



תוספתו מרובה על העיקר

**מסכת בבא קמא - פרק שלישי
פרק המניח**

דף כז עמוד א - דף לו עמוד א

**הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"א"ך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").**



**הרב שגיב הלוי עמית
אלול תשפ"ה פתח תקוה**



לזכות אשתי הודיה מנחם עמית

לע"נ הורי אשתי



שאול בן יחיא
מו טבת

ציונה בת שמעון
ל מנחם אב



מנחם

לע"נ



עודי סעיד בן חסן
נבטר במרחשוון



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 אמ<ספריה>ספרים להורדה>ספרי הרב שגיב הלוי עמית<תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא מציעא: אלו מציאות; המפקיד

מסכת ברכות: פרק א-ב; ג-ד-ה

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות, פרק ב-כיצד הרגל,
פרק שלישי-המניח, פרק ו-הכונס, פרק ט-הגוזל עצים 2,1,
פרק י-הגוזל ומאכיל;

מסכת פסחים: פרק א1; פרק ד-מקום שנהגו;

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג1 2; פרק ה;

מסכת תענית:

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים א, ב, ג;
פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין;

מסכת מגילה:

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת גיטין: פרק א1, 2; פרק השולח 1;

מסכת קידושין: פרק ב-האיש מקדש;
פרק א3-האשה נקנית

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא קמא - פרק המניח

הקדמות

שיעורי הרב אליהו ברוך פינקל - אריכות מול בהירות, ובהקדמת החילוק בין תורת הראשונים והאחרונים

באיזה שלב ובאיזה אופן ראוי לפתוח בלימוד התוס' לתלמידים

עיקר המטרה - היא המשך והפצת לימוד התוס'

דברי אחד ממנהלי תלמוד תורה, על מנת לחזק את המורים בלימוד עם ספר זה

כנגד ארבעה בנים דיברה תורה - המשמעות על דרך הלימוד הרצויה

הרב אליהו ברוך פינקל - אריכות עם בהירות



מאירים דרך בים התלמוד, ובאופן אשר מלכתחילה אין מקום לקושיות פירכות וכו'.

וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה, בשם אבותיו רבותינו נשיאינו, בחילוק סגנונם של ראשונים, אשר בשורות ספורות מבארים דבר הקשה, פוסקין דין להלכה למעשה וכו', והדברים מאירים. מה שאין כן סגנונם של אחרונים, המאריכים בפלפולא דאורייתא שקלא וטריא ומשא ומתן במלחמתה של תורה עד שבאים לידי מסקנא ופסק דין, ונם אז - אינה באותה הפשיטות והאור כמו בספרי הראשונים.

ואמרו דוגמא לזה - איש הנמצא בהיכל גדול ומלא ההיכל כולו אורה, הנה תיכף ומיד מוצא את הדרוש לו, באם זהו דלת חלון וכיו"ב; מה שאין כן בדורות האחרונים, אשר נתגבר החשך עד אשר ימש חשך ונתמעטו הלבבות וכו' - הרי האיש הנמצא בהיכל ורוצה למצוא הפתח, מגשש עד שמוצא חלל, מתחיל לחפש ראיות האם זהו הפתח המוליך חוצה או אינו אלא חלון פתוח ואולי גם חלון אטום, ראיות מן הצד ומסביב. ואינה דומה שמיעה הבנה והשגה, לראיה; אשר גם בהשכלה נמצאות דרגות אלו, מסקנא ע"י שקלא וטריא ושלילת ענינים סותרים וכו', או ראיה בעין השכל, שרואה את הענין ברור, עד שכל קושיות ופירכות לא יוכלו לסתור המסקנא ואפילו לא להחלישה.

וכידוע הדוגמא בזה, מהענין דשתק רב, ואף שהקשו לו קושיות על פסק הדין, בכל זה לא הדר בו בידעו ברור בשכלו, אשר כן הוא הפסק למרות הקושיא והפירכא.

באריכות יש מטרה חשובה, להוריד עניינים נעלים, באופן שהמקבל יוכל להבין

כפי שראינו הרי ניתן לדמות את הסברא השכלית כפי שהיא במקורה כברק המבריק. נקודת אור, שעימה הכל מסתדר בבת אחת, ולכן ריבוי האור יוצר את ההבנה המיידית בקיצור. אולם האריכות באה ומסייעת בשעה שיש להוריד ולהמשיכה במקורה למדרגת המקבל, הן מהמשנה לגמרא, והן מן הגמרא ללומדים ולמחברים שלאחרי זה.

אופן הלימוד הראוי - אריכות מול הקיצור

לפני שנכתוב על חיבורו של הרב אליהו ברוך פינקל, נראה שיש להקדים הקדמה חשובה זו. וממילא תובן מעלת חיבורו של שיעורי רבי אליהו ברוך, בצורה ראויה. באשר דרכנו היא לצייר בצורה חיה את האדם, ולא רק להביא פרטים חיצוניים, אשר אינם נכנסים לעומק הדברים, ולעתים הרי הם כרשימת מכולת, ולא ניתוח הבא לחשוף בפני הקורא לא רק את מעלת האיש וחיבורו, אלא להכניס רצון לעיין בדבריו.

כל פירוש המשניות של הרמב"ם נולד מאהבת הקיצור, והקושי באריכות היתר של הגמרא

ניתן לחלק את החיבורים לפי מעלת הקיצור מול האריכות. אלא שיש ברכה בכל צד שהוא, ויש להבין תחילה את עומק הדברים. כי כל סדר הלימוד החל מהדברים הקצרים. וכפי שהרמב"ם מתייחס בהקדמתו לפירוש המשניות. שיש מעלה בקיצור. וכך הוא משווה את אריכות הגמרא לעומת המשנה, וזה עצמו סלל לו את הדרך לכתוב את פירוש המשניות, בדיוק בגלל הקושי של אריכות הגמרא. "והיו דבריו במשנה דבר קצר, וכולל עניינים רבים, והיה הכל מבואר לו, לחדוד שכלו, אבל למי שהוא פחות ממנו, הענין ההוא עמוק בעיניו, שהחכמים הקדומים לא היו מחברים אלא לנפשותם." וכן מצינו גם באחרונים (בנוגע לראשונים) - שהאחרונים מרחיבים את הדברים. ואכן בדרך כלל, המאוחר יותר לא רק אומר את דבריו בצורה סתומה, אלא הוא גם נדרש להיות מפרש.

ידוע החילוק בין לימוד הראשונים לאחרונים

(דיון על ההתעסקות בתורת הראשונים, אשר נכתב לרב אהרן חיתריק מהרבי על התעסקותו בתוספות רי"ד, ויש בהם ניתוח מרתק על מעלת לימוד התוספות והתעסקות בתורתם.) נעם לי לקבל מכתבו בצירוף גליוני ההגהה של הספר פירוש ופסקי רי"ד על מסכת שבת, אשר זכה להתעסק בעבוד הכתבי יד ובעריכתם להוצאה לאור, ואשרי חלקו להיות עוסק בתורתן של ראשונים, ראשונים כמלאכים, בעלי התוספת אשר מפיהם אנו חיים. ואשר לפעמים רבות בסגנונם הזך והקצר

ברורה ומובנת. כך שעם היות ויש ריבוי סברות, מאחר וידע לחלק ולהבהיר כל דבר בפני עצמו בצורה סדורה וברורה - הרי בקלות הוא ניתן להבנה. ונמצא כי עם היות ומדובר בתורה האחרונים, אשר היא ארוכה, ללא יכולת ההבהרה, עלולים לא להצליח לקבל את עומק הדברים.

מאחר וזכיתי למתנת שמים בכתיבה. פגשתי עורך תורני, אשר אמר כי כלל לא נדרשות הערות. הנני מקדים זאת, מאחר ושמעתי סברא שאינה נכונה, כאילו העורכים של ספריו (של רבי אליהו ברוך פינקל) הם שעשו את עיקר העבודה. נהפוך הוא, מלכתחילה הדברים נכתבו בבהירות יתירה, הסברות העמוקות של הלימוד הליטאי הובאו בניסוח ברור וקליל ומבלי לאבד את העומק והעוצמה. וכפי ששמעתי מבנו בכורו, כי אביו היה שם את כל כולו רק בעניין זה, וראה בכך שווה שליחות חייו, ומאחר והתמסר לעניין זה ביותר, זכה לאחר שכה השקיע בכל דבר ודבר.

כאשר נדרשתי לבאר את התוס', וכיום בקלות ניתן להגיע לספריו המצויים הן בפרויקט השו"ת של בר אילן והן באוצר החוכמה, הרי הינך רואה, ובהשוואה לספרים אחרים של בני דורו, ובשיטתו, שהוא קריא בצורה בהירה לאין ערוך, מחד, ומצד שני הוא מביא בזה אחר זה, שיטות שונות ומשלימות. דווקא האריכות, היא המסייעת לקלוט את דבריו. ולכן היה לי כה חשוב להקדים תחילה מתי הקיצור עדיף, ומתי האריכות. אין ספק שתלמידים רבים, בגלל האיכות והפשטות, שכתובה בצורה בהירה, יכולים ביתר קלות להבין את דבריו. באיזה שלב ובאיזה אופן ראוי לפתוח בלימוד התוס' לתלמידים

המעלה לא ללמד תוספות לתלמיד המתחיל, וכנגדה המעלה כן ללמד

אחרי ההקדמה על החילוק בין תורת הראשונים והאחרונים, ובהבאת התייחסות לשיעורי רבי אליהו ברוך פינקל ממיר, נעלה שאלה יסודית עוד יותר. ראינו, כי הכלל של לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, נובע מכך שהתלמיד עלול להיות מוצף מעבר ליכולתו. וכאן עולה תמיהתו של חוני המעגל מול הקב"ה, במסכת תענית. אשר מצד אחד מבקש הוא להוריד גשמים, ובשפע. ובאומרו איני זו מכאן עד שאין גשמים מתחילים לרדת, הרי כיוקדות רק טיפות, על מנת לא לפגוע בכבודו, הוא בא כתינוק המתחטא אצל אביו, ואומר, לא כך ביקשתי. אך מצד שני כאשר מגיע השפע העצום, הוא טוען טענה הפוכה, שאין הם מסוגלים לקבל את מלוא הטובה. ולכן כאן צריך לצמצם על מנת להעביר להם כמות אותה כן יהיו מסוגלים לקבל.

