



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא מציעא - פרק שישי

פרק השוכר את האומנין

דף עה עמוד ב - דף פב עמוד ב

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"איך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית

טבת תשפ"ו פתח תקוה



לזכות בתי

נחמה דינה בת אורלי
לשנת הארבעים

בעלה יונה בן איידל הכהן בלום
פסח צבי בן נחמה דינה הכהן בלום
שניאור חיים אריה בן נחמה דינה הכהן בלום
אוריאל בן נחמה דינה הכהן בלום
מנחם מענדל בן נחמה דינה הכהן בלום

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אפ <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל, פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1, 2; פרק ט-הגוזל עצים 1, 2; פרק י-הגוזל ומאכיל.
מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.
מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוכלין.
מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א, 1א-2ב, 1ב, 2ג, 21א; פרק ה.
מסכת גיטין: פרק א, 2; פרק השולח 1.
מסכת קידושין: פרק ב-האיש מקדש.

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרק א - ב; ג-ד-ה.
סדר מועד
מסכת שבת: פרק יב-הבונה.
מסכת פסחים: פרק א, 1.
מסכת תענית:
מסכת מגילה:
מסכת מועד קטן: פרק ג-ואלו מגלחין.

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא מציעא - פרק השוכר את האומנין

הקדמה - התוס' הינם אור גדול בימי הביניים החשובים, וכיצד מתקופה של מסעי הצלב פרחו שיטתם



התוס' הינם אור גדול בימי הביניים החשובים

המפעל המדהים של בעלי התוספות (ממשיכי דרכו של רש"י בצרפת ואשכנז במאות ה-12 עד ה-14) הינו כנקודת אור אינטלקטואלית בתוך מה שמכונה לעיתים "חשכת ימי הביניים". דבר זה התבטא בצורת הלימוד. עד אז השיטה היתה קבל את האמת ואל תתמרד. מה שיצר קיפאון מחשבתי גם אצל אומות העולם בנטייתם אחר הכנסיה, וללא יכולת עירעור. ואילו התוס' יצרו מהלך בו יש מקום לשאלות. רק מאחר וביהדות אין פחד משאלות, יש לשאול ולקבל על כך תשובות, וגם מותר להישאר בצריך עיון, ולדעת שכעת אין לי את התשובה.

התוס' ראו סתירות בין גמרות שונות, ולא נבהלו מכך, אלא אדרבא, ניתחו וביארו זאת בעומק אחר עומק. וכאשר יש דיון, הרי אפילו רשאים הם לחלוק על רש"י שהוא אביהם הן מבחינה רוחנית והן מבחינה גשמית. אלא שהשאלה אינה נובעת מזלזול, אלא שיש להבין או קשה, כי לאחר מכן יהיה גם מה לומר. ובחלק מהדברים האמת יכולה להיות בעלת מספר גוונים, ואין לחשוש מכך. אדרבא רק במקום ששואלים מתקדמים. אלא שיש לדעת מלכתחילה כי התורה היא אמיתית ומדויקת ותפקידנו הוא רק לצלול ולהבינה בעומק מחודש.

דבר שהוא ממש מפתיע, כי דווקא בתקופה של רדיפות מסעות הצלב ואיומים על החיים, המשיכו התוס' באותו העמק ובעוצמה מבהילה. יש אמת שהיא מעל למצב. הם גם התאימו את ההלכה לפי המציאות, לא ששינו את ההלכה, אלא ראו כיצד לחיות על פי הלכה. וכגון שרשאים לקדש אשה בגיל מוקדם, כל עוד יש תקציב כלכלי, למרות הגיל.

תקופת בעלי התוספות ליוותה את מסעי הצלב, שבהם קהילות יהודיות בצרפת ובגרמניה נחרבו. ודווקא מתוך ה"חשכה" של הפרעות והגזרות, הישיבות של בעלי התוספות (כמו בבעלי, רמרי, ופריז) הפכו למגדלור של יצירה. וגם עומק הבנתם השאיר אותם כאי של אור מול הזלזול והמסיונריות.

כיצד ניתן היה להגיע למזאת עוצמה בתוך זמן של לחץ מסעי הצלב

הפרדוקס שאתה מצביע עליו הוא מן המרתקים בהיסטוריה: דווקא בתקופה של חוסר ביטחון קיומי, רדיפות אכזריות (פרעות תתנ"ו ואילך) ומשבר כלכלי, נוצר אחד המפעלים האינטלקטואליים הכי "קרי רוח", לוגיים ומסודרים בתולדות האנושות. העוצמה הזו לא הגיעה למרות הלחץ, אלא במידה רבה בגללו ודרכו. ניתן לתלות זאת במספר גורמים מרכזיים:

"קהיליית הלומדים" כרשת ביטחון רוחנית - בעלי התוספות לא פעלו כיחידים, אלא כרשת. שיטת הלימוד שלהם התבססה על ניידות: תלמידים נדדו משיבה לשיבה (מרמור,

לדמפפיר, לפריז ולוורמס), והביאו איתם "תוספות" (רשימות) ממורים קודמים. דבר זה הוליד באופן מגוחך תוצאה הפוכה, ויצר עוצמה, כשקהילה אחת הותקפה, הידע לא אבד. הוא כבר היה משוכפל אצל תלמידים בישיבה אחרת. הדינמיות: הנדודים הכפויים בגלל המלחמות דווקא הפיצו את תורתם במהירות רבה יותר ברחבי אירופה.

יצירת "עיר מקלט" אינטלקטואלית - ככל שהעולם בחוץ הפך לתוהו ובוהו ומסוכן, כך הפך הדיון בתלמוד למרחב שבו שולט סדר מוחלט. הלוגיקה כחוסן: בעלי התוספות יצרו מערכת חוקים פנימית שבה "קושיה" ו"תירוץ" הם הכלים היחידים. בתוך בית המדרש, היהודי לא היה נרדף חסר ישע, אלא "גיבור" אינטלקטואלי שיכול להכניע סוגיות קשות. התעלות מעל המציאות: הכושר להתרכז בפרטי פרטים של דיני נזיקין או קורבנות בזמן שצלבנים עוברים בחוץ, העניק לקהילה תחושת נצחיות - "הם יכולים להרוג אותנו, אבל לא את המחשבה שלנו". ויש המכנים זאת בחינה של תיבת נוח, בבחינת בא אל התיבה, תיבות התורה.

מודל "הישיבה המקצועית" (המעבדה של ר"י הזקן) - הפריצה הגדולה של התוספות הגיעה בישיבתו של ר"י הזקן (נכדו של רש"י) בדמפפיר. הוא חילק את העבודה בצורה מופתית והגיונית: לפי המסורת, היו בישיבתו 60 תלמידים חכמים, וכל אחד מהם הופקד על מסכת אחת בלבד שבה היה בקיא בעל-פה בצורה מוחלטת. בזמן הדיון, כשהתעוררה סתירה, ר"י היה פונה ל"מומחה" של אותה מסכת ושואל אותו על המקור הרלוונטי. שיטה זו אפשרה להם לסרוק את כל התלמוד (אלפי דפים) בחיפוש אחר סתירות תוך שניות - יכולת שהקדימה את ה"חיפוש" הממוחשב ב-800 שנה.

קידוש השם ו"גבורת הרוח" - מסעי הצלב הולידו את מושג "קידוש השם" האשכנזי. בתפיסה של בעלי התוספות, הלימוד היה חלק מהמאבק על האמת. רבים מבעלי התוספות עצמם היו קורבנות או עדים לפרעות. למשל, רבנו תם כמעט נרצח במסע הצלב השני וניצל בס; רבי יום טוב מיוני נרצח בטבח ביורק. הידיעה שהזמן קצוב והסכנה קרובה לא שיתקה אותם, אלא יצרה דחיפות ליצור, לכתוב ולחתום את התורה כדי שלא תישכח.

בשורה התחתונה: עוצמת התוספות היא עדות ליכולת האנושית להמיר לחץ חיצוני לאנרגיה יצירתית. המוח היהודי פיתח "שריון לוגי" שהיה חזק יותר מהשריון של האבירים הצלבנים.

השוואה של תנועת החסידות להקמת ויצירת התוספות

בהערת אגב, גם החסידות צמחה לאחר פרעות ת"ח ות"ט ומסע של שברון רוחני של כפירה בשבתאות. וגם החסידות יש בה פריצת דרך מחשבתית, כאשר בחסידות לא מתביישים גם כן לשאול ולהעמיק. ובמובנים רבים, היכולת של

אדמו"רים חשובים, כמו הדברי חיים מצאנז, האבני נזר מסוכטשוב והצמח צדק מחב"ד. אלא השפע חיים מצאנז דרש ללמוד הדף היומי עם תוספות, ומחסידיו דרש שיהיו בקיאים בעל פה ויבחנו על מאות דפי גמרא עם תוספות בעל פה. והקים לרבים את מפעל הש"ס, בו לימוד התוס' הוא בסיס הן בלימוד הגמרא והן בלימוד ההלכה. האבני נזר בהקדמתו הידועה באגלי טל, מבאר את החובה להתענג מלימוד התורה, ומתלמידיו היו ראשי ישיבות גם בחכמי לובלין וגם בחב"ד. ובחב"ד, הרבי מינה ארבעה עשר מצטיינים, שהיו שבעת הקנים בניגלה ועוד שבעת הקנים בפנימיות התורה. ולא בכדי השפת אמת מחסידות גור מבאר את הגמרא בעומק מחשבת ייחודי. מבלי שהדבר יפריע לו ליצור חידושי חסידות עמוקים ויסודיים.

התפשטות החסידות בריבוי מקומות לא רק שהקטין אותה, אלא הרחיב אותה ונתן לה עומק בריבוי גוונים. שהרי רבים היו תלמידים שהיו בעלי ניגלה בעומק עצום, והדבר כלל לא מנע מהם לנצל את דרך הלמדנות גם לעולם המחשבה והרגש. עצם ההתייחסות לא לקיים את הדברים כמצוות אנשים מלומדה, היא מזכירה את ההפיכה המחשבתית של בעלי התוספות. ואדרבא הם מנעו את תנועת פלפול ההבל, וחזרו ללימוד עם העמקה גם בלמדנות הניגלה וגם בפנימיות התורה. ובכך יש לסלק טעות נפוצה, לכל מי שאינו יודע מספיק על החסידות, כי החסידות באה להחליף את הלמדנות. ואילו יש כמה חסידויות בהם הדגש ללימוד בעומק כולל הניגלה, היה לחם חוקם. ואין זה רק ששלושת עמודי ההוראה בזמנו היו



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא מציעא פרק השוכר את האומנין

ההתייחסות לחזרה באמצע היום

[דף עה עמוד ב]

לשון תוס' הרא"ש "ורב נמי, דאמר פועל חוזר בו אפילו בחצי היום - לא איירי אלא בשכיר יום, והא דתניא לקמן בשמעתין השוכר את הפועל, ובחצי היום שמע שמת לו מת או שאחזתו חמה - אם שכיר הוא וכו' ואיירי בשכירות ובקבלנות ונקט פועל, הכי פירושא, אם פועל הוא כדאמרת, דקתני, פועל כך הוא דינו, ואם קבלן הוא - כך הוא דינו." כי בקבלן ידו על התחתונה. כלומר, יש לנו כאן התייחסות שונה למקרה האם מדובר בפועל או בקבלן. ולכן מה שלא נקט מילה כללית כמו אומן, כי לא המילה הכללית קובעת, אלא האם הוא שכיר יום, או קבלן. ומאחר וממילא נדרש הוא לפתוח את הדיון, הרי יכל לומר פועל, כי ממילא לאחר מכן יתייחס בנפרד לדין הקבלן.

את הקרר -

בשני רישין והוא בעל קרון.

ולספרים דגרסי קדר,

"ל דלהכי נקט קדר,

לפי שקדרים רגילין להיות להם קרונות.

המשנה מחלקת ביכולת הפועל לחזור בדבר האבד

אם שכר אדם את החמר, המנהיג את החמור עם משא עליו, וכן אם שכר אדם את הקדר שהוא בעל קרון, כדי להביא פריפרין, עצים מחוטבים ונאים, כדי לעשות לו מהן אפריון, וכדי להביא חלילין לכלה, לשמח אותה בנגינתם ביום שמחתה. או ששכר אותם כדי להביא את החלילים לקונן בהם למת.

וכן אם שכר פועלים להעלות פשתנו מן המשרה, אשר שורים בה את הפשתן, כשהוא עדיין בגבעוליו.

וכן אם שכר פועלים לכל דבר שאבד, אם הוא לא ייעשה מיד, ואינו יכול לדחות את מלאכתו לזמן אחר.

וחזרו בהן הפועלים, ואינם עושים את המלאכה, והשוכר אינו יכול למצוא עתה פועלים שיסכימו לעבוד במחיר רגיל, במקומם, כגון במקום שאין שם אדם לשוכרו למלאכה במחיר הרגיל בשוק.

הרי הוא שוכר עליהן, במקומם, פועלים אחרים, ואפילו במחיר רב. ועל הפועלים הראשונים מוטל לשלם את שכרם של האחרונים מחשבון המשכורת שלהם. או מטען, מטעה בעל הבית את הפועלים הראשונים, ומבטיחם להעלות להם שכרם כדי שלא יחזרו בהם, אך אינו מחויב לקיים את הבטחתו, כיון שאין הם רשאים לחזור בהם ולהפסידו, שהרי נשכרו למלאכת דבר האבד.

אך אם אינה מלאכת דבר האבד, אינו רשאי להטעותם, ולכן, אם ישכור פועלים אחרים במקומם במחיר יקר, אין הם חייבים לשלם להם מחשבונם.

התוס' מדייקים האם המשנה מדברת על קדר או קרר

יש שכתב שכן צריך לגרוס גם בפירוש רש"י, שהרי כתב רש"י 'קדר - בעל קרון'. ולפי הפירוש השני שבתוספות - אין

השוכר את האומנין -

משמע ליה, **בין בשכיר יום בין בקבלנות,**
אבל בפרקין דבתר הכי (דף פג.) נקט פועלים,
משום דפועלים לא משמע אלא שכירי יום,
דבהכי מיירי,
כדאמר התם בזמן שאמר להשכים ולהעריב,

ורב נמי,

דקאמר (לקמן עז.),

פועל יכול לחזור אפילו בחצי היום,

דוקא בשכיר יום איירי ולא בקבלן,

כדמוכח בשמעתין,

ולכך נקט פועל ולא אומן.

וא"ת,

דתניא לקמן בשמעתין (שם),

השוכר את הפועל,

ובחצי היום שמע שמת לו מת,

או אחזתו חמה,

אם שכיר הוא כו',

ואם קבלן הוא כו',

כיון דברייתא מיירי בין בשכיר בין בקבלן,

אמאי נקט פועל,

ה"ל למינקט אומן דמשמע תרוייהו.

וי"ל,

דה"ק,

אם שכיר הוא,

כדאמר השוכר את הפועל - נותן לו שכרו,

ואם קבלן הוא כך דינו,

ומשום דבעי למתני ובחצי היום,

וחצי היום - לא שייך למתני אלא אשכיר יום.

התוס' נעמדים על חילוק הלשון בין אומנים לפועלים

בשני הפרקים הסמוכים

מדדיקים התוס', כי הלשון של אומנים בתחילת פרק זה, אינו מגביל רק לשכירי יום, אלא אף לאומן שהוא קבלן. וזה בניגוד לפרק הבא בו כשצינו פועלים, חייבים לצמצם שמדובר רק בשכירי יום. שהרי הפרק ממשיך שאומר להם להשכים ולהעריב, דבר שכלל אינו שייך בקבלן. וגם היכולת לחזור בחצי יום, הוא רק למי שמוכר את זמנו, שהוא השכיר. שהרי הפועל מקבל תשלום על זמן עבודתו, ואילו הקבלן מקבל את שכרו רק על תוצאת עבודתו.

ההבנה כיצד נוצרה רק תרעומת

אומרת המשנה "השוכר את האומנין והטעו זה את זה - אין להם זה על זה אלא תרעומת." ותרעומת הוא רק כאשר אינם יכולים לתבוע את ההפסד שנוצר. וכמו שהשליח שיקר להם, ואמר פחות ממה שהגיע להם, בבחינת אל תמנע טוב מבעליו.

הגמרא מביאה שני מקרים של שליח ששינה מדעת בעל הבית, כלפי מטה וכלפי מעלה. המקרה הראשון המוצג בפשיטות, הוא שבעל הבית אמר לשליח שישכור בסכום הנמוך של שלוש והשליח העלה ואמר להם בארבעה, אך הם הפועלים אמרו לו רצוננו כמו שאמר בעל הבית. ובאים התוס' ומפרשים מקרה זה, שהכוונה שאומרים לו כמו שאמר בעל הבית היא רק לחיוב, שאנו בטוחים וסומכים עליך, שכך אמר בעל הבית שברצונו לשכור במשכורת הגבוהה של ארבעה.

המקרה בו השליח מפחית מהסכום האמיתי, ולמה מתכוונים הפועלים באומרים כמו שאמר בעל הבית

אלא שבגמרא מובא מקרה נוסף, בו הגמרא חוקרת, בו השליח מפחית להם. בו בעל הבית אמר לשליח שישכור לו פועלים בארבעה, והוא הלך ואמר להם בשלושה. אז הם עונים לו, שהם מוכנים כמו שאמר בעל הבית. האם סומכים הם על דיבורו של השליח, והם מאשרים שהם סומכים עליו כנציג של בעל הבית, ועל דעת זה הם נשכרים, או שהם סומכים רק כלפי מעלה.

ואז במקרה זה אם בעל הבית אפילו אמר יותר מארבעה, הרי הם סומכים על השליח שלא אמר להם פחות ממה שבעל הבית באמת אמר. ואם הוא שיקר והפחית, הרי אין לו סמכות לסגור איתם את ההעסקה.

דעתייהו אעילויה -

באמר להו שכרכם עלי איירי,
דאי אמר להו שכרכם על בעל הבית,
מאי נפקא מינה?

אי דעתייהו אעילויה,
דבעל הבית לא ישלם להם, אלא מה שהתנה.
ר"י וכן רבינו חננאל.

בעל הבית שלח שליח לשכור פועלים

אלא שיש שני מצבים כיצד יש להתייחס לשליח. מצב אחד בו השליח אומר שכרכם עליי, ומצב שני בו השליח אומר שכרכם על בעל הבית. במקרה בו בעל הבית אמר שלושה ובא הוא ואמר ארבעה, הרי עם היות והם מחפשים רק להעלות, הרי מאחר והסתתר מאחורי בעל הבית, לא יוכלו לתבוע אותו, ובעל הבית לא ישלם להם אלא רק מה שהתנה. ורק במקרה בו הוא אומר שכרכם עליי, הרי עם היות והם אומרים לו על דעת הבית, הרי משמעות אמירה זו, אינה שהם עושים חוזה עם בעל הבית, אלא שהחוזה הוא מולו, בבחינת שכרכם עליי, אלא התביעה היא לפי מה שאמר באמת בעל הבית אם אמר יותר. והיות והפועלים היודעים, כי הוא רק שליח, ומאחריו נמצא מישוהו. וכל עניין התרעומת לא יועיל, כי אנו מחפשים לידע כמה ישלם. ויש שחילקו אם

פירוש התיבה קדר בעל קרון אלא בעל קדירות, אלא שקדרים רגילים להיות להם קרונות. יש לשים לב כיצד יש אותיות שעלולה להיות בהם טעות דפוס, שהרי דלית וריש דומות הן בכתובת. (אגב היום השגיאות גם באות מכיוון אחר של הקלדה, והרבה שגיאות הם בגלל אות דומה במקלדת).

פרייפרין -

דבר האבוד חשיב לה,
שעתה זמנו הוא לעשות.

החילוק בין דבר האבד, שלכן התירו לו להתחכם עם מי שמנסה לנצלו

המשנה מביאה שני מצבים עם שני דינים. הדין הרגיל שאף שהטעה אותו אין כאן תביעה ממונית, אלא תרעומת בלבד. "השוכר את האומנין והטעו זה את זה - אין להם זה על זה אלא תרעומת." הדין השני הוא בדבר האבד, שם התירו לו להטעות את הפועל להבטיח לו מעבר למה שסוכם בתחילה, ולא על מנת לקיים זאת, שמלכתחילה אין הכוונה לעמוד בתנאי זה. "שכר את החמר ואת הקדר להביא פרייפרין וחלילים לכלה או למת, ופועלין להעלות פשתנו מן המשרה, וכל דבר שאבד, וחזרו בהן - מקום שאין שם אדם, שוכר עליהן או מטען."

מעירים התוס' שהצורך בפרייפרין הוא רק עכשיו

ברור הוא כי הצורך לעצים הללו הוא ייחודי להכנת אפיריון לכלה, ואלמלא שהצורך הוא מידי רק לעכשיו - לא היה לוקח זאת. ולא היה שוכר את אותו אדם להביאם. ולכן דבר האבד אינו רק על מה שהוא מפסיד כסף, אלא גם על מניעת דבר שצורך רק עכשיו. וכיוונתי לדברי הריטב"א "פירוש בהאי בבא איירי תנא, בדאיכא דבר האבד בתרי גוונא, או שיש דבר האבד בממון ממש, דומיא דלהעלות פשתנו מן המשרה, או בדאיכא הפסד רצונו שלא נעשה כוונתו ומתאחרין מעשיו, כגון ההיא דמת וכלה וקתני דבתרווייהו שוכר עליהן או מטען."

[דף עו עמוד א]

ואזיל איהו אמר להו בארבעה דעתייהו אעילויה -

והא דאמרו ליה כמו שאמר בעה"ב,
היינו, מהימנת לן,
דהכי אמר בעה"ב.

אי נמי,
משום דאי אמר בעל הבית טפי מארבעה,
שיהא להם כמו שאמר בעל הבית,

והיינו דמבעיא ליה בתר הכי,
אי אמרינן - מהימנת לן דהכי אמר בעה"ב,

אי - **משום דדעתיה אעילויה.**

שהיתה קטטה ביניהם, ופועלים פייסו, שלא יצטרכו לחפש ולמצוא מקום להשתכר.

המשנה דנה על סוג עבודת פועלים לקבלנות וערך עבודתם השתנה, ומהי המשמעות של חזרה

המשנה לאחר שדנה בדבר האבד, וראינו כי חכמים באו להגן על השוכר, שלא ינצלו אותו הפועלים על כך שהוא במצב חירום, בו הוא נזקק לעבודה רגילה בצורך רב יותר, ועבורו אכן שווה עבודה מסויימת יותר ממה ששווה ערכה בשוק. ולכן אם הפועלים ינצלו מצב זה, וירצו לגבות יתר ממה שמגיע להם, התירו למשכיר להטעות אותם, שיקבלו יותר ממה שקבע, ולא יצטרך ליתן להם אלא כפי שבאמת מגיע להם, וכפי שהתנה עימם בתחילה, לפני שחזרו בהם על מנת שיוכלו לקבל מעבר למה שקבע בתחילה.

כעת עוברת המשנה לדון על השוכר את הפועלים בקבלנות, עם מחיר נקוב מראש, ואף כאן יכול להיות תנודה בערך העבודה, שהפועלים מתייקרים או עבודתם הוזלה. וגם כאן באו חכמים ודאגו שמי שחוזר בו ומשנה ממה שנקבע תחילה - הרי ידו על התחתונה. ואכן המשנה אומרת זאת על הפועלים האומנים (בקבלנות) וחזרו בהם לאחר שהתחילו מלאכתם, ידם על התחתונה -

דהיינו, אם עלה שכר הפועלים בשוק, ואינו יכול למצוא עתה פועלים שיסיימו מלאכתו תמורת שכר הדומה למה שקבע עם הראשונים, רשאי הוא לנכות משכרם של הראשונים את שיעור השכר שיצטרך להוסיף לשכר פועלים אחרונים.

מאחר והפועלים עצמם יכולים לסיים עבודתם, הרי אם התייקרה, בעל הבית אינו ראוי שיפסיד על חזרתם

שהרי רבי דוסא לומר, שמאחר והם בעצמם היו יכולים לסיים את עבודתם ולקבל את מה שהתנו תחילה, ובכך שהם חזרו, הם גורמים הפסד לבעל הבית, נותנים להם להכריע, או שיקבלו פחות ממה שנקבע על ערך מחצית העבודה, על מנת שהסכום הכולל יהיה כפי שנקבע, או שיסיימו בעצמם את מה שנקבע תחילה. והגנה זו אינה רק לטובת בעל הבית, אלא שאם הוא יחזור, בשעה שהוזלה העבודה, גם כאן ידו על התחתונה. שאם הוזלו הפועלים אינו יכול לחזור בו ולהפסיד שכרם.

חזרת בעל הבית בשעה ששכרם עולה - אינו דורש ממנו ליתן להם תשלום רב יותר

מדויקים התוס', מדוע רש"י בחר לבאר על הוזלת הפועלים, ולא על מצב בו הפועלים התייקרו. ויצטרך ליתן להם מעבר למה שנקבע תחילה. כי דבר זה אינו הגיוני. כי אם שכרם עולה בשוק, והוא חוזר בו, הרי הוא בעצם עושה להם טובה, כי כעת כשהם פנויים, יצליחו לקבל מעבר למה שקבעו איתו. ואם לא היה חוזר בו, היו מקבלים כפי מה שקבעו עימו תחילה.

התוס' דנים על מקרה הפוך בו חזר בעל הבית והתפייסו הפועלים, כשהוזלה עבודתם

כאשר הוזלה עבודתם, וכעת חוזר בו בעל הבית, הרי הפועלים במצב בו הם מפסידים. ולכן מה שחוזר בעת הבית,

עבודתם היתה באופן שניתן להוכיח שאכן התאמצו ועשו לו עבודה משובחת של ארבעה.

השוכר את האומנים וחזרו בהם ידם על התחתונה -

שאם קבלו כמה לקצור בשני סלעים,
וקצרו חציה,
והוקרו פועלים,

ושוה מה שעתיד לעשות סלע וחצי,
וחזרו פועלים,

**לא יתן להם רק חצי סלע,
לפי שיצטרך לתת סלע וחצי לקצור חציה השני,**

והיינו כרבי דוסא,
ואם בעל הבית חוזר בו - ידו על התחתונה,
פירש בקונטרס,
אם הוזלו פועלין, ואין שוה החצי אלא שקל,
וחזר בו בעה"ב - יתן להם סלע וחצי,
לפי שבחצי הסלע - ימצא שיגמרו קצירו,

**ולא רצה לפרש,
דידו על התחתונה, כשהוקרו פועלין,**

**ויתן להם סלע וחצי,
על חצי שעשו כמו ששוה עכשיו,
שאין זה סברא,**

**כי למה יתן להם בעה"ב,
יותר ממה שהתנה עמם,**

כיון שאין מפסידין בחזרת בעה"ב,
ואדרבה יותר מרוויחים,

**שעתה ימצאו,
שיתנו להם סלע וחצי לקצור חצי קמה,
והוא - לא היה נותן להם כ"א סלע.**

וא"ת,
דאמר לקמן (דף עז.),
אמר מר או יגמרו מלאכתם ויטלו ב' סלעים,
פשיטא,

לא צריכא, דזל עבדתא,
ואימר בעה"ב ופייסוהו פועלים,
**והשתא למה חוזר בעה"ב בזה,
בשביל שהוזל המלאכה,
מה מרויח בחזרה,
הלא צריך ליתן להם סלע וחצי על מה שעשו?**

ופועלים נמי - למה פייסו,
כיון שאין מפסידים כלום?

וי"ל,
דבעה"ב חוזר מחמת שנאה,

והכא - סמך בעל אגריעותא דידה.

הגמרא מביאה בעניין לסמוך על דיבור לגבי פועלים, דיון בנושאי גט, בפער בין אמירת השליח והאשה

הדיון עד עתה היה האם הפועלים סומכים על דברי השליח שמביא להם עבודה או על דברי המשלח בעל הבית. והגמרא דנה בנושא דומה הקשור לגדרי איסור והוא גיטין. הבעל מעוניין לגרש את אשתו, וכאן הדבר יכול להתבצע על ידי שליחים, השליח של הבעל הוא השליח להולכה, והשליח של האשה הוא השליח לקבלה. ודנים על מקרה בו האשה מבקשת שהשליח יביא עבודה את הגט, הרי אף אם השליח יבוא ויאמר שהוא התמנה לשליח קבלה, פוסקים שהדבר אינו מועיל. אמר רב נחמן, אמר רבה בר אבא אמר רב: אפילו הגיע גט לידה, באמצעות השליח, היא אינה מגורשת.

שהרי הבעל לא מינהו לשליח הולכה, והאשה אף היא לא מינתה אותו כשלוחה לקבלה, ומשום כך אינה מתגרשת בגט זה, שהרי לא נמסר לה ישירות מהבעל.

על כל פנים הגמרא בוחרת לנתח מקרה זה. ויש בו שני צדדים, וכפי שתבאר הגמרא. ומכל מקום, שמעת מינה, מדברי רב, שאדיבורא דידה סמך, שמאמין הבעל לדבריו של שליח האשה, ובאומרו שהוא נותן את הגט כמו שאמרה האשה, הוא סומך את דבריו על דברי השליח, ולא התכוון לומר שהוא עושה זאת כפי שהוא עצמו רוצה, ולכן הוא לא עשה אותו לשליח הולכה. [וכיון שהאשה לא עשתה אותו שליח קבלה, היא אינה יכולה להתגרש על ידו].

דאי סלקא דעתך דאדיבורא דידה קא סמך, אם כן, מבי מטי גיטא לידה, מיהא תגרש, שהרי לא האמין הבעל לדבריו, ולא שלח בידו את הגט אלא כרצון האשה, ואם כן שליח הולכה הוא, ומגורשת לכשיגיע גט לידה. שהרי רצון האשה שיעשהו הבעל לשלוחו. ואם כן, הוא הדין במקרה של הפועלים, הם אינם מאמינים לדברי השליח, ומשום כך התנו שתהא שכירותם לפי מה שאמר בעל הבית.

התוס' דנים ומנתחים את המקרה בו אין הבעל מאמין לדברי האשה

אין לומר דעדיף לבעל אם יתמנה כשליח קבלה ותתגרש מיד, שהרי אין בכוחו של בעל למנותו כשליח קבלה והאשה אף היא לא מינתה אותו לכך, ואם כן אם לא ימנהו הבעל שלוחו להולכה כלל לא תתגרש. ומשום כך ודאי עדיף לו למנותו להולכה. וטובתו של הבעל למנותו לשליח הולכה.

כלומר, חייבים אנו לומר, כי יש לנו לראות את מבחן התוצאה, שהאשה אכן תתגרש. ומאחר והשליחות אינה מתבצעת כראוי, הרי מה שעדיף לו לעשות הוא לשנות מהמיגבלות של האמירה, והוא זה שיצטרך למנותו כשליח הולכה, ואין הדבר תלוי במי אמר מה. כי גם כאן עם הפועלים, המטרה היא שהם רוצים שישכרו בתנאים הטובים, וכל מה שאומרים שהם סומכים על המשלח או כדעת בעל הבית, לא בא על מנת לגרע את זכויותיהם. כי כל הרעיון שהוא רוצה לגרשה, ולכן העיכוב או מניעת התוצאה היא העומדת לנגד עיניו, ולא על מי באמת הוא סומך.

ידו על התחתונה ויאלץ לשלם להם מחצית יקרה יותר. ומבארים התוס' שיכול להיות מצב בו כל החזרה לא נבעה מגדר ממוני אלא מצד קטטה. ואז מצד שני גם הפועלים מעדיפים שלום, ולכן פייסוהו, כי לא הכל הולך אחר הגדר הממוני.

דאי ס"ד אדיבורא דידה סמך כי מטי גיטא לידה מיהא תתגרש -

דאי אמרין,

דגבי פועלים דעתיה אעילויה דבעל הבית,

הכי נמי הוה ליה למימר,

דדעתיה דבעל אעילויה דידה,

דאמרה הבא לי גיטא,

אף על גב דהאי דקאמר שליח התקבל לי גיטי,

הוי עילויה טפי לבעל,

שמתגרשת יותר במהרה,

אם היתה האשה אומרת כן,

מכל מקום,

השתא שאמרה האשה הבא,

הוי טפי זכות הבעל,

אי סמך אמאי דקאמרה שתתגרש,

מיהא כשיגיע גט לידה,

וכיון דלא מיגרשא,

אלמא לאו דעתיה דבעל אעילויה דידה,

ה"נ גבי פועלין,

לית לן למימר דדעתיה אעילויה דבעל הבית.

אבל אין לפרש,

דעילויה דבעל,

הוי מה שאינה מתגרשת במהרה,

דהא עדיף ליה ממתגרשת לאלתר,

כי עכשיו יהיה בידו עדיין,

אם לקיים אם לגרש,

והשתא פשיט ליה בפשיטות;

דבסמוך - לא יתיישב,

דקאמר בשלמא אי איתמר איפכא כו',

משהגיע גט לידו מגורשת,

דאדיבורא דידה קא סמך,

ולפי זה היינו אגריעותא דידה שמתגרשת מהרה,

ופשיט דכל שכן דאעילויה דבעל הבית יש לסמוך,

ואם כן סותר פשיטות דלעיל,

דהוי פשיטא ליה דדעתיה אעילויה,

דקאמר שליח ולא אגריעותא דבעל הבית,

[דף עז עמוד ב]

המקרים של והוא הדין הינם הרחבות של המציאות היכולות להתרחש, ורק מבארים כיצד נקלעו לכך. ולכן העדיפה הגמרא לילך אחרי הסבירות שהדברים יתרחשו, ולא אחרי הדינים הברורים.

"אורחא דמילתא קתני, דעד שלא הלכו פועלים - מוצאין להשכיר עצמן במקום אחר, הילכך - אין להם על בעל הבית אלא תרעומת, שהם צריכין לטרוח ולחזור אחר בעלי בתים שישכירום, אבל פסידא - לית להו, אבל משהלכו פועלים ונשתהו עד שכבר השכירו כל בעלי בתים פועלים, ואינם מוצאים להשתכר - נותן להם שכרם כפועל בטל, וה"ה אם הלכו ומוצאין עוד להשתכר - אין להם אלא תרעומת, וה"ה נמי אם לא הלכו וכבר השכירו כל בעלי בתים פועלים, ואינם מוצאים עוד להשתכר - נותן להם שכרם כפועל בטל, דקיי"ל כרבי מאיר, דדיין דינא דגרמי, ועל ידו נתבטלו זה היום."

[דף עז עמוד א]

דאגר אגורי לדוולא ואתא מטרא פסידא דפועלים -

משמע הכא דהלכה כרבא,

דליכא מאן דפליג.

ותימה,

דאמר במי שאחזו (גיטין דף עד: ושם ד"ה רבה),
ההוא דאמר ליה לאריסיה,
כ"ע דלו תלתא ושקלי ריבעא,
ואת דלי ארבעה ושקול תלתא,
לסוף אתי מטרא,

אמר רב יוסף - הא לא דלה,
רבה אמר - הא לא אצטריך,

ומפרש טעמא דרבה,
משום דמשמיא רחימי עליה,
ומוכח התם דהלכה כרבה.

וי"ל,

דדוקא באריס שיוור לקרקע באריסות,
נותן לו השליש - אפילו אתי מיטרא,
מספק דשמא לא אתי,

כמו שאר אריסי דשקלי ריבעא,
אפילו אתי מיטרא,
לא יצטרך לדלות תלתא,

אבל הכא - פועלים שאינם אריסין,
אלא נותן להם שכירות על המלאכה,
אפילו התחילו במלאכה,
אין להם ליטול אלא לפי מה שעשו,

כיון דלא נחתי לארעא,
להיות בחזקת אריסין.

אין להם על זה אלא תרעומת -

קשה לר"י,

דהא קי"ל כר"מ,

דדאין דינא דגרמי בהגוזל קמא (ב"ק דף ק.),

א"כ אמאי לא יתן להם כפועל בטל,

כיון שעל ידו נתבטלו אותו היום?

וי"ל,

דמיירי,

שכחוזר בו - עוד ימצאו להשתכר,

ומכל מקום **יש עליו תרעומת,**

שעתה לא ימצאו אלא ע"י טורח,

וכי מפליג בסמוך,

בין לא הלכו החמרים להלכו ומצאו שדה לחה,

הוה מצי לפלוגי אף בלא הלכו כלל,

בין יכולין עוד להשתכר,

בין חוזר בו, אחר שלא מצאו עוד להשתכר,

אלא אורחא דמילתא נקט,

דבהלכו - לא שכיח שימצאו עוד להשתכר,

ואם לא הלכו,

מסתמא כשבא לחזור - חוזר מיד,

בעוד שימצא להשתכר.

גדר התרעומת הוא לשון הטעיה

ועתה שבה הגמרא ומבארת את מה ששנינו במשנה "הטעו זה את זה", באופן אחר: איבעית אימא, האי תנא במשנתנו, כוונתו לומר, אם חזרו בהם פועלים או בעל הבית, אין להם זה על זה אלא תרעומת, ומה דנקט לשון "הטעו", הוא משום ש"חזרו" נמי, "הטעו" קרי ליה התנא. והראיה שקורא התנא לחזרה בלשון הטעיה, מזה ששנינו לגבי חזרת פועלים בלשון "הטעו". דתניא, השוכר את האומנין, והטעו את בעל הבית, שחזרו משכירותם, או שבעל הבית הטעה אותן, וחזר בו, אין להם זה [שאינו חוזר בו] על זה [שחוזר בו] אלא תרעומת.

מקשים התוס', שאם התוצאה היא שנתבטלו לגמרי

מעבודתם - מדוע שלא ישלם להם כפועל בטל?

מאחר ואנו פוסקים כרבי מאיר, שגם שגרם להם לאי עבודה - הרי זה דינא דגרמי, ויאלץ לשלם להם כפועל בטל. ומתרצים, כי באמת לא נתבטלו לגמרי, אלא היה להם טורח למצוא עבודה, ועל מאמץ היתר הזה - על כך התרעומת. ומדייקים התוס', שמאחר וזה עיקר הדיון, הרי מה שהגמרא דנה בחילוק האם הלכו החמרים או לא, לא בא לחלוק על עיקרון זה, אלא לומר, שכך היא הרגילות.

