Dirshu
דרשו ד' ועוזו
קרן עולמית לחיזוק ועידוד לימוד התורה

חבורת ש"ס
ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס מראי מקומות

יט

בבא מציעא
מח ע"ב - נח ע"א
שבט תשפ"ד

©

כל הזכויות שמורות

המקומות המצוינים בכוכבית*, הם חומרים

שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

מח, ב

<u>תוס' ד"ה נתנה [בע"א]</u>

קנינו של נכרי במטלטלין לפי רבי יוחנן

✧ ✧ ✧

בענין קניינו של נכרי במטלטלין לפי רבי יוחנן שבישראל מעות קונות מן התורה, מצאנו כמה שיטות בראשונים. שיטת התוס', שלרבי יוחנן נכרי קונה במשיכה כמבואר בבכורות (יג, ב). שיטת **ה"ר חיים** [הובאה בתוס'] שלהלכה גם לרבי יוחנן אין חילוק בין ישראל לנכרי ושניהם קונים במעות מן התורה. ושיטת **הרמב"ם** (הל' זכיה ומתנה פ"א הי"ד) שלרבי יוחנן נכרי קונה בין במשיכה ובין במעות.

<u>תוס' ד"ה רבי</u>

לשיטת רבא, האם בא ר"ח בר יוסף לקבל על עצמו מי שפרע

✧ ✧ ✧

בשיטת רבא שהוכיח ממה שר"ח בר יוסף בא לפני רבי יוחנן לקבל מי שפרע, שדין מי שפרע אינו רק הודעה אלא קבלת קללה מב"ד, כתבו התוס' שלפי רבא אכן בא ר"ח בר יוסף לקבל מי שפרע, משום שלא רצה להפסיד את התייקרות המקח, ורבא לא חשש לקושיית אביי שלא יתכן שר"ח בר יוסף יקבל על עצמו קללת חכמים. אמנם **התוס' הרא"ש** כתב בשם **רבינו מאיר**, שרבא סבר שר"ח בר יוסף סמך על כך שימחול לו הלוקח שלא לקבל מי שפרע, אבל בוודאי שלא היה מקבל עליו מי שפרע. ומה שהקשה אביי וכי ר"ח בר יוסף בא לקבל קללה, כוונתה, שאף שלא בא לקבל מי שפרע, מכל מקום גנאי הוא לבוא לב"ד באופן שנראה לעיני הרואים שאם לא ימחול לו הלוקח - יהיה מוכן לקבל על עצמו מי שפרע.

<u>רש"י ד"ה הוא</u>

מדוע כתב רש"י שנחלקו אף לגבי קרקע

✧ ✧ ✧

בביאור מחלוקתם של ר"ח בר יוסף ורבי יוחנן האם ערבון קונה רק כנגדו או שקונה כנגד כולו, כתב רש"י שנחלקו בין בקניית קרקע לענין קנין גמור ובין בקניית מטלטלין לגבי קבלת מי שפרע. ועל דבריו הקשה **הריטב"א**, שהרי במסקנת הגמ' מבואר שבקרקע שניהם מודים שקונה כנגד כולו, ונחלקו רק לגבי מטלטלין.
ובישוב דברי רש"י כתב **הריב"ש** (סי' רעה), שכוונת רש"י לבאר כעת לפי ההוה אמינא בגמ' שנחלקו אף לגבי קרקע, ובמסקנה אכן חזרה הגמ' מהבנה זו.
[**ובשיטה מקובצת** בשם **הרדב"ז** כתב, שמכל מקום קשה, מדוע נזקק רש"י לומר שנחלקו אף לגבי קרקע, ולא פירש מתחילה שנחלקו רק לגבי מטלטלין כיון שכך באמת מתפרש לפי המסקנה, ועיין במה שכתב לישב שם].

<u>גמ': אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך</u>

האם לשון מחילה מועילה לקניית הערבון, והטעם

✧ ✧ ✧

על הברייתא שנקטה לשון מחילה לגבי זכייה בערבון כשהלה חוזר בו, הקשה **הט"ז** (סי' רז סעי' יא), שכיון שמדובר כאן על דבר קיים שמתנה לתת לו באם יחזור בו, הרי שלשון מחילה אינה מועילה וצריך בדוקא לשון הקנאה, והיה לברייתא לנקוט בלשונה 'ערבוני נתון לך'. וכתב בדרך אחת, שמכיון שמדובר בערבון של מעות מועילה גם לשון מחילה. ובדרך אחרת כתב, שלעולם צריך דוקא לשון מתנה בכדי שיזכה בערבון, ולשון הברייתא 'מחול לך' הוא לאו דוקא,
ומדברי **התוס' הרא"ש** יש להוכיח כפי הצד השני שכתב הט"ז, שצריך דוקא לשון מתנה. שהתוס' הרא"ש בביאור דברי ר"ש בן גמליאל, שאמר 'במה דברים אמורים בזמן שאמר לו ערבוני יקון', כתב, שכוונתו לומר שצריך בדוקא לשון קנין, ולא די בלשון זו עצמה של 'ערבוני מחול' ו'אכפול לך ערבונך'. ומבואר מדבריו

שסבר כפי הצד השני של הט"ז, שבאמת לשון מחילה אינה מועילה לגבי קניית הערבון.

גמ': אכפול לך ערבונך

'אכפול לך ערבונך' – כפל במעות או כפל בקרקע

✧ ✧ ✧

בביאור כוונת הברייתא 'אכפול לך ערבונך' כתבו **התוס'** שהכוונה שאם יחזור בו המוכר - יכפול לו בקרקע, כלומר, שיזכה בקרקע בשיעור כפול משווי המעות שנתן לערבון.

אולם מדברי **הרמב"ן** בצד אחד מבואר, שפירש שהכוונה היא שיכפול לו במעות, שיתן שיעור כפול מהמעות שנתן לערבון. שהרמב"ן הקשה כיצד מתחייב לכפול לו הרי אין כאן מעשה קנין. ותירץ, שמדובר שקנו מידו בקנין סודר על התחייבות זו. ועוד תירץ כדברי התוס' שהכוונה שיכפול בקרקע, ואם כן יש כאן מעשה קנין בקרקע על ידי הערבון עצמו.

ומבואר מדבריו שבתירוצו הראשון נקט שכוונת הברייתא 'אכפול לך ערבונך', הכוונה לכפל במעות ולא לכפל בקרקע, ועל כן נצרכים לקנין סודר בשביל התחייבות זו.

גמ': רבי יהודה אומר דיו שיקנה כנגד ערבונו

הטעם שקונה כנגד ערבונו, מכח התנאי או משום שמתחילה נתן על דעת כן

✧ ✧ ✧

בנידון הברייתא במקח קרקע שנתן הלוקח למוכר ערבון, והתנו שאם יחזור בו המוכר יכפול את ערבונו, שיטת רבי יהודה היא שאין התנאי חל משום שהוא אסמכתא, ולכן 'דיו שיקנה כנגד ערבונו', כלומר, שדי בכך שיקנה הלוקח קרקע בשיעור שכנגד שווי הערבון.

ובביאור שיטת רבי יהודה שקונה בקרקע כנגד המעות שנתן, כתבו **התוס'** להלן (סו, א ד"ה לאחר), שהטעם שקונה כנגד ערבונו אינו משום התנאי והכוונה שהתנאי מועיל רק כנגד המעות ולא לכפול, שהרי התנאי בטל לגמרי משום אסמכתא. אלא הטעם הוא משום שמדובר שמתחילה נתן הלוקח את הערבון על דעת לקנות כנגדו, ואת שאר הקרקע יקנה לכשיביא את שאר המעות, אלא שהתנו תנאי נוסף ביניהם, שאם לא ירצה המוכר לקיים את המקח - יכפול לו כנגד הערבון, ותנאי זה אכן בטל לגמרי משום אסמכתא.

כלומר, שלפי תוס' יש כאן שני עניינים נפרדים. האחד, התנאי שיכפול את ערבונו - שהוא בטל לגמרי. והשני, הסיכום ביניהם על המקח עצמו שיקנה קרקע כנגד הערבון, ואת השאר יקנה כשישלים את שאר התשלום, ומשום כך קונה כנגד ערבונו.

אולם **הריטב"א** בסמוך בדברי ר"ש בן גמליאל כתב, שהטעם שלרבי יהודה קונה כנגד מעותיו אם חוזר בו, אף שנתן את המעות בתורת ערבון ולא עבור דמי המקח, הוא משום שאף שעיקר נתינת המעות היא לשם ערבון, מכל מקום דעתם גם שיקנה הלוקח כנגדו. מבואר מדבריו שלא מדובר באופן שפירשו מתחילה שיקנה כנגד הערבון, שאילו כן פשיטא שקונה כנגד הערבון, אלא מדובר שנתן רק לשם ערבון, רק שאנו אומדים את דעתם שרצונם גם שיקנה הלוקח לכל הפחות כשיעור מעותיו, וכיון שכלפי קנייה כנגד הערבון אין זו אסמכתא על כן שפיר קונה כנגד הערבון.

ומדברי **התוס'** כאן יש להוכיח כשיטת הריטב"א. שהוכיחו התוס' שכוונת המוכר שיכפול ערבונו אינה שיתן כפל דמים אלא כוונתו שיזכה בגוף הקרקע בשיעור כפול ממעותיו, שאם כוונתו לכפל דמים מדוע קונה בקרקע כנגד מעותיו, הרי ההתנאי היה שיתן לו כפליים מעות ולא קרקע, ואם כן אין כאן מקום לזכיה בקרקע עצמה.

והקשה **הפני יהושע** על הוכחתם, שהרי הטעם שקונה קרקע בהכרח אינו משום התנאי שהתנו לכפול, שהרי תנאי זה בטל מטעם אסמכתא, וכל הטעם שקונה כנגד מעותיו, הוא משום עצם הדמים שנתן עבור הקרקע, ואם כן אין ראיה לכך שהתנאי הוא כלפי כפל קרקע ולא דמים, שהרי הקנייה כנגד ערבונו איננה משום התנאי כלל.

והנה כל קושית הפני יהושע אינה אלא לפירוש התוס' להלן, שאף ללא התנאי יש סיבה שיזכה בקרקע מכח עצם הסיכום מתחילה שיקנה כנגד מעותיו, אמנם מכח קושיתו בהכרח צריך לומר שהתוס' כאן הולכים בשיטת הריטב"א שאין כאן אלא תנאי, והקנייה בקרקע גם היא רק משום התנאי, ועל כן הוכיחו שפיר שהתנאי הוא שיזכה בקרקע כנגד מעותיו ולא שיתן לו דמים.

גמ' שם

האם קונה כנגד ערבונו גם על כרחו של הלוקח

✧ ✧ ✧

בביאור הדין שקונה בקרקע כנגד ערבונו כשחוזר בו המוכר, כתבו **התוס'** (ד"ה אכפול) שכל זה דוקא אם הלוקח רוצה בכך, שיכול לכפות על המוכר לתת לו קרקע כשיעור מעותיו, אבל אם אין הלוקח רוצה בכך, יכול לכפותו שיחזיר לו את מעות הערבון ואינו קונה כלל, משום שיכול לומר שאינו רוצה בקרקע מועטת.

אמנם **החזו"א** הביא את דברי **הרמב"ן** במלחמות להלן (עז, ב) ועוד **ראשונים** שם, שמבואר בדבריהם שאין הדבר תלוי ברצון הקונה, אלא קונה על כרחו כנגד המעות.

ובביאור מחלוקת התוס' והראשונים כתב החזו"א, שהתוס' סוברים, שמדובר כאן שעיקר הערבון ניתן לשם התנאי, ומשום כך אם לא מתקיים התנאי יכול הלוקח לומר שאינו רוצה לקנות כלל. והרמב"ן סובר, שעיקר הערבון ניתן לשם קנייה כנגדו, אלא שהוסיפו תנאי ביניהם לענין חזרה מהמקח, ומשום כך כנגד המעות מתקיים המקח גם על כרחו של הלוקח.

גמ' שם

כשחזר בו הלוקח, האם מחול הערבון למוכר

✧ ✧ ✧

בברייתא מבואר שבהתנו המוכר והלוקח לקנוס את עצמם במקרה של חזרה מהמקח, המוכר – שאם יחזור יכפול את הערבון, והלוקח – שאם יחזור יהיה הערבון מחול, לשיטת רבי יהודה התנאי אינו חל משום שהוא אסמכתא, ועל כן דיו שיקנה כנגד ערבונו.

ובביאור שיטת רבי יהודה נחלקו הראשונים. **רש"י** כתב שלרבי יהודה הן התנאי של המוכר והן של הלוקח בטלים משום אסמכתא, ועל כן גם כשחזר בו הלוקח לא זכה המוכר בערבון, אלא המקח קיים כנגד הערבון.

וכתב **הרמב"ן** שבתוספתא מבואר כשיטת רש"י. ומדבריו הוכיח הרמב"ן, שיש חסרון של אסמכתא אף באופן שבא הממון לידי זה שבא לזכות מכח האסמכתא, שהרי כאן כבר נמצא הערבון בידי המוכר, ואף שכך אינו זוכה בו משום שתנאי זה הוא אסמכתא.

ובתוס' להלן (סו, א) גם כתבו כשיטת רש"י. אלא שבטעם מדוע אין המוכר זוכה למרות שבא הממון מכבר לידו, כתבו בשם **רבינו תם**, שבאמת אין זה מטעם אסמכתא, כי בעלמא אין חסרון של אסמכתא כשבא הממון ליד הזוכה, אלא שכאן, מכיון שבמקרה ההפוך - כשחוזר בו המוכר, לא זכה הלוקח בכפל הערבון משום אסמכתא, ממילא גם המוכר לא יזכה אם יחזור בו הלוקח, שאין דעת הלוקח לזכות למוכר כשהלוקח יחזור, ללא שיזכה הוא כשהמוכר יחזור.

מאידך, שיטת **הרמב"ם** (הל' מכירה פי"א ה"ד) שהתנאי של חזרת הלוקח אכן חל, והערבון מחול אם חוזר בו הלוקח. וכתב **הרמב"ן** שכן נראה מלשון הברייתא, שכל מחלוקתו של רבי יהודה היא רק על הדין שקונה הלוקח כפל הערבון, ואמר שאינו קונה אלא כנגד הערבון, אבל על הדין שהערבון מחול למוכר באם חוזר בו הלוקח - אינו חולק.

רש"י ד"ה בזמן

שלוש שיטות בראשונים בביאור דברי ר"ש בן גמליאל

✧ ✧ ✧

שיטת ר"ש בן גמליאל בברייתא, שיש לחלק בין אם אמר לו 'ערבוני יקון' שבאופן זה אמר רבי יהודה שקנה רק כנגד מעותיו, לבין אם נתן לו את המעות כתחילת פרעון

או בסתם, שבאופן זה קנה את כל הקרקע וצריך הלוקח להשלים את דמי המקח.

ובביאור שיטת ר"ש בן גמליאל, כתב **רש"י** ש'ערבוני יקון' הכוונה שדעתו שיקנה את כל הקרקע במעות הערבון, ולהלן (עז, ב) כתב רש"י שאמר הלוקח בפירוש שהערבון יקנה הכל, ומכיון שברור שהמוכר לא חשב להוזיל ולמכור לו את הקרקע בדמי הערבון בלבד, על כן לא קנה אלא כנגד הערבון. והוסיף **הר"ן** בביאור דבריו, שכאן מתחילה הרי דיברו ביניהם המוכר והלוקח שישלם יותר מאשר דמי הערבון, ולכך מה שאמר לבסוף שיקנה הכל, בהכרח אין כוונתו שמעות הערבון יהיו כל דמי הקרקע, ומשום כך לא קנה הכל בדמים אלו אלא רק כנגד מעותיו.

ועל שיטת רש"י הקשו **התוס'**, שלדבריו שמדובר שאמר הלוקח שיקנה הכל, מדוע באמת לא יקנה הכל, הרי אין זה גרוע מנותן סתם מעות ואינו מפרש שיקנה הכל, שאנו אומרים שהוא קונה הכל. וביתר ביאור כתב **התוס' הרא"ש**, שהקושיה היא, שכיון שמה שאמר שיקנה הכל בוודאי אין כוונתו שדמי הערבון יהיו בעד כל השדה, אלא כוונתו שיפרע את שאר הסכום שפסקו ביניהם לאחר מכן, אם כן מדוע לא יקנה את כל הקרקע וישלים את שאר דמיה לאחר מכן, וככל לוקח שנותן מקצת תשלום וקונה הכל ופורע לאחר מכן את השאר.

ובישוב קושית תוס' כתב **הנמוקי יוסף**, שכיוון שאומר הלוקח שיקנה הכל ואינו מפרש שנותן את הערבון כתחילת פרעון הדמים, אין דעתו של המוכר סומכת להקנות לו עכשיו את כל הקרקע, שחושש המוכר שמא לא ישלים לו את שאר המעות.

עוד הקשו **התוס' הרא"ש והריטב"א** על דברי רש"י, שהרי דברי רבי יהודה נאמרו באופן שנותן מעות בתורת ערבון, ודברי ר"ש בן גמליאל באים לבאר את המקרה שעליו דיבר רבי יהודה, ולפי רש"י, הרי לר"ש בן גמליאל מדובר באופן שנותן את המעות בתורת דמי מקח לקנות את כל הקרקע ולא בתורת ערבון, ואם כן בהכרח אין זה המקרה שעליו דיבר רבי יהודה.

ובישוב שיטת רש"י, מבואר **בדרישה** (סי' קצ ס"ק י) שלפי שיטת רש"י דברי ר"ש בן גמליאל מתפרשים כך, שבמה דברים אמורים שאינו קונה אלא כנגד מעותיו, כשהלוקח אמר שנתינת הדמים היא עבור כל הקרקע, ומוסיפים תנאי ביניהם שאם יחזור הלוקח - מחול לו ערבונו, ואם יחזור המוכר - יכפול לו ערבונו, ותנאי זה בטל מטעם אסמכתא, ועל כן קונה לרבי יהודה רק כנגד מעותיו. אבל אם אמר מתחילה שנתינת הדמים היא עבור תחילת פרעון, באופן זה קונה את כל הקרקע מיד וישלים את השאר.

[ולפי זה כוונת הברייתא 'הנותן ערבון לחברו' אינה משום שעיקר נתינת המעות היא בתורת ערבון, אלא רק משום שהמעות משמשים לערבון מחמת התנאי שהתנו עליו].

אופן אחר בדברי ר"ש בן גמליאל כתב **הר"ן**, שבמה דברים אמורים שאינו קונה אלא כנגד מעותיו, כשלא פסקו ביניהם את דמי הקרקע, אלא נתן לו מקצת דמים בתורת ערבון, אבל אם פסקו את דמי הקרקע ביניהם ונתן מקצת הדמים, באופן זה קונה הכל ונתקיים המקח. **והתוס' רי"ד** כתב, שכוונת ר"ש בן גמליאל שבמה דברים אמורים שבנתינת מקצת דמים אינו קונה אלא כנגד מעותיו, כשעשו תנאי ביניהם, ובאופן זה אינו קונה הכל משום שאין דעת המוכר סומכת שיתן לו את שאר הדמים, והראיה - שהרי נזקקו לתנאי, אבל כשנתן מקצת דמים ולא עשו תנאי ביניהם, באופן זה קונה הכל, משום שדעת המוכר סומכת שיפרע את שאר הדמים.

מט, א

<u>גמ': ובהא קמפלגי וכו' ורבי יהודה הנשיא סבר כנגדו הוא קונה</u>

הטעם שמשכון על הלוואה קונה רק כנגד מעותיו לשיטת רב

✧ ✧ ✧

לעיל מבואר, שלשיטת רב אמנם בערבון במטלטלין אינו קונה למי שפרע רק כנגד ערבונו מכל מקום בקרקעות קונה כנגד כולו, משום שבקרקעות שכסף קונה בהן לגמרי דינו לקנות כנגד כולו, לעומת זאת במטלטלין שאינו קונה רק למי שפרע, אינו קונה אלא כנגד מעותיו.

וכאן בהמשך מבואר, שאף במלוה את חבירו על המשכון [לענין שמיטת כספים] סובר רב שקונה רק כנגד מעותיו. ועל כך הקשה **בשיטה מקובצת** בשם **התוס' שאנץ**, שכיון שרב מודה שבקרקעות קונה כנגד כולו, מדוע במשכון אינו קונה אלא כנגד מעותיו, הרי משכון דומה לקרקע, שקונה לגמרי בתורת משכון.

ותירץ, שכיון שהמשכון אינו קנוי למלוה לגמרי להיות שלו אלא רק בתורת משכון עד שיפדנו, על כן יש לדמותו לנתינת מעות במטלטלין, שאינן קונות לגמרי אלא רק למי שפרע, ומשום כך אף כאן אינו קונה אלא כנגד מעותיו.

ובביאור החילוק בין קרקע לבין מטלטלין ומשכון לענין כנגד כמה קונה, **כתב האבי עזרי** (הל' מלוה ולוה פי"ג ה"ד) לבאר, שהן רב והן רבי יוחנן מסכימים, שבקרקע הטעם שקונה במקצת הדמים את כולה, הוא משום שמעצם דין קנין כסף די בנתינת פרוטה מדמי המקח בכדי לקנות את כל הקרקע, לעומת זאת בכדי שיחול דין מי שפרע, צריך שתהיה נתינת כל דמי המקח כנגד הדבר הנקנה, ולא די בנתינת פרוטה לחייב במי שפרע על הכל. אלא שלרבי יוחנן הטעם שיש מי שפרע כנגד הכל אף שנתן מקצת, הוא משום שאנו דנים שהפרוטה עומדת כנגד כל מקצת ומקצת מהמקח, שהרי לא בירר כנגד איזה חלק נתן את המקצת דמים, ובסברא זו נחלקו רב ורבי יוחנן, האם אפשר לומר שמקצת הדמים עומדים כנגד כל מקצת ומקצת מהמקח וממילא יהיה מי שפרע על הכל, או שהדמים עומדים רק כנגד שיעור הדמים.

ולפי זה גם במשכון כנגד הלוואה יש לדונו כמו לגבי מי שפרע, שאף לגבי משכון לא די בנתינת משכון על מקצת מהחוב בכדי לשמט את כולו, אלא צריך שהמשכון יעמוד כנגד כל החוב, אלא שלרבי יוחנן רואים את המשכון כאילו עומד כנגד כל מקצת ומקצת מהחוב, הואיל ולא בירר כנגד איזה חלק יעמוד המשכון, וכסברתו לגבי מי שפרע, וממילא מכיון שלפי רב לגבי מטלטלין אנו דנים שהדמים אינם עומדים אלא כנגד שיעור הדמים, כמו כן אף לגבי משכון אין המשכון עומד אלא כנגד שיעור דמי המשכון, ועל כן אינו משמט אלא כנגד המשכון.

<u>**רש"י ד"ה שלא**</u>

לפי רב האם מותר לחזור בו באופן שלא השתנה השער

✧ ✧ ✧

בגמ' נחלקו רב ורבי יוחנן לגבי מקח שהסכימו עליו בדיבור בלבד קודם נתינת מעות, האם החוזר בו בשלב זה נחשב ל'מחוסר אמנה'. לרב – אינו נחשב מחוסר אמנה, ולרבי יוחנן – נחשב מחוסר אמנה. ועל שיטת רב הקשו בגמ' מדרשת הכתוב 'הין צדק', שנדרש על כך שיהיה הן ולאו שלך צדק, כלומר שצריך לעמוד בדיבורו. ותירצו, שלרב הדרשה אינה באה אלא ללמדנו שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב.

ובביאור תירוץ הגמ' כתב רש"י, שלפי רב כל האיסור הוא שבשעת הסיכום לא יהיה בדעתו לחזור מדבריו, אבל אם נשתנה השער לאחר הסיכום והוא חוזר בו מחמת שינוי השער, אין זה בגדר חסרון אמנה ומותר לחזור בו.

וכתב **הריטב"א** שמדברי רש"י נראה, שבאופן שלא השתנה השער מזמן הסיכום ביניהם, מודה רב לרבי יוחנן שיש בו משום מחוסר אמנה אם יחזרו בהם. וכתב, שלפי זה היה ניתן לתרץ גם לרב שהדרשה מ'הין צדק' היא כשחוזר בו במקרה שלא השתנה השער, אלא שבאמת כתוב זה נדרש על שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב.

ועוד כתב, שהטעם שהקשתה הגמ' מרבי שמעון ולא תרצה שרבי שמעון מדבר באופן שלא השתנה השער, הוא משום שמשמע שרבי שמעון מדבר אף בנשתנה השער, בדומה לרישא שעוסקת במי שפרע כשנתן מעות, ודין זה הוא גם בנשתנה השער.

והריטב"א עצמו נחלק על רש"י, וכתב שאף כשלא השתנה השער מותר לחזור בו לפי רב.

אמנם **המהר"ם שיף והפני יהושע** נחלקו על דיוקו של הריטב"א, וכתבו שאף רש"י סובר כשיטת הריטב"א שמותר לחזור אף כשלא השתנה השער, ומה שכתב רש"י שלפי רב מדובר כשהשתנה השער, הוא רק משום

שהרגילות לחזור בו היא כשנשתנה השער, אבל מן הדין מותר לחזור גם כשלא השתנה השער. [ולהלן הובאה שיטת בעל המאור הסובר שאדרבה, כל האיסור לחזור בו לרבי יוחנן אינו אלא כשלא השתנה השער, אבל בנשתנה השער לכל הדעות אינו בגדר מחוסר אמנה ומותר לחזור בו].

<u>גמ': אמר אביי ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב</u>

למסקנה, איזה דין נלמד מדרשת הכתוב 'הין צדק'

✧ ✧ ✧

את דברי אביי שהכתוב 'הין צדק' מלמדנו שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, הביא **הרי"ף** להלכה. ועל כך הקשה **הבעל המאור** שהרי הרי"ף פסק כרבי יוחנן שיש בדברים משום מחוסר אמנה, ואילו תירוצו של אביי הוא לפי שיטת רב, אבל לרבי יוחנן הרי הכתוב בא לאסור כל חזרה מדיבור אף באופן שבשעת הסיכום היה בדעתו לעמוד בדיבורו, ולא רק באופן של אחד בפה ואחד בלב.

והראב"ד בהשגות שם **והנמוקי יוסף** כתבו, שלמסקנה לאחר תירוצו של אביי, באמת אף לרבי יוחנן הכתוב אינו מדבר על חוזר בו מדיבורו, אלא רק על אחד בפה ואחד בלב, שהרי רבי יוחנן לא אמר אלא שהחוזר בו נחשב למחוסר אמנה, אבל לא אמר שנקרא רשע, ואילו הכתוב של הין צדק מדבר גם באופן שחוזר מדבריו, הרי שהחוזר בו נעשה רשע משום שעבר על עשה.

[ולשיטתם, הטעם שלא הקשתה הגמ' גם על רבי יוחנן מלימוד הכתוב, הוא משום שהיה אפשר לומר שלפי רבי יוחנן הוא אכן גם רשע, אלא שנקט רק שהוא נחשב למחוסר אמנה משום שרב סובר שאפילו מחוסר אמנה אינו].

והרמב"ן במלחמות **והרא"ש** כתבו אף הם כדברי הראב"ד שלמסקנה הכתוב אינו מדבר על החוזר בו מדיבורו, אבל מטעם אחר, שלאחר שמסיקה הגמ' שרבי יוחנן אמר את דינו רק במתנה מועטת, מעתה אין לומר שהכתוב של הין צדק בא לאסור לחזור מדיבורו, שאילו כן, אף במתנה מרובה היה אסור לחזור בו, שהרי הכתוב אינו מחלק בין מתנה מרובה למועטת, ובהכרח שאף לרבי יוחנן הכתוב בא לאסור רק אופן של אחד בפה ואחד בלב.

<u>גמ': מעשה ברבי יוחנן בן מתיא וכו' ואי ס"ד וכו' היכי אמר ליה זיל הדר וכו'</u>

שיעור המזונות שהיה בנו של ר"י חייב לפועליו אילו היו סומכים על פסיקתו

✧ ✧ ✧

על קושיית הגמ' שאם יש בדברים משום מחוסר אמנה, לא היה בנו של ר"י בן מתיא יכול לחזור בו, והיה צריך לתת לפועליו יותר מסעודת שלמה בשעתו, הקשה **הריטב"א**, שהרי בנידון זה בוודאי אין בו משום מחוסר אמנה, מכיון שברור מעיקרא שאינו יכול לתת יותר מסעודת שלמה, ועוד, שברור לכל שלא פסק עמם על דעת כן.

וכתב, שבאמת אין כוונת הגמ' שהיה מחוייב להם כסעודת שלמה מכח הפסיקה, והפועלים עצמם גם לא היתה דעתם על סעודת שלמה אלא היו מתרצים בסעודה רגילה של כל אדם, אלא שקושית הגמ' היא, שאם יש בדברים משום מחוסר אמנה, היה חייב להם לכל הפחות כסעודת כל אדם ואינו יכול לצאת ידי חיובו בפת וקיטנית בלבד, ועיין בתורת חיים.

<u>תוס' ד"ה מודה</u>*

כשנשתנה השער וחזר בו, האם למסקנה יש בו משום מחוסר אמנה

✧ ✧ ✧

במסקנת הגמ' מבואר שכל דינו של רבי יוחנן שבדברים יש בהן משום מחוסר אמנה, הוא רק במתנה מועטת ולא במתנה מרובה. וכתבו **התוס'** שאף בנשתנה השער יש בו משום מחוסר אמנה לרבי יוחנן, משום שהתייקרות נחשבת כמתנה מועטת.

וכתב **הבית יוסף** (סי' רד) שכן מבואר גם מדברי **ברש"י** (ד"ה שלא) שכתב שדינו של רבי יוחנן נאמר על מקרה של התייקרות [וכמו שהובא לעיל].

והרמב"ן במלחמות כתב כשיטת התוס'. והוסיף, שאף אם התייקר המקח הרבה וכבר אינו בהגדר מתנה מועטת, למרות זאת יש בו משום מחוסר אמנה. משום שהסיבה שבמתנה מרובה אין בו משום מחוסר אמנה, אינו מחמת שבמתנה מרובה יש לו הפסד מרובה, אלא שבמתנה מרובה מעיקרא אין דעתו של המקבל סומכת על דיבורו של חבירו ומשום כך מותר לחזור בו, וממילא במקח לעולם אסור לחזור בו משום שדעתו של הלוקח סומכת על הסיכום ביניהם. [ובטעם הדבר מדוע בהתייקרות המקח דעתו סומכת, כתב **המהר"ם שיף** שהוא משום שבמקח הרי יתכן גם שיוזל המקח, ועל כן הסיכום הוא לטובת שניהם].

מאידך, **הבעל המאור** כתב, שבאופן שנשתנה השער, לכל הדעות אין בו משום מחוסר אמנה, וכל מחלוקת רבי יוחנן ורב לעיל אינה אלא באופן שלא נשתנה השער מזמן המקח.

*__גמ': ישראל שאמר לבן לוי וכו' בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר וכו'__

הטעם שיכול הלוי לעשותם תרומת מעשר אף שלא משך את הפירות

✧ ✧ ✧

בגמ' מבואר שמכיוון שלרבי יוחנן אסור הישראל לחזור בו מנתינת המעשר, על כן יכול הלוי לעשות פירות אלו תרומת מעשר על פירות אחרים, אף שעדיין לא משך הלוי את הפירות לרשותו.

ועל דין זה הקשה **התוס' הרא"ש** בשם **רבינו מאיר**, מה בכך שאסור לו לישראל לחזור בו, הרי מכל מקום עדיין לא זכה הלוי בפירות בפועל, ואם כן כיצד בכוחו לעשותם תרומת מעשר. ובראשונים ובאחרונים נאמרו כמה תירוצים על קושיה זו.

התוס' הרא"ש תירץ בדרך אחת, שמדובר כאן בבן לוי שהוא 'מכירי כהונה'.

ועל תירוץ זה הקשה **הקצות החושן** (סי' רד ס"ק ג), שממה נפשך, אם היותו מכירי כהונה הוא סיבה לכך שיזכה בפירות ויהיו שלו לגמרי, איך הוכיחה הגמ' מכאן כרבי יוחנן שאסור לחזור בו, הרי כאן הטעם הוא אינו משום מחוסר אמנה אלא משום שזכה בפירות מכח היותו מכירי כהונה. ואם מכירי כהונה אינו סיבה לכך שיהיו הפירות שלו, אם כן שוב קשה כיצד יכול לעשותם תרומת מעשר.

ובישוב קושית הקצות החושן, כתב **הפרי יצחק** (חלק א סי' מט) שוודאי היותו מכירי כהונה הוא סיבה לכך שזוכה לגמרי בפירות, והטעם שהדבר תלוי בנידון האם אסור לחזור בו, הוא על פי המבואר **ברש"י** בגיטין (ל, א) שכל הטעם שבמכירי כהונה זוכה הכהן במתנות, הוא משום ששאר כהנים מסיחים את דעתם מהמתנות, וממילא הן שלו. וכתב הפרי יצחק שכל הסיבה שמסיחים את דעתם, היא רק משום שאסור לישראל לחזור בו, אבל אילו היה מותר לו לחזור בו - לא היו מסיחים דעתם - שמא יחזור בו, וממילא שפיר מוכיחה הגמ' מכאן שאסור לחזור בו, ומטעם זה זוכה הלוי בפירות מכח דין מכירי כהונה ויכול לעשותם תרומת מעשר על מקום אחר.

עוד תירץ התוס' הרא"ש בדרך אחרת, שלעולם אין מדובר כאן במכירי כהונה ואין הלוי זוכה בפירות, אלא שכיון שאמר לו שרצונו לתת לו את המעשר, כלול בזה שהישראל נותן לו רשות להפריש פירות אלו כתרומת מעשר.

ועל תירוץ זה הקשה **הקצות החושן** שם, מה בכך שהישראל נותן לו רשות, הרי הישראל עצמו אינו בעלים לעשות פירות אלו תרומת מעשר מכיון שהם מעשר ראשון ואינם שלו, ואין לו בהם אלא טובת הנאה.

