Dirshu
דרשו ד' ועוזו
קרן עולמית לחיזוק ועידוד לימוד התורה

# חבורת ש"ס
## ללימוד הש"ס בעיון

# קונטרס מראי מקומות

## יא

בבא קמא
פח ע"ב - צ"ח ע"א
אדר תשפ"ג

דרשו ה' ועוזו

כל הזכויות שמורות

*המקומות המצוינים בכוכבית
הם חומרים שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

# פח, ב

## הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו וכו' מכר הבן אין לו ללוקח עד שימות האב

הטעם שמכירת הנכסים ע"י הבן בחיי האב מועילה

בביאור הטעם שהלוקח זוכה בנכסים לאחר מיתת האב, אף שבשעה שמכרם לו הבן בחיי האב, הנכסים קנויים לבן רק בקנין הגוף, וזכיית הבן בפירות היא רק לאחר מיתת האב, כתב **רש"י** שהוא משום 'מה מכר לו ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו', וכיון שבמיתת האב הפירות הגיעו לידי הבן, ממילא זוכה בהם הלוקח, וכן כתב **הרשב"א** בבבא בתרא (קלו, ב) בשם **הראב"ד**.

אך הקשה הראב"ד (שם) לדעת רבי יוחנן שקנין פירות של האב הוא כקנין הגוף, מדוע מועילה מכירת הבן כשמת האב בחייו, הרי הוא מוכר דבר שלא בא לעולם, שהרי בשעת מכירתו בחיי אביו עדיין לא זכה בפירות, וממילא אין דין המכירה לחול. ותירץ, שהטעם שמכירת דבר שלא בא לעולם אינה חלה היא משום שבאופן זה אין גמירות דעת, אבל כאן מועילה מכירתו, משום שדעתו של לוקח סומכת על המכירה אף שלא באו הפירות לעולם, מפני שהוא בוטח בבן שברצונו לקיים את המכירה כי אינו רוצה להחשב לשקרן. **והרשב"א** תירץ שהטעם שהמכירה מועילה הוא משום שהיא נחשבת דבר שבא לעולם, כי כאשר מת האב ונגמרה המתנה, אנו אומרים שזכה הבן למפרע גם בפירות, ולכן כעת מתברר שמכירתו הועילה מיד בשעתה, ורק כאשר מת הבן בחיי האב, מכיון שמתברר שהבן לא יזכה לעולם בפירות, אין המכירה חלה. וכן מבואר **בראשונים** נוספים שם.

## תוס' ד"ה הכי

אחים שחלקו בירושה אם מחזירים זה לזה ביובל, ודינם לענין הבאת ביכורים

על המבואר משיטת שמואל שקנין פירות לאו כקנין הגוף, הקשו התוס' שהרי שיטת שמואל (לעיל ט, א) שאחים שחלקו בירושה נידונים כלקוחות, ודינם של לקוחות להחזיר זה לזה ביובל, ואם כן קשה שלפי זה לשמואל אין אפשרות להביא ביכורים אלא ביורש שהוא בן יחיד אחר בן יחיד עד יהושע בן נון, כי אם היו שני אחים יורשים באחד הדורות, דינם ודין יורשיהם כלקוחות שאינם מביאים ביכורים, שכיון שמחזירים את הקרקע ביובל, נמצא שאין להם אלא קנין פירות שאינו כקנין הגוף, ואינם יכולים לקרוא במקרא ביכורים 'האדמה אשר נתת לי'.

ותירצו, שלשמואל אחים היורשים אינם מחזירים זה לזה ביובל, אף שדינם כלקוחות, משום שירושה איננה חוזרת ביובל, והמקור לכך נלמד מחלוקת הארץ בזמן יהושע, ששם לא חזרה החלוקה ביובל. וכן תירצו **התוס'** בגיטין (מח, א ד"ה אי), אלא שכתבו טעם אחר לכך שיורשים אינם מחזירים ביובל, שדוקא במכירה אמרה התורה שחוזרת ביובל ולא בירושה, ומכיוון שחלוקת האחים היא בדרך של ירושה, אינם מחזירים זה לזה ביובל.

אמנם יש להקשות על **הרמב"ם** שפסק (הל' זכיה פי"ב הי"ג) שקנין פירות לאו כקנין הגוף [ומשום כך כתב (שם פ"ד ה"ו) שהמוכר שדהו לפירות מביא ואינו קורא, כי אינו יכול לומר 'האדמה אשר נתת לי', כמבואר לעיל], ועם זאת פסק (הל' שמיטה ויובל פי"א הי"א) שאחים החולקים בירושה דינם כלקוחות ומחזירים זה לזה ביובל, וכבר תמה **הלחם משנה** (הל' זכיה שם), שלפי זה קשה שאין אפשרות להבאת ביכורים אלא 'חד בר חד עד יהושע בן נון', שהרי לדעתו יורשים מחזירים זה לזה ביובל כשאר לקוחות, ושלא כדעת התוספות [והאריכו האחרונים לתרץ את שיטת הרמב"ם].

## *גמ': באושא התקינו האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות

ביאור גדר תקנת אושא, האם חיזקו את קנין הפירות שלו או שעשו את הבעל כלוקח לגבי גוף הנכסים עצמם

בביאור גדר תקנת אושא שהבעל מוציא מידי הלקוחות מה שמכרה האשה בנכסי מלוג, אף שבשעת המכירה היה לו בהם רק קנין פירות, כתב **רש"י** שתקנו חכמים לחזק את שיעבוד הבעל בנכסי מלוג, להחשיבו כלוקח ראשון, אף

שבעלמא קנין פירות לאו כקנין הגוף. ולהלן (פט, ב ד"ה סברוה) הוסיף, שחיזקו את שיעבודו של בעל להחשיב את קנין פירות שלו כקנין הגוף. ומדברי רש"י למד **הקצות החושן** (סי' קג ס"ק ט) שלדעתו גדר תקנת אושא הוא שחיזקו חכמים את קנין הפירות של הבעל שיהיה נחשב כקנין הגוף, אך לא עשו את הבעל כלוקח מחיים לגבי גוף הנכסים עצמם, אולם לשיטת **התוס'** הוכיח הקצות החושן שהגדר בתקנת אושא הוא שעשו את הבעל כלוקח מחיים לגבי גוף הנכסים [במקרה שמתה האשה בחיי הבעל שמתברר שהוא יורשה], שהרי כתבו התוס' כאן שלרבי יוחנן שכל קנין פירות הוא כקנין הגוף, תקנת אושא נצרכת לאופן שאין לבעל זכות בפירות, ואם נאמר שתקנת אושא היא רק שקנין הפירות של הבעל נחשב כקנין הגוף, אם כן באופן שאין לבעל פירות, לא שייכת תקנת אושא כלל, ובהכרח שסוברים התוס' שגדר התקנה הוא שהבעל נחשב כלוקח לגבי גוף הנכסים עצמם כבר מחיים [וראה שם בתחילת דבריו, שכך נקטו הפוסקים, שגדר תקנת אושא הוא לגבי גוף הנכסים, אך כתב שלשיטת התוס' יתכן שגדר זה בתקנת אושא הוא רק לדעת רבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף, אבל להלכה שקיימא לן כדעת ריש לקיש שקנין פירות לאו כקנין הגוף, הגדר בתקנת אושא הוא כרש"י שחיזקו את קנין הפירות של הבעל שיהיה כקנין הגוף].

## <u>תוס' ד"ה באושא</u>

### הצורך בתקנת אושא לשיטת רבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף

על שיטת רבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף, כתבו התוס', שהצורך בתקנת אושא הוא באופן שכתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן. **והתוס'** ביבמות (לו, ב ד"ה קנין) כתבו, שהצורך בתקנת אושא לרבי יוחנן הוא משום שקנין הפירות של הבעל שונה מכל קנין פירות, ואף לרבי יוחנן איננו כקנין הגוף, והטעם, מפני שהפירות באים מכח האשה, וגם מפני שאין הפירות שלו אלא מתקנת חכמים. תירוץ נוסף כתבו התוס' שם, שאכן לרבי יוחנן אין צורך בתקנת אושא ומעולם לא היתה תקנה כזו, ורק לדעת ריש לקיש שקנין פירות לאו כקנין הגוף, תקנו באושא תקנה זו, וכן כתב **הרשב"א** כאן.

ועל דברי תוס' כאן שהתקנה נצרכת לאופן שכתב דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן, הקשה **הרשב"א** שאם כן אין מקום לתקנת אושא, שהרי סילק את עצמו גם מגוף הנכסים, ומשום כך לא יחשב כלוקח על גוף הנכסים, ולא יוכל להוציא מיד הלקוחות. אכן **התוס'** בכתובות (נ, א ד"ה הבעל) כתבו שלרבי יוחנן מדובר באופן שכתב דין ודברין אין לי בפירות נכסיך, ובאופן זה בודאי אינו מסתלק מן הגוף. [אמנם **המהרש"ל** שם גורס בתוס', שכתב אין לי בנכסיך ובפירותיהן, וכדבריהם כאן, אולם **המהרש"א** שם מקיים את הגירסא שלפנינו בתוס' שכתב בפירות נכסיך].

# פט, א

## <u>גמ': הלכתא טובת הנאה לאשה הויא וכו' מאי טעמא וכו' פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן</u>

### מדוע לא תיקנו לבעל פירות בטובת הנאה, וביאור סברת 'פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן'

בביאור הדין שטובת הנאה לאשה ואין לבעל בהם פירות, כתב **בחידושי הראב"ד** שהוא משום שמכירת הכתובה היא לזמן שלאחר הגירושין או מיתת הבעל, ובזמן זה הרי כבר אין לבעל זכות אכילת פירות, ולכן הדין נותן שיהיו דמי המכירה שלה. וטעמו של רבא 'פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן', מבאר **הרשב"א** שהכוונה שטובת ההנאה היא כעין פירא דפירא ולכן לא נתנו חכמים לבעל חלק בה, כלומר, שכשם שבפירא דפירא שלא הגיעו מגוף הדבר וכגון הגונב ולד בהמת מלוג, דינו שהכפל לאשה בלבד, וכמו שמבואר בגמ' בכתובות (עט, ב), וסיבת הדבר מפני שהכפל אינו מגיע מתוך הוולד עצמו, ולכן אין לבעל חלק בו, כמו כן בטובת הנאה שמגיעה לאשה מחמת הזמן שלאחר גירושיה, ובזמן זה הרי אין כבר לבעל חלק בנכסים, גם שם הדין נותן שלא נתנו חכמים לבעל חלק בהם.

**והר"ן** בכתובות (עט, ב) כתב שביאור לשון 'פירא דפירא', אין הכוונה בו לפירות המגיעים מפירות, אלא הכוונה לומר שרק פירות היוצאים מגוף הדבר, או רווח שדרכו לבוא מגוף הדבר כגון מעשה ידים ושכר הבתים, בהם תקנו

חכמים שהם לבעל, אבל אופנים אחרים של פירות, וכגון כפל שאינו מגוף הדבר וגם איננו רווח המצוי לבוא, בפירות אלו זה לא תקנו חכמים שהם לבעל, וכמו כן בסוגייתנו, לא תקנו לבעל אלא פירות המצויים לבוא מן הנדוניא, אבל טובת הנאה שאינה מגוף הדבר ואיננה מצויה, איננה בכלל התקנה.

## גמ': תזבין לנכסי מלוג בטובת הנאה ותתן ליה אלא דלית לה וכו'

### להלכה האם אשה מחוייבת למכור את נכסי המלוג בטובת הנאה ולשלם את נזקה

ממה שהתבאר בגמ' שאם יש לאשה נכסי מלוג, הדין נותן שנחייבנה למכור אותם בטובת הנאה לשלם את הנזק שהזיקה, פסק **הרא"ש** (תחילת סי' ט), שכאשר יש לאשה נכסי מלוג, צריכה למוכרם בטובת הנאה ולשלם את הנזק. **ובהגהות אשר"י** כתב שכן כתב **ראבי"ה**. וכתב **שרש"י** חולק, ולשיטת רש"י אינה צריכה למכור את נכסי המלוג, וכוונתו לדברי רש"י במשנה לעיל (פז, א ד"ה חייבין), שכתב שאין לאשה שהזיקה ממה לשלם, היות ונכסי מלוג של האשה משועבדים לבעלה לפירות ולירושה. מאידך, **היש"ש** (סי' כז) כתב שאף רש"י סבור שהאשה צריכה למכור את הנכסים, וכדברי הרא"ש, ופירש שכוונת רש"י במשנה שאין לה מה לשלם, הואיל ודמי טובת ההנאה הם דבר מועט, ולא יספיק לתשלום כל הנזק, או שכוונת רש"י שלא מצויים קונים שיקנו בטובת הנאה. [והוסיף שם שלהלכה בזמן הזה, אין כופים את האשה למכור, משום שאין מצוים קונים, ואף אם ימצא קונה הרי שהוא יפחית הרבה מן הדמים, ואיננו מחייבים אותה להפסיד הרבה בשווי נכסיה עבור תשלום הנזק].

**ובשלטי הגבורים** הקשה על הרא"ש, מדוע אנו מחייבים את האשה למכור את נכסי המלוג, ואיננו חוששים שמא תמחול לבעלה, כשם שלגבי חוב הכתובה הדין הוא שאינה צריכה למכור ולשלם, משום החשש שמא תמחול לבעלה. ועל דברי השלטי גבורים תמה **רעק"א**, כיצד תיתכן מחילה על נכסי מלוג, הרי גוף הנכסים שלה כעת, וכאשר תתגרש או ימות בעלה, פוקע קנין הפירות שלו, וממילא הגוף והפירות שלה, ואין מחילה מועילה בדבר שבבעלותו אלא רק בחוב וכגון בכתובה.

## תוס' ד"ה טעמא

### טעם האיסור להשהות את אשתו ללא כתובה, והאם האיסור קיים גם כאשר הבעל התנה בתנאי המועיל

על דברי רבי מאיר שאסור לאדם להשהות את אשתו ללא כתובה, משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, הוכיחו התוס' כאן שהאיסור הוא גם באופן שעשה תנאי המועיל להפקיע את חיוב הכתובה, ולא רק באופן שאין התנאי מועיל, שהרי הטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, שייך בשני האופנים. אמנם בכתובות (נא, א) הביאו **התוס'** את שיטת **ריב"ן**, שרק באופן שהתנאי איננו מועיל ישנו איסור, מכיון שמגיע לה כתובה ולא סמכה דעתה, אבל באופן שהתנאי מועיל, שם לא אמרו שאסור להשהות את אשתו ללא כתובה. [ולפי שיטת ריב"ן, מובנים דברי הגמ' שם שהוכיחו מדברי ר"מ, שתנאי לפחות מן הכתובה אינו מועיל, ואכן התוס' כאן התקשו בדבר בהמשך דבריהם, כיצד הוכיחה הגמ' מדברי ר"מ שתנאי לפחות מן הכתובה אינו מועיל, הרי גם אילו יועיל התנאי ישנו איסור], והקשו התוס' על הריב"ן מסוגיתנו וכמו שהבאנו כאן לעיל. ותירצו **בשיטה מקובצת ובפני יהושע** (כתובות שם) שהאיסור להשהות אשתו ללא כתובה אכן קיים אף כאשר התנאי מועיל, אך מה שהוסיף שם רבי מאיר שבעילתו בעילת זנות, חומרא זו איננה אלא באופן שאין התנאי מועיל, ומשום שלא סמכה דעתה. **ובבית יעקב** שם כתב לישב, שמה שמשמע שם שאין איסור באופן שהתנאי מועיל, זהו רק באופן שהאשה מוותרת מרצונה על הכתובה, אבל כאן בסוגיתנו שאנו מכריחים את האשה למכור את כתובתה בכדי לפרוע את הנזק, באופן כזה ישנו איסור אף אם התנאי מועיל.

## תוס' ד"ה כל

### אם לרבי מאיר יכולה אשה למחול על כתובתה בעודה נשואה

על דברי הגמ' שמתבאר בהם שאשה יכולה למחול לבעלה על כתובתה בעודה נשואה, כתבו התוס' שלמסקנת הגמ' בכתובות (נא, א-ב) אף לרבי מאיר מועילה מחילתה כאשר כותבת לו 'התקבלתי'. אולם שיטת **רש"י** (שם נא, א ד"ה והיא), שלרבי מאיר אין מחילתה מועילה בעודה נשואה, אף אם כותבת לו התקבלתי, וכן פירשו הראשונים בשיטת **הרמב"ם** (הל' אישות פי"ב הי"ח). ולפי שיטתם קשה, שהרי בסוגיתנו מבואר שמועילה מחילתה אף לרבי מאיר, שהרי בגמ' מבואר שחוששים שמא תמחול את כתובתה לבעלה, ותפסיד את הלקוחות. אכן אפשר לתרץ, שבאמת אין המחילה מועילה בעודה נשואה, אלא כוונת הגמ' שהחשש הוא שיעשו קנוניא ויגרשנה, ולאחר הגירושין תמחול על כתובתה, ושוב יחזירנה. **ובבית יעקב** (סי' סו סעי' ג) כתב לישב את שיטת רש"י והרמב"ם, שהחשש הוא שיכתוב לה בעלה כתובה אחרת, קודם שתמחול על הראשונה, ואז תוכל למחול על הראשונה, מפני שכל הסיבה לכך שהמחילה אינה מועילה לרבי מאיר, הוא משום שיש איסור להשהות את אשתו ללא כתובה, אבל אם כותב לה כתובה אחרת, ממילא יכולה היא למחול על הראשונה.

## בהמשך דברי התוס'

## הטעם שחששו להפסד הלקוחות במחילת האשה את הכתובה אף שצריכה לשלם להם מדינא דגרמי

על דברי התוס' שאף שלבסוף צריכה האשה לשלם ללקוחות משום דינא דגרמי, עדיין קיים החשש שתמחול משום שכעת אין לה לשלם, ולכן לא תחשוש מלמחול, וממילא יש כאן הטרחת בית דין לחינם, הקשה **המהרש"א**, מדוע נחשב שיש כאן הטרחת בית דין לחינם, הרי על ידי מכירת הכתובה תוכל לשלם לניזק נזקו, ואף שתמחול ולא תשלם כעת מדינא דגרמי מפני שאין לה לשלם, עדיין אין כאן הפסד ללקוחות, שהרי כל התועלת של הלקוחות מן המכירה מלכתחילה, היא מכך שיקבלו את כסף הכתובה רק לכשתתאלמן או תתגרש, וממילא בין אם תמחול ובין אם לא, הלקוחות יקבלו את כספם בזמן שתתאלמן או תתגרש, או מדין הכתובה או מדינא דגרמי, ומאחר וכך אין כאן הטרחת בית דין לחינם.

ותירץ **הפני יהושע**, שאף שצריכה לשלם מדינא דגרמי, יש כאן הפסד ללקוחות, מפני שכל הסיבה שהלקוחות סומכים על כך שיקבלו את כספם לאחר שתתגרש, הוא משום שהבעל הוא שחייב לשלם את כתובתה, והם יגבו את כתובתה מנכסיו, אבל כאשר מוחלת את כתובתה לבעלה, אף שהיא עצמה חייבת לשלם לאחר שתתגרש מדינא דגרמי, חוששים הלקוחות שלא יהיה לה מהיכן לשלם להם, שהרי מחלה את כתובתה ויתכן שאין לה ממון אחר. אולם הקשה הפני יהושע, שמבואר בתוס', שבהכרח שהבעל יכתוב לה כתובה אחרת, שהרי אסור להשהותה ללא כתובה, וממילא שוב יהיה לה מהיכן לשלם ללקוחות. וכתב שעדיין קיים חשש שתמכור גם את כתובתה השניה לאדם אחר בטובת הנאה, ושוב לא יהיה לה מהיכן לשלם ללקוחות.

## עוד בהמשך דברי התוס'

## הטעם שקנין במעמד שלשתן איננו מועיל בכתובה, והאם מועילה מחילה בחוב הנקנה במעמד שלשתן

על קושית תוס' מדוע לא אמרו שתמכור האשה את הכתובה במעמד שלשתן, ובאופן כזה הדין הוא שאינה יכולה למחול, תירץ **הרא"ש** שהבעל לא יסכים לעמוד עם הקונה לצורך המכירה, בכדי שלא להפסיד את אשתו. **והנמוקי יוסף** כתב בשם **הרא"ה**, שגם במכירה במעמד שלשתן, הדין הוא שיכולה למחול, וחולק על דברי התוס', [ועיין **בש"ך** (סי' קכו ס"ק י) שהביא את שיטות הראשונים בנידון זה]. ואף לשיטת התוס' תירץ **הרא"ה**, שלא ניתן למכור במעמד שלשתן ללא הסכמתו של החייב, ומכיוון שכך אפילו אם תהיה המכירה במעמד הבעל, אם לא יתרצה לא תחול המכירה במעמד שלשתן, והבעל בוודאי לא יתרצה למכור, בכדי שלא להפסיד את אשתו.

והתוס' תירצו שלא תיקנו חכמים מעמד שלשתן בכתובה משום שעדיין לא ניתנה לגבות, וכן כתב **הרא"ש**. **והתוס'** בבבא מציעא (כ, א ד"ה ש"מ) הוסיפו טעם נוסף, שמכיוון שהחוב לא יבוא בוודאות לידי גבייה, שהרי יתכן שלא

יגרשנה כלל, משום כך לא תיקנו מעמד שלשתן בכתובה. **ובש"ך** (שם ס"ק א) כתב בשם הראשונים, שהטעם העיקרי מדוע לא תיקנו מעמד שלשתן בכתובה הוא מפני שיש ספק אם יתחייב כלל לשלם לה, וכדברי התוס' בבבא מציעא. וכתב שלפי טעם זה, בחוב בתוך זמנו תקנו בו מכירה במעמד שלשתן אף שלא הגיע זמנו לגבות, מכיון שוודאי יצטרך לשלם אותו, והוסיף הש"ך שיתכן שגם כונת התוס' והרא"ש היא, שהטעם שלא תיקנו בכתובה הוא משום שהחוב לא יגיע בוודאות לידי גביה, מאידך, **הר"ן** בגיטין (יג, ב) כתב, שתיקנו מעמד שלשתן גם בכתובה.

דרך אחרת בתירוץ קושית התוס' מצאנו בדברי **הש"ך** (סי' סו ס"ק צז), שהוא סבור שכל תקנת מעמד שלשתן קיימת רק במלוה על פה, ולא במלוה בשטר, [מכיון שאת השטר עצמו אינו יכול להקנות במעמד שלשתן, שהרי השטר נשאר בידו של המלווה, ואם כן גם גוף החוב יכול להיקנות רק במסירת השטר ולא על ידי מעמד שלשתן], וממילא מתורצת קושית התוס', שהרי כתובה היא חוב שבשטר ולכן לא ניתן למוכרה במעמד שלשתן.

# פט, ב

## תוס' ד"ה ואפילו

מדוע מפסיד הנחבל במחילת האשה, הרי היא חייבת לשלם מדינא דגרמי

על דברי התוס' שהנחבל מפסיד על ידי מחילתה את דמי הנזק, הקשה **המהרש"א** מדוע כתבו התוס' שהוא מפסיד, הרי האשה חייבת לשלם לו משום דינא דגרמי וכמו שכתבו התוס' לעיל (ע"א). ותירץ שהתוס' כתבו שמפסיד הנחבל, היות ובשלב זה בגמ' עדיין אין הסוגיה הולכת בשיטת רבי מאיר, ורבנן הרי סבורים שלא דנים דינא דגרמי ואכן מפסיד הכל, ורק בהמשך העמידה הגמ' את הסוגיה כרבי מאיר. **והפני יהושע** כתב לבאר לפי דבריו שהבאנו לעיל (ע"א), שכוונת התוס' שמפסיד הנחבל, היא משום שאם לא תמחול האשה, יהיה לנחבל מהיכן לגבות את דמי הנזק, שהרי יהיה לאשה את הכתובה עצמה שתגבה מן הבעל, אולם אם תמחול האשה, אף שתהיה חייבת לשלם משום דינא דגרמי, למרות זאת לא יהיה לנחבל מהיכן לגבות.

## גמ': וטעמא מאי כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וכו' כגון דנפיש כתובתה וכו'

כשהאשה חבלה בבעלה, האם כופים אותה למכור את כתובתה עבור תשלום החבלה, ואם מותר להשהותה במקרה כזה

על מה שהתבאר בגמ' שאם האשה חבלה בבעלה, אם כתובתה שווה יותר מדמי החבלה - לא הפסידה כתובתה, כתב **הרא"ש** שלפי זה באופן שהכתובה אינה שווה יותר מדמי החבלה, הדין הוא שהאשה מוכרת את הכתובה לבעלה בעבור תשלום דמי החבלה, מפני שכאן גם אילו לא תמכור לו את הכתובה, עדיין קלה היא בעיניו להוציאה, שהרי אינו צריך לשלם לה גם לכשיוציאה, אלא ישאיר לעצמו את כתובתה כנגד דמי החבלה שחייבת לו, לעומת זאת, אם החבלה פחותה משווי הכתובה, באופן זה הדין שאינה מוכרת את כתובתה לבעלה, משום שכאן אילו לא תמכור את כתובתה לבעל, איננה קלה בעיניו להוציאה, שהרי יפסיד את ההפרש בין דמי חבלתה לשווי הכתובה. וכן כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה**.

מאידך **המאירי** כתב שמדברי **הרמב"ם** (חובל ומזיק פ"ד הי"ח) נראה, שבכל המקרים אין כופים אותה למכור את הכתובה, ובביאור דבריו פירש המאירי, שאף שבגמ' מתבאר שכאשר כתובה אינה שווה יותר מדמי החבלה, אין תועלת בכך שלא תמכור הכתובה, מכל מקום, מאחר ובאופן שהחבלה מועטת משווי הכתובה, יש תועלת בכך שלא תמכור, קבעו חכמים שלעולם אין כופים אותה למכור את כתובתה, מפני שלא נתנו את דבריהם לשיעורים.

והנה מבואר לכל הדעות, שלמרות שכאשר חבלה בבעלה היא קלה בעיניו להוציאה, עדיין אין איסור להשהותה, וטעם הדבר פירשו בתוס', משום שהיא גורמת לעצמה להפסיד את כתובתה. אמנם **המאירי** הביא בשם יש אומרים, שכל מה שרשאי להשהותה, הוא דווקא באופן שהחבלה אינה פוחתת מחיוב הכתובה אלא מעט, כשיעור

אחד מכ"ה וכמבואר בגמ', [או על כל פנים לא יותר ממחצה], אבל אם החבלה פוחתת יותר משיעור זה, במקרה כזה לא מצינו שרשאי להשהותה. והמאירי עצמו חולק על דבריהם, שכיון שרבי מאיר אוסר בעלמא להשהות, אפילו אם פוחת רק מעט מחיוב הכתובה, מאחר וכאן מצאנו שאף רבי מאיר מודה שהדין שונה, ומותר להשהותה אם החבלה פוחתת מעט, מעתה מסתבר לומר שאפילו אם החבלה פוחתת את כל שיעור הכתובה, עדיין יהיה מותר להשהותה.

## גמ': עבדי מלוג יוצאין בשן ועין לאשה

### הטעם שעבדי מלוג יוצאים בשן ועין לאשה אף שיש לבעל קנין פירות

במה שמבואר בגמ' שעבדי מלוג יוצאים בשן ועין לאשה, לשיטות הסוברות שקנין פירות לאו כקנין הגוף, הקשה **התוס' רי"ד**, מדוע העבד משוחרר, הרי אין האשה יכולה להפקיע את קנין הפירות השייך לבעל, וכשם שאינה יכולה למכור את העבד לאחר, ולהפקיע את קנין פירותיו, והוסיף התוס' רי"ד, שאין לפרש שהואיל ושחרור מפקיע מידי שעבוד, וכדברי הגמ' בסמוך, לכן קנין הפירות של הבעל פוקע, שהרי שחרור יכול אמנם להפקיע מידי שעבוד, אך לא מידי קנין גמור, והבעל יש לו קנין גמור בפירות ולא רק שעבוד. ותירץ, שאכן אין השחרור חל אלא על הגוף, אלא שממילא פוקע קנין פירות, מפני שכל שהגוף משוחרר, אין מקום לקנין הפירות שהרי נעשה העבד בן חורין, והנידון בגמ' האם שחרור מפקיע מידי שעבוד, הוא משום שבנוסף לקנין הפירות, גם הגוף עצמו משועבד לבעל, לענין זכות לקיחת הפירות ממנו, ולענין שעבוד זה של גוף העבד לבעל, אמרו בגמ' ששחרור מפקיע מידי שעבוד, ולכן יוצא בשן ועין לאשה.

## צ, א

## תוס' ד"ה אלמוה

### ביאור הכלל מתי ראו חכמים לחזק את שעבוד הבעל והאשה ומתי לא

בדברי הגמ' שלשיטות שעבדי מלוג אינם יוצאים בשן ועין לאשה, אף ששחרור מפקיע מידי שעבוד, הוא משום שרבנן חיזקו את שעבוד הבעל, כתבו התוס' שמצאנו גם שחיזקו את שעבוד האשה, לגבי הדין שאין הבעל יכול להדיר את אשתו הנאה, כמבואר בכתובות (ע, א), מאידך הביאו התוס', שלגבי איסורי הנאה, מבואר ביבמות (סו, ב) שלא חיזקו את שעבוד האשה, ולכן אם פרסו על המת בגד, שהוא נכסי צאן ברזל המשועבד לה, הדין הוא שנאסר בהנאה, משום שהאיסור מפקיע מידי שעבוד. וכתבו התוס' שצריך לומר, שישנם מקומות שבהם צריך לחזק כח הבעל והאשה יותר בממקומות אחרים, ולא פירשו מה הכלל בחילוק זה, מתי ראו חכמים לחזק את השעבוד ומתי לא.

**והתוס'** בכתובות (נט, ב ד"ה קונמות) כתבו, שהכלל הוא, שכאשר המפסיד מן ההפקעה הוא רק הבעל או רק האשה, וכגון שאוסר עליה בקונם פרטי, באופנים אלו חיזקו חכמים את שעבודם של הבעל והאשה, מפני שאם לא כן יוכלו הבעל או האשה להפקיע את השעבוד ולהפסיד לשני, ומשום כך במקרה של הגמ' ביבמות (שם) לגבי הבגד שפרסו על המת, ששם נאסר הבגד לכולם, לא ראו חכמים לחזק את השעבוד. ואף שהתבאר בסוגיתנו שחיזקו את שעבוד הבעל, אף שכאן העבד יוצא לחירות וגם האשה מפסידה, ואם כן אין כאן חשש שתאסור על הבעל, ביארו התוס' בשני אופנים, האחד, שהתנאים שחלקו כאן האם עבדי מלוג יוצאים לאשה או לא, נחלקו בנושא זה, האם חיזקו את השעבוד בכל המקרים או לא, והגמ' ביבמות לגבי הבגד שפרסו על המת, סוברת כפי השיטה כאן שיוצאים בשן ועין לאשה, ומשום שלא חזקו את שעבוד הבעל רק במקום חשש שיפסידו הבעל או האשה. והאופן השני, שדוקא לגבי שעבוד הבעל ישנה סברא שחיזקו את השעבוד אף במקום שהאשה מפסידה, משום שכח השעבוד שלו עדיף, מחמת הוא אוכל פירות מחיים, אך לגבי שעבוד האשה, כולם מודים שלא חיזקו את שעבודה במקום שנאסר על הכל, ולפי זה במקרה של הבגד שפרסו על המת, לכל הדעות נאסר הבגד, ולא חיזקו את שעבוד האשה.

**ובנמוקי יוסף** ביבמות שם כתב, שבמקרה של בגד שפרסו על המת, שם לא ראו חכמים לחזק את השעבוד משום שהוא מקרה שאינו שכיח, וכן משום כבוד המת, על כן לא חיזקו שם את שעבוד האשה.

### <u>גמ': רבי אלעזר אומר שניהם אינן בדין יום או יומים וכו'</u>

## האם רבי אלעזר מוכרח לסבור שקנין פירות לאו כקנין הגוף

בדברי רבי אלעזר ששניהם אינם בדין יום או יומיים, כתב **הראב"ד** שרבי אלעזר מוכרח לסבור שקנין פירות לאו כקנין הגוף, מפני שאם קנין פירות כקנין הגוף, העבד נחשב גם כספו וגם תחתיו של הראשון שיש לו קנין פירות, ואין לנו למעט מהדרשה של 'כספו המיוחד לו' שלא יחשב כספו של הראשון. אכן **בריטב"א** בבבא בתרא (נ, ב) מבואר, שלרבי אלעזר שניהם אינם בדין יום או יומיים, אף לשיטות שקנין פירות כקנין הגוף, והטעם, מכיוון שגם בעלות כזאת התמעטה מדרשת 'כספו המיוחד לו'.

### <u>גמ': כמאן אזלא הא דאמר אמימר האיש ואשה שמכרו בנכסי מלוג לא עשו ולא כלום כמאן כרבי אלעזר</u>

## אם אמימר למד את דינו מדין יום או יומיים, מדין יציאת שן ועין או מסברא בעלמא

בגמ' מבואר שדברי אמימר ששניהם אינם יכולים למוכרו, נאמרו בשיטת רבי אלעזר הסובר ששניהם אינם בדין יום או יומיים. ומצאנו שלש שיטות בהסבר מקור דבריו של אמימר.