הדברים התבארו בתוס' הרא"ש ביתר הרחבה

העיקרון של מה שהגמרא באה, הוא לא לחדש את הדין, אלא לבאר כיצד הרגילות להתרחשות המצבים, אבל העיקרון שכאשר לא מצאו עבודה, אפילו על ידי טורח - הרי יש להם הפסד כספי, וידרש לשלם להם כפועל בטל - אכן נשמר. וכל

אם יצטרך, אבל הכא - שהפועלים הם שכירי יום, לא נתן להם שכר אלא על המלאכה, ואפילו התחילו במלאכה לספרים דגרסי ואתא מיטרא בפלגא דיומא - אינו נותן להם שכר אלא על המלאכה שעשו, וכל שכן לספרים דגרסי, ואתא מיטרא בליליא, ועדיין לא התחילו במלאכה.

ואתא מיטרא בלילה פסידא דפועלים -

לספרים דגרסי בליליא,

צ"ל דמיירי בסיירא לארעיה,

דבלא סייר - לא הוי פסידא דפועלים,

כדאמר רבא בההוא דלעיל.

ואצטרך הך דהכא לאשמועינן,

דבאתי נהרא - פסידא דבעה"ב,

ואע"ג דסיירו לארעא דלעיל,

בההיא דריפקא,

לא שייך לאשמועינן באתא נהרא,

דאין רגילות על ידי גידול נהר,

דתייתמלי ארעא מיא,

שלא תהא ראויה לריפקא בשביל כך.

ומההוא דדוולא,

דהכא אפילו הוה מפליג בין סיירא ללא סיירא,

לא הוה שמעינן מינה ההיא דריפקא,

דהוה אמינא דגבי ריפקא,

אפילו סיירא לא הוי פסידא דפועלים,

דלא היה להם לידע,

דתייתמלי מיא כ"כ ע"י מיטרא שלא יוכלו לרפוק בה,

אבל הוא,

מכיר קרקעו שהמטר מונעה מריפקא,

ולא היה לו בבקר להוליכן שם.

ועוד י"ל,

דהכא גבי דוולא,

אפילו לא סיירא - הוי פסידא דפועלים,

ולהכי לא מפליג בה בין סיירא ללא סיירא כבאידך,

דהתם, אי לא סיירא - לא הוי פסידא דפועלים,

לפי שהפועלים אין להם לידע,

שהמטר ימנע קרקעו מריפקא,

אבל בדוולא,

רוב השדות מתמלאות בהם יאורים על ידי המטר,

ולא היה לו לירא יותר מפועלים,

ולא פשע, במה שלא הוליכם שם.

הבסיס של הסיור הוא הבנת המציאות, אשר היא שונה ממצב למצב

מדוע יש תועלת בסיור לעניין הבנת הצורך בעבודתם. ומבאר בתוס' הרא"ש את החילוק בין הצורך של חפירת

דברי רבא, לחילוק האם נשתכרו לשאוב מים בדליים והגיעו מים על ידי מטר או נהר

הגמרא מביאה את החילוק שמציין רבא. ואמר רבא: האי מאן, מי שהוא בעל שדה, דאוגיר אגורי, ששכר פועלים לדוולא, לשאוב מים כדי להשקות שדותיו, ואתא מטר, וירד מטר, ושוב הוא אינו צריך למלאכתם, פסידא דפועלים הוא, שעל מנת כן נשכרו, היות וזה מצוי שיבוא גשם ולא יהיה צורך בהם.

מה שאין כן אם אתא נהרא, בא נהר והציף את חריצי התעלות של שדהו, ואינו זקוק עוד לשאוב מים להשקיה, כיון שדבר זה אינו מצוי כל כך, ולא נשכרו על דעת כן, והיה על בעל הבית להודיעם על כך, הרי אם לא הודיעם, הוא פסידא דבעל הבית, ויהיב להו שכר כפועל בטל.

התוס' מביאים מסקנת ביניים, שמאחר ואין מי שחלוק על רבא - כך היא ההלכה.

התוס' מקשים ממחלוקת של רבה ורב יוסף הקשורה אף היא בהגיע מטר

בתוס' הרא"ש מסיים בהשוואה לגיטין, שיש להקשות, למה כאן אין אומרים שההלכה היא כרבה, שריחמו על הפועל, והוא הרוויח, ואילו כאן הפועל מפסיד? "וא"ת מאי שנא מהא דאמרין בגיטין פרק מי שאחזו ההוא דא"ל לאריסיה כולי עלמא דלו תלתא ושקלי ריבעא את דלי ארבעה ושקול תלתא לסוף אתא מיטרא אמר רב יוסף הא לא דלה רבה אמר הא לא איצטרך ומפרש טעמא דרבה משום דמשמיא הוא דרחימו עליה ומוכח התם דהלכה כרבה. והכא - נמי הוה לן למימר הכי?" ומה שמוכח שההלכה היא כרבה, הוא לא רק מאחר ותמיד ההלכה היא כרבה לעומת רב יוסף פרט לשלושה דברים, אלא שהגמרא דוחה נסיון להעמיד את רב יוסף כרבנן ואילו את רבה כרבנן שמעון בן גמליאל. ובשל קושי זה מפרשים, כי רבה הוא אפילו לרבנן. "ותיסברא? והא קיימא לן הילכתא כוותיה דרבה, ובהא אין הלכה כרבנן שמעון בן גמליאל! אלא לעולם כרבנן, רב יוסף כרבנן, ורבה אמר לך: אנא דאמרי אפילו לרבנן."

התוס' בגיטין ביארו את החילוק בין שכיר לעוסק במלאכה ביתר בהירות

גם בגיטין הקשו התוס' את הסתירה בין שתי הסוגיות. ותירצו על החילוק, כי האריס - הרי הוא כשותף, ומקבל את הברכה, כחלק משותפותו, בעוד הפועל נשכר עבור מלאכה, ומאחר ולא נעשתה, אינו יכול לקבל עליה שכר. וכאילו מלכתחילה לא החלה השכירות. "דשאני התם, שאינו אלא שכיר יום, שלא שכרו בעל הבית אלא לדלות, וכיון שלא הוצרך - אינו שכירו, אבל הכא שהוא אריס ועושה כל מלאכות שבשדה ויש לו חלק בקרקע כמו בעל השדה ומיד כשהתנה עמו לדלות ארבעה זכה בשליש שדה, ואפילו אתא מטר."

בתוס' הרא"ש כאן, התייחסו לשתי הגירסאות, מתי הגיע הגשם לפועלים, בלילה או אף במהלך היום

"דלא דמי, דהתם - אריס יורד לגוף הקרקע לעבוד ולשמור, וכל אריס - נוטל רביע ומשקה שלשה פעמים, ואפילו בא מטר ולא הוצרך להשקות אפילו פעם אחת - אין בעל הבית פוחת לו מחלקו כלום, וזה נמי שנדר לו השליש להשקות ארבעה פעמים, כדין שאר אריסין נדר לו, להשקות ארבעה פעמים

וכן שרק במקרה של הפסקת הנהר דיבר רבא על אמצע היום ולא על שבא מטר או שהנהר עלה.

עביד דפסיק פסידא דבעה"ב -

גבי ואתא נהרא דלעיל,
לא מפליג, בין רגיל למיתי ללא רגיל,
דסתמא - עביד למיתי,
שלכך יש בו חריצין,
להוליק המים בכל השדה,

ולא מפליג,
בין בני ההוא מתא לבני מתא אחריתי,
דאפילו איתנהו בההוא מתא,
הוי פסידא דבעה"ב,
דאין להם לידע ענין שדהו,
אם בא מן הנהר לתוכה,

אבל אם פסק הנהר - יודעין כל בני העיר.

רבא מביא מקרים שונים שהתרחשו, והיכן זה הפסד בעל הבית והיכן הפסד הפועלים

מקרה אחד, בו שכר פועלים לשאוב מים, כדי להשקות את שדותיו, אלא שנפסקו מי הנהר באמצע היום ואינם יכולים להשלים מלאכתם. אלא שמקרה זה עצמו מתחלק לשני תתי מקרים. אם אין רגילות למצב זה - הרי זה נחשב כאונס גדול, ובעל הבית לא היה יכול להודיע על כך מראש לפועלים. ומזלם הרע גרם, ולכן ההפסד הוא לפועלים, שעל מנת כן נשכרו, ואינו צריך לשלם להם על עבודה של יום שלם. אולם, אם יש מקרה בו הנהר כן פוסק, הרי אם הפועלים הינם בני העיר ויודעים על תופעה זו, גם כאן זה הפסדם. אך אם הם אינם בני העיר - זה כבר הפסדו של בעל הבית, שהיה לו מראש לידעם שקיימת כאן מציאות כזו.

התוס' נעמדים על החילוק בלשון הסוגיה בהגעת נהר

הסוגיה הקודמת נאמרה על הגעת הנהר. ושם רבא המבאר ששכר פועלים לשאוב מים לשדותיו מחלק בין מקרה בו בא מטר, ושוב אינו צריך למלאכתם, שהיות וקיימת סבירות לכך, ועל דעת כן נשכרו, זה הפסד של הפועלים, שידוע שיתכן מצב בו לא יהיה צורך בהם. לעומת זאת, אם אתא נהרא, בא נהר והציף את חריצי התעלות של שדהו, ואינו זקוק עוד לשאוב מים להשקיה, כיון שדבר זה אינו מצוי כל כך, ולא נשכרו על דעת כן, והיה על בעל הבית להודיעם על כך, הרי אם לא הודיעם, הוא פסידא דבעל הבית, ויהיב להו שכר כפועל בטל.

התוס' מעירים כי כאן רבא כלל אינו מדבר על רגילות או אי רגילות הנהר לבוא ולהציף. ומבארים כי לא סתם עשוים החריצים בשדותיו, כי עם היות וזה כן דבר שאינו מצוי, אך קיימת מציאות שתקרה, ולכן בעל הבית כן משלם להם, כי הם לא נשכרו על מקרה זה, אף שהוא אינו כעין מכת מדינה.

התוס' מעירים על חילוק נוסף שלא מבואר בבא הנהר, כי פסיקת נהר הוא ענין שבני העיר כולם יודעים, ואין זה קשור בשדה הפרטית שלו, אבל אפילו היותם בני העיר, לא היה להם להכיר כי ההצפה מתרחשת יותר בשדה שלו.

החריצים להשקאה, וההבנה מה יכול המטר לשנות. ובניגוד להשקאה, שאין כל ההבדל בין השדות. "דלגבי ריפקא - שייך לפלוגי משום דע"י דסייריה, היה להם לידע, דכיון דאתא מיטרא - לא חזיא ארעא לריפקא, ולא היה להם לילך. אבל אם לא סיירוה - לא ידעי דעל ידי מיטרא לא חזיא לריפקא, דהרבה שדות יש, דאע"ג דאתי מיטרא - חזו לריפקא, אבל כל השדות שוות בענין זה, שכשהמטר יורד - אינן צריכים להשקות."

גם ההבדל של המטר בלילה אם לא שהלכו וראו את מציאות הקרקע, הרי היה מקום לסבור כי מבנה הקרקע תצריך בכל מקרה את עבודתם. גם הבנת המציאות שהצפת הנהר אינה מכריחה שלא יהיה צורך בפועלים, ולכן זה הפסדו של בעל הבית. גם המידע שלו בהכרת הקרקע שלו, תשנה את המציאות אם ירד או לא ירד גשם. ולכן אפילו הלך, מאחר ומכיר את הקרקע שלו, לא היה לו להביא את הפועלים בבוקר, ולכן הוא משלם. ובהשקאה ברור שההפסד הוא של הפועלים, כי מבלי לראות את הקרקע הם יודעים כי אין צורך בעבודתם.

ופסק נהרא בפלגא דיומא -

הכא נקט פלגא דיומא,
משום דבפלגא דיומא,
עביד דפסיק טפי,

על ידי שדולין ממנו להשקות השדות.

הגמרא מבארת מקרה של הפסקת הנהר באמצע היום, והפועלים נמנעים מעבודתם

אמר רבא: האי מאן דאוגיר אגורי לדוולא, ופסק נהרא, הנהר שממנו שאבו את המים, נפסקו מימיו בפלגא דיומא, באמצע היום, ואינם יכולים להשלים מלאכתם, אי לא עביד דפסיק, אם אין דרך הנהר שיפסקו מימיו, פסידא דפועלים הוא, שהרי אף בעל הבית לא ידע, ולא יכול היה להודיעם על כך, ומזלם גרם.

אבל אם עביד דפסיק מימיו, אי הפועלים הם בני מתא, בני העיר, היודעים את מנהגו של הנהר להפסיק לעיתים, פסידא דפועלים הוא, משום שעל מנת כן נשכרו לו. אבל אם הפועלים לאו בני מתא, פסידא דבעל הבית, משום שהיה לו להודיעם על כך.

התוס' מבארים מדוע ציינה הגמרא דווקא באמצע היום

מדייקים התוס', המציאות של שאיבת המים מן הנהר על מנת להשקות את השדות יוצרת מצב בו הנהר נפסק. ונראה שהדבר מסתדר בסוגיה היטב, כי לכן מובא שיש מקומות שידוע שזאת היא אכן המציאות, ולפי זה גם הדינים יהיו אחרים, אם הפועלים מאותה העיר יודעים זאת.

הוקשה לתוס' למה נקט הגמרא בפלגא דיומא, אפילו רק התחילו במלאכה ופסק נהרא כך ההלכה. על זה תירצו התוס' דגמרא אורחא דמילחא נקט. שכן הדרך שפוסק באמצע היום, ע"י שכל העולם דולים ומשקים פסק נהרא. ותוס' באו לאפוקי דלא נאמר דרך נעביד דפסיק בפלגא דיומא מחלקינן בין בני מתא לאינם בני מתא, משום שאז נראה וניכר לכולם לא זולת, על כן כתבו התוס' דלא כן.

יד פועל על העליונה -**כלומר,****אינה על התחתונה,****נדקאמר רבי דוסא,****שפוחת להם, מה שצריך לשכור פועלין ביוקר.****תשלום העבודה על עבודה חלקית**

תנא קמא בברייתא לומר, שאם החוזה על כל העבודה היה שני סלעים, שזה שמונה דינרים, וביצעו את מחציתה - יקבלו לפי מה שעשו. ואפילו בעל הבית יפסיד על כך. כמו למשל שהעבודה התייקרה ואינו מוצא מי שיסיים את העבודה אלא בששה דינרים. והטעם, קא סברי רבנן, יד פועל על העליונה. ולעולם רשאי הוא לחזור בו. כמו שכתוב "כי עבדי הם", ולא עבדים לעבדים [קידושין כב ב.]. ואילו רבי דוסא עושה את החשבון גם לפי מה שעתיד להיעשות ויד הפועל על התחתונה. או שיסיימו את מלאכתם.

התוס' מציירים, כי לשיטת רבי דוסא, כאשר יצטרך לשכור פועלים ביוקר, הוא מנכה מהם, ואילו הדעה הראשונה של חכמים שאינו מנכה

התוס' מבארים כי עם היות והצורה הלשונית היא יד פועל על העליונה, הרי זה אינו מדויק, אלא רק בא לשלול שלא נאמר כרבי דוסא, שיד פועל על התחתונה. למשל הצירוף הוא כאשר הוולח מלאכת הפועלים. וכעת בעל הבית יכול לתת להם סלע שהוא ארבע דינרים כמו מחצית עבודתם, אבל הוא מרוויח כי שכר הפועלים ירד, ונמצא כי ישלם רק ששה דינרים על כללות המלאכה. והכוונה ביד פועל על העליונה היא רק למנוע ממנו הפסד, אבל לא יותר. וכן כאשר העבודה התייקרה, הרי משלמים לו רק כפי שסיכמו מראש ולא אומרים שהוא עשה ערך עבודה יקר יותר.

[דף עז עמוד ב.]

רב פליג עליה בחדא -**וא"ת,****בפרק הגוזל קמא (ב"ק קב. ושם ד"ה גבי),****דאמר דהלכה כמתניתין,****דכל המשנה ידו על התחתונה,****משום דתני לה בהדי הלכתא פסיקתא,****דכל החוזר בו,****והלא אין הלכה כהך, דכל החוזר בו,****דמסתמא הלכה כרב דפליג עליה.****וי"ל,****דהתם - סבר כאיבעית אימא דהכא,****דשפיר סבר רב כמתניתין דכל החוזר.****א"נ,****כיון דתנא לה תנא גבי הלכתא פסיקתא,****אם כן סבר התנא דהכי הלכתא,****דכל המשנה ידו על התחתונה,****ונהי דבההיא דכל החוזר - אין הלכה,****מ"מ ההיא דכל המשנה - הוא הלכה,****דלא אשכחן אמורא דפליג עליה.****ביאור מהלך הסוגיא ומיצד רב פסק**

לומדת הגמרא תנן: כל המשנה מדברי בעל הבית השוכר, ידו על התחתונה. וכל החוזר בו, בין בעל הבית ובין פועל, ידו על התחתונה. והגמרא דקדקה בה, שיש כאן שני חידושים: בשלמא, כל המשנה ידו על התחתונה, הוצרכה המשנה לומר, בכדי לבאר דסתם לן תנא כרבי יהודה הסובר כן [בפרק הגוזל עצים ב"ק ק ב.], ושלא כרבי מאיר, שסובר נותן לו דמי צמרו [בנותן צמר לצבע לצובעו אדום וצבעו שחור].

אלא מקשה הגמרא, "כל החוזר בו, ידו על התחתונה", לאתויי מאי? האם לאו, לאתויי פועל שכיר יום, שאף הוא, אם חוזר בו ידו על התחתונה, ולא רק קבלן, וכרבי דוסא! ואם כן, מבואר שאף אם אינו דבר האבד, אם חוזר בו, ידו על התחתונה.

ומפרשים: אלא, רבי דוסא, תרתי קאמר, שגם פועל וגם קבלן החוזרים בהם, ידם על התחתונה. ורב, סבר כוותיה דרבי דוסא בחדא, שקבלן החוזר בו - ידו על התחתונה, ופליג עליה בחדא, בפועל החוזר, שלדעת רב יכול לחזור בו באמצע היום, וידו על העליונה. ועל כן פסק שפועל חוזר בו בחצי היום. שהרי הפועל אינו עבד, ואין זה סתם שבירת חוזה. ובפרט שרב מביא פסוק כי לי בני ישראל עבדים.

לשון התוס' בהגזול עצים, המביאים סתירה זו ופתרונה

כל הקושיא בסתירה בין הסוגיות כאן ובמסכת בבא קמא, הוא מאחר והלכתא כוותיה דרב. "תימה, אמאי קרי לה הלכתא פסיקתא, לההיא דכל החוזר בו ידו על התחתונה, הא בפרק האומנין (ב"מ דף עז:): מוקמינן לה כיחידאה כרבי דוסא, ורבנן - פליגי עליה, ומוכח התם, דרב - לא סבר לה כרבי דוסא בההוא דכל החוזר בו. וי"ל דהכא - סבר כאיבעית אימא דהתם, דאמר כל החוזר בו ידו על התחתונה, לאתויי כדקתני. וי"מ דקתני לה בלשון הלכתא פסיקתא, דלישנא דכל החוזר וכל המשנה - משמע לפסוק הלכתא."

וראו לבאר את המהלך עפ"י המהר"ם

"ודברי התוס' הן כסותרין. דבקושיא מקשה - והלא אין הלכה, כהך דכל החוזר, רוצה לומר, ואם כן לאו הלכתא פסיקתא היא. ובתירוץ חוזר ומתרץ, כיון דתנא ליה תנא גבי הלכתא פסיקתא וכו'. ונראה דהכי קאמר, דאע"ג דלפי האמת - אין הלכה כההיא דכל החוזר בו וכו', ולא הלכתא פסיקתא היא לדידן, דאנן כרב סבירא לן, מכל מקום אנו רואין דכוונת התנא היתה, דתנא הכא גבי כל החוזר בו וכו' היתה דכל המשנה ידו על התחתונה, דאין עניינה לכאן, דלא קמייירי הכא בשנויא כלל, א"כ ודאי כוונתו היתה משום דהתנא סבירא ליה, היתה דכל החוזר בו וכו' היא הלכתא פסיקתא, ולכך תנא לה נמי גבי ההיא דכל המשנה וכו', אף על גב דפליגי בה תנאי, כדי שתהא נמי הלכה פסוקה, דאם לא כן מה ענינם זה לזה, הלכך אנן נמי, אף על גב דבההיא דכל החוזר בו - אין הלכה, מטעם דפליגי ביה אמוראי וק"ל כרב באיסורי, מ"מ בההיא דכל המשנה, הואיל וחזינן דכוונת התוס' היתה לפסק הלכה - אנן נמי קי"ל הכי, דלא אשכחן אמוראי

מיירי היבא דלית ליה מעות, ומשלם בקרקע במקום מעות, ולפי זה הלכה כתרומיהו.

מעידית שבה ומזיבורית שבה -

והא דלא שקיל מבינונית שבה,
משום דקנסו את החוזר בו,

אבל מעיקרא פריך,
שאין לקנסו כל כך, ולהגבותו עידית דעלמא.

המושג של ידו על התחתונה, בקרקעות

הגמרא דנה שכל החוזר בו ידו על התחתונה. אם המוכר חוזר, ידו של הלוקח על העליונה, ובזמן שלוקח חוזר בו, יד מוכר על העליונה: רצה, אומר לו [המוכר]: הילך מעותיך. רצה, אומר לו: הילך קרקע כנגד מעותיך. ומהיכן מגביהו המוכר כנגד מעותיו? מן הזיבורית.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: בית דין מלמדין את אותן לוקחים שאין בידם לשלם מיד את דמי הקרקע כולה, שלא יחזרו, היינו, מלמדים אותם לעשות דבר, שעל ידי זה לא יוכלו המוכר והקונה לחזור בהם מהמקח. כיצד? כותב לו המוכר לקונה: אני פלוני בן פלוני, מכרתי שדה פלונית לפלוני באלף זוז, ונתן לי מהם מאתיים זוז. ומקבל אני על עצמי כאילו נתן לי את הסכום של אלף זוז כולו, ולוה ממני לאחר מכן שמונה מאות. ומעתה, הריני נושה בו ח' מאות זוז. וממילא, נקנתה הקרקע כולה ללוקח מיד, שהרי נחשב הדבר כאילו שילם לו את הסכום כולו, ומחזיר לו הלוקח את השאר, אפילו לאחר כמה שנים.

סוג הקרקע שנדרש ליתן כנגד התשלום

הגמרא דנה מאיזה קרקע צריך ליתן המוכר אם חוזר בו, וענתה מן העידית. אלא שהגמרא הקשתה שלא ניתן לומר מהעידית שבנכסי המוכר, שהרי הוא רק בעל חוב, ועוד שהלוקח עצמו ביקש לקנות קרקע מסויימת, ולפיכך מדייקת הגמרא. אמר רב נחמן בר יצחק: אכן אינו נותן מעידית של נכסיו, אלא מעידית שבה, מהחלק המובחר בקרקע שרצה לקנות. וכן מה שאמרנו בלוקח החוזר בו מהמקח שמקבל כנגד מעותיו זיבורית, הכוונה היא מזיבורית שבה.

התוס' מבארים את מהלך הגמרא

לכאורה בהיותו בעל חוב היה צריך ליתן לו מהבינונית שבאותה קרקע, אף שחוזר בו המוכר. אלא מאחר וקנסו אותו, לכן חשבו שהיה מקום לקנסו עד הקצה, ולשלם עידית שבנכסיו. אלא שמלמדים אותנו התוס' שגם כשיש קנס, הרי לא הולכים עד הקצה, ואנו מסתפקים לקנסו שלא ישלם בינונית אלא עידית של קרקע זו בלבד.

והוה ליה מזיק -

לאו דוקא מזיק,

שהרי אין שמין כפי הנזק שהזיקו,
שהרי אינו משלם אלא כפי המעות שקבל,
אלא קצת דימוהו למזיק,
ליסול חובו מן העידית.

דפליגי בה, והיינו הא דקאמר בהגוזל, דהלכה כמתניתין דכל המשנה וכו', משום דתנא לה גבי הלכתא פסיקתא, רוצה לומר, הלכתא פסיקתא לפי סברת התנא.

לא יהא אלא בע"ח -

אבל מזיבורית - לא קשה ליה,
דכי נמי הוי כבע"ח,

אוקמוה אדאורייתא דהוי בזיבורית,
דהכא - לא שייך נעילת דלת.

וכי משני מזיבורית שבה,
לא היה צריך,

דמזיבורית - לא הוה קשה ליה מידי כדפרישית,
אלא מוקי לה הכי,
דליהוי זיבורית שבה, כמו עידית שבה.

אי נמי,

כי היכי דלא תקשי,

הלא לב"ח - לא מסלקינן בארעא,
כי אית ליה זוזי ללוה,

וכי משני מזיבורית שבה,

אתי שפיר הכא, דלא משלם זוזי,
לפי שנתקיים המקח כנגד המעות שנתן.

גדר חזרה של המוכר

הכוונה של חזרה במקח שהוא כבר קיבל מעות, אלא לא את מלוא המעות. ואנו ביארנו כי ידו על העליונה של הלוקח משמעושה היא או שתחזיר לי את מעותי או שתתן לי קרקע כנגד מה שקיבלת והינך חייב לי. ומאחר ואמרנו שצריך ליתן לו מהעידית הקשתה הגמרא, ולא יהא אלא בעל חוב, שהרי ממון הוא חייב לו, ותנן, בעל חוב דינו בבינונית!?

מדייקים התוס' שאינו יכול לדחותו על ידי שייתן לו זיבורית

הוקשה לתוס' דלמה פריך הגמרא דוקא מרישא, כשמוכר חוזר בו, דמגבהו מן העידית, דלא יהא אלא בע"ח והוא בבינונית? כמו כן לפרוך מסיפא למה כשלוקח חוזר בו מגבהו זיבורית, יתן לו בינונית כבעל חוב. על זה כתבו התוס' דלא קשה, דכיון דמן התורה בעל חוב בזיבורית, רק משום נעילת דלת שחששו חז"ל שלא ירצו להלוות, תקנו לגבות בבינונית, אם כן כאן דלא הוי הלואה - לא שייך נעילת דלת, על כן שפיר אוקמוה אדאורייתא וגובה מזיבורית.

פירוש המהרש"א ליישב שיטת התירוץ לפי שני האמזראים

ומקשה המהרש"א שזה רק מתורץ לפי ר"נ בר יצחק, אבל לפי רב אחא בריה דרב איקא, שתירץ שמשלם מעידית נכסיו בתור מזיק, קשה, למה לוקח שחוזר בו משלם המוכר בזיבורית, הרי המוכר דומה לבע"ח, ובע"ח חייב לתת זוזי, ותירץ ע"פ בעל המאור, שכתב שרנב"י ורב אחא - לא פליגי, ורב אחא

המכירה. מה שמראה עד כמה הוא לחוץ לקבל את הכסף, וכנראה שהדבר גם התבטא ברמת המחיר. וללא התשלום, הרי לנעשה לא חלה כאן מכירה.

וכפי שהגמרא מדייקת הא, מה ששנינו אינו קונה אלא כנגד מעותיו, מדובר באופן דקא עייל ונפיק אזוזי, שהמוכר נכנס ויוצא לבית הלוקח, ותובע ממנו את כספו, וניכר הדבר שמכר שדהו רק מחמת שהיה דחוק ונצרך למעות. וכיון שאינו נותן לו את דמי השדה כולה, אומדים אנו דעתו, שעל דעת לקבל רק חלק מהדמים עתה, לא נתרצה למכור לו.

אבל הא ששנינו בברייתא, שקנה את כולה ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר כמה שנים, מדובר בה באופן דלא קא עייל ונפיק אזוזי, שאין המוכר נצרך כל כך למעות, וניכר הדבר שאף על דעת לקבל חלק מהמעות עתה, נתרצה למכור לו.

ומביאה על כך הגמרא ראייה לא רק מסברא אלא גם יש כאן פסק דין. דאמר רבה: האי מאן דזבין מידי לחבריה, והמוכר קא עייל ונפיק אזוזא [כמו שנתבאר], לא קני אלא כנגד מעותיו.

התוס' מעירים, כי אין בכוח משיכת המקח ליצור מציאות של מעשה מכירה בלתי חוזר. ורק אם היה מתנה ואומר לחוק את פעולת המשיכה, כי משיכה זו תהא קונה החפץ הזה, והתשלום יהיה בגדר הלוואה.

בתוס' הרא"ש מנסח עד כמה הדיינים צריכים להבין היטב את המציאות ובמקרה כזה לבטל את המכירה

"אני אומר הכל תלוי לפי ראות הדיינים, כי לפעמים אדם חייב מעות, ומוכר קודם הגעת זמן פרעון, שלא יראוהו דחוק למעות, ויצטרך למכור בזול, ואינו רוצה לקבל דמי המכירה עד שיצטרך לפרוע חובו, פן יוציאם וכשיגיע הזמן הוא דחוק הרבה למעות, ואם דוחהו הלוקח אדעתא דהכי לא מכר, הילכך בכל עת שיראוהו הדיינים, שמחמת דוחקו הוא מחזר אחריו, והלוקח דוחהו - המכר בטל."

יש לשים לב לסגנון מחזר אחריו, שלא רק שהוא חוזר בבחינת עייל ונפיק אזוזי, אלא מחזר הוא בניין פיעל, שממש זו פעולה משמעותית.

תתרגם שמעתך במוכר שדהו מפני רעתה -

ונראה דהשתא אפילו נפיק ועייל בכולהו זוזי - קני, ולא דוקא חד זוזא, כדאמרין בסמוך,

ולא טרח וזבין במאתים,

וקא עייל ונפיק אזוזי,

כמוכר שדהו מפני רעתה דמי או לא.

הגדר של מכירה ברורה או אינה ברורה

הגמרא מדמה שתי תכונות מעניינות, מוכר השדה מפני רעתה, כלומר, אם נחלק את הבעיה לגברא או לחפצא, הרי בדימוי על גברא הוא מי שאפילו על זוז אחד הוא מנדנד לקונה. והרי הוא שילם לו כמעט את הכל, אבל כאן בהנהגה שלו, הוא המראה כי הוא כגברא, הרי כל זוז חשוב לו. ומצד שני הדימוי האחר הוא החפצא, יש לו בעיה אמיתית בשדה המסויימת. ולכן הגמרא מנסה להעריך. ומסיקים התוס'

הכלל "כל החוזר בו - ידו על התחתונה" נאמר גם במכירת קרקע

דתניא: "כל החוזר בו", כיצד? הרי שמכר שדה לחברו באלף זוז, ונתן לו הלוקח מעות מהן מאתים זוז, כהתחלת פרעון דמי השדה, בזמן שהמוכר חוזר בו, יד לוקח על העליונה: אם רצה, אומר לו תן לי מעותי, אותן מאתים זוז שנתתי לך, או תן לי חלק מן הקרקע, כנגד מעותי. יתירה מזו, מהיכן מגביהו קרקע כנגד מעותיו? מן העידית.

מפרשת הגמרא בהמשך מה הטעם לכך

רב אחא בריה דרב איקא אמר: אפילו תימא נותן לו מעידית דנכסיו [ולא רק החלק המשובח שבאותה שדה], אין להקשות לא יהא אלא בעל חוב ויטול מבינונית. כי סתם מאן דזבין שקונה ארעא באלפא זוזא, אינו יכול לתת תמורתה ללא שימכור מנכסיו, ויקבל תמורתם מעות. ובכדי למוכרם מהר, אוזולי מוזיל, הוא מוזיל את מחירם, ומוזבין, והוא מוכר את נכסיה, נכסיו בזול. ועתה, כשחוזר בו המוכר, הפסידו. שהרי מכר נכסיו בזול ואינו יכול לרוכשם שוב. והוה ליה כניזק, ובניזק תנן, הניזקין שמין להן בעידית [במייטב קרקעותין של המזיק].

מבארים התוס' שאין זה מזיק ממש, אלא יש כאן בחינה של ניזק רק לאופן התשלומים

ובתוספות הקשו אם ניזק הוא למה אינו משלם לו נזקיו? ויתרצו שודאי אינו ניזק ממש, אלא דימוהו לניזק לעניין אופן התשלומין.

התוס' מבארים כי עם היות ואנו משווים, הרי זו השוואה מוגבלת ולעניין מסויים

[מילות המפתח הינן "לאו דווקא .. אלא קצת דימוהו". שהשוואה הינה רק שנוטל את חובו מן העידית. כלומר, לא על כמות הדבר, אלא נקודה מסויימת באיכות הנזק, שהמזיק גורם שרמת התשלום תהיה מהעידית. וכן רואים זאת בניסוח תוס' הרא"ש "לאו דוקא מזיק, שישלם לו כל היזקו, אלא דומה בזה למזיק, שיטול חובו מן העידית."]

עייל ונפיק אזוזי לא קני -

נראה,

דאיירי אפילו משך המקח,

אם לא פירש בשעת מכירה,

משיכה זו תהא קונה חפץ זה,

וזוזי ליהו הלוואה גבאי,

כמו בשטר דאמר לעיל,

אני פלוני מכרתי כו',

דאין סברא לומר,

דלענין מי שפרע מיירי.

מציאות של עייל ונפיק אזוזי משנה לחלוטין את הדין

קיים חילוק במכירה בה ניכר שהמוכר בהול על הכסף, בכך שהוא לא עוזב את הקונה עד שישלם לו את דמי

ותירצו שנסתפקה הגמרא שמא אין זה אלא אסמכתא בעלמא, שכל מה שנתנו לא היה באמת על מנת לשלם, אלא להראות לבעל הבית שהם רציניים. ואסמכתא - לא קניא. ואז כן היה מקום לומר למסקנה, כי מאחר ומדובר בדבר האבד, הרי זה לא אסמכתא. או שמא לא נתרצו הפועלים שיגבה מהחבילה אלא מעט, ולא עד ארבעים וחמישים זוז. וכאילו בנתינה עצמה, הכוונה היתה שאכן יגבה, אך לא בערך מופרז, כי אז זה באמת מתקרב לגדר האסמכתא. אלא מלכתחילה הוא על מנת שישכור פועלים אחרים בשווי העבודה שהם היו צריכים לקבל. ולמרות כל זאת יוכל לגבות יותר עד ארבעים וחמישים וכפי שענה לו רב נחמן. וכתוב בנימוקי יוסף אבל יותר מחמשים זוז - לא. דעד הסך הזה הוא שדרכן של בעלי בתים לשכור בדבר האבד, אבל יותר מזה - לא.

אפילו זו י' מילין כו' -

והוא הדין, אפילו זו שהלך בה - קצרה יותר, אלא שלא חש להאריך.

שינוי תנאי שכירות, ואופן מדידתם

הגמרא מביאה, כי השינוי בהרעת תנאי השכירות נמדד באיכות ולא בכמות. המשנה בחרה להראות השוואה בה היא מנטרלת את מימד הכמות. השוכר את החמור להוליכה בְּהָרָה וְהוֹלִיכָה בְּבִקְעָה, בְּבִקְעָה וְהוֹלִיכָה בְּהָרָה, אָפְלוּ זֶה עֶשֶׂר מִלִּין וְזֶה עֶשֶׂר מִלִּין, וְנִמְתָּה - חִיב. מאחר והרעיון הוא שינוי באיכות, הרי ברור לנו, כי עצם השינוי הוא הבעיה, ולא הכמות.

וכפי שמובא בריטב"א, מדוע בחרה המשנה להישאר במספק הזהב של עשר מילין, שהוא יחידת מהלך יום. "והוא הדין שהדרך שהלך בה היא תשעה מילין או פחות, לפום טעמי דאיתמר בגמרא, והכא - לא דק, ונקט סתם מהלך בינוני שביום." כי מי שנוחת להבין את עומק הדברים יכול לבד להגיע למסקנה, ולכן ביארו התוס', שהרצון לבאר זאת בקצרה עדיף מפירוט הדינים. שאת זה התוס' מרחיבים ומבארים.

ובתוס' הרא"ש הרחיב זאת במתיקות. "הוא הדין, אם אותה שהלך בה קצרה יותר, אלא שלא הוצרך לפרש כל זה, דכיון דאשמועינן, שאינו חייב מחמת שהוליכה יותר רחוק, אלא מחמת שנוי המקום, אם כן אין חילוק, ואפילו הוליכה פחות נמי."

הוחמה בהר פטור -

וא"ת, למ"ד לעיל (דף מב.), תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב, אמאי פטור?
הא תחילתו בפשיעה היה לענין הוחלקה.

וי"ל,

דלא מחייב אלא באונס,
שיש לתלות,
שאם לא היה משנה,
אפשר שלא היה בה האונס,
כי ההיא דצריפא דאורבני,

חידוש, כי מאחר והוא ממש רוצה להיפטר מקרקע זו, הרי אפילו לא קיבל דבר, עצם זה שיש מישהו שרוצה לקנות ממנו קרקע זו - הרי מצבה הגרוע של הקרקע הוא הפועל את הצלחת המכירה, והמכירה לא מתבטלת. וזה בניגוד לכך שמדובר על קרקע סבירה, ורק הקונה אינו מבצע את חלקו, ובקלות יוכל למצוא קונה אחר. ובכך שהוא מונע ממנו את המכירה - וודאי שאם לא ישלם לא תחול. וכל הגדר של זוז אחד הוא יותר קרוב לאדם המקפיד, ולא שבאמת לא ראוייה שתחול המכירה.

[דף עח עמוד א]

כגון שבאת חבילה לידו -

וא"ת,
אם כן - פשיטא.

וי"ל,
דה"א אסמכתא היא, ולא קני.

א"נ,
דפועל לא נותן לו,
אלא לשכור בשוה, ולא מן הכל.

הסכום שייכול הבעלים לתבוע במצב בו השוכר אנוס בשעת חירום

שינוי במשנה: שכר את החמר ואת הקדר וכו' שוכר עליהן או מטען. כלומר, מדובר במצב חירום כגון שיש צורך של חתונה שהפועלים נצרכים ממש לעכשיו. ואז הוא יכול לשכור פועלים אחרים לפי שכרם, או להטעות אותם ולומר שייתן להם יותר, ולאחר העבודה ייתן מה שנקבע בתחילה.

הגמרא דנה עד כמה יכול הוא לשכור פועלים אחרים והם יצטרכו לשלם, ועונה על כך רב נחמן, עד כדי שכרן שקצב עמהן בתחילה. אלא שרבא הקשה לרב נחמן רבו מברייטא, שוכר עליהן עד ארבעים וחמישים זוז, והוא סכום גדול בהרבה משכרן? עונה לו רב נחמן שיש להעמיד זאת באופן שבאה חבילה לידו. ומבאר רש"י, בדרך האומנים המקבלים עליהן מלאכה - מביאים כלי אומנות לבית בעל הבית. ומהם הוא יכול ליקח עד סכום זה.