ובישוב קושיתו כתב **רעק"א**, שמבואר בגמ' בגיטין (ל, ב), שלשיטת אבא אלעזר בן גמלא יכול הישראל הבעלים להפריש תרומת מעשר ממעשר ראשון שנמצא בידו, וכשיטתו פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג הי"ב), ועל כן שפיר יכול הלוי להפריש מכח רשותו של הישראל.

[ועל דבריו הקשה **בזכר יצחק** (סי' פ אות ה), שלכאורה כל הדין שהישראל יכול להפריש תרומת מעשר, הוא רק לתקן את המעשר עצמו להוציא ממנו שיעור תרומת מעשר, אבל לעשותו כולו תרומת מעשר על מקום אחר לכאורה אינו יכול, ואם כן כיצד יכול הלוי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, ועיין שם במה שכתב להוכיח שאף תרומת מעשר על מקום אחר ביכולתו לעשות].

ובקצות החושן שם תירץ את קושית התוס' הרא"ש, שכיון שביד הלוי לזכות בפירות המעשר מאחר שאסור לישראל לחזור בו, יכול כבר מעתה לעשותם תרומת מעשר אף קודם שזוכה בהם, והוכיח זאת ממה שכתב **בפירוש הרא"ש** בנדרים (לד, ב) בשם **ר"א ממיץ** לגבי כיכר הפקר, שכל שבידו לזכות בדבר, די בכך שכבר מעתה יוכל להקדישו אף קודם שזוכה בו.

אולם **רעק"א** כתב שאין כוונת ר"א ממיץ שההקדש חל מעתה אף קודם שזכה בו, אלא כוונתו רק לחדש שיחול ההקדש לאחר שיזכה באותו דבר, ואין כאן חיסרון של מקדיש דבר שלא בא לעולם, אבל לעולם אין ההקדש חל מיד. וכדבריו מבואר **בשיטה מקובצת** בנדרים שם, שכל חידושו של הר"א ממיץ, אינו אלא שחל ההקדש לאחר שיזכה בדבר. אמנם **בתוס' רי"ד** בנדרים שם מבואר כדברי הקצות החושן, שמחמת שבידו לזכות יכול כבר מעתה להקדיש את החפץ, וחל ההקדש מיד אף קודם שזכה בו.

ובתוס' בכתובות (קב, א) כתבו, שטעמו של רבי יוחנן שאסור לחזור ממתנה מועטת, הוא משום שבאמת זוכה המקבל במתנה, מכיון שהוא אחד מן הדברים שנקנים באמירה בעלמא, כלומר, שבכל מתנה מועטת מכיון שדעת המקבל סומכת שיתן לו נקנה הדבר באמירה בלבד. ולדברי התוס' אין מקום כלל לקושית התוס' הרא"ש, שהרי באמת זוכה המקבל ושפיר יכול לעשותו תרומת מעשר.

וכתב **בקובץ שיעורים** בבבא בתרא (אות שעד), שבאמת ההכרח של התוס' שבכל מתנה מועטת זוכה המקבל במתנה, הוא מכח קושית התוס' הרא"ש, כיצד יכול הלוי לעשותם תרומת מעשר על מקום אחר, ובהכרח שהמעשר אכן נקנה ללוי, משום שהוא מהדברים הנקנים באמירה. אלא שדברי התוס' תמוהים, שהרי בגמ' מבואר שאף שאסור לחזור בו, מכל מקום אם יחזור בו תועיל חזרתו. וכתב הקובץ שיעורים שלשיטת תוס' צריך לומר, שכך דעת הנותן מתחילה, שתהיה המתנה קנויה למקבל רק בתנאי שלא יחזור בו לבסוף.

[ישוב נוסף לקושית התוס' הרא"ש, כתבו **הרש"ש והזכר יצחק** (שם), שאמנם אין הלוי זוכה בפירות, אבל מכל מקום יכול להפריש משום שלכל הפרשת תרומה אין צריך שתהיה לו בעלות על הפירות בכדי שיהיה בכוחו להפריש, אלא רק שלא יהיו של אחר, שכל שיש בעלים הרי שהוא מעכב שלא להפוך את פירותיו לתרומה, ומשום כך די בנתינת רשות מצד הבעלים בכדי שכל אדם יוכל להפריש, ועל כן כאן נחשב כמי שנתן לו הבעלים רשות ומשום כך יכול להפריש].

<u>גמ': כיון דאמרי לך שקול זוזך וכו' לא מיבעיא שומר שכר דלא הוי וכו'</u>

קודם חזרת המוכר, האם נידון כשומר או כשואל או כלווה, והטעם שנפטר באמירת 'שקול זוזך'

✧ ✧ ✧

במעשה בגמ' בלוקח שנתן דמים עבור שומשמין, וחזרו המוכרים בהם ואמרו לו שיטול את מעותיו ולא בא ליטלם, אמר רבא שמכיון שאמרו לו ליטול מעותיו ולא בא ליטלם, לא רק שאינם שומרי שכר אלא אפילו שומרי חינם אינם.

וכתב **התוס' הרא"ש** בצד אחד, שאין כוונת רבא שקודם שחזרו בהם הם אכן שומרי שכר, אלא אף קודם חזרה אינם אלא שומרי חינם, משום שאסור למוכר להשתמש במעות כל זמן שלא נגמר המקח, וממילא אין להם כל הנאה ממה שהמעות ברשותם, אלא כוונת רבא שאילו היה נותן להם שכר על השמירה היו נעשים שומרי שכר. ובצד אחר כתב התוס' הרא"ש שלא כן, אלא שמותר למוכר להשתמש במעות אף שלא נגמר המקח, ועל כן קודם שחזרו בהם דינם כשומרי שכר מכח היתר השימוש.

ולענין האם מכח היתר השימוש במעות דין המוכר כשומר שכר או שחייב אף באונסין, כתבו **התוס'** בעירובין (פא, ב) שמדברי רבא נראה שקודם חזרה דינו רק כשומר שכר ואינו חייב באונסין, וטעמו של רבא שאינו חייב באונסין, הוא משום שרבא סובר כשיטת רב נחמן לעיל (מג, א) שהיתר שימוש בשומר שהפקידו בידיו מעות מותרים, אינו מהווה סיבה שיהיה חייב באונסין עד שישתמש במעות, ודינו רק כשומר שכר, אבל לשיטת רב הונא שם שמיד מתחייב השומר באונסין אף קודם שהשתמש בפועל, אף כאן יהיה דינו שחייב באונסין. אולם **הרמב"ן** כאן כתב, שבנידון כאן אף רב נחמן מודה שהיתר השימוש מחייב את המוכר באונסין מיד, משום שהמוכר מקבל את המעות כדמי מקח על דעת להוציאם ולהשתמש בהם.

ובתוס' הרא"ש כתב, שאף לרבא המוכר מתחייב באונסין כל עוד לא אמר לו שיטול את מעותיו, ומה שאמר רבא שקודם חזרה הם בגדר שומרי שכר הוא לאו דווקא, אלא דינם שחייבים אף באונסין. **ובשיטה מקובצת** לעיל (מז, ב) בשם **תוס' שאנץ** כתב, שהטעם שנקט רבא שהם כשומרי שכר הוא מכיון שכאן מדובר שנגנבו המעות, ולענין זה די במה שהם שומרי שכר בכדי לחייבם, משום כך לא הזכיר רבא רק שלאחר חזרה אינם שומרי שכר יותר, אבל באמת קודם חזרה חייבים אף באונסין.

ולענין דינו של רבא שבאמירת 'שקול זוזך' נפטר המוכר מאחריות המעות. לכאורה אם קודם חזרה דינו כשומר חינם או אפילו כשומר שכר, מובן מדוע נפטר מחיובו באמירת 'שקול זוזך', משום שמזמן זה נפסקת שמירתו. אבל אם קודם חזרה מתחייב המוכר אפילו באונסין ומשום שזכה במעות להשתמש בהן, קשה מדוע נפטר מאחריותו באמירת שקול זוזך, הרי הוא נידון כלווה על המעות, ונצרכת השבה גמורה לידי הבעלים בכדי שיחשב פרעון ויפטר מחיובו.

ובתוס' הרא"ש כתב, שבאמת יש להוכיח ממה שנפטר בשקול זוזך, שהיתר שימוש אינו מגדירו כלווה ממש אלא רק כשואל, ומשום כך מיד כשחוזר בו מתבטלת זכות השימוש שלו, ומעתה אינו שואל ואינו חייב באונסין.

והרמב"ן כתב טעם אחר, שאף שהוא נידון כלווה, מכל מקום בשונה מכל הלוואה כאן היתר השימוש במעות הוא רק כל זמן שהמקח קיים, אבל מזמן שחוזר בו מיד נאסר עליו להשתמש במעות, משום שכל ההיתר הוא רק מחמת קיום המקח, וממילא מיד כשנאסר עליו להשתמש בטלה הלוואתו וחזרו המעות לבעלות הלוקח. וכן כתב **בשיטה מקובצת** בשם **שיטה** מבואר דמשו"ה כשחוזר בו שכאן די באמירת שקול זוזך, משום שמשעת חזרה בטלה מהמעות תורת הלואה.

ובטור (סי' קצח) כתב בשם **הרמב"ן**, שאף באופן שהוציא המוכר את המעות וכעת נותן לו מעות אחרות, נפטר מאחריותו באמירת 'שקול זוזך'. ודבריו מתאימים לשיטתו שאף אם נידון כלווה גמור, מכל מקום נפטר באמירת שקול זוזך. [והביא שם ששיטת **הרמ"ה** שבאופן שהוציא את המעות אינו נפטר עד שיתן ליד הלוקח, ודבריו כשיטת התוס' הרא"ש, שאם נידון כלווה אינו נפטר באמירת שקול זוזך עד שיפרע לידי הלוקח].

<u>תוס' ד"ה אלא</u>

הטעם שבאומן שאמר 'טול את שלך והבא מעות' דינו כשומר חינם

✧ ✧ ✧

על דינו של רבא שמזמן שאמר לו שקול זוזך אינו אפילו שומר חינם, הקשו התוס' שהרי להלן לענין אומן שאמר לבעל הבית 'טול את שלך והבא מעות', מבואר שדינו כשומר חינם. ותירצו, שבאומן מכיוון שלפני שאמר לו דינו כשומר שכר, על כן אנו אומרים שכשאמר לו שיטול את החפץ, לא בא לסלק עצמו משמירה לגמרי אלא רק מדין שומר שכר, לעומת זאת כאן שאף לפני אמירתו היה נחשב לשומר חינם, בהכרח שמטרתו היא להסתלק משמירה לגמרי.

ומדברי התוס' מבואר לכאורה, שסוברים כשיטת התוס' הרא"ש [שהובא בקטע הקודם] בצד הראשון, שאף קודם חזרה אין דין המוכר אלא כשומר חינם, וכן מבואר

בתוס' רבינו פרץ. אמנם **הפני יהושע** כתב, שאין להוכיח כן מדברי התוס', ואף לשיטתם יתכן שקודם חזרה דינו כשומר שכר או אפילו כשואל, אלא שכוונתם שמיד כשחוזר בו המוכר קודם אמירת 'שקול זוזך', כבר נאסר על המוכר להשתמש במעות וכמו שהובא לעיל, ואם כן מיד משעת חזרה אינו אלא כשומר חינם, ועל כן מה שמוסיף ואומר לו שקול זוזך, בהכרח כוונתו שרוצה להסתלק לגמרי ואפילו מדין שמירת חינם.

ובעיקר קושית התוס' כתב **בתוס' הרא"ש** לישב, שבאומן כשאומר לו שיטול את שלו, כוונתו רק לומר שמעתה אינו רוצה לתפוס את החפץ כמשכון על שכרו, אך לא התכוון לומר שרוצה להסתלק משמירת החפץ, מאידך כאן במוכר, שמעיקרא אינו מחזיק את המעות בתורת משכון, בהכרח שכל כוונתו במה שאמר לו שקול זוזך היא, שאינו רוצה להיות שומר על המעות.

והריטב"א כתב לישב, שבאומן שיש לו תועלת בתפיסת החפץ, שכל עוד הוא תחת ידו יש לו משכון כנגד שכרו, לכן נידון כשומר חינם עליו, לעומת זאת כאן במוכר שאין לו שום תועלת בתפיסת המעות, אינו נחשב אפילו כשומר חינם.

<u>גמ': והא בעי לקבולי עליה מי שפרע אמר להו הכי נמי וכו'</u>

להלכה האם נפטר באמירת 'שקול זוזך', וגדר דמי המקח כל עוד לא קיבל מי שפרע

✧ ✧ ✧

במסקנת הגמ' להלן (בע"ב) אמר רבינא שהמעשה בשומשמי לא אירע, ורבא לא אמר מעולם שנפטר משמירה באמירת 'שקול זוזך'. וכתב **הרי"ף** בשם **רב האי גאון** שלהלכה אין המוכר נפטר באמירת 'שקול זוזך', אלא הדין הוא שכל עוד לא קיבל המוכר מי שפרע, הרי הוא חייב באונסין. אולם **הריטב"א** כתב, שאף שמעשה זה לא אירע, מכל מקום ההלכה כמו שמובא בגמ', שאף קודם קבלת מי שפרע, נפטר המוכר מאחריות מיד משעה שאמר לו ליטול מעותיו, ובתנאי שאחר כך יקבל עליו מי שפרע.

ולשיטת הרי"ף שהמוכר חייב באונסין כל זמן שאינו מקבל עליו מי שפרע, הקשה **השיטה מקובצת** לעיל (מז, ב) בשם **הראב"ד**, מדוע גרוע הדבר מהלוואה גמורה שיכול הלווה להניח את המעות במקום המשתמר למלווה, ומיד משהניחן נפטר מאחריותן. ותירץ, שכאן מכיון שאין המוכר רשאי לחזור בו כל עוד אינו מקבל עליו מי שפרע, המעות נשארות באחריותו עד שיקבל מי שפרע.

אופן אחר בחילוק בין הלוואה לדמי מקח, כתב **הרמב"ן** בצד אחד, שבכל קנין מעות המקח חל כלפי המעות וזוכה המוכר בהן מדין מעות מקח, אלא שיש להם זכות חזרה לבטל את המקח למפרע, ולכן כל עוד אינו מקבל עליו מי שפרע הרי המקח קיים והמעות שלו לגמרי, ומשום כך המעות באחריותו עד שיקבל מי שפרע.

[ולפי דברי הרמב"ן, הדין יהיה שאף אם נותן את המעות לידי הלוקח, אינו נפטר מחיוב אונסין, שהרי המעות עדיין בבעלותו כל עוד לא קיבל מי שפרע. אולם בדברי כמה **פוסקים** בשו"ע (סי' קצח סעי' טו) מבואר, שאף לשיטת הרי"ף אמנם אינו נפטר מאחריות באמירת שקול זוזך, אבל אם נתן את המעות לידי הלוקח, באופן זה אף לדעת הרי"ף נפטר מאחריות גם קודם קבלת מי שפרע].

מט, ב

<u>תוס' ד"ה שתות</u>

שתי שיטות בביאור דברי התוס'

✧ ✧ ✧

בביאור דברי שמואל 'שתות מעות נמי שנינו', כתבו התוס' שאפילו לשיטת שמואל שהולכים גם אחר שתות המעות, מכל מקום נראה יותר ללכת אחר שתות המקח, משום שהאונאה והטעות תלויים בשומת לעומת מעות שאין בהן שומה.

ובביאור כוונת התוס' כתב **המהרש"א**, שהתוס' באים לחדש דין, שכאשר אין שתות בשני הצדדים, אלא מצד שווי המקח יש ביטול מקח או מחילה, ומצד סכום המעות הפוך, באופן כזה מכיון שמשני הצדדים אין דין

של 'קנה ומחזיר אונאה', אלא או שיהיה כאן ביטול מקח או שתהיה כאן מחילה, הולכים אחר המקח, משום שעיקר האונאה והטעות תלויים במקח.

אמנם **הפני יהושע** דחה את דבריו משני טעמים, האחד, שאם זו כוונת התוס' היה להם לכתוב זאת בפירוש, ועוד, שלא היה להם לכתוב שנראה יותר ללכת אחר 'שתות מקח', שהרי לדבריו התוס' עוסקים באופן שאין בו אונאת שתות כלל, אלא או מחילה או יטול מקח, והיה להתוס' לכתוב שנראה יותר ללכת אחר 'שווי המקח'.

ומשום כך כתב לבאר את דברי התוס' באופן אחר, שהתוס' באו לישב את לשונו של שמואל 'שתות מעות נמי שנינו', שמשמע שאף לשמואל עיקר האונאה היא על פי שתות במקח, ולכך כתבו שהטעם הוא משום שנראה יותר ללכת אחר שתות מקח שעיקר הטעות היא בו.

ובתוס' הרא"ש מבואר כעין דברי הפני יהושע, שכתב שדברי התוס' באו לבאר, מדוע אף לשמואל הסובר שהולכים אחר שתות מעות, ברור שגם שתות מקח שנינו ולא שתות מעות בלבד.

*<u>תוס' שם</u>

באופן שמצד סכום המעות יש מחילה ומצד שווי המקח יש ביטול מקח ולהיפך, מה דינו

✧ ✧ ✧

בעיקר חידושם של התוס' לפי המהרש"א [בקטע הקודם], שכאשר מצד שווי המקח יש ביטול מקח ומצד סכום המעות יש מחילה, [וכגון שמכר שווה חמישים ואחד - בשישים], הדין הוא שהולכים אחר המקח משום שעיקר הטעות היא במקח ולא במעות, מצאנו שנחלקו הראשונים בדבר.

המהרש"א הביא שכך כתב **המרדכי** (סי' דש) בשם **הרמ"ך. והתוס' רבינו פרץ** כתב בשם השר מקוצי, שיש להסתפק בנידון זה מה דינו. ובשם **רבינו יהודה** כתב, שהדין הוא שקנה ומחזיר אונאה, שכל שאין כאן ביטול מקח או מחילה משני צדדים הדין הוא כמו באונאת שתות, שקנה ומחזיר אונאה.

ולענין האופן ההפוך, שמצד שווי המקח יש מחילה ומצד סכום המעות יש ביטול מקח, [וכגון שמכר שוה שישים – בחמישים ואחד], לפי ביאורו של המהרש"א בתוס' גם במקרה זה הולכים אחר המקח, ולפיכך הדין הוא שיש כאן מחילה, וכן כתב במרדכי בשם הרמ"ך. אמנם התוס' רבינו פרץ בשם רבינו יהודה כתב, שהדין הוא שקנה ומחזיר אונאה מכיון שאין כאן ביטול מקח או מחילה משני הצדדים וכפי שהובא לעיל.

והרמב"ם (הל' מכירה פי"ב ה"ג) כתב שבאופן זה שמכר שוה שישים - בחמישים ואחת, יש כאן מחילה. ועל דבריו הקשה **המגיד משנה**, שהרי באופן שימכור לו שוה שישים במעט יותר מחמישים ואחת, בסכום המגיע לשיעור שתות במעות, [כגון שמכר שוה שישים - בחמישים ואחת ומחצה ועוד חלק אחד מי"ד חלקים], בזה יהיה הדין שקנה ומחזיר אונאה שהרי יש שתות במעות, ואם כן לא יתכן שכשמכר בחמשים ואחת שהונה אותו ביותר, באופן זה תהיה כאן מחילה. [ולכן כתב שיש טעות סופר ברמב"ם, וצריך להגיה שמכר שוה שבעים – בשישים ואחת, ובאופן זה האונאה היא פחות משתות הן מצד המקח והן מצד המעות].

ובישוב קושית המגיד משנה כתב **בשו"ת הרמ"ע מפאנו** (סי' מז), שבמכר שוה שישים בחמישים ואחת, מכיון שלא ניתן לומר שיהיה הדין שקנה ומחזיר אונאה, מאחר שאין כאן שיעור של שתות לא מצד המקח ולא מצד המעות, אלא או שיהיה כאן ביטול מקח או שתהיה כאן מחילה, לכך הולכים אחר המקח ותהיה כאן מחילה. [ולא התפרש בדבריו מדוע בכדי שיהיה הדין שקנה ומחזיר אונאה, בהכרח צריך שיהיה שיעור שתות באחד מן הצדדים, ולא נאמר שאף באופן זה יהיה הדין שקנה ומחזיר אונאה, מכיון שהמתאנה מקפיד ואינו מוחל על אונאתו, וכעין סברת רבינו יהודה שהובאה לעיל],

ובחידושי רבי ראובן (סי' כג אות ב) כתב, שהדין שבשתות קנה ומחזיר אונאה, אינו משום אומדנא שבשיעור זה אין המתאנה מוחל ובפחות מכך מוחל, אלא שכך נאמרה ההלכה שדווקא בשתות קנה ומחזיר

אונאה, ומשום כך באופן שאין שתות לא מצד המקח ולא מצד המעות לא נאמרה ההלכה שקנה ומחזיר אונאה, ועל כן הולכים אחר המקח ויש כאן מחילה.

<u>תוס' ד"ה ש"מ</u>

ישוב קושית התוס' מדוע נכתב במשנתינו 'שתות למקח'

✧ ✧ ✧

בישוב קושית התוס' שאם שיעור שתות הוא אף במעות, מדוע נכתב במשנתינו לשון 'שתות למקח' ולא שתות בסתם, כתב **בשו"ת מהר"י לבית לוי** (כלל ו סי' נו וציין לדבריו רעק"א בגליון הש"ס), שאילו לא היה נכתב שתות למקח, היה מקום לטעות שהאונאה היא רק בשתות מעות, משום שמפשטות דברי המשנה כך נראה שמדובר בשתות מעות, וכמו שמתבאר בגמ', שהבינה בהוה אמינא שבמשנתינו מדובר במכר מקח שוה עשרים - בעשרים וארבעה, שלשון 'האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה' משמעותה בפשטות, שארבעה כסף מתוך העשרים וארבעה שנתן היו אונאה, ומשום כך נכתב במשנה 'שתות למקח', ללמדנו שאף בשתות במקח הדין הוא שקנה ומחזיר אונאה.

נ, א

<u>גמ': איבעיא להו פחות משתות לרבנן לאלתר הוי מחילה או בכדי שיראה וכו'</u>

האם יש איסור אונאה בפחות משתות

✧ ✧ ✧

במסקנת הגמ' כתבו הראשונים שבפחות משתות יש מחילה לאלתר. ודנו הראשונים האם יש איסור אונאה בפחות משתות, אלא שאין האונאה ניתנת להיתבע משום מחילה, או שהדבר מותר לגמרי.

הרא"ש להלן (נב, ב) כתב שני צדדים בדבר. בתחילת דבריו כתב, שנראה שאף בפחות משתות אסור להונות את חבירו, מכיון שיודע המאנה שאין המקח שוה כפי הסכום, אלא שמכל מקום אמרו חכמים שיש כאן מחילה משום שכך הוא דרך מקח וממכר, לפי שהלוקח והמוכר אינם יכולים לכוון את דמי המקח בצמצום, על כן דרך העולם למחול עד שתות. ועוד, שכיון שאם יבוא המתאנה לערער לא יהיה מוסכם על השמאים שיש כאן אונאה, אלא זה יאמר שיש בו אונאה וזה יאמר שאין בו אונאה, על כן מלכתחילה המתאנה אינו מערער עד שתות אלא מוחל על אונאתו.

ובהמשך דבריו כתב הרא"ש, שיתכן לומר שבפחות משתות אין כלל איסור בדבר, מכיון שדרך מקח וממכר הוא שאין מחיר מדויק למקח, שהרי פעמים שהלוקח חפץ במקח זה ומתרצה להוסיף על דמיו, ופעמים שהמוכר מוכרו בפחות מדמיו משום שאינו רוצה בחפץ זה, או שהוא דחוק למעות, ולכך עד שיעור שתות נחשבת השומה בכלל דמי המקח ואין כאן אונאה כלל, ועל כן מותר לכתחילה להונות בפחות משתות, ונשאר הרא"ש בספק להלכה.

והרמב"ן להלן (שם) כתב שלכתחילה יש איסור להונות גם בפחות משתות. ומדברי הבעל המאור הוכיח **רעק"א** בגליון השו"ע (סי' רכז סעי' ו) שלשיטתו גם לכתחילה מותר להונות בפחות משתות, וכן כתב **החינוך** (מצוה שלז). והוסיף שהטעם שהתירו חכמים לתגר להשתכר בפחות משתות הוא מפני תיקון הישוב, שימצאו בני אדם צרכיהם מוכנים בכל מקום. **ובטור ושו"ע** (שם) כתבו שהוא ספק האם מותר להונות בפחות משתות וכדברי הרא"ש.

<u>גמ': ואם תמצי לומר בכדי שיראה וכו' מאי איכא וכו' איכא דאילו שתות וכו'</u>

מדוע לא ניתן לפשוט את הספק משיטת רבי נתן להלן

✧ ✧ ✧

בספיקה של הגמ' מבואר, שלפי הצד שבשפחות משתות אין מחילה לאלתר, בהכרח שבשתות הדין הוא שיד המתאנה על העליונה, רצה - חוזר בו, רצה - קנה ומחזיר אונאה, שאם לא כן הרי אין חילוק בין שתות לפחות משתות.

ועל כך הקשה **הריטב"א**, שאם כן מדוע לא הוכיחה הגמ' שבפחות משתות יש מחילה לאלתר, משיטת רבי נתן להלן (בע"ב) שבשתות אין ידו על העליונה אלא קנה ומחזיר אונאה, וממילא בהכרח שבפחות משתות יש מחילה לאלתר, ואף שרבי יהודה הנשיא נחלק עליו לגבי שתות שידו על העליונה, מכל מקום לגבי פחות משתות לא מצאנו שנחלק עליו, ואם כן ניתן לפשוט את הספק לכל הדעות.

ותירץ, שאין הספק לגבי פחות משתות בפני עצמו מה דינו, אלא גוף הספק הוא שמא הגדר הוא שפחות משתות דינו דרגה אחת פחות מדין השתות, וממילא לרבי נתן שבשתות קנה ומחזיר אונאה, בפחות משתות בוודאי שיש כאן מחילה לאלתר, אבל לרבי יהודה הנשיא שבשתות רצה – חוזר, רצה - קנה ומחזיר אונאה, יש להסתפק האם בפחות משתות דינו רק דרגה אחת פחות ולכן קנה ומחזיר אונאה, או שמא גם לשיטתו יש כאן מחילה לאלתר.

<u>תוס' ד"ה אי</u>

ישוב קושית התוס' על פירוש רש"י להלן

✧ ✧ ✧

על רש"י שפירש בגמ' בע"ב בספיקה של הגמ' האם לרבנן בביטול מקח לעולם חוזר, שבשתות הן לרבי טרפון והן לרבנן יש אונאה, ובביטול מקח לרבנן לעולם חוזר, הקשו התוס', שלדבריו מדוע הקשו בגמ' למה חזרו בהם, הרי לעיל כשסברו שלרבנן לעולם חוזר לא היה קשה לגמ' מדוע חזרו בהם.

ובישוב קושיתם כתב **הריטב"א**, שבאמת הטעם שמעיקרא לא הקשתה הגמ' מדוע חזרו, הוא גופא משום תירוצה של הגמ' בע"ב שחזרו בהם משום שביטול מקח לא שכיח, והגמ' בע"ב באה לפרש את הטעם מדוע לפי הצד שלעולם חוזר, חזרו בהם תגרי לוד.

<u>תוס' שם</u>

הטעם שיש למוכרים תועלת במה ששניהם חוזרים ולא רק הלוקח

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו שאף מתחילה ידענו שבשתות עצמה יש מחילה לרבי טרפון, ומכל מקום היה מובן לגמ' מדוע חזרו לדברי חכמים, משום שלפי חכמים ביותר משתות שניהם חוזרים, ואילו לרבי טרפון יד הלוקח על העליונה. ובביאור דבריהם מדוע יש להם תועלת במה ששניהם חוזרים, כתב **התוס' הרא"ש** שכיוון שלפעמים הלוקח יעדיף לקיים את המקח אף אם יפסיד את דמי האונאה, על כן אם הדין שיד לוקח על העליונה, לעולם יתבע הלוקח לכל הפחות את דמי האונאה, אבל אם הדין ששניהם חוזרים, לעולם יוכל המוכר לומר לו שאינו רוצה להחזיר את דמי האונאה אלא לבטל את המקח, ומכיון שהלוקח מעדיף לקיים את המקח, על כרחו יצטרך לותר על דמי האונאה, ונמצא שמרוויחים המוכרים בכך.

<u>תוס' שם</u>

ביאור דברי התוס' בסוף דבריהם 'ועוד אי משתות ועד שליש וכו''

✧ ✧ ✧

מהלך התוס' [בסוף דבריהם] 'ועוד אי משתות ועד שליש וכו'', מתבאר היטב **בתוס' הרא"ש**. וכך מהלך דבריהם. שכיון שפירשו התוס' שאף מעיקרא ידענו ששתות כפחות משתות, שהרי לא אמרה הגמ' 'מי סברת שתות לרבי טרפון כשתות לרבנן', נמצא שכבר היה מובן לגמ' מדוע שמחו ומדוע חזרו, בין אם לרבנן חוזר עד כדי שיראה ובין אם לעולם חוזר, ואם כן קשה, מדוע בספיקה של הגמ' בע"ב אם ביטול מקח לעולם חוזר, הקשו שוב מדוע חזרו, [ומשום כך בהכרח צריך לומר שבספק בע"ב סוברת הגמ', שפחות משליש לרבי טרפון הוא כפחות משתות לרבנן, ובפחות משתות הדין שנמחל רק לאחר כדי שיראה].

ועל זה כתבו התוס' שמשום קושיה זו דחק רש"י לפרש שסברו ששתות לרבי טרפון דינו כמו שתות לרבנן, וכיון שכן נמצא שמעולם לא התפרש בגמ' לפי הצד שהוא כפחות משתות, מדוע חזרו באם לעולם חוזר, שהרי תירוץ הגמ' ששתות לרבי טרפון דינו כפחות משתות לרבנן, הוא לפי הצד שחוזר רק עד בכדי שיראה.

וכתב התוס' הרא"ש, שאף שרש"י עצמו הרי מבאר שקושית הגמ' בע"ב מדוע חזרו, היא גם אם שתות לרבי טרפון כשתות לרבנן, [ואם כן גם לשיטתו קשה, שהרי היה מובן כבר בגמ' לעיל מדוע חזרו ומדוע שמחו מעיקרא, וכמו שהקשו התוס' לעיל על שיטת רש"י], מכל מקום אין כוונת רש"י שרק לפי צד זה יש להסתפק, אלא הוא רק הוספה שאף לפי צד זה יש להקשות מדוע חזרו, ועל זה תרצה הגמ' שבאמת רק אם נאמר ששתות לרבי טרפון כשתות לרבנן מובן מדוע חזרו, וכן פירש המהר"ם כעין דרך זו. [והמהרש"א פירש את מהלך דברי התוס' באופן אחר, עיין שם].

נ, ב

<u>*תוס' ד"ה ואילו</u>

שיטות הראשונים בגדר דין 'שניהם חוזרין' ביותר משתות, וביאור שיטת הריב"ם

✧ ✧ ✧

בביאור הדין שביותר משתות שניהם יכולים לחזור בהם, כתבו התוס' בשם ריב"ם, שיש הבדל בין המאנה לבין זה המתאנה. שהמתאנה לעולם יכול לבטל את המקח, ואילו המאנה יכול לבטל את המקח רק כשהמתאנה תובע את דמי האונאה, אבל אם אינו תובע את דמי אונאתו אין המאנה יכול לחזור בו.

ועל דבריו הקשה **בעליות רבינו יונה** בבבא בתרא (פג, ב), שמלשון הגמ' 'שניהם חוזרין' נראה שבכל ענין יכול המאנה לחזור בו, ולא רק כשהמתאנה תובע את דמי האונאה. ועוד הקשה, שכיון שביותר משתות הדין שבטל המקח, כיצד המתאנה יכול כלל לתבוע את דמי האונאה, ואם כן לא יתכן לומר שדין חזרתו הוא באופן זה.

ועוד הקשה, מדוע רק כשתובע המתאנה את דמי האונאה יכול המאנה לחזור בו, הרי אדרבה, ממה שהמתאנה תובע את דמי האונאה נראה שרוצה בקיום המקח, שהרי תובע רק את דמי האונאה, ואם כן זו סיבה שלא יוכל המאנה לבטל את המקח, שהרי המתאנה רוצה בקיומו.

ובישוב קושיתו האחרונה כתב רבינו יונה, שממה שתובע המתאנה את דמי אונאתו מוכח שהוא מקפיד על האונאה, ולכן אף שהוא תובע רק את דמי האונאה ואינו רוצה בביטול המקח, מכל מקום דעתו היא שאילו לא יחזיר לו דמי אונאתו, ירצה לבטל את המקח לגמרי, ומשום כך יכול המאנה לחזור בו, משום שהתברר שרצונו של המתאנה בביטול המקח כל שלא יחזיר לו את דמי אונאתו, ומכיון שזכותו של המאנה לא להחזיר את דמי האונאה, ממילא יכול לבטל את המקח.

ומדברי רבינו יונה מבואר, שהבין ששיטת הריב"ם שבאופן שהמתאנה תובע את דמי האונאה, ממילא זכותו של המאנה לבטל את המקח. אולם **הרא"ש** כאן כתב בשיטת הריב"ם, שהמאנה אומר למתאנה, אם רצונך להעמיד את המקח ולוותר על אונאתך מוטב, ואם לא החזר את המקח ואני אשיב את מעותיך, וכן **הנמוקי יוסף** בבבא בתרא כתב, שהמאנה אומר לו, או שתוק או החזר את המקח.

כלומר, שלשיטתם כוונת הריב"ם שלעולם המאנה אין לו זכות כלל לבטל את המקח, ואף כשהמתאנה תובע את דמי האונאה אין המאנה יכול לבטל את המקח, אלא כל זכותו היא לטעון שאינו רוצה להשיב את דמי האונאה, וממילא ביד המתאנה להחליט האם רוצה לבטל את המקח, או לקיים את המקח ולוותר על דמי האונאה, ולפי זה כוונת הגמ' ששניהם חוזרים, אינה אלא שהמאנה זכותו לטעון שהאונאה תהיה סיבה לביטול המקח ולא לחזרת דמי האונאה, אבל עצם זכות ביטול המקח אינה אלא בידי המתאנה.

