



# חבורת ש"ס ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס  
מראי מקומות

כג

בבא מציעא

פז ע"ב - צז ע"א

סיון תשפ"ד

©

כל הזכויות שמורות



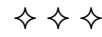
המקומות המצוינים בכוכבית\*, הם חומרים

שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

## פז, ב

### גמ': אתיא קמה קמה

האם הכוונה לדרשה מדין 'גזירה שוה' או בדרך 'במה מצינו'



בביאור קושית המקשן שנלמד מ'קמה קמה', כתב רש"י שהכוונה שנלמד בדרך של גזירה שוה. שכשם שבקצירת העומר מדובר בקמה של דבר החייב בחלה, כמו כן כאן מדובר דווקא בקמה של דבר החייב בחלה.

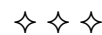
ועל דבריו הקשה הרמב"ן, שהרי הלכה היא שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא אם קיבלה מרבו. ותירץ, שצריך לפרש שקיבל מרבו שניתנה גזירה שוה זו של 'קמה קמה' להידרש, אך לא קיבל במסורת כלפי אלו דינים ניתן להידרש, וכן הדבר בכל גזירה שוה, שלא נתפרש כלפי מה הדרשה, אלא רק ניתן מסיני שגזירה שוה זו ניתנה להידרש. ומשום כך הקשו מדוע כאן לא נלמד מ'קמה קמה' שהפרשה מדברת דוקא בדבר החייב בחלה.

ובשיטה מקובצת בשם הראב"ד כתב לבאר דבאמת אין הכונה דנילף מגזירה שוה, אלא מבמה מצינו, דכמו דקמה לגבי עומר הכונה דוקא על דבר החייב בחלה, הכא נמי כאן מיירי קמה דוקא בדבר של חייב בחלה.

### גמ': אמר שמואל אמר קרא וחרמש לרבות כל

#### בעלי חרמש

שתי דרכים באופן הריבוי מתיבת 'וחרמש'



בדברי שמואל שדרש מתיבת 'וחרמש' ריבוי לכל בעלי חרמש, הקשה הרמב"ן, כיצד ניתן לדרוש ריבוי מ'וחרמש', הרי תיבה זו אינה מיותרת, שבא הכתוב לומר שאף שהפועל רשאי לקטוף מלילות בידו, עם זאת אסור לו לקצור בחרמש בכדי לאכול מלילות.

ותירץ, שהדרשה היא ממה שלא נכתב 'ולא תניף חרמש', אלא 'וחרמש לא תניף', ומזה נדרש שהכוונה לאותו חרמש שאתה עוסק בו, כלומר, אותו חרמש שבו

הפועל קוצר במלאכתו עבור הבעלים, אותו לא תניף על קמת רעיך. וממילא יש ללמוד מכך שמדובר בכל מלאכה הצריכה קצירה בחרמש.

ועוד כתב, שכיון שעיקר האיסור לקצור בחרמש לשם אכילה, אפשר ללמוד כבר מהכתוב 'וקטפת מלילות בידך', שמשמעו איסור עשה שלא לקצור בחרמש, הרי שהכתוב 'וחרמש לא תניף' מיותר לדרשה. ואף שהיה מקום ללמוד שבא הכתוב לאסור גם באיסור לאו, שאין כאן רק איסור עשה אלא גם לאו, מכל מקום כל שאפשר לדרוש לדבר אחר עדיף לדרוש ולא להעמיד שבא הכתוב להוסיף לאו בלבד.

### תוס' ד"ה אמר רבא

'שוב קושית התוס' מדוע נכתבה בתורה תיבת 'בכרם'



על תירוצו של רבא הקשו התוס', שעדיין נשאר קשה מדוע נכתבה תיבת 'בכרם', הרי ניתן היה לכתוב 'כי תבוא בשל רעך'. ונתוס' הרא"ש כתב לישב, שכיון שנכתב בתורה 'ענבים' לצורך דרשה, וכפי שנדרש בגמ', מעתה מובן מדוע נכתב 'בכרם' בתחילה.

אופן נוסף בישוב קושית התוס' כתב התורת חיים, שוודאי היתה תיבת 'בכרם' צריכה להיכתב, שאין דרך הכתוב לכתוב 'כי תבוא בשל רעך', ומה שהוכיחו התוס' מדרשת הגמ' מהכתוב 'כי תבוא בקמת רעך', אין הכוונה שהיה ראוי לכתוב 'כי תבוא בשל רעך', אלא הכוונה שהיה על ראוי לכתוב כי תבוא 'בשדה' רעך ולא 'בקמת' רעך.

### גמ': בכרם רעך ולא בכרם כותי

האם הדרשה באה להתיר בנכרי יותר מאשר בישראל או להיפך



בביאור הדרשה 'בכרם רעך ולא בכרם כותי' נחלקו רש"י והריטב"א. רש"י כתב שהכוונה שבא הכתוב לומר שדוקא בכרם רעך יש איסור לתת לכליו, אבל בכרם נכרי

רשאי גם לתת לכליו. מאידך הריטב"א כתב, שהכוונה שבא הכתוב לומר שדווקא בכרם רעך אתא רשאי לאכול ענבים, אבל בכרם נכרי אסור לאכול כלל.

וכבר כתב רעק"א שהגירסא בגמ' לפנינו שהקשתה: 'הניחא למ"ד גזל נכרי אסור היינו דאיצטריך קרא למישרי פועל', מוכיחה כדברי כרש"י, שבא כתוב להתיר יותר בכרם נכרי משל ישראל, אולם לפני הריטב"א היתה גרסא אחרת, שגרס רק 'הניחא למ"ד גזל נכרי אסור', כלומר שלשיטה שגזל נכרי אסור מובנת הדרשה, שבא הכתוב לאסור לאכול בכרם נכרי משום איסור גזל.

ועל שיטת רש"י הקשה במנחת חינוך (מצוה תקעו אות יא), מדוע באמת לא פירשה הגמ' שכוונת הברייתא למעט כרם נכרי, שבכרם נכרי אסור לאכול כלל, וכפירוש הדרשה בברייתא לגבי כרם הקדש, שבא הכתוב למעט כרם הקדש שבו אסור לאכול כלל.

ותירץ, שאין סברא לומר שנכרי יהיה חמור מישראל, ואם בישראל הותרה אכילה כל שכן בנכרי, ומשום כך בהכרח כוונת הברייתא לומר, שדרשה זו של 'בכרם רעך ולא בכרם נכרי' באה להתיר אפילו לתת לכליו בכרם נכרי.

### **\*גמ': בכרם רעך ולא של הקדש**

באיזה אופן נצרכת דרשה למעט הקדש מהיתר אכילת פועל



בביאור הטעם שנצרכת דרשה לאסור אכילה בכרם הקדש, למרות שיש בו איסור מעילה, כתבו התוס' שהיה מקום לומר שכשם שהותר איסור גזל בכרם הדיוט, כמו כן הותר איסור מעילה בכרם הקדש. ולהלן כתבו התוס' (צ, א תוס' ד"ה כאן) באותה דרך גם כלפי מעשר שני. שבא הכתוב ללמדנו שאין היתר לפועל לאכול מעשר שני מחוץ לחומה, שלא נאמר שכשם שהותר לפועל איסור גזל, כמו כן הותר איסור אכילת מעשר שני מחוץ לחומה.

אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' מעילה פ"ח ה"א) כתב, שדווקא לגבי איסור מעילה בהקדש היה מקום לומר שהותר איסור מעילה כשם שהותר לאכול בשל חבירו, משום שיסוד ההיתר לגבי גזל הוא, שמאחר והתורה זיכתה לפועל שיכול לאכול בשעת מלאכה, הרי שאין כאן גזל כלל שהרי יש לו זכות לאכול, וכל שאוכל מכח זכותו שלו אין כאן גזל.

וממילא רק לגבי איסור מעילה היה מקום להתיר לולי המיעוט, משום שיסוד איסור מעילה בהקדש הוא מתורת איסור גזילה, שיש איסור לגזול את של הקדש, ורק שבהקדש יש באיסורו דיני מעילה, אבל יסוד האיסור עצמו הוא מתורת איסור גזילה, ומשום כך כיון שבפועל אמרה תורה שיש לו זכות לאכול, הרי שאף לגבי מעילה בהקדש היה מקום להתיר לפועל. לעומת זאת לגבי שאר איסורי אכילה שאינם נובעים מזכותו לאכול, וכגון איסור אכילת מעשר שני חוץ לחומה, לא היה מקום כלל להתיר ואין צורך בדרשה כלל.

אכן הריטב"א כתב שלא כדברי התוס'. ולשיטתו לגבי איסור הקדש עצמו ודאי שאין צריך דרשה לאסור, אלא הדרשה נצרכת למעט הקדש רק באופן שהקדיש והתנה שלא יחול ההקדש אלא בדמיו, שבאופן זה אם משתמש אין בו דין מעילה אלא רק דין ממון ומתורת גזילת הקדש בלבד, וכמו שמצאנו בגמ' לעיל (נו, ב) 'בונים בחול ואחר כך מקדישין'. [ועיין שם במה שנכתב בענין זה].

ובשיטה מקובצת בשם ה"ר יהונתן כתב, שהדרשה נצרכת לכך שלא נאמר שהגזבר שלוקח את הפועל לעשות בשל הקדש, חובה עליו לפדות מקצת מן הענבים, בכדי שיוכל הפועל לאכול את אותם הענבים מכח זכותו שזיכתה לו התורה. [ויתכן שכוונתו שהגזבר יחלל את כל הענבים שיאכל הפועל על שוה פרוטה, שהקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל].

ובמנחת ברוך (בסוף הפרק) כתב, שהדרשה נצרכת ללמדנו שלא נאמר שהפועל יוכל לחלל את הענבים על שוה פרוטה ולאכול, ואילולי הדרשה היה מותר לעשות כן אפילו לכתחילה ואין בזה משום אונאה, שכיון שיש

להיפך, ללמוד שאיסור לא תחסום לא ינהג בשל הקדש, ממה שבפועל אין לו זכות אכילה בשל הקדש].  
[ובטעם שנצרכת דרשה למעט שהלאו של 'לא תחסום' אינו נוהג בשל הקדש אף שאין זו זכות ממון, ביאר שם הגר"ח שהוא רק משום שלגבי שור אין כלל איסור מעילה, אלא שבעצם דין הקדש ישנו דין שאינו נאכל לבהמה, ועל כן ללא המיעוט היה מקום לומר שכיון דהתורה אמרה שהשור יאכל בזמן דישה, ממילא גם בשל הקדש יוכל לאכול, ומשום כך בא הכתוב למעט שאין לאו זה נוהג בשל הקדש].

### גמ': ואכלת ולא מוצץ

גדר וטעם המיעוט של מציצת הענבים



בגדר המיעוט של 'ואכלת ולא מוצץ' מבואר מדברי התוס' (ד"ה שבעך), שהמיעוט הוא שרק לאכול יש לו היתר ולא לשתות, ומציצה היא בכלל שתיה.

אולם ובשיטה מקובצת בשם ה"ר יהונתן כתב לבאר באופן אחר. שמדובר בפועל שאינו אוכל את הענבים עצמם מחמת שהוא שבע, ולכן הוא רק מוצץ את היין, ומשום כך אין לו זכות למצוץ שאין זה בכלל 'כנפשך שבעך'.

עוד כתב לבאר, שאף באופן שהפועל תאב אף לענבים עצמם, למרות זאת אסור לו למצוץ, משום שאין לו היתר להפסיד חלק מהפרי לבעלים אלא באופן שמשתמש בו לאכילה, אבל במוצץ שזורק חלק מהפרי לאבדון - לא התירה התורה.

## **פח, א**

### תוס' ד"ה מאי

האם מקח קובע בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר



מדברי רש"י מבואר שמקח קובע אף בדבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר. ועל דבריו הקשו התוס', שבגמ' בביצה (לה, א) משמע שאין המקח קובע אלא בדבר

לו זכות לאכול וממילא הממון בגדר שלו אלא שאיסור מעילה מעכב עליו, אין כאן אונאה, ועל כן באופן זה היה מותר לחלל את הקדושה לכתחילה על שוה פרוטה, משום שמצד דין חילול מועיל הדבר אף על שוה פרוטה, שהרי הקדש שוה פרוטה שחללו על שוה מנה מחולל.

### תוס' ד"ה רעך

ישוב קושית התוס' מדוע אין למעט פועל בשל הקדש מטעם היקש ללאו דחסימה



על המיעוט בגמ' 'בכרם רעך ולא של הקדש', הקשו התוס', מדוע נצרך מיעוט זה, הרי יש ללמוד מיעוט להקדש מהמיעוט במעילה (יג, א) לגבי הלאו של 'לא תחסום שור בדישו', ששם נלמד שאין דין זה נוהג בהקדש, וכמו שהשוותה הגמ' לגבי שאר דברים להלן פ"ט א' דין לא תחסום בשור לדין הפועל, משום שהוקש חוסם לנחסם, ואם כן מדוע כאן נצרך מיעוט מיוחד לגבי פועל בשל הקדש.

ובישוב קושיית התוס' כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' מעילה פ"י ה"א), שיש לישב על פי יסודו שהובא לעיל [בקטע הקודם]. שכתב שם שכל הצד שפועל היה מותר לו לאכול בשל הקדש לולי הדרשה, הוא משום שיש לו זכות ממון לאכול, וממילא אין כאן איסור מעילה שיסודו מתורת גזל. אמנם כל זה הוא לגבי זכות הפועל, אבל לגבי אכילת שור בדישה, אין זו זכות ממון של בעל השור, אלא הוא דין בעלמא שלא יחסום את השור בשעת מלאכה, ומאחר וכך אין שום סיבה שלא יהיה בשור איסור מעילה אף ללא המיעוט.

ולפי זה שפיר מתיישבת קושית התוס', שלא שייך ללמוד שפועל יהיה אסור לו לאכול בשל הקדש ממה שאין איסור חסימה בשל הקדש, שהרי באיסור חסימה מובן שלא יהיה בו היתר להקדש מכיון שאין לו זכות ממון, לעומת זאת בפועל שיש לו זכות ממון, שפיר יש לומר שאף בשל הקדש יוכל לאכול, שכן יש לו זכות אכילה וכתוצאה מכך אין כאן איסור כלל. [עיין שם במה שהוסיף על דרך זו לבאר, מדוע לא ניתן היה ללמוד

שנגמרה מלאכתו למעשר. ומדברי התוס' רי"ד נראה שבא לישיב קושיה זו. שכתב שאין הכוונה בגמ' בביצה שמקח אין בכוחו לקבוע אלא בדבר שנגמרה מלאכתו למעשר, אלא כוונת הגמ' שכל הטעם שהמקח קובע אינו אלא משום שעל ידי המקח נעשה כאן גמר מלאכה, שכשקונה לאכול יש כאן גמר מלאכה במה שקונה. אבל אילו אין כאן גמר מלאכה, המקח מצד עצמו אינו סיבה לחיוב מעשר.

### תוס' ד"ה הכא

הטעם שנקט רב פפא תאנה, והאם חייבת במעשר מן התורה



בביאור מה שנקטו בגמ' תאנה אף שתאנה אינה חייבת במעשר מדאורייתא, כתבו התוס' וכן כתב הרמב"ן שתאנה האמורה כאן הוא לאו דוקא, וכל הטעם שנקטו תאנה הוא משום שעצי תאנה היו מצויים ביניהם. אמנם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א הקשה, מדוע נקטה הגמ' תאנה ולא גפן. והריטב"א כתב, שאין כוונת הגמ' שמדובר בתאנה כפשוטו, אלא הכוונה שמדובר בגפן באופן הדומה לתאנה, כלומר, בגפן העומדת לאכילת הענבים ולא העומדת למשקה, שבעומדת למשקה אינו חייב במעשרות עד שמגיעים הענבים ליקב.

ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב, שרב פפא העמיד שפיר בתאנה אף שאינה חייבת במעשרות אלא מדרבנן, ומשום שרב פפא מדבר לפי מסקנת הגמ' שלקוח באמת אינו חייב במעשרות אלא מדבריהם, ולדבריו אין מדובר פה על חיוב מעשרות מן התורה.

וקושיית הגמ' מדוע חייב קודם ראית פני הבית אף שכאן מדובר לענין חיוב דרבנן, היא משום שבשלמא אם חייב מן התורה גם קודם ראית פני הבית, אפשר לומר שבלקוח חייבו מדרבנן גם קודם ראית פני הבית, אבל אילו מן התורה אינו חייב אלא בראית פני הבית, נמצא שהחמירו שתי חומרות, האחת, שעשו שאינו חייב כחייב, והשנייה, שעשו מקום שאינו קובע כקובע, וזה לא מסתבר לומר. ועל זה תירץ רב פפא שמדובר

בנוטה לחצר או לבית, וממילא אין כאן אלא חומרא אחת - לעשות שאינו חייב כחייב. ולפי דברי הרשב"א עולה, שלהלכה באמת אין לוקח חייב אף מדרבנן אלא בחצר או בבית. אמנם בחזו"א הקשה על כך, שבכמה מקומות נראה שמדרבנן לוקח חייב אף ללא ראית פני חצר או בית.

[ושיטת הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"א, ובהל' מעשר פ"א ה"ט), שכל מעשר אילן חיובו מן התורה. והכסף משנה שם הביא את הגמ' כאן כמקור לשיטתו].

### תוס' ד"ה תבואת

בלוקח קודם מירוח, האם נפטר מדין לקוח



בדין פטור לקוח ממעשר כתבו התוס' בשם רבינו תם, שכל הפטור אינו אלא כשלקח לאחר מירוח, אבל קודם מירוח חייב במעשרות משום שנחשב כ'תבואת זרעך', וכן כתב הרמב"ן. ובביאור פטורו של הפועל כתב הרמב"ן כפירוש התוס', שהפועל אינו זוכה עד שאוכל, ובאותה שעה כבר נתקן ומשום כך יש לפטור אותו משום לקוח.

מאידך בשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב, שהפועל זוכה מיד בשעה שלוקט לאכול, ונמצא שלשיטתו זוכה הפועל קודם מירוח, ועם זאת יש בו פטור לקוח.

### תוס' שם

ישוב הסוגיא בבכורות לשיטת הריב"ם



שיטת ריב"ם בתוס' הפוכה משיטת רבינו תם. שכל פטור לקוח אינו אלא כשלקח קודם מירוח, אבל לאחר מירוח שכבר נתחייב במעשר בידי המוכר, אינו נפטר מחיוב המעשרות בלקיחתו.

ובישוב הסוגיא בבכורות לגבי לוקח מן הנכרי כתב הריב"ם, שבלוקח מן הנכרי הדין הפוך. שאם לקח לאחר מירוח פטור משום ד'גנך ולא דיגון נכרי', אבל אם לקח קודם מירוח, מאחר ואין קנין לנכרי להפקיע מידי מעשר, אין זה בגדר תבואת זרעך של הנכיר כי אם של

הישראל, וממילא אין זה נחשב לקוח בידי הישראל ולכן חייב במעשרות.

אמנם, בתוס' בבכורות כתב לישב באופן אחר, שהכוונה שם שמדובר שהנכרי הפריש מעשר ראשון, וממעשר זה פטור הלוי לתת תרומת מעשר עיין שם בדבריהם.

### \*תוס' שם

סיכום שיטות הראשונים בדין פטור לקוח ממעשר



בדין פטור לקוח ממעשר הבאנו לעיל שתי שיטות הפוכות זו מזו, שיטת רבינו תם ושיטת הריב"ם. וברמב"ם (הל' מעשר פ"ב ה"ב) מבואר כשיטת ר"ת [ועיין בהמשך בביאור שיטת הרמב"ם], והראב"ד שם השיג עליו. וכתב הכסף משנה שנראה שהראב"ד הוא שיטה שלישית, ולשיטתו הפטור של לקוח הוא בין קודם מירוח ובין לאחר מירוח.

### \*תוס' שם

לשיטת רבינו תם, האם פטור לקוח נאמר אף בלקח לאחר ראית פני הבית



בביאור שיטת רבינו תם שחידש שפטור לקוח ממעשר הוא בלקוח לאחר מירוח, כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' מעשר פ"ב ה"א), שאף לדבריו כל הפטור של לקוח לאחר מירוח, אינו אלא באופן שלקח קודם ראית פני הבית, שעדיין לא חל על הפירות דין טבל, אבל אם לקח לאחר ראית פני הבית וחל על הפירות דין טבל מן התורה, באופן זה גם לקוח חייב במעשרות, שכיון שחל איסור טבל אין בכוחו לפקוע.

אמנם בגליונות חזו"א שם הביא בשם הרמב"ן ועוד ראשונים כאן, שהקשו לשיטת רבינו תם שלקוח לאחר מירוח פטור מן התורה, מדוע תקנו חכמים דין דמאי, הרי מן התורה הלוקח פטור אף אם לא עישר המוכר מטעם לקוח, ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א מישוב,

שתקנו דין דמאי מפני החשש שהעם הארץ יזמין אותו לאכול אצלו, ובאופן זה אינו מזכה לו את הפירות, ונמצא שאוכל טבל דאורייתא. ואילו נאמר כדברי הגר"ח שבלוקח לאחר ראית פני הבית מודה רבינו תם שחייב במעשרות מדאורייתא, אין מקום לקושיית הראשונים מדין דמאי, שהרי תיקנו חכמים דין דמאי משום החשש שלקח לאחר ראית פני הבית.

עוד הקשה על דברי הגר"ח בגידולי שמואל, שהרי בגמ' כאן העמידה את הכתוב המחייב לוקח באופן שהפירות ראו פני הבית, ועל זה הקשתה הגמ' שיש לפטור משום דין לקוח, מבואר אם כן, שפטור לקוח הוא אף בלוקח לאחר ראית פני הבית. [עיין שם במה שכתב בשם הגר"ז, וצ"ב].

### \*גמ': ולוקח מדאורייתא מי מחייב וכו'

שיטת הרמב"ם בפטור לקוח ובגדר הפטור



בפטור לקיחה לענין מעשרות כתב הרמב"ם (הל' מעשר פ"ב) שני דינים, האחד לגבי הבעלים (שם ה"א), שאין הבעלים מתחייב במעשרות אלא במי שגומר פירותיו בכדי לאוכלם, אבל אם הגומר בכדי למכור - פטור מן התורה. השני לגבי לוקח (שם ה"ב), שאף הלוקח פטור מלעשר מדרשת הכתוב 'תבואת זרעך'. [וכתב שכל זה דוקא בלוקח לאחר גמר מלאכה, אבל הלוקח קודם גמר מלאכה חייב במעשרות בגמר מלאכתם].

