

שיל"ת

קונטרס

דפ"ד ש"ז

על סדר הדף היומי

קובץ ביאורים והערות על סדר הדף היומי שנתלכנו
בלימוד בצוותא על ידי

הד"ר זלמן חיים הומינר הי"ו
והבה"ח יוסף יצחק גולדשטיין הי"ו

יוצא לאור ע"י

ארגון שיעורי תורה שע"י קהילת קרעטשניף

גליון קנד שנה ד' פרשת ויקרא חודש אדר ב' שנת ה' תשפ"ד

לפ"ג

בבא מציעא טז. - כב:

**קוראים המעוניינים להצטרף לרשימת תפוצה במייל
ניתן לפנות לכתובת המייל
sh0533132203@gmail.com**

להנצחות וכן לכל ענייני הגליון ניתן לפנות
להר"ר זלמן חיים הומינר בפל" 053-3132203

נ.ב. הביאורים וההערות נכתבו תוך כדי לימוד ואפשר ונפלו טעויות
ולכן נבקש מכל מי שיש לו הערות או הארות אם יוכל לשלוח בכתב
לכתובת מייל הנ"ל.



פרנס השבוע



מה בגליון?



• הא דאמרו בגמ' איכא בינייהו דמית לוקח מ"ד ניחא ליה ללא לקרייה גזלנא הא מית ליה ומ"ד ניחא ליה דליקום בהמנותיה בהדי בני נמי ניחא ליה דליקום בהמנותיה, ועל זה כבר הקשו בגמ' סוף סוף קרו ליה בני לוקח גזלנא, והיינו דגם גבי לקרותו גזלן יש לו יחשופ מבעי הלוקח שיקראו לא כן, וממילא עדיין יקשה מאי בינייהו, אבל באמת כריך ביאור למה בהו"א כלל חיישינן להמנותיה גבי בני יותר מגבי לקרותו גזלן, דמאי שנא גבי נאמנות דחיישינן מהם יותר, ולמה לא היה נד לומר איפכא דגבי נאמנות הא מית לוקח, ואילו גבי לקרותו גזלן בהדי בני גם לא ניחא ליה שיקראוהו כן? (הערה מ"ה)

• מה דאמרו בגמ' הניחא למ"ד זכות הוא לעבד שיוכל מתחת רבו לחירות וכאביי דאמר עדיו בחתומיו זכין ליה שפיר אללא למ"ד חוב הוא לעבד שיוכל מתחת יד רבו לחירות מאי איכא למימר, והיינו דלמ"ד זכות הוא לו ניחא מה דיקבל העבד כוח לטרוף מן הלקוחות נכסים משעת כתיבת השטר, על אף שלא קבלו אללא אחר מכירת הנכסים הללו, משום דזכה ע"י עדי החתימה דזכין לאדם שלא בפניו, וקשה דמאי ניחא בזה כלל, הרי הגם דזכות הוא לו ואפשר לזכות לו השטר בשעת החתימה ע"י העדים, מ"מ אדונו לא הסכים ליתן זכות זה לעבדו והראיה שלא מסר לו עד עתה את השטר, ומשום דהיה מסופק

אם לשחררו או לא, ומה שכתב כתב לעצמו כדי שאם ירצה ישחררו, והגם ללאביי עדי חתימה זכין ליה, מ"מ זכהאי גוונא ין לומר למפרע זכו ליה השטר בשעת חתימתם לכשישחררו אדונו בזה השטר שיהא זוכה בו, אבל אין להם כוח לזכות לו השטר משעת חתימה עצמה? (הערה נ')

• בגמ' הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא ושאין עליו עדים פסול מאי אין עליו עדים אילימא דליכא עלויה עדים כלל כריכא למימר דפסול אלף לאו עדי קיום, כריך ביאור למה אם אין עליו עדים השובר פסול, הרי אפשר לומר שבמה שחתם המלוה על השובר די בכך להכשיר השובר ולבטל השטר משום דפרוע הוא, וזה קמ"ל כאן בצרייתא דכלא עדים לא יועיל השובר על אף דחתים בו המלוה, וממילא מה ההכרח דאירי כאן דווקא בעדי קיום ולא בעדים החתומים בשובר? (הערה נ')

• בגמ' ואיסורא דומיא דהתירא מה התירא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן שרא אף איסורא בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן איסורא תיובתא דרבא תיובתא, וקשה למה ההכרח לומר דיאוש שלא מדעת הוא בגדר איסורא כיון שעדיין לא נתיאשו הבעלים ומשום דלא נודע להם, רבא יאמר כך דיאוש שלא מדעת היינו אבודה הימנו, רק שהוא עדיין לא יודע מכך, וממילא מכלל התירא הוא ולכך שפיר יכול לקחתה אם אין בה סימן, דהמליאות היא לאבודה הימנו ואין כריך דווקא שידע מכך קודם, וממילא גם אם נלמד איסורא מהתירא לא יקשה על רבא מידי, ומה התיובתא שהביאו ממנה לרבא? (הערה ס"א)

