריז, היינו לאשמועינן שאפילו הביא הלה עדים שנפל ממנו, אין נותנין לו, דכיון דדבר שאין בו סימן הוא, איאושי מייאש מסתמא ונעשה הפקר, עכ"ל.

א. מנלן דיאוש קונה?

עי' רמב"ן: דילפינן משמלה כדתנן לקמן [דף כז] אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאה להקיש אליה ולומר לך, מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין, **ויש לה תובעין** [ואפילו שאין משם ראיה דסימנין דאורייתא כדדחינן בגמ', תובעין אצטריכא ליה סימנין כדי נסבא, מ"מ יש להביא ראיה דיאוש קונה, דאם אין לה תובעין מותר לקחת].

וכתב וז"ל: [ו]משם למד הרי"ף דיאוש קונה, אבל מה שפרש"י בפרק מרובה דיאוש [קונה] מהא דתני בפרקין, מנין לאבידה ששטפה נהר שמותרת וכו' [ב"מ דף כב:], אלמא יאוש קנה, זה אינו נכון, דהא יאוש שלא מדעת הוא, ולא הוי יאוש, אלא התם דרחמנא שריא והוי הפקר, ועוד שמלה למה לי, דהא עיקר משמעותיה לדבר שיש לו תובעין אתא כדאיתא בגמ', עכ"ל.

וזהי שיטת תוס' [דף כז.], אבל לפי הירושלמי לומדים מאשר תאבד ממנו ומצאתה.

וז"ל תוס' רי"ד: "ואלו מציאות שלו: פירוש אע"ג דלגבי גזילה פליגי דיאוש כדי אי קנה או לא קני, התם משום דאתא לידיה באיסורא, אבל הכא **דבהיתרא אתא לידיה, ביאוש לחוד קני,** כדילפינן משמלה שיש לה תובעין דמכי מייאש תו לא תביעי עכ"ל.

ולקמן מבעיא ליה: אי יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא, ועל הצד דלא הוי יאוש לא שייך למצוא אופן דהרי אלו שלו אם לא בדברים שברור לנו שהתייאשו הבעלים, כגון מצא כסף, דאדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, או עיגולי דבילה כיון דיקירי וכו'.

תנן לקמן [דף כח.] במתני': ועד מתי חייב להחזיר עד כדי שידעו וכו', וגם אחרי זה א"א לקחת לעצמו אלא יניח, שכבר התחייב בהשבה ובאיסורא אתא לידו.

ב. מתני׳: אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז, אלו מציאות שלו, מצא פירות מפוזרות מעות מפוזרות וכו׳.

ומשמע לכאו׳ דמכונסין אינן שלו, אבל מהא דתנן לקמן: אלו חייב להכריז מצא פירות בכלי וכו׳ לא מבואר מה הדין במכונסין אם לא יגע בהן או שחייב להכריז.

ויש מצב שבו אינו חייב להכריז אבל אינו שלו, כדתנן לקמן מצא אחר מצא אחר הגפה וכו׳ גוזלות מקושרות וכו׳ לא יגע בהן, דעל אף שיש כאן אבידה דלא ידעינן בה דאתייאשו הבעלים, אפ״ה לא עוברין עליה משום לא תוכל להתעלם.

ג. מתי חל עליו חיוב השבה ומתי לא?

[**א**] אם יש בהן יאוש, הרי אלו שלו.

[**ב**] דברים שלא מתייאשים מהם, אפילו אם הם ספק הינוח לא יגע בהן כדתני במתני׳ [לקמן דף כה:] מצא אחר הגפה וכו׳ גוזלות מקושרין וכו׳, הרי זה לא יגע בהן, וטעמא מפרש בגמ׳ משום דכל ספק הינוח לכתחילה לא יטול, ופרש״י: דאי שקלת לה, <u>ליכא למרייהו סימן למיתב בהו ויפסיד</u>, הלכך לא יטול והבעלים יזכרו ויבואו ויטלום.

ויש ב׳ סוגי מציאות שאינו חייב להחזיר, 1) אותם ד״הרי אלו שלו״, 2) אותם ד״לא יגע בהן״ כנ״ל, אבל היכא דתני ״אינו חייב להכריז״ אפשר שהכוונה היא לא יגע בו כההיא דלקמן [דף כד:] ״מי קתני הן שלו, אינו חייב להכריז קתני״.

[**ג**] **דרך נפילה:** אם יש בה סימן חייב להכריז, חוץ מאם יש הוכחה מיניה וביה שכבר התייאשו הבעלים, ולפי רבא דיאוש שלא מדעת הוי יאוש, אפילו אם עדיין לא התייאשו הרי אלו שלו.

ויש דברים שאפילו אם יש בהן סימן, הבעלים מתייאשים כמו מכנשתא דבי דרי, דלא הוי מקום סימן, וכן דבר ישן כגון דקדחו ביה תעלי או דשתיך טפי.

ומבואר ברש״י ותוס׳: שהדין ד״הרי אלו שלו״ הנאמר בכל המקריים דמתני׳, הוא משום דאין בהן סימן, כגון שהיה זה דרך נפילה, וכתב תוס׳: שאם מצא אותם בדרך, למ״ד מקום הוי סימן, המקום משמש כסימן [והיינו אם הם דרך הינוח], ולפ״ז פירות מכונסין שהן דרך הינוח, לפי מ״ד מקום הוי סימן חייב להכריז, ולפי מ״ד לא הוי סימן, לכאו׳ לא יגע בהן משום שזה ודאי הינוח ואין בו סימן.

ד. כריכות ברה״ר

הקשה תוס׳: היות ואיירי דרך הינוח, למה הרי אלו שלו, הרי ספק הינוח לכתחילה לא יטול, וכ״ש ודאי הינוח, ותירץ: **דה״מ כשמצאם במקום מוצנע ומשתמר,** [שאז נאמר דלא דלא יטול אם אין בו סימן, ואם יש בו סימן נוטל ומכריז] שאני אומר דהניחם שם מדעת, אבל כאן כשמצאם שלא במקום מוצנע, אם אין בו סימן, ודאי שהתייאש.

ד. איך לדעת אם התייאשו הבעלים ?

יש כמה דברים באבידה שמעידים עליה שכבר היה בה יאוש, כגון דבר שיש בו טרחה גדולה לאסוף, ואינו דבר חשוב כ״כ שכדאי לטרוח בשבילו, כדתנן במתני פירות מפוזרין הרי אלו שלו, ומוקי ליה רב יצחק, בקב בד׳ אמות, וכן דבר שעלול להתקלקל כגון תאנה שנמאסת או סימן שעשוי להידרס לפי מ״ד דמקום הוי סימן, ותלוי באיזה מקום הוא נמצא, וכן אי זה נמצא דרך נפילה.

ה. חיוב השבה

מדכתיב: לא תראה [שיעור ראיה עד ריס, לקמן דף לב.] את שור אחיך או את שיו נדחים בדרך והתעלמת מהם השב תשיב לאחיך, ואם לא קרוב אליך אחיך ולא ידעתו, ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אותו והשבותו לו.

וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך, אשר תאבד ממנו ומצאתה **לא תוכל להעלם**.

כי תפגע שור אויבך או חמרו תועה, **השב תשיבנו לו** [שמות כג ב].

ואמר רבא: ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה, עובר בכולן: משום לא תגזול, ומשום השב תשבם, ומשום לא תוכל להתעלם וכו׳ [דף כו:].

וז״ל הרמב״ם [גזילה ואבידה פרק יא]: השב אבידה לישראל מצות עשה שנאמר השב תשבם לאחיך, והרואה אבידת ישראל ונתעלם ממנה והניחה, עובר בלא תעשה שנא׳ לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם, ובטל מצות עשה, ואם השבם קיים מצות עשה. לקח את האבידה ולא השיבה, בטל מצות עשה ועבר על שני לאווין, על לא תוכל להתעלם ועל לא תגזול.

ובגמ׳ [דף כח:] והשבותו לו, ראה היאך תשיבנו לו, שלא יאכיל עגל לעגלים וכו׳.

ושם יתבאר: כמה מוטל עליו לטפל באבידה, כדתנן [לקמן דף כח:] כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל, וכל דבר שאינו עושה ואוכל ימכר, ותניא: אווזין ותרנגולין מטפל בהן ל׳ יום, מכאן ואלך שם דמיהן ומניחן.

ומבואר לקמן [דף לא.] שהחיוב השבה אינו רק במוצא מציאה, אלא אפילו אם ראה מים ששוטפין ובאים הרי זה גודר בפניהם, דאמר רבא לכל אבידת אחיך - לרבות אבידת קרקע.

ולקמן [דף ל.] מבואר שיש פעמים שפטור מלהחזיר דכתיב: והתעלמת מהם - פעמים שאתה מתעלם, כגון כהן והוא בבית הקברות או זקן ואינה לפי כבודו וכו׳, והכלל הוא: כל דבשלו מחזיר בשל חבירו מחזיר וכל בשלו אינו מחזיר גם בשל חבירו אינו מחזיר, ומיהו בגמ׳ מבואר שהסיבה דכהן והוא בבית הקברות אינו מחזיר, היא משום דעשה דהשבה אינו דוחה לאו ועשה שיש בכהונה.

ו. סימנין:

מבעיא ליה [דף כז.], אי **סימנין דאורייתא** או לא, ונפק״מ לגבי איסורין כגון לאהדורי

גט בסימנין, ולכו"ע סימן מובהק דאורייתא [ולכאו' טביעות עין הוי ג"כ סימן מובהק], ושם פריך רבא אי סימנין לאו דאורייתא היכי מהדרינן אבידתא בסימנין, ותירצו: ניחא ליה לבעל אבידה שיחזירו בסימנין, משום שיודע שיש לו סימנים טובים יותר מאחרים.

וסימן מובהק: אינו דווקא בגוף האבידה, אלא אפילו אם יש סברה מוכחת לומר שזה שלו, הוי ג"כ סימן מובהק, כדאיתא [דף כז:] שהטעם דאחד הלווה מאחד יחזיר למלוה, הוא דיש הוכחה מסברה לומר שמלוה נפל.

סימן שאינו מובהק: הוא כגון מנין משקל ומידה, ולגבי קשר, תלוי אי סימן העשוי להידרס הוי סימן, ונחלקו אי מקום הוי סימן או לא, ואם מצא דבר שאין בו סימן ליד דבר שיש בו סימן מבואר בברייתא דהוי סימן, אבל במתני' לקמן יש לדייק דלא הוי סימן, ומסיק דהוי סימן חוץ ממקרים מסויימים.

ז. איזוהי אבידה?

מתני' לקמן [דף ל:] איזוהי אבידה מצא חמור או פרה רועין בדרך, אין זו אבידה, חמור וכליו הפוכין, פרה רצה בין הכרמים וכו' הרי זו אבידה. ונחלקו אמוראים מה הדין פרה שרצה בדרך או רועה בין הכרמים.

* ספק הינוח: לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר.

ואפילו בודאי אבידה שחייב להכריז, קבעו חכמים קצבה עד מתי חייב להכריז, כמבואר במתני' לקמן [דף כח.].

* המוצא אבידה, הוא נהיה שומר עליה, והדין דשומר אבידה מבואר לקמן דף כט. [ובסוגיא דב"ק דף נו: ביותר אריכות], לפי רבה כש"ח דמי, ולפי רב יוסף כש"ש דמי.

ז. פריקה וטעינה

המצוה של **פריקה וטעינה,** כתובה בתורה בהדי מצות השבת אבידה, דכתיב [שמות כב ד- ה]: כי תפגע שור איבך או חמרו טועה השב תשיבנו לו, ושם כתוב: כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזב לו, עזב תעזב עמו, וכן בספר דברים [כב א - ד]: לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים **והתעלמת מהם, השב תשבם לאחיך,** ואח"כ לא תראה את שור אחיך או שורו נופלים בדרך **והתעלמת מהם, הקם תקם עמו.**

וז"ל החינוך מצות טעינה [מצוה עט]: משרשי המצוה, ללמדנו במדת החמלה וכו', ואין צריך לומר שחובה עלינו לחמול על האיש המצטער בגופו, אלא אפילו **המצטער באבדת ממונו** מצוה עלינו לחמול עליו ולהצילו. ובמצות השבת אבידה [מצוה תקלח] כתב: שורש המצוה הזו ידוע כי יש בזה תועלת הכל וישוב המדינה וכו' עכ"ל. ומ"מ פשוט שהכוונה היא ג"כ כנ"ל לגבי טעינה שידאג להפסד ממון של השני.

וכ"ש שמוטל על האדם לעזור את חברו וכדכתיב בפרשת ראה [דברים יג ט] לגבי מסית ומדיח: "ולא תשמע לו" וכתב רש"י לפי שנאמר עזב תעזב עמו, לזה לא תעזב.

ונחלקו רבנן ור״מ אי טעינה בשכר או לא, דאי בחינם לכתוב טעינה ונלמד פריקה מק״ו, ומה טעינה דלית ביה צער בעלי חיים ולית ביה חסרון כיס, ואפ״ה חייב, כ״ש פריקה, אלא ע״כ בא לומר שטעינה בשכר, או דלמא לא מסיימי קראי איזה מהן לטעינה ואיזה מהן לפריקה.

ושם מבעיא ליה: אי צער בעלי חיים דאורייתא כפי שנראה לכאו׳ מק״ו דפריקה, או דלמא דרבנן והק״ו הוא אך ורק כלפי זה שיש בה חסרון כיס.

דף כא.

פירות מפוזרין

גמ׳: וכמה א״ר יצחק קב בד׳ אמות, והקשו: היכי דמי אי דרך נפילה אפילו טובא נמי, ואי דרך הינוח אפילו בציר מהכי נמי לא.

וצ״ב: מהי קושיית הגמ׳ ״וכמה״ הרי זה לא תלוי בכמות אלא אם זה דרך הינוח או דרך נפילה.

וביאר תוס׳: דאה״נ היה אפשר לאוקמי מתני׳ בדרך נפילה, אלא שרב יצחק לא בעי לאוקמי דרך נפילה, דקסבר כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ובעי לאוקמי באופן דהוי יאוש מדעת [וכן הדין במכנשתא דבי דרי, אפילו שהניחן מדעת ויש בהן סימן], ואפ״ה קב בד׳ אמות הוי יאוש מדעת.

ויש ב׳ סיבות לשיעור הזה של קב בד׳ אמות, **א׳** כי קב הוא **שיעור קטן** ואינו כ״כ חשוב, **ב׳** שהוא מפוזר בד׳ אמות **ויש טרחא**, ועדיין לא ברור מה הדין בדבר שפחות חשוב עם פחות טירחא, כגון חצי קב בב׳ אמות[ח] או קב רימוני וקב תמרי בד׳ אמות, או בדבר יותר חשוב עם יותר טרחא כגון קביים בח׳ אמות או קב שומשמין בד׳ אמות, תיקו.

כריכות ברה״ר הרי אלו שלו

וברה״י חייב להכריז, ונחלקו אמוראים אי מקום הוי סימן או לא, ודוקא בדרך הינוח הוי מקום סימן אבל דרך נפילה אינו יודע באיזה מקום נפלו, וכן נחלקו אי סימן העשוי לידרס הוי סימן או לא, ונפק״מ איך לבאר מתני׳.

וכתב תוס׳:

דלפי מ״ד מקום הוי סימן: דוקא בכריכות שייך לחלק בין רה״י לרה״ר משום ד״כריכות״ היות ויקירי לא שייך בהן דרך נפילה, ומאחר והוי דרך הינוח אי מדובר ברה״י להוי מקום סימן.

אבל ככרות של נחתום אי מדובר דרך הינוח אפילו ברה״ר המקום הוי סימן, משום דלא רגילי מנשתפי כי אין מעבירין על האוכלין, וע״כ מדובר בדרך נפילה.

וכן ציבורי פירות וציבורי מעות, אפילו ברה״ר הוי מקום סימן וחייב להכריז, משום דלא שייך בהו משתנפי.

ולפי מ״ד מקום לא הוי סימן: וכן סימן העשוי לידרס לא הוי סימן, מוקי ליה לכל

ח. אפילו שקב בד׳ אמות הוי ג״כ חצי קב בב׳ אמות, מ״מ כיון שיש לו טורח ללקט הכל, הוא לא ירצה להתחיל ללקט, א״נ דמבעיא ליה מה הדין בב׳ אמות רוחב וד׳ אמות אורך, תוס׳.

הני דמתני׳ בין בין ברה״ר בין ברה״י בין בדרך נפילה בין בדרך הינוח הרי אלו שלו, משום דלית בהן סימן, וכריכות יש בהן סימן לכך ברה״י מכריז, וברה״ר הרי אלו שלו כיון שעשוי לידרס, וכרות של בעה״ב דיש בהן סימן אף ברה״ר, נוטל ומכריז משום דאינו עשוי לידרס כי אין מעבירין על האוכלין.

דף כב: כג:

יאוש שלא מדעת

א. ביאור: חפץ שהבעלים עומדים להתייאש עליו לכידעו, האם כיון שלא חסר אלא ידיעה, הרי זה נחשב כאילו כבר התייאשו, או דילמא סו״ס עדיין אין כאן יאוש.

אביי אמר: לא הוי יאוש, **רבא אמר** הוי יאוש.

גמ׳: ״בדבר שיש בו סימן כו״ע לא פליגי דלא הוי יאוש, דכי אתא לידיה באיסורא אתא לידיה״ וכתב תוס׳: ואע״ג דהשתא מייאש אקראי בעלמא הוא, ומתחילה לא היה עומד לייאש״ וכן כתב רש״י ד״ה באסורא אתא לידיה: דדבר שאינו עשוי להתייאש הוא.

והדיון הזה אינו קשור דווקא לאבידה, דהגמ׳ מביאה ראיה מתרומה, שאם תרם השליח שלא מדעת בעה״ב, ואמר לו הבע״ה כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, אע״ג דבעידן דתרם לא הוי ידע, אלמא כיון דהוא **עומד להסכים** לכשידע, חשבינן כאילו כבר עכשיו הסכים.

ומצאנו ג״כ שלא מדעת לגבי טומאה, כפי שמבואר בסוגי׳ דמייתי ראיה מהכשר טומאה: דתניא: עודהו הטל עליהן הרי זה בכי יותן, נגבו אינן בכי יותן, ופרש״י: **ולא אמרינן כיון דהשתא ניחא ליה, מהני האי דעתא למעיקרא**״.

ב. לפי המסקנא לא הוי יאוש, מדכתיב אשר תאבד ממנו ומצאתה, ודרשינן שהחיוב השבה שייך רק בדבר האבוד ממנו ומצוי אצל כל אדם, אבל דבר שהוא אבוד ממנו ומכל אדם, לא חל עליו חיוב השבה, וע״כ מדובר בדבר שיש בו סימן ולא התייאש, דאם מדובר לאחר יאוש, תיפוק ליה מדין יאוש [תוס׳].

ואיסורא דומיא דהיתרא: פירוש, כמו שב״אבוד ממנו ומכל אדם״, הפטור דהשבה אינו תלוי בזה שאין עליו סימן כי אפילו אם יש עליו סימן פטור הוא מלהחזיר, כך גם לגבי ״אבוד ממנו ומצוי אצל כל אדם״ החיוב השבה אינו תלוי בזה שיש עליו סימן דאפילו אם אין עליו סימן חייב להחזיר.

[ופשוט שלא מדובר באופן שכבר התייאשו הבעלים, שזה כלול בפטור דאבודה ממנו ומכל אדם לפי הירושלמי, ולפי הראשונים יאוש קני באבידה מהלימוד ד״שמלה, אלא מדובר באופן שעדיין לא התייאש עליו ולכן חייבים בהשבה].

אלמא יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, תיובתא דרבא.

ועי׳ תוס׳: שידע רבא הדרשה ד״מי שאבודה הימנו וכו׳״ כי זו ברייתא מפורשת, כדאיתא לעיל דבזוטו של ים ובשלוליתו של נהר לכו״ע הרי אלו שלו, רק שרבא לא דרש איסורא דומיא דהיתירא.

ג. ראיות

1) פירות מפוזרין: הא לא ידע דנפל מיניה, ודחינן: במכנשתא דבי דריה שהוא מפקיר אותן מלכתחילה.

2) מעות מפוזרות: הא לא ידע - אדם עשוי למשמש בכיסו.

3) עיגולי דבילה - אגב דיקירי מידע ידע בהו.

4) לשונות של ארגמן - אגב דחשיבי ממשמש בהן.

5) המוצא מעות בכל מקום שהרבים מצויים שם הרי אלו שלו - אדם עשוי למשמש בכיסו.

6) מאמתי כל אדם מותרין בלקט, משילכו בה הנמושות [פירוש הזקנים שמגיעים אחרי שכולם כבר עברו, א"נ שבאו כבר כמה קבוצות זו אחר זו], ואמאי איכא עניים במקום אחר שעדיין לא התייאשו - ודחינן: עניים דמקום אחר מתייאשים מלכתחילה.

7) תניא: [**רישא**] קציעות או תאנה לצד הדרך ומצא תאנה תחתיה מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר.

והנ"מ כשנפלו קודם גמר מלאכה, אבל אם הפקיר אותם לאחר גמר מלאכה, כבר חל עליו חיוב מעשר, תוס'].

[**סיפא**] בזיתים ובחרובים אסור.

ומוכחים לומר שהחילוק בין הרישא לסיפא, הוא: כי ברישא היות שהתאנים רגילות ליפול, והבעלים יודעים שיש אנשים שיבואו להורות לעצמם היתר לקחת אפילו בפירות שהן סמוך לאילן, ויגידו שזה כנראה נפל מעוברי דרכים, לכן הם מתייאשים עליהם מלכתחילה.

אבל בסיפא שמדובר בזיתים שזה דבר שהבעלים לא חוששים שיפול, לכן אינם מתייאשים מהם מלכתחילה, והוי עתה יאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש [תוס'].

ודחינן:

[א'] שאני זית הואיל וזיתו מוכיח עליו לכן אין הבעלים חוששין שאנשים יבואו להורות היתר, אבל **תאנה עם נפילתה נמאסת** - כך גרס רש"י, ובעלים מפקירין אותה ולכן מותר.

[ב'] לפי תוס': לעולם אנשים מורין היתר היכא דאפשר לטעות, **וכך צריך לגרוס** הואיל וחזותו מוכיח עליו, **אבל תאנה עם נפלתה נמסת**, פירוש: שהיא נהיית קצת נמס, ואי אפשר להכיר את צורתה ולדעת שהיא שייכת לעץ הזה, לכן אנשים מורין היתר לקחת, משא"כ זית שלא מאבדת את צורתה אין מקום לטעות, **ואין כאן יאוש.**

ומקשינן לקמן [לפי המסקנא דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש], הני תמרי דזיקא, היכי אכלינן להו, דקס"ד שהבעלים עדיין לא התייאשו, כי כשנפלו מתחת לעץ חזותו מוכיח עליו, א"כ כל עוד שלא ידעו בעלים שהוליכן הרוח רחוק עדיין לא התייאשו, ואיך מותר לקחת מהן, דהוי יאוש שלא מדעת.

ודחינן: כיון דאיכא שקצים ורמשים, הבעלים מתייאשים מהם מלכתחילה והוי

יאוש מדעת. והוסיף שם תוס׳: דצ״ל שהן עשויין ליפול דומיא דתאנה, דאל״כ אין כאן יאוש מדעת כמו בזית.

8) הגנב שנטל מזה ונתן לזה, וכן נהר וכן ירדן מה שנתן נתן, והרי גנב מי קא חזי ליה דקא מייאשי - בלסטים מזויין.

9) שטף נהר קוריו עציו ואבניו ונתן לתוך שדה של חבירו, הרי אלו שלו מפני שנתייאשו הבעלים, ופרש״י: שהבעלים ידעו מיד דיש לה קול.

ותוס׳ גורס: ״**אם** נתייאשו הבעלים״.

משמע דבסתם אבידה שלא נתייאשו הבעלים אינו שלו,

וביאר תוס׳: שלא מדובר בשאינו יכול להציל כלל, דאת זה כבר למדנו דמותר מאשר תאבד - מי שאבודה הימנו יצא זו שאבודה ממנו ומכל אדם, אלא מדובר בשאפשר להציל מיד בשעת שטיפה, וגם אם לא יציל אותם, הנהר יעכבם, וס״ד שמדובר באין בו סימן ולכן אם הבעלים לא תפסו אותה מיד יש בו יאוש,

ודייקינן ממתני׳: ״אם התייאשו הבעלים״ דמדובר באופן כזה שניכר שהתייאשו הבעלים, כגון שהיו שם בשעת שטיפה ולא באו להציל מיד, אבל אם לא היו בשעת שטיפה כיון שעדיין לא התייאשו לא הוי יאוש.

ודחינן: הכא במאי עסקינן דיכול להציל, פירוש, גם אחרי השטיפה, וכגון שיש בו סימן, ומוקי לה דיכול להציל ע״י הדחק, שלכן תני סיפא אם היו בעלים מרדפין אחריהן חייב להחזיר.

10) כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה וכו׳, כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה והרי בעידנא דתרם הא לא הוי ידע - ודחינן: דשוייה שליח, הכי נמי מסתברא מדכתיב אתם גם אתם - מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם.

[ואפילו שלגבי הכמות, פיחת י׳ או הוסיף י׳ תרומתו תרומה, היינו משום שכל אלו שיעורים שנקבעו לתרומה, ויש שתורם כך ויש שתורם כך, משא״כ לתרום מיפות היות ואין בזה מנהג, לכן תלוי בדעת בעל הבית, תוס׳].

11) הכשר טומאה: עודהו הטל עליהן ושמח הרי זה בכי יותן, נגבן אינן בכי יותן, ולא אמרינן כיון דעכשיו ניחא ליה מהני האי דעתא למעיקרא - ודחינן: שאני התם דכתיב כי יתן - עד שיתן, ומ״מ דרשינן כי יותן דומיא דכי יתן דבעינן דעת.

דף כב: כג.

מקום - וסימן העשוי לידרס?

מתני׳: כריכות ברה״ר הרי אלו שלו, ובמתני׳ לקמן כריכות ברה״י נוטל ומכריז.

ויש לשאול: ממ״נ אם יש בו סימן, למה ברה״ר הרי אלו שלו, ואי אין בו סימן, למה ברה״י נוטל ומכריז.

א. ופרכינן: על הצד שאין בו סימן מאי מכריז, כי לכאו׳ לא מסתבר דמקום הוי סימן, וכך איתא לקמן [דף כג:] ותירצו: דמכריז מקום.

א״ד: א״ר מרי מ״ט אמרו רבנן מקום לא הוי סימן, דאמרינן ליה כי היכי דאתרמי לדידך האי מקום, אתרמי נמי לחברך האי מקום.

ויש צד אחר בגמ׳, דמדובר באופן שיש בו סימן אלא שברה״ר הוא עשוי לידרס, וע״כ צ״ל דסימן העשוי לידרס לא הוי סימן.

ובזה נחלקו רבה ורבא, לפי רבה: מתני׳ בשיש בו סימן, ומדובר ברה״ר דכיון דעשוי לידרס לא הוי סימן אבל מקום לא הוי סימן, ולפי רבא: סימן העשוי לידרס הוי סימן, ומתני׳ בשאין בו סימן ומדובר ברה״ר דמינשתפא ואינן נמצאים באותו מקום, אבל ברה״י מקום הוי סימן.

וביאר תוס׳: דמשום דסבירא ליה לרבה דמקום לא הוי סימן, הוצרך לומר דסימן העשוי לידרס לא הוי סימן.

ב. מקום:

פירוש לפי תוס׳: המוצא מכריז את האבידה, והאובד צריך לדעת באיזה מקום נאבדה לו.

ולפי רש״י: מכריז מקום, והאובד צריך לכוון את האבידה והוי דומיא דלעיל [דף כא:] דמכריז מנין, והקשה תוס׳: דהא תנן לקמן אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא אמר כלום, ותירץ: דאפ״ה אם אמר את המקום הוי סימן, משום דלא מצוי שב׳ בני אדם אבדו את אותו סוג חפץ באותו מקום.

ג. ת״ש: כריכות ברה״ר הרי אלו שלו וכו׳, והאלומות בין ברה״ר בין ברה״י נוטל ומכריז. וקשה בין לרבה בין לרבה, דלפי רבה, סימן העשוי לידרס לא הוי סימן, א״כ למה אלומות ברה״ר נוטל ומכריז, ולפי רבא ברה״ר מקום לא הוי סימן. רבה מתרץ לטעמיה, דאלומות היות שהן גבוהות לכן אינן עשויין לידרס ברה״ר, ורבא מתרץ לטעמיה, דאלומות היות והן כבדות לא מינשתפא, ונשארות באותו מקום.

ד. ת״ש: ככרות של נחתום הרי אלו שלו, הא של בעה״ב נוטל ומכריז, כי כל בעה״ב יש לו צורה אחרת של לחם, והוי סימן אפילו ברה״ר, אלמא סימן העשוי לידרס הוי סימן.

ותירצו: דאין מעבירין על האוכלין, והקשו: והאיכא נכרים, ותירצו: נכרים חיישי לכשפים.

אין מעבירין: פרש״י, שאסור להניח שם, וכך סובר תוס׳, ומביא ראיה מערובין דאמר ליה ר״ג לרבי אלעאי, טול גלוסקא דאין מעבירין על האוכלין, והוסיף תוס׳: שאין לומר דאין מעבירין - היינו אין דורסין, דבגמ׳ בערובין אמרינן שבדורות אחרונים דפרוצות בכשפים מעבירין על האוכלין, ואם איתא דלהעביר הכוונה לדרוס, איך שייך שידרסו, הרי בסוגי׳ דידן מבואר שאותם דחיישי לכשפים יראים לדרוס בו.

והקשה תוס׳: מדוע לפי ההו״א היכא דאיכא נכרים לא יכריזו, ולא חוששין שאולי ישראל ראה אותו לפני שהנכרי הגיע, דכך מצאנו לגבי דין דציבורי מעות ופירות, שחייב להכריז על אף שאולי באו נכרים ולקחו, דכל היכא דאפשר לתקן שנחזיר ממון לבעלים ע״י הכרזה מתקנינן.

ה. לימא כתנאי: ר״י אומר כל דבר שיש בו שינוי חייב להכריז, כיצד מצא עיגול ובתוכו חרס כיכר ובתוכו מעות, משמע דחכמים חולקין עליו.

ונחלקו ב׳ לשונות בגמ׳ איך ללמוד את הברייתא לפי הפשטות.

לפי ל״ק: סברוה דלכו״ע סימן הבא מאליו הוי סימן, ומעבירין על האוכלין, ונחלקו בסימן העשוי לידרס.

ודחה רב זביד: דאי מעבירין על האוכלין וסימן העשוי לידרס לא הוי סימן, למה כיכרות של בעה״ב ברה״י חייב להכריז. ורב זביד משמיה דרבא וכן רבה למדו: שנחלקו ר״י וחכמים לגבי סימן הבא מאליו. אלא שלפי רב זביד: כו״ע מודים דסימן העשוי לידרס הוי סימן, ומעבירן על האוכלין, ולפי רבה: לא הוי סימן, ולא מעבירין על האוכלין.

לפי ל״ב: הפשטות היא דסימן הבא מאליו הוי סימן, וסימן העשוי לידרס לא הוי סימן, ונחלקו אי מעבירין על האוכלין, והקשה רב זביד כנ״ל, וביארו רב זביד ורבה כנ״ל.

ורבה ורבא לשיטתם: כפי שכתב תוס׳ הנ״ל, דמשום שסובר רבא דמקום לא הוי סימן, הצטרך לומר דסימן העשוי לידרס לא הוי סימן, ורבה קיי״ל לעיל דמעבירין על האוכלין וקסבר שזאת הסיבה דכריכות ברה״ר הרי אלו שלו, ולכן אינו יכול לאוקמיה פלגתייהו דכאן, במעבירין על האוכלין, וע״כ צריך לאוקמיה בסימן הבא מאליו.

וכן רבא לשיטתו, דסימן העשוי לידרס הוי סימן.

וצ״ב: דלפי תוס׳ הנ״ל, הפשטות היא דסימן העשוי לידרס הוי סימן, והסיבה שרבה הצטרך לומר דלא הוי סימן, היא משום שסובר דמקום לא הוי סימן, א״כ מדוע לפי ל״ק מוקמינן בסתמא דנחלקו על סימן העשוי לידרס, **וצ״ל:** ד״סימן הבא מאליו הוי סימן״ הוא ג״כ חידוש.

ו. מה הטעם דסימן הבא מאליו הוי סימן הוא?

לפי רש״י: משום שלא מסתבר שנפל מעצמו, אלא לשם סימן נתנו שם, ותוס׳ סובר: דיתכן שמעצמו נפל, מיהו מסתבר שהבעלים הבחינו בו, ולכן הוי סימן.

ז. והלכתא

פסק רב זביד משמיה דרבא: כריכות ברה״ר בדבר שיש בו סימן חייב להכריז, וכתב רש״י דרבא לשיטתו שסימן העשוי לידרס הוי סימן, ובדבר שאין בו סימן, ברה״ר הרי אלו

שלו וברה״י אי דרך חייב להכריז, וגם זה כשיטתיה דמקום הוי סימן.

דף כג:

סימנים

א. קשר: הוי סימן מדהקשו לגבי מחרוזת של דגים ״ולהוי קשר סימן״, ותירצו בקשר ציידים שכולם קושרים הכי.

ב. מחרוזת: לא הוי סימן, והא דאיתא בגמ׳ חולין, דמחרוזת בשר הוי סימן, היינו לגבי בשר שנתעלם מן העין דהקילו טפי [תוס׳].

ג. מנין: הוי סימן, מדתניא מצא גסטרון של אבר הרי זה לא יחזיר, עד שיתן אות או עד שיכון משקלותיו, ומדמשקל הוי סימן מידה ומשקל הוי סימן.

ועי׳ תוס׳: דמשמע מכאן שמידה עדיפה ממשקל, והקשה, דלקמן מבואר שמשקל הוי יותר סימן מאשר מידת ארכו ורחבו, ותירץ: דשם מדובר בבגד דאין דרך לשקול.

ד. סוג חתיכה: אי דדפקא אי באטמא, לא הוי סימן.

ה. אופן החיתוך: כגון בתלתא קרנתא או דג נשוך, הוי סימן.

ו. רשום בחביות: לפני שנפתחו האוצרות הויא סימן, לאחר שנפתחו, נחלקו בה אמוראים.

דתניא: חביות של יין ושל שמן וכו׳ הרי אלו שלו, והא במתני׳ תנא כדי יין וכדי שמן חייב להחזיר, ותירץ רב זירא: מתני׳ ברשום ובריתא במציף [אבל בפתוח פשיטא דהרי אלו שלו]. אביי אמר: הא והא ברשום, ובריתא כגון שנפתחו האוצרות.

פירוש לפי רש״י: משום דכעת כולם רושמין, ותוס׳ חולק עליו: כי סו״ס כל בעה״ב עושה רשימתו משונה משל חבירו, והסיבה דאין כאן סימן, היא משום שכשנפתחו האוצרות, שייך שבעה״ב אחד ימכור להרבה חנונים, ונמצא שכולן רשומין בענין אחד.

ז. כלי: תנן, מצא פירות בכלי הוי סימן, ואפ״ה בסוגי׳ אין החבית סימן, משום דרגילות שכל החביות שווין, כך ביאר תוס׳, והוסיף: שאם אין החבית מלאה, וידע לכוון כמה יין יש בה, הרי זה סימן.

ח. מקום: נחלקו אמוראים אי הוי סימן או לא.

לפי רב נחמן: לא הוי סימן, דתניא מצא חביות של יין ושל שמן וכו׳ הרי אלו שלו, ואי ס״ד מקום הוי סימן לכרוז מקום. **ולפי רב זביד:** הוי סימן, ומוקי ליה ברקתא דנהרא.

וכן נחלקו ב׳ לשונות אליבא דרב מרי. לפי ל״ק: רב מרי בא לבאר למה רקתא דנהרא לא הוי סימן, משום שאולי הזדמן לאחר באותו מקום, אבל מקום בעלמא הוי סימן. ולפי ל״ב: רב מרי דיבר על ״מקום״ ובא לומר דמקום לא הוי סימן, כי אולי הזדמן לאחר אותו מקום.

ט. טביעות עינא:

* גמ׳ לעיל [דף יט.]: רבה בר בר חנה אירכס ליה גיטא בי מדרשא, אמר אי סימנא אית לי בגוויה אי טביעות עינא אית לי בגוויה, אהדרוה נהליה אמר לא ידענא אי משום

סימנא אהדרוה נהליה, וקסבר סימנין דאורייתא, אי משום טביעות עינא וכו׳ ודוקא צורבא מרבנן.

ביאור: שהיה לו סימן שאינו מובהק, ואמר להם: אי סימנין דאורייתא, עדיף סימן שאינו מובהק מטביעות עינא, אבל אי סימנין דרבנן, עדיף טביעות עינא משום שלא מחזירין גט בסימן שאינו מובהק.

משמע דטביעות עינא הוי דאורייתא, ומסתבר כך, כי ע״י טביעות עין מזהים את החפץ עצמו, ואין לך סימן מובהק מזה, ומ״מ אי סימנין דאורייתא עדיף סימן, כי טביעות עין הוא דבר פחות מורגש מכיון שאינו יודע להגיד בעצמו איך הוא מזהה את אבידתו ויש מקום לטעות, ובכלים חדשים שלא שבעתן העין שיש עוד יותר מקום לטעות, נחלקו רשב״א ורבנן אי מהני בהם טביעות עין או לא, כפי שיתבאר.

י. כלים חדשים שלא שעבתן העין

לפי רשב״א: כלי אנפוריא שלא שבעתן העין, לא מחזירין אותן אפילו לצורבא מרבנן שמוחזק שאינו משקר, ועי׳ תוס׳: דמשמע שלפי חכמים מחזירין, וכך יש לדייק לעיל ממעשה דרבה בר בר חנה שסמך על טביעות עינא על גט דלא שבעתו העין, משום שלא משהה איניש גיטא בידיה.

צורבא מרבנן

הקדמה: עם כל זה דטביעות עינא הוי סימן מובהק, מ״מ אין אפשרות לבדוק אם הוא משקר או לא, לכן לא מאמינין להחזיר אבידה ע״י טביעות עין אלא רק לצורבא מרבנן, בתנאי שהוא מוחזק שאינו משקר אלא בהני תלת מילי, במסכת בפוריא ובאושפיזא.

ועדיין לא מבואר מה נקרא צורבא מרבנן.

א. וכתב רש״י בפשטות: ״כגון דזה התובען צורבא מרבנן הוא״, ונראה שכל מי שמוחזק כתלמיד חכם, הוי צורבא מרבנן לגבי אבידה, ועדיין צריך לבדוק אם הוא מוחזק דאינו משקר אלא בהני תלת.

וכן **מבואר ברא״ש** שכתב: שמדובר באתרא דשכיחי צורבא מרבנן דלא מייאשי שיודעים דמצורבא מרבנן נפל והמוצאו מכריז אולי יכירם בטביעות עין עכ״ל, ומשמע מדבריו שצורבא מרבנן היינו אחד שמוחזק בכך.

ב. בהני תלת

במסכת: כששואלין אותו לנסותו אם יודע מסכת פלוני, מותר לו לשנות בדיבורו, אבל אם שואלים אותו בשביל להתלמד, צריך שיהא דברי תורה מחודדין בפיו כדי לענות מיד [תוס׳].

בפוריא: לפי רש״י - שאנשים שאלו אותו האם הוא שימש מטתו, ולפי תוס׳ - שאלו אותו למה הוא לא בא לבית המדרש, א״נ: שאלו אותו אם הוא שכב על מיטתו, ויש חשש שמא ימצאו בו קרי ויתגנה.

באושפיזא: אם ישאלוהו אנשים שלא מהוגנים, אם קבלוהו בסבר פנים יפות יענה לאו, אבל אם נמצא בין אנשים מהוגנים,

מוטל עליו לומר כל מה שטרח בעה"ב לא טרח אלא בשבילי [תוס'].

וכפי שיש לסמוך על נאמנותו של אדם בשביל להחזיר לו אבידה לפי דיבורו ע"י טביעות עין, כך כשיש מקום לחשוש על נאמנותו לא מחזירין לו אפילו ע"י סימנין, כי הא דמר זוטרא אגניב ליה כסא דכספא, חזיא לההוא בר בי רב דמשיה ידיה ונגיב בגלימא דחבריה, אמר היינו האי דלא אכפת ליה אממונא דחבריה, כפתיה ואודי.

דף כד. כד:

מקום שרבים מצויין

תניא: וכן היה רשב"א אומר המציל מן הנהר וכו' ובכל מקום שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהן.

ומבעיא ליה: האם קאמר ר"ש אפילו ברוב ישראל, והאם פליגי רבנן עליה, ואי פליגי האם ברוב כנענים [והיינו גם ברוב ישראל וגם ברוב כנענים, ויש גורסים אם תמצ"ל דאמר רשב"א אפילו ברוב ישראל, פליגי רבנן עליה ברוב כנענים, אבל ברוב ישראל ודאי פליגי], ואי פליגי האם הלכה כמותו, ואם הלכה כמותו האם אפילו ברב ישראל.

ראיות

ת"ש: המוצא מעות בבתי כנסיות וכו', ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי אלו שלו, והיינו כרשב"א שהולכין לפי המצויין, וקתני הרי אלו שלו ברוב ישראל. ודחינן: שמדובר בבתי כנסיות ומדרשות של ישראל דעובדים שם כנענים לשמור.

ת"ש: מצא בה אבידה, אם רוב ישראל חייב להכריז, אם רוב כנענים אינו חייב להכריז, ויש כאן דיוק לפטור ממ"נ, אי כשיטת ר"ש ש"מ דווקא ברוב כנענים, ואי כשיטת רבנן ש"מ דמודים רבנן ברוב כנענים [כך ביאר תוס'].

ודחינן:

- בטמון שאין זו אבידה כלל וברוב ישראל חייב להכריז, מיהו אין זה כשאר ודאי הינוח שאסור ליטול, כי מדובר באשפה שאינה עשוייה לפנות ונמלך עליה לפנות.
- ואב"א: כרבנן דלא קתני הרי אלו שלו אלא "אינו חייב להכריז" דאסור לו לקחת אלא יניח.

ת"ש דאמר רב אסי: מצא חבית בעיר שרובה כנענים, אפילו אם בא ישראל ונתן סימן מותרת משום מציאה, ש"מ לא אמר רשב"א אלא ברוב כנענים. ודחינן: דזוהי שיטת רב אסי שפסק כר"ש לגבי רוב כנענים, וכרבנן לגבי רוב ישראל.

להלכה

1) ההוא גברא דמצא ארנקי בנהר בירן, ופסק רב יהוד' דחייב להכריז, ואין ראיה אלא לרוב ישראל משום דנהר בירן ישראל כרי להו וישראל סכרו ליה.

2) יהוד׳ הוה אזיל בשוקא דבי דייסא, ופסק למר שמואל שאם מצא בו ארנקי הרי אלו שלו, מיהו לפנים משורת הדין חייב להחזיר.

ועי׳ תוס׳: שהענין של לפנים משורת הדין נחלק לג׳: **א׳** הא דכתיב: והודעת להם וגו׳ אשר יעשון, ומדובר בדבר שאחרים חייבין והוא פטור, דומיא דמראה דינר לשולחני ונמצאו רע, דמי שבקי הוא פטור ואחרים חייבים, **ב׳** בסוגיא דידן דקאי על דבר שכולם פטורין בו אין לחייב מאשר יעשון. **ג׳** כשיש הפסד גדול אין כאן חיוב אפילו מצד לפנים משורת הדין, אבל יש לקיים את הפסוק ״למען תלך בדרך טובים״.

3) רבא הוה שקיל ואזיל בתריה דרב נחמן בשוקי דגלדאי ואמרי ליה בשוקי דרבנן וכו׳, אמר ליה מצא כאן ארנקי מהו, והתיר לו לקחת, אפילו אם בא ישראל ונתן סימן.

וכתב רבינו חננאל: **ש״מ אפילו ברוב ישראל הרי אלו שלו**.

4) ההוא דיו דשקיל בשרא בשוקא ושדיה בצנייתא דבי מר מריון, והתיר לו אביי, ודחינן: דאין משם ראיה משום דהוי כזוטו של ים, ומדובר באופן שעומד ורואהו, דאל״כ הוי בשר שנתעלם מן העין.

5) רבי חנינא מצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי והתירו לו משום שחיטה, ש״מ ברוב ישראל וגם התירו לו משום מציאה, ש״מ הלכה כרשב״א אפילו ברוב ישראל, ודחינן: רוב כנענים ורוב טבחי ישראל.

6) רב אשי אשכח פרגיות והתירו לו רבנן, וכן רב יצחק נפחא, מצא קיבורא [פקעיות של טווי] והתירו לו.

דף כה. כה:

דבר שאין בו סימן בצד דבר שיש בו סימן

מתני׳: ואלו חייב להכריז, מצא פירות בכלי או כלי כמות שהוא, מעות בכיס או כיס כמות שהוא, הרי אלו חייב להכריז.

ומשמע דכלי ולפניו פירות או מעות הרי אלו שלו, וכן תני: כיס ולפניו פירות או מעות הרי אלו שלו, [מקצתן בכלי ומקצתן על גבי קרקע, חייב להכריז], ורמינהי: מצא דבר שיש בו סימן לצד דבר שאין בו סימן חייב להכריז, ולכאו׳ פרכינן מדיוקא דמתני׳, דכלי ולפניו פירות ומעות הרי אלו שלו וכך למד רש״י, מיהו ר״ח למד: שלא פרכינן ממתני׳, אלא מדקתני בברייתא מקצתן בכלי וכו׳, ורמינהי מצא דבר שיש בו סימן וכו׳, ויתבאר.

ויש כמה אוקימתות בגמ׳, וכולן באות לתרץ בענין זה שסתם כלי ולפניו פירות או מעות הרי אלו שלו אלא א״כ ניכר הדבר דשלא באו מהכלי, או דלפניו מעות אינן שלו אלא א״כ ניכר שבאו מכלי.

1. וכן תירץ רב זביד: דמתני׳ דהרי אלו שלו **בכובא וכיתני**, דאי מיניה נפיל הוי משתייר ביה פורתא [והיינו שפירות דמתני׳ הוא פשתן דפשתן אקרי פירות ועי׳ תוס׳], ובברייתא בסתם סל עם פירות.
2. ובאותו ענין תירץ רב פפא: שבשניהם מדובר בסל עם פירות, ובמתני׳ דהרי אלו שלו כגון **שלא נשאר כלום בכלי**, ועי׳ רש״י דסתם כלי יש לו אוגנין, שאם היו פירות בכלי, לא היה אפשרי שלא ישאר קצת בכלי.

3. אב"א: אפילו אם לא נשאר בכלי חייב להכריז, והא והא דלא אשתייר ביה מידי, ובריתא כגון **דמהדר אפיה לגבי פירי,** ומתני' דלא מהדר אפיה לגבי פירי, ולפי האוקימתא הזאת לכאו' לא מדובר בכלי שיש לו אוגנין.

4. ואב"א: הא והא דמהדר אפיה לגבי פירי, הא **דאית ליה** אוגנין והא דלית ליה אוגנין, שאם יש לו אוגנין ולא נשאר כלום הרי אלו שלו.

לפי ר"ח הנ"ל: [שכל הבעייא היא, על מה שכתוב ברייתא "מקצתן בכלי ומקצן על גבי קרקע" ולא קשה על מתני'], לא גרסינן באוקיימתא הד' "דלא אשתייר ביה מידי", מכיון שמדובר במקצתן בכלי וע"כ צריך לגרוס: "הא והא דאשתייר ביה מידי" וכו'.

ועד כאן התבאר שהכלי הוא הוכחה לפירות והארנק הוא הוכחה למעות, מיהו מבואר בברייתא דאם בא בעל הסימן ונטל את שלו, זכה הלה בדבר שאין בו סימן. פירוש: אם הוא טוען שרק את הארנק או הכלי הם שלו, אבל המעות אינם שלו, זכה המוצא במעות, ואפילו שהפשטות היא שהמעות שייכים לארנק, והרי הוא עצמו מודה שהארנק אינו שלו, והיה מקום לומר שזו הוכחה שגם המעות אינם שלו, ואשמועינן דאין הכלי והארנק הוכחה עד כדי כך, שנאמר שבכהאי גוונא הפסיד את הפירות.

ג' מטבעות זה על גב זה

א. מתני': שלשה מטבעות זה על גב זה חייב להכריז. ומבואר בגמ', דלא מועיל סימן למטבע, דאולי אפוקי אפקא ומאיניש אחריני נפקא, ומ"מ שייך בה סימן מבחוץ כמו במתני' דג' מטבעות זו על גב זו חייב להכריז, והסימן הוא לכאו' בזה גופא שהמטבעות מונחים זו על זו, מיהו רש"י ותוס' סוברים: שאופן ההנחה זה על גב זה, הוא רק הופך את האבידה לדרך הינוח, ויש לשאול א"כ מהו הסימן.

ונשאר ב' אפשרויות או שמקום הוי סימן או שמנין הוי סימן, ובגמ' הקשו: "מאי מכריז [אילימא] מנין, [א"ה] מאי איריא תלתא אפילו תרין נמי, אמר רבינא טבעא מכריז".

פירוש: אם נאמר שאת מה שהוא מכריז זה הכמות, והסימן הוא המקום שבו הם נמצאים, א"כ אפילו תרין נמי הוי סימן, אלא ע"כ דמכריז טבעא והיינו מטבעות, וסתם מטבעות שנים לכן בשנים לא הוי סימן אלא בשלש. וצ"ב: אפילו אי מכריז מנין, למה שנים הוי סימן הרי עדיין צריך לבדוק אי הוי דרך הינוח, ולזה בעינן ג' מטבעות זו על גב זו, ומכאן מוכיח תוס' שכדי להיחשב דרך הינוח מספיק אפילו שתים.

ב. עשויין כמגדלין

הא גופא קשיא דתני מעות מפוזרין הרי אלו שלו, משמע שאם היו קצת מסודרות, כדוגמת משלחפי שלחופי, היה זה מספיק

כדי להחשב דרך הינוח וחייב להכריז, ואילו בסיפא תני ג׳ מטבעות זה על גב זה הרי אלו שלו משמע דוקא זה על גב זה.

תריץ רב יצחק בביאור מתני׳: דכל שאינן עשויין כמגדלין נחשבות כמפוזרות, וכן תני בברייתא: דדווקא אם הם עשויין כמגדלין חייב להכריז.

ועדיין לא מבואר האם דווקא כמגדלות והיינו שהרחבה למטה והבנונית באמצע והקטנה למעלה, או אפילו כשורה כחצובה כסולם. ופשטינן: מהא דרב בר אבוה דאמר כל שאם מכניס קיסם ביניהן ונוטלן חייב להכריז, והיינו כסולם.

ואם מונחות כאבני מרקוליס אחד מזו ואחת מזו ואחת באמצע, חייב להכריז.

דף כה:

מקום משתמר ומקום שאינו משתמר

א. מצא דבר **במקום המשתמר:** אפילו אית ליה סימן לא יגע בו.

ב. מצא דבר במקום **שאינו משתמר כלל**: אפילו אם יש בו סימן הרי אלו שלו, דאבידה מדעת היא ולעיל [דף כג:] פרכינן אי [חבית] פתוח אבידה מדעת היא, ושם כתב רש״י דהרי אלו שלו, וצ״ב: דהא דאינו משתמר, היא רק הוכחה שהבעלים עתידין להתייאש, אבל איך נחשב אותה לאבידה כל עוד שלא ידוע לנו דכבר התייאשו הבעלים, הרי פסקינן כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש כנ״ל.

והנה דבסוגי׳ מבואר: שאם הניח חפצים באשפה העשוייה לפנות, הרי זו אבידה מדעת, ופירש רש״י: **דהוי ליה לאסוקי אדעתיה שיפנוה**, וכוונת רש״י בפשטות, שכיון שהוא לקח סיכון כזה שיפנו אותם, הרי זה נחשב כאילו שויתר עליהן, והוי יאוש מדעת.

ג. ספק הינוח כשאין בו סימן: מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרין וכו׳ הרי זה לא יגע בהן, ומוקי לה באופן שאין בהן סימן כגון דמקושרין בכנפיהן דכו״ע הכי מקטרי להו, ומדובר במדדין שהמקום לא הוי סימן, והרי זה ספק הינוח שעליו אמר רב: דלכתחילה לא יטול דהא ליכא סימן, ואם נטל לא יחזיר, אבל אם יש בו סימן חייב להכריז.

והסיבה דלא יטול, היא לכאו׳ משום שאם נטל חוששין דיבואו הבעלים בנתיים ולא ימצאו את האבידה, ולא יחזרו שוב לבקשה כי אין להן סימן, וזה שייך רק באופן שנטל והביאו לביתו, אבל אם נטלו ולא זז משם ועדיין לא ידעו בעלים שנאבד להם, חייב להחזיר למקום, וכתב תוס׳ דכך משמע בירושלמי.

וכתב דמלשון מתני׳ ד״אם נטל לא יחזיר״ יש לדייק דבכל גווני לא יחזיר.

וחילק: שיש ב׳ דרגות בספק, **א׳** הא דמתני׳ **ומדובר באינו משתמר כי אם קצת** דניכר דשכחוה בעלים, ומזמן שהגביה התחייב בשמירתה מספק [לפי רבה כש״ח ולפי רב יוסף כש״ש], **ב׳** אבל בדבר ספק שאין סיבה אמיתית לומר ששכחוה הבעלים, גם לאחר

שלקח אין בו חיוב השבה, ולכן אי לא זז משם חייב להחזיר.

ד. מתני': מצא כלי באשפה, אם מכוסה לא יגע בו, אם מגולה נוטל ומכריז. ורמינהי: מצא כלי טמון באשפה נוטל ומכריז.

- אמר רב זביד: מתני' **בכובי וכסי** - גיגיות וכוסות, שהם כלים גדולים וטמונים מדעת, ובברייתא בכלים קטנים כגון סכינים ומזלגות דודאי שכח אותם.
- רב פפא אמר: הא והא בכלים גדולים ובאשפה העשויה לפנות מותר לקחת לכתחילה דהוי אבידה, **ומתני' באשפה שאינה עשויה לפנות כלל** לכן לא יגע בו, ובברייתא באשפה שאינה עשויה לפנות ונמלך עליה לפנות דהוי אבידה.

דף כה: כז.

מתי אבידה הנמצאת ברשות בעלים מותרת?

הקדמה: הסוגי' עוסקת באופן שמותר לו לקחת אבידה ברשות של השני, אפילו אם יש עליה סימן.

מתני': מצא בגל או בכותל ישן הרי אלו שלו, מצא בכותל חדש, מחציו ולפנים שלו, מחציו ולחוץ של בעה"ב.

א. ויש כאן כמה תמיהות:

1. למה אין חצירו קונה לו?
2. למה אינו צריך להכריז ולא חוששין שמא לא התייאשו הבעלים?
3. כשמצא בכותל למה לא הוי כדין ספק הינוח דאסור ליגע בהן, וכ"ש בודאי הינוח?
4. למה לא הוי מקום סימן?

ובגמ' מוקי להא דמצא בגל או בכותל ישן, **בדשתיך טפי,** מפני שניכר שזה של אמוריים, וברש"י ותוס' מבואר שגם בדין דמצא בכותל חדש מדובר דשתיך טפי, ולא שייך א"כ לחשוש שלא היה עדיין יאוש בעלים.

ועדיין צ"ב: למה אין חצירו של בעה"ב קונה לו, וביאר תוס': דלא שייך בגל או בכותל ישן קנין חצר, דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם.

ועי' מהרש"ל: דמשמע מדברי תוס' שבדבר שימצאנו, אפילו אם עדיין לא ידוע לנו האם נתייאשו הבעלים, אפ"ה חצירו קונה לו, והטעם הוא משום שיאוש שלא מדעת אינו חסרון כלפי הקנין חצר, וכתב שזה דלא כשיטת הרא"ש והנמו"י.

ודחה המהרש"א: את הדיוק של המהרש"ל מכיון שמדובר כאן בשתיך טפי, דיש כאן ודאי יאוש.

ב. מחציו ולפנים וכו' ולחוץ וכו': ומדובר באודרא ונסכא, אבל בסכין הולכין בתר קתא, וכיסא בתר שנציה, והיינו שאם הקתא לחוץ זה הוכחה שבני רה"ר שמו אותו שם

והרי אלו שלו, וצ״ל שמדובר ג״כ דומיא דשתיך טפי, דאל״כ הוי ודאי הינוח, ועוד דהמקום הוי סימן.

ואם היה כותל ממולא, חולקין בשוה אפילו אם הוא משופע יותר לכיוון אחד.

ג. סיפא דמתני׳: אם היה משכירו לאחרים, אפילו בתוך הבית הרי אלו שלו.

ופרכינן: ניזיל בתר בתרא, ופרש״י: דסתם שוכר בית, לפני שיוצא הוא מחפש כל זויותיו ונוטל את שלו, ונימא אחרונים שכחוהו שאילו הראשונים שכחוהו כבר מצאו האחרונים.

אבל תוס׳ כתב: ד״ניזיל בתר בתרא״, הכוונה היא על בעל הבית, משום שהשוכרים כבר בדקו את הבית לפני שהלכו, ומסתמא לא שכחו כלום, אבל בע״ה שדר בביתו עם השוכרים ונשאר אחריהם, יש לתלות שהמעות שלו.

כדתניא: המוצא מעות בהר הבית חולין, ובירושלים בשעת הרגל מעשר, משום שאנשים מביאים את מעשרותיהן, ואין ללכת לפי המעות דלפני הרגל שאינן מעשר, כיון דשוקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום, **דאמרינן קמי קמי אזלי.**

ד. ותרצינן: דבמתני׳ מדובר כי הא דאמר ר״ל משום בר קפרא, כגון **דעשאו פונדק לג׳** ישראל, דמי שנפל ממנו מתייאש כיון שאינו יודע ממי לבקש,

ופרכינן: ש״מ דהלכה כרשב״א אפילו ברוב ישראל, אלא אמר רב מנשיא: כגון שעשאו פונדק לג׳ עכו״ם, ור״נ אמר אפילו תימא בג׳ ישראל, וכדרב נחמן: ״ראה סלע שנפל משניהם חייב להכריז״ משום שאין הבעל מתייאש דיודע מי הוא לקח ויבייש אותו ברבים עד שיודה, אבל מג׳ אינו יכול כל אחד לטעון שהוא לא לקח.

[והטעם דלא מוקמינן כגון שהיה ב׳ שוכרין, ובצירוף הבעה״ב הוי ג׳, הוא משום שאינם חושדין את בעה״ב, תוס׳].

ה. והנ״מ **בדלית ביה אלא ב׳ פרוטות דלא** שייך לומר שהן שותפים, אבל אית ביה ג׳ פרוטות אפשר ששניהם שותפים ואינן חושדים אחד את השני, ובעל אבידה סובר דלצערי התכוון, ולכן אינו מתייאש.

ועי׳ תוס׳: שהחשש דשותפין הוא רק באופן שראינו שמחפשין ביחד, וכן הא דלעיל דכשנפל משנים אינו מתייאש, היינו באופן שראה ששניהם מחפשים ועי״ש.

ו. מתני׳ דף כו:

מצא בחנות הרי אלו שלו, בין התיבה ולחנוני של חנוני, בין הכסא ולשולחני הרי אלו של שולחני.

אמר רב אליעזר: אפילו מונחין על גבי שולחן הרי אלו שלו, ודיוקו מדתנא ״בין הכסא ולשולחני הרי אלו של שולחני״, דהיה לו לומר ״על השולחן - א״נ מצא בשולחנות״ כדקתני ברישא ״מצא בחנות״, והגמ׳ חולקת עליו, דאין ראיה ממתני׳ לא לכאן ולא לכאן.

ז. סיפא דמתני': הלוקח פירות מחבירו או ששילח לו חבירו פירות, ומצא בהן מעות הרי אלו שלו.

אמר ר"ל וכן תניא: לא שנו אלא לוקח מן התגר, אבל לוקח מבעה"ב חייב להחזיר, והקשו: הרי גם הבעה"ב יש לו פועלים ואולי מהן נפל והרי זה כמו תגר. ותירצו: דאה"נ ובברייתא מדובר בעבדו ושפחתו הכנעניים דיד עבד כיד רבו.

וביאור הענין **לפי רש"י**: משום שתגר קונה מכמה אנשים ומערבבן, וכבר התערבב לפני שהגיע לידו וא"א לדעת יותר של מי הם.

והקשה תוס': א"כ למה לא נקט כגון שהוא עצמו תגר והוא ערבבן, ותירץ: שבתגר עצמו לפעמים יש חיוב להחזיר, כגון אם מצא אותם לפני שהספיק לערבבן בפירות אחרים. א"נ: מוקי לה בלוקח מן התגר, מכיון שהוא פטור להחזיר אפילו בלי שערבבן משום שהבעלים מתייאשים, כיון שאין הלוקח יודע למי להחזיר.

איסורי וחייבי השבה

אמר רבא: ראה סלע שנפלה, **נטלה לפני יאוש על מנת לגוזלה**, עובר בכולן, משום לא תגזול, ומשום השב תשבם, ומשום לא תוכל להתעלם, ואע"ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד עבד.

ומשמע דאע"ג דהחזירה לא יצא מידי חיוב השבה, והקשה תוס': מדוע לא קיים חיוב "השבה אבידה" ע"י אותה חזרה, בהדי קיום "השבת הגזילה" שהוא לאו הניתק לעשה דהשבה. ותירץ: דאה"נ ומה שכתוב "איסורא דעבד עבד" מדובר באותו איסור ד"לא תוכל להתעלם".

נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה: ולאחר יאוש נתכון לגוזלה, עובר משום השב תשיבם, ועי' תוס': דלא דמי לכובש שכר שכיר, דאפילו שבהתירא אתא לידיה אעפ"כ עובר הוא עובר בלא תגזול, כי שם עדיין לא התייאשו הבעלים, משא"כ כאן.

המתין לה עד שנתייאשו הבעלים על מנת לנוטלה: אינו עובר אלא משום לא תוכל להתעלם בלבד.

דף כז.

מנין דיאוש קונה באבידה?

א. בפרק מרובה [דף סו.] ילפינן יאוש דגניבה מיאוש דאבידה, ושם הקשה תוס': **יאוש דאבידה מנלן?**

מתני': אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאה להקיש אליה ולומר לך, מה שמלה מיוחדת שיש לה סמנין ויש לה תובעין, אף כל וכו', ואף מ"ד סימנין דרבנן, מודה הוא שצריך שיהא תובעין, דאילולי שיש עליו תובעין לא היה בו חיוב השבה, וכתב תוס' שזה המקור דיאוש קונה.

ב. ויש לשאול: איך ילפינן משמלה, הרי שם מדובר כלפי הלאו ד"לא תוכל להתעלם", כדכתיב: **וכן תעשה לשמלתו וגו' לא תוכל להתעלם**, ועדיין מנין דיאוש מועיל להתיר לו לקחת את האבידה לעצמו.

[דכך מבואר לגבי מציאת גר לקמן, דאי לא הוי תני "ומצאתה" דמשמע דאתא לידיה, הו"א שהלימוד דלכל אבדת אחיך שממנו ממעטים אבידת עכו"ם, אינו בא אלא כדי לפטור מלהתעסק באבידת עכו"ם, אבל עדיין אין לו רשות לקחת לעצמו, וכן מצאנו לגבי זקן ואינו לפי כבודו דאפילו שאין עליו איסור של לא תוכל להתעלם, מ"מ אין לו היתר לקחת לעצמו, ובגלל זה אם הזקן התחיל להתעסק באבידה, חייב הוא להחזירה, דעד כאן לא פטרו אותו אלא מלא תוכל להתעלם ועדיין אם לקחה חייב הוא בהשבה, כמבואר לקמן דף ל:].

ונראה בפשטות: דמאחר שאין חיוב השבה הרי זה כאילו זוכה מן ההפקר.

ג. מיהו: בירושלמי המובא בתוס', מבואר שיאוש נלמד מהא דתניא [לעיל דף כב:]: מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת, דכתיב אשר תאבד ממנו ומצאתה - מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם יצאה זו וכו', ומכאן דשטפה נהר הרי אלו שלו.

[ועי' **רמב"ן:** דאין משם ראיה ליאוש קונה, כי מדובר דווקא כשאבודה ממנו ומכל אדם, ואילו ע"י יאוש אפשר לקנות אפילו אם אינה אבודה אלא ממנו ועי"ש].

ולפ"ז קושייתנו דלעיל מתורצת, משום שכאן יש דיוק דאתא לידיה כדדרשינן לקמן, ואין לומר יותר שיאוש נאמר רק כלפי הלאו ד"לא תוכל להתעלם".

ועדיין לא תרצינן קושייתו של הרמב"ן, ואולי אלו הם ב' הצדדים של המחלוקת.

למה לי דכתב רחמנא שור - חמור - שה - שמלה?

שמלה: ללמד דאפילו בעדים או בסימנין דגופא. **חמור:** אפילו בעידי או סימני אוכף. **שור:** אפילו לגיזת זנבו וכ"ש שה לגיזותיו. **שה** דאבידה: קשיא, וליכא למימר שבא ללמד דסימנין דאורייתא, דא"כ למה הבאנו לקמן ראיה דסימנין דאורייתא משמלה, ולא מיתור דשה, אלא ע"כ דאין ללמוד משה.

ועדי אוכף: המוזכרים כאן מועילים רק על הצד דסימנין לאו דאורייתא, ויש לשאול: אי סימנין לאו דאורייתא איך מחזירין את החמור בעידי אוכף, הרי סו"ס לא העידו על החמור, ואין לנו אלא סימנין דאוכף. וצ"ל [לפי צד זה]: שסימני אוכף נחשב כסימן מובהק.

וכן תעשה וגו' לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה

א. ויש כאן ג' לימודים:

1) דוקא אבידה דאית ביה פרוטה.

2) אחיך - ולא עכו"ם, בא לפטור אותו מב' חיובים דאבידה, [א'] שאינו עובר על "לא תוכל להתעלם", [ב'] שנפטר מחיוב השבה אפילו לאחר דהגיע לידיה.

3) מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאה מציאה ששטפה נהר דאבודה הימנו ומכל אדם.

ב. מנין דבעינן אבידה דשוה פרוטה?

לפי ת"ק: ילפינן דבעינן שוה פרוטה מ**אשר תאבד**, ומ**ומצאה** לומדים שצריך דאתה לידיה, ו**ממנו** הוא לומד מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם.

לפי רבי יהוד': ילפינן מו**מצאתה**, ו**מאשר תאבד** לומדים מי שאבודה הימנו וכו' ומ**וי"ו** דו**מצאתה** לומדים שצריך דאתא לידיה אבל ממנו לא משמע ליה.

ונחלקו אמוראים אם יש נפק"מ להלכה בין ת"ק לרבי יהוד' או לא.

לפי אביי: אין שום נפק"מ, ומשמעות דורשין איכא בנייהו. ולפי רבא: יש נפק"מ בפרוטה שהוזלה וחזרה והוקרא, דלפי ת"ק, כיון שהלימוד הוא מ"אשר תאבד" מספיק שיהיה שיעור פרוטה בשעת אבידה, אבל לפי רבי יהוד', בעינן שיהא שיעור מציאה משעת אבידה, עד שעת מציאה.

דף כז. כח.

סימנין דאורייתא או דרבנן?

א. מתני': אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאת להקיש אליה לומר לך, מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין ויש לה תובעין, משמע דסימנין דאורייתא, ודחינן: תובעין אצטריכא ליה, סימנין כדי נסבא.

לפי המסקנא: אמר רבא סימנין דאורייתא, דכתיב והיה עמך עד דרוש אחיך אותו וכו' דרשהו אם הוא רמאי, מאי לאו בסימנין ש"מ. ואין זו הוכחה גמורה, מדחשש רבא לצד דסימנין לאו דאורייתא, מכיון דאפשר לדחות כנ"ל - דרשהו אם רמאי בעדים.

וצ"ב: למה הביא רבא ראיה מברייתא הנ"ל ולא ממתני'.

ונראה: שיש להביא ראיה דוקא מקרא דעד דרוש אחיך - דרשהו אם הוא רמאי, דמשמע שהוא עצמו נבדק, ולא ע"י עדים מבחוץ, אבל במתני' דשמלה מדובר על השבת אבידה באופן כללי, ואפשר שעיקר הענין הוא עדים וסימנין כדי נסבא.

אבל אין לומר שהיות ויש ב' לימודים, אחד משמלה ואחד מעד דרוש אחיך, ממילא אחד מהם משתמש לעדים, דבתוס' מבואר שהלימוד דדרשהו אם הוא רמאי הוא רק אסמכתא, והחיוב לבדוק הוא מדרבנן שתקינו משרבו הרמאין.

ב. מאי נפק"מ?

נפק"מ לאהדורי גט אשה בסימנין.

ג. סימן מובהק

ומיהו אפילו אי סימנין דרבנן, סימן מובהק הוי דאורייתא, וסימן מובהק הוא כגון נקב יש בצד אות פלונית, וכן הא דתניא: מעידין על הפרצוף הפנים עם החוטם, דלפי ההו"א של הגמ' דסימנין דרבנן הסיבה שסומכין על הסימן דפרצוף עם החוטם היא משום דהוי סימן מובהק, וכן הא דתנן לקמן: אחד הלווה מג' יחזיר ללווה ג' הלווין מאחד יחזיר למלווה דמבואר שיש כאן סברה שמוכיחה

דהויא שלו, והויא כסימן מובהק ואין כאן ראיה לסימנין דאורייתא [ולגבי טביעות עינא אי הוי דאורייתא עי׳ לעיל דף כג:].

והקשו: מה סיבת תקנת חכמים לאהדורי אבידה בסימנא, ותירצו: דניחא ליה לבעל אבידה למיהב סימנין ולמשקליה, מימר אמר כו״ע לא ידעי סימנין מובהקים אנא יהבינא סימנין מובהקין, ועי׳ תוס׳: דלא מדובר בסימנין מובהקין ממש שהן מדאורייתא אליבא לכו״ע, אלא בסימנין יותר מדוייקין.

ד. ראיות.

1) משמלה - ודחינן בעדים.

2) מדתניא: חמור בסימני אוכף - ודחינן: בעידי אוכף.

3) והיה עמך עד דרוש אחיך וגו׳ - ובשלב הזה של הגמ׳ דדרשינן ע״י עדים.

4) מהא דלא מעידין על אדם שנהרג כדי להשיא את אשתו, אלא לפי פרצוף הפנים עם החוטם אע״פ שיש סימנין בגופו ובכליו, ש״מ סימנין לאו דאורייתא - ודחינן: גופו דארוך וגוץ, כליו דחיישינן לשאלה, מ״מ יש כלים דלא שיילי אנשי כגון כיס ארנקי וטבעת.

ד. לימא כתנאי: אין מעידין על השומא, ואלעזר בן מהבאי אומר מעידין, ויש כאן כמה אוקימתות:

1) שנחלקו האם סימנין דאורייתא או לא.

2) נחלקו האם שומא **מצויה בבן גילו.**

3) נחלקו האם סימנין כי האי דשומא עשויין להשתנות לאחר מיתה, הוי סימן או לא.

4) נחלקו האם שומא הוי סימן מובהק או לא, ולכו״ע סומנין דרבנן.

ה. עדיפויות בסימנין:

1) אמר רבא: אפילו אם תמצא לומר סימנין דאורייתא, אפ״ה אם לאחד יש סימנין ולשני יש עדים, עדים עדיפי.

2) סימנין וסימנין, יניח עד שיבא אליהו.

3) סימנין, וסימנין ועד אחד, יניח.

4) עדי אריגה ועדי נפילה, תנתן לעדי נפילה דאולי הוא נמכר.

5) מדת ארכו ומדת רחבו, תנתן למדת ארכו כי את הרוחב רואים כשהוא לבוש בו ואותו אפשר לשער, אבל האורך א״א לשער כשהאדם עטוף בטליתו.

6) מדת ארכו ורחבו, ומדת שניהם ביחד, תנתן למדת ארכו ורחבו.

7) מדת ארכו ורחבו, ומדת משקלותיו, ינתן למידת משקלותיו.

8) הוא אומר סימני הגט, והיא אומר סימני הגט, ינתן לה, כי אולי הוא ראה את הגט בשעה שמסר אותו לאשה, אבל היא לא יכולה לדעת את סמני הגט, אם לא שהיא קבלה אותו, ואז היא מגורשת.

9) וכן אם הוא והיא ידעו את מידת החוט שהגט קשור בו, ינתן לה.

10) אם שניהם טוענים שהגט היה בתוך חפיסה ינתן לו, משום שהיא יודעת שהוא מניח את הדברים שלו בתוך חפיסה.

דף כח. כח:

עד מתי חייב להכריז?

א. מתני': ועד מתי חייב להכריז, עד כדי שידעו בו שכניו, והיינו שכני אבידה דברי ר"מ, רבי יהוד' אומר: ג' רגלים כדי שילך לבתו ג' ויחזור ג' ויחזיר יום אחד, ועי' רמב"ם דהלכה כרבי יהוד' וכך היו נוהגים בזמן שבית המקדש היה קיים, כדתניא בראשונה כל מי שמצא אבידה, היה מכריז ג' רגלים וכו' וכן תני, שהיתה אבן הטועים בירושלים וכל מי שמצא אבידה מכריז לשם, ותני ברגל ראשון אומר רגל ראשון, רגל שני אומר רגל שני רגל שלישי, אומר סתם.

משחרב ב"ה שיבנה במהרה, התקינו שיהו מכריזין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ומשרבו האנסים דאמרי אבידה למלכה, התקינו שיהו מודעין לשכיניו ומיודעיו.

ב. ונחלקו בגמ' האם מקפידין שכל אחד יגיע לביתו או לאו דוקא.

לפי הפשטות דמתני': מקפידין, ופרכינן ממשנה דתענית, דאמר ר"ג בז' במרחשון שואלין את הגשמין, שהן ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע **אחרון שבאר"י** לנהר פרת, א"כ צריך ט"ו יום.

ותירץ רב יוסף: שבבית ראשון בגלל שהיו חיים יותר אנשים בא"י, לכן היו גרים עד הקצה של ארץ ישראל והיה צורך בט"ו יום כדי להגיע לשם, ומתני' בבית שני, והקשה אביי: דעל בית שני כתיב, שישראל ישבו בעריהם, ולפ"ז אדרבה בבית ראשון משחיו בה יותר אנשים היו שיירות מצויות לנסוע גם בלילה וממילא היו מגיעין יותר מהר, [וצ"ב דמתני' לא היה בבית ראשון אלא בשני].

והקשה תוס': שהרי א"י היא ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, ולפי החשבון זה לוקח מ' יום כדי להגיע מקצה אחד א"י לשני, ומירושלים לקצה ל' יום, ותירץ: שבמתני' מדובר על המקום ישוב בלי השדות.

ולפי רבא: לא הטריחו רבנן באבידה יותר מדאי, ולא קשה ממתני' דגשמים, כי לא צריך לחכות שיגיע אחרון שבישראל וכו'.

חיישינן לרמאי

מתני': והרמאי אע"פ שאמר סימניה לא יתן לו, שנאמר עד דרש אחיך אותו – עד שתדרוש אם הוא רמאי אם לא, ולעיל מבואר דאי סימנין דאורייתא, בודקין אותו בסימנין, ואם לאו בעדים,

ומשרבו הרמאין אומרים לו צא והבא עדים דלאו רמאי אתה, והיינו שלא מספיק שיהא עדים על האבידה, צריכים ג"כ עדים שידעו בו שאינו רמאי, כי הא דאבוה דרב פפא דהביא עדים שיעידו עליו שאינו רמאי, ומשמע דאפילו אם יש עדים שהאבידה היתה שלו יש עדיין חשש שמא הוא רמאי, והסיבה לזה היא בפשטות משום שאולי הוא מכר אותה לאחר או שנתן לו במתנה.

ונחלקו אמוראים עד כמה חיישינן לרמאי, **רב יהוד' אמר:** אבידתא מכריז דאי אמרת גלימא חיישינן לרמאי ששמע את חבירו מתאונן שנאבד לו חפץ, והוא מכיר את הסימנין. **ר"נ אמר:** גלימא מכריז, לרמאי לא חיישינו דא"כ אין לדבר סוף, דאפילו כשלא יודע מה נאבד, יכול לומר אם זה גלימא כך וכך הם הסימנין.

ופרכינן על רב נחמן מרישא דמתני': אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא יתן לו, ומשמע דאבידתה מכריז, ובעל האבידה אמר גלימא נאבד לי, וקמ"ל דלא הוי סימן, דאי גלימא מכריז, מה הוסיף המאבד לומר גלימא נאבד לי, הרי המוצא כבר הכריז דגלימא מצא.

ודחינן: "אמר את האבידה" פירושו, שאמר סימנין שאינן מובהקין, וקמ"ל דלא הוי סימן [פירוש שאינם טובים טובים אבל לא מובהקים ממש כפי שפירש תוס' לעיל דף כז: ד"ה ואנא יהיבנא].

ת"ר: בראשונה כל מי שמוצא אבידה, היה נותן סימנין ונוטלה, משרבו הרמאין התקנו שיהו אומרים לו, הבא עדים דלאו רמאי הוא.

והשבותו לו

מתני': כל דבר שעושה ואוכל, יעשה ויאכל ודבר שאין עושה ואוכל, ימכר שנאמר והשבותו לו ראה היאך תשיבנו לו. ותניא דלא יאכיל עגל לעגלים תרנגולים לתרנגולות וכו'.

גמ':

- פרה וחמור ותרנגולת וכל בהמה גסה, שעושין ואוכלין: מטפל בהן י"ב חודש
- עגלים וסייחים: אם הם נמצאים בזמן שיש מרעה, ג' חדשים, ובזמן אין מרעה שצריך לפטמה, ל' יום.
- אווזין ותרנגולין: גדולים שאוכלין הרבה, ג' ימים, וקטנים ל' יום.

דף כט. כט:

שומר: אבידה - דמי אבידה - מעות אבידה

א. אתמר שומר אבידה:

רבה אמר: כש"ח, רב יוסף אמר: כש"ש, ובפרק הכונס יהיב טעמא: רבה אמר כש"ח דמי, מאי הנאה קא אתי לידיה, רב יוסף אמר כש"ש דמי, בהיא הנאה דלא בעי למיתב ליה ריפתא לעניים הוי עליה ש"ש.

ותנן בפרק המדיר המודר הנאה מותר להחזיר לו אבידתו, ופליגי בה רבי אמי ורבי אסי, חד אמר: לא שנו שמותר להחזיר, אלא בשנכסי מחזיר אסורין על בעל אבידה, פירוש: שהבעל אבידה הוא המודר, אבל אם הבעל אבידה הוא המדיר, אסור לו למודר להחזיר לו את האבידה, דקא מהני ליה פרוטה דרב יוסף. וחד אמר: אפילו נכסי בעל אבידה אסורין על מחזיר מהדר ליה, ומשום פרוטה דרב יוסף לא שכיחי.

ור"ח וה"ג: פסקו כרב יוסף, משום שבסוגי' דנדרים משמע, דכו"ע אית להו דרב

יוסף דקא מהני ליה פרוטה, ואפילו למ"ד פרוטה דרב יוסף לא שכיחי משמע דאית ליה פרוטה דרב יוסף, אלא שסובר דאין לחשוש שיגיע לידי הנאה ויעבור על נדרו.

ולפי תוס': אין משם ראיה, דנהי דלכו"ע פטור למיטב ריפתא לעניים בשעה שהוא עוסק באבידה, ונהי דחשיב הנאה לגבי נדר ואסור, מ"מ מי אמר שהתשלום הזה הוא מספיק בכדי להפוך אותו לש"ש.

ב. נימא כתנאי

מתני לקמן [דף פ:]: הלוהו על המשכון ש"ש, ותניא [דף פא:] המלוה את חבירו על המשכון ואבד המשכון ישבע ויטול מעותיו דברי רבי אליעזר, ר"ע אומר כלום לא הלויתני אלא המשכון אבד המשכון אבדו מעותיך, ומסיק דפליגי בשומר אבידה, ופרכינן: לימא דרב יוסף תנאי היא.

ופרש"י: דלפי רבה ודאי תנאי היא דלא מצי סבר כר"ע.

ותוס' חולק עליו: דא"כ רבה סובר כר"א דלא כהלכתא, ועוד דרבה דלא כמתני' שם, אלא צ"ל: שהטעם דר"ע הוא דחשיב כאילו פירש שאם יאבד המשכון יאבדו מעותיו, ומ"מ רב יוסף הוא ודאי דלא כרבי אליעזר דא"כ למה לא איבד את מעותיו, תיפוק ליה דהוי ש"ש וחייב בגניבה.

וממשיך תוס' לבאר: דאדרבה בפרק האומנין יש להוכיח דהלכה כרבה מדמוקי לה מתני' דלא כר"א, ואי הלכה כרי"ו לוקים מתני' כר"א כגון שאין המלוה צריך למשכון והוי עליה ש"ש.

ג. שומר דמי אבידה:

מתני': מה יהא בדמים, **רבי טרפון אומר:** ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו חייב באחריות, **ר"ע אומר:** לא ישתמש בהן לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן.

ומדובר כשעדיין לא השתמש בהן, דאם השתמש, אפילו לפי ר"ע חייב כדין שולח יד בפיקדון [תוס'].

ומדייקת הגמ': עד כאן לא פליגי אלא כשנשתמש בהן, *פירוש: בדבר שיש מקום להתיר שימושו כמו דמי אבידה דנחלקו אם מותר להשתמש בהן או לא כנ"ל בתוס'*, אבל אם החפץ עצמו נאבד, היות דלכו"ע אסור להשתמש בו, לכן אם אבדו פטור, לימא תהוי תיובתא לרב יוסף דאית ליה שומר אבידה כש"ש דמי.

ותירצה: דלפי רב יוסף לכו"ע בסתם אבידה הוי ש"ש וחייב באבידה, ובמתני' לגבי דמי אבידה נחלקו אי הוי ג"כ כשואל להתחייב באונסין או לא, ואת הלשון דמתני' "אם אבדו" צריך לדחוק שאינו כפי הפשטות בגניבה ואבידה, אלא הכוונה כגון שנאבד באונס דטבע ספינתו בים.

והקשו: לרב יוסף - הא דתנן אליבא דר"ע: "לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן" - מאי אתא לאשמועינן, הרי מאחר שאינו שואל עלייהו פשיטא שאין לחייב אותו.

ותירצו: משום לפיכך דרבי טרפון, ולפיכך דרבי טרפון בא לחדש, דכיון שמותר לו להשתמש, אפילו אם לא השתמש חייב באונסין, ומ"מ יש כאן דוחק, כי לפי סדר דמתני' הלפיכך דר"ע הוא לפני הלפיכך דר"ט.

והקשה תוס': עדיין מה קשה הרי סו"ס התחדש דהוי שואל עלייהו וחייב באונס, ותירץ: דאה"נ אין כאן באמת קושיא ותירוץ, אלא הכל חלק מהשקלא וטריא.

וביאר תוס':

1) דאליבא דרבה לא קשיא משום דר"ע בא לאפוקי מדרב יוסף ולומר דשומר אבידה אינו כש"ש, ור"ט משום לפיכך דר"ע, [והיות שהלפיכך דר"ע מגיע ראשון, לכן מסתבר לומר שהלפיכך דר"ט הוא משום לפיכך דר"ע].

2) א"נ: גם ר"ט אית ליה דרב יוסף, ובא לחדש דהא גופא, דווקא בדמי אבידה כיון שמותר להשתמש, לכן הוא חייב, אבל באבידה עצמה שאסור להשתמש אינו ש"ש עליה ופטור, ובזה לית ליה דרב יוסף.

ג. מצא מעות: לכו"ע אסור להשתמש בהן דלא התירו לפי רבי טרפון, אלא בדמי אבידה הואיל וטרח בהן.

דף כט: ל:

איך מקיימים חיוב השבה, ומתי הוא חל?

הקדמה: לעיל [דף כח:] למדנו מוהשבותו לו - ראה היאך תשיבנו לו, והיינו שחלק מחיוב השבה הוא לדאוג שלא תפסד האבידה, ובמתני' מבואר האופן הראוי לטפל באבידה כדי שלא תפסד, ויש בזה כמה דרגות.

א': דברים **שלא יגע בהן** כגון כלי זהב שלא יתעפשו באדמה, וכן כלי זכוכית שמא ישבר.

[וכן דברים שאינן לפי כבודו, דפטור מלקחת אותם ולא עובר על לא תוכל להתעלם].

ב': דברים **שחייב לקחת ולמכור אותם מיד,** כמו תפילין כיון שבקלות הבעל אבידה יוכל לקנות אחרות

ג': דברים **שחייב לקחת ולטפל בהן,** אמנם בזה יש ג' דרגות כפי שמבואר בתוד"ה לצרכו.

1) **כסות וכלים:** מנערה לצרכו ולא לצרכה, ומבעיא ליה, לצרכו ולצרכה מאי, כי יש מקום לחשוש שמא יניחה שטוחה ויתקלקל.

2) **ס"ת:** לצרכו אסור, מיהו לצרכו ולצרכה מותר, דהיות שפותח רק אחת לל' יום או לי"ב חודש, אין חשש שמא יניחנה.

3) **כלי כסף וכלי נחושת:** מותר לו להשתמש אפילו לצרכו, דאין חשש שמא יתקלקל, מיהו יש ע"ז הלכות כפי שיתבאר.

ס"ת: הטיפול בו, בין במציאה בין בשאילה בין בפקדון, לפי ת"ק: אחת לי"ב חדשים, לפי סומכוס: בחדש ל' יום משום שהוא ממהר הוא להתעפש מן הישן [דיש בו יותר

רטיבות], ובישן י״ב חדשים. ולפי ר״א בן יעקב: בין חדש בין ישן ל׳ יום.

ואסור לו לקרא בס״ת בענין שעדיין לא למד לפני כן, וכן לא יקרא וישנה ולא יפתח יותר מג׳ עמודים, ולא יקראו שנים באותו ענין שמא כל אחד ימשוך לכיוון שלו ובשני עניינים שנים מותר ושלוש אסור.

כסות: מנערה אחת לל׳ יום, ופרכינן: מדאמר רבי יוחנן דניעור כל יום הוא רע לכסות, ותרצינן: שאחת לל׳ יום מעלי לה, א״נ: הא ביד הא במקל, א״נ: הא באדם אחד הא בשנים, א״נ: הא בצמר שזה נקרא הא בפשתן.

ושוטח אותה לצרכה אבל לא לכבודו, אבעיא להו לצרכו ולצרכה מאי.

ת״ש ממתני׳: שוטחה לצרכה משמע לצרכו ולצרכה לא, ודחינן מסיפא אבל לא לכבודו, משמע דלצרכה ולצרכו שפיר דמי.

ת״ש: דתניא על גבי מיטה ומגוד לצרכו אסור לצרכה מותר, ואם נזדמנו לו אורחים אפילו לצרכה אסור, וקס״ד משום דהוי ג״כ לצרכה, ודחינן: דדוקא באורחים משום שהכסות עלולה להיאבד ע״י עין הרע, או משום שיגנבו אותה.

ת״ש מעגלה ערופה: דתניא הכניסה לרבקה ודשה כשרה, בשביל שתינק ותדוש פסולה, אפילו דהוי ג״כ לצרכה.

ודחינן: שאני התם דאיכא לימוד, דכל היכא דנעשה עבודה פסולה אפילו אם לא עבד איתה, מדכתיב אשר לא עבד וקרינן לא עובד בה, ומ״מ היות וכתוב ״אשר לא עבד״, יש ללמוד שיהא דומיא דעבד דהיינו באופן דניחא ליה.

ודין פרה אדומה כדין עגלה ערופה, דתנן שכן עליה עוף כשרה, עלה עליה זכר פסולה כיון דלא ניחא ליה ואפילו שלא ניחא ליה דתפסל על ידי הזכר, אבל היות ובשאר פרות ניחא ליה, הרי זה נחשב גם בפרה אדומה דניחא ליה, ואפילו שבפרה אדומה אין משמעות בפסוק דבעינן ניחא ליה, אפ״ה היות ושווים הלכות פרה אדומה להלכות עגלה ערופה לגבי איסור עבודה ועול, לכן יש לקיים בהם ג״כ את הדין דניחא ליה [תוס׳].

כלי כסף - נחושת - ועץ:

כלי עץ: ישתמש בהן כדי שלא ירקבו. כלי נחושת: מותר להשתמש אפילו בחמין, ולא ישים אותם על האש מפני שמשחיקן, כלי כסף: מותר בצונן ולא בחמין כי הם משחירין, מגריפות וקרדומות: משתמש בהן ברך אבל לא בקשה, כלי זהב וזכוכית לא יגע בהן עד שיבא אליהו, וכל אלו הנאמרו במציאה, ה״ה בפקדון שהלכו בעליו למדינת הים.

דף ל. ל:

והתעלמת מהן

דרשינן: פעמים שאתה מתעלם, ומוקי לה בזקן ואינה לפי כבודו.

א. אבל לגבי **כהן והוא בבית הקברות**, אין סיבת הפטור משום והתעלמת, אלא משום

שהעשה דהשבה אינו דוחה את הלאו דלא יטמא והעשה של קדושים תהיו.

וכן: משום דלא דחינן איסורא מקמי ממונא[ט], פירוש דחיוב השבה הוא להחזיר ממון חבירו, ואם לקח לעצמו הרי הוא גנב כמפורש לעיל [דף כו.].

[והקשה תוס׳: הרי לאו דטומאה הוא **לאו שאינו שוה בכל,** ולמה עשה דהשבה אינו דוחה אותו, הרי מצורע דוחה לאו דכהנים משום שאינו שוה בכל, ותירץ: עשה דמצורע שאני דגדול השלום דחמיר, ולמ״ד מצורע מותר בתשמיש ואין ענין דשלום, צ״ל שהגמ׳ סמכה על ותו מי דחינן איסורא מקמי ממונא].

ב. שלו מרובה משל חבירו: ילפינן מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון - שלך קודם לשל כל אדם.

ג. זקן ואינו לפי כבודו: נמדד לפי זה שגם בשלו אינו מחזיר, ופוטרין אותו מחיוב השבה ומחיוב פריקה. ובדרכו להחזיר בשדה ולא בעיר, אם מצא בשדה חייב בהשבה, ואם מצא בעיר מבעיא ליה מה דינו תיקו.

אם התחיל להתעסק באבידה כגון שהכישה במקל, חייב בהשבה, ולכאו׳ הסיבה לזה היא, משום שאינו נפטר אלא מלאו דלא תוכל להתעלם, ועדיין חייב הוא בחיוב השבה אם הגיע לידיה.

ועי׳ תוס׳: שלא היה אפשר לפטור אותו משום כבוד הבריות כמו שפוטרין מי שעוסק במת מצוה משאר מצוות, כי מת מצוה חמיר טפי.

ועד כאן לא פטרו אותו להחזיר אלא מן הדין, אבל עדיין יש לו להתנהג לפנים משורת הדין כדכתיב והודעת להם וגו׳ אשר יעשון - זו לפנים משורת הדין, כי הא דרבי ישמעאל ששילם להההוא גברא דטען משאוי כבד, את כל דמי משאו, אפילו שהיה פטור מן הדין לעזור לו.

והודעת להם

תני רב יוסף *והודעת להם* - זה בית חייהם, *את הדרך* - זו גמילות חסדים, *ילכו* - זו ביקור חולים, *בה* - זו קבורה, *ואת המעשה* - זה הדין, *אשר יעשון* - זו לפנים משורת הדין.

א. ואפשר: שהפסוק בא להורות לאדם באיזה אופן יש לו ללמד אחרים, והוא, שיתחיל מקודם בדברים הקלים, ואח״כ ימשיך בדברים החמורים, כדלהלן: והודעת

ט. אולי הסיבה דממון אינו דוחה איסורא היא: כיון דאפשר במחילה, ואפילו שריבית דהוי ממון אינו במחילה היינו משום שהריבית הוא עצמו מוגדר כמעשה גניבה שלא שייך עליו מחילה אלא השבה, [כדפריך בתחי׳ איזהו נשך למה לי דכתב רחמנא לאו בריבית לאו בגזל].

א״נ: משום שיש סיבה אחת לכל חיובי ממון, והוא לדאוג להפסד של השני, [ועי׳ חינוך בחיוב טעינה כנ״ל], אבל אין להן סיבה עצמית שיכולה לדחות לאו.

וכן משמע לקמן [דף לא.] למה לי למכתב פריקה וטעינה ואבידה, ולכאו׳: מה השייכות בין אבידה לבין פריקה וטעינה, אם לא שבשניהם הנושא הוא לדאוג להפסד של השני.

וכן לקמן [דף לג.] כי תראה יכול אפילו מרחוק ת״ל כי תפגע, על אף ד״כי תראה״ נאמר בפריקה, ו״כי תפגע״ נאמר בהשבת אבידה.

וכן [שם] דאבידת אביו ואבדת רבו, של רבו קודם משום שהוא מביאו לחיי העולם הבא, דיש לתמוה מה שייך לחדש סברות בחיוב ההשבה, אלא ע״כ שהיות והענין הוא לדאוג לממון של השני שייך דרגות בזה.

להם מקודם את **בית חייהם** שהם דברים שהאדם עושה כדי לעזור את עצמו, ואין בהם כ"כ נתינה, אח"כ **גמילות חסדים** שנותן ממונו לאחר, אח"כ **ביקור חולים** שנותן מעצמו ומשתתף בצערו של השני, אח"כ קבורה שיש בו הזכרת יום המיתה שהוא ביטול היש הגמור, ויותר קשה להתעסק בהם, מאשר להתעסק בדברים משמחים, ועוד שקבורה הוא חסד של אמת שאינו מצפה לקבל תמורה [מהרש"א], וכן מקודם מלמדים איך להתנהג **על פי דין**, ואח"כ **לפנים משורת הדין**.

ב. וכך מדוייק בלשון "והודעת" שמקודם זוהי רק **ידיעה** ולא מורגש בה כ"כ החיוב, ודרגה מעל זה הוא "**דרך**" דמשמע שיש כבר מהלך איך להתנהג בפועל, ולא מסתפקים בידיעה בעלמא, אח"כ "**אשר יעשון**" היא הפעולה עצמה.

ופרכינן: ביקור חולים וקבורת המת היינו גמילות חסדים. ותירצו: ביקור חולים לרבותא דאפילו בבן גילו, וקבורה אפילו זקן ואנו לפי כבודו, דהו"א שלא נדרש ממנו עד כדי כך לתת מעצמו.

ג. ויש לשאול: מהי הסיבה שכתוב אשר **יעשון** בלשון עתיד [דמזה שכתוב "והודעת להם" אין כאן הוראה לעתיד דיכול להיות עכשיו], הוי ליה למימר והודעת להם את הדרך **לעשות**, כי אין העשייה קשורה דווקא לעתיד.

ואולי י"ל: שהלפנים משורת הדין שייך דווקא לעתיד, כי בהתחלה יש צורך להתמקד בדין עצמו שלא לסטות ממנו, והשלב של הלפנים משורת הדין מגיע מאוחר יותר, כי רק אחרי שהדין נהיה ברור, אפשר להרחיב אותו ולעשות לפנים משורת הדין.

ולפ"ז יש לבאר את הלשון: "לא חרבה ירושלים אלא על **שהעמידו דבריהם** וכו'" ולא כתוב על שהלכו על פי דין, כי לא היתה טענה נגדם על זה שקבעו את הדין, אלא על שהעמידו דבריהם, והיינו שבשלב מאוחר יותר, היה להם להתרומם מעל הדין.

או עוד: כי היות שהלפנים משורת הדין בנוי על הדין, דאם אין דין אין לפנים מהדין, ומצד שני הוא נראה כסותר את גבול הדין, והפיתרון הוא: שבשביל לצאת משורת הדין צריך שהדין יהיה דבר קבוע, ואז נוכל להרחיב אותו, לכן כתוב בלשון עתיד כדבר שמגיע אח"כ בנוסף לדין.

ד. וכך יש לבאר: מקודם מלמדים את "בית חייהם" והוא כפי הדין להחיות את עצמו, ואח"כ לצאת משורת הדין ולהחיות ג"כ את אחרים, וביקור חולים וקבורה היינו מקל לחמור כנ"ל, כי כמה שזה יותר קשה, כך הויא יותר יציאה משורת הדין. וכן "אשר יעשון" בלשון עתיד דבמה שנוגע לעת עתה הוא על פי הדין, ומ"מ יש ללמד שיגיע לעתיד לדרגה של לפנים משורת הדין.

י. ועי' מהרש"א: תודיע להם דבר הצריך להם ולגופא, והיינו מחייתם.

דף ל: לא.

איזוהי אבידה

מצא חמור או פרה רועין בדרך, באמצע היום אין זו אבידה, בלילה הרי זו אבידה, ואם ראה אותם בקדמתא ובחשכתא, אחרי ג׳ ימים הויא אבידה.

פרה רצה בין הכרמין הרי זו אבידה.

פרה רצה בדרך או רועה בכרמים: לפי אביי - הויא אבידה. לפי רבא - לגבי ״רצה בדרך״: אם היא רצה לכיוון העיר אז דווקא בין הכרמים הרי זו אבידה, אבל אם היא רצה לכיוון המדבר אפילו בדרך הויא אבידה. ולגבי ״רועה בין הכרמים״ שאינה מזיקה את עצמה אבל עלולה להזיק את הכרם, לכן במה שנוגע לבעל הפרה אין כאן אבידה, אבל במה שנוגע לבעל הכרם יש כאן אבידה.

דף לא. לא:

השב תשבם

מתני׳: תנא החזירה וברחה, אפילו ד׳ וה׳ פעמים חייב דכתיב השב תשבם, ובגמ׳ ״השב״ משמע אפילו מאה פעמים, ״תשבם״ בא ללמד דאפילו כשאין דעת בעלים כגון לגינתו ולחורבתו, ובלבד שיהא משתמר, וכן בכל המצוות שכתוב כפלות הלשון זה בא ללמד כגון

1) **שלח תשלח:** שלח אפילו מאה פעמים, תשלח לחייב אותו במצות שילוח הקן, אפילו כשהוא צריך את הציפור לדבר מצוה כגון לטהר בו מצורע.
2) **הוכח תוכיח:** הוכח אפילו מאה פעמים, תוכיח אפילו תלמיד לרב.
3) **עזב תעזב עמו:** אפילו אין בעליו עמו.
4) **הקם תקים:** אפילו בעליו עמו.
5) **מות יומת המכה:** שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה, אתה רשאי להמיתו בכל מיתה.
6) **הכה תכה**: הנאמר בעיר הנידחת לומר דכשא״א, ממיתים אותם השאר מיתות כנ״ל.
7) **השב תשב:** וכן חבל תחבל לומר שחייב להחזיר אפילו אם משכנו שלא ברשות ב״ד, וחד לכסות יום וחד לכסות לילה.
8) **פתח תפתח:** אפילו לעניי עיר אחרת.
9) **נתן תתן:** לומר דהיכא שאין לו במה לתת מתנה מרובה, יתן מתנה מועטת.
10) **הענק תעניק:** אפילו לא נתברך הבית בגללו.
11) **העבט תעביטנו:** אפילו יש לו ואינו רוצה להתפרנס.

והא דדרשינן מיתור דהענקה הואי דלא כראב״ע, דקסבר שאם לא נתברך הבית בגללו אין מעניקין לו, וכן הא דדרשינן מיתור דצדקה, הויא דלא כר״ש, דקסבר שאם יש לו ואינו רוצה להתפרנס לא חייבין לתת, ותרוייהו אית להו דאין לדרוש מיתור הלשון דדברה תורה כלשון בני אדם.

וביאר תוס׳: שלא נחלקו אלא בב׳ דברים האלו בלבד משום דמוכחי קראי, כי בעבד

כתיב "אשר ברכך", ובעני כתיב "די מחסורו" אבל בשאר לימודים דאפשר לדרוש דרשינן.

למה לי קרא בפריקה - בטעינה - ובאבידה?

פריקה וטעינה: דכתיב "**רובץ תחת משאו**", וכתיב "**נופלים בדרך**" ופשיטא ליה לרבנן דרובץ משמע למצוות פריקה, ונופל משמע דהמשוי נפלה וצריך לטעון, והוי למיכתב רק טעינה ולילף פריקה מק"ו מטעינה, ומה טעינה דלית בה צער בעלי חיים, ולית בה חסרון כיס, ואפ"ה חייב, פריקה דאית ליה וכו' לא כ"ש ומדכתב חיוב מיוחד לפריקה ע"כ זה בא ללמד דטעינה בשכר.

ולפי ר"ש: בעינן תרי קראי משום דלא מסיימי איזו לפריקה ואיזו לטעינה, וא"כ טעינה הויא נמי בחינם, ולכאו' הקרא דלא מסיימי הוא "נופלים בדרך" כי "רובץ תחת משאו" משמע להדיא פריקה.

והקשה תוס': א"כ למה בעי כפל הלשון בקרא דנופלים בדרך [מדכתיב הקם תקים] בכדי ללמוד דחייב אפילו אם בעליו עמו, היה לנו לחייב מק"ו דרובץ תחת משאו. ותירץ: דלפי ר"ש הפסוק דרובץ תחת משאו, הוא שייך ג"כ בטעינה, כגון באופן שאין מספיק אנשים בשביל לטעון, ומכביד המשאוי על הבהמה ורובצת.

אבידה: דאי תנא פריקה וטעינה הו"א דחייב משום דאיכא צער של הבהמה ושל האדון שאינו יכול לטעון או לפרוק לבדו, אבל אבידה לא, ואי תנא אבידה הו"א משום דליכא למריה בהדיה, אבל בפריקה וטעינה דאיכא למריה בהדיה, עליו מוטל למצא אנשים שיעזרו לו.

דף לא: לב.

מתנה בפני ב"ד

א. מתני': היה בטל מסלע לא יאמר לו תן לי סלע, אלא נותן לו שכרו כפועל בטל, אם אין שם ב"ד מתנה בפני ב"ד, אם אין שם ב"ד בפני מי יתנה, שלו קודם. וכך הביאור:

- **אם אינו עוסק במלאכה** חייב להחזיר בחינם.
- אם עוסק במלאכה והחזיר את האבידה **בלי להתנות**, יקבל שכרו כפועל בטל, והוא שיעור שאדם רוצה לפחות משכרו כדי ליבטל ממלאכה, ולעשות מלאכה זו [לשון תוס' הרא"ש בביאור רש"י, ותוס' האריך בדף סח.], וזה יותר מאשר "אין לו אלא שכרו" הנאמר בב"ק [לגבי שטף חמורו וחמור חבירו והניח את שלו והציל את של חבירו דאין לו אלא שכרו ולא משלמין לו את ההפסד], כי שם מדובר כגון שהבעלים היו יכולין להציל ע"י הדחק או לשכור פועלים [ועי' תוס', ותוס' ר"פ שמדובר כגון שהבעלים נמצאים שם והיה לו להתנות קודם].
- **אם יש שם ב"ד**, מתנה בפניהם שישלמו לו את הכל.
- **אם אין שם ב"ד**, אינו חייב להחזיר, ולעיל [דף ל:] דרשינן מאפס כי לא יהא בך אביון שאם היתה עבודתו מרובה מדמי האבידה פטור מלהחזיר. והקשה

תוס׳: במה מדובר, אם אין שם ב״ד, אפילו אם דמי האבדה הם פחותים מדמי עבודתו, פטור הוא מלהחזיר, ואם יש שם ב״ד, אפילו אי שוה בשוה לא יתנו לו ב״ד דא״כ מה ירוויחו הבעלים. ותירץ: דדוקא מרובה לא יחזיר אבל שוה בשוה יש עדיין ענין להחזיר כדלקמן [דף צג:] משום כושרא דחיותא שמכיר בהן ולמודות בביתו, א״נ כדי שלא יצטרך לטרוח לקנות אחרת.

ב. והקשה תוס׳: למה אין כאן דין מבריח ארי מנכסי חבירו דאינו מקבל כלום. וביאר בשם ר״י: דמבריח ארי שייך רק היכא דאינו מצילו מודאי הפסד, והא דפורע חובו במדיר, אין זה נחשב מבריח ארי, כי חוב אינו מוגדר כהפסד, א״נ: דאין כאן מבריח שיכול הלווה בעצמו לפייס את המלוה ולפטור את עצמו.

ובפרק הכונס כתוב: שמבריח ארי שייך רק היכא דליכא פסידא, ודעת בעה״ב, וכתב שם תוס׳ דאם יש אפילו אחד משניהם כבר חייבין, והאריך שם בביאור ועי״ש.

* איסר ורב ספרא עשו עיסקא ביחד, אזל רב ספרא ופלג בלא דעתיה דחבריה וכו׳ ומקשינן: דצריך להתנות בפני ב״ד כמו באבידה, ומה שכתוב אלמנה מוכרת שלא בפני ב״ד הכוונה על ב״ד מומחין אבל צריכה ב״ד של הדיוטות.

ועי׳ תוס׳: דהא דתני אלמנה ששמה לעצמה לא עשה כלום, צ״ל שמכרה בב״ד של הדיוטות, ואפ״ה לא עשה ולא כלום דכיון שלוקחת לעצמה נראה שמעכבת מנכסי יתומים.

דף לב.

מצאה ברפת

מתני׳: מצאה ברפת אין חייב בה, ברה״ר חייב בה. ובגמ׳: רפת שאמרו אינה מתעה - פירש״י אינה נעולה דא״כ פשיטא דאינו חייב בה, ואינה משתמרת - דיש לה דלתות [טור], דא״כ למה אינו חייב בה.

ונחלקו ב׳ לשונות אליבא דרבי יצחק.

לפי ל״ק: דווקא עומדת תוך התחום, אבל חוץ לתחום חייב להכריז, ומשמע דברה״ר אפילו תוך התחום חייב, [ורה״ר היינו במקום אנשים אבל אם היה זה בדרך כבר תני לעיל: רואה בדרך אין זו אבידה].

ולפי ל״ב: יש לאוקמי להא דרב יצחק אסיפא ברה״ר חייב בה, הנ״מ חוץ לתחום, אבל תוך התחום אין זו אבידה ומשמע דרפת אפילו חוץ לתחום אונו חייב בה.

ומדובר ברפת ששייכת לו כמבואר בגמ׳: ״רפת שאמרו אינה משתמרת״, דאי ס״ד משתמרת השתא כשמוצאין אבידה מחזירין אותה לשם, כגון לגינתו ולחורבתו המשתמרת, אם היא נמצאת כבר שם לא כ״ש שלא נוציא אותה.

היטמא או אל תחזיר

מתני': אם אמר לו אביו היטמא או שאמר לו אל תחזיר אין שומעין לו, שנאמר איש אמו ואביו תראו ואת שבתותי תשמרו - כולכם חייבים בכבודי.

והקשו: הרי בלאו הכי כיבוד אב הויא עשה ואינו דוחה את העשה דהשב תשבם ואת לא תעשה דלא תוכל להתעלם.

ותירצו: ס"ד שכיון דהשוה כיבוד אב לכיבוד המקום מדכתיב כבד את אביך וגו' וכתיב [במשלי ג. ט] כבד את ה' מהונך[יא], לכן מותר לישמע לו קמ"ל.

וצ"ב: דעדיין לא משמע שיותר יש לציית לאב מאשר להקב"ה, **וצ"ל:** דמשמע שכביכול אין פגיעה בכבוד המקום כשמקיים כיבוד אב בדבר שהתורה אסרה, לכן יש לחייב אותו מדין כיבוד אב.

פריקה וטעינה

מתני': מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון, ומוקי לה דלטעון בשכר, דאי ס"ד בחינם ליתי מק"ו מפריקה, וזוהי שיטת רבנן, אבל ר"ש סובר דא"א ללמוד מק"ו מכיון שלא מוכח שהפסוק ד"נופלים בדרך" קאי דוקא על טעינה ולא על פריקה, ועי' תוס' [לעיל לא. ד"ה לר"ש]: שהפסוק ד"רובץ תחת משאו" ג"כ אינו מוכח שמדובר דוקא על פריקה כנ"ל.

צער בעלי חיים מן התורה או מדרבנן?

א. כתיב תחת משאו, ודרישינן משאוי שיכול לעמוד בו, אבל משאוי שאינו יכול לעמוד בו פטור לפרוק אפילו דיש לה צער, מיהו אין כאן עדיין הוכחה דצער בעלי חיים דרבנן, כי אפשר שהתורה פטרה אותו לפרוק בחינם, ועדיין חייב מדין צער בעלי חיים לפרוק בשכר.

אבל מדברי רבי יוסי הגלילי דדריש מתחת משאו שפטור לגמרי, יש וודאי הוכחה דקסבר צב"ח דרבנן, משא"כ לפי חכמים דחייב אפילו במשאוי שאינו יכול לעמוד בו.

ודנה הגמ': האם הם חייבו אותו בשכר מדין צב"ח וסוברין שזה דאורייתא, או שחייבו אותו משום דלית ליה דרשה דתחת משאו משאוי שיכול לעמוד בו.

ב. והיה נראה להביא הוכחה דצב"ח דאורייתא, מפלוגתא דר"ש ורבנן אי פריקה בחינם או בשכר, דכו"ע מודים שיש ללמוד פריקה מטעינה מק"ו אילולי דלא מסיימי קראי, והק"ו הוא כדלהלן: ומה טעינה דאין בה צב"ח ואין בה חסרון כיס חייב, פריקה לא כ"ש, והוי א"כ משמע דלכו"ע צב"ח דאורייתא.

אבל יש לדחות שהק"ו הוא רק כלפי החסרון כיס ולא הצב"ח.

ג. מתני': הלך וישב לו ואמר הואיל ועליך מצוה אם רצונך לפרוק פרוק פטור, שנא' עמו, ואי ס"ד צב"ח דאורייתא למה פטור, ודחינן: דפטור בחינם וחייב בשכר.

יא. ואפילו שיש פסוק מפורש בתורה: דכתיב איש אמו ואביו תראו את ה' אלוקיך תירא, ניחא ליה להביא פסוק אפילו מדברי קבלה, שבו מפורש "כבוד".

ד. ראיות

1) בהמת עכו"ם: מטפל בה אפילו שאין בה חיוב של פריקה וטעינה, מאי לאו משום דצב"ח דאורייתא. דחייה: לא משום איבה, והכי נמי מסתברא מדתני דעל יין אסור אין זקוק לה, ומיהו יש לדחות שמדובר בטעינה דליכא צב"ח.

2) בהמת עכו"ם ומשוי ישראל: פטור משמע דצב"ח לאו דאורייתא. ודחינן: לטעון, ופרכינן: א"ה אימא סיפא בהמת ישראל ומשאוי עכו"ם חייב, ואי בטעינה אמאי חייב. ודחינן: משום שהחמר הוא ישראל וזו בהמתו ויש לו צער להמתין.

3) אוהב לפרוק ושונא לטעון: מצוה בשונא משמע דלאו דאורייתא. ודחינן: לעולם דאורייתא ואפ"ה לכוף את יצרו עדיף.

4) שונא שאמרו שונא ישראל ולא עכו"ם: משמע דצב"ח לאו דאורייתא. ודחינן: דלא קאי על אקרא דחמור שנאך רובץ וגו' והיינו לפרוק, אלא קאי על הברייתא דשונא לטעון.

5) רובץ תחת משאו - ולא רבצן [שרגיל בכך] משמע דלא דאורייתא. ודחינן: שזוהי שיטת רבי יוסי הגלילי כדתני סיפא תחת משאו - משאוי שיכול לעמוד בו. ופרכינן: דתני סיפא דמפורק פטור, וע"כ הכוונה היא פטור בחינם וחייב בשכר וזו שיטת רבנן. ודחינן: שבזה מודה רבי יוסי לרבנן.

"כי תראה" מה השיעור?

ת"ר: כי תראה יכול אפילו מרחוק ת"ל כי תפגע. ואפילו ש"כי תראה" נאמר לגבי חיוב פריקה, ו"כי תפגע" נאמר לגבי חיוב השבה ילפינן מהדדי [רא"ש].

ותרצינן: דבעינן ראיה דאית בה פגיעה דשיערו חכמים באחד משבעה ומחצה במיל שהוא ריס. אמר רבה בב"ח ונוטל שכר פירוש על המדידה ואפילו בפריקה.

דף לג. לג:

אבדתו

מתני': אבדתו ואבדת אביו, שלו קודמת, *מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון - שלך קודם לשל כל אדם*. אבדת אביו ואבדת רבו, של רבו קודמת משום שמביאו לחיי העולם הבא ואם היה אביו חכם של אביו קודמת. היה אביו ורבו נושאין משאוי, מניח את של רבו ואח"כ את של אביו, וכן לגבי מצות פדיון שבויים, פודה את רבו ואח"כ את אביו.

ויש לתמוה: מהיכי תיתי לומר כאלו חילוקים שלא כתובים בפרשה של חיוב השבה.

ונראה בפשטות: שיש כאן שתי מצוות נפרדות:

1) מצות השבה.

2) מצוות כיבוד אב או כבוד רבו.

וסוגייתנו עוסקת היכא דצריך לבחור בין השבה דאית בה כיבוד אב [או רבו], לבין השבה דלית בה כיבוד אב, ואמרינן דאסור לו

לבטל את מצות כיבוד אב [או רבו], ויש א״כ מקום להסתפק, מה עדיף כשיש יש לו לבחור בין השבה דאית ביה כיבוד אב לבין השבה דאית בה כיבוד רבו, ובא התנא לאשמועינן דשל רבו קודמת.

ויש מקריים שבטלה מצוות כיבוד אב [או כיבוד רבו], כגון שלו ושל אביו, דשלו קודמת מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון, וכן אם אמר לו אביו אל תחזיר, בטלה מצות כיבוד אב דכולכם חייבים בכבודי, ומ״מ נראה לכאו׳ שאם עבר והחזיר לאביו במקום רבו, הוא קיים בכך את מצות השבה, ועבר על כיבוד רבו.

א״נ: אפשר דהיות ומצות השבה עניינה לדאוג לחיסרון של השני כשאר ענייני ממון, ובא התנא לומר שיש אנשים שיותר מוטל עלינו לדאוג לחיסרון של השני כנ״ל, ולפ״ז אי עבר והחזיר לאביו במקום רבו, הויא חיסרון במצות השבה עצמה.

ונחלקו מה נקרא רבו

לפי ר״מ: מי שלמד אותו רוב חכמה דהיינו סברת טעמי המשנה ישוב סתירות וטעמי איסור וכו׳. **לפי רבי יהוד׳:** רוב חכמתו אפילו אם הוא יודע רק מקרא. **לפי רבי יוסי:** אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת.

ופירש רבא: כגון רב סחורא שהסביר לשמואל את הדין של זוהמא ליסטרון הנאמר במסכת כלים, שהיא כף גדולה, דשמואל עשה קריעה עליו, וסובר רבא שה״ה דהוי רביה לגבי אבידה.

וכן אם לימד אותו דין זה: כהן שזכה בדישון מזבח פותח את הדלתות. [דהיו ב׳ מפתחות, אחת שפותחת את הפשפש הקטן הנפתח לצד צפון של האולם, ואחת שנפתח לאולם, ופותח עם המפתח השניה את הדלתות הגדולות].

אמר עולא: ת״ח שבבבל קורעים זה על זה אפילו שאין אחד רבו של השני מכיון שאחד לומד מהשני אבל לגבי אבידה **דווקא רבו מובהק**.

גמ׳: אין לך מדה גדולה מזו

ת״ר העוסקין **במקרא:** בלבד ולא מתעסקין בתלמוד מדה ואינה מדה, שהרי לא נתעסק גם בפתרון המצוות [ר״ח], **במשנה:** פי׳ כמו שהן שנויות ואין טעמן מפורש [רש״י] מדה ונוטלין עליה שכר. **בגמרא:** סברי טעמי המשנה ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי חיוב והיתר והחיוב והפטור, והוא נקרא גמ׳, אין לך מדה גדולה מזו, ובימי רבי שנו את זה כי אז נחו מצרה ונתקבצו, וכל אחד אמר מה ששמע ונתנו לב לברר את טעמי המחלוקת דברי מי ראוין לקיים.

ובאותה תקופה התחילו כולם לעזוב את המשנה וללכת רק אחר הגמ׳, הדר דרש להו לעולם הוי רץ למשנה יותר מן הגמ׳, דשגגת תלמוד עולה זדון כדכתיב הגד ל**עמי** שהן ת״ח פשעם, דהיינו מזיד שאפילו שוגג שלהם נחשב מזיד, משא״כ **בית יעקב** שהן עמי הארץ חטאתם דאפילו מזיד שלהם נחשב שוגג.

כדכתיב: שמעו דבר ה׳ החרדים אל דברו אמרו אחיכם שנאיכם מנדיכם למען שמי יכבד ה׳ ונראה בשמחתכם והם יבושו.

פירוש לפי פשוטו:

החרדים: הצדיקים הממהרים החרדה להתקרב אל דבריו, אחיכם: פושעי ישראל [רש״י] שנאיכם מנדיכם: אחיכם השונאים אתכם המנדים להרחיק אתכם האומרים למעם שמי יכבד ה׳ בדבר פרסום שמי יבא כבוד לה׳, כי אנו קרובים אליו ומתכבד הוא עמנו.

ונראה: אבל לא כן הוא כדבריכם נראה בשמחתכם והרשעים הם יבושו כי הלכו אחר ההבל.

ובגמ׳ דרשינן:

החרדים: אלו ת״ח, ופרש״י ששימשו ת״ח הרבה ללמדם טעמי משנה זה בזו שאין הכל בקיעין בשוה, **אחיכם:** אלו בעלי מקרא, ופירש תוס׳: כיון שאינן יודעים דינין והוראות כי אם על פי בעלי גמ׳, **שונאכם:** אלו בעלי משנה, פרש״י: ששונאין בעלי גמ׳ לפי שהן אומרים עליהן שהן מבלי עולם, ולפי תוס׳: הם נקראים שנואים משום שסבורין לידע כמו בעלי גמ׳ ואינם יודעין בירור הדבר, **מנדיכם:** אלו ע״ה שת״ח שנואין ומתועבין להן כנידה.

ושמא תאמר אבד סברן, ת״ל **ונראה** בשמחתכם, ולא נאמר וְאֵרָאֶה בשמחתכם, כך אמר הנביא אני ואחיכם שנאיכם ומנדיכם כולנו נראה בשמחתכם, והם יבושו אותם שהם עכו״ם שאינם ממנו, ואינן נקראין על שם ישראל, הם יבושו וישראל ישמחו, ואין הדרש סותר את הפשט כי לא דרשינן שאפילו פשעי ישראל יראו בשמחתכם, אלא על עמי ארצות.

פרק שלישי

המפקיד

מבוא לשבועת השומרים

א. תנן לקמן [דף צד:] ד׳ שומרים הם: שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר, מנא הני מילי דתנו רבנן פרשה ראשונה נאמרה בש״ח, דכתיב וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגונב מבית האיש וגו׳, שניה, בש״ש דכתיב כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה או כל בהמה לשמור ומת או נשבר או נשבה וגו׳.

והיינו שהפרשה שבה פוטרין את השומר מגניבה, נאמרה בשומר חנם, והפרשה שבה פוטרין אותו מאונס, נאמרה בשומר שכר.

והיות וש״ח פטור בגניבה ואבידה, וחייב בפשיעה, א״כ השבועה שפוטרת אותו, צריכה להיות ג״כ שנגנבה או שלא פשע, וכן בש״ש היות ופטור מאונס א״כ השבועה שפוטרת אותו צריכה להיות דנאנסה.

וכך נראה לקמן [דף לו.] דאמר ר׳ ירמיה: פעמים ששניהם [השואל והשוכר] באשם, כגון שנגנבה ואמרו מתה מחמת מלאכה, והיינו שהשבועה הפוטרת את השואל, היא דנאנסה, ובש״ח דנגנבה, ולכאו׳ אין סיבה שתהיה עוד שבועה חוץ מזו. וכך משמע לעיל דאמר רב פפא: שומר חנם כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בגניבה, ש״ש כיון דאמר נגנבה מקנה ליה כפילא דאי בעי פטר נפשיה בשבורה ומתה, משמע שע״י השבועות האלו בלבד הוא פוטר את עצמו מלשלם.

ב. ויש לתמוה ע״ז: דאיתא לעיל [דף ו.] וכן בב״ק [דף קז:] אמר רב ששת ג׳ שבועות משביעין אותו: שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בו יד, שבועה שאינה ברשותי.

עוד יש לשאול: מדוע השבועה היחידה שמפורשת בתורה לגבי שומרים, היא: ״אם לא שלח ידו במלאכת רעהו״ ועיקר השבועה דנגנבה או נאנסה לא כתובה.

וכן צ״ב: מה כוונת הלשון ״**אם** לא שלח ידו, שפירושו על הצד שלא שלח בו יד אז יוכל לישבע, ואין כאן אלא תנאי מוקדם לשבועה, ולא כתוב מה היא השבועה המדוברת, והוי ליה למכתב ״**שלא** שלח ידו״.

והנה דלגבי ג׳ שבועות משביעין אותו, כתב תוס׳ [בב״ק דף קז: בד״ה והלא]: שמוכחים להשביע אותו את כל אותן השבועות, משום דאם נשבע שלא פשע בלבד, אכתי יש לחשוש שמא ברשותו הוא ובאמת נשבע, וכשנשבע שאינה ברשותו, איכא למיחש שמא שלח בו יד ומתחייב על אף שלא פשע ואינה ברשותו. ונראה א״כ, **שכל השבועות האלו באות כדי לקיים את השבועה שלא פשע** [או שנגנבה] בש״ח ובש״ש דנאנסה, ואינם בהכרח נחשבות שבועות השומרים.

וז״ל תוס׳ הרא״ש: שבועה שאינה ברשותו היא חלק משובעת השומרים, ויש מפרשים שפירשו, דשלש שבועות הללו נשבע בלא שבועת השומרים, ולא נהירא לי דכיון דנשבע שבועת השומרים פשיטא דאינה ברשותו, ולא שייך להשביעו שאינה ברשותו אלא היכא דמשלם דמים, דחיישינן ליה שמא עיניו נתן בה, עכ״ל.

ג. ובגמ׳ לקמן [דף פג.] קאמר ונשבר או נשבה אין רואה, הא יש רואה יביא ראיה ויפטור, והקשה תוס׳: [דף ו. ד״ה שבועה שלא שלחתי בו יד] איך שייך שיפטור את עצמו ע״י שבועת אונסים בלחוד, הרי יש עדיין לחשוש שמא שלח בו יד. ותירץ [א׳]: שכוונת הגמ׳ ״ויפטור״ היינו שיפטור את עצמו משבועת אונסים, אך עדיין אינו פטור משבועת שלא שלח בו יד. [ב׳]: א״נ: שבועה שלא שלחתי בו יד **אינו נשבע אלא ע״י גלגול שבועה שלא פשעתי,** ומשמע שאין זה עיקר השבועה.

וכך נפסק להלכה בטור סימן רצ״ד וז״ל: אם אין עדים מצויין, ישבע שהוא כדבריו ויכלול בשבועתו שלא פשע בשמירתו אלא ששמרו כראוי וכו׳. ופירש ר״י: דווקא כשאין עדים שנגנבה או נאנסה, דמשום שצריך לישבע שנגנבה או נאנסה, לכן מגלגלין עליו את שאר השבועות, אבל אם יש עדים שנגנבה או נאנסה אינו נשבע כלל.

וכתב הב״ח וז״ל: ונראה מדברי הפוסקים וכך היא דעת רבינו, **דעיקר השבועה היא שישבע תחילה שהוא כדבריו דנאנסה, ואינך משביעין ליה ע״י גלגול,** וזהו שאמר [הטור] ״ויכלול בשבועתו שלא פשע וכו׳״.

ד. תחילתו בפשיעה וסופו באונס

יש לשאול: למ״ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס, למה משבעין את הש״ש שלא פשע בה, הרי אפילו פשע בה ומתה באונס פטור, ונראה א״כ דתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

ולביאור הענין: יש לדעת שיש ג׳ סוגי תחילתו בפשיעה וסופו באונס, וכולם מובאים בתוס׳ בסוגי׳ דשומר שמסר לשומר כדלהלן:

הסוג הראשון הוא: לגבי שומר שמסר לשומר, דלפי רב פטור, דהא מסרה לבן דעת, ולפי רבי יוחנן חייב, דא״ל אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר.

וביאר תוס׳: שסברת רבי יוחנן היא, דחשיב כאילו פירש לו, שאם ישנה מדעתו כגון שימסרנה לאחר, שיהיה כאילו פשע בה וכל

אונסין שיארעו לה שנוכל לתלות שאם לא מסרה לאחר שלא היו נארעים חייב בה, כגון אם מתה בבית שומר שני דיש לתלות דהבלא דאותו בית קטלא וכו׳ והוי כפשע בו ויצא לאגם שהוא מרעה שמן וטוב ומתה, דלפי אביי דאמר דהבלא דאגמא קטלא חייב, וכן לפי רב אם מסרה לחש״ו ומתה ברשותן חייב מהאי טעמא, אבל היכא דלא פשע בה, כגון אם מסרה לבן דעת או שנעל בפניה כראוי ויצאה לאגם וכו׳ לפי רב פטור.

וכך מבואר מסוגיא דפשע בו ויצאה לאגם ומתה, דלפי אביי: יש לחייב אותו אפילו למ״ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, ולפי רבא: יש לפטור אותו אפילו למ״ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

ומבואר בתוס׳: דלא נחלקו רב ורבי יוחנן על היסוד הזה, [שנחשב כאילו פירש לו שאם ישנה מדעתו יתחייב על כל אונסין שיגיעו], אלא שרב סובר שאין זה נחשב ששינה מדעת בעה״ב.

וכן מבואר בשטמ״ק, על פלוגתא דאביי ורבא אם פשע בו ויצאה לאגם, שסיבת החיוב לאביי היא, משום שהוא מתחייב על כל אונס שיגיעו בגלל ששינה מדעתו, והוסיף: דמ״מ על אונס גמור פטור, וכתב: דלא פליגי אביי ורבא במציאות ממש אלא איך להתייחס למיתה הזאת, ועי״ש ומשמע מדבריו שנחלקו אביי ורבא האם מיתה באגם הוי אונס גמור או שזה אונס שאפשר לתלות בגלל הפשיעה.

הסוג השני הוא: כנ״ל בשטמ״ק אונס גמור וכן בתוס׳ וז״ל: אבל אם נעל בפניה שלא כראוי אע״פ שפשע, אפ״ה אם מתה שם פטור, משום שגם אם היה נועל בפניה כראוי היתה מתה שם, וגם למ״ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, מודה כאן דפטור, דלא חייב אלא באופן הדומה לצריפא דאורבני שאם לא היה נפשע מתחילה לא היה נארע בו אונס של גניבה וכו׳.

הסוג השלישי: כדלקמן [דף מב.] ההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, אותבינהו בצריפא דאורבניה איגנוב, ונחלקו ב׳ לשונות אליבא דרב יוסף, האם תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב או פטור, והיינו כנ״ל באופן שאולי האונס קשור לפשיעה, אך אין הכרח לכך.

וכן לגבי שבועה שלא פשעתי בה, מבואר דאפילו אם קרה אונס חייב, **והדרישה:** [סימן רצ״ד] הביא ראיה מתוס׳ דב״מ דהקשה דהיה לנו לחשוש אולי שלח בו יד ולא הקשה שיש לחשוש אולי פשע בה, ומכאן יש ללמוד, דאפילו אם פשע בה, אם האונס לא הגיע מחמת הפשיעה, אינו חייב.

ויש ליישב לפ״ז: דאין סתירה בין הא דמשביעין אותו שבועה שלא פשע בו ומחייבין אותו על כך אפילו אם בסוף נאנסה, לבין הא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, כי מדובר בפשיעה כזאת שודאי גרמה לאונס באופן שלא שייך לומר עליה מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, ובכהאי גוונא אפילו רבא מודה דחייב.

וכעין זה מצאנו במתני׳ לקמן [דף לו:] העלה לראשי צוקין חייב, ומוקי ליה אליבא דרבא כגון שתקפתו וירדה, דאין זה מוגדר כסופו באונס, אלא כפשיעה אחת מתחילתה ועד סופה.

ה. שבועה שאינה ברשותו

אחד מג׳ שבועות הנ״ל, היא: שבועה שאינה ברשותו, ועי׳ בב״ח הנ״ל שהיא שבועה דרבנן. ולקמן [דף לד:] לגבי שילם ולא רצה ישבע, אמר רב הונא משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, מאי טעמא חיישינן שמא עיניו נתן בה.

והקשה הריטב״א: מה חידש בזה רב הונא, הרי בלאו הכי שומר חייב לישבע ג׳ שבועות ואחד מהם שאינה ברשותו.

ותירץ: דס״ד ששבועה זו נאמרה רק באופן שנשבע ולא רצה לשלם, שבגלל שבא לפטור את עצמו מלשלם את הפקדון, לכן יש לחשוש שמא עיניו נתן בה, אבל אם הסכים לשלם ולא רצה לישבע, אין לחשוש שמא עיניו נתן בה, קמ״ל מדרב הונא.

דף לג:

שילם ולא רצה לישבע

שילם ולא רצה לישבע, ונמצא הגנב, לפי תנא דמתני׳ הבעלים הקנו לו את הכפל, ולקמן [דף לו: לז.] נחלקו אמוראים אליבא דרבי יוסי דאמר ״כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו״ דלפי רבי יהוד׳ בר שמואל, חלוק היה רבי יוסי אף בראשונה בדין של ״שילם ולא רצה לישבע״, דכמו שסובר רבי יוסי דאין לשוכר לעשות סחורה בפרתו של משכיר, כך הוא חולק על הדין דשילם ולא רצה לישבע וסובר דאינו מקנה לו כפילא, וצ״ב: מה השייכות בין ב׳ הנושאים ויתבאר לקמן.

דף לג: לד.

דבר שלא בא לעולם

א. לאחר שאשתחרר

גמ׳ יבמות [דף צג:] תניא, האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר וכו׳ אינה מקודשת, ר״מ אומר מקודשת. ובגמ׳ ב״ב [דף עט:] אימור דשמעת ליה לר״מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתו.

והקשה שם תוס׳: שהרי מקור הדין דאדם מקנה דשלב״ל לר״מ, הוא מ״על מנת שאשתחרר״, ושם לא עבידי דאתו דמי יודע שישחררנו. וכך גם קשה על הא דתנן בכתובות [דף נח:] המקדיש מעשה ידי אשתו, המותר ר״מ אומר הקדש, רבי יוחנן הסנדלר אומר חולין, ובגמ׳ שם: מותר מאימת קדוש, רב ושמואל דאמרי תרוייהו מותר לאחר מיתת האשה קדוש, דקשה הרי לא עבידי דאתו שתמות היא קודם הבעל.

ותירץ תוס׳ בשם רבי אליעזר מפליר״א: דכיון שהגוף בעולם, הרי זה נחשב עבידי דאתו. א״נ י״ל: דפירות דקל וכולהו דליכא בהו אלא מי יימר אחד חשיבי דאתו, ובפרק

המפקיד לא חשיב כפל עבידי דאתי, משום דאיכא טובא "מי יימר" כדאמר התם מי יימר דמגנבא וכו'.

ב. שילם ולא רצה לישבע

מתני': שילם ולא רצה לישבע, נמצא הגנב משלם תשלומי כפל, למי שהפקדון אצלו. והקשו: הרי זה דבר שלב"ל, ואפילו אליבא דר"מ דאדם מקדיש דבר שלב"ל, ה"מ כגון פירות דקל דעבידי דאתי, אבל כאן מי יימר דמגנבא, ומי יימר דמשתכח גנב, ומי יימר דישלם דלמא מודה ומפטר. ותירצו: שמקנה לו את הפרה כפי שיתבאר.

והקשה תוס': מה שייך לומר מי יימר דמגנבא הרי מדובר שנגנב, ותירץ: שצ"ל דהמקשה ידע דבשעת משיכה מקנה לו את הפרה לקנות הכפל, והשאילה היתה, דסו"ס הפרה עצמה לא קנויה לו והכפל מי יימר שיגיע וכו'.

וצ"ב: הא גופא למה לנו לדבר באופן שמקנה לו את הכפל בשעת מסירה, ולהקשות מי יימר דמגנבה, נוקי ליה למתני' באופן שמקנה לו כפילא בשעה שמשלם והוי קנין ממון.

ונראה: דעדיף לומר **שמקנה את הגוף מכיון שהגוף איתנהו בעולם,** מאשר לומר שעושה קנין באויר להקנות לו את הכפל, [מיהו תוס' בב"ק כתב דמוכחים לומר שמקנה לו כפילא בזמן המסירה, דאל"כ לא שייך שיקנה לו כפילא אם נשבע ואח"כ שילם, היות וציער אותו לב"ד, וע"כ היה זה בשעת המסירה ועי"ש].

ג. דקל לפירותיו

יתבאר שיותר שייך לקנות כשהגוף בעולם, דבדקל לפירותיו שהגוף בעולם מודים רבנן דקני [ב"ב קמז:], והקשה תוס': דבמתני' ג"כ הפרה בעולם ועל ידה מקנה את הכפל והרי זה כדקל לפירותיו, ואמאי פרכינן דהוי דבר שלא בעולם אפילו לר"מ, ותירץ: שכל הסיבה דמודים רבנן בדקל לפירותיו היא משום דעבידי דאתו, אבל כאן אין זה עבידי דאתו.

וצ"ב: מהי כוונת תוס' הרי "דקל לפירותיו" איו זה יותר עבידי דאתו מאשר "פירות דקל", כי אין הבדל בין "פירות דקל" ל"דקל לפירותיו" מלבד זה שדקל לפירותיו הגוף נמצא בעולם, ובפירות דקל אין הגוף בעולם, ומה השייכות לעבידי דאתו.

ונראה כפי שתוס' תירץ בב"ב בשם רבי אליעזר מפליר"א: **דכשהגוף נמצא בעולם זה נחשב עבידי דאתו,** ואפילו שמתוס' בב"ב נראה לכאו' שהענין דמי יימר הוא לא משום דעבידי דאתו, מדחילק תוס' בב' תירוצים נפרדים: [א'] דלא דלא חשיב בעולם כיון דליתנהו קמן, [ב'] ועוד דליכא אלא מי יימר אחד וכו', מ"מ נראה שגם לפי התירוץ השני ד"מי יימר", הסברה היא ג"כ משום עבידי דאתו.

ד. סמוך לגניבה – מעכשיו וסמוך לגניבה

אמר רבא: נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו, והקשה עליו רב זירא: אי הכי אפילו גיזותיה וולדותיה, אלמא תניא חוץ מגיזותיה וולדותיה. ותירץ רב זירא: נעשה כאומר לו וכו׳ חוץ מגיזותיה וולדותיה דכיון שזה שבח דמגופיה לא מקני ליה.

א״ד אמר רבא: נעשה כאומר לו וכו׳ לכשתגנב וכו׳ סמוך לגנבתה, ונפק״מ, אי קיימא באגם סמוך לגניבה שאז לא נתפס הקנין, א״נ דעדיף לתרץ כך מאשר לדחוק ולומר חוץ מגיזותיה וולדותיה.

והקשה תוס׳: למה לא נוקים כגון דאמר מעכשיו סמוך לגניבה, דבכי האי גוונא אפשר לקנות את הפרה גם אם היא נמצאת באגם, בלי שיקנה את הגיזות והוולדות שהיו לפני כן, ויש ראיה לזה, מהא דהאומר התקדשי לי לאחר ל׳ יום, ובא אחר וקדשה לאחר כ׳ יום, ובא אחר וקדשה לאחר י׳ יום וכו׳ שכולם תופסים בה.

וצ״ב: מה ההוכחה משם שלא קנה את הגיזות, ונראה לכאו׳: שהיות ואם באו אחרים וקידשו אותה, הקידושין תופסין, זאת אומרת שאין הקנין נגמר עדיין, כי יש עוד מקום לאחרים להקדיש אותה, וה״ה מעכשיו וסמוך לגניבה היות שאין הקנין נגמר עד סמוך לגניבה, לכן כל הגיזות וולדות שהגיעו עד אז אינם שלו.

ותירץ: שאני קידושין דאלימי וכיון דאשכחו רווחא לא פקעה [ועי׳ בסוגי׳ דבר פדא בנדרים דהוקשו ״וכי קדושה שבהן להיכן הלכה״ וחילקו דשאני קידושי אשה דאין קידושין לחצאין, ועי׳ ר״ן שם], אבל לגבי קנין פרה הוי קנין למפרע גם כלפי הגיזות.

דף לג: לד.

נשבע ושילם - רצה לשלם - חזר בו

מתני׳: רישא - שילם ולא רצה לישבע נמצא הגנב משלם תשלומי כפל וכו׳ למי שהפקדון אצלו. סיפא - נשבע ולא רצה לישבע נמצא הגנב משלם תשלומי כפל וכו׳ לבעל הפיקדון.

א. נשבע ושילם

נחלקו אביי ורבא בב״ב [דף קח.] אם נשבע ושילם כפל למי, לפי אביי: כפל לבעל הפקדון, לפי רבא: למי שהפקדון אצלו.

וקא מפלגי בדיוקא דמתני׳, דברישא קתני: ״ולא רצה לישבע״ משמע הא אם נשבע אינו מקבל כפל, ובסיפא קתני ״ולא רצה לשלם״ משמע דאם הסכים לשלם אפילו שנשבע לפני כן, יש לו לקבל את הכפל.

אביי דייק מרישא, ומוקי לה לסיפא דנשבע ולא הסכים לשלם לפני שנשבע אלא אח״כ, דאפילו שלבסוף שילם, כיון שנשבע אינו מקנה ליה כפילא.

ורבא דייק מסיפא, ומתרץ את הרישא: ששילם ולא רצה לעמוד בשבועתו, שלכן יש לו לקבל את הכפל.

ב. אמר הריני משלם

מתני׳: שילם ולא רצה לישבע וכו׳ ובסוגיא נקט רב חייא אמר רב יוחנן בפשטות ד״לא שילם שילם ממש אלא כיון שאמר הריני משלם אע״פ דלא שילם, מקני ליה כפילא״.

ופרכינן: דמרישא דמתני׳ דקתני "שילם", משמע דווקא שילם ולא מספיק רצה לשלם, ודחינן: דמסיפא דקתני "ולא רצה לשלם", משמע דווקא אם הוא לא רצה, הא אם רצה אע"פ שלא שילם מקנה ליה כפילא.

ומסיקה הגמ׳: דמהא ליכא למשמע מינה, מבואר א"כ שמקור הדין דרבי יוחנן אינו מדיוקא דמתני׳.

והקשה תוס׳: [ועי׳ תוס׳ הרא"ש באריכות], מדוע לא יישב רבי יוחנן, דתני רישא: "שילם ולא רצה וכו׳" כדי שנדייק - הא לא שילם אע"פ שאמר הריני משלם, נעשה כמי שנשבע ולא רצה לשלם.

ותירץ: דלא שייך לדייק כך לפי רבי יוחנן בין אי סבר כרבא בין אי סבר כאביי, כדלהלן:

אי כרבא: דקסבר נשבע ואח"כ שילם מקנה ליה כפילא, היינו דווקא באופן ששילם ממש, אבל אם נשבע ואח"כ הסכים לשלם אין זה מספיק בשביל שיקנה לו כפילא, כיון שהטריח אותו לבי דינא, ולכן צריכים את הדיוק דרישא ד"שילם ממש" להיכא דנשבע ואח"כ שילם.

אי כאביי: דקסבר נשבע ואח"כ שילם לא מקנה ליה כפילא, להכי נקט שילם ברישא למידק: טעמא דשילם קודם שבועה הא לאחר שבועה אפילו שילם לא מקנה ליה כפילא.