מה הטעם מתהפך הדין רק כשבאה חבילה לידו

הקשו האחרונים, ממה נפשך, אם מחויבים להשלים לבעל הבית את נזקו, יתנו אף כשלא באה חבילה לידו. ואם פטורים, לא יגבה גם מהחבילה? ומבארים האחרונים, כיון שספק הוא שמא היה יכול למצוא פועלים בזול אם היה טורח, אינו יכול לתבוע מהם להשלים חסרונו, לפי שהמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל אם באה חבילה לידו, הוא המוחזק ורשאי לגבות ממנה מעותיו.

התוס' מבארים שלא שניתנו לו את הכלים, אלא הפקידו בידו פיקדון כהגנה עבדו

אכן התוספות מבארים את דברי הגמרא באופן אחר, שדרך האומנים לתת פקדון לשוכר, הכוונה משכון, שאם יחזרו בהם יגבה מהפקדון. ומשום כך הקשו, פשיטא שנוטל מהחבילה?

דאונס בא מחמת הפשיעה,
שאם היה מצניעם תחת הקרקע כדשמואל,
לא היו נגנבים,

אבל הכא - כי הוחמה בהר,
כ"ש דאם לא שינה והיה הולך בבקעה,
דהוה הוחמה,

והכי אמר רבא בהמפקיד (לעיל דף לו:),
גבי פשע בה ויצאתה לאגם,
אפילו למ"ד חייב, הכא - פטור,
דמלאך המות,
מה לי הכא מה לי התם.

וא"ת,
שילהי הפועלים (לקמן דף צג: ושם ד"ה אי),
גבי הניח עדרו ובא לעיר,
ובא ארי ודרס - פטור,
ומוקי לה רבה דעל בעידנא דלא עיילי אינשי,

ופריך אביי,
תחילתו בפשיעה לענין גנבי,
וסופו באונס הוא לענין ארי,
והתם - אפילו לא פשע הוא,
ולא בא לעיר - היה נארע האונס,
ומאי פריך.

וי"ל,
דשמא אם היה שם,
היה מוליכין למרעה אחר קודם ביאת ארי,

כי כן דרך הרועים,
לרעות חצי היום בשדה זו,
וחצי היום בשדה אחר,
או שמא אם היה שם,
הארי היה ירא לבא שם,
או היה מקיים ביה,
גם את הארי ואת הדוב הכה עבדך.

ובלאו הכי,
צריך לפרש הפשט התם כך,
דקאמר אין אומרים,
אילו היה שם היה מציל,
אלא אומדין,
אם היה יכול להציל - חייב,
ואם לאו - פטור,
ואי אפשר לפרש בענין אחר.

ורב אלפס פירש,
התם דאביי לטעמיה,

דאמר בפרק המפקיד (לעיל דף לו: ושם),
לא מיבעיא כו',
אלא אפילו למ"ד פטור, הכא - חייב,
דהבלא דאגמא קטלה,
משמע דלמ"ד חייב,
אתי שפיר, בלאו האי טעמא,
אף על פי שהאונס היה נארע בכל ענין.

ויש לדחות ראיתו,
דלמ"ד חייב,
נמי סמך אהאי טעמא דקאמר בסוף,
דהבלא דאגמא קטלה,
דאם לא כן, תקשי ליה ממתניתין דהכא,
דקאמר הוחמה בהר - פטור,

ומיהו למה שנפרש לבסוף,
דהכא - לא חשיב תחילתה בפשיעה - אתי שפיר.

יש להתבונן בסוג השינוי שביצע על מנת לחייבו
ואם שכר את החמור על מנת להוליכה בבקעה, ושינה
מתנאי השכירות, והוליכה בהר, אזי להיפך, אם החליקה חייב.
משום שפשע בשמירתה, לפי שהסיכוי להחליק בהר, שהוא
חד ומשופע, רב יותר מאשר בבקעה.

ואם הוחמה - פטור. שהרי אם היה מוליכה בבקעה,
האפשרות שהבהמה תתחמם היתה רבה יותר, ולכן אין הוא
נחשב פושע בשמירתה. אלא, שאם החמור התחממה מחמת
המעלה, דהיינו מקושי העליה לראש ההר, חייב השוכר, לפי
שהעלאת החמור להר, היא שגרמה להתחממות החמור.

התוס' מבארים, כי אף לסובר שתחילתו בפשיעה וסופו
באונס - חייב, הרי כאן הוא פטור

התוס' מבארים יסוד משמעותי בכלל של תחילתו בפשיעה
וסופו באונס. ומבארים כי חייב להיות קשר בין הפשיעה
לתוצאה. למשל הדוגמא המובאת בגמרא בפרק המפקיד, כמו
לגבי צריפא דאורבני, העשוי מעצי ערבות, שהיה עליו
להחביא את הכסף בקרקע, דאלו שמרם בקרקע כדין כספים
- לא היו נגנבין, אלא מחמת הפשיעה שהניחם בצריפא
דאורבני, ופשע לענין נורא, בא האונס בגנבה. כי עם היות
והתוצאה שאין גונבים משם, כי אין דרך הגנבים לחפש כסף
בצריף כזה, אבל במעשהו הראשון כבר פשע בגוף עניין
הגניבה. וכך סובר רב יוסף בפרק המפקיד. אלא כאן האונס
של הוחלקה בהר, אינו גורם לפעולת תוצאת מה שהוחמה,
ואדרבא, לעניין הוחמה - יש כאן הגנת יתר, אין אומרים כלל
זה.

התוס' מביאים שאין זו סתם סברתם, אלא כך הכריע רבא
בדוגמא זו עצמה. וכפי שמובא בפרק המפקיד כמה דפים קודם
לכן, רבא משמיה דרבה, אמר: פטור, וכל דיינא דלא דאין כי
האי דינא, לאו דיינא הוא; ולא מבעיא - שהשומר פטור -
למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור", דודאי
שהוא פטור במקרה זה.

אלא אפילו למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס,
חייב", הכא במקרה זה פטור השומר! ומאי טעמא? משום

ובתר הכי הוחמה,
וא"כ שלא מחמת מעלה - היה ופטור.

שינוי מתנאי השכירות וגרימת הממות - צריך להיות ניכר שזה מחמת השינוי

לפני שבאים ומחייבים את השוכר על השינוי בתנאי השכירות, צריך להיות ניכר, שמעשה השינוי הוא שגרם את הנזק. ואכן המשנה פותחת בשינוי שהוא פטור בו. שאם שכרה על מנת להוליכה בהר, אלא שבחר להוליכה בבקעה, הרי אם החליקה וניזוקה הוא פטור. כי סכנת ההחלקה דווקא מרובה בהר מאשר בבקעה. אמנם אם ההיזק היה מחמת החום וההבל, הרי ברור שבהר שיש יותר קרירות באוויר, הרי הוא חייב, כי אכן היא ניזוקה במה שהוא הלך כנגד ההסכם הראשוני.

בשינוי מבקעה להר, יש גם את מרכיב העליה להר

להוליכה בבקעה והוליכה בהר, אם החליקה - חייב, ואם הוחמה - פטור. אם מחמת המעלה - חייב. שינוי מבקעה להר - מחוייב במה שסכנתו מרובה בהר, החלקה, ואם העליה להר גרמה את החום - גם כאן הוא מתחייב, כי בעצם אנו מפרקים את ההליכה בהר לשני חלקים. אכן כשהבהמה כבר על ההר - האוויר קר יותר, אבל השלב המקדים בהעלתה, שהוא חלק משינוי, אם הוחמה בו - הרי על כך נדרש ליקח אחריות.

התוס' מבארים כי הפטור ששינה מהחווה, ואת הבהמה לקחה להר ודווקא החום הכה בה

כפי שביארנו לעיל עלינו להסתכל בשינוי שהוא מורכב משנים. לאחר שהיא בהר, אז יותר נעים לבהמה מצד החום. ולכן אם רואים אנו כי העליה היתה ללא כל טורח, ולא רק העליה עצמה, אלא עוד הלכה לאחר מכן מרחק רב, בלא הזעה, הרי על החלק של העליה אנו מנטרלים. ואם כעת דווקא בהיותה בהר הוחמה, הרי אין הדבר תלוי בו, כי הוא רק מטיב לבהמה בעניין זה.

בתוס' הרא"ש מביאים את המקרה הפוך, של החיוב על העליה להר, בכך שהוחמה בעליה. ושוב נדרש להבין את המציאות וכפי שניח זאת בתוס' הרא"ש "כגון שניכר שמחמת המעלה הוחמה, כגון שבטורח מועט - הוחמה, כגון שלא נתייגעה כל כך במלאכה, ואף על פי כן הוחמה, וניכר שהמעלה גרם לה."

כגון שמתה מחמת אויר -

פירוש,

שידוע שאותו יום,

היה אויר משונה בהרים יותר מבקעה או איפכא,

משלג או ממטר,

והוי תחילתו וסופו בפשיעה,

ולהכי נקט להוליכה בהר והוליכה בבקעה,

ולא נקט להוליכה בהר זה והוליכה בהר אחר,

משום דאין רגילות להשתנות אויר,

אלא מהרים לבקעות,

דאמרינן: מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם [מה איכפת לו למלאך המות היכן הבהמה, בין כך ובין כך היה הורגה], כלומר: אין האונס בא מתוך הפשיעה, שהרי אף אם לא היה מביאה לאגם היתה מתה, וכל שאין האונס בא מתוך הפשיעה אינו חייב.

ראוי להביא כי דעתו של אב"י החלוק על רבא, אלא אפילו למאן דאמר: "תחלתו בפשיעה וסופו באונס, פטור", הכא במקרה זה חייב השומר! ומאי טעמא? משום דאמרינן: שמא הבלא דאגמא קטלה לבהמה [הבל המצוי באגם הוא זה שהרג את הבהמה], ונמצא שעל ידי הבאת הבהמה לאגם מתה הבהמה, ולכן הוא חייב. ועם יסוד זה יבארו התוס' בהמשך לשלול את דעת הרי"ף, כי על מנת לחייב מוכרח הוא לטעם של הבל האגם, שאם לא כן יוקשה לו ממשנתנו כאן.

הסוגיא עם השומר שנכנס לעיר, ובא ארי וטרף

מובא בסוף פרק השוכר את הפועלים, איתבייה אב"י לרבה מברייתא, ששינוי בה: רועה שהיה רועה בהמות של אנשי העיר בשכר, והניח עדרו, ובא לעיר. בא זאב וטרף, ובא ארי ודרס בשעה שהיה בתוך העיר, אין אומרים, כיון שפושע הוא בהליכתו אולי אילו היה שם היה מציל. אין אנו תולים כל נזק בפשיעתו, בטענה שיתכן ואילו לא היה הולך לא היה קורה הנזק.

אלא, אומדין משערים אותו: אם היה יכול להציל באם לא היה הולך לעיר אלא היה נשאר לשמור, שאז היה יכול להספיק להעבירם למקום אחר, הרי הוא חייב. ואם לאו, פטור.

ומדייק אב"י: מאי לאו, דעל בעידנא דעיילי אינשי, כדרך שרגילים השומרים להכנס, ואף על פי כן, אילו היו אומדים אותו שהיה יכול להציל, הוא היה חייב, על אף ששמר כדרך השומרים. ומדייקים התוס', כי אמנם רבה העמיד שבא לעיר בזמן שלא היה לו להיכנס, ואם כן פשע הוא בשמירתו, והרי תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב. וכפי שאב"י אכן סובר בהמפקיד. ומקשים התוס' שלכאורה הפשיעה אינה קשורה בארי, ומה כבר היה יכול לעשות. ומציעים התוס' שלוש אפשרויות של שמא, על מנת לבאר מה אב"י היה יכול להקשות. שמאחר והרועים אינם נמצאים עם הצאן במקום אחד כל היום, יתכן ועצם השינוי היה מגן על העדר. או שעצם הנוכחות שלו, היתה גורמת לארי לא לבחור לתקוף שם, או שאולי היה מקיים כמו דוד המלך, שהצליח להרוג את הארי. ומכל מקום הפסק הוא שמלכתחילה אין אומרים וודאי היה מציל, אלא בכלל אומדים אם היה ניתן להציל, ואם לא - הרי באמת היה פטור.

אם הוחמה מחמת המעלה חייב -

וא"ת,

והיכי ידעינן ברישא,

דקתני הוחמה בהר - פטור,

דשלא מחמת המעלה הוחמה.

וי"ל,

דראינו שלא הוחמה בעלייתה,

שעלתה בלא טורח והלכה אחר כן הרבה,

ולא היתה מזיעה,

אבל מהר להר ומבקעה לבקעה,
אין דרך אויר להשתנות.

המשנה בתחילתה דנה רק על השינוי מחמת ההר לעומת הבקעה

החלק הראשון של משנתנו עוסק בשוכר בהמה, אשר מפיר את תנאי השכירות שלו: השוכר מחבירו את החמור, אם שכרו על מנת להוליכו בהר, כלומר בראש ההר, ושינה מתנאי השכירות, והוליכו בבקעה, שהוא מקום נמוך ומוקף הרים, או להיפך, ששכרו על מנת להוליכו בבקעה והוליכו בהר, אפילו אם זו [הדרך שבה] אורכה עשר מילין, וזו [הדרך שבבקעה] אורכה עשר מילין, ואפילו אם הדרך שבראש ההר חלקה וישרה כמו אותה שבבקעה, ומתה החמור, חייב השוכר לשלם למשכיר את שווי הנזק שנגרם לחמור.

הגמרא בתירוצה הראשון משום דבי רבי ינאי מדגישה את החילוק באוויר

אמרי דבי רבי ינאי, רישא עוסקת בבהמה שלא החליקה ולא הוחמה, אלא שהמשכיר יכול לטעון ולומר, שמתה הבהמה מחמת ששהתה באויר שאינה מורגלת בו. ולכן, אם שכר את הבהמה על מנת להוליכה בבקעה, והוליכה בהר ומתה, חייב. דאמרינן: אוירא דהר קטלה! אנו אומרים שאויר ההר גרם למותה, ונמצא שפשע בשמירתה.

וכן אם שכר את הבהמה על מנת להוליכה בהר, והוליכה בבקעה ומתה, חייב. היות ואמרינן: אוירא דבקעה קטלה, אויר הבקעה הוא זה גרם למותה, ונמצא שפשע בשמירתה. לכן, השוכר חייב בשני המקרים שבראש משנתנו.

התוס' מבארים כי אין זו טענת שמא, אלא טענת ברי, ולכן יכול להוציא ממון על פיה

התוס' נוקטים שהשינוי באוויר היה מוכח. ונמא כי לא רק שלא הקשיב לתנאי ופשע בתחילתו, אלא גם סופו, שזה המקרה שהתרחש - היה בו פשיעה. ומדייקים התוס' שאכן פערים כאלה יכולים להתרחש רק בין שינוי גדול בין הר לביקעה. כי רק שינוי כה משמעותי מסוגל להוביל מות הבהמה. ולכן אין כאן סברא שהוא רק שינוי מדבריו, ולכן הוא מחייבו, ועוד שיש שינויים לגבי החלקה וחום, אלא מאחר והדבר ברור שהמציאות היתה שונה, הרי זה לא רק מקרי שהפעם היא מתה ואפילו היה אונס והיינו מחייבים מצד תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אלא עצם הידיעה מביאה אותנו למציאות שגם סופו היה בפשיעה. ובכך דוחים שזה אינו מחמת עקשנות, כי הבקשה היתה סבירה, שקיימת מציאות שהשינוי בין הר לבקעה הוא משמעותי בענייני האוויר, ואכן יש רגילות בשינויים אלו.

רבי יוסי בר חנינא אמר שמתה מחמת אובצנא -

שנתייגעה מחמת מלאכה.
ואף על גב דמתה מחמת מלאכה - פטור,
מ"מ כיון ששינה - חייב,
שאם היה לו להוליכה בהר,

אפשר שאם היה מוליכה שם,
לא היתה מתייגעת מחמת אויר והרוח ששולט שם,

או אם היה לו להוליכה בבקעה,
לא היתה מתייגעת שם,
לפי שאין טורח שם כמו בהר,
ולהכי חייב,

אפילו למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פטור.

אך על רבה דאמר כגון שהכיש נחש, קשה לריב"ם,

אמאי נקט לדידיה הר ובקעה,
דהכי נמי הוה מצי למינקט בקעה ובקעה,
אם ידוע שנמצא נחשים היום בבקעה,
ששינה להוליכה שם,
דלא שייך האי קלקול להשתנות,
מהר לבקעה טפי מבקעה לבקעה?

ואומר ר"י,

דרבה לטעמיה,

דאית ליה תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב,

כדמשמע בסוף פרק השוכר את הפועלים
(לקמן צג: ושם),

מדפריך ליה אביי - אמאי פטור,

תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא?

והשתא אתי שפיר, דלהכי נקט הר ובקעה,

משום דהשתא - הוי תחילתו בפשיעה,

לענין הוחמה והחלקה,

אבל אם שינה מבקעה לבקעה - היה פטור,

דליכא תחילתו בפשיעה.

ובריש הכונס (ב"ק נו. ושם),

דפריך ארבה דאמר והוא שחתרה,

הניחא למאן דאמר תחילתו בפשיעה וסופו באונס -

פטור,

אלא למ"ד חייב - מאי איכא למימר,

הוי מצי למיפוך דרבה אדרבה,

דאית ליה הכא חייב,

אי גרס בתרווייהו רבה.

והשתא כל אלו אמוראים שבאין לתרץ,

סוברים כרבא,

דאמר מלאך המות מה לי הכא כו',

דלאביי דאמר הבלא דאגמא קטלה,

אתי שפיר מתניתין, בלאו הני שנויי,

וחייב אפילו מתה כדרכה,

דאמר ההוא אוירא שהוליכה שם - קטלה,

אף על פי שאין ידוע, שהיה אותו אויר רע כלל יותר מאויר אחר,

דלאו דוקא נקט הבלא דאגמא, דה"ה כל שינוי אויר כדמוכח בשמעתין דהתם.

והא דנקט בסיפא, הוחלקה בהר והוחמה בבקעה - חייב, ה"ה מתה כדרכה, כיון דהוי תחילתו בפשיעה,

אלא משום דבפסור דהר תני הוחמה, אשמועינן אף על גב דחימום הוי בהר, טעמא לפסור בבקעה - לא מיפסור בהכי,

אלא אדרבה הוי טעמא לחיובא.

וא"ת, והא שמעינן ליה מרישא, דאפילו מתה כדרכה - חייב, משום דהוי תחילתו בפשיעה, לענין החלקה בהר וחימום בבקעה, כ"ש כשמתה ע"י החלקה דהר, וחימום דבקעה דמחייב.

וי"ל,

דאי לאו אשמועינן בסיפא, לא הוה ידעינן אמאי חשיב לה ברישא, תחילתה בפשיעה לחייבו, אפילו במתה כדרכה.

וא"ת, ולרבא וכל האמוראים דהכא, **דפסרי במתה כדרכה, אמאי תני בסיפא הוחמה בהר והוחלקה בבקעה,**

[דף עח עמוד ב] **דפסור,**

ה"ל לאשמועינן שפי מתה כדרכה דפסור?

דלא נימא אורא דההוא אתרא קטלה, כ"ש הוחמה בהר והוחלקה בבקעה, דודאי אילו לא שינה - היתה מתה בענין זה.

ויש לומר, **דמשום דבחיובא דהר תני הוחלקה, תני לה נמי בפסורא דבקעה.**

ועוד נראה, דפסורא דחימום בהר והוחלקה בבקעה, **הוי רבותא שפי ממתה כדרכה, דאדם יכול לזוהר בהני שפי יותר ממתה כדרכה, והוה לן למימר שפשע במה ששינה,**

שאם היה מוליכה בהר, היה מדקדק יפה ושומרה יפה,

שלא תחליק בהר ושלא תתחמם בבקעה, **אבל מה ששינה - גורם שלא דקדק.**

ומיהו, **דוחק הוא שיחלוק אביי על כל האמוראים.**

לכך נראה, דלא חשיב הכא פשיעה במה ששינה, דיכול לזוהר ולדקדק יפה, שלא תחלוק בהר ושלא תתחמם בבקעה, **ומודה אביי הכא, דפסור במתה כדרכה, כיון דלא הוי תחילתו בפשיעה,**

ורבה דמשני כגון שהכיש נחש, צריך לומר, **שפעמים מצויים נחשים בהרים מבקעה או איפכא,**

להכי נקט הר ובקעה, ואתי שפיר לרבה, אפילו תחילתו בפשיעה וסופו באונס - פסור.

רבי יוסי בר חנינא, מעמיד, שהפטירה של הבהמה היתה מחמת עייפות, ויש לשינוי השפעה על כך

רבי יוסי בר חנינא אמר: המקרה שבו עוסקת הרישא של המשנה הוא בכגון שמתה הבהמה מחמת אובצנא, העייפות והמאמץ מסחיבת המשא.

וגם לפי הסבר זה, הבהמה לא החליקה ולא הוחמה, אלא מתה משום שהתאמצה יותר מכפי כוחה, ולכן, אם שכרה על מנת להוליכה בבקעה, ושינה והוליכה בהר, יכול המשכיר לטעון - כי בגלל השינוי היא מתה, מכיוון שהתאמצה לעלות לראש ההר, ולא נותר בה עוד די כוח לעבודת הסחיבה, וזה גרם למותה.

ואם שכרה על מנת להוליכה בהר, ושינה והוליכה בבקעה, יכול המשכיר לטעון - כי בגלל השינוי מתה, מכיוון שאין די אויר בבקעה, לא היה לה כוח לעבודת הסחיבה [אפילו שלא הוחמה, כי אם הייתה בהר, היה האוויר שם נותן בה כוח]. והואיל ומחמת פשיעת השוכר [ששינה] מתה, יש לחייבו בשני המקרים שבראש משנתנו.

התוס' מבארים שיש כאן תחילתו וסופו בפשיעה

עם היות ובדרך כלל השינויים בין הר לבקעה קשורים בחום או החלקה, הרי אף שהפטירה נבעה מסיבה שונה, שנתייגעה מחמת מלאכה, הרי יש לתלות זאת בשינוי של השוכר. אם המשכיר אמר לו לילך להר, הרי יש סיבה נוספת לכך, כי בהר האוויר והרוח מקל אל המלאכה. ואם אמר לו המשכיר להוליכה לבקעה, והוא שינה להר, יכול המשכיר לטעון, כי עצם העליה להר כבר לא השאיר לה כוח. ואז נמצא כי גם ההתחלה וגם סופו הוא בפשיעה, ולכן הוא חייב.

מה שאין כן בהר ובבקעה, הוא כן יכול להיזהר מהחלקה וחימום הן בהר והן בבקעה. ולכן כאשר שניה, אין זה תחילתו בפשיעה, שלא בהכרח תמות הבהמה. ולכן אם מתה כדרכה - הוא פטור. ורק אם באמת החליקה או הוחמה - חייב, כי אין זה אונס גמור. ומבארים התוס' כי רבה שתירץ לגבי נחשים, שלעתים מצויים הנחשים יותר במקום אחד, וכל שינוי יכול להיחשב כפשיעה.

מגבת פורים לפורים -

וא"ת,

דאמרינן בערכין (ו:),

מעוֹת של צדקה - מותר לשנותן בכל מה שירצה, ואפילו באו לידי גבאי,

ואפילו אמר מנורה זו לבדק הבית, מותר לשנותה למצוה אחרת.

וי"ל,

דדוקא בפורים - אמרינן הכא, דאין לשנות,

ומגבת העיר לאותה העיר - נמי דפורים דוקא.

הגמרא מביאה דאיה לדברי רבי יוחנן

שאלה הגמרא לאיזו הלכה ידועה שאמר רבי מאיר, התכווין רבי יוחנן לומר, שממנה אפשר ללמוד את הכלל: "כל המעביר על דעת בעל הבית - נקרא גולן"? ולאחר שהביא מקרה ודחתה אותו הגמרא מביא דוגמא נוספת. אלא, רבי מאיר, האומר כל המעביר על דעת בעל הבית נקרא גולן, הוא רבי מאיר ד"מגבת פורים", דתניא, מגבת פורים, מעות שגובין גבאי צדקה מבני העיר כדי לחלק לעניים לצורך סעודת פורים, יתנו הגבאים את הכסף של המגבת הזאת דוקא לצורך פורים, ולא יתנו את המעות לצורך צדקה אחרת. מגבת העיר, מעות שגובין בעיר זו, יתנם דוקא לעניי אותה העיר, ואין מדקדקין בדבר לאמור דיים לעניים בפחות. ושאר המעות יותרו בקופת הגבאי.

הייחודיות של מעות פורים ביחס לשאר צדקות

התוס' מקשים מגמרא בערכין, שמעות צדקה מלכתחילה קיבל הגיזבר את הזכות להוציאם כרצונו. ומבארים כי רק בשמחת פורים אין לו רשות לשנות. ובתוס' קושר זאת ששתי הסוגיות נאמרו רק לגבי פורים, כולל של עיר האחת לעיר אחרת.

ונביא לשון תוס' הרא"ש, המוסיף טעם לחילוק לעניין פורים. "ואף על גב דאמרינן בערכין דמעות של צדקה - מותר לשנותן למצוה אחרת, אפילו באו לידי גזבר, פורים - שאני, כדי להרבות בשמחת פורים - אין לשנותן, ואפילו יש להם מעות הרבה - בכלם יקנו צרכי סעודת פורים."

רבי אליעזר אומר מגבת פורים לפורים -

ת"ק לא איירי, אלא בגבאי דלא ישנה, ור' אליעזר - איירי בעני,

מילות המפתח בתוס' המדגישות זאת הוא "כיון ששינה .. אפשר". עצם האפשרות במקום הבסיסי שזה עצמו יסייע בכך - הרי זו הסיבה לחיוב.

מקשים התוס' על רבה שנקט הר ובקעה, והרי בנחשים אין כלל הבדל

מתרצים התוס', שאכן במחשים אין כלל הבדל, כי לא זהר או הבקעה קובעים בעניין זה. אבל רבה שלומד תחילתו בפשיעה וסופו באונס, היה חייב לתת את הדוגמא מבר לבקעה, כי רק בהם ניכר הדבר של שינוי בענין של הוחמה והחלקה. ולכן אם היה משנה אפילו בנחש, ברור שהיה פטור, כי שם לא היה את הבחינה של תחילתו בפשיעה.

וגם בהכונס בו הבהמה חתרה, חייבים למצוא כי האונס הוא דבר שקשור לפשיעה. כי שם הכותל היה רעוע מלכתחילה, והיה בו חשש שלא יחזיק מעמד. ולכן תחילתו בפשיעה, אף שהנפילה של הכותל היה מחמת הבהמה שחתרה, ואז היא יצאה והזיקה, שלעניין זה הוא אונס. אלא שהאונס הוא רק אופן היעלמות הכותל, אבל במהות בשניהם מדובר על כותל שב"כוח" עומד להיעלם. ומה זה משנה לי אם בתחילתו היה זה בפשיעה, שהוא היה יכול לצפות זאת ולתקן. ואף שנסתיים באונס על חתירת הבהמה, אם היה מטפל בפשיעה, לא היה מגיע האונס.

החילוק בין שיטת שלושת האמוראים לאביי

ג' תירוצי הגמרא של דבי רבי ינאי, רבי יוסי בר חנינא ורבה הינם בקו של רבא, שענה בפרק המפקיד, מה זה משנה המיקום, כי מלאך המות יכול להיות בכל מקום. ונמצא כי אפילו מתה כדרכה באגם פטור. ולכן הם צריכים לבאר מדוע כאן הוא חייב. אבל לאביי אין צורך בכל התירוצים הללו, כי הוא מחייב אף במתה כדרכה, ומה שנקט את התירוצי של ההבל באגם מעמידים התוס' שלא דווקא, אלא מצד תחילתו בפשיעה אף שסופו באונס - חייב. וכל שכן שהבהמה מתה מחמת השינוי ודאי לאביי יהיה חייב.

הטעם שבכל ג' האמוראים שפוטרים במתה כדרכה, יש להבין את הסיפא הוחמה בהר ומתה בבקעה

ג' האמוראים הסוברים כרבא ופוטרים במתה הרי בתחילה הטעם הוא מחמת שינוי אויר, אובצנא או נחש. הרי לכאורה היה בסיפא להביא ולהשמיע לנו חידוש גדול יותר, שאפילו אם מתה כדרכה היה פטור, וכל שכן שהוא פטור בהחלקה בבקעה ומתה בהר, שגם ללא שינוי היה מתרחש כך. ובתירוצי למדים התוס', שבהוחמה בהר והחלקה בבקעה שזה נגד הטבע יש חידוש גדול יותר, אף ממתה כדרכה. כי על מות פשוט להם שניתן לתרץ מה לי מלאך המות כאן או שם. אלא כאן אנו תולים שאם היה משנה היה שם לב על השינוי, וכאן מאחר ולא העלה בדעתו שהשינוי ישפיע - כלל לא שמר על הבהמה.

התוס' מתקשים לסבור שאביי יחלוק על כל האמוראים

להעמיד שאביי יחלוק על כל שלושת האמוראים הוא דחוק, ומשום כך מתרצים התוס', שג' התירוצים הינם גם בשיטת אביי. כי מה שביצאה לאגם הוא מחייב, כי הפשיעה היתה על עצם היציאה, ולכן מחייב על שמתה גם בפשיעה מאויר האגם. ואז יש לנו תחילתו ואף סופו בפשיעה.

שנתנו לו מעות לצורך סעודת פורים,
שאינו רשאי העני לשנות.

גדרה של מגבית פורים, ולכאורה מהו הכפל בברייתא
נקדים את לשון הברייתא "דתניא: מגבת פורים - לפורים, מגבת העיר - לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר. אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן, והמותר יפול לכיס של צדקה. רבי אליעזר אומר: מגבת פורים לפורים, ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו, אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר, דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר."

אלא שלכאורה עולה כאן שאלה סמויה, שהתוס' עונים עליה. הרי הן תנא קמא והן רבי אליעזר מדברים שאין לשנות מגבית פורים. ועל מנת להוכיח את דברי התוס' העתקתי את כל הברייתא. והתוס' מבארים זאת בחילוק. כי תנא קמא דן על הגיזברים ולכן ממשיך הוא ואומר מה כן מותר להם לשנות. ואילו רבי אליעזר מדבר על העני וכפי שהוא ממשיך שאפילו ליקח מדמי הפורים עבור רצועת סנדלו שזה דבר פעוט, אינו רשאי ללא הסכמת מעמד אנשי העיר.

במילתא דמלכא -

**אית דגוס במולתא,
פירוש היינו פרדות,**

כמו (שבת נב.) מולאות של בית רבי,
בטלי זהב או בטלי כסף,
כלומר, פרדות אדומות או לבנות.

ואין נראה לר"י,

דבלשון ארמי, לא קרי להו אלא כודנייתא.

ניתן לבאר את מהלך הגמרא בכמה אופנים, אלא שיש לשלול אופן לא נכון

המשנה דנה על "השוכר את החמור והבריקה" וביררה הגמרא מה משמעות המילה בבבל תרגמו זאת לתבולל ורבא למד שזה אבזקת, שמשמעו תולעים, המצויות ברגלי הבהמה. ומתוך כך מביאה הגמרא סיפור על מי שאמר שראה אבזקת במילתא דמלכא. והם שאלו אותו האם בטלי דכסף או בטלי דזהב. וכאן יש הממשיכים את הסיפור הזה לשני כיוונים. האחד שאמר כסף והרגוהו, והשני שענה להם זהב ושחררוהו. אופן אחד לפרש, שמדובר על בגדי המלך וכסף משמעו פשתן, ומאחר ואין תולעים בפשתן, סימן שזילזל במלך ולכן הרגוהו. וזהב הכוונה לבגדי הצבועים אדום, שייתכנו תולעים ולכן שחררוהו.

אופן שני לפרק בשיטה מקובצת מובא בשם הראב"ד והר"ח, דאותו אדם שומר בגדי המלך היה, ובגדי המלך היו ארוגים מחוטי כסף וחוטי זהב, ואמר שעלתה חלודה בחוטים, והנה אם זה קרה בחוטי כסף, זוהי פשיעתו, שהיה יכול למנוע זאת. אבל בחוטי זהב אונס הוא, ומשום כך שבקוהו.

התוס' מביאים נסיון נוסף לשנות גירסא ולא מילתא אלא מולתא, שהם פרדות. ואז המשמעות הינה, שהכסף או הזהב משמעות אדומות או לבנות. אלא שר"י דוחה פירוש זה, מאחר ובארמית מכנים את הפרדות כודינא ולא מולתא.

באנגריא חוזרת -

**דיכול לעשות מלאכתו כשתחזור,
אף על פי שתתאחר במלאכתו,**

שבשביל איחור - אין חייב להעמיד לו חמור אחר,
כמו הבריקה או נשתתה,
שמתאחרת נמי במלאכתה, ולא חיישינן.

החילוק באופן שאנשי המלך החרימו את הבהמה השמורה

שנינו במשנה: או שנעשית הבהמה אנגריא, אומר לו המשכיר הרי שלך לפניך, ואינו חייב להעמיד לו אחרת. אמר רב: לא שנו שיכול לומר לו - הרי שלך לפניך, אלא באנגריא חוזרת, שנטלה עבדי המלך לזמן קצוב, ולאחריו יחזירה לשוכר. אבל אם נטלה באנגריא שאינה חוזרת, חייב להעמיד לו חמור אחר תחתיו, כי נחשב הדבר כאילו מתה הבהמה, ושנינו במשנה ש"חייב להעמיד לו חמור".

וטעם הדבר הוא, שבאנגריא חוזרת - לא בטלה השכירות אלא הוא רק מתאחר במלאכתו. אבל באנגריא שאינה חוזרת, בטלה השכירות. ולכן, או יחזיר לו מעותיו, או יעמיד לו אחרת במקומה.

**התוס' מבהירים שמאחר והמשנה חולקה לשני חלקים,
הרי כמו כן סוגי האנגריא**

בחלק הראשון יש שתי בעיות הבריקה או אנגריא, ועל שניהם הוא יכול לומר לו הרי שלך לפניך, וכפי שביארנו שזה רק באנגריא חוזרת. "השוכר את החמור והבריקה, או שנעשית אנגריא - אומר לו: הרי שלך לפניך."

אם בדרך הליכתה ניטלה אומר לו הרי שלך לפניך -

פירש בקונטרס,

שמוליכה בדרך שגם הוא רוצה לילך,

אומר לו משכיר - הרי שלך לפניך,

ושכור בהמה אחרת עד שם.

ותימה,

דלמה ישכור בהמה אחרת?

ואם השוכר אין צריך החמור בהליכה אלא בחזרה,

הוי אתי שפיר,

אבל אם כן,

בגופה הוה ליה לפלוגי,

בין צריך חמור לאלתר,

לאין צריך אלא בחזרה.

ונראה כפירוש ר"ח,

דמפרש,

אם בדרך הליכה,

שהאנגריא אין מחפשין בבתיים,

אלא כשפוגעים בדרך, והיינו דרך הליכתה,

אומר לו משכיר - הרי שלך לפניך,

היית בבית - לא היתה ניטלת, ואפילו אינה חוזרת, דלא דמיא למתה, דמוכחא מילתא דמזל ידידה גרם, שכמה עובדי דרכים עוברים, ואין פוגעין בהם עבדי המלך, ובמזל הרוכב תליא מילתא, אבל אם האנגריא היא כך כשעבדי המלך צריכין לבהמות מחפשיין אף בבתים, נמצא דמזלו של בעל הבהמה גרם, ואין לתלות במזל הרוכב, שהרי אף בבית היו לוקחין אותה, כיון שצריכין לבהמות. היסוד הוא שהצורך בבהמות הוא רב, הרי יש להם לחץ להביא בהמות רבות, ואף בהמה לא היתה ניצלת.

מכלל דתנא קמא לא שני ליה -

ותנא קמא - עדיף,
דהוי רבים לגבי יחיד.

חמור שנעשתה אנגריא

אומרת המשנה "השוכר את החמור והבריקה, או שנעשת אנגריא - אומר לו: הרי שלך לפניך." ועל כך העמיד רב. אמר רב: לא שנו שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, אלא באנגריא חוזרת, שנטלה עבדי המלך לזמן קצוב, ולאחריו יחזירוה לשוכר. אבל אם נטלה באנגריא שאינה חוזרת, חייב להעמיד לו חמור אחר תחתיו, כי נחשב הדבר כאילו מתה הבהמה, ושנינו במשנה ש"חייב להעמיד לו חמור".

וטעם הדבר הוא, שבאנגריא חוזרת לא בטלה השכירות אלא הוא רק מתאחר במלאכתו. אבל באנגריא שאינה חוזרת, בטלה השכירות. ולכן, או יחזיר לו מעותיו, או יעמיד לו אחרת במקומה.

שמואל לא קיבל את שיטת רב, וחילק האם בדרך הליכתה ניטלה.

מקשה הגמרא סתירה מברייטא

השוכר את החמור והבריקה, או שנשתתה הבהמה, אך עדיין ראויה היא למשא, אומר לו המשכיר לשוכר: הרי שלך לפניך, ואינו חייב להעמיד לו אחרת. אבל אם מתה או שנעשת אנגריא, ניטלה לעבודת המלך כדלעיל, חייב המשכיר להעמיד לו חמור אחר. וזהו לכאורה שונה מהמתבאר במשנתנו - שבאנגריא אומר לו "הרי שלך לפניך".

הגמרא מנסה לחלק בין המשנה לברייטא

הגמרא מבארת כי זה כלל לא קשה, רב יאמר כי המשנה מדובר באנגריא חוזרת וכפי שהעמיד, ולכן יכול לומר לו הרי שלך לפניך. ובברייטא מדובר באנגריא שאינה חוזרת, ולכן יהיה אף לשיטת רב להעמיד לו חמור אחר. ולכאורה מציעה הגמרא אף לשמואל לחלק. אלא שאינה יכולה לעשות כן. דהא מדקתני סיפא בברייטא שם רבי שמעון בן אלעזר אומר, אם בדרך הליכתה ניטלה אומר לו הרי שלך לפניך, ואם לאו חייב להעמיד לו חמור, מכלל, דלתנא קמא, שאמר חייב להעמיד לו חמור, בלא לחלק בין דרך הליכתה לדרך אחרת, לא שאני ליה. ומחייב את המשכיר להעמיד לו אחרת בכל מקרה.