דף טז ע"א

במציאאות שום הפסד מזה, ודווקא גבי נאמנות מפסיד הוא מכך שאין מאמינים לו ולא ירצו לעסוק עמו במסחר וכדומה. ועל אף שלמעשה אם יקראוהו גזלן גם לא יעסקו עמו במסחר, וממילא כן יש לו הפסד גם גבי טעם זה. מ"מ כיון דלטעם דיקראוהו גזלן אין חוששים להפסד, ממילא לא היה אצלם חשש זה, ורק גבי מ"ד דהטעם הוא משום נאמנות הוא דחושש להפסד, ולכך יותר חיישינן למ"ד זה בהדי בני, אבל למסקנא באמת גבי שני המ"ד חיישינן גם בהדי בני ואין בזה חילוק ביניהם כלל.

מו. בגמ' אמר רבא גברא קא הזינא ותיובתא לא קא הזינא הכא סמכא דעתיה והכא לא סמכא דעתיה. היינו דגבי גזלן סומך עליו הלוקחנשילך ויקנה אותה ממנו בשבילו, ובלבד שלא יקראוהו גזלן, אבל גבי מה שאירש מאבא ומה שתעלה צודתי אין הלוקח סומך עליו, דהרי גם היא המוכר לא יודע

מה. בגמ' מאי בינייהו איכא בינייהו דמית לוקח מ"ד ניהא ליה דלא לקרייה גזלנא הא מית ליה ומ"ד ניהא ליה דליקום בהמנותיה בהדי בני נמי ניהא ליה דליקום בהמנותיה. ובגמ' כבר הקשו סוף סוף קרו ליה בני לוקח גזלנא, והיינו דגם גבי לקרותו גזלן יש לו יחשוש מבני הלוקח שיקראו לא כן, וממילא עדיין יקשה מאי בינייהו. אבל באמת צריך ביאור למה בהו"א כלל חיישינן להמנותיה גבי בני יותר מגבי לקרותו גזלן, דמאי שנא גבי נאמנות דחיישינן מהם יותר, ולמה לא היה צד לומר איפכא דגבי נאמנות הא מית לוקח, ואילו גבי לקרותו גזלן בהדי בני גם לא ניהא ליה שיקראוהו כן. ואולי יש לומר דהגם דלמסקנא בשניהם חוששים בהדי בני ג"כ, מ"מ יותר חשש איכא לו גבי נאמנות בהדי בני, מחשש שיקראוהו גזלן, דמה שיקראוהו גזלן אין לו

בית דמי לטעון ולימא ליה פרעתי וכי תימא דאמרינן ליה אי פרעתה איבעי לך למיקרעיה א"ל לא שבקתן. צריך ביאור למה אמרו בגמ' דהיה לו לקרוע הגט כדי להוכיח שפרע כתובתה, ועל כך היה קשה לא שבקתן דרוצה להנשא על ידי הגט וכו', למה לא תירצו בפשיטות שהיה יכול לדרוש מינה שובר שיוכיח בו שכבר שילם כתובתה, דלמה עדיף לן לקרוע הגט בשביל כך. ועל זה גם אין לומר כדתירצו לקמן אטו כל דמגבי בבי דינא מגבי, דיכול היה לטעון שלא יתן לה כתובתה בלא שובר, ולזה גם אין מוכרחים דווקא בית דין שיכתבו לו כן, אלא היא עצמה יכולה לכתוב לו הדבר. ואולי יש לומר דהיות והשובר אפשר שנאבד ממילא לכך אין זה חזק דיו, ולכך הו"א שהיה צריך לקרוע הגט כדי לבטל כל אפשרות שתתבע ממנו שוב הכתובה, אבל למעשה כבר אמרו בגמ' דאטו כל דמגבי בבי

אם אירש ושלא ימכור אביו הנכסים קודם מיתתו, ואינו יודע מה יעלה מצודתו. אבל קשה דלמה כלל תלוי הדבר במה דסמכא דעתיה של לוקח או לא, הרי המוכר הוא שאומר הדברים וחלות דבריו בדעתו יש לתלות, ומה הנפק"מ דעתו של לוקח לקיים דברי המוכר. ואולי יש לומר דהיות ולא סמכא דעתו של לוקח וזהו משום דא"א לסמוך על דבריו וכדביארו בגמ', ממילא לכך גם אין חלים דבריו של מוכר, ובאמת לא באם סמכא דעתו של לוקח תלוי הדבר, אלא בטעם מה דהוא אינו סומך עליו, ומשום דהוא עצמו אין לו ביכולת לדעת אם יקיים דבריו או לא. רק דא"כ קשה למה בגמ' נקטו דהחילוק הוא גבי סמכא דעתיה ולא נקטו במציאות אם תלוי קיום הדבר ביכולת שלו או לא, וצ"ע.