ג. לא הטריח לבי דינא

ועד כאן התבאר שבמתני׳ לא נוכל לדייק את הב׳ דינין כאחד, אלא רק אחד משניהם:

1) או שנלמד את הדין "דנשבע ואח"כ שילם" [ורבא מתרץ לטעמיה, ואביי מתרץ לטעמיה], ואז לא נוכל ללמוד את הדין ד"רצה לשלם" משום שדיוקא דמתני׳ בא ללמד על הדין דנשבע ושילם כנ"ל בתוס׳.
2) או שנלמד את הדין דרצה לשלם, ואז לא נוכל לדייק את הדין דנשבע ואח"כ שילם כנ"ל בתוס׳.

ויש לשאול: מנין לו לרבי יוחנן דאפילו רצה לשלם.

ומבואר בסוגי׳ דהא דמקנה ליה כפילא אפילו אם רצה לשלם, היינו בש"ח ובש"ש דאי בעי יכל לטעון נגנבה או נאנסה, אבל לגבי שואל יש שסוברים דאי בעי לא פטר נפשיה במתה מחמת מלאכה מכיון דאינו שכיח, ויש שסוברים דבשואל אינו מקנה ליה כפילא עד שישלם משום דכל הנאה שלו, ומשום שלא עשה לו טובה בזה שלא טען מתה מחמת מלאכה מכיון שזה לא שכיח.

והיינו שבעלמא הסיבה דמקנה ליה כפילא היא משום דלא הטריח לב"ד, [ובהמשך מבעיא ליה האם בעינן עוד תנאי כגון דעשה ליה נייח נפשיה אבל שילמו לבנים לו].

ד. רצה לשלם בש"ח בש"ש ובשואל

גמ׳: א"ר פפא ש"ח כיון שאמר פשעתי מקנה ליה כפילא, דאי בעי טען נגנבה, ש"ש שטוען נגנבה מקנה ליה כפל דאי בעי טען שבורה ומתה, ולגבי שואל שאמר הריני משלם

ועדיין לא שילם, נחלקו בזה ב׳ לשונות אליבא דרב פפא.

לפי ל״ק: א״ר פפא שואל עד שישלם דבמאי הוי ליה למפטר נפשיה במתה מחמת מלאכה, הרי זה לא שכיח. ונחלקו ר״ח ותוס׳ מה הדין אם שילם בשואל.

ר״ח למד: דה״ה אם שילם מכיון שהסיבה דאינו מקנה לו כפילא, היא משום שמתה מחמת מלאכה לא שכיח, והא דנקט ואמר הרני משלם, היינו משום ש״ח וש״ש נקט נמי גבי שואל.

ותוס׳ למד: כפי הפשטות בדברי ר״פ דדווקא באמר הריני משלם, אבל אי שילם מקנה ליה כפילא.

לפי ל״ב: שואל נמי כיון דאמר הריני משלם מקנה ליה כפילא, כיון דיכל לפטור את עצמו במתה מחמת מלאכה. ורב זביד אמר: שואל עד שישלם.

ופרכינן מברייתא: השואל פרה מחבירו ונגנבה, וקדם השואל ושילם ואח״כ נמצא הגנב, משלם תשלומי כפל לשואל.

ויש ב׳ גרסאות בגמ׳: **לפי תוס׳** כך צריך לגרוס: ״לפי ל״ק דר״פ ודאי לא הוי תיובתא״, דמודה ר״פ דשואל עד שישלם, **ולפי ר״ח** הגירסא היא: ״לל״ק דרב פפא ודאי דהוי תיובתא״, וזאת משום שר״פ סובר דאפילו אם שילם, לא מקנה ליה כפילא כנ״ל.

והקשו לפי ל״ב דר״פ: לימא תהוי תיובתא ותירצו: שרב פפא יתרץ כפי שיישב מתני׳ דקתני שילם, דאין הכוונה שילם ממש אלא גם באופן שהסכים לשלם, וזה דוחק כי בברייתא כתוב ״וקידם ושילם״, משמע ששילם בפועל.

ה. רצה לשלם וחזר בו

- אמר איני משלם ואח״כ אמר הריני משלם, מקנה ליה כפילא.
- אמר הריני משלם, וחזר ואמר איני משלם מבעיא ליה בגמ׳: אי מהדר קא הדר ביה או דחויי קא מדחי ליה.

ומשמע מסוגי׳, שמותר לחזור בו לאחר שהתחייב שבועה, ומכאן למד ר״ת שאם התחייב הנתבע שבועה שתפטור אותו מלשלם לתובע, והחליט לוותר על זכותו לישבע, ואמר לתובע תישבע ותיטול, שיוכל הנתבע לחזור בו ולומר, רצוני לישבע ולא אשלם.

והביא ראיה מגמ׳ שבועות [דף לט:] דקתני אם אמר איני נישבע, פוטרין אותו מיד, ולכאו׳ הסיבה היא כדי שלא יחזור בו, משמע א״כ שיכול לחזור בו וכך למד ר״ת, אבל רש״י שם כתב שפוטרין אותו מכיון שבין כה אסור לו לחזור בו.

וכן נחלקו בגירסת הגמ׳ בב״ב: אמר עבדי גנבת וכו׳ רצונך הישבע וטול ונשבע וכו׳ לפי רש״י הגירסא היא: ״נשבע״ בלי **וי״ו** דמשמע בע״כ, ולפי ר״ת גרסינן: ״**ונשבע**״ עם **וי״ו**, והיינו אם רצה לישבע, אבל מן הדין אינו חייב לישבע.

וחזר בו ר"ת, בתשובה שעוסקת בדין דנאמן עלי אבא נאמן עלי אביך, דנחלקו אי יכול לחזור בו ומוקי ליה בגמ' לאחר גמר דין, אבל קודם גמר דין לכו"ע יכול לחזור בו, וכתב שם ר"ת דאם קיבל עליו לישבע הרי זה כלאחר גמר דין, ולפ"ז כך צריך לפרש את הלשון: "מהדר קא הדר ביה" לא שהוא באמת יכול לחזור בו, אלא שבגלל שיש לו רצון לחזור בו, לכן אין הבעלים מסכימים להקנות לו את הכפל.

- גמ': מבעיא ליה [אמר הריני משלם ואח"כ אמר איני משלם] על הצד דדחויי קא מדחי ליה, מה הדין אם אמר הריני משלם ואמרו בניו אין אנו משלמים, האם כוונתן לדחות אותו וקיימי במילי דאבוהון.
- וכן מת מפקיד ושלמו בניו או מת נפקד ושלמו לבניו או מתו שניהם ושלמו בנים לבנים, האם הקנאת הכפל היא רק בגלל שהסכים לשלם, וא"כ אין שום חילוק למי הוא משלם, או שהקנאת הכפל מותנית ג"כ בזה שמכירים אחד את השני ואחד עשה נייח נפשיה לשני.
- ומה הדין: אם שאל מן השותפין או שותפין ששאלו או שאל ב' פרות ושילם אחד מהן.
- ועוד מבעיא ליה: שאל מן האשה ושילם לבעלה, וכן אשה ששאלה ושילם בעלה.

ונחלקו רש"י ותוס' במאי עסקינן:

לפי רש"י: מדובר בפרת מלוג שהקרן לאשה והפירות לבעל, וחולק עליו תוס': דא"כ אין מקום לבעיא, משום שאם שילם לאחד מהם הרי כאילו שילם לשני, מכיון שכל אחד מקבל חלקו בפרה, זה לגופו וזה לפירא.

ולפי תוס': מדובר ששאל פרה מהאשה בהיותה פנויה כשהקרן והפירות היו עדיין שלה, ונישאת, ואח"כ שילם את הפירות לבעל.

דף לד: לה.

משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו

א. יש ג' אופנים, שבהם משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, כדלהלן:

1. הא דרב הונא [ממתני'] דאפילו אם **שילם ולא רצה לישבע**, משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, מ"ט חיישינן שמא עיניו תן בה.

   והקשה הריטב"א: דאפילו בלי מימרא דרב הונא, כל שומר חייב לישבע ג' שבועות [כנ"ל דף ו.], ואחד מהן שבועה שאינה ברשותו.

2. ותירץ: דאי לאו מדרב הונא ה"א שרק בדין **דנשבע ולא רצה לשלם**, יש מקום לחשוש שמא עיניו נתן בה, אבל אם הסכים לשלם אין לחשוש קמ"ל מדרב הונא כנ"ל.

3. **הכופר בפקדון:** [לקמן דף לה.] משביעין אותו שאינה ברשותו [כפי שיתבאר], ופריך רב תחליפא: מדתנן המלוה על המשכון, והלווה טוען סלע הלוויתני עליו שתים היה שוה, והמלוה

כופר בכל באומרו סלע היה שוה, והדין הוא דפטור, ואם איתא לדרב הונא מגו דמשתבע מלוה שאינה ברשותו, לישבע נמי כמה היה שוה. ותירצו: שמדובר באופן שהלווה האמין למלוה, ומשמע דאילולי זה היה המלוה חייב שבועה שאינה ברשותו אפילו שכפר בכל.

ב. מודה במקצת בפקדון

ופרכינן מהא דתנן בשבועות [דף מג:]: המלוה את חבירו על המשכון ואבד המשכון וכו׳ כפי שיתבאר בהמשך באריכות, וקודם נקדים לבאר את המשנה שם.

רישא: אמר לו מלוה ללוה, סלע הלויתיך עליו שקל היה שוה, והלוה כפר בכל באומרו סלע היה שוה, פטור. אבל אם הודה לו במקצת באומרו ג׳ דינרים היה שוה, חייב הלוה לישבע.

וכן בסיפא: אם אמר לו לוה למלוה, סלע הלויתני עליו שתים היה שוה, והמלוה כופר בכל באומרו סלע היה שוה, פטור. אבל אם הודה לו במקצת באמרו ה׳ דינרים היה שוה, חייב.

ויש לשאול: בשלמא בדין של הרישא שהתביעה באה על החוב של הלווה, ובגלל שהמשכון בא במקום תשלום החוב, לכן הכפירה על המשכון הויא ככפירה על החוב, וכמו שבחוב אינו חייב אלא א״כ הודה במקצת דאשתמוטי קא משתמט כך גם כשכופר במשכון אינו חייב אלא א״כ כפר והודה במקצת, אבל בסיפא שהתביעה היא נגד המלוה, והוא לא קיבל שום הלוואה, והרי זה סתם כופר בפקדון, א״כ מדוע מחייבים אותו שבוע על הודאתו במקצת הרי לא שייך בזה משתמט.

[וכי תימא דכופר בכל פטור רק בהלואה, א״כ נחייב אותו שבועה אפילו אם כפר בכל].

ג. ערוב פרשיות

והנה דנחלקו אמוראים [דף ב״ק דף קטז: קיז.] האם יש דין מודה במקצת בפקדון.

לפי רבי יוחנן: היות והפסוק דכי הוא זה [שהוא מקור לדין דמודה במקצת] נכתב בפרשת פקדון, ע״כ אין לנו להשביע טט״ג בפקדון אלא א״כ הודה במקצת.

ולפי רבי חייא: עירוב פרשיות כתוב כאן.

ונחלקו רש״י ותוס׳ בשיטת רבי חייא

לפי רש״י: יש להוציא את הפסוק לגמרי מפרשת פקדון, משום דלא שייך משתמט בפקדון, ולכן אפילו כופר בכל חייב.

והקשה עליו תוס׳: שבכמה מקומות מבואר דפקדון בעי הודאה במקצת, ואחד מהן הוא מתני׳ דשבועות הנ״ל: סלע הלותני עליו שתים היה שווה, והלה טוען סלע היה שוה פטור משבועה, משום דהוי כופר בכל בפקדון.

שיטת תוס׳: דמודה רבי חייא דבעי כפירה והודאה במקצת בפקדון, ונחלקו באיזה אופן הוא נהיה כופר במקצת, דלפי רבי יוחנן: אפילו אם אמר נאנסו זה כבר נחשב כפירה, ולכן לא בעי אלא ב׳ פרות, חדא דהודאה וחדא דנאנסו, ולפי רבי חייא: צריך כפירה

ממש ולא מספיק נאנסו, ובעי ג׳ פרות חדא דאונס, חדא דכפירה, וחדא דהודאה.

ולפי תוס׳ קושיתינו מיושבת, כי אפילו בפקדון בעי הודאה וכפירה במקצת.

[ומשמע דאילולי סברה דמשתמיט היינו מחייבים ג״כ כופר בכל בשבועה, ועי׳ תוס׳ בב״ק תחי׳ פרק ראשון דכופר בכל הוא גזה״כ].

ד. כנגד מעותיו

ועכ״פ מבואר [במתני׳ דשבועות], שאין בעל הפקדון מפסיד יותר מכדי מעותיו, ושם הקשו [וכן לקמן דף פב.] מדשמואל דאמר האי מאן דאוזפיה אלפא זוזיה לחבריה, ואנח ליה קתא דמגלא עילוויהו, אבד קתא אבד אלפא זוזי, והיינו כנגד כל החוב.

ותירצו: הא דפירש הא דלא פירש, וכך גורס ר״ת ״מתני׳ בדלא פירש״, לכן לא אבד כנגד מעותיו, ״ודשמואל בדפירש״, לכן אבד כנגד כל החוב.

ועוד הקשו: נימא כתנאי דתניא המלוה את חבירו על המשכון ואבד המשכון, ישבע ויטול מעותיו דברי רבי אליעזר, רבי עקיבא אומר יכול לומר לו כלום הלויתני אלא על המשכון, אבד המשכון אבדו מעותיך.

ומוקי לה בדלא שוה כשיעור זוזי, ונחלקו אם גובה כנגד כל מעותיו או כנגד שוויו.

ודחה שמואל: דלכו״ע אם **משכנו שלא בשעת הלוואתו** [שהמשכון בא לפרעון ולא לזכרון דברים בעלמא], לכו״ע אבד כנגד זוזי, משום דב״ח קונה משכון מדרבי יצחק דאמר מנין לב״ח שקונה משכון, שנא׳: ולך תהיה צדקה - אם אינו קונה משכון צדקה מנא ליה וכו׳, ומשתעי קרא במשכנו שלא בשעת הלואתו, מדכתיב בחוץ תעמוד, והמשכון הוא אצלו כפקדון,

ולא נחלקו אלא **במשכנו בשעת הלוואתו**, ובפלוגתא דרבה ורב יוסף לגבי שומר אבידה, דלפי רב יוסף היות דמצוה קא עביד, ויש לו ע״ז שכר מצוה, הוי עלה ש״ש, וה״ה לגבי משכון דיש מצוה והוי עליה ש״ש, משום דחייב הוא לטפל באבידה או במשכון, תוס׳] לכן אבד כנגד כל המעות.

ה. המשך הפירכא על רב הונא

המשך מתני׳ דשבועות: ״מי נשבע, מי שהפקדון אצלו [דחיישינן] שמא ישבע זה[יב] [הלווה] ויוציא הלה [המלוה] את הפקדון״.

והחשש הזה אינו שייך בסיפא דמתני׳ שהמלוה הוא הנשבע והפקדון נמצא אצלו, אלא על רישא דמתני שהלווה חייב לישבע, ומשביעין במקומו את המלווה דחיישינן

יב. ואפילו שהתורה האמינה למודה במקצת לישבע, מיהו היכא דאפשר למנוע שיצא קלקול מונעין [תוס׳].

ויש ג׳ שיטות ראשונים לאיזה קלקול חיישינן:

לפי רש״י: חוששין שמא ישקר הלווה, ויפסלנו לעדות. והקשה עליו תוס׳ מי עשינן תקנתא לרמאין.

לפי הרשב״א: חוששין שמא יתקלקל הפקדון, ויוציאו עליו לעז אפילו שנשבע באמת.

לפי תוס׳: חוששין לזלזול שבועה, דנראה כשבועה לבטלה.

שמא ישבע לווה ואח"כ יוציא המלוה את הפקדון.

ופרכינן: אם איתא לדרב הונא [שמלבד השבועה דמודה במקצת, משביעין את הנפקד (מלוה) דהפקדון אינו ברשותו], לא שייך שיוציא הלה את הפקדון.

ותירצו:

1. כגון שיש עדים שנגנבה, ובריש דמתני' היות ויש הפסד למלוה, חוששין שמא יוציא את הפקדון, אבל בסיפא אין חשש שהלווה יחפש את המשכון, משום שאינו יודע מאי עייל ונפיק בביתיה דמלוה.
2. **אביי אמר:** גזירה שמא יטעון שמצא את המשכון לאחר שנשבע שאינו ברשותו.
3. **רב אשי אמר:** שניהם נשבעין, המלוה נשבע שאינו ברשותו, והלוה נשבע כמה היה שוה, והא דתני "מי נשבע" פירושו מי נשבע תחילה, וקאמר דהמלוה נשבע תחילה שאינה ברשותו.
4. ופריך רב הונא בר תחליפא מסיפא דמתני' דשבועות: סלע הלויתני עליו, שתים היה שוה, והלה אומר סלע היה שווה, הרי זה כופר בכל ופטור, ואם איתא לדרב הונא, מגו דמשתבע מלוה שאינה ברשותו לשתבע נמי כמה היה שוה.

ותרצינן: שמדובר באופן שהלוה האמין למלוה, וקיים בו את הפסוק תומת ישרים תנחם. [אבל בריש דרישא היות שהלוה כפר בכל, לא שייך אצלו שבועה שאינה ברשותו שנוכל לגלגל עליו עוד שבועה].

דף לד. לה:

שומא הדר

להלן מבואר מתי שומא הדר ומתי לו?

- אם לאחר שקיבל את הקרקע מלווה [כתשלום החוב], חזר הבע"ח להעביר אותו לב"ח אחר כפירעון חוב שהיתה לו, אפילו שהקרקע נמצא עתה ביד בע"ח אחר, טורפים אותו ממנו, דאמרינן ליה לא עדיף את מגברא דאזל מחמתיה.
- זבנא אורתא ויהבא במתנה, אינו חוזר.
- וכן בעל בנכסי אשתו, יש לו דין לוקח והוי כמכר שאינו חוזר.
- גבי איהו בחובו בלי שב"ד חייבו אותו, נחלקו רב אחא ורבינא, חד אמר: שכיון שהסכים לשלם הוי כמכירה, וחד אמר: שאין זה נחשב הסכמה, כי לא הסכים לשלם אלא מחמת כיסופא.

דף לה: לו:

כיצד הלה עושה סחורה?

מתני': השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר. א"ר יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו, אלא תחזור פרה לבעלים.

א. ולקמן [דף לז.] סובר רבי יוחנן, דחלוק היה רבי יוסי אף במתני׳ לעיל לגבי שילם ולא רצה לישבע, דלפי רבנן נמצא הגנב, הכפל ניתן לנפקד, וסבר רבי יוסי דאין הנפקד מקבל כפל,

וצ״ב: מהיכי תיתי שרבי יוסי יחלוק גם לעיל, הרי לכאו׳ אין שום קשר ביניהם כדלהלן:

- **דבשילם ולא רצה לישבע:** הנושא הוא הקנאת כפל לנפקד בשעת מסירת הפרה, דלאחר מכן הוי דבר שלא בא לעולם, ואין הקנין נתפס עליו, כנ״ל.
- **וכשהשואל משלם לשוכר:** הנושא הוא אם יש לשוכר מספיק בעלות על הפרה שיוכל לעשות איתה סחורה.

וא״כ לכאו׳ אין שייכות בין שניהם, ויתכן דרבנן דלעיל מודים שאין השוכר יקבל דמי אונס, וכן רבי יוסי דאמר כיצד הלה עושה סחורה וכו׳, יתכן שמודה שהבעלים מקנין את הכפל בשעת ממסירה.

ואדרבה: נראה לכאו׳ דלפי רבנן יש כאן סברה הפוכה, דעד כאן לא קא אמרי דמקנה ליה כפילא אלא משום שעשה לו טובה לשלם מיד, אבל כלפי דמי אונס שלא עשה לו טובה מהיכי תיתי שיקנה לו, ועוד: דשם יש סברה לומר דאינו מקנה לו אלא שבח דממילא אבל שבח דמגופו אינו מקנה, א״כ איך נאמר שיקנה לו דמי אונס שזה שבח דמגופו.

וכן צ״ב: דמשמע שכל הסיבה שאינו מקנה ליה כפילא, היא משום שעושה סחורה בפרתו של חבירו, ותיפוק ליה משום שלא עשה לו טובה.

ב. שומר שמסר לשומר

ונראה לבאר בהקדם: הא דנחלקו רב ורב יוחנן לקמן [דף לו.] האם שומר שמסר לשומר הוי פשיעה, ויכולים הבעלים לטעון אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, או שאין זו פשיעה מכיון שמסר לבן דעת, ופרכינן למ״ד דהוי פשיעה, דבמתני׳ מבואר אליבא דרבנן שמותר לשוכר למסור לשואל, ותירצו: דמתני׳ כגון שנתנו לו בעלים רשות, והקשו: אי הכי שואל לבעלים בעי לשלומי, ותירצו: כגון דאמר ליה לדעתך.

וצ״ב: **מדוע השואל צריך לשלם לבעלים**, ועוד: אי אמר ליה לדעתך, למה לפי רבי יוסי אינו מקבל דמי אונסין.

וע״כ צ״ל: דלפי רבי יוחנן הפקדון נחשב עדיין ברשות הבעלים, ואילולי זה שאמר לו **מדעתך** יש חיוב לשואל לשלם לבעלים, ומ״מ אחרי שנתן לו רשות, נחשב השוכר כבעלים גמורים להקנות לו דמי אונס לפי רבנן, ולפי רבי יוסי אפילו אחרי שנתן לו רשות עדיין אינם בעלים ע״ז.

ויש לשאול מהי נקודת המחלוקת?

ג. ביאור מחלוקת רבנן ורבי יוסי

ובביאור שיטת רבי יוסי נחלקו הרשב״א ותוס׳, **לפי הרשב״א:** טעמא דרבי יוסי: משום דשואל שומר דבעל הפרה חשבינן ליה לגמרי, ולא מצי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את, כדאקמרינן בגמ׳ דל אנת ודל שבועתך ואנא משתעינא דינא בהדי שואל.

[והא דשקלי וטרי רב זירא ורב האם שייך שהבעלים ישלמו כמה פרות לשוכר, היינו אליבא דרבנן].

ולפי תוס׳: גם לפי רבי יוסי, מן הדין היה לו לשוכר לקנות את הפרה ע״י מיתה, אלא שהבעלים טוענים לשוכר, אכתי לא קנית עד שתברר טענתיך [ואפשר דהוי סוג של המוציא מחבירו עליו הראיה].

אבל אם מתה בהדיה משכיר גופיה, היות ולא צריך לא לשבועה ולא להבאת עדים, בכי האי גוונא מודה ר״י לרבנן דתחזור פרה לשוכר, דמשעת מיתה קניא ליה, דהא לא צריך לברור טענתיה דלימא ליה לשוכר עדיין לא קנית עד שתברר לי טענתיך.

ד. חלוק היה רבי יוסי אף בראשונה

והנה דלקמן נחלקו אמוראים בשיטת רבי יוסי אי חלוק גם על הראשונה, **לפי רבי אלעזר:** חלוק היה רבי יוסי אף בראשונה כנ״ל והלכה כמותו, **ולפי רבי יוחנן:** מודה היה רבי יוסי בראשונה היות והסכים לשלם.

ויש לתמוה כנ״ל: למה יחלוק רבי יוסי בראשונה, אחרי שהבעלים הקנו לו כפל. ועוד: לפי רבי יוסי מה היא טענתו כיצד הלה עושה סחורה, תיפוק ליה דלא עשה לו טובה, ועוד שזה שבח דמגופא כנ״ל.

והיה נראה לבאר: דאכן יש לחלק בין הדין ד״שילם ולא רצה לישבע״ ששם אין לו קנין בפרה עצמה לכן צריך שהבעלים יסכימו להקנות לו את הפרה בשביל שיקבל את הכפל, והם ודאי לא ירצו להקנות לו אלא א״כ הוא עשה להם טובה להסכים לשלם מיד, וכן יש צד שלא יסכמו להקנות לו אלא שבח דממילא,

לבין ״השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר״ שיש לו קנין בפרה מלכתחילה ע״י השכירות, ולכן אין צורך שהבעלים יקנו לו את דמי אונס, ואדרבה אם לא ירצו, עליהן להתנות שלא מקנים לו את הפרה בשביל שישתכר איתה.

ולהסביר: שבזה גופא נחלקו רבי יוסי ורבנן, לפי רבנן: היות שזה שייך לו אין סיבה שלא יקבל דמי אונס, ולפי רבי יוסי: אסור לו לעשות סחורה בפרתו של חבירו, והוי כאילו התנו מראש שלא משכירין לו כדי שישתכר איתה.

ופליגי: אם יש לבעלים עין טובה לוותר על שלהם, וסובר ר״א: דחלוק היה רבי יוסי אף בראשונה ואין הבעלים מוותרים כלל, ורב יוחנן חולק עליו וסובר: דאם הוא עשה להם טובה ודאי שיוותרו לו.

ולפי זה: לבאר את המחלוקת תוס׳ והרשב״א כדלהלן:

דלפי הרשב״א: אין לשוכר בעלות כלל על הפרה, ואפילו אם השאיל אותה, אין השואל נהיה שומר שלו אלא שומר דמשכיר, והוי כאילו התנו כך מראש, ולפי תוס׳: השואל נחשב שומר דשוכר מיהו השוכר הוא מוציא מחבירו ועליו להביא ראיה.

ה. אלא דלפ״ז קשה: מהא דלקמן [דף מב:] דההוא אפוטרופא דזבין תורא ליתמי ולא הוי

ליה ככי ושיני וכו׳ ופסקו שיבא בעל הפרה לדון עם הרועה.

וביארו על זה רש״י ותוס׳: שדין זה אינו קיים אלא לפי שיטת רבי יוסי, דמאותה סיבה שסובר רבי יוסי שהבעלים באים לדון עם השואל אפילו שלא שאל מהם, כך יבא הספסירא לדון עם הרועה אפילו שלא קנה ממנו.

ולפי הנ״ל מה שייך לדמות אחד לשני, הרי שם אין מקום לומר אנן סהדי שהספסירא התכון להתנות מראש עם האפוטרופוס, שאם יפסיד מהמכירה הזאת הוא יבא לדון עם הרועה.

ואם באים להשוות בין שניהם, ע״כ שהענין אינו תלוי בשום תנאי, אלא הוי דין פשוט שא״א לעשות סחורה בפרתו של חבירו, והדרא קושיא לדוכתא מה השייכות שיש בין מתני׳ דהלה עושה סחורה, לבין מתני׳ דשילם ולא רצה לישבע, וצ״ע.

ומיהו הראב״ד המובא בראב״ש, למד שאין לסוגי׳ דספסירא שום קשר עם רבי יוסי, ולפ״ז אפשר לבאר רבי יוסי כנ״ל.

ו. ביאור מחלוקת רשב״א ותוס׳

לפי הרשב״א יש לדייק מסוגי׳ דאינו קונה כלל כפי שיתבאר, וטעמיה דר״י הוא, משום **דחשבינן ליה לשואל כשומר דבעל הפרה**, [ודלא כתוס׳ שכתב ״אין לפרש משום דאמר ליה משכיר לשוכר ״פרתי גבך״ דשואל שילם דמיה, ובא לשלול את פירוש הרשב״א ששואל נחשב שומר דמשכיר ויש לו לומר ״פרתי גבך״].

דיוקא דרשב״א:

מדקתני ״מי סברת שוכר בשבועה וכו׳ משעת מיתה הוא דקנה״ דהוי ליה למימר ״**קסברי רבנן** שוכר משעת מיתה קניא ליה״ אלא ע״כ דלא נחלקו מתי הוא קונה, אלא האם הוא קונה, ולפי רבי יוסי לא קנה כלל.

דיוקא דתוס׳:

אבל תוס׳ מדייק מסוגי׳ דלקמן [דף צג.] די״ל שאין הבעלים הראשונים נחשבים עוד בעלים על הפרה לגמרי, דאבעיא להו, בעל בנכסי אשתו שואל הוי או שוכר הוי, ומוקי לה כגון שהאשה שכרה פרה ונישאה, ואליבא דרבנן לא קא מבעיא ליה, דבין כך ובין כך יש לפטור אותו או משום שאילה או משום שכירות בבעלים, כי קא מבעיא ליה אליבא דרבי יוסי, האם שואל הוי להתחייב לבעלים הראשונים באונס, או שוכר הוי ופטור מאונס.

ואי ס״ד שבעלים הראשונים נחשבים בעלים לגמרי, הרי זה שאילה ושכירות בבעלים אפילו אליבא דרבי יוסי ופטור.

אלא ע״כ דסובר רבי יוסי דלא קנה ליה בשבועה.

ונפק״מ: באופן שהמשכיר עצמו נוכח בשעה שמתה ביד שואל, שלפי תוס׳, בהעדר חיוב שבועה ע״כ יודה רבי יוסי לרבנן דקני ליה, משא״כ לפי הרשב״א שאין זה תלוי בשבועה.

עוד נפק"מ: לגבי מימרא דרבי זירא בהמשך, פעמים שהשואל משלם כמה פרות לשוכר, [ולפי רב אחא חדא פרה הוי, חד דשאילה וחד דשכירות, ואינו משלם אלא פרה אחת], דלפי תוס': אפשר לאוקמי גם אליבא דרבי יוסי, דמודה בזה רבי יוסי לרבנן משום שלא מוטל על השוכר להוכיח למשכיר שהיה כאן אונס מכיון שהשואל הוא הבעלים, אבל לפי הרשב"א: אליבא דרבי יוסי שהשואל הוא שומר דבעלים, עתה שהבעל נהיה עצמו שואל אינו ישלם לשוכר.

ז. ההוא אפוטרופא

גמ' לקמן [דף מב:] ההוא אפרוטפא דיתמי דזבן ליה תורא מספסירא ולא ידע דלא הוי ליה ככי ושיני ומת, ושילם המוכר ליתומים וחזר לרועה בטענא דהיה לו להודיע, ונפסק שישבע המוכר דלא ידע והרועה ישלם לו דמי בשר בזול.

והקשו הראשונים מה לו לספסירא עם הרועה?

וביאר רש"י: שמדובר אליבא דרבי יוסי דסובר כיצד הלה עושה סחורה וכו' דנפסק להלכה כמוהו **וז"ל רש"י:** ואוקימנא הלכה כרבי יוסי אלמא אע"פ ש**אין הבעלים בעלי דברים של שואל,** והשוכר שהוא לו בעל דברים אינו חסר כלום שהרי פטור באונסין, אפ"ה הואיל ויש לו דין על השואל לגבות, יעמדו הבעלים הראשונים במקומו וגובין מן השואל ה"נ הואיל ויש ליתומים לגבות מן הרועה שהוא ש"ש שלהם, יעמדו בעלים במקום היתומים, עכ"ל.

ומבואר דלא כהרשב"א דאית ליה דשואל הוי שומר דבעל הפרה, דלפי רש"י אין הבעלים בעלי דברים של שואל, ואפ"ה הוא חייב להם כיון שסו"ס הם בעלי הפרה וה"ה לספסירא.

וגם תוס' ביאר: שהסוגי' היא לפי שיטת רבי יוסי, שסובר דמשכיר במקום שוכר קיימי, אלא שיש דיון בגמ' דדלמא לא דמי, דבדין דרבי יוסי השוכר שייך בגוף הפרה, אבל לגבי יתמי כיון דמקח טעות הוא אין להן בגוף השור מאומה, לכן אין הספסירא יוכל לעמוד במקום.

אבל **הראב"ד המובא ברא"ש:** כתב שאין לדין הזה כל קשר לשיטת רבי יוסי, לפי שכל זמן שהיתומים לא ידעו אין המקח קיים ועי"ש.

דף לו. לו:

שומר שמסר לשומר - ודין פשע בו ויצא לאגם

הקדמה: בעלמא פשיעה בשומר היא באופן שלא שמר כראוי, ובסוגי' יתבאר שאפילו אי שמר כראוי, אם השומר עבר על תנאי שמירה, הרי הוא מתחייב בכל אונס שיכול להיות שיגיעו ע"י.

א. שומר שמסר לשומר

רב יוחנן אמר: חייב אפילו מש"ח לש"ש דעילויי עלייה לשמירתו, משום דאמר ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר, כי אין סיבת החיוב בגלל החיסרון שמירה בפועל, אלא בזה שמסר לאחר [מיהו באונס גמור פטור כפי שיתבאר].

רב אמר פטור: אפילו מש"ש לש"ח דגרוע גרעה לשמירתו, לא מתייחסים על הסוג שמירה שקיבל על עצמו דהויא שמירה פחותה, כי סו"ס מסרה לבן דעת.

ב. פשעה בו ויצאה לאגם:

גם זה תלוי ביסוד הנ"ל, ונחלקו אמוראים אליבא דרבה:

לפי אביי: חייב ואין סיבת החיוב בגלל עצם הפשיעה, כי אפילו לפי השיטה שתחילתו בפשיעה וסופו באונס נחשב אונס גמור ופטור, מודה הוא כאן דחייב, דכיון שפשע תולין אפילו בדבר קטן כגון אוירא דאגמא שאולי קטליה.

ולפי רבא: אפילו אליבא דמ"ד שתחילתו בפשיעה וסופו באונס הרי זו כאילו פשע בכל וחייב, יש לפטור אותו, משום שכאן אין לייחס את האונס לפשיעה, ואין זה נחשב פשיעה אחת מתחילתה, דמלאך המות מה לי הכא ומה לי התם.

ג. ויש לשאול **אם אין כאן פשיעה, מה היא סיבת החיוב?**

ועי' תוס': שאין לומר דסיבת החיוב היא משום דשינה מדעת בעל הבית, וע"י זה התחייב בכל אונסין כפי שיתבאר.

אלא משום <u>דחשיב כאילו פירש שאם ישנה מדעתו, כאילו פשע בה, וכל אונסין שיבואו שנוכל לתלות שאם לא מסרה לאחר לא היו נארעים חייב בה</u>.

והוסיף תוס': שאם יארעו אונסים אחרים שלא נוכל לתלות אותם בגלל הפשיעה, הרי זה ודאי פטור, וכך כתב הריטב"א ד"על אונס גמור פטור".

וכן מבואר בגמ' דמודה אביי דאי הדרה לבי מרה ומתה פטור, שאז א"א לתלות באוירא דאגמא.

ומודה רבא: דאי נגנבה באגם ומתה בבי גנב דחייב השומר, דאפילו אי שבקת מלאך המות הוי קאי בי גנב, נמצא א"כ שבגללו נהרגה.

ונראה לפ"ז: דנחלקו **האם אפשר לתלות באוירא דאגמא או שזה נחשב אונס גמור**, וכך מבואר בתוס' לקמן [דף מב.] לגבי צריפא דאורבני דכתב: "ודוקא היכא שיכול להיות שהאונס לא היה נארע אם לא פשע בתחילה, אבל פשע בו ויצאה לאגם ומתה פטור דמלאך המות מה לי וכו"

ולגבי שומר שמסר לשומר: נחלקו **האם זה נחשב ששינה מדעתו בזה שמסרה לבן דעת,** אבל אם שינה מדעת בעה"ב, לכו"ע חייב בכל אונסין שאפשר לתלות שמחמתו הגיעו אפילו אם תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, אלא דסובר רב שאין זה שינוי מדעת בעל הבית מכיון שמסרה לבן דעת

דף לה: לו.

חטאת - אשם

קרבן אשם: בא על כפירת ממון, כגון ש"ש שנשבע שמתה באונס ובאו עדים שנגנבה, או

שואל שנשבע שמתה מחמת מלאכה, ובאו עדים שנשברה ומתה, וכן שומר חינם שלא פשע, ובאו עדים שפשע בה.

קרבן חטאת: בא על שבועת ביטוי, ונחלקו אמוראים אם שייך שבועת ביטוי בשבועת הדיינים, **לפי רבי ירמיה:** יש שבועת ביטוי גם בשבועת הדיינים, ולכן אם ש"ש נשבע שמתה בפשיעה ובאו עדים שנגנבה חייב על זה חטאת, **ולפי רבי אמי:** ילפינן מדכתיב או נפש כי תשבע לבטא בשפתים - תשבע מעצמו

והוסיף תוס': דגם לפי שמואל, לא שייך קרבן בכי האי גוונא, כי סובר שמואל ששבועת ביטוי אינה אלא בדבר דאיתיה להבא, וכאן השומר לא יכול לישבע להבא שהיא תמות באונס.

דף לו.

שומר שמסר לשומר - ג' שיטות

1) רב אמר פטור: דהא מסרה לבן דעת.
2) רבי יוחנן אמר חייב: משום דאמר ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר.
3) לפי רבא וכך הלכתא: חייב דאמר ליה את מהימנת ליה בשבועה, האיך לא מהימן ליה בשבועה.

ראיות:

א. ממתני': אליבא רבנן למה השואל משלם לשוכר, נימא ליה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר.

דחייה: בשנתן לו הבעלים רשות ואמר לו לדעתך, ומיהו לרבי יוסי עדיין חייב, [לפ"ז הקשר שבין ב' המשניות הוא, דבשניהם תלוי בדעת בעה"ב].

ורבא דאמר לעיל מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, ה"ה דהיה אפשר לתרץ כך במתני', אבל היות דלית ליה סברה דאין רצוני שיהא פקדוני וכו', וסבר שסיבת החיוב היא, משום דאמר ליה בעל הבית "את מהימנת ליה בשבועה האיך לא מהמנת לי בשבועה" כנ"ל, לכן אין זה תירוץ, ותירצו באופן אחר: כגון שהבעלים נתנו לו רשות.

ב. ממתני' לקמן [דף מב.]: המפקיד מעות אצל חבירו מסרן לבנו ולביתו הקטנים חייב, הא גדולים פטור ואין כאן טענה דאין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר.

דחייה: כל המפקיד על דעת אשתו ובניו הוא מפקיד.

דף לו:

פשע בו ויצא לאגם

נחלקו אביי ורבא אליבא דרבה, לפי אביי: חייב, ולפי רבא: פטור, וביאור המחלוקת כנ"ל.

ומודה אביי כנ"ל.

ומודה רבא כנ"ל.

ומייתי סייעתא לאביי: מהא דפרכינן ממתני' דלעיל שהשואל ישלם לשוכר, וקשה למ"ד שומר שמסר לשומר חייב, ומוקי ליה למתני'

בהסכים ליה בעה"ב להשתמש בו לפי דעתו, ואם איתא לדרבא נימא ליה מלאך המות מה לי הכא מה לי התם.

ודחינן: אה"נ כך היה אפשר לתרץ אליבא דמ"ד אי אפשי שיהא פקדוני ביד אחר, אבל לפי רבא שסיבת החיוב בשומר שמסר לשומר היא משום דאת מהימנת לי בשבועה, לא היה אפשר לתרץ כך.

והקשו לאביי מדתנן לקמן [דף צג.] בסיפא: עלתה לראשי צוקין ומתה פטור.

וברישא: העלה לראשי צוקין ומתה חייב:

בשלמא לרבא:

סיפא: כיון דפשע מלכתחילה בהעלתו, הרי זה נחשב הכל כפשיעה אחת, ולא כתחילתו בפשיעה וסופו באונס.

ורישא: כיון דלא פשע בהעלתו לכן אם תקפתו וירדה פטור [מיהו אם נפלה סתם חייב, כיון שיכול להחזיק אותה שלא תיפול].

אלא אליבא אביי: שאפילו אם מתה כדרכה יש לחייב משום דהבלא או אובצנא דהר קטלא, אמאי פטור, ותירצו: כגון דהעלה למרעה שמן וטוב, והקשו: וברישא אמאי חייב ע"כ משום דהיה לה לתקפו, אי הכי גם בסיפא לחייב משום כיון שהיה לו לתקפה, כי מסתמא מדובר גם בסיפא דומיא דרישא דהיה יכול לתקפה.

ותירצו: שברישא מדובר באופן אחר, כגון תקפתו ועלתה תקפתו וירדה, [כך ביאר תוס'].

דף לז. לז:

ורמי גזל אגזל - ורמי פקדון אפקדון

א. גזל: ממתני', דאיני יודע איזה מכם גזלתי נותן לזה מנה ולזה מנה, שהודה מפי עצמו [משמע לצאת ידי שמים].

והא תניא: גזל מה' אנשים ואינו יודע מאיזה מהם, מניח גזילה ביניהם ומסתלק [דברי רבי טרפון, ולפי ר"ע עד שישלם גזילה לכל אחד ואחד, ומתני' כר"ט מדתני עלה, מודה רבי טרפון באומר לשתים גזלתי מאחד מכם מנה ואיני יודע איזה מכם, שנותן לזה מנה ולזה מנה שהודה מפי עצמו].

פקדון: ממתני', דשנים שהפקידו אצל אחד זה מנה נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו.

והתניא: אביו של אחד מכם הפקיד אצלי ואיני יודע וכו' נותן לזה מנה ולזה מנה.

ותרצינן: **התם דקא תבעי ליה, הכא בבא לצאת ידי שמים**. ומ"מ אפילו בבא לצאת ידי שמים, אינו חייב לשלם לכל אחד, אלא רק באופן שהניחו אצלו בב' כריכות דהוה ליה למידק, אבל בכרך אחד אפילו לצאת ידי שמים פטור.

והני מילי **בברי ושמא** כמו במקרה של הברייתא דמדובר: "באביו של אחד מכם" שזה שמא, אבל ברי וברי, לפי ר"ע חייב מן הדין, ולפי ר"ט אינו חייב אלא לצאת ידי שמים, והנ"מ בהניחו בב' כריכות אבל בכרך אחד אפילו בטענת ברי, פטור אפילו לר"ע ואפילו לצאת ידי שמים.

ב. ונחלקו אמוראים אליבא דרב היכא דשתק, לפי רב מתנה: שתיקתו כהודאה, לפי רב יהוד׳: אין שתיקתו כהודאה, דאפשר ששתק משום שהוא עצמו מסתפק לאיזה מהם הוא חייב.

ג. והקשו ממתני׳: נפל הבור עליו ועל אמו, יורשי הבן אומרים האם מתה ראשונה, יורשי האם אומרים הבן מת ראשון, **לפי ת״ק:** מודים ב״ש וב״ה דיחלוקו. **לפי ר״ע:** נכסים בחזקתן ולא מפקינן מיניה, וקשה למתני׳ דמחזירין גזילה לכל אחד ואחד?

ותירצו: דהתם שמא ושמא.

ד. ופרכינן: מי אמר רבא כל בב׳ כריכות לא קפדינן: והא אמר רבא הכל מודים [ר״ע ור״ט] בשנים שהפקידו אצל רועה דמניח רועה ביניהם ומסתלק, ורועה נחשב ב׳ כריכות כדלהלן:

- **לפי רש״י:** כי זה דבר נראה מי מביא טלה אחד, ומי מביא שתים.
- **לפי תוס׳:** משום שכל הזמן אפשר לבדוק אצל אחר כשהוא מוליך את הבהמות לשדה ולשאול של מי שייך טלה זה.

ה. פירוש: ״מניח גזילה ביניהם״, היינו בבית דין, דאי לפניהם ממש אסור להם לקחת מזה כדין ספק הינוח דלכתחילה לא יטול.

מה הפסיד הרמאי

מתני׳: שנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתיים, **לפי ת״ק:** נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח וכו׳, **ולפי רבי יוסי:** א״כ מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח, וכן שנים שהפקידו אצל אחד שני כלים, אחד יפה מנה ואחד יפה אלף זוז, **לפי ת״ק:** נותן לאחד את הכלי ששוה מנה, ונותן לשני מנה מתוך הכלי הגדול, והשאר יהא מונח, **ולפי רבי יוסי:** הכל יהא מונח.

וצריכא: דאי תנא קמייתא הו״א דמודו רבנן בכלי כיון דאיכא פסידא דכלי גדול שיצטרכו למכור אותו, ואי תנא בתרייתא הו״א, דמודה רבי יוסי בקמייתא, כיון דליכא פסידא דכלי גדול.

דף לח.

המפקיד פירות והרקיבו

מתני׳: המפקיד פירות אצל חבירו, אפילו הן אבודין [הרקיבו] לא יגע בהן, רשב״ג אומר מכרן בב״ד משום דהוי כמשיב אבידה.

א. ותניא: המפקיד פירות אצל חבירו הרי זה לא יגע בהן, לפיכך בעל הבית עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר.

פירוש: מאחר דלא יגע בהן, אין כאן חשש שמא יאכיל תרומה לזרים או שמא יאכל טבל ממקום אחר.

ונחלקו בטעמא דרבנן, **לפי רב כהנא**: משום שאדם רוצה בקב שלו וכו׳. **ולפי רב נחמן:**

הא גופא שמא יעשה תרומה במקום אחר ויאכיל תרומה לזרים.

ב. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: מחלוקת בכדי חסרונן, אבל יותר מכדי חסרונן, דברי הכל מוכרן בב"ד, ופליג אדרב נחמן, אבל אפשר דלא פליג ארב כהנא דאמר אדם רוצה בקב שלו, דאפשר שהלשון "יותר מט' קבים" הוא לשון גוזמא, ולעולם אינו מוכן להפסיד יותר מכדי חסרונן, והקשו: אי הכי אפילו לרב כהנא, למה לא חוששין שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר ואתי להאכיל תרומה לזרים, ותירצו: דהכא אין חשש כזה, משום שלא התירו למכור אלא לכהן בדמי תרומה.

והקשו: עדיין יש מקום לחשוש, שמא הוא לא יספיק לעשות אותן תרומה ומעשר לפני המכירה, ולאחר מכן כשירצה לעשות אותן תרומה ומעשר, זה כבר לא יהיה ברשותו, ויבא לאכול טבל על סמך אותה תרומה.

ותירצו: דעד שיגיע לכדי חסרונן הוא בודאי יספיק לעשותן תרומה ומעשר על מקום אחר, משום דסובר רבה בר בר חנה שיותר בכדי חסרונן לא שכיחי, ורב נחמן חולק עליו וסובר שזה שכיחי, ולכן יש לחשוש שמא הנפקד מכר אותם לפני שהספיק המפקיד לעשות מהם תרומה על מקום אחר, וקא אכיל טבלים.

ג. כמה הוי יותר מכדי חסרונן?

לפי רש"י: כדרך שאר תבואות, כפי דאיתא במתני' לקמן [דף מ.] לחיטים ולאורז ט' חצאי קבים וכו'.

והקשה עליו **ריב"ם:** א"כ במה נחלקו ת"ק ורשב"ג, הרי פחות מזה לכו"ע לא הוי חסרון, ולא מסתבר דפליגי במשהו, ועוד מ"ט דרשב"ג דלא ימכור, על כן יש לפרש: דמדובר שנתחסר בחודש או חדשיים יותר ממה שרגילות להתחסר עד אותו זמן, ונחלקו האם צריך לחכות עד שיגיע לכדי חסרון דט' חצאי קבין וכו'.

דף לח: לט.

מורידין קרוב לנכסי שבוי

שמעו בו שמת: לכו"ע מורידין ואין לחשוש שמא יכחיש, דסבור שלא יחזרו בעלים, ומה שיוציא בשביל השדה ישאר בידו.

לא שמעו בו שמת: נחלקו רב ושמואל, לפי רב: אין מורידין כי חוששין שמא יכחיש, לפי שמואל: מורידין דכיון דשמין לו כאריס לא יכחיש.

א. ונראה לכאו', דלכו"ע שמין להן כאריס, ולא נחלקו אלא אם אעפ"כ יש חשש דיכחיש.

והקשו: מדתניא והיו נשיכם אלמנות איני יודע שבינכם יהיו יתומים, אלא ללמד שנשותיהן מבקשות לינשא ואין מניחין אותן, ובניהם מבקשין לירד לנכסי אביהן ואין מניחין אותן, ש"מ אין מורידין קרוב לנכסי שבוי, וקשה לשמואל,

ותירצו: דהכוונה שם היא שלא מורידין לגמרי בשביל למכור אבל לעבוד בו מותר. וזה דוחק כי לפי הפשטות: בניכם יתומים

היינו שלא יכולין לירד כלל, דומיא דנשיכם אלמנות שלא יכולין לינשא כלל.

ב. וכן נחלקו ת"ק ורשב"ג לגבי **נטושין**:

והיינו היכא דלא שמעו בו שמת, לפי ת"ק: מוציאין אותו מידו, ולפי רשב"ג: נטושין כשבויין ואין הכוונה ממש כנטושין שמותר לו לאכול פירות אלא בזה דשמין לו אלא כאריס, ואת הפירות, לפי רש"י: אינו אוכל כלל, ולפי תוס': עדיין מותר לו לאכול בחינם מיהו אם ממשמשין ובאין אסור.

ומודים כו"ע **ברטושין**, [והיינו היכא דשמעו בו שמת], שמורידין קרוב לנכסי שבוי, וכן שמותר לו לאכול פירות אפילו אם שמע שהבעלים ממשמשין ובאין.

ג. והקשו: דתניא המוציא הוצאות על נכסי אשתו מה שהוציא הוציא ומה שאכל אכל.

ופירש רש"י: שהקושיא היא, למה ביורד לא התירו לאכול פירות, והקשה עליו תוס': מה שייך להשוות בין מוציא הוצאות ליורד, הרי שם מדובר בנכסי מלוג שמותר לו לאכול פירות, אבל כאן מדובר שיורד על מנת לקבל כאריס.

ולפי תוס' כך ביאור הקושיא: מדוע יש לו לקבל כאריס הרי יש לו פירות והרי זה כמוציא על נכסי אשתו, שהיות ויש לו פירות אינו מקבל כאריס.

ותירצו: שאת הדין של "יורד לנכסי נטוש" יש לדמות לדין דמוציא הוצאות על נכסי אשתו קטנה, והוי כמוציא על נכסי אחר, דשמין לו כאריס משום דלא סמכא דעתיה, וכן כאן במורידין על נכסי שבוי לא סמכא דעתיה להשקיע בשדה בלי שישומו לו כאריס.

ובברייתא דשמין להן כאריס, מוקי לה לנטושין אליבא דרשב"ג, דלפי רבנן מוציאין אותו מידו.

ביאור לפי רש"י: דבנטושין אינו אוכל פירות אבל שמין לו כאריס, והקשה תוס': א"כ הא דפרכינן מנשיכם אלמנות וכו', מדוע היה לנו לתרץ בדוחק שמדובר לירד ולמכור, לישני אפילו לירד ולאכול פירות, ולא קשה מ"בניכם כלל לא", משום שלהם אין כלום בשדה מאחר שלא שמין להן אלא כאריס נכרי.

לכן מבאר תוס': דאפילו לפי רבנן, מותר לו לאכול את הפירות, אלא שבאופן שהבעלים ממשמשין ובאין, לא נותנין לו פירות, כיון שמקבל את שכר טרחו.

ד. יצא לדעת: אין מורידין קרוב לנכסיו, **בורח:** אם זה מחמת כרגא הרי זה כיוצא לדעת, ואם זה מחמת שהרג את הנפש ויהרגו אותו, הרי זה כשבוי.

דף לט. מ.

קטן לנכסי שבוי - קרוב לנכסי קטן

הקדמה: אע"ג דפסקינן לעיל כרשב"ג דלא חיישינן שמא יכסיף ולכן מורידין קרוב לנכסי שבוי, מ"מ יש אופנים דיש לחשוש שמא יכסיף, וכן יש אופנים שיש חשש שמא יחזיק בקרקע ויתבאר.

א. אמר רב הונא:

א. **אין מורידין קטן לנכסי שבוי:** ואפילו אם ראוי לירש, משום דקטן אינו יודע להתעסק בקרקע וחוששין שמא יפסיד.

ב. **ולא קרוב לנכסי קטן:** דחוששין שמא יטעון שיש לו בזה צד ירושה, וקטן אינו יודע למחות.

ג. **ולא איש נכרי שבא מחמת קרוב:** כגון דיש לקטן אח מאב שיש לו צד ירושה, ולאח הזה יש אח מאמה, דאפילו שאין לו צד ירושה אין מורידין אותו, כי חוששין שמא יחזיק בהן לצורך אחיו ויטעון שהם שייכים לאחיו מאמו שקבל מאביו.

ד. ומדברי רב הונא משמע, **דאדם נכרי שאין לו צד ירושה:** מורידין אותו לנכסי קטן ולא חוששין שמא יחזיק בקרקע, ומכאן דאין מחזיקין בנכסי קטן, ואפילו אם החזיק ג׳ שנים לאחר שהגדיל לא הוי חזקה, מכיון שיתום אינו ידע למחות, דכשההוא ירד היה עוד קטן, וכשהגדיל חשב שהקרקע היה שייך ליורד.

וביאר תוס׳: שאת הדין הזה לא היה אפשר ללמוד אילולי רב הונא, אפילו שיש משניות מפורשות דמעמידין אפוטרופוס לנכסי יתומין ולא חוששין שמא יחזיק, משום דשם מדובר שמינוהו ב״ד ובודאי בדקו שהוא בן אדם אמין ולא יבא לרמות.

ב. מתי לא חוששין?

<u>אחיו מאמו</u>: בהו״א סברה הגמ׳ להתיר כיון שאין לו צד ירושה.

<u>להוריד בבתים</u>: לפי ההו״א, אותם שאסרו להוריד לא דיברו אלא בקרקע, אבל בבתים דיש לזה קול אין לחשוש שמא יחזיק.

וכן אם <u>יש שטר חלוקה</u> לא חששו שזה של הקטן.

לפי המסקנא: <u>חוששין לכל אלו</u>, ואפילו באחיו מאמו, פן יאמר של אמי היו נכסי מלוג, ואביו של קטן בעל אמי היה מוחזק בהן מחמת שהוא אוכל פירות.

ג. ההיא סבתא

המעשה היה עם אמא וג׳ אחיות, אחת מהן נשבית לבין העכו״ם עם האמא, ואחת מהן מתה והשאירה קטן, והשאילה היתה איך לחלוק את הנכסים בין הקטן לאחות שנשארה.

וכך יש לדון: אם נוריד את האחות לנכסים, יש חשש שהסבתא מתה והקטן יורש, ואין מורידין קרוב לנכסי קטן, ואם נוריד את הקטן יש חשש שמא הסבתא חיה ואין מורידין קטן לנכסי שבוי, ונחלקו אביי ורבא באופן החלוקה.

לפי אביי: פלגא יהבינן ליה לאחות, דממ״נ אם מתה הסבתא, יש לה חלק בירושה, ואם היא לא מתה מורידין קרוב לנכסי שבוי, ואת החצי השני מוקמינן ליה אפוטרופא לקטן, וכתב תוס׳: שלא נותנין לו לאכול את כל

הפירות, דא״כ הרי זה נחשב דמורידין קטן לנכסי שבוי, אלא נותנין לו כדי פרנסתו.

לפי רבא: מגו דמעמידין אפוטורפוס בשביל הקטן, מעמידין אפוטרופוס לכל הנכסים.

ד. לסוף שמעו דשכיבא סבתא

ויש א״כ לכל אחד לפחות שליש בנכסים כנגד הסבתא והאחות שמתה, והנידון הוא כלפי השליש האחרון, אם מוקמינן אצל האחות שנשארה, יש לחשוש אולי האחות השניה מתה ואין מורידין קרוב לנכסי קטן וכו׳ כנ״ל, ונחלקו אביי ורבא באופן החלוקה.

לפי אביי: מחלקין את השליש לב׳ חלקים, שתות בשביל האחות דממ״נ או שיש לה חלק בירושה או שיורדת מדין קרוב לנכסי שבוי, והשתות השני מוקמינן ליה אפוטרופוס לקטן כנ״ל.

לפי רבא: מגו דמעמידין אפוטרופוס לחצי השליש של הקטן, מעמידין ג״כ לחצי השליש שלה.

ה. והקשה תוס׳: דתנן בפרק כל הגט, המביא גט ממדינת הים והניחו זקן או חולה, נותנין לו **בחזקת שהוא קיים**, ואילו כאן חוששין שמתה הסבתא. ותירץ: א׳ דשם הקילו ליחשב אותו חי כדי שתוכל להיות מגורשת משום עיגונא, אבל כאן אדרבה החמירו בנכסי יתומים לחשוש שמתה שמא יחזיקו בנכסיהן. א״נ: הכא שנשבו חיישינן טפי דלמא מתו לפי שעשו להם יסורין.

ו. מרי בר איסק

גמ׳: מרי בר איסר אתא ליה אחא מבי חוזאי, אמר ליה פלוג לי, אמר ליה לא ידענא לך, אתא לקמיה דרב חסדא אמר ליה שפיא קאמר לך שנאמר ויכר יוסף והא לא היכרוהו וכו׳ מלמד שיצא בלי חתימת זקן וכו׳ [וכ״ש אם לא ראהו מעולם], אמר ליה זיל אייתי סהדי דאחוה את, אמר אית לי סהדי ודחלי מיניה דגברא רבה את, א״ל לדידי זיל את אייתי סהדי דלאו אחוה את, א״ל דינא הכי המוציא מחבירו עליו הראיה, א״ל <u>הכי דיינינא לך ולכל אלימי דחברך</u>.

ועי׳ תוס׳: דאפילו אי יצא בחתימת זקן אינו נאמן דא״כ לא שבקת חיי לכל בריה, כדתנן בב״ב [דף קלד.] האומר זה אחי אינו נאמן, והסיבה שהאמינו לו, היא משום דמרי בר איסק לא היה טוען ברי לי, אלא טען לא ידענא, בצירוף עם זה שיצא בלי חתימת זקן ויתכן שאחיו אינו מזהה אותו, אבל אם יצא בחתימת זקן אינו נאמן, מכיון שלא ראהו מעולם.

ועוד מדייק תוס׳: דהא דקאמר רב חסדא ״הכי דיינינא לך ולכל אלימי״ היינו משום שלאח היה כבר עדים שהיו מוכן להעיד, אבל בלי עדים אינו נאמן לחלוק בנכסי אחיו אפילו אם הוא אלים.

ז. מה מחלקין לו?

<u>סבר רב חסדא</u>: דיש לו לקבל גם את מה שהשביח לפני כן, מדתנן הניח בנים גדולים וקטנים והשביחו גדולים את הנכסים

השביחו לאמצע. וכן אמר רבה השביחו לאמצע.

ולפי אביי: יש לחלק, כי שם הגדולים ידעו ומחלו משא"כ כאן דלא מחל.

ולפי רבי אמי: היות שמי שירד לנכסי שבוי שמין לו כאריס, לכן כאן יש לו לקבל כאריס על החלק של הקטן, לבסוף נודע לו שהוא קטן והדין הוא דאין מורדין לנכסי קטן, והיינו שאם ירד אינו מקבל על זה כאריס.

שיטת רבה: גרסינן לעיל "וכן אמר רבה השביחו לאמצע", והקשה רש"י: לפי הגירסא הזאת, איך שייך שמביאין סייעתא דרבה על המשנה, ועוד דרבה תלמיד דרב חסדא הוי וכל המימרא הזאת רב חסדא אמרה, ואיך שייך שאמר מימרא של תלמידו.

לכן גרס רש"י: "רב" [במקום רבה] שהיה רבו של רב חסדא, ובא לחלוק על אותם שלמדו דהשביחו לאמצע, ולומר דהנ"מ כשהנכסים השביחו מעצמן, אבל אם טרחו הגדולים להשביחן אין השכר לאמצע.

ותוס' מקיים את הגירסא: [ד"וכן אמר רבה"] ולא קשה ליה, דבמתני' מדובר באופן דידעי וקא מחליה, ואין משם הוכחה דהשכר לאמצע כשלא ידעי, ולכן צריכין להביא ראיה מרבה.

דף מ. מ:

יוציא לו חסרונות

א. המפקיד פירות אצל חבירו, וערבן עם פירותיו והסתפק מהן, ואינו יודע כמה הסתפק, הרי זה יוצא לו חסרונות ממה שנאכל ע"י עכברים.

ונחלקו תנאים איך מחשבנים את החסרון:

לפי רבנן: על כל כור וכור מוציאין חסרון קצוב לכל שנה ושנה, **א"ר יוחנן בן נורי:** וכי מה אכפת להן לעכברים והלא אוכלות בין מרובה בין ממועט אלא אינו מוציא לו חסרון, אלא לכור אחד בלבד.

וטעמא דרבנן מבואר בירושלמי, דקוראים העכברים לכל החברים שלהם, ולפי כמות התבואה מגיעים יותר עכברים. ומה שטענו רבנן בברייתא לרבי יוחנן בן נורי: הרבה חיטין מתפזרות ונפסדות לפי כמות הכור, אין זה עיקר סברה דרבנן, אלא באו לטעון דאפילו לשיטתך דאינך חושש לעכברים יש סיבה אחרת לומר שההפסד תלוי בכמות [תוס'].

ב. שיעור החסרון

לחיטים ולאורז קלוף: תשעה חצאי קבין לכור שהם אחד ממ' [1 כור × 10 איפה × 3 סאה × 6 קבים = 180 קבים].

לשעורין ולדוחן: תשעה קבין לכור שהן אחד מעשרים.

לאורז שאינו קלוף, ולכוסמין לזרע פשתן בגבעולין: ג' סאין לכור שהן עשירית.

וזוהי שיעור לשנה, ואם היה פחות משנה או יותר משנה מחשבנים לפי זה.

ג. אם היתה מידה מרובה, שהן י' כורין, ועבר עליו החורף והתנפחו אינו מוציא לו כדי חסרון הכור, דבי' כורין עולה להם הניפוח חסרון של כור אחד.

דף מ. מ:

המפקיד חבית יין ושמן

א. ליין: יוציא לו שתות או חומש של בלע, וזה תלוי באם טחו את החבית בשעוה דלא מייץ, או שטחו אותה בזפת דמייץ, א"נ: תלוי באיזה סוג אדמה נעשה החבית דיש אדמה שבולעת יותר.

לשמן: ג' לוגין, למאה לוג ומחצה שמרים, לוג ומחצה בלע.

אם היה שמן מזוקק אינו מוציא לו שמרים, אם היו קנקנים ישנים אינו מוציא לו בלע, והקשו דא"א דלא בלע כלל, **ותירץ רב נחמן:** במזופפין, וביאר תוס': דמדובר בחביות ישנות דכיון דבלעו כבר לא בולעים יותר, א"נ: בשמן דאינו בולע, **ואביי תירץ:** אפילו שאינם מזופפין כיון שבלעו כבר תו לא בולעים.

ב. המוכר שמן מזוקק לחבירו:

לפי ת"ק: אסור לו להוסיף על המחיר לפי כמות השמרים שהיו, **ולפי רבי יהוד':** מותר.

ונחלקו אמוראים בביאור המחלוקת:

לפי אביי: סברת רבי יהוד' היא - דמלכתחילה היה מותר לו לערבב השמרים, לכן עתה שלא ערבב מותר לו להוסיף על המחיר, אבל אין לומר שמוחל, כי רבי יהוד' סובר בעלמא שהדמים מודיעין. וחכמים סוברים - דאסור לו לערבב שמרים, לכן אסור לו להוסיף במחיר לפי כמות השמרים. [ומדובר בבעה"ב שרוצה דווקא שמן מזוכך, אבל סוחר יש לו טענה: "אי ערבת ליה הוי מזדבן לי, השתא מאי אעביד ליה"].

וכן אין לומר: דרבנן סוברים דמותר לערבב והיות שהוא לא ערבב הוי אומר שהוא מחל, דסובר אביי שמדובר כאן אפילו באופן שהשמן בעין ועדיין יכול לערבב.

ולפי רב פפא: נחלקו בדרבי יהוד' ורבנן, האם שייך מחילה כלפי המוכר, דלפי רבנן מותר לערבב ומדלא ערבב בהכרח שמחל עליהם כשיטתם, ורבי יהוד' סובר שאסור לערבב, ומ"מ יש לו טענה שסו"ס צריך שיהא לו רווח.

והקשה תוס': למה לא נסביר ג"כ שרבי יהוד' לשיטתו דלית ליה מחילה, ולעולם מותר לערבב כרבנן. ותירץ: דהיות והי דבר מועט מסתבר לומר דאפילו רבי יהוד' מודה דיש מחילה, ולא פליג אלא גבי מכר את הצמד לא מכר את הבקר, משום שזה דבר מרובה.

ג. פקטים:

הפסד פסולת הגרעינים הצפין על פני השמן: תלוי באיזה זמן נקנה השמן, אם קנו אותו בתשרי שנמכר בזול, פסולת ללוקח, אבל בניסן שנמכר ביוקר, פסולת למוכר.

דף מ. מא:

האם השבה בעי דעת ומקום?

א. תניא: הגונב טלה מן העדר וסלע מן הכיס, למקום שגנב יחזיר דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר צריך דעת בעלים.

ואפילו שנושא המחלוקת הוא לגבי חיוב "והשיב" הנאמר בגזילה, אפ"ה פשיטא ליה לגמ' דה"ה שנחלקו ג"כ לגבי מפקיד חבית אצל חבירו וטלטלה לצרכו [בשביל להשתמש בה], והחזירה למקומה, וסובר **רבי עקיבא:** דאינו יוצא ידי חובת השבה, כל עוד שלא ידעו הבעלים, וחייב באונסין, ולפי **רבי ישמעאל:** אם החזיר למקומה יצא מידי חובת השבה.

לפי הסתמא דגמ' בהו"א - וכך למד רבי יוחנן גם לפי המסקנא וכך פסק הריף: לא מדובר כשטלטל על מנת לגנבה או לשלוח בו יד, ובשלב הזה עדיין לא מוקמינן ליה למתני' כמ"ד שואל שלא מדעת גזלן הוא, א"כ יש לדעת מדוע בעינן חזרה למקומה ודעת בעלים, הרי אין כאן גזילה להשיב.

ואפשר: שבהו"א לכו"ע שואל שלא מדעת גזלן הוא, ולכן יש חיוב והשיב.

ועי' רי"ף שפסק כסתמא דגמ', ואפ"ה למד במתני' דטלטלה נחשב גניבה, וז"ל: ומסתברא לן דהלכתא כרבי יוחנן וכו' אלא מיהו כי קסבר ר"ע דבעינן דעת בעלים, ה"מ בשומר שגנב וגזל מרשותו, וכגון המפקיד חבית אצל חבירו וכו' **דרבי ישמעאל סבר לא כלתה שמירתו,** לפיכך אינו צריך דעת בעלים דאיהו במקום בעלים קאי, **ורבי עקיבא סבר כלתה לו שמירתו,** ולפיכך צריך דעת בעלים, דהא איהו לא במקום בעלים קאי וכאילו לא החזיר דמי, דעדיין ברשותיה קיימא, אבל גנבא בעלמא דשקיל ליה לגנבותא מבי מרה, לא אפליגו ביה ר"י ור"ע, כדתנן [בב"ק קיח] לא ידעו הבעלים לא בגנבתו ולא בחזרתו ומנו את הצאן והיא שלימה פטור. עכ"ל.

ומיהו לפי הג' אוקימתות שהגמ' מביאה בהמשך דמוקי לה מתני' כרבי ישמעאל, אם לא לקח על מנת לגנבה אין חיוב והשיב, ואם לא החזיר במקומו יצא, אפילו באופן שיחדו לו הבעלים מקום, ויתבאר.

ב. מה נחשב להחזיר למקום ומה לא?

אם יחדו הבעלים זוית מסוים בבית השומר, והחזיר לזוית אחר, אין זה נחשב השבה וחייב באונסין, אבל כשלא יחדו הבעלים מקום, כל מקום שהחזירה מקומה היא.

ובגמ' מבואר: שעל אף שזה נחשב חזרה במקומו, אעפ"כ הויא השבה ברמה פחותה, ולכן יש כאן חידוש לומר שאע"פ שאין כאן מקום קבוע לא צריך דעת בעלים לפי רבי ישמעאל, דהו"א דבלא יחדו הבעלים מקום והחזירה, מודה הוא לר"ע שצריך דעת בעלים, קמ"ל.

ג. מתני':

רישא: המפקיד חבית אצל חבירו, **ולא יחדו לה בעלים מקום** וטלטלה ונשברה, אם מתוך ידו נשברה לצרכו חייב לצרכה פטור, אם משהניחה נשברה בין לצרכו בין לצרכה פטור.

סיפא: יחדו לה הבעלים מקום וטלטלה ונשברה, בין מתוך ידו ובין משהניחה לצרכו חייב לצרכה פטור.

ולכאו׳ אין שום סיבה לחלק בין יחדו ללא יחדו, דלפי רבי עקיבא תמיד צריך דעת בעלים, ולפי רבי ישמעאל אף פעם לא צריכים דעת בעלים, והוי א״כ רישא רבי ישמעאל וסיפא רבי עקיבא,

וכך למד רבי יוחנן ולא רצה לאוקים מתני׳ כגון שלא החזיר במקומה, דלשון המשנה **״הניחה״** במקומה משמע.

והסיבה דברישא תני לא יחדו, היא: כי לפי רבי ישמעאל אפילו כשלא יחדו [וא״כ כל מקום שמחזיר אין זה נחשב מקומו], לא צריך דעת בעלים, ובפשטות אין הכונה דלאו מקומה הוא כלל, כפי שמבואר בהמשך הגמ׳, דכל מקום שמניח נחשב מקומה הוא, אלא דהויא השבה ברמה פחותה, ואולי יודה בו רבי ישמעאל שצריך דעת בעלים כנ״ל.

ובסיפא תני דיחדו לה הבעלים לומר: דאפילו שהחזיר למקום שיחדו, עדיין אינו יוצא לפי ר״ע כל עוד שלא היה בו דעת בעלים.

ד. ישוב מתני׳ אליבא דחד תנא

כולא מתני׳ כרבי ישמעאל דלא צריך דעת בעלים, ומדובר כגון שלא החזירו למקומה, דברישא כיון שלא יחדו לה מקום, לכן כל מקום שהחזירה מקומה הוא, אבל בסיפא היות ויחדו לה מקום, לכן כשלא החזיר למקומה לא הויא חזרה,

והנ״מ כשגנב אבל אם לא גנב אין צורך להחזיר למקומו, ונחלקו מה נחשב גניבה.

- **לפי רבי יעקב:** שליחות יד צריכה חיסרון ולכן אין זה נחשב גניבה אלא אם נטלה כולה על מנת לגנבה, וכך מוקים ליה למתני׳.
- **לפי רב נתן בר אבא:** שליחות יד אינה צריכה חיסרון ולכן אפילו אם נטל על מנת לשלוח בו יד, [והיינו ליטול מקצת] הויא גניבה, וכך מוקיה ליה למתני׳.

ועי׳ תוס׳: דאפילו כשלא חיסר בה, אלא רק הגביהו על מנת להחסיר זה כבר מספיק בשביל שיחשב גנב על כל החבית, דניחא ליה דתהוי כולה בסיס להאי רביעית.

- **ורב ששת:** מוקי ליה למתני׳ באופן שטלטלה כדי להשתמש בה כגון להביא גוזלות, וקסבר דשואל שלא מדעת גזלן הוא, ולא מדובר בלקח על מנת לגנבה מדתני ״וטלטלה״.

דף מא. מא:

האם שליחות יד צריכה חיסרון?

נחלקו בזה רב ולוי, חד אמר צריכה חסרון, וחד אמר אינה צריכה חיסרון.

ומוכח דסובר רב שצריכה חסרון, מדתניא רועה שהיה רועה עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף וכו׳ דחייב הרועה באונס, ואוקמיה ליה רב כגון שהכישה במקל דיש בה הכחשה, משמע דסובר רב דשליחות צריכה חיסרון, וא״כ לוי שחולק עליו סובר דאינה צריכה חיסרון.

ובזה נחלקו.

לפי לוי: פרשת שליחות יד הנאמרה בש"ש מיותרת, דאפשר ללמוד בק"ו מש"ח שפטור בגניבה ואבידה, ובא לאשמועינן דשליחות יד צריכה חיסרון.

ורב למד: כרבי אלעזר דאמר, דא ודא אחת היא, פירוש שצריך את ב' הפסוקים, משום שאין ללמוד מק"ו דש"ח, דמה לשומר חינם דחייב כפל בטט"ג[יג].

ולפי רבא: היה לנו ללמוד הכל מק"ו, ומה שואל דמותר לו להשתמש, אפ"ה שלח בו יד חייב, ש"ח וש"ש שאסור להם להשתמש כ"ש דחייבין בשליחות יד, וע"כ בא הכתוב ללמד דשליחות יד לא צריכה חיסרון.

ועי' רש"י: דמצי רבא לסבור כר"א דאין ללמוד ש"ש מק"ו דש"ח וצריך את ב' הפסוקים, ויהיה ב' למודים מיותרים, חד לאינה צריכה חיסרון, וחד שלא נאמר "דיו לבא מן הדין להיות כנידון - מה שואל בבעלים פטור אף ש"ח וש"ש.

וביאר תוס': דאין לומר דשניהם באים ללמד דאינה צריכה חיסרון חד לש"ח וחד לש"ש, דמאחר שהתורה גילתה לנו דלא צריך חיסרון אין לחלק בין ש"ח לש"ש.

ועוד ביאר תוס': דאפשר שלפי רבא פירוש: "דא ודא אחת היא", היינו משום דאפשר ללמוד הכל משואל, אבל אילולי שואל מצינו ללמוד ש"ש מק"ו דש"ח, נמצא א"כ שיש ב' יתורים.

ופרכינן: למ"ד שליחות צריכה חיסרון [ואינו לומד מק"ו] הני תרתי שליחות יד למה לי.

ותרצינן: חד שלא תאמר דיו, וחד ללמוד שליחות יד מג"ש דבש"ש כתוב מפורש שבועה ובש"ח לא כתוב אלא "ונקרב בעל הבית אל האלוקים", וילפינן מג"ש שזו שבועה.

דף מב.

אונס בגניבה

גמ': אמר שמואל כספים אין להן שמירה אלא בקרקע.

וז"ל הרא"ש: משום דמסרי גנבי נפשייהו עילוייהו וגם אינו מתקלקל בקרקע וכו' ואם נטמן בקרקע ונגנבו שומר חנם פטור, ושומר שכר חייב.

מתני': המפקיד מעות אצל חבירו צררן והפשילן לאחורן וכו' חייב שלא שמר כדרך השומרים, ואם שמר כדרך השומרים והיינו שטמן אותם בקרקע פטור, ומדובר בש"ח אבל ש"ש חייב.

א. והביא תוס': ב' ראיות שגניבה באונס חייב בש"ש.

1) הא דאמר רבי יוחנן: הטט"ג באבידה חייב כפל ואי ס"ד שומר אבידה הויא ש"ש, קרנא בעי לשלומי, ויש כאן ראיה דגניבה באונס חייב, דאי ס"ד פטור

יג. אין הכונה שיש להחשיב ש"ח לחמור יותר לכל הענינים, דא"כ איך נדע שפרשה ראשונה נאמרה בש"ח הקל, אלא שיש בו חומרא מסוימת שאם יתברר שהוא עצמו גנב יתחייב בכפל, וזה מספיק לפרוך את הק"ו, כי על ק"ו פרכינן פירכא כל דהו, תוס'.

לוקמי דטען שנגנב באונס כגון שהעמיק הרבה או תקפתו שינה, דפטר עצמו בכך, ולכן חייב כפל, אלא ע"כ שיש לחייב ש"ש על כל סוגי גניבה, אפילו אם נגנבה באונס.

ודחה תוס': דהוי מצי למימר ולטעמיך.

2) מהא דילפינן לקמן חיוב גניבה ואבידה דשואל מק"ו דש"ש, ופריך מה לש"ש שכן משלם כפל בטענה לסטים מזויין, ומשנה, לסטים מזויין גזלן הוא ולא שייך בהן כפל, ואי ס"ד יש אונס בגניבה, עדיין יש לפרוך: מה לש"ש דמשלם כפל ע"י טענת גניבה באונס כגון שהעמיק הרבה וכו', אלא ע"כ דאינו משלם כפל, משום דהויא כשאר טענת גניבה דאינו פוטר את עצמו מתשלומין.

וצ"ב: אי גניבה באונס חייב למה חשבנו דבלסטים מזויין פטור, **ונראה:** דלסטים מזויין אפילו דהוי גניבה, אפ"ה חשבינן ליה כשאר אונסין ולא כגניבה באונס, דכלפי השומר יש כאן אונס דומיא דרוח שאינו מצויה, ואינו כשאר גניבה באונס כגון שהעמיק הרבה או תקפתו שינה.

ב. אלא דסובר תוס' שלא מסתבר שגניבה באונס חייב בש"ש.

<u>ויש לדחות את הראיה הנ"ל</u>: דלא מצי למימר מה לש"ש דקא מחייב כפל בטענת גניבה באונס משא"כ שואל, משום שעל הצד שלומדים חיוב גניבה באבידה בשואל מש"ש, יש לפטור גם שואל מגניבה באונס, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון.

ומיהו לפי המסקנא: לא לומדים שואל מק"ו אלא **מוי"ו** דוכי ישאל איש, והוי כאילו כתיב גניבה ואבידה להדיא כלפי שואל, ולא שייך לומר "דיו" [כך ביאר המהר"ם את תוס'].

ג. והנמו"י למד דש"ש חייב בגניבה אפילו באונס וז"ל: וה"מ בש"ח, אבל ש"ש אין שמירת קרקע כלום, והכי נמי מסתברא דאי ס"ד כל שנעל בפניה כראוי או קברן ובאו גנבים וגנבו פטור, א"כ מצינו ש"ש שמשלם תשלומי כפל בטט"ג וכו', והכי איתא בירושלמי דכתב: שומר חינם כיון ששומר כל צרכו פטור, אבל שמירה האמורה בש"ש אפילו הקיפוה מחיצה של ברזל חייב ואמרינן בפרק הפועלים [לקמן דף צג:] עד מתי ש"ש חייב לשמור עד כדי הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה.

ד. כספים בקרקע

- <u>כספים</u>: אין להם שמירה אלא בקרקע, ולא בעינן שיהא עמוק ג' טפחים כמו בחמץ שנפלה עליו מפולת, כי שם בעינן שיעור שאין הכלב יכול לחפש אחריו והוא ג' טפחים, אבל כאן אפילו טפח.
- <u>ערב שבת בין השמשות</u>: לא הטריחו אותו להטמין בקרקע, ואי שהה במוצ"ש כדי להטמין חייב, ואם המפקיד ת"ח וסובר השומר שאולי יצטרך זוזי להבדלה ובגלל זה שהה מלהטמין, פטור.

- במקומות דאיכא גשושאי: אין להם שמירה אלא בשמי קורה, ובמקומות שיש שוברי תקרות, אין שמירה אלא בין שורות אבני הכותל, ובמקום דאיכא אנשים שמטפחים בכותל, השמירה היא בטפח של הכותל הסמוך לקרקע, או בטפח הסמוך לקורה.

אין הברכה שרויה

אלא בדבר הסמוי מן העין וכו׳ לא בדבר השקול, ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי, ועי׳ מהרש״א דכולהו משום עין הרע.

לעולם ישלש

ועי׳ מהרש״א: שכל אחד יש לו מעלה, דקרקע הוי שמירה טובה שא״א לקחת אותו, כי הארץ לעולם עומדת, ופרקמטיא יש לו בזה רווח, ובמה שתחת ידו הוי זמין לכל דבר שיזדמן.

תחלתו בפשיעה וסופו באונס:

ההוא גברא: דאפקיד זוזי גבי חבריה והניחם בצריפא דאורבניה שזו שמירה מעולה לגבי גנבים ופשיעה לגבי אש, ולבסוף נגנב, והוי תחילתו בפשיעה וסופו באונס, ונחלקו ב׳ לשונות בגמ׳ וכתב ר״ח: דהלכתא חייב, והנ״מ היכא שיכול להיות שהאונס לא היה נארע אם לא פשע בתחילה, אבל פשע בו ויצאה לאגם ומתה פטור דמלאך המות וכו׳ [ולפי אביי צ״ל שהפשיעה קשורה לאונס כנ״ל].

דף מב:

היכי נדייני דייני להאי דינא [לפי ביאור הנמוי״י]

א. ההוא גברא דאפקיד ממון אצל חבריה, ומסרה לאמו והניחה בקופסא - ובפשטות הרי זו פשיעה, כי כספים אין להם שמירה אלא בקרקע - ונגנבו, והכלל הוא דכל המפקיד על דעת אשתו הוא מפקיד[יד],

ומבעיא ליה את מי לחייב: א״א לחייב את האמא כי יש לה לטעון שלא ידעה דהוי של אחר ולא היה מוטל עליה להטמין, והשאירה אותם כדי שיהא לבנה מעות מזומנין להוצאה, וא״א לחייב את הבן כי יש לו לטעון שהיה לה לחשוב שאם היה צריך מעות להוצאה, לא היה מפקיד אצלה.

ופסקינן: שישבע הבן שמסר לאימיה והיא נשבעת דהניחם בקופסא.

ב. ההוא אפוטרופא דקנה שור ליתומים ולא היה לו ככי ושני, ומסר אותו לרועה ומת,

ומבעיא ליה את מי לחייב: א״א לחייב את המוכר, כי מדובר בספסירא שאינו מספיק לבדוק את השוורים שקונה ואין כאן מקח טעות, וכן א״א לחייב את האפוטרופוס משום שסומך על הרועה שיותר בקי ממנו, דאי לאו הכי פושע האפוטרופוס שהניחו בביתו ולא השגיח עליו [תוס׳].

יד. לפי תוס׳: אין זה פוטר אותו מפשיעה אלא רק מטענה של את מהמנת לי בשבועה, והרשב״א: חולק עליו.

ומ״מ אם יצא מזה פסידא ליתומים על האפוטרופוס לשלם, ומדובר כאן באופן ששילם בעל השור ליתומים ובא לתבוע את הרועה.

לפי רש״י ותוס׳: הבעיא הזאת היא אליבא דרבי יוסי דאית ליה ״כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו״, דכמו שהמשכיר עומד במקום שוכר, כך גם הספסירא במקום יתמי קיימי ואית ליה דינא בהדי שוכר [ועי׳ בסוגי׳ דכיצד הלה עושה סחורה לעיל שהאריכנו יותר], ולפי הראב״ד: אין לזה שייכות לדין דרבי יוסי כפי שהתבאר לעיל.

ופסקינן: דישבע אפטרופוס דלא הוי ידע, ומשלם בקרא דמי בשר בזול.

לפי רש״י: עושין פשרה ביניהן, ולפי תוס׳: כך הדין אליבא דאמת, משום שאם היה מודיע היה הספסירא שוחטו מיד וא״כ הוא שוה את הבשר שבו.

ג. ההוא גברא שהפקידו אצלו כשות, ומלבד מה שהפקידו אצלו, החזיק הנפקד בכשות משלו, וביקש מהשמש ליטול כשות מכרי מסויים, כשכוונתו היתה על הכרי השייך לו, וטעה השליח לקחת מכשות של הפקדון, ונעשה מזה שכר לא טוב [לפי רש״י: היה בה קוצים, לפי תוס׳: משום שהיה צריך לרכך אותם לפני כן], ובעקבות זה הוזילו דמי כשות, של המפקיד ממה ששווה כשות הנועד למאכל בהמה, ובא בעל הכשות ותבע אותם.

ומבעיא ליה את מי לחייב: הנפקד טוען שציין לשמש את הכרי השייך לו, והשמש טוען דמאחר שלא אמר לו מהאי לא תיקח, סבור שמראה לו מקום,

ומדובר באופן שלא עבר מספיק זמן בשביל שיספיק הנפקד לדעת שטעה השליח לפני שהטיל אותו לשכר, דא״כ מאחר ולא מיחה גלי דעתיה דניחא ליה.

ופסקינן: דישלם דמי כשות כפי ששווין עתה עם השכר, אפילו אם הן שווין פחות מדמי כשות למאכל בהמה.

דף מג.

מתי ההיתר שימוש מחייב באונסין?

א. היתר שימוש דמי אבידה

מתני׳ לעיל [דף כח: ל.]: כל דבר שאינו עושה ואוכל ימכר, מה יהא בדמים **ר״ט אומר:** ישתמש בהן לפיכך אם אבדו חייב באחריותן, **ר״ע אומר:** לא ישתמש בהן לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן.

ועי׳ תוס׳: דלפי ר״ט אפילו אם לא השתמש בהן בפועל, הוי עלייהו שומר מכיון שיש לו היתר שימוש.

ויש לדעת: מה הכוונה ״חייב באחריותן״, האם הוי עליה ש״ש או שואל, ואין זה דומה לסתם אבידה דנחלקו בה [רבה אמר: כש״ח, רב יוסף אמר: כש״ש], כי באבידה אין היתר שימוש, לכן יש סיבה לומר דאינו עליה אלא ש״ח, אבל לגבי דמי אבידה״ לפי ר״ט שמותר להשתמש בהן, אינו יכול להיות פחות מש״ש.

ונחלקו גם בזה:

לפי רב יוסף: הוא נהיה עליה שואל מכיון דעתה יש לו היתר שימוש. ולפי רבה: היות דבאבידה בעלמא הויא ש"ח, עתה יש לו להעלות דרגה אחת ולעשותו שומר שכר.

היוצא מזה: דנחלקו האם ההיתר תשמיש מחייב באונסין או לא.

ב. המפקיד מעות אצל שולחני

מתני': המפקיד מעות אצל שולחני אם צרורין לא ישתמש בהן מותרין ישתמש בהן

ומדובר לפי רב אסי: בצרורין וחתומין, ולפי רב מרי: בקשר משונה, א"ד בעי רב מרי קשר משונה מהו. תיקו.

לפי רב הונא: כיון דיש לו היתר תשמיש חייב באונסין, **לפי רב נחמן:** אע"פ שיש לו היתר תשמיש, כל עוד שלא השתמש בהן בפועל הוי עליו ש"ש ופטור מאונסין.

ונפק"מ: בגזבר שהפקיד מעות הקדש אצל שולחני, דתניא אם מותרין ישתמש בהן לפיכך אם הוציא מעל הגזבר, דלפי רב הונא: לאו דווקא הוציא, ותני הוציא אתו רישא, דכיון דיש לו היתר תשמיש כאילו הוציא.

ולפי רב נחמן: דווקא כשהוציא, אבל אם לא הוציא לא מעל הגזבר.

ג. נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות

מתני' לקמן [תחילת הזהב]: נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו, ונחלקו בגמ' אי מעות קונות מדאורייתא או לא. לפי רב יוחנן: דבר תורה מעות קונות, ומדרבנן תקנו דמשיכה קונה גזירה שמא יאמר לו נשרפו חיטך בעלייה, ולפי ר"ל: משיכה מפורשת מן התורה.

ושם אמר רבא: קרא ומתניתא מסייע ליה לר"ל וכו', מתניתא דתניא נתנה לבלן מעל, ועלה קאמר רב דדוקא בלן, דלא מחסרא משיכה אבל מידי אחרינא דמחסרא משיכה לא מעל עד דמשיך, והתניא: נתנה לספר [על אף דמחסרה משיכה] מעל, ותירצו: בספר עכו"ם דלאו בר משיכה אבל ספר ישראל לא מעל עד דמשך.

והשתא לפי רב הונא דהיתר תשמיש מחייב באונסין למה לא מעל ספר אם לא משך, ועוד דרב הונא עצמו סובר דמעות קונות, **ומכאן מוכיח תוס':** דמודה רב הונא, דבדבר דבעי משיכה אין לו היתר שימוש עד דמשך.

והקשה תוס': א"כ לפי רבי יוחנן דתקנו דמשיכה קונה שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה, מה הועילו חכמים בתקנתם, כי עכשיו שאסור להשתמש במעות, יש לחשוש שמא יאמר נשרפו מעותיך בעלייה.

ותירץ: דאע"ג דהוי שומר חנם על המעות חייב משום פשיעה, משום שכספים אין להן שמירה אלא בקרקע.

דף מג. מג:

השולח יד בפקדון

א. אמר רבה: האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא שויא זוזא השתא שויא ד',

תברה או שתייה, משלם ד׳ דההיא שעתא הוא דקא שתי ליה או דקא תבר לה קא גזל מיניה, אתבר ממילא משלם זוזא, מ״ט השתא לא עביד ליה ולא מידי ואינו מתחייב אלא אשעת גניבה.

אבל במקרה הפוך: כגון דמעיקרא שויא ד׳ ולבסוף שויא זוזא, אליבא דכו״ע משלם ד׳, דתנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה.

וצ״ב: מדוע לא שייך כאן לומר ״ההיא שעתה דקא תבר לה קא גזל מיניה״.

ולביאור הענין: יש להביא בהקדם את המחלוקת בין הקצות לנתיבות [בחו״מ סימן לד סעיף ז.] בגדר המעשה דתברה או שתייה.

לפי הנתיבות: התבירה היא מעשה גניבה חדש [וכך הוא מדייק מרש״י בב״ק דף סה. וז״ל בד״ה תברה: דברשותיה דמרא הוקרא, וההיא שעתא דתברה ושתייה הוא דקא גזיל, דהכונה שהוא עכשיו הוציא מרשותיה דמרה].

ומסביר: שיש ב׳ חלקין בגניבה, [**א׳**] בזמן מעשה הגניבה שגנב את ה**ברשותו**, ועדיין זה נחשב שלו, דחייב לאהדורי, [**ב׳**] בשעה דתברה או שתייה שנהיה מעשה חדש לגנוב את ה**שלו**, ולפ״ז מובן למה אם הוזילה משעת הגניבה עד שעת העמדה בדין, שאינו משלם לו כשעת התבירה, כי אין המעשה גניבה החדש מוחק את הראשון.

ולפי הקצות: בזמן התבירה אינו מתחייב מדין גזלן, אלא מדין מזיק ולפ״ז ג״כ מיושב.

ב. מתני׳: השולח יד בפקדון ב״ש אומרים ילקה בחסר וביתר, וב״ה כשעת הוצאה, ר״ע אומר כשעת התביעה.

משמע א״כ דלפי ב״ה אינו לוקה ביתר, דהא בחסר לכו״ע כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה, וקשה לרבה.

ובהו״א תירצה הגמ׳: דנחלקו לגבי שליחות יד צריכה חיסרון, ושוב הקשה: א״כ הא דאמר רבה שליחות יד אינה צריכה חסרון הוי כב״ש.

ותירצה: דנחלקו לגבי שואל שלא מדעת, ושוב הקשה: א״כ הא דאמר רבא שואל שלא מדעת גזלן הוא הוי כב״ש.

לפי המסקנא: נחלקו ב״ש וב״ה לגבי שבח שעל גבי גזילה ובפלוגתא דר״מ ור״י: דתניא הגוזל את הרחל גזזה וילדה, משלם אותה ואת גיזותיה ואת וולדותיה דברי ר״מ, רבי יהוד׳ אומר גזילה חוזרת בעיניה. וכך מדוייק במתני׳ דתני: ילקה בחסר וביתר, ולא תני ילקה ביוקרא וזולא.[טו]

ג. ועי׳ תוס׳: דמוכחים לומר דבמתני׳ מדובר ג״כ על יוקרא וזולא כפי שיתבאר, מיהו בזה לא נחלקו ב״ש וב״ה, דלכו״ע ילקה ביוקרא וזולא כדרבה.

טו. משמע: דלפי ר״מ שינוי אינו קונה, ולפי רבי יהוד׳ שינוי קונה.

והקשה תוס׳: דתנן בב״ק הנותן צמר לצבע לצבוע לו אדום וצבאו שחור וכו׳, לפי רבי יהוד׳ – אם השבח יותר על היציאה נותן לו את השבח וכו׳, ולפי ר״מ – אינו נותן לו אלא דמי צמרו, ומשמע הפוך: דלפי רבי יהוד׳ שינוי אינו קונה, ולפי רבי יהוד׳ שינוי קונה.

ותירץ: דלגבי גזילה לפי ר״מ – שינוי אינו קונה ד**קנסו אותו** במזיד, אבל לצבוע לו אדום וכו׳ דבשוגג לא קנסו.

ולפי רבי יהוד׳ – בגזילה שינוי קונה משום ד**התכון לקנות**, אבל צבאו שחור אינו מתכון לקנות.

ר"ע אומר כשעת התביעה: דכתיב לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו,

ואי איכא עדים בזמן הגניבה: לפי רבי יהוד' אמר שמואל - מודה ר"ע בזה שזה נחשב יום אשמתו, ולפי רבי יוחנן - אין זה נחשב ביום אשמתו אלא בב"ד.

והקשה תוס': דלפי המסקנא שנחלקו ב"ש וב"ה על שבח גזילה, ועלה קאי ר"ע דאמר כשעת הוצאה, יש לתמוה: **מאי קסבר ר"ע**, אי קסבר שינוי קונה, למה ישלם כשעת התביעה הלא בשעת הגזיזה קנאה, ואי קסבר אין שינוי קונה, אפילו אחר התביעה, הגזיזה לנגזל.

ותירץ: דמוכחים לומר, שבמתני' מדובר ג"כ ביוקרא וזולא, ובזה לא נחלקו ב"ש וב"ה, ועלה קאי ר"ע שחולק עליהם.

ד. המפקיד אצל בעל הבית: אפילו צרורין לא ישתמש בהן, חנוני כבעל הבית דברי ר"מ, רבי יהוד' אומר חנוני כשולחני.

דף מג: מד.

החושב לשלוח יד בפקדון

האומר בפני עדים אטול פקדוני של פלוני לעצמי, **לפי ב"ש:** חייב דכתיב על כל **דבר** פשע מלמד שחייב על המחשבה כמעשה, **ולפי ב"ה:** אינו חייב עד שישלח בו יד שנאמר אם לא שלח ידו, ו"על כל **דבר** פשע", בא לאשמועינן דאפילו אמר לעבדו או לשלוחו נמי חייב.

הטה את החבית ונטל הימנה רביעית ונשברה, אינו משלם אלא רביעית, ואם החמיצה משלם את כולה משום דגיריה דידיה הוא דאהנו ליה.

הגביה ונטל הימנה רביעית ונשברה: משלם דמי כולה. ומבעיא ליה, הגביה ארנקי ליטול הימנה דינר מהו, האם נעשה כל ארנקי בסיס לדינר או לא, תיקו.

פרק רביעי

הזהב

מבוא לקנין מעות

א. איך ישראל קונה, ואיך עכו"ם קונה?

כתיב וכי תמכרו ממכר ל**עמיתך** או קנה **מיד עמיתך** אל תונו איש את אחיו. [ויקרא כה יד].

ומדובר או בקנין כסף או בקנין משיכה [והגבהה] כמבואר בתוס' ערכין [דף יג. ד"ה מיד עמיתך] משום "דשני קניינים הללו הויין מצויין ושייכי זה במוכר וזה בלוקח, שזה נותן מעות וזה מושך אצלו החפץ".

ונחלקו רבי יוחנן ור"ל [אליבא דרבנן דמתני' תחי' הזהב] האם הפסוק מדבר על קנין ממון או על קנין משיכה.

וז"ל הגמ' דף מז: אמר רבי יוחנן דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעלייה וכו', ר"ל אמר: משיכה מפורשת מן התורה, מאי טעמא דר"ל אמר קרא וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך - דבר הנקנה מיד ליד.

ונחלקו הראשונים, מנין דמעות קונות, [לפי רבנן אליבא דרבי יוחנן, ולפי ר"ש אליבא דכו"ע], וד' שיטות מובאות על זה בשטמ"ק.

1) **שיטת רש"י:** [דף מו:] דכתיב ונתן הכסף וקם לו, ובערובין [דף פא:] כתב רש"י: ק"ו להדיוט דמעות קונות.

2) **שיטת רבינו חננאל והרי"ף:** אם גופו קונה ממונו לא כל שכן.

3) **שיטת הרמב"ן הרשב"א והר"ן:** מסברה, דכיון דרוב הקניינים נעשים בכסף, לכן סתם קנין הנאמר בתורה במעות קאמר.

4) **לפי פירוש ב' של הרא"ש:** משום דסתם קנין דקרא איירי בכסף, כדכתיב אוכל בכסף תשבירני, וכתיב נתתי כסף השדה קח ממני, וכתיב שדות בכסף יקנו.

ב. עמיתך – ולא עכו"ם

ובגמ' בכורות: אמר אביי וכו' שפסקה להם תורה או קנה מיד עמיתך - מיד עמיתך הוא דבמשיכה הא מיד עכו"ם בכסף, ועי' תוס' שכל זה נכון אליבא דר"ל, אבל לפי רבי יוחנן יש לדרוש הפוך: מיד עמיתך בכסף - הא לעכו"ם במשיכה.

ופסק הרא"ש: [שם וכן בסוגי'] כרבי יוחנן דבעמיתך בכסף ולנכרי במשיכה, משום דרב נחמן סובר כוותיה וקיי"ל כר"נ בדיניה.

וכך פשטיה דגמ' אליבא דרבי יוחנן ור"ל, וכן למד תוס' בבכורות, והיינו דכל היכא דראינו שהש"ס פסק לגבי עכו"ם דמעות קונות, מבינים שהקנין אצל ישראל הוא ע"י משיכה, וכל היכא דראינו שהש"ס פסק לגבי עכו"ם דמשיכה קונה, מבינים שהקנין אצל הישראל הוא ע"י מעות.

וכן סובר תוס': דיש לפסוק בפשטות כרבי יוחנן [דסובר ר"נ כוותיה] דמעות קונות בישראל.

והקשה תוס' מגמ' ע"ז [דף עא.] דנחלקו אמוראים האם משיכה קונה בעכו"ם, לפי אמימר: משיכה בעכו"ם קונה, ולפי רב אשי: אינה קונה והקנין אצלו הוא ע"י מעות, [ואפילו דשם מסקינן, דמשיכה בעכו"ם קונה, אפ"ה סובר תוס' בסוגי' דידן, דיש לפסוק כרב אשי משום שהיה גדול בחכמה ובמנין והוא בתרא], ומאחר דמעות קונות בעכו"ם, מוכח שבישראל משיכה קונה.

מיהו **רב חיים המובא בתוס'**: ביאר את הסוגיא לפי שיטה אחרת דגמ' בכורות, שהמשיכה בעכו"ם אינה תלויה בקנין מעות אצל הישראל, דשם מוקי ליה לאמימר [דסובר דמשיכה בעכו"ם קונה], אפילו אליבא דר"ל, ולא דרשינן מיד עמיתך למעוטי עכו"ם במשיכה, אלא למעוטי עכו"ם מהונאה אבל משיכה קונה, [ועי' תוס' בסוגי' שכתב דגזל עכו"ם אסור, מדאצטריך להתיר הונאה ועי"ש].

ולפ"ז אפשר דהלכתא כרבי יוחנן דמעות קונות אצל עמיתך, וגם אצל עכו"ם, ולומר דעכו"ם קונה הן במעות הן במשיכה.

אבל הפשטות היא: דהא בהא תליא, דלפי רבי יוחנן בגלל שהקנין הנאמר לגבי עמיתך הוא קנין כסף, לכן הקנין הנאמר בעכו"ם הוא משיכה, ולפי ר"ל שהקנין אצל עמיתך הוא במשיכה, אצל העכו"ם זה יהיה קנין כסף[טז].

וכך מבואר בקידושין [דף יד:]: אשכחן עבד עברי הנמכר לעכו"ם הואיל וכל קנינו בכסף, וכתב רש"י: הואיל ולא נאמר בו משיכה כישראל דכתיב או קנה מיד עמיתך וכו', והקשה תוס': שזוהי שיטת ר"ל דסובר שמשיכה קונה, ואין הלכתא כוותיה אלא כרבי יוחנן דמעות קונות,

לכן פירש תוס': שהכוונה שם היא, הואיל וכל קניינו דעכו"ם בע"ע בכסף ולא בשטר.

טז. ויש לעמוד על זה: **שהקנין הנאמר בתורה אצל העכו"ם, הוא בהכרח הפוך מהקנין הנאמר אצל ישראל**, אם הקנין הנאמר בתורה אצל ישראל הוא ע"י מעות, יהיה זה אצל עכו"ם קנין משיכה, ואם הקנין הנאמר בתורה אצל ישראל הוא משיכה, יהיה זה אצל עכו"ם קנין מעות.

ואפשר: שהזכות קנין שיש לכל אחד בעולם תלוי אם הוא יהודי או גוי, דכידוע יש מאבק תמידי בין יעקב לעשיו [שמייצג את כל הגויים] כדכתיב "ולאום מלאום יאמץ", והיינו שההצלחה של האחד היא על חשבון השני כידוע, דכשזה קם זה נופל.

והנה שיש ב' סוגי דרכים איך לרכוש את העולם הזה: **האחד:** ע"י שמשתלטים עליו בפועל, והקנין שמייצג את הדרך הזה הוא בגוף הדבר כגון משיכה והגבהה, **השני:** שמשתלטים עליו ע"י אמצעי שהוא ממון, שדרכה אפשר לרכוש כל דבר בעולם הזה [עד כדי כך שעני נחשוב כמת], והיינו שמעות קונות.

וכשאופן הרכישה המקובל הוא ע"י מעות, יהיה זה הקנין אצל ישראל, אבל אצל העכו"ם, הקנין יהיה באופן אקראי ע"י משיכה, וכן להיפך.

ג. מה הם היתרונות שיש בקנין מעות, ושיש בקנין משיכה?

יש להקדים ולשאול: מדוע א"א לומר שהתורה התכוונה לב' הקניינים כאחד, ויהא מעות קונות וגם משיכה קונה, ואפילו על הצד דמשיכה מפורשת בתורה, עדיין לא יהא זה סיבה למעוטי קנין ממון.

ונראה לבאר בפשטות: דבגלל שיש לכל קנין יתרון על השני, לכן א"א ללמוד אחד מהשני.

דמצד אחד יש למעות יתרון: משום שאין אדם מוכר את חפציו אלא בשביל לקבל עליהם ממון, ומסתבר א"כ שהגמירות דעת שיש לו להקנות מגיע בזמן קבלת הכסף, ומצד אחר יש למשיכה והגבהה יתרון: כי כשיש מעשה קנין בגוף הדבר יש הוראת בעלות בפועל מצד הקונה, מה שלא מצינו במעות, שאין בהן אלא שימוש בערך הממון להביא את החפץ אצלו.

* ומיהו כתב הרא"ש בהגהות: דהיכא דאין לו מה למשוך, מודה ר"ל דמעות קונות כדמוכח במתני' דנתנה לבלן מעל, ומדר"ל נשמע נמי לדרבי יוחנן [דאמר משיכה בנכרי קונה ולא מעות], דהיכא דאין לו לנכרי מה למשוך יהיה מעות קונות.

ד. מעות – משיכה – חליפין

מעות קונות: פירוש שהקנין חל בשעת נתינת המעות, ולכן אם הוא לא נתן את הכסף אפילו אם עשה מעשה משיכה או הגבהה, עדיין יכול לחזור בו, אבל אם נתן מעות, הגם שהוא לא משך, אינו יכול לחזור בו.

ונחלקו רבנן ור"ש במתני' מי יכול לחזור בו, האם רק המוכר או שגם הלוקח, לפי רבנן: הלוקח ג"כ יכול לחזור בו, ולפי ר"ש: הלוקח אינו יכול לחזור בו.

ומכאן מביאה הגמ' הוכחה: **שלפי רבי שמעון מעות קונות**, דהשתא דתקנו חכמים משיכה שייך לחלק בין מוכר ללוקח כפי שיתבאר, אבל אי מעות אינן קונות מדאורייתא למה שיקנו כלפי הלוקח.

ולקמן [דף עד:] לפי המסקנא לא פליג ר"ש אלא בחד תרעא אבל בתרי תרעא מודה הוא דאפשר לחזור בו כרבנן, דאי לא תימא הכי מי שפרע בלוקח לפי ר"ש לא משכחת ליה.

אבל **אליבא דרבנן** יש מקום לומר ש**אולי אין מעות קונות**, ונחלקו על זה, לפי רבי יוחנן: מדאורייתא מעות קונות, וחכמים תקנו משיכה, ולפי ר"ל אין מעות קונות, כי הקנין המפורש בתורה הוא קנין משיכה.

ומקשינן לקמן [דף מח.] אליבא רבי יוחנן דקסבר דלכו"ע מעות קונות, א"כ במה נחלקו רבנן ור"ש.

ופרכינן: ממתני' דאם חזר בו מקבל עליה "מי שפרע", משמע דמעות קונות, דאל"כ הוי להו סתם דברים, ותניא הנושא ונותן בדברים אין בו אלא שאין רוח חכמים נוחה הימנו, ודחינן: לעולם אין מעות קונות, ואפ"ה שייך בו מי שפרע, משום דהוי דברים ואיכא בהדייהו מעות.

משיכה קונה: פירוש בשעת המשיכה קונה הוא את החפץ, והמעות אינן אלא דמים בעלמא, שאם משך אפילו אם לא נתן את

המעות, אינו יכול לחזור בו, ואם הוא לא משך, אפילו אם נתן את המעות, יכול לחזור בו, ויקבל "מי שפרע".

חליפין: החליף אלו באלו, כיון שמשך האחד, קנה חבירו את שלו בכל מקום שהן, והלשון של המשנה הזהב "**קונה**" וכו' הוא לשון שאינו מדוייק אצל קנין משיכה, אלא לשון כללי דמתאים גם למשיכה וגם לחליפין, משמע א"כ שבא התנא לרבות קנין חליפין, ובפרט שהלשון הזה מדוייק כלפי קנין חליפין, ואם לא היה ענין לרבות חליפין, היה לו לתנא להשתמש בלשון המתאים למשיכה, שהוא הזהב "**מחייב**", כך ניסתה הגמ' [לקמן דף מו:] להביא ראיה ממתני' דהזהב קונה את הכסף בחליפין.

וביאר שם תוס': דכוונת הגמ' לא היתה שהקנין היחיד הנאמר במתני' הוא קנין חליפין, דפשוט שבמתני' מדובר קודם כל על קנין משיכה, כפי שהקשה הגמ' מהמשך המשנה: "והכסף אינו קונה את הזהב", ואם היה זה קנין חליפין אין סיבה שלא יקנה את הזהב.

המשך מתני': כל המטלטלין קונין זה את זה, פרש"י: שהם קונין או בקנין חליפין כגון שהחליף אלו את אלו וכו' או בקנין דמים, [והיינו קנין משיכה שמחייב אותו לשלם דמים].

וקנין חליפין אינו דווקא באופן שמחליף חפץ זה בחפץ אחר, אלא גם ע"י קנין סודר, ויש כמה מחלוקות בדבר.

1) דף מז. לפי ר"נ: דוקא כלי אבל פירי לא, ולפי רב ששת: אפילו פירי נמי, וכתב תוס': שצריך שיהא לפחות פירא, אבל דבר שאינו לא כלי ולא פרי, לא עבדי חליפין. [ומטבע נחשב כלי לפי רב נחמן, וכך סוברים רב ולוי [לעיל דף מה:], ועל אף דנחלקו אי מטבע נעשה חליפין או לא, מודים הם דאילולי דדעתיה אצורא מטבע עבדי חליפין, תוס'].

2) דף מה: רב ולוי, חד אמר: מטבע נעשה חליפין, וחד אמר: אין מטבע נעשה חליפין משום דדעתיה אצורתא דעבידי דבטלא.

3) דף מז. במה קונין: רב אמר: בכליו של קונה, ולוי אמר: בכליו של מקנה.

4) דף מז: נחלקו רב פפא ורב זביד לגבי מה שכותבין היום "במנא - דכשר - למקניא ביה. לפי ל"ק: נחלקו, האם זה בא למעט מטבע או איסורי הנאה. ולפי ל"ב: נחלקו, האם זה בא לרבות מטבע או שזה בא בשביל למעט איסורי הנאה.

5) ובדף מו: מוקמינן ליה לשיטת רב נחמן כרבי יוחנן דמעות קונות, ורב ששת כר"ל דמשיכה קונה.

ה. מדוע א"א לעשות קנין משיכה ע"י מטבע כסף?

מתני': הזהב קונה את הכסף והכסף אינו קונה את הזהב. ופרש"י: משיכת הזהב קונה את הכסף לבעל הזהב, ונתחייב לו זה משקיבל דינרי זהב לתת לו דינרי כסף ואינו יכול לחזור בו, אבל הכסף אינו קונה את

הזהב, שאם נתן לו דינרי כסף תחילה לא קנה, ויכולין שניהם לחזור, דמטבע כסף הוי מעות משום דחריפי לינתן בהוצאה.

משמע דבגלל שהן חריפי, אין דעת אנשים להקנות ע"י משיכה אלא ע"י המעות שבו, הגם שיודעים דאין מעות קונות.

ועי' תוס' דף מו. [ד"ה ש"מ בתירוץ א'] דאע"ג דמעות אינן קונות, ה"מ בסתמא אבל אם אמר במפורש שמתכון לקנות על ידי מעות בתורת חליפין, הרי זה קונה.

ו. מעות קונות:

פירוש: מטבע קונה חפץ, ויש להקדים ולבאר, שלכל חפץ יש ב' ביטויים, [**א'**] החשיבות שלו בתור דבר שיש בו שימוש מסויים, [**ב'**] החשיבות שלו בתור שווי ממוני, ופירוש מעות קונות: היינו שקונים את השווי הממוני שלו, משום שמתייחסים על המטבע בתור שווי ממוני ולא בתור חפץ, וע"י מעות אפשר לגלות את השווי שיש לכל דבר וע"י זה לקנות אותו,

אמנם יש מקום לתמוה, מדוע מתייחסים על המעות רק כשווי, הרי המטבע עצמה היא חפץ, וכן הכסף עצמו הוא חומר שממנו אפשר לעשות כלים, א"כ מדוע הוחלט שאיננו כי אם שווי?

והנה שיש נידון בגמ': על <u>איזה מטבע הוחלט שאותה נקבל כבסיס למסחר</u>, וסבר רבי בילדותיה דזהב הוא טבעא משום שהוא חשוב והכסף הויא פירא, וחזר בו בזקנותיה, וסבר דכסף הוא טבעא בגלל חריפותיה, וזאת על אף שיש עדיין בזהב תכונה לעשותו טבעא, מבואר א"כ שבשביל לקבוע מטבע מסויימת כבסיס למסחר, מחפשים לדעת **מה הביטוי החזק של המטבע הזאת**, ואם השימוש העקרי שלה הוא בתור עובר לסוחר היא תהיה טבעא, אפילו אם יש למטבע הזאת פוטנציל להיות ג"כ חפץ.

ומ"מ שייך שמטבע מסויימת תיחשב טבעא כלפי דבר אחד, ופירא לגבי דבר אחר כפי שיתבאר.

וכן מוכח ממתני', מדתני הכסף אינו קונה את הנחושת, דלכאו' אין כאן חידוש דאם כסף אינו קונה זהב כ"ש שלא יקנה נחושת, אלא דס"ד דמשום שבאתרא דסגיא אינהו חריפי מכספא, לכן הרי הוא טבעא קמ"ל ממתני' דהוי פירא משום דאיכא דוכתיה דלא סגי ליה.

ז. טבעא או פירא למאי נפק"מ?

היה נראה לכאו': שעל הצד שכסף היינו "טבעא" אין אפשרות לעשות קנין מעות אלא ע"י כסף, כי מטבע זהב או נחושת הוין פירא, אבל יש ע"ז כמה פירכות:

1) מה עומד מאחרי זה ששינה רבי דעתו בין ילדותיה לזקנותיה, האם בילדותיה חשב לבטל את כל קנייני מעות שנעשו ע"י כסף, וכך יש לתמוה האם בזקנותיה חשב לבטל את כל קנייני מעות שנעשו ע"י זהב, והרי המציאות צריכה לקבוע ש<u>אם השתמשו בהן לסחורה הרי זה מעות</u>.

2) ועוד: במקומות שנהגו להשתמש בנחושת ושם איהו חריפיה, האם שם כל הקנינים שנעשו ע"י נחושת היו מבוטלים מלכתחילה.

3) ועוד: דמבואר בגמ' דף מד. לגבי מעשר שני, דטבעא אפירי לא מחללינן, וכתב רש"י: דרחמנא אמר וצרת הכסף, ומשמע לכאו' שמדאורייתא לא הוי חילול כפי שלא שייך חילול על אסימון.

אלא שתוס' מביא שם, דהתירו לחלל פירות על פירות, מתי שהפירות היו כבדים להוליך ולקנות מעות בירושלים, וזה דבר תמוה, שאם התורה מיעטה דבר שאינו טבעא, למה יועיל חילולו אם הפירות הם כבדים.

4) ועוד: דלקמן דף נה: מביאין משניות מפורשות שמחללין כסף על נחושת מדוחק, ויש לתמוה איך שייך כלל לחלל, אחרי שהתורה מיעטה כזה חילול.

[ושם כתב רש"י אבל כסף על כסף לאו דרך חילול ואפילו מדוחק נמי לא, ואינו מבואר אם כוונתו מדאורייתא או מדרבנן].

ונראה: שאפילו נחושת נחשב כסף לגבי קנין מעות, וכן לגבי חילול, ומה שכתב רש"י דכתיב וצרת הכסף, אין זה לימוד גמור לאפוקי נחושת, אלא פירושו דכמה שיותר טבעא הוי יותר ראוי.

וההבדל שיש בין פירא לטבעא, מגיע לידי ביטוי רק לגבי קנין משיכה, שהכסף אינו קונה את הזהב כי דעתו על החריפות שבו.

וכן לגבי קביעת מחיר המטבעות, מי שמוגדר כטבעא הוא יקבע את מחיר שאר המטבעות כפי שמבואר בברייתא דף מד: כדלהלן:

- פרוטה שאמרו אחד מח' באיסר האיטלקי נפק"מ לקידושי אשה, איסר וכו' נפק"מ למקח וממכר, דינר של כסף וכו' נפק"מ לפדיון הבן וכו', והיינו שהכל נמדד כפי השווי של הזהב והוא היחיד שהוא טבעא וכולם נחשבים כפירא, אפילו אחד ביחס לשני [תוס'].
- וכן לגבי הלואה: דאי פירא הוי, הרי זה סאה בסאה ואסור.
- וכן לגבי חילול: דלא מחללינן אלא על טבעא.

מיהו אסימון אפילו שהוא פירא לגבי זה שקונים על ידו בקנין משיכה, אפ"ה מחללינן עליה, משא"כ מעות הניתנין בסימן לבית המרחץ, משום שאסימון אינו חסר אלא צורה ובקלות אפשר לטבוע בו [כן ביאר תוס']. ועי' תוד"ה וטבעא דף מד: דיש אופנים שהתירו לחלל על פירא.

- וכן לגבי מחליף דמי שור בפרה: דלפי רבי יוחנן מעות קונות, וכן במכור לי באלו הוי מעות קונות, דבמלתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, ולפי ר"ל בשניהם לא קנה.
- וכן לגבי מעילה: כדלקמן דף מח. נתנה לסיטון מעל, משום שמדאורייתא מעות קונות, ומעל באותו זמן שקיבל את המעות, אבל למ"ד אין מעות קונות לא מעל.

ח. לגבי נפשיה

לקמן [דף מד:] נחלקו ב"ש וב"ה על סלע של מעשר שני, אם מותר לחלל אותו על דינר זהב, דב"ש סוברין שלא יחלל, ולפי ל"ק: טעמא דב"ש הוא דקסבר דזהב פירא הוא לגבי כסף, ונחלקו רבי יוחנן ור"ל אם מודה ב"ש שיכול לחלל פירות על זהב, פירוש: האם זהב נחשב טבעא כלפי עצמו או לא.

וכך הם צדדי המחלוקת: האם פלוגתייהו דב"ש וב"ה היא רק כלפי החילול דמטבע כסף על מטבע זהב, דלפי ב"ש כסף הוי טבע ולא מחללין אותה על זהב, ולפי ב"ה הויא פירא ומחללין אותה על מטבע זהב.

אבל פירות עצמם אליבא דכו"ע אפשר לחלל אותם גם על מטבע זהב, מידי דהוי אמטבע כסף דמועיל חילולו אפילו אליבא דב"ה הגם דכספא הויא פירא לגבי זהב, וכך לב"ש הגם דזהב הויא פירא לגבי כסף, אפ"ה כלפי פירא יש לה חשיבות טבעא.

או שגם על זה נחלקו, וסוברים דיש הבדל בין כסף לזהב, דכסף אפילו לב"ה נחשב טבעא ביחס לפירא, אבל זהב אם הוא מוגדר כפירא [והיינו כשיטת ב"ש] יהיה זה פירא אפילו ביחס לפירות.

וצ"ב הא גופא: מדוע אם כסף נחשב פירא כלפי זהב ישאר טבעא כלפי פירות, אבל אי זהב הויא פירא כלפי כסף יהיה פירא גם כלפי הפירות?

וכן צ"ב: על הגמ' בהמשך, מהא דאמר רבי יוחנן אסור ללוות דינר בדינר, אילימא דינר של כסף בדינר של כסף, לגבי נפשיה מי איכא למ"ד לאו טבעא הוי, אלא פשיטא דינר של זהב בדינר של זהב.

דמדוע דינר של כסף כלפי עצמו הויא טבעא לכו"ע [אפילו לפי הצד דילדותיה דכספא פירא הוי], ואילו דינר זהב יש להסתפק האם הוא פירא או טבעא כלפי עצמו.

ונראה בפשטות: שכיון שיש לכסף תכונה של "חריפות", והיא לכאו' התכונה הנצרכת למשא ומתן, לכן אפילו אם קבעו את הזהב להיות טבעא, אפ"ה אין זה מבטל את החריפות שיש לכסף, ולכן כלפי עצמו הוא ודאי ישאר טבעא, לעומת זאת אם נקבע שכסף הוא טבעא, אז יתכן שזהב יהיה פירא גם כלפי עצמו מכיון שאינו עובר לסוחר.

ט. לגבי אחרים

תנן: ב"ש אומרים לא יעשה אדם סלעים על דינרים וב"ה מתירין, ועד כאן לא פליגי אלא לגבי דינרים, אבל בסלעים של כסף לכו"ע מחללין, ולפי הל"ק נחלקו ב"ש וב"ה אי כספא פירא או טבעא, ושיטת ב"ה היא דכספא פירא הוי, ואפ"ה מודים ב"ה דכלפי הפירות זה נחשב טבעא כנ"ל.

וכן מצאנו [דף מו.] שנחושת נחשב כטבעא בשביל לחלל בו, על אף שהוא נחשב פירא לגבי קנין מעות, משא"כ זהב.

י. מי שפרע

- מקשינן: בשלמא למ"ד מעות קונות היינו דקאי במי שפרע, אלא למ"ד אינן

קונות הוי דברים בעלמא, ואמאי קאי במי שפרע.

- לפעמים אפילו אם חזר בו אין עליו מי שפרע, כדאיתא לקמן [דף עד:] אי שויא שליח מעיקרא, אין השליח מקבל עליו מי שפרע דמה היה בידו לעשות, ווכן המשלח אינו מקבל מי שפרע דיכול לטעון לתקוני שדרתיך וכו׳.

מתני׳: אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול, ומדור הפלגה הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, ובברייתא [דף מח.] תנא: מי שפרע מאנשי דור המבול - ומאנשי דור הפלגה - ומאנשי סדום ועמורה - וממצרים בים, הוא יפרע וכו׳.

ונצטט כאן את ביאור התפארת ישראל וז״ל: ונ״ל דנקט ד׳ [אלו] משום דכל חטא האדם יש להן ד׳ סיבות.

א. ע״י ״תאוות ארציות״, כדור המבול וכו׳ עיקר חטאתם היה שנבלעו בבולמוס התאוה וכו׳.

ב. סיבה השני לחטוא הוא: ״הכבוד״, כאנשי דור ההפלגה, שאמרו ונעשה לנו שם, לכבוש כל אדם תחת רגלינו.

ג. סיבה הג׳ היא: ״חמדת הממון״, כאנשי סדום חטאים בממונם, כדכתיב יד עני ואביון לא החזיקה.

ד. סיבה הד׳ לחטוא הוא: ״הכחשת ההשגחה״, ובזה חטא פרעה שאמר מי ה׳, ואיש כזה חוטא ביד רמה, אף שאין לו שום תאוה לחטא, מדחושב שאין מנהיג לבירה.

כל אלו הד׳ כיתות השחתו והשחיתו חברת האנושי, ופרצו גדרות עולם ע״י הד׳ סיבות שזכרנו וכו׳, וא״ל מי שפרע מאלה הד׳ כיתות במשפטים גדולים באש ובמים, ופרע ג״כ ממי שאינו עומד בדיבורו וכו׳ עכ״ל.

דף מד. מד:

מתי ״מטבע כסף״ הויא טבעא, ומתי הויא פירא?

מתני׳: הזהב קונה את הכסף, הכסף אינו קונה את הזהב, והיינו כזקנותיה דרבי שכסף הוא טבעא בגלל דחריפיה לעשות איתו מסחר, מיהו יש עוד סוגי מטבעות כסף שאינם טבעא וניתן איתם לקנות וכתובים במתני׳ לפי הסדר הזה:

[הנחושת קונה את הכסף] **מעות הרעות** קונות את היפות - **אסימון** קונה את המטבע - **כל המטלטלין** קונין זה את זה, [ומוקי לה בגמ׳ במטבע חד דפסלתו מלכות וחד דפסלתו מדינה].

מעות הרעות: פרש״י דנפסלו, וביאר תוס׳: דמדובר שנפסלו קצת, דאם נפסלו לגמרי לא הוי צריך למתני, דכ״ש מנחושת דסגי טובא, ואפ״ה נחשב פירא.

אסימון: בגמ׳ מבואר שזה פולסא, ופרש״י: שהיא מטבע שאין עליה צורה, והקשה עליו תוס׳: דמשמע בגמ׳ שבת דפולסא יש בה צורה מדמשתמשים בה לצורתה בשביל

לרפות מכה, וביאר: דאסימון היינו מטבע שלא עשוי כתיקונה, או שאין בה צורה או שאינה חשובה.

והא דאצטריך למתני אסימון אחרי שכבר כתוב מעות הרעות, משום דאסימון עשוי כתיקונה ולא חסר בה אלא צורה, ובקלות אפשר לטבוע, וקמ"ל דאפ"ה הוי פירא.

ולפי ר"ת: אסימון יש בה צורה ואינה יוצאה בהוצאה כי אם בדוחק, מיהו אינה יוצאה בדוחק כ"כ כמו מעות הרעות ואסימון, ולכן אצטריך ליה למתני.

בילדותיה - בזקנותיה

במתני' תנא: "הזהב קונה את הכסף", וכך תנא רבי בזקנותיה, וסבר דעדיף החריפות דכסף על פני החשיבות דזהב, ובילדותיה תנא, הכסף קונה את הזהב.

ראיות

1) סבר **רב אשי** לגרוס במתני' *הכסף קונה את הזהב* כילדותיה דרבי, מכיון דתנא בהמשך הנחושת קונה את הכסף, דנראה שבא התנא לחדש שגם נחושת נחשב פירא כלפי כסף, ואי ס"ד דכספא הוי טבעא גם כלפי זהב, כ"ש דהוי טבעא לגבי נחושת.

ודחינן: שהסיבה שהחשיבו את הנחושת לטבעא גם כלפי כסף, היא משום דבמקומות שמסתחרים איתו, הוא חריף אפילו יותר מכסף.

2) וכן יש להביא ראיה מדרב חייא דפסק להחזיר דינר זהב למלוה אפילו שהתייקר, משמע דסובר שזהב הוא טבעא דאל"כ הוי סאה בסאה.

ודחינן: דמדובר באופן שהיה ללוה כסף בשעת הלואה, והרי זה כהלוני עד שיבא בני וכו'.

3) תניא: פרוטה [לקדושין], אחד מח' בדינר האטלקי, איסר [למקח וממכר], אחד מכ"ד בדינר כסף, דינר כסף [לפדיון הבן], אחד מכ"ה בדינר זהב, והיינו שכולם נמדדים ביחס לזהב כדביאר תוס' וז"ל: "פרוטה אחת מחד מח' וכו' ובאיזה איסר שיש בדינר כסף כ"ד איסרין, ושיש כ"ה בדינר של זהב", והיינו דכולם הוי פירות חוץ מזהב.

דף מד: מה.

סלעים דינרי זהב

תנן התם: בית שמאי אומרים לא יעשה אדם סלעין דינרי זהב, וב"ה מתירין.

ויש ג' מהלכים בגמ' איך לבאר את מחלקותם:

א. **נחלקו האם זהב הוי טבעא או פירא.** לפי ב"ש: זהב הוי פירא לכן לא מחללינן, ולפי ב"ה: זהב הוי טבעא לכן מחללינן, ולכו"ע מחללין פירא אכספא, אפילו אי כספא פירא.

ונחלקו רבי יוחנן ור"ל אליבא דב"ש [דאית ליה זהב פירא], האם מחללינן פירא אזהב או לא.

גמ': תסתיים דרבי יוחנן הוא דאמר אין מחללין, מדאמר רבי יוחנן אסור ללוות דינר

בדינר, ובמה מדובר אי בדינר כסף, לגביה נפשיה מי לא הוי טבעא [כפי שהתבאר בהקדמה], אלא ע"כ בדינר זהב אליבא דב"ש דהוי פירא, וש"מ דאפילו כלפי עצמו הוי פירא ולא מחללינן.

ודחינן: דלא דיבר רב יוחנן אלא כלפי ההלואה דשויוהו רבנן כפירא, דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן אע"פ שאמרו אסור ללוות דינר בדינר, אבל מחללין מעשר שני עליו.

והקשו: מדתנן הפורט ממעות [נחושת] של מעשר שני לסלע כסף, ב"ש אומרים בכל הסלע מעות, וב"ה אומרים בשקל כסף ובשקל מעות[יז], ומאחר ונתנו לו לחלל אותו על נחושת, אין סיבה שלא יוכל לחלל אותו על זהב דהוי עוד יותר טבעא. ודחינן: שאני נחושת דבמקומות שמסתחרים איתו, הוא חריף יותר.

ב. **נחלקו האם אפשר לעשות חילול שני**, דב"ש סברי: הכסף - כסף ראשון, וב"ה לומדים: מיתורא דקרא דכתיב ונתת ב**כסף** וצרת ה**כסף** - לרבות אפילו כסף שני.

ונחלקו רבי יוחנן ור"ל, האם זהב הוא טבעא ונוכל לחלל עליו פירות מעשר שני, או שהוא פירא ולא מחללינן עליה. והקשו מהא דתנן: הפורט סלע ממעות מעשר שני בירושלים, דנחלקו ב"ש וב"ה באיזה מטבעות יש לו לפרט, לפי ב"ש: בכל הסלע מעות ולפי ב"ה: בשקל כסף ובשקל מעות, מבואר א"כ דשייך לחלל חילול על חילול.

ודחינן: דבירושלים לכו"ע מותר מדכתיב ונתת הכסף בכל, והקשו תיובתא ממתני' הנ"ל: דתנא הפורט סלע ממעות מעשר שני וכו' וא"כ מותר לחלל חילול שני.

ג. נחלקו האם חששו רבנן שמא לא יגיע מעשרו לכדי דינר זהב, ויבא **לשהות עליותיו** עד לשנה הבאה, ולפ"ז הלשון דמתני' "לא יעשה אדם וכו" הוא מדוייק, דמדאורייתא מותר לחלל, אבל לפי המהלך דנחלקו על הדאורייתא הוי ליה למתני: "לא יחלל".

דף מה: מז:

חליפין

א. מטבע בחליפין

משנה דקידושין [דף כח.]: כל הנעשה דמים באחר, כיון שזכה זה נתחייב זה בחליפין.

וקס"ד שמדובר במטבע, והקשה תוס' [בסוגי' דף מו.]: הרי מעות אינן קונות, ותירץ: שאם אמר במפורש שבא לקנות בתורת חליפין קני, ועוד תירץ: דכיון דמחזיר לו את המטבע כפי שרגילין להחזיר את הסודר לכן קני, וכן תירץ רש"י דכי יהביה בתורת חליפין קני.

ונחלקו רב ולוי, חד אמר: מטבע נעשה חליפין, וחד אמר: אין מטבע נעשה חליפין

יז. ביאור המחלוקת: דלפי ב"ה חוששין שלא יהיה לאנשים כסף קטן, וכשיגיעו לירושלים יצרכו כולן לפורטן, ויוקירו הפרוטות והוי הפסד מעשר שני, וברש"י משמע: דב"ש לא חושש לזה, ותוס' חולק עליו וכתב: שלפי ב"ש יש עדיפות שיפרוט דוקא את הכל בבת אחד, כדי שישלם פחות את דמי הפירוט.

משום דדעתיה אצורתא, וצורתא עבידי דבטלא, ולא מסיימיה מי סובר דנעשה חליפין, ומי סובר דאין נעשה חליפין.

ולקמן [דף מז.] נחלקו רב נחמן ורב ששת במה קונין, **לפי רב נחמן:** דוקא בכלי מדכתיב "נעלו", **ולפי רב ששת:** אפילו פירא נמי דכתיב לקיים "כל דבר", ועי' תוס': שעכ"פ בעינן לכל הפחות שיהיה זה פירא.

ויש להתבונן בזה: שהחסרון היחיד שמצאנו במטבע הוא דדעתיה אצורא, משמע דאלולי זה מטבע נעשה חליפין, וע"כ צ"ל דמטבע נחשב כלי או לכל הפחות פירא.

ויש לתמוה: במה דעתיה אצורא הויא חסרון כלפי קנין חליפין, דבשלמא לגבי קנין מעות, בעינן שתהא עובר לסוחר, אבל לגבי חליפין אפילו בלי צורה תהני לכל הפחות מדין כלי.

ב. דעתיה אצורא

ולקמן נחלקו רב ולוי במה קונין, **רב אמר:** בכליו של קונה, והיינו שהמקנה נוטל את כליו של הקונה ומקנה לו את חפציו. **ולוי אמר:** בכליו של מקנה והיינו שהקונה עצמו נוטל את חפציו של מקנה, ובהיא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ואקניה ליה,

[כתנאי וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר, שלף איש נעלו ונתן לרעהו, גאולה - *זו מכירה וכו'*, תמורה - *זו חליפין וכו'*, שלף איש נעלו ונתן לרעהו - *מי נתן למי בועז נתן לגואל, רבי יהוד' אומר גואל נתן לבועז*].

והקשה תוס' הרא"ש: דלפי לוי אין צורך שהמקנה יקבל משהוא ביד, משום דגמר ומקנה לקונה ע"י אותה הנאה שמסכים לקבל ממנו, א"כ תסתיים דלוי הוא זה שסובר דמטבע נעשה חליפין, כי אין סיבה שההקפדה שיש לו על הצורה היא תעכב את הקנין, דלכאו' אין ענין שיהא דבר חשוב.

ותירץ: דאעפ"כ גם ללוי צריך שיהא דבר חשוב, וזאת הסיבה דלפי רב נחמן צריך כלי דומיא דנעל.

מבואר א"כ: שהענין דדעתיה אצורא הוא משום דבעינן דבר חשוב, ויתבאר יותר בהמשך.

ג. האם פירות נעשה חלפין, והאם מטבע הויא כפירות או ככלי?

נחלקו רב נחמן ורב ששת אי מהני חליפין ע"י פירא או רק ע"י כלי, **לפי רב נחמן:** דווקא כלי מדכתיב "נעל", **ולפי רב ששת:** אפילו פירא מדכתיב כל דבר.

ונחלקו הראשונים **מה נקרא כלי ומה נקרא פרי**:

רש"י מבואר: דמטבע הוא פירא, מדהקשו "מאי טעמא דמ"ד אין מטבע נעשה חליפין" וכתב רש"י: ליכא למימר משום דאית ליה דרב נחמן דדוקא כלי ולא מטבע, דא"כ אדמפלגי במטבע לפלגי בכל דבר שאינו כלי.

וכך סובר רש"י בהמשך כפי שיתבאר.

ומייתי ראיה ממתני' דקדושין: כל הנעשה דמים באחר כיון שזכה זה נתחייב זה

בחליפין, ש"מ דמטבע נעשה חליפין, ודחינן: שאין הכוונה כל הנעשה דמים דהיינו מטבע, אלא כל הנישום דמים דהיינו מטלטלי, כפי שמפורש שם בהמשך כיצד החליף שור בפרה.

והקשו: א"כ מה ההו"א לומר דמדובר במטבע, ותירצו: דאפ"ה יש לדייק מלשון דמתני' כל הנעשה דמים שמדובר במטבע, ומה שכתוב בהמשך: "דהחליף שור בפרה", זה בא כתוספת, לומר דאפילו פירות עבדי חליפין.

והקשו: לר"נ דסובר דפירות לא עבדי חליפין מה היתה הו"א, ותירצו: דהו"א דהחליף שור בפרה אינו קנין חליפין עצמו אלא קנין מעות הדומה לחליפין, באופן שהתחייב לשלם פרה בדמי השור ומדובר לפני המשיכה דא"כ הוי ממש חליפין, וכשיטת רבי יוחנן דמעות קונות דבכהאי גוונא דלא שכיחי לא גזרו רבנן לבטל את קנין מעות.

וגירסת רש"י היא: דהחליף שור בפרה דהוי פירא, ובגמ' קידושין כתב רש"י: דיש משנין סוגיא של שמועה זו, ואמרי פלוגתא דרב נחמן ורב ששת בפירא דוקא ולא בשאר מטלטלין, ולא מילתא היא דטעמא דרב נחמן [היא] דאמר קרא נעל - אין מידי אחרינא לא וכו'.

ותוס' הרא"ש חולק עליו, וכתב: דנראה כהיש אומרים דכל דבר שיש לו שימוש כגון שור לעבוד בו הוי כלי.

וכן הביא תוס' בסוגי' את שיטת **הרי"ף ור"ח שגורסים**: כיצד החליף "בשר שור בפרה" ולכן הוי פירא אבל שור עצמו הוי כלי.

וחולק תוס' על רש"י:לגבי מטבע, וסובר שזה נחשב כלי, כיון שראוי לשקול בו משקולת, אי נמי לתלות אותו בצואר בנו או בתו, וכתב די"א דחשוב כלי לפי שיוצא בהוצאה וקונין בו כל דבר, ואין נראה, דלקמן מוקמינן קנין חליפין ע"י פרוטות דליכא עלייהו טבעא, וכן במתני' דכל המטלטלין קונין זה את זה מוקי לה בדינר שפסלתו מלכות או מדינה ואפ"ה נעשה חליפין.

וצ"ב כנ"ל: דמאחר שצריכין את המטבע לקנות בה בתורת חליפין, א"כ מה לי דצורא עבידא דבטלא הרי סו"ס הוא ראוי לעשותו משקולת וכו'.

ד. החיסרון דדעתיה אצורא

ויש לבאר בהקדם **מהו החסרון בדעתיה אצורא,** ונחלקו ע"ז הראשונים.

לפי רש"י: משום דדעתיה אצורא **הרי זה דבר שאינו מסויים** [וכ"כ תוס' הרא"ש], אבל הרשב"א כתב: **משום דהוי דבר שאין עיקרו ממון**, ותוס' הרא"ש למד: [דקשה לו כנ"ל - אליבא דלוי דקונין בכליו של קונה, למה לא מסיימי דלוי הוא זה שסובר דמטבע נעשה חליפין], דהענין דדעתיה אצורא, הוא **משום דבר חשוב.**

ולכל הדעות צ"ב: איך הדעת שלו גורמת שינוי בכלי או בפירא?

ה. המשך הנ"ל

ושמעתי לבאר בפשטות[יח]: דאפילו שהשימוש במטבע בתורת חליפין, הוא או

יח. מפי הרה"ח ר' שמואל בריזל הי"ו

מדין חפץ או מדין פירא, מיהו א"א להפריד את המטבע מהמשמעות שלו דהיינו עובר לסוחר, ולכן אפילו כשבאים לקנות אותו בתורת חליפין, עדיין השימוש שהוא נועד בו אח"כ, הוא לעשות ממנו סחורה.

וכלפי זה אין שום הבדל בין מה שכתב רש"י שאין זה דבר מסויים, למה שכתב תוס' לעיל דאין זה דבר חשוב, כי הכל ענין אחד, שאם תתבטל המשמעות היחידה שיש למטבע שהיא עובר לסוחר, אין כאן חפץ.

ורש"י לשיטתו: שסובר דמטבע הוי פרי א"כ החסרון בו הוא משום דבר שאינו מסויים, [שזה בא למעט חצי רמון וחצי אגוז שאינו חשוב], **והרשב"א לשיטתו:** שמטבע הוי כלי כפי שמובא בשטמ"ק בשם הרמב"ן, א"כ החסרון בו הוא משום שאין עיקרו ממון.

ומ"ד מטבע נעשה חליפין סובר: שאין כאן חסרון בזה שדעתו אצורה, אפילו אם בטלה עיקר משמעותו, כי סו"ס יש לו עדיין שימוש אחר, כגון לעשות ממנו משקולת וכו'.

ולפי זה מובן מה שהקשה תוס' [לקמן דף מז.] כנ"ל, כי לפי לוי לא בעינן דבר חשוב, מכיון שהחסרון בצורה הוא בזה שאין זה השימוש העקרי שלו אלא שימוש משני.

ו. שיטת ר"ת:

דעל חליפין שוה בשוה לא נחלקו רב נחמן ורב אשי, ואפילו פירי עבדי חלפין, וכן לא נחלקו רב ולוי דמטבע נעשה חליפין, כך מבואר תוס' הרא"ש, אבל לפי תוס' בסוגי': למ"ד אין מטבע נעשה חליפין, אפילו שוה בשוה אינו נעשה חליפין.

ולפי ר"ת כך יש ללמוד: על הגאולה - *זו מכירה*, **ועל התמורה – זו חליפין שוה בשוה,** שלף איש נעלו - *זו חליפין ע"י סודר*, שבזה נחלקו רב נחמן ורב ששת אי בעי כלי או אפילו פירא.

ופרכינן לקמן: מדתניא כל הנישום דמים באחר וכו' כיצד החליף [בשר] שור בפרה פריך, הניחא אי סבירא ליה כרב ששת דפירא עבדיה חליפין, אלא לרב נחמן קשה, והקשה תוס': למה לא מוקיה ליה בחליפין שוה בשוה שמודה בה רב נחמן דלא בעינן כלי.

ותירץ: דהוי דומיא דרישא, "כל הנישום" דמדובר באינו שוה בשוה, ובתוס' הרא"ש מבואר דדווקא בדברים דומים כגון פרה בפרה לא בעינן שוה בשוה, אבל פרה בחמור בעינן שוה בשוה.

ז. למסקנא: אין מטבע נעשה חליפין

וסבר רב פפא דאפילו למ"ד אין מטבע נעשה חליפין מודה הוא דמטבע נקנה בחליפין.

והקשו דתנן: היה עומד בגורן ואין בידו מעות [ורוצה לחלל את מעשרו בדרך ממקח וממכר כדי להיפטר מחומש], אומר לחבירו הרי פירות הללו נתונים לך במתנה, וחוזר ואומר הרי הן מחוללין על מעות הללו שיש לי בבית, דמשמע שאם היה בידו מעות, היה עדיף להקנות מעותיו לשני, ואח"ז לחלל עליהן,

דבאופן הזה אין נראה כ״כ ערמה ליפטר מן החומש, ואי ס״ד מטבע נקנה בחליפין גם עתה יוכל להקנות לו את מעותיו ע״י סודר, אלא ש״מ אין מטבע נקנה בחליפין, ועי׳ תוס׳ דכ״ש שאינו נעשה חליפין.

ז. האם יש הקפדה בשווי הכלי?

גמ׳ דף מז. קונין בכלי אפילו שאין בו שוה פרוטה, וכתב תוס׳: אפילו דבעינן נתינה מדכתיב ונתן לרעהו, מ״מ נתינה משמע בכל שהוא, וכך נקטינן לגבי נתינה הכתובה בגט ובתרומה, והא דבעינן בהקדש נתינה דאית ביה פרוטה, היינו משום דשם יש חיוב תשלומין.

ומ״מ אם הוא מקפיד שהסודר שעל ידו נעשה הקנין יהיה שוה כך וכך, והסודר אינו שוה, לא יחול הקנין.

ח. ראיות [דף מה: - מז.]