זאת בדיוק אותה הסתכלות בלימוד התוס'. התלמיד המתחיל, כאשר הוא רואה את ריבוי הגשמים, שהוא תורתם של בעלי התוספות ביחס לגמרא, כביכול עומד ואומר שאיני מסוגל לקבל כזאת עוצמה. זה מעבר ליכולותי, ריבוי שיטות ריבוי חילוקים וריבוי סברות הנאמרות בחריפות. ואכן מקובל בתחילה ללמד את התלמיד את הפרקים הראשונים הנלמדים ללא התוספות.

ריבוי גשמים, הוא איכות אחת, וללא לימוד התוס' - יש כאן החמצה אדירה

מצד שני, בהסתכלות של גבורות גשמים, שיש בו ריבוי עצום לא רק בכמות אלא גם באיכות - קיימת מעלה. ואם

לאיך גיסא, כיצד ניתן להעביר לתלמיד את מלוא האריכות, ואדרבא בהיותו בכוחות המוגבלים של התלמיד, יתקשה לקבל את אריכות ומרחב השכל והענין. ולכן יש למסור לו רק את ציור הדברים, וזה מה שאמרו לנו רבותינו, כי לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

ולכן יש למסור לו רק את קיצור הדברים, בהתאם לכלי ההשגה שלו, ונמצא כי הקיצור מורה כי התלמיד הוא נמצא למטה מהרב. אלא שהכוונה לא להסתיר ממנו ולהעלים ממנו דברים, אלא שאין זה סתירה לפירוש הפשוט על מעלת הקיצור, אלא הוספה, שביחד עם נדרש שיהיה קיצור הכולל את כל האריכות. ודומה הדבר ללשון המשנה, שעם שהיא קצרה, הרי היא כוללת בתורה מלכתחילה את כל האריכות, ואלמלא כן - לא היתה הגמרא יכולה לפתוח ולהרחיב את מה שמצוי בה בהעלם.

הקפיצה שקיימת בשעה שיש שתי דרגות שונות בבחינת שני עולמות

בשעה שאנו מפגישים שתי דרגות בהבנת השכל שהאחת נעלית ביותר מזולתה - בדוגמת החילוק שבין המשנה לגמרא, הגמרא והראשונים, הראשונים והאחרונים, שהוא יחס בבחינת שני "עולמות" - אזי ככל שנמצא השכל במדרגה העליונה יותר, יבואו הדברים בקיצור יותר, על דרך גדולי ישראל שהיו בדרגה כה גבוהה, שביארו כי עשרות שנים לא יספיקו לבאר את מעלת הדברים, וזאת מאחר ועצם הסברא היא בגלוי, והאמת - נראית מיד, וכמו שהמשיח ילמד את העם, באופן של ראייה, כהרף עין. וכך תזדקק אותה סברא עצמה ליתר אריכות וביאור כדי שניתן יהיה להבינה, בבחינת תכונת השמיעה.

באותו עולם עצמו - נדרש לבאר את הסברא העמוקה באריכות

כאן המציאות הינה הפוכה, את הסברא הפשוטה ניתן לבאר ולהסביר בקיצור. ויידרשו אותיות מועטות יותר של הסברה. וכאשר הסברא הינה נעלית ועמוקה יותר, נדרשים לתוספת אריכות על מנת שיהיה ניתן להבינה. וניתן לבאר זאת שלרב עצמו יש שני תלמידים חכם ותם. כשהוא מבאר את פשטות השכל, הרי זה בלשון קצרה. אבל כאשר הרב משפיע השכלה לתלמיד החכם, הרי הוא קולט זאת בדיבור אחד, וכשיבוא לבאר לתלמיד התם, הרי עבורו הדבר הינו שכל עמוק, ולכן הוא נדרש לריבוי דברים.

רבי אליהו ברוך זכה להיות בבחינת מקבל ממעתיקי השמועה

הלימוד הישיבתי הליטאי, הרי הוא כדוגמת הלימוד באריכות של האחרונים. אלא שמרוב עמקותו וריבוי הסברות, עלול להיות בלבול לריבוי התלמידים ובפרט בדורנו. הרב פינקל (1947-2008) זכה לאחד בדרכו שני הפכים. מצד אחד הוא קיבל מהרב שמואל רוזנברג בפונדויות, וכן היה בידידות עמוקה עם הרב בערל פוברסקי. שהם למעשה סמל הלמדנות של הישיבה. ובמיר היה מקושר לרב נחום פרצוביץ', וכן לדודו הרב חיים שמואלביץ', וראש הישיבה שידך לו את הרב חיים קמיל. וזה היה הצד החריף.

אולם כאן מצד שני, התגלה חיבור עם בהירות. הוא ידע לקחת את תורתו של רבותיו ולפרוט אותם לפרוסות בשפה

זוכה לקבל מאורם כבר בשלב מוקדם יותר.

בנימה אישית, אני מתמודד עם התוספות מחדש בכל פעם כתלמיד הצעיר

גם שאני מסתכל על עצמי, ואני רואה את עצמי כתלמיד הנצחי הצעיר. כי אפילו בהיותי למעלה מגיל עשרים לא זכיתי ללמוד אפילו כיצד נראית אות רש"י. ובטח שעד היום עלי להתמודד עם כל תוספות. אולם הרצון כן לדעת, הופך את הקערה. וכמו שאני מתייחס אל עצמי, שעלי להאריך ולהבין מה שלמדן בגיל מבוגר מבין מיד, על מנת שאצליח להבין, אינו בא כנגד הרצון לבטל ולא ללמוד את השלימות. וכפי שבעל התניא ושו"ע אדמו"ר הזקן כתב בהלכות תלמוד תורה, שנדרש ללמוד את התורה כולה. כך שבוודאי שאין לוותר על לימוד התוס'.

אלא רק צריך להאריך להיעזר, לפתוח, להבין הן את הגמרות מהם מביאים ראיה, וכן את הסברות. אבל החובה לדעת מנצחת. ובטוחני כי כל מורה, שאפילו אינו מלמד את כל התוס', חלק מהם כן ינסה להעביר את המתיקות לתלמידים. ומאחר ואני הוא התלמיד הנצחי, המצליח להתמודד עם כל תוספות מחדש, הרי גם אני לעצמי עובר את התהליכים המסייעים להבין. לימוד הגמרות שעליהם דנים התוס', שתמיד מוצאים בהם סיוע טוב יותר להבנת הדברים. מציאת פרשנים וסברות, המסייעות להבין את הנקודה טוב יותר. חלוקה לפרוסות וכותרות. דגשים במילות המפתח, המסייעות לתלמיד לגבש דרך למידה ראויה.



עיקר המטרה - היא המשך והפצת לימוד התוס'

הצינור יתגאה?

המטרה היא להתעלם משיבת, אשר לא מוסיף בהפצת הדברים

לעומת זאת, אם הוא לוקח את הידיעה שהוא מצליח בעבודתו, על מנת להתמסר עוד יותר, ולנצל את הברכה שזכה לה. הרי ההתייחסות על כך הינה משמעותית ביותר עבורו. ואז הוא לוקח את הדברים בתור מנוף, שרק מגביר את התוצאה. וזו צורת ההסתכלות הנכונה. לא אתה עומד במבחן, ולא הלומד. אלא עצם זה שיש יותר לימוד - הרי זה עצמו מבטל את הגאווה האישית. ועובר לפסים בהם הידיעה על הכשרון, רק צריכה לדרוש ממך יותר, הן בזמן בו הינך מקדיש, והן בהתמסרות לכתוב באופן ברור יותר.

אחד ממנהלי תלמוד תורה התייחס, שחובה ללמוד זאת, והפנה מכתב הערכה למוריו ולעמיתיו המנהלים

בנימה אישית

זכיתי לעבוד עם מנהל זה, הרב שלמה חנניה ממן, בשעה שלימדתי בתלמוד תורה בביתר עילית, ושהוא היה אחד מהמורים המשקיעים. שבעצמו בהיותו בעל כושר דידקטי, אף הוציא ספר אוצרות ההגדה לתלמיד. בזמנו לימדתי הן את המורים והן את התלמידים להקנות את דרך הלמידה הראויה

ענייננו הוא להשפיע ולהעניק ולבנות את התלמיד, כיצד נחסיר זאת מהתלמיד? וכאן יש כמה דרכים כן לתת לתלמיד זאת בכפית. ללמד אותו לא את כל התוס', אלא חלקים ממנו, או את הסברות העיקריות שבגוף הסוגיה אותן הוא יכול לקבל, או שנסייע לו בהטרמה. שהיא הקניית הסוגיה אותה הוא משווה במקום אחר, ונבהיר לו מה מדובר כאן.

חלק נוסף שניתן לסייע הוא דווקא האריכות והפירוק. כי כאשר מאריכים על מנת להבהיר, התלמיד כן מצליח לקבל. וכאן המטרה הינה כן להעניק לו את גבורות הגשמים, לא להתפשר שיקבל את מלוא העוצמה, אלא רק להעביר באופן שיוכל התלמיד כן לקבל. כלומר, המטרה היא שאין אנו מוכנים להתפשר מגוף ההענקה החיובית, אלא הדרך הוא רק שינוי באופן ההעברה, על מנת לזכותו באור המיוחד של התוספות, ובאופן שגם הוא יהיה מסוגל לקבל, ליהנות, ולצמוח מכך.

כך נהגתי בלימוד עם בני הצעיר, להתעקש ללמד אותו עם התוספות, פרק שבמיתה נלמד ללא התוספות

פרק זה הינו מהפרקים הראשונים הנלמדים בתלמודי התורה, ופעמים רבות ללא התוספות. אלא שאם נבוא בגישה שחייבים להעביר לו, הרי לא נמנע את הטובה מהתלמיד. וכך אכן נהגתי עם בני הצעיר מנחם מענדל, בשעה שלמדנו את פרק המפקיד, שבכיתה לא למדו עם התוס', הרגשתי כי אני כן חייב להעביר לו. אמנם הלימוד היה באריכות יותר, על מנת להקל, ונדרשו להכניס לו מושגים, אבל הוא נהנה מכך,

אחד מעצות הייצר היא לתת לך בעיטה כלפי מעלה, ובכך למנוע את הפעולה

ייצר הוא לשון ציור. וכל פעם הוא מגיע אליך מכיוון אחר. פעם שהוא מוריד אותך ואת רמת החיבור, והעימוד. ומוצא ראייה על כך שאינך מצליח להפיץ בכמויות. לעומת זאת הייצר הינו מתוחכם, ואז הוא גם שולח לך אנשים המפליאים את עבודתך, מעל ומעבר. נו .. מה כבר יכולה להיות בעיה מכך. אלא שהרעיון, שאתה עלול לומר, בשביל מה לכתוב ולקבל גאווה. אבל זה בדיוק רצונו של הייצר, למנוע את הפעולה המוצלחת, באשר יש רבים שאכן נהנים ומשתמשים בחיבור.