דף יח ע"א

מוז. בגמ' וכי תימא כיון דתקיננו רבנן למגבא לה כמאן דכתיב

דינא מגבי, דממילא אין זה שייך בכל גוונא.

מח. בגמ' טעמא דאמר שלא לתנן הא אמר תנו נותנין ואפי' לזמן מרובה ורמינהו המביא גט ואבד חימנו מצאו לאלתר כשר ואם לאו פסול. צריך ביאור מה הדיוק כלל דאם אמר תנו אפי' לזמן מרובה נותנין, אפשר דווקא באמר למן מועט נותנין, ומה דאמר דכאן איירי דאמר שלא לתנן למעט דבאמר לתנן נותנין לזמן מועט, אבל לזמן מרובה מאן דכר שמייה ומניין לנו לדייק כן. וצריך לומר דבאמת אין כאן ראיה ברורה דבאמר תנו גם לזמן מרובה נותנין, אלא כיון דלא מצינו לחלק בהכי ממילא בפשיטות הוא הדין לזמן מרובה, דאם חילוק איכא בזה היה למשנה לפרש כן בהדיא, אבל באמת לקמן אמרו בגמ' דלר' זירא לא אמר כרבה, דהוא סבר דדלמא הא אמר תנו נותנין ולעולם כדקיימא לן לאלתר. נראה דסברא איכא לדבריו, דהטעם שלא פירשו כאן החילוק במשנה

אפי' דאיכא חילוק לדבריו, דהיות וכאן לא איירי כלל באמר תנו לכך לא בעינן לומר החילוק להדיא, ודווקא אם איירי בחילוק זה הוא דאיכא להביא ראיה דאין חילוק מדלא פירשו החילוק להדיא.

דף יח ע"ב

מט. בגמ' אלא ר' זירא מאי טעמא לא אמר כרבה אמר לך מי קא תני הא אמר תנו נותנין ואפי' לזמן מרובה דלמא הא אמר תנו נותנין ולעולם כדקיימא לן לאלתר. היינו דהיות ואין הכרח בדברי המשנה דבאמר לזמן מרובה נותנין, לכך הקשה הוא מן הברייתא ולא מן המשנה, ומכך דכתיב שם בזמן שהבעל מודה יחזיר, דמשמע אפי' לזמן מרובה. אבל קשה דלמה על הברייתא לא אמר ר' זירא כמו על המשנה דמה שאמרו יחזיר היינו כדקיימא לן לאלתר ומניין לו דגם זמן מרובה יחזיר, ומאי אלימא ליה הקושיא מן הברייתא יותר מן המשנה. ואולי יש לומר כמו שביארנו

למעלה דדווקא כשאירי באותו חילוק עצמו הוא דאיכא לדייק מדלא חילקו דאין חילוק, והיינו דהיות ובברייתא איירי באופן שהבעל מודה וכו' עצמו לא חילקו בין לאלתר לזמן מרובה, שפיר איכא לדייק מינה דבאמת אין חילוק ולזמן מרובה גם הדין כן, אבל במשנה דלא איירי כלל באופן שאמר תנו אלא איירי בנמלך עליהן שלא לתנו, אין לדייק מינה דבאמר תנו בכל גוונא נותנין, דעל אף שלא אמרו בו החילוק, דלמא לא אמרו כן משום שלא מיירי בו ולא משום שאין חילוק.

דף יט ע"א

נ. בגמ' הניחא למ"ד זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וכאביי דאמר עדיו בחתומיו זכין ליה שפיר אלא למ"ד חוב הוא לעבד שיוצא מתחת יד רבו לחירות מאי איכא למימר. היינו דלמ"ד זכות הוא לו ניהא מה דיקבל העבד כוח לטרורף מן הלקוחות נכסים