התוס' בכלל לימודי מכריעים כי לתנא קמא יש כוח של רבים

התוס' מבארים, כי מאחר ותנא קמא של הברייטא אינו סובר כשמואל, הרי גם התנא קמא כוחו כרבים, ולכן לא ניתן

דמצי א"ל מזלך גרם,
שאלו היתה בבית - לא היתה ניטלת,
ואפילו אינה חוזרת,
דלא דמי למתה,
דהכא מוכח דמזל דידיה גורם,

ואם שלא בדרך הליכתה ניטלה,
דהיינו שמחפשיין גם בבתים,
שאז לא מזלו של שוכר גורם,
חייב להעמיד לו חמור אחר, לעשות מלאכתו לאלתר,
דאפילו מחזרת האנגריא את החמור לכאן,
בעוד שתועיל חזרתה לשוכר,
אין לו לשוכר להתעכב ממלאכתו,
ולא דמי להבריקה או נשתתה.

גדר החזרת החמור שנויה המחלוקת רב ושמואל

אמר רב: לא שנו שיכול לומר לו הרי שלך לפניך, אלא באנגריא חוזרת, שנטלה עבדי המלך לזמן קצוב, ולאחריו יחזירוה לשוכר. אבל אם נטלה באנגריא שאינה חוזרת, חייב להעמיד לו חמור אחר תחתיו, כי נחשב הדבר כאילו מתה הבהמה, ושנינו במשנה ש"חייב להעמיד לו חמור". וטעם הדבר הוא, שבאנגריא חוזרת - לא בטלה השכירות, אלא הוא רק מתאחר במלאכתו. אבל באנגריא שאינה חוזרת, בטלה השכירות. ולכן, או יחזיר לו מעותיו, או יעמיד לו אחרת במקומה.

ושמואל אמר: אינו חייב להעמיד לו אחרת, בין באנגריא חוזרת ובין באנגריא שאינה חוזרת. אלא אם בדרך הליכתה, בדרך בה הולך השוכר לצרכיו, ניטלה הבהמה, וממשיכים עבדי המלך להוליכה בדרכו, אז אומר לו: הרי שלך לפניך, שכן הוא דרכם, שכאשר מוצאים בהמשך הדרך חמור אחר, משיבים את הראשון לבעליו, ונוטלים עמם את השני, ולכן לא בטלה השכירות בכך, כיון שיש לו להלך עמם עד ששיבו לו את החמור. ולכן בכך שהוא יכול לשכור חמור אחר, הוא יוכל לגרום שיקבל את חמורו בחזרה.

מה התועל בהעמדת רש"י שיש הבדל במיוון הצורך לבהמה

יש לומר דכוונתם, דלמשא - אין השוכר צריך את החמור בהליכה אלא בחזרה, אבל בהליכה - צריך הוא לה לרכוב עליה. ועל זה כתב רש"י, דמצי למימר ליה שכור בהמה אחרת בהליכה, ולא תתן לי שכרי של הליכה, ותבוא עמה טוענת המשא בחזרה לכאן.

ועל זה הקשו התוס', שאם כך יכול היה הכתוב מלכתחילה לחלק דווקא בעניין זה.

בתוס' הרא"ש ביאר מפורט יותר את פירוש רבינו חננאל

עם היות ובתוס' אצלנו גם הובא פירושו של רבינו חננאל, ועוד לחיזוק עם הקדמה ונראה כפירוש, הרי בתוס' הרא"ש הביא רק את פירוש רבינו חננאל, שעל ידו מתבאר העניין הרבה יותר. "פירש רבינו חננאל, אם אותה האנגריא היתה בענין זה שלא היו מחפשיין בבתים, אלא כשפוגעין בהם בדרך - אומר לו הרי שלך לפניך, שמזלך גרם, שפגעו בך. דאילו

ייתן לו שכר? ומתריצים התוס' בשני אופנים. האופן הראשון, שהתשובה שלא ניתן להשכיר הוא באותו המחיר שהוא שכר, אלא יאלץ להוסיף מעט. ועל האונס הקטן הזה שיאלץ להוסיף מעט - אין לו הצדקה תשלומית, אלא רק תרעומת. ובסופו של דבר עם התוספת השולית הזאת, יגיע למחוז חפצו. ותירוץ נוסף, שהוא ממש מבריק. הוא מצליח להסתדר ולמכור כאן. ונמצא כי כל מטרת נסיעתו היתה על מנת למכור. ומוסיפים התוס' עוד הגבלה, שגם במקום שהגיע למחצית הדרך קיימים סוחרים המביאים לכאן סחורות. ולכן כן ישלם את מחצית השכר.

תמצות התוס' בסגנון אחר

מקשים התוספות, איזו טענה היא זו, הרי מדובר שלא רצה השוכר להגיע למקום זה אלא למקום אחר, ולא הועיל לו דבר, ואפילו לא סייעו להגיע למחוז חפצו שהרי במקום זה לא ימצא חמור אחר לשכור, וצריך הוא לשוב על עקבותיו או להמתין זמן רב? ותירצו, שאכן מדובר שיכול למצוא במקום זה חמור אחר, אלא שעליו לשכור בדמים מרובים, ואם כן הועיל לו שהרי הולוכו מחצית הדרך. עוד תרצו התוספות, שמדובר באופן שיכול למכור סחורתו אף במקום זה, ואינו צריך להמשיך בדרכו למקום אליו חפץ להגיע בתחילה.

ואם יש בדמיה לשכור ישכור רב לשעמיה -

ה"מ לשנויי,

דאין בדמיה לשכור,

אלא רוב פעמים - יש בדמיה לשכור,

והאמת - משני ליה.

והא דאמר בסוף פרק השואל (לקמן דף קג.),

אי דאמר בית זה ונפל - אזדא לה,

ולא אמר אם יש בדמיה לרב ליקח - יקח,

ולשמואל, אפילו לשכור - ישכור,

דהתם - אין הבית עומד לימכר,

אלא להוסיף עליו ולחזור ולבנותו כבתחילה,

וכיון דא"ל בית זה ונפל - אין למוכרו,

וגם לא קבל עליו,

להוסיף יציאה בבנין בית זה,

אלא בית זה כמו שהוא השכיר לו,

לדור בו כל זמן שיוכל,

וכי נפל - אזדא,

אבל חמור שמת,

אין עומד, אלא למכרו בדמים,

ולכך יש בדמיה ליקח - יקח, לשכור - ישכור.

החילוק באופן השכרת החמור שפוטר את המשכיר,

להשכיר חמור אחר אם החמור מת בחצי הדרך

הגמרא מבררת, כיצד בציור בו מת החמור באמצע הדרך, המשכיר אינו חייב לשכור לו חמור אחר, אלא יש לשכור רק

לומר כשיטת שמואל. כי שמואל לא יוכל להעמיד את משנתנו כדעת יחיד של רבי שמעון בן אלעזר, ולכן כוחו הוא כרבים לעומת היחיד.

[דף עט עמוד א]

אילו עד הכא בעית למיתי לאו אגרא בעית למיתב -

תימה,

דהשתא, מיהא דלאו עד הכא בעי למיתי,

למה יתן לו שכר?

וי"ל,

דהא דקאמר,

לעולם דלא שכיח לאגורי,

היינו לפי אותן דמים ששכר מזה,

אבל בטפי פורתא - ימצא לשכור,

והרי נהנה במה שבא עד כאן,

לכך נותן לו חצי שכרו,

ואין צריך לפחות המשכיר משכרו,

מה שזה נותן עתה יותר מעט,

מכאן ואילך - כיון דהוא אנוס.

א"נ,

כגון שיוכל למכור סחורתו,

במקום שמת החמור וירויח בה,

ויש סוחרים הרבה,

שאין מביאין סחורתן אלא עד כאן,

לכך - יתן חצי שכרו.

השוכר לרכוב חמור ומתה לו בחצי דרך, ומשלם לו מחצית, ואין כאן אלא תרעומת - באיזה אופן מדובר?

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: השוכר את החמור בכדי לרכוב עליה, ומתה לו החמור כשהיה בחצי הדרך, באמצע הדרך, המובילה למקום אליו ביקש להגיע, נותן לו השוכר למשכיר שכרו של חצי הדרך, כלומר, שכר הדרך שרכב עליה עד שמתה. ואין לו לשוכר עליו על המשכיר, אלא תרעומת (ללא דרישה ממונית) על כך שהשכיר לו חמור כחוש.

הגמרא מקשה על דין זה מכל כיוון. מצד אחד, אם כן ניתן להשכיר חמור במקום בו התפוצר לו החמור, מדוע שתהיה לו בכלל תרעומת על כך? והרי יוכל הוא לשכור חמור אחר ולהמשיך. ומצד שני, אם אין כאן חמורים לשכור, מדוע בכלל שישלם לו על מחצית הדרך, שהרי הוא תקע אותו, וכעת הוא מצוי במקום בו לא הביאו ליעד? ומתוך קושי זה מעמידה הגמרא, שאכן לא ניתן להשכיר כאן חמורים, והתשלום הוא מאחר ובעל החמור יאמר לו, והרי קירבתי אותך ליעד, ועל כך אכן מגיע לי תשלום.

התוס' ממשיכים ומקשים על הגמרא

והרי נחמד מאוד שהוא קרב אותו למטרת היעד, אבל אין לכאורה כל תועלת בכך. בהיותו תקוע במקום חדש? ועל מה

הגמרא הקשתה על שיטת רב, מברייטא "יבש האילן או נקצץ - שניהם (הלווה והמלווה) אסורים בו (שאם הלווה יבקע עצים להסקה, המלווה לא יוכל לגבות ממנו, ואם יבקע המלווה, הרי הוא מכלה את הקרן של הלווה בתום המשכון), כיצד יעשו - ימכרו לעצים, וילקח בהן קרקע, והוא אוכל פירות." ועל כך הקשתה הגמרא לשיטת רב, שבשנת היובל תחזור הקרקע לבעליה ביובל, ואז הלווה יישאר ללא קרקע וללא העצים שהיו לו.

התוס' הקשו גם לשיטת שמואל, ותיירצו

הוקשה לתוס' למה פריך הגמ' דוקא על רב? הרי ברייתא גופא גם כן קשה, דלמה לא יבקע המלווה את העצים ויקחם? ואם משום דכליא קרנא, הרי גם אם לוקחין שדה - ג"כ כליא קרנא. כיון שחוזר ביובל. ותיירצו התוס' דהגמ' ידע מהסברא דלקמן, דמרויח הלוח עכ"פ עד היובל, אם ישלמו ימי המשכנתא, וגם בידו לפדותו, ולפ"ז אתי שפיר, דנוח יותר ליקח שדה מלבקע העצים, אולם לרב דאמר לא מכלינן קרנא וסבר המקשן דבכלל לא, א"כ קשה דגם בשדה כליא קרנא.

הדברים התבארו בתוס' הרא"ש

ד"ה והא הכא דכי מטא יובל הדרא ארעא למרה וקא כליא קרנא - "בשלמא אי לאו רב - ניחא לן ברייתא, דיש תקנתא ללוה, במה שאנו אומרים ילקח בהם קרקע. אף על גב דלבסוף כליא כי מטי יובל, מ"מ זימנין דשלמי יומי משכנתא מקמי דלימטי יובל, אי נמי זימנין דמתרמי ליה זוזי ופריק ליה, הילכך - האי עדיף ללוה מצלוחי ציבי, דאז כליא קרנא דלוה לגמרי, אבל לרב דאמר, לא מכלינן קרנא - קשה, דלבסוף לא תשאר הקרקע ביד הלוח, והוה לן למימר שהעצים יהיו ללוה."

ובמילים פשוטות מבארים התוס', כי עם היות ויש כאן בעיה, הרי הפתרון שמוצע יכול להצליח חלקית, ובוודאי שהוא עדיף מביקוע העצים, שבקוק שאינו פותר את הבעיה.

במוכר שדהו לס' שנה -

קס"ד כיון דלזמן ארוך כל כך מכר לו,
לא חשיב כליא קרנא.

מחלוקת שמואל ורב במכליא קרנא

שיטת רב היא שאין דין של מכליא קרנא. הלווה ממשכן את שדהו על מנת שהמלווה יקח את הפירות ממנה, ובכך הוא משלם לו את חובו. ולאחר מספר שנים מקבל הלווה את שדהו בחזרה והחוב נמחק. אלא שהגמרא דנה מה קורה אם יבש האילן, ואינו מוציא פירות מה יעשו? שהרי אם יבקע המלווה את האילן, לא יהיה לו מה להחזיר ללווה. ולכן הציעו שהמלווה אכן יבקע את העץ, וימכור את דמי העצים וממנה ייקח קרקע, ויוכל לאכול ממנה פירות.

אלא מקשה הגמרא, והרי לאחר היובל תחזור הקרקע לבעליה, ונמצא שהלווה הפסיד את הקרן.

ומתרצים: הכא במאי עסקינן, דזבין ליה, שמוכר המלווה את אותה הקרקע שקונה בדמי העצים, לשיתין שנין, לששים שנה. וכיון שמכרה לזמן קצוב, ואותו הזמן מסתיים רק לאחר היובל, לא חוזרת הקרקע לבעליה ביובל, ולא מכליא קרנא. דאמר רב חסדא אמר רב קטינא: מנין למוכר שדהו לשישים שנה, שאינה חוזרת ביובל? שנאמר [בטעם חזרת הקרקעות

תרעומת. ומציגה הגמרא על כך קושי משני כיוונים. הכיוון הראשון, שאם אמר לו שמשכיר לו חמור סתם, ולא נתחייב לחמור המסויים, הרי במות החמור לא פקע החוזה ביניהם, ואף לאחר שמת יתחייב להשכיר לו חמור אחר. הכיוון השני, שאם יש בדמי הבהמה המתה ליקח חמור אחר - גם כאן יצטרך לקנות לו חמור אחר, ויוכל להמשיך בו. יתירה מזו, מקשה הגמרא אפילו אם אין בדמיה לקנות חמור אחר, הרי לפחות יהיה בדמי הנבילה על מנת לשכור. אלא שעונה על כך הגמרא, כי רב לא יאפשר מצב כזה. כי כספו שיועד לרכוש דבר ששומר על ערכו, יתכלה, ורב סובר שאין לכלות את הקרן. וכל החיוב לקנות הוא דווקא שיש מספיק מדמי הנבילה לקנות. וזאת בניגוד לשמואל, שמחייב את המשכיר אף לשכור לו בהמה אחר.

מקשים התוס' על קושיה אפשרית שיכלה הגמרא לומר

דאין בדמיה לשכור כמו שתירצנו דאין בדמיה ליקח, אלא רוב פעמים יש בדמיה לשכור. וכי תימא דעכ"פ יכול לאוקמי דאיירי בכה"ג שאין בדמיה לשכור. על זה הוסיפו התוס' דיותר נכון לשנויי האמת, דרב סבר לא מכלינן קרנא. דאם יתרץ דאיירי כשאין בדמיה לשכור, א"כ לפ"ז כשיש בדמיה לשכור - ישכור, ואין זה אמת לשיטת רב.

עוד יש לפרש דברי התוס' שהם כשני תירוצים א, שעל הרוב יש לשכור. והשני שאכן לשיטת רב, גם אם יהיה לשכור, לשיטת רב לא יוכל לעשות זאת.

החילוק בין בית זה שהשכיר לו ונפל, ומדוע לא יכריחו את המשכיר לבנות לו בית מדמי האבנים והקרקע?

מקשים התוספות, איזו טענה היא זו, הרי מדובר שלא רצה השוכר להגיע למקום זה אלא למקום אחר, ולא הועיל לו דבר, ואפילו לא סייעו להגיע למחוז חפצו שהרי במקום זה לא ימצא חמור אחר לשכור, וצריך הוא לשוב על עקבותיו או להמתין זמן רב? ותיירצו, שאכן מדובר שיכול למצוא במקום זה חמור אחר, אלא שעליו לשוכרו בדמים מרובים, ואם כן הועיל לו שהרי הוליו מחצית הדרך. עוד תרצו התוספות, שמדובר באופן שיכול למכור סחורתו אף במקום זה, ואינו צריך להמשיך בדרכו למקום אליו חפץ להגיע בתחילה.

והא הכא דכי מטי יובל -

ולברייטא גופא - אתי שפיר,
אף על גב דהשתא נמי,
דליקח הקרקע - קרי כליא קרנא,
מ"מ נפקא מינה ללוה דלא ליצלח לציבי,
דזמנין דשלמי ימי משכנתא,
מקמי דלימטיה יובל,
או איתרמי ליה זוזי ופריק ואכיל,
תרתי או תלת שנין קמי יובל;
אבל לרב, דאמר - לא מכלינן ליה קרנא,
קשה ליה,
דמ"מ כליא קרנא,
כיון שלבסוף - לא תשאר הקרקע ביד הלוח.

אך לגבי היין לא הגביל אותו ביין מסויים, אלא אמר יין, מה שנקרא בלשון הגמרא יין סתם. יש להקשות על דינו של רבי נתן, שאם כבר נתן את התשלום, מדוע שלא יטול ממנו אותם בחזרה. שהרי עומדת לו הטענה הבא לי את הספינה המדוברת, ואני יכול להביא יין אחר להוליך בה, [ואין יכול המשכיר לשכור לו ספינה אחרת, שהרי לא שכר ממנו אלא ספינה זו]. וכיון שאינו יכול לעשות כן, ישיב לו את מעותיו.

מחדשים התוס' שהשאלה במקרה הזה היא חזקה יותר

הגמרא במקרה של ספינה זו ויין סתם, דנה רק בצד של אם נתן מדוע שלא יטול. ומחדשים התוס', שהדברים בעצם נאמרו בלשון חידוש, במילות המפתח "לא מיבעיא". כלומר, לא רק שאם לא נתן, שזה המקרה המשלים - לא יטול, אלא אפילו אם כן נתן, זכאי הוא להוציא מחברו ולקבלם בחזרה, בבחינת יחזור ויטול. ומנמקים כי בעל היין יכול להביא יין אחר, ואילו בעל הספינה אינו יכול להביא ספינה אחרת, שהרי אותה זו שהתנה להביאה כבר טבעה ואיננה.

התוס' מתייחסים לקושי מדומה, בהשוואה למקרה אחר, בו השליחות התבצעה למחצית הדרך. ואומרים שודאי שאינו דומה, כי אז מה שהלך החמור, לא מונע ממנו להמשיך עם מה שכבר סייע החמור עד מחצית הדרך, שיוכל להמשיך עם חמור אחר. או למכור את הסחורה במקום בו לקחו ממנו את החמור, וממילא לא הפסיד מכך שהדרך התקצרה, אבל כאן כשאיבד לו את גוף היין, לא יוכל למכור.

יש לראות סגנונות שונים באופן הלימוד

[התוס' מביאים את השאלה על הגמרא בסגנון של "לא מיבעיא אם לא .. אלא אפילו אם (כן) נתן כבר". ואילו תוס' הרא"ש מבארים זאת בסגנון של "בשלמא אם לא נתן - לא יתן כלל - ניחא". ולאחר מכן ממשיך "אלא אם לא נתן אמאי לא יטול אפילו שכר חצי הדרך שהלך" ונביא את דבריו. "בשלמא אם לא נתן, לא יתן כלל - ניחא. דאמר ליה בעל היין לבעל הספינה, מצינא לקיומי תנאי, להביא כל יין שארצה, ואת לא מצית לקיומי דספינה זו קאמרת - והא קא טבעה, הלכך - לא אתן לך כלום.

ולא דמי למת החמור בחצי הדרך, דנותן לו שכרו של חצי הדרך, ולא מצי אמר ליה, הא קאימנא וחמורך מתה, דהתם - נהנה שבא עד כאן כדפרישית לעיל. אבל הכא - לא נהנה כלום, שהרי טבע יינו.

אלא אם נתן - אמאי לא יטול אפילו שכר חצי הדרך שהלך? דבעל היין - מצי לקיים תנאו, וגם הפסיד יינו, ובעל הספינה - לא מצי לקיים."]

התוס' באים לשלול ביאור לא נכון, שהנתינה היתה רק על מחצית הדרך

עד עתה ביארנו כי הנתינה או אי הנתינה היה על מלוא הדרך. ובאים התוס' לשלול הבנה לא נכונה על נתינה חלקית רק על מחצית הדרך, שאם כך אכן היתה השאלה, היינו צריכים לאומרה בלשון אחרת וכפי שמבאר זאת בתוס' הרא"ש בלשון מפורטת יותר, ונביאו. "ואין לפרש, דהכא נמי הכי קא פריך, אמאי לא יטול שכר חצי הדרך, שלא הלך עדיין, אבל שכר חצי הדרך שהלך כבר - ניחא ליה שיתן,

לבעליהן] "והארץ לא תמכר לצמיתות" [לעולם]. כלומר, דין יובל נאמר במי שאם אין שם יובל, נצמתת. ואם כן, אף כאן מדובר שמוכר לשישים שנה, ולכן אינה חוזרת ביובל.

מבארים התוס' מה כאן התחדש בתירוץ של ששים שנה?

התוס' מדייקים, מה כאן סבר התרצן, שהרי על כל פנים אחרי שנה הקרן כן מתכלית. ותירצו התוס', שהיתה כאן מחשבה שמאחר ומדובר על זמן כה ארוך, לא נקרא הדבר אפילו לרב כליא קרנא. כי מאחר ומדובר בהפסד כה קטן, היה מקום לסבור שאין לו דין של מכליא קרנא. וכאילו שמאחר ונהנה ממנו ששים שנה, הרי מלכתחילה לא נועד לזמן ארוך מזה.

אילימא ביין סתם וספינה זו אם נתן אמאי לא יטול לימא ליה הב לי ספינתך ואנא מייתינא חמרא -

לא מיבעיא אם לא נתן - שלא יתן כדקתני,
אלא אפילו אם נתן כבר - יחזור ויטול,

כיון,

שזה - יכול להביא יין,

והמשכיר - אינו יכול להביא ספינה זו שהתנה.

ולא דמי, להא דאמר לעיל,

אילו עד הכא בעית למיתי כו',

דהתם - מהני ליה,

שיכול בקל להשכיר מכאן עד מקום שירצה,

או למכור שם סחורה כדפרישית לעיל,

אבל הכא - לא שייך למימר הכי,

שהיין נטבע, ומה ימכור?

אבל אין לפרש דהכי פריך,

אמאי לא יטול שכר חצי הדרך,

שלא הלך עדיין,

אבל שכר חצי הדרך שכבר הלך,

ניחא ליה שלא יטול,

דא"כ הא דקתני, אם לא נתן - לא יתן,

דמשמע שלא יתן כלל - אפילו שכר חצי הדרך,

ה"ל לאקשווי, אמאי לא יתן כלל?

הדין בשוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך -

הדיון בשעה ששכר ספינה זו, ולא הגביל עצמו ביין

הגמרא מביאה ברייתא. תנו רבנן: השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך, וכאן יש לנו דין מיוחד, שתקשה על כך הגמרא באיזה מציאות היה יכול להיאמר. רבי נתן אומר: אם נתן השוכר למשכיר את דמי שכירות הספינה או חלקם - לא יטול אותם השוכר בחזרה. ואם לא נתן את דמי השכירות - לא יתן כלל, אף לא דמי חצי הדרך.

הגמרא מקשה על כך משני כיוונים. המקרה הראשון, אם נעמיד שבשעה ששכר את הספינה אמר ספינה זו, ויחד אותה,

המקרה ההפוך של ספינה סתם ויין זה

הגמרא הביאה ברייתא תנו רבנן: השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך, רבי נתן אומר: אם נתן השוכר למשכיר את דמי שכירות הספינה או חלקם, לא יטול אותם השוכר בחזרה. ואם לא נתן את דמי השכירות, לא יתן כלל, אף לא דמי חצי הדרך.

הגמרא הקשתה לברר כיצד יכול להיות דין זה, ולאחר שדחתה אפשרות אחת, עוברת לאפשרות השניה. אלא, בהכרח, מדובר, שכאשר שכר ממנו, היה זה בספינה סתם, שלא שכר ממנו ספינה זו דוקא, ויין זה, שאמר לו, הריני שוכר להוליך בה יין זה דוקא, אם כן, אף אם לא נתן לו עדיין את דמי השכירות, אמאי לא יתן? הרי השוכר אינו יכול לקיים תנאו, שהרי שכרה להוליך בה יין זה דוקא! נימא ליה משכיר לשוכר: הב לי ההוא חמרא שרצית להוליך בספינתי, ואנא מייתינא ספינתא אחרת.

שהרי לא שכר ממנו דוקא ספינה זו. וכיון שאינו מביא יינו - ישלם.

[ויש להוסיף: מה שאמר לו ביין זה, אינו סיפור בעלמא, אלא שדוקא לצורך פעולה זו שכר ממנו את הספינה, ולכן אינו יכול להוליך בה יין אחר, שלזה - לא שכרה, ומשום כך נחשב השוכר כמעבב השכירות מלהתבצע].

התוס' אף כאן מנתחים את המקרה בסגנון של לא מבעיא, כלומר לשני הצדדים

מבארים התוס', כי גם כאן הדין הולך על שני הצדדים. בין שכר שילם את הכסף, הרי הוא לא יכול ליקח ממנו בחזרה, כי השוכר שצריך להביא את היין הוא הפושע. המשכיר יכול להעמיד לו ספינה אחרת, בעוד השוכר כבר אין לו יין לביצוע המשימה. ולכן אינו יכול ליקח ממנו את הכסף בחזרה. אלא אפילו לא הספיק לשלם, הרי החיוב לתשלום נשאר וקיים. ובכך שטבע היין ההקצאה של הספינה שהמשכיר נדרש לבצע - יכולה להתקיים. ולכן הוא שמונע את ההליכה של כל הדרך, ומה שלא הלך עם הספינה המחצית - יאלץ לשלם, אמנם כפועל בטל. כי בעצם המשכיר הקצה את עצמו לטובת השוכר.

מקשים התוס' להשוות מהדין של פועל שנשמר וירד מטר

התוס' משווים את המקרה לאונס אחר, שבו פסקנו כי הפועל אינו מקבל כלל. ואם כן השאלה מדוע על מה שלא הלך יקבל כאן כפועל בטל? שם מדובר שהוא השכיר את הפועלים למלא את שדותיו במים, ומאחר וירד מטר, מה שלא היה יכול ידע מראש, הרי כעת אין לו מה לתת עבודה לפועלים, ואינו נדרש לשלם להם. וההשוואה שמנסים התוס' לבצע כאן, היא שהמשכיר והשוכר שווים באונס.

ומציעים התוס', שמאחר ואמרנו שאם נתן - לא ייטול, שהמשמעות שלא ייטול כלל, הרי אנו מקשים על שאם נתן שלא ייטול כלל.

דין פסידא דפועלים שמצינו בעלמא, הוא רק שאין נוטלין שכר על מה שלא עשו, אבל על מה שעשו - מקבלין שכרם, ולכן לא הקשו התוס', אלא אהא דנותן אף על החצי שלא הלך.

דאם כן, הא דקתני ואם לא נתן לא יתן, דמשמע לא יתן כלל, ואפילו שכר חצי הדרך, הוה ליה לאקשווי - אמאי לא יתן כלל? ואין לפרש, ואם לא נתן שכר חצי הדרך האחרון - לא יתן, דבשלמא לא יטול - מצינא לפרושי אפלגא בתרא, אבל אם לא נתן לא יתן - משמע דלשון נתינה, אכולי אגרא קאי."

אלא בספינה סתם ויין זה אם לא נתן אמאי לא יתן לימא ליה הב לי חמרא ואנא מייתינא ספינה -

לא מבעיא, אם כבר נתן, שלא יטול,
אלא אפילו לא נתן - יש לו לתת כל השכירות,
שהרי קנה המשכיר כל השכירות,
במשיכת השוכר את הספינה,
כיון שמזומן המשכיר לקיים תנאו,
או אפילו בלא משיכה,
כיון שמשכיר יכול לקיים תנאו,
ושוכר - אינו יכול לקיים,
א"כ מזלו גרם והוי כחוזר בו,
ויתן לו מחצי הדרך שלא הלך כפועל בטל.

וקשה,
דאמאי יתן לו כלל,
מחצי הדרך שלא הלך אפילו כפועל בטל,
כיון שאידעו אונס,

הא אמרינן לעיל (דף עז.),
היכא דהשוכר אנוס דאתא מיטרא,
דא"צ להשקותה דהוי פסידא דפועלים,
ומשמע לעיל,
דכל אונס שאידע לבעל הבית,
שלא היה לו לידע יותר מן הפועלים,
הוי פסידא דפועלים,

והכא נמי,
על כרחך פריך,
שיתן אפילו שכר חצי הדרך שלא הלך,
מדניחא ליה הא דקתני, אם נתן - לא יטול,
דמשמע, אם נתן כל שכרו - לא יטול כלל.

ותירץ ריב"ן,
דלעיל - שהפועלים לא אבדו כלום, רק שנתבטלו,
אין נותן להם כלום,

אבל הכא - שהמשכיר הפסיד ספינתו,
כפועל בטל מיהא אית ליה,
כיון שמזומן לקיים תנאו.

דמאן דתפיס - לא מפקינן מיניה, דהמוחזק יאמר לחבירו, כיון שאינך יכול לקיים תנאך - מזלך גרם, המוציא מחבירו עליו הראיה.

רב פפא מעמיד את דברי רבי נתן רק באופן מסויים
אמר רב פפא: אכן לא משכחת לה לדינו של רבי נתן, אלא בספינה זו ויין זה. שאז שניהם מעכבים את ביצוע השכירות: המשכיר - ספינתו הטבועה בלב ים, והשוכר - יינו אבד. ומשום כך יד התובע על התחטונה, ומי שהכסף בידו - אינו חייב לחברו דבר.

עצם זה שהשני אינו יכול לקיים את תנאו מהווה הגנה על מי שמוחזק בממון

רוצה לומר, דלמה לא חולקין? כיון שכל אחד לא יכול לקיים תנאו? ותירצו התוס', דהמוחזק יאמר לחבירו - קיים תנאך ואז אקיים תנאי שלי. והוא - לא יכול, וממילא פטור המוחזק ליתן.

ועל זה מקשין התוס' ב' קושיות. קושיא ראשונה. וא"ת דמ"מ כו'. - דלמה לא יטול בחזרה שכר חצי הדרך. דבשלמא בספקא דממונא - קיימא לן דהמוחזק אומר לחבירו המוציא מחבירו עליו הראיה. אולם כאן אין שום ספק. אם כן, מה מהני מה שמוחזק, הרי סוף כל סוף ידיהם שוות, זה לא יכול, וזה לא יכול, ויחלוקו. דאין שום סברא לאלם כחו של אחד יותר מחבירו בגלל שהוא מוחזק.

קושיא שניה - הרי שכירות לא משתלמת אלא לבסוף, וכיון דבעל הספינה לא השלים השטרות ולא מוליק הסחורה, א"כ צריך להחזיר הכסף של חצי הדרך, דעל חצי הראשון י"ל שנשלם חלק השכירות מה שבא עד לכאן, אולם חצי השני למה ישלם? וא"כ יחזיר לו בעל הספינה. ובשלמא כשבעל הספינה אמר סתם ויכול לקיים תנאו - לא שייך זה, כיון דמזומן לקיים תנאו, לא כן בזה. ותירצו התוס', "ויש לומר, כיון שנתן לו שכרו כו'", דבשעה ששילם לו כל השכר, מעיקרא בדעתו היה, שאע"ג דלא נשלם עדיין השכירות - מ"מ יהא שלו לאלתר, אם לא ישאר בו לקיים תנאו (לשון הרא"ש בתוספותיו) רוצה לומר בכהאי גוונא שלא ישאר השוכר בספינה כגון שטבעה, או שלא ישאר היין בספינה, דאם נשאר היין והספינה פשיטא שלא נתנו לו אלא אם יקיים תנאו. רק בכה"ג שטבעה נתרצה שיהא של המשכיר לאלתר. הרי שפירשו התוס' היטב כל הג אוקימתות, ועל דרך שכל הסוגיא אזיל על כל השכירות למשקל ולמטרי בה.

פירוש הריב"ם

עיקר כוונת הריב"ם לתרץ קושית התוס' בעמ' א ד"ה אלא, שהקשו למה חייב ליתן לו עבור חצי הדרך שלא הלך - הרי קרה אונס. עוד מבאר הריב"ם, שביין זה וספינה זו - הוי ספק מזל של מי גרם, ולכן הדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ולפ"ז מתורץ למה אם נתן הכל - לא יטול, כיון שבעל הספינה מוחזק.

ובסגנון אחר "עתה באים לפרש הסוגיא עפ"י פירוש הריב"ם ז"ל. דהגמרא דן באוקימתא השניה דספינה סתם ויין זה - רק על חצי השכר שהלך, אולם חצי שלא הלך - פשיטא שלא ישלם. ומפרש אם לא נתן אמאי לא יתן? דהגמרא פריך למה

תירוץ הריב"ן החילוק שהפועלים לא הפסידו דבר

מחדש הריב"ן שיש כאן חידוש במקרה זה. בעוד שבמקרה עם הגשם שירד מטר, הרי אין בעל הבית נדרש לשלם, כי לא היתה לו ידיעה יותר מהם. אך יש גם צד נוסף, הפועלים לא הפסידו דבר, אלא רק התבטלו. ואילו כאן המשכיר הפסיד את הספינה, ולכן מאחר והוא יכול לבצע מבחינתו את התנאי, לפחות יקבל כפועל בטל. כי בעצם הוא מקבל את מלוא התשלום על התנאי, רק מאחר ואין יין, התשלום מופחת להליכה בלא משא, כפועל בטל.

[דף עט עמוד ב]

אי אתה מוצא אלא ביין זה וספינה זו -

דהמוחזק יאמר לחבירו,
לית לך גבאי ולא מידי, דקיים תנאך.

וא"ת,

דמ"מ אם נתן כל השכירות,
אמאי לא יטול השוכר,

שכר דחצי הדרך שלא הלך,
וכי בשביל שמשכיר מוחזק - ירויח?

ועוד,

דשכירות אינה משתלמת אלא לבסוף,
ולמה יפסיד השוכר, שכר חצי הדרך שלא הלך?

וי"ל,

כיון שנתן לו שכרו - **נתרצה שיהא שלו לאלתר,**
אף על גב דאינה משתלמת אלא לבסוף,

לדעת כן נותנו,

שיהא שלו לאלתר, אם לא ישאר בו.

וריב"ם פירש,

הא דפריך בספינה סתם ויין זה,
אם לא נתן אמאי לא יתן,

לא פריך אלא אמאי לא יתן,

שכר חצי הדרך שכבר הלך,

אבל שכר חצי הדרך שלא הלך,

פשיטא שלא יתן,

כיון שהוא אנוס,

מ"מ אהא דקתני, אם נתן - לא יטול,

דמשמע דלא יטול כלל,

אפילו שכר חצי הדרך שלא הלך,

לא קשה ליה,

דכיון שהוא מוחזק ומזומן לקיים תנאו,

ניחא ליה שלא יחזיר כלל,

ומשני,

ביין זה וספינה זו,

וממילא י"ל דהחצי שלא הלך - מוציאים מהמשכיר, אפילו שהוא מוחזק. ורק את שכר חצי הדרך שהלך - חולקין. או דחולקין כל השכירות, ואפילו אם לא נתן - נותן לו שכר חצי הדרך שהלך, כיון שזה מזומן לקיים תנאו, ואע"ג שהשוכר מוחזק.

כוליה אגרא בעי למיתב ליה -

לאו דוקא כוליה,

אלא כלומר כפועל בטל.

ברייטא הדנה על שכירת הספינה רק למחצית הדרך

מביאה הגמרא ברייתא. תנו רבנן: השוכר את הספינה בכדי להוליך בה חפציו למקום פלוני, ופרקה לה השוכר את חפציו בחצי הדרך, הדין הוא שנותן לו השוכר את שכרו של חצי הדרך בלבד, ואין לו לבעל הספינה עליו על השוכר אלא תרעומת.

הקשתה הגמרא כיצד יכול להיות מקרה זה. שהרי יש להקשות לכל כיוון. אם מהמקום בו הוא פרק יוכל למצוא שוכר אחר, הרי לא הפסידו, ועל מה התרעומת? ואם פרק במקום שממש אינו יכול למצוא שוכר למחצית השניה של הדרך, אומרת הגמרא, אם כן כוליה אגרא בעי שלומי! ודאי חייב לשלם לו, שהרי הזיקו בכך שהביאו למקום זה, ולמה משלם לו רק דמי חצי הדרך?

התוס' תמהים, והרי אינה דומה הליכת ספינה ריקנית או מלאה?

הלשון משמע, שישלם כמו ששכרו כשלימות. על זה כתבו התוס' דלאו דוקא, אלא כפועל בטל, דבכל מקום אשר יש גרם היזק וכדומה אינו משלם רק כפועל בטל, כמו בריש פרקין (ע"ו ע"ב). שהרי אינו דומה בא טעון לבא ריקם.

התוס' מבארים כי אין זה כמו מה שחשבנו בתחילה

[מילות המפתח הינן "לאו דוקא/ דווקא .. אלא כלומר" קיימות קרוב לחמישים פעמים בתוס'. והן נועדות להראות כי אין זה כפי שחשבנו בתחילה, אבל מצד שני זה גם אינו בא לשלול לחלוטין, שאז היתה הגמרא אומרת לאחר מכן "אלא", אלא במקצת, והכוונה היא שהמילה כלומר, באה לעדן את הדבר. אכן יש כאן תשלום של פועל, אולם מדובר כאן על פועל בטל.]

דפרקיה לשועניה בגויה -

פירש בקונטרס,

שהוסיף המשא בחצי הדרך.

וקשה,

דהוה ליה למימר פריק לה,

כיון שממקום אחר היה פורק לספינה.

ועוד,

דקאמר ושינוי דעתא - מה מפסיד?

דכל שכן טוב לו שמרויח יותר.

לא יתן שכר חצי הדרך שכבר הלך. אולם על חציו שלא הלך - לא פריך, דכיון שהוא אנוס, לא צריך לשלם.

והא דלא פריך על אם נתן לא יטול, דלמה לא יטול בחזרה, עכ"פ החציו שלא הלך, ע"ז כתבו התוס' דכיון שכבר נתן, והוא מוחזק ומזומן לקיים תנאו - שוב לא יכול לבקש שיתנו לו בחזרה, אפילו חצי שלא הלך. ושוב משני הגמ' דאיירי בספינה זו ויין זה, שהמוחזק אומר לחבירו - אני מוחזק, תביא ראיה שלא מזלך גרם. דלריב"ם פירשו התוס' עתה אוקימתא שלישיח זו, דמי שמוחזק אומר לחבירו מזלך גרם, וזהו לסברת ריב"ם, דבאוקימתא שניה מהני להמוחזק שלא יתן בחזרה גם חצי שלא הלך משום שמוכן לקיים תנאו, שוב גם כאן מהני ליה המוחזק שלו לומר לחבירו מזלך גרם.

