



חבורת ש"ס ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס
מראי מקומות

כב

בבא מציעא

עה ע"ב - פז ע"א

אייר תשפ"ד

©

כל הזכויות שמורות



המקומות המצוינים בכוכבית*, הם חומרים

שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

הלוואה בעדים באופן שיכול לטעון פרעתי האם מותרת, והטעם

◇ ◇ ◇

בדינו של רב יהודה שאסור להלוות מעות שלא בעדים, שמא יעלה על דעתו של הלואה לכפור, כתב המאירי שאין כוונתו שכל שההלוואה בעדים יש להתיר, שהרי עדיין יכול הלווה לטעון פרעתי, אלא כוונתו דווקא באופן שאומר לו אל תפרעני אלא בעדים, או שהעדים יכתבו לו שטר, וכן משמע מדברי הריטב"א, שכתב על מה שבסמוך לא רצה רבינא להלוות אלא בשטר החתום על ידי עדים, שהטעם שלא היה די לו בכתב ידו של הלווה, הוא משום שלפי השיטות שבכתב ידו של הלווה יכול עדיין לטעון פרעתי, אסור להלוות אף בכתב ידו, שמא ישכח ויטען לבסוף שפרע.

אמנם ברמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ב ה"ז) וכן בשו"ע (חו"מ סי' ע סעי' א) לא כתבו אלא שצריך להלוות בפני עדים, ולא הצריכו שיאמר 'אל תפרעני אלא בעדים'. ובטעמו של הרמב"ם שאין חוששים שיטעון הלווה פרעתי, כתב הלחם משנה שם, שהוא משום שאין אנו חוששים שמא ישקר הלווה אלא רק שמא ישכח ולא יזכור אם פרע או לא, וממילא כל שיש עדים על ההלוואה, הרי שיצטרך הלווה לשלם אף אם ישכח, וככל איני יודע אם פרעתיך.

[ומכל מקום מבואר ברמב"ם ובשו"ע, שהלוואה בשטר עדיפה יותר מאשר הלוואה על משכון, אף שבשניהם אינו יכול לכפור. ובטעם הדבר כתב הסמ"ע (שם ס"ק ד), שבשטר שמפורש גם את סכום ההלוואה וממילא אינו יכול לכפור כלל. וכתב הש"ך (ס"ק ב) שלפי זה נראה, שדי אף בכתב ידו בלבד שהרי סכום ההלוואה מפורש בו, אמנם כתב בשם המהרשד"ם שכוונתם דווקא בשטר שיש עליו עדים].

פרק השוכר את האומנין

עו, א

מתני': אם בעל הבית חוזר בו ידו על התחתונה

עה, ב

*מתני': ואומר בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלי

זו היא רבית מאוחרת

האם האיסור הוא רק במפרש או אף אם אינו מפרש

◇ ◇ ◇

בביאור דין משנתינו שכשמחזיר עבור המעות שהיו בטלות אצלו – אסור, כתבו התוס' והרא"ש לעיל (עג, ב) שמדובר שבשעת ההחזרה הוא מפרש שההחזרה היא משום המעות שהיו בטלות אצלו.

מאידך הריטב"א (שם) כתב, שכוונת המשנה שאף אם אומר בלבו שמשום כך הוא מחזיר – אסור, אף שאינו מפרש בפיו. [ופירש כן משום שגרס בלשון משנתינו 'בשביל מעותיך שהיו בטלות אצלו', ולא 'בשביל מעותיך', והוכיח לפי גרסתו שאין צריך שיאמר כן בפירוש למלוה, שאילו כן, היה לו לתנא לומר 'בשביל מעותיך'].

*גמ': ת"ל נשך כל דבר וכו' אפילו דיבור אסור

איסור ריבית דברים – מן התורה או רק מדרבנן

◇ ◇ ◇

בנידון האם איסור ריבית דברים הוא מן התורה, כתב בשער דעה שהדבר שנוי במחלוקת הר"ן והריב"ש. הר"ן על הרי"ף בכתובות (מו, א) כתב, שריבית קרקע אסורה לכל הפחות מדרבנן, שהרי אינה גרועה מריבית דברים. מבואר מדברי הר"ן שריבית דברים אינה אסורה אלא מדרבנן, ודרשת הכתוב כאן אינה אלא אסמכתא בעלמא. אולם מדברי הריב"ש (סי' קמז) נראה שזו דרשה גמורה, ואם כן לשיטתו אף ריבית דברים איסורה הוא מן התורה.

גמ': מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים

עובר משום ולפני עור וכו'

שיעור חיובו של בעל הבית, ומחלוקת הראשונים בגדר חיובו



בביאור דין 'ידו על התחתונה' לגבי בעל הבית החוזר בו, כתבו רש"י ותוס' שמדובר באופן ששכרם בשני סלעים ועשו חצי המלאכה, וכעת הוזלה מלאכת הפועלים, וצריך להשלמת שאר המלאכה רק חצי סלע, ועל זה נאמר במשנתנו שידו על התחתונה, כלומר, שצריך לתת להם את כל מה שפסק עמם חוץ מהסכום שנצרך להשלים את המלאכה, ועל כן נותן להם סלע ומחצה, אף ששכר המלאכה שעשו בפועל אינו אלא סלע, וכן כתב הריטב"א. מאידך בתוס' רבינו פרץ כתב, שבאופן זה לא יתן להם אלא סלע, מאחר שהמלאכה שעשו אינה שווה יותר מסלע.

ובביאור שיטת רש"י שנותן להם יותר ממה שעשו כתב הריטב"א, שכל ששוכר פועלים וחוזר בו ועל ידי חזרתו מפסיד הפועל, יש להחשיבו כדבר האבד, וצריך לתת לו את כל מה שפסק עמו אף שהפועל אינו עושה מלאכה כלל וכמבואר בגמ' בע"ב, וכאן מכיון שעכשיו אם ירצה הפועל להשכיר עצמו לא יתנו לו אלא שקל שהרי הוזלה מלאכת הפועלים, נמצא שבעל הבית מפסיד לו חצי סלע מחמת חזרתו, ומשום כך צריך לתת לו סלע ומחצה.

[ובביאור שיטת התוס' רבינו פרץ, עיין במה שנכתב להלן בע"ב בענין מחלוקת רבי דוסא וחכמים, שהובאו שם דברי רעק"א שבאר מדוע אין לחייב על הפסד זה שהוזלה מלאכת הפועלים].

והנה לטעמו של הריטב"א שגדר חיובו הוא מדין דבר האבד, אין זה שייך אלא באופן שמתחילה יכולים היו הפועלים להשכיר עצמם לאיש אחר, ועל כן הפסיד להם בכך שחזר בו עכשיו, אבל אם מתחילה לא היו מוצאים אדם שישכור אותם, באופן כזה אין לחייב משום דבר האבד, וכמבואר בראשונים בע"ב לענין דבר האבד, ולפי זה באופן זה אינו צריך לתת להם אלא סלע, שהרי אין כאן דבר האבד.

אולם הרמב"ן בע"ב כתב, שאף באופן שלא היו מוצאים מי שישכור אותם מתחילה, מכל מקום מכיון שהתחילו

במלאכה הרי הבעל הבית מתחייב לשלם להם את כל שכרם, ואם הוא חוזר בו מחויב לשלם כל שכרם מצד עצם התחייבותו, אלא אם כן הם מוצאים עכשיו מקום אחר להשתכר בו, וממילא כאן בנידון משנתנו, מכיון שהוזלו הפועלים ועל כן אף אם ישכירו עצמם כעת לא יקבלו אלא שקל, מחויב בעל הבית לשלם להם סלע ומחצה, כיון שמעיקרא התחייב לתת להם את כל שכרם, וכן מבואר בחזו"א.

העולה, שלדעת הריטב"א גדר החיוב הוא משום דבר האבד - שגרים להם הפסד, ואילו לדעת הרמב"ן, גדר החיוב הוא מצד שהתחייב בכל שכרם על ידי שהתחילו במלאכתם.

[אלא שבדברי הריטב"א מצאנו סתירה, שבתחילת המשנה כתב, שדין שידו על התחתונה נאמר באופן שכבר התחילו במלאכתם ולא היה דבר האבד, וכדברי הרמב"ן].

גמ': וחוזר ונוטל מבעל הבית מה שהנהנה

כשאמר לשליח לשכור בשלושה ושכרם בארבעה, כמה נוטל מבעל הבית



בגמ' מבואר שכששלח בעל הבית שליח לשכור בשלושה, והלך השליח ושכרם בארבעה ואמר להם ששכרם עליו, צריך השליח לשלם להם את כל השכר שפסק עמם. ולענין כמה יכול השליח לתבוע מבעל הבית, כתבו הרי"ף והרא"ש שאין השליח יכול לתבוע מבעל הבית אלא שלשה, וכמו שאמרו בברייתא לענין השוכר פועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו, שחוזר ונוטל מבעל הבית מה שהנהנה אותו.

וכתב הבית יוסף (סי' שלב), שנראה מדבריהם שאף באופן שכל הפועלים נשכרים בארבעה, אין השליח יכול לתבוע מבעל הבית אלא שלשה, מכיון שאמר לו בעל הבית מתחילה שישכור רק בשלשה, ועל כן לא היה לו לשכור בארבעה, וכל ששכר בארבעה הרי שהפסיד לעצמו. אלא שכתב הבית יוסף שמדברי הרמ"ה שהביא הטור שם מבואר שלא כדבריהם, אלא שבאופן שכל הפועלים אינם נשכרים אלא בארבעה, חוזר השליח

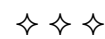
ונוטל מהבעל הבית ארבעה, מכיוון שזה שיעור מה שההנה אותו, שהרי לא היה מוצא פועלים בפחות מארבעה.

אמנם הדרכי משה ושאר המפרשים שם כתבו, שאף הרי"ף והרא"ש מודים לדברי הרמ"ה, שלא כהבנת הבית יוסף שסבר שיש מחלוקת ביניהם, אלא לכל השיטות באופן שכולם נשכרים בארבעה, יכול השליח לתבוע מבעל הבית ארבעה.

[ורעק"א הוסיף, שבחידושי הריטב"א הישנים מבואר כדברי הבית יוסף בשיטת הרי"ף והרא"ש, שאין השליח נוטל מבעל הבית אלא שלשה].

גמ': טרחינן ועבדינן וכו' וליחזי עבידתייהו וכו'

כשעשו עבודה ששוויה ארבעה, אימתי חייב בעל הבית לשלם ארבעה



מדברי הגמ' שהקשתה שנראה האם עבודתם שווה ארבעה, מבואר שאם אכן עבודתם שווה ארבעה, הרי שצריך בעל הבית לשלם להם ארבעה, אף שאמר לשליח שישכור לו פועלים לעבודה ששויה שלושה, מכל מקום מכיון שהם לא ידעו שכך אמר בעל הבית, ולא הסכימו להשתכר בשלושה בלבד, יכולים הם לתבוע ארבעה כפי שוויה של העבודה.

וכתב הטור (סי' שלב), שחייב להם ארבעה אפילו באופן שאמר הפועלים נשכרים בשלושה. [אמנם והש"ך (שם ס"ק ח) הביא את דברי רבינו ירוחם שדקדק מדברי הרא"ש, שרק באופן שישנם פועלים הנשכרים בארבעה, יכולים הפועלים לתבוע ארבעה אם אכן עשו עבודה השווה ארבעה. וכתב הש"ך שיש לדחות את דקדוקו של רבינו ירוחם, ובאמת גם הרא"ש מודה שבכל האופנים צריך ליתן להם ארבעה באם עשו עבודה השווה ארבעה].

גמ': ואמרי ליה כמו שאמר בעל הבית דעתייהו

אעילויה

האם מדובר כשאמר 'שכרכם עלי' או כשאמר 'שכרכם על בעל הבית'



בביאור דין הגמ', שכשאמר לו בעל הבית לשכור בשלושה, והלך השליח ושכר בארבעה, ואמרו לו הפועלים שרצונם להשתכר כמו שאמר בעל הבית, אין כוונתם אלא שאם אמר בעל הבית יותר מהסכום שקצץ יקבלו כפי שאמר, אך לא פחות ממה שאמר השליח, כתב רש"י שדין זה נוגע לשני עניינים. האחד, באופן שאמר להם שכרכם עלי, ששם צריך לתת להם ארבעה, והשני, באופן שאמר להם שכרכם על בעל הבית, ולענין תרעומת, שאף שאין הבעל הבית חייב להם אלא שלושה, מכל מקום יש להם תרעומת עליו. והתוס' כתבו שמדובר רק באופן הראשון שכתב רש"י, שאמר להם שכרכם עלי.

אולם הרא"ש כתב, שבאופן שאומר שכרכם עלי בודאי דינם ליטול ממנו ארבעה, ואין צד לומר שיטלו רק שלושה, שהרי לא התכוונו לפחות ממה שאמר השליח, אלא מדובר בסוגיה שאמר להם ששכרם על בעל הבית, והנידון האם דעתם כמו שאמר בעל הבית רק לגבי יותר ולא לגבי פחות, הוא כפי שמבואר ברי"ף, שמדובר באופן שהפועלים עשו עבודה השווה ארבעה [והיא ניכרת], ומשום כך הבעל הבית צריך מן הדין לשלם להם ארבעה אף שאמר פועלים נשכרים בשלושה, אלא שאם אנו אומרים שדעתם על מה שאמר בעל הבית בין יותר בין פחות, מכיון שבעל הבית אכן אמר רק שלשה, הרי זה כמי שקצץ עמם בפירוש שלושה, ובאופן זה אף אם עושים עבודה טובה יותר - אין להם אלא שלשה, מאחר שכך פסק עמם מתחילה.

רש"י ד"ה דעתייהו

שתי גירסאות בדברי רש"י, וביאור 'כמו שאמר בעל הבית' לפי זה



דברי רש"י כפי הגירסא שלפנינו מוקשים, שמתחילה כתב שמה שאמרו 'כמו שאמר בעל הבית', כוונתם לא

לגבי גט יש לומר שהבעל סומך על דיבורה של האשה, וממילא מכיוון שחושש שמא האשה אמרה 'הבא לי גיטי' ולא 'התקבל לי גיטי', הרי שהוא נותן לו גם על דעת שיהיה שליח הולכה, ועל כן דינה להיות מגורשת על כל פנים משיגיע הגט לידה.

עו, ב

גמ': והטעו את בעל הבית או וכו' אין להם זה על

זה אלא תרעומת

שיטות הראשונים בסיבת זכות התרעומת כאן, והנפק"מ



בגמ' מבואר שכל עוד לא הלכו פועלים למלאכה, וחזרו בהם הבעל הבית או הפועלים, אין להם זה על זה אלא תרעומת. ובביאור סיבת התרעומת כאן, כתב רש"י שהתרעומת היא משום שכעת צריכים לטרוח ולחזור זה אחר פועלים וזה אחר שוכרים, ובתוס' מבואר, שכעת לאחר שחזרו, לא ימצאו הפועלים היכן להשתכר וכן בעל הבית לא ימצא פועלים אלא על ידי טירחה, ומשום כך יש כאן תרעומת.

והריטב"א במשנתנו כתב שאין התרעומת משום הטירחה, אלא התרעומת היא, או משום שנראה כחוכא במה שמתחילה סיכמו זה עם זה וכעת חוזרים בהם. או משום שהם מקפידים על שינוי הדעת, כלומר, שכעת צריכים להתעסק שוב עם אדם אחר להיות נשכרים או שוכרים. או משום לזות שפתיים, שהעולם יסבור שחזרו בהם משום שמצאו חסרון בפועל או בבעל הבית.

ובדברי הרמב"ן מבואר, שבאופן שעדיין יכולים להיות נשכרים לאדם אחר, אין כאן אפילו תרעומת, ומה שמבואר בברייתא שיש להם תרעומת, אין זה אלא באופן שאינם מוצאים כעת אדם אחר להיות נשכרים למלאכתו, [וכמו שיבואר להלן], ובש"ך (סי' שלג ס"ק א) הוכיח כן מדברי הנמוקי יוסף.

והקשה הש"ך על דבריהם, שהרי בסיפא בברייתא נאמר שאם יש שם פועלים לשכור אומרים לו שישכור פועלים אחרים, ואין לו אלא תרעומת, ומבואר שאף כשאפשר

לפחות אלא להוסיף, ובפשטות כוונת רש"י, שבאו לומר שאם בעל הבית אמר יותר מארבעה, רצונם לפסוק כמו שאמר בעל הבית, לעומת זאת בהמשך כתב רש"י, שמה שאמרו 'כמו שאמר בעל הבית', כוונתם שהם סומכים על דבריו שכך אכן אמר בעל הבית, ולפי זה אין להם צד שבעל הבית אמר יותר מארבעה.

ובישוב דברי רש"י כתב המהרש"א, שהכוונה לא לפחות אלא להוסיף, אינה כלפי מה שאמר בעל הבית, אלא להוסיף על מה שדרך הפועלים להיות נשכרים, שהרי מבואר ברש"י שמדובר באופן שדרך הפועלים להיות נשכרים בשלושה, ולכך אמרו שהם סומכים על דבריו שכך אמר בעל הבית שרצונו להוסיף על השיעור שהפועלים נשכרים.

אמנם המהר"ם שיף כתב, שיש לגרוס ברש"י במקום 'וכך אמרו' – 'אי נמי כך אמרו', כלומר, שרש"י בא לפרש פירוש נוסף ב'כמו שאמר בעל הבית', שאין כוונתם לענין להוסיף אלא לכך שהם סומכים על דברי השליח שכך אמר בעל הבית, וכמו שהביאו התוס' כאן שני פירושים בגמ'.

תוס' ד"ה דאי

שתי דרכים בביאור הדימיון בין שליח לשכור פועלים לשליח הגט



בביאור קושית הגמ' משליח הגט לשליח הבא לשכור פועלים, כתבו התוס' שנקודת הדמיון ביניהם היא לענין ה'עילויא', כלומר, שכשם שכאן אמרו שדעת הפועלים על 'עילויא דבעל הבית', כמו כן בשליח הגט הדין נותן שדעתו של הבעל על 'עילויא דידה', וממילא ממנה אותו גם לשליח הולכה כפי שאמרה היא, ותתגרש לכל הפחות כשיגיע הגט לידה.

מאידך, בשיטה מקובצת כתב בשם הראב"ד, שאין הנידון לענין עילויא כלל, משום שלגבי שליח בגט לא שייך עילויא לא בשליחות הולכה ולא בשליחות קבלה, אלא נקודת הדמיון היא לענין סמיכות על דיבורו של המשלח, כלומר, שכשם שבשכירות פועלים, אנו אומרים שהם סומכים על דיבורו של בעל הבית, כמו כן

לשכור פועלים אחרים יש לו זכות תרעומת. וכתב, שיש לחלק בין בעל הבית לפועלים, שבפועלים כל שמוצאים מקום אחר להשתכר אין להם תרעומת, מאידך בבעל הבית, יש לו תרעומת אף אם יכול למצוא פועלים אחרים למלאכתו, שאין דרך בעל הבית לטרוח לשכור פועלים אחרים.

[ובדברי המגיד משנה (הל' שכירות פ"ב ה"ד) נראה שסובר שאף הרמב"ן מודה לדברי רש"י והריטב"א, שיש לפועלים זכות תרעומת גם באופן שיכולים למצוא מקום אחר להשתכר בו, וכמו שהביא הש"ך שם. ודברי המגיד משנה מוקשים מדברי הרמב"ן בחידושו כאן, שבדבריו מבואר להדיא שאין לפועלים זכות תרעומת כשמוצאים מקום אחר להשתכר בו].

תוס' ד"ה אין

כשחזר בו בעל הבית, האם יש מקום לחייבו מדינא דגרמי



בביאור דין הברייתא שכשחוזר בו בעל הבית קודם שהלכו, אין להם עליו אלא תרעומת, כתבו התוס' שמדובר דווקא באופן שיכולים להשתכר במקום אחר, אולם אם אינם יכולים להשתכר, חייב בעל הבית לשלם מדין גרמי שהרי גרם להם הפסד על ידי חזרתו, וכן כתב הסמ"ע (סי' שלג ס"ק ח) שניתן לחייבו משום דינא דגרמי.

אמנם הקצות החושן (שם ס"ק ב) כתב בשם המהר"ם בתשובה, שאין לחייב כאן משום דין דגרמי, מכיון שאין כאן נזק אלא רק מניעת רווח, וכמו שמבואר בירושלמי שהמבטל כיסו של חברו [מונע מחבירו מלהשתמש במעותיו] - פטור.

ובביאור שיטת התוס' שיש לחייבו מדין מזיק, כתב הקצות החושן שהתוס' סוברים שיש לחלק בין מבטל כליו של חברו למבטל את האדם עצמו, שבאדם עצמו יש חיוב שבת לעומת ממון שאין לגביו חיוב שבת, ומשום כך כשמבטל את חברו ממלאכתו, שפיר ניתן לחייבו משום מזיק וככל תשלומי שבת, וכמו שמבואר בגמ' בבבא קמא (פה, ב), שהסוגר את חברו ומונעו

מלעשות מלאכה יש לחייבו משום שבת. ובשיטת החולקים כתב הקצות החושן לבאר, שסברו שאין לחייב משום שבת אלא במזיק ממש, אבל כשמזיק באופן של גרמי, אין לחייב אלא תשלומי נזק בלבד, ולכן כאן שאינו מזיק אלא בגרמי - פטור בעל הבית.

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ג) כתב, שאף התוס' אין כוונתם שיש לחייבו מדין גרמי ממש, שהרי אין כאן גדר של שבת, שכל מה שמצאנו חיוב שבת במונע חברו מלעשות מלאכה, זהו רק כלפי עצם הפסד המלאכה בשעה שהוא סוגרו, אבל מה שגרם לכך שאף לאחר מכן כבר לא ימצא מי שישכור אותו, אין לחייבו על כך משום שבת ואין זה בגדר נזק כלל. אלא כוונת התוס' רק לדמות את הפסד הפועל להפסד בעל הבית, כלומר, שכשם שחייבו את הפועל שחזר בו לשלם לבעל הבית על הפסד מלאכת שדהו, כמו כן יש לחייב את בעל הבית משום שחוזר בו - על הפסדו של הפועל, ואף שבעל הבית נפסד בידים מעצם החזרה והפועל לא נפסד בידים אלא רק נגרם שאינו מוצא להשתכר, מכל מקום לרבי מאיר אין לחלק בין מזיק בידים למזיק בגרמי.

והקצות החושן שם ורעק"א כתבו, שהרמב"ן והנמוקי יוסף חולקים על התוס', וסוברים שאין לחייב כאן משום דין מזיק, אלא כל סיבת החיוב היא רק משום שהבעל הבית מעיקרא מקבל על עצמו להתחייב לפועלים שאם יהיה להם הפסד - ישלם להם, וכמו שיובא להלן לגבי חיוב הפועלים בדבר האבד, אבל לעולם אין מקום לחייבו משום דין מזיק.

ולענין עיקר דין התוס' שבמקרה שהפועלים מפסידיים, חייב בעל הבית לשלם להם אף קודם התחלת מלאכה, כתב הקצות החושן שם שמדברי המהר"ם בתשובתו מוכח שנחלק על דבריהם, ולשיטתו, אם עדיין לא התחילו במלאכתם אין לחייב כלל את הבעל הבית לשלם כשחוזר בו, אף אם לא ימצאו להשתכר במקום אחר. שהביא המהר"ם את הדין שאם חזרו בהם אין להם אלא תרעומת, לראיה שהמונע מחברו להרוויח פטור. ומבואר שסבר שמדובר כאן שיש לפועלים הפסד על ידי חזרתו הבעל הבית, ולמרות זאת כתב שאין להם אלא תרעומת, ושלא כשיטת התוס' והראשונים

[שיובאו להלן], שסברו שכל מה שנאמר בברייתא שאין להם אלא תרעומת, אין זה אלא באופן שאין לפועלים הפסד מכח חזרת בעל הבית.

***גמ': אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה וכו'**

נותן להו שכרן משלם

אימתי חייב בעל הבית לשלם כשחוזר בו, וגדר חיובו



מלשון הברייתא משמע, שיש לחלק בין הלכו פועלים לבין לא הלכו, שאם הלכו וחזר בו – חייב, ואם חזר בו קודם שהלכו – פטור. ובעיקר החילוק בין הלכו ללא הלכו וטעם החילוק ביניהם, מצאנו שנחלקו הראשונים. שיטת התוס', שבין אם הלכו ובין אם לא הלכו הדין שווה, שאם עדיין הם מוצאים מקום אחר להשתכר – אין הבעל הבית חייב לשלם, שהרי אינם נפסדים, שיכולים עדיין להשכיר עצמם, אולם אם אינם מוצאים להשתכר במקום אחר, חייב בעל הבית לשלם להם משום שנפסדו על ידי חזרתו. ומה שחילקה הברייתא בין הלכו ללא הלכו, הוא משום שכך הרגילות, שאם הלכו – כבר לא שכיח שימצאו להשתכר במקום אחר, ואם לא הלכו – עדיין שכיח שימצאו להשתכר במקום אחר, וכן כתב הרמב"ן כתב בשם הר"י אלברגלוני, שאין חילוק בין הלכו ללא הלכו, אלא החילוק הוא רק אם עדיין יכולים למצוא מקום אחר להשתכר בו או לא.

ועל שיטתם הקשה הרמב"ן, שאם עיקר החילוק הוא בין אם מוצאים מקום אחר להשתכר או לא, היה התנאי צריך לחלק בענין זה, ולא לתלות את החילוק בכך שהלכו או לא.