אכן ידוע הסיפור שאחד הגיע לרבו, ואמר לו שמאחר והוא מצליח לבצע הפצה של הדברי תורה בצורה כה מוצלחת, הרי הוא עצמו נהפך לבצל, המלא קליפות, ומה לו לצרה זו. ואמר לו רבו, בצל תהיה, ותמשיך להפיץ. והרעיון הוא שאמנם שחותכים את הבצל בוכים, ואכן לא ניתן לאכול רק בצל. אבל אם הדבר מתבצע בכמות קטנה יותר בכמות, הרי התבשיל יוצא מוצלח ביותר, וגם בכוחו למתק חריפות, ולהגיע לתבשיל טעים באיכות, בפרט שכאשר מחממים את הבצל יש בו מתיקות. ואז המסקנה הינה, ראוי לא להסתכל על הבעיות שלך, אלא כיצד אני מרים את הזולת. וברגע שהינך מתמקד בסיוע לאחר, הרי ממילא אינך מרגיש גאווה, אלא זכות על השליחות. והרי צינור מעביר מים, וכי בשל כך

הוא מתקן את כולם, כולל את עצמו.

מי שאינו יודע לשאול הוא חסום לחלוטין - גטו מחשבותי לריצוי האחרים

הבעיה בבן האחרון הוא שאינו יודע לשאול. איך מגיעים לזה? על דרך הבדיחות, נאמר כי מי שמגיע לצבא, ואומרים לו לרוץ, ואז הוא שואל את השאלה הידועה, עם הקיטבג, שק החפצים, וכשאומרים לו וודאי, כאן מחנכים אותו, תסתום, תפסיק לשאול ולחשוב, תציית. ואחר כך מתפללים מחשיבה עם קונספט. שהרי מי הוא המוכן להידחק חברתית על היותו לא בזרם.

להעיר, שבחינה זו גם קיימת אצלנו בחברה החרדית, שבשם "יישור הקו", מונעים את יכולת החשיבה. ולא נדבר על כל תחילת המאבק בין החסידים והמתנגדים. כי היותך שייך למחנה מסוים, מונעת ממך את החשיבה השונה, ואת הזכות לשאול, האם באמת חקרת? ומכאן נבין, כי אי היכולת לשאול היא המכשול הגדול ביותר, ומאחר ודנים אנו על התוס', הרי הם מדגימים בדיוק את הצד ההפוך, שיש כאן ריבוי קושיות, ומכך אכן מגיעה הפריחה.

התם, מתפעל רק ממה זאת, ראיית התחפרות בפרטים הלא חשובים

הבן השני מהסוף הוא התם. התם נקרא בירושלמי הטיפש. כי כל שאלתו המהממת הינה "מה זאת? זה כל העומק שלך? אלא כאן הבעיה היא ההתחפרות בפרטים, מבלי לראות את מהלך הסוגיה. וכפי שהחזר של הרבי הגיע אליו וקיבל הוראה שלימוד ללא תוספות אינו נקרא לימוד. אולם מצד שני אמר לו לא להתחפר בתוספות. וזה בדיוק הרעיון בעומק הבעיה של התם. הוא נכנס לפרטים, ואינו רואה את מלוא הסוגיה. הוא נעצר בפרט ועליו הוא מתמקד, יתר על המידה.

הרשע מחפש לימוד עם הנאה אישית, ולא את הלימוד הנכון

הבן השלישי מהסוף עם היותו רשע, הרי זה קפיצת מדרגה. ואכן אומרים כי הוא שווה בחוכמתו לחכם. ואם כן מה הבעיה שלו בלמדנות? אלא שכאן הבעיה היא שמה שמעניין אותו זה הוא עצמו, הוא רוצה ליהנות. מעניינת אותו חקירה ארוכה, ואף שבכך לא יקיף את החומר, ולא ידע את פרטי ההלכה בטעמיה. הוא יכול להיות בישיבת בג בג, בה מספיק ללמוד דף ב או ג, ומבלי להקיף את התורה כולה לעומק. הוא מחפש רק את ההנאה, ולפיכך עוד חקירה ועוד לומדות הינה בעבורו משאלת חייו. רק הוא קיים, ובכך הוא מוציא את עצמו מהכלל, מהלימוד של כלל התורה.

הרשע אינו סתם מוקצה מחמת מיאוס, וכי אצלינו אין לשפר את הלימוד הישיבתי בו העיקר שהתלמידים יהנו, ולא הבנת מלוא התורה בהיקף עם טעמיה?

ומאחר והגזמתי בדברי, הרי עם היות, ויש כאן נקודת אמת, אבל מאחר והלימוד הליטאי בנוי על סברות מוצקות, בהחלט גם הסברה יש בה בהחלט צד של טעם. אלא שההגזמה נועדה להרחיק את אותם אלו, שעלולים לטעות ולא לקחת את המעלה שבלמוד הליטאי, שגם הוא בנוי על יסוד המתרחץ קושיות ויסודות מרובים, בדיוק כפי שנראה במעלת החכם. ובדקות נופלים אל הבעיה, כי אני מנתח בעיות, ולא מיגור, אלא שבסגנון מסויים יש לחשוש ולהיזהר, על מנת לא להיכנס לבעיה זו, ואפילו לא במקצת.

בגמרא. יתירה מזו, אף הוא זימן אותי יום שלם להעביר לתלמידי מתיבתא בקרית גת שזכה ללמדם, על מנת שאעניק להם טעימה מיסודות חשובים אלו.

אלא בהיותו חרוץ, ועם כושר ניהולי, הרי הוא לוקח כעת את הדברים של התוס', והעביר להם את הקבצים, תוך קריאה לפעולה, להשתמש בכך. ולא הסתפק רק בנחלתו הקטנה כמנהל התלמוד תורה, אלא העביר זאת לשאר המנהלים המקבילים.

בכך זה הרחיב את הרצון שלי שיהיה לכל הכיתות הלומדות גם בתלמודי תורה, ונכללים בכך הן מפרקי היסוד, אלו מציאות והמפקיד, המשיך בשאר פרקים, בהם לכתחילה כבר לומדים עם תוספות, הכונס, המניח, ארבע אבות והאיש מקדש. מאחר והרגשתי כי לא כפי שחשבתי בתחילה להיצמד רק למה שנלמד בישיבות, אלא לתת את הכלים כבר מההתחלה, כולל הרחבה של הקדמות הקשורות בכך.

המכתב שנשלח למורים ולמנהלים על החיבור והמדאיות בשימוש בו

ב"ה,

ברצוני להביע הערכה עמוקה ולפרגן מכל הלב לאדם יקר, תלמיד חכם ולמדן מופלג, הגה"ח הרב שגיב עמית שליט"א, שמקדיש את כוחו, זמנו ונפשו להפצת אור התורה בעיון ובהבנה מעמיקה.

הביאורים המיוחדים שהוא מפרסם שוב ושוב על תוספות וסוגיות הש"ס אינם רק חידודים למדניים - הם כלים נפלאים ועזר רב למלמדים, ללומדי הדף, ולכל מי שחפץ להבין את עומק הסוגיה באור בהיר ושורשי.

אין ספק שזוהי שליחות קדושה - לחבר לבבות לתורה מתוך עיון, בהירות ומתיקות.

יהי רצון שתזכה להמשיך בפועלך הברוך ביתר שאת ובבריאות, מתוך הרחבת הדעת והוספה בתורה, לזכות הרבים ולנחת רוח ליוצרך ולרבותינו נשיאינו.

יישר כח עצום!

השם יצליח דרכך ויעמיד לך סייעתא דשמיא בכל מעשה ידיך.

כנגד ארבעה בנים דיברה תורה - המשמעות על דרך הלימוד הרצויה

מצוות לימוד תורה הינה ושיננתם לבניך - וממילא בהגדה מתקיים והגדה לבנך הראוי

אם יש מקום ראוי לחפש מהי הדרך הלימוד הנכונה, הרי כל ליל הסדר, הוא הדוגמא שבו מעניק האב את ההמשכיות, כולל אופן לימוד התורה. ומכאן בוודאי שיש רמזים משמעותיים על אופן הלימוד הנכון מתחילת ההגדה בה מונים את ארבעת הבנים השונים. ונראה, שיש כאן רמז ומשל לאופן הלימוד הנכון.

הסדר שיש ללמוד זאת הוא דווקא מהסוף להתחלה

עם היות וההגדה מונה את הבנים מהחכם אל הרשע ובהמשך לתם ומסיימת בשאינו יודע לשאול. הרי על מנת להגיע ללימודו של החכם, יש לטעמי, להתחיל דווקא בסדר ההפוך, ולאחר מכן כשנגיע ללימוד הנכון, נחזור ונראה כיצד

גם הבן החכם חייב לעבור תפנית, וזה מה שמלמדים אותו בתשובה עבדו

ואז אנו מגיעים לבן החכם. ולכאורה לא מובנת שאלתו ועוד יותר לא מובנת התשובה אליו. גם הוא שואל על הפרטים, עדות חוקים ומשפטים. ומה יעזור שיתנו לו עוד פרט שולי כביכול שאין מפטירים אחר הפסח אפיקומן. אלא הכוונה היא שהוא לומד בקרירות. ריבוי הפרטים עלול לגרום לחוסר הבנה, כי הציור אמנם נבנה מפרטים, אך יש לו נשמה. וכאן עונים לו, כל מהות הסדר הוא אכילת קרבן פסח. אלא שאם אתה פונה לעוד דברים, הרי הינך מאבד את הטעם. אכלת פסח היא העיקר. וכאן הלימוד הנכון הוא שלא תהיה בבחינת רשימת מכולת של פרטים, אלא יוכנס בהם הנשמה והעומק. ואכן בעלי התוס' בלימודם ידעו לשלם הן את הפרטים והן את הפרטים, אשר יעניקו לך את הטעם כראוי, שזה מה שיישאר לך.