ובביאור שיטתו כתב הרמב"ן כאן, שלדעת הרמב"ם כל פטור לקוח ממעשר, אינו אלא באופן שהמוכר גמר על מנת למכור, שלא נתחייבו הפירות במעשרות אצל המוכר, וכמו כן אינם מתחייבים אצל הלוקח, אבל באופן שהמוכר גמר על דעת לאכול בעצמו ונתחייבו הפירות במעשרות כבר אצל המוכר, באופן זה אף הלוקח חייב לעשר מן התורה, וכך נקט בחידושי רבינו חיים הלוי שם. וכתב הגר"ח לבאר בשיטת הרמב"ם, שגדר דין פטור לקוח אינו פטור והפקעה מדין מעשרות כלל, אלא רק דין שלקיחתו לאכילה אינה סיבה לחייב במעשרות, ומשום כך כל שנתחייבו אצל בעל הבית ודאי חייב אף

והוכיח את דינו ממה שנצרכת דרשה נוספת שאף הלוקח פטור מלעשר [וכמו שהובא בקטע הקודם], ואילו נאמר שהבעלים עצמו אינו חייב במעשרות מן התורה אף בחזור ונמלך לאכול הפירות, מדוע צריך מיעוט מיוחד לגבי לוקח, הרי הלוקח ודאי אינו עדיף מהבעלים עצמם, וכיון שהבעלים פטורים לעולם ממילא אף על הלוקח להיות פטור, ובהכרח שאף הבעלים עצמו אם יחזור בו יתחייב במעשרות ומשום כך נצרך מיעוט מיוחד בלוקח.

אמנם לשיטת המנחת חינוך עצמו שהובאה לעיל, ראיית הגר"ח נופלת, שהרי לשיטתו פטורו של הלוקח הוא פטור בפני עצמו אף באופן שהמוכר גמר מלאכתו על מנת לאכול ונתחייב במעשרות, מכל מקום הלוקח פטור.

[אמנם בגליונות חזו"א כתב לדחות את ראיית הגר"ח. שאף אם נאמר שבנמלך לאכול פטור הבעלים, עדיין צריך מיעוט לגבי לוקח, משום שכל עיקר הטעם שגמר מלאכה על מנת למכור אינו מחייב במעשר, אינו אלא משום כך שלוקח פטור ממעשר, שכיון שהבעלים גומר לדבר שאינו מחייב במעשר, משום זה גופא המירוח לשם מכירה אינו מחייב במעשר. אבל אילו היה לוקח חייב במעשר, היה הבעלים מתחייב אף במירוח לשם מכירה, וממילא שפיר נצרכים למיעוט לגבי לוקח].

### תוס' ד"ה לא

החילוק בין תבואה שהכניסה במוץ לבין קישואין ודלועין



על דברי הגמ' שבקישואין ודלועין מדובר שניטל הפיקס בבית, ועם זאת חייבים במעשרות משעה שניטל הפיקס, הקשו התוס', מדוע שונה הדבר מתבואה שהכניסה לבית במוץ שלה, שמבואר בגמ' בפסחים (ט, א) שפטורה.

ובתוס' רבינו פרץ כתב לישב, שהטעם שפטור בתבואה שהכניסה במוץ הוא משום שהחטים שבתוך המוץ אינם רואים את פני הבית כשמכניסים, שהמוץ מכסה

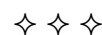
הלוקח. וממילא כאשר נגמר אצל הבעלים על דעת למכור, שבאופן זה המירוח לא גרם לחיוב הפירות במעשרות הואיל ועל דעת למכור אינו חייב במעשרות, הדין הוא שאף אצל הלוקח אינו מתחייב במעשרות, שהלקיחה עצמה אינה סיבת חיוב וממילא נשאר הפירות בפטורם. אכן אם לקח קודם גמר מלאכה, כל שגומר הלוקח את מלאכת הפירות שפיר מתחייב במעשרות, שהמירוח מחייב אצל הלוקח כשם שהוא מחייב אצל הבעלים.

[אולם במנחת חינוך (מצוה שצה אות ד) מבואר, שנקט בשיטת הרמב"ם שיש כאן שני דינים שאינם תלויים זה בזה, יש את פטור הבעלים באופן שגמר מלאכתו לשם מכירה, ויש את פטור הלוקח שהוא בפני עצמו, ופטורו הוא אף באופן המוכר גמר על דעת לאכול ונתחייב במעשר, מכל מקום הלוקח ממנו פטור מן התורה מלעשר. ורעק"א בגליון על הרמב"ם הסתפק בדבר].

## **פח, ב**

### **\*גמ': עשר תעשר ואכלת ולא מוכר**

בגדר וטעם פטור הממרח על מנת למכור, והדין בנמלך לאוכלם



בביאור המיעוט בגמ' כתב רמב"ם (שם), שכוונת הדרשה למעט, שאם עושה הבעלים גמר המלאכה על דעת למכור את הפירות, הפירות אינם מתחייבים במעשר [וכפי שהובא בקטע הקודם].

ולענין הדין באם נמלך הבעלים להשאיר את הפירות ברשותו ולאוכלם, האם מתחייב שוב במעשרות, מצאנו מחלוקת באחרונים. במנחת חינוך (מצוה שצה) נקט, שאף בנמלך הבעלים אין הפירות מתחייבים במעשרות, מכיון שבשעת המירוח שהיא שעת החיוב היו הפירות פטורים ממעשרות.

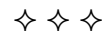
מאידך בחידושי רבינו חיים הלוי שם נקט, שבנמלך הבעלים להשאיר את הפירות ברשותו, חוזר הגמר מלאכה שהיה מקודם לחייב את הפירות במעשר.



את כל החיטה, לעומת זאת בקישואין ודילועין הפיקס הוא רק סביב להם, ואינו מכסה את כל הפרי, ומשום כך חייב אם לאחר מכן ניטל הפיקס.

### \*תוס' שם

מירוח בבית לאחר שהכניס במוץ האם מחייב במעשר



בדברי רב אושעיא בפסחים (ט, א) שתבואה שהכניסה במוץ – פטורה מן המעשרות, כתבו התוס' שכוונתו שפטורה מן המעשרות אף אם לאחר מכן מירח את התבואה בבית. וכן כתב רש"י (ד"ה אבל).

אמנם הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"ו) כתב, שכל הפטור במכניס תבואה במוץ, אינו אלא באופן שלאחר שהכניס זורה מעט מעט, שהרי אינו מתחיל לגמור הכל, אבל אם לאחר ההכנסה ממרח את התבואה כולה באחת, הרי שהוא מתחייב במעשרות, וכן מבואר ברמב"ן ובריטב"א כאן.

וכתבו, שלפי זה מתיישבים דברי רב אושעיא גם לפי האיבעית אימא שבדגן לא צריך ראיית פני הבית. שכל זה דוקא באופן שממרח, אבל כשזורה מעט מעט, באופן זה חייב במעשרות דוקא אם יש ראיית פני הבית. עוד כתב הריטב"א, שלפי זה לא קשה קושית התוס' מדוע פיקוס מחייב גם לאחר שראה פני הבית בשונה מתבואה במוץ, שהרי גם בתבואה מירוח מחייב אחר שראה פני הבית, ופיקוס הוא כמו מירוח.

[ובמהר"י קורקוס על הרמב"ם שם כתב, שדין פיקוס הוא גופא מקורו של הרמב"ם שאם מתחיל לגמור הכל הוא מתחייב אף אם נכנס לבית קודם גמר מלאכה, שהרי מבואר שגמר מלאכה מועיל אף לאחר שהכניס לבית].

ובר"ן מבואר, שמירוח מחייב אף בבית רק באופן שמירח מיד לאחר שדש זורה, אבל אם בשעת הזרייה לא היה בדעתו למרח, שוב אינו מתחייב אפילו אם מירח לאחר מכן, בשונה מזרייה בחוץ, שאם זרה בחוץ והכניס לבית הרי הוא מתחייב אפילו אם לא מירח.

### גמ': לא משיפקסו בבית

הבית האמור כאן, בבית שבשדה או בבית הבעלים



על תירוץ הגמ' שכוונת המשנה במעשרות (פ"א מ"ה) משיפקסו בבית, הקשו בתוס' רבינו פרץ והריטב"א, שהרי באותה משנה במעשרות נאמר בסיפא, במה דברים אמורים שאסור לאכול לאחר שיפקס, רק במוליך לשוק, אבל במוליך לביתו אוכל מהם עראי עד שיבוא לביתו. ומבואר שכל המשנה עוסקת בפיקוס קודם שבא לביתו.

ותירצו, שכוונת הגמ' שמדובר במשנה בפיקוס בבית שבשדה ולא בבית הבעלים, ומשום כך אם דעתו להוליך למכור בשוק, נחשב שיש כאן ראיית פני בית גמורה ונקבע למעשר מיד, אך אם מוליכם לביתו, נמצא שעיקר הבית לפירות אלו הוא ביתו שלו, וממילא הבית שבשדה אינו קובע למעשר, שהרי אינו עיקר ביתם.

### גמ': כי קאמר רבי ינאי בזיתים וענבים דלאו בני

#### גורן נינהו

באלו זיתים וענבים מדובר, בעומדים לאכילה או בעומדים לייין ושמן



בביאור האוקימתא בגמ' שדינו של רב ינאי שבית קובע למעשר, אינו אלא בזיתים וענבים שאינם בני גורן, כתב רש"י שהכוונה לזיתים וענבים העומדים לאכילה, שאף הם בכלל תבואה ועל כן חיובם במעשר הוא מן התורה. ואת דבריו מבאר הרמב"ן, שאילו היה מדובר בעומדים לעשות מהם יין ושמן, אין לחייבם בראיית פני הבית, שכשם שבדגן תלה הכתוב את החיוב בעשיית גורן ולא די בראיית פני הבית, כמו כן בזיתים וענבים תלה הכתוב את החיוב ביקב, ולממילא אף בהם לא יהיה די בראיית פני הבית לחייב.

אמנם הרמב"ן עצמו נחלק על דבריו, וכתב שבאמת זיתים וענבים העומדים לאכילה אינם חייבים במעשר מן

משום שאינם צריכים עוד לקרקע אף שצריכים בישול בכלים].

ומשום כך ביאר הנמוקי יוסף באופן אחר. שכל שעוסק לצורך הדבר עצמו נחשב שעת גמר מלאכה, שהוא עוסק לגמור את מלאכתו ותיקונו של הדבר עצמו, ומנכש בבצלים אין זו שעת גמר מלאכתם, משום שהוא עוסק לצורך הבצלים הנשארים בקרקע, ולא לצורך הבצלים עצמם שהוא תולש, ולכן בתמרים שעוסק בהם לצורך תיקון הדבר עצמו שפיר נחשב בשעה שנגמרה מלאכתם.

על כל פנים בין לפי התוס' בין לפי הנמוקי יוסף, שעת גמר מלאכה שנאמר בברייתא כאן, אינו שייך לדין הברייתא בהמשך שדבר שנגמרה מלאכתו למעשה אין הפועל אוכל בו. שכאן מדובר על גמר מלאכה של הפרי עצמו - האם נגמרה מלאכתו, ואילו שם מדובר על גמר מלאכה לענין מעשה, האם נגמרה מלאכתו לענין חיוב מעשה.

מאידך, מדברי רש"י מבואר, ששעת גמר מלאכה הן בברייתא כאן והן בהמשך הכוונה לאותו דבר. שכתב כאן בדין הברייתא הראשונה, שדוקא בשעת גמר מלאכה אוכל, אבל לאחר גמר מלאכה אינו אוכל כגון שנתפרסו עיגולין. וכתב המהרש"א שמדברי רש"י נראה, שאף שעת גמר מלאכה האמורה כאן, הכוונה לענין מעשה. שכל שעוסק משעת תלישת הדבר עד השעה שהוא נגמר לענין דין מעשה, נחשב 'שעת גמר מלאכתו', ובזמן זה הוא אוכל, אבל קודם תלישת הדבר וכן לאחר שנגמרה מלאכתו למעשה אינו אוכל.

### רש"י ד"ה הלש

כשעוסק במלאכה עצמה הגומרת לחיוב בחלה -  
האם אוכל



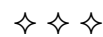
מדברי רש"י שפירש שדוקא לש אינו אוכל, משום שנתחייבה העיסה בחלה כבר משעת גלגול, דקדק התורת חיים שלשיטת רש"י דוקא לאחר שנגמר המלאכה לחלה אז אינו אוכל, אבל אם עוסק בדבר

התורה, אלא רק יין ושמן חייבים, שעליהם נאמר תירוש ויצהר. ולעולם כוונת הגמ' בזיתים וענבים העומדים ליין ושמן. ואף שתלה הכתוב את חיובם ביקב, הכוונה כאן שחיובם יחול רק כשיביאם ליקב שבבית, שבאופן זה גם ראו פני הבית וגם נגמרה מלאכתם, מאידך בדגן די בגורן בלבד לחייבם במעשר, שכיוון שאין דרך לעשות גורן אלא בשדה, כשאמר הכתוב 'גורן', אנו אומרים שבהכרח הכוונה שגורן לבדו מחייב.

אולם בהמשך כתב הרמב"ן, שבאמת אף זיתים וענבים העומדים לאכילה חייבים במעשה מן התורה, אך לא מטעמו של רש"י שהם בכלל דגן, שאין דגן אלא מחמשת המינים, אלא הטעם הוא שכיוון שחייבה התורה מעשרות בתירוש ויצהר, ממילא מתבאר שזיתים וענבים לעולם חייבים במעשה, שהרי מהם עושים יין ושמן, ועל כן אפילו אם חשב עליהם לאכילה לא נפטרו ממעשה משום כך.

## פ"ט, א

**גמ': מה דיש מיוחד דבר שבשעת גמר מלאכה וכו'**  
שלוש שיטות בביאור 'שעת גמר מלאכה' האמור  
כאן



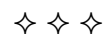
בפירוש שעת גמר מלאכה האמור כאן, כתבו התוס' (ד"ה יצא) שהכוונה כל שהתבואה או הפירות אינם צריכים עוד לקרקע, שכאשר עוסק בדבר שאינו צריך עוד לקרקע נחשב לעוסק בדבר שנגמרה מלאכתו, אבל כל עוד הדבר צריך עדיין לקרקע נחשב כעוסק בדבר שלא נגמרה מלאכתו, ומשום כך המנכש בבצלים [שעוקר את הבצלים הרעים מתוך היפים] שמלאכתו היא להרחיב מקום לבצלים שעדיין צריכים לקרקע, נחשב כעוסק בדבר שלא נגמרה מלאכתו.

אמנם הנמוקי יוסף הקשה, שאם 'שעת גמר מלאכה' הכוונה שכבר נגמר בישול הפרי, מדוע בהמשך הגמ' מבואר שהבודל בתמרים שצריכים עדיין בישול בכלים של כפות תמרים, נחשב בשעה שנגמרה מלאכתם. [ולכאורה לפי שיטת התוס' נחשב בשעת גמר מלאכה,

עצמו שגומר את המלאכה לחלה, באופן זה הוא אוכל, וכן כתב בחזון יחזקאל על התוספתא (פ"ח, ג).  
וכתב החזון יחזקאל שם שבתוס' (ד"ה יצא) מבואר שלא כדברי רש"י. שכתב שבדבר שאינו מתחייב בחלה אלא בשעת אפיה, הדין הוא שרק באפיה אינו אוכל, אבל קודם לכן אוכל. מבואר מדבריו, שאף העוסק במלאכה עצמה הגומרת לחיוב חלה גם אינו אוכל, שהרי האפיה עצמה היא הגומרת את הדבר לחיוב חלה. אלא שהקשה על שיטת התוס', שהרי מבואר בסוגיה להלן (צב, ב), שפועל העוסק בדריסת העיגולין, כל זמן שלא נתחייב במעשר הרי הוא אוכל, אף שהדריסה עצמה היא גופא הגמר מלאכה שמחייב במעשר, ומבואר שכל זמן שלא נתחייב הרי הוא אוכל, למרות שעוסק בדבר הגומר ומחייב במעשר, וכמו כן לגבי חלה כל זמן שלא נתחייב בחלה אלא עוסק בדבר הגומר ומחייב בחלה הדין נותן שיוכל לאכול.

### גמ': אמר רבינא כרוך ותני וכו' דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר ולחלה וכו'

שיטות הראשונים בביאור דברי רבינא, וישוב הקושיה מדין פרות המרכסות בתבואה



בביאור תירוצו של רבינא שכל שלא נגמרה מלאכתו למעשר ולחלה - פועל אוכל בו, כתב רש"י שהכל נידון על פי מה שיותר מאוחר, שכל דבר שנוהג בו חלה אוכל עד שתגמר מלאכתו לחלה, כיון שיש בו דבר המאוחר מגמר מלאכה למעשר, וכל דבר שאין נוהג בו חלה, אוכל עד שתגמר מלאכתו למעשר.

ולכאורה יש להקשות על דברי רש"י, שבגמ' להלן (בע"ב) מבואר, שפרות המרכסות בתבואה אין בהן משום לא תחסום, ופירש רש"י שם, משום שכבר נגמרה המלאכה לענין מעשר. והרי עדיין לא נגמרה מלאכת התבואה לחלה, ואם כן מדוע אין בהן משום לא תחסום. אמנם התוס' שם כתבו, שמדובר באופן שאין בדעתו לעשות מהתבואה לחם, ומשום כך משעה שנגמרה המלאכה למעשר אין בהם משום לא תחסום, אבל

באופן שהיה בדעתו לעשות לחם, אכן יש איסור לא תחסום עד שעת לישא.

[והרמב"ן כתב לישב את שיטת רש"י שם, שהטעם שאין שם איסור לא תחסום אינו משום שנגמרה מלאכת התבואה, אלא משום שחל איסור אכילת טבל על התבואה, ויתבאר עוד בסוגיה להלן].

אופן אחר בביאור דברי רבינא, כתב הרמב"ן, שאין זה לפי המאוחר, אלא באמת כל זמן שלא טחן את החטים משעה שנגמרה מלאכתו למעשר אינו אוכל, אלא שלאחר שטחן ויש כאן פנים חדשות, יכול שוב לאכול עד שתגמר מלאכתו לחלה, וכן כתב הריטב"א במסקנת דבריו בשם הרמב"ן. [אמנם בנוסחת הרמב"ן לפנינו כתב הרמב"ן על פירוש זה שאינו נכון. ובאבן האזל (הל' שכירות פי"ב ה"ה) כתב, שנראה שבנוסחת הרמב"ן שהייתה לפני הריטב"א הושמטה דחיית הרמב"ן].

אולם הרמב"ם (הל' שכירות פי"ב ה"ה) כתב, שיכול הפועל לאכול אף כשעוסק בחיטים משום שעדיין לא נתחייב בחלה. [אלא שכתב הרמב"ם שמדובר דוקא לאחר שעישר. ובמשנה למלך הקשה, שאף אם לא עישר הרי מוטל על בעל הבית לעשר ולתת לפועל לאכול, כיון שיש לו זכות מן התורה לאכול. אמנם במנחת חינוך (מצוה תקעו) כתב, ששיטת הרמב"ם שבטבל שאסור באכילה, לא נתנה התורה לשור ולפועל זכות לאכול, ועל כן כל זמן שלא עישר הבעלים באמת אין זכות לפועל לאכול, ומשום כך אין הבעלים חייב לעשר ולתת לו].

ועל דברי הרמב"ם השיג הראב"ד שם, שהרי לא הוזכרה חלה אלא בכרוך ותני, אבל לעולם משעה שנגמרה מלאכתו למעשר פקעה הזכות האכילה. כלומר, שלשיטת הראב"ד כוונת הברייתא כל שנגמרה מלאכתו בין למעשר בלבד ובין לחלה בלבד, אין הפועל יכול לאכול.

והמגייד משנה שם הקשה על הראב"ד, שלדבריו מדוע הוזכר לגבי דבר החייב בחלה שיצא הלש והמקטף והאופה, הרי לשיטתו כבר משעת מירוח אין הפועל

שהקציצה מתירה לו גם לספות במלח וכמבואר בגמ' שכיון שקצץ יכול לאכול בכל ענין, מסיבה זו נחשב כלוקח, שהרי ללא הקציצה אינו יכול לספות במלח.

### גמ': דבארץ קבעא ספיתא מדאורייתא

קביעות ספיתא - מדאורייתא או מדרבנן



מלשון הגמ' נראה שספיתא קובעת מדין תורה, וכן כתב בשיטה מקובצת בשם הרשב"א שספיתא קובעת אפילו דאורייתא. אמנם בריטב"א כאן מבואר שרק מדרבנן היא קובעת, ולפי זה צריך לפרש שכוונת רבא שספיתא קובעת מדאורייתא היא, שבמקום שדין המעשר הוא מדאורייתא, באופן זה ספיתא קובעת מדרבנן, ולא שספיתא עצמה קובעת מדין תורה.

### גמ': ספת אחת אחת אוכל שתים שתים לא יאכל

#### ואע"ג דנטל רשות מבעה"ב

ביאור דין הברייתא שלא יספות במלח ויאכל לפי מסקנת הגמ'



מפשטות מהלך הגמ' נראה, שלמסקנה כדברי אביי ורבא, דין הברייתא שלא יספות במלח הוא משום שעל ידי הספיתא נקבע למעשר, וכן מבואר ברש"י ובתוס' ובעוד ראשונים. אמנם הרי"ף כתב, שלא יספות משום שנחשב לענבים ודבר אחר וכדרך שפירשו בתחילת הסוגיה. ובביאור המסקנה לפי שיטת הרי"ף כתב הרמב"ן, שלדעת הרי"ף רבא לא בא לפרש את הברייתא, אלא רק בא לחדש שאף אם נטל רשות לא יאכל שנים בספיתא משום קביעות למעשר.

ולשיטות הראשונים שלא יספות משום קביעות למעשר, הקשו התוס' שאף ללא הקביעות הרי אסור משום ענבים ודבר אחר. ואם נאמר שלמסקנת רבא אין זה נידון כענבים ודבר אחר, אם כן נפשט הספק האם מותר להבהב באור, שאם מותר לספות במלח כל שכן שמותר להבהב. ותירצו, שדין זה נאמר על דברי הברייתא קודם שלא יאכלו עם פת אלא אם כן נטלו

אוכל שהרי חל חיוב מעשר, ומדוע הזכיר התנא כלל נגמר מלאכתו לחלה.

