Dirshu
דרשו ד' ועוזו
קרן עולמית לחיזוק ועידוד לימוד התורה

חבורת ש"ס
ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס מראי מקומות

יב

בבא קמא
צח ע"ב - ק"ח ע"ב
אייר תשפ"ג

דרשו ה' ועוזו

כל הזכויות שמורות

*המקומות המצוינים בכוכבית
הם חומרים שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

המשך צח, ב

מתני': ושיבר את האבנים או שהזיקן

אם הגירסא היא 'או שהזיקן' - שהזיק את האבנים, או שהגירסא היא 'או שהזיק' - שהזיק אחרים ע"י סתירת הכותל

הגירסא שלפנינו במשנה היא 'או שהזיקן', כלומר, שהנידון הוא אם חייב על מה שהזיק את האבנים. וכתב **הרש"ש** שצריך לגרוס 'או שהזיק', וכן מבואר **בשיטה מקובצת** בשם **רבינו יהונתן**, וביאר שהכוונה היא שהזיק אחרים בכך שסתר את הכותל ופגעו בהם האבנים, וכן מבואר **ברמב"ם** (הל' חובל ומזיק פ"ו הי"א) **ובטור ובשו"ע** (סי' שפד סעי' ג). אולם, מדברי **היש"ש** (סי' כא) שהובאו להלן (בקטע הבא) מוכח שגירסתו הייתה 'או שהזיקן', והנידון הוא על הנזק לאבנים.

מתני': היה סותר מצד זה ונפל מצד אחר פטור

שלש שיטות בטעם הפטור בסותר מצד זה ונפל מצד אחר

בטעם דין משנתינו שאם היה סותר מצד זה ונפל מצד אחר פטור, כתבו **המאירי והשיטה מקובצת** בשם **רבינו יהונתן** שהוא משום שהבנאי נחשב לאנוס באופן זה, **וביש"ש** (סי' כא) כתב, שטעם הפטור הוא משום שבעל הבית ששכרו לסתור את הכותל, לא אמר לו להעמיד את הצד האחר שלא יפול, ואם כן לא פשע הבנאי בכך אלא עשה כפי מה ששכרו לעשות, ולכן אין לחייבו. **ובשיטה מקובצת** בשם **הר"מ מסרקסטה** כתב, שטעם הפטור הוא משום שאנו אומרים שהכותל לא נפל מחמת מכתו, ומשום כך אין לחייבו הן על שבירת האבנים והן על נזקי אחרים מחמת האבנים, וכן נראה מדברי **המהרשד"ם** (שו"ת מהרשד"ם סי' רצב). [**ובקובץ שיעורים** (אות קמב) הקשה על ביאורו של היש"ש, שלפי המבואר לעיל (בקטע הקודם) ש'הזיק' הכוונה שהאבנים הזיקו לאחרים, אין סיבה לפוטרו בגלל שהבעלים לא אמר לו שידאג שלא יפול הכותל מצד אחר, ורק אם הגירסא היא 'שהזיקן', והכוונה היא לענין לחייבו על שבירת האבנים, בזה מובן שהבעלים לא יוכלו לחייבו כשנפל הכותל מצד אחר ונשברו האבנים, שהרי עשה כפי מה שנשכר לעשות].

***גמ': אומן קונה בשבח כלי**

אם אומן קונה בשבח כלי גם כאשר משנה מדעת הבעלים ואין דעתו להשביח עבור הבעלים

בגדר המחלוקת אם אומן קונה בשבח כלי או לא, כתב **הרשב"א** לעיל (צה, א) שנחלקו גם באופן שהאומן שינה ממה שאמר לו בעל הבית, ולמאן דאמר אומן קונה בשבח כלי, גם באופן זה קנה האומן. ולכן, צַבָּע שנתן לו הבעלים צמר לצבוע לו אדום וצבעו שחור, אף שאין דעתו להשביח עבור הבעלים אלא לעצמו, קונה בשבח כלי. וכן הוכיח **בביאור הגר"א** (סי' שו ס"ק ג) מדברי **הרמב"ם** (הל' שכירות פ"י ה"ד) שכתב שאם נתן לצבע צמר לצבוע לו אדום וצבעו שחור, אין האומן יכול לומר לבעלים 'הא לך דמי הצמר ולך', משום שאין אומן קונה בשבח כלי, ומבואר מדבריו שאם היה הדין שאומן קונה בשבח כלי, היה האומן קונה בשבח כלי, אף שלא השביח כדעת הבעלים, וכדברי הרשב"א.

מאידך, **הראב"ד** שם השיג על דברי הרמב"ם וכתב: 'אין לזה טעם', וביאר את דבריו **באור שמח** שם שכוונתו להשיג על דברי הרמב"ם שהסיבה שאינו יכול לסלק את הבעלים, אינה משום שלהלכה אין אומן קונה בשבח כלי, אלא משום שבמקרה כזה לא שייך כלל שאומן יקנה בשבח כלי, כיון שלא השביח כדעת הבעלים, וכן כתב **בעין יצחק** (חלק אה"ע סי' עו ענף ד) שכל הדין שאומן קונה בשבח כלי, הוא רק באופן שמשביח כדעת הבעלים, משום שאז יש אומדנא שדעת הבעלים היא שיזכה האומן בשבחו. [אכן **החזו"א** כתב שגם הרמב"ם מסכים לסברא זו, ובאמת אין כונתו לדין אומן קונה בשבח כלי המבואר בסוגיתנו, אלא לישנא בעלמא נקט].

ובנתיבות המשפט (סי' שו סק"ג) כתב להיפך, שאף מי שסובר שאין אומן קונה בשבח כלי, זהו רק משום שדעתו להשביח עבור הבעלים, אבל כשאין דעתו להשביח עבורם, כולם מודים שאומן קונה בשבח כלי. והקשה עליו **בחידושי הגר"ש שקופ** (ב"ב סי' ד אות י) מדברי הרשב"א שהובאו לעיל, שכתב שהמחלוקת אם אומן קונה בשבח כלי היא גם באופן שאין דעתו להשביח עבור הבעלים אלא לעצמו.

***גמ' שם**

הטעם שאומן קונה בשבח כלי, ואם האומן קונה את כל הכלי, או רק את השבח, או רק כשיעור שכרו

בטעם הדין שאומן קונה בשבח כלי, כתב **הראב"ד** שהוא משום שאומן משביח על דעת להשביח לעצמו עד שיפרע לו הבעלים את שכרו, וכשהבעלים פורע אז הוא מקנה לו את השבח. והוסיף עוד ביאור, שיתכן לומר שאומן קונה בשבחו של כלי רק כשיעור שכרו. ומבואר שיש לראב"ד שני צדדים בהבנת הענין, האחד, שהאומן קונה את כל השבח, וכשהבעלים פורע לו שכרו, אז האומן מקנה לו את השבח, והשני, שמתחילה אין האומן קונה בשבח אלא כשיעור שכרו, וברגע שפורע את שכרו ממילא מתבטל קניינו וזוכה הבעלים. ולפי הצד השני קשה, מדוע מבואר בגמ' שאם אומן קונה בשבח כלי, הדין הוא שאם הזיק האומן את החפץ, פטור האומן על נזק השבח, משום שהוא קונה את השבח לעצמו, הרי אינו קונה בשבח הכלי אלא כשיעור שכרו, ומדוע אם כן לא יתחייב לשלם את שיעור השבח שהוא יותר על שכרו.

והרשב"א כתב כפי הצד השני של הראב"ד, שהאומן קונה רק כשיעור שכרו, ומשום שהוא משביח על דעת שיהיה השבח של הבעלים חוץ משיעור שכרו, ומה שאינו משלם אם הזיקו, הוא משום שאין דעת האומן להשביח לצורך בעל הכלי, כדי לחייב את עצמו בתשלומי הנזק, ולכן על הצד שינזק הכלי לא השביחו עבור הבעלים. ובביאור דבריו מצאנו שני דרכים, **בעין יצחק** (חלק אה"ע סי' עו ענף ז) כתב, שבאמת מעיקר הדין יש סיבה שיזכה האומן בכל השבח, ולכן פטור אם הזיק כנגד השבח כולו, אלא שכל שמביא האומן את השבח לידי הבעלים לבסוף, דעתו מראש שיהיה השבח של הבעלים, והוא לא יזכה אלא כנגד שכרו, מפני שכנגד שכרו דעתו שיהיה שלו עד שיפרע לו הבעלים את שכרו. **ובנתיבות המשפט** (סי' שו ס"ק ד) כתב, שאם הזיק את החפץ, אנו אומרים שמראש לא השביח אלא על דעת עצמו, אבל כאשר לא הזיקו אנו אומרים שכוונתו להשביח עבור בעל הבית, וממילא מעיקר הדין הוא של בעל הבית, אלא שיש לו בשבח קנין שעבוד כעין משכון כנגד שכרו, ואינו קנין גמור. [כלומר שלפי הנתיבות המשפט נראה שיש כאן שני קנינים, האחד, קנין גמור שהוא שלו לגמרי על הצד שיזיקנו, והשני, קנין כעין משכון כנגד חוב שכרו על הצד שיביא את החפץ לבסוף לידי הבעלים. לעומת זאת לדעת העין יצחק, הכל קנין אחד והשבח שלו לגמרי מעיקר הדין, אלא שכשבא לבסוף לידי הבעלים, אנו אומרים שהוא מוותר על זכייתו מראש, ודעתו לזכות רק כשיעור שכרו].

ולענין אם זוכה האומן בגוף הכלי, מבואר בדברי **הראב"ד והרשב"א** שבוודאי אין לו לאומן זכיה בגוף הכלי, ולכל היותר זוכה בכל השבח שהשביח, וכן כתב הרשב"א להדיא לעיל (צה, א), וכן כתב גם **התרומת הדשן** (סי' שט), שהאומן אינו קונה בגוף הכלי כלל, והביא שכן מבואר **במרדכי**, וכן מבואר מלשון **רש"י** להלן (צט, א ד"ה ישנה), וכן הוא לשון **הרא"ש**.

מאידך **בשיטה מקובצת** בשם **ה"ר יהונתן** כתב, שאם נתן לאומן עצים שאינם חקוקים והאומן חקק אותם, נמצא שקנאן בשנוי מעשה. **ובבית אפרים** (חלק אה"ע ס"ק יז) כתב שנראה מלשונו, שאומן קונה גם את גוף הכלי ולא רק את השבח, וכן כתב **בשו"ת מוהר"ש הלוי** (חלק חו"מ סי' ד) שהאומן זוכה גם בגוף הכלי ולא רק בשבח שהשביח, ולמד כן מדברי הריטב"א והר"ן שהובאו להלן (בקטע הבא).

גמ' שם

גדר הקנין של האומן בשבח הכלי - שיטת הריטב"א והר"ן, וביאור שיטתם

בגדר הקנין של האומן בשבח הכלי, כתבו **הריטב"א** (ב"מ פא, ב) **והר"ן** על הרי"ף (שבועות מו, א) שמהמשנה בבא מציעא (פ, ב) שכתוב בה שהאומנים חייבים כשומר שכר, מוכח שמה שאומן קונה בשבח כלי, אין הקנין מגדיר אותו כבעלים גמור, שהרי אם כן היה חייב גם באונסין, שהרי החפץ שלו נאנס לעצמו, ומזה שחייב רק כשומר שכר ופטור באונסין מוכח שהאומן איננו בעלים גמור, ולכן החפץ נאנס לבעלים. [וכתבו שם שהקנין שיש לבעל חוב במשכון, עדיף על הקנין שיש לאומן בשבח כלי]. ובביאור דבריהם נחלקו המוהר"ש הלוי (שם) והקצות החושן.

שיטת **המוהר"ש הלוי**, שכוונת הריטב"א והר"ן שהאומן אמנם קונה קנין גמור, אלא שמכיוון שהבעלים יכולים

לסלקו מן החפץ על כרחו על ידי כך שיתנו לו את שכרו, נמצא שאין כאן קנין גמור של האומן. ולכן למד המוהר"ש הלוי מדבריהם, שבהכרח האומן זוכה גם בגוף הכלי ולא רק בשבח, שהרי כתבו שהאומן אינו מתחייב אלא כשומר שכר, ואם נאמר שהאומן קונה רק כשיעור שבחו, הרי על שיעור השבח האומן אינו מתחייב כלל, וכמו שמבואר בסוגיתנו שאפילו אם הזיק בידים הוא פטור מלשלם את השבח, וכל הדין שאומן חייב כשומר, הוא רק לגבי גוף הכלי, ואם כן מבואר מדבריהם שהאומן קונה גם את גוף הכלי, וממה שפטור על אונסין הוכיחו שאין לו קנין גמור בחפץ.

מאידך, שיטת **הקצות החושן** (סי' שו ס"ק ד), שכוונת הריטב"א והר"ן שהאומן איננו קונה את השבח, אלא באמת השבח שייך לבעלים, ורק שיש לאומן קנין כעין קנין משכון שיש לבעל חוב, כלומר, שמכיון שהבעלים מחויב לתת לאומן את שכרו, יש לאומן קנין בשבח כעין משכון כנגד חוב השכר, ולכן יכול לקדש בזה אשה כשם שבעל חוב יכול לקדש אשה במשכון, וכמו כן יש לו קנין בשבח, לענין שאם יזיק את השבח, יהיה פטור מלשלם, מכיון שמאחר וכל זמן שלא שילמו לו הבעלים, יש לו זכות בשבח שהשביח, לכן יכול לומר שלא יטול את שכרו וממילא השבח יהיה שלו, ולכן פטור על נזקיו, [ולפי הבנה זו כתב הקצות החושן, שאם משביח בחינם אין לו כלל קנין בשבח, שהרי אין כאן חוב שכר להחזיקו כמשכון עבורו]. ולפי זה כתב הקצות החושן, שבאמת גם לריטב"א והר"ן אין לאומן קנין אלא בשבח ולא בגוף הכלי, ואף שפטור על השבח אפילו אם הזיקו בידים, ואם כן איך ניתן לדון שחייב כשומר שכר וכמו שהקשה המוהר"ש הלוי, ביאר הקצות החושן שהכוונה שחייב כשומר שכר, הוא לענין זה שיכול האומן לתבוע שכרו באם נאנס החפץ. שמכיון שהדין שאומן הוא שומר שכר, לכן אף שאם נגנב הכלי או אבד, לא יוכל האומן לתבוע שכרו, מכיון שהכלי באחריותו, בכל זאת אם נאנס החפץ, שם יוכל האומן לתבוע את שכרו, שהרי השבח של הבעלים הוא שנאנס, ואף שהאומן פטור אפילו אם הזיקו בידים, זהו רק באופן שמוותר האומן על שכרו והשבח ממילא שלו, אך אם נאנס החפץ יוכל האומן לומר לבעלים טול את שבחך, וממילא לתבוע את שכרו.

אמנם **המוהר"ש הלוי** שם סובר לפי הבנתו, שאכן אף אם נאנס הכלי אין האומן יכול לתבוע את שכרו מהבעלים, שהרי אין כאן חוב כלל כל זמן שהכלי ביד האומן, מאחר שהוא קונה את שבח הכלי, ונמצא שלא נתן לבעלים מאומה עדיין בכדי לקבל את שכרו תמורת זה. **ובדברי משפט** (סי' שו ס"ק ב) הוכיח כדברי המוהר"ש הלוי מדברי **רש"י והר"ן** (קידושין מח, ב), שכתבו שאם אומן קונה בשבח כלי, אין מקום לדון אם ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף או אינה לשכירות אלא לבסוף, משם שאין כאן חוב כלל כל עוד הכלי אצל האומן, וכשמחזיר לו את הכלי הרי הוא כמוכרו לו, ומוכח מדבריהם כדברי המוהר"ש הלוי, שאין חוב כלל כל זמן שלא בא הכלי ליד הבעלים, וכל התחייבות השכר מתחילה רק כאשר הכלי הגיע בחזרה לבעלים.

<u>סיכום השיטות שהובאו לעיל בדין אומן קונה בשבח כלי</u>

ארבעה נידונים עיקריים ישנם בדין אומן קונה בשבח כלי: א. בדין אומן שהשביח שלא כדעת הבעלים. ב. מה קונה האומן, את גוף הכלי, רק את השבח או רק כשיעור שכרו מתוך השבח. ג. אם קנינו של האומן הוא קנין גמור. ד. הגדרת קנינו של האומן וגדר חיוב השכר לאומן

א. בדין אומן שהשביח שלא כדעת הבעלים, שיטת **הרשב"א** שגם באופן כזה קונה האומן את השבח, לדעה שאומן קונה בשבח כלי, וכן הוכיח **בביאור הגר"א** מדברי **הרמב"ם**, מאידך, מהשגת **הראב"ד** על הרמב"ם למד **האור שמח**, שלדעת הראב"ד באופן כזה לכל הדעות אין האומן קונה בשבח כלי. ודעת **הנתיבות המשפט**, שאדרבה, באופן שהשביח שלא כדעת הבעלים, לכל הדעות האומן קונה את שבח הכלי, שהרי לא התכוון להשביח עבור הבעלים.

ב. בנידון האם קונה האומן בגוף הכלי או רק בשבח או רק כשיעור שכרו מתוך השבח, דעת **הראב"ד והרשב"א** שאינו זוכה בגוף הכלי, והראב"ד הסתפק האם זוכה בכל השבח או רק בשיעור שכרו, והרשב"א הכריע שזוכה רק כשיעור שכרו, אמנם אם מזיק את החפץ פטור על כל השבח, מכיון שלא התכוון להשביח לבעלים על דעת לשלם את נזקו. [ובביאור דבריו נחלקו **העין יצחק והנתיבות המשפט**, לפי

העין יצחק מעיקר הדין קונה הכל, אלא שכשבא לידי הבעלים לבסוף, דעתו לקנות מראש רק כשיעור שכרו, ולפי הנתיבות המשפט יש כאן שני קנינים, על הצד שיזיקנו דעתו לקנות הכל, אבל על הצד שיחזירנו לו, אין לו קנין אלא כמשמכון כנגד חוב שכרו].

מאידך, דעת **מוהר"ש הלוי** [וכן נראה מדברי **ה"ר יונתן** שהובא **בשיטה מקובצת**] שהאומן קונה גם את גוף הכלי, ולמד כן מדברי **הריטב"א והר"ן**, **והקצות החושן** דחה את ראייתו.

ג. בגדר הקנין של אומן אם הוא קנין גמור, כתבו **הריטב"א והר"ן** שאינו קנין גמור, מאידך מדברי **הרשב"א** (לעיל צה, א) מבואר שיש לו קנין גמור, לכל הפחות כאשר שמשביח שלא כדעת בעלים, ובעין יצחק (שם ס"ק יג) הביא שכך נראה גם **בתוס' וברא"ש** (עבודה זרה עה, ב), שכתבו שאם נתן כלי לאומן נכרי לתקנו, יש לדון שיצטרך להטביל את הכלי, משום שהנכרי קונה את הכלי, שהרי שאומן קונה בשבח כלי.

ד. בביאור קניינו של האומן לשיטות שאין זה קנין גמור ובגדר חיוב השכר לאומן לפי זה, שיטת **מוהר"ש הלוי** שיש לו זכייה גמורה, אלא שלבעלים יש זכות לתת לו את שכרו ולסלקו מהקנין שיש לו בכלי, וזו הכוונה שאין לו קנין גמור, אבל כל עוד הבעלים לא שילמו את שכרו, הרי כל הכלי של האומן, ולכן כל עוד האומן אינו נותן את הכלי לבעלים, הבעלים עדיין אינו מחוייב בשכרו, שהרי לא הגיע ליד הבעלים כלום, ונתינת החפץ לבעלים היא כמכירת השבח ותמורת זה מתחייבים הבעלים בשכר, ומשום כך אף אם נאנס החפץ - פטור הבעלים מתשלום השכר.

לעומת זאת שיטת **הקצות החושן** שחל חיוב על הבעלים לשלם לאומן גם קודם שבא הכלי לידו, והקנין שיש לאומן בשבח, הוא קנין שאינו גמור, אלא רק כעין קנין שיש לבעל חוב במשכון, ואדרבה כל הקנין נובע ממה שצריך הבעלים לשלם את שכרו. ולשיטת **הנתיבות המשפט**, הדבר מתחלק לשני מצבים ושני קנינים, האחד, שיש לאומן קנין בשבח כל עוד לא בא החפץ לידי בעלים, לענין שאם יזיקנו ולא יבוא לבסוף ליד הבעלים, אנו אומרים שהשבח שלו והזיק את שלו, וקנין זה אינו קשור לחיוב השכר, והשני, שאף אם יבוא לבסוף החפץ לידי בעלים, עדיין יש לאומן קנין שעבוד כנגד שכרו כעין קנין משכון, שכל זמן שהבעלים לא שילם לו את שכרו קונה את החפץ להחזיק אותו כנגד השכר.

צט, א

<u>גמ': ואי ס"ד אומן קונה בשבח כלי אמאי עובר משום בל תלין</u>

הטעם שאם אומן קונה בשבח כלי אינו עובר משום בל תלין

בביאור הטעם שאם אומן קונה בשבח כלי אין הבעלים עוברים משום 'בל תלין', כתב **הקצות החושן** (סי' עב ס"ק כג) שאף שעל הבעלים יש חוב מיידי לשלם את שכרו [וכשיטתו שהובאה לעיל שקנינו של האומן בשבח כלי הוא רק כעין קנין משכון], מכל מקום כיון שיש לאומן קנין בכלי כמשכון כנגד השכר, זה נחשב כאילו שכרו בידו, שהרי יש לו קנין בכלי כנגד החוב, ולכן אינו עובר בבל תלין. [וכתב שמכאן יש להוכיח שבכל חוב של שכר פעולה שיש לפועל משכון כנגד חובו, הדין הוא שאין הבעלים באיסור בל תלין].

<u>*גמ': עשה לי שירין נזמין וטבעות ואקדש לך וכו' מאי ממון אילימא אותו ממון מכלל דר"מ וכו' אלא במאי מקדשא</u>

בביאור מה שאמרו חכמים 'אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה' לפי ההוה אמינא

את דברי הגמ' בהוה אמינא, שלחכמים מקודשת כשיגיע אותו ממון [כלומר הנזמים או הטבעות] לידה, אף אם אין אומן קונה בשבח כלי, ומשום שאינה לשכירות אלא לבסוף, מבאר **הרשב"א** בקידושין (מח, א) בשתי דרכים. בתחילת דבריו כתב, שמה שאמרו חכמים 'אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה', אין הכוונה עד שיתן לה את הנזמים, אלא מיד כשסיים מלאכתו נחשב שהגיע הממון לידה, והטעם, מכיון שזמן חלות חיוב השכר למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, הוא מיד בגמר מלאכתו אף קודם שבאו הנזמים לידי האשה, שהרי אז נשלמה פעולתו, והרי היא מתקדשת לו כעת תמורת פעולתו, [ואין זה מלוה משום שעדיין לא חל שום חיוב קודם סיום פעולתו, ומיד כשסיים פעולתו הרי היא מתקדשת תמורתה]. וכתב שלפי זה קושית הגמ' לרבי

מאיר 'אלא במאי מקדשה', פירושה, במה מתקדשת קודם שסיים מלאכתו. והקשה הרשב"א על פירוש זה, שהרי רבי מאיר עצמו אמר שאינה מקודשת אלא לאחר סיום מלאכתו, והיתה הגמ' צריכה להקשות שהרי גם לר"מ אינה מקודשת עד שיסיים מלאכתו, ואם כן אין כאן מחלוקת. וביאר הרשב"א שבאמת היה ניתן להקשות גם באופן זה, אלא שהגמ' מקשה שאפילו אם נבאר שכוונתו של ר"מ שהיא מקודשת אף קודם סיום המלאכה, עדיין קשה מדוע אכן מקודשת.

דרך נוספת כתב הרשב"א, שלעולם כוונת חכמים 'אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה', שבאמת אינה מקודשת עד שיתן לה הנזמים בפועל, ולא די בכך שסיים מלאכתו, ואף שמיד בגמר מלאכתו כבר מחוייבת האשה בשכרו, בכל זאת אינה מקודשת עד שיגיעו הנזמים לידה, משום שאין מגיע לידה שום ממון והנאה אלא רק כשמחזיר לה הנזמים, ואין כוונתה להתקדש אלא אחר שיחזיר לה בפועל את הנזמים. ולפי זה קושית הגמ' לרבי מאיר 'אלא במאי מקדשא', פירושה, שפשיטא לגמ' שאין דעתה להתקדש אלא לאחר שיבואו הנזמים לידה בפועל, וגם ר"מ לא יחלוק על סברא זו. [וכתב שם הרשב"א לדון, האם לאחר שמביא הנזמים לידה, היא מקודשת למפרע משעה שסיים מלאכתו, ומה שצריך שיגיעו הנזמים לידה הוא תנאי בעלמא, או שאינה מקודשת אלא משעת נתינת הנזמים לידה, ומשום שאין דעתה להתקדש אלא לאחר שיבואו לידה].

מאידך, שיטת **התוס' רי"ד והריטב"א** בקידושין שם, שלמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, זמן חלות חיוב השכר הוא רק כשנותן לה בפועל את הנזמים, משום שאז קיבלה בפועל את הפעולה לידיה, והקשו על שיטת הרשב"א (לפי המהלך השני), שאם נאמר שחיוב השכר חל מיד בסיום פעולתו, קשה גם למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, מדוע מקודשת, הרי יש כאן קידושין במלוה, שהרי החיוב חל מיד בשעת סיום מלאכתו, ואילו האשה אינה מתקדשת אלא כשבאים הנזמים לידה, ובזמן זה כבר החוב הוא מלוה. [ולפי הצד של הרשב"א לומר שמקודשת למפרע משעה שסיים מלאכתו, קושייתם מתורצת, שהרי באמת היא מקודשת מיד כשסיים מלאכתו, ואין כאן זמן שחל חוב לפני שהתקדשה, אולם לפי הצד ברשב"א שאינה מקודשת אלא לכשיבאו הנזמים לידיה, הדבר תמוה מדוע אין זה נחשב לקידושין במלוה, ועיין במה שכתב בזה באבני מילואים (סי' כט ס"ק לט)].

תוס' ד"ה אלא

בביאור דברי התוס' שהאשה יכולה להתקדש במחילת חוב השכר

על קושית הגמ' 'אלא במאי מקדשא', כתבו התוס' שאינה מקודשת במה שמוחל לה את חוב שכרו, משום שאין דעתה להתקדש אלא כשיבואו הנזמים לידה. ולכאורה קשה, הרי אף אם היה בדעתה להתקדש במחילת חוב שכרו, הדין הוא שאינה מקודשת, שהרי זהו מלוה, והמקדש במלוה אינה מקודשת. ובדברי **התוס' רי"ד** בקידושין (מח, א) מבואר, שכוונת התוס' לבאר, מדוע אף אילו היה הדין שהמקדש במלוה מקודשת, וכמו שסברה הגמ' בסמוך לומר, שלר"מ הדין הוא שהמקדש במלוה מקודשת, בכל זאת פשוט לגמ' שאינה מקודשת עד שיגיע הממון לידה, וזה ביארו התוס', שאינה מקודשת קודם שהגיע הממון לידה אף לצד שהמקדש במלוה מקודשת, משום שאין דעתה להתקדש.

צט, ב

רש"י ד"ה אינה מקודשת

מדוע לרש"י אם מקדשה 'בשכר שעשיתי עמך' קודם החזרת הכלי היא מקודשת ואין זה כמקדש במלוה

בטעם הדין המובא בברייתא שהאומר לאשה 'הרי את מקודשת לי בשכר שעשיתי עמך' - אינה מקודשת, כתב רש"י שהואיל וכבר החזיר לה את הכלי שהשביח עבורה, חוב השכר הוא מלוה אצלה [והמקדש במלוה אינה מקודשת]. ומבואר מדבריו שאם מקדשה 'בשכר שעשיתי עמך', קודם שהחזיר הכלי לידה, היא מקודשת ואין זה מלוה. וכתב **רעק"א** שדבריו מובנים רק לפי שיטת התוס' רי"ד שהובאה לעיל, שלמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, זמן חלות חיוב השכר הוא רק בזמן החזרת הכלי, ומשום כך מכיון שקודם חלות החיוב הוא מחזיר לה, ומקדשה במה שעשה עבורה, הרי היא מקודשת ואין כאן מלוה, לעומת זאת לשיטת הרשב"א שהובאה לעיל שחיוב השכר חל מיד

כשסיים את מלאכתו, הרי יש כאן מלוה גמורה אף קודם שמחזיר את הכלי, ואם כן אינו יכול לקדשה גם קודם שהחזיר לה הכלי.

וברבינו ירוחם (ח"א נתיב כב) מבואר שכונת רש"י, שאם היה מקדשה בשכר שעשיתי עמך קודם החזרת הכלי, היתה מתקדשת משום שהוא נחשב למקדש במלוה שיש עליה משכון, מכיון שכשסיים האומן את פעולתו, הוא מחזיק את הכלי בתורת משכון כנגד תשלום שכרו, והדין הוא שהמקדש במלוה שיש עליה משכון - מקודשת. **ובקצות החושן** (סי' עב ס"ק כג) הקשה על דברי רבינו ירוחם, שהרי בסוגיה מבואר שאם מתחילה אמרה לו 'עשה לי שירין נזמים וכו' ואקדש לך', אינה מקודשת לחכמים משום שהוא מקדש במלוה, ולדברי רבינו ירוחם הרי היא מלוה שיש עליה משכון. ותירץ, שכאשר מתחילה אמר לה שתתקדש לו בשכר שיעשה לה, שם אנו אומרים שאין דעתו כלל לתפוס את הכלי בתורת משכון, שהרי מראש אינו רוצה שתשלם לו אלא שתתקדש לו תמורת מה מלאכתו, ומשום כך אין כאן מלוה שיש עליה משכון, אבל כאשר לא דיבר עמה מתחילה, אלא עשה מלאכתו על דעת שכר, באופן זה מיד כשסיים מלאכתו דעתו להחזיק את הכלי בתורת משכון, ולכן מקודשת במקרה כזה, משום שהוא מלוה שיש עליה משכון.

[ויש להקשות על דברי רש"י, שהרי אף לשיטת התוס' רי"ד שחיוב השכר חל רק בשעת החזרת הכלי, עדיין קשה, שהרי גם לדעתו חובת תשלום השכר היא על פעולתו, ורק שחלות החיוב בפועל היא רק בשעת החזרת הכלי, אבל ודאי שסיבת החיוב איננה החזרת הכלי אלא המלאכה שעשה עבורה, ואם כן כיצד יכול לקדשה לאחר שסיים את פעולתו. אמנם בדברי **רש"י** בקידושין (מח, ב ד"ה אינה לשכירות) מתבאר, שהאופן שבו היא מתקדשת בהחזרת הכלי, הוא, שכשהוא מחזיר את הכלי, הוא מוחל על מה שצריכה להיות חייבת לו לשם קידושין, ומשום כך אין כאן מלוה, **ובפני יהושע** שם מבאר את דבריו, שמכיון שעדיין לא חל החיוב, אנו אומרים שדעתה להתקדש בהנאת מחילת המלוה, ולא בעצם המחילה, ורק לגבי חוב שחל מכבר, אנו אומרים שדעתה להתקדש בעיקר המחילה במה שנפקע החוב. ולפי זה מובנים דברי רש"י כאן, שאף כאן הואיל ולא חל החיוב, אנו אומרים שדעתה להתקדש בהנאת מחילת מלוה. ביאור נוסף בדברי רש"י, כתב **בחידושי הגר"ש שקופ** (קנין כסף אות ד), שמכיון שהוא מקדשה קודם חלות החוב בפועל, יכול הוא לקבוע שהתמורה למלאכתו תהיה הקידושין, וכל זמן שלא חל חיוב תשלום שכר על המלאכה, יכול עדיין לקבוע מה תהיה התמורה למלאכה שעשה, ומשום כך היא מקודשת אף שכבר עשה את פעולתו, שהרי פעולתו עצמה היא כסף הקידושין ולא מחילת חוב השכר].

*גמ': אמר שמואל טבח אומן שקלקל וכו' מזיק הוא פושע הוא וכו' אמר רבי יוחנן טבח אומן שקלקל וכו' כאן בחינם כאן בשכר

מדוע לרבי יוחנן אין הטבח חייב מדין אדם המזיק שחייב באונסין, ועל אלו אונסין חייב אדם המזיק

בגמ' מבואר ששמואל מחייב גם טבח אומן ששחט בחינם וקלקל, מדין שומר חינם שפשע, ומשום שסובר כר"מ שנתקל פושע הוא, וכמו כן קלקול נחשב לפשיעה, מאידך, רבי יוחנן מחייב טבח אומן רק אם שחט בשכר, מפני שהוא שומר שכר, אבל בחינם פטור, משום שסובר כחכמים שנתקל לאו פושע הוא, ומשום כך כששוחט בחינם שאינו אלא שומר חינם, פטור אם קלקל.

והטעם שאינו חייב מדין אדם המזיק שחייב גם באונסין, כתבו **התוס'** (כאן וביתר ביאור לעיל כז, ב ד"ה ושמואל), שהוא משום שגם אדם המזיק אינו חייב אלא על אונס שהוא כעין אבידה, אבל על אונס שהוא כעין גניבה פטור, ורק שומר שכר חייב על אונס כעין גניבה, וטבח אומן שקלקל לשיטת רבי יוחנן אינו אלא אונס כעין גניבה, ומשום כך רק אם נוטל שכר חייב מדין שומר שכר, אבל בחינם פטור [ולפי זה לשמואל, אכן חייב כשקלקל מדין אדם המזיק, ועיין להלן].

אמנם **רש"י** (ד"ה דקעביד) כתב, שמה ששמואל אמר 'מזיק הוא', הוא ללמדנו שיש לחייבו כאן באונס מדין שומר שכר, כשם שמחייבים אדם המזיק באונסין, [ודבריו הם גם לפי הצד שבחינם פטור], ומבואר **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שמדברי רש"י יש ללמוד, שאדם המזיק חייב גם על אונס כעין גניבה, וכוונת רש"י שכאן חייב מדין שומר שכר שחייב על אונסין, באותה דרגה שאדם המזיק חייב בה שהיא אונס כעין גניבה.

כלומר, שלשיטת תוס' יש מקום לחייבו כאן מדין אדם המזיק, והטעם שפטור בחינם לרבי יוחנן הוא משום שהאונס כאן הוא כעין גניבה, ואדם המזיק פטור עליה, לעומת זאת לשיטת רש"י, אדם המזיק חייב גם על אונס כעין גניבה, אלא שכאן לא ניתן לחייבו כלל מדין אדם המזיק אלא רק מדיני שומרים, ומשום כך לרבי יוחנן פטור בחינם. והטעם שלדעת רש"י אין מקום לחייב טבח אומן שקלקל מדין אדם המזיק, כתב **המחנה אפרים** (דיני נזקי ממון סי' ה) שרש"י סובר כשיטת **הריב"א** שהובאה **בתוס' רבינו פרץ** (לעיל כז, א), שבאומן לא ניתן לחייבו כלל מדין מזיק, מכיון שהבעלים הטיל עליו ונתן לו רשות להתעסק בדבר, וכן מבואר **ברמב"ן** (ב"מ פב, ב) שאין באומן הטועה במלאכתו משום דין מזיק.