ועל כן כתב הרמב"ן, שעיקר החילוק בברייתא הוא בין הלכו ללא הלכו, ומדובר בין ברישא ובין בסיפא באופן שאין הפסד לפועלים מכח חזרת בעל הבית, וכגון שאף מתחילה כששכרם לא היו מוצאים אדם אחר להשתכר אצלו, ומשום כך ברישא פטור שהרי לא הפסידם, והטעם בסיפא שאם הלכו חייב לשלם, הוא משום שיש כאן התחלת מלאכה, והתחלת מלאכה נחשבת כקניין,

שקנה בעל הבית את פעולתם, וממילא חלה התחייבותו של הבעל הבית לפועלים לשלם את שכרם, ועל כן אפילו באופן שאין הפסד לפועלים חייב הבעל הבית לשלם, שהרי התחייב בשכרם. אבל באמת באופן שיש הפסד לפועלים, אף אם לא הלכו חייב הבעל הבית לשלם להם משום שהפסידם.

[ורש"י (ד"ה אין להם) כתב בביאור דין הרישא שאין להם אלא תרעומת, שהבעל הבית אומר לפועלים השכירו עצמכם לאחרים. ונראה מפשטות דבריו, שאם לא יצליחו להשכיר עצמם לאחרים – חייב בעל הבית לשלם להם, וכשיטת התוס' שמדובר בברייתא באופן שיכולים למצוא מעיקרא מקום להשתכר בו. אמנם הרמב"ן כתב, שאין כוונת רש"י שאם לא יוכלו להשכיר את עצמם יהיה חייב לשלם להם, שהרי לשיטתו מדובר כאן באופן שמעיקרא לא היו מוצאים להשתכר במקום אחר, ולא הפסיד להם כלום, אלא כוונת רש"י שאומר להם שאם ימצאו ישכירו עצמם, ואף אם לא ימצאו אין הוא חייב להם, שהרי לא התחילו המלאכתם ולא חלה עדיין התחייבותו].

ובביאור שיטת התוס' מדוע לא פירשו כדברי הרמב"ן, כתב המחנה אפרים (דיני שכירות פועלים), שהתוס' נחלקו על עיקר סברת הרמב"ן שהתחלת מלאכה נחשבת כקניין, ועל כן באופן שאין הפסד לפועלים וכדברי הרמב"ן, אף אם הלכו הדין יהיה שאין בעל הבית חייב לשלם להם, ומשום כך הוכרחו להעמיד את הברייתא באופן שיש הפסד לפועלים, וכל החילוק הוא בין אם מוצאים מקום להשתכר בו או לא.

אמנם בדברי הרא"ש מצאנו, שמחד סובר כשיטת הרמב"ן, ומאידך פירש את הברייתא בדרכם של התוס'. שכתב, שהחילוק בברייתא בין הלכו ללא הלכו, הוא משום שכך הרגילות שלאחר שהלכו לא ימצאו מקום להשתכר, ומכל מקום כתב כדברי הרמב"ן שאם הלכו יש כאן קניין בהתחלת מלאכה, ועל כן באם הלכו, אף באופן שאין להם הפסד וכגון שמעיקרא לא היו מוצאים להשתכר, חייב בעל הבית לשלם להם.

ויתכן שאף בשיטת התוס' עצמם יש לפרש כדברי הרא"ש, כלומר, שלא נחלקו על עיקר סברת הרמב"ן

*גמ': ר' דוסא אומר שמין להן מה שעתיד

להעשות וכו'

האם נחלקו חכמים ורבי דוסא אף לגבי חזרת בעל הבית, וטעם מחלוקתם

◇ ◇ ◇

בברייתא מבואר, שנחלקו רבי דוסא וחכמים לענין חזרת הפועלים לאחר שהתחילו במלאכתם ועשו חלק מהמלאכה, ובכדי להשלים את המלאכה, צריך כעת בעל הבית להוציא יותר מכפי שסיכם עמם מתחילה. וכגון שסיכם על אריגת בגד בשני סלעים, וארגו הפועלים חציו וחזרו בהם, וכעת בכדי להשלים צריך בעל הבית לשכור פועל בסלע ומחצה. לשיטת חכמים אין ידם על התחונה, ועל כן לעולם משלם להם על החלק שעשו סלע כפי מה שסיכם עמם, ואילו לשיטת רבי דוסא ידם על התחונה, ועל כן מנכה משכרם את כל מה שצריך להוסיף לפועל להשלמת המלאכה, ואינו נותן להם אלא חצי סלע בשכרם.

וכתב הרא"ש, שמחלוקת רבי דוסא וחכמים היא אף לגבי בעל הבית שחזר בו, באופן שעשו חציה וחזר בו בעל הבית וכעת הוזלה המלאכה, ואינו צריך להשלמתה אלא חצי סלע, שלשיטת לחכמים אין ידו על התחונה, ואינו חייב לפועל אלא כפי מה שעבד, ואילו לשיטת רבי דוסא ידו על התחונה, ועל כן נותן להם את כל שכרם חוץ ממה שצריך להוציא להשלמת המלאכה, דהיינו סלע ומחצה.

ובביאור שיטת הרא"ש כתב רעק"א, שסבר שנקודת המחלוקת בין רבי דוסא לחכמים היא, האם התחלת מלאכה דינה כקנין או לא, לשיטת חכמים התחלת עבודה איננה קנין, ועל כן כשם שאם בעל הבית חוזר בו קודם שהתחילו במלאכה - אינו מחויב לשלם להם, כמו כן לאחר שהתחילו, אינו מחויב לשלם להם אלא על מה שעשו כבר.

[אלא שהקשה רעק"א, שאף שאין כאן קנין, מכל מקום מדוע לא יתחייב בעל הבית לשלם להם משום ההפסד שגרם להם בחזרתו, ומדין גרמי. ותירץ, שבאופן שאינם מוצאים כעת מקום אחר להשתכר, באמת יש לחייב את

שבהלכו יש כאן קנין, אלא שלא רצו להעמיד את הברייתא באופן שמתחילה לא היו מוצאים להשתכר במקום אחר, אמנם מלשונם לא משמע כן.

ובטעם מדוע לא פירש הרא"ש את הברייתא כשיטת הרמב"ן, שמדובר רק באופן שאין הפסד לפועלים, שמתחילה לא היו מוצאים להשתכר, כתב בחקרי לב (חלק ג סי' עג) שהוא משום שהרא"ש לשיטתו, שכתב שבאופן זה שמתחילה לא היו מוצאים מקום להשתכר, אם חזר בו הבעל הבית קודם שהלכו אף תרעומת אין להם, משום שלא הפסיד להם בעל הבית כלום, וכיון שבברייתא נאמר שיש להם תרעומת, בהכרח שמדובר באופן שמתחילה היו יכולים להשכיר עצמם במקום אחר, ומשום כך יש להם זכות תרעומת, שכעת צריכים לחזור אחר מקום אחר וכמו שכתב רש"י.

*גמ' שם

גדר הקנין בהתחלת מלאכה

◇ ◇ ◇

בגדר הקנין בהתחלת מלאכה לשיטת הרמב"ן והרא"ש שהובאו לעיל [בקטע הקודם], כתב הריטב"א בקידושין (מז, ב) שקנין זה הוא מתקנת חכמים, שתקנו כן שיקנה את פעולתם בהתחלת מלאכה, והטעם הוא בכדי שיהא קיום לדבריהם שלא יחזרו בהם באמצע מלאכתם.

אמנם בנחל יצחק (סי' לט סעי' יז) כתב, שאפשר לבאר שהתחלת מלאכה היא קנין מעיקר הדין, וכתב שתי דרכים לבאר את מהות הקנין.

הדרך הראשונה, שקונה בגופו של הפועל לענין פעולתו על ידי קנין חזקה, בכך שמשתמש בו, וכמו שכתבו האחרונים לגבי שכירות קרקע שנקנית על ידי שימוש, וכמו כן לגבי פועל, וממילא מכיון שקנה את פעולתו - נתחייב בתשלום השכר.

הדרך השנייה, שהקנין פועל הפוך, שמתחילה בעל הבית מתחייב בשכר בתחילת המלאכה, שהתחייבות לשכר נקנית בדיבור, וממילא תמורת מה שמתחייב הבעל הבית שכרו ומשעבד נכסיו, מתחייב הפועל להשלים את המלאכה בתורת חליפין.

שנתחייבו זה לזה. ונראה שכוונתו לסברת הריטב"א שהחיוב מדין ערב, שהרי לעיל (סי' שו"ק ו) הביא הנתיבות המשפט את דברי הריטב"א.

[ובקצות החושן (סי' שלג ס"ק ג) כתב בשיטת המהר"ם, שטעם החיוב קודם התחלת מלאכה הוא רק משום דין גרמי, שכיון שמחמת חזרתם מפסיד הבעל הבית - חייבים לשלם לו. ולפי זה כתב הקצות החושן, שדין משנתנו שכששכר פועלים להביא חלילים לכלה או למת וחזרו בהם, יכול לשכור עליהם או להטעותם, בהכרח צריך לומר שאין זה מעיקר הדין, שהרי אין כאן הפסד ממון וממילא אין דין גרמי, אלא הוא רק משום תקנת חכמים שחששו לכבוד המת].

*גמ' שם

על אלו הפסדים מחויב בדבר האבד, כשחזרו פועלים - וכשחזר בעל הבית



בדין המשנה שבדבר האבד וחזרו בהם הפועלים, יכול בעל הבית לשכור עליהם, כתבו הרמב"ן והנמוקי יוסף שכל זכותו אינה אלא לשכור עליהם, אבל אם לא שכר עליהן והגיע לו הפסד, הפסד זה אינו יכול לתבוע מן הפועלים, משום שלא נתחייבו אלא שיוכל לשכור פועלים אחרים ביוקר, אבל לא נתחייבו לשלם את ההפסד שיגרם לבעל הבית.

מאידיך, הריטב"א במשנתנו נקט, שאף אם לא ישכור פועלים אחרים, יוכל לתבוע מן הפועלים את מה שהפסיד, [אלא שאין זה אלא עד שיעור שכרם, שאין דעתם להתחייב ביותר משיעור שכרם].

ועל דברי הרמב"ן והנמוקי יוסף הקשה המהר"ם שיף, מדוע לגבי בעל הבית החוזר בו כתבו, שצריך לשלם לפועל את מה שפסק עמו משום שאצל פועל לעולם הוא דבר האבד, הרי לגבי זכותו של בעל הבית כתבו שלא נתחייב הפועל אלא לענין לשכור פועלים אחרים, אבל לא נתחייב לשלם את מה שמפסיד, ומדוע לגבי זכות הפועל מתחייב בעל הבית לשלם לו את עצם מה שהפסיד.

הבעל הבית לשלם להם מדין גרמי, ומחלוקתם של רבי דוסא וחכמים היא באופן שבאמצע היום מוצאים להשתכר אבל הוזלו הפועלים, [וכמו שכתב רש"י במשנתנו], ובאופן זה אף שמפסידים במה שכעת משתכרים פחות, אין לחייב על כך משום דין גרמי, שהרי לא הוא גרם שיוזלו פועלים אלא הדבר אירע בידי שמים, ולכן פטור לשיטת חכמים שלא חל הקנין].

אמנם מדברי רש"י להלן (עז, א ד"ה יד פועל) מבואר, שטעמם של רבנן שיד הפועל על העליונה, הוא משום הכתוב 'עבדי הם' - ולא עבדים לעבדים, ומדבריו נראה שנחלקו רק לגבי הפועל פליגי, ומשום דרשת הכתוב, ורבנן סוברים שאף כלפי קבלן נאמרה הדרשה של 'עבדי הם', אבל לגבי חזרת בעל הבית, מודים רבנן לרבי דוסא שידו על התחתונה. [והמהרש"א להלן דן בזה, האם רבנן פליגי גם בבעל הבית או רק בפועל].

*גמ': אבל בדבר האבד שוכר עליהן או מטען

גדר וטעם חיוב התשלום בדבר האבד



בביאור הדין שכשחוזרים בהם בדבר האבד - חייבים הפועלים לשלם, כתבו הרמב"ן והרא"ש בשם הראב"ד ועוד ראשונים, שדין זה הוא אף אם חזרו בהם קודם שהתחילו במלאכתם.

ובטעם הדבר שמתחייבים בדיבור בלבד ללא קנין, כתב הריטב"א לעיל (עג, ב), שחיוב זה נלמד מחיובו של הערב, שכשם שערב משתעבד ללא קנין משום שמכח ההנאה שסומך עליו המלוה ומלוה לשני - גומר בדעתו להשתעבד, כמו כן כן מכח ההנאה שסומך עליהם שיבואו לעשות מלאכתו, גומרים בדעתם להתחייב לו באם יחזרו ויהיה לו הפסד מחמת חזרתם. ומבואר בריטב"א שם, שמטעם זה אף בעל הבית שחוזר בו מחייב לשלם לפועל כשמפסיד הפועל מחמת החזרה, שאף בעל הבית גומר בדעתו להשתעבד מכח ההנאה שסומך עליו להשתכר אצלו.

מאידיך, בנתיבות המשפט (סי' שלג ס"ק ג) כתב, שחיוב זה אינו מעיקר הדין אלא רק מתקנת חכמים. [ובדרך נוספת כתב שם, שחייב מעיקר הדין מטעם אומדנא

מבערב, מכיון שבעל הבית מכיר את ארצו ויודע שאינה ראויה לחרישה כשיורדים גשמים, היה לו להודיע להם בבקר שילכו להשתכר במקום אחר, והואיל ולא הודיעם הפסידו פעולת יום זה מחמת פשיעתו.

וכתב פירוש נוסף, שכאשר לא ביקרו בשדה קודם לכן, מכיון שלא הראה להם קודם לכן באיזו שדה יעבדו, זכותם לומר שאין שכירותם בדווקא לשדה זו, ועל כן אין לבעל הבית זכות לטעון שנאנס משום שהשדה הזו אינה ראויה לחרישה, שיכולים לומר לו שיתן להם שדה אחרת לחרישה ויעשו את מלאכתם, ועל כן חייב בעל הבית בשכרם.

והרמב"ם (הל' שכירות פ"ט ה"ד) כתב, שהכוונה 'סיירא לארעיה' היא לגבי בעל הבית ולא לגבי הפועלים, כלומר, שבעל הבית בדק את שדהו מבערב לראות אם היא ראויה לחרישה, וכיון שבשעה שבדק היתה ראויה, הרי שהוא אנוס ואינו מחויב לשלם להם, אבל אם לא בדק מבערב חייב בשכרם, הואיל ויש כאן פשיעה במה שלא בדק לראות אם תהיה השדה ראויה לחרישה.

עז, א

רש"י ד"ה לא סיירא

מדוע נקט רש"י כאן טעם אחר ממה שפירש לעיל



בדברי רש"י שכתב כאן, שהטעם שכשלא ביקר עמם מבערב ההפסד על בעל הבית, משום שיכולים לומר לו שלא נשכרו בדווקא לשדה זו, הקשה המהר"ם שיף, שהרי לעיל (עו, ב ד"ה לא סיירוה) כתב רש"י טעם אחר, משום שעליו היה מוטל להודיע להם שאם ימצאו את השדה לחה לא יתן להם כלום.

ותירץ, שלשיטת רש"י אף בעל הבית אינו יכול דעת שהגשמים ימנעו את החרישה, ועל כן בדברי רבא שמדובר על ירידת גשמים, אין כאן פשיעה מצד בעל הבית אלא שניהם אנוסים, וכל ששניהם אנוסים ההפסד על הפועלים, ומשום כך נזקק רש"י לטעם שזכותם לטעון שלא נשכרו בדווקא לשדה זו, ומשום

ובישוב קושיה זו כתב ה**נתיבות המשפט** (סי' שלג ס"ק ג), שלפי שיטתו שהובאה לעיל [בקטע הקודם] שכל הטעם שיכול הבעל הבית לשכור עליהם, הוא או משום אומדנא או משום תקנת חכמים, שפיר יש ליישב שבכל מקום האומדנא או התקנה הם לפי עניינו, שלגבי בעל הבית, האומדנא והתקנה הם שיוכל לשכור פועלים אחרים ביוקר, ולגבי הפועלים, האומדנא והתקנה הם שיתחייב לתת לו את מה שפסקו עבור שכירותו.

אופן נוסף בביאור החילוק בין בעל הבית לפועלים, כתב ה**קצות החושן** (שם ס"ק ג), שעיקר החילוק הוא לגבי גדר התחייבות הפועלים והבעל הבית בכל שכירות פועל. שלגבי הפועלים, עיקר התחייבותם היא לעשות את המלאכה, ולכך זכותו של הבעל הבית היא רק לשכור פועלים, שעל ידי כך הוא מקיים את מה שנתחייבו לו הפועלים, דהיינו לעשות את המלאכה. לעומת זאת לגבי בעל הבית, עיקר התחייבותו היא לשלם את שכרם, ועל כן כאשר בעל הבית חוזר בו, זכותם של הפועלים לתבוע שישלם להם את שכרם כפי שהתחייב.

גמ': הא דסיירא לארעיה מאורתא וכו'

ביאור כוונת הגמ' 'סיירא לארעיה מאורתא', והטעם שפטור בעל הבית



בביאור כוונת הגמ' 'סיירא לארעיה מאורתא', והטעם שפטור בעל הבית באופן כזה, כתב רש"י שהכוונה שבעל הבית ביקר בשדה יחד עם הפועלים. והטעם שפטור בעל הבית, שכיון שראו הפועלים את השדה, היה להם לדעת שאינה ראויה לחרישה מכיון שירדו גשמים, ועל מנת כן נשתכרו שאם לא תהיה הקרקע ראויה לעבודה - תתבטל שכירותם. אבל אם לא ביקר עם הפועלים קודם לכן, הרי שאינם מכירים את השדה, ועל כן היה בעל הבית צריך להתנות עמם, שאם לא תהיה ראויה לעבודה לא ישלם להם.

והרא"ש כתב לפרש, שכאשר ביקרו הפועלים מבערב פטור בעל הבית, משום שהיו צריכים להבין שאינה ראויה לחרישה, וכדברי רש"י, אבל כאשר לא ביקרו

כך ההפסד על בעל הבית. לעומת זאת לעיל שמדובר שמצאו שדה לחה, שם פירש רש"י שיש כאן פשיעה של בעל הבית שהיה עליו להודיעם שאם ימצאו שדה לחה לא ישלם להם.

*תוס' ד"ה דאגר

שיטות הראשונים בביאור החלוקה בין אריס לפועל, והדין לענין קבלן



מדין הגמ' כאן שכששכר פועלים להשקות שדה, ולבסוף ירד מטר ולא נזקקו להשקות - מפסידים הפועלים, הקשו התוס' סתירה מדברי הגמ' בגיטין (עד, ב), ששם מבואר שבאריס שהוסיף לו על חלקו בכדי שישקה את השדה יותר מכפי שרגילים להשקות, ולבסוף ירד מטר ולא נצרך להשקות, סובר רבה שנוטל כפי שסיכם איתו אף שלבסוף לא נזקק להשקות.

ותירצו התוס' שיש לחלק בין אריס לפועל. ומדבריהם נראה שעיקר החלוקה הוא, שלגבי אריס אחריותו רק שהארץ תוציא את פירותיה, ועל זה הוא נוטל חלק בפירות, ומשום כך כל שיצאו הפירות כראוי זכותו ליטול את חלקו אף שלא נזקק להשקות, לעומת זאת בפועלים, כל שכרם הוא על עבודת ההשקיה עצמה, וממילא כל שלא נזקקו לעבודתם אין מגיע להם שכר.

אמנם בתוס' בגיטין (שם ד"ה רבה) הוסיפו, שהאריס יש לו חלק בקרקע כמו בעל השדה ועל כן זכאי בחלקו אף שלא השקה לבסוף. ונראה מדבריהם שעיקר החלוקה הוא, שהאריס נעשה כעין שותף בקרקע, ומשום כך גם אם ירד מטר יש לו את החלק שפסק עמו, שהרי יש לו זכות בקרקע ליטול כפי החלוקה שפסקו ביניהם, לעומת פועל שאין לו חלק בקרקע. וכן כתב הרי"ף בגיטין שם, שהאריס הוא כשותף בקרקע, ומשום כך יש לו ליטול את חלקו כפי שסיכמו בכל ענין.

אולם הראב"ד שם בהשגות על הרי"ף כתב, שאין הטעם מחמת שיש לאריס חלק בגוף השדה, ובאמת אף אם אינו אריס אלא קבלן דינו ליטול כפי שפסקו גם אם ירד מטר, שהקבלן התחייבותו היא להעמיד את השדה מושבחת, ולא את הפעולה עצמה, ועל כן כל שהשדה

מושבחת דינו ליטול כפי שפסקו, לעומת זאת כאן מדובר בשכיר יום, שהוא נשכר לפעולה עצמה, ומשום כך כאשר ירד מטר אין לו ליטול שכר שהרי לא עשה את המלאכה שנשכר עבורה, [ודבריו הם כעין חילוקם של התוס' כאן].

ועוד כתב הראב"ד בשם יש מי שאומר, שאף בשכיר יום יש חילוק בין אם התחיל במלאכה קודם שבא המטר או לא, שאם התחיל במלאכה ולאחר מכן בא המטר, צריך לתת לו את כל מה שפסק עמו, שאנו אומרים שמשמים סייעו לו להשלים את מלאכתו בקלות, אולם אם עדיין לא התחיל במלאכה, באופן כזה אינו צריך לשלם לו כלל, [אמנם התוס' כאן כתבו להדיא, שאף לאחר התחלת מלאכה, אין לו אלא כפי מה שעשה ולא יותר].

[ובביאור חילוקו של הראב"ד בין אם התחיל במלאכתו או לא, כתב החזו"א, שכל מה שהבעל הבית מחויב לשלם לו את הכל, הוא רק באופן שמלאכת הפועל נעשתה מעצמה בידי שמים וכגון שירד מטר, אבל באופן שלבסוף לא היה צורך במלאכתו כלל, שבא המטר לפני שהתחיל, באופן זה אין הבעל הבית צריך לשלם לו, משום שבעל הבית מתחייב רק על קיום המלאכה, ולא על מקרה שאין צורך עוד במלאכה, ועיין בדבריו שמיישב את קושית הרמב"ן על הראב"ד לפי זה].

גמ': ואימרו פועלים ואזל בעל הבית ופייסינהו וכו'

כשפירשו שחוזרים מחמת התייקרות השער - ופייסם, האם חייב כפי השער של עכשיו



בדין פועלים שחזרו בהם ופייסם בעל הבית וחזרו לעבוד עמו, שמבואר בגמ' שאינו צריך להוסיף להם כפי התייקרות הפועלים, כתב הרמב"ן בתחילת דבריו, שדין זה אינו אלא כשלא פירשו שהם חוזרים בהם משום שרוצים שיוסיף על שכרם כפי השער, אבל כשפירשו שחוזרים משום כך, ובא בעל הבית ופייסם, צריך לשלם להם כפי השער של עכשיו, שהרי מחמת זה חזרו בהם, ואם כן כשנתרצו מסתבר שכל התרצותם היא רק על דעת השער של עכשיו.

על התחתונה מעיקר הדין, שהרי בבאת חבילה לידו הוא מעיקר הדין.

ובחזו"א (חז"מ ליקוטים סי' כ) כתב, שידו על התחתונה משום שמן הסתם דעתו שאם יחזור בו שלא יפסיד בעל הבית, אלא ינכה לו את היוקר משכרו, ועל דעת כן פסקו מעיקרא.

*גמ' שם

הטעם שפועל יכול לחזור בו, והדין לגבי קבלן, והטעם



בשיטת רבי דוסא שיד פועל על התחתונה, כתבו התוס' לעיל (י, א), שכל מה שנחלקו רבי דוסא ורבנן, הוא רק לענין האם ידו על התחתונה או על העליונה, אבל שניהם מודים שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום. ומה שהקשתה הגמ' בהמשך, על רב שאמר שפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, שדבריו אינם בשיטת רבי דוסא, כוונתה משום שכל דברי רב נאמרו רק לחדש שיכול לחזור בו וידו על העליונה, שהרי על עיקר דין חזרה אין בכך חידוש, שהרי כולם מודים שיכול לחזור בו ומה בא רב לחדש בכך.

ולענין קבלן האם יכול לחזור בו לשיטת רבי דוסא, מלשון התוס' לעיל 'אבל לכולהו יכול לחזור בו' נראה, שאף לענין קבלן שנחלקו רבנן ורבי דוסא האם ידו על העליונה או על התחתונה, כך הדין שיכול לחזור בו הן לרבנן והן לרבי דוסא, וכן מבואר בהגהות אשרי כאן (סי' ה ד"ה ומכל זה) שאף לאחר שהתחיל במלאכה אין בעל הבית יכול לכופו לעשות מלאכתו, אלא רק שאם חוזר בו - ידו על התחתונה.

ובמחנה אפרים (דיני שכירות פועלים סי' ה) כתב, שההגהות אשרי סובר, שתחילת מלאכה אינה קנין כלל ומשום כך יכול לחזור בו. אמנם בדברי רעק"א מבואר, שתחילת מלאכה היא בגדר מקצת קנין, ומועיל הקנין לענין שתיהיה ידו על התחתונה, אבל אינו מועיל לענין שלא יוכל לחזור בו.

אמנם המחנה אפרים שם כתב שבדברי כמה ראשונים נראה, שקבלן אינו יכול לחזור בו כלל ולא רק שידו על

אולם בסוף דבריו כתב הרמב"ן, שאף באופן זה לא יצטרך לשלם אלא כפי מה שפסק להם מתחילה, שכיון שיש לבעל הבית זכות תרעומת על הפועלים, אנו אומרים שמה שנתרצו לחזור הוא על דעת הפסיקה הראשונה, שהרי אין זה ראוי שיחזרו בהם, וממילא רצונם לבטל את חזרתם ולשוב לפסיקה הראשונה שפסק עמם.

