חבורת ש"ס
ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס
מראי מקומות

כא

בבא מציעא

סח ע"ב - עה ע"א

אדר ב' תשפ"ד

©

כל הזכויות שמורות

המקומות המצוינים בכוכבית*, הם חומרים

שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

סח, ב

גמ': תנו רבנן משכרת אשה לחברתה תרנגולת בשני אפרוחין

ביאור החידוש בהיתר השכרת תרנגולת

✧ ✧ ✧

בביאור החידוש בהיתר נתינת תרנגולת בלשון שכירות, כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד**, שכיון שבשכירות מתחייב השוכר בגניבה ואבידה, היה מקום לומר שדוקא השכרת בהמה מותרת, משום שעל ידי השימוש בה נכחשת הבהמה, וכן יש חשש אונסים מכיון שמוליכה בדרכים, ועל כן הדין נותן שיתחייב השוכר בגניבה ואבידה. לעומת זאת בהשכרת תרנגולת, שאין התרנגולת טורחת ואין האונס מצוי בה, היה מקום לומר שחיוב השוכרת בגניבה ואבדה הוא בגדר מחזי כריבית, ומשום כך יהיה אסור, לכך מחדשת הברייתא שלמרות זאת השכרת תרנגולת מותרת.

גמ': מקום שנהגו להעלות שכר כתף למעות וכו'

ביאור החידוש בברייתא, ומדוע אינו חייב בשכר כתף מעיקר הדין

✧ ✧ ✧

בביאור דין הברייתא שבשם בהמה מחבירו, צריך לשלם שכר כתף במקום שנהגו כן, כתב **רש"י** שמדובר שנהגו כן בכל שומת עסק. אולם **הריטב"א** כתב, שבאופן זה אין חידוש בדבר, שהרי כך נהגו בכל עסק וברור שחייב להעלות, אלא הכונה שבאותו מקום נהגו לשלם שכר כתף בשותפות ובעסק שכולו פקדון, ובאה הברייתא לחדש, שבמקום כזה מכיון שנהגו כן בשותפות, על כן צריך לשלם שכר כתף אף בעסק סתם שחציו מלוה וחציו פקדון, משום שאילו לא ישלם יש כאן מיחזי כריבית.

ועל עיקר דברי רש"י שכל החיוב לשלם הוא רק במקום שנהגו, הקשה **המהר"ם** שאף במקום שלא נהגו, מעיקר הדין צריך לתת שכר כתף שהרי זה בכלל שכר עמלו, ובעסק חייב לתת שכר עמלו ומזונו שאם לא כן יש כאן איסור ריבית.

ותירץ, שכוונת הברייתא שנהגו לשלם שכרו דוקא במעות ולא בדבר אחר, ועל כן הנותן מחויב למנהג המקום לשלם לו דוקא במעות. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ך** כתב כן בפירוש אחד. אמנם בפירוש אחר כתב, שדין הברייתא נאמר על עיקר החיוב לשלם לו את שכר הכתף, ולפירוש זה אכן קשה קושית המהר"ם מדוע אינו חייב את שכר הכתף מעיקר הדין. [ובדברי הרמ"ך נראה, שהמנהג מחייב לתת שכרו אף על בהמה שעושה ואוכלת, שבאופן זה אינו מחויב מעיקר הדין].

ובראב"ד (הל' שלוחין ושותפין פ"ח ה"ד) כתב, שהנדון הוא בעגלים שצריכים לפעמים להוליכם על הכתף, והוא דבר מועט שאינו מצוי, ומשום כך אינו חייב בכך מעיקר הדין, אלא הדבר תלוי במנהג המקום.

תוס' ד"ה מקום

העלאת שכר כתף למעות – לטובת הנותן או לטובת המקבל

✧ ✧ ✧

התוס' הביאו את גירסת הר"ח, שגרס בגמ' 'מקום שנהגו להעלות שכר כתף למעות – מעלין, לבהמה – מעלין, להעלות ולדות וכו''. ובביאור דין הברייתא לפי גירסת הר"ח, כתב **הבית יוסף** (סי' קעז) שמדברי **תוס' הרא"ש** נראה, שאם שווי הסחורה הוא מאה זוז, והבאת הסחורה לבית המקבל עולה שני זוז נוספים, אלא שכשקנה הנותן את הסחורה הביאה מתחילה לבית המקבל, ולאחר מכן סיכמו ביניהם שיקחם בתורת עיסקא, ואילו היתה הסחורה בבית הנותן, היה צריך לשלם שני זוז לכתף להוליך את הסחורה, וממילא היה צריך להעריך את שווי הסחורה בק"ב זוז, וסכום זה היה הנותן צריך לקבל קודם שיחלקו את הריוח ביניהם, מעתה אף שהסחורה כבר בבית המקבל אנו אומרים ששומת שווי הסחורה הוא ק"ב זוז ועל כן לא יחלקו את הריוח אלא מה שיותר מק"ב זוז.

וכתב הבית יוסף, שהטור לא רצה לפרש כן, משום שלפי זה העלאה זו היא לטובת הנותן, לעומת שאר הדברים השנויים בברייתא, שבהם השומה היא לטובת המקבל.

ולכך פירש **הטור** (שם), שהכוונה שהנותן צריך לתת למקבל את שכר הכתף המוליך את הסחורה לשוק למכירה, ובאם מוליך המקבל עצמו את הסחורה, צריך הנותן לשום לו את שכר ההולכה, וכמו כן אם כבר היתה הסחורה בבית המקבל, צריך הנותן לשום את דמי ההולכה של הסחורה ונוטלם המקבל, שהרי על ידי שהייתה הסחורה בביתו נחסך מהנותן תשלום ההולכה, וכן כתב **הב"ח** שכוונת הטור שכשבאים לחלוק את הרווח, נוטל המקבל את דמי שכר הכתף, ולאחר מכן חולקים את שאר הרווח. **ובבית יוסף** כתב, שלפי הטור צריך הנותן להוסיף למקבל גם את דמי שכר הכתף, כדי שישא ויתן בהם ויהיה השכר לאמצע גם ממעות אלו.

<u>גמ': רב עיליש גברא רבה הוא וכו' מה נפשך וכו'</u>

קושית הראשונים שאף בכל אדם הדין כן משום שהוא שטר של איסור

✧ ✧ ✧

על דברי רבא, שמשום שרב עיליש גברא רבה אין לפרש את השטר כלשונו, הקשו **הראשונים** שאף אם היה שטר של אדם בעלמא שאינו גברא רבה, ויתכן שהתכוון לעיסקא אסורה, מכל מקום לא היה ניתן לדון את השטר כפי שהוא כתוב, מכיון שהוא שטר של איסור, והיו ב"ד מחייבים את הנותן לשלם לבני רב עיליש לכל הפחות את שכר עמלו ומזונו.

[**והראב"ד** תירץ, שמדובר שהוציא הנותן את הרווח ואינו בעין, וממילא רווח זה הוא רק אבק ריבית שאינו יוצא בדיינים, ובראשונים מבואר בכמה אופנים כיצד מדובר לפי זה].

והרמב"ן תירץ, שאמנם גם באדם בעלמא היה צריך הנותן לשלם דמי פועל בטל, אבל מכל מקום לא היה יכול המקבל לתבוע שני שליש ברווח או שיקבל הנותן עליו שני שליש בהפסד, אולם משום שרב עיליש גברא רבה אנו אומרים שפירוש השטר עצמו הוא, שרב עיליש יכול לבחור או שני שליש ברווח, או שיקבל הנותן עליו שני שליש בהפסד.

ובביאור מהלך זה כתב **הריטב"א**, שהטעם שאיננו אומרים שאף רב עיליש כוונתו היתה לפסוק עמו חצי ברווח וחצי בהפסד, אלא שהתנה עמו בעל פה שיתן לו שכר עמלו ומזונו, הוא משום שלא היה לו לרב עיליש לכתוב בשטר בסתם ולפסוק רק בעל פה, שיש בכך לזות שפתים, ובכרח שהשטר עצמו מתפרש באופן המותר, כלומר, שמקבל או חצי בריוח [ושני שליש בהפסד] או חצי בהפסד [ושני שליש ברווח].

<u>גמ': מה נפשך אי פלגא באגר תרי תילתי בהפסד אי פלגא בהפסד תרי תילתי באגר</u>

ביאור טענת הממה נפשך של רבא, וכמה נטלו בני רב עיליש מן הנותן

✧ ✧ ✧

בביאור טענת ה'ממה נפשך' של רבא, כתב **רש"י** שרבא בא לפרש, שלשון השטר 'פלגא באגר פלגא בהפסד', אינה מתפרשת שקצצו ביניהם שיחלקו הן ברווח והן בהפסד, אלא פירושה בדרך של שתי אפשרויות, כלומר, שאם יטול חצי ברווח - שני שליש הפסד יהיו על הנותן, ואם יטול חצי בהפסד - יקבל המתעסק שני שליש ברווח, והדבר תלוי ברצון המתעסק לבחור באחת האפשרויות.

ועל פירושו הקשו **התוס'**, שאם כן לעולם אם יהיה רווח, יבחר המתעסק בחצי בהפסד ושני שליש ברווח לעצמו, ואם יהיה הפסד, יבחר המתעסק בחצי רווח, ושני שליש בהפסד על הנותן. ותירצו, שאפשר שלא היה התעסק יכול לבחור כן כל משך העיסקא, אלא היה פרק זמן שבו היה רב עיליש צריך לברר באיזה צד הוא בוחר, וכן כתבו **הרמב"ן והרשב"א**.

פירוש נוסף בטענתו של רבא כתבו התוס', שרבא לא בא לפרש את לשון השטר באופן שרב עיליש יכול היה אכן לבחור באיזה צד הוא רוצה, אלא שרבא תמה על לשון השטר, איך יתכן שרב עיליש כתב שטר באיסור, והיה לו לפרש או חצי ברווח ושני שליש בהפסד או חצי בהפסד ושני שליש ברווח.

וכתב **התוס' הרא"ש**, שמה שלא אמר רבא שבהכרח רב עיליש היה טובל עמו בציר ועל כן היה מותר לפסוק חצי בשכר ובהפסד, הוא משום שאם כן היה צריך רב עיליש לפרש בשטר ענין זה, כדי שלא יבואו להתיר אף

בלא טובל עמו בציר. [וקושיתו תמוהה, שהרי בגמ' באמת הקשה רב זביד שאולי רב עיליש היה טובל עמו בציר, ועל כך אמר רב כהנא שאין הלכה כרבי יהודה].

ובשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** כתב על דרך פירוש התוס' שרבא אכן תמה על לשון השטר, ופירש את מהלך הגמ', שבאמת בני רב עיליש תבעו שיתן להם שכר כפועל בטל שהיה מגיע לרב עיליש, והנותן אמר שלא פסק עמו שיתן לו כפועל בטל, ואמר רבא שכיון שאסור לפסוק חצי ברווח וחצי בהפסד אלא או שני שליש בהפסד לנותן או שני שליש בריוח למקבל, בהכרח שרב עיליש התנה עמו שיתן לו כפועל בטל, ועל כן מחויב הנותן לתת לבניו לכל הפחות כפועל בטל.

ועוד הביאו התוס' את גירסת **הר"ח**, שלא היה כתוב בשטר 'פלגא באגר ופלגא בהפסד', אלא היה כתוב 'פלגא באגר ובהפסד'. ולפי זה כוונת רבא, שמה שכתוב בשטר 'פלגא' אינו אלא כלפי הרווח אבל בהפסד אכן שני שליש על הנותן.

וביאור כוונת רבא שהקשה בדרך 'ממה נפשך', מבואר **בתשובת הרי"ף** [שמובאת **בשיטה מקובצת** כאן], שכוונתו שבאופן שמפורש בשטר 'פלגא באגר ובהפסד', אנו אומרים שלשון 'פלגא' אינו אלא כלפי הרווח, אבל בהפסד שני שליש על הנותן, ובאופן הפוך, שמפורש בשטר 'פלגא בהפסד ובאגר', בזה אנו אומרים שלשון 'פלגא' אינו אלא כלפי ההפסד, אבל ברווח מקבל המתעסק שני שליש.

ובתוס' נראה, שפירוש דברי רבא, שאמר שבהכרח לשון השטר מתפרשת ש'פלגא' הוא רק כלפי הרווח אבל בהפסד הוא שני שליש, שהרי אם נאמר שאף ההפסד הוי פלגא, היה צריך הרווח להיות שני שליש, וכיון שמפורש שנוטל רק חצי ברווח, בהכרח הכוונה בשטר שיקבל עליו הנותן שני שליש בהפסד.

גמ' שם

בקבלת עסק בסתם, אופן חלוקת השכר וההפסד בין הנותן למקבל

✧ ✧ ✧

בקבלת עסק בסתם, שלא שפירשו כיצד תהיה חלוקת הרווח וההפסד, ואינו נותן למקבל שכר עמלו ומזונו, מצאנו שנחלקו רש"י והרמב"ם באופן החלוקה. שיטת **רש"י** להלן (קד, ב) שהעיסקא חציה מלוה וחציה פקדון ועל כן נוטל המקבל חצי בהפסד, אולם ברווח מקבל המתעסק שני שליש, וזהו שכר טרחו, וכן כתב **הרמב"ן** שם.

וכתב הרמב"ן, שאף שכאן אמר רבא לגבי שטרו של רב עיליש, שיכול רב עיליש לבחור באופן ההפוך, דהיינו, שיקבל חצי ברווח והנותן יקבל עליו שני שליש בהפסד, אין זה אלא בשטר זה משום שהיה מפורש בשטר גם חצי ברווח, ובהכרח שכוונתם היתה שיוכל רב עיליש לבחור באופן חלוקה שהנותן יקבל עליו שני שליש בהפסד, ויטול המקבל חצי ברווח, אבל בקבלת עסק בסתם, לעולם נוטל המקבל חצי בהפסד ושני שליש ברווח.

מאידך, שיטת **הרמב"ם** (הל' שלוחין ושותפין פ"ו ה"ג), שבקבלת עסק בסתם הדין הוא שנוטל המקבל שני שליש ברווח, והנותן מקבל עליו שני שליש בהפסד. [וטעמו, משום שהמקבל ראוי ליטול שכר טרחו הן בצד הרווח והן בצד ההפסד, כלומר, שכשם שבצד הרווח נוטל המקבל שליש ממה שראוי להיות של הנותן, משום שכר טרחו, כמו כן בצד ההפסד, הנותן מקבל עליו שליש ממה שהיה ראוי להיות מוטל על המקבל, בתשלום שכר טרחו].

וכתב **הכסף משנה**, שהרמב"ם למד את דינו מדברי רבא כאן, וסובר הרמב"ם שרבא לא בא לפרש את שטרו של רב עיליש, אלא בא לפרש את עיקר הדין בכל עסק בסתם, וכוונתו, שבין ברווח ובין בהפסד ראוי המקבל ליטול חצי שהרי חציו מלוה, אלא שנוטל עוד שליש מחלק הנותן בין בצד הרווח ובין בצד ההפסד – משום שכר טרחו.

אמנם כל זה בעסק בסתם, אבל אם התנו ביניהם, כתב הרמב"ם שם (בה"ד) שרשאי הנותן להתנות, שרק בהפסד יקבל עליו שני שליש אבל ברווח יחלקו בשווה, וכן להיפך, שרק ברווח יטול המתעסק שני שליש, אבל בהפסד יחלקו בשווה.

[ולענין שיעור התוספת שנוטל המקבל בשכר טרחו, כתב **הרמב"ם** (שם ה"ד), שמה שמבואר בגמ' ששכר טרחו הוא שליש, אין הכוונה ששיעור זה הוא בדוקא, אלא רשאי הנותן להתנות מתחילה שיטול המקבל רק תשיעית מחלק הנותן, וגם באופן זה אין איסור בדבר, שכיון שהתנו שיהיה לו רווח יותר מהמגיע לו מעיקר הדין – מותר. אמנם כתב, שרבותיו חולקים בדבר, ולשיטתם אין העיסקא מותרת אלא אם נותן לו רווח שליש בדוקא ולא פחות. **ובריטב"א** להלן (ע, א) כתב, שכשפסקו ביניהם שיטול המקבל בשכרו פחות משליש מחלק הנותן, אמנם אין בכך אבק ריבית, אבל מכל מקום נקרא רשע ואסור לעשות כן].

סט, א

*<u>תוס' ד"ה אמר רב</u>

מדוע התיר רב מותר שליש בשכרך, הרי הוא צד אחד בריבית

✧ ✧ ✧

בדינו של רב, שהמוסר עגלים בעיסקא, מותר לפסוק עמו ששכרו יהיה כל השבח היתר על שליש דמיו של עכשיו, ובאם לא יגיע לשליש דמיו, לא יטול כלום בשכרו אלא יחלקו בשוה, הקשו התוס' שהרי יש כאן צד אחד בריבית, שיתכן שלא יגיע יותר משליש, ובצד זה יש כאן ריבית שטורח עבורו בשכר מעות שהלוהו. ותירצו, שכאן הקלו רבנן משום שמצוי מאד שהעגל מגיע ליותר משליש דמיו.

ישוב נוסף כתב **התוס' הרא"ש**, שכיון שכאן אין המלוה נוטל מהלוה ממון ממש כנגד מעותיו, אלא רק הלוה טורח עבור המלוה, הקלו חכמים יותר, שאף בקצית שכר שספק אם יבוא, יש להתיר את הדבר.

*<u>גמ': אלא אמר שמואל קוצץ לו דינר</u>

באלו אופנים התיר שמואל קציצת דינר

✧ ✧ ✧

בדינו של שמואל שיש להתיר קבלת עיסקא בקציצת דינר בשכרו, הקשה **הריטב"א** שהרי מבואר לעיל שנחלקו התנאים בשיעור שכרו, ולא מצאנו שיטה שקוצץ לו דינר. ותירץ, שאין כוונתו של שמואל שעיקר הקציצה היא דינר בשכרו, אלא עיקר הקציצה היא 'מותר שליש בשכרך' וכדברי רב, אלא שמשום החשש שמא לא יגיע למותר שליש ונמצא שאינו נוטל כלום בשכרו, צריך להתנות שאם לא יגיע למותר שליש, יקבל מן הנותן דינר בשכרו.

ישוב נוסף כתב **השיטה מקובצת** בשם **הראב"ד**, שבגמ' לעיל מדובר במי שיש לו מלאכה אחרת, ובאופן זה צריך לשלם לו על מה שבטל ממלאכתו הראשונה, אבל כאן מדובר באדם שהיה בטל ממילא, ועל כן די בקציצת דינר. ועוד כתב, שלעיל מדובר במקבל עיסקא בסתם, אבל במתנה מתחילה – די בקציצת דינר. [**ובהגהות הגר"א** (אות ב) כתב, שאף שיטת **הטור** (סי' קעז) כך, שאם מתנה מתחילה, די בקציצת דינר].

ובתשובת הרי"ף [מובאת **בשיטה מקובצת** לעיל (סח, ב)] כתב, שכאן מדובר בעיסקא שאינו נזקק להתבטל ממלאכתו אלא בזמנים מעטים, ועל כן די בקציצת דינר, לעומת זאת לעיל מדובר בחנווני וכדומה, שצריך לשבת בחנות כל היום ומתבטל לגמרי ממלאכתו, ועל כן לא די בקציצת דינר, וכן מבואר **ברי"ף** כאן, שבדינו של שמואל מדובר באופן שיש לו מלאכה אחרת שאינו צריך להתבטל ממנה, וכן כתב **הרמב"ם** (הל' שכירות פ"ו ה"ב) שמה שהתיר שמואל בקציצת דינר, הוא רק באופן שיש לו עסק אחר להתעסק בו.

[**ובבית יוסף** (שם) כתב, ששיטת הטור שכל ההיתר כשיש לו עסק אחר, הוא דוקא אם העסק האחר הוא מעין העסק שקיבל עליו, ומהטעם שמבואר בגמ' בהמשך 'גביל לתורא - גביל לתורי', כלומר, שאינו צריך להוסיף טירחה עבור הבהמה שקיבל בעיסקא, הואיל וצריך לטרוח ממילא גם עבור בהמותיו שלו, אבל אם העסק האחר אינו מענין העסק שקיבל עליו - אין להקל בקציצת דינר, ונחלק על שיטת הרי"ף והרמב"ם שהתירו בכל אופן שיש לו עסק אחר, שדי בקציצת דינר].

[דרך אחרת בשיטת הרמב"ם כתב בביאור **הגר"א** (שם ס"ק ו), שלדעת הרמב"ם לעולם יכול להתנות מתחילה שלא יתן לו אלא דינר, וכשיטת הראב"ד בתירוצו

השני, שאם מפרש מתחילה, יכול להתנות גם בדינר בלבד, ומה שכתב הרמב"ם שיש לחלק בין אם יש לו עסק אחר או לא, אין זה אלא בנתן לו בסתם ולא פירש כמה יהיה שכרו, שבאופן זה, אם אינו מתעסק בדבר אחר - צריך ליתן לו שכר עמלו ומזונו, ואם הוא מתעסק בדבר אחר - די בנתינת דינר]

<u>גמ': והאמר רב ריש עגלא לפטומא מאי לאו דאמר ליה מותר שליש בשכרך</u>

ההכרח בהוה אמינא שאין כוונת רב שדי בריש עגלא בלבד לשכר עמלו

✧ ✧ ✧

בביאור קושית הגמ' כתב **הריטב"א**, שבהוה אמינא סברה הגמ', שראש עגל לבדו ודאי לא די בו להחשב כשכר עמלו, ובהכרח שעיקר הפסיקה היתה שיקבל מותר שליש בשכרו, אלא שאם לא יגיע לשליש - יתן לו את ראש העגל בשכרו. ובתירוץ חזרה בה הגמ', וסברה שאכן די בנתינת ראש העגל בלבד, משום שבעסק של פיטום עגלים אין טירחה מרובה, ועל כן די בראש העגל להחשב כשכר עמלו.

<u>גמ': ואיבעית אימא כי קאמר רב וכו' מותר כגון דאית ליה בהמה וכו'</u>

אופני ההיתר להלכה בפסיקת מותר שליש ובפסיקת ריש עגלא

✧ ✧ ✧

בענין אופני ההיתר להלכה לפסוק מותר שליש, כתב **בתשובת הרי"ף**, שלהלכה נפסק כפי האיבעית אימא, שלא התיר רב אלא באופן שיש לו בהמה אחרת משלו שצריך להתעסק בה ממילא.

והרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"ח ה"ב) כתב, שאם היה למפטם בהמות אחרות, אפילו לא העלה לו אלא דבר מועט בכל ימי השותפות דיו, וחולק בשכר בשוה. ומבואר **בהגהות מיימוניות** (שם אות א), שכוונתו שבאופן זה מותר לפסוק אפילו מותר שליש בשכר, וכשיטת רב לפי האיבעית אימא.

[ומפשטות דבריהם מבואר שכל ההיתר אינו אלא כשיש לו בהמות אחרות, שצריך ממילא לטרוח עבורן ואינו צריך להוסיף טירחא עבור בהמת העיסקא, וכדברי הגמ' 'גביל לתורא - גביל לתורי'. אמנם **החוות דעת** (סי' קעז ס"ק ב) נקט, שלשיטת הרי"ף והרמב"ם שהובאה לעיל, שהיתרו של שמואל לקצוץ דינר הוא דוקא כשאינו בטל מעסק אחר שיש לו, ולא חילקו אם העסק האחר הוא אותו העסק שקיבל על עצמו או לא, אף כאן לשיטתם אין ההיתר דוקא באופן שיש לו בהמה אחרת, אלא כל שיש לו מלאכה אחרת להתעסק עמה, התיר רב לקצוץ לו מותר שליש בשכרו. ועיין בדבריו במה שמיישב את דברי הגמ', שמשמע שכל ההיתר הוא רק מכח סברת 'גביל לתורא - גביל לתורי'.

אולם בתשובת הרי"ף מבואר שלא כדבריו, אלא שבאמת שני דינים אלו חלוקים באופן ההיתר, שדינו של שמואל בהיתר קציצת דינר, הוא בכל אופן שיש לו מלאכה אחרת, אבל דינו של רב בהיתר מותר שליש בשכר, אינו אלא באופן שיש לו בהמה אחרת, ומהטעם המבואר בגמ' שאינו צריך להוסיף טירחה עבור בהמת העיסקא, ומכל מקום בשיטת הרמב"ם יתכן לבאר כדברי החוות דעת].

ולענין קציצת ראש העגל בשכרו שהתיר רב, כתב **הריטב"א** שלפי האיבעית אימא, אף ההיתר של רב לקצוץ לו את ראש העגל בשכרו, אינו אלא באופן זה שהוא מתעסק בבהמה אחרת שלו. מאידך **הנמוקי יוסף** כתב, שקציצת ראש העגל מותרת אף באופן שאינו מתעסק ממילא בבהמות שלו.