משעת כתיבת השטר, על אף שלא קבלו אלא אחר מכירת הנכסים הללו, משום דזכה ע"י עדי החתימה דזכין לאדם שלא בפניו. אבל קשה דמאי ניהא בזה כלל, הרי הגם דזכות הוא לו ואפשר לזכות לו השטר בשעת החתימה ע"י העדים, מ"מ אדונו לא הסכים ליתן זכות זה לעבדו והראיה שלא מסר לו עד עתה את השטר, ומשום דהיה מסופק אם לשחררו או לא, ומה שכתב כתב לעצמו כדי שאם ירצה ישחררו, והגם דלאביי עדי חתימה זכין ליה, מ"מ בכהאי גוונא יש לומר דלמפרע זכו ליה השטר בשעת חתימתם לכשישחררו אדונו בזה השטר שיהא זוכה בו, אבל אין להם כוח לזכות לו השטר משעת חתימה עצמה, וממילא עדיין יקשה גם למ"ד זכות הוא לו למה נותנים השטר לעבד כשיש חשש שיטרורף נכסים מלקוחות שלא כדין. ואולי ע"פ הגמ' לקמן יש לתרץ, דלקמן אמר אביי דשובר בזמנו מריף, גבי נכתב בניסן ולא נתנה עד

תשרי, ומשום דעדין בחתומיו זכין ליה, והיינו דיש להם כוח כן לזכות השטר מיד בכתיבתו, ואין הדבהר תלוי עוד כלל בכותב השטר, והוה ממש כאילו נמסר, וממילא ניהא גם כאן למה למ"ד זכות הוא לו ניהא, דבאמת כבר זכה העבד בשיחרור ובדין יהא לו כוח לטרוף מן הלקוחות נכסים שלו מכרם אדונו אחר כתיבת השטר.

דף יט ע"ב

נא. בגמ' אי במתנת בריא יהבה ליה לית ליה פסידא דכי נפקא תרתי בתרייתא זכי דהא הדר ביה מקמייתא אי במתנת שכיב מרע נמי יהבה ניהליה לית בה פסידא דבתרייתא זכי דקא הדר ביה מקמייתא. היינו דאין נפק"מ איזה מתנה קיבל מומנו זה השני מתנת בריא או מתנת שכיב מרע, דהיות והראשון הוא ודאי קיבל מתנת שכיב מרע, בכל גוונא יכול לחזור בו הנותן ממתנה זו ולכך השני יזכה בה. אבל קשה דמה

כלל היה ההו"א שיהא חילוק בין שני אופנים הללו שלכך ביארו בגמ' שאין חילוק ביניהם, הרי אין שני אופנים החלו שוים רק בדבר זה שאין בו פסידא למקבל מתנה השניה, אלא הם שוים לגמרי אפי' בטעם למה ליכא פסידא, וממילא למאי יש כלל לומר כל האריכות כאן, הרי דבר ברור הוא שהעיקר הוא שהמתנה הראשונה שמצאנו היא מתנת שכיב מרע דבר מיהדר הוא, וצ"ע.

נב. בגמ' אלא אמר רב זביד הא והא בשכיב מרע ולא קשיא הא ביה והא בבריה וכו' בבריה דאמרינן דלמא כתב אבוה להאי ואמליך ולא יהביה ניהליה ובתר אבוה כתב איהו לאיניש אחרנא ויהבא ליה. היינו דהחשש בברייתא דאמרו ביה לא יחזיר לא לזה ולא לזה, שבנו של נותן המצנה שנמצאה נתן לאחר מתנה זו ורוצה עכשיו לחזור בו, ולכך אומר תנו לראשון, והוא שאינו שכיב מרע א"א לו לחזור בו, ולכך אין ליתן את הראשון לא לזה ולא לזה

וכדי שלא נפסיד לשני שהיישינן שנתן לו בריה. ועיין בתוס' שכבר הקשה דלמה כלל תירוץ הגמ' איירי בשנתן הבן עצמו מתנה לאחר, הרי אפשר לומר דאיירי שהאב עצמו נתן לראשון ואח"כ כתב לשני ולא יתבה ניהליה, דלמעשה לא חזר בו מן הראשון, וזה השטר שמצאנו של השני הוא ולא ניתנה לו כלל, ועכשיו הבן רוצה ליתנה לשני ולכך אמר תנו ויפסיד הראשון. אבל קשה מהו קושיית התוס' כלל, הרי גם אם לא יתבה האב לשני מ"מ הראשון אין מתנתו מתנה, כיון שבמה שכתב האב שטר חדש לשני גם אם לא נתן לו עדיין השטר, מ"מ די בזה לראיה שחזר בו האב מן מתנתו לראשון, דאל"כ לא היה כותב שטר לשני, והגם דעדיין לא זכה ביה השני ואין מתנתו מתנה אם לא יתבה ניהליה, מ"מ חשש הפסד לראשון אין כאן, ואדרבא בכך יקויים חזרתו של האב מן מתנתו לראשון, והשני יקבל המתנה מן הבן שירש את אביו,

דהוא זה שמסר לו עכשיו המתנה, דממילא למה אמרו בברייתא לא יחזיר לא לזה ולא לזה אם הכל באב איירי, אלא ודאי דאיירי בשהבן נתן לשני ורוצה לחזור בו ואינו יכול דהוא אינו שכיב מרע, ולכך לא יחזיר לא לזה ולא לזה, ומה הקשו בתוס' כלל. ואולי יש לומר דסבר תוס' דכל זמן שלא נתן האב השטר לשני לא חזר בו לגמרי מן מתנתו לראשון, ורק מסופק בעצמו היה והשטר השני מספק כתבו, ולכך עדיין של ראשון הוא, אבל דוחק הוא, וצ"ע.