שיטה אחרת בביאור הדין ששניהם יכולים לחזור בהם, כתבו **רבינו יונה** בבבא בתרא **והרא"ש** כאן ושם, שלעולם

זכותו של המאנה לחזור בו, אבל הסיבה לכך נובעת מכח זכות המתאנה לחזור, כלומר, שמצד עצם המקח אין זכות המאנה לחזור בו אלא רק המתאנה, אלא שכל זמן שהמתאנה יכול לחזור בו, כיוון שמן הסתם ירצה המתאנה בביטול המקח, עדיין אין המקח מתקיים שהרי המתאנה יחזור בו, וממילא גם המאנה יכול לחזור בו שהרי המקח אינו מתקיים, אבל אם המתאנה רוצה בקיום המקח או ששותק עד בכדי שיראה לתגר, באופן זה גם המאנה אינו יכול עוד לבטל את המקח, שהרי המקח נגמר מיד בשעה שנתרצה המתאנה בו.

ולפי זה כתבו, שכאשר נתאנה הלוקח ולאחר מכן התייקר המקח עד כדי שכעת לפי שוויו אין אונאה ללוקח, באופן זה לא יוכל המוכר לבטל את המקח, משום שכעת בוודאי לא ירצה עוד הלוקח בביטל המקח, וממילא מיד כשהתייקר - נגמר המקח מאליו.

ובביאור דבריהם כתב **הברכת שמואל** (סי' מו אות א), שלשיטתם גדר המקח באונאת יותר משתות הוא שיש כאן מקח מצד עצמו, אלא שיש כאן סיבה לביטול המקח משום האונאה, וממילא כל זמן שהסיבה לביטול המקח קיימת יכול גם המאנה לבטל את המקח, אבל מיד משעה שנסתלקה סיבת הביטול מקח, הרי שיש כאן מקח גמור מצד עצמו ושוב לא ניתן לחזור.

ובביאור תירוצם הראשון של תוס' שאף המתאנה יכול לבטל את המקח יש להסתפק, האם כוונתם שבאונאת יותר משתות אין כאן כלל תורת מקח והוא בגדר מקח טעות, או שכוונתם כעין דברי רבינו יונה והרא"ש שיש כאן תורת מקח אלא שיכולים לחזור בהם.

ובביאור הגר"א (סי' רכז ס"ק ז) על דברי **הרמ"א** שכתב כשיטת הרבינו יונה והרא"ש, ציין לתוס' בתירוצם הראשון. מבואר מדבריו שסבר שכוונת התוס' בתירוצם הראשון היא שיש כאן תורת המקח, אלא שהמאנה יכול לחזור בו כל זמן שהמתאנה רוצה לבטל את המקח.

מאידך, **בברכת שמואל** (שם אות ב) דקדק מלשון התוס' שכתבו שביותר משתות נחשב כיין ונמצא חומץ, שנראה מדבריהם שאין כאן תורת מקח אלא נחשב למקח טעות, וממילא המאנה יכול לחזור בו בככל חזרה במקח טעות, ולא רק מכח מה שמן הסתם המתאנה יחזור בו.

ובחידושי רבי ראובן (סי' כג) כתב בביאור דברי התוס' בתירוצם הראשון, שלשיטתם שהטעם שביותר משתות הדין שבטל המקח, אינו משום האיסור של אונאה, אלא שמסברא אדם אינו מתרצה במקח כזה שהמחיר ששילם עליו רחוק משווי המקח הרבה, ועל כן יש כאן מקח טעות בעצם הדבר וממילא אין כאן תורת מקח.

*__גמ': שתות קנה ומחזיר אונאה__

גדר דין החזרת אונאה, חיוב להשיב את אשר הונה או שהפסיקה חלה רק כפי שוויו האמיתי של המקח

✧ ✧ ✧

בדינו של רבא שבאונאת שתות קנה ומחזיר אונאה ואינם יכולים לחזור בהם, הקשה **בחידושי רבינו חיים הלוי** (הל' מכירה פט"ו ה"א), מדוע לא יוכל המאנה לבטל את המקח מדין טעות בדבר שבמדה, שבה אפילו בפחות מכדי אונאה חוזר, הרי מכיון שצריך להחזיר את דמי האונאה נמצא שיש כאן טעות בפסיקה עצמה, שאינו משלם לו את הסכום שקבעו ביניהם, וממילא זכותו של המאנה לחזור בו משום הטעות בדמי המקח.

והוכיח מזה הגר"ח, שגדר דין החזרת דמי האונאה, אינו משום שהמתאנה מעיקרא אינו מתחייב אלא כפי שוויו האמיתי של המקח ולא כפי מה שפסקו, אלא לעולם חיובו של המתאנה הוא כפי סכום הפסיקה, ורק שגזירת הכתוב היא שיש למאנה חיוב מחודש להחזיר את אשר הונה.

אמנם יש לתלות נידון זה במחלוקת הפוסקים. שבדין הגמ' שאין הלוקח יכול לתבוע את אונאתו אלא עד כדי שיראה לתגר או לקרובו, נחלקו הפוסקים, האם דין זה הוא רק באופן שכבר שילם למוכר, שאין המוכר צריך להחזיר לו את מעותיו, או שדין זה הוא גם באופן שעדיין לא שילם למוכר, שלאחר שיעור בכדי שיראה חייב הלוקח לשלם את כל מה שפסקו ביניהם.

ובמחנה אפרים (דיני אונאה סי' יג) הקשה על השיטות שאף אם עדיין לא שילם חייב לשלם כפי הפסיקה, מדוע יתחייב לשלם, הרי אף אם נאמר שהלוקח מוחל על האונאה לאחר שיעור בכדי שיראה גם קודם ששילם למוכר, מכל מקום מדוע יתחייב לשלם את כל דמי הפסיקה, הרי כיון שבשתות צריך המאנה להחזיר את האונאה, נמצא שמעיקרא לא נתחייב הלוקח לשלם אלא כפי שוויו האמיתי של המקח, ואם כן מאיזה טעם נחייבו לשלם את כל דמי הפסיקה.

ומבואר מדבריו שנקט שלא כפי הבנת הגר"ח בגדר דין החזרת אונאה, אלא שמעיקרא אין הלוקח מתחייב לשלם אלא כפי שוויו האמיתי של המקח. מאידך מדברי הפוסקים שסברו שצריך הלוקח לשלם את כל דמי הפסיקה לאחר שיעור בכדי שיראה, יש להוכיח כהבנת הגר"ח, שבאמת עיקר המקח חל כפי הסכום שפסקו, וממילא מחוייב הלוקח לשלם את כל סכום הפסיקה, אלא שגזירת הכתוב היא שהמוכר מחוייב להחזיר לו את דמי האונאה, ולפיכך כשעבר שיעור בכדי שיראה ומחל הלוקח על חיוב זה, נשאר מחוייב לשלם את כל סכום הפסיקה.

<u>תוס' ד"ה אמר רבא</u>

מש"כ התוס' דרבא אית ליה שפיר הא דר"ח דאמר בבבא בתרא דאם הוקר אח"כ לוקח יכול לחזור בו, הנה כל **הראשונים** בבבא בתרא שם כתב לאו הכי, אלא דאי אמרינן דקנה ומחזיר אונאה, תו לא שייך לומר שהלוקח יוכל לחזור אם הוקיר, **והמהרש"ל** כתב על דברי התוס' כאן דסברתם מגומגמת מאד, והתמיהה בדברי התוס' מבוארת **בחידושי הגרנ"ט** (סי' קסג) דכיון דאמרינן דקנה ומחזיר אונאה, א"כ הרי המקח נגמר מיד, ומה שייך לומר דכיון שהוקר בזמן של בכדי שיראה, א"כ עכשיו יש כאן ביטול מקח למוכר, הא המקח נגמר מיד בזמן המכירה.

<u>גמ': לא שנו אלא לוקח אבל מוכר לעולם חוזר</u>

כשהכיר המוכר בטעותו ולא תבע אונאתו, האם יש כאן מחילה

✧ ✧ ✧

טעם הדין שבמוכר לעולם חוזר בו מאונאתו, מבואר בגמ' להלן שהוא משום שבמוכר אין המקח בידו, ולכך אין לו מה להראות לתגרים וכדומה בכדי שיאמרו לו שטעה, והטעות מתבררת לו רק כשמזדמן לידו מקח בחפץ הדומה לחפץ שמכר, ועל ידי כן מתברר לו שטעה.

ולפי זה כתב **הרי"ף** שאם אכן באו עדים שהזדמן לידיו מקח דומה והכיר בטעותו, ובכל זאת לא בא לתבוע את אונאתו, שוב אינו יכול לתבוע את אונאתו שהרי הוכח שמחל עליה, וכן כתבו עוד **ראשונים**. אולם **הרשב"א** כתב, שכיון ששיעור שיזדמן לידו מקח דומה איננו שיעור זמן מסוים, על כן לא חילקו חכמים כלל במוכר, אלא אמרו שלעולם יכול לחזור בו אף אם יתברר לנו שהכיר בטעותו ולא בא לתבוע.

<u>רש"י ד"ה מוכר</u>

האם יכול המוכר לחזור בו לאחר שהתייקרו הטליתות, והטעם

✧ ✧ ✧

בדין חזרת המוכר לעולם, כתב רש"י שהמוכר אינו מכיר באונאתו אלא כשיראה טלית אחרת כדמותה נמכרת בדמים יקרים, ועל כן לעולם חוזר אם לא נתייקרו טליתות בינתיים. ונראה מדבריו, שלאחר שנתייקרו הטליתות אין המוכר יכול לחזור בו

ובביאור טעמו כתב **הרמב"ן**, שאם בא לתבוע לאחר שנתייקרו הטליתות אנו אומרים שמחל את אונאתו, משום שלאחר ההתייקרות הרי אין המוכר יכול לדעת שנתאנה, שהרי עכשיו מחיר הטליתות יקר מזמן המכירה, ובהכרח שמה שבא לתבוע כעת איננו משום שרק כעת נודע לו שנתאנה, אלא בהכרח הכיר באונאתו קודם שהתייקרו ועם זאת לא בא לתבוע, וממילא יש כאן מחילה על אונאתו.

ועל פירושו הקשה **השיטה מקובצת** בשם **שיטה**, שהרי אף לאחר שהתייקרו אפשר שיוודע לו שהיתה אונאה, שידע בכמה הוקרו הטליתות, ויתברר לו שבמכירתו

קודם היוקר היה בה אונאה, ואם כן אין הוכחה שהכיר באונאתו קודם ומחל עליה.

ועל כן כתב השיטה, שלעולם אף לרש"י יכול לחזור בו גם לאחר ההתייקרות, אלא כוונתו שיכול המוכר לחזור רק אם סיבת חזרתו היא משום שלא התרצה במחיר זה כבר בשעת המקח, אבל אם רצונו לחזור רק כעת משום שעכשיו התייקרו, אינו יכול לחזור בו, מכיון שהתרצה בשעת המקח.

אמנם **בשו"ת מהרי"ט** (חלק ב חו"מ סי' יט) דחה את דברי השיטה, משום שדין זה הוא פשוט ולא היה צריך רש"י לחדש לנו דבר זה. וכתב לבאר את דברי רש"י, שבאמת כוונתו שלאחר שהתייקרו טליתות אין המוכר יכול לחזור בו, והטעם, משום שיש לחשוש שמא ידע המוכר מכבר שהיתה כאן אונאה ולא בא לתובעה משום שמחל, ומה שעכשיו בא לתבוע את אונאתו, אינו אלא משום שנתייקרו הטליתות וכעת יש רווח גדול בדבר, ורק באופן שלא נתייקרו נאמן לומר שלא ידע, שהרי אילו ידע מכבר ומחל, מדוע שינה את דעתו ובא כעת לתבוע, ובהכרח שרק כעת הכיר באונאתו.

נא, א

<u>גמ': אבל בלוקח מבעל הבית אין לו עליו אונאה וכו'</u>

הטעם שבלוקח מבעל הבית אין בו אונאה, והדין לענין איסור אונאה

✧ ✧ ✧

בטעם הדין שהלוקח מבעל הבית אין לו עליו אונאה, כתב **רש"י** שהוא משום שנחשב כמי שהתנה בפירוש 'יודע אני שאינו שוה כל כך ואני מוכרו על מנת שאין לך עלי אונאה', שמבואר להלן (בע"ב) אין בו דין אונאה, וכ"כ **הרא"ש**.

ועל דבריהם הקשה **המחנה אפרים** (דיני אונאה סי' יד), שהרי שיטת **הרמב"ם** שאף במתנה בפירוש מועיל התנאי רק באופן שמפרש את שיעור האונאה שיש במקח, ולא די באמירה בסתם 'יודע אני שיש בו אונאה', ולפי זה בבעל הבית שאינו מפרש את סכום האונאה מדוע אין לו עליו אונאה.

ותירץ, שכיון שאמרו חכמים שהלוקח מבעל הבית אין בו אונאה, גומר הלוקח בדעתו למחול בכל ענין גם כשאינו מפרש את שיעור האונאה, אבל בקונה מן התגר, כל שאינו מפרש את סכום האונאה אין המתאנה גומר בדעתו למחול על האונאה.

טעם אחר בדין זה כתב **הנתיבות המשפט** (סי' רכז ס"ק יט), שאין כלל איסור אונאה בבעל הבית המוכר, משום שמעיקרא לא בא הלוקח לקנות על דעת שהמכירה תהיה בשוויו של החפץ, הואיל ודרך בעל הבית למכור ביותר.

אולם **בחידושי הריטב"א הישנים** בהמשך כתב בשם **הראב"ד**, שאף בעל הבית המוכר ביותר משוויו עובר על הלאו של אונאה, אלא שלא ניתן לתבוע ממנו, ושלא כדברי הנתיבות המשפט.

ונראה שהראב"ד סבר כשיטת רש"י, שטעם הפטור בבעל הבית הוא משום שנחשב כמי שהתנה 'על מנת שאין לך עלי אונאה', ולפי זה הנידון אם עובר על לאו או לא תלוי במחלוקת שתובא להלן בע"ב, האם תנאי על מנת שאין בו אונאה מועיל אף לענין שלא יהיה בדבר איסור אונאה, או רק לענין שלא יוכל לתבוע אונאה.

<u>גמ' שם</u>

בלוקח מבעל הבית, האם גם ביותר משתות אין לו עליו אונאה

✧ ✧ ✧

בדין הלוקח מבעל הבית שאין לו עליו אונאה, כתב **הרא"ש** בשם **ר"י**, שדוקא באונאת שתות נאמר שהלוקח מבעל הבית אין לו עליו אונאה, אבל ביותר משתות, גם בלוקח מבעל הבית יכול לחזור בו.

וכתב, שהטעם הוא שנחשב כמי שהתנה וכמו שכתב רש"י, ובמתנה במפורש הדין הרי שאף ביותר משתות אינו יכול לחזור בו, מכל מקום כאן אינו נחשב אלא כמפרש שיש בדבר אונאה עד שתות ולא יותר. מאידך

הרשב"א והנמוקי יוסף כתבו שאף ביותר משתות הדין שאינו יכול לחזור בו.

גמ' שם

כשלא ידע הלוקח שקונה מבעל הבית, האם יש בו אונאה

✧ ✧ ✧

בטעם הדין שהלוקח מבעל הבית אין לו עליו אונאה, כתב **הרא"ש** כפי שיטת רש"י, שהוא משום שנחשב כמפרש שיש בו אונאה ומתנה 'על מנת שאין לך עלי אונאה'. ולפי זה כתב הרא"ש, שבאופן שלא ידע הלוקח שהמוכר הוא בעל הבית, [או שהבעל הבית מוכר על ידי סרסור] - יש דין אונאה במקח זה.

ובתוס' הרא"ש הוסיף לבאר, שאף שמבואר בגמ' שבאופן שאמר הלוקח מעיקרא שיתבע את הבעל הבית לדין, גם באופן זה אין לו אונאה, למרות שמוכח שאין בדעתו למחול על האונאה, זהו משום שלא חילקו רבנן בלוקח מבעל הבית, ואמרו שבכל לוקח מבעל הבית הדין שווה - שאין בו דין אונאה, ויכול בעל הבית ליטול יותר משוויו של המקח בשוק, שאם לא כן יש מקום לחלק גם בין לוקח תלמיד חכם ללוקח עם הארץ שאינו יודע שבלוקח מבעל הבית אין לו אונאה.

אמנם כל זה הוא רק כשהלוקח יודע שלקח מבעל הבית, אבל באופן שהלוקח אינו יודע כלל שהמוכר הוא בעל הבית, באופן זה המקח נידון הוא כמו מקח בעלמא, ואינו נכלל בהגדרת לוקח מבעל הבית, ועל כן באופן זה אין בעל הבית יכול להונות את הלוקח.

גמ': אתן ליה שיתין ואתבעיה לדינא וכו'

באופן שידע הלוקח שיש אונאה בדבר, האם יכול לתבוע אונאתו, והטעם

✧ ✧ ✧

מדינם של רבא ורב חסדא לגבי ורשכי וכיפי, שאילולי היה מדובר בבעל הבית, היה הלוקח יכול לתבוע אונאה אף שידע שיש בו אונאה, הוכיח **בפירוש הר"ח** שאף כאשר יודע הלוקח שיש אונאה במקח, מכל מקום יכול הוא לתבוע את האונאה לאחר מכן, וכן מבואר **בפוסקים** בשו"ע (סי' רכז סעי' ז).

אמנם **הב"ח** שם הקשה, שהרי בגמ' בבבא בתרא (עח, א) מבואר, שאם הלוקח נותן דמים יותר מכדי שנוכל לתלות שטעה במנין הסכום, אנו אומרים שאדם יודע שאינו שוה כל כך, ובהכרח כוונתו היתה לשם מתנה, ואם כן אף כאן, מכיון שבזמן המקח ידע הלוקח שהחפץ שווה פחות מהדמים שדורש המוכר, מדוע לא נאמר שכוונתו לתת לשם מתנה. ומשום כך כתב שבסוגייתנו מדובר רק באופן שגילה הלוקח מעיקרא שדעתו לתבוע את האונאה בב"ד.

ובישוב קושית הב"ח כתב **המחנה אפרים** (דיני אונאה סי' יט) לחלק בין הסוגיות, שבסוגיה בבבא בתרא מדובר שיש טעות ניכרת וידועה ללוקח, ועל כן באופן זה אנו אומרים שוודאי נתן לשם מתנה, שהרי הוא יודע שיש כאן אונאה ולמרות זאת הוא רוצה במקח, לעומת זאת בסוגייתנו שאין כאן טעות ניכרת, אין הוכחה שהוא יודע מהטעות ולמרות זאת לוקח, ועל כן באופן זה אין לנו להניח שרצונו לתת לשם מתנה.

ובקצות החושן (סי' רכז ס"ק ה) כתב לחלק, שבסוגיא שם מכיון שידוע לשניהם - ללוקח ולמוכר, שהלוקח יודע שיש בו אונאה, לכן נחשב כמפרש 'על מנת שאין לך עלי אונאה', ומשום כך אנו אומרים שגמר בדעתו לתת לשם מתנה, מאידך בסוגייתנו המוכר הרי אינו יודע שהלוקח יודע שיש אונאה בדבר, על כן אין לומר שנחשב כמי שהתנה עמו שאין לו עליו אונאה, וכן נראה מדברי **העליות רבינו יונה** שם, שכתב שנידון כמי שהודיע לחבירו 'חפץ זה שאני מוכר לך במאתים יודע אני שאינו שוה אלא מנה', שדינו שאין לו עליו אונאה, משום שידע ומחל.

באופן אחר כתב **בנתיבות המשפט** (שם ס"ק ד) לחלק, שבסוגיה בבבא בתרא מדובר בטעות בשיעור של ביטול מקח, ובטעות כזו הדין הוא שאם ידע מעיקרא אינו יכול לתבוע ביטול מקח, משום שאם אכן אינו רוצה במקח - מדוע לקח מלכתחילה, אלא בהכרח שכוונתו לשם מתנה, לעומת זאת בסוגייתנו מדובר שיש שיעור אונאת

שתות שדינו שקונה ומחזיר אונאה, ועל כן ניתן לומר שאף שידע שיש כאן אונאה, מכל מקום הואיל ורצונו במקח זה, לקח על דעת שלאחר מכן יתבע ממנו את האונאה והמקח יתקיים.

[ועל סברת הקצות החושן שנחשב כמי שהתנה עמו בפירוש, כתב הנתיבות המשפט לחלוק, שאין זו אומדנא ברורה מספיק בכדי להגדיר זאת כתנאי גמור. ועיין בפתחי תשובה (שם ס"ק ד) בענין זה].

תוס' ד"ה והתנן

בבעל הבית הלוקח האם יש בו אונאה, והדין כשמכר בעל הבית בזול

✧ ✧ ✧

מחשבון דברי התוס' מבואר שדוקא בעל הבית שמוכר אין לו אונאה, אבל בעל הבית שלוקח יש לו אונאה. וטעם החילוק הוא על פי מה שכתב רש"י, שכל הטעם שאין אונאה בבעל הבית הוא משום שכלי תשמישו חביבים עליו, ועל כן אין זו סיבה אלא לכך שאינו רוצה למכור אלא ביוקר. אולם **במרדכי** (סי' שז) כתב בשם **רבינו תם**, שאף בעל הבית הלוקח אין לו אונאה אם לקח ביותר, משום אותו טעם, שכלי תשמישו חשובים לו ועל כן הוא מוכן לשלם עליהם יותר.

ולענין בעל הבית שמכר בזול ונתאנה, מבואר בתוס' שלענין זה יש לו אונאה ככל מוכר שנתאנה, שהרי כאן אין סיבה לחלק בין בעל הבית לתגר.

אמנם **השיטה מקובצת** הביא בשם תשובת **הר"י מיגאש** שכתב, שאף אם נתאנה הבעל הבית אין לו אונאה, שאנו תולים שהסיבה שמכר בזול היא משום שיש לו איזה צורך למכור בכדי לקנות דבר אחר שנצרך לו, ועל כן גמר בדעתו למכור גם בפחות משויו, וכן כתב **המאירי**. וביתר ביאור כתב, שכיון שכלי תשמישו חשובים לו, בהכרח אנו תולים שבדק וידע שהוא מוכר בזול, ולמרות זאת נתרצה בזה משום שהיה זקוק למעות.

***גמ': על מנת שאין לך עלי אונאה וכו'**

שיטות האחרונים בגדר על מנת שאין לך עלי אונאה

✧ ✧ ✧

בדין מתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל והמעשה קיים, וכגון בהתנה על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, הקשו **התוס' הרא"ש** כאן **והתוס'** בכתובות (נו, א) מדוע המעשה קיים, הרי בהכרח מדובר שכפל את תנאו, שהרי לרבי מאיר בכל התנאים צריך תנאי כפול, ואם כן למרות שהתנאי בטל, עדיין מדוע יחולו הקידושין, הרי אמר במפורש שאם יהיה חיוב שאר כסות ועונה אינו רוצה במעשה זה.

ותירצו בשם **רבינו תם**, שכיון שתנאי זה אינו יכול להתקיים, אין זה אלא כמפליג בדברים ועל כן אינו תנאי כלל. עוד תירצו, שכיון שכל דיני תנאים נלמדים מתנאי בני גד ובני ראובן, ושם צד הקיום אינו נגד מה שכתוב בתורה, על כן בכל תנאי אין התנאי מועיל אלא באופן זה שאינו נגד התורה בכל צדדיו וכתנאי בני גד ובני ראובן, ומשום כך במתנה על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, אין זה תנאי כלל ומשום כך המעשה קיים.

ומדבריהם מבואר שהבינו שעל מנת שאין לך עלי וכו' מתפרש בדרך תנאי, כלומר, שמתנה שאם יחולו חיובים אלו - יתבטלו הקידושין. והקשה **רעק"א** בכתובות שם על דבריהם, שלכאורה היה מקום לומר שאין הכונה שאומר בדרך תנאי, אלא שמקדשה ללא חיובי שאר כסות ועונה והיא מתרצה בכך, ובזה היא מסתלקת מזכותה בקבלת חיובים אלו מהבעל.

והוכיח כן מהתנאי בסוגייתנו של על מנת שאין לך עלי אונאה, שאם נאמר שהכוונה בדרך תנאי, שמתנה שאם יהיה דין אונאה - יתבטל המקח, מדוע לא יאמר הלוקח שרצונו שיהיה דין אונאה וממילא יתבטל המקח משום התנאי. אלא בהכרח שאין הכוונה בדרך תנאי, אלא שעל מנת שאין לך עלי אונאה פירושו, שמוכר באופן שלא יהיה ללוקח זכות תביעת אונאה, והלוקח שנתרצה בכך נחשב כקנה ללא זכות תביעת אונאה, ומשום כך אינו יכול לבטל את המקח ולא לתבוע אונאתו.

[**ובשיעורי רבינו חיים הלוי** הוסיף על דבריו, שאין לומר שבאמת יכול הלוקח לבטל את המקח, וכל התנאי מועיל רק לענין שלא יוכל לקיים את המקח ועם זאת לתבוע את דמי האונאה, שהרי בגמ' בע"ב מבואר שתנאי זה מועיל גם במוכר שוה מנה במאתים, ושם לא שייך לדון אלא לענין ביטול מקח, ובהכרח שהתנאי מועיל גם לכך שהלוקח אינו יכול לבטל את המקח].

ובמחנה אפרים (דיני אונאה סי' טו), הביא בשם תשובת **הרשב"א** (חלק ב סי' קמ) שכתב, שהתנאי בעל מנת שאין לך עלי אונאה, אין הפירוש על מנת שלא תתבע ממני את האונאה, אלא הכוונה על מנת שלא יהיה במקח זה זכות לתבוע את האונאה [וכעין דברי רעק"א], ועל כן באם התנאי אכן מתקיים, ממילא אין הלוקח יכול לבטל את המקח כלל, שהרי גוף התנאי היה שלא תהיה כאן זכות ביטול מקח מצד דיני אונאה.

ומבואר במחנה אפרים שם, שאף אם נפרש שתנאי של על מנת שאין לך עלי, הכוונה על מנת שתמחול לי, מכל מקום מובן מדוע אין הלוקח יכול לתבוע את האונאה ולבטל את המקח על ידי תביעתו, משום שהפירוש בעל מנת שתמחול על אונאתך, הכוונה שימחל מיד בשעת המקח, וכיון שהלוקח שתק והסכים לתנאי זה, עצם הסכמתו נחשבת כמחילה משעה ראשונה, ועל כן מיד התקיים התנאי ושוב אינו יכול לתבוע את אונאתו כלל.

[**ובחידושי מרן רי"ז הלוי** (ריש הל' נזירות) כתב בביאור שיטת התוס', שאמנם מסכימים לכך שהגדר פה הוא שהוא עושה קידושין ללא חיוב שאר וכסות וכדברי רעק"א, אלא שדעת התוס' שלא ניתן להגביל שיחולו קידושין ללא שאר וכסות וכן שיחול מקח ללא דין אונאה, אלא בדרך של תנאי, משום שרק מכח פרשת תנאים מצאנו שיש בכוחו של אדם להגביל מעשה שלא יחול כפי דינו, ומשום כך הקשו התוס' שאם על כל פנים צריך להתנות, מדוע יחולו הקידושין והמקח הרי התנה שאם יהיה חיוב שאר וכסות וכן אונאה, אינו רוצה במקח זה.

אמנם **החזו"א** באה"ע (סי' נו אות יג) כתב, שבאמת אף התוס' מודים שמועיל גם בדרך שיור וכדברי רעק"א, ובאופן זה אכן איננו זקוקים שיכפול את תנאו ושאר דיני תנאים, ולא יהיה קשה מדוע חלים הקידושין והמקח, אלא שקושיית התוס' היא, שכאשר אינו עושה בדרך של שיור אלא עושה בדרך של תנאי, מדוע באופן זה לא יתבטלו הקידושין והמקח, ועיין שם שמבאר שיש להוכיח מהגמ' שאף בדרך של תנאי מדובר בסוגיה שם, ומכח זה הקשו התוס' את קושייתם].

*גמ': בדבר שבממון תנאו קיים

הטעם שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים

✧ ✧ ✧

בטעם שהמתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, כתב **הקצות החושן** (סי' רט ס"ק יא) בשם **הרשב"א** שגדר התנאי הוא, שהוא מתנה שהאחר ימחול לו, ולדוגמה בשאר וכסות, באמת מצד הקידושין חל חיוב של שאר וכסות, אלא שהאשה מוחלת על חיוב זה, ומשום כך אין בו חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה.

מאידך **הרמב"ן** סובר, שבדבר שבממון התנאי מועיל גם שלא יחול מעיקרא חיוב של שאר וכסות, ומשום שבדבר שבממון כל מה שהקפידה התורה שיתחייב בשאר וכסות זהו רק ברצונה של האשה, אבל אם האשה מסכימה שלא יחול חיוב של שאר וכסות, באופן זה לא הקפידה תורה שיחול חיוב של שאר וכסות, ועל כן התנאי אינו נגד התורה ודינו להתקיים.

נא, ב

*גמ': אבל הכא מי ידע דמחיל

גדר החסרון בלא ידע דמחיל, משום שאינו גומר בדעתו למחול או משום מתנה עמש"כ בתורה

✧ ✧ ✧

בביאור חילוק הגמ' לפי רב, שבאונאה לא ידע בכדי שימחול ומשום כך אף לרבי יהודה התנאי אינו חל, כתבו **הרמב"ן** בכתובות (פד, א) **והשיטה מקובצת** שם בשם

הריב"ש, שדוקא לגבי אונאה אנו אומרים שכיון שלא ידע שיש במקח זה אונאה אינו גומר בדעתו למחול, משום שהוא סבור שבאמת אין בו אונאה, שאומר לעצמו שהוא בקי בשווי המקח והוא רואה שאין בו אונאה, אבל לגבי תנאי שלא יירש את אשתו, אף שיש גם בו ספק מי ימות קודם ושמא לא יבוא כלל לידי ירושת האשה, מכל מקום, כיון שיודע שיש כאן צד ברור שיבוא לידי ירושה, באופן זה הוא גומר ומוחל אפילו במקום ספק.

וכתבו עוד, שאף אם לא היה תנאי זה של אונאה נגד מה שכתוב בתורה לא היה התנאי מועיל, שהרי הטעם הוא משום שאינו גומר בדעתו למחול ואינו מסכים לתנאי, וחסרון זה הוא בכל תנאי באשר הוא ולא רק בתנאי על מה שכתוב בתורה.

[ועל שיטתם הקשה **המחנה אפרים** (דיני אונאה סי' טו) שלדבריהם שהתנאי בטל מצד עצמו, מדוע לא יוכל המוכר לבטל את המקח בטענה שלא נתקיים התנאי, שהרי אין כאן חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה שנאמר שהתנאי בטל והמעשה קיים, אלא החסרון הוא במה שאין גמירות דעת של הלוקח שלא יחול במקח זה דין אונאה, ולא הסכים הלוקח לתנאי. **ובקצות החושן** (סי' רכז ס"ק ט) כתב, שבאמת רשאי המוכר לבטל את המקח אם יתבע הלוקח את האונאה, ומה שאמרנו שתנאו בטל, הכוונה רק לומר שיכול הלוקח לתבוע את האונאה, שאילו היה התנאי קיים, היה המקח חל על כרחו של הלוקח ולא היה יכול לתבוע את אונאתו].

אולם **בתוס'** כאן ובכתובות מבואר שלא כדבריהם. שכתבו שמה שמבואר בגמ' בכתובות שם, שלרב לא מועיל להתנות שלא ירש את אשתו, לפי רבא הטעם בדבר הוא כפי סברתו כאן, שאינו יודע בכדי שימחול, שאף בירושה אינו יודע אם יבוא הדבר לידי ירושה ומשום כך לא גמר בדעתו למחול.

וכתב **המהרש"א** בכתובות שם, שלפי התוס', בהכרח שהטעם של לא ידע דמחיל הוא רק סיבה שמשום כך יהיה בתנאי זה חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה, אבל אם מתנה תנאי כזה בדבר שאינו כנגד מה שכתוב בתורה, באופן כזה יועיל התנאי אף שלא ידע דמחיל ושלא כדברי הרמב"ן והריב"ש.

וההכרח לכך מדברי התוס', שהרי מבואר בגמ' שם לענין ירושה, שאם ירושת הבעל היא מדרבנן, שפיר יועיל התנאי שלא ירש את אשתו, משום שאינו מתנה על מה שכתוב בתורה, ואם נאמר שלא ידע דמחיל הוא חסרון בכל תנאי שהוא, גם אם ירושת הבעל דרבנן היה הדין צריך להיות שלא יועיל התנאי, שהרי עדיין לא ידע דמחיל ולא גמר בדעתו למחול, [והריב"ש שם אכן הוכיח מזה, שבתנאי על ירושה אין את החסרון של לא ידע דמחיל וכמו שהובא לעיל], וכן מבואר **בנמוקי יוסף** כאן, שכתב שכיון שלא ידע דמחיל, על כן לא מועיל מטעם מחילה, וכיון שאין כאן מחילה ממילא יש כאן חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה.

ובטעם מדוע נזקקים גם לחסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה בכדי לומר שיתבטל התנאי, ולא די בסברא שאין כאן גמירות דעת למחול, כתב **הקצות החושן** (שם ס"ק ח) שהנמוקי יוסף סובר כשיטת הרשב"א שהובאה לעיל, שהטעם שבדבר שבממון אין חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה, הוא משום שכוונתו להתנות שהשני ימחול על אונאתו, ולא שאין כאן דין אונאה, ועל כן אף אם אין המחילה מועילה כיון שלא ידע דמחיל, מכל מקום אילו לא היה כאן מתנה על מה שכתוב בתורה, היה יכול להתנות שלא יהיה עליו דין אונאה כלל, ובאופן זה אין זקוקים למחילתו וממילא היה התנאי מועיל, ורק משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה אין לו דרך להתנות באופן המועיל, שמצד מחילה – לא ידע דמחיל, ומצד תנאי שלא יהיה דין אונאה – הוא מתנה על מה שכתוב בתורה.