ובאבן האזל שם כתב, שאף לשיטת הראב"ד יש נפק"מ בגמר מלאכה לחלה, באופן שלא מירח את התבואה כלל ולא היה מעולם גמר מלאכה למעשר, אלא זרה מעט ואפה מחיטים אלו לחם, ובאופן זה באה הברייתא לומר שאינו אוכל משעה שנגמרה מלאכתו לחלה.

## פט, ב

### תוס' ד"ה קצץ

האם קציצה אוסרת לאכול שתים באופן שזכותו לאכול מן התורה



על דברי התוס' שבאופן שזכותו לאכול מן התורה, אין הקציצה סיבה שלא יאכל שתים, כתב התוס' הרא"ש שכן מפורש במשנה במעשרות (פ"ב משנה ז), שכשזכותו לאכול מן התורה וקוצץ שיאכל, באופן זה אף לאחר קציצה יכול לאכול כמה שירצה.

### תוס' שם

ביאור הר"ח במהות הקציצה, והטעם שנחשב כמקח מכח קציצה זו



בדין הברייתא שבקצץ אינו אוכל אלא אחת אחת משום שהוא כעין מקח ומחייב במעשר, פירשו התוס' בשם ר"ח, שמדובר בקצץ עמו בעל הבית שלא יאכל הפועל אלא עשרה או עשרים פירות ולא יותר.

אכן התוס' הרא"ש דחה את פירוש הר"ח, שכיון שאף ללא הקציצה אוכל, והקציצה רק מונעת ממנו שלא יוכל לאכול כפי מה שירצה, אין קציצה זו סיבה להחשב כמקח, שמכח נאמר שיש כאן קביעות של מקח לענין מעשר.

וברמב"ם (הל' מעשר פ"ה הי"א) מבואר כשיטת הר"ח. וכתב, שכיון שהוא אוכל דבר קצוב הרי זה כלוקח שאם צירף נקבע. ובמהר"י קורקוס שם מוסיף, שכיון

התיר להם לאכול אף על ידי עישור, שאפשר שהרשה לאכול רק אחד אחד, ומשום כך אינם רשאים לאכול אפילו על ידי עישור].

## גמ': פרות המכרסות בתבואה וכו' אינו עובר

### משום בל תחסום

ביאור דין פרות המכרסות, והטעם שאינו עובר משום בל תחסום



בביאור הטעם שבמכרסות בתבואה אין איסור לחסום, כתב רש"י שהוא משום שכבר נגמרה מלאכתן למעשר. והתוס' ביארו שמדובר באופן שדעתו לעשות מהם קליות או שתית שאין כאן חיוב חלה, אבל באופן שדעתו לעשות מהם לחם אסור לחסום אף שנגמרה מלאכתן למעשר, שהרי כל שלא נגמרה מלאכתן לחלה עדיין השור אוכל כמבואר בגמ' בע"א.

ובביאור שיטת רש"י שלא חילק בין אם דעתו לעשות מהן לחם או לא, כתב הרמב"ן לעיל (בע"א), שמה שאינן אוכלות הוא משום שהתבואה היא טבל שהרי נתחייבה במעשר, וממילא אין זה בכלל 'דישו הראוי', שכל שאסור לאדם אינו בכלל 'דישו הראוי' ואין בדישה זו איסור לא תחסום. ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א הקשה על דבריו, שלפי זה היה לברייתא לומר פרות הדשות בטבל ובתרומה ובמעשר, שהרי הטעם הוא משום איסור אכילת טבל וכמו בתרומה ומעשר, וממה שנקטה הברייתא תרומה ומעשר בפני עצמם, נראה שמכרסות בתבואה אינו משום איסור טבל.

והרמב"ן עצמו פירש בשם הערוך, שהטעם שבפרות המכרסות אינו עובר משום לא תחסום, הוא משום שהלאו של 'לא תחסום' אינו אלא בדישה ולא במלאכה אחרת. וכתב שמכל מקום ודאי שיש חיוב לתת לבהמה לאכול אף במלאכה אחרת, שהרי למדו מההיקש של חוסם לנחסם שגם במלאכת מחובר השור אוכל, אלא שאינו עובר על הלאו אלא בחסימה בדישה. ובדומה לזה כתב הר"ן לעיל (בע"א) שאינו לוקה אלא על הכתוב בתורה בפירוש, אבל על מה שנתרבה מדרשה אינו

רשות, ועל זה אמרו שאף בנטלו רשות מכל מקום לא יספות במלח מטעם קביעות למעשר. [תירוץ נוסף כתבו התוס' לישב לפי שיטת רבינו תם, הסובר שאם ראוי לאכול בלא מלח מותר גם לספות במלח].

אמנם הבעל המאור כתב, שבאמת לפי המסקנא פועל מותר לו לאכול ענבים בספיתא ואין זה כענבים ודבר אחר, ובאמת לפי זה נפשט גם שרשאי להבהב, וכן כתב בשיטה מקובצת בשם הראב"ד. ועל דבריהם הקשה הרמב"ן, שמדברי רבא שאמר ששתים לא יאכל אף שנטל רשות מבעל הבית, מוכח שאף למסקנא אסור לפועל לאכול בספיתא, שאם לא כן מדוע הזכיר רבא נטילת רשות מבעל הבית, הרי זכות הפועל לאכול אף ללא רשותו.

ולענין איסור אכילת שנים בספיתא במלח לאחר שנטל רשות מבעל הבית, כתב הרמב"ן שכל מה שמבואר שלא יאכל הכוונה דוקא ללא מעשר, אבל אם רצה יכול לעשר ולאכול. וכתב שאף אם אין לו רשות לעשר משל בעל הבית שלא נתן לו רשות לעשר, מכל מקום יכול לעשר משלו ולאכול.

מאידך בשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב, שאינו רשאי לאכול כלל ואפילו אם רוצה לעשר משלו, משום שלא נתן לו הבעלים רשות אלא לאכול כמו שרשאי לאכול ללא מעשר, אבל אם צריך לעשר אין זה בכלל הרשות שנתן לו הבעלים לאכול.

[והרשב"א כתב בשם הראב"ד, שדין הברייתא שבפיתם לא יאכלו אלא אם כן נטלו רשות, הכוונה שאם נטלו רשות רשאים לאכול אבל עדיין צריכים הם לעשר, שכיון שאוכלים בפת הרי יש כאן קביעות למעשר. ומבואר ברשב"א שאכילה בפת חמורה מספיתא במלח, שבפת אפילו באחד יש קביעות ועל כן אפילו אחד אחד אסור לו לאכול ללא מעשר.]

ולפי זה ביאר הרשב"א, שכאשר נטלו רשות לאכול בפת הותר להם לאכול על ידי מעשר, משום שבנתינת הרשות בהכרח כלול שהרשה להם לאכול על ידי עישור, שהרי ללא עישור אין אפשרות לאכול בפת, אולם באופן שנטלו רשות לאכול רק בספיתא, אין ראייה שבעל הבית

## תוס' ד"ה והדשות

האם ההיתר לחסום בתרומה הוא רק בבהמת ישראל או אף בבהמת כהן, והטעם



כדברי התוס' שאף בבהמת כהן אסור להאכילה תרומה בדישתה, משום שאסור להאכיל בהמת כהן תרומה הראויה לאכילת אדם, כתב גם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד. אמנם ברש"י בהמשך (ד"ה ממון גבוה), וכן ברמב"ם (שם) מבואר שכל דין זה אינו אלא בבהמת ישראל, אבל בבהמת כהן מותרת בתרומה וממילא אסור לחסום.

ובחידושי רבינו אשר מלוניל [הובא בקובץ שיטות קמאי] כתב, שאין האיסור אלא להאכיל אבל כאן שאוכלת מעצמה אין איסור בדבר, וממילא בבהמת כהן יש בזה משום לא תחסום. והטעם שבבהמת ישראל אין משום לא תחסום אף שהבהמה אוכלת מעצמה, הוא משום שלא הזהירה התורה שלא לחסום אלא בדבר שהבעלים עצמו יכול לאכול ממנו, אבל תרומה שאינה ראויה לבעלים הישראל, אין בה גם איסור חסימה. [ועל אותה דרך כתב לבאר במנחת ברוך (ס"ק ג), שבאופן שלבעלים עצמו אסור לאכול אין איסור לחסום את הבהמה].

והריטב"א כתב, שאין איסור לחסום הן בבהמת כהן והן בבהמת ישראל אף באופן שבהמת הכהן מותרת באכילה, וכגון בדשה בכרשינין שהוא מאכל בהמה, שכיון שבפרה של ישראל לא זיכתה לה התורה, מסתמא לא חילקה התורה אלא אפילו בפרת כהן גם לא זיכתה לה התורה.

[ובעיקר דברי רש"י שכתב בהמשך (ד"ה ממון גבוה) שבתרומה אין משום לא תחסום מכיון שאסור להאכיל בהמת ישראל תרומה, כתבו השיטה מקובצת והמהרש"א, שאף שבתחילת העמוד (ד"ה תרומה ומעשר) פירש רש"י שהוא משום שסתם דיש אינו של תרומה, מכל מקום סובר רש"י שלמסקנה אין זה הטעם, שהרי בהמשך מבואר שמעשר שני לרבי יהודה יש בו משום לא תחסום, ובהכרח שבמסקנא נדחה הטעם

לוקה, שהרי אין עונשים מן הדין. אולם הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ב) נקט שלוקה על כל מלאכה שחסם בה את הבהמה ולא רק על דישה.

ובביאור דין הברייתא בפרות המרכסות כתב הרמב"ם (שם ה"ד), שהכוונה לפרות המהלכות על התבואה לפי שירט להם הדרך, ואינו מתכוין להוליכן למלאכה, ובאופן זה אין לאו של חסימה. ומבאר במשנה למלך שחידוש כאן שאף שבמה שהולכות על התבואה יש בדבר מעשה דישה בתבואה, כיון שהוא אינו מתכוון לזה אין בכך משום לא תחסום. [והראב"ד שם השיג עליו, ופירש כדברי רש"י, שהוא מוליכן כדי להשיר הקליפה ולעשותם חושלא].

## **צ, א**

### גמ': אבל מפני מראית העין מביא בול מאותו המין

#### ותולה וכו'

האם גם בפרות המרכסות בתבואה צריך לתלות בצוואר הבהמה



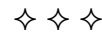
את דין הברייתא שמפני מראית העין צריך לתלות בצוואר הבהמה בול מאותו המין, הביא הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ד) רק על דש בתרומה ומעשר ולא על פרות המרכסות בתבואה. אולם הטור והרמ"א (סי' שלח סעי' ח) הביאו דין זה אף על פרות המרכסות בתבואה. ובטעמו של הרמב"ם שהשמיט דין זה לגבי פרות המרכסות, כתבו הלחם משנה (שם) והסמ"ע (שם ס"ק טו) שדבריו הם לשיטתו שמפרש שמרכסות הכוונה שירט להם הדרך, וממילא אין כאן מראית העין שהוא דש בחסימה, מכיון שניכר שאינו מתכוין לדוש, לעומת זאת הטור והרמ"א שמפרשים את המקרה של פרות המרכסות כשיטת רש"י, לשיטתם הרי יש כאן מראית העין שהוא דש בחסימה.

אמנם בדברי רבינו ירוחם [הובא בקובץ שיטות קמאי] נראה, שאף באופן של הרמב"ם צריך לתלות בצוואר הבהמה משום מראית העין.

הזה, וכל הטעם למסקנה שבתרומה אין משום לא תחסום הוא רק מפני שאסור להאכיל בהמת ישראל [תרומה].

### גמ': כאן בגידולי תרומה

בגידולי תרומה האם מותר להניח לבהמה לאכול



בדין המבואר בגמ' שבגידולי תרומה מכיון שהם תרומה רק מדרבנן, יש איסור לחסום, כתב הריטב"א שאף שעובר משום לא תחסום, מכל מקום מכיון שהם תרומה מדרבנן אין לו להניח לבהמה לאכול, אלא צריך לתלות טרסקלין בצווארה ולהניח שם מאותו המין כפי השיעור שראויה לאכול, ודין זה מבואר להדיא במשנה בתרומות (פ"ט מ"ג).

### גמ': הא במעשר ראשון הא במעשר שני

שתי שיטות הפוכות בדין מעשר ראשון ומעשר שני



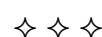
בביאור חילוק הגמ' כתבו התוס', שבמעשר ראשון עובר על לא תחסום משום שנקרא 'דישו', מאידך במעשר שני אינו עובר שאינו נקרא 'דישו' אפילו לשיטת רבי יהודה שמעשר שני ממון הדיוט, משום שמדובר שדש חוץ לחומה וכמבואר בהמשך בגמ'.

אמנם הריטב"א כתב להיפך, שבמעשר ראשון אינו עובר משום שמדובר קודם שהפריש ממנו תרומת מעשר והרי הוא טבל, אבל במעשר שני עובר על לא תחסום, שכן מדובר במעשר שני בירושלים וכרבי יהודה וכמבואר בגמ' בהמשך.

### גמ': הא והא במעשר שני ולא קשיא הא רבי מאיר

#### הא רבי יהודה

טעם החילוק בין שיטת ר"מ לשיטת ר"י לענין איסור חסימה במעשר שני



בביאור הטעם שלרבי מאיר אין איסור לחסום במעשר שני, כתב רש"י שכיוון שלרבי מאיר מעשר שני הוא ממון גבוה על כן אין זה בכלל 'דישו'. ומבואר בריטב"א בתחילת העמוד שהכוונה שצריך שיהיה דישו של הבעלים, ומעשר שני אינו 'דישו' של הבעלים אלא של גבוה. ועל פירוש זה הקשה הריטב"א, שהרי 'דישו' מתייחס לשור ולא לבעלים, ואם כן מה בכך שהוא ממון גבוה.

ומשום כך פירש באופן אחר. שכיון שהוא ממון גבוה יש איסור להאכיל את המעשר שני לבהמתו, ואיסור לא זיכתה לו התורה לתת לשור, וזו נקודת החילוק בין אם מעשר שני הוא ממון גבוה או ממון הדיוט, שאם הוא ממון גבוה לא ניתן אלא לאכילת האדם ויש איסור מן התורה להאכיל לבהמה, לעומת זאת אם הוא ממון הדיוט, אין איסור להאכיל לבהמה. [וכתב שמכל מקום מדרבנן אסור, ומשום כך הדין שצריך לתלות לה טרסקלין בצווארה, וכמו שהובא לעיל בשמו לגבי גידולי תרומה].

ובמנחת ברוך (ס"ק ג) הקשה על דברי רש"י, שכיון שבתרומה פירש משום שאסור להאכיל בהמה תרומה, מדוע לגבי מעשר שני לא פירש מאותו טעם, שאסור להאכיל לבהמה. וכתב, שנראה ששיטת רש"י שאף אם הוא ממון גבוה אין איסור מן התורה להאכיל לבהמה, ומשום כך הוכרח לפרש שהוא מטעם שאין זה בכלל 'דישו'. ובהמשך דבריו כתב שאין הדבר מוכרח, אלא יתכן שאף רש"י סובר שאסור להאכיל לבהמה וכדברי הריטב"א, אלא שנקט חד מתרי טעמי.

[ובמנחת ברוך שם הביא שיטות הסוברות שאף לרבי יהודה אסור מן התורה להאכיל מעשר שני לבהמה ואפילו בירושלים. והקשה על שיטתם, שאם כן מדוע לרבי יהודה יש במעשר שני משום לא תחסום. וכתב, שלעולם אף אם אסור להאכיל לבהמה אין זו סיבה שלא יהיה איסור לא תחסום, וכל מה שבתרומה אין איסור לא תחסום, אינו משום איסור הבהמה אלא משום שלבעלים עצמו יש איסור לאכול, [ועל דרך מה שהתבאר לעיל בדברי רבינו אשר מלוניל], וכל שאינו

## גמ': תניתוה רבי שמעון בן יוחי אומר מביא

### כרשינים ותולה וכו'

ביאור ההוכחה מרשב"י, והאם נחלקו רבנן עליו



בביאור ההוכחה מרשב"י למרות שרבנן נחלקו עליו, כתבו התוס' שלגבי סברת רשב"י שהטעם משום תועלת הבהמה, בנקודה זו לא נחלקו רבנן עליו, ומבואר ברא"ש שהטעם שנחלקו עליו רבנן, הוא משום שחששו למראית העין.

אמנם הריטב"א בתחילת העמוד כתב, שבאמת רבנן לא נחלקו כלל על רשב"י, ומודים לו שאם מביא כרשינים עדיף.

## גמ': מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה

### וכו'

האם הספק באמירה לנכרי הוא רק בתבואת ישראל או אף בתבואת הנכרי



בביאור הנידון בגמ' באמירה לנכרי שיחסום את פרתו, כתב רש"י שהספק הוא באומר לנכרי שידוש בה תבואה של הנכרי עצמו. ומבאר הר"ן שרש"י הוכרח לפרש כן, משום שבאומר לו שידוש תבואה של הישראל, כמו כן היה על הגמ' להסתפק גם באומר לו הישראל 'חסום פרתך שלך ודוש בה תבואה שלי'. שכיון שדוש תבואת ישראל יש לאסור אף אם יאמר לנכרי לדוש בפרת עצמו, שהרי לישראל אסור לדוש את תבואת עצמו גם בפרה של נכרי. [ואף שלישארל אסור לדוש בפרה של נכרי אף בתבואת הנכרי, מכל מקום באופן זה שאין הנכרי צריך כלל את אמירת הישראל, ומעצמו יכול לדוש את שלו בפרת עצמו, בודאי שאין לאסור אמירה באופן זה].

והתוס' כתבו בתחילה, שדוקא אם אומר לו לדוש תבואה של הישראל אסור, אבל שיעשה הנכרי בשל עצמו אין לאסור. אמנם בסוף דבריהם נקטו כשיטת רש"י. וכן ברא"ש כתב כשיטת רש"י.

ראוי לבעלים אין איסור לחסום את הבהמה. וממילא במעשר שני בירושלים שאין איסור לבעלים לאכול, שפיר יש איסור לא תחסום לבהמה, ורק אם מעשר שני ממון גבוה אין איסור לא תחסום משום שאינו נקרא 'דישו' וכפי שכתב רש"י].

## תוס' ד"ה כאן

מדוע הקשו התוס' רק לענין מעשר שני ולא לענין תרומה



על חילוק הגמ' שבמעשר שני אינו עובר משום לא תחסום מכיון שאסור חוץ לחומה, הקשו התוס' מדוע לא נאמר שהתורה התירה לבהמה לאכול, וכשם שבהקדש היה הפועל מותר בו אילולי המיעוט מ'רעך'. ועל דבריהם הקשה המנחת ברוך (ס"ק ג), מדוע הקשו רק לגבי מעשר שני ולא לגבי תרומה, שמה בכך שיש איסור להאכיל לבהמה, הרי התורה התירה לבהמה לאכול. וכתב, שיש לדחוק לחלק בין איסור אכילת תרומה לאיסור אכילת מעשר שני חוץ לירושלים.

## גמ': היתה אוכלת ומתרזת מהו משום דמעלי לה

### וכו' או דלמא דחזיא ומצטערא וכו'

מדוע כאן דורשים 'טעמא דקרא' בשונה משאר מקומות



בביאור הספק בגמ' מהו טעם איסור לא תחסום, האם משום תועלת הבהמה או משום צער הבהמה, כתב התוס' הרא"ש שאף שבעלמא לא דורשים טעמא דקרא. כל זה דוקא כאשר מפשטות הכתוב משמע שהתורה דיברה בכל ענין, ובאופן כזה אין לנו לדון שלא מדובר בכל ענין מכח טעמא דקרא. אמנם כאן פשטות הכתוב עצמו היא, שכל אזהרה זו אינה אלא לטובתה של הבהמה, ועל כן הסתפקה הגמ' לאיזו טובה התכוונה התורה, האם הכוונה לתועלת של הבהמה או שהכוונה למנוע צער מהבהמה.



אמנם במאירי נראה, שהכוונה שבניח פקיעי עמיר היא אוכלת את אותו עמיר, ולכן יש לחלק שבאופן כזה שאוכלת יש להתיר.

### גמ': חסמה בקול וכו' עקימת פיו היא מעשה

גדר עקימת שפתים, ומה הדין כשיכול לעבור ללא עקימת שפתים – לענין מלקות ולענין קרבן



הגמ' בסנהדרין (סה, א-ב) מחלקת בין חסימה בקול לעדים זוממין ששם אינו נחשב מעשה אף שנעשה בקול, משום שעדים זוממין 'ישנן בראיה'. והרי"ף שם גרס 'ישנן באיה'. ומפרש, שאפשר להעיד ללא עקימת שפתים, שכאשר אחד מהכת מעיד די שהשני יאמר 'א'יה', כלומר אותיות הגרון שאין בהם עקימת שפתים, ומשום כך לעולם נחשבים עדים זוממין כאין בו מעשה. ולפי דבריו כתב בשיטה מקובצת כאן בשם הראב"ד, שבהכרח צריך לומר שלא ניתן לחסום ללא הוצאת קול באופן שתהיה עקימת שפתים, שאילו ניתן לחסום בקול לבד ללא עקימת שפתים, הרי שלפי הרי"ף אין להחשיבו כמעשה אף באופן שתהיה עקימת שפתים וכמו בעדים זוממין.

אולם הרמב"ן כאן ובמלחמות בסנהדרין שם כתב, שכל מה מבואר בגמ' שם שכיון שאפשר ללא עקימת שפתים - לעולם לא נחשב מעשה, זהו דוקא לגבי חיוב קרבן, שכיון שכתוב לגבי קרבן 'תורה אחת לעושה בשגגה', אנו אומרים, שכיון שבאופן שאין עקימת שפתים מיעטו הכתוב מקרבן, ממילא ממעטים כבר לאו זה מכל קרבן גם כאשר יש עקימת שפתים, אבל לגבי מלקות לעולם הדין חלוק, שכאשר תהיה עקימת שפתים נחשב מעשה לגבי מלקות, וכאשר לא תהיה עקימת שפתים באמת לא יחשב מעשה ולא ילקה.