גמ': ואמר ליה זיל אייתי ראיה דממחית לתרנגולים ואפטרך

הטעם שהטבח צריך להביא ראיה שהוא מומחה אף שהוא מוחזק והלה בא להוציא ממנו

בטעמו של רבי יוחנן שאמר לו להביא ראיה שהוא מומחה, ולא פטרו מתשלום מדין המוציא מחברו עליו הראיה, כתב **הראב"ד** שמכיון שהיה טבח, אם כן הדבר ידוע לכל אם הוא מומחה או לא, ולכן חובת הראיה היא על הטבח, ובדומה לדינו של איסי המבואר בגמ' (ב"מ פג, א) שאם אירע אונס לשומר שכר, במקום שמצויים בני אדם, אינו נפטר בשבועה, אלא צריך להביא עדים בכדי להיפטר, [ובשו"ע (סי' שה סעי' א) פסק הלכה כאיסי, וכמו שמבואר בגמ' שם]. **ורעק"א** כתב, שאף לחולקים על איסי שם, וסוברים שפטור בשבועה, ניתן לומר שדוקא שם, שאמנם הוא מקום שמצויים בו רבים, אך עם זאת השומר אינו יודע מי היה מצוי שם באותה שעה, משום כך הוא נפטר בשבועה, אבל כאן שהנידון הוא עדות על עצמו שהוא מומחה, באופן זה בוודאי מסתבר שאם הוא אכן מומחה, ודאי שיוכל להביא עדות על כך, ומשום כך כאן לכל הדעות חובת הראיה היא עליו להביא עדים שהוא מומחה ויפטר.

והבית הלוי (חלק ב סי' ד אות ד) כתב, שהטעם שחובת הראיה היא עליו, הוא משום שכאן הוא מזיק בוודאות, ולכן נחשב שהוא ודאי מזיק, ויש ספק האם יש לו פטור משום שהוא מומחה, והרי זה כמו הדין בשומרים כשיש ספק אם היתה שמירה בבעלים או לא, שעל השומר להביא ראיה שהיה בעליו עמו, מכיון שנחשב לוודאי חיוב וספק בפטור, וכמו כן כאן לגבי טבח. אולם **רעק"א** כתב שיש לחלק בין הדברים, שכאן בטבח, לפי הצד שהוא מומחה, אין כאן מחייב כלל של דין מזיק שהרי הוא אנוס, לעומת זאת בפטור שמירה בבעלים יש סיבה לחייבו, אלא שיש גזירת הכתוב לפוטרו מחיובי שמירה.

גמ': דאמר רבי זירא הרוצה שיתחייב לו טבח יקדים לו דינר

הטעם שצריך להקדים לו דינר ולא די בכך שיתחייב לו דינר בשכרו

בביאור הטעם שצריך שיקדים וישלם לו דינר, ולא די בכך שיתחייב לו דינר בשכרו, כתב **השיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** שהוא משום שכאן מדובר שאינו מושך את הבהמה, ואם כן לא חלים עליו חיובי שומר שכר, אבל כאשר מקדים לו דינר, הרי הוא משעבד את עצמו למלאכת השחיטה עבור הדינר ככל שכיר בעלמא, [ומבואר בדבריו, שמשום הקדמת הדינר, אין לו חיובי שומר שכר אלא על מה שיארע במעשה השחיטה, אבל אילו היה מושך, היו חלים עליו חיובי שומר שכר גם לגבי אונסים אחרים]. **ובתרומת הכרי** (סי' שו סעי' ד) כתב, שמדברי הטור נראה שאף אם לא הקדים לו מעות, אלא רק קצץ דינר בשכרו, הוא חייב כשומר שכר, וכתב שנידון זה תלוי בשתי השיטות שהובאו בשו"ע (סי' רצא סעי' ה), האם להלכה צריך משיכה בכדי להתחייב בדין שומרים [והובאה המחלוקת בגמ' לעיל עט , א].

גמ': בהמה לטבח ונבלה חייב מפני שהוא כנושא שכר אימא מפני שהוא נושא שכר

ביאור לשון הברייתא שכתבה שחייב מפני שהוא כשומר שכר ולא מפני שהוא פושע בשמירתו

הטעם שחייבו את הטבח שניבל את הבהמה רק מפני שהוא כשומר שכר [לדעת המקשה שחייב אף בחינם] ולא חייבוהו משום שהוא פושע בכך, כתבו **התוס'** לעיל (כז, ב ד"ה

שמואל) וביתר ביאור בב"מ (פב, ב ד"ה וסבר), שלפי המקשה באמת אינו נחשב כפושע, אלא נחשב לאונס כעין אבידה, והטעם שחייב אינו מחמת דין שומר, אלא משום אדם המזיק, שהרי אדם המזיק חייב על אונס כעין אבידה, [וכפי שהובא לעיל]. אמנם **רש"י** כאן כתב שחיובו לדעת המקשה הוא משום שהוא פושע, וביאר **המחנה אפרים** (דיני נזקי ממון סי' ה, והובא לעיל), שרש"י לשיטתו שאין לחייב אומן כלל מדין אדם המזיק, וכמו שהבאנו לעיל בתחילת הסוגיה, ולכן בהכרח שכאן חייב רק משום שאנו מחשיבים אותו כפושע גמור, ויש לחייבו מדין שומר חינם.

ובחסדי דוד על התוספתא [פרק י] כתב, שלפי שיטת התוס' שאין כאן פשיעה, קשה, שהרי אחד המקרים בברייתא הוא, הנותן לטוחן חיטים לטחון ולא לתתן, ומדוע אם לא לתתן אין זו פשיעה גמורה. וכתב שצריך לדחוק, שלא מדובר שלא לתתן כלל, אלא רק לא לתתן כפי הצורך, ובאופן כזה אינו נחשב לפשיעה.

*גמ': אלא תרתי למעליותא דלא אוכלך ספק איסורא ומנעך מספק גזילה

טעם פטורו של הטבח בספק נבילה אף שאסורה באכילה מספק, והאם פטורו הוא גם בספק הידוע שנפסק לאיסור

בביאור שיטת רב שאסר על השואל את הבהמה ומכל מקום פטר את הטבח מתשלום הנזק, כתב **רש"י** שרב היה מסופק בדין הבהמה, ומשום כך אף שמספק אסרה באכילה, פטר את הטבח מלשלם, שהרי יתכן שהדין הוא שהשחיטה כשרה ואם כן אינו מזיק. ומדברי רש"י אלו הוכיחו **ההגהות אשרי והרב המגיד** (הל' שכירות פ"י ה"ה), שבכל מקרה שהטבח שחט באופן שיש ספק נבילה, אין הטבח חייב בתשלום, וכן פסק **השו"ע** (סי' שו סעי' ה).

ובחומרא שנהגו בה מספק והיא מפורשת בהלכות שחיטה, כתב **בתרומת הדשן** (סי' קפו) שאם קלקל הטבח ולא שחט כפי החומרא המקובלת, חייב, וכל מה שמבואר בסוגיה לשיטת רש"י, שבספק נבילה אין הטבח חייב, זהו רק בזמן הגמ' שהיו הרבה מורים בספק זה להיתר, אבל בזמנינו שיש הלכות פסוקות לאיסור, הדין הוא שגם בנידונים שפוסקים לאיסור רק משום חומרא, יש לחייב את הטבח אם לא נהג בהן, משום שיש לו ליזהר בחומרות אלו כמו ודאי איסור מאחר שהפסק ברור לאיסור. מאידך, **הרמ"א** (סי' שו סעי' ה) כתב שבכל ספק נבילה אין לחייב את הטבח, גם אם נהגו להחמיר בזה, מכיון שלפי האמת יש כאן ספק אם הבהמה אסורה. וכתב שכך מוכח מדברי ההגהות אשרי והרב המגיד שכתבו לגבי זמנם, שבספק נבילה הדין שפטור הטבח, והביאו דוגמא של 'שהה במיעוט בתרא' שנהגו בו לאיסור, ומבואר שחולקים על התרומת הדשן, ולדעתם בכל ספק נבילה הדין הוא שפטור הטבח, **והש"ך** שם (ס"ק י) פסק כשיטת התרומת הדשן, וכתב שכוונת ההגהות אשרי שפטור הטבח בספק נבילה, הוא רק באופן שיש ספק שאינו ידוע, אבל כל ספק שידוע לאיסור ונפסק בהלכה, הדין הוא שחייב הטבח.

ועל שיטת הרמ"א שאף בספק הידוע לאיסור פטור הטבח, הקשו האחרונים, שהרי הדין כעת שמספק הבהמה אסורה, ואין צד להתיר את הבהמה, ואם כן כעת הדבר אסור בוודאי מדין ספק לחומרא, והיות וכך, מדוע אין הטבח נחשב מזיק בוודאי, שהרי מעשה שחיטה זה אוסר בוודאות את הבהמה. ותירצו **האור שמח** (שם) **והדברי יחזקאל** (סי' לז אות ב), שטעם הפטור הוא, משום שלפי צד הספק שבאמת אין הבהמה אסורה, אף שאסור לאוכלה בוודאות, אין הבהמה אסורה מצד עצמה, אלא רק מפני שכך הוא הדין בספק, ולכן הואיל ואין הבהמה אסורה מצד עצמה, הדבר נידון כהיזק שאינו ניכר, מכיון שלפי האמת אין כאן דבר האסור בבהמה עצמה. ואת שיטת התרומת הדשן שהטבח חייב, ביאר **הנתיבות המשפט** (שם ס"ק ח), שלדעתו אף אם נחשב להיזק שאינו ניכר, בכל זאת יש לחייבו כשם שמחייבים דיין שטעה משום שהיה לו ללמוד, וכאן באותו טעם יש לחייב את הטבח, משום שלא נזהר מדבר הידוע לאיסור.

ביאור נוסף בשיטת הרמ"א, כתב **השערי יושר** (שער א פרק י), שמה שאיסור אכילה נחשב להיזק, הוא רק כאשר הוא איסור חפצא בגוף הדבר, מפני שבאופן זה נחשב כמו שהדבר עצמו נפסד בכך שחל בו איסור אכילה, אבל כאשר איסור האכילה הוא רק איסור גברא שאינו בגוף הדבר, אין זה נחשב שיש כאן נזק בעצם הדבר, כי האיסור נחשב לדבר חיצוני כלפי החפץ ואין כאן הפסד בעצם, ומשום כך אינו נידון כמזיק. ולפי זה ביאר לגבי ספק נבילה, שלפי הצד

שבאמת הדבר מותר, ורק נאסר עליו בוודאות מדין ספק לחומרא, איסור זה נחשב רק לאיסור גברא ולא איסור חפצא, ומשום כך לא נחשב מזיק ופטור. ולפי דרך זו כתב הקהילות יעקב (עבודה זרה סי' כב), שאף התרומת הדשן שסובר שחייב הטבח גם על ספק איסור, מודה שאין לחייבו מדין מזיק כלפי הבהמה עצמה, אלא שסובר שחיובו הוא מדין דגרמי.

***גמ': כי תניא אומן פטור כגון דנכו ואיסור וכו'**

אם שולחני אומן פטור רק כשעשה בחינם או אף כשנטל שכר, והטעם שחייב בשכר לשיטות הסוברות כן

על הדין האמור בברייתא ובגמרא, ששולחני אומן שהוא בקי ואינו צריך להתלמד כלל, פטור אם טעה בבדיקת המטבע, כתב **הרא"ש** שכל פטורו הוא דוקא כשעשה בחינם, אבל בשכר חייב, וכמו שמבואר בגמ' לגבי טבח אומן שקלקל, שרק בחינם פטור אבל בשכר חייב. אולם **הרשב"א** כתב שלגבי שולחני אומן אף כשנטל שכר הוא פטור, ואינו דומה לטבח, משום שבטבח אף כשהוא מומחה יכול להיזהר שלא יבוא לידי טריפה, וכשלא נזהר יש מקום לחייבו, אבל לגבי שולחני, הרי הוא אנוס לגמרי, ולכן אפילו כשנטל שכר שדינו כשומר שכר, פטור, שהרי גם שומר שכר פטור על אונס גמור. ולהלכה, כתבו **הטור והשו"ע** (סי' שו סעי' ו) שכשנטל שכר חייב השולחני, וכשיטת הרא"ש.

והקשה **בדברי יחזקאל** (סי' לז אות ט) על דינו של הרא"ש, מדוע בשולחני יש לחייבו בנטל שכר, הרי כל חיובו של שולחני אינו אלא משום דין דגרמי, וממילא כל שאינו פושע הרי אין לחייב משום דין גרמי, וכאן בשולחני שלא כמו בטבח, אין אפשרות לחייבו מדין שומר שכר, שהרי לא התחייב בשמירה על כלום. וכתב שהיה מקום לתרץ, שמכיוון שהוא נוטל שכר עליו לדקדק יותר, ומה שלא דקדק מחשיבו כפושע וחייב מדין גרמי, אך מלשון השו"ע משמע שחיובו משום דין שומר שכר, ועל כך יש לתמוה כאמור שהרי לא התחייב בשמירה על שום דבר.

ק, א

תוס' ד"ה לפנים משורת הדין

אלו מקרים נכללים בלימוד מ'אשר יעשון' שצריך ללכת בהם לפנים משורת הדין

מקור הדין שצריך לנהוג לפנים משורת הדין נדרש בברייתא מ'אשר יעשון', והקשו **התוס'** שבגמרא בבבא מציעא (פג, א) לגבי הנהו שקולאי ששברו לרבה בר רב הונא את החבית בפשיעה, הביאו מקור אחר לכך מהכתוב 'למען תלך בדרך טובים', וגם לא הזכירו שם שהוא מחמת הדין הכללי שצריך לנהוג לפנים משורת הדין. ותירצו שלפנים משורת הדין שייך רק כאשר הוא פטור וכולם חייבים, וכגון רבי חייא בסוגיתנו שרק הוא היה פטור בטעותו על המטבע מחמת שהיה בקי, וכן רבי ישמעאל ברבי יוסי שהיה רק הוא פטור מלהטעין את המשא מחמת שהיה זקן ואינה לפי כבודו, אבל בסוגיא שם של הנהו שקולאי, אין חילוק בין רבה בר רב הונא לאחרים, כי לכולם היו חייבים הסבלים לשלם כיון ששברו את החבית בפשיעה, ולכן הוצרכו לדרוש מ'למען תלך בדרך טובים', שאף שאין בזה משום 'לפנים משורת הדין', מכל מקום מצד 'דרך טובים' עליו למחול גם באופן זה. ושוב דחו תירוץ זה, שהרי בב"מ (כד, ב) אמרו שאביו של שמואל השיב אבידה לאחר יאוש, משום לפנים משורת הדין, ושם פטורים כולם מהשבה. ותירצו שבהנהו שקולאי לא היה צריך רבה בר רב הונא למחול משום לפנים משורת הדין, מכיוון שעשו לו היזק גדול בפשיעה, ולכן הוצרכו לומר לו שמכל מקום 'מחול להם משום 'למען תלך בדרך טובים'. אמנם **בתוס'** בב"מ (כד, ב ד"ה לפנים) כתבו כפי תירוצם הראשון כאן, שרק כאשר הוא פטור וכולם חייבים, שייך ללמוד מהכתוב של 'אשר יעשון' שצריך ללכת לפנים משורת הדין, ואת קושית התוס' מדוע לגבי אביו של שמואל שהשיב לאחר יאוש, אמרה הגמ' שהוא משום לפנים משורת הדין, תירצו התוס' שם, שבאמת מה שאמרו שם שעשה כן משום לפנים משורת הדין, לא היה זה מצד הדרשה של 'אשר יעשון', כי מהדרשה יש לימוד רק למקרים שהוא פטור וכולם חייבים, ומכל מקום היה צריך להחזיר את האבידה משום לפנים משורת הדין אף ללא מקור מהכתוב, כיון שאין בהשבת אבידה הפסד ממון, אבל במקרה של הנהו שקולאי, שהיה לו הפסד גדול, גם משום

לפנים משורת הדין לא היה צריך למחול להם, אלא רק משום 'למען תלך בדרך טובים'.
והכלל לפי התוס' בב"מ הוא, שבמקום שהוא פטור ואחרים חייבים, ששם יש מקור מהדרשה, צריך ללכת לפנים משורת הדין אף במקום הפסד, אך במקום שכולם פטורים, שם צריך ללכת לפנים משורת הדין רק במקום שאין לו הפסד מכך, וכגון בהשבת אבידה.

גמ': אמר ליה חזי דעלך קא סמיכנא וכו'

אם השולחני חייב רק כשאמר לו שסומך עליו, ואם אמירתו מועילה שיתחייב אף אם הוא מומחה

על דברי הגמ' שהזהירו ריש לקיש לרבי אלעזר שהוא מסתמך עליו שהדינר טוב, כתבו **התוס' והרא"ש** שמן הדין אף אם לא אמר לו שסומך עליו, חייב הוא לשלם אם טעה, והטעם שאמר לו ריש לקיש, מבואר **בפלפולא חריפתא** על הרא"ש (אות ל), שאמר לו כן 'לרווחא דמילתא' ולהזהירו שיהיה חייב לשלם לו באם יטעה. מאידך, שיטת **הרי"ף** ועוד **ראשונים**, שאם לא אמר לו שסומך עליו אינו חייב, וכתב הרי"ף שבאופן שמוכח הדבר שהוא סומך עליו, במקרה כזה יש לחייבו גם אם אינו אומר לו שסומך עליו.
ומה שהביאו התוס' ראיה שאין צריך לומר שסומך עליו, ממה שלא הקשתה הגמ' לעיל לגבי רבי חייא מדוע יתחייב, הרי לא אמרה לו שסומכת עליו, תירץ **הבעל המאור** ששם היה מוכח שהיא סומכת עליו, ומשום כך יש לחייבו אף שלא אמרה. **והרשב"א** כתב שהגמ' היתה יכולה להקשות כן, אלא שהעדיפה לשאול יותר, שאף אם היתה אומרת לו צריך להיות פטור, מכיוון שהוא מומחה. **ובתורת חיים** תירץ, שמכיוון שרבי חייא היה מומחה שאינו צריך למיגמר, אם כן בודאי שהיא סומכת עליו, וממילא הוא כמו המקרה שמוכח שסומך עליו, שמבואר ברי"ף שבאופן זה גם אם אינו אומר שסומך עליו, חייב.
ומבואר מדברי **התוס' והרשב"א**, שאף כשאומר לו שסומך עליו, אם הוא מומחה שאינו צריך למיגמר כרבי חייא, אינו חייב לשלם, וכן כתב **בהגהות אשרי** בשם **רבינו יואל**, אולם, בשם **מהרי"ח** כתב, שבאופן זה שאומר שסומך עליו, חייב השולחני גם אם הוא מומחה שאינו צריך למיגמר, ומטעם זה אמר ריש לקיש לרבי אלעזר שהוא סומך עליו, בכדי לחייבו אף שהיה מומחה שאינו צריך למיגמר. ומדברי הרי"ף והראשונים שהוכיחו מהגמ' כאן שאין השולחני מתחייב כל עוד לא אמר לו שסומך עליו, מבואר שהם סוברים כשיטת התוס', שהרי אילו היו סוברים שריש לקיש אמר כן בכדי לחייבו אף שהיה מומחה, אם כן אדרבה, מבואר בהכרח מזה, שחייב גם אם אינו אומר לו שסומך עליו, שהרי אם לא כן אין מקרה שבו מומחה פטור והדיוט חייב וכמו שכתוב בברייתא, שהרי אם לא אמר לו - שניהם פטורים, ואם אמר לו - שניהם חייבים.

*גמ': רבי מאיר הוא דדאין דינא דגרמי

שיטות הראשונים בביאור החילוק בין גרמא לגרמי, וגדר חיוב גרמי - מעיקר הדין או מדרבנן מטעם קנס

בביאור החילוק בין גרמא לגרמי, כתב **הרשב"ם** בבבא בתרא (צד, א ד"ה נותן) שבגרמא, הנזק עצמו ניכר אצל הניזק, אלא שאין המזיק עושה את ההיזק בידים, אלא רק גורם שיבוא לאחר זמן, ואילו בגרמי, המזיק עצמו עושה את הנזק בידים וההיזק בא מיד, אלא שאצל הניזק לא ניכר הפסדו, וכגון שורף שטרותיו של חבירו, שהוא שורף אותם בידים, ומיד נפסד הניזק בכך שאינו יכול לגבות את חובו, אלא שהפסד החוב אינו ניכר בשריפת השטר. **ובתוס'** בבבא בתרא (כב, ב ד"ה זאת) גם כתבו שני חילוקים אלו בשם **ר"י**, האחד, שבגרמי הוא עושה מעשה המפסיד לניזק בידים, ואילו בגרמא לא, והשני, שבגרמי ההיזק בא מיד, ובגרמא לא. וכן **הרא"ש** בבבא בתרא (שם) ולעיל (צח, א) כתב שני חילוקים אלו, והוסיף כתנאי בחילוק הראשון, שבגרמי מלבד מה שהמזיק עושה את ההיזק בידים, צריך גם שיהיה 'ברי הזיקא', כלומר שצריך שהנזק יבוא בוודאות בכדי להגדירו כגרמי.
והרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי) כתב, שגרמי מוגדר כל שהנזק בא מחמת גרמתו, והוא נזק שבהכרח יבוא מחמת אותה פעולה, ואינו תלוי בדעת אחרים, ולנזק באופן כזה קראה הגמ' 'ברי הזיקא', והוסיף, שאין צריך שיהיה הנזק בא מיד בכדי להגדירו כגרמי.
ובנמוקי יוסף כאן כתב, שגרמי מוגדר כל שהנזק ניכר, אלא שלא עשה מעשה בידים בדבר הניזוק, כמוחל שעבודו של

חבירו שהוא בדיבור בעלמא, וכן במחיצת הכרם שנפרצה, שאינו עושה מעשה בידים בגפנים, וגרמא מוגדר כאשר הנזק אינו בא באופן ודאי.

דרך נוספת כתבו **התוס'** (שם) בשם **ריצב"א**, שבאמת אין חילוק בין גרמא לגרמי, ומה שחייבו בגרמי הוא מקנס חכמים, והכלל הוא שבאופנים שההיזק מצוי וראוי לבא, קנסו את המזיק, וכן היא מסקנת **הש"ך** (סי' שפו ס"ק א) שחיוב גרמי הוא מדין קנס חכמים, [וכן לעיל (ע, ב ד"ה וסבר), הביאו התוס' בסוף דבריהם את שיטת הריצב"א בשם ריב"א].

[**והש"ך** (שם ס"ק ד) הביא בשם **הרמב"ן**, שסובר ששיטת **רש"י** שאין חילוק כלל בין גרמא לגרמי בדין, ולרבי מאיר שמחייב בדין דגרמי, אכן סובר בכל גרמא בנזקין חייב, ומה שמבואר בגמ' שגרמא בנזקין פטור, הוא דוקא לשיטת חכמים הסוברים שבכל גרמי פטור, והביא שם הש"ך כמה מקומות שמבואר כן בדברי רש"י, שלשיטות שדנים דינא דגרמי, אף בגרמא חייב].

ועל שני החילוקים של ר"י, הקשו **התוס'** שם, שהרי מתבאר בגמ' שדיין שדן את הדין וטיהר את הטמא, ובעל הבית עירב את הפירות שטיהר עם שאר פירותיו, אם לבסוף התברר שטעה הדיין, ונמצא שכל הפירות המעורבים אסורים, הדין הוא שחייב לפי רבי מאיר שדן דינא דגרמי. והרי כאן הדיין לא עשה את הנזק בידים, אלא בעל הבית שעירבן, וכמו כן לא בא ההיזק מיד אלא לאחר זמן כשעירב בעל הבית את הפירות, ולשיטת ר"י הרי באופן זה נחשב לגרמא ולא לגרמי. **וביש"ש** כאן (סי' כז) כתב ליישב, לפי דברי הרא"ש לגבי דיין שאמר על שחוטה שהיא נבלה, שכתב שהדבר נחשב לגרמי משום שמדובר שהדיין ציוה להאכילה לכלבים, וזה נחשב כמי שעושה בידים, וגם מיד בא ההיזק מכח ציוויו, כמו כן כאן ניתן ליישב, שמדובר באופן שהדיין ציוה לבעל הבית לערבן עם פירותיו בכדי לחזק דבריו, ומשום כך נחשב הדבר לגרמי וחייב.

גמ' שם

האם חייב בגרמי גם במקרים של שוגג ואונס או רק במזיד, וגדר חיוב גרמי

בנידון אם חייבים בגרמי גם באונס ושוגג, כתבו **התוס'** בבבא בתרא (שם) שלפי דברי הריצב"א שחיוב גרמי הוא מטעם קנס, אם כן אין לחייבו אלא במזיד ולא בשוגג, וכתבו שאפשר שלרבי מאיר שקונס שוגג אטו מזיד כמבואר בגיטין (נג, א-ב), גם בגרמי יסבור שחייב בשוגג, מטעם שקנסו שוגג אטו מזיד. אמנם **הרמב"ן** (בקונטרס דינא דגרמי) על פי שיטתו שלרבי מאיר חייב בדין גרמי מן התורה, כתב שאין הבדל בין שוגג למזיד, ואפילו באונס חייב וככל אדם המזיק. מאידך, **בנמוקי יוסף** כתב, שאין מחייבים בדין גרמי אלא באופן שיש קצת פשיעה, אף שנראה ששיטתו שמן התורה חייב בגרמי, וכן מבואר **ביש"ש** שכתב כאן (סי' כז) בפירוש שחיוב גרמי הוא מן התורה, ועם זאת כתב להלן (פרק י סוף סי' מז) שפטור באונס, מטעם ש'אונס רחמנא פטריה'. ובביאור דברי הנמוקי יוסף והיש"ש, כתב **בברכת שמואל** (בבא קמא סי' יח) שהריבוי מ'פצע תחת פצע' לחייב על אונס כרצון, לא נאמר על היזק בגרמי, שגם לר"מ שמחייב בדין גרמי, אין הפירוש שלרבי מאיר נחשב כמזיק בידים ממש, אלא שגם על היזק באופן זה חייבה התורה.

תוס' ד"ה טיהר

אם לרבי מאיר חייב הדיין מדין גרמי כשדן את הדין ועשה הבעלים על פיו

לדעת רבי מאיר שמחייב בגרמי, כתבו התוס' שדיין שדן את הדין ועשה הבעלים על פיו, וכגון כשפסק הדיין על שחוטה שהיא נבילה, והאכילה הבעלים לכלבים על פיו, חייב הדיין. והוכיחו זאת ממה שאמרה הגמ' בהוה אמינא, שהברייתא שאמרה שדן את הדין וטיהר את הטמא חייב, היא כרבי מאיר, ומדובר שלא נשא ונתן ביד, אלא הבעלים עירב את הפירות עם שאר פירותיו על פי הדיין. ואף שמבואר בגמ' בסנהדרין (לג, א) שהדיין פטור כשהאכילה הבעלים לכלבים על פיו, כתבו התוס' שהסוגיה שם היא לשיטת רבנן, אבל לפי רבי מאיר אכן חייב הדיין מדין גרמי, וכן כתבו **התוס' והרא"ש** בסנהדרין שם.

אולם **הרי"ף** (שם) כתב שדיין שדן את הדין ועשה הבעלים על פיו אף לרבי מאיר פטור, משום שאם לא כן אין לך דיין שיסכים לפסוק דין, כיון שיחשוש מכך שיתחייב לשלם אם

טעה, וכן כתבו **הרמב"ן** במלחמות **והר"ן** (שם) כדברי הרי"ף שגם לרבי מאיר פטור הדיין, אבל לא מטעמו, אלא שפטור מעיקר הדין, משום שאין זה נחשב גרמי אלא גרמא, שהרי אינו 'ברי הזיקא' היות ויתכן שיחזור הדין קודם שיאכיל את הנבילה לכלבים. [וכתבו שהטעם ששולחני שטעה והרואה את הבכור שטעה חייב לרבי מאיר, אף שאינו ברי הזיקא, הוא משום שהוא פושע. וצריך ביאור בדבריהם, כי מה בכך שהוא פושע, הרי כל חיובו הוא מטעם גרמי, וכיוון שאינו ברי הזיקא, אין זה גרמי אלא גרמא]. אכן בקונטרס דינא דגרמי כתב **הרמב"ן**, שהטעם שהדיין פטור הוא משום שהקילו בו רבנן, וכסברתו של הרי"ף. טעם אחר מדוע פטור אף לרבי מאיר, כתב **הבעל המאור** (שם), שמכיוון שמדובר בדיין שטעה בדבר משנה, אם כן הבעלים נחשב פושע במה שסמך על הוראתו, ולכן פטור הדיין משום שלא היה לבעלים לשמוע להוראתו. **והראב"ד** (שם, הובא ברמב"ן במלחמות) כתב, שמכיוון שטעה בדבר משנה, אין זה נחשב לדין כלל, ואינו אלא כמשיא עצה לחבירו והפסיד ממנה, שודאי אינו נחשב לגרמי אלא גרמא בעלמא. [והקשה על סברת הבעל המאור, שאם הבעלים היו אשה או קטן שאינם יודעים את הדין, מדוע פטור הדיין, הרי האשה והקטן אינם פושעים במה שסמכו עליו].

ועל הוכחת **התוס'** מסוגיתנו ממה שמבואר בגמ' כאן בהוה אמינא, שלרבי מאיר חייב בדן את הדין מדין גרמי, כתב **הר"ן** בסנהדרין שם שיש לדחות שאף שמתחילה סברה הגמ' מכח ההכרח מהברייתא, שיש לחייב את הדין לפי רבי מאיר, מכל מקום למסקנה שהברייתא מדברת כשנטל ונתן ביד, שוב חוזרת בה הגמ' מסברא זו, אלא אף לרבי מאיר אין לחייבו ומהטעמים שנתבארו לעיל.

<u>*בהמשך דברי התוס'</u>

מזיק על ידי דיבורו אם נידון כמזיק גמור או רק כגרמי

המזיק על ידי דיבור, הוכיחו התוס' שנחשב כמזיק בידים, מכך שכהנים שפיגלו במקדש שחייבים לרבנן, אמנם **הרמב"ן** (בקונטרס דינא דגרמי), דחה ראיה זו שמפגל נחשב כמזיק בידים, שכיוון שפיגול אינו פוסל אלא בשעת עבודה, לכן מעשה העבודה במחשבת פיגול הוא הפוסל את הקרבן, וחיובו הוא על המעשה שבדבר ולא על המחשבה.

ונחלקו גם לענין דיין שדן את הדין וטעה, **שהתוס' והרא"ש** כתבו שכש'קם דינא', גם לרבנן חייב הדיין, מפני שמזיק בדיבור נחשב כמזיק גמור בידים, וכפי שהוכיחו ממפגל במקדש. מאידך, **הרמב"ן** במלחמות (סנהדרין שם) **והר"ן** (שם) כתבו, שאף במקום שיש 'קם דינא' אין זה אלא גרמי, ורק לרבי מאיר חייב אבל לרבנן פטור. והוכיחו שמזיק בדיבור אינו נחשב כמזיק גמור בידים, מהדין של המוכר חוב וחזר ומחלו, שלרבי מאיר חייב ולרבנן פטור, והרי שם הוא מזיק את חבירו לגמרי בדיבורו, שעל ידו מתבטל החוב, ובהכרח שכאשר הנזק הוא רק בדיבור, אין אלא בגדר גרמי. [ולתרץ את שיטת התוס', כתבו **התומים** (סי' כה ס"ק ד) **והקצות החושן** (שם ס"ק ב), שלפי דברי הרא"ש והר"ן בכתובות (פו, ב), שהטעם שהמוכר שטר חוב וחזר ומחלו מועילה המחילה, הוא משום שלא מכר אלא את שעבוד הנכסים ולא את שעבוד הגוף, וכשמוחל הלוה את שעבוד הגוף ממילא פוקע שעבוד הנכסים, מובן מדוע אין כאן נזק בידים אלא גרמי, שהרי באמת אין דיבורו מזיק ישירות את מה שמכר לחבירו, אלא שממילא פוקע שעבוד הנכסים על ידי מחילתו על שעבוד הגוף, וזה אינו אלא גרמי, שאינו מזיק בידים כלום את זכויותיו של הקונה].

<u>גמ': חייב את הזכאי וכו' מה שעשה עשוי וישלם מביתו וכו' והוא שנטל ונתן ביד</u>

גדר חיובו של הדיין כשנטל מן הנתבע ונתן ביד התובע

בגדר חיובו של הדיין כשחייב את הזכאי ונטל ממנו ונתן ביד התובע, לשון **רש"י** כאן **והרמב"ן** במלחמות (סנהדרין לג, א) שחיובו הוא משום מזיק. אכן **הבעל המאור והיד רמ"ה** (שם) כתבו, שחיובו הוא משום גזלן. **והש"ך** (סי' כה ס"ק א אות ד) כתב, שחיובו הוא אף במקום שהדין חוזר, ומדובר כשהתובע אין לו ממון לשלם, או שהלך למדינת הים, והטעם שחייב פירש הש"ך בשני אופנים, האחד, שמשום שנטל ונתן ביד, יש לחייבו על עצם מה שפסק את הדין, מכיוון שהיה לו לחשוש שילך הלה למדינת הים. והשני, שמכיוון שנטל ונתן ביד, אנו דנים שהממון שלקח הדיין

מהנתבע נחשב שלווה אותו ממנו, ולנתבע יש כעת דין מול הדיין עצמו על שלקח לו ממון, ומעתה הממון שנתן הדיין לתובע שלא כדין, אינו נוגע לנתבע אלא על הדיין לתבוע אותו ממנו. וביאר **הקצות החושן** (שם ס"ק א) שכונת הש"ך שחייב משום גזלן על שלקח ממנו ממון, אך הקשה עליו, שלא מצאנו שאדם נעשה גזלן בשוגג, שרק לגבי מזיק יש לימוד מהכתוב 'פצע תחת פצע' לחייבו על השוגג, לעומת זאת לגבי גזלן לא מצאנו שיש לימוד לחייבו גם בשוגג.

גמ': אלא הא ר"מ דתנן המסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו וכו'

הטעם שאין המסכך חייב משום ממון המזיק

על המבואר בגמ' שהמסכך גפנו על תבואת חבירו חייב משום דינא דגרמי, הקשה **הרמב"ן** (בקונטרס דינא דגרמי), מדוע המסכך אינו חייב משום ממון המזיק, שהרי הגפנים שלו הולכות ומתערבות בתבואת חבירו. ותירץ, שהואיל וללא יאוש של בעל הגפנים, אין הגפנים אוסרות את התבואה, נחשב הדבר רק לגרמי. וכתב שיש מתרצים, שהגפנים אינן נחשבות כמזיק בפועל, אלא רק גורמות לאיסור שיבוא.

ובביאור המחלוקת בין הרמב"ן ליש מתרצים, אם הגפנים נחשבות לממון המזיק או לא, כתב **הברכת שמואל** (סי' ה אות ד), שהרמב"ן סובר שעיקר האיסור של כלאים, הוא משום שיש כאן תערובת של גפנים ותבואה, ומה שצריך שתהיה יניקה של התבואה עם הגפנים, הוא רק תנאי באיסור, כלומר, שהיניקה מגדירה אותם כמעורבים, ומשום כך סובר הרמב"ן, שמה שהגפנים הולכות ומתערבות הרי זה ממון המזיק גמור, מאידך, היש מתרצים סוברים, שעיקר האיסור הוא מה שיונקים הם זה מזה, ואם כן מה שהתבואה נאסרת, הוא משום היניקה יחד עם הגפנים, וממילא הגפנים אינם אלא גורמות את הנזק, שהן גורמות שהתבואה תינק יחד עמהן, אבל אינן מוגדרות כממון המזיק גמור, כיון שההתערבות עצמה עם התבואה אינה מה שאוסרת, אלא מה שהם יונקים יחד.