ומיושבין בזה קושיות התוס' דבאוקימתא ראשונה נשאר הפשט כמו שכתבו התוס' לעיל (ר"ה אילימא), רק באוקימתא של ספינה סתם ויין זה, ובאוקימתא של יין זה וספינה זו - נשתנה הפירוש. וממילא לא קשיא, מה שהקשו התוס' לעיל מפועלים דפטורים באנוס, דבאמת גם כאן לא משלם החצי שלא הלך, משום דהוי אנוס, וכל זה כשעדיין לא שילם. אמנם אם כבר שילם - אינו מוציא מהמוחזק' דהגמ' לא פריך באוקימתא שניה, אלא למה לא יתן שכר חצי שהלך כיון שמזומן לקיים תנאו, אבל כשנתן - ניחא ליה שהכל של מוחזק, גם חצי שלא הלך, כיון שמזומן לקיים תנאו ומוחזק, ומשני "ביין זה וספינה זו", ולא יתן אפילו את שכר חצי הדרך שהלך, וכן אם לא נתן - לא יטול, ואפילו שכר חצי הדרך שלא הלך, משום דמוחזק.

אבל ספינה סתם ויין סתם חולקין -

בהא מספקא ליה לריב"ם,

אם חולקין שכר חצי הדרך שהלך דוקא,

ונותן רביעית,

או חולקין כל השכירות,

ויתן שכר הדרך,

כיון שעדיין מזומן לקיים תנאו.

התוס' מבארים את ספיקו של הריב"ם

הלכנו לפי שיטת המהר"ם, אשר חילק את התוספות לשני חלקים. ומבואר לגבי ספקו של הריב"ם. היינו לשיטתו בספינה סתם ויין זה, דשכר חצי הדרך שלא הלך - לא יתן הוא, דמספקא ליה. ומקום הספק הוא, דכיון דבספינה סתם ויין זה - אין צריך ליתן אלא שכר חצי הדרך, אף על גב דאינו יכול לקיים תנאו, אם כן ביין סתם, דגם הוא יכול לקיים תנאו, ואין אחד מהם מקיים תנאו להביא לפנינו - חולקים באותו שכר הראוי ליתן לו, דהיינו החצי, ואינו נותן אלא רביעית. או דילמא, כיון דעל כל פנים הוליקו חצי הדרך, וגם הוא מוכן לקיים תנאו - צריך ליתן לו שכר כל מה שהוליקו.

בסגנון אחר הגורם כאן שעצם זה שהוא יכול לקיים

תנאו מוציא מהמוחזקות

ריב"ם לשיטתו, דהא דלא מוציאים מהמשכיר שכר חצי הדרך שלא הלך, הוא משום דמהני סברת מוחזק בצירוף עם מה שהוא מוכן ומזומן לקיים תנאו. ולפי זה, כאן דשניהם מזומנים לקיים התנאי, אפשר דלא מהני סברת מוחזק לבדה,

והגמרא למדה שמדובר, שמה שנאמר פרקה, זה בדיוק בכיוון ההפוך, לא שהוריד ממנה, אלא הוסיף על משקל הספינה. וכל מה שיש לו תרעומת אינו על ויכוח ממוני, שהרי משלם לו את מלוא החפצים. וכפי שהתוס' מביאים את רש"י המבאר ד"ה דפרקה לטועניה בגויה - "בחצי הדרך הוסיף לתת בה חבילות שהיו לו לשם, והוא התנה מתחילה לכך, ליתן בתוכה כאשר ירצה, והשכר - לפי חשבון המשאות והדרך, הלכך - נותן לו שכר תוספת המשאוי של חצי הדרך."

מקשים התוס' על פירוש רש"י בכפליים

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש. "פרש"י קשה, דהוה ליה למימר פירק לה, דמשמע פירק משוי ממקום שהיה שם לספינה, ועוד, מאי תרעומת איכא בשנוי דעת? כל שכן דניחא ליה דמרויח טפי, שמוסיף ליתן משוי לתוך הספינה."

התוס' מבארים זאת על פי רבינו חננאל

"ר"ח פירש, דפרקיה לטועניה בגויה, כגון שמכר סחורתו שיש לו בספינה לאדם אחר, ותרעומתו משום שנוי דעת של הקונה, שמא אדם קשה הוא, והראשון - נוח לו יותר, אי נמי לאשלא יתירא, שמא ירצה זה הקונה להרחיק יותר, ומנהג הספנים צריכים לילך עם בעלי הסחורה, עד שימכרו סחורתם וצריך לקנות חבלים ביוקר." ויש שלמדו פירוש אחר על התרעומת על החבלים. "ולאשלי יתירה" הכוונה, שצריך חבלים בכדי להוציא את חפציו האישיים של ראשון ולהכניס כליו של שני.

ועוד יש לומר, משום שדרך ספינה, ככל שהיא כבידה יותר, היא שוקעת עמוק יותר, ועליה לעגון במקום מרוחק יותר מהחוף, שבו המים עמוקים. ולכן נצרך לחבלים ארוכים יותר כדי לקשרה למקום עגינתה בחוף. ואין על כך תשלום נוסף, כיון שרשאי הוא להטעינה במשא נוסף, אף זה כלול בתנאי השכירות שתמיד אחריות החבלים על בעל הספינה.

התוס' מבארים, כי מאחר ובתחילה היתה לו טענה חזקה, משום רפסא דספינא, הספינה מתרועעת ומתקלקלת בהוצאת והכנסת חבילות לעיתים תכופות. וראינו שעל טענה זו אפילו מגיע ממון, ולא רק תרעומת. הרי עם היות והוא התנה עימו מראש, חייבים היו להעמיד שמדובר באופן שלא יזיק לספינה ולכן נדחק רבינו חננאל להעמיד באוקימתא דחוקה זו, שלא יהיה לו את התירוץ שעליו מגיע ממון, אלא להישאר עם אותה הסחורה, ורק להחליף בעלים.

שיטת הריב"ם

פירוש הריב"ם ז"ל, דבאמת מוקמינן כדמעיקרא, ואיירי לשכיח לאוגורי, והראשון מוציא כל סחורתו והשני מכניס, ולא חיישינן לרפסתא לספינתא, משום דלאיירי באופן דליכא רפסתא, שמתיר החבילות בפנים ועושה משאות קטנות, וכך מוציא, וגם השני כך מכניס מעט מעט, וליכא רפסתא דספינתא, ותרעומת הוי משום שינוי דעת, שלא הורגל עם זה האחר, ולא ידע להתנהג לפי דעתו של השני, ודקדקו בלשונם הזהב, כאן להתנהג לפי דעתו משום שהיא סחורה חדשה, לא כן לר"ח דהסחורה הישנה יש רק חשש של איש קשה בברזל, אי נמי לאשלא יתירא, דאולי השני מכניס יותר ממה שהיה להראשון וצריך חבלים חזקים, ומשלם עליהם כאן ביוקר לא כבביתו ששם משלם בזול, אך זהו רק תרעומת, ולא טענת ממון, דהרי מרויח אז יותר אצל השני כשמכניס יותר משאות.

ור"ח פירש,

דפרקיה לטועניה,

שמוכר סחורה שבספינה לאחר,

היינו שינוי דעת,

כי שמא זה אדם הקונה הוא אדם קשה.

א"נ,

לאשלא יתירא,

שצריך חבלים,

להוציא כלים של ראשונים ולהכניס של אחרונים.

וא"ת,

ואמאי מוקי לה הכי,

לימא לעולם דשכיח לאוגורי,

וכ"ת מאי תרעומת איכא, משום שינוי דעתא.

וי"ל,

כיון דמסיק טעמא דרפסא דספינה,

תו לא מצי למימר הכי, דטענתא מעלייתא הוא.

וריב"ם פירש,

דהכי קאמר,

לעולם,

דשכיח לאוגורי וליכא רפסא דספינה,

דאיירי דפרקיה לטועניה בגויה,

כלומר, שהתיר חבילה בתוך הספינה,

והוציא על יד על יד,

וכן אחרון שהכניס סחורה במעט מעט,

דלא רפסה ספינה,

ותרעומת - הוי משום שינוי דעת,

שלא הורגל עם זה האחר,

ולא ידע להתנהג לפי דעתו,

אי נמי,

לאשלא יתירא,

שאם ירבה זה במשא,

יצטרך לקנות כאן ביוקר חבלים חזקים,

כי אם היה יודע,

בביתו היה קונה שם בדמים מועטים,

וליכא אלא תרעומת,

דלאו טענה מעלייתא היא,

שכנגד זה מרויח,

שנוטל שכר יותר מחבילה מחמת גודלת.

השינוי במהלך הנסיעה

הגמרא פותחת בברייתא. תנו רבנן: השוכר את הספינה בכדי להוליך בה חפציו למקום פלוני, ופרקה לה השוכר את חפציו בחצי הדרך, נותן לו השוכר את שכרו של חצי הדרך בלבד, ואין לו לבעל הספינה עליו על השוכר אלא תרעומת.

כסותו, ולגנותו, חמת מים, ומזונות של אותה הדרך, ואין רשאי בעל החמור לעכב עליו מלהניחם שם, כי היות ושכרו כדי לרכב עליו, ודאי נתכוון שיוכל לקחת עמו מעט דברים הנצרכים לו לאותה הדרך. ואפילו תמשך הדרך ימים רבים, רשאי ליטול עמו מזונות לכל אותה הדרך. אבל מכאן ואילך, אם רוצה להטעין עליה דברים נוספים, חמר מעכב עליו.

וכמו כן, החמר מניח עליו שעורים ותבן, שיוכל להאכילו, ומזונותיו של החמר לאותו היום. ואין יכול השוכר למנוע ממנו מלהטעינו בדברים אלו, שהרי ודאי על דעת כן נשכר לו. ואפילו אם תמשך הדרך ימים רבים, אינו נוטל עמו אלא מזונות אותו היום! אבל מכאן ואילך, אם רוצה החמר להוסיף ולהטעינו, שוכר מעכב עליו.

תמחה הגמרא על ההבדל בהעמסת המזונות בין השוכר לחמר

הגמרא תמחה על הפער במציאות והניחה שיכול להיות אחד משני מצבים. אם ניתן להשיג מזונות באמצע הדרך, מדוע השוכר יכול להעמיס את כל ימי הנסיעה? ואם לא ניתן למצוא מזונות בדרך, מדוע יכול השוכר להגביל את החמר?

עונה הגמרא, משמו של רב פפא, כי יש כאן מציאות ביניים. במהלך הדרך אכן אין חנויות לקנות, אבל בכל לילה קיים פונדק דרכים. החמר שרגיל בהליכה, ומכיר את הפונדקאות, יצליח לטרוח ולקנות, ואדרבא זה חלק מהעיסקה עבורה הוא נשכר. ואילו השוכר הוא המטייל שאינו בקי בכך, ולכן מלכתחילה הוא נוטל עבור המזונות של כל ימי הדרך.

התוס' מדייקים מדוע לא ירדו לרמת פירוש גדולה יותר
אלא שהמנהג היה בהליכת הדרכים כי בערב השוכר הולך לנוח, ואז מנצל החמר לטפל בבהמתו ובכל האוכל גם לעצמו. וחלוקה זו הינה חלוקה ברורה והגיונית, הבאה להתחשב בתנאי הדרך ובחילוק התפקידים בין השוכר לחמר. וגם זה אינו ראוי שעל כל דבר יתקוטטו, ולכן מלכתחילה נתנו חכמים שיעורים סבירים שיש בהם הגיון.

אשה בין גדולה ובין קטנה -

באיש - לא רצה לשנות בין קטן בין גדול, משום, דגברי - שכיח שהם גדולים, ופשיטא, דאדעתא דגדול - נמי אגריה ניהליה.

שנינו בברייתא איזה שינוי יש ברכיבת חמור

הברייתא מבצעת חלוקה בסיסית בין איש לאשה. תנו רבנן: השוכר את החמור כדי לרכוב עליה איש, לא תרכב עליה אשה. דרך העולם הוא שאין נשים בקיאות כל כך ברכיבה, ושמה לא נתרצה המשכיר שתרכב עליה אשה, פן תנזק בהמתו. אבל אם שכרה לרכיבת אשה, רוכב עליה איש, שהרי ודאי נתרצה המשכיר שירכב עליה איש הבקי יותר ברכיבה. ואשה רשאית לרכוב במקרה כזה, בין אם היא גדולה ובין קטנה, ואפילו מעוברת שכבידה יותר, ואפילו מניקה ובנה עמה.

התוס' עונים על שאלה סמויה מדוע רק באשה ציין בין גדולה ובין קטנה

מאחר והגמרא ירדה לחילוק משנה לא רק על מין הרכוב, אלא גם אם הוא גדול או קטן, עולה השאלה מדוע כלל זה

עב"פ לפירוש רש"י ור"ח - לא שייך ענין של שכיח לאגורי או לא, שכיח, דהכל נשאר בפנים, כל הסחורה, רק לריב"ם מוקמינן באמת בשכיח לאגורי, שהרי בא השני תחת הראשון. ולפירוש רש"י ור"ח, אשלי יתירי היינו שצריך יותר חבלים, לרש"י - להפליג לאמצע הנהר, ולר"ח - להוציא כליו של קונה, אבל לריב"ם, אשלי יתירי - היינו חזקים משום כובד המשא.

כסותו -

ר"ח גריס כסותו,

כסת שמניח מראשותיו,

דכסת הוא הקטן וכר הוא הגדול,

כדתנן במסכת [כלים] (פכ"ח מ"ה),

כר - שעשאו סדין, וכסת - שעשאה מטפחת.

מה רשאי השוכר להניח על הבהמה בהליכתו?

שנינו בברייתא תנו רבנן: השוכר את החמור כדי לרכוב עליה, ולא למשא, שוכר מניח עליה כסותו. מדייקים התוס' שרבינו חננאל גורס כסת, והוא מה שמניח מראשותיו כי הכר הוא הגדול וכסת הוא הקטן. ומדייק כי זה הגודל ממסכת כלים, בה אנו רואים כי מהכר ניתן לעשות את הסדין הגדול ואילו מהכסת רק המטפחת הקטנה.

אלא שיש כאן שתי הרחבות מעניינות, תוס' רבינו פרץ והריטב"א

בתוס' רבינו פרץ מבאר, שלא בא לשלול את ביגדו, שזה ברור שיכול גם להניחו. ואילו הריטב"א הולך מכיוון הפוך, ונביא את מלוא לשונו. "גירסת הספרים שוכר מניח עליה כסותו. כלומר כסות שצריך ללבוש בעיר שהולך שם, דאילו כסות הדרך פשיטא, ור"ח ז"ל גורס כסתו, מלשון כר וכסת, ואינו נכון, כי מה ענין שיוליך עמו כסת למקום שהולך? הא סתם בני אדם במקום שהולכין יש להן כר וכסת."

מאוונא לאוונא -

נקט הכי,

משום דאי שכיח למטרח ולמזבן,

אפילו בחצי היום,

אם כן למה מניח חמר מזונות של כל היום,

ומעיקרא דקאמר אי דשכיח למזבן חמר נמי ליעכב, ה"מ למימר,

שוכר נמי ליעכב לחמר,

להניח מזונו כלל של אותו היום,

כיון דשכיח בכל מקום למזבן,

מדלא קאמר אי דשכיח מאוונא לאוונא,

אלא לא חש להאריך כל כך.

הגמרא מחלקת בין שוכר לחמר, מה המשקל המירבי שיכול להעמיס

ראשית ראוי להביא את דברי הברייתא. תנו רבנן: השוכר את החמור כדי לרכוב עליה, ולא למשא, שוכר מניח עליה

וקאמר שמע מינה ביניתא אגב כריסה תקלה,
פירוש,
מדקתני ברישא **בין גדולה ובין קטנה,**
ובכלל זה נמי יש במשמע,
בין גסה ובין דקה,

ולמאי איצטריך למתני,
ואפילו מעוברת דהיינו נמי גסה,
דגוף אחד הוא,
אפילו למ"ד עובר - לאו ירך אמו הוא,
לענין לשון בני אדם במשא ובמתן,
חשובים הם גוף אחד;

אלא ודאי שמע מינה,
דגסה מחמת עיבור - כבידה יותר,
מגסה מחמת עצמה, **כי העובר מכביד.**

שינוי אופן שכירות החמור לרכב עליו בין איש אשה,
מניקה או מעוברת

הגמרא מביאה בברייתא, שאם שכר את החמור לרכיבת איש, אינו יכול לשנות לרכיבת אשה. אבל להיפך כן יכול לשנות, שאם שכרה לרכיבת איש - יכולה אשה לרכב עליו. ומדייקת הגמרא בפרטי האשה, בין גדולה ובין קטנה, ואפילו מעוברת, שכבידה יותר, ואפילו מניקה, שהיא עם בנה. אלא שבעת שואלת ומקשה הגמרא, שאם אמרת מניקה, מעוברת מיבעיא?

התוס' דנים מה הגירסא הראויה

גירסת הספרים שלנו היא "השתא מניקה - מעוברת מיבעיא?", אלא שרבינו תם אין נראית לו גירסא זו. כי מאחר ובברייתא שנינו תחילה מעוברת ורק לאחר מכן מניקה, הרי אין דרך הש"ס להקשות מהסוף להתחלה. אלא יכלה הגמרא לשנות באופן של לא זו אף זו, וניתן יהיה לומר כך.

נביא את תוס' הרא"ש שמבארים את גירסת רבינו תם ההפוכה

"קשה לגירסא זו, מאי פריך? לא זו אף זו קתני, ועוד מאי קאמר, שמע מינה ביניתא (דג) אכרסא תקלא (משקל הדג לקנותו הוא לפי גודל הכרס)? - דבר פשוט הוא, שיותר הוא כבד כשבטנו גדול, ור"ת מצא גירסא אחרת, השתא מעוברת אמרת - מניקה מיבעיא?, דודאי אשה מעוברת - כבדה יותר מן המניקה וולדה עמה, לפי שהחי נושא את עצמו, אבל כשהיא מעוברת - כבד הולד. ועוד שהמעוברת - ראשה ואבריה כבדים עליה, וגם מלאה דם ורירים, והשתא ניחא ביניתא אכרסא תקלא, שאם היה מה שבתוכה חוצה לה - לא היו היא והולד כבדים, כמו עתה שהיא מעוברת."

התוס' מבארים כיצד כן ניתן ליישב גירסת הספרים

התוס' נצרכים כעת להגן על שתי הקושיות, שהקשה רבינו תם. וכתבו התוס' "ויש ליישב גירסת הספרים" דשפיר גרסינן השתא מניקה וכו', וליכא למימר לא זו אף זו, דכ"ג דבכלל מאתים מנה - לא אמרינן לא זו אף זו, כדחזינן בשבת (קכ"ו

קיים רק באשה? ועונים התוס', שבשעה שאומרים איש, הרי ריבוי האנשים גדולים הם, וזה כמעט מגוחך לציין רק איש קטן. ובאומרו איש, ממילא נכלל גם איש גדול, שיש ריבוי כאלה. וכמו שהוא מוכר לו כרטיס טיסה ומגביל את המשקל. אלא מלכתחילה החישוב מיועד באיש בין שהוא קטן ובין שהוא גדול. ולכן מלכתחילה לא רצה לבצע חילוק מוזר זה. אבל באשה, רובן הן קטנות, ולכן היה על הברייתא להביא את החידוש שאין לו להקשות ואם היא גדולה יתר על המידה, אלא תחת אשה לא רק שנכנסות גדולות אלא אפילו מיניקה ואפילו היא גם מעוברת וגם מניקה.

השתא מניקה אמרת דרכבה מעוברת מבעיא

-

כן גרסת הספרים,
ואין נראה לר"ת,
דאין זה פירכא,

דזו ואף זו קתני.

ועוד,

דאין מתיישב שפיר לפי גרסא זו,
הא דקאמר ש"מ ביניתא אגב כרסה תקלה.

ועל כן נראה לו כגירסא שמצא,
השתא מעוברת אמרת אין, מניקה מבעיא?

דאשה מעוברת - **כבידה יותר ממניקה עם בנה,**
לפי שהחי - **נושא את עצמו ומיקל,**
אבל כשהוא **במעני אמו - מכביד,**
ואבריה **כבדים עליה** וגם מליאה דם,
והשתא אתי שפיר הא דקאמר,
שמע מינה ביניתא אגב כריסה תקלה,
שאם היה חוצה לה,

לא יכבד כל כך בין הכל.

ויש ליישב גירסת הספרים,

ומכל מקום פריך שפיר,
דלא שייך כי האי גונא,
למתני זו ואף זו,

כיון דאיתיה בכלל - מאי דקאמר בסוף?

כמו גבי מפנין ארבע וחמש קופות (שבת קכו:),
דפריך חמש מפנין ארבע מיבעיא,
ומשני, ארבע וחמש כדאמרי אינשי;

אבל אי לאו הכי אמרי אינשי,

לא שייך לשנויי דזו ואף זו קתני,

כיון דארבע בכלל חמש,

אלא שמוסיף.

והכא נמי - מעוברת שהוא גוף אחד,
בכלל מניקה שהם שני גופים.

אשם בדבר המנהיג את הבהמה, או הפועל האוחז ביתד המחרישה? ויש על כך שלוש תשובות.

אמר רב פפא: המנהיג, דנקיט פרשא, שתופס את המוסרה, משלם, לפי שאם היה מוליכה יפה בתוך התלם, לא היה נשבר הקנקן. רב שישא בריה דרב אידי אמר: דנקיט מנא, האוחז ביתד המחרישה משלם, שאם לא היה מעמיק כל כך את חוד המחרישה בקרקע, לא היה נשבר. והלכתא: דנקיט מנא, משלם. ואי מקום החרישה הוא דוכתא דמחזקא גונדרי, מקום אבנים וטרשים, תרווייהו משלמים, משום שבמקום זה יכול הדבר לקרות גם באשמת המנהיג וגם באשמת החורש, וספק הוא, ומספק חולקים את התשלום ביניהם.

התוס' מבארים על מקרה שהגמרא לא שאלה, מדוע אכן לא היתה שאלה

התוס' שואלים גם על מקרה בו שינה, אפילו שיש כבר חיוב תשלום, מדוע הגמרא אינה מבררת גם שם את חלוקת התשלום כמו כאן? ומעמידה הגמרא שבכלל מדובר על מקרה שונה בתכלית. אכן היתה תוצאת שינוי, אלא זה לא היה באשמתם של הפועלים, בהיותם שכירים, ולא שלקחו את הפרה לעצמם.

הרחבה מעניינת על דברי התוס', והאם יש חילוק בינם לרמב"ם

מקשים התוספות: אף אם שינה השוכר מדברי המשכיר, למה לא ישלמו הפועלים [המנהיג או החורש]? מתרצים התוספות, שמדובר באופן שפועלים אלו נשכרו על ידי בעל הפרה לעשות מלאכת השוכר, ולכן פטורים שיכולים לטעון אנו לא נשכרנו אלא לחרוש בבקעה ולא בהר, ולא קיבלנו על עצמינו לשמור על המחרישה בהר. אבל שכרם חייב לשלם להם, ואינו יכול לטעון לא היה עליכם לחרוש בהר, שיכולים לטעון, סבורים היינו כי דעתך שנעשה כמו שירצה בעל השדה. אבל הרמב"ם כתב שהפועלים חייבים, ולכן המשכיר תובע מן השוכר ששינה, והשוכר חוזר ונפרע מפועליו, וביארו האחרונים, שלא נחלקו, אלא לדעת הרמב"ם - מדובר שנשבר הקנקן בפשיעתם, ולכן חייבים אף אם לא קיבלו על עצמם שמירה בהר, ולדעת התוספות - מדובר שנשברה בפשיעה כעין אבידה, ולכן דוקא בבקעה שנתחייבו לשומרו - חייבים. ויש שכתבו, שלרמב"ם מדובר שנשכרו בסתמא לכל עבודה, ולדעת התוספות מדובר שפירש להם שנשכרים לחרוש בבקעה [נפש חיה].

ואי דוכתא דמחזקין בגונדרי תרווייהו משלמי -

פירש בקונטרס,
משום דהוי ספק מי עשה.

ואין נראה,

דלא קי"ל (ב"ק ד' לה:); כסומכוס,
אלא כרבנן והמוציא מחבירו עליו הראיה,
ואי הוה ספק - הוי שניהם פטורים.

אלא נ"ל,

דהכא - שניהם פשעו,

ע"ב) השתא חמש מפנין - ארבע מיבעיא? ולא אמרינן דנקט לא זו אף זו, כיון דארבע בכלל חמש הם, וכן הכא - מעוברת שהיא גוף אחד בכלל מניקה שהיא שני גופים.

והא דקאמר הגמ' ש"מ ביניתא כו' - זה לא נשמע מהכא, אלא הדיוק הוא מדקתני בין גדולה בין קטנה, ובכלל זה גם גסה ועבה, וא"כ קשה, למה אצטריך למיתני ואפילו מעוברת? הרי זו בכלל גסה, אלא על כורחך דמעוברת כבידה יותר מגסה, מחמת עצמה, א"כ נשמע מזה דביניתא אגב כרסה תיקלא.

[דף פ עמוד א]

היכא דלא שני מאן משלם -

וא"ת,

היכא דשני נמי,

אמאי לא משלם אחד מן הפועלים,
שפשע בשבירת הקנקן?

ותיבעי נמי, מאן משלם?

וי"ל,

דהיכא דשני - לא משלם,

דמיירי שהמשכיר את הפרה,

הוא שוכר את הפועלים לילך עם פרתו,
ולעשות מלאכת השוכר,

ולהכי לא משלם,

דא"ל למשכיר,

אנו לא התנינו עמך אלא לחרוש בבקעה,

ולא קבלנו שמירת הקנקן בהר אלא בבקעה,

ואם היינו חורשים בבקעה - לא היינו שוברים,

ומ"מ שכירות שלנו - לא נפסיד,

כי דעתך היה, שנעשה כמו שירצה בעל השדה,

כי הייתי סבור שלא יחרוש אלא בבקעה.

המשנה דנה על ההבדל בין החרישה בהר ובבקעה, לעניין שבירת הקנקן

ידוע כי החרישה בהר קשה יותר, שהרי אדמת הבקעה קלה יותר לחרישה. המשנה דנה על שינוי מתנאי השכירות לטובה ולרעה. אם מטרת החרישה היתה בהר, והוא חרש בבקעה, הרי כעת אם נשבר הקנקן, יתד המחרישה שחודו ננעץ בקרקע ועושה אותה תלמים תלמים, הרי הוא פטור, כי אם הוא נשבר בבקעה קל וחומר שאף בהר היה נשבר. אבל אם הכיוון היה הפוך, שהוא הקשה על תנאי החרישה, במקום לחרוש בבקעה חרש בהר, כאן הוא יהיה חייב לשלם על הקנקן.

הגמרא שואל על שבירה במקום בו לא שינה מתנאי השכירות

הגמרא מבררת על שבירת הקנקן במקום בו לא שינה, וכגון שמלכתחילה שכרה על מנת לחרוש בהר, ואכן חרש בהר. והשאלה מי משלם, כי יש שנים המפעילים את הבהמה. האם

כיון דמחזקא בגונדרי, הוא נשבר מאד בקל,

והיה לכל אחד,
ליתן לב על חבירו כמו על עצמו, ולהזהירו,
ואחרי שלא הזהירו - גם הוא פשע.

כאשר שני הפועלים חרשו במקום אבנים וטרשים,
והמחרישה נשברה - פסקה הגמרא ששניהם משלמים
רש"י מפרש, שטעם הדין שתרווייהו משלמים - שהיה להם
להזהר מאד, ובדבר מועט שעיוות אף המנהיג הוא נשבר, והיו
דבר המוטל בספק. כי עם היות ופסקנו כי האחריות הינה על
מחזיק המחרישה ולא על המנהיג, הרי במציאות כזו על
שניהם יש אחריות.

שיטת התוס', שהרי אנו פוסקים כי המוציא מחבירו עליו הראייה

והקשו התוספות: מה דאמרינן ממון המוטל בספק חולקים
שיטת סומכוס היא. אבל לדעת רבנן המוציא מחבירו עליו
הראייה [ב"ק לה ב], ואם כן שניהם פטורים, וכך נפסק להלכה.
לפיכך פירשו התוספות, שניהם חייבים משום "שפשעו כיון
דמחזקא גונדרי, נשבר הקנקן בקל, והיה לכל אחד ליתן לב
על חברו כמו על עצמו ולהזהירו, ואחרי שלא הזהירו - גם
הוא פשע". כי בעצם הם עובדים כצוות, ולא כיחידים, וחלק
מהאחריות זו המציאות שהיא משותפת, כי הרי אף יחיד אינו
יכול לבצע את העבודה לבדו.

אופנים אחרים לבאר את הטעם לכך שהאחריות משותפת על שניהם

הקצות החושן [שפג א] מתרץ קושיים, שיש מקומות
שחכמים ראו צורך לתקן דין יחלוקו, כדי שלא יפשעו
הפועלים ויטילו כל אחד מהם את האשמה על חברו ויפטרו.
ורבי עקיבא איגר תירץ, שכשני פועלים מקבלים מחרישה
יחדיו, נעשים ערבים זה לזה, ולכן אף שרק האחד פשע, כיון
שספק הוא מתחייב השני מדין ערב. ובאופן אחר כתבו
האחרונים, שסבר רש"י שאין הפועלים יודעים מי מהם פשע,
וכיון ששומר חייב שבועה שלא פשע, והם אינם יכולים
להשבע שהרי אינם יודעים אם פשעו, נתחייבו מדין "מתוך
שאינו יכול להשבע משלם".

שפחה זו שוטה היא כו' הרי זה מקח טעות

מכאן קשה לפ"ה,
שפירש,

אהא דאמר בכתובות (דף נח. ושם ד"ה הנהו),
סימפון בעבדים - ליכא,
אי מומין שבגלוי כו',
מאי אמרת ליסטין מזויין או מוכתב למלכות,
הנהו קלא אית להו,
ופירש בקונטרס, וסבר וקביל.

וקשה לר"ת,

דהא הכא אמרינן, דהוי מקח טעות באלו המומין,

וא"כ משכחת סימפון בעבדים, ואיך אוכלין בתרומה?

ונראה לר"ת לפרש,
הנהו קלא אית להו,
ואם איתא דהוי מוכתב למלכות או ליסטים,
אז היה קול,
וכיון דליכא קלא - ליכא למיחש להכי,
ובהנהו דהכא - נמי קלא אית להו,

וכן משמע לישנא דמאי אמרת,
כלומר באיזה סימפון משכחת דלא הגיעו?

בליסטין מזויין או במוכתב למלכות,
ובריש המוכר פירות
(ב"ב ד' צב: ושם ד"ה ליסטים),
תניא בהדיא,
נמצא ליסטין מזויין או מוכתב למלכות,
אומר לו הרי שלך לפניך.

הגמרא מביאה שני מקרים דומים, בפרה ובשפחה, בו הוא מונה במכירה מומים רבים והאופן בו הוא מבליע

אמר רבי יוחנן: המוכר פרה לחבירו, ואמר לו בשעת
מכירה, דע לך, כי פרה זו נגחנית היא, נשכנית היא, בעטנית
היא, רבצנית היא, כל המומין האלו יחדיו, ובאמת היה בה
מום אחד מהן בלבד, וסנפו, הזכירו המוכר בין המומין שלא
היו בה, כגון שהיתה בעטנית, ואמר לו "רבצנית היא, בעטנית
היא, נגחנית היא", הרי זה מקח טעות. לפי שיכול הלוקח
לטעון, נוכחתי שאינה רבצנית ונגחנית, וסבור הייתי שבכולן
שיקרת, ואף נגחנית אינה, ועתה נתברר שנגחנית היא, ועל
דעת כן לא קניתי.

אבל אם אמר לו המוכר בשעת מכירה, יש בה מום זה,
כגון נגחנית, ומום אחר, ולא פירש לו מהו אותו מום אחר,
ואכן נתברר שנגחנית היא, אף אם אין בה מום אחר, אין זה
מקח טעות, שהיה לו לבדוק אם נגחנית היא, שהרי מום זה
אמר לו במפורש.

תניא נמי הכי: המוכר שפחה לחברו, ואמר לו המוכר
בשעת מכירה, שפחה זו שוטה היא, נכפית היא [מחלת
נפילה], משועממת היא, משוגעת, ויש בה כל המומין האלו
יחדיו, והיה בה מום אחד מהם בלבד, כגון שהיה שוטה, וסנפו,
הזכירו המוכר בין המומין שמנה, כגון שאמר לו "שוטה היא,
משועממת היא, נכפית היא" כדלעיל, הרי זה מקח טעות,
שיכול הלוקח לטעון, נוכחתי שאינה נכפית, וסבור הייתי
שמשקר היית בכלל, ואין בה מומין כלל, וכל מה שציין רשימה
כה ארוכה, הוא על מנת להשליך ממנו כל תרעומת.

אבל אם אמר לו מום זה יש בה, כגון שוטה, ומום אחר,
ולא נקב במום מסוים, אין זה מקח טעות, ואינו יכול לטעון
נוכחתי שאין בה מום אחר, שהיה לו לבדוק אם שוטה היא,
שהרי זה אמר לו במפורש.

הגמרא בכתובות דנה על סימפון בעבדים

לומדת הגמרא בכתובות "סימפון [מום כלשהוא המבטל
את המקח] בעבדים - ליכא, דאי דאבראי - הא קחוי ליה, ואי

והא דקתני מום זה ומום אחר,
ה"ה הזכיר לו כמה מומין,
כיון שכולם בה - אין זה מקח טעות.

בתוספתא דכתובות משמע,
דאם הזכיר שני מומין,
אחת - יש בה, ואחת - אין בה,
דלא הוי מקח טעות,
אלא דוקא כי סנפו בין הרבה מומין שאין בה,

דהכי תניא עד שלשים יום יעמיד פרנס,
א"ל קדש לי בתך על מנת שאין בה מומין,
א"ל שוטה היא, שעמומית היא, נכפית היא,
אם א"ל אותו המום, ומום אחר עמו,
אין זה מקח טעות,
היה בה מום אחד וסנפו עם הרבה מומין,
הרי זה מקח טעות.

**מכירת פרה ומנה בה מומים, יש לדקדק באיזה אופן
מנה אותם**

ראינו כי במכירה, דרך המוכר לזלזל במיקחו, ולהראות כי
בעצם הוא מוכר לו דבר בעייתי. אלא שבכך הוא מערים על
הלוקח, שלא יאמין לו, והוא יהיה מסודר לגבי אחריות, שהרי
אמר לו. ומביא רבי יוחנן שתי צורות אמירה, והחילוק בדיון
ביניהם "אמר רבי יוחנן: המוכר פרה לחבירו, ואמר לו: פרה
זו נגחנית היא, נשכנית היא, בעטנית היא, רבצנית היא, והיה
בה מום אחד וסנפו בין המומין - הרי זה מקח טעות. מום זה
ומום אחר - אין זה מקח טעות." והטעם שהלוקח יכול לבדוק
את אחד המומים שאמר ולהיווכח שאינו נכון, ולכן לא המשיך
לבדוק את השאר. ואילו כאשר מצייין רק שני מומים, האחד
נכון והשני רק אומר בכללות מום אחר, מאחר והיה נצרך
לבדוק רק מום אחד והוא נכון - הרי אין כאן מקח טעות,
שהרי ציין לו מום זה מפורשות.

הגמרא מביאה כי עיקרון זה גם קורה במכירת שפחה
תניא נמי הכי: המוכר שפחה לחברו, ואמר לו המוכר
בשעת מכירה, שפחה זו שוטה היא, נכפית היא [מחלת
נפילה], משועממת היא, משוגעת, ויש בה כל המומין האלו
יחדיו, והיה בה מום אחד מהם בלבד, כגון שהיה שוטה, וסנפו,
הזכירו המוכר בין המומין שמנה, כגון שאמר לו "שוטה היא,
משועממת היא, נכפית היא" כדלעיל, הרי זה מקח טעות,
שיכול הלוקח לטעון, נוכחתי שאינה נכפית, וסבור הייתי
שמסקר היית בכל ואין בה מומין כלל,

אבל אם אמר לו מום זה יש בה, כגון שוטה, ומום אחר,
ולא נקב במום מסוים, אין זה מקח טעות, ואינו יכול לטעון
נוכחתי שאין בה מום אחר, שהיה לו לבדוק אם שוטה היא,
שהרי זה אמר לו במפורש.

מכירה בה הוא מונה מומים רבים, ומולם נמונים

הגמרא דנה על מקרה של מכירת שפחה, שאכן הוא מונה
את כל המומים וכולם נכונים, ומכריעה משמו של רבא, שאין
כאן מקח טעות. ועל כך דנים התוס'. כי העיקרון שעומד
לרשות הקונה הוא רק מאחר ובדק באחד, וראה שהמוכר

דגואי - למלאכה קא בעי, ושבתר - לא איכפת ליה." אלא
שיש מומין שכן מבטלים. אלא שאם לא בודק מום כזה
מפורסם, שהרי מאחר וזוהי מקרה יש לו קול ופירסום, והוא
לא בדק בדבר כה יסודי - הרי מן הסתם סבר וקיבל.

אמנם במסכת בבא בתרא, מובאת הברייתא שהמוכר עבד
לעבדו ונמצא גנב או קוביוסטוס, שמשחק בקוביא - הרי הקונה
אינו יכול לפוסלו על מום זה, שמאחר וזה דרכם של עבדים.
אבל מום נדיר של לסטים מזויין, או מוכתב למלכות שיש עליו
צו הוצאה להורג מהמלך, אומר לו הקונה הרי שלך לפניך.
ויש שפירשו שמאחר ואלו סופן ליהרג, הרי כאילו מלכתחילה
מסר לו אדם מת.

ועל כן תוס' במסכת בבא בתרא גם מביאים דיון זה

הסיבה שהבאתי את לשון התוס', מאחר והוא מרחיב את
הדברים. "מכאן קשה לפ"ה, שפירש בפרק אף על פי (כתובות
דף נח. ושם) גבי הא דפריך אלא מעתה עבד כהן שלקחו
מישראל לא יאכל בתרומה משום סימפון, ומשני סימפון
בעבדים - ליכא, דאי מאבראי הא קא חזי ליה ואי מגואי
מאי איכפת ליה, למלאכה קא בעי ליה כו'. מאי אמרת?
ליסטים מזויין או מוכתב למלכות - הנהו קלא אית להו,
פירוש, וסבר וקיבל. ואי אפשר לומר כן, דבהדיא אמר הכא
דהוה מקח טעות, ומפרש התם ר"ת דהנהו - קלא אית להו,
וכיון דלא יצא הקול - מילתא דלא שכיחא היא, ולא חיישינן
לדחי."