התיקון של הבן החכם הוא לא רק לעצמו, אלא לוקח אחריות על כולם

בכך הוא גם מתקן את כולם. הבן הרשע שחיפש רק את הנאת עצמו מוכיחים לו כי עם לימוד ראוי, גם הוא יהנה. אין לו מה לדאוג, הפרט אינו נמחק בהנאתו בלימוד, גם כאשר הוא לומד כראוי. ואדרבא. ומכאן מגיעים לתקן את התם, שנתפס רק לפרט הבודד. אלא שכאשר הסוגיה יש לה נשמה, בהכרח כל הפרטים אינם עומדים בפני עצמם, אלא כל אחד יש לו מציאות המקושרת לעיקר. וגם הבן האחרון שאינו יודע לשאול, כי הוא פשוט מעולם לא נחשף אל הלימוד הראוי והנכון. וכאשר פותחים לו כשולחן ערוך ומגלים לו, למה הוא יכול להגיע, הרי וודאי שיחפוץ בכך, ויהיו לו הכלים להתקדם, ליהנות ולקבל יכולות ללמוד להעמיק וממילא גם אין בית המדרש ללא חידוש. לא הוא חיפש את החידוש, אלא זה מעצמו יגיע.



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא קמא - פרק המניח

ואיכא נמי דקרו לחביתא כדא ולכדא חביתא -

דלית להו הדמים מודיעים פריך.

[דף כז עמוד א]

תרוייהו צריכי,

שאם התנה לתת לו כד,

והקנה לו בסודר, ונתחייב הלוקח לתת דמים,

יכול הלוקח לומר,

לא אתן לך דמים,

אם לא תתן לי חבית,

דקרי ליה לחביתא כדא,

לפי שהוא מוחזק ולא אזלינן בתר רובא,

ואם התנה לתת לו חבית, ונתן הלוקח דמים,

יכול לומר לו המוכר לא אתן לך אלא כד,

דקרי לכדא חביתא,

ולא אזלינן בתר רובא.

ואומר ר"ת,

דאפילו רב,

דאמר בפרק המוכר פירות,

(ב"ב דף צב. ושם ד"ה וליחזי),

ולקמן בהפרה (דף מו.),

הולכין בממון אחר הרוב,

גבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן,

הכא - מודה שיכול המוחזק לומר למוציא,

אף על פי שהרוב מסייעך,

לא תוציא ממני ממון,

דקים לי בנפשאי שאני מן המיעוט,

אבל בנמצא נגחן,

לא מצי אמר מוכר,

קים לי בנפשך,

שאתה מן המיעוט דזבני לנכסתא,

דאדרבה יאמר הלוקח למוכר,

אתה הסעתני,

דקים לי בנפשאי, שאני מן הרוב דזבני לרדיא.

וא"ת,

ונחזי אי דמי כדא אי דמי חביתא,

כדפריך לקמן בריש הפרה (שם),

ובהמוכר פירות (ב"ב דף צב.),

וניחזי אי דמי רדיא לרדיא,

ושם אפרש בע"ה,

דאפילו לרבנן דפליגי ארבי יהודה,

בהמוכר את הספינה (שם דף עז:),

גבי מכר הצמד - לא מכר הבקר,

וי"ל,

דלא שייכא הכא הודעת דמים,

דקרובים דמי הכד לדמי החבית.

א"נ,

שמכר לו כדים או חביות שוה מאתים זוז,

ולא שייך לומר בזה הודעת דמים כלל,

ומיירי דאית ליה זוזי,

דלא שייך לומר שקול כדא בזוזך.

ולספרים דגרסי בהפרה ובהמוכר פירות,

אי דליתנהו להנך זוזי,

צריך לאוקמי, שיש ללוקח מעות המכר,

והקנה לו אגב קרקע,

או אחר כך הוזלו הכדים והחביות.

אי נמי הכי פירוש,

מהו דתימא זיל בתר רובא,

אף על פי שהדמים מסייעים למוחזק?

קמ"ל,

וה"ה דהוי מצי למימר איפכא,

מהו דתימא זיל בתר חזקה?

קמ"ל דאין הולכין בתר חזקה,

אלא אחר הרוב, אם הדמים מסייעין לרוב,

אלא משום דמתניתין מוכחא,

דבא להשמיענו דלא אזלינן בתר רובא,

דכד וחבית - חדא נינהו,

ולפי זה אתי שפיר טפי אליבא דרב,

מאליבא דשמואל,

מדאשמועינן **דלא אזלינן בתר רובא,**

אלא היכא שהדמים מסייעים למוחזק,

ולא אשמועינן זה, במקום דאין הדמים מסייעים.

האם קיים הבדל בין כד לחבית?

המשנה מביאה מעשה בו היא פותחת בכד ומסיימת בחבית, למרות שמדובר על אותו דבר. "המניח את הכד ברה"ר, ובא אחר ונתקל בה ושברה - פטור, ואם הוזק בה - בעל החבית חייב בנזקו." ממילא שואלת על כך הגמרא, עוד לפני שדנה על עצם הדין. ומביאה על כך עוד שלוש משניות, בהן הוא פותח בכד ומסיים בחבית. עונה על כך הגמרא משמו של רב פפא שזה אותו דבר, ויש לכך משמעות במקח וממכר. ומבארת הגמרא כי המציאות היא, שאכן הרוב - מבדילים בין החבית הגדולה יותר לעומת הכד הקטן יותר. אלא שקיים מיעוט, שקורא לחבית כד ולכד חבית. והמשמעות הינה ממונית. שאין אנו הולכים אחר הרוב, והמיעוט יכול להתגונן, והתוס' יבארו זאת.

המוחזקות של המוכר. וכאן בכלל מאחר והמחירים קרובים, הרי אין כאן דמים מודיעים.

[דף כז עמוד ב]

קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב -

תימה,

מה טעם אין הולכין?

ליתי בק"ו מדיני נפשות,

כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין (דף ג:),

ורבי יאשיה מיייתי ליה בק"ו מדיני נפשות,

ומה דיני נפשות דחמירי,

אמר רחמנא - זיל בתר רובא,

דיני ממונות - לא כל שכן?

ואפילו רובא דליתיה קמן,

אזלינן בדיני נפשות בתר רובא,

כדאמר בריש סורר ומורה (סנהדרין דף סט.).

וי"ל,

דהתם גבי דיינים - שאני,

דחשיב מיעוט דידהו - כמי שאינו,

דליכא למימר התם, אוקי ממוןא בחזקת מריה,

דהא ב"ד - מפקי מיניה;

אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה,

לא אזלינן בתר רובא.

הגמרא דייקה מכך שהמשנה פתחה בכד וסיימה

בחבית, כי אין הולכים אחר הרוב במקח וממכר

ברור לכולם, כי הכד קטן מהחבית. אלא שיש לדייק, מכך שהמשנה פתחה בציור על כד וסיימה בחבית, שדיניהם שווים. והכוונה אינה שהם אותו דבר ממש, שהרי ברור לנו שאין זאת המציאות. אלא שיכול המיעוט לנצל לטובתו טענה שאצלו כן מתייחסים מבחינת הכינוי הן לכד והן לחבית, ולכן מבחינה ממונית לא יכול מי שמגיע מרוב האנשים שכן יודעים להבדיל ביניהם, בענייני מקח וממכר, ולתבוע תשלום לפי הרוב.

התוס' מקשים שאם בדיני הנפשות החמורים אנו

הולכים אחר הרוב, כל שכן בדיני הממונות הקלים

הגמרא בתחילת מסכת סנהדרין ביררה מה טעם יש שלושה דיינים מומחים בדיני ממונות. רבי יאשיה הביא על כך שלושה פסוקים, בהם נאמר לשון אלוקים, שהוא שופט מומחה. ואילו רבי יונתן לומד כי הפסוק הראשון נאמר על עצם הדין, בעוד שכעת יש לו שניים, ועל הדיין השלישי הוא לומד מאחרי רבים להטות, שמלכתחילה נדרש בית דין נוטה. וכאן מחדש רבי יאשיה שזה נאמר לגבי דיני נפשות. ולומד שאם בדיני נפשות החמורים אמרה תורה לך אחר הרוב, הרי כל שכן בדיני ממונות הקלים. ומתוך כך מקשים התוס' על דין הגמרא כאן.

התוס' מחזקים את שאלתם, שלצורך הגדרת הרוב, אפילו אנו מתחשבים כשהרוב אינו לפנינו. וכמו שאחד מהעדים,

התוס' מדייקים, כי קיים צורך לדייק שיש הקוראים לחבית כד, וגם יש הקוראים לכד חבית

יש משמעות לכך שאין הולכים אחר הרוב, שבכך הוא מוחזק בכסף, והוא רשאי להחליף כד או חבית לטובתו. ומביאים התוס' דוגמאות לכך. קיים מצב בו היתה התחייבות ליתן לו כד. התחייבות זאת קיימת מאחר ונעשה על כך קניין סודר. מצד שני הלוקח התחייב ליתן לו דמים. הרי כאן הלוקח יכול לומר לו כי לא ייתן לו דמים, עד שייתן לו את החבית הגדולה יותר.

כנגד זה מביאים התוס' את המקרה ההפוך, שכבר הועבר הכסף, והכסף היה עבור חבית, כאן המוכר יכול ליתן לו רק את הכד הקטן, כי הוא המוחזק, ולטובתו הוא אומר שהרי גם לכד יש כאלה הקוראים לו חבית.

מחלוקת רב ושמואל במכירת שור שנמצא נגחן

במסכת בבא בתרא מובאת מחלוקת אמוראים "איתמר: המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן - רב אמר: הרי זה מקח טעות, ושמואל אמר: יכול לומר לו לשחיטה מכרתיו לך." שהרי השימוש בשור הוא ברובו לחרישה ומיעוטו לשחיטה. ורב סובר, כי הולכים אחר הרוב. ושמואל מסכים עימו באיסורים, אך לא בממונות, אלא המוציא מחבירו עליו הראיה. ומחלוקת זו הובאה גם לעניין שור שנגח את הפרה ונמצא עוברא בצדה, ואינו יודע אם עד שלא נגחה ילדה, אם משנגחה ילדה.