התוס' כאן (ד"ה כמאן) כתבו, שלא ניתן ללמוד מדין יום או יומים למכירה, אלא שמכך שהגמ' למדה בהמשך, שלרבי אלעזר אינו יוצא בשן ועין לשניהם מדרשת 'עבדו המיוחד לו', מדין זה של שחרור אפשר ללמוד למכירה, היות ומכירה דומה לשחרור, ששניהם נוגעים לפעולה בבעלות של האדון בעבד. מאידך, **בתוס'** בבבא בתרא (נ, ב ד"ה רבי אלעזר) מבואר, שאין כוונת הגמ' שישנה דרשה מהכתוב 'עבדו' ללמוד 'עבדו המיוחד לו', אלא הכוונה שהכל נלמד מדין יום או יומיים, הן דין יציאת שן ועין והן דין מכירה, שבשניהם הואיל ואיננו בבעלות גמורה של אחד מהם, אינו יוצא בשן ועין וגם אינו יכול להימכר.

שיטה נוספת מצאנו **בדברי הרמב"ן** (שם נ, א), שלמד כדברי התוס' כאן שישנה דרשה גם לגבי דין יום או יומים, וגם לגבי דין יציאת שן ועין, אלא שכתב שלא ניתן ללמוד את דין המכירה, לא מדין יום או יומיים ולא מדין יציאת שן ועין, ודברי אמימר ששניהם אינם יכולים למכור, הינם מסברא בעלמא, שכיון שמצינו שלגבי דין יום או יומים ולגבי יציאת שן ועין איננו נחשב לעבדו, ניתן ללמוד מסברא שכאשר לאחד יש קנין פירותו ולשני קנין הגוף, יש כאן חסרון בבעלות גם לגבי מכירה, ומשכך שניהם אינם יכולים למכור, [ועיין עוד להלן בשיטת הרמב"ן].

### <u>*גמ': וכן עבד של שני שותפין אין יוצאין בראשי איברים שאינן חוזרין וכו' רבי אלעזר היא</u>

## האם הדין שאינו יוצא בשן ועין הוא רק בשותפים שלאחד גוף ולשני פירות או אף בשותפים בגוף ובפירות יחד, ומה הדין לענין מכירה

על דין הברייתא שעבד של שני שותפים אינו יוצא בשן ועין, כתבו **התוס'** שהכוונה לשותפים שלאחד יש את קנין הפירות ולשני יש את קנין הגוף, אבל בשותפים שיש לכל אחד מהם בעלות בגוף ובפירות, באופן זה יוצא בשן ועין לכל אחד מהם, ויוצא חציו לחירות מאותו אדון שהפיל את שינו, וכן הדין לענין מכירה. אכן **הראב"ד** כתב, שאף בעבד של שותפים שלכל אחד מהם בעלות בגוף ובפירות, אינו יוצא לחירות בשן ועין, וכן אינו יכול להימכר, אלא שהוסיף, שדין זה הוא רק בעבד משום שלא ניתן לחלקו, ולכן נחשב שאין לכל אחד בעלות גמורה, אך בשדה שניתן לחלקה באופן שכל אחד יטול חציה, נחשב כל אחד מהשותפים לבעלים גמור בחלקו, ולכן יכול למכור את חלקו.

ושיטת **הרמב"ן**, שלגבי יציאה לחירות בשן ועין, גם בשותפים שלכל אחד יש בעלות בגוף ובפירות אינו יוצא לחירות, מפני ששם ישנו את הלימוד של 'עבדו המיוחד

לו', ובשותפים אין העבד נחשב מיוחד לאחד מהם. אך לעומת זאת לגבי דינו של אמימר ששניהם אינם יכולים למכור, שם הדין הוא שבשותפים שלכל אחד בעלות בגוף ובפירות, יכולים הם למכור, מכיון שכפי שהבאנו לעיל, לגבי מכירה דין זה הוא מסברא ולא מלימוד מהכתוב, בזה מסתבר שדוקא כאשר לאחד יש קנין פירות ולשני קנין הגוף, באופן זה ישנו חסרון בבעלותם ושניהם אינם יכולים למכור, אבל כאשר לכל אחד יש בעלות בגוף ובפירות, באופן כזה לא מסתבר שלא יוכל כל אחד למכור את חלקו, שהרי הוא בבעלותו לגמרי, ורק בדין יום או יומים ובדין יציאת שן ועין, התחדש מלימוד הכתוב, שצריך שיהיה כל העבד כולו של בעלים אחד.

**ובתוס' רי"ד** כתב, שגם עבד של שני שותפים בגוף ובפירות יחד אינו יוצא לחירות בשן ועין, אולם לענין מכירה יכול כל אחד למכור את חלקו, וכתב שהטעם לכך שאין אנו דנים שכל אחד יש לו בעלות גמורה על חלקו, הוא משום שהבעלות על עבד שונה משאר דברים. שבשאר דברים כאשר לכל אחד יש בעלות על הגוף והפירות, באמת כל אחד נחשב בעלים שלם על חלקו, אבל בבעלות על עבד ישנם שני קנינים, קנין ממון וקנין איסור, והחלוקה בין השותפים יכולה להתקיים לגבי קנין הממון, אך לגבי קנין האיסור, לא ניתן לחלוק בו, ומשום אינו יוצא בשן ועין לאחד מהם לגבי חלקו, מפני שאין לכל אחד בעלות גמורה. והסיבה שיכול כל אחד למכור את חלקו, הוא משום שבשונה משן ועין המכירה היא רק לגבי קנין הממון, וקנין האיסור ממילא נגרר אחרי קנין הממון ועובר לבעלות הקונה, אבל לענין שן ועין אדרבה, דין השחרור הוא הפקעת קנין האיסור, וממילא פוקע גם קנין הממון, ומאחר וכך, מכיוון שאינו בעלים גמור על קנין האיסור, אין סיבה שיצא העבד לחירות שהרי איננו בעליו לגבי קנין זה. וכתב שכמו כן בחציו עבד וחציו בן חורין, נחשב שאינו 'עבדו המיוחד לו' גם לגבי חציו עבד, מכיון שיש בו גם חצי בן חורין, ולא שייכת חלוקה בקנין האיסור, וכדבריו לגבי שותפים.

## <u>תוס' ד"ה איש</u>

### האם דין הברייתא שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יוצא בשן ועין הוא רק כשנתן כל דמיו

על דברי התוס' שדין הברייתא שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יוצא בשן ועין, הכוונה כשנתן כל דמיו, ואינו אלא מעוכב גט שחרור, כתב **בהגהות חתם סופר** שהטעם שאינו משתחרר לגמרי על ידי נתינת כל דמיו, הוא משום שהברייתא סוברת כדעת רבי שמעון (בגיטין לט, ב) שעבד יוצא לחירות רק על ידי שטר, אבל נתינת דמיו אינה מוציאתו לחירות, וזקוק עדיין לגט שחרור בכדי להיות בן חורין.

**ובתוס'** בגיטין (מב, א ד"ה בעבד) כתבו, שדין הברייתא בחציו עבד וחציו בן חורין שאינו יוצא בשן ועין, הוא לפי המשנה אחרונה שכל מי שחציו עבד וחציו בן חורין, כופים את רבו לשחררו, ואם כן הרי הוא נחשב כמעוכב גט שחרור, ולכן אף אם לא נתן את דמיו עדיין אינו יוצא בשן ועין.

## <u>שיטת הרמב"ם בדין יום או יומיים ויציאה בשן ועין בעבד של שני שותפים</u>

### שיטת הרמב"ם ששניהם אינם בדין יום או יומיים ויציאה בשן ועין, אך לגבי מכירה שניהם יכולים למכור

בדין יום או יומיים בעבד של שני שותפים, פסק **הרמב"ם** (הל' רוצח פ"ב הט"ו) כדעת רבי אלעזר, ששניהם אינם בדין יום או יומים, וכן לגבי יציאה בשן ועין פסק הרמב"ם (הל' עבדים פ"ה הט"ו), שאינו יוצא בשן ועין לשניהם. אכן כתב **הלחם משנה** (הל' עבדים שם) **והבית שמואל** (אהע"ז סי' צ ס"ק נה), שלפי הרמב"ם דין זה הוא רק לענין דין יום או יומים ויציאת שן ועין, אך לגבי דינו של אמימר שלא ניתן למוכרו, בזה פסק הרמב"ם (הל' אישות פכ"ב הט"ז) שיכולים שניהם למכור את העבד, משום שרק לגבי דין יום או יומיים ויציאה בשן ועין, התמעטו שותפים מהכתוב 'כספו' ו'עבדו', אך לא לגבי מכירה. וכן כתב **ביד רמ"ה** בבבא בתרא (נ, א-ב) שהלכה כרבי אלעזר, ועם זאת לגבי מכירה ההלכה שיכולים למכור. [וכתב שהטעם הוא, משום

שאין אנו פוסקים כאמימר שדימה את דין המכירה לדין יום או יומיים, אלא לא ניתן ללמוד מכירה מדין יום או יומיים, מכיון שרק בדין רוצח החמירה התורה, שאינו נפטר אלא כאשר יש לו בעלות גמורה].

## <u>מתני': התוקע לחבירו נותן לו סלע רבי יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי מנה</u>

## הטעם מדוע יש הפרש גדול כל כך בין שיעורו של ת"ק לשיעורו של רבי יוסי הגלילי

בגמ' להלן (ע"ב) מבואר שהמנה שמחייב רבי יוסי הוא מנה צורי, ומאידך בגמ' לעיל (לו, ב) מתבאר שהסלע שמחייב ת"ק הוא סלע מדינה, ולפי זה נמצא ששיעור הבושת שמחייב רבי יהודה הוא כפול מאתיים משיעורו של ת"ק, ועל זה הקשו **התוס'** לעיל (לו, ב ד"ה נותן), כיצד יתכן שיש הפרש גדול כל כך בין שיעורו של ת"ק לשיעורו של רבי יוסי. ותירצו בשם **ר"ת**, שהסיבה לכך היא משום שת"ק מדבר במבייש אדם עני, ורבי יוסי מדבר במבייש אדם עשיר, וכתבו התוס' שאף שבגמ' כאן (בע"ב) משמע שת"ק חולק על רבי יוסי, עדיין ניתן לומר שת"ק דיבר בעני ורבי יוסי בעשיר, אלא שאם בושתו של עני לדעת ת"ק שיעורה הוא רק סלע מדינה, לא יתכן שלדעתו בושתו של עשיר שיעורה יהיה גבוה כל כך שיתחייב מנה צורי, וכן כתב **בנמוקי יוסף** כאן.

## <u>שם</u>

## שיעור הסלע במשנה, האם הוא על הבושת בלבד או כולל בתוכו גם חיובים נוספים מארבעה דברים

לגבי שיעור הסלע בתוקע לחבירו, כתב **רש"י** לעיל (לו, ב ד"ה נותן), שהוא רק בדמי הבושת, ומלבד זאת צריך לשלם גם על צער נזק שבת וריפוי אם ישנם. **ובנמוקי יוסף** שם כתב ששיעור הסלע כולל בתוכו גם תשלום הצער, אבל לא נזק ריפוי ושבת. מאידך **הרמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ג ה"ח) כתב, ששיעור הסלע כולל בתוכו גם את דמי שבת וריפוי אם ישנם, מפני שחכמים נתנו שיעור קצוב בכל ההכאות שאין בהם נזק, בין אם יש שם ריפוי ושבת ובין אם אין, ולעולם שיעורם אחד.

# צ, ב

## <u>גמ': כי תניא ההיא כגון שראו בלילה</u>

## אם דיינים יכולים לדון על פי ראייתם בכל העדויות או רק בעדות קידוש החודש

הדין המתבאר בגמ' שאם ראו הדיינים את הדבר ביום, יכולים הם לדון על פי ראייתם אפילו בדיני נפשות, עומד בסתירה לדברי **רש"י** בראש השנה (כה, ב ד"ה ואמאי), שכתב שם, שרק בעדות של קידוש החודש יכולים בית דין לקדש על פי ראייתם, משום שלא כתוב בתורה עדות, אלא 'כזה ראה וקדש', ואכן **התוס'** שם (ד"ה לא) הקשו עליו, שבגמ' בסוגיתנו מבואר, שאף בשאר עדיות ניתן לדון על פי ראיית הדיינים. **והרמב"ן** בכתובות (כא, ב) כתב בשם **הראב"ד**, שאף שכך מבואר בגמ', אמנם כל זה לפי התירוץ הראשון שבברייתא מדובר רק באופן שראו בלילה, אך לפי האיבעית אימא ניתן לומר, שבכל העדויות אין הדיינים יכולים לדון על פי ראייתם, מלבד בעדות קידוש החודש שבה יכולים בית דין לקדש על פי ראייתם, וכדברי רש"י. [ועיין שם שהוכיח הרמב"ן, שכך דעת רב אשי בגמ' שם, שאמר שדיינים המכירים חתימת העדים שבשטר, אינם יכולים לדון על פי ראייתם].

## <u>שם</u>

## לפי לישנא קמא האם רבי יהודה נשיאה דן על פי ראיתו או על פי עדים שהעידו לפניו

על מה שמשמע מהגמ' שרבי יהודה נשיאה דן על פי ראייתו משום שראה את החבלה ביום [וכן פירשו רש"י ותוס'], הקשה **הרשב"א** שהרי רבי יהודה נשיאה ראה את המעשה לבדו, וממילא אין כאן אלא עד אחד, ואף שיחיד מומחה יכול לדון דיני ממונות, עדיין לקבלת עדות ודאי שאין די בעד אחד, גם אם העד יחיד מומחה, ואם כן כיצד חייבו רבי יהודה על פי עדות עד אחד. ומחמת קושייתו זו

כתב הרשב"א לפרש אחרת, שוודאי רבי יהודה נשיאה דן על פי עדים שהעידו בפניו ולא על פי ראיתו, [ועיין בדבריו במה שפירש את מהלך הגמ'].

## רש"י ד"ה שראו

### לרבי עקיבא שדיין אינו דן על פי ראיתו, האם דין זה הוא בדיני נפשות בלבד, או אף בחובל בחבירו, או שהוא דין בכל דיני התורה

במה שמבואר בגמ' [בלישנא קמא] שרבי יהודה נשיאה דן את החובל בחבירו לתשלום נזק על פי ראיתו, כתב רש"י שרבי יהודה סובר בהכרח כשיטת רבי טרפון ולא כרבי עקיבא, שאילו לרבי עקיבא דיין אינו יכול לדון על פי ראיתו, גם בדיני תשלומי נזיקין של חבלה. ועל דבריו הקשו התוס', שהרי דינו של רבי עקיבא שדיין אינו דן על פי הראיה, נאמר רק לגבי דיני נפשות, וכמו שמבואר בגמ' במכות (יב, א), שרבי עקיבא דרש את הכתוב (במדבר לה, יב) 'עד עמדו לפני העדה למשפט' - עד שיעמוד בב"ד אחר, וכתוב זה עוסק בדיני נפשות, וכן בגמ' בראש השנה (כו, א) מבואר, שטעמו משום שכתוב 'והצילו העדה', וכיון שהדיינים ראוהו שהרג, שוב אינם יכולים להפך בזכותו. ואם כן בסוגיתנו שהנדון לגבי תשלום ממון, גם רבי עקיבא מודה שיכול הדיין לדון על פי הראיה. **ובפני יהושע** תירץ את דברי רש"י, שבכל מקום שדנים אדם על כך שחבל באדם, ניתן לומר טעם זה של 'והצילו העדה', שכיון שראו אותו חובל באדם שזהו מעשה רשע, שוב אינם יכולים להפך בזכותו, והוסיף שכך מבואר **בתוס'** בראש השנה (שם ד"ה דרחמנא), שכתבו שמ'והצילו העדה' לומדים, שכל דינו של רבי עקיבא שאין יכולים לדון על פי ראיה, הוא רק בדיני נפשות, והוסיפו שהוא הדין לענין מכה חבירו, וכמו שמוכח בסוגיתנו כאן, כלומר, שגם התוס' שם סוברים שדין זה של מכה חבירו כלול בדרשת 'והצילו העדה'.

## תוס' ד"ה כגון (א)

### ביאור הטעם שאין עד נעשה דיין משום שזו עדות שאין אתה יכול להזימה

על טעם היש מפרשים שאין עד המעיד נעשה דיין, משום שזו עדות שאין אתה יכול להזימה, שהרי לא יקבלו הדיינים הזמה על עצמם, הקשו התוס' שלפי זה גם עדים הקרובים לדיינים יהיו פסולים, שהרי אין הדיינים יכולים להזימם, ובהכרח אם כן, שמכיון שניתן להזימם בבית דין אחר, נחשבים לעדות שאתה יכול להזימה. ובישוב הקושיה כתב **הקצות החושן** (סי ז ס"ק ד), שכוונת היש מפרשים שזו עדות שאין אתה יכול להזימה, איננה משום שהדיינים לא יקבלו הזמה על עצמם. אלא כוונתם, שמכיון שאילו יוזמו העדים, הרי מתברר שנפסלו משעת הגדת העדות, ואם כן נמצא שהדיינים שהם העדים, היו פסולים גם מלדון, וממילא הייתה כאן עדות ללא גמר דין, מכיון שהגמר דין נעשה על ידי דיינים פסולים, ושוב לא ניתן לקיים בהם כאשר זמם, שהרי אין עדים וממים נענשים עד שיגמר הדין, וכתב שכן מבואר **במרדכי** בשם **השר מקוצי**.

## גמ': וסבר רבי עקיבא דאין עד נעשה דיין והתניא והכה איש את רעהו וכו'

### ביאור הסתירה מהברייתא לפי שיטת התוס' שדינו של רבי עקיבא הוא רק בדיני נפשות

על קושית הגמ' מהברייתא שעוסקת בפרשת חובל בחברו, הקשה **בתוס' רבינו פרץ** שלפי דברי התוס' שדינו של רבי עקיבא הוא רק לגבי דיני נפשות, אם כן אין קושיה מהברייתא, שהרי הברייתא עוסקת בפרשת החובל בחבירו, ששם הנידון הוא דיני ממונות של תשלום חבלה, ובזה מודה רבי עקיבא שעד נעשה דיין. ותירץ שפרשת חובל בחבירו עוסקת גם בדיני נפשות, שהרי בהמשך כתוב 'ולא ימות ונפל למשכב', כלומר, שאם ימות המוכה דנים את המכה למיתה. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש** תירץ, שהברייתא עצמה עוסקת במפורש גם בדיני נפשות, שהרי כתוב בברייתא 'הרי שדחף את חבירו מראש הגג וכו' ומת'.

## גמ': וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי ליהדר ולדייניה נמי ממונות

## כיצד ניתן לחייב בנזק לאחר שנגמר דין השור לסקילה אף שהוא מפקירו, ואם הפקר מועיל באיסורי הנאה

על המבואר בגמ' שניתן לחייב את הבעלים בנזק גם לאחר שנגמר דין השור לסקילה, הקשה **בגליון הש"ס** כיצד ניתן לחייבו בתשלום הנזק, הרי בגמ' לעיל (יג, ב) מבואר, ששור שנגח ואחר כך הפקירו בעליו, הוא פטור מתשלומי נזק. וכאן הרי לאחר שנגמר דינו לסקילה, הבעלים מפקירים את השור, וכמו שמבואר בגמ' בכריתות (כד, א), ששור שנגמר דינו לסקילה ושוב הוזמו עדיו, כל המחזיק בו זכה בו, משום שהבעלים מפקירו מדעתו ברגע שנגמר דינו. ובישוב הקושיה כתב **הקצות החושן** (סי' תו ס"ק ב), שמכיוון שלאחר שנגמר דינו נעשה השור איסורי הנאה, אינו יכול להפקיר את השור, מפני שאיסורי הנאה נחשבים כאינם ברשותו, ולכן עדיין השור בבעלות הבעלים וניתן לחייבו בנזק. ומה שהתבאר בגמ' בכריתות שהשור הוא הפקר, זהו דוקא בנידון שם שהוזמו העדים, וממילא התברר שלא היה השור איסורי הנאה, ומשום כך חל ההפקר. [וכתב הקצות החושן, שאין לומר שיהיה השור שנגמר דינו הפקר מטעם שיש יאוש של בעליו, ויאוש הלא חל גם על דבר שאינו ברשותו. שהרי דין יאוש אינו מוציא את הדבר מבעלותו, כל עוד לא זכו בו אחרים, אלא דין יאוש הוא רק שכל אדם יכול לזכות בו וכמו שהבאנו לעיל (סו, א). **ובשו"ת חתם סופר** (חו"מ סי' קסה) כתב, שהדין ששור שנגח ואחר כך הפקירו בעליו פטור מנזק, אינו אלא לגבי שור תם ולא לגבי שור מועד, והרחבנו בענין זה לעיל (יג, ב)].

## צא, א

### רש"י ד"ה דקביל

## אימתי ניתן לרדת לנכסי המזיק לגבות שלא בפני הבעלים

את תירוץ הגמ' שקיבלו עדים על נגיחותיו וברח הבעלים, פירש רש"י שמדובר באופן שאין לבעלים נכסים מלבד השור עצמו, ומשום כך אין לנו מהיכן לגבות את הנזק. מתבאר מדברי רש"י שאם היו לו נכסים, היו גובים משאר נכסיו. אולם **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב, שכאן מדובר כשאינו מודה לדברי העדים, וכיון שכן גם אילו היו לו נכסים, אין יורדים לנכסיו לגבות מהם שלא בפניו, ורק מן השור עצמו שהגיע לידי בית דין, לגביו הדין שגובים גם שלא בפניו.

## גמ': אי הכי תם נדייניה דיני ממונות ברישא ונשתלם מרידיא והדר נדייניה דיני נפשות

## קושית הגמ' היא רק לשיטת רבי ישמעל הסובר יושם השור

בביאור קושית הגמ' שבשור תם שהרג והזיק, נדון אות תחילה על דין הנזק, ונמתין ונגבה את הנזק על ידי הרווחים מחרישת השור, פירש **הרמב"ן** במלחמות (לעיל לו, א), שקושית הגמ' היא רק בשיטת רבי ישמעאל הסובר לעיל (לג, א) יושם השור, כלומר, ששור תם שהזיק אין גוף השור שייך לניזק. אבל לשיטת רבי עקיבא שיוחלט השור, הרי אם ידונו את השור בדיני ממונות, יהיה מיידית חלוט לניזק, ומאחר וכך אין מקום להקשות שנשהה אותו לחרישה, שהרי רווח חרישתו כעת הוא של הניזק, וממילא אין מתקיים ברווח זה תשלום של הנזק, ואם כן אין סיבה להשהותו לתועלת הניזק, וכשם שבכל שור שהמית, אין הבעלים יכול לבקש להשהות השור כדי שיוכל לחרוש ולהרויח בו, וכמו שכתבו התוס' כאן שכל קושית הגמ' היא רק אם אין אנו גובים את השור עצמו, אבל אם יגבו את השור עצמו, בודאי שלא ישהו את השור לחרישה.

## שיטת הרמב"ם בדין שור מועד שהמית והזיק

## שיטת הרמב"ם שאף אם דנוהו דיני נפשות דנים אותו דיני ממונות, ובאופן זה התשלום מן השור עצמו בלבד, ונחלקו בדעת הרמב"ם אם יש עינוי דין בשור

בנידון של שור מועד שהמית והזיק, כתב **הרמב"ם** (הל' נזקי ממון פי"א ה"ז-ח) שדנים אותו דיני ממונות תחילה, ואף אם קדמו ודנוהו דיני נפשות, דנים אותו לאחר מכן גם דיני ממונות, והדין הוא שאין הניזק מקבל תשלום אלא מרווחי חרישת השור בלבד, אבל הבעלים עצמו אינו מחוייב לשלם משאר ממונו, ומשכך, אם ברח השור שכעת אין מהיכן לגבות, אין דנים אותו דיני ממון, כיון שאין שום תועלת בכך שנדוננו, שהרי אין גובים משאר ממונו של הבעלים. ודעת **הראב"ד והרב המגיד** ששיטת הרמב"ם היא, שמותר לענות את דינו של השור, ולכן כאשר יש צורך להשהותו כדי לגבות את רווחי החרישה, הדין הוא שמשהים אותו. מאידך, דעת **המאירי והכסף משנה** שאף לפי הרמב"ם אסור לענות את דינו [וכדעת רש"י], אלא כוונת הרמב"ם רק שאם אירע וכבר חרשו בשור, או שמסיבה כלשהי לא ניתן להמיתו כעת, במקרים כאלו הדין הוא שגובה הניזק מרווחי החרישה. ובביאור הטעם מדוע אין גובים משאר ממונו של הבעלים, כתבו **החזו"א והאבן האזל** שם, שהרמב"ם סובר ששור שנגח ואחר כך הפקירו בעליו, הוא פטור מתשלום הנזק [וכמו שהבאנו לעיל מדברי רעק"א], ומה שגובים מרווחי חרישת השור עצמו, אינו מעיקר הדין אלא רק משום תקנת חכמים, והסיבה שתקנו כאן חכמים היא משום שהפסידו בית דין לבעלים את גביית ההיזק, בכך שקדמו ודנו אותו דיני נפשות, [ובביאור מהלך הסוגיה לשיטת הרמב"ם, עיין בדברי הלחם משנה והחזו"א].

## גמ': כנגד אזנו ואינו שומע וכו' דאמרינן הוא ניהו דאבעית אנפשיה

### גדר הפטור של 'הוא ניהו דאבעית אנפשיה'

בגדר הפטור של 'הוא ניהו דאבעית נפשיה', כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** שהטעם הוא משום שהיה הניזק יכול להרכין ראשו לצד אחר, ולא היה ניזוק מהקול, ומשום כך מבואר בגמ' שכאשר אחזו ותקע באזנו חייב, מפני שכשאחזו הרי לא יכול היה להרכין ראשו לצד אחר, וכתב, שלפי זה בכל אופן שלא היה בידו של הנבעת להרכין ראשו, חייב המבעית. **ובחזון יחזקאל** (פ"ו מתני' ה) הביא את דברי הרמ"ה, ומנגד הביא את דברי **רש"י** בקידושין (כד, ב ד"ה שאני) שפירש שטעם הפטור משום שאדם בר דעת הוא, ונותן לבו אל פחד הקול הבא פתאום, ולשון **המאירי** לעיל (נו, א) שפשיעת הניזק מסייעת, שהיה לו להתחזק בעצמו. וכתב החזון יחזקאל שלפי דבריהם, הטעם הוא משום שאין בפעולת המבעית הגדרה של מעשה נזק, משום שבמה שעושה המבעית לבד, אין בו כדי להזיק, אם לא על ידי שהנבעת מסייע לדבר בכך שנותן לבו לקול. אכן הביא החזון יחזקאל את דברי **רש"י** להלן (צח, א ד"ה רבה), שפירש באופן אחר, שהטעם מפני שנחשב לגרמא, משום שלא היה צריך המזיק לחשוש שהנבעת ינזק על ידי מעשיו.

## גמ': חמשה דברים אומדין אותו ונותנין לו מיד ריפוי ושבת עד שיתרפא וכו'

### דין אומד בריפוי אם הוא תלוי ברצונו של המזיק, ואם נותנים לניזק את דמי הריפוי מיד או שיהיו מונחים ביד בית דין

ממה שמבואר בגמ' שגם לגבי ריפוי החיוב הוא לפי אומד, ונותנים לו את הדמים מיד, הקשה **הרשב"א** שהרי לעיל (פה, א) אמרו שאין הניזק יכול לדרוש שיתנו לו את דמי הריפוי, וירפא את עצמו, אף אם מסכים הניזק שיקבעו מראש סכום מסוים, והטעם, משום שמזיק זכותו לטעון שמא יפשע הניזק בעצמו, ויקראו לו שור המזיק. ותירץ, ששם מדובר דוקא באופן שלא אמדוהו בית דין, אבל כאשר אמדוהו בית דין, אין לחשוש שיקראו לו שור המזיק, מכיוון שיודעים הציבור שהיה ראוי להתרפאות על פי שומת בית דין, והניזק פשע בעצמו. אולם **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה וכן במאירי** כתבו, שאף כאשר אמדוהו בית דין, זכותו של המזיק לדרוש שהממון של הריפוי יהיה ביד בית דין, ולא ינתן מיד לניזק, וכן כתב **הרמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ב הי"ז).

חידוש נוסף בדין אומד כתב הרמב"ם (שם הט"ז), שכל הדין של אומד בריפוי, הוא רק לטובת המזיק אם רצונו בכך, אבל זכותו של המזיק לומר שאינו רוצה לשלם לפי אומד, אלא לתת בכל יום כשיעור הריפוי הנצרך לניזק עד

שיתרפא. וכתב **הרב המגיד** שהרמב"ם חידש זאת מסברא, **והיש"ש** (סי' מ) חולק על חידושו של הרמב"ם, וכתב שנראה שכך דעת הרי"ף והרא"ש ממה שלא חילקו בין אם רצונו של המזיק בכך או לא, ולעולם יכול הניזק לתבוע שיאמדו בית דין את הריפוי, וינתן לו הכל מיד.

## גמ': ביישו בדברים פטור מכלום

### הטעם שפטור על בושת בדברים

הטעם שביישו בדברים פטור, כתב **הרא"ש** (סי' טו) שהוא משום שכתוב בפסוק 'והחזיקה במבושיו', ומשמע מכך שחיוב בושת הוא רק כאשר יש מעשה בגופו, אך לא על בושת בדברים.

## גמ': אין נותנין זמן לחבלות וכו' אבל לבושת דלא חסריה ממונא יהבינן

### הדין שנותנים זמן לבושת אם הוא רק באופן שיש בושת בלבד או אף באופן שיש עמה נזק

בדין זה שלתשלום בושת נותנים זמן, כתב **בשיטה מקובצת** בשם **רבינו יהונתן**, שהוא דוקא באופן שיש רק בושת, אבל באופן שיש גם נזק, אין נותנים זמן אף לתשלום הבושת, וכן מתבאר מלשון **הרמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ב ה"כ), אכן **המאירי** כתב שנותנים זמן לבושת גם באופן שיש תשלומים של שאר ארבעה דברים.

# צא, ב

## גמ': והתניא יכול נשבע להרע בעצמו וכו' מה הטבה רשות אף הרעה רשות

### הטעם שהנשבע לחבול בעצמו חלה השבועה עליו אף שהדבר אסור, ואם איסורו מן התורה או מדרבנן

מה שהוכיחה הגמ' שמדין הברייתא שאם נשבע לחבול בעצמו, חלה עליו שבועה, מוכח שמותר לאדם לחבול בעצמו, כי אם היה אסור - לא היתה חלה השבועה, עומד בסתירה לדברי **הרמב"ם** (הל' שבועות פ"ה הי"ז), שכתב שמי שנשבע לחבול בעצמו, אף שאסור לו לחבול בעצמו, השבועה חלה עליו. **ובביאור הגר"א** (יו"ד סי' רלו ס"ק ו), מישב, שלדעת הרמב"ם הוכחת הגמ' היא רק מלשון התנא שאמר 'אף הרעה רשות', ומלשון זו נראה שהוא היתר גמור, אבל מעיקר הדין שחלה השבועה, אין ראיה לכך שמותר לאדם לחבול בעצמו.

ובגוף דברי הרמב"ם מדוע השבועה חלה אם ישנו איסור חבלה בעצמו, הרי אין שבועה חלה על איסור תורה, מכיוון שהוא מושבע ועומד מהר סיני, מבואר **בר"ן** בשבועות (כז, ב), שהשבועה חלה לדעת הרמב"ם, משום שכל שהאיסור נלמד רק מדרשה, ואינו מפורש בכתוב, הדין הוא שחלה שבועה על איסור כזה, **והלחם משנה** (הל' דעות פ"ג ה"א) כתב, שלשיטת הרמב"ם איסור חבלה בעצמו אינו אלא מדרבנן, ומשום כך חלה השבועה עליו, וככל איסור דרבנן.

## גמ': שהמקרע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית

### אם הקורע בגדים לוקה מן התורה או חייב רק במכת מרדות

דינו של רבי אלעזר שהקורע בגדים לוקה משום בל תשחית, מתוך דברי **הרמב"ם** (הל' מלכים פ"ו ה"ח) מתבאר, שאין הכוונה בו לדין מלקות מן התורה, אלא רק למכת מרדות מדבריהם. וכן פירש **הרדב"ז** שם, שלדעת הרמב"ם אין הכוונה לדין מלקות, אלא למכת מרדות, וכתב, שהרמב"ם למד כן בקל וחומר מהחובל בעצמו, שאמרו בברייתא לעיל שאף שאינו רשאי - פטור, ולדעת הרמב"ם הכוונה שפטור ממלקות. [אמנם בספר המצוות (מצות לא תעשה נז) כתב הרמב"ם שלוקה על קורע בגדים, ולא הזכיר שכוונתו למכת מרדות], **ובתוס'** הגירסא בגמ' 'עובר' משום בל תשחית, ולפי דבריהם לא מוזכר בגמ' כלל שהקורע בגדים לוקה.