### תוס' ד"ה רבי יוחנן

עקימת שפתים שאינה גורמת למעשה בפועל, האם נחשבת למעשה



אולם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א בשם הראב"ד כתב, שרק באומר לו שידוש בשל הישראל אסור, וכן כתב הריטב"א בשם הרמב"ן.

### תוס' ד"ה אבל

האם לשיטת רש"י כל הצד להתיר בחסימה הוא רק מכיון שאין הנאה לישראל



בצד הספק בגמ', שרק בשבת אסרו אמירה לנכרי משום שיש בה איסור סקילה, אבל בחסימה שאינה אלא איסור לאו מותרת אמירה לנכרי, הקשו התוס' שהרי אסרו אמירה גם בשביעית וחול המועד שאינם אלא איסור לאו.

וכתב המהרש"א בשם הנמוקי יוסף, שלשיטת רש"י שהספק הוא באומר לנכרי לדוש בשל עצמו, יש לחלק, שדוקא בשביעית וחול המועד אסור משום שיש הנאה לישראל, אבל כאן שאין הנאה לישראל יתכן שמותר. אלא שהקשה, שאם כן ראיית הגמ' מסירוס נופלת, שהרי שם יש הנאה לישראל. ולאחר מכן כתב, שאף לפי פירוש רש"י שמדובר בתבואת נכרי, עדיין יש לו הנאה לישראל. משום שכאשר הנכרי דש בחסימה, הוא נותן יותר שכר לישראל עבור פרתו משום שאינה אוכלת מהתבואה.

### **צ, ב**

### גמ': שאני התם דקא אכלה

האם הכוונה שאוכלת עמיר או שאוכלת מן הדישה



הריטב"א מבאר שכוונת הגמ' לתרץ, שבמניח לפניה פקיעי עמיר עדיין פעמים שהיא אוכלת אפילו מן הדישה. ומי שהביא ראייה משם סבר, שכיון שהוא מונע אותה מלאכול כל צרכה מהדישה יש לדמות לשאר המקרים.

בשיטת רבי יוחנן שעקימת שפתיו נחשבת למעשה, הקשו התוס' סתירה, שהרי בשבועות (כא, א) מובא, שאמר רבי יוחנן בשם רבי יוסי הגלילי שלאן שאין הבו מעשה לוקים עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל, משמע שדיבור אינו נחשב למעשה. ותירצו, שרק דיבור הגורם למעשה בפועל נחשב למעשה, וכמו כאן שמכח דיבורו הבהמה דשה ואינה אוכלת.

אולם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד מבואר, שלרבי יוחנן כל שיש עקימת שפתים נחשב מעשה אף אם בדיבורו לא נעשה מעשה בפועל. ובישוב הסתירה כתב, שבאמת מה שאמר רבי יוחנן בשם רבי יוסי הגלילי אינו בשיטת עצמו, אלא רק בשם רבי יוסי הגלילי, אבל לעולם הוא עצמו סובר שכל שיש עקימת שפתים נחשב למעשה, ולשיטת רבי יוחנן עצמו אכן גם נשבע ומקלל נחשבים ללאו שיש בו מעשה משום שיש בהם עקימת שפתים.

### תוס' שם

הטעם שבחסימה עקימת שפתיו נחשבת למעשה



בתוס' מבואר שחסימה על ידי עקימת שפתים נחשבת לדיבור הגורם מעשה, משום שעל ידי עקימת שפתיו נחסמת הבהמה.

אמנם במאירי מבואר, שרק במנהיג בכלאים על ידי עקימת שפתיו נחשב מעשה מעשה, משום שהבהמות הולכות וחורשות על ידי עקימת שפתיו, אבל בחסימה שהבהמה אינה עושה מעשה מכוחו, אלא רק נמנעת מלאכול משום עקימת שפתיו, אין זה בגדר מעשה על ידי עקימת שפתיו. והטעם שלרבי יוחנן נחשב כמעשה בחסימה, הוא משום שכיון שעיקר הלאו בדרך כלל נעשה על ידי מעשה גמור, על כן כל שעל ידי עקימת שפתיו נעשתה תוצאה המועילה, כמו אילו היה עושה על ידי מעשה גמור, ראוי לחייב בזה על עקימת שפתיו כאילו עשה מעשה גמור. ועיין עוד בהמשך בשיטת הרמב"ם.

### \* תוס' שם

שיטת הרמב"ם בענין עקימת שפתיו



במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בענין עקימת שפתיו, פסק הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ב) כרבי יוחנן. והמגיד משנה כתב בתחילה, שהטעם שנחשב מעשה הוא כמבואר בתוס', שכיון שעל ידי דיבורו נעשה מעשה שהבהמה נחסמת משום כך נחשב כמעשה, וכמו שאמר רבי יוחנן בתמורה (ג, ב), שאין לשנות מימר בכלל לאווים שאין בהם מעשה, משום שעל ידי דיבורו נעשה מעשה.

אמנם הלחם משנה הקשה על פירושו, שהרי הרמב"ם (הל' תמורה פ"א ה"א) כתב, שהממיר לוקה אף שלא עשה מעשה, מהטעם שבלאוים של נשבע ממיר ומקלל חבירו בשם הלכה היא שלוקים אף שאין בהם מעשה. הרי מבואר ברמב"ם שממיר נחשב לאו שאין בו מעשה, ובהכרח שסובר הרמב"ם שכיון שבכמה מקומות בגמ' שנו גם מימר בכלל הלאוים שיצאו מהכלל, משום כך הכריע שאף ממיר נחשב לאו שאין בו מעשה, ואם כן קשה מדוע כאן בחסימה פסק הרמב"ם שנחשב ללאו שיש בו מעשה במה שחסמה בקול.

והמגיד משנה כתב לישיב עוד, שכל לאו שאין בו מעשה כלל, בזה גם עקימת שפתים אינה מחשיבה את הלאו כיש בו מעשה, אבל כאשר עיקר הלאו יש בו מעשה כמו כאן שעיקר חסימה יש בה מעשה - במנהיג בידיו, בלאו כזה גם באופן שחוסם בקול, מכל מקום לוקים עליו. [וכבר הובא לעיל שבמאירי כבר כתב כעין חילוק זה, שכאשר עיקר הלאו הוא על ידי מעשה, יש לחייב גם אם בדיבורו לא נעשה מעשה].

וטעם חילוקו של המגיד משנה, כתב החת"ם סופר, שכל שעיקר הלאו אין בו מעשה, בזה הוא חסרון בלאו עצמו שלא ניתן ללקות עליו, לעומת זאת כשעיקר הלאו ניתן למלקות בזה כבר אין חסרון בלאו עצמו, אלא שעדיין צריך שיהיה דומה ללאו של חסימה, וכיון שהלאו של חסימה צריך שיהיה לכל הפחות חסימה על ידי קול,

ממון, וקשה לפי זה מדוע מטעם האיסור מחוייב השוכר לשלם למשכיר את מה שהפרה היתה ראויה לאכול. ואמנם ברשב"א הנ"ל (שם) משמע שלא כדברי הגר"ח, אלא שהנדון האם פועל אוכל משל בעלים או משל שמים, הוא נידון אף לגבי אכילת שור. שהרי הקשה שכיון שלמסקנה משל שמים הוא אוכל מדוע משלם ארבעה קבין לפרה. [וכתב שאף אם משל שמים הוא אוכל, מכל מקום שפיר נחשב גם לזכות ממון עיין שם]. ומבואר מדבריו שהנידון אם משל שמים הוא אוכל או משל בעלים, הוא הן בפועל והן באכילת השור בדישו, וצ"ב.

### גמ' שם

הטעם שמחוייב החוסם בתשלום תבואה אף שיכול להיפטר בפקיעי עמיר

◇ ◇ ◇

בטעם מדוע חייב לשלם תבואה ולא די לו בתשלום פקיעי עמיר, למרות שהיה יכול להיפטר בנתינת פקיעי עמיר, כתב בתוס' רבינו פרץ שכיון שעבר וחסמה ולא נתן לה כלום, קנסוהו ומשלם כפי מה שראויה לאכול מן הדישה עצמה.

### גמ': רבא אמר אתנן אסרה תורה וכו'

שתי דרכים בביאור תירוצו של רבא, וגדר חיובו לפי זה

◇ ◇ ◇

בביאור תירוצו של רבא 'אתנן אסרה תורה וכו'', כתבו רש"י ותוס' שרבא מתרץ שמה שכתוב משלם, אין הכונה שב"ד גובים ממנו, אלא שהוא מחוייב לשלם לצאת ידי שמים.

והראב"ד [הובא בשיטה מקובצת] בתחילת דבריו הביא בשם יש מפרשים, שאם בא לב"ד אין הב"ד מורים לו לשלם, אלא שאם משלם מעצמו יש לזה תורת תשלום, ונפק"מ שאין זה נחשב גזל ביד הלה ששילמו לו ולדון זאת כנתינה בטעות, אלא אנו אומרים שכל שהוא משלם מעצמו, שפיר נחשב תשלום על מה שהוא

שאם לא כן אין אפשרות שיחסום את הבהמה, אם כן צריך על כל פנים שתהיה עקימת שפתים, אבל אם אין אפילו עקימת שפתים, אם כן אפילו בלאו שעיקרו על ידי מעשה, מכל מקום לא ילקה משום שאינו דומה ללאו של חסימה.

### **צא, א**

### גמ': החוסם את הפרה וכו' ומשלם ד' קבין לפרה

גדר וטעם חיוב התשלום בשוכר החוסם פרה ודש בה

◇ ◇ ◇

בגדר חיוב התשלום של החוסם פרה, כתב הרמב"ן שהוא מדין והשיב את הגזילה. שמה שלא האכיל את הפרה הוא כגזול מהבעלים את מה שהיה צריך לתת לפרה לאכול מהדישה.

ומדבריו מבואר, שהטעם שהשוכר צריך לשלם למשכיר, אין זה משום שיש כאן תנאי בין השוכר והמשכיר, שהשוכר יאכיל את הפרה כפי מה שראויה לאכול, שהרי מבואר מדבריו שיסוד החיוב הוא מחמת הלאו של לא תחסום, אלא שחיוב תשלומי עצמו הוא רק משום הדין של והשיב את הגזילה.

וכן מבואר בדברי הראב"ד שהובא בהמשך, שאין כאן שום התחייבות של השוכר למשכיר, וכן מבואר ברשב"א להלן (צב, ב), שהקשה מדוע מחוייב לשלם ארבעה קבין לפרה, הרי מסקנת הגמ' שמה שפועל אוכל הוא משל שמים עיין שם. ומבואר מדבריו, שמה שהתורה אסרה בלא תחסום זהו המחייב את השוכר לשלם למשכיר, ולא שיש כאן תנאי ביניהם.

אמנם כבר הקשה בזה בשיעורי הגר"ש רוזובסקי במכות (ד, א) במשנה שם, מדוע לא תחסום הוא סיבה לחיוב תשלומים כלל, הרי לא תחסום הוא דין איסור בעלמא ולא זכות ממון, שהרי אסור לאדם לחסום גם את פרתו שלו, וכן כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' מעילה פ"ח ה"א), שחלוק דין אכילה של פועל מאכילה של שור בדישו. שבפועל עיקר הדין הוא זכות ממון, אבל באכילת השור בדישו עיקר דינו הוא דין איסור ולא דין

ללא התראה או בזמן הזה שאין ב"ד דנים דיני נפשות, אבל במקרה שנענש בפועל על ידי ב"ד בעונש החמור, בזה לא מועילה תפיסה.

ובקצות החושן (סי' כח ס"ק א) הבין שכוונתו שבאופן זה שנענש בעונש החמור, אפילו חיוב לצאת ידי שמים אין לו, ומשום כך לא מועילה תפיסה. אולם בנתיבות המשפט (שם ס"ק ב) נקט, שעצם החיוב לצאת ידי שמים לעולם ישנו, ורק לגבי הדין שאם תפס אין מוציאים מידו, בזה סובר הים של שלמה שדין זה הוא רק כאשר אינו נענש בעונש החמור.

ועל עיקר דברי הים של שלמה הקשה הקצות החושן שם, שהרי בגמ' כאן מדובר בחייבי מלקות, ולהלכה חייבי מלקות שוגגים אינם נפטרים מהתשלום, ובהכרח שכאן מדובר באופן שנענש במלקות, ועם זאת מבואר שיש חיוב לצאת ידי שמים, ועל חיוב זה כתב רש"י שאם תפס אין מוציאים ממנו. ובסוף דבריו כתב, שלפי מה שכתב במקום אחר, שרבא עצמו סובר שחייבי מלקות שוגגים פטורים מתשלום, יש לישב שכאן רבא אמר דין זה, ולשיטתו אפשר להעמיד באופן שאינו נענש בעונש מלקות.

### תוס' ד"ה בבא

לשיטת רש"י, מדוע לא הסכים רבא לקבל את הדכרי בתורת תפיסה

◇ ◇ ◇

על שיטת רש"י שאם תפס אין מוציאים מידו, הקשה הקצות החושן (שם) שלדבריו תשאר קושית התוס' מדוע לא קיבל רבא את הדכרי (סנהדרין עב, א), הרי תפיסה מועילה. ותירוץ התוס' ששם הם לא רצו לצאת ידי שמים לא יועיל לדברי רש"י, שהרי לרש"י זכותו לתפוס גם ללא דעתם.

[ועיין שם שתירץ, שבבבא במחלת נחשב כמי שנענש בעונש מיתה בפועל, מאחר שהיה היתר להורגו באותו זמן, וממילא לפי המבואר בים של שלמה באופן שנענש אכן לא מועילה תפיסה].

מחויב לו על חסימת הבהמה. ובסוף דבריו פירש, שאכן הב"ד אומרים לו שישלם כיון שבאמת הוא מחוייב, שלא שאין כח ביד ב"ד להוציא ממנו.

פירוש נוסף בדברי רבא כתב הראב"ד, שכל שהחיוב בא על ידי שהאדם מחייב עצמו, אין בו את הדין שאין לוקה ומשלם, ומשום כך באתנן שהוא חייב את עצמו אין בו דין קים ליה בדרבה מיניה. וכמו כן בשוכר פרה, מכיון שהחיוב בא על ידי מה ששוכר את הפרה, אין בזה את הפטור של קלב"מ.

והקשה על פירוש זה, שבחסימה אין זה נחשב שחייב את עצמו, שאף שהוא שכר את הפרה, הרי לא מדובר בהתנה עמו שיאכיל את הפרה כפי מה שראויה לאכול בשעת דישה, אלא שהתורה מחייבת אותו שלא לחסום, ואם כן מדוע נחשב שבא על ידי האדם.

ובמאירי כאן הביא שיטה זו, וכתב שבשוכר פרה התשלומים באים בדרך של תנאי ופיסוק, משום שאיסור חסימת הפרה הוא בגלל השכירות. ובבבא קמא (ע, ב) כתב המאירי, שמשום כך נחשב שחיוב הממון בא על ידו, שבחוסם פרה הרי הוא מקבל עליו שלא לחסום, ואף אם לא קיבל עליו הרי הוא כמי שקיבל, הואיל ומן התורה הוא מחויב שלא לחסום.

### \*רש"י ד"ה רבא

אימתי חייב לצאת ידי שמים, והאם מועילה תפיסה כשחייב לצאת ידי שמים

◇ ◇ ◇

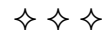
בביאור דברי רש"י שכתב שמועילה תפיסה בחוב זה של תשלום התבואה בחסימה, אף שפטור בדיני אדם משום שאינו לוקה ומשלם, כתב הים של שלמה בבבא קמא (פרק ו סי' ו), שבעלמא כשחייב לצאת ידי שמים לא מועילה תפיסה, ורק כאן שמעיקר הדין יש כאן דבר המחייב בתשלומים, ורק משום חיוב המלקות הדין שאין ב"ד מחייבים אותו בתשלום, באופן כזה סובר רש"י שמועילה תפיסה.

ומבואר עוד בים של שלמה, שכל התפיסה מועילה רק במקרה שלא קיבל את העונש החמור, וכגון בשוגג או

ומצאנו שכבר הקשה כן בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' תעו). וכתב, שאפשר לישב שכיון שסוף סוף לא רצו להחזיר את הדכרי אלא בתורת דין, אילו היה מקבל מהם בתורת תפיסה היה הדבר נראה כגניבת דעת הבריות, ומשום כך לא קיבלם רבא..

### תוס' ד"ה ואם

הטעם שצריך הסקה ולא די בקינוח השומן מהתנור



על דברי הגמ' שאם טש את התנור באליה, הפת כולה אסורה עד שיוסק התנור, הקשו בתוס' מדוע לא די בקינוח הרי יש כאן נ"ט בר נ"ט, ויש להתיר כמו בדגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן בכותח.

ובישוב הקושיה כתבו התוס' בפסחים (ל, א) בתירוץ אחד, שדוקא דגים רותחים שעלו בקערה מותרים משום נ"ט בר נ"ט, אבל אם בישל בקדרה אסור לאכול בכותח שעל ידי בישול בולע יותר, וכן כאן על ידי אפיה אסור משום שבולע יותר. עוד תירצו התוס', שאי אפשר לקנח תנור של חרס יפה מהשומן הנדבק בו, ומשום כך צריך דוקא הסקה.

אמנם הריטב"א כתב, שבאמת אף על ידי קינוח מתור, אלא שלהסיק את התנור קל יותר מאשר לקנח אותו, ונקטה הברייתא את האפשרות הקלה יותר.

### תוס' ד"ה ופשטי

ישוב קושית התוס' על הוכחת הגמ' מדינו של שמואל



בישוב קושית התוס', ששמואל דיבר רק לענין דאורייתא, אבל לענין דרבנן יתכן שמודה שאסור להכניס לדיר, כתב התוס' הרא"ש, שכיון שמוכח משמואל שמן התורה אין איסור אלא בכמכחול בשפופרת, אף אם נאמר שאסור מדרבנן, מסתבר שלא יאסרו אלא לאחוז בבהמה, אבל להכניס לדיר בלבד אין לנו להחמיר אף מדרבנן.

### תוס' ד"ה מין

ישוב הריטב"א לקושית התוס'



בישוב קושית התוס' כתב הריטב"א, שכיון שעיקר דברי התנא בברייתא באו לומר שאין איסור אלא בכלאים ולא במין במינו, אילו נאמר שהכנסה מותרת במין במינו, לא היה לתנא לדבר רק על אחיזה אלא אף על הכנסה, ועל זה תירצו שאכן כוונת התנא להכנסה.

### צא, ב

#### מתני': היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים

ביאור החידוש בדין המשנה שלא יאכל בענבים



בדין משנתנו שאם היה עושה בתאנים - לא יאכל בענבים, כתב בשיטה מקובצת בשם הרשב"א שכל החידוש שלא יאכל בענבים, הוא רק באופן ששכרו גם לעשות בענבים, אלא שעכשיו עדיין אינו עושה אלא בתאנים. אבל אם לא שכרו כלל לעשות בענבים, פשיטא שלא יאכל בענבים, מאחר שאינו פועל בענבים כלל.

#### גמ': פועלים אוכלים בהליכתן מאומן לאומן

מאלו פירות אוכלים, מפירות האומן הראשון או האומן השני



בביאור דין זה שתקנו שהפועלים יאכלו בהליכתם מאומן לאומן, כתב רש"י שהכוונה שאוכלים מהפירות של האומן הראשון שיצאו ממנו, שמדאורייתא לא היו אוכלים שכבר השלימו מלאכתם אצל האומן הראשון, ונידון זה תלוי בספק האם העושה בגפן זו יכול לאכול מגפן אחרת, שאם הדין שאוכל, עדיין יכול לאכול מהגפן הראשונה אף מדאורייתא.

אולם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד מבואר, שהכוונה שאוכלין מן האומן השני. שמדאורייתא לא היו אוכלים משום שלא התחילו עדיין את המלאכה אצל האומן

## תוס' ד"ה אלא

אכילת החמור בפריקתו - מעיקר הדין או רק משום תקנה, והטעם



בתוס' מבואר שדין הברייתא 'ובחמור כשהיא פורקת', הוא ענין בפני עצמו, ואין זה המשך הדין של משום השב אבידה. אמנם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א נחלק עליו, שוודאי משמעות המשנה שהטעם שאוכל חמור מהמשא שעל גביו, הוא מפני השב אבידה. ולכן כתב שבאמת מעיקר הדין אין לחמור לאכול מהמשא שעליו, משום שהמשא שהוטען על גבי החמור הרי הוא שייך לבעלים של הגת שלשם מוליכין את הענבים, וממילא נחשב כאילו כבר פרקו את הענבים לגת שאין לו לחמור לאכול מעיקר הדין, וכל הטעם שאוכל הוא רק מפני התקנה של השב אבידה.

ועל דברי הרשב"א הקשה באבן האזל (הל' שכירות פי"ג ה"א), מדוע נחשב כאילו כבר פרקו אותם לגת, הרי מה שאין אוכל במה שכבר פרקו הוא משום שכבר אינו עושה מלאכה בענבים אלו, אבל כאן עדיין עושה מלאכה בענבים אלו. ועיין במה שכתב לישיב את דברי הרשב"א.

[אמנם בדברי הרשב"א נראה שהטעם שאין לו זכות לאכול, הוא מפני שאין לבעל הכרם המוליך את חמור להאכיל את החמור דבר הייך לבעל הגת. וכן מבואר בחידושי תלמיד הרשב"א שכתב, שמה שטוען התגר על כתיפו של הפועל לצורך בעל הבית, הרי הוא כחלקו של בעל הבית, ושוב אין לפועל רשות לאכול ממנו.

ועיין בתוס' רי"ד לעיל (צ, א) שכתב, שאם ישראל עושה מלאכה בבהמה בדבר שאינו שלו אלא של אדם אחר, אין לו איסור לחסום את הבהמה, שכל האיסור הוא רק בעושה מלאכה בדבר שהוא שלו].

## גמ': לתנא קמא לית ליה מלמדין

האם לתנא קמא יש איסור ללמדו



השני, והטעם שתלוי בספק הוא, שאם עושה בגפן זו אוכל מגפן אחרת, שפיר יכול לאכול, שהרי אינו צריך לעסוק באותה גפן שאוכל ממנה, וממילא יכול לאכול אף בהליכתו למלאכתו.