מדייקים התוס', כי קיים הבדל משמעותי בין שתי הסוגיות. כי טענה שאני שייך למיעוט, הקורא לכד חבית, עומדת גם כנגד הרוב, כי הוא יכול לטעון שהוא אכן מהמיעוט, ולכן היותו מוחזק בכסף גוברת על השני, שאינו יכול להוציא ממנו כסף ללא טענה ברורה. ונמצא שהיותו מן המיעוט הינה טענת התגוננות. אבל בשור שנגח, אינו יכול לומר לשני אתה הוא המיעוט הקונה לשחיטה. אלא כטענת התגוננות, קל לו לומר - אדרבא, אני שייך לרוב, ולכן אתה נדרש לבטל את המקח, בהיותו מקח טעות.

דיון נוסף האם נלך לפי ערך הדמים

החשיבה היא שלכל דבר יש מחיר אחר, וממילא לפי המחיר, ניתן להעריך מה קנה. למשל מחיר השור לחרישה או לבשר הוא שונה, ואפילו בצורה משמעותית. עד שהגמרא צריכה לתרץ שרק שם לא היה ניתן לפתור את הבעיה דרך ידיעת המחיר, כי מחיר הבשר התייקר. ועל כך אומרים התוס' כי המרחק בין הכד לחבית הוא קטן. ומאחר והמחירים קרובים, הרי כאשר מדובר על מחיר באמצע, ניתן לומר שאו של הכד והתייקר או של החבית והוזלה. ובלשון תוס' רבינו פרץ "אי נמי כגון דיהיב ליה טפי מדמי כד אך לא הגיע לדמי חבית." גם יכולה להיות צורת מכירה לפי מחיר קבוע, והמשתנה הוא כמה כדים או חביות נכנסות בעיסקה.

שינוי המחיר באמצע, אפילו אמר לו למכור במחיר

קבוע - יושב העיסקה

הדיון האם המעות מצויות או לא. ואפילו אינן מצויות, אולי הם נקנו לא על העיסקה אלא על ידי קרקע. או שמחיר הכדים השתנה באמצע, ואז זה מקח טעות. כל הכוח של רב החולק לגבי השור לחרישה, הוא שיש כאן שילוב הן שהרוב קונה לחרישה, והן שהדמים מודיעים. ואז הם גוברים על

הא בהמה - נמי איבעי לה לעיוני,
כדמוכח בהפרה (לקמן דף נב:),
דשור פקח ביום - פטור.
ולכא למימר בממלא רה"ר,
שאינה יכולה לעבור אלא דרך עליה,
דא"כ לבעושי - נמי אית לה רשותא.

התוס' מדייקים על מה שאלה הגמרא במשנה

הגמרא תמדה על המשנה, מדוע מי שנתקל בכר שהונח ברשות הרבים ושברו פטור, והרי כנגד זה עומדת השאלה, מדוע הוא בכלל פטור? שהיה לו לראות ולא להזיק לכד. ולאחר מכן המשנה אומרת כי אם הוזק בה, בעל החבית חייב בנזקו.

מדייקים התוס', על כך שהגמרא שאלה רק על הרישא ולא על הסיפא. שהרי גם כאן לכאורה היה מקום לשאול את אותה השאלה, שהיה לו לשמור על עצמו שלא יזוק. ועונים על כך, כי יש חובת זהירות יתר שלא יזיק, יותר מאשר יזוק. ולכן זו עולה כשאלה משמעותית יותר. וכפי שכתבו התוס' בפרק הקודם "ונראה מכאן לדקדק, דיותר יש לאדם לזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזוק. שמחויב לשמור גחלתו מן הכלב, אף על פי שאין לו רשות ליכנס לביתו, כדי שלא יזיק אחרים, ואפשר לשמור עצמו, כדי שלא יכנס כלב כדי ליטול חררתו".

ביאור מדוע כאן לא ניתן לומר כל המשנה, הרי אלו שאחריו משנים נפטרים

הפטור של כל המשנה, נתבאר לעיל בפרק כיצד הרגל, כי השינוי של הראשון הוא שגרם לשינוי של השני, וממילא אין על השני שם של מזיק כלל. ואז היינו אומרים, שזה שהניח את כדו ברשות הרבים הוא משנה, וזה שהלך ולא עיין בהילוכו, הוא זה שבא ושינה בא, ופטור. אבל אין אומרים זאת, כי כאן באדם המציאות הינה שונה. כי השינוי שלו הוא גדול יותר, ולא ניתן לזקוף זאת מחמת השינוי של הראשון. ויתירה מזו, כי באדם החיוב אינו מצד היותו עם שם מזיק, אלא כל שיצא היזק על ידו חייב ואפילו בשוגג. שהרי בן דעת הוא, ואפילו אם חבירו שינה, בשביל זה אין לו לשנות.

התוס' דנים באיזה אופן יש להגביל את הכלל של איבעי ליה לעיוני

לפי השיטה של המקשה האומר איבעיא ליה לעיוני, יש להבין מדוע בהניח חנווני נרו מבחוץ, בעל הגמל פטור, והרי לכאורה, גם שם עומדת השאלה וגם ניצבה שהיה לו לעיין, ומדוע הוא פטור? ולכאורה היה צריך להיות חייב. שהרי משמע שהניח בצדי הדרך שהולך בה. ועם היות ובגמרא השאלה היא רק על האדם, הרי הסברא הינה שדרך בני אדם להשיגח שלא יזיק הוא עצמו, הרי כמו כן דרכו של האדם הינה כשהוא הולך עם הגמל, להסתכל בכל מה שנעשה סביבו. והשאלה אינה על הבהמה, וכפי שהתוס' בהמשך ירחיבו כי גם על בהמה יש לעיין. והתירוץ שתירצו, שזה דווקא במקום ההליכה שלו ולא במקום הליכת הבהמה, כי לא היה שייך לשאול שהגמל יעיין שלא ידלק הפשתן, כי הבהמה מעיינת רק שלא דורכת על מי שרבוצה. ועוד יש לחלק בין מקום הילוכה למטה, לבין הנר שמונח מן הצד.

בעדות נפשות, אומר שראה זאת בשנים לחודש, והשני אומר שראה זאת בשלושה לחודש, שאנו מסתמכים על כך שרוב בני אדם טועים בעיבור הירח, הרי יש רגליים לדבר שמדברים באותה העדות, ויכולים אנו לומר שאחד מהם הוא מן הטועים, ולכן אינם מכחישים זה את זה ונפסלים. והרי הרוב הזה אינו עומד לפנינו, ועם כל זאת מתחשבים בו. והרי כאן גם ברוב של הקוראים לכד כד ולחבית חבית, גם אלו אינם מצויים לפנינו.

שונה הדבר כאשר הדיין הוא בדעת מיעוט

במיעוט של בני אדם, הוא יכול לשמור על הנהגתו, ואפילו שאינו כמו הרוב. אבל הדיין, אין לו מציאות עצמית, אלא מרגע שהדין הוכרע, כלל אין מתחשבים בדעתו, והרי הוא בטל. לא מצד שהרוב גבר וניצח אותו, אלא כל הבית דין פסק כך. עד שאסור לו לומר אף לאחר שנים, כן אני הייתי מהמיעוט שסבר אחרת. אלא כל הדיון הוא עד הפסק, וכעת הפסק הוא משמם של השלושה, והדיין היחיד איבד לחלוטין את מציאותו. והרי כל הבית דין בהכרעתם הוציאו ממון.

אבל כאשר באים לקנות שור או כלים, נכון שהרוב מיעד זאת למטרה מסוימת, אבל עדיין לא ניתן לומר שהמיעוט מתבטל. ובפרט שהוא מוחזק בדבר, הרי אין בכוח הרוב על מנת למחוק את מציאות המיעוט ולהוציא ממנו ממון.

ההבדל בין המציאות ולבין הדין

[התוס' עושים חילוק "שאני". כי בדיינים עם היות והמציאות היא שיש מיעוט. הרי מבחינה דינית, המיעוט - הוא כמי שאינו. מילות המפתח לכך הן "דחשיב", המצויה מאות פעמים בתוס', כלומר מבחינה דינית - אין לו כלל מציאות.]

ה"ג אמאי פטור איבעי ליה לעיוני -

אבל הך לא פריך,
אמאי חייב בנזקו כשהוזק,
איבעי ליה לעיוני,
 כדפירשתי לעיל (דף כג. ד"ה ולחייב),
דיותר יש לו לשמור שלא יזיק משלא יזוק.

ולא שייך כאן,

כל המשנה ובא אחר ושינה בו - פטור (לעיל כ. כד:),
דגבי אדם - לא אמר הכי.

והא דאמר (לעיל דף כב.),

הניח חנוני נרו מבחוץ, בעל הגמל - פטור,
ולא אמר - איבעי ליה לעיוני.

וי"ל,

דדוקא במקום הליכתו, אמרינן איבעי ליה לעיוני.

וקצת קשה,

הא דאמר רבא לעיל,

כי אית לך רשות לסגוי עילאי,

ואמאי אית ליה רשות לסגוי?

ציור אחר הוא הפטור שיש על הליכת בהמה על בהמה רבוצה

מצד אחד רואים אנו כי אף אם חפר בור, יכול הוא להיפטר בטענה, כי לא העלה בדעתו שהבהמה ההולכת ביום תיפול שם. כי היה לה לראות את הבור. אבל ברבוצה, מאחר ויש כן דרך של בהמות לדרוס עליהן בדרך הליכתן, הרי בעל הבהמה פשע שבעצמו שלא שמר על הבהמה שלא תרבוץ.

בממלא רשות הרבים - לא ניתן להשתמש בכלל שהיה לך לעיין בהליכתך

התוס' מדגישים, כי הפטור שיכל לעיין הוא כשבהליכתו יכל לבחור דרך עוקפת. וכאן כאשר דרכו נחסמת יש לו אפילו רשות לבעוט בהם, שהרי אין לו כיצד ללכת ברשות הרבים בו יש לו זכות הליכה. ורק כאשר עומד מכשול, וקיימת לו אפשרות לבחור ללכת מבלי להזיק עולה השאלה, והרי יכולת ללכת בלי לפגוע או להיפגע, ומדוע בחרת את הדרך הלא נכונה, והרי זה היה בכוחך לילך מבלי להזיק.