1) ממתני׳: הזהב קונה את הכסף, מאי לאו בחליפין, ודחינן: דמסיפא ״הכסף אינו קונה את הזהב״ מוכח שמדובר במעות, וביאר תוס׳: דמלכתחילה ידענו שמדובר בקנין דמים, אך היות והלשון ״קונה״ אינו לשון מדוייק לקנין דמים דהיה צריך לכתוב מתחייב, לכן חשבנו שזה בא לרבות קנין חליפין.

והקשו דתניא: הזהב קונה את הכסף, כיצד מכר לו דינר של זהב בכ״ה דינרי כסף, כיון שמשך את הזהב נקנה כסף בכל מקום שהוא, ואי ס״ד שהקנין נעשה במשיכה והכסף אינו אלא חוב, איך שייך שיקנה כסף מסויים. ודחו: דמדובר שהתנה להקנות לו מארנקי חדשה, והדין הוא דאינו יכול ליתן לו מארנקי ישנה.

2) מימרא דרב פפא: לכו״ע מטבע נקנה בחליפין כנ״ל, תיובתא כנ״ל.

3) מדתניא: הרי שהיו חמריו ופועליו טובעין אותו בשוק, ואמר לשולחני תן לי בדינר מעות, ואני אעלה לך יפה דינר וטריסית ממעות שיש לי בתור ביתי, אם יש לו מעות מותר, ואם לאו אסור, ואי סלקא דעתך אין מטבע נעשה חליפין, הוי ליה הלואה ואסור.

ודחינן: לעולם בחליפין ובפרוטות שהן מטבעות של נחושת שאין עליהן צורה.

ורב אשי תירץ: לעולם בקנין מעות ואין כאן ריבית, דהיות ומדובר ביש לו נעשה כאומר עד שיבא בני, וביאר תוס׳: דאפילו שעד שיבא בני אינו בא להתיר אלא סאה בסאה, ויש כאן **סאה** בסאתיים, אפ״ה דרך מקח מותר אפילו סאה בסאתיים ומדובר באופן שנותן לו מטבע אחרת.

4) תנן: כל הנעשה דמים באחר כנ״ל, ודחינן: כל הנישום וכו׳ כנ״ל.

5) תנן: כל המטלטלין קונין זה את זה, ואמר ר״ל אפילו כיס מלא מעות בכיס מלא מעות. ודחינן: במטבעות שפסולות למסחר, כגון דפסלתו מלכות ודפסלתו מדינה.

6) אמר רבה א״ר הונא: מכור לי באלו קנה, לימא סבר דמטבע נעשה חליפין, ודחינן: דלא קונה מדין חליפין אלא מדין מעות קונות וכרבי יוחנן, ובמילתא דלא שכיח לא גזרו בה רבנן. וכן סובר רב הונא דמעות קונות.

ט. להלכה:

האידנא כתיבנא:

- **במנא:** לאפוקי מדרב ששת דאמר קונין בפירות.
- **דכשר:** לאפוקי מדשמואל דהתיר מרוקא, פירוש לפי רש״י: כלי העשוי מגללי בקר. ולפי תוס׳: גרעיני תמרה.
- **למקניא ביה:** דהיינו לקנות בו, לאפוקיה מדלוי דאמר בכליו של מקנה.
- **ביה** – לפי ל״ק: למעוטי מטבע, לפי ל״ב: לרבות מטבע, לפי רב אשי: למעוטי איסור הנאה.

דף מז:

אסימון

לפי רב: הם מעות הניתנות בסימן לבית המרחץ, והקשו: מדתניא דנחלקו רבי דוסא וחכמים אם מחללין על אסימון, ושווין שלא מחללין על מעות הניתנות מסימן לבית המרחץ, ש״מ שזה שתי דברים שונים.

אלא אמר רבי יוחנן: אסימון היינו פולסא, פירוש לפי רש״י: שאין לה צורה כלל, ותוס׳ [לעיל במתני׳] הקשה: דבגמ׳ שבת מבואר דפולסא יש לו צורה, וביאר: דלפי רש״י צ״ל, דאסימון פירושה כל דבר שאינו עשוי כתיקונה, כגון שאין בה צורה או שנפסלה. ולפי ר״ת: אסימון פירושה דיש לה צורה ואינה יוצאה בהוצאה.

דף מז: מח:

מעות קונות

א. מתני׳: הזהב קונה את הכסף, והכסף אינו קונה את הזהב משום דאין מעות קונות, ויש ב׳ מהלכים איך לבאר מתני׳:

1) מדאורייתא אין קנין ע״י מעות, וזוהי שיטת ר״ל דמשיכה מפורשת מן התורה, 2) מדאורייתא מעות קונות, אלא שגזרו רבנן דנקנה ע״י משיכה שמא יאמר לו נשרפו בעלייה, וזוהי שיטת רבי יוחנן.

סיבת התקנה דאפשר לחזור בו:

מצד המוכר: דמכי מוקמית לה ברשותיה לחזור בו אם הוקרו, מסר נפשיה לאצולינהו, מימר אמר עדיין שכרי תלוי בהן, שאם יתייקרו אחזור בי.

מצד הלוקח: שאם המוכר יראה שגם הלוקח יחזור בו, הוא ימסור נפשו יותר להציל את החיטים.

והקשה תוס׳: מה מועיל לתקן שיוכל לחזור בו הרי יש עליו מי שפרע, וכי תקנו תקנה רק בשביל אנשים שאינם מהוגנים.

ותירץ תוס׳: דודאי לא תקנו אלא משום אנשים שאינם מהוגנים, שיניחו פירות חבריהם לשרוף. ור״ת סובר: שבמקום פסידא אין דין מי שפרע, א״כ שייך חזרה ג״כ באופן המותר.

ב. המשך מתני׳: נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו וכו׳, רבי שמעון אומר, כל שהכסף בידו ידו על העליונה. ובגמ׳: מוכר הוא דמצי הדר ביה, אבל לוקח לא.

ומכאן ראיה דלפי ר״ש מעות קונות, ורבנן תקנו שהמוכר יחזור בו היות והחיטים נמצאים אצלו, אבל לגבי לוקח לא תקנו וכלפיו נשאר הקנין המקורי דמעות קונות.

והקשו: בשלמא לפי ר״ל אליבא דרבנן דמעות אינן קונות היינו דאיכא בין ר״ש לרבנן, דלפי רבנן שאין מעות קונות כלל גם הלוקח יכול לחזור בו, ולפי ר״ש דלא תקנו אלא למוכר לכן הלוקח לא יכול לחזור בו, אלא אליבא דרבי יוחנן דלכו״ע מעות קונות, במה נחלקו.

ותירצו: דנחלקו בדרב חסדא דאמר, כדרך שתקנו משיכה במוכר כך תקנו בלוקח, והיינו דלפי ר״ש: בזה שתקנו משיכה למוכר כבר יוצאים מידי חשש דשמא נשרפו חטיך וכו׳, ולפי רבנן: כ״ש שאם מתקנים גם כלפי הלוקח לא יבא המוכר לומר נשרפו חטיך וכו׳.

ונחלקו רש״י ור״ת אליבא דר״ש: האם הלוקח יוכל לחזור בו.

לפי רש״י: אינו יכול לחזור בו, והקשה עליו ר״ת: מעובדא דגמ׳ לקמן עם פרזק רופילא דחזר בו הלוקח.

לפי ר״ת: לכו״ע אם נשרפו יכול הלוקח לחזור בו, ואפילו אליבא דר״ש **אין עליו מי שפרע כיון דאיכא עליו הפסד גמור**, ואפילו משום יוקרא וזולא יכול לחזור בו, דלא חלק ר״ש על רבנן אלא כשעמד השער שאז לא יכול הלוקח לחזור בו.

ג. שיטת ר״ש בחד תרעא ובתרי תרעי

תנן לקמן [דף עב:] ופוסק עימו על שער הגבוה, וכשלא פסק [הלוקח עם המוכר] כשער הגבוה נחלקו האם יכול לחזור בו, **לפי ת״ק:** אינו יכול לחזור בו, **ולפי רבי יהוד׳:** יכול לחזור בו.

והגמ׳ שם דנה: אם לכו״ע אפשר לחזור בו, ונחלקו אי איכא עליו מי שפרע, או שנחלקו אם יכול לחזור בו.

וכך הוא הנידון [שם דף עד:]:

- **האם מתני׳ כשיטת רבנן:** דהלוקח יכול לחזור בו אבל איכא מי שפרע, ות״ק דסובר דאינו יכול לחזור היינו לקבל עליו מי שפרע, ורבי יהוד׳ חולק עליו וסובר דאפילו מי שפרע אין כאן, אבל לפי ר״ש א״א לחזור בו אפילו בשביל לקבל מי שפרע דלא תקנו משיכה בלוקח, והוי א״כ רבי יהוד׳ שיטה שלישית, ועי׳ תוס׳ דדוחק לומר כך, דלא מצאנו עד כה רק ב׳ שיטות.
- **או שת״ק דמתני׳ הוא ר״ש** [דתחילת הזהב]: דסובר שאינו יכול לחזור בו בגלל שלא תקנו משיכה בשומרים, ורבנן כרבי יהוד׳ דסוברים דבשער

הגבוה יכול חזור בו אפילו לכתחילה, "דדעתיה דאיניש אתרעא זילא".

- **למסקנא:** מוכיחה הגמ' דלא פליג ר"ש ארבנן, אלא בחד תרעי, אבל **בתרי תרעי** [כעין מתני' דשם] **מודה ר"ש לרבנן דאפשר לחזור בו**, דאי לא תימא הכי מי שפרע בלוקח לפי ר"ש לא משכחת ליה.

ד. איך למדו את הפסוקים?

כתיב: וכי תמכרו ממכר לעמיתך, או קנה מיד עמיתך.

מיד: למעוטי קרקע דלית ביה אונאה.

או קנה: [דקאי על מיד עמיתך], לפי ר"ל: לומר דמדובר בדבר הנקנה מיד ליד, ולפי רבי יוחנן: לומר דיש אונאה אפילו לגבי מוכר, ור"ל תרתי גמר מיניה.

ה. תניא ר"ש: אע"פ שאמרו אין דינר זהב קונה טלית, אבל אמרו מי שפרע וכו' והנושא ונותן בדברים לא קנה, והחוזר בו אין רוח חכמים נוחה הימנו.

והקשו: בשלמא אליבא רבי יוחנן דמעות קונות, היינו דאיכא מי שפרע, אלא לר"ל דאין מעות קונות הרי זה דברים בעלמא ואין בהן אלא "שאין רוח חכמים נוחה הימנו" ולא יותר, ותירצו: דאעפ"כ כיון שהוי דברים דאיכא בהדייהו מעות, לכן קאי במי שפרע.

ו. אמר רבא קרא ומתניתא מסייעי לר"ל.

קרא: דכתיב לגבי קרבן שבועה:

1) וכחש בעמיתו בפקדון או **בתשומת יד** [הלוואה] או בגזל או עשק את עמיתו וגו'

2) והשיב את הגזילה אשר גזל או את העושק אשר עשק או את הפקדון אשר הפקד אתו.

ויש כאן ב' נושאים

א. החיוב **קרבן שבועה:** דאינו חייב בו עד שיכפור בדבר שהוא בעין, כגון פקדון, אבל הלוואה או עושק אינו חייב אלא א"כ יחד לו כל.

ב. החיוב **השבה**: והלשון והשיב אינו מתקיים אלא בדבר ששייך לנגזל, אבל אם יש לו חוב אין מתאים לומר, והשיב כי אין לנגזל קנין הכסף הזה.

והנה דבחלק של הקרבן שבועה, נכלל בו תשומת יד ועושק, [והיינו באופן שיחד לו כלי], אבל לגבי והשיב לא כתוב בו תשומת יד, ומשמע א"כ: שהיחוד כלי המחייב אותו בקרבן שבועה אינו מחייב אותו בחיוב והשיב, ובודאי שהסיבה לזה היא משום שאין יחוד כלי מועיל להקנות לנגזל כל עוד שלא היה משיכה, ואין כאן והשיב אלא חוב בעלמא.

והא דכתיב גבי עושק: "והשיב" אפילו שהכסף אינו בעין, צ"ל שמדובר כגון שעשה משיכה, ומ"מ עצם זה שהתורה לא כתבה

תשומת יד, זה בא ללמד שבעלמא יחוד כלי אינו מועיל, משום דמעות אינן קונות, ובעי משיכה.

מתניתא: דתנן נתנה לבלן פרוטה של הקדש מעל, ומשמע דוקא בלן שאין לו מה למשוך, אבל בעלמא בעי משיכה, והקשו: מנתנה לספר דיש לו מה למשוך ואפ״ה מעל, ותירצו: בספר נכרי.

ורב נחמן אמר: דבר תורה מעות קונות, ובדקה לוי במתניתיה ואשכח, נתנה לסיטון מעל אפילו שלא משך כל הפירות, שהרי הרבה פוסק עימו בבת אחת, ור״ל אמר לך הא מני רבי שמעון.

ז. להלכה

* גמ׳: [לעיל דף מו: בסוגיא דחליפין] כל הנעשה דמים באחר וכו׳ כיצד החליף דמי שור, והקשו: הניחא לרב ששת דאמר פירא עבדי חליפין, אלא לרב נחמן דאמר דוקא כלי וכו׳, ואוקמוה לרב נחמן בקנין מעות וכשיטת רבי יוחנן דמעות קונות, ובהמשך מוקי ליה לר״ל כרב ששת.

וכתב תוס׳ שמשם מוכח: ד**הלכה כרבי יוחנן** מדר״נ כוותיה, והלכתא כר״נ בדיני.

והקשה: דאיתא בקידושין דך יד: אשכחן נכרי דכל קנינו בכסף, ולפ״ז צריך להיות הקנין בישראל במשיכה, כדדרשינן בערכין, שאם לעמתך הוי במשיכה לנכרי יהיה במעות וכן הפוך.

ותירץ ר״ת: דשם מדובר בקנין לגבי עבד עברי. והביא את שיטת ר׳ חיים שהסביר לפי עוד השיטה המובא בגמ׳ ע״ז, שהקנין העכו״ם אינו הפוך מקנין ישראל, דיתכן שעמיתך בא למעט גוי שאינו רק בקנין מעות אלא בשניהם, וכבר הארכנו בהקדמה.

דף מח: מט.

מי שפרע

א. מתני׳ אבל אמרו מי שפרע, ופשוט שלא בא התנא לומר דין בעלמא שיש עליו מי שפרע אלא להורות לב״״ד שצריכין לפעול נגדו, באופן שמודיעין לו: ״דע שאם תחזור סופך להיפרע ממך״, או באופן שמקללין אותו בפועל, ונחלקו על זה.

לפי אביי: מודעינן ליה, כי לקלל א״א מדכתיב ונשיא בעמך לא תאור. **ולפי רבא:** מקללין אותו דהא כתיב בעמך - בעושה מעשה עמך.

ומביא רבא ראיה כשיטתו ממעשה דרב חייא בר יוסף, דיהבו ליה זוזי אמלחא, לסוף אייקר מלחא, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה זיל הבו ליה זוזי ואי לא קביל עליה מי שפרע, וכי רבי חייא היה צריך שילמדו אותו את הדין דמי שפרע, אלא בהכרח לקללה,

ודחינן: וכי שייך שרבי חייא התנהג בצורה דמגיע לו להתקלל, אלא מוכחים לומר שלא מדובר בסתם חזרה, אלא כגון שנתן ערבון וסבר שאינו קונה אלא כנגדו, ועל השאר מותר לחזור בו, ופסקו לו שקונה כנגד כולו.

ב. ערבון [לגבי מי שפרע]

רב אמר: כנגדו הוא קונה, **ורב יוחנן אמר:** כנגד כולו הוא קונה, ופסק רב כהנא כרב

דאינו קונה אלא כנגד מעותיו, והתיר לכתחילה לחזור בו, ואין זה נחשב אפילו כדברים, שנוכל לומר עליהם דאין רוח חכמים נוחה הימנו.

ג. דברים

נחלקו אמוראים, רב אמר: אין בהן משום מחסרי אמנה, ורב יוחנן אמר: יש בהן משום מחסרי אמנה ומוקי לה כתנאי.

דתני ר"ש הנושא והנותן בדברים אע"פ שלא קנה אם חזר בו אין רוח חכמים נוחה הימנו, ודלא כמעשה שהיה ברב יוחנן בן מתיא שאמר לבנו צא ושכור לנו פועלים, ואחרי שהלך לשכור אותם, הורה לו לחזור בו, משמע דמותר.

ודחינן: שאני פועלים דכל עוד שלא התחילו במלאכה הם סומכים על אביו, אבל בעלמא מודה הוא דאין רוח חכמים נוחה הימנו.

והקשו: ממימרא דרבי יוחנן: "האומר לחבירו מתנה אני נותן לך מותר לו לחזור בו", ותירצו: דשם מדובר במתנה מרובה דלא סמכה דעתיה, אבל במתנה מועטת דסמכה דעתיה אין רוח חכמים נוחה הימנו, דכך אמר רבי יוחנן: ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לי בידך, רשאי הבן לוי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, מכיון שבמתנה מועטת אסור לו לחזור בו.

ד. אם הלוקח חזר בו, מה הדין לגבי חיוב שמירה?

מעשה באחד שנתן זוזי בשביל לקנות שומשמי ואתייקר וחזר בו ונגנב, ולפי הפשטיה דגמ' פסק רבא [אפילו שיש עליו מי שפרע] שפטור הוא לגמרי מחיוב שמירה אפילו להיות עליו כשומר חינם, ובא רב שמואל בר זוטרא לומר שהמעשה קרה איתו וכך היה, שרצה לקנות שומשמי ולא היה לו למוכר, וביקש ממנו דזוזי להוי ליה פקדון, ואמר לו המוכר הא ביתא קמיה, ופסק רבא דבאמר לו "הא ביתא קמיה": אפילו שומר חנם נמי לא הוי.

ה. תניא: אמר ר"ש אמתי אין הלוקח יכול לחזור בו, בזמן שהכסף והפירות ביד מוכר, אבל אם הפירות ביד לוקח, יכול הוא לחזור בו מפני שדמי כספו בידו, ופרכינן: פשיטא, ותריצנן: דמדובר שהיתה עלייה של לוקח מושכרת ביד מוכר ושם נמצאים החיטים, דמאי טעמא תקינו ליה רבנן שיוכל לחזור בו, כדי שיציל את החיטים, אבל עתה שזה ברשותיה דלוקח איהו טרח ומייתי ליה.

ו. ההוא גברא: דיהיב זוזי אחמרא לבסוף הגיע שמועה שהם נועדים לשר, והתירו לו חכמים לחזור במקום הפסד.

דף מח: מט.

ערבון כנגדו הוא קונה או כנגד כולו ?

אתמר: ערבון, **רב אמר:** כנגדו הוא קונה, **ורבי יוחנן אמר**: כנגד כולו הוא קונה, ומדובר באופן שמתכון לשלם את הכל והוי כזקף עליו במלוה, דאם לא כן הויא אסמכתא.

ובדין אסמכתא: נחלקו רבי יוסי ורבי יהוד׳, דתניא: הנותן ערבון לחבירו ואמר לו אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך, ואי לא אכפול לך ערבוני, לפי רבי יוסי: דאסמכתא קניא נתקיימו התנאים, ולפי רבי יהוד׳: לא קנה אלא כנגד ערבונו.

והקשו: מהמשך הברייתא: אמר רשב״ג במה דברים אמורים כשאמר לו ערבוני יקון והיינו אסמכתא, אבל אם נתן לו בתור תחילת פירעון כגון שמכר לו בית באלף זוז ופרע לו מהן חמש מאות זוז, קנה ומחזיר לו את השאר, מבואר א״כ דערבון כנגד כולו הוא קונה.

ותירצו: דיש לחלק בין קרקע שנקנה במעות שלכן יש לו לקנות כנגד כולו, לבין מטלטלין דאין מעות קונות אלא לקבל מי שפרע, לכן לא קונה אלא כנגד מעותיו.

נימא כתנאי: המלוה את חבירו על המשכון ונכנסה השמיטה, אע״פ שאינו שוה אלא פלגא אינו משמט דברי רשב״ג, רבי יהוד׳ אומר אם היה משכון כנגד הלואה אתו אינו משמט.

ובמה מדובר, אי כנגד הלואתו למה לפי רבי יהוד׳ אינו משמט הרי יש עליו משכון, אלא ע״כ כנגד כולו, ונחלקו אי ערבון כנגדו הוא קונה או כנגד כולו. ודחינן: לעולם כנגדו ואפ״ה אינו משמט לפי רבי יהוד׳, כי אין המשכון אלא זכרון דברים בעלמא.

דף מט: נ.

אונאה

א. איסור אונאה בתורה

כתב הרמב״ם: אסור למוכר או לקונה להונות את חבירו, שנאמר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו [ויק׳ ה. י״ד], ואע״פ שהוא עובר בלא תעשה אינו לוקה, מפני שהוא שניתן להשבון.

ובגמ׳: [דף נו:] מנין שאין הונאה לקרקעות, ת״ל או קנה **מיד** עמיתך אל תונו, והקשו: מדכתיב ויקח את כל ארצו מידו דמשמע רשותו, ועי׳ באור החיים הקד׳ שהפשטות של ידו היא ידו ממש, ואפילו שמשמע ג״כ רשותו, מ״מ המשמעות של ידו ממש, היא יותר קרובה.

ב. איזה חפצים שייך בהן אונאה?

האונאה היא כשמוכרים ביותר [או קונים בפחות] ממה שנמכר בשוק, והנ״מ בדברים שיש להם מחיר בשוק, אבל חפצים של בעל הבית שאינם נועדים למכירה, אין עליהם דין אונאה.

ג. האם יש איסור אונאה בפחות משתות?

מה שקבעו חכמים דפחות משתות הויא מחילה, אין זה אומר שאינו עבר על איסור תורה דלא תונו, כפי שמבואר ברא״ש.

דכתב בסימן ך. שיש להסתפק, האם מה שידעו חכמים שהתורה לא חייבה אותו עד שתות, הוא משום שהמוכר והלוקח אינם יודעים לכוון את מחיר עד שתות, אבל אם המוכר בקי במחיר החפץ הרי הוא עובר על לאו דלא תונו אפילו במשהו, או דלמא שכך הוא הדרך של מקח וממכר ולפעמים הלוקח חפץ במקח הזה ומוסיף עליו עד כדי שתות,

ולכן לא שייך איסור אונאה עד שתות, ומסיק דיראה שמים יצא ידי כולם.

ד. שליש – שתות – אחד מי"ב – אחד מכ"ד

במתני' נחלקו רבנן ור"ט, לפי רבנן האונאה היא שתות, ולפי ר"ט שליש ולקמן [דף נא: נב.] לגבי מטבע יש ד' שיטות, לפי ר"מ ד' איסרות וכו' שהן **אחד מכ"ד**, ולפי רבי יהוד' ד' פונדיונון שהן **אחד מי"ב**, ולפי ר"ש ח' פוניונות שהן **שתות**. ונחלקו בגמ' אי מתני' כר"ש, [אבל לפי ר"מ האונאה היא אחד מכ"ד ולפי רבי יהוד' אחד מי"ב] או שלכו"ע הויא שתות בטלית ולא פליגי אלא במטבע.

ה. עד מתי מותר להחזיר?

נחלקו רבנן ור"ט במתני', **לפי רבנן:** עד כדי שיראה, **ולפי ר"ט:** כל היום, ולקמן במתני' לגבי מטבע כתוב ב' שיעורים שהם: בכרכים, עד כדי שיראה, ובכפרים: עד ערבי שבתות, ונחלקו בגמ' אם הדין דמתני' "עד כדי שיראה" נאמר רק לגבי כרכים, אבל בכפרים עד ערבי שבתות, או שיש לחלק בין מטבע לטלית.

ו. ביטול מקח

כתיב או קנה מיד אמתך - דבר הנקנה מיד ליד למעוטי קרקעות, ומבעיא ליה לקמן [דף נז.] אי ביטול מקח יש להם או אין להם, ועי' רש"י דמספקא לן אי ביטול מקח בכלל אונאה או שזה דין אחר, וצ"ב: אי ביטול מקח בכלל אונאה למה אין דינו כאונאה, ועוד מנא לן דבכדי אונאה קנה ומחזיר אונאה, וכן על הצד דביטול מקח לאו בכלל אונאה מנין לנו דין זה, ויתבאר לקמן.

דף מט:

שתות מקח שתות מעות

א. מתני': האונאה אחד מכ"ד לסלע, שתות למקח גמ': **רב אמר**: שתות מקח שנינו, **ושמואל אמר:** שתות מעות נמי שנינו.

ועי' ראב"ד בשטמ"ק וז"ל: שתות מקח דווקא כדקתני במתני' מכ"ד לסלע שתות למקח, וקרא נמי הכי כתיב וכי תמכרו ממכר אל תונו, והאונאה תלויה במקח.

וכ"כ תוס' וז"ל: אפילו למ"ד שתות מעות, נראה יותר לילך אחר שתות מקח שהאונאה והטעות תלויה במקח, אבל מעות אין אונאה, וטעות תלויה בהן שאין צריכין שומא.

ב. גמ': שוי שיתא בחמשא, שוי שיתא בשבעה כו"ע לא פליגי דבתר מקח אזלינן. **פירוש:** שוה שיתא בחמשא, שזה שתות ממחיר המקורי של המקח, אפילו שכלפי המעות הוי חומש ונתאנה מוכר, או שוה שיתא בז' ונתאנה לוקח, אפילו שכלפי המעות הוי אחד מז'.

ונחלקו: בשוי חמשא בשיתא שזה שתות כלפי המעות וחומש כלפי המקח, דלפי רב: הויא ביטול מקח, ולפי שמואל: הוי אונאה, וכן **שוי שבעא בשיתא**, שכלפי המקח הויא אחד חלקי שבעה וכלפי המעות הויא שתות,

לפי רב: הויא מחילה, ולפי שמואל: הויא ביטול מקח.

והקשה תוס׳: למה לא נחשב ג״כ חמשה בשיתא כשתות מלבר, ותירץ: שהיות והאונאה תלויה בשוי המקח, א״כ מסתבר שהולכין בתר שתות שווי המקח, ולא אחר השתות מבחוץ.

ביאור מתני׳:

לפי רב: כגון דמעיקרא שויא כ״ד ומכר אותו בכ״ח, **ולפי שמואל:** אפילו אם מכר אותו בכ׳, ואליבא דר״ט לפי רב: מעיקרא שויא כ״ד ומכר אותו בל״ב, ולפי שמואל: אפילו אם מכר אותו בט״ו.

ובמתני׳ מדובר באונאת לוקח, שאינו חוזר בו אלא בכדי שיראה [לפי רבנן ולפי ר״ט כל היום], אבל מוכר לעולם הוא חוזר.

ג. מתני׳ לקמן: [דף נא: נב.] כמה תהא הסלע חסרה ולא יהא בה אונאה, לפי ר״ש: שמונה פודיונות שהן שתות, והקשה תוס׳: נמצא א״כ שזה ״שתות מעות״ [וקשה לרב דאמר שתות מקח], שיש בסלע כ״ד מעות, ושהוא קיבל סלע שאינו שוה אלא כ׳ מעות, הרי זה כשוה ה׳ בו׳, דהוי לרב ביטול מקח.

ותירץ: דאם הוא קנה טלית ששוה כ״ד מעות בסלע ששוה כ׳ מעות, היינו שתות מקח מכיון שהטעות תלויה בחפץ.

ובמתני דאוקמוה כגון שמכר טלית דשוה כ״ד בכ״ח, היינו ג״כ משום שהטעות צריכה להיות תלויה בחפץ, היות ולא היה טעות על המטבע.

שמעתא דתגרי לוד

מתני׳: האונאה ד׳ כסף מכ״ד כסף לסלע שתות למקח, עד מתי מותר להחזיר עד כדי שיראה לתגר או לקרובו, הורה רבי טרפון בלוד האונאה שמונה כסף מכ״ד כסף לסלע שליש למקח, ושמחו תגרי לוד, אמר להם כל היום מותר לחזור, אמרו לו יניח לנו רבי טרפון במקומינו וחזרו לדברי חכמים.

ויש כמה דברים שצריכים ביאור:

א. מה הדין לרבי טרפון מפרוטה עד שליש?

ויש ג׳ דרכים בגמ׳ איך לבאר:

1) הפשטות היא: שכמו שלפי רבנן יש ג׳ מצבים שהם: **פחות משתות** - דהויא מחילה, **שתות** - דהויא אונאה, **יתר על שתות** - שזה ביטול מקח, כך גם לרבי טרפון מפרוטה עד שליש הויא מחילה, בשליש עצמו הויא אונאה, ויותר משליש ביטול מקח.

[ולפי רש״י: יש עוד ב׳ אוקימתות]

2) לפי ר״ט: עד שתות הויא מחילה, ומשתות עצמו ומעלה הויא אונאה עד שליש, והיינו דאת מה שרבנן משוה להו ביטול מקח, ר״ט משוי ליה אונאה.

3) לפי ר״ט: מפרוטה עד שתות ועד בכלל, הויא מחילה, ומיותר משתות ומעלה הויא אונאה עד שליש, [והאוקימתא הזאת היא ג״כ לפי שיטת תוס׳].

ב. האם ביטול מקח לרבנן לעולם חוזר או בכדי שיראה?

הדין הזה תלוי בדין דפחות מכדי אונאה, דאבעיא להו פחות משתות לרבנן לאלתר הויא מחילה, או בכדי שיראה.

ויתבאר: דאי פחות משתות הויא מחילה בכדי שיראה, אין שום הכרעה לרבנן אי ביטול מקח לעולם חוזר וכו׳, אבל אי הויא מחילה לאלתר יש צד הכרעה, ויש על זה כמה אוקימתות בגמ׳.

1) **האוקימתא א׳ היא:** דמחילה הויא בכדי שיראה, ובפשטות פחות משליש לר״ט הויא מחילה כפי שפחות משתות לרבנן הויא מחילה, והסיבה דשמחו תגרי לוד היא: משום דמשתות עד שליש שלפי רבנן הויא ביטול מקח, הויא מחילה לפי ר״ט, **ואין כאן הכרעה אי ביטול מקח לעולם חוזר או בכדי שיראה**, כי אפילו אם נאמר שביטול מקח לרבנן אינו חוזר אלא בכדי שיראה [ואח״כ הויא מחילה], עדיין יש להעדיף את שיטת ר״ט שסובר דמשתות עד שליש הויא מחילה, על שיטת רבנן דהויא ביטול מקח, [וכ״ש אי לפי רבנן ביטול מקח לעולם חוזר].

[מיהו במסקנא, למד תוס׳ **שיש צד הכרעה** אפילו לפי האוקימתא הזאת, לומר דביטול מקח הויא בכדי שיראה, דאי לעולם חוזר למה חזרו לדברי רבנן עדיף ר״ט דסובר דהויא מחילה בכדי שיראה כפי שיתבאר].

לבסוף כשנודע להם שלפי ר״ט כל היום יכול לחזור בו, העדיפו את דברי רבנן, **וגם כאן אין הכרעה** לדין דביטול מקח אליבא דרבנן, כי אפילו אי ביטול מקח לעולם חוזר, עדיין יש להעדיף את שיטת רבנן שאינו חוזר אלא בכדי שיראה.

2) **האוקימתא ב׳ היא:** דפחות מכדי אונאה לאלתר הויא מחילה, ולפי ר״ט עד כדי שליש הויא מחילה ומובן למה שמחו, אך לא מובן למה חזרו, הרי עד שליש יש מחילה גמורה, וכלפי השאילה דביטול מקח לרבנן, **אין כאן הכרעה** דאפילו אי לרבנן אינו חוזר אלא בכדי שיראה, עדיין יש להעדיף את שיטת ר״ט דלאלתר הויא מחילה.

3) **האוקימתא הג׳ היא:** דמשתות עד שליש סובר ר״ט כרבנן דאין כאן מחילה, אלא שלפי ר״ט אין כאן ביטול מקח אלא אונאה, ולגבי השאילה דביטול מקח לרבנן **יש צד הכרעה,** כפי שיתבאר.

דהקשו: מה הוסיף להם ר״ט, הרי גם לפי שיטתו אין מחילה משתות ומעלה, ואם כך יש להעדיף את שיטת רבנן, שסוברים דמשתות ומעלה הויא ביטול מקח, שאז גם המאנה [המוכר] יכול לחזור בו, משא״כ לר״ט דמשתות עד שליש הויא אונאה, אין יכול לחזור בו אלא מי שתנאנה בלבד,

אלא ע״כ דסוברים רבנן שביטול מקח לעולם חוזר, ולכן כל עוד שהתגרי לוד חשבו שלפי ר״ט אונאה הויא בכדי שיראה, הם העדיפו את שיטתו, ומשנודע להם דאונאה הויא כל היום, חזרו לדברי חכמים, דלפי רבנן השתות עצמו הויא אונאה ואינו חוזר בו אלא בכדי שיראה.

ודחינן: דלעולם ביטול מקח הויא בכדי שיראה, ומה ששמחו תגרי לוד היא על השתות עצמו.

פירוש לפי רש"י: דחזרנו בו מהאוקימתא הקודמת דשתות לפי ר"ט הויא ביטול מקח כרבנן, ועתה מוקמינן ליה דשתות עצמו הויא מחילה כפחות משתות.

והקשה עליו תוס': דלא מוזכר בגמ' שחזרנו בו מהאוקימתא הקודמת, ולכן סובר תוס' דמלכתחילה למדנו שלפי ר"ט שתות עצמו הויא כפחות משתות, וכך מסתבר לומר, משום שהאונאה לר"ט היא במקום שלחכמים יש ביטול מקח, [והיינו שהוא מעלה דרגה אחת].

וכן נחלקו רש"י ותוס' לגבי האוקימתא אחרונה של הגמ' כפי שיתבאר.

4) האוקימתא ד' היא:

לפי רש"י: זה בא כהמשך לאוקימתא הקודמת ומבעיא ליה האם ביטול מקח לרבנן לעולם חוזר, או בכדי שיראה, משום שע"ז הגמ' דנה לפני כן.

ופשטינן: דהואי בכדי שיראה, דאי לעולם חוזר אמאי חזרו לדברי חכמים, עדיין יש להעדיף את שיטת ר"ט דסובר דאינו חוזר אלא כל היום, על פני רבנן דסוברים דלעולם חוזר.

ואין מקום לתמיה דלעיל - אי הוי בכדי שיראה מדוע שמחו בדרבי טרפון -, כי כבר תירצה הגמ' לעיל שהם שמחו על השתות עצמו, אבל יש לפרוך: דעל הצד דלעולם חוזר, מדוע הם חזרו לדברי חכמים, היה להם להעדיף את שיטת ר"ט, דמוטב להם לחזור כל היום מאשר לעולם חוזר.

וצ"ב: דא"כ יש כאן סברה הפוכה, דלעיל חשבינן ליה לרבנן את השתות בכדי שיראה כיתרון אפילו אם לעולם חוזר, **ורש"י עמד על זה וכתב**: "דהאי דאמר לעיל שמחו בשתות עצמה שנויא דחיקא הוה, ומשום שמחה דמעיקרא דקשיא לן במאי שמחו", **אך תוס' כתב שזה דוחק**.

ותוס' למד: [ומבואר היטב בתוס' הרא"ש] שאין זה המשך מהאוקימתא הקודמת, וחזרנו לאוקימתא כפי הפשטות דתחילת הסוגיא שפחות משליש לר"ט הויא מחילה, כי אונאה מתחילה משליש, ופחות מזה הואי מחילה, וסברוה דמחילה הויא בכדי שיראה, ואפ"ה יש להעדיף את שיטת ר"ט, כי לפי רבנן משתות ועד שליש הויא ביטול מקח, ומ"מ כשנודע להם דכל היום יכול לחזור חזרו לדברי רבנן.

ואין כאן מקום לסברה דלעיל, "ששמחו על שתות עצמו", כי הסברה הזאת שייכת לפי האוקימתא דלעיל דלאלתר הויא מחילה, אבל <u>כאן דהוי בכדי שיראה, אין זה שוה את ההפסד שיש משתות ומעלה</u>.

וכך היא ראיית הגמ': בשלמא אי לרבנן ביטול מקח הויא בכדי שיראה, מובן למה חזרו לדברי רבנן אלא אי לעולם חוזר אמאי חזרו, בדרבי טרפון ניחא להם מכיון דאינו חוזר אלא כל היום.

ודחינן: לעולם אפשר דלפי רבנן ביטול מקח לעולם חוזר, ולא חוששין לזה כי ביטול מקח לא שכיחי.

ג. האם אפשר לקיים את הדין "בכדי שיראה" בכל שלבי האונאה?

עי' תוס' ד"ה אמר רבא: דאי אונאה הויא בכדי שיראה, [פירוש: דלא מחזירין לו אונאה אלא אי הויא בתוך הכדי שיראה, אבל יותר מזו הויא מחילה], על הצד שהדין דאונאה הוא, "קנה ומחזיר אונאה", צ"ל דפחות מכדי אונאה הויא בהכרח מחילה לאלתר, דאי גם פחות מכדי אונאה הויא חזרה בכדי שיראה, לא נשאר שום הבדל בין פחות מכדי אונאה לבין כדי אונאה.

וכך מבואר לעיל בתחילת הסוגיא: דאבעיא להו, פחות משתות לרבנן, לאלתר הואי מחילה או בכדי שיראה, והוצרכה הגמ' למצוא חילוק בין אונאה למחילה, ולומר שבאונאה רצה חוזר בו רצה קנה ומחזיר אונאה, אבל במחילה אין אפשרות אלא לקנות ולקבל האונאה.

וכן לגבי בעיית הגמ' בהמשך הסוגיא, האם ביטול מקח ביותר משתות לעולם חוזר או בכדי שיראה, דהוצרכה הגמ' למצוא חילוק בין שתות ליתר משתות, דאילו שתות רק מי שתנאנה יכול לחזור בו, אבל יתר משתות גם המאנה יכול לחזור בו.

ד. מי שנתאנה האם מותר לו לחזור בו?

נחלקו ע"ז בברייתא, **לפי רבי נתן:** שתות קנה ומחזיר אונאה, **ופליג ארב יהוד'** **דאמר**: רצה חוזר בו רצה מחזיר אונאה, ונחלקו רבי אלעזר ורבה אליבא דרבי יהוד', האם המוכר ג"כ יכול לחזור בו, וכמתני' דלקמן דמי שמוטל עליו ידו על העליונה, או שחולק על מתני' דלקמן ומתני' דלא כחד.

ובגמ': אמר רבא, הלכתא פחות משתות נקנה מקח, יותר על שתות בטול מקח, שתות קנה ומחזיר אונאה, וזה וזה בכדי שיראה לתגר או לקרובו.

וסבר רש"י: דשתות קנה בע"כ והיינו כרבי נתן, ובא לחלוק על הגמ' לקמן [דף קיז:] דקנסו בו חכמים שכל החוזר בו ידו על העליונה, ותוס' ביאר את דבריו: דהא דתני "זה וזה בכדי שיראה" היינו אשתות ואיתר משתות, דאם הדין היה שפחות משתות הוא ג"כ בכדי שיראה, לא נשאר שום הבדל בין שתות ליתר משתות כנ"ל, אלא ע"כ פחות משתות הויא מחילה לאלתר.

והקשה עליו ר"ת: איך שייך שרבא חולק על מתני' לקמן [דף נא.] דתני מי שהוטל עליו ידו על העליונה, רצה אומר לו תן לי מעותי רצה אומר לו תן לי מה שאונתני, ועוד דהגמ' הקשה שם דמתני' דלא כרב נתן ודלא כרבי יהוד', ובא רבא ליישב את המשנה אליבא דרבי יהוד', משמע דסבירא ליה כוותיה.

לכן מפרש ר"ת: דרבא דאמר שתות קנה, <u>אין הכוונה דקנה בע"כ אלא רק אם הוא רצה</u>, וכשיטת רבי יהוד'.

ה. אונאה במוכר [דף נ: נא.]

1. א"ר נחמן: לא שנו אלא לוקח - שמקחו בידו ויכול להראותה, אבל מוכר - שאין בידו

מה להראות ולימלך - לעולם חוזר כל עוד שלא נתייקר מקחו.

ראיה ממתני׳: חזרו לדברי חכמים, אי אמרת בשלמא דמוכר לעולם חוזר מובן למה חזרו כי לא הוסיף להן ר״ט כלום, מכיון שיכולין לחזור לעולם, אבל אי מוכר אינו חוזר לעולם אלא כדין לוקח, מדוע חזרו לדברי חכמים, הרי את **מה שהם עלולים להפסיד ע״י אונאת לוקח, הם ירויחו בחזרה ע״י אונאת מוכר.**

ודחינן: אונאת מוכר לא שכיחי. ובהמשך מובאים בגמ׳ כמה דוגמאות למעשה דמוכר לעולם חוזר, ואפילו בעל הבית שמוכר חפציו יכול לחזור בו, והא דתנא במתני׳ לקמן: כשם שיש אונאה להדיוט וכו׳ היינו בבגדים העומדים למכירה.

2. מתני׳: אחד הלוקח ואחד המוכר יש להם אונאה וכו׳, מי שהוטל עליו ידו על העליונה רצה חוזר בו רצה קנה ומחזיר אונאה.

ונחלקו בגמ׳ אי מתני׳ כרבי יהוד׳ דפליג ארב נתן, ואפילו שלא דיבר רבי יהוד׳ אלא על לוקח, ה״ה דמוכר יכול לחזור בו, או שרק לוקח יכול לחזור בו.

לפי רבי אלעזר: רק לוקח ונמצא מתני׳ דלא כחד, **ולפי רבה:** מתני׳ כרבי יהוד׳ וה״ה מוכר.

וצ״ב: מה הסברה לחלק בין מוכר ללוקח לפי ר״א, **ועוד צ״ב:** דעצם דין זה דיכול לחזור בו מה עניינו, הרי אונאה היא לא מקח טעות דא״כ לא היה שייך לומר דקנה ומחזיר אונאה, ואם מותר לחזור בו מדרבנן כפי שמצאנו לגבי ״כל המשנה ידו על התחתונה״ [לגבי לצבוע לו אדום דף קיז:], א״כ מדוע לא תקנו ג״כ שמוכר יוכל לחזור בו. [ואפילו שמצאנו לגבי אונאה שהסברה באונאת מוכר, היא שונה מאונאת לוקח כפי שיתבאר בצריכותא, אין נראה לכאו׳ סיבה לחלק בגלל זה לגבי דין דחזרה] וצ״ע.

3. מקור דין אונאה בלוקח: מדכתיב **וכי תמכרו** מממכר מוגו׳ אל תונו, מקור דין אונאה במוכר: מדכתיב **או קנה.**

צריכותא: אי תנא אונאה הו״א דדין אונאה הוא נאמר במוכר מכיון שיודע את שוויו של הסחורה לכן זה נחשב שהוא מאנה, אבל לוקח שאינו יודע את שווי הזבינא אין כאן אונאה, ואי תנא לוקח הו״א שדווקא אצלו היות ומקבל חפץ שהוא דבר שמתקיים בידווזה נחשב רווח לכן שייך בזה אונאה כלפי המוכר שקיבל דמים, אבל מוכר שמקבל ממון ונחשב שמפסיד, אולי אין עליו דין אונאה.

4. מתני׳: כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לתגר, רבי יהוד׳ אומר אין אונאה לתגר, ונחלקו בביאור שיטת רבי יהוד׳:

לפי רב נחמן: משום שא״א להונות אותו כי הוא יודע את מחיר הסחורה ואם הוא קנה בכל זאת כנראה שמחל משון אין לו זמן להתעכב.

ולפי רב אשי: הפוך אינו בתורת אונאה דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר כיון שזוהי פרנסתו לקנות ולמוכר מהר בלי להתעכב וחייו תלויין בו תקינו ליה רבנן שיוכל לחזור בו.

דף נא. נא:

על מנת שאין לך עלי אונאה

א. מתנה בדבר שבממון

תניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי, על מנת שאין לך עלי שאר כסות ואונה, הרי זו מקודשת ותנאו בטל דברי רבי מאיר, רבי יהוד׳ אומר בדבר שבממון תנאו קיים.

והקשה תוס׳ בכתובות [דף נו.]: לפי ר״מ דאפילו בדבר שבממון תנאו בטל, א״כ לא יוכל אדם למחול חובו לעולם על ידי תנאי, והתנן קרע את כסותי וכו׳ על מנת לפטור פטור, [ועי׳ שם דעיקר קושייתו היא על נזיקין דתנן בב״ק צב. קרע את כסותי וכו על מנת לפטור פטור, אבל מלוה אינה באה מכוח התורה דסברה שיש לאדם ללשלם מה דלווה].

והביא תוס׳ את שיטת ר׳ אלחנן וז״ל: דאפילו לפי ר״מ מותר לו לפטור את עצמו מדין מחילה, וכך משמע דלא אמר קרע את כסותי על מנת שאין לך דין נזק - כי הכא דאמר על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, דהיינו מתנה על מה שכתוב בתורה, דהתורה חייבתו והוא מתנה שלא יתחייב - אלא אמר על מנת לפטור דמשמע לאחר שאתחייב אפטרני.

ולפ״ז פלוגתייהו היא היכא דלא פטר עצמו מדין מחילה אלא התכון שלא יחול עליו חיוב ממון דלפי רבי יהוד׳ תנאו קיים ולפי ר״מ תנאו בטל.

מיהו בסוגיא דידן, הביא תוס׳ את שיטת רשב״ם: דאם התנה עליו במפורש שלא יחול עליו דין לא תונו תנאו בטל,והרי זה כעל מנת שלא תשמטהו שביעית, ומדובר אליבא דשמואל דמוקי ליה לכו״ע דתנאו קיים, מבואר א״כ שבכהאי גוונא גם רבי יהוד׳ מודה דתנאו בטל, וצ״ב א״כ במה נחלקו ר״מ ור״י.

ב. תנאי לפטור עצמו מאונאה

ויש לדון לפי ר״מ: מה הדין ב״על מנת שאין לך עלי אונאה״, האם זה נחשב עקירת הדין של התורה, או שהיות שאינו מתחייב שיהיה בו אונאה אין כאן עקירת הדין ומודה בו ר״מ.

וכן יש לדון לפי רבי יהוד׳: האם זה נחשב מחילה או שלא שייך מחילה אלא בדבר שהלה יודע, אבל אם אינו יודע אם יש אונאה או שאינו יודע בכמה הוי האונאה, אין זה נחשב מחילה.

ג. תנאי באונאה [המשך]

גמ׳: אתמר, האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה, **רב אמר:** יש לו עליו אונאה, **ושמואל אמר:** אין לו עליו אונאה, ותניא: על מנת שאין לך עלי אונאה, אין לו אונאה. ויש ב׳ מהלכים בגמ׳ איך לבאר את שיטתם.

1) **לפי רבא:** המחלוקת בין רב לשמואל היא בביאור שיטת ר״מ ורבנן,

שרב סובר: דלא מבעיא לר״מ שזה נחשב עקירת הדין של התורה, אלא

אפילו לרבי יהוד׳ אין זה נחשב מחילה כיון דלא ידע. והנ״מ בסתם, אבל במפורש מודה רב אליבא דשמואל דאין כאן אונאה, ובברייתא מדובר בסתם.

2) **ושמואל סובר:** דלא מבעיא לרבי יהוד׳, דאין כאן אונאה אפילו בסתם, אלא אפילו לרבנן אין זה נחשב עקירה, דמי יימר דקא עקר מידי.

והסביר רב ענן את דברי שמואל: דלא מדובר כגון שטען ״שאין **בו** אונאה״, אלא שאין **עליו** אונאה.

פירוש אין בו אונאה:

לפי רש״י: כגון שהבטיח לו שלא יאנה אותו.

ותוס׳ בשם הרשב״ם פירש: שבא להתנות שלא יחול עליו איסור תורה דאונאה, ובזה מודה שמואל דע״כ הוא חל, וצ״ב כנ״ל מתוס׳ דכתובות, אם בזה מודה רבי יהוד׳ לר״מ, א״כ במה נחלקו?

ד. תניא כוותיה דרב: במה דברים אמורים, בסתם אבל במפרש [כגון] מוכר שאמר ללוקח יודע אני בו שאינו שוה אלא מנה, על מנת שאין עליו אונאה, אין לו עליו אונאה וכו׳.

ועי׳ תוס׳: דמפורש כאן דלא כשמואל, משום שרק באופן שהלה יודע כמה שוה אין זו אונאה, אבל אם אינו יודע, הגם שהתנה עמו לכתחילה, יש לו עליו אונאה, וכן פסקו בשאילתות דרב אחאי כרב.

וריב״ן תירץ: דצ״ל דה״מ בסתם בלי תנאי, אבל אם עשה תנאי הרי זה כאילו מפרש יודע אני וכו׳ ותנאו קיים.

ויש לתמוה: למה לא מוקמינן ליה לברייתא כר״מ דסובר דתנאי בטל וא״כ לא קשיא לשמואל. **ותירץ המהרש״א**: דלפי ר״מ כ״ש דבמפרש תנאו בטל דודאי קא עקר לדין אונאה.

וצ״ב: דלפי שיטת רב אלחנן בכתובות היכא דהלה בא למחול אין כאן ביטול דין של התורה אפילו לר״מ, א״כ עתה שבא להודיע לשני אין כאן אונאה.

ה. ביאור מחלוקת רבי יהוד׳ ור״מ

ונראה: דיש באונאה ב׳ נושאים נפרדים, ובכל אחד יש חילוק בין סתם למפרש.

- בסוגי׳ דידן: החילוק בין סתם למפרש הוא לגבי זה דאינו יכול למחול משום שאינו יודע כמה זה שווה, ו״סתם״ פירושו: שלא בירר כמה זה שווה וכמה הוא בא להונות אותו, ו״מפורש״ פירושו: שמסביר לו בכמה הוא בא להונות אותו, שאז הוא ידע על מה למחול לו.
- אבל יש עוד חילוק בין סתם למפרש לגבי מחלוקת שבין ר״מ לר״י ושם עניינו הוא:

דלפי ר״מ: בשביל שזה יהיה מחילה **צריך שיגיד במפורש שכוונתו לשם מחילה**, ואל״כ הרי זה נחשב שבא לעקור את הדין של התורה, ולפי רבי יהוד׳: **כל עוד שאינו מפרש שמתכון לעקור** את הדין של התורה, הרי זה נחשב מחילה.

ורב ושמואל נחלקו בסתם והיינו כשלא פירש שהתכון למחילה, האם צריך עכ״פ שהשני ידע כמה זה שוה כנ״ל.

3) **ולפי אביי:** אין חילוק בין סתם למפרש, דבברייתא לעיל כתוב בפשטות על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו אונאה, ומוכחים לומר שזוהי שיטת רבי יהוד׳, ורב דאמר יש לו עליו אונאה אינו אלא כשיטת ר״מ.

דף נא:

אמנה

הקדמה: יש ב׳ דינים השייכים ל״אמנה״ בברייתא, ובשניהם נחלקו רש״י ותוס׳ בביאור עניינם.

א. הנושא והנותן באמנה אין לו עליו אונאה

לפי רש״י: מדובר באחד שמנה שליח למכור את סחורתו, ואמנה פירושו: שלא קבע איתו סכום בכמה עליו למכור, והאמין לו שימכור כראוי, ואין עליו אונאה פירושו: שאין יכול לבא בטענה שמכר בפחות.

והקשה עליו תוס׳: א״כ אין לזה שייכות לדין אונאה כי לא אינה אותו, ועוד: ממ״נ אי לא קבל אחריות פשיטא דההפסד למשלח דאל״כ הוי ריבית [תוס׳ הרא״ש], ואי קבל אחריות למה אינו משלם את ההפסד.

לפי תוס׳: מדובר באדם שקנה חפץ, ואמר לו חבירו תן לי חפץ זה כמו שקנית אותו, ואני מאמינך במה שתאמר היאך קנית ואתן לך דינר רווח, ופירוש אין לו עליו אונאה: דאפילו אם נתאנה לוקח ראשון, חייב הוא ליתן לו כמו שקנהו, דאדעתא דהכי משכו ליתן לו כמו שקנהו אם לזול אם ליותר [לשון תוס׳ הרא״ש]

ב. ת״ר: <u>הנושא והנותן באמנה</u> הרי זה לא יחשב את הרע באמנה ואת היפה בשווה אלא או זה וזה באמנה, או זה וזה ביפה.

לפי רש״י [ומבואר בתוס׳ ר״פ]: מדובר באחד שמינה שליח למכור את סחורתו, ויש לו ב׳ סחורות, אחת טובה שקופצים עליה קונים שאפשר למכור אותה מיד במ׳ סלעים, ואם ימכרנה בחנות יקבל עליה מ״ה, ואחת רעה שיקבל עליה בחנות מ׳, ואם ימכור אותה מיד אינו מקבל עליה אלא ל״ה.

והתנה אתו: שבשכר זה שתסכים לטרוח למכור לו את הסחורה הרעה בחנות, אנך מוכן לתת לו למכור מיד את הסחורה הטובה בלי טרחה, ויהיה לל כסף הלואה, דהרי זה ריבית משום שטורח בשכר המתנת מעות.

והדין הוא: שימכור הכל באמנה כפי שנמכר בחנות ומשלם לו דבר קצוב, ולגבי שכר טרחה: ימכור הכל בשוה באופן שאין ע״ז טרחה.

והקשה תוס׳ כנ״ל: דא״כ אין לזה שייכות עם אונאה.

וצריך לפרש שמדובר כנ״ל: באחד שקנה בי׳ זוז, עשרה דברים, חמש רעים ששוה כל אחד חצי זוז, וחמש טובים ששוה כל אחד זוז וחצי, ובא חבירו ואמר לו תן לי חפציך כמו שקנית ואני מאמינך כנ״ל, דאסור לו למכור את חמשת הרעים בנפרד כאילו שקנה אותם

בדינר, ואת חמשת הטובים כאילו שקנה אותם בדינר וחצי, אלא ימכור את הרעים לבד בחצי דינר ואת היפים בדינר וחצי, או שניהם ביחד בדינר כל אחד.

דף נא: נב:

סלע שנשחק ונחסר מה דינו?

1) לגבי אונאה:

א. הקדמה: יש לדעת האם דין אונאה במטבע כדין אונאה בטלית?

והנה דלעיל במתני׳ לגבי שיעור אונאה דטלית אין מי שחולק על רבנן על שיעור **שתות** חוץ מר״ט דתגרי לוד, אבל כאן במתני׳ מובא ג׳ שיטות: לפי ר״מ ד׳ איסרות לסלע שזה **אחד מכ״ד**, לפי רבי יהוד׳ ד׳ פונדיונות שהן **אחד מי״ב**, לפי ר״ש שמונה פונדיונות שזה **שתות**.

ונחלקו אמוראים אם יש חילוק בין טלית למטבע.

לפי רבא: אין שום חילוק בין מטבע לטלית, וכפי שנחלקו לגבי מטבע כך הם חולקים לגבי טלית, ולפ״ז צ״ל דרבנן דלעיל דשיעור אונאה עד שתות הוא ר״ש.

לפי אביי: יש הבדל בין מטבע לטלית, דלגבי טלית עד שתות מחיל, דכך אמרי אינשי ״בשביל לכסות את גופך קנה ביוקר, אבל בשביל לאכול, לא תקנה אלא בשוויו״, משא״כ מטבע דלא מחיל אינשי.

והקשה תוס׳: התינח טלית, מה עם שאר דברים כגון פירות, שעליהם דיבר התנא דמתני׳ עד שתות, ועוד התינח לוקח דמחיל בשביל לקבל טלית, אבל מוכר שמקבל דמים לא מחיל, א״כ למה דינו בשתות?

ותירץ: לא פלוג, עוד תירץ בזה״ל: דעיקר הטעם הוי, [דב]סלע כיון דלא סגי לא מחיל. **והריטב״א פירש:** דעיקר הטעם הוא, כי כשאדם בא לרכוש דברים לעצמו, היות והוא צריך אותם הרי הוא מוחל עד שתות, וכן מוכר היות והוא זקוק לכסף מיד הרי הוא מוותר עד שתות, אבל לגבי מטבע אם אין זה שוויו למה שיוותר עליה, וכתב שאפשר שזוהי כוונת תוס׳ בתירוצו השני הנ״ל.

ב. וכן נחלקו אביי ורבא לגבי חזרה

גבי טלית תנן לעיל [דף מט:] דמותר לחזור עד כדי שיראה לתגר או לקרובו [לפי רבנן], וכאן במתני׳ תנא: בכרכים עד כדי שיראה לשולחני, ובכפרים עד ערבי שבתות.

לפי אביי: כדין מטבע כך דין טלית, ומתני׳ דטלית בכרכין, **ולפי רבא:** יש לחלק בין טלית למטבע דטלית כל איניש קים ליה בגוה, סלע כיון דלאו כל איניש קים ליה בגוה אלא שולחני, הלכך בכרכים דאיכא שולחני עד שיראה לשולחני, אבל בכפרים דליכא שולחני עד ערבי שבתות דסלקין לשוקא.

2) עד כמה תיפחת המטבע ויהא רשאי לקיימה?

א. תניא: בסלע עד שקל - *דהיינו עד חציו*, בדינר עד רובע שקל - *דהיינו עד חציו*, פחות מכאן איסר אסור להוציאה. והקשו מאי קאמר, ותירצו: אמר אביי: פחתה סלע יותר מכדי אונאה איסר אסור, אמר ליה רבא א"ה אפילו משהו נמי, אלא אמר רבא: פחתה סלע איסר לדינר אסור, וסתמא כר"מ.

ויש לבאר את המימרא הזאת באחד מב' אופנים:

לפי רש"י: [ע"פ ביאור תוס'] מדובר באופן שחסר כדי אונאה, והשאילה היא האם מותר לו להשתמש בדינר חסר, ויחזיר לו את האונאה, ובזה נאמר הדין דעד איסר מותר לו, והקשה רבא: יותר מכדי אונאה הוי ביטול מקח ואין דינו דיחזיר האונאה, ומוכח א"כ שלא ע"ז דיבר התנא, אלא צ"ל שבא לפסוק שיעור אונאה כר"מ.

לפי העוד יש לפרש בתוס': השאילה היתה עד כמה מותר לקיים אותה כשמשתמש בה בשוויה בלי שנחשוש שיבא לרמות בה אנשים, וסובר אביי: דעד איסר מותר לקיימה ומאיסר ויותר צריך להשחית את המטבע, ולפי רבא: יותר מכדי אונאה אפילו במשהוא אסור להשתמש בשוויה, אלא ודאי שהתנא דיבר בדבר אחר כנ"ל, ולא מבואר א"כ לפי רבא מהו השיעור הנקבע להשחית את המטבע.

ב. מתי יש חיוב להשחית את המטבע?

תני חדא: שמותר לקיים את הסלע עד שקל, פחות מכן איסר אסור, ולא ימכרנו לא לתגר, ולא לחרם, ולא להרג, מפני שמרמין בה אחרים, אלא יקבנה בצואר בנו וביתו. ותניא אידך: לא יעשנה משקל בין משקלותיו וכו' ולא יקבנה בצואר בינו וכו', אלא יקוץ או יוליך לים המלח.

וכך יש לחלק: אם הנקב נמצא מן הצד אסור משום שהרמאי ימצאנה ויקוץ אותו סביב ומרמה בה אחרים ויוציאנה בשקל, אבל באמצע מותר.

ונחלקו אמוראים אי מדובר שנפחת בפעם אחת עד שקל שאז מותר לקיימו אבל בסלע עד שקל אסור, או שמשקל ומעלה מותר.

לפי רב הונא: פחות או יותר משקל יקוץ, דכמו שפחות משקל יוכל לרמות בה אנשים להוציאו בשקל, כך אפשר לרמות בה אנשים לקבלם בתורת שקל, והא דתני עד שקל מדובר דנפחת בפעם אחת ונהיה שקל שאז מותר לקיימה.

ולפי רבי אמי: מאונאה עד שקל מותר לקיימה כפי המשמעות הפשוטה דברייתא.

ג. עד מתי מותר להחזיר?

מתני': ואם היה מכירו עד י"ב חודש מקבלה הימנו ואין לו עליו אלא תרעומת, ובגמ' מוקי לה דמקבלו ממידת חסידות, הא אחר דאינו חסיד אינו חייב לקבלו ואין עליו אלא

תרעומת, משום שהלוקח היה לו להחזיר תוך הזמן של כדי שיראה וכו׳ כנ״ל.

3) האם מותר לחלל מעשר שני על מטבע חסרה?

מתני׳: ונותנה למעשר שני ואינו חושש שאינו אלא נפש רעה, א״ר פפא ש״מ האי מאן דמוקים אזוזי, אינו אלא נפש רעה, מסייעי ליה לחזקיה דאמר בא לפורטה פורטה בשוויה, בא לחללה מחללה ביפה, ממע דמזלזלינן במעשר שני, וקשה מאידך דחזקיה דאמר מעשר שני שאין בו ש״פ אומר הוא וחומשו מחולל על מעות הראשונות משום שא״א לצמצם אלמא לא מזלזלינן במעשר שני, ותרצינן: דמחללינן בתורת יפה דתרי זילותא לא מזלזלינן.

וביאור הענין באחד מב׳ אופנים:

לפי פירוש א׳ דתוס׳: הו״א דתנא דמתני׳ בא להכשיר מטבע חסרה לחילול, ולומר דאינה כאסימון,

וכך הוא סדר הדברים: הא דתני בסיפא דמתני׳ ״ונותנה למעשר שני ואינו חושש״ קאי על מטבע כדי אונאה ואשמועינן דאינו חושש משום אסימון, דשם מטבע יש עליה, דמי שאינו לוקחה בשוויה בתורת מטבע כי אם בתורת נסכא אינו אלא נפש רעה, אבל שאר מטבעות דמתני׳ שהן יותר מכדי אונאה לא.

<u>ובא רב פפא להוסיף</u>: דאפילו שאר מטבעות דמתני׳ דחסרות יותר מכדי אונאה נמי ראויות לחלל בהן מעשר שני, ואינן נחשבות כאסימון, ובשלב הזה אין צד כזה שנחלל על מטבע חסרה בשווי של מטבע יפה.

<u>ובא חזקיה לחדש</u>: שיש לקבלה ביפה דהיינו כאילו שאינה חסרה.

ופרכינן מאידך דחזקיה: דלא מזלזילנן במעשר שני, ותרצינן: אה״נ ואין הכונה ״יפה״ ממש אלא בתורת יפה, והיינו באותה מידה שכשבא לחלל מטבע יפה רגילין להוסיף קצת, כך הדין במטבע חסרה יש להוסיף מעט, דתרי זלזול לא מזלזלינן, [דהיינו גם להחשיב אותה כמטבע ולא כאסימון, וגם לחלל ביפה].

לפי פירוש ריב״ם:

מדובר בפחות מכדי אונאה ואשמועינן במתני׳ שמחללה ביפה, מסייע ליה לחזקיה דאמר אע״פ דכשבא לפורטה לשולחני פורטה בשוויה ולא בסלע שלם משום דמדקדק יותר, אפ״ה מחלל ביפה בסלע יפה דאזלינן בתר שאר בני אדם שאינם מדקדקים, ופריך כנ״ל ומשני כנ״ל.

דף נב. נג:

מעשר שני שאין בו ש״פ

א. א״א לצמצם

ת״ר ואם יגאל איש ממעשרו - ממעשרו ולא כל מעשרו, **פרט למעשר שני שאין בו ש״פ** [לקמן דף נג:].

גמ׳ לעיל: אמר חזקיה מעשר שני שאין בו ש״פ, אומר הוא וחומשו מחולל על מעות הראשונות לפי שא״א לצמצם, ופרכינן:

מדתניא מעשר שני בטל ברובא ובאיזה מעשר שני אמרו במעשר שאין בו ש"פ, ושנכנס לירושלים ויצא, ואם איתא לדחזקיה אמאי בטיל ברובא, הוי דבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטיל[יט].

וכל הענין צ"ב:

1) מה הפסוק בא ללמד אותנו.

2) ומה מוסיף עליו חזקיה.

3) ומה סוברים מי שבאו לחלוק עליו.

ב. האם פחות מפרוטה תופס מעשר שני?

והנה דעל פירוש "פרט למעשר שני שאין בו ש"פ", כתב רש"י: ללמדך שאינו תופס פרוטה, והיינו שמדאורייתא פחות מכדי פרוטה אינו בר חילול.

והקשה עליו הריטב"א: א"כ איך בא חזקיה להתיר את החילול על פחות מפרוטה, וכי יש דבר שהוא הקדש ותקנו בו חכמים שיצא לחולין, אלא כך יש לפרש: שאינו מחולל לבדו, אבל אפשר לחלל אותו על מטבע שכבר חיללו בה לפני כן.

וזוהי שיטת חזקיה, אבל המקשן סבר דמדאורייתא פחות מפרוטה אינו בר פדייה כפי שיתבאר.

וברמב"ן מבואר דחזקיה חידש ג' דברים:

1. שאנשים לא רגילים לצמצם בחילול, ומשאירים תמיד תוספת דמים שעליה אפשר להוסיף לחלל.
2. את התוספת הזאת שרגילים להוסיף, מתכוונים בה שלא יחול כל המעשר שני עליה אלא משאירים אותה פנויה, ולכן אפשר לחלל עליה שוב.
3. שפחות מפרוטה הוא בר פדייה, *וסבר המקשן דאינו בר פדייה, ולכן א"א ג"כ לצרף ב' חתיכות כדי להשלימן לפרוטה [אלא א"כ צירף אותם בשעת הבלילה] כפי שיתבאר.*

ג. ישוב שיטת חזקיה

ודחינן: שמדובר כאן באופן **דלא פריק** ולכן אין זה דבר שיש לו מתירין, ומקשינן: וניתי

יט. ובהו"א הקשו ממקום אחר, דתניא: התרומה והביכורים חייבים עליהם **מיתה** – לזר או כהן טמא שאכלו במזיד, **וחומש** – לזר האוכלן בשוגג, **ואסורים לזרים** – דיש בהן איסור לא יאכל, **והן נכסי כהן** – וכתב רש"י: לקדש בו את האשה, ותוס' כתב: ליקח בהן עבדים וקרקעות ובהמה טמאה, **משא"כ במעשר** – בכל הדברים הנ"ל: אינו אסור לזרים, ואינו נכסי כהן והיינו לפי תוס' אסור לקנות עבדים וקרקעות ובהמה טמאה ממעות מעשר שני וכו'.

<u>והקשה תוס'</u>: דתנן לא נתתי ממנו למת, ופירושו לא קניתי ארון ותכריכין, משמע הא לחי מותר, ולכאו' דלא כהברייתא הנ"ל.

ונחלקו רבי יהוד' ור"מ במשנה דמעשר שני, לפי רבי יהוד': מעשר שני הויא ממון הדיוט, ולפי ר"מ: הויא ממון גבוה.

<u>וביאר תוס'</u>: דאפשר דמתני' אתיא כרבי יהוד', ובריתא כר"מ, א"נ: ברייתא נמי אתיא כרבי יהוד', ולא התיר רבי יהוד' אלא בגדים שהגוף נהנה מהם אבל עבדים אסורים, א"נ תרוייהו כר"מ ומן התורה מותר לקנות כל מילי ומדרבנן הוא דאסור.

ועולים באחד ומאה – ועי' תוס' שהשיעור הזה הוא מדרבנן, דמדאורייתא יבש בטל ברוב, ולח בשישים, **וטעונין רחיצת ידים** – מדרבנן שגזרו שהידים שניות, **והערב שמש** – אבל מעשר טובל ואוכל מיד.

סיפא דברייתא: הרי אלו בתרומה וביכורים משא"כ במעשר, מאי משא"כ במעשר לאו מכלל דמעשר בטל ברוב <u>ואם איתא לדחזקיה הוי דבר שיש לו מתירין</u>, ודחינן: אולי כוונת התנא היא, משא"כ במעשר דאינו בטיל כלל.

מעשר אחר שוה חצי פרוטה ונצרף אותו אליו קודם הפדייה, באופן שיהא ביחד פרוטה, ודחינן: דהשתא הפחות מפרוטה הויא דרבנן, וביאר רש"י: משום דמן התורה יש ביטול ברוב, ודבר שיש לו מתירין הויא דרבנן, ודאורייתא ודרבנן לא מצטרפי.

והקשו הרמב"ן והריטב"א: א"כ קשיא אליבא דכו"ע, דלא חידש חזקיה אלא שאפשר לחלל פחות מפרוטה על מטבע שכבר חיללו בו, אבל כאן שיש בו פרוטה ע"י צירוף, אפשר לחלל מלכתחילה על פרוטה.

ותירצו: דסבר המקשן ד**פחות מפרוטה אינו בר חילול כלל** ולא מועיל לצרפו [אלא א"כ משעת הבלילה צירפו אותם], ובא חזקיה לחדש שהוא בר פדייה, לכן רק אליבא דחזקיה קשה למה אינו מצרפו, וזה דלא כשיטת רש"י כפי שיתבאר.

ד. ע"י צירוף

לקמן [דף נג:] תניא: מעשר שני שאין בו ש"פ **"דיו"** שיאמר הוא וחומשו מחולל על מעות הללו, וכתב רש"י וז"ל [בד"ה דיו שיאמר]: כדחזקיה ולא אמרינן ימתין עד שיעלנו לירושלים או ימתין עד שיצרפנו עם אחר וכו', והיינו דלפי רש"י אפילו מי שיחלוק על חזקיה ויסבור שפחות מפרוטה אינו בר פדייה, אעפ"כ **מודה הוא שע"י צירוף אפשר לחלל**, ודלא כהרמב"ן והריטב"א הנ"ל, ולפ"ז לא מיושב קושיית הגמ' על חזקיה כנ"ל.

ה. המשך ישוב שיטת חזקיה

ופרכינן: וניתי דמאי, ודחינן: חיישינן שמא יביא ודאי, ופרכינן: וניתי ב' פרוטות ונחלל עלייהו מעשר ששוה פרוטה וחצי, ואח"כ נחלל את החצי פרוטה, ודחינן: דא"כ כל פרוטה תופסת לבד ונשאר א"כ ב' חצאי פרוטה ואחד מהן דאורייתא ולא מצטרף, ופרכינן: וניתי איסר ונחלל מעשר שני עליו ואח"כ נחלל את הפחות מפרוטה, ודחינן: דחוששין דלמא אתי לאתויי פרוטות כנ"ל.

רב הונא בר יהוד' תירץ: ד"אין בו ש"פ" קאי על המשך הברייתא "שנכנס לירושלים ויצא", ומדובר דנפלו מחיצות ואנו בר פדייה יותר, וקמ"ל דאפילו בפחות מפרוטה הויא מחיצה קולטת.

ו. האם יש חיוב לחלל פחות מפרוטה?

כתב הריטב"א: שחזקיה לא בא לומר שיש חיוב לחלל בכהאי גוונא ולהעלות לירושלים, אלא שמותר לחלל אבל אם ירצה יכול להשאיר אותו עד שירקב, אבל מהברייתא הנ"ל דכתוב דיו שיאמר הוא וחומשו וכו' משמע שיש חיוב מדרבנן לחלל.

ז. ושנכנס לירושלים ויצא:

ופרכינן: דעדיין אפשר להחזיר אותו, ודחינן: בשנטמא, א"ה נפדה אותו, ודחינן: בלקוח בכסף מעשה, ופרכינן: שגם הוא ניתן לפדות, ודחינן: כרבי יהוד' דאמר יקבר, א"ה מאי איריא יצא?

ובמסקנא: מוקי לה בדנפול מחיצה, ומחיצה קולטת, ופרכינן: מחיצה לקלוט אינו אלא דרבנן ומסתבר דלא גזרו היכא דנפלו, ותרצינן: לא פלוג.

ובגמ׳ סנהדרין מובא ג״כ את הדין הזה של מחיצה לקלוט, אלא ששם לא כתוב דלא פלוג.

שם [דף קיג:] תנן: מעשר שני של עיר הנידחת יגנזו, ומוקי לה במעשר שני דהעלה אותו לירושלים וקלטוהו מחיצות ואח״כ נפלו המחיצות, ואפילו שמחיצה לקלוט דרבנן והיה צריך להיחשב כממון גבוה שלא חל עליו האיסור הנאה דעיר הנידחת, אפ״ה היות ולא גזרו רבנן דמחיצה קולטת אלא כי איתנהו למחיצות, ולא כי ליתנהו למחיצות, לכן אין זה שלל ירושלים וחייב ליגנז.

והקשה תוס׳: למה לא מתרצים שם דלא פלוג כסוגיא דידן, ותירץ: דהיות ולפי דין תורה אין זה שלל ירושלים [ואפילו דאם אתנהו למחיצות החשיבוהו כשלל ירושלים], לכן לא נוכל להקל עליו להתיר אותו בהנאה.

ולפי רב הונא בר יהוד׳: חדא קתני מעשר שני שאין בו ש״פ – שנכנס לירושלים ויצא וכו׳ כנ״ל, ואין נפק״מ לגבי הדין השני דיצא, אלא לגבי קושיא על חזקיה דאין כאן דבר שיש לו מתירין כנ״ל.

דף נג: נד:

דין חומש

א. מעשר שני שאין בחומשו ש״פ

לפי רבי אמי: דרשינן מדכתיב ממעשרו - ולא כל מעשרו, פרט למעשר שני שאין בו ש״פ, אבל אם יש בו ש״פ אפילו אם אין בחומשו הרי הוא בר פדייה וכך סובר רבי יוחנן, **ולפי רב אסי:** אפילו אם אין בחומשו אינו בר פדייה וכך סובר ר״ל.

ופרכינן: מברייתא דלעיל מעשר שני שאין בו ש״פ ״**דיו**״ שיאמר הוא וחומשו וכו׳ ומשמע לריבותיה, בשלמא למ״ד אין בחומשיה היינו ריבותיה, אלא למ״ד אין בו קשיא.

ב. חומשא מלבר

אבעיא להו: חומשא מלגיו ועל שווי של עשרים יש לו לשלם כ״ד, או חומשא מלבר ועל שווי של עשרים יש לו לשלם כ״ה, ופשטינן: דחומשא מלבר מדתנן: אמר אחד הרי עלי עשרים ואחד, ובעלים אמרו ששוה עשרים, אין הבעלים צריכים לשלם לפי עילויו של זה, אלא משלמים עשרים וחמש כפי השווי דעשרים, ש״מ חומשו מלבר.

ג. דין חומש ביחס לדין קרן

הקדמה: מאחר וחומש בא כתוספת על הקרן, צריך לדעת האם יש השוואה דינית ביניהם, ויש כמה בעיות בגמ׳ מסביב לנושא הזה כפי שיתבאר:

1) מבעיא ליה: האם **חומש מעכב** או לא, פירוש: האם אפשר לחשב את החומש כחלק מהקרן ואכנפשיה מוסיף חומש, או שהוא נשאר דבר נפרד ולכן אינו מעכב.

2) ובין אם נאמר שהוא חלק מהקרן ובין שנאמר שהוא דבר נפרד, עדיין יש מקום לבעיא הבאה של הגמ׳: **מה דינו של חומש**

בדברים שמיעטו בו קרן, כגון: חומש דהקדש שאינו מתחלל על הקרקע, וחומש דתרומה שחייב לבא מן החולין, וחומש דמעשר שלא מתחלל על אסימון.

ופשטינן: מדכתיב "**עליו**" לרבות חומשו כמותו, והיינו שעל דברים שחייב עליהן קרן יש לחייב עליהן חומש, אבל עדיין אין משם ראיה שהחומש נחשב חלק מהקרן [תוס'].

3) וכן מבעיא ליה האם יש דין **חומש על חומש** לגבי הקדש, ופשטינן: מדכתיב ויסף חמישית כסף **ערכך** - מה כסף ערכו מוסיף חומש, אף חומשו נמי מוסיף חומש, ואת זה לא היה אפשר ללמוד מ"עליו", ד"מעליו" למדנו שבמקום שיש קרן יש ג"כ חומש, אבל עדיין מה הדין כשיש רק חיוב חומש האם מוסיפין חומש על חומש, וכן מכסף ערכו לא ראינן אלא דכי איתיה לחומש בעולם הוי דינו כקרן, אבל עדיין לא למדנו מתי איתיה לחומש, ואתזה צריכין ללמוד מ"עליו", **כך מבואר בתוס'.**

[ולקמן דרשינן, המקדיש ולא המתפיס, ואין זה כולל חומש שהוא נחשב כתחילת הקדש, דהיות שמאליו נתוסף ואינו נתפס תחת הראשון, לכן אינו כדבר אחר לגמרי, רש"י].

* **חומש מעכב?**

ופשטינן: מדתנן הדמאי אין לו חומש, והיינו דבדבר שהוא דרבנן, לא תקנו עליו דין חומש, והסיבה לזה היא: ע"כ משום שאין חומש מעכב בדאורייתא.

והקשו: נימא כתנאי נתן את הקרן ולא נתן את החומש, רבי אליעזר אומר יאכל, רבי יהושע אומר לא יאכל, אמר רבי: נראין דברי רבי אליעזר בשבת, ודברי רבי יהושע בחול, משמע שהן לא מחלקין בין חול לשבת, **ונחלקו האם חומש מעכב או לא.**

והקשה תוס' הרא"ש: דכבר מלכתחילה ידענו שהסיבה שרבי מחלק בין חול לשבת, היא משום דקסבר דחומש אינו מעכב מדאורייתא, ואינו אלא קנס, א"כ איזה ראיה התכוונו להביא משיטת רבי יהושע דחומש מעכב, אולי גם לפי רבי יהושע אינו מעכב מדין תורה אלא מתקנת חכמים. ותירץ: דאם היה זה מתקנת חכמים, לא היה אוסר רבי יהושע אפילו בשבת.

ודחינן: דלכו"ע אין החומש מעכב, ונחלקו אי קנסו חכמים משום דחששו לפשיעותא. וביאר תוס' הרא"ש: דלפ"ז צ"ל דרבי יהושע מתיר בשבת.

וכך מוכח ג"כ מהמשך הגמ' שזה קנס: מדאמר רבי יוחנן: הכל מודים בהקדש שזה מחולל הואיל וגזברים תובעין אותו בשוק, והקשו: דיש ברייתא מפורשת שנחלקו ע"ז, דלפי ר"א הוי חילול, ולפי רבנן אינו חילול, ואמר רבי נראין דברי ר"א בהקדש ודברי חכמים במעשר משמע שהן לא מחלקין בין הקדש למעשר.

ודחינן: אלא כך אמר רבי יוחנן הכל מודים בשבת בהקדש שחילל, דיש כאן תרתי: **כיבוד, וגזברים**, מבואר א"כ דהאיסור אינו אלא משום קנסא, דאל"כ לא היה שייך לבטל אפילו שלא לצורך הקדש.

* **"עליו" לרבות חומשו כמותו**

ונפק"מ: דחומש של הקדש אינו מתחלל על הקרקע, ושל תרומה אינו בא אלא מן החולין, ושל מעשר שני אינו כשר באסימון כנ"ל.

* **חמישתיו – חמישיתו – חמישית**

בגזל: כתיב וחמישיתיו יוסף עליו - התורה רבתה חמישיות הרבה לקרן אחת, לומר דמוסיף חומש על חומש.

גבי תרומה: תנן דמוסיף חומש על חומש.

ובהקדש: מבעיא ליה מה דינו, האם סיבת החיוב בתרומה, היא מדכתיב ויסף משמע ב' תוספות יוסיף וחוזר ויוסיף, וא"כ ה"ה במעשר, כיון דגם שם כתוב "ויסף", או שיש ללמוד מהיתור **וי"ו** דויסף חמשיתו, וגורעין ומוסיפין ודורשין [בסוף או בתחילת מילה], והרי כאילו כתיב חמישיתו–**ו** עם ב' ווין ונשתמע חמישיות הרבה, משא"כ במעשר דלא כתיב אלא חמישית, אבל אם נוסיף את הוי"ו דויסף הוי חמישיתו, וא"א לגרוע ולהוסיף באמצע מילה ולקרוא חמישיות.

ופשטינן: מדכתיב ויסף חמישית כסף ערכך, מה כסף ערכו מוסיף חומש אף כסף חמישית.

לגבי מעשר: לא כתיב וגם אין רמז בתורה שיהיה מקום ללמוד ממנו הדין דחומש על חומש. ונמצא א"כ דדיני מעשר הפוכים מהקדש, דמעשר אין מוסיף חומש על חומש ועל חילול שני מוסיף חומש, והקדש הוי איפכא [תוס'].

* **על הקדש שני אינו מוסיף חומש**

יש על זה ב' פסוקים:

1) במקדיש מטלטלין כתיב: ואם המקדיש יגאל את ביתו - המקדיש ולא המתפיס.

2) במקדיש בהמה טמאה כתיב: ואם **ב**בהמה הטמאה, דהוי ליה למכתב ואם בהמה וגו' מה בהמה טמאה מיוחדת שתחילתה הקדש ואין סופה הקדש, [משום דלאו למזבח חזיא ולא לשקעה בבנין], **ויש בה** [מעילה שפירוש חומש וקרי להי מעילה משום דבמעילה יש בה] **חומש**, אף כל שתחילתה הקדש למעוטי דבר שיש אחריו הקדש.

והקשו: דגם בהמה טמאה יש אחריה הקדש, ותירצו: דהרי היא כסוף הקדש.

ופרש"י: **דסוף הקדש לא שייכא ביה חומש כיון דלא פדו אותו שוב**, ומוכח א"כ שהלימוד דבבהמה אינו בה אלא לאמצע הקדש,

והקשה תוס' ר"פ: דלפ"ז לא מובן המשך הגמ' דהקשו: מאי חזית דמדמינן אותו לסוף הקדש, נדמייה לתחי' הקדש לומר דמוסיפין חומש על הכל, דלפי רש"י: למה לי קרא הרי בסוף הקדש לא צריך ולאמצע הקדש לא לומדים, ותחילת הקדש יש אחריו קודש.

וביאר דלא כרש"י [וכך מבאר גם בתוס']: שאפילו בסוף הקדש יש חידוש, כגון שלקח אבנים לשקען בבנין ונמלך עלין לפדותם.

לפי המסקנא: נלמד מסוף הקדש מדכתיב "**ה**טמאה" שפירושה הראשונה היא זו

שתוסיף חומש, אבל אותה שמתפיס עליה לא, כפי שדרשנו לגבי העולה שהיא ראשונה [ואין לפניה הקטר].

* **דין מתפיס**

תניא: פרה זו תחת פרה זו של הקדש, הקדשו פדוי אפילו בפרוטה ויד הקדש על העליונה, דצריך להשלים את החוב.

והקשה תוס': איך שייך לפדות הרי כתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש", ותירץ: דכאן מדובר בקדשי בדק הבית שיוצאים לחולין [ומ"מ יש דין שצריך למכור אותו לצרכי עולות], א"נ: בקדשי מזבח וכגון שקדם המום להקדש.

דף נה.

חמשה פרוטות הן

מתני': חמשה פרוטות הן, ההודאה במקצת, קידושי אשה, איסור מעילה, חיוב השבת אבידה, גזילה בפרוטה שחייב להחזיר אפילו למדי, ולא תני האונאה - דסבר דאין אונאה לפרוטה, וכן לא תני ישיבת הדיינין - דכבר תנא ליה גזל, ומיהו תני ליה גזל אפילו דכבר תנא אבידה, לחדש בה דיולכינו אפילו למדי.

ולא תני מעשר - דסובר דאפלו אם אין בחומשו פרוטה לא פודין.

ותני לוי חמש פרוטות הן: האונאה, ההודאה, קידושי אשה, גזל, ישיבת הדיינין, ולא תני אבידה - כי תני גזל, ותני ישיבת הדיינין אפילו דתני גזל - לאפוקי מדרב קטינא דסובר דעושין דין אפילו לפחות מש"פ, והני מילי שהיה שוה פרוטה בזמן תחילת הדין,

וכן לא תני לוי הקדש - דבחולין קמיירי.

דף נה: נו.

וכי עשו חכמים חיזוק לדבריהם

מתני': חמשה חומשין הן ואלו הן האוכל תרומה וכו' ותרומת מעשר של **דמאי** וכו'.

א. מתי לא מסתבר שעשו חיזוק לדבריהם?

גמ': אמר רבא קשיא ליה לר"א אמאי בעינן להוסיף חומש על דמאי, וכי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, ותירצו: ר"מ לטעמיה דהמביא גט ולא אמר בפני נכתב וכו' יוציא והולד ממזר [אלא א"כ הספיק להגיד לה בפני נכתב אחרי הנתינה כל עוד שעסוקים באותו ענין, תוס'].

ויש כאן ב' תמיהות:

1) קושיית תוס': מה התמיה וכי עשו חיזוק לדבריהם, הרי בכמה מקומות עשו חיזוק אפילו יותר משל תורה.
2) קושיית אביי: מה הראיה מגירושין הרי חמירה איסור אשת איש שיש עליו חיוב מיתת ב"ד.

ובהמשך הביאה הגמ' קושית רב ששת ממעשר שני של דמאי, שראינו שמקלינן בו יותר מבודאי מעשר, דאותו מחללין לכתחילה מכסף על נחושת, אבל הודאי אין מחללין אותו אלא מדוחק,

והקשה אביי: מה שייך לפרוך מאיסור לאו, אולי שם הקילו, אבל תרומה דחיוב מיתה בידי שמים החמירו.

והקשה תוס׳: דדבר פשוט הוא דבדמאי הקילו כדתנן מעשר שני דמאי אין חומש ואין לו ביעור, א״כ למה הביאו ראיה דווקא מכאן.

ותירץ אביי: דשם היקל ר״מ לענין פדיון, אבל במתני׳ לגבי אכילה מסתבר שיחמיר, וזה חילוק פשוט, וצ״ב א״כ למה רב ששת חלק עליו.

והנה דשוב הקשה רבינא מנחתום דתניא: הלוקח מן הנחתום מעשר מן החמה על הצוננת ומן הצוננת על החמה ואפילו מדפוסים הרבה דברי ר״מ, והקושיא היא למה אין לחשוש שמדפוסים הרבה יבואו לעשר מן החיוב על הפטור.

ותמה עליו אביי: עד דמותיב לה מנחתום, לסייע מפלתר דתנן הלוקח מן הפלטר מעשר מן כל דפוס ודפוס דברי ר״מ, ומוכח א״כ שיש לחלק שהפלטר קונה מכמה אנשים, והנחתום מאדם אחד.

ויש לתמוה: למה לא כך תירץ רבינא הרי זה חילוק פשוט.

ב. בביאור הסוגי׳ נחלקו רש״י ותוס׳

רש״י למד: כל הסוגי׳ כפשוטיה דקשיא ליה לר״מ ממעשר שני דהחמיר כפי שיתבאר, ותירצו: דר״מ מיקל בחילול וכו׳ והקשו: מנחתום, ותירצו: מפלטר.

אבל תוס׳ למד: שהסוגי׳ מתבססת על ב׳ חומרות שנחלקו עליהן אביי ורב נחמן:

1) **חיוב חומש באיסור דרבנן:** וזוהי חומרא יתירה, משום שאפילו כלפי תרומה דאורייתא, הקנס הוא חידוש של התורה, ואין מקום א״כ לקנוס בדרבנן, ובזה נחלקו, דלפי רב נחמן: יש להשוות את החומרא הזאת לחומרא שאמרו חכמים דהולד ממזר, אבל אביי סובר: שאין להשוות ביניהן, כי סו״ס זה מיתה בידי שמים וזה מיתת ב״ד.

2) **סתירה מדר״מ אר״מ:** דבמתני׳ ובגיטין החמיר ביה ר״מ יותר מרבי יהוד׳, ובמעשר שני וכן לגבי חיוב מעשר דנחתום ודפלטר הוא הקיל ביה יותר מרבי יהוד׳.

ג. ביאור הסוגיא [המשך]

וכך ביאור הענין: דלגבי דמאי של מעשר שני לפי ר״מ מחלל כסף על כסף, וכסף על נחושת, ונחושת על הפירות, ויחזור ויפדה את הפירות, וחכ״א אומרים יעלו פירות ויאכלו, וסובר רש״י דחכמים באו להתיר להעלות פירות, אבל תוס׳ למד דלפי חכמים צריך דוקא להעלות את הפירות, ונמצא א״כ ר״מ מיקל יותר מחכמים.

ופשיטא **דבעלמא אין להשוות בין מעשר שני שאינו אלא לאו, מאשר גיטין שיש בה מיתת ב״ד**, וכן פשוט דבדמאי הקילו, אבל כאן הקושיא היתה סתירה בדר״מ.

ואביי סבר: דאעפ"כ אולי ר"מ מחמיר במיתה יותר מבלאו, וכן אפשר דחכמים מחמירין דלא מחללין אלא מדוחק, ואפ"ה לא נראה להן להחמיר גבי חומש כי זה חידוש כנ"ל.

ד. המשך הביאור הנ"ל

והביאו ראיה מגט, דהחמירו עד כדי כך לעשות הולד ממזר, ולפי רב נחמן: לא קשה למה מדמין תרומה שהיא מיתה בידי שמים לאשת איש שיש בה מיתת ב"ד, מכיון ד**בשניהם עשו חכמים חומרא יתירה**.

ועדיין קשה לרב ששת סתירה בדר"מ, שבגט החמיר טפי מרבי יהוד', ובמעשר הקיל טפי מרבי יהוד', ולא רצה רב ששת לקבל את דחיית אביי, כי הקושיא היא לא ממעשר הקל לאיסור אשת איש החמור, אלא מדר"מ אר"מ כנ"ל.

וכן לגבי נחתום ופלטר: מלכתחילה ידע רבינא דלסייעי מפלטר אבל הקושיא היתה סתירה בדר"מ.

דתנן: הלוקח מן הנחתום מעשר מן החמה על הצוננת ומן הצוננת על החמה ואפילו מדפוסים הרבה דברי ר"מ, רבי יהוד' אוסר [מן החמה על הצוננת] שאני אומר חיטים של אמש היו משל אחד ושל היום משל אחר, הלוקח מן הפלטר מעשר מכל דפוס ודפוס דברי ר"מ, רבי יהוד' אומר מאחד על הכל.

וביאר תוס': דנחלקו שם ר"ש ור"י היכא דיש תרתי: גם דפוסים וגם מן החמה על הצוננת, דסובר רבי יהוד' דכיון דאיכא תרתי יש לחשוש שמא יתרום מן החיוב על הפטור, ור"מ מיקל והויא סתירה דר"מ אר"מ שכאן הוא היקל טפי.

ואביי סובר: דאין זה תלוי בקולא וחומרא, אלא ברגילות ומנהג דנחתום מחד גברא זבין ופלטר מב' וג' גברא זבין.

דף נו. נז:

אונאה ומקח טעות

א. דבר שבמידה וכו'

מקור האיסור אונאה הוא: מדכתיב וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך **אל תונו** איש את אחיו.

ובסוגי': אמר רבא כל דבר שבמידה ושבמשקל ושבמנין אפילו פחות מכדי אונאה חוזר.

ויש לשאול מנא ליה לרבא הא?

ב. ביטול מקח בקרקעות

בסוגי' ממעטינן אונאה בקרקעות, כדתניא: מיד עמיתך - דבר הנקנה מיד ליד יצאו **קרקעות** [וכן עבדים דהוקשו לקרקעות], ובעי רמי בר חמא: אונאה אין להם, ביטול מקח [ביותר משתות, רש"י] יש להם או אין להם. ופרש"י: מי אמרינן מ"אל תונו" הוא דאימעוט והא לאו בכלל אונאה הוא **אלא מקח טעות הוא**, או דלמא כיון דלאו דבר שבמדה הוא **ולא אטעייה בדיבוריה**, כשאר דין אונאה הוא.

ופשיט רבי אמי: אונאה אין להם ביטול מקח יש להם, ונחלקו אי כוונתו אקרקעות או אהקדשות, מ"ד אהקדשות כ"ש אקרקעות, ועי' רש"י אי דהקדשות קא חשיב מקח טעות אע"ג דליכא טעות כלפי שמיא ואפ"ה אמרינן ביטול מקח, כ"ש לגבי חבריה דאיכא למימר טעה ואדעתא דהכי לא אקנייה כ"ש דהדר עכ"ל, והיינו דאי לגבי הקדש חשבינן כאילו הטעה אותו, כ"ש גבי הדיוט דהטעה אותו ממש.

וצ"ב: מה מועיל **דלא אטעייה בדיבוריה,** הרי סו"ס הוא הטעה אותו בזה שמכר ביוקר, וזוהי כל העיקרון של איסור אונאה, שמתייחסים על מה שמכר ביוקר כאילו הטעה אותו, **ועוד:** למה הצריך רש"י להדגיש שאין זה דבר שבמידה ומשקל.

וכן יש לעמוד על בעיית הגמ', דלפי הנ"ל ברש"י כך הם צדדי הספק: האם מיעוט דאונאה, מועיל גם לביטול מקח, או שביטול מקח לאו בכל אונאה הוא, וכשהתורה פטרה אותו מחיוב אונאה היא לא באה לפטור אותו מביטול מקח.

וזה תמוה: כי סו"ס לא מוזכר בתורה ביטול מקח, ואיך שייך א"כ שהתורה תמעט אותו, וממ"נ אם יש סברה לומר דכמו שיש דין אונאה כך יש דין דביטול בכלל אונאה הוא, א"כ מהיכי תיתי דלא אימעוט, ואם ביטול מקח לאו בכלל אונאה יש לדעת מנא לן כזה דין.

ג. ס"ת בהמה ומרגלית

מתני': רבי יהוד' אומר אף המוכר ס"ת בהמה ומרגלית אין להם אונאה, ומבואר בגמ' משום דס"ת אין קץ לדמיה, בהמה ומרגלית אדם רוצה לזווגן, ומוכן לשלם על זה הרבה, וחולקים עליו חכמים.

וצ"ב: מנא ליה לרבי יהוד' לפטור אותם מאונאה, הרי מדובר בדבר שיש לו מחיר קבוע, דאי לאו הכי במה חולקים עליו חכמים.

עוד צ"ב: דשם לגבי ס"ת לא מבעיא לן: אונאה אין להם ביטול מקח יש להם או אין להם, משום דפשיטא לן דמאותה סיבה שאונאה אין להם, גם ביטול מקח אין להם, א"כ מדוע לגבי קרקעות מבעיא לן אי ביטול מקח הויא חלק מדין אונאה, או שהוא דין אחר לגמרי.

ד. ביאור הענין דאונאה

ויש להקדים ולשאול: מנין לנו דין זה ד"ביטול מקח", וכן מנין לנו דבכדי אונאה קנה ומחזיר אונאה, אולי הוא רק עבר על איסור לא תונו ואין לו חיוב להחזיר.

ונראה לבאר בפשטות: שהאיסור אונאה מבוסס על זה שיש שווי אמיתי לכל חפץ, ומי שמוכר אותו ביותר או בפחות, הרי זה נחשב שהטעה את השני.

ומאחר והטעה אותו מסתבר שצריך להחזיר לו את האונאה, ומסתבר ג"כ שאם אמדינן את דעת הלוקח, שהטעו אותו בדרגה כזאת שלא גמר לקנות הרי זו מקח טעות, ומובן ג"כ שאם הטעו אותו בכל שהוא הויא מחילה [ונחלקו הראשונים אי פחות מכדי אונאה עובר על איסור לא תונו או לא].

ואונאה נחשב כגזל כמבואר בתחילת איזהו נשך: למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית, לאו בגזל, **לאו באונאה** וכו׳.

והיות והאונאה מתחילה בזה שלא מוכר לפי המחיר הקבוע שלו, יש לבדוק האם לכל דבר יש מחיר קבוע.

והנה שבסוגי׳ מבואר שיש ג׳ דרגות:

1) דבר שבמידה ושבמשקל ושבמנין: שיש להם קביעות מחיר מדוייק, ואפילו בכל שהוא נחשב שעבר על דעתו, והויא מקח טעות.
2) מטלטלים: שיש עליהם שוק קבוע ויש על זה שער, ושייך להטעות בהן, ושיעורם כדי אונאה שתות וכו׳.
3) ספר תורה בהמה ומרגלית: אליבא דרבי יהוד׳ שאין עליהם אונאה משום שיש אנשים שמוכנים מלכתחילה לשלם עליהם הרבה.
4) ולגבי קרקעות מבעיא ליה אי הוי כס״ת או לא כפי שיתבאר.

ה. מקור הדין דביטול מקח

ולבאר ההבדל שיש בין הביטול מקח דס״ת, לבין הביטול מקח דקרקעות,

יש להקדים: דלכאו׳ דין זה דביטול מקח הוא סברה פשוטה, דלאו אדעתא דהכי קנה, והוי כדין שאר מקחי טעות, ואין לזה שייכות לאונאה שבה אין טעות בגוף המכירה, אלא כגוזל חלק ממון הלוקח, והמקח קיים [ואפשר שזה חידוש ואילולי התורה לא היה מקום לחייב על זה].

ומ״מ אפשר שאחרי שהתורה אסרה אונאה, גם הביטול מקח נהיה סוג של אונאה, והיינו כנ״ל שאחרי שאונאה מוגדרת כטעות קטנה, יותר מכדי אונאה הויא טעות גדולה, ומסתבר שיתבטל המקח.

וא״כ יש לדון: האם ביטול מקח הוא מדין מקח טעות בעלמא, או שהוא חלק מאיסור אונאה.

ויש להבהיר: דיתכן דהוה גם מדין אונאה וגם מדין מקח טעות ביחד, מ״מ היכא דיש סברה לפטור אותו מביטול מקח הכרוך לאיסור אונאה בגלל שמוכן לשלם על זה הרבה, יש לפטור אותו ג״כ מהביטול מקח ששייך למקח טעות, מכיון דאדעתא דהכי קני.

ולגבי ס״ת: אין שום נפק״מ, כי הסיבה שאין בו אונאה היא משום שאין קץ לדמיה, ומאותה סיבה אין זו מקח טעות, אבל לגבי קרקעות: שאין לכאו׳ סברה כזאת דאין קץ לדמיה, יש מקום להסתפק האם ביטול מקח הוא סוג של אונאה, וכמו שמיעטה אותם התורה מאונאה כך היא מיעטה אותם מביטול מקח, או שעניינו מקח טעות ואין לו שייכות לאונאה, ויתבאר.

ונפק״מ: שאם ביטול מקח הויא מדין אונאה, יש לפטור אותו ביטול מקח אבל אם זה מדין מקח טעות אין לפטור אותו.

ועדיין יש להסתפק: האם יש סברה לפטור קרקעות מאונה או שזו גזה״כ, ועל הצד שהפטור מאונאה הוא מסברה [דאדם מוכן לשלם עליהם הרבה], יש לפטור אותו ג״כ

מביטול מקח אפילו אם ביטול מקח לאו בכלל אונאה, אבל אם זו גזה"כ יש עוד צורך לברר, אי ביטול מקח בכלל אונאה ואמעט מקרא, או שהוא מדין מקח טעות ולא אמעט.

ו. ביאור הבעיא דביטול מקח בקרקעות

ונראה להקדים: שגם בקרקעות יש מקום לסברה שלא להתייחס למחיר הנמכר כעת, משום שיש אנשים שמוכנים לשלם עליהם הרבה יותר, כפי שמצאנו בכמה מקומות, [כגון בפרק הכונס בסוגי' דשמין ערוגה בין ערוגות דף נח: דכתב רש"י ד"ה מפני שפוגם מזיק: מפני שאדם המשופע בנכסים ותאב לקנות קרקע גדולה קונה אותה כשהוא מוצאה בהרבה יותר מדמיו], ועדיין אין זה ממש כספר תורה דא"כ לא היה צריך על זה מיעוט.

ויש לבאר שזוהי גופא ספק הגמ': האם הפטור דאונאה דקרקעות הוא מסברה ואז אין ביטוי לספק אי ביטול מקח [גם] מדין אונאה או [רק] מדין מקח טעות, כי סו"ס אדעתא דהכי קני.

או דלמא: פטור אונאה בקרקעות הוא גזה"כ, וא"כ על הצד דהוי [גם] מדין מקח טעות, יש לחייב אותו.

וכך נראה מהמשך בגמ': מ"ד אהקדשות כל שכן אקרקעות וכתב רש"י: דכיון דאשמועינן דביטול מקח לאו בכלל אונאה הוא, מהיכי אמעיט אי דהקדשות קא אחשיב ליה מקח טעות אע"ג דליכא טעות כלפי שמיא ואפ"ה אמרינן ביטול מקח, כ"ש דלגבי חבריה דאיכא למימר טעה ואדעתא דהכי לא קני, עכ"ל.

מבואר א"כ: דהצד לחייב משום ביטול מקח היא מסברה פשוטא דמקח טעות.

ז. ביאור דברי רש"י

והוסיף רש"י: שיש סיבה לומר שהפטור אונאה בקרקע הוא דוקא מסברה דאי הוי גזה"כ אולי התורה בא להחמיר עליו כדין דבר שבמשקל, ולשון רש"י מדוייק: "דלאו דבר שבמדה ולא אטעייה בדיבוריה" פירוש: שהתורה לא מיעטה כדי להחמיר עליו כדין דבר שבמשקל, כי שם הסברה נותנת שאפילו בכל שהוא זה נחשב שהטעה אותו, אבל כאן הסברה נותנת להקל ולא שייך להחשיב יותר דאטעייה, אלא א"כ עבר ממש על דברו.

אין אונאה לקרקעות

א. מיד ליד

פשטות המילה יד היינו יד ממש, כדכתיב לגבי גניבה אם המצא תמצא בידו - אין לי אלא ידו ממש, וכן לגבי גיטין ונתן בידה - אין לי אלא בידה וכו', אבל יש מקומות שא"א לומר ידו ממש, כגון ויקח את כל ארצו מידו ושם הכונה היא על רשותו.

ב. חיטין וזרען בקרקע מהו?

אי אמר לו לזרוע שש וזרע ה', הוי דבר שבמידה והויא מקח טעות, אי אמר ליה לזרוע כפי צורך הקרקע, והקרקע צריך ו' והוא זרע ה', הרי יש כאן ביטול מקח, משום שעבר על דברו, ומבעיא ליה מה הדין אי

אמר לו, תזרע כמו שצריך, ויש ויכוח ביניהם, זה טוען שצריך ה׳, וזה טוען שצריך ו׳, ואגלאי מלתא דהיה נצרך לו׳, האם יש לזה דין מטלטל דיש בהן אונאה, או קרקעות ואין בהן דין אונאה.

וכן מבעיא ליה: אי שייך על זה שבועה דהודאה במקצת, וכן מבעיא ליה לגבי עומר כגון שקצץ ואח״כ זרע אותם לפני זמן העומר, ואתי עומר עליהן האם יש להן דין תבואה ועומר מתירן, או שהן בטלין לגבי קרקע ואין עומר מתירן.

שטרות: יצאו שטרות שאין גופן ממון ואינן עומדין אלא לראיה.

שכירות: הויא כמו מכירה דלא כתיב ממכר עולם אלא ממכר סתמא, ועי׳ תוס׳, דלומדים מיתור דממכר לרבות שכירות, דאל״כ מצאנו [בגמ׳ ע״ז] ששכירות אינה נחשבת מכירה.

הקדשות: ממעטין מדכתיו אחיו - ולא הקדש, ויש ע״ז ג׳ שיטת בגמ׳, והפשטות היא שפטורין מאונאה, ונחלקו רבי יונה ורבי ירמיה בשיטת רבי יוחנן.

1) לפי רב ירמיה: אין בהן ג״כ ביטול מקח, דמסתבר שהתורה מיעטה אותם מאונאה, משום שא״א לאנות את ההקדש מאחר שאין הוא לוקח, וא״כ אין סיבה לומר שיהיה ע״ז מקח טעות [רש״י].

2) לפי רבי יונה: אונאה אין להם, אבל ביטול מקח יש להן.

3) ורב חסדא למד: דאדרבה פחות מכדי אונאה הויא ביטול מקח, וכתב תוס׳ הרא״ש: דסבירא ליה שהדרשה ד״אחיו״ ולא הקדש אינה באה בשביל להקל עליו אלא להחמיר עליו, וא״כ אצלו הסברה היא הפוכה, דבמקום שאין לוקח שיוכל למחול לו, הויא מקח טעות אפילו בפחות מכדי אונאה.

ג. ראיות:

1. תנן, האומר הרי זו תמורה תחת זו, אם היה קודש בעל מום יצא לחולין, ואם של חולין אינו יפה כשל הקדש צריך לעשות לו דמים, ונחלקו אי הוי מדאורייתא או מדרבנן, לפי רבי יוחנן: אינו צריך לעשות לו דמים אלא מדרבנן, ולפי ר״ל: אפילו מדאורייתא.

וכתב תוס׳: דלמ״ד צריך לעשות לו דמים מדאורייתא [אי מדובר בביטול מקח], התחדש שהביטול מקח לגבי הקדש אינו מבטל את כל ההקדש, אלא הוי הקדש כנגד מעותיו, והשאר יתחלל בדמים שישלם.

וכתב: דיש סברה לחלק בין הביטול מקח דהקדש לבין הביטול מקח דהדיוט, וז״ל: משום דבהדיוט המאנה חוזר משום שאינו רוצה להחזיר האונאה, ואפילו אם המתאנה פוטרו מלהחזיר, מ״מ שניהם חוזרים כיון שהמתאנה היה יכול לבא לידי הפסד אם לא ירגיש ויחזור בכדי שיראה, אבל גבי הקדש אין המאנה יכול לבא לידי הפסד, שכשידע המחלל דאינה את ההקדש, לא יוכל להנות עד שיוסיף על דמיו כדי שוויו.

והקשו: במה מדובר אי באונאה אין אונאה להקדש, ואי בביטול מקח קשיא לרבי יוחנן אליבא דרב יונה [רש״י].

ותירצו:

1) לעולם בביטול מקח ואיפוך דרבי יוחנן לר״ל, ופלוגתייהו בדשמואל דאמר הקדש שוה מנה שחיללו בפרוטה מחולל.

2) אבע״א: לכו״ע שייך לחלל על פרוטה אלא דצריך לעשות לו דמים, ונחלקו מה הדין לכתחילה.

3) אבע״א: לעולם לא תיפוך ולכן לפי רבי יוחנן אין להן אונאה, ומיהו ר״ל סובר כרב חסדא דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר.

2. מיתיבי: ריבית ואונאה להדיוט ואין ריבית ואונאה להקדש, ודחינן שפירושו אינו בתורת אונאה דאפילו פחות מכדי אונאה חוזר כנ״ל.

ופרכינן: ריבית דהקדש היכי דמי, אם מדובר שגזבר הלוה לו מכסף הקדש, הרי הוא מעל ויצא לחולין

ותירץ רב אושעיא: כגון שקבל על עצמו לספק סלתות מד׳ ועמדו על ג׳, ומדובר בגזבר שנתן כסף למוכר בשביל שיספק לו סלתות למנחות כל השנה כשעמדו על ד׳ סאין בסלע, והוקרו ועמדו על ג׳ בסלע.

והקשה תוס׳: היכי מיירי אי יצא השער, וכן אם יש לו, אפילו לא יצא השער אין זה ריבית, ואם לא יצא השער ואין לו, איך הוא יכול לחלל.

ותירץ: דמדובר כגון שאחד התנדב להביא מאה סלעים [סולת] ולא הקדישם, ונתנם לנחתום כדי שיספק סלתות להקדש, ויצא השער של לקוטות ועדיין לא יצא השער שבשוק, אבל אם לא יצא השער כלל אסור.

רב פפא אמר: לעולם בהלואה, וכגון דאוזיף מאה במאה ועשרים, ובאבני בנין המסורות לגזבר שנוהגין שלא להקדיש אותם דבונין בחול ואח״כ מקדישין.

דף נז: נח.

ש״ח וש״ש אינו משלם

א. מתני׳ לעיל: אלו דברים שאין להן אונאה וכו׳, אין בהן תשלומי כפל ולא ד׳ וה׳, שומר חנם אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם.

וכולם נלמדים בכלל ופרט וכלל, למעט דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים הוקשו לקרקעות, יצאו שטרות אינן גופן ממון.

כפל: על כל דבר פשע - כלל, על שור על חמור - פרט, על כל אבידה - חזר וכלל, ד׳ והי׳ משום דאין כפל וד׳ וה׳ אמר רחמנא ולא ג׳ וד׳, **שומר חנם:** כי יתן איש אל רעהו כלל כסף או כלים פרט וגונב חזר וכלל, **ש״ש:** כי יתן איש אל רעהו וכו׳ חמור או שוא או שה וכו׳ וגונב וכו׳.

ועי׳ תוס׳: שאין לומדים באמת לכל הני מכלל ופרט ואין זה כי אם אסמכתא בעלמא, דאיתא במרובה שור ושה חד למעוטי עבדים וחד למעוטי קרקעות, ולא מכלל ופרט.

ב. והקשו: דתנן בני העיר ששקלו שקליהן ונגנבו או שאבדו, אם משנתרמה התרומה, נשבעין לגזברין, ואם לאו נשבעין לבני העיר.

[דתורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות, מיהו אם נודע לו לפני שתרמו אחריות על הבני העיר להחזיר להקדש, ולכן נשבעין לבני העיר.

ופירוש על האבוד לפי רש"י: שנאבד ביד השליח ולפי תוס' שנאבד ביד הגזבר]

ומשמע דנשבעין כדי לפטור את עצמן מלשלם, וקשה ממתני'.

1. **ותירץ שמואל:** דמדובר בש"ש ונשבע כדי לקבל שכרו, והא דתני ונגנבו או שאבדו היינו באונס
2. **רב יוחנן אמר:** דחייב כשיטת רבי שמעון, דקדשים שחייב באחריותן יש להן אונאה, והקשו: הא תינח עד שלא נתרמה התרומה, אבל משנתרמה תרומה, הויא קדשים שאין חייב באחריותן.
3. **ר"א אמר:** שבועה זו תקנת חכמים היא, כדי שלא יהא כל אחד מזלזל בהקדשות.

ג. דתניא: השוכר את הפועל [לשכירות יום] לשמור את הפרה - *שלא תיפסל*, לשמור את התינוקות - *שמגדלין אותן לפרה כדי שלא יטמאו*, לשמור את הזרעים - *לעומר*, אינו נוטל שכר שבת, לכן אם אירע קלקול בשבת, אינו חייב באחריות, ואם היה שכיר לשבועה ימים או יותר, מקבל שכר שבת ואחריות שבת עליו, א"כ מבואר שהרי הוא חייב כדין שמור, וקשה ממתני'.

ותירצו: בשקנו מידו, ולקמן [דף צד.] נחלקו אמוראים אי יש צורך דקנו מידו, או בהיא הנאה דמאמין לו הרי הוא משעבד נפשיה,

וביאר תוס': דבסוגי' דידן שפטור אפילו משבועה אינו משעבד נפשיה בלי קנין, א"נ: היות ושם מדובר בש"ש שמחייב עצמו כשואל ויש לו הנאה כי סבורים העולם שהבעלים הסכימו להשאיל לו, ובהנאה כזאת הוא מסכים לשעבד נפשיה.

ד. מתני': ר"ש אומר קדשים שהוא חייב באחריותן, יש להם אונאה, ותני קמיה דרב יצחק קדשים שחייב באחריותן חייב, שאין קורא בהן בה' וכיחש, והקשו: אדרבה אין זה בה' וכיחש אלא בעמיתו וכחש ולכן חייב, ותירצו: דהכונה היא דאתרבו מבה' וכיחש, ופרש"י: דאפילו דיש בהן צד הקדש אפ"ה חייבה התורה דכתיב ומעלה מעל בה'.

ה. רבי יהוד' אומר: אף המוכר ספר תורה בהמה ומרגלית אין להן אונאה, ספר תורה - משום דאין קץ לדמיה, בהמה - משום שאדם רוצה לצמד אותה עם עוד בהמה לעול, מרגלית נאה - למלאות עם חברתה בזהב.

דף נח: נט:

אונאת דברים

א. המקור: מדכתיב לא תונו איש את עמיתו אזהרה לאונאת דברים, כי כבר הוזהרנו

באונאת ממון מדכתיב וכי תמכרו וגו׳ אל תונו איש את אחיו.

ב. הסיבה: גמ׳ א״ר חיננא וכו׳ לא תונו איש את עמיתו - עם שאתך בתורה לא תונהו. וביאר המהר״ל וז״ל: מפני כי מי שהוא אתו בתורה ובמצוות אין ראוי לו לעשות זה, **כי מי שהוא נותן אונאה לאחר, כוונתו שחבירו אינו נחשב לכלום, ומאחר שהוא אתך בתורה ובמצוות הוא שווה לך ואין לאנות ואתו**, אבל בגוי מפני שאינו שווה לך, אין אתה עובר עליו משום אונאה.

ג. דוגמאות:

1) להזכיר את עברו: כגון אם היה בעל תשובה או גר וכו׳.
2) להוכיח אותו בזמן צערו: כגון אם היו יסורין באין עליו, לא יאמר זכור מי הוא נקי אבד.
3) להטעות אנשים על ידו: כגון אם היו חמרין מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם לכו אצל פלוני והוא יודע שאין לו.
4) לאכזב את תקוותו: דאמר ר״י אף לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים.

ד. עונשו: כל היורדים לגהינם עולים חוץ מג׳, ואלו הן הבא על אשת איש, המלבין פני חבירו ברבים, והמכנה שם רע לחבירו אפילו דדש בה.

והקשה תוס׳: דמבואר מיד אח״כ, דהבא על א״א יש לו חלק לעולם הבא, וביאר: שכל היורדין עולין מיד, ויש שאינו עולין מיד, כגון הבא על א״א שאינו עולה אלא לאחר י״ב חודשים כמשפט הרשעים, וכן מי שמלבין פני חבירו נידון לעולם או נידון רק לי״ב חודשים, ואח״כ שרוי בלא טובה ובלא רעה.

ולא חשיב מינין ואפיקורסין, משום שהם נידונין לדורי דורות, ואח״כ גופן כלה ונשמתן נשרפת וכו׳ ולא חשיב הבא על א״א, דאין אברהם אבינו מעלהו, משום שאינו יורד לגהנם בגלל אותה עבירה לחוד, אבל אם יש לו עוד עבירות והוא יורד לגהנם אין אברהם אבינו מעלה אותו.

ה. נוח לו לאדם שיבא על ספק א״א

מדוד המלך, והסיבה דהוי רק ספק א״א, פרש״י: משום דכל היוצא למלחמת דוד, גט כריתות כתוב, שמא לא יחזור ותהיה זקוקה ליבום, וביאר תוס׳: דל״ד יבום אלא כדי שלא תהיה עגונה, והגם שחזר אוריה החיתי באמצע המלחמה, מ״מ היו מתנין שלא יחזרו בסוף המלחמה, ואפילו דמבואר בגמ׳ גיטין שמי שהתנה כך באותן ימים אשתו אסורה, מיהו יש לחלק שם מדובר שאמר סמוך למתתי ובמלחמת דוד הויה תנאי מעכשיו.

ולפי ר״ת: היה מגרש אותה לגמרי בסתר כדי שלא יבואו קופצין על נשותיהן לנושאן.

והקשה תוס׳: למה כתוב נוח לו לאדם שיעבור על ספר א״א, אפילו בודאי א״א הוי עדיף ממלבין פני חבירו.

ו. שערי דמעות לא ננעלו.

וביאר המהר"ל: דשערי תפילה ננעלו כי כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויית העולם ננעלו כל השערים שהם הויות העולם, והתפילה היא הווית העולם, אבל שערי דמעה שהם הפסד וביטול האדם ואינם הוויות העולם, אין עניינם אל בית המקדש.

אמר רב: לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה, וכו' שערי דמעה לא ננעלו, וז"ל המהר"ל: פירוש שיהיה נזהר באונאת אשתו דווקא, כי אשתו מפני שהבעל מושל עליה דמעתה מצויה, כי אונאת אדם אחר אינו מקבל כ"כ התפעלות, אבל אשה בעבור שהיא תחת ממשלת האדם, ואם עושה לה אונאת דברים דמעתה מצויה וכו'.

ז. ג' אין הפרגוד ננעל

א"ר אבהו ג' אין הפרגוד ננעל בפניהם **אונאה – וגזל – וע"ז**.

וז"ל המהר"ל: לפי שענין אלו ג' דברים הם במדת הדין, והדבר שהוא במדת הדין אינו ננעל, כי מי שהוא מאנה את חבירו **אינו מחשיב אותו למציאות כלל**, ועושה בו דין גמור ע"י אונאה זו, וכן הגזל הפך הדין, וכן הע"ז היא יציאה מן הדין הראוי.

וכתב עוד: דג' דברים האלו הן מדריגה זו למעלה מזו, גזל - לממון, אונאת דברים הוא - לנפש, והע"ז - הוא מצד השכל [ועי' בחולין צב: לגבי ג' דברים שהגוים מקיימין שהן לא כותבין כתובה על הזכרים, ומכבדין את התורה ולא מוכרין בשר המת במקולין, וכתב המהר"ל שיש כאן ג' ענינים עריות גזל וע"ז ועיי"ש].

ח. אין מריבה מצוייה בתוך ביתו

א"ר: לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו, שאין מריבה מצוייה בתוך ביתו של אדם אלא על עסקי תבואה, ובהמשך לעולם יהא אדם זהיר בתבואה בתוך ביתו, שלא נקראים ישראל דלים אלא על עסקי תבואה, ובהמשך לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו.

וז"ל המהר"ל: משום דכשאין פרנסת הבית, יש מריבה כי דומה לאחד שאם השני לא היה, יש מספיק בשביל האחד, וסמך המאמר אח"כ שיהיה נזהר בכבוד אשתו, שכשם שנקרא דל כאשר אין פרנסה בבית, כן להפך כאשר הבית הוא בכבוד היינו אשתו שהיא נקראת ביתו מקבל ביתו הכבוד לגמרי, עד שנאמר עליו הון ועושר בביתו, והטעם שהעושר תלוי באשה, כי האושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהא כאן מקבל, והאשה היא מקבל.

ט. כל ההולך בעצת אשתו

אמר רב: כל ההולך בעצת אשתו נופל בגהינם, ומקשינן: דאמרי אנשי אשתך גוצא [קטנה], כפוף עצמך ושמע דבריה. ומחלקין: דבמילי דביתא שמע דבריה, ובמילי דעלמא לא לישמע, א"נ דבמילי דעלמא ג"כ שמע

דבריה, אבל במילי דשמיא לא. ועי׳ מהר״ל: משום דהאשה היא חומר, והאדם הוא נותן את הצורה.

י. גרים

ת״ר המאנה את הגר והלוחצו עובר בג׳ לאווין. תניא ר״א הגדול אומר: מפני מה הזהירה תורה בל״ו מקומות ואמרי ליה במ״ו מקומות בגר, מפני **שסורו רע** כי גרים הייתם מום שבך וכו׳.

1) סורו רע

פרש״י בהוריות: דהיינו ששר שלו רע הוא, והכוונה היא שחוששין שיחזור לסורו.

והנה דאיתא ברש״י עה״ת [דברים א, ג] שלא הוכיח יעקב את בניו אלא סמוך למיתה, אמר ראובן בני, אני אומר לך מפני מה לא הוכחתיך כל השנים הללו, כדי שלא תניחני ותלך ותדבק בעשו אחי.

ואפשר לבאר: דכשאדם חוטא ונופל ממדרגתו, הוא צריך שמשהו אחר יעלה אותו, דאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, ואם אותו אחד שיכול לעזור לו יעשה הפוך ויצער אותו, ההוא עלול להתייאש מלהתקרב אליו, ויהיה לו נפילה.

ולכן אולי דווקא במצות תוכחה יש צווי להזהר ביותר כדכתיב: הוכח תוכיח את עמיתך – **ולא תשא עליו חטא**, ופשטיה דקרא הוא שאם אתה לא מוכיח אותו, תענש בעונו כפי דאיתא בגמ׳ שבת [דף נד:] כל מי שאפשר לו למחות לאנשי ביתו או אנשי עירו וכו׳ ולא מחה נתפס בעונם, אבל דרשינן: שלא תוכיח אותו, שלא תישא חטא על עצם זה שאתה מוכיחו אם צערת אותו.

2) מום שבך

יש לבאר כי א״א להגיע לרוחניות אם לא דרך הגשמיות, וכך הוא דרכו של עולם: מקודם, אלפיים שנה תוהו, ואח״כ הגיע אברהם אבינו וכו׳, וכן מתחילה עובדי ע״ז היו אבותינו עד שקרבנו המקום וכו׳, ואדרבה ע״י השעבוד מצרים נהיינו עבדי ה׳, כדכתיב כי לי בני ישראל עבדים הם וגו׳ - מום שבך אל תאמר לחברך, והיינו בגלל שנהיינו עבדי פרעה, לכן ה׳ לקח אותנו לעבדים, נמצא שעד היום יש בנו את המום הזה של העבדות, ומום שבך וכו׳ דזקיף ליה זקיפא.

3) איזה גרים קשים?

גמ׳ יבמות [דף מז:] קשה גרים כספחת, ופירש תוס׳: לפי שאין בקיעין בדקדוקי מצוות וישראל לומדים ממעשיהן, וכתב המהר״ם שיף [במאמר סוף בב״ק]: כי מצד טבע בן נוח מדקדק על פחות מש״פ, והם צרי עין וישראל עלולין ללמוד ממעשיהם.

ועי במאור ושמש: תחי׳ פ׳ יתרו, שזה נאמר על כאלו גרים שהם כמו הערב רב, אבל גרים אמיתיים הויא הפוך שעושים טובה לישראל.

דף נט. נט:

תנור של עכנאי

תנן התם: חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, ר"א מטהר, וחכמים מטמאין, השיב ר"א כל התשובות שבעולם וכו', אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח וכו', אין מביאין ראיה מן החרוב וכו', אין מביאין ראיה מאמת המים וכו', כתלי בית המדרש וכו' יצאה בת קול וכו' אין אנו משגיחין בבת קול וכו', אחרי רבים להטות וכו', נצחוני בני.

והקשה תוס': דבגמ' יבמות מבואר דהלכה כב"ה משום דיצאה בת קול, ותירץ **א'**: דשאני הכא דבא לחלוק על דברי תורה, אבל שם ב"ה רובא היא אלא דמספקא ליה משום דב"ש חריפי[כ], **ב'**: ועוד דכאן לא יצאה בת קול אלא משום כבודו דר"א.

ביאור הענין: עי' המהר"ל, שיש כאן סדר לפי מדריגה: מקודם חרוב ואח"כ אמת המים וכו', דמקודם הביאו ראיה מהחרוב שהוא דבר מורכב ויותר קרוב אל הגשמי, ואח"כ אמת המים שהוא לא מורכב אלא פשוט, ואח"כ מכתלי ב"ה שיש בהן קדושה, ובסוף מבת קול, ואפ"ה אמרו אין משגיחין בבת קול, משום שהבת קול היא מדרגה קרובה לאדם, וקאמר נצחוני בני, כי הם רצו מדרגה יותר עליונה שהיא מעל הבת קול.

כ. וצ"ב: מאי נפק"מ דחריפי הרי אחרי רבים להטות, ואולי יש לחלק בין מחלוקת ב"ש וב"ה לרוב אחר, דשם מדובר בב' דרכים מב' ישיבות, באיזה אופן ללמוד ולדרוש את התורה, ואולי שם אין זה נחשב רבים, ועדיין צ"ע.

דף ס. ס:

לערב פירות - יין -שמרים -מה' גרנות

א. לערב פירות בפירות: אם יש לו פירות מתבואה אחת אסור לערבן עם פירות מתבואה אחרת, אפילו חדשים בחדשים וכ"ש חדשים בישנים, אפילו אם החדשים הם יותר יקרים, כי העילוי שלהם אינו בגלל שהם מעלין יותר, אלא משום שצריכין לישנן.

וכתב רש"י: דמשמע מכאן, דישנים בחדשים מותר לערב.

ב. ביין התירו לערב קשה ברך בין הגיתות, משום שתוססין זה עם זה ונעשה טעם אחד אבל לאחר הגתות שכבר קלט כל אחד טעמו אסור, והאידנא דקא מערבי שלא בין הגתות, מדובר באופן שהלוקח יודע מזה, או כפי שיטת רב אחא דמתיר בדבר הנטעם, אבל רך בקשה אסור מפני שאינו משביחו.

ג. אין מערבין שמרי יין של אמש בשל היום, וכן של חבית זו בחבית אחרת, אבל מותר לתת לו את שמריו של החבית הזאת. מי שנתערב יין ביינו אסור לו למכור אלא א"כ הודיעו, ולא לתגר אע"פ שהוא מודיע שאינו אל לרמות בו, מעשה ברבא שהוסיף מים והחזיר למוכר ולא חשש, משום דכולם יגדו להבחין במיזוג שלו, ולא חשש רבא שאולי יבא המוכר לרמות ע"י שיוסיף יין חי דא"כ אין לדבר סוף דגם מים יש לחשוש שמא ישתמש בה כדי לערבב ביינו.

ובמקום שנהגו להוסיף מים אפילו בכמות גדולה כגון למחצה לשליש ולרביע, מותר.

ד. מותר לתגר **לקנות מה׳ גרנות**, ולהניח באותו אוצר כי אנשים יודעים שזה מגיע מכמה מקומות, ובתנאי שלא מתכון לערבב ולהוציא קול שקונה ממקום משובח.

דבר הנראה

לפי רבנן: מותר לחלק קליות ואגוזים לתנוקות, כי המוכר השני יכול גם הוא לחלק להם דברי מתיקה, ולפי רבי יהוד׳: אסור, וכן לפי רבי יהוד׳ אסור לשבור את שער השוק, ולפי רבנן, אדרבה זה מצוה.

וכן לפי רבנן מותר ליפות את הסחורה בדבר הנראה, כגון לבור הגריסין ובלבד שלא יבור רק על פי החבית דהוי כגונב את העין, ולפי אבא שאול, אסור.

ונהגו להתיר ליפות את הסחורה: כגון לשרות בגדים במי סובין, וכן להדק אותם על מקבות עץ שיראה חוטים שלהם דק, ולעשות תלאי מחוטי משי על סרבל, וכן לצייר חיצים על סלים אם הם חדשים.

אבל בדבר שאינו נראה כמו לשרבט את הבהמה - להשקות אותה מי סובין ונופחין מעיה ושערה נזקף, או לסרוק לה שערות שתראה שמנה, וכן לנפוח בקרביים או לשרות בשר במים להלבין והכחוש יראה שמן אסור.

פרק חמישי

איזהו נשך

מבוא לאיסור רבית

א. רבית דאורייתא

הרבית שאסרה תורה, הינה באופן שהתקיימו את ב׳ תנאים הללו:

1) שהלווה מתחייב למלוה **בזמן ההלואה.**

2) שזה יהיה **דרך הלואה.**

1) בזמן ההלואה: דאזהריה רחמנא למלוה: ״את כספך לא תתן לו בנשך״ פירוש: אל תתן הלואה שסופה לנשוך את הלווה, וכן ״ובמרבית לא תתן אכלך״ פירוש: אל תתן הלואה שסופה שיתרבה ממונך על ידה, וכן אזהריה רחמנא ללווה: ״לא תשיך לאחיך״ שפירושו: אל תתן את כספך באופן שהמלוה [אחיך] ינשוך אותך [וזאת מלבד האיסור של לפני עור לא תתן מכשול שהלווה עובר כלפי המלוה, כשהוא נותן לו לנשוך אותו, ושהמלוה עובר כלפי הלווה כשהוא מלוה לו ברבית] וגם תרבית נלמד משם באם אינו ענין.

ומשעת ההלואה עובר ג״כ על הלאו דלא תשימון, דאזהריה רחמנא לערב ולעדים ולמלוה [ולפי רבנן גם לסופר], שבשעת שתשימון עליו ההלואה, לא יהיה באופן שיגיע על ידיה נשך.

2) דרך הלואה: כמבואר בגמ׳ מדשביק לרבית דאורייתא וכו׳ וכתב רש״י: רבית דאורייתא דרך הלואה, כדכתיב מרבה הונו בנשך ותרבית עכ״ל, והמהר״ם ביאר את דבריו וכתב: וצ״ל דרש״י מפרש ד״הון״ הוא לשון כסף דווקא, ולא שייך ביה ריבוי, כ״א דרך הלוואה דלא שייך ביה מקח עכ״ל, והיינו באופן שהכסף מתרבה ע״י עצמו, שלווה בכסף ומחזירין לו יותר.

ב. נשך ותרבית: יש לכאו׳ ב׳ חלקים באיסור רבית, 1) נשך: בזה שהמלוה נושך את הלווה,[כא] 2) תרבית: בזה שהוא מרבה כסף ע״י ההלואה.

ועיין רמב״ן עה״ת שלפי הפשט מדובר בב׳ מצבים שונים:

כא. הלשון נשיכה נאמר דווקא באיסור ריבת, כמבואר בראשונים עה״ת שרבית זה כמו נשיכת נחש, שאינו מורגש כ״כ בהתחלה, ואח״כ הארס מבצבץ ועולה, ולפי המהר״ל: יש ברבית דבר שלא מצאנו בגזל, שע״י שהוא מחסיר לו את ממונו, הוא לוקח ממנו את חיותו.

נשך: באופן שמלוה לו, על מנת שהלווה יתן לו דבר קצוב בכל שנה, והרי זה כנשיכת נחש כי, בהתחלה אינו שם לב שנשכו אותו ולאט לאט מפסיד את כל כספו.

תרבית: באופן שהלווה מתחייב להחזיר לו יותר מכדי הלואתו בבת אחת.

אבל בגמ׳ למדו שמדובר בכל סוגי הלואה, וצריך שיתקיים בהן או נשך או תרבית, והיות ולא מצאנו אחד בלי השני מוקי לה לעבור עליו בב׳ לאווין.

ג. רבית קצוצה ואגר נטר

רבית קצוצה: הוא דרך הלוואה, כגון שהלווה מאה על מנת לקבל יותר, או דרך עיסקא כגון שמחזיר סכום קצוב מלבד פריעת דמי ההלואה, כפי שיתבאר.

והא דאמר ר״נ [דף סג:] **כללא דרביתא כל אגר נטר** ליה אסור, מדובר ברבית דרבנן כדוגמת מתני׳, דיצא השער פוסקין אפילו שאין לזה יש לזה,

וכן מבואר בריטב״א שם וז״ל: פירוש לא מבעיא אגר נטר דהלואה שהרויח לו עליה זמן, אלא אפילו אוזולי במכר משום הרווחת זמן, אסור עכ״ל.

פירוש: דבהלואה יש ללווה הפסד בזה שמקבל 10 ומחזיר 12, אבל במכר אין לו שום הפסד.

כגון אם הלוקח שילם מאה זוז בשביל סאה חיטים כשער הזול, והמוכר עצמו קנה את החיטים האלו בחמישים, והמחיר עומד כעת על מאה וכשיצא השער הוא יעמוד על מאה ועשרים, ואם ימכור אותם עכשיו הוא יקבל עליהם רווח בסך חמישים, ואם ימכור כשער שבשוק הוא יקבל עליהם רווח בסך שבעים.

ובין כך ובין כך יש לו רווח, ומ״מ אם אין למוכר פירות אסור, משום שמשלם בזול בשכר המתנת מעות.

ת״ר: **קרוב לשכר ורחוק להפסד רשע**, [לקמן ע.] אבל אינו עובר על איסור דאורייתא, כי מדובר בעיסקא שהיא דרך מקח וממכר, ואינה אסורה אלא מדין אבק רבית.

וכן הדין בעיסקא דבסתמא אסורא משום אבק רבית, מיהו שייך שעיסקא תהא רבית קצוצה, כגון: משכנתא בלי נכייתא [דף סז:] דעבד רבינא עובדא וחשיב ואפיק פירי, וכתב השטמ״ק [שם דף סח: לגבי הלימוד דשדה אחוזה], שלפי רבינא משכנתא בלי נכייתא, הויא רבית קצוצה.

רבית מוקדמת: [לקמן במתני׳ דף עה:] הוא, באופן שהלווה נתן מתנה למלוה כדי שילוה לו מעות, **ורבית מאוחרת:** הוא, באופן שהביא לו מתנה אחרי שקבל ממנו הלואה.

מיהו שרי ליה לאיניש למימר לחבריה **הילך זוזי ואוזפיה לפלוני**, דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה, וכן שרי ליה לשלם לאחר כדי שישיג לו הלואה, דשכר אמירה קא שקיל [לקמן סט:].

ד. אסמכתא:

נחלקו תנאים [לעיל דף מט.] אי קניא או לא, לפי ת"ק לא קניא, ולפי רבי יהושע קניא, ואם אמר מעכשיו קניא [לקמן דף סו. ובנדרים דף כז:] ונחלקו ר"י ור"ת, מדוע חל הקנין, לפי ר"ת: סיבת ההיתר היא משום שאין זה יותר אסמכתא, ור"י סובר: שגם בכי האי גוונא הויא אסמכתא, אלא שיש להקל בכזו אסמכתא.

ה. עיסקא:

אמרי נהרדעי: **האי עיסקא, פלגא מלוה ופלגא פקדון**, עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה [לקמן דף קד:] **ועי ראב"ד:** דלא התירו אלא כששילם לו שכרו כפועל בטל, ואם לאו אסור, כדתנן לעיל [דף סח.], אין מושיבין חנוני למחצית שכר, אלא א"כ נותן לו שכרו כפועל בטל.

ולקמן [דף ע.] ת"ר: **קרוב לשכר ורחוק להפסד, רשע,** ועי' רב יהונתן המובא בשטמ"ק: שמדובר באופן שנוטל פלגא באגר ואינו נוטל כלל בהפסד, נמצא דהויא כולה מלוה.

ולקמן [דף סח:] בני עיליש נפק עלייהו ההוא שטרא דהוה כתיב ביה, **פלגא באגר פלגא בהפסד, ומבואר דבכי האי גוונא אסור,** ועי' שטמ"ק: דלא משמע ליה לרבא דהיה טובל עמו בציר, דא"כ הוי ליה למכתב בשטר, ובגלל זה אסרו.

ולקמן [דף סח.] תנן: אין מושיבין חנוני למחצית שכר, אלא א"כ נותן לו שכרו כפועל, וכשנותן לו שכרו כפועל, הויא עיסקא דפלגא מלוה ופלגא פקדון, שהתירו חכמים.

ולקמן [דף ע:] תנן: **אין מקבלין צאן ברזל** מישראל, ונחלקו רש"י ותוס' אם מדובר באגר נטר דרבנן, או ברבית קצוצה. לפי רש"י: מדובר באגר נטר, דומיא דמתני' לעיל דאין מושיבין חנוני למחצית שכר דאסור, משום דהוי קרוב לשכר ורחוק להפסד, אבל תוס' למד: דמדובר ברבית קצוצה, כגון שפסק דמים על הצאן, וקבל עליו ליתן דבר קצוב בכל שנה.

ולקמן [דף ע:], הביא תוס' את שיטת ריב"ן: דאם הנותן קיבל על עצמו האחריות דיוקרא וזולא, אפילו קרוב לשכר ורחוק להפסד מותר, ועי"ש, אבל תוס' סובר: דלא מהני יוקרא וזולא אלא היכא דהויא מכירה גמורה [דף סד.], ועי' מהר"ם שיף: דלפי ריב"ן ה"ה בעיסקא, ולא אסרו אלא רבית קצוצה.

ו. סאה בסאה

אם התנה עמו על מנת שיחזיר לגורן אסור לכו"ע, ונחלקו מה הדין בסתם, לפי רבנן מותר, ולפי הלל אסור, וכן נחלקו בעד שיבא בני דלפי רבנן מותר, ולפי הלל אסור, ולא אמרן אלא במקפידין זה את זה [גמ' דף עה.]

ז. ואלו עוברין בלא תעשה

מתני': ואלו עוברין בלא תעשה המלוה והלווה והערב והעדים, וחכ"א אף העדים [מתני' סוף הפרק].

הערב והעדים: אין עוברין אלא משום לא תשימון עליו נשך, ועי׳ תוס׳: דזמנין דעברי נמי על לפני עור לא תתן מכשול, כגון שלא הסכים להלוות לו בלא ערב ועדים, ובדף סב. כתב תוס׳ [ד״ה לא מאי] דהיכא דהערב קיבל את הרבית מידו של לווה, עובר גם על לאו דלא תקח.

והקשו: [לעיל דף סב.] בשלמא כולהו עבדי מעשה, אלא עדים מאי עבוד?

ופרש״י: כולהו עבדי מעשה בגבייתו, משום שמלוה גובה מן הערב, והערב מן הלווה, והלווה נתן ביד המלוה ועבר בלא תשיך, אלא עדים מאי עבוד, ומוכיחין מכאן: **דשומא מילתא היא**, ולכן חייב אפילו בלי שעשה מעשה אחר.

הלווה: עובר על לא תשיך לאחיך נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר, שזה נאמר בלווה, כמבואר ברש״י: מדלא כתיב לא תשוך לאחיך, וכן האיסור [לנכרי תשיך] ולאחיך לא תשיך נאמר בלווה.

[ובהו״א לומדים מפסוק ד״לנכרי תשיך״ - מאי לאו תשוך, והיינו שלמלוה [כב]מותר לקחת רבית מגוי, ודחינן: דקרינן לא תשיך, והיינו שללווה מותר לתת רבית לגוי לקמן דף ע:].

ועובר ג״כ על לאו דלפני עור לא תתן מכשול.

ולקמן [דף ע.] כתב תוס׳ [בד״ה מעות]: א״נ קסבר דלא מחייב לווה משום לא תשיך, אלא היכא דגם המלוה עובר.

מלוה עובר בכולן: פרש״י, משום שנותן כספו בנשך, ובשעת ההלואה - *עובר על לאו ד״את כספך לא תתן לו בנשך״*, ולוקח בשעת פירעון - *וזהו לאו ד״אל תקח מאתו נשך ותרבית״*, והוא לו כנשה כשתובעו ודוחקו - *וזהו לאו ד״לא תהיה לו כנשה״*, והוא שם עליו נשך בשעת פיסוק התנאי - *וזהו לאו ד״לא תשימון עליו נשך״*, ונותן מכשול לפני הלוה - *להעבירו על לאו דלא תשיך לאחיך שהיא אזהרה ללוה.*

[ובגמ׳ הנ״ל מבואר דלית ליה לנשך בלי תרבית, ולתרבית בלי נשך, ולעבור עליו בב׳ לאווין].

ועובר ג״כ על לאו ד״אל תקח מאתו נשך ותרבית״, ועל לאו ד״לא תהיה לו כנשה״, וכן על לאו ד״לא תשימון עליו נשך״.

הסופר: עובר על הלאו ד״לא תשימון״ לפי רבנן, ועי׳ ר״ע מברטנורא, שעובר ג״כ על הלאו ד״לפני עור״, באופן שהמלוה לא היה מסכים להלוות בלי שטר.

ושם [דף סא:] אמר רבא למה לי למכתב לאו בגזל - לאו באונאה - לאו ברבית, ברבית: משום דחידוש הוא דאפילו בלווה נמי אסרה רחמנא, ובהמשך הגמ׳: מה להנך שכן שלא מדעת, תאמר ברבית דמדעת.

ח. עונשו:

נכסיו מתמוטטין [לקמן דף עא.], מדכתיב עושה אלה לא ימוט לעולם - הא אם מלוה

כב. והקשה תוס׳: מאי פריך מקרא, הרי רבית עכו״ם לא אסור אלא מדרבנן, כדי שלא ילמד ממעשיהם, ותירץ: דכיון דאמרה תורה: ״לנכרי תשיך״ לא היה להם לחכמים לאסור.

ברבית נכסיו מתמוטטין, פירוש, שיורדין ואינן עולין, ועי׳ מהר״ל: דעונשו יותר חמור מגזלן דבזה שהוא נושך, הרי הוא נוטל את חיותו.

ותניא ר״ש אומר מלוה רבית יותר ממה שמרויחים מפסידים.