## **צב, א**

### גמ': כשהיא פורקת מהיכן אכלה

הטעם שבחמור אינו רשאי להאכילו לאחר פריקת המשא



בביאור קושית הגמ', שאם הכוונה בשעת הפריקה עצמה כיצד תוכל לאכול במציאות, כתב רש"י שהכוונה שפריקה איננה דבר נמשך, ואם כן אין כאן פרק זמן מספיק שיוכל החמור לאכול בו.

ועל פירושו הקשה בשיטה מקובצת בשם הראב"ד, מדוע לא נאמר שמדובר שלאחר הפריקה עדיין הולך החמור להביא משא נוסף, ואם כן דינו לאכול שהרי הוא ממש כפועל האוכל בין אומן לאומן, שמפני השב אבידה תקנו שיוכל לאכול, וכמו כן בחמור נאמר שיאכל החמור גם לאחר שפרקו את המשא משום השב אבידה. וכתב לישיב לשיטתו שהובאה לעיל [בקטע הקודם], שהתקנה שאוכלים מפני השב אבידה, הכוונה לאכילה ממה שעומד לעשות בו מלאכה ולא ממה שכבר סיים בו את מלאכתו, וממילא כאן אינו יכול לאכול מהמשא שפרק וסיים את מלאכתו בו. אמנם לשיטת רש"י שפירש לעיל שאוכל ממה שסיים את מלאכתו - קשה קושית הראב"ד.

והריטב"א כתב לישיב קושית הראב"ד, שבפועל שייך בו השב אבידה שלא יתבטל ממלאכתו בשעה שהוא עושה בגפן, אבל בבהמה לא שייך בה ביטול מלאכה, ואם כן אין לתקן בה שתאכל מפני השב אבידה. והר"ן מבאר, שלגבי פועל שייך השב אבידה, שכיון שיאכל בהליכתו יתבייש לאכול עוד גם בשעת מלאכה עצמה, אבל לגבי בהמה לא שייך טעם זה, ומשום כך אין להתיר לה לאכול מפני השב אבידה.

בשיטת תנא קמא שלא סבר שמלמדים את הפועל שלא יהיה רעבתן, כתב בשיטה מקובצת בשם ה"ר יהונתן, שתנא קמא סובר שאסור ללמדו אפילו בדרך עצה. שאין לנו לעקור מה שנצטוינו מן התורה והתורה זכתה לו.

[אמנם בדברי הרא"ש משמע שאף לתנא קמא אין איסור בדבר. שכתב, שמסתבר טעמים של חכמים שמלמדים אותו, משום שטוב וישר ללמד כל אדם ולהורות לו הטוב לו, ולכן הלכה כחכמים. מפשטות דבריו נראה, שאף לתנא קמא אפשר ללמדו, אלא שחכמים סברו שצריך ללמדו ואילו תנא קמא סבר שאין צריך, אך לשניהם אין איסור בדבר].

### גמ': איבעית אימא איכא בינייהו דרב

שתי שיטות הפוכות בביאור מחלוקת ת"ק וחכמים לפי האיבעית אימא

◇ ◇ ◇

בביאור שיטת תנא קמא וחכמים במשנתנו לפי תירוץ זה, כתב רש"י שלשיטת תנא קמא דוקא פועל יכול לאכול, אבל לא אדם שירד מעצמו, ונחלק על איסי בן יהודה, ואילו חכמים סוברים כאיסי בן יהודה ומתירים לכל אדם לאכול אף אם יורד מעצמו.

אמנם בשיטה מקובצת בשם הר"ח והרא"ש כתב להיפך, שלשיטת תנא קמא מותר לכל אדם לאכול, ומה שאמר 'פועל' הכוונה לכל פועל ואפילו אם יורד מעצמו על דעת לאכול, וכמו שאמר רב אשי שאיסי בן יהודה לא אמר אלא באופן שעושים בסעודתם. אבל חכמים נחלקו על איסי בן יהודה, ולשיטתם ההיתר לאכול הוא רק בפועל ששכרו, ומה שאמרו 'מתירין' הכוונה ביחס לדברי רבי אלעזר חסמא, שאמר שאף אם הפועל אוכל כדי שכרו מותר, ועל זה התירו חכמים יותר, שאף אם אוכל יותר מכדי שכרו מותר, אולם כל זה רק בפועל ששכר אותו ולא ביורד מעצמו.

### גמ': איבעיא להו פועל משלו הוא אוכל או משל

שמים הוא אוכל

גדר זכות הפועל באכילה לפי צדדי הספק בגמ'

◇ ◇ ◇

בביאור ספק הגמ' אם משל שמים או משלו הוא אוכל, כתב חידושי רבינו חיים הלוי (הל' מעילה פ"ח ה"א), שוודאי אף לצד שפועל משל שמים הוא אוכל, גדר זכות הפועל לאכול הוא זכות ממון. אלא שהצד שמשלו הוא אוכל, הכוונה שהבעלים מחוייב לפועל את מה שהוא ראוי לאכול בעבודתו, וכשם שהבעלים מחוייב לפועל את מה שקוצץ עמו כמו כן הוא מחוייב לפועל את מה שהוא ראוי לאכול, מאידך הצד שמשל שמים הוא אוכל, הכוונה שאין על הבעלים שום מחוייבות לפועל, אלא רק התורה נותנת זכות ממונית לפועל לאכול משל הבעלים.

### \*גמ': למאי נפקא מינה דאמר תנו לאשתי ובני אי

#### אמרת משלו וכו'

לאחר שבאו הפירות ליד הפועל, האם זכה בהם ורשאי לתת לאשתו ובניו

◇ ◇ ◇

בטעם שלפי הצד שמשל שמים הוא אוכל, אין לפועל זכות לתבוע שיתנו לאשתו ובניו, כתבו התוס' שהוא משום שלא זיכתה לו התורה אלא מה שהוא לועס ואוכל. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' שכירות פי"ב הי"ג), שכתב, שאף את הפירות שנטל הפועל כבר, אינו יכול לתת לאשתו ובניו משום שלא זיכתה התורה אלא לפועל עצמו.

אמנם הטור (סי' שלז) כתב, שיש אומרים שלאחר שנטל הפועל הרי הוא יכול לתת לאשתו ובניו, מפני שזכה בפירות בעצמו. [וכתב, שנראה להכירע כשיטת הרמב"ם שאינו יכול]. ובפרישה (שם ס"ק טז) כתב, ששיטת היש אומרים היא שיטת רש"י, שכתב שכל זמן שלא הגיע לידו לא זכה בפירות לתת לאשתו. ומדבריו נראה שלאחר שהגיע לידו יכול לתת לאשתו אף לצד שמשל שמים הוא אוכל, וכן מבואר בהגהות הגר"א (אות ב).

## גמ': ואי אמרת משל שמים הוא אוכל אמאי פודה

### ומאכילן

החילוק בין ידע הפועל או לא, האם הוא רק לצד שמשל שמים או אף לצד שמשלו הוא אוכל



בביאור קושית הגמ', כתב בשיטה מקובצת בשם הראב"ד, שאם משלו הוא אוכל, מובן מדוע צריך לפדות ולתת לו, שהרי הוא כמי שהתנה עמו שיתן לו בשכרו ארבעה זוזים ואינו נותן לו לבסוף אלא שלושה זוזים, שהרי הפועל לא ידע שאסור לו לאכול מהפירות. מאידך אם משל שמים הוא אוכל, נמצא שאין זה מהתנאים של הבעלים אלא חסד שמים הוא, וממילא אין צריך לפדות ולתת לו. ותרצה הגמ' שאף שכך צריך לפדות משום שנראה כמקח טעות.

[ובביאור דבריו נראה לבאר על פי דברי רבינו חיים הלוי שהובאו לעיל (בע"א), שאם משלו הוא אוכל, הכוונה שחל חיוב על הבעלים מלבד מה שקוצץ עמו, גם לתת לו את השיעור שראוי לאכול, וממילא כאן שסבור הפועל שיש לו זכות לאכול ונמצא שאין לו, הרי זה כמי שפחת לו ממה שקצץ לו עבור הפעולה. לעומת זאת אם משל שמים הוא אוכל, אין כאן כלל חיוב על הבעלים אלא רק זכות של פועל].

אמנם המהרש"א כתב, שלצד שמשלו הוא אוכל, אף אם ידע הפועל שהפירות הם נטע רבעי מכל מקום חייב לפדות ולתת לו. שכיוון שלא הזכיר הבעל הבית בפירוש שהוא נטע רבעי, נחשב כמי שהתנה עמו הפועל שיוכל לפדות את הפירות ולאוכלם, מכיון שבפירות בעלמא יש לפועל זכות על הבעלים לאכול.

ובגמ' בהמשך שהקשתה על נתפתחו החביות, מדוע יש כאן מחזי כמקח טעות, הרי הפועל יודע בחביות שהן חייבות במעשר, מבואר בריטב"א שקושית הגמ' היא אף לצד שמשלו הוא אוכל, מכיון שגם לצד שמשלו הוא אוכל אין זה אלא משום שיש כאן מקח טעות וכדברי הראב"ד, וכדבריו נקט גם המהרש"ל. וכתב, שלפי זה יש למחוק את הגירסא בגמ' 'וכי תימא הכא נמי משום דמיחזי כמקח טעות', שהרי הקושיה היא לא רק לצד

ובמנחת חינוך (מצוה תקעו אות ט) הקשה על דביר הפרישה, שהרי רש"י להלן (ע"ב ד"ה אי אמרת וד"ה משל) כתב, שאינו זוכה אלא כשנותן לתוך פיו, ומבואר כדברי התוס' שאין לו זכייה אף לאחר שבאו הפירות לידו. [וראיתי לישב, שרש"י בע"ב הרי מדבר בפועל קטן, וקטן אין לו יד לזכות ומשום כך זוכה רק כשנותן לתוך פיו, אך בפועל גדול שיש לו יד לזכות, שפיר סובר רש"י שזוכה משעה שבאו הפירות לידו].

### תוס' ד"ה ואי אמרת

ישוב קושיית התוס' מדוע נקטה הברייתא נזיר בדוקא



התוס' הקשו, שאם משל שמים הוא אוכל מדוע נקטה הברייתא נזיר, הרי אף בפועל שאינו נזיר אינו יכול לתת לאשתו ובניו. ובדברי הלחם משנה מצאנו תירוץ לקושיתם.

דברי הלחם משנה נאמרו לגבי מה שכתב הרמב"ם (הל' שכירות פי"ב הי"ג) שפועל אוכל משל שמים, ואינו יכול לתת לאשתו ובניו ואפילו פועל נזיר אינו יכול לתת. והקשה הלחם משנה שם מדוע כתב הרמב"ם אפילו נזיר, הרי בגמ' מבואר להיפך, שלפי הצד שמשלו הוא אוכל נזיר גרוע מפועל, שפועל רשאי לתת לאשתו ובניו ואילו נזיר אינו רשאי.

ותירץ, שאמנם לפי הצד שמשלו הוא אוכל נזיר גרוע מסתם פועל, אבל לפי הצד שמשל שמים הוא אוכל, אדרבה, יש רבותא בנזיר. שהיה מקום לומר שכיון שהנזיר אינו יכול לאכול, באופן זה זיכתה לו התורה לתת את הפירות לאשתו, וקמ"ל שלא. וכתב, שלפי זה מיושבת קושית התוס' מדוע נקטה הברייתא נזיר בדוקא, שבאמת לפי הצד שמשל שמים הוא אוכל יש חידוש בנזיר שאינו יכול לתת יותר מאשר בכל אדם.

## **צב, ב**



האפוטרופוס להשכיר את הקטן שיעשה מלאכה אצל אחר].

### תוס' ד"ה א"ה

ביאור קושית הגמ', ואימתי היא שעת המחילה



בביאור קושית הגמ' שאם מדובר באינו מעלה להם מזונות, מדוע מועילה הקציצה בגדולים, כתבו התוס' שכיון שאינו זן אותם, אנו אומרים שאינם מתרצים בלב שלם, וכל מה שמסכימים אין זה אלא מיראת אביהם, וממילא הם בגדר אנוסים ועל כן אין דין הקציצה לחול. והריטב"א הוסיף, שהסברא לומר שהם אנוסים היא משום שלא מדובר כאן שנתנו לו רשות בפירוש, אלא מדובר שרק שהודיע להם ושתקו, ועל כן סברה הגמ' שאין שתיקתם מועלת משום שהם כאנוסים. והטעם שלא היה אפשר להעמיד באופן שנתנו לו רשות בפירוש, הוא משום שבאופן זה הרי הוא כשלוחם ושלוחו של אדם כמוותו, ואם כן נחשב כקוצץ על ידי עצמו ולא על ידי בניו.

[ובשיטה מקובצת הקשה בשם הרשב"א, שיש כאן ממה נפשך, שאם הבן מוחה הרי לא מועילה קציצת האב, ואם אינו מוחה והבן שותק ואינו אוכל, פשיטא שאין בעל הבית מחויב לשלם לו כלום, שהרי לא עיכב אותו מלאכול שהרי הם מדעתם משכו עצמם מלאכול.

ונראה מדבריו, שמפרש שאין המחילה של הבן בשעת הקציצה, שאילו כן היה אפשר לתרץ, שבאו לחדש ששתיקתו בשעת הקציצה מועילה לכך שלאחר מכן שוב לא יוכל לחזור בו, ואינו יכול לאכול אף אם כעת רוצה לאכול. אלא סובר הרשב"א שהמחילה היא בשעת הפעולה עצמה שאינו אוכל, ולכך הקשה שאם כן פשיטא שאם אינו אוכל אין לו עוד שום תביעה על הבעלים.

ותירץ הרשב"א, שבאמת עיקר החידוש הוא הסיפא שאינו קוצץ לכתחילה על בנו הקטן, ומשום שאנו חוששים שהקטן ימנע מלאכול מחמת הקציצה, אף שעל פי דין יכול לאכול].

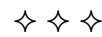
שמשל שמים הוא אוכל, אלא יש לגרוס רק 'הכא נמי משום דמיחזי כמקח טעות'.

אמנם המהרש"א לשיטתו כתב לבאר, שאף קושית הגמ' מנתפתחו החביות אינה אלא לצד שמשל שמים הוא אוכל. שלפי הצד שמשלו הוא אוכל, מכיוון שלא הזכיר הבעלים בפירוש שאין לו לאכול משום שנתפתחו החביות, הרי הוא כמי שהתנה הפועל שיעשר ויתן לו.

### גמ': אי אמרת משלו הוא אוכל קטנים נמי נקוץ

#### להו

בקטן הסמוך על שולחן אביו, האם מעשי ידיו לאביו או רק מציאתו



בקושית הגמ' שאם משלו הוא אוכל, מדוע לא יקוץ אף בקטנים הרי אכילתן שלו, כתב הריטב"א שכל קושית הגמ' אינה אלא מעבדו ושפחתו ובתו, אבל מבנו אין קושיה כלל, שאף במעלה לו מזונות אין מעשה ידיו שלו, שכל מה שתקנו בקטן הסמוך על שולחן אביו הוא רק שמציאתו לאביו, אבל מעשה ידיו אינם של אביו.

אולם התוס' (ד"ה לא זכי) כתבו, שמציאת קטן ושכרו לאביו, ומבואר מלשונם שנחלקו על הריטב"א, ולשיטתם גם מעשה ידיו תקנו חכמים שיהיו של אביו.

[ובשיטה מקובצת בשם הראב"ד בגמ' בסמוך, מפרש בפירוש אחד שמה שאמרה הגמ' 'צערא לא זכי להו רחמנא', הכוונה שהשכר על מה שטורח הקטן לא זיכו לאב, וכשיטת הריטב"א, אמנם לפי הפירוש הראשון סובר הראב"ד כשיטת התוס', שתקנו שגם מעשי ידיו של הקטן הם של אביו. אלא שיש להקשות על דבריו, כיצד אפשר לפרש שכוונת הגמ' לתרץ שהשכר על מה שטורח לא זיכו לאב, הרי עדיין נשאר קשה מקטנה, שבקטנה מן התורה מעשה ידיה של אביה].

[והריטב"א כתב עוד, שיתכן לומר שהקושיה גם מבנו קטן, ומשום שאף שאין מעשה ידיו לאביו, מכל מקום זכות האב לפקח בעסקיו של הקטן ולא גרע מאפוטרופוס של קטן. ומבואר מדבריו שבכח

ותירץ, שיתכן לפרש שאינו מועיל מדין 'מחילה' אלא מדין 'סילוק', ולפי השיטות שסילוק מועיל אף בזכויות שיש לו מן התורה ולא רק בזכויות דרבנן, עיין שם. ובשיעורי הגר"ד פוברסקי כתב, שלכאורה במשנתנו ודאי שאין הכוונה שהקציצה תועיל מתורת תנאי, שהרי מבואר שמועיל לקצוץ גם על אשתו ובניו ובנותיו הגדולים, והרי מבואר בגמ' לעיל (צב, ב) שכיון שמשל שמים הוא אוכל, אין לו זכות על אכילת אשתו ובניו ובנותיו, וכל מה שיכלו לקצוץ הוא רק משום שאנו אומרים שאשתו ובניו ובנותיו מוחלים, ואם כן בוודאי שאין הכוונה כאן מתורת תנאי אלא מתורת מחילה.

### רש"י ד"ה מהלכות

אכילת שומרי פירות - מכח מנהג או מכח תקנת חכמים

◇ ◇ ◇

בדין משנתנו ששומרי פירות אוכלים מהלכות מדינה, כתב רש"י 'מהלכות מדינה - כבר נהגו כן'. ובביאור דבריו כתב התוס' רי"ד, שאין כוונתו שאוכלים מכח מנהג בעלמא, אלא הכוונה שאוכלים מכח דברי סופרים שהטילו על בני המדינה, ולעולם אוכלים מכח תקנת חכמים שתקנו ששומרי פירות יאכלו אף הם.

### צג, ב

#### גמ': על למתא בעידנא דעיילי אינשי וכו'

גדר הפטור בעל בעידנא דעיילי אינשי, והנפק"מ

◇ ◇ ◇

על דברי רבה שפוטרי בגניבה בשומר שכר כאשר עלה לעיר בזמן שאנשים רגילים לעלות, הקשו התוס' לעיל (מב, א), שאם כן, נמצא שיש טוען טענת גנב בשומר שכר, באופן שיטען שנגנבה בשעה שעלה לעיר בזמן שאנשים עולים. ועיין במה שתרצו שם.

ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א והריטב"א כאן כתב, שמה שהוא פטור בעל בעידנא דעיילי אינשי, הוא משום שנחשב שאינו שומר באותה שעה, ואם כן אין

### צג, א

#### תוס' ד"ה אלא

מדוע העמידו התוס' דוקא באין מעלה להם מזונות

◇ ◇ ◇

בטעם שנקטו התוס' שלרבי יוחנן מדובר דוקא באין מעלה להם מזונות, כתב המהרש"א שהוא משום שהתירוץ שתרצה הגמ' לעיל שאינו יכול להתנות על אכילת בניו ובנותיו הקטנים משום שהתורה לא נתנה לו את הזכות לצער אותם, הוא תירוץ דחוק, ועל כן העדיפו התוס' להעמיד רק באין מעלה להם מזונות. ולפי רבי יוחנן באמת, באופן שמעלה להם מזונות יכול להתנות גם על בניו ובנותיו הקטנים.

#### מתני': קוצץ אדם על ידי עצמו וכו'

גדר הקציצה, והטעם שאין בקציצה זו תנאי על מה שכתוב בתורה

◇ ◇ ◇

בדין המשנה שאדם יכול לקצוץ על ידי עצמו ולהתנות שלא יאכל, הקשה המנחת חינוך (מצוה תקעו אות ט), כיצד מועיל התנאי, הרי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, ולרבי מאיר תנאו בטל אפילו בדבר שבממון, ואם כן נמצא שיש כאן סתם משנה לא כרבי מאיר.

ועוד הקשה, שאף לרבי יהודה שתנאו קיים יהיה קשה לפי שיטת הרשב"א, שכתב שהטעם שלרבי יהודה יכלו להתנות בדבר שבממון, הוא משום שהתנאי הוא על מנת שימחול על זכות הממון שלו, [עיין קצות החושן (סי' רט ס"ק יא)]. ואם כן כאן אין המחילה יכולה להועיל, שהרי להלכה פועל משל שמים הוא אוכל, ונתבאר לעיל שאינו זוכה אלא בשעה ששבא לידו בפועל, ונמצא שעכשיו בשעת התנאי הוא עדיין דבר שלא בא לעולם, ומחילה אינה מועילה בדבר שלא בא לעולם.

כאן טוען טענת גנב, שהרי הוא טוען שנגנבה בשעה שלא היה שומר, ואין בזה חיוב של טוען טענת גנב. אלא שהרשב"א בהמשך דבריו כתב אחרת. שכתב שהטעם שהוא פטור לרבה הוא משום שהוא נידון כאנוס, משמע לכאורה שלא כדבריו בתחילה שפטורו משום שאינו שומר כלל באותה שעה, אלא ששפיר הוא שומר אלא שנפטר מחמת אנוס.

### \*גמ': גנא פורתא בעידנא דגנו אינשי וכו'

הטעם שבישן מעט אינו נפטר מדין אנוס, והאם שומר פטור באנוס שהוא בגוף השומר,



על דברי אב"י שנחלק ומחייב בישן השומר מעט בזמן שאנשים רגילים בכך, הקשה בשיטה מקובצת בשם הרשב"א וכן הובא ברשב"א לעיל (מב, א) מדוע אב"י מחייב בישן בזמן שהדרך לישון הרי אין לך אנוס גדול מזה, שאינו יכול להמנע מלישון מעט.

ותירץ, שלשיטת אב"י רק על אנוס שבגוף הפקדון שומר שכר פטור בו, אבל על אנוס שאירע בשומר עצמו - אינו נפטר, וכמו כן אף אם יפול למשכב ולא יוכל לשמור - יהיה חייב, משום שאין כאן אנוס בגוף הפקדון. וזה יסוד מחלוקתם של רבה ואב"י, שרבה פוטר אף באנוס בגופו של שומר, ואב"י סובר שכל הפטור אינו אלא באנוס בגוף הפקדון בלבד.

אמנם ברמב"ן לעיל (שם) מבואר, שכל שיש אנוס בגופו של שומר - פטור. ולשיטתו חוזרת קושית הרשב"א מדוע חייב אם נגנב בזמן שישן, הרי אי אפשר ללא שינה. ובמרדכי (סי' רפ) כתב, שהוא חייב משום שהיה מוטל עליו להעמיד שומר אחר בזמן שהוא ישן, ואפילו לשיטות ששומר שמסר לשומר חייב, מכל מקום בזמן שהוא ישן מותר לו למסור לשומר אחר, כיון שאי אפשר באופן אחר.