## תוס' ד"ה אלא שציער

לר"א הקפר האם כל נזיר נקרא חוטא או רק נזיר טמא

על שיטת ר"א הקפר שנזיר נקרא חוטא, הקשו התוס' שכאן משמע שגם נזיר טהור נקרא חוטא, ואילו בגמ' בנזיר (ג, א) לגבי האומר 'אהא נאה', שאמרו במשנה שם שכוונתו לנזירות, הקשתה הגמ' שהרי נזירות היא דבר עבירה, ואיך יתכן שכוונתו לנזירות באמירת 'נאה'. ותרצה, שרק נזיר טמא נקרא חוטא, הרי שנזיר טהור אינו חוטא. ותירצו התוס' שיש חטא גם בנזיר טהור, אלא שבטהור המצוה גדולה מן העבירה. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' שאנץ** כתב לישב, שבאמת גם נזיר טהור נקרא חוטא לר"א הקפר, ומה שמבואר בגמ' בנזיר שרק טמא נקרא חוטא, הכוונה רק שהנודר האומר 'אהא נאה' טועה וסבור שלר"א הקפר רק נזיר טמא נקרא חוטא, ולכן מכנה את הנזירות בשם 'נאה', אבל האמת היא שאף נזיר טהור נקרא חוטא לר"א הקפר.

**<u>גמ': שורי הרגת וכו' אתה אמרת לי להורגו וכו' כל כמיניה וכו'</u>**

אם נאמן המזיק לומר אתה אמרת לי להורגו במקום שיש לו מיגו

על מה שאמרו בברייתא שהאומר לחבירו שורי הרגת, ואמר לו הלה אתה אמרת לי להורגו, שדינו שפטור, הקשתה הגמ' שלא יתכן לומר כן, מפני שאם כך 'לא שבקת חיי לכל בריה', מפני שכל מזיק יאמר כן. והקשה **הנמוקי יוסף**, מדוע לא נפרש שהברייתא מדברת כשהרג את השור שלא בפני עדים, ובאופן כזה נאמן במיגו שהיה אומר שלא הרג את שורו. ותירץ, שאם כן אין כל חידוש בברייתא מלבד דין מיגו, והוא דין ידוע שאין צורך לחדשו. תירוץ נוסף הביא מדברי **הרא"ה** בשם **בעל המאור**, שבאמת אף באופן שיש לו מיגו, אינו נאמן לומר שאמר לו הבעלים להרוג את שורו, משום שהוא כמיגו נגד חזקה, כי חזקה על בני אדם שאין דרכם להפסיד ממון עצמם. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב, שבסוגיתנו נאמן במיגו מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר [שהוא עדיף ממיגו רגיל], שהרי אילו לא היה אומר שהוא שהרג את השור, לא היה הנידון קשור אליו כלל.

**<u>*תוס' ד"ה כל</u>**

מדוע אין המזיק נאמן לומר אתה אמרת לי להורגו מטעם 'לא חציף איניש'

על קושית התוס' שבגמ' בבבא בתרא (לו, א) כתוב שמי שנטל את כלי עבודתו ואמר, אלך ואקצוץ דקלו של פלוני שמכרו לי, הרי הוא נאמן שמכרו לו מטעם 'לא חציף איניש', ומדוע אם כן בסוגיתנו אינו נאמן כשהרג שור חבירו, לומר 'אתה אמרת לי להורגו', כתב **הרשב"א** (שם ע"ב) לתרץ, שבסוגיא שם מכיון שהוא מודיע קודם שבכוונתו לקצוץ את האילן, הרי שיכול בעל הדקל לבא ולמונעו מכך, ולכן אם רואים שאינו חושש מפניו, אנו אומרים שהוא 'לא חציף' לעשות כן, ויש כאן הוכחה שקנה את הדקל, אבל בסוגיתנו שטוען שהתיר לו להורגו לאחר שעשה את המעשה, באופן כזה אין לנו חזקה שאכן אמר לו, ואין כאן סברת 'לא חציף', ומשום כך אינו נאמן.
**ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב לתרץ, שבסוגיא שם הוא טוען שמכר לו, ומשום כך נאמן גם על הדקל עצמו, שהרי דרכם של אנשים למכור, לעומת זאת בסוגיתנו, מאחר שאינו טוען שמכרו לו, אלא שהבעלים אמר לו להרוג את שורו, בטענה כזו אינו נאמן מפני שאין דרך אנשים לעשות כן. תירוץ נוסף כתב הרמ"ה, שכאשר טוען שמכרו לו, נמצא שהוא טוען שהדקל בחזקתו והרי הוא נאמן כשם שנאמן בכל חזקת מטלטלין, מאידך בסוגיתנו שהמזיק מודה שהשור של הבעלים, הרי הוא חייב כדין מזיק, ואינו נאמן לומר שחבירו אמר לו להורגו. ועל תירוץ זה הקשה **הרמב"ן** (בבא בתרא לג, ב), מדוע לא יהיה נאמן במיגו שהיה טוען שמכר לו הבעלים את השור, ותירץ, שאינו נאמן במיגו, משום שהוא מיגו נגד חזקה, והוסיף הרמב"ן שמאותה סיבה איננו נאמן במיגו כאשר הרגו שלא בפני עדים, משום שהוא מיגו נגד חזקה, וכמו שהבאנו לעיל בשם בעל המאור.
[ולעיל הבאנו שהרמ"ה כתב שכאשר אין עדים הוא נאמן במיגו, אמנם לגבי קושית הרמב"ן, מדוע לא יהיה נאמן

במיגו שהבעלים מכרו לו, ששם מדובר כשיש עדים, נראה שהרמ"ה מודה שאינו נאמן מטעם שיש כאן מיגו נגד חזקה, כי כל סברת הרמ"ה היא, שנאמן מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר, שהוא עדיף ממיגו, ומשום כך רק אם אין עדים שיש כאן הפה שאסר הוא הפה שהתיר נאמן המזיק, אבל במקרה של הרמב"ן יש כאן רק מיגו רגיל, ובאופן כזה יתכן שאף הרמ"ה מודה שאין המזיק נאמן].

## גמ':אתה אמרת לי להורגו וכו' בשור העומד להריגה

## הטעם מדוע נאמן המזיק בשור העומד להריגה, והאם נאמן תמיד או רק כשיש לו מיגו

הטעם מדוע נאמן המזיק לומר 'אתה אמרת לי להרגו' בשור העומד להריגה, כתב **הראב"ד** שהוא מכיון שכשהשור עומד להריגה, עצם המעשה איננו מעשה נזק, והנידון היחיד כאן הוא האם צריך לשלם לבעליו על חטיפת המצוה, אם אכן הרגו שלא ברשותו, ומשום כך הנידון דומה למקרה של אדם שנתן מנה לפלוני בפני עדים, ואינם יודעים אם נתנו במתנה או בהלואה, שהדין הוא שנאמן המקבל לומר שנתנו לו במתנה, וכמו כן בנידון שלנו, ישנו ספק בהגדרת המעשה עצמו האם יש כאן מתנה או חטיפת המצוה, ולכן נאמן ההורג שהרגו ברשות הבעלים, לעומת זאת כשהשור אינו עומד להריגה, שם יש בוודאות מעשה נזק, והשאלה האם נתן לו רשות להזיקו אינה משנה את הגדרת המעשה, ומשום כך אנו דנים אותו כמזיק וממילא אינו נאמן. מאידך, **הרשב"א** כתב בשם **בעל המאור** שכל נאמנותו של ההורג כאן, היא דוקא באופן שאין עדים על כך שהרג את השור, ולכן נאמן ההורג במיגו שהיה אומר שלא הרגו, ובאופן שהשור איננו עומד להריגה, אין המזיק נאמן אפילו כשאין עדים, [והבעל המאור לשיטתו שהבאנו לעיל, שאף אם אין עדים אין המזיק נאמן במיגו, משום שהוא מיגו נגד חזקה].

**ובשו"ע** (סי' שפב, סעי' א) כתב שבשור העומד להריגה המזיק נאמן, ולא חילק בין אם יש עדים או לא, וכשיטת הראב"ד. **ובסמ"ע** (שם ס"ק ב) כתב שהטעם שנאמן, משום שניתן לומר שלא היה לבעלים פנאי להרוג את השור או לקצוץ את האילן, והיה ירא שיזיקו בינתיים, ומשום כך אמר לאחר להרוג ולקוץ.

## גמ': ומעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן לו עשרה זהובים

## גדר חיוב עשרה זהובים על חטיפת מצוה, האם הוא מעיקר הדין או משום קנס והנפק"מ

בגדר חיוב עשרה זהובים, כתב **הרי"ף** בשם יש אומרים, שמה שחייבו רבן גמליאל הוא משום קנס, ולכך אין לנו ללמוד מדין זה למצוות אחרות. והרי"ף הקשה עליהם, שבגמ' כתוב שלומדים מדינו של רבן גמליאל גם למקומות אחרים, שהרי משם לומדים שאם הרג את שורו העומד למיתה ללא רשותו, יכול לתובעו בגין חטיפת המצוה. ולכן פירש הרי"ף שחיובו של רבן גמליאל הוא מעיקר הדין, ומשום כך לומדים מדין זה כלל לכל חטיפות מצוה, שמחייבות בתשלום עשרה זהובים. וכשיטת הרי"ף כתב גם **הרא"ש**, והביא הוכחה נוספת שהחיוב הוא מעיקר הדין. שהרי אם החיוב רק משום קנס, אין טעם לקונסו בסוגיתנו, מפני שכאן ההורג לא התכוון לחטיפת המצוה, אלא לקיום מצות הריגת שור נגחן שצריך להורגו.

ובישוב שיטת היש אומרים, כתב **הש"ך** (סי' שפב ס"ק א), שמצאנו שנחלקו רב ושמואל בגיטין (נג, א) האם בקנסות חכמים ניתן ללמוד מדין אחד למשנהו, או שלא ניתן ללמוד ממה שקנסו במקום אחד למשנהו כלל, ורק היכן שקנסו חייב. שיטת שמואל שלא ניתן ללמוד, ושיטת רב שניתן ללמוד, ולפי זה מיושבת שיטת היש אומרים, שהם פסקו הלכה כשמואל, ומשום כך לא ניתן ללמוד מהקנס של רבן גמליאל לשאר מקומות, ומה שכאן בסוגיתנו למדו מהקנס של רבן גמליאל לדין שור העומד להריגה, הוא משום שכאן רב הוא בעל המימרא, והולך לשיטתו שניתן ללמוד בדיני קנסות ממקום למקום, אבל לשיטתם שהלכה כשמואל, אכן איננו לומדים מהקנס של כיסוי הדם לשאר מקומות.

ובדעת הרמב"ם ישנה מחלוקת אם סובר שהוא קנס או מעיקר הדין, **שהרמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ז הי"ג) כתב בדין הריגת שור העומד למיתה, שאם קדם והרגו שלא

מדעת הבעלים, הרי הוא חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים, ולהלן (הי"ד) כתב, שכן הדין גם לגבי כיסוי הדם, שיתן כפי ראות עיני הדיינים, והוסיף, שיש מי שהורה שנותן קנס קצוב של עשרה זהובים, וכמו כן בכל מי שקדם ועשה מצוה שהיתה מוטלת על הבעלים, דינו לשלם עשרה זהובים. **והש"ך** (שם) הביא את צדדי המחלוקת, שיש סוברים שכוונתו שהחיוב מעיקר הדין וכשיטת הרי"ף, ולכן למדים לשאר המצוות, או שכוונתו שהוא קנס וכלשונו שם, אלא שהסיבה שלומדים לשאר המצוות, היא משום שלדעת הרמב"ם הלכה כרב שניתן ללמוד דיני קנסות ממקום אחד למשנהו.

## תוס' ד"ה וחייבו

### לשיטת ר"ת שאם ענה הבעלים אמן אין צריך לשלם לו, מדוע במקרה של כיסוי הדם חייבו רבן גמליאל

על דינו של רבינו תם שפטר את מי שקדם ועלה לתורה במקום חבירו, משום שענה אמן לאחר ברכותיו, וגדול העונה יותר מן המברך, הקשה **המהרש"א** מדוע במקרה של רבן גמליאל שקדם וכיסה את הדם, חייבו בעשרה זהובים, הרי הבעלים היה שם ומן הסתם ענה אמן. ותירץ, שבהכרח מדובר שם שהמכסה ברך בלחש, ולא יכלו הבעלים לענות אמן על הברכה.

## עוד בדברי התוס'

### אם בחטיפת עליה לתורה יש חיוב תשלום וכיצד הדין במקום שמוכרים את העליות

בענין המעשה בתוס' באחד שקראוהו לתורה, וקדם אחד ועלה במקומו, כתבו **התוס'** בחולין (פז, א ד"ה וחייבו) שפטור מלשלם, משום שכולם חייבים בקריאת התורה בשווה, ומה שהעלהו הגבאי לקרוא בתורה לא זכה משום זה במצוה. וכתבו שאף במקום שעלה ישראל במקום כהן, אין אנו אומרים שזכה הכהן בעליה, והטעם, משום שכל דרשת 'וקדשתו' שלכהן הזכות לעלות ראשון, אינה אלא אסמכתא בעלמא. **וכתב היש"ש** (סי' ס), שבזמן הזה שמוכרים את העליות, נחשב שזכה הקונה במצוה, ומשום כך אם קדם חבירו ועלה תחתיו, צריך לשלם לו עשרה זהובים. **והש"ך** (סי' שפב ס"ק ג) כתב שאין דבריו מוכרחים. [ועיין **עוד ביש"ש** (שם) שכתב נראה שרק על חטיפת מצוה דאורייתא יש חיוב תשלום, אך לא על חטיפת מצוה דרבנן].

---

## גמ': אמר רב דיקלא דטען קבא אסור למקצציה

### שיעור קב הוא מלבד הוצאותיו

בהגדרת שיעור קב, כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הר"מ מסרקסטה,** שהכוונה שהדקל מצמיח שיעור קב פירות לשנה, מלבד השיעור ההוצאה.

# צב, א

## גמ': להקדים סרק למאכל יכול אפילו מעולה בדמים ת"ל רק

### ביאור דברי הברייתא 'יכול אפילו מעולה בדמים'

בביאור דברי הברייתא 'יכול אפילו מעולה בדמים', כתב **רש"י** שאילן המאכל מעולה בדמים לקורות, יותר מאשר לקיימו לפירות. **ובשיטה מקובצת** בשם **ר"ח** מפרש, שאילן הסרק מעולה בדמים יותר מאילן המאכל, ובשם **הרמ"ה** כתב השיטה מקובצת, שהכוונה שאילן המאכל עציו מעולים בדמים יותר מעצי אילן הסרק, וראוי לעשות מעציו מצור יותר מאשר מעצי אילן הסרק.

## מתני': עד שיבקש ממנו שנאמר ועתה השב אשת האיש וכו'

### ביאור ההוכחה מן הפסוק שצריך לבקש מחילה

בביאור ההוכחה מהפסוק שצריך לבקש מחילה, כתב **המהרש"א** שאם כוונת הכתוב שהיה אבימלך צריך לתפילתו של אברהם, ומשום כך אמר לו הקב"ה שישיב את שרה, אם כן הדין נותן שהקב"ה עצמו היה אומר לאברהם להתפלל עבור אבימלך, ובהכרח שהסיבה

שהקב"ה אמר זאת לאבימלך, היא משום שהכוונה כאן שישיב את שרה ויבקש מאברהם שימחל לו, ואז אברהם יתפלל בעדו.

**גמ': כל אלו שאמרו דמי בושתו אבל צערו אפ' הביא וכו' אין נמחל לו עד שיבקש ממנו**

לגבי איזה צער נאמר שאינו נמחל לו, האם על צער הבושת או גם על צער החבלה עצמה

את כוונת הגמ' שצערו אין נמחל לו, פירש **רש"י** שהכוונה לצער שדואג על בושתו, וכן כתב **הרא"ש**. **והרמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ט) **והשו"ע** (סי' תכב סעי' א) כתבו בצורה כללית, שהחובל בחבירו אף ששילם לו חמשה דברים, אינו מתכפר עד שיפייסנו, **ובסמ"ע** (ס"ק א) ציין שרש"י והרא"ש כתבו שחובת הפיוס היא רק על הצער מחמת הבושת, ומשמע מדבריו שלדעת הרמב"ם והשו"ע חובת הפיוס אינה רק על הבושת, אלא גם על הצער מן החבלה עצמה, אף ששילם לו על צער זה. וכן כתב **בשיטה מקובצת** בשם **גאון**.
ולגבי חובת פיוס במזיק ממון חבירו, כתב **הרמב"ם** שם, שאם הזיק לו את ממונו, מכיון ששילם לו נתכפר לו, ואינו חייב לפייסו. **ובלחם משנה** שם הקשה, שהרמב"ם בהל' תשובה (פ"ב ה"ט) כתב לגבי גוזל את חבירו, שאף שהשיב את הגזילה, אינו מתכפר לו עד שיפייס את הנגזל, ותירץ לחלק בין גוזל לבין מזיק, עיין שם.

## צב, ב

**גמ': קרית חברך ולא ענך (רמי) דחי גודא רבה שדי ביה**

מקור ממאמר הגמ' להיתר הליכה לערכאות כאשר בעל דינו מסרב לבוא עמו לדין תורה

בביאור מאמר הגמ', פירש רש"י שאם הוכיח את חבירו ולא ענהו, יניחהו ויפול ברשעו, כלומר, ידחה אותו בידים. פירוש אחר **כתב הסמ"ג** (עשין מצוה קז) בשם **רבי יוסף טוב עלם**, שהכוונה שאם מזמין את חבירו לדין, והלה אינו עונה לו, רשאי הוא ללכת לערכאות שידונו אותו, שלא יוכל הלה להישמט. וכן מבואר **ברא"ש** שכתב שמכאן פסק **רב פלטאי**, שכאשר יש לאדם תביעה על חבירו, והלה מסרב לבוא לדון עמו, רשאי להביאו לערכאות של נכרים בכדי להוציא את שלו מתחת ידו.

## צג, א

**גמ': אוי לו לצועק יותר מן הנצעק**

אם הכוונה שהצועק נענש תחילה, או שהצועק לוקה יותר משום שגם איננו נושע ממה שעשה לו חבירו

בפירוש דברי הגמ', כתב **המאירי** שהכוונה למה שנאמר לעיל, שהמוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה. **והראב"ד** מפרש, ששניהם נענשים כאחד, אלא שמכיון שגם הצועק וגם הנצעק נענשים, נמצא אם כן שהצועק לוקה יותר מן הנצעק, משום שבנוסף לכך שהוא נענש, הוא גם איננו נושע ממה שעשה לו חבירו, וחבירו לעומתו רק נענש משמים.

**גמ': לפי שאין אדם מוחל על ראשי אברים וכו' משום פגם משפחה**

הטעם שאין מחילה במקום שיש פגם משפחה

את דברי הגמ' שאין אדם מוחל על ראשי אברים משום פגם משפחה, פירש **הראב"ד** בפירושו הראשון, שמכיוון שיש בחבלה זו פגם משפחה, אין זה בידו למחול, וכך פי' **הראב"ן**. פירוש נוסף כתב הראב"ד, שיכול למחול אף על חבלה זו, אלא שמשום פגם משפחה יש כאן אומדן דעת ברור, שאין כוונתו למחול על חבלה זו.

**תוס' ד"ה ורמינהי**

ביאור ההוכחה משומרים שאף אם מזיק בידים פטור, ואם ההוכחה נותרה למסקנה

על דברי הגמ' שמשומרים שכתוב בהם מיעוט 'לשמור ולא לקרוע', מוכח שאם אמר לו קרע את כסותי פטור,

הקשו התוס' שהרי בשומרים רק נאמר שפטור מדין שמירה באופן שמסר לו לקרוע ופשע בשמירתו, אך אין הוכחה משום שפטור מדין מזיק אם יקרענו בידים. ותירצו **הראב"ד והרשב"א**, שמכיוון שבפרשת שומרים מוזכר גם חיוב השומר בשליחות יד, אם כן המיעוט של 'לשמור ולא לקרוע', מתייחס גם לכך שבאופן כזה אין השומר חייב אף על שליחות יד, וממילא מוכח מכאן שפטור מדיני מזיק, שהרי אם כשהזיק חייב, הדין נותן לחייבו גם כששולח יד, שסיבת חיובו מדין גזלן, ואין הבדל בין גזלן למזיק. תירוץ נוסף כתב **הרמב"ן** במלחמות, שהוכחת הגמ', ממה שכתבה הברייתא את המיעוט של מסירה לקריעה יחדיו עם המיעוט של מסירה לחלק לעניים, ומשמע שדינם שווה, ולגבי לחלק לעניים גם אם מזיק בידים פטור משום שהוא ממון שאין לו תובעים, וכמו כן לגבי לקרוע.

[ועיין **בבעל המאור וה"ר יהונתן** שמבארים, שזו כוונת תירוצו של רבה, שאכן כוונת בברייתא שפטור היא רק מדיני שומר, כלומר, שפטור מפשיעה, אבל באמת איננו פטור מדין מזיק אם יקרענו בידים. אמנם שאר הראשונים מבארים כרש"י, שאף למסקנה נותרה ההוכחה מהברייתא על כנה, שמ'לשמור ולא לקרוע' מוכח שגם אם מזיק בידים הוא פטור].

## *<u>גמ': אלא אמר רבה וכו' הא דאתא לידיה בתורת שמירה הא דאתא לידיה בתורת קריעה</u>

### הפטור באומר קרע כסותי כשבא לידו בתורת קריעה, משום אומדן דעת שמוחל לו או משום שאין לו תורת מזיק

בביאור חילוקו של רבה בין אם נעשה שומר מתחילה, ולאחר שמסר לו אמר לו קרע כסותי, שבאופן זה חייב, לבין אם מתחילה קודם שמסר לו אמר לו שיכול לקורעו, שבאופן זה פטור, נראה מדברי **התוס' והרשב"א** שהטעם הוא משום אומדן דעתו, שבאופן שנעשה שומר מתחילה, אנו אומרים שבאמירת קרע כסותי, אין כוונתו לפוטרו אם יקרענו, [והתוס' פירשו, שכוונתו לשטות בו בכדי שלא יחשוש מלשמור עבורו, ואילו הרשב"א פירש, שכוונתו לומר לשומר, שאם ירצה לקרוע יוכל לקרוע ובלבד שישלם]. מאידך, באופן שלא נעשה שומר מתחילה, אנו אומרים שכוונתו לפטור אותו אם יקרענו.

אמנם **הקצות החושן** (סי' רמו ס"ק א) כתב, שאין חילוק באומדן דעתו בין אם נעשה שומר מתחילה או לא, ואדרבה, בכל מקרה אין כוונתו לפוטרו מתשלום, שהרי לא אמר על מנת לפטור, והטעם שפטור באופן שלא נעשה שומר מתחילה, הוא משום שכל חיוב מזיק, הוא רק כאשר מזיקו על דעת עצמו, אבל כאשר מזיק ברשות בעלים אין לו תורת מזיק כלל, ונידון כמו שהבעלים הזיק לעצמו, אלא שכאשר נעשה שומר מתחילה, באופן כזה יש לחייבו מדין שומר, ומכיון שהבעלים לא אמר לו על מנת לפטור, עדיין יכול לתובעו מדין שומר, ולא התבטלה הגדרת שומר ממנו במה שאמר לו קרע כסותי. [אולם **הקצות החושן** (סי' תכד ס"ק א) מבאר את דין קרע כסותי כדברי **התוס'** בכתובות (נו, ב ד"ה ?), שכתבו שגדר הפטור, איננו משום שבאופן זה אין בו תורת מזיק, אלא הוא משום שיש כאן מחילה על תשלום הנזק, ולפי זה בהכרח צריך לומר שהחילוק כאן הוא באומדן הדעת].

## <u>גמ': לשמור ולא לחלק לעניים</u>

### ביאור המקרה של לחלק לעניים, והאם טעם הפטור משום ממון שאין לו תובעים

בביאור הפטור כשנתן הממון לשומר על מנת לחלקו לעניים, כתב **רש"י** שמכיוון שנתן לו בכדי שיחלקו לעניים, מעתה אין הממון של המפקיד, אלא הוא ממון של עניים, והיות ואין כאן עני מסוים, ממילא הוא נחשב לממון שאין לו תובעים, וכן כתב **הרמב"ן** במלחמות שהוא ממון שאין לו תובעים, והוסיף הרמב"ן שמשום כך אף אם יזיק השומר בידים יהיה פטור.

ועל פירושו של רש"י, הקשה **המרדכי** (בבא בתרא סי' תקג) בשם **רבינו שמשון**, מדוע זקוקים אנו לדרשה מהפסוק, שפטור השומר כשמסרו על מנת לחלק לעניים, הרי הוא ממון שאין לו תובעים, ואף ללא הדרשה דינו שפטור. ופירש באופן אחר, שמדובר כשמסר לו שלא על מנת לחלק לעניים, אלא שמסר לו לשמירה ממון עניים בכדי שישב אותו למפקיד, וממילא הוא ממון שיש לו

תובעים, ולכן למקרה כזה צריכים לדרשה, שבממון עניים השומר פטור מחיובי שומרים.

אכן **הנמוקי יוסף** לקמן (קיז, ב) כתב בשם **הרא"ש**, שכאשר מוסר לשומר ממון של עניים, על מנת שישיב אותו למפקיד, והמפקיד יתנו לעניים, באופן זה לא נאמר הפטור של 'לשמור ולא לחלק לעניים', והשומר מחויב בכל חיובי שומרים כלפי המפקיד.

[**והרמב"ם** (הל' שאלה פ"ה ה"א) כתב, שמי שהפקידו אצלו מעות של עניים, ופשע בהם ונגנבו פטור, שנאמר 'לשמור ולא לחלק לעניים', והרי הוא ממון שאין לו תובעים. ועל דבריו הקשה **המחנה אפרים** (דיני שומרין סי' טז), שמדברי הרמב"ם משמע שלא הפקידו אצלו בכדי לחלק, אלא בכדי להשיב למפקיד, שהרי לא הזכיר שהממון הופקד אצלו למטרת חלוקה, ואם כן מדוע כתב שהוא נידון כממון שאין לו תובעים, הרי המפקיד ראוי לתבוע ממנו [וכדברי המרדכי לעיל]. ותירץ, שדעת הרמב"ם שטובת הנאה אינה ממון, ומשום כך אין למפקיד זכות לתבוע את ממון העניים בחזרה, ואם רצה הנפקד לחלקו לעניים בעצמו - זכו העניים ואין מוציאים מידם, ומטעם זה הוא נחשב לממון שאין לו תובעים. אמנם הלחם משנה שם מבאר את דעת הרמב"ם באופן אחר].

*******

# פרק הגוזל עצים

## צג, ב

### תוס' ד"ה עצים

### אם שיפוי שאין משתנה שמו בכך מועיל לקנות, ומה הדין בשיפוי המכשירו למלאכה

כדברי התוס' ששיפוי מועיל לקנות רק אם משתנה שמו בכך, כתבו גם **ברא"ש ובטור** (סי' שס). אמנם **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ב הי"ב) **והשו"ע** (סי' שס סעי' ו) כתבו בסתם ששיפוי מועיל לקנות, ולא הזכירו שיש צורך שישתנה שמו על ידי השיפוי, **ובתורת חיים** כתב, שהרמב"ם והשו"ע אכן חולקים על התוס', ולשיטתם שיפוי מועיל אף שאין שמו משתנה בכך. [ואת ראיית התוס' מהגמ' להלן (צו, א), שכתוב שם שקציצת דקל מצריכה שישתנה השם על ידה בכדי לקנות, כתב התורת חיים לדחות, ששם אין זה מעשה חשוב אלא קציצה בעלמא, אבל שיפוי הוא מעשה חשוב לקנות מצד עצמו, אף ללא שינוי השם]. מאידך **הש"ך** (שם ס"ק ו) כתב, שהרמב"ם והשו"ע מודים לדברי התוס' ששפוי מועיל רק אם משתנה שמו בכך.

ומדברי **המאירי** משמע, ששיפוי מועיל לקנות אף אם לא משתנה שמו בכך, אך כל זה רק כאשר שף את העצים לעשות מהם כלים, משום שהשיפוי נחשב שינוי בכך שמכשיר את העצים לעשיית כלים מהם, וכן נראה מדברי **השיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** להלן (צו, א), שכתב שמה שאמרו שם לגבי קציצת דקל שאינו מועיל ללא שינוי השם, הוא משום שאינו מכשירו למלאכה בקציצה זו, אך כאשר מכשיר את העצים לעשיית כלים מהם, נחשב לשינוי גם אם לא משתנה שמו בכך. **ובחזו"א** כתב, שמה שכתבו **התוס'** בסוכה (ל, ב ד"ה שינוי) ששיפוי מועיל גם אם לא משתנה שמו בכך, כוונתם משום שעל ידי השיפוי הוכשרו העצים לעשיית כלי מהם, וכדברי המאירי והרמ"ה.

### *עוד בדברי התוס'

### בשינוי מעשה המועיל רק אם משתנה שמו בכך די בשינוי השם כל דהו, והאם בכל שינוי מעשה צריך שישתנה שמו בכך

לגבי מה שכתבו התוס' ששיפוי מועיל רק אם משתנה שמו בכך, כתבו **הקצות החושן** (סי' שס ס"ק ה) **והתרומת הכרי** (סי' שנג סעי' ג), שבהכרח כוונתם שדי בשינוי השם כל דהו, שהרי אם יש צורך בשינוי השם גמור, נמצא שאין צורך כלל בדין שינוי מעשה, מכיון שאם נשתנה שמו קונה משום שינוי השם בלבד, ואם לא נשתנה שמו, גם מדין שינוי מעשה אינו קונה. [אכן **בביאור הגר"א** (סי' שס ס"ק י) כתב, שאמנם לגבי שיפוי כתבו התוס' שצריך שישתנה שמו בכך, אך אין זה כלל לכל שינוי מעשה, וישנם מקרים רבים שבהם ודאי מועיל השינוי אף ללא שינוי השם, והביא ראיות לזה. ולדברי הגר"א נפלה הוכחת הקצות החושן והתרומת הכרי].

**<u>גמ': צמר ועשאן בגדים בצמר טווי דשינוי דהדר לברייתא הוא וכו'</u>**

## הטעם שלפי הרמב"ם צמר טווי שעשאו בגד נחשב לשינוי הקונה אף שחוזר לברייתו

בדין שינוי החוזר לברייתו, פסק **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ב ה"י) ששינוי החוזר אינו קונה. ומאידך, להלן שם (הי"ב) כתב שהגוזל צמר טווי ועשה ממנו בגד קנה, **ובכסף משנה** הקשה שהרי צמר טווי שעשה ממנו בגד הוא שינוי החוזר, כמבואר בגמ', ומדוע אם כן כתב הרמב"ם שקנה. ובישוב דברי הרמב"ם כתב **המאירי**, שאף שהוא שינוי החוזר, מועיל השינוי משום שכאשר סותר את הבגד בחזרה לחוטים, החוטים נחשבים כ'פנים חדשות באו לכאן', שהרי נפסדה צורת החוט בזמן שהיה בגד. **ובב"ח** (סי' שס) כתב שאף שחוזר הבגד להיות חוטים, עם זאת אין החוטים חוזרים לגמרי כאשר היו בתחילה, ומשום כך נחשב לשינוי שאינו חוזר.

**<u>*גמ': רב אשי אמר תנא דידן נמי שינוי דאורייתא קתני וכו' דהיינו שינוי דלא הדר</u>**

## האם רב אשי סובר ששינוי החוזר אינו קונה כלל או שאף הוא מודה לאביי שקונה מדרבנן

מדברי רב אשי שהעמיד את המשנה דווקא בשינוי שאינו חוזר, למדו **הרי"ף והרא"ש** שלרב אשי שינוי החוזר אינו קונה אפילו מדרבנן, ופסקו הלכה כרב אשי, וכן פסק **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ב ה"י) **והשו"ע** (סי' שס סעי' ח). אולם **התוס'** בסוכה (ל, ב ד"ה שינוי) כתבו, ששינוי החוזר קונה מדרבנן, ושהמקור לכך מסוגייתנו. וכן **התוס'** להלן (צו, ב ד"ה ועבדיה) כתבו על דברי רב פפא שאמר ששינוי החוזר אינו קונה, שכל דבריו הם דוקא בשינוי שאינו חשוב, אבל שינוי חשוב שעשה ממנו כלי או בגד, מבואר בסוגיתנו שקונה אף שהוא שינוי החוזר.

ובהסבר שיטת התוס' כתב **בחידושי תלמיד הרשב"א והרא"ש**, שלדעת תוס' גם רב אשי סובר ששינוי החוזר קונה מדרבנן, והסיבה שהעמיד את המשנה דווקא בשינוי שאינו חוזר, היא משום שרב אשי העדיף להעמיד את המשנה בשינוי המועיל מדאורייתא. ודייק כן מדברי רב אשי שאמר, 'תנא דידן נמי שינוי דאורייתא קתני', משמע שגם שינוי החוזר שהעמיד בו אביי את המשנה מועיל, אלא שאינו מועיל מדאורייתא אלא מדרבנן.