[ולפי דברי הקצות החושן נמצא, שלשיטת הרמב"ן שבדבר שבממון תנאו קיים, משום שכל מה שהקפידה התורה בדבר שבממון אינו אלא באופן שהלוקח מקפיד על הדבר, אבל אם הלוקח מתרצה שלא יהיה בו דין אונאה, ממילא אין התורה מקפידה בכך, אף אם התנאי אינו על מה שכתוב בתורה לא יחול התנאי, שהרי לפי הרמב"ן תנאי זה של אונאה אינו על מה שכתוב בתורה מאחר שלא הקפידה התורה בכך, ועם זאת אינו חל

משום לא ידע דמחיל ואינו גומר בדעתו להתרצות שלא יהיה בו דין אונאה.

אולם **המחנה אפרים** (שם) כתב, שאף לשיטת הרמב"ן יתכן לומר, שהתנאי אינו בטל אלא כשיש חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה וכדברי הנמוקי יוסף. והטעם, שאף שאין כאן התרצות של הלוקח שלא יהיה בו דין אונאה כשלא ידע דמחיל, מכל מקום אין זה חסרון אלא לגבי תנאי על מה שכתוב בתורה, שאין זה נחשב שאינו מקפיד כשלא ידע דמחיל, ועל כן נחשב לתנאי על מה שכתוב בתורה, אבל אילו לא היה איסור בדבר, שפיר היה נחשב להתרצות מספיקה בכדי שיחול המקח בתנאי זה, שהרי לבסוף הסכים הלוקח לתנאיו של המוכר].

ולענין אם ימחול הלוקח בפירוש על האונאה, האם יש בו חסרון של לא ידע דמחיל, כתב **הנתיבות המשפט** (סי' רכז ס"ק יג), שבאופן של מחילה בפירוש תועיל מחילתו, וכל מה שנאמר שלא ידע דמחיל, הכוונה שמשום כך אנו אומרים שאין כוונתו למחול, אבל מחילה בפירוש שפיר תועיל. והוכיח את דינו משיטת התוס' כאן שנקטו בתחילה שאף בכתובה יש חסרון של לא ידעה דמחלה, והרי מחילה בפירוש בודאי מועילה בכתובה כמבואר בכמה מקומות, אלא בהכרח שסברת לא ידע דמחיל, היא רק סיבה לומר שאינו מתכוון כאן למחול, אבל אינה סיבה שלא תועיל מחילה בפירוש. אמנם **הריב"ש** בכתובות אכן הקשו על שיטת התוס', מדוע מועילה מחילה בכתובה, הרי לשיטתם יש במחילה זו חסרון של לא ידעה דמחלה.

<u>תוס' ד"ה הכא</u>

ביאור תירוצם האחרון של תוס'

✧ ✧ ✧

בביאור תירוצם האחרון של תוס', כתב **התוס' הרא"ש**, שכיון שקלה בעיניו להוציאה, נמצא שהיא מפסידה מיד שמעתה קלה בעיניו להוציאה, ומשום כך יש לנו לומר בזה שידעה ומחלה.

בדרך נוספת כתבו **בחידושי הריטב"א הישנים ורעק"א** לישב, שהיא מפסידה מיד, שאילולי מחלה על הכתובה הרי היא יכולה למכור את כתובתה בטובת הנאה, ואת זה היא מפסידה מיד.

<u>גמ': אבל הכא מי יימר דקא עקר</u>

מדוע כשאינו עוקר בוודאות יכול להתנות על מה שכתוב בתורה

✧ ✧ ✧

מדברי הגמ' שאם אין זה וודאי שעקר, יכול להתנות על מנת שאין לך עלי אונאה, הוכיח **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' נחלות פ"ו ה"י) שמה שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אין הביאור בזה שאין למתנה כח לפעול חלות שלא כדיני התורה, שאם כן מה בכך שכאן אין ודאי עקירה, הרי מכל מקום כיצד מועיל התנאי שלא יהיה בזה דין אונאה על הצד שיש בו אונאה.

וכתב שבהכרח מבואר בזה, שזה שהוא בא להתנות כנגד דיני התורה, הוא הסיבה לבטל ממנו את הכח להתנות, ולכן באופן זה שאין כאן ודאי עקירה, הרי שאין כונתו לעשות כנגד דיני התורה, אלא רק שאינו רוצה שלא יתקיים המקח באם יתברר לבסוף שיש בו אונאה, ולכן באופן זה נחשב שאין כוונתו לבטל את דיני התורה, ועל כן תנאו קיים.

<u>תוס' ד"ה אבל</u>

האם תנאי שלא תשמטני שביעית נחשב לוודאי עקירה

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו שבתנאי על מנת שלא תשמטני שביעית, נחשב שאין ודאי עקירה, שמא יפרע לו קודם לכן. **והרמב"ן** נחלק על דבריהם, וסובר שבתנאי של שמיטת שביעית נחשב כודאי עקירה, שכיון דיודע שיש על חוב זה דין שמיטה, כל שהוא מתנה שלא יהיה בחוב זה דין שמיטה הרי זו ודאי עקירה. וכתב שהסוגיה במכות היא

לפי המסקנא כאן, ששמואל כרבי מאיר, [וסובר שרבא לא בא לחלוק על אביי וכמו שיובא להלן].

[ובכתובות (פד, א) כתב הרמב"ן כעין דבריו כאן ביתר ביאור, שכאשר מתנה שלא ירש את אשתו נחשב כוודאי עקירה, ומטעם, שדוקא בתנאי באונאה שאינו יודע כלל שיש אונאה, ואפשר שאין במקח זה כלל מקום לעקירת דבר תורה, באופן זה נחשב שאין עקירה בוודאי ומועיל תנאו].

***תוס' שם**

לשיטת התוס', האם גם תנאי בירושת אשתו ובחיוב כתובתה אינם מוגדרים ודאי עקירה

✧ ✧ ✧

מדברי התוס' שתנאי שמיטת שביעית אינו בגדר ודאי עקירה, למד **השער המלך** (הל' אישות פי"ב ה"ח), שלשיטת התוס' כמו כן אם מתנה שלא ירש את אשתו, או מתנה שלא יהיה חייב כתובה לאשתו, אין זה בגדר ודאי עקירה, כיון שגם בהם אפשר שלא יבוא לעולם לידי ירושה וכמו כן לא יבוא לידי חיוב הכתובה, באם ימות הוא קודם לאשתו.

אולם **בחידושי רבינו חיים הלוי** (הל' מכירה פי"ג ה"ג) כתב, שהתוס' מודים שבירושה וכתובה נחשב כוודאי עקירה, ומשום שמיד הוא מפקיע את זכותו לרשת את אשתו, וכמו כן מיד הוא מפקיע את זכות אשתו שיהיה מחויב לה כתובה, ורק לגבי דין שמיטת כספים אין זו ודאי עקירה, משום שכל עיקר דין שביעית אינו חל בחוב עד שיגיע זמן השמטת החוב, וקודם שהגיע זמן השמטת החוב משום דין שביעית, אין ללוה שום זכות מכח דין זה, ואין זו דומה לירושה שאף קודם זמן הירושה, מכל מקום כבר עכשיו הרי יש לבעל זכות לרשת את אשתו.

גמ': אמר רב ענן וכו' על מנת שאין לך עלי אונאה וכו' על מנת שאין בו אונאה וכו'

ההוכחה שלשיטת רב ענן שמואל בהכרח סובר כרבי יהודה

✧ ✧ ✧

בשיטת רב ענן, שלשמואל יש לחלק בין תנאי של על מנת שאין לך עלי אונאה - שתנאו מועיל, לעל מנת שאין בו אונאה - שאינו מועיל, כתבו **הרמב"ן** ועוד **ראשונים**, שלפי רב ענן בהכרח ששמואל שאמר תנאו קיים, הוא משום שסובר כרבי יהודה שבדבר שבממון תנאו קיים, שאם טעמו של שמואל משום שאין כאן עקירה בוודאי, גם התנאי של על מנת שאין בו אונאה היה צריך לחול, משום שאף בו אין ודאי עקירה.

[ודבריהם אינם אלא לשיטתם ש'על מנת שאין בו אונאה', הכוונה שלא יחול במקח דין אונאה, אבל לשיטת רש"י שעל מנת שאין בו, הכוונה שהוא מתנה ואומר לו שבפועל אין אונאה במקח זה, אין כל הוכחה מדין זה, שהרי אינו מטעם תנאי על מה שכתוב בתורה אלא מטעם מקח טעות].

רש"י ד"ה שאין בו

בתנאי שאין בו, והיתה אונאה בשיעור שתות ופחות משתות, האם בטל המקח

✧ ✧ ✧

בשיטת רש"י שעל מנת שאין בו בטל מטעם מקח טעות, שהרי הבטיחו שאין בו ובפועל יש בו, כתב **הטור** (סי' רכז) שליטת רש"י, גם כאשר תיהיה אונאה רק בשיעור שתות יוכל לבטל את המקח לגמרי, משום שהתנה שאין בו בפועל אונאה, וכיון שיש בו אונאה, הרי שלא נתקיים התנאי.

ובב"ח שם כתב, לומר שאף באונאה בשיעור פחות משתות יוכל לבטל את המקח, שלשון 'אין בו אונאה' משמעותה שאין בו אונאה כלל.

אמנם **בסמ"ע** (שם ס"ק לח) כתב, שרק דבשתות יוכל לבטל את המקח. ומבואר **בנתיבות המשפט** (שם ס"ק יד) שכוונתו לחלוק על הב"ח, ולשיטתו רק אם יש אונאת שתות נחשב שלא נתקיים התנאי, וכבר מבואר

כן **בריטב"א** במכות (ג, ב), שבתחילה כתב לומר כהב"ח, אך כתב שמלשון רש"י שכתב שמודה שמואל שיש לו עליו אונאה, נראה, שדוקא אם יש בו שיעור אונאה יכול הלוקח לתבוע.

גמ': הנושא והנותן באמנה וכו' אין לו עליו אונאה

גדר נושא ונותן באמנה, והטעם שאין בו אונאה

✧ ✧ ✧

שיטת **התוס'** שהמוכר קובע את דמי המקח לפי מה ששילם הוא על חפץ זה בתוספת מעט דמים, והדין הוא שאף אם החפץ שוה פחות אין הלוקח יכול לתבוע את האונאה. **ובתוס' הרא"ש** מבואר הטעם, שעל דעת כן משך את החפץ לשלם כמו ששילם על זה המוכר, ולא לפי שויו בשוק. **והרמב"ן** כתב שבאופן זה הלוקח אינו סומך על שויו של החפץ, אלא על הדמים ששילם זה שמוכר לו.

ובשו"ת מהרי"ט (חלק ב חו"מ סי' יט) הקשה, מדוע שונה מאומר על מנת שאין לך עלי אונאה, שמבואר בגמ' שאם אינו מפרש לו שיודע שיש בדבר אונאה, אין התנאי מועיל משום שלא ידע דמחיל, וכמו כן כאן, כיון שאין הלוקח יודע שיש בו אונאה הרי שהוא בגדר לא ידע דמחיל.

ותירץ, שכיון שאומר לו שישלם לו כפי מה ששילם הוא, הרי זה כמו שהמוכר מעיקרא היה כשלוחו של הלוקח ממנו לקנות עבורו, ועל כן באופן זה אין הלוקח יכול לתבוע כלל אונאה מצד המוכר לו, שהרי היה שליח בעלמא, ובין אם נתאנה הלוקח ובין אם נתאנה המוכר אין כאן אונאה.

ובדרישה (סי' רכז ס"ק לז) כתב לחלק, שכאן אינו קונה ממנו בתורת מקח לפי שויו של החפץ, אלא הלוקח מחייב עצמו לעמוד במקום המוכר, ולשלם כפי מה ששילם הוא, [וכעין חילוקו של המהרי"ט].

ובמחנה אפרים (דיני אונאה סי' טז) כתב לישב את קושית המהרי"ט, על פי שיטת הרמב"ן והריב"ש שהובאו לעיל, שאמרו שמה שבסתם אין התנאי מועיל משום שלא ידע דמחיל, שהטעם בזה, משום שהלוקח סבור שהוא בקי בדמי המקח וסומך דעתו שבאמת אין כאן אונאה, ועל כן כאן שהמוכר לא מפרש לו בכמה לקח לא שייך טעם זה, ולכן כאן שפיר מחל לו. אלא שכתב המחנה אפרים, שיתכן לפרש כן רק אם אכן מדובר כאן שהמוכר לא פירש לו בכמה קנה, אבל לפי המבואר **ברמב"ם** (הל' מכירה פי"ג ה"ה) שהמוכר אומר לו שהוא קנה בכך וכך, עדיין נשאר קשה מדוע גם כאן לא נאמר שהלוקח לא ידע דמחיל.

ובנתיבות המשפט (סי' רכז ס"ק יט) כתב, שכאן גם המוכר וגם הלוקח אינם יודעים את שויו של החפץ באמת, ואינם באים לעיסקה זו כלל על דעת לעשות את המקח כפי שויו של החפץ, אלא רק כפי מה שקנה המוכר, ועניינה של עיסקה זו היא כמו משחק בקוביה, שאפשר שיפסיד ואפשר שירויח. ולפי זה כתב, שאם באמת המוכר יודע שהחפץ שוה פחות ממה ששילם הוא, באופן כזה אסור למכור לפי מה שקנה, [אלא א"כ הוא מפרש ללוקח שהוא יודע שזה שוה פחות], כיון שהוא יודע שהוא מאנה את הלוקח.

גמ': רבא אמר לא קשיא כאן בסתם וכו'

מחלוקת הראשונים האם בא רבא לחלוק על דברי אביי

✧ ✧ ✧

נחלקו הראשונים האם בא רבא לחלוק על אביי שתלה את רב ושמואל במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. **בתוס' ובתוס' הרא"ש** מבואר, שרבא חולק על אביי.

אמנם **הרמב"ן** כתב, שרבא רק בא לומר, שאף אם נאמר שרב כרבי יהודה, ומודה רבי יהודה שלא מועיל תנאי, מכל מקום זהו רק בסתם אבל במפרש מועיל התנאי לרבי יהודה, אבל באמת יתכן כאביי שנחלקו רק במפרש ובמחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה.

והר"ן כתב, שרב מדבר בין בסתם ובין במפרש, ומה שאמר שבסתם לא מועיל - הוא גם בשיטת רבי יהודה, ומה שאמר שבמפרש לא מועיל – הוא בשיטת רבי מאיר, ושמואל חולק על מה שאמר רב שבמפרש לא מועיל התנאי, וסובר כרבי יהודה שבמפרש מועיל תנאו.

גמ': כאן בסתם כאן במפרש

כשמפרש בסתם שיש בו אונאה ללא סכום האונאה, האם מועיל התנאי

✧ ✧ ✧

בהגדרת 'מפרש' האמור כאן, **כתב רש"י** שמפרש לו שיודע שיש בדבר אונאה. **ובמחנה אפרים** (דיני אונאה סי' יד) כתב, שנראה מדבריו שאף באופן שאינו מפרש את שיעור סכום האונאה, אלא רק אומר בסתם שיודע שיש בזה אונאה, די בכך לומר שהלוקח יודע ומוחל.

אמנם **הרמב"ם** (הל' מכירה פי"ג ה"ג) כתב, ש'בסתם' - הכוונה שאינו מפרש סכום ועל כן נחשב כ'לא ידע דמחיל', משום שאינו יודע כמה אונאה יש במקח שימחול עליה. ו'מפרש' – הכוונה כפי שכתב בהמשך שם (ה"ד), שאומר לו שיודע שהוא שוה מנה ואף על פי כן הוא מוכרו לו במאתים. מבואר מדבריו שצריך לפרש את שיעור סכום האונאה, ולא די בכך שיאמר בסתם שיודע שיש בדבר אונאה.

ובספר התרומות (שער סד חלק א דין ב) כתב בשם **הרמב"ן**, שאף שבעלמא אפשר להתחייב גם דבר שאין לו קצבה, מכל מקום לגבי אונאה צריך שיפרש. והטעם, משום שבכל מקח, הרי יודע הלוקח שהמוכר מעלה בדמים כפי שיוכל, ואף על פי כן אמרה התורה שאין להחשיב זאת כמחילה, אלא יש דין אונאה במקח, ובהכרח שעצם הידיעה שיש אונאה אינה מוגדרת כמחילה, אלא אם כן יודע בכמה הוא בא להונות אותו ומתרצה לקנות למרות זאת.

תוס' ד"ה במה דברים אמורים

ביאור דברי הרא"ש שהמחלוקת בתנאי נידונת כאיסורים משום שיש איסור להתנות כן

✧ ✧ ✧

בשיטת הר"ח שהלכה כרב משום שהלכה כרב באיסורים וכאן נחשב לדיני איסורים, כתב **הרא"ש**, שהר"ח סובר שאין זה דומה לשאר מחלוקות רב ושמואל בעניני גזילה, שבהם הלכה כשמואל משום שנחשב כמחלוקת בדיני ממונות, אף שיש שם איסור גזל, משום שכאן נחלקו האם מותר לו לכתחילה להתנות על מנת שאין לך עלי אונאה ולהיפטר, או שאסור לו להתנות כן.

ובביאור דבריו כתב **הברכת שמואל** (סי' מג אות ג), שלרב הסובר שבתנאי זה יש חסרון שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, יש בזה תוספת איסור בלאו של 'לא תונו', שלא רק שהוא מאנהו אלא אף מוסיף עוד תנאי לבטל את זכותו של המתאנה, שאפילו לא יוכל לתבוע את אונאתו, ומשום כך לפי רב יש איסור להתנות.

ובשו"ת שאגת אריה (סי' טו אות ג) הקשה על הרא"ש, שכיון שתנאו אינו מועיל לרב, מדוע אם כן יש איסור להתנות. וכתב לישב, שכיון שלפי דעתו הוא מתנה לבטל את דין תביעת האונאה, משום כך יש איסור בזה. [**ובברכת שמואל** (שם אות ד) כתב לבאר את דבריו על פי דברי הגרי"ז שהובאו לעיל, שמה שלא מועיל להתנות על מה שכתוב בתורה, אינו משום שאין לו כח כלל לבטל את דין התורה, אלא הוא משום שהוא מכוין לעקור את דין התורה, ועל כן יש תוספת איסור במה שמתנה].

עוד הקשה השאגת אריה על דברי הרא"ש, שכיון שאמרנו שלפי רב שיש איסור להתנות, משום שיש איסור לבטל את זכות הלוקח לתבוע את האונאה, אם כן מדוע לפי שמואל לא נאמר גם שיש איסור להתנות, שהרי הוא מבטל בתנאו את זכות הלוקח לתבוע את האונאה, וכל מחלוקתם אינה אלא לענין האם מועיל התנאי, אבל לגבי האיסור שניהם מודים שאסור.

ובברכת שמואל שם כתב לבאר את קושיתו, שהשאגת אריה סובר שמה שהתנאי מועיל לפי שמואל, אינו משום שמחילת הלוקח מבטלת את איסור האונאה במקח זה, אלא משום שהסכמת הלוקח מועילה שיחול התנאי לבטל את זכותו לתבוע את האונאה, אבל מכל מקום האיסור של 'לא תונו' במקומו עומד, וכל התנאי מועיל רק לבטל את הזכות הממונית של תביעת האונאה.

אופן נוסף בביאור דברי הרא"ש בשיטת ר"ח, כתב **הברכת שמואל** (סי' מב אות ט, וכן בסי' מד וסי' מה), שלפי רב שהסכמת הלוקח אינה מועילה שיחול התנאי של המוכר, בהכרח שאם אכן היה חל התנאי, הרי זה רק משום שבכח המוכר על ידי תנאו לבטל את זכות הלוקח, ועל כן אף גם אם היה מועיל התנאי, יש בו תוספת איסור שלא רק שהוא מאנה את הלוקח אלא גם מבטל את זכותו לתבוע את האונאה. אבל לשמואל שמה שהתנאי מועיל, הוא משום שהסכמת הלוקח גורמת לכך שיועיל התנאי של המוכר, ממילא הסכמה זו גם מועילה לכך שאין איסור בתנאי זה, כיון שהכל בהסכמת הלוקח.

נב, א

מתני': עד מתי מותר להחזיר וכו'

שיטת הרמב"ם שבמטבע שאינה יוצאת כלל - לעולם חוזר, והטעם

✧ ✧ ✧

בדין המשנה שיש זמן קצוב להחזרת מטבע חסרה, כתב **הרמב"ם** (הל' מכירה פי"ב הי"ב) שאם אי אפשר להוציאה אפילו על ידי הדחק, בזה הדין שאף לאחר י"ב חודש מחזירה מעיקר הדין. **והמגיד משנה** שם הקשה, מנין לו לרמב"ם שכל דין המשנה שיש זמן לחזרה, הוא רק אם יוצאת לכל הפחות על ידי הדחק.

והב"ח (סי' רכז) כתב, שמה שנאמר בסוף המשנה שמי שאינו מקבל מטבע חסרה אינו אלא נפש רעה, נאמר גם על דין זה של עד מתי מותר להחזיר, כלומר, שכל הדין שיש זמן קצוב הוא רק במטבע שרוב העולם מקבלים אותה, אבל כשאינה יוצאת כלל – לא נאמר דין זה.

ובט"ז (שם סעי' יז) כתב הטעם בזה, שכיון שאינה יוצאת כלל נחשבת המטבע כמין אחר שאין לה תורת מטבע, ועל כן לא נעשה מקח כלל מעיקרא, וממילא לעולם הוא חוזר.

ובשיעורי רבינו חיים הלוי כתב, שכיון שאינה יוצא אין לה תורת מטבע, וכיון שכן ממילא נידון מקח זה כטעות במשקל, שהרי בתוס' על תחילת המשנה (ד"ה איסר) מבואר, שמטבע חסרה אינה בגדר כטעות במשקל משום שנותנה בתורת מטבע ולא בתורת משקל, ועל כן כל זה כשיוצאת לכל הפחות על ידי הדחק, אבל כשאינה יוצאת כלל, הרי שכל ענינה הוא משקל משום שאינה מטבע, ובטעות במשקל הדין שלעולם חוזר.

תוס' ד"ה עשיק

הטעם שלא פלוג רבנן בשיעור האונאה, ומדוע קבעוה על פי הלוקח

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו שלא פלוג רבנן לענין שיעור אונאה, ועל כן קבעו שיעור שתות בכל מקום. ובביאור מדוע לא פלוג רבנן בשיעור האונאה, כתב **בתוס' הרא"ש** שהוא מכיון שלא יכלו לקבוע שיעור אחר לכל מקח, ויש צורך לקבוע שיעור אונאה אחד לכולם, ומה שמשום לא פלוג אמרו ששיעור האונאה של המוכר תהיה כשיעור האונאה של הלוקח ולא להיפך, ביאר בתוס' הרא"ש, שהמוכר עדיף לו שיקבע לפי הלוקח, משום שמצוי יותר שיש אונאה אצל הלוקח, מאשר אצל המוכר.

גמ': יתר על כן מוכרה בשויה

ביאור דין הברייתא 'יתר על כן מוכרה בשויה'

✧ ✧ ✧

בביאור דברי הברייתא שיתר על כן מוכרה בשויה, כתב **רש"י** שהכוונה שאם המטבע נפחתה פחות מכדי אונאה, מותר למוכרה בשוויה כאילו היא יפה ממש, וכן מבואר **ברא"ש**, שאף לכתחילה מותר להוציאה כאילו היא שלמה, וכן כתבו **הטור והשו"ע** (סי' רכז סעי' ו).

אמנם **בחידושי הריטב"א הישנים** כתב בשם **הראב"ד**, ש'בשוויה' הכוונה שמוציאה לפי משקלה עכשיו, ומכל מקום מבואר בדבריו שאם יוציא אותה כאילו היא שלמה, יש בזה מחילה כמו בכל אונאה של פחות משתות.

ובריטב"א במשנה כתב, שאם יוציאנה כאילו היא שלמה, יוכל זה שקיבל את המטבע לתבוע ממנו שיחזיר

לו את האונאה אפילו שהיא פחות מכדי אונאה, משום שמכל מקום נפש רעה מקפידה על כך, וכוונת המשנה כמה תהא הסלע חסירה ולא יהא בה אונאה, אינה לענין זה שיש מחילה עד שיעור זה השנוי במשנתינו, אלא רק לענין שהוא רשאי לקיימה ולהוציאה ביפה אם ימצא מי שיקחנה.

גמ': עד כמה תיפחת ויהא רשאי לקיימה בסלע עד שקל

כשנפחתה יותר משקל בפחות משיעור אונאה, האם רשאי לקיימה, והטעם

✧ ✧ ✧

בדין בהברייתא שכשנפחתה הסלע עד שקל רשאי לקיימה, כתב **רש"י** בהמשך (ד"ה מאי), שאם נפחתה יותר משקל, אפילו שלא נפחתה כשיעור אונאה ביחס לשקל, מכל מקום אסור לקיימה. **ובתוס' הרא"ש** כתב שהטעם בזה, שכיון שמתחילה לא נטבעה בתורת שקל, ולפעמים יוכל לרמות בו מי שאינו בקי, חששו חכמי ואמרו שרק אם יש בו שיעור של שקל שלם רשאי להוציא בתורת שקל.

ובשיטה מקובצת בשם **הריב"ש** כתב, שדוקא מטבע שלם שהתחילה להיפחת, בזה הותר להוציאה בתורת מטבע יפה עד כדי אונאה, משום שדרך המטבעות להתחסר ומי שאינו מקבל הוא נפש רעה, אבל סלע זו שכבר נחסרה עד שקל, אין לו לקבלו אלא בשויו בלבד. **ובחידושי הריטב"א הישנים ובמהרש"א** מבואר, שבסלע שנפחתה אפשר לתלות שהמקבל יודע ומוחל, לעומת זאת בשקל שבא מסלע שאין החסרון ניכר באופן זה אי אפשר לתלות ולכן אסור לכתחילה להונות, וסובר רש"י שאף בפחות משתות יש איסור אונאה, ורק בסלע שנפחתה התירו להוציאה בתורת יפה, משום שאפשר לתלות שהמקבל מכיר בכך שנפחתה.

והפני יהושע כתב, שבאמת מתור להוציא גם כשהמקבל אינו מכיר בכך שנפחתה, ומה שאסור להוציא כאן בכל ענין באופן שנפחתה יותר משקל, הוא משום שכיון דלא ניכר בזה הפחת, יש לחוש שיפחת עוד יותר משיעור אונאה ולא ישים ליבו לכך, ומשום אמרו חכמים שרק כשיש שיעור שקל ממש אפשר להוציאה בשקל.

מאידך, שיטת **הרשב"א והנמוקי יוסף** שאף בשקל הבא מסלע מותר להוציאו בשקל, כל עוד שנפחתה משקל רק פחות משיעור אונאה.

תוס' ד"ה אמר

האם מותר להונות בשיעור שתות על דעת להחזיר אם יתבענו, והדין לענין מטבע

✧ ✧ ✧

ממה שכתבו התוס' שמותר להוציאה ביפה ובלבד שיחזיר האונאה אם יתבענו, דקדק **הנתיבות המשפט** (סי' רכז ס"ק ב) שמותר להונות בשיעור שתות על דעת שאם יתבע המתאנה את האונאה - יחזיר לו. **ובתוס' הרא"ש** כאן כתב, שיש להסתפק האם מותר לקחת כשיעור של כדי אונאה יותר על שויו של המקח, כיון שכך הוא מוכרח לשיטת רש"י.

[**ובפני יהושע** בע"ב כתב בשיטת רש"י, שבאמת מותר לתת מטבע שנחסרה בכדי אונאה, אפילו שלא על דעת להחזיר את האונאה אם יתבענו, ומשום דרש"י לשיטתו בע"ב שמה שאמר רב פפא שמי שאינו מקבל מטבע שנפחתה אינו אלא נפש רעה, הכוונה למטבע שנחסרה בכדי אונאה, ומבואר אם כן, שמי שאינו נפש רעה אינו מקפיד גם על חסרון שתות במטבע, ומשום כך אמר כאן שמותר להוציאה].

תוס' שם

ביאור סוף דברי התוס'

✧ ✧ ✧

בביאור סוף דברי התוס' שרבא יכול לסבור בין כשיטה שיקוץ ובין כשיטה שיקיים, כתב **התוס' הרא"ש** שכוונתם שבאמת רבא עצמו סובר כשיטה שמותר לקיימה, ומה שהקשה לאביי שאם כן אפילו משהו, כוונתו שלדברי אביי הסובר שיקוץ קשה שאם כן אפילו במשהו יקוץ.

<u>גמ': אלא אמר רבא פחתה סלע איסר לדינר אסור</u>

האם כוונת רבא שאסור לקיימה או שאסור להוציאה אבל מותר לקיימה

✧ ✧ ✧

בביאור דינו של רבא שפחתה איסר לדינר אסור, כתבו **התוס'** שלשיטת רש"י הכוונה שאסור להוציאה ביפה אבל אין איסור לקיימה, וכן בתוס' בע"ב (ד"ה נותנה) ביארו את דברי הגמ' שם לגבי מעשר שני שמדובר על מטבע שנפחתה בכדי אונאה, ומבואר שמותר לקיימה. אמנם **הרי"ף** כתב, שאם נפחתה בכדי אונאה אסור לקיימה, וכן כתבו **הרמב"ן** ועוד **ראשונים**. וכתבו שזהו הפירוש בדברי רבא שאמר שפחתה סלע איסר לדינר אסור, שאסור לקיים מטבע זו.

והרמב"ן כתב, שאמנם לרבי אמי שאמר יתר על כן יקיים, בהכרח ש'אסור' הכוונה רק לענין להוציאה ביפה, שהרי סובר שאין איסור לקיים. אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב, שיתכן לומר שאף רבי אמי מודה שבכדי אונאה אסור לקיימה, ודוקא ביותר מכדי אונאה מותר לקיימה, משום שבפחת גדול כזה לא יבואו לכדי טעות, אבל בכדי אונאה יתכן שמודה שאסור משום שיבוא לטעות. ועוד כתב, שיש לומר שכאן מדובר על שקל הבא מסלע.

נב, ב

<u>גמ': מאי לאו שפחתה יותר מכדי אונאתה</u>

לענין מה החילוק בהוה אמינא בין כדי אונאה ליותר מכדי אונאה

✧ ✧ ✧

לפי הסלקא דעתך עכשיו, מבואר שיש חילוק בין אם פחתה בכדי אונאה או יותר. **והתוס' הרא"ש** כתב, שלשיטת רש"י בע"א הדבר מובן, שהרי כתב שדוקא ביותר מכדי אונאה אין לו היתר להוציא אלא בכדי שויה, אבל בכדי אונאה ממש מותר להוציאה ביפה על דעת להחזיר את האונאה אם יתבע, וכמו שהובא בע"א.

והריטב"א כתב, שהכוונה כאן שבכדי אונאה ממש אף רבי אמי מודה שאסור להוציאה כלל, משום שאין החסרון ניכר, [ולעיל הובא שכן כתב גם הראב"ד בצד אחד].

<u>גמ': כאן באמצע כאן מן הצד</u>

שתי דרכים בכוונת הגמ' באמצע ומן הצד

✧ ✧ ✧

בביאור חילוק הגמ' בין באמצע למן הצד, כתב רש"י שהחילוק הוא לענין היכן מנקב את המטבע, שבאמצע מותר ומן הצד אסור, שמא יחתוך הרמאי את מקום הנקב.

והרמב"ם (הל' גניבה פ"ז ה"ד) כתב, שאם נפגמה מטבע מן הצד לא יקיימנה שמא יעשה משקל. וכתב **הלחם משנה** (הל' מכירה פי"ב ה"י), ששיטת הרמב"ם בביאור הגמ' שלא כרש"י, שהחילוק לענין היכן הוא מנקבה, אלא שהחילוק הוא היכן המטבע נפגמה, שאם באמצע רשאי לקיימה כיון שניכר הפגם ולא יבואו לשקול בה.

<u>רש"י ד"ה אם</u>

כשיש לאדם תרעומת על חברו, האם מותר להוציא עליו דיבה

✧ ✧ ✧

בדברי רש"י שמוטב לחסיד שלא יקבלנה, משיקבלנה ויתרעם ויוציא דיבה על חבירו, כתב השואל **בשו"ת שלמת חיים** (עניינים שונים סי' נט), שנראה שאם יש לו תרעומת עליו מותר לו יכול להוציא עליו דיבה, והקשה מדוע הותר לו ואין בכך משום איסור לשון הרע. ותירץ, שיש לו היתר לספר בכדי להפיג צערו. ובתשובה שם כתב, שפשיטא שבמקום שמותר להתרעם אין בו משום לשון הרע.

<u>גמ': ונותנה למעשר שני ואינו חושש שאינו אלא נפש רעה</u>

האם מדובר בנחסרה אף בכדי אונאה או רק בפחות מכדי אונאה

✧ ✧ ✧

שיטת **רש"י** שמדובר שהסלע נחסרה בכדי אונאה, וכן כתבן **התוס'** בשם **הריב"ן**.

והקשו התוס' על זה שאם כן מדוע מי שאינו מקבלה כסלע יפה הרי הוא נפש רעה, הרי חייב להחזיר האונאה. **והרמב"ן** הקשה עוד, שהרי סלע שנחסרה בכדי אונאה אסור לקיימה, ואם כן אין לה תורת מטבע והרי היא כאסימון ואסור לחלל עליה. אמנם קושיתו אינה אלא לשיטתו שהובאה לעיל בע"א, שמטבע שנחסרה בכדי אונאה אסור לקיימה, אבל לשיטת התוס' שמותר לקיים מטבע שנחסרה כדי אונאה אין כאן קושיה כלל, וצריך לומר שכך סוברים גם רש"י והריב"ן.

והרמב"ן ועוד **ראשונים** כתבו שמדובר בסלע שנחסרה בפחות מכדי אונאה.