וכתב רש״י: [ויקרא כו א׳ - ד׳ על פי הגמ׳ ערכין] לא תעשו וכו׳: כל הפרשיות הללו נאמרו על הסדר, בתחילה הזהיר על השביעית, ואם חמד ממון וכו׳ סופו למכור מטלטלין וכו׳, לא חזר בו סוף מוכר אחוזתו, לא חזר בו מוכר את ביתו, לא חזר בו סוף לווה ברבית, לא חזר בו סוף מוכר את עצמו ע״כ, מבואר א״כ דהעונש שמגיע מיד אחרי הרבית [כתוצאה מהרבית], הוא שנצרך למכור את עצמו לעבד.

חומרת הענין: לקמן [דף עא.] בא וראה כמה סמיות עיניהם של מלוה ברבית וכו׳, והם מביאין עדים ולבלר וקולמוס ודיו, וכותבין וחותמין פלוני כפר באלוקי ישראל.

ולקמן [דף עה:] תניא ר״ש אומר מלוה ברבית וכו׳ ולא עוד אלא שמשימים משה רבינו חכם וכו׳ ואומרים אילו היה יודע משה רבינו שיהיה רווח בדבר, לא היה כותבו, ויתבאר במקום.

ט. קולי רבית

התירו חכמים: שכר אגר נטר דרך מכר אם יש לו, אע״פ שלא קנה, אלא לקבל עליו מי שפרע.

והתיר רבי יהוד׳: צד אחד ברבית.

וכן התירו חכמים: סאה בסאה כשיש לו אפילו טיפה להלוות עליה כמה סאין, וכן התירו לת״ח להלוות ברבית, משום שאינו מתכון לשם רבית.

והתירו עיסקא: באופן דלא קצץ כגון טרשא [דף סה.] דמותר, כיון שלא פירש לו אם מעכשיו הרי הוא לך בפחות.

דף פ: סא

איזהו נשך

א. מתני׳: איזהו נשך ואיזהו תרבית, משמע שזה ב׳ דברים נפרדים, וכך היא לכאו׳ משמעות הפסוק דכתיב, את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך, דשניהם מתייחסים על תחילת הפעולה דהלואה, שלא יתן לו הלואה באופן שנושך, וגם לא יתן הלואה באופן שמתרבה ממונו על ידה.

ומשמע א״כ דשייך הלואה שהיא נושכת ואינה מרבה לו כסף, וכן הפוך שייך הלואה שהיא מרבה לו כסף ואינה נושכת.[כג]

נשך בלא תרבית כיצד: אם הלווה לו סכום על מנת שיחזיר לו יותר, ולבסוף הוזלו המעות עד כדי סכום ההלואה, כגון שהלווה

כג. ועי׳ רמב״ן עה״ת: דלפי פשוטו, נשך ותרבית הם ב׳ סוגי הלוואה, **נשך:** הוא באופן שהמלוה חייב את הלווה לשלם לו דבר קצוב כל שנה, ולאט לאט הוא מפסיד את כספו, והיא כדוגמת נשיכת נחש שלא כ״כ מורגש בהתחלה, ובהמשך הארס מבצבץ ועולה. **ותרבית:** נאמר כשהוא מחזיר לו יותר בפעם אחת, והמשיך הרמב״ן וכתב: ולכך אמר את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך, כי המנהג הוא להלוות את **הכסף בנשך** ובכל שנה יתן כך וכך, **והאוכל ילונו עד הקציר** ואז יפרענו מגרנו בתוספת קצת.

לו מאה פרוטות כדי שיחזירו לו מאה ועשרים, ומעיקרא קיימא מאה במעה, ולבסוף עמדו על מאה עשרים במעה[כד], יש כאן נשך בזה שלקח ממנו מאה ועשרים, אבל אין כאן תרבית משום שלא הרוויח ע״י, כי מאה נתן ומאה קיבל, ואפילו שהאיסור רבית מתחיל מזמן ההלואה, מ״מ לא שייך לעבור עליו אלא א״כ סופו לקבל רבית.

ודחינן: דלא שייך במציאות נשך בלי תרבית ותרבית בלי נשך, דממ״נ אם הרבית מתייחס גם על זמן הפירעון, א״כ צריך להיות שגם הנשך מתייחס על זמן הפירעון, וא״כ גם רבית אין כאן, וגם נשך אין כאן, ואם האיסור מתייחס על עצם זה שמחזיר לו מאה ועשרים כפי שתוכנן מראש, א״כ יש כאן גם נשך וגם תרבית.

תרבית בלא נשך כיצד: אי מעיקרא הלווה לו מאה במאה והוקרו, והחזיר לו מאה, ולבסוף קיבל המלוה יותר ממה שנתן, אפילו שהוא לא נשך כנ״ל.

ודחינן כנ״ל: ממ״נ אם מתייחסים על התנאי דמעיקרא, ליכא נשך וליכא תרבית, ואם מתייחסים על הסוף, הרי יש כאן גם נשך וגם תרבית, מכיון שהלווה מפסיד את מה שהמלווה מרוויח, אלא ע״כ צ״ל דליכא נשך בלי תרבית, וליכא תרבית בלי נשך, ולמה חילקן הכתוב לעבור עליו בב׳ לאוין.

ויש לשאול: מדוע הגמ׳ לא העלה כזה צד, שתרבית הנאמר בפסוק הוא רבית שאינה קצוצה, כגון שהלוה לו מאה, בלי להתנות מראש על מנת שיחזירו לו יותר, ולבסוף החזיר לו מאה ועשרים, וצ״ל בפשטות: שהתורה לא אסרה אלא לתת הלואה ברבית, כדכתיב במרבית **לא תתן** אכלך, והיינו שלא תתן הלואה כזאת, שיש בה מקום לתרבית, אבל להרבית יותר לא נאסר.

ג. ב׳ לאוין לכסף ולאוכל, למלוה וללווה

גבי מלוה כתיב: נשך כסף ורבית אוכל, והקשו מנלן דיש לאו על נשך באוכל ורבית בכסף?

וכן גבי לווה: כתיב לא תשיך וגו׳ נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר, והקשו, מנלן דיש לאו ברבית כסף ורבית אוכל.

ויש ב׳ דרכים בגמ׳ איך ללמוד:

1) **לפי פשטיה דגמ׳** [וכך מפורש בברייתא]: לומדים בג״ש, וכך ביאור הענין: כתיב לא תשיך ואח״כ כתיב נשך כסף, הוי יתור לדרשה, אם אינו ענין לנשך תנהו ענין לתרבית, ושוב לומדים את מלוה בג״ש מנשך - נשך דלווה.

ועדיין צ״ב: מאיפה לומדים רבית אוכל בלווה, ואין לומר שלומדים ממלוה, מדתניא: ״מה לווה לא חלקת בו בין בכסף בין באוכל, בין בנשך בין בתרבית״, מבואר א״כ דהכל כתוב כלפי לווה, ובגלל קושיא זו נחלקו רש״י ותוס׳ [כך ביאר המהר״ם].

כד. כך למד רש״י, והקשה עליו תוס׳: שלפי החשבון אין במעה אלא ל״ב פרוטות, ואין מסתבר שהוזלו עד כדי כך, לכן תוס׳ מוקי לה: במטבע אחרת, כגון מאה מעות בשתות מנה שזה ד׳ סלעים, א״נ מאה איסרין בשתות דינר זהב.

רש"י למד: לא תשיך וגו' כל דבר וגו' משמע נשך כסף ואוכל, ואייתר "נשך כסף", ו"נשך אוכל", לרבית כסף ואוכל באם אינו ענין, ושוב נלמד למלוה בג"ש.

ובלשון רש"י משמע: שאין זה ג"ש אלא גילוי מילתא, וז"ל: מדכתב נשך אוכל גבי לווה, שמעת מיניה דשייך לשון נשך באוכל, וכך למד תוס' הרא"ש, והקשה: א"כ למה לי ג"ש נלמד הכל בגילוי מילתא. ותירץ: שמלכתחילה סמכה הגמ' על הג"ש, א"נ: דאפשר שהגילוי מילתא מהני בשביל נשך אוכל וכסף המפורש אצל הלווה, משא"כ לגבי רבית כסף היות ואינו מפורש בלווה [אלא נלמד באם אינו ענין], לכן א"א לעשות ממנו גילוי מילתא, ובעינן ג"ש.

ותוס' למד: ד"כסף ואוכל" דכתיב גבי לא תשיך, באים ללמד לנשך כסף ולנשך אוכל בלווה, ו"נשך" בא לרבות תרבית בכסף ואוכל בלווה, ואייתר ליה נשך לג"ש, ו"נשך כל דבר": לאוקמי נשך למלוה באם אינו ענין, והשתא הויא ג"ש מופנה מב' צדדים.

וממשיכה הגמ': מנין לרבות כל דבר שאינם כסף ואוכל, ת"ל נשך כל דבר, והקשה תוס': א"כ למה לי למכתב נשך כסף ואוכל, ותירץ: דמצריך לכלל ופרט, לחייב רק על דבר המטלטל וגופו ממון.

2) **לפי רבינא:** יש ללמוד מעצם משמעות הפסוק, מדכתיב את כספך לא תתן לו **בנשך** – **ובמרבית** לא תתן אכלך, דקאי אשניהם, את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן לו אכלך.

ועי' תוס': דכמו כן לומדים בגמ' פסחים, לגבי "לגר אשר בקרבך תתנה **ואכלה** – **או מכור** לנכרי" דקאי אשניהם, ואפילו מאן דפליג, היינו משום דכתיב או לחלק, מיהו לגבי הא דכתיב, מפני **שיבה תקום** – **והדרת** פני זקן, נחלקו רבנן ורבי יוסי הגלילי, וזאת מכיון דאין "מפני" מיושב א"והדרת".

דף סא. סא:

שתי לאווין בעושק שכר שכיר

א. גמ': אמר רבא, למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית, לאו באונאה, לאו בגזל, הרי כולם באים על חסרון ממון וילמדו אחד מהשני.

ותרצינן: מחדא לא אתיא, דרבית חידוש הוא בזה שנאסר אף ללווה הגם שנותן מדעתו, ונראה מכך שאין עניינו דוקא לחסר ממון, וכן גזל משום דהוי בע"כ, ואונאה משום דלא ידע דלמחל.

ומתרתי לא אתיא: לא אתי רבית מהם, דיש לפרוך מה לרבית דהוי מדעתיה[כה], וכן לא אתי אונאה, דהויא דרך מקח וממכר, כי יש בני אדם שצריכים לחפץ וקונין אותו ליותר משוויו, אבל את גזל, אפשר ללמוד משניהם, והקשו: א"כ למה לי ללאו דגזל הנאמר בשכיר, דכתיב

כה. וכתב הריטב"א: דלפ"ז אין הלווה יכול למחול על הרבית, מכיון שאסור אפילו מדעתיה, מיהו אחרי שהוא כבר נתן את הריבית, אפשר שאם הוא ימחול, תהני המחילה, לפטור את המלוה להחזיר ללווה [כפי הדין דמחזירין רבית קצוצה], והביא, דכך פסק הרמב"ם להלכה.

לא תגנובו ולא תכחשו ולא תכחשו וגו׳[כו], ותירצו: לעבור עליו בב׳ לאווין.

ב. כדתניא: [לקמן דף קיא.] מכאן אמרו כל הכובש שכר שכיר עובר בה׳ שמות הללו ועשה, משום בל תעשוק את רעיך, ומשום בל תגזול וכו׳.

ופריך: איזהו עושק ואיזהו גזל, **ופירש הריטב״א:** שהקושיא היא רק על גזל ועושק הנאמר בשכיר, כי בשאר עושק איכא הבדל טובא, אבל שכיר בגלל שחייבה אותו תורה בב׳ לאוין, י״ל שכלול בו ב׳ עניינים נפרדים, ובזה נחלקו אמוראים, מדוע האיסור דשכיר קראו הכתוב ״גזל״ ואח״כ קראו הכתוב ״עושק״, עד שבא רבא וקבע שאין שום הבדל ביניהם לגבי שכיר, והסיבה שהתורה חילקה היא, כדי לעבור עליו בב׳ לאוין.

ג. ולגבי איסור גזל: נחלקו הראשונים האם לאחר דכתוב לא תגזול גבי שכר שכיר, כלול בו את האיסור גניבה, או שגניבה נלמדת רק מאונאה ורבית.

וכתב הריטב״א [בד״ה לעבור עליו בב׳ לאוין] **וז״ל:** פי׳ משום לא תעשוק ומשום לא תגזול, וכל שכן גזלן דעלמא שהוא בכלל.

וכן כתב הראב״ד וז״ל: אבל לאו דגזל כיון דאתי מבנייהו, אוקמי לעבור עליו בב׳ שמות לכובש שכר שכיר, ולאו משום דמייתר, שהרי לגזל עצמו **לעבור עליו בשם גזל הוא צריך,** אלא משום דבעניינא דשכיר כתיב ודבר הלמד מעניינו, עכ״ל.

אבל בתוס׳ מבואר: שגזל עצמו לא נלמד אלא מרבית ואונאה, דלקמן ילפינן דגזל כנעני מותר, מדכתיב לא תעשוק את רעך ולא תגזול, והקשה תוס׳: איך אפשר ללמוד משם, הרי **הפסוק מדבר על עושק שכר שכיר,** [ותירץ: מדסמיך רעך ללא תגזול].

ועוד הקשה: היכי ס״ד דגזל כנעני אסור, הרי בישראל גופיה לא ידענא אלא מרבית ואונאה, שהם מותרים בעכו״ם, ותירץ: דדרשינן מ״ואכלת את כל העמים״, דדוקא כשהן מסוריו בידך.

דף סא:

לא תגנוב על מנת למיקט

לפי הפשטות: מדובר באחד שגונב על דעת להחזיר מיד, מיהו תוס׳ ר״פ הביא את שיטת ר״ת דכתב, שאם מדובר בלקח על מנת להחזיר, לא מצאנו ידינו ורגלנו כי כולם נוהגים כך, אלא מדובר באחד שגונב ולא מתכון להחזיר לעולם, וזה חידוש גדול.

והשטמ״ק הבין מתוך דברי ר״ת: דמדובר באופן שלקח עם מחשבה **לעכב,** ונראה שכוונתו שיעכב לזמן לא מוגבל, ולכשיזדמן יחזיר, אבל לא מסתבר שלקח בשביל עצמו. מיהו שמעתי לבאר עוד: דאפשר שהכונה היא שלא מתכון להחזיר לעולם, כפי שמבואר בתוס׳ ר״פ, ואעפ״כ יש כאן חידוש דאפילו שלא לקח על דעת לקנות את החפץ, אפ״ה שייך בו קנייני גזילה.

כו. אבל לא תגנובו דעשרת הדברות, הוא אזהרה לגונב נפשות, ולגבי גזל הנאמר בממון כתב תוס׳, דלא שייך בזה לומר שיעבור עליו בב׳ לאווין, משום דהוי לאו שניתק לעשה, ואין לוקין עליו.

יציאת מצרים הנאמר בריבית

אמר רבא: **למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים** ברבית - ציצית - משקלות וכו׳ לומר אני הוא שהבחנתי בין טיפה של בכור וכו׳, אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי, וטומן משקלותיו במלח וכו׳, ותולה קלא אילן בבגדו, ובהמשך: יציאת מצרים גבי שרצים למה לי, אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור וכו׳, אני עתיד ליפרע ממי שמערב קרבי דגים טמאים וכו׳, "המעלה": אפילו לא העליתי את ישראל אלא בשביל שאין מטמאים בשרצים, דיי.

והקשה המהר"ל: למה בשאר מצוות כגון חלב, לא נאמר אני הוא שהבחנתי וכו׳ אני הוא שעתיד להבחין מי שמוכר חלב ואומר שהוא שומן, וכיוצא בזה כמעט בכל מצוות.

ותירץ: **כי מיוחדים אלו המצוות להבחנה**, כי אצל שקצים כתיב "להבדיל בין הטמא ובין הטהור", ועוד שהמשקל עצמו הוא עשוי [בשביל] להבחין הדבר ששוקל, וכן הרבית הוא להבחנה בין ישראל לגוי, דכתיב "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך", וציצית: הוא להבחנה כדכתיב "וראיתם אותו וזכרתם", וכאשר יצאו בני ישראל ממצרים, יצאו במדרגה העליונה ששם הבחנת הכל וכו׳, ולקח לו לעם, ובזה הבדיל ה׳ יתברך בין ישראל לבין האומות.

ובהמשך כתב: אלמלא לא העליתי את ישראל וכו׳ כי ישראל בשביל שיש להם גוף קדוש וטהור, נבדל מן הפחיתות והתיעוב, ובשביל זה היה ראוי להעלות אותם ממצרים אשר הם מתואבים ומשוקצים בעריות, ואין ראוי שיהיו ישראל עמהם, כי הם הפכים גמורים.

והסמיך את המאמר הזה למה שכתוב לקמן [דף עא.] מי שיש לו מעות ומלוה אותם ברבית הרי הוא כופר באלוקי ישראל, ומשמע שיש בלקיחת רבית מן הפחיתות, כי המלוה דבק בהעדר כי משיך את אחר, ומעדיר ממנו ממונו שהוא חיותו, [ועי לקמן דף עא.].

ורש"י עה"ת כתב על הפסוק: אל תקח מאתו נשך ותרבית, ויראת מאלוקיך: לפי שדעתו של אדם נמשכת אחר הרבית, וקשה לפרוש הימנו ומורה לעצמו היתר, בשביל מעותיו שיהיו בטלות אצלו, הוצרך לומר ויראת מאלוקיך.

דף סא: סב.

האם רבית הוא לאו הניתק לעשה?

א. גמ׳: א"ר אלעזר, רבית קצוצה יוצאה בדיינין, אבק רבית אינה יוצאה בדיינין, רבי יוחנן אמר: **אפילו רבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין**, א"ר יצחק, מאי טעמא דרבי יוחנן, אמר קרא בנשך נתן וגו׳ וחי לא יחיה למיתה נתן ולא להשבון. ויש עוד מקורות לשיטת רבי יוחנן ויתבאר בהמשך.

ובהמשך אמר רב נתן מ"ט דר"א מדכתיב: "וחי אחיך עמך" משמע דיש חיוב להחזיר כי היכי דנחיה, וכדפירש"י לקמן דקאי על

תחילת הפסוק אל תקח - ואם לקחת החזר וחי אחיך וגו׳, ולפי רבי יוחנן, הפסוק הזה בא ללמד את הדין של חייך קודמין.

ועי׳ נמו״י: שהב״ד כופין אותו להחזיר משום מצות עשה ד״וחי אחיך עמך״ ומכין אותו עד שתצא נפשו וכו׳.

ב. ופרכינן לרבי יוחנן: דתניא הגזלנין ומלוה ברבית אע״פ שגבו מחזירין, ולא מדובר בגזלנין ממש דלא שייך בהן שגבו, אלא הכונה היא שמלוי ברבית נחשבים גזלנין, וחייבין להחזיר מה שגבו, וקשה לרבי יוחנן.

ותרצינן: כתנאי, דתניא רב נחמיה ורבי אלעזר, פוטרין את המלוה ואת הערב מחיוב מלקות, מפני שיש בהן קום עשה, והוי ליה לאו הניתק לעשה, ופליגי את״ק, מאי לאו קום ועשה להחזיר את הרבית, ומשמע דלפי רבנן אין חיוב להחזיר כרבי יוחנן.

ובב״ק [דף צד:] הביאו ברייתא אחרת דתניא: הגזלנין ומלוה ברבית, אע״פ שהחזירו אין מקבלין מהן, ופרכינן מברייתא הנ״ל, דאע״פ שגבו מחזירין, ותרצינן: לצאת ידי שמים.

והקשה תוס׳: למה לא תירצנו גם כאן שבא לצאת ידי שמים.

ג. ונחלקו תוס׳ וריב״ן אליבא דרבי יוחנן, אם שייך לצאת ידי שמים, ויתבאר בהמשך.

גמ׳: מאי טעמא דרבי יוחנן, אמר רב יצחק מדכתיב בנשך נתן וגו׳ וחי לא יחיה - למיתה ניתנה ולא להשבון, ומכאן מדייק תוס׳ הרא״ש: דפטור לגמרי אפילו לצאת ידי שמים, וכך למד תוס׳ בסוגי׳, שלפי רבי יוחנן פטור אפילו אם בא לצאת ידי שמים, ולכן לא היה אפשר לתרץ כאן כפי הסוגיא דב״ק.

* ויש עוד מקור לדין דרבי יוחנן: דרבא לומד מגופיה דקרא דכתיב: מות יומת דמיו בו, הוקשו מלוה ברבית לשופכי דמים, לומר שלא נתנו להשבון, וגם שם לכאו׳ משמע דפטור אפילו מדיני שמים.

ורב אדא בר אהבה למד: מדכתיב ויראת מאלוקיך למורא ניתנה ולא להשבון, ומכאן למד ריב״ן שהחיוב להחזיר הוא מיראת שמים, אבל אין חיוב להשבון על פי ב״ד.

ועדיין צ״ב: **למה בסוגי׳ דבב״ק לא תירצו שזו מחלוקת תנאים**, וביאר תוס׳: דשם אליבא דכו״ע חייב להחזיר את הרבית מדאורייתא, ומה שאמר רבי יוחנן דאינו צריך להחזיר, הוא מתקנת חכמים כמבואר שם: א״ר יוחנן בימי רבי נשנית משנה זו וכו׳, ופריך מהאי ברייתא דהוי לאחר התקנה ואפ״ה חייב להחזיר, ותרצינן לצאת ידי שמים.

ד. והר״ן למד: דאינו חייב אפילו לצאת ידי שמים כפי שיתבאר.

דהקשו: דתניא הניח להן אביהן מעות של רבית אינו חייבין להחזיר, משמע דאביהן חייב להחזיר, ותירצו: איידי דתנא סיפא אם הניח להן אביהן דבר מסויים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהן, תניא נמי רישא וכו׳, ומדוע לא תירצו, דאפילו אביהם אינו חייב אלא לצאת ידי שמים, אלא ע״כ דרבי יוחנן פטר אפילו לצאת ידי שמים.

ה. ביאור מחלוקת רב נחמיה ור"א ורבנן, לפי רש"י ולפי תוס'

ופרכינן: מאי לאו קום ועשה לאהדורי לרבית.

וכך מבאר רש"י: קום ועשה מדכתיב אל תקח - ואם לקחת החזר וחי אחיך, וצ"ב: כי הפסוק הזה אינו מדבר על חיוב הערב, ואזהרתו מלאו דלא תשימון, ונראה בפשטות: שלפי רש"י, הדין הנלמד מלא תקח הוא גילוי מילתא, ומשם נלמד גם ללאו דלא תשימון.

ודחינן: לא, קום ועשה לקרוע שטרא, דלכו"ע אית ליה דרבי יוחנן דאי גבו אין מחזירין והיינו דלא לומדים - הא אם לקחת חייב אתה להחזיר, ואין כאן לאו הניתק לעשה, ולא נחלקו אלא לגבי חיוב דלא תשימון הנאמר בערב שלא עשה מעשה, דלפי רבי נחמיה ור"א, לא חייבה תורה אלא בשומא הבאה לידי גיבוי, אבל כל כמה שלא הגיע לידי גיבוי, איכא עשה דלקרוע שטרא, ולפי ת"ק, משעת כתיבה נגמרה השומא והוא חייב.

ותוס' חולק עליו: דא"כ הויא כולה כרבי יוחנן, והרי מעיקרא בא הגמ' לפרוך על רבי יוחנן, וא"כ לא שייך לומר דאדרבה כולה רבי יוחנן, אלא כך צ"ל: דס"ד שגם הערב שייך בחיוב לא תקח אם עשה מעשה, כגון אם קיבל את הכסף מיד הלווה, וא"כ גם עליו חל החיוב עשה להחזיר.

ודחינן: דלכו"ע הלאו של "לא תקח" הוא ניתק לעשה וחייב להחזיר כרבי אלעזר, ולא נחלקו אלא כלפי החיוב דלא תשימון, האם יש ללוה חיוב לקרוע את השטר כנ"ל.

ו. פסק רב ספרא: כל שבדיניהם של הגוים מחייבים את הלווה לכתחילה לשלם למלוה, בדינינו אפילו בדיעבר אם גבה המלוה מלווה, מחייבין אותו להחזיר, וכל שבדינהן לא מחייבין ללווה לשלם למלוה, גם בדינינו אם בדיעבד גבה לא מחייבין אותו להחזיר.

ולא מדובר בסאה בסאה שבדיניהם מוצאים, ובדינינו אין מחזירין, דאין להתייחס ע"ז כרבית אלא כפקדון, וכן לא מדובר על משכנתא בלא נכייתא, שאם אכל יותר משיעור זוזי לא מחזירין, כי הגויים מתייחסים על המשכנתא כזביני.

ועל אף דקאי על אתרא דמסלקי ליה, ובדינינו זוהי הלואה והויא א"כ רבית קצוצה, מ"מ כיון שיכול להיות שיתקלקלו הפירות והמלוה לא יקבל כלום, לכן בדיניהם הויא מכירה.

וא"כ צ"ל שמדובר ברבית קצוצה, וקמ"ל דהלכה כר"א דמחזירין.

ז. להלכה: קיי"ל [לקמן דף סה:] הלכתא כוותיה דרבי אלעזר.

ונחלקו אביי ורבא [דף סה.] כמה מוציאין מידו, במקרים הבאים:

1) אם התחייב הלווה לשלם למלוה ד' זוזי דרביתא, ותמורת החוב, הוא מכר לו חפץ ששוה ה', כמה יצטרך המלוה להחזיר ללווה, האם מספיק שיחזיר לו ד' זוזי כפי חובו, או שחייב לשלם לו ה' זוזי כפי שווי האמיתי של החפץ שקיבל.

2) וכן מה הדין אם הלווה נתן למלוה גלימא בתור פירעון החוב דרבית, האם חייב המלוה להחזיר לו את הגלימא, או שיכול להחזיר לו דמיהן.

3) וכן מה הדין כשהלווה השכיר למלוה דירה בפחות מדמיו, בתור פירעון הרבית, האם מוציאין ממנו את המחיר שלם, או כפי החוב שהיה לו.

דף סב: סג.

ויין אין לו

מתני׳: ואיזהו תרבית, המרבה בפירות, כיצד לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור וכן השער, עמדו חטין על ל׳ דינרים, אמר לו תן לי חיטיי שאני רוצה למכרן וליקח בהן יין, אמר לו הרי חטיך עשויות עלי בל׳, והרי אצלי בהן יין, ויין אין לו.

ובפשטות: מדובר במכירה, וכשיצא השער אפילו אם אין לו, התירו חכמים למכור, אלא שנחלקו על זה ראשונים כפי שיתבאר.

והקשו: וכי אין לו יין מאי הוי, ותירץ רבה, בבא לחוב בדמיהן, והקשה אביי, אי הכי אפילו יש לו, ובא רבא ליישב דתני דרב אושעיא כוותיה דרבה, שיש לחלק בין יש לו לאין לו.

א. ביאור הענין לפי הריטב״א בדעת רש״י: שיש לדייק ממשמעות הלשון ״והרי יין אין לו״, שרק יין אין לו אבל חטין וכסף יש לו, ומדובר שהחזיר לו את הדמים, או שנתן לו דמי חטין והוי א״כ מכירה גמורה, והקשו: מאחר שמדובר במכירה ויצא השער, א״ה אפילו אין לו, דתנן [לקמן דף עב:] יצא השער פוסקין אפילו אי אין לזה יש לזה.

ותירץ רבה: שמדובר דווקא באופן שלא החזיר לו את הכסף ואת החטין, ובא לחוב בדמיהן, והרי זו הלואה ולכן אפילו אי יצא השער, אסור.

והקשה אביי: אם בא לחוב בדמיהן נחשב כהלואה, א״כ מה לי יש לו, מה לי אין לו.

ותירץ רבא: דיש לחלק בין יש לו לאין לו, כדתני דבי רב אושעיא, משום שאם יש לו הרי זו נחשב מכירה, ורק באופן שאין לו, יש להתייחס על זה כהלואה.

וכך תני דבי רב אושעיא: הרי שהיה נושה בחבירו מנה, והלך ועמד על גורנו, ואמר לי תן לי מעותי שאני רוצה ליקח בהן חטין, ואמר לו חטין יש לי וכו׳, הגיע זמן חטין למכור, ואמר לו תן לי חטין שאני רוצה ליקח בהן יין וכו׳, כולם אם יש לו מותר, והכי נמי במתני׳, מדובר בבא לחוב בדמיהן.

המשך הגמ׳: **ומאי לקח** [דקתני במתני׳ כיצד לקח הימנו חטין וכו׳], **לקח בהלואתו** ורש״י מוחק את הגירסא הזאת, וסובר שאין מקום לקושיא, דבשלמא אם היה מדובר במתני׳ כגון שאין לו חטין וגם אין לו יין, ואינו בא בתורת לקיחה אלא בתורת הלואה, היה מקום לשאול ״מאי לקח״, אבל כאן שבא לקנות בדמי חטין שיש ללוה הוי שפיר לקח.

והקשה הר״ן: דלפי דרבא דמוקי ליה למתני׳ כרב אושעיא, [באופן שלוקח בדמין ויש לו

חטין], מאי קמ"ל רישא, הא תנן לקמן [דף עב:], אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער - הא יצא השער פוסקין, ותירץ: קמ"ל דעל אף שכבר הגיע לידו מעות, אפ"ה כיון שאח"כ פוסק מפירות לפירות, הרי זה כמלוה, ואם אין לו אסור.

ב. שיטת תוס'

והקשה תוס' על רש"י:

1) דלשיטתו: צריך למחוק את הגירסא מאי לקח - לקח בהלוואתו.

2) ועוד: מאי פריך בתחילת הסוגיא: וכי אין לו יין מאי הוי, והתנן אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער - הא יצא השער פוסקין, אע"פ שאין לזה וכו', והרי יש לחלק דשם מדובר שנתן דמים, אבל כאן מדובר שבא לחוב בדמיהן.

3) ועוד: מדאמר בגמ', דמדובר בבא לחוב בדמיהן, משמע שעד כה במתני' לא מדובר בבא לחוב בדמיהן.

לכן צ"ל: דהא דתני יין אין לו, <u>ה"ה דגם חטין אין לו</u>, והיינו באופן ששילם כסף והלה אין לו, ויצא השער, ופרכינן: וכי אין לו יין מאי הוי, דעדיין לא אוקמוה בבא לחוב בדמיהן, וכשמתרצים בבא לחוב בדמיהן, מיד עולה הקושיא מאי לקח, אלא דהמתין עד סוף האוקימתא כדי לפרוך.

ג. אוקימתא דמתני' לפי אביי

ויש להקדים: דסובר אביי, שאם אחד ביקש ללוות ל' דינרים, והמלוה נתן לו במקום זה, חיטים בל' דינרים, והתחייב להחזיר ל' דינרים בלי שייכות למחיר החיטים, מותר.

ומדובר כאן: כגון שחזר המלוה ובא לקנות ממנו את אותם חטים בכ"ה דינרים, והדין הוא שאם יש ללווה פירות מותר, דפירות לקח ופירות החזיר, אבל אם אין לו פירות, ויצטרך להחזיר דמים, יראה כאילו קיבל כ"ה דינרים והחזיר ל', ואפילו שהכ"ה דינרים שקיבל אין להם שייכות להלואה, והויא מכירה גמורה, אפ"ה אסור דנראה כהערמת רבית.

והלשון "בדינר זהב הכור וכן השער", מתייחס על החיטים שהמלוה קנה מהלווה, ו"עמדו חטין בל' דינרים" מתייחס על ההלואה עצמה, שהיתה בשווי ל' דינרים.

והקשה רבא: שזה סותר את כל משמעות המשנה כפי שיתבאר, דכך כתוב במתני':

1. [שהמלוה אומר ללווה:] "**תן לי חיטי**", משמע שמדובר בלוקח שקנה מכבר חיטים, משא"כ לפי אביי שהמלוה אינו רוצה את החיטים, אלא את דמי החיטים.
2. [שהמלוה אומר:] "**שאני רוצה למכרן**", והרי הוא מכר לו מכבר את הדמי חיטים.
3. [שהלווה אומר:] "**הרי חטיך עשוין עלי בל**" משמע שהמוכר אומר ללוקח שקנה בשער הזול, ומחיר החטים עלה לל', אבל לפי אביי המחיר החיטים לא עלה, דמעיקרא היו שווים ל'.
4. שהלווה אומר: "**הרי לך אצלי בהן יין** [במחיר ל'], **ויין אין לו**", ובריש

דמתני׳ כתוב, דמעיקרא השער היה כ״ה ועלה לל׳ כנ״ל, ולפי אביי, לא היה שוה כ״ה אלא מעיקרא היה השער ל׳, ומיד אח״כ כשקנה היה עדיין השער ל׳, דאם מדובר באופן שהשער היה בכ״ה והלוה לו בל׳, הויא רבית מעיקרא.

ד. ביאור שיטת רב אושעיא:

הקדמה: במתני׳ לעיל [דף ס:] תני, ״והרי יין אין לו, אסור״, ובמתני׳ לקמן [דף עב:] כתוב: יצא השער פוסק, אפילו אם אין לו.

ונחלקו אביי ורבא איך לאוקים מתני׳:

לפי אביי: מדובר דרך מכירה, אבל אם בא לחוב בדמיהן אסור אפילו יש לו, **ולפי רבא:** מתני׳ כדרב אושעיא בבא לחוב בדמיהן, ואפ״ה אם יש לו מותר, וכן אם אין לו פירות אלו מותר, לעשותו דמים לפירות אחרים.

אמר רבא: ש״מ מדרב אושעיא תלת

1) ש״מ: דמעמידין מלוה על גבי פירות.

2) ש״מ: דווקא יש לו.

3) ש״מ: מה לי הן מה לי דמיהן.

פירוש: אם נתן דמים כשער הזול, והוקרו החיטים, מותר לו להביא במקומם דמים, והגם שנתן דמים וקיבל יותר, אינו מחזי כרבית, כשיטת רבי ינאי שחולק על רב.

4) הוסיף רבא: דבגלל אותה סיבה, י״ל שאפילו אם אין לו פירות ויצא השער, מותר לו לקבוע את החוב על דמים, דמה לי דמיהן מה לי הן, פירוש: מה לי דמיהן - דהיינו התשלומין, שאם יש לו מותר לו לקבל, מה לי הן - דאפילו לכתחילה מותר לו להתנות כך.

ובגמ׳ מוקי ליה דוקא במכר וכמתני׳, דאילו בא לחוב בדמיהן, כבר תני רב אושעיא דדוקא אם יש לו, מותר.

והקשה רש״י מה הוא בא לאשמועינן: זו הרי משנה מפורשת לקמן [דף עב:] ״יצא השער פוסקין אע״פ שאין לזה יש לזה״. ותירץ: דמוקי ליה למתני׳ לקמן באכלבאי וארבי, וקמ״ל דרבא דמדובר ביצא השער סתמא. **ותוס׳ חולק עליו:** דשם משמע דאפילו לא בעינן תרעא דמשוך כולי האי, אלא מספיק שיהא כדורמוס, ועי׳ בתוס׳.

והקשה רשב״א על רש״י: איך מוכח מרב אושעיא דמותר להחזיר מעות, הרי רב אושעיא לא דיבר אלא בפירות.

והביא הרשב״א את פירוש ר״ש: שהדיון אם לעשות אמנה בפירות או לא, [שבזה נחלקו רב ורב ינאי], הוא רק באופן שפסק לו פירות מסויימין, דמספקא ליה, האם מותר לו להביא פירות אחרים שאותם הוא לא פסק, וע״ז אמר רב ינאי מה לי הן מה לי דמיהן, אבל כלפי השאילה האם לשלם דמים תמורת הפירות, אין ספק שמודה רבי ינאי שזו אסור.

ובהמשך, לגבי מה לי דמיהן מה לי הן, הביא הרשב״א פירוש אחר: שכמו שמותר לקנות בדמים כשיצא השער אע״פ שאין לו, כך גם מותר לשלם בפירות במקום דמים כשער שבשוק אם יצא השער, או כשווין אם לא

יצא השער, ולא חוששין שהלה לא יצליח למכור אותם, ואין כאן מכירה דמה לי דמיהן מה לי הן.

ה. קושיא על רב

והקשו על רב: דתני דרב אושעיא כולן אם יש לו מותר, מבואר א"כ שאין עושין אמנה בפירות. ותירץ שמואל: דאין כאן אלא צד אחד ברבית, כי אולי לא יוקירו הפירות, וכשיטת רבי יהוד' דצד אחד ברבית מותר.

ו. צד אחד ברבית

עי' רש"י: דלא התיר רבי יהוד' אלא דרך מכר, ועי' תוס' שמודה רבי יהוד' בסאה בסאה דאסור, כיון שאין הרבית תלוי לא בלווה ולא במלווה, אלא תלוי לפי השער.

דנחלקו רבי יהוד' ורבנן מה הדין אם התנה הלווה עם המלוה, שאם לא יצליח להחזיר לו את החוב עד זמן פלוני, שדהו נעשה לו מכר על החוב.

לפי רבנן: אסור למלוה [שהוא הלוקח], לאכול את הפירות, כי יש צד שישלם הלווה את החוב לפני הזמן, וימצא שהוא אכל פירות בשכר המתנת מעות,

ורבי יהוד' מתיר: משום שיתכן שלא יחזיר הלווה את החוב בתוך הזמן שקבע, וימצא שהשדה היה שייך למלוה, <u>ואין כאן אלא צד אחד רבית</u>, שמותר אליבא דרבי יהוד'.

<u>לפי רבא</u>: לא נחלקו רבנן ורבי יהוד' על "צד אחד ברבית", אלא על "רבית על מנת להחזיר", ועי' תוס': דלא מדובר באופן שמנכה לו מהחוב את מחיר הפירות, דא"כ אין כאן רבית כלל, אלא מדובר שאחרי שישלם את החוב, הוא יחזיר את הפירות.

וכתב תוס': שמודה רבא דאליבא דר' יהוד', צד אחד ברבית מותר מדאורייתא, רק שסובר דלפי רבי יהוד', יש עליו בכל זאת איסור דרבנן אם אינו מחזיר, **וזה לכאו' דלא כרש"י,** דכתב דלא התיר רבי יהוד' אלא דרך מכר, וכשזה דרך מכר אפילו לחכמים אינו אסור אלא מדרבנן.

דף סג:

אגר נטר

א. יש להקדים ולשאול: מה הדין אם לא אמר "אם מעכשיו בפחות" גבי מכר וגבי הלואה, באופן שיצא ובאופן שלא יצא השער?

לקמן [דף סה.] טרשא שרי, פירוש, למכור סחורה ביותר מדמיה אם הוא לא התנה איתו אם מעכשיו בפחות,

ושם בעמוד ב', רב נחמן אסר לקנות שעוה בה' בזוז, אם השער הוא ד' בזוז, ולכאו' מדובר אפילו כשלא הזכיר אם מעכשיו בפחות, [אפילו כשיש לו כסף בעיר, ואין זה נחשב כ"עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח].

והקשה תוס': מה ההבדל בין דין זה לטרשא, ותירץ: דלגבי טרשא אין לזה מחיר קבוע, לכן אם לא הזכיר לו אם מעכשיו בפחות,

מועיל שלא יראה כרבית, אבל לגבי שעוה דיש לזה שער קבוע והוא בד׳, לכן אפילו אם לא פירש, הוי כאילו פירש.

ואמר רב נחמן: כללא דרביתא כל אגר נטר ליה אסור, **וביאר הראב״ד וז״ל**: נראה לי דהכא אתא לאשמועינן רב נחמן, דאפילו על שער שבשוק או יש לו מותר, ואם הזכיר לו שכר השימור אסור, דהוה ליה כרבית מאוחרת עכ״ל.

ועי׳ תוס׳: דאם יצא השער לא התירו לפסוק אלא במחיר של השער, אבל יותר אסור.

ב. ואפילו באופן שלא הזכיר לו: ״**אם מעכשיו בפחות**״, לא התירו לפסוק על שער שבשוק, אלא במכירה, אבל בהלואה כגון סאה בסאה, אסור.

וכן לגבי הלוני עד שיבא בני וכו׳ דפסק רב נחמן כב״ה שאסור, ואפ״ה לגבי מכר סובר הוא דמותר.

ולכן במקרה הנ״ל דנתן זוזי לקירא, לא אסר רב נחמן אלא משום שאין זה נחשב עד שיבא בני וכו׳, אבל אם היה זה נחשב כעד שיבא בני היה מתיר, ועוד זאת, דאפילו לפי רבנן שהתירו עד שיבא בני, לא התירו אלא לגבי סאה בסאה, אבל כאן שמוכר סאה בסאתיים אסור לכו״ע בהלואה, ומ״מ לגבי מכר מותר.

ג. מה נחשב אגר נטר?

לגבי הלואה: אגר נטר נחשב אפילו סאה בסאה, ואפילו שיצא השער, אבל **לגבי מכר:** אם יצא השער אין כאן אגר נטר, כי לא הרוויח לו כלום, מכיון שיכל היה לקנות במקום אחר מאחד שיש לו חיטים.

* **ספסירא:** האי מאן דקונה אשער שבשוק, מותר אפילו אם אין למוכר, משום שלא אהני לו כלום דיכול הוא לקנות בהיני ושילי, והקשו: דמ״מ עליו לשלם דמי תווך לספסירא, ותירצו: שמדובר באופן שכבר שילם למוכר, א״נ י״ל: שמי שבא עם כסף מזומן לא מחייבין אותו לשלם דמי תווך.

* גמ׳: האי מאן דיהיב זוזי אתרעא חריפא, [והיינו בזמן שעדיין לא יצא שער הבכיר], אם אין לו אסור, אם יש לו מותר, ואם הראה את עצמו לגורן, יש עליו מי שפרע, משום שהמוכר סומך עליו, אבל אם לא הראה את עצמו לגורן, אפילו מי שפרע אין לו, משום שכך הדרך, לתת כסף לכמה מוכרין ולקנות מהיפה.

* מי שלוה זוזי מחבריה והחזיר לו יותר, אם היה זה בדבר שאפשר לטעות בחשבון, כגון שהביא לו ה׳ או י׳, חייב להחזיר, ואם לא, הויא מתנה ומותר, ואפילו אינש תקיפא שלא נותן מתנות, מותר דדלמא גזל ממנו ואבלע ליה בחשבון.

דף סד.

אגר נטר במקריים האלו:

1) דלעת מחוברת - **2)** מה שעיזי חולבות - **3)** פרדיסא - **4)** משכנתא דסורא.

1) דלעת מחוברת: האי מאן דיהיב זוזי לגינאה אדלעת קטנה, והסכים לחכות שהיא

תגדל, והוי שכר המתנת מעות, אבל יש כאן צד לומר שזה נחשב יש לו, **משום דממילא קא רבו**, ונחלקו ע"ז ב' לשונות בגמ'.

לפי הל"ק [בשם רב]: אם יש לו כעת דלעות גדולות מותר ואם לאו אסור, כי לא חשבינן רבו ממילא כיש לו.

וז"ל הריטב"א: פירוש, כיון דאיתנהו ברשותיה בני זרתא שרי, דהא אי בעי מזבין לאחריני השתא בני זרתא, וכיון דכן מאי דמוסיף להאי אין כאן אגר נטר ליה, אלא מתנה הוא דבעי למיתן ליה ולאוזוליה גביה,

וה"ה למי שאומר לחבירו תן לי עשרים דינרים, ואתן לך כוריים לזמן פלוני, ויש בידו כור שנמכר עכשיו בעשרים, דמותר, דהא ליכא אגר נטר ליה אלא מתנה בעלמא בעי למיתן ליה עכ"ל.

והיינו דכיון שהמוכר יש לו, ומוכן לתת לו עכשיו, ע"כ שהסיבה שהוסיף לו אח"כ אינה בגלל שכר המתנת מעות, משום שלא היה צריך להמתין בכדי לקבל את המעות, ויכול למכור לכתחילה, וע"כ דלא התכון אלא לשום מתנה.

לפי הל"ב [בשם רבא]: אפילו אין לו מותר משום דממילא קא רבו, והרי זה נחשב כאילו יש לו.

ולפי הל"ק: יש לדמות דין זה להא דתניא, מה שעיזי חולבות כך וכך דאסור, אבל לפי ל"ק יש לחלק דחלב אינו מתרבה מיניה וביה, דכל הזמן הוי חלב אחר ואין זה נחשב דיש לו, משא"כ דלעת גדולה שהיא מתרבה מדלעת קטנה, וזה נחשב דיש לו.

2) **מה שעיזי חולבות:** תניא ההולך לחלוב את עיזיו ולגזוז את רחליו ולרדות כוורתו, מצאו חבירו ואמר לו מה שעיזי חולבות מכור לך, מה שרחלי חולבות מכור לך וכו', מותר, ואין כאן אגר נטר, משום שקבל על עצמו גם את ההפסד, ואפשר שבסוף יקבל פחות ממה שנתן, [אבל אם אמר מה שעיזי חולבות כך וכך וכו' ואוזיל גבי אסור, כי יש כאן אגר נטר].

3) והקשה תוס': **מה בין זה לפרדיסא,** פירוש: לקנות יין מן הכרם בדמים פחותים, כל פירות שנה זו בכך וכך, ולוקחין אותן כשהן עדיין בוסר או סמדר, ועוד לא הגיעו לביכור - דנחלקו בה, [לקמן דף עג.] רב אסר: דמשום הקדמת המעות לזמן הבציר קא מוזיל גביה, ושמואל שרי: כיון דאיכא תיוהא - קלקול הכרם כגון ברד ופעמים מפסיד את הכל.

ותירץ: דיש לחלק בין זה, לפרדיסא [שרב אסר], כי לגבי חלב אין לחכות כי אם זמן מועט דיום יומיים, ואין המוכר הוזיל כ"כ גביה, ואין ע"ז כמעט שכר, משא"כ פרדיסא שנקנו בהיותם בוסר ואוזיל גביה טובא, לכן הוי אגר נטר לפי רב, משום דמסתמא לזמן מרובה הוא פוסק ומוזיל גביה טובא, ולא שכיח שלא ישוו הפירות בדמים שהוא קבל.

ולפי הל"ב, צריך לאוקמי באופן שלא יצא הפרי כלל.

ולא מחוור לריטב"א: כי זה חידוש לומר שכאן מדובר כגון שהוזיל לו קצת, ושם מדובר כגון שהוזיל לו הרבה, כי בשניהם סתמא קתני. אלא צ"ל: ששם התחייב שאם

לא יקבל ענבים, יחזיר את הכסף, והוי דומה לרבית, אבל כאן הוא מוכן להפסיד, גם אם לא יקבל חלב.

4) **משכנתא דסורא:** הויא באופן שמלווה לחבירו על שדהו [לקמן דף סז:], ושרי לכו"ע להתנות, במשלם שניא אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף, אפילו שיאכל יותר מכדי החוב.

וביאר תוס': דאף רב שסובר דפרדיסא אסור, מודה הוא בזה דמותר, ובביאור הענין יש ב' מהלכים בתוס':

א': שיש לחלק בין זה למשכנתא דסורא:

- דמשכנתא דסורא, נעשית בצורה של מכירה, והוי כאילו קנה קרקע לפירותיו, באם לא יפדנה לווה.
- וכן מותר לו להשתמש בקרקע לצרכו לשטוח לו פירות, והוי א"כ כמכירה.

ב': א"נ, אין שום חילוק בניהם, רק שבפרדיסא מדובר שקבע לו סכום קצוב דומיא דמה שעיזי חולבות כך וכך, ולכן הוי רבית ואסור, אבל אם הסכים עמו שיקבל הן רב הן מעט, מודה רב דמותר מידי דהוי א"מה שעיזי חולבות".

דף סד. סד:

קרוב לשכר ורחוק להפסד במכירה

א. חביתא דחמרא: אמר אביי, שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה, הילך ארבעה זוזי אחביתא דחמרא, אי תקפה ברשותך אי יקרא או זילא ברשותיה וכו', א"ל רב שרביא לאביי האי קרוב לשכר ורחוק להפסד הוא, אמר ליה כיון דמקבל עליה זולא קרוב לזה ולזה.

ולא מדובר כאן בעיסקא, אלא במוכר חבית לחבירו, והקשה תוס': ממ"נ אם הוא משך את החבית, ואין המעות הלואה אלא מכירה, א"כ אפילו רחוק להפסד יש להתיר לו להתנות לבטל את המכירה, ואם הוא לא משך, אפילו בלי להתנות אי איכא פסידא מותא לו לחזור בו ואין עליו מי שפרע.

ותירץ תוס':

א' **כגון שמשך**, ואעפ"כ קרוב לשכר ורחוק להפסד אסור, ולא מהני בזה תנאי, כמו שלא מהני תנאי לגבי עיסקא, משום שאם יבא הפסד יהיה הכל מלוה, ואם יבא רווח יהיה הכל פקדון.

ב' א"נ **כגון שלא משך**, ובגלל זה צריך להתנות דאל"כ איכא מי שפרע, כיון שחומץ אינו כ"כ הפסד שבשבילו מותר לחזור בו, דאיכא דניחא ליה בחלא, [ומסיק תוס' דלא מדובר בחומץ ממש, כי מבואר לקמן שזה נחשב מקח טעות, אלא מדובר בקלקול אחר].

ב. יצא השער: הקשה תוס', מדוע יצא השער פוסקין, הרי אין הלוקח מקבל על עצמו שום הפסד, ותירץ: כי שם היות ואין הפירות מבוררין ללוקח, לכן לא ניכר שזה קרוב להפסד, משא"כ לגבי חביתא דחמרא.

והקשה: מדוע התירו במתני' לפסוק עמו על הגדיש, אע"פ שזה מבורר, הרי לכאו' אינו מקבל על עצמו שום הפסד,

ותירץ: דאותם פירות אינם קנויים ללוקח, משום שהמוכר יכול למכרן לאחר ולאוכלן אם ירצה, ולא בעינן יש לו אלא לענין היתר פסיקא [לשון תוס׳ הרא״ש].

דף סד: סה.

המלוה ודר בחצירו או בביתו - מלוה על חצירו או על ביתו

מתני׳: המלוה את חבירו לא ידור בחצרו חנם, **ולא ישכור הימנו בפחות,** מפני שהוא רבית.

ובגמ׳: אפילו בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עתיד למיגר אסור, ונחלקו ב׳ לשונות בגמ׳, האם דוקא כשהתנה עמו הלוני ודור בחצרי, או אפילו בסתם אם הלוהו ודר בחצירו.

א. והקשו הראשונים: מאי שנא ממשכנתא בנכייתא [לקמן דף סז.] דהתירו אפילו שזה בפחות.

ובביאור הענין, נחלקו רש״י ותוס׳.

לפי רש״י: יש לחלק בין בית לשדה, דבשדה בנכייתא הוא קונה את הפירות על הספק, ואולי יתקלקלו ויפסיד, אבל בבית נהנים תמיד ואין כאן הפסד, אבל אין לחלק ששם מדובר שלקח דרך משכון, ופה מדובר בסתם.

ור״ת סובר: שאין הבדל בין שדה לבית, כי גם בבית זמנין דנופל או נשרף, והחילוק הוא, דשם מדובר שהלוהו על שדהו, דמותר משום שאין הבעה״ב מפסיד על ידו, שכיון שהשדה משועבד לחוב, אין הבעה״ב יכול להשכירו לאחר, ולא מגיע לו הפסד מזה שהמלוה ישב בחצירו, אבל במתני׳ לא נאמר המלוה את חבירו על ביתו אלא בסתם, וא״כ כשהמלוה ישב בביתו, הוא מפסיד את בעה״ב, שיכל היה להשכירו לאחר, וזה רבית.

ותוס׳ סובר: שהחילוק בין משכיר על ביתו ובין משכיר סתם, הוא מסיבה אחרת, משום דמלוה על שדהו או על ביתו הוי כאילו השדה בידו בתורת מכר.

ב. מתני׳ דערכין [לא.]: המוכר בית בבתי ערי חומה, הרי זה גואל מיד וגואל כל י״ב חודש, הרי זה כמין רבית ואינו רבית.

ופרכינן: והתניא הרי זו רבית גמורה אלא שהתורה התירה, ותרצינן: א״ר יוחנן הא רבי יהוד׳ הא רבנן, מתני׳ כרבי יהוד׳ דצד אחד ברבית מותר, ובריתא כרבנן דאסור.

והקשה תוס׳: מאי שנא ממשכנתא דאינו אלא אבק רבית, ובשלמא לרש״י דיש לחלק בין בית לשדה, אלא לר״ת קשה.

ותירץ: דצ״ל לפר״ת דרבית גמורה דקאמר לאו רבית דאורייתא, אלא אבק רבית, וה״ק: רבית גמורה היא מדרבנן, ולא רצו לאוסרה משום דהתורה התירה [לשון תוס׳ הרא״ש].

ג. ולפי הל״ק, אפילו אם הלוהו סתם אסור לדור בחצירו, ואפילו דאינה עבידא לאגרא,

והקשה תוס׳: א״כ כל אדם שמלוה לחבירו יהיה אסור לו לעשות שום טובה שבעולם,

אפילו בדברים שרגיל להשאיל, דומיא דחצר דלא קיימא לאגרא.

ותירץ: דלא אסרו אלא במילי דפרהסיא, ואוושא טובא.

ד. המלוה את חבירו, האם מותר לו לתקוף עבדו?

גמ': רבי יוסף בר חמא תקיף עבדי דאינשי דמסיק ביה זוזי, דסבר שאין הפסד למלוה, דניחא ליה דלא נסתריה עבדי, וחזר בו בגלל מתני' דלא ידור בחצירו חנם, ומוקי לה אפילו בחצר דלא קיימא לאגרא.

כמה חייבים להחזיר ברבית קצוצה?

לעיל [דף סא:] נחלקו רבי יוחנן ור"א, האם רבית קצוצה יוצאה בדיינין או לא, ונפסק להלכה [לקמן סה:] כר"א דיוצאה בדיינין.

ובסוגי' נחלקו אביי ורבא, כמה מוציאין ממנו במקריים האלו:

1) אם הוא חייב למלוה רבית בסך ד', ומכר לו חיטים בשווי ה', בדמי רבית לפי אביי: מוציאין ממנו ד', והשאר אוזולי הוא דקא אוזולי מינה, ולפי רבא: מוציאין ממנו ה', דכל המכירה הזאת הגיע ע"י רבית.

2) וכן אם נתן לו גלימא כתשלום החוב, לפי אביי: המלוה יחזיר ללוה את דמי הרבית, ולא יצטרך להחזיר את הגלימה, ולפי רבא יחזיר את הגלימה, כדי שלא יאמרו שהוא מתכסי עם מעיל של רבית.

3) וסובר רבא: שאם הלווה חייב י' זוזי דרבית, ושכר למלוה חצר ששוה י"ב בדמי רבית, יצטרך המלוה להחזיר לו י"ב, ופליג עליו רב אחא.

דף סה. סו.

אין מרבין על המכר - הלוהו על שדהו

הקדמה: יש כמה סוגי מכירות המובאים בסוגי', כגון מכר ואוזיל גביה, וכן מכר ואכל את הפירות לפני שקבל את הדמים, או שמכר והתנה לכשיהיו לך מעות החזרם לי, והדין שלהם מתחלק לפי הצורה שבה הם נמכרו, ויש בזה ג' אפשרויות:

1. אם אמר מעכשיו, הויא מכירה גמורה ואין כאן מקום לאיסור רבית.
2. אם לא יצא השער ולא קץ ליה, מותר לו למכור בזול, דאוזולי גביה.
3. אם יצא השער וקץ ליה, אם יש הוכחה דאוזוליה גביה, מותר.

ועתה נבא לבאר את האופנים:

א. מתני': מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, כי לגבי שכירות חשבינן כמכירה גמורה, אלא דאוזוליה גביה, כיון דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, [ואפילו למ"ד ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, מ"מ מודה הוא שהתשלום מגיע בסוף], משא"כ מכירה

שמשתלמת מיד, [ומדובר באופן דקץ לו], והוי אבק רבית ואסור.[כז]

ב. אמר רב נחמן: **טרשא שרי,** פירוש, מכר לו סחורה בהמתנה ביותר מדמיה, ומדובר שלא פירש לו, אם מעכשיו הרי הוא לך בפחות, אלא ימכור לו סתם בכך וכך, ובאופן שלא יצא השער.

ג. א"ר פפא: **טרשא דידי שרי,** פירוש שמוכר במקום הזול כבמקום היוקר, ומדובר דקץ ליה, אלא שרב פפא לא היה זקוק למעות, לכן הוא לא החשיב את זה כשכר המתנה, אבל הקונה ודאי שילם בשביל ההמתנה, ולכן אין הלכה כרב פפא.

ד. א"ר חמא: **טרשא דידי ודאי שרי**: והיינו שמעלה להם במקום הזול כבמקום היוקר, אלא שלוקח על עצמו אחריות ההפסד עד המכירה, ואעפ"כ לא התירו אלא בגלל שיש להם רווח, דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא, ונקטי להו שוקא.

ופסקינן: הלכה כרב חמא, ועי' תוס': דלא באנו אלא לאפוקי מדרב פפא, כמבואר לקמן [דף כח.] לית הלכתא כשטראי פפונאי, ובשניהם מדובר דקץ ליה, אבל ה"ה דהלכה כרב נחמן משום דלא קץ לה.

ה. מתני': מכר לו שדה ונתן לו מקצת דמים, ויש כאן כמה אופנים:

- אי אמר ליה קנה מעכשיו, לוקח אוכל פירות.
- אי אמר ליה, לא תקנה עד שתתן את כל המעות, מוכר אוכל פירות.
- אי אמר ליה, קנה כשיעור זוזך, לשניהם מותר לאכול, כל אחד לפי חלקו.
- אי אמר ליה קנה מעכשיו וזוזי ליהוו הלואה, לוקח אוכל פירות.

ובמתני' כתוב דאסור, ומדובר באופן שלא אמר קנה מעכשיו, והוי פקדון, ולכן אסור ללוקח לאכול פירות, אבל לגבי מוכר תלוי אי אמר ליה לכי מייתית קני שאז מותר לו לאכול פירות, אי אמר ליה קנה מעכשיו, שאז אסור למוכר לקנות, משום שאין כאן מכירה אלא הלואה, כנ"ל.

ו. סיפא דמתני': **הלוהו על שדהו,** ואמר לו אם אי אתה נותן לי מכאן ועד ג' שנים הרי הוא שלי, הרי הוא שלו.

ובברייתא תנא: משכן לו בית משכן לו שדה ואמר לו, לכשתרצה למכרם, לא תמכור אלא לי בדמים הללו, אסור.

והקשה תוס': מה ההבדל בין מתני' לברייתא, וביאר: דלקמן מוקי ליה למתני' בדקנה מעכשיו, ולכן הויא מכירה גמורה ולא שייך בה רבית, משא"כ בברייתא.

א"נ: כל הסוגי' הולכת כפי שיטת רבי יוסי דאמר אסמכתא קניא, ובמתני' יש להתיר

כז. והקשה **הקהילות יעקב** [סימן מו]: בשלמא לשלם י"ב סלעים בסוף דאין כאן רבית, מכיון דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, אבל איך שרי "אם מעכשיו בי"" הרי אותן מעות לכאורה אינם אלא הלואה כיון דעדיין אינו מחויב שכירות. ותיץ: דיש לחלק בין היכא דשילם מראש להיכא דמשלם בסוף, אי משלם בסוף **משלם הוא על ההשתמשות,** וע"ז נאמר דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף דהיינו בסוף השימוש הוא מתחייב, אבל כשהוא משלם לכתחילה אינו משלם בגלל השימוש אלא עבור **קניית זכות ההשתמשות,** דאל"כ למה נותן לו עכשיו, והרי בתורת תשלומין נותן לו ולא בתורת הלואה.

משום שהמלוה לא חייב ללווה שימכור דווקא לו, דיכול הלווה למכור לאחר ולשלם למלוה את הדמים, ואם הלווה החליט בכל זאת למכור למלוה, אין זה לשם רבית אלא אוזוליה גביה.

ז. תניא: מכר לו בית או שדה, ואמר לו **לכשיהיו לי** מעות החזירם לי, אסור, **לכשיהיו לך** מעות אחזירם לך, מותר.

ופרכינן: מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, הרי בשניהם יש שכר המתנת מעות, ותרצינן: סיפא הויא מדעתיה, דהיות ואינו חייב להחזיר לו, לכן השדה נחשב עתה כמכר, ואין כאן שכר המתנת מעות, אבל ברישא דע"כ חייב להחזיר, מעיקרא לאו מכר הוא, ונמצא אוכל פירות בשכר המתנת מעות. ואין הכוונה דהתנה "מדעתיה", אלא עצם זה דהלוקח הוא זה שהתנה הוי אומר מדעתיה.

דף סה:

צד אחד בריבית

א. עי' תוס': דלא התיר רבי יהוד', צד אחד ברבית, אלא במכירה אבל לא בהלואה, ולכן מודה רבי יהוד' לגבי משכנתא בלי נכייתא באתרא דמסלקי ליה שאסור, דכיון שאפשר לפדות אותם לעולם הויא מלוה ואסור.

ובסוגי' הנ"ל, מצאנו כמה מקריים של צד אחד בריבית:

1. **מתני':** מכר לו שדה ונתן לו מקצת מעות וכו', לפי רבנן אסור ללוקח לאכול, דיש צד שאולי לא יביא את המעות, וכן אם הלוקח אמר "מעכשיו", יהיה אסור למוכר, אבל לפי רבי יהוד' מותר, מכיון שיש צד שלא ישלם לעולם.
2. אמר מלוה ללוה, לכשתרצה לא תמכרם אלא לי בדמים הללו, לפי רבנן אסור, ולפי רבי יהוד' מותר, דאפשר שלא ימכרם לעולם.
3. מכר לו בית או שדה, ואמר לו לכשיהיו לי מעות החזירם לי אסור, ולפי רבי יהוד' מותר.

ויש מקריים שלכו"ע צד אחד ברבית מותר, כמבואר בתוס' [ד"ה אמר רב דף סט.], בדבר דשכיח שלא יפסיד הלווה, כגון מותר שליש דשכיחי, א"נ כדכתב שם תוס' הרא"ש.

ב. לכשיהיו לי מעות

הטור סי' קע"ד הביא את הברייתא דמכר שדה לחבירו ואמר לו, לכשיהיו לי המעות החזירהו לי אסור.

והביא הבית יוסף, את שו"ת הרשב"א דכתב: שבאופן הזה אין זה נחשב מכירה אלא הלואה, ואפילו אם התנו בני החבורה מכאן ולהבא, שכל מי מבני החבורה שימכור להם, יוכל לפדות כל זמן שירצה, הרי זה אסור, כיון שהתנו מתחילה על כל מה שיעשו מכאן ולהבא, הרי זה כאילו התנו בשעת מעשה, כי כבר נודע שעל דעת כן הם עושים, ואין כאן מכירה אלא הלואה.

ובתשובה אחרת, לגבי אחד שמכר כרמו לגוי בל' לטרין, ובאותו יום עשה לו הגוי שטר,

כתב הרשב״א: שאם יחזיר לו מעותיו תוך ד׳ שנים, יחזיר לו את שטר המכר - וה״ה בישראל חבירו, וכתב שהכל תלוי בתנאי: אם התנאי נעשה קודם שנגמר המכר, הרי זו הלואה ואסור, אבל אם נעשה לאחר המכר אפילו שעה אחת, הרי זה מכר גמור, ועי׳ מהר״ם שיף בסוף פרק איזהו נשך, שמאריך בזה.

דף סה: דף סו.

אסמכתא לא קניא

גמ׳ לקמן [דף עג:]: האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא, ופשע ולא זבין ליה, משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט, ומסיק רב אשי דאינו חייב לשלם לו יין כשער דזולשפט, משום דהויא אסמכתא ולא קניא, ופרכינן: מאי שנא מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, ותרצינן: התם בידו הכא לאו בידו.

[ועי׳ שם בתוס׳ דלגבי יין זה נחשב אין בידו לקנות כשער הזול דזולשפט, דלא משיך כולי האי].

א. וביאר שם תוס׳ מה זו אסמכתא:

והיא באחד מב׳ אופנים אלו:

א. אי לא הויא בידו, כגון דאמר לו לקנות יין דמי יימר דימכרו לו אע״ג דלא גזים,

ב. היכא דגזים, ולכן נקט דוקא אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, משום שאם אמר לו אשלם אלפא זוזי, הויא הגזמא ואסמכתא היא דלא קניא.

ב. כל דאי לא קניא

לקמן [דף סו:] רב בר שבא הוה מסיק ביה רב כהנא זוזי, א״ל אי לא פרענא לך ליום פלוני גבי מהאי חמרא, סבר רב פפא למימר: כי אמרינן אסמכתא לא קניא, ה״מ בארעא דלאו לזבוני קיימא, אבל חמרא כיון דלזבוני קאי כזוזי דמי, ומסיק ״כל דאי לא קניא״, ופירושו כדכתב הרמב״ם [הלכות מכירה יא. ו.]: **שכל האומר אם יהיה אם לא יהיה לא גמר והקנה**, שהרי דעתו עדיין סומכת שמא יהיה, שמא לא יהיה.

והריטב״א כתב: דאסמכתא היא באופן דאיכא קנסא או מלתא יתירתא, [דבכהאי גוונא לא התנה מדעתו, אלא מסיבה צדדית שבגללה הוא צריך להתנות], דחוששין שאולי הוא צריך את היין לעצמו או למכור בשעת היוקר, ולא התכון באמת לוותר עליהם.

ומ״מ ״כל דאי״, משמע תנאי מבחוץ, לאחר שכבר הסכימו לעשות הקנין, ואינו תנאי מעיקרא שלא יסכימו לקנות, אלא דבר שנתווסף אח״כ, אבל אם התנאי הוא מוקדם למעשה הקנין, אין זה נקרא ״כל דאי״ אלא תנאי גמור, וכך כתב תוס׳ בסוגיא, ויתבאר בהמשך.

גמ׳: ההוא גברא דזבין ליה ארעא לחבריה, חזייה דהוה קא עציב, אמר ליה אמאי עציבת, אי טרפו לה מינך, מגבינא לך שופרא שבחא ופירא, אמר אמימר פטומיה מילי בעלמא הוא.

וכתב תוס׳: דדוקא הכא שכבר עמדו על סוף לקנות שלא באחריות, שלא היה רוצה להניח

מלקנותה בשביל כך, להכי הוי פטומי מילי בעלמא, אבל אם בתחילת דברים, פתח המוכר קני לך שדה על מנת דאי טרפו לה מינך וכו׳, לא הוי פטומי מילי, אלא תנאי גמור, כי בודאי לא נתכוון ללוקחו אלא באחריות.

וכך צ״ל ג״כ לגבי יין, שהיות ומדובר שהתנה לאחר שהיה חייב לו כבר כסף, לכן הויא אסמכתא, אבל אי מלכתחילה היה מתנה שילוהו על מנת דיוכל לגבות מהיין, היה זה נחשב כתנאי גמור.

ובגמ׳ מבואר: שהסיבה דבסיפא מותר היא, דאמר ליה ״מדעתיה״, והיינו שאם ארצה אחזיר לך אבל איני מתחייב בכך, ולכן אין כאן רבית, אבל בלי זה אסור משום רבית, ופרכינן: איך שייל שיחול התנאי הזה, הרי מי שהתנה הוא הלוקח שמפסיד ע״י התנאי הזה, וא״כ הוי פטומי מילי בעלמא.

ותרצינן: דלאו דווקא אמר ״מדעתיה״, דאפילו כשלא אמר לא התכוון להתחייב, אלא כפי דעתיה, ולא הוי אסמכתא.

ג. ע״י מוכר

ההוא גברא דזבין ליה ארעא לחבריה שלא באחריות וכו׳ כנ״ל, אמר אמימר פטומי מילי בעלמא.

ובגמ׳ מבואר שהסיבה שאין לו גמירות דעת לתת, היא משום דלוקח בעי לאתנויי, והכא מוכר הוא דאתני.

וצ״ב: מדוע יש לחלק בין היכא דהתנה הלוקח לבין היכא דהמוכר התנה?

ונראה בפשטות: כי היות שהמוכר מפסיד ע״י התנאי הזה, ועוד שכבר הסכימו גם בלי זה למכור, א״כ אין כוונתו באמת לקיים את התנאי, אבל אם הלוקח הוא זה שעושה את התנאי, שלא יקנה את השדה אלא על מנת שיהיה ע״ז אחריות, חייב המוכר לקיים את התנאי.

ופרכינן: והא דתניא, מכר לו בית מכר לו שדה, ואמר לו לכשיהיו לי מעות, החזירם לי אסור. לכשיהיו לך מעות אחזירם לך מותר.

ד. לאחר מעשה לא קניא

עוד מצאנו: דאפילו על הצד שאסמכתא קניא, לאחר מעשה לא קניא לפי רב הונא.

מתני׳ [סה:]: הלוהו על שדהו ואמר לו אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלש שנים הרי היא שלי, הרי היא שלו.

ונחלקו בגמ׳, מתי מועיל התנאי:

לפי רב הונא: בשעת מתן מעות קנה הכל, אבל לאחר מתן מעות לא קנה אלא כנגד מעותיו.

ולפי רב נחמן: אפילו לאחר מתן מעות קנה הכל, **וחזר בו ר״נ ואמר**: דאפילו בשעת מתן מעות לא קנה, וביאר דבריו: דמעיקרא סבר דאסמכתא קניא, ולבסוף חזר בו, בגלל שמניומי סובר דאסמכתא לא קניא.

ובפשטות: הסיבה שקנה לפי רב הונא היא, משום דקסבר אסמכתא קניא, ואעפ״כ לאחר מעות לא קנה.

ומיהו אם התנה בתחילת דבריו, סובר תוס׳ [הנ״ל], דהוי תנאי גמור, אפילו על הצד שאסמכתא לא קניא, ובסוגי׳ מבואר דלאחר מתן מעות מודה רב הונא דלא קנה, נמצא א״כ, דאין נפק״מ אי אסמכתא קניא אי לא קניא, אלא באופן שהתנה בסוף דבריו לפני מתן דמים.

ור״י הסביר את כל הסוגיא על הצד דאסמכתא לא קניא, כפי שיתבאר.

ה. ובגמ׳ הקשו: איך רב נחמן מוקי ליה למתני׳ דהלוה על שדהו דקונה, ותירצו: דמתני׳ כרבי יוסי דאמר אסמכתא קניא, אי נמי דאמר מעכשיו, ולכאו׳ הכונה היא דאם אמר מעכשיו אין כאן אסמכתא וקנה אפילו לפי רבנן, **וכך למד ר״ת** בסוגי׳ [ומובא בר״ן דנדרים דף כז:], ודלא כר״י כפי שיתבאר.

ו. גמ׳ נדרים [דף כז:] מי שפרע מקצת חובו, והשליש את שטרו ואמר, אם אין אני נותן לך מכאן ועד ל׳ יום תן לו שטרו, הגיע זמן ולא נתן רבי יוסי אומר יתן, רבי יהוד׳ אומר לא יתן. ופשט רב נחמן דאסמכתא לא קניא, ומסיק דהלכתא אסמכתא קניא, והוא דקניה מיניה בב״ד חשוב.

[ושם ההוא גברא דאתפיס זכוותא בבי דינא, אמר אי לא אתינא מכאן ועד תלתין יומין לבטלן זכוותא, אתניס ולא בא, אמר רב הונא בטליה זכוותא. ופריך והא אסמכתיה היא, שעליה פסק רב נחמן דלא קני, ותרצינן: שאני כאן כיון דאתפיס זכוותא].

והקשה תוס׳: דבסוגי׳ מבואר דלא חזר רב נחמן אלא בגלל מניומי, והרי בנדרים מפורש דפסק רב נחמן דלא כרבי יוסי.

ועוד: דמאי פריך [בסוגי׳ נדרים] מרב נחמן ארב הונא, הרי רב הונא סובר דאסמכתא קניא.

לכן סובר ר״י: דבין לרב נחמן בין לרב הונא, אסמכתא לא קניא, מיהו כאן אפילו דהויא אסמכתא, קנה, משום דדומה למקח שמקנה לו כל הקרקע להשתעבד לו בתורת משכון, וגם עשה לו טובה בהלואה, ובכהאי גוונא סבר רב נחמן דקניא.

ובביאור הענין כתב המהר״ם וז״ל: והשתא אתי הכל שפיר, דאע״ג דבלא מניומי, סבירא ליה לר״נ בעלמא אסמכתא לא קני, מ״מ **בהאי אסמכתא** דהכא **הוה ס״ל דקני, דהיא עדיפא מאסמכתא דעלמא**, אלא שמניומי החזירו מדבריו, עד שאמר דגם אסמכתא דהכא לא קני. עכ״ל.

והביא ראיה, כי בסוגי׳ דנדרים מסקינן דאסמכתא קניא, והוא דקני מיניה בב״ד חשוב, וב״ד חשוב היינו מעכשיו, והנה דבסוגי׳ אי אמר מעכשיו לא בעי ב״ד חשוב.

והר״ן בנדרים למד: כפי הפשטות דגמ׳ דאי אמר מעכשיו אין זו אסמכתא, ומיהו לא מועיל מעכשיו אלא היכא דמוסר ביד חבירו דומיא דסוגי׳ דמשכן לו בית, אבל אי לא מסר לו צריך ב״ד חשוב.

ז. בזמניה:

במקרה הנ״ל דטרשא, פסקינן דאסמכתא לא קניא, ואפ״ה אמרי נהרדעי: האי אסמכתא בזמני קניא, פירוש: בתוך זמן הפרעון כשהמלוה לא יכול עדיין לתובעו, אם הסכים לו הלווה שיקנה את הקרקע, קניא, ופרכינן:

דיתכן שהלוה התכון רק לדחות את המלוה, בשביל שהמלוה לא יטריד אותו בהגיע עת הפרעון.

ח. אי קפיד בדמי

עוד מצאנו דאסמכתא קנה, כדאמר רב פפא, האי אסמכתא זמנין דקניא ומוקי לה בדקפיד בדמי, ופרכינן: אולי הוא נזהר למכור בזול, בכדי שאנשים לא יבינו שהוא זקוק לכסף ויוזלו קרקעותיו, אלא אמר רב פפא: אי קפיד בארעא ודאי קני.

פירוש "קפיד בדמי"

לפי רש"י: שמקפיד במכירת חפציו. ולפי תוס': מדובר אשעת ההלואה, אם מקפיד לקחת על ההלואה שדה ששוה לחוב, זה מראה שאין דעתיה לפדותה ולא הוי אסמכתא.

ודחינן: שאולי חושש הוא דתזבון קרקעותיו, אלא מדובר, שהקפיד לתת את הקרקע הזה דווקא למשכון, וזה מראה שאין דעתיה לפדותה.

ט. ואמר רב פפא: **האי אסמכתא** אע"פ דלא קנה, **אפותיקי הויא** מיהא למגבי מינה, ופרכינן: דלא שייך שיהא אפותיקי דסו"ס הויא אסמכתא, והקשה תוס': איך התנאי שהתנה הלווה, שיתן למלוה את הקרקע, מהוי אסמכתא, הרי אין כאן לא גוזמא, וגם אין זה "לא בידו". ותירץ: שזוהי גוזמא, כי אין אדם רגיל למכור קרקעותיו כלל.

* ההוא גברא דזבין ליה ארעא לחבריה באחריות על מנת שיקבל מעידי עידית, ולא הסכים המוכר אלא לתת לו עידית, כי את העידי עידית, היה צריך אותה לעצמו, לבסוף טרפוה ללוקח, ואת העידי עידית שטף נהר, **סבר רב פפא למימר:** שיגבה הלוקח מעידית כפי שהתנה, **אמר לו רב הונא:** שהרי לא הסכים המוכר לתת לו עידית אלא משום שהיה לו עידי עידית, אבל השתא העידית עומדת במקום העידי עידית.

דף סו: סז.

מחילה בטעות

גמ': א"ר נחמן השתא דאמור רבנן אסמכתא לא קניא, הדרה ארעא והדרה פירי.

ביאור: דקאי אמתני' דהלוהו על שדהו, באופן דהויא אסמכתא, כגון לפי רבנן דרבי יוסי אם לא אמר מעכשיו, שהקרקע והפירות הם הלואה, וכשאכל את הפירות הויא רבית, והדין הוא דהדרה ארעא והדרה פירי.

והקשו: למימרא דסובר רב נחמן דמחילה בטעות הויא מחילה, והרי לגבי מוכר פירות דקל לחבירו, נחלקו רב נחמן ורב הונא, לפי רב הונא: משבאו לעולם אינו יכול לחזור בו, ולפי רב נחמן: אפילו לאחר שבאו לעולם יכול לחזור בו, ומודה רב נחמן דאת הפירות שכבר אכל אינו צריך להחזיר, ותרצינן: התם זביני הכא הלואה.

ולכאו' כוונת הגמ' היא: שבהלואה אפילו אם היתה מחילה בטעות, אינו חייב להחזיר, **וכך למד רש"י.**

משמע א״כ, דאבק רבית אינו חוזר אלא במכירה אבל לא בהלואה.

ועוד משמע, דרק לגבי הלואה נאמר, דמחילה בטעות לא הויא מחילה, אבל לגבי מכירה הויא מחילה.

ופריך עליה תוס׳ בתרתי:

א. דא״כ רב נחמן חולק על רבינא דלעיל, דאמר משכנתא בלי נכייתא בדינינו אין מחזירין, ועוד דלקמן [סז.] אמרינן דמשכנתא בנכייתא אכל טפי משיעור זוזי לא מפקינן מיניה, ומשמע דאתי לכו״ע.

ב. ועוד: דקיי״ל בכל מקום דמחילה בטעות לא הויא מחילה, אפילו לגבי מכירה.

לכן פירש ר״ת: ״השתא הלואה״ פירוש: כיון שחשב להקנות לגמרי מדין מכירה, ואסמכתא לא קניא, לכן הויא מחילה בטעות ואינו קונה, אבל אם נתן לו מדין רבית, הויא אבק רבית שאינה יוצאה בדיינין, והתם לגבי פירות דקל הויא מכירה, ואין כאן מחילה בטעות, משום שאינו מעוניין לחזור בו, כי היכי דליקו בהמנותיה.

ב. וכן נחלקו בסוף הסוגיא [דף סז.] לגבי ההיא איתתא דשויא שליח לקנות קרקעות מקרוביה, והמוכר שאך אותה, שאם לאחר מכן יצליח להשיג כסף, האם היא סוברת שיסכימו להחזיר לו את שדהו, ואמרה ליה ״את ונולא אחי״, פירוש: אתה והוא קרובים ותתרצו ביניכם, ומסקינן: דהוא סמך על האמירה הזאת, והויא אסמכתא ולא קנה, ולגבי פירות הויא כאבק ריבית, ולא יוצאים בדיינין.

ומבעיא לן: מה הסיבה לזה שאינו מחזיר את הפירות, האם בגלל שמדובר במכירה, אבל בהלואה כגון משכן לו שדה [ולא קץ ליה לפירי], יהיה חייב להחזיר את הפירות, או דלמא משום דלא קץ ליה לא מחזי כרבית, וא״כ ה״ה בהלואה כגון משכן לו שדה ואכל פירות, אין יוצאין בדיינין.

וסבר רב בר רב הונא: דה״ה בהלואה, ורבינא עביד עובדא והוציא את הפירות, וכתב רש״י דהוא חולק על רב נחמן.

ותוס׳ כתב: דודאי לא הוציא רבינא פירות מדין רבית, מדסבר לעיל [דף סב.] דמשכנתא בלא נכייתא בדינינו אין מחזירין, אלא צ״ל דהואי משום מחילה בטעות.

ג. קושיא מאיילונית ואונאה:

רב נחמן בא להקשות מדין אונאה, דאפילו שזו מחילה בטעות אפ״ה ולא הויא מחילה, וענה לו רבא שיש ראיה הפוכה מאיילונית דהויא מחילה, דתנן הממאנת והשניה והאיילונין אין להן לא כתובה ולא פירות ולא מזונות ולא בלאות.

[איילונית אין מקבלת למפרע דמי פירות אם לוותה בשביל לקנות, כגון באופן שהלך בעלה למדינת הים ולוותה ואח״כ נודע לה שהיא איילונית, וכן שנייה אם לוותה לאחר מיתת בעלה, אין לה מזונות ולא

בלאות הקיימות לפי רש״י, ולפי תוס׳: מדובר בבלאות שאינם קיימין]

ודחינן: לא אונאה הואי תיובתא, מכיון דלא ידע דלמחיל, ולא איילונית מסייע ליה משום שהיא מוחלת לגמרי, דניחא ליה דתיפוק עלה שמא דאישות.

דף סז. סח.

משכנתא

הקדמה: משכנתא, פירושו משכון קרקע שנותן הלוה למלוה, ויש מקומות דלא מסלקי ליה עד זמן הקצוב לפרעון החוב, ויש מקומות דמסלקי ליה אפילו באמצע ימי הפרעון, באם ישיג הלווה כסף לפרעון, ומ״מ לכו״ע לא מסלקין אותו במשך אותה שנה, דסתם משכנתא שנה.

א. באתרא דלא מסלקי ליה: אם מת המלוה, ב״ח גובה מהיתומים, משום דהויא מכירה גמורה, וכן אם מת המלוה, הבכור יורש מזה פי שתים, ואין השביעית משמטת, אבל באתרא דמסלקי ליה אין למלוה אלא פירות שהן מטלטלין, ומטלטלי דיתמי לא משתעבדי לב״ח, וכן אין הבכור נוטל פי שתים [למ״ד דאין פי שתים במלוה], ושביעית משמטת כדין מלוה.

ב. נכייתא:

באתרא דמסלקי: על הצד שהב״ח יאכל פירות בלי נכייתא, הויא אבק רבית, משום שאכל פירות בשכר המתנת מעות, ולכן אסור לכתחילה לאכול בלי שינכה לו מן החוב, ויש כמה אופנים איך לנכות לו מן החוב:

1) **נכייתא:** פירוש, שינכה לו מן החוב דבר קצוב לשנה: ואפילו אם תלקה השדה הוא ינכה לו, וכתב רש״י: דאפילו שיתכן שיאכל יותר, כיון דהוי קצוב הויא דומה למכירה, ולכן התירו לסתם בני אדם, אבל לצורבא מרבנן אינו יכול להסתפק בנכייתא, [וצריך לקבוע הניכוי באופן שיראה עוד יותר כמכירה].

2) **קיצותא:** נחלקו בו רב אחא ורבינא, חד אסר וחד שרי, ולמאן דשרי, מותר אפילו לצורבא מרבנן, משום שזה נראה יותר כמכירה.

ויש ב׳ שיטות איך לבאר מהו קיצותא:

א׳: שבמשך ה׳ שנים הראשונים הוא אוכל בלי לנכות מן החוב, ובחמש שנים האחרונים, הוא מנכה לו מן החוב באופן מדוייק, בזה שמחשב את כל הפירות, ואינו מסתפק בחשבון כללי לשנה כדוגמת נכייתא.

וצ״ב: **איך התירו קיצותא**, הרי הוא אוכל לכתחילה בלי נכייתא, וכתב הריטב״א: שיש לזה דין אריס, שחלק מגיע לבעה״ב וחלק לאריס ועי״ש, ולפ״ז אם קבע שגם בה׳ שנים הראשונים, ינכה לו מן החוב באופן כולל כדוגמת נכייתא, לכו״ע מותר.

ב׳: אם אינו מנכה לו בה׳ הראשונים, לכו״ע אסור, ולא נחלקו אלא באופן שמנכה לו בה׳ הראשונים כדוגמת נכייתא, ובה׳ אחרונים מנכה ליה מכוליה פירא.

3) **משכנתא דסורא:** מותר לצורבא מרבנן, אפילו למ"ד קיצותא אסורא, משום דכתבי ליה "במשלם שניא אילין תיפוק ארעא דא בלא כסף", וזה נראה יותר כמכירה לכן התירו.

באתרא דלא מסלקי ליה: כתב רש"י, דכל ימי הזמן הוי כמכירה אצלו ובלא נכייתא נמי אכול, והיינו שאוכל בלי נכייתא, ולבסוף ישלם את החוב, וכתב השטמ"ק: לא ירדתי לסוף דעתו, איך יתכן שזה נחשב מכירה בשביל שהמלוה יאכל פירות, ואפ"ה הלווה משלם לו לבסוף את החוב, וכתב: דנראה יותר לומר דבאתרא דלא מסלקי אינו משלם את החוב אלא שמין לו את הקרקע,

ובסוף דבריו ביאר קצת את דברי רש"י, וכתב דהוי דוחק, והעולה מדבריו הוא: דלפי רש"י אין כאן הלואה אלא הכל הויא מכירה, ואפילו שלבסוף הוא מחזיר לו סכום שווה לדמי ההלואה, אעפ"כ אינו מחזיר לו מדין הלואה, אלא משום דכך היה תנאי המכירה: שימכור לו שדה לזמן מסויים, ואח"כ יחזיר לו את הדמים.

ג. אכל כשיעור זוזי

באתרא דמסלקי ליה, באופן שלא היתה הסכמה ביניהם שיאכל בנכייתא, מה הדין אי אכל כשיעור זוזי, האם מסלקינן ליה או לא?

ויש כאן ב' צדדים:

מצד אחד: הויא אבק רבית שעליו נאמר שאין מוציאין מידו, מצד אחר: כאן אין צורך להוציא מידו, דמספיק שהלווה ימנע ממנו לאכול יותר מכדי הקרן, והרי הוא זריז ונשכר.

ובזה נחלקו:

מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא אמר: מסלקין אותו מהחוב, ומ"מ אם אכל יותר משיעור זוזי לא מפקינן מניה, וכן אין מחשבין אותו כפירעון לחוב אחר, וביתומים אכל טפי מפקינן מיניה וכן מנכין חוב אחר.

ולפי רב אשי: כדין אכל טפי, כך דין אכל כשיעור זוזי, וה"ה ליתומים משום דהוי אבק רבית ואינו יוצאה בדיינין.

ד. מלוה חבירו בלי משכנתא ואכל

לעיל נחלקו על זה רש"י ותוס', לפי תוס': דוקא מלוה על שדהו, מותר לו לאכול בנכייתא, אבל הלווהו ואכל אסור, ולפי רש"י: אין הבדל בין מלוה על שדהו להלוהו ואכל, אבל יש לחלק בין שדה לבית, דבשדה מותר ובבית אסור, [וזאת הסיבה דבמתני' לעיל לא ישכור הימנו בפחות].

ה. שיטת רבינא

לעיל [סז.] עבד רבינא עובדא ואפיק פירי, ועי' בשטמ"ק [לקמן דף סח: לגבי הלימוד דשדה אחוזה] דסובר רבינא דמשכנתא בלי נכייתא הויא רבית קצוצה.

ו. מקור הדין דנכייתא

למ"ד אסור לאכול בלא נכייתא, פשיטא דהויא משום אבק ריבית מכיון דלא קץ.

ונחלקו האם מותר לאכול בנכייתא, **רבינא אכיל, מר זוטרא לא אכיל.**

ובגמ׳: מאי טעמא דמאן דאכיל, מידי דהוי אשדה אחוזה, ומאן דלא אכיל משום דשדה אחוזה הקדש הוא, ואין כאן הלואה אלא דרחמנא אוקמיה אפדיון.

והקשה השטמ״ק: **מה שייך ללמוד מפסוק,** הרי לית מאן דפליג דנכייתא הויא אבק רבית שהוא דרבנן, וכן איתא בגמ׳ באתרא דמסלקי מסלקינן ליה אפילו מתמרי דעל בודיא, ואי הגביה אותם קנה, מוכח א״כ שאין זה רבית קצוצה.

ותירץ: דהיות שסובר רב הונא דבלי נכייתא הויא ריבית קצוצה, לכן מביא קרא שבנכייתא שרי רחמנא בהדיא, וא״כ אין להחמיר על זה.

דף סח.

לית הלכתא כהני תלת - משום דמחזי כרבית

1) **טרשי פפונאי:** אפילו שהנותן לא מרויח מזה, מחזה כרבית, משום שהמקבל מפסיד, כנ״ל.

2) **שטרי מחוזנאי:** דזוקפים את הרווח על חוב הקרן, וכותבין אותו בשטר, ואסור דמי יימר דהוי רווח, ומבואר דאפילו אם היה תנאי ביניהם שאם לא יהיה רווח, לא יהיב ליה מידי, אפ״ה אסור, כי חוששין שמא השטר יגיע לידי יתומים, שהם לו מודעים מהתנאי, ועי׳ ריטב״א דכתב, דאי מנחי שטרא ביד שליש תו ליכא למיחש למידי ושרי.

3) **חכירי נרשאי:** דכתבי ליה הכי ״משכן ליה פלניא קרקע לפלניא והדר חכרא מיניה״, ואסור דאימת קנה אותו לווה שיוכל להקנות אותו שוב למלוה, ועי׳ רשב״א: דאין הכונה שההוא לא קנה, דהא קרקע נקנית בכסף ובשטר, וכיון שמשכנה לו וקבל כספו וכתב לו את השטר קנאה, אלא כנגד הרואים קאמר, כלומר הרואה יאמר אימת קנאה.

עיסקא

אמרי נהרדעי [לקמן דף קד:]: האי עיסקא **פלגא מלוה ופלגא פקדון,** עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה. וצ״ב: דתנן [דף סח.] אין מושיבין חנוני למחצית שכר, אלא א״כ נותן לו שכרו כפועל בטל.

וצ״ל: שמדובר באופן שנתן לו את שכרו, **וכ״כ הראב״ד** המובא בשטמ״ק וז״ל: האי עיסקא וכו׳ הני מילי דיהיב ליה שכרו כפועל בטל, ואי לא יהיב ליה ובעי למפסק בהדי לכולי יומי דשותפותא, שקיל לווה תרי תילתי באגר ותילתא בהפסד, עכ״ל.

ובגמ׳ [דף סח:] בני עיליש נפק עלייהו ההוא שטרא דהוה כתיב ביה, פלגא באגר פלגא בהפסד, אמר רבא רב עיליש גברא רבה הוא, ואיסורא לאיניש לא ספי, מה נפשך **אי פלגא באגר, תרי תילתי בהפסד** וכו׳, וצ״ב למה לא מהני פלגא באגר ופלגא בהפסד עיסקא.

ועי׳ בשטמ״ק בשם תוס׳ הרא״ש: וז״ל לא ניחא ליה לרבא לומר דטובל עמו בציר הוה, דא״כ הוה ליה לפרושי בשטר, דלא ליפוק מזה חורבא משום דרב עיליש גברא רבה הוי וילמדו ממעשיו להתיר אע״פ שלא יטבלו עמו בציר עכ״ל, מיהו ר״ח למד: שמדובר בב׳ שטרות נפרדים ויתבאר במקום.

ולקמן [דף ע.] תנו רבנן קרוב לשכר ורחוק להפסד, רשע וכו׳, קרוב לזה ולה וכו׳ זו היא מדת כל אדם. ובביאור הענין כתב רב יהונתן [מובא בשטמ״ק] וז״ל: ת״ר אדם המקבל עסק מחבירו, קרוב לשכר ורחוק להפסד רשע, שעובר על דברי חכמים, שהוא נוטל פלגא באגר ואינו נוטל כלום בהפסד, נמצא דהאי עיסקא כולה היא מלוה ונתן לו שכר מעותיו, ורבנן תקנו דלהוי פלגא מלוה ופלגא פקדון עכ״ל.

דף סח. סח:

כפועל בטל

א. נחלקו בברייתא מאי כפועל בטל.

לפי ר״מ: בין מרובה בין מועט, כל עוד שפוסק לו לשום שכר.

לפי רבי יהוד׳: אפילו אם טובל עמו בציר.

לפי רשב״י: נותן לו שכרו משלם, וכתב רש״י: כפועל בטל פירושו, כמה אדם רוצה להבטל ממלאכתו כדי לעשות מלאכה פחותה שכזו.

ב. מתני׳: אין מושיבין חנוני למחצית שכר, ולא יתן מעות ליקח בהן פירות למחצה, אלא א״כ נותן לו שכרו **כפועל**, ובגמ׳ תנא ״כפועל בטל״, ופרכינן: מאי כפועל בטל.

פירוש לפי רש״י: הא לאו בטל הוא שהרי הוא טורח להביא פירות לחנות ולמכרן, ותרצינן: אמר אביי כפועל בטל של אותה מלאכה דבטיל מיניה. והיינו שאם היה עושה תחילה מלאכה כבידה ומרויח הרבה וזאת היא קלה, אומדים כמה יניח משכרו לעשות מלאכה זולה, והיינו כשיטת ר״ש.

ג. צריכותא:

וצריכא: דאי תנא חנוני, הו״א דסגי ליה כפועל בטל, משום דלא נפיש טרחיה, אבל מעות ליקח בהן פירות, לא סגי ליה כפועל בטל, ואי תנא מעות, הו״א דבעי כפועל בטל, משום דיש טרחא, אבל חנוני, סגי ליה במשהוא, אפילו לא טבל עמו אלא בציר.

והקשה תוס׳: דמשמע דמתני׳ דלא כר״ש, דאי כר״ש אין הבדל בין חנוני למקבל מעות, כי לכל אחד יש לשער כמה הויא אצלו פחיתות המלאכה דבטל מיניה.

ועוד: דמפורש בתוספתא, שהמושיב את חבירו למחצית שכר, נותן לו שכרו כפועל בטל דברי ר״מ.

ד. לכן למד תוס׳: דמתני׳ כשיטת רבי מאיר, וכפועל בטל היינו ״**בטל לגמרי**״, וביאור תוס׳ ר״פ: דפירוש ״מאי כפועל בטל״ היא שאילה: מה יהבינן ליה, <u>הא לא יהבינן ליה כלום</u>, ומשני: כפועל בטל של אותה מלאכה

דבטיל מניה, ולעולם כפועל בטל לגמרי, והקשה: למה אינו מקבל כפי טירחו כדפרש״י, ותירץ: כי מדין תורה אין שום איסור בזה, ורבנן תקנו שיהא לו שכר טרחו משום דמחזי כרבית, וא״נ יקח כפועל בטל לגמרי לא מחזי כרבית.

ועי׳ תוס׳: דלעיל [דף לא:] לגבי השבת אבידה, מבואר שאם היה בטל מן הסלע וכו׳, נותן לו שכרו כפועל בטל, ופריך הא לאו בטל הוא, ומשמע כפירוש הקונטרס.

דף סח: סט

שכר עמלו ומזונו

הקדמה: המקריים הבאים עוסקין בדין ״שומא״, פירוש: ששמין את הבהמה למחצית שכר, והיינו שהלווה מגדל את בהמת חבירו ומקבל מחצית שכר ועוד צריכין לשלם לו שכר טרחה כפי סוגי הבהמה שגידל.

כי יש מהן שעושות ואוכלות, כגון פרה החורשת וחמור הטוען משאוי, ופעולתן הוא השכר עמל ומזון, אבל יש כאלו שאינן עושות ואוכלות כגון עגלים, ואינו מקבל שכר עמלו ומזונו על ידם, ובהן נצטרך בעה״ב לשלם לו בנפרד את שכר עמלו ומזונו, ונחלקו על זה ר״ש ר״מ ור״י כנ״ל, ולהלן כמה מקריים שעליהם נחלקו:

1) **עיזים ורחלים:** אם מקבל את החלב והגיזה הרי זה שכרו משלם ולכו״ע מותר.

ונחלקו: באופן שהבעל הבית לקח לעצמו את הצמר והחלב, ולא השאיר למקבל אלא את מי החלב והשערות של שטיפת ומריטת העיזים, **דת״ק סובר כשיטת ר״ש:** שצריך לשלם שכרו משלם, ולכן לא מספיק המי חלב בשביל שיצא מדין רבית, **ורבי יוסי ב״ר יהוד׳:** סובר כאבוה דאפילו טובל עמו בציר, מותר.

2) אשה שקבלה לחלוק עם חברתה תרנגולת בב׳ אפרוחים, ומקבלת ביצים מוזרות בשכר עמלה ומזונה, **לפי רבי יהוד׳**: מותר כשיטתיה, **ולפי ר״ש**: אסור כשיטתיה, וה״מ כשבאה מזה בא בתור חלוקה, אבל אם היא משכרת לה מותר.

3) לגבי הא תניא: מקום שנהגו להעלות שכר כתף מעלין, ואין משנין ממנהג המדינה, רשב״ג אומר: שמין עגל עם אמו וסייח עם אמו, ונחלקו כמה לתת לשכר עמלו ומזונו, **לפי ת״ק:** צריך לתת תשלום שלם כר״ש **ולפי רשב״ג:** אפילו גללים מספיק כשיטת רבי יהוד׳, ועי׳ תוס׳ שלא מדובר כאן אלא על שכר עמלו, כי לשכר מזונו, ודאי שלא מספיק לתת גללים.

וביאור הברייתא הזאת, תלוי בגירסאות. לפי הגירסא הנ״ל, <u>וכך גרס רש״י וכך כתוב בתוספתא</u>, השכר מגיע על זה שצריכים להרים על הכתפיים את העגלים, כדי להוציא אותם החוצה למרעה.

אבל רוב הראשונים גרסו: "להעלות מעות לשכר כתף, ולהעלות וולדות לשכר עמלו ומזונו", ור"ח גרס: "מקום שנהגו להעלות שכר כתף למעות מעלין, לבהמה מעלין, ולהעלות וולדות לשכר עמלו וכו'", וברישא מדובר על פירות שמונחין בחצר, ושכר כתף, פירושו: הטורח שהעובד יצטרך להביא אותם לשוק.

4) וכן עיסקא הכתובה בשטר כפי שיתבאר:

דאי הוי פלגא בהפסד למקבל, צריך שיהיה לו תרי תילתי בשכר, וזה לכאו' כשיטת ר"ש שסובר דנותן לו שכרו משלם, כי **לפי רבי יהוד' אין צורך שיהא תרי תילתי בשכר**, בשביל לשלם את הטרחא, ומספיק שיהא טובל עמו בציר, וא"כ אפילו פלגא בשכר ופלגא בהפסד, יהא מותר.

5) **השם עגלה למחצית שכר והפסד**, ואמר לו מה שיביא יותר על שליש דמיו טול בשכרך, ונחלקו בזה אמוראים, ויתבאר אליבא דמי נחלקו אי כר"מ אי כר"ש אי כר"י כדלהלן:

לפי רב: מותר, **ולפי שמואל:** אסור דאולי לא יגיע למותר שליש אלא קוצץ לו דינר.

והקשו: האמר רב ריש עגלא לפטומי, מאי לאו דאמר לו מותר שליש יהיה בשכרך, אלמא לא מועיל לבד מותר שליש, וצריך להוסיף כדשמואל.

ודחינן: [**א'**] דכוונת רב היא, שיהא אחד משתיהם, או ריש עגלא לפטומא או מותר שליש.

[**ב'**] כי קאמר רב מותר שליש בשכרך, כגון דאית ליה בהמה לדידיה, דצריך לטרוח בשביל בהמותיו, ובשביל בהמה אחת עמהם אין טרחו נוסף.

והקשה תוס': והא צד אחד ברבית הוא, דשמא לא ימצא מותר שליש, ורב לית ליה דרב יהוד', [כי רב סובר דעושין אמנה בפירות, ואין עושין אמנה בדמים], ועוד דבכהאי גוונא שלא תלוי במלוה או בלווה לעשות צד אחד, מודה רבי יהוד' דאסור, ותירץ: דכאן אקילו ביה רבנן, דשכיחי טובא שיהא מותר שליש.

עוד תירץ תוס' הרא"ש: דהכא הקילו טפי, מכיון שאינו מוסיף כסף על מה שהוא קיבל, אלא רק טורח יותר בשבילו.

וכתב תוס': שרב ושמואל לא סוברים כשיטת רשב"ג המובא בברייתא, דאית ליה דמספיק שיקבל גללים לשכר עמלו, ורשב"ג סובר כרבי יהוד', דאפילו אם לא טבל עמו אלא בציר, מותר, ונראה שרב ושמואל סוברים כר"ש, דנותן לו שכרו משלם.

ה. להלכה

סובר ר"ת: דפסקינן כרבי יהוד', מדסבר ליה רשב"ג כוותיה, וכל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו.

ותוס׳ חולק עליו: וסובר דפסקינן כר״ש, כי רב ושמואל סוברין כר״ש כנ״ל.

דף סח:

עיסקא המותרת

הקדמה: עיסקא באופן המותר היא, [כמבואר לקמן דף קד:] פלגא מלוה פלגא פקדון, וצריך שיתן לו שכר טרחו, ואם לא, יש כאן ב׳ אפשרויות:

1. אם הנותן רוצה לקבל **פלגא רווח**, חייב לקחת אחריות על ב׳ שלישים, כדי שההלאוה תהיה רק על שליש, ויתן פלגא רווח למקבל, שזה יכלול שליש מרווחים השייכים למקבל, ועוד שתות לשכר עמלו, על שטרח בשביל חלק של הנותן.
2. אם הנותן לקח אחריות רק על חצי, אינו יכול לקבל **רווח** יותר מ**שליש**, כדי שהמקבל יטול תשלום שתות של חצי של הלואה.

גמ׳: **בני רב עיליש**, נפק עלייהו ההוא שטרא דהוה כתיב ביה פלגא באגר פלגא בהפסד, אמר רבא רב עיליש גברא רבה ואיסורא לאנשי לא הוי ספי, מה נפשך אי פלגא באגר תרי תילתי בהפסד, אי פלגא בהפסד תרי תילתי באגר.

ויש גירסא אחרת: אי פלגא באגר תרי תילתי בהפסד, ואי פלגא בהפסד תילתא באגר, ויש עוד גירסא: אי פלגא באגר תילתא בהפסד, אי פלגא בהפסד תרי תילתי באגר.

ביאור הענין: השיעור שכר עמלו ומזונו עומד על שתות יותר מרווח שיש ללווה, כגון אי פלגא הפסד יהיה תרי תילתי שכר, ואי שליש הפסד, יהיה מחצה שכר, נמצא ש**הנותן מקבל תמיד שתות פחות ממה שלוקח אחריות**, ואצל המקבל זה הפוך, אם קיבל אחריות על מחצה הוא יקבל שתי שליש שכר, [שזה כולל מחצה רווח ועוד שתות שכר עמלו ומזונו], ואם יש לו שליש רווח הוא יקבל שכר על מחצה [שזה כולל שליש רווח ועוד שתות שכר עמלו ומזונו].

ומחלוקת הגרסאות אינה נפק״מ לדינא, רק שכל אחד העמיד את המימרא באופן אחר, או שמדובר על הנותן או שמדובר על המקבל, **דלפי רש״י:** פלגא באגר ב׳ תלתי בהפסד הויא מצד הנותן, ואח״כ פלגא בהפסד תרי תלתי באגר הויא מצד המקבל, **ולפי הגירסא השניה**: הכל קאי על הנותן, **ולפי הגירסא השלישית**: הכל קאי על המקבל.

ויש כמה אפשרויות לפרש את דברי רבא:

1) כוונת רבא היא: להסביר את הכתוב בשטר, שיש בו ב׳ חלקים [א׳] מה שכתוב בו: ״פלגא באגר״ ובהכרח מדובר כגון שהנותן מקבל על עצמו תרי תילתא הפסד, [ב׳] מה שכתוב ״פלגא בהפסד״ ובהכרח מדובר כגון שיש למקבל תרי תילתי באגר.

והקשה תוס׳: וכי שוטה הנותן לעשות דבר כזה, שאם יראה רווח יקח תרי תילתי באגר ופלגא הפסד, ואם יראה הפסד יקבל רק פלגא הפסד ותילתא אגר. ותירץ: דשמא

זמן אחד קבוע שתוך אותו זמן יברר רב עיליש.

2) לא בא רבא להסביר את הכתוב בשטר, אלא אדרבה תמה על עצמו, איך יתכן כזה שטר, שיהא מצד אחד פלגא באגר ומצד אחר פלגא הפסד, דממ"נ אם הוא פלגא באגר, צריך להיות ב' תילתי הפסד לנותן וכו'.

3) ור"ח גרס: פלגא באגר ובהפסד, ולא כתוב "פלגא" בהפסד, ואם כך יש להסביר שהפלגא הולך ע"כ על האגר, ולא על ההפסד.

דף סט. סט:

אופן החלוקה בשומא ובעיסקא

א. רבי אלעזר נתן לאריס לפטם בהמה, ושילם לו פלגא רווחא, והוסיף לו ריש עגלא לשכר עמלו ומזונו, אמרה לו איתתא לאריס, אם תקנה את הבהמה בשותפות תקבל גם מהזנב.

אבל אחרי שנהיה שותף על כל הבהמה הפסיק לקבל מהראש ולא קיבל אלא מהזנב, והסביר לו רבי אלעזר שמקודם היות שכל העיסקא היתה הלואה לכן היה צורך לשלם לו שכר טרחו כדי שלא יהא מחזי כרבית, אבל עכשיו שהוא נהיה שותף על חצי מהעגל, לא מחזי כרבית, מכיון שהבע"ה טורח בין כה בשביל בהמותיו, ואין לו כמעט טורח להוסיף לעוד בהמה, - וביאר תוס' - משום שאם לא היה לו בהמות להאכיל, הוא לא היה מתעסק כל יום בשביל החצי של השני.

ומיהו אשתו דר"א סברה דהשתא שיעשה אתו שותפות, הוא יטרח בחצי של ר"א בחנם, ולא יקבל על זה אחוזים, ובשביל זה יצטרך ר"א לשלם לו גם מהראש גם מהזנב.

ב. השם בהמה לחבירו: אסור לו לבטל את השותפות אחרי שנה, וחייב לטפל באתונות י"ח חודשים, ובגודרות כ"ד חודשים, לפי שאינו דומה טיפולה של שנה זו לטיפולה של שנה אחרת" פירוש א' דרש"י ועיקר: שבשנה השניה, היא צריכה מזנות מרובים יותר מבראשונה, ויש שהסבירו הפוך: שהבעה"ב לא יכול לבטל את השותפות, כי השותף מרוויח יותר בשנה השניה, כי טיפולה בראשונה יותר קשה.

ג. עד מתי חייב לטפל בוולדות:

- לפי ת"ק: בדקה ל' יום ובגסה נ' יום.
- לפי רבי יוסי: בדקה ג' חדשים מפני שטיפולה מרובה, כי שיניה דקות והיא צריכה לאמה, ולאדם הרגיל בכך.

מכאן ואילך: לוקח מחצה משלו, משום שזה החלק ששייך לו, ובמחצה של חבירו יקח חצי משבח הוולדות, והנ"מ במקום שלא נהגו לגדל את הוולדות, אבל מקום שנהגו, כבר תניא: מקום שנהגו לגדל יגדילו, והיינו שאסור לחלק עד שיגדילו.

ד. לחלוק בלא דעתיה דחבריה

עיסקא של מעות: מותר לשותף לקחת את חלקו של העסק מתי שירצה, כדאמר ר׳ נחמן ״זוזי כמאן דפליגי״ משום שאין הבדל בין זוז אחד לשני, ואין הבעה״ב יפסיד מזה שמקבל את הזוזים האלו [והנ״מ כששניהם טובים או שניהם תקילי, אבל אם אחד טוב ואחד לא טוב, א״א לחלוק בלי דעתיה דחבריה].

אבל אם הם שותפים ביין א״א לפלוג בלי דעת חבירו, כי היינות אינם שווים ויש אחד שיותר טוב מהשני, ויש לחשוש שאולי יקח את הטוב.

מעשה בכותי אחד: שהיה שותף ביין ואסר לו רב פפא לחלוק, לאחמ״כ השתתף אותו כותי עם אדם אחר וביקש ממנו לחלוק, ובפעם הזאת התיר לו רב פפא, אמר ליה ההוא כותי לרב פפא ״חזינא דבתר דידי קאתי מר״, אמר רב פפא כהאי גוונא שחושדים את הב״ד שפסקו לטובת השני, חייב הב״ד להודיע סיבת הפסק.

ועי׳ תוס׳: דמשמע דדווקא כהאי גוונא שהיה פתחון פה לחשדו משום והייתם נקיים, אבל בעלמא אין לב״ד להבהיר את סיבת הפסק, וי״מ: כל כהאי גוונא וקאי ארב פפא שהסביר לכותי שהיית צריך לאודועיה לשותף בכהאי גוונא שהעסקא היה ביין.

ה. רב חמא השכיר מטבעות, והחזירו לו יותר, ולא התכון לשם הלוואה דהויא רבית, אלא לשם שכירות, ואעפ״כ הוא נענש והפסיד נכסיו [לכאו׳ משום דמלוה ברבית דנכסיו מתמוטטין], ומסקינן: שטעה לחשב את זה כהשכרת מרה, כי באמת יש חילוק בין מטבעות למרה, משום דמרה הדרא בעיניה, וידיע פחתייהו, משא״כ זוזי.

פירוש לפי רש״י: דבעינן את שתי התנאים, גם ״הדרא בעיניה״ וגם ״ידיע פחתייהו״, אבל אם חסר אחד מהם הויא רבית, דאם לא הדרא בעיניה, הויא הלואה והשכר הוא רבית, וכן אי לא ידעינן פחתייהו נמצא ששכרן בחנם והויא הלואה.

והקשה תוס׳: לפ״ז אסור להשכיר לחבירו קטלא וכוס של זהב, דלא ידיע פחתייהו.

ומסיבה זאת **לא גרס ריב״ן**: ״דידיע פחתייהו״, מיהו תוס׳ גורס ומסביר: דמספיק שיהיה אחד מהתנאים, דאי הדרא בעיניה, אין זו מלוה אלא שכירות, וא״נ היה נותן לו לעשות בו שימוש ולהחזיר אחרת, אין זו הלואה, אלא משלם השכירות עבור דמי הפחת.

וביאר המהר״ם את דבריו וז״ל: דלאיסורא תרתי בעינן: 1) <u>דלהוי הלואה</u>, 2) <u>ולא יהא כאן שום פחת</u>, אבל להתירא בחדא סגי, שאם אין כאן הלואה, מותר אפילו שאין בה פחת כגון קטלא וכוס של זהב דהדרא בעינא, ואם יש בה פחת איכא למימר דהשכירות היא בשביל הפחת, ושרי.

מתי מותר לשלם עבור הלוואה?

1) באופן שאמר לחבירו קח ד׳ זוז ותלוה לפלוני, משום שלא אסרה תורה אלא רבית ממלוה ללווה.

2) וכן מותר ללווה לשלם לאחד, כדי שיבקש הלואה מאחר, שאין כאן אלא שכר אמירה בעלמא.

דף סט:

מפריז על שדהו

אם עשו עיסקא ביניהם, מותר למקבל, ליטול הלואה נוספת מבעה"ב, לטובת העיסקא, כגון להפריז על שדהו בשביל לזבל, וכן בשביל ליפות ספינא או חנות, כדי שירצו אנשים להגיע לקנות אצלו, אבל אסור להשתמש בכסף בשביל דבר שאינו לגופו, כגון אם קיבל ספינה, אין לו לקחת הלואה בשביל להוליך בן פרקמטיא.

דף סט: ע.

אגרם ופגרא

הקדמה: נחלקו תוס' וריב"ן האם מותר לקבל עיסקא למחצית שכר, באופן ש**הנותן קיבל על עצמו יוקרא וזולא**, לפי תוס': אסור, לפי ריב"ן: מותר.

וכן נחלקו רש"י ור"ת, בביאור מתני' דאין מקבלין צאן ברזל מישראל.

לפי רש"י: מדובר באבק רבית ובאופן שחולקין את השכר בין הנותן למקבל, והאחריות נכסים על המקבל, וזוהי משנה יתירה, דלעיל תני [סח.] אין מושיבין חנוני למחצית שכר.

ור"ת: סובר דמדובר שם ברבית קצוצה, כגון אם זקף לו סכום, והאחריות של כל ההפסד היא על המקבל, והויא א"כ רבית קצוצה.

א. גמ': ספינתא, אמר רב **אגרא ופגרא**, אמרו ליה רב כהנא ורב אסי, אי אגרא לא פגרא, אי פגרא לא אגרא.

פירוש: בשכירות א"א לחייב לשלם על ההפסד, דא"כ הויא הלואה, [ומדובר כאן על אונס שהשוכר פטור עליו].

והקשה הפנ"י: איזה איסור יש כאן, הא תנן לקמן [דף צד.] מתנה ש"ח וכו' וכן מתנה ש"ש להתחייב באונס, ותירץ: ששם החיוב אונס הוא כפי ששוה בשעת השבירה, אבל כאן הוא מתחייב לשלם כפי ששוה בזמן השכירות, הוי אומר שאין זו שכירות אלא הלואה.

והמאיר"י תירץ: דמדובר כאן באופן שלא לקח על עצמו להתחייב באונסין.

ב. תניא: אין מקבלין צאן ברזל מישראל, אבל מקבלין מן העכו"ם, אבל אמרו השם פרה מחבירו מותר לעשות לה דמים מיתה.

וכך מסקינן לגבי ספינא, דאגרא ופגרא מותר, משום שעשאן דמים לאחר מיתה, וכך פסק רב פפא.

ג. וכן התירו להשכיר יורה של נחושת, ולשקול אותה כל פעם לדעת כמה חסר, והם ישלמו את החסרון, ואין כאן רבית, משום שהנותן מקבל על עצמו חסרון הנחושת שמתקלקל ע"י האש.

ועי' תוס': דמאחר ולא התירו אלא כשהנותן מקבל חוסרא דנחושתא, צ"ל שה"ה בדין דספינא דלעיל, שהנותן מקבל על עצמו את חסרון העץ שמתקלקל במים, והמקבל אינו משלם אלא א"כ נשברה, ומשמע דאפילו אם

הנותן מקבל על עצמו יוקרא וזולא, אין זה מספיק לומר שאינו רבית.

וכתב **דמכאן קשה לריב"ן** דפירש לעיל [סד.] שמותר לתת עיסקא למחצית שכר, באם הנותן יקבל על עצמו יוקרא וזולא.

ועוד קשה לריב"ן: דלעיל [דף סח:] קאמר אי פלגא באגר תרי תילתי בהפסד, ולמה לא מוקמינן באופן שקיבל על עצמו יוקרא וזולא.

ד. והקשה מדלעיל [דף סד.] דשרי ליה לאיניש למימר לחבריה: הילך ד' זוזי אחביתא דחמרא, **אי תקפה ברשותך, אי יקרא וזילא ברשותי**, ואין זה נחשב קרוב לשכר ורחוק להפסד, כי הנותן מקבל על עצמו יוקרא וזולא.

משמע דקרוב לשכר ורחוק להפסד מותר, כשקיבל על עצמו יוקרא וזולא כריב"ן ודלא כתוס', ותירץ תוס': דשם התירו משום שאין זה נחשב הלואה, אלא מכירה גמורה.

והמהר"ם שיף מיישב את שיטת ריב"ן וז"ל: נראה לפענ"ד להמליץ בעדו, דשאני הכא, כיון דשם עליו הכלי בדמים וקוצץ לו שכר עכ"פ הוי רבית קצוצה, וכדבסמוך אין מקבלין צאן ברזל מישראל וכו' דלפי ר"ת מדובר בריבית קצוצה.

והוסיף: דמה שהתירו בחביתא דחמרא, ואמרו שאם לקח על עצמו יוקרא וזולא, הרי זו נחשב מכירה גמורה, אין זה אומר שאין כאן אבק רבית, אלא שאין כאן רבית קצוצה דאורייתא, אבל בעיסקא דרבנן אם קיבל על עצמו יוקרא וזולא מותר, ומה שכתב הרא"ש דלא מדובר כאן אלא באבק רבית, אינו מוכח.

דף ע.

הני זוזי דיתמי

גמ': אמר ליה רבא לרב יוסף: הני זוזי דיתמי היכי עבדינן להו וכו', בדקינן גברא דאית ליה דהבא פריכא וכו' אבל לא דבר מסויים, דלמא פקדון נינהו, ואתי מריה יהיב סימנין ושקיל ליה.

א. והקשה תוס': ממ"נ אם לא הודה דשלו הוא, אפילו אם יבא מישהו עם סימן, עדיין אפשר לטעון לקוח הוא בידי, ואם הודה דאינו שלו, אפילו דהבא פריכא אפשר לקחת.

ותירץ: דחיישינן דלמא אתי מריה לאחר מיתת המקבל, כדמצינן בכתובות [דף פה:] לגבי אחד דאפקיד כסא דכספא ביה חסא, שכיב חסא ונתנו לאותו אחד שטען שהוא הפקיד, חדא דידעינן דחסא אינו עשיר, ועוד דקא יהיב סימנא, ומשמע דהא בלא הא סגי, כגון אם היה עני ואין לשני סימן, וכן אם היה עשיר אבל יש לשני סימן, מוציאין אותו ממנו.

והקשה: דא"כ **לא שבקת חיי לכל בני עשירים**, שכל מי שרגיל לבא אצלם ומכיר סימנם, יבא ויטעון לאחד מיתה, שזה שלו.

ב. לכן ביאר תוס': שאינו נאמן בסימן לחודיה דטוענים ליתומים, לקוח היה בידי אביכם, והא דקאמר חדא דידעינן דאינו אמיד וכו' אינו בא לומר דהא בלא הא סגי,

אלא בא לומר דסימן לא מועיל לחודיה, אלא קאמר אי לא מהני עמיד לחודיה, מהני בצירוף דקא יהיב סימנא, אבל סימן לבד בלי אמיד אין צד שיועיל.

עוד תירץ: דחיישינן שמא יבואו עדים שהפקיד בידו חפץ שיש בו סימן זה, דהיות שיש עדים אין לב"ד למנוע להראות החפץ לעדים.

דף ע:

צאן ברזל

מתני': אין מקבלין צאן ברזל מישראל, מפני שהוא רבית, אבל מקבלים צאן ברזל מן העכו"ם.

א. ביאור לפי רש"י

רש"י: [לעיל סט:] דצאן ברזל היינו עיסקא שאדם מקבל מחבירו, ומקבל אחריות שאם מתו מתו לו ואם אבדו אבדו לו והשכר יחלוקו, ועל שם זה נקראים "צאן ברזל" דקשה כברזל, שקיים אצל בעליו ואינו פוחת אצלם.

ולפי רש"י: מדובר דלא קצץ לו לשלם דבר קצוב בין אם יהיה רווח, בין אם לא יהיה רווח, **ומתני' באבק רבית**, כמתני' לעיל [דף סח.] דאין מושיבין חנוני למחצית שכר, ואין כאן חידוש נוסף בדין דצאן ברזל, ותני רישא בשביל הסיפא, שנתחדש בה דמקבלין צאן ברזל מן העכו"ם.

ובגמ' פריך: דמשמע שזה נחשב ברשות המקבל ובאחריותו ולכן הוי רבית, א"כ אמאי תני בבכורות שצאן ברזל פטורין מן הבכורה.

ותירץ אביי: דשם מדובר באופן שהנותן קיבל על עצמו אונסא וזולא, ופרכינן: אם קיבל על עצמו אונסא וזולא, צאן ברזל קרית ליה.

ועוד: אדתני סיפא דמותר לקבל צאן ברזל מן הנכרי, משכחינן היתר בישראל עצמו, כגון דקביל הנותן אונסא וזולא.

ותירץ רבא: דשם סיבת הפטור היא, מכיון דאי לא משלם המקבל את הרווח, הנכרי יתפוס את הבהמה, ואם אין בהמה תפיס ליה לוולדות, הוי ליה יד נכרי באמצע ופטור.

וצ"ב: הרי גם בלי שייכות למתני' דרבית, יש להקשות על הסוגי' דבכורות, אמאי פטור מן הבכורה, הרי אין הנותן מקבל על עצמו יוקרא וזולא, דאם הוא מקבל על עצמו יוקרא וזולא, צאן ברזל קרית ליה, כפי שהקשינו בסוגיא דידן, וע"כ צ"ל: דסיבת הפטור היא משום דיד נכרי באמצע, וא"כ מה קשה על מתני', הרי מלכתחילה ידענו דסיבת הפטור שם, היא מפני דיד נכרי באמצע, [תוס'].

עוד הקשו תוס' על רש"י: מאי פריך מהא דתני סיפא, הרי לפי רש"י, אין שום חידוש ברישא דמתני', ולא בא התנא אלא לאשמועינן את הסיפא דבנכרי מותר.

ב. לכן נראה לתוס' כפירוש ר"ת:

שכאן **מדובר ברבית דאורייתא ובקצץ לו**, סכום קצוב בין שירוויח ובין שלא ירוויח,

וכך גם משמע בירושלמי דקאמר: "איזהו צאן ברזל וכו' ואתה מעלה לי שכר סלע מכל אחת ואחת באחרונה", ובשלב הזה מובן סיבת הפטור בבכורות, משום דיד נכרי באמצע, אבל השתא דתני בסוגי' דבב"מ דהוי רבית, [והיינו רבית דאורייתא] ע"כ צ"ל שזו נחשב הלואה גמורה, וא"כ אמאי פטור מן הבכורה הרי זו שייך לגמרי ליהודי.

והלשון "מפני שהוא רבית", ג"כ משמע דהוי דאורייתא, [ואפילו שבמתני' לעיל דף סד. דכתוב מפני שהוא רבית, מדובר על רבית דרבנן, מ"מ כאן אילולי דהוי דאורייתא אין כאן חידוש, כי כבר תני לעיל [דף סח.] אין מושיבין חנוני למחצית שכר, לכן מסתבר דהלשון מפני שהוא רבית כוונתו, רבית דאורייתא].

דף ע: עא.

רבית עכו"ם

גמ': מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו[משלי כ"ח ח'] מאי לחונן דלים, א"ר רב כגון שבור מלכא, [רש"י מלך פרס היה ונוטל ממון ישראל וחונן בהם דלים נכרים שהם דלים מן המצוות]. א"ר רב נחמן אמר לי הונא, **לא נצרכא דאפילו לנכרי** ונחלקו ב' לשונות במה דיבר רב נחמן.

א. לפי ל"ק: הוא דיבר על הפסוק הנ"ל: "מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו", ובא רב הונא לומר דאפילו אם לקח רבית מנכרי, הרי זה יורד לטמיון.

ואפילו שהאיסור ריבית לגוי אינו אלא מדרבנן כדי שלא ילמד ממעשיו, אסמכוהו אקרא, א"נ שלמה המלך גזר [תוס'].

לפי ל"ב: הוא דיבר על הפסוק של: "אם כסף תלוה את עמי, ודרשינן: עמי ונכרי עמי קודם וכו'" ועל זה אמר רב הונא, דאפילו אם יכול לקבל רווח מנכרי ע"י שמלוהו ברבית, אעפ"כ ילוה בחנם לישראל.

ב. מה הכוונה לנכרי תשיך?

ופרכינן: הרי כתיב "לנכרי תשיך", ובשלמא לפי הל"ב שמותר לקחת רבית מנכרי, וקרינן: "לנכרי **תשוך**", בא הפסוק לחדש, שיש מצוה להחסיר ממון לנכרי, [מלבד זו שמותר לקחת ממנו רבית, מדכתיב לא תחנם], אבל לפי הל"ק שאסור לקחת רבית מנכרי, וקרינן: "לנכרי **תשיך**", שפירושו שהישראל יתן רבית לנכרי, א"כ בא בכתוב לחייב אותו לתת רבית לנכרי, [כי אין צורך להתיר], והרי לא יתכן לומר כך.

ואפילו שגם לפי הל"ק, רבית לגוי מותר מדאורייתא, אפ"ה פרכינן דמאחר שיש דרשה להתיר איך חכמים באו לאסור.

ואין לומר: ד"לנכרי תשיך" בא כדי להתיר לגוי לקחת רבית מישראל, דהו"א שזה אסור מידי דהוה אגזל, [על אף שאין זה ממש גזל כנ"ל תחילת הפרק], וממילא לפטור את הישראל מהלאו דלפני עור לא תתן מכשול כלפי הגוי, כי את זה כבר למדנו מדכתיב "לא תשיך לאחיך" משמע דלעכו"ם מותר [תוס'].

ודחינן: ד"לנכרי תשיך" בא ללמד שלאחיך לא תשיך, ולעבור עליו בעשה ול"ת.

ופרכינן: והא תניא לוין מהן ומלוין אותם ברבית, ודחינן א' בכדי חייו מותר, א"נ לת"ח מותר. [כך ביאר תוס'].

ג. להלכה

כתב תוס': דהאידנא התירו לקבל רבית מגוי, משום דלל"ב מותר, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, ועוד: דגם לל"ק מותר כדי חייו, והיות ומוטל עלינו לשלם מסים לעכו"ם, הכל נחשב כדי חייו, ועוד: דאם לא נישא וניתן עימהם, א"א להשתכר בשום דבר.

דף עא.

כופר באלוקי ישראל

תניא: א"ר יוסי, בא וראה כמה סמויות עיניהם של מלוי ברבית, אדם קורא לחבירו רשע יורד עמו לחייו, [פירוש: רגיל להתקוטט עמו כאילו הכהו וכאילו בא להרגו, לשון רש"י, והמהרש"א פירש: אם היה בעל מלאכה, קובע לו חנות בצדו], והם מביאין עדים ולבלר וקולמוס ודיו, וכותבין וחותמין, פלוני כפר באלוקי ישראל.

וכתב המהר"ל וז"ל: ודע כי ה' יתברך צוה על הרבית, וכתיב וכי ימוך **אחיך** וגו' - **לאחיך** לא תשיך וגו' תלה המצוה הזאת במה שהוא אחיך, כי **ישראל מצד שהם אחים, יש להם אב המפרנס** אותם ונותן להם חיות, וכאשר לוקח רבית, הוא לוקח חיותו, ובזה כופרים במה שהוא יתברך אביהם, ונותן להם חיות, ולפיכך כתיב בצדקה, ורעה עינך **באחיך** וגו', וכל זה כי ישראל הם אחים מקבל חיות שלהם מן אביהם, כמו שכל אב מחיה את בניו וכו' עכ"ל.

וצ"ב: א"כ מדוע התורה התירה לו לעשות כל סוגי מסחרים אחרים עם אחיו, ולא החשיבה אותם ככפירה לה' שמכלכל את כולם.

ובהמשך תניא: רבי שמעון בין אלעזר וכו' הא למדת שכל המלוה ברבית נכסיו מתמוטטין.

וצ"ב: למה עונשו של רבית חמור יותר מבגזילה, שעליה לא נאמר נכסיו מתמוטטין.

וביאר המהר"ל וז"ל: כי המלוה ברבית דבק בהעדר, כי ממשיך את אחר **ומעדיר ממונו, שהוא** חיותו, והדבק בהעדר, נכסיו מתמוטטין ג"כ שיהיו נעדרים,

והוסיף: דלא דומה לגזל שאינו מגיע לידו אלא אותו ממון שגזל בלבד, משא"כ רבית עליו נאמר "מרבה הונו בנשך ובתרבית", כי עושה משא ומתן שלו שעשוי להרויח ממון להיות נושך את אחר ומעדיר ממונו.

ביאור: כי יש הבדל בין משא ומתן בעלמא שאינו אלא מחליף דבר בדבר, ואינו נוגע בחלק של השני, שנוכל לומר שהוא העדיר לו משהו [אפילו דאמרי אינשי זבינת קנית כנ"ל תחילת הזהב]

לבין מלוה ברבית, שזה לעשות שהשני יתחסר מאליו, והיינו שמעדיר את ממונו ממנו.

ומעתה **יש למלוה ברבית חסרון בדעות**, כי הוא מאמין שבשביל שהוא עצמו יוכל לחיות, אין לו ברירה אלא לקחת מהשני, וזו טעות כי בשלמא אם השני הוא העבד שלו, מה שקנה עבד קנה רבו, ובגלל זה מותר לקחת ממנו, וכך הוא לגבי רבית עכו"ם, ואפילו מצוה איכא כמבואר בתוס'.

אבל להחסיר מישראל שהוא שוה לו, ואין לו שום רשות בממונו, הרי זו כפירה, כי הוא בא לומר בזה שאין כל אחד מקבל חלקו המגיע לו מה', אלא כל אחד ניזון מהחלק של השני, ומובן הדגש כאן על האיסור בגלל היותו אחיך, ואין לך רשות בו משא"כ גוי.

בנוסף: כשאב מכלכל את בניו אין זו בגלל שיש להם זכות לקבל, אלא בגלל שהם בניו, והמלוה ברבית בא לבטל ג"כ את הקיום שיש לו עצמו כאח, וטוען שכל אחד מקבל לפי מה שמצליח לקחת, ובזה הוא גונב את ההשפעה שיש לכל אחד בתור בן, וגם הוא כופר באלוקי "ישראל", פירוש: בקשר הזה שיש דווקא לישראל עם ה', ואולי בגלל זה נכסיו מתמוטטים, כי מעתה אינו מקבל מתנת חנם כבן, אלא לפי זכויותיו.

ומזה יש ללמוד שקיום מצות ואהבת לרעך כמוך, מביאה פרנסה.

צדיק ממנו

גמ': למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו, א"ר הונא צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע.

וז"ל המהר"ל: מפני שהצדיק גמור נבדל מן הרשע כמו שנבדל האור מהחושך, וכמו שדרשו ז"ל: ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך, **שהבדיל בין מעשה צדיקים שנקראו אור, ובין מעשה הרשעים שנקראו חושך**, ומפני זה אין כוח הרשע מגיע אל הצדיק, אבל כאשר אינו צדיק גמור מפני שאינו נבדל מן הרשע, שהרי אינו צדיק גמור, ולכן אותן בולע, כי הרשע הגמור כוחו יותר להרע, כי הרע כוחו אל הרע וכו' עכ"ל.

גר צדק - גר תושב

תניא: רבי אומר **גר צדק האמור לענין מכירה** איני מה הוא, פירוש: דכתיב: וכי ימוך אחיך, ומך אחיך עמו ונמכר לגר, והא תניא: אין הגר נקנה בעבד עברי, ואין אשה וגר קונה ע"ע.

אינו נקנה לגר: דכתיב ושב את משפחתו וגו' ולגר את משפחה ואין אחוזת אבותיו, וכן אינו קונה ע"ע: דגמירי שרק הנקנה בע"ע יכול לקנות ע"ע.

ותרצינן: שאין פירושו שאינו קונה כלל, אלא שקונה ודינו כגוי שקנה עבד, שאם הע"ע לא גמר את השש שנים אינו עובד לא את הבן ולא את הבת.

והקשו: א"כ הא דתניא: אשה אינה קונה ע"ע, לימא דלא כרשב"ג, דסובר דאשה קונה עבדים, ותירצו: לעולם כרשב"ג, ולא התיר רשב"ג אלא לקנות עבד כנעני, דמשום

דפריץ ליה, היא יראה להפקיר את עצמה, אבל ע"ע דצניע ליה יש לחשוש שמא היא תפקיר את עצמה.

והקשו: דהא תניא אלמנה לא תרבי כלבא - לפי רש"י: חיישינן שמא תקלקל, ולפי תוס': משום לזות שפתים בעלמא, דלא נחשדו ישראל על הזכור ועל הבהמה.

וכן לא תשרי בר בי רב, בשלמא בר ביה רב דצניע, אבל כלב דלא צניע, דאם איתא שקלקלה הוא יסרך אחריה, א"כ למה לא התירו, ותירצו: משום דסברי אנשי שהסיבה דמסרך אחריה, היא בשביל בשר שהיא נותנת לו.

המשך הברייתא: **וגר תושב האמרו לענין רבית** איני יודע מה הוא, דכתיב וכי ימוך אחיך וגו' והחזקת בו גר תושב וחי עמך, אל תקח מאתו נשך ותרבית, ורמינהי: לוין מהן ומלוין אותן ברבית, וכן בגר תושב, ותרצינן: דכי כתיב אל תקח מאתו - ולא מאתם והיינו רק מישראל אסור, וכי כתיב גר תושב לענין וחי אחך עמך כתיב.

ערב

נכרי שהלוה מעות ברבית לישראל, אסור לישראל אחר להיות ערב בשבילו, משום שהגויים מחייבים את הערב לשלם, והרי זה נחשב שלווה מהגוי וחזר והלוה לישראל, אבל אם הוא קבל על עצמו לחייב לכתחילה את הלווה ולא את הערב כדיני ישראל, מותר.

דף עא:

מלוה ישראל מעותיו של עכו"ם

הקדמה: הסוגיא עוסקת באופן שישראל מקבל הלואת רבית של גוי מלווה ישראל, או הלואת רבית של ישראל מלווה גוי, והשאילה היא האם ההלואה הזאת מתייחסת ללווה הראשון או למלוה.

א. ביאור "העמידו אצלו" לפי ההו"א

רישא: נכרי שהלוה לישראל, ובא ישראל אחר ואמר ללוה, תנם לי ואני אעלה לך[כח] כדרך שאתה מעלה למלוה, אסור, כי הלווה הראשון שהוא ישראל נהיה מלוה ברבית, ללווה השני שהוא ג"כ ישראל.

ואם העמידו אצלו, פירוש: שהלווה אמר למלוה, תסכים שאני יתן לפלוני ישראל, ואקבל בשבילך את הקרן ואת הרבית, אע"פ שישראל נותנו לחבירו במצות הנכרי, מותר, כי הלוה הישראל עושה שליחות של הגוי לתת לישראל.

סיפא: במקרה הפוך, שהמלוה הוא ישראל והלווה הראשון הוא גוי, ומצאו ישראל ואמר לו כנ"ל מותר, מכיון שקיבל את ההלואה מידו של הגוי, "ואם העמידו אצלו אסור", פירוש: שהלווה הגוי ביקש מהמלוה הישראל שיסכים לו לתת לישראל את ההלואה, ויקבל ממנו את הקרן ואת הרבית בשביל המלוה השני, אע"פ שקבלם מיד

כח. ועי' תוס' דל"ד אם מעלה לישראל, דאפילו אם יחזיר לגוי עצמו יהיה אסור, מכיון דהלוה לחבירו כדי שיפרע לנכרי רבית בשבילו.

הנכרי, אסור משום דנכרי שליח של ישראל, ושלוחו של אדם כמותו.

ב. אין שליחות לגוי

ויש לתמוה: על דין זה ד"**העמידו אצלו**" הן ברישא והן בסיפא, שמבוסס על הכלל ד"שליח של אדם כמותו", והרי כל זה נאמר בישראל, אבל לגבי גוי קיי"ל דאין שליחות לעכו"ם, נמצא א"כ דבהעמידו אצלו של הרישא, דחשבינן ליה כהלואת עכו"ם להתיר, היה לנו לאסור, משום שאין העכו"ם יכול למנות ישראל כשליח, וכן בהעמידו אצלו של הסיפא דחשבינן ליה הלואת ישראל לאסור, היה לנו להתיר משום שאין הישראל יכול למנות עכו"ם כשליח.

וכך פרכינן: בשלמא "העמידו אצלו" של הסיפא, חשבינן ליה כאילו שהלווה הגוי עשה שליחותו דישראל, לחומרא, אבל איך ב"העמידו אצלו" של הרישא התרנו הלואה ברבית, על סמך שהלוה ישראל נהיה שליח של הגוי, הרי **אין שליחות לעכו"ם**.

והקשה תוס': דאפילו המקרה של ה[רישא ד]סיפא [כשלא העמידו אצלו] צ"ב, כי איך התירו ללווה לקבל את אותה הלואה מגוי, הרי סו"ס הגוי חייב לישראל, וכשבא ישראל אחר לקבל ממנו את הדמים, הרי זה כאילו עשה שליחותו של המלוה לקבל כספו מגוי, כי הגוי אינו בר שליחות, ואין כאן כי אם מלוה ולווה ישראל.

ותירץ: דאע"פ שהלווה הגוי אינו בר שליחות, מ"מ **הרי הוא מפסיק בין המלוה ללווה השני**, מכיון שהגוי לא הפקיר את המעות האלו, כדי שיבא לווה אחר לזכות אותם בשביל המלוה, ומאחר דהמעות הם של הנכרי, כל שלא החזיר אותם, אין הישראל יכול לזכות בשביל המלוה אלא א"כ הנכרי יעשה אותו שליח, ואין שליחות לעכו"ם.

ג. ביאור "העמידו אצלו" לפי המסקנא

ודחתה הגמ': דצ"ל שהדין של "העמידו אצלו" אינו מטעם שליחות, אלא מדובר כגון שהגוי אמר לישראל, הניח על גבי קרקע והפטר, והישראל קיבל את ההלואה מהגוי, וכתב תוס': שעל אף שהישראל לא הפקיר את המעות כשנתנם על גבי הקרקע, וכשנטלם ישראל שני, הם עדיין שייכים לו, מכל מקום כשפורע רבית לנכרי, אין זה בשביל ישראל ראשון שהרי כבר פטרו הנכרי.

ופרכינן: א"ה פשיטא דמותר,

רב פפא תירץ: כגון שהנכרי קבלם מישראל ונתן לישראל השני, מהו דתימא שזה נחשב כאילו עשה על דעת ישראל, קמ"ל.

ובהמשך הביאה הגמ' כמה אוקימתות, לומר דאולי יש שליחות לגוי בכהאי גוונא, ודחתה.

ועי' תוס': דלפי המסקנא, אפשר לאוקים גם סיפא דמתני' באופן שהישראל נתן ביד לישראל השני, והוי א"כ אסור גמור ולא חומרא, מיהו מתוך פירוש רש"י ור"ח משמע, שגם לפי המסקנא, אין איסור גמור בסיפא אלא חומרא.

ד. מתי מותר להלוות מעות ישראל ומעות הגוי הגוי?

כתב תוס׳: דבירושלמי מובא דמעות של ישראל, אם הגוי אחראי עליהם, מותר לו להלוות אותם בריבית לישראל, ומעות של גוי אם ישראל אחראי עליהם, אסור לו לישראל להלוות אותם ברבית לישראל אחר, דכל שהוא באחריות ישראל אסור וכו׳.

ובתשובה אחת כתב ר״ת: שמותר לישראל לשלוח משכוניו ע״י נכרי לישראל כדי שילוה לו, ובלבד שיאמר המלוה אני מלוה לך בשביל הנכרי, ואפילו שהלווה מקבל הלוואת רבית מישראל, אין למלוה שייכות אם הלווה, דאם יאבד משכנותיו אין לו דין ודברים עם המלוה, משום שלא קיבל אלא מידו של הנכרי.

וכן מותר לישראל להיות ערב בשביל הנכרי, דישראל המלוה לא בתר ערבא אזיל, אלא בתר לווה.

ד. ישוב דרב אשי כפי ההו״א ותיובתא

על הקושיא הנ״ל דאין שליחות לגוי, תירץ רב אשי: כי אמרינן אין שליחות לנכרי ה״מ בתרומה, אבל בכל התורה יש לו שליחות, ודחינן: דאין לחלק בין תרומה לשאר דברים, כי הדין שליחות בכל התורה נלמד מתרומה.

א״ד אמר רב אשי: דלא אמרינן אין שליחות לעכו״ם אלא באופן שהעכו״ם מינה את ישראל שליח בשבילו, אבל ישראל יכול למנות עכו״ם בשבילו, ודחינן: דאין לחלק, כי שניהם נלמדים מ״אתם גם אתם״ - מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית.

דף עב.

מה מותר לגבות מהלואת רבית?

א. זקפן במלוה:

גוי שלווה או שהלווה ברבית, וזקף במלוה, אם זקף במלוה לפני שנתגייר, הרי זה נחשב כגבוי, ואין כאן איסור רבית לתת או לקבל, אבל אם הוא זקף במלוה לאחר שנתגייר, היה זה רבית ואסור, ולפי רבי יוסי: אפילו אי זקף במלוה לפני שנתגייר, אם הוא לווה מחייבין אותו לשלם, כדי שלא יאמרו מפני מעותיו נתגייר זה.

ב. שטר שיש בו רבית:

לפי רבנן: אינו גובה את הרבית, אבל גובה את הקרן, **ולפי ר״מ:** גם את הקרן לא יגבה, דקנסו היתרא משום איסורא.