ומבואר בנמוקי יוסף שבאופן שאין תרעומת כשהוא חוזר בו, אם בשעה שחוזר בו הוא מפרש שחזרתו היא משום שרוצה כשער של עכשיו, אם יפייסו הבעל הבית שיחזור לעבוד, באמת יצטרך ליתן לו כפי מה שתבע בשעה שחזר בו.

גמ': ואזל בעל הבית ופייסינהו

ביאור 'פיוס' האמור כאן



בביאור 'פיוס' האמור כאן, כתב הרשב"א שהכוונה שאמר להם בסתם שיוסיף להם, וכן מבואר בשיטה מקובצת בשם התוס' רבינו פרץ והרא"ש שהכוונה שאמר להם בסתם שיטיב להם.

*גמ': רבי דוסא אומר וכו' קסבר יד פועל על

התחתונה

יד פועל על התחתונה - מעיקר הדין או משום קנס



בגדר דין יד פועל על התחתונה כתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה נותן), שכאשר הפועל היה אנוס אין אומרים שידו על התחתונה, שכיון שהוא אנוס אין לקונסו שיהיה ידו על התחתונה. ונראה מפשטות דבריו, שדין ידו על התחתונה אינו מעיקר הדין אלא רק משום קנס, ועל כן כשנאנס אין לקונסו.

אולם המהרש"א בקידושין (יז, א) כתב, שהטעם שידו על התחתונה, הוא משום שזכותו של בעל הבית ליטול את השכר המגיע לפועל בכדי להשלים את המלאכה, שאין זה גרוע מבאת חבילה לידו. ומבואר מדבריו שידו

התחתונה, וכתב שהנפק"מ בזה, האם הבעל הבית צריך לשלם שכרו של הקבלן על מה שכבר עשה כאשר חזר בו באמצע כל זמן שלא נשלמה המלאכה.

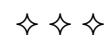
[ולעיל כתב הריטב"א לעיל (עו, ב) שהטעם שפועל יכול לחזור בו לאחר שהתחיל במלאכתו, ואיננו אומרים שתחילת מלאכה נחשבת לקנין, וממילא לא יוכל לחזור בו, הוא משום הדרשה מ'כי לי בני ישראל עבדים', עבדי הם - ולא עבדים לעבדים. ומבואר מדבריו, שכל זכותו לחזור הוא רק מכח הדרשה של 'כי לי בני ישראל עבדים', ואם כן לגבי קבלן שנראה בגמ' שאין לגביו את הדרשה של 'כי לי בני ישראל עבדים', [שהרי רב מחלק בין קבלן לפועל לענין ידו של מי על העליונה, שרק בפועל ידו על העליונה מכח הדרשה של 'כי לי בני ישראל עבדים' שנאמרה רק לגבי פועל ולא לגבי קבלן], הדין נותן שלא יוכל לחזור בו כלל מחמת הקנין.

אולם באבני נזר (חלק חו"מ סי' נב מחודש ב אות ט) כתב, שאף בקבלן יוכל לחזור בו מחמת הדרשה של 'כי לי בני ישראל עבדים'.

***גמ': והאמר רב פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי**

היום

כששילם לו את כל שכרו ואינו משיב לו, האם יכול לחזור בו, וגדר ידו על העליונה



בדין פועל שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום, כתב השו"ע (סי' שלג סעי' ג) בשם המהרי"ק, שפועל יכול לחזור בו גם באופן שבעל הבית כבר נתן את שכרו, ועכשיו אין ביד הפועל את אותם דמים, [והפועל מחויב להחזיר לבעלים את הדמים שנתן לו עבור המשך המלאכה].

אמנם הקצות החושן (שם ס"ק ו) כתב, שלפי מה שכתב בתשובות מיימוניות (ספר קנין סי' לא) בטעם שפועל יכול לחזור בו, אין הפועל יכול לחזור בו אלא באופן שעדיין לא שילם, או באם מחזיר את הדמים בשעת חזרתו.

שכתב שם בתשובות מיימוניות, שהטעם שפועל לחזור בו הוא מדין גרעון כסף, שכשם שעבד עברי יוצא בגרעון כסף על כרחו של האדון, כמו כן כל פועל יכול לצאת מהתחייבותו על כרחו של בעל הבית, מתורת גרעון כסף, כלומר, שהפועל מוחל על חיובו של בעל הבית לשלם לו על המשך המלאכה, והרי זה כמו שנותן כעת לבעל הבית את דמי המלאכה שנותרה, ועל ידי זה נפטר משכירותו. ולפי זה כתב הקצות החושן, שבאופן שכתב השו"ע אינו יכול לחזור בו, שהרי כבר קיבל את הדמים ואינו מחזיר כעת את הדמים, וממילא אין כאן גרעון כסף.

[ובשיטת המהרי"ק צריך לומר, שהדרשה של 'כי לי בני ישראל עבדים' מלמדת, שיש לפועל זכות לחזור בו אפילו ללא גרעון כסף, ויכול לחזור בו אף ללא החזרת דמי שכירותו].

[וכתב עוד הקצות החושן (שם ס"ק ח) שעל פי חידושו של התשובות מיימוניות, יש ליישב את דברי הטור (סי' שלג). שהטור כתב לגבי פועל שחוזר בו, שמכיון שידו על העליונה, אם שכרו בשני סלעים ועשה חצי מלאכה וכעת הוזלו הפועלים ואין צריך להשלמת המלאכה אלא שקל, צריך בעל הבית לתת לפועל ששה דנרים על עבודתו, אף שבשעה שעבד היתה מלאכתו שווה רק סלע, מכיון שיכול כעת להשלים את המלאכה בשני דינרים.

והשו"ך (שם ס"ק יט) הקשה על דבריו, שכיון שבשעה שעבד לא היתה עבודתו שווה אלא סלע, מדוע מחויב לתת לו יותר מסלע, וכל מה שידו על העליונה אין זה אלא לענין שלא יפחות לו הבעל הבית, אבל מאיזה טעם זכאי הפועל לקבל יותר מכפי שוויה של עבודתו.

וכתב הקצות החושן, שלפי חידושו של התשובות מיימוניות שמה שפועל יכול לחזור בו הוא מדין גרעון כסף, מתבארים דברי הטור היטב, שכיון שמבואר בגמ' בקידושין (כ, א), שבגרעון כסף הולכים לקולא, שאם בשעת המקח היה שוה פחות, מגרע לפי השווי של שעת המקח, ואם בשעת הפדיון שוה פחות - נותן כפי מה השווי בשעת הפדיון, כמו כן כאן לגבי פועל לחזור בו, שכאשר הוזלו פועלים ועכשיו חצי המלאכה אינה שווה

אלא שני דינרים, דין גרעון כסף שבו עומד על שני דינרים, שפודה את עצמו כפי מה ששוה שאר המלאכה עכשיו, וממילא כל חיובו כלפי בעל הבית אינו אלא שני דינרים, ונמצא שבעל הבית צריך לתת לו ששה דינרים על עבודתו].

גמ' שם

כשעשו קנין, האם יכול הפועל לחזור בו, וגדר הקנין



בדין פועל שעשה קנין עם בעל הבית, כתב הריטב"א לעיל במשנה בשם מורו, שכל מה שפועל יכול לחזור בו הוא רק באופן שלא עשו קנין, אבל אם נתחייבו בקנין, הרי המלאכה מוטלת עליהם, ואפילו אם היה אונס הם חייבים להשלים את המלאכה על ידם או על ידי אחרים, או לשלם את מה שהפסיד הבעה"ב. ובבית יוסף (סי' שלג) כתב, שכן מבואר בריטב"א בתשובה.

ובש"ך (שם ס"ק יד) כתב, ששאר כל הפוסקים שלא חילקו בזה אינם סוברים כך, אלא לעולם יכול לחזור בו. ובביאור שיטת הריטב"א כתב המחנה אפרים (דיני שכירות פועלים סי' ב), שעל ידי הקנין הפועל מתחייב להעמיד את המלאכה לבעל הבית, ואין כאן קנין בגופו שנעשה פועל של הבעה"ב, אלא הקנין הוא התחייבות על הפעולה, וחיובו לעבוד הוא בכדי לקיים את חיובו, ומשום כך מקיים את חיובו על ידי עצמו או על ידי אחר, שהחיוב הוא שתתקיים הפעולה לבעל הבית, ולא שיש לבעל הבית זכות בגופו של הפועל.

אמנם בקצות החושן (שם ס"ק ה) מבואר, שכוונת הריטב"א שיש לבעל הבית זכות בגופו של הפועל.

עז, ב

***גמ': בזמן שהמוכר חוזר בו יד לוקח על העליונה**

וכו'

ב'עייל ונפיק אזוזי', האם חל המקח כנגד המעות שנתן, וביאור דין ידו על העליונה



להלן בגמ' העמידו את הברייתא באופן שהמוכר 'עייל ונפיק אזוזי', שיוצא ונכנס לתבוע את שאר המעות, ומשום כך לא קנה את הקרקע לגמרי, אבל באופן שאינו 'עייל ונפיק אזוזי' המקח נגמר מיד בנתינת מקצת הדמים, ושוב אינו יכול לחזור בו.

ומצאנו שתי שיטות בדברי הראשונים בדין מקח זה. שיטת הרמב"ן (בחיידושיו ובמלחמות), שאף באופן שהמוכר עייל ונפיק אזוזי הדין שהמקח חל כנגד המעות שנתן הלוקח, ורק כנגד החלק שעדיין לא נתן - לא חל המקח, ומשום כך יכולים המוכר או הלוקח לחזור בהם. ובביאור הדין שיד לוקח על העליונה כשחזר בו המוכר, כתב הרמב"ן, שיכול הלוקח לומר שיתן לו קרקע כנגד מעותיו משום שכנגד המעות שנתן כבר חל המקח, ואין המוכר יכול לחזור בו.

והטעם שיכול הלוקח יכול לומר שאינו רוצה בקרקע אלא בהחזרת מעותיו, אף שחל המקח כנגד מעותיו, כתב בשיטה מקובצת בשם הרשב"א, שהוא משום שיכול הלוקח לומר שלא היה בדעתו לקנות חצי שדה בלבד, והיה סבור שיקנה לבסוף את כל הקרקע. והריטב"א כתב שהטעם הוא משום קנס, שקנסו את החוזר בו שיהיה יד השני על העליונה, ותהיה לו זכות לבטל את המקח, אף שמעיקר הדין לא יכול השני לבטל את המקח לגמרי.

ושיטת הרא"ש ביארו בסמ"ע (סי' קצ ס"ק יא), ובביאור הגר"א (שם ס"ק יב), שכנגד מה שלא נתן מעות, מיד כשעייל ונפיק אזוזי בטל המקח ואין צריך לחזור בו אלא המקח בטל מאליו, אבל כנגד המעות שנתן המקח קיים כל זמן שאין אחד מהם חוזר בו, ואף כנגד המעות יכול כל אחד מהם לחזור בו, אלא שיד החוזר על התחנתונה. וביאור ידו על התחנתונה לפי זה, שכשחוזר בו המוכר יד לוקח על העליונה, ויכול לתבוע מן המוכר שיחזיר לו את המעות שנתן לו, [והסמ"ע כתב דגם אם אין לו מעות יכוטל לומר לו שימכור נכסיו ויחזיר לו מעות], וגם זכותו לכופו שיתן לו קרקע כנגד המעות שנתן, שאף שהמקח בטל לגמרי ולא זכה כלל בקרקע, אף לא כנגד המעות, מכל מקום יכול הוא לתבוע שגביית החוב שיש לו כנגד המעות תהיה בקרקע דוקא.

[והנפק"מ בין הרמב"ן לרא"ש היא, שאם בשעת המקח קצץ עמו בפחות ממה ששוה הקרקע עכשיו, לפי הרא"ש אינו צריך לתת לו קרקע כפי מה שפסק עמו, אלא רק כפי שוויה כעת בשעת הגבייה, לעומת זאת לפי הרמב"ן, צריך לתת לו כשווי הקרקע שפסק עמו בתחילה].

[ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ו) כתב לבאר את שיטת הרא"ש, שאין אחד מהם יכול לבטל את המקח לגמרי מתחילה, אלא שבאופן שאחד מבטל כנגד המעות שעדיין לא נתן, זכותו של השני לבטל את המקח לגמרי, ורק שבאופן זה, יד השני שמבטל את המקח לגמרי - על התחונה].

*גמ': מהיכן מגביהו מן העידית

הטעם שגובה מן העידית, והאם גובה בתורת קיום המקח או בתורת גביית חוב



בביאור דין הבריייתא, שזכותו של הלוקח לגבות מן העידית - כשחזר בו המוכר, כתב הרמב"ן שזכותו לגבות מן העידית אינה באופן שאומר הלוקח שרוצה בקיום המקח כנגד מעותיו, שבאופן זה שהמקח מתקיים כנגד המעות, דינו ליטול מן הזיבורית שבאותה שדה, וכמו כל מוכר מקצת שדהו, שהמוכר יכול לתת ללוקח את החלק הכחוש שבאותה קרקע. והביא הרמב"ן את דברי רש"י שכתב, שגביית העידית היא לענין גביית חובו, כלומר, שמדובר באופן שרצון הלוקח לבטל את המקח לגמרי וממילא המעות הם חוב על המוכר, ובאופן זה גובה הלוקח מן העידית.

ובגמ' להלן שאמר רב נחמן ב"י שהכוונה 'מגביהו מן העידית', הכוונה מעידית שבאתה שדה, לא נתפרש בדברי הרמב"ן מדוע באמת צריך לתת לו מעידית שבה, הרי לדברי רב נחמן ב"י שכוונת הבריייתא לעידית שבאותה שדה, בהכרח שדין זה הוא על הצד שהלוקח רוצה בקיום המקח כנגד מעותיו, ומשום כך גובה מאותה שדה - שזכה בה כנגד מעותיו, ומכיון שהמקח מתקיים כנגד המעות הרי דינו ליטול רק מן החלק הכחוש שבה ולא מן העידית שבה וכדברי הרמב"ן.

אלא שמדברי הריטב"א מבואר, שדין גבייתו מאותה שדה אינה בתורת קיום המקח אלא בתורת גביית חוב, שכתב הריטב"א שרבנן עשו שדה זו כאילו היא אפותיקי אצלו, וכוונתו לכאורה, שהוא לוקח מהשדה עצמה בתורת גביית החוב ולא בתורת קיום המקח, וזכותו לגבות משדה זו עצמה שמכר לו משום שרבנן עשו אותה כאילו היא אפותיקי אצלו, שיש לו זכות לגבות מקרקע זו ולא מקרקע אחרת, וכן כתב החזו"א.

והטעם שלפי דברי רב נחמן בר יצחק מיושבת הקושיה מדוע זכותו לגבות מן העידית לעומת כל בעל חוב שגובה מבינונית, אף שגם לפי רב נחמן ב"י אין מדובר פה אלא בגביית חוב ולא במקח שמתקיים, כתב החזו"א שכיון שגובה מאותה שדה שהיה עליה המקח, יש סברא שקנסו את המוכר שחוזר בו שיגבה מעידית של שדה זו, וכמו שמבואר בתוס' שאין לקונסו כל כך לגבות מעידית דעלמא.

מאי דך, הבעל המאור כתב, שמה שגובה מעידית שבאותה שדה, הוא בתורת קיום המקח ולא בתורת גביית חוב. והטעם שאינו נוטל מהחלק הכחוש שבה, כתב החזו"א שהוא משום שקנסו חכמים את המוכר שחוזר בו, שיתן מן העידית שבה למרות שמעיקר הדין לא היה צריך לתת אל מן הכחוש שבה.

תוס' ד"ה לא

שיטת התוס' בביאור תירוצו של רב נחמן בר יצחק



בביאור תירוצם השני של התוס', שלאחר שתרצו שגובה מן הזיבורית שבה מוכן מדוע אינו צריך לשלם מעות אף שיש לו, משום שנתקיים המקח כנגד מעותיו, כתב בתפארת שמואל על הטור (סי' קצ) שהתוס' כאן סוברים כשיטת הבעל המאור שהובאה לעיל, שלפי תירוצו של רב נחמן ב"י שהכוונה מעידית שבאותה שדה, הוא משום שהמקח קיים כנגד המעות שנתן, ומשום כך אינו צריך לשלם מעות שהרי יש כאן קיום מקח.

אלא הכוונה שדימוהו קצת למזיק לענין זכותו ליטול חובו מן העידית.

אמנם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד כתב, שכוונת הגמ' שהוא כמזיק מדין גרמי, ומפשטות דבריו נראה שנידון כמזיק בגרמי ממש, וחייב לשלם את אשר הזיק.

גמ': האי מאן דזבין וכו' וקא עייל ונפיק אזוזי לא

קני וכו'

כשפסקו שישלם הלוקח את השאר לאחר זמן,

האם יש דין עייל ונפיק אזוזי

◇ ◇ ◇

בדברי רבא מבואר, שכשהמוכר 'עייל ונפיק אזוזי' – שיוצא ונכנס לגבות את דמי המקח, אם אינו פורע לו מיד - בטל המקח, שכיון שהמוכר יוצא ונכנס לתבוע מעותיו, הוא מגלה בדעתו שכל הסיבה שמכר היא משום שהיה דחוק למעות, וכל שאינו משלם לו מיד, על דעת כן לא נתרצה למכור לו, ומשום כך בטל המקח.

וכתבו הריטב"א והנמוקי יוסף בשם הראב"ד, שאף באופן שפסק עמו בשעת המקח שישלם לו רק לאחר זמן, וכשמגיע הזמן הוא עייל ונפיק אזוזי - בטל המקח.

וההוכחה לכך, שאם נאמר שבאופן שפוסק שישלם לאחר זמן אין דין עייל ונפיק אזוזי, שהרי התברר שאינו דחוק למעות, מדוע אמר רבי שמעון ב"ג שהדרך לעשות שלא יחזרו היא רק באופן שיזקוף את השאר במלווה, הרי אף ללא זקיפה במלווה, די בכך שיפסוק שישלם את השאר לאחר זמן, וממילא לא יוכל לחזור בו מדין עייל ונפיק אזוזי. אלא בהכרח שגם באופן זה קיים דין עייל ונפיק אזוזי - ובטל המקח.

אולם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב, שכל שפסק שישלם לו לאחר זמן - המקח נגמר מיד, שהרי התברר שאינו דחוק למעות, ומה שאמר רשב"ג שדווקא בזקיפה במלווה, הוא רק משום שכך הרגילות, שכל שאינו משלם לו מיד, כותב לו הלוקח שטר על שאר המעות שלא שילם בשעת המקח.

והרא"ש כתב, שהכל לפי הענין, שיש פעמים שאף אם פוסק שישלם לאחר זמן, מכל מקום באותו הזמן הוא דחוק למעות. וכגון שאדם מחויב לפרוע חוב בזמן

ובישוב קושית הרמב"ן, שאם חל המקח מדוע לא יטול מהחלק הכחוש וכמו בכל קונה מקצת שדה, כתב התפארת שמואל, שכל זה דוקא באופן שמעיקרא לא קנה אלא מקצת, אבל כאן שסיכמו ביניהם שיקנה הכל ורק שבטל מקצת המקח, באופן זה אין דינו ליטול מהחלק הכחוש.

[אלא שיש להקשות מדוע כתבו התוס' בהמשך (ד"ה מעידית) שמעיקר הדין צריך היה צריך ליטול מבינונית, הרי כל דין זה איננו אלא בגביית חוב, אבל כאן מה שנוטל מן הקרקע לשיטת התוס' הוא משום קיום המקח ולא בתורת גביית חוב, ואם כן מדוע עיקר דינו ליטול מבינונית].

תוס' שם

לשיטת רב אחא מדוע אינו חייב לתת לו מעות בדוקא, וככל בעל חוב

◇ ◇ ◇

על תירוצם השני, שאינו יכול לתבוע מעות בדווקא משום שגובה בתורת קיום המקח, הקשה המהרש"א שאמנם לרב נחמן ב"י מתורצת הקושיה, אבל לרב אחא בריה דרב איקא שגובה מעידית וזיבורית דעלמא, ולדבריו אין זה בתורת קיום המקח אלא בתורת גביית חוב, עדיין קשה מדוע יגבה מזיבורית של נכסיו, הרי חייב לשלם דוקא במעות וכמו שהקשו שאין יכול לסלק בעל חוב בקרקע כאשר יש לו מעות.

וכתב, שבהכרח צריך לומר שמדובר באופן שאין לו מעות, ובאופן זה יכול להגבותו מן הזיבורית.

תוס' ד"ה והוה

האם נידון כמזיק ממש או שרק דימוהו למזיק לענין גבייה מן העידית

◇ ◇ ◇

בביאור דברי הגמ' שנידון כמזיק, משום שהיה הלוקח צריך למכור נכסים בזול לצורך השגת מעות עבור הקרקע, כתבו התוס' שאין הכוונה שדינו כמזיק, שהרי אינו חייב בנזקו אלא חובו הוא רק כפי המעות שקיבל,

אמנם שיטת הבעל המאור, שאם משך קנה לגמרי, ובגמ' מדובר רק באופן שלא משך אלא בא לקנות בכסף ולגבי דין מי שפרע.

גמ': ופרעיה זוזא זוזא פרעון הוי

האם יכול המלווה לדרוש שלא יפרענו הלווה אלא בפעם אחת



מדינו של רבא שכאשר לווה מחבירו מאה זוזים, ופרעו זוז זוז, נחשב לפרעון אלא שיש לו תרעומת עליו, הוכיח הרא"ש שיכול הלווה לפרוע הלוואה מעט מעט, ואינו חייב לפרוע הכל בפעם אחת, ובשו"ע (סי' עד סעי' ד) כתב דין זה בשם יש אומרים.

והרמ"א שם כתב, שכל זה אינו אלא לפני שהגיע זמן הפרעון, אבל לאחר שהגיע זמן זמן הפרעון, יכול המלווה לומר שאינו רוצה לקבל את הפרעון אלא בפעם אחת. ובש"ך (שם ס"ק יז) כתב, שהרי"ף נחלק על דין זה, ולשיטתו כל מה שאמר רבא שנחשב לפרעון הוא רק באופן שקבל המלווה את המעות, שכיון שהסכים לקבל אנו אומרים שנחשב פרעון מיד בכל זוז על מקצת מהחוב, ואינו יכול לומר לו שכל זמן שלא פרע הכל יהיו המעות כפקדון אצלו באחריות הלווה עד שישלים הכל, אבל מעיקרא אינו חייב לקבל את פרעון המקצת, אלא יכול המלווה לומר שאינו רוצה לקבל אלא אם פורע הכל בפעם אחת.

*גמ': דזבין ליה חמרא לחבריה ופש ליה חד זוזא

וקא עייל ונפיק וכו'

מדוע דקדק רש"י לפרש שמדובר בחמור ולא בין



בביאור המעשה כתב רש"י שהכוונה שמכר לו חמור. וכתבו הרמב"ן והריטב"א שרש"י דקדק לפרש שהכוונה כאן לחמור ולא ליין, משום שאם מדובר ביין, כיון שהוא דבר שיכול להתחלק הדין נותן שיקנה יין כשיעור המעות שנתן וכמו שכתבו לעיל, ומשום כך פירש רש"י

מסוים, והוא מוכר את קרקעו לצורך הפרעון קודם הגעת זמן הפרעון, בכדי שלא יראו שהוא דחוק למעות, ואינו רוצה לקבל את המעות אלא בזמן שצריך להם, כדי שלא יבוא להוציאם בדבר אחר. ובאופן זה הרי שהוא מוכר מחמת דוחק המעות למרות שקובע את הפרעון לזמן מאוחר.

גמ' שם

כשנתן מקצת מן המעות - האם קונה כנגד מעותיו



מלשונו של רבא ש'עייל ונפיק אזוזי - לא קני', דקדק הרמב"ן שמשמע שלא קנה כלל. ואף שלעיל מבואר שבאופן שנתן מקצת מהדמים, חל המקח כנגד המעות שנתן, רבא דיבר כאופן שלא נתן לו מעות כלל ולכך לא קנה כלל.

[ובביאור הגר"א (סי' קצ ס"ק יב) כתב בשיטת הרמב"ם, שאף בנתן מקצת מדמי השדה לא קנה כלל וכמו שמבאר שם הסמ"ע בשיטת הרמב"ם, ומשום כך אמר רבא שלא קנה כלל, ועיין במה שהובא לעיל בשיטת הרא"ש].

[והר"ן והנמוקי יוסף כתבו, שכל מה שנאמר לעיל שקנה כנגד המעות, זה דוקא במקום שאין כותבים את השטר, אבל במקום שכותבים את השטר, שאינו קונה אלא בשטר, אינו קונה כלל אף לא כנגד הבעות שנתן, שהרי השטר נכתב על הקרקע כולה, ואם כן אינו יכול לקנות רק את חלקה על ידי השטר, שהרי לא מכר לו בשטר אלא את הקרקע כולה ולא חציה].

תוס' ד"ה עייל

באופן שקנה במשיכה, האם יש דין עייל ונפיק אזוזי



התוס' כתבו שדין זה של עייל ונפיק אזוזי הוא גם באופן שמשך את המקח, ולא רק באופן שבאו לקנות במעות, שכל עוד שהלה יוצא ונכנס לתבוע מעותיו ואינו משלם לו - בטל המקח. וכן מבואר בראשונים כשיטת התוס'.

שמדובר בחמור, שכיון שהוא דבר שלא ניתן לחלקו, כל שלא קנה מקצת - לא חל המקח כלל, שאין דעת המוכר להיות שותף עם הקונה.