גמ': מאי ביפה בתורת יפה וכו'

שלש דרכים בביאור מסקנת הגמ' שמחללה בתורת יפה

✧ ✧ ✧

בביאור מסקנת הגמ' שמחללה בתורת יפה, כתב הריטב"א ששיטת **רש"י** היא שאף כפי ערך משקלה לאחר שנחסרה לא יחלל, משום שהשולחני לא יתן לו כפי שיעור המשקל, אלא יפחות מעט יותר מכיון שזו מטבע חסרה, וכגון אם נחסרה שאינה שוה עכשיו אלא עשרים איסרים, לא יתן לו השולחני אלא י"ט איסרים, ולכן אינו מחלל את המעשר שני אלא כשיעור י"ט איסרים.

ובתוס' רבינו פרץ הקשה על זה, שלפי זה נמצא שמה שאמר חזקיה, בא לפורטה פורטה בשויה, בא לחללה מחללה ביפה - הוא אותו שיעור, ואם כן מדוע שינה בלשונו. וכתב בשם **השר מקוצי** שאף למסקנה הוא מחללה כפי ערך משקלה לאחר שנחסרה ואינו מפחית מה שבני אדם רגילים להפחית יותר מכפי שויה, ומה שאמרה הגמ' 'תרי זילי לא מזלזלינן', הכוונה שלא מקילים גם לומר שיחלל עליה כאילו היא יפה.

והרמב"ן ועוד **ראשונים** לשיטתם שמדובר בנחסרה בפחות מכדי אונאה, פירשו את מסקנת הגמ', שאף שכשיבוא לפורטה יוכל לפרוט בשויה כאילו היא שלמה, מכל מקום כשבא לחלל לא יחלל אלא כפי ערך משקלה, ומה שאמר רב פפא להוכיח שנקרא נפש רעה, מבאר **הר"ן** שהכוונה שאם אינו מקבלה כאילו היא שלמה אינו אלא נפש רעה, שאם נאמר שאין להחשיבה כשלמה גם למי שאינו נפש רעה, היה הדין נותן שלא לחלל כלל על מטבע זו ואפילו כפי ערך משקלה, כיון שמטבע זו נידונת כמעות רעות שאין מחללים עליהן.

תוס' ד"ה נותנה

פירוש 'תרי זילי לא מזלזלינן' לשיטת הריב"ם

✧ ✧ ✧

לפי פירוש הריב"ם כתב **המהר"ם שיף**, שנראה שמבאר את דברי הגמ' 'תרי זילי לא מזלזלינן', שהכוונה שלא מצריכים את המחלל להוזיל שני הוזלות, כלומר, גם לפדות באופן שאינו מצומצם, וגם לפדות רק כפי ערך משקלה ולא כאילו היא שלמה.

***גמ': גופא אמר חזקיה וכו'**

החסרון בחילול פחות משוה פרוטה, בדבר המתחלל או במטבע עליה מחללים, והנפק"מ

✧ ✧ ✧

מדינו של חזקיה שניתן לחלל מעשר שאין בו שוה פרוטה על המעות הראשונות, הוכיח **התוס' הרא"ש** שהחסרון בחילול דבר שאין בו שוה פרוטה, הוא מצד המטבע שחל עליה החילול, שקדושת מעשר שני אינה נתפסת במטבע הפחותה משוה פרוטה, שאילו החסרון הוא מצד הדבר המתחלל, שבכדי שיתפוס פדיונו צריך שיהיה בו לפחות שוה פרוטה, מדוע יכול לחלל על מעות הראשונות, הרי מכל מקום בדבר המתחלל אין בו שוה פרוטה. [והקשה, שלכאורה מהדרשה להלן (נג, ב)

שצריך שיהיה בו שוה פרוטה מוכח, שהוא חסרון בדבר המתחלל עצמו שאינו שוה פרוטה, ועיין שם במה שכתב בישוב קושיתו].

ועל חידושו הקשה **בזכרון שמואל** (סי' סח אות ב), שהרי להלן (שם) הובאה שיטה שצריך שיהיה בחומשו של המעשר שני שיעור של שוה פרוטה, ולא די בכך שיהיה במעשר שני עצמו שוה פרוטה, ואילו נאמר כדבריו נימא שהחסרון הוא במטבע שעליו חל החילול, אם כן הדין צריך להיות שלא יחול חילול על מטבע של פרוטה, אלא על מטבע שיש בה חמש פרוטות, בכדי שיהיה במטבע שיעור של מעשר שני עם חומשו, והרי בכמה משניות מתבאר שנתפס חילול על מטבע של פרוטה.

ומשום כך כתב שלא כדבריו, אלא שבאמת החסרון בפחות משוה פרוטה הוא בדבר המתחלל עצמו. ובישוב קושית התוס' הרא"ש לפי זה, שאם כן כיצד מועיל החילול על מעות הראשונות, כתב הזיכרון שמואל, שצריך לבאר שהחילול שעושה כעת מצטרף עם החילול הקודם שנעשה במעות הללו, וכיון שבחילול הראשון היה בדבר המתחלל שוה פרוטה, הרי שמצטרף החילול ונחשב כאילו הוא חלק מהמעשר שחילל קודם, והוא חלק ממעשר שיש בו שוה פרוטה, ומשום כך מועיל החילול.

אופן אחר ביושב קושית התוס' הרא"ש, כתב **המנחת שלמה** (סי' סז אות ז), שבאמת האופן שבו מועיל החילול על מעות הראשונות, הוא דוקא במקרה שבחילול הראשון עדיין לא הוסיף עליו חומש, ונמצא שמה שמחלל עכשיו ביחד עם מה שחילל מעיקרא יש בו שיעור של שוה פרוטה גם בחומש, ומשום כך מועיל החילול.

ובתוס' הרא"ש להלן (שם) כתב, שבאמת מדאורייתא לא ניתן לחלל פחות משוה פרוטה כלל, וכל דינו של חזקיה אינו אלא מדרבנן, כלומר, שמדאורייתא צריך שגם המעשר עצמו יהיה שוה פרוטה וגם שהמטבע עליו מחללים יהיה שוה פרוטה, [ועיין שם שמבאר מהיכן נלמדים שני דינים אלו], ועל כן מעשר הפחות משוה פרוטה אינו חייב בחילול כלל ואפשר לאוכלו חוץ לירושלים כמות שהוא, אלא שמדרבנן חייבוהו לחלל, ועל כן אמר חזקיה שיחלל על כל פנים על מטבע השוה פרוטה באופן שיחלל על המעות הראשונות.

נג, א

תוס' ד"ה ואסורים

הטעם שנקטה המשנה איסור לזרים, והחידוש לאסור חצי שיעור בתרומה

✧ ✧ ✧

בטעם שהביאה המשנה את דין איסור לזרים בתרומה וביכורים, כתב רש"י שהמשנה נקטה זאת בכדי לומר שבמעשר לעומת תרומה וביכורים – אין איסור לזרים. ועל דבריו הקשו התוס' שבמשנה בחלה (פ"א מ"ט) גם נקטו את דין איסור לזרים בחלה אפשר אף שלא הובא שם דין המעשר כלל.

ובפירוש הרא"ש למסכת חלה במשנה שם כתב, שיש לפרש שבחלה נקטה המשנה איסור לזרים אגב כך שנשנה איסור זה לגבי ביכורים, ובביכורים נקטה המשנה כן כמו שפירש רש"י כאן - משום מעשר.

ולגבי תירוץ התוס' שבאה המשנה ללמדנו שאף חצי שיעור אסור לזרים, כתב **בתוס' הרא"ש**, שהטעם שיש חידוש בדבר ואיננו ככל איסורים שבתורה שחצי שיעור אסור בהם, הוא משום שהיה מקום לומר שרק בדבר שאיסורו שוה בכל יש בו איסור חצי שיעור, ויש ליישב כן הן לרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה והן לריש לקיש שאינו אסור אלא מדרבנן.

שהרי לרבי יוחנן המקור לכך שחצי שיעור אסור מן התורה הוא מריבוי הכתוב של 'כל חלב', ולכן היה מקום לומר שרק באיסורים הדומים לחלב שהוא איסור השוה בכל, ואף לריש לקיש שחצי שיעור אסור מדרבנן, גם היה מקום לומר שלא החמירו חכמים אלא בדבר שאיסורו שוה בכל. [אמנם **בפירוש הרא"ש** במשנה שם כתב, שרק לרבי יוחנן יש לישב כן, שבאה המשנה ללמדנו שנוהג גם באיסור שאינו שוה בכל].

תוס' ד"ה והן

האם מותר לקנות בגדים במעות מעשר שני

✧ ✧ ✧

התוס' דקדקו מדין המשנה במעשר שני (פ"ה מי"ב), שדרשו שם שאסור לקנות ארון ותכריכים למת, שמשמע מהמשנה שלאדם חי מותר לקנות בגדים במעות מעשר שני אף שאינם ראויים לאכילה. והקשו סתירת משנה זו מהמשנה במעשר שני (פ"א מ"ז), שכתוב שם שאין לוקחים במעות מעשר שני עבדים קרקעות ובהמה טמאה.

אמנם **רש"י** ביבמות (עד, א ד"ה ואימא) כתב, שאף שבמעשר שני טהור אסור לקנות בו בגדים משום שניתן רק לאכילה, מכל מקום במעשר שני טמא אפשר לחללו גם על חלוק, מאחר ואינו ראוי לאכילה, **ובתוס' ישנים** ביבמות (עג, א) תירץ את הסתירה שהקשו התוס' כאן לפי דברי רש"י אלו.

<u>תוס' שם</u>

החילוק בין בגדים לעבדים לענין קניה במעות מעשר שני

✧ ✧ ✧

בישוב סתירת המשניות שהובאה לעיל [בקטע הקודם] כתבו התוס' לחלק, שדווקא עבדים אסור לקנות משום יתור הכתוב. וכתב **המהר"ם** שכוונתם לכתוב 'בבקר ובצאן', שממנו יש לדרוש שדווקא דברים הראויים לאכילה מותר ולא עבדים.

והקשה **הרש"ש**, שאם כן מדוע לא נלמד מדרשת הכתוב לאסור גם בגדים, הרי מ'בבקר ובצאן' לומדים שרק דברי אכילה מותר לקנות במעות מעשר שני, ובהכרח שהטעם שהתירו בגדים, הוא משום שאין זה בדרך חילול שמחלל את קדושת המעשר שני על הבגד, אלא רק בדרך מקח, וקדושת המעשר שני לעולם נשארת על המעות שנתן למוכר, ואופן זה הרי הרי לא התמעט מ'בבקר ובצאן', וממילא אין סיבה גם למעט עבדים שלא יקנה במעות מעשר בדרך מקח.

וכתב שבהכרח צריך לומר שיש יתור אחר למעט עבדים, וכן מבואר **בתוס' הר"י מפאריש** בעבודה זרה (סב, ב), שכתב שיש יתור שלא התפרש שממנו נדרש שקניית עבדים אסורה וקניית דברים לצורך גופו מותרת. [עוד כתב שם תירוץ אחר, שמן התורה הכל מותר ומדרבנן אסרו עבדים ובהמה טמאה, וכן כתבו התוס' כאן בתירוצם השלישי].

<u>תוס' שם</u>

לרבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה, האם יכול לקנות בו

✧ ✧ ✧

על תירוץ התוס' שהמשניות הן בשיטת רבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה, ולשיטתו מותר לקנות כל דבר מן התורה, אלא שמדרבנן אסרו עבדים ובהמה טמאה, הקשה **האור שמח** (הל' מעשר שני פ"ז ה"ג), שהרי בגמ' בקידושין (נד, ב) אמרו, שלפי רבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה, אינו יכול לתיתו אפילו במתנה לאחרים, ואם כן בוודאי שאינו יכול לקנות בו בגדים.

<u>גמ': התרומה והביכורים וכו' וטעונין רחיצת ידים</u>

'טעונין רחיצת ידים' - לענין אכילה או לענין נגיעה, והדין במעשר שני לפי זה

✧ ✧ ✧

בביאור דין המשנה שהתרומה והביכורים טעונים רחיצת ידים, כתב **רש"י** שמדובר לענין אכילת פירות. שתרומה וביכורים טעונים נטילת ידים קודם אכילת פירותיהן, לעומת מעשר שני שאינו טעון רחיצת ידים לאכילת פירותיו.

מאידך **התוס'** כתבו, שמדובר לענין נגיעה ללא אכילה, שבתרומה וביכורים אסור ללא נטילה - ואילו במעשר שני מותר, שאילו לגבי אכילה, גם במעשר שני יש חובה ליטול ידיו קודם אכילת פירות מעשר שני. [ולפי זה מדובר אף בפת, שהרי בפת חולין, רק לאכילה יש חיוב נטילת ידים ולא לנגיעה].

ובגמ' בחגיגה (יח, ב) מבואר כשיטת רש"י, שהגמ' שם העמידה משנה זו כרבי מאיר, הסובר שבאכילת פירות של מעשר שני אין חובת נטילת ידים. אלא שהתוס' שם כתבו שלפי המסקנא שם משנתינו יכולה ללכת גם בשיטת כרבנן, ומשום שמדובר לענין נגיעה, וזו גופא כוונתם כאן שכתבו שהמשנה מדברת לענין נגיעה, משום שבאופן זה משנתינו הולכת אפילו בשיטת רבנן.

<u>גמ': ואם איתא דחזקיה הוה ליה דבר שיש לו מתירין וכו'</u>

האם חילול מעשר המעורב מועיל מן התורה, והטעם שאינו מצטרף לחילול עם מעשר אחר

✧ ✧ ✧

בגמ' בהמשך מבואר, שמעשר שני המעורב אינו יכול להצטרף לחילול עם מעשר שני שאינו מעורב, משום שהמעשר שאינו מעורב חילולו מדאורייתא, לעומת זאת המעשר המעורב חילולו רק מדרבנן, שהרי בטל ברוב מדאורייתא. ומשמע מפשטות הדברים, שעיקר החילול של מעשר המעורב אינו מועיל מן התורה אלא מדרבנן.

והקשה **בקובץ שיעורים** (חלק ב בהערות לבבא מציעא אות כ), שאם כן מדוע אמרו כאן שלא יתבטל המעשר שני ברוב משום שיש לו מתירין על ידי חילול וכדברי חזקיה, הרי כל הטעם שדבר שיש לו מתירין אינו בטל מדרבנן, הוא כפי שכתב רש"י בביצה (ג, ב), שכיון שיכול לאוכלו בהיתר ללא ביטול, עדיף שיאכלנו בהיתר גמור בלי להסתמך על ביטול ברוב. ואם כן כאן, הרי אף לאחר שאמרו שאינו בטל, מכל מקום עדיין לא יוכל לאוכלו בהיתר מבלי להסתמך על ביטול ברוב, שהרי אף לאחר שיחללנו כדברי חזקיה, עדיין אין חילול זה מועיל מן התורה, ואם כן לעולם יזדקק להסתמך על ביטול ברוב בכדי להתירו מן התורה.

ותירץ, שאין כוונת הגמ' שעיקר החילול של מעשר מעורב אינו אלא מדרבנן, אלא לעולם החילול חל מן התורה, ועל כן אם יחלל כדברי חזקיה שפיר יחול החילול אף מן התורה. וההוכחה לכך שחל מן התורה, מעצם הדין שאמרו שעדיף שיאכלנו בהיתר ממה שיסתמך על ביטול ברוב, ולכאורה הרי גם כשמסתמך על ביטול יש כאן היתר גמור, ומדוע נחשב שאינו אוכל בהיתר. אלא בהכרח שאף במקום ביטול ברוב, עדיין עיקר סיבת האיסור קיימת בדבר האסור, אלא שהביטול ברוב נותן היתר לעבור על האיסור ולאוכלו, ועל כן שפיר נחשב אכילה באיסור במקום שמסתמך על ביטול ברוב. ועל כן מכיון שמתבאר שעצם האיסור עדיין קיים, אם כן החילול עצמו ראוי לחול מן התורה, שהרי מן התורה יש כאן מעשר שני גמור וניתן לחללו מדאורייתא.

ומה שמבואר בגמ' בהמשך שאינו מצטרף לחילול יחד עם מעשר שני שאינו מעורב, אין זה משום שהוא חילול מדרבנן, אלא הוא משום שהחלק במטבע שיחלל על המעשר המעורב לא יהיה אסור באכילה, מכיון שהמעשר שני עצמו גם יש בו היתר לאיסורו, ועל כן הצירוף עם מעשר שני שלא בטל, לא יועיל בכדי שיחול איסור על מה שחילל עליו, שהרי החלק שנתבטל ברוב אינו אוסר את המטבע שהוא מתחלל עליו, ומאחר וכך לא יחול חילול כלפי החלק של המעשר שני שלא נתבטל, שבכדי שיחול בו חילול, צריך שהדבר שמחלל עליו יתפס בו האיסור שהיה במעשר שני עצמו, ומשום כך אינם מצטרפים לחילול, אבל לחלל באופן של חזקיה שפיר ניתן לחלל מדאורייתא, ומשום כך אמרה הגמ' שהוא דבר שיש לו מתירין לפי חזקיה.

אמנם **באפיקי ים** (סי' ו) מבואר שלא כדברי הקובץ שיעורים, שכתב שכל עיקר החילול כאן אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא באמת לא נתפס כאן חילול כלל.

<u>גמ': וניתי מעשר דאית ליה וכו' דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי</u>

שתי דרכים בטעם שהמעשר המעורב נאסר רק מדרבנן

✧ ✧ ✧

בביאור מדוע המעשר המעורב כאן נחשב למעשר רק מדרבנן, כתב **רש"י** שהוא משום שמדאורייתא הרי הוא בטל ברוב.

אולם **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** לפי גירסתו בגמ' בע"ב, שכל מעשר שני שאין בו שוה פרוטה, איסור אכילתו חוץ לירושלים הוא רק מדרבנן, כתב, שמעשר זה אינו אלא מדרבנן מכיון שאין בו שוה פרוטה. ומה שמבואר בגמ' שאם יביא מעשר שני אחר שוה חצי פרוטה יהיה חייב מן התורה, כתב לבאר, שהחשש הוא שיקח ממעשר שני שכבר היה בו בתחילה שיעור שוה פרוטה, ובאופן זה גם אם כעת אין בו שוה פרוטה, מכל מקום כבר אסור באכילה.

ובתוס' הרא"ש כתב [לפי גירסא זו של הראב"ד בע"ב], שמה שמבואר בגמ' שהמעשר שוה חצי פרוטה שיביא יהיה אסור מדאורייתא, הוא משום שהוא ראוי להצטרף עם מעשר שני אחר שיש בו פחות משוה פרוטה ואז יהיה אסור מן התורה, אבל כאן שכבר בטל ברוב, מעתה אינו ראוי להצטרף עם מעשר שני אחר.

*גמ': דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי וניתי דמאי וכו'

הטעם שניתן לצרף דמאי למעשר המעורב, וגדר דין דמאי

✧ ✧ ✧

בגמ' מבואר שניתן לצרף מעשר של דמאי למעשר המעורב המחויב מדרבנן בכדי להשלים לשוה פרוטה, משום שדמאי אף הוא אינו מחויב אלא מדרבנן. והקשה **המשנה למלך** (הל' תרומות פ"ה הי"ז) שהרי במשנה בדמאי (פ"ה מי"א) שנינו, שהתורם מדמאי על דמאי אחר - תרומתו תרומה, אבל צריך לחזור ולתרום מכל דמאי בפני עצמו. והטעם, משום שיש לחוש שמא הדמאי שהפריש היה מעושר מלפני כן, ואילו הדמאי שעליו הפריש לא היה מעושר, ונמצא שהדמאי לא נתקן בהפרשתו.

ולפי זה קשה, כיצד אמרו כאן שיביא דמאי לכתחילה ויצרף אותו לחילול עם מעשר דרבנן, הרי יש לחוש שמא עדיין לא עישרו מן הדמאי, ואם כן דינו כמעשר מדאורייתא ואיננו מצטרף עם המעשר המעורב, משום שהמעשר המעורב מחויב בחילול רק מדרבנן ואילו הדמאי מחויב בחילול מן התורה.

ותירץ, שכל מה שאמרו רבנן שלא לתרום מדמאי על דמאי, הוא מחשש שמא האחד מעושר והאחר אינו מעושר ונמצא שעדיין יתכן שאסור מן התורה, אבל כאן שבא לצרף את הדמאי בכדי לתקן את המעשר המעורב, שפיר יכול לעשות כן מכיון שבמעשר המעורב אין צד מעשר דאורייתא, ועל כן כלפי האיסור דרבנן מועיל הצירוף.

ובאתוון דאורייתא (כלל ו) כתב להוכיח מכאן, שהדין לעשר מפירות דמאי הוא דין ודאי מדרבנן, ואף על הצד שכבר הוא מעושר, מכל מקום מדרבנן צריך שוב לעשר אותו, ואין זה רק דין לעשרו מספק שמא אינו מעושר, שאילו נאמר שהוא רק דין לחוש ולעשר מספק, אם כן כאן כיון שרוב עמי הארץ מעשרין, נמצא שעל פי הרוב אין כאן כלל צירוף עם מה שנתערב, ואיך אפשר לצרפו עם המעשר שבתערובת.

ובישוב קושית המשנה למלך, כתבו **התורת זרעים** (דמאי פ"ה מ"ג) **והקהילות יעקב** בזרעים (סי' ד) על דרך דברי האתוון דאורייתא בתוספת חידוש. שבגדר דין דמאי שאמרו רבנן לעשרו ישנם שני דינים, האחד, דין דרבנן לעשר אותו בוודאי, ודין זה הוא אף על הצד שכבר עישרו אותו, ודין נוסף, לחשוש שמא אינו מעושר והוא טבל דאורייתא. ומשום כך כאן שפיר ניתן לצרפו עם מה שנתערב, שהרי בדמאי יש חיוב דרבנן לעשר אותו, וממילא יש כאן צירוף של שני דברים החייבים במעשר מדרבנן, ודין המשנה בדמאי שאין לעשר מדמאי על דמאי, זהו משום שגם יש בנוסף דין לחשוש שמא אינו מעושר והוא טבל מן התורה, ועל כן עדיין יש לחוש שמא הדמאי שעישר ממנו כבר מעושר, ואילו הדמאי שעישר עליו אינו מעושר.

גמ': פרוטה תפסה פרוטה וחצי פרוטה לא תפסה

הטעם שהחילול אינו חל על שוה חצי פרוטה מהמטבע

✧ ✧ ✧

מדברי הגמ' שאף שמחלל מעשר שני השוה פרוטה וחצי, מכל מקום אין החילול תופס בשוה חצי פרוטה מתוך המטבע, הוכיח **התוס' הרא"ש** לעיל (נב, ב) שהטעם שבשביל חילול צריך שהמעשר יהיה שוה פרוטה, הוא משום שהמעות שמחלל עליהם, צריך שיתפס בהם קדושת מעשר בשיעור של שוה פרוטה, [וכמו שהובא לעיל שם בענין זה]. שהרי כאן המעשר עצמו שוה יותר מפרוטה, וכל החסרון כאן אינו אלא במעות שמחלל עליהם, שבפרוטה השניה לא נתפס חילול של שוה פרוטה אל רק שוה חצי פרוטה.

אולם **החזו"א** (בע"ב) הקשה על דבריו כקושית הזכרון שמואל שהובאה לעיל, שהרי לפי השיטות בגמ' בע"ב שצריך שאף בחומשו יהיה שוה פרוטה, בהכרח שהחסרון הוא במעשר ולא במטבע, שהרי אילו היה החסרון במטבע היה צריך לחלל על מטבע השוה לכל הפחות חמש פרוטות.

ועל כן כתב החזו"א שמה שלא נתפס חילול בפחות מפרוטה, אין זה נובע מהדרשה שצריך שוה פרוטה, אלא הוא דין מסברא, שכיון שמבואר בירושלמי שלא ניתן לחלל על מטבע פחותה מפרוטה משום שהיא נידונת כאסימון, כמו כן כאן, אי אפשר שתיתפס קדושה בפחות משיעור פרוטה, שצריך שיתפוס חילול בשיעור של מטבע שאפשר לחלל עליו.

תוס' ד"ה דלמא (ב)

האם אפשר לצמצם בחילול על פרוטות, והטעם שמותר לפרוט סלע של מעשר שני לפרוטות

✧ ✧ ✧

על דברי הגמ' שאין מחללים על איסר מחשש שמא יביא פרוטות, הקשו התוס' שאם כן מדוע הותר לפרוט סלע ממעות מעשר שני על פרוטות, הרי אי אפשר לצמצם שיהיה המעשר שוה בדיוק לפרוטות שלימות, ואם כן נותר מעשר שלא התחלל על פרוטה שלימה. ותירצו שאף שם אינו פורט לפרוטות בלבד אלא בצירוף איסר.

והקשה **התורת חיים** על דבריהם, כיצד כתבו שאי אפשר לצמצם שיהיו פרוטות שלימות בדיוק, הרי אם כן, איך סברה הגמ' שיכול לצרף חצי פרוטה ביחד עם פרוטה ומחצה, ולחלל על שתי פרוטות, הרי אי אפשר לצמצם ועדיין יש לחוש שאין כאן שיעור מצוצמם של שתי פרוטות, וממילא שוב יש כאן חלק שלא נתחלל.

ובישוב קושיתו כתב **רעק"א**, שכוונת הגמ' שיחלל באופן זה שיהיו בוודאות לכל הפחות שווי שתי פרוטות, ועל כן אף שאי אפשר לצמצם ויש לחוש שמא יש יותר משתי פרוטות, אין לחשוש לכך, משום שחלק זה שלא נתחלל הרי הוא בטל ברוב, שהרי שיעור שתי פרוטות נתחלל בוודאי. ואף שמדרבנן הרי מעשר שני אינו בטל ברוב, כל זה במעשר ודאי, אך כאן שהוא רק ספק דרבנן שמא יש כאן יותר, שפיר ניתן לסמוך על הרוב לגבי פחות משוה פרוטה שנתערב בכדי להתירו, אך מכל מקום לחלל לכתחילה באופן זה על פרוטות - אין לעשות כן, משום שבכך הוא מבטל איסור לכתחילה, ועל כן הקשו התוס' מהפורט סלע ממעות מעשר שני, מדוע עושה כן לכתחילה.

ובעיקר קושית התוס' כתב **התוס' הרא"ש** לישב בדרך אחרת, שלעולם אפשר לצמצם שיהיה המעשר שוה פרוטות שלמות אם מדקדק בכך, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכל שהוא מדקדק שיהיה המעשר שוה פרוטות שלמות, די בכך שיחול החילול על כל הפרוטות, אף אם באמת לא צמצם לגמרי. ומה שאמרו בגמ' לעיל שאי אפשר לצמצם מעותיו ועל כן צריך להוסיף על שווי המעשר, כוונתה משום שאי אפשר לצמצם ללא טירחה יתירה, וכיוון שאין אדם רוצה לטרוח ולצמצם על כן הוא משער מאומד ומוסיף על שווי המעשר. אבל כשרוצו לחלל על פרוטות, שפיר יכול לטרוח ולצמצם בדיוק.

והרמב"ן כתב, שלעולם אין דין שהמעשר יהיה שוה פרוטה שלימה, אלא ניתן לחלל פרוטה ומחצה על שתי פרוטות, באופן שדעתו שהפרוטה ומחצה תתפוס את כל שתי הפרוטות, משום שאין אונאה למעשר, ועל כן שפיר ניתן לפרוט סלע על פרוטות. ומה שכאן נאמר שלא יועיל החילול אם יחלל שוה פרוטה ומחצה על שתי פרוטות, הוא רק משום שכאן אין בדעתו שהמחצה

יתפוס את כל שווי הפרוטה, שהרי הוא מצרף לו את המעשר שני שנתערב, ומשום כך אין החילול תופס את כל שווי הפרוטה ועל כן אינו מועיל.

ובריטב"א כתב שאף לפי הרמב"ן שניתן לחלל שוה פרוטה ומחצה על שתי פרוטות, כל זה הוא רק כאשר יש במעשר שני יותר משווי פרוטה, אלא שרצונו שפחות משוה שתי פרוטות יתפוס שתי פרוטות במלואן, אבל באופן שהמעשר שני עצמו פחות משוה פרוטה, באופן כזה לא יועיל חילולו אף אם דעתו שיתחלל המעשר על פרוטה שלמה, שכל שאין במעשר שני עצמו שוה פרוטה אין בו תורת חילול כלל.

__תוס' שם__

הטעם שרק לענין מעשר המעורב יש לחוש שמא יביא פרוטות

✧ ✧ ✧

בישוב קושית התוס', מדוע בפורט סלע של מעשר שני לפרוטות בצירוף איסר איננו חוששים שמא יביא פרוטות בלבד, וכמו שחששו כאן לענין מעשר המעורב, כתב **התוס' הרא"ש בשם הר"ש מדרויש**, שדוקא כאן חוששים, שכיון שמעיקר הדין המעשר שני בטל ברוב, ורק משום שיש לו תקנה בפדיון אנו אומרים שלא יתבטל, במקרה כזה עדיף שיתבטל ברוב ולא נתקן מלכתחילה שיחלל את המעשר שני, משום שאפשר שיבוא לידי תקלה שלא יפדה חלק מהמעשר, אבל בעלמא איננו גוזרים שלא יפרוט משום חשש זה שמא יביא פרוטות בלבד.

[**ובתוס' רבינו פרץ** כתב שכדברי הר"ש מדרויש מדויק בדברי **רש"י** (ד"ה גזירה), שכתב בטעם הגזירה 'הלכך טוב לו שיתבטל ברוב', כלומר שכל סיבת הגזירה איננה אלא במקום ביטול ברוב].

נג, ב

__גמ': ומאי יצא דנפול מחיצות__

דין נפילת מחיצות אינו אלא לשיטות ש'קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא'

✧ ✧ ✧

בדין הגמ' שמזמן שנפלו המחיצות [חומות ירושלים] אין לאכול מעשר שני, כתב **השיטה מקובצת** בשם **התוס' שאנץ** שדין זה אינו אלא לשיטה שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, ומשום כך אם נפלו מחיצות לא ניתן לאכול מעשר שני, אבל לשיטה שקדשה אף לעתיד לבוא, אף לאחר שנפלו המחיצות עדיין ראוי לאכול שם מעשר שני.

ואכן **הראב"ד** (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו) הוכיח מסוגייתנו, שקדושת ירושלים לא קדשה לעתיד לבוא, ושלא כשיטת הרמב"ם שם שכתב שקדשה לעתיד לבוא.

[אמנם **הרמב"ם** (הל' מעשר שני פ"ו הט"ז) פסק את דין הגמ' כאן, שאם נכנס המעשר שני לירושלים ויצא ושוב נפלו המחיצות, שבטל ברוב משום שאין מחיצות להחזירו לשם ולאוכלו. ובאמת **המהר"י קורקוס** שם כתב שלשיטת הרמב"ם שקדשה לעתיד לבוא, קשה, מה בכך שנפלו מחיצות].

__תוס' ד"ה לא__

כוונת התוס' שהעמידו חכמים את דבריהם על דין תורה

✧ ✧ ✧

בביאור דברי התוס' שהעמידו חכמים את דבריהם על דין תורה, להחשב שלל ירושלים כשנקלט במחיצות, כתב **החזו"א** שכוונתם שאמרו חכמים שלא יגמרו את הדין על אותו מעשר שני, אף על פי שמדין תורה גם על המעשר שני חל הגמר דין.

[ולפי זה יש להקשות, מדוע אם לאחר מכן נפלו המחיצות, כתבו התוס' שהמעשר שני נאסר, הרי לא חל עליו גמר דין שהרי בזמן גמר הדין אמרו חכמים שלא יחול עליו].

<u>תוס' שם</u>

מדוע נזקקו התוס' לומר שאינו ראוי להיפדות

✧ ✧ ✧

בדברי התוס' שהמעשר אינו ראוי לא לאכול ולא להיפדות, הקשה **הרש"ש** מדוע נזקקו לומר שאינו ראוי להיפדות, הרי אף אילו ראוי להיפדות, מכל מקום אין להחשיבם כשלל עיר הנדחת, כמבואר בגמ' בסנהדרין שמעשר שני בגבולים נידון כשלל שמים משום שאינו ראוי לאכילה, למרות שראוי לפדות.

ולגבי אריכות התוס' לבאר את סוגיית הגמ' בסנהדרין שם, הקשה על כך **המהר"ם שיף**, **שהרי** על עיקר קושיתם לכאורה די במה שכתבו שדוקא שם שהנידון הוא להעמיד על דין תורה, לענין זה לא גזרו כאשר אין מחיצות, ולאיזה צורך כתבו שבסוגיה שם מדובר דוקא שנפלו המחיצות לאחר גמר דין.

<u>תוס' שם</u>

ישוב התוס' שאנץ שיש לחלק בין הגזירות

✧ ✧ ✧

את קושית התוס' מסוגית הגמ' בסנהדרין (קיג, א) לגבי בעיר הנדחת, מדוע שם לא אמרו לא פלוג רבנן כשם שאמרו כאן, כתב **השיטה מקובצת** בשם **תוס' שאנץ** לישב בדרך אחרת. שכוונת הגמ' שם שקליטת המחיצות היא סיבה שלא חל על המעשר גמר דין של עיר הנדחת, הוא משום שמדרבנן אסור להוציא מעשר שני שנכנס לירושלים, ואף אם יצא צריך להחזירו, וממילא יש במעשר זה חסרון שאינו ראוי להיקבץ לתוך עיר הנדחת, ובגמ' שם (קיב, ב) מבואר, שכל דבר שאינו ראוי להיקבץ לא חל עליו דין עיר הנדחת.

ולפי זה מיישב, שכל מה שמבואר שם שאם נפלו מחיצות לא גזרו, זהו לענין גזירת חכמים שלא להוציא חוץ לירושלים, ולענין זה מכיון שנפלו מחיצות ולא ניתן עוד לאוכלו בירושלים, לא גזרו חכמים שלא להוציא, אבל כאן לגבי הדין שאי אפשר לפדות לאחר שנכנס לירושלים, לענין זה אנו אומרים שלא פלוג רבנן, וגזרו שאף לאחר שנפלו מחיצות הדין שאינו נפדה.