תניא: שטרי חוב המוקדמין [אפילו שניתנו ליכתב מזמן ראשון] פסולין, ופרכינן: נהי דלא גבה מזמן ראשון נגבו מזמן שני. **וסובר ר״ל:** דהתנא דשטרי חוב הוא ר״מ, שסובר דקנסו היתרא אטו איסורא, **ורבי יוחנן סובר:** שגם רבנן מודים דפסול, גזירא שמא יגבה מזמן ראשון.

ג. האם מותר לגבות מבני חורין?

ונחלקו הראשונים לגבי שטר שיש בו רבית, האם מותר לגבות מבני חורין או לא.

לפי ריב״ם [**וכך למד רש״י**]: מותר לגבות מבני חורין על פי אותו השטר, משום

שהעדים אינן פסולין דאינם עידי חמס, מכיון שלא מרוויחים כלום.

והקשה תוס׳: הרי סו״ס הם עברו על לאו דלא תשימון, ומדוע א״כ לא נפסלו לעדות, ותירץ: שמדובר כאן ברבית דרבנן, א״נ: משום שחושבים שרק המלוה עובר על לאו זה, ולא הם.

ותוס׳ חולק עליו: כי הגמ׳ מדמה אותן להא דתני שטרי חוב המוקדמין פסולין, ומשמע פסולין לגמרי, והא דפריך לגבי שטרי חוב המוקדמים *״אמאי לא גבי מזמן שני״*, היה אפשר לפרוך *״אמאי לא גבי מבני חורי״* [דלפי תוס׳ אפילו מבני חרי לא גבי], אלא עדיפא מיניה פריך, דאפילו מבני חרי יגבה מזמן שני.

והביא תוס׳ ראיה, ממעשה שהגמ׳ הביאה בהמשך: דההוא גברא דקיבל משכון על הלואתו, ואכל בו ג׳ שנים, ואמר ללווה תמכור לי את אותו שדה, או שאטעון לקוח הוא בידו, והלה הערים עליו לתת לבנו בפני עדים, וכתב לו אח״כ שטר מכירה, ובכהאי גוונא המכירה לא קיימת והכסף הויא הלואה, ומבעיא ליה: האם זה נחשב הלואה בשטר ויכול לגבות ממשעבדי, או לא.

ותרצינן: דהשטר הזה לא ניתן ליכתב, ופרכינן: שהרי גם שטרי חוב מוקדמין, לא ניתנו ליכתב ואפ״ה הקשו, אמאי לא נגבה מזמן שני, אלמא לא ניתן ליכתב אינו סיבה לפסול את השטר, ודחינן: דשם **הם ניתנו ליכתב מזמן שני, אבל בזה אינו ניתן ליכתב כלל**.

והקשה תוס׳: למה לא תירצו, שאפילו אם לא ניתן ליכתב, עדיין יכול לגבות מבני חורי, אלא **ע״כ צ״ל שגם מבני חורין לא ניתן לגבות**.

ומכאן ראיה ד**שטר שיש בו רבית**, כיון שלא ניתן ליכתב [שהרי כל ההולאה נחשבת כהלואה ברבית (כדאיתא לעיל דף סב.), דמשעת כתיבה עבד ליה שומא], **אינו גובה אפילו מבני חורין**.

ד. אליבא דרבנן האם ניתן לגבות ממשועבדים?

[לגבי שטרי חוב המוקדמין, אפילו שיש סברה לומר דחייב לשלם, מ״מ אפשר דאפילו לפי ר״מ קנסו את המלוה שלא ישלמו לו כלל].

אבל לפי רבנן דמותר לגבות את הקרן, מותר לגבות אותו אפילו ממשעבדי.

ופרכינן: דתניא: הרי שגזל שדה מחבירו ומכרה לאחר [באחריות], כשהוא גובה, גובה את הקרן מנכסים משועבדים, אלמא גובין ממשועבדיו אפילו היכא דלא ניתן ליכתב, ותרצינן: דשם מותר ליכתב כמבואר [לעיל דף טו:] שהגנב חוזר על הבעלים לקנות מהם את הקרקע שגזל, כי היכי דלא נקרייה גזלנא, א״נ כי היכי דליקום בהמנותיה.

דף עב: עג:

לפסוק על הפירות

הקדמה: לפסוק על הפירות פירושו, שהלוקח נותן מעות, בשביל לקבל פירות [או

שאר דברים כגון זמורות] כשער הזול, והמעות הנמצאים ביד המוכר הן הלואה אצלו, כי עדיין לא קנה הלוקח את הפירות, ומותר מדאורייתא משום שזה דרך מכר, ורבנן אסרו דמחזי כרבית.

ויש אופן שהתירו חכמים: כגון אם יש למוכר פירות בשעת קבלת מעות, דמותר אפילו שאין מעות קונות, משום שנראה כאילו הפירות קנויים לו מעכשיו ולא מחזי כריבית.

וכן התירו שכירות כיון שאינה משתלמת אלא לבסוף, כנ"ל במתני [דף סה.] מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, ויתבאר עוד.

וכן באופן שאין המלוה מרויח, או שאין הלווה מפסיד ע"י ההלואה.

א. יצא השער

מתני': יצא השער פוסקין, אפילו שאין לזה יש לזה, ויש ב' אופנים איך לבאר את סיבת ההיתר:

1) משום שאין **המלוה** [הלוקח] **מקבל כלום תמורת ההלואה**, מדיש לו לטעון למוכר כדלעיל [דף סג:] שקלי טיבותך ושדי אחזרי מאי אהנית לי, אי הוו לי זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ושילי בזולא, והמשמעות של "אפילו שאין לזה יש לזה" קאי על המלוה.

2) ורש"י [לעיל סג:] כתב דאע"פ שאין לזה יש לזה קאי על המוכר [הלווה], שיכול עתה לקנות באותם דמים שקבל, א"כ אין זה נחשב שאין לו, וההיתר כאן הוא משום **שאין זו נחשב הלואה**. וכך הסביר תוס' [שם], דכתב אע"ג דלא משיך אין זה רבית, כיון שאם היה בא מוכר לחזור הוה קאי במי שפרע, ולכך חשיבי כנתייקרו ברשות לוקח, והיינו **שנראה כאילו קנה הלוקח עכשיו ואין כאן הלואה**.

ב. היה הוא תחלה לקוצרים:

פוסק עמו על הגדיש וכו', והפטור כאן הוא משום שאין זו הלואה אלא מכירה, ולכן מותר לפסוק באיזה שער שירצה [רש"י].

ג. דבר שלא נגמרה מלאכתו

יש לדון, האם דבר שלא נגמרה מלאכתו נחשב "יש לו" או לא, במתני' תני פוסק עמו על הגדיש, ועל העביט של ענבים ועל מעטן של זיתים, אע"פ שלא נגמרה מלאכתן.

ונחלקו אמוראים: כשחסר בו כמה שלבים לפני הגמר, האם זה נחשב יש לו או אין לו, והאם יש הבדל בין אם חסר עבודה הנעשית בידי אדם, לבין עבודה הנעשית בידי שמים ויתבאר.

ד. מה הדין כשלא התנה?

נחלקו במתני', האם צריך שיתנה עמו לכתחילה לגבות בשער בגבוה, או שאפילו בסתם היינו כוונתו, **לפי ת"ק:** צריך שיפסוק

כשער הגבוה, **לפי רבי יהוד':** אפילו בסתם נמי.

ה. עד שיצא השער

לפי ההו"א: מדובר בשער הגדול ד"אכלבי וארבי", שהבעלי בתים מוציאים הפירות וספינות מביאות תבואה, ולפי המסקנא: מספיק שיהא כדורמוס, פירוש: שהסוחרים מוציאים תבואתן באיטליז רב, אבל שער השוק של עיירות שאינו יציב, אינו נחשב.

וכן אם יצא השער לחטים ישנים בג' סאין, ולחדשים בד', אסור משום שהחדשים עדיין לא נתייבשו, ואינם מוכנים, ונמצא שהמעות היו אצלו הלואה.

וכן צריך שיצא שער שווה לכולם, אבל אם יצא שער זול ללקוט בד' סאין, ולכל אדם בג' אסור.

וסובר רב נחמן: דמ"מ יהיה מותר לקנות מלקוט ואפילו דאין לו, משום שיכול ללוות מלקוט חבריה, אבל בעה"ב לא יקנה מלקוט אם אין לו, משום דזילא ביה מילתא, או משום דהלקוחות מבקשים ממנו סחורה טובה.

ו. מה הכונה ללוות על שער שבשוק?

לפי פירוש א' ברש"י: כגון שלווה מעות על מנת שאם לא ישלם עד זמן פלוני, יחזיר לו פירות כשער של עכשיו.

לפי ר"ח: מדובר בלווה פירות והוי סאה בסאה, ובהו"א אסרו, ולבסוף התירו דכיון שיש לו חיטים במקום אחר, הרי זה כעד שיבא בני.

ועי' תוס': דלפי ר"ח, מיירי דיש לו מעות, ומצי לקנות פירות בשוק, ומותר גם אם אין לו את כל הסכום, כמבואר לקמן [דף עה.] יש לו סאה לווה עליו כמה סאין.

ז. ללוות פירות:

הלווה מחבירו פירות במקום הזול, על מנת שישלם לו כבמקום היוקר, צריך שיקבל המוכר על עצמו את אחריות הדרך עד שתמכר, כדי שלא יהא הלואה, וכתב תוס': דצריך שישלם לו שכר עמלו ומזונו כדי שלא יטרח, וצ"ב: מה הצורך לשם שכר טרחו הרי זו נחשב מכירה.

וכן אם לווה ממנו פירות, על מנת שיחזיר לו פירות שיש לו באותו מקום, ובנתיים עלה המחיר, אם יש לו מותר, דהוי כאילו קנה, ואפילו דלא משיך את הפירות שנמצאים שם, דבאבק רבית הקילו.

ח. החמרים מעלים במקום היוקר

מותר לחמרים ללוות מעות במקום היוקר, על מנת להחזיר להם פירות כבמקום הזול, אפילו שזו הלואה ויש כאן שכר המתנת מעות, ומאידך אינם מקבלים שום הפסד שנוכל לתלות דהשכר בא למלאות את ההפסד, אעפ"כ מותר, והסיבה לזה היא:

לפי רב פפא: משום דניחא להו שיהיה להם מעות, דמגלו להם תרעא [פירוש לפי רש"י מוכרין להם בהקפה, ולפי תוס' מודיעין להם מתי

השער יעלה]. ולפי רב איקא: משום שמוכרין להם בזול.

ואיכא בנייהו: תגר חדש שאינם מכירים, דאם יראו שיש לו מזומנים הם יסכימו לתת לו בהקפה, [ולפי תוס׳ יודיעו לו את השער], אבל לא יוזלו גבייהו כי אינם מאמינים לו שאינו מרוויח.

ט. על מי אחריות הדרך?

נחלקו בזה הראשונים: **לפי ר״י:** התירו על אף שהאחריות הדרך בהליכה ובחזרה מוטלת על התגרים [לווה].

והקשה עליו תוס׳: מגמ׳ לעיל [דף סה:], דלא התירו טרשא אלא משום שלא לוקחים מהם מכס, ושמחכים להם בשביל למכור [מלבד זה ששם יש להם שכר יותר גדול ואפ״ה לא התירו], ואפ״ה בעינן שאחריות ההליכה תהיה על הנותן, **לכן צ״ל:** שגם כאן אחריות הדרך בחזרתם היא על הבע״ה.

ומבעיא ליה: מה הדין בשאר פרגמטיא, כגון גרוטאות [שברי זהב וכסף ושאר מיני מתכות], מי אמרינן שרק בתבואה דשכיח ומוכרים אותו כל הזמן, לכן רגילים דמגלי תרעייהו, א״נ מוזלי גבי, או דלמא אפילו שאר פרגמטיא נמי, ופשטינן לאיסור.

י. פרדיסא:

נחשב כאין לו, כי עדיין לא גדל הבוסר, ונחלקו מה דינו:

- **לפי רב אסור:** משום שמשלם עליהם בזול בזמן שהן בוסר, ומקבל אותם כשיגיעו לביכור.
- **ושמואל שרי:** היות והנותן מקבל על עצמו הפסד אם יתקלקלו, לכן אין זו נחשב הלואה.

ומודה רב דשרי ״**בתורי**״. פירוש **לפי רש״י:** מקום שבוצרים כרמים בשוורים כיון שמתקלקלין רגלי השוורים בקלחי שורשים, ויש הפסד מרובה. **ולפי ר״ח:** צריך לגרוס ״**בתווורי**״: פירוש: שמוכר עגלים שיוולדו לו השנה, דאיכא הפסד דרגילות הרבה שמפילות.

יא. שבשי שבשא

פירוש **לפי רש״י:** בעלי בתים המלוין תבואה לאריסין לזרע, ומשלמין להן לגורן תבואה חדשה ששוה יותר ויש כאן רבית,

ולפי ר״ח: מדובר באנשים שקונין זמורות בזול מבעה״ב קודם זמן הזמירה, ומתייקרים בזמן הזמירה, והרי זו אגר נטר ואסור, אלא א״כ יסייעו לבעלים במלאכת הקרקע, וע״י זה הם קונים כמימרא דשמואל.

מנטרי באגי: פירוש שומרין הקמות ע״י שממתינין להם עד זמן הגורן, ונותנין להם יותר, והאופן המותר הוא, כדאמר שמואל שיסייעו במלאכת הדישה, והויא שכירות שאינה משתלמת אלא לבסוף.

יב. אריסא

נהגו רבנן: לסלק את האריס בניסן לפני שנתמלאו התבואות ולקבל ד׳, ורבא היה מחכה עד אייר והיה מקבל ו׳, וטענו אנשים

שזו רבית, אמר להם רבא: אתם עושים שלא כדין, כי ארעא משועבדת לאריס, ואין לכם לסלקו לפני שנתמלאה התבואה, כי בזה אתם מפסידים אותו, ועליכם לחכות עד שיגמר התבואה, ואז תוכלו לקבל יותר.

יג. רב מרי בר רחל

קיבל שדה במשכנתא מנכרי, וסתם משכנתא שתא, ודינם של נכרי דאכלי בלי נכייתא כל עוד דאינו מסלק ליה, ובנתיים מכר הנכרי את השדה לרבא, וכשנגמר השנה, בא רב מרי לשלם לרבא את השכירות של השנה הבאה.

[ועל השנה החולפת לא שילם, כי סתם משכנתא שתא, והרי זה כמכור לשנה ואין כאן רבית, אבל לאחר שנגמרה השנה הויא רבית ואפילו ששכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, אעפ״כ לא חיכה עד סוף השנה השנייה בשביל לשלם, דשמא המנהג שלהם היה לשלם כל חודש, תוס׳].

דכיון שהשדה הממושכנת שייכת עתה לרבא הוי חשיב רבא כלווה, ורב מרי אוכל ממנו ברבית [תוס׳].

אמר ליה רבא: אין צורך שתשלם לי מכיון שאני עומד במקום הנכרי, ובדיניהם אוכלים בלא נכייתא כל עוד שהמלוה עדיין לא שילם.

ועי׳ תוס׳: דמשמע שהמשכיר יכול למכור את שדהו, וכך מבואר ג״כ בערכין שאם הקדיש המשכיר את הבית, אין השוכר רשאי לדור בו, והקשה, דאיתא בנדרים ובכתובות: שדה זו שמשכנתי לך, לכשאפדנו יהיה קדוש משמע דלפני כן אינו יכול להקדיש. ותירץ: דאינו יכול להקדיש אלא מה שיותר על החוב.

יד. מעיקרא דחלא חלא

רב אשי: התיר לשלם עבור יין בחודש תשרי, על מנת לקבל אותו עד חודש טבת, ובמשך הזמן הזה, היין עלול להחמיץ, ולכאו׳ אם היה מקבלו בתשרי היה מפסיד, עתה שמחכה עד חודש טבת, הוא יקבל יין טוב, נמצא שהרוויח בזה שהקדים לו מעות, ואעפ״כ אין זו נחשב שכר אגר נטר, משום דמעיקרא דחלא חלא, ומשום כך אפילו אם היה מקבלו בתשרי, הוא לא היה מפסיד, דאם יתברר שזה חומץ הרי זו מקח טעות.

טו. בני אקרא דשנוונתא

רבינא: התיר לקנות יין לפני הבציר מבני אקרא דשנוותא, אפילו שבהגיע זמן הבציר היו רגילין להוסיף לו יין יותר ממה ששילם, אעפ״כ סבר דאין לאסור, משום שאין זה דבר קצוב, אלא מדעתם היו מוסיפין לו.

והקשו: איך מותר לקנות מהם, הרי הקרקעות אינם שלהם כי היו גונבים אותם מאלו שלא שילמו את מס למלך, ותירצו: דהקרקעות משועבדים למס, והמלך קבע דמאן דיהיב את המס, מותר לו לאכול את פירות הקרקע.

וכן התירו לשעבד את אלו שבשבילם שילמו את המס, מאותה סיבה דהם משועבדים למלך, והמלך קבע שמי שלא שילם מס, ישתעבד למי ששילם מס.

רב סעורם: היה תוקף אינשי דלא מעלי, ומעייל להו לעגלה דרבא, דדריש רבא לעולם בהם תעבודו - ובאחיכם, אבל אם נהגו כשורה אסור מהמשך הפסוק ובאחיכם בני ישראל לא תרדה בו וגו'.

דף עג: עד.

הכי דמי אסמכתא?

א. הנותן זוזי לחבריה לקנות ממנו יין, ופשע ולא קנה

- **לפי רב חמא:** חייב לשלם לו כשער הזול דזולשפט, וסבר רב זביד: דכי קאמר רב חמא ה"מ ביין סתם, אבל יין זה מי יימר דיסכים למכור לו.
- **ולפי רב אשי:** אפילו יין סתם אינו חייב לקנות משום דהוה אסמכתא, מכיון דאין זה בידו [וביאר תוס' דשער דזושלפט אינו משיך כ"כ ואינו סומך עליו, דאולי עד שיגיע יעלה המחיר], ואינו דומה להא ד"אם אוביר ולא אעביד" דהוה בידו.

ב. אם אוביר ולא אעביד

גמ' סנהדרין [דף כד:] נחלקו מה הפסול דמשחק בקוביא, לפי רמי בר חמא: הפסול הוא משום דהויא אסמכתא ולא קניא, נמצא שקיבל מעות בלי הסכמת הנותן, ובכך הויא גנב, ולפי רב ששת: כל כי האי לא הויא אסמכתא, והפסול הוא משום דאינו עוסק בישובו של עולם.

וביאר רש"י: היכי דמי אסמכתא: "אם אוביר ולא אעביד אלשלם במיטבא", והיינו שסומך על דבר וחושב שבידו לעשות, אבל משחק בקוביא אין בידו לעשות לכן לא הוי אסמכתא.

ועי' תוס': שיש כאן טעות סופר כי אם אמר "אשלם במיטבא" הרי זה מותר לכו"ע, ואין כאן אסמכתא, אלא הכוונה על הדין השני דאם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זוזי.

והקשה תוס': דבסוגיא מבואר הפוך, דאם אוביר הויא בידו ולכן אין זו אסמכתא ומותר, אבל אם אין זה בידו הויא אסמכתא, ואסור.

ומיהו יש ראיה משם [דף כה:] כמו רש"י, מדקתני וצריכי, דאי תנא מפריחי יונים, הו"א דאסור משום שאינו תולה בדעת עצמו, אבל משחק בקוביא שהוא תולה בדעת עצמו וסבר להרוויח אין כאן איסור, **ומשמע דאי הוי בידו אין כאן אסמכתא**.

לכן פירש תוס' שיש כמה דרגות:

1) דבר שהוא "**בידו ואינו בידו**": כגון לקנות יין, דמצד אחד זה מצוי, ומצד אחר זה תלוי בדעת אחרים דאם ירצו לא ימכור, לכן אינו סומך דעתו.
2) משחק בקוביא: **דאינו תלוי בדעת אחר** כלל, לכן אינו סומך על אחרים וגמר ומקנה.
3) אם אוביר ולא אעביד, אשלם אלפא זוזי, דאפילו שזה בידו הויא אסמכתא, משום דהוא **מגזים**.

וסובר ר"ת: שלא לאסור אלא בדבר שיודעים שאין לו גמירות דעת להקנות לשני, משום שמצפה שהשני לא יקבל את ממונו, ואדרבה הוא זה שירוויח את חלקו של השני, כגון משחק בקוביא, והקשה עליו תוס' מלעיל [דף מח.]: אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך, דהויא אסמכתא שעליה נחלקו תנאים, אפילו שאין שם מגו דבעי למקני גמר ומקנה, **וחזר בו ר"ת**, והגיה בספר הישר.

ועוד פרש ר"ת: דדווקא באם אני חוזר בי ערבוני מחול, וכן אם אי אתה נותן לי מכאן עד ג' שנים, וכן המשליש מעות דגמ' נדרים הויא אסמכתא משום שהוא מגזים, משא"כ משחק בקוביא [ועי' בסוגי' שם בתוס'].

דף עד.

מה הדין מחוסר מעשה?

לפי רב: מחוסר שתים, פוסק שלוש אינו פוסק, **לפי שמואל:** בידי אדם אפילו מאה פוסק, בידי שמים אפילו אחד אינו פוסק.

מתני': היה הוא תחילה לקוצרים פוסק עמו - על הגדיש - ועל העביט של ענבים - ועל המעטן של זיתים - ועל הבצים של יוצר - ועל הסיד משישקעו בכבשן.

והרי לכל אלו, מחוסר יותר משתים, ויש מהן שחסר מעשה בידי שמים, וכך יש לבאר:

- **גדיש:** חסר יבוש בחמה - דישה - וזורה ומוקי ליה לרב: כגון דיבש ודש, ולפי שמואל: אפילו שהדישה נעשית לכאו' ע"י רוח שזה בידי שמים, ומ"מ אפשר ג"כ ע"י נפה וכברה.
- **עביט של ענבים:** חסר שיתחממו בכלי -שיעלו אותו לבי מעצרתא - ידושו אותם - וימשכו את המיץ, ומוקי לה בכומר ענבים דכבר התחמם, ובמקום שהקונה הוא המושך היין.
- **מעטן של זיתים:** חסר כנ"ל בענבים.
- **ביצים של יוצר:** חסר לעשות צורה - ליבש - להעלות לכבשן - ולצרפו בכבשן - ולהוציאם, ומוקי ליה דכבר יצר אותם והתיבש, ומוקי ליה במקום שהקונה הוא המוציא מהכבשן.
- **על הסיד משישקענו בכבשן:** חסר לשרוף אותם בכבשן - להוציא אותם - ולטחון, ומוקי ליה במקום שמי שקונה הוא טוחן אותם, ופרכינן: לפי שמואל, למה לי משישקענו בכבשן, הרי בידי אדם אפיו מאה פוסק ותרצינן: משראוי לשקען בכבשן.

ביצים של יוצר: בעפר לבן דאינו מצוי, אין פוסקין עד שיעשו, ונחלקו בעפר שחור דמצוי, **לפי רבנן:** בעינן עד שיעשו, **ולפי רבי יוסי:** לא בעינן דאפילו אם אין לזה יש לזה. אמימר יהיב ליה זוזי מכי מעיילי עפר, והוא שלב מאוחר יותר מזה של רבי יוסי, ומוקדם יותר מזה של רבנן, ומוקי ליה כרבי יוסי, ובאתריה דאמימר העפר היה יקר, ואי לא דמעיילי עפר לא סמכא דעתיה.

דף עד. עד:

לפסוק על הזבל

יש בזה ג׳ שיטות

1) **לפי ת״ק:** פוסק עמו כל ימות השנה, אפילו אם אין לו.
2) **לפי רבי יוסי:** אינו פוסק, אלא א״כ יש לו זבל באשפה.
3) **לפי רבנן:** בימות החמה דיש לכולם זבל אפילו אי אין לזה יש לזה, אבל בימות הגשמים רק אי יש לו.

דף עד:

מה הדין אם לא פסק עמו כשער הגבוה?

לפי ת״ק: אינו חייב לתת לו כשער הגבוה, **ולפי רבי יהוד׳:** חייב הוא לתת.

א. מתני׳ כרבנן או כר״ש?

ויש לדון **האם מתני׳ כשיטת רבנן** דמעות אינן קונות, ואפשר לחזור בו, ופלוגתא דרבי יהוד׳ וחכמים היא אליבא דרבנן דאין מעות קונות, דלפי ת״ק: איכא מי שפרע, ולפי רבי יהוד׳: ליכא מי שפרע, אבל אליבא דרבי שמעון דמעות קונות, לכו״ע אין הלוקח יכול לחזור בו כלל.

או שמתני׳ תלויה במחלוקת רבי שמעון ורבנן, דת״ק דמתני׳ סובר כר״ש דמעות קונות, ולכן אינו יכול חזור בו, ורבי יהוד׳ כרבנן דאין מעות קונות, ובעלמא אי חזר בו איכא מי שפרע, אבל כאן היות ונשתנה השער, מותר לו לחזור לכתחילה, ויתבאר.

ב. דעתיה דאנשי אתרעא זילא

ההוא גברא: דיהיב זוזי לנדוניא דבי חמוה לסוף זל נדוניא, אתו לקמיה דרב פפא, אמר ליה אי פסקת עמו כשער הגבוה שקיל כי מעיקרא.

וכל הנושא הוא כלפי הדין ד״מי שפרע״, דאי פסק כשער הגבוה, מוכר קא הדר ביה ומקבל עליו מי שפרע, ואי לא פסק כשער הגבוה, לוקח קא הדר ביה ומקבל עליו מי שפרע.

והקשו: מי אמר שת״ק דמתני׳ סובר כרבנן דרבי שמעון דאין מעות קונות, ורבי יהוד׳ כרבנן, ולא נחלקו אלא לקבל מי שפרע כנ״ל, אולי לפי רבנן מותר לכתחילה כשיטת רבי יהוד׳, וסובר הוא דדעתיה דאיניש אתרעא זילא, ות״ק כר״ש.

ועי׳ תוס׳ דהכי עדיף להסביר, כדי שיהיה רק ב׳ שיטות, אבל אי נאמר שבמתני׳ נחלקו רק אליבא דרבנן, אבל לפי ר״ש אינו יכול לחזור בו כלל, **נמצא שיש ג׳ שיטות**, ועוד דמסתבר שרבנן יתירו לכתחילה כרבי יהוד׳ כנ״ל.

ומסקינן: דבתרי תרעי אפילו רבי שמעון מודה שמותר לו לחזור, ולא דיבר ר״ש אלא בחד תרעא, דאל״כ אין מציאות של מי שפרע לפי ר״ש כלפי לוקח, ולפ״ז אין מקום לחלק בין רבנן לר״ש, דלשניהם מדרבנן אין מעות קונות אפילו כלפי הלוקח מדרבנן, ואפשר לחזור בו בב׳ תרעי.

ג. אין מי שפרע בשליח

והקשו: דבמעשה דההוא גברא תיפוק ליה דאין כאן מי שפרע אצל לוקח נדוניא, משום

שהוא סך הכל שליח ומה יכל לעשות שחמיו חזר בו, וכן חמיו יכול לטעון לתיקוני שדרתיו, ותירצו: דאה"נ ומדובר בכהאי גוונא שהחתן עצמו היה תגר, ופסק כדי למכרה לחמיו.

דף עד: עה.

סאה בסאה

א. באופן המותר

מתני': מלוה אדם אריסיו **חיטין בחיטין** לזרע, ואין חילוק במתני' בין ירד האריס והתחיל במלאכתו ללא ירד, ופרכינן: בברייתא לא התירו אלא א"כ ירד, אבל ירד אסור.

ותרצינן: מתני' במקום שמוטל על האריס להביא את הזרעים, ויכול הבעה"ב לסלק אותו, לכן מה שהבעה"ב הביא לו, אינו מוגדר כהלואה, אלא כהסכם שיעבוד בפחות שכר, לעומת זאת בברייתא מדובר במקום שמוטל על הבעה"ב להביא זרעים, ושינה ממנהג המקום לחייב את האריס, לכן אם האריס לא ירד עדיין, ויכול לסלק אותו, הויא נתינת הזרעים הסכם מלכתחילה שירד לבציר מהכי, אבל אם התחיל לעבוד, הרי זו הלואה ואסור.

ב. מה נקרא שיש לו?

יש מקרה שלכו"ע אסור ללות סאה בסאה, כדתנן מלוה אדם אריסיו וכו' **אבל לא לאוכל**, וכן תנן לא יאמר אדם לחבירו הלוני כור חטין ואני אתן לך לגורן, פירוש: שיחזיר לו בזמן היוקר, אלא א"כ יש לו.

ונחלקו בגמ', כמה מותר לו ללוות על סמך סאה אחת שיש לו:

- **לפי רב הונא:** יש לו סאה לווה סאה.
- **ולפי רב יצחק:** אפילו יש לו סאה לווה עליה כמה כורין, והביאו ראיה מברייתא, דתני טיפת יין אין לו, הא יש לו לווה עליה כמה טיפין.

ונחלקו בזה הראשונים:

לפי ריב"ן: אינו יכול ללוות כמה כורין בבת אחת אלא כמו שיש לו, ובזה אחר זה דוקא שרי, ומיהו מודה הוא דיכול לתת לו בבת אחת, ולומר לו קנה בזה אחר זה שהרי בדבר לח מסתמא שופך ביחד, ושרי כמה טיפין, **ולפי תוס':** מותר אפילו בבת אחת דאותה טיפה יכולה להיות כנגד כל טיפה וטיפה.

ג. האם מותר לעשות דמים?

1) אם הלוה לו חטין בחטין על סמך שיבא בני או שאמצא מפתח, לפי ת"ק מותר, לפי הלל אסור.

2) ונחלקו אם צריך לעשות אותו דמים

- **לפי הלל:** לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שיעשנה דמים.
- **ולפי ת"ק:** לא החמירו לדקדק כ"כ באיסור סאה בסאה, אלא לוים שסתם ופורעים סתם.

ד. אם אינן מקפידין מותר

ולא דיבר הלל, אלא **במקפידין** כדאמר שמואל לקמן, בני חבורה המקפידין זה את

זה עוברין משום מדה וכו׳ וכדברי ב״ה אף משום רבית, משום דהן מקפידין ולא נותנין בתורת מתנה אלא בתורת רבית, והא דקתני במתני׳ סתמא, ולא קתני מקפידין, משום דסתם בני אדם מקפידין.

ה. נכש עמי ונכש עמך

מתני׳ לקמן [עה. עה:]: אומר אדם נכש עמי ואנכש עמך וכו׳ כל ימי גריד אחד כל ימי רביע אחד.

והיינו דאפילו שבתוך ימי גריד יש ימים שבהם יש יותר קושי מאחרים, אפ״ה מותר משום שלא רגילים להקפיד על זה, אבל מגריד לימי רביעה יש מקום להקפיד, והוי שכר אגר נטר, מיהו היות וזה לא מוכח שיהיה הפסד, לכן הוי כסאה בסאה שאפילו שזו דרך הלואה אינו רבית קצוצה.

וכן בסיפא דמתני׳: ולא יאמר לו נכש עמי ואעדור עמך, ופרש״י: פעמים שזו קשה מזו, ואפשר ג״כ שלא יהיה קשה, ומיהו אסור בדרבנן מידי דהוי אסאה בסאה, אם קבע אותו לימות הגורן דאסור.

דף עה.

בני חבורה המקפידין זה על זה

א״ר יהוד׳ אמר שמואל: בני חבורה המקפידין זה על זה, עוברין משום מדה, ומשום משקל, ומשום מנין, ומשום לווין ופורעין ביו״ט, וכדברי הלל אף משום רבית.

ונחלקו רש״י ותוס׳ ובה״ג בביאור הענין:

- **לפי רש״י:** האיסור הנוגע ליו״ט הוא לאווין ופורעין אבל מידה משקל ומנין אסורין גם בימות החול, משום שהמלווין לא מוותרין להם על זה, ועוברין משום לא תעשו עול במשפט, [כך הבין הריטב״א מתוך דברי רש״י].
- **אבל תוס׳ למד:** שכל הענין הולך על יו״ט כדלהלן:

משום מדה: דתנן, [ביצה דף כט.] אומר אדם לחבירו מלא לי כלי זה אבל לו במדה, פירוש שלא יזכור לו שם מידה, ואם הם מקפידין אתי להזכיר שם מידה.

וכן **משום משקל:** דתנן [שם כח.] אין משגיחין בכף מאזניים כל עיקר, ואם הם מקפידין יש חשש שיבואו לשקול במאזניים, [או אולי משום שלא התירו בלי מאזניים, אלא כשלא מקפידין, והביא בשם רש״י בשבת דאפילו בידו אסור].

ומשום מנין: פירש ר״ח, שמקפידין ליקח כפי מה שלקח חבירו, אם אתה לקחת כ׳ גם אני אקח כ׳ והוי עובדא דחול, וכן **במידה**: שמדד אורך הדגים שהשני לקח כדי שיקח גם הוא אותה מידה, וכן **במנין:** שימנה את הבצים שלקח השני.

- **ובה״ג הסביר:** דקאי על הא דתנן הולך אדם אצל חנוני הרגיל אצלו, ואומר לו תן לי כ׳ אגוזים וכו׳ ובלבד שלא יזכיר לו סכום מנין, רשב״א אומר ובלבד שלא יזכיר לו סכום מקח.

פירוש **סכום מנין:** דאם מוכרין מאה בסכום קבוע וקבל מהמוכר ששים, אסור לו לומר תביא עוד מ׳ שיגיע לחשבון מאה.

וסכום מקח הוא: אם יש משקל או מדה קבוע בדינר, והוא קבל ממנו ה׳ חלקי שש, אסור לו לומר תביא לי עוד שתות כדי שיגיע לחשבון דינר, וכ״ש דאסור לו לבקש לכתחילה שיביא לו בדינר.

[ורש״י גרס הפוך סכום מקח במילתא דת״ק, וסכום מנין במלתיה דרשב״א].

וכתב תוס׳: דבספרים שלנו, לא גרסו סכום מנין אלא סכום מדה, ולא נראה, דא״כ מנ״ל לשמואל איסור מנין.

משום לווין ופורעין: דתנן בשבת [קמ״ח.] שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן, ובלבד שלא יאמר הלוני, וסובר רש״י: דהלואה משמע לזמן מרובה, וחיישינן דאתי למכתב, ור״י כתב: משום דשאילה חוזרת בעין, לפיכך לא אתי למכתב, משא״כ הלואה.

וכתב תוס׳: דבני חבורה המקפידים, יזהרו שלא להזכיר לשון שאילה, דמשמע שיצטרך להחזיר לו מיד, והם רוצים לקנות אותו.

רבית באופן המותר

ת״ח: מותרין להלוות זה לזה ברבית, מ״ט מידע ידעי דרבית אסירא, ומתנה הוא דיהבי, וסבר רבי יהוד׳, שמותר לאדם להלוות לבניו ברבית, כדי להטעימן טעם רבית, ועי׳ ריטב״א: דדווקא בדבר מועט, ועניני מאכל ובלא קביעות זמן, דמאי דיהיב אינו אלא מתנה בעלמא ועין יפה.

ומסקינן: דאסור לעשות כן דחוששין שמא יקלקלו.

דף עה. עה:

רבית מוקדמת ומאוחרת ורבית דברים

מתני: יש רבית מוקדמת כגון נתן עיניו ללוות הימנו והוא משלח לו בשביל מעות שתלוני, ויש רבית מאוחרת כגון לוה הימנו והחזיר לו מעותיו, ואח״כ נתן לו מתנה, בשביל מעותיו שהיו בטלות אצלו.

ותניא: ר״ש אומר: אם אינו רגיל, אסור להקדים לו שלום, מדכתיב: רבית כל דבר - אפילו דיבור אסור, ולא מבואר אי הוי לימוד גמור או אסמכתא בעלמא.

מתני׳: ואלו עוברין בלא תעשה: כנ״ל בהקדמה.

חומרת איסור רבית

תניא: ר״ש אומר מלוי ברבית יותר ממה שמרויחים מפסידים, ולא עוד אלא שמשימים משה רבינו ותורתו אמת, ואומרים אילו היה יודע משה רבינו שיש רווח בדבר, לא היה כותבו.

א. מפסידים

ועי׳ מהרש״א: שמלוה ברבית חושבין שהלווה מרוויח על ידם, כי סו״ס יכול להשכר עם כספם, ואינו כן כי לפעמים מפסיד ע״י, ועוד שאף בשטר עיסקא הוא טורח בחנם, ואינו נותן שכר ויש לו א״כ הפסד.

ב. משימין משה רבינו אמת

וז"ל המהרש"א: לפי ששאר בעלי עבירה אין מכחיש על עבירתו, אבל זה מתנצל על עצמו, כי משה רבינו חכם ותורתו אמת, שלא ליטול רבית, וזה שאני נוטל הוא ריוח, ואילו היה משה יודע, לא היה סותם דבריו שלא ליטול רבית, ומלשון הזה משה חכם הוא, מכחיש בנבואתו שאינו אלא חכם ולא נביא שהרי לא יודע וכו' עכ"ל.

הוסיף **הבניהו בן יהוידע** על דברי המהרש"א וז"ל: ולכן אומרים משה רבינו חכם עוסק בתורה יומם וליל, לא עשה מסחר משא ומתן, עד שהוא נותן ברבית מקצת הרווח, דאם לא היה חכם היה עוסק והיה יודע ריוח שאפשר להגיע, ולא היה אוסר הרבית, ומדבריהם אלו יוצא כפרנות גדולה בכל מצות התורה שבזה אומרים שצוה מדעתו חס ושלום בכל מצוה שכתב בתורה. ובזה מובן בס"ד טעם לשם רבית, לרמוז העובר על עון זה של רבית כאילו עובר על כל התרי"ב מצוות [אחרות] וכו' עכ"ל.

והט"ז יו"ד ק"ס ס"ק א' הקשה: ולכאורה תמוה וכי לא ידע [משה רבינו] ישי רוח טוב למלוה בררבית. ותירץ: ונראה פירושו **שאומרים שיש רווח טוב**, ועל כן אין עליו איסור אם נותן רבית במעות שלוקח ומרויח בו הרבה.

וז"ל המהר"ל: פי' מצוה זו אינו כשאר מצוות רק הוא במו"מ, ואומרין כי אדרבה הוא טובת המלוה והלווה במשא ומתן, ומפני כך כל האומות מתירין הרבית, **שאומרים שהוא טוב למלוה וללוה גם כן**, ולפיכך משימין משה חכם ותורתו פלסתר, ובודאי האמת הוא כך, שהרבית הוא טובת שניהם, רק שאיסור רבית אינו בשביל קלקול משא ומתן, רק גזירת הכתוב הוא ולא בשביל שום קלקול משא ומתן, עכ"ל.

ג. דנו בב' דינים

מנין לנשה בחבירו ויודע שאין לו שאסור לעבור לפניו, ת"ל לא תהיה לו כנשה, רבי אמי ורבי אסי דאמרי תרוייהו **כאילו דנו בב' דינים**, ועי' מהרש"א: כי בעברו לפני נכלם ומתבייש ממנו הלווה ואזל סומקא ואתי חיורא, והם ב' דינין של תולדות האש והמים, הסומק מתולדות האש, והחיורא מתולדות המים.

ד. א"ר יהודה א"ר: כל מי שיש לו מעות ומלוה אותם שלא בעדים, עובר על לפני עור לא תתן מכשול.

ה. צועקים ואינן נענין

תנו רבנן ג' **צועקין ואינן נענין** ואלו הן: מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים, והקונה אדון לעצמו, ומי שאשתו מושלת עליו.

ועי' מהר"ל: כי הקונה אדון לעצמו ועושה עצמו עבד, שעליו נאמר שבו לכם פה עם החמור זהו מדריגה פחותה, ומי שאשתו מושלת עליו מבטל ממנו מה שנקרא איש, עד שאין לו חשיבות הצורה שהיא מושלת בחומר, ומי שמלוה מעותיו שלא בעדים, בטל ממנו שם אדם שכלי, **כי האדם ראוי שיהיה משא ומתן שלו בשכל**, ואין זה משא ומתן שכלי, ולכך כאשר עושה ג' דברים לעצמו צועקין ואינם נענים.

פרק שישי

השוכר את האומנין

דף עה: עו:

הקדמה: הסוגי׳ עוסקת בדין אומנין שהתחייבו לעבוד בשביל בעה״ב, וכן בבעה״ב שהתחייב להעסיק אומנין, מתי מי שחוזר בו יפסיד ממון, ומתי יש עליו תרעומת, ומתי מותר לכתחילה, וזה מתחלק לפי המצבים האלו:

1) לא התחילו במלאכה.
2) התחילו ואין לו הפסד.
3) יש לו הפסד אפילו לא התחילו.

א. מתני׳

1) **רישא:** השוכר את האומנין[כט] והטעו זה את זה, אין להן זה על זה אלא תרעומת, ובהו״א מוקי לה דווקא אם הטעו אבל חזרו בהם לא, [פירוש: אין עליהן תרעומת, רא״ש], אב״א בחזרו כדתניא ״חזרו״ וקרו ליה ״הטעו״.

ועי׳ ריטב״א: דלא מדובר בהתחילו במלאכה, דהא קתני סיפא כל החוזר בו ידו על התחתונה, וכן לא מדובר בדבר האבד, דקתני מציעתא שוכר עליהן או מטען.

וכתב: דמשכחת לה דליכא פסידא לבעל הבית בתלתא אנפיה: [**א׳**] כשהוא מוצא פועלים לשכור בשכר של אלו, [**ב׳**] כשיכול להמתין בהלואה זו עד שימצא פועלים, [**ג׳**] כשלא היה בעל הבית מוצא פועלים בזמן ששכר את אלו, ומצא אח״כ.

ומשכחת ליה דליכא פסידא לפועלים בתרי אנפיה: [**א׳**] כשהם מוצאים להשכיר את עצמן בשכר זה, [**ב׳**] כשלא היו מוצאין לשכור את עצמן בזמן שבעה״ב שכרן, ועכשיו מצאו.

וכתב: דאפילו בליכא דבר האבוד יש כאן תרעומת, או משום דמחזי כחוכא, או משום דקפדי אשינוי דעתא, ורש״י ותוס׳ בברייתא כתבו, שהתרעומת היא, בזה שהפועלים צריכין לטרוח למצא מי שישכיר אותם, והבע״ה צריך לטרוח למצא פועלים אחרים.

כט. עי׳ תוס׳: דלשון אומנין כולל גם שכיר וגם קבלן, ובשניהם מדובר במתני׳, אבל לקמן [דף פג.] תנא השוכר את הפועלים, דמשמע דוקא שכיר כי על זה מדובר, דתנא – מקום שנהגו להשכים להעריב, והיינו שכיר ששוכרין אותו ליום.

2) **מציעתא:** שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפרין וכו׳, וכל דבר האבד, שוכר עליהן או מטען, ואם לא הצליח לשכור עליהן, חייב הוא לשלם, וכן כשהם חזרו, חייבים לשלם לו, דקיי״ל כר״מ דדאין דינא דגרמי [תוס׳, והרא״ש]. וכתב הרא״ש בשם הראב״ד: דאפילו אם לא התחילו במלאכה, חייב הוא לשלם כפועל בטל דכך משמע במתני׳, דברישא קתני השוכר את האומנין וכו׳ ומדובר דלא התחילו במלאכה, ועלה קאי מציעתא דבדבר באבד חייב.[ל]

3) **סיפא:** השוכר את האומנין וחזרו בהן, ידם על התחתונה, אם בעה״ב חוזר בו ידו על התחתונה, כל המשנה וכו׳ וכל החוזר בו וכו׳, וזוהי שיטת רבי דוסא בברייתא.

ביאור: אם הפועל חזר בו בחצי היום, והתייקרה העבודה, ימעט לו בעה״ב שכרו כפי ההפסד שגורם לו.

וכן אם בעה״ב חוזר בו בחצי היום, והוזל מחיר העבודה ולא ימצאו להשתכר אלא בפחות, ישלים להם בעה״ב את מה שגרם להם להפסיד, ומיהו אם התייקרה העבודה, אין לבעה״ב לשלם להם את היוקר [תוס׳].

אבל מה שהם עצמם התייקרו, לא נחשב כדבר האבד, מיהו הביא הב״י [סימן של״ג] בשם המגיד משנה, שאם הם לא מוצאים להשתכר כלל, הרי זה נחשב דבר האבוד וחייב.

אבל לפי רבנן, יד פועל על העליונה ומותר לו לחזור באמצע העבודה.

ב. ברייתא:

1) **רישא:** השוכר את האומנין והטעו - הלכו חמרים ולא מצאו תבואה, או בעה״ב הטעה אותם, אין להן זה על זה אלא תרעומת, ובהמשך כתוב: בד״א שלא הלכו, אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה, נותן להם שכרו משלם, ובהמשך: בד״א ש**לא התחילו במלאכה,** אבל התחילו במלאכה, שמין להן מה שעשו.

ופירשו הראשונים: דמה שכתוב ״משלם לו כפועל בטל״, מדובר בשכירות, כשהוא משועבד לעבוד לכוליה יומא, ומה שכתוב ״שמין להן מה שעשו״ מדובר בקבלנות שאינו חייב אלא לפי עבודה.

וכתבו **תוס׳ והרא״ש**, <u>וכך מבואר בריטב״א</u>: דאין חילוק בין הלכו ללא הלכו, אלא אורחא דמילתא נקט, דבהלכו לא שכיח שימצא עוד להשתכר, ועד שלא הלכו הם ימצאו לשכור את עצמם במקום אחר, ומ״מ אם אע״פ שהלכו, מצאו אח״כ לשכור, אין להם על בעה״ב אלא תרעומת, וכן אם לא הלכו ולא מוצאים לשכור את עצמן, חייב הוא לשלם להם כפועל בטל.

ל. עי׳ חזו״א: [סימן כ״א סו סי ל״ב] בשם המרדכי, דלכו״ע אם הפועל ימצא מישהו אחר שיעסוק במלאכתו, מותר לו לחזור בו, לעומת כן לגבי מכירה אחרי שנעשה הקנין אסור לחזור בו, כי במכירה הלוקח קנה את גוף החפץ [וא״א לחזור בו משום שהמוכר כבר הסתלק מגוף החפץ], אבל גוף הפועל לא נקנה, אלא רק השימוש בו, והוסיף – דלפי זה אם קנה את גוף הפועל, אין הפועל יכול לחזור בו.

אבל הרמב"ן למד: שיש חילוק בין הלכו ללא הלכו וז"ל: אבל הלכו, כיון שהתחילו במלאכת שכירותם, בהליכה בעלמא נתחייב להם בשכרם, שכשם ששאר דברים נקנין בקנין, כך **שכירות פועלים נקנה בתחילת מלאכה**, עכ"ל.

וכך הביא הטור סימן של"ג את שיטת ר"ת בפרק הזהב [דף מח.]: דאי משך בעה"ב את הכלי או עשה מלאכה, נגמר קנין השכירות ואין בעה"ב יכול לחזור בו ולא הפועל, והמשיך הטור: **דבדבר שלא שייך עליהם משיכה, ההליכה עצמה היא זאת שמחייב אותו.**

2) **מציעתא:** כנ"ל בד"א שלא הלכו, אבל הלכו נותן להן שכרם, אבל אינו דומה הבא טעון לבא ריקן, עושה מלאכה ליושב ובטל, והיינו שאם לא עבדו אינו נותן להם שכרן משלם, אלא נותן להם כפועל בטל, ושיעורו, כדכתב רש"י - כמה אדם רוצה לפחות משכרו לישב בטל.

ובגמ' מבואר, דיש מציאות שאינו משלם כלום, כגון אם באו פועלים בלילה וראו שהאדמה לחה, משום שלא היה להם להשתכר.

3) **סיפא:** לא הלכו נותן להם כפי עבודתם, ונחלקו ע"ז רבי דוסא ורבנן, לפי רבנן: אם התחייבו לעבוד בסאתיים, ובעה"ב חזר בו באמצע היום, אפילו אם לא ימצאו עבודה אלא בחצי סלע, ויש להם הפסד של חצי סלע, אעפ"כ, אינו משלם להם סלע וחצי כפי ההפסד, אלא סלע כפי מה שעבדו, וכן אם חזרו בהן, ויש הפסד לבעה"ב שיצטרך לשלם סלע וחצי לפועל, אינו מוריד להם מהסלע שהתחייב.

ולפי רבי דוסא, וכך סתמא דמתני': כל החוזר בו ידו על התחתונה, שאם חזרו בהן לא **יקבלו אלא** חצי סלע [שקל שהוא ב' דינרים], ואם הבעה"ב חזר בו, חייב הוא לשלם להם סלע וחצי.

דף עו.

והטעו זה את זה

א. לפי ל"ק: משמע דווקא הטעו, אבל חזרו לא [פירוש: אין עליו תרעומת, רא"ש], ומוקי ליה באופן שלא השכיר אותם בעה"ב בעצמו, אלא שלח מישהו שישכיר לו פועלים.

וצריך למצוא היכי תמצא: שמצד אחד לא התחייב השליח לשלם יותר ולכן פטור הוא מלשלם ההפסד, ומצד שני סומכים עליו, ובגלל זה יש להם עליו תרעומת.

ויש משא ומתן בגמ' איך לאוקים מתני':

- דאם אמר ליה בעה"ב בד', ושליח אמר להם בתלתא, מה שייך על זה תרעומת הרי מלכתחילה הסכימו לרדת לשם כך.
- ואם בעה"ב אמר להם בג', והשליח אמר להם בד', אם אמר שכרכם עלי, חייב הוא לשלם מכיסו, וחוזר ונוטל שכרו מבעה"ב.

- ואם אמר שכרכם על בעה"ב, נבדוק כמה אדם נשכר בשוק, [וביאר הרא"ש דהיות ושינה שליח שלוחותיה, בטלה לה שליחותיה, והוה ליה כמאן דעבד ליה סתמא, שהדין הוא דליטול כמנהג המדינה].

ויש בזה כמה אוקימתות:

1) כגון דאמר שכרכם על בעה"ב, ובמקום דאיכא דמיגר בד' ואיכא דמיגר בג', דיש להן תרעומת מכיון שיכלו להשתכר אצל אדם אחר בד'.

2) אבע"א: שהלך לשכור בעלי בתים שאין זה כבודן להשתכר בפחות מד', וע"ז יש להן תרעומת.

3) א"נ: בפועלים ובאופן שעשו עבודה מובחרת, ועכשיו א"א לבדוק כגון בחרישה והתמלאו מים.

4) אבע"א: לעולם דאמר בג', ואפ"ה יש להן תרעומת מדכתיב: "אל תמנע טוב מבעליו".

ב. לפי לישנא בתרא: אין הכוונה שהטעו, אלא שחזרו בהן כי כך נקט בברייתא, "חזרו" וקרו ליה "הטעו" כנ"ל.

דעתיה אעילויא - את מהמנת ליה

א. דעתיה אעילויא

פשיטא, אי אמר ליה בעה"ב בתלתא, ואזל איהו ואמר ליה בארבעה, ואמרי ליה כמה שאמר בעה"ב, דעתיה אעילויא, אלא אי אמר ליה בעה"ב בארבעה, ואזל איהו ואמר ליה בתלתא, ואמר כמה שאמר בעה"ב, מאי אדיבורא דידיה קא סמיך, או אדיבורא דבעה"ב קא סמיך.

וצ"ב: ממ"נ אי דעתיה כפי שאמר בעה"ב, אפילו בתלתא נמי, ואי דעתיה אעילויא, א"כ אין לזה שייכות לבעה"ב, אלא תלוי לפי עילויא, ועוד למה אמרו "כמה שאמר בעה"ב", הרי אין לזה שייכות עם הבעה"ב.

עוד צ"ב: כפי מה נקבע העילוי?

עוד צ"ב: במה מדובר, האם באמר שכרו עלי, או באמר שכרו על בעה"ב.

עוד צ"ב: נחזי עבדתייהו כמה היא שוה.

ב. ביאור הענין לפי רש"י, ולפי פירוש א' דתוס'

דעתיה דבעל הבית דלא לפחות מקצבתו, והיינו שמדובר כנ"ל במקום דאיכא דמוגר להו בד', ואיכא דמוגר להו בג', וא"א לבדוק כמה שוה עבידתייהו, ו"דעתיה אעילויא", פירושו: שמאמינין לשליח, שאמר בעה"ב להוסיף על שאר פועלין, [מהרש"א בביאור רש"י], ומדובר באמר "שכרו עלי", דאי אמר "שכרו על בעה"ב", אין הבע"ה אינו חייב לשלם אלא כפי שהתנה.

ג. ביאור לפי פירוש ב' דתוס'

יש כאן ב' סברות, [**א'**] **טענת הפועלים** – את מהימנת לן דכך אמר בעה"ב, ודעתם הוא שאולי אמר בעה"ב יותר מד', [**ב'**] **דעתיה אעילויא** של השכיר - והיינו שאם אמר בעל

הבית בפחות ממה שאמר השכיר, דעתם שיקבלו כפי מה שאמר השכיר.

ומבעיא ליה, האם הם סומכים על דיבור של בעה"ב לגמרי, ולא סמכיה כלל אדיבורא דפועל, והיינו שאם הפועל טוען בשלוש והבעה"ב בד' דעתם אד', או שכוונתם כפי מה שטען הפועל, ואפילו היכא דטען פחות ממה שאמר לו בעה"ב.

והראיה שמביאה הגמ', צריכה להיות ג"כ על זה הדרך, שתהיה דעתם לגמרי אעילויא או כפי מה שאמר השליח.

ד. ראיה [המשך פירוש ב' דתוס']

דתנן: הבא לי גיטי, ואשתך אמרה התקבל לי גיטי, אמר רבב"א - **אפילו הגיע גט לידה אינה מגורשת**.

ונקדים לבאר כמה נקודות:

1) **דינו של שליח לקבלה** [הבא את גיטי]: דמשהגיע גט לידו של השליח אפילו אם האשה נמצאת במדינת הים, היא תהיה מגורשת, והדין הוא שרק האשה יכולה לעשות אותו שליח, משא"כ שליח הולכה שאינה מגורשת עד שמגיע גט לידה, וגם הבעל יכול לעשות אותו שליח. ואם האשה מינה אותו שליח הולכה ולא הסכים אלא להיות שליח קבלה, בטלה שליחותה, ומ"מ הוא עדיין יכול להיות שליח הולכה דבעל.

2) במקרה שהאשה עשתה אותו שליח הולכה וטוען שהוא שליח קבלה, בכהאי גוונא, אפילו אם הבעל מינה אותו שליח הולכה, יש לחשוש שאינו מתרצה להיות שליח הולכה בגלל הטרחה, ועקר ליה לשליחותו.

אבל אם האשה עשתה אותו שליח קבלה והוא טען שאינו אלא שליח הולכה, והבעל מינה אותו להיות שליח הולכה, אין סיבה שיעקור את שליחותו כיון דאין בה טורח.

3) לגבי גירושין, **ה"עלויא דבעל" הוא: שתהיה מגורשת**, ולכן אם השליח שינה את שליחותו לקבלה או להולכה, כוונת הבעל לעילויא והיינו שיתקיים השליחות באיזה אופן שיהיה, אם לקבלה אם להולכה, העיקר שבסוף היא תהיה מגורשת [תוס'].

ביאור ראיית הגמ':

בהו"א: סוברת הגמ' שאם דעתיה של הבעל אעילויא [והיינו שתהיה אשתו מגורשת בכל דרך שהוא], אפילו אם השליח עקר את שליחותיה להיות שליח הולכה וביקש להיות שליח קבלה, הוא יכול עדיין להיות שליח הולכה של הבעל, וא"כ מדוע אם סו"ס הגיע גט לידה אינה מגורשת, אלא ע"כ צ"ל דאדיבורה דידיה קא סמיך.

ודחינן: דאין מכאן ראיה, דיתכן שהבעל מינה אותו שליח הולכה, אבל הוא עצמו לא התרצה בכך, משום שלא רצה לטרוח להוליך את הגט.

והוסיפה הגמ': **דאי הוי תני הפוך** התקבל לי גיטי, ואשתך אמרה הבא לי גיטי, והיינו באופן שהסכים להיות שליח הולכה, היה מקום

להביא משם ראיה, דאי משהגיע גט לידו מגורשת: הויא ראיה דאדיבורה דמשלח [האשה] קא סמיך, שודאי לא התכון לעקור את השליחות קבלה של האשה, מכיון שיש בה פחות טורח, ואי משהגיע גט לידה מגורשת: הויא ראיה דאדיבורה דשליח קא סמיך.

דף עו: עז.

ג' מימרות דרבא לגבי חזרה דפועלים

1) האי מאן דאוגיר אגירא **לרפקא** [לגדור] - אי סיירא לארעיה מאורתה פסידא דפועלים, ואי לאו פסידא דבעה"ב, ובדין הזה לא כתוב מה הדין אי אתא נהרא.

2) האי מאן דאוגיר אגירי **לדוולא** [להשקות שדה] - אי אתא מטרא, פסידא דפועלים, **אתא נהרא**, פסידא דבעה"ב, ובדין הזה לא חילקנו, בין סיירא ללא סיירא, וכן לא חילקנו בין עביד דאתא ללא עביד דאתא נהרא.

3) האי מאן דאוגיר איגרא לדוולא, **ופסק נהרא** בפלגא דיומא - אי לא עביד דפסיק, פסידא דפועלים, עביד דפסיק, אי בני מתא פסידא דפועלים, לאו בני מתא פסידא דבעל הבית.

וביאר תוס' את הסוגי' בב' אופנים כדלהלן:

א' לפי ביאור א' דתוס'

אין חילוק בין אגירא לדוולא לבין אגירא לרפקא, דבשניהם לגבי גשם יש לחלק בין סיירא ללא סיירא, ובדוולא מדובר דסיירא, ואי אתא נהרא אפילו לא סיירא פסידא דפועלים, [והסיבה היא לכאו' כפי שכתב תוס' אח"כ בד"ה עביד דפסיק, שמסתמא רגיל הנהר לבא, שלכך יש בשדה חריצין], והסיבה **שלא מוזכר אתא נהרא לגבי רפקא**, היא משום דאין רגילות שע"י נהר, תתמלא ארעא עד כדי כך שלא יהא עוד אפשר לעדור.

וכפי שיש לחלק בין עביד דפסיק נהרא, כך יש לחלק בין עביד דאתא נהרא, והסיבה **שלא מוזכר כאן חילוק בין עביד ללא עביד** דאתא נהרא, היא משום דסתמא עביד למיתיה שלכך יש חריצין להוליך מים בכל השדה.

אבל החילוק בין בני אותה העיר לבני עיר אחרת, נאמר רק לגבי הפסיק הנהר, כיון שיש קול וכל בני אותה העיר יודעין על זה, אבל אתא נהר פסידא דבעל הבית, אפילו לגבי בני אותה העיר, כיון **שאין להם לדעת ענין שדהו**, אם בא מן הנהר לתוכה אם לאו.

לפי ביאור ב' דתוס'

דווקא לגבי רפקא יש לחלק בין סיירא ללא סיירא, משום שאם לא באו וראו את הקרקע לפני כן, הם לא יכולים לדעת שע"י מטר תמנע קרקעו מרפקא, אבל לגבי דוולא אפילו לא סיירא פסידא דפועלים, כי רוב השדות מתמלאות בהם יאורים ע"י המטר.

גמרו בחצי היום

אמר רבא - האי מאן דשכר פועלים לעשות עבודה וגמרו אותה בחצי היום, מותר לתת

להם עבודה דכוותה או פחות ממנה, אבל לא עבודה שקשה ממנה, ונותן להם שכרן משלם.

ופרכינן: אמאי נותן להם שכרן משלם, ליתן להם כפועל בטל, ותרצינן: דמדובר בנושאי משאות דאי לא עבידו, נחלשים, וכ"כ הטור [סימן של"ה סעי' א'] אם יש לו מלאכה כמותה או קלה ממנה וכו' ונותן לו מחצי היום ואילך כפועל בטל, ואם הוא אדם שהבטלה קשה לו נותן לו שכרו משלם. וכתב הפרישה: כגון חופר אדמה או עובדי אדמה שדרכן לטרוח הרבה ושינוי הבטלה קשה להן.

ומדובר שהעבודה שהם עבדו עתה היא שוה פחות, לכן יש לו לשלם כפועל בטל ממלאכה כבידה למלאכה קלה, אבל אכלושי דמחוזא שלא מסכימים לעבוד עבודה יותר קלה משום שזה מזיק להם, לכן משלם להם שכרו משלם, כפי עבודתם שרגילים בה.

ועי' רמב"ן: דה"מ דאגיר להו **בפירוש** להאי עבידתא, אבל אי אגיר להו **סתמא**, יכול לתת להם כל מלאכה שירצה.

דף עז. עז:

ביאור שיטת רבי דוסא ורבנן

א. יד פועל על העליונה

מתני': השוכר את האומנין וחזרו בהן, ידם על התחתונה, אם בעה"ב חוזר בו ידו על התחתונה, וזוהי שיטת רבי דוסא של הברייתא, שאין חילוק בין פועל לבעה"ב, כדתניא: אם פועלים חזרו בהן שמין להן מה שעתיד להעשות, היה יפה ששה דינרין נותן להן סלע.

ועלה קתני בגמ': קסבר רבי יוסי יד פועל על התחתונה, וה"ה דיד בעה"ב על התחתונה אלא לאפוקי מרבנן הוא בא, דקסברי יד פועל על העליונה.

וכתב רש"י: **דאפילו הוא [הפועל], יכול לחזור בו** דכתיב כי עבדי הן וכו' וכוונת רש"י דלא רק בעה"ב יכול לחזור בו, אלא אפילו פועל, דס"ד שהיות והוא קנוי לעבודה ליומא אינו יכול לחזור בו, קמ"ל דמותר לו לחזור בו מדכתיב כי לי בני ישראל עבדים וגו', [כמבואר בגמ' לעיל דף י. דיד פועל כיד בעה"ב, ומציאתו לבעה"ב וכי הדר ביה טעמא אחרינא הוא דכתיב כי לי בני ישראל וגו'], וכך כתב תוס' לגבי הא דקא סברי רבנן יד פועל על העליונה: "כלומר אינה על התחתונה" ופירוש כנ"ל.

ולגבי שכיר: לפי רבי דוסא כ"ש דידו על התחתונה.

ובהמשך, מעלה הגמ' כזה צד, דמודה רבי דוסא לגבי פועל דידו על העליונה, ולא פליג אלא לגבי שכיר, דבברייתא מדובר בשכיר שקבל קמה לקצור וחזר בו.

ב. ביאור הברייתא

היה יפה ששה דינרין, נותן להן סלע, או יגמרו מלאכתן ויטלו שני סלעין. רבי דוסא אומר: שמין להן מה שעתיד להעשות, היה יפה ו' דינרים נותן להם שקל או יגמרו מלאכתן ויטלו שני סלעים.

ויש כאן אריכות הלשון:

דקתני בשיטת רבנן "או יגמרו מלאכתן ויטלו ב' סלעין", לאשמועינן דאם רצו פועלים לחזור בהן ופייס אותם בעה"ב, אין כוונתו להתחייב לשלם להם יותר, אלא להביא להם אכילה ושתיה.

סלע נותן להם סלע: לומר דאם מלכתחילה הוזל העבודה והסכים בעה"ב להוסיף להם זוז, ולבסוף התייקר, אינו צריך לשלם להם את הזוז הנותר, מכיון דמ"מ יקבלו כפי עבודתם.

והא דקתני בשיטת רבי דוסא, **או יגמרו מלאכתן ויטלו ב' סלעים:** זה בא לאשמועינן דאם הוזלה עבודתן, ורצה בעה"ב לחזור בו ופייסו אותו, לא התחייבו בכך לעבוד בפחות, אלא לעשות לו עבודה שפירתא,

ואע"פ שלפי שיטת רבי דוסא [דאית ליה כל החוזר בו ידו על התחתונה], אין הבעה"ב מרוויח כלום כשחוזר בו, מכיון שיצטרך סו"ס לשלם להם את מה שהפסידו, אעפ"כ כוונתו לחזור בו מחמת קטטה שהיה ביניהם, אפילו שלא ירויח מזה[לא], כך כתב תוס' לעיל דף עו.

סלע נותן להם סלע: אשמועינן דאם רגילין לקבל יותר מסלע, והסכימו הפועלים לקבל רק סלע, ולבסוף הוזל עבודתם, אינו יכול בשביל זה להוריד להם מהסלע.

לא. וצ"ב: א"כ למה דווקא היכא דזל עבודה, **וצ"ל:** דהיות וזל עבודה, היה מקום לומר שהסכימו לו שישלם פחות, קמ"ל שלא התכוונו אלא לעבודה שפירא.

ג. האם יש הבדל בין שכיר לפועל?

א"ר הלכה כרבי דוסא, והקשו הא אמר רב פועל יכול לחזור בו בחצי היום.

ויש ב' דרכים איך לתרץ את רב: **א'** שרבי דוסא לא דיבר אלא בשכיר ומודה בפועל, **ב'** שרב פסק כרב לגבי שכיר, וחולק עליו לגבי פועל.

ד. ראיות:

א. דתניא: השוכר את הפועל ובחצי היום שמע שמת לו מת, אם שכיר הוא נותן לו שכרו, אם קבלן הוא נותן לו קבלנותו, משמע דדווקא בגלל האונס דמת לו מת, אבל בעלמא אסור לחזור בו, וזוהי שיטת רבי דוסא, ואעפ"כ לא חילק בין שכיר לפועל.

ודחינן: לעולם מודה רבי דוסא בפועל, ובברייתא מדובר בדבר האבוד דמודים חכמים שאסור לחזור בו אלא א"כ נאנס, ועוד תירצו: דרבי דוסא לא חילק בין שכיר לפועל, ורב פליג עליה בחדא, ולפ"ז יש לאוקים להאי ברייתא כפשטיה דהו"א אליבא דרבי דוסא.

ב. **מתני':** כל החוזר בו ידו על התחתונה, לאתויי מאי, לאו לאתויי פועל.

ותרצינן: דלפי רבי דוסא אין לחלק בין שכיר לפועל ורב פליג עליה בחדא, ואב"א: כל החוזר בו לאו לאתויי פועל, אלא לאתויי הא דתניא, הרי שמכר שדה באלף זוז ונתן לו מהן מאתיים זוז, בזמן שהמוכר חוזר בו יד

לוקח על העליונה וכו׳ בזמן שהלוקח חוזר בו יד מוכר על העליונה.

והקשה תוס׳: דבב״ק [קב.] פסקינן דכל המשנה ידו על העליונה, משום דהלכתא כהאי ד״כל החוזר בו ידו על העליונה״, וקשה שהרי לא כך ההלכה דכל החוזר בו, אלא כרב ופליג אמתני׳ בחדא.

ותירץ: **א׳** דשם פסקינן כהאב״א דלא פליג רב ארבי דוסא. **ב׳**: א״נ דמייתי ראיה מלשון המשנה – ״**כל המשנה**״ דמשמע שזו הלכה פסוקה, אפילו שלגבי כל החוזר בו אין הלכה כך [ועי׳ מהר״ם].

דף עז: עח.

מהיכן מגביהו - מן העידית

בברייתא הנ״ל: בזמן שהמוכר חוזר בו יד לוקח על העליונה וכו׳, מהיכן מגביהו מן העידית, בזמן שהלוקח חוזר בו, יד מוכר על העליונה וכו׳, מהיכן מגביהו מן הזיבורית.

ופרכינן: ולא יהא אלא בעל חוב דדינו בבינונית, ועוד, למה אינו גובה מאותו קרקע שבא לקנות.

[וביאר תוס׳: דלא קשיא מסיפא דמגביהו מן הזיבורית אפילו שהוא בע״ח, משום דקנסוהו לאוקמיה אדאורייתא בזיבורית].

תריץ רב נחמן בר יצחק: מגבינן מעידית שבה ומזיבורית שבה, ופירש תוס׳ - דהשתא לא קשיא הא דקנסוהו לגבות מעידית שבו, אבל לעיל דקנסוהו לגבות מעידית דעלמא, הויא דוחק שעד כדי כך קנסוהו, [והא דתרצינן ומזיבורית שבה, אפילו בלאו הכי לא היה קשה, דאוקמוה אדאורייתא, כנ״ל].

תריץ רב אחא בריה דרב איקא: שמגבינן מעידית, משום שחשב ניזק, כי מי שקונה קרקע גדולה כזו ששווה אלפא זוזי, מסתמא לא היה לו כ״כ כסף מזומן, והצטרך למכור נכסיו בזול, וכשהמוכר חוזר בו, יש ללוקח נזק מזה. ואין הכונה שהוא ממש מזיק, כי אינו משלם לו את האלפא זוזי, אלא כפי המאתיים ששילם, אלא שקצת דימוהו למזיק [תוס׳].

עייל ונפיק אזוזי

א. נחלקו רבי יהוד׳ ורבי יוסי אם אסמכתא קניא או לא, כדתניא: הנותן ערבון לחבירו ואמר לו אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך, והלה אומר אם אני חוזר בי אכפול לך ערבוני, לפי רבי יוסי: נתקיימו התנאים, ולפי רבי יהוד׳: לא קנה אלא כנגד ערבונו.

ועלה קאמר רשב״ג: מודים כו״ע שאם נתן מקצת דמים לשם תחילת פירעון, קנה הכל והנותר זקף לו במלוה. [כגון אם מכר לו שדה באלף זוז ונתן לו מהן חמש מאות זוז קנה את הכל].

ב. והנ״מ כשאין המוכר עייל ונפיק אזוזי, אבל אי עייל ונפיק אזוזי, גלי דעתיה דזוזי אנסוהו למכור את שדהו, [ולכן לא קנה] ולא התכוון לזקוף לו במלוה, חוץ מאם כתב לו שהשאר הויא מלוה, וכך ביאור הברייתא דלעיל: הרי שמכר לו שדה באלף זוז ונתן לו מעות, בזמן שהלוקח חוזר בו וכו׳ רשב״ג

אומר מלמדים אותן שלא יחזרו, דכותבין שאת מה שעדיין לא שילם, יהיה עליו מלוה.

ועי׳ תוס׳: דה״ה לגבי מטלטלין, אי עייל ונפיק אזוזי, אפילו אם משך את המקח, לא התכון לזקוף לו במלוה ואינו קונה אלא כנגד מעותיו, עד שיפרש לו דזוזי להוי הלואה גבי.

ואפילו אם לא נשאר לו לשלם אלא זוז אחד ועייל ונפיק אזוזי, לא קנה אלא כנגד מעותיו.

ופירוש ״עייל ונפיק אזוזי״: כגון שמוכר שדהו בשביל לקבל ממנו מעות, אבל אם מכר את שדהו מפני רעתה, אין זה נחשב ״עייל ונפיק אזוזי״, כי בלאו הכי כוונתו למכור אותו.

ג. שוכר עליהן או מטען

עד כמה: אמר רב נחמן עד כדי שכרן, והקשו: דתניא עד ארבעים וחמשים זוז, ותירצו: דמדובר בבאה חבילה לידו.

ועי׳ תוס׳ ר״פ דפירש - **שמשכון בא לידו** [וכך גם משמע בדברי תוס׳ בסוגי׳], והקשה תוס׳: א״כ פשיטא דמותר, ותירץ: דהו״א דהויא אסמכתא ולא קניא, א״נ: שלא התכון שההוא יגבה כנגד כל המשכון אלא כדי שווי המלאכה.

ועי׳ מהר״ם: דברש״י לא משמע שנתן לו חפציו על דעת שיגבה מהם, וכ״כ רש״י: אם יש משלהן הרבה כדרך האומנין וכו׳ [ש]מביאים כלי אומנות [שלהם] לבית בעה״ב עכ״ל, ולא משמע שהביאו אותם בתור משכון.

ומבעיא ליה: מה הדין אי בעי לזבוני שדה קטנה בשביל לקבל עליה מאה, ולא מצאה אלא לזבוני גדולה במאתיים, ואם היה טורח היה מוצא, וקא עייל ונפיק אזוזי, האם זה נחשב כמוכר שדהו מפני רעתו, מכיון שלא היה מוכח למכור במאתיים, או שזה נחשב כעייל ונפיק אזוזי, תיקו.

דף עח.

שינה מדעתו כאילו פשע בה

מתני׳: השוכר את החמור להוליכו בהר, והוליכו בבקעה חייב.

וצ״ב: אמאי חייב, הרי הוא לא פשע בה.

א. והנה דלעיל [דף לו.] לגבי שומר שמסר לשומר, ולגבי פשע בה ויצא לאגם, יסד שם תוס׳: דהוי כאילו פירש לו, שאם ישנה מדעתו יהא כאילו פשע בה, וכל אונסין שיארעו לה שנוכל לתלות על זה, יתחייב בהם.

וזאת הסיבה דפשעה בו ויצאה לאגם חייב, כיון שאפשר לתלות דהבלא דאגמא קטלא.

ומ״ד שומר שמסר לשומר פטור, וכן מ״ד מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, לא באים לחלוק על היסוד הזה לכאו׳, אלא שסוברים, שאין זה אונס, כיון שאפשר לתלות בזה, [ולכן יש שם ויכוח קיצוני דכל אחד סובר דכל דיינא דלא דאין כהאי דינא לאו דיינא הוא, כי אם אפשר לתלות הרי זו פשיעה, ואם א״א לתלות הרי זה אונס גמור].

וכשנעמוד על היסוד הזה, נראה **שיש בו חומרא יותר מאשר למ״ד תחילתו**

בפשיעה וסופו באונס חייב, מכיון דמודה הוא שסיבת החיוב דפשע בו ויצא לאגם, היא משום דאוירא דאגמא קטלא, והוי א"כ פשיעה גמורה ולא רק תחילתו בפשיעה, אבל אילולי זה שמתייחסים עליה כפשיעה גמורה, לכאו' אין לחייב אותו, מצד תחילתו בפשיעה [ותוס' מעלה עוד צד כפי שיתבאר], על אף דהויא תחילתו בפשיעה, והראיה לזה כי מאן דלית ליה האי סברה [דאוירא דאגמא קטלא], פוטר אפילו אליבא דמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

וההסבר לזה: מבואר בתוס' בכמה מקומות, דלמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, **צריך עכ"פ שיהיה לאונס שייכות לפשיעה,** [שאז הכל יהא מוגדר כפשיעה אחת], אבל בפשע בו ויצא לאגם אין שייכות חזקה בין האונס לפשיעה, וסיבת החיוב אינו אלא בגלל אותו יסוד - "דחשיב כאילו פירש שאם יעבור על דברו, הוי כאילו פשע, וכל אונס דיהיה אפשר לתלות בזה נחייב.

ב. ובמתני' דשוכר את החמור, היות והתנה מקודם להוליכה בהר וכו', הוי כאילו פירש כנ"ל, **וכ"כ הריטב"א: דדוקא כשהתנה כן בפירוש,** אבל אם שכרה סתם ללכת למקום פלוני, יכול לילך בה בין בהר בין בבקעה, בין בארוכה בין בקצרה ועל בעל הבהמה להתנות, עכ"ל.

ובשביל לאוקמיה מתני' הן למ"ד מלאך המות מה לי וכו', הן למ"ד אוירא דאגמא קטלא, צ"ל שכאן אין זה רק צד שאולי מתה בגלל כך, אלא שברור לנו שהיא מתה בגלל כך, **וכ"כ תוס': שידוע שאותו היום היה אויר משונה בהרים מבבקעה או איפכא.**

ופרכינן: שיש כאן סתירה בין רישא לסיפא דמתני', דברישא תנא: להוליכה בהר והוליכה בבקעה, ולא מוזכר שום אונס, ומשמע אפילו מתה כדרכה.

ובסיפא תנא: [השוכר את החמור להוליכה בהר והוליכה בבקעה] אם החליקה פטור ואם הוחמה חייב, להוליכה בבקעה והוליכה בהר אם החליקה חייב ואם הוחמה פטור, ואם מחמת המעלה חייב, מבואר דאינו חייב אלא א"כ מתה מחמת הפשיעה.

[ועוד הקשה תוס': דמבואר שלעלות בהר הויא פשיעה לגבי הוחלקה, וללכת בבקעה הויא פשיעה לגבי הוחמה, והויא א"כ תחילתו בפשיעה, ולמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס אם הוחמה בהר, אמאי פטור, הרי הויא פשיעה לגבי הוחלקה. ויתבאר בהמשך].

ג. ותירצו

1) **דבי רב ינאי:** כגון שמתה מחמת אויר, פירוש, שמתה כדרכה ואפשר לתלות דמשום האויר דהר או האויר דבקעה מתה.

וביאורו כדכתב תוס' הנ"ל: <u>שידוע שאותו היום היה אויר משונה בהרים יותר מבבקעה או איפכא</u>. ואין כאן דמיון לפשע בו ויצא באגם [דף לו.] כי שם אין כ"כ הבדל בין

האויר של השדה לאויר של האגם, שנוכל לתלות באויר למ"ד מלאך המות מה לי הכא וכו', והויא א"כ אליבא דכו"ע.

2) **רב יוסי בר חנינא אמר:** כגון שמתה מחמת אובצנא, פירוש - שתמיד אפשר לתלות שהתעייפה ע"י משאה כשטיפסה על ההר, או שאין מספיק אויר בבקעה שיתן לה כוח כדי שלא תיגע ממשאה, ובגלל זה מתה.

3) **רבה אמר:** כגון שהכישה נחש.

4) **רב יוחנן אמר:** הא מני ר"מ היא דאמר, כל המעביר על דעת בעה"ב נקרא גזלן.

ד. והקשה תוס': דמשמע דכו"ע אית להו דרבא דמלאך המות מה לי הכא וכו' דלמ"ד אוירא דאגמא קטלא לא בעי כל התירוצים האלו, כי אפילו אם מתה כדרכה, תיפוק ליה דאוירא קטלה.

ותירץ: דמתני' אליבא דכו"ע ולא היה כאן פשיעה בכלל, אפילו לענין הוחמה והחליקה, משום שאפשר לדקדק יפה שהיא לא תחליק בהר, ושהיא לא תתחמם בבקעה, ולכן אילולי האוקימתות דלעיל, לא היה מה לחייב אותה במיתה כדרכה.

וצ"ב: דסו"ס הוא שינה מדעת בעה"ב, והרי זה כאילו התנה שכל אונסים דאפשר לתלות בזה, יש לחייב אותו כנ"ל, א"כ למה לפי אביי לא נתלה דאוירא דהר קטלא.

ושמעתי לבאר בפשטות: שאין כאן פשיעה דאפילו שיש לתלות דודאי מחמת אויר או אובצנא מתה, [כפי שכתב תוס' דידוע דאותו היום היה אויר וכו'], מיהו השוכר עצמו לא ידע מזה, ואילולי זה שהבע"ה התנה איתו לא היה זה נחשב פשיעה, אבל <u>עכשיו שעבר על דברי בעה"ב אין כאן דבר שאפשר לתלות, אלא מציאות אמיתי שבגללה היא מתה</u>.

ד. ועל פי זה הסביר תוס': דלא קשה למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, למה יש לפטור אותו אם הוחמה בהר, מכיון שאין כאן בכלל תחילתו בפשיעה.

[ותוס' ביאר בהתחלה דהויא פשיעה לענין הוחמה, וא"כ הויא תחילתו בפשיעה, והקשה אמאי פטור למ"ד חייב, ותירץ: דאעפ"כ אין לחייב משום שאין האונס קשור לפשיעה.

והקשה תוס': דנראה שלכו"ע הפשיעה צריכה להיות קשור לאונס.

דכך משמע לכאו' מסוגי' דפשע בו ויצאה לאגמא, דקאמר לפי אביי - לא מבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב דחייב, אלא אפילו למ"ד פטור, מודה הכא דחייב משום דאוירא דאגמא קטלא.

משמע דלמ"ד חייב, אין החיוב שלו מגיע בגלל אוירא דאגמא, והרי שם אין לאונס קשר חזק לפשיעה.

ותירץ: דאפשר לדחוק שגם המ"ד תחילתו בפשיעה וכו' חייב, אינו מחייב בפשע בו ויצאה לאגם, אלא משום דאוירא דאגמא קטלא.

דף עח:

כל המעביר על דעת בעל הבית

לעיל תני אליבא דר"מ: כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן, וקא פריך הי ר"מ:

- אי ר"מ דלצבוע לו אדום וצבעו שחור, נותן לו דמי צמרו, אולי שם הוא קנה בשינוי, **והקשה הריטב"א: הא גופא נימא שבגלל שהוא גזלן קנאו בשינוי**, ותירץ: שהדחייה היתה - שאולי בשינוי כזה גדול קנאו, אפילו בלי כוונה לגזול.
- אי ר"מ דמגבת פורים: דקאמר ר"א בשם ר"מ דעני שקבל צדקה לסעודת פורים, אסור לו להשתמש לשום דבר אחר אפילו בשביל לקנות רצועה לסנדלו, יש לדחות שאולי שם זה שונה, משום דאדעתא דפורים הוא דיהיב ליה.
- אלא ר"מ: דהנותן דינר לעני ליקח בו טלית, לא יקח בו חלוק וכו' משום שמעביר על דעתו, ואין לומר שהטעם הוא מפני שיחשדו לבעל הבית דנודר ואינו מקיים, דא"כ ליתני מפני החשד.

דף עח: עט:

חייב להעמיד לו חמור אחר

הקדמה: השוכר חמור או ספינה **סתם**, ומת או טבע לפני סוף זמן השכירות, חייב המשכיר להעמיד לו אחר, חוץ מהמצבים שבו המשכיר יכול לטעון שקיים מצידו את חיובו להביא את החמור ואת הספינה, אפילו שסו"ס א"א להשתמש בהן בפועל.

וכן השוכר חמור או ספינה **זו** ומתה או נשברה בחצי הדרך, אם המשכיר יכול לטעון שקיים את חיובו להוליך, השוכר חייב לשלם לו על חצי [או על כל הדרך תלוי בב' פירושים בתוס'] ואם לאו פטור.

א. מתני" לעיל: השוכר את החמור ומתה או נשברה חייב להעמיד לו אחר, ומדובר **בחמור סתם** אבל **בחמור זה** פטור, שכבר קיים את חיובו.

ב. מתני': השוכר את החמור והבריקה או שנעשית אנגריא, אומר לו הרי שלך לפניך.

הבריקה: לפי פירוש סתמא דגמ' - נהוריתא, והיינו שיש לו כתם לבן בשחור העין, ועי' ריטב"א - דמדבור באופן שעדיין יכולה לראות, דאל"כ הרי זה כמתה או נשברה.

לפי רבא - אבזקת והיינו שהתליעו רגליו, ועי' ריטב"א – דמדובר באופן שעדיין יכול לילך ע"י הדחק, דאל"כ היינו מתה.

אנגריא: נחלקו בגמ' באיזו אנגריא מדובר, **לפי רב** – אך ורק באנגריא חוזרת, והיינו שהמלכות מתכון להחזיר אותו, ובמאוחר יוכל לעשות עבודתו, דאל"כ הרי זה כמיתה או נשברה, **ולפי שמואל** – אפילו אנגריא שאינה חוזרת, אם בדרך הליכתה אומר לו הרי שלך לפניך, ואם לאו חייב להעמיד לו חמור.

ותניא: [רישא] השוכר את החמור ונעשית אנגריא, חייב להעמיד לו חמור, [סיפא]

רשב"א אומר אם הדרך הליכתה ניטלה, אומר לו הרי שלך לפניך, ואם לאו חייב להעמיד לו חמור.

ורב היינו ת"ק, ושמואל כרשב"א, א"נ שמואל מוקי לה למתני' כרשב"א, ולא פליגי רבנן עליה, וחסורי מחסרא, והכי קתני ברישא בד"א שלא בדרך הליכתה וכו'.

דרך הליכתה: פירושו לפי רש"י, כל חמור שפוגע בו ראשון נוטלו, והשני חוזר אחר חמורו עד שפוגע באחר.

והביא רש"י ב' סברות להתיר, ואחת תלויה בשניה, וז"ל: "הלכך אומר לו הואיל ואף מזלך גרם, שכור חמור אחר ולך אחריו עד שיפגע בחמור אחר" עכ"ל. והיינו: [**א'**] משום שהחמור בעין ויכול לומר לו הרי שלך לפניך, [**ב'**] שמזלו של השני גרם.

וצ"ב: אם מזלו של השני גרם, אפילו אם מת החמור, יש לפטור את המשכיר מלהביא לו חמור אחר, ועוד אם יכול לומר הרי שלך לפניך, למה צריכים את הטעם דמזלך גרם.

ועי' ריטב"א: שבמקרה שהחמור אינו בעין או שניזוק באופן שאין בו שימוש כלל, המפסיד הוא בעיקר המשכיר, נמצא שמזלו של המשכיר הוא זה שגרם, ואינו יכול לטעון אף מזלך גרם, לעומת כן, כשהמשכיר עצמו יוכל עוד להשתמש בחמורו, והשוכר הפסיד, אז הוא יכול לטעון מזלך גרם.

ונראה מדבריו: שהסברה הזאת שייכת ג"כ לדין "דהרי שלך לפניך", דאל"כ איך יכול לטעון קיימתי את חיובי ומזלך גרם, אדרבה יש לשוכר לטעון - מזלך הוא זה שגרם, וממילא לא קיימת את חיובך להביא לי חמור.

והקשה תוס' על רש"י: למה מפסידים את השוכר לשכור מכספו חמור אחר!

על כן נראה לתוס' כר"ח: אם בדרך הליכה היינו במקום שאין האנגריא מחפשת בבתים, ואינם לוקחים אלא מה שפוגעים בדרך [והיינו דרך הליכתה], אומר לו משכיר הרי שלך לפניך, דמצי אמר ליה מזלך גרם שאילו היתה בבית לא היתה ניטלת, ואפילו באנגריא שאינה חוזרת, עדיין יכול לומר לו הרי שלך לפניך כמפורש במתני', [וכתב תוס': דלא דמי למתה, דהכא מוכח דמזלו דידיה גרם" ופירושו כנ"ל בריטב"א], ואם שלא בדרך הליכתה ניטלה, והיינו במקום שמחפשים גם בבתים, אז אין מזלו של השוכר גרם, ולכן חייב הוא להעמיד לו חמור אחר.

ג. לרכוב עליו

בברייתא הנ"ל תניא - הבריקה או נשתטתה אומר לו הרי שלך לפניך, ותניא - רשב"א אומר השוכר את החמור לרכוב עליו והבריקה או שנשתטתה חייב להעמיד לו חמור אחר, הניחא לפי רב וכן לפי פירוש א' אליבא דשמואל, דיש לאוקים רישא דברייתא הנ"ל אליבא דת"ק, ודלא כרשב"א, אלא לפי פירוש ב' אליבא דשמואל דכולה רשב"א, הויא סתירה בין הברייתות.

ותרצינן: לרכוב עליו שאני, מכיון שזה יכול לסכן אותו, לכן חייב להביא לו חמור אחר, ומסקינן - שה"ה אם שכר חמור בשביל להוליך כלי זכוכית, משום שעלולים לישבר.

ד. מתה לו בחצי הדרך:

אם אמר לו חמור סתם, חייב להביא לו חמור אחר, אם אמר לו חמור זה, אם יש בדמיה לקנות חמור חייב המשכיר לקנות לו אחר, אם אין בדמיה אלא לשכור, **לפי רב:** אינו חייב לשכור משום דמכליא קרנא, **ולפי שמואל:** אעפ"כ חייב הוא לשכור.

ולפי רב: משלם לו דמי חצי הדרך ואין לו עליו אלא תרעומת, דיכול המשכיר לטעון אני קיימתי חצי מהחיוב שלי, כי הגעת לחצי הדרך, שאילו רצית להגיע עד לכן היית חייב לשלם לי חצי מהדרך, והתרעומת שייכת רק באתרא דלא ימצא לאגורי לחצי השני של הדרך, ועי' תוס'" שאין הכונה שלא ימצא כלל לאוגורי, אלא שלא ימצא באותו מחיר, דאל"כ אינו חייב השוכר לשלם לו חצי הדרך, והיינו שמצד המשכיר הוא קיים את תנאו, ועל התוספת שהשוכר יצטרך לשלם לאוגורי פטור [המשכיר] דהויא אונס.

עוד תירץ תוס': אפילו אי לא מצי לאגוריה כלל, אפ"ה חייב לשלם לו חצי דרך, אם הוא יוכל למכור את סחורתו בחצי הדרך, ומדובר דימכור אותה בזול יותר, ולכן יש תרעומת [והמשכיר לא משלם את ההפסד כנ"ל].

ה. השוכר בית זו ונפלה:

תוס' [לקמן דף קג:]: השוכר בית זו ונפל, אין חיוב למשכיר לבנות אותה מחדש לשוכר, כפי שיש חיוב למשכיר לקנות לו חמור אם יש בדמיה לקנות, דלא התחייב אלא לספק לו בית כפי שהיא עתה, וכשנפלה אזדא לה - וכן כתב הריטב"א: משום שאם יבנה אותה מחדש, זה יהיה נחשב בית אחרת - אבל חמור שמת אינו עומד אלא למכירה.

- **מכליא קרנא**

ופרכינן לרב: דתניא - [מי שמשכן אילן לחבירו כי הני משכנתא דסורא] יבש האילן או נקצץ, שניהם אסורין לבקע בו ולשרוף - *דאי שריף ליה לוה כליא קרנא דמלוה, ואי שריף ליה מלוה כליא קרנא דלווה* - כיצד יעשה, ילקח בו קרקע והוא אוכל פירות,

וקשה לרב, דסו"ס כי מטא יובל קא הדרא ארעא למריה, והוי א"כ מכליא קרנא.

והקשה תוס': שבברייתא עצמה יש סתירה מיניה וביה, דקאמר דלא יקצוץ כדי שהקרן לא יכלה, ותירץ: דבברייתא לא באים לאסור מכירה בגלל דמכליא קרנא, אלא מכיון שחוששין שאם יכלה הקרן יהיה הפסד כלפי ההולאה הזאת דזמנין דישלמו ימי הלואה לפני היובל, ויפסיד הלווה,

וכן המכליא קרנא דברייתא אינו אסור כשלעצמו אלא משום שיהיה הפסד כלפי ההולאה, דזמנין דיגמרו ימי המשכנתא לפני היובל, או שיפדה את השדה ב' או ג' שנים לפני היובל, ונמצא שאכל בחנם [אולי כוונת תוס' בגלל אבק רבית שלא יאכל בחנם], אבל לפי רב דאסור לכלות את הקרן, קשיא.

ותרצינן: כגון שמכר לששים שנה, דהויא מכירה גמורה, כי בתוך הששים שנים האלו לא חל היובל, והקשו: דסו"ס לאחר ששים המכירה חוזרת, והויא א"כ מכליא קרנא, ומסקינן: דמדובר בזמן שאין היובל נוהג.

והכי נמי מסתברא - דבזמן שהיובל נוהג למה אסור לו להשתמש בעצים, הרי סו"ס הקרן הולך לכלות ע"י חזרת השדה ביובל, ודחינן: דהיובל אינו נחשב מכליא קרנא לגבי זה, כי אולי תגמר הלואתו לפני היובל, א"נ שישיג הלווה כסף ויפדה, ועל סמך תירוץ זה, יישב תוס' לעיל את הסתירה מיניה וביה בברייתא כנ"ל.

ו. השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך

ומדובר ששכר אותה בשביל להוליך יין, טבכהאי גוונא השכירות תלויה בהולכת היין, וסובר רב נתן: שאם שוכר נתן כסף לא יטול בחזרה את כספו, ואם עדיין לא נתן את דמי השכירות אינו חייב לתת, כי יש כאן מצב ספק, **ויד התובע על התחתונה**, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ומבעיא לן במה מדובר?

1) אם אמר - **יין סתם וספינה זו,** אמאי לא יטול בחזרה את שכר חצי הדרך כשכבר שילם, [וכ"ש שאם עדיין לא שילם, שלא יהיה חייב לתת], היות והשוכר התחייב להביא יין סתם ועדיין יכול הוא להביא יין אחר, א"כ נימא לו הב לי ספינתך.

ועי' תוס': דכאן אין המשכיר יכול לטעון כפי שטען לעיל גבי חמור - אילו היית רוצה להגיע עד לכאן, היית צריך לשלם, מכיון דשם יכול היה בקלות למצוא חמור לשכור או למכור שם סחורתו, אבל כאן היין נטבע ומה ימכור.

2) ואם מדובר - ב**ספינה סתם ויין זה,** אם נתן אמאי לא יתן, נימא לי הב לי חמרא ואנא מייתינא ספינתא, פירוש - התחייבת לשלם לי על שכירות הספינה, ואני מוכן להביא לך ספינה, ולמה אני יפסיד בגלל שאין רצונך להביא יין.

ונחלקו בתוס', ריב"ן וריב"ם, האם משלם לו רק את החצי הראשון של הדרך שכבר עשה, או את כל הדרך.

- **לפי ריב"ן:** השוכר חייב לשלם למשכיר על כל הדרך, דעל החצי הראשון יש לו לשלם דמי הדרך, ועל החצי השני יש לו לשלם כפועל בטל, מכיון "שהוא מזומן לקיים תנאו"
- **ולפי ריב"ם:** אינו חייב לשלם אלא דמי חצי הדרך שכבר הלך.

3) ומסיק רב פפא: דלא דיבר רב נתן אלא ב**ספינה זו ויין זה,** באופן שלאף אחד אינו בידו להשלים תנאו, וכל אחד טוען לחבירו מזלך גרם כי אינך יכול לקיים תנאך, והמוציא מחבירו עליו הראיה, והיינו - שאם עדיין לא שילם פטור מכלום, ואם כבר נתן לא יטול, ובזה מודה ריב"ם שלא יטול אפילו את שכר חצי הדרך שלא הלך, כי יש לו לטעון אני מוכן לקיים את התנאי, ומזלו של השני הוא זה שגרם.

4) **ספינה סתם ויין סתם:** חולקין, פירוש - אם נתן יחזיר לו חצי ואם לא נתן ישלם חצי, משום שביד שניהם לקיים את התנאי, ומסתפק ריב"ם - אם ישלם חצי מהדרך שהלך דהיינו רביע, או את כל הדרך שהלך, מכיון שמוכן להשלים את הדרך אם השני יביא את היין, א"כ כלפי הדרך שכבר הלך הוא קיים תנאו.

ז. השוכר את הספינה ופרקה לה בחצי הדרך

נותן לו שכרו של חצי הדרך, ואין לו עליו אלא תרעומת, ופרכינן: ממ"נ אי דקא משכח לאוגורה אמאי אית ליה תרעומת, וכ"ת משום שהוצאת חבילותיו גורמות קלקול לספינה, אם כך חייב הוא לשלם את הנזק, ואי דלא קא משכח לאוגורה, כוליה אגרא בעי לשלומי.

ומוקי ליה: דפרקיה לטועניה בגויה ויש לו תרעומת משום שינוי דעתא, א"נ לאשלא יתירה.

פירוש לפי רש"י: שהוסיף חבילות באמצע הדרך, והתנה מתחילה לכך ליתן בתוכה כאשר ירצה, וישלם כפי חשבון המשאות, ויש תרעומת משום שינוי דעת, דחשב ללכת מהר ומתעכב בגללו, א"נ: משום שצריך עתה לקנות חבלים ביוקר כדי שיפליג באמצע הנהר מפני כובד המשאות.

והקשה תוס' ר"פ: אם התנה מראש על כך, לא שייך ע"ז תרעומת, ותוס' הקשה - דהלשון של הגמ' לא משמע כך, ועוד דכ"ש שישמח שיוסיף חבילות ומרוויח יותר.

ור"ח פירש: דפרקיה לטועניה וכו' פירושו - שמכר לאחר, ויש כאן שינוי דעת דאין המשכיר רגיל להתעסק אתו, ואולי הוא אדם יותר קשה, א"נ: שצריך חבלים להוציא את הכלים של הראשון והכניס את של האחרון.

ריב"ם פירש: שעדיין מדובר כפי האוקימתא ראשונה דהלך באמצע הדרך, ומצי לאגוריה ולא מגיע נזק לספינה, כגון שהוציא על יד על יד, וכן השני שבא במקומו מכניס על יד על יד, ואיכא שינוי דבעה"ב לא הורגל להתעסק עם השני, א"נ: לאשלא יתירה, דאולי השני ירבה במשא ויצטרך המשכיר לקנות חבלים ביוקר, ואם היה זה בביתו היה משיג אותם בזול.

דף עט:

מה מותר לשוכר ולחמר להטעין על החמור?

השוכר מניח את האוכל והשתיה וכסותו [כסת] של אותה הדרך [אפילו של כמה ימים]. החמר מניח עליו שעורים ותבן ומזונותיו של אותו היום, משום דהחמר רגיל לקנות כשיגיע בערב לעיר, אבל השוכר אין רגילותו לטרוח למצוא אוכל.

מי מותר לרכוב על החמור?

ת"ר - השוכר את החמור לרכוב עליה איש, לא תרכב עליה אשה, ועי' רשב"א וריטב"א דלכתחילה לא תרכוב, אבל <u>אם היא רכבה ומתה אינו חייב לשלם</u>.

ואשה בין גדולה בין קטנה אפילו מעוברת ואפילו מניקה.

ופרכינן: [לפי גירסת הספרים וכך גרס רש"י] השתא מניקה לא, מעוברת מבעיא, פירוש - **דמניקה עם בנה שוקלת יותר ממעוברת**, א"ר פפא – "מעוברת והיא מניקה" קאמר.

אמר אביי: ש"מ בניתא אכרסא תקלה ונפק"מ למקח וממכר.

והקשה תוס': [לב] מה אתא אביי לאשמועינן, פשיטא שהכרס שוקל, וכתב תוס' ליישב דברי רש"י: מדקאמר בין גדולה בין קטנה, ובכלל זה משמע בין גסה בין דקה, א"כ למה אצטריך למתני נמי מעוברת, אלא ע"כ ש"מ דגסה מחמת עיבור כבידה יותר, מגסה מחמת עצמה.

ותוס' מצא גירסא אחרת: "השתא מעוברת אמרת מניקא מבעיא", פירוש - דאשה **מעוברת שוקלת יותר ממניקה עם בנה**, משום שתינוק חי נושא את עצמו, ועוד שמעוברת אבריה כבדים, ועוד שהיא מלאה דם, וכך הדין גם לגבי דג שנולד דשוקל פחות מבמעי אמו.

דף ף.

לחרוש בבקעה וחרש בהר

א. מתני'

רישא: השוכר את הפרה לחרוש בהר וחרש בבקעה פטור, [השוכר]. ומבעיא ליה מאן משלם, **רב פפא אמר** – דנקיט מרדע משלם שע"י שעיוות נשבר הקנקן, **רב שישא בריה דרב אידי אמר** – דנקיט קנקן משלם, מפני שהעמיק יותר מדאי בקרקע, ומסיק: הלכתא דנקיט מנא משלם, ובמקום שההר מוחזקת דמעלה אבנים, שניהם חייבים לשלם, **ופרש"י** - משום **דהוי ספק**, והקשה עליו תוס' - שמאחר ולא פוסקין כסומכום דממון המוטל בספק חולקים אלא כרבנן דהמוציא מחבירו עליו הראיה, למה ישלם מספק **וסובר תוס'** - שמוטל על שניהם לשלם, משום ששניהם פשעו, ובכהאי צריך זהירות יתירה.

סיפא: בבקעה וחרש בהר חייב, [הבעה"ב] ולא שייך כאן לשאול מאן משלם, מכיון שאותם דנקיט מנא ומרדע, לא קיבלו עליהם שמירה אלא על מנת שיעבוד בבקעה, ומ"מ לא מפסידים את שכרן, דדעת המשכיר היה שיעשו כפי שיבקש להם בעל השדה.

סנפו בין המומין

תניא: המוכר שפחה לחבירו, ואמר לו שפחה זו שוטה היא, נכפית היא, משועממת היא, והיה בה מום אחד [לג] וסנפו בין המומין, הרי זה מקח טעות, מום זה ומום אחר, אין זה מקח טעות.

ומבעיא ליה: מה הכוונה סנפו בין המומין האם מדובר שהיו בה כל המומין האלו, אלא

לב. עוד הקשה תוס', על פירכת הגמ' ממעוברת על מניקה, דאולי לא זו אף זו קתני, ותירץ: דלא שייך לא זו אף זו אם הדבר הראשון כבר נכלל בדבר השני, כגון הכא דמעוברת שיש בה עובר בכלל מינקת עם בנה.

לג. משמע: דיש סמפון בעבדים, ובכתובות לגבי הא דאמרינן סמפון בעבדים ליכא, פרש"י – דסבר וקביל, והנה שכאן חשיב לן מקח טעות. ולפי תוס' שם צ"ל – שהסיבה שאין כאן סמפון היא משום שיש קול, ואילולי זה יש דין סמפון.

שלא בדק, והויא מקח טעות, דחושב שמסתמא כל הני דקאמר ליתנהו, או דלמא דלא הוי מקח טעות אלא היכא דליתנהו, אבל איתנהו לא, ומסקינן דאם היו כל המומין האלו, לא הוי מקח טעות.

מום זה ומום אחר: כגון שפירש לו איזה מום יש לה, והוסיף שיש לה עוד מומין אחרים ולא אמר איזה, [והרא"ש כתב דמדובר שהראה לו את המום], והוסיף תוס': דכתוב בתוספתא דאפילו אם אמר אותו המום ומום אחר שאין בה, אין זו מקח טעות.

א"ר יוחנן: פרה זו נגחנית היא נשכנית היא בעטנית היא וכו', והיה בה מום אחד וסנפו בין המומין, הרי זו מקח טעות, ופירושו כנ"ל בברייתא דשפחה.

דף ק. פב:

קשה כמשאוי - קשה למשאוי

הקדמה: שיעור משא חמור לחיטים הוא לתך [חצי כור שהוא ט"ו סאין], ואם הוסיף ע"ז ג' קבים [אחד מל'] חייב.

והנידון הוא: כששכר להביא עליו חיטין, והביא עליו שעורים - האם בגלל שהם פחות כבדות מותר להוסיף עד כדי כובד החיטים [והיינו עוד סאה כדי להגיע ללתך], או שהיות והנפח ג"כ משפיע בטורח החמור [דמשקל שמחולק ביותר מקום בגוף החמור, אפילו אם זה משקל קל זה מטריח אותו, יותר מאשר משקל כבד שתופס פחות מקום בגוף], לכן אסור לו להוסיף ואם הוסיף הרי הוא פושע וחייב.

א. מתני'

השוכר את החמור להביא עליה חיטין והביא עליה שעורים חייב וכו', מפני שהנפך קשה למשאוי, ובהמשך: להביא עליה לתך חיטין והביא עליה לתך שעורין פטור, ואם הוסיף על משאו חייב, וכמה יוסיף על משאו ויהא חייב, סומכוס אומר משום ר"מ - סאה לגמל ג' קבין לחמור.

ויש לדון: האם השיעור הזה דג' קבין נאמר אפילו באופן שהטעין על החמור משא שעורין, שע"ז מדובר לפני כן במתני', או דוקא לגבי משא חיטין, אבל על משא שעורין ישנו שיעור אחר.

ונחלקו בזה: **אביי גורס:** "שהנפח קשה **כמשאוי**" ופירושו, שקשה לחמור נפח לתך שעורים, באותו מידה שקשה לו לתך חיטין אפילו ששוקל כסאה יותר, ולכן אם הוסיף על הלתך שעורין ג' קבין חייב, וסיפא דמתני' מדובר גם בשעורין.

ולפי רבא: יש לגרוס במתני' **"קשה למשאוי"**, והיינו כשמגיעים למשקל שהחמור ראוי ללכת איתו דהיינו לתך שעורים ועוד סאה, אז אם יוסיף על משאו קשה לחמור, והיה חייב אפילו אם לא הוסיף כדי משקל ג' קבין של חיטין, והשיעור הנאמר במתני' דמוסיף ג' קבין על הלתך לא נאמר לגבי שעורין.

ב. ראיה מברייתא:

להביא לתך חיטין והביא שש עשרה שעורין - והיינו סאה יותר מבחיטין, דלתך הוי ט"ו

סאין -ומשמע דאם לא הוסיף אלא ג׳ קבין פטור כרבא, וקשה לאביי ותירצו: במחיקתא, **פירוש לפי הגאונים** – בשעורין שהתליעו והן שוקלות פחות, ולכן צריך יותר, והקשה רש״י - מה מועיל שהן קלות יותר, הרי לפי אביי קשה כמשאוי תנן.

לכן ביאר רש״י: שהשיעור ט״ו סאין הוא כשהן טפופות, אבל במחוקות הוי ט״ז ביחד עם הג׳ קבין.

ותוס׳ יישב את פירוש הגאונים: דודאי שלא בכל דבר שייך לומר קשה כמשאוי, שהרי אם התנה עמו להוליך ברזל והוליך סובין אין צד שהקושי של נפח הסובין יהיה שווה לקושי של נפח ברזל, ולא אמר אביי אלא לגבי חיטין ושעורין שלא התליעו, אבל שעורין שהתליעו שהן קלות יותר, אינן קשה כמשאוי.

ג. ת״ר: [אם הוסיף] קב לכתף, והוא אחד מל׳ של משא אדם בינוני שזה ל׳ קבים, ולכאו׳ השיעור הזה נאמר כדי לחייב מי שמטעין יותר, והקשו: למה לחייב את המטעין הרי אדם הוא בר דעת להוריד את המשא אם היא כבידה בשבילו, **ותירצו** – בשחבטו לו על כתפו ולא הספיק להוריד, **רבא אמר** – לא מדובר שהתקלקל אלא לשלם לו דמי טרחו, **רב אשי אמר** – כגון שלא שם לב על הכובד וחשב שקשה לו בגלל חולשתו.

המשך הברייתא: אדריב [לתך] לעריבה [ספינה קטנה] ומשא הספינה היא פי ל׳ מאדם, והם ט״ו כורים, כור לספינה ומשאו ל׳ כורים, ונפק״מ למקח וממכר.

שוכר - אומן - מלוה על המשכון

תניא: שוכר כיצד משלם, ר״מ אומר כשומר חנם - משום אינו נוטל שכר על שמירתו, רב יהוד׳ אומר כש״ש - מכיון שיש לו הנאה, ומשום ששילם אינו אלא ש״ש דאי לא שילם הרי הוא שואל עליו.

ובמתני׳ תנא: כל האומנין שומרי שכר הן משמע דלא כר״מ, דאין הבדל בין אומן לשוכר, דכמו ששוכר הואי ש״ש לרבי יהוד׳, וההנאה שיש לו היא במקום שכר השמירה, כך גם אומן היות ויש לו הנאה לא בעי שכר על השמירה, וכמו ששוכר הויא ש״ח לר״מ ולא חשבינן ליה הנאתו לעשותו ש״ש, כך גם באומן [תוס׳].

ויש ב׳ אופנים איך לתרץ:

1. שיש לחלק בין אומן שמקבל מעות מהבעלים, לבין שוכר שמשלם להם, ובקבות זה החיוב שמירה שיש להם היא שונה, ויתבאר:

- וקא ס״ד, שהחילוק ביניהם הוא: כי אומן בגלל שמשתכר לעבוד, יש לו הנאה בזה שהבעלים בחרו בו לעבודתם ובההיא הנאה נהיה ש״ש, ודחינן: דא״כ השוכר ג״כ נהנה ששכרו לו.
- ושוב ס״ד: דמסתבר שהבעלים משלמין לאומן בעין יפה ונותנין לו קצת יותר ובההיא הנאה הויא עליה ש״ש, ודחינן: דכך אפשר לומר ג״כ לגבי שוכר, שמוותרים לו על חלק מהמעות, וזה עושה אותו ש״ש.
- למסקנא, החילוק ביניהם הוא: דמדובר כאן באומן שמחזיק בחפץ שך הבעה״ב

ברשותו, בניגוד לשאר אומנים שעובדים אצל בעה"ב ואינם מחזיקים כלום, ובההיא הנאה דקא תפיס בזשכריה הוי עלויה ש"ש, אבל שוכר אינו נהנה בזה שמזיק במה ששכר, כי כך הוא אצל כל שוכר [תוס'].

מתני': **הלוהו על המשכון ש"ש**, ופרכינן - דתנן לקמן דלא כר"א, וכאן לא היה אפשר לתרץ, דבההוא הנאה דקא תפיס משכון אאגריה הויא עליה ש"ש כנ"ל, דיכול היה שלא להלוות כלל.

2. אין הבדל בין אומן לשוכר, ומתני' ר"מ וכדמחליף רבה בר אבוה שוכר כיצד משלם, ר"מ אומר כש"ש ור"י אומר כש"ח.

דף פ: פא:

מתי מתחיל חיוב השמירה ומתי הוא מסתיים?

א. מתני': כל האומנין ש"ש הן, וכולם שאמרו טול את שלך והוי מעות ש"ח, ויש לדון מה הדין אם אמר "**גמרתיו**", מצד אחד יש לדייק - דדוקא אם אמר טול את שלך, אבל אם אמר גמרתיו אינו נפטר מחיוב שמירה [לד], ומצד אחר הסיבה דאמר טול את שלך גופא בגלל שגמר עבודתו, וא"כ ה"ה גמרתיו.

תנן: אמר לו שואל [למשאיל] שלח ושילחה ומתה חייב - *ואפילו שעדיין לא הגיע לרשות השואל, אפ"ה מועילה אמירה זו לחייב את השואל*, וכן בשעה שמחזירה - *בהיותה עדיין ברשות שואל, אם הסכים המשאיל שישלח ושילחה, מועילה אמירה זו לפטור את השואל.*

הוסיף רב חסדא: לא שנו אלא שהחזיר בתוך ימי שאילתה, אבל לאחר ימי שאלתה פטור, דכי נגמרו ימי שאילה נגמר חיובו, ואינו צריך להודיע.

- ופרכינן: דבמתני' תנא טול את שלך, והבא מעות ש"ח - טול את שלך דוקא אבל גמרתיו עדיין הוי עליה ש"ש, משמע דאפילו אם ידעו הבעלים שכלו ימי האומנות עדיין שומר הוא

ודחינן: ה"ה גמרתיו ותנא טול את שלך והבא מעות, לאפוקי הבא מעות וטול את שלך דאפילו שגמר, היות והתנה לשם כך, הרי הו נשאר עליו ש"ש עד שיתן מעות, ותני טול את שלך לומר דהוי עליו ש"ח, דהו"א שאינו חייב לשמור.

- א"ד אמר ר"נ: ה"ה גמרתיו דכך משמע ממתני' וכדרב חסדא, ודחינן: שלא מוכח כך ממתני' כנ"ל דאולי טול את שלך דווקא.
- הונא בר מרימר פריך מתני' אהדדי - דתנן טול את שלך וה"ה גמרתיו ופרכינן - דתנן שלחה ושלחה ומתה וכו', ודחינן: אמר רבא לא שנו אלא בתוך ימי שאילתה.

ב. אמר אמימר: כשנגמרו ימי שאילתה, הפסיק להיות שואל עליו, ונשאר ש"ש בההוא הנאה דנהנה בשאלתו, ותניא נמי

לד. ואין סברה לומר: דהוי עליה ש"ש כיון דתפיס אאגריה, משום שהוא כבר גמר לעבוד, תוס'.

הכי: הלוקח כלים מבית האומן לשגרן לבית חמיו על מנת שיקבלו אותם אם לא ישלם כפי טובת הנאה, ונאנסו בהליכה חייב דנחשב לוקח עליהם, אבל בחזרה פטור מאונס וחייב כשומר שכר, דנהנה בזה שהתפאר בהם.

והלוקח סחורה על מנת למכור אותה בדרך אם ימצא לקוחות עד מקום זה, חייב באונסין אפילו בחזרה, כיון שגם בחזור אם יזדמנו לו לקוחות, הוא ימכור להם.

ג. מתי מתחיל החיוב שמירה?

מתני': שמור לי ואשמור לך ש"ש - פירוש אשמור לך ביום אחר, דאל"כ הוי שמירה בבעלים.

והובא בגמ' כמה עובדות שיש לדון בהם לגבי שמירה בבעלים.

- **מעשה במוכרי אהל**, שסיכמו ביניהם שכל יום אחד מהם יבשל לכולם, וקרה פעם שאותו אחד ביקש מהם לשמור לו על הגלימה ונגנבה, וחייב אותם רב פפא לשלם, אמרו לו הרי זו פשיעה בבעלים ואכסיף, והקשו - למ"ד פשיעה בבעלים חייב, אמאי אכסיף, לסוף התברר דקא שתי שכרא ועדיין לא התחיל לעבוד, ולכן לא היה כאן בעלים בשעת שאילה.
- עוד היה מעשה: בשתי אנשים שעברו את הנהר, האחד היה נמוך והלך ברגל ולבש סרבלא, והשני ארוך ורכב על חמור ולבש סדין, כשהגיע לנהר, לקח הנמוך את הסרבל והניח על החמור ושקל את הסדין והתכסה בו, ונרטב הסדין והתקלקל, וחייב אותו רבא לשלם, אמרו ליה רבנן - הרי זו שאלה בבעלים ואכסיף, לבסוף התברר שהסדין שלקח והסרבל שהניח, היה זה בלא דעתו של שני.
- עוד מעשה: באחד ששכר חמור מחבריה, ואמר ליה אל תלך באורחא דנהר פקוד דאיכא מיא, לך באורחיה דנרש דליכא מיא, והלך באורחא דנהר פקוד וטען שלא היה שם מים, אמר רבא - מה לי לשקר, אמר ליה אביי - מה לי לשקר הויא מיגו ולא מועיל נגד עדים, דאנן סהדי דאיכא מיא.

ד. שמור לי

1) שמור לי ואמר לו **הנח לפני** שומר חנם.
2) אמר לו **הנח לפניך**, אמר רב הונא לא הוי לא ש"ח ולא ש"ש.
3) **הנח סתמא**, מבעיא ליה, וממתני' לא אפשטא דמצד אחד יש לדייק דדוקא אם אמר הנח לפני - הא סתמא ולא כלום, מצד אחר, הא אמר רב הונא - אמר לפניך בלא כלום, משמע בסתמא הוי עליה ש"ח.

לימא כתנאי: אם הכניס ברשות בעל החצר חייב, רבי אומר בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו בעל הבית לשמור, ומוקי לה בדאמר

ליה תא עייל, והיינו בסתם, מבואר א״כ דבסתם נחלקו תנאים.

ודחינן: דאפילו אליבא דרבנן אפשר דדוקא בחצר דקיימא לאגרא, כשאמר לו עייל הכוונה עייל ואנטור, אבל הכא דהוי בשוקא לא קיבל עליו שמירה. א״נ: עד כאן לא קאמר רבי אלא בחצר דידיה דבעינן רשות ליכנס, אבל הכא דהוי בשוקא ולא צריך לתת רשות להניח, לכן כשאמר לו הנח, התכון להודיע לו, שלוקח על עצמו אחריות השמירה.

דף פא: פב:

הלוהו על המשכון

הקדמה: החיוב שמירה שיש למלוה על המשכון, הוא באופן שקיבל את המשכון שלא בשעת הלוואתו שאז קנה אותו כמימרא דרב יצחק, אבל בשעת הלואתו נחלקו בזה ר״ע ור״א, לפי ר״ע: הוי עלויה ש״ש, ולפי ר״א: הוי עלויה ש״ח.

ומצאנו ב׳ שיטות לבאר מדוע לפי ר״ע בשעת הלואתו הוא ש״ש:

- **לפי שמואל:** כיון שהחוב משועבד למשכון, לכן אפילו בדלא שוה משכון שיעור זוזיה, הויא עליה ש״ש.
- **לפי רב יוסף:** כיון שיש לו הנאת שכר מצוה, הוא נהיה עליה ש״ש, ואינו חייב אלא בדשוה שיעור זוזי[לה].

ונביא לכאן את האופנים שבהן יש צד שהמלוה נהיה ש״ש על המשכון, ואלו הן:

1) **משכנו שלא בשעת הלוואתו:** דקונה את המשכון מדרב יצחק, ומודה בזה ר״א לר״ע [ועי׳ בתוד״ה דברי הכל, וכן בסו׳ ד״ה נימא, דלמסקנא כו״ע אית ליה דרב יצחק, ונחלקו רש״י ותוס׳ אם קנה להתחייב עליו אפילו באונס או שאינו אלא ש״ש, ומדובר בדשוה משכון כשיעור זוזי כמבואר בתוד״ה נימא].

2) **בשעת הלוואתו:** תלוי במחלוקת רבה ורב יוסף לגבי שומר אבידה, דלפי רבה - ה״ה דנחלקו לגבי משכון שגם שם יש בו מצוה [רש״י], ולפי רב יוסף - יכול להיות שלגבי משכון לכו״ע הוי עליו ש״ש, [ומדובר דווקא בשעת הלוואתו, תוס׳].

3) לפי שמואל, מתייחסים על המשכון כאילו הוא **משועבד לחוב,** דאמר שמואל - האי מאן דאוזפיה אלפא זוזי לחבריה ומשכן לו [בשעת הלואתו] קתא דמגלה, אבד קתא אבד אלפא זוז, **וכתב רש״י** - אבל כל זמן דקיים המשכון ע״כ משלם אלפא זוזי, **וביאר הר״ן** [בחידושי הר״ן] בדעת רש״י - דהוי כאילו שיעבד את כל החוב למשכון.

ובאחד האוקימתות בגמ׳ נחלקו ר״א ור״ע בדשמואל.

לה. כשהמשכון אינו אלא לזכרון דברים, [פירוש – שאינו יכול לגבות ממנו, אלא רק לעכב אותו כשהלווה לא משלם] כגון: במשכון שבא על מלוה בשטר כמבואר ברש״י, אינו עליו ש״ש, משום שאין זה נחשב משכון, אלא זכרון דברים בעלמא.

4) **כשהמשכון בא לגוביינא,** ע"כ הוי עליו ש"ש, וזוהי שיטת רש"י דאפילו אי נחלקו בדשמואל, לכו"ע **בדשוה שיעור זוזי, אבד משכון אבד החוב,** וכך משמע בגמ' שבועות [מד.] דהקשה אי דשוה שיעור זוזי מאי טעמא דר"א.

ותוס' חולק עליו וסובר: דנחלקו אפילו בדלא שוה שיעור זוזי, ובדשוה שיעור זוזי לא הוי עליה ש"ש מדשמואל, אלא משום שכר מצוה כדרב יוסף.

א. מתני':

הלוהו על המשכון ש"ש, ותניא - המלוה את חבירו על המשכון ואבד המשכון, ישבע ויטול מעותיו דברי ר"א, ר"ע אומר יכול לומר לו, כלום לא הלותני אלא על המשכון, אבד המשכון אבדו מעותיך, והוי א"כ דלא כר"א, ויש ג' אוקימתות בגמ' איך ליישב מתני'.

1) מתני' **שלא בשעת הלוואתו,** ומודה ר"א דהוי עליו ש"ש, ור"א ור"ע נחלקו בשעת הלוואתו, [האם זה נחשב משכון או זכרון דברים בעלמא], ודחינן: שגם במתני' וגם בברייתא, מדובר בהלוהו על המשכון והיינו בשעת הלואתו.

2) דלכו"ע משכון בשעת ההלואה, אינו עליו ש"ש, ור"א ור"ע נחלקו לגבי **הלוהו פירות** כיון שהולכים לרקב, כפי שנחלקו ת"ק ורבי יהוד' במתני', דלפי ר"י הלוהו פירות חייב.

3) מתני' **דלא כר"א.**

ב. ביאור מחלוקת ר"א ור"ע

אוקימתא א': נחלקו בדשמואל

וז"ל הגמ': "לימא בדלא שוי משכון שיעור זוזי ובדשמואל קא מפלגי, ומשמע דאי בדשוה שיעור זוזי לכו"ע מודה ר"א דלגוביינא שקליה, וכך מפורש בגמ' שבועות [דף מד.] אי בדשוי שיעור זוזי מאי טעמיה דר"א, אלא בדלא שוי שיעור זוזי ובדשמואל קא מיפלגי, וכך למד רש"י.

וצ"ב: איך מודה ר"א בדשוה שיעור זוי דהוי עלה ש"ש, הרי לית ליה מדשמואל, וכך הקשה תוס': אי בדשוה שיעור זוזי מודה ר"א, א"כ גם בדלא שוה לפחות יקנה כנגד מעותיו, וא"כ למה לפי ר"א ישבע כדי לפטור את עצמו הרי הוא חייב כפי מעותיו.

דכך סובר תוס' בשיטת ר"א: שאפילו בדשוה שיעור זוזי לית ליה מדשמואל, והא דמודה ר"א דהוי עלה ש"ש אינו מדשמואל אלא מדרב יוסף, ולכן הקשה אי אית ליה דרב יוסף אפילו בדלא שוה שיעור זוזי הוי עליו ש"ש כנגד החוב.

ויישב תוס' את דברי רש"י: שלא נחלק ר"א על הסברה דשמואל אלא בדלא שוה שיעור זוזי, דכיון שאינו שוה כנגד החוב לא נקטיה אלא לזכרון דברים בעלמא, אבל בדשוה כנגד החוב, מודה ר"א שהמשכון בא לגוביינא והוי עליה ש"ש, וכתב תוס' - שזה דוחק.

שיטת תוס': דנחלקו ג"כ בדלא שוה שיעור זוזי, דר"א לית ליה דשמואל ולא הפסיד אפילו כנגד מעותיו, וכתב תוס' דלא פליגי ארב יוסף.

וצ"ב: א"כ למה לא איבד כנגד מעותיו, ועוד דבמתני' דשבועות מפורש דאיבד כנגד מעותיו ולא נחלקו עליה, ויתבאר דיש לחלק בין פירש ללא פירש.

ג. פירש ולא פירש

גמ' שבועות [דף מג:]: אמר שמואל האי מאן דאוזפיה אלפא זוזי וכו', אבד קתא דמגלא אבד אלפא זוזי, והקשו: דתנן סלע הלויני עליו שקל היה שוה וכו', אינו מפסיד אלא כנגד החוב, ותירצו: שיש לחלק בין פירש ללא פירש ויש ע"ז ב' גרסאות,

הגירסא הפשוטה וכך גרס רש"י: מתני' בדפירש ושמואל בדלא פירש, דסבר וקיבל, אלא א"כ הקפיד לומר, שלא יהא זה פירעון אלא כנגד החוב, דבכהאי גוונא מודה שמואל דלא אבד, [וצ"ל דרב יוסף דיבר בדפירש].

ולפי ר"ח ר"ת: הגירסא היא הפוכה: מתני' דלא פירש ושמואל בדפירש, והקשה תוס' - אי בדפירש [לפי האוקימתא דפליגי ר"א ור"ע בדשמואל] למה לית ליה לר"א מדשמואל הרי פירש, ותירץ: שנחלקו האם אסמכתא קניא או לא, דלפי ר"א דלא קניא בדלא שויא שיעור זוזי, אינו קונה אפילו כנגד מעותיו.

והסיבה שנעשה עליו ש"ש היא - משום שהמשכון הוא לגובייא כדשמואל, או כדרב יוסף.

אוקימתא ב'

לכו"ע לית ליהו דשמואל, ונחלקו **בדשוי שיעור זוזי ובדרב יצחק** דאמר מנין לב"ח שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה וגו'.

לפי רש"י: הוי קנין להתחייב באונסין, **ותוס'** [ד"ה אימור] חולק עליו והביא **בשם בה"ג:** שאינו אלא ש"ש, והקשה - מ"מ אי חשיב קנין גמור, לחייב אפילו באונסין, ואי לא חשיב קנין גמור אפילו ש"ש לא הוי, ותירץ - דהויא עליה ש"ש בההוא הנאה שיכול לקדש בו אשה[לו].

ודחינן: דלא דיבר רב יצחק אלא שלא בשעת הלוואתו, כי ע"ז מדובר בפסוק שמשכנו ע"י שליח ב"ד, אבל בברייתא מדובר בשעת הלוואתו.

אוקימתא ג'

נחלקו **בפלוגתא דרב יוסף ורבה לגבי שומר אבידה,** אם הוא נהיה עליו ש"ש, בההיא הנאה דלא בעי למיתן ריפתא לעניא כמבואר שם, מהיו בסוגי' כתב רש"י משום דיש לו ע"ז שכר מצוה.

אוקימתא ד'

לכו"ע אית להו דרב יוסף באבידה, [ועי' רש"י שהדחייה הזאת היא רק אליבא דרב יוסף, אבל לפי רבה עדיין צ"ל שבזה נחלקו ר"ע ור"א], **ונחלקו בשומר משכון** האם כוונתו למצוה, או

לו. וצ"ב: א"כ **איך אמר רב יצחק דב"ח קונה משכון,** והויא צדקה להחזיר, הרי אינו באמת קונה, ושמעתי לבאר: דיש כאן קנין חלקי, ומה שנחשב צדקה אינו בזה שמחזיר לו בסוף ימי ההלואה כשהלה משלם, אלא בזה שמחזיר לו כל יום את המשכון [ועי' תוס' קדושין].

כוונתו למשכון, [והיינו לפי רש"י - כדי להשתמש בו, ולפי ר"ח - כי אינו מסכים להלוות בלי משכון].

ד. משכון במלוה בשטר

בסיפא דברייתא דלעיל, אע"פ שנחלקו ר"א ור"ע, מודים הם שאם הלוהו אלף זו **בשטר** והניח לו משכון עליהם, אם אבד המשכון אבדו מעותיו.

וביאר רש"י: ששם יש לחייב אותו מכיון שהמשכון הוא ודאי לגובייגא, כי סתם שטר יש בו שעבוד קרקעות, ויש לו א"כ מהיכן לגבות ובטוח הוא, ומאידך אינו יכול לכפור, כי יש לו שטר, הלכך לאו זכרון דברים.

ותוס' חולק עליו וסובר: דאפילו בלי שטר אינו זכרון דברים לפי ר"א, דא"כ לשמט שמיטה עליו, והרי שם משמע דלכו"ע לא משמט שמיטה כנגד מעותיו, ועוד, הא דאמרינן דמתני' דלא כר"א לוקמיה כר"א דמודה במלוה בשטר, אלא ודאי דחולק ר"א אפילו במלוה בשטר.

וביאר תוס': שמדובר כאן כגון שמשכנו שלא בשעת הלואתו שאז לכו"ע קני משכון, ושטר דנקט ל"ד, אלא משום שכך מסתבר שאם הלוה בשטר מסתמא לא לקח עליו משכון בשעת ההלואה.

[וצ"ב: א"כ לפי תוס' לא מצינן היכי תמצא שהמשכון הוי לזכרון דברים בעלמא, והרי זו גמ' מפורשת [דף מט.] דיש מציאות שהמשכון אינו אלא לזכרון דברים, וכן צ"ב: שם בסוגיא, שרק לפי התירוץ השני המשכון בא כזכרון דברים, אבל לפי התירוץ הראשון שהמשכון אינו זכרון דברים, לא מצינן היכי תמצא דהוי זכרון דברים.

ואולי י"ל: שגם לשיטתם שייך מציאות דהוי זכרון דברים, באופן כשפירש דלא מתכון לתת משכון לגובייגא, אלא לזכרון דברים].

ובה"ג כתב: שבמלוה בשטר אינו קונה את המשכון בשעת ההלואה, משום שסומך על השטר, אבל שלא בשטר, אפילו בשעת ההלואה קונה הוא את המשכון והוי עליה ש"ש.

ה. שימוש במשכון

עי' שו"ע חו"מ סימן ע"ב סעי' א: המלוה על המשכון צריך ליזהר שלא ישתמש בו, מפני שהוא כמו רבית, ואם הלוה לעני על מרא וקרדום וכיוצא בו ששכרו מרובה ואינו נפחת אלא מעט, יכול להשכירו שלא ברשות בעלים, ולגבות לו דמי השכירות בחובו, ויש אומרין דדוקא לאחרים יכול להשכירם אבל לא לעצמו משום חשדא [הגה ודוקא שלא התנה עמו מתחילה אבל אם התנה עם הלווה מתחילה מותר].

והוא כפי דתנא במתני' [לעיל פ:] אבא שאול אומר רשאי אדם להשכיר משכונו של עני, להיות פוסק והולך עליו מפני שהוא כמשיב אבידה, פירוש: שהוא עוזר לו לשלם את החוב, ובגמ' מבואר: [דף פב:] שאף אבא שאול לא אמר אלא במרא ופסל וקרדום, הואיל דשכרן מרובה והפסד מעט, ופסק רב חב"א אמר שמואל כאבא שאול.

דף פב: פג

נתקל מה דינו: פושע - אונס כעין גניבה - אונס גמור?

מתני – ובריתא: המעביר חבית ממקום למקום ושברה בין שומר חנם בין שומר שכר ישבע דברי ר"מ, רבי יהוד' אומר ש"ח ישבע נושא שכר ישלם, ר"א אומר זה וזה ישבע, ותמיה אני אם זה וזה ישבע, משמע דלפי ר"מ נתקל לאו פושע הוא.

קשיא: דר"מ אדר"מ דתניא, נשברה כדו ולא סלקה וכו' ר"מ מחייב בהיזקן, וחכ"א פטור מדיני אדם וכו', דקסבר נתקל פושע[לז].

ובביאור מתני' יש ב' מהלכים בגמ':

1) **לפי רבי אלעזר:** נחלקו תנאים אליבא דר"מ, ומי ששנה זו לא שנה זו, ותנא דמתני' קסבר נתקל לאו פושע הוא, וביאר תוס': **שלא רק שאינו פושע, אלא הוי אונס גמור**, ופוטר בו אפילו אדם המזיק, והויא דומיא דהא דאמרינן ב"ק [דף כז:] "אין דרכו של אדם להתבונן בדרכים", ולכן אפילו ש"ש פטור.

ורבי יהוד' דפליג אר"מ קסבר - נתקל לאו פושע הוא, ומ"מ אינו אנוס, הלכך ש"ח פטור כדינו, וש"ש חייב כדינו, כי אדם המזיק חייב אפילו באונס.

ורבי אליעזר דמתני' - קסבר כרבי יהוד', לכן תמה על הדין ששמע, ועוד, דאפילו ש"ח אינו אנוס אלא במקום מדרון, ועוד, דאמאי תני ישבע הא אמר איסי בן יהוד' דאם יש לו עדים אינו נפטר אלא ע"י עדים.

2) **לפי רחב"א אמר רב יוחנן:** לעולם נתקל פושע הוא, ואינו פטור מן הדין אלא מתקנת חכמים, שאל"כ אין לך אדם שידאוג להעביר חבית לחבירו ממקום למקום. ושיטת רבי יהוד' היא, כנ"ל דנתקל אינו לא אנוס ולא פושע, ולית ליה תקנתא דרבנן, ור"א כנ"ל.

פסק רבא למעשה: כאיסי בן יהוד', שאם יש לו עדים יביא עדים ויפטר.

אתקין רב חייא בר יוסף דדרו באגרא - *מוט עם משא כב' הקצוות, דזוטר לב' אנשים ונפיש לאחד* - הוי קרוב לאונס וקרוב לפשיעה וישלם פלגא [ולכאו' אילולי רב חייא היה חייב לשלם הכל, מאחר שאין כאן אונס], דדרו בדיגלא - *עץ מפוצל לשתים ומכניס צווארו וקושר בו משא ב' בני אדם* - והויא פשיעה ומשלם ליה כוליה.

רבה בב"ח: שברו לו נושאי משאות חבית [באופן דהויא פשיעה כגון שלא במקום מדרון או בדיגלא, רש"י] וחייב אותם לשלם, וביקש ממנו רב שיפטור אותם לקיים מה שכתוב - למען תלך בדרך טובים, ועוד ביקש ממנו שישלם להם דמי העבודה לקיים סיפא דקרא - ואורחות צדיקים ישמור.

וביאר המהרש"א: דמרישא דקרא לומדים דאין להם להפסיד ע"ז ולזה בעינן סיפא דקרא.

לז. והקשה תוס': דחכמים דנשברה חבית היינו רבי יהוד' ופוטרין אפילו ש"ש, וא"כ קשיא ג"כ דרבי יהוד' ארבי יהוד', ותירץ: דקסבר רבי יהוד' דנתקל אינו לא אנוס ולא פושע, א"כ לגבי נזקי בור פטור כי **אינו חייב על בור אלא א"כ נעשה בפשיעה גמורה**, אבל לגבי אדם המזיק מספיק שלא יהיה אנוס בכדי להתחייב.

עוד ביאר באופן אחר: שרב סבר דנתקל אנוס הוא ופטורין מן הדין, ואמר ליה רבא הולכת אותם בדרך לא טובים, והיינו במקום מדרון, ושוב אמר לו שהם לא פושעים אלא ישרים כנ״ל, וחייב אתה לשלם להם שכרן מן הדין.

פרק שביעי

השוכר את הפועלים

דף פג. פג:

מתי תחילת וסוף העבודה דפועלים?

א. השוכר את הפועלים **והתנה מעיקרא** להשכים או להעריב וכו׳ הכל לפי תנאו [תוס׳].

לא התנה מעיקרא: מקום שנהגו להשכים ישכים וכו׳, ופרכינן פשיטא, ותרצינן, כגון שהוסיף להם שכר, מהו דתימא אדעתא דישכימו וכו׳, קמ״ל אדעתא שיעשו עבידתא שפירתא.

מקום שאין שם מנהג: איתא בב״ר בשם רב מנא תנאי ב״ד הוא שתהא הוצאה משל בעה״ב דכתיב תזרח השמש יאספון וכו׳, והכנסה משל פועל דכתיב ולעבודתו עדי ערב [תוס׳].

ב. בכניסתו משלו

אמר רבא, פועל בכניסתו משלו ביציאתו משל בעל הבית, שנאמר תזרח השמש יאספון וגו׳ יצא אדם לפעלו ולעבודתו וגו׳.

ולא דיבר רבא במקום שנהגו דא״כ לחזי היכא נהיגי, ואפילו בעיר חדשה לחזי מהיכא קא אתו, אלא במקום חדש, וכגון שהגיעו בו מכמה מקומות או באחד שרצה להשתכר כפועל דאורייתא.

ג. כניסתו ויציאתו

כניסתו: היא בפשטות כשחוזר מעבודתו, ויציאתו: שיוצא לעבוד בבוקר, כמשמעות הפסוק: ״יצא אדם לפעלו״, והיינו כשחוזר מהעבודה, ״משלו״ - שצריך להמשיך לעבוד עד צאת הכוכבים, וכשהולך אינו חייב לבא מעלות השחר, אלא מנץ החמה, **וכך למדו רש״י ותוס׳**, וכך מבואר בב״ר הנ״ל.

אלא שלפי רש״י: משלו היינו שמוותר משלו, משל בעה״ב היינו שאינו צריך לוותר, ותוס׳ סובר: שאין כאן ענין של ויתור, אלא כך הוא באמת, שהזמן עבודה מתחיל מהנץ עד צאת הכוכבים, וההליכה עצמה היא חלק מהעבודה, כי היא לצורך הבעה״ב, אבל החזרה לבית אינה חלק מהעבודה, כי אינה לצורך בעה״ב.

והזכיר מקודם כניסה שהיא בסוף היום, ולאח״כ יציאה שהיא בתחילת היום, כי כך הוא דרך הגמ׳, דאמר רב יהוד׳ לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

[על אף דתני במקום אחר הכנסת פועלים ל[התחיל ב]מלאכה, ועוד תני מכניס לו פעלים ומוציא לו פועלים, התם לא כתוב כניסה אלא הכנסה, מיהו בב"ר מצאנו לשון "הכנסה" בשביל כניסה מהעבודה].

אבל ר"ח למד: שכניסתו היא התחלת עבודה, ויציאתו היא חזרתו מהעבודה, ולפ"ז הדין הוא הפוך, בשביל ללכת לעבוד צריך לצאת לפני הנץ, אבל אפשר לחזור לפני צאת הכוכבים, והרי זה הפוך ממה שכתוב בפסוק, ובא רבא לאשמועינן דלא נוהגים כהפסוק, ומ"מ קשיא מב"ר, ועוד קשה דמאי פריך ולחזי היכי נהיגי.

דף פג:

תזרח השמש לצדיקים

וז"ל המהר"ל: העולם הזה דומה ללילה, באין להגיד כי ראוי שהרשעים מושלים בעולם הזה, שאין העולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא לילה וכו', ולפיכך הרשעים מושלים בעולם הזה שגם הם אין מציאותן נחשב לכלום וכו', ומה שאמר שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו בא לומר, לא כהעולם הזה שנידון אחר רובו, אבל העולם הבא שהוא עולם האמיתי וכו', בו ניכר כל ואחד בפני עצמו.

דף פג: פד:

ספקות שלכם

הקדמה: מצאנו כמה פעמים בסוגי' שראב"ש ידע בחכמתו לכוון את הדברים על אמיתותם, ועוד מצאנו שאפילו כשהיה בספק לא היה צד שלא כיון אל האמת אלא ב' הצדדים היו אמת, וזו מפני מעלתו כפי שכתב המהר"ל, ויתבאר.

גמ': רבי אלעזר בר"ש אשכח לההוא פרהגונא וכו', לאו כחיותא מתילי, תא אגמרך וכו' עול בד' שעי וכו' ע"כ. והרי זה דבר פלא שידע לכוון בבירור איך מגיעים לגנב בלי לדעת מי הוא.

וכן לקמן [דף פד:] אתיוהו לקמיה שיתין מיניה דמא וטהרינהו, דידע בבירור שזה נכון עד כדי כך שסמך שמו שמיא יוכיחו, ש"אם לאו תצא נקיבה מביניהו".

ושם בהמשך: כשביקש שיהיה לו יסורין, והיה נראה לכאו' שאיבד את ממון של אשתו, ואז התגלה לעין כל צדקותו, אבל הוא ידע מלכתחילה כי העושר המגיע לו גדול משלהם, ואין כאן כליון ממון של השני.

וכן כשנתפס אדם על ידו בספק התברר שבעל וכו' ביוה"כ, ומה הספיקות שלכם וכו' וכתב המהרש"א: שאותו אחד לא נידון על ידו אלא בזה שראה דנתחצף כולי האי ולא ידע עדיין דבעל וכו' והויא א"כ ספק, אבל **אותם דהוי ניים בחנותא הויא ודאי.**

ויש כאן חידוש שהתעלה במעלה כזאת שאפילו בספיקות שלו שתי הצדדים היו אמת, וביאר המהר"ל וז"ל: מפני שאינו דבק בהפסד שהיא העדר והבלתי מציאות שאף **ספיקות שלו היו אמת.**

ולא רק שהבי צדדים היו אמת, אלא שלא היה בו צד כלשהו של עון, ולא שלט בו רימה אפילו בספיקות שלו.

והנה שמדרגתו בחכמה היתה רוחנית כ״כ, דאפילו לאחר מותו המשיך לפסוק, איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי.

דף פד.

א״ר יוחנן אבריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי וכו׳ א״ר פפא אבריה דרבי יוחנן דרב פפא גופיה.

עי מהר״ל וז״ל: כי **תמיד הדור הראשון יותר בשיעור**, כי רבי ישמעאל ברבי יוסי היה מכת התנאים, ורב יוחנן תחילת האמוראים, ורב פפא סוף האמוראים, ותמיד השיעור פוחת והולך ולא במקרה הוא.

ובהמשך כתב וז״ל: דע כי הגודל הוא לפי מדרגות הדבר, ולכן תמצא שהראשונים אשר היה להם מדרגה אלוקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר, ובמסכת שבת משה רבינו כמה הוי עשר אמות, ואין דבר זה מצד שהגוף כ״כ במעלה, רק מפני כי לפי מדרגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה מתחבר אליו הגוף לפי ערך, אך אל תאמר שהשיעור אשר נאמר כאן הוא שיעור שהוא מוחש לפניך אבל דבר זה וכו׳ הוא מופשט מן הגשמי, וכו׳ עכ״ל.

שפירי ירושלים

הקדמה: כל הענין מדבר על טוהר הפנים הנובע ממעלה רוחנית, כפי שמצאנו אצל רבי יוחנן, וכן נראה שהתורה שבחה את שרה אמנו על הטוהר הנובע ממעלתה הרוחנית, ויתבאר.