<u>גמ': השתא שותפי אנן</u>

שותף המתעסק בבהמת השותפות – האם נידון כעיסקא, והנפק"מ

✧ ✧ ✧

במעשה של רבי אלעזר מהגרוניא מתבאר, שכל שהשתתפו האריס והבעל הבית ביניהם, אינו צריך להוסיף לו שכר על טירחתו מכיון שהוא אריס. ובטעם הדבר כתבו **התוס'**, שכאשר הם שותפים ביניהם והאחד טורח בבהמה, אין כאן עיסקא כלל, אלא החצי

השני נמצא אצלו רק בתורת פיקדון בלבד, ואחריות החצי השני כולה על השותף, וממילא אין כאן מלוה כלל, ולכך לא היה צריך רבי אלעזר לתת כלום לאריס.
ולפי זה, מה שאמר לו רבי אלעזר שאינו משלם על הטירחא משום שהוא אריס, אין הכוונה שאילו לא היה אריס היה בדבר חשש ריבית, שהרי אין כאן כלל הלוואה, אלא הפירוש כדברי **הריטב"א**, שלא היה ראוי לרבי אלעזר ליטול את טרחו של האריס בחנם.
ובקונטרס הראיות לריא"ז כתב בתוספת ביאור, שלולי שהיה אריס, אף שלא פסק עמו מתחילה שיטול שכר על טירחתו, מכל מקום דעתם ודאי שיטול שכר כפי הנהוג על טירחה כזו, והיה חייב לשלם לו שכר זה, שעל דעת כן ירד, אלא שמשום שהוא אריסו ומשועבד לו, אמר לו רבי אלעזר שאין מגיע לו כלום בשכרו.
אולם מדברי הרמב"ם מתבאר שהנידון כאן הוא לענין איסור ריבית. שלגבי הדין שהובא בשמו לעיל, שכשיש למקבל עסק אחר די בנתינת שכר מועט, הוסיף **הרמב"ם** (הל' שלוחין ושותפין פ"ו ה"ב ובפ"ח ה"א) וכתב, שאם היה המקבל אריסו אינו צריך להעלות לו כלום, ומקור דבריו מהמעשה ברבי אלעזר, שמבואר שאינו חייב להעלות שכר משום שהוא אריסו. הרי מבואר מדבריו, שאף לאחר שהשתתף האריס עם רבי אלעזר, עדיין יש כאן הלוואה, ועל כן צריך היה רבי אלעזר לתת לו שכר מועט משום איסור ריבית, אלמלא היה המקבל אריסו.
ובביאור שיטתו כתב **הלחם משנה** (שם פ"ו ה"א), שהרמב"ם סובר שאף לאחר שנשתתף האריס עם רבי אלעזר, עדיין היה החצי של רבי אלעזר אצלו בתורת עיסקא, ועל כן בחצי השייך לרבי אלעזר היה חציו מלוה וחציו פקדון, וכן בכל שותף המתעסק בבהמת השותפות, אלא שכיון שחצי הבהמה היא בבעלותו של האריס, הרי זה כמו שיש לו בהמה של עצמו שצריך להתעסק עמה, [וכמבואר ברש"י בהמשך (ד"ה מכאן)], ומשום כך די בנתינת שכר מועט, אבל ללא שכר מועט יש כאן איסור ריבית, אלא שבנידון כאן לא היה צריך רבי אלעזר לתת כלל שכר משום שהוא אריס.
[**ובהגהות הגר"א** (אות ה) גם מבאר את שיטת הרמב"ם באותה דרך, אלא שכתב שלשיטת הרמב"ם צריך לעמיד באופן שהאריס לקח עוד בהמות לעצמו, ועל כן ממילא צריך לטרוח עבורן. ויש להקשות על דבריו, מדוע לא די במה שחצי הבהמה שלו וטרח בה עבור עצמו, וכטעמו של הלחם משנה].

רש"י ד"ה אלא

דין הברייתא בשם בהמה לחבירו, נאמר לגבי הנותן, לגבי המקבל או לגבי שניהם

✧ ✧ ✧

בביאור דין הברייתא, שהשם בהמה לחבירו חייב לטפל בה עד זמן מסויים כפי המנהג, ואם בא לחלוק בתוך הזמן חבירו מעכב עליו, כתב רש"י, שמדובר לגבי המקבל. שחייב לטפל בה כשיעור הזמן הנהוג, שהרי קיבל על עצמו והתחייב כפי המנהג, ועל כן אם בא המקבל לחלוק בתוך הזמן הנותן מעכב עליו.
פירוש נוסף כתב רש"י, שמדובר לגבי הנותן, שאם בא הנותן לחלוק לפני הזמן המקבל מעכב עליו, וכפי שאמרו בברייתא, שיכול לעכב משום שטיפול השנה הראשונה מרובה ושבחה מועט, לעומת השנה השניה ששבחה מרובה והטיפול מועט. ורש"י הקשה על פירוש זה שלשון 'חייב לטפל בה' ברישא, משמעותה לגבי חיובו של המקבל ולא של הנותן.
מאידך **הרמב"ם** (הל' שלוחין ושותפין פ"ח ה"ד) כתב כפי הפירוש השני שהביא רש"י, ובישוב קושית רש"י כתב **הריטב"א**, שכוונת הברייתא היא לגבי שניהם - הנותן והמקבל, שכל אחד מהם יכול לעכב על חבירו, ודין הרישא הוא לגבי המקבל שחייב לטפל בה עד הזמן המדובר, שהרי התחייב בכך, ודין הסיפא שאם בא לחלוק בתוך הזמן חבירו מעכב עליו, הוא לגבי הנותן, שאינו יכול לחלוק בתוך הזמן, שטיפול השנה השניה מועט ושבחה מרובה.

*רש"י ד"ה מכאן

בטיפול בוולדות האם צריך לתת לו שכר עמלו, ושיעור השכר שנוטל

✧ ✧ ✧

בטעם הדין שבוולדות שחציין שלו וחציין של המקבל, אין הנותן משלם לו על טירחתו בגידול הוולדות כלל, כתב **רש"י** שאף שהחצי של הנותן נמצא אצלו בתורת עיסקא שחציה מלוה וחציה פקדון, והיה ראוי שיטול שכר עמלו, מכל מקום אינו נוטל שכר על עמלו, הואיל וממילא צריך המקבל לטרוח משום החצי שלו.

ועל דבריו הקשה המהרש"א, שהרי בגמ' לעיל מבואר שאף אם יש לו בהמות משלו שצריך לטרוח בהם, אין להתיר לא לתת שכר כלל, אלא שדי במותר שליש בשכרו, ואם כן מדוע כאן כתב רש"י שאינו צריך לתת לו שכר כלל.

ותירץ, שכאן שבגוף עצמו שהוא עוסק בו יש לו חלק שהוא שלו שצריך ממילא להתעסק בו, באופן זה יש להתיר אף ללא שכר כלל.

[ועל תירוצו יש להקשות, שהרי בתוס' (ד"ה דאמרי) הקשו מדוע בכל עיסקא לא די בנתינת מותר שליש בשכרו, הרי המקבל ממילא צריך להתעסק בחצי המלוה שלו, ואם כן הוא כמי שיש לו בהמות משלו. ותירצו, שמשום חצי המלוה שלו אין בכך סיבה שיצטרך להתעסק, שהרי הדין נותן שהנותן והמקבל יתחלקו בטירחה, וכל אחד יטרח יום אחד וככל שותפים, ומה שהמקבל מתעסק לבדו נחשב למחזי כריבית, שטורח לבדו עבור ההלואה שנתן לו.

ולפי זה קשה כאן לגבי הוולדות, שאדרבה, באופן שיש לו חלק בבהמה עצמה, אין להקל אפילו בנתינת מותר שליש, שמה בכך שיש לו חלק בבהמה הרי משום חלקו לא היה לו להתעסק אלא חצי מהימים, ואין זה דומה למקרה שיש לו בהמות משלו, ששם צריך להתעסק בבהמותיו לבדו ללא שייכות לשותפות ביניהם. ועיין בלחם משנה (הל' שלוחין ושותפין פ"ו ה"א) שכתב לישב קושיה זו].

אכן, **הריטב"א** נחלק על שיטת רש"י, וכתב שבאמת אף בוולדות צריך לתת לו שכר טרחו, אלא שאינו צריך לתת כפועל בטל, ודי בנתינת מותר שליש בשכרו, מכיון שהוא צריך להתעסק עם הבהמה ממילא, משום החצי שלו, ובדומה למי שיש לו בהמות משל עצמו, שבאופן זה די במותר שליש בשכרו.

<u>גמ': שקל מחצה שלו וחצי מחצה בשל חבירו וכו' אמר ליה מאן פלג לך</u>

כשחלק בוולדות שלא בפני ב"ד, האם נוטל מחצה בשבח הבא מחלקו של הנותן

✧ ✧ ✧

בדברי אביי מבואר, שאין המתעסק יכול לחלוק בוולדות בעצמו, אלא צריך לחלוק בפני ב"ד בדוקא בכדי שישומו את שווין כראוי.

ולענין דין הוולדות ושבחן באם לא חלק בפני ב"ד, שיטת **הרמב"ם** (הל' שלוחין ושותפין פ"ח) היא, שאם לא חלק בפני ב"ד, הרי השותפות ביניהם ממשיכה להתקיים כפי שהייתה, ומה שמשביחים מתחלק ביניהם בשווה, ואף שמעיקר הדין חציין שלו לגמרי, ובחצי של השני דינו ליטול מחצה כדין מקבל עיסקא, מכל מקום כל שאינו מתנה כן בפני שלשה, אנו דנים שמחל לו ועל כן חולקים ביניהם כבתחילה.

מאידך, **הרמב"ן** כתב בשם **התוס'**, שאף שהחלוקה בטלה, אין זה נוגע אלא לענין עצם החלוקה, שמה שחלק לעצמו ונטל וולדות מסויימים לחלקו אין זה מועיל, אלא עדיין הם שותפים בכל הוולדות, אבל לענין השבח, מרגע שנשלם הזמן הרי מחצה מהוולדות שלו הם, וממילא מה שממשיך להתעסק בחצי של הנותן, הוא בתורת מחצה מלוה ומחצה פקדון, ועל כן דינו להתחלק בשבח עם הנותן באותו מחצה.

ואף שמצאנו לענין אחים השותפים בירושה, שאם השביח אחד מהם, אנו אומרים שהשביח לאמצע כל זמן שלא פירש שהוא מתכוין לחלוק את הנכסים, אין זה דומה לכאן, ששם באחים לא ירד מתחילה בתורת עיסקא, אבל כאן שירד מתחילה בתורת עיסקא, אנו דנים שכל מה שבא להשביח הוא בתורת עיסקא שחציה מלוה וחציה פקדון, ועל כן חולק עם הנותן בשבח הבא מחלקו.

וכתב הרמב"ן, שלשיטת התוס' נמצא, ששתי טענותיו של אביי על החלוקה אינן שוות, שלפי הטענה השניה שהוא מקום שנהגו לגדל, יש בכך סיבה שישאר כל המחצה לנותן, ולא יטול מחלקו כלום. לעומת זאת הטענה הראשונה שחלק שלא בפני ב"ד, איננה אלא

לומר שהחלוקה עצמה בטלה, אבל לענין השבח, דינו ליטול מחצה משבח הוולדות בתורת בעלים, ובחציו של הנותן ליטול מחצה ממנו כדין עיסקא.

סט, ב

תוס' ד"ה כי האי גונא

באלו אופנים צריכים הדיינים להודיע לבעל הדין מאיזה טעם דנו אותו

✧ ✧ ✧

מדברי הגמ' שדוקא כאן צריך להודיע לכותי את טעם הפסק, דייקו התוס' שדוקא כאן צריך להודיעו משום שיבוא הכותי לחשוד בו, אבל בעלמא אין צריך להודיע לבעלי הדין את טעם הפסק. והקשו מהגמ' בסנהדרין (לא, ב) שמבואר שם, שיכול בעל הדין לדרוש מהדיינים לכתוב לו מאיזה טעם דנו אותו.

ובישוב הקושיה כתב **הרמב"ן**, שאף שם בסנהדרין אין הפירוש שמודיעים מאיזה טעם חייבו אותו, אלא רק כותבים את טענותיהם של בעלי הדין, וכותבין שמתוך טענות אלו חייבו אותו, אך לעולם אינם צריכים לפרש מאיזה טעם חייבו אותו.

והרא"ש כתב, שלעולם כאשר מבקש בעל הדין שיודיעוהו מאיזה טעם דנו אותו, צריך הדיין לכתוב לו מאיזה טעם דן אותו, אלא שכאן הבעל דין לא שאל את רב פפא מאיזה טעם דן אותו, אלא רק אמר שנראה לו שפוסק כנגדו בכל פעם, ולכן דוקא משום החשד היה צריך רב פפא לפרש את טעם פסק הדין.

גמ': רב חמא הוה מוגר זוזי וכו'

מהו אופן ההשכרה שבו סבר רב חמא להתיר

✧ ✧ ✧

בביאור סברת רב חמא להתיר השכרת מעות בשכר, כתב **רש"י** שהטעם הוא משום שהיה נותנם בלשון שכירות ולא בלשון הלואה, ועל כן סבר רב חמא שמותר לנותנם בשכר באופן זה למרות שאחריות המעות על המקבל. ועל דבריו הקשה **הר"ן**, וכי הלשון גורמת להתיר, הרי אם כן בטלה תורת ריבית לגמרי, שלעולם יתן המלוה בלשון שכירות ויהיה מותר לו לקבל שכר על מעותיו.

ולכן פירש הר"ן בשם **התוס'**, שרב חמא היה מקבל עליו אחריות אונסין על המעות, כלומר, שאם יאנסו המעות קודם שהוציאם המקבל, יהיו באחריות רב חמא, ועל סבר שמותר ליטול שכר עליהן.

מאידך **הריטב"א** כתב בשם התוס', שרב חמא היה מקבל אחריות על המעות לענין שאם יאבדו נכסי המקבל - יהיה פטור מן החוב, וכן כתב **בתוס' רבינו פרץ**. [ואת פירשו הר"ן בדברי התוס', כתב הריטב"א בשם ה"ר פנחס].

וכתב **הריב"ש** (סי' תסד), שאף שלהלכה גם באופן שמקבל אחריות אסור ליטול שכר, מכל מקום באופן זה אינו אסור אלא משום אבק ריבית, מאידך באופן שפירש רש"י שאינו מקבל אחריות אלא רק שנתנם בלשון שכירות, להלכה אסור הדבר משום ריבית קצוצה.

***תוס' ד"ה אוגר**

השכרת מעות באופן שמקבל הנותן אחריות גם בגניבה ואבידה

✧ ✧ ✧

בדברי התוס' שרב חמא היה מקבל עליו אחריות אונסין על המעות, ועם זאת להלכה אסור לעשות כן, כתב **התרומת הדשן** (סי' שב), שכל האיסור אינו אלא באופן שהנותן מקבל עליו רק אחריות אונסין, אבל אם מקבל עליו גם אחריות של גניבה ואבידה, באופן זה מותר להשכיר מעותיו.

ומדבריו נראה דמבאר כדברי הריטב"א [שהובאו בקטע הקודם], שאף לאחר שהוציא את המעות עדיין יש כאן אחריות של הנותן, [ולא נתפרש בדבריו כלפי מה מקבל אחריות לאחר הוצאת המעות, ולכאורה כוונתו, שהוא מקבל אחריות על העיסקא שהמקבל יעשה במעות, שאם תיפסד העיסקא – לא יוכל לתובעו], וכן מבואר **בחוות דעת** (סי' קעו ס"ק ב) שאין להתיר אלא דוקא אם מקבל אחריות גם לאחר שיוציא המקבל את המעות. **והרמ"א** (שם סעי' א) הביא להלכה

את שיטת התרומת הדשן, **ובביאור הגר"א** (שם ס"ק ב) חולק על זה, וכמו שמצוין **בהגהות הגר"א** על הגמ' (אות ב).

***גמ': זוזי לא הדרי בעינייהו ולא ידיע פחתיה**

האם די בכל טעם בפני עצמו לאסור, ודין השכרת כלים שאין בהם פחת

✧ ✧ ✧

בביאור דברי הגמ', שהשכרת מעות אסורה משום שאינן חוזרות בעינהן ולא ידוע פחתן, כתב **רש"י** שנאמרו כאן שני טעמים נפרדים לאיסור, האחד, שמעות אינו מחזירן בעיניהן, והשני, שאף אם היה מחזיר בעיניהן, מכל מקום אינן נפחתות על ידי השימוש בהן ולכך אסור.

ועל פירושו הקשו **התוס'**, שלפי זה כיצד מותר להשכיר כלים שאינם נפחתים על ידי שימוש, ועוד הביאו, שבתוספתא מבואר להדיא שמותר להשכיר מעות לשלוחני להתראות ולהתלמד בהן. ומשום כך כתבו שכוונת הגמ' שצריך שיתקיימו שני הטעמים בכדי לאסור, כלומר, שאף במשכיר דבר שאינו חוזר בעינו, אין זה אסור אלא בדבר שאינו נפחת בשימוש, אבל בדבר הנפחת ויכול להחזירו בעינו אם ירצה אף לאחר שנפחת, מותר להשכירו, משום שהשכר ניתן עבור שימוש זה, וכן מבואר בעוד **ראשונים**.

ובישוב סתירת דברי רש"י מן התוספתא, כתב **היראים** (מצוה קיח) כתב, שדין התוספתא שמותר להשכיר מעות להראות בהן, אינו אלא באופן שיש פחת במעות, וגם כתב לפי זה, שלהלכה אכן אסור להשכיר כל דבר שאין בו פחת. [אמנם, מדבריו נראה שכל האיסור אינו אלא באופן שכל האחריות על המקבל], **ובבית יוסף** (סי' קעו) כתב בשיטת רש"י, שסובר שהגמ' שלנו אכן חולקת על התוספתא.

ובספר התרומות (שער מ"ו חלק ד דין נה) כתב, שאין להתיר השכרה כשמחזיר את החפץ בעין, אלא אם מקבל השוכר עליו רק אחריות של גניבה ואבידה, אבל אם מקבל עליו את כל האחריות אף לאונסין - אסור, והביאו את דבריו **הבית יוסף** (שם) **והרמ"א** (שם סעי' א).

גמ': הילך ד' זוזי ואוזפיה לפלניא זוזי וכו'

ריבית הבאה מאדם אחר למלוה על ידי אמירת הלוה - האם מותרת

✧ ✧ ✧

לגבי חידושו של רבא, שמותר לאדם לתת מעות למלוה על מנת שילוה לפלוני, שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, כתב הרשב"א בשם **הראב"ד**, שמכל מקום אסור ללוה לומר למלוה עצמו שילוה לו ופלוני אוהבי יתן לך מעות, וכן אסור ללוה לומר לפלוני אוהבו שיתן מעות למלוה בכדי שילוה לו, שבאופן זה הלה נראה כשלוחו של הלוה לתת כסף למלוה, ועל כן אסור.

אמנם **הרמב"ן** חולק, שכיון שהלוה אינו נותן מעות לאוהבו שנותן עבורו את הכסף למלוה, אין כאן אלא דיבור בלבד, ולכך אין בזה משום שליחות, **והרא"ש** כתב כהראב"ד שיש לאסור משום שנראה כשלוחו.

ובאופן שלאחר שנתן אוהבו למלוה את המעות בכדי שילוה, חזר הלוה ונתן לו מעות אלו, כתב **הריטב"א** שאפילו באופן זה אין איסור בדבר, שכיון שלא היה מחויב לתת לו, אין כאן אלא נתינה מרצונו ואינו נראה כשלוחו על ידי כך. אולם **הרא"ש** כתב שאסור באופן זה משום שנראה כשלוחו.

גמ': שקיל לך ד' זוזי וא"ל לפלוני לאוזפן זוזי מ"ט שכר אמירה קא שקיל

מדוע נזקק רבא לטעם של שכר אמירה הרי אין כאן ריבית מלוה למלוה

✧ ✧ ✧

טעמו של רבא שמותר ללוה לתת מעות לאדם אחר בכדי שיאמר לפלוני להלוות לו, מבואר בגמ' שהוא משום שהשכר ניתן עבור האמירה ולא עבור ההלואה. ועל כך הקשה **הריטב"א** מדוע נזקק רבא לטעם זה, הרי אף אם המעות עבור ההלואה יש להתיר, משום שאין כאן ריבית הבאה מלוה למלוה.

ותירץ, שטעמו של רבא נצרך, משום שבא להתיר אף באופן שהמלוה אומר שאינו רוצה להלוות לזה שנתן את המעות, אלא רק לאותו אדם שדיבר עמו שילוה לפלוני, והוא נותן לו את המעות בהלואה, ואותו פלוני הולך ומלוה את המעות ללוה, ובאופן זה נמצא שהמעות באו לבסוף ליד המלוה, ולמרות זאת מותר משום שהלוה נתן את המעות בשכר האמירה ולא תמורת ההלואה. [אלא שכל ההיתר הוא דוקא אם נתן לו מראש, אבל אם אינו נותן לו את המעות עד השעה שהוא מלוה לו, אין להתיר, מכיון שעכשיו הוא לוה מידו של זה שדיבר בשבילו ונותן לו מעות, וממילא יש כאן מיחזי כריבית].

ועוד כתב, שרבא בא להתיר אף באופן שלא נתרצה המלוה להלוות עד שנתן לו אותו פלוני את המעות שקיבל מיד הלוה, ואף שבאופן זה היה ראוי לאסור משום שנראה כשלוחו של הלוה לתת למלוה מעות, מכל מקום מותר, משום שאנו אומרים שכל נתינה זו היתה בתורת שכר אמירה, וממילא אין כאן ריבית כלל.

[**ובאבני נזר** (חלק יו"ד סי' קנג) כתב, שאופן זה מותר רק אם הלוה נותן את המעות לאדם שמדבר עם המלוה על כל צד, דהיינו אף אם לבסוף לא יצליח לרצות את המלוה שילוה לו, שמזה מוכח שאינו אלא בתורת שכר אמירה, אבל אם פסק שאינו נותן אלא אם יסכים המלוה להלוות לו, בזה יש לאסור אם נותן לבסוף את המעות למלוה].

ובחידושי הריטב"א הישנים כתב, שרבא אכן היה יכול להתיר גם משום שאינה ריבית הבאה מלוה למלוה, אלא שבא לחדש טעם נוסף להיתר.

גמ': מפריז על שדהו וכו' תן לי מאתיים זוז ואפרנסנה ואני אעלה לך וכו'

שתי דרכים בביאור המקרה של 'מפריז על שדהו', וטעם ההיתר בזה

✧ ✧ ✧

בביאור האופן שבו התירה הברייתא להפריז על שדהו, כתב **רש"י** שמדובר באופן שהחוכר מחזיר לו את המאתים זוז שהלוה לו, ובנוסף מעלה לו י"ב כורים במקום עשרה, והדבר מותר משום שעל ידי שהלוהו מאתים זוז, החוכר משביח את השדה, ונמצא שקיבל ממנו שדה מושבחת יותר, ולכן שווי החכירה בשדה כזו הוא אכן י"ב כורים, וממילא אין כאן ריבית.

אמנם **בספר התרומות** (שער מו חלק ד דין מח) כתב, **שהרמב"ם** מפרש שאינו מחזיר את אותם מאתים זוז שנטל. [והחידוש בהיתר מפריז על שדהו הוא, שאף ששני כורים שווים יותר ממאתים זוז, מכל מקום מותר, מכיון שבאותם מאתים זוז הוא משביח את השדה ועל ידי כן מצמיחה יותר, וממילא שווי החכירה הוא יותר, ומשום כך בחנות מבואר בגמ' שאסור, ששם אין החנות משביחה על ידי הכסף שהלוה לו, ואם כן מה שפוסק להעלות לו יותר בשכר החנות נחשב כריבית]. [**ובבית יוסף** כתב, שלא ידע מנין לו לבעל התרומות ששיטת הרמב"ם אינה כרש"י, ועיין במה שכתב בגדולי תרומה שם].

[ועל שיטת רש"י הקשה **בחידושי הריטב"א הישנים**, שלדבריו שמחזיר לו את הדמים שנתן לו, מדוע מותר בחנות אם משתמש במעות לצור צורות בחנות, שעל ידי כן יבואו לקוחות, הרי כשיחזיר לו לבסוף חנות מצוירת יש בזה משום ריבית, שקיבל חנות מצוירת תמורת מעות שהלוהו. ותירץ, שבאמת לכשיחזיר לו את החנות יצטרכו הבעלים לשלם לשוכר את דמי הצורה כפי מה שהיא שוה עכשיו].

*גמ': ספינתא אמר רב אגרא ופגרא

שתי דרכים באופן היתר אגרא ופגרא בספינה

✧ ✧ ✧

בביאור האופן שבו התיר רב להשכיר ספינה על מנת שאם תישבר ישלם השוכר, נחלקו הראשונים. **הרמב"ן** כתב, שההיתר הוא באופן שהשוכר משלם אם נשברה כפי מה שהיא שוה בשעת השבירה, שעד שעת השבירה הוא משלם על שימושו בספינה, ומשעת השבירה, הוא משלם לו על הספינה שנשברה, וממילא אין כאן ריבית.

מאידך **הרשב"א והר"ן** כתבו, שההיתר הוא גם באופן שהשוכר משלם דמים כפי מה שהיתה שוה בשעה

ששכרה, ואף שנפחתים דמיה עד שעת השבירה, מכל מקום מותר, שתשלום דמי השכירות הוא על מה שמשתמש עד שעת השבירה, ובאם לא היתה נשברת הרי היה הפחת על המשכיר, וממילא אין זה כהלוואה. [ועיין עוד בהמשך בענין נהגו בני כופרא וכו'].

<u>**רש"י ד"ה מותר**</u>

מחלוקת רש"י ותוס' באופן ההיתר בשומת פרה וספינה

✧ ✧ ✧

באופן ההיתר בשומת פרה וספינה, מבואר בדברי רש"י, שההיתר הוא משום שהשוכר אינו מקבל עליו פחת של הוזלה, אלא מחזיר את הפרה והספינה כמות שהן, ומשום כך אין זה בגדר הלוואה אצלו.

אמנם **התוס'** בהמשך (ע, א ד"ה דקא מקבלי) הוכיחו מהגמ' שם שלא די במה שאינו מקבל עליו פחת של הוזלה, אלא צריך שאף הפחת של הכלי שבא על ידי השימוש יהיה על המשכיר. ולכך כתבו שמה שהתיר רב בפרה וספינה הוא רק באופן שהמשכיר מקבל עליו גם את הפחת הבא מחמת השימוש, ורק במקרה של שבירה השוכר צריך לשלם, וכן מבואר בעוד **ראשונים**.