**יש לחלק בין לחוש, ולאפשר לאכול בתרומה, ולבין
מקח טעות**

וכוונתם, דבאמת אם נתברר אח"כ דהיה מוכתב למלכות
או ליסטים - הוי מקח טעות. ורק דכיון דליכא למיחש - שפיר
מותר לאכול בתרומה. וכן הני מומין דהכא - נמי קלא אית
להו, והיינו דלכן ליכא למיחש ומותר בתרומה, אבל עכ"פ
אם אח"כ נתברר דבאמת היה בו מומין אלו, באמת הוי מקח
טעות.

היו בה כל המומין הללו מהו -

ברייטא דקתני - הרי זה מקח טעות,
דלמא מיירי כגון שכל המומין היו בה,
והוי מקח טעות,

**אף על פי שלא בדק הלוקח אפילו באחד,
משום דאמר לוקח,
מסתמא, כל הני דקאמר - ליתנהו לכולהו,
ומדהא ליתא - הא נמי ליתא,**

ומום זה ומום אחר - אין זה מקח טעות,
כיון שאין מזכיר אלא אחד,

**ולא שייך למימר,
מדהא - ליתא,
הא - נמי ליתא,**

או דלמא הא דקתני הרי זה מקח טעות,
היינו היכא דליתנהו לכולהו,

**ובדק לוקח בחד מינייהו ואישתכח דליתא,
ואמר, מדמשקר בהן, באידך - נמי משקר,
אבל אם כולם אמת - לא הוי מקח טעות,**

[דף פ עמוד ב]

תרגמה אביי במחיקתא -

מה שהקשה בקונטרס לפי תשובת הגאונים,
נראה דלאו פירכא היא,

דכי אם התנה עמו להוליך ברזל או אבנים,
והוליך סובין או נוצה,
ה"נ דאם יוסיף יהא חייב?

**העמסת יתר על החמור, יכולה להתבטא לא רק
במשקל, אלא גם בהריגת נפח**

שוכר שהשכיר על מנת להביא חיטין, אפילו אם יביא את
אותו משקל שעורין יהיה חייב על החריגה. כי בגלל
שהשעורים קלים מהחיטים, הרי באותו משקל הנפח שלהם
גדול יותר. המשנה מבארת, כי הנפח היתר מקשה על הבהמה,
ולכן אם ניווקה - יהיה השוכר חייב על השינוי. וכן המשנה
נותנת דוגמא נוספת בשינוי בין תבואה לתבן. ואכן הגמרא
מביאה על כך מחלוקת אמוראים. אביי לומד ששינוי כי הנפח
קשה כמשאוי, ואילו רבא לומד שיש לשנות שהנפח קשה
למשאוי. מבארת הגמרא את משמעות דבריו של אביי, והיינו
נפחא כתקלא - הנפח כמשקל הוא, וכיון שנפחם של השעורים
שווה לנפחם של חיטין, אין לו להוסיף משקל נוסף, שאין לו
להגדיל את הנפח. ואי מוסיף שלושה קבין, לדעת אביי אפילו
אם עדיין יהיה משקל המשא קל ממשקל חיטין שרגילה
לשאת, חייב! משום שהנפח קשה לה כמשקל.

רבא אמר: קשה למשאוי תנן, כלומר, אם ירבה את הנפח
עד שיגיע המשקל למשקל חיטין שרגילה לשאת, חייב. משום
שתקלא כתקלא, משקלם בשעה זו לאחר התוספת זהה, ונפחא
הוי תוספת, ומקשה הוא עליה במה שהוסיף על הנפח.

ומביאה הגמרא בדיון כמו מי המשנה, תא שמע ממה
ששינוי: השוכר את החמור להביא לתך חיטין, והביא שש
עשרה שעורים, היינו, סאה יותר משיעור לתך, חייב. משמע,
האם הוסיף שלושת קבין, פטור. אם כן, מבואר כדעת רבא,
שדוקא בתוספת סאה חייב. שאז משקלם שווה ללתך חיטים
שסיכמו ביניהם, וקשה לאביי. תרגמא אביי, מבאר אביי,
שמדובר בכגון שהיו שש עשרה הסאין במחיקתא, לא גדושות,
ואילו שיעור לתך הוא חמש עשרה סאין גדושות. וההפרש
בין מחוקות לגדושות הוא חצי סאה - שלושה קבין. ולפי זה
לא הוסיף אלא ג' קבין - המחצית השניה מהסאה שהוסיף.

**התוס' מבארים כי השינוי בהתניה הוא רק בין שני
דברים יחסית דומים**

הגאונים פירשו, מחיקתא - שהתלעו. מקשה רש"י, מה לי
התלעו מה לי לא התלעו, והרי הנפח הוא לתך והוסיף ג'
קבין, ואם כן יתחייב לדעת אביי אף שפחת משקלם מחמת
שהתלעו? תרצו התוספות, שאם התנה עמו להוליך לתך
ברזל והוליך נוצות, ודאי שאף אם יוסיף פטור, כיון שהבדל
במשקלם גדול כל כך שאף אם ירבה בנפח עדיין קל יהיה
המשא, ורק בחיטים ושעורים שאין הפרש גדול במשקלם
נפחא כתקלא.

משקר, ולכן לא הצריך עצמו לבדוק בהכל. כי אין לסבור
שאם יש בה כל המומים, והוא מונה את כולם, הרי המוכר
סתם אומר. כי כאן הוא מנצל את האמת לתת את התחושה
שהוא משקר, אבל לפחות יש עליו לבדוק. ואינו יכול לנצל
את המידע שהוא מוסר לו על מום אמיתי, בשעה שהוא
מבלבל אותו עם מומים רבים. והתוס' תומכים את יתירותם
על לשון התוספתא בכתובות. וכן ניסח זאת בתוס' הרא"ש
את המסקנה. "לאו דוקא מום אחד, אלא כמה מומין מזכיר
לו, וכיון שכלן הן בה - אין זה מקח טעות, שהרי לא בדק
הלוקח אפילו באחד מהם שהוא שקר."

קשה כמשאוי תנן -

לאביי,

סיפא דקתני כמה יוסיף,**קאי לפרש רישא,**

[ולרבא,

רישא] דקתני,

להביא עליה חטין והביא עליה שעורין,

היינו בכובד החטין שהוא סאה,

כדמוכח בשמעתין חייב,

דניפחא הוי תוספת,

להביא לתך חטין והביא לתך שעורים פטור,

אפילו הוסיף ג' קבין לחמור,**דליכא תקלא כי תקלא,**

והיכא דלא שני,

אלא שהביא מין שהתנה,

כמה יוסיף על משאו ויהא חייב,**סאה לגמל כו'.**

**נחלקו אביי ורבא כיצד יש לתרגם את תוספת הנפח,
על מנת שהשוכר יתחייב על חריגה**

הנה לאביי כל המשנה מתפרשת לבבא אחת וענין אחד.
דהיינו, שהנפח - קשה כמשאוי, ממילא אם מביא לתך שעורין,
אע"ג דהוא קל מחטין, מ"מ הוי כאלו הביא לתך חטין, דהנפח
כתיקלא, וכשמוסיף שלשה קבין לחמור - חייב.

אמנם לרבא, דנפח - לא הוי כתיקלא, א"כ מחלקינן משנתנו
לשלשה בבות. א) להביא עליה חיטין והביא עליה שעורין -
חייב, איירי כשהביא שעורין בכובד החטין, דהיינו שהביא
תחת ט"ו סאין חטין הביא ט"ז סאין שעורין, הוספה של סאה
בנפח, ובמשקל משקלו כט"ו חטין, אז תוספת נפח הזה -
מחייבו. ב) להביא לתך חטין והביא לתך שעורין - א"כ קל
מחטין, אז אפילו הוסיף ג' קבין - פטור, דאכתי ליכא משקלו
כחטין. ג) והיכא דלא שני כלל, אלא הביא כמו שהתנה ט"ו
חטין למשל, אז כמה יוסיף? אמר סומכוס משום ר"מ - סאה
לגמל שלשה קבין לחמור, שזהו ההוספה המחייבת.

התוס' מכאן מדויקים על כושר משאו של הגמל

כמו שלמדנו על ספינה וחמור, הרי מאחר והשיעור במשנה להעמסת יתר של הגמל הוא סאה, סימן שהגמל יכול לזאת כור, שהוא שלוש סאה.

לכאורה יש סתירה מהגמרא בשבת על יכולת ההעמסה של הגמל

התוס' מביאים את קושית הריב"ם, מהגמרא בשבת, שנראה שהגמל יכול לשאת יותר. ונביא תחילה את דברי הגמרא במסכת שבת. שנינו במתניתין: אין אובסין את הגמל. שאלה הגמרא שאלת בירור, מאי "אין אובסין"? וענתה, אמר רב יהודה: אין עושין לה אבוס בתוך מעיה, על ידי שדוחסין לה הרבה אוכל. ותמזה הגמרא, וכי יכולה להיות מציאות כזו? וכי מי איכא כהאי גוונא, שיתרחבו מעיה כאבוס?

מתרצת הגמרא, אכן, אפשר שיארע כן במציאות. וכדאמר רב ירמיה מדיפתי: לדידי חזי לי ההוא טייעא [ערבי], דאכלא [האכיל] לגמלו כורא [כור מזונות], ועוד אטעינא על גבו משא של כורא מזונות לצורך אכילתו, מלבד שאר משאו.

בקושיית הגמרא, אנו רואים כי בפועל העמיסה אמנם כור, אלא שהיה זה גמל משונה, והראייה שאכל כמות כה עצומה, ורק הוא זה שהצליח להטעין עליו כור, רק בגלל שאכל כמות כה גדולה. ומכאן משמע כי שאר גמלים מעמיסים עליהם פחות מכור.

עונים התוס', שאין זה מציאותי להאכיל את הגמל כמות כה גדולה

עונים התוס' על פי פירוש רש"י בשבת, כי שם היה מדובר שהעמיס כור אוכל, פרט לשאר המשאות. ומבארים התוס', מסברא, שיש הגיון בדבר, שאין זה הגיוני, כי יוכל להאכיל את הגמל כמות כה גדולה כשיעור שהוא מעמיס עליו. ואז יוצא שאכן הוא היה גמל משונה, שהוא נשא שני כור, אחד אוכל ואחד משא, ואכן גמל רגיל - כן יכול לשאת רק כור בודד.

נימא תנן סתמא דלא כר' מאיר -

מדמי ליה אומן לשוכר,
דכי היכי דאומן - הוי שומר שכר,
אף על פי שאינו נוטל שכר על השמירה,
אלא שכר טורח,

ה"נ שוכר - הוי כשומר שכר,
אף על פי שאינו נוטל שכר שמירה,
אלא כיון שנהנה ממנה בשכר שנותן.

ההבדל בין אומן שנהיה שומר שכר, ולבין שומר

המשנה שנתה לנו כי כל האומנין שומרי שכר הם, וסברא הגמרא כי, הטעם לכך משום שנהנים הם ששילמו להם שכר פעולתם. ורצתה הגמרא להעמיד שמשנתנו אינה כרבי מאיר, שסובר כי השוכר הוא שומר חינוך, כי את התשלום הוא משלם על מה שהבהמה שלו. ודין אומן דומה הוא לדין שוכר, שהרי אף האומן לא מקבל תשלום עבור שמירתו אלא רק

כל הדיון הוא דיוקא בדברים שמשקלם קרוב

מבאר המהר"ם שחטים ושעורים - אין הבדל גדול במשקל הסגולי שלהם. אבל בין שעורין שהתליעו לשעורין שלא התליעו - יש הבדל גדול. ומקשה המהר"ם, מהא דתנן תבואה והביא תבן - חייב, אע"פ שיש הבדל ביניהם, ותירץ שצ"ל שגם לתבן יש משקל, ואין הבדל גדול בין תבן לבין התבואה. ואכן השיטה מקובצת בשם תוס' חיצוניות ותוס' ר' פרץ מבארים, שתבן שהוזכר במשנה, הכוונה לתבואה במוץ שלה, שדמי לתבואה נקיה ללא מוץ.

סתם ספינה בת תלתין כורין -

משמע,

דתוספת אחד משלשים,

ואם כן מדתנא סאה לגמל,

משמע, דמשא גמל - כור.

וקשה לריב"ם,

דבפרק מי שהחשיך (שבת דף קנה:),

אמר רב ירמיה מדפתי,

לדידי חזי לי ההוא טייעא,

דאוכלה כורא ואטענה כורא,

משמע,

דשאר גמלים - אין סוענים כל כך,

אלא ההוא שהיה משונה.

וי"ל,

כדפ"ה התם,

דאטענה כורא למזונות אותו הדרך,

לבד שאר המשאוי,

וכן נראה,

דאין סברא,

שיוכל להאכיל לגמל אפילו ע"י אביסה,

כדי משאו בפעם אחת.

גודל הספינה אנו משערים שהוא פי שלושים מהתוספת

הגמרא כאן עושה את החישוב ההפוך. מאחר ושיעור התוספת לספינה בינונית הוא סאה, ויש לנו את הכלל בחמור שהתוספת עומס שרשאי להעמיס ולא יהיה פושע על משקל יתר, שהוא אחד חלקי שלושים. ונמצא שלעיל נתבאר שיעור התוספת בספינות, הוא כור לספינה בינונית, שלושת כורין לבורני, ספינה גדולה. אמר רב פפא: שמע מינה, סתם ספינות [בינוניות], בת תלתין כורין הן, שהרי שיעור תוספת לחייבו בנזקים הוא אחד משלושים, כמבואר בחמור, ואם שיעור התוספת הוא כור, הרי שמשאה הרגיל הוא שלושים כור. ומבארת הגמרא: למאי נפקא מינה? למקח וממכר, אם סיכם עמו שימכור לו ספינה בינונית, על המוכר ליתן לו ספינה בת שלושים כור.

הכלי השני שהקושיה או התשובה היא באופן מסוים "מי לא עסקינן?". וכלי זה מופיע עשרות פעמים וחלקם אף בגמרא. והכלי שלישי המופיע קרוב לעשר פעמים בתוס' הוא "אלא בלאו הכי .. שפיר" וכאן יש כמה דוגמאות בלאו הכי פריך/ משני/ עביד צריכותא/ מסלק ליה/ דחי ליה שפיר.]

דקא תפיס ליה אאגריה הוי שומר שכר -

וא"ת,

הא דתנן במתניתין,

הלוחה על המשכון - שומר שכר,

ודחיק לאשכוחי טעמא בגמרא,

דהוי שומר שכר כדשמואל או כרב יוסף,

לימא טעמא,

דבהאי הנאה דתפיס ליה אחוביה,

הוי שומר שכר.

וי"ל,

דהתם - לא איתהני מלוה מידי,

דאין מרויח במה שהלוחה,

ממה שלא היה מלוה,

ולא היה לו משכון.

וא"ת,

שוכר נמי, **בהאי הנאה דתפיס ליה אשכרו שנתן,**

ליהוי שומר שכר.

וי"ל,

דאומן - ודאי הוי שומר שכר, במאי דתפיס אאגריה,

לפי שרוב אומנים עושין מלאכה בבית בעל הבית,

ואינם תופסים כלום בשכרם,

וזה שעושה בביתו ותפוס בכלי - נהנה הרבה,

אבל שוכר - אין לו הנאה,

שכל שוכרים תפוסים בדבר ששכרו,

דאין יכולין לעשות מלאכתו, **אם לא שיהא ברשותם.**

גדר תשלומו של האומן, בהיותו שומר שכר

שנינו במשנה: כל האומנין שומרי שכר הן. והטעם, סברה הגמרא, משום שנהנים הם בכך שישלם להם שכר פעולתם. מפרשת הגמרא, אפילו תימא משנתנו רבי מאיר, שונה אומן משוכר, כי באומן יש הנאה נוספת מלבד התשלום עבור מלאכתו, שבידו לעכב אצלו את החפץ, עד שישלם לו הבעלים שכרו. בהיא הנאה דתפיס ליה את החפץ אאגריה, דלא בעי שלא צריך האומן למיעל ולמיפק, לעלות ולהכנס לבית הבעלים בבקשתו אזווי, על דמי השכר של עבודתו, אלא הוא מחזיק את החפץ אצלו עד שיקבל את שכר עבודתו, הוי עליה שומר שכר. אבל שוכר חפץ, כל הנאתו היא רק ההשתמשות בחפץ, ועבור הנאה זו הרי הוא משלם דמים, ולכן אינו אלא שומר חינום.

שכר מלאכתו, ואם כן, לדעת רבי מאיר, אף האומן דינו כשומר חינום, שלא כמתבאר במשנתנו!?

התוס' מבארים את קושיית הגמרא להעמיד שלא כרבי מאיר

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש "ומדמה אומן לשוכר. דכי היכי דשוכר אינו נוטל שכר על שמירת הבהמה, אלא שנהנה שעושה בה מלאכתו - הוי שומר שכר, אומן נמי, הוי שומר שכר, משום שנהנה מה שהוא בביתו, שהוא מתקנו ונוטל שכר." כי אם האומן מכך שהוא מרויח, שיש לו את החפץ שממנו הוא עתיד להשתכר, הרי גם השוכר נהנה מהדבר שכעת אצלו, וממנו הוא יוצא לעצמו פרנסה. כי בעצם אנחנו מבודדים שבשניהם אין מרכיב של שכר על פעולת השמירה.

דקא יהיב ליה [טפי] פורתא הוי עליה שומר שכר -

והוה מצי לאקשויי,

מי לא עסקינן **דלא יהיב טפי פורתא?**

אלא בלאו הכי - פריך ליה שפיר.

הגמרא מנסה להעמיד את משנתנו גם כרבי מאיר

כל הקושי להעמיד את המשנה כרבי מאיר, שממבט ראשון האומן והשוכר נראים ששניהם אינם מקבלים שכר על השמירה, ומדוע השוכר לדעת רבי מאיר רק שומר חינום ואילו האומן הוא שומר שכר.

אלא, מבארת הגמרא, מה ששנינו "כל האומנין שומרי שכר הן" לדעת רבי מאיר באופן אחר: אפילו תימא משנתנו כדברי רבי מאיר היא, שונה האומן מהשוכר, כיון שאומן העושה מלאכתו בקבלנות [היינו שאם יתקן את החפץ יקבל בשכרו כך וכך], הרי הוא משתכר מעט יותר משכיר יום [פועל, הנשכר למלאכה לשעות או ימים]. ואם כן נהנה הוא בכך ששכרו בקבלנות, שעל כן מקבל מעט יותר. ובהיא הנאה דקא יהיב ליה בשכרו טפי פורתא, מאשר אם היה שוכרו כפועל שכיר יום, הוי עילוייה שומר שכר. מה שאין כן השוכר בהמה, לא נהנה השוכר בכך כלום, ולכן, שומר חינום הוא.

התוס' מציינים אפשרות למקום להקשות ולדחות, אלא שמעירים כי ממילא דחתה הגמרא בצורה טובה

מדייקים התוס', כי יכולנו לדחות ולהעמיד שהתשלום אינו יותר, ומה שהגמרא לא הביאה זאת, הוא מכיוון שממילא הגמרא דוחה את הרעיון באופן מוצלח. והרעיון של הדחיה הוא גם בכיוון שאין פער בתשלום. מה שאין כן השוכר בהמה, לא נהנה השוכר בכך כלום, ולכן, שומר חינום הוא.

ומקשה הגמרא: שוכר נמי, מי לא עסקינן דקא משוי ליה, במקרה שמוזיל לו המשכיר טפי פורתא מדמי שכירות הבהמה הקבועים בשוק. ולא שמענו שאכן במקרה כזה יודה רבי מאיר ששומר שכר הוא?

התוס' כאן השתמשו בשלושה כלים חשובים

[הכלי הראשון "הוה מצי לאקשויי", שהתוס' דנים על שאלה שהגמרא יכלה לומר, ולא הביאה. כלי המופיע למעלה מארבעים פעמים בתוס' (חלקם בר"ת).

ההבנה מה גדרו של האומן, ומאיזה שלב הוא הופך משומר שכר לשומר חנם

מתיב רב נחמן בר פפא, הרי שנינו "וכלן [האומנין] שאמרו טול את החפץ שלך והבא מעות בשכרנו, בטל מראובן דין שומר שכר החייב בגניבה ואבידה, ואינו אלא שומר חנם", ומשמע, דוקא משום שאמר לו טול את שלך, אבל אם יאמר רק גמרתיו יהיה שומר שכר? ועונה הגמרא, שאם הוא אומר לו תחילה הבא מעות וטול, סימן שהוא מעוניין בחפץ כמשכון, ולכן עדיין הוא שומר שכר. אלא הדגש הוא שאף שאומר לו לקחת, עדיין הוא ממשיך להיות שומר חנם.

התוס' מוסיפים מימד חדש בדיון, לא רק גמר המלאכה, אלא עצם זה שהוא תפוס בשכר

מקשים התוספות, והרי בכך שהוא מחזיק בחפץ, הרי הוא בעצם מחזיק בדמי השכר על העבודה, ולא רק בגוף החפץ עצמו. ואם כן הנאה היא בשבילו. אלא שבתוס' הרא"ש מוסיפים עוד מימד, שמדמים אותו כשואל, שבשואל מרכיב הזמן לבדו גורם להוריד את רמת החיוב. ונביא את לשונו. "ואמאי? וליהוי פטור כמו שואל, שפטור לאחר שכלו ימי שאלה? ולהאי טעמא דמדמינן אומן לשוכר - ניחא דליהוי כמו שוכר לאחר שכלו ימי שכירותו, אלא להאי טעמא דאמרינן בההיא הנאה דקא תפוס ליה אאגריה הוי עליה שומר שכר - הכא נמי אכתי תפוס ליה אאגריה? וי"ל דחשיב ליה קצת דלא תפוס ליה לאגריה כיון דלא א"ל הבא מעות וטול את שלך דגמרתיו משמע קצת דאינו מעכבו על שכרו."

באיילת השחר מבאר מדוע הצריכו כאן התוס' את שני הדברים גם משתכר וגם שמחזיק

"צריך ביאור, אי תפוס אאגריה הוי הנאה, למה לא יועיל לבד? וכן מה שמשתכר, אי זה הנאה - למה זה לא יועיל לבד? ואי כל אחד מהם אינו הנאה המחייבתו - איך יועיל ב' הדברים ביחד?

והנה נראה, דאם אומן יחזיר החפץ, ואח"כ יתנונו הבעה"ב אליו להיותו תופס אותו על שכרו, פשוט דיהיה דינו ככל משכון, דלא יהי' שומר שכר, אלא ככל תופס משכון אהלואתו, דכתבו התוס' לעיל ד"ה דקא תפוס, דכיון דאין מרויח ממה שתופס - לא נהי' בזה שומר שכר, דהא בודאי באופן שהתחייב עצמו, ונתן לו משכון יהי' גם כן דינו ככל מלוה על המשכון, והכי נמי, כאן אף על פי שממשכון זה הוא לא מרויח יותר ממה שאם לא התחייב עצמו, ולא הי' זקוק למשכון, והטעם כיון דאין המשכון הגורם את ההתחייבות, אם כן כשאומר גמרתיו ואינו נקרא משתכר באומנותו - הוה ליה כאוחז משכון על חוב שנתחייב אליו, דכעת דינו ככל תפוס אחובה. ורק בעודו משתכר באומנותו - הרי דינו תופס בדין אומן דהיינו כדי להרויח, אבל אחרי שאמר גמרתיו, דאז כבר אינו משתכר באומנותו - אז הוה ליה כתופס אחרי שהחזירו לבעליו, ובעליו נתן לו לתפוס עבור חובו, דאינו משום זה לבד כשומר שכר.

לא הא הבא מעות וטול את שלך שומר שכר

בתוס' הרא"ש פתחו דיוקא בקושיית התוס' השניה

מקשים התוס', וכי מה החילוק בין שוכר לאומן? "וא"ת שוכר נמי, בההיא הנאה דתפוס ליה אעבידתיה - הוי עליה שומר שכר? וי"ל דלא דמי, דכל שוכר תופס החפץ השכור בביתו לעשות בו מלאכתו, אבל רוב האומנין עושין מלאכה בבית של בעלי בתים. נמצא אומן זה שעשה מלאכה בביתו - נהנה דתפוס ליה אאגריה."

קיים חילוק בין השוכר לאומן

הקשו התוס', דלכאורה גם בשוכר יש הנאה זו דתפיש ליה אאגריה, כיון דעתה בטוח, שלא יהיה תשלום השטרות לבטלה, כיון שהכלי תפוס בידו. ותירצו התוס' דאומן זה העובד בבית, ודאי נהנה יותר משאר אומנים, כיון שרוב אומנים הולטכים לבית בעל הבית לעבוד, ולא תפישו באגריהו. אבל אומן זה עובד בביתו ותפיש אאגריה, א"כ נהנה בזה הרבה. לא כן בשוכר, דכולם שוים שתפוש דרך באופן זה שהחפץ בביתם יכולים לעשות מלאכתם.

מה לכאורה החילוק בין הלואה עם משכון לכך שהאומן מחזיק בחפץ כמשכון?

התוס' מקשים, לכאורה מה הגמרא מנסה למצוא טעם, שהלואה עם משכון הוא שוכר שכר. והרי כמו שראינו באומן שעצם החזקת המשכון גורמת לו להיחשב שומר שכר. ומתריצים התוס', שהמשכון אינו רווח, אלא הוא רק הגנה שכספו לא ילך לאבדון על מצוות ההלוואה שביצע. אין לו כל תועלת במשכון הפועלת שיהפך לשומר שכר, כי מה לו לצרה הזאת, לא ילווה ולא יזדקק למשכון. בניגוד לכך האומן מתפרנס, וכל המשכון רק נועד לוודא שישתכר ולא ירמו אותו על שכר עבודתו.

[דף פא עמוד א]

הא גמרתיו שומר שכר -

וא"ת,

ומאי פריך?

שאני הכא,

דאכתי תפוס ליה אאגריה,

ולכן הוי שומר שכר,

אף על פי שגמר מלאכתו.

ומיהו,

לטעמיה דלעיל,

דמדמינן אומן לשוכר,

ולא אמרינן,

שאני אומן דתפוס ליה אאגריה,

פריך הכא שפיר.

וי"ל,

דלא מהני תפוס ליה אאגריה,

אלא דוקא בעוד שמשתכר באומנותו,

דתרתי בעינן,

שמשתכר ותפוס ליה אאגריה.

ואף על גב דגמרתיו,

לא הוי אלא שומר חנם,

לפי שנגמרה מלאכתו,

בהליכה - חייב. ובחזרה - פטור, מפני שכבר נתברר שאינו חפץ לקנותו, ואין הוא אלא כנושא שכן, הפטור מאונסין. (אלא שכאן עונה רב נחמן המציאות אינה כפי שחושב רבה, כי כל עוד שלא מכר את החמור, הרי עדיין מחפש הוא מוכר למכור לו). אמר ליה: חזרה דהאי, של אותו אדם הלוקח חמור כדי למוכרו, גם היא בכלל הליכה היא נחשבת. מאי טעמא? סברא הוא, כי הרי בחזירתו, אילו אשכח היה מוצא קונים לזבוניה, למכור להם, מי לא זבנה! ולכן, שונה הוא מדין הלוקח כלים מבית האומן, שהרי שם, לאחר שלא קיבלו ממנו בבית חמיו, נתברר שאינו חפץ לקנותם.

התוס' מקשים מסוגיה בנדרים האם המקח כאן היה נחשב לחריף

המשנה בנדרים (לא, א) דנה לגבי האומר קונם שאינו נהנה מישראל, שהוא בשעה שקונה נדרש להוסיף על המחיר הרגיל, כדי שיהיה לו הפסד, ובמכירה עליו להפחית מהמחיר הרגיל. וכאן מביאה הגמרא את המקרה הדומה של האומן ממנו הקשה רבה על רב נחמן.

אמר שמואל: הלוקח כלי מן האומן כדי לבקרו, ואם ימצא שהוא ראוי לו ישלם דמיו, ואם לאו יחזירנו למוכר, ונאנס הכלי בידו - חייב לשלם למוכר את דמיו. והטעם לדין זה יש לומר מגדר לוקח. באשר קנין שעושה הלוקח בחפץ באופן שהמוכר אינו יכול לחזור ורק הקונה יכול לחזור, מחייב את הקונה בהחזרת החפץ או בתשלום דמיו, ואם החפץ אינו קיים, אפילו נאנס, חייב הקונה בתשלום דמיו, שהרי זהו חיובו, או לשלם דמיו, או להחזירו. ושם שאלו על גררי טובת הנאה.

מביאה הגמרא שם מקרה נוסף. בו רק לצד אחד יש טובת הנאה.

מתניתין מדובר בה זבוינא מיצעא. שהנאת המוכר והקונה שוים בה. ואילו דשמואל מדובר בזבוינא חריפא. תניא כותיה דשמואל: חתן מאורס, הלוקח כלים מן התגר, כדי לשגרן כמתנה לבית חמיו.

ואמר לו החתן לתגר: אם מקבלין אותן ממני בבית חמיו, שמתאימה להם מתנה זו, אני נותן לך דמיהם. ואם לאו, אחזירם לך. ובתמורה לשימוש שעשיתי בהם, שהראתי להם את רצוני בשיגור המתנה, אני נותן לך לפי "טובת הנאה", שהכירו לי טובה, שהיה לי בהן - אם נאנסו הכלים בהליכה, כאשר הולכין לבית חמיו - חייב החתן לשלם דמיהם, שהיות ובשעה שמוליכם החתן להיות חמיו כל ההנאה שלו היא, הרי הוא חייב באונסים. אך אם לא קיבלו את הכלים בבית חמיו, ונאנסו בשעת חזרה למוכר - פטור, מפני שעתה אין כל הנאה שלו. שהרי מעתה, אין לו בהם שימוש, כי הוברר שאין מקבלים אותם בבית חמיו. ודינו בזמן החזרת הכלים הוא כנושא שכן, שחייב בגניבה ואבידה בשכר זה שנהנה מהכרת הטוב שהכירו לו בית חמיו על שיגור הכלים.

אמנם הנקודה הקרובה לגמרא בפרק הפועלים היא המעשה עם הספסר

מעשה, בההוא ספסירא, סרסור המתווך בהמות בין המוכרים לקונים, דשקל חמרא, שלקח חמור כדי לזבוי למוכרו עבור בעליו, ולא איזבן. בהדי דהדר, כאשר עמד הסרסור להחזיר את החמור לבעליו, איתניס חמרא. חייביה רב נחמן לסרסור לשלומי דמיו לבעליו.

מ"מ הכא שמפרש בהדיא,

שלא יטול עד שיתן מעות - הוי שומר שכר.

כיצד הופך האומן משומר שכר לשומר חנם?

שנינו במשנתנו: כל האומן שומרי שכר הן, וכולן שאמרו לבעל החפץ, טול את החפץ שלך, והבא מעות - שכר מלאכתנו, אם לא לקח עדיין את החפץ, נעשה האומן מכאן ואילך שומר חנם בלבד.

ויש להבין, לפי דברי התוספות לעיל, דתפיס אאגריה (שהוא מחזיק בחפץ כמשכון) לחוד - אינה הנאה מספקת לחיובו כשומר שכר, אם כן למה מתחייב? ויש לחלק, דכאן, שמגלה דעתו בפירוש, שדעתו לעכבו לצורך זה, מוכח שהנאה חשובה היא אצלו.

אתא לקמיה דרב נחמן וחייביה -

ותימה,

מדלא אשכח לזבונא,

משמע דלא הוי זבוינא חריפא,

ואם כן אמאי חייביה,

והלא הנאת שניהם היתה?

ואמרינן בנדרים (לא:),

דאין לחייב הלוקח,

אלא בזבוינא חריפא שכל הנאה שלו.

וי"ל,

דזבוינא חריפא היה,

ואם היה רוצה לתת בדמים שנתן לו המוכר,

היה מוצא הרבה,

אלא היה רוצה למוכרו ביוקר,

ומה שלא מכרו כמו שהיה יכול,

משום שאף אבבא דביתיה,

כשיחזור יתנו לו אותן דמים או יותר.

הגמרא מדברת על מכירה בתנאי שיקנה רק אם יצליח למוכרו במקום מסוים

מעשה בההוא גברא, דזבין ליה חמרא לחבריה. אמר ליה הקונה למוכר: קא ממטינא ליה, אני מתכוון להביא את החמור לדוכתא פלוני למקום פלוני כדי למוכרו שם, אי מזדבנא [אם יימכר] - מוטב, ואשלם לך דמיו, ואי לא ימכר שם, מהדרנא ליה אחזיר לך את החמור ניהליך, אליך, כי איני חפץ לקנותו אלא אם אצליח למוכרו שם. (כלומר, יש כאן קנייה מעצם זה שלקח את החמור, ורק התשלום יתבצע מאוחר יותר, לאחר שימצא קונה למוכרו במקום מסוים, ואז ירוויח, אלא שקרתה תקלה, ובינתיים נאנס החמור). ממשיכה הגמרא לתאר את המקרה. אזל לאותו מקום. ולא אודבנא, ולא מכר את החמור. ובהדי דקא אתא חזרה למקום המוכר, איתניס החמור.

פסיקתו של רב נחמן וטעמו

אתא לקמיה דרב נחמן, חייביה את הקונה לשלם דמיו למוכר. איתיביה רבה לרב נחמן, הרי שנינו: דוקא אם נאנסו

ממש בשמירתה, ומשום כן אף אם בעליו עמו - חייב, שלא היה לו לפשוע. אבל שומר שכר, החייב בגניבה ואבידה, אינו פשיעה ממש, ובו חידשה תורה, שפטור אם בעליו עמו. אמאי איכסיף רב פפא, והרי כדין חייבם?

מעירים התוס', מי כאן החשוב והאם ניתן לפסוק כמותו

הלשון נחא באה להורות כי הדין הוא כמו רב פפא, שהוא הבר סמכא, ומי שחולק עליו הוא התמוה. אלא שיש בהמשך מחלוקת אמוראים החולקים עליו. מקשים התוס', שלא ניתן כלל להקשות על רב פפא, שהרי אמוראים אלו הינם בדור אחריו. ואפילו אם היו שניים שווים, הרי אז שואלת הגמרא בסגנון וכי הינך מקשה אדם על אדם? ולכן הקושי הוא מדוע היה רב פפא צריך להכסיף.

ביאור דברי התוס' בסגנון אחר

מלשון הגמרא נראה לכאורה, כאילו פרכינן על רב פפא. והוקשה לתוס' הרי הלכה זו של פשיעה בבעלים הוא פלוגתא דרב אחא ורבינא, שהיו לאחר רב פפא, והיאך מקשינן מינייהו על רב פפא? ותירצו התוס', דכוונת הגמרא להיפוך, להקשות מרב פפא על רב אחא ורבינא, דמדאיכסיף שמע מינה דסבירא ליה לרב פפא דפשיעה בבעלים פטור, ואע"ג דבבבלי ש"ס כשמקדים הניחא למאן דאמר, מקשינן על מי שאמר המימרא, מ"מ כאן הפירוש הוא להיפוך, דעל מ"ד דשם פרכינן.

[דף פא עמוד ב]

דברי הכל אבד המשכון אבדו מעותיו -

פירוש,

לכן מודה רבי אליעזר,

משום דהוי שלא בשעת הלואתו וקני משכון,

ושטר דנקט - לאו דוקא,

אלא לומר, דאיירי שלא בשעת הלואתו,

דכיון שעשה שטר,

מסתמא, לא לקח משכון בשעת הלואה [עד] אחרי

כן,

אבל רישא דפליגי, היינו בשעת הלואה.

ולמאי דמוקי לה דפליגי בדברי יצחק,

היה סבור,

דברי יצחק - איירי אף בשעת הלואה,

ורבי אליעזר - פליג עליה בהא,

אבל בסיפא,

דאיירי שלא בשעת הלואה - מודה דקני,

דעיקר קרא דולך תהיה צדקה,

איירי שלא בשעת הלואה.

ועל פ"ה,

דפירש שלהי שבועת הדיינים

(שבועות ד' מד. ושם ד"ה מאי),

דמשום שטר מודה רבי אליעזר בסיפא,

איתיביה רבא לרב נחמן מהבביתא ששנינו כאן: נאנסו בהליכה - חייב, בחזרה - פטור! אמר ליה רב נחמן לרבא: חזרה דספסירא - הולכה היא נחשבת! הואיל דאילו משכח לזבונא, אם היה הסרסור מוצא קונה שיקנה את החמור, הרי אפילו היה מוצא את הקונה אבבא דביתיה, על שער ביתו של המוכר, מי לא מזבין ליה? האם לא היה מוכרו אז? ומכאן ראייה, שכל זמן שלא החזיר הסרסור את הבהמה הוא נחשב כסרסור המוליק את הבהמה למכור, וכיון שכל ההנאה היא שלו, הרי הוא חייב באונסיה.

נעת התוס' נעמדים ומקשים שאם המכירה לא הצליחה, סימן שאין כאן זבינא חריפא

הבאנו בתירוץ את לשון תוס' הרא"ש, והוספנו עליו ביאורים בסוגריים. "ומדלא אשכח לזבונא - משמע דלא הוה זבינא חריפא, וקשה אם כן אמאי חייביה? והא הוי הנאת שניהם, כדאמרינן בנדרים, דלא מחייב לוקח אלא בזבינא חריפא דכל הנאה שלו, (ותירוץ התוס') שיש לראות כאן את המקרה שהמציאות היא שונה, ואין להסיק כי מאי המכירה מוכח שלא היה כאן זבינא חריפא) ואיכא למימר, דזבינא חריפא - הואי, ובאותן דמים שנתן לו המוכר, היה מוצא הרבה קונים, אלא הוא רוצה למוכרו בדמים יקרים, ואף בחזרה היה מצפה שימצא קונים בדמים כרצונו. (שאם לא כן, אינו נקרא מוכר, כי כל מהות הספסור הוא לנצל מצבם ולא לקנות ולמוכר באותו המחיר)."

הניחא למ"ד פשיעה בבעלים פטור -

וקשיא למ"ד חייב, מעובדא דרב פפא,

דרב אחא ורבינא איפליגו בה לקמן,

שהיו אחר רב פפא.