א. מעלתו דרבי יוחנן

א״ר יוחנן אנא אשתיירי מ**שפירי ירושלים**, ועי׳ תוס׳: אפילו שרבי יוחנן היה אחר החורבן הרבה מ״מ אשתייר ממשפחתם.

ויש לדעת: מה השייכות בין ירושלים בזמן הבית המקדש ליופי החיצוני, וכן מדוע לאחר החורבן דבר זה נעלם, עד שהיה צורך להעיד שרבי יוחנן נשאר משפירי ירושלים.

ונראה בהקדם: שלא היה זה יופי ממקור טבעי, אלא הארה הנובעת מרוחניות, שהיתה שייכת למעלה רוחנית הקיימת בזמן הבית, ויתבאר.

ב. אור הפנים הנובע מצלם אלוקים

המשך הגמ׳: דאמר מר שופריה דרב כהנא מעין שופריה דרבי אבהו וכו׳, שופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון, <u>וביאר המהר״ל</u> <u>וז״ל</u>: פי׳ כי אדם נברא בצלם אלוקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר דכתיב אצל צלם אדם **הוד והדר תעטרהו,** וכתב: וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו בשביל הצלם אלוקים שנברא בו וכו׳, **כי לדבר בלתי גשמי שייך אור ולא אל דבר גשמי** עכ״ל.

וכך מבואר בגמ׳: מאן דבעי למחזי שופריה דרבי יוחנן, ניתי כסא דכספא מבי סלקיה, ועי׳ רש״י ד״ה מבי סלקי - כשיוצא מבית האומן **שהוא צהוב ממראה להב האש.**

והתיאור כאן הוא ודאי על מאור הפנים, וכך גם המשך התיאור בגמ׳, שכדי עמוד על יופיו יש לקחת ורד ולשקף אותה על גביע כסף וכו׳.

וכן יש להוכיח מהא דנקט בגמ׳: דלא קחשיב רבי יוחנן בהדי הני דשפיריה מאדם הראשון עד רבי אבהו, מכיון שלא היה לו הדרת פנים, ואם היה זה יופי טבעי, מה השייכות להדרת הפנים, אלא ע״כ שמדובר ביופי שנובע ממקור רוחני. [והמהרש״א הסביר לפי רש״י עה״ת דיש ב׳ סוגי יופי, ורבי יוחנן יפה תואר לא הוה, אבל יפה מראה הוי].

וכן איתא בברכות דף ה: רבי אלעזר חלש על לגבי רבי יוחנן, חזא דהוי קא גני בבית אפל, **גלייה לדרעיה ונפל נהורא וכו׳**, והיה זה אור כפשוטו, ואם כך היה בזרועו כ״ש שבפניו היה כך.

ג. שפירי – גמירי אורייתא

וכך יתבאר ג״כ מהמשך הגמ׳: יתיב אשערי טבילה, אמר כי היכי דלהוו ליה **בני שפירי** כוותי, **גמירי אורייתא** כוותי.

<u>ויש ע״ז כמה תמיהות</u>:

1) דבתחילת הענין הקדים בעל הגמ׳: ״רבי יוחנן אשתייר משפירי ירושלים״ והוי פתח לכל הענין, ובהמשך הסביר [**א׳**] איך לעמוד על יופיו, ע״י שניקח כסא דכספא וכו׳ [**ב׳**] דלא מנו אותו בהדי אותם שפירי, בגלל דלא היה לו הדרת פנים [**ג׳**] שבעקבות יופיו בא מעשה דר״ל [**ד׳**] וכן דישב אשערי טבילה, כי היכי דלהוו בני שפירי כמוהו, אך המשיך ״גמירי אורייתא כוותי״ והוי דבר תמוה מה השייכות ליופי המדובר כאן, ואיך בגלל דהוי משפירי ירושלים, סבר דיולדו בני גמירי אורייתא?

2) **ועוד:** איך שייך שיהיו בני שפירי ״**כוותיה**״, הרי היופי הזה היה קיים רק בזמן הבית, וגם אצל רבי יוחנן, לא היתה זאת מעלה שקבל לאחר חורבן הבית, אלא בהיותו נשאר מאותם שהיו בזמן הבית, אבל אחרים שלא ירשו את המעלה הזאת, מהיכי תיתי שהיא תתחדש בהם בלי שיבנה בית המקדש.

3) **איך** יכל להשפיע שיהיו **גמירי אורייתא**, הרי זה לא דבר שנראה מבחוץ, ועוד שאין זה תלוי בהסתכלות עליו, אלא בעבודה עצמית של כל אחד.

4) וכן מדוע הקדים את המעלה של ״**שפירי**״ למעלה של ״**גמירי אורייתא**״

ונראה: שאכן הב׳ דברים האלו קשורים אחד לשני, והתחיל דוקא ב״שפירי״ והמשיך ב״גמירי אורייתא״.

ומדובר כאן על תואר הפנים הנובע מרוחניות כנ״ל, והא דקאמר דאשתיירי משפירי ירושלים, היה זה בגלל שאצלו לא שלט עליו קלקול החורבן, והמעלה הרוחנית הראויה נשארה אצלו בגלוי [לפחות במידה מסויימת] כבזמן הבית, ומי שזוכה לאותה מעלה, יש בו הוד והדר בהיותו רוחני, ונמשך אחרי השכל, ונהיה גמירי אורייתא.

ומי שהיה מסתכל על רבי יוחנן, היה נספג ממעלתו, והיה יכול להתעלות למעלה

שהיתה בזמן הבית, לקבל את ההוד וההדר הזה והיינו "שפירי", ובהיותו מתרומם היה שייך למעלת השכל והיינו "גמירי אורייתא".

[אמנם היה צורך שיולדו לכתחילה עם מעלה כזאת, אבל אותם שכבר נולדו אולי לא היה אפשרי לתקן אותם אחרי החורבן, לכן יתיב אשערי טבילה].

וכן מוכח מהמשך הגמ': דאמרו ליה רבנן לא מסתפי מר מעינא בישא אמר אנא מזרעא דיוסף קאתינא, פירש המהר"ל: כי ברכת יוסף ממקום נסתר פנימי עד שאין העין שולט בו, פירוש ממקור רוחני.

ד. בת קיסר

ולפ"ז יש ליישב הא דאיתא בנדרים [דף נ:] אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה, תורה מפוארת בכלי מכוער וכו' אמר ליה למדני מבית אבוך במה מניחין יין וכו', אף אורייתא כן, והאיכא שפירין וגמירין, אמר ליה אי הוו סנו הוו גמירין טפי, ע"כ.

ועי' מהרש"א: דאין הכונה שבטבע הבריאה יהיה המכוער גמיר, אלא הכונה דאין דברי תורה מתקיימין אלל במי שדעתו שפילה, ואיש הנאה ויפה דרכו להגיס דעתו, ולכן אמר אי הוו סנו הוו גמירי טפי, פי' אם שונאים היופי ואל היו מגיסין דעתן מחמת יופיין, הוו גמירי טפי מדהשתא.

משמע לכאו' שהיופי החצוני הוא סותר את השקידה בתורה, והרי בסוגי' מבואר הפוך, דשופריה דיעקב אבינו מעין שופריה דאדם הראשון בגלל מדרגתו כנ"ל במהר"ל, [מיהו שם לא כתוב שם אי הוי מכוערי, אלא "אי הוו סני"].

וצ"ב: דרבי יהושע בא חנינא היה בזמן הבית [כי היה תלמיד של רבי יוחנן בן זכאי, והוא פדה את רבי ישמעאל בן אלישע בהיותו ילד, ומאוחר יותר נהיה כו"ג בבית המקדש], א"כ מדוע לא היה בו את היופי הקיימת בזמן הבית.

מיהו לפי הנ"ל יש ליישב: דבת קיסר תמה על היופי הטבעי שלא היה בו, ועליה נאמר אי "סנו ליה", כי מדובר על במעלה טבעית שאדם מגיס בה דעתו כנ"ל במהרש"א, ולא על הארה רוחנית שלא קיימת באדם המגיס דעתו.

ה. קרקפילו דרבי ישמעאל

וכן יש להוכיח מהא דאיתא בגמ' [ע"ז דף יא:] על רבי ישמעאל שחמדה בת קיסר ביופיו, [והוא רבי ישמעאל בן אלישע שהיה כהן גדול ונכנס לפני ולפנים [ברכות דף ז.] כך מבואר בספר יוחסין]. ועי' שם בגמ': עוד אחרת יש ברומי אחת לע' שנה מביאין אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חיגר וכו' ומניחין בראשו קרקפילו של רבי ישמעאל,

ויש להתבונן בזה: שכל הענין שם מדבר על המאבק שיש בין רומי לישראל כדאיתא שם: "מאי אהני לרמאה ברמאותיה, ומסיימין בה הכי ווי לדין כד יקום דין",

ויש לשאול: מדוע הקרקפילו דרבי ישמעאל, שניקח ממנו בגלל היופי שבו, נהיה הסמל של המאבק בין רומי לישראל.

ויש לדייק: מהא דאמרי "**ווי לדין כד יקום דין**" שנקודת המאבק היא שלא יחזרו ישראל למעלתם, ויש לבאר לפי הנ"ל: שרבי ישמעאל בהיות בו את יופי הרוחני כנ"ל, הרי שאצלו המעלה הרוחנית של ישראל היתה באופן גלוי, ולכך הוא מסמל את נקודת המאבק בין רומי לישראל.

ו. ויהיו חיי שרה

ונראה עוד לבאר לפ"ז: את הכתוב ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, וכתב רש"י: בת ק' כבת כ' לחטא וכו' ובת כ' כבת ז' ליופי [ובלשון המדרש רבה בת כ' כבת ז' **לנוי**], כוונת רש"י היא לבאר שהיא היתה בשלמותה מתחילתה ועד סופה, ויש כאן כמה תמיהות:

1) דלכאו' פתח בנושא אחד שהוא היופי, וסיים בנושא אחר שהוא הצדקות, וא"כ איך שייך לומר שיש בה שלמות מתחילתה ועד סופה.
2) מה מיוחד בגילאים האלו, שנקבעו כדי להעיד על מעלתה, דוקא בגיל ז', ודוקא בגיל כ', ודוקא בגיל מאה.
3) לכאו' היופי הוא בזמן שהיא מבוגרת ולא קטנה כמבואר בפסוקים דיחזקאל ותגדלי וגו' והנה הגיע עת דודך, [וכך מבואר בשיר השירים].

ועי' בספר אמרי משה [מהרה"ג רב משה צבי הולצברג זצ"ל] שהביא מדרש רבה [יד, ז] א"ר יוחנן אדם ושרה כבני עשרים נבראו, משמע שזה עיקר הקומה והנוי של אדם.

4) **עוד צ"ב:** למה לא משבחים אותה לאחר ק'.

ז. בת ק' כבת כ'

ונראה לבאר: שחיי האדם הם אכן מחולקים לב' זמנים.

1) הזמן שמתחיל הילד לגדול עד שנהיה מבוגר והוא מז' עד כ'.
2) מזמן שהוא מבוגר עד שעבר ובטל מן העולם, והוא מגיל כ' עד גיל ק' כפי שיתבאר.

והנה דכתב האור החיים הקד', דעד גיל ו' [ואולי גיל ו' אינו לכל אחד דיש כאלו שזה עד גיל ז'] אדם חי חיי שמחה ואין לו דאגות, והיינו שאז אין האדם מבין בחשבונות של העולם, והוא כולו טהור.

ונראה: דכשמדובר על בת ז' ליופי, הכוונה היא על היופי הנובע מטוהר הלב, כשהאדם עדיין לא התחיל להתקלקל, משום שאינו מכיר ברע.

והנה שבהגיע לגיל כ', נהיה אדם בר עונש, שאז הוא גמר לגדול.

ובא הכתוב לומר: ששרה אמנו נשארה בטהרותה בלי פניות בהיותה בגיל כ', [כשאדם כבר מבין את הרע], כפי שהיתה בגיל ז' בזמן שעוד לא הכירה את הרע, ואת אותה תמימות הניכרת על פניו של קטן בן ז', היתה ניכרת על פניה כשהיתה בת כ'.

ועל החלק השני, מגיל כ' עד גיל ק', בא הכתוב להעיד שאחרי ששרה אמנו גדלה,

היא נשארה בצדקותה כל ימי חיותה שהוא עד גיל ק׳, דמגיל ק׳ ומעלה אין אדם כ״כ משתנה, דעבר ובטל מן העולם.

ובספר אמרי משה הביא מדרש תהילים [פרק לז] שכתוב הפוך: בת ק׳ כבת כ׳ לנוי ובת כ׳ כבת ז׳ לחטא, וכתב דבמדרש רבה כאן הגירסא היא כרש״י ועי״ש.

ולפי הנ״ל לא קשה, דהכל ענין אחד, דבת כ׳ כבת ז׳ לחטא ובת כ׳ כבת ז׳ ליופי, הוא כנ״ל דהיה לה טוהר הפנים שהעיד על כך שהיתה בלי חטא והוא היופי המדובר.

ובת ק׳ כבת כ׳ לנוי, אחרי שתיארו שבגיל כ׳ היה ניכר על פניה, ה-בלי חטא של גיל ז׳, באו להעיד שנשארה בנוי שלה עד גיל ק׳.

שמירת התורה

קא סחי רב יוחנן בירדנא, חזייה ר״ל ושוור לירדנא אבתריה. ומבואר שר״ל בא בכוונה לעבור על עבירה חמורה, וזימן לו ה׳ את רבי יוחנן שהיה גדול בדורו.

ויש לתמוה: איך זכה ר״ל לכך, הרי הכלל הוא שהבא ליטמא פותחין לו [יומא לח:], ובדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו [מכות דף י:], ואיך א״כ הוא נפל בידיה דגדול הדור.

ואפשר לבאר: לפי המשך המעשה, דאמר לו רבי יוחנן **"חזור בך"**, ועי׳ תוס׳ מכאן אמר ר״ת, דר״ל מתחילה ידע הרבה, והיינו שאם רבי יוחנן שמע וידע עליו שלמד עד שביקש שיחזור בו לקדמותו, ע״כ היה זה משום שלמד הרבה.

[ועוד דכתב תוס׳ על המשך הגמ׳, "דהתם קרו ליה רבי" שכוונתו "רבי" כפשוטו שהיה ת״ח, ועוד הביא ראיה דבגמ׳ שבת אמר ר״ל כך מקובלני מאבותי וכו׳].

ואפשר דבגלל שטרח בשביל התורה בעבר, לכן משמים סידרו שהתורה עצמה תבא לקראתו, ורבי יוחנן היה הביטוי הזה שהתורה בא לחפש אחר ר״ל, כי ת״ח נחשבים כספר תורה עצמו, כפי שמבואר בגמ׳ מכות [דף כב:], אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבה, [ובמיוחד רבי יוחנן שהיה גדול בדורו], **וכשאמר לו חזור בך, הוי כאילו שהתורה עצמה מתחננת אליו שיחזור בו.**

וכשאמר לו, יהבנא לך אחותי דשפירא מינאי, הוי אומר שהתורה דאגה לסדר לו את צרכיו כדי שיחזור וילמד.

וכך מבואר בגמ׳ סנהדרין [דף צט:] נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו - הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר, ופרש״י ד״ה תורה עומלת לו: שמחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה, וכל כך למה מפני "שאכף" - שכפף פיהו על דברי תורה, מכאן שהתורה עצמה דואגת להחזיר אותו.

וכך אמר לו "חיליך לאורייתא" - התורה רוצה את הכוח שלך בשבילה, ויש כאן תשובה ליצר שבא בטענה טרוד הייתי ביצרי כמבואר בגמ׳ יומא דיוסף מחייב את הרשעים בשעת הדין לעתיד לבא, וכאן התורה בא לסדר לו, שרבי יוחנן עצמו

[בהיותו משפירי ירושלים, ודאי היה מחייב את הרשעים] יגיע אליו כדי שיסתם פי היצר, ולא יוכל עוד לחטוא, כדי שיחזור בו לקדמותו ללמוד שוב את התורה.

דף פד. פד:

מעשה דרבי יוחנן ור"ל - וביאור מעשה דרבי אלעזר בר"ש ורבי

[נצטט כאן חלק ממאמר "חברותא ומיתותא" שכתבתי בס"ד בתחילת סיכום מסכת ביצה].

הקדמה: איתא באבות פרק ו', מ"ח קנינים שהתורה נקנית בהם וכו' דקדוק חברים ופלפול התלמידים, וכתב המדרש שמואל וז"ל: **כי הפלפול אין למעלה הימנו בלימוד התורה**, כי משיג להיות מחודד ומפולפל, שכמו שהפלפל הוא חד עד מאוד, כן הפלפול הוא ע"י חידוד, וע"י הפלפול מתברר האמת, והא יותר מדוקדק, על כן נקט בתלמידים פלפול, כי מתלמידי יותר מכולם.

ורש"י שם: [המודפס במהר"ל על פרקי אבות] הביא על זה את הפסוק "ברזל בברזל יחד".

והנה שכתוב בגמ' תענית [דף ז.]: א"ר חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב **ברזל בברזל יחד** [ואיש יחד פני רעהו משלי כ"ז י"ז] לומר לך מה ברזל מחדד את חבירו [רש"י כגון סכין על גבי חברתה] אף ב' תלמידים מחדדין זה את זה בהלכה".

וז"ל המהרש"א: אל תחשוב שב' ת"ח, שבא אחד לסתור להקשות על דברי חבירו, שזהו ג"כ בכלל לקנטרו שלא לשמה, דאינו כן, אלא דלא באו אלא לחדוד, ומעלה היא בת"ח כמו שהוא ברזל בברזל, שהאחד מחדד את חבירו, עכ"ל.

והיינו שהברזל האחד הוא **כנגד הברזל השני, כמו שאיש פני רעהו, שפירושו מול וכנגד השני,** עד שאפשר לטעות בו, שבא לקנטר וללחום נגד השני. והאמת הוא הפוך, שאינו בא אלא כדי לחדד, דהיינו להרחיב את דעותיו של השני, ואין למעלה הימנו בלימוד התורה.

כלשון התרגום: "פרזלא בפרזלא לטיש וגברא לטש אפיה דחבריה", פירוש: ברזל מברזל מתחדד, ואיש מתחדד כנגד רעהו.

ויש כאן א"כ ב' הפכים: א' שנמצא יחד עם רעהו, ב' ושזה **פני – רעהו** שפירושו נגד רעהו.

והב' הפכים האלו, הם הדרך היחידה בכדי להגיע להבנה הראויה בתורה ובדעות כפי שיתבאר.

-א-

רווחא שמעתא

גמ' ב"מ [דף פד.] קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ר"ל וכו' עד סוף המעשה. ושם הוה מצטער רבי יוחנן אבתריה טובא, אמרו רבנן מאן ליזיל ליתביה דעתיה, ניזיל רבי אלעזר בן פדת **דמחדדין שמעתיה**, אזל יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר ליה תנא דמסייע לך, אמר את כבר לקישא, בר לקישא כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפרקינא עשרין וארבעה פירוקי, וממילא

רווחא שמעתא, ואת אמרת תניא דמסייע לך, אתו לא ידענא דשפיר קאמינא. ע"כ.

ומבואר שיש ב' דרגות בחידוד הסוגיא:

1) להביא ראיה בכדי להוכיח שהדין נכון.

2) להקשות ולסתור את הסברה, וע"י זה **רווחא שמעתא**.

הדרגה הראשונה **דמחדדין שמעתתיה**, היא להביא תניא דמסעיה ליה. והכוונה בחידוד הזה, הוא לבדוק את כל הצדדים, אם בכי האי גוונא כך הדין או לא. וכלפי הדרגה הזאת אמר לו רבי יוחנן, אטו לא ידענא דשפיר קאמינא, והיינו שהחידוד הזה הוא רק עוזר לבדוק, אם הדין נכון או לא.

אבל הדרגה של **רווחא שמעתיה**, מגיע ע"י קושיות, ואפילו שיודע דשפיר קאמר, אפ"ה הסברה מתבהרת ע"י זה, דכך הלשון רווחא שמעתא, שפירושו שהשמועה עצמה מתרחבת ומתבהרת.

דהיינו שע"י האיפכא מסתברא, מגיעים לחידוד הסברה עצמה. [ועי' במאמר הארוך בפתיחה למסכת ביצה].

ב. וכך משמע בשיר היחוד ליום שישי שקוראים ביו"כ עשית כל **חפציך** לבדיך, ולא נצרכת **עזר כנגדך** ואח"כ כתוב "סעד אין מי יסעדך, הכל ממך ומידך".

דיש כאן ב' דברים:

1) "שעשית כל חפצך לבדיך", וכלפי זה כתוב "**לא נצרכת עזר כנגדך**". כי חפצך הוא מה שהוא רוצה, והיינו מה שהוא חושב, והרצון הוא דבר יחידי לכל אחד [ולכן כתיב לבדיך], כי אין ב' מחשבות שווים, ולכן כל רצון אחר הוא בהכרח כנגדו, דאפילו אם השני מסכים איתו הרי זו הסכמה ולא רצון, וזה כמו אחד שהוא כנגדו ובא לקראתו, ומתאים א"כ הלשון ד"**עזר כנגדך**".

2) "**סעד אין מי יסעדך**" בא להורות על פעולה מסוימת שאדם אחד לא יכול לבצע אותה לבד, וצריך בשביל זה עזרה, לכן משתמשים בלשון "סעד" שפירושו עזרה, וכלפי זה כתוב "הכל ממך ומידך" כי הקב"ה אינו צריך עזרה, משום שהכל ממנו ומ**ידו**, והיד בא להורות על כוח הביצוע, [כמו שכתוב בתורה היד החזקה" שהיא הוציאה אותנו בפועל ממצרים].

וכן בלימוד התורה ההלכה למעשה, נחשבת כהוצאת הסברות מן הכוח אל הפועל, והראיות שמביאים הם בגדר סעד, ואין בהם הענין של כנגדו, שבא לגלות הסברה.

אבל הסברות הן הרצון של האדם, והיינו חפצו שהוא לבדו, דמי שבא לדון איתו על סברותיו, הוא בהכרח **כנגדו**, דהיינו **פני רעהו** והוא ג"כ **עזר** ביחד איתו, שעל ידו מתגלה הענין מכיון **דברזל בברזל יחד.**

ג. כמו שמצאנו בב"ב [דף טז.] א"ר לוי שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו, וכתב המהר"ל וז"ל: כמו שהשטן יקרא שטן, ומתנגד לאדם, והוא לשטן לו וכו', וכמו שהשטן כוונתו לשם שמים, שיהא הכל תחת רשות ה' לגמרי,

כאשר אדם מושל על השטן שהוא היצר הרע, הרי האדם דבק בו יתברך לגמרי. ואם אין גובר עליו, הרי **הוא מגלה פנימיות האדם**, שהוא נמצא בפועל מה שהוא בסתר, וכמו שדרשו בבראשית רבה פ"ט והנה טוב מאוד זה היצר הרע עכ"ל.

וזה ג"כ הכוונה דרווחא שמעתא, שע"י כוח ההתנגדות **מתגלה השמועה**.

-ב-

חברותא ומיתותא

ד. איתא בגמ' תענית [דף כג.] מעשה בחוני המעגל, דניים שבעין שנין, אזל לבי מדרשא, כל קושיא דהוי להו לרבנן מפרק להו, אמר להו אנא ניהו, לא הימנוהו ואל עביד ליה יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמיה ומית, אמר רבא היינו דאמרי אינשי או חברותא או מיתותא.

ובפירוש או **חברותא או מיתותא**, כתב רש"י: אם אין לאדם אוהבים, נוח לו שימות ע"כ.

וצ"ב: דמשמע שחוני המעגל ביקש למות, בגלל שלא היו לו אוהבים, וא"כ מה כ"כ חשוב להדגיש שידע לפרק כל קושיא דהוי להו לרבנן.

ונראה: שכל החיות של חוני המעגל, היתה בזה שיכל לעמוד כנגד החכמים, מבחינת את והב בסופה, וע"י זה היה מגלה את השמועות, והיה נחשב חברותא כנגד כל החכמים, באותה מידה שריש לקיש היה חברותא כנגד רבי יוחנן, שגם שם כל חיותו היתה תלויה בכנגדו,

וגם שם התקיים מה דאמרי אינשי: **או חברותא או מיתותא,** וברגע שהכנגדו דרבי יוחנן בלימוד התורה, שעל ידו היה מרוויח שמעתא" הלך, הלכה אתו כל החיות שלו רבי יוחנן. וכך הוי כשלא ידעו להכיר את חוני המעגל, ולא עבדיה ליה יקרא, פירוש שלא נתנו לו את המקום המגיע לו להיות כנגדם, בכדי לפרק את כל הקושיות, אז הוא איבד את כל חיותו.

ה. וכן איתא בב"ב [דף טז:] וישמעו שלשה רעי איוב וגו' ויועדו יחדיו א"ר יהוד' א"ר: מלמד שנכנסו כולם בשער אחד, ותנא בין כל אחד ואחד ג' פרסי, מנא הוו ידעי, איכא דאמרי כלילא הוה להו, ואיכא דאמרי אילני הוי לה, וכיון דכמשי הוו ידעי.

רש"י ד"ה כלילא: כתרים בכל כתר ג' פרצופים, ואיש את שמו מחוקק על פרצופו, וכשבאין יסורין על אחד מהן, פרצופו משתנה, וכן אילני.

אמר רבא, היינו דאמרי אינשי **או חברא** כחברי איוב **או מיתותא**. רש"י ד"ה או חברא כחברי איוב: אם אין לו לאדם אוהבים, נוח לו שימות, ע"כ?

ועי' מהר"ל וז"ל: ואמרו כי היו יודעים זה לזה מכוח הכתר, כי בכתר היו שותפים אלו ארבעה ראשים, ולפיכך **כאשר היה לאחד דבר חידוש, נודע זה בכתר,** אשר הוא מאחד ומחבר אותם יחד" עכ"ל.

ומבואר א״כ שהחיבור הזה היה באופן שאחד היה ממלא את החיסרון של השני, ובכאלו חברים נאמר או חברותא או מיתותא, כשלא נמצא אחד מהם, מי הוא זה שיוכל להשלים את החסרון של השני.

ו. קא חשביתו לי כוותי

ועל דרך זה יש לבאר: הא דאיתא בב״מ דף פד: כי הוי רשב״א ורבי יהושע בן קרחה אספסלי, יתבי קמייהו רבי אלעזר בריב שמעון ורבי אארעא מקשו ומפרקו, אמר מימיהן אנו שותים והם יושבים על גבי קרקע, עבדו להו ספסלי אסקינהו, אמר להם רשב״ג פרידא אחת יש לי ביניכם ואתם מבקשים לאבדה הימנו, אחתוהו לרבי, אמר להם רבי יהושע בן קרחה וכו׳ אחתוהו נמי לרבי אלעזר ב״ר שמעון, חלש דעתיה, אמר קא חשביתו לי כוותי, עד ההוא יומא, כי הוה אמר רבי מילתא, הוה מסייע ליה רבי אלעזר ברבי שמעון, מכאן ואילך כי הוה אמר רבי יש לי להשיב, אמר ליה רבי אלעזר ברבי שמעון כך וכך יש לך להשיב, זו היא תשובתך, הקיפתנו תשובות חבילות שאין בהן ממש ע״כ.

והמעשה הזה תמוה מאוד, דמעיקרא מאי קסבר ראב״ש לוותר על הקושיות של רבי, הרי לא זו הדרך של לימוד התורה, אלא את והב בסופה, ולבסוף למה חזר בו.

ועוד: למה חלש דעתיה על שלא כיבדוהו, אדרבה היה צריך לשמוח כי כך הוא הדרך לקניית התורה: ממדבר מתנה - כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה [נדרים נה.].

ועי׳ מהרש״א וז״ל: דמלכתחילה היה רשב״א מסייע ליה לרבי, בין בקושיא שהיה אומר, בקושיא זו יש בו ממש, ובין בפירוקא דהוה אמר רבי, הוה מסייע ליה למר שהוא תירוץ נכון, ועושה זה משום כבוד, וזה הטעה אותם, דקא חשביתו ליה כוותיה.

וצ״ב: דהא גופא למה מלכתחילה לא נכנס ראב״ש נגדו, בדרך של את והב בסופה.

ונראה בפשטות: כי היות ורבי לא היה ה״**כנגדו**״ של ראב״ש כמפורש במעשה, שהיה ראב״ש מצליח לכוון את קושייתו ותירוצו עוד לפני שהיה רבי מתחיל להקשות, א״כ לא היתה יכולה להיות מציאות של את והב בסופה, ולכן עזר לו ראב״ש, כי ידע שלא על ידו, יוכל להגיע למצב של רווחא שמעתתא.

ומ״מ: עם שאר התנאים שבחבורה, היה ראב״ש רוצה לעמוד כנגדם כדי שירווח שמעתתא, ומאחר דחשבו אותו כרבי, ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה, והיינו שלא נתנו לו את המקום המגיע לו כדי להיות כנגדם כנ״ל, לכן חלש דעתיה, כי כשנתבטל הכנגדו של את והב בסופה, אתו נתבטלה ג״כ כל החיות כנ״ל, ובאותה מידה שחוני המעגל חלש דעתיה, ושרבי יוחנן הוה קא מצטער אבתריה דר״ל טובא לאחר מעשה, כך גם ראב״ש הקפיד ודאג שלא יגיע לידי כך.

דף פד: פה.

חביבין יסורין

[אמר רבי חביבין יסורין, פרש״י: שראה שהואיל יסורין של רבי אלעזר שלא שלטה בו רימה, וצ״ב הרי לפני שקבל על עצמו יסורין, כבר בדקוהו ע״י שמשא דלא שלטא בו רימה].

יש לשאול: מה הענין של יסורין היכא דכבר עשה תשובה, דבשלמא לפני כן זה מועיל כדי להגיע לתשובה כדכתיב: תשב אנוש עד דכא - ודרשינן עד דכדוכא של נפש, [וכתב המהר״ל דרצו יסורין בשביל להתכפר].

ואולי יש לבאר: כי כשאדם חוטא, השכל שלו נכנע לנפש הבהמי, ואפילו אם אח״כ התגבר שכלו על נפשו הבהמית, ועשה תשובה, עדיין הנפש מצד עצמה מבקשת לחטוא, אפילו שסו״ס השכל יעמוד נגדה, והתאוה הזאת לא תגיע לידי ביטוי, אחרי שגמר בלבו לא לחזור עוד בחטא, מ״מ יש באיש הזה נפש שאינה מתחרטת על החטא, והיא עוד מבקשת לחטוא.

והיות שהחטא מגיע בגלל הגוף, לכן כשבאין עליו יסורין, אז האדם שם לב שהגוף הוא דבר נפסד, ולא נשאר לנפש הבהמי ברירה, וגם היא חייבת להסכים לשכל ולהתחרט על החטא, והרי זו תשובה שלימה.

ועדיין צ״ב: למה בעי יסורין הרי התורה היא מנקה את הגוף, כאומרו אם אבן הוא נימוח, והיינו שהיצר שבגוף נימוח, ואין לך תשובה גדולה מזו, ואולי אה״נ למי שלומד לשמה לא בעי יסורין, אלא א״כ הם אלו יסורין של אהבה.

דף פה: [פה.]

מעלתו דרבי חייא

א. בחכמה

גמ׳: כי הוו מינצו רב חנינא ורבי חייא, [פירוש: כשהיו מתווכחים בלימוד], אמר רב חנינא בהדי דידי קא מינצית, ח״ו אי משתכחא תורה מישראל מהדרא לה מפלפולי, אמר ליה רב חייא לרב חנינא בהדי דידי קא מנצית, דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל, ע״כ.

והיינו שכל אחד רצה להוכיח שהדין עמו, **וצ״ב:** בשלמא טענת רבי חנינא היתה שבגלל הבנתו בתורה, היה מצליח להחזיר את התורה [כפי שעתניאל בן קנז החזיר הלכות בפלפולו], והויא ראיה שידע לרדת לסוף הענין והדין עמו, אבל טענת רבי חייא תמוה, מה עוזר הזיכוי הרבים שלו לגבי הבנת הסוגיא.

וע״כ צ״ל: שהמעלה שלו ברוחניות עוזרת לאסוקיה שמעתתא, או עוד: דאם השיג שכך צריך להתנהג כדי להציל את התורה, ע״כ שהבנתו היתה עמוקה מאוד.

ב. במדרגה

ר״ל הוי מציין מערתא, כי מטא למערתיה דר׳ חייא איעלמא מיניה, חלש דעתיה וכו׳ יצאה בת קול ואמרה כמותו פלפלת כמותו לא רבצת.

וכן בגמ׳ שם - דרבי יוחנן לא היה תקוע אצל רבי חייא, ולא נתן אליהו הנביא לרב חביבא להסתכל על מקומו של רב חייא.

ג. בתפילה

כמבואר באותו מעשה דרבי חייא ובניו שאמרו משיב הרוח ונשבה זיקא, מוריד הגשם ואתר מיטרא וכו׳.

ד. בשלמות המעשה

מאי עבידנא שדינא כיתנא וכו׳, וסליקנא למתא ומקרינא חמשה ינוקי, וידוע הביאור של הסבא מנובהרדוק [בספר מדרגת האדם], שהיה צורך לכל זה, [לייצר את הרשת ע״י הכיתנא שהוא בעצמו נטע] כדי שהתורה תהיה בטהרתה מלכתחילה, וכזאת תורה מחזקת.

* לעיל איקלע רבי לאתריה דרבי שמעון וכו׳ ופרכינן: ולמה ליה כוליה האי [לחזור על בני אחרים לשאול אם יש לו בן], ותרצינן: דאמר רב יונתן כל המלמד את בן חבירו תורה זוכה ויושב בישיבה של מעלה, וכל המלמד בן עם הארץ תורה אפילו הקב״ה גוזר גזירה מבטלה בשבילו.

דף פו.

רבה בר נחמני

יש להתבונן במעשה דרבה בר נחמני, שכל האופן שבו רדפו אחריו, והאופן שבו הוא נפטר מהעולם לא היה טבעי, וכך הגמ׳ מעידה בעצמה רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה, רש״י: מחמת אימת מלכות מת, שאינו נהרג ע״י מלכות אלא ע״י אימת מלכות.

דמקודם כשדנו אותו כמורד במלכות בגלל שהיה מבטל אנשים מלתת מיסים, היה זה שלא כדין כי לא התכון לבטל אותם ממיסים כדי למרוד במלכות, אלא רק לימד אותם תורה.

אח״כ: כשברח ולא הצליח להסתתר, והלך ממקום למקום, מפומבדיתא לאקא וכו׳ כשש מקומות ואפ״ה לא נמלט מהם.

וכן אח״כ: על אף שהציל את שליח המלך, אותו שליח לא ריחם עליו ובא לתפסו.

וכן כשניסה לסמוך על הבעה״ב, לא אסתייעא מילתא, דאמר לו אי נגידין מנגדין ליה מגלינא.

ולבסוף מלאך המות לקח אותו.

אלא שמבואר בסוף המעשה: שמלכתחילה התבקש בישיבה של מעלה כדי לפסוק את הדין דשער לבן קודם לבהרת, וכל ההלשנה והבריחה היתה לכאו׳ להגיע לזה. וכך הודיעו משמים ע״י שנפל פיתקא, בזה הלשון: ״רבה בר נחמני נתבקש בישיבה של מעלה״, והיינו שבאופן שמימי דוקא התגלה פטירתו, משום שסיבת פטירתו היתה שקראו אותו בישיבה של מעלה כנ״ל, לכן הדרך ארץ הוא שהודעת פטירתו תגיע מלמעלה, ולא באופן אחר.

דף פה:

שלא ברכו בתורה תחילה

א. וז״ל הטור: [או״ח סימן מ״ז] ברכת התורה מאוד צריך ליזהר בה כדאיתא בנדרים

וכו׳, דאמר רב יהוד׳ א״ר מי האיש החכם ויבן את זאת וגו׳, על מה אבדה הארץ דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פירשוהו, עד שפירש הקב״ה בעצמו וכו׳ שלא ברכו בתורה תחילה.

וכתב הר״ן בנדרים [דף פא] בשם רבינו יונה וז״ל: עד שפרשו הקב״ה בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחילה, כלומר **שלא היתה התורה חשובה בעינהם כ״כ שיהא חשוב לברך עליה, שלא היו עוסקין בה לשמה**, ומתוך כך היו מזלזלין בברכה, והיינו לא הלכו בה בכוונה ולשמה.

ב. והקשה הב״ח: למה יצא כזאת מלפניו **להענישם בעונש גדול** ורם כזה על שלא ברכו בתורה תחילה, שהוא לכאו׳ עבירה קלה.

ותירץ וז״ל: דכוונתו יתברך מעולם היתה **שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתינו בעמו** ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה וכו׳, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, שהיתה השכינה ממש בקרבם וכו׳ **והארץ כולה היתה מאירה** מכבודו, ובזה יהיה קישור לפמליא שלך מעלה עם פמליא של מטה, והיה המשכן אחד.

אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן, גם להתגאות להראות חכמתם, ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות כהתורה וכו׳, עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה, והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבדתה וכו׳ עכ״ל.

ג. וצ״ב: הרי מדובר בבית ראשון שנחרב על שעברו על ג׳ עבירות חמורות, ועוד דבגמ׳ שבת [דף סב. ובדף קיט:] מובא רשימה של דברים שבגללם נחרב ירושלים: שביטלו בה תינוקות של בית רבן, ושביזו בה ת״ח שחיללו בה את השבת וכו׳.

ואולי הנפילה התחילה בזה שלא ברכו בתורה תחילה, ולפי הנ״ל בב״ח מובן שבגלל שלא למדו לשמה לכן התדרדרו לעבירות יותר חמורות.

ד. והנה דבגמ׳ לעיל [דף ל:] לגבי חרבן בית שני, אמר רב יוחנן לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עבדו לפני משורת הדין.

והקשה תוס׳: וא״ת דבגמ׳ ביומא אמר מפני שנאת חנם וי״ל דהא והא גרמא.

והקשה פני יהושע: אמאי קשה הכא טפי מכל הני אמוראי דכתיב בפרק כל כתבי, דחד אמר לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו שבת וח״א על שבטלו ק״ש וכו׳ כנ״ל.

ותירץ: כי שם כל אחד הביא קרא, וע״כ צ״ל דכולהו גרמו דאל״כ קשי קראי אהדדי, אבל הכא דר״י לא מייתי שום קרא לדבריו וע״כ

משום דבבית שני איירי א"כ מקשי שפיר, דהא ביומא משמע דבבית שני מפני שהיה בהן שנאת חנם וא"כ מנא ליה דבעון שנאת חנם היה ראוי ליחרב אילולי העון דלפנים משורת הדין, ולכן בעינן למימר סברה דזה וזה גורם.

עוד תירץ הפנ"י: **דשנאת חנם היינו משום דלא עשו לפנים משורת הדין לעבור על מידותיהם**, וא"כ תרווייהו חדא מילתא היא.

דף פו. פו:

לזון יזון

מתני': מקום שנהגו לזון יזון וכו' ומעשה ברבי יוחנן בן מתיא וכו' אפילו אם אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהם שהם בני אברהם וכו', אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד.

ופרכינן: מעשה לסתור, ותרצינן: דאם פסק להם מזונות ריבה להם, והיינו שיתן להם יותר מהמנהג ואין לזה הגבלה, כי מה שראוי להם באמת הוא כסעודת אברהם אבינו שהאכיל לכל אחד לשון בחדל, אבל שלמה המלך לא שחט לכל אחד שור כדי להאכילו לשון.

ומה שאמר להם צא ואמור להם וכו' היינו דמאחר ופסק להם מזונות, הוא חייב לומר להם שדעתו כמנהג המדינה ולא יותר.

ומבעיא ליה: מה הדין אם אמר פת קטנית, האם כיון שאין רגילין לעשות פת מקטנית, לכן דעתו על פת ועל קטנית או על פת של קטנית, ולכאו' מדובר אפילו במקום שנוהגים לאכול פת וקטנית, דכיון שהתנה לפת קטנית הכל לפי תנאו.

הנהגה שלא כדרך הטבע

כל מה שעשה אברהם אבינו למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו וכו' כדכתיב ואל הבקר רץ אברהם - ורוח נסע מאת ה', ויקח חמאה וחלב - הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, והוא עומד עליהם תחת העץ - הנני עומד לפניך, ואברהם הולך עמם לשלחם - וה' הולך לפניהם, יוקח נא מעט מים - והכית בצור, ופליגא דרב חמא וכו' בשכר ג' זכו לג', בשכר חמאה וחלב - זכו למן, בשכר והוא עומד עליהם - זכו לעמוד הענן, בשכר יוקח נא מעט מים - זכו לבארה של מרים.

א. ויש להתבונן בזה: שכל הדברים שהחזיר לו הקב"ה הם **שלא כדרך הטבע**, רוח נסע מאת ה' - הנני ממטיר וגו', וזה מעיד שהמעשה מצוה שעשה אברהם אבינו היה ג"כ יוצא מגדר הטבע, והיינו שכשאברהם אבינו עשה מעשה לרוץ למצוה, הוא התעלה במדרגה כזאת שתוצאתה היא רוח ה' נסעה, וכן כשלקח חמאה הוא אחז במדרגה ששייך בה הנני ממטיר.

כידוע שצדיקים מתעלים על הטבע, כי ליבם ברשותם והיינו שהיצר הטבעי אינו תופס אצלם, וממילא הם פועלים מעל הטבע, והם בבחינה של אדם הראשון לפני החטא שהטבע אינו עיכוב אצלו.

והטבע עצמו מתעלה לפי הפעולות כפי שכתב המהר"ל: על הגמ' דעתידה הארץ להוציאה גלוסקאות [סוף כתובות], דלא קשה למ"ד אין בין וכו' אלא שעבוד מלכויות בלבד, כי אין כאן נס שלא כדרך הטבע, כי כך הוא הטבע אילולי החטא.

[וכן לעיל ראינו שבני רבי חייא התפללו שיורד הגשם הגשם, ומיד ירד כי אצלן הטבע לא היה עיכוב].

ב. ועל זה הדרך מה שבאו שלושה אנשים - מיכאל שבא לבשר את שרה, רפאל שבא לרפא את אברהם, גבריאל אזל להפוך את סדום.

דיש לשאול: מדוע היה צורך שיתגלו אליו מלאכים, הרי המלאך מכאל יכול היה לרפות ולפעול שתלד בלי להתגלות, וכן המלאך גבריאל יכל להפוך את סדום בלי להתגלות אליו.

אלא נראה: **שההנהגה הזאת של התגלות מעל דרך הטבע, היא היתה במדרגתו של אברהם אבינו**, ולא היה כאן צורך להסתיר ממנו, ועוד שהמלאכים היו כפופים אליו שהמלאך מיכאל היה צריך להודיע לו הנהגתו אליו, וכן מלאך גבריאל, ושפורענות סדום היתה תלויה ועומדת לפי רצונו.

[**ג.** ויש להוסיף: שכל העולם תלוי באברהם אבינו, כי ממנו יצאו עשיו וישמעאל שהם כוללים את כל האומות כידוע, ושניהם תלויים בישראל, לגבי עשיו כתיב "ואת אחיך תעבוד" וישמעאל הוא עבד של יצחק כמבואר באור החיים עה"ת, והיינו שכל הנהגת האומות היא תלויה באבות הקד'].

ד. [דף פו.] וכך ראינו שהתורה עצמה מעידה על הנהגה לא טבעית כדבר פשוט במה שנוגע לאברהם אבינו, דכתיב: "היפלא מה' דבר" והיינו שה' הכריז שיהיה כאן הנהגה שלא כדרך הטבע, וכך הוה דע"י לידת יצחק נעשו כמה נסים:

- בן מאה שנה הוליד אברהם את יצחק.
- פרסה נדה.
- נתעדן הבשר ורבו הקמטים.
- נפתחו דדיה כשתי מעיינות.
- נהפך קלסתר פנים של יצחק ונדמה לאברהם.
- בעי רחמי והוה זקנה.

דף פז. פט.

חיוב להאכיל את הפועל - ואיסור לא תחסום

הקדמה: שווים דיני אכילת פועל לאיסור בל תחסום, דשניהם אינם חלים אלא בדבר שנגמרה מלאכתו לאכילה, ובדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר ולחלה, ובדבר שגידולי קרקע, ושניהם שייכים הן בתלוש הן במחובר, מכיון דלומדים אחד מהשני,

[אפילו למ"ד דלא אתקש חוסם לנחסם], משום שעניינם אחד כמבואר בספר החינוך[לח].

פסוקים:

- כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך, ואל כליך לא תתן.
- כי תבא בקמת רעך וקטפת מלילות בידך, וחרמש לא תניף על קמת רעך.
- לא תחסם שור בדישו.

ולומדים אכילת פועל מאכילת בהמה כפי שיתבאר.

מתני': ואלו אוכלין מן התורה[לט], העושה במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, פירוש: שאין צריכים עוד לקרקע, ובתלוש מן הקרקע עד שלא נגמרה מלאכתו, ובדבר שגידולו מן הארץ, וכולם ילפינן מקרא כפי שיתבאר:

א. אדם במחובר

מדכתיב קמה לרבות כל בעלי קמה, פירוש - כל מה שגודל בארץ, ולא שייך לומר דדווקא

לח. א. החינוך **מצוה תקע"ו:** להניח לשכיר מהמחובר שעושה בו וכו', משרשי המצוה – ללמוד לבני ישראל להיות להם **נפש יפה ורצון טוב,** ומתוך כך תחול ברכת ה' עליהם, וכל שכן כשהן עושין בגידולי קרקע שהאדם שמח בו בברכת ה' אשר נתן לו וכו'.

מצוה תקצ"ו: שלא לחסום בהמה בשעת מלאכה.

משרשי המצוה – ללמוד לעצמינו להיות נפשינו נפש יפה **בוחרת הישר** ומדבקת בו, ורודפת אחר החסד והחמלה ובהגילנו אותה על זה אף על בהמות שלא נבראו אלא לשמשנו וכו'.

ב. ואין זו טעמא דקרא, אלא כך הוי הפשטות כמבואר לקמן [דף צ.] לגבי היתה אוכלת ומתרזת, דמסקינן דאין כאן איסור לא תחסום משום דלא מעלי לה, ועי' תוס' הרא"ש: דאפילו למ"ד דלא דריש טעמא דקרא וקא סבר דרחמנא אסר בין עניה בין עשירה [לקמן קט"ו], היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהריה אלא לטובתה של בהמה אי משום דמעלי לה אי משום דלא תצטער.

וצ"ב: מנלן דכך הוא פשטיה דקרא, וע"כ צ"ל כי פשיטא דבא הכתוב לומר שנרחם על הבריות כמבואר בחינוך הנ"ל, ואי לא מעלי לה אין כאן רחמנות.

ג. ולפי זה מובן, מדוע החיוב הוא דוקא במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה, כי בזמן הזה שאדם מתעסק עם הפרי המוכן אז הוא תאב לאכול אותו, וכן גם בתלוש עד שלא נגמרה מלאכתו למעשר או לחלה, אבל לאחמ"כ מתחיל שלב אחר והוא עבודת האיחסון, ואין ענין בפרי כאוכל, אלא כמאכל ששומרים לזמן מרובה.

והענין **בדבר שגידולו מן הארץ,** כתב החינוך, שזה מצד שהבעלים יש להם שמחה מיוחדת על זה, ולכן יש להם חיוב להיות נדיב.

ואפשר שיש סיבה לזה גם מצד הפועל, כפי שהסברנו משום שיש תאוה יתירה בדבר שהוא עצמו תלש מהאדמה, והוא מרגיש קצת כאילו שזה שלו, [כי האדמה היא דבר שמתייחס לכולם, אפילו שסו"ס יש לבעלים קנין עליה], אבל כשבא לחלוב בהמה של חבירו, הוא לא מרגיש שזה שייך לו.

וכך היא משמעות הפסוק: ואכלת כנפשך שבעך היינו כפי מה שאתה מתאוה, "ואל כליך לא תתן – כי לא הותר לו אלא תאות אכילה בגלל שזה מצער אותו.

ובגמ' בהו"א מבואר: דס"ד דוקא כרם התירה התורה לאכול, בגלל חשיבותו שחייב בפרט וכו' ודוקא קמה דחייב בחלה, ובהמשך הוסיפו דווקא דבר שיש חלק מזבח, ויש כאן לכאו' סברה מצד הנותן כנ"ל בחינוך, דבשעה שמקבל דבר שיש על זה ברכה שהרי מקיימין בה כמה מצוות בגלל חשיבותו, אז הוא צריך להיות נדיב ביותר.

ולקמן [דף צב.] מבעיא ליה אי משלו הוא אוכל או משל שמים ונפק"מ לתת לאשתו ובניו, ותוס' שם בד"ה ואי אמרת כתב: דדוקא באופן שהוא עצמו תאב לאכול מותר לתת לקורביו אבל אם היה חולה, היות ואינו תאב לאכול אסור לתת לקרוביו.

לט. משמע: דיש שאינן אוכלין מן התורה אלא מדרבנן, ונחלקו רב ושמואל לקמן [דף צג.] מתי מותר לאכול מדרבנן, **לפי שמואל:** רק בשומרי גיתות וערמות שאילולי דמשמר לאו כעושה מעשה היה בו היתר אכילה דאורייתא, אבל שומרי גינות ופרדסין כיון שלא נגמרה מלאכתן אסור, **ולפי רב:** אדרבה ההיתר מדרבנן נאמר דוקא בשומרי גינות ופרדסין, כי שומרי גיתות וערמות מותרין גם מדאורייתא, דמשמר כעושה מעשה.

קמה, כי את קמה לומדים מחרמש לרבות כל בעלי חרמש, וכי תבא בכרם בא להילכותיו.

והקשה תוס׳: כי עדיין המילה ״**כרם**״ מיותר דהוי ליה למכתב, כי תבא בשל רעך. ותירץ תוס׳ הרא״ש: כיון דבעי למיכתב ״ענבים״ לדרשה, אורחיה למכתב ״כרם״ תחילה.

ולא יכולנו ללמוד שאר דברים מכרם ומקמה לפי ההו״א, כי יש לפרוך מה לכרם שחייב בעוללות, ומה לקמה דחייב בחלה, ומה לשניהם דאית ביה צד מזבח לרבות זיתים. והקשה תוס׳: למה לא נלמד מדכתיב חרמש שזה מרבה קטנית דאין בהן פרט ועוללות וצד מזבח, ותירץ תוס׳ הרא״ש: דמאחר דכתיב כרם א״א ללמוד יותר מחרמש, דהויא ב׳ כתובים הבאים כאחד דאין מלמדין.

ב. אדם בתלוש

- לפי סתמא דגמ׳: יש ללמוד מדכתיב קמה קמה ב׳ פעמים, אם אינו ענין לאדם במחובר, תנהו ענין לאדם בתלוש.
- לפי רבי אמי: מדכתיב כי תבא בכרם רעך משמע אפילו שכרו לכתף.
- לפי רבינא: מדכתיב לא תחסום שור בדישו, ולא כתיב **לא תדוש בחסימה**, להקיש נחסם לחוסם, ומכאן לומדים אדם בתלוש ושור במחובר.

ג. שור במחובר:[מ]

- לפי רבינא: כנ״ל
- לפי סתמא דגמ׳: מדכתיב בקמת ״רעך״, אם אינו ענין לאדם במחובר תנהו ענין לשור במחובר.

דבר שגידולי קרקע: יש ללמוד אליבא דכו״ע [אפילו למ״ד דלא אתקש חוסם לנחסם] מדיש - מה דיש דבר שגידולי קרקע, יצא החולב והמחבץ והמגבן.

ופרכינן: ההוא מכי תבא בכרם רעך נפקא.

וכך תרצינן לפי גירסא אחת בתוס׳: ס״ד הואיל וכתיב קמה קמה ב׳ פעמים לרבות מידי דלא גידולי קרקע, והקשה תוס׳, דעדיין אצטריך חד לרבות כל בעלי קמא וחד לרבות אדם בתלוש, ותירץ: דלא היינו דורשים אחד מהדרשות הנ״ל, דמסתבר יותר לרבות גידולי קרקע.

לפי גירסת ספרים אחרים: [וכך הגירסא אצלנו], הואיל וכתיב קמה לרבות כל בעלי קמה, נרבה נמי חולב וכו׳.

דף פט.

בשעת גמר מלאכה

א. מה דיש דבר שנגמרה מלאכתו, יצא המנכש בבצלים, אפילו אם מוציא את הקטנים ומכניסן לסל של בעל הבית, אבל דבר שלא נגמרה מלאכתו בכלל, ילפינן מאל כליך - בשעה שאתה מכניס בכלים של בעה״ב.

ועי׳ תוס׳: דמ״מ אם לא היינו דורשים ״דיש״ לא היינו לומדים מאל כליך, והיה מותר לאכול אפילו לא נגמרה מלאכתו.

לא נגמרה מלאכתו למעשר ולחלה: נלמד מדיש, משום שנגמרה מלאכתו כבר מזמן

מ. והקשה תוס׳: שזו משנה מפורשת במעשרות – איזוהי חצר שקובעת למעשר וכו׳, ותירץ: דגם רבי ינאי מודה דקובע מדרבנן.

המירוח, וכך מבואר בתוס׳ [לעיל דף פח. ד״ה מאי לאו בשדה] דאפילו בשדה נגמרה מלאכתו, ורש״י כתב נגמרה מלאכתו כגון הא דתנא [לקמן דף צג] נתפרסו עיגוליו, ולכאו׳ אינו בא לאפוקי מירוח.

ואפילו שיש עוד שלב אחרי המירוח שהוא - ראיית פני הבית לרב ינאי, וראיית פני החצר לרבי יוחנן, אפ״ה כלפי הלאו דלא תחסום, מירוח נחשב גמר מלאכה, [ולכו״ע בזיתים וענבים אינו חייב במעשר בשדה, ויש שיטה שאפילו חיטים ושעורים אינו חייב בשדה].

והנה דבברייתא דף פח: תנא - גורנו למעשר לחייב עליו משום טבל משתגמר מלאכתו, ואיזהו גמר מלאכה, מלאכת הכנסתן, וזה בא לאפוקי גמר מלאכת מירוח בשדה.

וצ״ב: א״כ מדוע לגבי אכילת פועל, חשיב ליה מירוח כגמר מלאכה?

ונראה בפשטות: שעיקר הגמר מלאכה הוא מירוח, וראיה לזה דלפי מסקנת הגמ׳ יש שיטה שבחיטים ושעורין דבני גורן נינהו, אין בהם צורך של ראיית פני הבית [או החצר] בשביל להתחייב במעשר, דמזמן מירוח ואילך מתחיל שלב הבא שהוא איכסון פירות.

ב. נגמרה מלאכתו למעשר - ולחלה

יש להקדים ולשאול: מאמתי אסור לפועל לאכול ואין אדם עובר בו משום לא תחסום בבהמה, האם משעת גמר מלאכה, או משעת החיוב במעשר?

והנה שבברייתות מובא ב׳ זמנים שונים, דתני חדא: מה דייש מיוחד דבר **שלא נגמרה מלאכתו למעשר**, ותניא אידך: מה דייש דבר **שלא נגמרה מלאכתו לחלה.**

ומקשינן: כיון דגמר מלאכה למעשר הוא מוקדם יותר, א״כ מדוע יש לחכות עד הגמר מלאכה לחלה. ומוקמינן הא דתניא חלה, במקומות שאין בהן אלא חיוב חלה, כגון שבע שנים שכיבשו ושבע שנים שחלקו את הארץ, דנתחייבו בחלה דכתיב בבואכם, ועדיין לא היו חייבין במעשר עד שגמרו לחלק את הארץ.

ודחינן: מידי מעשר קא גרים, גמר מלאכה קא גרים, והיינו שאם נגמר מלאכה למעשר אפילו אם אינו חייב במעשר בפועל, אינו עובר יותר על בל תחסום.

ותירץ רבינא: **כרוך ותני, מה דייש מיוחד שלא נגמרה מלאכתו למעשר ולחלה.**

ולפ״ז המעשר והחלה גרים, דבדבר שיש בו חיוב חלה, מותר לפועל לאכול בו עד שעת גמר מלאכת חלה, ובדבר שאין חיוב חלה כגון הבודל בתמרים, אסור לפועל לאכול בו משעת גמר מלאכה למעשר [תוס׳, וכך נראה מפרש״י].

והקשו תוס׳ ר״פ: דלקמן [דף ץ.] לגבי פרות המרכסות בתבואה וכו׳ אינו עובר משום בל תחסום, פרש״י משום דגמר מלאכה למעשר משעת דישה, וקשה: א״כ למה יתחייב מזמן דישה, הרי יש אחריה חיוב חלה, ונחייב אותו עד גמר מלאכה, ותירץ: דצ״ל דלא מדובר בתבואה שמיועדת ללחם, אלא בתבואה שמיועדת לקליות, ואינה חייבת בחלה.

והקשה ריטב"א: מידי חיוב חלה גא קרים זמן חלה קא גרים, אלא כך ביאור הגמ', כרוך ותני וכו' **למעשר ולחלה**, פירוש - לשניהם, דמתי שמגיע גמר מלאכה למעשר אין פועל אוכל בו, ואינו חייב עליו משום לא תחסום, מיהו מאוחר יותר כשטוחן את החיטים, פנים חדשות באו לכאן והם שוב מותרים באכילה, עד שיגיע גמר מלאכה למעשר.

ג. גמר מלאכה תלוי לפי כוונתו

כדפירש תוס' לעיל [ד"ה בעל הבית], דהגמר מלאכה של בעה"ב שלקט שתי תאנים תלוי בכוונתו: אם התכון ללקוט את כל העץ אין זה גמר מלאכה, אבל אם לא התכון אלא לב' תאנים האלו, הרי זו נחשב כבר מלאכה.

וכן כתב תוס' לגבי זיתים וענבים, דתלוי בכוונתו: אם התכון לדרכן אינו חייב אלא בתירוש ויצהר, אבל אם אין דעתו לדרכן חייב הוא לפני כן.

וכך מבואר בגמ' ביצה [דף יג.] דתניא הכניס שבולין לעשות מהן עיסה אוכל מהן עראי ופטור, למוללן במלילות רבי מחייב ורבי יוסי ברבי יהוד' פוטר.

וכך מבואר לקמן [דף פט:] לגבי ספיתא דכתב רש"י - שספיתא במלח גמר מלאכתייהו, דגלי דעתיה דלית ליה גורן אחריתא.

וכן לקמן [דף צב. צב:] דתנן השוכר את הפועל לקצות בתאנים הרי זה אוכל ופטור, וכתב רש"י - דכיון דעומדות לקצוץ לא נגמרה מלאכתן.

וכן תלוי במה שרגילין

כמבואר בתוס' [ד"ה לא משיפקסו] דיש חילוק בין חיטין שהכניסן במוץ שלהן, שפטורין ממעשר כי אין הדרך להכניסן כך בבית, לבין קישואים אפילו אם נגמר פיקוסייהו בבית הרי הן חייבות במעשר, משום שכך רגילין להכניסן.

וכן מצאנו בגמ' לפי מאן דמחלק בין דגן לזיתים וענבים, דבחיטים ושעורין גורן כתיב ביה, והקשה תוס': הרי גם בזיתים וענבים תירוש ויצהר כתיב ביה, ותירץ: דאם **אין דעתו לדרכן** חייב במעשר לפני שדרכן, אלא א"כ מירוחן.

ד. להלכותיו:

כדתניא, מדכתיב כי תבא, ונאמר לא תבא עליו השמש, לומר שמדובר בפועל.

- רעך - ולא כותי, ולמ"ד גזל כותי מותר[מא] ממעט הקדש[מב].
- ואכלת - ולא מוצץ.
- ענבים - ולא ענבים ודבר אחר, ומבעיא ליה לקמן מהו שיהבהב באור, האם הוי כענבים ודבר אחר.
- כנפשך - כך נפשו של פועל, מה נפשך פטור ממעשר וכו', ולקמן דחינן,

---

מא. רש"י הביא מקור מב"ק [דף קיג:], והקשה עליו תוס' – ששם לא התירו אלא הפקעת הלואתו, ותוס' מביא מסוגי' לקמן [דף קיא:] דיש מ"ד דשרי גזל ממש.

מב. והקשה תוס': דבמעילה ילפינן מדכתיב שור בדישו – דישו שלך ולא של הקדש, וכתב ושמא לשום דרשה אצטריך ליה.

דמשם לומדים לימוד אחר: מה נפשך - אם חסמת פטור וכו'.

- שבעך - ולא אכילה גסה [מג].
- ואל כליך לא תתן - בשעה שאתה נותן לכליו של בעל הבית אתה אוכל.

דף פח. פח:

ראיית פני הבית - החצר

א. נחלקו אמוראים מתי התבואה נהיית חייב במעשר, **לפי רב ינאי:** בראיית פני הבית, **ולפי רבי יוחנן:** בראיית פני החצר.

ונחלקו ב' לשנות בגמ', האם צריכים ראיית פני הבית [או החצר] רק בזיתים וענבים, אבל חיטים ושעורים דבני גורן נינהו, אפילו מירחו בשדה הרי זה חייב במעשר, או שגם חיטין ושעורין צריכים פני הבית [והחצר].

ומקור המחלוקת מפסוקים, דמצד אחד כתוב: "ביערתי הקדש **מן הבית**", מצד אחר כתוב: "ואכלו **בשערך**". לפי רב ינאי: ההוא בשעריך לומר דמעייל דרך שער, ולפי רבי יוחנן: ההוא מן הבית לומר דבעינן חצר המשתמרת דומיא דבית.

ב. מדרבנן: מבואר בגמ' ביצה, ששבת קובעת, וכן מקח קובעת [תוד"ה מאי לאו].

ג. ופרכינן: דתניא כנפשך - כך נפשו של פועל, מה נפשך אוכל ופטור ממעשר, אף פועל, והו"א שזה בא לאפוקי לוקח שחייב במעשר, ונחלקו רש"י ותוס' בביאור פירכת הגמ'.

לפי רש"י: מדובר בדבר שלא נגמרה מלאכתו, והיינו שלא היה מירוח, ולכן הבעה"ב והפועל פטורין, אבל כלפי הלוקח הרי זו כנגמרה מלאכתו, וקושית הגמ' היא, כי מדובר בעבודת שדה ועדיין לא ראה פני הבית.

אבל תוס' מוכיח: שמדובר בדבר שנגמרה מלאכתו, דאל"כ קשה מהמשך הגמ' דמוקמינן בתאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר, ופרכינן - א"ה בעה"ב נמי לחייב, ולפי רש"י דלא נגמרה מלאכתו אמאי לחייב.

אלא צ"ל: שמדובר באופן שנגמרה מלאכתו, ופירש המהר"ם: שאין הכוונה שהיה מירוח, דא"כ אין פועל אוכל בו, אלא מדובר באותן ב' תאנים שנחשבים נגמרה מלאכתו.

ולפי תוס': קושיית הגמ' היא על הלוקח, דמשמע דלא בעינן לא ראיית פני הבית ולא ראיית פני החצר, ודלא כמאן.

ד. ותרצינן: א"ר פפא הכא בתאנה העומדת בגינה ונופו נוטה לחצר או לבית, ופרכינן: א"ה בעה"ב נמי לחייב, ותרצינן: בעה"ב עיניו בתאנתו, ולוקח עיניו במקחו.

ביאור לפי רש"י: שהנידון הוא האם הולכין אחר הגזע או אחר הענפים, דכלפי הבעה"ב העיקר הוא המקום שבו העץ נטוע, אבל כלפי הלוקח עיניו במקחו.

והקשה תוס': דמשמע שאם כל העץ היה נטוע בחצר, הבעה"ב היה חייב, וא"א לומר כן שהרי אין כאן ראיית פני החצר, כל עוד שזה מחובר לקרקע.

מג. ועי' תוס': דאילולי שכתוב "שבעך", היינו ממעטים מואכלת ולא אכילה גסה, אבל עכשיו שממעטים ומשבעך אייתר ליה ואכלת ולא מוצץ.

עוד הקשה: במאי עסקינן, אם הלוקח אכל תאנה אחת, הרי הוא פטור כמפורש במתני׳ לקמן [דף פט:], ואם אכל שתים שתים, כיון שנוטע לחצר אפילו בעה״ב חייב, כמפורש במתני׳ דמעשרות.

פירוש לפי תוס׳: מדובר שאכל שתים שתים והרי זה נחשב נגמרה מלאכתו לגבי לוקח, אבל לגבי בעה״ב אין זה נגמרה מלאכתו אלא באופן שאינו מתכון לקצור יותר מזה, אבל כאן שהוא שכר פועל בשביל לקצור, ע״כ כוונתו היא לקצור את כל השדה.

וביאר המהר״ם: ד״עיניו במקחו״: פירושו, שהענף נחשב כאילו שהוא כבר תלוש וראה פני החצר, אבל אצל בעה״ב דעתו שיקצרו את כל התאנים, וכתב תוס׳, דלפ״ז ה״ה אם כל העץ נטוע בחצרו, אלא אורחא נקט, א״נ: בשביל רבי ינאי דלא מסתבר שכולו נטוע בבית.

ה. ודחינן: שאפילו לוקח אינו חייב אלא מדרבנן, דדרשינן עשר תעשר - ולא מוכר, תבואת זרעך - ולא לוקח, ודרשינן כנפשך - אם חסמת פטור אף פועל. ועי׳ תוס׳: דהני מילי בלקח לאחר מירוח, אבל אם לקח לאחר מירוח תבואת זרעך קרינא ביה.

ו. ופרכינן: דתניא איזהו גורנן למעשר בקישואים ובדלועים משיפקסו, [פירוש: שינטל את הפרח שלהם], משמע שזהו התנאי היחיד בשביל להתחייב במעשר, ואין צורך בראיית פני הבית דא״כ הוי ליה למימר [דאף בית לא קובע] עד שיפקסו, ודחינן: לעולם צריך ראיית פני הבית, וקמ״ל דאין צורך שיגמר פיקוסייהו, אלא מכי אתחולי פיקוסייהו כבר נגמר מלאכתו למעשר.

וביאר תוס׳: דלשון הגמ׳ משיפקסו בבית משמע שלא פיקס אותם בשדה אלא בבית, והקשה: א״כ הרי זה כמו מכניס חיטין במוץ שלהן שהוא פטור ממעשר, ותירץ: דיש לחלק, דלגבי חיטין אין זו הדרך להכניסן כך לכן פטור הוא ממעשר, משא״כ לגבי קישואים כך הוא הדרך להכניסן, ולכן יש כאן גמר מלאכה למעשר.

ז. ופרכינן: מדתניא גורנו למעשר לחייב עליו משום טבל משתגמר מלאכתן, מלאכת הכנסתן, ומשמע אפילו הכנסה לשדה.

ודחינן: לא גמר מלאכה לבית, א״נ: דלא נחלקו רב ינאי ורב יוחנן אלא לגבי זיתים וענבים, אבל לגבי חיטין ושעורין מודים דאפילו הכנסתן לשדה זהו גמר מלאכתן מדכתיב בהן ״גורן״, ועי׳ תוס׳ הנ״ל: דאפילו שגם בזיתים וענבים כתיב תירוש ויצהר, הנ״מ היכא דמתכון לדרכן, אבל אם מתכון לאכלן מתחייב בהכנסתן, משא״כ חיטין ושעורין דאין דרכן אלא עד שתמרח.

דף פט. פט:

ענבים ודבר אחר - מהו שיהבהב באור?

הקדמה: לעיל [דף פז:] תני: ענבים - ולא ענבים ודבר אחר, ובפשטות מדובר בענבים הראויים לאכילה, ובסוגי׳ אבעיא להו מהו שיהבהב באור כדי למתק את הפרי ויאכל, מי הוי אכשורי פירי כענבים ודבר אחר או לא, ולא אפשטא.

א. ולכאו׳ גם כאן מדובר אפילו בענבים הראויים לאכילה בלי מיתוק, וכך למד רש״י, אבל תוס׳ חולק עליו, ויתבאר.

הוכחת תוס׳ דלא כרש״י:

מדפרכינן - דתני לא יספות במלח ויאכל, אלמא אכשורי פירי הוי כענבים ודבר אחר, ודחינן: דמלח הוי ודאי כדבר אחר, אבל להבהב באור אולי לא הוי כדבר אחר.

ושוב הביאה הגמ׳ ברייתא מפורשת דמותר לספות במלח, ומוקי לה באופן שלא חל עליו חיוב מעשר, והא דתני לעיל לא יספות היינו משום חיוב מעשר.

וקשה לתוס׳: דלפי המסקנא שמותר לספות במלח כ״ש שיהא מותר להבהב באור, א״כ אמאי הויא בעיא דלא אפשטא.

לכן ביאר תוס׳ כר״ת: דבפירות הראויין לאכילה בלי הבהוב מותר, ולא מבעיא ליה אלא באלו שאינן ראויין לאכילה בלי הבהוב, ועתה נבא לבאר את הסוגיא לפי רש״י ותוס׳.

ב. ראיות:

1) <u>רשאין פועלין לטבול פתן בציר</u> כדי שיאכלו ענבים הרבה. ודחינן - לאכשורי גברא פשיטא דמותר, כי קמבעיא ליה לאכשורי פירא.

לפי רש״י: מדובר כשהפועלין יכולין לאכול גם בלי זה, אבל **לפי תוס׳:** אינן יכולין לאכול אלא ע״י הדחק.

2) <u>פועלין אוכלין בראשי אומניות</u> [שהשמש ממתקן] שלהם, ובלבד שלא יהבהבו באור, וקא ס״ד משום אכשורי פירא.

לפי רש״י: מדובר בראשי אומניות שהן ראויין גם בלי הבהוב, אבל **לפי תוס׳:** מדובר על כאלו פירות שאינן ראויין לאכילה אלא ע״י הדחק בלי הבהוב. ודחינן, משום ביטול מלאכה.

3) <u>לא יהבהב באור ויאכל וכו׳</u> ולא יפרוך על גבי סלע ויאכל. ודחינן - משום ביטול מלאכה, והכי נמי מסתברא מדתני ולא יפרוך על גבי סלע, והתם מאי מתוקי פירא איכא, [ודחינן א״א דלא ממתיק פורתא.

והקשה תוס׳: השתא לפי פרש״י דמדובר בראויין לאכול בלי הבהוב, מאי פריך דליכא מתוקי פירא, אבל **לפי ר״ת**, שמדובר באכילה ע״י הדחק שפיר קא פריך על גבי סלע מאי מתוקי פירא איכא, בדבר שאינו ראוי לאכול כי אם ע״י הדחק, דפרוך סלע אינו מועיל להם אלא הבהוב האור [לשון תוס׳ הרא״ש].

4) <u>לא יספות במלח ויאכל</u>: אלמא אכשורי פירא אסור, ודחינן - דמלח ודאי הוי כענבים ודבר אחר.

לפי רש״י: מדובר בראויין לאכילה כשיטתו, **ולפי ר״ת:** באינם ראויין אלא ע״י הדחק כשיטתו, ופרכינן: דתניא דמותר ע״י מלח, ותצינן: שמדובר באופן שחייבין במעשר כפי שיתבאר, אבל סתם ספיתא ע״י מלח מותר, והיינו בראויין לאכילה לפי תוס׳, ולכן לא

שייך לומר כ״ש הבהוב דמותר, היות ומדובר באינן ראויין אלא ע״י הדחק, וזה אסור ע״י מלח.

ג. ביאור הברייתא דיספות במלח

תני חדא: ולא יספות במלח.

ותניא אידך: [רישא דרישא] השוכר את הפועל לעדר ולקשקש [והיינו בדבר שלא נגמר מלאכתן] הרי זה לא יאכל.

[רישא] שכר [את הפועל] לבצור למסוק הרי זה **אוכל ופטור** [ממעשר, ואינו כלוקח] שהתורה זיכתה להן, [סיפא] **קצץ** אחת אחת אוכל שתים שתים לא יאכל.

המשך הברייתא: **וסופת במלח ויאכל**, ופרכינן: אהייא אילימא על הסיפא כיון דקצץ, כל היכא דבעי ליכול,

פירוש לפי רש״י: דהתנה עמו שיכול לאכול, והיינו במקום שאסור לו לאכול כמו ברישא דרישא, והקשה תוס׳: א״כ למה פשוט למקשן שיוכל לאכול במלח, הרי לא התנה עמו שיאכל במלח.

לפי ר״ח: מדובר באופן המותר כגון בדבר שנגמרה מלאכתו, והתנה עמו שלא יאכל יותר ממה שקצץ לו, כגון עשר או עשרים.

המשך הפירכא: אלא לאו ארישא דלא קצץ, וספיתא לא נאסר משום ענבים ודבר אחר.

ודחינן: דכל האיסור ספיתא אינו משום ענבים ודבר אחר, אלא משום מעשר.

וכך יש לבאר לפי אביי: שהתני חדא מדבר בארץ ישראל שבה החיוב מעשר הוא מדאורייתא, וספיתא קובעת למעשר כי גליה דעתיה דלית ליה גורן אחרינא, והתניא אידך מדבר על חו״ל שמעשר דרבנן לכן לא תקנו שספיתא תקבע למעשר.

ופריך רבא: מי איכא מידי שחייב עליו מדאורייתא בא״י, ובחו״ל מותר אפילו לכתחילה, אלא כך צריך לחלק - אם קצץ חייב במעשר, שעצם הקציצה קובעת למעשר לכן אפילו לא ספת אינו אוכל אלא אחת, אבל בדלא קצץ, שתים שתים יאכל ולא חייב במעשר, וה״מ בדלא ספת אבל ספת קובע למעשר, ואפילו לא קצץ לא יאכל אלא אחת, ואסמכיה אקרא דכתיב כי קבצם כעמיר גרנם, דאין עמיר פחות משתים והרי זה גורן.

ולעולם בסיפא כיון שקצץ ונהיה חייב במעשר אפילו באחד, לכן אותו אחד מותר לו לאכול במלח, אבל בברייתא דלעיל מדובר בדלא קצץ ומותר לו לאכול עד שתים, ולכן אסור לו לספות במלח כי אז הוי קביעות למעשר.

ד. ענבים שלא ראויין לאכילה, ולא דבר אחר

ועד כאן לא נחלקו רש״י ור״ת אלא לגבי בעיית הגמ׳ דהבהוב באור, אבל לגבי הלימוד של ״ולא ענבים ודבר אחר״, לכו״ע מדובר אפילו בראוי לאכילה, ותוס׳ הביא את שיטת ר״י שסובר דלפי ר״ת לא נאסרו ענבים ודבר אחר, אלא באותם שאינם ראויין [אלא ע״י בדחק] אבל בראויין שרי.

דף פט: ץ.

"דישו" בדברים שלא שייך בהן גמר מלאכה למעשר

פרות המרכסות בתבואה: פירוש - ששורין שעורין ומייבשין בתנור, ודשין אותן להסיר קלפיתן, וכבר נגמרה מלאכתו למעשר, אינו עובר משום בל תחסום.

והקשה תוס' ר"פ: הרי עדיין לא נגמרה מלאכתו לחלה, מדוע א"כ אינו חייב משום בל תחסום עד זמן חלה, ותירץ: [וכך מבואר בתוס' בסוגי'] דמדובר בדבר שאין ע"ז חיוב חלה כגון קליות.

והקשה עליו הריטב"א: מידי חיוב חלה קא גרים, גמר מלאכה לחלה קא גרים, ועי' בסוגי' לעיל [דף פט.] לגבי כרוך ותני נגמרה מלאכתו למעשר ולחלה.

דישו - שלו

פרות הדשות בתרומה ומעשר:

תני חדא - אין עליהם חיוב בל תחסום, **לפי רש"י:** משום דסתם דיש אין בה תרומה ומעשר אלא לאחר מירוח, ואז לא עוברים על לא תחסום, **ולפי תוס':** משום דמעשר ממון ותרומה אסור ליתן לפני בהמתו.

ותניא אידך - הדשות בתרומה ומעשר עובר עליו משום בל תחסום.

ולא שייך כאן לתרץ שמדובר בגידולי תרומה שאינן אסורות אלא מדרבנן, דא"כ מה נאמר על גידולי מעשר שהן חולין לגמרי, ואין שום חידוש בזה שעוברים עליהם משום בל תחסום.

ותרצינן:

- הא במעשר ראשון דמקרי דישו, לכן שייך בו בל תחסום, הא במעשר שני דלפי ר"מ הוי ממון גבוה, ולפי רבי יהוד' אסור לאכול מחוץ לחומה.
- שניהם במעשר שני, הא ר"מ דמעשר ממון גבוה, הא רבי יהוד' שזה ממון הדיוט ומדובר שהשור עומד לפנים מחומת בית פאגי.
- **לפי המסקנא:** כאן בתורמה ומעשר ודאי כאן בתרומה ומעשר דמאי דאינו אלא דרבנן לכן עוברין עליו, ואין הכונה על תרומה גדולה דלא שייך בה דין דמאי, אלא בתרומת מעשר דמאי.

דף ץ.

היתה אוכלת ומתרזת מהו?

משום דמעלי לה או משום דחזיא ומצטערא, ופשטינן - מברייתא דלעיל, דמביא לה כרשינין משום דמעלי לה, והיינו שלא אסור ואפילו צריך לחסום אותה.

עי' תוס' הרא"ש: דאפילו למ"ד דלא דורשים טעמא דקרא [לקמן דף קט"ו] וסובר דאלמנה בין עניה בין עשירה, היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה, אי משום דמעלי לה, אי משום דלא תצטער.

ולעיל תחילת הסוגיא הבאנו את החינוך דהמצוה הזאת היא שנרחם על הבהמה,

ולפ״ז פשיטא דאם לא מעלי לה אין כאן רחמנות.

דף יז. יח:

אמירה לעכו״ם

הקדמה: איתא בגמ׳ שבת, [דף קנ.] דאמירה לנכרי אסור וכתב רש״י שם וז״ל: וכבר סתמא רבי למתני׳ [דף קכ״א.] נכרי שבא לכבות אין אומרין לו כבה[מד].

א. ומבעיא ליה: מה הדין לגבי איסור לאו[מה] דלא תחסום, האם אסרו חכמים אמירה לעכו״ם כגון חסום פרתי ודוש בה, ולא אפשטא.

ועי׳ תוס׳: דדוקא אם אמר דוש בתבואתי מבעיא ליה, אבל אם אמר דוש בתבואתך מותר, וכן מותר לומר לנכרי בשבת תבשל בשר בשבילך, דלא גרע מלומר לנכרי לאכול נבילה, **ולפי ר״י יש לחלק:** דשאני נבילה שהישראל יכול לתת בעצמו לאכול לגוי, אבל לגבי חסום פרתך וכן תבשל בשבת, היות ואסור לישראל לחסום בעצמו ולבשל, אולי יהיה אסור לו לומר לגוי.

ב. ראיות:

1) דתניא: נכרי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר משום בל תחסום - מעבר הוא דלא הא איסורא איכא, ודחינן: ה״ה דאיסורא נמי ליכא, ותני אטו סיפא - ישראל דדש בפרתו של נכרי עובר עליו.

2) מהא דשמואל: שפסק שאותם שוורים שהגוים היו מסרסין, ומחזירין אותם לישראל, לא יחרשו בהן אלא ימכרם, אלמא גם בלא תעשה יש איסור אמירה לנכרי[מו].

ודחינן: דסיבת האיסור שם הוא משום דבני מערבא סבריה ליה כרב חידקא, דבני נוח מצווין על הסירוס, וקא עברי ישראל על לפני עור.

ג. אמירה לבנו גדול: הויא כאמירה לנכרי, **לבבנו קטן:** רב אחא אסר, רב אשי שרי.

להלכה: מייתי הא דמרימר ומר זוטרא שהיו רגילים לקבל את אותם שוורים שהנכרים היו מסרסים בשבילם שלא מדעתן, ומ״מ נהגו להחליף אותם [מרימר היה נוטל את של מר זוטרא ומר זוטרא, היה נוטל את של מרימר], כי חששו שלא יאמינו להם שהיה שלא מדעתו, א״נ: כדי שלא יבואו אנשים להערים לבקש מנכרי שיסרסם, ולטעון שהיה זה שלא מדעתם.

דף יז:

מה נחשב חסימה?

א. חסמה מבחוץ: עובר עליו משום בל תחסום, ואפילו דפשטיה דקרא ד״**דישו**״

מד. וצ״ב: שהרי הסיבה דנכרי שהדליק את הנר לא ישתמש לאורו ישראל, מבוארת בתוס׳: דחיישינן שמא יבא לומר לגוי, והרי אמירה לעכו״ם היא עצמה שבות הוי א״כ גזירה לגזירה.

מה. והקשה תוס׳: הרי לגבי שבת וחולו של מועד אסרו אמירה לנכרי אפילו שאין בה אלא לאו, **ותירץ:** דשבת ויו״ט חדא מילתא היא דגזרו יו״ט אטו שבת.

מו. וצ״ב: דלכאו׳ משמע שעושין שלא מדעתן ואין כאן אפילו אמירה.

משמע דוקא בשעת דייש, יש ללמוד מלאו ד-יין ושכר אל תשת וגו׳ **בבואכם**, דמשמע בשעת ביאה, ומ״מ גילתה התורה דה״ה לפני כן, מדכתיב להבדיל בין קודש לחול, והיינו דבשעת ביאה לא תהא בשיכרות, ויש ללמוד מכאן דה״ה בלאו דלא תחסום, שכוונתו - לא תבא בחסימה.

ב. ומבעיא ליה: **ישב לה קוץ מהו**, דעתה לא עביד מעשה, וכהאי גונא האם זה נקרא שהביאה אותה בחסימה או לא, ומ״מ אם הושיב לה קוץ הויא חסימה מעליא.

ואת״ל: ישב לה קוץ אסור משום שזוהי חסימה בגופה, מה הדין בחסימה שאינה בגופה כגון **עמד ארי** ומ״מ אם העמיד ארי הויא חסימה מעליא, **ואת״ל אסור**, עמד בנו שאינו חסימה בגופו, וגם אינו גורם לפחד כ״כ כמו ארי מותר, ויש גורסין דמבעיא ליה אפילו אם **העמיד** שם את בנו ולא דמי לארי דאם העמיד הואי חסימה מעליא, משום דבגלל ארי אינה אוכלת אפילו אם היא רעיבה הרבה משא״כ בהעמיד בנו [כך ביאר תוס׳].

ג. היתה צמאה למים מהו, **פירש קטבליא** על גבי החיטין מהו, ופשטינן: מהא דתניא רשאי בעה״ב להתיר פקיע עמיר לפני הבהמה כדי שלא תאכל מהדישה, והיינו שפותח עמיר מעל החיטין והוי כפורס קטבליא, ודחינן: דמ״מ שם מותר דנותן לה לאכול, א״נ: לא מדובר שפותח פקיע עמיר במקום הדישה אלא לפני כן.

דף יז: צא.

חסמה בקול והנהיגה בקול מהו?

רבי יוחנן אמר חייב - עקימת שפתיו הויא מעשה, **ר״ל אמר פטור** – עקימת שפתיו לא הויא מעשה.

ונחלקו רבנן ורבי יהוד׳ האם לוקין על לאו שאין בו מעשה, לפי רבנן לא לוקין עליו, ולפי רבי יהוד׳ לוקין עליו, ובפשטות סובר ר״ל כרבנן דלא לוקין עליו.

אתיביה רבי יוחנן לר״ל: דתנן לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים, אלמא עקימת שפתיו הויא מעשה ודחינן: הא מני רבי יהוד׳ היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו.

והקשה תוס׳: דבגמ׳ שבועות, אמר רבי יוחנן בשם רבי יהוד׳, כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל, ותיפוק ליה דעקימת שפתיו הויא מעשה.

ותירץ: דלא אמר רבי יוחנן - עקימת פיו הויא מעשה, אלא היכא דבדיבוריה קעביד מעשה כמו חסמה בקול, מידי דהוי אממיר.

והקשה: מסוגי׳ שם דאית ליה לרבי יוחנן עקימת שפתיו דמגדף לא הויא מעשה משום דישנו בלב, והקשו מעדים זוממין, ודחו: שאני מגדף הואיל וישנו בקול, ופרכינן: והרי חסמה בקול קא חשיב מעשה לרבי יוחנן.

והשתא איך מביאים ראיה מחסמה בקול, הרי במגדף לא קעביד מעשה בדיבוריה. ותירץ: דלאו אמגדף פריך אלא אעדים זוממין.

ב. והקשה תוס': דבגמ' מכות לומדים מלאו דחסימה שלא לוקין אלאו שאין בו מעשה, א"כ לפי ר"ל שסובר בסוגי' דידן דלאו דחסימה אין בו מעשה, נלמד ממנו דלוקין אלאו שאין בו מעשה.

ותירץ: די"ל לפי ר"ל שהפסוק מדבר אסתם חסימה דאית בה מעשה, א"נ: סבר ליה כאידך שינויא דמכות עיי"ש.

והקשה: דסובר ר"ל במקום אחר שלוקין אלאו שאין בו מעשה, כי ילפינן מ - לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר וגו' וקא סבר ר"ל דאילולי זה שנתקו לעשה היה חייב אפילו שאין בו מעשה.

אלא ע"כ צ"ל: דלא פטר ר"ל אלאו דחסימה, אלא אליבא דמ"ד לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אבל הוא עצמו סובר דלוקין עליו.

דף צא.

לוקה ומשלם

ת"ר החוסם את הפרה ודש בה לוקה ומשלם ד' קבין לפרה וג' קבין לחמור, והקשו: הא קיי"ל דאינו לוקה ומשלם.

ותירצו

1) **אמר אביי:** הא מני ר"מ דאמר לוקה ומשלם.

והקשה תוס': שהמקור דלוקה ומשלם אליבא דר"מ הוא ממוציא שם רע שהוא קנס, וכן מבואר בגמ' מכות, שהסיבה דאפשר ללמוד דלוקה ומשלם בעדים זוממין ממוציא שם רע, היא משום דגם עדים זוממין הם קנס, וא"כ הכא דהוי ממונא מנלן דלוקה.

ותירץ: שהמקור של אינו לוקה ומשלם לרבנן הוא מ"כדי רשעתו" הנאמר בעדים זוממין, ומאחר דלפי ר"מ לומדים דלוקה ומשלם בעדים זוממין ממוציא ש"ר, א"כ מהיכן נלמד דאינו לוקה ומשלם.

2) **רבא אמר:** אתנן אסרה תורה אפילו בא על אמו, והיינו שמן הדין חייב לשלם על זה ממון, אלא שאין בכוח ב"ד לחייב אותו.

והמקור לזה הוא:

לפי רש"י: מדכתיב אתנן סתמא, ומשמע אפילו בא על אמו.

ותוס' כתב: דעיקר אתנן בעריות כתיב, וי"מ: מדכתיב גם שניהם ולא כתוב גם ד' שזה ממעט אתנן כלב ומחיר זונה, דלמה לי למעוטי אתנן כלב, בלאו הכי יש לפטור מדין קלב"מ, אלא ע"כ דמן הדין חייב לשלם, ודחה תוס': שאין ללמוד כך דיש לנו למעט ב' ולא ג', ואין זה ממעט אלא מחיר זונה.

גירסת הב"ח וכך גרס תוס' היא: רבא אמר בבא לצאת ידי שמים ואתנן אסרה תורה וכו', והקשה מהא דאיתא בסנהדרין - שרבא לא רצה לקבל דינרים מגנב הבא במחתרת שבא להשיב לו, דסבר שפטור דבדמים קננהו, ולפי הנ"ל היה לו לקבל לצאת ידי שמים, ותירץ: דרבא לא קיבל משום דאותו גנב, לא התכון לצאת ידי שמים אלא חשב שחייב מן הדין.

3) **רב פפא תירץ:** דאין כאן חיוב מיתה ותשלומין בבת אחת, כי החיוב מזונות

מתחיל מזמן משיכת הפרה, ואיסור לאו עובר בשעת חסימה.

דף צ.

פת בחלב

תניא אין לשין את הפת בחלב, ואם לש כל הפת כולה אסורה מפני הרגל עבירה, כיוצא בו אין טשין את התנור באליה, ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור.

ובגמ׳ פסחים מבואר דחוששין דלמא אתי למיכלא בכותחא, והקשה תוס׳: אפ״ה למה אסור הרי זה **נ״ט בר נ״ט** והוי כדגים שעלו בקדרה, שהתירו לאוכלן בכותח.

ותירץ: אפ״ה מצאנו **שצנון שחתכו בסכין** אסור לאוכלו בכותח, אפילו שזה נ״ט בר נ״ט, ויש ב׳ הסברים לזה:

1) משום שצנון הוא חריף ובלע טפי, וה״ה בלחם שנתבשל בתנור שע״י בישול בלעי יותר, ולפ״ז לא התירו אלא דגים שעלו בקדרה, אבל נתבשלו אסור.

2) דבצנון חששו שנשאר חלב דבוק בו, וצ״ל שגם כאן חוששין שנשאר חלב דבוק בו.

דף צא. צא:

מה נקרא להרביע כלאים?

בעו מיניה דבי רב פפא, מהו להכניס מין ושאינו מינו לדיר, ופשטי ליהו לאיסורא דלאו כהלכתא, דאמר שמואל במנאפים עד שיראו כדרך המנאפים[מז], ובכלאים עד שיכניס כמחול בשפופרת.

ובפשטות, השאלה היתה האם יש על זה איסור מדרבנן, דמהיכי תיתי לאסור מדאורייתא הרי אינו עושה פעולה דלהרביע.

והקשה תוס׳: מדוע אין זה כהלכתא, אולי מודה שמואל דאסור מדאורייתא.

וביאר המהרש״א את קושייתו: דבודאי מדרבנן נמי קמבעיא ליה, ואיהו דלאו כהלכתא פשיט ליהו, דמשמע דאפילו איסורא מדרבנן ליכא עכ״ל.

מבואר מדבריו, דהבעיא היא לאסור ג״כ מדאורייתא, וזה תמוה דמהיכי תיתי שאסור מדאורייתא בנכנסים לדיר, הרי ״לא תרביע״ אין כאן.

וביאר תוס׳ הרא״ש: דאי מדאורייתא לא נאסר אלא כמכחול בשפופרת, לא מתסבר דחכמים אסרו עד כדי כך דאפילו להכניס לדיר, די לנו אם נגזור אחיזה.

ויש לדייק מכאן, **שיש צד שאסור מדאורייתא ע״י אחיזה**, אפילו שלכאו׳ אין זו המשמעות הפשוטה של לא תרביע, כפי שמוכח מפירכת הגמ׳ מברייתא בהמשך.

דתניא - אילו נאמר בהמתך לא תרביע הייתי אומר לא יאחוז אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר, ת״ל כלאים משמע שזה אסור בכלאים, אפילו שלא מכניס כמחול בשפופרת.

מז. וז״ל רבינו יהונתן המובא בשטמ״ק: כלומר שיעמוד האיש על כרסה של אשה אף על פי שאין העדים רואים אם מערה בערותה אם לאו, שכיון שכל כך פרץ פרצה כזו על אשת חבירו, אי אפשר שלא גמר תאותו.

והנה שתוס׳ על המשך הגמ׳ כתב ש-**לא תרביע, הכנסה משמע**, וכך נראה לכאו׳ לפי הפשטות, וצ״ב: א״כ מה הצד לומר דלא תרביע היינו לא יאחוז.

וצ״ל בפשטות: שאע״פ שדוחק לומר כך, מ״מ כך היא המשמעות הפשוטה של הברייתא, ועל סמך זה פרכינן דמבואר בברייתא דלא כשמואל.

ודחינן: מאי אחיזה הכנסה.

ושוב פרכינן: ממימרא דרב דמותר להכניס מין במינו כמחול בשפופרת, דמשמע בברייתא דאחיזה הנאסרת בכלאים מותרת במין במינו, אבל לעשות מעשה בידים אסור, ודחינן: דאפילו בכלאים לא נאסר אחיזה.

והקשה תוס׳: דכיון שהפסוק לא דיבר אלא על כלאים, מהיכי תיתי ללמוד ממנו איסור הכנסה במין במינו.

ותירץ תוס׳: דהיות שהתנא דיבר על ״לא יאחוז״ אע״פ שלא ע״ז דיברה התורה [כי לא תרביע משמע הכנסה], ע״כ סובר הוא דהכנסה אסורה אפילו במין במינו מסיבה אחרת, דכתוב ונשמרת מכל דבר רע, ודרשינן ע״ז בגמ׳, שלא יסתכל אדם לא בחמור וכו׳ בשעה שנזקקין זה לזה, והוא הדין במין במינו.

וצ״ב: כי הדיוק של הברייתא הוא מהלשון לא תרביע, והרי לא תרביע אינו משמע אחיזה אלא הכנסה.

ואפשר שכוונת תוס׳ היא: דסבר התנא **שע״כ התורה באה בשביל לאסור אחיזה**, דאם היא באה לאסור הכנסה, היה לנו לאסור אפילו במין במינו מהפסוק דונשמרת מכל דבר רע.

א״נ: שלא באים לדייק מלא תרביע דהכנסה משמע, אלא באים לומר דאילו היה כתוב לא תרביע היינו אוסרין אחיזה, ולא מן התורה אלא מדרבנן.

דף צא:

בידיו וברגליו

מתני׳: היה עושה בידיו אבל לא ברגליו וכו׳, אפילו בכתיפו הרי זה אוכל, ודרשינן בגמ׳ מדכתיב כי תבא בכרם רעך - בכל מה דעביד, רבי יוסי ברבי יהוד׳ אומר עד שיעשה בידיו וברגליו, מ״ט דומיא דשור מה שור בידיו וברגליו, אף אדם.

ויש ע״ז כמה תמיהות:

-**א׳**- אפילו אם עושה בידו וברגליו, עדיין אין זה דומיא דשור, כי האדם אינו עושה עם הרגלים אלא הולך בהם, ואפילו אי מהלך כעושה מעשה, סו״ס אין זה כי אם מעשה הליכה, ואין הוא מתעסק במעשה קצירה עם הרגלים, דומיא דשור שדורס בידיו וברגליו.

-**ב׳**- **דאבעיא להו**: דש באווזין ותרנגולין לרבי יוסי מהו[מח] בכל כוחו בעינן והאיכא, או דלמא בידיו וברגליו בעינן וליכא, תיקו.

ויש לשאול: על הצד שאין צורך שיהיה ממש דומיא דשור, אלא מספיק שיהיה בכל כוחו, ולא בעינן שיהיה דוקא בידיו וברגליו, הרי כשאדם קוצר כרם, הוא עושה בכל כוחו

מח. והקשה תוס׳: הרי דרשינן בב״ק שור שור משבת א״כ שור ל״ד ה״ה אווזין ותרנגולין, ותירץ: דאולי הדרשה הזאת היא אליבא דרבנן, ורבי יוסי חולק עליהם.

עם הידים שלו, ואין הרגלים עוזרים לו לקצור, א"כ מדוע אינו אוכל לרבי יוסי.

-ג'- עוד צ"ב: מהא דלקמן [דף צג.] אליבא דרב, שומרי גיתות ופרדסים אוכלים מן התורה משום **דמשמר כעושה מעשה,** ואפילו שאינם עושים לא בידים ולא ברגלים, מבואר א"כ דלא בעינן דומיא דשור, ואפילו שסתמיה כרבנן, [מיהו יש לדחות דשם נראה שזו סברה פשוטה].

ונראה לבאר: שהיות ודרכו של קוצר הוא להניע את עצמו ע"י רגליו, כדי למצוא את המקום הראוי לחתוך, ואילולי זה שמתנועע אינו יכול לקצור כראוי, לכן העסק עם רגליו נחשב ג"כ כחלק מהקצירה עצמה, דומיא דשור בעינן ידיו ורגליו כדי לדרוך.

ולא מדובר כאן בהליכה מעץ לעץ שע"ז מסתפקינן אי מהלך כעושה מעשה, אלא בתנועה בעת הקצירה, אבל לגבי שומר גיתות דלא בעינן לא ידיו ולא רגליו, יתכן שמודה רבי יוסי שזה נחשב בכל כוחו, וכאילו עשה מעשה בידיו וברגליו.

דף צא: צב.

ממין שאתה נותן או ממה שאתה נותן?

הקדמה: מדכתיב "כי תבא בכרם רעך ואכלת", וכתיב "כי תבא בקמת רעך וקטפת" פשיטא דאינו אוכל אלא מה שמתעסק בו, וכך מפורש במתני': **היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים.**

א. לעיל חשיב רב, **ענבים ויין כשתי מינים,** ונפק"מ לגבי פועלים בתחילת הדריסה שמתעסקים בענבים, אסור להם לשתות מהיין, ובסוף הדריסה שמתעסקים ביין, אסור להם לאכול בענבים, ותחילת הדריסה מוגדרת כשלא הלכו שתי וערב, סוף הדריסה מוגדרת כשהלכו שתי וערב.

ב. ומבעיא ליה: **עושה בגפן זה, מהו שיאכל בגפן אחר,** ממין שאתה נותן לכליו של בעל הבית, או ממה שאתה נותן לכליו של בעל הבית. ומדייקים: ממתני' מדנקט היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, משמע דבאותו מין מותר.

ודחינן: דמתני' בא לאפוקי היכא דמתעסק בגפן דמודלית עליה תאנה דאסור לאכול מן התאנה, שעל גבה, אבל אם היה זה גפן שמודלית על גפן מותר, משום שנחשב עדיין כגפן זה, ולגבי גפן שנמצא במקום אחר בשדה, עדיין מבעיא ליה אי אסור או מותר.

ג. והקשו: אי אסור, היכי משכחת לה שור במחובר, פירוש **לפי רש"י** - שהבהמה אינה יכולה לאכול מגפן שעל העגלה שנותנין, **והקשה עליו תוס'** - א"כ אין זה מחובר, אלא כך מדובר, כגון שהשור דש במחובר ואינו יכול לאכול את אותן שיבולין שדש בהן.

ודחינן: בשראכא שהוא ענף גדול, והשור יכול להגיע אליו.

ד. ת"ש ממתני': דמותר למנוע את עצמו עד שמגיע ליפות ואוכל, משמע דעד שלא הגיע אליהן אסור לו לבא ולאכול, ודחינן: שהתורה התירתו, ולא אסרו אלא משום ביטול מלאכה, וקא מבעיא ליה באופן שאין כאן ביטול מלאכה כגון שיש אשתו ובניו שיכולים לקחת בשבילו.

ה. ת"ש: ממתני וכולן לא אמרו אלא בשעת מלאכה, אבל משום השב אבידה לבעלים אמרו פועלין אוכלין מאומן לאומן וכו'.

ויש ב' מהלכים בגמ' איך לבאר מתני':

1) **מהלך כעושה מעשה:** ואין סיבת האיסור אכילה מדאורייתא בגלל שאינו עושה, אלא משום שמתעסק עם כרם אחר, ומכאן שעושה בכרם זה אסור לאכול בכרם אחר.

2) **מהלך לאו כעושה מעשה:** ולכן אסור לו לאכול, אבל מצד כרם אחר מותר לו לאכול.

והקשה תוס': אולי אסור בגלל שניהם, [**א'**] כיון שאינו עושה [**ב'**] ועוד שזה כרם אחר, ותירץ: דא"כ היה לנו לדבר באופן שעושה מעשה כגון שמביא כלי, ולומר דאפ"ה אסור להם משום כרם אחר, אלא ע"כ דמשום כרם אחר מותר.

ו. מתני': חמור כשהיא פורקת נחשב עושה מלאכה ומותר לה לאכול.

דף צב.

עד כמה מותר לאכול?

א. אמר רב אסי אפילו לא שכרו אלא לבצור אשכול אחד, מותר לו לאכול אותו, אע"פ שסו"ס לא יכניס כלום לכליו של בעל הבית.

ועוד א"ר אסי: אפילו לא בצר אשכול אחד, מותר לו לאכול אותו, ולא אומרים שימתין עד שיבצור עוד אשכול אחד, כדי שיכניס לכליו של בעה"ב.

ב. מתני':

- **לפי ת"ק:** אוכל פועל קישות אפילו בדינר [אפילו שזה יותר משכרו].
- **ר"א חסמא אומר:** לא יאכל פועל יותר על שכרו.
- **וחכמים מתירין:** אבל מלמדין אותו שלא יהא רעבתן.

ולא מבואר במתני' אם מדובר בפועל ששכרו לבצור את כל הכרם, או אפילו בקבלן ואפילו אם לא שכרו אותו אלא בשביל אשכול אחד כרב אסי.

ופרכינן: מאי איכא בין ת"ק לחכמים, ויש ע"ז ג' תירוצים.

1) איכא בנייהו: דלפי חכמים מלמדין אותו שלא יהא רעבתן.

2) אב"א איכא בנייהו דרב אסי: דת"ק אית ליה דרב אסי, וחכמים לא התירו אלא בפועל.

3) אב"א איכא בנייהו דרב: דסובר שכל אדם שלוקט, אפילו לא שכר אותו בעה"ב, מותר לו לאכול, דת"ק לית ליה דרב דלא דיבר אלא בפועל, והא דאמרו חכמים מתירין [ביותר משכרו] היינו משום דבלאו הכי מותר לכל אדם לאכול.

לו הכתוב אלא מה שהוא לועס כנ"ל בתוס', והביאה הגמ' ראיה מהמשך המשנה שאינו קוצץ ע"י בניו הקטנים, דצ"ב: למה לא הביאה מעצם זה דמותר לו לקצוץ ע"י עצמו.

וע"כ צ"ל: דלמדה בגמ' דכמו שהתורה זיכתה לו לאכול, זיכתה לו ג"כ לקבל עליו דמים ועדיין צ"ב.

דף צב. צב:

משלו הוא אוכל או משל שמים?

א. אבעיא להו פועל משלו הוא אוכל או משל שמים, פירוש: האם האכילה הזאת נחשבת כתוספת שכר שנתנה לו התורה וזה שייך לו, או הויא כמו צדקה שהתורה לא זיכתה לו אלא האכילה שבה, ובלשון תוס': "שלא זיכה לו תורה אלא מה שהוא לועס ואין לו כוח ליתן".

וצ"ב: שהרי מפורש בפסוק "ואכלת - ואל כליך לא תתן, והיינו שאין לו בה אלא היתר אכילה בלבד, וכך מפורש בברייתא לקמן - מנין לפועל שאמר תנו לאשתי ובני שאין שומעין לו שנאמר ואל כליך לא תתן, וא"כ מהיכי תיתי לומר משלו הוא אוכל.

וצ"ל: שהיות ולגבי מלילות לא מוזכר אכילה אלא "וקטפת מלילות", לכן יש צד לומר דמותר לו לתת לאחר בשביל לאכול כל עוד שאינו נותן לכליו.

עוד צ"ב: מהא דמתני' לקמן [דף צג:] תנא, קוצץ אדם ע"י עצמו וכו', פירוש - שיכול להתנות שיקבל דמים במקום לאכול, ומשמע דמשלו הוא אוכל דאם משל שמים לא זיכתה

ב. נפק"מ:

אם אמר תנו לאשתי ובני, אי משלו הוא אוכל יהבינן ליה, [וכתב רש"י: דבידו ליתן שכרו למי שרוצה, ועי' תוס': דהוי כאילו התנה שיתנו להם], אלא אי אמרת משל שמים הוא אוכל לדידיה זכי ליה רחמנא, לאשתו ובניו לא.

[ואפילו שיש ברייתות מפורשות שאסור לו להאכיל את בניו, יש לדחות שמדובר בנזיר].

וזוהי [לתת לאשתו ובניו] לכאו' הנפק"מ היחידה, ובהמשך מביאה הגמ' כמה הלכות שתלויות בדין הזה, האם משלו הוא אוכל או משל שמים [והגמ' דוחה אותם], כגון דאי משלו הוא אוכל, אינו יכול לאכול יותר משכרו, וכן בניו אינם חייבים במעשר, וכן איסורא כגון נטע רבעי לא זכי ליה רחמנא, ויוצא א"כ שיש עוד הרבה נפק"מ לפי ההו"א.

ומסקינן: שזו מחלוקת תנאים, ולפ"ז גם לפי המסקנא נשארות כל הנפק"מ האלו.

ג. ראיות – נפק"מ

1) דתניא: **אוכל פועל קישות אפילו בדינר** וכו', ואי בשלו הן שמין לא

מסתבר שהתוספת תהיה מרובה על העיקר.

ודחינן: שסו"ס אפילו אי משל שמים הוא אוכל, ג"כ לא כ"כ מסתבר שיאכל יותר ממה שהוא נשכר עליו, ומוכחים לומר שאעפ"כ התורה זכתה לו, א"כ אין נפק"מ אי משלו או משל שמים.

2) ממתני' לעיל: ר"א חסמא אומר **לא יאכל פועל יותר על שכרו** וחכמים מתירין, מאי לאו, דלפי חכמים משל שמים הוא אוכל, ולפי ר"א משלו הוא אוכל.

ודחינן: שלא בזה נחלקו אלא על האם דרשינן כנפשך - בדבר שאתה מוסר נפשך עליו, לאפוקי יותר על שכרו, או דמוקי ליה לכנפשך ללמוד - מה נפשך אם חסמת פטור וכו',

והגירסא בגמ' שלנו היא: "**לכו"ע משלו הוא אוכל**", דאילולי דדרשינן "בדבר שאתה מוסר נפשו עליו" היה מותר לו לאכול יותר משכרו אליבא דכו"ע.

והקשה תוס': מה זה בא לאפוקי, דאי משל שמים הוא אוכל כ"ש דאוכל יותר משכרו, לכן לא גרס תוס': "דלכו"ע משלו הוא אוכל", אלא רק בכנפשך פליגי.

וכתב **ריש ליישב את הגירסא שלנו**: דקאי על הראיה הקודמת, מהא דאוכל פועל קישות, דשם נראה בפשטות דלפי ת"ק משל שמים הוא אוכל, ואפילו ששם הראיה נדחתה, מ"מ שוב יש לנו ראיה דלפי חכמים משל שמים הוא אוכל, וחכמים היינו ת"ק [תוס' הרא"ש], ועל זה באנו לתרץ שגם כאן אפשר לאוקמי רבנן דבשלו הוא אוכל.

3) **נזיר:** שאמר תנו לאשתי ובני אין שומעין לו, משמע דמשל שמים הוא אוכל.

והקשה תוס': א"כ למה נקט דוקא נזיר ה"ה פועל, ותירץ: אורחא דמילתא נקט, שהנזיר רגיל לומר כן משום שאינו אוכל.

ודחינן: משום גדר נזירות, לך לך אמרין לנזירא וכו',

4) ת"ש - מנין לפועל שאמר תנו לאשתי ובני אין שומעין לו, דכתיב ואל כליך לא תתן.

ודחינן: דמדובר בנזיר ומשום גדר נזירות כנ"ל, והפסוק דאל כליך ל"ד.

5) **לגבי חיוב מעשר:** דתנן על מנת שיאכל אני ובני או שיאכל בני בשכרי הוא אוכל ופטור ובנו ואוכל וחייב, ואי אמרת משלו הוא אוכל בנו אמאי חייב במעשר.

ודחינן: אמר רבינא - משום דמחזי כמקח.

לפי רש"י: מדובר באופן שהוא וגם בנו אוכלים.

והקשה תוס': א"כ פשיטא דהויא מקח, ואין זה רק מחזי כמקח, אלא ה"פ: שיאכל הבן את מה שהאב היה צריך לאכול, וכך פרכינן דלא היה לו לחייב הבן על הכל, אלא על מה שיאכל יותר על ההבהוב, דאי אמרת משלו הוא אוכל אמאי בנו חייב, וע"ז דחינן: משום דמחזי כמקח.

6) **נטע רבעי:** מתני׳ לקמן השוכר את הפועל לעשות בנטע רבעי שלו, אם לא הודיען פודה ומאכילן, ואי אמרת משל שמים לא זכתה לו תורה באיסור.

ודחינן: משום דמיחזי כמקח טעות.

7) **ממעשר:** סיפא דאותה ברייתא נתפרסו עיגוליו נתפרסו חביותיו הרי אלו לא יאכלו, ואם לא הודיעם מעשר ומאכילם, והרי לא זיכתה לו תורה לאכול איסור, וכי תימא דמיחזי כמקח טעות, הרי לא שייך לטעות בנפתחו חביותיו, דכו״ע יודעים שכבר נגמרה מלאכתן למעשר.

ודחינן לפי ההו״א: כגון שנפתחו לבור, ופסקינן כר״ע דאמר משישלה, ולפי המסקנא: מוקמינן כרב זביד דאפילו חביות לא נגמרו מלאכתן, כשיטת ר״ע דאינו נגמר מלאכה עד שישלה בחביות.

8) **קוצץ:** מתני׳ לקמן קוצץ אדם ע״י עצמו ע״י בנו וביתו ועבדו ושפחתו הגדולים, אבל לא בהמתו ולא ע״י קטנים.

ובברייתא תנא ע״י עבדו ושפחתו הכנענים בין גדולים בין קטנים.

ויש להקדים: דיש ב׳ מצבים שהאדם קוצץ ע״י בניו, 1) באופן שהם עובדים בשבילו כגון שמעלה להם מזונות, 2) באופן שעובדים בשביל עצמם, כגון שאין מעלה להם מזונות.

ובעבדים - היכא דאינו מעלה להם מזונות, נחלקו אמוראים, אם יכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך אם לאו, למ״ד יכול הרב לומר וכו׳ עבודתו שייכת לרבו, ולמ״ד אינו יכול הרב לומר וכו׳, עבודת העבד לעצמו.

ולגבי בניו, קס״ד: דמדובר במעלה להם מזונות, ובגדולים שמוחלים לו על המזונות, מותר לו לקחת, אבל קטנים דאינם מוחלים אסור, ואי אמרת משלו הוא אוכל, אפילו של הקטנים זה שייך לו, ולמה אסור לו לקצוץ על ידם.

וס״ד לדחות: דמדובר באינו מעלה להם מזונות, ולכן האוכל שייך להם, ואסור לו לקחת ומ״מ גדולים מוחלים לו.

ופרכינן מברייתא: דקוצץ ע״י עבדו ושפחתו בין גדולים בין קטנים, מאי לאו דנחלקו אי אוכל משלו או משל שמים, וכך מעמידים בסוף הסוגיא שעל זה נחלקו, מ״מ בשלב הזה הגמ׳ ניסתה לדחות כפי שיתבאר.

ודחינן: שבברייתא מדובר כגון שמעלה להם מזונות, ואפ״ה אסור לקצוץ לבניו הקטנים היות ויש להם צער לא זכי ליה רחמנא.

ופרכינן ממתני׳ - דמדובר אפילו באין מעלה להם מזונות לעבדים וקשה למ״ד יכול הרב לומר עשה עמי ואיני זנך, ודחינן: אולי בשניהם מדובר כשלא מעלה להם מזונות, ונחלקו גופא האם יכול הרב לומר עשה עימי ואיני זנך או לא, ושוב פרכינן: דא״כ רבי יוחנן [דאמר יכול הרב לומר עשה עמי ואיני זנך] סובר דלא כמתני׳.

ודחינן: דלכו״ע משל שמים, וקוצץ״ פירושו שהוא נותן להם מזונות הרבה מעיקרא, כדי שלא יוכלו לאכול מן הענבים, ודחינן: א״ה למה אסרו לקצוץ בבהמה.

ומסקינן: דנחלקו מתני׳ וברייתא, אי בשלו אי בשל שמים הוא אוכל.

לפי תנא דברייתא: **משלו הוא אוכל**, ולפי תנא דמתני׳: **משל שמים הוא אוכל**, ולכן אינו קוצץ ע״י עבדו ושפחתו הקטנים כיון שאין זה שלהם עד שיתן לתוך פיהם,

וביאור משלו הוא אוכל הנאמר בברייתא, תלוי במחלוקת אמוראים: לפי רב יוחנן - אפילו אם אין מעלה להם מזונות קוצץ דיכול לומר עשה עמי ואיני זנך, ולפי בר פלוגתיה - דווקא במעלה להם מזונות.

דף צג.

משמר כעושה מעשה או לא?

מתני׳: שומרי פירות אוכלין מהלכות מדינה אבל לא מן התורה, ולא מבואר מדוע אינן אוכלין מן התורה, האם מדובר בדבר שלא הותר בו אכילה, [כגון מחובר בשעה שלא נגמרה מלאכתו], כמו שומרי גינות ופרדסים, אבל בדבר שהותר בו אכילה [אם היה זה בתלוש עד שלא נגמרה מלאכתו למעשר] כגון שומרי גיתות וערמות מותר אפילו מן התורה, או שהסיבה שלא אוכלין היא משום דמשמר לאו כעושה מעשה ואפילו בגיתות וערמות לא.

ונחלקו על זה אמוראים

- **לפי רב:** לא שנו אלא גינות ופרדסים, אבל גיתות וערמות מותר אפילו מן התורה[מט].
- **ולפי שמואל:** מתני׳ בגיתות וערמות שלא התירו אלא מדרבנן דמשמר אבל גינות ופרדסים אפילו מדרבנן לא.

ופרכינן: דשומר פרה אדומה טמא, משמע דמשמר כעושה מעשה, ודחינן: דאינו טמא אלא מדרבנן דחוששין שמא יזיז בו אבר.

ועוד פרכינן: דאמר רב כהנא שומר מקשאות מותר לו לאכול ובלבד שלא ימלא כריסו מהם, ותרצינן: דמדובר בעקורין כשעדיין לא נגמרה מלאכתן למעשר, ובלא ניטל עדיין פיקוסייהו.

ומסיק רב אשי: דבמתני׳ לעיל [דף פז.] כדשמואל, מדתני - 1) ואלו אוכלין מן התורה - משמע דיש שאינן אוכלין אלא מדרבנן, ובסיפא תני - 2) ואלו שאינן אוכלין, ובמאי עסקינן: אם לא אוכלין מן התורה אבל אוכלין מדרבנן היינו רישא, אלא ע״כ שיש כאלו שלא אוכלין כלל, כדשמואל בגינות ופרדסים דאילו לרב גם הם אוכלין מדרבנן.

דף צג. צג:

כדנטרי אנשי

נחלקו אמוראים מה היא השמירה הנדרשת לשומר שכר, **לפי רבה:** מספיק שישמור כדנטרי אנשי, וכך פסק רבא למעשה ופטר ההוא רעיא דהיה מרעה בהמות על שפת נהר, ונפלה אחת מהן.

ולשיטתו על למתא בעידנא דעיילי אינשי, וכן אם הוא נח בעידנא דגנו אינשי, פטור.

מט. ועי׳ תוס׳: דהא דתני לעיל [דף פט.] דמנכש בבצלים לא אוכלים, היינו מן התורה אבל מדרבנן מותר להם לאכול.

וקשה עליו מכמה מקומות כפי שיתבאר.

ולפי רב חסדא ורבה בר רב הונא: שומר שכר בעי שמירה יתירה, וכך פסקו למעשה לחיובא לבר אדא סבולאה דהיה שומר שכר והעביר בהמות על הגשר ונפלה אחת, וחייבו אותו כי היה לו למיעבר חדא חדא.

וביאר תוס׳: **דלא מדובר כאן בפשיעה גמורה** דא״כ גם לפי רבא היה צריך לחייב אותו, **אלא בפשיעה כעין גניבה ואבידה,** [וצ״ב: מה החילוק בין גניבה ואבידה דחייבה אותו תורה, לבין פשיעה כעין גניבה ואבידה דנחלקו בו אמוראים].

ולכאו׳ מה שקשה לרבה, הוי ראיה לרב חסדא ולרבב״ה.

ראיות:

1) דתניא: אלו הן אונסין דש״ש פטור עליהן, כגון ותפל שבא ותקחם וגו׳, משמע דנטר כדנטרי אינשי לא הוי אונס.

ודחינן: ששם מדובר בחזני מתא דבעינן שמירה מעולה

2) דתניא: עד מתי שומר שכר חייב לשמור, עד כדי אכלני חורב וקרח בלילה.

ודחינן: בחזני מתא, ויעקב אבינו התחייב בכזו שמירה, אפילו שלא היה חזן מתא.

3) דתניא: רועה שהיה רועה עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף וכו׳, אומדין אם היה יכול להציל חייב, ואם לאו פטור, מאי לא, ב-על בעידנא דעיילי אינשי.

ודחינן: דעל בדלא עידנא דעיילי אינשי, ופרכינן: א״ה אפילו לא יכל להציל אמאי פטור, הויא תחילתו בפשיעה וסופו באונס. ותרצינן: דשמע קול אריה, ומ״מ אם יכל לאסוף רועים ומקלות חייב, אם הוא ש״ש בשכר ואם הוא שומר חנם בחנם.

ותמה תוס׳: אליבא דאביי דאית ליה על בעידנא עיילי אינשי חייב, למה לא הקשו, ״אי לא יכול להציל אמאי פטור הרי זו תחילתו בפשיעה וכו׳״, ותירץ: **דאין זו פשיעה אלא כעין גניבה ואבידה,** ומכאן יש ללמוד דתחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור לכו״ע.

דף צג: צד.

מה נקרא אונס ומתי חייבין עליו?

מתני׳:

א. זאב אחד אינו אונס, ולפי רבי יהוד׳ בשעת משלחת זאבים הרי זה אונס, וכך נקט בברייתא בפשטות דזאב אחד הרי זו אונס, ומוקי לה בשעה משלחת זאבים וכרבי יהוד׳.

ב. שני כלבים אינו אונס, ידוע הבבלי אומר משום רבי מאיר מב׳ רוחות הרי זה אונס.

ג. הארי והדוב וכו׳, הרי זה אונס.

ד. לסטים אם הם לא מזויינים אין זה אונס, ואם הם מזויינים הרי זו אונס, ומבעיא ליה לסטים מזויין ורועה מזויין מהו, ופשטינן, דגזלן מסר נפשיה רועה לא מסר נפשיה.

ה. אם הוא גרם על עצמו את האונס, כגון שהוליכה למקום גדודי חיה ולסטים, וכן סגפה ומתה, וכן אם התגרה בלסטים אין זה אונס.

דף צד.

מתנה על מה שכתוב בתורה בשומרים

מתני': מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה, והשואל להיות פטור מלשלם, ותניא מתנה ש"ש להיות כשואל.

ס"ד: דמתני' רבי יהוד' דסבר שבדבר שבממון תנאו בטל, ודחינן: דמתני' ר"מ היא, שסובר דצריך תנאי קודם למעשה, ושאני שומרים דמעיקרא לא שיעבד נפשיה.

ופרש"י: שהיות ולא נהיה שומר עד דמשיך לבהמה, יכול לומר א"א להיות שומר שלך אלא בכך, משא"כ בשאר דבר שבממון כגון על מנת שאין ליך עלי שאר וכסות, דכי אמר לה הרי את מקודשת לי, היא כבר מקודשת ואינו יכול לומר על מנת, כי אין אישות לחצאין.

והקשה עליו תוס' הרא"ש: דמדובר בתנאי קודם למעשה וא"כ בשעת התנאי היא עדיין לא מקודשת, **אלא ה"פ:** דלגבי שומרים התורה לא חייבה אלא כל אחד כפי הנאתו ודעתו, ולא דמי לכל דוכתא דחשבינן מתנה על מה שכתוב בתורה דחייבתו התורה ע"י דבר אחר, ולא מחמת שהעלה בדעתו ליתן.

מתנה על מה שכתוב בתורה

ג' כללים נאמרו במתני', ושלשתן נתונים למחלוקת:

א. כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, דנחלקו רבי יהוד' ור"מ בדבר שבממון, לפי ר"מ: תנאו בטל, ולפי רבי יהוד': תנאו קיים.

ומתני' דלא כרבי יהוד' דאין לאוקמה בדבר בממון, דבסיפא תנא דבעינן תנאי קודם למעשה וזהי שיטת ר"מ.

ב. כל תנאי שיש מעשה בתחילתו תנאו בטל, וזוהי שיטת ר"מ כדאיתא בגמ' מאי שמעת ליה דאית ליה האי סברא ר"מ, שסובר דכך יש ללמוד מתנאי בני גד ובני ראובן.

ויש להעיר: דהא דקאמר "מאי שמעת ליה דאית ליה האי סברה", דאמאי קרי ליה סברה הרי זו לימוד, אפשר שזה משום שאין ללמוד מבני גד ובני ראובן, אלא דבר שמסתבר ללמוד משם, כמפורש בתוס' בכתובות [דף עד. ד"ה תנאי] דכתב דלא גמרינן מהתם [מתנאי בני גד ובני ראובן] אלא לענין מה שהוא סברה, דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע, וכך הוא מסביר שם את השיטה דבעינן תנאי שאפשר לקיימו ע"י שליח, משום דהוי כ"כ בידו, וצ"ל שהחולקים על ר"מ סוברים שלא מסתבר ללמוד את זה משם.

כל שאפשר לקיימו בסופו והתנה עליו מתחילתו תנאו קיים

ונחלקו בזה חכמים ורבי יהוד׳ בן תימא, האם דבר שא״א לקיים כמו הרי זו גיטך על מנת שתעלי לרקיע התנאי בטל או לא, דלפי רבנן אין זה גט, ולפי רבי יהוד׳ בן תימא הרי זו גט ובטל התנאי.

וא״כ פשוט שמתני׳ כרבי יהוד׳ בן בתירא וכך למד ופסק רב.

אלא דצ״ב: מדאמר רב נחמן בר יצחק מתני׳ נמי דיקא נמי כרב - כל שאפשר לקיימו בסופו וכו׳ הא א״א לקיימו תנאו בטל, דמה שייך לדייק דבר שכתוב בהדיא במשנה, כי מכלל הן [כל שאפשר לקיימו בסופו] אתא שומע לאו [כל שאי אפשר לקיימו בסופו].

ועוד: למה לא נקט בסיפא כל שאי אפשר לקיימו וכו׳ תנאו בטל כפי שכתוב ברישא כל המתנה וכו׳ תנאו בטל.

וביאר תוס׳: שאילולי דיוקא דרב נחמן היינו מסבירין את מתני׳ אליבא דכו״ע, דאולי בא הסיפא לבאר את הרישא דכל המתנה וכו׳ תנאו בטל משום שא״א לקיימו בסופו, והיינו בגלל האיסור שבו, אבל בעלמא כגון על מנת שתעלי לרקיע דאין איסור לקיים את התנאי לא הוה בטל, ובא ר״נ לדייק מזה שכתבו **״כל דאי״** משמע שבא להגיד דין חדש דאם היה המשך מהרישא, הוה ליה למימר ואם אפשר וכו׳.

פרק שמיני

השואל

פטור דבעליו עמו

כתיב אם בעליו עמו לא ישלם [שמות כ״ב י״ד]. **וז״ל הספרנו:** שסתם משאיל בקירוב דעת כזה, הוא נותן מתנה על דעת שיחזירו, וכיון שלא התנה, אינו חייב להחזיר אלא כשהיא נמצאת בעין, עכ״ל.

פירוש: שהמציאות של בעליו עמו היא קירוב דעת, ואינה שאלה רגילה, אלא מתנה על דעת להחזיר, ומאחר שזו מתנה [על דעת להחזיר], היה לו להתנות שיחזיר אפילו אם אינו בעין.

ובהמשך מחלק הספרנו בין ״<u>על דעת להחזיר</u>״ לבין ״<u>על מנת להחזיר</u>״.

וז״ל: שאפילו לדעת האומר דבמתנה על מנת להחזיר חייב באונסין, היינו משום שהתנאי של ״**על מנת**״ מבטל את המתנה אם לא יקוים התנאי. אבל בזה שהיא מתנה **על דעת** להחזיר, בלתי תנאי שיבטל את המתנה אם לא יחזירנה, הנה כל זמן שהיא בידי המקבל, היא שלו, אע״פ שלא יחזירנה אח״כ, ולא יתחייב על כל מה שיארע בה אפילו בפשיעה וכו׳ עכ״ל.

דף צד. צד:

מה נקרא בעליו עמו בשעת שאלה?

א. מתני׳: השואל את הפרה ושאל בעליה עמה, שאל את הבעלים וכו׳ ואח״כ שאל את הפרה, ומתה, פטור.

ומבואר בגמ׳: דשאלת הבעלים היא ע״י אמירה, ופרכינן מדסיפא: שאל את הבעלים ואח״כ שאל את הפרה, משמע דרישא דשאל בעליה **עמה**, היינו עמה ממש, והרי זה לא שייך, משום דפרה במשיכה ובעלים באמירה.

ועי׳ תוס׳: דלא מדובר באמירה של קודם פסק מלאכה, שהיא לא מהוה קנין לשאלה, אלא באותה שמגיע אחרי שנפסק למלאכה. וביאר המהר״ם: דהא דאמרינן ״בעלים באמירה״, מדובר באומר שהוא מוכן להתחיל לעבוד, וזה נחשב שאלה.

והקשה המהר״ם: כיון דמספיק שמכין את עצמו למלאכה א״כ משכחת לה שפיר עמה ממש, כגון שהבעלים הכינו את עצמם למלאכה בשעה שמשך זה, ותירץ: דאפ״ה א״א לצמצם שזה יהיה ביחד ממש.

ב. ובגמ׳ מוקי לה: כגון דקיימא פרה בחצירו דשואל דלא מחסרה משיכה, א״נ, דאמר ליה את גופך לא תשאל עד שעת משיכת פרה.

ג. לקמן [דף צז.] אמר רבא מקרי דרדקי [מלמד תינוקות] - שתלא [נוטע כרמים למחצה] - ואומנא [מקיז דם, ולפי גירסא אחרת מוהל] - וספר מתא [המספר את אנשי העיר בתספורת], כולהו בעידן עבידתייהו כשאלה בבעלים דמו.

והקשה תוס׳ [בסוגי׳]: דמשמע שרק בעידן עבודה הויא שאלה בבעלים, והרי במתני׳ קא חשיב שאלה אפילו ע״י אמירה בלחוד. ותירץ: דלאו דוקא בעידן עבידתייהו, אלא אפילו בשעת הליכתן, או אפילו כשמזמנין את עצמן לעשות.

[וז״ל התוס׳ הרא״ש: כיון שאינו פונה לעשות מלאכה אחרת, משעת אמירה קרינא ביה עמו במלאכתו].

וכך יש להסביר בעלים באמירה כנ״ל במהר״ם.

דף צד: צה.

חיובי ופטורי דדי׳ שומרים

הקדמה: ג׳ פרשיות סמוכות נאמרו בשומרים, **בראשונה**, פטר בה גניבה, **בשניה**, חייב בה גניבה, [ויש לימוד לחייב בה אבידה], ופטר בה אונס כדכתיב ומת או נשבר או נשבה שבועת ה׳ וגו׳, וחיוב פשיעה נלמד בק״ו מש״ח, **השלישית** נאמרה בשואל, כדכתיב ״וכי ישאל״, ומפורש בה חיוב אונס דנשבר או מת, ולגבי ״נשבה״ נלמד מיתור ד״או״, ואכתי בעינן למילף חיובא דגניבה ואבידה בשואל.

והפטור ״דבעליו עמו״ כתוב בפרשת שואל, וקאי על החיוב המפורש בו שהוא נשברה או מת, ועדיין לא ידעינן אם הוא פוטר גם גניבה ואבידה, וכן לא ידעינן אם יש פטור דבעליו עמו בש״ש.

ש״ש: לא כתוב בו פטור דבעליו עמו ונלמד משואל, וקאי על החיוב המפורש בו שהוא גניבה ואבידה, ושוב ילפינן שואל מש״ש לפטור אותו בגניבה ואבידה, ולגבי פשיעה בבעלים נחלקו בה אמוראים.

א. פרשה ראשונה

וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגונב וגו׳, ונקרב בעל הבית אל האלוקים וגו׳, וע״י שבועה הוא פוטר את עצמו מלשלם.

ויש להוכיח שהפרשה הזאת נאמרה בשומר חנם, מכיון דאחריה יש עוד פרשת שמחייבת את השומר בגניבה ואבידה, ומסתבר להקל יותר על הש״ח לפטור אותו מגניבה ואבידה, ואפילו שאם נקל על הש״ח לפטור אותו מגניבה ואבידה יצא מזה חומרא מצד אחר.

שאם יתברר שהוא עצמו גנבו, הוא יצטרך לשלם כפל, מה שלא נמצא אף פעם בש״ש, ובגלל זה אולי עדיך לחייב אותו מיד לשלם קרן, כדי שלא יגיע לעולם לידי כפל, ונשייך את הפטור דגניבה ואבידה לש״ש כדי שיקבל את החומרא של כפל.

אפ״ה קרנא בלא שבועה עדיף.

ועי׳ לעיל [דף מא:], שנחלקו אמוראים מה עדיף, קרנא בלא שבועה או כפל בשבועה, ושם פירש תוס׳: דלכו״ע קרנא עדיף, ולא נחלקו אלא אם החומרא דכפילא בשבועה, יכולה להוות פירכא כל דהו נגד הק״ו, או שאפילו פירכא כל דהוא אין כאן, ולפי תוס׳ הנ״ל, יש ליישב מדוע הם לא נחלקו ג״כ בסוגיא דידן, משום שכאן הנושא אינו פירכא על הק״ו.

ב. פרשה שניה:

כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה ונשבר וגו׳ ונשבע וגו׳ אם גנב יגנב מעמו ישלם, ולגבי חיוב אבידה נחלקו תנאים, יש מ״ד שלומדים מיתור הפסוק דאם גנב **יגנב**, ואפילו דאפשר ללמוד מק״ו [ומה גניבה שקרובה לאונס חייב, אבידה שקרובה לפשיעה לא כ״ש], קא סבר דמילתא דאתיא בק״ו טרח וכתב לה קרא.

ויש מ״ד שאין ללמוד מכפל הלשון ד״אם גנב יגנב״ דדיברה תורה כלשן בני אדם[נ], לכן יש ללמוד מק״ו הנ״ל.

ג. פרשה שלישית:

נכתבה בשואל ומפורש בה חיוב אונסין, דכתיב: ״וכי ישאל איש מעם רעהו וגו׳ ונשבר או מת וגו׳ שלם ישלם״, ואת החיוב אונס דשבויה יש ללמוד מיתור ד״או״.

נ. עי׳ תוס׳: דלא אומרים דיברה תורה כלשון בני אדם, אלא היכא דלא מסתבר ללמוד מדרשה, ובסוגי׳ ג״כ י״ל דלא מסתבר ללמוד מיתור דגניבה, לרבות אבידה.

וגם לפי רב יאשיה דאית ליה בעלמא דבעינן או לחלק, כאן לגבי נשברה או מת, זה שונה, דמה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא.

וגניבה ואבידה: נילף מק״ו דש״ש, אפילו שיש בו חומרא שמתחייב כפל בטענת לסטים מזוין, אפ״ה י״ל דקרנא בלא שבועה עדיפא כנ״ל, א״נ: קסבר לסטים מזויין גזלן הוא, ואין בהן חיוב כפל.

ד. ביאור שיטת רב יאשיה ורב יונתן:

יש להקדים: דכשמוזכר בפסוק איסור אחד דקאי על ב׳ דברים[נא], כגון איש אשר יקלל [1] את **אביו** [2] ואת **אמו**, וכן [1] **ונשברה** [2] או **מת**, יש מקום להסתפק: האם התורה חייבה אותנו על כל אחד בנפרד, או על שניהם ביחד.

וזה תלוי באיזו צורה הוא נכתב, ויש ג׳ אופנים איך לכתוב:

1) את אביו **ואת** אמו [וכן אביו ואמו].
2) ונשברה **או** מתה.
3) צמר ופשתים **יחדיו**.

ונחלקו בזה אמוראים:

לפי רב יאשיה: את אביו ואת אמו, משמע שניהם ביחד, דאל״כ היה צריך לכתוב **או אמו**, כדכתיב ונשברה או מתה.

לפי רבי יונתן: אדרבה אביו ואמו משמע או זה או זה, או שניהם ביחד, דאל״כ הוה למכתב אביו ואמו יחדיו,

נא. גם כששתי הדברים אינם מפורשים בפסוק, וכן מצאנו בגמ׳ לקמן [צה:] לגבי דין דבעליו עמו, שמדובר על ב׳ עניינים: 1) בזמן שאלה, 2) ובזמן שבירה ומתה, אפילו שלא מוזכר בתורה זמן שאלה.

ואין לומר: שסיבת הענין היא משום דמצאנו שהתורה כתבה במקום אחר **"יחדיו"**, כגון לגבי שעטנז, כי שם היה צריך לכתוב "יחדיו" כדי ללמד דב' תכיפות הוי חיבור, וכן לגבי לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, אצטריך כדי לאסור אפילו כשאינם קשורים במחרישה, אלא כך נראה לרב יונתן מסברה,

ולא קשה לרב יאשיה למה בעי יחדיו בצמר ופשתים ובלא תחרוש, דאצטריך כנ"ל [תוס'].

ה. אשכחן לחיוב לפטור מנא לן?

אונס דשואל: מפורש בו "בעליו עמו לא ישלם.

גניבה ואבידה

בש"ש: כתיב וכי ישאל וי"ו מוסיף על ענין ראשון ונלמד ש"ש משואל.

בשואל: בהו"א למדנו מדין "דיו", כי גניבה ואבידה בשואל גופא נלמדה בק"ו מש"ש, וי"ל דיו לבא מן הדין וכו' מה ש"ש פטור בבעלים אף שואל, ופריך הניחא למאן דאית ליה דיו, אלא למאן דלית ליה "דיו"[נב] מנא ליה.

לפי המסקנא: לומדים תחתון [שואל] מעליון [ש"ש] לפטור בו גניבה ואבידה, כפי שלמדנו עליון [ש"ש] מתחתון [שואל].

ו. פשיעה בבעלים:

נחלקו בה רב אחא ורבינא, חד פוטר וחד מחייב, ונקודת המחלוקת היא, האם מקרא נדרש לפני פניו.

ביאור: האם אפשר ללמוד פרשה ראשונה [דש"ח], מפרשה שלישית [דשואל] או לא, שהרי לא מפורש בתורה פשיעה אלא בש"ח, ואם חל עליו את הפטור של "בעליו עמו" נוכל ללמוד אותו ג"כ לשאר שומרים, ולפטור אותם פשיעה בבעלים.

אבל אין לומר: שהיות וש"ש ושואל חייבים בפשיעה מק"ו דש"ח, ממילא חל עליהם הפטור דבעליו עמו, משום שאין הפטור דבעליו עמו קאי, אלא על הדברים המפורשים בפרשה, לכן בש"ח דמפורש בה פשיעה, נוכל ללמוד ממנו דפשיעה בבעלים פטור, אבל בש"ש ובשואל דלא מפורש בהן פשיעה, אין לקיים בה פטור בבעלים, אם לא שמצאנו אותו לגבי פשיעה דש"ח.

ראיות:

- דתניא השואל את הפרה ושאל בעליה עמה וכן השוכר וכו', ולא קתני שומר חנם, ש"מ שאין בו את הפטור דבעליו עמו.

ודחינן: דהיות וגם ש"ש לא קתני, ע"כ לא תנא אלא מה שמפורש בקרא.

- ושוב פרכינן: מדתניא פטור דבעלים דשואל וגם דשוכר, [אפילו דאתיא מדרשה מדהוי כש"ש לפי רבי יהוד'], ואפ"ה לא קתני שומר חנם.

נב. והקשה תוס': דמבואר בסוגיא דבב"ק לפי המסקנא, דהיכא דלא מפריך ק"ו אפילו ר"ט אית ליה דיו, ותירץ: דאה"נ, אבל היות שהיה כזאת שיטה בהו"א לכן פריך, וכך הוא דרך הש"ס בכמה מקומות.

ודחינן: הא מני ר"מ דאית ליה שוכר כש"ח, אב"א: כדמחליף רבה דלפי רבי יהוד' שוכר הוא כש"ח[נג].

2. דסובר התנא: שמספיק שיהו בעלים מזמן שאלה כדי להיפטר, ולפ"ז לשון הברייתא עושין במקום אחר, הוא כפשוטו.

דף צה:

בעלים בשעת שאלה

הקדמה: אמר רב המנונא לעולם הוא חייב וכו' עד שיהו בעלים משעת שאלה עד שעה שבורה ומתה, ופרכינן עליו תיובתא מדתניא דפטור אפילו אם לא היו בעלים אלא בשעת שאלה, ועוד פרכינן עליה כפי שיתבאר.

א. מתני': שאל את הבעלים וכו' ואח"כ שאל את הפרה ומתה פטור, אבל שאל את הפרה ואח"כ שאל את הבעלים וכו' ומתה חייב.

ולא מבואר אי טעמא דמתני' הוא משום דמספיק שיהיו בעלים בשעת שאלה, או דבעינן שתיהם.

וכן תניא: [רישא] שאלה ושאל בעליה עמה וכו' אע"פ שהבעלים עושין מלאכה **במקום אחר** פטור.

ויש ב' דרכים איך לבאר את הברייתא:

1. שסובר התנא: דבעינן בעליו עמו משעת שאלה עד שעה שבורה ומתה, ולפ"ז אי אפשר לפרש דעושין מלאכה אחרת ממש, וע"כ צ"ל: דמדובר כגון דמרפי ואזיל שזה דומה למלאכה אחרת, וזוהי שיטת רב המנונא.

ב. ופרכינן מסיפא דברייתא: דקתני שאל ואח"כ שאל בעליה וכו' אע"פ שהבעלים חורשין **על גבה** ומתה חייב.

ומדסיפא על גבה, רישא במלאכה אחרת.

[**וצ"ב:** מדוע א"א לומר דרישא במרפי ואזיל, וסיפא על גבה ממש כפי שהסברנו עד עתה].

ודחינן: רישא ריבותא קמ"ל, דאפילו שלא עושים באותה מלאכה ממש אפ"ה פטור, וסיפא ריבותא דאע"ג דעומדים על גבה ממש אפ"ה חייב.

וצ"ב: מה התווסף כאן, הרי זה מה שסברנו מעיקרא.

<u>המשך גמ'</u>: אי אמרת בשלמא רישא במלאכה אחרת וסיפא באותה מלאכה היינו רבותא, אלא א"א רישא וסיפא באותה מלאכה מאי רבותא.

וכן כאן צ"ב: איזו סברה התווספה כאן, הרי זה בדיוק מה שידענו עד כה.

ג. ונראה: דיש כאן ג' תמיהות אליבא דרב המנונא, והגמ' מציגה כל פעם תמיה אחרת כפי שיתבאר.

1) **התמיה הראשונה היא:** על הא דתני עושין במקום אחד, מאי לאו במלאכה

נג. והקשה תוס': אמאי דחק לאוקמי כרבי יהוד' דלית הלכתא כוותיה.

וצ"ב: דמלכתחילה אמאי פריך אליבא דרבי יהוד'.

אחרת. ודחינן: בדוחק[נד] דקא מרפי ואזיל.

2) **התמיה השניה היא:** הא דפרכינן שוב [לפי רב המנונא] מאי אתא תנא לאשמועינן בסיפא.

וכך ביאר תוס׳:

ע״כ לא בא התנא לאשמועינן שאם לא היו בעלים בשעת שאלה אין זה נחשב ״עמו״, כי אפילו אם בעליו נמצאים בשעת שאלה ולא נמצאים עד שעת שבורה ומתה, עדיין אין זה נחשב ״עמו״.

אלא בהכרח בא התנא לומר דעומד על גבה אינו שונה ממרפי ואזיל, והא תני ליה רישא. ולא מסתבר שהתנא רצה לכתוב דבר והיפוכו כדי להבליט את הדין, ולומר דבאופן המותר אפילו מרפי ואזיל מותר, ובאופן האסור אפילו על גבה אסור, כי אין צורך להבליט את ההבדל, מכיון ש״מרפי ואזיל״ ו״עומד על גבה״ זה כמעט אותו דבר.