דף כ ע"א

נג. במשנה מצא בחפיסה או בדלוסקמא תכריך של שטרות או אגודה של שטרות הרי זה יחזיר וכמה אגודה של שטרות שלשה קשורין זה בזה. עיין בגמ' לקמן דכבר ביארו מה דבעינן דווקא שלשה קשורין ולא שניים, דהוא משום דשניים לא הוי סימן, דהרי אם יאמר המוצא מצאתי אגודה של

שטרות מיד ידעו לומר דשנים מצא, דמיעוט רבים שנים, וממילא אין זה סימן דמי שיאמר כן דהוא באצת המאבד של שטרות הללו, ולכך בשנים לא יחזיר. אבל קשה דאם בשנים לא יחזיר ומשום טענה זו שהכל ידעו שנים איכא ומשון מיעוט רבים שנים, א"כ השתא דאתית להכי גם שלשה אין לו להחזיר, שהרי הכל יודעים כדכתיב במשנה דרק משלשה ויותר הוא שהוי סימן ובעינן להחזיר, וממילא הכל ידעו לומר דשלשה הם השטרות, דהרי אם היה כאן שנים לא היה מכריז, ולכך מיעוט רבים שכן מכריזים הוי שלשה, וממילא גם הוא אינו ימן, ולמה בו כן יכריז. ובאמת מכוח טענה זו יקשה כמה בשנים לא יכריז, הרי אין לדבר סוף וכפי שהקשינו, וצ"ע.

דף כ ע"ב

נד. בגמ' פקע ארזא דבי רב מר אמר משום לתאי דידי פקע ומר אמר משום לתאי דידי פקע. היינו דרבה ורב עמרם דבגמור

דיונים פקע ארזא, טענו כל אחד דבשביל מזלו ועל מה שפגעו בו הוא דפקע ארזא, דרבה טען דעל מה שביישו רב עמרם והקשה עליו ברבים מן המשנה הוא דפקע ארזא, ואילו רב עמרם טען דעל מה שקראו רבה תרדא דהיינו משעמם על כך פקע ארזא. אבל קשה דבשלמא מה שטען רב עמרם דעל מה שקראו רבה תרדא פקע ניהא, דבאמת היה כאן גידוף עליו עצמו, ושייך שלכך פקע ארזא, דקינא הוא לו, אבל טענת רבה דעל מה שהשיב על דבריו וביישו בפני רבים פקע ארזא, קשה וכי כמה שמשיב על דבריו הוי ביוש כלל, הרי כך היא דרבה של תורה, והראיה שבכל מקום הקשו זה על זה ולא פקע ארזא, ורק כאן כשקראו רבה לרב עמרם תרדא הוא דפקע ארזא, ומה היה התו"א של רבה דמשום לתאי דידיה פקע ארזא, וצ"ע.

דף כא ע"א

בעדי קיום איירי ומשא"כ עדי חתימה פשיטא דפסול. ואולי יש לומר דכשהשטר אצלו אין כאן הוכחה ממה שחתם הוא דכבר פרעו השטר ושהשובר מקויים, ומשא"כ בשליש כיון דהימניה הימניה גם לומר דמקויים הוא ושכבר נפרע השטר.

פרק ב

נז. במשנה ר' שמעון בן אלעזר אומר כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז. היינו אם מצא כלים חדשים, ולכאורה איירי בשמוכח עליהם דחדשים נינהו וכגון שהוא עדיין ארוז כפי שהוא בקנייתו וכדומה, ובהם אין חייב להכריז. אבל קשה דמה הלשון שנקט ר' שמעון בן אלעזר אין חייב להכריז, וכי לפני משורת הדין כן צריך להכריז, וא"כ למה באמת דינו כן, ומאי שנא מן הרישא דאמרו בהרי אלו שלו, דמשמע דכלל אין שום עניין להכריז ואפי' לא לפני משורת הדין. ועיין בגמ' לקמן דהקשו במה איירי כאן