<u>גמ': לא מיבעיא יש בו דקלטן ליה וכו' אבל אין בו אימא לא קלטו ליה וכו'</u>

גירסת הרא"ש והראב"ד בגמ' וביאורה, ודין אכילת פחות משוה פרוטה מחוץ לחומה

✧ ✧ ✧

בדברי הגמ' בישוב קושיתה מדוע מדוע דיברו דוקא על פחות משוה פרוטה, הביא **התוס' הרא"ש** גירסא אחרת ממה שלפנינו. ולשונה 'לא מיבעיא יש בו דאורייתא קלטו ליה מחיצות, אבל אין בו דרבנן אימא לא קלטו ליה מחיצות, קא משמע לן'. כלומר, שביש בו שוה פרוטה פדיונו מדאורייתא ועל כן פשיטא שמחיצות קולטות שלא יוכל לפדות, אבל באין בו שוה פרוטה דין פדיונו אינו אלא מדרבנן, ולכן היתה הוה אמינא שלא יקלטוהו מחיצות, ולכן באו לחדש שאף באין בו שוה פרוטה מחיצות קולטות ושוב לא ניתן לפדותו.

וכגירסא זו כן הביא גם **השיטה מקובצת** בשם **הראב"ד**. וכתב הראב"ד שכיון שאין לו פדיון מן התורה, על כן מן התורה מותר לאוכלו חוץ לחומה, שהרי כתוב 'וצרת הכסף', שדוקא דבר הראוי לפדיון יש בו איסור אכילה חוץ לחומה.

[**ובשיעורי רבינו חיים הלוי** כתב, שכל זה הוא קודם שנכנס המעשר לירושלים, שהאיסור הוא רק מהכתוב 'וצרת הכסף' כמבואר במכות (יט, ב), ובאופן זה פחות משוה פרוטה מתור לאוכלו חוץ לחומה מדאורייתא משום אינו בכלל 'וצרת הכסף', אבל לאחר שנכנס לירושלים שיש לאוסרו מטעם הלאו של 'לא תוכל לאכול בשעריך', לאו זה נוהג גם במעשר שני שאין בו שוה פרוטה. אכן בראב"ד מוכח שאף לאחר שנכנס לירושלים שראוי ללקות אם אוכלו חוץ לחומה, מכל מקום בפחות משוה פרוטה אין בו איסור דאורייתא].

והמקדש דוד (סי' נח אות ב) **והחזו"א** כתבו, שרק איסור זה של אכילה חוץ לחומה הוא שאינו נוהג בפחות משוה פרוטה, אבל שאר איסורים של מעשר שני כגון לאכלו

באנינות ובטומאה, נוהגים גם בפחות משוה פרוטה. **ובריטב"א** לעיל (נב, ב) מבואר, שאף פחות משוה פרוטה אסור באכילה חוץ לירושלים, אלא שאין לגביו את המצוה של להעלותו ולאוכלו בירושלים.

[**ובתוס' הרא"ש** כתב, שמן התורה לא ניתן לחללו אפילו על מעות הראשונות, וכל דינו של חזקיה באמת אינו אלא מדרבנן [וכמו שהובא לעיל לעיל (נב, ב)].

[**ובמנחת שלמה** (סי' סז אות ג) כתב, שלפי דבריו יש להוכיח שבמעשר שני פחות משוה פרוטה אין בו שום איסור, שאילו נאמר שאסור באנינות ובטומאה, כיצד אמרו חכמים שיחללו על מעות הראשונות, הרי מן התורה אין החילול מועיל, ואם כן יש לחוש שמא יאכלנו באנינות או בטומאה לאחר החילול. אמנם אם נאמר שאין בו כל איסור הקשה המנחת שלמה, שאם כן לגבי איזה דין חל בו תורת מעשר שני. וכתב, שתורת מעשר שני בו לענין שיכול להצטרף עם מעשר שני אחר, שאם יצטרף עם מעשר שני שיש בו שוה פרוטה, ממילא גם יאסר בכל דיני מעשר שני].

***<u>גמ': ת"ר אם גאל יגאל וכו' פרט למעשר שני שאין בו שוה פרוטה</u>**

לענין מה התמעט מעשר שאין בו או בחומשו שוה פרוטה

✧ ✧ ✧

בביאור מיעוט הגמ' לענין פחות משוה פרוטה, כתבו **רש"י ותוס'** שהמיעוט הוא לענין שאין בו תורת חילול, ואי אפשר לחללו על מעות בפני עצמו, הן לשיטה שהמיעוט הוא לענין מעשר פחות משוה פרוטה, והן לשיטה שהמיעוט הוא לענין מעשר שאין בחומשו שוה פרוטה.

אולם **השיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב, שהמיעוט הוא לענין שאינו צריך פדיון, וגם לענין שאם יפדה – אינו צריך להוסיף חומש. ובביאור שני הדינים שכתב הראב"ד, כתב **החזו"א** שהדין שאינו צריך פדיון הוא דוקא באופן שמעולם לא היה בו שוה פרוטה, וכמו שהובא לעיל בע"א, ששיטת הראב"ד היא שכאשר היה בו מתחילה שוה פרוטה, הרי הוא נאסר גם אם כעת אין בו שוה פרוטה, והרי הוא צריך פדיון, ורק באופן שמתחילה לא היה בו שוה פרוטה אינו אסור אלא מדרבנן. לעומת זאת הדין שאינו מוסיף חומש, הוא אפילו אם מתחילה היה בו או בחומשו שוה פרוטה, מכל מקום אם כעת בשעת פדיון אין בו שוה פרוטה או שאין בחומשו שוה פרוטה, הדין הוא שאינו צריך להוסיף חומש.

<u>גמ' שם</u>

האם מדרבנן צריך להוסיף חומש כשאין בו או בחומשו שוה פרוטה

✧ ✧ ✧

בענין המיעוט של מעשר הפחות משוה פרוטה, שביאר הראב"ד [הובא בקטע הקודם] שהוא גם לענין שאינו צריך להוסיף חומש על פדיונו, מבואר **בראב"ד** שאף שמדאורייתא אינו צריך להוסיף חומש, מכל מקום מדרבנן הדין שצריך להוסיף חומש גם אם אין בו שוה פרוטה.

ובחידושי הריטב"א הישנים כתב, שיש להוכיח כן מדברי חזקיה שאמר לגבי פחות משוה פרוטה, שהמחלל אומר 'הוא וחומשו מחולל על מעות הראשונות', הרי מבואר שצריך להוסיף חומש כשבא לחללו.

מאידך **הרמב"ם** (הל' מעשר שני פ"ה ה"ד) כתב, שמעשר שני שאין בחומשו שוה פרוטה אינו מוסיף חומש בחילולו, ולא הזכיר שמדרבנן צריך להוסיף. ועל דבריו יש להקשות מדברי חזקיה, וכתב **המהר"י קורקוס** לישב, שבאמת גם מדרבנן אינו צריך להוסיף, אלא שבחילול של חזקיה שאינו מוסיף כלום במה שנותן חומש, שהרי מחלל הכל על מעות הראשונים, באופן זה אמרו רבנן שיוסיף חומש בחילולו.

ובחידושי רבי מאיר שמחה כתב לחלק, שבחילול של חזקיה שהוא מחלל על מעות הראשונות, רק באופן זה חייב להוסיף חומש, משום שהמעשר מצטרף עם מה שחילל מתחילה, ועל כן מכיון שבצירוף מה שחילל מתחילה יש בחומשו שוה פרוטה, משום כך צריך עכשיו

להוסיף חומש גם על הפחות משוה פרוטה שהוא מחלל עכשיו.

והחזו"א כתב לחלק, שכאשר מחלל עכשיו על פרוטה, באופן זה אינו צריך להוסיף חומש, מכיון שהחומש עצמו הוא פחות מפרוטה ואינו יכול להיתפס בפני עצמו, שהרי קדושת מעשר שני אינה נתפסת בשיעור של פחות מפרוטה כמבואר בכל הסוגיה, משום כך אינו צריך להוסיף חומש, לעומת זאת בחילול של חזקיה, שמחלל על מעות הראשונות ששם יכולה הקדושה להיתפס אף על פחות מפרוטה, שהרי מצטרפת למעשר הראשון שכבר חולל, באופן זה דינו שחייב להוסיף חומש.

[ולפי זה, באופן שמחלל על איסר מתחילה, הרי שיצטרך להוסיף חומש, שהרי יכול להיתפס באיסר גם חומש הפחות מפרוטה, משום שהוא מצטרף עם עיקר החילול שהוא שוה פרוטה].

נד, א

תוס' ד"ה או דלמא

הטעם שמועיל חילול קרן וחומש על פרוטה אחת, וגדר חילול שוה מנה על שוה פרוטה

✧ ✧ ✧

בדברי התוס' מבואר, שמן הדין אפשר לחלל את הקרן והחומש של המעשר על פרוטה אחת, ובתנאי שיזכיר את חומשו. ועל דבריהם הקשה **הקהילות יעקב** בזרעים (סי' כב) כיצד חילול זה יכול להועיל, הרי כשמחלל את הקרן והחומש על פרוטה אחת, נמצא שאת המעשר עצמו הוא מחלל על ארבעה חומשי פרוטה, שהרי חומש פרוטה הוא כנגד החומש של המעשר, ואם כן חילול המעשר עצמו הוא על פחות מפרוטה, וחילול על פחות מפרוטה אינו מועיל.

ותירץ, שכיון שבכלל הכל יש התפסת שיעור פרוטה שחלה עליו קדושת המעשר, די בכך כדי שיועיל החילול. אלא שהוסיף להקשות, שאמנם מצד חלות הקדושה יש כאן שוה פרוטה, אבל כיצד חילול המעשר עצמו מועיל על פחות מפרוטה, הרי פחות מפרוטה אין בו תורת ממון, ואם כן כיצד אפשר לחלל מעשר שיש בו תורת ממון, על פחות מפרוטה שאין בו תורת ממון.

ותירץ, שחילול יכול לחול על דבר אף שאין בו תורת ממון, וכמו שמצאנו שחליפין מועילים גם בכלי שאין בו שוה פרוטה. [אמנם יש להקשות על דבריו, שהרי מעשר שני צריך לחללו דוקא על מטבע שיש בה צורה, ובירושלמי מבואר שעל מטבע שאין בה שוה פרוטה אי אפשר לחלל משום שמוגדרת כאסימון, ולעיל (נג, א) הובא בשם החזו"א שמטעם זה אין החילול תופס בשוה חצי פרוטה ממטבע, אף שהמטבע עצמה שוה פרוטה, ואם כן מדוע כאן יחול החילול על פחות משווי פרוטה].

ובמנחת שלמה (סי' סז אות יב) הקשה, כיצד אפשר לקצוץ דבר שיש בו שוה פרוטה, להעמידו כנגד פחות משוה פרוטה, שהרי אינו מחלל את המעשר עצמו אלא על ארבעה חומשי פרוטה. ובהמשך דבריו שם (אות יג) כתב לבאר, ששיטת התוס' שגדר החילול של שוה מנה על שוה פרוטה, אינו מתורת קציצת ממון זה כנגד זה, שקוצץ וקובע שהדבר השוה מנה הוא כנגד שוה פרוטה, אלא הגדר הוא, שאף שהוא שוה הרבה, מכל מקום ניתן לחללו אף על פרוטה, כלומר, שהקדושה שיש בדבר השוה מנה יכולה להתחלל גם על דבר השוה רק פרוטה אחת, ועל כן מאותו טעם ניתן גם לחלל את הקרן והחומש על פרוטה אחת, שלמרות שהמעשר שוה הרבה מכל מקום הוא מתחלל כפי שויו בצירוף החומש שבו - על פרוטה אחת.

תוס' שם*

ביאור שיטת התוס' בגיטין שנחלקו על התוס' בסוגייתנו

✧ ✧ ✧

שיטת התוס' בסוגייתנו, שמן הדין אפשר לחלל את המעשר וחומשו ביחד על פרוטה אחת, ובתנאי שיזכיר את חומשו. מאידך שיטת **התוס'** בגיטין (סה, א), שלפי השיטה שאין בו שוה פרוטה, צריך לחלל את המעשר על פרוטה וחומש פרוטה, ואילו לשיטה שאין בחומשו שוה פרוטה, צריך לחלל את המעשר על חמש פרוטות,

כדי שיהיה החומש בפני עצמו שוה פרוטה, ונחלקו על התוס' כאן, ולשיטתם באמת צריך שהמעשר עצמו יתפוס לכל הפחות פרוטה ללא החומש שבו.

ובביאור שיטתם כתב **המנחת שלמה** (שם), שגדר הדין של חילול שוה מנה על שוה פרוטה הוא, שיכול לקצוץ ולקבוע את שוויו של המעשר השוה מנה בתורת שוה פרוטה, ומטעם זה יכול לחלל שוה מנה על שוה פרוטה, ומשום כך צריך שתהיה פרוטה כנגד כנגד המעשר לבדו ללא החומש, שאם לא כן, הרי שהוא קוצץ עבור המעשר שיעור של פחות מפרוטה, שהרי חומש מהפרוטה עומד עבור החומש.

רש"י ד"ה תרומה*

הדין שתרומה משתלמת רק מן החולין, רק באוכל בשוגג או אף במזיד, והטעם

✧ ✧ ✧

בדברי רמי בר חמא שתרומה אינה משתלמת אלא מן החולין, כלומר, שמשתלמת דוקא בפירות הראוים להיות תרומה, כתב רש"י שכל דינו אינו אלא בזר שאכל תרומה בשוגג, ששם הדין שאינו משלם אלא פירות, משום שהפירות עצמם נעשים קדושים, ועל כן צריך לשלם בדבר הראוי להיות קדוש בקדושת תרומה, אבל זר שאכל במזיד שאין הפירות נעשים קדושים, יכול לשלם אף במעות.

אמנם **הרמב"ם** (הל' תרומות פ"י הי"ח) כתב, שאף האוכל תרומה במזיד צריך לשלם דוקא בדבר הראוי להיות קדוש. **ובמשנה למלך** שם ציין לדברי רש"י כאן שחולק על הרמב"ם. אמנם אף לשיטת הרמב"ם שצריך לשלם בדבר הראוי להיות קדוש, מכל מקום מודה הוא שכשאכל במזיד התשלומים אינם נעשים קדושים, וכמבואר במשנה בתרומות (פ"ז מ"א).

ובביאור שיטת הרמב"ם, שצריך לשלם בדבר הראוי להיות קדוש אף שהפירות אינם נעשים תרומה, כתב **בחידושי מרן רי"ז הלוי** במכתבים (עמוד פ), שלשיטת הרמב"ם הטעם שבתרומה צריך לשלם מדבר הראוי להיות קודש, אינו משום שנתפסת קדושת תרומה על התשלומים, אלא הוא דין בפני עצמו מצד עצם צורת התשלומים, שצריכים התשלומים להיות בדבר הראוי להיות תרומה, ובדומה לדינו של רבי עקיבא במשנה בתרומות (פ"ו מ"ו) שצריך לשלם דוקא מהמין שאכל, ודין זה הרי אינו משום שצריך דבר הראוי להיות קדוש, שהרי אף מין אחר ראוי להיות קדוש, אלא הוא דין מסוים בצורת התשלומים שצריכים להיות מאותו המין שאכל, וכמו כן גם לגבי הדין שצריך דבר הראוי להיות קדוש, סובר הרמב"ם שהוא דין בצורת התשלומים, ולא רק משום שצריך שתחול קדושת תרומה על התשלומים, ומשום כך שייך דין זה גם באוכל במזיד אף שאין הפירות נעשים קדושים.

גמ': חומשה מהו שישתלם שלא מן החולין

מחלוקת הראשונים בביאור ספיקה של הגמ' לגבי חומש תרומה

✧ ✧ ✧

בביאור ספיקה של הגמ' לגבי חומשה של תרומה, האם יכול להשתלם שלא מן החולין, כתב **רש"י** שהכוונה האם יכול להשתלם במעות או בגדים. אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב, שהכוונה האם יכול לשלמו מלקט שכחה ופאה, שאינם נעשים טבל ואין בהם דין הפרשת תרומה.

ובביאור דברי הראב"ד, כתב **בחידושי מרן רי"ז הלוי** (שם), שסובר הראב"ד שהיה פשוט לגמ' שאף החומש נעשה תרומה כמו הקרן, וממילא ודאי שצריך לשלמו דוקא בפירות שראוי לחול עליהם קדושת תרומה. אמנם, משום דין זה היה אפשר לשלם גם מלקט ושכחה ופאה, שאף שאין בהם דין טבל, מכל מקום הרי תשלומי תרומה באים מן החולין, ואף שכבר נתקנו והופרשה תרומה מהם, מכל מקום נעשים תרומה שוב משום שמשלם אותם כנגד התרומה שאכל, ואם כן אף בתשלום בלקט ושכחה ופאה שפיר ניתן לומר שיעשו תרומה משום שישלם אותם כנגד התרומה שאכל, והדין שאין משלמים מלקט שכחה ופאה, הוא רק דין בצורת התשלומים של תרומה [וכמו שהובא בקטע

הקודם], שבתרומה נאמר שאין לשלמה אלא בדבר שחל בו דין טבל, והיה בתורת הפרשת תרומה, ועל כן הסתפקה הגמ' האם דין זה קיים אף לגבי החומש.

[וכתב שם, שלפי שיטת הראב"ד ממילא מיושבת קושית התוס' (ד"ה אף), שבאמת אף לגבי חומש היה פשוט לגמ' שהוא נעשה תרומה כמו הקרן ולא ניתן לשלמו מדבר שלא ראוי לחול עליו קדושת תרומה].

נד, ב

<u>תוס' ד"ה מוסיף</u>

הטעם שצריך דרשה מיוחדת לחייבו חומש על חומשו

✧ ✧ ✧

בגמ' מבואר שמהכתוב 'וחמישיתיו יוסף עליו' נדרש, שכשנשבע לו על החומש מוסיף חומש על חומשו. ועל כך הקשו התוס' שהרי לעיל (מח, א) מבואר, שדין זה אינו אלא כשיחד לו כלי או שנטל ושוב הפקידו אצלו, ואם כן אף ללא הדרשה היה צריך לחייבו, שהרי נשבע לו על ממון שהוא שלו כבר. ותירצו שמכל מקום היה סלקא דעתך שהואיל ובא ממון זה מדין חומש לא יוסיף עליו חומש בשבועתו.

באופן אחר כתב **התוס' הרא"ש** לישב, שלעולם מדובר שלא יחד לו כלי, וכל מה שאמרו לעיל שצריך יחוד כלי אינו אלא לגבי הקרן, ולגבי החומש די בכך שהחומש בא מממון שהיה עליו יחוד כלי, ואין צורך שאף בחומש עצמו יהיה יחוד כלי, ועל כן שפיר היה מקום לפוטרו מחומש על חומשו לולי הדרשה.

[ובעיקר דינו של התוס', שאין חיוב קרבן אלא אם ייחד לו כלי, לעיל (מח, א) התבאר, שהרמב"ן ועוד ראשונים חולקים על דבריו, ולשיטתם גם ללא יחוד כלי חייב בקרבן].

<u>תוס' ד"ה ולא</u>

ביאור המהר"ם במהלך דברי התוס', והקושיות על ביאורו

✧ ✧ ✧

בביאור השקלא וטריא בתוס', כתב **המהר"ם** שבתחילה סברו התוס', שעל קרן שני שפודה בה את סלע המעשר אינו מוסיף חומש, ומשום כך במשנה במעשר שני שמביא בסלע מעות אינו מוסיף חומש על הקרן, והוכחתם היא, ממה שמביא מעות רק בשיעור סלע, למרות שבסלע המעשר שני מן הסתם כלול החומש מהפדיון הראשון, ואם כן, אילו היה הדין שצריך להוסיף חומש על חומשו, היה לו להביא מעט יותר בשיעור חומש מחמישית הסלע.

ובמסקנתם הוכיחו התוס' שצריך להוסיף חומש על קרן שני, ועל כן נדחית ההוכחה מהמשנה שלא הזכירה חומש, שהרי אף אם אין מוסיפים חומש על חומש מכל מקום היתה המשנה צריכה להזכיר שמוסיף חומש על הקרן, שהרי צריך להוסיף חומש על קרן שני, אלא בהכרח שאין התנא חושש להזכיר תוספת חומש, וממילא נפלה הראיה ממשנה זו.

ועל דבריו הקשה **הפני יהושע**, מנין לנו לומר שבסלע מעשר הראשון שנתערב היה כלול בו חומשו, הרי יתכן שפדה מעשר שוה הרבה והוסיף את חומשו כדין, וסלע מתוך הפדיון נתערב כעת, ואם כן אין כאן אלא קרן בלבד. וממילא אין כל ראיה לדין חומש על חומשו.

ובישוב קושיתו כתב **המהר"ם שיף**, שלעולם בכל פדיון שמוסיף בו חומש, אין חלק מבורר שהוא קרן וחלק אחר שהוא חומש, אלא כל חלק ממעות הפדיון כלול בהם ארבעה חלקי קרן וחלק אחד חומש, ועל כן כשנתערב סלע ממעות מעשר שני, בהכרח שיש בו גם קרן וגם חומש, ועל כן שפיר הוכיחו התוס' בתחילה שאין מוסיף חומש על חומשו.

<u>רש"י ד"ה הכי גרסינן</u>

הנידון בחומש על חומש בהקדש - לגבי פדיון או לגבי מעילה

✧ ✧ ✧

בביאור נידון הגמ' לגבי חומש על חומש בהקדש, כתב רש"י שהגירסה בגמ' היא שהנידון הוא לענין הפודה את

הקדשו, ולא לענין הנהנה מן ההקדש. אולם **השיטה מקובצת** כתב בשם **פירוש הר"ח** שהנידון הוא לענין הנהנה מן ההקדש.

[**וברמב"ם** (הל' מעילה פ"א ה"כ) מבואר שיש חומש על חומש בתשלומי מעילה, וכשיטת הר"ח].

רש"י ד"ה או דלמא

האם גורעין ומוסיפין באמצע תיבה

✧ ✧ ✧

ברש"י מבואר שאין גורעין ומוסיפין באמצע תיבה. אולם **התוס' רבינו פרץ** נחלק על שיטתו, ובישוב קושית רש"י מדוע לא נטיל את האות 'ו' באמצע התיבה באופן שתיקרא 'חמישיות' כתב, שכיון שתיבת 'חמישיות' אינה נמצאת במקרא, אין לנו להוסיף ולגרוע לקרוא כך.

רש"י ד"ה ומועלין

בביאור דברי רש"י 'ועוד דאפילו לית גבה כל הני, שייכא מעילה לענין הקדש', כתב **המהרש"א** שכוונת רש"י להקשות קושיה נוספת מלבד קושית רבי אלעזר בגמ', והקושיה היא, שאף הכלל של כולה לשמים אינו נצרך לגבי דין מעילה, משום שאף בקדשים קלים שאינם כולה לשמים סובר רש"י שיש בהם מעילה לפי האמת.

ועל דבריו הקשה **הקרני ראם**, שהרי משנה מפורשת היא במסכת מעילה (פ"א מ"ד) שאין מעילה בקדשים קלים. **והרש"ש** כתב, שכוונת רש"י שאמנם אין מעילה בקדשים קלים, אך מכל מקום יש מעילה באימורי קדשים קלים כמבואר במשנה שם, ואם התמעטו מטעם שאינם כולה לשמים, היה צריך למעט שאף באימורי קדשים קלים לא תהיה מעילה.

והמהר"ם שיף כתב שלא כדברי המהרש"א, אלא שכוונת רש"י באמת לקושית רבי אלעזר בגמ', שאף בסוף הקדש יש מעילה, ואין כוונתו להקשות קושיה נוספת.

גמ': דלמא לענין חומש קאמרת

שלש דרכים בביאור דברי רבי אלעזר 'דלמא לענין חומש קאמרת'

✧ ✧ ✧

בביאור דברי רבי אלעזר 'דלמא לענין חומש קאמרת' מצאנו כמה פירושים בראשונים. **רש"י** כתב, שבא לומר שכוונת הברייתא 'ומועלין בה', היא לדין הוספת חומש, ונקטה הברייתא לשון מעילה, משום שבמעילה גם יש דין הוספת חומש, ובאה הברייתא למעט הקדש שני.

התוס' הרא"ש כתב בשם **ר"ת**, שבא לומר שאין הברייתא באה ללמדנו דין מעילה, אלא באה ללמדנו דין הוספת חומש, ו'ומועלין בה' שנאמר בברייתא פירושו, שהוא חלק מהתנאים לחיוב חומש, שכל דבר שיש בו שלשה תנאים אלו כמו בבהמה טמאה, האחד שתחילתה הקדש, והשני שכולה לשמים, והשלישי שמועלין בה, הדין יהיה בו שמוסיף חומש.

והרמב"ן כתב בפירוש אחד, שכוונת הברייתא 'ומועלין בה' היא לשני עניינים, האחד, למעילה כפשוטו, והשני, לתשלומי חומש בפדיון כדברי רש"י, ונקטה הברייתא לשון מעילה בכדי לכלול בלשון זו גם דין מעילה ממש.

והוסיף הרמב"ן, שהתנאים בברייתא מתחלקים בין שני דינים אלו. שלגבי מעילה ממש, אין צריך אלא את התנאי של 'כולה לשמים', ולמעט קדשים קלים. ולגבי חומש בפדיון, אין צריך אלא את התנאי של 'תחילתה הקדש', ולמעט הקדש שני, אבל אין צורך שתהיה כולה לשמים, שהרי אף בקדשים קלים קיים דין הוספת חומש בפדיונם וכמו שכתבו התוס'.

נה, א

תוס' ד"ה נדמייה

ישובו של הרמב"ן על קושית תוס', וביאור מחלוקתם

✧ ✧ ✧

על קושית מר זוטרא שנדמה אמצע הקדש לתחילת הקדש לענין הוספת חומש, הקשו התוס' שאילו כן מדוע נצרך מיעוט, הרי את סוף הקדש אין צורך למעט,

משום שלא שייך בו כלל פדיון וממילא לא יתכן בו חומש.

ובישוב קושיתם כתב **הרמב"ן** שבאמת אין דרשת מיעוט הבאה ללמדנו שחומש הוא דוקא בענין הדומה דבהמה טמאה, אלא ביאור הברייתא הוא הפוך, שכיון שהכתוב עוסק בבהמה טמאה, אין לנו לרבות אלא דברים הדומים לבהמה טמאה, ועל כן אף אם אין מה למעט אין זו קושיה.

אמנם בתוס' מבואר, שכוונת הברייתא שיש דרשה למיעוט, ומשום כך הקשו מדוע נצרכים למיעוט זה. וכן מבואר בדברי **רש"י** בברייתא לעיל (ד"ה ואם), שכתב שיש כאן דרשה למעט מכך שכתוב 'בבהמה' ולא 'בהמה'.

<u>תוס' שם</u>

שתי דרכים בביאור המושג 'סוף הקדש'

✧ ✧ ✧

את דברי רבינא שאין בבהמה טמאה 'סוף הקדש', ביארו התוס' שהכוונה לכך שלא שייך בה פדיון בסוף הקדש, שהרי אין בה סוף הקדש משום שאינה ראויה לכלום עבור הקדש.

אופן אחר בביאור 'סוף הקדש', כתב **השיטה מקובצת** בשם **הראב"ד**, שסוף הקדש הכוונה שמתמעט מחומש כל דבר הראוי להיות סוף הקדש, כלומר, שאינו כבהמה טמאה שבהכרח צריך לפדותה, שהרי אינה ראויה להקדש לכלום, אמנם כל מיעוט זה אינו אלא לגבי הקדש שני, שקנה במעות הקדש דבר הראוי לסוף הקדש, שבו אין מוסיף חומש, אבל לגבי הקדש ראשון, שהקדיש דדבר הראוי להקדש, כשיבוא לפדותו ודאי חייב חומש, משום שנחשב דומה לבהמה טמאה במה ששניהם תחילתם הקדש.

[אולם מלשון **הריטב"א** שכתב שמצאנו סוף הקדש ששייך בו פדיון, כגון אם הקדיש קורות וכדומה שראויים להקדש, יש לדקדק, שאף באופן שהקדיש מתחילה דבר הראוי להקדש נחשב 'סוף הקדש', ולא יהיה בו דין הוספת חומש].

<u>תוס' שם</u>

ביאור תירוצם האחרון, ודרך נוספת בישוב קושיתם

✧ ✧ ✧

על תירוצם האחרון, שאפשר לומר שבאה הברייתא למעט רק דבר שאין כולו לשמים, הקשה **התוס' הרא"ש**, שהרי התוס' לעיל הביאו, שבמסקנת הברייתא בתורת כהנים, דרשו מהכתוב 'ואם כל בהמה טמאה' לרבות אף קדשים קלים לדין הוספת חומש, למרות שאין כולו לשמים, ואם כן למסקנה לא נותר דבר למעט, אלא אמצע הקדש.

ותירץ בביאור כוונתם, שמכל מקום בתחילת הברייתא לא היה לתנא לומר שממעטים אמצע הקדש, משום שבתחילה סברה הברייתא למעט קדשים קלים, וממילא אין לנו למעט אמצע הקדש, וזו כוונת תירוץ התוס' בביאור קושית הגמ'.

ועוד תירץ, שכוונת הגמ' להקשות על הריבוי עצמו, מדוע דרשו לרבות קדשים קלים לחומש ולמעט אמצע הקדש, ולא להיפך, לרבות אמצע הקדש לחומש ולמעט קדשים קלים, שהרי בשונה מקדשים קלים, אמצע הקדש אינו מתמעט מבהמה טמאה, שהרי יש לדמות אותו לתחילת הקדש.

<u>גמ': הקדשו פדוי</u>

מחלוקת הראשונים האם הגירסא ברישא 'הקדשו פדוי' או 'אין הקדשו פדוי'

✧ ✧ ✧

ברש"י ובתוס' מבואר כמו הגירסא לפנינו שגם ברישא וגם בסיפא כתוב שהקדשו פדוי. אמנם **הריטב"א** הביא שגירסת **הראב"ד** ברישא 'אין הקדשו פדוי', [ודברי הראב"ד נמצאים **בשיטה מקובצת** להלן (נז, א)], והטעם משום שכתוב 'כסף ערכך', שצריך שיהיה לדבר שמחלל עליו דמים קצובים, ומשום כך דוקא בסיפא שקצב את דמי הפרה והטלית בחמשה סלעים מועיל חילולו.

[ובראב"ד להלן (נז, א) מבואר, שכל זה הוא בהקדש של בדק הבית, שכתוב בו 'ופדה בערכך', אבל בקדשי מזבח גם בלא הערכה מועיל חילולו].

ומבואר **בריטב"א** שלפי זה אין לגרוס בברייתא 'ויד הקדש על העליונה', שהרי אמרנו שאין הקדשו פדוי כלל. אמנם **במאירי** מבואר לפי גירסא זו שאין הקדשו פדוי, שזהו דוקא אם הפרה והטלית שוים פחות מדמי הפרה והטלית של הקדש, שכל זמן שאין הגזבר מודה לחילול זה אינו יכול להנות מההקדש, אבל אם הפרה והטלית שלו שוים יותר, הרי טוב להקדש בחילול זה ונתפס החילול, ומשום כך אמרה הברייתא שיד הקדש על העליונה.

<u>**גמ' שם**</u>

כשפרת החולין שוה פחות מפרת ההקדש, האם חל הפדיון, וגדר חיוב ההשלמה

✧ ✧ ✧

ברישא כשפדה פרה תחת פרת הקדש, כתב **רש"י** שאף באופן שהפרה של הקדש שוה יותר מהפרה של חולין, מכל מקום כל הפרה נתחללה מיד, ורק יש לו דין להשלים להקדש את מה ששוה ההקדש יותר מן החולין. ומבואר **בריטב"א** שחיוב ההשלמה אינו אלא מדרבנן, וכמו שאמר רבי יוחנן להלן (נז, א), שכאשר מחלל שוה מנה על פרוטה מתחלל כל ההקדש, ומכל מקום מדרבנן צריך להשלים להקדש את מה ששוה ההקדש יותר מהחולין. [אמנם **במהר"ם שיף** לעיל (נד, א על תוס' ד"ה או) נקט, שכוונת רש"י כאן שצריך להשלים מן התורה].

אולם **בתוס' הרא"ש** כתב, שכיון שברישא אינו מפרש שהוא מתכוין לחלל גם אם ההקדש שוה יותר מהחולין, על כן הדין הוא שבאמת לא נתחלל אלא כפי השיעור ששוה החולין, והשאר נשאר של הקדש עד שיחללו, וכן נראה בתוס' ד"ה טלית.

<u>**גמ': פרה זו בחמש סלעים וכו'**</u>

כשפדה בחמש סלעים האם נתפסת הקדושה בכל פרת החולין

✧ ✧ ✧

בסיפא כשפדה פרה בחמש סלעים תחת פרת הקדש, כתב **רש"י** שאף שפרת ההקדש שוה יותר חל הפדיון אלא שחייב להשלים. נמצא, ששיטת רש"י שבין ברישא ובין בסיפא הדין אחד, שאף אם הפרה של הקדש שוה יותר מהפרה של חולין לעולם מתחלל כל ההקדש, אלא שצריך להשלים להקדש את מה ששוה ההקדש יותר מן החולין.

והתוס' הרא"ש הקשה, שאם כן מדוע לא אמרו בסיפא שיד הקדש על העליונה כמו ברישא, ועוד הקשה, מדוע לא שנו את הרישא והסיפא יחד, הרי דינם שוה. וכתב בשם **רבינו מאיר**, שברישא הדין שאם הפרה של חולין שוה יותר מהפרה של הקדש, מכל מקום כל הפרת חולין נהיית קדושה, [ועיי"ש שכתב, שאפילו שהוא היה סבור שהפרה של חולין שוה כמו הפרה של הקדש, מכל מקום חילול חל גם בטעות], לעומת זאת בסיפא, כיון שפירש בחמש סלעים, על כן אם יתברר שהפרה של חולין שוה יותר מחמש סלעים, באופן זה לא יחול החילול על כל הפרה של חולין, כיון שפירש שהוא רוצה רק בחמש סלעים, ומשום כך רק ברישא אמרו שיד הקדש על העליונה שהרי בכל ענין הפרה של חולין קדושה, אבל בסיפא רק כנגד חמש סלעים נתפסת הקדושה בפרה של חולין.