### \*גמ': תחילתו בפשיעה וסופו באנוס חייב

הטעם שאב"י מחייב כאן מדין תחילתו בפשיעה וסופו באנוס, ומה הדין להלכה



בגמ' מבואר שכשפשע ועלה בזמן שאין רגילים לעלות, אף אם לבסוף אירע אנוס שנטרף על ידי ארי, ראוי לחייבו מטעם 'תחילתו בפשיעה וסופו באנוס'. והרי"ף לעיל (לו, ב) הבין שהאנוס כאן אינו בא מחמת הפשיעה, שהרי אף אילו היה נשאר - לא היה יכול להציל מפי הארי.

ולפיכך כתב הרי"ף, שמה שמבואר כאן שיש לחייב אף באנוס שאינו מחמת הפשיעה, הוא דוקא משום שאב"י לשיטתו לעיל (שם) שסובר שיש לחייב גם במתה כדרכה משום תחילתו בפשיעה וסופו באנוס, ולשיטת אב"י אף אם אין האנוס בא מחמת הפשיעה הוא חייב. [והתוס' שם חולקים, שאף אב"י אינו מחייב אלא באופן שאפשר לתלות שהאנוס בא מחמת הפשיעה]. אבל לשיטת רבא שם שסובר שרק כאשר האנוס בא מחמת הפשיעה יש לחייב, אף כאן כשעלה בזמן שאין רגילים אין לחייב משום תחילתו בפשיעה וסופו באנוס, הואיל וכאן האנוס לא בא מחמת הפשיעה.

וכן מבואר ברמב"ם (הל' שכירות פ"ג), שכתב שאם עלה הרועה בזמן שאין רגילים ובא ארי ודרס ולא היה יכול להציל - פטור, והטעם משום שלהלכה שנפסק כרבא, אף בתחילתו בפשיעה הוא פטור כל עוד האנוס לא בא מחמת הפשיעה.

אולם התוס' לעיל (עח, א) כתבו, שאף כאן נחשב אנוס הבא מחמת הפשיעה, שאם לא היה עולה לעיר שמא היה לוקח את הצאן למקום אחר שכן דרך הרועים לשנות מקום באמצע היום, או שמא הארי היה ירא מלבוא, או שמא היה מתקיים בו 'גם את הארי ואת הדוב הכה עבדך'.

וכדברי התוס' כן כתב גם בשיטה מקובצת כאן בשם הראב"ד שנחשב אנוס הבא מחמת הפשיעה. והוסיף סיבה נוספת לחייבו, שכיון שעלה - היה עליו להעלות הצאן עמו לעיר, ופשע בכך שלא העלה את הצאן עמו. [ויש להקשות על דבריו, שלפי סברא זו הרי אין כאן

אונס כלל אף לא בסופו, אלא יש כאן פשיעה גמורה, ובגמ' הרי מבואר שכל הטעם לחייבו הוא רק משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס].

### תוס' ד"ה אי הכי

תחילתו כעין גניבה וסופו באונס, האם חייב

◇ ◇ ◇

כדברי התוס' שרק בפשיעה יש לחייב משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אך לא בתחילתו בכעין גניבה ואבידה וסופו באונס, כן מבואר גם ברמב"ן ובעוד ראשונים.

[אולם לשיטת הרי"ף שכאן מדובר באונס שאינו מחמת הפשיעה, אין להוכיח מסוגייתנו אלא שעל אונס שאינו מחמת הפשיעה, אין לחייב אלא אם פשע מתחילה, ולא בתחילתו בכעין גניבה, אבל עדיין יתכן לומר שעל אונס שבא מחמת הפשיעה, באופן זה יש לחייב, אפילו אם תחילתו בכעין גניבה וסופו באונס.

וכדברים אלו נראה מלשון הריטב"א לעיל (עח, א), שכל שהאונס בא מחמת מעשיו הראשונים, יש לחייב אף אם תחילתו בכעין גניבה ולא רק בתחילתו בפשיעה גמורה. אמנם בריטב"א כאן מבואר להיפך, שאף באונס הבא מחמת מעשיו הראשונים, אין לחייב כאשר היה תחילתו רק כעין גניבה ולא פשיעה גמורה].

### גמ': אי הכי אומדין אותו מאי הוה ליה למעבד

ביאור קושית הגמ'

◇ ◇ ◇

בביאור קושית הגמ' כתב השיטה מקובצת בשם הראב"ד, שאף שמדובר בארי שאומדים שהיה יכול להציל, עם זאת נחשב כאנוס, משום שאדם השומע קול ארי ואינו רואה אותו הוא פוחד ממנו, שסבור הוא שבא ארי גדול ולא יוכל להתגבר עליו.

### גמ': אי הכי מאי אריא שומר שכר אפילו שומר

חינם נמי וכו'

כוונת הגמ' שאם שומר חינם חייב לקדם - יש כאן תחילתו בפשיעה וסופו באונס

◇ ◇ ◇

בביאור קושית הגמ' כתב השיטה מקובצת בשם הראב"ד, שהקושיה היא שכיון שאף שומר חינם יש לחייבו לקדם, אם כן בהכרח שעל כך שלא קידם יש לדונו כפושע, ושוב קשה שאם כן יש לחייבו משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אלא בהכרח שמדובר בדבר שרק שומר שכר חייב עליו.

### \*תוס' ד"ה איבעי

באופן שלא העביר אחת אחת האם נחשב לפשיעה - לגבי מזיק ולגבי שומרים

◇ ◇ ◇

את דברי רב פפא ביארו התוס' שמה שהיה צריך להעביר אחת אחת, אין זו פשיעה אלא כעין גניבה, ומשום כך חייב רק בשומר שכר. וכתבו שרב פפא סובר כרבא בבבא קמא (נח, א) שאמר לגבי דיני מזיק שאין זו פשיעה, ונחלק על רב כהנא שם שאמר שזו פשיעה גמורה.

אמנם ברמב"ן ובעוד ראשונים מבואר שלא כדברי התוס', אלא שאף לרב כהנא שנחשב פשיעה ויש לחייבו בדיני מזיק על שלא שמר שלא תדחוף אותה חברתה, עם זאת לגבי שומר חינם מודה שהוא פטור, והטעם משום ששמר כדרך השומרים. וכתבו עוד, שכמו כן בגמ' לעיל שמבואר שכאשר עלה בזמן שאנשים רגילים לעלות, שומר חינם פטור לכל הדעות, אין זה אלא לפוטרו בדיני שומרים, אבל אם לא ישמור על שורו והשור יזיק בזמן זה, בודאי שיהיה חייב, שהיה לו לשמור על השור והוא פושע שלא שמר.

### מתני': עלתה לראשי צוקין ונפלה הרי זה אונס

כשלא שמר ועלתה הבהמה מעצמה ונפלה, האם חייב

◇ ◇ ◇

שכר, אבל לא שומר חנם. וכן מבואר בטור ובשו"ע (סי' רצא סעי' יא וסי' שג סעי' יד), שרק שומר שכר חייב כשעלתה מעצמה.

[ומבואר בטור ובשו"ע (סי' שג סעי' יד), שאם עלתה מעצמה ואחר כך תקפתו ונפלה הרי הוא חייב אפילו שהנפילה עצמה אירעה באונס, משום שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב.

ועל דבריהם הקשה בנתיבות המשפט (שם ס"ק יא), שכיון שרק שומר שכר חייב, בהכרח שאין זה אלא תחילתו בכעין גניבה, והרי מבואר בתוס' שבתחילתו בכעין גניבה וסופו באונס פטור, ואם כן מדוע חייב כאן. ותירץ, שכל מה שבתחילתו בכעין גניבה וסופו באונס פטור, הוא רק באופן שאין זה ודאי שהאונס בא מחמת הפשיעה, אבל כאשר האונס בא בוודאות מחמת הפשיעה, באופן זה יש לחייב אפילו בתחילתו בכעין גניבה, וכאן אילו היה שומרה שלא תעלה, בודאי שלא היתה מתה מחמת נפילה שהרי לא היתה נופלת כלל, ומשום כך חייב אפילו בתחילתו כעין גניבה וסופו באונס].

## צד, א

### מתני': מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה

האם מועיל תנאי להיפטר מפשיעה



בהגהות אשרי כתב בשם ה"ר ברוך שממה שלא כתוב שמתנה שומר חנם להיות פטור בפשיעה, נראה שבאמת גם אם יתנה לא יפטר מפשיעה. אמנם בשיטה מקובצת בשם ה"ר יהונתן מבואר, שאף לזה מועיל תנאי. וכן פסק הרמ"א (סי' שה סעי' ד). והביא את דברי המרדכי, שאפילו שומר שכר שהתנה בסתם שלא יתחייב באחריות, הרי הוא פטור אפילו מפשיעה.

### מתני': וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו

בביאור דין משנתינו שעלתה לראשי צוקין ונפלה הרי זה אונס, כתבו רש"י והרי"ף שבגמ' לעיל (לו, ב) מבואר, שפטורו הוא באופן שתקפתו ועלתה לראשי צוקין, אבל אם עלתה משום שלא שמר עליה שלא תעלה, הרי הוא חייב אף כשעלתה מעצמה.

אמנם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד לעיל (שם) מבאר, שרק לשיטת אב"י נזקקה הגמ' שם לומר שמוטל על השומר לשמור שלא תעלה או תרד, ומשום כך דוקא אם תקפתו ועלתה הוא שפטור, אבל לרבא הדין הוא שאין לו לשמור שלא תעלה או תרד מעצמה, מהטעם של 'וכי יאחזנה בזנבה וילך', ומשום כך הדין שהוא פטור אף אם עלתה מעצמה, ורק כשהעלה אותה הוא עצמו חייב אף אם לבסוף נפלה מעצמה, שלא היה לו להעלותה.

אכן לפי דברי התוס' (שם ד"ה אי הכי), אין חילוק בנקודה זו בין רבא לאב"י, אלא אף רבא מודה שפטורו הוא דוקא אם תקפתו ועלתה, אבל אם עלתה משום שלא שמר - מודה רבא שחייב.

והרמב"ן והרא"ש כתבו לישיב את שיטת הרי"ף אף לפי פירוש הראב"ד בגמ' לעיל, שכל מה שמבואר שם שלרבא אף בלא תקפתו ועלתה יש לפטור משום 'וכי יאחזנה בזנבה וילך', כל זה הוא רק לפי שיטת רבה הסובר כאן לעיל שכל ששמר כדרך השומרים - פטור, ומשום כך, כיון שאין דרך בני אדם לאחוז בבהמה שלא תעלה לראשי צוקין, אין לחייבו אם עלתה מעצמה. אבל להלכה שקימ"ל כרב פפא שיש לחייב שומר משום שהיה לו להעביר אחת אחת, למרות שאין בני אדם להעביר אחת אחת, שפיר יש לחייב גם כאן כשעלתה מעצמה, אף שאין דרך בני אדם לאחוז בזנבה, משום שהשומר מחויב באחריות גם על מקרים כאלו.

ולפי דברי הרמב"ן אלו שכשעלתה מעצמה חייב משום שיש לו לשמור גם מדבר כזה, כתב המגיד משנה (הל' שכירות פ"ג ה"ט), שחייב זה אינו אלא בשומר שכר אבל לא בשומר חנם, שכמו שמבואר לעיל הרי רק בשומר שכר יש לחייב גם על מה שאין דרך בני אדם לשמור עליו, ועל כן אינו חייב כשעלתה מעצמה אלא בשומר

שיטות הראשונים בהגדרת 'תנאי שיש מעשה בתחילתו'



בהגדרת תנאי שיש מעשה בתחילתו שהוא בטל, כתבו רש"י ושאר ראשונים, שהכוונה לצורת אמירת התנאי. שכשאמר התנאי הזכיר קודם את המעשה ולאחר מכן את התנאי. מאידך הרמב"ם (הל' אישות פ"ו ה"ד) מבאר, שהכוונה למעשה בעצמו. כלומר, שעשה את המעשה ולאחר שעשה אמר את התנאי, כגון שאמר לאשה הרי את מקודשת לי ונתן לה דינר, ורק לאחר מכן השלים את התנאי ואמר 'אם תתני לי מאתים זוז'.

[ובכסף משנה (שם ה"ג) כתב, שמבואר ברמב"ם שכל הסיבה שבטל באופן זה רק משום שלא נתקיימו דיני תנאים כהלכתם. ואף שהיה מקום לומר שיהיה בטל משום עצם זה שאי אפשר להתנות לאחר שנתקיים המעשה, מבואר ברמב"ם שאין זה סיבה לומר שבטל. והטעם, משום שאמירת התנאי כאן היא כהמשך למה שאמר מתחילה הרי את מקודשת לי, והכל דיבור אחד, על כן מצד עיקר הדין צריך היה להיות שהמעשה יתקיים בסוף רק כפי התנאי שתלה בו את הקידושין, ועל כן כל הטעם שהתנאי בטל הוא רק משום דיני תנאים, שצריך שיהיה תנאי קודם למעשה ולא להיפך].

### \*גמ': ושאי הכא דמעיקרא לא שעבד נפשיה

שיטות הראשונים בביאור החילוק בין תנאי בשומרים לבין קידושין בתנאי



בדברי הגמ' שאף לרבי מאיר ראוי להועיל התנאי בשומרים, משום שמעיקרא לא שעבד את עצמו, הקשו התוס' בכתובות (נו, ב ד"ה הרי) מדוע לא נאמר כן אף בקידושין, שמעיקרא לא שעבד עצמו לשאר וכסות. וכתבו בתירוץ אחד, ששומרים שונה, שכיון שריבתה התורה שומרים הרבה, יכול הוא גם להיות בדין שומר כפי תנאו שלו, מאידך בקידושין, אין לו הכח להשתעבד

כפי מה שרוצה הוא. וכן כתב בשיטה מקובצת כאן בשם הראב"ד.

עוד תירצו התוס', שכיון ששומר שכר חייב משום שלוקח שכר ושואל משתעבד יותר לפי שכל הנאה שלו, דבר זה מוכיח, שכל הטעם ששומרים משתעבדים כפי דינם, הוא משום שהשומר משעבד עצמו בשעת קבלת החפץ לכל מה שכתוב בפרשה. כלומר, שאין הכוונה שהתורה מחייבתו אלא הוא מתחייב בעצמו, ועל כן כל שמתנה שאינו רוצה להשתעבד ממילא לא חל שעבוד התורה. לעומת זאת בקידושין, מה שמתחייב בשאר וכסות, אינו משום שהאיש משעבד עצמו בשאר וכסות, אלא התורה עצמה מחייבת את האיש בשאר וכסות לאשתו.

וכדבריהם מבואר גם בתוס' הרא"ש כאן שהתורה לא חייבה את השומרים אלא כפי הנאתו ודעתו, אבל בשאר חיובי התורה, החיובים הם מחמת דבר אחר ולא מחמת שהעלה בדעתו להתחייב בדבר.

ובשיטה מקובצת כאן בשם הר"ח כתב, שכיון שמתנה מתחילה אנו אומרים שבאמת לא נעשה שומר של התורה כלל, כלומר, שלא קיבל עליו להיות שומר של דיני התורה, [וכדי להתחייב בדיני שומר פשיטא שצריך לקבל עליו להיות שומר], וכן מבאר הרמב"ן. לעומת זאת בקידושין, כיון שקידש את האשה הרי שבדבר מחייבו מכח דין התורה בשאר וכסות.

והריטב"א כתב שלגבי קידושין מצאנו שהקפידה תורה על חיוב שאר וכסות, שכתוב 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע', וכן באונאה אסרה תורה להונות, וכן לגבי שביעית אסרה תורה לנגוש בשביעית. אבל לגבי דיני שומרים לא מצאנו שהקפידה התורה שיתחייב בדיני השומרים, אלא רק אמרה התורה בסתם אם קיבלו שמירה כיצד דינם.

ובשיטה מקובצת הקשה על תירוצו של הריטב"א, שלפי זה לשון הגמ' אינה מדוייקת, במה שאמרה 'מעיקרא לא שעבד נפשיה', שהיה לגמ' לומר שלא הקפידה תורה על אופן ההתחייבות.

## רש"י ד"ה אפילו

קושית התוס' על חילוקו של רש"י, וישוּבו של הרמב"ן



בביאור החילוק בין שומרים לקידושין, כתב רש"י שבשומרים התנה את התנאי קודם משיכתו, ועל דעת כן משך, מאידך בקידושין משעה שאמר 'הרי את מקודשת לי' כבר התקדשה, ועל כן אין כאשר מתנה 'על מנת שאין לך עלי שאר וכסות' הרי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה.

ועל פירושו הקשו התוס' בכתובות (שם), שבוודאי גם בקידושין הזכיר את התנאי לפני שאמר הרי את מקודשת לי, שהרי לרבי מאיר צריך שיהיה תנאי קודם למעשה, ואם כן אין לחלק בין שומרים לבין קידושין בזה.

והרמב"ן כאן כתב, שיתכן שכוונת רש"י לפרש כפי שפירש הרמב"ן בגמ' [הובא לעיל בקטע הקודם], שבקידושין מכיון שהוא מקדש את האשה ממילא הדבר מחייבו במה שחייבתו התורה, מאידך בשומרים, מעיקרא לא נעשה כלל שומר של התורה.

## גמ': ומתנה שומר שכר וכו' במאי בדברים וכו'

גדר התחייבות השומר להיות כשואל, והטעם שאינה יכולה לחול מכח המשיכה עצמה



בעיקר קושית הגמ' באיזה קנין חלה התחייבות השומר להיות כשואל, הקשה בשיטה מקובצת בשם הראב"ד, שכיון שהוא מתנה להיות כשואל בזמן משיכת הפקדון, מדוע לא יחול תנאו כמו כל תנאים בשעת קנין שהם חלים מכח חלות הקנין על עיקר המעשה, ואינם זקוקים לקנין נוסף.

ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב שהראב"ד נשאר בקושיה. אמנם בשיטה מקובצת מביא מהשמטות, שהראב"ד מתרץ, שרק תנאי שבא לבטל את המעשה מועיל לחול מכח המעשה עצמו, אבל כאן שהתנאי בא

לחייבו יותר משיעור חיובו, לא מועיל התנאי גם בשעת המעשה אלא צריך קנין מיוחד להתחייבות זו. ישוב אחר כתב הרשב"א, שכל שבא לחייב את עצמו, לא מועילה ההתחייבות אלא אם יש לו קבלת הנאה כלשהי, כגון שומר שכר שמקבל שכר או שואל שכל הנאה שלו, או בקנין כסף שמחמת זכייתו בכסף הוא מתחייב, או בקנין סודר שתמורת הסודר הוא מתחייב. אבל כאן שאין כאן אלא משיכת הפקדון ואינו זוכה בכלום, קנין כזה לא מועיל ליצור התחייבות. [ונראה שגרס בגמ' 'מתנה שומר חנם להיות כשואל'].

וכתב הרשב"א, שמה ששומר חנם בעלמא מתחייב על פשיעה אף שלא קיבל כלום אלא רק משך, זהו מטעם אחר, שכיון שקיבל על עצמו לשמור והמפקיד נשען על שמירתו, הרי שפשיעתו היא בגדר קרוב למזיק, ומשום כך משתעבד להתחייב על פשיעה, אבל להתחייב באונסים אין זה מועיל. ולכך מקשה הגמ' שאין כאן סיבה שיתחייב, והוא כמי שהתחייב בדברים בעלמא. ועל כך מתרץ שמואל שקנו מידו בקנין סודר, ואם כן הוא מתחייב תמורת הסודר, ורבי יוחנן מתרץ שחל משום בההוא הנאה, שנמצא שקיבל דבר ותמורתו מתחייב.

ולפי תירוץ הראב"ד יש להקשות, מדוע באמת לא יועיל הקנין לחייבו גם במה שהוסיף על עצמו, הרי כשם שקנין המשיכה מועיל לחייבו בתורת שומר חנם, כמו כן יוכל אותו קנין משיכה לחייבו אף באונסים.

ומדברי רעק"א מתבאר ישוב הקושיה. שרעק"א הקשה, מדוע לא נאמר שתועיל משיכת הפקדון להתחייב עליו באונסים, מטעם שכוונתו לקנות את הפקדון לעניין להתחייב עליו באם יאנס. וכתב לישוב, לפי השיטות ששואל אינו מתחייב באחריות אלא משעת אונסים, ואילו נאמר שכאן הוא קונה את הפקדון להיות חייב עליו אם יאנס, הדין נותן שיהיה חייב משעת משיכה, שהרי בשעת משיכה קנה את הפקדון, וכיון שהוא מתנה להיות כשואל ולא יותר, הרי שרצונו להתחייב רק משעת אונסים וככל שואל, ובהכרח שאין כוונתו לקנין החפץ אלא כוונתו לשעבד את גופו להיות חייב

שאז שוב היה מקום לטעות שאין כוונתו אלא לבאר מדוע מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, שהוא משום שאי אפשר לקיימו מחמת דין תורה, אבל לא בא להשמיע את הדין כרבי יהודה בן תימא. אבל עכשיו ששנה הלשון 'כל שאפשר לקיימו תנאו קיים', אנו אומרים שבהכרח גם בא לחדש את הדין של רבי יהודה בן תימא, שאילו רק בא לבאר את הדין של מתנה על מה שכתוב בתורה, היה להתנא לשנות 'ואם אפשר לו לקיימו', וכמבואר בתוס'.

## פרק השואל

### צד, ב

#### \*גמ': פרה במשיכה ובעלים באמירה

האם די באמירה בלבד להגדיר את הבעלים כשואל, והטעם



בדברי הגמ' כפשוטם משמע, ששאלת הבעלים עצמו חלה על ידי אמירה בלבד. אמנם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד כתב בתחילת דבריו שאין הכוונה שדי באמירה בלבד, שהרי צריך לכל הפחות או תחילת מלאכה או הליכה למלאכה. אלא כונת הגמ', שכיון שהתחיל ללכת עם פרתו, אף שעדיין לא יצא מביתו, יש כאן כבר התחלת מלאכה לגבי הבעלים משום שהתחיל ללכת למלאכתו, ומשום כך חלה השאלה לגבי הבעלים.