[ובביאור ספיקה של הגמ', כתב הרמב"ן לפרש שזה גופא הספק בגמ', האם בדבר שלא ניתן לחלקו גם נאמר שיקנה לכל הפחות כנגד המעות שנתן. אמנם ברש"י מבואר שהספק הוא האם משום זוז אחד שלא שולם יש סברא לומר שלא יתקיים המקח, ולדברי רש"י לכאורה אפשר לפרש את הספק גם לגבי יין, האם לא יקנה כנגד אותו הזוז שלא נתן.

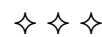
ובאמת ברמב"ן במלחמות מבואר, שלשון 'לא קני' משמע שלא קנה כלל ולא רק את מה שכנגד אותו הזוז שנתן, ובהכרח משום שמדובר בדבר שאינו מתחלק וכמו שביאר. אכן הבעל המאור כתב, שבאמת כונת הגמ' שרק החלק שכנגד אותו זוז לא יקנה].

עח, א

***גמ': שכר את החמר ואת הקדר וכו' שוכר עליהן**

וכו' עד כדי שכרן

שתי דרכים בביאור 'עד כדי שכרן', והחילוק בין דבר האבד לדבר שאינו אבד



בביאור דינו של רב נחמן, שכשחזרו פועלים בדבר האבד שוכר עליהם עד כדי שכרם, כתב רש"י שהכוונה היא שאם עשו מקצת מלאכה ועדיין לא שילם להם, יכול לשכור פועלים מתוך השכר שחייב להם ולהשלים את המלאכה.

ועל דבריו הקשה הריטב"א, שהרי משנתנו היא בשיטת רבי דוסא שאם הפועל חוזר בו ידו על התחתונה אף כשאינו דבר האבד, ואם כן לעולם יכול בעל הבית לשכור פועלים אחרים עד כדי שכרם אף כשאין זה דבר האבד, אם אינו מוצא פועלים יותר בזול וכמבואר ברש"י במשנה, [ובאופן שיכול למצוא פועלים בפחות מכדי שכרם, הדין שגם בדבר האבד אינו יכול לשכור פועלים [ביוקר], ואם כן במה שונה דין דבר האבד מדין דבר שאינו אבד.

ובתוס' רבינו פרץ כתב לישב, שמדובר באופן שלא הוקרו הפועלים, אלא שעכשיו אינו מוצא לשכור פועלים אלא ביוקר, אבל אם ימתין ימצא פועלים בזול, ומשום כך אם אין זה דבר האבד אינו יכול לשכור על חשבון שכרם, אלא צריך להמתין למחר, לעומת זאת בדבר האבד, יכול לשכור עד כדי שכרם כפי מה שמוצא עכשיו לשכור פועלים ואינו צריך להמתין.

והריטב"א כתב בשם רבינו תם לפרש, שמדובר גם באופן שלא התחילו לעבוד כלל, וכוונת רב נחמן שיכול לשכור עד כדי שכרם היא, שאם שכרם בשני סלעים ועכשיו אינו מוצא אלא בארבעה, יכול לשכור אותם והפועלים שחזרו בהם צריכים לשלם לו לאחר מכן שני סלעים, שעד כדי שיעור שכרם דעתם להתחייב לשלם לו בדבר האבד, באם יצטרך להוציא כדי לשכור פועלים אחרים, וכן כתב הרא"ש לעיל (עו, ב) בשם הראב"ד. [ועיין לעיל שם שנתבאר מדוע באמת מחוייבים הפועלים לשלם לבעל הבית את אשר הפסיד, אף שלא היה קנין ביניהם].

גמ': איתיביה רבא לרב נחמן עד ארבעים

וחמישים זוז

שיעור ארבעים וחמישים זוז, האם הוא בדווקא ולא יותר



בביאור דין הברייתא שבדבר האבד יכול לשכור עליהם עד ארבעים וחמישים זוז, כתב הרמב"ן לעיל (עו, ב) שכוונת הברייתא בדווקא לשיעור זה של ארבעים וחמישים זוז, שעד שיעור זה יכול לשכור עליהם ולא ביותר. והטעם, משום שעד שיעור זה דרך הבעל הבית עצמו לשכור במקרים של דבר האבד להציל את עצמו מהפסד, ומשום כך גם דעת הפועל להתחייב רק עד שיעור זה.

ועל דבריו הקשה בשיטה מקובצת בשם הרשב"א, איך יתכן שנקבע השיעור בכל פעם עד ארבעים וחמישים זוז, הרי לא כל המלאכות ולא כל המקומות שווים, ויש מלאכה ששכרה יותר מחמישים זוז, ובאופן כזה ההחמישים זוז הם פחות אף מכדי שכרם.

אכן הריטב"א כאן כתב, ששיעור עד ארבעים וחמישים זוז הוא לאו דוקא, והוא הדין אף ביותר יתר אם אינו מוצא בפחות. והסמ"ע (סי' שלג ס"ק כו) הביא דברי הרמב"ן, וכתב שכיון שפירש הרמב"ן שכל הטעם שהשיעור מוגבל עד ארבעים וחמישים זוז, הוא משום שזו דרך הבעל הבית, ממילא, באופן שיהיה הדרך לשכור פועלים בדבר האבד אף ביותר מחמישים זוז, שפיר יכול בעל הבית לשכור עליהם אף יותר מחמישים זוז.

גמ': כי תניא ההיא שבאתה חבילה לידו

דין 'באת חבילה לידו', הוא אף כשבאה החבילה לידו בסתם או רק כשתחייבו הפועלים בקנין



בדברי רב נחמן מבואר שכל שבאה חבילה [כלי האומנות של הפועלים] ליד בעל הבית, יכול לשכור עליהם בדבר האבד מתוך שווי החבילה. ומדברי רש"י נראה, שמדובר שהפועלים מסרו לו את החבילה בסתם, ולא פירשו שיוכל לשכור פועלים מתוכה אם יחזרו בהם, שכתב, 'אם יש בידו משלהן הרבה כדרך האומנים וכו' מביאים כלי אומנות לבית הבעל הבית'. וכן כתבו הריטב"א ועוד ראשונים, וכן כתב הש"ך (סי' שלג ס"ק לג).

אמנם הש"ך שם הביא את דברי הסמ"ג (עשין מח) שנחלק בדבר, וכתב שמדובר באופן שהתנו עמו בקנין חשוב שישכור פועלים מתוך החבילה שלהם, כלומר, שהיתה כאן התחייבות מפורשת מצד הפועלים והחבילה ניתנה למשכון עבור התחייבות זו. [ומה שנצרך לפרש שהיה כאן קנין, שאילו לא עשו קנין, יש כאן חסרון של 'מנה אין כאן משכון אין כאן', שאם אין התחייבות מתחילה - אין לחבילה תורת משכון, עיין שם].

ובחזו"א כתב שכן מוכח גם בתוס'. שעל דינו של רב נחמן הקשו התוס', שאם באה חבילה לידו פשיטא שיוכל בעל הבית לשכור עד ארבעים וחמישים זוז. ואילו מדובר באופן שפירש רש"י שלא פירשו כלום מתחילה, מדוע הדבר פשוט שיש לבעל הבית זכות לשכור מתוך

החבילה שבאה לידו, אלא בהכרח שמדובר שהיתה כאן התחייבות מעיקרא.

[ובתירוצם השני תירצו התוס', שהיה מקום לומר שאין דעת הפועל אלא שיוכל לשכור עד כדי שווי המלאכה של הפועלים ולא יותר, ואף שמדובר שהיתה התחייבות מפורשת, כוונת התוס' שמדובר שלא פירשו בשעת ההתחייבות עד כמה יוכל לשכור, אלא אמרו בסתם שיוכל לשכור מתוך החבילה].

*תוס' ד"ה הוחמה

גדר הפשיעה כששינה והוליק בהר, וישוב שיטת הרי"ף לפי זה



מדין משנתנו שכששכר את החמור להוליכו בבקעה ושינה והוליכו בהר, ומת החמור מחמת חום - פטור, הקשו התוס' על שיטת הרי"ף שסובר בדעת אביי שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב - אף אם האונס לא בא מחמת הפשיעה, שאם כן מדוע פטור מדין אונס כשמת מחמת חום בהר, הרי תחילתו בפשיעה לענין החלקה, ואם כן צריך השוכר להתחייב בכל אונס שיארע אף שאינו מחמת הפשיעה.

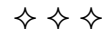
ובישוב שיטת הרי"ף כתב הרמב"ן, שכל הטעם שחייב בכל סופו באונס לשיטת הרי"ף בדעת אביי, הוא משום שמיד כשפשע מתחייב השומר באחריות הפקדון, ומשום כך אף אם לבסוף יארע אונס גמור, מכל מקום כבר נתחייב באחריות הפקדון, וכל שאינו מחזירו - חייב.

וממילא, כל זה הוא רק באופן שהשומר מצד עצמו לא שמר את הפקדון, אבל בנידון משנתנו ששינה מדעת בעל הבית והוליק בבקעה, הרי אין בכך חסרון שמירה, שאף במוליק בבקעה נחשב שהבהמה שמורה לגמרי, אלא שיש לחייב את השוכר משום שלא קיים את השמירה לדעת המשכיר, והשוכר נתחייב לבעלים בשמירה כפי מה שהתנה עמו, ומשום כך, כאן אין סיבה שיתחייב באחריות מיד בשעה ששינה מדעתו, ועל כן פטור באונס שאינו מחמת השינוי, ורק על אונס הבא

מחמת השינוי שלא שמר כדעת הבעלים יש לחייבו על מה שאירע כתוצאה ממה ששינה מדעתו.

תוס' ד"ה אם

כשיש ספק אם האונס בא מחמת הפשיעה, האם חייב



על דין הרישא שאם הוחמה בהר פטור, הקשו התוס', שהרי בסיפא נאמר שאם הוחמה מחמת טורח העלייה - חייב, ואם כן, בכל מקרה של הוחמה בהר שפטור, איך נדע שלא הוחמה מחמת טורח העלייה. ותירצו, שברישא מדובר שניכר בבירור שלא הוחמה מחמת טורח העלייה, כגון שעלתה בקלות ורק לאחר זמן רב הוחמה.

מבואר מדברי התוס', שכל שיש ספק אם האונס בא מחמת הפשיעה או לא, הדין הוא שחייב, ורק אם מוכח שאינו מחמת הפשיעה - פטור.

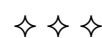
אולם בתוס' הרא"ש מבואר, שאדרבה, אין לחייב אלא באופן שמוכח בבירור שהוחמה מחמת טורח העלייה, וכגון שלא נתייגעה מחמת מלאכתה, ואם כן ניכר שטורח העלייה גרם לכך שהוחמה, אבל באופן שיש ספק - פטור.

והריטב"א כתב, שבסיפא מדובר באופן שיש טורח גדול בעלייה להר זה שהוליכה בו, וכל כן במקרה כזה אפשר לתלות שמתה מחמת טורח העלייה.

*מתני': והבריקה או שנעשית אנגריא אומר לו

הרי שלך לפניך

לגבי מה יכול המשכיר לומר הרי שלך לפניך, רק לפוטרו מלהעמיד חמור, או אף לענין תביעת השכירות



בטעם הדין שאומר לו המשכיר הרי שלך לפניך, כתב רש"י שלגבי הבריקה [התעוורה או שהתליעו רגליה] הוא משום שאומר לו שאף מזלך גרם, ולגבי אנגריא אומר לו המתן עד שתשוב ונפסיד שנינו. ומבואר

בנמוקי יוסף ובביאור הגר"א (סי' שי ס"ק ד), שלדעת רש"י, באופן שנלקחה לאנגריא אין צריך השוכר לשלם על הימים שהיה החמור ביד האנגריא, מכיון שלא היה לו חמור להשתמש בו, אבל על שאר הימים שחוזר לו החמור - צריך לשלם, ולכך יש כאן הפסד של שניהם.

מאידיך, ברמב"ם (הל' שכירות פ"ה ה"א) מבואר שאף על הזמן שנלקחה צריך השוכר לשלם. והתוס' רבינו פרץ והריטב"א בע"ב כתבו, שאם שכר את החמור בקבלנות, באופן זה מכיון שיחזור לו החמור לאחר זמן אלא רק יתעכב במלאכתו, הרי שהוא צריך לשלם כל השכר, אולם אם שכרו בשכירות יום, אינו לשלם על הימים שנלקח החמור.

על כל פנים מבואר מדברי כולם, שדין המשנה שאומר לו הרי שלך לפניך, הוא לענין שיכול המשכיר לתבוע גם את השכר, וכן כתב גם הרמב"ן להלן (עט, א), שבכל אופן שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, הדין הוא שיכול המשכיר גם לתבוע את שכרו.

אמנם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א הביא שיטת הראב"ד, שכתב שכל הדין של הרי שלך לפניך הוא רק לגבי תביעת השוכר שיעמיד לו חמור אחר, ולגבי זה נאמר במשנה שהמשכיר אינו מחויב להעמיד לשוכר חמור אחר אלא אומר לו הרי שלך לפניך, אבל לענין השכר, ודאי שהשוכר אינו צריך לשלם את שכר הבהמה, שהרי אינו יכול להשתמש בחמור כראוי.

מתני': מתה או נשברה חייב וכו'

מחלוקת רש"י ותוס' בטעם החילוק בין הבריקה לבין מתה או נשברה



בביאור החילוק בין הבריקה שיכול לומר הרי שלך לפניך, לבין מתה שחייב להעמיד לו חמור אחר, כתב רש"י שבמתה או נשברה מפסיד השוכר את כל שכרו. משמע מדבריו שלגבי הבריקה הטעם משום שאינו מפסיד את כל שכרו.

ואף שלגבי הבריקה כתב רש"י שהוא משום שאומר לו אף מזלך גרם, נראה לומר, שכוונת רש"י שטענת 'אף מזלך גרם' אינה סיבה שיכול לומר הרי שלך לפניך אלא

באופן שאין השוכר מפסיד את כל שכרו. [שאלו נאמר שהטעם שבמתה לא יוכל לומר לו מזלך גרם, משום שמזלו של השוכר אינו גורם לכך שימות החמור השייך למשכיר, מדוע לא פירש רש"י שמסיבה זו אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך].

אולם מדברי התוס' בע"ב (ד"ה אם) נראה, שטענת 'אף מזלך גרם' מועילה אף באופן שמפסיד את כל שכרו, אלא שבמתה אין אנו תולים שמזלו של השוכר גרם, ולפי זה צריך לומר שהחילוק בין הבריקה למתה, שבהבריקה אפשר לומר שמזלו של השוכר גרם מכיון שהחמור עצמו קיים, לעומת זאת במתה שגוף הפרה נחסר, אין לנו לומר שאירע כן מחמת מזלו של השוכר.

*מתני': חייב להעמיד לו חמור

האם המשכיר משועבד להעמיד לו חמור, ואם כן - כיצד מתחייב על כך



בדין משנתנו שכשמתה חייב להעמיד לו חמור, כתב רש"י שמדובר ששכר ממנו חמור זה [חמור מסויים], ודינו, שאינו מחויב להעמיד לו חמור אחר, אבל מחויב להעמיד לו חמור מתוך דמי הנבילה, ואם אינו מעמיד לו חמור - צריך להחזיר את השכר לשוכר. וכן כתב הרמב"ן להלן (עט, א) בפירוש אחד. [אלא שנחלק על רש"י במה שכתב שצריך להוסיף דמים וכמו שיבואר להלן בקטע הבא].

פירוש נוסף כתב הרמב"ן, שמדובר ששכר חמור סתם, ובאופן זה אינו מחויב כלל להעמיד לו חמור אחר, [מאחר שלא שעבד לו את החמור המסויים הזה להעמדת השכירות, והמשכיר עצמו אינו משועבד להשכיר לו חמור אחר, מכיון שלא היה כאן שום קנין שעל ידו ישתעבד המשכיר להעמיד לו חמור]. וכוונת המשנה שחייב להעמיד לו חמור, אינה אלא לענין תביעת דמי השכירות, שבשביל לתבוע את דמי השכירות עליו להעמיד חמור אחר, ואם לא יעמיד - יפסיד את דמי השכירות.

מאידך, בשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב, שדעת הרשב"ד שמלשון המשנה 'חייב להעמיד לו חמור',

משמע שמשועבד להעמיד לו חמור וכן משמע שחיובו הוא אף שלא מתוך דמי הנבילה, ועל כן מפרש שמדובר ששכר ממנו חמור סתם, ובאופן זה הוא מחויב להעמיד לו חמור אחר בכל ענין, [שלא כדברי הרמב"ן שסבר שבאופן זה אינו מחויב כלל להעמיד לו חמור].

והקשה הראב"ד, במה נתחייב המשכיר להעמיד לו חמור אחר הרי לא נעשה קנין על התחייבותו, ובשלמא בשוכר בית ונפל יתכן לומר שמדובר שנתן את דמי השכירות ובית נקנה בכסף, ועל ידי קנין הכסף משתעבד להעמיד לו בית, אבל לגבי חמור שהוא מטלטלין שאינם נקנים בכסף אלא לענין מי שפרע אין כאן קנין המחייב אותו, [ואף מי שפרע לא יהיה כאן משום שמת החמור]. ותירץ הראב"ד, שבהכרח מדובר במשנה שנתחייב לו על שכירות זו בקנין סודר.

ועל דבריו הקשה הרשב"א, שלפי דבריו לא היה התנא צריך לומר בסתם שחייב להעמיד לו חמור, שהרי בסתם שוכר אינו עושה קנין סודר, אלא היה לתנא לומר שאם קנו מידו - חייב להעמיד לו חמור. ועוד הקשה, שבמשנה משמע שחייב להעמיד לו חמור אחר אף כשאין לו חמור נוסף, ובאופן זה לא יועיל הקנין שהרי אין לו חמור אחר לזכות בו על ידי הקנין, ואילו נאמר שהמשכיר נתחייב בשעבוד הגוף על ידי הקנין להעמיד לו חמור, ודאי שהיה לו לתנא לפרש זאת.

ועל כן כתב הרשב"א לפרש, שחיובו של המשכיר חל על ידי קנין המשיכה שעשה בחמור, ומועילה משיכה זו לקיום כל התנאים שהתנו ביניהם, ואינו זוכה רק בחמור שמשך שיעמוד עבורו לקיום השכירות, אלא זוכה גם בכך שכל נכסי המשכיר אחראים להעמיד את שכירותו, ועל כן יש לו זכות לגבות גם משאר נכסיו להעמיד לו חמור לרכב עליו.

ובריטב"א מבואר שכיון שמשך זוכה השוכר בחמור, הרי שהתחייב למשכיר בתשלום שכירות זו ואינו יכול לחזור בו, ובהנאה זו שיש למשכיר שהשוכר נתחייב לשלם את דמי השכירות, מתחייב המשכיר להעמיד לשוכר חמור גם משאר נכסיו.

והר"ן כתב, שלעולם קנין המעות הוא המחייבו, שאף שמטלטלין אינם נקנים במעות, זה דוקא לענין קנין

גמור, אבל שכירות בעלמא נקנית גם בכסף, שאין בשכירות את החשש שיאמר לו נשרפו חטיך בעליה, ומשום כך שפיר יכול להתחייב גם בדמי השכירות בלבד, ואין צורך להעמיד את דין המשנה דווקא כשעשו ביניהם קנין סודר.

רש"י ד"ה חייב

בשכירות חמור זה, האם חייב המשכיר להוסיף דמים בכדי להעמיד לו חמור

◇ ◇ ◇

מדברי רש"י שכתב שחייב המשכיר למכור את העור והנבילה ולהעמיד לו חמור, הוכיחו הרמב"ן להלן (עט, א) ועוד ראשונים שלשיטת רש"י מדובר בשכר ממנו בחמור זה, ועל כן מחויב למכור בכדי להעמיד את השכירות.

והקשו על דבריו, שאם מדובר בחמור זה, מדוע כתב רש"י שצריך המשכיר להוסיף מעות ולהעמיד לו חמור, הרי חוץ מהחמור עצמו לא נשתעבד לו כלום. ועוד הקשו, שבגמ' להלן (עט, א) מבואר, שאם השכיר לו חמור זה ומת, יכול השוכר לקנות בדמיו חמור אחר אבל אינו יכול לקנות ביותר מכדי דמיו, ומבואר אם כן שאינו מחויב להוסיף על דמי הנבילה.

ובישוב שיטת רש"י כתב הר"ן, שעל פי דברי רש"י להלן (שם) שמדובר שהמשכיר אינו כאן מיושב הדבר, שכיון שהמשכיר אינו שם, אינו יכול לקנות רק מדמי הנבילה עצמה, אבל במשנה מדובר שמתה בבית הבעלים, ועל כן צריך המשכיר להוסיף על דמי הנבילה ולהעמיד לו חמור.

[והמהר"ם שיף ורעק"א להלן (עט, א) כתבו בשיטת רש"י, שמה שכתב שהמשכיר יוסיף דמים, אין כוונתו שהוא מחויב להוסיף דמים, אלא שאם לא ירצה לשכור לו חמור אחר בדמי הנבילה כדי שלא יכלה הקרן כמבואר להלן שם, יכול הוא לומר שיוסיף דמים ויקנה חמור אחר, אבל אם אין בדמי הנבילה לשכור בהן חמור אחר, אינו מחויב להוסיף דמים ולהביא חמור אחר, אלא שרעק"א הקשה על מהלך זה מהגמ' להלן עיין שם [בדבריו].

גמ': שמתה מחמת אויר

מהו האופן שבו יכול לטעון שמתה מחמת שינוי האוויר

◇ ◇ ◇

את דין הרישא, שכששינה השוכר והוליקה בהר ולא בבקעה ולהיפך ומתה – חייב, העמידה הגמ' שמדובר כשמתה מחמת אויר. ובביאור כוונת הגמ' כתב רש"י, שמדובר שלא הוחלקה ולא הוחמה אלא מתה מעצמה, וחייב משום שיכול המשכיר לומר שמתה מחמת שינוי האויר, שלא היתה רגילה לאויר הר או בקעה, ועל כן גרם הדבר למיתתה.

ובביאור דברי רש"י כתב הרמב"ן להלן (פ, א), שמדובר בחמור שידוע שאינו רגיל ללכת בהר אלא בבקעה ולהיפך, ומשום כך אנו תולים שמתה מחמת אויר ההר או הבקעה. וכתב יש לפרש בגמ' עוד, שמדובר באופן שמתה בוודאות מחמת האויר וכגון שנצטננה ומתה, ורק באופן זה חייב השוכר אבל בסתם אין אנו תולים שמתה מחמת אויר.

עח, ב

גמ': דלמא שאני התם דקניא בשינוי מעשה

ביאור דחיית הראייה מצבעי ששינה בצביעת הצמר

◇ ◇ ◇

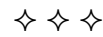
בגמ' הביאו ראייה מדברי רבי מאיר בדין הצבעי ששינה בצביעת הצמר שחייב בדמיו, שהמעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן, ודחתה הגמ' ששם אף אם אינו גזלן מכל מקום חייב משום שקנה בשינוי מעשה. ועל דחיית הגמ' הקשה הרמב"ן, שאילו נאמר שהמעביר על דעת בעל הבית אינו נקרא גזלן, מדוע יקנה משום שינוי מעשה, הרי רק גזלן קונה בשינוי מעשה.

ותירץ, שכוונת הגמ' שדווקא בצבע סובר רבי מאיר שהמעביר על דעת בעל הבית נחשב גזלן, משום ששם יש גם שינוי מעשה, אבל כאן שרק העביר על דעתו אבל

לא עשה שום שינוי, יתכן לומר שבאופן זה אף לרבי מאיר אינו נחשב לגזלן. [אמנם בתוס' רבינו פרץ נראה שכוונת דחיית הגמ' היא, ששינוי מעשה קונה אפילו אם אינו גזלן ואין לו קנייני גזילה].

גמ': מגבת פורים לפורים

ביאור 'מגבת פורים – לפורים', והאם הוא דין מיוחד רק במגבת פורים



בביאור דין הברייתא מגבת פורים – לפורים, כתב רש"י שמה שגובים הגבאים מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים - יתנו הכל לעניים בפורים.

ובתוס' מבואר, שהוא דין מיוחד רק לגבי מגבת פורים, שאף שצדקה אחרת רשאי לשנותה למטרה אחרת, את מה שגובים לצורך פורים אין לשנות למטרה אחרת. [ובתוס' הרא"ש כתב, שהטעם שאין לשנות במגבת פורים, הוא בכדי להרבות בשמחת הפורים].

והרמב"ן כתב, שכוונת הברייתא שהכסף שגובים לצורך פורים, אם נותר ממנו יהיה מיועד לפורים בשנה הבאה. ועוד כתב לפרש, שהכוונה היא, שכל כסף שגובים בפורים אפילו שגבו בסתם - הרי הוא לצורך פורים.

גמ': ואין מדקדקין בדבר

מחלוקת רש"י והרמב"ן בביאור דין הברייתא 'אין מדקדקין בדבר'



בביאור דין הברייתא שאין מדקדקים בדבר, כתב רש"י שאין מדקדקים לומר שדי להם בפחות ממה שגבו, ולהניח את מה שנותר בכיס של צדקה, אלא יקנו בכל הסכום שגבו לצורך סעודת פורים.

עוד כתב הרמב"ן לפרש, שמה שגובים לפורים אין מדקדקים בשעת הנתינה לעניים, לומר שעני זה אינו ראוי לתת לו, אלא נותנים לכל אדם בכדי שיהיו כולם שמחים בין מי שראוי ליטול צדקה ובין מי שאינו ראוי. והטעם שכך עושים בפורים, הוא משום שהכתוב אומר 'ימי משתה ושמחה' וכן נאמר 'משלוח מנות'.