והתוס' הרא"ש כתב לבאר כמו שמבואר בתוס' ד"ה טלית, שברישא הדין שאם הפרה של ההקדש שוה יותר מהפרה של חולין, לא יוצא לחולין מהפרה של הקדש, אלא כפי מה ששוה הפרה של חולין וכמו שהובא לעיל [בקטע הקודם] בשמו, לעומת זאת בסיפא גם אם הפרה של הקדש שוה יותר, מכל מקום כולה מתחללת על הפרה של חולין כיון שפירש בחמש סלעים, ומשום כך רק ברישא אמרו שיד הקדש על העליונה, שברישא לעולם לא מפסיד ההקדש בחילול זה, אבל בסיפא גם אם החולין שוה פחות, מכל מקום מתחלל ההקדש כולו ויוצא לחולין.

גמ': אין אונאה לפרוטות

שיעור איסר לאונאה לרב כהנא, בשיעור האונאה או בשיעור שווי המקח כולו

✧ ✧ ✧

בביאור דברי רב כהנא שאין אונאה לפרוטות, כתבו **הריטב"א** ועוד **ראשונים** שהכוונה שדוקא אם הוא מאנה אותו בשיעור של איסר, בזה יש דין אונאה, אבל אם האונאה היא פחות משיעור איסר - אין בו דין אונאה. מאידך, **בשיטה מקובצת** בשם **הריב"ש** כתב, שהכוונה על שווי המקח, שרק במקח בשווי איסר ומעלה יש בו דין אונאה, אבל לא במקח שהוא בשיעור של פחות מאיסר. וכתב, שכן מבואר **ברש"י**. וכתב **הרש"ש** שרש"י מבאר כן להלן (נו, ב ד"ה לפרוטות).

והא דחלוק מכל דיני התורה דהשיעור הוא בפרוטה, מבואר **בתורת חיים** שכיון שגם מצינו דעד שתות הוי מחילה, הגם דיהיה הרבה יותר מפרוטה, הכא נמי אמרינן דהיכי דהוי המקח רק בשיעור פרוטות, אינו חשוב למתאנה ומוחל גם על פרוטה.

גמ' שם

לרב כהנא האונאה היא משיעור פרוטה ואילך, משיעור איסר, או משיעור מעה

✧ ✧ ✧

ברש"י מבואר דלרב כהנא שאין אונאה לפרוטות, הדין שרק משיעור של איסר יש אונאה, וכן מבואר בעוד **ראשונים**. אמנם **הרא"ש** כתב שרק בשיעור של מעה יש דין אונאה, משום שזהו השיעור הפחות במטבע של כסף.

והרמב"ם (הל' מכירה פי"ב ה"ד) כתב, שכל שהוא יותר מפרוטה כבר יש בו אונאה, ורק בפרוטה ממש נאמר שאין בה דין אונאה. [**והרש"ש** מקשה על זה, שבגמ' להלן (נו, ב) מבואר, שמה ששנה התנא שיש אונאה בשטרות, הוא שלא כרב כהנא הסובר שאין אונאה לפרוטות, כלומר, כשיון ששטרות אינם שוים הרבה, לא יבוא לידי שיעור אונאה, ולשיטת הרמב"ם שרק בפרוטה עצמה אין אונאה, מדוע אין זה כרב כהנא, הרי רוב השטרות שווים יותר מפרוטה].

רש"י ד"ה אין אונאה לפרוטות

האם איסר הוא מטבע כסף או נחושת

✧ ✧ ✧

רש"י כתב שאיסר הוא מטבע של כסף. **והרא"ש** מקשה על זה, שבגמ' מבואר שלטענה צריך שתי מעות, משום שכתוב 'כסף', ומבואר שמעה היא המטבע הפחותה משל כסף.

והב"ח (סי' רכז) כתב לישב, שהכוונה שם שבתורה לא מצאנו מטבע של כסף פחותה ממעה, ומשום כך כאשר כתוב 'כסף' בתורה, הכוונה לכל הפחות מעה, אבל באמת גם איסר הוא של כסף הגם שהוא פחות ממעה. ועוד הביא הרא"ש, שבתוספתא מוכח שאיסר הוי מטבע של נחשת. והב"ח כתב לומר שרש"י סבר שאמנם יש איסר שהוא מנחשת, מכל מקום יש גם איסר שהוא מכסף.

נה, ב

***גמ': לרבות פחות משוה פרוטה להשבון וכו'**

טעם פטור השבה להדיוט בפחות משוה פרוטה, משום מחילה או שבעצם אין בו דין השבה

✧ ✧ ✧

בגמ' מבואר שבהדיוט אין חיוב השבה בפחות משוה פרוטה. והטעם בזה מבואר **בחינוך** (מצוה קל), שבני ישראל מוחלים על זה מכיון שנגזל ממנו, וכן הוא לשון **רש"י** בסנהדרין (נז, א ד"ה צערא), שכתב שפחות משוה פרוטה גזל הוא אלא שאין ב"ד ישראל נזקקין להשיבו, משום שלאחר שגזל ממנו מוחל לו.

אמנם **במחנה אפרים** (דיני גזילה סי' א) **ובמנחת חינוך** שם (אות ד) כתבו להוכיח, שגם באופן שאין את הטעם של מחילה, [כגון שעדיין לא ידע הנגזל, ואם כן הוא יאוש שלא מדעת, או כגון אם גזל מקטן שאינו בר

מחילה], מכל מקום גם בזה אינו חייב להחזיר, ומשום שעיקר חיוב השבה לא נאמר אלא אם יש שיעור של פרוטה.

[ובדבריהם מבואר שיש נפקא מינה בדבר, שאם הוא מטעם מחילה, הרי שזוכה הנגזל בגזילה שתהיה שלו, אבל אם הוא רק משום שאין דין השבה אלא בפרוטה, אמנם אין מחייבים אותו להשיב, מכל מקום אינו זוכה בגזילה. אולם **באמרי בינה** (דיני דיינים סי' יב) כתב, שאף אם הטעם משום מחילה אין הגזלן זוכה בגזילה זו עיין שם בדבריו]..

<u>**גמ' שם**</u>

גדר חיוב השבת פחות משוה פרוטה להקדש

✧ ✧ ✧

במה שמבואר בגמ' שבהקדש יש דין להשיב גם אם לקח מהקדש פחות משוה פרוטה, כתבו בזה **הקובץ שיעורים** בבבא קמא (אות קיח) **והאמרי משה** (סי' מ אות א), שמוכח מזה, שבהקדש מלבד מה שיש חיוב תשלומים משום דין מעילה, יש בנוסף גם חיוב משום דין גזילה, שהרי בפחות משוה פרוטה אין דין מעילה, כמבואר **בתוס' הרא"ש** כאן שאינו משלם אלא קרן אבל לא חומש וקרבן, ועל כרחך שחיובו מדין תשלומי גזילה, וכן מבואר **באתוון דאורייתא** (סי' ג) דאין חיובו מדין מעילה שהרי אינו משלם אלא קרן. וכתב, שאף שבכל גזילה אינו חייב אלא אם גזל שוה פרוטה, מכל מקום בהקדש החמירה תורה שגם בפחות משוה פרוטה הוא מתחייב לשלם.

אמנם **בתורת זרעים** בתרומות (פ"ו מ"ד) כתב, שהחיוב בהקדש בפחות משוה פרוטה אינו מדין גזילה, אלא הוא דין תשלומין משום לקיחת הקדש, שהרי בדיני גזילה אין חיוב על פחות משוה פרוטה.

ובלבוש (סי' ו) נראה, שהחילוק בין גזילת הדיוט לגזילת הקדש הוא, שבהדיוט יש מחילה וכמו שהובא לעיל, אבל בהקדש לא שייך מחילה, ומשום כך צריך לשלם גם פחות משוה פרוטה.

אמנם **בנחל יצחק** שם הקשה על זה, שאם כן מדוע צריך דרשה לרבות שצריך לשלם בלוקח מהקדש, הרי פשוט שצריך מכיון שלא שייך מחילה בהקדש. ומזה כתב להוכיח, שבהדיוט אינו חייב להשיב פחות משוה פרוטה גם ללא הטעם של מחילה. [אמנם לפי המבואר בדברי הקובץ שיעורים יש לישב קושיתו, שהדרשה באה ללמדנו, שגם בהקדש יש דין תשלומי גזילה, ובלא הדרשה היינו אומרים שרק תשלומי מעילה יש בהקדש, וממילא פחות משוה פרוטה שאין בה תורת מעילה יהיה פטור בהקדש אף ללא טעם מחילה].

<u>**גמ': גומרין אפילו לפחות משוה פרוטה**</u>

האם הכוונה באופן שחזר הנתבע ותבע או באופן שחזר התובע ותבע

✧ ✧ ✧

בביאור כוונת הגמ' שאם נזקקו מתחילה לשוה פרוטה, גומרים את הדין אף לפחות משוה פרוטה, כתב **רש"י** שהכוונה שאם חזר הנתבע ותבע את התובע פחות משוה פרוטה - נזקקים לו.

ובב"ח (סי' ו) כתב, שלרש"י דוקא אם חזר הנתבע ותבע את התובע, שכיון שאם תביעתו נכונה הרי שיפחתו לו ממה שמחייבים אותו לשלם לתובע, ומשום כך נזקקים לו, כיון שזה שייך לנדון הראשון שכבר דנו אותו הב"ד, אבל אם יחזור התובע ויתבע עוד פחות משוה פרוטה, בזה לא יזדקקו לו כיון שאין לזה שייכות למה שכבר דנו.

ובכסף משנה (הל' סנהדרין פ"כ הי"א) נקט בשיטת **הרמב"ם** שם להיפך, שוודאי שאם חזר התובע ותובעו עוד פחות משוה פרוטה, בזה נזקקים לו, משום שסכום זה מצטרף עם מה שכבר תבע ממנו שוה פרוטה, ונסתפק, האם מודה הרמב"ם שאף אם יחזור הנתבע יזדקקו לו, ומשום שגם את זה אפשר לשייך לנדון הראשון, משום הסברא לעיל שיפחתו לנתבע ממה שכבר חייבו אותו לשלם לתובע.

ובסמ"ע (שם ס"ק ב) כתב, שבין אם חזר התובע ובין אם חזר הנתבע - נזקקין להם.

והריטב"א מבאר, דהכונה דאם לבסוף נמצא דתביעת התובע אינה קיימת אלא על פחות משוה פרוטה, מכל מקום נזקקין לזה, כיון דכבר התחילו לדון את הממון הזה.

גמ': מחללין אותו כסף על כסף

שתי שיטות מהו חילול כסף על כסף האמור כאן

✧ ✧ ✧

בביאור המקרה של חילול כסף על כסף, כתבו **התוס'** שמדובר באופן חילול כזה, שבמעשר שני ודאי הדין יהיה שאין לחלל באופן זה אפילו מדוחק, ורק בדמאי התירו לחללו.

ובתוס' הרא"ש בתחילת דבריו גם כתב כן, אולם בהמשך דבריו הקשה, מדוע אם כן לא הקשו בגמ' שאפילו כסף על כסף מותר לחלל, אף שבמעשר ודאי הדין שגם מדוחק אין לחלל.

ולכן כתב, שמדובר כאן דוקא באופן שהוא מחלל על סוג מטבע אחר של כסף, אבל לא אותו סוג כגון סלע על סלע. ונראה שבאופן זה באמת גם במעשר ודאי מותר לחלל לכל הפחות מדוחק, ואם כן לשיטתו אסור לחלל דמאי אלא באופן שבמעשר ודאי מותר לחלל מדוחק. [**ובשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** גם כתב, שמה שמותר לחלל כסף על כסף הוא דוקא בשני סוגי מטבעות].

תוס' ד"ה ויחזור

ישוב שלושת קושיות התוס'

✧ ✧ ✧

בקושית התוס' על רש"י מדוע לא הביאו ראיה שדמאי קל מהמשנה בדמאי (פ"א מ"ב), בשאין מוסיפים חומש על חילול דמאי, **הר"ש** באותה משנה בדמאי הביא שבירושלמי יש שיטה, שבאמת לרבי מאיר גם בחילול מעשר שני של דמאי צריך להוסיף חומש, ומשנת דמאי שאין מוסיף חומש היא שלא בשיטת רבי מאיר, [ואף שבסיפא נזכר רבי מאיר במשנה שם].

ולגבי קושית התוס' מדוע לא מקשה הגמ' יותר, ממה שמותר לחלל כסף על כסף, כתב **המהר"ם שיף** על רש"י ד"ה ומי, שבדברי רש"י מתורצת קושית התוס', כלומר, שנראה בדברי רש"י שבאמת גם ממה שמחללים כסף על כסף יש להקשות, אלא שהגמ' מקשה שאפילו ממה שהותר כסף על נחשת יש כבר קשה, וכל שכן שקשה מההיתר של כסף על כסף. **ובתוס' הרא"ש ובריטב"א** כתבו לישב כמו שהובא לעיל, שיש לפרש שההיתר לחלל כסף על כסף הוא דוקא בשני סוגי מטבעות.

ולגבי קושיתם שבכמה מקומות מוכח שעדיף להעלות את הפירות עצמם, מאשר לחלל שוב את הפירות על מעות, **בפני יהושע** כתב לישב, שבכל אותם מקומות מדובר, שמעיקרא כשחילל על הפירות דעתו היה להעלות את הפירות ולאכלם בירושלים, ומשום כך הדין שאין לחלל את הפירות שוב על מעות אלא להעלותם לירושלים, אולם כאן מדובר, שמתחילה לא חילל על דעת להעלות את הפירות לירושלים, אלא רק כדי להעביר את הקדושה שהיתה במטבעות על דבר אחר, ובאופן זה אדרבה, עדיף שיפדה את הפירות משום הכתוב 'וצרת הכסף בידך', כמו שכתב רש"י.

תוס' שם

לפי תוס' כיצד הוכיחו בגמ' ממשנת סלע שנתערבה שאסור לחלל פירות על מעות

✧ ✧ ✧

במה שכתבו התוס' לשיטתם, שהביאה הגמ' את משנת סלע שנתערב להוכיח שרבי מאיר אינו מיקל אלא בדמאי, אבל בודאי מודה לרבנן שאסור, הקשה בזה **המהר"ם שיף** שלכאורה משם לא מוכח שלאחר שחילל מעות על פירות, שאסור לחזור ולחלל את הפירות על מעות, שהרי שם רק מבואר שאין לחלל טבעא על פירא, והרי כשמחלל פירות על מעות הוא פירא על טבעא, ואם כן כיצד מוכח משם שרבי מאיר אוסר בודאי לחלל את הפירות על מעות.

ותירץ, שכיון שמבואר שאין לחלל כסף אפילו על נחשת אף שהנחשת הוא טבעא מצד עצמו, כל שכן שאין

לחלל כסף על פירות גמורים, אלא שבאופן שיעלה את הפירות ויאכלם בירושלים, בזה יש עדיפות במה שחילל את הכסף על פירות ממה שיחלל את הכסף על נחשת, כיון שקנה דבר מאכל לאכול בירושלים, וכמו שמותר לקנות בירושלים עצמה מאכל כמו כן חוץ לירושלים מותר, אלא שכל זה הוא רק כשמעלה את הפירות עצמם שחילל עליהם, אבל כשהוא חוזר ומחלל את הפירות על מעות אחרים, נמצא שלא חילל על הפירות כדי לאוכלם בירושלים, וממילא בודאי שאין להקל לחלל על פירות באופן כזה, מאשר לחלל על נחשת, וכיון שמבואר דאסור לחלל על נחשת שלא מדוחק, כל שכן שאין לחלל על פירות שלא מדוחק.

נו, א

<u>תוס' ד"ה לא</u>

ביאור הרשב"א בקושית התוס'

✧ ✧ ✧

בביאור קושית התוס' כתב **הרשב"א** מבואר קו' התוס', שכיון דמבואר הכא דאם הלוקח יודע שהפירות הם של ע"ה, הרי מותר לחבר למכור גם פירות דמאי, אם כן שם אסור לו להחזיר את הפירות לע"ה, הרי כל מי שיקח מע"ה יודע שהפירות הם של דמאי.

<u>גמ': הלוקח מן הנחתום וכו'</u>

הטעם שיש להקל בנחתום אף שלוקח מהפלטר

✧ ✧ ✧

ברש"י מבואר דהנחתום גם לוקח ככרות ומוכר אותם, ובד"ה פלטר מבואר ברש"י שהנחתום לוקח ככרות מהפלטר, **והתוס' רבינו פרץ והריטב"א** הקשה על רש"י, שאם כן איך מיקל ר"מ בלוקח מנחתום שמעשר מזה על זה, ואילו בפלטר הוא מחמיר שיעשר מכל אחד ואחד, ואיך הנחתום קל מהפלטר, מאחר שהנחתום עצמו לוקח מפלטר, **והמהר"ם שיף** כתב דאמנם שהוא לוקח מפלטר, מכל מקום הוא גם לוקח מהבעלים עצמו, וס"ל לר"מ דיש לנו להקל לתלות שלקח מבעלים אחד, אבל פלטר דרכו ליקח מכמה בני אדם.

<u>תוס' ד"ה הלוקח</u>

האם רבי יהודה אסר מחמה לצוננת אף באופן שהכיכרות מאותו דפוס

✧ ✧ ✧

בתוס' מבואר שמה שאסר רבי יהודה מחמה לצוננת הוא דווקא בדפוסים הרבה, אולם **הר"ש** בפירושו על המשנה שם הביא, שבירושלמי מבואר שרבי יהודה אוסר להפריש מהחמה על הצוננת, אפילו אם הם מאותו דפוס, [ומה שהתיר רבי יהודה בלוקח מן הפלטר לעשר מזה על זה, זהו דוקא אם לוקח הכל חמה או צוננת].

***<u>מתני': אלו דברים שאין להם אונאה וכו'</u>**

האם דברים אלו נתמעטו רק מחזרת אונאה או אף מאיסור אונאה

✧ ✧ ✧

בעליות רבינו יונה בבבא בתרא (עח, א) כתב דכל הנהו דאין להם אונאה, ודאי שעובר עליהם בלאו דלא תונו, ולא נתמעטו אלא מחזרת אונאה, והוכיח זה דהא עיקר הקרא מיירי במכירת קרקע, ועל זה אמר דלא תונו, וכן כתב **הרמב"ן** על התורה בפרשת בהר (פכ"ה פסוק טו), וכן כתב **החינוך** (מצוה שלז).

[וכתב החינוך שהחילוק בין קרקע למטלטין לגבי חזרת אונאה, הוא משום דאין דרך העולם לסבול אונאה יותר משתות, אבל בקרקע לפי שעומד לעולם דבר העולם למחול בו כל אונאה, **ובמנחת חינוך** שם (אות ג) העיר, שטעם זה שייך רק בקרקע ולא בשטרות ועבדים, ובמתני' מבואר דגם שטרות ועבדים אין בהם דין חזרת אונאה. וכתב דנראה דמה דאין בהם חזרת אונאה זהו גזה"כ, וכמבואר בגמ' בע"ב דילפינן מקרא למעט דאין דין חזרת אונאה באלו].

אמנם **במנחת חינוך** שם הביא דברי **התוס'** להלן (סא, א) שהקשה מדוע לא אמרינן דאיצטריך לאו דגזילה לגזילת עבדים, דאת זה אי אפשר ללמוד מלאו דאונאה, דהא עבדים נתמעטו מאונאה, ומבואר שסובר שגם איסור ליכא באונאת עבדים. **והפני יהושע** כתב, שבאמת המיעוט מועיל למעט שאין לאו של אונאה בקרקעות, אבל מכל מקום כיון שעיקר הכתוב עוסק במכירת קרקע, אם כן מוכח שאיסור תורה על כל פנים יש גם בקרקעות.

נו, ב

גמ': יצאו שטרות שאין גופן ממון

חילוק בין מכירת שטרות למכירת חוב לענין דין אונאה

✧ ✧ ✧

בשו"ע (סי' סו סעי' לד) נפסק, אם מכר שטר חוב ונמצא דהבעל חוב עני שאין מה לגבות ממנו, דמכל מקום אין המקח חוזר משום דאין אונאה לשטרות.

ובקצות החושן (סי' קכו ס"ק ט) הקשה על מה שמבואר שם בשו"ע, דאם מכר חוב במעמד שלשתן ונמצא דהבע"ח עני דהמקח חוזר, מדוע לא אמרינן החוב אין גופו ממון ואין בזה חזרה משום דין אונאה. וכתב לומר שרק לגבי השטר אמרינן דאין גופו ממון משום דאינו עומד אלא לראיה שבו, אבל החוב עצמו שפיר חשיב גופו ממון, וכבר הקשו בזה, שהרי בכל מכירת שטרות הוא מוכר גם את החוב עצמו ולא רק את השטר, ואם כן מדוע לא יהיה בזה דין אונאה משום החוב עצמו.

ובזכרון שמואל (סי' נו אות ד) כתב לבאר, שבמכירת שטרות אינו מוכר אלא את השעבוד נכסים, [וכשיטת רבינו תם דמשום כך עדיין יכול המוכר השטר למחול על החוב, כיון דשעבוד הגוף אכתי הוי של המוכר], ועל כן בזה אמרינן שנחשב אין גופו ממון, מאידך במעמד שלשתן שהוא מוכר את החוב עצמו, [שהרי שיטת הרבה ראשונים שבמעמד שלשתן אין המוכר יכול למחול על החוב], בזה אמרינן דהחוב עצמו חשיב גופו ממון ומשום כך יש בזה אונאה.

תוס' ד"ה יצאו

בשטר שיש בו שעבוד, האם צריך מיעוט מיוחד, או שמתמעט מאונאה מדין קרקע

✧ ✧ ✧

בדברי התוס' בשם רבינו חיים שאם יש שעבוד קרקע, אפשר למכור שעבוד זה מן התורה, העיר בזה **המהר"ם שיף** שאם כן נמצא, שיש כאן מכירת קרקע, ואם כן עדיין קשה לאיזה צורך מיעטו מכירת שטרות, הרי אף ללא מיעוט אין בזה אונאה משום שהוא בכלל מכירת קרקע. ותירץ, שבאמת התוס' לא נתכונו לתרץ בזה את קושיתם, אלא רק הביאו את שיטתו שיש אופן של מכירת שטר מן התורה.

ובקובץ שיעורים בבבא בתרא (אות תקיח) כתב לישב, שמה שצריך למעט שטרות מאונאה, הוא באופן שהאונאה לא היתה בשווי של השעבוד, אלא בשווי של השטר בתורת ראיה, אלא שאם אין דרך לקנות את החוב עצמו, אם כן ממילא לא שייכת אונאה גם לענין מכירת השטר בתורת ראיה, שהרי איזה צורך יש לו בראיה של השטר אם אינו זוכה בחוב עצמו, ולכך נזקקו התוס' לומר, שאפשר למכור עכ"פ את השעבוד בקרקע, ואם כן שוב ממילא שייך שיהיה אונאה בשווי של השטר, בתורת שטר ראיה.

והמהר"ם שיף מעיר עוד במש"כ התוס' דאיצטריך קרא, להיכי דהלוה כותב שטר למוכר כדי לעשות לו שטר שעבוד, מדוע זה לא נתמעט משום דאין אונאה לקרקעות, שכיון שהשעבוד הוא בקרקע, ממילא הוי אונאת קרקעות, [ובזה לכאורה לא יועיל תירוצו של הקובץ שיעורים, שהרי התוס' הזכירו שעושה לו שטר שעבוד, ולא כתבו שהוא כותב לו שטר לראיה].

תוס' שם

ישוב נוסף מדוע צריך למעטת שטרות הרי אין מכירת שטרות מדאורייתא

✧ ✧ ✧

בעיקר קו' התוס' כתב **הרשב"א** בבבא בתרא (קמז, ב) **והר"ן** כאן, די"ל דאה"נ דמן התורה לא משכחת לה מכירת שטרות, אבל מכל מקום כיון דקרא מיירי במטלטלין וגופן ממון, אם כן ממילא דשטרות לא הוו בכלל המקרא שיהיה בזה אונאה, ואם כן גם לאחר שתקנו חכמים ששייך מכירת שטרות, מכל מקום אונאה לא יהיה בהם, דאי אפשר ללמוד שיהיה בהם דין אונאה ממה שמצינו שיש אונאה במטלטלין.

ובכסף משנה (הל' מכירה פ"ו הי"ב) מוסיף בזה, שמה דילפינן מ'ממכר' שגופו קנוי אין זה מכח יתור, [והביא דברי התוס' בסמוך, דמדכתיב ממכר ילפינן דגם בשכירות איכא אונאה, ואם כן אינו מיותר] אלא ממשמעות הכתוב.

<u>תוס' ד"ה והאי</u>

הטעם ששכירות נכללת ב'ממכר' לגבי אונאה אף ששכירות לא קניא

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו שלעולם שכירות אינה בגדר מכר, שהרי שכירות לא קניא, אלא שלגבי אונאה התרבתה שכירות מ'ממכר' שהוא מיותר.

והתוס' הרא"ש כתב לישב עוד, שאף ששכירות לא אקרי ביתו וקנין כספו, מכל מקום ממכר מקרי, דשם מכירה אינו תלוי באם חשוב כשלו לגמרי.

ובעיקר תירוץ התוס' העיר **המהר"ם שיף** דבגמ' לא נראה כדברי התוס', דמבעי האם ממכר אמר רחמנא ולא שכירות, וכן אביי אמר דמי כתיב ממכר לעולם ממכר סתמא כתיב, ונראה דהנדון הוא האם ממכר משמע מכר לעולם או לא, ולא האם מרבינן מממכר גם שכירות.

<u>גמ': בעי רבא חטים וזרען בקרקע וכו'</u>

האופן שבו תיתכן אונאה בחיטים וזרען בקרקע

✧ ✧ ✧

שיטת **רש"י ותוס'** דמיירי שהוא קנה ממנו חטין זרועין בקרקע, והמוכר אמר שזרוע שם כפי מה שראוי להיות זרוע, ונמצא שהיה ראוי שיהיה זרוע יותר, ונמצא שכפי מה שזרוע עכשיו, השווי של החטין הזרועות, הם פחות ממה ששילם, [**ובטור** (סי' רכז) כתב האופן שמכר לו את הקרקע, עם חטין זרועות]. אמנם **הרמב"ן** כתב על זה, שכיון שנמצא דהטעות היא בזה שאין כאן את הכמות הראויה לזריעה, אם כן אי"ז שייך לדין אונאה, אלא יש כאן טעות, ועל דעת כן שאין כאן את הכמות שנצרכת לא לקח ממנו, [**ובמחנה אפרים** בדיני אונאה בס"ח הביא דברי רש"י כאן, דבכל מקום דהוי טעות באומד, הרי זה שייך לדיני אונאה].

ובשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** מבאר דמיירי ששכרו לזרוע לו את הקרקע, והוא זרע לו פחות ממה שהיה צריך לזרוע, **והרמב"ן** הקשה על זה שאם כן אינו שייך לדין אונאה, ובאם קיבל עליו שאם יפסיד את השדה ישלם, אם כן גם הכא בודאי יצטרך הפועל לשלם, וגם באם לא קיבל עליו, מכל מקום יש לו להפסיד שכרו כיון שלא זרע כראוי.

ובכסף משנה (הל' מכירה פי"ג הט"ז) כתב, דהא דצריך לשלם היכי דקיבל עליו לשלם אם לא ישביח, כמבואר להלן (קד, א), זהו רק היכי שלא השביח כלל, אבל הכא שהושבחה רק שלא הוי כראוי לה, בזה אינו צריך לשלם, וכתב דמשום כך גם אין לנו לומר שיפסיד שכרו, **ובנתיבות המשפט** (סי' רכז ס"ק כ) תמה על זה, דמה בכך שמקצת שבח יש כאן, הא זה כאילו לא השביח חלק מהקרקע, דעל אותו חלק שלא השביח יש לו לשלם כפי מה שהתנו.

ובאבן האזל על הרמב"ם שם הקשה עוד, דגם אי נימא דלא חשיב שלא השביח לענין שיצטרך לשלם, מכל מקום בודאי דיש לנו לומר שיפסיד שכרו.

וכתב לבאר דברי הכסף משנה, שמדובר שהיה דבר התלוי באומד, והוא היה סבור שסגי בכמות שזרע, ואם כן נמצא דבאמת מצ"ע הרי הוא קיים את שכירותו, ואין לתובעו על זה שלא עשה פעולתו כראוי, אלא דמכל מקום יש כאן נדון של אונאה, דמכל מקום נמצא שזה

ששכרו שילם יותר ממה שראוי לשלם על מה שהעמיד לו הפועל ששכרו.

ובנתיבות המשפט שם כתב לבאר, שמדובר שהפועל אמר לזה ששכרו כמה הוא עומד לזרוע, ורק דאח"כ נמצא שהיה צריך לזרוע יותר, ואם כן נמצא דבאמת הפועל קיים שכירותו, אלא דמכל מקום נמצא דהסכום שקיבל הוא יותר ממה שראוי לשלם על מה שעשה, כיון דסכום זה הוא תשלום לשיעור גדול יותר של חטין.

גמ' שם

שיטת הרמב"ן לפי גירסת הר"ח בגמ'

✧ ✧ ✧

והרמב"ן מביא שגירסת **הר"ח** בגמ' רק דאמר איהו שדאי בה כראוי לה, ולא גרס דאיגלאי מילתא דלא שדא בה כדאבעי לה, ומבאר דבאמת הוא זרע את הכמות הראויה לזריעה, אלא דאיכא טעות דהוא לקח ממנו יותר ממה ששוין החטין, והספק האם חשיב כמכירת קרקע ואין אונאה בזה שלקח תשלום גבוה יותר, או דהוי כמכירת מטלטלין ואיכא אונאה.

והתוס' לפי הגירסא לפנינו דהאונאה היא משום דנמצא שלא זרע כראוי, הקשו מדוע לא פירשה הגמ' את הספק כמש"כ הרמב"ן לפי גירסת הר"ח, וכתב דכהאי גונא ס"ל להגמ' דבודאי לא חשיב אונאת קרקע, כיון דהאונאה אינה תלויה כלל בזה שהחטין הם בקרקע, אלא במחיר החטין שבשוק, **ובנתיבות המשפט** (שם) כתב, שכמו כן באם ימכור לו פירות המחוברים בקרקע, יותר מהמחיר שלהן, דזה יהיה תלוי במחלוקת התוס' והרמב"ן, דלשיטת התוס' ודאי שיש בזה אונאה, ולשיטת הרמב"ן זה תלוי בספק בגמ'.

רש"י ד"ה נשבעין

האופן שבו יתכן דין שבועה בחיטים שזרען בקרקע

✧ ✧ ✧

התוס' הרא"ש תמה על רש"י דכהאי גונא בודאי דהוי תביעת דבר תלוש, דהרי תובע ממנו דחצי סאה לא נתן לו, ומה בכך דאמר לו דיזרע את זה בקרקע.

והתוס' הרא"ש כתב לבאר, דמיירי שיש עד אחד שהוא מעיד דהחטין האלו שזרועים בקרקע, הרי הם של התובע, **והריטב"א** כתב דמיירי שהתובע אומר שמסר לו לשמור חמש סאין זרועין, והוא מודה שמסר לו ארבע, ואומר שפשע בהם, דאי לאו הכי הוי ליה הילך.

נז, א

***גמ': אונאה אין להם ביטול מקח יש להם**

האם הנידון הוא באונאה יותר משתות או רק באונאה בכפליים משוויה

✧ ✧ ✧

רש"י מבאר דהנדון בגמ' הוא על כל שהוא יותר משתות האם אמרינן שבטל המקח או לא, אמנם **התוס' והרא"ש** מבארים דהנדון הוא דוקא בפלגא, דהיינו שהוא לקח כפלים משויו האמיתי, [או שפחת חצי משויו], **והרי"ף** הביא בזה שתי שיטות, האם הנדון על כל שהוא יותר משתות או רק בפלגא, והביא דבירושלמי מבואר דרבי יוחנן אמר דדוקא במופלג ומבאר דהיינו פלגא, **והרמב"ן** במלחמות כתב, דאף דבירושלמי מבואר דדוקא במופלג, מכל מקום סתמא דגמ' משמע כשיטת רש"י, דהנדון הוא על כל שהוי יותר משתות.

***גמ' שם**

ביטול מקח בקרקע בשיעור כפליים בדיוק

✧ ✧ ✧

בלשון **התוס'** כאן מבואר שרק ביותר מפלגא איכא ביטול מקח, אבל בפלגא ממש אכתי לא הוי ביטול מקח, וכן מבואר **בתוס'** בבבא קמא (יד, ב), אמנם **בתוס'** בכתובות (צח, ב) מבואר, דבפלגא ממש גם איכא ביטול מקח, וכן מבואר **ברא"ש** כאן, **והתוס'** בקידושין (מב, ב) נסתפקו בזה.

גמ' שם

להלכה האם יש אונאה לקרקעות

✧ ✧ ✧

שיטת **התוס'** בכמה מקומות **והרא"ש** דלהלכה בפלגא אמרינן דיש ביטול מקח גם בקרקעות, אמנם שיטת **הרי"ף והרמב"ן** במלחמות כאן, דלהלכה אמרינן דאין אונאה בקרקעות לעולם.

גמ' שם

הטעם שיש ביטול מקח בקרקעות אף שאין אונאה בהן

✧ ✧ ✧

השיטה מקובצת בשם **הראב"ד** הקשה, מדוע איכא ביטול מקח בקרקעות, מאחר דאין דין אונאה בקרקעות, וכתב דאי נימא דבשיעור של ביטול מקח, לא הוי מכר כלל, וגם בלא דין אונאה קיום למקח, אם כן מדוע מבואר לעיל (נ, ב) דאחר שיעור של בכדי שיראה לתגר המקח קיים, הא מעיקרא לא היה כאן מקח כלל.