**<u>תוס' ד"ה רבי שמעון</u>**

## אם לשיטת רבי שמעון בן יהודה שינוי אינו קונה כלל

על קושית התוס' מדוע מנו את שיטת רבי שמעון בן יהודה, הרי הוא מודה שבטוואו וארגו קונה בשינוי, תירצו **הראב"ד והרשב"א** שלפי אביי דברי רבי שמעון בן יהודה שאמר 'צבעו מצטרף' הכוונה שאפילו צבעו מצטרף, וכל שכן אם טוואו וארגו, משום שרבי שמעון בן יהודה באמת סובר שינוי במקומו עומד.

# צד, א

**<u>גמ': הרי שגזל סאה וכו' והפריש ממנה חלה וכו' אין זה מברך אלא מנאץ</u>**

## כשגזל סאה והפריש חלה לפי אביי בשיטת ראב"י, אם אין ההפרשה חלה כלל או שחלה אלא שברכתו היא ניאוץ

בדברי רבי אליעזר בן יעקב בגוזל סאה והפריש מן העיסה חלה, כתב **רעק"א** שלאביי שאמר שלראב"י שינוי אינו קונה, נמצא שהגזלן אינו קונה את העיסה, ולכן עיקר הפרשת החלה אינה מועילה, שהרי הוא מפריש מעיסה שאינה שלו. מאידך **העונג יו"ט** (סי' לט) כתב, שאף לדעת אביי בשיטת ראב"י הגזלן קונה את העיסה, משום שיש כאן יאוש ושינוי השם, שהרי כשטוחן את החטים לקמח יש כאן שינוי השם, ויאוש עם שינוי השם מועיל גם לפי השיטות ששינוי אינו קונה. והוכחתו של אביי מדברי ראב"י ששינוי אינו קונה, היא מכך שאמר ראב"י שברכתו היא ניאוץ, ואילו היה סובר שינוי קונה אין כאן ניאוץ בברכה, מכיוון שאין העיסה כעין שגזל אין זה הדבר שגזל אלא דבר

אחר הוא, ורק אם שינוי אינו קונה, אף שקונה אותו משום יאוש ושינוי השם, ברכתו נחשבת לניאוץ מכיון שנחשב עדיין אותו הדבר שגזלו.

**גמ': והפריש ממנה חלה כיצד מברך וכו'**

אם הברכה הנידונת כאן היא על האכילה או על הפרשת החלה

בברייתא שלפנינו הגירסא היא 'והפריש ממנה חלה כיצד מברך', אולם גירסת **התוס'** בברכות (מה, א ד"ה אכל) היא, 'הרי שגזל סאה חיטין וטחנה ואפאה ואכלה ומברך עליהן וכו''. ולפי גירסתם ביארו התוס' שם, שהברכה המדוברת כאן היא על האכילה ולא על הפרשת החלה. [אכן לפי הגירסא שלפנינו, ניתן לפרש שמה שאמרו 'כיצד מברך', הכוונה לברכת הפרשת החלה, וכן מבאר **בשו"ת הב"ח** החדשות (סי' א), שכוונת הברייתא היא לברכת הפרשת החלה].

***גמ': כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ**

אם הכוונה שמטעם ניאוץ אסור לו לברך או שצריך לברך אלא שברכתו ניאוץ, ואם יש חילוק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין לענין זה

מדברי הברייתא 'כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ', הבין **הרא"ש** בברכות (פ"ז סי' ב), שכוונת הברייתא שהוא צריך לברך, אלא שיש ניאוץ בברכתו משום שאוכל טבל האסור באכילה. ומדין זה הקשה על **הרמב"ם** שכתב (הל' ברכות פ"א הי"ט) שהאוכל דבר איסור אינו מברך עליו, **והכסף משנה** כתב שם, שהרמב"ם מפרש שכוונת הברייתא שמכיון שהוא מנאץ לכן לא יברך עליו, [והוסיף, שלפי הגירסא 'כיצד מברך', בוודאי משמע כהבנת הרמב"ם שאכן אינו מברך], **ובמעדני יו"ט** על הרא"ש שם (אות מ), מבאר שראיית הרא"ש היא, שמכיון שלא נאמר שלא יברך עליו אלא רק שהוא מנאץ, מוכח שוודאי דינו שצריך לברך עליו.

ועל דברי הרא"ש, הקשה **במעדני יו"ט** שם, שהרי הרא"ש עצמו בפסחים (פ"ב סי' יט), פסק את דברי הירושלמי שאין לברך על מצה גזולה, ולמדו זאת מהפסוק המובא בברייתא כאן 'בוצע ברך ניאץ ה''. ובישוב דבריו כתב **בדבר אברהם** (חלק א סי' כח אות טז), שהרא"ש בפסחים מדבר לענין ברכת המצוות, שמברך על אכילת מצה, ולכן אין לו לברך על המצוה מפני שהיא באה בעבירה, לעומת זאת הרא"ש בברכות מדבר לענין ברכת הנהנין על האכילה עצמה, ולגבי זה צריך לברך גם בדבר איסור, וחילוק זה התבאר כבר **במאירי** כאן, שלענין ברכה על מצות הפרשת חלה, אין לו לברך משום שהמצוה באה בעבירה, אבל לענין ברכת הנהנין צריך לברך, מאחר ונהנה מאכילתו.

***גמ': כחש אומר לו הרי שלך לפניך דשינוי במקומו עומד**

לשיטות ששינוי אינו קונה ולכן בכחש אומר לו הרי שלך לפניך, האם צריך הגזלן לשלם את דמי הכחש

על דין הגמ' שכחש אומר לו הרי שלך לפניך לשיטות ששינוי אינו קונה, כתב **הראב"ד** (בסוף העמוד) שאף שמחזיר את הגזילה כמות שהיא אחר שהוכחשה, משום ששינוי אינו קונה, עדיין צריך לשלם את דמי הכחש, וכן כתב **בחידושי רבנו חיים הלוי** (הל' גזילה פ"ב הט"ו), וביאר שאף שאינו קונה את הגזילה, והרי הוא מקיים מצות השבה בכך שהגזילה חוזרת כמות שהיא, מכל מקום את החלק שהוכחש הרי לא השיב לו, ומשום כך צריך לשלם את דמי הכחש, ומה ששינוי אינו קונה מועיל רק לכך שלגבי החלק הקיים מן הגזילה, מתקיימת מצות השבה בו, ואומר לו הרי שלך לפניך.

אמנם **בגליונות חזו"א** שם כתב, שמלשון 'הרי שלך לפניך' נראה, שהוא מחזיר את הגזילה כמות שהיא ואינו משלם דמים כלל, וכן מבואר **בנתיבות המשפט** (סי' שסג ס"ק ג) **ובדברי משפט** (סי' שסב ס"ק ב), שאינו צריך לשלם את דמי הכחש, וכן נראה מדברי **רש"י** להלן (צה, א ד"ה ונפקא), וכן מבואר לכאורה מדברי **התוס'** לעיל (נו, ב ד"ה פשיטא), שכתבו שגזלן אין לו דין שומר, שבעוד ששומר חייב לשלם אם הרקיבו מקצת הפירות בפשיעתו, גזלן

לעומתו לא קיבל על עצמו שמירה, ולכן כאשר הרקיבו מקצת הפירות אפילו בפשיעתו באופן שאיננו נחשב לשינוי, יכול לומר לו הרי שלך לפניך ואינו צריך לשלם. משמע מדבריהם, שלשיטות ששינוי אינו קונה, אפילו כאשר הרקיבו רוב הפירות, אינו חייב בתשלום הפחת, ויכול לומר לו הרי שלך לפניך.

## *רש"י ד"ה מרחו

### דברי רש"י שמירוח עני פטור ממעשרות הוא רק באופן שמירחו בעיר, והאם קודם ההפרשה יש כאן פאה מעורבת בתוך התבואה

על דברי רש"י שרק אם בעל הבית ממרח לפני שהפריש פאה, מתחייב כל הכרי במעשרות, אבל אם העני ממרח לקט שכחה ופאה שלו, אין הכרי מתחייב במעשרות, הקשה **הרש"ש** שהרי בגמ' בברכות (מ, ב) מבואר שגם אם העני עושה גורן הוא מתחייב במעשרות, וכמו שמפרש רש"י שם, שהעני חייב מדרבנן, משום שהוא נראה כממרח את פירות תבואת הקרקע שלו. **ובהגהות בן אריה** כתב לישב, שדברי רש"י שאם העני ממרח הוא פטור, הכוונה באופן שהוא ממרח את התבואה בעיר ולא במקום הגרנות, וכמו שמבואר בגמ' בסוטה (מג, ב) שבעיר העני פטור, משום שהכל יודעים שהתבואה מגיעה מלקט שכחה ופאה.

ולענין גדר הפרשת פאה, מתבאר ברש"י כאן, שגם קודם ההפרשה יש כאן פאה מעורבת בתוך התבואה, שהרי כתב שכל הסיבה לחיובו במעשרות הוא רק משום הדין שפאה שעשאה גורן חייבת במעשרות מדרבנן, וכן מבואר ברש"י להלן (ד"ה אף), שכתב שבעל הבית קונה בשינוי את החלק של הפאה, ומה שאינו צריך לשלם הוא משום שהוא ממון שאין לו תובעים, ומבואר שיש כאן פאה מעורבת בתוך התבואה. אולם **התוס'** כתבו, שקודם ההפרשה עדיין אין כאן פאה כלל, והפאה חלה רק על ידי ההפרשה, וממילא קודם ההפרשה הכל חייב במעשרות מן התורה, ולדברי התוס' השינוי מועיל לכך שיתבטל חיוב הפאה מהתבואה, אבל אין כאן ממון עניים שבעל הבית קונה אותו בשינוי, [ועיין **באמרי בינה** (דיני תרומות סי' יח) שדן בכל זה].

## גמ': אלא לענין ברכה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה

### אם יש פסול של מצוה הבאה בעבירה כאשר קנה מקודם בשינוי או שיש חסרון רק לענין ברכה

על דברי רבא שראב"י יכול לסבור ששינוי קונה, והטעם שהוא מנאץ הוא משום מצוה הבאה בעבירה, כתבו **התוס'** לעיל (סז, א ד"ה אמר) שדברי רבא כאן נאמרו לדיחוי בעלמא, משום שכל הפסול של מצוה הבאה בעבירה, היא רק באופן שקיום המצוה בא על ידי העבירה, אבל אם שינוי קונה, הרי שזכה בגזילה קודם עשיית המצוה, והעיסה כעת שלו ואין כאן יותר עבירה, באופן כזה אין את הפסול של מצוה הבאה בעבירה. דרך נוספת כתבו התוס', שאף שאין כאן מצוה הבאה בעבירה, לגבי ברכה שיש בה הזכרת שם שמים, נחשב הדבר לניאוץ אף באופן כזה שאין כבר עבירה כעת. **והרמב"ן** במלחמות (סוכה ל, א) כתב לפי מהלך אחד, שאכן לדעת ראב"י נחשב למצוה הבאה בעבירה, גם באופן שמתחילה בא הדבר על ידי עבירה, אף שכעת אין יותר עבירה, אלא שרבנן נחלקו על שיטתו, ולדעתם דוקא באופן שהמצוה באה על ידי העבירה, יש את החסרון של מצוה הבאה בעבירה.

## גמ': בעלמא קסבר שינוי קונה והכא משום דכתיב תעזוב יתירא

### ביאור הלימוד מ'תעזוב יתירא', וההסבר מדוע לא לומדים מפאה ששינוי אינו קונה

בביאור הלימוד מ'תעזוב יתירא', כתב בדבר **אברהם** (חלק א סי' יג אות ג), שהילפותא היא, שאף שמעיקר חיובו בפאה הוא נפטר משום שיש כאן שינוי, בכל זאת ישנה גזירת הכתוב שהוא חוזר ומתחייב, משום שמתחדש חיוב פאה מחודש על העיסה, כל שלא קיים קודם מצות הפרשת פאה. [וכתב שלפי ביאור זה, מובן מדוע לא קשה שנלמד מפאה לכל מקום ששינוי אינו קונה, שהרי גם

בפאה מועיל השינוי לפטור אותו מחיובו, אלא שמתחדש עליו חיוב חדש].

**גמ': בהכחשה דלא הדר קאמר**

### האופנים שבהם נחשב להכחשה דלא הדר, והאם כשמתה הבהמה נחשב כהכחשה דלא הדר או שנחשב שהגזילה איננה בעולם

בהגדרת האופנים של הכחשה דלא הדר, כתב **רש"י** כגון מתה או נשברה רגלה. [ועיין לעיל (עה, ב), שהובאו דברי **התוס' רי"ד** שבנשברה רגלה לכל הדעות אין זה נחשב שינוי, ורק כחש שהוא בכל גוף הבהמה נחשב לשינוי]. **והרמב"ם** (הל' גזילה פ"ג ה"ד) כתב, כגון חלאים שאין להם רפואה. וכתב **החזו"א** שהטעם שהרמב"ם לא כתב את האפשרות שמתה הבהמה, הוא משום שבאופן שמתה הבהמה, סובר הרמב"ם שלכל הדעות אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, ואף אם שינוי אינו קונה, מפני שנחשב שהגזילה איננה בעולם. ועל שיטת רש"י שגם באופן שמתה הבהמה יכול לומר הרי שלך לפניך, הקשה החזו"א, וכי נאמר שאף אם שרף את הגזילה, יוכל לומר לו הרי שלך לפניך בהשבת האפר. [ולשיטת הראב"ד שהובאה לעיל שגם כשיכול לומר לו הרי שלך לפניך, הדבר אינו פוטר אותו מתשלום הפחת, מובן מדוע יוכל לומר לו הרי שלך לפניך גם אם מתה הבהמה, שהרי שאינו פטור מתשלום הפחת, וממילא ההשבה מתקיימת לגבי הנבלה, ואת השאר משלים על ידי נתינת הדמים].

## צד, ב

***גמ': ת"ר הגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהן**

### גדר התקנה שאין מקבלים מהם, מדין מחילה, מדין הפקר בית דין כלפי ממון הלווה והנגזל או שעקרו חכמים את חיוב ההשבה

בגדר התקנה שאין מקבלים מגזלנים ומלוי בריבית, כתב **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"א הי"ג) לגבי גזילה, שתקנת החכמים היא שאין מקבלים ממנו, אלא עוזרים אותו ומוחלים לו. כלומר, שלדעת הרמב"ם התקנה היא, שהנגזל ימחל על גזילתו.

וכן לגבי מלוי בריבית שהחזירו, כתב הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ג) שגדר התקנה הוא שהלווה ימחל על חוב הריבית, ומדין זה הוכיח הרמב"ם כנגד שיטת הגאונים, שכתבו שמחילה אינה מועילה לגבי ריבית, ואף אם מוחל הלווה חייב המלווה להשיב את הריבית, משום שהתורה אינה מוחלת, שהרי אם כדברי הגאונים שמחילת הלווה אינה מועילה, כיצד תקנו חכמים שמוחלים ואין מקבלים מהם, הרי מחילה אינה מועילה לפוטרם מלהשיב.

אולם **הראב"ד** שם בהשגות כתב, שאין ראיה מסוגייתנו, מכיון שמה שאין מקבלין מידם, הוא כשהחזירו בדרך תשובה, והמטרה היא בכדי להדריכם בתשובה. ותמהו האחרונים על דבריו, שהרי עדיין לא מובן כיצד ביטלו חכמים את חיוב המלוה מן התורה להשיב את הריבית.

ובישוב הדבר כתב **האבני נזר** (יו"ד סי' קמו אות א), שכוונתו שאין גדר התקנה מטעם מחילה, אלא שגדר התקנה הוא, שחכמים עקרו את חיובו של המלווה, שהרי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

**ובהגהות מיימוניות** על הרמב"ם שם (אות ע) כתב, שגדר התקנה הוא, שחכמים הפקיעו את ממון הלווה, מתורת הפקר בית דין, ומשום כך אינו צריך להשיב לו.

אמנם **בביאור הגר"א** (יו"ד סי' קס ס"ק ז) כתב, שהוכחת הרמב"ם נכונה שכאן התקנה היא מתורת מחילה, שהרי מבואר בגמ' כאן שהגזלנים ומלוי בריבית אף שאין מקבלים מהם, צריכים להחזיר כדי לצאת ידי שמים, כלומר, שבכך שהם מציעים להחזיר ואין מקבלים מידם, בזה הם יוצאים ידי שמים. ותמוה, שהרי אם אין מקבלים מהם, מה התועלת במה שהם מציעים להשיב, אלא בהכרח שהתקנה היא שהלווה או הנגזל ימחלו את חובם, ואופן התקנה הוא דווקא כשהמלווה והגזלן מציעים להשיב את חובם שכעת הוא חוב גמור, אלא שהלווה מוחל להם, וממילא ודאי שיוצאים ידי שמים שהרי המחילה מועילה לגמרי ואין להם חוב יותר, אבל לפי ההבנה שהפקיעו חכמים את ממון הלווה או שעקרו את החיוב, לא מובן מדוע יוצאים ידי שמים בכך שמציעים להשיב, הרי אין כאן חוב שיש להשיבו, ואין כל תועלת בכך שמציעים להשיב.

## *תוס' ד"ה בימי

### התקנה שאין מקבלים מהם, האם היא רק כשבא מעצמו להשיב או שהיא רק בגזלן שעסקו בכך, וכיצד הדין כשהנגזל אינו מוותר על תביעתו

את קושיית התוס' שמצאנו במקומות רבים שדנו דיני גזילות והוציאו מן הגזלנים, תירץ **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה**, שכל התקנה שאין מקבלים מהם, אינה אלא כששב בתשובה ובא מעצמו להשיב, אבל אם לא בא מעצמו להשיב, שם דנים אותו וגובים ממנו. והתוס' עצמם הקשו על תירוץ זה, שאם כן אין מקום לקושיית הגמ' מהברייתא של הגזלנים ומלוי ברבית אף על פי שגבו מחזירין, הרי ניתן לומר ששם מדובר באופן שאינם באים מעצמם להשיב. ועוד הקשו, שכל גזלן יערים לבוא להשיב מעצמו, בכדי שלא יקבלו ממנו ויפטר. **ובתורת חיים** מיישב, שהוכחת הגמ' היא מלשון הברייתא, שכתוב בה 'מחזירין' ולא לשון 'מוציאים מידם', ומשמע מלשון 'מחזירין' שמדובר באופן שבא מעצמו להשיב. ואת קושייתם השניה מישב התורת חיים, שהדרך היא שהנגזל בא לתבוע בבית דין מיד, וכיון שתובעו הנגזל, מעתה כבר אין הגזלן נחשב כבא מעצמו להשיב, ולכן לא יפטר מכח התקנה.

**ובנמוקי יוסף** כתב, שנצרכים שני תנאים לתקנה שאין מקבלים מהם, האחד, שעסקו של הגזלן בקביעות בכך [וכמו שתירצו התוס' בשם ר"י], והשני, שבא מעצמו להשיב, אבל אם אינו משיב מעצמו אף שעסקו בכך, או שאין עסקו בכך אף שמשיב מעצמו, דנים אותו וגובים ממנו.

**והרב המגיד** (הל' גזילה פ"א הי"ג) כתב, שאף שתקנו חכמים שאין מקבלים מידם, אם הנגזל אינו מתרצה שלא לקבל, אלא רצונו לתובעו בבית דין, הדין הוא שבית דין נזקקים לו ודנים ומוציאים מידו של הגזלן, וביאר **הלחם משנה** שלדברי הרב המגיד מיושבת קושיית התוס', שבכל המקומות שמצאנו שדנו דיני גזילה וגבו מן הגזלן, מדובר בהם באופן שהנגזל תבע את הגזילה בבית דין, [וכתב הלחם משנה שלדברי הרב המגיד, יש לפרש שהקושיה מהברייתא של הגזלנין ומלוי בריבית שגבו מחזירין, הוא משום שמשמעות לשון הברייתא שהם צריכים מעצמם להחזיר, ולא רק מחמת תביעתם של הנגזל והלווה].

## תוס' ד"ה אי

### חידוש התוס' שלגבי בני הגזלן לא תקנו חכמים האם הוא רק לגבי השבה מפני כבוד אביהם או גם במקרה של חיוב מן הדין

מדברי התוס' שכתבו שהתקנה שאין מקבלים מהם, אינה קיימת לגבי בני הגזלן שמת, למד **המשנה למלך** (הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ד), שבאופן שיש לגבות מן הדין מן היורשים, גובים מהם כפי הדין, מפני שהתקנה לא נתקנה לגביהם. מאידך, **השער המלך** (הל' גזילה פ"א הי"ג) כתב, שמעיקר הדין אף הבנים פטורים, מכיון שלגבי אביהם הייתה תקנה שאינו מחויב להחזיר, כבר זכה אביהם בכך שאין זכות להוציא ממנו את הגזילה, וממילא גם מהבנים אין זכות לגבות, וכל דברי התוס' שהתקנה אינה לגבי הבנים, הוא רק לגבי דבר מסוים שהבנים צריכים להחזיר מפני כבוד אביהם, שבאופן זה הרי מן הדין הם פטורים, אלא שיש כאן דין שחל על הבנים להחזיר מפני כבוד אביהם, ולגבי דין זה אמרו התוס' שאין לפוטרם מהשבה זו , מכיון שהתקנה אינה קיימת לגבי הבנים.

# צה, א

## גמ': אידי ואידי לאחר תקנה ולא קשיא כאן בגזילה קיימת וכו'

### דינו של רב נחמן שבגזילה קיימת לא תקנו חכמים, האם הוא גם כשקנאה בשינוי, ומה הדין כשיש בידו רק את חילופי הגזילה

בביאור דברי רב נחמן שבגזילה קיימת לא תקנו שאין מקבלים מהם, כתב **המשנה למלך** (הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ד) שהכוונה רק במקרה שלא זכה הגזלן בגזילה, כגון על ידי שינוי, אבל אם זכה בגזילה והיא שלו אף שהיא קיימת, אינו צריך להחזירה משום התקנה. אכן **השיטה מקובצת**

בשם **הרמ"ה** כתב, שאף במקרה שקנה את הגזילה על ידי שינוי, כל עוד הגזילה עצמה קיימת, לא תקנו חכמים וצריך להחזירה, **וברשב"א** בשם **הראב"ד** כתב, שאף אם אין הגזילה קיימת כלל, אלא שיש בידו את חילופיה, גם באופן כזה לא תקנו חכמים וצריך להחזיר את חילופיה, והוכיח את דבריו מדין הרועים, שגזילתם היא במה שרועים בשדות אחרים, ואף שאין שם גזילה קיימת, הואיל וחילופיה קיימים, נחשב כגזילה קיימת ולא תקנו חכמים. [אכן התוס' בסוגיתנו (ד"ה כאן) חלקו על חידושו של הראב"ד, ותירצו שברועים המקרה של גזילה קיימת, הוא כשגזלו גיזה וחלב מבהמות של אחרים שהופקדו בידם למרעה]

## *גמ': גזל פרה מעוברת וילדה וכו' משלם דמי פרה העומדת לילד וכו'

### שיטות הראשונים בגזל פרה מעוברת וילדה ורחל וגזזה, האם קונה את הבהמה והוולד והגיזות בשינוי

שנינו במשנה שאם גזל פרה מעוברת וילדה, או רחל טעונה וגזזה, משלם דמי פרה העומדת לילד, ודמי רחל העומדת ליגזז, ונחלקו הראשונים בדין זה, האם הלידה והגזיזה נחשבים לשינוי רק לגבי הוולד והגיזות, גם לגבי הפרה עצמה, או לא לגבי הפרה ולא לגבי הוולד והגיזות. עוד נחלקו הראשונים, האם הדין שאינו משלם את הוולד והגיזות, הוא מעיקר הדין או מתקנת השבים, כמבואר להלן:

**שיטת רש"י הרמב"ן והנמוקי יוסף**

שיטת **רש"י** כאן ובמקומות נוספים, וכן שיטת **הרמב"ן** במלחמות **והנמוקי יוסף**, שהלידה והגזיזה אינם שינוי לגבי הפרה עצמה, ולכן היא חוזרת לנגזל, ולגבי הוולד והגיזות נחשבים לשינוי, ומשום כך קונה אותם הגזלן, ולשיטתם, הטעם שאין זה שינוי לגבי גוף הפרה, כתב הנמוקי יוסף שלגבי גוף הפרה אין שינוי בגופה בכך שילדה ונגזזה, שהרי היא כמו שהייתה, ובדומה לבהמה המטילה גללים שאינו נחשב לשינוי בגופה. ורק לגבי הוולד והגיזות, יש בהם שינוי כשנולד העובר ונגזז הצמר. ואת לשון המשנה 'משלם דמי פרה העומדת לילד', אף שמחזיר את הפרה עצמה ולא את דמיה, מבאר במלחמות, שכוונת המשנה, שאת דמי הולד ישלם כפי שוויו בשעה שהייתה עומדת לילד, ולא כפי שוויו כעת לאחר שנולד.

**שיטת בעל המאור והרא"ש**

שיטת בעל המאור והרא"ש, שהלידה והגזיזה נחשבים לשינוי גם לגבי גוף הפרה, וכל שכן לגבי הוולד והגיזות, ועל כן הגזלן קונה את הפרה והוולד, ואינו משלם אלא דמים. והטעם שאין הלידה והגזיזה נחשבים לשינוי החוזר, שהרי הפרה יכולה להתעבר שוב, והרחל להיטען שוב בגיזות, כתב **הרא"ש** שהוא משום שבכל פעם הרי הוא עובר חדש, וצמר חדש, ואינה יכולה לחזור לעיבורה הקודם ולצמרה הקודם, ומשום כך אינו נידון כשינוי החוזר לברייתו.

**שיטת הרמב"ם**

שיטת **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ב ה"ז), שמעיקר הדין הלידה והגזיזה אינם נחשבים לשינוי לא לגבי הפרה ולא לגבי הוולד והגיזות, ומה שהתבאר במשנה שהוולד והגיזות של הגזלן, הוא דוקא באופן שהנגזל התיאש קודם שילדה או גזזה, והטעם שזוכה בהם הוא משום תקנת השבים, אבל כאשר לא התיאש, לא תקנו תקנת השבים, ולכן מחזיר גם הוולד והגיזות עצמם. ובטעמו של הרמב"ם מדוע אין זה שינוי לגבי הפרה, כתב **הסמ"ע** (סי' שנד ס"ק א), שהוא משום שהלידה והגזיזה נחשבים לשינוי החוזר מכיוון שיכולה להתעבר שוב, ולהיטען שוב בגיזות, **והט"ז** שם כתב, שאין זה נחשב לשינוי החוזר, וכסברת הרא"ש שהובאה לעיל, אלא הטעם הוא ששינוי אינו אלא כאשר נשתנה הגוף לגוף אחר, אבל שינוי צורה ממעוברת לריקנית, איננו נחשב לשינוי.

ועל שיטת הרמב"ם הקשה **הלחם משנה**, שהרי בסוגייתנו מבואר שאם שינוי קונה, הוולד והגיזות קנויות לגזלן, ומפורש אם כן שלידה וגזיזה נחשבים לשינוי לכל הפחות לגבי הולד והגיזות, ולפי זה מדוע אינו זוכה בולד ובגיזות מעיקר הדין ואף קודם יאוש. [ועיין בשער המלך שם ובביאור הגר"א (שם אות א) במה שכתבו לישב את דברי הרמב"ם].

ובטעם דינו של הרמב"ם שתקנת השבים אינה אלא לאחר יאוש, כתב **האור שמח** (הל' גניבה פ"א הי"א), שהוא משום שקודם יאוש, אינו צריכים לתקנת השבים, משום שהבעלים יתבע אותו ויוציא את הגזילה מתחת ידו,

לעומת זאת לאחר יאוש, כבר אין דעת הנגזל לתבעו, שהרי התייאש מן הגזילה, והאפשרות שיחזיר היא מרצונו, ומשום כך צריכים לתקנת השבים שיקנה את השבח, בכדי שיתרצה הנגזל לשוב ולהחזיר את הגזילה עצמה. [ועיין בשער המלך שם, ובביאור הגר"א (שם), שדנו במקורו של הרמב"ם לדבריו, שרק לאחר יאוש תקנו שיזכה הגזלן].

## *__תוס' ד"ה משלם__

### כשגזל פרה מעוברת וילדה אם משלם כשוויה בשעת הגזילה או כשוויה לפני הלידה, וכמה דרכים בביאור החילוק בין שינוי לשבירה לדעת הרא"ש

על דין המשנה שכשגזל פרה מעוברת וילדה, משלם דמי פרה העומדת לילד, כתבו **הרשב"א** כאן **והתוס' רי"ד** (בע"ב), שמשלם כפי השווי רגע קודם הלידה, וכן כתבו התוס' לפי גירסת **הגהות הגר"א** בדבריהם שהשבח עד שעת הלידה הוא של הנגזל, כלומר, שצריך הגזלן לשלם כפי שוויה של הפרה רגע קודם הלידה, [וכן מבואר **בתוס'** בבבא מציעא (מג, ב ד"ה ר"ע)]. מאידך, לפי גירסת התוס' שלפנינו, הדין הוא שמשלם כפי שוויה של הפרה בשעת הגזילה, ולא כשוויה רגע קודם הלידה, כלומר, שהשבח משעת הגזילה עד שעת הלידה הוא של הגזלן, וכן כתב **הרא"ש**. **והמהרש"א** כתב, שהגירסא שלפנינו בתוס' היא הנכונה.

ואת לשון המשנה 'דמי פרה העומדת לילד', מבאר **הרא"ש** לשיטתו, שהטעם שלא כתבו 'דמי פרה מעוברת', [שהרי אינו משלם שעת הלידה], הוא משום שניתן לשום את שוויה, כפי דמי פרה מעוברת הנמכרת לשחיטה, ששוויה פחות, וניתן לשומו כפי דמי מעוברת הנמכרת לשם הולדת העובר, ומכיון שכאן שהתה הפרה עד שילדה, הרי שהשומה הנכונה היא כפי דמי פרה הנמכרת לשם הולדת העובר, ומשום כך לא כתבו 'דמי פרה מעוברת', שלא נטעה לומר שדי בשומה של פרה מעוברת הנמכרת לשחיטה.

ובביאור סברתו שמשלם כפי השווי בשעת הגזילה ולא כשעת השינוי, כתב הרא"ש שאף שלעיל (סה, א) כתוב, שאם בשעת הגזילה שוה זוז, ובשעת שבירה שוה ארבעה, דינו שמשלם ארבעה כשעת השבירה, ומדוע כאן אינו משלם כשעת השינוי שבו זוכה בחפץ. ותירץ, שכששברו הוא מאבד את החפץ מן העולם, ומשום כך יש כאן גזילה מחודשת בשעת השבירה וכעת שווה הרי ארבעה, אבל כאן שהגזילה בעולם, אלא שנשתנתה וקנאה באותו שינוי, אין כאן גזילה מחודשת, ולכן אינו משלם אלא כשעת הגזילה. והוסיף הרא"ש, שאף אם נדמה שינוי לשבירה, מכל מקום זה דוקא כשעושה את השינוי בידיים, וכגון בגזיזה, אבל בשינוי הנעשה מאליו כגון בפרה שילדה, שינוי כזה ודאי אין בו גזילה מחודשת, והיות וכך אינו משלם אלא כשעת הגזילה. ובביאור חילוקו של הרא"ש, כתבו **הפני יהושע** (בבא מציעא מג, ב) **והעונג יו"ט** (סי' כט), שכוונתו שכאשר קונה את הגזילה בשינוי, יש כאן זכייה למפרע משעת הגזילה, ומשום כך אינו משלם אלא כפי השווי בשעת הגזילה, אבל כששבר את החבית, שם אינו זוכה במאומה, ולכן אין כאן זכייה למפרע, ועל כן משלם כשעת שבירה. **ובחידושי הגר"ש שקופ** (סי' לט אות ה) הקשה על דבריהם, שהרי הסיבה שגזלן זוכה למפרע, בהכרח היא משום שראוי לזכות מתחילה בשעת הגזילה, אלא שדין ההשבה מעכבו מלזכות, ולכן כל שדין ההשבה התבטל לבסוף, נמצא שכבר מראש ראוי הוא לזכות בגזילה. ולפי זה מדוע כששבר את החבית לא נדון שזוכה למפרע, הרי אין הזכייה בחפץ הגורם לכך שזוכה למפרע, אלא ביטול דין ההשבה הוא הגורם לכך, ואם כן גם כששברה התבטל דין ההשבה וראוי אם כן שיזכה למפרע.