התוס' כאן הפעילו מספר כללים על מה שלא נאמר

[מילות המפתח "לא פריך" מדייקות לא על הקושיא שנשאלה, אלא מדוע לא נשאלה שאלה אחרת. וסגנון זה מצוי במאות בתוס'. מילות המפתח "לא שייך כאן" הוא לחלק בין סוגיות שנראות קרובות, וגם זה מצוי למעלה משלושים פעמים בתוס'. ומילות המפתח "ליכא למימר" שאף היא מצויה במאות פעמים בתוס', מדייקת על איזה אופן כאן ניתן לשאול, ובאיזה אופן כלל לא עולה שאלת הגמרא. ובכך שעברו על מספר מקומות עם סוגיות קרובות קיבלנו הבנה עמוקה יותר לסוגייתנו כאן.]

ושמואל אמר באפילה שנו -

והא דפליגי לקמן (דף כט.),
אי נתקל פושע הוא או לא,
כגון שנתקל מעצמו, ולא נתקל בשום דבר,
אבל הכא שנתקל מחמת מכשול,
ולא איבעי ליה לעיוני - אנוס הוא.

ואף על גב דלעיל (דף כו:),
מרבין אונס כרצון באדם המזיק, מפצע תחת פצע,
אונס גמור - לא רבי רחמנא.

דהא בירושלמי פוטר אותו שישן ראשון,
אם הזיק לשני הבא אצלו לישן.
וכן בהגוזל בתרא (לקמן דף קיב.),
גבי הניח להם אביהם פרה שאולה,
כסבורים של אביהם היא וטבחוה ואכלוה,
משלמין דמי בשר בזול, שכן נהנו,
אבל מה שהזיקו - לא, דאנוסין הן.

ובמתניתין נמי תנן,
היה בעל חבית ראשון ובעל קורה אחרון,
דאם עמד בעל חבית ונשברה חבית בקורה - פטור.

ונראה לדקדק,

דאדם המזיק - מפטור באונס, שהוא כעין גניבה,

מדתניא בשלהי האומנים

(ב"מ דף פב: ושם ד"ה וסבר),

המעביר חבית ממקום למקום ושברה,

רבי יהודה אומר,

שומר חנם - ישבע, נושא שכר - ישלם,

והשתא מדמחייב נושא שכר ופוטר שומר חנם,

ולא מחייב מטעם אדם המזיק,

ש"מ דבאונס דכעין גניבה,

אדם המזיק - פטור,

ומדמה רבי יהודה נתקל לגניבה;

אבל באונס שהוא כעין אבידה,

שהיא קרובה לפשיעה יותר,

כדאמרין בהשואל (ב"מ דף צד:),

דגניבה - קרובה לאונס, ואבידה - קרובה לפשיעה,

נראה דאדם המזיק - חייב,

דאי אפשר לומר, שלא יתחייב אלא בפשיעה.

וכן משמע לעיל,

דמחייב בנפל מן הגג ברוח שאינו מצויה,

ואף על גב דברוח שאינו מצויה,

מפטור בה שומר חנם,

כדאמרין בסוף ארבעה וחמשה (לקמן דף מה.),

גבי ארבעה נכנסו תחת הבעלים כו',

וחייבין לשלם דמי שור לבעלים חוץ משומר חנם,

ומוקי לה כגון דנשריה שמירה פחותה,

דשומר חנם - כלתה לו שמירתו,

והנך - לא כלתה שמירתו,

ומייתי מדרבי יהודה,

דמועד - סגי ליה בשמירה פחותה,

דהיינו דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה,

ואין יכולה לעמוד בשאין מצויה,

אלמא אף על גב דמפטור שומר חנם,

מחייב בה אדם המזיק,

והיינו טעמא, משום דהוי כעין אבידה,

ונתקל - הוי כעין גניבה, ופטור ביה אדם המזיק.

וכן מוכח בפרק הגוזל עצים

(לקמן דף צט: ושם),

גבי טבח אומן שקלקל,

דפריך למאן דפטור (בשוחט) חנם מבריייתא,

דקתני נתן בהמה לטבח ונבלה - חייב,

מפני שהוא כנושא שכר,

אלמא סלקא דעתיה, דמקשה אפילו בחנם חייב,

כמו שומר שכר שחייב על האבידה.

ומשני, **אימא מפני שהוא נושא שכר,**

ולפיכך בשכר - חייב, בחנם - פטור,

דהוי כעין גניבה.

[ע"י תוס' ב"מ פב: ד"ה וסבר וב"ב צג: ד"ה חייב].

הסיבה שיש לחייב את מי שהניח את המכשול, ולא את הנתקל שהיה נדרש לעיין

המשנה מספרת על מי שהניח מכשול ברשות הרבים, ובא אחר ונתקל בה ושברה - הרי הנתקל פטור. ולא זו בלבד, אלא שאפילו אם הוזק בה, הבעל הבית המניח חייב במה שהוזק. ועל כך שואלת הגמרא שאלת תמיהה רבתי, מדוע הוא פטור שהיה לו לעיין, ולא להיתקל, אלא לעקוף את הכד המונח. והגמרא תירצה מספר אופנים, ושמואל אמר, שמאחר והיה אז שעת אפילה, וממילא לא היה יכול לעיין.

התוס' מבארים את החילוק עם החקירה בהמשך האם הנתקל הינו פושע

אביי מבאר את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בהמשך, בדיון האם הנתקן הוא פושע. פליגי בשעת נפילה, בדין "נתקל פושע", וכגון שבעל הכד נתקל תוך כדי הליכה ברשות הרבים, בקרקע, ונפל, והוזק בנפילתו אדם או חפץ של אחר. מר, רבי מאיר, סבר, נתקל פושע הוא, כי היה עליו להיזהר שלא ליפול, ואינו נחשב לאנוס על כך. ומר, רבי יהודה סבר, נתקל לאו פושע הוא, שאינו חייב לשמור את עצמו שלא יתקל. וכך הם דברי רבי יהודה במשנה: נשברה כדו ברשות הרבים במתכווין, כגון ששברה בכוונה, חייב. אבל אם נשברה בלא מתכווין, כגון שנתקל בקרקע, פטור.

מעירים התוס' שאלו שתי סוגיות שונות בתמלית

התוס' אומרים כי כאן אין כלל מקום לומר כי הנתקל פושע, שאלו שני מקרים שונים, וניסח זאת בתוס' רבינו פרץ את הסיבה להיתר כאן, כי בן אדם המהלך לא מסתכל כלפי מטה, במכשול שהוא כה נמוך. "וא"ת אמאי למ"ד נתקל פושע הוא, וי"ל דהתם - היינו שנתקל בקרקע מעצמו, ולא משום דבר אחר. אבל הכא - שנתקל מחמת מכשול, בזה אמרינן דאין דרכו להתבונן, ולאו פושע הוא."

אנוס גמור יש לו גדר חדש, ואינו קשור לרבות אנוס מרצון באדם

גדרו של האנוס אינו רק לפטור מתשלומים, אלא שהמעשה הזה כלל אינו נחשב כחלק מהאדם העושהו. וכל מה שריבו פצע תחת פצע הוא שמאחר ושמירת גופו של אדם עליו, הרי מרבים זאת שלא רק על ממונו הוא מחוייב, אלא גם בשמירת גופו. אבל אנוס הרי הוא כמחוייב לתחום לחלוטין, וממילא אין מקום לרבות זאת.

הירושלמי פוטר באנוס גמור

התוס' מביאים על כך ראייה ברורה מהירושלמי. בירושלמי ב"ק פ"ב ה"ח מובא כי אם הראשון שישן מבלי לדעת כלל, שעתיד להגיע שני - הרי הוא פטור לגמרי. א"ר יצחק מתניתא מה שכתוב במשנה בין ער בין ישן, כלומר, שחייב אם הוזק תוך כדי שינה, זה רק בְּשִׁהּיָו שְׁנִיָּהֶם יְשִׁינִין כששניהם הלכו לישון באותו זמן והוזקו זה את זה, שניהם מועדים זה לזה אֲבָל אִם הָיָה אֶחָד מֵהֶן יָשָׁן וּבָא חֲבִירוֹ לִישֹׁן אֶצְלוֹ

זֶה שָׁבָא לִישֹׁן אֶצְלוֹ הוּא הַמוֹעֵד הוּא הַפּוֹשֵׁעַ, ואם השני הוזק את הראשון השני חייב, ואם הראשון הוזק את השני, פטור.

ראיה נוספת היא שהיתומים שאכלו פרה שאולה של אביהם, אלא שלא ידעו עובדה זו. ואכן על עצם ההנאה, משלמים דמי בשר בזול, אבל על ההיזק, מאחר והיו אנוסים לגמרי, לא משלמים. וכן במשנה בפרק כאן, שאם עמד ונעצר בעל החבית ונכנס בו בעל הקורה, מאחר ולא היה יכול לעצור, כי לא קיבל על כך איתנות, שהרי היה יכול לומר לו עמוד, ולא אמר - הרי על מה ששבר הוא אנוס, וממילא פטור.

התוס' מרחיבים את הפטור לאנוס שהוא כעין גניבה

התוס' בשלהי האומנים מרחיבים אף שם את כל הדיון שקיים כאן. ולכן בחרתי לעבור דרך דבריהם שם. (וקיצרו זאת בבבא בתרא) ויש כמה דינים ברורים שיש להדגיש. הדין הראשון הוא מה שדובר עד עתה "אבל באנוס 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.) טבחוה ואכלוה - 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."

הדין השני החילוק האם הוא היה שומר חנם או שומר שכר, ולכאורה היה צריך לתלות בפשיעה. והנקודה היא מהי דרגת הפשיעה. "דפרין למאן דפטר טבח אומן שקלקל, היכא דעביד בחנם מברייתא, דקתני בהמה לטבח וניבלה - חייב מפני שהוא כנושא שכר. השתא מה היה סברתו של מקשה שהוא כנושא שכר, אף על פי שעושה בחנם? אי סבר דחשיב פושע - אמאי תולה אותו בנושא שכר, 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 שכר? ואי דומה לגניבה ואבידה - בלא שכר נמי ליחייב כדין אדם המזיק. ואי המתרץ מדמה לה לאנוס גמור, א"כ נושא שכר נמי ליפטר? אלא ודאי אדם המזיק חייב בכעין אבידה, ופטור בכעין גניבה, והוה מדמי ליה המקשה קלקול שחטיטה דאומן לכעין אבידה, ומשני אימא מפני שהוא נושא שכר, אבל בחנם - פטור דהוי כעין גניבה."