וכתב לומר דמה דהוי ביטול מקח, זהו משום דהמתאנה לא ניחא לו במקח זה שניכר בזה טעותו ויש לו בושת בזה, וגם המאנה לא ניחא ליה דיאמרו דעסקו רע ורמאי הוא, ומשום הכי ניחא להו לבטל את המקח, אמנם כל זה כשחזר בו בכדי שיראה לתגר, אבל אם לא חזר בו בשיעור זה, הרי זה הוכחה שאינו מקפיד על דבר זה, ומשום כך תו לא מצי לחזור בו.

***גמ': צריך לעשות לו דמים דבר תורה**

לשיטה זו, האם יוצא הכל לחולין או רק כנגד המעות שנתן או שכלל אינו יוצא עד שישלים

✧ ✧ ✧

בתוס' מבואר דלפי זה צ"ל דמה דקתני דיצא לחולין, היינו רק כנגד המעות שנתן, אבל לא יצא הכל

אמנם **הריטב"א** כתב, דשיטת **רש"י** דיצא הכל מיד לחולין, ורק דיש לו חיוב להשלים דמים מן התורה. והקשה, שלפי האוקימתא הראשונה, דהאי מ"ד לית ליה דשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו על פרוטה מחולל, איך אפשר שיצא הכל לחולין כיון דאי אפשר לחלל על פחות משויו.

ובשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** מבואר, דאי ס"ל כשמואל דשוה מנה שחיללו על פרוטה מחולל, אם כן הכא נמי יצא הכל לחולין, ורק צריך ליתן אח"כ דמים מן התורה, אבל אם לא ס"ל כשמואל, אם כן באמת לא יצא הכל לחולין, וכן מבואר **בתוס' רי"ד**.

[ונראה שגם רש"י מודה, דלפי האוקימתא הראשונה לא יצא הכל לחולין, דהא רש"י כתב כאן דהטעם הוא משום דערכך בשוויו משמע, וברש"י בהמשך הביא את זה רק באיבעית אימא, אבל לפי האוקימתא הראשונה הוי מטעם אחר וכמשי"ת בסמוך דברי הפני יהושע].

ושיטת **הריטב"א** בשם **ר"י** וכ"כ **התוס'** בתמורה, דלהאי מ"ד לא יצא כלום לחולין כיון דהוי ביטול מקח, ומה דקתני דיצא לחולין היינו רק לאחר שיוסיף דמים, ומה דקתני דיצא לחולין, הוא משום דאתי לאפוקי מרישא דבא לחלל בהמת קודש, דבזה לעולם לא יוצא לחולין ואפילו אם התמורה שוה כמו ההקדש, ולזה כתב דאם היה קודש בעל מום יוצא לחולין אלא דצריך שיתן את כל דמי ההקדש.

רש"י ד"ה אף

מדוע אם יש בהקדש ביטול מקח כל שכן שיש בקרקעות

✧ ✧ ✧

המהר"ם שיף הקשה על רש"י, שאם נאמר שבהקדש צריך ליתן דמים משום ש'ערכך' בשוויו משמע, אם כן מדוע אמרינן בגמ' לעיל דמ"ד דבהקדש איכא ביטול מקח, כל שכן שבקרקעות יש, הא י"ל שרק בהקדש יש משום דכתיב ביה ערכך, [ועיי"ש מה שכתב לחלק בין דרך חילול לדרך מקח].

והפני יהושע כתב לישב, דבאמת מה דילפינן מערכך דבשוויו משמע, אי"ז סיבה שלא יחול החילול, אלא זה רק סיבה שהוא מחויב להשלים את הדמים מדבר תורה, ומשום כך לעיל דס"ל להגמ' דביטול מקח היינו לגמרי שמתבטל המקח, אם כן בהכרח דאי"ז משום קרא דערכך, אלא זהו כמו האוקימתא הראשונה בגמ' דפליגי בדשמואל, ומשום כך אמרינן דאי בהקדש איכא ביטול מקח כל שכן בקרקעות.

ודברי רש"י כאן הם כמו האיבעית אימא דכו"ע אית להו דשמואל, וכמו שהביא רש"י בהאי אוקימתא להאי קרא דערכך, ובאמת דלפי האיבעית אימא הזאת, י"ל דדוקא בהקדש אמר רבי יוחנן דביטול מקח יש להם ולא בקרקעות, שכיון שאמרינן דלא בטל המקח לגמרי, אלא רק צריך להוסיף דמים, אם כן זהו דוקא בהקדש.

תוס' ד"ה יצא

ביאור החילוק בין הדיוט להקדש

✧ ✧ ✧

בתוס' הרא"ש מבואר דגם מה שהמתאנה חוזר, הוא רק משום דיכול לבוא לידי הפסד, ואי לאו הכי היה הדין שרק יכול לתבוע את דמי האונאה, **ובריטב"א** מבואר דהחילוק בין הדיוט להקדש, הוא משום דבהדיוט הוא חושש שמא לא יחזיר לו את דמי האונאה, ומשום כך אמרינן דבטל המקח לגמרי, אבל בהקדש אין לחוש שלא יחזיר את דמי האונאה, משום דאין אדם רוצה להטעות את ההקדש.

תוס' שם

מדוע תלו התוס' את סיבת החזרה במה שיכול לבוא לידי הפסד

✧ ✧ ✧

החזו"א מעיר מדוע מה שיכול לבוא לידי הפסד, מהווה סיבה שיחזור בו לגמרי, ולא נימא שרק יחזיר לו את דמי האונאה, הא גם בזה שהוא חוזר בו לגמרי אינו מרויח יותר, מאחר דקיי"ל דגם לחזור בו לגמרי אינו יכול אלא עד כדי שיראה לתגר, ואם כן אינו ניצול מהפסד בזה שחוזר בו לגמרי. וכתב לבאר בכונת התוס', דודאי מה שהוא חוזר בו, זהו משום עיקר דין אונאה שלא ניחא ליה במקח זה, אלא שאם היה הדין דלעולם יכול לתבוע את האונאה, אם כן זה סיבה שנימא שלא נחשב מתאנה כלל, כיון דלעולם יש לו את הזכות לתבוע את דמי האונאה, אבל מאחר שאפשר שלא יחזור אליו דמי האונאה והיינו אם ימתין עד הזמן דבדכדי שיראה לתגר, אם כן ממילא יש כאן תורת דין אונאה בזה שנתן יותר מדמי המקח, וממילא יש כאן סיבה לחזרת המקח.

תוס' ד"ה והאמר

ביאור כוונת התוס' שאם כן אין הבדל בין אונאה לביטול מקח

✧ ✧ ✧

במש"כ התוס' שאם כן מאי איכא בין אונאה לביטול מקח, מבואר יותר **בתוס' הרא"ש**, דהיינו דאין לומר דיש נפ"מ דביותר מכדי אונאה הדין דבטל המקח ולא חל החילול, שכיון שמן התורה חל החילול, אם כן בודאי דגם מדבריהם חל החילול, ורק אמרו שצריך להשלים את דמי האונאה, ואם כן דין זה הוא גם בשיעור של אונאה.

גמ': במאי קמיפלגי בדשמואל וכו'

ביאור ההשואה בין דינו של שמואל לנידון מחלוקתם של ר"י ור"ל

✧ ✧ ✧

בתוס' הרא"ש מבואר דאע"ג דשמואל דיבר באופן שידע שההקדש שוה יותר והוא נתכוין לחללו על פחות, ואילו במתני' בתמורה דפליגי בזה רבי יוחנן ור"ל, מיירי שהיה סבור שאינו מאנה את ההקדש, מכל מקום מדמה להו, שאם מועיל כשהוא מתכוין הכא נמי כשהוא טועה יש לנו לומר שמועיל.

וכמו"כ כתב **הר"ן**, שכיון שאמרינן שלא הקפידה התורה בפדיון ומועיל אם מחלל על דבר ששוה פחות, אם כן גם בטעה יש לנו לומר שמועיל.

***<u>גמ': דאמר שמואל הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל</u>**

באופן שמתכוון לחלל בפחות, האם צריך להוסיף דמים מדברים

✧ ✧ ✧

ברמב"ן וברשב"א מבואר דבאופן שמיירי שמואל שהוא מתכוין לחלל על דבר ששוה פחות, בזה אי"צ ליתן דמים אפילו מדבריהם, ורק היכי שהוא סבור שהחולין שוה כמו ההקדש, בזה אמרו שצריך ליתן דמים מדבריהם. אמנם **בתוס'** (ד"ה ומר) נראה מבואר, דגם באופן שהוא מתכוין לחלל בפחות צריך ליתן דמים מדבריהם, וכן מבואר **בשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד**, דאף דמן התורה אי"צ ליתן, מכל מקום מדבריהם י"ל שצריך.

***<u>גמ': מר סבר שחיללו אין לכתחילה לא ומר סבר אפילו לכתחילה</u>**

מחלוקת הראשונים בהגדרת 'לכתחילה' האמור כאן

✧ ✧ ✧

בתוס' הרא"ש מבואר ששיטת **רש"י** דביאור הגמ' כפשוטו, דלמ"ד דצריך ליתן דמים רק מדבריהם, מותר לחלל על פרוטה לכתחילה, וכתב דאע"ג דבמתני' בתמורה מיירי לאחר שכבר חילל, ולא כשבא לכתחילה לחלל על מה ששוה פחות, מכל מקום שפיר אמרינן דרבי יוחנן ור"ל פליגי אי מותר לחלל לכתחילה, ומשום דאי מותר לכתחילה זהו משום דאמרינן דערכך היינו כל דהו, ואם כן גם אי"צ להוסיף דמים מן התורה, ואם מועיל רק בדיעבד, אם כן זהו משום דערכך בשוויו משמע, ואם כן ממילא דגם היכי שכבר חילל וחל בדיעבד, מכל מקום צריך ליתן דמים מן התורה, משום דגזה"כ הוא שיתן דמים כפי שוויו של ההקדש, וכן מבואר **ברמב"ן** ועוד **ראשונים** דלכתחילה היינו כפשוטו. [**והרשב"א** כתב בביאור הגמ' בשני אופנים, האחד דאי מותר לכתחילה, אם כן גם באופן של המשנה בתמורה שלא ידע, לאחר שחילל אי"צ ליתן דמים אפילו מדבריהם, ומה דאמרינן דצריך לעשות דמים מדבריהם, היינו דקודם שמחלל מדבריהם אמרינן שיבדוק שהחולין שוה כמו ההקדש, כיון שאין דעתו לחלל על פחות מדמי ההקדש, ואי לא מותר לכתחילה, אם כן באופן של המשנה בתמורה שלא ידע, אמרינן דכדי שיחול החילול צריך שקודם החילול יראה שהחולין שוה כמו ההקדש, דאם אינו שוה אם כן חילולו בטל לגמרי, משום דאין בדעתו לאנות את הקדש, מאחר דהקפידה תורה שיחלל על שוויו, ועוד אופן כתב דבאמת הפירוש דצריך לעשות לו דמים היינו לאחר שכבר חילל, ואי מותר לכתחילה, אמרינן דמכל מקום היכי שבדעתו היה לחלל בשוויו, אם כן היכי שנתברר שהחולין שוה פחות צריך להשלים את הדמים עכ"פ מדבריהם, ואי אסור לכתחילה, אם כן היכי שלא ידע, אמרינן דאין בדעתו לאנות את ההקדש, ומשום כך אמרינן דהחילול חל רק כנגד מה ששוה החולין, וכדי שיחול שאר החילול צריך להוסיף דמים לגמור החילול וזהו שצריך ליתן דמים דבר תורה].

והתוס' והריטב"א פירשו דלכתחילה בודאי לכו"ע אסור לחלל על פחות משוויו, ומה דאמרינן בגמ' לכתחילה אין הכונה שהוא מחלל ומתכוין לחלל על פחות משוויו, אלא שלכתחילה היינו שהוא מחלל באופן שמותר לכתחילה, דהיינו שהוא נתכוין לחלל על שוויו, ורק אח"כ נמצא שהחולין שוה פחות, ובזה פליגי האם אמרינן דיש בזה דין מקח טעות וצריך להשלים מן התורה, או דאין בזה דין מקח טעות, ואין צריך ליתן דמים אלא מדבריהם.

***<u>גמ' שם</u>**

בישוב קושית התוס' מהדין שצריך תשעה וכהן לשומת הקדש

✧ ✧ ✧

התוס' הקשו איך אפשר לומר שמותר לכתחילה לחלל הקדש שוה מנה על פרוטה, הא מבואר בגמ' בסנהדרין דבחילול הקדש בעי שיהיה שומא של ט' וכהן, **והרמב"ן** ועוד **ראשונים** תי', דשם מיירי שבא ההקדש ליד הגזבר, ובזה אין מחללין את ההקדש אלא בשוויו, אבל כאן מיירי קודם שבא ליד הכהן, ובזה אנו אומרים שמותר גם לכתחילה לחלל שוה מנה על פרוטה.

ובחילוק בין אם בא ליד הגזבר או לא, מבואר **ברמב"ן** דאם בא כבר ליד הגזבר, אז הוי החילול בדרך מקח, ובזה בעי שיהיה דוקא בשוויו של ההקדש, אבל אם אכתי לא בא ליד גזבר, בזה החילול הוי בדרך של חילול ולא של מקח, ובזה אמרינן דסגי בפרוטה, **ובזכר יצחק** (סי' עא) **ובקהילות יעקב** בבכורות (סי' יב) כתב לבאר בזה, דהיכי שההקדש עדיין ביד הבעלים, בזה יש לו את הכח לפדות בעצמו שלא מדעת הגזבר, ואם כן הבעלים הוא הקובע בכמה יהיה החילול, וכיון שאפשר שמצד הקדושה אפשר לחלל שוה מנה על פרוטה ממילא מועיל החילול, אבל כאשר כבר בא ליד גזבר, מעתה אין החילול אלא מכח רשות ההקדש, וההקדש הוא זה שמוכר את ההקדש להדיוט, ובזה אמרינן שאין ההקדש נותן רשות לפדות אלא בשוויו, ואין לו זכות לפדות שלא בשוויו.

<u>רש"י ד"ה שחיללו</u>

ביאור דברי רש"י שיכול לחלל על שוה פרוטה בגלל שאין אונאה להקדש

✧ ✧ ✧

בקהילות יעקב בבכורות (סי' יא) כתב לבאר, שכיון שאין אונאה להקדש, אם כן אמרינן דקביעת שוויות המקח לא הוי לפי השוויות בשוק, אלא כפי מה שהוא קובע עכשיו בחילולו, ומשום כך אם אמרינן דאין אונאה להקדש, ממילא דיכול לחלל אפילו על פרוטה.

נז, ב

<u>תוס' ד"ה לספק</u>

ההיתר בלב ב"ד מתנה הוא רק לצורך הקדש ולא בסתם

✧ ✧ ✧

התוס' הרא"ש והרשב"א כתבו שלעולם יש לומר שמותר משום לב ב"ד מתנה, ומה שהקשו התוס' שאם כן מדוע לא מוקמינן שלוה מאה במאה ועשרים, ומותר משום דלב ב"ד מתנה, תי' על זה, שרק בדרך מקח שיש צורך להקדש בסלתות, אמרו דלב ב"ד מתנה אבל להתיר סתם הלואה לא אמרו הכי, והרשב"א כתב עוד די"ל דהגזבר מקבל עכשיו מקצת הסלתות ועליהן הוא מחלל.

<u>תוס' שם</u>

ביאור חשש 'אתי לאחלופי בהדיוט', ומדוע התירו תוס' רק ביצא שער לקוטות

✧ ✧ ✧

בדברי התוס' שמא יבוא להתיר בהדיוט, מבאר **המהרש"א** שיש לחוש שיבוא להתיר גם ליתן מעות כדי שיתן לאדם אחר בשער של אח"כ, ולא דוקא בהקדש, אבל אם יצא השער של לקוטות לא חיישינן לזה, משום דהרואה יאמר שהוא קצץ ליתן לו כפי השער של לקוטות ללקוטות, דבאופן זה מותר גם בהדיוט כמבואר להלן (עב, ב).

ובעיקר דברי התוס' שמותר רק אם יצא השער של לקוטות, מעיר **המהר"ם שיף** מנין באמת שרק באופן זה שרי, ולא נאמר שגם גם אם לא יצא השער כלל. וכתב שבתוס' במנחות (צ, ב) באמת לא הצריכו שיצא השער של לקוטות. **והפני יהושע** כתב לומר, שכיון שבמתני' מארבע ועמדו משלש, נראה דדוקא באופן זה שיש עכשיו עכ"פ שער של ארבע, בזה הוא שמותר, אבל אם אין שער כלל אסור.

<u>גמ': כגון שקיבל עליו לספק סלתות מארבע ועמדו משלש</u>

האם מותר לגזבר הקדש להרויח זמן תמורת ריבית

✧ ✧ ✧

התוס' הרא"ש מקשה דהא מה שאין רבית בהקדש הוא משום דילפינן מקרא דכתיב אחיך ולא הקדש, ולפי מה שתי' רב הושעיא לא משכחת לה אלא בריבית דרבנן, ואם כן על מה איירי קרא דממעט רבית מהקדש, ותי' דמשכחת לה באופן שנתחייב ליתן ממון להקדש, והגזבר מרויח לו זמן עבור שיתן רבית, וכתב התוס' הרא"ש דהא דבגמ' לא מוקמינן להברייתא באופן זה, הוא משום דנקט דבר ההוה, **והרמב"ן** כתב דניחא לרב הושעיא לאוקמי באופן המוזכר במתני' דמספק סלתות, ומבואר מדברי הראשונים דבאמת מותר להגזבר להרויח זמן עבור רבית.

אמנם **המהרש"א** כתב בשיטת התוס' שכתבו שאם לא יצא השער אסור ליתן להקדש משום דלמא אתי לאחלופי בהדיוט, שמה שאמר רב פפא שמתור באבני בנין המסורים לגזבר, אע"ג דהוי בדרך הלואה, זהו משום דשם איכא תרתי דמוכח דהוי של הקדש, חדא שהגזבר עצמו מוסר, ועוד דהוא מוסר לו אבנים ולא מעות.

ולפי זה כתב **הפני יהושע** שבאמת להרויח זמן, אע"ג דהוי הגזבר עצמו, מכל מקום כיון דאינו מוסר אבנים, אם כן מדרבנן יהיה אסור עכ"פ, ואם כן אתי שפיר שאף שמן התורה מותר, והכתוב מדבר באופן זה, מכל מקום אי אפשר לאוקמי ברייתא בהכי, משום דמדרבנן עכ"פ אסור.

<u>גמ': באבני בנין המסורות לגזבר וכו'</u>

גדר אבני בנין המסורות לגזבר

✧ ✧ ✧

בפרישה ביורה דעה (סי' קס ס"ק כו) כתב לגבי האבנים אלו שהוא מוסר לגזבר, שכיון דהוא מסר את האבנים להקדש לבנות בהם, הרי הם כהקדש דמי, שהרי הקדיש מרצונו ואינו יכול לחזור וליטול את האבנים, ורק אמרו שלא יהיה קדוש עד שיהיו בבנין, ולא נתבאר כ"כ בדבריו מהו גדר דין האבנים.

ובשערי יושר (שער ו פרק טז) **ובקובץ שיעורים** (חלק ב סי' כ אות ו) כתבו, דאפשר להקנות להקדש ממון ולהתנות שלא יחול קדושת הקדש על ממון זה, וזה מה שהיו עושים באבני הבנין, [ועיי"ש בקובץ שיעורים מה שהביא מדברי הריטב"א להלן (פז, ב)].

*<u>גמ': שומר חנם אינו נשבע</u>

מחלוקת הראשונים האם בקרקעות פטור אף בפשיעה, וגדר חיובו לשיטת הרמב"ם

✧ ✧ ✧

התוס' כתבו דגם מתשלומין על פשיעה הוא פטור, וכן מבואר **ברי"ף** בתשובה (סי' צז), וכ"כ **הרמב"ן** ועוד **ראשונים**, אמנם שיטת **הרמב"ם** (הל' שכירות פ"ב ה"ג) דאם פשע חייב לשלם, ורק משבועה שלא פשע הוא פטור, והרמב"ן כתב דכך גם נראה שיטת **רש"י**, דכתב דאינו נשבע שלא פשע משום דלא הזקיקתו תורה לישבע עליהם, ונראה דבאם פשע באמת הרי הוא חייב לשלם, **והראב"ד** השיג על הרמב"ם דפטור.

והא דחייב לשיטת הרמב"ם בתשלומין אם פשע, מבואר בדברי הרמב"ם שם, דזהו משום דכל הפושע הרי הוא מזיק, **ובש"ך** (סי' סו ס"ק קכו) כתב לבאר, דלא ממעטינן ממה שאינם בכלל הכלל ופרט וכלל, אלא רק שאינם בכלל החיובים שנתחדשו בקרא, אבל מה ששומר חייב על פשיעה זהו מסברא, ואם כן אף שאינו בכלל הפרשה, מכל מקום יש לחייבו מסברא, וכתב דמש"כ הרמב"ם שהוא מזיק אין הכונה שהוא מזיק ממש, אלא כונתו רק שהוא כמו מזיק, שיש לחייב שומר מסברא אם לא שמר.

ובמשנה למלך על הרמב"ם שם מבואר דהא דלא אמרינן דהמיעוט הוא גם על חיוב תשלומין מפשיעה, הוא משום שכיון שלא כתיב בקרא בהדיא חיוב תשלומין בפשיעה, משום כך אמרינן דלא על זה קאי המיעוט.

ובשיעורי רבינו חיים הלוי כתב לבאר דבכל שומר איכא חיוב משום חיובי השמירה שקיבל עליו, ואיכא עוד חיוב משום דהוא נתחייב בחזרת הפקדון, וכתב לומר דעל פשיעה יש לחייבו משום חסרון שמירה, אמנם בגניבה ואבדה בשומר שכר אין חיובו אלא משום דהוא מחויב בחזרת הפקדון, אבל אין כאן חיוב משום חסרון שמירה, ולפי זה כתב לבאר דהמיעוט הוא מדכתיב כי יתן וכו', ואמרינן דבקרקעות ושטרות אין חיוב מצד הנתינה, ואם כן זהו רק מיעוט ממה שחיובו מדין חזרת הפקדון, שכיון שמה שקיבל אינו מחייבו, ממילא אין לו חיוב חזרת הפקדון, אבל ממה שיש לחייבו משום חסרון שמירה, מזה לא נתמעטו קרקעות ושטרות, ומשום כך יש לחייבו על פשיעה.

[**והראב"ד** בהשגות שם ועוד **ראשונים** הקשה על הרמב"ם דכתב דיש לחייב על פשיעה משום מזיק, דהא חזינן דלגבי שמירה בבעלים הוא פטור אף על פשיעה, כמבואר להלן (צה, א). **והש"ך** שם כתב לישב לפמשנ"ת, דטעמו של הרמב"ם משום דמה שיש לחייב מסברא לא ממעטינן מקרא, דזהו דוקא לגבי קרקעות ושטרות, דהמיעוט הוא משום דאינם בכלל הקרא, ועל זה אמרינן דזה ממעט רק ממה שיש חידוש בקרא שהשומר חייב, ולא על מה שיש לחייבו מסברא, אבל בדין בעליו עמו שהתורה פירשה שהוא פטור ולא רק שאינו בכלל הפרשה, ממילא דיש למעטו גם מחיוב תשלומין על פשיעה, וכתב דהטעם בזה, דהגדר בפטור בעליו עמו הוא שאינו שומר כלל והוי כאינש דעלמא.

ובשיעורי רבינו חיים הלוי כתב לפמשנ"ת, דהמיעוט של קרקעות ושטרות הוא רק דאין כאן נתינה המחייבת, ומשום כך אין בו חיוב חזרת הפקדון, דגבי בעליו עמו כיון דהמיעוט בקרא הוא מתשלומין, ממילא דגם נפטר מתשלומין על פשיעה, ולהלן (שם) כתב בשיעורי רבינו חיים הלוי, דהחילוק בין קרקעות ושטרות לבעליו עמו, דגבי קרקעות ושטרות אמרינן דהמיעוט הוא רק מדין תשלומין, ומשום כך הוי מיעוט רק מתשלומין של שומר, ולא מפשיעה דכתב הרמב"ם דיש לחייבו מתורת מזיק, אבל בעליו עמו הוי פטור בעיקר החיוב שמירה, ומשום כך פטור גם מפשיעה].

<u>גמ': כי יתן איש וכו' יצאו שטרות וכו'</u>

כיצד שייך קנין לשמירה בשטרות ובהקדש

✧ ✧ ✧

הקצות החושן (סי' רצא ס"ק ה) הקשה דלמאי איצטריך מיעוט דאין חיוב שומר בשטרות, הא בלאו הכי לא משכחת לה שיהיה נעשה שומר עליהם, כיון דלקנות שטרות בעי כתיבה ומסירה, וכל שומר אין כאן אלא מסירה בלא כתיבה, וכתב דאי נימא דבזוכה בשטר מהפקר לא בעי כתיבה ומסירה כיון שאינו זוכה בשטר מיד בעלים, ניחא דגם שומר אינו צריך כתיבה.

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק יב) כתב, דהא דבעי כתיבה הוא רק לענין לזכות בחוב שיהיה שלו, אבל בשומר שאינו בא לזכות בחוב אלא להתחייב על זה בשמירה כלפי שויו של השטר, לזה שפיר נעשה שומר במסירה לחוד.

ובאמרי בינה (דיני קנינים סי' יב) העיר בזה, דאכתי קשה מדוע בעי קרא למעט הקדש מחיוב שומר, דהא ליכא משיכה בהקדש, וכתב לומר דכל היכי שנכנס לרשות שומר לא בעי קנין כלל, דהוא מתחייב מדין התחלת מלאכה, דמצינו דפועל חל בו דין פועל ע"י תחילת מלאכה, וכבר מבואר הכי **במחנה אפרים** (דיני שומרים סי' ז) לגבי הגמ' להלן (נח, א) דנעשה שומר על זרעים, דבזה שהוא מתחיל לשמור חל עליו דיני שומר, כמו דמצינו דפועל חל בו דין פועל ע"י תחילת מלאכה.

נח, א

<u>תוס' ד"ה נשבעין</u>

לפי רש"י מדוע יש לחלק בין אם נתרמה התרומה או לא

✧ ✧ ✧

במה שכתבו בסוף דבריהם שאין משמע כן בשמעתין, **בתוס'** בכתובות הקשו על רש"י, שהרי מבואר במתני' שיש חילוק אם נתרמה התרומה כבר או לא, לענין למי צריכין השלוחין לישבע. ולשיטת רש"י קשה שממה

נפשך, אם נאמר שמה שיש על בני העיר מצוה לתרום, זה סיבה להצריך את השלוחין לישבע להן, אם כן גם אם נתרמה תרומה ישבעו לבני העיר, שהרי גם באופן זה אכתי יש עליהם מצוה לתרום, ואם נאמר שרק מה שיתרמו עליהן, זהו המחייב את השלוחין לישבע לבני העיר, אם כן הא לשיטת רש"י גם קודם שנתרמה תרומה, אמרינן דמכל מקום תרמו עליהן.

אמנם בדברי **רש"י** כאן מבואר, שאם נודע לבני העיר קודם שנתרמה תרומה, באמת אין תורמין על בני העיר אלא על מנת שישלחו אחרים תחתיהם.

גמ': ונשבעין ליטול שכרן

חיוב שבועתם אינו אלא מתקנת חכמים, וההוכחה לכך

✧ ✧ ✧

הפני יהושע כתב דעל כרחך צ"ל דמעיקר הדין הם ראוין ליטול שכרן גם בלא שבועה, ורק מתקנ"ח הם צריכין לישבע, דאי נימא דמן התורה אינם נאמנין ליטול שכרן, אם כן מדוע הם נוטלין ע"י שבועה, הא לא מצינו שבועה אלא ליפטר מתשלומין, ולא לענין לגבות דמים.

ובשער משפט (סי' סט ס"ק לג) הקשה, מדוע באמת מעיקר הדין הם גובין גם בלא שבועה, הא כיון דיש כאן ספק אם קיימו שליחותן, יצטרכו להביא ראיה שקיימו.

תוס' ד"ה לשמור

מחלוקת תוס' כאן ורש"י ביבמות האם משומר נאסר באכילה

✧ ✧ ✧

בתוס' במנחות (פד, א) הביאו שיטת **רש"י** ביבמות (קכב, א) דס"ל דמשומר אינו אסור באכילה. ושם כתבו עוד בתירוץ אחד דמדאורייתא רק לבצור אסור, אבל באכילה שרי, ובגליון על התוס' שם העיר דהתוס' הכא דחו תירוץ זה.

ובתוס' בסוכה (לט, ב) כתבו, שכאן לא היו צריכים לשמור מבני אדם, דהם היו פורשים כשידעו שזה לצורך העומר, ולא היו שומרין אלא מבהמה חיה ועוף.

תוס' שם

האם מותר לבצור מן ההפקר, ולשיטות שמותר - באיזו דרך מותר

✧ ✧ ✧

במה שכתבו התוס' שאפילו מן ההפקר אסור לבצור, כתב **המהרש"א** שלפי זה צריך לומר, במה שהביאו קודם דדרשינן בתורת כהנים 'אבל אתה בוצר מן ההפקר', שהפירוש הוא שאם בצר אינו אסור באכילה כמו דאמרינן לענין שמור, אבל מכל מקום הבצירה עצמה אסורה כמו שהוכיחו עכשיו.

אמנם הנה בתו"כ שם לאחר שדרש דאתה בוצר מן המפוקר, מוסיף דמכל מקום לא תבצור כדרך הבוצרין. **ובפירוש הגר"א** שם כתב שהפירוש שאף מן המופקר שמותר לך לבצור, מכל מקום אסור לבצור כדרך הבוצרין, וכן מבואר **בתוס' הרא"ש** בסוכה (לט, ב). ולפי זה נראה דאתי שפיר דמה דאמרינן מעיקרא דאתה בוצר מן ההפקר, היינו שלא כדרך הבוצרין, אבל מן השמור אף זה אסור, והיינו דבכל ענין הרי הוא אסור באכילה.

גמ': מאי לאו לשלם וכו'

לשיטת הרמב"ם שחייב בפשיעה, מדוע לא העמידו את הברייתא כשפשע

✧ ✧ ✧

התוס' לעיל (נז, ב) הוכיחו מהגמ' כאן, שהמיעוט בשומר חנם אינו רק שאינו נשבע אלא גם שאינו חייב לשלם אפילו בפשיעה, שאם נאמר שהוא חייב לשלם, אם כן מה מקשה הגמ' מאי לאו לשלם, הרי ניתן לומר שבאמת מדובר לענין לשלם וכשפשע בשמירתו.

ובאמת לשיטת הרמב"ם שנתבאר לעיל שלא ממעטינם שומר חינם אלא משבועה, אבל אם פשע חייב לשלם, קשה מהסוגיא כאן.

והריטב"א כתב לישב, שכיון שכתוב שלפיכך אחריות שבת עליו, נראה דמתחייב באחריות לגמרי כמו שומר שכר דעלמא ואף בגניבה ואבידה. **והלחם משנה** (הל' שכירות פ"ג ה"ג) כתב לישב, שאם מדובר על פשיעה, אם כן גם בשבת יהיה חייב על פשיעה, שנראה שאף בשבת שאינו מקבל על זה שכר ואינו שומר שכר, מכל מקום מן הסתם מדובר שאינו מסתלק מלהיות שומר בשבת, והרי הוא על כל פנים שומר חינם, ואם כתוב שפטור בשבת, על כרחך שמדובר על חיוב אחריות על גניבה ואבידה ולא על פשיעה.

ובשער משפט (סי' סו ס"ק לד) כתב לישב, שכיון ששיטת הרמב"ם דמה שמחייבים שומר חינם בפשיעה הוא משום דהרי הוא כמזיק, אם כן כאן שמדובר שנעשה מלאכה בפרה ונטמא התינוק, אין לחייב משום מזיק, דאומר לו הרי שלך לפניך, ורק מדין שומר אפשר לחייב על זה עיי"ש.

ובקהילות יעקב (סי' לד) כתב, שלגבי תינוק לא שייך כלל לחייב משום מזיק, שהרי אינו ממון של הקדש, וכמו כן בזרעים אינם ממון של הקדש, אלא הרי הוא שומרם כדי שיהיה אפשר ליקח מהם לעומר, אבל אין כאן ממון של הקדש שהוא שומר על זה, ואם כן אי אפשר לחייב כלל מתורת מזיק, אלא רק מכח חיובי שמירה, שהוא מתחייב באחריות אם יהיה בזה הפסד, אף שאינו ממון של המפקיד אצלו.

<u>תוס' ד"ה אמר</u>

ישובי הראשונים לקושית התוס' ממתנה שומר חינם להיות כשואל

✧ ✧ ✧

הרמב"ן ועוד **ראשונים** כתבו לישב, ששם שהוא חייב כשומר חינם מצד עצמו, מועילה סברת 'בההיא הנאה' להיות חייב אפילו כשואל, אבל כאן שאינו מחוייב כלל, בזה אינו מתחייב ללא קנין.

והתוס' הרא"ש כתב לישב, שלגבי ממון דרך אדם לשמור ממונו, וכשסומך על אדם אחר שייך לומר בזה בההיא הנאה שמאמינו, אבל ממון של הקדש, שאינו נשמר אלא על ידי אחרים, אם כן בזה אין לו הנאה במה שמאמינים אותו. ועוד כתב, שלגבי הקדש כיון שאנשים פורשים ממנו, ממילא ראוי להאמין כל אדם.

[**ובתרומת הכרי** (סי' מ) כתב, שלפי חילוק התוס' הרא"ש, נמצא שרק בהקדש יהיה צורך לקנות מידו, אבל לגבי קרקעות ושטרות, לא יהיה צורך בקנין, לעומת זאת לפי חילוק התוס' והראשונים, גם בקרקעות ושטרות יהיה צורך לקנות מידו].

Dirshu
דרשו ד' ועוזו
קרן עולמית לחיזוק
ועידוד לימוד התורה