**וכתב הגר"ש שקופ** לבאר דברי הרא"ש, שכאשר זוכה על ידי שינוי, זכייה זו נובעת ממה שזכה כבר בשעת גזילה, שהרי קניני הגזילה בשעת הגזילה, נותנים לו את הזכות לקנות על ידי שינוי לגמרי, ומשום כך אין לחיובו על מה שזוכה בסוף מחמת השינוי, מכיון שזכה כבר בזכות זו מיד בשעת גזילה כאשר החפץ היה שווה פחות, ורק בשבירה שלא זכה לבסוף מחמת השינוי, שהרי החבית נשברה, שם יש לחיובו מכיוון שהוא גומר את הגזילה בכך שהוא שובר החבית, ולכן יש לו להתחייב לפי שעת השבירה, שאין בכלל קניני הגזילה הזכות לשבור את החבית. **ובאמרי משה** (סי' לב אות ד בהגה"ה, ובסי' קכב ) כתב לבאר, שהקנייה על ידי שינוי, הרי היא זכיה הבאה מאליה, שהרי גם שינוי הנעשה מאליו קונה, ומשום כך במה שמשנה את הגזילה,

אין זה נחשב כמעשה לקיחה או כמעשה נזק לבעלים, אלא רק שהוא גורם שתהיה לו זכיה מאליה על ידי השינוי בגזילה. לעומת זאת בשבירה, יש כאן מעשה לקיחה ומעשה נזק מחודש כלפי הבעלים, ומאחר וכך הוא מתחייב כעת על מעשה זה לפי השווי בשעת המעשה המחייבו.

## צה, ב

**<u>גמ': קאתי בעל קרקע ושקיל לארעא ושבחה וש"מ בשוגג נמי קניס</u>**

### ביאור ההכרח מהברייתא שנטילת השבח על ידי הנגזל היא רק משום קנס ולא מעיקר הדין

בביאור מדוע הניחה הגמ' שהדין שהנגזל מוציא את השבח מיד הלוקח, הוא רק משום קנס, כתבו **התוס'** (לפנינו בע"א ד"ה דאתא) שהטעם משום שמשמע למקשה שהנגזל מוציא את כל השבח מיד הלוקח, אף מה שכנגד ההוצאות שהוציא הלוקח, ומעיקר הדין הרי זכותו של הלוקח ליטול מן הנגזל את ההוצאות, וככל יורד לשדה חבירו, ובהכרח אם כן, שהטעם שמוציא הנגזל את כל השבח, הוא משום קנס. ובאופן אחר מבאר **החזו"א**, שמצינו בדברי רבי מאיר עצמם שהוא קונס שאין נותנים את ההוצאות לגזלן, שהרי אמר שהנגזל נוטל את הגיזות והוולדות, ומשמע שאף אם הוציא הגזלן הוצאות על כך, בכל זאת נוטל הנגזל הכל ואינו צריך לתת לגזלן אף לא את הוצאותיו, ומכיוון שהברייתא מדברת בין בת"ח ובין בעם הארץ, ובת"ח ראוי לקונסו אף על ההוצאות וכשיטת רבי מאיר, ממילא מוכח שאף בעם הארץ קנסוהו אף שהוא שוגג. **והראב"ד** כתב, שאף המקשה מודה שהלוקח נוטל את ההוצאות מהנגזל, אלא שמעיקר הדין, צריך היה להיות שהלוקח אף יטול כאריס היורד שלא ברשות, ולא רק את הוצאותיו בלבד, וממה שאינו נוטל רק את הוצאותיו, מוכח שהוא משום קנס.

**<u>גמ': בשבח שעל גבי גזילה קמפלגי רבי יהודה סבר דנגזל הוי וכו'</u>**

### הסבר דינו של ר"י ששבח שע"ג גזילה הוא של הנגזל לשיטת רב זביד, מטעם שאין כאן שינוי, מטעם ששינוי אינו קונה, או מטעם קנס

בביאור דינו של רבי יהודה לשיטת רב זביד, כתבו **התוס'** בשם **ר"ת** שהטעם ששבח שעל גבי גזילה הוא של נגזל, הוא משום שכל עוד השבח ע"ג הגזילה, נחשב לשינוי החוזר שאינו קונה. **ובעל המאור** כתב לפי צד אחד, שרב זביד מפרש שהשבח שע"ג גזילה הוא של הנגזל, משום שלרבי יהודה שינוי אינו קונה, וכן כתבו התוס' בפירושם הראשון, ועל דבריהם הקשה **הרמב"ן** במלחמות, מדוע אם כן בגזזה וילדה מודה רבי יהודה שזכה בהם הגזלן, הרי שינוי אינו קונה. אמנם התירוץ מתבאר בדברי התוס', שכתבו שאף שלרבי יהודה שינוי אינו קונה, בכל זאת לאחר שגזזה וילדה זוכה בהם הגזלן משום תקנת השבים. מהלך נוסף כתב בעל המאור, שלרבי יהודה כל עוד השבח ע"ג הגזילה אין כאן שינוי, משום שמאליו הוא גדל וסופו להינטל. והרמב"ן במלחמות כתב, שכל עוד השבח ע"ג הגזילה אין כאן שינוי, משום שכל עוד הגיזות והוולד מחוברים לפרה ולרחל הם נידונים כחלק ממנה, ולכן אין כאן שינוי, שהרי הפרה והרחל עצמן נותרו כפי שהיו בשעת הגזילה. **והרשב"א** כתב צד נוסף, שהשבח שע"ג גזילה הוא של נגזל משום קנס, משום שלגבי השבח הנמצא על הגזילה עצמה, מודה רבי יהודה לרבי מאיר שקנסו את הגזלן.

**<u>תוס' ד"ה בשבח</u>**

### לדברי התוס' שלרבי יהודה שינוי גמור קונה, מדוע בצביעה סובר רבי יהודה שאינו קונה

על דברי התוס' שהסיבה שלרבי יהודה השבח שלא ע"ג גזילה הוא של הגזלן, הוא משום שיש כאן שינוי גמור, הקשה **המהרש"א** מדוע אם כן בצבע את הצמר אינו קונה לדעת רבי יהודה, הרי צביעה היא שינוי גמור. ותירץ, שאפשר לפרש שם שמדובר בצבע שאפשר להעבירו על ידי צפון [וכדברי רבא לעיל (צג, ב)], וצביעה כזאת נחשבת לשינוי החוזר ומשום כך אינו קונה. **ובמהדורא בתרא** תירץ,

שהכלל לדעת רבי יהודה, שכל שינוי שהוא על גבי הגזילה עצמה, אינו נחשב לשינוי, ומשום כך בצביעה גם אין זה נחשב לשינוי מאותו הטעם, ורק כשילדה או גזזה שהופרדו מהפרה והרחל, שם נחשב לשינוי ולכן הם של גזלן.

## *<u>רב פפא אמר דכו"ע שבח שעל גבי גזילה דגזלן הוי וכו'</u>

### מחלוקת הראשונים אם לדעת רבי יהודה הפרה והרחל עצמן גם קנויות לגזלן או רק השבח קנוי לגזלן

בשיטת רב פפא שהשבח שע"ג גזילה לכל הדעות הוא של הגזלן, משמע מתוך דברי **התוס'** (ד"ה לר"ש) שלפי רבי יהודה רק השבח הוא של הגזלן, אבל הפרה והרחל עצמן חוזרות לנגזל, [וכן הבין **בהגהות הב"ח** (אות ג)], וכן כתבו **הרמב"ם והראב"ד** (הל' גזילה פ"ב ה"ב). מאידך, **ברא"ש** מבואר שאף הפרה והרחל עצמן הם של הגזלן, וכן כתב **השיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** להלן (צו, ב), [אלא שיש מחלוקת בין הרא"ש לרמ"ה, באופן שתבעו רק לאחר שילדה ונגזזה, שיטת הרא"ש, שאף לאחר שילדה ונגזזה, גוף הפרה והרחל של הגזלן, לעומת זאת שיטת הרמ"ה שבאופן כזה גוף הפרה והרחל חוזרות לנגזל, מכיוון שעכשיו חזרו למצבן בשעת הגזילה, והתבטל השינוי שהיה בפרה וברחל בעודן טעונות].

ועל דברי הרא"ש הקשה **השער המלך** (שם ה"ו), שהרי לשונו של רבי יהודה 'גזילה חוזרת בעיניה', מוכיח במפורש שהגזילה עצמה חוזרת לבעליה, ולא רק דמיה. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** (שם) מתבאר, שכוונת רבי יהודה 'גזילה חוזרת בעיניה' היא, שמשלם את דמיה כפי שוויה בשעת הגזילה, שהרי אם ישיב את הפרה מעוברת כמו שהיא כעת, איננו משיב את הגזילה בעיניה, שהרי הפרה נשתנתה כעת ואיננה כשעת הגזילה, ואדרבה, בכך שמשלם את שוויה כשעת הגזילה, בזה מתקיימת החזרת הגזילה 'בעיניה'.

## <u>שם</u>

### האם שבח שעל גבי גזילה נחשב לשינוי החוזר

בנידון האם שבח שעל גבי גזילה נחשב לשינוי החוזר, מבואר **בתוס'** שהוא נחשב לשינוי החוזר, וכן מבואר **ברשב"א**, וכתב שאף שלהלכה שינוי החוזר אינו קונה, זהו דוקא לגבי גוף הגזילה, אבל לגבי השבח גם שינוי החוזר קונה משום תקנת השבים, [וברשב"א מתבאר שגם לרב פפא שינוי החוזר אינו קונה, ורק לגבי שבח קונה משום תקנת השבים, אולם מדברי התוס' בשם ר"ת משמע, שלרב פפא שינוי החוזר קונה מדרבנן בכל מקום, וכן למד בדבריהם **בביאור הגר"א** (סי' שנג ס"ק ו), והוסיף שם שלפי ר"ת שינוי החוזר שקונה מדרבנן, אין זה מטעם תקנת השבים, אלא אף במקום שאין תקנת השבים, תקנו רבנן ששינוי החוזר קונה כמו שינוי גמור].

מאידך, **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** להלן (צו, ב) כתב, ששבח שעל גבי גזילה אינו נחשב כשינוי החוזר וקונה מדאורייתא, ומבאר, שאף שבפועל השינוי של פרה שהתעברה חוזר, שהרי לאחר הלידה והגזיזה הפרה חוזרת לקדמותה, מכל מקום מכיוון שלאחר שתלד יהיה כאן ולד חדש בעולם מלבד הגזילה עצמה, עדיף מצב זה משינוי החוזר לקדמותו, שהוא מתבטל לחלוטין ואינו קיים יותר, ומשום כך כל עוד הפרה מעוברת נחשב לשינוי גמור הקונה מדאורייתא [ומשום כך קונה גם את גוף הפרה וכמו שהובא לעיל]. וכן בשיטת הרא"ש שקונה גם את גוף הפרה, כתב **בביאור הגר"א** (שם) ששבח שעל גבי גזילה נחשב לשינוי שאינו חוזר וקונה מדאורייתא.

## <u>תוס' ד"ה מני</u>

### לפי תירוצם של התוס' מדוע הוכרח רב פפא להעמיד את המחלוקת בברייתא בשבח שעל גבי גזילה

על תירוצם של התוס' שלרבי שמעון גם שבח שלא ע"ג גזילה, אין לו אלא למחצה לשליש ולרביע, הקשה **המהרש"ל** שאם כן, מדוע רב פפא היה צריך להעמיד את המחלוקת בברייתא בשבח שע"ג גזילה, הרי אפשר לפרש שמחלוקתם רק במעוברת שילדה וגזזה, שלרבי מאיר לא

קנה הגזלן כלום, ולרבי יהודה הגזילה חוזרת בעיניה, ולרבי שמעון יש לגזלן למחצה לשליש ולרביע, [ועיין במהרש"א ובמהדורא בתרא שתרצו את קושיית המהרש"ל]. **ובשער המלך** (הל' גזילה פ"ב ה"ו) מתרץ, שההכרח להעמיד את המחלוקת בשבח שע"ג גזילה, הוא משום ששיטת התוס' שבפרה וילדה, זוכה הגזלן גם בגוף הפרה [וכדעת הרא"ש שהובאה לעיל], ולכך לא ניתן להעמיד את המחלוקת בפרה שילדה, שהרי לשונו של רבי יהודה היא 'גזילה חוזרת בעיניה', ואילו בפרה שילדה איננה חוזרת בעיניה, אלא רק משלם את דמיה, ומשום כך הוכרח רב פפא להעמיד את המחלוקת בפרה שעודנה מעוברת, שבאופן זה מבואר בתוס' שהפרה עצמה חוזרת לבעליה.

## גמ': ופשטנא מהא דאמר וכו' שלשה שמין להן השבח ומעלין אותן בדמים

בספיקו של רב אשי, האם פשטו ששמים אף לגזלן או שפשטו שדווקא לשלשה אלו שמים למעט גזלן

בביאור פשיטת ספיקו של רב אשי, כתבו **התוס'** שפשטו שגם לגבי גזלן שמים לו, ומעלים את המגיע לו בדמים, וכן כתב **הרשב"א**, וכן כתב **הרב המגיד** (הל' גזילה פ"ב ה"ב) בשם **רש"י**. אכן **הראב"ד** והרשב"א כתבו בשם **הר"ח**, שפשטו לו להיפך, שדווקא אלו השלשה שמים להם את השבח בדמים, אבל בגזלן אין שמים לו, אלא יש לו זכות בגוף השבח. ועל דברי הר"ח הקשה **הרשב"א**, שהרי באריס ודאי הדין הוא ששמים לו [וכמו שכתבו התוס'], ובכל זאת לא נזכר בדברי שמואל, ובהכרח שמנין השלשה לא בא למעט שדווקא אלו ולא אחרים.

## גמ': לרבי שמעון דאמר למחצה לשליש ולרביע וכו' בדמי מסלקינן ליה או דילמא מבשרא שקול

לרבי יהודה שהשבח כולו של הגזלן, האם שמים לו ונוטל דמים או שנוטל את גוף השבח

מדברי הגמ' שהסתפקה רק לפי רבי שמעון, למדו **התוס'** שלפי רבי יהודה שכל השבח של הגזלן, הדין פשוט שהוא נוטל את גוף השבח, ואין מסלקים אותו בדמים. וכן כתב **הרשב"א** כאן בשם **הראב"ד**, שלרבי יהודה הגזלן נוטל את גוף השבח, והוסיף, שכך משמע מלשונו של רבי יהודה 'גזילה חוזרת בעיניה', שמשמע שרק הגזילה עצמה חוזרת לנגזל, אבל השבח המגיע לגזלן אינו חוזר לנגזל, אלא הגזלן נוטל את השבח עצמו. מאידך, **הרמב"ן** במלחמות בבבא מציעא (מג, ב) כתב, שהספק הוא אף לפי רבי יהודה, ולמסקנה הדין לפי רבי יהודה, שאין הגזלן נוטל את גוף השבח, אלא ששמים את השבח, ונותן הנגזל את דמיו לגזלן, וכן כתב **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ב ה"ב). [**והראב"ד** שם השיג עליו, וכפי שהביא הרשב"א את דבריו לעיל].

ובהסבר מדוע הסתפקה הגמ' רק לפי רבי שמעון, לפי שיטת הרמב"ם והרמב"ן שהספק הוא גם לפי רבי יהודה, כתב **בביאור הגר"א** (סי' שנד ס"ק ד), שמכיוון שרבי שמעון אמר 'רואין אותה כאילו היא שומא אצלו בכסף', והדין בפרה ששמו אותה אצל אדם בכסף, שנוטל את גוף השבח עצמו, לכן הסתפקה הגמ', האם כוונתו של רבי שמעון שיהיה דינו כמו בשומא אצלו בכסף, שנוטל מגוף השבח, או שלא, אבל למסקנה שאינו נוטל את גוף השבח, אלא שמים לו ומסלקו בדמים, ודאי שגם לרבי יהודה הדין הוא כך.

## תוס' ד"ה שבח

בגידולים שגדלו כל צרכם ואינם צריכים לקרקע כלל, האם בעל חוב גובה מהם

על שיטת רש"י ש'שבח המגיע לכתפים', הוא תבואה שגדלה כל צרכה, הקשו התוס' שהרי בגמ' בכתובות (נ, ב) מבואר, שבעל חוב אינו גובה מדבר שאינו צריך לקרקע. ובישוב דברי רש"י, כתב **הש"ך** (סי' קטו ס"ק יח), שאכן אין כוונתו של רש"י, שאין התבואה צריכה לקרקע כלל, אלא עדיין צריך מעט לקרקע, ומשום כך גובה הבעל חוב ממנה. **והרמב"ן** במלחמות בבבא מציעא (טו, א) כתב, שגם בגדל כל צרכו ואינו צריך לקרקע לפעמים גובה בעל חוב ממנו, והכלל בזה הוא, שכל שאם ישארו הגידולים בקרקע, הרי שיוסיפו להשביח, הדין הוא שבעל חוב גובה

מהם, ורק באופן שאם ישארו הגידולים בקרקע - יכחישו, בזה הדין הוא שהבעל חוב אינו גובה מהם.

## צו, א

## תוס' ד"ה הא

### אם מיתומים גובים את השבח או שדינם כמקבל מתנה ואין גובים מהם, וטעם הדבר

לגבי הדין שכתבו התוס', שמיתומים בעל חוב גובה את השבח ואינו נותן להם הוצאות, אף שאין להם אין על מי לחזור, ומשום שיתומים הם כרעיה דאבוהון, מבואר **בתוס'** בבכורות (נב, א ד"ה והאמר), שאין הכוונה שמכיוון שיתומים כרעיה דאבוהון, יגבו מהם מעיקר דין התורה, אלא זו רק סברא שתיקנו חכמים ביתומים משום שלא תנעול דלת, יותר מאשר במקבל מתנה, שבו אין בעל חוב גובה את השבח.

ועל עיקר דינם של התוס' שבעל חוב גובה שבח מן היתומים, נחלק **הרא"ש** בבבא מציעא (פ"א סי' לט), וכתב שדין היתומים כדין מקבל מתנה, ומשניהם אין הבעל חוב גובה את השבח, וכן פסק **הרמב"ם** (הל' מלוה ולוה פכ"א ה"ד), שאין בעל חוב גובה את השבח מן היתומים ממה שהשביחו הם, [אבל משבח שהשביחו הנכסים מאליהם גובה, ולדעת הרמב"ם שבח זה גובה אותו גם ממקבל מתנה], **ובש"ך** (סי' קטו ס"ק לב) סובר כשיטת התוס' שגובה מן היתומים, אלא שמכל מקום לדעתו היתומים נוטלים הוצאות כמו יורד, ורק לוקח אינו נוטל אפילו הוצאות, מכיוון שיש לו על מי לחזור.

## *גמ': אמר רבא גזל והשביח ומכר וכו' מה שהשביח מכר וכו'

### מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בביאור דינו של רבא, וביאור גדר התקנה של שבח גזילה לגזלן

בביאור החידוש בדינו של רבא שגזל והשביח ומכר, השבח של הלוקח, כתבו **הרא"ש** כאן **והראב"ד** (הל' גזילה פ"ב ה"ד), שהיה מקום לומר שלא יזכה הלוקח, משום שהטעם שהשבח של הגזלן, הוא רק משום תקנת השבים, ולכן לגזלן עצמו תקנו שיהיה השבח שלו, אך לא ללוקח שבא מחמתו, וקמ"ל רבא שאף הלוקח זוכה בשבח. ולפי זה כתב **באבן האזל** (שם), שבהכרח סבורים הרא"ש והראב"ד, שחכמים זיכו לגזלן את השבח רק בשעה שמשיב את הגזילה, שהרי אם זוכה מיד בשבח, שוב יהיה קשה מה הייתה ההוא אמינא שלא יהיה השבח של הלוקח, מאחר שכבר זכה הגזלן בשבח מכבר. וכתב האבן האזל להוכיח מדברי הראב"ד להלן (שם ה"ח), שאף למסקנה שהלוקח זוכה בשבח, עדיין אופן התקנה הוא, שאין הגזלן זוכה בשבח אלא בשעת השבה, והטעם שמכירתו ללוקח מועילה לגבי השבח, הוא מכיוון שבמכירתו כלולה הזכות לקבל את השבח בשעת השבת הגזילה, ומדין 'מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו', זכות זו נמכרת גם ללוקח. מאידך, **התורת חיים** כתב, שלמסקנה שהלוקח זוכה בשבח, אכן אנו מפרשים שאופן התקנה הוא, שהגזלן זוכה בשבח מיד, ובאמת מסיבה זו אם מוכר לאחר, השבח הוא של הלוקח.

אופן אחר בביאור דינו של רבא, כתב **הרמב"ם** (שם ה"ד). ופירש את דינו של רבא לפי שיטתו [הובאה לעיל צה, א], שהתקנה שהגזלן זוכה בשבח היא רק לאחר יאוש, וכתב, שרבא מדבר בהשביח ומכר לפני יאוש, ולכן אילו היתה הגזילה חוזרת מידי הגזלן לנגזל, צריך היה להחזיר גם את השבח, שהרי מדובר לפני יאוש, אלא שכאן מכיון שמכר, מחדש רבא שהלוקח זוכה בשבח, [וכתב שהנגזל נותן את דמי השבח ללוקח, כשם שהיה נותן לגזלן אם היה לאחר יאוש, וחוזר הנגזל וגובה שבח זה מן הגזלן, שהרי לא התיאש ודינו ליטול מן הגזלן גם את השבח]. והטעם שהוכרח הרמב"ם לפרש כך את דברי רבא, ביאר **הראב"ד** שם, משום שאם מדובר לאחר יאוש, אם כן פשיטא שזוכה הלוקח בשבח, שהרי המוכר כבר זכה בו [וכמו שהתבאר לעיל]. ובביאור מדוע לדעת הרמב"ם אכן זוכה הלוקח בשבח קודם יאוש, ומדוע עדיף הלוקח מהגזלן עצמו, כתב **במאירי** שמכיון שיש שינוי רשות אצל הלוקח, שינוי רשות נחשב כמו יאוש, וכשם שבמקום יאוש זוכה בשבח, כמו כן במקום שינוי רשות זוכה הלוקח בשבח. **ובביאור הגר"א** (סי' שסב ס"ק ט) הקשה, שהרי בדברי

רבא מבואר שאף יורש זוכה בשבח, והרי להלכה רשות יורש איננה נחשבת לשינוי רשות.

## רש"י ד"ה מה

### מדוע בדין שהלוקח זוכה בשבח כתב רש"י שהוא לפי רבי שמעון או לפי הצד של תקנת השבים, ולא כתב שהוא אף לפי רבי יהודה

בביאור מדוע רש"י כתב שדינו של רבא שהלוקח זוכה בשבח הוא לגבי מחצה שליש ורביע וכרבי שמעון, משמע **מהאור זרוע** (פסקי ב"ק סי' שצא), שהוא משום שרש"י סובר שהלכה כרבי שמעון, וממילא כתב האור זרוע, שלפי מה שפסק הוא (לעיל שם סי' שפח) כרבי יהודה, שגזלן נוטל את כל השבח, כמו כן הלוקח ממנו יטול את כל השבח, וכן מבואר **ברשב"א** שהנידון כאן הוא לגבי כל השבח ובשיטת רבי יהודה. **ובעיטור** (חלק א מאמר פקדון) כתב, שרבא כאן מדבר בשיטת רבי שמעון, משום שהלכה כרבי שמעון, שנוטל הגזלן רק למחצה לשליש ולרביע. באופן אחר בדברי רש"י, כתב **הפני יהושע** שרש"י נקט את דעת רבי שמעון, משום שלרבי יהודה אין כל חידוש במה שהלוקח מקבל את השבח, כי לדעת רש"י הסיבה שלרבי יהודה נוטל הגזלן את השבח של עובר וגיזות, אינו משום תקנת השבים, אלא מעיקר הדין משום שנחשב לשינוי, ומשום כך כתב רש"י שהחידוש הוא לפי רבי שמעון שנוטל רק למחצה ולשליש ולרביע, וזה הרי לא משום שינוי אלא רק מדרבנן.

ולגבי המשך דברי רש"י, שכתב שאפשר להעמיד את דינו של רבא בכל השבח, אב לא בשיטת רבי יהודה, אלא על פי משנתינו שזוכה בשבח משום תקנת השבים, כתב **הישי"ש** שכונתו לדברי רבי יוחנן (לעיל צד, ב) שמשנתינו עוסקת בשינוי החוזר, ולפי זה זוכה בשבח רק משום תקנת השבים.

## *גמ': בעי רבא השביח לוקח מהו וכו' הדר פשטה מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו

### גדר סברת 'מה מכר וכו'' בהשביח הלוקח, האם הלוקח זוכה בקניני הגזילה או שהשבח נשאר של הגזלן, והביאור לפי שיטת הרמב"ם

בגדר הטעם של 'מה מכר ראשון לשני וכו'' בהשביח הלוקח, כתב **האמרי משה** (סי' לב אות לז) **והאבן האזל** (הל' גזילה פ"ב ה"ד), שהטעם שהשבח של הלוקח, משום שהגזלן יכול למכור את הקניני גזילה שיש לו, והלוקח מהגזלן זוכה בקניני הגזילה שהיו לגזלן, וזו הכוונה 'מה מכר ראשון לשני', כלומר, שהוא מוכר לו את הקניני גזילה, וכשם שבקניני הגזילה שיש לגזלן עצמו תקנו שהשבח שלו, כמו כן כשהלוקח זוכה בקניני גזילה, הדין הוא שהשבח שלו. אכן **החזו"א** כתב שהביאור הוא, שבאמת אין הלוקח קונה כלום מן הגזלן, שהרי החפץ אינו שלו למכרו, והכוונה 'מה מכר ראשון לשני' היא, שהואיל והגזילה נשארת של הגזלן, וממילא כאשר יש שבח זוכה בו הגזלן עצמו, לכן בכלל מכירתו מתחילה מכר ללוקח כל זכות שתבוא לידו, כלומר גם השבח שיזכה בו הגזלן לאחר מכן, יזכה בו הלוקח ממנו.

וגדר 'מה מכר' לפי שיטת הרמב"ם שהובאה לעיל, שהלוקח זוכה שיהיה השבח שלו גם קודם יאוש, לכאורה תמוה, שהרי לפי הרמב"ם גם לגזלן עצמו לא הייתה הזכות לקבל את השבח לפני יאוש, ואם כן כיצד יוכל למכור זכות שמעולם לא הייתה לו. ותירץ **והרב המגיד** (הל' גזילה פ"ב ה"ד), שכוונת דברי רבא, שכשם שאם ישביח הגזלן עצמו ולאחר מכן ימכור, תועיל מכירתו וכדברי רבא במימרא הקודמת, כמו כן כאן תועיל מכירתו אם ימכור ולאחר המכירה ישביח הלוקח, מכיוון שלגזלן יש את הזכות להשביח ולמכור, שבאופן זה יהיה השבח של הלוקח.

## רש"י ד"ה כל זכות

### הטעם שבהשביח הלוקח כתב רש"י שהוא רק לפי רבי שמעון, ובהשביח ומכר כתב שהוא גם לפי השיטה של תקנת השבים

הטעם שרש"י פירש את דברי רבא בהשביח לוקח, רק לפי שיטת רבי שמעון, כתב **הפני יהושע** לבאר, שהוא משום שאם זכיית הגזלן היא רק משום תקנת השבים, בזה באמת אין לנו לומר שיזכה הלוקח אם השביח אצלו, מכיוון שאצלו אין לנו לחשוש לתקנת השבים, ורק לגבי השביח אצל הגזלן שיש בו תקנה, שם כתב רש"י שאפשר לפרשו

גם לפי המהלך של תקנת השבים, מכיון שהואיל וכבר זכה הגזלן, זכה הלוקח מכוחו. ורק בשיטת רבי שמעון שנוטל למחצה לשליש ולרביע, ניתן לומר שגם הלוקח זוכה בשבח שהשביח אצלו, כי לרבי שמעון אין אין סיבת זכייתו משום תקנת השבים דוקא, אלא משום שכן דרך מקבלי בהמות. [ונראה לכאורה שאין כונתו, שמעיקר הדין נוטל למחצה לשליש ולרביע מדין יורד בעלמא, גם ללא תקנה, שאם כן מדוע נזקק לטעם של 'מה מכר ראשון לשני', ומדוע בלוקח מנכרי לא יהיה לו למחצה ולשליש ורביע, אלא כוונתו רק שתקנה זו ראוי שתהיה גם ללוקח, מכיון שגדר התקנה היה שיקבל כמו יורד, וממילא גם בלוקח שייכת תקנה זו].

## <u>גמ': השביח עובד כוכבים מהו וכו' לא צריכא כגון דזבניה לישראל</u>

ביאור ספק הגמ', אם הוא רק בהשביחה הנכרי או אף בהשביחה הלוקח הישראל

בביאור ספק הגמ', כתבו **היש"ש** (סי' ו) **והתורת חיים,** שמדובר גם באופן שהשביח הישראל שלקח מיד הנכרי, אמנם **החזו"א** כתב שמכיון שהוא גזל ואין כאן מכירה אמיתית, אם כן הישראל שלקח מן הנכרי הוא עצמו הגזלן, ויש לו זכות לשבח כמו כל גזלן שמשביח, ואין מקרה זה בכלל הספק. [ודבריו הם לפי שיטתו שנתבארה לעיל, שגזלן המוכר אין כאן מכירה כלל, אמנם נתבאר לעיל ששיטת האמרי משה והאבן האזל איננה כן, אלא שגם בגזלן המוכר יש כאן מכירה לגבי קניני הגזילה].

## <u>גמ': לא צריכא כגון דגזל ישראל וזבנה וכו' והשביחה נכרי והדר וכו' וזבנה לישראל</u>

ביאור ספק הגמ', אם הוא רק כשהשביח הנכרי שבאמצע או אף אם בהשביח הישראל הראשון

בביאור ספק הגמ', כתבו **היש"ש** (שם) **והפרישה** (סי' שסב ס"ק ה), שמדובר גם באופן שהשביח הגזלן שהוא הישראל הראשון, שמכיון שמכרה לנכרי, יתכן שהשבח של הנגזל ואין כאן תקנה. אולם **התורת חיים** כתב, שבאופן שהשביח הישראל הראשון בודאי שיהיה השבח של הגזלן, כי מיד שהשביח אצלו זכה הראשון בשבח, וממילא גם הנכרי זוכה ממנו. ולעיל הובאו דברי האבן האזל שבאמת אין הגזלן זוכה בשבח אלא בזמן שמשיב את הגזילה, ולפי זה ניתן להבין את דברי היש"ש והפרישה, שהספק הוא גם אם השביח הגזלן, מכיון שעדיין לא זכה הגזלן בשבח.

## <u>גמ': דגזל דיקלא וכו' וקטליה וכו' לא קני מאי טעמא מעיקרא דיקלא מקרי וכו'</u>

מדוע נזקקה הגמ' לכך שקציצה איננה שינוי, הרי קרקע אינה נגזלת, ואם כן הגזילה התחילה רק משעה שנקצץ הדקל

על הגמ' שהטעם שאינו זוכה בדקל, הוא משום שאין כאן שינוי, הקשה **בעמודי אור** (סי' קד) מדוע זקוקים לטעם שאין כאן שינוי, הרי כאן הגזילה לא נעשית אלא לאחר הקציצה, שהרי בעודו מחובר אין בו גזילה, מכיון שקרקע אינה נגזלת, וממילא מכיון שרק לאחר הקציצה חלה הגזילה, נמצא שאין כאן שינוי במה שגוזל, שהרי תחילת גזילתו היא דקל קצוץ. ובישוב הדבר כתבו **בקובץ שיעורים** (אות קט) **ובחידושי מרן רי"ז הלוי** (הל' גזילה), שכאשר הגזילה והשינוי נעשים בבת אחת, מועיל הדבר שיזכה בגזילה משום השינוי שעשה, ומשום כך אילו היתה הקציצה נחשבת לשינוי, היה הגזלן זוכה בדקל. והטעם, מכיון שקודם הגזילה היה החפץ ביד הבעלים בצורה שונה, וכשנעשית הגזילה הרי יש כאן שינוי בחפץ, נמצא אם כן שהגזילה מחסרת מהבעלים את החפץ בשינוי ממה שהיה קיים החפץ אצל הבעלים, ומכיון שכך הדין נותן שיקנה את גזילה לגמרי, מחמת זה שאיננה כעין החפץ שהיה אצל הבעלים, שהרי יש כאן שינוי בזמן חלות הגזילה.

## <u>תוס' ד"ה דגזל</u>

החילוק בין קציצת דקל שאיננה שינוי להריגת בהמה שנחשבת לשינוי

את קושית התוס' מדוע קציצת דקל אינה דומה להריגת בהמה שנחשבת לשינוי, מישב **בתוס' רבינו פרץ**, שכאן מדובר בדקל שהיה יבש בעודו מחובר, או שמדובר שעקרו עם שרשיו, ועדיין ראוי לנטיעה במקום אחר, ומשום כך אינו דומה להריגת בהמה, ששם ניטלה חיותה של הבהמה ויש כאן שינוי גמור, לעומת קציצת הדקל, ששם או שמראש לא היתה בו חיות, או שגם עכשיו עדיין לא איבד את חיותו.

## גמ': דקלא ועביד גובי וכו' גובי דדקלא מיקרי

## ההבדל בין חיתוך דקל שאינו שינוי לצביעת צמר שנחשבת לשינוי, אף שבשניהם שמו הראשון נשאר עליו

על דברי הגמ' שאינו שינוי משום שעדיין נקרא 'גובי דדקלא', הקשו **הראב"ד והרשב"א**, שבגמ' לעיל (צג, ב) מבואר שאם צבע צמר, קונה אותו בשינוי, ומדוע לא נאמר שעדיין נקרא 'צמר צבוע'. ותירצו, שבשונה מדקל, בצמר יש שינוי במראיתו על ידי הצביעה, ושינוי כזה מועיל גם אם נשאר בשמו הראשון.