ועל דברי היש מתרצים, הקשה הרמב"ן שלדבריהם נמצא שיש כאן גרמי של ממונו ולא שלו עצמו, ובגרמי של בהמתו גם לרבי מאיר פטור, [עיין מה שהובא לעיל מח, ב]. ועוד הקשה, שלדבריהם לא מובנת דחיית הגמ' ששם הוא מסכך בידים והוא מזיק גמור, הרי אף שעושה בידים, אינו אלא גורם לאיסור שיבוא. אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **התוס' שאנ"ץ** מבואר, שבאמת אף לאחר דחיית הגמ' שכאן הוא עושה בידים, אין החיוב אלא משום גרמי, אלא כוונת הגמ' רק לומר, שלא ניתן להביא דין זה כמקור לכך שרבי מאיר מחייב בכל גרמי, כי יתכן לחלק, שדווקא כאן שעושה בידים מחייב רבי מאיר משום גרמי, ולא במקומות שאינו עושה בידים.

ק, ב

גמ': מחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור וכו'

מדוע החובה לגדור מוטלת רק על בעל הכרם ולא על שניהם

בביאור הטעם מדוע החובה לגדור מוטלת רק על בעל הכרם ולא על שניהם, שהרי שניהם אוסרים האחד את השני, כתבו **התוס'** שכיון שעל בעל הכרם מוטלת החובה להרחיק בכדי שלא יכנס עם מחרשתו לשדה חבירו, לכן אף אחריות הכלאים מוטלת עליו מאחר שעליו לגדור את הפירצה. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב, שמכיוון שהתבואה נאסרת משהביאה שליש, והגפנים נאסרים משיעשו הענבים כפול הלבן, וברוב השנים כשהתבואה מביאה שליש עדיין לא נעשים הענבים כפול הלבן, משום כך רק הגפנים הם שמזיקים את התבואה ואוסרים אותה, ולכן על המזיק להרחיק את עצמו. **וברמב"ן** (בבא בתרא ב, א) כתב, שבעל הגפנים הוא המזיק, משום שנחשב שהגפנים הם שבאים בתחומו של בעל התבואה, ולא התבואה באה בתחומו של בעל הגפנים. **ובתוס' רי"ד** (שם) כתב בשם **ר"י**, שהגפנים נחשבים למזיקים משום שהם אלו שיונקים למרחוק, [והתוס' רי"ד עצמו כתב כדברי התוס' כאן, שחיוב ההרחקה הוא משום כניסת המחרשה, אבל משום איסור כלאים לבדו, חובת גדירת הפירצה היתה מוטלת על שניהם].

תוס' ד"ה אומר

הטעם שצריך להתרות בבעל הגפנים לגדור, וכשלא התרו בו האם התבואה נאסרת

בביאור הטעם מדוע הברייתא נקטה לשון 'אומר לו גדור' ולא כתבה 'חייב לגדור', כתבו התוס' שבאה הברייתא ללמדנו שצריך להתרות בו לגדור, ואם לא התרו בו אינו חייב באחריותו, משום שאינו סבור שהוא חייב לגדור, וכן כתב **ברבינו יונה** בבבא בתרא (ב, א). אולם **הרמב"ן** כתב שם בשם **התוס'**, שאם לא התרו בו, הגפנים אינם אוסרים את התבואה, כי היות ואינו סבור שעליו לגדור, אם כן במה שאינו גודר, אין כאן ניחותא של בעל הגפנים בכלאים, שהרי מה שאינו גודר הוא משום שהוא סבור שאין חובת הגדירה מוטלת עליו, ואין כאן יאוש של בעל הגפנים, והרי אין הכלאים נאסרים אלא רק לאחר שהבעלים מתיאשים ונוח להם בכך, וכמו שכתבו התוס' (ד"ה נתיאש).

<u>בהמשך דברי התוס'</u>

ביאור חילוקם של התוס' שבמי פירות החמירו שלא לומר בהם 'קמא קמא בטיל'

את חילוקם של התוס' שבמי פירות החמירו שלא נאמר בהם 'קמא קמא בטיל', ולכן פוסלים את המקוה, מבאר **המהרש"א**, שהטעם שהחמירו בהם יותר מבסתם יינם, הוא משום שמי פירות פוסלים את המקוה מן התורה, לעומת סתם יינם שאיסורו אינו אלא מדרבנן. והקשה המהרש"א שלשיטת רבינו תם לא ניתן לתרץ כך, שהרי ר"ת אמר את דבריו, שאומרים קמא קמא בטיל כשיש הפסק, על דין הגמ' בסוגיתנו לגבי כלאים, וכלאים הרי אסורים מדאורייתא כמו מי פירות, ואם כן שוב קשה מדוע מי פירות פוסלים אף כשיש הפסק. ותירץ המהרש"א, שלשיטת ר"ת צריך בהכרח לומר, שבמי פירות מדובר שנפלו ללא הפסק ומשום כך אינם בטלים, ובאמת עיקר קושית התוס' היא לשיטת הריב"א, שכתב שרק בדבר שצורת גדילתו הטבעית היא מעט מעט, לא נאמר דין 'קמא קמא בטיל', אבל בדברים אחרים נאמר דין 'קמא קמא בטיל' אף כשאין הפסק, ומדוע אם כן מי פירות פוסלים. ועל כך תירצו שבאיסור דאורייתא החמירו, שאף בתערובת הבאה על ידי מעשה אדם, אין להתיר מחמת סברת 'קמא קמא בטיל'. **והפני יהושע** כתב לבאר את תירוצם של התוס', שהטעם שהחמירו במי פירות, הוא משום שהם ניכרים בתוך המים, מכיון שהם שונים בצבעם, ומשום כך החמירו שלא לומר בהם 'קמא קמא בטיל'.

<u>תוס' ד"ה חייב</u>*

מדוע כלאי הגפנים עם התבואה נחשבים להיזק ניכר בניגוד למטמא טהרות שנחשב להיזק שאינו ניכר

על הדין של מחיצת הכרם שנפרצה חייב, הקשו התוס' מדוע חייב, הרי הוא היזק שאינו ניכר, שהרי אין האיסור ניכר בתבואה, וכמו במטמא טהרותיו של חבירו, שפטור מטעם היזק שאינו ניכר. ותירצו, שבמחיצת הכרם ניכר שיש כאן כלאים כשרואים את הגפנים בשדה, ולכן נחשב להיזק ניכר, מאידך, במטמא טהרות אף שרואים את השרץ עליהן, אין זה נחשב להיזק ניכר, מכיוון שלא ניתן לדעת אם הוכשרו הפירות לקבל טומאה. **והרמב"ן** (בקונטרס דינא דגרמי) תירץ, שבכלאים ישנו ערבוב של הגפנים עם התבואה, ומשום כך נחשב להיזק ניכר, ואף שאפשר להפריד את הגפנים מהתבואה ולא יהיה ההיזק ניכר בהם, עדיין, בשעת ההיזק הרי הדבר ניכר, לעומת זאת בשרץ, אין שינוי כלל בדבר הנטמא, ומשום כך אין זה נחשב להיזק ניכר.

ועל תירוצם של התוס' שבמטמא טהרות לא ניתן לדעת שהוכשרו, הקשה **החתם סופר** שגם בכלאים, הרי בכדי שיאסרו צריך שיהיה לו ניחותא בעירובם, ואם כן אף בכלאים לא ניתן לדעת אם יש לו ניחותא בעירובם. ותירץ, שבכלאים נראה לעינינו שהוא מקיים כלאים, אלא שניתן לומר שמא אין לו ניחותא בהם, ואם כן אדרבה, לומר שאין לו ניחותא בהם, הוא מה שלא ניכר לעינינו, לעומת זאת בהכשר לטומאה המצב הוא הפוך, שמתוך המציאות איננו רואים שהוכשרו הפירות, ולכן הכשרם הוא דבר שאינו ניכר, ומשום כך פטור שם.

<u>בהמשך דברי התוס'</u>

אם בכלאים שייך לחייב את המזיק מטעם קנס גם בשוגג

על קושיתם מדוע חייב במחיצת הכרם, הרי הוא היזק שאינו ניכר, רצו התוס' לתרץ בתירוץ השני, שבאמת כלאים הוא היזק שאינו ניכר, אלא שקנסוהו כמו במטמא טהרות חבירו,

כדי שלא ילך כל אחד ויטמא את טהרותיו של חבירו. ודחו את תירוצם, שבכלאים אין סיבה לקנוס אותו, שהרי גם בעל הכרם מפסיד את הגפנים, שהרי גם הם נאסרים. ועוד דחו, שאם חיובו מדין קנס, היה צריך להיות חייב רק במזיד. ועל דחייה זו הקשה **רעק"א** (בגליון הש"ס), שהרי העמדנו את הברייתא כרבי מאיר, ושיטת רבי מאיר היא שקנסו גם בשוגג אטו מזיד. **והרמב"ן** (בקונטרס דינא דגרמי) אכן תירץ כתירוץ התוס' באופן אחד, ולא דחה כדבריהם. ובתירוץ קושית רעק"א, כתב **בתורת האהל** למהרי"ל דיסקין (בחידושים על בבא בתרא), שדחיית התוס' שקנסו רק במזיד, היא כהמשך למה שכתבו קודם שכיוון שגם הגפנים נאסרים אין לקנוס, ועל זה הוסיפו, שאף אם נאמר שבמזיד יש לקנוס גם באופן זה, מכל מקום בשוגג בוודאי שאין לקנוס באופן זה שגם המזיק מפסיד, ואפילו לרבי מאיר.

*<u>מתני': אם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה</u>

אם ה'יציאה' כוללת גם את שכרו כפועל

בנידון אלו תשלומים נכללים ב'יציאה', כתב **בתוס' רבינו פרץ** בשם **רש"י**, שדמי יציאה אינם אלא אלא דמי העצים והסממנים, והתוס' רבינו פרץ נחלק על דבריו, וכתב שגם התשלום על עבודתו כפועל נכלל ביציאה, וביאר את ההבדל בין שכר מלא שהיה מקבל אילו צבע כראוי לבין 'יציאה', ששכר מלא הוא כפי מה שנותנים לקבלן על עבודתו, ויציאה היא שכר יומי שנותנים לשכיר כפי עבודתו, ושיעור זה הוא פחות מדמי קבלנות. אמנם, **ברש"י** בבבא מציעא (קיז, ב ד"ה אם השבח) ובעבודה זרה (ז, א ד"ה ואם השבח) כתב כדברי התוס' רבינו פרץ, שביציאה נכלל גם תשלום של שכיר יום. **והפני יהושע** כתב, שמדברי רש"י כאן גם נראה כך, שכתב שנותן לצבע את היציאה ולא שכר שלם, כלומר, ששכר שלם אינו בכלל יציאה, אבל מקצת שכר אכן נכלל ביציאה. **ובנמוקי יוסף** בשם **הרא"ה** כתב, שנותן שכר כפועל בטל. וּבביאור דבריו כתב **החזו"א**, שמכיוון ששינה ממה ששכרו בעל הבית לעשות, אין מגיע לו שכר כלל על עצם עבודתו, אלא שמאחר והיה יכול להרויח באותו זמן במלאכה אחרת, מה שמפסיד מכך הרי הוא בכלל יציאות, ומשום כך צריך לתת לו בכלל היציאה כפועל בטל.

<u>רש"י ד"ה לצבוע</u>

לשיטת רבי מאיר שקונה הצבעי בשינוי, אם זכותו של הבעלים ליטול את הצמר

על דברי רש"י שאף לרבי מאיר שקונה בשינוי, זכותו של בעל הצמר ליטול את הצמר עצמו אם רוצה בכך, ובלבד שיתן לו את שכרו, כתב **בתוס' רבינו פרץ** לחלוק, שמכיוון שהצבע שינה מדעת הבעלים, הרי שקנה בשינוי בעל כרחו של הבעלים, ולכן אין לבעל הצמר זכות ליטול את הצמר עצמו. ובביאור שיטת רש"י כתב **התוס' יו"ט**, שמכיוון שבעל הצמר לא התכוין לזכות בצמר לעצמו, בשונה מגזלן, משום כך לא קנה לגמרי, ותלוי הדבר בדעתו של בעל הצמר. **ובשו"ת מהרי"ל דיסקין** (קונטרס אחרון אות רלח) כתב, שיכול בעל הצמר לומר, שנוח לו גם בצמר שהוא צבוע שחור, וממילא כאשר דעת הבעלים נוחה גם במה ששינה הצבעי, מתברר שמלכתחילה לא נעשה כלל גזלן, ומשום כך לא קנה את הצמר.

*<u>רש"י ד"ה רבי יהודה</u>

טעמו של רבי יהודה שאין הצבעי קונה בשינוי, אם הוא מעיקר הדין או משום קנס

על המבואר מרש"י שדינו של רבי יהודה שידו על התחתונה הוא משום קנס ולא מעיקר הדין, כתב **היש"ש** (סי' כז) שכוונת רש"י, שמעיקר הדין גם רבי יהודה מודה לרבי מאיר שהצבעי קונה את הצמר בשינוי, אלא שמשום קנס אמרו חכמים שאינו קונה, ולכן אין לו אלא יציאותיו כיורד שלא ברשות, וכן מבואר **בראב"ד** לעיל (צה, א).

אכן **בתוס'** לעיל (צה, ב ד"ה בשבח) מבואר, שלרבי יהודה מעיקר הדין הצבעי אינו קונה את הצמר, וביארו שהטעם הוא, משום שלדעת רבי יהודה שינוי אינו קונה, ובשם **ר"ת** כתבו טעם אחר, שדווקא בצבעי אינו קונה בשינוי, משום שאינו מתכוין לגזול את הצמר, ולא נעשה גזלן לקנות בשינוי, וכן כתב **הש"ך** (סי' שו ס"ק ו). ומבואר בדברי הש"ך, שאף שמה שאינו קונה בשינוי הוא מעיקר הדין, עם זאת,

דינו של רבי יהודה שיד הצבעי על התחתונה, הוא רק משום קנס, ולפי זה יש לפרש גם את דברי רש"י שכתב שהוא משום קנס, שכוונתו רק לגבי דינו של רבי יהודה שיד הצבעי על התחתונה, ולא על מה שאינו קונה בשינוי. [והש"ך לא מפרש מדוע מעיקר הדין אין ידו על התחתונה, הרי הוא ככל יורד שלא ברשות שמעיקר הדין ידו על התחתונה].

בהמשך דברי רש"י

אם כשהשבח יותר על השכר נותן לו את שכרו או את יציאותיו

על דברי רש"י בסוף דבריו שאם ירצה לתת את שכרו וכגון שהשבח יותר על השכר - יתן שכרו, הקשה **המהרש"א** מדוע צריך לתת שכרו, הרי די בכך שיתן לו רק את הוצאותיו שהם פחות משכרו. ועיין שם וכן **במהדורא בתרא**, שביארו שישנם אופנים שבהם השכר הוא פחות מההוצאות, וזו כוונת רש"י שבאופנים אלו די בכך שיתן לו את שכרו ואינו צריך לתת לו את כל יציאותיו.

תוס' ד"ה אם השבח

אם הצבעי מקבל את כל היציאה ככל יורד שלא ברשות

את דין משנתינו שאם השבח יתר על היציאה - נותן לו את היציאה, ביארו התוס' על פי הירושלמי כאן, שמתחילה נוטל הבעלים כשיעור כל הרווח שהיה ראוי להגיע לו אילו היה צובעו כפי שסיכמו, ומה שהושבח מעבר לכך נוטל הצבעי. ולפי זה כתבו התוס', שבנידון שלנו מקבל הצבעי פחות מאשר כל יורד שלא ברשות, שכל יורד שלא ברשות, דינו ליטול את יציאותיו בכל מקרה, ואילו כאן מתחילה נוטל הבעלים את כל השבח שהיה ראוי לו, ורק אם נותר שבח מעבר לזה, מקבל הצבעי את המגיע לו בשכרו. וכתב **בסמ"ע** (סי' שו ס"ק ט) שמבואר מדברי התוס', שאף את ההוצאות עצמן אינו נוטל הצבעי קודם שיטול הבעלים את שיעור השבח, שאם נאמר שרק את שכרו אינו נוטל אבל את ההוצאות נוטל, אם כן אינו מקבל פחות מכל יורד שלא ברשות. אולם **הש"ך** (שם ס"ק ה) כתב, שכוונת התוס' שאת ההוצאות עצמן לעולם נוטל הצבעי אף קודם שיטול הבעלים את שיעור השבח, וכוונת התוס' שהוא נוטל פחות מכל יורד שלא ברשות, היא רק לענין שכר עבודתו, שבעוד שכל יורד שלא ברשות, מלבד הוצאותיו - הוא נוטל שכר כשכיר יום וכמו שהובא לעיל, בנידון משנתינו הצבעי נוטל פחות מיורד שלא ברשות, כלומר, שמתחילה נוטל הבעלים את שיעור השבח שהיה ראוי להיות, ורק אם נותר שבח לאחר מכן יטול הצבע כשכיר יום.

ומתוך דברי התוס' מתבאר, שבמקרים מסויימים הצבעי עדיף על פני יורד שלא ברשות, שבעוד שיורד שלא ברשות, לעולם אינו נוטל יותר מיציאותיו, ולחלק מהדעות גם שכר מופחת כשכיר יום, בצבעי לעומת זאת, אם השביח הצמר יותר מהשבח הראוי בשיעור כל שכרו של הצבעי, מקבל הצבעי את כל שכרו מושלם כפי שפסק עמו. **ובביאור הגר"א** (שם ס"ק ה) כתב, **שהרא"ש** חולק על התוס' בזה, וסובר שלעולם אין הצבעי נוטל יותר מאשר יורד שלא ברשות, כלומר, שאינו נוטל יותר משכר של שכיר יום.

בהמשך דברי התוס'

שיטת ה"ר אלחנן בפירוש דברי הירושלמי

בביאור דברי המשנה ש'אם השבח יתר על היציאה נותן לו את היציאה', הביאו התוס' את דברי הירושלמי שמדובר שהצמר שוה חמשה מנים והסממנים חמשה מנים, ושכרו הוא עשרה מנים, שאומר לו בעל הצמר לצבעי שאילו צבעו אדום היה שוה עשרים וחמשה מנה ועכשיו שצבעו שחור אינו שוה אלא עשרים מנה. וכתבו התוס' **שרבינו אלחנן** פירש את דברי הירושלמי באופן אחר מפירוש ר"י [שהובא לעיל], אך לא מצא כתוב מה פירש. **ובשיטה מקובצת** בשם **תוס' שאנץ ובהגהות אשרי** הביאו ששיטת רבינו אלחנן בירושלמי היא, שהשכר של עשרה מנים של הצבעי מתחלק לחמשה מנים שכר כשכיר יום שזה בגדר הוצאות, ועוד חמשה מנים שהם בגדר הרווח שלו. והכלל הוא, שאם השביח הצמר ושוה כ' מנה, מקבל תחילה הצבעי חמשה מנים של שכרו של שכיר יום, והבעלים נוטל את חמשת המנים שהם הרווח הראוי להיות לו, ואם יש שבח מעבר לכ' מנה מקבל אותם הצבעי בשכרו, ובאופן שהשביח הצמר ושוה י"ח מנה, יטול הצבעי חמשה, ואת יתר השלושה נוטל הבעלים. וההבדל בין הפירושים הוא, שלפי ה"ר אלחנן הצבעי נוטל את שכרו של שכיר יום קודם שנוטל הבעלים

את השבח, ואילו לשיטת ר"י, הבעלים נוטל תחילה את שיעור השבח הראוי לו, ולאחר מכן אם יש עודף נוטל הצבעי את שכרו.

קא, א

גמ': איבעיא להו יש שבח סמנין על הצמר או אין שבח סמנין על הצמר

ביאור צדדי הספק אם יש שבח סמנים על גבי הצמר או לא

בביאור הספק בגמ' אם יש שבח סמנין על הצמר או לא, כתב **בשו"ת הר"ן** (סי' ע), שלפי הצד ש'יש שבח סמנין על הצמר', אנו דנים כאילו גוף הסמנים נמצאים על גבי הצמר, ולפי הצד ש'אין שבח סמנין על הצמר', אנו דנים שהסמנים רק גורמים שיהיה כאן מראה של צבע, אבל גוף הסמנים אינם נידונים כקיימים עוד אלא נחשב שאינם בעולם.

גמ': אילימא דגזל סמנין וכו' תיפוק ליה משום דקנינהו בשינוי לא צריכא דגזל סמנין שרוין וצבע בהו

הטעם שהצביעה עצמה אינה נחשבת לשינוי

על דברי הגמ' שכשגזל סמנים שרויים וצבע בהם אין זה נחשב לשינוי, הקשה **הפני יהושע** מדוע עצם הצביעה איננה נחשבת לשינוי, הרי על ידי הצביעה יש גם שינוי הגוף וגם שינוי השם. [וכתב שאין לומר שהוא שינוי החוזר, משום שאפשר להעביר את הצבע על ידי צפון, שהרי מבואר להלן בגמ' שרק לגבי הצמר נחשב לשינוי החוזר, אבל לגבי הסמנים עצמם, לא ניתן להחזירם לכמות שהיו]. ובתירוץ הקושיה כתב **המרכבת המשנה** (הל' גזילה פ"ג ה"י), שאין הצביעה בסמנים נחשבת לשינוי, משום שהסמנים בעינם עומדים על גבי הצמר, וממילא אין כאן שינוי, שהרי מתחילה היו צבע ואף כעת הם צבע. **ובאור שמח** (שם) כתב, שמכיוון שכל תכליתם של הסמנים היא לצבוע בהם, ובאופן אחר אין להם שום שימוש, משום כך אין הצביעה נחשבת לשינוי בהם.

גמ': כגון דגזל צמר וסמנין דחד וצבעיה לההוא צמר וכו' וקא מהדר ליה ניהליה וכו'

אם ניתן להוכיח מהגמ' שאף כשהגזלן קונה בשינוי זכותו להשיב את החפץ עצמו אם לא נפחת מדמיו

ממה שמבואר בגמ' שאף שצבע את הצמר [ולכאורה קנה אותו בשינוי], יכול הוא להשיבו לבעלים, הוכיח **השיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה**, שאף לאחר שקונה הגזלן את הגזילה בשינוי, יכול הגזלן להחזיר את הגזילה עצמה וליפטר, אם לא נפחתה מדמיה, ואין הנגזל יכול לתבוע שיתן לו בדווקא דמים וישאיר את הגזילה אצלו. אולם, **האור שמח** (הל' גזילה פ"ג ה"י) כתב בשיטת הרמב"ם שם, שאין מכאן ראיה, כי בגמ' מדובר שצבע באופן שניתן להעביר את הצבע על ידי צפון, וממילא הוא שינוי החוזר לברייתו, וכמבואר בגמ' לעיל (צג, ב), ומשום כך אינו קונה את הצמר בשינוי, ויכול להחזיר אותו בעצמו לנגזל.

גמ': ואיבעית אימא כגון שצבע בהו קופא

אם הפטור כשצבע בהם קופא הוא גם כשהגביה את הסמנים

בביאור תירוץ הגמ' שצבע בהם קופא, כתב **רש"י** שמדובר באופן שגזל קוף וסמנים, וצבע את הקוף בסמנים, ומחזירו לבעלים כעת. אכן **הבעל המאור** כתב, שבהכרח לא מדובר באופן של גזילה, [אלא מדובר שדחף קופא לתוך יורה מלאה בצבע]. מכיוון שאם גזל את הסמנים, בוודאי לא היה נפטר על ידי השבת הסמנים על גבי הקופא, גם לפי הצד שיש שבח סמנים על גבי הצמר, שהרי עדיין אין כאן השבה גמורה, ובדומה לזורק מטבע למים צלולים, שאף שלגבי חיובו מדין מזיק, יכול להיפטר בטענה שהמטבע מונחת לפניו, בכל זאת אם הגביה את המטבע ונתחייב בהשבתה, אינו יכול לומר להיפטר בטענת 'הא מנח קמך', מכיוון שאין קיום של השבה בכך, ורק לגבי מזיק נחשב הדבר לגרמא ולכן פטור.

תוס' ד"ה או

ביאור סברת התוס' שחיוב 'נהנה' הוא רק על ידי מעשיו או מעשי בהמתו או כשנהנה גופו

על קושייתם שאף אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, מדוע אין בעל הצמר חייב לשלם מדין 'נהנה', הרי נהנה בכך צמרו

שווה כעת יותר, תירצו התוס' בתירוצם הראשון, שחיוב נהנה אינו אלא כאשר ההנאה הגיעה על ידי מעשיו או מעשי בהמתו, או כשנהנה גופו, שעל הנאה כזו חייב גם ללא מעשה. ובביאור סברת התוס', כתב **בשערי יושר** (שער ג פכ"ה, ד"ה ובעיקר ובד"ה ומעתה), שהחיוב בנהנה אינו על עצם ההנאה, אלא שמחמת שיש לו הנאה הוא נחשב משתמש בממון חבירו, ועל שימוש בממון חבירו יש לחייב בתשלום. ולפי זה ביאר, שדווקא כאשר ההנאה באה על ידי מעשיו או מעשי בהמתו, נחשב הדבר שיש כאן שימוש של הנהנה, אבל כאשר באה ההנאה על ידי מעשה של אחר או מאליה, באופן כזה אף שנהנה משל חבירו, אין זה מוגדר כשימוש בשל חבירו, אלא נחשב הנאה הבאה ממילא. אמנם באופן שגופו נהנה, נחשב שגופו משתמש בשל חבירו, ולכן אף כשבאה ההנאה מאליה, נחשב הדבר כשימוש בממון חבירו וחייב מדין נהנה.

ועל עיקר חידושם של התוס', שהחיוב מדין נהנה הוא רק כשבאה ההנאה על ידי מעשיו או מעשי בהמתו, כתב **הש"ך** (סי' שצא ס"ק ב) שכל חידושם של התוס' שפטור, הוא רק באופן שאין המהנה עצמו עושה מעשה להנות את חבירו משלו, אבל כאשר המהנה עושה מעשה להנות את חבירו, וכגון שהאכיל משלו את בהמת חבירו, שם יש לחייבו מדין 'יורד', שהרי הוא משביח לחבירו, וככל יורד שהנהנה חייב לשלם לו את יציאותיו ושכר פעולתו כשכיר יום.

עוד בדברי התוס'

ביאור הוכחת הגמ' מאיסור הנאה בבגד הצבוע בערלה, לדעת התוס' שגם אם 'אין שבח סמנים בצמר' נחשב שיש לו הנאה

על תירוצם הראשון של תוס', שאף אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, נחשב שיש לו הנאה מכך שצמרו שווה יותר, אלא שפטור מכיון שההנאה לא באה על ידי מעשיו או מעשי בהמתו, הקשה **הש"ך** (שם) שאם כן כיצד רצתה הגמ' להוכיח שיש שבח סמנים על גבי הצמר, ממה שבגד הצבוע בערלה אסור בהנאה, הרי שם האיסור הוא משום שנהנה מהערלה במה שבגדו צבוע, ולפי התוס' אף אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, הרי הדבר נחשב להנאה גמורה שדינה להיאסר בערלה, אלא שפטור מתשלום משום שלא באה ההנאה על ידי מעשה. ותירץ **בקובץ שיעורים** (אות קנ), שהוכחת הגמ' היא ממה שכתוב שהבגד דינו בשריפה, כלומר, שמה שהוא נהנה שהבגד שווה יותר, זו סיבה רק לאסור על הבעלים לצבוע את הבגד בקליפי ערלה, מאחר ויש לו הנאת דמים מהערלה, אבל לגבי להנות מלבישת הבגד, אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, אין סיבה לאסור את הנאתו שהרי הערלה אינה קיימת, ואם כן מדוע דין הבגד להישרף. ובהכרח שעצם ההשתמשות בבגד אסורה, ומזה מוכח שיש שבח סמנים על גבי הצמר, ונחשב שהערלה עדיין בעין, ולכן דינו בשריפה הואיל ואסור בהנאה לכולם.

עוד בדברי התוס'

תירוץ המאירי על קושיית התוספות

על קושית התוס' שאף אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, מדוע אין בעל הצמר חייב לשלם מדין 'נהנה', הרי נהנה בכך צמרו שווה כעת יותר, כתב **המאירי** שבאמת מדובר כאן באופן שלא התייקר הצמר מחמת הצביעה, ועם זאת, אם יש שבח סמנים על גבי הצמר, מכיוון שהצמר מושבח ועומד מצד המראה, יכול לתובעו את דמי הסמנים, אף שלא הושבח הצמר בדמיו, משום שנחשב כאילו הסמנים קיימים בעינם אצל בעל הצמר, אבל אם באמת התייקר הצמר מחמת הצבע, יכול לתבוע את בעל הצמר מדין נהנה. ובשיטת התוס' שלא תירצו כדברי המאירי, כתב **המהדורא בתרא** שהיה פשוט להם, שאם לא התייקר הצמר בדמיו, אין מקום לתבוע את דמי הסמנים, גם למ"ד שיש שבח סמנים על גבי הצמר, שהרי אין לו שבח ממון מחמת הסמנים.

*עוד בדברי התוס'

תירוץ המחנה אפרים על קושיית התוספות

את קושיית התוס' שאף אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, מדוע אין בעל הצמר חייב לשלם מדין 'נהנה', הרי נהנה בכך צמרו שווה כעת יותר, כתב **המחנה אפרים** (דיני נזקי ממון סי' ב) ליישב, שאין חיוב 'נהנה' כאשר ההנאה היא שלא מדעתו, משום שיכול לומר שאינו חפץ בהנאה זו. ומה שבתחב לו חבירו בבית הבליעה, חייב משום נהנה [כמו שהביאו התוס'], שם מדובר באופן שיכול הנהנה להחזיר את הדבר, וממילא מכך שלא החזיר, מוכח שחפץ בהנאת

המאכל. וכתב המחנה אפרים עוד, שבכל דבר העומד לכך, שם חייב הנהנה אף אם תבוא לו הנאה ללא מעשיו או מעשה בהמתו, מכיון שבדבר העומד לכך אינו יכול לומר שאינו חפץ בהנאה, שהרי הוא עומד לכך.

*<u>גמ': אלמא חזותא מילתא היא אמר רבא הנאה הנראה לעינים אסרה תורה דתניא ערלים לא יאכל וכו'</u>

אם איסור ההנאה בבגד צבוע מערלה ושביעית הוא משום שלגביהם חזותא מילתא היא

על דברי הגמ' שמאיסור ההנאה מבגד הצבוע בערלה אין להוכיח שחזותא מילתא, מכיוון שיש לימוד מהכתוב 'ערלים לא יאכל', לאסור אף בהנאה ממראה, הקשה **התוס' רבינו פרץ** מדוע באמת לא נלמד מלימוד זה בערלה שמלמדינו שאסור להנות מהמראה, שאכן חזותא מילתא היא, ויש שבח סמנים על גבי הצמר, ולכן חייב לשלם. ותירץ בתחילת דבריו, שלא לומדים ממון מאיסור, ונראה מדבריו, שלגבי ערלה אכן חזותא מילתא היא, אלא שלא ניתן ללמוד משם רק לענין איסור. וכן בלשון **התוס' רי"ד** שכתב שהפסוק מלמדינו שחזותא מילתא היא, ואף מדבריו נראה, שלענין ערלה הכתוב מלמדינו שחזותא מילתא היא.
מאידך, מדברי **הרשב"א** (בע"ב) שכתב שלעולם חזותא לאו מילתא, והטעם שלגבי ערלה אסור, הוא משום שהנאה הנראית אסרה התורה, וכן מדברי **תוס' הר"ש משאנץ** (פסחים כב, ב) שכתב, שלגבי ערלה אסרה התורה להנות מהמראה, אף שמראה אינו נחשב להנאה, מבואר שאף לגבי ערלה חזותא לאו מילתא, אלא שהתורה אסרה בערלה גם הנאה שאין בה ממש. וכן מתבאר מדברי **שו"ת הר"ן** (סי' ע), שכתב שאם חזותא מילתא היא, הכוונה שנחשב כאילו גוף הסמנים קיימים בצמר, ולפי זה כתב, שתשובת רבא שבערלה התורה אסרה הנאה הנראית לעינים, אין הכוונה שהאיסור נחשב בעין, אלא שהכתוב מלמדינו שאף גרמת הנאה אסרה התורה בערלה. ומבואר מדבריו כדברי הרשב"א והר"ש משאנץ, שאף לגבי ערלה חזותא לאו מילתא, אלא שאסרה התורה גם הנאה הנגרמת מערלה, אף שאין הערלה קיימת בעין.

ולגבי תירוץ הגמ' שהטעם שבגד שצבעו בפירות שביעית נאסר, הוא מלימוד מהכתוב 'תהיה', גם מצאנו נדון זה בראשונים. **התוס' רבינו פרץ** הקשה כקושייתו מערלה, מדוע לא נלמד מהכתוב בשביעית שחזותא מילתא, ותירץ כתירוצו לעיל, שלא לומדים ממון מאיסור, ונראה מדבריו שאף לגבי שביעית אכן חזותא מילתא היא, וכן מתבאר **בתוס'** (בע"ב ד"ה שהנאתן), שכתב שלגבי שביעית חזותא מילתא היא. מאידך, מדברי **התוס'** בסוכה (מ, א ד"ה יצאו) שכתבו לענין שביעית, שרק לפי הצד שיש שבח סמנים על גבי הצמר, חזותא מילתא היא לגבי שביעית, מבואר שלפי הצד שאין שבח סמנים על גבי צמר, אף שישנו לימוד מהדרשה לגבי שביעית לאסור בהנאה, אין הכוונה שהכתוב מלמדינו שלגבי שביעית חזותא מילתא, אלא שהתורה אסרה אף הנאה שאין בה ממש. וכן מתבאר גם מדברי **רעק"א**, שהקשה על דברי התוס' (בע"ב) שהובאו לעיל, שכתבו שלגבי שביעית חזותא מילתא, שהרי אף לגבי שביעית אין כוונת הגמ' ששם חזותא מילתא היא, אלא הכוונה שלמרות שחזותא לאו מילתא, אסרה התורה את הנאת המראה.

<u>גמ': דתניא וכו' מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע בו וכו' תלמוד לומר וכו'</u>

ביאור ההוכחה מהברייתא שאסור להנות מבגד הצבוע בערלה

על תירוץ הגמ', שבברייתא מבואר שיש לימוד מיוחד בערלה, לאסור הנאה ממראה, הקשה **התוס' רי"ד** שבברייתא רק נאמר, שהכתוב מלמדינו שאסור לצבוע בערלה, שהרי הוא נהנה מכך שמשתמש בקליפי ערלה לצבוע את בגדו, ומנין לגמ' אם כן, שגם לאחר שצבע אסור להנות מהבגד. ותירץ, שבהכרח הכתוב בא ללמדינו שאסור להנות מהמראה, שהרי לענין האיסור לצבוע, אין צורך בלימוד מיוחד לאוסרו, שהרי הצביעה אסורה ככל שאר ההנאות והשימושים בערלה שאסורים.