נה. בגמ' הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא ושאין עליו עדים פסול מאי אין עליו עדים אילימא דליכא עלויה עדים כלל צריכא למימר דפסול אלא לאו עדי קיום. צריך ביאור למה אם אין עליו עדים כלל השובר פסול, הרי אפשר לומר שבמה שחתם המלוה על השובר די בכך להכשיר השובר ולבטל השטר משום דפרוע הוא, וזה קמ"ל כאן בכרייתא דבלא עדים לא יועיל השובר על אף דחתים בו המלוה, וממילא מה ההכרח דאיירי כאן דווקא בעדי קיום ולא בעדים החתומים בשובר. ובפרט קשה מדמצינו לקמן דביוצא מתחת ידי שלישי כשר ומשום דהימניה מלוה לשליש, דא"כ כ"ש בשחוא עצמו חתם בשובר שיהא הדין דכשר השובר, וממילא ודאי שייך לומר דאיירי בעדי חתימה של שובר ולא בעדי קיום, ואפי' אם איירי בזה יקשה למה באמת אין זה כשר, וודאי אין כאן ראיה דרק

רשב"א, דאם בשיש בו סימן איירי למה לא יהא חייב להכריז, ואם באין בו סימן איירי למה בכלים ישנים ששבעתן העין כן יהא חייב להכריז, ומאי שנא בכלים חדשים דדינו שאנני. ושם ביארו דבאמת איירי שלא היה בו סימן, והנפק"מ לטביעות עין דצורבא מרבנן, דבישן דשבעתן העין יחזיר דאיכא טביעות עין, אבל בחדש דלא שבעתן העין אין טביעות עין ולכ לא יחזיר כלל. אבל באמת אי לאו דברי הגמרא היה אפשר לתרץ ב' הקושיות בחדא מחתא, דבאמת איירי דאיכא סימן רק דהיות ולא שבעתן העין לא חייב להכריז, דמסתמא לא ידע הקונה מן הסימן שנמצא עליו, וממילא אין חייב להכריז, אבל אם רוצה יכריז, דסוף סוף אולי כן כבר מצא בו הקונה סימניו ולכך אם רוצה יכריז לפנים משורת הדין, ומשא"כ ברישא איירי בשאין בהם סימן כלל ולכך הרי אלו שלו לגמרי, ואפי' לפנים משורת הדין אין חייב להכריז, אבל לגמ' דלא תירצה

כן ובלית ביה סימן אוקמה למילתא, קשה למה נקט רשב"א אין חייב להכריז ולא נקט הרי אלו שלו, וצ"ע.

נז. בגמ' קביים בח' אמות מהו קב בד' אמות טעמא מאי משום דנפיש טרחייהו וכ"ש קביים בח"א כיון דנפיש טרחייהו טפי מפקר להו או דלמא משום דלא חשיבי וקביים בח"א כיון דחשיבי לא מפקר להו. צריך ביאור מה האיבעיא כאן כלל, הרי בקב בארבע אמות מצינו דעל אף שקב הוא דבר חשוב בסתם וכשמצאם יחד חייב להכריז, מ"מ כשהוא מפוזר בארבע אמות הרי אלו שלו ומשום דנפיש טרחייהו, משמע דמייחסים החשיבות אל מול הטירחא, וכשיש קב על ד' אמות הטירחא גובר והרי אלו שלו, וממילא מאי שנא קביים בח' אמות, הרי על אף שב' קבים ודאי חשיבי, מ"מ הטירחא של ח' אמות לכאורה יהא גובר על החשיבות, דאותו יחס איכא כאן כמו בקב בד' אמות, ומאי שנא. ומה היה הצד כלל לומר

או דלמא משום דלא חשיבי היינו הקב בד', הרי זה ודאי דקב חשיבי, ודווקא הטירחא הוא דגובר על החשיבות, והראיה דבפחות מד' חייב להכריז על קב. וצריך לומר דזה ודאי דקב עצמו חשוב, רק הצד דמשום דלא חשיבי הוא, ביאורו שפוזרו מאבד חשיבותו ולא משום הטירחא, אלא משום שאינו דבר אחד, וממילא לכך יש צד לומר דקביים בח' אמות הגם דמפוזרים בח' אמות יש להם חשיבות, דיש לומר דכמות של ב' קבים הוא חשוב אפי' בפוזר ולא רק יחד, ודווקא בקב אחד אינו חשוב לכלום בפוזר כזה, אבל באמת אם משום טירחא איירי אין חילוק ביניהם ובשניהם הרי אלו שלו וכדברי הגמ'.