## רש"י ד"ה התיומת

## דברי רש"י בסוגייתנו בהגדרת תיומת הלולב אינם כפי פירושו של רש"י במס' סוכה (לב, א)

**התוס'** מביאים את דברי **רש"י** בסוכה (לב, א ד"ה נחלקה) שכתב שתיומת היינו, שני עלים עליונים אמצעיים ששם כלה השדרה, נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהן, **וברשב"א** כאן מבואר שדברי רש"י כאן אינם כמו שפירש בסוכה, שמתחילה הביא דברי רש"י כאן, וביאר בדבריו שהעלה האמצעי שהוא כפול לשנים נחלק, ואחר כך הביא את דברי רש"י בסוכה בשם תוס', **וביש"ש** (סי' ב) כתב, שנראה שרש"י כאן כונתו כפירוש הגאונים שהביאו התוס', וכן נראה **ברא"ש** שהביא את פירוש רש"י כאן, וכתב שכן כתבו בתשובת הגאונים.

## תוס' ד"ה נחלקה התיומת

## ביאור שיטת הגאונים והיש מפרשים לפי הבית יוסף ולפי הט"ז, ותירוצו של הבית יוסף לקושית התוס', והגדרת 'נחלקה התיומת' לרש"י וליש מפרשים

בשיטת הגאונים שהובאה בתוס', מבואר **בבית יוסף** (או"ח סי' תרמ"ה), שסוברים בביאור תיומת כדברי התוס' בשם יש מפרשים, שתיומת היא, שיוצאים שני עלים כפולים בראש השדרה, אלא שלשיטתם הם צריכים להיות מחוברים עד למעלה. אמנם **הט"ז** (שם ס"ק ד) הקשה, שאם כן מדוע הוצרכו התוס' להאריך בביאור התיומת לשיטת היש מפרשים שהביאו, הרי כבר הביאו מתחילה את פירוש הגאונים, שכבר מפרשים הם כמו כן את הפירוש בתיומת, ועוד הקשה מדוע הקשו התוס' רק על היש מפרשים שאין רוב הלולבים בענין זה, ולא הקשו כמו כן על שיטת הגאונים. **ובפרי מגדים** (שם במשב"ז) כתב לישב, שכוונת התוס', שאף שלפי היש מפרשים לא קשה מה שהקשו מתחילה על הגאונים שלא ימצא לולב כשר, מכל מקום עדיין נותר קשה שאין רוב הלולבים בענין זה, וכל שכן שלשיטת הגאונים קשה, אלא שעל דברי הגאונים קשה יותר וכקושייתם מתחילה, שלא ימצא לנו לולב כשר. **והט"ז** עצמו כתב לבאר את שיטת הגאונים באופן אחר, שלדעתם אין צריך שיצאו שני עלים כאחד בראש הלולב, אלא שצריך שיהיה העלה הסמוך לעלה האמצעי הכפול - מחובר לו, גם אם אינו יוצא עם העלה האמצעי ממקום אחד, וזו תיומת. ומחלוקתם של הגאונים והיש מפרשים היא, שלפי הגאונים נקרא תיומת משום שצריך שיהיה מחובר לעלה האמצעי לגמרי, אבל לא משום שיוצאים שניהם ממקום אחד, ועל זה הקשו התוס' שלא ימצא לנו לולב כשר, ואילו שיטת היש מפרשים, שנקראים תיומת משום שיוצאים שני העלים ממקום אחד, וכיון שמקום התיומת ביניהם הוא ביציאתם מהשדרה ממקום אחד, משום כך צריך ששם יהיו נחלקים בכדי לפסול, ולכן רק על היש מפרשים העירו שאין רוב הלולבים בענין זה, כי לשיטת הגאונים באמת אין צורך שיצאו שניהם ממקום אחד, אלא רק צריך שהעלה הסמוך לעלה האמצעי יהיה מחובר ודבוק לו.

ולגבי עצם קושיית התוס' על הגאונים שלא ימצא לנו לולב כשר, כתב **הבית יוסף** (שם) שלפי מה שמצוי בארץ ישראל, שהעלים מחוברים על ידי 'קורא', מיושבת שיטת הגאונים, שבאמת הדבר מצוי שהעלים מחוברים על ידי קורא, ואם נפרדה הקורא אכן נפסל הלולב.

ובביאור שיטת רש"י שהביאו התוס', כתב **הבית יוסף** (שם) שפירושו במושג תיומת הוא כפי היש מפרשים שהביאו התוס', אלא שלשיטת רש"י, צריך שהשדרה תחלק הרבה בכדי לפסול משום 'נחלקה התיומת', ואילו לשיטת היש מפרשים גם אם נחלקה השדרה מעט, הלולב פסול משום 'נחלקה התיומת'.

## צו, ב

### גמ': מאי לאו הוא הדין לנחלקה

הגדרת השינוי בנחלקה התיומת, האם השינוי הוא עצם זה שהפך מכשר לפסול, או שמה שנפסל מוכיח שיש כאן שינוי בעצם הלולב

את דברי הגמ' שבנחלקה הואיל והלולב פסול משום כך גם ייחשב לשינוי, מבאר **רש"י**, שכיוון שנחלקה פוסל את הלולב, הוא הדין שלענין שינוי הוא נחשב לשינוי - וקונה. **ובחידושי תלמיד הרשב"א והרא"ש** כתב, שכיוון שכעת אינו ראוי למצוה, זהו השינוי שיש בו, וכן מבואר **בתורת חיים** שמה שהלולב נפסל זו הסיבה שיחשב לשינוי, שהקשה על רבא שאמר שאם עשה מהלולב הוצא קנה, מטעם 'מעיקרא לולב והשתא הוצא', מדוע צריך היה רבא להגיע טעם זה, ולא אמר שקונה משום שהלולב נפסל על ידי כך שעשה ממנו הוצא, ותירץ שרבא מדבר דווקא על לולב פסול. ומבואר מדבריו, שהפיכת הלולב מכשר לפסול, היא הסיבה שנחשב לשינוי.

אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב בביאור הגמ', שמה שלענין מצוה הוא פסול אף שלא נחסר כלום, מוכח שהוא 'הוצי בעלמא', ולכן לגבי גזלן דינו שיקנה מטעם 'מעיקרא לולב והשתא הוצי'. ונראה מדבריו שאין שכוונת הגמ' שזה שנפסל זו הסיבה שנחשב לשינוי, אלא שמזה שהלולב פסול מוכח שעל ידי חלוקת התיומת, כבר חשיב הלולב כ'הוצי בעלמא', וממילא הדין נותן שיקנה, כמו שלולב שעשה ממנו הוצא הוא שינוי וקונה. וכדבריו משמע גם **במאירי**, שכתב שנחלקה התיומת הרי היא כמו שניטלה וקנה הגזילה, ולענין לולב של חג הרי הוא פסול, ואם נאמר שפסול הלולב, הוא הסיבה לכך שנחשב לשינוי, היה צריך מתחילה לכתוב שהוא פסול ואחר כך לומר שקנה, שהרי הפסול הוא הסיבה לכך שקונה, אלא נראה שכוונתו כדברי הרמ"ה, שמה שהוא פסול, הוא סימן שיש כאן שינוי בדבר. **ובקובץ שיעורים** (אות קיב) הוכיח כפי צד זה, כי אם נאמר שמה שנפסל הוא סיבה שנחשב לשינוי, קשה מדוע צורם אוזן של בכור לא נחשב שינוי משום אותו טעם, שהרי על ידי צרימת האוזן נפסל הבכור מהקרבה על גבי המזבח.

### תוס' ד"ה ועבדיה

האם רב פפא סובר ששינוי החוזר לעולם אינו קונה או רק בשינוי קל של נסכא שעשה מהם זוזים

על שיטת תוס' שרק אם עשה מהנסכא זוזים אינו שינוי, אבל אם עשה ממנה כלים חשובים, נחשב לשינוי החוזר הקונה מדרבנן, נחלק **הרשב"א**, וכתב שרב פפא סובר שכל שינוי החוזר אינו קונה, [ועיין לעיל (צג, ב) במה שהובא שם בשיטת התוס'].

### *גמ': סוף סוף גזילה הוא וקא הדרה בעינא

הסיבה שגזלן אינו צריך לשלם על השבחת שדהו על ידי חרישה בשור הגזול, האם היא מעיקר הדין או רק מתקנת השבים

על דברי הגמ', שאין הגזלן משלם את מה שהשביחה שדהו על ידי החרישה בשוורים הגזולים, כתב **בשיטה מקובצת** בשם **רבינו יהונתן**, שהטעם הוא רק משום תקנת השבים, ומעיקר הדין היה חייב לשלמו. וכן מבואר **בשלטי הגבורים** בבבא מציעא (סד, ב) שהשבח הוא של גזלן רק משום תקנת השבים, וכן מבואר **בסמ"ע** (סי' שסג ס"ק יג) שהוא רק משום תקנת השבים, [ודימה את זה למה שתקנו שהשבח יהיה של הגזלן משום תקנת השבין, גם באופן

שאין כאן שינוי שיקנה הגזילה], לעומת זאת **הש"ך** (שם ס"ק ח) כתב, שהשבח של הגזלן מעיקר הדין, שמכיוון שיש לו קניני גזילה, מועילים הקנינים להחשיב את מה שהגזלן משתמש בגזילה, כשימוש בדבר שלו, וכן מבואר **בשיטה מקובצת** (לעיל כ, א) בשם **ה"ר ישעיה**, שמה שהגזלן אינו צריך לשלם על מה שמשתמש בגזילה משום נהנה, הוא משום גזירת הכתוב של 'אשר גזל כעין שגזל יחזיר', ולומדים משם שאינו צריך לשלם תשלום נוסף מלבד החזרת הגזילה. **ובברכת שמואל** (סימן ד אות ב) כתב, שאף שהדין שהגזלן אינו זוכה בשבח שהשביחה הגזילה מעיקר הדין, מכל מקום כל זה דוקא לגבי שבח שבגוף הגזילה, אבל לגבי שבח שמחוץ לגוף הגזילה, כמו כאן שהשביח את שדהו של הגזלן, בשבח זה זוכה הגזלן מעיקר הדין.

## <u>גמ': גזלנא עתיקא הוא ובעינא דאיקנסיה</u>

## מי הרשאים לקנוס קנס כזה, והאם כוחם לקנוס הוא מתורת בית דין או מדינא דמלכותא

ממה שהתבאר בגמ' שקנס רב נחמן קנס זה בבבל, פסק **הרי"ף**, שגם בחו"ל רשאים לקנוס בענין זה, וכמו כן מצאנו שבית דין מכים ועונשים לעשות סייג לתורה. וכתב **הרא"ש**, שדוקא גדול הדור כגון רב נחמן, שהיה חתנו של הנשיא והיה ממונה לדון על פי הנשיא, או טובי העיר שהמחום רבים עליהם, אבל דיינים בעלמא אינם רשאים לקנוס במקרים כאלו.

וממה שאמר רב נחמן 'אנא ושבור מלכא אחי בדינא', ופירש **רש"י** ש'שבור מלכא' הכוונה לשמואל, נראה שכוחו של רב נחמן לקנוס, הוא מתורת בית דין. מאידך, **בשיטה מקובצת** בשם **גאון** כתב, שכשם ששבור מלכא דינו דין משום 'דינא דמלכותא', כמו כן דינו של רב נחמן דין. ולפי זה נראה שכוחו של רב נחמן לקנוס אינו מתורת בית דין, אלא מכח 'דינא דמלכותא', [ומצינו כמו כן בגמ' בסנהדרין (כז, א), שציווה הריש גלותא שם לנקר את עיני הנידון, וכתב רש"י שם, שהוא משום הדין שבית דין מכים ועונשים שלא מן הדין, ומאידך **הר"ן** שם כתב, שהוא משום 'דינא דמלכותא', שהיה לו רשות מהמלך לדון, וזה כפי דברי הגאון כאן].

## *<u>מתני' גזל בהמה והזקינה וכו'</u>

## גדר דין אמירת הרי שלך לפניך, וגדר דין שינוי הקונה, והאם דינים אלו תלויים זה בזה

בגדר דין הרי שלך לפניך המבואר במשנה, כתב **בחידושי רבנו חיים הלוי** (הל' גזילה פ"ב הט"ו), שלסוברים שינוי קונה ומשום שאינו כעין שגזל, מה שאינו מקיים בגזילה שנשתנית דין והשיב את הגזילה, אינו רק משום שהוא קונה את הגזילה על ידי שינוי, אלא גם ללא הקנין, כיון שעל ידי השינוי נמצא שהגזילה אינה כעין שגזל, ממילא אין כאן קיום של 'והשיב את הגזילה אשר גזל', שצריך שיהיה כעין שגזל כדי שיתקיים בזה הדין של השבת הגזילה, ולפי זה ביאר את דברי **הרמב"ם** שם שכתב, שאם גזל כלי ושברו אין שמין את הפחת, אלא משלם את כל דמי הכלי, והכלי השבור הוא של הגזלן, אבל אם רצו הבעלים ליטול את הכלי השבור, הרי הוא נוטל את הכלי, ומשלם הגזלן את הפחת, **והרב המגיד** שם הקשה שבכל שינוי הדין שהגזלן זוכה בגזילה גם על כרחם של הבעלים, ומדוע כאן כתב הרמב"ם שאם רוצים הבעלים, יכולים לתבוע את הכלי עצמו, וכתב הרב המגיד שמדובר בשבר כזה שעדיין שם הכלי עליו גם לאחר השבירה, ואם כן אין כאן שינוי לקנות את הכלי. וכתב הגר"ח לבאר שאף שהכלי בכללותו עדיין שמו עליו, מכל מקום הרי החלק שנשבר הוא חסר, ונמצא שאינו מחזיר לו את כל מה שגזל, ולכן אם הבעלים רוצים את הכלי, יכולים הם לתבוע את הכלי עצמו מכיוון שעדיין שמו עליו, והרי הוא מצד עצמו עדיין בכלל 'כעין שגזל', ולא קנה הגזלן את הגזילה. אבל עם זאת לענין קיום הדין של והשיב את הגזילה, מכיוון שיש כאן חלק שחסר בגזילה, ממילא אין מתקיימת כאן השבת הגזילה בחזרת הגזילה לבד, וכיוון שכך יכולים הבעלים לתבוע את הדמים של כל הגזילה, שכל שאין מתקיים דין השבת הגזילה בחזרת הגזילה עצמה, יכולים הבעלים לתבוע שיתן לו הגזלן דמים.

והנה **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ג ה"ד) כתב, שאם גזל בהמה והזקינה או כחשה כחש שאינו יכול לחזור, או מטבע ונסדק, או פירות והרקיבו, או יין והחמיץ, הרי זה כמו שגזל כלי ושברו ומשלם כשעת הגזילה. **ובחידושי מרן רי"ז הלוי** שם כתב, שממה שהרמב"ם מדמה את כל השנויים במשנה לגזל כלי ושברו, נראה, שכמו שלגבי גזל כלי ושברו כתב הרמב"ם, שאם רוצים הבעלים, זכותם לומר שהם נוטלים את הכלי עצמו והגזלן ישלם את הפחת, כמו כן באלו השנויים במשנה, יכולים הבעלים לומר שרוצים את הבהמה עצמה, והגזלן ישלם את הפחת, וכתב לבאר את סברת הרמב"ם, שיש שני סוגי שינוי, האחד, שנשתנה שמו, וכמו עצים ועשאם כלים, וחטים וטחנן, ששינוי זה הוא שינוי לכל דיני התורה, וכמו שמצינו שיש דין שינוי גם לגבי איסור אתנן ולגבי חיוב ראשית הגז, ויש עוד סוג של שינוי, שהדבר לא נשתנה בעצמו, אלא רק שהדבר ניזוק, ומה שהדבר ניזוק, אין זה שינוי אלא לגבי דין השבת הגזילה, שכל שיש היזק בגזילה, אינו יכול לקיים בה דין השבת הגזילה, וכל השנויים במשנה, אינם נחשבים שינוי לגבי כל התורה, שהרי לא נשתנה שם הגזילה, אלא יש כאן רק שינוי של היזק, שזהו דין רק לגבי גזילה, שכבר אינו יכול לקיים בה דין השבת הגזילה, מפני שיש חסרון של כעין שגזל בכך שיש בו היזק וחסרון, ושינוי זה דינו שאינו מועיל לקנות את הגזילה, אלא רק גורם לכך שאי אפשר לקיים בה דין השבת הגזילה, ומשום כך אם הבעלים רוצים, זכותם לקחת את הגזילה עצמה, ולדרוש שהגזלן ישלים את הפחת, אבל זכותם גם לתבוע את כל דמי הגזילה ושהחפץ ישאר של הגזלן, ומשום שכל שאין מתקיים בהשבת הגזילה הדין של 'והשיב את הגזילה', ממילא יכולים הם לתבוע ממנו את דמי הגזילה.

## מתני' שם

### ישוב שיטת רש"י ששינוי דממילא אינו קונה אף שבמשנה מבואר שבהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה

ממה שמבואר במשנתנו שגם שינוי הנעשה מאיליו קונה, וכגון בהמה והזקינה, הקשה **הקצות החושן** (סי' שנד ס"ק ג) על מה שכתב **רש"י** לעיל (סו, א ד"ה שינוי) על דברי רבה שאמר שינוי קונה, שהכוונה שרק באופן ששינה את הגזילה בידים הוא קונה, אבל שינוי דממילא אינו קונה, הרי במשנתנו מבואר שגם שינוי דממילא קונה. **ובאבן האזל** כתב לישב לפי דברי הגר"ח והגרי"ז שהובאו לעיל, שבמשנתנו מתבאר רק שאין הגזלן יכול לומר הרי שלך לפניך ולהיפטר בכך, אבל אם הבעלים רוצים, יכולים הם לקחת את הגזילה, ורבה שאמר ששינוי קונה, כוונתו על כרחם של הבעלים, וסובר רש"י שדין זה הוא רק בשינוי בידיים, אבל בשינוי דממילא אינו קונה, ורק מועיל לענין זה שלא יוכל הגזלן להיפטר בהרי שלך לפניך.

**ובחידושי רבנו חיים הלוי** (שם), הקשה לשיטת רב חנינא (לעיל סה, ב) שטלה ונעשה איל אינו קונה בשינוי, מדוע שונה הדבר מדין משנתנו, שבהמה והזקינה אינו יכול לומר הרי שלך לפניך. ותירץ, לפי דבריו שהובאו לעיל, שיש הבדל בין הדין שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, לדין של קנין בשינוי, וכמו שמיישב באבן האזל את שיטת רש"י. אמנם עיין להלן בדברי הראשונים, שמבארים שטלה ונעשה איל הוא פחות שינוי מבהמה והזקינה, ולפי דבריהם ממילא מיושבת קושיית הגר"ח, וכן תירץ **בגליונות חזו"א** שם, שבהמה והזקינה הוא שינוי גדול יותר מטלה ונעשה איל.

## גמ': אפילו גנב טלה ונעשה איל וכו'

### ביאור החידוש בכך שגם טלה ונעשה איל נחשב לשינוי

בביאור החידוש בטלה ונעשה איל שהוא שינוי, כתב **הראב"ד** שהחידוש הוא, שהיה מקום לומר שדוקא כאשר נעשה שינוי של הפסד, בזה הוא שקונה את הגזילה, אבל באופן שהשינוי הוא שנעשה רווח, לא קנה בשינוי כזה, וזה קמ"ל שגם בזה קונה בשינוי, **ובתוס רבינו פרץ** כתב, שיש חידוש בטלה ונעשה איל, משום שאינו הניכר כל כך, שנעשה הכל בחודש אחד, ועל דרך זה כתב **בתוס רי"ד**, שהזקינה הוא שינוי גמור משום שאינה יכולה עוד ללדת וגם אינה ראויה למלאכה, אבל טלה ונעשה איל, דומה לקטן ונעשה גדול, וקמ"ל שגם בשינוי כזה קונה.

**תוס' ד"ה והלה**

לרב נחמן שברי ושמא לאו ברי עדיף, האם זה רק לשיטת רבנן שהמוציא מחבירו עליו הראיה או אף לשיטת סומכוס

על מה שהקשו התוס' שלסוברים ברי ושמא לאו ברי עדיף, מדוע כאן כשהלה שותק זכה התובע, כתב **התוס' רי"ד**, שכל מה שסובר רב נחמן שברי ושמא לאו ברי עדיף, זהו רק לרבנן הסוברים שממון המוטל בספק המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל לסומכוס שסובר יחלוקו, באופן שיש ברי ושמא, מודה רב נחמן שלסומכוס הדין יהיה שברי עדיף ונוטל הכל, והברייתא היא כסומכוס שהרי כתוב בה 'זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע יחלוקו'. אולם **התוס'** בבבא מציעא (צז, ב ד"ה לימא) כתבו, שאי אפשר לומר כך, שהרי בגמ' שם הקשו על רב נחמן מהמשנה שם שמבואר בה שברי עדיף, והרי שם המשנה כסומכוס, שכתוב בסיפא 'זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע יחלוקו', ובהכרח שאין לומר שברי עדיף אפילו לסומכוס. אמנם כבר כתב **הרמב"ן** שם בצד אחד כדברי התוס' רי"ד, וכתב שהסיבה שהקשו מהמשנה שם על רב נחמן, אף שהסיפא היא כסומכוס, היא משום שעדיף לגמ' להעמיד את רישא של המשנה לכל הדעות ואפילו לרבנן.

# צז, א

**גמ': התוקף בעבדו של חברו ועשה בו מלאכה פטור**

האם פטורו רק בירד על דעת שאלה או אף בירד על דעת לגזול

**לגבי פטורו של התוקף בעבדו של חברו, כתב הראב"ד** שמדובר דוקא אם ירד בתורת שאלה, אבל אם ירד על דעת לגזול, אין הבעלים מתרצים בכך שתקף בעבד וחייב לשלם להם, לעומת זאת **הרשב"א** כתב, שגם אם ירד בתורת גזילה פטור, כי מכל מקום הרי יש כאן זה נהנה וזה לא חסר.

**גמ': הכי השתא וכו' ביתא מיתבא יתיב וכו' דלא ליסתרי עבדיה**

ביאור מהלך הגמ' על פי דברי הרשב"א לעיל בסוגית זה נהנה וזה לא חסר

בגמ' לעיל (כא, א) הובאו הטעמים שהביאה הגמ' כאן לבאר מדוע דר בחצר חבירו שלא מדעתו פטור, וכתב **הרשב"א** שם שאף קיימ"ל שזה נהנה וזה לא חסר פטור, בכל זאת הוצרכה הגמ' לטעמים אלו, משום שלעולם יש מקצת הפסד בבתים על ידי רגל הדרים שם, וטעמים אלו מועילים לכך, שההפסד מקצת לא יחשב כחסר, כי כנגד זה יש לבעלים רווח משום טעמים אלו, **ובביאור הגר"א** (סי' שסג ס"ק טז) ביאר את הגמ' כאן לפי דברי הרשב"א, שכמו כן כאן יש מקצת הפסד לבעלים על ידי שמעביד את העבדים, משום שנכחש כח העבד, וכאן אין את הטעמים שיש בחצר שיש לו רווח מזה, ואם כן מקשה הגמ' שיהיה חייב משום מקצת ההפסד, ועל זה תרצה הגמ', שגם כאן יש לו רווח בכל ש'ניחא ליה דלא ליסתרי עבדיה'.

**גמ': התוקף ספינתו של חברו וכו' הא דלא עבידא לאגרא**

הטעם שבספינה שאינה עומדת להשכרה אינו מתחייב לשלם את כל השכר מדין נהנה

על דברי הגמ' שכשהספינה אינה עומדת להשכרה, אינו נעשה שוכר ולכן אינו משלם אלא פחת, הקשה **הרשב"א** מדוע אינו חייב לשלם את כל השכר, הרי הדין שאף שזה נהנה וזה לא חסר פטור, כאשר יש קצת חסרון צריך לשלם את כל דמי ההנאה, [וכמו שמוכח בסוגיה לעיל (כ, א-ב)], ואם כן כאן שיש פחת מדוע לא יצטרך לשלם כל השכר. ותירץ, שהגמ' לעיל מדברת בקרקע, וכאן מדובר במטלטלין. **ובשער המלך** (הל' גזילה פ"ג ה"ט) מבואר שכונת הרשב"א, שקרקע אינה נגזלת, ואם כן אפשר לחייבו על ההשתמשות מדין נהנה, אבל במטלטלין הוא נעשה גזלן, [ומשום שואל שלא מדעת גזלן], והדין שגזלן

אינו משלם על מה שמשתמש [וכמו שהובא לעיל צו, ב]. [**והחזו"א** כתב, שבמטלטלין דעת הבעלים להוציאו מיד ואין דעתו על השכר].

**ובנמוקי יוסף** בשם **הרמ"ה** כתב, שמה שאינו משלם כל השכר משום נהנה, הוא משום שגם כאשר יש חסרון הדין הוא שאינו משלם אלא את דמי החסרון ולא את כל שיעור ההנאה, וזהו כשיטתו לעיל (כא, א), שגם כאשר יש מקצת חסרון אין מגלגלים עליו לשלם את הכל. אמנם **בשלטי הגבורים** בבבא מציעא (סד, ב) הקשה, שכל דבריו נכונים באופן שירד שלא בשעת מלאכה, אבל אם ירד בשעה שהבעלים היו עושים בעצמם מלאכה בספינה, אם כן נמצא שיש כאן חסרון של כל השכר, שהרי הבעלים מפסידים את מה שהיו עושים מלאכתם בספינה. והשלטי הגבורים עצמו כתב לתרץ, שהסיבה שהוא פטור, הוא משום שהוא גזלן וכמו שהבאנו לעיל בשם השער המלך שביאר כך את דברי הרשב"א.

[ויש לתרץ את קושית השלטי הגבורים על פי דברי הרמ"א והבאר הגולה. **שהרמ"א** (סי' שסג סעי' ו) כתב, שאם תקף את חבירו והוציאו מביתו ודר בו, הוא פטור מפני שאין זה אלא גרמא בעלמא, **ובבאר הגולה** שם (אות ג) כתב, שאם לאחר שהוציאו מביתו הוצרך הבעלים לשכור בית אחר, חייב לשלם התוקף את דמי השכירות, משום שנמצא שהבעלים חסר, ומבואר מדבריו שמה שאינו מניחו להשתמש בביתו כל זמן שאינו שוכר בית אחר, לא נחשב שהוא מחסרו, ולפי זה גם כאן בספינה מה שמונע את הבעלים מלהשתמש בספינה, כל זמן שהבעלים לא ישכור ספינה אחרת לא יחשב כחסרון].

שהסיבה שהוא נחשב כגזלן, היא משום שהוא תקף חבירו על כרחו, אבל אם היה יורד סתם שלא מדעת חבירו, באופן כזה לא היה נחשב כגזלן, ולא היה צריך לשלם על הפחת. והנה **הרמ"א** (סי' שח סעי' ז) הביא את דברי **התרומת הדשן** (סי' שטז), שהלוקח חמורו של חבירו שלא מדעתו, וכונתו לתת את שכרו, אם החמור עומד לשכירות אין לו דין גזלן. וכתב המחנה אפרים שדין זה הוא על פי שיטת רש"י, שרק אם תוקף את הספינה על כרחם של הבעלים נעשה בכך גזלן. אמנם **הקצות החושן** על הרמ"א (שם ס"ק ג) **ובתרומת הכרי** (סי' שסג סעי' ה) כתבו, שרש"י שמבאר בגמ' שחיובו משום גזילה, הוא שלא כדברי הרמ"א שכתב שאין לחייבו משום גזלן. **והט"ז** שם כתב שמדברי **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ג ה"ח), וכן מדברי **השו"ע** (סי' שסג סעי' ה), שכתבו שנוטל פחתה משום שירד שלא ברשות נראה, שבכל ענין שיורד שלא ברשות יש לו דין גזלן, ולא רק אם תקף על כרחם של הבעלים.

**ובקצות החושן ובתרומת הכרי** שם כתבו, שלפי מה שמבואר ברמ"א לפי הבנתם, שאין לו דין גזלן בשום מקרה, צריך לומר שמה שמבואר בסוגיה שיכול לתבוע את פחתה, הוא באופן שנפחתה הספינה מחמת השתמשות היורד לספינה, ואף שאם היה שוכר את הספינה מדעת בעלים היה פטור על פחת זה, משום שהוא כמתה מחמת מלאכה, מכל מקום כשיורד שלא מדעת בעלים, אינו יכול ליפטר משום מתה מחמת מלאכה, שהרי לא נתן לו הבעלים רשות להשתמש, אבל אם יהיה פחת שלא מחמת השתמשות, הרי זה אונס, והוא פטור לשיטת הרמ"א.

## *גמ': הא דנחית לה אדעתא דאגרא

### הטעם שביורד על דעת שכר יכול לתבוע את הפחת, והאם יורד שלא מדעת בעלים על דעת שכר - נעשה גזלן בכך

בביאור מדוע כשירד על דעת שכר יכול לתבוע את הפחת, אם פחתה גדול משכרה, כתב **רש"י** שהטעם משום שנטלה על כרחו וגזל הוא. **והט"ז** (סי' שסג סעי' ה) **והמחנה אפרים** (דיני גזילה סי' טו) כתבו, שמבואר ברש"י

## *גמ': והא דנחית לה אדעתא דגזלנותא

### אם מדובר בפחת שנחשב לשינוי או לא, והאם נחשב לגזלן גמור, ושיטות האחרונים בסיבת תשלום הפחת אף שמשיב את הספינה

על הדין שאם ירד על דעת גזלה משלם רק את הפחת, הקשה **הראב"ד** בדרך ממה נפשך, באיזה פחת מדובר בגמ', אם בפחת שעל ידו נחשב שיש כאן שינוי בספינה, מדוע משלם רק את הפחת, הרי הדין הוא שאין שמים

לגזלן, וצריך לשלם ספינה חדשה וזאת תהיה שלו, ואם מדובר בפחת שאין בו שינוי בספינה, מדוע צריך בכלל לשלם את הפחת, הרי הדין הוא שאם לא נשתנית הגזילה, יכול לומר לנגזל הרי שלך לפניך ונפטר. ובתחילה כתב, שבאמת מדובר שאין בספינה שינוי מחמת הפחת, ואף שכך הדין הוא שכל פחת שאינו חוזר צריך לשלמו, כלומר, שאף שאינו קונה הגזילה והיא חוזרת לבעלים, עדיין צריך לשלם הפחת, וכתב על זה הראב"ד שאינו נראה ודחה תירוץ זה. **ובקובץ שיעורים** (אות קכג) הקשה, שהראב"ד סותר את דברי עצמו, שהרי לעיל (צד, א) הובאה שיטת הראב"ד, שגם לסוברים ששינוי אינו קונה, ומחזיר הגזילה לבעלים גם לאחר שינוי, עדיין צריך לשלם את הפחת, וכאן כתב הראב"ד שאינו צריך לשלם את הפחת. וכתב שצריך לחלק, שדוקא פחת שיש בו שינוי, בזה אנו אומרים שגם לסוברים שינוי לא קונה, עדיין יש כאן חסרון בגזילה, וממילא נחשב שאת החלק החסר אינו מחזיר, ולכן אין כאן השבה על מה שנחסר, ומשום כך צריך לשלם הפחת, לעומתו פחת שאין בו שינוי, בזה מסתבר לומר שנחשב כמו שמחזיר את כל הגזילה, ומשום כך לא יצטרך לשלם כלום. **ובחידושי רבנו חיים הלוי** (הל' גזילה פ"ב הט"ו) כתב בשיטת **הרמב"ם**, שכל פחת גם אם אין בו שינוי, הרי הוא צריך לשלם ואינו נפטר במה שמחזיר את הגזילה, כי עדיין על חלק זה שנפחת, אין כאן השבה לבעלים, וצריך לשלם את דמי הפחת, וזו הסיבה שמשלם כאן את הפחת, ובאמת מדובר בפחת שאין בו שינוי כלל, ועם זאת צריך לשלם את הפחת.