ובהגהות אשרי כתב, שרש"י אכן חולק על התוס' וסובר שדי במה שפחת ההוזלה על המשכיר. וכתב שם, שלשיטת התוס' יהיה אסור להשכיר כלים שאין דרכם להיפחת על ידי השימוש, באופן שאחריות השבירה על השוכר, שהרי צריך שהמשכיר גם יקבל עליו הפסד של פחת. **ובבית יוסף** (סי' קעו) גם כתב שדין השכרת כלים שאין דרכם להיפחת תלוי במחלוקת רש"י ותוס' כאן.

ע, א

<u>**גמ': ונהגו בני כופרא אגרא בשעת משיכה פגרא בשעת שבירה**</u>

שתי גירסאות במנהג בני כופרא, והנפק"מ

✧ ✧ ✧

במנהג בני כופרא מצאנו שתי גירסאות בגמ'. גירסת **רש"י** 'אגרא - בשעת משיכה, פגרא - בשעת שבירה', ומבאר שהנידון הוא לגבי שעת התשלום. מאידך **הריטב"א** גורס, 'אגרא - כשעת משיכה, פגרא - כשעת שבירה', ומבאר שהנידון לגבי שיעור התשלום, שהיו משלמים כשנשברה כפי שוויה בשעת השבירה ולא כפי שוויה בשעת השכירות, וכן מבואר **ברשב"א ובר"ן**.

ושיטת הריטב"א כשיטת הרמב"ן שהובא לעיל, שבאמת אין היתר למשכיר לפסוק שישלם כפי שעת השכירות. אמנם שיטת הרשב"א והר"ן שהברייתא אכן מתירה לפסוק שישלם כפי שעת השכירות, וביארו שאף שהדבר מותר, מכל מקום בני כופרא נהגו שלא להתיר אלא לפסוק שישלם כפי שעת השבירה, וגרסו בגמ' 'משום דמתניתא איפכא תניא', כלומר, שבברייתא מבואר שמותר לפסוק גם כפי שעת השכירות, מכל מקום הם נהגו להחמיר על עצמם שלא לפסוק לשלם אלא כפי שעת השבירה.

<u>**גמ': אמר רב ענן וכו' מעות של יתומים מותר להלוותן ברבית**</u>

טעמו של רב ענן שמותר להלוות מעות יתומים בריבית קצוצה

✧ ✧ ✧

בביאור טעמו של רב ענן שהתיר להלוות מעות של יתומים אף בריבית קצוצה, כתב **הרשב"א** שהוא משום שהיתומים אינם חייבין במצוות, ואין לאסור משום הדין שקטן האוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו, שזהו רק כאשר הקטן בעצמו עושה את העבירה, אבל כאן שהאפוטרופוס מלוה את מעותיו של הקטן, והקטן בעצמו אינו עושה כלום - אין איסור בזה. ואף רב נחמן מודה שהאפוטרופוס אינו עובר על איסור תורה בזה, אלא שסבר שיתום הנהנה מממון של ישראל שאינו שלו יענש במיתה.

<u>**גמ': אמר ליה ההוא דודא וכו'**</u>

השכרת הדוד ללא חוסכא דנחשא, האם יש בו משום ריבית קצוצה

✧ ✧ ✧

ממה שבא רב ענן להוכיח מהנידון של השכרת הדוד, שמותר להלוות מעות יתומים בריבית קצוצה, הוכיח **הרמב"ן** בתחילה, שלולי הטעם שאמר לו רב נחמן שמותר משום שמקבלים עליהם את חסרון שריפת הנחושת, היה הדין נותן שמה שנוטלים שכר יחד עם דמי הפחת במשקל הדוד, יש בדבר משום ריבית קצוצה, ובאמת בשכירות שאינו מקבל עליו את חסרון שריפת הנחושת, יחשב לריבית קצוצה.

אולם בהמשך דבריו כתב, שיתכן לומר שבאמת אין בדבר איסור דאורייתא, אלא שרב ענן הביא ראיה משם, משום שסובר שאילו היה אסור להלוות מעות של יתומים בריבית קצוצה, אף באיסור דרבנן אין להקל בהם. ורב נחמן היה יכול לחלק, שאף שריבית דרבנן הותרה להם, מכל מקום ריבית דאורייתא אסורה, אלא שהעדיף לענות שאמת במעשה של השכרת הדוד, היה מותר להשכיר באותו אופן אף לגדולים, וכן כתבו **הרשב"א והריטב"א** שאין בדבר ריבית קצוצה.

ובטעם מדוע אכן אין בו ריבית קצוצה, כתב הריטב"א שהוא משום שאין השוכר מקבל עליו אחריות גמורה אלא רק לענין הפחת, אבל באופן שיקבל אחריות על כל דבר, באמת יחשב לריבית קצוצה.

[ולפי דבריו שאין בהשכרת הדוד משום ריבית קצוצה אף ללא קבלת חסרון שריפת הנחושת, כתב הרמב"ן שהטעם ששמואל הצריכם בכל זאת לקבל את חסרון שריפת הנחושת, אינו משום איסור ריבית, שהרי ליתומים יש להתיר ריבית דרבנן, אלא משום שהשוכרים לא היו מסכימים לשכור ולקבל חסרון זה על עצמם, שהוא דבר שאינו קצוב וצריך אומד כל היום].

ובעיקר דינו של רב ענן כתבו **הרמב"ן וברשב"א**, שאין לפרש שרב ענן בא להתיר ליתומים רק אבק ריבית ולא ריבית קצוצה, שהרי מבואר בגמ' בהמשך שאבק ריבית אכן להלכה מותרת ביתומים, ובגמ' כאן המסקנה שלא כרב ענן. אולם **הריטב"א** כתב בשם יש מפרשים, שרב ענן אכן לא התיר אלא אבק ריבית דרבנן, וזהו כשיטת הריטב"א בהמשך הגמ', שההיתר להלכה להלוות מעות של יתומים אינו בכל אבק ריבית, אלא רק באופן של קרוב לשכר ורחוק להפסד [וכמו שיבואר להלן], אבל אבק ריבית בסתם, אסור אף ביתומים.

תוס' ד"ה דקא מקבלי

לשיטת רש"י, מדוע בדוד לא די במה שהשוכר אינו מקבל עליו יוקרא וזולא

✧ ✧ ✧

לעיל נתבאר שרש"י לגבי היתר אגרא ופגרא בספינה, כתב שההיתר הוא משום שהשוכר אינו מקבל עליו את אחריות ההוזלה, וכתב בהגהות אשרי שלשיטת רש"י אין צריך שיהיה פחת שיקבל עליו המשכיר בכדי להתיר, אלא די במה שההוזלה עליו. ולפי זה יש להקשות על רש"י את קושית התוס' כאן, מדוע לענין השכרת הדוד לא די במה שהשוכר אינו מקבל עליו את ההוזלה.

ובישוב שיטת רש"י כתב **הפלתי** (סי' קעו) שיש לישב על פי המבואר בדברי **הטור** שם, שהשכרת הדוד אינה דומה לספינה שמקבל עליו אגרא ופגרא, משום שכאן אם יקבל עליו השוכר את הפחת, הרי שמיד בתחילת השימוש כבר יש כאן חסרון בנחושת הדוד, ונמצא שמיד יש כאן חיוב אחריות של השוכר על הדוד, ולכן כתב הפלתי, שדוקא כאן לא די בכך שההוזלה על המשכיר, משום השוכר מתחייב באחריות מיד, אבל בספינה שאין חיוב אחריות אלא לאחר שנשבר, בזה די בכך שאין השוכר מתחייב בהוזלה.

תוס' שם

ישוב קושית התוס' על שיטת הריב"ן

✧ ✧ ✧

בישוב קושית התוס' על שיטת הריב"ן, כתב **המהר"ם שיף**, שהריב"ן סובר שבגמ' כאן אין להתיר כמו בעיסקא קרובה לשכר ורחוקה להפסד, משום שכאן אם אין המשכיר מקבל עליו את חסרון שריפת הנחושת, יש כאן ריבית קצוצה, וכשיטת הרמב"ן שהובאה לעיל, ועל כן לא די במה שההוזלה על המשכיר. לעומת זאת בעיסקא קרובה לשכר ורחוקה להפסד, אין בדבר ריבית קצוצה וכמו שיבואר להלן,

משום כך די במה שלענין הוזלה הדבר ברשות הנותן בכדי להתיר.

*גמ': מעות של יתומים מותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד

מחלוקת הראשונים בביאור קרוב לשכר ורחוק להפסד, והנפק"מ להלכה

✧ ✧ ✧

בביאור אופן ההלוואה שהתיר רב ששת במעות יתומים, כתב **רש"י** שהכוונה להלוואה שכל ההפסד יהיה על המקבל, וברווח יחלקו ביניהם, ואין כאן ריבית קצוצה אלא אבק ריבית, ועל כן ביתומים התירו חכמים.

ובטעם שאין זה בגדר ריבית קצוצה, כתב **הרמב"ן** שהוא משום שאינם נוטלים שכר אלא ממה שהמעות עצמן משביחות, אבל לא ממקום אחר. **ובר"ן** כתב, שכיון שאין הרווח ודאי, אין כאן ריבית קצוצה.

[באופן אחר כתב **הרמב"ן**, שכאן כל המעות היו אצל המקבל בתורת פקדון, ומה שהמקבל חייב באחריות כל המעות, הוא משום שהוא כמו שומר שכר שמתנה להיות כשואל, שמתחייב באחריות בתורת שומר, ומה שנוטל המקבל מחצה בריוח זהו שכרו על שמירתו, והרי זה כמו המקבל צאן ברזל שיתבאר בגמ' בע"ב. ומכל מקום כתב הרמב"ן, שאף לסברא זו, אין להתיר אלא דוקא משום שהרווח של היתומים הוא רק מהמעות עצמן אבל אם יתחייב לתת שכר גם ממקום אחר, באופן זה ודאי יהיה נחשב לריבית דאורייתא].

אולם **הריטב"א** נחלק על דבריהם, וכתב שבאופן שכתבו רש"י והרמב"ן ודאי שמוגדר כריבית קצוצה, משום שכל האחריות על המקבל, וממילא הרי זו זה מלוה, וחצי הרווח שנותן ליתומים, הרי הוא ריבית גמורה.

ועל כן פירש את דברי רב ששת באופן אחר, שהלוואה קרוב לשכר ורחוק להפסד היא באופן שמקבל בעיסקא רגילה, אלא שאינו נוטל שני שליש ברווח אלא פחות מזה, ולעיל (סח, ב) מבואר שאם מקבל פחות משני שליש ברווח, אסור לעשות כן, ועל זה נאמר בגמ' בסמוך שהוא רשע, שאמנם אין כאן אפילו אבק ריבית, מכל מקום יש איסור בדבר, ולענין זה אמר רב ששת שהתירו חכמים במעות יתומים, שיתחלקו בהפסד וברווח יטול מעט יותר מחצי - ודי בכך להתיר.

העולה ממחלוקת זו, שלשיטת **רש"י והרמב"ן** ועוד **ראשונים** כל אבק ריבית הותרה ביתומים, מאידך לשיטת **הריטב"א** לא הותר אלא באופן זה בלבד, אבל אבק ריבית בעלמא אסורה אף ביתומים.

גמ': קרוב להפסד ורחוק לשכר חסיד

הגדרת קרוב להפסד ורחוק לשכר, והטעם שנקרא חסיד

✧ ✧ ✧

לשיטת רש"י [בקטע הקודם] שקרוב לשכר ורחוק להפסד, הכוונה שהוא נוטל חלק ברווח ולא בהפסד, הקשה **הריטב"א**, שלפי זה כאן מדובר באופן הפוך, כלומר, שהוא נוטל חלק בהפסד ולא ברווח, נמצא שאין נותן זה אלא חסיד שוטה, שאם אין לו חלק ברווח מדוע יקבל עליו חלק בהפסד כלל, עדיף לו שילוה בחינם ולא יטול חלק לא ברווח ולא בהפסד.

ובפסקי הרי"ד כתב לישב, שמדובר באדם דחוק שאינו רוצה לקבל מתנות, ורוצים להלוות לו בכדי שיוכל להשתכר, אלא שהוא ירא ללוות שמא יהיה הפסד ולא יוכל להחזיר, ועל זה אמרו שמי שמתרצה לתת לו מעות בהלוואה שיוכל להשתכר, והוא מתרצה להשתתף עמו באם יהיה הפסד - הרי זה חסיד.

והריטב"א לשיטתו כתב לבאר, שמדובר בנותן עיסקא באופן שמקבל עליו חצי ההפסד, ואילו ברווח הוא פוסק שלא יקבל אפילו שליש אלא פחות מכך, ומשום כך נקרא חסיד, שהרי חכמים אמרו שרשאי ליטול שליש ברווח, ואילו הוא מחמיר יותר לקבל פחות משליש.

גמ': קרוב לזה ולזה רחוק מזה ומזה זו היא מדת כל אדם

הגדרת קרוב לזה ולזה ורחוק מזה ומזה

✧ ✧ ✧

בביאור אופן העיסקא כאן, כתב **הריטב"א** לשיטתו לעיל, שקרוב לזה ולזה, הכוונה חצי ברווח ושני שליש בהפסד, שהוא קרוב לשכר משום שנוטל מחצה וקרוב להפסד משום שמפסיד שני שליש, ורחוק מזה ומזה, הכוונה שנוטל חצי בהפסד ושליש בשכר, שהוא רחוק לשכר שנוטל פחות מחלקו, ונחשב גם רחוק להפסד למרות שנוטל חצי, משום שהפסד אינו שכיח.

ובפלפולא חריפתא (אות ר) **ובמהר"ם שיף** כתבו לבאר, שקרוב לזה ולזה, הכוונה שהנותן מקבל עליו יותר מחצי ההפסד וכמו כן יש לו יותר מחצי ברווח, שמקבל עליו הפסד ורווח בשוה, ורחוק מזה ומזה, הכוונה שאינו מקבל עליו בהפסד אלא מעט וכמו כן אינו מקבל ברווח אלא מעט, והטעם שמותר לעשות כן, הוא משום שמדובר דוקא באופן שנותן למקבל שכר עמלו ומזונו.

<u>רש"י ד"ה בבי דינא</u>

הטעם שצריך למסור את מעות היתומים דוקא בפני ב"ד

✧ ✧ ✧

בטעם שצריך לתת את מעות היתומים למי שיתעסק בהן דוקא בפני ב"ד, כתב רש"י שהוא משום שלב"ד יש כח להפקיר את נכסי המקבל, ולהתנות עמו קרוב לשכר ורחוק להפסד.

אולם **הרשב"א** נחלק על דברי רש"י, שכיון שקרוב לשכר ורחוק להפסד הוא רק אבק ריבית, וחכמים לא אסרו אבק ריבית אצל יתומים, אם כן מעיקרא אין כאן איסור לקבל קרוב לשכר ורחוק להפסד, ואיננו זקוקים לכח הפקר ב"ד להתיר זאת. [והעיר על דברי רש"י, שלפי דבריו היה צריך דוקא בפני ב"ד מומחין שיש כח בידם להפקיר, ולא די בכל שלשה].

והרשב"א כתב, שמה שצריך ב"ד הוא בכדי להוציא את ממון היתומים וליתנם בעיסקא, שאף שהדבר נעשה לטובתם, מכל מקום מכיון שיש כאן נתינת ממון יתומים לאדם אחר, צריך כח של ב"ד לדבר זה.

<u>תוס' ד"ה אתא</u>

גדר סימן מובהק האמור כאן שכנגדו נחשב למיגו במקום עדים

✧ ✧ ✧

בתוס' מבואר שאם התובע נותן סימנים מובהקים, נאמן לומר שהפקדון שלו אף אם אין לו עדים שהפקיד, כל שהלה מודה שהפקיד אצלו אלא שטוען שגם לו יש חפץ משלו שאלו סימניו. ואף שיש לו מיגו שהיה מכחיש את הפיקדון וטוען לקוחים הם בידי, אין המיגו מועיל לו משום שנחשב כמיגו במקום עדים, שלא יתכן כלל שאירע שגם לו יש חפץ שאלו סימניו.

ועל דבריהם כתב **הש"ך** (סי' רצז ס"ק א), שכל זה הוא רק בסימן מובהק שאינו בנמצא כלל, וכגון ששמו של המפקיד כתוב על החפץ, אבל בסימן מובהק שאפשר שיזדמן, אין זה בגדר מיגו במקום עדים, ונאמן במיגו לטעון שחפץ זה הוא אחר וסימניו דומים לשל המפקיד.

<u>תוס' שם</u>

ביאור החשש שיבואו עדים ויוציאו ממנו, ואימתי חוששים לכך

✧ ✧ ✧

את דברי התוס' שכאן החשש הוא שיביא עדים שהפקיד אצלו חפץ עם סימנים, וכיון שכן אין לב"ד למנוע מלהראות את החפץ לעדים שמא יכירו שהוא של התובע, מבאר **המהרש"א**, שכוונתם שאף אם יבואו העדים בחיי האיש יש לחוש שיוציאו ממנו, משום שגם לאיש עצמו אנו מחייבים אותו להראות לעדים.

אמנם **הרא"ש** כתב, שהחשש הוא דוקא שיבואו העדים לאחר מיתתו נוציא את החפץ להראות להם, שכיון שרואים ביד היתומים חפץ שסימניו כמו שאומרים העדים, יש לנו להראות לעדים ויכירו אם זה החפץ הוא של התובע, אבל בחיי האיש, כיון שיכול לטעון החזרתי, נאמן גם לטעון לקוח הוא בידי, ואינו צריך להוציא את החפץ שבידו להראות לעדים.

ועל דברי הרא"ש הקשה **הש"ך** (שם), שאף אם באיש עצמו איננו מחייבים אותו להראות, בסוגייתנו הרי מדובר שנוטלים מתחילה את החפץ מידיו, וממילא אין

החפץ תחת ידו של האיש, ואם כן מדוע יהיה נאמן לטעון החזרתי. וכתב שהרא"ש אכן אינו גורס בגמ' 'ונקטינן דהבא מיניה', ואף שגירסא זו נמצאת בנוסחת הרא"ש, צריך לומר בהכרח שהוא טעות סופר.

וברמב"ן ועוד **ראשונים** כתבו, שכאן לא יהיה נאמן במיגו שהיה טוען החזרתי, שהרי מבואר שכאשר רואים ביד הנתבע חפץ שיש בו סימנים כמו החפץ שהפקיד אצלו, מוציאים את הפקדון מיד הנתבע, שהרי יש עדי פיקדון וגם אין לו מיגו, וכמו כן בסוגייתנו, מכיון שאנו נותנים מתחילה את החפץ ביד היתומים, הרי שאנו רואים אותו בידם, וממילא אין האיש יכול לטעון לקוח או החזרתי.

ומבואר **ברשב"א** שכמו כן באופן שמת הנתבע והחפץ ביד היורשים, והם עצמם אינם יודעים האם הוא של אביהם או של התובע, מכיון שיש עדי פקדון, והם רואים אצלם את החפץ שיש בו סימן כמו החפץ שהפקיד, הרי זה נידון כמו ראה, וצריכים היורשים להחזיר את החפץ לתובע.

תוס' שם

בסוגיא בכתובות, האם מדובר שהביא עדי פקדון, והטעם שמוציאים מידי היורשים

✧ ✧ ✧

את הסוגיה בכתובות (פה, ב) בההוא שהפקיד בי חסא, פירשו התוס' שלא היו עדים שהפקיד אצלו, אלא שמשום שאינו אמיד נאמן התובע לומר שהפקיד אצלו את החפץ, ואין טוענים ליתומים שהיה לקוח אצל אביהם משום שדבר זה לא שכיח הואיל ואינו אמיד, ואיננו טוענים ליורשים טענה שאינה שכיחה.

אולם **הרמב"ן** בכתובות (שם) כתב, שמדובר שהיו שם עדים שהפקיד אצלו, אלא שהעדים לא נתנו סימנים בפקדון אלא רק התובע אמר את סימני הפקדון, [וכמו שמוכח בגמ' שם שהעדים לא אמרו סימנים], ומועיל צירוף העדים שהפקיד אצלו יחד עם הסימנים שנתן התובע, שעל ידי כן מתברר לנו שהפקיד אצלו חפץ זה שיש בו סימנים אלו, ומשום כך אפשר להוציא מיד הנתבע, וכמו שהתבאר לעיל שאפשר להוציא על ידי בירור שהפקיד אצלו חפץ שיש בו סימנים אלו.

והריטב"א כאן גם הביא פירוש זה של הרמב"ן, **והש"ך** (שם) האריך לדון בדבריו, ולבסוף נקט שלא כשיטת הרמב"ן, אלא שצריך שדוקא העדים עצמם יעידו על הסימנים, אבל אין מועיל לצרף את עדות הפקדון יחד עם הסימנים שנותן התובע, שיתכן שהחפץ עליו העדים מעידים לא היו בו את הסימנים שאמר התובע.

*גמ': יהיב סימנין ושקיל ליה

באלו סימנים מוציאים מידי המחזיק

✧ ✧ ✧

בגדר הסימנים שעל פיהם מוציאים מן המוחזק, כתבו **הרמב"ן** ועוד **ראשונים**, שדוקא בסימנים מובהקים מוציאים על ידי עדי פקדון, אבל בסימנים שאינם מובהקים אין להוציא מידי המוחזק. **והריטב"א** כתב שלפי הצד שסימנים דאורייתא, אכן ניתן היה להוציא מן המוחזק גם בסימנים שאינם מובהקים, אלא שכיון שהדבר בספק האם סימנים דאורייתא או דרבנן, על כן למעשה אין סימנים מועילים אלא להחזיר אבידה, אבל אין בכוחם להוציא ממון מיד המוחזק.

אמנם **הר"ן** כתב, שהחילוק בין השבת אבידה לכאן, הוא משום שכאן הוא בא להוציא ממון מיד המוחזק, ונראה מדבריו שאף לפי הצד שסימנים דאורייתא, אין זה מועיל להוציא ממון. [וההוכחה לכך, שאילו נאמר שכוונתו רק משום שסימנים דרבנן, היה לו לומר שהטעם שסימנים מועילים רק באבידה, הוא משום שלא תקנו רבנן אלא באבידה כמבואר לעיל (כז, ב)].

וכדבריו כתבו **התוס'** בחולין (צו, א), שאף לפי הצד שסימנים דאורייתא מכל מקום אין מוציאים ממון על פיהם, וכן כתב **הש"ך** (שם) שאין מוציאים ממון אלא בסימן מובהק, אבל בסימן שאינו מובהק אין מוציאים אף אם סימנים דאורייתא. [מאידך, **בתוס'** ביבמות (קטו, ב ד"ה אתרמויי) נראה, שכל סימן המועיל באבידה מועיל גם להוציא מיד המוחזק].

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק א) כתב, שמדברי התוס' כאן שכתבו שעניינם של הסימנים כאן הוא, שעל פיהם הב"ד מצריכים את הנתבע להוציא את החפץ, לראות האם מכירים העדים את חפץ, נראה שבאמת אין

אפשרות להוציא על פי הסימנים עצמם, אלא הם רק סיבה להצריך להוציא את החפץ, וממילא יכירו העדים בטביעות עין, אבל מכח עצם הסימנים אין להוציא מידי המוחזק.

[והביא שם גם את לשונו של **הרא"ש** שכתב, שכיון שיש עדים שהפקיד ביד אביהם חפץ שיש בו סימן, אין לב"ד להעלים שלא להראות אותו חפץ לעדים ויכירו אם זה הוא, ואף מדבריו נראה שאין הסימן עצמו מועיל להוציא, אלא שמכח הסימן ב"ד מחייבים אותו להראות לעדים, בכדי שיכירו העדים בטביעות עין.

אלא שיש להקשות על דיוקו, שהרי הרא"ש מסיים שם, שכיון שעדי הפקדון נותנים סימן מובהק ואנו רואין את אותו סימן בחפץ שתחת ידו - נחשב כעדים וראה, ומדבריו אלו נראה שדי בראיית הסימן בלבד ואין צריך שיכירו בטביעות עין].

ע, ב

*<u>**מתני': אין מקבלין צאן ברזל וכו' מפני שהוא רבית וכו'**</u>

שיטות הראשונים בביאור החידוש בדין צאן ברזל במשנתינו

✧ ✧ ✧

בדין משנתינו שאין מקבלין צאן ברזל מן הישראל אבל מן הנכרי מותר, כתב **רש"י**, שלא היתה המשנה צריכה לחדש דין זה שאסור לקבל מן הישראל, שכיון שלמדנו שעיסקא אסורה כל שכן צאן ברזל, ושנתה המשנה דין זה רק משום הסיפא שבנכרי מותר אפילו צאן ברזל.

ועל דבריו הקשה **הרמב"ן**, שבנכרי אין כל חידוש בדין זה, שהרי אפילו להלוות בריבית קצוצה מותר בנכרי כמבואר בהמשך המשנה. וכתב, שיש לפרש את לשון משנתינו לפי רש"י, שכל דברי המשנה הם אמירה אחת, כלומר, שמקבלים צאן ברזל מנכרי שהרי גם ללוות מהם בריבית מותר.

והרמב"ן עצמו כתב, שהחידוש ברישא הוא, שבצאן ברזל אסור אפילו אם נותן לו שכר עמלו ומזונו, שדוקא בעיסקא שהאיסור הוא משום טירחתו בחצי הפקדון בחינם, מועיל אם נותן לו שכר עמלו ומזונו, אבל כאן שהאיסור הוא משום שנותן לו מחצה ברווחים שבאו מממון שלו, לא די בשכר עמלו ומזונו להתיר את הדבר.