הדין השלישי הוא שגם באנוס חלקי יש להתייחס למעשיו על מנת לחייבו או לפוטרו, ושזה אכן שונה האם הוא שומר חנם או שומר שכר. "דלאו בכל אנוס - חייב אדם המזיק, אלא באנוס דכעין גניבה ואבידה, כמו רוח שאינה מצויה דאמרינן סוף פרק שני דב"ק (דף כז.) דנפל ברוח שאינה מצויה מן הגג - חייב נזק, ורוח שאינה מצויה - הוי כעין אבידה, כדאמרינן סוף פרק ד' וה' (שם ד' מה.) וכולן חייבים להחזיר דמי השור לבעליו חוץ מש"ח, ומוקי לה התם דנטריה שמירה פחותה ולא נטריה 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."

התוס' מביאים שתי דעות כיצד יש להתייחס לתעריף זה. מאחר ועל בושתי יש לנו כלל נוסף, שזה תלוי מי המבייש ומי המתבייש. ומתוך כך דעה אחת שזה התעריף המחוייב בכל מצב, אף לעני בישראל, שאין בושתי כה גדולה, ולכן יהיה ניתן להגדיל את הסכום לעיני ראות הדיין. ואילו ר"י סובר להיפך. זה התשלום המירבי, ומביא ראייה לדבריו. כי במשנה בפרק החובל הדנה על תשלום של סטירה, והתעריף הוא מאתיים זוז, והגמרא לאחר מכן העמידה דווקא בגדול בישראל, כלומר, ניתן להפחית מכך בהרבה. כי מה שרבי עקיבא כן גבה ארבע מאות זוז אף על עני, באומרו כי כל עני רואים אותם כבני חורין שירדו מנכסיהן, חלוק הוא על תנא קמא אשר בא להקל.

כיצד יש לדון כאשר התוס' מביאים שתי דעות סותרות

[נראה לי, כי התוס' לא רק הביאו שתי דעות, אלא ממש הכריעו. ואדרבא, אם רק היו מביאים דעה אחת, היינו אומרים שלא ראו את הדעה השניה. ולכן הם מביאים אותה, ואעפ"כ בעוד שהדעה הראשונה נאמרת סתם בשם יש מפרשים. הרי ר"י מעמיד אחרת, ומביא ראייה לדבריו מגמרא מפורשת הדנה על שיעורי בושתי. ומילות המפתח הינה "דומיא דהיא", כלומר ראוי לנו להכריע בדומה לכך. ואכן הרא"ש שפעמים רבות נוקט כשיטת התוס', מביא רק את הדעה של ר"י. שמאחר וזה לגדול בישראל, הרי לאדם אחר אנו חוזרים לכלל של המבייש והמתבייש.]

קנסא קמגבית בבבל -

לאו קנסא, אלא דין קנסא הוא,
כדאמרינן בהחובל (לקמן דף פד:),
דמילתא דלית בה חסרון כס - לא עבדינן
שליחותיהו.

תשובת רב נחמן, שמלכתחילה לא ניתן לדון בבבל דיני קנסות

רב חסדא שואל את רב נחמן כמה ראוי לגבות על הבושה בשעה שמכה אותו בצורה ייחודית. הוא מביא תעריף שנקטו חכמים על כל סוג של מכה, שהיא מביישת יותר, למשל על רכובה, שזו בדרך של הבועט משלם שלושה סלעים, בבטיסה חמישה שבושתי חמורה יותר, במכת סנוקרת שישלם שלושה עשר, ואז הוא שואל אותו על סוגי מכות אחרות, כמה לשלם. עונה לו רב נחמן בחריפות, ועל גבול הזלזול. ראשית הוא כופל וקוראו בשמו ללא כל תואר "חסדא חסדא", שנית הוא מקשה עליו "קנסא קא מגבית בבבל?", ושלישית הוא אומר לו שיספר את המציאות, ולאחר שהוא מספר לו, הרי הוא ממש מהפך את הדין, שלא רק שאינו נדרש לשלם קנס, וכל השאלה היא רק כמה, אלא המעשה היה ראוי, והיה עליו להכות עוד יותר.

התוס' נעמדים על לשון קנס ומדייקים על כך

הגמרא בפרק החובל מבארת כי מה שלא דנים קנס בבבל אינו רק תשלומי קנס כגון כפל וארבעה וחמישה, שהם מעבר

לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים -

והא דתני (לקמן דף נב:),

שור פקח ביום - פטור,

דשור עיניו למטה, ומיבעי ליה לעיוני טפי מאדם.

אחד הטעמים לפטור את המזיק משיבירת הכלי המונח ברשות הרבים, שאין דרך אנשים לשים לכך לב בהליכתם

המשנה מבארת כיצד האחד הניח את הכד ברשות הרבים, ובא אחר ושברה, שהשובר פטור. ממילא מעלה הגמרא את השאלה המתבקשת, מדוע הוא פטור? שהרי היה לו לראות את הכד. ומביאה הגמרא משמו של עולא, מה שנאמר בארץ ישראל, לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים.

המציאות בצורת הליכת השור ומיקוד עיניו בעת ההליכה שונים לגמרי מאדם

מקשים התוס', שהרי אם היה בור פתוח, שהוא נזק ברשות הרבים, ועבר שור פקח ונפל בשעות היום, פטור בעל הבור, שאומרים אנו שהיה על השור לראות זאת. ועונים על כך התוס', שצורת הליכת השור והאדם שונות הם. אדם - עיניו קדימה או למעלה, ולכן אינו שם לב לתקלות שנמצאות על הרצפה, ואילו דרך הליכת השור שונה היא, והיה עליו לראות יותר מהנהגת אדם.

ההבדל בין שור לאדם מסלק את הקושיה

[קושיית התוס' נובעת מהשוואת המקרה, והדין ההפוך. באדם אין אנו דורשים שישים לב על התקלות המצויות ברשות הרבים, ופוטרים אותו. ואילו בשור אנו פוטרים את בעל התקלה, כי אנו כן מחייבים את השור לשים לב, כשמדובר על יום ושעיניו אינן קשורות. והתשובה הינה בהבנת המציאות. ואפילו תנסה לומר שהאדם הוא כמו השור צריך לעיין, הרי במילת המפתח "טפי" אנו מרגישים את ההבדל ההלכתי.]

הרי אמרו לרכובה שלשה -

יש מפרשים דלעני שבישראל קאמר,
אבל אחרים - הכל לפי המבייש והמתבייש.

ולר"י נראה,

דהיינו לגדול שבישראל,

דומיא דהיא דתנן בהחובל (לקמן דף צ:),

סטרו - נותן לו מאתים זוז,

ומוקי לה (לקמן דף צא.) לגדול שבישראל.

מה הכמות שגדרשת להכאה משונה שיש בה בושה מרובה

רב חסדא בשאלתו לרב נחמן מביא תעריף תשלום על בושה, שנאמר על שלושה אופנים של מכות. רכובה, בעיטה וסנוקרת. והוא ממשיך ושואלו על שני סוגי מכות נוספים.

יש להעיר כי הבן איש חי ברב פעלים מבאר כי במקרה ומדובר באדם אלים, הרי כנגד זה כבר עדיף לעשות זאת בהיחבא, כי אז הוא מסכן את עצמו. אלא שניתן לומר, שעצם היותו אלם, הרי כן יש חשש והפסד שאף הבית דין לא יצליחו לכפותו.

גם העמדת התוס' חייבת להיות מנומקת

[אמנם פעמים רבות התוס' מבארים להעמיד את המדובר באופן מסוים, כגון איירי או מיירי (אלפי פעמים). אלא שכל מקום בו אנו מצמצמים ואומרים שזה רק באפשרות המסויימת, לכן הוסיפו טעם "מדאסר".]

[דף כח עמוד א]

ואי בתם אמאי חייב -

בשלמא אי איירי במועד - יש לו להתחייב, שאינו בהול והיה לו לשומטו, אבל אי בתם איירי, לא סלקא דעתך שהיה לו לשומטו, לפי שהוא בהול שירא להפסיד, ולא מסיק אדעתיה לשומטו.

כיצד ראוי להעמיד את הברייתא בשוור תם או בשוור מועד

ראינו כי דעת רב נחמן שיכול לעשות האדם דין לעצמו ואינו נצרך להיזקק לשירותי בית הדין, מאחר וממילא הוא נוהג נכון, לא הטריחוהו להגיע לבית הדין. מביאה הגמרא ראייה מברייתא "ת"ש: שור שעלה על גבי חבירו להורגו, ובא בעל התחתון ושמט את שלו ונפל עליון ומת - פטור; מאי לאו במועד, דליכא פסידא! (ומכאן רצתה הגמרא להוכיח כי אף במקום בו אין לו הפסד ממוני, עדיף לו לשמור על שורו, אף שיהיה לאחר מכן פיצוי כספי ממוני מלא, אם לא היה עושה דבר, דוחה הגמרא שמדובר רק בתם, שכל ההיתר הוא רק למניעת הפסד). לא, בתם, דאיכא פסידא. אי הכי, אימא סיפא: דחפו לעליון ומת - חייב; ואי בתם, אמאי חייב? (מאחר ובסיפא של הברייתא נאמר שהיה חייב על שדחף את השור העליון, הרי לשיטתך שמדובר בתם, מדוע הוא יתחייב, והרי רשאי הוא לעשות כן. ומתרצת הגמרא שהיה יכול להגיע לאותה תוצאה של מניעת ההיזק, אם היה שומט את השור התחתון שלו, מבלי שיצטרך להזיק לשני). שהיה לו לשמטו ולא שמטו."

התוס' מבארים סברא שיותר הגיוני לומר שמדובר במועד

[אחד מיסודות התוס' הוא הוספת גורם. שהרי דורשים אנו ממנו שיתאמץ ומתוך שהוא באירוע עם לחץ ומתח, שישמט ובכך יציל ולא ידחוף את העליון. אלא מעירים התוס' כי בעת בהלה, שהרי עלול הוא להפסיד ממון בתם, מאחר ומתיירא, הוא פחות עסוק לחשוב, אלא כל כולו מרוכז בפעולת ההצלה. ולכן הוא נוקט את ההגנה המהירה ביותר שעולה בדעתו.]