**והראב"ד** עצמו מתרץ, שמדובר בפחת שיש בו שינוי, אלא שכאן אינו נידון כגזלן גמור, אלא כשואל שלא מדעת, שהרי לא תקף אלא לעשות מלאכתו ולהחזיר את הספינה, ומשום כך אף שיש לו דין גזלן לענין שלא נפטר במתה מחמת מלאכה והוא חייב באונסים, מכל מקום דינו ששמים לו את השברים, ואין אנו קונסים אותו להשיב דמי ספינה חדשה. **ובחידושי רבנו חיים הלוי** שם מבואר, שכוונת הראב"ד שבשואל שלא מדעת אין את הדין של שינוי קונה, ומשום שאינו מתכוון מתחילה כלל לקנות את הגזילה, אלא רק להשתמש ולהחזיר, ומשום כך מחזיר את הספינה כמות שהיא, מאחר שלא קנה את הספינה. וכתב הגר"ח שלפי דרכו [שהובאה לעיל צו, ב] בשיטת הרמב"ם, שכאשר אינו כעין שגזל, גם אם אינו קונה את הגזילה, מכל מקום כבר אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, ויכול הבעלים לומר שישלם לו דמים ויטול את הגזילה לעצמו, אם כן גם בשואל שלא מדעת צריך להיות הדין כך, שאף שאינו קונה הגזילה, בכל זאת יוכלו הבעלים לומר לו שיטול את הגזילה לעצמו וישלם לו דמי ספינה חדשה, **ובחידושי רבי ראובן** (סי' ח אות ג) כתב, שבאמת גם הראב"ד מודה שבגזלן, גם אם לא קנה את הגזילה, בכל זאת יכול הבעלים לתבוע שיתן לו דמים, וכדברי הגר"ח. אלא ביאור דברי הראב"ד הוא, ששואל שלא מדעת אין לו כלל קניני גזילה, ומה שהוא חייב כגזלן, הוא משום שבכל גזלן יש חיוב גם מדין מזיק אף ללא קנינים כלל, ולפי זה ביאר, שכל הדין שאין שמים לגזלן, וצריך לשלם דוקא דמים, ואינו יכול להחזיר השברים, הוא רק כלפי גזלן שיש לו קניני גזילה, שבו יש חיוב והשיב את הגזילה, וצריך להשיב כעין שגזל, כלומר, או את הגזילה כשהיא כעין שגזל או דמיה, אבל גזלן שאין לו קניני גזילה, בזה חיובו הוא רק כמו מזיק, שדינו שיכול לשלם גם שוה כסף, וממילא נפטר גם בשברים של הגזילה מדין תשלום, ומשום כך אף שעל ידי הפחת הגזילה איננה כעין שגזל, עדיין יוכל להחזירה, שהרי יכול לשלם בכל דבר.

תירוץ נוסף כתבו **הראב"ד והרשב"א**, שמדובר בפחת שיש בו שינוי ואינו כעין שגזל, ועם זאת הדין ששמים לגזלן במקרה כזה ויכול להחזיר את הספינה ולשלם את הפחת, והטעם, מכיון שעדיין היא ראויה למלאכתה הראשונה, ומבואר **בתרומת הכרי** (סי' שסג סעי' ה), שכוונתם שאף שקונה את הספינה בשינוי, מכל מקום דינו שיכול לשלם אותה מכיון שראויה למלאכתה הראשונה, ואין צריך לשלם דוקא בדמים.

**והאור שמח** (הל' גזילה פ"ג ה"ח) כתב, שמדובר שאין שינוי בפחת זה, וחיובו על הפחת כאן הוא משום דין מזיק, מפני שנפחתה הספינה על ידי שימושו בה. **ובחזו"א** כתב שממה שהראב"ד והרשב"א לא תירצו כדבריו, מוכח שלדעתם כל שמחזיר את הגזילה ומקיים השבת הגזילה, הדין הוא שאינו חייב על מה שנפחת מתורת מזיק, **ובנמוקי יוסף** (לעיל יא, א) מבואר כדברי האור שמח, שאפשר לחייב את הגזלן משום מזיק, ואינו נפטר מחיובי מזיק על ידי שמחזיר הגזילה ואומר הרי שלך לפניך.

## *__גמ': אמר רב הונא וכו' נפסל פסלתו מלכות ורב יהודה אמר פסלתו מלכות נמי היינו נסדק__

### לרב הונא שפסלתו מלכות אינו שינוי האם גם בשף מטבע אינו שינוי, והאם אפשר ללמוד מחיובי מזיק לדין שינוי

בביאור מדוע פסלתו מלכות יכול לומר לו הרי שלך לפניך, ההבנה הפשוטה היא, שאף שנפסלה המטבע, מכיוון שלא נעשה שום שינוי במטבע עצמה, אין כאן שינוי, ובנקודה זו נחלקו רב הונא ורב יהודה. הבנה אחרת עולה מדברי **התוס'** להלן (צח, א ד"ה השף), שלרב הונא אף אם נעשה שינוי בגוף המטבע, כל עוד שינוי זה הוא רק בצורת המטבע, וכגון כששייף את ההטבעה שעל המטבע, אין זה נחשב לשינוי, ומחלוקתם של רב הונא ורב יהודה היא, אם שינוי בצורת המטבע שאינו מחסר בערכה ובמהותה נחשב לשינוי. שעל דברי רבה שאמר השף מטבע של חבירו פטור, ואיננו נידון כמזיק, כתבו התוס' שרבה בהכרח סובר כרב הונא שפסלתו מלכות אינו כנסדק לענין שינוי בגזילה, כי אם פסלתו מלכות הוא כנסדק, כל שכן ששף מטבע הוא כנסדק, ומדוע פטור. מתבאר מדברי התוס', שמה שנחשב לשינוי לענין גזילה, נחשב גם לנזק גמור בדיני מזיק. **ובישׁ"ש** (סי' יז) הקשה על דבריהם, שהרי גם לרב הונא שפסלתו מלכות אינו כנסדק, זהו דוקא בפסלתו מלכות שלא נשתנה המטבע, אבל אם שף את הצורה, לכאורה גם לרב הונא הוא שינוי, ובהכרח, שאין להשוות חיובי מזיק לדיני שינוי בגזילה, ואף דבר שנחשב לשינוי ואינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, עדיין יתכן שחיוב מזיק לא יהיה בו. אמנם להבנת התוס', אכן גם בשף מטבע יסבור רב הונא שאינו שינוי, ויכול לומר לו הרי שלך לפניך, וכן כתב **הקצות החושן** (סי' שפו ס"ק יא) שבאמת מדברי התוס' מוכח, שלרב הונא שפסלתו מלכות אינו כנסדק, גם שף מטבע לא נחשב כנסדק, ויוכל לומר לו הרי שלך לפניך, וכן כתב **בתוס' רי"ד** להלן (צח, א).

ושיטת **הרשב"א והישׁ"ש** להלן שם, שגם רב הונא מודה בשף מטבע שנחשב לשינוי, ואינו יכול לומר הרי ששלך לפניך, ורק בפסלתו מלכות סובר רב הונא שאינו שינוי, משום שלא נעשה שום שינוי במטבע עצמה. [והוכיחו את דבריהם, ממה שמבואר בגמ' לעיל (צו, ב) שהגוזל מטבעות והתיך אותן לגוש כסף, נחשב לשינוי וקונה, הרי שאיבוד צורת המטבע נחשב לשינוי, אף שלא נפחת שווי הכסף. **ובאבן האזל** (הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ד) כתב, שאין להוכיח משם, שבעוד שבשף מטבע, המטבע נשארה בצורתה ונחשבת למטבע פסולה, במקרה שהתיכה לגמרי, איננה כלל בצורת מטבע, וזה בוודאי נחשב לשינוי גמור, שהרי אין לה תורת מטבע כלל].

עוד כתב שם **הקצות החושן**, שמדברי **הרמב"ם** שפסק (הל' חובל ומזיק פ"ז הי"א) שהשף מטבע של חבירו, חייב רק משום דין גרמי, ומאידך, פסק (הל' מגזילה פ"ג ה"ד) שמטבע שפסלתו מלכות נחשב לשינוי, וכן פסק **בשו"ע**, מבואר שלא כדברי התוס', שהרי התוס' כתבו שרבה שסובר ששף מטבע אינו מזיק, בהכרח סובר כרב הונא שפסלתו מלכות אינו שינוי, ואילו הרמב"ם והשו"ע פסקו ששף מטבע אינו מזיק אלא גרמי, ובכל זאת פסקו שפסלתו מלכות נחשב לשינוי, וכתב הקצות החושן שהם סוברים שיש לחלק בין דין שינוי לגבי גזילה לבין חיובי מזיק, שלגבי מזיק הכלל הוא, שצריך שיחסר את ממון חבירו על ידי מעשיו, ולגבי גזילה די בכך שיהיה שינוי בגזילה, אף שאין כאן חסרון.

## __גמ' שם__

### ביאור מחלוקת רב הונא ורב יהודה לפי השיטות החולקות על שיטת התוס'

בביאור מחלוקתם של רב הונא ורב יהודה, לשיטות שהובאו לעיל הסוברות שנחלקו רק בפסלתו מלכות, ומשום שלא נעשה כל שינוי בגוף המטבע, כתב **הקובץ שיעורים** (אות קכח), שנחלקו האם פסלתו מלכות נחשב להיזק ניכר, כי מצד אחד, אין הנזק ניכר במטבע עצמו שהרי לא נעשה בו כל שינוי, ומצד שני, כעת שפסלתו המלכות ניכר בצורת המטבע שהוא פסול, ואינו ראוי לשימוש. ולרב הונא נחשב כהזיק שאינו ניכר, ומשום כך גם איננו נחשב לשינוי, ולרב יהודה נחשב להיזק ניכר, ומשום כך נחשב גם לשינוי. בדרך אחרת כתב **האור שמח**

(הל' חובל ומזיק פ"ג ה"ח), שמחלוקתם של רב הונא ורב יהודה היא בדין שינוי בגזילה, האם בכדי להחשיב לשינוי, צריך שהשינוי יעשה בגזילה עצמה, או שאף אם הדבר נותר כפי שהיה, די בכך שניכר מסיבה חיצונית שחל שינוי בגזילה להחשיבו לשינוי. ורב הונא סובר, שצריך שהשינוי יעשה בגזילה עצמה, ומשום כך בפסלתו מלכות שאין כאן שינוי במטבע עצמה, אינו נחשב לשינוי, ואילו רב יהודה סובר, שכל שניכר שחל שינוי בגזילה נחשב לשינוי, והרי ניכר כעת במטבע שהיא פסולה. [**ובחידושי רבי מאיר שמחה** כתב לפי זה, שכל מה מבואר בגמ' (גיטין נג, א), שאם היזק שאינו ניכר נחשב להיזק, ממילא גם נחשב לשינוי לגבי גזילה, זה רק לפי רבי יהודה הסובר שפסלתו מלכות גם נחשב לשינוי, אבל לדעת רב הונא אף אם היזק שאינו ניכר נחשב להיזק, לגבי שינוי בגזילה לא יועיל, משום שצריך שיהיה שינוי בגוף הגזילה בכדי להחשיבו לשינוי].

## <u>גמ': אלא היכי דמי נפסל שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת</u>

### ביאור ההבדל בין מטבע שפסלתו מלכות לפסלתו מדינה

בביאור ההבדל בין פסלתו מלכות לפסלתו מדינה, כתב **היש"ש** (סי' יב) שבפסלתו מדינה, המטבע יוצאת בשאר המדינות שבאותה המלכות, ואילו בפסלתו מלכות, המטבע אינה יוצאת בכל המדינות שבאותה מלכות, אך מה שהמטבע יוצאת במלכות אחרת, אין זו סיבה שלא יחשב לשינוי, וכן נראה מדברי **הראב"ד**, שכתב על פסלתו מדינה, שאין זה נחשב לשינוי, משום שיכול להוציאו במדינה אחרת באותה מלכות, ועוד כתב הראב"ד (בע"ב), שבפסלתו מלכות המטבע יוצאת במלכות אחרת, ועם זאת נחשב לשינוי. אמנם **החזו"א** כתב, שבפסלתו מלכות המטבע אינה יוצאת בשום מקום, ובפסלתו מדינה המטבע יוצאת במדינה כלשהי, ואין חילוק בין אם מדובר באותה מלכות או במלכות אחרת.

## <u>גמ': המלוה על המטבע ונפסלה רב אמר נותן לו מטבע היוצא באותה שעה</u>

### מחלוקת רש"י ותוס' עם הרי"ף והרמב"ם אם דינו של רב הוא בכל חוב דמים או רק כשהלוהו מטבע וסיכמו שיתן לו מטבע

בדין המלוה על המטבע ונפסלה, שלדעת רב חייב לתת לו מטבע היוצאת באותה שעה, שיטת **רש"י ותוס'** היא, שדוקא באופן שקיבל עליו לתת מטבע, באופן כזה סובר רב שצריך לתת דוקא מטבע היוצאת, ולא נפטר בנתינת מטבע שהיתה בשעת ההלואה, אבל אם לא פירשו שיתן מטבע, אלא סתם סיכמו שיתן לו דמים, באופן זה גם רב מודה שיכול לתת מטבע שהיתה יוצאת בשעת ההלואה, אף שעכשיו המטבע נפסלה. אמנם **הרב המגיד** (הל' מלוה ולוה פ"ד הלכה יא-יב) כתב בשיטת **הרי"ף והרמב"ם**, שלדעתם גם במלוה סתם, ואינו מפרש שיחזיר לו מטבע, סובר רב שצריך לתת לו מטבע היוצאת דווקא, ואינו יכול להחזיר לו את המטבע שהלוהו, מכיון שעכשיו היא פסולה, ומה שהוזכר בגמ' הלשון 'המלוה על המטבע', הוא להסביר את דינו של רב, כלומר, שמשום כך צריך ליתן לו מטבע היוצאת באותה שעה, מכיון שכל מלוה דעתו על המטבע. ועוד כתב, שלא רק באופן של הלואת מעות, אלא גם באופן שמוכר פירות וקוצץ עבורם דמים ואינו מפרש מטבע, צריך לפרוע לו דוקא במטבע היוצאת באותה שעה.

## <u>ביאור שיטת רש"י</u>

### שתי דרכים בביאור שיטת רש"י שיש ההבדל בין הלוהו סחורה להלוהו מעות

בשיטת **רש"י** שמחלק בין אם הלוה לו סחורה או הלוה לו מעות, מבואר **בתוס'**, שמלוה מעות אינו מזכיר שיתן לו מעות, שהרי גם אם אינו מפרש, הרי הוא צריך להחזיר מעות כמו שקיבל, וכיון שאינו מפרש, ממילא גם לרב אנו אומרים שיכול לתת לו את המעות שקיבל ממנו בשעת ההלואה, לעומת זאת במלוה סחורה הרי צריך לפרש

שיחזיר לו מעות, וממילא מכיון שהוא מפרש, סובר רב שדעתו שיתן לו דוקא מטבע היוצאת באותה שעה. **והמאירי** מבאר, שהחילוק בין סחורה למעות, שבמלוה לו סחורה, באם לא היה מלוה לו, הרי היה עכשיו בידו סחורה, והיה מוכר עכשיו את הסחורה, והיה מקבל עבורה מטבע שיוצאת עכשיו, ומשום כך אנו אומרים שגם מתחילה דעתו שיתן לו דוקא מטבע היוצאת באותה שעה, אבל במלוה מעות, הרי אם לא היה מלוה לו, היה עכשיו בידו מטבע שנפסלה, ומשום כך אנו אומרים שגם כעת שהלווהו יכול להחזיר לו מטבע שנפסלה.

## *תוס' ד"ה המלוה

### הטעם שאם סיכמו שישיב לו מטבע היוצאת מועיל הסיכום לחיובו הרי מטבע אינה מחייבת, וביאור שני דרכים בהגדרת הלוואת מעות

על מה שמבואר בתוס', שאם אינו מזכיר בשעת הלואה שיחזיר מעות, הדין הוא שרב מודה לשמואל, שיכול לתת לו מטבע שהלוהו, ומה שצריך לתת מטבע היוצאת באותה שעה, הוא רק משום שהתנה שיחזיר לו מעות, ואנו מפרשים שכוונתו שיחזיר לו מעות היוצאות באותה שעה, הקשה **המחנה אפרים** (דיני ריבית סי' כו), שבגמ' בבבא מציעא (מה, ב) מבואר, שכמו שמעות אינן קונות מטלטלין, כמו כן אין בכוחן של מעות לחייב שיתן לו דבר מסוים כנגד המעות שנתן לו, ואינו מתחייב אלא לפרוע את מה שקיבל ממנו, ואם כן מכיון שללא תנאי, הדין שאינו מחויב אלא לתת לו את המטבע שהלוהו, ונמצא שההלואה מצד עצמה אינה מחייבת אלא להחזיר את אותו מטבע שקיבל ממנו, תמוה, האיך מועיל התנאי לחיובו להחזיר דוקא מטבע היוצאת באותה שעה, הרי אין בכח המטבע לחייבו. **והחזו"א** כתב לבאר, שבאמת בכל הלוואת מעות, ישנן שתי דרכים להעמיד את ההלואה, האופן האחד, שהוא מלוה לו את המעות וכמו הלואת סאה בסאה, כלומר, שהוא מחויב להחזיר לו כמו מה שקיבל ממנו, ובדרך זו, הדין שגם אם נפסלה המטבע, אינו מחויב להחזיר לו אלא את המטבע שקיבל ממנו, וכדוגמת הלואת סאה בסאה, שגם אם הוזלו החטים אינו מחויב להחזיר אלא סאה חטים כמו שקיבל, כמו כן כאן אינו מחויב להחזיר אלא מטבע כמו שקיבל, ומשום שנפסלה המטבע דינו כהוזלה המטבע, וכמבואר בתוס'. אמנם יש אופן נוסף, שההלואה לא חלה על עצם המטבע, אלא על שוויות המעות, שמלווה לו את ערך המעות, כלומר, שהוא מלוה לו סכום של ממון כמו הערך של המטבעות שנותן לו, ואין כונתו כלל להעמיד את ההלואה על עצם המטבע, ובדרך זו, בוודאי שאינו יכול להחזיר לו מטבע שנפסלה, גם אם היא אותה המטבע שלווה, שהרי אין חיובו כלל להחזיר מטבע שלווה, אלא להחזיר את שוויות המעות שקיבל, ומטבע שנפסלה אינה שווה כמו מה שקיבל ממנו. וזהו ביאור שיטת רב, שכאשר מפרש שיחזיר לו מעות, דעת המלוה שההלואה אינה חלה כלל על עצם המטבע, אלא רק על שוויות וערך הממון של המטבעות שנותן לו, ואם כן ממילא ברור שאינו יכול לפרוע אלא מטבע היוצאת באותה שעה.

[**ובשיטה מקובצת** (בע"ב) בסוגיית מלכיות מקפידות, כתב בשם **הרמ"ה**, שכל מה שסובר רב שאינו יכול ליתן לו מטבע שנפסלה, הוא דוקא אם אי אפשר להוציאה אלא במישן, אבל אם אפשר להוציאה כאן, רק שהיא שוה פחות ממה שהיתה בשעת ההלוואה, באופן כזה מודה רב שאפשר לפרוע במטבע שנתן לו, ולפי הביאור של החזו"א הרי גם באופן זה צריך היה הדין להיות שלדעת רב לא יוכל להחזיר, שהרי נתחייב לו שוויות וערך של המטבעות, ומכיון שהוזלו כאן, נמצא שאינו פורע את כל מה שהתחייב בהלוואה, אמנם בתשובות שציין **רעק"א** (גליון חו"מ סי' עד, וביו"ד סי' קסה) נראה, שבאמת הדין הוא שלא כחידושו של הרמ"ה, אלא שגם אם יוצאת המטבע כאן, אם נפחתה שוויות המטבע, צריך לתת לו כפי השווי שהיתה שווה בשעת הלואה, ואינו נפטר בכך שמחזיר לו את אותו סכום המטבעות שלוה ממנו].

## בהמשך דברי התוס'

### האם גם במטבעות של ימינו קיים דין התוס' שבהלוואה סתם יוכל לפרוע מטבע שנפסלה

על מה שמבואר **בתוס'** שבהלואה בסתם, יכול לתת גם מטבע שנפסלה, כתב **הרא"ש** שדין זה הוא אפילו אם המטבע אינה יוצאת בשום מקום.

ומבואר **בקובץ שיעורים** (אות קלא) **ובחזו"א**, שכל מה שמבואר שאפשר להחזיר גם מטבע שנפסלה, הוא דוקא בזמן שהמטבעות היה להן שווי מצד עצמן, שהיו עשויות מנחושת או מכסף שהיה למתכת שווי עצמי, והצורה רק היתה סיבה שהמטבע יוצאת בהוצאה, ומשום כך, גם אם נפסלה המטבע אין זה נידון אלא כהוזל, אבל בזמן הזה שאין למטבעות ערך מצד עצמן כלל, וכל השווי שלהן הוא רק משום שאפשר לשלם בהן, אם כן כאשר נפסלה המטבע הרי אינה שווה כלום, ובוודאי שאין זה דומה להוזל, וממילא גם בהלואה סתם, ברור שלא יוכל הלווה לפרוע במטבע שנפסלה.

# צז, ב

## <u>בהמשך תוס' ד"ה המלוה (המתחיל בע"א)</u>

כמה דרכים בביאור ההבדל בין חיוב גזלן לחיוב הלוואה לגבי דין החזרת מטבע שנפסלה

לגבי מה שכתבו התוס' שיש חילוק בין חיוב גזלן לחיוב הלוה להחזיר את ההלואה, מבואר **בהגהות מיימוניות** (הל' מלוה ולוה פ"ד אות מ), שבגזילה הרי הוא מחזיר את מה שגזל ואומר לו הרי שלך לפניך, אבל בהלוואה, הואיל ולהוצאה ניתנה, הרי זכה מיד במעות, ולא שייך כאן לומר הרי שלך לפניך. **וביש"ש** (סי' יג) כתב שאין צורך לחילוק זה, שהרי מבואר בתוס' שכל מה שהוא חייב להחזיר לו מטבע היוצאת באותה שעה, הוא רק משום שהתנה עמו, ואם כן בגזילה שאין שום התנאה, ממילא יכול להחזיר מטבע שגזל ממנו. [**ובחזו"א** כתב שמכל מקום סברת ההגה"מ שבגזילה מחזיר מטבע שגזל משום שאומר לו הרי שלך לפניך, הוא נכון, שהרי באם תאבד המטבע שגזל, לא יוכל להחזיר במטבע שהיא כמו מה שגזל, אלא יצטרך לשלם במטבע היוצאת ואף שלא התנה וכמבואר בתוס', והטעם, שדוקא בהלואה צריך התנאה, כי אם לא יתנה הרי זה כהלואת סאה בסאה, שגם אם הוזל מחזיר סאה שלוה, משא"כ בגזילה, ללא שיכול לומר הרי שלך לפניך, חיובו להחזיר הוא שיהיה שוה כמו שהיתה השוויות של הגזילה].

## <u>בהמשך דברי התוס'</u>

ביאור ראיית התוס' מלווה חיטים והוזלו

על ראיית התוס' שאם הוזלו משלם כפי הזול, מהדין שלווה חטים והוזלו נותן חטים, הקשה **בשו"ת מהרש"ך** (חלק א סי' סב) ששם מה שאינו מחזיר כפי שוים בשעת ההלואה, הוא משום איסור ריבית, שכיון דעכשיו החטים שוים פחות, הרי מיחזי כריבית אם ישלם יותר ממה ששוים עכשיו, אבל במלוה מטבע אין בו משום מיחזי כריבית, שהרי הלוה דינר והוקר נותן לו דינר, ואם כן, מנין לתוס' שאם הוזל אינו צריך לתת כפי מה שהיתה שוה בשעת הלוואה. **ובמחנה אפרים** (דיני ריבית סי' כז) כתב, ששיטת התוס' שמה שהוזלו חטים נותן חטים, אינו משום איסור ריבית, אלא משום שעיקר חיובו הוא להחזיר מה שלוה, [ורק מה שאם הוקר אינו מחזיר חטים, זהו משום איסור ריבית], ולפי זה אין לחלק בין הלוה חטים להלוה מטבע, ובשניהם אינו מחויב להחזיר אלא כמו שהם שוים עכשיו, והביא שכן מבואר **בשו"ת הריב"ש** (סי' שצו).

## <u>עוד בהמשך דברי התוס'</u>

לפי הרמב"ם רב ושמואל בהכרח סוברים כרב יהודה שפסלתו מלכות הוא כנסדק, שלא כדברי התוס'

בדברי התוס' שרב ושמואל סוברים בהכרח כרב הונא, ואילו לרב יהודה שפסלתו מלכות הוא כנסדק, בוודאי שאינו יכול להביא לו מטבע שפסלתו מלכות, עמד בזה **היש"ש** (סי' יג), שהרמב"ם פסק (הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ב) כשמואל, שאם יוצא במישן יכול להחזיר לו, וגם פסק (הל' גזילה פ"ג ה"ד) כרב יהודה שפסלתו מלכות הוא כנסדק. וכתב היש"ש, שלשיטת הרמב"ם צריך לומר, שרב ושמואל מדברים בפסלתו מדינה ולא בפסלתו מלכות, ובפסלתו מדינה גם רב יהודה מודה שאינו כנסדק, אלא שהקשה, שכיון שמבואר בגמ' ששמואל מדבר

כשמלכיות מקפידות, אם כן בהכרח שדיבר בפסלתו מלכות ולא רק פסלתו מדינה. [ולפי המבואר לעיל בדעת **החזו"א**, שהחילוק בין פסלתו מלכות לפסלתו מדינה, הוא האם יוצא במקום אחר, וכל שיוצא במקום אחר כלשהו, גם אם פסלתו מלכות נחשב כפסלתו מדינה, אפשר לתרץ, שגם אם רב ושמואל מדברים בפסלתו מלכות, בכל זאת מכיון שהמטבע הרי יוצאת במישן, עדיין דינו כפסלתו מדינה, וגם רב יהודה מודה בזה שאינו כנסדק].

## גמ': דאית ליה אורחא למיזל למישן

### ביאור הסיבה שצריך שתהיה לו דרך למישן

בביאור הסיבה שצריך שתהיה לו דרך למישן, כתב **הראב"ד** שהוא משום שאומדן הדעת הוא, שכשאמר לו שיחזיר לו, כוונתו למטבע הראוי לו, ואם אין לו דרך לשמישן, אין זה מטבע הראוי לו. **והרשב"א** כתב, שכל מטבע שאינו ראוי לו באותו מקום שהוא שם, וגם אין לו דרך ללכת לאותו מקום שיוצא שם, אין טבעו חשוב לקרות לו מטבע.

**ובקובץ שיעורים** (אות קלב) כתב, שמקושית הגמ' בסמוך מדין מעשר שני, מוכח שאם אין לו דרך, אינו נחשב מטבע, שהרי דין מעשר שני תלוי בכך שלדבר שמחלל עליו יש שם מטבע או לא, והקשה לפי זה, מדוע שם מטבע תלוי באם יש לבעלים דרך לשם או לא, שהרי מסברא שם מטבע נקבע לפי הציבור כולו, ולא לפי הבעלים האם יש להם דרך שימוש בה או לא, ואם כן אם אנו אומרים שמה שיוצא במישן ראוי שמחמת זה יש לו שם מטבע, גם אם הוא עצמו אין לו דרך לשם, עדיין מדוע לא יחשב מטבע.

## גמ': איתיביה רבא לרב נחמן אין מחללין וכו'

### הטעם שהגמ' הקשתה מהברייתא רק על רב נחמן ולא על שיטת רב

על דברי הגמ' שהקשתה רק לרב נחמן, הקשה **הבעל המאור**, מדוע לרב לא קשה מברייתא זו, הרי לשיטתו לעולם אינו נחשב למטבע ואפילו אם יש לו דרך למישן. ותירץ, שרב תנא הוא ופליג. ועוד תירץ, שהתירוץ לשמואל מתרץ גם לרב, כי גם רב לא דיבר אלא באופן שמלכיות מקפידות, אבל אם אין מלכיות מקפידות מודה רב שיכול לתת לו מטבע שהלוהו. **והראב"ד** השיג עליו, שעדיין מדוע לא מקשה הגמ' גם על רב, וכתב בחידושיו, שעל רב לא קשה, כי ניתן לומר שדוקא במלוה על המטבע אינו יכול להחזיר לו מטבע שנפסל, ואפילו יוצא במישן ויש לו דרך לשם, משום שאנו אומרים שדעתו להתנות שיחזיר רק מה שיוצא כאן, אבל לשמואל שאמר שאין צריך שיצא דוקא כאן, רק עליו הקשתה הגמ', שבהכרח הצורך שיהיה לו דרך הוא משום שללא זה אינו נחשב לגביו ככסף שיש בו צורה, ואם כן גם לענין מעשר שני לא יועיל.

## גמ': כשאין מלכיות מקפידות וכו'

### ביאור התועלת בכך שאין המלכיות מקפידות והנפק"מ

התועלת במה שאין מלכיות מקפידות, מבואר **ברש"י** שבאופן זה יכול לתת את המעות לבני מישן הבאים לכאן. **והיש"ש** (סי' יג) **והש"ך** (סי' עד ס"ק כה) כתבו, שזה מועיל דוקא באופן שיש סוחרים שבאים ממישן לכאן, שאז יכול ליתן להם את המעות האלו שיוצאין במקומם, אבל אם לא באים סוחרים משם, אם כן אין לו מי שיקח ממנו מעות אלו, וגם אם אין מלכיות מקפידות. אולם **החזו"א** כתב, שגם אם אין סוחרים מצויים, מכל מקום יכול לתת לבני אדם סתם שהולכים למישן, שיקחו אותם ויוציאו שם בהוצאה, וכתב עוד לפי זה, שאם יש סוחרים מצויים, אם כן גם אם המלכיות מקפידות, עדיין הם יקבלו ממנו את המעות גם באופן זה.

## גמ': למאי חזו חזו דזבין בהו בהמה ומסיק לירושלים וכו'

### הטעם שהותר לו לחלל על בהמה הרי אין מחללים מטבע על פירות חוץ לירושלים

**הראב"ד** הקשה, שאין מחללים מטבע על פירות חוץ לירושלים. וכתב תירוץ אחד, שכיון שאם יקנה בזה בהמה

יוכל להעלותה לירושלים, משום כך יכול לחלל, ובדבריו בהשגות (הל' מעשר שני פ"ד הי"ד), נראה שכונתו, שכיון שבדיעבד אם מחלל על פירות חוץ לירושלים חל החילול, אם כן כבר אפשר לחלל מלכתחילה על מעות אלו. ועוד תירץ, שמפני הדחק מתירים לו לחלל לכתחילה מטבע על פירות, גם חוץ לירושלים, וזה כפי התירוץ השני בתוס' (ד"ה דזבין) על קושיתם. **והתוס'** בסוכה (מ, ב) כתבו, שכל מה שאין מחללים מטבע על פירות חוץ לירושלים, הוא רק באופן שאין דעתו להעלות את הפירות עצמם לירושלים.

## רש"י ד"ה והוסיפו

### מחלוקת רש"י והראשונים אם הספק רק לשיטת רב או שאפשר לפרש את הספק גם לשיטת שמואל

על דברי רש"י שהספק הוא רק לפי רב, נחלקו **הראב"ד** ועוד **ראשונים**, וכתבו שאפשר לפרש גם לשמואל, וכגון שאין לו דרך להוציא את המטבע הישנה במקום אחר, או באופן שנפסלה לגמרי, שאז מודה שמואל שאינו יכול לפרוע לו במטבע שהלוה לו.

**ובפני יהושע** כתב, שגם אם נאמר שמדובר שיש לו דרך להוציא את המטבע הישנה, עדיין אפשר להעמיד את הספק גם לשמואל, ולגבי האם רשאי לתת לו מהמטבע החדשה או שיש בזה משום ריבית. אמנם **היש"ש** (סי' טו) כתב, שאם רשאי לתת לו ממטבע הישנה, במקרה כזה בוודאי שאסור לתת לו מהמטבע החדשה, ואף אם לא הוסיפו חומש ולא הוזלו פירות, ומשום מחזי כריבית.

## גמ': והא קא זיילן פירי

### אם זיילן פירי הוא דווקא או כל מקרה שיש לו רווח מהפרעון - אסור

בענין 'זיילן פירי', כתב בשו"ת **מהרי"ט** (חלק א סי' י), שאין הכוונה דווקא אם הוזלו הפירות, אלא הוא הדין אם יש איזה דבר, שיהיה לו רווח מחמת הוספת המעות, אסור לפרוע לו במעות שהוסיפו מחמת איסור ריבית.

# צח, א

## גמ': עבדי עובדא וכו' עד י' בתמניא

### הטעם שמותר עד שיעור י' בתמניא

בטעם ההיתר עד שיעור 'י' בתמניא', כתב **הראב"ד** שדרך הוא שנוסף או נחסר בכל מטבע עד חומש, ואם כן אפשר שהיו הראשונים שלווה כשיעור האחרונים שמחזיר, וכן כתב **הרשב"א**. וכתב עוד, שמסתבר משום שעד חומש במשקל המתכת דרכם של אנשים למחול, ואין בזה משום ריבית. **והראב"ד** כתב עוד וכן **הרא"ש**, שההיתר הוא כי אם ירצה להתיך את המטבע, יחסר לו חומש באכילת האש בהיתוך ובשכר הצורף, ואם כן נמצא, שישאר לו שיעור מתכת כמו שלווה ממנו, ואין כאן ריבית. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב, שחומש הוא השיעור שהמתכת שוה פחות מכעת שהיא מטבע, ואם כן נמצא, שהמטבע שלפני ההוספה, שווה כמו ששווה המתכת של המטבע בשיעור הגדול, ואם כן אינו מרויח כלום בכך שיש לו עכשיו יותר מתכת, שהרי שוויה של המטבע בתורת מתכת, כשיעור זה קיבל מהמלווה במטבע שהלוה לו, ונמצא אם כן שאינו מחזיר לו דבר ששוה יותר.