ביאור נוסף כתב הרמב"ן, שבאמת יש צד להתיר קבלת צאן ברזל יותר מאשר קבלת עיסקא, שבמקבל עיסקא, חצי המלוה הוא שלו לגמרי לכל ענין, ונידון כהלואה גמורה, אבל במקבל צאן ברזל, אין לו רשות למכור את הצאן שהוא מקבל, אלא הוא מוכרח לגדל את הצאן עצמו שקיבל, ועל כן היה הוה אמינא לומר, שאין כאן מלוה כלל אלא הצאן בבעלות הנותן, וממילא אין כאן ריבית במה שנוטל ברווח, שמשלו הוא נוטל, ולכן נצרכה המשנה ללמדנו שאסור.

אופן אחר בביאור החידוש כתבו **התוס'**, שבצאן ברזל כאן מדובר שמקבל ששכר קצוב כמה יתן לו עבור הצאן, וממילא יש כאן ריבית קצוצה, ולענין זה הוא חלוק מדין עיסקא, שבעיסקא אין זה אלא אבק ריבית, ואילו כאן מחדשת המשנה שבצאן ברזל נחשב לריבית קצוצה, וזו כוונת התנא במה שאמר 'מפני שהוא ריבית', כלומר, שהוא ריבית קצוצה מן התורה.

ובביאור החידוש במה ששכר קצוב בצאן ברזל הוא ריבית קצוצה, כתב **בתוס' רבינו פרץ**, שהיה מקום לומר שכיון שאינו רשאי להוציאם כשאר מלוה, והרי הוא מקבל את הצאן לגדלן ולא להוציאן, לא יחשב כמלוה וממילא לא יהיה בו איסור ריבית דאורייתא, וקמ"ל שנידון כמלווה גמורה מטעם שמקבל עליו את כל האחריות, ועל כן נחשב לריבית קצוצה.

[ושיטת **הריטב"א** שאף באופן של רש"י, שהנותן אינו מקבל שכר קצוב אלא רק חולק ברווחים מהצאן, גם דינו כריבית קצוצה ואסורה מדאורייתא, וכשיטתו שהובאה לעיל בע"א, שקרוב לשכר ורחוק להפסד נידון כריבית קצוצה, אולם שאר הראשונים שם סוברים שנידון רק אבק ריבית, עיין שם].

<u>**רש"י ד"ה ולדות**</u>

ביאור קושית הגמ' מוולדות צאן ברזל, לשיטת רש"י ולשיטת התוס'

✧ ✧ ✧

בביאור קושית הגמ' מהמשנה בבכורות לגבי ולדות צאן ברזל, כתב רש"י שמדובר בוולדות שבאו לחלוקו של הישראל בחלוקת הוולדות, ואף שכך פטורים מן הבכורה, ומכאן מוכח שהצאן ברזל הם ברשות הנותן.

ועל פירושו הקשה **הרשב"א**, שאם מדובר שכבר חלקו בוולדות, מדוע לא הקשו אף ללא דין משנתינו כאן, מדוע הוולדות הבאות לחלקו של הישראל אינן חייבות בבכורה, הרי הם שלו לגמרי, ואם משום שיד נכרי באמצע, הרי בשלב זה הגמ' סוברת שמה ששייך לישראל אין לפטור בו משום שיד נכרי באמצע.

ומשום כך כתב לבאר כשיטת התוס', שצאן ברזל היינו שהמקבל נותן שכר קצוב בכל שנה, ובאמת כל הולדות של המקבל, וקושית הגמ' היא לגבי זה גופא, שמהמשנה שם מוכח שצאן ברזל האמור במשנה אינו באופן שהצאן לגמרי של המקבל, והנותן מתחייב לתת לו שכר קצוב בכל שנה, אלא יש לנותן חלק בוולדות, שהרי אילו הוולדות של המקבל מדוע אינן חייבות בבכורה.

ועל תירוצו של אביי שהנותן קיבל עליו יוקרא וזולא, הקשה הרשב"א, שלפי פירושו שהוולדות כולן של המקבל, תירוצו אינו מובן, שמה בכך שקיבל יוקרא וזולא, הרי הוולדות עצמן של המקבל לגמרי, ואם כן מדוע פטורות מן הבכורה.

וכתב, שבאמת הדברים תלויים זה בזה, שאם אנו אומרים שהמקבל מקבל עליו את כל האחריות, זה עצמו סיבה לומר שאכן כל השבח של המקבל, שהרי הצאן שלו לגמרי. אבל אם אומרים כדברי אביי, שהנותן מקבל עליו אונסא וזולא, זה עצמו סיבה לומר שאין כל השבח של המקבל, אלא יש לנותן חלק בשבח, שהרי אין הצאן של המקבל לגמרי, ומשום כך הוולדות פטורות מן הבכורה שהרי יש לנכרי חלק בהן.

<u>גמ': הא דמקבל עליה אונסא וזולא הא דלא קביל עליה אונסא וזולא</u>

לדברי אביי, על אלו אונסין מקבל הנותן אחריות

✧ ✧ ✧

בדברי אביי שבמשנה בבכורות מדובר שקיבל עליו הנותן אחריות אונס והוזלה, ואילו כאן במשנתינו מדובר שלא קיבל הנותן אחריות אונס והוזלה ועל כן הן ברשות המקבל, כתב **הרמב"ן** שאין הפירוש שהמקבל אינו חייב באונסין כלל, אלא רק שאינו חייב באונסין של ליסטים, או אם הוזלו כל זמן שהן קיימות, אבל אם ימותו הצאן, בוודאי שלענין זה חייב המקבל באחריותן.

[**והריטב"א** גרס בדברי אביי, שהנותן קיבל עליו רק אחריות הוזלה, אבל אחריות אונסין לעולם על המקבל, עיין שם].

<u>גמ': כיון דאי לא יהיב זוזי אתי נכרי תפיס לה לבהמה וכו'</u>

מדוע עיקר תביעת הנכרי היא על המעות, ובאלו מעות מדובר כאן

✧ ✧ ✧

בדברי רבא מבואר שהנכרי בא לתבוע מעות מן המקבל, ואילו לא יתן לו את מעותיו, יתפוס את הבהמה כנגד מעותיו. והמעות שבא הנכרי לתבוע, כתב **רש"י** שהכוונה היא לאותן מעות ששמו בהן את הבהמה בשעת הקבלה, ואותן מעות בא הנכרי לתבוע בסיום הזמן שהסכימו ביניהם.

ועל פירושו הקשה **הריטב"א** בשם התוס' [הובא **בתוס' רבינו פרץ**], שאדרבה, עיקר תביעת הנכרי היא על הבהמה עצמה ולא על מעות, שהרי בנכסי צאן ברזל הדין הוא שמעיקרא נוטל הנותן את הבהמה עצמה, ורק כשאיננה בעין צריך המקבל לשלם את דמיה.

וכתב, שהדרך היא שכשבא הנותן לתבוע, אומר למקבל 'תן לי מעותי או את הבהמה', שהרי אינו יודע האם הבהמה קיימת, ועל כן מייחד את תביעתו על המעות, שהרי מעות בוודאי חייב לו.

אופן אחר כתב הריטב"א לבאר, שכוונת הגמ' אינה למעות של שומת הבהמה, אלא למעות שנתחייב לו בשכר קבלתו, וכשיטת רבינו תם שמדובר שהמקבל מתחייב לתת לו שכר קצוב במעות, וכלפי מעות אלו אמר רבא, שאם לא יתן לו את מעותיו, יתפוס הנכרי את הבהמה או את הוולדות.

[והריטב"א הקשה על פירושו זה, שאם מדובר לגבי השכר, הרי דינו לבוא קודם לתפוס את הוולדות שהן עיקר השבח, ורק אם לא ימצא יבוא לתפוס את הבהמה, ועיין שם שהביא גירסא אחרת בגמ'].

<u>גמ': איתיביה רבא לרב נחמן לנכרי תשיך וכו'</u>

ביאור קושית רבא לרב נחמן מהפסוק, אף שרב נחמן אסר רק מדרבנן

✧ ✧ ✧

על קושית רבא לרב נחמן מהכתוב 'לנכרי תשיך', שמבואר שמותר ליטול ריבית מן הנכרי, הקשו **התוס'** שהרי מה שאסר רב נחמן אין זה אלא מדרבנן, וכמבואר בגמ' בהמשך שטעם האיסור משום גזירה, ואם כן אין כל קושיה מדברי הכתוב, שוודאי מדאורייתא אמרה התורה שילווה לנכרי בריבית.

ותירצו התוס', שכיון שהכתוב אומר במפורש להשיך לנכרי, לא היה להם לחכמים לאסור. **ובתוס' הרא"ש** כתב, שכיון שבפסוק מבואר שיש מצוה להלוות להם דוקא בריבית, אין לחכמים לאסור להלוות להם בריבית, [וכן יש גורסים בתוס' כאן].

ובתוס' רבינו פרץ כתב, שכיון שהתירו הכתוב בפירוש לא היה לחכמים לאסור דבר זה. **והריטב"א** גם הביא את דברי התוס' רבינו פרץ [אלא שלא כתב בלשון 'שהתירו הכתוב בפירוש', אלא רק 'שהתירו הכתוב' בסתם], והקשה על דבריו, שהרי מצאנו כמה דברים שהתורה התירה וחכמים אסרו משום סייג. [**ובתוס'** לעיל (סד, ב) גם כתב לגבי ריבית במכירת קרקע, שכיון שהתיר הכתוב בפירוש לא רצו חכמים להעמיד דבריהם ולאסור שם].

דרך אחרת בביאור קושית רבא, כתב **הרמב"ן**, שרבא טעה וסבר שרב נחמן שאסר להלוות לנכרי בריבית הוא מדאורייתא משום הלכה למשה מסיני, ומשום כך הקשה רבא שבכתוב מבואר שמותר להלוות לנכרי בריבית, ואכן לפי המסקנא שרב נחמן בא לאסור רק מדרבנן, שפיר ניתן להעמיד את הכתוב לענין להלוות לנכרי בריבית. [וכן מבואר מדברי **הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"א), שכתב שמצוה להלוות לנכרי בריבית, ובהמשך דבריו (ה"ב) כתב, שמכל מקום מדרבנן אסור להלוות לו בריבית, וכמו שיובא להלן].

והריטב"א תירץ, שמה שאמר רב נחמן שאפילו בריבית מנכרי יורדים מעותיו לטמיון, אין משום שיש איסור להלוות לו בריבית, אלא משום שאין זה הגון להלוות בריבית ואפילו לנכרי. ומשום כך הקשה רבא, שהרי בכתוב מבואר שיכול להלוות לנכרי בריבית.

ואין לדחות שאולי כוונת הכתוב רק שאין איסור להלוות לנכרי בריבית, אך מכל מקום יתכן שאין זה הגון. שהרי מה שאין איסור בנכרי יש לנו ללמוד ממה שכתוב 'לאחיך לא תשיך', וממילא משמע שהאיסור אינו אלא לאחיך ולא לנכרי, ובהכרח שהכתוב לנכיר תשיך' בא ללמדנו שמותר לכתחילה להלוות בריבית לנכרי והוא דבר הגון. [וכתב שכל שכן אילו נפרש שכוונת הכתוב שיש מצוה להלוות לו בריבית, שלפי זה בודאי שזהו דבר הגון וראוי].

<u>*גמ': לאו תשוך לא תשיך לא סגי דלאו הכי</u>

האם צריך דרשה להתיר לקיחת ריבית מנכרי, ואם יש מצוה להלוות לנכרי בריבית

✧ ✧ ✧

בביאור קושית הגמ' שאילו כוונת הכתוב 'לנכרי תשיך' ללמדנו שמותר לתת ריבית לנכרי, אין צריך לימוד לזה, כתב **רש"י** שלענין להתיר נתינת ריבית לנכרי אין צריך לימוד, כי מהיכן יש מקור לאסור נתינת ריבית לנכרי שנטרך כתוב להתירו. [ודבריו כפי התירוץ השני בתוס' שבני נח לא הוזהרו על ריבית, שאם לא כן היה אסור לתת להם ריבית משום 'לפני עיוור'], אבל אם כוונת הכתוב ללמדנו שמותר לקחת ריבית מן הנכרי, לענין זה שפיר צריך דרשה להתיר נטילת ריבית מנכרי.

ומבואר מדבריו שללא דרשה היה אסור לקחת ריבית אף מן הנכרי, ובטעם שצריך דרשה להתיר מבואר **ברמב"ן**, שכמו שבבבא קמא (קיג, ב) הצריכה הגמ' דרשה מיוחדת להתיר גזילתו ואבדתו של נכרי, כמו כן צריך דרשה מיוחדת להתיר נטילת ריבית של נכרי.

מאידך, **בתוס'** מבואר שהטעם שצריך פסוק ללקיחת ריבית מן הנכרי, אינו בכדי להתיר, אלא ללמדנו שיש

מצוה ליטול ממנו ריבית, ומשום שאסור להלוות לנכרי בחנם מחמת איסור 'לא תחנם', ועוד, שיש מצוה להלוות להם בריבית בכדי לחסרם.

וכדברי התוס' כן היא שיטת **הרמב"ם** (שם ה"א) להלכה, שכוונת הכתוב ללמדנו שיש מצות עשה להלוות לנכיר בריבית השיך לנכרי. **ובר"ן** כאן מבאר את שיטת הרמב"ם כדרכם של התוס', שלפי המסקנה שהכתוב מתפרש לענין נטילת ריבית מהנכרי, בהכרח לא בא הכתוב רק להתיר, אלא הכוונה היא שיש מצות עשה להלוות לו בריבית.

עא, א

רש"י ד"ה בכדי חייו

מדוע הוכרח רש"י לשנות מטעמו של רבינא להלן

✧ ✧ ✧

בטעמו של רב חייא, שהתירו ליטול ריבית מן הנכרי רק בכדי חייו, כתב רש"י שהוא משום שלא יבוא למיסרך, כלומר שלא יבוא להלוות בריבית אף לישראל. ועל דבריו הקשה **המהרש"ל**, שרש"י כאן מבאר טעם אחר ממה שביאר רבינא שאמר שהתירו רק בתלמידי חכמים, ששם אמר רבינא שהטעם שאסור משום שמא ילמוד ממעשיו, וכאן פירש רש"י שהוא משום שיבוא למיסרך, ומנין לו שרב חייא אסר מטעם אחר ולא מטעמו של רבינא.

וכתב, שכיון שהתיר רב חייא לכל אדם בכדי חייו, בהכרח שלשיטתו אין הטעם משום שמא ילמוד ממעשיו, שאם כן גם כדי חייו אין להתיר, אלא הטעם הוא משום החשש שמא יבוא למיסרך, ולא גזרו באופן שהוא כדי חייו.

ולדברי רבינא שהתיר לתלמיד חכם משום שטעם האיסור הוא שמא ילמוד ממעשיו, כתב המהרש"ל, שממילא לתלמיד חכם מותר אף יותר מכדי חייו, מאחר שלא שייך לגביו הטעם שמא ילמוד ממעשיו.

וכתב עוד, שיתכן שאף לרבינא אין להתיר לתלמיד חכם אלא בכדי חייו, משום שאף רבינא מודה לטעמו של רב חייא שיש לחשוש שיבוא למיסרך, ומשום זה יש לאסור גם לתלמיד חכם, ורק בכדי חייו התירו].

[ובדברי רבינא כתב רש"י שאין לגרוס 'דלמא אתי למיסרך'. **והריטב"א** כתב שהוא משום שאין סיבה לחוש שיבוא למיסרך ולהלוות גם לישראל, שכל אחד יודע שלנכרי מותר ולישראל אסור. ולדבריו יש להקשות, שהרי ברש"י כאן מבואר שיש מקום לאסור משום החשש שמא יבוא למיסרך].

גמ': איכא דמתני לה להא דרב הונא וכו'

להלכה האם יש איסור להלוות לנכרי בריבית

✧ ✧ ✧

לפי ה'איכא דמתני' עולה, שלא בא רב הונא לאסור לקחית ריבית מן הנכרי כלל. וכתבו **התוס'** לעיל (ע, ב) בשם **רבינו תם** שהלכה כ'איכא דמתני', שהרי בשל סופרים הלך אחר המיקל, ולכן למסקנה אין איסור כלל להלוות לנכרי בריבית.

מאידך **הרמב"ן** כתב, שההלכה כפי הלישנא קמא לחומרא, אלא שלגבי שני תירוצי הגמ' של רב חייא ושל רבינא, הלכה להקל כשניהם, שאם הוא בכדי חייו מתור בכל אדם, ואם הוא תלמיד חכם מותר בכל ענין, וכן מבואר **ברמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ב).

והריטב"א כתב, שהאיכא דמתני לא באו לחלוק על הלישנא קמא בעיקר הדין, אלא נחלקו רק בשאלה על מה דיבר רב הונא, ולפי האיכא דמתני, רב נחמן אמר מעצמו שאסור להלוות לנכרי בריבית ולא בשם רב הונא, וממילא אין כאן מחלוקת בין הלשונות בעיקר הדין.

רש"י ד"ה יורד

הקורא לחבירו רשע, האם רשאי לרדת לאומנותו, והטעם

✧ ✧ ✧

בביאור מאמר הגמ' 'אדם קורא לחבירו רשע – יורד עמו לחייו', כתב **רש"י** שני פירושים. האחד, שרגיל להתקוטט עמו כאילו הכהו וכאילו בא להורגו. והשני, שנאמרה כאן הלכה, שרשאי הלה לרדת לחייו, כלומר

לרדת לאומנותו ולמעט מזונותיו. ועל פירושו השני הקשה רש"י, שלא יתכן שחכמים יתירו לישראל להנקם ולגמול רעה.

אמנם, בקידושין (כח, א) כתב רש"י כפי הפירוש השני שדחה כאן, שרשאי לרדת לאומנותו של חבירו. **ובחידושי רבינו יהונתן** כאן וכן **בריטב"א** בקידושין (שם) מבואר טעם ההיתר, שעל ידי כך שקורא לו רשע הוא גורם שלא ירחמו עליו, ומאבד ממנו חיותו, ועל כן אף הוא רשאי למעט הרווחתו של חבירו כנגד מה שהזיקו.

<u>גמ': ולא לך אלא לגר וכו'</u>

ההוכחה מהכתוב שנמכר תחילה לגר צדק

✧ ✧ ✧

בביאור מנין נדרש שנמכר תחילה לגר שאינו תושב, אף שבכתוב הוזכר רק גר תושב, כתב **המהרש"ל** שאילו נמכר רק לגר תושב, היה די לכתוב בפסוק 'ונמכר לתושב', וממה שכתוב 'גר תושב' משמע שמתחילה נמכר לגר גמור. ועוד כתב, שכיון שבתחילת הפרשה כתוב 'יד גר ותושב', משום כך אנו אומרים שאף בהמשך יש כאן שני גרים, האחד - גר גמור, והאחר - גר תושב.

<u>גמ': אינו קונה ודינו כישראל אבל קונה ודינו כנכרי</u>

האם גר נקנה בעבד עברי כדין נמכר לנכרי, וההוכחה לכך

✧ ✧ ✧

בגמ' מבואר שהגר אינו קונה עבד עברי כדין ישראל, אבל קונה עבד עברי כדין נמכר לנכרי, שאינו עובד את הבן. וכתב **בשו"ת שאגת אריה** (חדשות, דיני חדש סי' טו), שכשם שמה שאמרו שגר אינו קונה, הכוונה רק שאינו קונה כדין ישראל, אבל קונה כדין נכרי, כמו כן מה שאמרו שגר אינו נקנה, זהו דוקא כדין נמכר לישראל, אבל מכל מקום נמכר כדין נמכר לנכרי - שאינו עובד את הבן.

וההכרח לכך, שאילו נאמר שאינו נמכר כלל, עדיין קשה, שכיון שהטעם שאינו קונה הוא משום הכלל, שמי שנקנה - קונה ומי שאינו נקנה - אינו קונה, אם כן היה הדין צריך להיות שאינו נמכר כלל, שהרי אינו נקנה כלל, אלא בהכרח שאף מה שאינו נקנה, הוא רק להיות נידון כנמכר לישראל, אבל לעולם נקנה להיתו נידון כנמכר לנכרי.

עא, ב

<u>*גמ': וכיון דדיניה דנכרי דאזיל בתר ערבא וכו'</u>

הטעם שהערב נידון כמלוה בריבית לישראל אף שלא הלוה לו בפועל

✧ ✧ ✧

בדברי הגמ' שהואיל והנכרי הולך אצל הערב תחילה, נחשב כמי שהלוה לישראל את המעות, הקשה **רעק"א** מה בכך שהנכרי הולך אצל הערב תחילה, הרי מכל מקום הערב לא קיבל מעות מיד הנכרי אלא הלוה, ואם כן אף שהערב מתחייב לשלם לנכרי, מכל מקום כיצד נעשה מלוה של הישראל הלוה.

ואין לומר שמה שזכה הלוה במעות ההלואה מיד הנכרי, הרי זה כמו שהוא זוכה לערב, והוא חוזר וזוכה במעות מיד הערב, שהרי מבואר בתוס' בסמוך (ד"ה בשלמא), שישראל אינו יכול לזכות עבור ישראל אחר מיד נכרי, משום שאין שליחות אצל נכרי, ובהכרח, שהערב מתחייב לנכרי שלא מתורת הלואה, אלא משום שהנכרי הלוה לישראל על פיו, ואם כן מדוע יש איסור לערב לגבות את הריבית מיד הלוה, הרי הערב מעיקרא נתחייב לנכרי לשלם לו את הקרן ואת הריבית, והלוה משלם לערב משום שנתחייב לשלם עבור מה שלוה הוא, ואין כאן המתנת מעות של הערב ביד הלוה כלל, אלא רק תשלום עבור מה שנתחייב הערב לשלם במקומו.

ובישוב קושית רעק"א כתב **האבני נזר** (חלק יו"ד סי' קפח ס"ק ט), שהטעם שהלווה מתחייב לשלם לערב, הוא משום שבמה שנעשה ערב הרי הוא מהנה את הלווה, שאילולי שהיה ערב עבורו לא היה הנכרי מלווה לו, וכיון שכן, ממילא מובן מדוע יש כאן איסור ריבית, שעיקר חיובו לערב הוא רק בשיעור המעות שלווה, שהרי זה הסכום שנהנה מחמתו בכך שבאה ההלוואה

לידו, ואם יפרע מיד הרי לא ישלם לו אלא את מעות ההלואה ולא הריבית, וכיון שעיקר חיובו לערב הוא כפי שיעור ההלואה, נמצא שמה שנוטל ממנו את דמי הריבית, הרי זה משום המתנת המעות, שאף שהערב תובע מהלוה את דמי הריבית רק משום שהנכרי גובה ממנו את דמי הריבית, מכל מקום מה שמחייב את הלוה לשלם לערב את הריבית הוא רק משום שתובע ממנו דמים על המתנת המעות, שחיוב הלוה לערב אינו משום שהערב משלם עבורו, אלא משום שעל ידי התחייבות הערב נהנה הלוה.

גמ' שם

בערב לנכרי שלא קיבל עליו לדון בדיני ישראל, האם נחשב לריבית קצוצה

✧ ✧ ✧

על קושיתו שהובאה לעיל [בקטע הקודם], מדוע יש איסור ריבית במה שגובה ערב מיד הלוה, כתב **רעק"א** שיתכן שבאמת אין הכוונה שיש כאן ריבית מעיקר הדין, אלא רק משום חומרא.

אמנם **הריב"ש** (סי' שה) כתב שהוא ריבית קצוצה, והוכיח כן מקושית הגמ' על הברייתא מדרשת הכתוב שאתה נעשה ערב, ואם אסור רק מדרבנן, יש לישב שהברייתא מדברת על דין דאורייתא.

[**וביד דוד** כתב לדחות, שקושית הגמ' שלא היה לברייתא לומר בסתם שאתה נעשה ערב, הואיל ומדרבנן אסור], **וברמ"א** (סי' קע סעי' א) מבואר שאין זו ריבית דאורייתא אפילו בערב שלוף דוץ, ובמפרשים שם נחלקו בדין זה אם נידון כריבית קצוצה או לא.

*רש"י ד"ה לדון

ערבות ישראל בהלואת נכרי לישראל, האם מותרת אף בערב קבלן או רק בערב רגיל

✧ ✧ ✧

בגדר הערב המותר באופן שקיבל עליו לדון בדיני ישראל, כתב **רש"י** שההיתר רק בערב רגיל, שדינו לתבוע את הלוה תחילה ורק אם אינו מוציא אצלו – הולך אצל הערב, אבל בערב קבלן, שהמלוה יכול לתבוע את מי שירצה, יש לאסור באופן זה שיהיה הישראל ערב עבור ישראל אחר כשלוה מהנכרי בריבית, משום שמה שהנכרי גובה מהערב קבלן, והערב קבלן חוזר וגובה מהלוה, נחשב כמו שהערב קבלן הלוה את המעות שהלוה הנכרי, וממילא נמצא שנוטל ריבית עבור הלואה שהוא עצמו הלוה לישראל.

אולם **הרשב"א** נחלק על שיטת רש"י, וכתב שאף בערב קבלן אין לאסור, שמה שהערב חייב לנכרי, הרי זה כמו ששניהם לוו יחד מן הנכרי, כלומר, שאף הוא מתחייב לנכרי לשלם לו עבור מה שהוא מלוה ללוה, אבל חיוב הלוה לשלם לערב, אינו משום שנחשב כאילו הערב הלוה לו, אלא חיובו הוא משום ששילם במקומו, ועל כן חייב להשיב לו, וחיוב זה חל כאשר הערב משלם לנכרי, וכיון שהוא משלם קרן וריבית, ממילא אף הלוה מחויב לשלם לו את הקרן והריבית, אבל אין כאן הלואה מתחילה של הערב ללוה.