והרא"ש להלן (סי' ו) הביא את דברי הראב"ד, וכתב גם, שבשעה שמזמינים עצמם ומניידים עצמם ללכת - נחשב שעת מלאכה. אמנם בהגהות אשרי כאן כתב, שדי באמירה לבד להחשב פועל, ואינו יכול לחזור בו בדבר האבד. [שאילו בדבר שאינו אבד יכול לחזור בו אפילו לאחר שהתחיל במלאכה].

והתוס' לעיל (ע"א) כתבו, שאם מזמנין עצמם ללכת נחשב שעת מלאכה. והש"ך (סי' שמו ס"ק א) כתב, ששיטת התוס', שאמירה בלבד בצירוף זה שעומד להתחיל מיד במלאכה - נחשב בעליו עמו. אמנם בנתיבות המשפט (שם ס"ק א) כתב, שלשיטת התוס'

באחריות באם יאנס הפקדון, [וכן מבואר בתוס' רבינו פרץ שהקנין חל על גופו להיות משועבד כשואל]. וממילא מכיון שכל הקנין הוא לענין השתעבדות גופו, הרי שעל לא תועלי משיכת הפקדון, שאין כאן שום דבר השייך לקנין בגוף הפקדון. [ועיין שם שכתב, שאף לשיטת הרמב"ם ששואל חייב משעת משיכה, מכל מקום הרי שיעור חיובו אינו אלא כפי מה ששואל הפקדון בשעה שנאנס, ועל כן גם לשיטתו, אילו כאן טעם חיובו היה משום שקנה את הפקדון לענין חיוב באונסים, הדין נותן שיצטרך לשלם כפי מה שהיה שוה בשעת הפקדון, אלא בהכרח שאף לפי הרמב"ם הקנין הוא בדרך שעבוד הגוף].

#### תוס' ד"ה אמר

למסקנת התוס', מדוע לא שנה התנא 'כל שאי אפשר לקיימו וכו'



על דברי התוס' הקשו בשיטה מקובצת ובמהר"ם, שלכאורה לא תירצו כלום על קושיתם שהיה לתנא לשנות שכל שמתנה על דבר שאי אפשר לקיימו תנאו בטל. שכיון שלמסקנה התנא אכן בא ללמדנו שאם מתנה על דבר שאי אפשר לקיימו תנאו בטל, ואין הכוונה על הרישא, אם כן באמת מדוע לא שנה התנא שאם אי אפשר לקיימו תנאו בטל. [ועיין במהרש"א].

וכתבו, שאף למסקנה שבא התנא ללמדנו שאם אי אפשר לקיימו תנאו בטל, מכל מקום עדיין דברי התנא מתפרשים כסיום של הרישא, ועל כן שנה 'כל אפשר לו לקיימו בסופו תנאו קיים', שבא גם לומר שמשום כך ברישא המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל - משום שאי אפשר לקיימו. אלא שאם לענין זה לבד בא התנא לחדש, היה על התנא לכתוב 'ואם אפשר לקיימו וכו'', וכיון ששנה התנא 'וכל שאפשר לו לקיימו וכו'', בהכרח שבא גם לחדש את הדין כרבי יהודה בן תימא, שאף במקום שאי אפשר לקיימו במציאות - תנאו בטל.

ישוב נוסף כתב בשיטה מקובצת לישב, שהתנא לא רצה לכתוב בלשון 'כל שאי אפשר לקיימו תנאו בטל', משום



דוקא אם עושה איזו פעולת הכנה - נחשב בעליו עמו וכמו שמבואר ברא"ש.

והראב"ד כתב בהמשך דבריו, שיתכן שבאמת די באמירה בלבד, ואף שאינו מתחייב אלא בתחילת מלאכה, מכל מקום מכיון שאף קודם תחילת מלאכה אם חוזר בו יש לבעל הבית זכות תרעומת עליו, די בכך להגדירו כשואל משעת כבר באמירה לבדה, וכל שאינו חוזר בו נחשב שואל כבר משעת אמירה.

והר"ן והנמוקי יוסף כתבו שאכן די באמירה לחוד, ואף שאינו משתעבד באמירה לחוד שהרי אפילו אם התחיל במלאכה יכול הפועל לחזור בו, מכל מקום באמירה לבדה נחשב כשואל, מטעם 'שארית ישראל לא יעשו עוולה', כלומר, שודאי לא יעשה עוולה לחזור בו, ועל כן כל שקיבל עליו לעשות מלאכה, נחשב 'בעליו עמו'.

ולכאורה, מכיון שכתבו שאינו משתעבד משום שאף התחיל במלאכה עדיין יכול לחזור בו, משמע מדבריהם, שהם הולכים כשיטת ההגהות אשרי שאמירה דינה כהתחלת מלאכה, אלא שכיון שאף לאחר התחלת מלאכה יכול לחזור בו, משום כך היה צד לומר שלא יחשב עדיין 'בעליו עמו', ולענין זה כתבו שדי בכך משום 'שארית ישראל לא יעשו עוולה'.

### גמ': אפילו הכי קרנא בלא שבועה עדיפא בכפילא בשבועה

לא לו עניינים עדיפה קרן בלא שבועה על פני כפל בשבועה, והטעם

◇ ◇ ◇

בביאור דברי הגמ' שקרן בלא שבועה עדיפה בוודאות על כפל בשבועה, כתבו התוס' לעיל (מא, ב), שאף שבגמ' שם יש מחלוקת האם קרן בלא שבועה עדיפה מכפל בשבועה, אין הכוונה שבאמת יש צד שכפל בשבועה חמור יותר, ועל כן בנידון האם לחייב קרן בלא שבועה או כפל בשבועה, ודאי החומרא היא לחייב קרן בלא שבועה, ומשום כך כאן שהנדון איזה חיוב לתת לשומר חנם ואיזה - לשומר שכר, ודאי שצריך לחייב

את השומר שכר בקרן ללא שבועה, ואילו שומר חנם - בכפל בשבועה.

וכל הנידון בגמ' לעיל הוא רק האם יש צד חומרא כלשהי בכפל בשבועה, לענין שניתן לפרוך על קל וחומר מכח צד חומרא זו. והסוברים שם שאף בתורת פירכא אין מקום לומר שכפל בשבועה חמור, הוא משום שכל הגורם לחיוב כפילא בשבועה הוא רק מכח הקולא שאינו חייב קרן בלא שבועה, וממילא אין זו חומרא אלא קולא.

אופן נוסף בביאור מדוע אין בו אפילו צד חומרא לענין פירכת קל וחומר, כתב הר"ן להלן (צה, א), שבאופן שיכולה להתקיים רק אחת משתי חומרות, כמו כאן שאי אפשר שיהיה קרן בלא שבועה וגם כפל בשבועה, ודאי שעדיפה החומרא הגדולה יותר, ובמצב כזה אינו חשוב כלל שיש בו איזה צד קולא במה שאין בו את החומרא האחרת, שהרי כל הסיבה לכך היא חומרתו.

### גמ': תדע דהא שואל וכו'

כיצד הוכיחו משואל הרי שואל גופא נלמד רק מכח עדיפות הקרן

◇ ◇ ◇

בהוכחת הגמ' משואל לכך שקרן בלא שבועה עדיפה, הקשו הרמב"ן ועוד ראשונים, שהרי בגמ' להלן מבואר, שכל הטעם ששואל חייב בגניבה ואבידה הוא בלפותא משומר שכר מקל וחומר, והוא בנוי על כך שקרן בלא שבועה עדיפה מכפל בשבועה, ואם כן איזה הוכחה יש ממה ששואל חייב בגניבה, הרי לפי הצד שקרן לא עדיפה, אכן לא נדע ששואל חייב בגניבה.

וכתבו, שהגמ' כאן סוברת כפי התירוץ השני בגמ' להלן, שהטעם שאפשר ללמוד שואל משומר שכר הוא משום שלסטים מזוין גזלן הוא, ואם כן אין אפשרות של טוען טענת גנב בשומר שכר.

והמהרש"א כתב לישב על פי התוס' להלן (ד"ה וי"ו מוסיף), שלפי המסקנה אפשר ללמוד ששואל חייב בגניבה מוי"ו מוסיף. [ועיין בחידושי רעק"א שמבאר מדוע לא היה ניחא למהרש"א בתירוצי הראשונים].

## גמ': עד דמיתברא ומתה לא מחייב

ביאור ההוה אמינא שחייב השואל רק בנשברה ומתה יחדיו

◇ ◇ ◇

על דברי הגמ' שהיינו אומרים שלא יתחייב עד שתשבר ותמות, הקשה הריטב"א, שהרי פשיטא שלא היתה הוה אמינא שלא יהיה חייב עד שתהיה שבורה קודם שמתה, ובודאי שאם רק תמות יהיה חייב, אלא שהיינו אומרים שעל שבור לבד אינו חייב, ואם כן אם אכן אינו חייב על שבורה לבד, מדוע לא אמר הכתוב רק 'ומת', ומזה היינו יכולים ללמוד שעל שבור לבד אינו חייב, ובהכרח שאם כתוב גם שבורה – חייב אף בנשברה בלבד.

ותירץ, שאכן היה די בכך שיהיה כתוב 'ומת' בלבד, אלא שאפשר לומר שכיון שבשומר שכר כתוב גם שבורה, משום כך גם נכתב גם בשואל.

ורעק"א כתב לישוב, שאם היה כתוב רק 'ומת', היינו אומרים שכיון ששואל אינו חייב אלא על מיתה ולא על שבירה, באופן שישבר ואח"כ ימות, כיון שאינו חייב על שבירה, לא יצטרך לשלם אלא כפי מה שנפסד לאחר השבירה, אבל על הפחת של השבירה לא יצטרך לשלם שהרי על דבר זה הוא פטור, ולכך אמר הכתוב 'ונשבר או מת', ללמדינו שאם נשבר ואחר כך מת – צריך לשלם אף על השבירה, שכל שלסוף יהיה גמר מיתה, הרי הוא מתחייב גם על תחילת החסרון שהיה בתחילה.

## תוס' ד"ה אלא

מקורו של רבי יונתן, מסברא או ממה שנצרך הכתוב לומר 'יחדיו'

◇ ◇ ◇

התוס' כתבו שרבי יונתן לא למד את דינו ממה שכתוב 'יחדיו' בחרישת שור וחמור. אמנם ברש"י בסמוך (ד"ה עד) מבואר שלא כדבריהם, אלא שטעמו של רבי יונתן שמשמע גם כל אחד בפני עצמו, הוא מכח מה שלגבי שור וחמור כתוב 'יחדיו', שמדוייק שאם לא היה כתוב יחדיו, היה מקום לומר שחייב גם על כל אחד לחוד.

## תוס' שם

לרבי יונתן מנין לומדים שצריך דוקא קשורים

◇ ◇ ◇

הריטב"א הקשה שלרבי יונתן שצריך יחדיו לומר שאינו אסור כל אחד לחוד, מנין שאסור דוקא בקשורין, וכתב שתרתי שמעינן, ממה שכתוב 'יחדיו' ולא כתוב 'שניהם'. ועוד כתב, שילפינן מ'יחדיו' הכתוב לגבי שעטנז, ששם הכוונה מחוברים יחדיו, וכמו כן כאן הכוונה דוקא מחוברים.

## צה, א

### גמ': מ"ט סברא הוא מה ליקטלה כולה וכו'

ביאור הריטב"א בדחיית הגמ'

◇ ◇ ◇

הריטב"א מבאר שאין כונת הגמ' שגם אם היה כתוב 'ונשבר ומת', הייתי אומר שהיה חייב על שבירה לחוד משום סברת 'מה לי קטלה כולה וכו'', שכיון שמשמע שניהם דוקא, הרי שיש כאן גזירת הכתוב שאינו חייב על שבירה לחוד. אלא כונת הגמ' שלא צריך לכתוב בפסוק 'ונשבר או מת', אלא די בכך שיהיה כתיב ומת לבד, ומזה נדע שחייב אף על שבירה לבד, מכח סברת 'מה לי קטלה כולה וכו''. ומשום כך יש לנו לומר שמה שכתבה תורה גם ונשבר או מת, זהו בכדי לרבות גם שבויה מ'או'.

### גמ': איבעית אימא קסבר לסטים וכו'

כיצד למדו ששואל חייב בגניבה מכח הקל וחומר

◇ ◇ ◇

התוס' הרא"ש הקשה שכיון שעכשיו לא אמרינן שקרן ללא שבועה עדיפה מכפל בשבועה, אם כן אדרבה, יש לנו לומר ששואל יהיה פטור על גניבה כדי שיתחייב בכפל בשבועה, ואיך אמרנו שמשום הקל וחומר יש לחייב שואל גם בגניבה.

וכתב לפי מה שהובא בדברי התוס' לעיל (צד, ב), שזה ודאי שקרן בלא שבועה חמורה יותר מכפל בשבועה, וכל הנדון בגמ' הוא רק האם אפשר לעשות פירכא ממה

שיש בשומר שכר כפילא בשבועה משום דיש בו צד אחד של חומר, אבל זה ודאי שקרן בלא שבועה חמור יותר מכפל בשבועה, [ובראשונים יש עוד תירוץ על קושיה זו].

## צה, ב

### תוס' ד"ה איבעית אימא

הטעם שדחקה הגמ' להעמיד כרבי יהודה

◇ ◇ ◇

בתוס' הרא"ש כתב, שאגב שאמרנו כך במקומות אחרים בכדי לישב מתני' כרבי מאיר, הביאה הגמ' לזה גם כאן. והריטב"א כתב שסתם ברייתא כרבי יהודה.

### תוס' ד"ה הא

ביאור השטמ"ק בקושית הגמ'

◇ ◇ ◇

בשיטה מקובצת מבואר שקושית הגמ' שבאמת אין רבותא אם הוא לפניו או על גבה, ורק שלגבי הרישא לבד אפשר שנקט מקום אחר דהיינו לפני הבהמה, לרוחא דמילתא שגם בזה פטור, הגם שאין בזה רבותא באמת, אבל מאחר שבסיפא דקדקה הגמ' למינקט באופן אחר, על כרחך שיש רבותא מצד עצמו במה שהוא במקום אחר, ועל כרחך שהכונה שאפילו שלא עמו במלאכתו באותה מלאכה של הבהמה.

### גמ': ועוד תניא ממשמע שנאמר וכו'

האם הקושיה היא אף על הדין שצריך להיות עמו באותה מלאכה

◇ ◇ ◇

רש"י כתב שזו קושיה רק על החלק השני שאמר רב המנונא, שצריך שיהיה עמו גם בשעת שבורה ומתה, אבל על מה שאמר שצריך שיהיה עמו באותה מלאכה אין זו קושיה.

אמנם בתוס' רבינו פרץ והריטב"א כתב שמלשון הגמ' ועוד תניא נראה שזו קושיה נוספת גם על הדין שאמר שצריך באותה מלאכה כמו הקושיה הראשונה. וכתב לבאר, שבשעת שאלה לבד, עדיין אינו יכול לעשות עמו

שיש בשומר שכר כפילא בשבועה משום דיש בו צד אחד של חומר, אבל זה ודאי שקרן בלא שבועה חמור יותר מכפל בשבועה, [ובראשונים יש עוד תירוץ על קושיה זו].

### גמ': פשיעה בבעלים פליגי בה וכו' חד אמר חייב

#### וחד אמר פטור

ישוב שיטת הרמב"ם שפשיעה בקרקעות שחייב אף שפשיעה בבעלים פטור

◇ ◇ ◇

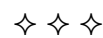
להלכה נפסק שפשיעה בבעלים פטור, וכמו שכתבו התוס' כאן. והנה הרמב"ם (הל' שכירות פ"ב ה"ג) כתב, שאף שעבדים וקרקעות נתמעטו מחיובי שומרים, מכל מקום אם פשע חייב משום שכל הפושע מזיק הוא, ואין הפרש בין מזיק קרקע למזיק מלטלטליו. והראב"ד שם השיג עליו, שאם כן מדוע פשיעה בבעלים פטור.

ובש"ך (סי' סו ס"ק קכו) כתב לבאר שיטת הרמב"ם, שאין כונת הרמב"ם שפושע הוא מזיק ממש, אלא רק לענין זה שמסברא יש לחייב שומר אם פשע גם ללא דרשה מסברא כמו שמזיק חייב, ומשום כך לגבי קרקעות אף שיש מיעוט שאינו בכלל חיובי שומר, נאמר שלא בא למעט אלא לגבי מה שצריך דרשה לחייבו, אבל על מה שיש לנו לחייב מסברא, על זה לא הולך המיעוט. אבל לענין פטור בעליו עמו שנאמר בתורה שהוא פטור אם בעליו עמו, ולא רק שיש פסוק שבעליו עמו אינו בכלל דיני שומר, אלא יש כאן פטור מפורש, אם כן מאחר שאמרנו שמקרא נדרש גם לפני פניו, הרי זה כמו שכתב בקרא בהדיא שאם בעליו עמו הרי הוא פטור גם מפשיעה.

ובשיעורי רבינו חיים הלוי כתב לבאר, שהמיעוט בקרקעות ועבדים הוא מחיוב תשלומין, לעומת זאת פטור בעליו עמו הוא פטור בעיקר דין שומר ומשום כך פטור גם מפשיעה. ובנרכת שמואל בבבא קמא (סי' לב אות ד) כתב שאין כונת הגר"ח שאין חיוב לשומר בבעליו עמו, אלא רק שבבעליו עמו אמרינן, שזו סיבה

מלאכה יחד עם הבהמה, שהרי אז הוא מושך את הבהמה, ואינו מתחיל מיד לעבוד עמה. **ובשיטה מקובצת** כתב לבאר שכוונת הגמ' להקשות, שכיון שדי בכך שיהיה עמו בשעת שאלה, אין סברא לומר שצריך דוקא באותה מלאכה, שזו סברא רק אם צריך שגם יהיה עמו בשעת שבורה, שאז מסתבר שצריך שיהיה עמו באותה מלאכה בזמן שנאנסה הבהמה.

**גמ': אביי סבר לה כרבי יאשיה ומתרץ לקראי וכו'**  
האם שתי הברייתות מתפרשות בין לרבי יאשיה ובין לרבי יונתן



רש"י כתב ששתי הברייתות שהביאה הגמ' לעיל אתו שפיר בין לרבי יאשיה ובין לרבי יונתן, ומשום כך כתב שלא גרסינן תניא ותניא אידך.

אמנם הרמב"ן כתב לבאר שהברייתא הראשונה שהביאה הגמ' היא כרבי יאשיה, משום שמשמע בברייתא שמהכתוב 'בעליו אין עמו שלם ישלם' ילפינן שאין צריך שיהיה עמו בשעת שבורה ומתה, וזה כרבי יאשיה שאילו היה כתוב רק 'בעליו עמו לא ישלם', היינו אומרים שצריך שיהיה עמו בשניהם, ורק משום הכתוב 'בעליו אין עמו שלם ישלם', אנו אומרים שדי שיהיה עמו בשעת שאלה כדי שיפטר, שמשמע בקרא שדוקא אם הוא אינו עמו בתרוייהו אז ישלם.

אמנם הברייתא השניה היא כרבי יונתן, משום שמשמע מהברייתא, שמהכתוב 'בעליו עמו לא ישלם', נלמד שדי שיהיה עמו בשעת שאלה בכדי לפטור, וזהו כרבי יונתן, שהכתוב 'בעליו עמו לא ישלם', משמעו שגם אם הוא עמו רק באחד, כבר הדין שלא ישלם.

## צו, א

**גמ': שאלה לרבעה מהו**  
האם הספק לענין כל חיוב אונסין או רק לגבי שאלה בבעלים



רש"י מבאר שהספק הוא האם הוא מתחייב באונסים או לא. והרא"ש והריטב"א כתב שגם לפי הצד שפטור מאונסים, מכל מקום הוא חייב על כל פנים בגניבה ואבידה כדין שומר שכר, כיון שהוא נהנה מהפרה. אמנם הרמב"ם (הל' שאלה פ"ב ה"ט) מבאר, שהספק הוא לענין האם הוא פטור משום שאלה בבעלים. ובריטב"א נראה ששיטת הרמב"ם שזה ודאי שיש לו דין של שואל להתחייב באונסים, והספק רק אם נפטר משום בעליו עמו, וכן מבואר בתורת חיים. וכתב, שכיון שמכל מקום כל הנאה שלו, על כן סובר הרמב"ם שבוודאי שיש לחייבו כדין שואל, ורק לגבי שאלה בבעלים יש להסתפק שמא דין שאלה בבעלים שייך רק בשואל גמור.

ובלחם משנה כתב לבאר בשיטת הרמב"ם, שמה שפשוט שיש לחייב באונסים הוא דוקא באופן שהוא התשתמש לאותו דבר ששאל, שבאותו זמן שהוא משתמש בודאי שיש לו דין של שואל, והנדון כאן הוא האם חל עליו דין שואל מעיקרא, וממילא נפטר משום בעליו עמו, או שמא לא חל עליו דין שואל בתחילה, וממילא אינו נפטר משום מה שהיה בעליו עמו בשעת שאלה.

## **גמ': שאלה ליראות בה מהו**

האם הספק הוא אף בדבר שעיקר שימוש הוא ליראות בו, והדין לענין שאילת ספר ללמוד בו



מהספק בגמ' בשאלה ליראות בה האם פטור או חייב, למדו המחנה אפרים (דיני שאלה סי' ג) והקצות החושן (סי' עב ס"ק לד) שהשואל ספר ללמוד בו אינו מתחייב באונסים. שכיון שמצוות לאו להנות נתנו, אין זה עדיף משאלה ליראות בה, שמבואר בגמ' שהוא ספק אם חייב באונסים, ולהלכה מספק אין לחייבו באונסים. [ובנתיבות המשפט (שם ס"ק יז) נחלק על טעמם, עיין שם].

נפטר מחלקו אף כאן נפטר מחלק הבעל. והצד השני, שכיון שקנין פירות לאו כקנין הגוף, אינו נחשב אפילו כשותף.

אמנם הריטב"א כתב לומר שהצד שנחשב בעליו עמו, הוא שמועיל הקנין פירות להחשיבו כבעלים גמור ולא רק כשותף, והצד שאינו נחשב בעליו עמו, הוא כמו שכתב הראב"ד שאפילו כשותף אינו חשוב, [ונמצא שיש כאן ספק מן הקצה אל הקצה].