אבל לפי מ״ד מלאכה אחרת ממש, החידוש של המשנה הוא: שאם היו בעלים בשעת שאלה, הגם שעושים מלאכה אחרת ממש פטור, אבל בסיפא דמתני שהציור הוא הפוך - שלא היו בעלים בשעת מלאכה אפילו אם עומד על גבה ממש, הדין הוא דחייב.

ודחינן: שעדיין אפשר לדחוק ולומר גם אליבא דרב המנונא, על אף שההבדל הוא קטן, שבא התנא להבליט אותו ולומר שדין ״עומד על גבה״״, שונה הוא ממרפי ואזיל״.

3) **התמיה השלישית היא:** מה הצורך לדחוק את הברייתא, ולומר שלא מדובר במקום אחר ממש אלא במרפי ואזיל, אפשר לפרש כפשוטו דבמקום אחר ממש כפי השיטה שניה.

ועוד פרכינן במסקנא[נה]: דתניא ממשמע שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם איני יודע שאם בעליו אין עמו שלם ישלם, מה ת״ל בעליו אין עמו - ויש כאן סתירה במשמעות הפסוק, הן לרב יונתן והן לרב יאשיה כפי שיתבאר בהמשך הגמ׳ - לומר לך היה עמו בשעת שבורה ומתה, צריך להיות עמו בשעת שאלה, היה עמו בשעת שאלה, אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה.

וכן תניא: ממשמע שנאמר בעליו אין עמו שלם ישלם, אינו יודע שאם בעליו אין עמו שלם ישלם, אלא מה ת״ל בעליו אין עמו, לומר לך כיון שיצא מרשות משאיל שעה אחת בבעלים ומתה פטור, ועי׳ רש״י - דשתי הברייתות מתכוונים לדבר אחד.

ד. מה המקור דלא בעינן עמו אלא בשעת שאלה?

הקדמה: ביאור הברייתות הנ״ל תלוי במחלוקת רב יאשיה ורב יונתן.

לפי רב יאשיה: ״בעליו עמו״ משמע בשתיהם, גם בשעת שאלה וגם בשעת

נד. ודחינן ״בדוחק״ כך מבואר תוס׳.

נה. לפי רש״י: הפירכא הזאת באה כתוספת על הפירכא הקודמת, שהיא היתה תיובתא לרב המנונא.

ולפי תוס׳ ר״פ: הפירכא היא בדרך את״ל, דאפילו אם באת ליישב את הפירכא הקודמת כנ״ל, יש לנו תיובתא אחרת מדתניא וכו׳.

שבירה ומתה, אבל אם לא היה עמו באחד מהם חייב, ו"בעליו אין עמו" משמע שלא היה עמו בשתיהם, אבל אם היה באחד מהם פטור, ויש א"כ סתירה, הא כיצד וכו'.

לפי רב יונתן: בעליו עמו משמע אפילו באחד מהם, וכן בעליו אין עמו משמע אפילו אין עמו באחד מהם, והרי זה סתירה, הא כיצד וכו'.

ה. למה דווקא בשעת שאלה?

ופרכינן איפוך אנא: שאם היו בעלים רק בשעת שבורה ומתה פטור, אבל אם היו בעלים רק בשעת שאלה חייב.

ותרצינן:

- מסתבר שעיקר הפטור מגיע בזמן שאלה, כי אז השואל מתחייב במזונות[נו], וזהו עיקר לקיחת אחריות.
- **רב אשי אמר:** שיש ללמוד מעצם משמעות הפסוק, מדכתיב: וכי ישאל איש מעם רעהו - ולא רעהו עמו, הא אם רעהו עמו בזמן שאלה, לא ישלם. מיהו אין כאן הכרח מצד המשמעות, שממנה נוכל לדעת את עצם הדין דבעליו עמו, אבל אחרי שהדין דבעליו עמו מפורש בתורה, ע"כ מדובר על זמן שאלה.

נו. ואולי יש כאן סברה: דכל עוד שהבעלים נמצאים לידו אין השואל מצליח לקחת אחריות על החפץ, ולהיות במקום הבעלים כל ימי השאלה מכיון שהבעלים עצמם נמצאים, ולכן דוקא בזמן שאלה שזה הזמן של לקיחת אחריות, אז בעלים פוטרין.

דף צו.

כל הנאה שלו

א. לעיל [דף צד:] משמע שסיבת החיוב אונס בשואל הוא, משום דכל [או רוב] הנאה שלו, ולא מסתבר לומר שהחיוב אונס בשואל, נובע מזה שיש לו זכות שימוש בחפץ בניגוד לש"ח וש"ש, שהרי גם שוכר יש לו זכות שימוש בחפץ ואינו חייב באונס, אבל מה שמבדיל שואל משוכר הוא, כי שואל מקבל את הזכות להשתמש בחנם, והוי א"כ כל [או רוב] הנאה שלו.

ב. ובסוגי' מבעי ליה מה נחשב הנאה, האם דוקא שימוש שאדם רגיל בו, או אפילו שימוש אחר כגון שאלה לריבעה, ומה הדין אם לא השתמש בה כלל אלא שאלה להראות בה, האם מספיק שיהיה לו הנאה שע"י הוא מרוויח כסף, או שצריך שיהנה משמוש הבהמה, וכן מבעיא ליה שאלה לעשות בה פחות מפרוטה מהו, דעתה יש כאן הנאה וגם ממון, או דלמא פחות מפרוטה לאו ממונא הוא.

וכן: מה הדין אם שאל ב' פרות לעשות מהן פרוטה, האם אזלינן בתר הפרוטה או בתר הפרות.

וכל הבעיות האלו, הם **כלפי החיוב אונס**, וכך למד **רש"י**, וכך ביאר **הריטב"א** ונפסק להלכה.

אבל **הרמב"ם** הלכות שאלה ופקדון [ב' ט'] למד: שכל הבעיות האלו, הם **כלפי הדין דשאלה בבעלים** ולא כלפי החיוב אונס,

ותמה עליו הלחם משנה: דממ"נ אם אין זה נחשב שאלה הרי הוא פטור מאונס, ואם זה נחשב שאלה הרי זו שאלה בבעלים ופטור, ועי"ש.

מה נחשב שאלה בבעלים?

-1- גמ': שאל משותפין ונשאל לו אחד מהן מהו, והקשה תוס': מאי קמבעיא ליה הרי לגבי דין ד' וה' [בפרק מרובה], יש פטור לחצאין, דדרשינן חמשה בקר אמר רחמנא, ואפילו חמשה חצאי בקר, א"כ למה כאן אינו פשוט שפוטרים אותו לחצאין.

ותירץ: שהדין ד' וה' הוא שונה מדין שאלה בבעלים, דלגבי ד' וה' אחר שנקבע חיובו לה' בקר, מסתבר שאם יגנוב חצי, הוא ישלם חצי, אבל אין שום סברה לפטור שאלה בבעלים, ואין לך בו אלא חידושו.

וכן מבעיא ליה: שותפין ששאלו ונשאל לאחד מהן מהו, ומה הדין שאל מן האשה ונשאל בעליה, או אשה ששאלה ונשאל לבעלה, וכן האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי כפי שיתבאר.

-2- שאל מן האשה ונשאל בעליה עמה מהו?

א. מבעיא ליה: האם קנין הפירות שיש לבעל נחשב כקנין הגוף, ונוכל לומר שיש כאן בעליו עמו, או לא[נז].

וכתב תוס' רי"ד: דשאלה מהאשה לא קמבעיא ליה, דפשיטא לן דהוי שאלה בבעלים, משום דיש לה קנין הגוף.

ורצה תוס' רי"ד לחדש: דאפילו אילולי זה שיש לה קנין הגוף, היה זה נחשב שאלה בבעלים, דאילו ראובן גנב פרה משמעון והשאלה ללוי, והשאיל את עצמו, ומתה ביד לוי, הרי זה נחשב שאלה בבעלים לפטור את לוי, אפילו שאין לראובן קנין בגוף, משום שאין דינו של שמעון עם לוי, אלא עם ראובן, והכי נמי אם האשה השאילה שלא ברשות הבעל, ונשאלה עמה הרי זה כגזילה ונחשב שאלה בבעלים.

וחזר בו: משום שמבואר בגמ' לקמן, דאם אגרא איהי פרה ואח"כ נישאה, לפי רבי יוסי דתחזור פרה לבעלים הראשונים, אין זה נחשב שאלה בבעלים, א"כ ה"ה בגזלן הנ"ל.

ולכן הסיבה היחידה דהויא שאלה בבעלים, היא משום דיש לה קנין הגוף.

ב. וכן מבעיא ליה: אשה ששאלה פרה כדי שבעלה יחרוש בנכסי מלוג, ונשאלו הבעלים למלאכה מהו.

ג. ופשטינן: שזה תלוי במחלוקת רבי יוחנן ור"ל, לגבי מוכר שדה לחבירו לפירות, האם

נז. והקשה תוס' [ועי' תוס' ר"פ]: למה צריך לשאול מהאשה, הרי בנכסי מלוג הבעלים יכולים להשאיל בלי רשות.

ותירץ: דאין לבעל רשות למכור אלא משום רווח ביתא, והכא דלית ליה רווח ביתא, אינו יכול למכור בלי רשות.

א"נ: ה"ק שאל מן האיש נכסי מלוג שהן של אשה מהו.

מביא וקורא "את האדמה אשר נתת לי" או לא, **לפי רבי יוחנן:** מביא וקורא דקנין פירות כקנין הגוף, והרי זה נחשב שאלה בבעלים, **ולפי ר"ל:** מביא ואינו וקורא, דקנין פירות שיש לו בו, אינו כקנין הגוף, ואין כאן שדה שלו, וממילא אין כאן שאלה בבעלים.

ועי' תוס': דלא יכולנו להביא ראיה ממוכר עבדו על מנת שימשיך לשמש אותו במשך ל' יום [ב"ק דף ץ.], דנחלקו למי ישנו בדין יום או יומים, וזה תלוי אי קנין פירות הוי כקנין הגוף או לא, כי יש צד בגמ' שלא נחלקו לגבי קנין פירות אלא בלימוד הפסוק, א"נ אפילו למ"ד דהוי כקנין הגוף, היינו משום שמשייר המוכר לעצמו פירות בעין יפה, אבל בעלמא לא.

-3- צא והשאל עם פרתי מהו

ופשטינן: פלוגתא דרב יאשיה ורב יונתן, דנחלקו לגבי מושיב אפוטרופוס להפר נדרי אשתו, לפי רב יאשיה - אינן מופרין מדכתיב: "אשה יפרנו", ולפי רב יונתן - הן מופרין דשליח של אדם כמותו.

ועי' תוס': דבעלמא אליבא דכו"ע שליח של אדם כמותו, ומאן דפליג הכא, היינו משום דכתיב תרי זמני," אשה יקמנו" או משום דכתיב "אשה" לשון אישות, וכן לגבי שואל יש ללמוד מדכתיב בעליו תרי זמני או דלשון בעלים בא למעט שלוחו.

-4- האומר לעבדו צא והשאל עם פרתי

יש צד לומר: דאפילו למ"ד שליח של אדם כמותו אינו ראוי להיות שליח משום שאינו בר מצוה, ומאידך י"ל: שהיות ויד עבד כיד רבו, לכן אפילו למ"ד אין שליח של אדם כמותו הרי זה נחשב שאלה בבעלים, ופשטינן: דיד עבד כיד רבו.

וצ"ב: מה ההו"א דאינו כיד רבו.

דף צו:

בעל בנכסי אשתו

א. מבעיא ליה: אי שואל הוי או שוכר הוי, ופרכינן: ממ"נ אי שואל הוי, יש כאן שאלה בבעלים, ואי שוכר הוי, יש כאן שכירות בבעלים, ומוקמינן: כגון דאגר פרה והדר נסבה, דאי שואל הוי, אתיא שאלה בבעלים ומפקע ליה לשכירות שלא בבעלים, אבל אם אין כאן אלא שכירות, שכירות כדקיימא קיימא, ודחינן: דאפילו אם אין כאן אלא שכירות, עדיין אפשר ששכירות בבעלים מפקע לה לשכירות הקודמת שהיתה שלא בבעלים, ויתבאר בהמשך.

אלא כי קמבעיא ליה: כגון דאגרא איהי פרה והדר נסבה, כדין דמתני' לעיל בהמפקיד, לגבי שוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר, דלפי רבנן הדין של השואל עם השוכר, א"כ אתיא שאלה בבעלים ומפקא לשכירות, ומבעיא ליה אליבא דרבי יוסי דסובר שהדין של השואל עם הבעלים, האם יש כאן שאלה וחייב באונסין, או הויא שכירות ופטור מאונסין.

ב. ופשטינן: בעל בנכסי אשתו לא שואל הוי, ולא שוכר הוי, אלא לוקח[נח] הוי ופטור,

---

נח. ועי' תוס': דמ"מ הוא נהיה עליו שומר חנם, וחייב בפשיעה.

דכך תקנו באושא האשה שמכרה בנכסי מלוג, הבעל מוציא מיד הלקוחות.

והקשה תוס׳: דלגבי כתובת בנין דכרין שויוהו רבנן כיורש, כשיש פסידה דאלמנה, והרי כאן יש פסידה דמשאיל, ותירץ: דלא תקנו חכמים אלא לטובת האלמנה ולא לטובת המשאיל.

דף צו. צו: [צח:]

שכירות כדקיימא קיימא

א. אבעיא להו: בעל בנכסי אשתו מהו, ומוקמינן ליה כגון דאגר מינה פרה והדר נסבה, מאי שואל הוי, ואתי שאלה בבעלים מפקא לה לשכירות שלא בבעלים, או שוכר הוי ושכירות כדקיימא קיימא, ועי׳ תוס׳: דה״ה אם שאל מינה פרה והדר נסבה, והיינו שאם שואל הוי, שאלה כדקיימא קיימא, ואי שוכר הוי אתי שכירות ומפקא ליה לשאלה.

ודחינן: דאעפ״כ אתי שכירות ומפקיע לשכירות הקודמת, וה״ה דאי הוי שואל אתי שאלה ומפקע ליה לשאלה דקדמה לה.

ובהו״א הבינה הגמ׳: שמסתבר יותר דשאלה מפקע ליה לשכירות, וכן דשכירות מפקע ליה לשאלה, מאשר ששכירות מפקע ליה לשכירות, ושאלה מפקע ליה לשאלה.

ויש להבהיר: שכל זה נכון רק לפי ההו״א של הגמ׳ דמבעיא ליה מסברה, אבל לקמן יתבאר דיש גזה״כ דאדרבה דוקא אם שניהם שכירות או שניהם שאלה ואחד מהם היה בבעלים [או הראשון או האחרון], הויא נחשב בבעלים לפטור.

ב. לקמן [דף צח:] בעי רבי אבא בר ממל: שאלה בבעלים שכרה שלא בבעלים מהו, מי אמרינן שאלה לחודה קיימא, ושכירות לחודה קיימא, או דלמא שכירות בשאלה מישך שייכי.

והקשה תוס׳: דמשמע מכאן דאי שכרה בבעלים וחזר ושכרה שלא בבעלים, פשיטא דשכירות כדקיימא קיימא, והרי לעיל מוקמינן לפי המסקנא דשכירות בבעלים מפקא ליה לשכירות שלא בבעלים, וא״כ גם במקרה הפוך כגון אי בסוף הויא שכירות שלא בבעלים, הוי ליה למימר אתי שכירות שלא בבעלים, מפקעא לשכירות בבעלים.

ותירץ: דגזה״כ הוא [להקל על השומרים, לשון תוס׳ ר״פ], דאי שניהם שכירות או שניהם שאלה, כל היכא דאיכא בעלים או בראשונה או בשניה פטור.

ועי׳ מהרש״א: דלפ״ז הכי קמבעיא ליה לקמן, אי שוכר הוי ומפקיע מגזירת הכתוב, או שואל הוי ואינו מפקיע.

בעל בנכסי אשתו מאן למעול?

אשה שנפלה לה נכסים מאביה וביניהם נכסי קודש, מי מועל בהם, א״א לומר דלמעול בעל בזה שע״י מעשה נשואין, נוצר מצב שנכסי הקדש הגיעו לרשותו, מכיון שרק היתרא ניחא ליה דלקני, אבל איסורא לא ניחא ליה לקני.

וכן א״א לומר דנמעול ב״ד בזה שתקנו דבעל בנכסי אשתו לוקח הוי, משום דלא עבדי תקנתא אלא להיתרא.

ועי׳ תוס׳: דכלפי הבעל אפילו בלי הטעם הזה דלא ניחא ליה דלקני, לא שייך בו מעילה מכיון שזה לא תלוי בו אלא בב״ד, לכן אפילו אי ניחא לי דלקני לא מעל, אבל כלפי ב״ד היה צריך לומר דלא תקנו אלא להיתרא.

א״נ: מדובר כגון שעשה הבעל מעשה לקחת את המעות ביד, שאז דווקא אי לא ניחא ליה דלקני לא מעל אבל אי ניחא ליה מעל.

ופשטינן: דלמעול בעל לכשיוציא.

דף צו: צז.

זיל שלים ליה נרגא מעליא

א. גמ׳ בב״ק [דף יא.]: אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן, ואני אומר אף לשואל.

וביאר שם רש״י: דלא שמין את הנבילה והשברים, אלא ישלם בהמה שלימה וכלים, וביאר תוס׳ את דבריו: דאע״ג דקיי״ל ישיב - לרבות שוה כסף ואפילו סובין, גנב וגזלן שאני משום דכתיב אשר גזל - אם כעין שגזל יחזיר וכו׳, וכך משמע בירושלמי דילפינן מדכתיב חיים שנים ישלם.

והיינו טעמא, דגנב וגזלן קנו מיד כשהוציאו מרשות הבעלים, אבל מזיק לא נתחייב אלא כמו שהזיק, ומ״ד אף לשואל כיון דחייב באונסין, נמצא שקנאו משעה שהוציאו מיד הבעלים.

ופרכינן: מסוגי׳ דההוא נרגא דנחלקו בו רב - ובסוגי׳ דידן גרסינן רבא - ורב כהנא ורב אסי ועי״ש.

ושם סובר רב אלעזר דשמין לגנב ולגזלן, ופסקינן להלכה דאין שמין.

ב. בסוגיא דידן: ההוא גברא דשאיל נרגא מחבריה, ופסק רבא שחייב להביא עדים שלא שינה בו[נט], או לשלם נרגא מעליא,

ופירש״י: כנ״ל בסוג׳ דבב״ק שישלם נרגא, ולא יתן לו שברים.

ולפי רב כהנא ורב אסי, שמין לו את השברים, וישלם את ההפרש כדין נזיקין דבעלים מטפלין בנבילה, ומסקינן דהלכתא כוותיה דר״כ ור״א.

ותוס׳ חולק עליו: מדתניא בב״ק לגבי כ״ד אבות דרב אושעיא, וכולהו כאבות לשלם ממיטב, וקא חשיב בהדייהו גנב וגזלן, אלמא אפילו גנב וגזלן יכולים להחזיר לו דמי.

אלא הכי פירושו: לפי שמואל [בב״ק וכך סובר רבא בסוגי׳], כלפי הנזק עצמו אין חילוק בין גנב וגזלן לשואל, לגבי זה שהשברים הם לבעלים, ולא נחלקו אלא לגבי פחת נבילה, דלפי שמואל גם בזה אין הבדל בין גנב וגזלן לשואל, דכמו שאין הפחת נבילה שלהם, כך הדין בשואל שאין הפחת נבילה שלו, ולפי רב כהנא ורב אסי יש לחלק, מכיון שגנב וגזלן קנו בשינוי מיתה, משא״כ שואל.

נט. והקשה תוס׳ שאנ״ץ [המובא בשטמ״ק]: למה בעי עדים, הרי מבואר בפרק המפקיד, דשואל פוטר נפשיה בשבועה דמתה מחמת מלאכה ולא בעי עדים [דף לד.], ותירץ: דצ״ל כאיסי בן יהוד׳ [דף פג.] דיליף מדכתיב אין רואה – שבועת ה׳ – הא אם יש רואה יביא ראיה ויפטר, ומדובר כאן כגון דשכיחי אינשי ויש רואה.

ולפ״ז הירושלמי הנ״ל: לא בא לומר שנלמד מ״חיים״ שישלם בהמה אחרת, אלא מדובר בפחת נבילה. ולפי ר״א דשמין לגנב ולגזלן, צ״ל שסובר דאין שינוי קונה, לכן צריך לשלם פחת נבילה כדין מזיק.

דף צז.

מה נחשב אונס בשואל?

א. גמ׳ לעיל: כחשה או מתה מחמת מלאכה פטור, דאמר ליה לאו לאוקמיה בכילתא שאילתה.

ב. שאיל שונרא וחבור עכברי וקטלוהו, ולפי ל״ב מדובר שאכל יותר מדי עכברים ומת.

בעליו עמו כשלא עושה עמו במלאכה

1) אם אמר שואל למשאיל תשקה לי מים הויא שאלה בבעלים, אבל אם מקודם השאיל ואח״כ השקה אותו, אין זו שאלה בבעלים.

2) מקרי דרדקי - שתלא - טבחא - ואומנא - וספר מתא, כולהו בעידן עבידתייהו כשאלה בבעלים דמו.

וזה לשון הריטב״א: והטעם מפני שכל אלו נוטלין שכרן מבני העיר כאחת, והרי הן כעושין מלאכה אצל בני העיר, ואפילו כשעושין מלאכה לאחד מהן כאילו עושין לכולן, כי לכולן הן נשכרין, **אבל מדברי רש״י:** נראה דלא חשיב שאלה בבעלים אלא לאותו שהיה מלאכה, שאם שאל ממנו בהמה באותה שעה פטור, ולא נהירא דא״כ מאי קמ״ל.

3) הרב עם תלמידיו ביומא דכלה, הרי הוא נשאל להם, ואם השאיל להם בהמה הויא ששאלה בבעלים ופטורין, אבל בשאר יומי דאינו מחויב להם ללמוד מה שהם רוצים, הרי הם נשאלים לו.

4) המשאיל חמור ובא לבדוק שלא ירבו במשאה, אין זה נחשב שאלה בבעלים.

דף צז. צח:

ביאור מחלוקת סומכוס ורבנן - ופלוגתא דרב הונא ורב יהודי, ורב נחמן ורבי יוחנן

א. נחלקו סומכוס ורבנן בב״ק [דף מו.]: דתנן: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצידה ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה, וכו׳ יחלוקו, ושם בגמ׳, זו דברי סומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין, אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה.

וכן נחלקו בסוגיא דידן, בסיפא דמתני׳: השואל את הפרה שאלה חצי יום ושכרה חצי יום, שאלה היום ושכרה למחר וכו׳, זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע יחלוקו.

ובגמ׳ [דף צח:] הא מני סומכוס היא, דאמר ממון המוטל בספק חולקין.

ב. רישא דמתני׳: השואל את הפרה שאלה חצי היום ושכרה חצי היום וכו׳, המשאיל

אומר שאולה מתה וכו׳ והלה אומר איני יודע חייב.

ובגמ׳: אתמר מנה לי בידך, והלה אומר איני יודע רב הונא ורב יהוד׳ אמרי חייב, ורב נחמן ורב יוחנן אמרי פטור.

ופרכינן: מתני׳ דלא כרב נחמן, ותרצינן: רב נחמן מוקי ליה למתני׳, כגון שיש עסק שבועה ביניהן כפי שיתבאר.

והקשה תוס׳: למה פרכינן לרב נחמן ממתני׳, הרי מתני׳ דלא כרבנן שסוברים המוציא מחבירו עליו הראיה, ולשיטתם א״א לייצר מצב של ספק בלי עדים, אם יש מוחזק, אלא כשיטת סומכוס דסובר יחלוקו להוציא ממוחזק.

ומסתבר שלפי רבנן היות שא״א להוציא ממוחזק כשהוא ברי, כך גם א״א להוציא מידו ע״י ברי ושמא, אבל לפי סומכוס דלית ליה מוחזק, מסתבר שע״י בברי ושמא מוציאין מידו.

ומצי סבר רב נחמן כרבנן ולא קשה, [א״נ כסומכוס, ומודה סומכוס במנה לי בידך, כיון דליכא ספק בלי טענותיהם].

ותירץ תוס׳: דגם **סומכוס אית ליה המוציא מחבירו עליו הראיה**, אלא שסובר דשניהם מוחזקים ולכן חולקין, וא״כ מאותה סיבה שלפי סומכוס ברי עדיף, ה״ה דלפי רבנן ג״כ ברי עדיף.

ולקמן בתוס׳ [דף ק.] יתבאר שהאופן שבו מודה סומכוס לרבנן, הוא כשמוחזק ממש במעות, והאופן שבו הוא חולק עליהם, הוא כגון דאינו מוחזק אלא ע״י שנחשב את החזקת מריה קמא.

ולכן לקמן אי הוי קיימא ברשותא דאחד מהן, כיון שהוא מוחזק ממש הוי אידך המוציא מחבירו, ומוקמינן ליה כגון דקיימא באגם, ומ״מ הכא סובר סומכוס דיחלוקו אפילו שנראה לכאו׳ שהניזק הוא מוחזק ממש, אבל היות ששניהם טוענים טענת ברי, הרי הם נחשבים שניהם מוחזקים.

ג. ולפ״ז המחלוקת בין רב הונא ורב יהוד׳, לרב נחמן ורב יוחנן היא: האם מודים רבנן לסומכוס שברי עדיף, או שהם חולקין עליו ולא חייבו אותו אלא כשיש עסק שבועה ביניהן.

ד. ולפ״ז קשה לרב הונא ורב יהוד׳, דבגמ׳ ב״מ הנ״ל מפורש הפוך - דפרכינן למה לי למימר זה כלל גדול בדין, ותרצינן: דאפילו ניזק [מוציא] אומר ברי, ומזיק [מוחזק] אומר שמא המוציא מחבירו עליו הראיה, אלמא לפי רבנן ברי ושמא לאו ברי עדיף.

ויסד תוס׳ **דיש לחלק בין ברי גרוע** דחולקין רבנן על סומכוס, **לברי טוב** שלפי רב הונא ורב יהוד׳ מודים רבנן דברי עדיף.

ושם לגבי שור שנגח הויא ברי גרוע, משום שהסיבה שיכול הניזק לטעון ברי היא מפני שיודע שהמזיק לא היה שם ואינו יכול להכחישו, אבל כאן שאינו יכול לשקר לשני, הרי זה ברי טוב.

[והא דאיתא בב״ב: זה אחי, והאחים אומרים אין אנו יודעין, אינו נאמן, ודייקינן שזו שיטת רב נחמן, אפילו שלכאו׳ הויא ברי

גרוע משום שאינם יודעים, אמנם כיון שיכולים לברר את הדבר, הוא מתבייש לשקר, ומימלא הוי ברי חזק].

והקשה תוס': מסוגי' דכתובות [דף יב:] בדין משארסתני נאנסתי, ושם פסק שמואל כר"ג דנאמנת, וקאמר אביי שזוהי ג"כ שיטת רב יהוד' דפוטר במנה לי בידך וכו', והרי התם ברי הוא גרוע, ואפ"ה מודים רב הונא ורב יהוד' דלא אמרינן ברי עדיף.

ותירץ: דצ"ל דחולק אביי על הריבותא הזאת של "זה כלל גדול בדין" ללמד דאפילו ניזק אומר ברי וכו', וסובר כפי הפשט השני של הגמ', שזה בא ללמד שהמוחזק נאמן אפילו נגד הרוב, ולעולם בברי ושמא ברי עדיף.

גלגול שבועה

הקדמה: יש שתי מקרים במתני' שמשביעים את השוכר ע"י גלגול.

1) ברישא דרישא: זה אומר [ביום או] בשעה שהיתה שאולה מתה, וזה אומר בשעה שהיתה שכורה מתה, ומוקי לה בגמ' כגון שהיתה עסק שבועה דמודה במקצת ביניהן, ובמקצת השני אמר איני יודע, דמתוך שאינו יכול לישבע משלם.

2) רישא דסיפא: זה אומר שאולה וזה אומר שכורה, ישבע השוכר דשכורה מתה, ופרכינן עליה בגמ': מה שטענו לא הודה לו, ותרצינן: מתוך שמשביעין אותו דכדרכה מתה, משביעין אותו דשאולה מתה.

ועי' רש"י: שקושית הגמ' מה שטענו לא הודה לו, לא קאי ארב נחמן ורב יוחנן, דכבר אוקמינן ליה מתני' כגון שיש עסק שבועה דמודה במקצת ביניהן, ומוקמינן גם סיפא בהודאה במקצת ומה שטענו הודה לו, אבל אליבא דרב הונא ורב יהוד' היה קשה כנ"ל, ואוקמינן כנ"ל.

אבל בסיפא דרישא: שהשוכר אומר שכורה מתה, והלה אומר איני יודע, פטור מכלום.

והקשה תוס': על הסיפא דרישא, מדוע פוטרין אותו מכלום, היה לנו להשביע אותו ע"י גלגול דכדרכה מתה, וכן ברישא דרישא דמוקי ליה כשהיתה עסק שבועה בגלל מודה במקצת, תיפוק ליה דמגו דנשבע דכדרכה מתה, לישבע דשאולה מתה.

ויש ב' מהלכים בתוס' איך לתרץ:

1) דברישא: מדובר באופן שמאמין לו דכדרכה מתה ואינו חושד אותו לשקרן, שהרי הוא עצמו אינו יודע, אבל בדין של הרישא דסיפא, כיון שיודע דשאלה מתה והרי השני הוא שקרן, א"כ אינו מאמין לו דכדרכה מתה.

<u>א"נ</u>: גם בדין של הרישא מדובר שמאמין לו, רק שברישא כיון שיש לו אפשרות להשביע אותו דשאלה מתה, לכן מעדיף הוא לעשות את עצמו כאילו שאינו מאמינו בכדי לגלגל עליו שבועה דשאלה, אבל בסיפא דרישא

כיון שהוא עצמו לא יודע, אינו מתכון להשביע אותו דשאלה מתה.

2) דלא שייך גלגול שבועה אלא היכא דהנתבע טוען ודאי, או באופן שיש רגלים לדבר נמשבעין אותו אפילו מספק, דומיא דסוטה דרגלים לדבר שמאחר שהתפרצה, אולי היה ג"כ מאיש אחר.

מתוך שאינו יכול לישבע משלם

א. מתני' דשבועות [דף מה.]: היו שניהם חשודין, חזרה שבועה למקומה דברי רבי יוסי, ר"מ אומר יחלוקו.

[ותוס' בסוגי' דידן גרס הפוך: חזרה שבועה למקומה דברי ר"מ, רבי יוסי אומר יחלוקו].

ושם [דף מז.] פליגי אמוראים אליבא דרבי יוסי, **לפי רבותינו שבבב**ל: חזרה שבוע לסיני, מאי רבותינו שבבל זה רב ושמואל, דהא במתני' תנא אין היתומים נפרעים מהיתומים אלא בשבועה, ורב ושמואל אמרי לא שנו אלא שמת מלוה בחיי לוה, אבל מת לוה בחיי מלוה, כבר אתחייב מלוה לבני לוה שבועה ופטור.

ולפי רבי אבא: חזרה השבועה למחויב לה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם, וכך פסק רבי אבא לאחד שתקף נסכא ואמר דידי חטפי, דמתוך שהוחזק כפרן, לא יכל לישבע, וחייב אותו רבי אבא לשלם.

ושם פרכינן סתירה בדרב נחמן: דמצד אחד - הסתפק ר"נ אם איתא לדרב ושמואל אליבא דרבנן, ומצד שני - עבד עובדא דיחלוקו כרבי מאיר, ותירצו: דדבריו דר"מ קאמר וליה לא סבירא ליה.

ב. גמ': מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, לפי רב נחמן ורבי יוחנן פטור, ופרכינן מרישא דרישא דמתני', דברי ושמא ברי עדיף, ומוקמינן מתני' כגון שיש עסק שבועה ביניהם, דמתוך שאינו יכול לישבע משלם.

והקשה תוס': א"כ אתיא מתני' דלא כרב נחמן שסובר דיחלוקו כרב יוסי, ואין לומר דמוקימינן למתני' כמ"ד חזרה שבועה למקומה [לפי הגירסא דמתני' דשבועות כרבי יוסי - ולפי תוס' בסוגי' כר"מ], דשם משמע דהלכה כרבי אבא, וקיי"ל דהלכה כרב נחמן בדיני.

ותירץ ר"ת: דמודה רב נחמן לרבי אבא בדין דנסכא, וכן בדין דיתומים, שחזרה שבועה למקומה, ומתוך שאינו יכול לישבע וכו', וכן מודה רבי אבא לרב נחמן בשניהם חשודים, דכיון דשניהם מחויבין שבועה, [שהרי שניהם מפסידין], לכן לכל אחד מתקיים הדין דמתוך שאינו יכול לישבע משלם.

והקשה עליו ר"י: דשם פריך סתירה בדברי רב נחמן, שמצד אחד הסתפק רב נחמן האם איתא לדשמואל אליבא דרי יוסי [גירסת תוס': ר"מ] ומצד שני אמר יחלוקו כר"מ [גירסת תוס': רב יוסי] כנ"ל, והרי לפי ר"ת אין שום סתירה, דמצי לסבור כשניהם.

ועוד: דבגמ' שם נקט, מאי רבותינו שבבבל [דסוברים חזרה שבועה לסיני] רב ושמואל, ולפי ר"ת אין לזה שייכות דוקא עם שיטת רב ושמואל, דאפילו רבי אבא מודה.

ג. וכך מבאר תוס': דלפי שמואל אין חילוק בין היכא שרק הוא לא יכול לישבע, לבין היכא דשניהם לא יכולים לישבע, דאליבא דרבי אבא בכל גווני חייב הוא לשלם, ואליבא דרב ושמואל בכל גווני פטור מלשלם, ולפי רב נחמן יחלוקו.

עסק שבועה

הקדמה: לגבי חיוב שבועה דפקדון כתיב: "כי הוא זה" ומכאן למדנו שהחיוב שבועה אינו קיים אלא כשהודה במקצת, ואם אמנם הדין הזה נכתב בפרשת פקדון, לית מאן דפליג שזה שייך במלוה ולווה. ונחלקו מה הדין לגבי פקדון [בב"ק דף קו: קז.].

לפי רב חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון, אינו חייב עד שיכפור במקצת מדכתיב כי הוא זה, ופליג אדרב חייא בר יוסף דאמר עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב **כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב**.

ופרכינן: מאי שנא ממלוה, והגמרא מאריכה ביישוב הפירכא שיש לחלק בין מלוה לפקדון: מפני אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע וכו' אשתמוטי, וגרסינן בסוף הענין: "וגבי מלוה הוא דאיכא למימר הכי, **אבל גבי פקדו מעיז ומעיז**".

א. עירוב פרשיות

ונחלקו הראשונים בביאור המחלוקת דעירוב פרשיות.

ונביא בהקדם את עיקר השיטות ואח"כ נבארם.

לפי רש"י ור"ת: אליבא דכו"ע פקדון בעי הודאה במקצת בהדי אונס, ולא נחלקו אמוראים אלא אי בעינן ג"כ כפירה במקצת בהדי הודאה במקצת, אלא שלפי רש"י, מ"ד עירוב פרשיות, קא סבר דכופר בכל בפיקדון חייב, ולפי ר"ת כופר בכל פטור אפילו בפקדון.

אבל **לפי ריב"א:** למ"ד עירוב פרשיות כתוב כאן, לא בעינן מודה במקצת בפקדון, דאפילו אם לא הודה ולא כפר, אלא רק טען נאנסה חייב שבועה.

ונפק"מ: דלפי רש"י ור"ת למ"ד עירוב פרשיות בעינן שתי פרות חדא דנאנסה וחדא דהודאה, ולפי ריב"א לא בעינן אלא פרה אחת דנאנסה.

ב. ביאור השיטות:

לפי רש"י: עוקרין את הפרשה ד"כי הוא זה" מפקדון, וממילא בפקדון לא בעי הודאה במקצת בכדי להתחייב, **דאפילו כופר בכל חייב**, משום דמעיז.

לפי ר"ת: כי כתיב "כי הוא זה" אמלוה כתיב, פירוש: אמלוה נמי הוא דכתיב, דכמו שבמלוה לא בעינן אלא ב' תנאים שהם כפירה והודאה, כך גם בפקדון לא בעינן אלא ב' תנאים שהם הודאה ונאנסו, אבל לא בעינן כפירה, ורב חייא בר אבא סובר: דכי הוא זה נאמר רק על פקדון, וא"כ בעינן דווקא כפירה

במקצת והודאה במקצת מלבד הטענה דנאנסו, [ומודה במקצת ילפינן במה מצינו]. ולפי ר"ת לא גרסינן "אבל גבי בפקדון מעיז ומעיז" שהרי **הפטור דכופר בכל, שייך גם בפקדון**.

לפי ריב"א: המשמעות של "עירוב פרשיות" היא, שזה נכתב רק על מלוה ולא על פיקדון, כי אין להשוות פיקדון למלוה, מכיון שבמלוה יש סברה דאין אדם מעיז ואשתמוטי קא משתמיט, אבל בפקדון לא שייך משתמיט וא"כ הויא העזה וא"כ הגם שהודה במקצת, יש לפטור אותו מגו דיכל היה לכפור בכל, ובהכרח שאין החיוב תלוי אלא בטענת אונס, ולכן יש לחייב אותו גם בלי הודאה, ורב חייא בר אבא סובר, שגם פיקדון בעי כפירה בהדי טענת אונס.

ג. כגון שיש עסק שבועה

מתני' בסוגי': המשאיל אומר שאולה מתה וכו', והלה אומר איני יודע חייב, ובגמ': ש"מ מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב, מנה מתני' דלא כרב נחמן וכו', ותרצינן: כגון שיש עסק שבועה דמודה במקצת ביניהן, ומגלגלין עליו את השבועה דשאלה. וכן ברישא דסיפא דתנא - השואל אומר זה שאולה וזה אומר שכורה ישבע השוכר וכו', ומוקי ליה ע"י גלגול.

והציור שעליו מדובר, משתנה לפי השיטות: לפי רב חייא בר אבא ורמי בר חמא, בעינן ג' פרות, ולפי מ"ד עירוב פרשיות, אליבא דרש"י ור"ת, בעינן ב' פרות, ולפי ריב"א לא בעינן אלא פרה אחת.

וכן בסיפא: זה אומר שאולה וזה אומר שכורה צריך להוסיף עוד פרה, דיש כאן ב' פרות שעליהם הוא מסתפק איזה מהן מתה אי דשכורה אי דשאלה, ויש עוד פרה שעליה הוא מודה, הרי כאן שלוש, ולפי רמי בר חמא מוסיפין עוד פרה דכפירה, הרי כאן ד'.

אלא שבגמ' שלנו, מבואר דברישא מדובר בב' פרות, לפי הבר פלוגתא דרמי בר חמא [שהוא הפשטיה דגמ'] וקשה לריב"א אמאי בעינן ב' פרות הרי למ"ד עירוב פרשיות כתוב כאן, אין דין מודה במקצת בפקדון.

ותירץ תוס': שיש כאן ב' חלקים:

1) מה שטוען אונס בפקדון, ובזה לא צריך הודאה במקצת.

2) מה שטוען איני יודע אם שאולה או שכורה, והרי זו טענה ששייכת להלואה, דהוי כאילו אומר איני יודע אם שאלתיך אם לאו, ועל זה שייך דין מודה במקצת.

והקשה תוס' על פירוש ר"ת: [דאית ליה דטען אונס בלי הודאה אינו חייב שבועה], דלקמן [לגבי זה אומר שאולה וזה אומר שכורה, ישבע השוכר וכו', אליבא דרב הונא ורב יהוד' שלא מדובר כגון שהיה עסק שבועה ביניהן], פרכינן מה שטענו לא הודה לו, ומוקמינן ליה: דחייב על ידי גלגול שבועה דמתה כדרכה, והשתא לפי ר"ת לא תרצינן מידי, כי סו"ס בלי הודאה במקצת, אין חיוב שבועת השומרים.

ותירץ: דלפי ר"ת צ"ל שזוהי שבועה דרבנן.

דף צח:

שאלה בבעלים שכירות שלא בבעלים וכו'

גמ': אבעיא להו [1] שאלה בבעלים שכרה שלא בבעלים מהו[ס], [2] ועוד מבעיא ליה שכרה בבעלים שאלה שלא בבעלים, [3] וכן שאלה בבעלים ושכרה שלא בבעלים וחזר ושאלה, [4] וכן שכרה בבעלים ושאלה שלא בבעלים וחזר ושכרה מהו.

ומדובר באופן שלא עשה קנין חדש, אלא השאיר את החפץ בחצירו בזמן שהיה צריך להחזיר אותו, וביקש מבעה"ב שיסכים לו להשאיר את החפץ אצלו עוד זמן בתור שכירות או בתור שאלה,

[1] **ומבעיא ליה:** האם הקנין דשאלה מועיל לשכירות להיחשב שכירות בבעלים בזה שהכירות שייכת לשאלה שלפניה, מכיון ששכירות אינו אלא קנין לגניבה ואבידה, ואילו שאלה הויא קנין גם לחיוב אונס, ובכלל מאתיים מנה, או שהשכירות נחשבת כקנין חדש.

[2] **ואת"ל:** מישך שייכי, מה הדין במקרה הפוך, כגון דשכרה בבעלים ואח"כ שאלה שלא בבעלים, כיון שאין לשאלה שייכות גמור לשכירות, אין כאן שאלה בבעלים, או דלמא השייכות שיש להם במקצת [בזה ששניהם חייבים בגניבה ואבידה], מספיקה.

[3] ו<u>בבעיא השלישית</u> נחלקו רש"י ותוס':

הגירסא שהיתה בספרים היא: "את"ל **כיון דשייכא במקצת** שייכא בכולה, שאלה ושכרה והדר שאלה מהו, הדר אתיא שאלה לדוכתא, או דלמא אפסקא לשכירות ביני וביני".

וקשה לרש"י: דא"כ פשיטא דשכירות לא הויא הפסק [כך ביאר תוס' הרא"ש], אלא ע"כ שהבעיא היא **על הצד דלא שייכי**, ומבעיא ליה אי אפ"ה הדרא שאלה לדוכתא.

והקשה עליו תוס': א"כ איך להבין את הבעייא הרביעית של הגמ', בשכר בבעלים ואח"כ שאלה שלא בבעלים וחזר ושכר, דיש לתמוה מאחר ששאלה אינה שייכת בשכירות, מהיכי תיתי שהדרא שכירות לדוכתא, ועוד מה התחדש בדין הזה.

לכן מקיים תוס' את גירסת הספרים: ולפ"ז יש כאן חידוש ביחס לבעיות הקודמות, דמבעיא ליה האם **"תרי שייכי" נמי אמרינן**,

פירוש: השייכות ראשונה היא בזה שהשכירות עצמה אינה בבעלים והיא מתחברת עם השאלה שהיתה בבעלים, ושוב חוזרת השאלה שניה להתחבר עם השכירות, והויא א"כ "תרי שייכי".

[4] ו<u>הבעיא רביעית</u>: היא עוד יותר מחודשת, כי החיבור שיש לשאלה עם השכירות, היא **שייכות במקצת**, ואולי בכי האי גוונא לא אמרינן "תרי שייכי".

ס. והקשה תוס': דמשמע שאם שכרה בבעלים וחזר ושכרה שלא בבעלים, פשיטא דשכירות כדקיימא קיימא, והרי לעיל [דף צו:] מבואר דאתיא שכירות בבעלים מפקא לה לשכירות שלא בבעלים.

ותירץ: שיש גזה"כ דכל היכא דאיכא בעלים או בראשונה או בשניה פטור, ולעיל בארנו.

דף צח: צט.

מתי שואל קנה להתחייב באונסין?

א. במתני׳ מבואר שאין זה תלוי ביד מי נשלח הפרה, וע״י מי היא נשלחה [אי ע״י בנו או עבדו או שלוחו של משאיל או של שואל], אלא בהודעת המשאיל לשואל שמתכוון לשלוח לו את הפרה, או בהודעת השואל למשאיל שמתכון לקבל ממנו את הפרה, כגון אם אמר שואל שלח ושילחה ומתה, חייב.

וכן אם אמר משאיל הריני שולח וא״ל שואל שלח, ושילחה ומתה חייב השואל באונס, וכן בשעה שמחזירה, אם הודיע השואל למשאיל ושילחה הרי הוא פטר עצמו מאונס.

ב. ביד שלוחו

נחלקו אמוראים בב״ק [דף קד.] לגבי שליח שעשאו בעדים, **רב חסדא אמר:** הוי שליח לחייב את השואל באונס, **רבה אמר:** לא הוי שליח ואינו חייב עד שיגיע לידו.

והקשו ממתני׳: שאם שלח ע״י שלוחו ולא הודיע פטור, ומדובר בעדים, דאל״כ איך נדע שהוא שלוחו וקשה לרב חסדא, ומוקי ליה בשכירו ולקיטו שלא מינה אותו שליח לזה במיוחד.

ועד כאן מדובר כשלא הודיעו, אבל בהודיעו מודה רבה דחייב, דכך מפורש במתני׳.

והקשה תוס׳: דשם א״ר יהוד׳ אמר שמואל, אין משלחין מעות בדיוקני [פירוש: ששלח בעל הפיקדון לנפקד אגרת חתומה שיחזיר לו את מעותיו] אפילו עדים חתומין עליו, ופרכינן מאי תקנתיה, ותרצינן: לכתוב התקבלתי, ורב יוחנן אמר, אם עדים חתומים עליהם משלחין[סא].

ומדוע לא מוקמינן באופן שכתב לו לשלוח כמבואר במתני׳ שאם הודיע לו חייב.

ושם תירץ תוס׳: דיש לחלק בין אמר בפניו לאמר שלא בפניו, דהתם מדובר בדיוקני והיינו שלא בפניו לכן לא הוי שליח, אבל הכא דאמר בפניו לא הוי שליח, **ובסוגי׳ תירץ תוס׳:** דה״ה בכתב לו לשלוח דהוי שליח, אלא שחיפשנו אוקימתא כזאת שאפילו לא הודיע הוי שליח כגון דכתב התקבלתי.

ג. ביד עבדו

פרכינן מסיפא דמתני׳: הרני משלחה ביד עבדי חייב, והרי יד עבד כיד רבו ולא יצא מרשותו. ותרצינן:

- **אמר שמואל:** בעבד עברי דלא קני ליה גופו.
- **רב אמר:** אפילו תימא בעבד כנעני, באומר לה הכישה במקל והיא תבא.

ונחלקו הראשונים אי שמואל חולק ארב או לא, ומ״מ מאחר שהביאה הגמ׳ תנא דמסייעי לרב, ודחתה, משמע שאין הכרח לומר כרב.

לימא מסייעא ליה לרב: דתניא השאילני פרתך ואמר ליה ביד מי, ואמר ליה הכישה

סא. ועי׳ תוס׳ דה״ה בשליח שעשאו בעדים כשיטתו לעיל.

במקל והיא תבא כיון שיצאה מרשות משאיל ומתה חייב.

ודחינן: כגון שהיתה חצרו של שאול לפנים מחצירו של משאיל, ופרש"י: דבכהאי גוונא סמכיה דעתיה דשואל להתחייב באונסין, אבל אם היתה צריכה לבא דרך רשות הרבים, לא סמכיה דעתיה שיפקרנה המפקיד בלא שומר, ולא שעבד נפשיה עד שתבא לידיה.

ופרכינן: אי הכי פשיטא, ותרצינן: דאיכא פינות בחצר המשאיל, והו"א דלא סמיך אדעתיה דלמא היא תשאר שם קמ"ל.

ור"ח המובא בתוס' סובר: דשמואל פליג ארב והלכה כוותיה דרב, מדמייתי ראיה בגמ' ודחינן בדוחק.

וצ"ל: דשמואל סובר כדחיית הגמ' כפי שפרש"י דלא סמכיה דעתיה כיון שאינה מגיע מיד לרשותו.

אבל הרא"ש חולק עליו: וסובר דלא פליג שמואל אדרב, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, וניחא ליה לשמואל לאוקמי מתני' בעבד עברי, מלאוקמי באומר הכישה במקל, דא"כ למה הזכיר דוקא עבד, הוה ליה לאוקמי בסתם שליח וכגון שאמר לו הכישה במקל והיא תבא.

ד. כיון שיצאה מרשות משאיל

וצ"ב: עדיין איך שייך לקנות, הרי רה"ר אינו מקום קנין.

וביאר תוס':

1) שלא הלכה לרה"ר ממש, אלא או בסמטא או בצידי רה"ר.

2) א"נ: אפילו ברה"ר, וקניא ליה להתחייב באונסין.

עוד כתב תוס': דהא דאמר רב ושמואל בב"ב, דכליו של אדם קונים לו בכל מקום, ומשמע שאילולי כליו אינו קונה אפילו בסמטא, מדובר שהיה מונח על גבי כליו קודם קנין, אבל אם הניח בקרקע הסמטא קונה.

דף צט. צט:

מתי השואל קונה, לגבי זה דאין המשאיל יכול לחזור בו?

א. נחלקו אמוראים אי קונה משעת משיכה, או שצריך לעשות מעשה.

לפי רב הונא: השואל קרדום מחבירו ובקע בו קנאו, לא בקע בו אפילו שעשה בו קנין משיכה לא קנאו, **ופליגא אר' אלעזר דאמר:** כדרך שתיקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרים.

ואיכא בנייהו: לגבי משאיל קרדום של הקדש: שלפי רב הונא, כיון שעדיין לא יצא מרשותו, לא מעל, ולפי רב אלעזר, כיון שע"י משיכה הרי זה יצא מרשותו הרי הוא מעל.

ופליגא אדרבי אמי דאמר: המשאיל קרדום של הקדש מעל לפי טובת הנאה שבו, וחבירו מותר לבקע לכתחילה.

ב. לפי טובת הנאה

יש ללמוד ב' דברים מדברי רבי אמי:

1) אחרי שהראשון מעל, יצא החפץ לחולין ומותר לכולם.

2) מדאמר דמותר לו לבקע בו **לכתחילה**, משמע דאפילו אם לא מעל אלא לפי טובת הנאה, אפ״ה זה יצא לגמרי לחולין, כך היה נראה לר״י, ולבסוף חזר בו.

והקשה תוס׳: דבתוספתא תנא בקע בקרדום של הקדש, בא חבירו ובקע בו, בא חבירו ובקע בו, כולם מעלו, ובסיפא תני, נתנו לחבירו, וחבירו לחבירו, הוא מעל וחבירו לא מעל.

ואין לומר: שמדובר בסכין שהוא כלי שרת שעליו יש מעילה אחר מעילה, דהא תני סיפא, נתנה לחבירו, חבירו לא מעל, וכן אין לומר: בשלא נתכוונו לגזול, דהרי שואל שלא מדעת גזלן הוא.

אלא צ״ל: שמדובר בגזברים דהוי ברשותם ולא יוצא לחולין, ובסיפא מדובר בנתנו לאדם אחר, לכן יצא לחולין.

והקשה ר״י: אם יצא לגמרי לחולין, למה אינו מועל אלא לפי טובת הנאה שמחזיק לו, דהיה לו למעול בכולו [ועי׳ תוס׳ הרא״ש].

ולכן **חזר בו ר״י:** וסבר דלא יצא לחולין, אלא לפי טובת הנאה והיינו בזמן שאלה ולא יותר.

וביאר המהרש״א: שכוונת תוס׳ היא ליישב גם את קושייתו הראשונה, כי לפ״ז מובן למה כולם מעלו, מכיון דלא יצא לחולין אלא לפי טובת הנאה שבו שהוא בתוך זמן הקבוע לשאלה, וכשלקחו לאחר זמן השאלה, יש כאן מעילה.

דף צט:

שמין בית סאה באותה שדה תנן

א. משנה בב״ק [תחי׳ הכונס] כיצד משלמת מה שנהנית, שמין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה, ושם [דף נח:] בעינן: היכי שיימינן, א״ר יוסי בר חנינא סאה בשישים סאין, ר׳ ינאי אמר תרקב בשישים תרקבים, חזקיה אמר קלח בשישים קלחים.

וצ״ב: אחרי שכבר כתוב במתני׳ דשמין בית סאה באותה שדה וכו׳, למה בעי בגמ׳ כיצד שמין, ונחלקו רש״י ותוס׳ בביאור הענין.

לפי רש״י: שמין בית סאה באותה שדה היינו, שלא שמין את הערוגה שהיא אכלה כמות שהיא, אלא שמין בית סאה שחסר בו ערוגה כמה הוא שוה, ובעי היכי שיימינן את אותו בית סאה.

והקשה עליו תוס׳: דהיות שמה ששמין הוא השדה ולא הערוגה, הוה ליה למימר בלשון זכר כמה **הוא** יפה, ועוד למה היה פשוט לגמ׳ שצריך לעשות עוד שומה, דלבעי היכי שיימינן, ועוד מנא לן דבעינן ב׳ שומות הרי לא מוזכר בתורה אלא שומא אחת, דילפינן מדכתיב ובער בשדה אחר - מלמד ששמין אגב שדה אחר, ותו לא.

לכן ביאר תוס׳: דבמתני׳ לא מדובר על איך שיימינן, אלא בא התנא לומר שיש דין לשום אגב שדה, בלי להזכיר מהו גודל השדה, וכמה **היא** יפה בלשון נקבה כי מדובר על הערוגה, והא דתנא שמין בית סאה משום דמדובר דאכלה כמות אוכל, של בית סאה.

ומשום שלא מוזכר במתני׳ מה היא השומא, בעינן בגמ׳ היכי שיימינן, פירוש: האם שיימינן אגב שדה גדול או קטן, ועוד כי אולי אין חילוק באיזה גודל הוא השדה, אלא העיקר הוא לשום אגב שדה אחר, ותרצינן: שיימינן אגב שישים, מיהו יש הבדלים בין מ״ד תרקב למ״ד סאה, כי תרקב בשישים תרקב הוא פחות הבדל למזיק, מסאה בשישים סאין וכו׳, ועיי״ש.

ב. אמר שמואל: האי מאן דגזל **חביצא דתמרי**, ויש בה חמישים תמרי, שנמכרים ביחד במ״ט, וכשנמכרים בנפרד הם עולות נ׳, אם הוא גזל מהקדש הוא חייב להחזיר נ׳ ולהוסיף חומש, ואם הוא גנב מהדיוט, אינו משלם אלא מ״ט ואינו חייב בחומש, משום שמקילים בכל מה שנוגע לתשלומי נזק, כדתנן: שמין בית סאה באותה שדה.

ג. ופרכינן: למימרא דסבר שמואל, דין הדיוט לאו כדין הקדש, והתנן נטל הגזבר אבן או קורה ובנאה בתוך ביתו לא מעל עד שידור תחתיה שוה פרוטה, ומכאן למד שמואל, שהדר בחצירו של חבירו שלא מדעתו, צריך להעלות שכר, ודחינן: שחזר בו שמואל, ולא חייב שם אלא משום דהקדש שלא מדעת כהדיוט מדעת, אבל הדיוט שלא מדעת פטור.

ד. הני **נושאי משאוי** דשברו חבית של יין, ששוה ה׳ ביום השוק ושוה ד׳ בשאר יומי, אם באים להחזיר לו לפני שיגיע יום השוק הקרוב, ישלם לו דמי חבית, לאחר שהגיע יום השוק ישלמו לו ה׳, כי לניזק יש טענה שאם היה לו את אותה חבית ביום השוק יכל היה למכור אותה בה׳.

ומתוך הה׳ מורידים להם את שווי השכר שלא היה צריך לטרוח ולמכור, וכן את דמי הכורז שמכריז שיש יין למכירה, ולפי גירסא אחרת דמי ברזנייתא והוא דמי הברז, שהיה לו לשכור אומן שיעשה ברז לחבית.

ומדובר באופן שלא היה לו יין אחר, אבל אם היה לו עוד חביות ולא מכר אותם ביום השוק, גילה בדעתו שלא התכון למכרה, ואינו מקבל על זה אלא ד׳ בלבד.

דף ק.

מתי מודה סומכוס דהמוציא מחבירו עליו הראיה?

הקדמה: לעיל [דף צז:] יסד תוס׳ שמודה סומכוס דהמוציא מחבירו עליו הראיה, אלא שסובר דממון המוטל בספק שניהם מוחזקים,

ויתבאר כאן שהאופן שבו מודה סומכוס לרבנן הוא כשמחזיק ממש בכסף, והאופן שבו סומכוס חולק על רבנן, הוא כשאינו נחשב מוחזק אלא כשמשתמש בחזקת מריה קמא, וכל זה נאמר בברי וברי אבל בשמא ושמא, סובר סומכוס דאפילו אם הוא מחזיק בממון אין זה עושה אותו מוחזק לחשב את השני כאילו הוא מוציא ממנו, אלא שניהם מוחזקים בשוה ויחלוקו, ויתבאר.

א. מתני':

המחליף פרה וחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי, וזה אומר משלקחתי יחלוקו.

ופרכינן: אמאי יחלוקו, ולחזי ברשותא דמאן קיימא ולהוי אידך המוציא מחבירו, ותרצינן: בעומדת באגם, ושפחה בעומדת בסימטא, ושוב פרכינן: ונוקמא אחזקת מריה קמא, ולהוי אידך המוציא מחבירו, ותרצינן: הא מני סומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין.

ומדייק תוס': מדלא אמר "**אלא** הא מני סומכוס" משמע דלא הדר ביה ממה שאמר דקיימא באגם, והיינו ש**מודה סומכוס דאי איכא חזקת ממון הוי אידך המוציא מחבירו,** ולא בא סומכוס לחלוק על רבנן, אלא היכא דאילולי חזקת מריה קמא, אין הוא מחזיק בממון.

והקשה תוס': ממתני' דלעיל [דף צז:] זה אומר איני יודע אם שאולה או שכורה מתה וזה אומר איני יודע יחלוקו, ומוקי ליה כסומכוס, ולא מדובר שם בעומדת באגם, והרי בכי האי גוונא אמרינן דמודה סומכוס דהוי אידך המוציא מחבירו.

ותירץ תוס' בשם רבינו שמואל [רשב"ם]: שהסיבה שסומכוס חולק שם על רבנן, היא משום שאין זה נחשב מוחזק ודאי, מכיון דהוי שמא ושמא, והא דמוקי ליה בסוגי' בעומדת באגם, מדובר בברי וברי שאז מודה סומכוס לרבנן שיש כאן ודאי מוחזק, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

מיהו קשה לתוס': מהא דב"ק [דף לה:] זה אומר שורך הזיק וכו' שחולק סומכוס ארבנן, על אף שהוא ודאי מוחזק בכסף, ובברי וברי.

והמהרש"ל כתב ליישב: שהחילוק הזה אינו אלא לפי שיטת רשב"ם, שסובר דחזקת ממון לעולם עדיפא, ולכן ע"כ צריכין לחלק בין ברי ושמא, אבל **ר"י חולק על רשב"ם וסובר**: דחזקת ממון לא מהני לחוד אפילו בברי, הסיבה דבמתני' מוקי לה לפי סומכוס בקיימא באגם אינה משום דמודה סומכוס דהיכא דהוי מוחזק ממש יש עליו המוציא מחבירו, אלא משום דאיכא בהדי חזקת מעוברת, ולכן לא קשיא ממתני' לעיל [דף צז:] זה אומר איני יודע אם שכורה וכו', כי שם אין חזקת מעוברת.

והמהרש"א חולק עליו וכתב: "**ולא ראיתי בכל מקום שיהיה ר"י חולק על פירוש רשב"ם**".

ב. ביאור מחלוקת רבה ורבא

ועד כאן ביאר תוס': דיש לחלק לפי סומכוס בין ברי וברי, לברי ושמא, אפילו שבשניהם שייך לומר יחלוקו,

אלא שיש לתמוה כדלהלן:

דבהמשך הגמ' נחלקו אמוראים אי אמר סומכוס אפילו בברי וברי, דלפי רבה בר רב הונא, אמר סומכוס אפילו בברי וברי, ולפי רבא לא דיבר סומכוס אלא בשמא ושמא, וכך ביאור במשנה זה אומר שמא עד שלא מכרת וזה אומר שמא מי שלקחתי.

ופרכינן מסיפא דמתני׳: הלוקח אומר גדול לקחתי והמוכר אומר קטן וכו׳, זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע יחלוקו.

ופרכינן: לפי רבה בר רב הונא דברישא מדובר אפילו בברי וברי, א״כ כ״ש בשמא ושמא, ולתני רישא ולא בעי סיפא, ותרצינן: תנא סיפא לגלויי רישא דדוקא בסיפא מדובר בשמא ושמא, אבל ברישא מדובר בברי וברי.

וצ״ב: דלפי תוס׳ מבואר שבברי וברי סובר סומכוס דאי עומדת באגם יחלוקו.

וצ״ל: שהחילוק הזה של ״עומדת באגם״ נאמר רק אליבא דרבה בר רב הונא, אבל לפי רבא דלא נחלק סומכוס אלא בשמא ושמא, אפילו אם הוא מוחזק ממש יחלוקו, ובזה לא נחלקו רבא ורבה.

ג. ונוקמא אחזקת מריה קמא

כתב המהרש״א: דהפירכא הזאת קיימת רק לפי האוקימתא הזאת של ״עומדת באגם״, משום שחזקת מריה קמא אינה חשובה נגד מוחזק ממש, ויתבאר.

הקשה תוס׳: למה לא מוקמינן אפילו כרבנן, ונאמר שמודים כאן רבנן דלא הולכין בתר מריה קמא, משום דיש חזקת מעוברת נגדה.

ותירץ: דחזקת מעוברת לא חשיבא נגד חזקת מריה קמא, והוסיף דאם בנוסף לחזקת ממון היתה ג״כ חזקת מעוברת, גם סומכוס היה מודה דהמוציא מחבירו עליו הראיה, דהא בדין פרה שנגחה את השור ואינו ידוע עם העובר השתתף בנזק, [ומדובר בפרה דחד וולד דחד], הדין הוא דבעל העובר חייב לשלם ואינו יכול להוציא מעות מבעל הפרה, ואפילו דמתני׳ שם כסומכוס.

ומקשה ע״ז המהרש״ל כמה קושיות, וע״כ מסיק דנחלקו רשב״ם ור״י, והמהרש״א חולק עליו כנ״ל.

ומ״מ כלפי הראיה הזאת המובא בתוס׳ כתב המהרש״א: דאולי זה נכתב ע״י תלמיד, והן דברים תמוהים, דמה שייך חזקת מריה קמא היכא דהשני מוחזק ממש בממון, ולא משום שנתוסף עליה חזקת מעוברת.

ד. ולחזי ברשותא דמאן קיימא

הקשה תוס׳: במה הרשות מהוי אותו מוחזק, יש הרי חשש **שמאליהן באו**, [כמבואר בב״ב דף לו: הגודרות אין להן חזקה], ואפילו לגבי קטן שלא הולך מאליו, אולי כאן הוא הלך אחרי אמו.

ותירץ: דאעפ״כ כיון דאיכא דררא דממונא, דיש כאן ספק בלי טענותיהן, לכן מהני טענת ברי לעשותו מוחזק ממש,

והוסיף: שיש אופן דאפילו אם טוען שמא הרי הוא מוחזק, כגון אחד שהפקיד טלה חי אצל בעה״ב, ויש לבעל הבית כמו כן טלה חי, ומת אחד מהן, אפילו אם הנפקד שמא הרי הוא נחשב מוחזק, כי היה לו ודאי טלה חי משלו, אבל כאן לא הוחזק מעולם לוקח בולד.

ה. סיפא דמתני׳: זה אומר גדול וזה אומר קטן, ישבע המוכר שקטן מכר, בשלמא לרבא

דמודה סומכוס כשטוען ברי, אלא לרבה בר רב הונא אמאי ישבע יחלוקו מבעי ליה, ותרצינן: כדבעינן למימר לקמן [עמוד ב'], דמדובר כגון שהודה במקצת דאיכא שבועה דאורייתא, ובדקטע לידה דלאו הילך הוא.

דף ק. ק:

אין נשבעין על העבדים

מתני' [לעיל צח:]: היו לו שתי עבדים אחד גדול אחד קטן וכו', וכן שתי שדות אחד גדולה ואחד קטנה וכו' זה אומר גדול וזה אומר קטן ישבע המוכר שקטן מוכר.

ופרכינן:

1) מה שטענו לא הודה לו.
2) ועוד הילך הוא.
3) ועוד אין נשבעין על העבדים ועל הקרקעות.[סב]

ויש ע"ז כמה תירוצים:

א' אמר רב: בטענו דמי עבד.[סג]

ב' שמואל אמר: בטענו כסות עבד ובדיילפי, פירוש: בגד שלם ועדיין הוא מחובר, "וחובר" [שמות כ"ח ז] מתרגמינן ויתילפף, [לשון הנמו"י], ופרכינן: מידי כסות עבד, ותריץ רב אושעיא: עבד בכסותו, ופרכינן: זוקקין אתא לאשמועינן[סד], ותרצינן: בסוף הסוגי' סד"א כסות עבד כעבד דמי קמ"ל.

ג' ובהו"א: [בגלל הקושיא דזוקקין אתא לאשמועינן], הביאה הגמ' את תירוץ רב אשי ודחה אותו.

- תריץ רב אשי: דר"מ סבר עבדא כמטלטלי, ועל הקושיא השניה יש לתרץ שסובר כר"ג דטענו חיטים והודה לו בשעורים חייב, ועל הקושיא דהילך יש לתרץ, שמדובר כגון דקטע ליה ידיה.

וחזרה בו הגמ': דמוכח דסובר ר"מ דקרקע אינה בר שבועה כפי שיתבאר.

דפרכינן:

1) דתנן גזל בהמה והזקינה עבדים והזקינו, משלם כשעת הגזילה, ר"מ

סב. ובב"ק [דף סב:] נחלקו לגבי חיוב שבועה, מאן דדריש כללי ופרטי אינו מרבה אלא דבר המטלטל וגופו ממון, לאפוקי שטרות קרקעות ועבדים, ומאן דדריש רבויי ומיעוטי אינו ממעט אלא שטרות בלבד, אבל קרקעות ועבדים יש בהם שבועה.

ומביאה הגמ' את שיטת רב אשי, דמתני' כר"מ דסובר דעבדא כמטלטלי שחייבים בשבועה, והיינו כמאן דדריש רבויי ומיעוטי.

וכתב תוס' וכך מבואר ברש"י: דעכ"פ לגבי קנין כסף שונים העבדים ממטלטלין, שהרי על מטלטלין תנא במתני', **המחליף** פרה וכו', ואילו לגבי שפחה תנא **המוכר** שפחה, והטעם הוא בהכרח משום דפרה אינה נקנית בכסף אלא במשיכה, ולא שייך א"כ מציאות דאינו יודע אם ילדה אם לאו, לכן מוקי לה בחליפין דקונה בכל מקום שהן, אבל שפחה נקנית בכסף ושייך שלא ידע בזמן הקנין אי ילדה אם לאו.

סג. לפי רש"י: מדובר שנתן לו דמים לקנות עבד, והקשה עליו תוס': א"כ הוי ליה לדבר בשליח ומשלח ולא במוכר ולוקח.

לפי תוס': מדובר באופן שנתן לו דמים ועדיין לא נתן לו את השטר, או שהתנו לפני כן שיוכל לחזור בו, ובאופן דאמר לו בפני עדים אמכור לך עבד גדול בכ"ה דינרי, ועבד קטן בכ' דינרים, ולא ידעינן מה הוא קיבל מהלוקח, והוי א"כ דרדא דממונא.

סד. אבל על הדין דמתני' לעיל [דף צז:]: זה אומר שאולה וזה אומר שכורה ישבע ע"י גלגול, לא פרכינן, וכי גלגול אתא לאשמועינן, כי שם יש חידוש, דשייך גלגול שבועה אפילו בדבר שאינו דומה, אע"ג דלא הוי כמו סוטה [תוס'].

אומר בעבדים אומר לו הרי שלך לפניך, אלמא עבדא כקרקע דאינה נגזלת.

ודחינן: כדמחליף רבה בר אבוה, ר"מ אומר משלם כשעת הגזילה וכו'.

ופרכינן: אשכחן עבדים, אבל מנא לן דהוקשו קרקעות לעבדים[סה].

ותרצינן: דתניא המחליף פרה בחמור וילדה וכו' זה אומר ברשותי ילדה וזה אומר ברשותי ילדה, ישבע המוכר שברשותו ילדה, לפי שכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, וחכ"א אין נשבעין לא על העבדים ולא על הקרקעות, משמע שבאו לחלוק על ר"מ בתרתי, גם על העבדים וגם על הקרקעות.

ופרכינן: אדרבה אולי באו חכמים לטעון, דכי היכי דאודית לן בקרקעות, אודית לן נמי בעבדים.

2) דתנן: ר"מ אומר יש דברים שהן כקרקע **ואינן כקרקע**, כיצד י' גפנים טעונות מסרתי לך, והלה אומר אינן אלא חמש, **לפי ר"מ:** יש כאן מודה במקצת לחייב שבועה, **ולפי רבנן:** כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, ומוקי ליה רב יוסי בענבים העומדים ליבצר,[סו] דנחלקו אי כבצורות דמי והרי הן מטלטלין או לא, אבל על קרקעות לכו"ע לא נשבעין, ומוכח א"כ דלא כרב אשי.

דף ק: **קא**.

זיתי גדלו - ארצי גדלה

מתני': המוכר זיתיו לעצים וכו', וכן שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו, זה אומר זיתי גדלו וזה אומר ארצי גדלה וכו'.

ויתבאר, שיש אופנים שאין בעל הזיתים יכול לטעון זיתי גדלו, ויש אופנים שאין בעל הקרקע יכול לטעון ארצי גדלה, ובמתני' מוקימנן ליה באופן שלכל אחד יש טענה, זה אומר זיתי גדלו, וזה אומר ארצי גדלה, ולכן הדין הוא דיחלוקו.

א. אמר לו קוץ לאלתר: אינו יכול לטעון זיתי גדלו, כי אין לו רשות להשאיר את זיתיו בקרקע של המוכר, ולכן אין לו בגידול הזיתים כלום.

ב. אמר ליה כל אימת דבעית קוץ: אין בעל הקרקע יכול לטעון ארצי גדלה, כי הוא נתן לו רשות להשתמש בקרקעו כל זמן שירצה, ולכן הכל לבעל הזיתים.

ג. מתני', באמר ליה סתמא: והדין הוא דאם עשו פחות מרביעית הכל לבעל הזיתים, משום דלא קפדי אינשי, ואם עשו רביעית [לאחר שהוריד את דמי מסיקתן] יחלוקו.

סה. והקשה תוס': ממ"נ, אי דריש ר"מ כללי ופרטי עבדים נמי אין נשבעין, ואי דריש רבויי ומיעוטי, קרקעות נמי נשבעין, **ותירץ:** לעולם דריש רבויי ומיעוטי שמרבה הכל, ויש לו מיעוט לקרקעות ולא לעבדים, כי צריך למעט כל אחד בנפרד.

סו. וכתב תוס': דאפילו בלי האוקימתא דרבי יוסי, יש לדייק כך מלשון התנא דאמר: "**ואינן כקרקע**".

עוד כתב תוס': דלא נחלקו אי כתלוש דמי אלא לגבי חיוב שבועה, אבל לכו"ע התולש מהן בשבת חייב, ולגבי ב"ח מודו רבנן דכבצורות דמי כמבואר בכתובות [דף נא.] ועי' תוס'.

ד. שטף נהר זיתיו וכו׳

יש להקדים ולשאול: האם הויכוח ביניהם, הוא באופן שנעקרו בלי גושיהם, דאת הג׳ שנים הראשונות אסורות לכולם משום ערלה, ונחלקו משנה הרביעית ומעלה,

או שמדובר בנעקרו בגושיהם, ואין הבדל בין הג׳ ראשונות לרביעית ומעלה, או שעל הג׳ שנים הראשונות אליבא דכו״ע הכל לבעל הזיתים, משום שאין בעל הקרקע יכול לטעון ארצי גדלה, כי סו״ס בתוך הג׳ שנים האלו אסור לו לאכול את פירותיו, והויכח הוא רק מהשנה רביעית ומעלה.

מתני׳: שטף נהר וכו׳ זה אומר זיתי גדלו וכו׳ יחלוקו.

ואמר עולא אמר ר״ל: לא שנו אלא שנעקרו בגושיהם ולאחר שלוש, אבל בתוך שלוש הכל לבעל הזיתים.

ופרכינן: ע״כ לפני שלוש גם לבעל הקרקע יש חלק בפירות, כי במשך הזמן הזה, יכל היה לנטוע נטיעות קטנות בדמים מועטים, ולכשיגיע השנה הרביעית היה מקבל את כל הפירות, נמצא שבג׳ שנים הראשונות, העץ גדל על חשבון נטיעותיו של בעל השדה, ויש לו לטעון ארצי גדלה, כיון שזה מחסיר לו, ועל הצד הזה י״ל דלפני שלוש יחלוקו, אלא ע״כ לא בזה דיבר ר״ל.

אלא אמר רבין אמר ר״ל: שהדין דיחלוקו דמתני׳ נאמר לפני שלוש, אבל לאחר שלוש הכל לבעל הקרקע, ואין יכול בעל הזיתים לטעון זיתי גדלו, ולך לא היה היתר אכילה עד השנה הרביעית, כי בעל הקרקע יטען לו, אדרבה אילולי זיתיך הייתי נוטע עץ דק, והיה נשאר לי מקום לנטוע מתחתיו ירקא וסילקא במשך ג׳ שנים.

ה. לאחר שלוש: מנכה לו בעל הקרקע את מחיר העץ כפי שנמכר לפירותיו, ואסור לבעל הפירות לעקור אותו משום ישוב ארץ ישראל.

דף קא.

מקבל כחוכר

הקדמה: בשביל שיתחייב אדם במעשר, צריך שהשדה תהיה שלו, וחוכר נחשב לכו״ע כאילו השדה שלו, מכיון שחייב לשלם דבר קצוב כל שנה בין עושה בין אינה עושה, וכתב תוס׳: שגם חוכר אינו חייב אלא מדרבנן כדי שלא יהא פורע חובו במעשר, וכעין זה מצאנו בחולין [דף קלא.] הרי שאנס השר את גרנו, אם בחובו חייב לעשר.

ולגבי קבלן: מסתפקין בגמ׳ אי הוי כחוכר אם לא, פירוש: האם מחמירין במקבל כבחוכר [תוס׳].

א. תנן התם: רבי יהוד׳ אומר, [אף] המקבל שדה אבותיו מן הנכרי מעשר ונותן לו, וחכמים חולקין עליו וסוברים דרק חוכר חייב אבל לא קבלן.

ויש ב׳ אוקימתות איך לבאר את המשנה.

לפי ההו״א: מדובר בגוי שקנה שדה בארץ ישראל, וקא סבר אין קנין לנכרי להפקיע את

חיוב מעשר, וצ״ל דמקבל כחוכר ובעי עשורי את החלק של הגוי.

ועי׳ תוס׳: דלפי אוקימתא זאת, כך צריך לפרש המחלוקת - לפי רבי יהוד׳, אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשר, ולכן ראוי להחמיר בקבלן כבחוכר מכיון שהחיוב מעשר עומד ביסודו, - ולפי רבנן, יש קנין לגוי להפקיע מידי מעשר ולכן אין ראוי להחמיר בקבלן כבחוכר.

והא דתני האריסין והחכירין כולן פטורין ממעשר, היינו בחו״ל שאין חיוב מעשר מדאורייתא, ומודה בו רבי יהוד׳ דאפילו חוכר פטור.

וכתב תוס׳: דנראה מדברי רבי יהוד׳ - מדהצריך לדבר דוקא באופן של ״שדה אבותיו״, שבא לומר דאין קנין לגוי להפקיע וכו׳, בגלל שזה עדיין נחשב שדה אבותיו, ולכן יש להחמיר בקבלן.

מיהו ברש״י משמע: שהדין של קבלן אינו תלוי בדין של חוכר, אלא תקנה נפרדת ויתבאר.

ופרכינן: דתני רבי יהוד׳ המקבל שדה אבותיו ממציק נכרי מעשר ונותן לו, ואי ס״ד אין קנין לנכרי להפקיע וכו׳, מדוע דיבר התנא דוקא במציק שאין לו קנין בקרקע, [דקרקע אינה נגזלת], ליתני המקבל מגוי שקנה שדה מעשר ונותן לו משום שאין קנין לגוי להפקיע וכו׳, אלא ע״כ צ״ל דיש קנין לנכרי להפקיע.

ב. לפי המסקנא: מוקמינן בשדה אבותיו ממש, ומדובר באופן שהגוי גזל אותו ואין עליו חיוב מעשר מדאורייתא, אבל חכמים קנסו את הלוקח כדי שתהא **שדה ברה בידו**.

פירוש לפי רש״י ולשון א׳ דתוס׳: שתהא **ברורה בידו** והיינו שיקנה אותו הבן כי היא נחלת אבותיו. ולפי גירסת ר״ח: שתהא **בורה בידו**, פירוש בידו של הגוי, כדי שאף אחד לא ירצה לקבל אותה, ותשאר בורה, ויניח אותה הגוי.

ג. לפי האוקימתא הזאת, בשביל לפטור אותו ממעשר מספיק שיהיה אחד מב׳ טעמים הנ״ל, דהיינו או שיש קנין לגוי להפקיע, או שמקבל אינו כחוכר, וסובר רש״י שכוונת הגמ׳ בהביאה ב׳ הסיבות, היא לומר דאפילו אי אין קנין לגוי להפקיע, עכ״פ מקבל לאו כחוכר.

ולפי תוס׳: הא בהא תליא כנ״ל, דבגלל שיש קנין לנכרי להפקיע, לכן ע״כ מקבל אינו כחוכר, ולפי האוקימתא הזאת היות ויש קנין לנכרי להפקיע לכן אין מקבל כחוכר, ומסיק תוס׳ דלפ״ז לא נחלקו רבנן ורבי יהוד׳, דלא דיבר רבי יהוד׳ אלא כשמקבל ממציק.

דין נוטע לתוך שדה של חבירו שלא ברשות

גמ׳: היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות, **אמר רב:** שמין לו וידו על התחתונה, **ושמואל אמר:** אומדין כמה אדם רוצה ליתן כדי ליטע כאן שדה, אמר רב פפא - ולא פליגי כאן בשדה כאן בשדה שאינה עשויה ליטע כאן בשדה העשויה ליטע, כמעשה שהיה.

דההוא דאתא לקמיה דרב א"ל זיל שום ליה, אמר ליה **לא בעינא,** א"ל זיל שום ליה וידו על התחתונה, א"ל **לא בעינא**, לסוף חזייה דקא גדר וכו', א"ל גלית דעתיה דניחא ליה, זיל שלים וידו על העליונה.

פירוש: מדובר בשדה שלא עשויה ליטע, דעליו הדין הוא דידו על התחתונה, אבל היות וגדר גליה דעתיה דניחא ליה, נעשה כשדה עשויה ליטע וידו על העליונה, ולפ"ז אפילו אם לא ניחא ליה חייב הוא לשלם, אלא שידו על התחתונה, **כך ביאר רש"י ורוב מפרשים.**

והרא"ש חולק עליהם: דסברה היא שאם לא ניחא ליה אינו משלם כלל, ועוד דכך משמע ממעשה דההוא דאתא לקמיה דרב, דמעיקרא אמר ליה רב "זיל שום ליה" ואח"כ כשאמר לא בעינא אמר ליה "זיל שום ליה וידו על התחתונה", ואם נסביר דמעיקרא ציוה לו [רב] לשום וידו על התחתונה, א"כ מה הוא הוסיף רב בפעם השניה.

ולפי הרא"ש: החילוק שיש בין עשויה ליטע לאינה עשויה ליטע, קיים רק באופן שרוצה בקיומם, דאם אינה עשויה ליטע ידו על התחתונה, ואם עשויה ליטע, כיון שרצה בקיומו מלכתחילה ידו על העליונה,

[ובמקרה שמלכתחילה לא רצה בקיומה, והתרצה לבסוף, אפילו שדה העשויה ליטע הרי היא כשדה שאינה עשויה ליטע, וידו על התחתונה].

אבל באופן שאינו רוצה בקיומם, אינו חייב לשלם כלום.

ובההוא גברא דאתא לקמיה דרב, מדובר בשדה עשויה ליטע, והא דאמר ליה רב בפעם ראשונה - "זיל שום ליה", פירוש דידו על העליונה, וההוא אמר לא בעינא ופטור לגמרי, ושוב אמר ליה רב -"זיל שום ליה וידו על התחתונה", פירוש: אם יתרצה בכך ידו על התחתונה, ושוב אמר ליה ההוא אמר לא בעינא - איני מתרצה בכך, לסוף גליה דעתיה דניחא ליה, והיות והיה זה שדה העשויה ליטע, לכן נפסק דידו על העליונה.

<u>והפילפולא חריפתא</u> כתב, שהב"י מיישב את המפרשים ומסביר: דלעולם בשדה שאינה עשויה ליטע, אם אמר הואיל וכבר נטעת אני רוצה לקיימם, שמין לו וידו על התחתונה, אבל כאן היות וגלי דעתיה דחפץ ידו על העליונה.

דף קא. קא:

מפני ישוב ארץ ישראל

א. היורד לתוך חורבתו של חבירו ובנאה שלא ברשותו ואמר עצי ואבני אני נוטל.

לפי רשב"א: שומעין לו, וכך פסק רב נחמן, לפי **רשב"ג:** נחלקו ב"ש וב"ה, ב"ש אומרים - שומעין לו, וב"ה אומרים - אין שומעין לו, ופסק רב ששת כרשב"ג אליבא דב"ה.

והסיבה דמ"ד אין שומעין לו מבוארת בירושלמי [תח' פרק ט' דבב"ק] וז"ל: ירד לחורבה ובנאה שלא ברשות וכו' ביקש ליטול אבניו ועציו אין שומעין לו, רבי יעקב

בר אחא בשם ריב"ל [אמר] - משום ישוב ארץ ישראל.

ב. ופרכינן: מאי הוי עלה, א"ר יעקב א"ר יוחנן בבית שומעין לו, בשדה אין שומעין לו, בשדה מ"ט משום ישוב אר"י, א"ד משום כחשא דארעא, ואיכא בנייהו חוצה לארץ[סז].

ופרש"י: בשדה היינו **בדין דלעיל כשירד לתוך שדה של חבירו** אין שומעין לו, אבל בדין השני של הגמ' היכא דירד לחורבה של חבירו, שומעין לו.

ומשמע א"כ דיותר שייך ישוב ארץ ישראל בשדה מבבית.

והקשה ע"ז הרש"ש וז"ל: דלכאו' אדרבה בבית שייך טפי ישוב כדמשמע בשלהי ערכין, דאמר ר"א בערי ישראל עושין שדה מגרש, ולא עיר מגרש כדי שלא יחריבו את ערי ישראל, וכן לקמן [קח:] ארעא לבתי וארעא לזרעא, ישוב עדיף, ויש לחלק בין זרעא לאילנא, דאילנא עדיף מבתי, וראיה לדבר דבב"ב [כד:] אמרינן, דאפילו רבנן דערכין שם דאסרי לעשות מגרש עיר, מודו דאילנות שרי במגרש, אח"ז מצאתי להרא"ש לקמן שם שמחלק ג"כ בזה, עכ"ל.

ג. אבל המראה פנים על הירושלמי: מדייק מהרמב"ם, **שהחילוק הזה נאמר על הדין דחורבה** לעיל, וכך נראה מהגמ' דמיד אחרי שהביאה הגמ' את המחלוקת לגבי חורבא, בעי מאי הוי עלה משמע דע"ז מדובר, והחילוק הוא: אם בנאה בשדה אין שומעין לו משום ישוב ארץ ישראל ועיי"ש.

דף קא:

המשכיר בית לחבירו, מתי מותר לו להוציאו?

א. מתני': המשכיר בית בימות הגשמים, אינו יכול להוציאו, מן החג עד הפסח בימות החמה ל' יום.

ובביאור המשנה יש ג' אוקימתות בגמ':

1) **בהו"א:** מדובר שהמשכיר אמר שרצונו לשכור לימי הגשמים או לימי החמה, ופרכינן: א"כ כי היכי דימות הגשמים משמע לכל ימות הגשמים, ה"נ ימות החמה משמע לכל ימות החמה.

2) **ושוב מוקמינן בהו"א:** באופן שהשכיר סתם, ובא לאשמועינן דסתם שכירות ל' יום, לכן בימות החמה לאחר ל' יום יוצא, מיהו בימות הגשמים אפילו אם כלו ימי שכירות, אינו יכול להוציאו משום דלא שכיח בית למיגר, והוי כאילו שכר לו לכל ימות הגשמים, וחייב ליתן לו בכל חודש כשכר החודש הראשון.

ופרכינן מסיפא דמתני': ובכרכים אחד ימות החמה ואחד ימות הגשמים ל' יום,

---

סז. והביא תוס': הא דתניא לעיל, אמר הלה זיתי אני נוטל אין שומעין לו, ואמר רבי יוחנן משום ישוב ארץ ישראל, והשתא קשה לפי ב' הלשונות, 1) מה חידש הל"ק אחרי שכבר מפורש לעיל, 2) איך חולק הל"ב על המימרא דרבי יוחנן לעיל.

ותירץ: דהל"ב לא בא לחלוק על הטעם דישוב ארץ ישראל, אלא קסבר דאיכא נמי כחשא דארעא, והסיבה דלא הזכיר רבי יוחנן לעיל כחשא דארעא, היא משום דלא עשה בידים אלא ממילא ע"י שטיפא. ומ"ד משום ישוב אר"י בא לאפוקי דאפילו בכי האי דנטע ושייך בו כחשא ארעא, לא אסרו.

משמע שאם הל׳ יום נגמרו באמצע ימות הגשמים, מוציאים אותו, דקשה איך שייך להוציא אותו, הרי לא שכיח ביתא למיגר.

3) **לפי המסקנא:** התנא דמתני׳ לא דיבר על כמה זמן הוא שכר, או עד מתי מותר לו לישאר, אלא **מתי צריך להודיע** וכך יש לבאר: אם יגמרו ימי שכירותו בימות הגשמים, חייב הוא להודיע לו ל׳ יום לפני שיתחיל ימות הגשמים, שאין כוונתו להרחיב לו את זמן השכירות, דמשיתחילו ימות הגשמים, אינו יכול יותר להוציאו, אבל בימות החמה מספיק שיודיעו ל׳ יום לפני שיכלו השכירות, אפילו אם היא יגמר באמצע ימות החמה.

הוסיף רב אסי: שאם נכנס יום אחד מהל׳ יום האלו בימות הגשמים, כגון שהודיע לו כ״ט ימים לפני תחילת החורף, אינו יכול להוציאו עד הפסח.

מיהו [אמר רב הונא: ש]אם מחיר הדירה עלה, מותר לבעה״ב להעלות את דמי השכירות.

ב. נפל הבית של המשכיר: אפילו לא הודיע לו יכול הוא להוציא את השוכר, משום דהוא עצמו לא יכל לדעת דתיפול ביתו.

ג. מכר או הוריש או נתנה במתנה: יכול השוכר לדחות את מי שקנאה, מאותה סיבה שמותר לו לדחות את בעל הבית עצמו.

ד. אם המשכיר חיתן את בנו, וצריך את הדירה, אם היתה לו אפשרות להודיע לשוכר אינו יכול להוציאו, ואם לאו יכול להוציאו.

ה. מעשה בההוא גברא דקיבל חביות יין ולא ידע איפה לאכסן אותם, וביקש מאשה אחת להניח אותם בחצירה, ולא הסכימה, והתחתן איתה והכניס את הסחורה בחצרה, ומיד אח״כ גירש אותה, והתירו לה להוציא את חביותיו אפילו בחצר דקיימא לאגרא, דיש לה לטעון ״דמית עלי כי אריא ארבא״.

ו. מתני׳: חנויות אחד עיירות ואחד כרכים י״ב חודש, משום שנותן ללקוחות בהקפה, והם לא ימצאו אותו, רשב״ג אומר - של נחתומים ושל צבעים ג׳ שנים, תנא - מפני שהקיפן מרובן.

דף קא: קב.

המשכיר בית לחבירו

א. מתני׳: **המשכיר** בית לחבירו, חייב הוא בכל דבר שהוא מעשה אומן, כגון לעשות לו דלת, ונגר [שנועלין בו את הדלת ותוחבין אותו בקורת האסקופה], ומנעול, ותניא: חייב להעמיד לו דלתות, ולפתוח לו חלונות, לחזק לו תקרה אם התליעו הנסרים, לסמוך לו קורה אם נשברה אחת מהן.

ב. המשך מתני׳: אבל דבר שאינו מעשה אומן **השוכר** עושהו, ותניא - שוכר חייב לעשות לו סולם, לעשות לו מעקה, לעשות

לו מעקה, לעשות לו מרזב, ולהטיח את גגו.

ג. א״ר משרשיא: מזוזה חובת הדר, וכך תניא המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות מזוזה, ומקום מזוזה כיון דאינו מעשה אומן דאפשר בגובתא דקניא, על השוכר לעשות.

ונחלקו רש״י ור״ת איך מניחין את המזוזה, **לפי רש״י:** מניחין אותה מעומד, דכך משמע מסוגי׳, מדבעינן גובתא דקניא כדי להעמיד את המזוזה, **ולפי ר״ת:** מניחין אותה מיושב כמו ס״ת בארון, וכך משמע במנחות עשאו כמין נגר דהיינו מעומד פסול, והקשה תוס׳: לפי ר״ת למה בעי גובתא דקנה, ותירץ: דצ״ל שאין זה אלא כדי שלא תכלה מלכלוכית הכותל.

ד. תניא: המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות מזוזה, וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא, ומעשה באחד שנטלה וקבר אשתו ושני בניו, ואם היה זה בית של נכרי נוטלה בידו ויוצא.

דף קב.

חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו

מתני׳: הזבל של בעל הבית ואין לשוכר אלא היוצא מן התנור ומן הכיריים בלבד.

ומוקי לה בחצירו של משכיר ותורי דאתו מעלמא, וכדרבי יוסי ב״ר חנינא דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, דאי בתורא דמשכיר פשיטא, ואי בחצירו, ובתורא דשוכר הרי אלו שלו.

ופרכינן:

1) דתניא: אם אמר כל מציאות שיבואו לתוכו היום, תקנה לי חצרי אינו קונה.

ותרצינן: בחצר שאינה משתמרת, וסיפא דתני - אם יצא שם מציאה העיר הרי אלו שלו, הוא משום דבדילי אינשי מיניה, והרי זה כחצר המשתמרת.

2) דתניא: הקולט מן האויר - את הזבל היוצא מן התנור - הרי אלו שלו, [ושברפת ושבחצר של בעל הבית], ופרכינן: מדוע אין חצירו קונה לו.

תריץ אביי: במדביק כלי בשולי פרה.

תריץ רבא: אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, ואינו דומה לזרק ארנקי בפתח זה ויצא בפתח אחר, דבעי רבא האם כמונח דמי ויש כאן הכנסה והוצאה, [ועי׳ תוס׳ שם, אי בעינן לחייב אותו גם על הכנסה וגם על הוצאה] או לא, כי שם לא מפסק ולא מידי.

ופרכינן שברפת ושבחצר תרתי:

פירוש לפי רש״י: דהיות שלא מדובר בהשכירה, א״כ מה לי רפת מה לי חצר, **לפי תוס׳:** יש כאן סתירה דפשיטא דרפת אינה שלו כיון דלא השכירה, ולא תנא רפת אלא למידק דבחצר שיש לו בה הילוך הרי אלו שלו, והדר תני אף שבחצר של בעה״ב. ותרצינן: שמדובר ברפת שבחצר, וקמ״ל כדרב אשי שהמשכיר חצירו לא סתם לא השכיר רפת שבו.

3) דתניא: יוני שובך ויוני עלייה חייבות בשילוח, ואסורות בגזל מפני דרכי

שלום, ואי ס"ד חצירו קונה לו, קרי כאן כי יקרא פרט למזומן[סח].

תריץ רבא: שמדובר לפני שנפלה לחצירו, וביצה ביציאת רובה חייבת בשילוח. ופרכינן: א"ה אמאי אסורות משום גזל, דאפילו מפני דרכי שלום ליכא, כיון שלא נפלו בחצירו תוס'], ותרצינן: אאימן, דדעתו שהיא תחזור לשובך לערב, אב"א לעום אביצה וכיון דיצא רובה דעתיה עלויה.

ומסקינן: השתא דאמר רבא אסור לקחת הבצים כל זמן שהאם רובצת עליהם, כיון דאינו יכול לקחתם, חצירו אינו קונה, והא דתני אסורות משום גזל משמע דחוץ מגזל אין עובר על עוד איסור [של לא תיקח האם על הבנים], ומוקי ליה בקטן דלאו בר שילוח, ואביו חייב להחזיר מפני דרכי שלום.

דף קב. קב:

תפוס לשון ראשון תפוס לשון אחרון

הקדמה: נחלקו ר"מ ורבי יוסי לגבי חלות הנדר או ההקדש או הקנין, האם תפוס לשון ראשון או שבגמר דבריו אדם נתפס.

א. רישא דמתני': המשכיר בית לחבירו לשנה, נתעברה השנה נתעברה לשוכר, השכיר לו לחדשים, נתעברה השנה נתעברה לשוכר.

סיפא דמתני' חסורי מחסרא והכי קתני: אם אמר לו בי"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחודש יחלוקו, וכך היה מעשה לפני רבי יוסי ולפני ר"ג, ואמרו יחלוקו את החודש העיבור.

ביאור: דתנא דמתני' מסתפק, האם הולכים בתר לשון ראשון או בתר לשון אחרון, ורב חולק על תנא דמתני' וסובר, תפוס לשון אחרון. ולפי רבי מאיר [שהוא בר פלוגתא דרבי יוסי] דסובר בעלמא שתפוס לשון ראשון, צ"ל דכולו למשכיר[סט].

סח. והקשה תוס': למה לא פרכינן גם מסיפא, אמאי אסור רק מפני דרכי שלום הרי זה גזל גמור.

ותירץ: 1) אה"נ אלא עדיף לפרוך מרישא, 2) א"נ איכא למימר, שהבצים הם אסורות משום גזל גמור, ואימן אסורה מפני דרכי שלום.

סט. נביא כאן את שיטת ר"מ ורבי יוסי

א. משנה נזיר [דף ט.] הריני נזיר מן הגרוגרת ומן הדבילה בש"א נזיר, ובה"א אינו נזיר.

גמ': ב"ש סברי לה כר"מ דאמר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, וב"ה סברי לה כרבי יוסי דאמר בגמר דבריו אדם נתפס.

ב. דפליגי ר"מ ורבי יוסי במשנה דערכין [דף ל.]: האומר ערך כלי עלי, רבנן פטרי ליה מכלום, כי לא שייך ערך לכלי, ור"מ פליג ואמר: אדם יודע שאין ערך לכלי, וגמר ואמר לשם דמים, ונותן דמי הכלי להקדש, לפי שאין אדם מוציא דבריו לבטלה.

ופרש"י: דה"נ אדם יודע שאין נזירות בגרוגרת, וגמר ואמר לשם נזירות יין, וב"ה סברי לה כרבי יוסי בתמורה [דף כה:] דהאומר הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, תרעה עד שתסתאב, ה"נ בגמר דבריו אדם נתפס וכיון שאין נזירות בגרוגרת לא הוי נזיר.

ג. משנה תמורה [דף כה:] הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים, הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר, אמר רבי יוסי אם לכן נתכון תחלה הואיל ואי אפשר לקרות ב' שמות כאחת, דבריו קיימים. **ופירש"י:** חציה תמורת עולה וחציה תמורת שלמים ותרעה עד שתסתאב, ואם משאר תמורת עולה נמלך, ואמר תמורת שלמים הרי זו תמורת עולה.

גמ': הכל מודים באמר תחול זו ואח"כ תחול זו דתפוס לשון ראשון, לא תחול זו אלא א"כ חלתה זו תרווייהו קדשי, לא נחלקו אלא כגון משנתינו דאמר תמורת

ב. ונחלקו אמוראים אי שייך דין מוחזק במתני׳.

לפי רב אליבא דתנא דמתני׳: אין הבדל אם המשכיר בא בתחילת חודש העיבור, שאז המשכיר הוא מוחזק בדירה, לבין בא בסוף החודש כשהשוכר הוא המוחזק, דבשניהם הדין הוא דיחלוקו.

- **ורב עצמו סבר:** תפוס לשון אחרון, ובמתני׳, היות והלשון אחרון היה דינר זהב לחודש הוי כוליה למשכיר, אבל אי אפיך מיפך ואמר בסוף י״ב דינר לשנה הויא כוליה לשוכר.
- **ורב נחמן, חולק עליו וסובר:** דבין אם אמר דינר לחודש בסוף, בין אם אמר י״ב דינרים לשנה הכל למשכיר, דמספקא ליה אי תפוס לשון ראשון אי תפוס לשון אחרון, וסובר ר״נ דמעמידין קרקע בחזקת בעליה, וכוליה למשכיר.

לפי שמואל אליבא דתנא דמתני׳: הספק אי תפוס לשון ראשון או אחרון, לא מגיע לידי ביטוי אלא היכא דשניהם מוחזקים, כגון בא באמצע החודש, אבל בא בתחילת החודש, כולו למשכיר, ובא באמצע החודש כולו לשוכר.

ופרכינן: האמר רב ושמואל, כור בל׳ אני מוכר לך, יכול לחזור בו אפילו בסאה אחרונה, דעד שלא משך כוליה לא קנה מידי, אבל אם אמר כור בל׳ סאה סלע אני מוכר לך, ראשון ראשון קנה, אלמא מודה שמואל דתפוס לשון אחרון.

ותרצינן: דגם שם אין סיבת הקנין משום תפוס לשון אחרון, אלא דמספקא ליה, ומספק הולכין בתר המוחזק.

ב. מה היא שיטת רבי יוסי?

הקשה תוס׳: דכאן מסתפק רבי יוסי אי תפוס לשון ראשון או אחרון, ובגמ׳ תמורה הוא סובר דדבריו קיימים, והיינו שתפוס לשון שניהם, ועוד שבנזיר ובפסחים וכו׳, אית ליה לרבי יוסי בגמר דבריו אדם נתפס.

ותירץ תוס׳ שזה תלוי:

1) **הכא:** כיון דאי אפשר לומר דעתו על שניהם שהרי סותרים זה את זה, לכן מספקא ליה.
2) **בתמורה:** שאינן סותרים זה את זה, א״ר יוסי תפוס לשון שניהם [וכשיטתו דאף בגמר דבריו אדם נתפס, ור״מ סובר אין אדם מוציא דבריו לבטלה].
3) **וגבי נזיר:** דמפרש דבריו קאמר בגמר דבריו אדם נתפס.
4) ובסוגיא דידן מבואר: שיש עוד סוג אחר של מפרש דבריו, שאין לו כל קשר לסוגיא דתפוס לשון ראשון ואחרון, אלא נחשב כדיבור חד ולא נחלקו ע״ז ר״מ ורבי יוסי, ויתבאר.

עולה תמורת שלמים, **דר״מ אמר**: מדהוי ליה למימר תמורת עולה ושלמים ואמר תמורת עולה תמורת שלמים, הויא ליה כאומר תחול זו ואח״כ תחול זו, **ורבי יוסי סבר**: אי אמר תמורת עולה ושלמים הו״א קדושה ואינה קריבה קמ״ל, וטעה ואמר אימא תמורה אכל חד וחד ותהוי קדושה גמורה [רש״י].

ג. שיטת רב

אמר רב: אי הוינא התם הוי יהיבנא כוליה למשכיר, ופרכינן: מאי קמ"ל תפוס לשון אחרון הא אמרה רב חדא זימנא, דאמר רב הונא אמרי בי רב אסתירא מאה מעי מאה מעי, מאה מעי אסתירא אסתירא.

ודחינן: אי מהתם הו"א פירושי קא מפרש ליה, והיינו שאין כאן ב' לשנות, אלא הכל הוה חדא לישנא[ע] קמ"ל.

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור הענין:

לפי רש"י: פירושי קא מפרש ליה קאי על התם, דאי אמר אסתירא מאה מעי, כוונתו לסלע גדול שוה מאה פרוטות, ואי אמר ליה מאה מעי אסתירא, כוונתו למאה פרוטות רעות שאינן שוות אלא סלע.

והקשה עליו תוס': דב"ב מבואר דכי פירושי קא מפרש ליה, אזלינן בתר פחות שבלשונות.

לכן פירש תוס': ד"פרושי קא מפרש ליה", הולך על הדין דסוגי' דידן, כשאמר י"ב לשנה מדינר זהב לחודש, דהו"א שכוונת המשכיר היא שישלם לו השוכר מיד ולא יחכה עד סוף השכירות אפילו שאינה משתלמת אלא לבסוף, והכי קאמר ליה י"ב דינר לשנה ואפילו שנה מעוברת, ותשלם לי מיד הכל, ואף אם תסכים לשלם לי דינר לכל חודש איני מרוצה בכך, אלא תשלם הכל בתחילת השנה,

א"נ: הו"א דכולו למשכיר, ולא משום דתפוס לשון אחרון, אלא דמספקא ליה, והולכין בתר המוחזק כדרב נחמן.

ור"י בב"ב פירש: "פירושי קא מפרש" היינו שמהמשכיר בא לבאר את דבריו, ובאופן שלא ידע אי שנה זו תהיה מעוברת או לא, וקאמר אם היא לא שנה מעוברת הויא י"ב לשנה, ואם היא מעוברת הויא י"ב לחודש, ולכך כולו למשכיר.

דף קב: קג.

שוכר אמר נתתי ומשכיר אמר לא נתתי

בתוך ימי שאלה אין השוכר נאמן[עא], לאחר ימי שאלה נאמן, כדתנן לגבי פדיון הבן - מת האב תוך ל' יום חזקה, אין בנו פדוי אלא א"כ מביאין ראיה דפדה, לאחר ל' יום חזקה דבנו פדוי אלא א"כ מעידין עליו שכיניו דלא פדה.

ומבעיא ליה: מה הדין ביומא דמשלם זמניה, ופשטינן ממתני': שכיר בזמנו האמינוהו לישבע וליטול משום דבעה"ב טרוד בפועליו, משמע דשוכר דאינו טרוד נאמן.

ע. ואין זה דומה כלל לסברתו של רבי מאיר – דאין אדם מוציא דבריו לבטלה, ושל רבי יוסי – דבגמר דבריו אדם נתפס, דשם יש ב' אמירות שונות או סותרות, ואפילו שמתוך דבריו מבינים את כוונתו, עדיין א"א לומר שתמורת שלמים היא פירוש של תמורת עולה, וכן אם אמר נזירות ואח"כ אמר גרוגרות הרי זה תרתי דסתרי, וע"כ יש כאן ב' אמירות.

עא. ועי' תוס': דאפילו לפי אביי דסובר עביד איניש ליפרע בגו זמניה, הנ"מ בהלואה כדי שלא להטריח את המלוה, אבל לגבי שכירות ופדיון הבן לא שייך לומר כן.

דף קג.

נקיטא ליה ה׳ שנין

אמר רבא אמר רב נחמן, האי מאן דאוגר ליה ביתא לחבריה לעשר שנין וכתב ליה שטר, ואמר נקיטא ליה ה׳ שנין נאמן, ואינו דומה לבעל חוב שאינו נאמן לומר ששילם חלק מהחוב, דהיה לו לכתוב בשטר או לכתוב שובר, משא״כ שוכר שאין השטר בא אלא כדי שלא יחזיק השוכר בקרקע.

פירוש לפי רש״י, ולפי לשון אחד דר״ח:

מדובר באופן שלא כתוב בשטר לא תחילת חשבון השנים ולא סופן, והשטר נמצא ביד השוכר, והמשכיר טוען שכבר עבר ה׳ שנים מזמן השכירות, דמאמינים לו משום שיש לו לטעון דעיקר השטר אינו בא אלא בשבילי, כדי שלא תוכל לטעון לקוח הוא בידי, והסיבה שנמצא ביד השוכר, היא, כדי שלא אכחש לך חשבון השנים, לכן לא היה מוטל עלי לכתוב בשטר או לכתוב עליו שובר.

ועי׳ מהרש״א: דאע״פ שלא כתוב בו תאריך ולכאו׳ יכול היה המשכיר להכחיש, אפ״ה כוונת השוכר להחזיק את השטר היתה, שסמך על זה שאנשים ידעו מתי התחילה השכירות, או לפחות חלק מהזמן של השכירות, ובגלל זה לא יוכל המשכיר להכחיש.

והקשה תוס׳ רבינו פרץ: מאחר והשטר נמצא ביד השוכר מאי אהני ליה למשכיר הרי הוא יכול לכבוש אותו ולטעון לקוח הוא בידי, ולכן נראה לו כלשון אחר של הר״ח.

לפי לשון אחר דר״ח: מדובר בשטר שכתוב בו תאריך, וכתוב בו שישלם לו על כל שנה י׳ דינרים, והשוכר טוען שכבר שילם לו ה׳ שנין, וכתב תוס׳: דלפ״ז צ״ל שהשטר נמצא ביד המשכיר, ונראה לתוס׳ כפירוש זה, כי במימרא הקודמת של הגמ׳ מדובר ג״כ בטענת השוכר ועל זה קאי.

עד מתי מותר לשואל להשתמש?

א. אם **שאל בטובו**, מותר לו להשתמש כל עוד שראוי למלאכה, ומחזיר לו קתא, ובין כל שימוש ושימוש, אע״פ שמחזיר לו עדיין קניינו הראשון קיים, ומדובר דקני מיניה, דאל״כ מכי מהדרא ליה כלתא קנייה דמשיכה ראשונה.

ב. שאל מרא למיפק **ההוא פרדיסא**, מותר לו להשתמש רק לפרדס הזה.

ג. למיפק ביה **פרדס סתם**, מותר לו להשתמש לאותו פרדס שהוא בחר.

ד. פרדיסי: מותר לו להשתמש לכל פרדס שירצה, ומחזיר לו קתא, ועי׳ תוס׳: דלא דמי למי שמכר קרקע, שהדין הוא דאפילו אם אמר בלשון רבים אינו משמע אלא שתים ולא יותר, כי שם אמדינן דעתו שאין אדם מוכר כל קרקעותיו, אבל לגבי שאלה אינו מקפיד ומשאיל לו לכל צרכו,

א״נ: דשם י״ל יד לוקח על התחתונה מכיון שהמוכר הוא המחזיק, אבל כאן י״ל יד משאיל על התחתונה, כיון שהשואל הוא המחזיק.

ה. וכן אם אמר אדם לחבירו, תשאיל לי **אותו מקום** [האי גרגותא] לחפור באר, ונפלו קירות הבור, אין מותר לו לבנות אותו שוב,

מכיון שיהיה זה בור חדש שלא שכר, אבל אם אמר **מקום סתם** [גרגותא], אפילו אם נפלה, בני ליה, אמר **גרגותי** בלשון רבים, מותר לו לחפור באיזה מקום שירצה עד שימצא מקום הראוי למים, וצריך למקני מיניה כנ"ל.

ו. מתני': המשכיר בית לחבירו ונפל, חייב להעמיד לו אחר, היה קטן לא יעשנו גדול, אחד לא יעשנו שתים וכו'.

ומקמינן: בבית סתם, אבל בבית זה אינו חייב להעמיד לו אחר.

ופרכינן: אי בית סתם אמאי לא יעשנו שתים, ומוקמינן באמר לו בית כזה אני משכיר לך, ופרכינן: א"כ פשיטא, ותרצינן: כגון דקאי על שפת הנהר, מהו דתימא בית במקום כזה על שפת הנהר, קמ"ל בית כזה לפי מידת ארכו ורחבו וכו'.

פרק תשיעי

המקבל

דף קג. קג:

הכל כמנהג המדינה

מתני: המקבל שדה מחבירו מקום שנהגו לקצור יקצור, לעקור יעקור, לחרוש אחריו יחרוש, הכל כמנהג המדינה.

א. לקצור: כי יש לכל אחד סיבה להקפיד, בעה"ב טוען בעינא דתתבן ארעא, והחוכר או הקבלן טוען שרוצה תבן לבהמתו.

וכן לעקור: בעה"ב טוען שרוצה שהאדמה תהיה נקייה, והחוכר טוען שטורח הוא לעקור, והכל כמנהג המדינה.

ב. לחרוש אחריו: בא לאשמועינן שאפילו אם ניכש מקודם את העשבים רעים, אפ"ה אם שוב גדלו עשבים רעים, חייב הוא לחרוש.

ג. הכל כמנהג המדינה: לאתוי הא דת"ר מקום שנהגו להשכיר אילנות משכירין, וקמ"ל דאפילו אם בעלמא בעה"ב מקבל שליש[עב] והסכים לקבל רביע, אינו יכול לטעון שזה היה על דעת שלא להשכיר את האילנות, כין שלא התנה מקודם לשם כך.

ולאתויי הא דת"ר מקום שנהגו שלא להשכיר אין משכירין, וקמ"ל דאם רגילין לשלם ריבעא ואזל הוא ושילם שליש, אינו יכול לטעון אדעתא שתשכיר לי את האילנות, מכיון שלא התנה מקודם לשם כך.

ד. מתני': כשם שחולקין בתבואה כך חולקין בתבן ובקש[עג],

ובבבל נהיגי, שלא לתת תבן לאריס, ואי איכא איניש דקא יהיב עין יפה הוא ולא גמרינן מיניה.

וחולקין בזמורות של הגפנים, ובקנים שמעמידין את הגפנים, משום דשניהם מספקין את הקנים.

ה. מה מוטל על האריס, ומה מוטל על בעה"ב?

עיקר בלמא: פירוש, הדברים המספקין את עיקר השמירה דבעל הבית, כגון בורכא: שהוא החריץ

עב. והקשה תוס': דבסוגי' מבואר שבע"ה מקבל פחות מאריס, ובמק"א מבואר הפוך, כגון לקמן [דף קי.] אריס אומר למחצה ירדתי ובעה"ב אומר לשליש הורדתיו, **ותירץ:** שכאן מדובר באופן שהאריס יהיב ביזרא, ובמקומות אחרים מדובר, באופן שבעה"ב יהיב ביזרא.

עג. תבן: ראוי למאכל בהמה, קש: מה שנשאר באדמה ואינו ראוי לאכילה [תוס'].

שעושין סביבות השדה, **וכן טפתא**: מה שמוסיף עליו בפעם שניה כשנידוש, **וארכבתא** מה שמוסיף פעם שלישית כך פירש רש"י, ולפי ר"ח: בוכרא היינו החריץ וטפתא הוא הבן חריץ.

וכן קני דחזרי שהם מהווים את עיקר הגדר, **והכלים שאיתם צריך לחפור את היאור**, והן מרא זבילא ודוולא, **על הבעה"ב לספק.**

נטירותא יתירתא: כגון הקוצים ששמים על הגדר, וכן עבודת חפירת היאור, מוטלת על האריס.

דף קג: קד.

מקבל וחוכר

הקדמה: המקבל או החוכר מבעה"ב, ישנם דברים שחייבים לבעה"ב, וישנם דברים שהבעה"ב חייב להם, וישנם דברים שתלויים במנהג המדינה.

1) המקבל מחבירו חייב הוא לעבוד בשבילו, ואם לא עבד, עליו לשלם כמה היתה ראויה לעשות, ואפילו אם השדה לא עשתה, חייב הוא לעבוד עד שיעור מסויים.

וכן החוכר מחבירו אפילו שמשלם לו שכר קצוב, אינו יכול לטעון שאינו רוצה לעבוד.

2) אכלה חגב או שנשתדפו השדות, יש מציאות שמוגדרת כמכת מדינה, ויש מציאות שבה, מזלו של החוכר הוא הגורם.

א. א"ר פפא הני תרי מתניתא קמייתא, משכחת ליה בין בחכירות בין בקבלנות, מכאן ואילך דאיתא בקבלנותא ליתא בחכרנותא וכו', ורש"י מסביר כל משנה במקומה, אם היא עוסקת בחכירות או בקבלנות.

ונצטט כאן את דברי הראב"ד וז"ל:

דקמייתי: דקתני מקום שנהגו **לקצור** וקציר וכו' - איתיה בתרווייהו, אבל סיפא דקתני **חולקין** בתבואה וכו' - ודאי אינן אלא בקבלנות.

והשניה הויא **בית השלחין או בית האילן** וכו' כמו כן - בתרווייהו איתא, שאם קבלה בשליש או בחכירות בעשרה כורין לשנה, לא יאמר לו כיון שיבש המעיין או נקצץ האילן, או שאפחות לך מן החכירות, או שתסכים להוסיף לי על הקבלנות.

אבל **השלישית**: והיא **הובירה** אומדין אותה וכו' - היא בקבלנות ואין בחכירת אומד. ולא רצה לנכש היא מפורשת בחכירות. **ולא עשתה** אם יש בה כדי להעמיד וכו' - בקבלנות אבל בחכירות אם רצה ליטפל יטפל. **ואכל חגב ונשדפה** – בחכירות ופשוטה היא. **בעשרה כורין ולקתה** וכו' - בחכירות מפורשת.

לזרעה שעורים לא יזרענה חיטים וכו' - בחכירות, שאם בקבלנות אין לו לזרעה שעורים משום דקאמר פחית ליה בתבואת שדהו, ואף על גב דקא מהני ליה בכחשא דארעא, הא אמרי אינשי תכחוש ארעא ולא לכחוש מרה, אלא ודאי בחכירות היא.

לשנים מועטות לא יזרענה פשתן - בחכירות, שאם בקבלנו כי קבלה ממנו לשבע שנים אמאי זורעה פשתן כיון שקבלה לתבואה אינו רשאי לשנותה לזרע אחר יאמר

תבואה אני צריך. **שבוע אחת** בשבע מאות זוז - מפורשת, עכ"ל.

ב. מתני' לעיל: אם אמר לו חכור לי שדה בית השלחין זו וכו', מנכה לו מן חכורו ומוקי לה בגמ' אפילו בקבלנות

וצ"ב: בשלמא בחכירות שייך לומר מנכה לו, אבל לגבי קבלנות שמקבל למחצה לשליש או לרביע מה שייך לנכות, וכך כתב רש"י במתני' לקמן [דף קה:] גבי המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב וכו' דלא איירי אלא בחכירות, דאי בקבלנות מאי מנכה לו איכא, מה שימצאו יחלוקו.

אבל תוס' סובר: שהיות ובמתני' אמר שדה בית השלחין זה וכו' ומוקי ליה בגמ' בעומד גביו, וכוונתו שדה כמו שהיא עכשיו, הרי זה נחשב התנה מראש ואפילו בקבלנות מנכה לו.

דף קג: קד.

מה נחשב מכת מדינה?

מתני': יבש הנהר אינו מנכה לו מן חכרו, ופרכינן: אי יבש נהרא רבה אמאי אינו מנכה לו מן חכורו, נימא ליה מכת מדינה היא, ומוקי לה כגון דיבש נהרה זוטא, דאמר ליה אבעי ליה לאתויי בדוולא.

ויש כאן ב' טעמיה:

1) דלא יבש נהרא רבה.

2) ועוד דבעי לאתויי בדוולא.

ומקשה תוס': מדוע בעינן שיטען דבעי לאתויי בדוולא, בלאו הכי אין לו לנכות לו מכיון דאינה מכת מדינה.

ומתרץ:

1) דקיים מציאות כזאת דאפילו אי לא יבש נהרא רבה הוי מכת מדינה, כגון אם יבשו יאורי שאר שדות, ואלולי זה שיכל לאתויי בדוולא מנהרא רבה, היה לו לנכות מחכורו, ומוסיף תוס': דכל מה שנאמר לקמן כגון אכלה חגב או נשתדפה דהויא מכת מדינה, הויא בגלל שאין לו תקנה, אבל כאן כיון דיש לזה תקנה, אין זה נחשב מכת מדינה.

2) אה"נ גבי חכירות לא בעי טעמא דלאתויי בדולא, אבל גבי קבלנות מבואר במתני' לקמן שאפילו אם השדה אינה עושה פירות, אם יש בה לעמיד כרי חייב לטפל בה, וכך גם אי יכול לאתויי בדוולא חייב הוא לטפל בה.

שמא בעלמא

מתני': המקבל שדה מחבירו והיא בית השלחין או בית האילן, יבש האילן או נקצץ הנהר אינו מנכה לו מן חכירו, אם אמר לו חכור לי שדה בית השלחין זה או שדה בית האילן זה וכו', מנכה לו מן חכירו.

ופרכינן: ונימא ליה שמא בעלמא אמרי לך, כי הא דאומר לחבירו בית כור אני מוכר לך אי דאקרי שמו בית כור, אפילו לית ביה אלא לתך, הגיעו.

תריץ שמואל: דשם מדובר כשאמר מחכיר לחוכר, ולא התכון אלא לשמא בעלמא, אבל

כאן מדובר בדאמר חוכר למחכיר והוי קפידא.

תריץ רבינא: בשניהם אמר מחכיר לחוכר, אלא שכאן מדאמר "**זה**" מכלל דקאי בגוה, א"כ למה ליה למיזכר בית השלחין, אלא ע"כ שכוונתו היתה כדקיימא השתא.

ועי' תוס':

דלא בא רבינא לומר שכשאמר חוכר למחכיר, אפילו בלי שהזכיר "**זה**" הוי קפידא, שהרי מתני' בדאמר חוכר, ומשום שאמר "**זה**" מנכה לו, אלא כוונתו לומר - שאפילו לגבי מחכיר אם אמר זה מנכין לו, לאפוקי מדשמואל שסובר דבדאמר מחכיר לא מצינא דמנכה לו.

דף קד. קד:

לשון הדיוט

הקדמה: ר"מ היה דורש לשון הדיוט, ובראשונים מובא ג' שיטות לבאר מה פירוש לשון הדיוט.

1) **לפי תוס':** לשון שהדיוטות הורגלו לכתוב, ואפילו אם לא כתוב הרי זה כאילו נכתב, אבל בדכתבו פשיטא שיש לו לקיים, ואין כאן אסמכתא.

הרמב"ן מביא עוד ב' פירושים:

2) **א': פירוש ר"ח:** מדובר שהתנאי היה מפורש בשטר, ובא לאשמועינן דלא בעינן תנאי כפול, ועוד דאפילו דהוי אסמכתא אפ"ה קניא, וחולק עליו הרמב"ן, משום שאין כאן מקום לתנאי כפול כי הוא לא בא לתת לו מתנה על תנאי, אלא להתחייב לשלם אם הוביר, ומאחר ולא הוביר מה יש לו לשלם.

3) **ב': בשם ר' יהוד' אלברגלוני:** מדובר בדכתוב בשטר אבל אינו מפורש, וכדי להבין יש צורך לדרוש את הלשון, וביאר הרמב"ן: דאפשר שכוונתו היא דאם כתב אם אוביר ולא אעביד אין הוכחה שכוונתו היא שלא יעבוד כלל, דאולי כוונתו שזרע והכסיף הקרקע.

ויש בגמ' כמה דוגמאות של לשון הדיוט:

א. מתני': וכן תניא ר"מ אומר: המקבל שדה מחבירו והובירה, שמין אותה כמה ראויה לעשות שכך כותב לו, אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא.

ב. דתניא רבי יהוד' אומר: אדם מביא קרבן עשיר על אשתו וכן כל קרבנות שהתחייבה לפני הנשואים, שכך כותב לה אחריות דאית ליך עלי מן קדמת דנא, ועי' תוס', דדוקא בקרבנות חובה, אבל קרבנות נדבה או אם לוותה ואכלה אינו חייב לשלם, דאל"כ אם יקניטנה היא תלווה ותחייבנו ותלך ממונו לאיבוד, ודלא כרב אחאי גאון שהורה לחיוב בלוותה ואכלה מכוח רבי יהוד' דהכא.

ג. הלל הזקן: דאנשי אלכסנדריא היו מקדשין את נשותיהם, ובשעת כניסתן לחופה באין אחרים וחוטפין אותם, ובדק הלל בכתובת אמן שהיה כתוב לכשתכנסי לחופה הוי לי לאינתו, ולא עשה בניהם ממזרים.

ד. מלוה שהחזיר ללוה את משכונו לזמן מרובה, וכדי שלא לאבד את זכותו לגבות ממנו, היו נוהגים לכתוב בזה הלשון: תשלומתא דאית עלי כל קבל דיכי.

* **לפי ההו"א:** על ידי הלשון הדיוט קנוי הוא למלוה והוי חוב אצלו, ועלה קאמר רבי יהושע בן קרחה, דבגלל זה אסור לכתחילה שיתן לווה משכון ששוה יותר מהחוב, דנמצא גובה שלא כדין.

וכוונת הלשון "תשלומתא דאית ליך עלי", אינה מכוח המלוה אלא מכוח המשכון.

והקשה תוס': איך בגלל נוסח השטר מותר לו לקחת המשכון, הרי יש מצוה דלא יקחנו, ותירץ: שהלוה נותן לו מדעתו, והמלוה אינו מחזיר לו את המשכון בתורת השבת העבוט אלא בתורת שאלה. א"נ: דבאמת אינו קונה את המשכון אלא תקנת רבנן היא כדי שלא ימנע המלוה להלוות, מידי דהוי אתקנת פרוזבול.

ולפ"ז ביאר המהרש"א את דברי תוס' לעיל: דכתב בד"ה לא ימשכננו יותר מחובו, דאע"ג דאין משלם לו את הגרעון אלא בכתב, מ"מ לא ימשכננו יותר מחובו עכ"ל.

וכך ביאורו: דלגבי גביית המשכון אינו קונה אלא בכתב, דאל"כ יש כאן מצוה דלא יקחנו, ומיהו לגבי דין דלא ימשכננו יותר מחובו, אפילו בדלא כתב אסור בגלל הלשון הדיוט דכך כוונתו.

* **ופרכינן:** דאין סיבת הקנין בגלל הלשון הדיוט דהא אמר רבי יוחנן: משכנו והשיב לו המשכון שומטו מעל גבי בניו, משמע דבלאו הכי קונה הוא את המשכון [דאי משום לשון הדיוט היה לו לרבי יוחנן לפרש, תוס']. * **לפי המסקנא:** אין הקנין תלוי בשטר דבלאו הכי קנה הוא, ואין השטר מועיל אלא לגירעון, שאם יפחת דמי המשכון, יתחייב הלוה לשלם לו משאר נכסיו, והיינו "תשלומתא דאית ליך עלי" כפי ששוה עתה.

ה. לשון כתובה: ודין נדוניא דהנעלת ליה מבי נשא, ותניא רבי יוסי אומר, מקום שנהגו לעשות כתובה מלוה גובה מלוה, לכפול גובה מחצה.

פירוש לפי רש"י: דבא לגבות מה שכתוב בכתובה, ולאפוקי ממקומות שנהגו להוסיף על הכתובה [כדתנן בכתובות דף סו, פסקה להכניס לו אלף זוז הוא פוסק כנגדם ט"ו מנה], ובמקומות שלא נהגו להוסיף גובין כפי הכתוב בכתובה, ויש ראשונים שפרשו שהענין כאן הוא כלפי הגביית כתובה מחיים ועי' בשטמ"ק.

ומדובר דלא קניה מיניה, אבל אי קנה מיניה אפילו במקום שנהגו לכפול גובה ככל הכתוב בשטר.

ולגבי כתובה: מקום שנהגו לכפול ואמר האב הוו לברתא ד' מאה, מבעי ליה לרב אחא האם כוונתו לשווי האמיתי שיגבה בסוף ויש א"כ לכתוב לה תמני מאה, או שכוונתו היא שיכתבו ד' מאה, ולא יגבו אלא מאתן.

וקאמר ליה רב אשי:

לפי ל"ק: דאי אמר, "הבו ליה" כוונתו שהגבייה תהיה ד' מאה, ואז יכתבו לה ח' מאה ואי אמר "כתובו ליה" כוונתו שיתנו לה ד' מאה.

לפי ל"ב: אי אמר "**ל**כתובה" כוונתו לגובייננא ואז יכתבו לה ח' מאה, ואי אמר "**ב**כתובה" כוונתו לכתוב ד' מאה ואז יגבו ד' מאתיים.

לפי מסקנת הגמ': בין דאמר "לכתובה" בין דאמר "בכתובה" כוונתו לכתוב ויגבו מאתיים, אבל אם אמר סתם "הבו" כוונתו לגבייה ויכתבו ח' מאה.

ו. לשון גוזמא:

אי מוברנא יהיבנא לך אלפא זוזי: לפי נהרדעי: חייב לשלם כפי שהתנה, ולפי רבא: אסמכתא היא מדקאמר לשון גוזמא ולא קני.

ז. התנה לזרוע שומשמי וזרעה חיטי ועבדי כשומשמי, אינו מנכה לו ממה שהיה השדה נכחש יותר אי הוי זרעי ליה שומשמי, משום שמוכן לכתחילה דלכחוש ארעא ויקבל יותר.

עבדא חיטי יותר משומשמי: אינו משלם לו על היתר, משום דארעא אשבח.

דף קד: קה.

עיסקא

הקדמה: לעיל [בפרק איזהו נשך] מבואר שאם הלוה קיבל פרקמטיא למחצית אחריות ההפסד, והיינו פלגא מלוה ופלגא פקדון, אסור לו לקבל מחצית שכר, כדי שלא יטרח לפלגא פקדון בחנם בשכר המתנת מעות, ואפ"ה בסוגי' אמרי נהרדעי האי עיסקא פלגא מלוה פלגא פיקדון, אפילו שמדובר במקבל למחצית שכר ויתבאר.

א. גמ' לעיל [דף סח:] מה נפשך אי פלגא באגר תרי תילתי הפסד, אי פלגא בהפסד תרי תילתי באגר.

פירוש: אם קבל למחצית שכר, אסור לו לקבל אחריות ההפסד על החצי ואינו מקבל אלא אחריות על שליש, ואם התנאי הוא מחצית הפסד, השכר הוא בהכרח תרי תלתי שכר, כדי שיקבל שכר טרחו בפקדון.

ב. והא דמתני' [דף סח.] - אין מושיבין חנוני למחצית שכר אלא א"כ **נותן לו שכרו כפועל בטל** - היינו דיש אופן שמותר לו לקחת אחריות על חצי ולא לקבל שכר יותר מחצי, והוא כשנותן לו שכרו כפועל.

ג. אמרי נהרדעי: **האי עיסקא, פלגא מלוה ופלגא פקדון**, עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה וניחא ליה למלוה, והיינו דשניהם נהנים לקבל מחצית שכר ולקחת אחריות על חצי, וע"כ מדובר באופן שמשלם לו שכר עמלו כמבואר במתני' הנ"ל, וכך ביאר שם רש"י לגבי אין מושיבין חנוני למחצית שכר, דכתב - "משום דאמרינן האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון".

ועי' תוס' - דאילולי נהרדעי, לא היה מבואר מתני' דאין מושיבין וכו' שמדובר בפלגא מלוה, דאולי מדובר אפילו באופן שלא לקח

אחריות אלא על פחות מחצי, דכל עוד שלא הגיע עד שליש חייב הבעה"ב ליתן לו שכר עמלו, קמ"ל דנהרדעי שאפילו פלגא בהפסד מותר אם הוא משלם שכר עמלו.

ועד כאן התבאר: דבמקבל אי הוי פלגא מלוה, יש לו לקבל תרי תילתי באגר, או ליטול שכר טרחו, דאל"כ אסור לו לקבל אחריות על פלגא, ויהיה זה שליש בהפסד.

אך צ"ב: **מה הדין בסתם עיסקא**?

ויש לכאו' סתירא, דמדברי נהרדעא מבואר דסתם עיסקא הויא פלגא מלוה ופלגא פיקדון, ולעיל בני רב עיליש משמע דיכול להיות או פלגא מלוה ותרי תילתי אגר, או תילתי מלוה ופלגא אגר.

* ונחלקו בזה הראשונים:

לפי הרמב"ן: סתם מלוה הוי כנהרדעי, ובבני רב עיליש, מדובר על שטר שכתוב בו פלגא באגר ופלגא בהפסד, שע"כ מדובר באחד מב' אופנים, או פלגא באגר למלוה ויש לו ב' תילתי הפסד, או כלפי הלוה ויש לו רק שליש הפסד.

ולפי הראב"ד: הא דנהרדעי מדובר דוקא כשהסכים לתת לו כפועל, אבל בסתמא הויא או פלגא באגר ותילתא בהפסד וכו' כבני רב עיליש.

[ועי' סוגיא דלעיל דף סח. סח:]

ד. בדין הנ"ל: סובר רבא דאפילו דהוי פלגא מלוה, סו"ס הכל מוגדר כעיסקא אחת, ולכן חייב הוא להתעסק גם בחלק של המלוה ואינו יכול למשתי ביה שיכרא, דסומך עליו המלוה שמתוך שהוא מרוויח בחלק שלו הרי הוא יתעסק יפה בכל העיסקא, ובזה חולק רבא על נהרדעי.

וכן סובר רבא: שהחלק שיש למלוה אין דינו כמטלטלין אלא כקרקע, שאם מת מוציאים אותם מהיתומים, דמפני מה מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לב"ח משום שאינו סומך עליהם, אבל כאן מכיון שזוהי עיסקא סומך הוא עליה כקרקע, ודלא כרב אידי בר אבין.

ה. עיסקא רגילה: תילתא באגר לבעל הבית ופלגא בהפסד, ועליה אמר רבא חדא עיסקא ותרי שטרי פסידא דמלוה, תרי עיסקא וחדא שטרי פסידא דלוה.

והיינו שאפילו אם קיבל ב' חבילות בגדים להתעסק בהן וכל אחד שוה נ', אם הם כתובין בשטר אחד שיש לו חוב מנה, הכל מוגדר כעיסקא אחת ויש כאן חשבון אחד לשניהם הן לשכר הן להפסד, והיינו שאם הפסיד באחד ה' ובשני הרוויח ט"ו, הוי י' רווח בסך הכל, ונותנין לבעלין שליש מהי וללוה נותנין ב' שליש.

ואם כל אחד רשום בשטר נפרד, הרי זה נחשב כב' עסקאות, ולכל אחד חשבון בנפרד, ובמקרה הנ"ל יש כאן ט"ו רווח וה' הפסד, והמלוה יקבל שליש מהרווח שהוא ה', ועליו הוא יוריד את הפלגא הפסד שהוא חצי מה' ולא ישאר בידו אלא שתים וחצי.

נמצא דבב' שטרי הויא פסידא דלווה, ובשטר אחד הויא פסידא דמלוה.

ובא רבא לתת עצה טובה: שאם קיבל ב׳ חבילות ביחד והיינו חדא עיסקא, לכתוב שטר אחד כדי שלא יפסיד מלוה, ואם קיבל אחת היום ואחת למחורת, והיינו ב׳ עיסקי לכתוב ב׳ שטרי, כדי שלא יפסיד לווה, ויהיה הדבר שקול.

ו. האי מן דקביל עיסקא ופסיד וטרח ומלייה ולא אודועיה, סובר רבא דאינו יכול לבקש ממנו להשתתף בהפסד, דכיון ולא הודיע לו, על דעת כן שילם כדי שלא ליקרי ליה מפסיד עיסקי.

ז. הני בי תרי דקבלו עיסקא מחד, סובר רבא: דלא יכול השני לחלוק ברווח, מכיון שהרווח משועבד לקרן, וכן אינו יכול לקחת את כל חלקו דהיינו, חצי מהקרן וחצי מהרווח, משום דכולא עיסקא אחת היא, ואפילו אם לקח על עצמו לשלם אם יגיעו לשני הפסדים לאחר החלוקה, אפילו הכי אסור לו לחלוק, משום דמזלא דבי תרי עדיף. ועי׳ תוס׳: דכל זה נאמר בשותפין כיון שאחד מחויב לשני, אבל אם קיבל מבעה״ב, הרי הוא פועל ויכול לחזור בו בחצי היום, ומ״מ הבעה״ב עצמו אינו יכול לחזור בו, מאחר שהשליטו להשתכר בה עד זמן מסוים, ולא נקט כהאי גוונא, משום שזה דבר פשוט ואין כאן חידוש.

דף קה.

מתני׳: המקבל שדה מחבירו חייב הוא לנכש את התבואה, פירוש לעקור את העשבים רעים שגודלים, ואינו יכול לטעון מה אכפת לך הואיל ואני נותן לך את חכירך, משום דאמר ליה למחר אתה יוצא ומעלת לפני עשבים.

ובגמ׳ מבואר דאפילו אם חורש לאחר הקצירה, אינו מועיל משום ד״בזרא דנפל נפל״ פירוש: דיפלו מזרעים ויצמחו לשנה הבאה.

דף קה. קה:

מתני׳: המקבל שדה מחבירו ולא עשתה, אם יש בה כדי להעמיד כרי חייב לטפל בה, א״ר יהוד׳ מאי קצבה בכרי, אלא אם יש בה כדי נפילה.

וסיבת החיוב היא משום דכך כתב לו מראש, שיעמול ויזרע ויקצור ויעמיד כרי וכו׳.

ותניא - כמה להעמיד כרי, אמר רבי יוסי ב״ר חנינא כדי שתעמוד הרחת, ומוקי לה ברחת שאינה יוצא, אלא הכל כנוס בתוך הכרי, ושיעורו לפי לוי: שלוש סאין, ולפי רב ינאי: סאתיים חוץ מההוצאה.

וכמה כדי נפילה: רבי אמי בשם רבי יוחנן אמר - ד׳ סאין לכור, ורבי אמי עצמו אמר - ח׳ סאין לכור, ולא פליגי אלא שתקופא שעליה דיבר רבי יוחנן השדות היו שמינים, ובתקופא שעליה דיבר רב אמי השדות היו כחושים.

וכן לגבי לקט: אם הרוח פיזרה עומרין וכיסה את הלקט של עניים, לפי ת״ק - עומדים כמה העומרין ראויין לעשות, ולפי רשב״ג - כדי

נפילה, שזה שיעור של ארבע קבין לכור [כך אמרו בשם רבי יוחנן] ומוקי ליה לכור זרע [ולא לכור תבואה], ומבעיא ליה האם למפולת יד או למפולת שוורים תיקו.

פריצי זתים

פירוש: ענבים שנשארו בוסר ואין בישולן נגמר לעולם, לפי ב"ש - פירות הם לקבל טומאת אוכל, ולפי ב"ה - אינם מקבלים טומאת אוכל דלא חזי לאכילה.

* לשון פריצי זיתים, פירושו: רשעי זיתים, ומקורו לפי רב יוסף: מדכתיב והוליד בן פריץ, לפי רב נחמן: מדכתיב ופריצי עמך וכו'.

ופרכינן: כמה פריצי זתים, רבי אלעזר אמר - ד' קבין לכור רבי ינאי אמר - סאתיים לקורה, ולא פליגי הא באתרא דמעלים כור אחת בבת אחת בקורה, הא במקום דמעלין ג' כורים בבת אחת, שהרי סאה הוי ו' קבין נמצא שאם לג' כורים נותנין סאתיים שהם י"ב קבים, לא בעי לכור אלא שליש מזה שהם ד' קבין.

אילן -אדם - ובהמה שכוחם רע

תנן: זב וטהור שעלו באילן שכוחו רע או בסוכה [ענף] שכוחה רע טמא, פירוש: הטהור נהיה טמא מדרס ע"י הזב כיון שהאילן או הענף נכפפת תחתיו ונשען עליו הטהר מכוחו.

היכי דמי אילן שכוחו רע, כגון שאין בקוטר עיקרו רובע הקב, היכי דמי ענף שכוחו רע, כל שנטמנת באחיזתה.

ותנן: המהלך בבית הפרס על גבי אדם או בהמה שכוחו רע, כיון דכוח התחתון רע מחמת כובד העליון, הוי כאילו הוא מסיטו וטמא[עד].

היכי דמי אדם שכוחו רע, כל שרוכבו וארכבותיו נוקשות, ובהמה שכוחו רע כל שרוכבה ומטילה גללים.

דף קה:

לתפילה ולתפילין ד' קבין

לתפילה: כדתניא, היה בדרך ונושא משוי על כתיפו והגיע זמן תפילה, פחות מד' קבין מפשילין לאחורה ומתפלל, ד' קבין מניח על גבי קרקע ומתפלל.

לתפילין: היה נושא משוי על ראשו ותפילין בראשו, אם היו תפילין רוצצות אסור, ושיער אביי דבמשאוי ד' קבין הויא רוצצות.

המוציא זבל על ראשו ותפילין בראשו, ה"ז לא יסלקם לצדדין, ולא יקשרם מפני שנוהג בה מנהג בזיון, אבל קושרם על זרועו במקום תפילין של יד, ושיער אביי דמדובר אפילו ברביעא לטרא.

דף קה: קו:

מכת מדינה

הקדמה: מתני' - המקבל שדה מחבירו ואכלה חגב או נשדפה, אי מכת מדינה היא מנכה לו מן חכירו.

עד. והקשה תוס': דגם בלי זה שכוחו רע, יש לתחתון לטמא את העליון, ועוד דהוי טומאה בחיבורין. ותירץ: דמדובר כגון שהתחתון נכרי דאינו מקבל טומאה, א"נ: אפילו בישראל וכגון שלבושים הרבה בגדים, דטומאה בחיבורין אינו מטמא אלא אדם או בגד אחד.

ויש לשאול: מהי סיבת הפטור דמכת מדינה, וכי משום שקרה לו אונס יהיה פטור לשלם דמי שכירות, ויתבאר שמכת מדינה אינו פטור מהסוג של אונס, אלא טענה שאין מזלו גרם, ולכן יש לפטור אותו, ויתבאר.

א. מתני': אם אינו מכת מדינה אינו מנכה לו מן חכורו, ופרש"י דאמר לו [מחכיר] מזלך גרם.

ובהמשך מתני': רבי יהוד' אומר אם קיבלה הימנו בפחות בין כך ובין כך אינו מנכה לו מחכורו, ופרש"י: אינו מנכה, כי על המעות שלו לא נגזרה גזירה הלכך לא עליה היתה פורענות זו.

וצ"ב: הרי הבעה"ב יכול לטעון אדרבה מזלך גרם, **ועוד צ"ב:** דגם אם אין מזלו של החוכר גרם, עדיין אפשר שגם מזל של המחכיר לא גרם, א"כ אמאי יפסיד מחכיר יותר מאשר חוכר.

ונראה בפשטות: דהחוכר יכול לטעון **אדעתיה דהכי לא שכרתי**.

וכך מבואר ברש"י לעיל [דף עו:] השוכר את הפועלים ואתא מטרא ומלייה, אי סייריה לארעיה מאורתא פסידא דפועלים, דפרש"י דאמר להו **מזלייכו גרם**, לא סייריה מאורתא פסידא דבעה"ב דאמרי ליה **מי יימר דאדעתיה דההוא ארעא אגרתן**, וכעין זה י"ל כאן דיכול לטעון אדעתיה דהכי לא אגרתן.

וכך מבואר בנתיבות סימן ר"ל, שהענין דמכת מדינה בעלמא אפילו לגבי מכירה, היא אומדנא דאדעתא דהכי לא קנה, וביאור מזלך גרם, היינו דלא שייך יותר לטעון אדעתא דהכי לא קנה, כיון דמזלו גרם.

וכל זה לפי שיטת ת"ק, אבל רבי יהוד' סובר, שכל טענת החוכר אינה אלא כלפי המחכיר, ובמכת מדינה מנכה לו מחכורו משום, שגם מזל של המחכיר גרם, אבל בקיבלה הימנו בפחות שאין מזל של המחכיר גרם כלל, משום שלא נגזרה גזירה על מעותיו, אינו מנכה לו מחכורו.

ב. מדוע מכת מדינה אינו פוטר בכל גוונין?

גמ': אמר ליה זרעא חיטי ואזל וזרעא שערי ואשתדוף רובא דבאגא ואשתדוף נמי הנך שערי, מצי אמר בי ותגזר אומר ויקם לך, ופרש"י - שההתפלל על החיטים ולא על השעורים.