דף כא ע"ב

נח. בגמ' בדבר שיש בו סימן כו"ע לא פליגי דלא הוי יאוש ואע"ג דשמעיניה דמיאש לסוף לא הוי יאוש דכי אתא לידיה באיסורא

הוא דאתא לידיה דלכי ידע דנפל מיניה לא מיאש מימר אמר וכו'. בפשיטות היה נראה לפרש הגמ' דאיירי ששמעיניה דאיאש רק לבסוף, וכדכתיב בגמ' דמיאש לסוף, ולכך לא הוי יאוש דבשעה שאתא לידיה באיסורא אתא, דבאין זמן עדיין לא איאש, וזה על אף שאין אנו יודעים להדיא דלא איאש בתחילה, דמסתמא מימר אמר סימנא אית ליה בגויה, אבל בשמע להדיא דאמר מיד בתחילה דאיאש, והוא הרים המציאה אחר שכבר אמר דמיאש, כן יהא זוכה בה המוצא והרי אלו שלו, דבהתירא אתא לידיה דאחר יאו היה. אבל עיין במהר"ם שי"ף דביאר כאן דאפי' דשמעיניה מיד כשנדע לו שנפל ממנו דהוא מיאש, מ"מ כיון דבסתמא אינו מיאש ומשום דמימ אמר וכו', ממילא באיסורא אתא לידיה וחייב לחכריו. ובאמת קשה מה הטעם שלא יזכה המוצא בה בכהאי גוונא, הרי הוא יודע להדיא שמצאו אחר שהלה נתיאש,

ולמה ניזיל בתר סתמא דעלמא
 דבכהאי גוונא לא מיאש, ולכך
 יש לו להכריז, ולא ניזיל בתר
 המציאות שכאן נתיאש זה
 שנפל ממנו קודם דאתא לידיה
 של המוצא, וממילא יהא של
 המוצא. ואולי יש לומר דהיות
 ובתמא אין אדם מיאש בכהאי
 גוונא תלינן דמה ששמע ממנו
 דאיאש אין זה יאוש ממש, דסוף
 סוף מימר אמר סימנא אית לי
 בגויה. ואולי זהו גם כוונת
 התוס' במה דביאר דאע"ג
 דהשתא מיאש אקראי בעלמא
 הוא, והיינו דבאמת אין יאושו
 יאוש מור ובאקראי בעלמא
 אמר כן, ולכך יכריז.

נמ. בגמ' ת"ש מעות מפוזרות הרי
 אלו שלו אמאי הא לא ידע
 דנפל מיניה התם נמי כדר'
 יצחק דאמר אדם עשוי למשמש
 בכיסו בכל שעה. היינו דסמכינן
 דמיד גילה המאבד שנאבדו
 מעותיו, וממילא לכך זכה
 המוצא מיד כשלקחם ובהתירא
 אתא לידיה, דודאי בזמן מציאתו
 כבר ידע זה שנאבדו ונתיאש.
 אבל קשה דהרי אין זה דבר

ודאי, על אף שכל שעה עשוי
 למשמש, מ"מ שייך שיהא
 המוצא מצאם קודם שגילה
 המאבד שנאבדו, וא"כ יש
 לחשוש עדיין דבאיסורא אתא
 לידיה. ואולי יש לומר דהיות
 ובכל שעה עשוי אדם למשמש
 בנעותיו, ממילא גם על המוצא
 נאמר כן, ולכך גם אם בשעת
 לקיחת המעות לא קנאם
 המוצא, מ"מ ודאי יקנה אות
 מיד אח"כ כשימשמש בהם
 וירימם. אבל באמת לא נחא
 בזה עדיין כלל, דהרי בכל
 אבידה יש לומר דלאחר זמן
 יקנה אותם המוצא, והיינו אחר
 שכבר נתיאשו הבעלים, דאפי'
 באיכא זמן לאחר זמן אפשר
 שהתיאשו, וממילא מה איסור
 יהא בכך, ואנן היישינן שלא
 יבוא חידו באיסורא. ואולי יש
 לומר דדווקא בדבר שיש לחשוש
 שלא יהא המאבד מתיאש
 מינייהו, הוא דאסור לו למוצא
 לקחתם באיסורא והיינו קודם
 יאוש, דהוא עצמו במה שלקחם
 באיסורא גורם שיהא זה מתיאש
 מן הדבר שנאבד לו, ומשא"כ

במעות שדבר ברור הוא שיהא זה מתיאש מינייהו ומשום דאין בהם סימן, לכך הותר לו למוצא לקחתו הגם שיש חשש רחוק דקודם יאוש אתא לידיה, דאין זה איסורא ממש, וגם כמעט ודאי שכבר גילה זה שנאבדו ממנו וכבר נתיאש, ומשום דעשוי למשמש בכל שעה, אבל בשאר אבידות שאין זה דבר קרוב לודאי שכבר נתיאש המאבד אסור לשיטת אביו לקחתו, וזהו מה שהוא סובר דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש.