<u>גמ': בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק</u>

טעם איסור הצביעה בפירות שביעית

בטעם האיסור לצבוע בפירות שביעית, כתב **רש"י** שהאיסור הוא משום שבכך עושה סחורה בפירות שביעית. ועל דבריו הקשה **בתוס' רבינו פרץ**, שהרי משנה מפורשת היא (שביעית פ"ז משנה ג) שמותר לצבוע בפירות שביעית. **ובפני יהושע** תירץ, שלדעת רש"י ההיתר לצבוע אינו אלא בדבר שאין לו כילוי, ובאופן זה נאמר במשנה שמותר לצבוע בפירות שביעית, וטעמו של רש"י, מכיוון שרש"י סבור שבאיסור סחורה בשביעית, נכלל גם איסור לקבל מעות עבור פירות שביעית, משום שהמעות או תמורתם נשארים אצלו גם לאחר זמן הביעור, [כמבואר בדברי רש"י בכמה מקומות], ומשום כך בכל דבר שיש לו כילוי אסור לצבוע בו משום סחורה, מכיוון שעל ידי שצובע, גורם לכך שנשאר אצלו הצבע של פירות שביעית גם לאחר זמן הביעור.

ובתוס' רבינו פרץ כתב, שהטעם שאסור לצבוע והבגד נאסר בהנאה, הוא משום שמדובר כאן שבא לצבוע לאחר זמן הביעור. **ובשער המלך** (הל' אישות פ"ה ה"א) כתב, שדבריו הם בשיטת הרמב"ן, שסובר שאם הגיע זמן הביעור ולא הפקיר את הפירות, הרי הם נאסרים, ולכן כאן שמדובר שצבע בהם לאחר זמן הביעור ולא הפקירם, נאסרים הפירות וממילא הבגד, ומשום כך דינו בשריפה. **והחזו"א** כתב, שכאן מדובר בספיחין שיצאו בשביעית, ודין ספיחי שביעית שאסורים לגמרי [כמו שמבואר בפסחים (נא, ב) ובתוס' שם], ולכן דינו של הבגד בשריפה.

תוס' ד"ה ולא

הטעם שצריך לימוד מיוחד לאסור הנאה מהדלקת ערלה

על דברי התוס' שלגבי הדלקה צריך לימוד לאסור, מכיוון שהיה מקום להתיר, משום שכלה האיסור בשעת ההדלקה, כתב **הקובץ שיעורים** (אות קנ), שכוונתם משום שערלה היא מן הנשרפים שאפרם מותר, ומשום כך היה מקום לומר, שבשעת הביעור כבר יהיה מותר להנות ממנו, שהרי הוא נהנה ממה שמתכלה, ובא הכתוב ללמדינו שאסור, היות וכל זמן שלא נשרף וכלה האיסור, עדיין הדבר באיסורו גם בזמן שהוא שורפו ומבערו. **ובתוס' רי"ד** כתב, שהיה מקום להתיר, משום שבהדלקה אינו נהנה מגוף השמן, והדבר דומה קצת לחליפי השמן, ומשום כך היה צריך לימוד לאסור.

קא, ב

גמ': הא בכלים דהוו מעיקרא הא בכלים דאתו לבסוף

אם הדם שנבלע מצטרף לדם שלא נבלע להשלים לשיעור רביעית כדי לטמא את הכלים

בביאור דברי הגמ' שכלים שבאו לבסוף טהורים, כתב **הראב"ד** שהכוונה לכלים שבאו לאחר שכל הרביעית דם נבלעה בקרקע, אבל כל זמן שלא נבלעה כולה, אף שמקצתה בלועה, מצטרף החלק שנבלע לחלק שלא נבלע, ומטמא את הכלים. אכן **המאירי** כתב, שכל שנבלעה אפילו מקצתה, שוב אינה מטמאת, משום שהחלק שנבלע אינו מצטרף, ובהמשך דבריו הביא את דברי הראב"ד חולק על זה.

תוס' ד"ה מקולי

מחלוקת התוס' והר"ן אם לרבי יוחנן ניתן להוכיח מטומאה שחזותא לאו מילתא היא

על דברי התוס' שלפי רבי יוחנן אף שמדובר בטומאה דאורייתא, אין סתירה לערלה משום שבטומאה הדבר תלוי בקפידא, נחלק **בשו"ת הר"ן** (סי' ע), וכתב שלרבי יוחנן שמדובר בטומאה דאורייתא, אכן יש להוכיח מטומאה שחזותא לאו מילתא היא.

רש"י ד"ה יש להן (א)

הטעם שספיחי סטים וקוצה מותרים בהסקה אף שקדושים בקדושת שביעית

[בביאור דברי רש"י שיש בצביעה משום איסור סחורה, עיין במה שהובא לעיל (ע"א) ביאורו של הפנ"י בענין צובע בפירות שביעית]

על דברי רש"י שספיחי סטים וקוצה מותרים בהסקה קודם זמן הביעור, וכן מתבאר מדבריו להלן (קב, א ד"ה סתם) שכתב, שרק לאחר זמן הביעור אסורים בהסקה, הרי שקודם זמן הביעור מותרים, הקשו **רעק"א והרש"ש**, שהרי

מבואר בסוגיתנו להלן (קב, א), שאסור להסיק בדבר שיש בו קדושת שביעית, משום שהסקה היא הנאה הבאה לאחר ביעורו, ומותרת רק הנאה הדומה לאכילה, שהנאתו וביעורו שווים. ובישוב דברי רש"י, כתב **בתורת זרעים** (שביעית פ"ז משנה א), שכל האיסור להנות בדרך שאינה דומה לאכילה, הוא רק בדבר הראוי להשתמש בו באופן המותר בשביעית, משום שאם משתמש בו לדבר אחר, הרי אינו מעמידו לשימושו הראוי בשביעית, ולפיכך, בספיחי סטים וקוצה ששימושם הוא לצביעה, ולשימוש זה אינם ראוים בשביעית משום שהוא סחורה וכדברי רש"י, נמצא אם כן שבהם אין אפשרות להשתמש באופן המותר בשביעית, וממילא בהם אין איסור להשתמש להסקה.

תוס' ד"ה ולדמיהן

אם כוונת התוס' שבמין הצובעים מדובר שליקטם לאכילה

על דברי התוס' שמעמיד את דין המשנה בשביעית שיש לדמיהן ביעור, באופן שליקטם מתחילה לאכילה, הקשה **המהרש"א** שאם כן גם את הדין בתחילת המשנה שיש להן קדושת שביעית, אפשר לפרש שמדובר כשליקטם מתחילה לאכילה, ואם כן נפלה קושית הגמ' מדוע חלה עליהם קדושת שביעית. **והרש"ש** תירץ, שמה שכתבו התוס' שמדובר שליקטם מתחילה לאכילה, אין כוונתם על מין הצובעים שדובר בהם בסוגיה, שהם אכן אינם ראויים לאכילה, אלא כונתם על תחילת הדין השני במשנה שם, שכל שהוא מאכל אדם יש לו שביעית ולדמיו שביעית, ובאו לבאר, שמה שמבואר שמותר למכור, מדובר שליקטם מתחילה לאכילה, וממילא גם בהמשך המשנה, לגבי מין הצובעים שנאמר שיש לדמיהם ביעור, הכונה כמו כן, שמדובר שליקטם מתחילה בכדי לצבוע לעצמו, ובאופן זה מותר למכור. [והרש"ש מפרש את דברי התוס' כאן, שלא כשיטת רש"י שהובאה לעיל (ע"א), שאסור כלל לצבוע אפילו לעצמו ואף קודם זמן הביעור, אלא כשיטת רבינו פרץ שהובאה שם, עיין שם].

גמ': עלי קנים ועלי גפנים וכו' לקטן לאכילה יש בהם משום קדושת שביעית

באלו דברים קדושת שביעית תלויה באם לקטם לאכילה או לעצים

על המבואר בגמ' שקדושת שביעית תלויה לאיזו מטרה ליקטם, כתבו **התוס'** בסוכה (מ, א ד"ה לקטן), שבהכרח צריך לומר, שעלי קנים וגפנים, עומדים בסתם הן לאכילה והן לעצים, מפני שאם סתמם לעצים, לא היתה בהם קדושת שביעית אף אם לקטם לאכילה, וכמו שמבואר בגמ' בסמוך לגבי עצים דמשחן, וכן כתב **רש"י** (שם ד"ה יצאו) ולהלן (קב, א ד"ה סתם). **ובשיטה מקובצת** להלן (קב, א) כתב בשם **הרמ"ה**, שהכוונה 'לקטן לאכילה' היא, שהוא מלקט אותם בעודם לחים, ומשום כך עומדים לאכילה.

תוס' ד"ה שהנאתן

בישוב קושית התוס' על רש"י

את קושית התוס' על רש"י, שכתב שהנאת הצבע וביעורו שווים - בשעה שנקלט הצבע על הבגד, והרי מכיון שחזותא מילתא היא, אם כן הביעור הוא לאחר זמן ולא בקליטת הצבע, תירץ **רעק"א**, שכל הדין שרק דבר שהנאתו וביעורו שווים קדוש בקדושת שביעית, בא רק למעט שלא יהיה הנאתו אחר ביעורו, מכיון שבשעה שמתבער הדבר מן העולם, עדיין אינו נהנה. אבל בדבר שהנאתו קודם ביעורו, גם הוא קדוש בקדושת שביעית, ומשום כך במין הצובעים, אף שמטעם חזותא מילתא, הביעור אינו אלא בלבישת הבגד, ואילו ההנאה היא בקליטת הצבע, אין בכך סיבה שלא יהיו קדושים בקדושת שביעית, שהרי הנאתם קודם ביעורם, ולא לאחר ביעורם.

קב, א

רש"י ד"ה לתוך המשרה

בשיטת רש"י שכיבוס ביין שביעית אסור משום סחורה

על דברי רש"י שכיבוס בגדים ביין של שביעית אסור משום סחורה, הקשו **הכפות תמרים** (סוכה מ, א) **ורעק"א**, שהרי גם בגדים של עצמו אסור לכבס ביין של שביעית, והטעם משום שאין הנאתו וביעורו שווים, ואין האיסור משום סחורה.

רש"י ד"ה יצאו

אופן היתר שרייה וכיבוס בפירות שביעית לדעת רבי יוסי

בשיטת רבי יוסי שמותר להשרות ולכבס בפירות שביעית, פירש רש"י, שההיתר אינו אלא כשמתחילה ליקט את הפירות על דעת שיעמדו למטרת השרייה וכיבוס, אבל אם ליקטם לאכילה, מודה רבי יוסי שאסור להשרות ולכבס בהם. וכתב עוד, שכאשר מלקט להשרות ולכבס בהם, לא חלה על הפירות קדושת שביעית, מכיוון שאף רבי יוסי מודה, שרק דבר שהנאת וביעורו שווים קדוש בקדושת שביעית.

ובתוס' רא"ש בסוכה (שם) הקשה על רש"י, שלדבריו מה הקשתה הגמ' לרבי יוסי ממה שכתוב 'לאכלה', הרי גם רבי יוסי דורש מ'לאכלה' שצריך שיהיה הנאתו וביעורו שווים, שבדבר שחלה עליו קדושת שביעית, אסור להנות ממנו רק בדרך זו, אלא שסובר שמ'לכם' דורשים, שיכול מתחילה ללקוט למטרת השרייה וכיבוס, ובאופן זה אכן לא תחול קדושת שביעית. ובישוב דברי רש"י, כתב **המהדורא בתרא** שמשמע לגמ' שהכתוב 'לאכלה' נאמר גם על 'לכם', שהרי לשון הפסוק היא 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ולכן בהכרח שצריך שיהיה 'לכם דומיא דלאכלה' אף לשיטת רבי יוסי, ומשום כך הקשתה הגמ' על רבי יוסי, שאם 'לאכלה' נדרש כמו לרבנן, שצריך שהנאתו וביעורו יהיו שווים, לא יתכן שידרוש מ'לכם' - לכל צרכיכם.

והמהרש"א בסוכה (שם) הקשה על רש"י באופן אחר, שלדבריו מדוע היתה צריכה הגמ' לומר לרבי יוסי שמ'לכם' מתרבה שגם השרייה וכיבוס מותרים, הרי ניתן לומר שמ'לכם' מתרבה רק דבר שהנאתו וביעורו שווים וכמו לרבנן, שהרי בדבר הקדוש קדושת שביעית אף לרבי יוסי מותר רק הנאות שהנאתן וביעורן שווה, ומה שמתיר רבי יוסי השרייה וכיבוס, הוא משום שמחשבתו מראש ללקיטה לשם השרייה וכיבוס, ובאופן כזה אכן לא חלה עליו קדושת שביעית. **ובמהדורא בתרא** כאן תירץ, שאילולי הריבוי מ'לכם', לא היה רבי יוסי מתיר ללקוט לשם השרייה וכיבוס, וכמו שלפי רבנן מחשבתו ללקוט לשם השרייה וכיבוס לא מועילה, משום שאדרבה, אסור ללקוט לשם השרייה וכיבוס, אלא צריך להעמיד את הפירות לאכילה, [וכן לרבי יוסי הרי אסור ללקוט עבור דבר שאינו שוה לכל נפש, משום שאין זה נכלל בריבוי מ'לכם']. ובהכרח אם כן, שרבי יוסי דרש מהכתוב 'לכם' שמותר ללקוט מתחילה לשם השרייה וכיבוס, ורק משום כך מחשבתו מועילה ואינו קדוש בקדושת שביעית.

תוס' ד"ה ה"ג

טעם היתר הסקה בעצים בארץ ישראל לאחר הביעור, לדעת רבי יוסי שלעצים יש קדושת שביעית

על דברי התוס' שלפי רבי יוסי שעצים קדושים בקדושת שביעית, הטעם שמותר להסיק בעצים בארץ ישראל אחר זמן הביעור, הוא משום שהם בטלים ברוב, הקשה **החזו"א**, שאף לדבריהם מדוע אין דין ביעור מיד על מה שגדל בשביעית, קודם שמתבטל ברוב שגדל בשאר השנים.

ועל עיקר קושית התוס' תירץ החזו"א, שעצים הם דבר שאינו כלה מהשדה, ומשום כך לעולם אין בהם דין ביעור. ועוד תירץ, שכל מה שנאמר שלרבי יוסי יש קדושת שביעית בעצים, הכוונה דווקא בעלי גפנים וכיוצא בהם, שהם דבר הגדל משנה לשנה וממילא נחשבים כעין פירות, אבל כל מה שהוא חלק מעיקר האילן, ואינו נושר בכל שנה, בהם הדין שקדושתם נקבעת לפי השרשת האילן, וכל שנשרש האילן קודם שביעית, אין בו קדושה אף לגבי מה שנוסף על גדילתו בשביעית, וכמו שבפירות האילן קדושתם נקבעת לפי החנטה, אף שגדלים והולכים בשביעית, וכבר מבואר כן **בספר הישר לר"ת** (חלק החידושים סי' תקנ).

קב, ב

גמ': הנותן מעות לשלוחו ליקח לו חטין ולקח מהם שעורין וכו' ואם הותירו הותירו לאמצע

כששינה השליח מדעת המשלח, באלו אופנים חל המקח, ומדוע לא בטלה השליחות

על המבואר בברייתא שאף כשהשליח משנה מדעת המשלח חל המקח, ומשום כך השבח לאמצע, כתב **בשו"ע**

(סי' קפב סעי' ב) שכשהשליח הודיע למוכר שהוא שליח, באופן זה המקח בטל, אבל כשלא הודיע למוכר שהוא שליח, המקח קיים וזוכה המשלח במקח. ולפי זה כאן בברייתא מדובר כשלא הודיע לו שהוא שליח. אולם **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב, שבאופן שהתברר למוכר שהשליח שינה ממה שאמר לו המשלח, באמת יוכל המשלח לבטל את המקח, אף כשלא הודיע לו שהוא שליח. ובביאור סברת השו"ע שהמקח קיים והשליחות אינה מתבטלת אף שעבר השליח על דברי המשלח, כתב **הנתיבות המשפט** (שם ס"ק ד), שמכיון שהשליח צריך לתקן ולשלם את אשר עיוות, ממילא אין כאן סיבה למשלח לבטל את המקח, שהרי ישלם לו את הפסדיו, ומשום כך לא בטלה השליחות אף שעבר על דבריו. ולהלן (שם סי' קפה ס"ק ה) כתב הנתיבות המשפט, שאף באופן שהשליח אינו צריך לשלם את אשר עיוות, עדיין הדין הוא שהמקח קיים, והטעם, משום שבמה שמסר המשלח לשליח מעות לקנות בהם, הרי שהאמינו בכך וסמך עליו בכל מה שיעשה, וממילא אנו אומרים, שנתן לו המשלח כח שכל מה שיעשה יחול, אף כנגד שליחותו, אמנם כל זאת כשלא הודיע למוכר שהוא שליח, אבל כאשר הודיע לו, אנו אומרים שאדרבה, השליח אינו רוצה לקבל עליו שכל מה שיעשה יחול ויצטרך להשלים ולתקן, ומשום כך המקח בטל, שהרי התבטלה השליחות.

<u>*גמ': ותני חדא אם פחתו פחתו לו, ואם הותירו הותירו לאמצע</u>

הטעם שאם פחתו - פחתו לשליח

בטעם הדין שאם פחתו פחתו רק לשליח, כתב **רש"י** שהוא משום שאומר לו 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי'. **והתוס'** כתבו שפחתו לשליח משום שפשע בכך ששינה מדעתו. מאידך, **הראב"ד והרשב"א** כתבו, שהטעם שפחתו רק לשליח הוא משום קנס על ששינה ממה שאמר לו המשלח, ולדבריהם, מעיקר הדין לא היה צריך להיות הפחת מוטל רק על השליח. וביאר **החזו"א** את סברתם, שמכיון שאם הותירו הותירו גם למשלח, הרי שהמשלח רוצה בשליחות בדיעבד, ולכן מן הדין צריך היה המשלח לקבל עליו גם את הפחת, ומשום כך רק משום קנס כל הפחת מוטל על השליח, ולא מעיקר הדין.

<u>גמ' שם</u>

באופן שאירע פחת מחמת אונס, האם פחתו לשליח או לשניהם

בדין שליח ששינה ולקח חיטין במקום שעורין או להיפך, נאמר בברייתא הראשונה והשניה ש'אם פחתו - פחתו לשליח', והמחלוקת בין הברייתות היא לענין 'אם הותירו', שלפי הברייתא הראשונה - הותירו לשליח, ולפי הברייתא השניה - הותירו לשניהם. ובפשטות משמע שלענין 'אם פחתו', לפי שתי הברייתות הדין שווה, שפחתו רק לשליח. אמנם **הרשב"א** כתב, שיש מחלוקת בין הברייתות גם לענין 'אם פחתו', שלפי הברייתא הראשונה, אם פחתו אפילו באונס - פחתו רק לשליח, מכיוון שהטעם שהפחת על השליח, הוא משום ששינה מדעת בעל הבית ולכן המקח חל עבור השליח, שהרי לכן גם אם הותירו - הותירו לשליח בלבד, וממילא כל האחריות על השליח. אבל לפי הברייתא השניה, אם פחתו מחמת אונס - פחתו לשניהם, משום שהמקח הרי חל עבור המשלח, שהרי אם הותירו - הותירו לשניהם, אלא שכל פחת הבא ממחמת ששינה, הוא על השליח, אבל בפחת הבא מחמת אונס, שם יהיה ההפסד על שניהם. וכן למד **המבי"ט** (שו"ת חלק א סי' קעט) מדברי **הרמב"ם** (הל' שותפין פ"ה ה"ב), שכתב שכל פחת שיבוא מחמת ששינה השליח, הרי הוא באחריות השליח, ומשמע מדבריו שדוקא פחת שהגיע מחמת ששינה השליח, אבל אם יארע אונס שאינו נובע מחמת השינוי שעשה, באופן כזה אין הפחת רק על השליח. מאידך, **בשו"ת הר"ן** (סי' עג) בשם **תוספות** כתב, שכל פחת שיארע, אף אם הוא מחמת אונס, ואינו נובע מן השינוי ששינה השליח, הוא באחריות השליח בלבד. ובדרך שלישית כתב **הנתיבות המשפט** (סי' קפג ס"ק ז), שיש לחלק בין קודם שהגיע המקח לידי המשלח, ללאחר שהגיע לידיו, שקודם שהגיע המקח לידי המשלח, גם אילו יארע פחת באונס, הרי הוא באחריות השליח, משום שהמשלח יכול לומר שאינו חפץ במקח זה, אבל לאחר שהגיע המקח לידי המשלח, ונתרצה במקח, באופן זה אם יארע פחת באונס אינו באחריות השליח, ורק

פחת הבא מחמת השינוי ששינה השליח, הרי הוא באחריותו.

גמ': ואם הותירו הותירו לאמצע

הטעם שאם הותירו - הותירו לאמצע

בטעם הדין שאם הותירו - הותירו לאמצע, כתבו **התוס'** שהוא משום ששלחו לקנות למחצית שכר, כלומר, שהסיכום מראש בין המשלח לשליח היה שיתחלקו ברווחים, וכן משמע מדברי **רש"י** שכתב מדובר בשליח ששלחו לקנות למחצית שכר, וכן מתבאר **בראשונים** נוספים. אולם, **הנמוקי יוסף** בשם **הרא"ה** כתב, שאף באופן ששלחו לקנות רק עבור המשלח, מכל מקום אם הותירו - יחלקו ביניהם, ומשום שכאן מדובר באופן שהרווח הגיע שרק משום ששינה השליח משליחותו, ואם היה קונה חטים כמצוות המשלח - לא היה כאן רווח, והואיל וכך, נמצא שהרווח בא מחמת שניהם, כלומר, גם מחמת מעותיו של המשלח, וגם מחמת השינוי של השליח, ומשום כך יש להם לחלוק ברווחים, ובדומה לדין הגמ' בכתובות (צח, ב), לגבי שליח שנשלח לקנות עבור המשלח, והוסיפו לו יותר מתמורת הדמים כמתנה, ששם הדין הוא שהשליח והמשלח חולקים במתנה זו, משום שמתנה זו באה מחמת שניהם, גם מחמת מעות המשלח, וגם מחמת קנייתו של השליח אצל אותו מוכר.

*גמ': הא ר"מ דאמר שינוי קונה והא רבי יהודה דאמר שינוי אינו קונה

הטעם שלר"מ זוכה השליח בשעורים ולרבי יהודה אינו זוכה

על המבואר בגמ' שלפי רבי מאיר השליח זוכה בשעורים שקנה, משום ששינה משליחותו - ושינוי קונה, הקשה **הפני יהושע**, מדוע קונה השליח את השעורים, הרי מה שגזל השליח מן המשלח, אלו המעות שקנה בהן שעורים תחת חיטים, ובמעות עצמן לא נעשה כל שינוי, ומדוע אם כן לרבי מאיר קונה בשינוי. ותירץ, שהכוונה כאן 'שינוי קונה' איננה לדין קנייה בשינוי, אלא שנחלקו האם שינוי משליחותו מחשיבו לגזלן, שלפי ר"מ המעביר על דעת בעל הבית נקרא גזלן, ומשום כך נחשב לגזלן על המעות ולכן קונה בהן לעצמו, ואילו לרבי יהודה איננו נחשב לגזלן בכך ששינה מדעת המשלח, ומשום כך קנה עבור המשלח. ועל ביאורו הקשה **ההפלאה**, שעדיין קשה מדוע לר"מ השליח קונה במעות לעצמו, הרי אף שהמעות גזולות בידו, מכל מקום אין כאן שינוי בגזילה, והמעות עדיין של המשלח, ומדוע אם כן זוכה בשעורים עבור עצמו.

ובביאור הדבר כתב **ההפלאה**, שמכיון שהמעות בגזילה בידו והלך וקנה בהן שעורים, הקנייה עצמה נחשבת לשינוי בגזילה, שהרי שינה את הגזילה ממעות לשעורים. [ונראה מדבריו, שהגדרת הגזילה כאן היא, שכשקונה במעות אלו שעורים, גזילת המעות הוחלפה כעת בשעורים שקנה תמורתן, וכעת השעורים הם הנחשבים לגזילה שגזל, ומשם כך אנו דנים שיש כאן שינוי בגזילה, שהרי מתחילה גזל מעות ושינה אותן לשעורים].

דרך נוספת בביאור מדוע זוכה השליח בשעורים, כתב **הנתיבות המשפט** (סי' קפג ס"ק ד), שבכל גזלן שגזל מעות ובא לקנות בהן, דעתו של המוכר להקנות את המקח לגזלן, משום שהמעות באחריותו מחמת דיני גזילה, ומשום כך, דוקא לר"מ שנעשה השליח גזלן על המעות, דעתו של המוכר להקנות לו את השעורים, ואם כן המקח נעשה עמו ולא עבור המשלח, לעומת זאת לרבי יהודה שלא נעשה השליח גזלן על המעות, נמצא שהמעות הן של המשלח לגמרי, ואם כן הקנין נעשה עבור המשלח ולא עבור השליח, ומשום כך זוכה המשלח בשעורים.

דרך אחרת בביאור הגמ', מתבארת מדברי **תוס' רבינו פרץ** כאן, שבאמת אף לר"מ אין השליח זוכה בשעורים עצמם, ולמרות זאת אם הותירו - הותירו לשליח, והטעם, משום שהרווח הוא בגדר שבח גזילה, ושבח גזילה דינו שהוא של גזלן, וכן כתב **בביאור הגר"א** (יו"ד סי' קעז ס"ק כא), שכל רווח שהרוויח הגזלן על ידי הגזילה, הוא של הגזלן, וכמו שמבואר בגמ' לעיל (צו, ב) שאם חרש בבהמה גזולה, הדין הוא שהשבח שייך לגזלן, וכן מבואר לעיל (צז, ב) שאם משתמש בספינה גזולה, אינו צריך לשלם על שימושו, משום שזוכה בשימושים. [**ובאור זרוע** (פסקי ב"ק סי' תיג) כתב טעם זה בתחילת דבריו, אך כתב שאין זה דומה לגמרי לגמ' לעיל, מפני ששם הגזילה בעין אצל הגזלן ומשיב אותה לבעלים, אבל כאן נתן את המעות הגזולות למוכר].

תוס' ד"ה מי הודיעו לבעל חטין

אם ספיקם של התוס' הוא בכל מקום שהמשלח אינו יכול לזכות

לגבי ספיקם של תוס' שכשהמשלח אינו זוכה, האם זוכה השליח או שאינו זוכה משום שלא התכוון לקנות לעצמו, כתב **המחנה אפרים** (דיני שלוחין סי' טז) שספיקם של התוס' אינו רק באופן ששינה השליח מדעת המשלח, אלא הוא ספק כללי בכל מקום שהמשלח אינו יכול לזכות מכל סיבה שהיא, האם השליח זוכה לעצמו או לא. ודן שם לפי זה, לגבי נכרי ששלח ישראל לקנות עבורו, שהנכרי אינו זוכה משום שאין שליחות לנכרי, האם באופן כזה זוכה השליח לעצמו, וכתב שהדבר תלוי בשני הצדדים שכתבו התוס' כאן.

*גמ': מחכו עלה במערבא לרבי יוחנן וכו' וכי מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטין לבעל מעות

ביאור שיטתו של רבי יוחנן שהמשלח זוכה אף שהמוכר אינו יודע שמקנה עבורו

בביאור שיטתו של רבי יוחנן שהמשלח זוכה בשעורים, אף שהמוכר אינו יודע שמקנה עבורו, כתב **בתוס' רבינו פרץ** שטעמו הוא משום שלעולם דעת המוכר אינה להקנות למי שבא לפניו, אלא דעתו להקנות למי שהוא בעל המעות, וכיון שכאן המשלח הוא בעל המעות, ממילא דעתו שיזכה המשלח. ולפי זה ביאר רבינו פרץ את מהלך הגמ', שקושיתו של רב שמואל בר ססרטי היתה, שבהכרח דעתו של המוכר להקנות לבעל המעות האמיתי, כי אם לא כן, מדוע כששלחו לקנות חיטים ואכן קנה חיטים - קנה המשלח, הרי המוכר לא התכוון להקנות למשלח אלא לשליח. וביאר עוד לפי זה את ראייתו של רבי אבהו כנגד רבי יוחנן מהברייתא שאמרה שהמקדיש נכסיו, לא זכה הגזבר בבגדים שצבעם הצבע עבור אשת המקדיש, כי היא זכתה בהם כבר ואינם של הבעל, שמשם מוכח שלא אומרים שדעת המוכר להקנות לבעל המעות, שהרי האשה איננה בעלת המעות אלא הבעל, ובהכרח שהטעם שהאשה זוכה בבגדים היא משום שהבעל עושה את שליחותה וזוכה עבורה. וכן כתב **בקצות החושן** (סי' קפז ס"ק ג). [**ובמשכנות יעקב** (חלק חו"מ סי' נג) כתב בדרך אחרת, ששיטתו של רבי יוחנן היא, שבכל מקח, המקח נקנה מאליו לבעל המעות, ואין זה משום דעת המוכר, אלא אף שדעתו להקנות לשליח, בכל זאת הדין הוא שברגע שזוכה המוכר במעות, התמורה שהיא המקח נקנית מאליה לבעל המעות].

מאידך, **הראב"ד** כתב שטעמו רבי יוחנן הוא, משום שאף שהמוכר התכוון להקנות לשליח, מכל מקום השליח עצמו מתכוון לזכות עבור משלחו, ודי בכך בכדי שיזכה המשלח. וביאור קושיתו של רב שמואל בר ססרטי הוא, שכששלחו לקנות חיטים וקנה חיטים, הרי קונה המשלח אף שלא התכוון המוכר להקנות לו, ובהכרח שהוא משום שדעת השליח לזכות עבורו, ודחיית רבי אבהו ביאורה, שכששלחו לקנות חיטים וקנה חיטים אין הטעם שהמשלח קונה משום שהשליח זוכה עבורו, אלא משום שכאשר אינו משנה משליחותו, אנו מחשיבים את יד השליח כידו המשלח, וממילא הוא כאילו המשלח זכה לעצמו מתחילה. ולגבי ראייתו של רבי אבהו מהברייתא של המקדיש נכסיו, כתב הראב"ד שאין כוונתו להביא ראיה כנגד רבי יוחנן, שהרי ניתן לומר שהאשה זוכה בצבע משום שהבעל זוכה עבורה, וכדברי רבי יוחנן, ולא משום שידו של הבעל כידה, אלא שרבי אבהו רצה ליישב את הברייתא גם לפי שיטת בני מערבא, שאף לשיטתם זוכה האישה בצבע משום שיד הבעל כידה.

ועל ביאורו של הראב"ד קשה, שהרי בברייתא של המקדיש נכסיו, האשה לא עשתה את בעלה שליח, אלא הבעל מעצמו זוכה עבורה, ואם כן אין כאן ידו כידה, אלא מקרה זה דומה לשליח ששינה מדעת המשלח, שלדעת בני מערבא אף שכוונתו לזכות עבור המשלח, אין הדבר מועיל משום שהמוכר לא התכוון להקנות לו. **ובשו"ת הרשב"א** (חלק ב סי' שסט) כתב, שלגבי צבע, מכיון שרצונה של האשה בצביעה, ממילא אנו מגדירים את הבעל כשליח שלה לענין זכית הצבע, וידו נחשבת כידה אף שלא שלחה אותו בפועל, לעומת זאת כששלחו לקנות חיטים וקנה שעורים, שם הרי אין דעתו של המשלח שיקנה עבורו שעורים, וממילא אף שדעת השליח לזכות עבורו, אין יד המשלח נחשבת כידו.

תוס' ד"ה מי הודיעו לצבע

הטעם שאם אין שבח סמנים ע"ג הצמר אין מקום לדון כיצד זוכה האשה בו

בביאור דברי התוס' שאם אין שבח סמנים על גבי הצמר, אין מקום לדון כיצד האשה זוכה בצבע או לא, כתב **המחנה אפרים** (דיני משיכה סי' ו), שאם יש שבח סמנים על גבי הצמר, בעל הצמר אינו זוכה בצבע ללא הקנאת הצבעי, ובזה יש מקום לדון האם כוונת הצבעי להקנות לאשה או לבעל, אבל אם אין שבח סמנים על גבי הצמר, הרי שברגע הצביעה נעשה הצבע ממילא של בעל הצמר, ואינו זקוק להקנאה מהצבעי בכדי שיהיה שלו.

תוס' ד"ה אין דעתו

אם הסברא שאין דעתו על כסות אשתו ובניו מועילה רק לגבי הקדש או אף לגבי ערכין

על דברי התוס' שלגבי ערכין, גם אם אין דעתו על כסות אשתו ובניו, יחויב לתת את הערך גם מהם משום שערכין הוא חוב, כתב **רעק"א** שמדברי **הרשב"א** מבואר שחולק על סברתם. שהרשב"א כתב בביאור תירוצו של רבי אבא שכל המקדיש נכסיו נעשה כמי שהקנה לאשתו ובניו מתחילה את כסותם, שכוונת רבי אבא שאין דעת אדם להקדיש את מה שמיוחד לאשתו ובניו, אף שהם שלו כעת, וכמו שיובא להלן (בקטע הבא). ומוכח מדבריו אם כן שגם לגבי ערכין, כאשר אין דעתו שישתעבדו דברים אלו, אין השעבוד חל עליהם, שלא כדברי התוס'. [והתוס' לשיטתם, יבארו את תירוצו של רבי אבא באופנים אחרים שהובאו להלן (שם)].

*גמ': כל המקדיש נכסיו נעשה כמי שהקנה להן כסות אשתו ובניו מעיקרא

שלוש דרכים בביאור תירוצו של רבי אבא

בביאור תירוץ הגמ' שנעשה כמי שהקנה לאשתו ובניו מתחילה, כתב **הרשב"א** בפירושו הראשון, שהטעם משום תקנת חכמים, שבית דין מתנים, שכסות אשתו ובניו תהיה קנויה להם, במקרה שהבעל מקדיש את נכסיו או מעריך עצמו. וכן מתבאר מדברי **המהרי"ח** שהביא **בהגהות אשרי**, שכתב שלדברי רבי אבא שנעשה כמי שהקנה להם מראש, הדין הוא שאין לו בכסות אשתו ובניו, רק לגבי הקדש וערכין, אבל בעל חוב אכן גובה גם מאלו, והטעם, משום שכל הסיבה היא מתקנת חכמים, ותקנתם נאמרה רק לגבי הקדש וערכין, אך לא לגבי בעל חוב. [אמנם להלכה שיטת המהרי"ח שלא נפסק כרבי אבא, אלא הדין הוא שאשתו ובניו זוכים בכסותם, משום שהאומן הקנה להם את הכסות, ואין חיסרון בכך שלא הדיעו לו שיקנה להם].

ביאור נוסף כתב הרשב"א, שהטעם משום ש'אנן סהדי' שדעתו להקנות להם את מה שקונה לשמם, וכתב שזכו בכסות אף שאין כאן מעשה קנין שתקנה בו אשתו ובניו, היות ודעתו קרובה אליהם הרבה, יש כאן גמירות דעת של הבעל להקנות להם, ומשום כך הדבר מועיל אף ללא מעשה קנין.