המעשה שרב פפא חייב שלא שמרו כראוי

הגמרא מספרת מעשה בהנהו אהלויי [מוכרי בושם הקרוי אוהל או אהליות], דכל יומא הוה אפי לה, היה אופה להם לחם חד מינייהו - איש איש ביומו. ההוא יומא, אמרו ליה מוכרי הבשמים לחד מינייהו: זיל, אפי לן! לך ואפה לנו לחם היום. אמר להו: נטרו לי גלימאי, שימרו את בגדי עד שאסיים לאפות לכם לחמכם. אדאתא עד שחזר האופה ממלאכתו, פשעו בה חבריו, ולא שמרו את בגדו, ואגנוב.

אתו לקמיה דרב פפא לדין. חייבינהו, משום שפשעו בשמירתם. אמרו ליה רבנן לרב פפא: אמאי חייבת אותם? הרי פשיעה בבעלים היא, שהרי עשו במלאכתם יחדיו, כי בשעה ששמרו גלימתו, אפה להם את לחמם? איכסיף רב פפא, בוש על שנכשל בדבר הלכה.

לסוף איגלאי מילתא, דההוא שעתא שנגנבה הגלימה, שכרא הוה קא שתי, השתכר האופה, ולא עשה מלאכתם באותה שעה, ולכן אינה פשיעה בבעלים וחייבים לשלם דמיה.

הגמרא מנתחת לפי שני הצדדים האם רב פפא נהג

כראוי

בתחילה מקשה הגמרא על מעשהו, הניחא למאן דאמר פשיעה בבעלים - פטור, משום הכי איכסיף, שהיה לו לפוטרו. אלא למאן דאמר פשיעה בבעלים חייב, ואינו דומה לדין שמירה בבעלים שפטור [שומר חנם כל חיובו רק אם פשע

דכיון דיש שטר - לשם משכון קבל,

ולא לזכרון דברים בעלמא כמו ברישא,

תימה,

דאי ברישא,

לא נקט משכון אלא לזכרון דברים בעלמא,**משום דליכא שטרא,****א"כ אמאי לא יהיה משמט?**

אפילו שוה המשכון כנגד מעותיו,

כדמשמע בהזהב (לעיל מט.),

דהיכא דלא נקט,

אלא לזכרון דברים בעלמא דמשמט,

והתם משמע,

דאם שוה משכון כנגד מעותיו,**לכ"ע - אינו משמט.**

ועוד,

אמאי קאמר,

מחזורתא מתניתין דלא כרבי אליעזר,

לוקמה בשטר דמודה רבי אליעזר?

אלא שמע מינה, דאף רבי אליעזר אינו מודה,

אלא שלא בשעת הלואה.

ומיהו,

יש לתרץ,

דהלווה על המשכון - משמע בלא שטר.

ועוד,

דאי מתניתין מיירי בשטר,

לא הוה פליג רבי יהודה,

דאמר הלווה מעות שומר חנם,

דלא יחלוק ארבי אליעזר ורבי עקיבא.

ובהלכות גדולות דרב יהודאי גאון, נמי משמע,

דסיפא דהלווה בשטר,**איירי שלא בשעת הלואה,**

דמוקי,

הא דאמר רבי יצחק דבעל חוב קונה משכון,

היינו דוקא שלא בשעת הלואה,

אבל בשעת הלואה - לא קני,

היינו דוקא בשטר,

דכיון דאיכא שטרא, לא סמיך אמשכון אלא**אשטרא,**

אבל בלא שטר,

אפילו בשעת הלואה קני,

והוי שומר שכר,

ושלא בשעת הלואה - הוי שומר שכר,

אף על גב דאיכא שטרא,

דודאי אמשכון סמיך,

וא"כ סיפא דהלווה בשטר,**איירי שלא בשעת הלואה,****דבשעת הלואה - לא איבד מעותיו, דאשטר סמיך.**

ומה שר"ל,

דהיכא דליכא שטר - קני אפילו בשעת הלואה,

לא מטעם דרבי יצחק,

דקרא לא איירי - אלא שלא בשעת הלואה,

אלא קני מדשמואל,**וסברי דהלכה כשמואל, ואין הלכה כרב יוסף.****גדר המלווה על המשכון**

המשנה לעיל (פ, ב) דנה, כי האומנים הינם שומרי שכר על החפץ, שקיבלו על עצמם לתקנו. והמשיכה המשנה, הלווה אדם לחבירו על המשכון, כלומר, נתן לו הלווה משכון, שאם לא יפרע לו חובו, יטלנו עבור מעותיו, נחשב המלווה שומר שכר על המשכון, שהרי קיים בהלוואתו מצות "פתוח תפתח את ידך", וכיון שנהנה מכך, שומר שכר הוא. סברה הגמרא, שהוא נעשה שומר שכר מפני שהמשכון ניתן לו לשם גוביינא, במקרה שלא יפרע הלווה חובו בזמן. ולכן, נהנה הוא המלווה מכך שמצוי המשכון בידו, כדי שבבוא העת הוא יוכל לגבות ממנו את חובו.

הגמרא מתייחסת למחלוקת תנאים, רבי אליעזר ורבי עקיבא, ולקבוע כשיטת מי משנתנו

מנסה הגמרא לטעון שמשנתנו אינה כרבי אליעזר. שהרי שנינו בברייתא, שהמלווה את חבירו על המשכון, ואבד המשכון, ישבע כדין שומר חנם, ויטול מעותיו, דברי רבי אליעזר, בעוד שרבי עקיבא אומר, שהלווה יכול לאומרו, והרי כל מה שהלוויתך הוא רק על המשכון, וכעת כשאבד המשכון אבדו מעותיך. כי למעשה המשכון היה על מנת שאתה תפדה את החוב, במידה ולא אפרע לך מעותיך. ורק אם תחזיר לי את המשכון - אחזיר לך את חובך. ואילו רבי אליעזר סבר, שלא היתה דעתו מתחילה לגבות חובו ממשכון זה, אלא הוא מחזיקו רק לזכרון דברים בעלמא, שאם יכחיש הלווה ויאמר לא לויתי ממך, יוציא המלווה את המשכון כהוכחה לדבריו. ולדברי רבי אליעזר, שומר חנם הוא, שהרי אינו נהנה משמירתו, שהרי לא יוכל לגבות ממנו.

אבל אם הלווה אלף זוז בשטר, והניח לו משכון עליהם, דברי הכל, אם אבד המשכון, אבדו מעותיו. כי היות שהלווה בשטר, ודאי הוא אינו צריך את המשכון לזכרון דברים, שהרי השטר בידו. אלא ודאי לקחו כערבון, לגבות ממנו חובו.

הגמרא מנתחת שיש שתי אפשרויות בעיתוי לקיחת המשכון, שיש ביניהם חילוק מהותי, בזמן ההלוואה או לאחריה

בשעה שהוא ממשכן בעת ההלוואה, קל לנו לומר, בשיטת רבי אליעזר, שהיה זה לזכרון דברים בעלמא. אבל בשעה שנוטל את המשכון שלא בשעת המשכון, הרי לקיחת המשכון כעת אינה קשורה למעשה ההלוואה, אלא מאחר וכבר לא פרע לו, ונוקק לתובעו בבית הדין, ומאחר ולא היו לו מעות,

מדדיקים התוס', כי מאחר וברור שבדיון על רבי יצחק מדובר שלא בשעת ההלוואה, כיצד יש להבהיר את מחלוקתם. "ולמאי דמוקי לה דפליגי בדברי יצחק, היה סבור דרבי יצחק, איירי אף בשעת הלוואה, ורבי אליעזר פליג עליה בהא, אבל בסיפא דאיירי שלא בשעת הלוואה - מודה דקני, דעיקר קרא דולך תהיה צדקה - איירי שלא בשעת הלוואה."

התוס' מקשים על דברי רש"י בשבועות

ועל פירוש הקונטרס, דפירש שלהי שבועת הדיינין כו'. (לכאורה, כן הוא גם ברש"י כאן, ועי' פנ"י שביאר במה שאני פירוש רש"י כאן מפירושו בשבועות), דהטעם בסיפא, דבשטר - לכו"ע אבדו מעותיו, משום דאז לקח המשכון לגוביינא ולא לזכרון דברים בעלמא, וברישא לר"א נקטיה לזכרון דברים בעלמא.

והקשו התוס' שתי שאלות: השאלה הראשונה, דכיון דלזכרון נקטיה, שוב למה לא משמט, דמבואר לעיל (מ"ח ע"ב) דאם שוה המשכון נגד מעותיו - לכו"ע אינו משמט, ואם שוה רק פלגא - אז רשב"ג סבר דאינו משמט, ולרבי - משמט, וב' לשונות שם בגמרא, וללשון שני לרשב"ג כנגדו - לא משמט, ולרבי - משמט כולו, והמשכון - רק לזכרון נקטיה ע"ש, ואם ברישא טעמא דר"א משום דלזכרון, א"כ אפילו בשוה נגד מעותיו למה לא משמט, הרי רק לזכרון נקטיה.

השאלה השנייה, ועוד, אמאי אמרינן מחוורתא משנתנו דלא כר"א, לוקמיה דמשנתנו איירי בשטר דמודה ר"א. אבל לפי פירוש התוס' דבשטר כו"ע מודו, משום דמשכנו שלא בשעת הלוואה, אתי שפיר דבמשנתנו איירי בהלוואה על המשכון, והיינו דמשכנו בשעת הלוואה, דלשון "על המשכון" משמע בשעת הלוואה.

יש שכתב ליישב דגם לר"א שמודה בשטר, אינו אלא אם ההלוואה היתה בשטר, ואח"כ משכנו שלא בשעת ההלוואה, וכמ"ש רש"י בשבועות "אבל הלוואה אלף זוז בשטר - אפילו ר"א מודה, שהמשכון שקיבל אחרי כן, לשם משכון קבלו", דכיון שבשעת הלוואה לא נתן לו אלא שטר, מוכח שעיקר סמיכתו בשעת הלוואה על השטר, אבל אם בשעת הלוואה לקח ממנו גם שטר וגם משכון, אין השטר הוכחה שהמשכון לא לגוביינא נקטיה, שאפשר שלקח השטר כדי לזכור סכום החוב, וכיון שבמשנה שנו המלוה על המשכון שהוא בשעת ההלוואה - לא מצי לאוקמה כר"א ובשטר.

ההתייחסות לגבי שיטת בה"ג (רב יהודאי גאון - בעל הלכות גדולות)

כוונתם להוכיח מבה"ג כפירושם ודלא כפירש"י, אבל אין זה מוכרח, דלפירושם הא דקתני בסיפא שטר - הוא לאו דווקא שהשטר לא מעלה ולא מוריד, ואילו לפירוש בה"ג לפעמים השטר גורע, ושפיר נקט שטר לרבותא, דאע"פ שיש שטר נעשה שומר שכר, כיון דשלא בשעת הלוואה הוא, כמו כן אין סתירה לפירש"י, שהרי יסוד שיטת בה"ג הוא, דס"ל דהלכה כשמואל וכרבה, ומכל הסוגיא משמע שאין הלכה כשמואל ולא כרבה, ולכן הוכרח רש"י לפרש דבהלוואה בשטר לגוביינא שקליה, אפילו בשעת הלוואה.

יש שביאר כוונתם, שהוקשה להם לשיטת בה"ג, שפסק כשמואל, הא בגמרא מוכח דכ"ע לית להו דשמואל, ופירשו, שבה"ג ס"ל דהלכה כרבה, ולשיטתם, דרבה מוקי פלוגתא

קצב לו זמן מאוחר יותר, וכעת לקח את המשכון לצורך הגנה, שיוכל לפחות לגבות את המשכון מהמשכון. ועונה הגמרא לסברא הראשונה שמשנתנו אינה כרבי אליעזר, שניתן להעמיד את המשנה גם כרבי אליעזר, אלא באופן שמשכנו שלא בשעת הלוואה. נמצא כי אפילו רבי אליעזר יסבור, כי כאן כוונתו היא לגבייה, וממילא הרי הוא שומר שכר, וכמשנתנו.

התוס' מנתחים את דברי הגמרא, שאם הלוואה אלף זוז בשטר והניח לו משכון עליהם, דברי הכל שאם אבד השטר - אבדו מעותיו

התוס' מבארים, כי רבי אליעזר מאחר והוא מודה במשכון שלא בשעת ההלוואה, שכל כולו לא ניתן אלא לצורך אפשרות גבייה ממנו - הרי הוא נעשה בכך שומר שכר עליו. ולכן מה שנאמר לגבי השטר, לא השטר כאן הוא החידוש, אלא השטר הוא רק דוגמא, לכך שלקחת השטר היא כעין הלוואה שהשטר הוא כמשכון לא בשעת ההלוואה. כי אם היה לו שטר, שהוא לזכרון דברים, הרי אין לו צורך במשכון, שכל עניינו של המשכון הוא על מנת שיהיה לו ממה לגבות.

הגמרא בהמשך דנה, כי ניתן להעמיד את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא, בכלל של רבי יצחק, הלומד שקניית המשכון היא נקראת צדקה

הגמרא מביאה דרך נוספת לבאר את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי עקיבא. והם דנים בציור בו המשכון אינו שווה לדמי ההלוואה. ויש לנו כלל של שמואל, ודרכו ניתן לבאר את מחלוקת התנאים. שמואל מצייר זאת בצורה עסיסית, המלווה העניק לו אלף זוז, ורק השאיר לו את קת המגל, שערכו אפסי כמשכון. ושמואל אומר שאם יאבד את קת המגל הזאת, אבדו כל אלפי הזוז שנתן בהלוואה. ואז הגמרא סוברת שלכאורה, ניתן להעמיד כאן את מחלוקתם של התנאים. רבי עקיבא יסבור כשמואל, שכאילו פרע לו את חובו במשכון, כי תמיד המשכון הוא לגבייה, אלא שהמלווה התרצה לו בכך. ואילו רבי אליעזר יעמיד כי מדובר רק בזכרון דברים, שהרי ברור שאין כאן ממה לגבות.

הגמרא מבארת שניתן לכאורה לסבור, שבעצם מחלוקתם היא בדברי רבי יצחק. דאמר רבי יצחק, מנין לבעל חוב ש"קונה" משכון? שנאמר "השב תשיב לו את העבט כבוא השמש, ושכב בשלמתי וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך". ואם אינו קונה המלוה את המשכון, "צדקה" מנא ליה? הרי כדן הוא משיב לו, שהרי את שלו הוא משיב! אלא מכאן לבעל חוב שקונה משכון. כלומר, ודאי אין כוונתו של רבי יצחק שנקנה המשכון לגמרי למלוה, אלא נקנה לענין שחייב באונסין, וסברה הגמרא, שדעת רבי עקיבא "אבד המשכון אבדו מעותיו", היא כרבי יצחק, ואילו רבי אליעזר לא סבר כרבי יצחק.

הגמרא דוחה נסיון העמדה זו, כי כל גדרו של רבי יצחק הוא משכנו שלא בשעת ההלוואה

הגמרא דוחה נסיון להעמיד שברבי יצחק תלויה מחלוקת התנאים. כי כל דברי רבי יצחק הוא רק במשכנו שלא בשעת ההלוואה, אבל במשכנו בשעת ההלוואה, שניהם יכולים להסכים שלא נתנו אלא לזכרון דברים.

והכי נמי אמרינן,
בפרק קמא דפסחים (דף ו. ושם ד"ה יחד),
יחד לו בית - אין זקוק לבער,
אף על גב דחשיב לגמרי כשל ישראל,
כיון דקבל אחריות,
מ"מ כיון דיחד לו בית - אינו מצוי אצלו.

גדר הלווה על המשכון

המשנה לומדת "הלווה על המשכון - שומר שכו". הגמרא מביאה את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא. דתניא, אדם המלווה את חבירו על המשכון, ואבד המשכון מתחת יד המלווה, ישבע המלווה שלא פשע בשמירתו, [כדין שומר חנם הטוען אבד פקדונך] ויטול מעותיו, פרעון חובו מיד הלווה, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: יכול הלווה לומר לו למלווה, הרי כלום הלוויתני אלא על המשכון, ואם כן, כיון שאבד המשכון, אבדו מעותיך!

הנסייון לומר שמשנתנו אינה כדעת רבי אליעזר

ובתחילה מנסה ללמוד שמשנתנו אולי אינה כרבי אליעזר, שסובר, שלא היתה דעתו מתחילה לגבות חובו ממשכון זה, אלא הוא מחזיקו רק לזכרון דברים בעלמא, שאם יכחיש הלווה ויאמר לא לויתי ממך, יוציא המלווה את המשכון כהוכחה לדבריו. ולדברי רבי אליעזר, שומר חנם הוא, שהרי אינו נהנה משמירתו, שהרי לא יוכל לגבות ממנו.

הגמרא מנסה להעמיד שמשנתנו היא אף לשיטת רבי אליעזר

מנסה הגמרא להעמיד שזה אפילו כרבי אליעזר, ומה שבברייתא הוא רק שומר חנם, שמשכנו בשעת הלוואתו, שאז ניתן לומר שזה רק לזכרון דברים, אבל כאן, במשנה, אמר רבי אליעזר שהוא שומר שכו, משום שמדובר באופן שמשכנו שלא בשעת הלוואתו, שאז, ודאי לא עשה כן לזכרון דברים, שאם כן, היה נוטל ממנו משכון כבר בשעת ההלוואה. אלא עשה כן לאחר שתבעו פעם אחת בבית דין, ולא היו לו מעות לשלם, וקצב לו זמן מאוחר יותר, ורק אז משכנו, כדי שאם לא יפרע לו עד אותו זמן, יגבה חובו מהמשכון. ולפי זה, אם משכנו שלא בשעת הלוואתו, יודה רבי אליעזר שכוונתו לגביינא, ושומר שכו הוא.

התייחסות הלווה על המשכון לדברי רבי יצחק

דוחה הגמרא, והא אידי ואידי, הן במשנה והן בברייתא מדובר בלשון של הלווה על המשכון, שמשמעו היא שלקחת המשכון וההלוואה היו באותו הזמן. ומדייקים התוס', שהרי זאת ההגדרה שהלווה את חבירו על המשכון, שהמשכון וההלוואה היו בבת אחת. אלא שהם מקשים מגיטין. ולהקדים את הנאמר בדברי רבי יצחק. שרבי יצחק מדבר על משכון שלא בשעת ההלוואה. דאמר רבי יצחק, מנין לבעל חוב ש"קונה" משכון? שנאמר "השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך". ואם אינו קונה המלווה את המשכון, "צדקה" מנא ליה? הרי כדין הוא משיב לו, שהרי את שלו הוא משיב! אלא מכאן לבעל חוב שקונה משכון.

הגמרא בגיטין מביאה תנן התם (מסכת שביעית): המלווה את חבירו מעות על המשכון, והמוסר שטרותיו לבית דין -

דר"א ור"ע בדשמואל, ור"ע סבר כשמואל, וכיון שהלכה כר"ע מחבירו, נמצא דלרבה הלכה כשמואל.

והא אידי ואידי הלווה על המשכון קתני -

משמע,

דמלווה חבירו על המשכון, משמע בשעת הלוואה.

ותימה,

דבפרק השולח (גיטין לו. ושם ד"ה שאני) קאמר, תנן המלווה את חבירו על המשכון, והמוסר שטרותיו לב"ד - אינו משמט, ומפרש התם,

דהמלווה על המשכון - אינו משמט,

משום דקני ליה מדרבי יצחק,

והא לא קאמר רבי יצחק,

אלא שלא בשעת הלוואתו,

ועל המשכון משמע, דאפילו בשעת הלוואתו - אינו משמט.

ויש לומר,

דכיון שלא בשעת הלוואה,

קני ליה לגמרי מדרבי יצחק,

בשעת הלוואה נמי,

דליכא קנין אלא שעבוד,

אלים שעבודה ליחשב,

ולא של אחיך בידך.

וכן בפרק כל שעה (פסחים לא: ושם ד"ה בדר"י), גבי ישראל שהלווה לנכרי על חמצו, עובר עליו משום דרבי יצחק, כדאמרינן התם, התם נמי,

כיון דשלא בשעת הלוואה - קני,

אהני שעבודה בשעת הלוואה,

ליחשב כשל ישראל,

וכן נכרי שהלווה לישראל על חמצו,

אי לאו דנכרי מישראל - לא קני,

לא היה נאסר,

אף משכנו בשעת הלוואתו דלא קני,

כיון דשלא בשעת הלוואה הוה קני,

בשעת הלוואה נמי הוה אלים שעבודה דנכרי,

שלא יצטרך לבערו.

ואף על גב דהוי דישראל וקרינא ביה שלך,

מ"מ מדאפקיה קרא מלא ימצא,

לא מחייב אלא כשמצוי לו לגמרי,

וכיון דאליים שעבודה דנכרי,

לא חשיב מצוי.

אין משמטין. בשלמא מוסר שטרותיו לב"ד, דתפסי להו בי דינא, אלא מלוה על המשכון מאי טעמא? ומביאה הגמרא כי הוא ממש קונה את המשכון, וכרבי יצחק שהבאנו.

ועל כך שואלים התוס', והרי כאן בפרק האומנים אנו מדברים בשעת ההלוואה, בעוד שרבי יצחק מדבר שלא בשעת ההלוואה, ונביא את לשון התוס' בגיטין בתירוץ. "וי"ל דמסתבר ליה להש"ס, מאחר דקני ליה מדרבי יצחק שלא בשעת הלוואתו, אלים נמי שיעבודה בשעת הלוואה, דלא משמט, דקרינן ביה ולא של אחיך בידך." וכאן התוס' מדגישים שלא בשעת הלוואה קני ליה לגמרי, הרי בשעת הלוואה אינו הופך להיות שלו ממש, אלא זה רק שעבוד, אולם זה שעבוד חזק, עד שמחשיבים זאת שיצא מגדר של אחיו.

התוס' מחדשים כי גם בפסחים בפרק כל שעה למדים עיקרון זה

וממשיכים התוס' בגיטין לגבי סוגיית המלווה את הנוכרי על חמצו (שהוא פיקדון) "וכן צריך לפרש בפרק כל שעה (פסחים לא:) דמיייתי דר' יצחק גבי ישראל שהלוה לעובד כוכבים על חמצו, דאלים שיעבודה אפילו בשעת הלוואתו, דמיקרי שלך לעבור בבל יראה, הואיל שלא בשעת הלוואה - קני לגמרי." וכן לשון התוס' בפסחים "ויש לומר דהכי פירושו, כיון דשלא בשעת הלוואה - קונה לגמרי כדרכי יצחק, א"כ לענין חמץ - יש לנו לחושבו כאילו הוא שלו, לעבור בלא ימצא, אף בשעת הלוואה, דחשבינן ליה מצוי."

יש לחלק לגבי אחריות ולגבי ייחוד לו בית

מה שמייחד הוא בית עבדו, מראה כי הוא מגלגל את האחריות על השני, וזה גורם שהדבר אינו ממש בידו, ולעניין לעבור על לא ימצא, שהרי אינו מצוי. או בלשון התוס' כאן שאינו מצוי לו לגמרי. ובתוס' שם מפרשים גם על סברת רב פפא. "רב פפא אית ליה מסברא, כיון שיחד לו בית - הוי כאלו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי."

[דף פב עמוד א]

נימא בדלא שוי שיעור זוזי ובדשמואל קמיפלגי -

פירש בקונטרס,

אבל בדשוי - הוי לכ"ע שומר שכר.

ושילחי שבועת הדיינים

(שבועות דף מג: ושם מד. ד"ה מאי),

יש ספרים דגרסי, היכי דמי,

אי בדשוי שיעור זוזי - מ"ט דרבי אליעזר?

אלא בדלא שוי ובדשמואל קמיפלגי,

משמע כפירוש הקונטרס, דבשוי - מודו כ"ע.

וקשה,

דא"כ אמאי קאמר מתניתין דלא כרבי אליעזר?

לוקמה בדשוי שיעור זוזי,

ותיתי ככ"ע.

וכי תימא הא דקאמר דמתניתין דלא כרבי אליעזר, היינו לפי המסקנא,

דפליגי בדשוי שיעור זוזי ובדרב יוסף,

הא לרבה דהלכתא כוותיה,

פליגי לפי המסקנא בדשמואל,

כדפירשתי בפ"ב לעיל (דף כט. ושם ד"ה והוי).

ומיהו יש לומר,

דלא מצי לאוקמי מתניתין בדשוי וככ"ע,

דאין סברא שיחלוק רבי יהודה,

על רבי אליעזר ורבי עקיבא,

אלא ודאי, מתניתין - בדלא שוי איירי.

אבל קשה,

כיון דבשוי שיעור זוזי,

לכולי עלמא אבדו מעותיו,

אם כן בדלא שוי,

מה שכנגד המשכון - נמי אבדו לכ"ע,

ואם כן אמאי ישבע לרבי אליעזר,

שאבד המשכון בלא פשיעה,

מה מרויח מאותה שבועה?

והלא המעות שכנגד המשכון,

אבד אפילו לא פשע,

והיתרים על המשכון - **יטול אפילו פשע במשכון,**

כיון דלית ליה לדשמואל.

וכי תימא,

כמו שפירש בקונטרס,

דהיכא דלא נקט משכון שיעור זוזי,

אפילו כנגד המשכון לא יפסיד לרבי אליעזר,

משום דלא נקטיה אלא לזכרון דברים בעלמא,

זה אין נראה,

דאי בדשוי - אבדו מעותיו,

אף על גב דלית ליה לדשמואל,

אם כן, **על כרחך לא אבדו,**

אלא מטעמיה דרב יוסף,

דמשום מצוה הוי ש"ש,

ומהאי טעמא,

נמי יפסיד מה שכנגד המשכון בדלא שוי,

דהא כ"ש שעשה מצוה,

שהלוהו על המשכון מועט.

ועוד,

דלפי גירסת הספרים,

היה משמע כרב יוסף,

וקי"ל כרבה, כדפרישית בפרק אלו מציאות (שם).

ומיהו יש לומר,

דבדשוי - הוי לכ"ע שומר שכר,

ולא מטעמיה דרב יוסף,

במשכון. וסברה הגמרא שבזה נחלקו. רבי עקיבא סבר כשמואל, ורבי אליעזר חולק, וסובר שאין משכון זה, אלא לזכרון דברים.

דוחה הגמרא נסיון זה: לא! אי מדובר בדלא שוי משכון שיעור זוזי שהלווהו, דכולי עלמא בין רבי עקיבא ובין רבי אליעזר, לית להו דשמואל, כי היות שאין המשכון שווה ערך לדמי ההלוואה, ודאי לא נתכוון לקחתו לגוביינא, אלא רק לזכרון דברים, ואם אבד המשכון לא אבדו מעותיו של המלוה. והכא, מדובר בדשוי המשכון שיעור זוזי.

התוס' מביאים תחילה את פירוש רש"י כי אם המשכון שווה להלוואה אין מחלוקת

רש"י ביאר "דאי בדשוי - מודה רבי אליעזר דלגוביינא שקליה". כלומר אין מחלוקת ביניהם.

התוס' בשבועות אכן מביא בתחילה חיזוק לדברי רש"י, ולאחר מכן מביא את הקושי על כך

לשון התוס' במסכת שבועות בתחילת דבריהם מחזקת את דברי רש"י. "פירש בקונטרס, דרבי אליעזר - לית ליה דשמואל, דמשכון שאין שווה כל החוב - אין אדם מקבלו אלא לזכרון דברים בעלמא. משמע, אבל אם שווה כל החוב - מודה רבי אליעזר דאבדו מעותיו. ויש ספרים שכתוב בהם בפירוש, היכי דמי? אי בדשוי - מאי טעמא דרבי אליעזר?" ומיד מביאים את הקושי על כך מפרק האומנין. "וקשה, דבפרק האומנין (ב"מ דף פב. ושם) מסיק מתניתין דהתם, דלא כרבי אליעזר, ולוקמה ככ"ע ובדשוי."

מסיקים התוס', שמאחר ולא יעלה על הדעת שרבי יהודה יחלוק גם על רבי אליעזר וגם על רבי עקיבא, לכן יש להעמיד את המשנה, שהמשכון אכן אינו שווה לערך ההלוואה.

יש להבין מה תועלת השבועה עבור רבי אליעזר בציור בו המשכון אינו שווה כערך כל ההלוואה

דאפילו אם המשכון שווה כנגד חלק מהחוב, מ"מ אותו חלק מהחוב שהמשכון שווה כנגדו דינו כמו במשכון, ששוה נגד כל המעות. וכגון משכון שווה מאה זוז וחייב אלף זוז, אז אותו חלק המעות של מאה זוז - הוי כמו ששוי המשכון שיעור זוזי וצריך להפסיד אם נאבד, נמצא דלפי"ז לא יובנו דברי ר"א דלמה יהא דינו ליטול כל מה שהלוה, הרי את המאה זוז ששוה המשכון יפסיד בכל אופן, אפילו לא פשע, שהרי נגד המאה זוז דינו כמו משכון ששוה כנגד כל המעות, דכו"ע מודו שמפסיד, א"כ שבועה זו אינה לצורך המאה, דמאה זוז אלו - הרי הוא מפסיד, והתשע מאות אשר אינו כנגד משכון, הרי אפילו אם פשע במשכון - הרי מגיע לו התשע מאות, דכיון דר"א לא סבירא ליה כשמואל, א"כ אין לו להפסיד רק את מה שכנגד המשכון, א"כ שבועה זו - מה תפעל ולמה ליטבע?

החילוק בין סוגי המשכון

קיים הבדל יסודי האם המשכון הוא בערך ההלוואה, מה שנקרא שווי. שאז הוא מפסיד אם הוא מאבד את המשכון, וכאילו מעניק המשכון פירש לו שיפסיד. בניגוד לכך אם המשכון אינו שווה, הרי מתייחסים שאין לו ערך לגבי ההלוואה, שהרי דמיו אינם קשורים להלוואה והוא לזיכרון דברים בעלמא. ואז כל השבועה נועדה להורות האם פשע בו

אלא מטעמיה דשמואל,

דחשיב כאילו פירש אבד המשכון אבדו מעותיך, וכי לא שוי שיעור זוזי בשעת הלואה,

לא נקיט ליה אלא לזכרון דברים בעלמא,

ואפילו כנגד המשכון לא חשיב כאילו פירש,

אליבא דרבי אליעזר,

מ"מ דוחק הוא.

ונראה לפרש,

לימא בדלא שוי, ובדשמואל קמיפלגי,

פירוש,

אף בדלא שוי ובדשמואל קמיפלגי,

ולא בדברי יצחק ורב יוסף,

דבטעמייהו - לא מצי פליגי, אלא בדשוי.

ועוד,

דלפי האמת לא פליגי בדברי יצחק כדמסיק,

ולא בדבר יוסף דקי"ל כרבה,

ופליגי בדשמואל בין בדשוי ובין בדלא שוי,

דרבי אליעזר - לית ליה דשמואל,

ולהכי לא איבד אף מה שכנגד המשכון,

דמאיזה טעם יפסיד,

כיון דלית ליה לדשמואל,

ורבי עקיבא - אית ליה דשמואל,

ואבדו מעותיו אפילו היתירים על המשכון.

והא דקתני מתניתין,

שומר שכר - לאו דוקא,

דהא האי לישנא לא שייך אמעות יתירים על המשכון,

אלא כלומר, כדין שומר שכר,

דמפסיד הכל בגניבה ואבידה ולא באונסין.

אי נמי,

מתניתין איירי בדשוי,

דסתם משכון - שווה כנגד כל החוב,

ולכך קרי ליה שומר שכר.

הנסיון להעמיד כי רבי אליעזר ורבי עקיבא חולקים

בציור של שמואל, שעל הלוואה גדולה המשכון הוא

חסר ערך, ואינו שווה זוזי

מביאה הגמרא נסיון להעמיד כי כל מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי אליעזר היה על דברי שמואל. דאמר שמואל, האי מאן דאזופיה, הלוה אלפא אלף זוזי לחבריה, ואנח ליה קתא דמגלא עילויהו, כלומר הניח לו כמשכון חפץ פחות ערך כמו "קת המגל", הרי אם אבד קתא דמגלא, אבדו אלפא זוזי! כלומר, אינו חייב לשלם לו מעות שהלווהו, כי סבר שמואל, שכל משכון שניתן לגוביינא, הרי זה כאילו מתרצה המלוה לקבל חפץ זה תמורת מעותיו. ולכן אם לא יחזיר המלוה ללווה את המשכון, נחשב הדבר כאילו פרע לו את חובו

וכיון דלא איבד מעות היתירים על המשכון,
גם מה שכנגד המשכון לא הפסיד,
כדאמר באיזהו נשך (לעיל דף סו: ושם),
דמי קאמר ליה קני לגוביינא,
ור"ע סבר, דלא מקרי אסמכתא,
אלא היכא שאמר להסמין חבירו על דבריו,
כגון אם אוכיר ולא אעביד,
אשלם אלפא זוזי,

אבל הכא,
המלוה - מחל כל חובו, אם יפסד המשכון.

וקשה,
דלפי גירסא זו,
אמאי לא קאמר הכא,
כולי עלמא אית להו דשמואל היכא דפריש,
והכא בשוי שיעור זוזי ולא פריש, ובדרכי יצחק
קמפלגי,
דהא הלכתא כוותיה דשמואל,
דב נחמן ונהרדעי סבירא להו כוותיה התם.

ויש לומר,
דסבר גמרא,
דאי בדפריש מפסיד כל החוב,
בדלא פריש - נמי מפסיד כנגד המשכון,
דמה שכנגד המשכון כדפריש דמי,
ולהכי לא מצי למימר,

כולי עלמא אית להו דשמואל,
דא"כ לרבי אליעזר למה ישבע ויטול כל מעותיו,
דמה שכנגד המשכון יש לו להפסיד?

כיון דאית ליה דשמואל,
ומכל מקום הלכתא כשמואל בדפריש.

ור"ח פירש,
דאין הלכה כשמואל,
וסעמא משום דקאמר הכא,
כולי עלמא לית להו דשמואל.

ואין זו ראייה,
שכן דרך הגמרא לדחות,

דכולי עלמא לית להו,
אף על גב דכן הלכה,
כיון דלא מצי למימר - כולי עלמא אית להו.

ועוד,
דלפי האמת דקי"ל כרבה,
פליגי בדשמואל וקאי רבי עקיבא,
ומתניתין כדשמואל,

או לא. כי אפילו אם המשכון שווה מאה כנגד הלוואת האלף,
הרי הוא הופך לדיון בפני עצמו רק בעניין שמירתו, שאם לא
פשע בכך, אינו צריך לשלם דבר, ורק אם אכן פשע, מקזיזים
לו את ערך המשכון מההלוואה, לא מגדר ההלוואה, אלא
מגדר אי שמירת המשכון.

אולם המסקנה אם אנו הולכים לפי שמואל היא אחרת.
ואנו מעמידים את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא בשני
המצבים, כי אנו מעמידים את המחלוקת לפי שיטת רבה. ואז
רבי אליעזר לא סובר כשמואל, ותמיד הוא רק שומר חנם
על המשכון, אף כשהוא שווה כנגד ההלוואה. אלא שרבי
עקיבא הסובר כשמואל, שעצם ההלוואה מחייבת אותו, אלא
שחייב זה אינו באונס, אלא רק בגניבה ואבידה. ולכן דימו
זאת להיקרא שומר שכר, אף לא מטעם זה הוא האחריות.

לא דכולי עלמא לית להו דשמואל -

בפרק שבועת הדיינים (שבועות דף מג: ושם ד"ה
מתני'),

פריך לשמואל,
מדתנן סלע הלויתך עליו ושקל היה שוה,

והלה אומר,
לא כי אלא שלשה דינרים היה שוה - חייב,
ואמאי? לימא הא קבלתיה,

וגרס בספרים וכן פירש בקונטרס,
מתניתין - בדפריש,
כי קאמר שמואל בדלא פריש,
להאי גירסא אתי שפיר,

דלא מצי למימר הכא,
כולהו אית להו דשמואל,
דאי רבי אליעזר אית ליה דשמואל,
למה ישבע ויטול?

נהי דלית ליה דרבי יצחק,
מטעמא דשמואל יפסיד הכל,
אפילו לא פירש, ולא שוי,
כ"ש בדשוי,
ואי איירי בדפריש שלא יפסיד,
לא היה חולק רבי עקיבא.

אבל לפי גרסת ר"ח,
דגריס התם,
מתניתין - בדלא פריש,
ושמואל בדפריש, שיאבד כל מעותיו,
וכן נראה לר"ת עיקר,
דאין סברא שיאבד כל מעותיו בדלא פריש,
וה"פ למאן דמוקי פלוגתייהו בדשמואל,
דרבי אליעזר - לית ליה דשמואל,
ואף על גב דפריש - לא יועיל,
דאסמכתא היא,

ביאור מהלך הגמרא בשבועות לפי שיטת הספרים ושיטת רש"י

התוס' באים לברר דברי שמואל, דהנה הגמ' שם מקשה על שמואל, מדתנן כשהלוה לחבירו ד' דינרים ונאבד, וטוען המלוה שהמשכון היה שוה רק ב' דינרים, וא"כ אע"פ שנגד המשכון הפסיד ב' דינרים אולם ב' דינרים יחזיר לו עדיין הלוה, והלוה טוען דהמשכון היה שוה שלשה דינרים, וא"כ אין צריך להחזיר רק דינר אחד, ישבע הלוה דשלשה היה שוה, כיון דהוי מודה במקצת.

ופריך הגמרא, הרי לשמואל כיון שנאבד המשכון אבד המלוה כל מעותיו, ומה צריכים לשבועה? הרי סבר המלוה וקבל, ולא מגיע לו כלום, ומשני הגמרא, לפי גירסת רש"י ז"ל, וכן הוא באמת גירסת הספרים שם, "מתניתין בדפריש" - דהמשנה איירי כשפירש המלוה, דלא רוצה להפסיד רק נגד המשכון ולא יותר, "שמואל - בדלא פריש", שלא אמר כלום רק קבלו סתם, אז אבד אלפא זוזי.

להאי גירסא אתי שפיר כו' - לפי שיטת רש"י - אתי שפיר, למה משני כאן הגמרא, לכו"ע לית להו לשמואל, דאי אפשר לומר, כולי עלמא אית להו דשמואל.