ומבאר הרשב"א, שכל מה שמבואר שיש לאסור לישראל אחר להיות ערב ללוה שלוה מנכרי, הוא רק באופן של ערב שלוף דוץ, כלומר, שהנכרי המלוה אינו תובע את הלוה כלל, אלא מעיקרא תובע רק את הערב, שהערב הוא זה שמתחייב לשלם עבור הלואה זו, ובאופן זה בודאי נידון כאילו הערב לוה מהנכרי המלוה, וחזר והלוה המעות אלו ללוה, שכיון שהערב בלבד הוא שמתחייב לנכרי המלוה, הרי זה כאילו הוא המלוה ללוה, ומשום כך יש לאסור בערב כזה.

גמ': אי קיבל עליו לדון בדיני ישראל ריבית נמי לא לשקול

מדוע לא יטול ריבית אף בדיני ישראל, הרי הותרה ריבית לנכרי

✧ ✧ ✧

על קושית הגמ' שאם קיבל עליו לדון בדיני ישראל, מדוע נוטל הנכרי ריבית, הקשה **הריטב"א** שהרי אף בדיני ישראל הדין שריבית מותרת לנכרי. ותירץ, שסברה הגמ' כעת, שקיבל עליו לדון כמו דין של ישראל בישראל, ותירוץ הגמ' שקיבל עליו לזו ולא לזו

פירושו, שלא קיבל עליו להיות דינו כאילו הוא ישראל, אלא להיות דינו כנכרי בישראל שריבית מותרת לו.

*גמ': בשלמא סיפא לחומרא

שיטת התוס' והרשב"א בגדר השליחות בסיפא

✧ ✧ ✧

על דברי הגמ' שבסיפא כשהעמידו אצל הישראל, אין האיסור אלא משום חומרא, שהרי אין שליחות לנכרי, הקשו **התוס'** מדוע אינו אסור מעיקר הדין, שהרי כשמעמידו אצל ישראל, נעשה הישראל השני שלוחו של הישראל הראשון לזכות במעות שנותן לו הנכרי, שיהיה בזה פרעון החוב של הנכרי לישראל המלוה, ולאחר מכן לוה הוא את המעות, ואין כאן שליחות לנכרי אלא שליחות לישראל.

ותירצו, שכיון שבא לזכות בממון של הנכרי עבור הישראל, בהכרח צריך להיות אף שלוחו של הנכרי לזכות בממון שלו עבור ישראל אחר, וכיון שאין שליחות לנכרי, אינו יכול לזכות בממון של הנכרי עבור ישראל אחר, וכ"כ **הרשב"א**.

ובמחנה אפרים (דיני שלוחין סי' כג) **ובקצות החושן** (סי' קפב ס"ק ב) ביארו את הצורך בשליחות הנכרי הנותן כאן, ששיטת התוס' שרק בעל הממון יכול לעשות שליח לזכות בממונו, ומשום כך רק הנכרי יכול לעשות שליח שיזכו בממונו עבור אדם אחר.

אמנם **בריטב"א** מבואר, ששפיר יכול לזכות הישראל השני עבור הישראל המלוה במעות של הנכרי, ואין צורך בשליחות הנכרי הנותן. ומבואר בריטב"א יותר, שאפילו לזכות במתנה מנכרי לישראל אפשר, אלא רק של הישראל המקבל.

ובמחנה אפרים שם **ובקצות החושן** (סי' קסג ס"ק א) דנו לחלק, שאפילו אם נאמר שצריך להיות שלוחו של בעל הממון, מכל מקום יתכן שרק במתנה אינו יכול לזכות משום שצריך להיות שלוחו של בעל הממון, אבל כאן לגבי פרעון חוב, שפיר יוכל לזכות הישראל השני עבור הישראל המלוה, משום שלישראל המלוה יש זכות לגבות מנכסי הנכרי הלוה, ואין צורך בהקנאתו של הנכרי בכדי שיוכל הישראל המלוה לזכות במעות עבור מה שחייב לו הנכרי.

*גמ' שם

שיטת הריטב"א בגדר השליחות בסיפא, וביאורי האחרונים בדבריו

✧ ✧ ✧

כפי שהובא בקטע הקודם, הריטב"א נחלק על התוס' והרשב"א, ולשיטתו אין צורך בשליחות של בעל הממון, וממילא קמה קושית התוס', מדוע הסיפא רק לחומרא, הרי הישראל השני שליח גמור של הראשון וזוכה עבורו במעות, ונמצא שלווה ממנו מחדש בריבית.

ובישוב הדבר כתב **הריטב"א**, שמה שהנכרי מעמיד את הישראל השני אצל הישראל המלוה, אין הפירוש שאומר לו שיזכה במעות לישראל המלוה שיזכה בהן לפרעון חובו, אלא הכונה שהישראל השני יזכה בהן לעצמו מיד הנכרי, ורק שיתחייב לישראל הראשון כאילו שלוה ממנו, אבל באמת המעות מעולם לא נעשו של הישראל הראשון.

ומשום כך הקשתה הגמ', שמה שיכול להחשב כהלוואה מהישראל הראשון, הוא רק אם הנכרי נעשה שלוחו של הישראל המלוה לתת המעות ליד הישראל השני, אבל כיון שאין שליחות לנכרי, הרי שהישראל השני זוכה במעות מכח נתינת הנכרי, והרי הוא מתחייב בקרן וריבית לנכרי ולא לישראל. [וכדבריו נראה גם בדברי **רש"י**, שכתב שהנידון בסיפא הוא האם הנכרי נעשה שליח לישראל המלוה, ולשיטת התוס' הרי הנדון הוא האם הנכרי יכול להעמיד את הישראל השני שליח שיזכה לישראל המלוה].

ועל דברי הריטב"א יש להקשות, שכיון שהמעות הן של הנכרי, גם אם נאמר שיש שליחות לנכרי והנכרי הוא שליח של הישראל המלוה להלוות את המעות לישראל השני, מכל מקום במה מתקיימת כאן שליחות, הרי המעות אינן של הישראל הראשון וממילא אין בכוחו להלוות אותן.

ובישוב הדבר כתב **בחידושי רבינו חיים הלוי** (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ג), שאין הכוונה שיש כאן שליחות גמורה של הישראל הראשון, אלא שמה שמתחייב הישראל השני לישראל המלוה, הוא מדין עבד כנעני, שהנכרי נותן את המעות לישראל השני בכדי שיתחייב בהלואה זו לישראל המלוה, [וכמו שמועיל לתת מעות לאדון כדי שישתחרר העבד במעות אלו]. אלא, שזה גופא שמועילה נתינת מעות בכדי שיזכה אדם אחר עבורן, הוא משום שבכח הנותן לקבוע שנתינת המעות שלו, תחשב כאילו נתנם האחר, ומשום כך שפיר זוכה האחר עבור מעות אלו שנתן עבורו, והרי זה מאותו ענין של שליחות, וכיון שאין שליחות לנכרי, כמו כן אין דין עבד כנעני אצל נכרי, ששניהם מיוסדים על שליחות, ומשום כך אמרו בגמ' שהסיפא איסורה רק לחומרא, שמה שמעמיד הנכרי את הישראל השני אצל הישראל המלוה מכח דין עבד כנעני, זה מועיל רק לחומרא, שאילו מעיקר הדין אין שליחות לנכרי, ואינו יכול להעמיד שהישראל השני להתחייב לישראל המלוה.

אולם **במחנה אפרים** (דיני שלוחין סי' טו) **ובקצות החושן** (סי' קכג ס"ק ה) נקטו, שמועיל דין עבד כנעני גם בנכרי, ולשיטתם אי אפשר לומר שכונת הגמ' שהנכרי מעמידו אצל הישראל המלוה מדין עבד כנעני, שאילו כן היה צריך להועיל מעיקר הדין ולא רק לחומרא.

ובאבני נזר (חלק יו"ד סי' קפח) נקט, שבאופן שהנכרי נותן את המעות לישראל כדי שיתחייב לישראל אחר בקרן וריבית מדין עבד כנעני, אכן אין הישראל האחר עובר על איסור ריבית, משום שהנכרי הוא שנחשב המלוה ולא הישראל שמתחייב לו, ועל כן כאן אילו באמת היה מתחייב לישראל המלוה מדין עבד כנעני - לא היה אסור משום ריבית. [ועיין שם שכתב, שנידון זה תלוי במחלוקת ראשונים, האם בנתינת מעות שיזכה האחר מדין עבד כנעני, זהו רק מכח נותן המעות, או שצריך גם את כוחו של זה שזוכה עבור המעות].

ולפיכך כתב, שמה שמבואר בגמ' שהנכרי הוא שליח של הישראל לחומרא, אין הכונה שיתחייב הישראל השני מדין עבד כנעני, אלא שהנכרי הוא שלוחו של הישראל על הלואת המעות עצמן, והישראל השני מתחייב לישראל המלוה כאילו לווה ממנו.

ולפי זה שוב חוזרת הקושיה, כיצד יתכן שיש שיעשה הישראל הראשון מלווה על מעות שמעולם לא זכה בהן, וכיצד יכול לשלוח את הנכרי הללוות את המעות הרי אינן שלו. ועיין בדברי האילת השחר בענין זה.

<u>**גמ' שם**</u>

שיטת הרמב"ם בסוגייתנו

✧ ✧ ✧

במקרה של הסיפא, שנכרי לוה מישראל ואחר כך העמידו אצל הישראל הראשון, כתב **הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ד) שדבר זה הוא ריבית קצוצה. והביא **המגיד משנה** שם את דברי **הרמב"ן והרשב"א** שהקשו על הרמב"ם, שהרי בגמ' מבואר שאיסורו רק לחומרא משום שאין שליחות לנכרי, ומדוע כתב הרמב"ם שנידון כריבית קצוצה.

ובישוב דברי הרמב"ם כתב הכסף משנה בשם **תלמידי הרשב"א**, שיתכן שכוונת הרמב"ם שהחמירו חכמים לעשותו כריבית קצוצה לומר שהיא יוצאת בדינים. **והכסף משנה** עצמו כתב, שנראה שמקור דברי הרמב"ם, שכיון שכתוב בסיפא הלשון 'אסור' כמו ברישא, בהכרח צריך לומר שדין הסיפא שווה לרישא, וכשם שברישא הכוונה 'אסור' הוא לריבית קצוצה כמו כן בסיפא.

ובחידושי רבינו חיים הלוי (שם) כתב לבאר את שיטת הרמב"ם, שהרמב"ם סובר שכשהעמידו אצל הישראל המלוה, נעשה הראשון ערב לישראל השני, שהנכרי מלוה מעותיו לישראל השני על סמך מה שאומר לו הישראל הראשון להלוות לו, ובאם לא ישלם לו הישראל השני, הרי הוא פוטר עצמו מלשלם לישראל המלוה, משום שהישראל המלוה נעשה ערב לישראל השני, וכיון שלא התנה לדון בדיני ישראל, נמצא שהוא ערב קבלן, ומבואר בגמ' לעיל שבערב קבלן יש איסור ריבית, [וכתב שיתכן שאף בדיני ישראל דינו כערב קבלן].

ומה שאמרו בגמ' שהסיפא לחומרא, אין הכוונה לחומרא שהחמירו חכמים, אלא הכוונה, שכאן שיש

שני מלווים, הישראל הראשון שנעשה ערב וגם הנכרי שהלווה בפועל, על זה אנו אמרה הגמ' שכל שיש שני מלוים יש לנו ללכת לחומרא, שאם באחד מהם יש איסור ריבית, יש איסור בהלואה זו, ועל כן אמרו שבשלמא בסיפא אסור, משום שיש לנו להחמיר לאסור משום הישראל הראשון שנעשה ערב, אלא ברישא מדוע מותר משום זה שהערב הוא נכרי, הרי מכל מקום יש לאסור משום המלוה עצמו שהוא ישראל, והרי יש להחמיר אם אחד מהם הוא ישראל, כיון ששניהם נידונים כמלווים.

*<u>תוס' ד"ה בשלמא</u>

גדר וטעם האיסור באומר לו הנכרי תנם לישראל והפטר

✧ ✧ ✧

כדברי התוס', שאם אמר לו תנם לישראל פלוני והפטר, אסור לישראל השני להעלות ריבית לנכרי, משום שנראה כנותן ריבית מחמת חיוב הריבית של הישראל הראשון, כתב גם **הרמב"ן**, שכל שלא נפטר הלוה הראשון, ורק לאחר מכן זוכה הישראל השני יש לאסור, משום שהוא פוטר את עצמו בריבית שמתחייב חבירו.

אמנם **הרשב"א** כתב, שכיון שאין שליחות לנכרי, נמצא שהמעות עדיין של הישראל, וממילא הוא מתחייב בריבית עבור מעות של הישראל הראשון שלוה אותם, ואם כן יש לאסור מעיקר הדין באופן זה ולא רק מטעם שנראה כריבית.

ולענין האם איסורו מדאורייתא או מדרבנן, כתב הרשב"א שני צדדים, בצד אחד כתב, שאיסור דאורייתא אין באופן זה, שאף שהוא מתחייב עבור מה שלוה את המעות של הישראל הראשון, מכל מקום כיון שהוא מתחייב לתת לנכרי ולא לישראל, הרי שאין כאן ריבית הבאה מלוה למלוה. ובצד השני כתב, שאכן יש בזה איסור דאורייתא, משום שנידון כמו שהישראל מלוה לו על מנת שיתן את הריבית לאדם אחר, שזהו איסור דאורייתא, וכמו שכתבו התוס' בד"ה מצאו. [והצד הראשון שאין זה איסור דאורייתא, הוא משום שכאן חיובו הוא מחמת הנכרי שפוסק עמו שיתחייב ריבית, ולא מחמת פסיקת המלוה].

מאידך **הריטב"א** כתב, שאכן גם באופן שאומר תנם לפלוני והפטר מותר, וכוונת הגמ' שמדובר באופן שאומר שיתן ויפטר בעצם נתינתו, ולא משום שהשני יתחייב במקומו, ונתינה זו שפוטרת את הישראל הראשון, נחשב כמו שאומר תנם על גבי קרקע והפטר.

*<u>רש"י ד"ה אדעתא</u>

להלכה, האם יש שליחות לנכרי לחומרא, והיכן

✧ ✧ ✧

בנידון האם להלכה יש שליחות לנכרי לחומרא, **ברש"י** (ד"ה אדעתא) מבואר, שאף לפי מה שתירצה הגמ' את הרישא, עדיין בסיפא אסור משום שיש שליחות לנכרי לחומרא. אמנם **התוס'** כתבו בשם **רבינו תם**, שלמסקנא אין צריך לומר שבסיפא הטעם משום שיש שליחות לנכרי ואפילו לחומרא, ולהלכה אכן אין שליחות לנכרי כלל ואפילו לחומרא לא.

ובמה שנתבאר כאן שיש שליחות לנכרי לחומרא, כתב **הריטב"א** בשם **רבו**, שהטעם משום שיש לחוש שיעשה את זה באופן שיהיה בו איסור מן התורה עיין שם. ולפי זה נראה שהוא רק דין מסוים כאן, אבל בעלמא אין שליחות לנכרי אפילו לחומרא.

אמנם **במחנה אפרים** (דיני שלוחין סי' יד) מבואר, שהוא נידון בכל התורה, ובכל התורה יש לומר שיש שליחות לנכרי לחומרא, וכן מבואר בעוד **אחרונים**.

<u>גמ': הניחם על גבי קרקע והפטר</u>

גדר החיוב בהניחם על גבי קרקע, והאם מתחייב לנכרי באופן זה

✧ ✧ ✧

בגדר המעות כשהניחם במצוות הנכרי על גבי הקרקע, כתבו **התוס'** שלאחר שמניחם אכתי המעות שייכים לישראל שלוה מהנכרי. ולפי זה נמצא שהישראל השני נוטל מעות של הישראל.

ובאבני נזר (חלק יו"ד סי' קפח) הקשה, שאם כן כיצד מתחייב הישראל השני לנכרי, מאחר שנוטל מעות

שאינן שייכות לנכרי. וכתב לבאר על דרך מה שביאר לעיל לגבי ערב, שכיון דהישראל הראשון נותן לו לזכות במעות משום הנכרי, שאחר שהנכרי פוטרו כשהניח על גבי קרקע, הרי הישראל הראשון מעמיד את המעות על גבי קרקע לנכרי שיעשה בהם מה שירצה, והנכרי אומר לו שיתנם לישראל השני והישראל השני יתחייב לו את הקרן, ונמצא שהישראל נהנה בזה שהנכרי אמר לישראל שיתן לו את המעות, והישראל השני מתחייב תמורת הנאה זו, בשיעור המעות שזכה, והרי זה חוב זה נעשה כמלוה אצלו, וקוצץ עמו ריבית על המתנת הזמן.

אמנם בדברי **הרשב"א** מבואר, שכשהוא מניח על גבי הקרקע הרי הוא מפקיר את המעות, ומה שאחר כך מעלה הישראל השני קרן וריבית לנכרי, באמת אינו מחויב ליתן לו מעיקר הדין כיון שלא זכה מחמתו, אלא הרי הוא זוכה מהפקר, ומה שהוא נותן הוא באמת בגדר מתנה בעלמא.

גמ': מהו דתימא נכרי גופיה כי עביד אדעתא דישראל וכו'

שתי דרכים בביאור הסלקא דעתך בגמ' לשיטת רש"י

✧ ✧ ✧

בביאור הסלקא דעתך בגמ' שהנכרי עושה על דעת הישראל, כתב **רש"י** שהסלקא דעתך היא, שנאמר שהנכרי בא בשליחותו של הישראל, ונחמיר מדרבנן לאסור משום שליחות לנכרי.

ובביאור דבריו כתב **הרמב"ן**, שאין כונת רש"י שהיה מקום לומר שבאמת הוא רק שליח של הישראל להלוות את המעות לישראל השני, אבל הנכרי לא נתכוין מעולם לזכות במעות לעצמו בתורת פרעון החוב, אלא כונתו היא, שהיה מקום לומר שנחמיר לחוש שהנכרי לא נתכוין לזכות לעצמו אלא רק להיות שליח של הישראל להלוות את המעות לישראל אחר. ולפי זה פירוש דברי רש"י שיהיה אסור משום חומרא, אין הכונה שלחומרא יש שליחות לנכרי, אלא שנחמיר כאן לומר שבאמת הוא עושה בתורת שליחות ומשום שהנכרי לא זכה במעות לעצמו, וקמ"ל שאין חוששים לזה כלל, אלא אנו אומרים שבודאי הנכרי זכה בזה לעצמו, והוא מלוה לישראל מעות שלו ומשום כך מותר.

אמנם **רעק"א** פירש דברי רש"י כפשוטם, שהסלקא דעתך היא שבאמת לא נתכוין הנכרי לזכות במעות לעצמו אלא הוא רק שליח של הישראל הראשון להלוות את המעות לישראל השני, ומשום שלחומרא יש שליחות לנכרי יש לאסור בזה.

ועל כך הקשה רעק"א, שלכאורה באופן זה בודאי שיש כאן הלוואת ישראל מעיקר הדין ולא רק משום חומרא, ואף שהדבר נעשה על ידי נכרי, מכל מקום הנכרי אינו עושה אלא מעשה קוף בעלמא, להעביר את המעות של הישראל הראשון לישראל השני בתורת הלואה, ולענין זה אין צורך לתורת שליחות, וממילא אף בנכרי יהיה אסור מדאורייתא. [וקושיה זו הכריחה את הרמב"ן לפרש את דברי רש"י באופן אחר וכדלעיל].

תוס' ד"ה כגון

באיזה אופן רשאי ישראל להיות ערב לנכרי הלווה מישראל חבירו

✧ ✧ ✧

בדבריהם בסוף, שישראל רשאי להיות ערב לנכרי, משום שהישראל המלוה לא יתבע את הערב אלא אם אין לנכרי מה לשלם, הנה **הרא"ש** בשם **הראב"ד** כתב [**ובהגהות הגר"א** על הדף ציין לדבריו], שאין להתיר אלא אם מתנה עם הנכרי שלא יסלק את הישראל המלוה לגבות מהערב, אלא אם אין לו מה לשלם, וכוונתו, שללא תנאי זה יכול הנכרי לומר שהישראל שנעשה ערב עבורו כמו בדיניהם, כלומר, שאפשר לתבוע את הערב תחילה, וממילא יש לאסור שהרי זה כמו שהישראל לוה מהישראל בריבית.

*גמ': נהי דשליחות לנכרי לית ליה זכיה מדרבנן אית ליה

לרבינא, זכיית נכרי מדאורייתא או מדרבנן, והדין לענין זכיית קטן

✧ ✧ ✧

לפי הגירסא בגמ' מבואר, שמדאורייתא בודאי אין לנכרי אפילו זכיה, ורק מדרבנן יש לו, וכן גרס **רש"י**. אמנם **בתוס'** בכתובות (יא, א) הביאו שיש ספרים שלא גרסו את המילה 'מדרבנן', ולפי זה כתבו שבאמת רבינא בא לומר שאפילו מדאורייתא יש לנכרי זכיה, וכן מבואר **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** שלרבינא גם מן התורה זוכה ישראל לנכרי. [אלא שכתב, שאף לפי זה מכל מקום נכרי אינו זוכה לישראל אלא מדרבנן], **והרמב"ן והרשב"א** כתבו שאין למחוק את גירסת הספרים שרק מדרבנן יש לו זכיה.

ובתוס' בכתובות מבואר, שלפי זה אף קטן אין לו זכיה אלא מדרבנן, שהרי בגמ' רצו לדמות נכרי לקטן, וכן היא בגירסא בגמ' לפנינו שגם בקטן כל מה שיש לו זכיה אין זה אלא רק מדרבנן, וכן מבואר **ברמב"ן** שאם בנכרי זכייתו רק מדרבנן, ממילא גם בקטן היא רק מדרבנן.

אמנם **הרשב"א** כתב לומר דהגם דלגבי נכרי גרסינן דהוי רק מדרבנן, מכל מקום בקטן הוי מדאורייתא, ורבינא אמר דכמו דמצינו חילוק לגבי קטן אפילו מן התורה דאע"פ ששליחות אין לו מכל מקום זכיה אית ליה, כמו כן יש לנו לומר דלגבי נכרי יש חילוק, דאע"פ דשליחות אין לו אפילו מדרבנן, מכל מקום זכיה אית ליה מדרבנן עכ"פ, וכ"כ **הריטב"א**, והביא דגירסת **רש"י** גבי קטן דזכיה אית ליה, ולא גרס מדרבנן לגבי קטן.

*גמ' שם

כיצד מועילה זכיית הנכרי מדרבנן להתיר איסור ריבית דאורייתא

✧ ✧ ✧

לפי הגירסא שרק מדרבנן יש זכיה לנכרי, הקשה **הרמב"ן**, שאם כן כיצד מועילה הזכייה להתיר איסור ריבית דאורייתא, שהרי מדאורייתא עדיין המעות של הישראל, ונמצא שהישראל פוסק ריבית עם הישראל השני עבור ההלואה.

ותירץ, שכיון שהישראל השני פורע את החוב לנכרי, והריבית באה לידו של נכרי, יתכן שאינו אסור אלא מדרבנן, וממילא בא דרבנן ומפקיע דרבנן.

אמנם **הרשב"א והריטב"א** כתבו, שאף שהזכיה של הנכרי היא רק מדין דרבנן, מכל מקום הרי לגבי ממון קיים הכלל שהפקר ב"ד הפקר, ואם כן מועיל הדבר גם לגבי דיני דאורייתא, וכ"כ **הריב"ש** (סי' שה), שאמנם רק מדרבנן יש לנכרי זכיה, מכל מקום מועיל זה שיהיו המעות של הנכרי גם בדין דאורייתא, משום שהפקר ב"ד הפקר.

עב, א

<u>גמ': ישראל שלוה מעות מן הנכרי בריבית וזקפן עליו במלוה</u>

האם הזקיפה מתירה אף את הריבית הבאה לאחר שנתגייר

✧ ✧ ✧

בדין הברייתא שאם זקפן עליו במלוה קודם שנתגייר, יכול לגבות אף את הריבית, כתב **המהרי"ק** (סי' קלו) שמדברי **הרא"ש** משמע שלא מועילה הזקיפה, אלא למה שמשלם ריבית על הזמן של קודם שנתגייר, אבל על הזמן שלאחר שנתגייר, אין מועיל מה שמתחילה זקף את הקרן והריבית שתעלה על ימים אלו במלוה.

אבל בדברי **המהר"ם** שהובא **במרדכי** (סי' שלד) מבואר שמועילה הזקיפה גם לענין הריבית שעולה על הזמן שלאחר הגירות, **ובתרומת הדשן** (סי' שג) נקט דגם הרא"ש מודה לשיטת המהר"ם.

ובביאור הצדדים כתב **בקובץ שיעורים** בבבא בתרא (אות שפב), שהדבר תלוי בגדר חיוב ריבית, שאם נאמר שגדר חיוב ריבית הוא כמו שמבואר ברשב"א בשו"ת (מיוחסות סי' רכג), שהוא מתחייב לשלם על המעות שקיבל כמו שמתחייב על שכירות חפץ, שהוא מעלה לו שכר על הזמן שהוא משתמש במעות שקיבל ממנו, נמצא שעל הזמן שעדיין לא הגיע, אין כאן בכלל חיוב של הריבית, וממילא לא שייך לזקוף במלוה את החוב על זמן הזה.

אבל אם נאמר שגדר חיוב ריבית הוא, שהלוה מתחייב לשלם לו על מה שהלוהו יותר, כגון שהוא לוה מאה זוז והוא מתחייב על זה מאה ועשרים זוז, ניתן לומר שכבר מעיקרא יש כאן חיוב להחזיר מאה ועשרים, ורק שהוא מתחייב מחמת מה שהמלוה ממתין אצלו את המעות, וממילא שפיר שייכת זקיפת מלוה מעיקרא גם על הריבית הוא משלם על הזמן שלאחר הגירות.