ובסוף דבריו כתב הרשב"א ביאור שלישי, שאין כוונת רבי אבא שאכן קנו אשתו ובניו את כסותם, אלא הכוונה היא שאין אדם נותן את דעתו להקדיש מה שכבר לקח לצורך אשתו. ובביאור דבריו כתב **בהגהות אמרי ברוך** על הקצות החושן (סי' צז, ס"ק יג), שדוקא משום שדעת הבעל לזכות לאשתו לבסוף את הדבר, לכן אנו אומרים שאף קודם שבא לידיה, דעתו של הבעל שההקדש לא יחול על דברים אלו, משום שכבר מעתה הבעל מתייחס לזה כדברים שאינו שלו, אבל אם אין דעתו כלל שאשתו תזכה במה שקונה עבורה, אלא שישאר הדבר שלו והאשה תשתמש בו בלבד, באופן כזה ודאי דעתו להקדיש אף דברים אלו, שהרי הקדיש כל דבר שהוא שלו, ובכלל זה גם כסות שאשתו משתמשת בה.

גמ': הלוקח שדה בשם ריש גלותא וכו' מכלל דמקנא קניא ליה

'מכלל דמקנא קניא ליה' - ללוקח או לריש גלותא

בביאור כוונת הגמ' 'מכלל דמקנא קניא ליה', כתב **תוס' רבינו פרץ** שהכוונה שהשדה קנויה ללוקח, שכבר בשלב זה הבינה הגמ' שזכה הלוקח ולא הריש גלותא, ועל זה הקשתה הגמ' שלפי בני מערבא, מדוע זוכה הלוקח, הרי מכיוון שאמר שהוא קונה את השדה עבור הריש גלותא, בעל השדה סבור שהוא מקנה את השדה לריש גלותא, וכיצד אם כן זכה הלוקח. אולם **בשו"ת הרא"ש** (כלל צו אות ג) כתב, שהכוונה שקנויה לריש גלותא, כי בשלב זה עדיין סברה הגמ' שהריש גלותא הוא שזכה ולא הלוקח, וקושיית הגמ',

מדוע קונה הריש גלותא, הרי לא הודיע הלוקח לבעל השדה שהוא קונה עבור הריש גלותא, ולדברי הרא"ש צריך לומר, שבשלב זה הבינה הגמ' שלא אמר הלוקח לבעל השדה שקונה עבור הריש גלותא, אלא רק לעדים אמר שיכתבו את השטר על שמו של הריש גלותא.

<u>גמ': כגון דאודעיה לבעל השדה ואודעינהו לסהדי</u>

מדוע צריך להודיע לעדים ולא די בהודעה לבעל השדה

בביאור מדוע אמרה הגמ' שהודיע גם לעדים, כתב **בתוס' רבינו פרץ** שאין הכוונה שצריך גם להודיע לעדים בכדי שיזכה הלוקח בשדה, שהרי די במה שמודיע לבעל השדה שכוונתו לקנות עבור עצמו, ומעתה בעל השדה מתכוון להקנות ללוקח את השדה, ומשום כך זוכה בה הלוקח. אלא הצורך בהודעה לעדים הוא, בכדי שלא יתבע הריש גלותא את השדה לעצמו בטענה שהשטר כתוב על שמו, ולכן מודיע לעדי השטר שכוונתו לקנות עבור עצמו, וממילא יוכל להחזיק בקרקע לעצמו, ולא יוציא אותה הריש גלותא ממנו.

קג, א

<u>גמ': ואם אמר לו על מנת כופין את המוכר למכור</u>

האם הכוונה שניתן לכפותו לכתוב שטר או רק שזכות הלוקח לבטל את המקח

על הדין שאם קנה בשם חבירו, והתנה עם המוכר על מנת שיכתוב שטר נוסף בשמו, שכופים את המוכר לכתוב שטר על שמו, הקשה **האורים ותומים** (אורים, סי' ס ס"ק מא) כיצד ניתן לכפות את המוכר, הרי מבואר בשו"ע (סי' לט סעי' ד), שאף כשאמר מתחילה שיכתוב שטר ושוב חזר בו, לא ניתן לכתוב שטר על כרחו, ואם כן כיצד כאן כופים את המוכר. ותירץ, שבאמת אין הכוונה כאן שניתן לכתוב שטר על כרחו, אלא הכוונה שאם לא יכתוב לו שטר בשמו, זכותו של הלוקח לחזור בו מן המקח, שהרי התנה על דעת שיכתוב לו שטר בשמו. וכתב עוד לחדש, שבנידון כאן, ניתן לכפות את המוכר לכתוב שטר אחר, ובשונה מדין השו"ע, משום שרק כאשר עדיין לא נכתב שטר כלל על שמו, יכול לעכב מלכתוב שטר על שמו, בטענה שאינו רוצה שיצא קול שיש עליו שטרות, אבל בסוגיתנו מאחר וכבר כתב שטר אחד על שמו, ורוצה הלוקח רק להחליף את השטר הראשון בשטר על שמו, באופן כזה אין המוכר יכול לעכב עליו, וכן כתב גם **הנתיבות המשפט** (שם ס"ק כ).

[אמנם דברי התומים תמוהים, שהרי מבואר בגמ' שאם לא אמר לו על מנת, אין כופים את המוכר לכתוב לו שטר, ומבואר **ברא"ש**, שהטעם משום שאומר לו שאינו רוצה שיצאו עליו שטרות, הרי שאף באופן זה שכבר כתב שטר אחד על שמו, זכותו לטעון שאינו רוצה שיכתבו עליו שטר נוסף, וצ"ע].

<u>גמ': ואי לא לא תשקול כמאן כבני מערבא דאמרי מי הודיעו וכו'</u>

האם למסקנה רב מוכרח לסבור כבני מערבא

בביאור שיטת רב למסקנת הגמ' שלא קנה רב כהנא את הכיתנא, כתב **התורת חיים** שאף למסקנה שלא קנה רב כהנא את הכיתנא, עדיין רב מוכרח לסבור כבני מערבא, מכיוון שבעלי הכיתנא ודאי מכרו אותו על דעת שרב כהנא יזכה במעות, ואם כן אם רב אינו סובר כבני מערבא, אין כאן איסור ריבית, שהרי רב כהנא זכה ישירות במעות מידי הקונים, ולא מידי בעלי הכיתנא, ובהכרח אם כן שרב סובר כבני מערבא, ולכן מכיון שהקונים לא ידעו שהמוכרים רוצים לזכות עבור רב כהנא, אין ההקנאה חלה כלפיו אלא כלפי המוכרים בעלי הכיתנא, ומשום כך יש כאן איסור ריבית, שהרי נוטל מהם דמים כשעת היוקר. [ומשום כך פוסק התורת חיים כשיטת בני מערבא, משום שרב סובר כמותם, והקשה על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלא פסקו כן]. אולם **הפני יהושע** כתב, שלמסקנה אין צורך לומר שרב בשיטת בני מערבא, מכיוון שכאן שהכיתנא אינה שייכת לרב כהנא, אף אם זוכים בדמים עבורו, הדבר נראה כריבית ואסור, ורק אם אמרו מתחילה שהכיתנא של רב כהנא, אנו אומרים שכוונתם להקנות את הכיתנא לרב כהנא, ומשום כך אין כאן ריבית, שהרי זכה רב כהנא בכיתנא והיוקר שלו מן הדין.

מתני': לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו אבל נותן לשליח בית דין

ביאור דין משנתינו שיכול הגזלן לתת לידי שליח ב"ד ולהיפטר בכך

בביאור דין משנתינו שיכול הגזלן שנשבע לתת לשליח בית דין, כתבו **רש"י והרשב"א** שכוונת המשנה שהגזילה תהיה מונחת ביד ב"ד, ודין זה הוא מדרבנן משום תקנת השבים, וזו התקנה שהובאה בגמ' בשם רבי אלעזר ברבי צדוק שאמר שהתקינו תקנה גדולה שיתן קרן וחומש לב"ד, ובכך יצא ידי חובתו. מאידך **התוס'** כתבו שדין המשנה הוא באופן שנותן את גזילתו לשליח ב"ד שיוליכנה לידי הנגזל, וכל התועלת במה שנותן לשליח ב"ד בשונה מכל שליח, היא רק לענין זה שבנתינה לשליח ב"ד, יש לו כפרה מיד ואינו חייב באחריות הגזילה. ובביאור טעם דין המשנה לפי התוס', מתבאר **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש והתוס' שאנץ**, שדין זה שיש לו כפרה מיד, גם הוא מועיל רק מפני התקנה, ולא מעיקר הדין, מפני שמעיקר הדין שליח ב"ד אינו עדיף מכל שליח אחר, ורק תקנו חכמים שאם ימסור לידי שליח ב"ד שישיב את גזילתו, יחשב הדבר כאילו בא מיד לידי הנגזל, ותקנת רבי אלעזר ברבי צדוק, היא תקנה מאוחרת, שהוסיפו לתקן שיוצא ידי חובתו במה שמניח את הגזילה בידי ב"ד, אף שאינם מוליכים אותה להשיבה לנגזל.

ועל קושית התוס' על דברי רש"י, מדוע כתבה המשנה שנותן לשליח ב"ד, ולא כתבה שנותן לב"ד, כתב **המאירי** שהמשנה באה לחדש שדי בכך שמוסר לשליח ב"ד, ואינו חייב למסור לב"ד ממש. ועל קושיתם השניה מדברי הגמ' להלן (קד, א) שאמרה שבשליח ב"ד בין עשאו נגזל ובין עשאו גזלן, נפטר הגזלן, ומשמע שמדובר בשליח המוליך את הגזילה להשיבה לנגזל, כתב המאירי, שכוונת הגמ' שבין אם מוסר לשליח ב"ד במצות הנגזל, ובין שמוסרו הגזלן ללא רשותו של הנגזל, יצא ידי חובתו ונפטר בכך, אבל אין הכוונה שהשליח מוליך את הגזילה לנגזל, אלא מניחה ביד ב"ד, והב"ד מטפלין בה עד שתשוב לידי הנגזל. [ולגבי שאר קושיות התוס' מהגמ' בע"ב, יבואר להלן שם].

קג, ב

מתני': הרי זה משלם חומש על חומש עד שיתמעט הקרן משוה פרוטה

עד שיתמעט הקרן משוה פרוטה - הקרן עצמה או החומש של הקרן שכופר בה

בביאור דין משנתינו שמשלם עד שיתמעט הקרן משוה פרוטה, כתב **רש"י** שהכוונה שכל עוד החומש עצמו שכופר בו שוה פרוטה, דינו שחייב קרן וחומש ואשם. אולם **המאירי ורבינו יהונתן** כתבו, שהכוונה שצריך שיהיה שיעור החומש של הממון שכופר בו שוה פרוטה, כלומר שלכל הפחות יהיה בקרן שבה כופר, שיעור ארבע פרוטות, שבאופן זה יש בתשלום החומש שיעור פרוטה, [מכיון ששומת החומש היא מלבר].

גמ': גזל אחד מחמשה ואינו יודע וכו' מניח גזילה ביניהם ומסתלק

ביאור כוונת המשנה 'מניח גזילה ביניהם ומסתלק'

בביאור דין המשנה בב"מ (לז, ב) 'מניח גזילה ביניהם ומסתלק', כתבו התוס' שבגמ' שם מבואר, שאין הכוונה שמניח את הגזילה ביניהם ממש, אלא הכוונה שמניח עד שיתברר מי הם הבעלים, ובביאור הגמ' נחלקו רש"י ותוס'. **רש"י** שם כתב, שהוא משאיר את הגזילה אצלו, ומסתלק מן הדין, ואומר להם בפני ב"ד שיבררו של מי הגזילה. מאידך **התוס'** (בע"א ד"ה אבל) כתבו, שהוא מניח את הגזילה ביד ב"ד, והוא מטעם תקנתו של רבי אלעזר ברבי צדוק שהביאה הגמ' להלן, שמניח את הגזילה בב"ד, ונפטר בכך.

***תוס' ד"ה דברי**

אם דינו של רבי טרפון הוא גם למ"ד ברי ושמא ברי עדיף

בדינו של רבי טרפון שכשגזל אחד מחמשה, מניח גזילה ביניהם ואינו משלם לכולם, אף שהם טוענים בברי והוא טענתו שמא, כתבו התוס' שהוא אף למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, והטעם, שכאן גם הוא מודה שהברי אינו עדיף, משום שטענת הגזלן אף היא נחשבת לטענת ברי, שהרי ברי לו שאינו חייב יותר מאשר לאחד מהם. **והרמב"ן** בב"מ (לז, א בסוף העמוד) כתב בפירוש אחד, שהטעם שכאן ברי אינו

עדיף לכל הדעות, הוא משום שטענת כל אחד מהם שהגזילה שלו, היא נידון בין התובעים, שהרי הגזלן ודאי אינו חייב אלא לאחד, ורק בין התובעים ישנו נידון למי שייכת אותה גזילה שבידו, ולכן אין כאן טענת ברי ביחס לתביעה כלפיו, ומשום כך אינו חייב לשלם לכל אחד מהם.

אמנם **ברמב"ן** במסקנתו שם (בע"ב) וכן **ברשב"א** שם מתבאר, שאכן למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, הדין הוא שצריך לשלם לכל אחד מהם, ובהכרח שמ"ד ברי עדיף סובר כרבי עקיבא, שצריך לשלם לכל אחד ואחד, ולשיטתו, טעמו של רבי עקיבא אינו משם קנס אלא מעיקר הדין.

עוד בדברי התוס'

לפי סברת התוס' מדוע לא ניתן להעמיד את משנתינו כרבי טרפון

על המבואר בתוס' שכיון שהגזלן ברי שאינו חייב אלא לאחד והארבעה משקרים, משום כך אין כאן דין ברי ושמא ברי עדיף, כתב **המהרש"א**, שלא ניתן לישב על פי זה את קושית הגמ' ממשנתינו על דינו של רבי טרפון, ולומר, שדוקא במשנתינו שהוא ודאי חייב לנגזל, חובתו להוליכו למדי, אך בגזל אחד מחמשה, שהארבעה ודאי משקרים ואינו חייב אלא לאחד, אין לו חובה לשלם לכל אחד מהם, שהרי הטעם במשנתינו הוא, שאינו נפטר עד שיקיים השבה ליד הנגזל, ואם כן גם כשגזל מחמשה, אף שאינו מחויב מעיקר הדין לכל אחד, עדיין לא יוכל להיפטר מחיובו עד שישיב לכל אחד, מאחר וכל עוד אינו נותן לכל אחד מהם, הרי שלא השיב את הגזילה לנגזל.

בהמשך דברי התוס'

אם דינו של רבי עקיבא הוא גם למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף

בדינו של רבי עקיבא שבגזל אחד מחמשה, נותן לכל אחד ואחד, כתבו **התוס'** שאף מ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, יכול להודות שכאן יהיה חייב מעיקר הדין לכולם, משום שכאן בוודאי חייב לאחד מהם, בשונה מכל טענת שמא שיתכן שפטור לגמרי. אולם **הרי"ף** בב"מ (לז, א-ב) כתב, שאכן למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, גם כאן אין לחייבו מעיקר הדין לשלם לכל אחד ואחד, וטעמו של רבי עקיבא שנותן לכל אחד ואחד, הוא רק משום קנס, וכמו שמבואר בהמשך הסוגיה, וכן מבואר **בראשונים** נוספים בב"מ שם.

גמ': אי ר"ט אע"ג דאישתבע אמר מניח גזילה ביניהם ומסתלק

הטעם שמשנתינו אינה כשיטת רבי טרפון והאם זה כך גם למסקנה

על שיטת רש"י שפירש שדין משנתינו 'אבל נותן לשליח ב"ד', הכוונה שנפטר בנתינת הגזילה לב"ד אף שתישאר בידם, הקשו **התוס'** (בע"א ד"ה אבל) שלדבריו, קושית הגמ' כאן שהמשנה אינה כרבי טרפון תמוהה, שהרי גם לרבי טרפון בגזל מאחד מחמישה דינו שמניח את הגזילה ביד ב"ד, ואם כן אין חילוק בין דין המשנה לדינו של רבי טרפון, שבשניהם יכול להניח ביד ב"ד ולהיפטר בכך. ובישוב דברי רש"י כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שרש"י הרי מפרש בב"מ, שדינו של רבי טרפון, שמניח גזילה ביניהם, הכוונה שמשאירו אצלו ואינו מניחו בב"ד [וכמו שהובא לעיל], ומשום כך קושית הגמ' מובנת, שבעוד שבמשנתינו מתבאר שאינו נפטר במה שמשאירה בידו, בגזל מאחד מחמישה לרבי טרפון נפטר גם כאשר משאירה בידו. ובדרך נוספת כתב לישב, שבשלב זה הגמ' סוברת, שדינו של רבי טרפון שמניח גזילה ביניהם ומסתלק, הוא מעיקר הדין ולא רק משום תקנה, ועל זה הקשתה הגמ', שבמשנתינו מבואר שמעיקר הדין צריך להוליך את הגזילה למדי, אלא שישנה תקנת השבים שנפטר במסירת הגזילה לידי ב"ד. אמנם לפי תירוץ זה קשה, שהרי מסקנת הגמ' היא שדינו של רבי טרפון אינו אלא משום תקנה, ואם כן מדוע העמידה הגמ' את משנתינו רק כרבי עקיבא, הרי למסקנה המשנה היא גם בשיטת רבי טרפון. אכן **הרשב"א** כתב, שאין כוונת הגמ' שמשנתינו היא רק בשיטת רבי עקיבא, ולא בשיטת רבי טרפון, אלא כוונתה לומר, שהמשנה יכולה ללכת גם בשיטת רבי עקיבא, ובאמת המשנה אכן יכולה ללכת גם בשיטת רבי טרפון.

תוס' ד"ה ורבי טרפון

האם משנתינו חולקת על תקנת רבי אלעזר ברבי צדוק, ואם כן - במה חולקת

בביאור דברי הגמ' שמשנתינו אינה הולכת בשיטת רבי טרפון, כתבו התוס' שהוא משום שרבי טרפון סובר כתקנתו של רבי אלעזר ברבי צדוק, ואילו משנתינו אינה סוברת כתקנה זו, ובשני אופנים. האחד, שמשנתינו חולקת לגמרי על תקנה זו, ולשיטתה כשנשבע אינו יכול להניח כלל בידי ב"ד ולהיפטר, ודברי הגמ' שרבי עקיבא מודה שהתקנה קיימת באופן שיודע את מי גזל, אינם אלא לדבריו של רבי טרפון, אבל רבי עקיבא עצמו חולק על התקנה לגמרי, ומשום כך משנתינו היא דווקא כרבי עקיבא ולא כרבי טרפון. והשני, שמשנתינו חולקת באופן חלקי על התקנה, שלפי התקנה, כאשר אינו מוצא ב"ד, וצריך להוציא יותר משיעור הקרן בכדי להגיע לב"ד - איננו מחויב בכך, אלא משאיר את הגזילה בידו, ואילו לפי משנתינו אמנם די במסירה לב"ד, אבל מוכרח הוא להוציא בכדי להגיע לב"ד אף יותר משיעור הקרן. ושיטת **הראב"ד** בביאור דברי הגמ' היא גם כדברי התוס', שמשנתינו אינה סוברת כתקנתו של רבי אלעזר ברבי צדוק, [והכוונה במשנה שנותן לשליח ב"ד היא, שהשליח מוליך את הגזילה להשיבה לנגזל, וכמו שהובא לעיל באריכות]. וכתב שאף שבגמ' מבואר שרבי עקיבא מודה שהתקנה קיימת כשיודע את מי גזל, מכל מקום משנתינו נשנתה קודם שתקנו תקנה זו, ומשום כך מתבאר בה שחייב הגזלן להוליך את הגזילה למדי. ועוד כתב הראב"ד, שלפי זה משנתינו אכן יכולה ללכת גם כשיטת רבי טרפון, שהרי המשנה עוסקת בדין קודם התקנה, ובאמת אין כוונת הגמ' שמשנתינו יכולה ללכת רק כשיטת רבי עקיבא, אלא כוונתה שמשנה גם כשיטת רבי עקיבא. [ולעיל הובא שאף הרשב"א כתב כך].

[**ובשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** גרס בגמ', שרבי עקיבא מודה לתקנה שדי במסירה לב"ד, רק באופן שהגזילה בעין, אבל כאשר אין הגזילה בעינה וחייב בתשלומיה, באופן זה צריך להוליך את התשלום לנגזל עצמו, ולא די במה שיניח את התשלום בידי ב"ד, ומשנתינו עוסקת באופן שאין הגזילה בעין, ומשום כך לא הוזכרה בה תקנתו של רבי אלעזר ברבי צדוק].

גמ': תקנה גדולה התקינו וכו' משלם קרן וחומש לבית דין ומביא אשמו ומתכפר לו

כיצד הותר לו להביא את אשמו אף שלא השיב את הגזילה לידי הנגזל

על המבואר בגמ' שתיקנו שיכול הגזלן להביא את אשמו כשנתן ביד ב"ד, הקשה **הקובץ שיעורים** (פסחים אות קלג) כיצד מועילה התקנה להתיר לו להביא את אשמו, הרי מן התורה לא מתקיים בכך הדין של 'יתננו ביום אשמתו', ואם כן אינו יכול להביא את אשמו, שהרי מן התורה קרבן זה לא מכפר עליו, ותירץ, שהתקנה מועילה מדין הפקר ב"ד הפקר, שב"ד תיקנו שחובו פוקע באופן שמניח ביד ב"ד, וכשם שבמשנתינו כתוב שאם מחל לו על הקרן - יכול להביא את אשמו, כמו כן אם פקע חיובו מדין הפקר ב"ד הפקר - יכול להביא את אשמו. **ובחזו"א** כתב בדרך נוספת, שאופן התקנה הוא שב"ד מקנים את הממון לנגזל, וממילא נחשב שהושבה הגזילה לידי הנגזל, ולכן יוכל להביא את אשמו.

גמ': התקינו שאם היתה הוצאה יתירה על הקרן משלם קרן וחומש לבית דין

האם תיקנו רק כשההוצאה יתרה על הקרן או אף כשאינה יתרה

מדברי הגמ' שאם היתה ההוצאה יתרה על הקרן, תיקנו שיוכל לשלם ליד ב"ד, למדו **התוס'** שאם ההוצאה אינה יתירה על הקרן, באופן זה אכן צריך הגזלן להוליך את הגזילה למדי, ולא די במסירה לידי ב"ד, וכן כתב **השאילתות** (ויקרא שאילתא עב). אולם **המאירי** כתב, שיכול תמיד להיפטר במסירה לידי ב"ד, ואף כשההוצאה אינה יתרה על הקרן, וכוונת הגמ', שעיקר התקנה נתקנה משום המקרים שבהם ההוצאה תהיה יתירה על הקרן, אך מאחר ותקנו כן שיפטר במסירה ליד ב"ד, מעתה בכל המקרים די בכך, וכתב **בהעמק שאלה** על השאילתות (שם ס"ק ד) שאף **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ז ה"י) סבור כך, שהרי כתב בסתם שיכול הגזלן למסור לידי ב"ד, ולא כתב שהתקנה היא דוקא באופן שההוצאה יתירה על הקרן.

קד, א

גמ': דכיון דידע למאן גזליה ואודי ליה וכו' הוי גביה פקדון

אם חילוק הגמ' שכאשר מודה לו אינו צריך להוליך אחריו נאמר רק בשיטת ר"ט או אף בשיטת ר"ע

בגמ' חילקו, שאף שבגזל אחד מחמשה ובא לצאת ידי שמים, צריך הגזלן לתת לכל אחד ואחד, בגוזל את חבירו לעומת זאת, מכיון שהודה לו ומוכן לשלם לו, נחשב הדבר כאילו אמר לו הנגזל שישמרנה בידו בעבורו, ומשום כך כשלא נשבע אינו צריך להוליך את הגזילה אחריו למדי, שהרי הוא כפיקדון אצלו. וכתבו **התוס'** בתחילה, שכל החילוק הוא רק בשיטת רבי טרפון, אבל לרבי עקיבא, גם באופן שהודה לו צריך להוליך אחריו למדי, והטעם, משום שלרבי עקיבא, כשם שבגזל אחד מחמשה חייב לשלם לכולם משום שקנסוהו חכמים, כמו כן יש גם באופן שהודה לו, יש לקונסו שצריך להוליך אחריו למדי. ולאחר מכן כתבו התוס', שלשיטת **רש"י** חילוק הגמ' הוא בין לרבי טרפון ובין לרבי עקיבא, כלומר, שאף לדעת רבי עקיבא, בגוזל את חבירו והודה לו אינו צריך להוליך אחריו למדי, משום שהדבר נחשב כפיקדון אצלו. **ובבעל המאור** גם כתב כדברי רש"י, שהחילוק הוא אף לרבי עקיבא, אלא שכתב, שכל דין זה הוא רק באופן שהגזלן מודה, אבל באופן שהתחייב על ידי עדים, שם סובר רבי עקיבא, שצריך להוליך אחריו למדי, מכיון שבאופן זה הדבר אינו נחשב כפיקדון אצלו, מאחר שלא הודה מעצמו. מאידך **הרמב"ן** במלחמות כתב בצד אחד, שאף באופן שהתברר הדבר על ידי עדים, סובר רבי עקיבא שאינו צריך להוליך אחריו למדי, משום שנחשב כפיקדון הואיל וידוע של מי הגזילה, ולכן יכול הגזלן להשאיר את הגזילה אצלו עד שיבוא הנגזל.

<u>גמ': נשבע וכו' כיון דבעי כפרה לא סגי עד דמטי לידיה</u>

הטעם שחובת הכפרה מחייבת את הגזלן להוליך את הגזילה למדי

בביאור דין הגמ' שכשנשבע וצריך כפרה, אינו יכול להתכפר ללא שתגיע הגזילה לידי הנגזל, כתב **השאילתות** (ויקרא שאילתא עב) שהטעם הוא משום שבגמ' לעיל (קג, ב) למדו את כפרתו, מהכתוב 'לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו', ומכאן שיכול להתכפר רק בנתינה לידו, וכן כתב **הסמ"ע** (סי' שסז ס"ק ד). מאידך **הש"ך** (שם ס"ק ה) כתב, שאף ללא דרשה זו, מכיון שהגזלן מחוייב בתשלום גם משום כפרה, ולא רק משום השבת גזילה, סיבה זו לבדה מספיקה לחייבו להוליך אחריו, שהרי אם לא כן לא יתכפר חטאו. וכתב הש"ך, שכוונת הסמ"ע שהגמ' כאן מפרשת את טעם הכתוב, כלומר, שהטעם שצריך לשלם הוא משום שצריך כפרה, וללא שיוליכנו אחריו לא יתכפר לו. ובביאור דברי הש"ך, כתב **החזו"א**, שכוונתו שאף ללא דרשת הכתוב, מסברא יש לומר שמכיוון שיש בתשלומים אלו דין כפרה, חייב הגזלן להוליך אחריו, מכיון שלא תהיה לו כפרה ללא שישלם בפועל.

ולגבי החובה להוליך אחריו בזמן הזה, שאינו מביא קרבן, כתב **הרא"ש** שאף בזמן הזה חייב להוליך אחריו את הגזילה למדי, מכיוון שאף השבת הקרן היא חלק מחובת כפרתו.

<u>*גמ': הא לא אישתבע הוי גביה פקדון עד דאתי ושקיל ליה</u>

הטעם שאם לא נשבע אינו חייב להוליך אחריו למדי, ואם יש חובה להודיע לגזלן שהגזילה בידו

בטעם הדין שאם לא נשבע הגזלן, אינו חייב להוליך את הגזילה אחריו למדי, כתב **הסמ"ע** (שם ס"ק ב, ד) שהוא רק משום תקנת השבים, אבל מעיקר הדין חייב להוליך אחריו אף אם לא נשבע, והטעם, משום שמוכח שהתורה הקפידה על תשלומיו, שהרי כשנשבע אמרה התורה שצריך להוליך אחריו למדי. לעומתו **הש"ך** (שם ס"ק ב) כתב, שמדברי הגמ' נראה שמעיקר הדין אם לא נשבע אינו חייב להוליך אחריו, שכל שאין דין כפרה בתשלומיו, מעיקר הדין פטור מלהוליך אחריו למדי.

ולענין אם צריך להודיע לנגזל שהגזילה בידו, כתב **הרא"ש** שחובת הגזלן לשלוח ולהודיע לנגזל שהגזילה בידו, והוא מוכן להשיבה לו. מאידך, **הסמ"ע** (שם ס"ק ג) **והביאור הגר"א** (שם ס"ק א) כתבו, שמדברי **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"ז ה"ט) נראה, שאין על הגזלן חובה לשלוח ולהודיע לו. אמנם **הש"ך** (שם ס"ק ג) סבור שאף לדעת הרמב"ם צריך הגזלן לשלוח ולהודיעו שיכול לבוא וליטול את הגזילה, וללא ידיעתו אין זה נחשב כפיקדון אצלו, וממילא חייב עדיין לצאת ידי שמים.

גמ' שם

כשהודה הגזלן ולא נשבע, האם מתקיימת מצות השבה מיד או רק בהשבת הגזילה בפועל

בנידון אם כשהודה הגזלן ולא נשבע, מתקיימת מצות השבה מיד כשעודנה בידו, נראה מדברי **הסמ"ע** שהובא לעיל, שאינו מקיים מצות השבה, כל עוד לא השיב לידי הנגזל בפועל, שהרי כתב שמעיקר הדין הגזלן חייב להוליכנה למדי, ורק משום תקנת השבין אינו חייב, ומוכח אם כן, שעדיין לא קיים מצות השבה, ומשום כך חייב מעיקר הדין להוליכנה למדי. וכן ניתן להוכיח גם מדברי **הש"ך** שהובא לעיל, שהרי כתב שהסיבה שכשנשבע הגזלן חייב להוליך אחריו, הוא משום עצם מה שזקוק לכפרה, ואין צריך דרשה מיוחדת לכך, ואילו היה מקיים מצות השבה כעת, מדוע איננו מתכפר בכך, ובהכרח אם כן שאינו מקיים מצות השבה עד שתשוב הגזילה לידי הגזלן. **ובמלבושי יו"ט** (חו"מ ח"ב סי' ז ד"ה אך כעת) בתחילת דבריו כתב, שהוא מקיים מצות השבה כשעודנה בידו, אך בסוף דבריו חזר בו, והכריע שאינו מקיים מצות השבה. [ועיין בדבריו (ד"ה גם מש"כ) שכתב לבאר, מדוע לדעת הש"ך מעיקר הדין איננו חייב להוליכה למדי, אף שעדיין לא קיים מצות השבה]. מאידך **בברכת שמואל** (סי' לז) כתב, שהגזלן מקיים מצות השבה מיד כשעודנה בידו, שלא כמבואר בדברי האחרונים.

***גמ': שליח שעשאו בעדים וכו' רבה אמר לא הוי שליח**

באופן שאמר לשליח לומר לנפקד שישלח על ידי, האם נחשב לשליח

בביאור שיטת רבה ששליח שעשאו בעדים אינו שליח, כתבו **התוס'** שלדעת רבה אף אם אמר לשליח שיאמר לנפקד שישלח על ידו - אינו שליח, ורק באופן שאומר המפקיד לנפקד ישירות 'שלח לי על ידו', מודה רבה שהוא שליח, וכתבו שכך מוכח מדברי **רש"י**, ונראה שכוונתם לדברי רש"י בד"ה פטור, שכתב שאינו שליח 'עד שיאמר לו מפיו לשלחה לו ביד בנו'. מאידך **התוס' רבינו פרץ** כתב, שבאופן שאמר לנפקד על ידי השליח שישלח על ידו, נחשב לשליח אף לדעת רבה, וכן כתב **הרא"ש**. אמנם בבבא מציעא כתבו **התוס'** (צח, ב ד"ה ואמר) שלא כדבריהם כאן, אלא כדברי רבינו פרץ והרא"ש, שאף אמירה על ידי השליח מועילה להחשיבו לשליח. וליישב את קושיית התוס' כאן, שאם מועילה אמירה על ידי השליח, מדוע בגמ' להלן (בע"ב) לא הציעו שיש תקנה לשמואל באופן שיאמר לו על ידי השליח, כתבו התוס' שם, שאכן ישנן הרבה אפשרויות שתועיל השליחות לפי שמואל, אלא שעיקר רצונה של הגמ' להלן, הוא לחדש שאפילו אמירת התקבלתי אינה מועילה אם ימות המשלח.

תוס' ד"ה הכי

כשמסר לשליח שעשאו בעדים לשיטות שאינו שליח, האם חייב הנפקד גם באונסין

בישוב קושית התוס' מדוע חייב הנפקד באונסי הדרך, הרי המפקיד אינו יכול לומר לו שאין רצונו שיהיה פקדונו ביד זה, שהרי אמר עליו שהוא אדם נאמן, כתב **הרשב"א** שאין כוונת הגמ' שהנפקד חייב באונסין, אלא באמת כל חיובו אינו אלא כשיעור מה שחייב מתורת שומר, כוגון שהוא שומר שכר, הרי שיתחייב בגניבה ואבידה עד שיגיע לידי המפקיד. אלא שהקשה הרשב"א, שהרי על פשיעה אף השליח ראוי להתחייב, שהרי הוא שומר חינם, ואם כן בפשיעה צריך הנפקד להיפטר, מכיוון שיש כאן שומר שחייב תחתיו, [וקושיתו היא לפי שיטתו בב"מ (לז, א), שבשומר שמסר לשומר, למ"ד פטור - פטור אף מפשיעת השני, משום שבכל דבר שמתחייב בו השומר השני, נפטר השומר הראשון. אמנם לדברי **התוס' רבינו פרץ** (לעיל נו, ב) שכתב, שבשומר שמסר לשומר, אף למ"ד פטור כל פטורו הוא רק מאונסים, אך עדיין חייב בכל מה שהיה חייב אילו היתה ברשותו, ומשום כך גם בפשיעה חייב, אין מקום לקושית הרשב"א].

ולגבי המבואר מתירוץ התוס', שמן הדין אין הנפקד חייב באונסין, אלא שכאן הנפקד חייב באונסי הדרך, משום שהדרך היא מקום סכנה, ומשום כך נידון כפשיעה, כתב **הש"ך** (סי' קכא ס"ק יא) שמדברי כל הפוסקים לא נראה כן, אלא שלעולם חייב באונסין אף שלא במקום סכנה. ובביאור שיטתם כתב, שלדעתם אף שאמר לו המפקיד שהוא איש נאמן הראוי לסמוך עליו, אין זה הכרח שרצונו שיהיה פקדונו

בידו, ואינו דומה לשומר שמסר למי שרגיל להפקיד אצלו, ומשום כך חייב הנפקד באונסין תמיד, וככל שומר שמסר לשומר.

<u>גמ': אדתני סיפא אבל נותן הוא לשליח ב"ד לפלוג וליתני בדידיה וכו'</u>

ביאור קושית הגמ' לפלוג וליתני בדידיה

על קושית הגמ' מדוע כתבה המשנה את דינו של שליח ב"ד, ולא חילקה בשליח עצמו, הקשה **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שהרי עיקר חידושה של המשנה הוא, שמסירה לשליח ב"ד מועילה, אף ללא רצונו של הנגזל, ואם כן אין מקום לקושית הגמ'. וכתב, שביאור הקושיה הוא, שהגמ' בשלב זה סברה, שדין המשנה שמוסר לשליח ב"ד ופטור, הכוונה רק באופן שהנגזל עשאו שליח בב"ד, ולכן הקשתה מדוע לא נחלק בשליח עצמו, ותירוץ הגמ' הוא שאכן במסירה לשליח ב"ד פטור אף כשעשאו הגזלן, וזהו חידושה של המשנה.