## גמ': אמר רבה הזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור

### האם להלכה שקיימ"ל שדנים דינא דגרמי, חייב הזורק מטבע לים הגדול

**הרי"ף** כתב שלהלכה הזורק לים הגדול חייב משום דינא דגרמי, ורבה לשיטתו שלא דנים דינא דגרמי כמבואר בהמשך הגמ' לגבי שורף שטרו של חבירו, אמנם **הראב"ד** כתב שהטעם שאמר רבה שפטור משום 'הא מנח קמך', זה סיבה לפטור גם מדינא דגרמי, וכן כתב **במרדכי** (סי' קיד) בשם **רבינו יקיר**, וביאר שכיון שהמטבע לפנינו, נמצא שלא הפסיד לו את המטבע עצמה, אלא רק שיש לו הפסד שהוא צריך להוציא ממון כדי שבר אמוראה יוציא לו את המטבע מהים, ועל זה אין חיוב אף לא מדינא דגרמי, **ובטור**

(סי' פו) כתב ששיטת **הרמב"ם** שחייב, ושיטת **ר"י והרא"ש** שפטור, **ובש"ך** (שם סוף ס"ק א) **ובביאור הגר"א** (ס"ק ו) כתבו שהטעם שפטור לדינא, הוא משום שקיימ"ל שהחיוב בדינא דגרמי, הוא משום קנס למזיק וכדברי התוס' בב"ב (כג, ב), ואינו מעיקר הדין, ולא קנסו אלא באופן ששכיח ההיזק, וכאן זה לא שכיח, ולא קנסינן בזה.

## *תוס ד"ה עכורין

### מחלוקת הראשונים האם בצלולים ואינו יכול להוציא את המטבע חייב, וסתירת דברי הרמב"ן בזה

**הרשב"א והרא"ש** כתבו כדברי התוס', וכן כתב **הרמב"ן** בקונטרס דינא דגרמי, שכאשר אי אפשר ליקח מהיכן שזרק לשם, דינו כעכורין, [**וביש"ש** סט"ז כתב לומר שאפילו כאשר אפשר להוציאה, אלא שאין כאן בר אמוראה שיוציאה, יש לחייב], והנה **הבעל המאור** להלן (קא, א) כתב לגבי אם לקח סמנים של חבירו וצבע בהן קופא, שאםלא עשה גזילה בסמנים אין לחייבו [למ"ד דלא דאין דינא דגרמי], משום דדומה להא דאמר רבה כאן שיכול לומר לו 'הא מנח קמך', שהרי הסמנים לפנינו על גבי הקופא, **והמלחמות** הסכים לדבריו שם, וכן כתב **הנמוקי יוסף** שם, שלמאן דדאין דינא דגרמי חייב בצבע בהו קופא, משום שהסמנים נמצאים במקום שלא מצי ליטלם, אבל מעיקר הדין פטור משום שיכול לומר 'הא מנח קמך', **והקצות החושן** (סי' שפו ס"ק ט) הביא את דבריהם, וכתב שמבואר בדבריהם שלא כדברי התוס' כאן, שהרי שם אף אחד אינו יכול ליטול את הצבע מעל הקופא, ובכל זאת כתב שלרבה הוא פטור, ועל כרחך שס"ל שכל שהוא לפנינו, הגם שאי אפשר ליטלו, יכול לומר לו 'הא מנח קמך', אמנם **באמרי בינה** (הל' דיינים סי' לט) הקשה, שאם כן נמצא שהרמב"ן סותר עצמו, שבקונטרס דינא דגרמי כתב כהתוס' כאן, ולהלן כתב כבעל המאור שם, וכתב שצ"ל שלגבי סמנים, הגם שאי אפשר להסירם מהקופא ולהחזירם בפנ"ע, מ"מ הרי הוא מחזיר לו את הסמנים כשהם ע"ג הקופא, ואף שאינו יכול להשתמש בסמנים באופן זה שהם צבועים על גבי הקופא, מ"מ זה חשיב רק גרמי, ולא הוי היזק גמור, משא"כ כאן שאינו יכול להחזיר כלל את המטבע שזרק לידי הבעלים, בזה הוי מזיק גמור וכדברי התוס'.

## גמ': אבל שקליה בידיה וכו'

### גוזל על מנת לאבד ועל מנת להזיק אם נחשב לגזלן

**הש"ך** (סי' שצו ס"ק א) כתב, שמוכח מהגמ' כאן, שגם אם גוזל לא כדי ליקח לעצמו אלא כדי לאבד את מה שגזל, מ"מ יש לו דין גזלן, והנה **בחידושי רבנו חיים הלוי** (הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ד) כתב דגוזל ע"מ להזיק, יש לו דין גזלן רק באופן שיש לחייבו על ההיזק שבדעתו לעשות, אבל אם לא יהיה חיוב מזיק במה שדעתו לעשות, באופן זה גם לא יהיה לו דין גזלן במה שלקח מתחילה, ולפי זה כתב שאםאחד גוזל על דעת להזיק את הגזילה בהיזק שאינו ניכר, הרי זה תלוי במחלוקת האם היזק שאינו ניכר שמיה היזק או לא, שאםשמיה היזק, ממילא גם מתחילה נעשה גזלן, אבל אם לאו שמיה היזק, אם כן גם מתחילה בלקיחתו לא נעשה גזלן, **ובגליונות חזו"א** שם הקשה על דבריו, שהרי בסוגיה כאן מבואר שגם כשגוזל על דעת להזיק את המטבע, באופן שלא יהיה חייב מטעם מזיק, מכל מקום הוא חייב מתורת גזלן, שהרי אם זרק לים בלא מעשה גזילה מתחילה הוא פטור, ובכל זאת אם הגביה הוא חייב, ואע"פ שמתחילה הגביה כדי לזרוק לים, שזהו מעשה שאינו חייב עליו מתורת מזיק, אמנם **בשיעורי רבנו חיים הלוי** כתב לחלק בזה, דבאם יהיה נעשה גזלן על ידי משיכה או הגבהה, בזה באמת בעי שיגזול על דעת להזיק את החפץ באופן שיהיה חייב עליו משום מזיק, ומה שכאן מבואר בגמ' שחייב מדין גזלן, אף שדעתו להזיק באופן שלא יהיה חייב ההיזק, זהו משום דכאן מיירי שהוא נוטל את המטבע בידו, ויש כאן קנין יד, וקנין יד חל אף בלא דעת לקנות, והביא שכן מבואר בר"ן בגיטין, דאדם קונה בידו גם בלא דעת קנין, ואם כן משום כך לא אכפת לן שדעתו לגזול רק כדי להזיק בהיזק שאינו חייב עליו, שהרי אי"צ דעתו כלל בקנין יד, משא"כ במשיכה או הגבהה, דבזה לא הוי מעשה קנין אלא אם יש לו דעת לקנות, אם כן כל שדעתו לגזול רק כדי להזיק היזק שאינו חייב עליו, גם

לא חל עליו דין גזלן, [**ובחידושי הגר"ש שקופ** (סי' ג) כתב לחלק, שאםגזל ע"מ להזיק היזק שאינו ניכר, הרי באם זה מה שהוא יעשה במה שגזל, יוכל גם אח"כ להשיב הגזילה ויפטר משום דאומר לבעלים הרי שלך לפניך, ומשום כך אמרינן דמעיקרא גם לא נעשה גזלן, משא"כ כאן הרי באם יזרוק את המטבע לים אחר שיגזול, לא יוכל לקיים בו השבה, ומשום כך נעשה גזלן].

## גמ': מתיב רבא אין מחללין וכו'

ביאור קושית הגמ' ממעשר שני למזיק, והטעם שבגזילה אינו יכול לומר הרי שלך לפניך באופן זה

**הרשב"א** מבאר קושית הגמ', דכיון דחזינן בדברי רבה דהגם שצריך בר אמוראה כדי ליטול את המטבע, מ"מ אכתי חשיב ממון הראוי, שהרי אינו צריך לשלם לו מטעם מזיק, אם כן לגבי מע"ש אמאי לא יחשב ממון הראוי שיהיה אפשר לחלל עליו, ומה דגבי גזילה אינו נפטר בזה שאומר לו הרי שלך לפניך, זהו משום דגבי גזילה בעי השבה, ואפילו אם הגזילה נמצאת במדי, דבודאי חשיב ממון הראוי, מ"מ אינו נפטר בזה שיאמר לו שיקח את הגזילה ממדי, אלא צריך להביאו לנזגל, והכא נמי כשהמטבע בים, הוא צריך להשיבו ולהביאו ליד הנגזל.

## גמ': כיצד היו לו מעות בקסטרא

שיטות הראשונים במהות החסרון במה שהמעות בקסטרא

**רש"י** מבאר דהחסרון בזה, הוא משום דהוי מקום רחוק ויש בו סכנת דרכים ואין שיירות מצויות, **והראב"ד** הזכיר רק שהוי מקום לסטים, וכתב דמשום כך אינו יכול לילך לשם, **והרא"ש** במשניות במע"ש (פ"א משנה ב) כתב רק דהוי מקום רחוק ואין שיירות מצויות, ומשום כך מי שרוצה להביא את המעות משם, צריך להוצאה מרובה, והרי זה כמו זורק לים שצריך לשלם לבר אומראה כדי שיוציא את המטבע.

אמנם **בפירוש מהר"י בן מ"צ והר"ש** במשנה (שם) פירשו דהחסרון בזה שהמעות בקסטרא, הוא משום שזה מקום שאינו משתמר, ויש לחוש שאחרים יטלו את המעות משם, ומשום כך הוי אינו ברשותו.

## *גמ': השף מטבע של חבירו פטור וכו' דהא לא עבד ולא מידי

האם הטעם של 'לא עבד ולא מידי' הוא מהסברא של היזק שאינו ניכר, אם שף מטבע פטור גם לר"מ שדן דינא דגרמי, מה הדין לגבי שף כלי, ביאור הברכת שמואל מדוע אינו נחשב מזיק גמור

**במחנה אפרים** (דיני נזקי ממון סי' ד) הקשה, שבגמ' בגיטין (נג, א) מבואר לגבי מטמא ומדמע, דאי נימא דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, דהרי הוא חייב מעיקר הדין, ואמאי לא נימא גם שם שהוא פטור משום דלא חסרו מידי, וכמו דהכא אמר רבה דפטור משום דהוא לא חסרו מידי, וכתב לומר דהטעם שרבה פוטר כאן, הוא משום דכיון שלא חסרו מידי חשיב ליה כהיזק שאינו ניכר, דהצורה מצ"ע הויא דבר שאין בו ממש דלא חשיב כל כך, והיינו שמה שפטור על היזק שאינו ניכר, הוא משום זה גופא שבעי שיהיה ההיזק מחמת שעושה חסרון בדבר, והיזק שאינו על ידי חסרון בדבר אינו חייב עליו, ושף מטבע גם לא חשיב שעושה חסרון במטבע, אמנם **בחידושי הגרנ"ט** (סי' קיא) הביא דברי התוס' בבבא בתרא (ב, ב) דעירוב גפנים שנאסר משום כלאים חשיב היזק ניכר משום דניכר לכל שהוא כלאים, והרי אף שניכר מ"מ הרי לא נעשה שום שינוי בזרעים, וכן מבואר בתוס' שם דמטמא טהרות הוי היזק שאינו ניכר, משום דלא ידעינן דהטהרות ראויות לקבל טומאה, דמי יודע אם הוכשרו, ומבואר שאםהיה ידוע היה חשיב היזק ניכר, אף דלא נעשה שום שינוי בטהרות.

**והמחנה אפרים** שם הביא דברי **המרדכי** (סי' קטז) שכתב דשף מטבע הוא פטור גם לר"מ שדאין דינא דגרמי, ומשום דהשף אינו אלא גורם שהבעלים יצטרכו ליתן ממון לצורף שיחזיר את הצורה למטבע, וכיון דאין הפסד במטבע עצמה, אלא רק שיצטרך להוציא הוצאות להחזיר לעצמו המטבע שיהיה יוצא בהוצאה, על זה אין חיוב גם לא מצד דינא דגרמי, [וכמו שנכתב כמו כן לעיל, לגבי זורק מטבע

לים הגדול], וכתב המחנה אפרים שמבואר בזה, שהטעם דפטור לרבה הוא משום שאפשר להחזיר את הצורה למטבע, ומשום כך לא חשיב היזק, [וכתב שלפי זה נמצא שאם נפסל המטבע הרי זה גרע משף, דנפסל אי אפשר לתקנו, משא"כ בשף, וכתב דמדברי התוס' שהשוו נפסל המטבע לשף מטבע, מבואר דלא ס"ל כהמרדכי], אמנם **בחזו"א** (סי' יג אות ג) כתב, דבודאי אין לומר שמה שאמר רבה שפטור הוא משום שאפשר להחזירו, שאםכן מה מקשה הגמ' מחרשו, דלרבה אמאי חייב על זה, הרי בחרשו אי אפשר להחזירו, ועל כרחך שגם אם אי אפשר להחזירו, מ"מ פטור לרבה כל היכי שלא חסרו, [ונראה שלפי זה צ"ל שמה שמבואר במרדכי שפטור משום שאפשר להחזירו, זהו רק טעם אמאי אין לחייב בזה משום גרמי, אבל מה שאינו מזיק גמור, זהו משום דלא חסרו מידי].

**והיש"ש** (סי' יז) מביא את דברי **הראב"ן** שגם שף כלי הדין שפטור לרבה, **והש"ך** (סי' שפו ס"ק ז) כתב דצ"ע בזה, די"ל דכיון דמיעקרא היה כלי ועכשיו לא, לכו"ע חייב, **ובמחנה אפרים** שם כתב, שזה תלוי במה שהסתפק [הובא לעיל] מהו הטעם שפטור לרבה, דאי משום דלא חשוב היזק דלא חשיב חסרון, אם כן לגבי כלי לא שייך לומר זה, דודאי יש כאן חסרון גמור שהיה כלי ועכשיו הוי נסכא, אבל אם משום דאפשר להחזירו, אם כן גם בכלי יש לפטור משום דאפשר לחזור ולעשותו כלי.

**ובברכת שמואל** (סי' ה אות ב) כתב דהטעם דלא הוי מזיק גמור בשף מטבע, הוא משום שבאמת אין נפ"מ במטבע אם יש עליו צורה או לא, דהרי שויותו הוא מחמת הנסכא שבו, והצורה היא רק גורמת שיצא בהוצאה, ואם כן מה שעל ידי ששף המטבע נעשה במצב דהמלכות פוסלת זה מלצאת בהוצאה, זה לא חשיב מזיק גמור, ולפי זה בפוחת כלי בודאי שחשוב מזיק גמור, שהרי צורת הכלי שבו, זה מוסיף בשויותו.

## תוס' ד"ה השף

### בביאור שיטת התוס' ושיטות החולקים על התוס', עיין במה שהובא לעיל (צז, א).

## תוס' ד"ה מתיב

### שני דרכים בביאור סברת התוס' שאם יש מקצת חסרון חייב על כל הנזק

**הקצות החושן** (סי' שפו ס"ק י) כתב שלפי דברי התוס' שאםיש מקצת חסרון חייב על כל ההיזק, אם כן באם יזרוק מטבע לים הגדול, והמטבע תפחת שם קצת, יהיה חייב גם על מה שצריך בר אמוראה להוציא את המטבע, שכל שיש מקצת חסרון כבר חייב על כל ההפסד שיש לניזק, והביא שבמרדכי מבואר שהסיבה שאין חיוב רפוי בבהמה, הוא משום שאינו אלא גורם שיצטרך להוציא ממון על רפואת הבהמה, וכתב שזה דלא כמבואר בתוס' כאן, שהרי הדין דפטור על רפואת בהמתו גם אם יש מקצת נזק, ולפ"ד התוס' היה צריך להיות הדין דכבר יתחייב גם על כל מה שצריך לרפואת הבהמה, אמנם **החזו"א** כתב לחלק, שכל דברי התוס' הם רק באופן ששאר ההיזק שיש בדבר הניזוק, הרי הוא בא מחמת המקצת חסרון, וכמו במטבע, דהמקצת חסרון גורם שלא יצא בהוצאה, וביציאת טיפת דם, יציאה זו גורמת החרשות, ובזה אמרינן דבמקצת חסרון כלול כל ההפסד שיש לניזק, משא"כ בזרק מטבע לים הגדול ונחסר שם, אין שום שייכות בין מה שנחסר שם, לזה שגם צריך בר אמוראה להוציא את המטבע, וכמו כן במזיק בהמה כגון שקטע רגלה, ובעי לרפאותה כדי שלא תמות לגמרי מחמת קטיעה זו, הרי מה שיש כאן נזק משום קטיעת הרגל, הוא דבר בפנ"ע למה שיש כאן סיבה שהבהמה תמות, ואין שייכות בין שני דברים אלו, ואם כן אין החסרון של קטיעת הרגל, סיבה שיהיה חייב לשלם על הוצאות רפואה, שזהו דבר בפני עצמו שאינו שייך לחיובו על הנזק שיש כאן.

## גמ': הצורם אוזן פרתו של חבירו פטור

### טעם הפטור בצורם אוזן פרתו של חבירו

**בהגהה** על התרומת הכרי (סי' שסג אות ב) מבאר, שבאמת צורם אוזן פרתו של חבירו יש כאן פחת בדמיה, דכיון שאינה ראויה למזבח, נפחתין דמיה בשוק, [דאי לאו הכי בודאי שהוא פטור, דעל מה נחייבו מאחר שאין כאן חסרון ממון], אלא דעל מה שנפחתין דמי הבהמה, אין בזה

תורת מזיק מצד עצם פחת הדמים, שזה הוי רק גרמי, שלא יוכל לקבל את הדמים שהיה מקבל קודם ההיזק, ורבה דס"ל דגרמי פטור, ממילא דאין לחייבו על מה שנפחתה מדמיה, אמנם יש כאן חסרון של שימוש, שעכשיו אינה ראויה למזבח, [ושויות החסרון הוא נמדד לפי מה שמשלמים על זה בשוק], ועל זה אמר רבה דאין לתבוע את המזיק על חסרון זה, משום דרוב בהמות לאו למזבח קיימי.

## גמ' שם

### ביאור דברי רש"י במשנה (לעיל צו, ב ד"ה שנפסלה) לגבי בהמה שנפסלה

רש"י במשנה לעיל כתב, שבבהמה שנפסלה יכול לומר לו הרי שלך לפניך משום דמיירי שהיה המום בדוקין שבעין שאין ההיזק ניכר, וכל בהמות לאו למזבח קיימי, **ובתורת חיים** מקשה דכיון דכתב דלאו למזבח קיימי, אם כן אמאי הוצרך גם לומר דמיירי בדוקין שבעין ומשום שאינו ניכר, הא גם אי ניכר, מכל מקום יוכל לומר הרי שלך לפניך משום דלאו למזבח קיימי, **ובהגהות הב"ח** במשנה (אות ו) כתב לגרוס בדברי רש"י ואע"פ שניכר בדוקין שבעין, והיינו שבאמת המום ניכר, ואף שכך לא הוי שינוי משום שלאו למזבח קיימי, אמנם **בקובץ שיעורים** (אות קיד) הביא **שרש"י** במנחות (עט, א) כתב דדוקין שבעין הוי מום שאינו ניכר, **ובתרומת הכרי** (סי' שסג סעי' א) כתב לבאר דברי רש"י, שמה שכתב דהוי מום שאינו ניכר, אין כונתו דאין ניכר לעין האדם, שמכיון שנראה לעין בדקדוק, ראוי להחשיב זה כדבר ניכר, אלא כונת רש"י דאין ניכר חסרונו בבהמה מצ"ע, דהוי רק פסול לגבי קרבן, אבל אין כאן פגם ופחת בבהמה מצ"ע, ומשום כך יכול לומר הרי שלך לפניך, דאילו היה פגם ופחת בבהמה עצמה הוי שינוי, אבל כיון דהוי רק פסול להקרבה, בזה לא הוי שינוי מכיוון שכל בהמות לאו למזבח קיימי.

## תוס' ד"ה הצורם

### הטעם שבבהמה קדושה שנפסלה מאליה יכול לומר לו הרי שלך לפניך אף שההיזק ניכר

במה שתי' התוס' דמיירי במתני' בבהמה קדושה, כתב **בתורת חיים** שמה שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, אע"ג שהרי ניכר כאן ההיזק, הוא משום דמיירי בדוקין שבעין וכדברי רש"י במתני', ומום זה אינו ניכר, וחשיב כמו שלא ניכר פסולו של הקרבן, **ובאבי עזרי** (הל' חובל ומזיק פ"ז הי"א אות ד) כתב לבאר, שאף אם נאמר שהוא היזק ניכר, מכל מקום יוכל לומר הרי שלך לפניך ומשום שאינו נחשב שיש כאן שינוי כדי שיקנה הגזילה, שהרי הרקיבו מקצתן גם יש כאן נזק, ובכל זאת לא די להחשב שינוי בזה, והכא נמי היזק זה לא מהני שיחשב שינוי, ואע"ג דהקרבן נפסל להקרבה משום זה, מכל מקום כיון שהמום אינו פוגם אלא בקדושה שבבהמה, ולא בעצם הבהמה, לא מהני זה לומר שנחשוב שיש כאן שינוי בבהמה.

## עוד בדברי התוס'

### תירוץ קושית התוס' לשיטת רש"י והנמוקי יוסף שבבהמה קדושה אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך

**הרשב"א** כתב כדברי התוס', אמנם **ברש"י ובנמוקי יוסף** במתני' כתבו שאומר לו הרי שלך לפניך, משום שכולהו בהמות לאו למזבח קיימי, ומבואר דלא ס"ל כדעת התוס', שבמשנה מיירי בבהמה קדושה, ולפי דבריהם חוזרת קושית התוס', אמנם **בתוס' רי"ד** מבואר שבאמת גם אם הגזלן עצמו יפסול את הבהמה, עדיין יוכל לומר לו הרי שלך לפניך והוא פטור.

## גמ': מתיב רבא העושה מלאכה וכו' ובפרת חטאת וכו'

### האם בפרת חטאת שלא הקדישוה שייכת סברת 'כולהו בהמות לאו למזבח קיימי'

**בתוס'** מבואר דגבי פרת חטאת י"ל שגם קודם שהקדישוה לפרת חטאת, מ"מ חשיבא כבר דעומדת לכך, דכיון דדמיה יקרים בתורת פרת חטאת, יש לנו לראותה מיד כעומדת באמת להיות פרת חטאת אף קודם ההקדש, ולפי זה כתב

שקושית הגמ' רק ממי חטאת, אמנם **בראב"ד וברשב"א** מבואר שכל זמן שלא הקדישו הפרה לחטאת, יש לפטור מטעמא דרבה דכולהו בהמות לאו למזבח קיימי.

**תוס' ד"ה הא קמ"ל**

תירוץ הרמב"ן על קושית התוס', וההוכחה שקושית התוס' היא רק לשיטות שצורם אוזן בהמה סתם אינו חייב מדין גרמי

**הרמב"ן** בסוגיה בגיטין כתב לומר, שבאמת הסוגיה שם לא אתיא כרבה כאן, ולרבה באמת י"ל דפטור משום דלאו לחטאת קיימי, **ובשיעורי רבנו חיים הלוי** כתב שכל קושית התוס' היא רק להשיטות שגם אם דיינינן דינא דגרמי, עדיין יש לפטור בצורם אוזן, כי גם משום גרמי אין לחייב כאשר לאו למזבח קיימי, אבל אם נאמר שלמאן דדאין דינא דגרמי, יש לחייב גם אם לאו למזבח קיימי, יש לישב, שבגמ' בגיטין ר"א הוא שמקשה מהאי ברייתא למ"ד דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, וי"ל דר"א לשיטתו להלן (קיז, ב) שסובר שדנים דינא דגרמי, ומשום כך מקשה מהברייתא, כי לשיטתו אין לומר משום סברת רבה שלאו למזבח קיימי, משום שעדיין יש לחייבו משום דינא דגרמי.

## צח, ב

**תוס' ד"ה נכתוב**

תירוץ הרשב"א שהכוונה כאן היא לכתיבת בית דין

**ברשב"א** מבואר דאין הכונה שהעדים מעצמם יכתבו, דכיון שאין כאן דעת המתחייב, אינם יכולים לכתוב בעצם שטר, אלא יבואו בפני ב"ד ויעידו על השטר, וב"ד יכתבו לו שטר ע"פ עדותם.

**גמ': הא דרבה מחלוקת ר"ש ורבנן היא וכו'**

ההוא אמינא שחייב לרבי שמעון משום גורם לממון הוא רק בשטר ולא בשאר גרמת הפסד לחברו

**הרמב"ן** בקונטרס דינא דגרמי כתב, שגם לפי הס"ד הכא דחייב לר"ש, זהו דוקא בשטר, ומשום דס"ל שגם שט"ח חשיב כמו גורם לממון, כיון דעל ידו הוא גובה החוב, וס"ל דיש לנו לראותו כאילו הוא כיס מלא מעות לר"ש, אבל בודאי דלא בכל גורם הפסד, יהיה חייב לר"ש משום גורם לממון.

**גמ': שהכל מצווים עליו לבערו וכו'**

הטעם שהכל מצווים לבערו, משום שחובת ביעור חמץ ישראל מוטלת על כולם או משום קיום חובת הבעלים

**בקובץ שיעורים** (אות קלד) כתב, שלפי השיטות דמלא יראה לך ממעטינן רק חמץ נכרי, ניחא דהכא הכל מצווים, דכיון דהוי חמץ של ישראל באמת כל ישראל מוזהרים על חמץ זה, אבל להשי' שגם חמץ של ישראל אחר ממעטים מלא יראה לך, צ"ל דהכונה בגמ' כאן, דהכל מצווים לבערו, כדי לקיים את דין הבעלים שעליו לבער.

***גמ': מאי לאו בהא קמיפלגי דרבי יעקב סבר אומרין באיסורי הנאה הרי שלך לפניך וכו'**

גדר חיוב שומר לעומת חיוב גזלן, והאם שומר נפטר בהרי שלך לפניך

**בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב, שמבואר בגמ' כאן שגם שומר יכול ליפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, דהרי מבואר שמה שלרבי יעקב הוא פטור, זהו משום דאמרינן באיסורי הנאה הרי שלך לפניך.
והנה **בתוס'** לעיל (נו, ב) כתב דשומר חלוק מגזלן, שאע"ג שבגזלן הדין שאםגזל פירותו והרקיבו מקצתן או שהוכחשה כחש דהדר, יכול הגזלן להחזיר את הגזילה וליפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, מ"מ בשומר אינו כן, אלא מתחייב גם על הרקיבו מקצתן או על כחש דהדר, **ובשיטה מקובצת** שם בשם **התוס' שאנץ** נתקשה בזה, דכיון דאמרינן דשומר לא נפטר על ידי הרי שלך לפניך,

א"כ אמאי לרבי יעקב נפטר במחזיר שור איסורי הנאה משום דאומר לו הרי שלך לפניך.

**ובגליון רעק"א לשו"ע** (או"ח סי' תמג) כתב לבאר דברי התוס', שמה ששומר אינו נפטר משום הרי שלך לפניך, זהו משום שמה שהוא מחויב בשמירה, הרי זה כמו שהוא עושה כן בידים, וגזלן שירקיב הפירות במקצתן או יכחיש כחש דהדר, יהיה חייב ולא יפטר משום הרי שלך לפניך, דמ"מ יש לחיובו מתורת מזיק, ומשום כך גם שומר חייב בזה אף שנעשה ממילא, ואינו נפטר על ידי הרי שלך לפניך, משום שמה שהוא מחויב בשמירה הרי זה כמזיק בידים, ולפי זה ניחא שבאיסורי הנאה יכול השומר ליפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, דהרי גם אם יאסור השור בהנאה בידים יהיה פטור משום דהוי היזק שאינו ניכר, שבאמת לא מבואר בתוס' כלל שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, אלא רק דאמירת הרי שלך לפניך לא פוטרת אותו משום דהוי כמזיק בידים, אבל לגבי איסורי הנאה שגם מזיק בידים אינו חייב, ממילא דשפיר יפטר השומר על ידי אמירת הרי שלך לפניך.

**ובחידושי הגר"ש שקופ** (בבא מציעא סי' כו אות א) כתב לבאר, שמה שגזלן נפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, אף שהרקיבו הפירות במקצת, זהו משום דחיובו להחזיר את הגזילה כעין שגזל, וכל שמחזיר כעין שגזל הרי הוא נפטר מחיוב גזלן דידיה, משא"כ שומר, חיובו הוא להחזיר את הפקדון בשלימות, ומשום כך אם הרקיב מקצת אינו נפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, דחיובו הוא להחזיר את כל הפקדון, ולא פקדון חסר, ומשום כך חלוק מגזלן שכל חיובו רק להחזיר כעין שגזל, ולפי זה ביאר שבאיסורי הנאה דאין חסר מהפקדון כלום, א"כ כיון דאמרינן דמשום דאינו ניכר, יכול ליפטר על ידי שאומר לו הרי שלך לפניך, א"כ גם שומר יפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, דלענין זה אין לחלק בין שומר לגזלן, כיון שגם השומר מקיים חיובו, שהרי מחזיר את כל הפקדון.

## <u>גמ' שם</u>

## ביאור שיטת הרמב"ם שמחלק בין שומר לגזלן לגבי שור שנגמר דינו

בעיקר מחלוקת רבי יעקב וחכמים, הובאו שיטות הראשונים בהרחבה בזה לעיל (מה, א).

**הרמב"ם** (הל' מנזקי ממון פי"א ה"ט) פסק גבי לגבי שומר כרבנן, דאחר גמר דין אינו יכול להחזיר וליפטר, וגבי גזלן כתב (הל' מגזילה פ"ג ה"ד) שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, **והלחם משנה** שם הקשה דסותר עצמו, **ובקובץ שיעורים** (אות קלו) כתב לומר, שאף אם נאמר שנחשב היזק ניכר לאחר העמדה בדין, וכשיטת התוס' לעיל (מה, א), מכל מקום י"ל דשינוי לא חשיב בזה, כיון דמ"מ האיסור בעצמו חשיב דאינו ניכר, וא"כ לגבי גזלן שכל עוד שאינו שינוי אינו קונה את הגזילה, שפיר נפטר על ידי שאומר הרי שלך לפניך, משא"כ בשומר כל שחשיב היזק ניכר, אינו יכול ליפטר ממה שיש כאן היזק בשור, **ובאבן האזל** (הל' גזילה פ"ג ה"ד) **ובחידושי רבי שלמה** (סי' יא) כתבו לישב, שבאמת כל זמן שהשור תחת הב"ד הרי זה כהיזק ניכר וכדברי התוס' לעיל (שם), משא"כ כשיוצא מתחת יד ב"ד שוב הוי כהיזק שאינו ניכר, וא"כ לגבי שומר אמרינן דכיון שהיה שעה אחת ביד ב"ד, הרי מיד נתחייב השומר לבעלים את השור, ותו לא מהני אף אם אח"כ יחזיר את השור לבעלים כשהוא אסור, משא"כ לגבי גזלן כיון דחיובו הוא על הגזילה עצמה, ובזה חיובו להשיב את הגזילה, א"כ כל שבשעה שמחזיר לא ניכר ההיזק, דעכשיו אי"ז ביד ב"ד, ממילא דנפטר משום דמחזיר את הגזילה.

## <u>גמ': פירות והרקיבו וכו' כאן שהרקיבו מקצתן</u>

## הגדרת 'הרקיבו מקצתן', האם הוא בכמות או באיכות הריקבון בכל הפירות, והטעם לפי צדדים אלו

**בנמוקי יוסף** מבואר דכיון שדרכם בהכי להרקיב מקצת, משום כך חשבינן לזה כהיזק שאינו ניכר.

**ובסמ"ע** (סי' שסג ס"ק א) כתב, שמה שמבואר בגמ' שהרקיבו כולן לא מצי לומר הרי שלך לפניך, לאו דוקא כולן, אלא הוא הדין אם רובן הרקיבו ואפילו מחצה על מחצה, כבר לא מצי לומר הרי שלך לפניך, **ובחידושי רבנו חיים הלוי** (הל' גזילה פ"ב הט"ו) מבואר בתוך דבריו, דבפירות שהרקיבו מקצתן, אין המקצת שהרקיב שייך

לשאר שלא הרקיב, ומבואר דמקצת היינו בכמות של הפירות, ולא שאיכות הרקבון הוא רק במקצת, **ובגליונות חזו"א** שם הקשה, שאם כן מה הנפקא מינה אם הרקיבו מקצתן או רובן, הא הרי זה כגוזל שתי פרות והאחת נשתנתה דאין שייכות בין פרה אחת לשניה, ומה שלא נשתנה לא יקנה, וא"כ הכא נמי אפילו אם הרקיב רובן מ"מ מה שלא נשתנה לא יקנה, ומשום כך כתב שהפירוש מקצת ורובן, היינו במהות הרקבון, והביא שכן מוכח בדברי **הש"ך** (סי' שסג ס"ק ו) עיין שם, אמנם **בחזו"א** (סי' יז אות טו), הביא דברי הסמ"ע שמבואר בדבריו שמקצת ורובן היינו בכמות, וביאר על דרך הנמוקי יוסף שבמקצת לא הוי שינוי משום שכן הוא דרך הפירות להרקיב במקצת עיין שם.

***

Dirshu

דרשו ד' ועוזו

קרן עולמית לחיזוק
ועידוד לימוד התורה