גמ' שם

שלש שיטות בגדר זקיפה במלוה ובטעם ההיתר

✧ ✧ ✧

בטעם שמועילה זקיפת מלוה, מבואר **ברש"י** שעל ידי זקיפת מלוה מוגדר כגבוי. **ובשו"ת הרשב"א** (חלק א סי' תתקפט) כתב, שהוא כמו שפרע לו את החוב ועכשיו כותב לו מלוה חדשה. **ובקובץ שיעורים** (אות כו) כתב בשם **הגר"ח**, שהוא כמו שהוא מלוה לו מחדש את החוב שעלה עד עכשיו.

***גמ': ואם לאחר שנתגייר**

הריבית עבור הזמן שלאחר הגירות, האם אסורה מדאורייתא והטעם

✧ ✧ ✧

ברא"ש מבואר שמה שגובה עבור הזמן שלאחר שנתגייר הרי הוא עובר על איסור דאורייתא. **ובפלפולא חריפתא** (אות נ) מעיר בזה, דכיון שהקציצה היתה בזמן שהיה נכרי, אם כן נמצא דלא נתן כספו בנשך באיסור, ומדוע יש בזה איסור ריבית דאורייתא.

ובקובץ שיעורים (אות כז) ביאר בזה, שאמנם דאין כאן איסור בקציצה, מכל מקום יש כאן איסור של 'אל תיקח מאיתו נשך ותרבית', וזה אסור גם אם הקציצה לא היתה באיסור.

ובחזון יחזקאל על התוספתא (פ"ה הלכה ט) כתב, **שהשיטה מקובצת** בשם **שיטה** חולק על הרא"ש, וסובר שאף את הריבית שעל הזמן שלאחר הגירות אין בה איסור תורה, כיון שנתחייב לו ריבית זו בזמן שהיה נכרי.

גמ': רבי יוסי אומר וכו' בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הריבית

האם התיר רבי יוסי את גביית הריבית רק כשזקף במלוה או אף ללא זקיפה

✧ ✧ ✧

בביאור דינו של רבי יוסי, שנכרי שלוה מישראל בריבית ונתגייר, גובה בין את הקרן ובין את הריבית, כתב **הרשב"א** שני פירושים. יש מפרשים, שכל זה דוקא כשזקף את הקרן והריבית עליו במלוה לכל הפחות לאחר הגירות, אבל אם לא זקף כלל - אינו גובה. ויש מפרשים שאף אם לא זקף כלל הרי הוא גובה.

וכתב הרשב"א להכירע כפי הפירוש השני, שעיקר טעמו של רבי יוסי הוא משום שמן הדין באמת מותר לגבות אף ללא זקיפה כלל, מכיון שחיוב הריבית חל בעודו נכרי, אלא שהחמירו חכמים שאם לא זקף לא יגבה, וכאן משום שלא יאמרו שנתגייר בשביל מעותיו, לא החמירו חכמים, אלא השאירו אותו על עיקר דינו שיכול לגבות אף את הריבית.

ומדברי הרמב"ם נראה שהכריע כפי הפירוש הראשון, **שהרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ו) כתב רק את האופן שזקף עליו במלוה לאחר שנתגייר, וכתב **המגיד משנה** שנראה שסבר כפי הפירוש הראשון שהביא הרשב"א, שרק באופן שזקף לכל הפחות לאחר שנתגייר, התיר רבי יוסי את גביית הריבית.

***גמ' שם**

גדר וטעם ההיתר של רבי יוסי, והנפק"מ לגבי הריבית על הזמן שלאחר גירותו

✧ ✧ ✧

בדינו של רבי יוסי שהתיר את גביית הקרן והריבית, כתב **הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ו), שכל ההיתר אינו אלא כלפי הריבית המגיעה כנגד הזמן שהיה נכרי, אולם את הריבית המגיעה כנגד הזמן שלאחר גירותו, אינו גובה אף לרבי יוסי, וכן כתב **הטור** (סי' קעא) בשם **הרמ"ה**.

ובטעם הדבר כתב **הריטב"א**, שכל היתרו של רבי יוסי הוא רק משום שמעיקר הדין אין בזה איסור ריבית,

אלא רק משום מראית העין, ועל כן כאן התירו בכדי שלא יאמרו שהתגייר בשביל מעותיו, וממילא כל ההיתר אינו אלא לגבי הריבית על הזמן שהיה נכרי, אבל הריבית על הזמן שלאחר גירותו, יש בה איסור מעיקר הדין שהרי באותו זמן הלווה הוא ישראל, ועל כן ריבית זו לא הותרה.

מאידך **הרא"ש** כתב, שאף את הריבית המגיעה על הזמן שלאחר גירותו, התיר רבי יוסי לגבות מן הגר, שבכדי שלא יאמרו שבשביל מעותיו נתגייר, עקרו חכמים דבר מן התורה, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו במקום עבירה. **ובשיטה מקובצת** בשם **שיטה** כתב, שהטעם שיש כח בידם להתיר את הריבית, הוא משום הפקר ב"ד, שיש כח ביד חכמים להפקיר ממונו של זה וליתנו לזה.

*<u>גמ': שטר שכתוב בו ריבית</u>

האם מדובר שהריבית מפורשת בשטר או שנכללה בחיוב הקרן

✧ ✧ ✧

בפירוש 'שטר שכתוב בו ריבית' השנוי בברייתא, כתבו **רש"י ותוס'** שמדובר בשטר שמפורש בו שההלוואה היתה בריבית וכתוב בו את שיעור הקרן ושיעור הריבית בפני עצמם. אמנם **הרמב"ן** כתב, שמדובר שאין מפורש בשטר שההלוואה היתה בריבית, אלא רק כתוב שנתחייב לשלם לו סכום מסוים, אלא שסכום זה כולל גם את דמי הריבית.

והתוס' כתבו להוכיח שמדובר שהריבית מפורשת בשטר, שהרי חילקה הגמ' בהמשך, שרק בשטר מוקדם קנסו שאינו גובה אף מזמן שני, משום שיש לחוש שמא יגבה מזמן ראשון, לעומת ריבית שאין חשש שיבוא לגבות ועל כן גובה את הקרן. ואם מדובר שאין הריבית מפורשת בשטר בפני עצמה, גם בשטר של ריבית יש לחוש שמא יבוא לגבות אף את הריבית, מאחר שאינו מפורש בשטר שחלק מהחוב הוא מכח ריבית.

ובדחיית הוכחתם כתב הרמב"ן, שכל החשש הוא רק לגבי שטר מוקדם, משום שיש לחוש שאותו ממון עצמו שגובה מזמן שני, יגבה אותו שלא כדין מזמן ראשון, ועל כן קנסוהו. מאידך לגבי ריבית, אף שיש לחוש שמא יגבה את הריבית, מכל מקום את הקרן של החוב אין לחוש שיגבה אותה שלא כדין, ועל כן לגבי הקרן אין סיבה לקנוס, שבקרן עצמה אין חשש שיבוא לגבותה שלא כדין.

<u>תוס' ד"ה שטר</u>

באיזה שטר עוברים העדים על 'לא תשימון', וגדר איסורם של העדים

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו שאף בשטר שהריבית מפורשת בו, עוברים העדים על 'לא תשימון עליו נשך', למרות שיודעים שב"ד לא יבואו לגבות את הריבית בשטר זה. מאידך **בהגהות מרדכי** (סי' תמ על דף עב, א) כתב, שאכן באופן זה אין העדים עוברים, והוכחתם של התוס' מהגמ' בבבא קמא (ל, ב) שאמרו שם שמשעת כתיבה עוברים על שימת ריבית, כתב על זה **רעק"א** בבבא קמא שם לדחות, שהגמ' מדברת לגבי המלוה, שהוא עובר כבר משעת כתיבה, אבל העדים יתכן לומר שאינם עוברים כלל.

ובביאור מחלוקתם של התוס' וההגהות מרדכי, כתב **הקהילות יעקב** בבבא קמא (סי' כה), שנחלקו בגדר איסורם של העדים לחתום על שטר שיש בו ריבית. שיטת התוס', שאיסורם של העדים הוא שלא להשתתף בשימת הריבית, ומשום כך כל שחותמים על השטר הרי שעוברים על 'לא תשימון'. מאידך שיטת ההגהות מרדכי, שאיסורם הוא שלא לסייע למלוה בחיוב הריבית, וממילא, בשטר שמפורש בו הריבית שהב"ד לא יניחו לו לגבות את הריבית, נמצא שלא סייעו למלוה כלום בחיוב הריבית.

<u>תוס' שם</u>

הטעם שכאן השטר כשר, והאם אין העדים נפסלים לעדות מחמת חתימתם

✧ ✧ ✧

כדברי התוס' שאין העדים נפסלים משום שלא משמע להם שיש איסור על העדים, כתב גם **הרמב"ן** בתחילת דבריו. אמנם הרמב"ן מסיק שבאמת העדים נפסלים לעדות, ומה שכאן השטר כשר מעיקר הדין, הוא משום שמדובר שהריבית אינה מפורשת בשטר, ויתכן שלא ידעו העדים שיש כאן ריבית, או שמדובר שהיו אנוסים מחמת נפשות ומשום כך אינם פסולים ועל כן השטר כשר.

[והרמב"ן כתב ישוב נוסף מדוע לא נפסלו כאן, שבכדי לפסול את העדים, צריכים הכרזה על פסולם וככל פסולי דרבנן, ובריייתא מדובר שלא הכריזו. אלא שדבריו מוקשים, שהרי אינם נפסלים מדרבנן אלא מדאורייתא, שהרי עברו על לאו שיש בו מלקות וכמו שפירש בקושיתו.

אכן **המשנה למלך** (הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ו) כתב, שיש לפרש דברי הרמב"ן, שכוונתו לישב, שאף אם נאמר שמשום הסברא שלא משמע להם שיש איסור לעדים, אין זו סיבה אלא שלא יהיו פסולים מן התורה, אבל מדרבנן יש לפוסלם אף שלא משמע להם שיש איסור, מכל מקום הרי בפסול דרבנן צריך הכרזה, וכאן מדובר שלא הכריזו, ועל כן עדותם כשרה אף מדרבנן].

תוס' שם

לשיטת אביי, מדוע אין העדים נפסלים משום שעברו על 'לא תשימון'

✧ ✧ ✧

בישוב קושית התוס', שלפי אביי שכל רשע נפסל אף שאינו 'רשע דחמס', מדוע לא יפסלו העדים משום שעברו על הלאו של 'לא תשימון', כתב **הקצות החושן** (סי' נב ס"ק א), שיש לישב על פי דברי הר"ן בחולין (יד, א), שכתב שהשוחט בשבת שחיטתו כשרה אף שנעשה מומר בשחיטה זו, משום שאין לו דין מומר אלא מכאן ולהבא, אבל לגבי אותו מעשה עצמו שנעשה בו מומר - אין לו דין מומר. וממילא אף כאן, על אותו מעשה עצמו שנעשה על ידו רשע - אינו נפסל לעדות.

תוס' שם

לפי תירוץ התוס' שהיו אנוסים, כיצד ניתן לקבל את עדותם כלל

✧ ✧ ✧

על תירוץ התוס' שמדובר שהיו אנוסים מחמת נפשות, הקשה **בחידושי הגרש"ש** בבבא קמא (סי' כח), שאם כן כיצד מקבלים את עדותם כלל, שהרי מאחר שאנסו אותם לחתום, יתכן שכל עדותם היא שקר, ונמצא שאין כאן עדות על דעת המתחייב שבשטר.

ותירץ, שמדובר שהלוה אנס אותם לחתום לו על השטר, וממילא שפיר יש כאן עדות על דעת המתחייב, שעל חלק זה לא היו אנוסים להעיד כנגד דעת המתחייב.

*גמ': שטרי חוב המוקדמין פסולין

לגבי אלו דינים שטרי חוב מוקדמים פסולים

✧ ✧ ✧

בדין פסול שטרי חוב המוקדמים, מצאנו שנחלקו הראשונים. שיטת **רש"י והרמב"ן** שכל פסולם אינו אלא לענין לגבות ממשועבדים, אבל מבני חורין שפיר גובים בהם. מאידך שיטת **התוס'**, שהשטרות פסולים לגמרי ואין גובים בהם אפילו מבני חורין.

ואף לשיטת התוס' כתב **הסמ"ע** (סי' מג ס"ק יא), שאין השטר פסול אלא לענין שיכול הלוה לטעון כנגדו פרעתי, אבל לענין טענת 'לא היו דברים מעולם', שפיר מועיל השטר להוכיח שהיתה הלואה.

אולם **הש"ך** (שם ס"ק יב) כתב, שאף לענין טענת לא היו דברים מעולם אין השטר מועיל, ויכול הלוה לטעון כנגדו לא היו דברים מעולם, ונאמן. **ובתומים** (שם ס"ק ה) נקט כשיטת הסמ"ע.

*גמ': אמר אביי ולאו היינו דרבי אסי וכו'

שלש שיטות בביאור ראיית אביי מדינו של רב אסי

✧ ✧ ✧

בביאור דברי אביי, שדימה את הנידון כאן לדינו של רבי אסי במודה בשטר שכתבו, כתבו **התוס'**, שהיה פשוט לגמ' שנאמן לטעון פרעתי כנגד שטר זה, משום שלא ניתן להיכתב, אלא הנידון היה, האם מה שיכול לטעון פרעתי הוא סיבה שלא יגבו ממשועבדים בשטר זה, שהרי ללא הודאת הלוה לא ניתן לגבות בשטר זה, או שאף שנזקקים להודאת הלוה, מכל מקום אין זו סיבה שלא יגבו בו ממשועבדים. ועל זה הביא אביי ראיה ממודה בשטר שכתבו, שאף שם לא ניתן לגבות בשטר זה ללא הודאת הלוה שהוא כתבו, ובכל זאת מבואר שגובים בו מן המשועבדים.

ומדברי **ובריטב"א** נראה, שלשיטת התוס' הנדון היה האם מועילה הודאת הלוה גם לענין לגבות ממשועבדים, או שלגבי הלוה יש לחוש שמא הוא פרוע, ובשטר שאינו מקוים מדובר לגבי החשש שמא הוא מזויף, ולענין זה הביא אביי את דברי רבי אסי שאין חוששים שמא הוא מזויף לגבי הלקוחות, וכמו כן כאן אין חוששים שמא הוא פרוע לגבי הלקוחות. והריטב"א עצמו חולק על דבריהם, שבוודאי יש לחשוש לגבי הלקוחות שמא השטר פרוע או מזויף, ואינו נאמן בהודאתו לחוב לאחרים.

ומשום כך כתב **הריטב"א** לבאר, שכאן עדיין אין סוברים את הטעם שלא ניתן ליכתב, אלא הנדון בגמ' הוא, מאחר שהשטר אינו שטר לגבי המכר, ונמצא שאינו שטר גמור לכל הכתוב בו, האם כמו כן אינו שטר אף לגבי לגבות בו ממשועבדים, שרק שטר גמור לכל הכתוב בו מועיל לגבות בו ממשועבדים. ועל זה הביא אביי את דברי רבי אסי, ששטר שאינו מקוים גובים בו ממשועבדים למרות שהשטר אינו כלום מצד עצמו, שהרי הלוה יכול לטעון מזויף, ואף שכך, מאחר שהודה שהוא חייב מועיל לגבות בו ממשועבדים. [ולענין מדוע יכול לגבות מן הלקוחות על פי הודאתו, כתב הריטב"א, שמדובר כשהלקוחות מודים שהשטר אינו מזויף].

והרמב"ן כתב, שמה שאמר רב אסי שגובים בו ממשועבדים, הכוונה לנכסים שימכור מכאן ולהבא - מזמן הודאת הלווה, והביאו ראיה, שאף שהשטר שהוא מודה בו לא נעשה שטר אלא מכח הודאת הלוה, מכל מקום גובה בו ממשועבדים, ואף שאם אכן הוא מזויף הרי שאין כאן עדים שמוציאים קול על מלוה זו, מאחר שהלוה מודה בשטר ונחשב שטר לכל הפחות מכאן ולהבא, מועיל גם לגבות בו ממשועבדים, וכמו כן כאן אף שהוא שטר שנכתב שלא כדין, ואין באמת שטר לגבי המכירה, מכל מקום מכיון שמודה שכתב לו את השטר והרי יש לו אחריות על המעות שקיבל ממנו עבור הקרקע, ממילא דינו שגובה אף מן המשועבדים.

עב, ב

***<u>גמ': מודה בשטר שכתבו וכו' וגובה מנכסים משעובדים</u>**

גבייה מלקוחות במודה בשטר שכתבו, והטעם

✧ ✧ ✧

בדין מודה בשטר שכתבו לענין גבייה מלקוחות, לעיל בע"א [בקטע הקודם] הובאו שיטות הראשונים בדין זה. שיטת התוס', שיכול לגבות ממשועבדים אף שללא הודאת הלוה יש לחוש שמא השטר מזויף, משום שהודאת הלוה מועילה גם לגבי הלקוחות, שלא נחשוש שמא השטר מזויף. והריטב"א חולק שבודאי אין ההודאה מועילה לגבי לקוחות, שהרי הלוה חב לאחרים בהודאתו.

שיטת **הרמב"ן**, שדברי רבי אסי שגובה ממשועבדים, כוונתו דוקא לענין מה שימכור מכאן ולהבא, לאחר שהודה הלוה שיש כאן שטר חוב שמשעבד נכסיו, אבל לענין מה שמכר קודם הודאתו, אכן לא מועילה הודאתו עכשיו.

שיטת **והריטב"א**, שבאמת אין הלוה נאמן כנגד הלקוחות וכדלעיל, אלא שכאן מדובר שהלקוחות עצמם מודים שהשטר אינו מזויף, ומשום כך גובה מהם.

ובביאור שיטת התוס' שנאמן הלוה בהודאתו לחייב את הלקוחות, אף שהוא חב לאחרים, כתב **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' גירושין), שמה שבכוחו של הלוה לטעון שהשטר מזויף, אין זה משום שהוא הלווה, ויכול לטעון שהשטר מזויף ואינו חייב, אלא יסוד זכות

הערעור שהשטר מזויף, הוא משום שהלוה הוא בעל השטר, שהרי הוא כותב את השטר, וכיון שכן יכול הוא לטעון על השטר שהוא מזויף והוא לא כתבו, וכמו כן, מאותו כח של היותו בעל השטר, הרי הוא נאמן גם להיפך, לומר שהוא כתב את השטר והשטר כשר. ולפי זה מובן מדוע נאמן אף לגבי הלקוחות, שהרי אף לגבי הלקוחות הוא בעל השטר, ובכוחו לקבוע שזהו שטרו. ואף שהנידון כעת הוא לגבות את הנכסים שביד הלקוחות, מכל מקום לגבי הנדון על השטר רק הלוה הוא בעל השטר, וכיון שהוא מודה שהוא כתב את השטר, ממילא איננו חוששים שמא הוא מזויף, ומעתה ניתן לגבות בו מן המשועבדים וככל שטר.

גמ': מי דמי התם ניתן להכתב הכא לא ניתן להכתב

שטר שלא ניתן להכתב, לגבי מה נחשב כשטר ולגבי מה לא

✧ ✧ ✧

בתוס' לעיל (בע"א) מבואר שטעם זה שלא ניתן להכתב, יכול גם לטעון פרעתי כנגד השטר. ובד"ה שטר כתבו, שטעם זה שלא ניתן ליכתב מועיל לפוסלו לגמרי. אמנם **הרמב"ן** שם כתב, שבגמ' מבואר שכל הנדון הוא רק לענין גבייה ממשועבדים, אבל לענין גבייה מבני חורין בודאי שדינו כשטר כשר.

[**ובשו"ע** (חו"מ סי' ע סעי' ו) מבואר שיכול לטעון פרעתי כשיטת התוס', אמנם **בש"ך** (שם ס"ק כו) כתב, דלפמש"כ השו"ע (חו"מ סי' מג סעי' ז) דלגבי שטר מוקדם אינו יכול לטעון פרעתי אם כן נראה דכמו כן כאן אינו יכול לטעון פרעתי, דהא התוס' בע"א כתב דמהגמ' כאן נראה דיש להשוות דין שטר שלא ניתן ליכתב לשטר מוקדם.

ובתומים (סי' מג ס"ק ה) כתב דגם לשיטת התוס' דיכול לטעון פרעתי, מכל מקום לא היו דברים מעולם אינו יכול לטעון, אמנם לכאורה לפי שיטת הש"ך שנתבאר בע"א לגבי שטר מוקדם, דס"ל דשיטת התוס' לגבי שטר מוקדם דגם יכול לטעון לא היו דברים מעולם, והש"ך הרי כתב דיש להשוות שטר שלא ניתן ליכתב לשטר מוקדם, אם כן נראה דהש"ך ס"ל דגם בשטר שלא ניתן ליכתב שיטת התוס' דגם יכול לטעון לא היו דברים מעולם].

גמ': אין פוסקין על שער שבשוק

להלכה האם פוסקים על שער שבשוק

✧ ✧ ✧

בתוס' לעיל (סג, ב ד"ה ופוסקין) כתב, שרבא שם חולק על רבי יוחנן וסובר שפוסקים גם על שער שבשוק, ולפי דבריהם אין הלכה כרבי יוחנן אלא כרבא וכמו דמבואר **בטור** (סי' קעה), אמנם שיטת **הרי"ף והרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ט ה"ד) דהלכה כרבי יוחנן, ולפי דבריהם צריך לפרש דברי רבא לעיל (שם) באופן אחר ממש"כ התוס' וכמשנ"ת שם.

גמ': היו חדשות מארבע וישנות משלש אין פוסקין וכו'

פסיקה על חדשות מארבע ועל ישנות משלש - האם מותרת

✧ ✧ ✧

רש"י מבאר דאין פוסקין על חדשות מארבע, משום דכשיתן לו לאחר זמן את החטים הם יהיו ישנות, ונמצא דנותן לו ישנות מארבע, וכתב **בבית יוסף** (סי' קעה) שלשיטת רש"י, באם יפסוק עמו שמעכשיו יהיו ברשות הלוקח, ובאם ייבשו ייבשו ללוקח, דיהיה שרי לפסוק על החדשות מארבע.

ובשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** מבואר, דכונת הגמ' דאין פוסקין על ישנות מארבע, אבל על חדשות מארבע יכול לפסוק.

והרי"ף כתב בסתם דאין פוסקין עד שיצא השער, וכן **הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פ"ט ה"ד). וכתב **המגיד משנה** דס"ל דגם אין פוסקין על ישנות משלש, דכיון דאין שער הקבוע לכל החטים, הרי הכל עשוי להשתנות והוי כמו שלא יצא השער כלל.

גמ': פוסקין ללקוטות וכו' דאי לית ליה יזיף מלקוט חבריה וכו'

מדוע נזקקים לטעם שיכול ללוות מחבירו ולא די בטעם שיצא השער ויכול לקנות

בביאור מדוע נזקקים לטעם שיכול ללוות מלקוט חבירו, ולא מטעם עצם מה שיצא השער ויכול לקנות, כתבו **התוס'** שהוא משום ששער של לקוטות אין זה שער חשוב לפסוק עליו, ומבואר **בתוס' הרא"ש** שמשום כך אמרינן דבעי לתרתי, חדא שיכול לקנות בשער שבשוק ועוד שיכול ללוות מלקוט חבריה.

[וכתב דהא דלא שרי רבי יוחנן לפסוק על שער של עיירות משום שיש כאן יציאת שער עכ"פ וגם יכול ללוות מבעל הבית חבירו, הוא משום שאין דרך בעל הבית ללוות אפילו מבעל הבית חבירו].

אמנם **הרשב"א** כתב, שבאמת לעולם בכל פסיקה על השער צריך גם את הטעם שיכול ללוות מחבירו, שמשום שיכול לקנות בשוק כשיצא השער לבד לא די בכך, מכיוון שאנן סהדי שמי שמקבל מעות עכשיו מחבירו, אינו הולך לקנות בהן פירות בשוק, אלא שאנו מתירים משום שכיון שיצא השער אם כן גם רבים מלוים לחבריהם, וממילא יש להתיר משום צירוף הדברים, שמא יקנה עכשיו פירות במעות אלו, ובאם לא - ילוה מחבירו.

[**ובחידושי הריטב"א הישנים** כתב, שיתכן שהלקוטות לא היו מוכרים אלא מיעוטם לפי שלאכילה לקטו את מה שלקטו, ועוד אפשר, שהלקוטות היו בוררין את החטים למכור לבעה"ב בדמים יקרים, ולא מצוי לקנות באותם דמים שנתן לו].

<u>**רש"י ד"ה אין לוין**</u>

להלכה, האם מותרת הלואה על שער שבשוק, ודין ריבית בדרך קנס

✧ ✧ ✧

מסקנת רב הונא שמותר ללוות על שער שבשוק. וכתב **הבית יוסף** (סי' קסג) שלפי מה שקיימ"ל כפירוש השני שהביא רש"י בשם הבה"ג, אם כן אין מקור להתיר באופן שפירש רש"י בפירוש הראשון, שהוא מלוה לו ומתנה שאם לא יפרע שיתן לו כשער שבשוק של עכשיו, וכן כתב **הש"ך** (שם ס"ק ד) להלכה, אסור באופן זה.

והריטב"א הקשה על פירושו הראשון של רש"י, שבאופן זה ודאי מותר מכיון שהוא בדרך קנס, שאם לא יפרע לו בזמן יתן לו פירות כשער של עכשיו, ובדרך של קנס הדין שמותר אפילו להוסיף לו מעות, ודין זה הובא לעיל (סה, ב) בשם הרשב"א.

[אמנם עיין שם שהתוס' לא פירשו שם כהרשב"א, ונראה ששיטתם שגם בדרך של קנס יש איסור ריבית, וגם הרשב"א כתב שיש לאסור לכתחילה משום הערמת ריבית, ועיין בשערי דעה (סי' קסג ס"ק ג) מה שכתב בענין זה].