<u>גמ': או עשאו גזלן ושלח הלה ונטל את שלו מידו פטור</u>

ביאור החידוש בדינו של רבי שמעון בן אלעזר

על דינו של רבי שמעון בן אלעזר, שכששלח הנגזל ונטל את שלו מידו של שליח הב"ד ונאנס פטור, **הקשה בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שאין בכך כל חידוש, ומה בא רבי שמעון בן אלעזר לחדש בזה. ובישוב הדבר כתב **התוס' רי"ד**, שמדובר באופנים שבהם אילו היה שולח הנגזל אל הגזלן עצמו, לא היה נפטר הגזלן בנתינה ליד שליח זה, וכגון כשלא עשאו בפירוש שליח, שבאופן זה יכול לומר לגזלן שלא שלחו מטעמו, אלא רק בא להודיע לו שהוא אדם נאמן ואם ירצה ישלח איתו. ולגבי מקרים אלו בא רבי שמעון בן אלעזר לחדש, שכל חיובו של הגזלן הוא רק כאשר שולח הנגזל אל הגזלן עצמו, משום שביד הגזלן להחליט האם לשלוח על ידו, לעומת זאת באופן שהגזלן כבר מסרו לשליח, והנגזל שלח אדם שיקח משליחו של הגזלן, באופן זה אין הנגזל יכול לומר שלא שלחו מטעמו אלא רק לומר לו שהוא אדם נאמן, שהרי אין הדבר מסור להחלטתו של שליח הגזלן, האם למסור לאחר שילך במקומו, ובהכרח אם כן שכאן כוונת הנגזל במה ששלחו, שיהיה שליח גמור שלו, ואם ימסור לידיו יפטר הגזלן בכך, ומשום כך פטור הגזלן כשנתן לו שליח הב"ד, וזהו חידושו של רבי שמעון בן אלעזר.

קד, ב

<u>גמ': א"ר יהודה אמר שמואל אין משלחין מעות בדיוקני</u>

חמש שיטות בראשונים בביאור דינו של שמואל שאין משלחין מעות בדיוקני

בביאור דינו של שמואל שאינו נעשה שליח כששלחו בדיוקני, כתבו **התוס'** שגם באופן שכתב לו במפורש שישלח לו המעות על ידי אותו פלוני, סבור שמואל שאינו נעשה שליח בכך, וכתבו שתי דרכים בשיטת שמואל, האחת, שדוקא בכתיבה על ידי סופר בדיוקני, כלומר שהשטר חתום בחותמו, אין הדבר מועיל משום שאין עדים על עצם השליחות, אבל אילו יחתים עדים על עצם השליחות, או שיכתוב בכתב ידו שישלח על ידי פלוני, מועיל הדבר ונעשה שליח בכך. והשניה, שלעולם אינו נעשה שליח, אף יחתים עדים על עצם השליחות או שיכתוב בכתב ידו, וכשיטתו של רבה לעיל (בע"א) ששליח שעשאו בעדים אינו שליח, וכהבנת התוס' שם, שאינו נעשה שליח אלא באופן שאמר לו בפניו ממש, ואף שיטת שמואל כך היא.

והרי"ף כתב מחד, שהלכה כשמואל שאינו נעשה שליח כששלחו בדיוקני, ומאידך כתב, שהלכה כרב חסדא ששליח שעשאו בעדים - נעשה שליח. ולבאר את דברי שמואל לשיטת הרי"ף, כתב **הרמב"ן** במלחמות בשני אופנים. האחד, שמדובר באופן שלא כתב בשטר שהוא ממנה אותו לשליחו, אלא רק כתב 'תן לפלוני את מעותי', ומשום כך לא נעשה שליח, וכתב שכן פירש **הר"ח ובעל הערוך**. והשני, שמדובר שלא כתב לו כלל שישלח בידו את מעותיו, אלא שלח עמו רק את חותמו בלבד, אלא שהשליח אומר לו שזו מטרת השליחות, ולסימן נתן בידו את הדיוקני, ומשום כך אינו בגדר שליח, וכתב שכן נראה מדברי **רש"י**. [וכתב הרמב"ן שלפי שיטת הרי"ף, הטעם שהגמ' מחפשת דרך לפי שמואל כיצד ישלח, ולא אמרה שיכול למנות שליח בעדים, הוא משום שיתכן ששמואל עצמו סובר, שאף

שליח בעדים אינו מועיל אלא בכתיבת 'התקבלתי', אבל לפי ההלכה שליח שעשאו בעדים אכן מועיל].

והבעל המאור והראב"ד כתבו, שהטעם שלשמואל אין משלחין מעות בדיוקני, הוא משום שיש לחוש שמא ימות המשלח קודם קבלת המעות, ונמצא שבטלה השליחות, וממילא יתחייב הנפקד באחריות המעות, אבל לגבי עצם הנידון, מודה שמואל שנעשה שליח על ידי דיוקני, וכמו בשליח שעשאו בעדים.

[ובביאור שיטת רבי יוחנן הסובר שמשלחין מעות בדיוקני, כתב הראב"ד בספר תמים דעים (סי' סג) לפי דרכו כאן, שרבי יוחנן סבור, שכיון שטרח המפקיד להחתים עדים על שליחותו, אנו אומרים שעשה זאת בכדי לפטור את הנפקד בין ממנו ובין מיורשיו, ומשום כך אין כאן מקום לחשוש למיתת המשלח. ולכאורה הטעם שיכול לפוטרו גם לגבי יורשיו הוא משום מחילה, כלומר, שכעת מתנה, שאם ימות קודם שימסרו המעות לשלוחו ויאבדו המעות, הרי שהוא מוחל לנפקד מעתה את חיובו].

ומדברי **הרמב"ם** (הל' שלוחין פ"א ה"ח) מבואר, שהטעם שלשמואל אין משלחין מעות על ידי דיוקני, הוא רק מטעם שחותם אינו מהוה ראיה מספיקה שאכן שלחו המפקיד, וצריך הנפקד לחשוש שמא לא מסרו המפקיד. ובאמת אם מודה המפקיד ששלחו לקחת את מעותיו, פטור הנפקד, משום שלגבי עצם הנידון מודה שמואל שנעשה שליח בכך.

<u>גמ': דלמא אדאתית שכיב רבי אבא וכו' והתקבלתי דרבי אבא לאו כלום הוא</u>

הטעם שכאן חששו למיתה יותר מבכל מקום, והדין אם התברר לבסוף שמת

בביאור הטעם שכאן חששו למיתתו של רבי אבא, כתב **רש"י** שרבי אבא זקן היה, משום כך יש לחשוש שמא ימות. ועל דבריו הקשה **והרשב"א**, שלא מצאנו בשום מקום חילוק בין זקן למי שאינו זקן לענין חשש מיתה, שהרי בגיטין (כח, א) אמרו שהמביא גט והיה הבעל זקן או חולה, יכול לתת לה בחזקת שהוא קיים. **וביש"ש** (סי' מ) כתב לתרץ, שאף שמן הדין אין לחשוש למיתה אף בזקן וחולה, מכל מקום כאן זכותו של הנפקד לטעון שהוא חושש שמא ימות המשלח, ויפסיד את ממונו בכך, אך סובר רש"י שכל זכותו לטעון כך, אינה אלא כאשר יש סיבה לחשוש למיתה משום שהמשלח זקן, אבל באופן שאין סיבה לחשוש למיתה, אינו יכול לטעון שהוא חושש למיתה, וחייב לתת את המעות לשלוחו של המפקיד. [**ובקצות החושן** (סי' קכב ס"ק א) כתב, שכאן יש לחשוש למיתה אף אם איננו זקן, ועל פי דברי התוס' בבבא מציעא (לט, ב ד"ה דלמא) שכתבו, שלגבי הפסד יתומים אנו חוששים יותר, ולכן חוששים אף למיתה, ומשום כך בסוגיתנו שהדבר נוגע להפסד היורשים, יש לחשוש למיתה].

ולגבי המבואר בגמ', שאם אכן ימות רבי אבא קודם המסירה חייב הנפקד לשלם, הקשה **הרשב"א** מדוע חייב הנפקד לשלם, הרי הוא נתן כדין ליד השליח, שהרי הדין הוא שצריך להחזיק את המשלח בחזקת חי, ומדוע יתחייב אם התברר לבסוף שמת המשלח. וכתב, שבשונה מבאיסורים ששם מותר לסמוך על החזקה, וממילא כשעשה כן, עשה כדין ופטור אף אם התברר אחרת, כאן הסיבה שפטור אינה משום שעשה כדין, אלא משום שרבי אבא כתב לו 'התקבלתי', כלומר, שקבלתו של רב ספרא תיחשב כאילו קיבלה רבי אבא עצמו, וממילא ברגע שימות קודם נתינת המעות, הרי שהתבטלה אמירתו ואין לה תוקף, ולכן כאן אף שעשה כדין יש לחייבו אם התברר לבסוף שמת.

אולם **הרמב"ן** במלחמות נחלק על דברי הרשב"א, וכתב, שאם סמך הנפקד על החזקה, ונתן את המעות בחזקת שהמשלח קיים, אכן הוא פטור אף אם התברר שהמשלח מת, שהרי הוא אנוס מאחר ואין צריך לחשוש שמא מת. וכתב לבאר את דברי הגמ', שהכוונה היא שאם ימות רבי אבא, והדבר יוודע לרב יוסף בר חמא, הרי שלא יוכל להחזיר לרב ספרא את הפקדון, היות ו'התקבלתי' אינו מועיל לגבי היורשים, אבל לגבי עצם הדין, אם נתן הנפקד בחזקת שהמשלח חי, פטור אף אם התברר לבסוף שמת קודם נתינת המעות.

<u>גמ': ואלא מאי תקנתא זיל ניקנינהו לך אגב ארעא וכו'</u>

גדר הקנאת המעות, והטעם שנפטר מכוחה אם ימות המשלח

בגדר הקנאת המעות כאן, והטעם שהקנאה זו פוטרת אותו אם מת המשלח, כתב **הרמב"ן** במלחמות, שהקנאה זו בהכרח אינה בתורת הרשאה בלבד, שהרי הרשאה לא תועיל לפוטרו אם ימות המשלח, מכיון שהלכה כרב אשי (לעיל ע, א), שהרשאה מוגדרת כשליחות, ואינה הקנאה גמורה, ואם כן ברגע שמת - בטלה הרשאתו, וממילא יתחייב באחריות המעות במסירתן למורשה. ולכן כתב הרמב"ן שהקנאה זו היא בתורת הקנאה גמורה, ולא רק בתורת הרשאה, ומשום כך פטור הנפקד אף אם מת, שהרי נתן את הממון כדין לבעליו שהוא השליח.

אמנם דבריו אינם אלא לשיטתו, שאין על הנפקד לחשוש שמא מת המשלח, ולכן אם מסר ליד השליח, פטור על כך אף אם התברר לבסוף שמת המשלח, אבל לשיטת בעל המאור והראב"ד (שהובאה לעיל), שאם התברר שמת המשלח, חייב הנפקד באחריות הפקדון, וזהו הטעם שאין משלחין מעות בדיוקני, בהכרח אם כן, שהרשאה מועילה גם לענין לפוטרו אם ימות המשלח, שהרי הדין הוא שניתן לתבוע בהרשאה ואין חוששים למיתה.

ומכח הבנה זו פירש **הראב"ד**, שההקנאה כאן היא בתורת הרשאה ואינה כקנין גמור, ובהרשאה אין חוששים למיתה, אלא אף אם מת המשלח, פטור הנפקד מאחריות המעות. אלא שהקשה, מדוע באמת לא בטלה ההרשאה במיתת המשלח, הרי ההלכה היא שהרשאה מוגדרת כשליחות, ודינה להתבטל במיתת המשלח. ובישוב הדבר כתב הראב"ד, שכיון שבלשון הרשאה, יש גם משמעות של הקנאה וגם משמעות של שליחות, אם כן יש בה שני צדדים, וממילא הדין תלוי באמירתו של המשלח, האם כוונתו היתה לשליחות או להקנאה, ולפי זה אין מקום לחשוש ממיתת המשלח, שהרי היורשים אינם יכולים לטעון שהתבטלה השליחות, שהרי אינם יודעים את כוונת אביהם, האם היתה לשליחות או להקנאה, ומאחר וכך אינם יכולים לתבוע את הנפקד, שהרי יתכן שמסר את הממון כדין ליד המורשה, משום שהמשלח התכוון להקנאה.

ועל עיקר הדין שניתן לתבוע בהרשאה, כתב **השיטה מקובצת** בשם **ה"ר יהונתן**, שכל התועלת בהרשאה, אינה אלא לענין שיכול המורשה לדון עם הנפקד בעל כרחו, ואינו יכול לומר לו שאינו בעל דברים שלו, אבל לענין נטילת הממון מידי הנפקד, אין ההרשאה מועילה, משום שההרשאה מתבטלת במיתת המשלח, וממילא יכול הנפקד לטעון שחושש שמא מת משלחו ויתחייב באחריות המעות. ובסוף דבריו כתב ה"ר יהונתן, שיתכן שההרשאה תועיל אף להוצאת הממון מידי הנפקד, והטעם, משום שיש אומדן דעת, שנוח להם ליורשים שיוציא המורשה את הממון מידי הנפקד, מחשש שמא יכפור בו, וממילא בוודאי שלא יתבעו אותו על כך.

<u>גמ': כי הא דרב פפא הוה מסיק וכו' אקנינהו ניהליה וכו' אגב אסיפא דביתיה</u>

אם ניתן לגרוס כאן 'מסיק' ולפרש שהסוגיה עוסקת בהלוואה

על גירסת הגמ' לפנינו 'הוה מסיק', שמשמעותה שמדובר בהלוואה, כתב **הרשב"א** שלא יתכן לגרוס כך, מפני שאם מדובר בהלוואה, קשה כיצד הקנה רב פפא את חובו באגב, הרי חוב אינו נקנה אלא בכתיבה ומסירה או במעמד שלשתן. אולם **התוס'** לעיל (ע, א ד"ה אמטלטלין) כתבו, שיתכן לגרוס 'מסיק' ולהעמיד את הסוגיה בהלוואה, והטעם שמועיל להקנותה באגב, הוא משום תקנת חכמים לגבי הרשאה, שמאחר ומסקנת הגמ' שם, שהרשאה במהותה היא מטעם שליחות, ואין כאן קנין אמיתי, לכן תקנו חכמים שאף בחוב תועיל הרשאה בקנין, כאילו יש כאן קנין גמור לענין זה שיוכל לתבוע את הלווה בב"ד. ובדרך נוספת כתבו, שכאן מדובר היה במעות שניתנו לעיסקא, שאינם ניתנים להוצאה, ומשום כך ניתן להקנותם אגב קרקע, וכן כתב **הנמוקי יוסף** כאן.

*<u>תוס' ד"ה אגב</u>

ביאור דברי התוס' שההודאה כאן אינה מועילה להגדיר את המעות כשלו לענין פדיון מעשר שני

בביאור דברי התוס', שכתבו לגבי העומד בגורן ואין לו מעות לפדיון מעשר שני, שהטעם שלא אמרו בגמ' בבבא מציעא (מו, א) שיכול לקנותן על ידי הודאה שיש לו קרקע, הוא משום ששם צריך שיהיו המעות שלו מדאורייתא, בכדי שיוכל לפדות בהן, כתבו **המחנה אפרים** (דיני משיכה סי' ב) **והקצות החושן** (סי' קצד ס"ק ג) שכוונתם, שקנין על ידי

הודאה, אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו קונה על ידי הודאה, ומשום כך המעות לא יהיו שלו אלא מדרבנן, ולכן לא יועיל הדבר לפדיון מעשר מדאורייתא. אמנם **רעק"א** (שו"ת חלק ג סי' מ) כתב, שיש לסתפק בכוונת התוס', האם כוונתם שקנין 'אודיתא' אינו אלא מדרבנן, או שכוונתם שאודיתא אינה בגדר קנין כלל, כלומר, שההודאה אינה גורמת שממונו אכן יקנה לשני, אלא שכל שמודה שהממון של השני, ממילא יוציאו ב"ד את הממון ממנו ויתנוהו לזה שהודה לו, אבל כלפי האמת אין כאן קנין כלל. וכתב שמסוף דברי התוס', שכתבו שלענין לגבות, מכיון שהודה שיש לו והקנה לו אגב קרקע למה לא יגבה, נראה, שאין אודיתא בגדר קנין כלל, אלא שיכול לגבות מחמת ההודאה, שהרי אילו היה באודיתא קנין מדרבנן, מדוע היו צריכים התוס' לנמק, שמכיון שהודה למה לא יגבה, ולא כתבו בפשטות, שזכה בדבר בקנין דרבנן, ועל כן גובה ככל קנין דרבנן שגובים על ידו.

אופן נוסף בביאור דברי התוס', כתב **הפני יהושע** בבבא מציעא (שם), שכוונת התוס' שאין ההודאה מועילה לפדיון המעשר, הוא רק במקרה המדובר כאן, שרוצה להקנות את המעות באגב על ידי הודאה שיש לו קרקע, אבל אם יודה ישירות על המעות עצמן שהן של פלוני, גם לפי דברי התוס' זוכה הלה במעות מדאורייתא. וכוונת דבריו, שמכיון שמקנה את המעות בקנין אגב קרקע, והרי באמת אין לו קרקע, לכן אף שמודה שיש לו קרקע, לפי האמת אין כאן קנין אמיתי של אגב, ומשום כך לא זכה הלה במעות, אלא רק יוכל להוציאן בב"ד מכח ההודאה. לעומת זאת כשמודה ישירות על המעות עצמן, שם זוכה הלה במעות באמת על ידי ההודאה, ומשום כך הן שלו גם מדאורייתא. ולדברי הפני יהושע כוונת התוס' כאן היא, שאודיתא באופן זה של הקנאת אגב, אינה מועילה כקנין אלא רק כהודאה בלבד. [אכן, מדברי **רעק"א** (הובא בחידושיו [החדשים] לעיל יב, א) מתבאר שלא כדברי הפני יהושע שקנין ההודאה הוא לגבי לקרקע, וממילא זוכה במעות בקנין אגב, אלא שקנין ההודאה היא ישירות לגבי המעות, כלומר, שהוא מודה שהמעות של פלוני משום שזכה בהן בקנין אגב, ומה לי אם מודה שהמעות של פלוני משום ירושה או מתנה, או משום שקנה באגב, לעולם ההודאה מתייחסת למעות עצמן].

*גמ': נתן לו את הקרן וכו' אלמא חומש ממונא הוא

ביאור ההוכחה ממשנתינו שחומש הוא חוב ממוני ולא כפרה

בביאור ההוכחה ממשנתינו שחומש הוא חוב ממוני ולא תשלום לכפרה, כתב **רש"י** שההוכחה היא ממה שהיתה המשנה צריכה ללמדנו, שעל תשלום החומש אינו צריך ללכת אחריו למדי, ואילו לא היה החומש חוב ממוני, פשוט שאינו צריך ללכת אחריו. **ובתוס' רבינו פרץ** כתב, שההוכחה היא מדין המשנה שיכול למחול על החומש, ומוכח אם כן שהוא חוב ממוני ולא מדין כפרה. [ועיין בתוס' לעיל (מג, א) שכתב כן גם לענין כופר, שאם הוא מדין כפרה, לא תועיל בו מחילה, וראה מה שהובא שם בשם הקובץ שיעורים].

גמ': אימתי אינו משלם חומש על גזל אביו וכו' ת"ל אשר גזל ואשר עשק

מדוע צריכים דרשה לפטור את בנו מחומש

בגמ' מבואר שמהכתוב 'אשר גזל ואשר עשק' נלמד, שהבן אינו חייב חומש על גזל אביו, בין שנשבע הבן ואביו, ובין שנשבע רק אחד מהם. ובמסקנת הגמ' נאמרו שני תירוצים, מדוע כשנשבע הבן עצמו על גזל אביו הודה, אינו חייב חומש על שבועתו. הראשון, משום שחיוב הבן לשלם את גזל אביו, הוא רק מקרקעות, ואין נשבעים על כפירת שעבוד קרקעות, וממילא אין גם חומש על שבועה כזו, והשני, שמדובר שהגזילה היתה מופקדת אצל אחרים, ולא ידע הבן ממנה, וסבר שנשבע באמת, ומשום כך פטור כדין שבועת שוגג, שאינה מחייבת בחומש.

ועל דברי הגמ' הקשה **בתוס' רבינו פרץ**, שלפי המסקנה מדוע נצרכת דרשת הכתוב למעט את בנו מחיוב חומש, הרי בין לתירוץ הראשון, שהוא מטעם שאין נשבעים על קרקעות, ובין לתירוץ השני שסבר שנשבע באמת, אין צורך בדרשה לפוטרו, שהרי כל אדם פטור מחומש באופנים אלו. ותירץ, שלפי המסקנה אכן הדרשה אינה נצרכת לפטור את הבן כשנשבע, אלא נצרכת למקרה שהאב נשבע, וללמדנו שאינו חייב חומש על שבועת אביו, משום שהיה מקום לחייבו על שבועת אביו, מהטעם ש'ברא כרעיה דאבוה', ומכיון שכך, נצרכת דרשת הכתוב לפוטרו.

ובשיטה מקובצת בשם **הרא"ש** כתב, שלפי התירוץ הראשון, שפטור משום שאין נשבעים על הקרקעות, אכן אין צורך בדרשה לפוטרו, ולפי זה צריך לומר שהדרשה היא רק אסמכתא בעלמא, אולם לפי התירוץ השני, שפטור משום שסבר שנשבע באמת והרי זו שבועת שוגג, יש צורך בדרשת הכתוב לפוטרו, משום שכל הפטור בשבועת שוגג, נלמד רק לגבי קרבן, שאין חיוב קרבן כשסבור שנשבע באמת, אבל עדיין היה ניתן לומר, שחיוב חומש חייב גם באופן זה, ומשום כך נצרכת דרשת הכתוב לפוטרו, ואדרבה, מכאן לומדים לכל אדם הנשבע בשוגג שפטור מחומש.

[מאידך, הרמב"ם (הל' גזילה פ"ז ה"ג) כתב, שהדרשה נצרכת למקרה שהבן נשבע על גזל אביו, ובישוב דבריו מדוע נצרכת דרשה לכך, הרי אין נשבעים על הקרקעות, כתב **בחידושי רבינו חיים הלוי** (הל' שבועות פ"ח הי"ג), שהטעם הוא, משום שחוב הגזילה של אביו, לא היה חיוב של קרקעות בלבד, שהרי היה לו שעבוד הגוף לשלם גזילתו וככל חוב, אלא שחיוב זה כלפי הבן, הוא רק חיוב של שעבוד קרקעות, משום שאין לו חוב הגוף אלא רק יש דין גביה מהקרקעות שירש מאביו. לכן אף שלגבי הבן, כפירתו היא כפירת שעבוד קרקעות, מכל מקום לענין חיובו של אביו אין זה שעבוד קרקעות, ומשום כך אילולי המיעוט מדרשת הכתוב, היה מקום לחייבו חומש, משום שנשבע שאביו אינו חייב את גזילתו, וחוב זה של אביו הרי אינו כפירת קרקעות. והוסיף לבאר, שאף שכפירת חוב אביו מצד עצמה, איננה כפירת ממון שהרי מת אביו, ואין כעת מישהו המחוייב בחוב זה, למרות זאת ניתן לחייבו על שבועתו, משום ששעבוד הגוף של אביו, מן התורה כולל בתוכו גם שעבוד המטלטלין שירש ממנו בנו, ולכן כשנשבע על כפירת חובו של אביו, נחשב הדבר לכפירת ממון, ואילולי הדרשה היה מקום לחייב את הבן בחומש. ועל תירוצו הקשה **בגיליונות חזו"א** שם, הרי בגמ' מבואר שאם לא עמד בדין, לא היתה כאן כפירת ממון כלל, משום שמלוה על פה אינה נגבית מן היורשים, ורק משום שעמד בדין יש לחייבו, והרי עמידה בדין אינה נוגדעת אלא לגביה מקרקעות, אך לגבי מטלטלין נותר הדבר כפי שהיה קודם עמידתו בדין, ואם כן נמצא, שאין כאן כלל שעבוד מטלטלין לגבי הבן].

*תוס' ד"ה יש תלמוד

לאיזה ענין נצרכת דרשת הכתוב שבנו חייב בקרן

על קושית התוס' מדוע צריך דרשה ללמדנו שבנו חייב בתשלום הקרן, הרי יש עמד בדין על כך ויש אחריות נכסים לחוב זה, כתב **בתוס' רבינו פרץ** להלן, שהדרשה נצרכת ללמדנו שאף בנו צריך להוליך את הגזילה למדי.

רש"י ד"ה לא צריכא

על דברי רש"י שמבואר בגמ' להלן (קיא, ב), שהסיבה שצריכים היורשים לשלם כשהניח להם אחריות נכסים, הוא משום כבוד אביהם, הקשה **בשיטה מקובצת** בשם **תוס' שאנץ** שהרי בגמ' להלן לא נאמר כך, אלא נאמר, שהחיוב להחזיר כשגזילה קיימת בעיניה - הוא משום כבוד אביהם, אבל כשהגזילה אינה קיימת, לא הוזכר שחייבים לשלם משום כבוד אביהם, אף אם יש אחריות נכסים, וכן הקשה **המהרש"א** על רש"י, והוסיף, שרש"י עצמו להלן (שם ד"ה חייבין) כתב, שכשיש אחריות נכסים, הטעם שחייבים היורשים, הוא משום שיעבוד הנכסים. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש** בשם **ר"ת** כתב, שאף אם היה כאן חיוב להחזיר משם כבוד אביהם, אינו חייב על כפירת חיוב זה, מכיוון שאין זה חיוב ממון, וממילא נחשב כפירת דברים בעלמא, שאינה מחייבת חומש.

תוס' ד"ה מלוה

שיטות הראשונים בביאור קושית הגמ' שמלוה על פה אינו גובה מן היורשים

בביאור דברי התוס' שקושית הגמ' היא רק לשיטה ששיעבודא לאו דאורייתא, וכוונת הגמ' להקשות, שבברייתא משמע שמדאורייתא גובים מן היורשים, כתב **התוס' רבינו פרץ** שכוונתם לבאר, מדוע לא תרצה הגמ', שדין הברייתא שגובה מן היורשים כאן הוא מדרבנן, ומשום נעילת דלת. ולכן כתבו, שקושית הגמ' היא משום שבברייתא משמע, שדין הגוביה מן היורשים הוא מן התורה, ומן התורה הרי מלוה אינו גובה מן היורשים, לשיטה ששיעבודא לאו דאורייתא.

ועל גוף דברי התוס', הקשה התוס' רבינו פרץ, שלדבריהם תירוץ הגמ' שמדובר כשעמד בדין אינו מובן, שהרי לשיטה ששיעבודא לאו דאורייתא, אף אם עמד בדין אינו גובה מן היורשים מן התורה, שהרי עמידה בדין אינה עדיפה ממלוה בשטר, ובמלווה בשטר עצמו לשיטתם אינו גובה מן התורה אלא רק מדרבנן. ומשום כך כתב בשם **שיטה** לבאר באופן אחר, שבאמת הגבייה כאן אינה אלא מדרבנן, ואף שכך הקשתה הגמ', שכאן אין מקום לתקנה שישנה במלוה על פה, שגובה מן היורשים משום נעילת דלת, שהרי כל התקנה שייכת במלוה, ואילו כאן אין מדובר בחוב של מלוה, ומכיוון שכך גם מדרבנן אין לגבות מן היורשים. **והרשב"א** כתב ביאור נוסף, שהקושיה כאן היא על רב נחמן שהוא תלמידו של שמואל, ושיטת שמואל בבבא בתרא (קעה, ב) שמלוה על פה אינה נגבית מן היורשין אפילו מדרבנן, ולא תקנו שיגבה משום נעילת דלת.

קה, א

<u>גמ': כגון שהיתה דיסקייא של אביו מופקדת ביד אחרים וכו'</u>

מדוע במקרה של הגמ' פטור רק הבן ולא אביו

על תירוץ הגמ' שמדובר כשהגזילה היתה מופקדת אצל אחרים, ולא ידע הבן ממנה, ומשום כך פטור מחומש שהרי סבור היה שנשבע באמת, הקשה **הראב"ד** שבאופן זה גם אביו לא היה חייב חומש, שהרי סבור שנשבע באמת, ומדוע אם כן נאמר דין זה דוקא בבנו, ותירץ שהגזלן עצמו אכן יהיה חייב באופן זה, משום שהיה מוטל עליו לזכור שהפקיד את הגזילה בידי אחרים, ומכיוון שכך אין שבועתו בטעות נחשבת כשוגג, אבל בנו שאינו יודע מפקדונות אביו, רק הוא פטור משום שהוא בגדר שוגג.

*<u>גמ': אבל גזילה קיימת צריך לילך אחריו חיישינן שמא תייקר</u>

הטעם שאם התייקר חייב בהשבה ואין כאן מחילה

בטעם הדין שבפחות משוה פרוטה, חוששים שמא יתייקר, ואין אומרים שפחות משוה פרוטה ניתן למחילה, כתב **השיטה מקובצת** בשם **תוס' שאנץ**, שהוא משום שבדבר המצוי להתייקר, מראש אינו מוחל עליו, מכיוון שיכול להתייקר ולעמוד על שוה פרוטה. [**ובקהילות יעקב** (סנהדרין סי' כה) כתב, שלפי זה הדין הכללי שפחות משוה פרוטה ניתן למחילה, אינו בדבר המצוי להתייקר. אכן נידון זה תלוי במה שיובא להלן (בקטע הבא), האם להלכה חוששים שמא יתייקר].

ובמחנה אפרים (דיני גזילה סי' א) כתב, שכל הצד שלאחר שיתייקר יהיה בו דין השבה, הוא רק באופן שבשעת הגזילה היה החפץ שוה פרוטה, אלא שהשיב פחות משוה פרוטה, ונותר כעת להשיב פחות משוה פרוטה, אבל אם מראש לא היה החפץ שוה פרוטה, באופן זה אף אם התייקר לאחר מכן, אין בו דין השבה, מכיוון שמראש לא היה בו דין ממון לחייבו בהשבה.

והרמב"ם (הל' גזילה פ"ז הי"א) כתב, שאם נשאר פחות משוה פרוטה אינו צריך להוליכו, אלא יבוא הנגזל ויטול את שלו. ומבואר מדבריו, שאף שלהלכה אינו צריך להוליכו, מכל מקום לא זכה הגזלן בו, ובביאור דבריו כתב **הקהילות יעקב** (שם), שלפי דברי המחנ"א, כוונת הרמב"ם שלא זכה בגזילה, היא רק באופן שמראש היתה הגזילה שוה פרוטה, אבל באופן שמראש היתה הגזילה שוה פחות מפרוטה, אף הרמב"ם מודה שזכה הגזלן בה. ומאידך, הביא שם את דברי **התוס' רי"ד** בסוכה (מא, ב) שכתב, שאף בגזילה שמראש היתה פחות משוה פרוטה, הדין הוא שאינו זוכה בה ואינה נעשית שלו, אלא שאין חובת השבה עליה.

*<u>גמ': לא שנא גזילה קיימת וכו' אינו צריך לילך אחריו לשמא תייקר לא חיישינן</u>

אם לבסוף התייקר החפץ, האם צריך להביא קרבן אחר

בשיטת רב פפא שאין חוששים להתייקרות, ומשום כך כשאין הגזילה שוה פרוטה, אינו צריך להוליך אחריו, כתב **הרשב"א** שעם זאת, אם לבסוף אכן התייקר החפץ, הרי שהתברר למפרע שלא קיים מצות השבה, ויצטרך להשיב את הגזילה ולהביא קרבן אחר, משום שאינו מתכפר בקרבן קודם שקיים המצות השבה. מאידך **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש** כתב, שלא יתכן שיתחייב בקרבן אם התייקר, שאם כן כיצד מותר להקריב את אשמו מראש, ואיננו חוששים

שמא יתייקר החפץ. ומשום כך כתב, שלשיטת רב פפא אף אם התייקר לאחר מכן הקרבן כשר, מכיוון שבשעת הקרבתו לא היה מחויב בהשבה. ומדבריו נראה, שלענין עצם דינו של הרשב"א שאם התייקר צריך להחזירו, מודה הרא"ש שצריך להחזירו. אמנם **הטור** (סי' שסז) כתב, שיש מחלוקת בין הר"י לרמ"ה בדין זה. שיטת הרמ"ה כדברי הרשב"א, שאם התייקר צריך להחזירו, ואילו שיטת **ר"י** שאף אם התייקר אינו צריך להחזירו. [**ובבית יוסף** מבאר את מחלוקתם באופן אחר, שנחלקו לענין האם לאחר שהתייקר, צריך כעת להוליכו למדי. אבל **הדרישה** כתב, שלשיטת ר"י אכן אין כלל חובת השבה, ואינו צריך להחזירו אפילו אם הנגזל כאן].

גמ': אמר רבא גזל שלש אגודות וכו' אם החזיר לו שתים חייב להחזיר לו אחרת

האם יש חיוב השבה כשהאגודה קיימת או רק כשאינה קיימת

בביאור דינו של רבא שחייב להחזיר לו את האגודה האחרת, כתב **רש"י** שכוונתו, שצריך להוליכה אחריו למדי אף שאינה שוה פרוטה כעת, וכן כתב **הרשב"א** (הובא בקטע הבא), שאף כשהגזילה בעין יש בה חיוב השבה, אף שכעת אין בה שוה פרוטה. מאידך, **האור שמח** (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"ח) כתב, שמדברי התוס' כאן נראה שנחלקו על רש"י, ולדעתם כל זמן שהאגודה בעינה, אין חיוב להוליכה למדי מכיוון שכעת אין בה שוה פרוטה, וממילא אין בה חיוב השבה, ורק כאשר אינה בעין, שאז מוטל עליו חיוב דמים של פרוטה, מחויב הגזלן בהשבת דמים אלו לנגזל, וצריך להוליכם למדי, וכן כתבו **התוס'** לעיל (סה, א ד"ה גופא), שכל זמן שהגזילה בעינה אין בה חיוב השבה.

גמ': ותנא תונא גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך

הטעם שהוכיחה הגמ' ממשנת גזל חמץ ולא ממשנת כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה

על מה שהוכיחה הגמ' מגזל חמץ ועבר עליו הפסח, שחייב לשלם כפי השווי של שעת הגזילה, הקשה **הרשב"א** מדוע לא הוכיחה הגמ' ממשנה מפורשת, שכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, שבה כתוב שאף אם הוזלה הגזילה - צריך לשלם כפי שוויה בשעת הגזילה. ותירץ, שמשם אין הוכחה, מכיוון שניתן לחלק, שדווקא כהוזלה הגזילה ועדיין שוה פרוטה, שהיא בתורת חיוב השבה כל הזמן, באופן כזה אם אין הגזילה בעין חייב לשלם כשעת הגזילה, אבל באופן שהוזלה ואינה שוה פרוטה, שאילו היה גוזלה כעת, לא היה מחוייב בהשבתה, היה מקום לומר שפקע חיוב השבתו של הגזלן לגמרי, ואף אם אינה בעין לא יתחייב להשיב את דמיה של שעת הגזילה, ולכן הוכיחה הגמ' מגזל חמץ ועבר עליו הפסח, שגם שם אילו גזל את החמץ כעת, אינו מחויב בהשבתו, ולמרות זאת, מכיוון שבשעת הגזילה היה שוה ממון, צריך הוא להשיב את החמץ כמו שהוא עכשיו, ואם אינו בעין מתחייב הוא בתשלומיו, וכמו כן באגודה מחויב הגזלן כעת בהשבתה, משום שבשעת הגזילה היתה שוה ממון, וממילא מחויב בתשלום הדמים אם אינה בעין. אמנם **התוס'** לעיל (סה, א ד"ה גופא) כתבו, שכעת שאין האגודה שוה פרוטה אין בה חיוב השבה, וכן לגבי חמץ אינו חייב בהשבתו כעת, ומשום כך הוכיחה הגמ' מגזל חמץ, שאף שהחמץ כעת איננו בר השבה, מכל מקום אם אבד הרי שצריך לשלם את דמיה של שעת הגזילה, כמו כן באגודה יצטרך הגזלן לשלם את דמיה של שעת הגזילה, אף שאם היתה בעינה - לא היתה בת השבה.