ובביאור כוונתו כתב הריטב"א, שהמעות שנותנים בפורים אין זה רק מדין צדקה אלא אף מדין שמחה ומשלוח מנות, ו'משלוח מנות איש לרעהו' שייך אף בעשירים, ועל כן אין מדקדקים בדבר.

גמ': ושמואל אמר בין וכו' בין אנגריא שאינה

חוזרת וכו'

פירוש 'אנגריא שאינה חוזרת' בדברי שמואל



בביאור שיטת שמואל שאם ניטלה בדרך הליכתה, אומר לו הרי שלך לפניך, כתב רש"י שהכוונה 'בדרך הליכתה' הוא, שהאנגריא מוליכתה למקום שרצה ההשוכר ללכת.

ולפי זה כתב הרמב"ן, שפירוש דברי שמואל שבין באנגריא חוזרת ובין שאינה חוזרת, אין הכונה שאינה חוזרת כלל, שאם אינה חוזרת כלל מה יועיל לשוכר שהולכת למקום שרוצה ללכת, אלא הכונה שאינה חוזרת מעצמה אלא הם מחזיקים את החמור עד שימצאו חמור אחר.

ובתוס' הרא"ש כתב, שהפירוש הוא שאינה חוזרת מעצמה, אלא אם כן הבעלים הולכים אחריה.

תוס' ד"ה אם

הטעם שבניטלה בדרך הליכתה אינו חייב להעמיד לו חמור



על שיטת רש"י בדברי שמואל הקשו התוס', מה בכך שהאנגריא הולכת בדרך שרצה ללכת, הרי אין לו חמור בהליכתו, ופשוט שאינו יכול לומר לו שישכור חמור אחר בדרך הליכתו, שהרי עכשיו אין לו את החמור ששכר לגמרי.

ותירץ הריטב"א, שאין זו כוונת רש"י, וכמו שמבואר ברש"י במפורש (ד"ה אומר לו) שהטעם של דרך הליכתו, אין זו אלא סיבה שיוכל המשכיר לטעון לשוכר שמזלו גרם לכך שיטלו ממנו.

כשנטלו על מנת שלא להחזירו לעולם, האם יכול לומר לו הרי שלך לפניך

◇ ◇ ◇

בביאור 'בדרך הליכה ניטלה' כתבו התוס' בשם הר"ח, שהכוונה שהאנגריא אינם מחפשים בבתים אלא הולכים בדרך וכל מי שפוגעים בו בדרך, נוטלים את חמורו, ועל כן אומר לו הרי שלך לפניך משום שבאופן זה מוכח שמזלו של השוכר גרם, וזהו החילוק בין אנגריא למתה הבהמה.

וממה שהשוו את הנידון למתה הבהמה ולא חילקו אלא לענין טענת מזלך גרם, יש להוכיח, שאף באופן שנטלו את החמור על מנת שלא להחזירו לעולם, יכול לומר לו הרי שלך לפניך הואיל ומזלו של השוכר גרם, וכן מבואר בסמ"ע (סי' שי"ט ס"ק ב).

אולם הנתיבות המשפט (שם ס"ק ב) כתב, שאם אינם מחזירים לעולם הרי שהחמור נלקח גם מן ההמשכיר, ובאופן זה אינו יכול לתלות את הדבר במזלו של השוכר, ודוקא באופן שיחזירו את החמור לאחר זמן אף שלא יחזירו עד שיכלה זמן השכירות, יכול לתלות את הדבר במזלו של השוכר ולומר לו הרי שלך לפניך.

עט, א

גמ': ומתה בחצי הדרך וכו' ואין לו עליו אלא

תרעומות

הטעם שיש לשוכר תרעומת עליו

◇ ◇ ◇

בטעם שיש לשוכר תרעומת על המשכיר כשמת החמור בחצי הדרך, כתב רש"י שהתרעומת היא על כך שהשכיר לו חמור כחוש. ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב בשם הראב"ד שהתרעומת היא על כך שאינו רוצה לשכור לו חמור אחר בדמי הנבילה.

תוס' ד"ה אילו

אימתי צריך לשלם את שכר חצי הדרך, ושיעור התשלום, והדין לענין תרעומת

◇ ◇ ◇

בביאור דברי הגמ' שכאשר לא שכיח לשכור במקום שמת החמור, יכול המשכיר לתבוע את שכר חצי הדרך, כתבו התוס' שהכוונה שלא שכיח לשכור באותם דמים של שכירות הראשונה, אך יכול לשכור בתוספת דמים. ואף שכך, צריך השוכר לשלם למשכיר הראשון את כל שכר חצי הדרך, ואינו פוחת לו את מה שנוקק להוסיף למשכיר השני.

מאידיך בשיטה מקובצת בשם הרשב"א מבואר, שהשוכר מפחית למשכיר הראשון מדמי חצי הדרך כנגד שצריך כעת להוסיף למשכיר השני.

דרך אחרת בדברי הגמ' כתב הרשב"א, שמדובר באופן שיכול לשכור חמור אחר להמשך הדרך באותו סכום שהיה צריך לשלם למשכיר הראשון, אלא שלא שכיח לשכור חמור מיד אלא רק לאחר זמן, ונמצא שהוא מתעכב בדרך ויבוא ליום שוק אחר, ומשום כך יש לו תרעומת עליו.

עוד תירצו התוס', שבאמת אינו יכול לשכור במקום שמת החמור, אלא שאף במקום זה יש לו רווח למכור את סחורתו, אלא שאינו רווח גדול כמו במקום האחר שרצה ללכת לשם, ולכך נותן חצי שכרו. מבואר לפי דבריהם שאף שמרוויח מכל מקום יש לו זכות תרעומת. אמנם הריטב"א כתב בשם התוס', שבאופן כזה אין לו גם זכות תרעומת, מכיון שיש לו רווח למכור גם כאן ובעל החמור אנוס במה שמת החמור.

ולענין עיקר הדין המבואר בתוס' ובראשונים, שאם אין לו שום תועלת במה שהלך חצי הדרך, אינו צריך לשלם למשכיר את שכר חצי הדרך שכבר הלך, הנה בביאור הגר"א (סי' שי"ט ס"ק ט) כתב, ששיטת הרמב"ם היא שבכל ענין צריך לתת את שכר חצי הדרך.

גמ': אי דאמר ליה חמור סתם הא חייב להעמיד לו

חמור אחר

האם המשכיר משועבד להעמיד לו חמור אחר

◇ ◇ ◇

בביאור כוונת הגמ' שחייב להעמיד לו חמור אחר, כתב הרמב"ן שאין הכוונה שיש כאן חיוב ושעבוד להעמיד לו

חמור אחר, אלא הכוונה שאין לו זכות לתבוע את דמי שכירותו אם לא יעמיד לו חמור אחר, אף לא על מה שכבר הלך, הואיל ואין המשכיר מקיים התנאי להעמיד לו חמור.

אולם שיטת הראב"ד והרשב"א שהמשכיר אכן מחוייב ומשועבד להעמיד לו חמור אחר, וכבר נתבאר ענין זה בהרחבה לעיל במשנה.

*תוס' ד"ה ואם

שלוש דרכים בישוב הסתירה בין שכירות חמור לשכירות בית



בביאור החילוק בין שכירות חמור זה, שאם מת חייב בדמיו לקנות לפי רב או אף לשכור לפי שמואל חמור אחר, לבין שכירות בית, שמבואר בגמ' להלן (קג, א) שאם נפל אינו חייב לקנות או לשכור, כתבו התוס' שבית אינו עומד למכירה אלא רק לבנייה מחדש, לעומת חמור שמת שאינו עומד אלא למכירה.

חילוק נוסף כתב הרמב"ן להלן (קג, א), שבבית שנפל כבר אין שמו עליו ומשום כך נסתלק השעבוד מהאבנים שלו, לעומת זאת בחמור, אף לאחר שמת עדיין שמו עליו, ומשום כך הוא בכלל השעבוד של חמור זה.

[אופן אחר בישוב הסתירה כתב בשיטה מקובצת בשם הראב"ד, שלעולם אין חילוק בין חמור לבית, אלא החילוק הוא באופן השכירות, שכאשר שכר החמור לפעולה מסוימת כגון ללכת למקום פלוני, יש לו זכות למכור את הנבילה ולהגיע למקום שחפץ, אבל כששכר ממנו חמור לזמן קצוב, באופן זה אין לו זכות למכור את הנבילה בשביל להשלים את שאר הזמן, ומשום כך בבית שלעולם השכירות היא לזמן, אין לו זכות למכור את האבנים ולהשלים את שכירותו].

רש"י ד"ה יבש האילן

האם מדובר במשכנתא בנכייטא או במשכנתא דסורא



בביאור הנידון הברייתא באילן שניתן למשכון, ויבש האילן או נקצץ ששנים אסורים בו, כתב רש"י שמדובר באילן שניתן במשכנתא דסורא, כלומר, שממשכנו לאכילת פירות למשך מספר שנים, ולאחר שנים אלו יוצאת הקרקע ללא תשלום.

אמנם בשיטה מקובצת בשם הרשב"א בגמ' בהמשך כתב, שבהכרח לא מדובר במשכנתא דסורא, אלא במשכנתא בנכייטא ובמקום שמסלקים, שהרי מבואר בגמ' שאם יש ללווה מעות יכול לפדות את הקרקע קודם השלמת זמן המשכנתא, ובמשכנתא דסורא הרי אין הלווה יכול לסלק את המלווה אף אם יש לו מעות.

אלא שהריטב"א דחה ראייה זו, שאין כוונת הגמ' שיכול לפדות את הקרקע על כרחו של המלווה, אלא שיכול לפדותה מדעת המלווה אם יתרצה לו, וכתב שמדובר דוקא במשכנתא דסורא, אבל במשכנתא בנכייטא, אינם צריכים למכור את האילן ולקנות בו בו קרקע אלא יחזיק בקרקע כמו שהיא, ואם ישאר חוב יפרע לו בזמן הפרעון.

רש"י ד"ה הדרא

באיזה אופן יש לחוש לכילוי הקרן מחמת היובל



בדברי רש"י שהחשש הוא שמא יפגע היובל בתוך שני המשכנתא, כתב המהרש"ל שאין כוונתו שהחשש הוא רק באופן שיפגע היובל בתוך שני המשכנתא, אלא העיקר שלא יבוא היובל לאחר סיום שני המשכנתא, שבאופן זה אין זה נחשב כילוי הקרן. וציין לדברי התוס' שנחלקו על רש"י, ולשיטתם אף באופן שיבוא היובל לאחר שני המשכנתא עדיין יש להחשיבו ככילוי הקרן. [ועיין במהרש"א שמיישב את הגירסא ברש"י, 'דקא כליא קרנא דמלווה'].

תוס' ד"ה אילימא

בספינה זו ויין סתם, האם צריך לשלם על חצי הדרך שהלך



בנידון האם בספינה זו ויין סתם צריך לשלם לו על החצי שכבר הלך, כתב בתוס' רבינו פרץ בשיטת רש"י, שכל דברי רבי נתן אינם אלא לגבי החצי שלא הלך, אבל על החצי שהלך לעולם צריך השוכר לשלם ואפילו אם לא נתן יתן, ואף בספינה זו ויין סתם.

מאי דרך, הריטב"א הביא את דברי התוס' כאן, שבאופן זה הדין נותן שלא ישלם השוכר כלום, שהרי אין לו שום הנאה במה שהלך חצי הדרך, וכן מבואר בשאר הראשונים והפוסקים כשיטת התוס', שבאופן זה שלא קיבל תועלת כלל מהדרך שהלך אינו משלם כלום, ואפילו אם נתן יטול את כל השכר אף את החלק של הדרך שהלך.

*תוס' ד"ה אלא

שיטות הראשונים בדין תשלום השכר בספינה סתם ויין זה



בדין תשלום השכר בספינה סתם ויין זה מצאנו כמה שיטות בראשונים.

שיטת הריב"ן שכיון שהמשכיר בעל הספינה יכול לקיים את תנאו והשוכר בעל היין אינו יכול, מחויב בעל היין לשלם את כל דמי הדרך. ואף שלגבי פועלים ונאנס בעל הבית ולא יכלו לעבוד, הדין שאינו צריך לשלם על מה שלא עשו הפועלים, אין זה אלא בפועלים משום שלא נחסרו כלום, אבל כאן שהספינה אבדה ואינו יכול להשתמש בה עוד, צריך לשלם לו את כל דמי הדרך. ועיין בחזו"א בביאור החילוק בין אבדה הספינה או לא.

שיטה נוספת כתב המחנה אפרים (דיני שומרים סי' ח) להוכיח מכמה ראשונים, שאף באופן שלא הפסיד בעל הספינה את הספינה יכול הוא לתבוע את כל שכרו אף על מה שלא הלך, ובישוב הסתירה מפועלים, כתב המחנה אפרים בשם מהר"ם, שלעיל מדובר באונס שכיח ובאופן זה ההפסד על פועלים אם לבסוף לא יכלו לעבוד, אבל באונס שאינו שכיח כמו כאן, צריך בעל הבית לשלם למשכיר או לפועל את מלוא שכרו.

אופן אחר בישוב הסתירה מפועלים כתב רעק"א, שיש לחלק בין פועלים לשכירות ספינה, שדוקא בפועל שאין

זה קנין גמור אלא רק תחילת מלאכה, הדין שאם נאנס אינו צריך לשלם, אבל בספינה שיש כאן קנין גמור על ידי משיכת בעל היין את הספינה, הרי שנתחייב לבעל הספינה את כל דמי הדרך, ועל כן חייב אפילו אם נאנס, כל עוד בעל הספינה עומד לקיים את תנאו.

מאי דרך, שיטת הריב"ם בתוס' בע"ב היא, שבאמת אין לחלק ביניהם, אלא אף כאן אין השוכר צריך לשלם אלא את דמי הדרך שכבר הלך, אבל על החלק שלא הלך עדיין, אינו צריך לשלם מכיון שהוא אנוס, וכן כתבו הריטב"א והרא"ש.

אלא שמכל מקום בעיקר ביאור הגמ' כתב הריטב"א בשם מורו כשיטת הריב"ן, שכאן צריך לשלם את כל דמי הדרך, ומשום שכאן לא מדובר בשכירות הספינה לשימוש וכמו בשכירות חמור, אלא מדובר כאן ששכר את בעל הספינה בקבלנות שיוליך לו את היין, ובקבלנות הדין הוא שכל שמשך הקבלן את הדבר הרי שהתחייב לקיים את מה שנשכר עבורו, וממילא השוכר גם הוא התחייב בכל שכרו, ועל כן בקבלן אף אם נאנס הבעל הבית, עדיין צריך לשלם לקבלן את כל שכרו שהתחייב לו כל שהקבלן מצידו יכול להשלים את מלאכתו.

עט, ב

גמ': נימא ליה הב לי ההוא חמרא ואנא מייתינא

ספינתא

אימתי זכותו של בעל הספינה לטעון שרצונו להוליך דוקא יין זה



בדברי הגמ' שבספינה סתם ויין זה וטבעו הספינה והיין, יכול בעל הספינה לטעון שיביא דוקא את היין שפסק עמו, ומכיון שאינו יכול – ישלם את שכרו, כתב הרמב"ן שכל זכותו לטעון כן הוא דוקא באופן זה שהיין שפסק עמו טבע, שכיון שיש לו רווח בקפידא זו שיביא דוקא את היין שפסק עמו, משום כך יכול לטעון כך, אבל אם היין שפסק עמו קיים ורוצה השוכר להביא יין אחר, אין בעל הספינה יכול לעכב עליו, מאחר שאין לבעל

הספינה נפק"מ אם יוליך את היין הזה שפסק עמו או יין אחר.

*גמ': לא משכחת לה אלא בספינה זו ויין זה

גדר הדין שאם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן, דין ודאי או רק מחמת ספק ממון

◇ ◇ ◇

בביאור הדין שבספינה זו ויין זה וטבעו, אם נתן - לא יטול, ואם לא נתן - לא יתן, כתבו התוס' שהוא משום שהמוחזק אומר לחבירו שיקיים תנאו, ומכיון שאינו יכול לקיים אינו יכול לתבוע.

ובפשטות נראה שדין זה אינו מחמת ספק ממון אלא דין ודאי, שאם בעל היין אינו מעמיד יין - אין לו זכות לתבוע מבעל הספינה שיעמיד ספינה להמשך הדרך, וכן להיפק, אם בעל הספינה אינו מעמיד ספינה - אינו יכול לתבוע את בעל היין שיעמיד יין בכדי להמשיך את שכירותו.

אולם בהמשך דברי התוס' מבואר שדין זה הוא רק מחמת ספק ממון, ומדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ונראה שהספק כאן הוא, מחמת מי התנאי אינו מתקיים, ומזלו של מי גרם לביטול השכירות, וכן מבואר בנמוקי יוסף לעיל (ו, ב), שהביא ראייה מהגמ' כאן שמועילה תפיסה ברשות, ממה שאם בעל הספינה מוחזק בדמים אין מוציאים את המעות מתחת ידו, ומבואר שכל הטעם שאין מוציאים את המעות מיידו הוא רק משום ספק.

תוס' ד"ה אי

גדר תשלום שכירות כשמשלם לבסוף - וכשמשלם בתחילה

◇ ◇ ◇

על הדין שאם נתן השוכר את כל השכר - לא יטול, הקשו התוס' שהרי שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ואם כן מדוע יפסיד השוכר. ותירצו שכשנותן את השכר מראש כוונתו שיזכה בשכר לאלתר.

ובביאור גדר התשלום כשנותן מתחילה, כתב הקהילות יעקב (סי' מו אות ד), שבשכירות בסתם, התשלום של

שכירות הוא על מה שהתשמש בדבר, ומשום כך אינו מחויב אלא לאחר שנתשמש, אבל כאשר מקדים מעות מתחילה, דעתו לשלם על עצם זכות השימוש במה ששכר מחבירו, וכיון שהוא זוכה להשתמש מיד ממילא אף התשלום הוא מיד.

[אמנם אף לפי דבריו, ודאי שאין דעתו לשלם על זכות השימוש, אלא אם תעמוד לו הספינה לבסוף להשתמשות, אבל אם לבסוף לא תעמוד לו הספינה להשתמשות, אף אם יארע כן מחמת אונס של בעל הספינה, יצטרך בעל הספינה להחזיר לו את המעות, שהרי מבואר בגמ' שבספינה זו ויין סתם אף אם נתן יחזיר, ורק בספינה זו ויין זה, שבעל היין אינו מעמיד יין אין לו זכות לתבוע את בעל הספינה שיעמיד ספינה].

*תוס' שם

בספינה סתם ויין זה, האם צריך לשלם את החלק שלא הוליק, והדין אם נתן כבר

◇ ◇ ◇

מדברי הריב"ם שעל הדין שבספינה סתם ויין זה אם נתן לא יטול, לא היה קשה לגמ' מדוע לא יטול אף את החלק שלא הוליק, שכיון שהוא מוחזק ומזומן לקיים תנאו אינו צריך להחזיר כלל, דייק השיטה מקובצת בשם הגליון, שמשמע שדוקא באופן זה של יין זה וספינה סתם שבעל הספינה מזומן לקיים תנאו, בעל היין צריך לשלם כל השכר, אבל באופן של יין זה וספינה זו, שבעל הספינה אינו מזומן לקיים תנאו, אכן צריך בעל הספינה להחזיר את החלק שלא הוליק, שלא כדברי התוס' בתחילת דבריהם, שאף בספינה זו ויין זה בעל הספינה אינו צריך להחזיר כלום ממה שנטל.

ולעיל הובא ששיטת הריב"ם כשיטת הריב"ם, שבספינה סתם ויין זה אין השוכר צריך לשלם את דמי הדרך שעדיין לא הלך, [אלא שהעמיד את הסוגיה בקבלנות, ובקבלנות הדין שצריך לשלם את הכל]. אמנם בדבריו מבואר שאף באופן שנתן כבר, צריך בעל הספינה להחזיר לבעל היין את הדמים על החלק שעדיין לא הוליק, שלא כדברי הריב"ם שסבר שכיון שהוא מוחזק ומזומן לקיים תנאו אינו צריך להחזיר כלום.

גמ': אילימא דקא משכח לאגורה אמאי אית ליה

תרעומת

הטעם שכאן אין לו תרעומת בשונה מפועל שחוזר בו



על דברי הגמ' שאם מוצא להשכירה אין סיבה שתהיה לו זכות לתרעומת, הקשה הריטב"א שהרי לגבי פועל שחוזר בו מבואר בגמ' לעיל (עו, ב) שיש לו תרעומת, אף במקום שאין לו הפסד בחזרה. ותירץ, שכאן שרוצה השוכר למכור את סחורתו לאחר, הרי שיש לו טענה טובה מדוע רוצה להפסיק בחצי הדרך, ומשום כך אין לו זכות תרעומת עליו.

קושיה נוספת מדין פועל החוזר בו הקשה הש"ך (סי' שלג ס"ק א), שלפי מה שהובא לעיל (עו, ב) בשם הראשונים שהטעם שיש לו שם תרעומת, הוא משום שכעת יש לו טורח למצוא פועלים, יש להקשות, מדוע כאן לא תרצה הגמ' שמה שיש לו תרעומת, הוא באופן שכעת יש לו טורח למצוא שוכר אחר.

ובקצות החושן (שם ס"ק א) כתב, שלפי דברי הריטב"א מיושבת קושיתו. שכאן שיש לו טענה טובה מדוע מפסיק בחצי הדרך, אין לו זכות תרעומת אף שיש לו טורח עכשיו למצוא שוכר.

גמ': השוכר וכו' לרכוב עליה איש לא תרכב עליה

אשה

כשעבר והרכיב עליו אשה ומת החמור, האם חייב לשלם



בדין זה שכששכרו לרכיבת איש אינו רשאי להרכיב עליו אשה, כתב הריטב"א בשם מורו שדין זה אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם הרכיב אשה ומת החמור - פטור, שאין בזה כדי תוספת משא שיש לחייב את השוכר, וכמו שמבואר במשנה להלן (פ, א) שישנם שינויים מדעת המשכיר שאינם מחייבים בתשלום.

וכדברי הריטב"א כתב גם המגיד משנה בשם הרשב"א (הל' שכירות פ"ד ה"ה). וביאר בטעם הדבר, שהרי דרך

[ובדברי התוס' הרא"ש ישנה סתירה. שלגבי ספינה סתם ויין זה כתב, שאף אם נתן צריך להחזיר את שכר חצי הדרך שלא הולך, וכשיטת הריטב"א, ומאידך לגבי ספינה זו ויין זה כתב, שאינו צריך להחזיר כלום, וזה עומד בסתירה למה שכתב שאפילו בספינה סתם צריך להחזיר שכר חצי הדרך שלא הלך, וכל שכן שבספינה זו יצטרך להחזיר].

*גמ': אבל בספינה סתם ויין סתם חולקין

האם הכוונה לחלוקה שווה או לחלוקה לפי שיעור הדרך שהולך



בביאור כוונת הגמ' שבספינה סתם ויין סתם - חולקים, כתב הריטב"א שאין הכוונה לחלוקה שווה, כלומר חצי בחצי, אלא הכוונה שהשוכר צריך לשלם על החלק שהולך כבר, ואפילו אם לא נתן - יתן, ועל החלק שעדיין לא הולך אינו נותן, ואפילו אם נתן - יחזיר בעל הספינה. אולם הסמ"ע (סי' שיא ס"ק ז) כתב, שהכוונה לחלוקה חצי בחצי בשכר, בין אם הולך פחות מחצי הדרך ובין אם יותר, שכיון שטעם החלוקה הוא משום ששניהם שווים בקיום התנאי, וכל אחד מהם יכול עדיין לקיים את תנאו ולחייב את השני, מטעם זה מסתבר לומר שחולקים חצי בחצי בכל הדמים. [וכתב שאין הדבר מוכרע, והש"ך (שם ס"ק ג) כתב שהדבר מוכרע].

ולענין איזה חלק מהשכר חולקים, כתבו התוס' בשם ריב"ם, שיש להסתפק האם הפירוש שחולקים את החצי שכבר הולך ונוטל רביעית מהשכר, או שחולקים את כל השכר ונוטל חציו.

וכתב המהרש"א שהריב"ם לשיטתו שקושית הגמ' מדוע אם לא נתן - לא יתן, הכוונה רק לגבי החצי שכבר הולך, ולפי זה אף כאן ניתן לומר שמדובר רק לענין החצי שכבר הולך, אבל לשיטת הריב"ן שהובאה לעיל, שהנדון בכל הסוגיה הוא לגבי שכר כל הדרך, אף כאן הדין שחולקים הוא על דמי כל הדרך.

שאינם יכולים לישבע – חייבים, ומשום שיש ספק ביניהם, הדין שחולקים.

גמ': ואמר לו פרה זו נגחנית היא וכו' והיה בה מום

אחד וכו'

שיטות הראשונים בביאור הרישא והסיפא

בדברי רבי יוחנן

◇ ◇ ◇

גירסת רש"י כמו בגמ' לפנינו 'והיה בה מום אחד', ומפרש, שמתוך כל המומים שהוזכרו בדברי רבי יוחנן אחד מהם היה נכון, והרי זה מקח טעות משום שהיה הלוקח סבור, שכשם שאר המומים אינם נכונים שהכיר בהם שאינם בפרה, כמו כן מום זה שאכן נמצא בפרה גם הוא אינו נכון.

והמשך דברי רבי יוחנן שאמר 'מום זה ומום אחר אין זה מקח טעות', פירש רש"י שהכוונה 'מום זה' היא לאותו המום שאמר בתחילה שהוא סיבה למקח טעות, שבאופן שהזכיר לו את אותו המום, ואמר שיש בה עוד מומים אבל לא פירש אלו מומים, אין זה מקח טעות, שהיה לו לבדוק מום זה במסוים כיון שהזכירו לבדו.