ובנמוקי יוסף כתב, שהצד שחשוב בעליו עמו כהבנת הריטב"א, ובביאור הצד שאינו נחשב בעליו עמו, בתחליה כתב שהוא רק שלא נחשב כבעלים גמור, אבל כשותף על כל פנים נחשב אף לצד זה, וממילא מחלק הבעל בוודאי נפטר.

אמנם כתב שמלשון הרמב"ם (הל' שאלה פ"ב ה"ו) ומדברי הרי"ף שכתבו שאין זו שאלה בבעלים כיון שהלכה כריש לקיש שקנין פירות לאו כקנין הגוף, נראה, שאין כאן שאלה בבעלים כלל ואפילו לא כשותף.

### גמ' שם

האם יש להסתפק אף בנשאלה האשה או בנשאל לאשה



בגמ' הספק הוא בשאל מן האשה ונשאל בעלה עמה. ובשיטה מקובצת בשם שיטה כתב בצד אחד, שכמו כן יש להסתפק בנשאלה האשה, או בנשאל לאשה, שאם קנין פירות כקנין הגוף נחשב כמו שותפין ותלוי בספק לעיל, ואם אינו כקנין הגוף, אם כן האשה נחשבת בעליו עמו.

ובצד אחר כתב, שיש לחלק שלגבי האשה בוודאי לא נחשב בעליו עמו, שכיון שהשאלה היא על השימושים בחפץ, אם כן לעולם רק הבעל נחשב שואל ומשאל כיון שקנין הפירות שלו, אבל האשה לעולם איננה נחשבת שואלת ומשאלה, ומשום כך בוודאי שאין כאן סיבה שיחשב כשאלה בבעלים.

ומבואר מדבריו שאף דבר שעיקר תשמישו הוא ליראות בו, גם על זה יש ספק בגמ' האם חייב באונסים, שהרי ספר עיקר שימושו הוא ללמוד בו.

אמנם באור שמח (הל' שאלה פ"ז ה"ד) כתב, שכל הספק בגמ' הוא רק באופן שעיקר השימוש הוא שימוש גמור, והוא שואל רק ליראות, שכיון שכל זכותו היא רק ליראות בה, נמצא שעיקר הממון נשאר ביד הבעלים. אבל בדבר שכל עיקר שימושו הוא רק ליראות, ונמצא ששימוש זה הוא כל עיקר שויו של חפץ זה, בזה בודאי שהוא שואל גמור הגם שהוא רק שימוש של ליראות, שהרי נשאל לו כל ערכו של חפץ זה.

### גמ': שאל משותפין ונשאל לו אחד מהן מהו

האם הספק לגבי כל החפץ או רק לגבי החצי של השותף שנשאל לו



בגמ' מבואר שהספק הוא רק לגבי החצי של השותף שנשאל לו האם פטור על חלקו, אבל לגבי החלק של השותף שלא נשאל לו, בודאי שהוא חייב לשלם לו. אמנם בנמוקי יוסף כתב שמלשון הרמב"ם (הל' שאלה פ"ב ה"ח) וכן מדברי הרי"ף שסתמו דבריהם שהוא פטור מלשלם, נראה, שהוא פטור מהכל. ובסוף דבריו כתב, שיתכן שמה שכתב הרמב"ם שפטור משלם, זה הולך על על סוף דבריו שמדבר בשותפין ששאלו, ששם הספק על השותף שנשאל לו הבעלים האם הוא חייב לשלם או שהוא פטור לגמרי, אבל בשואל משותפין, ודאי שאינו פטור מספק אלא מלשלם לזה שנשאל לו.

### גמ': שאל מהאשה ונשאל בעלה עמה

שלוש שיטות בראשונים בביאור צדדי הספק בגמ'

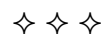


בביאור צדדי הספק בשאל מן האשה ונשאל בעלה עמה, כתב השיטה מקובצת בשם הראב"ד, שהספק הוא האם בעל נחשב כשותף או שאינו מוגדר אפילו כשותף. לפי צד אחד בעל הוא כמו שותף, וממילא אם בשותף

## גמ': הני מילי שליח דבר מצוה אבל עבד דלאו בר

### מצוה לא

ביאור הצד שעבד יהיה גרוע משליח, והאם יש דין שליחות בעבד



בביאור הצד שעבד יהיה גרוע משליח, כתב רש"י שהוא משום שאין דיני שואל ומשאל נוהגים בו, שאין לו כלום בלא רבו. ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א הביא ביאור זה בשם הראב"ד, שכיון שאין לו ממון להשאל וגם אין לו ממון לשלם באם ישאל ויאנס אצלו ממון, משום כך אינו בתורת שליחות לגבי שאלה. והרשב"א כתב שאין נראה לפרש כן, שאף שאין לו ממה לשלם הרי הוא מחויב בתשלומין, ולאחר שישתחרר ויהיה לו ממון יהיה מחויב לשלם על האונס שאירע בעודו עבד, וכמבואר בגמ' לעיל (י, ב) שמשום כך נחשב עבד בר חיובא בגניבה, משום שאם יתשחרר יהיה חייב לשלם.

והריטב"א כתב שיתכן בפועל שעבד יוכל להשאל, באם נתנו לו ממון על מנת שאין לרבו רשות בו. ובנמוקי יוסף כתב אופן נוסף, באם הבעלים יניחו אצלו ממון שיוכל לעשות עמו ככל שיחפוץ. והריטב"א הקשה עוד, שלשון הגמ' 'לאו בר מצוה' משמע, שהטעם הוא משום שאינו מצוה כישראל ולא משום שאינו בתורת שאלה.

והרמב"ן כתב לפרש בשיטת הרי"ף, שרב עיליש סובר דעבד אינו יכול להיות שליח משום שאינו מחויב במצוות ישראל, ומדרשת 'אתם גם אתם'. ואף שמבואר בגיטין (כג, ב) בשם אמרי דבי רבי ינאי, שעבד נעשה שליח ורק נכרי אינו נעשה שליח, מכל מקום רב עיליש אינו סובר כן, [ולפי זה להלכה מתבאר שאין בעבד חסרון של שליחות, וכיון שאמר רבא שנחשב בעליו עמו רק משום שיד עבד כיד רבו, נראה שלשיטת רבא לא מועיל דין שלוחו של אדם כמותו לענין בעליו עמו], וכתב על זה הרמב"ן שאין נראה כן.

ובסוף דבריו כתב הרמב"ן לפרש, שאף שלגבי שליחות די במה שהוא בן ברית כמו ישראל, מכל מקום לגבי בעליו עמו, מכיון שאינו בר מצוות כמו ישראל, כבר איננו נחשב כמו בעליו. ועל כך הקשה רעק"א, שהרי יש

אפשרות שהבעלים הוא אשה או עבד שנתנו לו נכסים שאין לבעליו רשות, ואם כן המושג 'בעליו' אינו בדוקא מי שמחויב בכל המצות, ואם כן מדוע עבד לא יועיל כמו ישראל רגיל. והוסיף, שאין לישיב שכוונת הרמב"ן שבכל מקום צריך שיהיה השליח כמו המשלח לענין בעליו עמו, שאם כן נמצא, שאיש לא יוכל לעשות אשה שליח לענין בעליו עמו, שהרי איננה מחויבת בכל המצות וממילא איננה כמו האישי.

### גמ': אבל עבד יד עבד כיד רבו דמיא

באופן שהשאל לו את עבדו ופרתו למאכה, האם יש בו דין בעליו עמו



בדין זה שאם עבדו נשאל עם פרתו יש להחשיבו כבעליו עמו מדין יד עבד כיד רבו, כתבו התוס' להלן (צט, א) שכל זה דוקא באופן שהבעלים עצמו נשאל לשואל אלא ששלח את עבדו במקומו, אבל אם מתחילה השאל לו את עבדו יחד עם פרתו, הרי זה כמו שהשאל לו שתי פרות וממילא אין זה נחשב שאלה בבעלים.

והנה הרמב"ם (הל' שאלה פ"ב ה"ה) כתב, שאם נשאל העבד מעצמו בלא דעת רבו, איננה בכלל שאלה בבעלים, וכן כתב הנמוקי יוסף כאן. וכן פסק הרמ"א (סי' שמו סעי' ו).

ובביאור הגר"א (שם ס"ק י וס"ק יא) כתב, שמבואר מדבריהם שלא כדעת התוס'. שהרי מדבריהם מבואר, שדוקא אם נשאל מעצמו אין זה בכלל שאלה בבעלים, אבל אם נשאל מדעת רבו אף שהעבד עצמו נשאל ולא נשלח במקום הבעלים, מכל מקום נחשב שאלה בבעלים.

אמנם בנתיבות המשפט (שם ס"ק ב) כתב לדחות, שהם מדברים גם רק באופן שהבעלים נשאל למלאכת השואל, אלא שהעבד מעצמו נשאל לשואל להעמיד את המלאכה שנשאל לו רבו, ובזה חילקו, שאם היה מדעת רבו היה נחשב שאלה בבעלים, שהרי הוא עושה את המלאכה במקום רבו. אבל לענין המקרה שנשאל מעצמו לעשות מלאכה בעצמו, באופן זה אף אם היה

מדעת רבו לא היה נחשב שאלה בבעלים וכדברי התוס' להלן.

## צו, ב

### גמ': אי שואל הוי שאלה בבעלים היא

הטעם שבנכסי אשתו נחשב בעליו עמו אף בנפלו הנכסים בשעה שישנה



בדין בעליו עמו לגבי בעל בנכסי אשתו, כתב בשיטה מקובצת בשם הרשב"א והר"ן, שאפילו אם נפלו לה הנכסים בשעה שהיא ישנה, מכל מקום הדין שהאשה לעולם משועבדת לבעלה ועל כן לעולם נחשב בעליו עמו. ואין זה דומה לגמ' להלן (צז, א) שמבואר שמלמד תינוקות ושתלא נחשבים שאלה בבעלים רק בזמן עבודתם, ששם הם משעובדים לבני העיר רק לעסוק בשעות מסוימות, אבל האשה משועבדת לבעלה בכל שעה, ומשום כך אף אם עכשיו אינה עושה לו כלום, מכיון שיש עליה שעבוד תמידי לעשות מלאכתו אם יצטרך - הרי זו שאלה בבעלים.

### גמ': אתיא שאלה בבעלים ומפקעא וכו'

הטעם שהשאלה מפקיעה את השכירות הקודמת



בטעם סברת הגמ' שאם בעל בנכסי אשתו נידון כשואל, אם שכר ממנה פרה ולאחר מכן נשאה, פשיטא שהשאלה בבעלים מפקיעה את השכירות הקודמת, כתב הריטב"א שהוא משום שכשנשא אותה נחשב כאילו החזיר לה הפרה, ושוב חזר ושאלה ממנה.

### תוס' ד"ה דאגר

ביאור כוונת התוס' שהיה אפשר להעמיד בשאלה



בביאור כוונת התוס', שהיה אפשר להעמיד ששאל פרה מהאשה קודם שנשאה, כתב המהרש"א שהכוונה שבאופן זה הספק יהיה הפוך. שאם נידון כשואל, אם כן שאלה במקומה עומדת ויהיה חייב, ולעומת זאת אם נידון כשוכר, השכירות בבעלים תפקיע את השאלה שלא בבעלים וממילא יהיה פטור מדין בעליו עמו.

### תוס' ד"ה בעל

בעל בנכסים ששכרה אשתו, האם נעשה שומר חינם וחייב בפשיעה, והאם פטור מדין בעליו עמו



בביאור דברי רבא, שבעל בנכסי אשתו אינו שואל ואינו שוכר אלא לוקח, כתבו התוס', שהבעל חייב על כל פנים בפשיעה, משום שכל לוקח לזמן דינו שהוא חייב כשומר חינם, וממילא אף כאן יתחייב כשומר חינם.

והטעם שלא יהיה פטור משום בעליו עמו שהרי הוא שומר חינם של האשה, מבואר בזה בהגהות מיימוניות (הל' שאלה פ"ב אות ג), שכשם שלרבי יוסי שאמר תחזור פרה לבעלים הראשונים, היה הדין שאם היה שוכר או שואל, היה נעשה שואל או שוכר של הבעלים הראשונים, כמו כן לפי הצד שנעשה שומר חינם, הדין לרבי יוסי שהוא נעשה שומר חינם של הבעלים הראשונים, וממילא אין כאן פטור בעליו עמו.

אולם הרא"ש כתב, שאף שלוקח בעלמא חייב בפשיעה, מכל מקום הבעל אינו חייב אפילו בפשיעה משום פטור בעליו עמו. ובפלפולא חריפתא (אות ו) האריך לבאר בדברי הרא"ש, מדוע לענין מה שהוא חייב כשומר חינם, לא נאמר גם שנעשה שומר חינם לבעלים הראשונים.

[ובמחנה אפרים (דיני שומרים סי' א) כתב לומר בביאור שיטת הרא"ש, שבאמת אין כוונתו שהוא נעשה שומר חינם שלה. אלא שכיון שבעל בנכסי אשתו פטור לגמרי משום בעליו עמו, אנו אומדים את דעתו שמעיקרא אין דעתו כלל להתחייב באחריות על מה שזוכה בנכסי אשתו, וממילא אינו מתחייב כשומר חינם בזה].

וברמב"ן גם מבואר, שאף שלוקח לשלושים יום בעלמא חייב כשומר, מכל מקום כאן בבעל אינו מתחייב אפילו

בפשיעה, משום שכאן מוגדר שלקח את זכותה של האשה, והיא זו החייבת בשמירה. והרמב"ם (הל' שאלה פ"ב הי"א) כתב גם, שהבעל פטור אפילו אם פשע בה מפני שהוא כלוקח, ויתבאר בסמוך.

### \* תוס' שם

שיטות הראשונים בדין לוקח לשלושים יום, האם נעשה שומר



בדין לוקח לשלושים יום, כתב התוס' והרא"ש שדינו באותו ימים כשומר חנים וחייב אם פשע. ובמחנה אפרים (דיני שאלה סי' א) כתב, שהטעם הוא, משום שכל אדם שיש אצלו ממון של חברו הרי הוא נעשה שומר חנים על ממון זה. אמנם הרמב"ן כתב שדינו כשומר שכר וכמו כל שוכר שדינו כשומר שכר. ובשו"ע (סי' שמו סעי' יח) פסק כשיטת התוס' שדינו כשומר חנים.

והנה הרמב"ם (הל' שאלה פ"ב הי"א) כתב שבעל פטור אפילו אם פשע בה מפני שהוא כלוקח. ובביאור הגר"א (שם ס"ק כו) כתב שמבואר מדברי הרמב"ם שלוקח פטור אפילו מפשיעה ואין לו דין שומר כלל. והקשה על השו"ע שכתב כשיטת התוס' ואילו לעיל (שם סעיף יז) כתב השו"ע כדברי הרמב"ם שבעל פטור אפילו מפשיעה מפני שהוא כלוקח.

אמנם הש"ך (שם ס"ק יב) כתב, שכל דברי הרמב"ם שהבעל פטור מפני שהוא כלוקח, זהו דוקא מפני שהוא לוקח לעולם, אבל בלוקח רק לשלושים יום מודה הרמב"ם שדינו כשומר חנים וחייב על פשיעה.

[ובדברי הרמב"ן מתבאר מהלך אחר בדברי הרמב"ם. שכתב שבעל פטור אפילו מפשיעה משום שלקח את זכותה של האשה וכמו שהובא לעיל, והוסיף שכן כתב הרמב"ם, וסיים שלוקח בעלמא לשלושים יום מסתבר שהוא כשומר שכר, ונראה מדבריו שכוונת הרמב"ם שמה שהבעל כלוקח זה סיבה לפוטרו אפילו מפשיעה וכמו שביאר, אבל לעומת זאת בלוקח בעלמא שפיר יש לחייבו בתשלומין מדין שומר שכר].

### \* גמ': לאו לאוקמא בכילתא שאילתא

גדר וטעם הפטור במתה מחמת מלאכה



בדין הגמ' שמתה מחמת מלאכה פטור, מכח סברת 'לאו לאוקמא בכילתא שאילתא', הקשה הרמב"ן שכיון שאפילו במתה כדרכה הדין ששואל חייב, מדוע אם כן לא יתחייב גם במתה מחמת מלאכה, ומה בכך שלא שאלה לאוקמא בכילתא, הרי מכל מקום יש לחייבו על כל אונס שיארע לפרה.

וכתב לבאר, שכיון שהמשאיל נתן לו להשתמש בפרה, כל שנמצא שאין הפרה ראויה להתקיים במלאכה זו, הרי זו פשיעה של המשאיל. והריטב"א מוסיף שהיה על המשאיל לעיין אם הפרה ראויה להתקיים במלאכה שנתן לשואל להשתמש בה, וכיון שלא עיין - הוא הפסיד לעצמו.

ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א והנמוקי יוסף כתב לבאר, שכיון שנתן לו להשתמש ולא אמר לו שישלם לו את הפחת שלא הדר, מוכח מזה שהמשאיל מוחל לו על מה שנפחת מחמת מלאכה, ולפיכך, כשם שהוא מוחל על הפחת שמחמת מלאכה, כמו כן הוא מוחל גם על מיתה שמחמת מלאכה, שהוא מוחל על מה שיתכלה מחמת המלאכה, וזה כלול בזכות השימוש שלו בפרה. אופן נוסף כתב במחנה אפרים (דיני שאלה סי' ד) לבאר, שכיון שמתה מחמת מלאכה, נידון הדבר כשאלה בטעות, שאילו ידע השואל שאינה ראויה להתקיים במלאכה זו ויהיה חייב לשלם על כך, לא היה שואל את הפרה מתחילה.

ובמחנה אפרים שם הביא את דברי הטור (סי' שמ) שכתב בשם הרמ"ה, שאם שאל פרה להוליכה במקום ידוע ובאו שם לסטים ואנסו את הפרה, נחשב כמתה מחמת מלאכה, [והרא"ש חולק, כיון שלא מתה מחמת המלאכה עצמה]. וכתב שהטעם שכתב הרמב"ן לא שייך שם, שהרי המשאיל לא פשע בכלום במה שנתן לו להוליכה במקום פלוני והגיעו שם לסטים. [אמנם טעמו של המחנה אפרים גם לא שייך באופן זה, שהרי אין כאן



שאלה בטעות כלל. ויש לדון האם טעמו של הרשב"א שייך באופן זה, וצ"ע].

## גמ' שם

כשמתה לא בשעת מלאכה ממש אלא לאחר שעשתה מלאכה, האם פטור השואל

◇ ◇ ◇

בדין פטור מתה מחמת מלאכה, כתב הרמב"ן וכן הוא בשאר ראשונים, שלא צריך שתמות דוקא בזמן שעוסק במלאכה, אלא כל שמתה מחמת המלאכה שעשתה, גם אם אירע המוות לאחר מכן בזמן שאינו עובד עם הפרה, הדבר נידון כמתה מחמת מלאכה והשואל פטור.

אולם הרמב"ם (הל' שאלה פ"א ה"א) כתב, שאם מתה כשהיא חורשת אז הוא פטור, אבל אם מתה קודם שיחרוש או לאחר מכן הרי הוא חייב.

והכסף משנה שם הביא את דברי הריב"ש (סי' תכג) שמבאר את שיטת הרמב"ם, שרק אם מתה בשעת מלאכה ממש תולים שמיתתה מחמת מלאכה ומשום כך פטור, אבל אם מתה לאחר שסיימה עבודתה, כבר אין לנו ידיעה ברורה שמתה מחמת מלאכה, ועל כן יש לחייב את השואל.

## **צז, א**

גמ': והלכתא כרב כהנא ורב אסי שמהדר ליה

## תבריה וכו'

הנפק"מ בין שיטת רב לשיטת רב כהנא ורב אסי

◇ ◇ ◇

בדינו של רב כהנא שמחזיר את השברים, הביא הרמב"ן את שיטת התוס', שהנפק"מ לענין פחת נבלה. וכתב עוד, שיש נפק"מ באם אמר לו השואל למשאל שיבוא ליטול השברים, ולאחר מכן נאנסו השברים. שלפי רב שהשברים של השואל עד שישלם אותם בתורת

תשלומין, יפסיד השואל גם את השברים, מאידך לשיטת רב כהנא ורב אסי שהשברים של המשאל, כשאומר לו שיבוא ויטול כבר אינו חייב באונסי השברים. וכדברי הרמב"ן כתבו גם הר"ן והנמוקי יוסף. [והנה הרמב"ן כתב שאמר לו לאחר שכלו ימי שאילתה שיטול את השברים, אבל הר"ן והנמוקי יוסף לא הזכירו דוקא לאחר שכלו ימי שאילתה. אמנם הריטב"א כתב שכיון שנשבר החפץ ממילא נפסקה השאלה, ואין השואל חייב על השברים אלא כמו שומר שכר].

גמ': מקרי דרדקי שתלא וכו' כולהו בעידן

## עבידתייהו כשאילה בבעלים דמו

גדר 'עידן עבידתייהו' לענין שאלה בבעלים, וכלפי מי נחשב בעליו עמו

◇ ◇ ◇

בגדר 'עידן עבידתייהו' האמור כאן, כתב הרא"ש בתחילת דבריו, שאין צריך שיעסקו ממש במלאכתם אלא די בכך שמניידים ומזמנים את עצמם ללכת. ובהמשך דבריו הביא את דברי הראב"ד, שכונת הגמ' שכל זמן שראוי שיעבדו, כלומר, בשעה שהם משועבדים לבני העיר לעשות לאחד מהם מלאכתו אם ירצה, כל זמן זה נחשב 'עידן עבידתייהו', מכיון שבזמן זה הם משועבדים לבני העיר למלאכתם, וכן מבואר בעוד ראשונים.

ומבואר בדברי הראשונים, שכיון שכל אחד מבני העיר יכול לשעבדו למלאכה, ממילא נחשב בעליו עמו אצל כל בני העיר. אמנם הריטב"א כתב, שמדברי רש"י נראה, שהוא נחשב בעליו עמו רק אצל אותו אדם שהוא עושה עמו עכשיו מלאכה, וכן מבואר ברמב"ם (הל' שאלה פ"ב ה"ג), שכתב שביום שהוא יושב בו לעסוק במלאכתו, אם השאל לאחד מאלו שהוא עוסק במלאכתם - הרי זו שמירה בבעלים.







*Dirshu*

**דרשו ד' ועוזו**

קרן עולמית להיוזק  
ועידוד לימוד התורה