<u>***גמ': כיון דשמעה וכו' אמר איהו נמי לוין**</u>

שיטות הראשונים בביאור דין לווין על שער שבשוק

✧ ✧ ✧

בביאור דינו של רב הונא שמותר ללוות על שער שבשוק, כתב **רש"י** שני פירושים. והפירוש השני כתב בשם **בה"ג**, שלווין סאה בסאה באם יצא השער בשוק, אף אם אין ללוה פירות, שמה שיצא השער מגדיר אותו כאילו יש לו.

ושיטת **התוס' והראב"ד** [הובאו דבריו ברא"ש], שמדובר שיש ללוה לכל הפחות מעות לקנות פירות בשוק, שאם אין לו מעות, מה בכך שיש פירות בשוק, הרי הוא אינו יכול לקנות את אותם פירות, ובהכרח שמדובר שיש לו מעות.

אמנם כתבו התוס' שדי במה שיש לו מעט, וביארו **המהרש"א והמהר"ם** שכוונתם שגם אם אין לו מעות כדי לקנות כפי השיעור שלוה, מכל מקום אם יכול לקנות מקצת די בכל, שכמו שמבואר בגמ' להלן (עה, א) שיכול ללוות כמה סאין על סאה אחת שיש לו ללוה, כמו כן יכול ללוות כמה סאין על מעות שיש ללוה לקנות, אפילו שיכול לקנות רק סאה אחת, וכן כתב **הרא"ש** בשם **הראב"ד**.

[**והתוס' הקשו** שאם מדובר שיש לו מעות, ועל סמך זה שיכול לקנות במעות בשוק חשיב כיש לו ללוה פירות,

אם כן מדוע בעי שיצא השער, האם גם אם לא יצא השער, עכ"פ הרי יכול לקנות פירות עכ"פ ביוקר, ואם כן יחשב שיש לו פירות, ויכול ללוות עליהם סאה בסאה. **והריטב"א** כתב דאין הפירות שבשוק חשובים כאילו יש לו ללוות עליהן, אלא כשהשער קבוע שכל אדם מוצא פירות בשוק כל זמן שירצה, אבל אם אין שער קבוע אין הפירות מצויים לכל אדם ליקח].

ושיטת **הרמב"ן והרא"ש** כתב שגם אם אין לו מעות כלל מותר ללוות, ומשום דיכול למצוא מי שימכור לו עכ"פ באשראי, והרא"ש מוסיף דיכול ללוות סאה מחבירו.

ולפי זה הקשו הרמב"ן והרא"ש, שאם כן מדוע מבואר לעיל (סג, א) שכל מה שמותר לפסוק על שער שבשוק הוא רק אם נותן הלוקח למוכר פירות, אבל אם היה המוכר חייב מעות ללוקח, והלוקח רוצה לפסוק על מה שהוא חייב לו שיתן לו כנגד זה פירות, הרי זה אסור אלא אם יש לו למוכר פירות, ומבואר ברש"י שם שהטעם שאם אין למוכר פירות אסור לפסוק ואפילו שיצא השער בשוק, הוא משום שאם אין הלוקח נותן למוכר מעות, הרי שהמוכר אינו יכול לקנות בשוק פירות, ומה בכך שיצא השער, ולפי המבואר כאם שגם אם אין ללוה מעות מותר ללוות סאה בסאה, משום שיכול ליקח באשראי בשוק, או שיכול ללוות מחבירו, אם כן אף שם נאמר כן, שיהיה מותר לפסוק גם על חוב, משום שהמוכר יכול עכ"פ ליקח באשראי או ללוות פירות מחבירו.

ותירצו, ששם שמעיקרא היה כאן הלואה, בזה חמור יותר שלא לפסוק אפילו אם יצא השער, כי נחשב מיחזי כריבית, שעבור מה שהלוהו הוא מתרצה לפסוק עמו עכשיו על שער שבשוק, אפילו שאין לו פירות ואינו מקבל מהלוקח מעות לקנות בשוק.

ולפי הפירוש הראשון ברש"י, לא מצאנו היתר ללוות סאה בסאה על סמך זה שיצא השער בשוק. **ובספר התרומות** (שער מו חלק ה דין א) הביא שיטת **העיטור** שבאמת אסור ללוות סאה בסאה גם אם יצא השער בשוק ואפילו אם יש לו מעות לקנות בשוק. [והקשה על שיטת הבה"ג שמפרש את הגמ' לענין הלואת סאה בסאה, שאם כן מדוע הובא דין זה כאן ולא להלן (ע"ה, א) ששם מבוארים דיני הלואת סאה בסאה. **ובגדולי תרומה** שם כתב לישב, שכיון דהמקור להיתר ללוות על שער שבשוק הוא מהמשנה כאן, משום כך הובא דין זה בסוגייתנו].

עג, א

<u>תוס' ד"ה ברשות</u>

האם במקרה כאן צריך לתת שכר עמלו ומזונו, והטעם

✧ ✧ ✧

ברא"ש כתב לישב את קושית התוס', שסלקא דעתך שיהיה אסור גם בנותן לו שכר עמלו ומזונו, משום שיש לחוש שיזלזל בשכר עמלו ומזונו, [**ובט"ז** (סי' קעג ס"ק כד) כתב לומר לדינא שדי בנתינת שכר מועט, ולא כמבואר ברא"ש שאסור לזלזל בשכרו].

ובעיקר שיטת התוס' שצריך לתת שכר עמלו ומזונו, עיין לעיל (סה, א) שהובאה שיטת **הבעל המאור** שחולק וסובר שלא צריך לתת שכר עמלו ומזונו, וכן כתב **הריטב"א** כאן, ומשום שאנו אומרים שמה שהלוה טורח הוא בשביל עצמו שיהיה ניכר כסוחר, וגם כדי שיהיה לו את המעות ללוותם.

והט"ז כתב להתיר משום סברא זו בלבד, שהלוה טורח בשביל עצמו שיהיה לו את המעות ללוות, שהמלוה אינו מתרצה אלא להלוות לו את המעות שיקבל על החבילה במקום היוקר.

<u>גמ': והחמרין מעלים במקום היוקר כבמקום הזול וכו'</u>

שיטות הראשונים בביאור המקרה בחמרים, וטעם ההיתר בזה

✧ ✧ ✧

רש"י מבאר שאחריות הדרך בהליכה ובחזרה היה על החמרים. **והתוס'** הקשו, שאם כן בודאי יש לאסור, ולא סגי לזה מה שיש להם ריוח בזה שמגלו להו תרעא או דמוזלי גבייהו, כיון דהם לוים מעות ומחזירים להם פירות ששוים יותר מהמעות שקבלו, [ולשון **הרמב"ן**

דדומה לריבית גמורה, ולשון **הרשב"א** דהרי זה הלואה גמורה].

וברמב"ן מבואר שיש סברא להקל כאן, כיון דבאם הפירות שקנו במקום אחר, היו פוחת דמיהם עד שהיו מביאים אותם ליד הבעלים, הרי החמרים נפטרים בפירות אלו שקנו, אם כן נמצא דאין זה ודאי שהם יחזירו להם מה ששוה יותר מהמעות שם קבלו מידם.

והתוס' מבארים דאחריות הדרך בחזרה היה על אלו שנתנו לחמרים את המעות, ואם כן נמצא שלא נתנו להם מה ששוה יותר מהמעות שקבלו מהם, כיון דבמקום שקנו את הפירות הרי הם שוים כפי המעות שקבלו החמרים מידם, ורק דיש כאן צד ריבית בזה שהם טורחים עבור אלו שנתנו להם את המעות, ולזה סגי בזה שמגלו להו תרעא או דמוזלי גבייהו.

והרמב"ן מבאר שאחריות הדרך היתה על החמרים, אלא שמבאר שאותם אלו שנתנו להם מעות גם נתנו להם שכר טרחם, ואם כן אמרינן שבאמת הם שלוחים של אלו שנתנו להם המעות לקנות להם פירות במקום הזול, ומה שהחמרים השתמשו במעות בדרך, הרי כמו מפקיד אצל שולחני שרשאי להשתמש במעות בינתים, אבל מכל מקום נותני המעות מצד עצמם, הם העמידו את החמרים להיות להם כשלוחים לקנות להם פירות במקום הזול, ואף שהחמרים נתחייבו באחריות הדרך, זהו על דרך שמתנה שומר חינם להיות כשואל, שאף שהם כשלוחים מכל מקום הסכימו לקבל אחריות על הדרך, וכן כתב **הנמוקי יוסף** בשם **הר"ח**, [וכמו ציין בהגהות הגר"א (אות ג)].

גמ': ניחא להו דמגלו להו תרעא

ביאור הראב"ד ב'מגלו להו תרעא'

✧ ✧ ✧

עיין בפירושם של רש"י ותוס'. **ובשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** מבאר, שאלו שקנו מהם את הפירות היו חנוונים, והם היו מגלים להם באיזה סחורה הם יכולים להרויח כאן. ולפי זה ביאר, שתגרא חדתא, היינו שהחנוונים שקנו מהם הם היו תגרא חדתא, ואינם יודעים עדיין באלו סחורות אפשר להרויח כאן, וזה הפוך מפירוש רש"י, שפירש שבתגרא חדתא יש את הרווח של מגלו להו תרעא.

גמ': ניחא להו דמוזלי גבייהו

ביאור הראב"ד ב'דמוזלי גבייהו'

✧ ✧ ✧

עיין פירוש רש"י. **ובשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב לפרש, שכיון שהיו קונים גם לצורך החנוונים, אם כן נמצא שהיו קונים הרבה פירות, וזה היה סיבה שיוזילו להם במחיר, ועוד כתב לפרש שהחנוונים שהחמרים קנו בשבילם היו מוזילים להם בדברים אחרים שקנו אצלם, ולפי זה ביאר דטעם זה שייך גם בתגרא חדתא, ולהיפך מפירוש רש"י, [וכמו שהובא בקטע הקודם, שהראב"ד מפרש את האיכא בנייהו הפוך ממה שפירש רש"י].

גמ': פרדיסא רב אסר ושמואל שרי וכו'

בעיקר סוגיית פרדיסא כבר האריכו התוס' לעיל (סד, א ד"ה מה שעזי), ושם הובאו שיטות הראשונים בענין זה, עיין שם.

תוס' ד"ה בתורי

ביאור הרמב"ן בשם הר"ח, וביאור דברי רב לפי פירושו

✧ ✧ ✧

הרמב"ן הביא את פירוש **הר"ח** באופן שונה ממה שהביאו אותו התוס', ופירש שמודה רב במוכר עגל כמות שהוא קטן, והוא נותן אותו לקונה לאחר זמן. והטעם שמודה רב, הוא משום שאפשר שימות.

והקשה על זה, שבגמ' לעיל (סד, א) מבואר שמותר למכור קרי כשהם קטנים ולתתן ללוקח כשהם גדולים משום שממילא קא רבו, ואף ששם אין לחוש שמא יתקלקלו הקרי.

וכתב שכאן שונה הדבר, שהמוכר צריך לטרוח בגידול העגל והוא מחויב לטרוח בגידולו, ואילו לא יטרח הרי העגל ימות, אלא שמכל מקום הקשה, איזה צד יש

לאסור בזה, מאחר שהעגל מכור עכשיו ללוקח, ואם כן אין כאן מלוה כלל.

<u>תוס' ד"ה דשבשי</u>

גדר וטעם ההיתר בכרם לפי פירוש הר"ח

✧ ✧ ✧

הרמב"ן מביא את שיטת הר"ח, והקשה מדוע מהני מה שמהפכים בארעא, הרי בשדה בודאי אין להתיר שיפסוק עמו שיתן לו את התבואה לאחר שתגדל על ידי שיהפך בשדה. וכתב לחלק, שבכרם היכי שהוא מהפך בארעא, הרי זה נראה כמו שהוא קונה אילן לפירות, מה שאין כן בשדה.

והרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ח ה"ו) כתב, שהלוקח נותן מעות לבעל הכרם על שריגים וזמורות לכשיכרתו שהם ביוקר, והוא קונה אותם עכשיו בזול עד שיתיבשו ויכרתו, ושרי רק אם מהפך בארעא משום שבאופן זה נראה כקונה אילן לפירות.

ולפי דבריו מבאר **הרמב"ן**, שהטעם שאסור אינו מפני שלא שכיח בזה תיוהא, אלא מפני שאי אפשר לומר שהוא קונה זמורות מסוימים, שאינו ידוע איזו זמורה תתיבש ואיזו לא, והוא קונה רק את הזמורות שיתיבשו.

ועוד כתב לבאר, שכיון שאינו קונה אלא כשיתיבשו, אם כן בעל הכרם אינו נותן ללוקח לקוץ את הזמורות עד שיתיבשו, ואם כן לא דמי לפרדיסא, דשם אם הלוקח ירצה עכשיו ליטול את הפירות כמות שהם לא יקפיד בזה בעל הכרם, ואם כן לא ניכר כל כך שהוא קונה את הפירות רק לאחר שיתיקרו, אבל כאן שאין הלוקח יכול ליטול הזמורות עד שיתיבשו הרי ניכר שהוא לוקחם על זמן היוקר.

[**והרמב"ן** בסוף דבריו כתב לבאר, שמדובר שאין הזמורות בעולם, ואמר להם שיהפכו בארעא, היינו שיעדרו בכרם כמו אריסין, ואז יטלו את הזמורות כמו אריסין שנוטלין את הזמורות].

עג, ב

<u>גמ': שקל אגר ביתא אמטי ליה לרבא</u>*

הטעם שרצה מרי בר רחל לשלם לרבא, מטעם ריבית או מדיני חיוב ממון

✧ ✧ ✧

בביאור הטעם שרצה מרי בר רחל להעלות לרבא את דמי שכירות הבית, כתבו **התוס'** שהוא משום שהיה חושב את רבא כלוה, מכיון שיכול לעכב את רבא מלהחזיק במשכנתא עד שיפרע לו את החוב שהיה לו על הנכר. **ובריטב"א** מבואר שזהו איסור דרבנן, שכיון דמה שרבא אינו מסלק את מרי בר רחל הוא משום המתנת מעות החוב שחייב הנכרי למרי בר רחל, ואם כן הרי זה נראה כאילו מרי בר רחל נוטל שכר מעותיו מרבא.

אמנם כתב הריטב"א, ששיטת **רש"י** שאין לחוש כאן משום ריבית, כיון שרבא חייב כלום למרי בר רחל. והטעם שרצה להעלות שכר לרבא, הוא משום שהיה סבור שאין לו זכות להחזיק במשכנתא מאחר שכבר קנה רבא את הבית, ולאחר שנה מכיון שמדובר באתרא דמסלקי, אם כן היה סבור שכל זכותו להחזיק בבית, הוא רק כל זמן שהוא שייך לנכרי שחייב לו מעות.

<u>גמ': השתא כדיניהם עבדינן לך</u>*

שיטות הראשונים בגדר סברת רבא 'כדיניהם עבדינן לך'

✧ ✧ ✧

ברש"י מבואר שאם היה לרבא אסור לשלם ריבית למרי בר רחל, היה אסור למרי לגור בבית ללא תשלום, משום איסור ריבית, והיינו, שכיון שאחר שנה יכול הלוה לסלקו, אם כן אסור לדור בבית משום ריבית כמבואר לעיל (סז, ב). ומה שבא רבא לומר שיעשה עמו כדיניהם, טעמו שמשום כך יש למרי בר רחל זכות לדור בבית עד שישלם לו הנכרי את החוב, ואפילו שעכשיו כבר הבית מכור לרבא, מכל מקום עדיין יש למרי בר רחל זכות לדור בבית עד שיפרע הנכרי את חובו.

אמנם **הרמב"ן והרשב"א** הביאו שיטת **הראב"ד**, דשביאר את דברי הגמ' שכדיניהם עבדינן לך, הוא

סיבה שאפילו אי נימא דרבא הוא בעל חוב גמור, מכל מקום מותר למרי בר רחל לדור בבית בחנם, ומשום דבדיני נכרים חשבינן למשכנתא כמו שהיא קנויה למלוה עד שישלם הלוה את חובו, וכשמשלם את חובו הרי כמו שהוא עכשיו חוזר וקונה את ביתו מהמלוה, ומשום כך אין בזה איסור משום ריבית.

ומבואר **בריטב"א**, שלפי פי' זה, באמת חשבינן לרבא כלוה, ואי לאו שאמרינן שהמשכנתא חשובה כקנויה למרי בר רחל כמו בדיני נכרים, באמת היה אסור למרי בר רחל לדור בבית בחנם, משום דהוי אבק ריבית וכמשנ"ת דאסור מדרבנן.

וכתב **הריטב"א** דהיכי שמשכן ישראל בית לחבירו ואחר כך מכר את ביתו לישראל אחר, דלשיטת רש"י אין לישראל המלוה זכות לדור בבית לאחר שנה, משום דבזה יש לדון כדיני ישראל, ולשיטת התוס' יהיה אסור לו לדור בחנם משום אבק ריבית.

תוס' ד"ה השתא

האם הבעלים יכול להשכיר ולהקדיש את ביתו הממושכן בחובו

✧ ✧ ✧

בתוס' בכתובות (נט, ב) כתבו עוד, שבאמת יכול המשכיר להקדיש ולמכור את כל הבית, ומה שמבואר בגמ' בכתובות שחל לאחר שיפדה, שם מיירי שאוסר בקונם, ואינו מקדיש ממש להקדש, ובזה אמרינן דכל זמן שהשוכר או המלוה דרים בבית, אין יכול לאסור עליהם בקונם.

ובהגהות אשרי כאן כתב בשם **ר"י**, שלמשכיר וללוה בבית הממושכן יש את הגוף, ולשוכר ולמלוה יש את השתמשות הדיור בבית, והמשכיר והלוה יכולים להקדיש את גוף הבית, אבל לא את השתמשות הדיור. ומכל מקום יהיה אסור לשוכר ולמלוה לדור בבית, כיון דהדיור הוא בגוף עצמו שחל עליו הקדש.

[ולפי דבריו נראה, שמה שמבואר בגמ' בכתובות שמקדיש לאחר שיפדה את השדה, היינו שהוא רוצה להקדיש גם את ההשתמשות].

ובר"ן בנדרים (מו, ב) כתב, שרק היכי שהשכיר לו בית סתם יכול להקדיש את הבית, כיון דיכול המשכיר ליתן לו בית אחר, אם כן אינו מפקיע את זכות השוכר במה שמקדיש את הבית הזה, אבל אם משכיר לו בית מסוים, באופן זה אינו יכול להקדיש כיון דהוא מפקיע בזה את זכותו של השוכר.

[ולפי זה נראה, שגם במשכון רק להקדיש אינו יכול, משום שמפקיע זכותו של המלוה לדור בבית זה בתורת משכנתא, אבל למכור יכול משום שאינו מפקיע בזה את זכותו של המלוה, שהרי עדיין יכול הוא לדור בבית, שמכירה אינה מבטלת זכותו לדור כמבואר בסוגיין].

***גמ': דיהבי זוזי אחמרא בתשרי ומבחרי להו בטבת וכו'**

הטעם שפסיקה במשנה מותרת אף שאם יתקלקל אינו נותן לו מהן

✧ ✧ ✧

בגמ' מבואר דאם היה מתחדש קלקול לאחר שעשו הקנין, דבזה אסור למוכר לקבל אחריות שלא יתן ללוקח ממה שנתקלקל, משום איסור ריבית, דהוא מקבל אחריות משום הקדמת המעות.

וכתב **רש"י** שמה שמותר במשנתינו לפסוק אם יש לו למוכר, ולא חיישינן שמא יתקלקל אצל המוכר, והוא יצטרך ליתן ללוקח דוקא פירות טובים, הוא משום שבמשנה מדובר בחטים שאין דרכן להתקלקל, אבל כאן מדובר ביין שהוא רגיל להחמיץ.

אמנם **התוס'** לעיל (סד, ב ד"ה האי) חילקו, שבמשנה אם ירצה המוכר לקנות בשוק פירות וליתן לו ממה שקנה הרי הוא יכול לעשות הכי, ואם כן נמצא דמעולם לא קנה הלוקח דבר מסוים, וכיון שכן ממילא גם אין לו ללוקח להפסיד אם נתקלקל אצל המוכר, אבל הכא הלוקחים קנו על דעת שיתנו להם המוכרים דוקא מהיין שלהם, ומשום כך הדין נותן שאם יהיה קלקול, שהלוקח יפסיד.

והריטב"א הביא דהתוס' חילקו [וזה נמצא **בתוס' רבינו פרץ**], דהכא אין המוכר יכול ליתן ללוקח את היין קודם טבת, ובזה אמרינן דכיון דעד טבת אינו יכול ליתן, אם כן נמצא דיש כאן הקדמת מעות למקח, דהמעות הוו הלואה עד טבת שאז נגמר המקח, ומשום כך יש

לאסור שהמוכר יקבל עליו אחריות, אבל במתני' אם ירצה המוכר יכול ליתן ללוקח מיד, ואם כן נמצא דהמקח נגמר מיד מצד עצמו, ואם כן אין כאן הלואת מעות.

תוס' ד"ה ושפכי

ריבית מאוחרת שאינו מזכיר שנותן בשביל מעותיו, האם אסורה

✧ ✧ ✧

הריטב"א [וכן **בתוס' רבינו פרץ**] חולק על דברי התוס', וכתב דריבית מאוחרת אסורה גם אם אינו אומר בפיו, [וכתב שמה שאמרו להלן (עה, ב) שאומר בשביל מעותיך, אין הכונה שאומר למלוה אלא אומר ומכוין כן בלבו]. וכתב, שכאן שמוסיף בשעת הפרעון בודאי שאסור גם בלא שאומר כלום. **והר"ן** כתב דהכא לא מיירי שהוסיף בשעת פרעון, אלא אחר שגמר למדוד לו, אח"כ היה מוסיף לו עוד.

והר"ן כתב בשם **התוס'** [נמצא **בתוס' רבינו פרץ**], דהכא כיון דהוי בדרך מקח ולא הוי הלואה ממש, משום כך יש להתיר אפילו אם מוסיף לו בשעת הפרעון, דיש לתלות דהוא מוזיל גביה, ולא בתורת הלואה.

והריטב"א כתב דהכא היה הדרך של מוכרים סתם גם להוסיף בשעה שמדדו, ואם כן כל שאינו מפרש אמרינן דנתן בעין יפה סתם, ואי"ז משום המתנת המעות, וכתב לומר דזה גם כונת רש"י.

רש"י ד"ה והא

הטעם שחשש לגזל אף שזכה ביין משום שינוי של גזילה

✧ ✧ ✧

על דברי רש"י, שבנידון כאן מכיון קרקע אינה נגזלת, על כן היין בגזל בידו, הקשה **הריב"ש** (סי' רעג, וציין לדבריו רעק"א בגליון הש"ס) בשם הר"י בן הרא"ש, שהרי כאן הם לוקחים מהם יין, ואם כן יש כאן גזילה על הענבים כשנתלשו, ושינוי כשעשאן יין, ומה בכך שקרקע אינה נגזלת.

וכתב לישב, שכיון שהם נתנו להם דמים בעת הבציר, אם כן נמצא שעדיין לא היה שינוי בשעה שלוקחים, ואם כן הם מחזיקים ידי הגזלן. וכתב שלפי זה הלשון שכתב רש"י ששמא היין שאני לוקח גזל הוא בידי, לאו דוקא גזל גמור, שהרי כשבא לידו כבר יש בו שינוי.

גמ': דיהבי זוזי אכרגא דאינשי ומשעבדא בהו טפי וכו'

מאיזה טעם רצה רב פפא לאסור להשתעבד בחייבי הכרגא

✧ ✧ ✧

בתוס' נראה שרב פפא רצה לאסור את ההשתעבדות בהם משום ריבית, שכתבו שהיו משעבדים אותם בשכר הלואה, ונראה מדבריהם, שכוונתם שהאיסור בזה משום שיש כאן שכר הלואה, כלומר ריבית, וכן מבואר **בראב"ד** (הל' עבדים פ"א ה"ח).

אמנם **ברמב"ם** (שם ובהל' גזילה פ"ה הט"ז) מבואר שנקט שהנדון כאן הוא גם ללא איסור ריבית, אלא על עצם זה שיש להם זכות לשעבדם יותר ממה שפרע עבורם. שכתב, שרשאי לעבוד בו יותר מדאי משום שדין המלך דין. משמע שהנידון הוא לגבי זכות ההשתעבדות בהם.

אמנם בהל' מלוה ולוה (פ"ה הי"ז) מבואר שאף הרמב"ם מפרש את הגמ' שיש כאן גם נדון לגבי איסור ריבית, כלומר, שאילולי שדינא דמלכותא דינא, היה אסור להשתעבד בהם יותר ממה שפרע עבורם משתי סיבות, גם מצד עצם זה שאין לו זכות ליטול מהם יותר ממה שפרע עבורם, וגם היה אסור משום ריבית.

גמ': מנין שאתה רשאי להשתעבד בו וכו'

אופן ההשתעבדות המותרת במי שאינו נוהג כשורה

✧ ✧ ✧

ברמב"ם (הל' עבדים פ"א ה"ח) מבואר, שהנדון אינו רק לגבי עצם זה שיש לו רשות להשתמש בו, אלא הדרשה היא שרשאי להשתעבד בו כעבד. ולענין זה הוא חלוק מאחד שנוהג כשורה, שאם נוהג כשורה, אם כן גם

באופן שיש לו רשות להשתעבד בו, כגון מה דמבואר בגמ' לעיל, שאם פרע עבורו את הכרגא רשאי להשתעבד בו משום דינא דמלכותא דינא, מכל מקום אסור לו להשתעבד בו כעבד.

*גמ': משלם ליה כדקא אזיל וכו'

גדר חיובו אם לא קנה, מדין התנאי או מדין ערב

✧ ✧ ✧

ברשב"א וברא"ש מבואר שמדובר שהתנה עמו בפירוש בשעה שקיבל ממנו את המעות, שבאם לא יקנה, יהיה עליו לשלם לו משל עצמו, שאם לא כן, אין לחייבו על מה שלא קנה, שאין זה גרוע ממבטל כיסו של חבירו שהוא פטור.