ובנמוקי יוסף כתב, שמום זה ומום אחר, הכוונה שמתחילה הזכיר את המום שיש בה ולאחר מכן הוסיף עוד מומים שאין בה, שכיון שהתחיל עם המום שיש בה היה על הלוקח לבדוק את אותו המום, ובמקרה הראשון מדובר שהבליע את המום שיש בה בתוך המומים האחרים ולא הזכירו בתחילה.

והתוס' מבארים לפי התוספתא, שמום זה ומום אחר, הכוונה שהזכיר את המום שיש בה רק עם מום אחד נוסף שאין בה, שכיון שלא מנה לו כמה מומים אלא רק מום אחד שאין בה, לא היה לו לסמוך משום זה שאת המום השני אין בה, אלא היה עליו לבדוק.

גירסא אחרת בדברי רבי יוחנן מצאנו בדברי הרי"ף, שגרס 'והיה בה מום אחר', ומפרש, שמדובר שכל המומים שהזכיר מתחילה לא היו בה, והוסיף המוכר עוד מום אחר שאכן היה בה, ובאופן כזה נחשב למקח טעות וכמו שהתבאר בשיטת רש"י, ו'מום זה ומום אחר' פירש הרי"ף, ש'מום אחר' הכוונה כמו המום האחר

החמור שרוכבים עליו בין איש ובין אשה, ואם כן אין סברא לומר שמשום שרכבה עליו אשה מת החמור, אלא שכתב המגיד משנה שיתכן שהרמב"ם חולק על כך, ועוד יתבאר להלן (פ, א) בענין זה.

גמ': אמר אביי שמע מינה ביניתא אכרסה תקלה

בביאור לימודו של אביי מדין המעוברת, כתב רש"י, שלמד ממה שכתוב בברייתא 'אפילו מעוברת', שמשמע שהיא כבדה מן הריקנית. ובביאור דבריו כתב התורת חיים, שאביי הוכיח שמה שהיא מעוברת זו סיבה שהיא כבדה הרבה ולא רק מעט, שאילו היה זה רק מעט לא היה צריך התנא לחדש שיכול להרכיב גם מעוברת.

[ועל שיטת רבינו תם בתוס' הקשה התורת חיים, שלדבריו נמצא שאביי למד את דבריו מקושית הגמ' 'השתא מניקה אמרת מעוברת מבעיא' ומתירוצו של רב פפא, אבל לא מעיקר הברייתא, שהרי בברייתא עצמה אדרבה, נראה שמניקה משקלה כבד משל מעוברת, וכבר העיר כן הריטב"א].

פ, א

תוס' ד"ה ואי

מדוע לרש"י חולקים מספק אף שהלכה כחכמים שהממע"ה

◇ ◇ ◇

בישוב שיטת רש"י מדוע כאן חולקים בספק הרי הלכה כחכמים שהממע"ה, כתב הקצות החושן (סי' שפג ס"ק א) שהטעם שחולקים כאן אינו מעיקר הדין אלא תקנת חכמים, ועל דרך שכתבו התוס' בבבא בתרא (סב, ב) שיש מקומות שתקנו חכמים שיחלוקו. והסתפק שם האם תקנה זו היא רק כאן, או שבכל מקום שיש היזק, ויש ספק בין שנים מיהו המזיק תקנו שיחלוקו.

ובאולם המשפט שם כתב לבאר את שיטת רש"י, שכאן יש להם דין שומרים, וצריכים להישבע שלא פשעו, וכיון

גמ': היו בה כל המומים הללו וכו'

ביאור ספיקו של רב אחא בהיו בה כל המומים הללו

◇ ◇ ◇

בביאור ספיקו של רב אחא בהיו בה כל המומים הללו, כתב רש"י שמדובר באופן הלוקח מקפיד רק על מום אחד מהם, וטוען שהיה סבור שבודאי כל המומים האלו שהזכיר אינם בה, ומשום כך לא חשש שיש בה אף אותו שמקפיד עליו.

אולם התוס' כתבו, שאף אם מקפיד על כל המומים, מכיון שלא ניכר בה אף אחד מן המומים, סבר הלוקח שבודאי אין בה את כל המומים, וכן מבואר בריטב"א.

תוס' ד"ה היו בה

ההכרח שהתוס' גרסו בברייתא כגירסת הרי"ף

◇ ◇ ◇

מדברי התוס' שיש אפשרות לפרש את הרישא בברייתא שמדובר שכל המומים קיימים בה, נראה, שגרסו בברייתא 'והיה בה מום אחר' וכגירסת הרי"ף וכמו שהביא הרא"ש. ועל כן אפשר לפרש בברייתא שבאמת יש בה את כל המומים, והנדון שיהיה מקח טעות משום המום האחר שעליו מקפיד הלוקח, שאילו גרסו כרש"י וכמו הגירסא לפנינו 'היה בה מום אחד', אם כן מבואר בברייתא להדיא שלא מדובר באופן שהיו בה את כל המומים, אלא רק שיש בה מום אחד מתוכם.

*מתני': וכמה יוסיף על משאו וכו' שלשה קבין

לחמור

כשהוסיף שלשה קבין על פחות ממשא הראוי לחמור, האם חייב

◇ ◇ ◇

בדין המשנה שאם הוסיף שלשה קבין על משאו של החמור, ומת החמור – חייב, כתב הרמב"ן שכל זה דוקא כששכר להוליך על החמור כפי השיעור שראוי החמור לשאת, דהיינו לתך, אבל אם שכר להוליך פחות מלתך, באופן כזה אף אם יוסיף שלשה קבין לא יהיה חייב

ברישא, שהיה מום זה בפרה, ומום זה, הכוונה שהראה לו מום שיש בה, והוסיף ואמר שיש מום אחר שיש בה, ובאופן כזה מכיון שהמום שאמר מתחילה באמת ישנו בפרה, היה עליו לחוש שאף המום האחר ישנו בה והיה עליו לבדוק, ומשום כך אין מקח טעות.

ומבואר בריטב"א שבאופן שהזכיר כמה מומים, די שאחד מהם אכן ישנו בה בכדי שלא תהיה ללוקח זכות לטעון למקח טעות, שכיון שאחד מהם אמת יש לו לחוש על כל אחד ואחד שמא אף הוא אמת, והסיפא 'מום זה ומום אחר', מתפרשת באותו מקרה של הרישא, אלא שברישא נמצא שלא היה בה אף לא אחד מן המומים שהזכיר, ואילו בסיפא מדובר שיש מום אחד שקיים בפרה מתוך מה שאמר, ועל כן אין זה מקח טעות שהיה עליו לחוש לדבר, וכן מבואר ברמב"ם (הל' מכירה פט"ו ה"ח).

רש"י ד"ה הרי זה

ביאור סברתו של הלוקח בדברי המוכר

◇ ◇ ◇

רש"י כתב שסבר הלוקח שהמוכר מונה את כל המומים בכדי להסיר מעליו תרעומת. והריטב"א כתב, שהלוקח סבר שמה שהזכיר את המומים, הוא בכדי לומר ללוקח שלמרות שיש בה מומים האלו, היא שוה את הדמים שהוא רוצה עבורה, ולהשביח מקחו אומר זאת.

תוס' ד"ה שפחה

ישוב קושית רבינו תם על רש"י

◇ ◇ ◇

בישוב קושית רבינו תם על רש"י כיצד יתכן מקח טעות מחמת מום בעבדים, הרי מומים בעבד יש להם קול, ואם כן סבר וקיבל לשיטת רש"י, כתבו התוס' בכתובות (נח, א) בשם רבינו אליהו, שמה שכתב רש"י שאינו יכול לטעון מקח טעות משום שסבר וקיבל, הוא רק לאחר שנתן את דמיו, שאנו תולים שבודאי נודע לו כיון שיש לדבר קול ולא הקפיד, אבל בגמ' כאן מדובר קודם נתינת הדמים, ובאופן זה יכול הלוקח לטעון טענת מקח טעות.

[ועל זה כתב בתוס' חצוניות את דבריו שהובאו לעיל, שבתבואה ותבן מדובר שהמשקל ביניהם אינו רחוק כל כך].

פ, ב

גמ': רבא אמר וכו' לא צריכא אלא לאגרא יתירא

כשהוסיף פחות מאחד משלושים, האם צריך להוסיף שכר



מדברי רבא שהשיעור בברייתא קב לכתף, נאמר לענין תוספת שכר על שהוסיף על משאו, הוכיח הריטב"א שאין צריך להוסיף שכר אלא באופן שהוא מוסיף אחד משלשים על שיעור המשא, אבל בפחות משיעור זה - אינו מוסיף שכר, וכתב בשם מורו שכך הלכה.

אמנם הרמב"ם (הל' שכירות פ"ד ה"ו) כתב, שאף אם מוסיף פחות מאחד משלשים - צריך להוסיף לו שכר. וכתב בניאור הגר"א (סי' שח ס"ק ה) שהרמב"ם סובר שאין הלכה כרבא, והביא שכן מבואר ברא"ש שאין הלכה כרבא, אלא בכל תוספת צריך להוסיף שכר.

גמ': רב אשי אמר הוא סבור חולשא הוא דנקיט

ליה

מאיזה טעם חייב בעל הבית בנזקי הכתף כשלא הוריד את משאו



בדברי רב אשי שכשהוסיף על משאו של הכתף חייב אף שהיה יכול להוריד את המשא, מבואר, שיש לחייב על נזקי אדם, אף שלא ניזוק בשעה שהניח עליו, וגם היתה לו שהות להוריד את משאו.

ועל כך הקשה הרמב"ן, מאיזה טעם יצטרך לשלם, הרי לא נעשה שומר על גופו של הפועל, ואם משום מזיק הרי לא מכוחו ניזוק הפועל, שהרי כשהניח עדיין לא ניזוק אלא לאחר זמן, ואם כן הנזק נגרם על ידי הפועל עצמו מחמת שלא הוריד את המשא מעליו.

ובישוב הקושיה כתב הריטב"א, שיש לחייבו כמו במראה דינר לשולחני והטעה אותו שדינר זה טוב,

השוכר, שהרי לא הוסיף שלשה קבין על המשא הראוי לחמור. ואף שלכתחילה ודאי שאין לו להעמיס על החמור אלא כפי המשא שהתנו ביניהם, מכל מקום אין לחייב את השוכר על מה שהוסיף, שאין לנו לתלות שמת מחמת התוספת.

אולם המגיד משנה (הל' שכירות פ"ד ה"ו) דייק מדברי הרמב"ם שם, שכל שהוסיף אחד משלשים על תנאו חייב השוכר אם מת החמור, ואף אם התנה על פחות ממה שראוי החמור לשאת, לעולם חייב אם מוסיף שיעור של יותר מאחד משלשים ממה שהתנה עמו.

גמ': אביי אמר קשה כמשאוי תנן

האם לאביי הולכים תמיד אחר הנפח, והטעם שחייב בהולך תבן במקום תבואה



על דברי אביי שנפח שווה למשקל, ועל כן אם הניח על החמור תבן כנפח התבואה והוסיף אחד משלושים - חייב, אף שמשקל התבן נמוך הרבה ממשקל התבואה, הקשה הרמב"ן שהרי הדבר ידוע שהחמור יכול לשאת כפלי כפלים תבן יותר מתבואה.

ותירץ, שאביי לשיטתו לעיל (לו, ב) שאם פשע בה ויצאת לאגם ומתה חייב, שכל שמשנה יש לנו לחייבו, שאנו תולים לומר שמת מחמת השינוי אף בדבר שאין דרכו בכך, ומשום כך אף כאן תולים שמת מחמת רבוי התבן, אף שאין דרך החמור למות משום רבוי תבן.

ובשיטה מקובצת בשם תוס' חצוניות בע"ב כתב, שהתבן האמור במשנה הכוונה לתבואה עם המוץ שלה, ותבן כזה קרוב משקלו למשקל התבואה.

וברש"י בע"ב מבואר, שאף אם הביא חטים מתולעות, אם הוסיף על השיעור אחד משלשים חייב, משום שלאביי לעולם דנים על פי הנפח ולא על פי המשקל, ודבריו כשיטת הרמב"ן שאף שאין לתלות בכך מכל מקום חייב. אמנם התוס' שם כתבו, שוודאי שאף אביי מודה שיש דברים שאין הולכים בהם רק אחר הנפח, ומשום כך בהתליעו מודה אביי שלא די בהוספת אחד משלשים על השיעור בכדי לחייבו.

שחייב לשלם על מה שקיבל את הדינר כדינר טוב על פיו, ומבואר, שכל שעושה על פי השני שהיה לו לסמוך עליו יש לחייב את השני מטעם מזיק, וכמו כן כאן, מכיון שיש לו לסמוך על הבעל הבית שהניח עליו את שיעור המשא הראוי, הרי זה כמו שאינו מסיר על פיו, ועל כן יש לחייבו על זה מטעם מזיק.

מתני': ואמר לו הנח לפני שומר חנם

מדוע מתחייב בשמירה באמירת הנח לפני



התוס' להלן (צט, א) הוכיחו ממשנה זו, ששומרים אינם אפילו משיכה בכדי להתחייב באחריות, שהרי כאן נעשה שומר חנם ללא שמשך את החפץ.

אמנם בשיטה מקובצת בשם הראב"ד כאן כתב, שכיון שאמר לו הנח לפני, הרי זה כמו שמבואר בגמ' להלן (שם) שאם אומר השואל למשאיל 'הכישה במקל והיא תבא' נחשב הדבר כמו משיכה, וכמו כן כאן, כיון שאומר לו הנח לפני מה שהמפקיד מניח לפניו במצותו הרי זה כמו שהנפקד מושך את החפץ, ומדובר בסמטא שמועילה שם משיכה. ובנמוקי יוסף כתב, שאין זה מועיל אלא בבהמה ואומר לו הכישה במקל והיא תבוא, אבל אם מניח לפניו חפץ אינו יכול לקנותו מתורת משיכה.

ועוד כתב, שמדובר שמניח בסמטא בתוך ארבע אמותיו של הנפקד, וארבע אמותיו של הנפקד הרי הם כחצירו לכל דבר, וכן כתב הר"ן שמדובר שמניח בתוך ארבע אמותיו בסמטא.

*גמ': אפילו תימא ר"מ בהיה הנאה דתפיש ליה

אאגריה וכו' הוי עליה ש"ש

הטעם שאומן דינו כשומר שכר



בגמ' מבואר שלפי הצד שכל שוכר כשומר שכר, מובן מדוע אומן דינו כשומר שכר, אבל אם שוכר הוא רק כשומר חנם, אם כן הטעם שאומן כשומר שכר, הוא רק

משום ההנאה שיכול לתפוס את החפץ כמשכון על שכרו.

ובסמ"ע (סי' שו"ס"ק א) כתב, שרק קבלן שמקבל חפץ לרשותו נידון כשומר שכר, אבל שכיר יום או אפילו קבלן כשעובד בבית בעל הבית אינו אלא כשומר חנם. והש"ך (שם ס"ק א) נחלק על דבריו, שדוקא אם הטעם שהוא כשומר שכר הוא משום ההנאה שתופס בשכרו, אם כן זה דוקא אם מחזיק את החפץ אצלו, אבל להלכה שכל שוכר כשומר שכר, הוא שומר שכר מטעם זה בלבד, שיש לו הנאה במה שהוא משתכר על ידי אומנותו בחפץ זה.

אמנם במחנה אפרים (דיני שומרים סי' מא) הביא שרש"י במשנה כתב כדברי הסמ"ע, שכתב שאומנים הכוונה לקבלנים שמקבלים עליהם לעשות המלאכה בבתיהם, ולכאורה מדוע לא פירש רש"י את המשנה לפי ההלכה שהוא שומר שכר משום עצם הנאת השכירות, ואפילו אם אינו עושה מלאכה בביתו שלו. ומשום כך כתב, שמבואר בדברי רש"י שאם עושה מלאכה בבית בעל הבית, באופן זה אינו נעשה שומר כלל, שדוקא אם לוקח את החפץ לרשותו ואין ביד הבעל הבית לשמור על החפץ, באופן זה האומן נעשה שומר, אבל באופן שהחפץ נשאר ברשות הבעל הבית - אינו נעשה שומר כלל.

וכתב המחנה אפרים שם, שבאופן שהחפץ ברשות האומן אלא שקיבל כבר את שכרו, בזה לכאורה דינו כשומר שכר, שהרי להלכה שוכר הוא כשומר שכר, וכמו כן באומן שיש לו הנאה במה שמשתכר בחפץ זה, וכמבואר בגמ' לדמות אומן לשומר שכר. אלא שהביא שבנמוקי יוסף במשנה פירש שהטעם שהוא שומר שכר הוא מחמת ההנאה שיכול לתפוס בשכרו, וכן הביא שכתבו הראב"ן והמרדכי, שבאופן שהקדים לו את המעות אינו אלא שומר חנם.

ובביאור דבריהם כתב המחנה אפרים, שהם סוברים שכל מה שמבואר בגמ' לדמות אומן לשוכר, זה רק לענין שאם אומן הוא שומר שכר, כל שכן ששוכר יהיה כשומר שכר, אבל עדיין יתכן ששוכר יהיה כשומר שכר ומכל מקום אומן לא יהיה אלא כשומר חנם, והטעם,

◇ ◇ ◇

בביאור הטעם שנשאר שומר חנם כשאמר לו טול את שלך, כתבו התוס' לעיל (מט, א ד"ה אלא), שהוא משום שמעיקרא היה לו דין של שומר שכר, ועל כן אנו אומרים שאין כונתו אלא להסתלק שלא להיות עוד שומר שכר, אבל מדין שומר חנם לא סילק עצמו, ולפי זה כל שומר שכר שיאמר למפקיד טול את שלך ישאר להיות שומר חנם לכל הפחות.

אולם בתוס' הרא"ש שם כתב לחלק, שכאן מה שאמר לו טול את שלך, כונתו רק לומר שאינו מעכב את החפץ עבור המעות שהוא חייב לו, אבל אינו מתכוין לומר שלא יהיה עוד שומר על החפץ, [וכן מפרש רש"י בד"ה קמ"ל, ועמד על כך רעק"א].

והריטב"א שם כתב לחלק, שכאן אף שאומר לו שאם ירצה יטול את שלו ואינו מתכוין לעכב את החפץ בשכרו, מכל מקום מכיון שכל זמן שהחפץ אצלו הרי הוא תפוס כנגד החוב שחייב לו, ממילא הדין נותן שיהיה לכל הפחות שומר חנם. ולפי דברי הרא"ש והריטב"א נמצא, שבשומר שכר שיאמר טול את שלך לא יהיה אפילו שומר חנם.

רש"י ד"ה ונאנסו

טעם חיובו בהליכתו, מתורת שואל שכל הנאה שלו או מתורת לוקח

◇ ◇ ◇

בטעם שחייב באונסין בהליכתו, כתב רש"י שחיובו הוא משום שנחשב כלוקח, וכמו בדברי שמואל בבבא בתרא (פז, ב) שהלוקח כלי מבית האומן על מנת לבקרו ונאנס בידו - חייב.

אמנם בגמ' בנדירים (לא, ב) הביאו את דברי שמואל שהלוקח כלי מאומן לבקרו שחייב על אונסים, ומבואר בגמ' שם שמדובר דוקא במקח חריף שכל ההנאה של הלוקח, [אבל במקח רגיל שההנאה גם של המוכר למכור חפץ זה, באמת אינו חייב באונסים], ועל דברי שמואל שם הביאה הגמ' ברייתא זו של הלוקח כלים מבית האומן, ומבואר אם כן לכאורה שחיובו הוא משום

משום ששוכר מחזיק אצלו את החפץ לצורך השתמשותו, וכיון שהוא אצלו לצורכו משום כך דינו כשומר שכר, לעומת זאת באומן, גם באופן שהחפץ בביתו, הרי לצורך עשיית המלאכה אין צורך שיהיה החפץ בביתו יותר מאשר בבית הבעל הבית, ואין לו צורך לעצמו שיהיה החפץ ברשותו שלו, ומשום כך אף אם שוכר דינו כשומר שכר, מכל מקום אומן שאינו צריך להחזיק את החפץ ברשותו למשכון - אינו אלא כשומר חנם.

פא, א

תוס' ד"ה הא

הטעם שסברה הגמ' שבגמרתיו לא יהיה שומר שכר אף שתופס בשכרו

◇ ◇ ◇

על קושית הגמ' מדוע גמרתיו דינו כשומר שכר, לעומת שואל לאחר ימי השאלה שפטור, הקשו התוס' שהרי באומן יש טעם שיהיה כשומר שכר אף לאחר שגמר מלאכתו, משום שתופס כנגד שכרו.

ותירץ הרמב"ן שבאמת כל כל הקושיה היא רק לפי הצד בגמ' שהטעם שאומן הוא כשומר שכר אינו מחמת הנאה זו, אל משום שכל שוכר דינו כשומר שכר, אבל לפי הטעם שהוא שומר שכר משום שתופס את החפץ בשכרו, אכן אין להקשות מהמשנה, שהרי טעם הזה שייך אף בגמרתיו.

ובתוס' הרא"ש כתב לישב, שאף שלא אמר לו בפירוש 'טול את שלך והבא מעות', מכל מקום מכיון שאמר גמרתיו בסתם, ולא אמר לו שיביא מעות ויתן לו את שלו, משמע קצת שאינו מתכוון לעכב את החפץ עד שיביא לו שכרו, ומשום כך אין סיבה לומר שיחשב שומר שכר משום זה.

*גמ': סלקא דעתך אמינא שומר חנם נמי לא הוי

קמ"ל

הטעם שנשאר האומן שומר חנם לאחר שאמר טול את שלך, והדין בכל שומר

שכל הנאה שלו ולא משום שנחשב כלוקח, ואם כן קשה, מדוע כתב רש"י שחיובו משום שנחשב כלוקח. ובישוב דברי שיטת רש"י כתב הריטב"א כאן, שכאשר דמי המקח קצובים באמת נידון כלוקח, ובאופן זה אף אם לא מדובר במקח חריף - חייב באונסים, ובגמ' בנדרים מדובר כשלא קצובים הדמים, שבאופן זה עדיין אינו לוקח וחיובו רק משום שכל ההנאה שלו. [אלא שהקשה, שלפי זה נמצא שכאן מפרשים את הברייתא אחרת ממה שמפרשים בנדרים שם, ויש כאן סוגיות חלוקות].

ובקהילות יעקב בנדרים (סי' כד) הביא את דברי היד רמ"ה בבבא בתרא (פז, ב), שמה שצריך שיהיה מקח חריף, הוא משום שללא זה אנו אומרים שאין דעת הלוקח לקנותו מיד ולא נעשה לוקח מחמת שלקח לבקרו, ורק במקח חריף אנו אומרים שדעתו לקנות מיד על הצד שלא יחזור בו לבסוף. [ולפי זה כתב, שבלוקח כלים לשגרם לבית חמיו, באמת אין צורך שיהיה מקח חריף, שהרי אומר להדיא שדעתו לקנות אם בבית חמיו ירצו את החפצים].

אמנם בר"ן בנדרים שם מבואר, שחיובו הוא באמת מטעם שואל, שכיון שבידו להחליט האם לקנות את החפץ או לא והוא מקח חריף, הרי שכל ההנאה שלו, אלא שכל זה רק אם דמיו קצובים, שבאופן זה כשיתרצה לקנות מיד יזכה בחפץ, ועל כן כל הנאה שלו, אבל אילו דמיו אינם קצובים הרי שאין כאן צד מקח עדיין, ומה שהוא בידו אינו מחשיב אותו שכל ההנאה שלו.

[והריטב"א עצמו כתב, שבלוקח כלים מבית האומן לשגרן לבית חמיו לעולם אינו בגדר לוקח, מכיון שהדבר תלוי בדעת אחרים אם ירצו לקחת, ומשום כך חיובו רק משום שהוא כשואל, אלא שאף לענין זה תלוי אם דמיו קצובים, שאם דמיו קצובים, אף בלא זבינא חריפא נחשב כשואל משום שכל הנאה שלו, שבידו להחליט אם לקנות את החפץ או לא, אמנם אם דמיו אינם קצובים, באופן כזה רק במקח חריף נחשב שכל ההנאה שלו ובגמ' בנדרים שהעמידו דוקא במקח חריף, הוא משום שמדובר שם שאין הדמים קצובים].

רש"י ד"ה בחזירה

הטעם שבחזרתו דינו כשומר שכר, ומה הדין בלוקח כלי לבקרו



בדברי רש"י שבחזירתו נידון כשומר שכר משום שנהנה במה שנתפאר בהם בבית חמיו, הקשה בשיטה מקובצת בשם תוס' שאנץ שאם כן כיצד הביאו ראיה לדברי אמימר, הרי כאן יש טעם מיוחד מדוע יהיה שומר שכר משום שיש לו הנאה במה שנתפאר, אבל בדינו של אמימר כבר כלתה שאילתו.

ותירץ, שכאן בחתן גם כבר אינו נהנה עוד, שהרי על הנאתו מכך שהראה בבית חמיו כבר נתחייב לשלם כשיעור כל טובת ההנאה שקיבל, ומכל מקום חייב כשומר שכר משום שקודם לזה נהנה במה שנתפאר, ואם כן בדינו של אמימר בשואל שפיר יש להחשיבו כשומר שכר משום מה שנהנה קודם.

ובטור (סי' ר) כתב, שהנוטל כלי מבית האומן לבקרו והחליט שלא לקנותו, יש אומרים שהוא כשומר שכר עד שמחזיר ליד הבעלים. והביא ששיטת הרמ"ה שהוא רק שומר חינם.