דף כב ע"א

ס. בגמ' אמר להו הכי אמר רבא לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד משום דמצוה הוא וניחא ליה אבל הכא משום כסיפותא הוא דאמר הכי. צריך ביאור למה יש לומר דמשום כסיפותא הוא דאמר הכי, וכי לא היה יכול לומר בפשיטות שניחא ליה שהביא אריסו לחכמים הפירות, וכי מי הכריחו לומר למה לא

הביא טובות יותר, ואם רק משום כסיפותא אמר הכי לא היה לומר להביא טובות יותר, אלא רק לומר דניחא ליה, ומדאמר למה לא הביא טובות משמע דבאמת ניחא ליה. ועוד קשה דלמה דווקא גבי תרומה אמרינן הכי, הרי אם הטעם שן משום דמצוה הוא, למה כאן בלהנות תלמידי לא ייחשב לו מצוה וכצדקה, וממילא למה בזה לא נאמר דמשום דמצוה הוא ניחא ליה. ובזה אולי יש לתרץ דדווקא בתרומה דשיי רק הטעם של מצוה ואילו הטעם של כסיפותא לא שייך, דהרי אינו מתבייש לומר דלא רצה להביא הדבר לתרומה, דאין שם מי שהוא יתבייש ממנו על הדבר, ודווקא כאן גבי החכמים כיון דהגם שמצוה הוא שייך גם הצד של כסיפותא, לכך היישינן לה ולכן לא אכל מר זוטרא מן הפירות, אבל הקושיא שהקשינו על עצם אמירתו מי הכריו לומר דווקא כן, וממילא למה נחשוש לכסיפותא קשה, וצ"ע.

דף כב ע"ב

פא. בגמ' ואיסורא דומיא דהתירא
 מה התירא בין דאית בה סימן
 ובין דלית בה סימן שרא אף
 איסורא בין דאית בה סימן
 ובין דלית בה סימן אסורא
 תיובתא דרבא תיובתא. היינו
 דהיות וההתירא עצמה למידים
 מאותו פסוק שלמידים בה
 איסורא, דאמרו יצאתה זו
 שאבודה הימנו ואינה מצויה
 אצל כל אדם, ממילא יש ללמוד
 זו מזו דינים, ואם בהתירא אית
 בה סימן ולית בה סימן שוין
 אצלה, כך גבי איסורא שוין
 נינהו, ולכך ראייה הוא לאבוי
 דגם בדלית בה סימן כל זמן
 שאסורה היא והיינו בשעדיין
 אינה אבודה הימנו ולא
 התייאש, לא הוי יאוש והיא
 אסורה למוצא, ותיובתא לרבא
 דאמר דיאוש שלא מדעת הוי
 יאוש. אבל קשה דמה ההכרח
 לומר דיאוש שלא מדעת הוא
 בגדר איסורא כיון שעדיין לא
 נתיאשו הבעלים ומשום דלא
 נודע להם, רבא יאמר לך דיאוש

שלא מדעת היינו אבודה הימנו,
 רק שהוא עדיין לא יודע מכך,
 וממילא מכלל התירא הוא ולכך
 שפיר יכול לקחתה אם אין בה
 סימן, דהמציאות היא דאבודה
 הימנו ואין צריך דווקא שידע
 מכך קודם, וממילא גם אם נלמד
 איסורא מהתירא לא יקשה על
 רבא מידי, ומה התיובתא
 שהביאו ממנה לרבא. ואולי יש
 לומר דאם נפרש לרבא דיאוש
 שלא מדעת בגדר אבודה היא,
 והיינו התירא, א"כ לרבא היה
 צריך יאוש שלא מדעת להיות
 מותר אפי' בלא נתיאשו
 הבעלים אח"כ, וכגון שלא נודע
 להם כלל, או שמתו קודם שנודע
 הדבר, ובזה לא מצינו שסובר
 רבא דהוי יאוש, ודווקא ביאוש
 שמתיאש אח"כ סובר רבא
 שמהני יאוש זה למעיקרא שיהא
 יאוש גם למפרע, וממילא א"א
 לפרש לרבא דבגדר התירא הוא
 דלמעשה בלא יאוש אח"כ סובר
 רבא דאיסורא היא, ואם באמת
 לרבא איסורא היא, מוכרח הוא
 ללמוד מן התירא דגם בלית בה
 סימן אסורא עד שיתיאש, ולכך

ביאורים

מסכת בבא מציעא

והערות יט

הקשו תיובתא לרבא. רק
דבאמת קשה למה לא למד רבא
כמו דביארנו בתחילה דממש
מכלל התירא נינהו ואין יאוש
שלא מדעת בגדר איסרא כלל,
וצ"ע.