אמנם **הריטב"א** כתב בשם **מורו**, שלא מדובר שהתנה עמו בפירוש שהוא חייב לשלם לו, אלא מאחר שנותן המעות היה יכול לקנות בעצמו או שהיה שולח אדם אחר שיקנה, והוא הבטיחו שיקנה לו וסמך עליו ונתן לו המעות שיקנה לו, הרי הוא מחויב לשלם לו מתורת ערב, שהוא נעשה ערב לשלם את מה שיפסיד נותן המעות, על סמך זה שנתן לו את המעות ולא לאחר.

רש"י ד"ה אסמכתא

בקנו מידו לשלם, האם יש חסרון של אסמכתא

✧ ✧ ✧

מבואר מדברי רש"י, שאם היה קונה ממנו שיהיה חייב לשלם לו, באופן זה היה מתחייב לשלם, ולא היה בדבר חסרון של אסמכתא.

ובמחנה אפרים (דיני אסמכתא סי' ד) עמד על זה, והביא **שבמרדכי** בבא בתרא (סי' תקנט) מבואר בשם **ראבי"ה** שסוגייתנו מדובר בקנו מידו, ולמרות זאת אמרו כאן שיש בו חסרון של אסמכתא.

עד, א

תוס' ד"ה הכא

בהתחייבות הדדית, אימתי נידון כאסמכתא ואימתי לא

✧ ✧ ✧

התוס' הקשו על רבינו תם, מדוע לעיל (מח, ב) מבואר שיש חסרון של אסמכתא בערבון, הרי שם כל אחד מתחייב לשני.

ורבינו תם **בספר הישר** (סי' רכ) כתב ליישב, שדוקא כאשר הם מתנים על דעת שאחד מהם יזכה, בזה אמרינן שאין חסרון של אסמכתא משום זה, שכיון שיש צד שירויח הוא, גומר בדעתו להקנות לשני, אבל בערבון שאינם מתנים על דעת שאחד מהם ירויח, אלא אדרבה, עיקר דעתם שיתקיים המקח ואף אחד מהם לא ירויח, ורק מתנים שאם אחד מהם יחזור בו ירויח השני, בזה לא גמר בדעתו להקנות משום זה שיש צד שירויח באם השני יחזור בו, וזה על דרך דברי התוס' בסוף דבריהם בשם רבינו תם.

תוס' שם

דבר שהוא בידו אך הוא מגזים בחיובו, האם דינו כאסמכתא

✧ ✧ ✧

בתוס' מבואר שבכדי שלא יהיה חסרון של אסמכתא, צריך שלא יהיה בידו כלל, או גם בדבר שבידו ולא גזים, אבל אם הוא בידו וגזים, שלא היה ראוי להתחייב על זה, באופן זה יש חסרון של אסמכתא גם במה שהוא בידו. ומשום כך אם אמר אם אוביר ולא אעביד אשלם אלפא זוזי, נידון כאסמכתא משום שהוא גזים.

אולם **בנמוקי יוסף** בסנהדרין (כד, ב) מבואר, שכל שהוא בידו אין בו חסרון של אסמכתא, גם היכי שאינו ראוי להתחייב על זה, ורק באשלם אלפא זוזי שהוא מילתא יתירא, בזה אמרינן שהוא אסמכתא אפילו שהדבר בידו.

תוס' שם

שיטת רב האי גאון בדין 'אם אוביר ולא אעביד'

✧ ✧ ✧

הרמב"ן והרשב"א כתבו בשם **רב האי גאון**, שלעולם יש חסרון של אסמכתא ואפילו באם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, ומה שצריך לשלם באופן זה של אם

אוביר ולא אעביד, זהו משום תקנה, אבל מעיקר הדין גם בזה יש חסרון של אסמכתא, וקושית הגמ' כאן, מדוע לא תקנו גם היכי שאומר לו שיקנה לו יין ואם לא ישלם לו ולבסוף לא קנה, שיהיה חייב לשלם לו.

גמ': וזבן לחד מינייהו זבן לכולהו

כשקנה לאחד מהם בפירוש, האם קנו כולם

✧ ✧ ✧

בדינו של רבא, שכשנתנו שלשה את מעותיהם לשליח לקנות עבורם, ולבסוף קנה לאחד מהם, הדין הוא שכולם קנו, כתב **הריטב"א** בשם **רבו** בשם **הרמב"ן**, שלא מדובר באופן שקנה בפירוש לאחד מהם, שאילו כן רק אותו אחד קנה, אלא מדובר שקנה בסתם, והטעם שהוא קנה לכולם, שכיון שנתנו כולם במעמד אחד, נעשו כולם כשותפים בכל המעות, והרי זה כקונה במעות של כולם, שזוכים כולם במקח.

והרמב"ם (הל' מכירה פ"ז הי"ג) כתב, שאם היו המעות מעורבים, אף שנתכוין לזכות לאחד הדין שכולם זכו, וכן מבואר **ברשב"א** בבבא קמא (קב, ב). ופירש, שאין זכותו של השליח לזכות רק לאחד ולעשות לו סחורה בממון שאינו שלו. ולפי טעם זה נראה, שאף אם יפרש שזוכה רק לאחד לא יועיל.

ובטור (חו"מ סי' קפד) כתב כן בשם **הרמ"ה**, שאף אם אומר בפירוש שקונה רק לאחד – קנו כולם. אמנם בשם **ה"ר ישעיה** [נמצא בפסקי **הרי"ד** כאן] כתב, שאם אומר בפירוש שזוכה לאחד, מועילה אמירתו, משום שבכך הוא חוזר משליחותו ואינו רוצה לקנות אלא לאחד.

***גמ': האי סיטומתא קניא**

גדר דין קנייה בסיטומתא, והאם מועיל מדרבנן או מדאורייתא

✧ ✧ ✧

בביאור עניינה של 'סיטומתא', כתב **רש"י** שהכוונה לחותם של רושם, שהיו רושמים על כל החביות המכורות, והרישום הוא על דעת שחבית זו מכורה. **והרא"ש** כתב בשם **ר"ח**, שעושים ביניהם תקיעת כף.

וברשב"א מבואר על פי הגמ' כאן, שכל קנין שנהגו התגרים הרי הוא מועיל לקנין.

ובגדר הדין שקונה לגמרי, מבואר **ברשב"א** שהוא משום שמנהג מבטל את ההלכה, שכל דבר שבממון על פי המנהג קונים ומקנים.

ובנתיבות המשפט (סי' רא ס"ק א) כתב שמה שמועילה סיטומתא הוא כמו שמועיל כל קנין דרבנן, שמנהג של סוחרים אינו עדיף מקנין דרבנן, ולפי הצד שקנין דרבנן לא מועיל לדאורייתא, כמו כן אף סיטומתא לא מועילה. אולם **בפתחי תשובה** (שם ס"ק א) הביא **שהחת"ם סופר** חולק וסובר שהוא קנין המועיל מן התורה ועדיף מקנין דרבנן. והביא **שבשו"ת הרשב"א** מבואר שמועיל קנין זה גם לפטור מבכורה, [כשמוכר בדרך זו לנכרי].

מאידך, **הריטב"א** חולק וסובר שמנהג הסוחרים אינו מועיל כלל לקנין, ומה שמבואר בגמ' שסיטומתא קונה, כתב בשם **ה"ר פנחס**, ש'סיטומתא' הכונה שנותנים מטבע שאין עליה צורה, וכיון שאין עליה צורה, הרי זה יכול להועיל בתורת חליפין, ומשום כך במקום שנהגו לקנות בסיטומתא מועיל לקנין, ומשום שאנו דנים שניתן בתורת חליפין.

גמ': ושמואל אמר בידי אדם אפילו מאה פוסק

האם מותר לפסוק על קמה, ענבים וזיתים, ומדוע כתוב גדיש ולא קמה

✧ ✧ ✧

התוס' הרא"ש הקשה, שלשמואל מדוע לא כתוב במשנתינו שפוסק על הקמה ועל הענבים ועל הזיתים [ואפילו עדיין מחוברים], שכיון שהכל הוא בידי אדם אין בזה חסרון. וכתב שבאמת הדין שמותר, אלא שכיון דהיה צריך להוסיף דמיירי עכ"פ בזמן שכבר אי"צ לקרקע, משום כך פסיק ותני גדיש ועביט ומעטן. [והא דתני על העביט של ענבים, ולא תני ענבים בצורות, מבואר **בחידושי הריטב"א הישנים** דמיד שבוצרים מניחים את הענבים בעביט, ואין כאן מלאכה נוספת].

ולענין קושית התוס' הרא"ש מדוע כתוב גדיש ולא קמה, **במהרש"א** נקט שחסרון יבוש חשיב חסרון של מלאכה בידי שמים, ואם כן דוקא אחר שיבש בחמה

אפשר לפסוק, ומשה"ק מענבים וזיתים, הנה לפי המבואר בתוס' דשמואל מודה דכימור חשיב חסרון של מלאכה בידי אדם, אם כן בעי דוקא אחר שהכניס לכימור.

ובחידושי הריטב"א הישנים הביא לתרץ, שמה שנקט התנא גדיש ועביט ומעטן, הוא משום שכן היה הדרך לפסוק אחר שהיה גדיש ואחר שהיו הענבים בעביט ואחר שהיו הזיתים במעטן, ומה שהקשתה הגמ' בסמוך על שמואל ממה שכתוב משישקענו בכבשן, הוא משום שמלשון 'משישקענו' נראה, שקודם לכן אי אפשר לפסוק, אבל כאן לא כתוב משיעשה גדיש או משיכניס לעביט או למעטן.

תוס' ד"ה תני

ביאור קושית הגמ' על ענבים לפי דברי התוס'

✧ ✧ ✧

על דברי התוס' שאין רגילות למכמר ענבים, העיר **במהר"ם שיק**, שאם כן מה הקשתה הגמ' על ענבים דהא בעי למיכמר.

וכתב לבאר, שאין רגילות למכמר, אלא לעשות בהם מלאכה אחרת במקום זה, ומשום כך בכל אופן יש להקשות דזה מחוסר מלאכה. ועוד כתב לבאר, שיש ענבים שצריכים למכמר ויש ענבים שאינם צריכים, וקושית הגמ' על הענבים שצריכים למכמר, שהם מחוסרים למכמר, ואין לומר שמדובר בענבים שאינם צריכים למכמר, שהרי בדומה לזיתים נאמר, שאף שצריכים למכמר פוסק עליהם, ומשום כך עיקר דברי ר"ח אמר על זיתים שמדובר בכומר של זיתים, וממילא כמו כן בענבים.

גמ': אין פוסקין על הביצים של יוצר עד שיעשו

הטעם שאין פוסקים אף שיכול לעשות מהן קדירות

✧ ✧ ✧

בתוס' הרא"ש הקשה שלפי לשמואל מדוע צריך שיעשו. וכתב בשם **הריב"ן** שעפר לא חשיב כלל יש לו לגבי קדירות, ואע"פ שיכול לעשות קדירות, מכל מקום אין להחשיב את זה כאילו יש לו קדירות.

והמהרש"א כתב שמה שבעי יבוש חשיב חסר בידי שמים, ששמואל סובר דהוי חסרון אפילו באחת. אמנם התוס' הרא"ש כתב, שאין להחשיב מה שצריך יבוש כמחוסר דבר בידי שמים, כיון שיכול ליבש באויר העולם.

גמ': אמר רבי יוסי בד"א בעפר לבן

ביאור דברי רבי יוסי, ומדוע לשמואל לא די שיכניס עפר

✧ ✧ ✧

רש"י כתב שכשהיו מכניסין אותו אין מכניסין אותו אלא מגובל ועשוי ביצים. **ובחידושי הריטב"א הישנים** מבאר כונתו, שהעפר הלבן היה בא ממקום רחוק, ומאותו מקום הוא מגיע כבר שעשוי כביצים, אבל באמת מעיקר הדין סגי שיהיה לו עפר.

אלא שהקשה **הריטב"א**, מדוע לשמואל לא די שיכניס עפר. וכתב שכיון שדמיו יקרים לא סומך הלוקח עד שיראנו ביצים, שכל זמן שאינו ביצים, אומר לעצמו שמא ימכור את זה המוכר ביצים בדמים יקרים.

גמ': ופוסק עמו על הזבל וכו'

הטעם שבימות הגשמים אינו פוסק על הזבל

✧ ✧ ✧

בתוס' הרא"ש מבואר שזבל מצוי בכל ימות השנה, אלא שבימות הגשמים עדיין אינו נישוף, ומשום כך נחשב כמי שאינו לדעת חכמים. [ובד"ה אין פוסקין על הביצים מבואר בתוס' הרא"ש דזה חשיב בידו שיהיה נישוף, אלא דמכל מקום כל זמן שאינו נישוף חשוב כמי שאינו], וטעמיה דרבי יוסי דמצריך גם בימות החמה שיהיה באשפה, הוא משום דגזר ימות החמה אטו ימות הגשמים.

עד, ב

גמ': בתרי תרעי מי אמר

במקח על דעת שיתבצע מיד והוזל, האם לרבי שמעון יכול לחזור בו

✧ ✧ ✧

התוס' לעיל (מז, ב) כתבו, שבגמ' כאן מבואר שכל מה שחולק רבי שמעון על חכמים שהלוקח אינו יכול לחזור בו, זהו דוקא אם לא הוזל המקח, אבל אם הוזל ומשום כך רוצה לחזור בו, מודה רבי שמעון שהוא יכול לחזור בו.

אמנם **רש"י** כאן כתב, שבאופן שהיה מקח במעות על דעת שיתן לו המקח מיד, סובר רבי שמעון שאינו יכול לחזור בו אפילו הוזל המקח, וכל מה שמבואר בגמ' שיכול לחזור בו לרבי שמעון, זהו דוקא שמעיקרא פסקו על דעת שיתן לו המקח לאחר זמן, שבאופן זה אמרינן שלא פסק על דעת שיוזל המקח.

רש"י ד"ה ותיפוק

כשלא אמר שהוא שליח, האם צריך לקבל מי שפרע, והטעם

✧ ✧ ✧

הרמב"ן מעיר שבאופן שלא אמר השליח למוכר שהוא קונה עבור משלחו, מדוע לא יצטרך השליח לקבל עליו מי שפרע, כיון שכלפי המוכר אינו קונה בתורת שליח. וכתב, שבאופן שידוע שהמעות שנתן השליח למוכר הם של משלחו, אם כן כיון שהמעות חוזרים למשלח מאחר שלא נעשה המקח כפי רצונו, ממילא אין כאן נתינת מעות ובטל המקח מעצמו.

וכתב עוד, שגם ללא זה יש לנו לומר שאין השליח צריך לקבל מי שפרע, שכיון שהשליח קנה על דעת לזכות למשלחו, וזה אינו מתקיים משום שהמשלח אינו רוצה במקח זה, אם כן אין לחייב את השליח במי שפרע, שאין לנו לחיב את השליח לקיים את המקח שיזכה הוא וימכור למשלחו בזול, מאחר שמתחילה לא לדעת כן קנה.

[אמנם שיטת **הבעל המאור**, שגם באופן שהוא שליח, מכל מקום על השליח לקבל מי שפרע אם אינו לוקח לעצמו, וכמו שהעיר הרמב"ן, שכיון שלא אמר למוכר שהוא שליח, ממילא לגבי המוכר אינו בא בתורת שליחות, ועליו לקיים את המקח].

רש"י שם

כשחזר בו המשלח, האם צריך לקבל מי שפרע

✧ ✧ ✧

מבואר ברש"י דהמשלח אינו צריך לקבל עליו מי שפרע משום דמצי לומר דלתקוני שדרתיך ולא לעוותי. ונראה מדבריו, דבאופן שהשליח עשה כפי מה ששלחו המשלח, אם רוצה המשלח לחזור בו עליו לקבל מי שפרע.

אולם מלשון **הריטב"א** נראה, שאין המשלח צריך לקבל מי שפרע כיון שהוא לא קנה, וכל שכן בזה שטוען שפשע שלוחו שלא פסק כשער הגבוה, ונראה דס"ל דגם באופן שלא פשע השליח, מכל מקום אין למשלח לקבל מי שפרע.

גמ': ותיפוק ליה דשליח שוויה מעיקרא

שיטת הרי"ף בסוגייתנו, על פי ביאור הרמב"ן

✧ ✧ ✧

הרמב"ן בחידושיו ובמלחמות ביאר את שיטת **הרי"ף** בסוגייתנו, שהחתן שלח את חמיו או אדם אחר שיקנה לו את הנדוניא, והוא הלך וקנה ולא פסק שיתן לו כשער הזול, וקושית הגמ' דכיון דהוא קנה על ידי שליח, אם כן מי שיכול לחזור מהמקח זהו רק השליח שהוא זה שקנה מהמוכר, וכל זמן שהשליח אינו חוזר בו, הרי הקנין קיים למשלח, והמשלח אינו יכול לבטל את המקח. [ועיין לעיל (מט, א) בדברי הרמב"ן שכתב שם לומר, שמה שיכול לחזור בקנין מעות, היינו שכשהוא חוזר בו המקח מתבטל, אבל כל זמן שאינו חוזר בו, המקח קיים לגמרי]. ותרצה הגמ' שבאמת הקונה לא היה שליח של החתן, אלא החתן אמר לו שיקנה לעצמו, והוא יזכה ממנו במעות האלו שנתן לו, ומשום כך יכול החתן לחזור בו ולקבל מי שפרע.

ומה שהמשלח אינו יכול לבטל את המקח משום שיאמר לתקוני שדרתיך וכמו שכתב רש"י שהשליחות בטלה משום זה, על זה כתב הרמב"ן שכיון דבסתם

המקח לא נעשה על שער הגבוה, וצריך להתנות עם המוכר שיחול על שער הגבוה כדי שהמוכר יהיה חייב ליתן לו כשער הגבוה, אם כן כל שלא פירש המשלח לשליח שיתנה לקנות כשער הגבוה, אין השליח צריך להתנות, ואין זה עוותי מה שלא התנה עם המוכר.

עה, א

***גמ': זו דברי הלל אבל חכמים אומרים לוים סתם וכו'**

מדוע התירו הלוואת ככרות בשונה מסאה בסאה

✧ ✧ ✧

ברש"י מבואר שדברי חכמים נאמרו על הלואת ככרות, ומבאר שחכמים התירו הלוואת ככרות משום שלא החמירו כל כך באיסור סאה בסאה, וכן כתבו **התוס'** בד"ה וכדברי. ולא נתפרש בדבריו מאי שנא ככרות מכל סאה בסאה.

ובתוס' רבינו פרץ מבואר, שבדבר מועט לא החמירו חכמים. ועוד כתב דבדבר מועט אין דרך שיקפידו ומשום כך שרי. ועוד כתב לומר דאין דרך שישתנה השער בזה ומשום כך לא אסרו.

והרמב"ן הביא בשם **רב האי גאון** שככרות הם דבר מועט ומותר אפילו לא יצא השער בשוק משום שאף שאין לזה יש לזה. **ובשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב, שכיון שהוא דבר מועט אם כן גם אם אין לה, מכל מקום מצוי לה ללוות ומשום כך לעולם חשיב כיש לו, **ובבעל המאור** כתב דבכל דבר המצוי תדיר סומכים על מה שמצוי בשוק גם אם לא יצא השער.

גמ' שם

שיטת הרי"ף בדברי שמואל בהבנת חכמים

✧ ✧ ✧

הרי"ף כתב שחכמים אומרים שלווין סתם ופורעין סתם, ודוקא על שער שבשוק. **והרמב"ן** מפרש את דבריו, שסובר הרי"ף שמה שאמר שמואל אבל חכמים אומרים, אינו מוסב על דברי הלל לגבי הלואת ככר בככר, אלא על עיקר הדין שהלואת סאה בסאה. ועל זה אמר שמואל שחכמים מתירים ללוות סתם ולפרוע סתם, ולא צריך לקצוץ על דמים ששווה בשעת הלואה, ועל זה כתב הרי"ף שמה שמותר הוא דוקא אם יצא השער, וכמו שנכתב לעיל (עב, ב), שאם יצא השער שרי ללוות סאה בסאה ומשום דהוי כיש לו.

***גמ': לוים סתם ופורעים סתם**

היתר סאה בסאה ביש לו או יצא השער, האם הוא גם בקובע זמן לפרעון

✧ ✧ ✧

הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"י ה"א וה"ב) כתב, שמה שמותר ללוות סאה בסאה אם יש לו או אם יצא השער, זהו דוקא אם אינו קובע זמן לפרעון אבל אם קובע זמן לפרעון אסור. **והראב"ד** השיג עליו שלא שמענו חידוש זה, אלא מותר גם אם קובע זמן.

והרשב"א כתב שהרמב"ם מפרש את דברי שמואל שלווין סתם ופורעים סתם, שכוונתו שאינו קובע זמן לפרעון וכמו שמבואר מדברי הרמב"ם שם שכתב שמותר ללוות סתם בלא קביעת זמן ולפרוע סתם. ומכל מקום כתב חילוק על זה, שכיון שגם בקובע זמן, הרי אם ירצה הלוה לפרוע בתוך הזמן הוא רשאי, אם כן מה בכך שהוא קובע זמן.

והמגיד משנה כתב לבאר בשיטת הרמב"ם, שכל שהוא קובע זמן לדבר שהוא מתייקר ומוזיל, נראה שדעתו שלאותו זמן שיחזיר לו יתייקר, וחזקה שלא יפרע לו הלוה בתוך זמנו, ומשום כך אסור.

ובשו"ת הרא"ש (כלל קח סי' טו) כתב גם כהרשב"א, שכיון דיכול לפרוע בתוך הזמן אין לאסור, אבל אם מפרש שלא יוכל הלוה לפרוע בתוך הזמן, בזה כתב לחלק דאם אין לו וסומך על מה שיצא השער, בזה ההיתר הוא משום דנעשה כאומר לו הלויני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח כיון דיכול להשיג בשוק, ואם כן כשאומר בהדיא שלא יפרע עד זמן מסוים, אם כן אין זה הלויני כעד שיבוא בני, אבל אם יש לו, בזה יש להתיר אפילו אם התנה שלא יוכל לפרוע בתוך הזמן, שכיון שיסוד ההיתר הוא משום דחזינן כאילו נחלטה

הסאה שיש ללוה כנגד הסאה שלוה, אם כן מהאי טעמא יש להתיר אפילו אם מתנה שלא יפרע עד זמן מסוים.

<u>גמ': בני חבורה המקפידין וכו' עוברין משום מדה וכו'</u>

לענין איזה איסור נאמר דין זה, איסור שבת או איסור גזל

✧ ✧ ✧

רש"י ותוס' מבארים שמדובר על שבת ויום טוב. אמנם **ברמב"ם** (הל' גניבה פ"ז ה"י) מבואר, שמדובר על כל אימת שהם לווים אחד מחבירו או מחליפים חלקים. וכתב **בלקוטי הגר"א** שם, שנראה שמפרש שעוברים גם בחול, והיינו שיש לחוש משום גזל.

ובשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** כתב, שאם יפחתו זה לזה במדה או משקל או מנין, הרי הם יעברו על לא תעשו עול במשפט.

[**והתוס'** כתבו, שאי אפשר לפרש שזה לענין גזל, שהרי בגמ' בשבת הובא דין זה לענין איסור שבת. אמנם **בריטב"א** שם מפרש את דברי הגמ' שם גם לפי שיטה זו שנאמר גם על ימות החול, עיין שם].

<u>גמ': וכדברי בית הלל אף משום ריבית</u>

טעם החילוק בין מקפידים לשאינם מקפידים

✧ ✧ ✧

בתוס' מבואר שכל מה שאסר הלל בהלואת סאה בסאה זהו רק בבני אדם המקפידים, ומשום כך דוקא אם מקפידים הם עוברים.

אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב לבאר, שכאן מדובר על מה שהם נוטלים ממה שהם שותפין בו, ובאם אינם מקפידים, אם כן מה שכל אחד נוטל הרי הוא נוטל משום חלקו בשותפות ואין כאן הלואה כלל, אבל אם הם מקפידים, אם כן מה שכל אחד נוטל הרי זה בתורת הלואה, וממילא אסור משום סאה בסאה.

<u>*גמ': תלמידי חכמים מותרים ללוות זה מזה בריבית</u>

באלו אופנים הותרה הלואה בריבית לתלמידי חכמים

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו, שנראה שרק דבר מועט מותר, שיודע שהיה נותן גם בלא ההלואה. **והרמב"ן** כתב עוד, שדוקא בעסקי אכילה מותר, שהוא לוה לצורך אכילה, כמו מה שהביאה הגמ' שאמר שמואל הלויני מאה פלפלין.

והרמב"ן כתב, שדוקא אם לא התנה מתחילה שיחזיר לו יותר שרי. ומה שאמר שמואל הלויני מאה פלפלין במאה ועשרים, שמשמע מזה שאפילו שמתנה מתחילה שיחזיר לו מאה ועשרים מכל מקום שרי, מבואר בזה **במגיד משנה** (הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ט) בשם הרמב"ן, ששמואל בא לומר, שהלויני מאה ואפשר שבשעת פרעון אחזיר לך מאה ועשרים, ומשום שאינו מקפיד למנות בשעת חזרה כמה הוא מחזיר אלא מחזיר בהרוחה דרך כבוד, וזה מותר לתלמיד חכם משום שאינו נותן יותר מחמת ריבית. **והר"ן** כתב כעין זה, דשמואל אמר רק, דאם יוסיף להחזיר מאה ועשרים הרי זה מותר.

Dirshu
דרשו ד' ועוזו
קרן עולמית לחיזוק
ועידוד לימוד התורה