ובביאור שיטת הרמ"ה כתב הבית יוסף שם, שהוא סובר כפי המבואר בדברי רש"י כאן, שכל הטעם שהוא כשומר שכר הוא רק משום שמעיקרא נהנה משום שנתפאר בבית חמיו, אבל בלוקח כלי לבקרו שלא שייך טעם זה, אינו אלא שומר חינם.

ובביאור שיטת היש אומרים בטור שאף הלוקח כלי לבקרו דינו כשומר שכר, כתב המחנה אפרים (דיני שומרים סי' כד), שהם סוברים שכיון שמתחילה נתחייב באונסים משום שהוא כשואל שכל הנאה שלו, אף לאחר מכן הוא מהנה ומתחייב כשומר שכר, וכדברי אמימר, שאם מעיקרא היה שואל, דינו כשומר שכר אף לאחר שכלו ימי השאלה.

***גמ': שמור לי ואשמור לך וכו' ואמאי שמירה**

בבעלים היא

בהשאלתי ושאלתיך ובהשאלתי ואשמור לך, האם

נחשב שמירה בבעלים

◇ ◇ ◇

בקושית הגמ' ששמור לי ואשמור לך דינו להיות פטור משום שהוא שמירה בבעלים, כתב רש"י לפרש, שקושית הגמ' אינה אלא על שמור לי ואשמור לך, אבל על השאלתי ואשאלך לא קשה, שאין כאן שמירה בבעלים שמה שהוא משאל לו כליו נמצא שכליו אצל השואל, אבל המשאל עצמו אינו במלאכתו של השואל.

מאידך, הטור (סי' שה) כתב בשם הרמ"ה שאף בהשאלתי ואשאלך, וכמו כן בשמור לי ואשאלך או בהשאלתי ואשמור לך, בכולם יש כאן שמירה בבעלים, וכן מבואר ברמב"ם (הל' שכירות פ"י ה"ב) וכן כתב המגיד משנה שם. והטור הקשה על כך, שבשלמא בהשאלתי ואשאלך אפשר שכיון שהשואל שומר על החפץ של המשאל, משום כך נחשב שהשואל נמצא במלאכתו של המשאל, ויש כאן שמירה בבעלים, אבל בשמור לי והשאלך או בהשאלתי ואשמור לך, בזה אין כאן כלל שמירה בבעלים.

ובביאור שיטת הרמ"ה כתב הבית יוסף, שיש לדחוק ששיטת הרמ"ה שגם אם כליו נמצאים אצל השומר נחשב כמו שמירה בבעלים. אלא שהקשה שבהשאלתי ואשמור לך מדוע לגבי השואל יש כאן שמירה בבעלים, הרי המשאל אינו עמו במלאכתו כלל, שהרי הוא שומר למשאל והמשאל אינו שומר לו.

אמנם הקצות החושן והנתיבות המשפט (שם ס"ק ג) כתבו, שאכן אין כוונת הרמ"ה שבהשאלתי ואשמור לך הוא שמירה בבעלים לענין החפץ שהשאל לו, שלגבי השואל באמת אין כאן שמירה בבעלים, אלא כוונתו רק לגבי השומר, שלגביו נחשב שמירה בבעלים, מאחר והמשאל השאל לו חפץ באותו זמן.

והש"ך (שם ס"ק ו) כתב לבאר את שיטת הרמ"ה, שכיון שתמורת זה שהוא שומר שלו הוא משאל לו את החפץ, נמצא שהמשאל מחויב להעמיד את החפץ בשאלה לשומר, ואם כן מה שהחפץ המושאל הוא עכשיו ביד המשאל, הרי הוא כשומר של השואל על

החפץ הזה, ומשום כך נחשב שהמשאל עם השומר במלאכתו, ובאמת אם ימסור מיד את החפץ ליד השומר באופן זה לא יחשב שמירה בבעלים, מכיון שהמשאל אינו עושה עכשיו כלום לשואל, שמה שמוסר לו החפץ לשאלה אין בכך סיבה שיחשב משום זה בעליו עמו.

ובנתיבות המשפט שם כתב, שכיון שהמשאל עומד עכשיו למסור לו את החפץ בשאלה, מסיבה זו נחשב שהוא במלאכת השומר, שהרי מעמיד את עצמו למסור לו את החפץ בשאלה. [ומבואר בנתיבות המשפט שאף לפי טעמים אלו, אינו נחשב בעליו עמו אלא לגבי השומר ולא לגבי השואל, שעל החפץ שמשאל לשואל אין כאן דבר אחר שהמשאל עמו במלאכתו].

[ובט"ז שם כתב, שאף כלפי המשאל יש להחשיבו שהוא עם השואל במלאכתו, משום שעל ידי שהוא מוסר חפץ לשמירה אצל השואל, נמצא שהשואל הוא רק כשומר שכר ואינו מתחייב באונסים, שמה שהוא שומר את החפץ זה מוגדר כתמורה לשאלה כמבואר בגמ', ואם כן נמצא, שבמה שמוסר לו חפץ לשמירה הוא כעושה מלאכה אצל השואל, שהרי מסירה זו פוטרת את השואל מחיוב אונסים].

ובשיטת רש"י שאף בהשאלתי ואשאלך אין זו שמירה בבעלים למרות שהשואל מחויב לשמור את החפץ למשאל, מבואר בנתיבות המשפט (שם ס"ק ב) שהטעם הוא מכיון שמה שהשואל שומר את החפץ אינו עבור בעליו אלא עבור עצמו, שהרי שואל כל הנאה שלו.

גמ': אמאי פשיעה בבעלים היא וכו'

האם בהליכתו לאפות כבר נחשב בעליו עמו

◇ ◇ ◇

בשיטה מקובצת בשם הראב"ד מבואר, שאם היה הולך מיד לאפות היה נחשב שמירה בבעלים אף שלא התחיל לאפות אלא לאחר זמן, משום שמיד שהולך לאפות כבר הוא עם השומר במלאכתו. [וכמו שמבואר בגמ' להלן (צד, ב) שבעלים באמירה, ועיין בתוס' שם].

אמנם בשיטה מקובצת מביא עוד תשובה של הר"י מיגאש, ושם מבואר שבאמת אם היה מוסר להם מיד

מהמשנה שהנח בסתמא אינו אפילו שומר חנם, שאילו כן, לא היה אומר שבהנח לפניך אינו אפילו שומר חנם, שמזה משמע שלא כמו הדיוק במשנה. [ואמנם לא נתפרש בדבריהם, מדוע באמת אין לדייק מהמשנה שגם בהנח בסתם אינו אפילו שומר חנם].

רש"י ד"ה ישבע

ביאור כוונת רש"י שנוטל את המשכון לגוביינא



על שיטת רש"י שלרבי אליעזר הוא רק שומר חנם, משום שלא נטל את המשכון לגוביינא, הקשו התוס' שאם כן מדוע לרבי אליעזר אין החוב נשמט בשביעית במלוה על המשכון, שהרי לעיל (מט, א) מבואר שאם נוטל את המשכון רק לזכרון דברים, אין המשכון מועיל שלא תשמט השביעית את החוב.

ובישוב דברי רש"י כתב הפני יהושע, שאין כוונתו שלרבי אליעזר הוא נוטל רק לזכרון דברים בעלמא, שהרי רש"י מפרש שהוא נוטל את המשכון להיות בטוח במעותיו שלא יוכל לכפור, אלא שמה שכתב רש"י שאינו נוטל לגוביינא, כונתו רק שאינו נוטל על דעת שיגבה לבסוף מזה את חובו, אלא רק כדי שהלוה יהיה מחויב לפרוע לו את החוב, שאם לא יפרע יעכב את המשכון אצלו, אבל אין זה רק בשביל זכרון דברים שהלוה לו. וכיון שהוא נוטל את המשכון כדי שיהיה אצלו עד שיפרע הלוה, גם זה די בו שלא ישמט החוב בשביעית, אולם בכדי להיות כשומר שכר על המשכון, לזה צריך שתהיה דעתו ליטול את המשכון לגוביינא ממש, והיינו שדעתו לפרוע את החוב ממשכון זה אם לא יפרע לו הלוה במעות אחרות.

*רש"י שם

הטעם שהמלוה על המשכון דינו כשומר שכר לשיטת רבי עקיבא



ברש"י מבואר שאם נוטל את המשכון לגוביינא, זו סיבה שיעשה שומר שכר על המשכון. ובתוס' רבינו פרץ

את הגלימה לשמירה, לא היה נחשב שמירה בבעלים אף אם היה הולך לאפות, ומה שמבואר בגמ' שנחשב שמירה בבעלים, הוא משום שמדובר שהגלימה לא היתה שם, ואמר להם שיטלו את הגלימה ממקום פלוני, ועד שהגיעו שם לשמור על הגלימא כבר היה עוסק במלאכת האפייה. [באם היה הולך לאפות מיד ולא לשתות שיכר].

פא, ב

גמ': מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן

הטעם שלרבא מועיל מיגו כנגד האנן סהדי



בביאור שיטת רבא שמועיל מיגו כנגד האנן סהדי שיש מים בדרך, כתב הריטב"א שכוונת רבא שמשום המיגו נתרץ את דיבורו שכל מה שאמר שאין שם מים, אין הכונה שלא היה כלל מים, אלא הכוונה שמה שמת החמור אינו משום המים שהיו שם, ועל זה יש להאמינו במיגו.

ובשיטה מקובצת בשם רבינו יהונתן כתב לבאר, שבאמת אין זה מוכרח בוודאות שיהיה שם מים, אלא שיש עדים שבתחילת היום היה שם מים, ועל זה אמר אב"י שאין לנו לומר שבאותו היום נפסקו המים בהמשך אף שיש לו מיגו, ורבא סובר שנאמן לומר שבהמשך היום נפסקו המים מכח המיגו שיש לו.

גמ': אדרבה מדאמר רב הונא וכו'

ביאור קושית הגמ' מדברי רב הונא



על דברי הגמ' שדקדקה ממאמרו של רב הונא, הקשו הרמב"ן ועוד ראשונים, שכיון שממשנתנו יש לדייק שהנח בסתם אינו אפילו שומר חנם, אם כן קשה מדברי המשנה לרב הונא, שמשמע מדבריו שבהנח בסתם דינו כשומר חנם.

ותירצו, שכיון שמדברי רב הונא יש לדייק שהנח בסתם דינו שומר חנם, ואילו מהמשנה יש לדייק שאינו אפילו שומר חנם, בהכרח שרב הונא עצמו סובר שאין לדייק

האם להלכה דינו של רבי יצחק הוא אף במשכנו
בשעת הלואתו

◇ ◇ ◇

על קושית התוס' שרבי יצחק דיבר רק שלא בשעת
הלואתו, ומדוע אם כן מבואר בגיטין שאף בשעת
הלואתו קונה מדינו של רבי יצחק, כתבו הרמב"ן ועוד
ראשונים בסמוך, שאמנם בגמ' כאן סברו לומר שכל דינו
של רבי יצחק הוא רק שלא בשעת הלואה, אבל לפי
האמת דינו של רבי יצחק הוא גם לגבי משכון בשעת
הלואה, וכמו שמוכח מהמקומות שהביאו התוס', ובגמ'
כאן רק אמרו שיתכן לומר שרבי יצחק אמר את דינו רק
במשכנו שלא בשעת הלואה.

פב, א

***גמ': דאמר שמואל וכו' אבד קתא דמגלא אבדו**

אלפא זוזי

האם הטעם משום שנחשב שקיבל עליו להפסיד
או מדיני שמירה

◇ ◇ ◇

בטעמו של שמואל שאם אבדה הקת שניתנה למשכון -
אבדו אלף הזוז שהלווה לו, כתבו התוס' שהוא משום
שנחשב כאילו פירש שאם יאבד המשכון יאבדו מעותיו,
ובתוס' בע"ב כתבו שאפילו אם יש לו משכון מנכרי,
שאינו קנין משכון אצל נכרי, מכל מקום אם יאבד
המשכון יפסיד את המעות משום דינו של שמואל.

ובנתיבות המשפט (סי' עב ס"ק יג) כתב, שלפי המבואר
בתוס' אין זה כלל משום דיני שומרים, אלא שהוא מקבל
עליו שבאם לא יחזיר את המשכון מחמת חסרון
שמירה, יפסיד את מעותיו. [שהרי אם היה אונס מבואר
שאינו מפסיד את מעותיו, שהוא רק כשומר שכר].

וברשב"א בשבועות (מג, ב) כתב, שקיבל על דעת כן
שכל זמן שלא יחזיר לו את המשכון יכול הלוה להחזיק
את ההלואה אצלו, [והביא שתי שיטות האם גם באונס
קיבל עליו].

אמנם הרמב"ן כתב, שהדין של שמואל הוא בין אם
בשוה שיעור הזוזים דינו כשומר שכר, ובין אם דינו

הקשה על זה, שבגמ' להלן מבואר שלשה טעמים מדוע
הוא שומר שכר, או משום שמואל, או משום שקנה את
המשכון כרבי יצחק, או משום פרוטה דרב יוסף, ומבואר
אם כן, שלא די בטעם זה לבד שהוא נוטל את המשכון
לגוביינא, וכן מבואר בתוס' בסמוך, שאין לומר שהוא
שומר שכר אלא רק משום שלשת הטעמים שהוזכרו
בגמ'.

וברמב"ן בסמוך מבואר בשיטת רש"י, שבאמת
כשרצתה הגמ' לומר שנחלקו בדינו של רבי יצחק או
בפרוטה דרב יוסף, הכוונה לומר שלכל הדעות אינו הוא
נוטל את המשכון לגוביינא, ומשום כך צריך לומר טעם
אחר מדוע יהיה שומר שכר. והריטב"א גם כתב כך,
שבאמת כעת אין הגמ' סוברת את הטעמים שהוזכרו
להלן, ואדרבה, פשטות הגמ' נראה שעכשיו אין זה
משום הטעמים שהוזכרו להלן, ורק לאחר מכן רצתה
בגמ' לפרש מטעמים אחרים.

ובתוס' רבינו פרץ הקשה עוד, מדוע מה שנוטל לגוביינא
הוא סיבה שיהיה שומר שכר. ומבואר בריטב"א
שכוונתו להקשות, שכיון שתחת המשכון שנוטל הרי
נתן לו מעות, הרי שאין לו הנאה במה שיש לו את
המשכון תחת ידו, וכמו כן מבואר בתוס' לעיל (פ, ב),
שאינו לומר במשכון שיהיה שומר שכר משום שתופס
את המשכון בהלוואתו, שהרי מעיקרא היה לו מעות
ממש, ואין לו רווח במה שיש תחת ידו משכון יותר
מאילו לא היה לו מלוה לו כלל.

וכתב הריטב"א לדחות את הקושיה, שכיון שעכשיו
שמלוה לו הוא רוצה במשכון זה, ואינו סומך אלא על
משכון זה, מסיבה זו ראוי שיהיה לו דין שומר שכר.
ובשיטת רבי אליעזר שהוא רק שומר חנם, כתב
הריטב"א, שאם שטעמו שמה שנוטל את המשכון אינו
משום שדעתו לגבות ממשכון זה, ואינו מחזיק את
המשכון אלא כדי לכוף את הלוה לפרוע, או שהוא סובר,
שכיון שאין לו תוספת הנאה בגופו של משכון ובהלואה
זו, משום כך אינו ראוי להיות שומר שכר, [ורק באומן
שיש לו רווח במה שעובד דינו כשומר שכר].

***תוס' ד"ה והא**

כשומר חינוך, שכפי דינו בשוה שיעור הזוזים כך יהיה דינו בשוה פחות משיעור הזוזים, שאם בשוה צריך דינו להיותו כשומר שכר כמו כן בפחות גם יהיה דינו כשומר שכר, ובאם בשוה צריך להיות דינו רק כשומר חינוך כמו כן בפחות גם יהיה דינו רק כשומר חינוך. והטעם, משום שישוד דינו של שמואל הוא, שאף באופן שהמשכון שוה פחות מהחוב, מכל מקום המלוה מקבל עליו, שנחשיב את המשכון כאילו הוא שוה כנגד כל החוב, וכנגד שיעור כל החוב הוא מחויב בשמירת המשכון. [ולפי זה צריך לומר, שהטעם שהוא שומר שכר לרבי עקיבא, אינו כמו שמבואר בתוס' שדינו של שמואל זה עצמו סיבה שיהיה לו דין של שומר שכר, שהמלוה מקבל עליו אחריות כמו דין של שומר שכר, אלא הטעם הוא משום שמה שנוטל את המשכון לגוביינא זה סיבה שיהיה לו דין של שומר שכר, וכמו שהובא לעיל שיטת רש"י, שעצם נטילת המשכון לגוביינא היא סיבה שיהיה לו דין של שומר שכר, והדין של שמואל הוא רק טעם מדוע יהיה לו דין של שומר שכר כנגד כל החוב, ולא רק כנגד המשכון].

תוס' ד"ה לא

ישוב קושית המהרש"א על תוס' מהגמ' בשבועות

◇ ◇ ◇

התוס' כתבו בשיטת רש"י, שדינו של שמואל הוא בנוטל משכון סתם, ורק אם מפרש אז אין את דינו של שמואל, והטעם שלא העמידו בגמ' את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא במפרש שלא יפסיד, ונאמר שכולם סוברים כשמואל, הוא משום שבמפרש שלא יפסיד, בוודאי לא יחלוק רבי עקיבא על רבי אליעזר, וגם הוא יודה שאין לחייבו אלא כשומר חינוך.

והמהרש"א תמה על דבריהם, שבגמ' בשבועות (מג, ב) מבואר שאף באופן שהוא מפרש, מכל מקום הדין שמה שכנגד המשכון הוא מפסיד, ואם כן שפיר אפשר לומר שנחלקו רבי אליעזר רבי עקיבא האם הוא מפסיד על כל פנים את מה שכנגד המשכון, שהרי בוודאי כשכתבו התוס' שרבי אליעזר אינו חולק על שמואל משום

שאפשר שרבי אליעזר מדבר במפרש, כוונתם, שבאופן כזה לרבי אליעזר אפילו כנגד המשכון אינו מפסיד, וכמו שהוכיחו התוס' (ד"ה נימא), שרבי אליעזר שאמר ישבע ויטול מעותיו, הכוונה למה שכנגד המשכון, שעל היותר - אף ללא שבועה נוטל את המעות, ואם כן בוודאי שרבי עקיבא חולק בזה על רבי אליעזר.

ובישוב קושית המהרש"א כתב הקרני ראם, שמה שאמרו התוס' שהגמ' תאמר שרבי אליעזר מדבר במפרש ומשום כך אינו חולק על שמואל, אין כוונתם לאותו מפרש המבואר בגמ' בשבועות שם, ששם הכונה במפרש, שהוא מפרש שאין המשכון עומד כנגד כל החוב, ומשום כך מבואר בגמ' שם שכנגד המשכון על כל פנים שפיר יפסיד כמו שומר שכר, לעומת זאת התוס' כאן כוונתם, שנעמיד שהוא מפרש שלא יפסיד אם יאבד המשכון, ומשום כך כתב שאם מדובר במפרש כזה, ודאי שגם לרבי עקיבא לא יפסיד אפילו מה שכנגד המשכון, שהרי פירש שלא יפסיד אם יאבד המשכון.

*גמ': מנין לבעל חוב שקונה משכון וכו'

גדר הקנין מדרבי יצחק, והאם מתחייב מכח זה באונסין

◇ ◇ ◇

בדינו של רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון, כתב רש"י שרבי יצחק הדין הוא שחייב המלוה באונסין, וכך היא שיטת הבעל המאור והראב"ד בהשגות על הרי"ף ועל הרמב"ם (הל' שכירות פ"י ה"א).

אמנם שיטת התוס' בע"ב והרי"ף ועוד ראשונים, שאינו חייב אלא כשומר שכר. ובשו"ע (סי' עב סעי' ב) פסק כדבריהם שחייב רק כשומר שכר. אמנם הש"ך (שם ס"ק ט) האריך להעמיד את שיטת רש"י, והביא עוד ראשונים הסוברים כרש"י, וכתב להלכה שעל כל פנים אין להוציא מיד הלוח, שיכול לומר קים לי כשיטת רש"י.

ועל שיטת רש"י הקשה הרמב"ן, שהרי במשנה כתוב שבהלוהו על המשכון אינו אלא שומר שכר. ובשיטה מקובצת בשם הרשב"א כתב, שאמנם לפי ההוה אמינא שרבי יצחק מדבר גם במשכון בשעת הלואה, נמצא שבמשנה מבואר שאין חיוב אונסים גם אם יש קנין

משכון, מכל מקום למסקנת הגמ' שרבי יצחק דיבר רק במשכון שלא בשעת הלואה, נפלה הראיה מהמשנה משום שהמשנה עוסקת במשכון בשעת הלואה. והרא"ש בקידושין (ח, ב) כתב, שלפי שיטת רש"י כשרצתה הגמ' להעמיד שחולקים בדינו של רבי יצחק, יכלה גם להקשות על זה שאם כן באונסים גם יהיה חייב לרבי עקיבא, אלא שדחתה הגמ' שרבי יצחק מדבר רק שלא בשעת הלואה.

התוס' בע"ב הקשו, שכיון שאנו אומרים שהקנין עצמו אינו מחייבו באחריות, שהרי אילו כן גם באונסים היה חייב, מדוע אם כן חייב כשומר שכר. וכתבו, שנעשה שומר שכר מחמת שיש לו הנאה שיכול לקדש בזה אשה על ידי שיתן לה את המשכון. וכתבו שאף שאם לא היה מלוה הרי יכול היה לקדש במעות עצמן, מכל מקום עכשיו שהלוה ואין לו את המעות, הרי יש לו הנאה בכך שיש לו משכון על החוב, ועוד כתבו, שיכול לקנות על ידי חליפין במשכון זה, והנאה ו לא היתה לו כשהיו לו את המעות, שהרי מעות אינן קונות בחליפין.

והרמב"ן כתב, שיש לו הנאה במה שאין השביעית משמטת את החוב, ושם ימות הלוה לא יהיה המשכון נעשה מטלטלין אצל היורשים, ויוכל לגבות מזה גם אחר מיתת הלוה, [ולשיטת התוס', בהכרח צריך לומר שזה לא נחשב הנאה, שהרי לשיטתו גם במשכון בשעת הלואה אין השביעית משמטת, ואם נאמר שנחשב להנאה, מדוע לא יהיה שומר שכר גם במשכון בשעת הלואה].

ולגבי דברי התוס' שיש הנאה במה שיכול לקדש אף שאם לא היה מלוה גם היה יכול לקדש במעות, משום שכעת כבר אין המעות בידו, ועל כן נחשב שיש לו הנאה במשכון, מבואר במהרש"א שצריך לחלק בין זה למה שכתבו התוס' לעיל (פ, ב), שמה שעל ידי המשכון הוא תפוס בחוב, אין זו סיבה להחשיבו כשומר שכר, משום שאם לא היה מלוה הרי היו לו את המעות בידו, ואם כן מה שיש לו משכון בידו אין זה בגדר הנאה, עיין בדבריו.

תוס' ד"ה אימור [נדפס בע"ב]

משכון בשעת הלואה, האם אפשר לקדש בו אשה והאם נחשב להנאה מכח זה

◇ ◇ ◇

התוס' כתבו שמוכח שאי אפשר לקדש אשה במשכון שבשעת הלואה, שאילו נאמר שאפשר לקדש, היה צריך להיות הדין שגם במשכון בשעת הלואה יהיה כשומר שכר, מאחר שיש לו הנאה שיכול לקדש בזה אשה. אמנם בתוס' בקידושין (ח, ב) מבואר, שאפשר לקדש אשה גם במשכון בשעת הלואה. ולפי זה קמה קושיית התוס' מדוע אינו נעשה שומר שכר על משכון בשעת הלואה.

ובקרנן נתנאל על הרא"ש בקידושין שם (אות י) כתב לישב, שכשנוטל משכון שלא בשעת הלואה, כיון שעכשיו אין לו מעות ביד שכבר הלוה לו, הרי שיש להחשיב להנאה בזה שנוטל משכון שיכול לקדש בו אשה, אבל בשעת הלואה, שאם לא היה מלוה ונוטל משכון היה יכול לקדש במעות שנותן עכשיו, מה שנוטל ממנו משכון אין זה נחשב שיש לו הנאה בזה, שהרי כנגד זה נתן לו עכשיו מעות שיכול היה לקדש בהם.

גמ': ובשומר אבידה קא מיפלגי וכו'

הטעם שמשכון נחשב שעושה מצוה גם לאחר ההלוואה

◇ ◇ ◇

על דמיון הגמ' בין שמירת משכון לשמירת אביד, הקשה השיטה מקובצת בשם הראב"ד שהרי יש לחלק שבמשכון המצוה נעשתה כבר משעת הלואה וכעת אין מצוה, ובאבידה המצוה היא כל העת בשמירת האבידה.

וכתב שיש לתרץ שמפני שממתין עם החוב ואינו מוכר את המשכון לפרוע את החוב, משום כך נחשיב שיש כאן מצוה בשמירת המשכון כל העת.

ובריטב"א מבואר, שהמצוה היא במה שמתעסק עם המשכון שלא יתקלקל, שכיון שנוטל משכון משום ההלוואה, וההלוואה היא מצוה, נמצא שכל מה שמתעסק עם המשכון נחשב כמתעסק במצוה, שכנגד זה הרי הלוה לו המעות.

שאמרנו שהוא מצוה הוא רק כשצריך למשכון, ובזה גופא נחלקו האם מה שצריך למשכון זו סיבה שיחשב המשכון מצוה או לא].