*גמ': בעי רבא וכו' הכי קאמר אף על פי שגזילה אין כאן מצות השבה אין כאן

שיטות הראשונים בביאור דברי רבא

בביאור דברי רבא 'אף על פי שגזילה אין כאן, מצות השבה אין כאן', כתב **הרא"ש** בשם **הרמ"ה** שביאורו, שאף שאין ב"ד דנים בחיובו, וכמו בכל פחות משוה פרוטה שאין ב"ד נזקקין לדון בו, עם זאת מצות השבה לא קיים, אלא מחויב הגזלן להחזירה מעצמו, בכדי לקיים מצות השבה. וכתב עוד, שיתכן שאף יכופו אותו ב"ד להשיב את האגודה השניה, מדין כפיה על המצוות ולא מדין גביית ממון, מכיוון שדין ממון אמנם אין כאן, אך מצות השבה אכן יש כאן.

והתוס' כתבו בביאור דברי רבא, שאף שלא קיים מצות השבה, בכל זאת אין המצוה מעכבת. ובביאור דבריהם כתב

הדרישה (סי' שס ס"ק א) שהוא על דרך פירושו של הרא"ש, שמה שאמרו שמצות השבה אינה מעכבת, כוונתם היא, שאף שיש מצות השבה על האגודה הנשארת בידו, בכל זאת אין המצוה גורמת לכך שיהיה דין ממון על הדבר, אלא דין ממון אין כאן, מכיוון שאין במה שנשאר שוה פרוטה, אבל מכל מקום את מצות ההשבה עדיין לא קיים, והרי הוא מחויב במצות השבה.

אולם **הבעל המאור** גרס בגמ' 'גזילה אין כאן מצות השבה אין כאן'. וכתב שהכוונה היא, שבאמת אין עליו מצות השבה, מכיוון שכעת אין כאן גזילה, שהרי לא נותר בידו שוה פרוטה. וכן כתב **הרמב"ן** במלחמות בשם **הר"ח**, שלא קיים מצות השבה.

והרמב"ם (הל' גזילה פ"א ה"ו) כתב, 'גזילה אין כאן, מצות השב גזילה אין כאן'. וכתב **הרב המגיד** שכוונתו, שעדיין לא קיים מצות השבה, ואם רצונו לקיימה צריך להחזיר הכל, וכן כתב הרשב"א כאן, שחייב עדיין לקיים מצות השבה, ולהשיב את האגודה שבידו. מאידך, **הכסף משנה** כתב, שכוונת הרמב"ם שמאחר והחזיר אחת, ונותר בידו פחות משוה פרוטה, אין כאן עוד דין השבה, וקיים את דין ההשבה במה שהחזיר אגודה אחת.

<u>גמ' שם</u>

אם יש מצות השבה כשגזל מתחילה חפץ פחות משוה פרוטה

בדינו של רבא שאמר 'מצות השבה אין כאן', כתב **הרשב"א** שדווקא משום שגזל מתחילה שוה פרוטה, מוטלת עליו מצות השבה אף על פחות משוה פרוטה, אבל אם מתחילה גזל פחות משוה פרוטה, באופן זה אין עליו מצות השבה, וכן כתב **הרמב"ם** (הל' גזילה פ"א ה"ו), [ולפי הבנתו של הרב המגיד שהובאה בקטע הקודם]. מאידך **המאירי** כתב, שיש מצות השבה גם כשגזל מתחילה פחות משוה פרוטה, וכונת הגמ' כאן, שבאופן שמתחילה גזל שוה פרוטה, יש בידו עבירת גזילה גמורה כל עוד אינו משיב את הכל, לעומת זאת כשמתחילה גזל פחות משוה פרוטה, אין בידו עבירת גזילה גמורה. [**ובחידושי הראב"ד** כתב, שמכיוון שהחזיר אגודה אחת, מעתה כבר אין בידו עבירת לא תגזול].

<u>גמ': חבית שניקבה וסתמוה שמרים הצילוה בעי רבא אגף חציה מהו</u>

שיטות הראשונים בביאור הנידון בחבית שניקבה וסתמוה שמרים וביאור ספיקו של רבא לפי זה

בביאור הנידון בחבית שניקבה וסתמוה שמרים, כתב **רש"י** שמדובר במניח חבית בארובה שבין הבית לעליה, ויש מת בבית, והחבית חוצצת שלא תעלה הטומאה מהבית לעליה, ומכיון שהחבית ניקבה בשיעור שגורם לכניסת טומאה לתוך הכלי, אין הכלי ראוי לחצוץ בפני הטומאה, שהרי כלי המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. וספיקו של רבא לפי זה, האם סתימת חצי משיעור הנקב בטיט מועילה, והתמעט שיעור הנקב, או שבכדי לבטל את שיעור הנקב צריך סתימה גמורה.

מאידך, **התוס'** כתבו שמדובר כאן לענין הצלת צמיד פתיל באהל המת, והנידון הוא לגבי הצלת מה שבתוך החבית. שהדין הוא שכלי חרס המוקף צמיד פתיל, מציל על מה שבתוכו שלא יטמא באהל המת, וספיקו של רבא הוא, באופן שיש בחבית נקב כשיעור לבטל את ההצלה, האם סתימת חציו תועיל למעט משיעור הנקב.

והראב"ד לפי שיטתו שסובר שלא כרש"י, אלא סובר שטומאה נכנסת לכלי בכל נקב שהוא, ואין צורך בשיעור מסוים, הוכרח לפרש את הנידון בגמ' באופן אחר, שהרי גם אילו תועיל סתימת חצי הנקב, הטומאה הרי תיכנס דרך חצי הנקב שנותר, ומשום כך פירש, שכאן מדובר שהחלק הפתוח בחבית, נמצא מחוץ למקום הטומאה, ולכך הטומאה איננה נכנסת דרכו, אלא שספיקו של רבא נוגע להגדרת כלי, כלומר, שמדובר באופן שניקב בשיעור שמבטל את הכלי מלהיות כלי, וכיון שכך שוב אינו יכול להציל באהל המת, מכיון שדבר שאינו כלי אינו מציל, והספק הוא האם סתימת חצי הנקב, מועילה להגדירו מחדש ככלי, או שכל זמן שאינו סותם את כל הנקב, עדיין בטל הוא מתורת כלי.

ובשיטה מקובצת בשם **התוס' שאנץ** מבאר את ספיקו של רבא, שמדובר באופן שסתם חצי מהנקב על ידי שמרים וחצי על ידי טיט, האם יכולות שתי הסתימות להצטרף לכלל סתימה אחת, או שצריך דווקא שכל הסתימה תהיה

מחוברת יחד בכדי להחשב לסתימה, וכן פירשו התוס' בשבת (צו, א).

ועל פירושו של רש"י, הקשה **הראב"ד** מדוע הסתפק רבא האם מועילה סתימה חלקית, הרי בכל פתח שנדרש בו שיעור טפח להעביר את הטומאה, הדין הוא שאם ממעט את הפתח משיעורו על ידי כל סתימה שהיא, מועיל מיעוט זה אף אם לא נסתם הפתח לגמרי, ואם כן מדוע כאן לא תועיל סתימת חצי הנקב למעט אותו משיעורו.

והרשב"א כתב לישב את קושית הראב"ד, שכאשר הסתימה שהניח אינה סותמת את הפתח לגמרי, הדין הוא שצריך שיבטל את הדבר החוצץ שם, כלומר, שאינו עתיד ליטלו משם, אך אם אינו מבטלו - אינו חוצץ, ומשום כך הסתפק רבא בסתימת חציה, האם חוצצת בפני הטומאה. אמנם לפי הרשב"א צדדי ספיקו של רבא אינם מובנים, שהרי אם אכן מבטלו שם - מדוע לא יועיל לחצוץ, ואם אינו מבטלו שם – מדוע יועיל לחצוץ, וכבר הקשה כן **הרש"ש** על דבריו.

קה, ב

גמ': גזל חמץ ועבר עליו הפסח וכו' בעי רבא נשבע עליו מהו וכו' ממונא קא כפר ליה

כשנשבע על חמץ ועבר עליו הפסח, האם נפטר בהשבת החמץ או שצריך לשלם את שוויו המלא

למסקנת הגמ' ששבועה על כפירת גזילה, בחמץ שעבר עליו הפסח, אף שאין החמץ שוה כלום מצד עצמו, בכל זאת נחשבת לשבועת כפירת ממון, כתב **הרא"ש** שאינו מתכפר עד שישלם לו את כל דמי החמץ בשלמות. ובביאור דבריו כתב **היש"ש** (סי' מה) שכוונתו, שאף כשהחמץ האסור בהנאה קיים בעין, אינו נפטר בהשבת החמץ, משום שבשונה מחיוב השבת גזילה שנפטר בהשבת החמץ מטעם הרי שלך לפניך, כאשר נשבע ומחויב בקרן חומש ואשם, אינו נפטר מחיוביו בהשבת החמץ האסור בהנאה, אלא צריך לשלם לו את כל דמי החמץ כשוויו לפני שנאסר.

אולם **היש"ש** עצמו נחלק על דברי הרא"ש, וכתב שוודאי נפטר הגזלן מחיוב הקרן בהשבת החמץ עצמו, והביא שכן מבואר בגמ' להלן (קי, ב). שהסתפקה הגמ' שם לגבי גזל הגר, כשגזל ממנו חמץ ועבר עליו הפסח ונשבע עליו ומת, האם יכול להיפטר בהשבת החמץ לכהנים, או שצריך לשלם להם דמים כשוויו של החמץ, ומוכח מדברי הגמ' שאילו היה הגר עצמו חי, היה נפטר בהשבת החמץ עצמו, ואינו צריך לשלם דמים אף שנשבע.

והחזו"א כתב בדעת הרא"ש, שדבריו אינם אלא באופן שכפר ונשבע לאחר הפסח, שבאופן זה הרי עיקר כפירתו היא לגבי הממון שיהיה חייב אילו יאבד החמץ, ומשום כך חיוב הקרן שלו הוא דמי החמץ, ואינו נפטר בהשבת החמץ עצמו, אבל באופן שכפר ונשבע קודם הפסח, שבאופן זה הרי כפירתו היא על עיקר החמץ, ובשעת הכפירה עדיין החמץ שוה את דמיו, מודה הרא"ש שנפטר בהשבת החמץ, אף אם ישיבנו לאחר הפסח, ובאופן זה הסתפקה הגמ' להלן שהביא היש"ש, ומשום כך נפטר שם בהשבת החמץ עצמו.

גמ': פרט למודה בעיקר וכו' כי תניא ההיא דקאמר ליה הילך

מחלוקת רש"י והראב"ד בביאור המקרה של אמירת הילך

בגמ' מבואר שכשגנב ממנו, וטען הלה שהוא שומר עליו, נחשב הדבר לכפירת ממון, משום שפוטר את עצמו במקרה שיגנב הדבר, ומשם הוכיחה הגמ' שאף בכפירת חמץ שעבר עליו הפסח, נחשב לכפירת ממון, משום שפוטר את עצמו מתשלום במקרה שיגנב החמץ. ומבואר בגמ' שבמקרה שאמר לו הילך, אין כאן כפירת ממון. ובטעם הדבר מדוע בהילך אין כאן כפירת ממון, כתב **רש"י** שהוא משום שהנתבע משיב לו מיד את הגזילה, ואם כן אין אפשרות שיגנב הדבר ויתחייב בדמים. אמנם **בראב"ד** (הל' גזילה פ"ג ה"ה) מבואר, שאף בכפירת חמץ שעבר עליו הפסח, פטור במקרה שהחמץ ברשותו, למרות שבחמץ אינו בא להשיב לו את החמץ, שהרי כופר בו וטוען שהוא שלו, מכל מקום הואיל ויכול להשיבו מיד, פטור מפני שאין זה נחשב לכפירת ממון. ומדברי הראב"ד מבואר שגם לגבי גזלן שטען שהוא שומר, אם החפץ תחת ידיו, אין הדבר נחשב לכפירת ממון, משום שיכול להשיבו מיד, וזו כוונת הגמ' שפטור במקרה של הילך. ולשיטת רש"י, בכפירת חמץ לעולם יחשב לכפירת ממון, מכיוון שאינו מחזיר לו מיד, ויש לחוש שעד שיודה וישיב, יגנב החמץ או יאבד.

גמ': ג'שבועות הן הכיר בה ולא במוצאה וכו' אימא בה ובמוצאה

ביאור מחלוקתם של שמואל ורב חנינא בדין שבועת העדות בשלושת השבועות

בביאור טעמו של רבי חנינא שאף אם הכיר בה ובמוצאה, פטור מקרבן שבועת העדות, משום שהוא רק גורם לממון, כתב **רש"י** שהוא נחשב רק לגורם לממון, משום שעדיין אין וודאות שהיה המוצא מתחייב ממון בעדותם, שהרי יכול היה המוצא לטעון שנאנסה ממנו הבהמה ולהיפטר. **ובתוס' רבינו פרץ** הקשה על דבריו, שאם כן לעולם בעדי פקדון לא יתחייבו על שבועת העדות, שהרי אף אילו העידו[היה הנפקד יכול להיפטר בטענה שנאנס הפקדון. ומשום כך כתב, שטעמו של רבי חנינא שאם הכיר בה ובמוצאה, הוא משום שמדובר שהוא רק עד אחד, ומשום כך נחשב הדבר רק לגורם לממון, שהרי אינו מחייב את המוצא אלא שבועה, וכמחלוקתם של חכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון.

[**ובשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש** הקשה על שיטת רש"י, שלדבריו בהכיר בה ולא במוצאה, או במוצאה ולא בה, אין זה אלא גורם לגורם, שהרי יש כאן שני צדדים שלא יוכל התובע לחייב את המוצא, ראשית, שמא לא יוכל לברר שפלוני מצא את אבידתו, ושנית, אף אם יצליח לברר, שמא יטען המוצא שנאנסה האבידה, ובגמ' בשבועות (לב, א) מבואר שבגורם לגורם אף רבי אלעזר ברבי שמעון מודה שאין לחייב על שבועת העדות. וכתב לישב, שדברי שמואל שאמר לחיוב, לא נאמרו על כל שלושת שבועות, אלא רק על המקרה האחרון, של הכיר בה ובמוצאה, ולפ"ז מיושב קו' התוס' בד"ה ושמואל].

ביאור נוסף במהלך הגמ', כתב **הראב"ד** וכן **השיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה**, שכל המחלוקת לענין שלושת השבועות, היא משום שמדובר רק באופן שהוא עד אחד, ומשום כך אינו אלא גורם לממון, שהרי יכול להיפטר בשבועה, וכמחלוקתם של חכמים ורבי אלעזר ברבי שמעון. וכתבו שהטעם שאין לפטור כאן משום שאין החיוב ודאי, הוא מכיון שהאופן של הכיר בה ולא במוצאה הוא, שהבעלים תבע את המוצא שיחזיר את אבידתו, והמוצא טוען שאבידה אינה של התובע, וממילא, אם יבוא העד ויעיד שהאבידה של התובע, הרי שיתחייב המוצא בוודאות להשיבה לו, ואם כן יש כאן עדות גמורה לחיוב. וכן האופן של הכיר במוצאה ולא בה הוא, שהבעלים תבע את המוצא שיחזיר את אבידתו, והמוצא מודה שהאבידה היתה של התובע, אלא טענתו היא שלא מצאה אלא קנאה ממנו, וממילא, אם יבוא העד ויעיד שהמוצא מצא את האבידה, הרי שיתחייב המוצא בוודאות להשיבה לו, שהרי הודה שזהו החפץ של הבעלים.

***גמ': אמר רב ששת הכופר בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין**

האופנים בהם נאמר דינו של רב ששת שהכופר בפקדון נעשה עליו גזלן

בגמ' בסוף העמוד מבואר, שבאופן שהפקדון נמצא באגם אינו נעשה גזלן בכפירתו, משום שיתכן שהוא רק משתמט עד שילך ויביאנו. וכתב **רש"י** שם שהמקרה שבו דיבר רב ששת שנעשה גזלן בכפירתו, הוא רק כשהעידו שהחזיק את הפקדון בידו בשעת הכפירה. **ובשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש** הקשה, שאם כן פשיטא שנעשה גזלן בכפירתו, ומה מחדש לנו רב ששת. וכתב, שהחידוש הוא משום שהיה מקום לומר, שכיוון שהדבר בא לידו בהיתר, אינו נעשה גזלן עד שישלח בו יד, ובא רב ששת לחדש, שבכפירה בלבד נעשה גזלן. ובדרך נוספת כתב, שרב ששת מדבר באופן שאין הפקדון בידו, אלא שמסרו לאחר לשמור, [שדווקא באגם אינו נעשה גזלן, משום שהוא חושש שמא יאבד שם, ועל כן משתמט, אבל כשהפקדון ברשות אחר והוא שומרו, אין לו סיבה להשתמט], וממילא היה מקום לומר שהיות ואין החפץ ברשותו לא נעשה עליו גזלן, ובא רב ששת לחדש, שבכפירה נעשה גזלן אף כשאיננו ברשותו. **ובחידושי רעק"א** הסתפק, שמא אינו יכול להעשות גזלן אלא כשחפץ ברשותו, שהרי אינו עדיף מכל גזלן, שאינו חייב כל עוד שלא נכנס החפץ לרשותו, אך כתב, שמדברי הגמ' מוכח, שאף אם אינו ברשותו נעשה גזלן, שהרי בגמ' מבואר, שכל הטעם שכשהפקדון באגם אינו נעשה גזלן, אינו משום שהחפץ לא ברשותו, אלא רק משום שיש לחשוש שמשתמט, ומוכח אם כן, שבכפירה בפקדון נעשה גזלן אף כשאין הפקדון ברשותו.

גמ': וכחש בה למדנו עונש אזהרה מנין תלמוד לומר לא תכחשו

האם נצרכת אזהרה על חיוב ההשבה של הכופר בפקדון

על דברי הגמ' ששאלה מנין למדנו אזהרה לכופר בפקדון, הקשו **התוס'** מדוע נצרך פסוק לאזהרה לעונש ממון, הרי בכל מקום, עונש ממון אינו מצריך אזהרה. **ובתוס' רבינו פרץ** כתב, שהיות וממון זה מביאו לידי חיוב אשם אם נשבע עליו לשקר, שהרי בשבועת שקר על דבר שאין בו כפירת ממון, אין חיובו אשם אלא קרבן עולה ויורד, אם כן דין קרבן האשם תלוי בדין הממון, משום כך נצרכת אזהרה גם לעונש ממון.

והרשב"א כתב, שאין כוונת הברייתא שנצרכת אזהרה לחיוב ההשבה, אלא כוונתה, שכיון שבפסוק נאמר 'וכחש בה ונשבע על שקר', היה מקום לומר שעונש ההשבה, אינו אלא אם כפר וגם נשבע לשקר, אך אם כפר בלבד אינו חייב בהשבה, לכן אמר התנא, שמהאזהרה של 'לא תכחשו' אנו למדים, שכוונת הכתוב, שעונש ההשבה קיים גם כשכפר בלבד, אך לעולם עצם עונש הממון איננו צריך אזהרה. [ועיין ברשב"א שמבאר את כל המשך מהלך הגמ' לפי זה].

קו, א

גמ': ונשבע ואחר כך באו עדים פטור וכו' והאלהים אמר רב אפילו בפקדון

מדוע הכופר בפקדון ונשבע ובאו עדים פטור מהשבתו וזוכה בו הנפקד

בביאור דברי רב שאפילו בפקדון שכפר בו ונשבע ובאו עדים, פטור מהשבתו, מהכתוב 'ולקח בעליו ולא ישלם', כתבו **בחידושי רבי מאיר שמחה ובחזו"א**, שרב סובר שנפקד קונה את הפקדון בכפירתו, משום שבכפירתו הרי נעשה גזלן כמבואר בגמ', והטעם שכל גזלן אינו זוכה בגזילה לגמרי, הוא משום שחיוב ההשבה מעכב את זכייתו, אבל כאן הכתוב מלמדנו שאינו חייב בהשבה, ולכן קונה את הפקדון מחמת גזילתו לגמרי ואינו חייב להשיבו. וכתבו שרב לשיטתו בסנהדרין (עב א), שהבא במחתרת זוכה בגניבה לגמרי אף כשהיא קיימת, מכיון שנפטר מהשבה משום דין קים ליה בדרבה מיניה, וכמו כן בכל גזילה שאינו חייב בהשבתה, הדין נותן שיזכה בגזילה לגמרי.

תוס' ד"ה איתיביה

ביאור דברי רש"י שקושייתו של רבא אינה אלא מהרישא

התוס' הקשו על רש"י, מדוע כתב שקושית רבא היא רק מהרישא שבאו עדים, ולא מהסיפא שמדובר בהודה, הרי רבא להלן הקשה אף ממקרה של הודאה, ומוכח שבשלב זה עדיין לא חילקה הגמ' בין הודה ללא הודה, אלא סברה שדינו של רב הוא אף אם הודה. ולישב את דברי רש"י, כתב **בחידושי הראב"ד**, שכל הסיבה שרבא שהקשה להלן, הוא משום שסבר שרב המנונא שהקשה מהמשנה של השביע עליו חמשה פעמים, סבר שרב דיבר גם כשהודה, ומשום כך הקשה מהברייתא של הודאה, להוכיח שלא כדברי רב המנונא, אבל באמת כבר בשלב זה סברה הגמ' שדינו של רב אינו אלא כשלא הודה, ומשום כך הקשה רבא רק מהרישא.

בהמשך דברי התוס'

בשלב זה שסוברת הגמ' שדינו של רב הוא גם כשהודה, האם זה רק בטענת אבד או אף בטענת גנב -

על דברי התוס' שהגמ' סוברת כעת, שרב אמנם מודה בטוען טענת גנב שחייב, אבל בהודאה שהושבע על ידי ב"ד סובר רב שפטור, וכל הדין שמתחייב קרן וחומש על הודאתו, הוא רק באופן שקפץ ונשבע מעצמו, הקשה **התוס' רבינו פרץ** להלן, שהרי בסיפא כתוב, שאם טוען נגנב ונשבע, אם באו עדים משלם כפל - ואם הודה משלם קרן וחומש, והרי תשלום כפל אינו אלא באופן שב"ד משביעים אותו, ועם זאת כתוב, שבאופן זה אם הוא מודה משלם קרן וחומש, ולדברי התוס' יש כאן סתירה לדינו של רב. ותירץ, שאף בסיפא ניתן לומר, שמדובר במקרים שונים, שהמקרה של באו עדים, הוא כשהשביעוהו ב"ד, ואילו המקרה של הודה, הוא כשקפץ ונשבע.

והמהרש"א כתב לישב, שכיון שבטוען טענת גנב, הדין הוא שאם באו עדים משלם כפל, בשונה מכפירות אחרות,

בהכרח אם כן, שהכתוב 'ולקח בעליו ולא ישלם' המלמדנו שפטור, אינו עוסק כלל בטוען טענת גנב, וממילא גם כאשר טען טענת גנב והודה, דינו לשלם קרן וחומש, וכל דברי התוס' שבשלב זה רב פוטר אף כשהודה, זהו רק אם טען טענת אבד והודה, אבל אם טען טענת גנב, חייב בין כשבאו עדים ובין כשהודה. אמנם **המהדורא בתרא** הקשה על דבריו, שאם כן מדוע הוכרח רבא לומר, שרב מודה שחייב לשלם בהודאה בכל האופנים, הרי הברייתא שהביא רבא כהוכחה לכך, עוסקת בטוען טענת גנב, ומכיוון שכך, ניתן לומר שרק בטוען טענת גנב מודה רב ולא בשאר טענות, וכמו שכתב המהרש"א לחלק ביניהם.

גמ': כאן בקפץ כאן בשלא קפץ

ביאור החילוק בין קפץ ונשבע לבין השביעוהו ב"ד

בביאור החילוק בין קפץ ונשבע, שדינו שאינו פטור מתשלום, לבין השביעוהו ב"ד, שדינו שפטור, כתב **הרשב"א** בשם **ר"ח**, שהוא משום שבקפץ ונשבע אין לזה דין שבועה, ואינה פוטרת אותו מחיובו, ועדיין יטילו עליו ב"ד שבועה. אולם **הרשב"א** נחלק עליו, וכתב שאף בקפץ ונשבע יש לשבועתו תוקף ופוטרת אותו מחיובו, אלא שלענין לפוטרו מתשלומין או לענין לחייבו כפל, צריך שתהיה דווקא שבועה שהשביעוהו ב"ד, משום שהיא שבועה חזקה יותר.

תוס' ד"ה כאן שקפץ

ישוב קושית התוס' מדוע העמיד התנא את הרישא בטוען טענת אבד

בישוב קושית התוס', מדוע ברישא דיברו דווקא בטוען טענת אבד, הרי גם בטוען טענת גנב אינו חייב בכפל כשקפץ ונשבע, כתב **הפנ"י** שהתנא העדיף להעמיד את הרישא בטוען טענת אבד, משום שבו הדין מוחלט שאין בו יותר מחיוב קרן, אבל בטוען טענת גנב, לפעמים יכול להתחייב בכפל, ובסיפא העמיד התנא בטוען טענת גנב, משום שבו יתכן שיהיה חיוב כפל.

קו, ב

גמ': היכן שורי, נגנב וכו' והעדים מעידים אותו שאכלו משלם תשלומי כפל

האם טוען טענת גנב מתחייב בארבעה וחמשה על טביחה שנעשתה לפני שנשבע

על קושית הגמ' שממה שכתוב רק שמשלם כפל, מוכח שהטוען טענת גנב אינו משלם ארבעה וחמשה **כתב הרשב"א** וכן **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שהיה ניתן לתרץ, שמדובר ששחטה ואכלה קודם שנשבע על טענת גנב, ובאופן זה אינו חייב ארבעה וחמשה על טביחתו. ומבואר מדבריהם שניתן לחייבו בכפל, אף שאכלה קודם שנשבע. אמנם **התוס' רי"ד** כתב, אף אם שחטה ואכלה קודם שבועתו, חייב בארבעה וחמשה, משום שנעשה גנב למפרע משעת טביחה, וההוכחה לכך, שהרי מבואר שחייב כפל אף שאכלה קודם שנשבע, ובהכרח אם כן, שאינו נעשה גנב רק משעת שבועתו, שהרי אם כן כיצד נעשה גנב כאן, הרי הבהמה איננה בעולם בשעת השבועה, אלא בהכרח שבטענת גנב נעשה גנב למפרע משעת הטביחה, כלומר, שיש לו דין גנב על כך ששלח יד וטבח את הבהמה, ואם כן מאותה סיבה צריך הוא גם להתחייב בארבעה וחמשה על טביחתו.

*גמ': כי יתן איש - אין נתינת קטן כלום

מאלו דינים התמעט נתינת קטן, מחיובי שבועת השומרים, מכל חיובי שומרים, או רק משבועת מודה במקצת

בביאור מיעוט הכתוב שאין נתינת קטן כלום, כתב **רש"י** שהכוונה למעט שאין נשבעים על נתינת קטן לשמירה. וכתב **המחנה אפרים** (דיני שאלה סי' ח) שנראה מדבריו, שרק לענין שבועה התמעט הקטן, אבל לענין עיקר חיוב שומרים, לא התמעט הקטן, אלא גם בנתינת קטן לשמירה, נעשה שומר לקטן ויש לו חיובי שומרים, וכן כתב **המהרש"א** בדעת התוס' (ד"ה אבל). ובמחנה אפרים שם כתב, שמדברי הגמ' כאן יש להוכיח כן, שהקשתה מדוע לא יהיה חייב על נתינת קטן, משום שלכל הפחות נחשב כאבידה, ואם בנתינת קטן אינו נעשה שומר כלל, אין זה דומה לשומר אבידה, שהרי באבידה התורה הטילה עליו דיני שומר,

לעומת זאת בנתינת קטן מראש אין לו כלל דין שומר, ובהכרח אם כן שאף בנתינת הקטן יש למקבל דין שומר, ולא התמעט אלא משבועה, ומשום כך הדבר שווה לאבידה. אולם **הראב"ד** כתב שנתינת קטן התמעטה לגמרי מדיני שומרים, והמקבל ממנו לשמור – אינו נעשה שומר, ומבאר שדברי רב אשי שנתינת קטן אינה דומה לאבידה, משום שלא באה מכח בן דעת, כוונתו שבאמת בנתינת קטן, לא חלים על המקבל דיני שומרים כלל, והטעם, מכיון שהמוסר עצמו אינו בן דעת לשמור על ממונו, לכן אין לחייב את המקבל ממנו להיות חייב בשמירת ממונו, וכן כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** שלרב אשי אין נתינת קטן מחייבת בשמירה כלל, [**ובמחנה אפרים** שם כתב, שכן נראה מדברי הראב"ד בהשגות (הל' שכירות פ"ב ה"ז), שלמסקנת דברי רב אשי, בנתינת קטן לא חלים עליו כלל חיובי שומר], וכן כתב גם **בברכת שמואל** (סי' מ אות ג), שזה תורף תירוצו של רב אשי, שמראש סברה הגמ' שנתינת קטן לא התמעט מדין שמירה, ומשום כך הקשתה מאבידה, ובדברי רב אשי התחדש, קטן התמעט מעצם דין שמירה, ומשום כך אינו דומה לאבידה.

ושיטת **הרמב"ם** (הל' שכירות פ"ב ה"ז) הפוכה, שבנתינת קטן לא רק שיש בה את כל דיני שומרים, אלא גם את חיובי שבועת השומרים יש בה, ורק לגבי שבועת מודה במקצת התמעט הקטן. **והרב המגיד** שם כתב, שזו שיטת **הר"י מיגש**, שמה שמבואר בגמ' שאין נשבעים על טענת קטן, ממיעוט הכתוב 'כי יתן איש', הכוונה רק לשבועת מודה במקצת שנכללה בפרשה זו, [שהרי עירוב פרשיות כתוב כאן, כמו שמבואר בגמ' להלן], ומשום שרק שבועה הבאה מחמת טענה, התמעטה בקטן, אבל שבועת השומרים שאינה צריכה טענה, אלא אף בטענת שמא של המפקיד חייב שבועה, לגבי שבועה כזו לא התמעט הקטן. ועל שיטתם הקשה **הרמב"ן** בשבועות (מב, א) שבסוגיתנו מבואר, שקטן התמעט גם משבועת השומרים, שהרי מבואר כאן שאין דין טוען טענת גנב בנתינת קטן, ודין זה בא על ידי שבועת השומרים. אמנם, דעת הרמב"ם היא שיש הבדל בין חיוב שבועת השומרים עצמה, שבנתינת קטן חייבים בה, לבין חיוב הכפל בטוען טענת גנב, שבנתינת קטן פטורים ממנה, שהרי הרמב"ם עצמו פסק (הל' גניבה פ"ד ה"ט), שבנתינת קטן אין חיוב כפל בטוען טענת גנב, מחמת המיעוט 'מכי יתן איש'. ובביאור חילוקו של הרמב"ם כתב **הברכת שמואל** (סי' מא אות ב) שחיוב שבועה בשומרים אינו צריך טענה מצד המפקיד, ומשום כך גם נתינת קטן חייבת בו. מאידך חיוב הכפל בטוען טענת גנב, הוא רק באופן שיש כאן טענה של המפקיד שיחזיר לו את פקדונו, וכיון שנתינת קטן התמעטה מחיובים הבאים על ידי טענה, וכמו שכתב הרמב"ם, אם כן בנתינת קטן נחשב הדבר, שיש כאן טענת גנב ללא שיש כנגדה טענה של המפקיד, וללא טענה אינו מתחייב בכפל.

קז, א

גמ': דאמר רב חייא בר יוסף עירוב פרשיות כתוב כאן

שיטות הראשונים בביאור דברי רבי חייא בר יוסף

בדברי הראשונים ישנן שלוש שיטות עיקריות בהבנת דברי רבי חייא 'עירוב פרשיות כתוב כאן'.

א. שיטת **רש"י**, שהכוונה 'עירוב פרשיות כתוב כאן', היא שדין התורה שרק כשמודה במקצת חייב שבועה, לא נאמר על פקדון אלא על הלוואה, ומשום שבהלוואה יש חזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, ולכן כשהלווה כופר הכל אין לנו לחוש שמשקר, ומשום כך פטור משבועה, ורק כשמודה במקצת שיש לחוש שמשתמט - חייב שבועה, מאידך בפקדון שלא עשה לו טובה, הנפקד מעיז לכפור בו, ומשום כך גם כשכופר הכל חייב שבועה. **והתוס'** הקשו על דבריו מכמה מקומות שמבואר בהם, שאף לגבי פקדון שכופר בו ואומר לא היו דברים מעולם, אינו חייב שבועה אלא בהודאה במקצת. ובשו"ת **מהר"ח אור זרוע** (סי' ר) כתב, שכל דברי רש"י שבפקדון הוא מעיז, הם דוקא בשומר חינם, ששם אדרבה, הנפקד עושה טובה למפקיד, אבל בשואל שהמשאיל עושה לו טובה, ואפילו במשכיר נחשב שהמשכיר עושה לו טובה, אף שהוא משלם על שכירותו, משום שנהנה השוכר במה שיש לו חפץ להשתמש בו, וכן בשומר שכר, נחשב שהמפקיד עושה לו טובה, שהפקיד אצלו בשכר ולא אצל אחר, בכל אלו הרי דינם כהלוואה שיש חזקה שלא יעיזו פניהם בפני בעל הפקדון, ומכיון שכך אינו מתחייב שבועה אלא במודה במקצת, [ולפי זה ניתן לתרץ

את ראיות התוס', שבכל המקומות שמבואר בהם שבשומרים צריך הודאה במקצת, מדובר בשומר שכר].

ב. שיטת **הריב"א**, שהכוונה 'עירוב פרשיות כתוב כאן', היא שדין התורה שרק במודה במקצת חייב שבועה, הוא דוקא בטענות כעין טענות הלוואה, שהתובע מכיר בשקרו, ולכן בפקדון אם טוען לא היו דברים מעולם, אנו אומרים שאינו מעיז פניו, משום שהתובע מכיר בשקרו, ומשום כך פטור משבועה, לעומת זאת בטענת נאנסו, שאין התובע יודע אם נאנס או לא, באופן כזה הוא מעיז, ולכן שם חייב שבועה אף בכופר הכל. אמנם כתב הריב"א, שבשאר התביעות שאינן בפקדון, אף באופנים שהוא מעיז, מכל מקום אינו חייב שבועה בכופר הכל, משום שגזירת הכתוב היא שרק מודה במקצת חייב שבועה, [ומשום כך באופנים שהוא מעיז, גם אילו יודה במקצת פטור משבועה, משום שיש לו מיגו שהיה כופר הכל], ולמרות זאת לגבי טענת נאנסו, בהכרח שבזה חייבה התורה שבועה גם בכופר הכל, שהרי אם לא כן, גם כשמודה במקצת בשומרים, היה צריך להיות פטור, משום שיש לו מיגו שהיה כופר הכל.