ויש כאן תמיה: כי סו"ס יש כאן אונס ודאי דאשתדוף, א"כ איך טענת המחכיר [שאולי זה לא היה קורא], יכולה להטות את הדין לטובתו.

אלא דמבואר כנ"ל, שאין מכת מדינה פטור מדין אונס, אלא טענה דאדעתא דהכי לא שכרתי, ולכן כל עוד שיש צד שיכל החוכר לקבל תבואה, אינו יכול לטעון אדעתא דהכי וכו'.

ג. וכן מבואר בהמשך הגמ': אמר שמואל לא שנו אלא שזרעה וצמחה ואכלה חגב, אבל לא זרעה כלל לא, דיכול המחכיר לטעון, אילו זרעתה בה הוה מקיים בי לא יבושו בעת רעה, והרי כאן ג"כ זה דבר רחוק שיקרא נס למחכיר, ואפ"ה הוא פוטר עצמו ע"י כך

כנ״ל, כי אין החוכר יכול לטעון טענה ברורה דאדעתא דהכי לא שכרתי.

ופרכינן: מדתניא לעיל לגבי רועה שבא לעיר ובא ארי וטרף וכו׳, אומדין אותו אם יכול להציל חייב ואם לאו פטור, ולא אמרינן אם היה שם היה מתרחש נס כעין ״גם את הארי גם את הדוב היכה עבדך״, ודחינן: שאם היה ראוי, היה מתרחש נס אפילו בלי שהיה נוכח שם, דומיא דעיזי דרחב״ד דנשאו דובים בקרניהם, ושוב דחינן: דאולי לא היה ראוי לנס גדול, אבל ראוי היה לנס קטן וא״כ קשיא מדשמואל[עה].

ד. מזלך גרם כשיש וכשאין מכת מדינה

יתבאר דהיכא דאית ליה לחוכר טענת מזלך גרם, הרי הוא פוטר את עצמו גם אם אין זה מכת מדינה, ומנכה לו מחכורו, וכן היכא דיכול המחכיר לטעון לחוכר מזלך גרם, אפילו אי הוי מכת מדינה אינו מנכה לו מחכורו.

דנקט בגמ׳ אי אשתדוף כל שדותיו דמחכיר, באופן שאין כאן מכת מדינה כגון דלא אשתדוף רובא דבאגא, וטוען החוכר מזלך גרם, יש למחכיר לטעון לו בחזרה, אם היה זה בגלל מזלי היה נשאר לי קצת, לקיים הפסוק - כי נשארנו מעט מהרבה, משמע לפ״ז דאי נשאר לו קצת מנכה לו מחכורו.

וכן אי הוי מכת מדינה אלא שנתשדוף כל שדותיו של חוכר, יכול המחכיר לטעון לו מזלך גרם, ואין לחוכר טענת ״כי נשארנו מעט מהרבה״, מכיון שאינו אלא חוכר, דאם היה ראוי, משמים היו דואגים לו שיהיה לו קרקעות משלו.

והקשה תוס׳: שבמתני׳ מצינו שאפילו לחוכר נשאר קצת לאחר השידפון, מדצריך לנקות מן חכורו, ותירץ: שצ״ל דגם במתני׳ מדובר שלא נשאר לו כלום, והלשון ״מנכה״ הוא לאו דוקא, א״נ: הקצת הזה שנשאר לו אינו נחשב לכלום, משא״כ לגבי מחכיר היות והקרקע שלו והוא עצמו החכיר את השדה, לכן אפילו אם נשאר לו קצת הרי זה נחשב נשארנו מעט מהרבה.

ה. ה״ד מכת מדינה?

לפי רב יהוד׳: כגון דאשתדוף רובא דבאגא [בקעה] לפי עולא: כגון שנשתדפו ד׳ שדות מד׳ רוחות, ומבעיא לן - מה הדין אם נשתדף תלם אחד מהד׳ שדות סביבו שלא אשתדוף, וכן מה הדין אם היה שדה בור שהפסיק, א״נ שדה של שחת של נשדפה,

ואת״ל שחת לא הוי הפסקה כי אין זו תבואה ולא עליהן היתה הגזירה, מה הדין לגבי זרע אחר, האם הויא הפסקה או שגם זה אינו חלק מהגזירה, כל העולם כולו בירקון ושלו בירקון או הפוך מאי, תיקו.

ופרכינן: דתנן המוכר שדהו בזמן שהיובל נוהג, אם היתה שנת שידפון וירקון או שביעית או שנים כשני אליהו אינו עולה

עה. והקשה תוס׳: מה קשה מרועה, הרי שם באונס ודאי פוטרין אותו, משא״כ בסוגי׳ דאפילו אי הוי מכת מדינה אי זרע שעורים שערי אין הוכחה שהיה ראוי להשתדף, וכ״ש אם לא זרע כלל. ותירץ: דשמואל דיבר כגון שאמר ליה זרע כל מה שתרצה, דלא שייך כאן לומר שהיה מתקיים בו ותגזור אומר ויקם לך, וא״כ הטענה היא דלא שייך אונס כשלא השתדל לזרוע וא״כ ה״ה ברועה.

לחשבון ב׳ שנים, משמע דשדפון היינו כשני אליהו שאין תבואה כלל, אבל אי אשתדוף רובא דבאגא או ד׳ שדותיו אין זו שידפון, אלא נסתחפה שדהו של קונה, וה״ה בשוכר [הראב״ד].

ותרצינן: לעולם שייך שידפון אפילו בפחות מכך, מיהו לגבי גאולת שדה יש לימוד מדכתיב במספר שני תבואות - שנים שיש בה תבואה בעולם.

ופרכינן: אי הכי גם שביעית תעלה למנין, פירוש: בשלמא אי שידפון פירושו, דלית ביה כלל תבואה בעולם אתי שפיר, דיש לחלק בין שביעית לאשתדוף, דהיות שהשדה ראויה לתבואה לכן בעינן דאין תבואה כלל, אבל שביעית היות ואינה ראויה לתבואה, אפילו אם יש תבואה בעולם אינה עולה למנין.

אבל השתא דבעינן כשני אליהו בגלל הגזה״כ דשני תבואה, א״כ מה הסיבה שלא עולה שביעית, הרי יש בה תבואה בעולם, [כף ביאר תוס׳].

ותרצינן: שאני שביעית דאפקעתא דמלכא שלא לזרוע, ואינה נקראת שני תבואה.

ופרכינן: א״ה למה במקדיש שדהו היא עולה לחשבון גירעון, ותרצינן: דבשדה אחוזה לא כתיב שני תבואה, ועל זה שהיא ראויה למשטח ביה פירי שייך בה גירעון.

ו. עד מתי חייב החוכר לזרוע?

הקדמה: התבאר לעיל שטענת מכת מדינה אינה מדין אונס, אלא משום דאדעתא דהכי לא ירדתי, ומובן לפ״ז דאפילו אם היה מכת מדינה חייב לזרוע, ואם לאו אינו מנכה לו [רש״י], ואם זרע והתקלקל חייב הוא לזרוע שוב, ויתבאר כאן עד מתי, וכמה פעמים חייב הוא לזרוע.

ויש בזה ג׳ שיעורים:

1) הא דתניא, דזורע שתי פעמים, ומוקי לה כרבי דבתרי זימנא הוי חזקה, והא דתניא, שזורע ג׳ פעמים, ומוקי לה כרשב״ג דבג׳ הויא חזקה.

2) הא דאמר ר״ל: לא שנו אלא שזרעה ואכלה חגב, אבל זרעה ולא צמחה, מצי אמר ליה בעל הקרקע כל ימי זרע זרעה ליה, ועד אימת עד דאתו אריסי מדברא, וקיימי כימה ארשייהו.

לפי הרא״ש: קאי ריש לקיש אברייתא דלעיל, וקאמר לא שנו שאינו זורע אלא ב׳ או ג׳ פעמים, אלא באכלה חגב וכו׳.

ולפי הרי״ף: קאי אמתני׳ לא שנו שמנכה לו מן חיכורו אלא דאכלה חגב, ויש לדון לפ״ז, אם מתני׳ חולקת על הברייתא דב׳ או ג׳.

כימה ארשייהו: היא [סמוך ל]זנב טלה, דכל חודש עולה מזלו של החודש בעמוד השחר ואחריו שאר מזלות לפי הסדר, ובשעה שישית המזל מגיע לאמצע הרקיע, נמצא שבחודש אדר בשעה שש, מזל דגים באמצע, ואחריו בשעה שמינית מגיע מזל טלה באמצע הרקיע, וזנבו מגיע בשעה עשירית, ובחודש שבט בשעה עשירי, מגיע מזל דגים באמצע הרקיע, ומזל טלה מגיע בשעה י״ב.

ונחלקו רש״י ותוס׳ על איזה חודש מדובר כאן, לפי רש״י: הוא חודש אדר ופועלים חוזרים מעבודתן בשעה עשירית ורואין כימה ארשייהו, והקשה עליו תוס׳: דבשעה עשירית עוד היום גדול ולא חוזרין מעבודתן, ועוד באמצע היום א״א לראות את הכוכבים, ולפי תוס׳: מדובר בחודש שבט.

3) ופרכינן, מדתני, עד מתי הוי ימי זרע, לפי רשב״ג - מחצי תשרי עד חצי כסליו, לפי רבי יהוד׳ - מחשון עד סוף כסליו, ולא מצאנו שיטה בשיעור הנ״ל - דקיימי כימא ארשייהו, שזה יותר מאוחר.

ותרצינן: שהברייתא מדברת על חיטין ושיפון הנזרעין בתחלית החורף, ור״ל דיבר בשעורין וקטנית שנזרעין מאוחר יותר.

דף קו: קז.

דברים המכחישים את הקרקע

א. חיטים יותר מכחישים את הקרקע משעורים, ולכן המקבל שדה לשעורים, לא יזרענה חיטים אבל הפוך מותר, וכן אם קבל לתבואה לא יזרעה קטנית אבל הפוך מותר ורשב״ג אוסר.

אמר אביבי טעמא דרשב״ג דאמר מר, האי מאן דבעי דתתבור ארעא ליזרע ליה שתא חיטי שתא שערי שתא שתי שתא ערב.

פירוש לפי רש״י: דתתבור - **שתעשה בורה**, והקשה תוס׳: דאדרבה כך היה מנהג של עובדי אדמה לזרוע שנה חיטי שנה שעורי, אלא כך צריך לפרש: האי מאן דבעי **שתהא שדהו חשובה**, כאילו הניחה שנה אחת בורה יזרע שנה חיטי ושנה שעורי, וכן חוששין דשנה שעברה הוא כבר זרע שעורי ויכחיש ארעא.

ז. המקבל שדה ולקתה

מתני׳: בין אם לקתה בין אם היו חיטיה יפות נותן לו מתוכה, ובגמ׳: אבל אם לקה אח״כ כגון דתקיף חמרא אינו נותן לו מתוכה, מיהו אם היו ענבים רעות כגון שהתליעו בין הבציר לדריכה, ובגלל זה החמיץ היין נותן לו מתוכה.

ב. מתני׳: תבואה לא יזרענה קטנית, והא תני רבי יהוד׳ לרבין תבואה יזרענה קטנית, ותרצינן: הא לן בני א״י שיש בה הרים וזה מכחיש את הארץ, הא להו בני בבל שהיא מצולה ואין זה מכחיש.

שכר את השדה בשביל שחת על מנת שיקנה לו שעורים [ומדובר שיכל לזרוע כמה פעמים אספסתא, ראב״ד] וזרע אספסתא ואח״כ זרע שעורים ולקו, אינו נותן לו מתוכה, מכיון דארעא עשתה שליחותיה.

ג. הני תחלי דגודלים בין הפשתן, משום שמכחישים אותו, אין בהם משום גזל אבל עומדות על הגבול שאינן מכחישין אסור לקחת אותם, וכן בין הפשתן אם הם כבר גדלו דאין עקירתן מועלת לפשתן.

דף קז.

אילן העומד על המיצר

א. אמר רב: הנוטה לכאן לכאן והנוטה לכאן לכאן, ושמואל אמר: יחלוקו, מיתיבי אילן עומד על המיצר יחלוקו, תרגמא שמואל אליבא דרב בממלא כל המיצר כולו, ומדובר דתלי טוניה להאי גיסא, והו"א שמחלקין לפי מקום השורשים, קמ"ל דאפשר לחלק באופן אחר.

פירוש לפי רש"י: מדובר באילן שיש לו שרשים שנמצאים לגמרי ברשות של השני, ואפ"ה אמר שמואל יחלוקו.

וסובר תוס': דבכהאי גוונא לית מאן דפליג דהולכין בתר השורשים, כדאיתא בב"ב, שמי שהשורשים אצלו מביא ביכורים וקורא, אלא מדובר כגון ש**השורשים נמצאים באמצע**, אלא שהענפים נוטים יותר לכיון אחד, ובאופן כזה א"ר שהולכים לפי הענפים, ומה שהוסיפה הגמ' דתלי טוניה לחד גיסא, הכוונה שיש יותר פירות לצד אחד, [וקא ס"ד דהשורשים מגדילים את הפירות שנמצאים בצד שלהם, ולכן נפלוג בארכו של מיצר, קמ"ל שמגדלין את כל הפירות ואפשר לחלוק אפילו לרכבו של מיצר.

ב. מתני' לקמן [דף קיח:] שתי גנות זו על גב זו והירק בנתיים, ר"מ אומר של עליון, רבי יהוד' אומר של תחתון, ולכו"ע השורשים הם של עליון ונחלקו לגבי הנוף, לפי ר"מ שדי נופו בתר עיקרו, וכך נפסק להלכה.

וכתב תוס': דיכול רב לסבור שם כר"מ, מכיון שכל השורשים הם ברשות עליון, וכן שמואל יכול לסבור כרבי יהוד', משום שרגילים למלאות שדה עפר ולהשוות אותו נמצא שזה הכל של תחתון, ועוד דשם אין שום דבר מן הנוף שנמצא ברשות העליון.

ברוך אתה בעיר

גמ': מאי אמר רב: בהני קראי ברוך אתה בעיר, **וביאר המהר"ל:** שכאשר מתברך האדם בד' דברים אלו הרי הוא מתברך בכל.

וביאר: ברוך אתה בעיר שיהא ביתך סמוך לביה"כ **ויהא קרוב אל הש"י**, ברוך אתה בשדה שיהו נכסיך קרובים אל העיר **ויהא קרוב אל השמירה**, ברוך אתה בבואך שלא תמצא אשתך ספק נידה וכו' ואלו היה נדה גמורה לא היה קללה כי זהו כדרך מנהגו של עולם, אבל ספק אינו כמנהגו של עולם, ומורה כי **שולטין בו הפגעים החיצונים** אשר הן שולטין בעולם, ברוך אתה בצאתך שיהיו צאצאי מעיך כמוך, כי אחר שנשמר מן הפגעים החצונים, אמר שיקבל ברכה דהיינו זרע עליון.

ורבי יוחנן אמר: ברוך אתה בעיר שיהא ביתך סמוך לבית הכסא: ולא ישהה אצלו שום פחתות ושום רע, ברוך אתה בשדה כנגד הברכה בממון שיהא נכסיו משולשים, שליש בתבואה שליש בזיתים ושליש בגפנים, דהברכה שייכת בג' דברים האלו שהם חייבים במעשר וכתיב עשר - בשביל שתתעשר, ואחרי שזכר שיהיה הוייתו

בברכה, אמר עוד על מעשיו ועניניו בעולם הזה שהוא עולם השינוי, שלא יהא השתנות בכל ענייניו כי בא לעולם בלא חטא, לכך יהיה יציאתו מן העולם בלא חטא.

דף קז:

והסיר הוי ממך כל חולי

גמ': והסיר ה' ממל כל חולי אמר רב: זו העין, ושמואל אמר: זה הרוח, רב יוסי בר חנינא אמר: זו הצואה, רבי חנינא אמר: זו צינה, ר' אלעזר אמר: זו מרה.

ועי' מהר"ל: כי יש ד' יסודות בעולם ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי ומקבל האדם שינוי והוא החולי.

- מ"ד עין הרע, כי יש בו **כוח האש** ששורף, וסבר כי יסוד האש עיקר שעל ידו בא שינוי לעולם.
- ומ"ד רוח, סובר הוא כי על ידי **יסוד הרוח** יוצא האדם ממזגו ומן השווי.
- מ"ד צינה, שהוא **יסוד המים** כי אין קור אלא במים, והוא שמוציא את האדם מן השווי ומתחדש ממנו חולי.
- וצואה, הוא **יסוד העפר**.
- ויש עוד שיטה שסובר זו מרה, כי שינוי האדם הוא ע"י אשר הוא דבק בנבראים ההעדר, והטיפה הזאת היא העדר, ובהמשך כתב, ומ"ד מרה סובר כי העדר דבק אשר דבר בחומר הוא חומר לאלו ד' יסודות.

י"ג דברים נאמרו בפת שחרית

וז"ל המהר"ל: כי האדם הוא חסר, ויושלם ע"י פת שחרית וקיתון של מים, וכאשר מעמיד את האדם על השלימות שלו, מצלת אותו מי"ג דברים, כי הדבר השלם כוחו י"ג כאשר תבין ענין זה, ודבר זה רמזה התורה שנאמרו י"ג בריתות בפרשת מילה, כי ע"י מילה ג"כ האדם שלם וכו', ולפיכך י"ג דברים נאמרו בפת של שחרית, שהאדם כאשר לא אכל אינו שלם וכאשר אכל נעשה שלם, והשלימות יש בו כוח י"ג, וכנגד י"ג זה י"ג דברים נאמרו בפת שהם לימות לו, עכ"ל.

והיינו שהשלמות מונעת ממנו את הפחיתות שהיה עלול להגיע אילו היה חסר.

דף קז: קח.

למי שייך רקתא דנהרא?

א. לקמן א"ר יהוד': האי דאחזיק ברקתא דנהרא חצופי הוא סלוקי לא מסלקינן, א"כ מבואר שאין בה איסור גזל, וכן מבואר ברש"י שהמקום הזה היה הפקר, והראשון שמסכים לשלם טסקא המלך יתן לו רשות להחזיק בקרקע, ודייק תוס' - דדוקא מחזיק לא מסלקינן ליה אבל אם מכר מסלקינן ליה.

ב. א"ר יהוד' לרב אדא משוחא: לא תזלזל במדידת קרקע למכירה, כי כל פורתא חזי לכורכמא רישקא, ואפילו במשהו הויא הפסד ואסור.

א"ל רב יהוד' לרב ד' אמות דאניגרא [אמת המים] זלזל בהו דאנהרא לא תמשהו כלל, משום דאמת המים שייכת לאנשים פרטים ויכולין למחול, משא"כ נהר ששייך לכו"ע א"א למחול.

ביאור: מדובר על שפת האמת המים שנוהגים לא לזרוע בו, כדי שלא יתקלקל שפתה, וכך אצל הנהר,

ולפי רש"י: זלזל בהו, פירוש אל תדקדק בהן להחריב אותו, ולא תמשהו, והיינו שצריך אתה לתת באומד הדעת כדי שיהא רחב, ויוכלו הרבים לקחת מים בקלות.

לפי תוס': אדרבה זלזל בהו, פירוש שלא ימדוד אותם שחוקות, אלא יעשה אותם רחבות כדי שיוכלו לעמוד שם ברווח, ודנהרא לא מודדים כלל כנ"ל ברש"י.

ג. יער שנמצא על שפת הנהר: צריך לקוץ אותה כמלא כתף חבל, כדי שהספינות יוכלו לעבור.

ועי' תוס': דלגבי אמת בית שהשלחין בב"ב, מספיק שיהא אמה מכאן ואמה מכאן, והסיבה לזה היא משום ששם מדובר לאדם אחד ואינו צריך כולי האי, אבל הכא אניגרא הוא יאור גדול וצריך יותר, ומ"מ אין צורך לקוץ עד כדי כך שיהא ט"ז אמות כדין רשות הרבים.

ואעפ"כ עבד רבה בר רב הונא עובדא בעצמו ולא קצץ, מכיון שהשטח למעלה ולמטה ממנו היה שייך לגוי שלא התכון לקצוץ, ולא היה מועיל כלום שרבה בר רב הונא יקוץ.

ד. האי מאן דאחזיק ארקתא דנהרא וכו' כנ"ל, והאידנא דכתבי פרסאי דלפי דינם קונה עד תוך הנהר, מסלקינן ליה, **פירוש לפי רש"י**: דאותו אחד שקנה לפניו את הקרקע הסמוך לשפת הנהר, הוא קנה עד תוך הנהר והוי שלו, ולכן אסור לשני שבא אח"כ להחזיק בו, **ולפי תוס'**: מדובר על אותו אחד שמחזיק עכשיו, דחוששין שיבא להחזיק עד תוך הנהר כמו שכותב לו המלך.

דף קח.

חיוב השתתפות בנזקין

א. אם נפלה חומה: גם היתומים צריכין להשתתף בנזק, אבל ת"ח לא, מכיון שאינו צריך שמירה.

ב. לחפור בור או מעיין: גובין מעות גם מת"ח, אבל לא מחייבין אותו לצאת ולחפור.

ג. לפנות אבנים שמפריעים את מרוצת הנהר: אותם שנמצאים למטה חייבים לעזור לאלו שלמעלה, כי גם הם צריכין שירד מים כדי להשקות שדיהם, אבל שלמעלה אינם צריכין לשלמטה.

והדין הוא הפוך לגבי מי גשמים שיצאו מהמחילה שחפרו להם בעיר ומלכלכים את הרחובות, [וכן אם הצינור של מים סרוחים בין החצירות התקלקל], שאותם שלמעלה צריכים לעזור את אלו שלמטה משום שתיקון של מטה הוא עזרה להם כי המים מתעכב אצלהם, אבל שלמטה אינם צריכין לעזור את שלמעלה.

דף קח. קח:

דינא דבר מצרא

הקדמה:

1) מקור דינא דבר מצרא הוא מדכתיב, "ועשית הישר והטוב", ועניינו כדכתב רש"י: דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעותך במקום אחר ולא תטריח, על בן המיצר להיות נכסיו חלוקין, ולקמן כתב רש"י, דבמקום שיש פסידא למוכר, דינא דבר מצרא הוא - דכשם שעלינו לעשות טוב לזה כך עלינו לעשות טוב לזה, ובסוגי' מובא כמה אופנים שאין עליהן דינא דבר מצרא משום שמגיע מזה הפסד למוכר ויתבאר.

2) דינא דבר מצרא נאמר כלפי לוקח ולא כלפי מוכר, ולכן זבן לעכו"ם אין דינא דבר מצרא, משום שהלוקח אינו בר ועשית הישר והטוב.

3) מה שנקרא מיצר אינו בהכרח קרוב לה דהרי משכון נחשב מיצר אפילו שאין שדהו קרוב.

4) נחלקו רב נחמן ונהרדעי לגבי מחזיק קרקע לטסקא, אי שייך בו דינא דבר מצרא, ובביאור המחלוקת נחלקו הראשונים כפי שיתבאר.

א. א"ר ר' יהוד' א"ר: האי מאן דאחזיק בני אחי ובני שותפי חציפא הוי סלוקי לא מסלקינן ליה, **ורב נחמן אמר:** מסלקינן ליה, ואי משום דינא דבר מצרא לא מסלקינן ליה, **נהרדעי אמר:** אפילו משום דינא דבר מצרא מסלקינן ליה.

ובביאור מחלוקת רב נחמן ונהרדעי, נחלקו הראשונים, לפי רש"י: סובר רב נחמן דאין דינא דבר מצרא, והקשה עליו הרא"ש: דדוחק לומר שרב נחמן דהלכתא כוותיה בדינא לית ליה דינא דבר מצרא, ועוד דלא אשכחן שום אמורא דלית דינא דבר מצרא.

וכן הקשה הר"ן מהמשך הגמ' דקאמר שאם הלוקח נטל רשות מבני המיצר, נחלקו אי מהני בלי קנין, וגרסינן רב נחמן אמר - לא צריך למיקני מינה, נהרדעי אמרי - צריך למקני מינה [ועי' רש"י דיכולין לומר משטה אני בך], אלמא אית ליה לרב נחמן דינא דבר מצרא.

ועוד דייק תוס': דאית ליה לרב נחמן דינא דבר מצרא, דקאמר בגמ' בהמשך: השתא דאמרת צריך למיקנא מיניה, אי לא קני מיניה אייקור וזל ברשותיה, פירוש, דאותו הלוקח ששילם בשביל לקנות אין לא בקרקע כלום, ולכן כשיבא הבן מיצר לקבל הקרקע מיד המחזיק, לא ישלם יותר או פחות ממה שהלוקח שילם.

וקאמר: אי זבן במאה ושוה מאתן, בודקים אם המוכר הוזל בשביל הלוקח, אבל לאחר היה מחייב לשלם מאתן או שהוזל לכו"ע.

אבל במקרה הפוך: שוה מאה ושילם מאתן, אינו יכול לטעון לתקוניה שדרתיך, דקאמר רב נחמן אין אונאה לקרקעות.

<u>והקשה תוס׳ הרא״ש</u>: מה עוזר לנו שאין אונאה לקרקעות, עדיין **יש טענה דלתקוני שדרתיך**. ועוד דבגמ׳ כתובות קאמר רב נחמן לגבי שליח שמכר שדה שאם מכר בזול אין מכירתו קיימת, ופרכינן: והאמר מר אין אונאה לקרקעות, וכתב רש״י: שזו משנה בפרק הזהב, ולפי רש״י, הוי ליה למימר והתנן.

<u>לכן ביאר תוס׳ הרא״ש</u>: שרב נחמן לא בא לחדש את הדין דאונאה לקרקעות, אלא דיבר על השליח **האם שייך בו לומר לתקוני** שדרתיך **ולא לעוותיה**, דהיות והתכוון לקנות לעצמו, לא שייך להתייחס עליו ממש כשליח ולטעון לתקוניה שדרתיך, דכלפי עצמו היה יכול לקנות ביוקר, כי אין אונאה לקרקעות.

ב. ולפ״ז מודה רב נחמן דיש בזה דינא בר מצרא ולא קנה לוקח לעצמו.

ולא בא רב נחמן לחלוק על הדין דבר מצרא אלא בכהאי גוונא שאינו קנה שדה במיצר, ובא כדי להחזיק, וסובר נהרדאי דאין כאן דינא דבר מצרא כיון שהבני מצרא עצמם יכלו אם רצו לקבל מהמלך ולא חשו.

ומיהו אם הם היו בני אחי ושותפי, סובר רב נחמן דמסלקינן ליה, כיון שעשה יותר מדאי שלא כהוגן.

וכתב הנמו״י בד״ה חוצפא: שלא היו סבורין האחין או השותפין שיעשה שום אדם חוצפא גדולה כזו להחזיק בו, ולפיכך לא מהרו להחזיק בו.

ג. אי קנה אחד חלקת אדמה באמצע שדה שיש בו מצרים, יש לבדוק אי החלק הזה שונה משאר החלקים, כגון דהויא זיבורית או עידית זבינא זביני, ואם לא הרי זה ערמה שעשה כדי שיכול לקנות אח״כ את השאר, ולעקוף את האיסור דבר מצרא.

ד. נצטט כאן אופנים שלא שייך בהן דינא דבר מצרא:

1) **מתנה:** לית ביה דינא דבר מצרא שאין השדה הזה נועד למכירה, אבל אי כתב ליה אחריות מתברר שזו מכירה ויש בו בר מצרא.

2) **מכר כל נכסיו לאחד:** חיישינן שאולי לא יסכים לוקח לקנות את כל קרקעותיורק חלק מקרקעותיו, והוי פסידא דמוכר.

3) **מכר לבעלים הראשונים:** הוי כמשיב אבידה [מאירי].

4) **וכן מכר לעכו״ם:** משום שאינו בר ועשית הישר והטוב, ומ״מ מנדין את המוכר עד שיקח על עצמו כל אונס דיגיעו מחמת העכו״ם.

5) **קנה מעכו״ם מותר:** דאמר ליה ארי אברחי לך ממצרך.

6) מותר למכור למלוה **שדה שהוא ממושכן** לו, שהרי הוא מצרן יותר מכולן.

[להלן ב׳ אופנים שמותר למכור לראשון שמזדמן

א. *מכר על מנת לקנות קרקע <u>שקרוב יותר או משובח יותר</u>, מותר לו למכור למי שיזדמן לו ראשון.*

ב. *למכור לכרגא [מס המלך] מותר, כי חוששין שאם יחכה הוא יכעס, וכן התירו חכמים למכור מיד לכרגא ולמזון האשה והבנות[עו], וכן לקבורה מוכרים מיד ולא מחכים למכור באכרזתא, וכתב רש"י דכ"ש משום דינא דבר מצרא].*

7) אשה שבא לקנות: אין עליה דינא דבר מצרא, כי אין זה דרך ארץ שתחזרי לבקש קרקע למכירה, וכן מכר ליתומים.

8) שותף: שמכר לו חבירו שדה שהם שותפין בו, הרי הוא כשכן. זוזי טבין כנגד זוזי תקילין של הבן מיצר, וכן מעות בארנק פתוח כנגד מעות של הבן מיצר חתומין וירא לפתוח שמא יטעון לו שהיו שם יותר כסף, אין בזה דינא דבר מצרא.

9) איזיל ואטרח ואייתי זוזי - לא מחכים לו.

10) איזיל ואייתי זוזי: אם הוא אדם אמיד ויש לו מעות מזומן מחכים לו.

11) אפסיק שן סלע או שורה של דקלים צפופים בין שדה זו לשדה של מצרן, בודקין אם הוא יכול להכניס שורה של מענה אם לאו.

12) שדה שעומד בין ד' שדות של בני מצרא: מותר לאחד להקים ולקנות את כל השדה, ואם באו כולם ביחד מחלקים את שדה האמצעי באלכסון, באופן שכל אחד מהד' מצרנים יקבל חלק משולש.

ה. דין קדימה במכירה

שכיני העיר ושכיני שדה: שכיני העיר קודמין, שכן ות"ח ת"ח קודם, שכן וקרוב שכן קודם ד"טוב שכן קרוב מאח רחוק".

ועי' רש"י ותוס': דאפילו שנכתב בהדי דיני בר מצרא, לא מצינו לפרש אלא לגבי דיני קדימה דמכירה, דאם מדובר בדיני בר מצרא יש לתמוה, וכי ת"ח אינו בר ועשית הישר והטוב.

דף קט.

אדעתא דהכי נחית

א. מתני': המקבל שדה מחבירו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן ואין לו בקורת שקמה, קבלה הימנו לשבע שנים, יזרענה פשתן וכו', דכיון דאינם חוזרין לגדל עד ז' שנים, לאו אדעתא דהכי נחית.

ונחלקו אמוראים אם בתוך הז' שנים יש לו שבח שקמה, **לפי אביי:** יש לו בשבח שקמה, **ולפי רבא:** אין לו בשבח שקמה, ועי' תוס' - דטעמא דאביי היא, דאדעתא דהכי נחית.

והיכא דאיכא פסידא מבואר בגמ' דגם רבא מודה, דבכי האי גוונא לכו"ע אדעתא דהכי נחית, ויתבאר.

ב. רב פפא קביל ארעא לאספסתא, קדחו ביה תאלי כי קא מסלק הבו ליה שבחא, והקשו מאי שנא מדקלים דאלים, דלא יהבו ליה, ותריץ: אדעתייהו דתאלי נחית.

ולפי הו"א: סובר רב פפא כאביי, ומודים הם בדקלים, וביאר תוס': משום שדקלים כיון

עו. עי' תוס': דלא מדובר ביתומים, כי לגבי יתומים אין אכרזתא אפילו לשאר דברים.

שהם עשויים לפירות, מסתבר שלאו אדעתייהו דלקבל שבח גידול הענפים, וקושית הגמ׳ מתאלי היא, דהיות שזה לא אמור לגדול, א״כ לאו אדעתייהו נחית.

אבל אביי סובר: דאדעתייהו דכל מה שיגדול בשדה נחית.

ג. ופרכינן: כמאן כאביי, ודחינן: שמודה רבא היכא דאיכא פסידא כי הכא, שהתאלי מנעו ממנו לזרוע במקומם דבר אחר.

לבסוף הסכים בעה״ב לשלם לו דמי אספסתא, אמר ליה אנא כורכמא רישקא הייתי נוטע, ונפסק: שהיות וגלי דעתיה שלא נחת להאי ארעא אדעתא למיעבד ביה מידי דבר קיימא ולקחת את השבח, לכן הדין הוא שיעקור אותו ואין לו אלא עצים בעלמא, וזה יתן לך דמי עצים,

וכתב הנמו״י בשם האחרונים: שאם טען שהיה נוטע נטיעות אחרות שעושין פירות לזמן ארוך טענתו טענה ונוטל בשבח, ואין בעה״ב יכול לטעון לאספתא דוקא קבלת אותו, משום דשאר אילני אינם מכחישות את הקרקע יותר מאספסתא.

ועכ״פ מבואר דאפילו היכא דאיכא פסידא, אין הטעם אלא משום דאדעתא דהכי נחית.

וכן מבואר בהמשך: דרב ביבי קיבל ארעא וגדל שם זרדתא בשן הר, מקום שלא רגיל לגדול שם, ורצה לקבל על זה שבח, אמרו ליה שאפילו רב פפא לא התכון אלא היכא דאיכא פסידא, והיינו משום דאז שייך לומר אדעתא דהכי נחית.

ד. ראיות:

1) דתניא המקבל שדה מחבירו והגיע זמנו לצאת שמין לו, משמע לכאו׳ דשמין לו בשבח שקמה, ודחינן: דשמין לו ירקא וסלקא וכגון שעדיין לא הגיע יומא דשוקא.

2) דתניא: ״ה**מקבל** שדה מחבירו והגיע **שביעית** שמין לו״, ויש לתקן את הלשון - ש״הגיע **יובל**״ כי שביעית אינו מפקיע ארעא, וגם צריך לתקן - ״**הלוקח**״ שדה מחבירו, דיובל אינו מפקיע קבלנות, וקתני שמין לו, והרי כאן א״א לתרץ דשמין לו ירקא וסלקא כי ביובל הם הפקר, אלא ע״כ בשבח שקמה.

תרגמא אביי: שאני התם דאמר קרא ויצא ממכר - ממכר חוזר לבעלים הראשונים, אבל שבח אינו חוזר, ואין ללמוד משם לקבלנות, משום דבקבלנות אין הקרקע שלו, אבל לוקח הקרקע הוי שלו לגמרי ולכן השבח הוא שלו, והא דיוצא ביובל, אין זה בגלל חסרון בבעלות, אלא חידוש הוא שהתורה עקרה את השדה מבעלותו בהגיע יובל ונתנה אותו לבעלים הראשונים, ואין לך בו אלא חידושו, קרקע חוזר, שבח אינו חוזר.

דף קט. קט:

מתי מותר לסלק את השתלא, וכמה משלמין לו?

הקדמה: דין שתלא כדין אריס, שגוף הקרקע שייך לבעל הבית ומקבל את הפירות, וכל מה שמקבל מוגדר כפירות, כגון אי נקצץ האילן מותר להם לקחת העץ, מיהו במקום דהשתלא מקבל מחצה האריס יקבל רק

שליש, וחשבינן ליה שתלא מאלו שמסלקינן בלי התראה, כי שייך בו הפסד דאינו חוזר, ומ"מ שייך שיהא גם הפסד וגם שבח,

ואם התנה בעצמו שאם יהיה הפסד הוא יסתלק, יש לדון אם כוונתו להסתלק עם השבח או בלי השבח, והאם שייך בזה אסמכתא, ונחלקו בזה בגמ', ויתבאר.

א. רב יוסף, הוי ליה ההוא שתלא דמת והשאיר ה' חתנוותא, אמר עד האידנא לא הוו סמכי אהדדי ולא מפסידו, אמר אי שקליתו שבחייהו וסלקיתו מוטב ואי לא מסלקינא לכו בלי שבחא כדאמר רב יהוד' ואתימא רב הונא וכו', ומסיק דלאו מילתא היא.

ופירש ריב"ן [תוס'] דלא אמר דבר זה מעולם אלא להפחידו, וכתבו הרא"ש והרמב"ן: דלא דחינן אלא ממאי דאמר בלא שבחא, אבל **בשבחא ודאי מסלקינן** דלאו ממון הוא להורשו לבניו.

ב. ההוא שתלא דאמר אי מפסידנא מסלקנא, ונחלקו מהי כוונתו, לפי רבי יהוד': אי מפסיד מסתלק ושקיל שבחא, לפי רב כהנא: מסתלק בלא שבחא, ומודים דאי אמר אי מפסדינא מסתלק בלא שבחא, שאינו לוקח שבח.

ורבא חולק עליהם וסובר: דהויא אסמכתא ולא קניא ואינו דומה למתני' לעיל, דהתנה אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, והסיבה דחייב לשלם היא משום ששם האריס לא עבד כלום, ומה שהתחייב לשלם אינו אלא גוזמא, אבל שתלא, שהשביח אין סיבה שיפסיד את השבח בנוסף למה שמנכינן ליה דמי הפסד.

ג. מקרי דרדקי שתלא טבחא ואומנא וספר מתא, מסלקינן להו בלי התראה, וכן כל דבר שיש בו פסידא דלא הדר.

מקרי דרדקי - הויא פסידא דלא הדר, דכיון דלמד הילד טעות אינו נפרד ממנה כך סובר רש"י, ולפי תוס', אין חשש כזה אלא משום דבאותו זמן התבטל הילד מלימוד של אמת.

ד. מה דינו אם הסתלק מעצמו בלא זמנו?

ההוא שתלא: דאמר להו הוו ליה שבחא דבעי למיסק לארעא דישראל[עז], ופסק רב פפא בר שמואל שישלמו לו שכרו למחצה, ויש להוריד מהסכום, אתמה שצריך לשלם אריס שיגמר עבודתו.

וסבר רב אשי: דאינו מקבל אלא שתות, ומדובר במקומות שהשתלא מקבל פלגא והאריס מקבל שליש, משום שאם נותנין לשתלא רביע ולאריס הבא במקומו שליש, יפסיד בעה"ב מהחצי שאמור לקבל, כגון אם השבח שוה ו', אם נותנים לשתלא רביע שהוא אחד וחצי, ולאריס שליש שהוא שתים, נמצא שהבעה"ב לא יקבל אלא שתים וחצי במקום שלוש, ולכן לא נותנין לשתלא אלא אחד.

אמר ליה רב אחא: עדיין יכול הוא לקבל חלקו, ע"י שיפריד את הרביע המגיע לו משאר התבואה, וישאר אצל בעה"ב ארבע

עז. ועי' תוס' רי"ד: דאי לאו דבעי למיסק לא"י לא יהבי ליה מידי, דכי היכי דלא מצי בעל הבית לסלק אותו כל זמן שהאילנות קיימין, הכי נמי שתלא אי מסתלקנא לא יהבי ליה מידי.

וחצי, שעליו הוא יוריד שליש לאריס שהוא אחד וחצי, ונשאר בידו שליש, ואת החלק שביד האריס יכול הוא למכור לאחר או אפילו לבעה"ב ואין זה נחשב שמפסיד את בעה"ב, מכיון שהחלק הזה שייך לשתלא כיון דקנה ממנו.

אמר ליה רב אשי: גילית שאתה חדוד ויודע להעמיק, כי מתא לסוגיות של שחיטת קדשים אקשי לך.

ונחלקו הראשונים אי הלכה כרב אחא או לא.

לפי רש"י: מדאמר סבר רב אשי משמע שאין הלכה כמותו, ועוד דאמר רב אסי סברה מנצחת, **אבל הרי"ף:** פסק כרב אשי והביא הרא"ש את דברי הראב"ד וז"ל: ופירוש כי מתא לשחיטת קדשים, אחר שתתחכם ותלמוד בכל מקום, תוכל להקשות לי **כי איך יחלוק עמו קרקע והוא משועבד לזה** עכ"ל.

ה. נקצץ העץ מהו קרנא או פירא?

1) אמר רב מניומי בריה דרב נחומי: קופא סבא [גפן שהזקינה בכרם] פלגא שטפא נהר ריבעא, **פירוש**: דשניהם נחשבים פירא רק דהזקין הויא כמסתלק בזמניה ומקבל מחצה, ושתף נהר הויא כמסתלק בלא זמניה דבעי לשלם ריבעא לאריס ואינו מקבל אלא ריבעא, ואפילו שכאן לא בעי לשלם לאריס, מ"מ אדעתא דהכי נחית שאם יסתלק בלא זמניה באיזה ענין שיהא לא יקח אלא ריבעא.

2) אלא שמצאנו שנחלקו בדין הסתלק בלא זמניה, דההוא גברא דמשכין פרדיסא לחבריה לעשר שנין וקש לד' שנין, דנחלקו אביי ורבא מה הדין אם הזקין בזמניה [ולכו"ע עלמא אם יבש בלא זמניה הויא קרנא], לפי אביי: כיון דבזמניה קש דעתיה עלויה, ולפי רבא: אפ"ה לאו אדעתא דהכי נח, ופרכינן: דתניא [לגבי פרדיסא] יבש המעין או נקצץ שניהן אסורין כיצד יעשה ימכרו לעצים וילקח בהן קרקע,

ודייקינן: יבש דומיא דנקצץ מה נקצץ בזמניה, [מכיון שאין דרך לקצוץ שלא בזמנו], אף יבש בזמניה, ואפ"ה קרנא הוי וקשיא לאביי,

ודחינן: אדרבה, נקצץ דומיא דיבש, מה יבש בלא זמניה [מדלא קתני הזקין], אף נקצץ בלא זמניה ולעולם בזמניה הואי פירא.

ופרכינן: מדתנן נפלו לה [בירושה] גפנים וזיתים, זקנים ימכרו לעצים וילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות, אלמא אפילו בזמניה הואי קרן[עח], ודחינן: אימא "והזקינו" והיינו בלא זמניה, א"נ כדאוקימנן שם כגון שנפלו לה בשדה שאינה שלה ואם לא שנמכור אותם אין לה בקרן כלום.

עח. והקשה תוס': דאין כאן ראיה, כי שם מדובר באופן שעושים עדיין פירות, שהרי רשב"ג חולק על ת"ק וסובר שלא ימכרו משום שבח בית אביה, ואי דלא עושים פירות כלל אין שבח בית אביה, וכן לגבי דין דעבדים ימכרו, אי לא עושים כלל מה שייך שימכרו, ולעולם שדה שאינו עושה פרי ימכר לפירות.

ותירץ: דכך צריך להבין את ראית הגמ', דהיות ורשב"ג בא לחלוק על ת"ק ולומר שצריך לדאוג לטובת האשה ולא למכור את השדה כל עוד שהוא עדיין עושה קצת פירות, משמע דלפי ת"ק הטובת הבעל היא למכור אותו עכשיו, ואי ס"ד דלכשייבש לגמרי יהיה פירא, אין כאן טובה לבעל, דעדיף שיחכה עד שיתייבש לגמרי ואז יהיה הכל שלו, אלא ע"כ שגם אם יתייבש לגמרי אינו אלא קרן.

3) ומ״מ מבואר דבין לאביי בין לרבא בלא זמניה הויא קרן, והקשה תוס׳: מה בין זה לשתלא [ואריסא] דלכו״ע הויא פירא, ושם לא מחלקין בין אי קצץ בזמניה ללא זמניה, אלא בזמניה מקבל פלגא ובלא זמניה אינו מקבל אלא רביע.

ונקדים לבאר את תירוץ תוס׳: [ומוסבר באריכות בתוס׳ רי״ד], שעל אף דנקט בכתובות [דף עט.] כללא דמילתא גזעו מחליף פירא אין גזעו מחליף קרנא, ולכן עצים הם ודאי נחשבים קרנא, אעפ״כ שייך לחשב את העצים כפירא ביחס לקרקע שהוא הקרן, באותה מידה שדגים נחשבים פירא ביחס לביבר, וכל זה שייך רק אם שיש לבעלים את הקרקע,

[ואפילו שלכאו׳ היה אפשר לחלק שבסוגי׳ כל הנושא הוא האם אדעתה דהכי נחית או לא, ואולי שם מדובר אליבא דאמת אי הויא פירי או קרן, מיהו חזינן דלא נמנעה הגמ׳ להקשות מנפלו לה פירות ועבדים זקנים דכתובות.

וכך מחלק תוס׳: דלגבי אריס שהקרקע הוא לגמרי של הבעלים ולא נחית אריס אלא לפירא והיינו שכל מה שהקרקע מביא בין בעצים בין בפירות הויא לגבייהו פירא לכו״ע.

אבל **לגבי פרדיסא**, שיש למלוה קנין בגוף הקרקע, סובר רבא: דאף אי קץ בזמניה עדיין אין לו רשות לאכול גוף הגפנים [והיינו משום שלבעלים אין זכות בגוף הקרקע ולכן א״א לחשב אותו כקרן לגבי עצים], ואביי סובר: דבודאי כשהזקין בלא זמניה כיון דלא אסיק אדעתיה, ילקח בהן קרקע והוא אוכל פירות, אבל כשהזקין בזמנו דדעתיה על הפירות, ולכן הוי הכל שלו.

דף קו. קי:

מתי מאמינים לבעל הקרקע, ומתי מאמינין לבעל הפירות?

א. בשטר משכנתא דסורא: מלוה אומר שלוש, ולווה אומר שתים, וקדים מלוה ואכליה לפירי.

לפי רב יהוד׳: קרקע בחזקת בעליה קיימא ומוציאין ממנו, **לפי רב נחמן:** אם הוא כבר אכל לא מוציאין אותו מידו, והא דאמר רב נחמן לעיל גבי שוכר מרחץ מי״ב זהובים דכולו למשכיר ומוציאין מהשוכר, היינו משום דאליבא דאמת הקרקע בחזקת המשכיר ואין צד שיתברר שיהיה של לווה, כי הנושא שם הוא האם תפוס לשון ראשון או אחרון, אבל כאן מילתא דעבידי לאגלויי, ואם מוציאין אותו מידו אולי יתברר בסוף שהדין עם המלוה, והטריחו לב״ד בלא סיבה.

ב. מלוה אומר חמש לווה אומר שלוש, והמלוה טוען שנאבד לו השטר, **רב יהוד׳ סובר:** דנאמן מלוה מגו דאמר לקוחה היא בידי, ו**רב זביד ורב אוירא סוברים:** דרגלים לדבר שהוא רמאי דהיה לו לשמור את השטר, ואינו דומה לשטר מכירה שלא הטילו בו חכמים אחריות לשמור אותו לעולם אלא

לג׳ שנים, משום שכאן אין צורך בשטר אלא לאותם שנים בלבד ובקל אפשר לשמור.

והקשו על רב יהוד׳: א״ה גם לגבי משכנתא דסורא [דכתוב בו בתום שנתיים שאכל בו המלוה יחזור קרקע זו ללוה בלי כסף], אי הוי טוען המלוה לקוחה הוא בידי היה נאמן, וכי תקנו חכמים דבר שיצא מזה קלקול.

והקשה תוס׳: איך יתכן שיבא לטעון לקוחה הוא בידי, כשלא החזיק בו ג׳ שנים. ותירץ: דסובר המקשה שלא תקנו למחות אלא היכא שהגיע באיסור בידו של השני, אבל משכנתא כיון שהגיע לידו בהיתרא, אין צורך למחות.

ותירצו: דכיון שתקנו שבעל הבית ישלם את מס המלך על הקרקע ויתקן חריצים סביב גבולי השדה, יש היכר שזה שלו, ואפילו בשדה שאין בו צורך לא למס ולא לחריצים, אין לחשוש לקלקול, דבכי האי גוונא מוטל עליו למחות, ואם לאו איהו הוא דאפסיד אנפשיה.

ג. אריס אומר **למחצה ירדתי** ובעה״ב אומר לשליש הורדתיו, רב נחמן אומר: הכל כמנהג המדינה, ורב יהוד׳ אומר: בעל הבית נאמן, דאי בעי אמר שכירי ולקיטי הוא.

ד. כיון דלגוביינא קיימי:

יש לדון: מה דינם של יתומים כלפי הקרקע הזה, דמצד אחד הרי זה בחזקת אביהם, ומצד אחר עומד הוא לגוביינא?

גמ׳: יתומים אומרים אנו השבחנו [ואין לב״ח במה שהשביחו יתומים כלום], ובעל הבית אומר אביכם השביח, סבר רב חנינא למימר ארעא בחזקת יתמי קיימא ועל בעה״ב להביא ראיה, אמר להו ההוא סבא בשם רבי יוחנן: כיון דארעא לגוביינא קיימי, על היתומים להביא ראיה.

ביאור: כיון שהשטר הוא ודאי לגוביינא, ואין הספק אלא האם להחזיר את השבח, נמצא שאין ספק על היתומים, ודינו כהא דתנן - אילן הנטוע בתוך נ׳ אמה העיר ספק אי קדם לעיר או לא, קוצץ ואינו נותן את הדמים.

מכיון שהאילן עומד לקציצה ממ״נ, ואין הספק מוטל אלא על הדמים, לכן קוצץ הוא ונותן את הדמים.

ה. אייתי יתמי ראיה דאינהו אשבחו, סבר רב חנינא למימר מסלקינן בארעא, ודחינן מדרב נחמן אמר שמואל - ג׳ שמין להן את השבח, **בכור** שהשביח את הקרקעו לאחר מיתה, **וב״ח** שקדם שטר הלואתו לשטר מקח של הלקוחות, **וכתובת אשה** ליתומים, והסברה היא משום דמעיקרא ארעא דידיה הוא, וכשיש בידו מעות, אין לנו לכופו למכור להן קרקע שלו בשביל השבח.

והקשה תוס׳: מהיכי תיתי שישלם להם בארעא, דשטרא לגוביינא קאי והרי הוא בחזקת בעל חוב, ונחשב כלפי היתומים כיורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, דשמין להן וידם על התחתונה, ותירץ: דכיון שהקרקע היה בחזקת אביהם תחילה, ועדיין לא יצא מרשותם, עדיפי מיורד לתוך שדה חבירו.

ופרכינן: ומי אית ליה ללוקח שבח, והאמר שמואל בעל חוב גובה את השבח, ותרצינן:

דלא דיבר שמואל אלא כגון דמסיק ביה כשיעור ארעא ושבחא, ופרכינן: למ"ד אי אית ליה זוזי ללוקח מצי לסלק ליה, מהיכי תיתי שלא יגבה מהקרקע עצמו, שהרי אם היה לו זוזי היה מקבל את כל הקרקע.

ומסקינן: כגון דעשאו אפותיקי דא"ל לא יהא לך פירעון אלא מזו.

דף קי. קיא:

סוגיא דבל תלין

הקדמה: הכובש שכר שכיר עובר ב"לא תלין" או על "ביומו תתן שכרו, אפילו אם הוא שכיר שעות,

והנ"מ אי תבעו אבל לא תבעו אינו עובר עליו, והנ"מ בדבר שסמך עליו שישלם לו מיד, אבל אם השכיר יודע שהבעה"ב מתכון לשלם לאחר זמן אינו עובר, ואינו עובר אלא עד בוקר ראשון, ואינו עובר אלא א"כ יש לו, אבל המחהו אצל חנוני אינו עובר.

ונחלקו לגבי גר וגר תושב, וכן לגבי שכר בהמה או כלים אן עובר או לא. וכן נחלקו מתי עוברין על לאו דלא תעשוק, ומבעיא ליה אי קבלנות עובר משום בל תלין או לא.

פסוקים:

לא תעשק את רעך ולא תגזול, לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר [ויק' יט ג'].

ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נשא את נפשו [דברים כד טו].

וז"ל הרמב"ן עה"ת: יצוה הכתוב לפורעו ביומו בהשלים מלאכתו מיד, ושלא יעבור עליו השמש, כדי שיקנה בשכרו לו ולאשתו ובניו מה שיאכלו בלילה, כי עני הוא כרובי הנשכרים ואל השכר הזה הוא נושא נפשו שיקנה בו מזון להחיות את נפשו, ילמד אותנו, כי מה שאמרה בתורה לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר, הכונה בו שתפרענו ביומו, שאם לא תפרענו בצאתו ממלאכתו מיד, הנה ילך לביתו וישאר שכרו אתך עד בוקר, וימות הוא ברעב הלילה.

ורבותינו פירשו, כי הכתוב בתורה בוקר, בשכיר יום, ושב לבאר בכאן דין שכיר לילה, והנה לכל אחד בפרעון שנים עשר שעות, עכ"ל.

א. שכיר יום – גובה כל הלילה, ולא שייך בו איסור בל תלין אלא חיוב ביומו תתן שכרו,

דלינה משמע כל הלילה, [והקשה תוס': דלגבי איסור לא ילין חלב חגי, עוברין עליו אפילו אם העלה האמורין בסוף הלילה, ותירץ בדוחק: מפני שהן ראויין להקריב בתחילת הלילה].

שכיר לילה – גובה כל היום, ובסוף היום עובר על בל תלין.

שכיר שעות – דיום גובה כל היום, שכיר שעות דלילה - לפי רב: גובה כל הלילה, ולפי שמואל: גובה כל הלילה וכל היום, משום שהיום הולך אחר הלילה כתנאי, ורב כרבי יהוד', ושמואל כרבי שמעון.

ב. האומר לחבירו צא ושכור פועלים, שניהם אינם עוברים, זה לפי שלא שכרן וזה לפי שאין פעולתו אצלו, והנ"מ כשאמר שכרו על בעה"ב אבל אמר שכרו אצלי השליח עובר, וכך נהגו מרימר ומר זוטרא דאגרי להדדי.

ג. אין איסור אלא היכא דסמך הפועל על המשכיר שישלם לו בזמן, אבל הני שוקאי דסורא לא עברי משום בל תלין, מידע ידעי דעל יומא דשוקא סמיכי, אבל משום בל תשהה עובר.

ד. ואינו עובר אלא בבוקר ראשון מדכתיב עד בוקר, ומכאן ואילך עובר משום בל תשהא דסמכו אקרא דכתיב: אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך [משלי ג׳ כח].

ה. ואינו עובר אלא אם בעו לתבוע ממנו, דכתיב לא תלין וגו׳ **אתך** דמשמע לדעתך, אבל המחהו אצל חנוני או שולחני אינו עובר.

איזהו עושק ואיזהו גזל?

עי׳ ראב״ד: דמדובר בועש ובגזל דשכר שכיר כדאמרינן באיזהו נשך, ודומיא דפקדון בעינן דקא כפר ממונא, והיינו שלא מדובר בגזל ממש שהוא דומיא דויגזול את החנית והיינו שמוציאו בכוח, ועושק: כתב רש״י ד״ה ובענייא [דף סא:] כל עושק כבישת שכר שכיר הוא.

ונחלקו אמוראים, מה נקרא עושק ומה נקרא גזל:

לפי רב חסדא: לך ושוב הרי זה עושק, יש לך בידי ואיני נותן לך הרי זה גזל.

והקשה עליו רב ששת: דבעינן עושק שיש עמו כפירה, **לכן סובר רב ששת**: דעושק הוי כשאמר לו נתתיו לך, ומיהו לגבי גזילה דכתיב או בגזל משמע שמכחיש את מה שטען לו מקודם מחוץ לב״ד, והיינו דמחוץ לב״ד יש לך בידי ובב״ד כפר בו.

והקשה עליו אביי: שגם בגזל בעינן שיהיה כפירה.

ועי׳ תוס׳ דלא משמע ליה לאביי לדייק מבגזל שהיתה טענה אחרת בב״ד, ובטענה הקודמת שטען אין כאן כפירה.

לפי אביי: לא שכרתיך מעולם הרי זה עושק, נתתיו לך זהו גזל, ופירש הראב״ד, כי עושק מלשון חשק דאינו אלא לשעה, וכן טענת לא שכרתיך מעולם אינה אלא לשעה ולבסוף יתברר, אבל נתתיו לך הנאמר בגזל לא יתוודע לעולם.

לפי רבא: היינו עושק היינו גזל, ולעבור עליו בב׳ לאווין, ולכאו׳ פירושו דבאיזה צורה שיפטור את עצמו מלשלם, הרי הוא עובר עליו, ועדיין צ״ב א״כ למה קראו הכתוב בב׳ שמות.

דף קיא. קיב.

מי עובר עליו?

נחלקו תנאים בלימוד הפסוקים

דכתיב: לא תעשוק [1] **עני ואביון** [2] מ**אחיך** - פרט לאחרים [3] או מגרך - זה גר צדק [4] בשערך- זה גר תושב [5] אשר **בארצך** וגו׳ וסמיך ליה ביומו תתן שכרו, ולא תבא

עט. והקשה תוס׳: למה אצטריך מאחיך למעוטי עכו״ם, הא נפקא מגר תושב – ולא עכו״ם, ועוד: אמאי אצטריך למיכתב גר צדק, הא מגר תושב נפקא דכ״ש גר צדק,

ושוב הקשה: למה אצטריך לרבות גר צדק מאחיך נפקא ותירץ: שאני הכא דכתיב מאחיך דמשמע ממובחר שבאחיך, א״נ מאחיך – ולא כל אחיך.

עליו השמש [6] **כי עני הוא**, ואליו הוא נשא [7] **את נפשו** [דברים כד פסוק יד טו].

וכתיב לא תעשק [8] **רעך** ולא תגזול לא תלין פעולת שכיר [9] **אתך** עד בוקר [ויק׳ יט יג].

לפי ת״ק: דרשינן מ[5]**בארצך**, כל שבארצך לרבות בהמה וכלים, וכולן עוברין על ביומו תתן שכרו דילפינן בסמוכין, ולגבי איסור בל תלין ילפינן בג״ש משכיר הנכתב בלא תעשוק לשכיר הנכתב בלא תלין, לחייב גר תושב בהמה וכלים.

ו [6] **כי עני הוא,** בא להקדים עני לעשיר, והא דכתיב לא תעשק עני ואביון להקדים עני לאביון, דאי כתב אביון הו״א דעני צריך לאקדומי משום שמתבייש לבקש, אבל כלפי עשיר אינו קודם, ואי תנא עשיר הו״א דקדים לעשיר משום דעשיר אינו נצרך כ״כ, אבל כלפי אביון שנצרך אינו מקדים.

ומ[8] **רעך** ילפינן ולא עמלקי, ואפילו דכבר ילפינן מ [2] **אחיך** למעט גוי, אצטריך חד למשרי עושקו וחד ומשרי גוזלו, דאי אשמועינן גוזלו משום דלא טרח ביה, ואי אשמועינן עושקו משום דלא אתא לידיה

ומ [7] ואליו הוא נושא **את נפשו** - מרבינן כל דבר ששעבד נפשו עליו, ואפילו לא שכר אלא לבצור אשכול אחד עובר עליו

לפי רבי יוסי בר יהוד׳: גר תושב אינו עובר בבל תלין, דלא ילפינן ג״ש דשכיר שכיר, ובהמה וכלים אינן חייבין אפילו על ביומו תתן שכרו, דבעינן [6] **כי עני הוא**, יצאו אלו שלא באים לידי עניות ועשירות.

מ [1] **עני ואביון** ילפינן להקדים עני.

מ [9] **אתך** ילפינן אפילו לא שכר אלא לבצור אשכול אחד.

ומ [7] ואליו הוא נושא את **נפשו,** לומר דהכובש שכר שכיר כאילו נוטל נפשו ממנו.

ובזה נחלקו רב הונא ורב חסדא:

חד אמר: נפשו של גזלן מדכתיב אל תגזל דל וגו׳, כי ה׳ יריב ריבו וקבע את קבעיהם נפש, והא דכתיב כן אורחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח, היינו בעליו של עכשיו שהוא הגזלן.

וחד אמר: נפשו של נגזל כדכתיב את נפש בעליו יקח, והא דכתיב וקבע את קבעיהם אין פירושו שיקבע מהם הנפש, אלא יקבע מהם [יפרע מהם ולא נאמר מה יפרע מהם, ומסתבר שיקבע נפשם וכ״כ רש״י] משום שגנבו נפש.

לפי תנא דמתני׳: גר תושב עובר על ביומו מדסמיך ליה ללא תעשוק, אבל אינו עובר על לא תלין דלא דריש שכיר שכיר, בהמה וכלים, עובר על אוסר לא תלין מדכתיב [9] **אתך** דמשמע כל דאתך, ולא מרבינן מאתך גר תושב מדכתיב [8] רעך - ולא גר תושב, ועדיף לרבות בהמה וכלים שהן שייכים לממון רעיך, מלרבות גר תושב שאין זה ממון רעיך.

דף קיב.

המחהו אצל חנוני

אבעיא להו: **חוזר או אינו חוזר**, רב ששת אמר - אינו חוזר, ורבה אמר - חוזר דכך

משמעות הלשון: אינו עובר עליו - הא מיהדר, הדר ורב ששת אמר אינו בתורת לעבור.

ויש ב׳ מהלכים בתוס׳ איך לבאר את הענין:

1. **לפי הפשטות וכך למד רש״י ופירוש א׳ דתוס׳:** נחלקו האם יכול לחזור בו ולקבל את הדמים או לא.

וכתב תוס׳: דאי אמר לו שוכר אני פוטרך, הרי הוא פטור אליבא דכו״ע, ואי אמר לו איני פוטרך אלא א״כ תשלם לכו״ע חייב, אלא ע״כ מדובר בסתמא.

והשאילה היא: האם השולחני התחייב מדין ערב, ופטר בזה את בעה״ב, ואינו יכול לחזור בו, או שהשולחני יכול לחזור בו ולא פטר את בעה״ב.

א״נ: כגון שאמר לו שוכר איני פוטרך אלא א״כ ישלם לי שולחני, ונחלקו מה הדין כהשולחני עוד לא חזר בו, האם בעה״ב יכול לחזור בו או לא.

2. **לפי פירוש ב׳ דתוס׳:** לכו״ע יכול השוכר לחזור בו לבעה״ב, ומדובר שחזר בו מיד ביום הראשון, **ופליגי לענין בל תלין**, דלפי רב ששת - כיון דניתק שעה אחת ממנו שוב אינו עובר על איסור בל תלין, ורבה סובר - דכיון שחזר בו תוך זמנו הוה כדמעיקרא, ודייק ממתני׳ המחהו אצל שולחני אינו עובר עליו, משמע כל זמן שהוא אצל שולחני - הא מיהדר הדר וחוזר, ורב ששת דחי דאינו בתורת לעבור עליו כלל אפילו אם יחזור בו.

קבלנות עובר עליו משום בל תלין או לא?

הגמ׳ תולה דין זה בנידון, אם אומן קונה בשבח כלי או לא, ומסיק רב ששת דעובר.

והקשה תוס׳: דגם בב״ק [דף צט.] מבעיא ליה האם קבלנות עובר עליו, ושם הוי בלי שייכות לאומן קונה בשבח כלי, ועוד: ששם פרכינן לימא רב ששת פליגי אדרב אסי דסובר דאומן קונה בשבח כלי, ודחינן: בשליחא דאגרתא דליכא שבחא, אלמא שייך דקבלנות עובר אפילו אי אומן קונה.

לכן ביאר תוס׳: שאין זה מדברי השואלים אלא בסתמא שאלו אי עובר או לא, והתלמוד הוסיף מסברה שזה תלוי בדיון אי אומן קונה בשבח כלי או לא, ומיהו יש מציאות דעובר אפילו אי אומן קונה כגון בשליח דאיגרתא, וכך אמר רב ששת עובר היינו אפילו אי אומן קונה.

ופרכינן: דתניא אינו עובר, ודחינן: בהמחהו אצל חנוני.

נימא מסייעא ליה: דתניא הנותן טליתו לאומן נתנה לו בחצי היום מששקעה עליו החמה עובר משום בל תלין, ודחינן: דקא אגריה מיניה לחשבון בטישות דליכא שבחא.

דף קיב: קיג.

שכיר בזמנו נשבע ונוטל

א. חזקתו דשוכר וחזקתו דבעה״ב

גמ׳: שכיר בזמנו נשבע ונוטל, ובהו״א סברנו דהויא תקנת חכמים לטובת השוכר כדי שירצה להשתכר, ולפי המסקנא: תקנת חכמים היא כדי להפיס דעתו של בעל הבית, דמעיקר הדין השוכר לא בעי שבועה משום שיש לו חזקה שאינו עובר על איסור לא

תגזול, ואין לבעה"ב שום חזקה נגדו, מכיון שאינו זוכר את חיובו בהיותו טרוד בפועליו.

ופרכינן: א"ה אפילו אי קצץ לא נאמין לו לבעה"ב, אלמא תניא קצץ המוציא מחבירו עליו הראיה ותרצינן: קציצה ודאי מדכר דכירי.

ופרכינן: א"ה אפילו עבר זמנו יהיה נאמן, והתניא דאינו נאמן, ותרצינן: דכשמגיע זמן רמי בעה"ב אנפשיה ומדכר, וממילא יש לו ב' חזקה דנאמנות, **חדא:** דאין בעה"ב עובר על איסור בל תלין, **ועוד:** דאין שכיר משהה שכרו, אבל לשכיר אין רק אלא חזקה אחת, שאינו עובר על איסור לא תגזול.

והקשה תוס': למה שכיר בזמנו ישבע ויטול, הרי יש פתרון פשוט והוא שנחכה עוד יום עד שיעבור זמנו, שיהיה בעה"ב רמי אנפשיה ויזכור.

ותירץ: דלא מועיל חזקה שאין בעה"ב עובר על איסור בל תלין, אלא היכא דאיכא בהדיה חזקה דאין שוכר משהה שכרו, וכשלא עבר הזמן עדיין אין חזקה כזאת.

והקשה: דמ"מ תהני האי חזקה דאינו עובר בבל תלין נגד חזקה של השוכר דאינו משהה שכרו, והוי ברי נגד ברי והמוציא מחבירו עליו הראיה, ותירץ: דהאי חזקה של בעה"ב אינו טובה, דלפעמים אינו רמי אנפשיה ואינו זוכר.

ב. האם מדובר ששכרו בעדים או לא?

גמ' שבועות [דף מה:] א"ר נחמן אמר שמואל לא שנו אלא ששכרו בעדים, אבל שכרו שלא בעדים מתוך שיכול לומר לו לא שכרתיך מעולם, יכול לו לו שכרתיך ונתתי לך שכרך, ופריך: א"ה שבועת השומרים היכי משכחת ליה, הרי אפילו אי שכרו בעדים יכול לטעון החזרתיו לך, ומסקינן: כגון דהפקיד בשטר שאז אינו יכול להחזירו שלא בעדים.

והנידון הוא: האם אמרינן "**מתוך**" או לא, דאיתא במשנה דבב"ב [דף מה.] אומן אין לו חזקה.

וסובר רבה: דלא שנו אלא שמסר לו בעדים, אבל מסר לו שלא בעדים, מתוך שיכול לומר לא היו דברים מעולם, דאפילו אם יש עדים שהחפץ בידו, יכול לטעון שהוא קבל אותו מאחר, יכול נמי לומר לקוחה היא בידי, ומ"מ אם טוען החזרתיו לך ויש עדים שהוא אצלו אינו נאמן.

ופליג עליו אביי: דא"כ אפילו אם מסר לו בעדים, מגו דיכול לטעון החזרתיו לך, כי אמר לקוחה היא בידי נאמן, דסובר אביי שהמפקיד אצל חבירו בעדים אינו צריך להחזיר לו בעדים, אבל לפי רבה המפקיד אצל חבירו בעדים, צריך להחזיר לו בעדים.

ג. מגו דלקוחה היא בידי

והקשה רבא לאביי: דתניא הנותן טליתו לאומן, אומן אומר שנים קצצת לי, והלה אומר לא קצצתי לך אלא אחת, כל זמן שהטלית ביד אומן על הבעה"ב להביא ראיה וכו', ה"ד אי דאיכא עדים לחזי עדים מאי קאמרי, אלא לאו דליכא עדים וקתני אומן

מהימן, והסיבה לזה היא ע"כ משום מגו דיכול לומר לקוחה היא בידי.

ושם לא תירצה הגמ' כדהכא, דאפילו אי איכא עדים אולי שכחו או שלא שמעו את הקציצה, והנה שבסוגי' דמוקי ליה כגון דאיכא עדים דאל"כ יכול בעה"ב לומר שלמתי לך במגו כנ"ל, ואפ"ה צ"ל דשכחו העדים או לא שמעו הקציצה דאל"כ מאי פריך א"ה קצץ נמי.

וביאר תוס': את סיבת ההבדל בין סוגי' דידן לסוגי' דבב"ב, דשם אי מוקי לה בדאיכא עדים ושכחו הוי קשה גם לרבה, דאי איכא עדים ודחזי אפילו רבה מודה דאינו נאמן.

א"נ: סוגיא דידן בדשכרו שלא בעדים כיון שלא העיז לומר לא שכרתיך מעולם לכן אין לו מגו.

א"נ: דהברייתא דקציצה בליכא עדים והא דתני ברישא הישבע ונוטל, היינו אחרי שיביא ראיה דשכרו וכן בסיפא יביא ראיה דקצץ שתים.

ד. עבר זמנו

מתני': שכיר בזמנו נשבע ונוטל עבר זמנו אינו נשבע ונוטל, אם יש עדים שתבעו הרי זה נשבע ונוטל.

ומוקי לה כגון שבאו בזמנו, ויש עדים דעבר זמנו ולא שילם ופרכינן "**ולעולם**"

פירוש לפי רש"י: איך שייך שנאמין לעולם את השכיר וכי עד כדי כך משהה אדם שכרו, ומשמע שיש אזושהי חזקה גם למי שעבר זמנו שבשלב מסוים אינו משהה שכרו, **וכתב תוס':** דפירושו אינו מיושב, משום שאחרי שעבר על בל תלין אין שום חזקה שלא ישהה שכרו, אלא הכי פירושו: "ולעולם", וכי זו תקנה טובה שהשכיר יהא נאמן לעולם לומר לא פרע לי.

ותרצינן: דלא נתנו לו חכמים לישבע וליטול אלא במשך יום אחד דעבר זמנו.

דף קטו. קטז.

אין לוקין על לאו שבכללות

הקדמה: בכמה מקומות שמצאנו בתורה לאו כולל, נחלקו אמוראים אם חייבים עליו מלקות או לא, ולכאו' מאן דמחייב סובר דלוקין אלאו שבכללות, ומאן דפוטר סובר דאין לוקין אלאו שבכללות, ויתבאר שהפטור ממלקות יכול להיות מסיבה אחרת, וכן החיוב מלקות יכול להיות אפילו למ"ד אין לוקין אלאו שבכללות.

א. א"ר הונא: חבל רחיים לוקה שתים משום רחיים ומשום כי נפש הוא חובל, רחיים ורכב לוקה שלוש משום רחים ורכב ומשום כי נפש והא חובל, רבי יהוד' אמר: חבל רחיים לוקה אחת, ורכב לוקה שתים, כי נפש הוא חובל לשאר דברים הוא דאתא, ומדייק תוס': דאין סיבת הפטור משום דאין לוקין אלאו שבכללות, אלא משום ד**לשאר דברים הוא דאתא**.

ויש לשאול: מאיפה ילפינן שאר דברים לפי רב הונא?

ועי' **רש"י** לקמן: דגם לפי רב הונא ילפינן מ"נפש הוא חובל", אבל הוא סובר דעדיין

א״א להוציא פסוק ממשמעותו דקאי על להוסיף לאו, ונראה א״כ לפי רב הונא, דבכהאי גוונא דילפינן ליה לשאר דברים מוציאין אותו ממשמעותו, ולא לוקין עליו מדין לאו שבכללות.

ותוס׳ למד: דלפי רב הונא לשאר דברים לא בעי קרא, דאין רחים ורכב נחשבים כב׳ כתובים הבאים כאחד.

ועדיין צ״ב: מה היא נקודת המחלוקת, ויתבאר לקמן דרב יהוד׳ פליג ארב הונא משום דכי נפש הוא חובל לא משמע רחיים ורכב, לכן אינו יכול להוות לאו שבכללות א״רחים ורכב״.

ב. אמר רבא: אכל נא לוקה שתים, משום נא ומשום כי אם צלי אש, מבושל לוקה שתים משום מבושל ומשום כי אם צלי אש, נא ומבושל לוקה שלוש וכו׳.

אביי אמר: אין לוקין על לאו שבכללות, ופרכינן, לימא אביי דאמר כרב יהוד׳ ורבא דאמר כרב הונא.

ועי׳ תוס׳: דאליבא דאמת א״א לומר דאביי כרב יהוד׳ כי סיבת הפטור לרב יהוד׳ מפורש בגמ׳ ד״לשאר דברים הוא דאתא״, אלא שכך הוא דרך הגמ׳, דאע״ג דפירש הטעם פרכינן הכי, משום דבאותו זמן דהקשה בבית המדרש עדיין לא נודע להם טעם המפורש, והיה סבור דטעמא דרב יהוד׳ משום דאין לוקין אלאו שבכללות.

ג. ותרצינן: דמצי רבא לסבור כר׳ יהוד׳, דעד כאן לא קאמר רב יהוד׳ התם אלא דכי נפש הוא חובל לא משמע רחים ורכב, הלכך לשאר דברים הוא דאתא, אבל הכא כי אם צלי אש למאי אתא[פ] ש״מ ללאו.

ולפי הנ״ל נראה: כך הוא טעמא דרב יהוד׳ אליבא דאמת, דהיות ו״כי נפש הוא חובל״ אינו משמע דוקא ארחים ורכב לכן לא מהווה לימוד אלא לשאר דברים, משא״כ ״כי אם צלי אש״ כדכתב רש״י שאין לך דבר שאינו בכלל נא ומבושל חוץ מצלי, וע״כ הוי עליהם לאו שבכללות.

וליותר ביאור: יש להביא קושיית תוס׳ מגמ׳ נזיר [דף לח:] אמר [אביי] [פא] אכל חרצן לוקה שתים, אכל זג לוקה שתים, דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין, מחרצנם ועד זג וגו׳, אכל חרצן וזג לוקה שלוש, [רבא] אמר אינו לוקה אלא אחת שאינו לוקה אלאו שכללות

והקשה תוס׳: בסוגי׳ דשם מרבינן מכל אשר יעשה לשאר דברים ואעפ״כ נחלקו אביי ורבא, וקשה לפי הא דדחינן אליבא דרבא: עד כאן לא קאמר אלא משום דכי נפש הוא חובל לשאר דברים הוא דאתא.

ותירץ: א׳ דמכל אשר יעשה משמע דהוי לאו יותר מכולם לכן מוקמינן ליה אלאו ד״מחצנים ועד זג״ אע״ג דצריך נמי לשאר דברים, א״נ ״כי נפש הוא חובל ״משמע דאינו אתי אלא לשאר דברים מדלא כתיב כל נפש הוא חובל.

פ. ועי׳ תוס׳ דהא דילפינן לקמן: בשעה שישנו בקום אכול צלי וכו׳ נלמד מקרא דלקמיה, צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו.

פא. ועי בהארה של הגליון הש״ס בפסחים, שכתב בשם הראשונים דמוחלפת השיטה, ובכל מקום צריך לגרוס אליבא דאביי לוקה ג׳, ולפי רבא אין לוקין אלאו שבכללות.

ד. מדוע לא דרשינן מכי אם צלי אש – לרבות שאר דברים, כדדרשינן מכי נפש הוא חובל – לרבות שאר דברים?

גמ׳ פסחים [דף מא:] אמר רבא: אכל נא לוקה שתיים וכו׳, אביי אמר: אין לוקים על לאו שבכללות, א״ד תרתי הו דלא לקי חדא מיהא לקי, א״ד חדא נמי לא לקי.

ונחלקו רש״י ותוס׳ בביאור הגמ׳

לפי רש״י: מדובר באופן שלא בישל ולא הוי נא, אלא כגון דהוי חי או שהתבשל בחמי טבריא, דלפי ל״ק: לא חייב אביי בכהאי גוונא משום כי אם צלי אש, ולפי ל״ב: מרבה מ״כי אם צלי אש״ לחיוב מלקות.

והקשה תוס׳: דהוי א״כ דלא כברייתא מפורשת שם, דת״ר יכול אכל כזית חי יהא חייב, ת״ל אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל - נא ובשל אמרתי לך ולא חי.

ועוד: דבסוגי׳ מפורש ד״כי אם צלי אש״ אינו מרבה שום דבר,

ותוס׳ סובר: דא״חי״ לכו״ע פטור ושם מדובר שאכל נא ומבושל ולא התרו בו אלא משום כי אם צלי אש לבדו.

ועדיין צ״ב: מדוע כי נפש הוא חובל מרבה שאר דברים, ואילו כי אם צלי אש אינו מרבה חי ומבושל בחמי טבריא.

וביאר תוס׳: דלשון ״כי נפש הוא חובל״ כיון שמזכיר את שם האיסור, לכך מרבה הוא שאר דברים, [ונראה דזוהי כוונת רבא בסוגי׳ שסובר ד״כי נפש הוא חובל״ לא משמע רחים, שלא מדובר על החפצים שהם רחים ורכב, אלא הוי איסור שכולל שאר דברים], אבל ״כי אם צלי אש״ היות שאינו מזכיר שם איסור, מוכח דלא אתי ללקות על דברים אחרים.

ה. שיטת אביי

ותרצינן: אביי אמר לך אנא דאמרי אפילו לרב הונא, ע״כ לא קאמר רב הונא הכא אלא דכי נפש הוא חובל יתירא הוא שדייה ארחים ורכב, אבל הכא כי אם צלי אש לאו יתירא הוא דמבעיא ליה לכדתניא בשעה שישנו בקום אכול.

ונחלקו רש״י ותוס׳ בביאור תירוץ אביי כנ״ל.

והקשה תוס׳: לפ״ז דיש לאביי סיבה לפטור ממלקות דאצטריך לכדתניא וכו׳ למה בעי טעמא דאין לוקין אלאו שכללות, ותירץ: שידע הגמ׳ ממקום אחר דכך היא שיטת אביי שאין לוקין אלאו שבכללות, [דחולק אביי על הלימוד דמחרצנין ועד זג, וכן כל שאור וכל דבש כפי שיתבאר], א״נ: דאביי לשיטת רבא [דקסבר דלא אתי כי אם צלי אש ללאו אלא להקישא] קאמר: אפילו לדידך דלאו אתא, אין לוקין אלאו שבכללות.

ו. תניא כוותיה דרב יהוד׳: חבל זוג של ספרים וצמד של פרות חייב שתים, זה בעצמו וזה בעצמו אינו חייב אלא אחת, [ו]תניא חבל זוג של ספרים וצמד של פרות יכול לא יהא חייב אלא אחת, ת״ל לא יחבל רחים ורכב, מה רחיים ורכב שהן ב׳ כלים ועושין מלאכה אחת וחייבין על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו אף כל וכו׳.

וסובר רש"י: שאין ראיה מברייתא קמייתא לחוד אלא משניהם, ויש לגרוס "ו"תנא אידך, דאי מקמייתא אפשר שהסיבה שאינו חייב שלוש, היא משום דלא ילפינן אלא מנפש הוא חובל, אבל השתא דתניא אידך דילפינן מרחים ורכב ואפ"ה אינו חייב שלוש, ע"כ הוי כדרב יהוד'.

והקשה עליו תוס': א"ה אפילו מדתניא אידך אין ראיה, דאולי לא ילפינן מרחים ורכב אלא לחייב על כל אחד בפני עצמו שלא משמע מכי נפש הוא חובל, ולעולם אינו חייב עליהם משום רחיים ורכב אלא משום כי נפש הוא חובל.

ועוד: דע"כ יש ראיה מקמייתא כרב יהוד' דממ"נ אי חייב שתים הוי אומר דילפינן מרחים ורכב, וא"כ לרב הונא לחייב שלוש.

לכן לא גרסינן "ו"תניא אידך עם ו"ו אלא תניא אידך.

ז. ההוא גברא דחבל סכינא דאשכבתיה דחבריה אתא לקמיה דאביי, אמר ליה זיל אהדריה דהוי כלי שעושין בו אוכל נפש.

וסובר רבא: שמותר לו לעכב אותו עד כדי דמיהם כיון שאין עדים דחבל ויכול לטעון לקוחה הוא בידי, וכו"ע מודים ד**בדבר העשוי להשאיל** אינו נאמן[פב] לומר לקוחה הוא בידי וחייב להחזיר, ונחלקו אי סכינא דאשכתיה הוי דבר שאדם משאיל או לא, דלפי אביי: כיון דעלול ליפגם מקפד קפדי אינשי ולא מושלי.

ח. חבל את כלי רחיים חייב משום ב' כלים

מתני': החובל את הרחיים עובר משום לא תעשה, וחייב משום שני כלים פירוש: אפילו בהתראה אחת דאם היה בו ב' התראות אפילו חבל רחיים ורחיים חייב שתים [תוס'] שנאמר לא יחבול רחיים ורכב, ולא רחיים ורכב בלבד אמרו, אלא כל שעושין בו אוכל נפש שנאמר כי נפש הוא חובל.

ובגמ': לקמן [דף קטז.] ההוא גברא דחבל סכינא דאשכבתא מחבריה, אתא לקמיה דאביי א"ל זיל אהדריה דהוי כלי שעושים אוכל נפש.

1. והקשה תוס': א"כ הוי לאו הניתק לעשה ואמאי לוקין עליו, ואין לומר שלא חייב אביי להחזיר אלא משום דקא סבר אי עביד לא מהני, דאביי גופא קאמר במקום אחר דאי עביד מהני, וכן אין לומר דמדובר כגון ששבר את הרחים ואת הרכב ואינו בר השבה, דכיון דיכול להחזיר את הדמים הוי שפיר ניתק לעשה.

ותירץ תוס': דטעמא דאביי, כיון שחבל בו בטעות, שאם היה יודע שאסור לא היה חובלו, נמצא ד**הויא זכיה בטעות וחוזרת**.

2. עוד הקשה תוס': איך שייך לחייב לפי רב אושעיה על ב' כלים, הרי בעינן "**או**" לחלק, וכן לפי רב יונתן מנלן דחייב שתיים, הא אמר

פב. והקשה תוס': דמשמע שהסיבה היחידה דאינו נאמן היא משום דאינו עשוי להשאיל, וקשה דבגמ' שבועות בעינן עוד תנאים, דבענין בעל הבית דאינו עשוי למכור כליו וכו'.

לכן גורס שם ר"ח: דכולהו לא אמרו אלא בדבר **שאינו עשוי להשאיל**, הוי אומר דאי עשויין להשאיל אפילו בלי תנאי אחר אינו נאמן.

רבי יוחנן האוכל בשר טריפה ובשר מן החי אינו חייב אלא אחד, כיון דבלאו אחד נאמרו.

ותירץ אליבא דרב יאשיה: דכיון דכתיב "ורכב" הוי **כאילו כתיב או רכב**, וכן לגבי נא ומבושל וכן לגבי כי כל שאור וכל דבש, וכן לגבי חרצן דכתיב ועד זג דמשמע לחלק, ועוד דלגבי רחיים אי לאו לחייב על שניהם יחד לשתוק קרא מיניה דהא רחיים משמע שניהם.

והקשה: עדיין מי אמר דחייב שתים אליבא דרב יאשיה, הרי סו"ס בלאו אחד נאמרו, ותירץ: דאפילו אם נאמרו בלאו אחד, כיון דאיכא קראי לחלק חייב על כל אחד, א"נ כיון שהאסור מפורש בשתיהם מדכתיב לא תחבול רחיים - ורכב, ודומה להא דכתיב: לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך - ותירשך - ויצהרך - ובכורות בקרך וגו' דברים יב, יז], דהוי כאילו כתיב לא תוכל לאכלם, ואין זה נחשב לאו שבכללות, משא"כ בשר בשדה טריפה ולא תאכל הנפש עם הבשר דמשמע חדא מילתא.

דף קיג. **קיג: קטו.**

בחוץ תעמוד - מנתח נתוחי

הקדמה א': נחלקו תנאים אם האיסור ד"לא תבא אל ביתו" נאמר גם על שליח ב"ד, או דדרשינן והאיש אשר אתה נושא בו לרבות שליח ב"ד כלוה.

הקדמה ב': יש ב' איסורים נפרדים לגבי לקיחת משכון -1- לא תבא אל ביתו, שזה נאמר אפילו בכלים שעושין בו אוכל נפש - 2- לא תחבול רחיים ורכב וכן לא תחבול בגד אלמנה, דלכאו' בא לאסור אפילו להוציא החוצה, מיהו יש צד בתוס' שאפילו רחיים ורכב מותר להוציא החוצה, ואתא קרא לעבור עליו בב' לאווין.

א. אמר שמואל: **שליח ב"ד מנתח נתוחי אבל משכוני לא**, ותניא נמי שליח ב"ד שבא למשכנו לא יכנס לביתו, ודלא כדתניא אידך, שליח ב"ד שבא למשכנו הרי זה נכנס לביתו וממשכנו.

ב. מתני': המלוה את חבירו לא ימשכננו אלא בב"ד משמע דבב"ד ממשכנין אותו, ודחינן: לא ינתחנו אלא בב"ד.

ומאידך תני סיפא: ולא יכנס בביתו ליטול משכונו, בבמה מדובר אי בב"ח מרישא שמעת מינה אלא מאי בב"ד, ודחינן: שברישא מדובר בב"ד דממשכנין, ובסיפא במלוה דלא ינתחנו גזירה שמא יכנס לביתו, [ועי' תוס' לקמן דגבי ב"ד אין חשש שמא יכנס לביתו].

ג. מתיב רב יוסף מדתניא לא יחבל רחיים ורכב - הא של אחרים חובל, וכן לא יחבול בגד אלמנה - הא של אחרים חובל.

וע"כ בשליח ב"ד קאי דעל המלוה יש איסור לא תבא אל ביתו.

ודחינן: לעולם במלוה ולעבור עליו בב' לאווין.

והקשה תוס׳: למה פרכינן מברייתא כשיש משנה מפורשת לקמן.

דתנן [לקמן טו] אלמנה בין שהיא עניה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה, וזוהי שיטת רבי יהוד׳ ובברייתא מבואר שלפי ר״ש עשירה ממשכנין אותה.

ומדוע לא הבאנו מכאן דיוק הא של אחרים תחבול.

ולכאו׳ פירכת רב יוסף היא מהברייתא, וכן קושית תוס׳ היא ממתני׳, וא״כ יש לשאול כי אפילו אם אכן יש לדייק ״הא של אחרים תחבול״, עדיין מי אמר שמותר ליכנס לביתו, אולי נאמר דקאי של אחרים באיסור לא תבא כשאר משכון.

ועי׳ תוס׳: **דמשמעות לא תחבול היא לא תיכנס לביתו**, ושפיר קא דייק הא אחרים מותר להם ליכנס לביתו, וע״כ מדובר בשליח ב״ד וקשה לשמואל.

ויש ב׳ מהלכים בתוס׳ להסביר למה לא פריך רב יוסף ממתני׳.

א. דבמתני׳ אין דיוק כזה ״הא אחרים ממשכנין״ שנוכל לומר דמותר להם ליכנס לביתו, דאדרבה יש לדייק באופן אחר - *הא אחרים לא קאי באיסור לא תחבול, ועדיין קאי באיסור לא תבא* -, מיהו מדברי ר״ש דכתב עשירה ממשכנין אותה, ע״כ חולק הוא על שמואל, ומשום שאין זה מפורש במשנה, לכן לא פריך מדברי ר״ש.

אבל בברייתא דדייקינן *הא אחרים ממשכנין*, קשה לשמואל.

וכתב תוס׳: דקשה לפירוש זה, דא״כ גם האיסור של לחבול אלמנה או רחים ורכב אינו קאי אלא על ליכנס לביתו, וא״כ אין שום הבדל בין זה לבין שאר דברים אלא שחייב עליו ב׳ לאווין, ויוצא מזה דשמואל [שלכאו׳ בא להחמיר], מיקל יותר לענין רחיים ורכב.

ב. **לכן נראה לתוס׳ לבאר**: שהאיסור לא תחבול הנאמר באלמנה ועל רחיים ורכב בא לאסור אפילו להוציא החוצה, ואין הכוונה דאותו איסור שיש כלפי דברים אחרים ליכנס לביתו, קאי עליו אפילו אם הוציא החוצה ואין כאן אלא לאו אחד, דלא כן הוא אלא אפקיה רחמנא בלשון חבלה לעבור עליו בב׳ לאווין.

ולפ״ז לא קשה מדוע פריך רב יוסף מברייתא, מכיון ששם הדיוק הוא על הלשון ״לא תחבול״ מדכתיב לא תחבול בגד אלמנה, ובא התנא לדייק הא של אחרים תחבול, [דקשה מדוע אפקיה בלשון חבלה שמשמעותה שכל האיסור הוא ליכנס לביתו, ותרצינן: לעבור עליו בב׳ לאווין], אבל על הלשון ״אין ממשכנין אותה״ דמתני׳ יש לתרץ כנ״ל, דהכונה היא לא ינתחנו, וכן רבי יהוד׳ ור״ש לא נחלקו אלא לגבי להוציא החוצה אבל ליכנס לביתו.

ד. ת״ש: ממשמע שנאמר בחוץ תעמוד איני יודע שהאיש אשר אתה נושא בו יוציא, אלא מה ת״ל והאיש לרבות שליח ב״ד, ולכאו׳ שליח ב״ד הרי הוא כלווה, דאל״כ מאי אתא לאשמועינן, ודחינן: לא שליח ב״ד כמלוה.

וצ"ב: א"כ מה אתא לאשמועינן, ואפשר שהו"א דאין לשליח ב"ד רשות אלא לגבות חוב בשביל המלוה, אבל אסור לו לקחת משכון שעדיין שייך ללווה, ואפילו שהתורה התירה למלוה לקחת ממנו אם הוא עומד בחוץ עדיין אין לך בו אלא חידושו ולשליח ב"ד אסור.

א"נ להיפך: דהו"א דשליח ב"ד מותר אפילו ליכנס לביתו, כי להם מוטל לקיים את הדין, ומן הדין המשכון הזה מגיע למלוה.

ה. ת"ש אם חבל תחבל שלמת רעך בשליח ב"ד הכתוב מדבר, דעל ב"ח כתיב לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, משמע כשמואל ודלא כשאר אמוראי דלעיל דפריך עליה

ותרצינן: שזו מחלוקת תנאים, וכבר ביארנו לעיל.

ו. מה הדין אם נכנס לביתו?

גמ' תמורה [דף ד:]: אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני, רבא אמר לא מהני.

ופרכינן [דף ו.]: והרי משכון דאמר רחמנא לא תבא אל ביתו לעבוט עבוטו, ותנן - ומחזיר את הכר בלילה ואת המחרישה ביום תיובתא דרבא, אמר לך רבא שאני התם דאמר קרא השב תשיב.

והקשה תוס': דבאלו מציאות [לא:] אמרינן השב אין לי אלא שמשכנו שלא ברשות משכנו ברשות מנין, פירוש: מנין שצריך להשיב לו ואינו נשאר אצלו לעולם, ת"ל השב תשיב, וקשה לרבא דכאן ר"ל דאילולי השב תשיב לא מהני וצריך להחזיר לו ואינו יכול לקחת שוב.

ותירץ:

<u>דלפי רבא</u> - כך צריך לפרש, אין לי אלא ברשות ב"ד דמחזיר ונוטלה, אבל שלא ברשות ב"ד מחזיר ואינו נוטלה שוב, קמ"ל תשיב.

ולפי אביי - דסובר אי עביד מהני, גם בלי הלימוד ד"תשיב" לא היה חיוב להחזיר, והא דאמר ליה אביי להוא גברא דחבל סכינא דאשכבתא מחבריה להחזיר, היינו משום דלא התכון לעבור על איסור, והרי זה תפיסא בטעות [כך כתב תוס' בסוגי'].

והקשה תוס' בסוגי': מי אמר דבמתני' דתני ומחזיר את הכר בלילה, מדובר שלקח באיסור, ותירץ: ד<u>סמיך אמעשים בכל יום דמחזיר אפילו משכנו שלא ברשות</u>, א"נ סמיך אברייתא לקמן אליבא דרב ששת, דתניא המלוה את חבירו אינו רשאי למשכנו, משכנו חייב להחזיר לו.

דף קיג: קטו.

מה מותר לחבול?

הענין הזה מתחלק לג':

1) <u>הא דילפינן מרחים ורכב</u>, דאסור לחבול כלים דברים שעושה בהם אוכל נפש, והא דתנן במתני' ומחזיר את המחרישה ביום אבל בלילה מותר, עי' ראב"ד: שמדובר בעבר וחבל, א"נ צ"ל שבלילה מותר לו לקחת וכך כתוב בירושלמי.

2) הא דכתיב השב תשיב את העבוט כבא השמש, וכתיב עד בא השמש תשיבנו לו, מדובר על כסות, משום ולך תהיה צדקה.

3) הא דמבעיא ליה מהו לסדר בב"ח, [והיינו לעשות שומא, מה מתאים להשאיר לו כדתניא ונותן מצע לעשיר ומפץ לעני], וזה תלוי אי גמרינן מיכה מיכה מערכין או לא.

א. מהו [מנלן] שיסדרו בב"ח?

אבעיא להו: מהו שיסדרו בב"ח מי גמר מיכה מיכה מערכין או לא, ונחלקו בזה.

דתניא, כדרך שמסדרין בערכין כך מסדרין בב"ח, ותניא ומה ב"ח שמחזירין אין מסדרין, הקדש שאין מחזירין אינו דין שאין מסדרין.

ולא ילפינן ב"ח מק"ו דערכין מדכתיב ואם מך הוא מערכך - הוא ולא בע"ח.

וסבר רב נחמן, דלפי רשב"ג [דסובר לאחר ל' יום מוכרן בב"ד], ודאי שלא מסדרין, דהשתא זבוני מזבינן ליה סדורי מסדרינן ליה.

ופרכינן: אולי סובר רשב"ג דמסדרין, והא דקאמר מוכרין היינו לפי מה דחזי ליה כגון אם יש לו יש לו בגדי משי ימכור ויתן לו בגדי צמר.

ותרצינן: א"כ ליכא מידי דלא חזי, דקסבר רשב"ג מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבים, וכל ישראל ראוים להחזיק בביתם עורבים כמנהג העשירים.

וכך סובר ג"כ ר"ש דאמר - כל ישראל בני מלאכים הם, וכך סברו רבי ישמעל ור"ע דאמרו - הרי שהיו נושין בו אלף זוז ולבוש אצטלא בת מאה מנה, מפשיטין אותה ממנו ומלבישים אותה אצטלא הראוי לו.

ופרכינן: ולימא ליה לאו עלי קא רמית, ותרצינן: איברא עליה קרמי שנאמר ולך תהיה צדקה, ועי' תוס': דלא פרכינן על מתני' דמחזיר לו את הכר, משום דידע שפיר שעליה קרמי דכתיב ולך תהיה צדקה, אבל אברייתא פריך איך שייך ולך תהיה צדקה לגבי אצטלא דאינו אלא לכבוד בעלמא, ומשני גם באיצטלא שייך לומר לך תהיה צדקה.

אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו א"ל מהו שיסדרו בב"ל א"ל גמר מיכה מיכה מערכין.

ופסק ר"ת כרשב"ג דאין מסדרין, לב"ח מכמה סיבות:

א. דיש כלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו היכא דלא פסיק גמ' כמאן דפליג עליה, והא דתני אשכחיה רבה לא גרסינן מהו שיסדרו דא"כ מה תריץ גמרינן מיכה מיכה, הוי ליה למימר מסדרין, אלא **גרסינן מנין שמסדרין** והיינו למ"ד מסדרין אבל לא קיי"ל כוותיה, ואפילו אי גרסינן מהו לא הוי אלא דיחויי בעלמא דכך משמע כל הענין שם שאליהו לא בא אלא לדחות, דאמר לו שקברי עכו"ם אינן מטמאים והרי בלאו הכי רוב קברות יש להם פותח טפח, ולכן אינם מטמאים.

ב. דקיי"ל בב"ק [דף יא:] שגובין אפילו מן גלימא דעל כתפיה.

ג. דפסק הרי"ף בפרק שמנה שרצים כר"ש, דאמר כל ישראל בני מלכים הם, ומיהו אפשר לדחות דפסיק כר"ש ולא מטעמיה.

ב. ולך תהיה צדקה

מתני': ומחזיר את הכר בלילה, ובגמ' עד בו השמש תשיבנו לו - זה כסות יום שניתנה לחבול בלילה, השב תשיב לו את העבוט כבא השמש - זו כסות לילה שניתן לחבול ביום.

ואפילו שאין זה כלי שעושין בו אוכל נפש, אסור מדכתיב ולך תהיה צדקה.

ג. לא תחבול

תניא לקמן [קטז.] חבל זוג של ספרים וצמד של פרות חייב שתים כדין רחיים ורכב.

ובמתני תנא: ומחזיר את המחרישה ביום.

והקשה הראב"ד: איך מותר לו לקחת מחרישה הרי זה כלי שעושין בו אוכל נפש, ותירץ: דמדובר דכבר עבר, וקסבר אי עביד מהני, א"נ לא נאסר אלא בזמן שצריך לו.

ור"ת תירץ: דהא דתניא צמד של פרות היינו שמרכסות בתבואה דהוי ממש תיקון האוכל דומיא דרחים, ובמתני' מדובר בחרישה, וכן זוג של ספרים צריך לגרוס "מספריים", וכך גרס ר"ח והן תספורת של ירק או לגזוז בית השחיטה.

מדיני משכון

א. אינו אסור למשכן אלא שלא בשעת הלואה, אבל בשעת הלואה מותר למשכן אפילו דברים שעושין בהן אוכל נפש.

ותניא [דף קיד:]: המלוה את חבירו אינו רשאי למשכנו, ואינו חייב להחזיר לו, ועובר בכל השמות הללו.

ביאור לפי רב ששת: שאם לא החזיר לו, עובר בכל שמות הללו, והם "השב תשבם" ו"לא תשכב בעבוטו" ו"עד בא השמש תשיבנו לו".

ביאור לפי רבא: אינו רשאי למשכנו שלא בשעת הלואתו שאז עובר בכל השמות הללו.

ולא נחלקו אלא בביאור הברייתא, אבל לדינא לא פליגי [ראב"ד].

ב. יש חיוב להחזיר כסות יום לפני כניסת היום, וכסות לילה לפני כניסת הלילה.

ג. א"ר יוחנן: משכנו ומת שומטו מעל בניו, ופרכינן: דתניא אמר ר"מ וכי מאחר שממשכנין למה מחזירין, - *ובהכרח צ"ל וכי מאחר שמחזירין למה חוזרין וממשכנין* - [כדי] שלא תהא שביעית, משמטתו ולא תעשה מטלטלין אצל בניו, משמע דאם אין המשכון ביד מלוה, הרי זה נהיה כדין מטלטלין שא"א להוציא מהיתומין.

ודחינן: דמאחר וצריך לתקן את הברייתא, אימא הכי *וכי מאחר שמחזירין אמאי מחזרין מעיקרא וכו'.*

והקשה תוס׳: עדיין למה חוזרין וממשכנין, ותירץ: כדי שלא יוכל הלווה לכפור, ועוד שימהר לפרוע חובו, משום שמתבייש שבכל ויום יחזירו משכונו.

ד. לביתו אי אתה נכנס אבל נכנס לביתו של ערב.

א״נ: לביתו אי אתה נכנס אבל אתה נכנס למשכן לו חוב אחר, כגון שהשכיר אותו לכתף ולחמר, באופן שלא זקפן במלוה.

האם מסדרין להקדש? [עיי׳ קיד.]

לפי רבי יוחנן מסדרין, דיש ללמוד בהיקש מדכתיב ״נדר בערכך״, **ולפי רב יעקב** משמיה דבר פדא **ור׳ ירמיה** משמיה דאילפא **אין מסדרין,** דלומדין בק״ו מב״ח, ומה ב״ח שמחזירין אין מסדרין הקדש שאין מסדרין אינו דין שאין מחזירין, וההיקש מערכין בא ללמד שנידון בכבודו, פירוש: אם אמר ליבי עלי היות שזה אבר שהנשמה תלויה בו, הרי זה כאילו אמר ערך גופי עלי ומשלם ערך שלם, אבל אם אמר ידי עלי, אינו משלם אלא דמי יד.

והקשה תוס׳: א״ה דגם לפי רבי יעקב ילפינן מהיקש לגבי זה דנידון בכבודו, למה לא ילפינן ג״כ דאין מסדרין, שהרי אין היקש לחצאין, ותירץ: דצ״ל דסברת ק״ו מבטל הקישא.

דף קטז.

האם ממשכנין את האלמנה?

כתיב: לא תחבול בגד אלמנה [דברים כד, יז] ולכאו׳ אין שום חילוק בין ענייה לעשירה, ואפ״ה נחלקו תנאים אי ממשכנין את העשירה או לא.

לפי רבי שמעון: אין ממשכנין אותה, ואפילו שהתורה לא חילקה בין עניה לעשירה, מבואר א״כ שהוא דריש טעמא דקרא, **ולפי רבי יהוד׳** וכך סובר תנא דמתני׳: אין ממשכנין אותה, משמע דלא דריש טעמא דקרא.

ופרכינן: דתנן לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, וסובר רבי יהוד׳ דמותר להרבות לו נשים ובלבד שלא יסורו את לבו, ור״ש סובר דאפילו אחת ומסירה את ליבו אסור, והא דכתיב לא ירבה לו נשים אפילו כאביגיל אסור, מבואר א״כ הפוך דרבי יהוד׳ דריש טעמא דקרא, ור״ש לא דריש טעמא דקרא.

ותרצינן: דבעלמא **לא דריש רבי יהוד׳ טעמא דקרא** כמתני׳, ושאני התם דיש טעם שמפורש בפסוק, **ור״ש דריש טעמא דקרא**, ומשום הכי לא בעי קרא לכתוב טעמא דלא יסורו, וע״כ בא ללמד דאפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה [ומשמע שיש למלך מצוה מיוחדת לבדוק למי הוא נושא כדי שלא תסור את לבו, אולי משום שאחריות העם תלוי בו].

פרק עשירי

הבית והעלייה

דף קטז.

הבית והעלייה

הקדמה: במתני׳ מובא ג׳ אופנים שונים של הבית והעלייה שנפלו, ולכל אחד דין אחר:

1) הבית והעלייה שנפלו **שניהם חולקין** בעצים ובאבנים ובעפר, ומדובר באופן שא״א לדעת איך נפל אי בחבסא אי בחבטא, וכגון דנפיל בלילה, ופנינהו בני רשות הרבים ואזלו לעלמא.

ופרכינן: ולחזי ברשות דמאן קיימא[פג], ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, ותרצינן: דיתבן בחצר דתרוויהו, א״נ ברה״ר, א״נ אפילו בחצר דאחד מהם, משום ששותפין בכי האי גוונא לא קפדי אהדדי.

2) ״**ורואין אלו אבנים העשויות להשתבר**״: ומדובר באופן שראו איך נפל אי בחבסא אי בחבטא.

3) **אם היה אחד מכיר מקצת אבניו** נוטלן ועולות לו מן החשבון: דין זה תלוי במחלוקת אמוראים לגבי מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, לפי רב הונא ורב יהוד׳ דאמרי חייב, במתני׳ נמי מוקי לה כגון שהשני טוען איני יודע וברי ושמא ברי עדיף, ולפי רב נחמן ורבי יוחנן דאמרי פטור[פד], מוקמינן ליה למתני׳ כגון שיש אבנים שעלייהם הוא מודה, והוי מודה במקצת וחייב שבועה.

פג. והקשה תוס׳: דבסוגי׳ נראה פשוט שחלק מהאבנים השלימות נפלו ברשות דחד מנייהו, ואילו בסוגי׳ דבב״ב [דף ד.] לגבי דין דשותפין שעשו מחיצה, תני לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם, ופרכינן – פשיטא, ותרצינן – לא צריכא דנפל לרשותא דחד מנייהו, מבואר א״כ דהפשטות היה שנפל ברשות שניהם.

ותירץ תוס׳: משום דמוקי הכא דמונחים בשל זה כמו של זה, לכן פריך.

עוד תירץ: דפריך לפי המשמעות של הסוגי׳ שם.

ועי׳ תוס׳ שם: [דף ב. ד״ה לפיכך] דשם היות וחייבו חכמים לשניהם לבנות, א״כ ודאי שהאבנים יהיו של שניהם ולא משנה להיכן הם נפלו, והא דמשני דנפל לרשותא דחד מנייהו, פירוש – ושהו ברשותו הרבה.

<u>וכך תירץ תוס׳ הרא״ש בסוגי׳</u>: דלא דמי, דהתם באיזה ענין שיפול הוי לשניהם, אבל הכא יכול שיפול האבנים השלמות לאחד מהם.

פד. ואפילו דטעמא דרב נחמן, הוא משום דאוקמי ממונא אחזקיה, וכאן לפי אחד מהאוקימתות מדובר כגון דהוי ברשות דתרוויהו ואין כאן מוציא ממוחזק, אפ״ה היות והאבנים שייכים לשניהם הוי א״כ מוחזק, וגם בזה סובר רב נחמן דלא מוציאין, א״נ: כפי שמבואר בפרק השואל [דף צח:] דכל ממון המוטל בספק חשבינן כאילו שניהם מוחזקין, תוס׳.

לפי חשבון: סבר רבא למימר לפי חשבון שבורות, פירוש לפי רש"י - יטול השלימות שאותן הוא מזהה, והשני יקח את השבורות שכנגדו והשאר יחלוקו, ולפי ר"י - השני יקח גם שלימות וגם שבורות כפי שמזדמן לו שם, דלא שייך לומר שיקח רק שבורות כנגדו [תוס' - ועי' תוס' ר"פ].

לפי אביי: שניהם לוקחים את אותו סכום לבנים, וההוא שמכיר את אבניו יקח חלק מהסכום לבנים שאמור לקבל מאותם אבנים שזיהה, דלפעמין אותם לבנים הן רחבות יותר, או חזקות יותר.

דף קטז: קטו.

נפחתה העלייה

הקדמה: להלן כמה משניות שעוסקות בבית ועלייה ונפל הבית או נפחתה העלייה, ומדובר בבית דחד ועלייה דאחר, וכשהבית משועבדת לעלייה, שאז מוטל על הבעה"ב לבנות.

וזה שייך בב' אופנים:

1) **בשוכר ומשכיר,** וכגון שאמר שוכר למשכיר, עלייה זו שעל גבי בית זו אני משכיר לך.

2) **באחין שחלקו,** והוי כאילו עשו תנאי ביניהם, כפי שכתב הרשב"ם בב"ב [דף סג:] "דאתנו בהדדי להשתעבד בית לעלייה כל הימים, ואפילו לא אתנו מסתמא על מנת כן חלקו" עכ"ל.

אבל באופן שאחד קנה בית, והשני קנה את העלייה שעל גבה, אין הבית משועבדת לעלייה, ואינו חייב לבנות את העלייה.

א. נפחתה העלייה: לפי רש"י - מדובר דוקא בשוכר ומשכיר דכך אוקמיה בגמ' ולא בשותפין, וכתב הרא"ש שהטעם לזה הוא: משום שאם היו של שניהם, אין בעה"ב מתחייב לתת את העלייה, דאדרבה רוצה הוא בפחיתותה מבתיקונה, כדי שלא ידור בעל עלייה על גביו, ולא על דעת כן חילקו.

[ומ"מ אי בעי בעל העלייה לסלוקי לגג כדי שיצטרך בעה"ב לתקן את התקרה מחינן בידיה, כי הדבר ידוע שאם ירדו גשמים על התקרה יקלקלו את הבית, ואדעתא דהכי חלקו מעיקרא שיתקן בעל עלייה את גגו].

אבל בשוכר כיון שהתנה "עלייה זו שעל גבי בית זו", חייב הוא בתיקונה.

וסובר רש"י: שהיות ומדובר בשוכר ומשכיר לא גרסינן הבית והעלייה **של שנים** שנפלו, ומודה לו ר"ת - שא"א לאוקמי מתני' בשותפין אלא בשוכר ומשכיר, והטעם הוא כמבואר ברא"ש, מיהו סובר ר"ת: שעכ"פ אפשר לגרוס "של שנים" אפילו שמדובר בשוכר ומשכיר, כיון שבמשנה שאח"כ כתוב בעל הבית ובעל עלייה.

והקשה ר"ת: לפי הנ"ל דבאחין שחלקו, לא מוטל על האחרון לבנות את התקרה, מאי קאמר בגמ' לקמן [דף קיז:] [על מתני' דהבית ועליה של שנים שנפלו ומוקי לה באחין שחלקו],

תחתון הבא לסכך בארזים שומעין לו, למה יבא לסכך, כיון דאין מוטל עליו.

ב. מתני׳ לקמן [דף קיז:] וכן בית הבד שהוא בנוי בסלע, ופרש״י: שמדובר בשותפות ועי׳ רא״ש דכאן מדובר אפילו באחין שחלקו, דלגבי בית הבד הבית משועבדת לתקרה, מכיון שצריך לתקרה כדי שלא יתקלקל בית בדו.

נפחתה העלייה

1) אם אמר **עלייה זו** שאני משכיר לך ונפלה, אינו חייב להעמיד לו עלייה אחרת דמזלו גרם, ועי׳ תוס׳ שהשוכר ישלם לו כפי הזמן שדר בתוכה, כדין שוכר חמור ומתה לו בחצי הדרך, דמשלם שוכר שכר חצי הדרך [לעיל דף עט.].

2) אם אמר **עלייה סתם,** אינו צריך לבנות את הבית שמתחתיה, אלא שוכר לו עלייה במקום אחר.

3) במתני׳ תנא: נפחתה עלייה ואין בעל הבית רוצה לתקן, הרי בעל העלייה יורד ודר למטה עד שיתקן לו, ומוקי לה כגון שאמר **עלייה זו שעל גבי בית זה** אני משכיר לך, דהא שעביד לעלייה, לכן הדין הוא שבעל עלייה יורד ודר למטה עד שיתקן לו את העלייה.

ומבעיא ליה: האם הוא דר לבדו או שמותר לבעל הבית לדור אתו, דיכול לטעון אדעתא שתוציא אותי מביתי לא שכרתי לך, ואת״ל שניהם גרים, האם עליו להמשיך ליכנס דרך עלייה או שיכול שוכר לטעון עלייה קבילית עלאי, עלייה וירידה לא קבילית עלאי, ואת״ל יכול לטעון עלייה וירידה לא קבילית מה הדין במקרים האלו:

4) **שכר את התחתונה ואפחית,** האם עליו להסתלק לעליונה ד״שם עלייה קיבל עליו״, או שיכול לטעון חד עלייה קבילית עלאי, ב׳ עלייות לא קבילית עלאי.

5) [אבל אם **שכר את העליונה ואפחית** נחית ודר בתחתונה דעדיפא ליה].

6) ועי׳ תוס׳: דאי אמר ליה **עלייה שתחת עלייה זו** אני משכיר לך, פשיטא שידור בעליונה ששיעבד לו.

7) ומבעיא להי היכא דאמר עלייה שעל גבי בית זה אני משכיר לך האם עלייה עליונה נמי היא בכלל בית, והא דאמר ליה על גבי בית זה משום דעיקר בית הוא למטה, תיקו.

גמ׳: נפחתה בכמה **רב אמר:** ברובה **ושמואל אמר:** אפילו בד׳, ונחלקו האם אדם דר חצי למטה וחצי למעלה או לא, וכן נחלקו לקמן לגבי בית הבד שנפחת, אי אדם זורע חצי למעלה וחצי למטה ולקמן ויש על זה צריכותא לקמן.

דף קיז.

על הניזק או על המזיק להרחיק את עצמו מן הנזק?

א. מתני׳: נפחתה העלייה הרי בעל העלייה יורד ודר למטה, **לפי ת״ק:** עד שיתקן לו את העלייה, ואינו משלם כלום, **ולפי רבי יוסי:** התחתון נותן את התקרה והעליון את המעזיבה.

וקא ס״ד דלפי ת״ק - על הניזק להרחיק את עצמו מן הנזק, לכן הוא צריך לדאוג לעצמו שלא יזיקו ממיו של העליון, ולפי רבי יוסי - על המזיק להרחיק את עצמו, ועליו לשלם את המעזיבה, והתחתון משלם את התקרה, משום שהתחייב להשכיר לו מקום.

ב. ופרכינן: דתנן איפכא לגבי אילן שגדל פחות מכ״ה אמות מן הבור **דלפי ת״ק:** אי קדם בור לאילן יקוץ ונותן דמים - דקסבר על המזיק להרחיק את עצמו מן הנזק, **ולפי רבי יוסי:** אפילו אי קדם בור לא יקוץ האילן, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו - דקסבר על הניזק להרחיק את עצמו מן הנזק.

וא״כ במתני׳, איפכא מסתברא, לפי רבי יוסי העליון אינו משלם כלום, ולפי רבנן הוא חייב לשלם מעזיבה.

אלא ע״כ צ״ל: דלגבי היזק מים, לפי רבי יוסי התחתון מתקן ולפי רבנן העליון מתקן, והכא מדובר כגון שאין כאן היזק מים, אלא באופן שהנסרים אינן יציבות, וחושש העליון שמא תהפך אחד מהן תחתיו או תשמט מן הקורה ואפול, דלפי רבנן - מעזיבה בא לאחזוקי תקרה ועל התחתון לתקן, ולפי רבי יוסי - אינו אלא לאשווי גומות לכן מוטל על העליון.

ג. הנהי בי תרי דהוו דיירי חד עלאי וחד תתאי, איפחית מעזיבה, כי משי מיא עלאי אזלי ואזקא לתתאי, רבי חייא בר אבא אמר: העליון מתקן, ורבי אלעאי משום רחב״י אומר: התחתון מתקן.

לפי ההו״א: נחלקו רבי יוסי ורבנן דמתני׳ אם על הניזק או על המזיק להרחיק את עצמו מן הנזק, ולפ״ז מ״ד העליון מתקן כרבי יוסי, ומ״ד תחתון מתקן כרבנן.

לפי המסקנא: לא בזה נחלקו במתני׳ כנ״ל, וא״כ י״ל דאדרבה מ״ד על העליון לתקן כרבנן, ומ״ד על התחתון לתקן כרבי יוסי.

ד. ופרכינן: דמ״מ מודה רבי יוסי בגירי דיליה כי הכא ששופך מים על ראשו, והוי אדם המזיק ממש, וא״כ מה סברת מ״ד על התחתון לתקן, ותרצינן: כגון דפסקי מיא והדר נפלי דהויא גרמא.

דף קיז. קיז:

אסור לאדם להנות מממון חבירו

אמר רבי יוחנן: בג׳ מקומות שנה לנו רבי יהוד׳ אסור לאדם שיהנה ממון חבירו, ועי׳ תוס׳ שבג׳ מקומות אלו, היה לנו לפטור אותו מן הדין, ואלו הן הג׳ מקומות:

1) הבית והעליה

מתני: הבית והעלייה של שנים שנפלו אמר בעל העלייה לבעל הבית לבנו והוא אינו רוצה לבנות, הרי בעל העלייה בונה את הבית ודר בתוכו וכו׳, רבי יהוד׳ אומר אף זה **דר בחצר חבירו** צריך להעלות לו שכר[פה], אלא בעל העלייה בונה את הבית ואת העלייה ודר בתוכו.

פירוש לפי רש״י: שגר בביתו של בעה״ב דאינו נהנה משום שיש לו עלייה, ותוס׳ חולק עליו: דבכהאי גוונא הוא נחשב נהנה, אלא דר בתוכו של העלייה, ואינו נותן לבעה״ב לדור למטה עד שיתן לו את יציאותיו.

וקא ס״ד דמדובר בזה נהנה וזה לא חסר, ואפילו הכי קא אסר רבי יהוד׳ מתקנת חכמים דאין לו להנות מממון חבירו.

ודחינן: שאולי מדובר בזה נהנה וזה חסר, כגון שחרוריתא דאשייתא.

2) הנותן צמר לצבע

הנותן צמר לצבע לצבוע לו אדום וצבאו שחור וכו׳ ר״מ אומר - נותן לו דמי צמרו, וא״כ הצבאי יהנה מצמר שחבירו טרח להביא, רבי יהוד׳ אומר - אם השבח יותר על היציאה נותן לו את היציאה וכו׳, והרי גם כאן קנה הוא בשינוי ומאחר דהוי שלו, הויא זה נהנה וזה לא חסר, ואפ״ה קא אסר רבי יהוד׳, וע״כ משום תקנת חכמים שלא יהנה מממון חבירו.

ודחינן: דאולי הסיבה היא משום דכל המשנה ידו על התחתונה.

והקשה תוס׳: מה ההו״א שהסיבה דמחייב רבי יהוד׳ היא משום דאסור לו להנות, הרי תנא אם השבח יותר על היציאה וכו׳ וזה לא מתפרש אלא משום דכל המשנה ידו על התחתונה.

שאם נאמר שמן הדין קנה בשינוי, וחכמים חייבו אותו לשלם את השבח, למה קנסו אותו לקבל פחות מהשבח.

ויש ב׳ מהלכים בתוס׳ איך לבאר את ההו״א של הגמ׳:

א. אה״נ כך יש לפרוך על ההו״א, והיה אפשר להקשות ולומר ולטעמיך.

ב. לעולם לא קנה ע״י שינוי, והא דאמר רבי יוחנן דאסור שיהנה שלא מדעתו לא מדובר על הצבאי, אלא על בעל הצמר שלא יהנה מצביעת הבגד בלי לשלם, אבל היות והוא צבע אותו שלא מדעתו ידו על התחתונה.

3) הפורע מקצת חובו

דתנן מי שפרע מקצת חובו ואמר, אם אין אני נותן לך עד זמן פלוני תן לו שטרו, הגיע זמן ולא נתן רבי יוסי אומר יתן, רבי יהוד׳ אומר לא יתן, וקא ס״ד דלכו״ע אסמכתא קניא, ולא קא אסר רבי יהוד׳ אלא משום דאסור לו להנות מממון חבירו.

ודחינן: אולי קא סבר רבי יהוד׳ דאסמכתא לא קני.

פה. כתב רש״י: משום דמחזי כריבית, וחולק עליו תוס׳: דמה ריבית שייך כאן הרי לא הלווה, אלא הטעם משום דזה נהנה וזה חסר.

דיני עליון ותחתון

א. הבא לשנות בגויל שומעין לו, בגזית אין שומעין לו וכו׳ והכלל הוא: כל דבר שמחזק את הבית מותר לתחתון, וכל דבר שמחליש את הבית אסור לו, וחילופו בעליון, דבר שמחזק את העלייה עושה אותה יותר כבידה ומחליש את הבית,

ולהגביה אסור לשניהם: דלתחתון אסור כדי שלא יטרח העליון לעלות יותר, ועוד שהנמוך חזק מן הגבוה, ולעליון אסור לכאו׳ משום שהנמוך יותר חזק מן הגבוה.

ב. אין לו לזה ולא לזה

פירוש לפי רש״י: באופן שבעה״ב רוצה למכור את הקרקע, ותוס׳ חולק עליו: כי אין לבעה״ב למכור את הקרקע משום שהוא משועבד לבית של העליון, אלא מדובר שרוצה בעה״ב לזרוע, וכן גם העליון רוצה לזרוע.

תניא - אין לו לבעל עלייה כלום, וכך גרס הרי״ף והיינו משם שהקרקע שייכת רק לתחתון.

ותניא - רבי נתן אומר העליון נותן שליש, ואחרים אומרים רביע ופסק רבה כרב נתן.

והסיבה שיש לעליון חלק בבית, הוא משום שבגלל כובד של העליה, הבית נופלת בפחות שליש מימיו, [ולפי אחרים בפחות רבע], והיא שוה א״כ פחות שליש [או רביע], והשליש [או הרביע] הזה שייך לעליון.

דף קיז: קיח:

בית הבד

מתני׳: וכן בית הבד שהוא בנוי בסלע וגינה אחת על גביו ונפחת, הרי בעל הגינה יורד למטה וזורע עד שיעשה לבית בדו כיפין.

וגם בזה נחלקו רב ושמואל, **לפי רב:** דוקא אם נפחתה ברובא, **ולפי שמואל:** אפילו נפחתה בד׳, וצריכי - דאי תני בית שנפחת הו״א דדוקא בבית קאמר שמואל משם דאין אדם דר חצי למעלה וחצי למטה אבל בזורע מודה הוא לרב, ואי תנא זורע הו״א דרק בזה קאמר רב אבל בבית מודה הוא לרב.

ומ״מ משמע דמתני׳ דבית ועלייה, וההיא דבית הבד שייכים לאותו ענין, והיינו שניהם בשוכר ומשכיר או שניהם באחין שחילקו, והנה **שרש״י** מוקי לה ההיא דלעיל בשוכר ומשכיר וההיא דבית הבד באחין שחילקו.

והקשה עליו תוס׳ ר״פ: אמאי לא תני ההיא דלעיל באחין שחילקו, ותירץ: כנ״ל ברא״ש דאי באחין לא מוטל על בעה״ב לתקן דאדעתא דהכי נחת, דניחא ליה שלא יהא דייר לעליו, אבל לגבי בית הבד, אם אין לו גג ימטיר על בית בדו ויתקלקל.

וריב״ן: מוקי לה ההיא דבית הבד, בשוכר ומשכיר והוי ממש המשך של מתני׳ דלעיל שנחלקו בה רבי יוסי ורבנן, ותמה עליו תוס׳ [ועי׳ תוס׳ ר״פ]: אמאי הפסיק עם מתני׳ דהביית והעלייה של שניהם שנפלו בפלוגתא דרבי יהוד׳ ורבנן.

כמה זמן נותנין לו לקוץ את האילן?

מתני׳: הכותל והאילן שנפלו לרה״ר והזיקו פטור מלשלם, נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן פטור, לאחר הזמן חייב.

וכמה זמן - ל׳ יום.

ועי׳ תוס׳ - שמכאן יש ללמוד את השיעור ל׳ יום לעוד דברים, כגון לפרוע את חובו וכן תני רשב״ג לעיל לגבי החזרת משכון, שאין לו חיוב להחזיר אלא עד ל׳ יום, ומכאן ואילך מותר למלוה למכור אותו.

ומיהו בדברים שאפשר לסלק מיד, כגון נשברה כדו ולא סילקה [ב״ק דף כט.], לא נתנו לו זמן ל׳ יום.

מתי מי שמפקיר או מניח דבריו על דעת לתת לשני, אין השני קונה?

א. אין חצרו קונה לו

מתני: מי שהיה כותלו סמוך לגינת חבירו ונפל וכו׳ ואמר לו הגיעוך אין שומעין לו, וכן השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן וכו׳ ואמר לו טול מנה שעשית בשכרך אין שומעין לו, להקנות לשני בע״כ.

ואין חצירו קונה לו את האבנים, דכך משמע בסיפא דמתני׳: ״משקבל עליו אמר לו הילך את יציאותך ואני אטול את שלי אין שומעין לו״, והיינו שהדין הזה דמשקבל עליו, שייך היכא דאיכא הוצאות כגון שפינה את האבנים, משמע דבלי מעשה פינוי, אינו קונה ע״י חצירו, והא דאמרינן בעלמא דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, [אפילו באופן שאינו עומד בצד חצירו בשעת הקנין], היינו דווקא כשהוא מרוצה בקנין, אבל כאן אינו רוצה בקנין [וחוב הוא לו].

[וכן לא פטר בעל הכותל את עצמו מלפנות את אבניו מדין מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס כמבואר בב״ק דף כט., משום שאינו מתכוון באמת להפקירן ואשתמוטי קא משתמט, תוס׳].

ב. משקבל עליו אין השני יכול לחזור בו

אם השני כבר זכה בו, אין הנותן או המפקיר יכול לזכות שוב, כדקתני סיפא: אם משקבל עליו אמר הילך את יציאותיך ואני אטול את שלי, וכן לגבי שכיר אי משקבל עליו אמר לו הילך שכרך ואני אטול את שלי, אין שומעין לו.

ג. למה לי כותל למה לי אילן?

דאי תנא כותל הו״א דאין בעל הגינה זוכה בהן משום שבעל הכותל אינו בעל חובו, אבל בשכיר כיון שהוא בע״ח, מוטל עליו לקבל ממנו כל סוגי אופני תשלומין כדאמרי אנשי ממרי רשוותך פארי אשלם לך, פירוש: מב״ח תקבל אפילו סובין, [ואפשר שהטעם לזה הוא שהשוכר מעונין לקבל תשלומין מיד מאשר לחכות אולי יהיה לשני מזומנים ד״בוצינא טב מקרא״ [כתובות דף פג:].

ואי תני שכיר הו״א שהסיבה דמי שקבל אינו יכול לחזור בו, היא משום דהיה למשכיר חוב אצלו וכך נעשה הפרעון, אבל בכותל

שאין לו חוב אצלו אולי אין השני זוכה בו, ועי׳ תוס׳ לעיל משום דאין בעל הבית מפקיר באמת אלא משתמיט, וצ״ל שאחרי שהשני זכה בו הוי למפרע הפקר ודאי.

ד. הבטה בהפקר

תניא: אם אמר טול מה שעשית בשכרך שומעין לו, והיינו שהשני קונה בלי מעשה קנין.

ובהו״א מוקי לה: בשוכר את הפועל לעשות בשל חבירו דכיון שהיתה זו מלאכת חבירו, לא עליו מוטל לשלם, ודחינן: מדתניא השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו משלם וחוזר ונוטל מבעה״ב מה שההנהו, אלמא עליו מוטל לשלם, ועי׳ תוס׳: דלא היה אפשר לאוקמי כגון ששכר את חבירו לעשות בשל חבירו שלכו״ע לא מוטל עליו לשלם, דא״כ פשיטא דשומעין לו.

ור״נ מוקי ליה בשכר בשל הפקר כגון לאסוף מציאות, ואזלא לטעמיה דקא סבר המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו.

ופריך עליה רבא דתניא: האומר לפועל עשה עמי מלאכה היום, מציאתו לבעה״ב דלאו בכלל מגביה מציאה לחבירו, אלא כיד בעה״ב הוא וקנייה.

ומסיק רב נחמן: דבברייתא דשומעין לו מדובר כגון ששכר פועל לעשות מלאכה שאינה ע״י מעשה אלא ע״י הבטה, ומדובר בהפקר, וכן במתני׳ מדובר בהפקר דע״י מעשה קנה לבעה״ב, אבל הבטה בהפקר לא קנה.

ה. הבטה בהפקר [המשך]

תנן: שומרי ספיחים נוטלים שכרן מתרומת הלשכה, רבי יוסי אומר הרוצה מתנדב הוא וש״ח, אמרו לו אתה אומר כן אין באין משל ציבור.

ויש כמה מהלכים בגמ׳ איך לבאר את מחלקותם:

1) **לפי רבה:** נחלקו אי הבטה בהפקר קנה או לא, דלפי ת״ק הבטה בהפקר קנה והוי שייך לשומר, דאם לא שקונים ממנו במעות, הרי זה נשאר אצלו, וא״כ אין עומר וב׳ הלחם באים משל ציבור, ולפי רבי יוסי לא קנה ואינו שלו, ולכן אין צורך לקנות ממנו.

2) **לפי רבא:** לכו״ע הבטה בהפקר קנה ומ״מ השומר מוסר אותם לציבור, ונחלקו אם חוששין שמא לא ימסרם יפה מכיון שלא שילמו לו.

3) א״ד אמר רבא: לכו״ע הבטה בהפקר לא קנה, וחוששין לבעלי זרועות שאם לא נוציא עלייהן קול [ע״י שמשלמין להם] שהן של הקדש, הם יחזיקו בכוח ויטענו שזה שלהם.

דף קיח:

נתנו לו חכמים רשות להוציא, והזיק מה הדין?

א. מתני׳ דב״ק [דף ל.]: המוציא את תבנו וקשו ברה״ר, והוזק בהן אחר חייב בנזקו.

ברייתא: רבי יהוד׳ אומר בשעת הוצאת זבלים אדם מוציא את תבנו ואת קשו ברה״ר. ותניא: כל אלו שאמרו מותרין ברה״ר ואם הזיקו חייבין לשלם ורבי יהוד׳ פוטר.

ובמתני׳ תנא: המוציא זבל לרה״ר, המוציא מוציא והמזבל מזבל, ואם הזיק משלם מה שהזיק, ויש כאן ב׳ הלכות: 1) דאסור להשהות, 2) דאם הזיק משלם מה שהזיק.

ופרכינן על רבי יהוד׳ בחדא: דקאמר מני׳ דלא כרבי יהוד׳ דאמר בשעת הוצאת זבלים וכו׳, ודחינן: אולי מודה רבי יהוד׳ דאם הזיק חייב.

ועכ״פ מבואר שלא היה קשה אלא על הדין השני - 2) דאמרינן אלבא דרבי יהוד׳ דאינו משלם מה שהזיק, אבל על הדין הראשון - 1) דנראה שמתיר להשהות לא פרכינן, וצ״ב מה הסיבה לזה?

ב. בשעת הוצאת זבלים

עוד צ״ב: על הא דפרכינן דמתני׳ דלא כרבי יהוד׳ יש לתרץ דמתני׳ שלא בשעת הוצאת זבלים, כפי שתרצו על אותה שאילה בסוגי׳ דבב״ק [דפרכינן מתני׳ דהמוציא את תבנו ואת קשו לרה״ר דלא כרבי יהוד׳],ולמה לא משני כך גם בסוגי׳,

ועוד אי פשיטא לן דמדובר בשעת הוצאת זבלים, אפילו להשהות אסור, ואמאי לא פרכינן בתרתי.

ויש ב׳ מהלכים בתוס׳ איך לבאר את הענין:

א. דפשיטא ליה לגמ׳ דמתני׳ שלא בשעת הוצאת זבלים, וזאת הסיבה דלא פרכינן על רבי יהוד׳ דנראה שמתיר להשהות, כי בשעת הוצאת זבלים לא התיר רבי יהוד׳ להשהות, אלא פריך על הזמן שמותר לכו״ע להוציא, דהמוציא מוציא והמזבל מזבל, שבאותו זמן רבי יהוד׳ פוטר, ובמתני׳ קתני חייב.

ב. לעולם מתני׳ בשעת הוצאת זבלים כדקתני המזבל מזבל דמשמע בשעה שרגילין לזבל, והא דלא קשה למה לא התיר התנא להשהות, איכא למימר דמתני׳ עצה טובא קמ״ל שימהר כדי שלא יצטרך לשלם מה שהזיק.

ופרכינן דתנן: מודה רבי יהוד׳ בנר חנוכה דפטור מפני שעושה ברשות, אלמא סובר רבי יהוד׳ דאם הזיק ברשות אינו חייב לשלם, ודחינן: מאי ברשות, ברשות מצוה אבל ברשות ב״ד חייב.

ופרכינן: והא תניא כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברה״ר אם הזיק חייב לשלם, ורבי יהוד׳ פוטר, ומסקינן: דע״כ מתני׳ דלא כרבי יהוד׳.

ג. מה הדין אם הזיק?

נחלקו במתני׳ מה הדין ברשות דקאמר ״המוציא מוציא והמזבל מזבל״ פירוש: מותר לו להוציא ולהכניס מיד אבל אסור להשהותו, וקתני ״**ואם הזיק משלם מה שהזיק**״ דמשמע אפילו בזמן המוגבל הזה שהתירו לו להוציא, אם הזיק חייב לשלם, רשב״ג אמר אף מתקן הוא את מלאכתו לפני ל׳ יום, פירוש: מותר להשהות לפני כן ל׳ יום, והבינה הגמ׳ בפשטות אליבא דרשב״ג שאם הזיק פטור מלשלם.

ד. המעמיד תנור בעלייה

וכן נחלקו לגבי מעמיד תנור בעלייה, דתנן היה מעמידו בעלייה צריך שיהא תחתיו מעזיבה ג׳ טפחים ובכירה טפח, וקא סברי רבנן דאפ״ה אם הזיק משלם מה שהזיק, ולפי ר״ש **לא נאמרו כל השיעורים הללו אלא שאם הזיק פטור מלשלם.**

מי אחראי על הנזק במקרים האלו?

ת״ר החצב שמסר לסתת הסתת חייב, הסתת שמסר לחמר החמר חייב, החמר שמסר לכתף הכתף חייב הכתף שמסר לבנאי הבנאי חייב וכו׳, והכלל הוא: כל דבר שנשבר בידו הרי הוא אדם המזיק וחייב.

תניא - אם הניח אבן על הדימוס כולן חייבין לשלם ומוקי לה בקבלנות דכולן שותפין, והתניא האחרון חייב - ומוקי לה בשכירות שאין לו שותפין בנזק.

דף קיח: קיט

שדי נופו בתר עיקרו

א. מתני׳: שתי גנות זו על גב זו והירק בנתיים, ר״מ אומר: של עליון, רבי יהוד׳ אומר: של תחתון, א״ר שמעון: כל שהעליון יכול לפשוט את ידו וליטול הרי אלו שלו והשאר של תחתון, וקתני בגמ׳ ובלבד שלא יאנס.

ואמר רבא - דכו״ע בעיקרו לא פליגי דעליון, כי פליגי בנופו, ר״מ סבר: **שדי נופו בתר עיקרו**, ורבי יהוד׳ סבר: לא שדי נופו בתר עיקרו.

ב. מה סובר רבי שמעון?

לפי רש״י: ר״ש שייכא בדר״מ וסובר דמה שהעליון פושט את ידו ואינו נוטל, אפקריה מפקיר להו, **ולפי הרמב״ן:** אדרבה ר״ש בדרבי יהוד׳ שייכא, אלא דכל מה שהתחתון אינו יכול להגיע, הוא מפקיר לעליון, **ובדברי התוס׳ רי״ד משמע דר״ש היא שיטה אמצעית.**

ומבעיא ליה: מגיע לנופו ואין מגיע לעיקרו, מגיע לעיקרו ואין מגיע לנופו מהו, תיקו.

והקשה תוס׳: הא אמר רבא דבעיקרו כו״ע לא פליגי דהוי דעליון, ולפ״ז הא דאמר ר״ש כל שהעליון יכול לפשוט את ידו, נאמר רק על הנוף דאי יכול להגיע לנופו הויא של עליון, אפילו אינו יכול להגיע לעיקרו, אבל מגיע לעיקרו הויא דעליון.

וצ״ב: מה היא תמיהתו, הרי לא דיבר רבא אלא לפי שיטת ר״מ ורבי יהוד׳, ובא להסביר מתי נחלקו ומתי מודים, אבל ר״ש אינו שייך לנידון הזה אי שדי נופו בתר עיקרו או לא.

וע״כ צ״ל: שגם ר״ש בדברי ר״מ קאמר כרש״י, או בדברי רבי יהוד׳ קאמר כשיטת הרמב״ן, ואינו שיטה שלישית.

אלא שסובר תוס׳ רי״ד: שר״ש הויא שיטה שלישית, **והא דקאמר רבא, בעיקרו לכו״ע הוי דעליון היינו בשיטת ר״מ ור״י** דנחלקו אי שדי נופו בתר עיקרו והוי כאילו כולו נטוע בקרקעו של עליון, או לא והוי כאילו שהנוף נטוע אצל תחתון.

אבל ר״ש בא לחדש: דכל ירק נידון לפי האפשרות להגיע אליו, שאם יכול לפשוט את

ידו וליטול הוי כולו דעליון, ואם לאו הוי כולו דתחתון.

וקא קשיא ליה: מה פירוש "אם יכול לפשוט את ידו וליטול", האם מספיק שיכול ליטול מהנוף אפילו אם אינו מגיע לעיקרו, דכיון שעל ידו יכול לעקור את כל הירק לכן הוי כולו דעליון, או שלא דיבר ר"ש אלא על הירק, דאי יכול להגיע לעיקרו אז הוי כולו לעליון.

ומבעיא ליה: אם העליון מגיע לנופו ואינו מגיע לעקרו מאי, מי אמרינן בעינן שיגיע בידו לעיקרו, דדומה כאילו עיקרו נטוע על גבי קרקע, אבל אם אינו מגיע לעיקרו אע"ג דמגיע לנופו לאו כלום הוא ודתחתון הוי, או דלמא כיון דמגיע לנופו אע"פ שאינו מגיע לעיקרו דעליון הוי מפני שיכול להביאו אצלו כולו ע"י אותו הנוף שאוחז בו.

ג. שדי נופו בתר עיקרו, לגבי מקח וממכר

וכן פליגי לגבי מוכר אילן בתוך שדהו, לפי ר"מ: היוצא מן הגזע של בעל הקרקע אלמא הולכין בתר עיקרו, ולפי רבי יהוד': של בעל האילן אלמא הולכין בתר נופו.

ועי' תוס': שלכאו' אין לזה שייכות בנידון האם שדי נופו בתר עיקרו או לא, דהכא השאילה היא האם בעל הבית התכון למכור גם את זה, ובזה מצי כל אחד לומר הפוך, דלפי רבי יהוד' - היוצא מן הגזע של בעל הקרקע כי לא התכון למכור אותו, ולפי ר"מ - של בעל האילן דהוי כמו הענפים שמתחדשים בכל שנה שהם של בעל האילן.

והראיה שמביאים כאן היא רק בזה **שר"מ מיפה כוחו של בעל הקרקע יותר מרבי יהוד'**.

ד. נפק"מ לחייב בערלה

ומובא בגמ' עוד דוגמא דנחלקו ר"י ור"מ אי שדי נופו בתר עיקרו אם לאו, לגבי אילן היוצא מן הגזע האם חייב בערלה אם לא, לפי ר"מ: אע"ג דלא מארעא ממש יניק שדי נופו בתר עיקרו וחייב בערלה, ולפי רבי יהוד': פטור מערלה.

ה. לגבי יניקה

ומ"מ נראה דלגבי יניקה לחייב בערלה, הסברה נוטה כר"מ.

דקאמר צריכותא: אי תני פלוגתא דר"מ ור"י במתני', הו"א שרק בזה קאמר רבי יהוד' משום דממונא, אבל בערלה דאיסורא מודה הוא לר"מ, ואי תנא ערלה הו"א שרק בזה קאמר ר"מ משום דאיסורא, אבל בממונא מודה הוא לרבי יהוד'.

והיינו דאפילו דלא יניק ממש ארעא מ"מ קרוב הוא להיות עץ חדש מאשר ליחשב כענף, מיהו לגבי דיני ממונות יש שיקול אחר לכאו' דאדעתא דהכי ירד.

ויש לשאול: למה לא בעינן צריכותא על הא דנחלקו ר"י ור"מ שוב לגבי מכירה, אחרי שכבר נחלקו במתני', **וביאר תוס':** שאין צורך לצריכותם משום שאין ממש דמיון בין

שניהם כנ״ל, ולפ״ז צ״ל שיש שייכות בין ערלה לבין מתני׳ דלהכי בעינן צריכותא.

מיהו מבואר כאן שיש בכל זאת חילוק בין ערלה דהוי איסורא לבין דין דמתני׳ שהוא ממונא, ולא מבואר בגמ׳ למה ממונא הויא שונה מאיסורא לגבי יניקה, ונראה לומר: שיש סברה כנ״ל בתוס׳ דאדעתא דהכי נחת, מיהו אין זה מוכח עד כדי כך כדין מכירה דלא בעינן אפילו צריכותא, כי שם המוכר יכול להתנות מה הוא רוצה למכור אבל משא״כ בב׳ שדות שמדובר באחין שחלקו.

ו. אמר אפרים ספרא תלמידו דר״ל הלכה כר״ש, אמרו לקמיה דשבור מלכא אמר אפריון [חן שלנו] נמטיה קמיה דשמואל.

וכתב רש״י: דנראה דהיה שבור מלכא ממש, שהיה בקי בדינים, ואית דאמרי דשבור מלכא הוא שמואל, שמכונה בכמה מקומות בש״ס ״שבור מלכא״, ולא מיושב דמה אמרו קמיה דשמואל אי להא דר״ש הרי זו משנה מפורשת וודאי ידע אותה שמואל, ואי להא דרב ספרא דאמר משום ר״ל דהלכה כר״ש, וכי שמואל לא יכול לפסוק בעצמו שהלכה כר״ש.

תם ונשלם סיכום גפ״ת על בב״מ בס״ד