פב, ב

*תוס' ד"ה וסבר

מחלוקת הרמב"ן ותוס' בדין אונס באדם המזיק, וישוב ראיות התוס'

◇ ◇ ◇

בדין אדם המזיק נחלקו התוס' והרמב"ן. שיטת התוס' שאדם המזיק חייב רק באונס כעין אבידה, אבל באונס כעין גניבה - פטור, ושיטת הרמב"ן שבכל אונס חייב אדם המזיק, ואפילו אם יזיק על ידי רוח כאותה של אליהו שעלה בסערה.

ובישוב הוכחת התוס' שאם כן גם אם נתקל לאו פושע מדוע אינו חייב משום אדם המזיק, כתב על זה הרמב"ן, שנתקל אינו נחשב אדם המזיק, אלא הוא נידון כמו אש, משום שההיזק בא על ידי הקרקע שנתקל בה, ולא על ידי האדם עצמו, והאריך הרמב"ן בזה במלחמות בבבא קמא (כט, א).

[ובחזו"א כתב, שכוונת הרמב"ן שהוא כמו אש, זהו רק הכד שנופל ונשבר, אבל אם האדם עצמו יזיק בגופו בזה שפיר חשוב כאדם המזיק, וכמו בנופל ברוח שאינה מצויה שנחשב לאדם המזיק].

ובישוב הוכחת התוס' מדין היה בעל קורה ראשון ובעל חבית אחרון, וכמו כן מדינו של הישן אחד ובא חבירו וישן אצלו, תירץ על זה הרמב"ן, ששם פטור משום שהשני פשע בעצמו, ועל כן אין לחייב את המזיק משום אדם המזיק.

ובישוב הוכחתם מטבח שקלקל, תירץ הרמב"ן שאומן שטועה במלאכתו אין בו משום מזיק שהרי עושה ברשות. ותירץ זה מישב גם את משנתינו, מדוע אין לחייב על שבירת החבית משום אדם המזיק, שכיון שמדובר בפועל שמעביר חבית הרי שאיננו בגדר מזיק, וכן מבואר בתוס' רבינו פרץ בבבא קמא (כז, א) בשם

פב, ב

רש"י ד"ה במלוה

מדוע אינו שומר שכר מחמת שמשתמש

במשכון

◇ ◇ ◇

על דברי רש"י שפירש שמשתמש במשכון הקשה הרמב"ן, מדוע לא יחשב שומר שכר משום זה עצמו שהוא משתמש במשכון, והרי זה ממש כמו שוכר שהוא שומר שכר.

ותירץ, שמדובר כאן שכבר גמר להשתמש ואמר ללוה שגמר להשתמש, ועד שמחזיר את המשכון ללוה הרי הוא כשומר שכר.

ומבואר בש"ך (סי' עב ס"ק י), שמה שחייב כשומר שכר יותר משוכר שגמר להשתמש, הוא משום שכאן מה שיש מתחילה רווח של פרוטה דרב יוסף, הרי זה שכר על החזקת המשכון עד שיחזירנו לבעליו אף לאחר שסיים להשתמש, לעומת זאת בשוכר, הרווח שיש לו הוא על אותו זמן שיש לו להתשתמש בחפץ ולא יותר. [ובש"ך (שם ס"ק יא) כתב לישב את קושית הרשב"א, שכאן כל זמן שלא התחיל להשתמש עדיין אין לו דין של שוכר עיי"ש].

תוס' ד"ה במלוה

ישוב קושית התוס' על פירוש הר"ח

◇ ◇ ◇

בישוב קושית התוס' על פירוש הר"ח, כתב הרמב"ן, שנחלקו האם באופן שלוקח משכון על החוב ולא היה מלוה לו ללא זה, האם נאמר שהמצוה נעשית בהלוואה עצמה ולא במשכון, וממילא ההתעסקות במשכון אינה מצוה, או שכיון שהוא צריך את המשכון בכדי להלות, אף המשכון עצמו הוא חלק מהמצוה, וממילא בהחזקת המשכון יש פטור של עוסק במצוה.

[ולפי זה נראה, שאין פירוש הגמ' כרש"י, שבאופן שאינו צריך למשכון בזה בוודאי הוא מצוה והנדון הוא רק באופן שצריך למשכון, אלא להיפך, שבודאי כל מה



מבואר מדברי רבי אלעזר ששלא במקום מדרון נתקל פושע, וברש"י (ד"ה שקולאי) מבואר שכך קיי"ל להלכה. ששלא במקום מדרון באמת נתקל פושע, וכן מבואר בריטב"א ובטור (סי' דש).

אמנם הרמב"ן כתב שרק רבי אלעזר סובר כן, אבל חכמים במשנה שאמרו זה וזה ישבע ולא חילקו בין מקום מדרון ללא מקום מדרון, בהכרח סוברים שאף לא במקום מדרון נתקל אינו פושע, שהרי נתבאר לעיל שלשיטת חכמים התקנה היתה רק על מעביר בשכר שלא יתחייב על מה שאינה פשיעה, אבל על פשיעה לא תקנו שמעביר חבית יפטר.

ובחידושי רבינו חיים הלוי (הל' שכירות פ"ג ה"ב) כתב לבאר בשיטת הטור, שאף שלא במקום מדרון אין זו פשיעה, אלא שסובר כשיטת התוס' שגם במעביר חבית אפשר לחייב משום אדם המזיק, ובנתקל אדם המזיק פטור משום שהוא אונס כעין גניבה, ורק במעביר בשכר חייב משום ששומר שכר חייב על אונס כעין גניבה, ולגבי זה אנו אומרים ששלא במקום מדרון הוא אונס כעין אבידה, ויש לחייב גם משום אדם המזיק, ועל זה לא היתה תקנה לפטור, אבל מכל מקום אין זו פשיעה גמורה. [וכתב לבאר שמטעם זה אין לחייבו מדין בור על החבית לאחר שנשברה, שעל עשיית מזיק אין לחייב אלא בפשיעה גמורה].

אמנם בגיליונות חזו"א שם הביא, שבראב"ד בבבא קמא (לא, א) מבואר, ששלא במקום מדרון הוא פשיעה גמורה, [ובאמת שגם לשיטת הרמב"ן שאין לחייב באומן ופועל משום אדם המזיק, ובהכרח אם כן שחיובו משום שומר, יש להוכיח ששלא במקום מדרון הוא פושע גמור, שאם לא כן מדוע יתחייב בשומר חנינם]. וגם מלשון הגמ' 'שלא במקום מדרון מי מצי לישיבע שלא פשע' נראה, ששלא במקום מדרון נידון כפשיעה גמורה.

גמ': תינח היכא דליכא ראייה וכו'

לשיטת רבי מאיר האם צריך להביא ראייה במקום שיש רואה

ריב"א, שכיון שמוטל על האומן להתעסק בדבר זה, אין לחייבו משום מזיק.

ולגבי קושית התוס' מדוע בהניח להם פרה וטבחיה, אין לחייב את היורשים משום אדם המזיק, כתב הנחל"ד בבבא קמא (כז, ב) שכיון שלא ידעו כלל שזה של אדם אחר ולא נתכוונו להזיק, ואכלו את הפרה רק משום שהיו סבורים שהיא שלהם, אין לו ענין לדין מזיק, ובקהילות יעקב בבבא קמא (סי' כד) כתב, שכיון שעל פי דין אין להם לחוש שמא הפרה שאולה ביד אביהם, וממילא מוגדרים כמזיק ברשות.

פג, א

גמ': שבועה זו תקנת חכמים היא וכו'

תוכן שבועה זו, והאם המשנה בשיטת רבי מאיר או בשיטת רבנן



בדין שבועה זו שתקנו חכמים, כתב הבעל המאור בבבא קמא (לא, א), שמה שכתוב במשנה שזה וזה ישבע, הוא כרבי מאיר הסובר שתקנו חכמים שישבע שלא בכונה שברתיה ויפטר, וכתב שכך הלכה.

אמנם הרי"ף כתב, שהמשנה היא כרבנן שנתקל אינו פושע, ולא הוצרכו לתקן במעביר בחנם כלום משום שהוא פטור מעיקר הדין, אבל במעביר בשכר בזה הוצרכו לתקן שאם יתקל יהיה פטור, משום שאם לא כן אין לך אדם המעביר חבית בשכר.

ולפי זה השבועה היא שלא פשע, שאילו יפשע יהיה חייב לשיטת רבנן. שדוקא לרבי מאיר שנתקל פושע והוצרכו לתקן שאף על פשיעה של נתקל יהיה פטור, ממילא פטר אותו בכל פשיעה וכמבואר בתוס' שאין לחלק בין פשיעה גדולה לקטנה, ורק אם בכונה שובר יהיה חייב, אבל לרבנן שנתקל לאו פושע, כל שפשע הרי הוא חייב כעיקר הדין, ולא תקנו אלא שאם מעביר בשכר שלא יהיה חייב אם נתקל.

גמ': התינח במקום מדרון וכו'

האם להלכה שלא מקום מדרון נתקל פושע

◇ ◇ ◇

הרמב"ן במלחמות בבבא קמא (לא, א) כתב שלרבי מאיר שתקנו שיפטר גם אם יפשע, וצריך רק לישבע שלא שבר בכונה, אם כן גם אם יש ראייה אינו צריך להביא ראיה, ששבועה זו שלא שבר בכונה אינה שבועת התורה, ואף במקום שיש ראייה נפטר בשבועה זו.

ואף שהיה מקום לומר שגם בשבועה של תקנת חכמים יהיה הדין כן משום שרבנן מתקנים כעין דאורייתא, מכל מקום כאן שהתקנה היתה להקל על השכיר, שאם לא כן אין לך אדם מעביר חבית, לא הצריכוהו חכמים להביא ראיה. ורק לרבי אלעזר הסובר שנתקל לאו פושע הוא, ולשיטתו צריך להישבע שבועת התורה שלא פשע וכשיטת הר"ף שהובאה לעיל, אנו אומרים שהדין שאם יש רואה צריך להביא ראיה כפי עיקר דין התורה.

ובחזו"א כתב, שלפי זה מובן מדוע הקשה רבי אלעזר 'התינח היכא דליכא ראיה', הרי לכאורה אם רבי מאיר חולק עליו בדין זה, אין זה שייך דוקא לכאן אלא מחלוקת בעלמא. אמנם לפי הרמב"ן רק כאן סובר רבי מאיר שאף אם יש רואה - נפטר בשבועה, ועל זה הקשה רבי אלעזר מדוע יהיה הדין כך.

*גמ': הא יש רואה וכו'

כשאינו מוצא ראיה האם נפטר בשבועה, והדין במקום מיגו

◇ ◇ ◇

בדינו של איסי בן יהודה שבמקום שיש עדים, צריך דווקא להביא ראיה, כתב הר"ף גיאנות (הובא בקובץ שיטות קמא), שאף שאומרים לו להביא ראיה ולהיפטר ואין מניחים לו לישבע וליפטר, מכל מקום כל זה דוקא מתחילה שאומרים לו לטרוח להביא ראיה, אבל אם לא ימצא ראיה נותנים לו להישבע וליפטר. אמנם הר"ף נחלק על דבריו, ולשיטתו אם אינו מביא ראיה - צריך לשלם, וכן מבואר בשאר ראשונים ופוסקים.

ובקצות החושן (סי' רצד ס"ק א) מביא בשם שו"ת מהרי"ט, שאם יש לו מיגו יכול לטעון שלא היה במקום שיש ראיה, ונאמן במיגו על כך ויכול מעתה להיפטר

בשבועה, ועיין שם מה שהקשה על כך. אמנם הנתיות המשפט (שם ס"ק א) נקט, שמיגו אינו מועיל שלא יצטרך להביא עדים.

*גמ': זיל זבין לי ארבע מאה דני חמרא וכו'

האם דינו של איסי הוא רק לגבי שבועת השומרים או אף בכל שבועה

◇ ◇ ◇

מדברי רבא שלמד מדברי איסי לענין תביעה בהלכות שליחות, הוכיח הר"ן שהדין של איסי בן יהודה אינו דוקא במקום שבועת השומרים, שהרי כאן אין זו שבועת השומרים, אלא צריך לברר שקיים שליחותו כדין וקנה לו ארבע מאות חביות יין ולא חומץ.

אמנם הטור (סי' קפז) כתב בשם הרמ"ה, שהדין של איסי בן יהודה הוא רק בשבועת השומרים, וכאן מדובר שהפקיד אצלו כסף, ולאחר מכן אמר לו שיקנה חביות עם כסף זה, והנפקד טען שהחמיצו לאחר שקנאם, ובאופן זה השבועה היא שבועת השומרים, שלא פשע בכסף שהפקיד אצלו.

*גמ': הני דדרו באגרא ואיתבר נשלם פלגא

האם מדובר כשנשא אחד או שנים, והטעם שיש כאן פשיעה

◇ ◇ ◇

בביאור דינו של רב חייא ב"י כתב רש"י, שהפועל נשא במוט משא שכבד לאדם אחד וקל לשני בני אדם, ונשבר המוט מחמת שהיה כבד. אמנם הרמב"ן כתב שהוא נתקל, והוא אונס משום שנתקל לאו פושע הוא ופטור על מה שנתקל, וכל צד הפשיעה היא משום שנשא משא יותר על משאו. [והוכיח מזה שאין הלכה כרבי מאיר שנתקל פושע אלא שתקנו שפטור, שאם כן אף כאן היה לו להיפטר].

והראב"ד (הל' שכירות פ"ג ה"ב) כתב, שצד הפשיעה כאן הוא משום שכל מה שנתקל אינו פושע הוא רק אם נושא משא כבד, וכאן נשאו שנים את החבית, ולגבי שנים נחשב למשא קל, ובאופן כזה נתקל ודאי פושע.

מהדין המבואר ביבמות (צ, ב) שבית דין מכים ועונשים שלא מן התורה לעשות סייג לתורה.

גמ': שהוא ובנו בעלו נערה המאורסה

הטעם שנענש בתלייה ולא בסקילה כדינו



רש"י מבאר שהטעם שנענש בתלייה הוא משום שכל הנסקלים נתלים. והריטב"א הביא את מאמר הגמ' בסנהדרין (לז, ב), שאף בזמן הזה אדם נענש בארבע מיתות על ידי שמים, וכתב שהטעם שנענש כאן רק בתלייה, הוא משום שלפעמים מת בעונש קל מהמגיע לו, שהרי גם יש כאלו שמתים על מיטתם אף שחטאו ונתחייבו מיתת ב"ד.

וכן כתבו התוס' בסנהדרין שם, שהיתה לו זכות שבסיבתה מת במיתה קלה יותר מהראוי לו. ועוד כתבו שקודם בעל בנו ואחר כך הוא, ואם כן כבר היתה בעולה שדינו בחנק.

פד, א

רש"י ד"ה ולא מצי

הטעם שתורה מתשת כוחו של אדם



מדברי רש"י שכיון שקיבל עול תורה תשש כוחו לא הצליח לקפוץ שוב, הוכיח בתורת חיים בסנהדרין (כו, ב), שמה שאמרו שתורה מתשת כוחו של אדם, אין זה משום העמל והטורח שבלימוד התורה, שהרי כאן עדיין לא עמל וטרח בלימוד התורה, אלא רק קיבל עליו ללמוד תורה.

וכתב לבאר, שהתורה מתשת משום שכך היא דרכה של תורה, שכל העוסק בה נעשה כח החומרי שבו תשוש בכדי שיתגבר עליו כח נשמתו ודעתו וחכמתו, שכל זמן שהחלק החומרי שבאדם מתגבר - אין דעתו נכונה וצלולה.

תוס' ד"ה הסכין

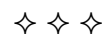
ישוב הקושיה ממשנת כלים על רבי יוחנן ור"ל

וברמב"ם (שם) מבואר, ששנים נשאו את החבית, ותקנו חכמים שישלמו חצי, הואיל ומשאו זה גדול לגבי אחד וקל לגבי שנים, ויש כאן צד פשיעה משום שלא היה לכל אחד להעביר אלא משאווי שיכול להעבירו בפני עצמו. [ועיין בביאור שיטתו בסמ"ע (סי' דש"ק ה)].

וכתב עוד, שאם אדם אחד נושא משא שהוא כבד לאדם אחד, הרי הוא פושע ומשלם הכל. וכתב הכסף משנה שלשיטת הרמב"ם מבואר שבאופן שמפרש רש"י שאדם אחד נושא, יהיה חייב לשלם הכל.

גמ': הנהו שקולאי וכו'

הטעם שהיו הסבלים חייבים מעיקר הדין



בטעם שמעיקר הדין היו הסבלים חייבים, כתב רש"י שמדובר באופן ששברו בפשיעה ומשום כך היו חייבים. אמנם ברי"ף מבואר שהחבית נשברה במקום שיש רואה, והיו צריכים להביא עדים שלא נשברה בפשיעה, וכל זמן שלא הביאו ראיה היו צריכים לשלם מעיקר הדין.

פרק השוכר את הפועלים

פג, ב

*גמ': אמר להו תפסוהו

מאיזה טעם דנו רבי אלעזר ללא עדים והתראה



בטעם שאמר רבי אלעזר בר"ש לתופסו אף שלא היו עדים והתראה, כתב הריטב"א שהוא משום שהיה שליח של המלכות, ומדיני המלכות להרוג ללא עדים וללא התראה לייסר את העולם. וכתב שדוקא כשחוקי המלכות הם כך יש להתיר, שיש למלך רשות להרוג ללא עדים והתראה. ובר"ן בסנהדרין (כז א) כתב, שדין המלכות לבער את הרעות, [וכתב שזו היתה סמכותו של הריש גלותא, לדון כפי דעתו].

אמנם בשו"ת הרשב"א (חלק ג סי' שצג) ובריב"ש (סי' רנא) מבואר, שמה שעשה רבי אלעזר בר"ש, יסודו הוא

◇ ◇ ◇

התוס' הקשו שבמשנה בכלים (פ"ד משנה ה) מבואר שלא כרבי יוחנן ולא כריש לקיש. אמנם ברמב"ם (הל' כלים פ"ח ה"ב) נראה, שמבאר משנה זו לענין תחילת עשיית הסכין, ולא לענין אחר שהעלו חלודה ושלא כשיטת התוס'.

ובחלופי גירסאות (נדפס בסוף המסכת) מובא בשם הגר"א לישב את קושית התוס', שרבי יוחנן וריש לקיש באו לבאר הברייתא שנאמר בה שמקבלים טומאה משעת גמר מלאכתם. ונחלקו בפירוש הברייתא, אבל באמת הברייתא חולקת על המשנה. ועיין במה שכתב חזו"א בזה.

פד, ב

גמ': אוגנין בעליתאי וכו'

מדוע הותר לרבי אלעזר בר"ש לבקש שלא יקברוהו

◇ ◇ ◇

על מה שביקש רבי אלעזר בר"ש מאשתו להניחו בעלייה לאחר מיתתו, הקשה המהרש"א, שהרי קבורת מת היא מצוה כמבואר בסנהדרין (מו, ב), ואם כן כיצד אמר לאשתו שתבטל מצוה זו.

וכתב, שענין הקבורה הוא או משום כפרה או משום בזיון כמבואר בגמ' שם, ואצל רבי אלעזר בר"ש לא היה צורך לא לכפרה שכבר נתכפר ביסורים, ולא חשש בזיון, שהרי כבר בדק עצמו שאין רימה שולטת בו כמבואר לעיל (פג, ב). ועוד כתב, שמשום כבוד המת מותר להלינו, וכאן היה זה כבודו שלא לקוברו.

גמ': מימיהן אנו שותים וכו'

הטעם שאמרו דוקא על רבי ורבי אלעזר בר"ש 'מימיהן אנו שותים'

◇ ◇ ◇

בערכי תנאים ואמוראים (מובא בקובץ שיטות קמאי) מבואר, שמה שאמרו 'מימיהן אנו שותים', אין זה משום שהיו מפולפלים בחכמה, שזה מצינו עוד תלמידים שהיו

כך, כגון בן זומא, אלא שהם למדו גם אצל רבנים אחרים, והיו אומרים לרבי שמעון ב"ג ורבי יהושע דברים בשמם.

פה, א

גמ': קביל עליה תליסר שני וכו'

ביאור כוונת הגמ' שקיבל עליו י"ג שנות יסורים

◇ ◇ ◇

המהרש"ל כתב שנראה שאין הפירוש שקיבל עליו יסורים של י"ג שנים, אלא שקיבל עליו יסורים סתם, והקב"ה הביא אותם עליו לאחר המעשה המבואר בגמ' בסמוך והיו עליו במשך י"ג שנים. והיעב"ץ כתב לפרש שהוא קיבל עליו את אותם הי"ג שנים שגזרו עליו משמים, ולא התפלל עליהם שילכו אלא קיבלם באהבה.

רש"י ד"ה דלא

דרך הלימוד בארץ ישראל לעומת בבל

◇ ◇ ◇

המהרש"א מעיר שבגמ' לעיל (פד, א) מבואר שהיה ריש לקיש מקשה לרבי יוחנן כ"ד קושיות והיה רבי יוחנן מיישבן. וכתב, שהחילוק בין ארץ ישראל לבבל, שבארץ ישראל היו מיישבים כל אחד את דברי חבירו, והגם שהיה זה על ידי קושיות ותשובות, ועל ידי זה היו מגיעים לביורור השמועה, אבל בבבל היה כל אחד מתכוון לדחות את דברי חבירו.

פה, ב

תוס' ד"ה כי

פירוש 'מחייה מתים אתה' בתפילת שמונה עשרה

◇ ◇ ◇

ישוב נוסף לקושית התוס' כתב הריטב"א, שמה שאומרים בתחילת הברכה 'מחיה מתים אתה', אין הכונה לתחיית מתים העתידה לבוא, אלא שעכשיו הקב"ה מחייה מתים שהגיעו עד שערי מות, והוכיח את דבריו ממה שהביאו התוס' שתחיית המתים העתידה

היא על ידי טל, ובהכרח אם כן שתחילת הברכה 'מחייה מתים אתה' שנאמר לפני מוריד הטל אינה מתייחסת לתחיית מתים העתידה.

פ, א

גמ': קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא וכו'

פירוש הר"ח בדברי הגמ' שנחלקו במתיבתא דרקיעא

◇ ◇ ◇

בשיטה מקובצת מביא את פירוש הר"ח, שהיה נראה לו כעין חלום שכתות של צדיקים חולקים ברקיע, והכת הקרובה לשכינה היתה אומרת טהור, וכל שאר הכתות אמרו שטמא. וכתב, שהראו לו כן בחלום, בכדי שיצא מן העולם בישוב דעת ונחת רוח.

גמ': הקב"ה אומר טהור וכו'

כיצד הדין להלכה בספק בהרת, והטעם שכך נפסק

◇ ◇ ◇

לענין הלכה בספק אם בהרת קדמה לשיער לבן, כתב הרמב"ם (הל' טומאת צרעת פ"ב) שבספק טמא. וכתב הכסף משנה שם, שאף שבגמ' מבואר שהקב"ה אמר שטהור, מכל מקום אין פוסקים כן משום ש'לא בשמים היא'. [ולפי פירוש הר"ח הכוונה במה שאמרו שהקב"ה אומר טהור, אינה לקב"ה בעצמו אלא לכת הקרובה לשכינה].

וכתב עוד, שאף שרבה עצמו אמר טהור, מכל מקום אין זו סיבה לפסוק כן, שכיון שבשעת יציאת נשמה אמר כן, גם בזה בכלל 'לא בשמים היא', וכיון שנחלקו בדבר במשנת נגעים (פ"ד משנה יא), ותנא קמא אומר שטמא, ובכל מקום הלכה כתנא קמא, אין לנו לשנות כאן את הפסק, ועוד שבתחילת פרק ה שם סתם רבי שטמא.

פ, ב

גמ': יום שלישי של מילה

מדוע בא הקב"ה לבקרו דוקא ביום השלישי

◇ ◇ ◇

המהרש"א מביא מחלוקת הראשונים, האם ביום השלישי הנימול מסוכן יותר מהימים הקודמים, או שכיון שהוא מסוכן ביום השלישי, כל שכן שהוא מסוכן ביום הראשון והשני. ולפי שיטה זו יש להקשות מדוע בא הקב"ה לבקרו דוקא ביום השלישי.

והביא את דברי הר"ן בשבת (קלד, ב), שאף שהוא מסוכן פחות ביום השלישי, מכל מקום הוא חלוש יותר ביום השלישי, ואם כן מיושב מדוע בא הקב"ה לבקרו דוקא ביום השלישי.

פ, א

תוס' ד"ה פת

ביאורו של הריטב"א בספק הגמ' לענין פת קטנית

◇ ◇ ◇

בריטב"א מבואר שלא כדברי התוס', אלא שהספק האם אמר להם 'פת קטנית', ונתכוון לכך, וכתב, שהנפק"מ בזה, שאם הגירסא הוא 'פת קטנית', אם כן מצאנו שפת מקטנית גם נקראת גם בשם 'פת', ואם כן אפשר לערב עירובי חצרות בפת של קיטנית.

גמ': משמנין ביניהם

שתי דרכים בביאור שיעור 'משמנין ביניהם'

◇ ◇ ◇

בביאור שיעור 'משמנין ביניהם', כתב רש"י שהולכים אחר מדה בינונית במנהג המדינה, וכן כתב הריטב"א. וכתב, שאם יש כמה שיעורים במדה הבינונית, הולכים אחר האמצעי שבמדה בינונית.

מאיך בשיטה מקובצת בשם הר"ח מבואר, ששיעור 'משמנין ביניהם' הוא, רואים את השכר המרובה ואת השכר הפחות, ונותן לו את הממוצע ביניהם, וכן כתב הרמב"ם (הל' שכירות פ"ט ה"ב) וכמו שציין בהגהות הגר"א.



Dirshu

דרשו ד' ועוזו

קרן עולמית להיוזק
ועידוד לימוד התורה