ג. שיטת **ר"ת**, שהכוונה 'עירוב פרשיות כתוב כאן', היא שמה שדין התורה שחייב שבועה רק כשמודה במקצת, לא נאמר רק על פרשת שומרים אלא הוא דין כללי שנאמר לגבי כל התורה, וממילא הדין הוא שגם בשבועת השומרים, צריך שתהיה הודאה מודה במקצת לחייבו שבועה, וכשם שבכל התורה צריך שתהיה הודאה במקצת לחייבו שבועה, ומשום כך לדעת רב חייא בר יוסף, די בכך שתהיה הודאה במקצת יחד עם טענת הנאנסו בכדי לחייבו שבועה, וכגון שמסר לו שתי פרות, באחת מודה לו ובשניה טוען נאנסו. ולעומתו רמי בר חמא סובר שאין כאן עירוב פרשיות, כלומר, שהכתוב 'כי הוא זה' נאמר רק על שבועת השומרים של טענת נאנסו, וללמדנו שאינו חייב שבועה על טענת נאנסו, אלא באופן שמלבד טענת נאנסו מתקיים כאן 'כי הוא זה', כלומר, שהוא מודה במקצת וכופר במקצת, ומשום כך לרמי בר חמא אינו נשבע על טענת נאנסו, רק באופן שישנן שלוש פרות, באחת - מודה לו, בשניה - טוען להד"מ ובשלישית - טוען נאנסה.

[אכן, לשיטת רש"י והריב"א, אין הכרח לומר שלרמי בר חמא לא יהיה די בשתי פרות, על האחת יודה לו, ועל השניה יטען נאנסה, שהרי לשיטתם, לרב חייא בר יוסף די בפרה אחת שטוען עליה נאנסה ומתחייב שבועה, ואם כן לרמי בר חמא שחולק, יכול לסבור שלא די בפרה אחת, אלא צריך פרה נוספת שיודה עליה, אבל אין צורך לומר שצריך שתהיה כפירה והודאה מלבד הפרה שטוען עליה נאנסה, אולם בגמ' בבבא מציעא (ה, א) מבואר, שלרמי בר חמא צריך שלוש פרות בכדי לחייבו שבועה על טענת נאנסו].

<u>תוס' ד"ה עירוב</u>

אימתי נאמן במיגו דהעזה ואלו טענות נחשבות להעזה

התוס' כתבו, שבני מקומות מצאנו שנאמן בהם במיגו, אף שבטענתו כעת אין בה העזה, ואילו טען את טענת המיגו היתה העזה בכך. האחד, מסוגיית הנהו עיזי דאכלי חושלא, שיכול לטעון עד כדי דמיהן, במיגו שהיה טוען לקוחים הן בידי, אף שהלה יודע שלא לקחן. והשני, מסוגיית שדה זו של אביך, שיכול לטעון קניתי מאביך, במיגו שהיה טוען לא היתה של אביך מעולם, אף שהבן יודע שהייתה של אביו בעבר. וכתבו על זה שהטעם שנאמן הוא משום שאין זה דומה לטענות כפירה, שלגבי כפירה ודאי אינו מעיז בדבר שחברו יודע שהוא משקר, אבל בטענות אחרות שאינן כפירה, מעיז הוא אף בדבר שחברו יודע שהוא משקר. ועל דבריהם כתב **הקצות החושן** (סי' פב ס"ק יד) שאין להם ביאור, וכבר התקשו בדבריהם כל האחרונים, שהרי גם טענת לקוחים הן בידי, וגם טענת לא היתה של אביך מעולם - טענות כפירה הן. וכתב הקצות החושן לבאר בשם אחיו ה"ר יהודה, שרק במודה במקצת, שאם יכפור בהכל נמצא שהוא כופר ביותר ממה שכופר עכשיו, שם אנו אומרים שאינו מעיז לכפור ביותר, אבל כאשר אין תוספת כפירה בטענה האחרת, שם אנו אומרים שהוא יעיז גם בטענה האחרת, ומשום כך נאמן במיגו. אמנם **החזו"א** הקשה על דבריו, שהרי התוס' כתבו קודם, שטענת נאנסו במיגו שהיה טוען לא היו דברים מעולם, הוא מיגו דהעזה, אף שאין כאן תוספת כפירה במה שטוען לא היו דברים מעולם.

ובשיטה מקובצת בשם **הרא"ש** כתב על שני המקומות שהביאו התוס', שבנידונים שם, הנתבע בא להחזיק בממון של חברו, ומשום כך אנו אומרים שאם מעיז להחזיק בממון חברו, יעיז גם לכפור כנגד התובע, אבל בטוען נאנסו, שאינו

בא אלא לפטור את עצמו שלא לשלם, באופן כזה ניתן לומר, שלא יעיז לכפור באופן שהתובע מכיר בשקרו. **ובקצות החושן** שם הביא חילוק דומה לזה בשם **שו"ת הרשב"א** (חלק ב סי' רעג), שכאשר הוא חשוד להחזיק בממון חבירו שלא כדין, בוודאי גם יעיז פניו כנגד חבירו, אף שיודע שהוא משקר.

ובר"ן על הרי"ף בשבועות (מה, ב) מחלק, שכל מה שמבואר בדברי רבה שאינו נאמן במיגו דהעזה, הוא דוקא במיגו להיפטר משבועה, אבל במיגו להיפטר מממון, נאמן גם במיגו דהעזה. וכתב שטעם החילוק ביניהם הוא, משום שמיגו דהעזה הוא מיגו גרוע, ומשום כך נאמנות המיגו מועילה רק להחזיק את ממונו בידו, כלומר, שלא נוציא ממון מיד המוחזק, אבל לפוטרו משבועה אין נאמנות המיגו מספיקה. **ובקצות החושן** שם כתב לבאר בדרך אחרת, שהרי בגמ' בבבא מציעא (ה, ב) מבואר, שהטעם שמחייבים שבועה, ואינו אומרים שאם הוא חשוד שמשקר על הממון, חשוד גם על השבועה - שישבע לשקר, הוא משום שאנו אומרים, שמא כפירתו היא משום שהוא משתמט ממנו, אבל אינו מתכוין לגוזלו, או שאנו אומרים, שמא כפירתו היא משום שיש לו עליו ספק מלוה ישנה, והרי כתב הרשב"א, שהטעם שנאמן במיגו דהעזה, הוא משום שאדם החשוד לגזול גם יעיז פניו בפני חבירו, ואם כן כל זה במיגו הבא לפוטרו מממון, אבל במיגו הבא לפוטרו משבועה, שם הרי כל חיוב השבועה, הוא משום שאיננו חוששים שהוא מתכוין לגזול, וממילא כאן אנו מניחים שאינו מעיז פניו בפני חבירו, וממילא לענין שבועה לא יוכל ליפטר ממנה במיגו של העזה, שהרי ניתן לומר שמה שלא טען את הטענה האחרת, הוא משום שאינו מעיז.

קז, ב

*גמ': אבל שלח בה יד קנה ושבועה לא מהניא ביה כלום

הטעם שאם שלח בה יד לפני שטען טענת גנב אינו חייב כפל

בביאור דברי רבי חייא בר אבא שאם שלח בו יד, אינו חייב בטוען טענת גנב, כתב **רש"י** שהוא משום שהנפקד כבר קנה את הפקדון, ועמד ברשותו לענין שאם מתה ישלמנה, ונמצא שכפר את שלו ומשום כך פטור מכפל. **ובחידושי הראב"ד** כתב, שכיון ששלח יד, נמצא שבאמת אינו פטור במה שטוען טענת גנב, שהרי אף אם באמת נגנבה ממנו, חייב משום ששלח יד, וממילא רק באופן שטענת גנב אכן פוטרת אותו, חייב בכפל אם נמצא שהוא גנבו, אבל בשולח יד ששם אין טענת גנב פוטרתו, אינו חייב בכפל אף אם נמצא שהוא עצמו גנבו.

בדרך נוספת כתב **החזו"א**, שגנב אינו חייב אלא אם גונב מבית האיש, ובדרך כלל גניבה מבית השומר נחשבת כגניבה מבית הבעלים, משום שיד השומר כיד בעלים, ולכן בטוען טענת גנב, חייב השומר כגנב, משום שגנב מבית הבעלים, אבל אם שלח בו יד קודם והדבר גזול בידו, אינו מתחייב בטענת גנב, שהרי אינו גונב מבית האיש, שהרי כבר לפני כן היה הדבר גזול, ומשום כך פטור מכפל.

ובברכת שמואל (סי' מב) כתב, שמה שטוען טענת גנב חייב כפל, הוא חידוש בפרשת שומרים, ומשום כך כאשר שלח בו יד, פקע ממנו דין שומר על ידי זה, ונעשה גזלן על הפקדון, ומעתה אינו שומר, ולכן אין לחייבו בכפל על מה שהוא טוען טענת גנב, שהרי חיוב זה הוא רק במי שיש לו דין שומר.

ורעק"א כתב שרש"י לא פירש כדברי הראב"ד, משום שדינו של רבי יוחנן, שאם מתחילה טען טענת אבד ונשבע, ואחר כך טען טענת גנב ונשבע, שפטור מאותו טעם של רבי חייא בר אבא, שם לא שייך את הטעם של הראב"ד שגם אם טענתו אמת אינו פטור בה, שהרי שם אילו האמת כדבריו שנגנב, היה פטור, שהרי טוען שמה שטען שאבד הוא שקר אלא שנגנב באותו הזמן, וממילא בזמן הגניבה עדיין לא היה גזלן, ומדוע אם כן אינו חייב בכפל, ובהכרח שהטעם הוא כדברי רש"י, שכיון שנעשה גזלן קודם זמן הטענה שטען שגנב, נמצא שכפר את שלו, ואף במקרה של רבי יוחנן, בשעת הכפירה כבר יש לו קניני גזילה, כיון כבר לפני כן כפר וטען שאבד ונשבע.

גמ': הטוען טענת גנב בפקדון כיון ששלח בו יד פטור וכו' הכי קאמר רחמנא וכו'

הטעם שפטור כששלח יד קודם שטען טענת גנב

בביאור טעם הפטור לפי רב ששת, כתבו **התוס'** שהוא משום גזירת הכתוב, ולפי זה כתבו, שבכופר בפקדון שאמר רב ששת לעיל (קה, ב) שנעשה עליו גזלן, שם עדיין יהיה חייב כפל, אף שמתחייב באונסים, משום שלא שלח יד, ומשום כך אינו נכלל בגזירת הכתוב שלא יהיה חייב כפל בטוען טענת גנב. **ובפני יהושע** ועוד אחרונים כתבו בביאור את דברי התוס', שהיה להם הכרח שלרב ששת חייב בכפל גם לאחר שכפר בפקדון ונעשה גזלן, כי אם לא כן קשה, שכל טוען טענת גנב יפטר מכפל, כי מיד שטען שנגנב נעשה גזלן, ואם כן כשנשבע הרי זה לאחר שכבר נעשה גזלן, ומדוע חייב כפל על שנשבע, ובהכרח שהוא גזירת הכתוב רק לגבי שולח יד.

מאידך, **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש** כתב שבאמת אין צריך דרשה ללמדנו, שאם שלח יד ואחר כך טען טענת גנב שהוא פטור, אלא הטעם בזה הוא כמו שמבואר בגמ' לעיל, משום שהוא קנה כבר את הפקדון, אלא כונת רב ששת, רק לבאר מדוע לא נלמד מהכתוב הפוך, שגם באופן כזה חייב כפל, וכמו שדרש רבי חייא בר יוסף, שכתוב 'אם לא שלח ידו' - מכלל שמדובר בשלח יד, ומשום הכי פירש רב ששת, שאדרבה, יש לנו לדרוש הפוך, שאם שלח יד הוא פטור.

ולפי דברי הרא"ש קשה, כיצד יתכן דין טוען טענת גנב לרב ששת, הרי מיד שטען טענת גנב קודם שבועתו, כבר נעשה גזלן, ואם כן אינו מתחייב כפל משום שקנה את הפקדון כבר קודם שבועה, אמנם **בפני יהושע** תירץ, שאפשר להעמיד באופן שהפקדון היה באגם, שמבואר בגמ' לעיל (קו, א), באופן זה מודה רב ששת שאינו נעשה גזלן עד לאחר שבועה.

גמ' שם

ביאור שיטת הרמב"ם בדין טוען טענת גנב בפיקדון ששלח בו יד

בדין טוען טענת גנב בפקדון ששלח בו יד מקודם, פסק **הרמב"ם** (הל' גניבה פ"ד ה"ב) כרב ששת, שאם שלח יד, ולאחר מכן טען טענת גנב אינו חייב בכפל, **והראב"ד** השיג עליו, שהרי רבי יוחנן אמר, שאם טען טענת אבד ונשבע, ואחר כך טען טענת גנב ונשבע הוא פטור משום שיצא ידי בעלים בשבועה ראשונה, ומבואר שדוקא משום זה פטור מכפל, אבל לא משום שהוא קנה את הפקדון בכפירתו הראשונה, כשנשבע שאבד ונעשה עליו גזלן. **והרב המגיד** כתב לישב, על דרך שיטת התוס' שמה שרב ששת פטר, הוא משום גזירת הכתוב, ובהכרח שאין לפוטרו משום שכבר נעשה גזלן ונתחייב באונסים, ומשום כך הוכרח רבי יוחנן לומר שפטור משום שיצא ידי בעלים בשבועה ראשונה, כי שם הרי לא שלח יד ואינו בכלל הגזירת הכתוב שפטור.

[**ובאור שמח** שם כתב לישב שיטת הרמב"ם, לפי מה שהובא לעיל בשם **רעק"א**, שהטעם ששולח יד פטור, הוא כמבואר בחידושי הראב"ד, משום שמה שטען שנגנבה אינה טענה הפוטרת אותו, ולעיל התבאר, שטעם זה אינו שייך באופן שטען טענת אבד ונשבע, ואחר כך טען טענת גנב ונשבע, ולפי זה מיושב, שבאמת כל מה שהוצרך רבי יוחנן לטעם שכבר יצא ידי בעלים בשבועה ראשונה, הוא דוקא משום ששם אין את הטעם שטענת גנב אינה פוטרת אותו, אבל בשולח יד, ששם יש את הטעם שטענת גנב אינה פוטרת אותו, אכן אין לחייבו בכפל משום טעם זה שהטענת גנב אינה פוטרת אותו].

קח, א

גמ': בעי רבינא חומש וכפילא בתרי גברי מאי

ביאור ספיקו של רבינא, לגבי חיוב החומש או לגבי חיוב הכפל

בביאור ספיקו של רבינא, כתב **המאירי** שהספק הוא לענין האחד שהודה, האם הוא חייב חומש מאחר והשני מתחייב כפל, או לא. אמנם **ברמב"ם** (הל' גניבה פ"ד ה"ז) מבואר הפוך, שהאחד שהודה ודאי משלם חומש, והספק הוא, האם האחד שבאו עליו עדים משלם כפל. **והטור** (סי' שנב) כתב, שאין נראה כן בגמ', אלא הספק הוא על האחד שהודה, האם משלם חומש וכדברי המאירי. **ובכסף משנה** בסוף דבריו הקשה על הרמב"ם, שהרי נפשט בגמ', שממון המחייבו כפל פוטרו מן החומש, ומבואר אם כן, שזה פשוט שמשלם כפל והכפל פוטר את החומש, ואיך כאן יתכן שוודאי משלם חומש, והספק אם משלם כפל. אולם **הב"ח** על הטור מבאר, שמה שמבואר שכפל פוטרו מן החומש, הוא באופן שמתחילה התחייב כפל על ידי עדים, ואחר כך

הודה, אבל כאן מבואר שמדובר שקודם הודה ואחר כך באו עדים, ואם כן מתחילה חל חיוב חומש על ידי ההודאה, ובזה הספק האם החיוב חומש פוטר מן הכפל, ועיין עוד להלן שכך מבואר מדברי הרא"ש, שאם קודם התחייב בחומש, הרי החומש פוטר מן הכפל.

גמ': תרי גווני ממונא קאמר רחמנא דלא נשתלמו וכו'

האם ממון שהתחייב עליו חומש יכול לחייבו בנוסף בחיוב כפל

על ספיקו של רב פפא, האם ניתן להתחייב שני תשלומי כפל על ממון אחד, כתב **השיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שמוכח מכאן שפשוט לגמ' שאינו משלם כפל במקום שיש חומש, וכגון אם הודה מתחילה ואחר כך באו עדים, ואפילו לסוברים שמודה בקנס ואחר כך באו עדים חייב, משום שכשם שיש לימוד שאינו משלם חומש על ממון שמתחייב עליו כפל, כמו כן נלמד מזה שאינו משלם כפל על ממון שהוא משלם עליו חומש, ולעיל נתבאר שכן מבואר גם מדברי **הרמב"ם**.

אמנם **בראב"ד** (לעיל קז, ב) כתב, שבאופן שיודה מתחילה והרי הוא מתחייב חומש, אם אחר כך יבואו עדים, לא יפטר מלשלם חומש, אף שבאו עדים, משום שכבר התחייב בחומש קודם שבאו העדים, וכתב שאפשר שממון שמתחייב עליו חומש יתחייב עליו בנוסף גם כפל, ומבואר שדעתו שחומש אינו פוטרו מידי כפל, וכן נראה **בתוס'** כאן (ד"ה חד), שכתבו שמכל הסוגיה משמע שמודה בקנס ואחר כך עדים פטור, וכתב הרש"ש, שלפי דברי רא"ש אין הוכחה לכך, שהרי בסוגיה גם לשיטות שמודה בקנס ואחר כך באו עדים חייב, כאן הדין שפטור, משום שחיוב חומש פוטר מכפל, וממה שכתבו התוס' שהסוגיא רק כשיטה שמודה בקנס ובאו עדים פטור, מוכח, שסוברים שחומש אינו פוטר מידי כפל.

תוס' ד"ה טען

מחלוקת הראשונים האם גורסים 'והודה' וישוב קושית התוס'

לגבי דברי התוס' שאין לגרוס 'והודה', מדברי **הרא"ש** שיובאו להלן, מבואר שגרס בגמ' 'והודה'. [ומבאר שדוקא באופן זה שהודה אחר טענה הראשונה, הסתפק רב פפא, כמו שיבואר להלן], ועל קושייתם שאם הודה, הרי נמצא שנעשה גזלן על ידי מה שטען מתחילה בשקר שאבד, ואם כן אינו נפטר במה שטוען אחר כך שוב שאבד, כתב על זה **בתורת חיים**, שיתכן לישב, שמדובר שתבעו אחר כך בפני ב"ד אחר, ואם כן נחשב לכפירת ממון, שהם אינם יודעים שהודה קודם שלא אבד ושנעשה גזלן.

בהמשך דברי התוס'

ישוב קושית התוס' ממשנת 'השביע עליו חמשה פעמים'

בישוב קושית התוס' במה הסתפק רב פפא, הרי משנה מפורשת היא 'השביע עליו חמשה פעמים וכו'', כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**, שבמשנה מדובר שהודה רק לאחר שכפר ונשבע כמה פעמים, ונמצא שהוא מודה בממון שאינו חייב עליו אלא קרן, ומשום כך מתחייב כמה חומשים בפעם אחת, אבל לאחר שהודה פעם אחת והתחייב חומש, ניתן לומר שלא יתחייב עוד חומש על זה. **והתורת חיים** כתב, שבמשנה מדובר רק לענין הקרבן, שחייב קרבן על כל שבועה ושבועה, אבל לגבי חומש, לא יתחייב אלא חומש אחד.

תוס' ד"ה וחזר

ישוב הרשב"א את קושית התוס'

על קושיתם מדוע חייב על השבועה השניה, הרי כבר יצא בשבועה ראשונה, כתב **הרשב"א** שכאן כיון שמדובר שבאו עדים אחר שבועה ראשונה, וכמבואר בגמ', אם כן לא נחשב שיצא ידי בעלים בשבועה ראשונה, שהרי הוא חייב לו ממון מכח העדים שבאו לאחר שנשבע.

תוס' ד"ה ותרי כפילי

ביאור קושית התוס' וההבדל בינה לבין קושית הרשב"א

על קושית התוס' שנעשה פסול בשבועה ראשונה, כתב **הרשב"א** בשם **הראב"ד** שמדובר כשעשה תשובה בינתים, ואם כן שבועתו שבועה.

ומדברי התוס' נראה, שקושייתם היתה, שכיון שהוא חשוד, אם כן הוא פסול לשבועה, וממילא אין לו להתחייב על שבועתו, מאחר שלפי האמת אין שבועתו שבועה. אמנם **הרשב"א** הקשה באופן אחר, שאיך ב"ד השביעו אותו הרי הוא חשוד. ומבואר **ביש"ש** (סי' נג) שעל קושיה זו של הרשב"א, לא ניתן לתרץ כמו שתירצו התוס', שהרי עדיין קשה איך למעשה ב"ד השביעו אותו, מאחר שהוא פסול לכל הפחות מדרבנן. **והרב המגיד** (הל' גניבה פ"ד ה"ה) כתב שאפשר לתרץ את קושית הרשב"א, שמדובר שתבעו בב"ד אחר, והם אינם יודעים שהוא חשוד. [**ובאבי עזרי** שם מבואר, שדברי הרב המגיד אינם מועילים לישב את קושית התוס', שהרי אף שהנתבע בב"ד אחר, מכל מקום אילו חשוד אין שבועתו שבועה מן התורה, נמצא אם כן, שמה שנשבע בב"ד האחר, אין שבועה זו כלום, ואי אפשר לחייבו על שבועה זו].

*עוד בדברי התוס'

סתירת דברי התוס' שחשוד פסול מדרבנן מסוגית הגמ' בב"מ

על דברי התוס' שחשוד פסול רק מדרבנן, הקשה **הקצות החושן** (סי' צב ס"ק א), שהרי בגמ' בבבא מציעא (ה, ב) הקשו שאם נאמר נימא שהחשוד על הממון, חשוד גם על שבועה, מדוע יש שבועת מודה במקצת בתורה, הרי אם הוא משקר ממילא גם חשוד לשבועה, ואם נאמר שמן התורה גם החשוד על השבועה - שבועתו שבועה, מה מקשה הגמ', הרי אף אם חשוד על ממון - חשוד על השבועה, מכל מקום מועילה שבועתו. ותירץ שכוונת התוס' שהוא פסול רק מדרבנן, היא משום שמן התורה אנו אומרים שמא עבד תשובה וחזר לכשרותו, ומשום כך שבועתו מועילה, אבל אם הוא בודאי חשוד, מודים התוס' שמן התורה שבועתו אינה שבועה, ומשום כך בגמ' בבבא מציעא, שהדין שהוא נשבע על אותו ממון שהוא חשוד עליו, אם כן אם חשוד על הממון - חשוד על השבועה, ממילא נמצא שעכשיו הוא חשוד על שבועה, ולא שייך לומר שמא עשה תשובה וחזר לכשרותו, שהרי הוא נשבע על הצד שהוא חשוד על הממון עכשיו.

ובקצות החושן שם הקשה, שמדברי **התוס'** בבבא מציעא (שם) מוכח שסובר, שגם אם אינו חשוד עכשיו, אלא היה חשוד בעבר, עדיין פסול לשבועה מן התורה.

אמנם **בנחל יצחק** (סי' צב סעי' ב ענף ה) כתב בביאור שיטת התוס', שחיוב שבועה אינו בכדי לברר האמת, אלא בכדי לפייס את התובע, ומשום כך אף שהוא חשוד על השבועה, מועילה שבועתו משום שיש בזה פיוס לתובע, ולפי דבריו גם אם עכשיו הוא חשוד כעת מועילה שבועתו. [ולפי דבריו קשה מה שהקשה הקצות החושן מהגמ' בבבא מציעא, ועיין בחידושי הגרנ"ט בבבא מציעא (סי' קמב), ובחזו"א כאן במה שכתבו לישב].

גמ': ת"ש דאמר רבא וחמישיתו וכו' שמע מינה

האם נפשט הספק רק לגבי שני חומשים או אף לגבי שני תשלומי כפל

את פשיטות הגמ', מבאר **רש"י** שנפשט שיש שני חומשים על ממון אחד, והוא הדין שיש שני תשלומי כפל על ממון אחד. וכן כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרא"ש**. וכתב לפי שיטתו שכל ספק הגמ' הוא לגבי הכפל, הוא משום שמצאנו שכפל פוטר מחומש, ונלמד מזה שגם חומש פוטר מכפל, והספק בגמ' האם כמו כן לא ישלם פעמיים את אותו חיוב, וממילא מכיון שנפשט שמשלם שני חומשים, הרי שגם נפשט שמשלם שני תשלומי. אמנם **הרשב"א** כתב בשם **ר"ח**, שאפשר שלא נפשט הספק לגבי כפל, וכן **הראב"ד** כתב, שלא נפשט הספק לגבי כפל.

קח, ב

*תוס' ד"ה תבעו

הטעם שהודאה שלא בפני הבעל דבר אינה מחייבת

מדברי התוס' מבואר, שהודאת בעל דין המחייבתו ממון, אינה אלא כשהודה בפני הבעל דבר. **ובתרומת הכרי** (סי' א בתנאי הראשון) כתב לבאר, שהודאה מחייבת כאשר היא הודאה על תביעה, אבל הודאה שאינה על תביעה אינה מחייבת, ותביעה לא נחשבת לתביעה, אלא אם היא תביעה

של הבעל דבר, אבל תביעה של אדם בעלמא אין לה תורת תביעה, ומשום כך אין ההודאה מחייבת אותו.

ובקצות החושן (סי' פא ס"ק י) מביא את דברי **הש"ך** (שם ס"ק כ) שכתב על פי כמה פוסקים, שמועילה הודאה שלא בפני הבעל דבר, וכתב הקצות החושן, שלפי דבריו מה שמבואר בגמ' כאן, שהודאתו לשומר אינה מועילה אם איננו נחשב כבעל דבר, הוא משום שלגבי הדין שהודאת בעל דין פוטרת מקנס, צריך שיהיה דוקא בפני התובע, וחלוק דין הודאת בעל דין המחייבת ממון, מדין הודאת בעל דין הפוטרת מקנס, וכמו שמצאנו חילוק שהודאת בעל דין לחייב ממון, אינה צריכה להיות דוקא בפני מומחים, ואילו הודאה לפטור מקנס, צריכה להיות דוקא בפני ב"ד מומחים, וכמו שמבואר בגמ' לעיל (עד, ב).

בהמשך דברי התוס'

מדוע אם הספק היה לענין הקרן לא ניתן היה לפשוט לגבי הכפל

בדברי התוס' שאם היו מסתפקים לענין הקרן, לא היה ניתן לפשוט מזה, מה הדין לענין קנס, כתב **המהרש"א** לבאר, שהכוונה שבאופן שנשבע לשקר, באמת מועילה הודאתו לענין לחייב קרן, והטעם, מכיון שהשומר חייב לשלם למפקיד, לכן ברור שיש לו דין תובע לגבי הגנב, מאחר שהוא מתחייב לשלם על גניבתו של הגנב, אמנם עדיין לא תועיל הודאה זו של הגנב לשומר לפוטרו מן הכפל, מכיון דהשומר אינו שליח של הבעלים לתבוע את הגנב, ונמצא שתביעתו אינה עומדת אלא על הקרן ולא על הכפל, ומשום כך הודאת הגנב אינה נחשבת הודאה לגבי הכפל.

גמ': אמר רבא אם באמת נשבע נפטר הגנב בהודאת שומר וכו'

גירסת רש"י הפוכה מגירסת הגמ' שלפנינו וביאורה

רש"י גרס בדברי הגמ' הפוך מהגירסה שלפנינו בגמ', שאם באמת נשבע לא נפטר גנב בהודאת שומר, ופירש משום שלא מוטל על השומר לדון עם הגנב, מאחר שהוא פטור מלשלם למפקיד, ואם בשקר נשבע נפטר גנב, משום שמוטל על השומר לדון עם הגנב, מאחר שהוא חייב לשלם למפקיד. והקשה על זה, שאם כן כל שכן כשעמד להשבע לשקר ולא הניחוהו, שיש לו לגנב להיפטר, משום שמוטל על השומר לדון עם הגנב מאחר שהוא חייב לשלם. אמנם **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה** כתב כגירסא זו, ומבאר את דברי רבא, שאם באמת נשבע, נמצא שלא נעשה גזלן על הפקדון, ומשום כך אין לו לדון עם הגנב, אבל אם נשבע לשקר הרי נעשה גזלן על הפקדון, וכמו כל כופר בפקדון שנעשה גזלן, ואם כן יש לו לדון עם הגנב, ומכל מקום קודם שנשבע, לא נעשה גזלן וכמבואר בגמ' לעיל (קה, ב), שכל מה שאמר רב ששת שנעשה גזלן בכפירה לבד, הוא רק באופן שהיה הפקדון ברשותו, אבל אם נגנב מרשותו לא נעשה גזלן בכפירה לבד משום שמשתמט, והסתפק רבא במקרה שעמד להשבע רק שלא הניחוהו בעלים, האם בזה אנו אומרים שכיון שעמד להשבע הרי בזה מוכח שמה שכפר, אינו כוונתו להשתמט בזה, אלא מוכח שכוונתו לגזול, או שכיון שלא נשבע לבסוף אנו אומרים שלא נעשה גזלן.

גמ': נגנבה באונס והוכר הגנב וכו' עושה עמו דין ואינו נשבע

עושה עמו דין – עם הבעלים או עם הגנב

בביאור דין הגמ' שעושה עמו דין ואינו נשבע, כתב **רש"י** שהכוונה שמשלם לבעלים והשומר יפרע מן הגנב. **וברשב"א** נראה, שלפי זה 'עושה עמו דין' פירושו - עם הבעלים. והקשה מדוע לא אמרה הגמ' 'רצה נשבע רצה משלם', ועוד הקשה מאיזה טעם אמר רבא שגם שומר חינם, עושה עמו דין, כלומר, שצריך השומר לשלם לבעלים, הרי מכיון שלא פשע, אין עליו חיוב תשלומים, ולענין חיוב לדון עם הגנב אפשר לבאר, שכמו שאם היה רואה את הגנב, היה מחויב למנוע ממנו לגנוב, כמו כן כאן חובתו לדון עמו שיחזיר הגניבה, אבל מדוע יצטרך לשלם כל עוד שלא החזיר הגנב את הגניבה. ומשום כך כתב הרשב"א לפרש, שהפירוש 'עושה עמו דין' הכוונה - עם הגנב, וחיובו רק לדון עם הגנב, אבל אינו משלם גם כל עוד לא שילם הגנב, וגם בשומר שכר חיובו רק לדון עמו, כיון שמדובר בגניבה באונס ששומר שכר פטור עליה, אלא שמכל מקום, מכיון שהוא ש"ש מודה אביי שמחויב לדון

עם הגנב להוציא ממנו את הפקדון, אבל אינו צריך לשלם כל זמן שלא הוציא את הגניבה מתחת יד הגנב.

גמ': אמר לך רבא וכו' כגון שקדם ונשבע וכו'

הטעם שקדם ונשבע פוטרו מלדון עם הגנב וההבדל בין שומר חינם לש"ש לענין זה

בביאור דברי רבא שקדם ונשבע, כתב **השיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה**, ששומר חינם כל זמן שלא נודע הגנב, אין לו מחויבות לטרוח למצוא את הגנב, אלא רק כשנודע הגנב הוא מחויב לטרוח ולדון עמו, ומשום כך אם קדם ונשבע קודם שנמצא הגנב, נמצא שבזמן שנשבע לא היה עליו שום חיוב מחמת קבלת שמירתו, ומשום כך הסתלק מתורת שומר, ומעתה אף אם נמצא הגנב כבר אינו צריך לדון עמו. לעומת זאת בשומר שכר, הדין שגם קודם שנמצא הגנב, מחויב הוא לטרוח ולמצוא את הגנב אם יכול, ומה שהוא נשבע מועיל אמנם לפוטרו מממון, אבל לא הסתלק לגמרי מחיובי השמירה שקיבל, שעדיין מחויב הוא לטרוח למצוא הגנב, וכיון שגם אחר שנשבע לא הסתלק לגמרי מחיובי שומר, ממילא גם כשנמצא הגנב מחויב הוא לדון עמו, שהרי מעולם לא הסתלק ממנו דין שומר.

גמ': רבה זוטי בעי לה הכי נגנבה באונס וכו'

מחלוקת הראשונים האם רבה זוטי מוכרח לחלוק על אביי ורבא

בביאור דברי רבה זוטי, כתב **בשיטה מקובצת** בשם **הרמ"ה והרא"ש**, שרבה זוטי אינו מסכים עם דברי אביי ורבא, שבשומר שכר אם נמצא הגנב, צריך השומר לעשות עמו דין, כי אם הדין הוא שצריך לעשות עמו דין, בהכרח אם כן, שלא כלתה שמירתו עדיין, ומשום כך בוודאי שאם החזירה הגנב, עדיין יש לו דין שומר שכר, ומחויב הוא בשמירת הבהמה ככל שומר שכר, ורבה זוטי סובר שיתכן שכלתה שמירתו, שאפילו אם החזירה הגנב כבר כלתה שמירתו, ואם כן בוודאי ברור שאינו צריך לעשות דין עם הגנב. אמנם **הרמב"ם** (הל' שאלה פ"ח ה"ו) פסק כאביי ורבא, ששומר שכר עושה דין עם הגנב, ולמרות זאת פסק את ספיקו של רבה זוטי.

והפני יהושע כתב, שכל מה שמבואר ברמ"ה ובראש, שלאביי ורבא ברור שהוא מחויב בשמירה אם החזירה הגנב, הוא רק לפי שיטת רש"י שאביי ורבא סוברים שהשומר משלם לבעלים, וצריך לדון עם הגנב, שכיון שאמרנו שצריך לשלם, בוודאי שאכתי נחשב לשומר, וממילא אם החזירה הגנב הרי הוא מחויב בשמירתה, אבל לשיטת הרשב"א שרק מחויב לטרוח לדון עם הגנב, ניתן לומר שאם החזירה הגנב לא יצטרך לשמור את הבהמה, וממילא מכיוון **שהרב המגיד** על הרמב"ם שם, כתב ששיטת הרמב"ם כהרשב"א, משום כך מובן מדוע הביא הרמב"ם להלכה גם את ספיקו של רבה זוטי.

אמנם **בחזו"א** נראה, שגם אם נאמר שאין צריך השומר לשלם, מכל מקום כיון שהוא הוא מחויב לדון עם הגנב, אם כן נראה בוודאי שאחר שידון עמו, הרי הוא יצטרך לשמור על הבהמה עד שתחזור לידי הבעלים, ואם כן מדוע שונה הדבר אם החזירה הגנב בעצמו, ומדוע לא יצטרך לשמור כל זמן שהבהמה ברשותו, וכתב שאפשר שבאופן שמחזיר הגנב, נמצא שכל זמן שלא החזיר ולא עשה תשובה, הרי לא מוטל על השומר כלום, ואם כן כלתה שמירתו, ומשום כך לא יצטרך לשמור אף אחר שהחזיר הגנב את הבהמה.

Dirshu
דרשו ד' ועוזו
קרן עולמית לחיזוק
ועידוד לימוד התורה