דאי ר"א יסבור כשמואל - א"כ למה נשבע ויטול מעותיו לר"א, הרי מפסיד הכל כשנאכל המשכון, אפילו לא פירש ולא שוי, רוצה לומר, אפילו אם לא פירש להדיא שאם יהא נאבד יפסיד - מ"מ יפסיד הכל, (ואין פירושו של לא פירש כאן כמו לא פריש שבלשון הגמרא, שהביאו התוס', דהתם פריש - היינו שפירש שלא יפסיד הכל, ועל זה קאי "לא פריש", שלא פירש שלא יפסיד, וזהו הגורם שיפסיד, אבל כאן כתבו התוס' לרבותא שמפסיד "אפילו לא פירש"), כיון שס"ל כשמואל, כ"ש בדשוי, בודאי יפסיד הכל, ואי איירי בדפריש שלא יפסיד, ר"ל שפירש שלא יפסיד כלל, א"כ לא היה חולק רבי עקיבא, ממילא א"ש לפי שיטת רש"י סוגיא שלנו, דאמרין לכו"ע לית להו לשמואל.

ביאור שיטת רבינו חננאל

נבאר את שיטת רבינו חננאל בשבועות לפי לשון התוס' שם. ומחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא היא האם דבר כזה נקרא אסמכתא או לא. "ר"ח גריס איפכא, וכן רבינו תם. ומוקי, דשמואל בדפריש, דאין סברא להפסיד למלוה כל חובו לגמרי היכא דלא פריש. ואם תאמר, כי מוקי בסמוך פלוגתא דרבי אליעזר ודר' עקיבא בדשמואל. אי בדפריש - מאי טעמא דרבי אליעזר? ויש לומר, דקסבר רבי אליעזר דאסמכתא בעלמא היא, ואפילו כנגד המשכון - לא מפסיד, כדאשכחן באיזהו נשך (ב"מ דף סו: ושם) דקאמר דאסמכתא בעלמא - לא הוי אפילו אפותיקי למיגבא מיניה. ורבי עקיבא - לא חשיב אסמכתא אלא כגון אם אוביר ולא אעביד, שאין בדעתו להתחייב, אלא להבטיח חבירו ולהסמיכו על דבריו שיאמינהו, אבל הכא דעתו לכך, ולכך אומר כדי לקיים, ואפילו מאן דחשיב משחק בקוביא אסמכתא בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד: ושם), התם - שאני, שלא הפסיד, אבל הכא שהפסיד משכוננו - גמר בדעתו להפסיד כל החוב."

האם חלוקים הם בשמואל או לא? לפי רבינו חננאל

דלפי גירסא זו - שפיר נוכל לומר כו"ע אית להו דשמואל, כשפירש המלוה דמוכן להפסיד, דהרי בהכי איירי שמואל,

וא"כ קי"ל כדשמואל.

ואף על גב דרב פליג עליה,

דהא בפרק הזהב (לעיל דף מח: ושם), מדמי פלוגתא דרב דערבון, לפלוגתא דרשב"ג ורבי, גבי ואינו שוה אלא פלג, ובשבועות (דף מד:), מדמי פלוגתא דרשב"ג ורבי לדשמואל,

א"כ פלוגתא דשמואל ורב, לענין מי שפרע - דאיסורא איתמר,

והלכה כרב באיסורי, ה"נ דשמואל - לענין דינא איתמר, והלכתא כשמואל בדיני.

ועוד,

דרבי יוחנן פליג אדרב בערבון וסבר כשמואל, וקיימא לן רב ורבי יוחנן - הלכה כרבי יוחנן, וכרב נחמן - קיימא לן בדיני לגבי כולי עלמא,

וסבר כשמואל.

ראשית יש להבין את שיטת שמואל במשכון, טהן רבי עקיבא והן רבי אליעזר לא מקבלים זאת

דאמר שמואל, האי מאן דאחזיפה, הלוה אלפא אלף זוזי לחבריה, ואנח ליה קתא דמגלא עילויהו, כלומר הניח לו כמשכון חפץ פחות ערך כמו "קת המגל", הרי אם אבד קתא דמגלא, אבדו אלפא זוזי! כלומר, אינו חייב לשלם לו מעות שהלווהו, כי סבר שמואל, שכל משכון שניתן לגוביינא, הרי זה כאילו מתרצה המלוה לקבל חפץ זה תמורת מעותיו. ולכן אם לא יחזיר המלוה ללווה את המשכון, נחשב הדבר כאילו פרע לו את חובו במשכון.

הגמרא מבארת אי מדובר בדלא שוי משכון שיעור זוזי שהלווהו, דכולי עלמא בין רבי עקיבא ובין רבי אליעזר, לית להו דשמואל, כי היות שאין המשכון שווה ערך לדמי ההלוואה, ודאי לא נתכוון לקחתו לגוביינא, אלא רק לזכרון דברים, ואם אבד המשכון לא אבדו מעותיו של המלוה.

הגמרא במסכת שבועות מקשה על שיטת שמואל מהמשנה

לאחר שהביאה הגמרא את שיטת שמואל, מקשה עליו הגמרא: והלוא תנן: סלע הלוייתך עליו ושקל היה שוה. והלא אומר: לא כי, אלא סלע הלוייתני עליו ושלשה דינרין היה שוה, חייב הלוה להישבע שבועת מודה במקצת, ואמאי, והלוא לפי דברי שמואל, שקבלת המשכון מיד הלוה הרי היא כהסכמה שכל עוד אין הוא מחזיר את המשכון ללוה אין הלוה צריך לפרוע את חובו, לימא ליה הלוה למלוה הא קבילתיה להאי משכון [שלדברך היה שוה שקל] והסכמת שכל עוד אינך מחזיר אותו איני צריך לשלם את חובי?

ולעיל פירשתי בפרק שני
(דף כט. ושם ד"ה והוי),
דרבה - ודאי לאו תנאי,
ומוקי פלוגתייהו בדשמואל,
וכולי עלמא אית להו דרבה;

אבל לרב יוסף,
כי נמי פליגי בדשמואל,
רבי אליעזר דלא כוותיה.

מחלוקת רבה ורב יוסף בשומר אבידה, איזה שומר הוא עליה

הגמרא הביאה את המחלוקת של רבה ורב יוסף, האם שומר אבידה הוא שומר חנם, כדעת רבה, הסובר חייב רק אם פשע בשמירתה, שהרי אינו מקבל שכר על שמירתו. ואילו רב יוסף אמר, כשומר שכר, מצד פרוטה דרב יוסף, שאם יבא עני בזמן שמטפל באבידה פטור מלתת לו צדקה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

מחלוקת רש"י ותוספות האם רבה היא מחלוקת תנאים או שינויים סוברים כמותו

הדיון הקודם כאן הוא מחלוקת תנאים. רבי אליעזר ורבי עקיבא, החולקים בדיון המלוה חבירו על המשכון ואבד. התוס' מבארים, כי לשיטת רש"י בשיטת רבה וודאי שיש כאן מחלוקת תנאים, כי רבי עקיבא אינו סובר כרבה.

אולם התוס' חלוקים עליו. וסוברים כי שני התנאים סוברים כרבה, שהמקבל משכון הוא רק שומר חנם. וכל מחלוקתם היא מה משמעותו של המשכון, רבי עקיבא סובר כשמואל, שהמשכון מסמל הבנה ואפילו בשתיקה, שפרעון החוב תלוי בהחזרת המשכון, ורבי אליעזר אומר כי המשכון הוא רק זכרון דברים. וכל מחלוקתם היא רק ברב יוסף, שרבי עקיבא סובר כרב יוסף, אבל רבי אליעזר חלוק עליו.

התוס' באלו מציאות מוכיחים, כי הכל סוברים כרבה

ומתרגמים התוס' בפרק אלו מציאות "דרבה - ודאי לאו תנאי היא. ואפילו לר"ע משום מצוה - לא הוי שומר שכר. וטעמא דר"ע דאמר אבדו מעותיו, כדשמואל, דאפילו בדלא שוי שיעור זוזי - אבדו כל מעותיו, דהוי כאילו פירש, שאם יאבד המשכון - שיאבדו מעותיו ורבי אליעזר - לית ליה דשמואל, ואפילו שוי שיעור זוזי לא אבדו מעותיו, אלא לרב יוסף, כי נמי מוקי פלוגתייהו בדשמואל לא קאי ר' אליעזר כוותיה, לפי מה שמדמה עתה במסקנא מלוה על המשכון לשומר אבידה, שהוא פטור את המלוה באבידה - אלמא לא הוי שומר שכר."

[דף פב עמוד ב]

במלוה צריך למשכון -

פירש בקונטרס,
להשתמש.

ואין להקשות לפירוש,

ור"א ורע"ק מיירי בדלא פירש כלום, ואיירי בשוי שיעור זוזי ופליגי בדרכי יצחק, דהא הלכתא כוותיה לשמואל כו', שהרי גם רב נחמן דהלכתא כותיה בדיני, וגם נהרדעי סבירי שם כוותיה דשמואל.

ותירצו התוס' וי"ל כו', דאי אפשר לאוקמי כן, כיון דס"ל לש"ס דאם כשפירש מפסיד כל מעותיו, אז גם בלא פירש יפסיד, מיהא כנגד המשכון, ולמה אמר ר"א ישבע ויטול כל מעותיו? היה לו להפסיד עכ"פ כנגד המשכון, דזה כפריש.

שוב כתבו התוס' ומכל מקום הלכתא כשמואל, וכוונתם בלשון מכל מקום היא, דאע"ג דלכאורה מלשון זה דקאמרינן "כו"ע לית להו לשמואל" משמע דלא קיי"ל כשמואל, דאל"כ היה צריך הגמרא רק לומר אלא בדרכי יצחק קמיפלגי ולא יותר, וכמו שכתב באמת ר"ח, דלא קיי"ל כשמואל, מדקאמרינן כו"ע לית להו לשמואל, ע"ז כתבו התוס' שאין זו ראיה, דכן דרך הגמרא, לומר דכולי עלמא לית להו, אע"ג דקיי"ל כן, כיון דעכ"פ א"א לומר דכו"ע אית להו, קאמר הגמרא דכו"ע - לית להו.

הוכחה לפסוק כשמואל מאחר והלכה כמותו בשומר אבידה

התוס' הביאו עוד ראיה לפסוק כשמואל. דרבה דקיי"ל כוותיה בשומר אבידה, כמו שכתבו התוס' לעיל (כ"ט ע"א ד"ה והוי) בכמה ראיות, לשיטתו א"א לאוקמי פלוגתת ר"א ורע"ק רק בדשמואל, בדרכי יצחק א"א לאוקמי, כיון דרבי יצחק לא איירי בשעת הלואה, ובשומר אבידה א"א, דאז יעלה דרבה כר"א, ודלא כהילכתא, א"כ על כורחך בדשמואל פליגי, ורע"ק כשמואל, והלכה כרע"ק, בכל מקום, וכן משנחנו על כורחך כרבי עקיבא.

התוס' מוכיחים שההלכה היא כשמואל למרות דברי רב

הנה לעיל (מ"ח ע"ב) פליגי רב ורבי יוחנן במי שנתן ערבון, היינו התחלת פרעון על שדה, כגון שנתן חמש מאות זוז על שדה של אלף זוז, רב סבר דרק כנגדו קנה, ורבי יוחנן סבר כנגד כולו קנה, ומוקימין שם, דרבי יוחנן כרשב"ג, דסבר דאם נתן משכון על מקצת חוב - לא משמט שביעית את כל החוב, א"כ הוא כריו"ח, ורב כרבי דסבר דרק כנגדו לא משמט, ובשבועות (מ"ד ע"ב) מדמי הגמרא דרשב"ג לדשמואל, דגם לשמואל כנגד כולו מפסיד, נמצא דכיון דכל זה תלוי זה בזה, א"כ רב פליגי עכ"ח אדשמואל, דלרב דרק כנגדו מהני, א"כ גם במשכון כן, וקיי"ל כרב באיסורי, דכיון דשאלה זו אי ערבון קונה, נפק"מ לענין אם יכול לחזור, ונפק"מ לענין מי שפרע, א"כ הוי השאלה באיסור והיתר, ובאיסורי קיי"ל כרב לגבי שמואל, א"כ לכאורה לא קיי"ל כשמואל בקתא דמגלא.

ע"ז כתבו התוס' הרי הא דשמואל - לענין ממונות איתמר, ובממונא קיי"ל כשמואל לגבי רב. ועוד, דרבי יוחנן כו', דהלכתא כוותיה דרבי יוחנן לגבי רב, א"כ קיי"ל עכ"ח כשמואל, וגם הלא הלכתא כר"נ בדיני, והוא סבר בפירוש בקתא דמגלא כשמואל.

לימא דרב יוסף תנאי היא -

פירש בקונטרס,

דרבה - ודאי תנאי היא.

על זה תירצו התוס' דסוגיא דשמעתין דלעיל אתיא אליבא דרבה, וכבר כתבו התוס' כמה פעמים, דלרבה פלוגתייהו דר"א ורע"ק על כורחך בדשמואל, דאי בשומר אבידה יעלה דרבה סובר כר"א, ולפי זה מיושב דלרבה לא קשיא, דלוקמיה כר"א, ובמלואה שאין צריך למשכון, דהלא אפילו בצריך למשכון הוי רק בשומר חנם, כיון דשומר אבידה בשומר חנם.

עוד תירצו התוס' אי נמי כו' לא הוה פליג רבי יהודא וכבר כתבו התוס' סברא זו לעיל פ"א ע"ב (ד"ה דברי הכל ע"ש במהרש"א), דכיון דבין ר"א ובין רע"ק ס"ל דהוי כש"ש בכהאי גוונא, לא הוה פליג רבי יהודא.

רבינו חננאל מתרץ הבנה חדשה בצריך למשכון, והתוס' חלוקים עליו

התוס' מביאים גם את פירש רבינו חננאל, שאינו רוצה להלוות לו בלא משכון, מאחר ורוצה הוא להיות בטוח במעותיו. ואז החשבון שלו שאין צריך למשכון שמוכן להלוותו אף בלא משכון. אלא שהתוס' דוחים את פירושו. וקשה, דלישנא דצריך למשכון - לא משמע הכי, אלא שהוא מלואה על המשכון, כלומר בדווקא. ועוד, הוא מוכן לקיים את המצווה אם כסף תלוה את עמי, ומאחר וחזקתו לשומר על כספו, ולא לתתו כמתנה, הרי המשכון נועד רק לסייע לו לקיים את ההלוואה. שבכך הוא דואג לבטחונו. כי במשכון יש לעתים עדיפות משטר ועדים.

אימור דאמר ר' יצחק שלא בשעת הלואתו -

פירש בקונטרס,

דשלא בשעת הלואתו - קני ליה להתחייב אף באונסין,

ולפירושו,

הא דאמר בפ"ק דפסחים (דף ה:),

דחייב לבער פקדונות של נוכרים,

כשקבל עליו ישראל אחריות,

היינו דוקא, כשקבל עליו אחריות דאונסין,

דהא מלוה על המשכון של חמץ בשעת הלואה,

אף על גב דאחריות המשכון עליו,

מגניבה ואבידה מדשמואל,

ואפילו בדלא פריש,

כדפרישית לעיל,

דמה שכנגד המשכון כמפורש דמי,

אפ"ה אין חייב לבער,

אם לא משעם,

דקני ליה לגמרי, שלא בשעת הלואתו כדרכי יצחק.

ומיהו נראה,

דשלא בשעת הלואתו,

לא קני להתחייב באונסין, אלא דהוי שומר שכר,

דהא מדמה מתניתין,

דקתני שומר שכר לדרכי יצחק,

דאמאי קאמר לעיל (דף פא:),

מתניתין דלא כרבי אליעזר,

נוקי מתניתין באין צריך למשכון,

דסוגיא דשמעתין דלעיל,

אתיא אליבא דרבה דקיימא לן כוותיה.

אי נמי,

אי מתניתין איירי באין צריך,

לא הוה פליג רבי יהודה.

ור"ח פירש,

צריך למשכון,

היינו שאינו רוצה להלוות לו בלא משכון,

ולפירושו אתי שפיר,

דלא מצי לאוקמי מתניתין באין צריך.

אבל אין נראה פירושו,

דלישנא דצריך למשכון - לא משמע הכי.

ועוד,

דאע"ג דאין רוצה להלוות אלא על המשכון,

מצוה קעביד,

שבלא משכון - אין לו להלוות,

כיון שירא להפסיד ואפשר במשכון.

הגמרא מביאה אופן אחר לבאר את מחלוקת רבי

עקיבא ורבי אליעזר

לומדת הגמרא, כי מה שנחלקו רבי עיבא ורבי אליעזר, שכאן מדובר במלוה צריך למשכון, כלומר קבוע ביניהם שיוכל המלוה להשתמש במשכון, ותמורת זה יפחות לו מהחוב, (כך פירש"י, והתוס' חולקים עליו) ובמקרה זה קמיפלגי: מר סבר [רבי עקיבא], מצוה קא עביד שהלוהו, והוי שומר שכר. ומר סבר [רבי אליעזר], לאו מצוה קא עביד, שלהנאתו מתכוין, שהרי רוצה הוא להשתמש בו, ולכן שומרו, והוי שומר חנם.

לכאורה יש להקשות על הבנת רש"י שימשתמש עם

המשכון

עוד הקשו על פירש"י, שאם התנה להשתמש להיות פוחת מן החוב - הוה ליה שוכר, וכשומר שכר דמי. יש שתירץ דמיירי שלא התנה על כך, ולכן אין דינו כשוכר. ויש שתירץ, שכיון שעיקר נטילת המשכון אינה להשתמש בו אלא לצורך ההלוואה - אינו נעשה שוכר, ויש שתירץ, דשאני שוכר שאינו יכול לחזור משכירותו, אבל כאן במלוה תלוי הדבר, שכך התנה עמו, שאם ישתמש - יפחות מחובו.

התוס' הקשו מדוע העמידו משנתנו שלא כרבי אליעזר

הוקשה לתוס' כיון דלרש"י צריך למשכון, פירושו דצריך להשתמש בו, ומנכה מן החוב, אם כן תקשי למה מוקמינן לעיל משנתנו דלא כרבי אליעזר? נימא דמשנתנו איירי, כשאין המלוה צריך למשכון, ואז לכולי עלמא הוי שומר שכר מכח דרב יוסף.

דהא משום דרבי יצחק,
לא הוי אלא שומר שכר,
ואפ"ה מיקרי חמצו.

וי"ל,

**דמשום חיוב דשומר שכר - לא מיקרי חמצו,
אי לאו משום דאמר הכתוב,
דקני ליה והוי שלו, כדרבי יצחק.**

**ראשית, יש להקדים את דברי רבי יצחק שמה שמקבל
משכון הוא לא בשעת הלואה**

דאמר רבי יצחק, מנין לבעל חוב ש"קונה" משכון? שנאמר
"השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש, ושכב בשלמתי
וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך". ואם אינו קונה
המלוה את המשכון, "צדקה" מנא ליה? הרי כדן הוא משיב
לו, שהרי את שלו הוא משיב! אלא מכאן לבעל חוב שקונה
משכון.

**שנית, יש לבאר שיטת רש"י שהוא קנה משכון
להתחייב עליו אף באונסים**

הנה שיטת רש"י ז"ל דמכח לרבי יצחק - חייב לא לבד
בגניבה ואבידה, אלא גם באונסין. וכתבו התוס' דלפי שיטת
רש"י, נמצא דהא דצריך לבער חמץ של נכרי שקבל ישראל
עליו אחריות, כשהפקיד הנכרי אצלו, היינו כשקיבל עליו
הישראל אחריות אונסין. דמבואר בפסחים (ל"א ע"ב) דמשכון
חמץ של גוי ביד ישראל עובר עליו הישראל בבל ימצא, כיון
דקני ליה מדרבי יצחק ואפילו אם משכנו בשעת ההלואה.
והטעם כתבו התוס' (לעיל פ"א ע"ב ד"ה והא אידי) דכיון
דשלא בשעת הלואה קני ליה מדרבי יצחק, אף בשעת הלואה
אליהם שעבודיה להתחייב עליו. ולכאורה למה הוצרך לגמרא
הטעם מכח רבי יצחק, הרי מכח שמואל דיש לו אחריות עליו
כש"ש וחייב בגניבה ואבידה יצטרך לבער אפילו בדלא פריש,
דמה שכנגד המשכון - הוי כפריש, שמוכן להפסיד, (וכלעיל
עמוד א בתוד"ה לא), אלא משום דלא די באחדות גניבה
ואבידה, ורק באחריות אונסין, וכדרי יצחק, כן הוא הטעם
לשיטת רש"י. [ונדפס בגליון דברי מהרש"ל ז"ל, דהא דאמרין
בפסחים (ה ע"ב) דא"ל רבא לבני מחווא, בעירו חמירא דבני
חילא (חמץ דחיל עכו"ם, שמונח ברשות ישראל, וחייבין
הישראל באחריות) כיון דאלו מיגנב או מיתבר - ברשותיכו
קאי, צ"ל דהיינו שנגנב או נאבד באונס.]

שיטת התוס', ותשובות על מה שקשה עליה

התוס' סוברים כי מכוח דברי רבי יצחק ההתחייבות היא
רק כשומר שכר. שהרי הגמרא מעמידה את המשנה כשיטת
רבי עקיבא הסובר כרבי יצחק, ומשנתנו דנה שהוא שומר
שכר. ומקשים שאלת ממה נפשך, שאם הוא קנה מכוח רבי
יצחק לגמרי - אכן יתחייב גם על אונסים. ואם לא קנה, אף
שומר שכר לא יהיה. ותירצו התוס', שמאחר ובקידושין מבואר
שקדשה במשכון של אחרי מקודשת מדרבי יצחק, וגם יכול
לקנות בו עבדים וקרקות, הרי הוא נחשב עליה כשומר שכר.
אלא שאז צימצמו התוס', שמדובר במשכון שלא בשעת
הלואה. ויש לצמצם כי מה שהרחיבו התוס' שאלים שעבודיה
אף בשעת הלואה הרי זה רק לענין ביעור חמץ, ושמיתה

וכן פירש בהדיא בהלכות גדולות שהבאתי לעיל,
וכן פירש בשערים דרב האי גאון בספר משכון.

וצריך לפרש,

מאיזה טעם יהיה שומר שכר?

דאי חשיב קנין גמור,

אפילו באונסין יתחייב,

ואי לא חשיב קנין גמור,

לא יהיה אפילו שומר שכר.

וי"ל,

דבהיה הנאה שיכול לקדש בו את האשה,

כדאמרין בפ"ק דקדושין (דף ח: ושם),

דקדשה במשכון דאחרים - מקודשת,

ולקנות בו עבדים וקרקות,

הוי עליה שומר שכר,

ולפי זה הא דאמר קדשה במשכון - מקודשת,

היינו דוקא,

במשכון שמשכנו שלא בשעת הלואה.

וא"ת,

ולמה יחשב שומר שכר בשביל כך,

והלא כך היה יכול לקדש במעותיו?

וי"ל,

דכיון דעכשיו שנוטל משכון - אין מעותיו בידו,

חשיב שומר שכר,

לפי שיכול לעשות בו קדושין או קנין.

ועוד,

דחליפין יכול לעשות במשכון,

מה שלא היה יכול לעשות במעות,

דאין מטבע נעשה חליפין.

וקשה,

דבפרק כל שעה (פסחים דף לא: ושם),

פליגי רבנן ארבי מאיר,

דאמר ישראל שהלוה לנכרי על חמצו עובר עליו,

ומפרש התם דפליגי בדרי יצחק,

דרבנן - לית להו דרבי יצחק,

אי נמי כ"ע אית להו דרבי יצחק,

ושעמא דרבנן דאמרי אינו עובר,

משום דסברי דישראל מנכרי - לא קני,

והשתא לרבנן אמאי אינו עובר,

והא קי"ל כשמואל,

והוי שומר שכר אפילו בדלא פריש כדפרישית?

שזה ממש נחשב כשלו. אבל להיפך להיות שומר שכר אינו מועיל שעבוד, אלא חייבת להיות בו הנאה ממשית.

מה ההנאה בכך שיכול לקדש אשה, שלא ילווה ויהיה לו כסף לקדש

עם היות והוא יכול לקדש במשכון, לכאורה אין כאן הנאה ממשית, שהרי היה יכול לא להוות ולקבל משכון, אלא לנצל את כספו ולקדש. ותירצו התוס', שכעת סוף סוף אין לו מעות בידו, ובכל זאת יכול הוא לקדש - הרי על כן כעת הוא נחשב כשומר שכר. ועוד הנאה נוספת שיוכל לבצע עם המשכון קניין חליפין. שזה עוד יותר מהמעות שהיו לו בתחילה.

הקושיה השלישית שאפילו לאלו שאין להם את דעת רבי יצחק - גם כשמואל יש לו דין שומר שכר

מבארים התוס', שיש חידוש בשיטת רבי יצחק, שזה הופך להיות ממש שלו, ולכן יהיה מחוייב לבער, אבל משמואל לבר, אף שיש לו אחריות על גניבה ואבידה אינו נצרך לבער, מכיון שאינו שלו ממש.

וסבר רבי מאיר כו' -

אבל דרבי יהודה אדרבי יהודה - לא קשיא, ואף על גב דחכמים, דפטרי בנשברה כדו ולא סילקה - הוּו רבי יהודה, כדמוכח בהמניח (ב"ק דף כח: ושם ד"ה אמר), **דסבר רבי יהודה, נתקל - לאו פושע הוא, וכיון דלא הוי פושע, אף על גב דלא הוי אנוס גמור, פטור בנשברה כדו ולא סילקה, דלא חשיב בור אלא שנעשה בפשיעה, אבל בשנעשה באונס דכעין גניבה ואבידה, כמו רוח שאינה מצויה - פטור,** כדקתני בסיפא דברייתא דנשברה כדו, ומודה רבי מאיר לחכמים, במעלה קנקנין על הגג לנגבן, ונפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו, שהוא פטור.

וא"ת,

כי נמי סבר רבי מאיר, דנתקל - לאו פושע הוא אלא אנוס, אמאי פטור?

והא **אדם המזיק מרבינן** (ב"ק דף כו:), מפצע תחת פצע, לחייב על אונס כרצון.

וי"ל,

דלא בכל אונס - חייב אדם המזיק, אלא באונס דכעין גניבה ואבידה, כמו רוח שאינה מצויה,

דאמרין סוף פרק שני דב"ק (דף כו:), דנפל ברוח שאינה מצויה מן הגג - חייב נזק,

ורוח שאינה מצויה - הוי כעין אבידה, כדאמרין סוף פרק ד' וה' (שם מה:), וכולן חייבים להחזיר דמי השור לבעליו חוץ מש"ח, **ומוקי לה התם, דנשריה שמירה פחותה,**

ולא נשריה שמירה מעולה, ש"ח כלתה שמירתו כו', ושמירה פחותה,

היינו דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה, ואינה יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה,

כדמשמע בריש הכונס (שם דף נה:), והוי כעין גניבה ואבידה, דש"ח - פטור, וש"ש - חייב,

אבל באונס גמור - פטור אדם המזיק, כדמשמע בירושלמי,

דאם היה ישן ובא חבירו וישן אצלו, והזיקו זה את זה, הראשון - פטור, והשני - חייב.

ובהגוזל בתרא (שם דף קיב:),

טבחיה ואכליה - משלמין דמי בשר בזול,

דכיון שלא היה להם לידע שהיא שאולה,

אין משלמים מה שהזיקו, אלא מה שנהנו,

ובריש המניח (שם דף כז: ושם ד"ה ושמואל),

לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים,

ושאר שינויי דהתם,

דפטור ליה לפי שלא היה לו לידע,

וכן במתניתין דהתם (דף לב:),

היה בעל חבית ראשון כו',

ואם עמד בעל חבית - פטור בעל קורה,

והרבה כיוצא באלו.

וא"ת,

ורבי יהודה דאמר נתקל - לאו אנוס הוא,

ומחייב שומר שכר,

אמאי פטור מעביר בחנם,

והלא הוא אדם המזיק?

וי"ל,

דנתקל הוי לרבי יהודה כעין גניבה,

דהוי קרוב לאונס,

ולכך פטור אדם המזיק,

ולא מחייב אדם המזיק,

אלא בדבר שהוא כעין אבידה, דהוי קרוב לפשיעה,

כדאמר בהשואל (לקמן דף צד:),

דאבידה - קרובה לפשיעה, וגניבה - קרובה לאונס,

ורוח שאינה מצויה - חשובה כעין אבידה,

ולהכי חייב בה אדם המזיק.

יהודה. כאן סובר רבי יהודה, שהנתקל חייב בשומר שוכר, ואילו בפרק המניח הוא סובר, כי הנתקל פטור לגמרי בהיותו אנוס.

תירצו התוס', כי יש יותר משני מצבים של פושע או אנוס לגמרי. אלא שהוא אנוס קצת, ולכן כאן הוא מחייב אותו בשומר שוכר, ופוטרו בשומר חנם. אבל שם בנשברה כדו ברשות הרבים, על מנת להיקרא בור, חייב שתהיה פשיעה גמורה, כי אם העלה קנקנים לגגו ונפלו ברוח שאינה מצויה, הרי זה נקרא כעין גניבה ואבידה, ואפילו רבי מאיר פוטרו, כי רק נתקל שעבורו הוא פושע יש לו לחייבו.

בהבנת רבי מאיר יש שני סוגי אנוס, אנוס של כעין גניבה ואבידה, בו חייב, ואנוס גמור שאף רבי מאיר פוטר

התוס' התקשו בהבנת רבי מאיר, שהגמרא אומרת תברה, שיש מחלוקת תנאים בשיטתו. כאן במעביר חבית אנו אומרים כי ישבע שהיה אנוס, ויפטר, ומביאים מקומות בה רבי מאיר עצמו חייב. ואכן רבי אליעזר לומד שיש כאן מחלוקת בדבריו. וזה לשון הגמרא כאן. "למימרא דסבר רבי מאיר נתקל לאו פושע הוא? והתניא: נשברה כדו ולא סילקו, נפלה גמלו ולא העמידה - רבי מאיר מחייב בהזיקן, וחכמים אומרים: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. וקיימא לן דבנתקל פושע פליגי! אמר ר' אלעזר: תברה, מי ששנה זו לא שנה זו."

התוס' מצד קושיא זו סוללים הבנה מחודשת, שהמחלוקת היא על המציאות. כאן בהעברת החבית נקרא אנוס גמור, ולכן פטור. ומביאים התוס' סדרת אירועים בהם אף רבי מאיר מחייב. לדוגמא אם נפל מגג ברוח שאינה מצויה, הרי זה מקרי כעין גניבה ואבידה. ורואים אנו כי אף שהאדם אנוס קצת - הרי הוא נקרא אדם המזיק. בניגוד לכך באנוס גמור, אם היה ישן והגיע אדם נוסף, חבירו וישן אצלו והזיקו זה את זה, הרי הראשון שלא ידע שחבירו שם - הרי הוא אנוס גמור ופטור, והשני חייב כי אדם מועד לעולם גם בהיותו ישן.

דוגמא נוספת שהיורשים טבחו פרה, שהיו סבורים שהיא של אביהם, הרי התשלום של דמי בשר בזול, מעיד שעל האנוס שלא היה להם לידע שהיא מושאלת, כלל אינם משלמים, אלא התשלום הוא רק על מה שנהנו. וגם התשלום של מי שנתקל ושיבר כד ברשות הרבים, הוא כי אין דרכן של שני אדם להתבונן בדרכים, ואף שיש שם עוד תירוצים, הרי היסוד שבכולם הוא אותו הטעם, בהיותו אנוס גמור. וכן באחד הולך עם כדו והשני עם קורתו, ונשבר הכד בשל הקורה רבי מאיר פוטר לגמרי כי זה אנוס גמור.

לאחר הבנת עומק שיטת רבי מאיר, יש להתבונן בשיטת רבי יהודה

כעת מקשים התוס' על רבי יהודה, כיצד הוא מחייב שומר שוכר בנתקל, אף שהוא מעט אנוס, ולשיטתו אינו נקרא אנוס, וכאן במעביר חביות הוא פוטר שומר חנם, והרי הוא אדם המזיק? ומתוך כך סוללים התוס' חילוק בדברי רבי יהודה, שיש שני סוגי אנוס, אחד הקרוב לאנוס בבחינת גניבה ואחד הקרוב לפשיעה שהוא בבחינת אבידה. שהחוב הוא באדם המזיק רק באנוס הקרוב לפשיעה, כגון שנפל ברוח שאינה מצויה.

וכן משמע, בהגוזל קמא (ב"ק דף צט: ושם ד"ה אימא), דפריך למאן דפטר טבח אומן שקלקל, היכא דעביד בחנם, מברייאת דקתני בהמה לטבח וניבלה חייב, מפני שהוא כנושא שוכר, **השתא מה היה סברתו של מקשה, שהוא כנושא שוכר, אף על פי שעושה בחנם, אי סבר דחשיב פושע, אמאי תולה אותו בנושא שוכר,**

היה לו לומר מפני שהוא פושע, **ואי סבר שדומה לגניבה ואבידה, אעפ"כ חייב כדין אדם המזיק, אם כן מה מתרץ,**

אימא מפני שהוא נושא שוכר, **אי דומה לגניבה ואבידה, בלא שוכר - נמי ליחייב כדין אדם המזיק, ואי המתרץ מדמה לה לאנוס גמור, א"כ נושא שוכר - נמי ליפטר,**

אלא ודאי אדם המזיק, **חייב בכעין אבידה ופטור בכעין גניבה, והוה מדמי ליה המקשה, קלקול שחיטה דאומן לכעין אבידה, ומשני,**

אימא מפני שהוא נושא שוכר, אבל בחנם - פטור, **דהוי כעין גניבה.**

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בהעברת חבית והאחריות על המבצע זאת

אומרת הגמרא בבריייתא תנו רבנן: המעביר חבית לחבירו ממקום למקום, ושברה הפועל, בין אם הוא שומר חנם, בין אם הוא שומר שוכר, ישבע שלא פשע ויפטר, דברי רבי מאיר. אבל רבי יהודה אומר, אם הוא שומר חנם, ישבע שלא פשע בשמירתה, ויפטר. אבל אם הוא נושא שוכר, ישלם!

הגמרא מביאה כי יש קושי מפרק המניח, ששם משמע כי רבי מאיר סובר כי הנתקל הוא פושע, ולכן בעל הכד נחשב פושע בכך שלא נזהר ונתקל ונפל, ומחמת כן נשברה כדו, וכשעבר שם אדם וניזוק בשברים, חייב בעל הכד בנזקיו. ולדעת חכמים, נתקל לאו פושע הוא, ופטור. ואם כן, דברי רבי מאיר סותרים את עצמם, לכאורה. כי בסוגייתנו נתבאר שנתקל לאו פושע הוא, ולכן ישבע ויפטר, ואילו שם מבואר שלרבי מאיר נתקל פושע?

התוס' מבארים מדוע אין סתירה בדברי רבי יהודה מכאן לפרק המניח

לכאורה יש להבין מדוע הגמרא מביאה רק את הסתירה בדברי רבי מאיר. והרי לכאורה קיימת גם סתירה בדברי רבי

שבועה שלא בכוונה שברתיה.**דין המעביר חבית לחבירו ושבירה**

אומרת המשנה, כי המעביר חבית ממקום למקום ושבירה, הרי עליו להישבע בין אם הוא שומר חנם ובין אם הוא שומר שכר. ואלו הם דברי רבי מאיר. הגמרא מביאה משמו של רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, טעם לשבועה. שהרי לדעת רבי מאיר הנתקל הוא פושע, ואם כן אינו יכול להישבע שלא פשע בהעברת החבית, וכיצד ייפטר? ולכן הוא מעמיד שהשבועה היא תקנת חכמים, שאלמלא היכולת להישבע, אף אחד לא יסכים להעביר חביות לרעהו. ומאחר ולדבריו הרי הוא כן פושע, השבועה היא שלא שברה בכוונה. ועל כך בא רבי יהודה ואמר שהנתקל אינו פושע, ועל כן מה שנשבע שלא פשע בה, ואכן נפטר מתשלום, אבל שומר שכר מאחר וגם אונס אין כאן, יצטרך לשלם.

התוס' גורסים בגמרא במקום היכי משתבע - מאי משתבע

הדיון הוא על שבועת השומר חנם. שאינו נוטל שכר על העברת החבית. ובתחילה חשבנו שהשבועה היא שהוא העביר מבלי לשנות את אופן ההעברה. אבל ברגע שאמרנו שנתקל הינו פושע, אף כשלא שינה את מנהג ההעברה, ונזקקנו לפוטרו רק מכוח תקנת חכמים, הרי תקנת חכמים באה להגן על השומר חנם, ואומרים התוס' שאפילו אם כן שינה, באה תקנת חכמים ופוטרת אותו, כי מה לי פשיעה קטנה ומה לי פשיעה גדולה? ולכן אומרת הגמרא, שבאמת יש לו הגנה, וכל השבועה היא רק על מצב שלישי, שלא שברה בכוונה. ונמצא, כי התוס' מחלקים את מהלך הסוגיה לשלוש. "מעיקרא .. אבל השתא .. ומשני". ואכן אלו שלושת השלבים שביארנו בתירוץ התוס'.

**התוס' מבארים בעומק שיטת רבי יהודה על טבח אומן שקילקל בשעה שעשה בחינם**

הגמרא בהגזול עצים מביאה את דברי רבי יוחנן, כי טבח אומן שקילקל חייב. הגמרא העמידה שמדובר דוקא בשכר אך לא בחינם. הקשתה הגמרא מברייטא שנתן בהמה לאומן וניבלה חייב, מפני שהוא בנושא שכר, ורק אז הוא חייב. ומנתחים את שאלת המקשן, אם הבעיה היא שהוא פושע, לא היה לו לקשר זאת מאחר והוא שומר שכר. ומצד שני, אם אינו פושע אלא דומה הדבר לגניבה ואבידה, גם כאן היה לו לחייבו כאדם המזיק? ואם יש כאן אונס גמור - הרי אף לשומר שכר היה לו להיפטר.

ומתוך כך סוללים התוס' הבנה אחרת, שהמקשן מדמה זאת לכעין אבידה, הקרובה לפשיעה ולכן רצה לחייב מדיון אדם המזיק, והמתרץ עונה לו, שהאונס כאן משמעותי יותר והוא כעין גניבה, ולכן מחייבים רק מי שבשכר, ולא מי שבחינם.

מאי משתבע -

מעיקרא - הוה אתי ליה שפיר,

שנשבע שלא שינה מן המנהג,

אבל השתא דתרצת,

דכי נמי לא שינה דהוי פושע,

ואפילו הכי - פסור משום תקנת חכמים,

אם כן אפילו שינה ממנהגו,

נמי פסור מכח אותה תקנה,

דמה לי פשיעה רבה ומה לי פשיעה זוטא,

ומשני,