למה שמגיע לו על מעשהו. אלא מביאים מקרה שרב פפא גבה ארבע מאות זוז על בושת. על פריעת ראש האשה בשוק, שכך שיערו חכמים את בושתה. ומביאה הגמרא שם את סוגייתנו, ומסיקה שעל מנת שיותר לחכמי בבל לדון תשלום שהוא כעין קנס, שהרי כן קיים חיוב על בושת. אלא שחייב שיהיה בו שני תנאים, גם המעשה שכיח, כלומר קיים, ולכן יש צורך למונעו, ומתוך כך התירו לחכמים לדון "דין קנס", וכן שאין בו חסרון כיס. וכשהוא מביישו אינו מוציא ממון מכיס השני, כך שלא הזיקו על גדר ממוני. שלמרות שאינם סמוכים איש מפי איש מארץ ישראל, הרי חכמי בבל כן יכולים לקבל מחכמי ארץ ישראל שליחות והרשאה לדון במקרים הללו.

התוס' מצד אחד שוללים שזה קנס, ומצד שני מבארים שאכן יש כאן דין קנס

[התוס' מראים כאן בבחינת שני צדדים למטבע. ומילות המפתח הינן "לאו .. אלא". מצד אחד הבושת אינה קנס, שהרי היא תשלום שכן רשאי לגבות. אבל מאחר ומצד שני הרי הוא כדין קנס, שלא רשאים חכמי בבל לגבות במקרה נדיר, דלא שכיח, וכן במקום בו אין חסרון כיס, כלומר, שנגרם כאן הפסד ממוני. ואז משמעות דברי רב נחמן בהתקפתו על רב חסדא, אינה על הלשון המדויקת של קנס, אלא על המושג בכללותו של דין קנס. וכדברי התוס' בהחובל: "לאו דוקא קנס, אלא משום דלית ביה חסרון כיס - קרי ליה קנס."]

אלא שבוור את שיניו -

דליכא פסידא איירי, מדאסר ליכנס שלא ברשות.

שיטת רב נחמן, זכות האדם לממש בעצמו את הדין, אף שלא ייזקק כספית

ראינו כי רב נחמן מכריע, כי גם שההמתנה אינה גורמת הפסד לניזק. וכשיחול הדין יקבל את גמולו. עדיין עביד איניש דינא לנפשיה, ומאחר וב"כוח" כאילו ההכרעה לטובתו, הרי הוא רק מוציא זאת מה"כוח" אל "הפועל". ולכן אין מחייבים אותו לתבוע את המזיק בבית הדין.

הגמרא מביאה הוכחה מדברי בן בג בג, שיכול הוא להוציא חפציו שנגנבו בכניסה לאור יום לשטח חצר חבירו. ואומרים לו כי אדרבא, אם יכנס בהיחבא, יאמרו שהינך גנב, אלא עליו להיכנס בגלוי ובחזקה, ואף לשבור לו את שיניו ולומר שלי הנני נוטל.

מדייקים התוס' שהציור הוא דווקא כשאין הפסד מההמתנה

הלשון שנקט בן בג בג הוא אל תיכנס, דהוא לשון של איסור. ומבאר שאין זו סתם עצה טובה, שלא יראה עליו כגנב. ומאחר ויש כאן איסור להיכנס שלא ברשות, הרי חייבים אנו לומר, שמדובר שאין כאן הפסד אם היה הולך ישירות לבית דין. ולכן זה קושיא על שיטת רב יהודה. והאיסור הוא שלא עשה זאת בהיחבא.

ועשה בו חבורה על מנת שיצא ממנו, שהוא פטור. ורצתה הגמרא להוכיח, כי הפטור הממוני על התשלום מוכיח כי רשאי הוא לקחת את הדין לעצמו. והרי הרב אינו מפסיד מכך שהיה העבד נשאר אצלו ועובדו.

הטעם לכך שהגמרא נקטה דין זה בנרצע, ולא בסתם עבד עברי, שכלו לו שש שנים

מדדיקים התוס', מדוע הדוגמא היא באופן כזה, של נרצע שכלו לו ימיו. ואפילו אם לא עברו שש שנים, והאדון רוצה לשחררו והעבד מסרב, יכול לחבול בו ולהוציאו בעל כורחו. ולפיכך תירצו התוס', כי בשעה שכלו ימיו, אין רבו יכול להשתעבד בו, ואז שכיח שיגרשנו מביתו.

המקרה המצויין אינו המקרה היחיד

[כלומר, מדדיקים התוס', שהמקרה המצויין בגמרא אינו בדווקא, אלא יש להרחיב זאת, למקרים נוספים. אך מצד שני, בכל זאת נשאר לתרץ מדוע כן בחרה הגמרא כך, ועל זה עונים התוס', במילות המפתח "אורחא דמילתא נקט", (והתוס' הביאו את מילות המפתח הללו קרוב לארבעים פעמים). שמקרה זו מתרחש וסביר שיקרה, ולכן בחרו בו. ואף ביארו לגבי הטעם, מה מתרחש במקרה המסוויים.]

טעמא דנתקל הא שבר חייב -

אליבא דרב פריך, דמוקי לה בממלא, **דבלא ממלא - מודה ר"נ דאין לו לשבר, דאיבעי ליה לסגויי באידן גיסא**, דלא פליג אכולהו אמוראי דלעיל.

ולתרוייהו - לא פריך, **דאע"ג דאיירי בממלא - ליכא פסידא**, דלא דמי לחצר חבירו,

שאדם יכול להקיף ברה"ר, ולילך בכל מקום שירצה.

הגמרא מקשה על רב נחמן, שאדם לא יכול לעשות דין לעצמו

הגמרא מקשה מהמשנה, אדם המניח את הכד ברשות הרבים, ובא אדם אחר ונתקל בה ושברה, הנתקל פטור, ובגמרא לעיל העמיד רב את המשנה באופן שהיתה רשות הרבים כולה מלאה חביות. מדוקדק מלשון המשנה, שטעמא סיבת הפטור היא משום דנתקל בה ללא שהתכווין לכך, והרי הוא אנוס בשבירת החבית.

משמע מכך, הא שברה בכוונה, חייב, למרות שהחביות מונעות ממנו את המעבר ברשות הרבים, והוא עשוי לבא לידי פסידא אם לא ישברם. ומוכח שאסור לאדם לעשות דין לעצמו אפילו במקום שיש לו הפסד. ואילו בגמרא לעיל מבואר, שבמקום העלול ליגרם הפסד אם ימתינו לפסק בית דין מותר לכולי עלמא לעשות דין לעצמו.

התוס' מבארים כי רב נחמן אלמלא שהיה ממלא - לא היה לו היתר לשבור ובכוונה

ומבאר המהר"ם "רוצה לומר, דאפילו לפי שינויא דלעיל, דמשני דמשבר ויוצא לב"ד וכו' - היינו משום דהוי כמקום

מאחר והתוס' מציגים רק את הסברא שלו, הרי מסקנת הגמרא הינה שונה

ונביא את לשון התוס' רבינו פרץ שדנים גם על תשובת הגמרא. "וא"ת כיון דלא ידע שינויא דהיה לו לשומטו, א"כ כי נמי איירי במועד תקשי, וי"ל דהכי קאמר, אי אמרת בשלמא במועד - ודאי יש לו להתחייב מטעם דהיה לו לשומטו, דהא אינו בהול כיון דליכא פסידא, אלא בתם סלקא דעתך דאין לו להתחייב מהאי טעמא, לפי שהוא בהול שהוא ירא להפסד, ולא מסיק אדעתיה לשומטו, ומשני דמכל מקום היה לו לשומטו."

משבר ויוצא -

אף על גב דלעיל אמרין, **שהיה לו לשומטו**,

היינו משום **דליכא טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה**, אבל הכא - **לא אטרחהו לסדרן זה על זה**.

כנגד מילוי חצירו כדי יין וכדי שמן - רשאי הוא לשבר על מנת לפנות לו דרך יציאה

הגמרא מתארת מצב בו חוסמים לו את חצירו, ורשאי הוא לשבור אותם על מנת לצאת. מעירים התוספות, בשאלת אע"ג, שתשובתה בצידה, שהרי הסוגיה הקודמת הציעה לו פיתרון מבלי שיוזק, ומדוע כאן לא אומרים לו לסדר?

החילוק שלא כל הפתרונות שווים

[אם אנו אומרים לו לשמוט ולא לדחוף, ואפילו כפי שהתוס' לעיל אמרו שעם היות ומדובר בתם שהוא בהול ולחוץ. הרי גם כאן יש את אותו העיקרון, והיה יכול לסדר את החביות ולצאת. ועונים התוס', שכאשר מציעים לו הצעה אחרת, הרי ההצעה היא רק כאשר המאמץ שווה, או שאפילו אינו שווה ממש, אלא שאין כאן טירחא מרובה. ולכן היה עליו לבחור באפשרות השניה. אבל כאן זה דורש מאמץ יתר מצידו, ולכן לא ניתן להשוות, מכיוון שלא הטריחוהו.]

ויש להעיר, שאפילו לשיטת רבי יהודה, שחייב ללכת לדיינים, במקום בו אין הפסד, אף שיש טורח, הרי טורח כה רב סל סידור החביות זה על גב זה, גם לשיטתו לא הטריחוהו.]

מניין לנרצע שכלו ימיו -

אורחא דמילתא נקט, שאז רגילות לסרהב,

לפי שאינו יכול להשתעבד עוד בו.

עבד שנרצע, ונדרש לצאת ביובל, שרבו חבל בו ועשה לו חבורה

הגמרא מביאה ברייתא על מנת להוכיח כי אדם כן יכול לעשות דין לעצמו וכסברת רב נחמן. מדובר בעבד עברי, שלאחר שש שנות עבודה, היה צריך לצאת לחופשי, אלא שהוא נרצע, מאחר ורוצה הוא להישאר אצל אדונו. וכעת הגיע זמן היובל, ושוב עליו לעזוב את אדונו. ושוב העבד מתנגד לצאת. ולכן רבו נקט מעשה על מנת שיצא וחבל בו,

כל גדר השליחות הוא שהוא נוטל את הדין לידיים

[מדייקים התוס', כי כל המחלוקת הינה רק אם יש או אין הפסד. אבל מי שלוקח לעצמו את הדין - לדעת הסובר שרשאי אף כשאין הפסד הוא מאחר ויש דין של החיוב והיכולת להצילו. אבל כאן אנו עוקרים את עצם היות הדבר דין, כי במעשה זה, אין לו כלל היתר, ואפילו רק לבית הדין. והדיוק כי עצם היכולת עוקר ממנו את גדר היותו דין, וממילא אם אין דין, הרי לא מתחיל הדיון האם יכול אדם לעשות דין לעצמו].

ולינקוט פזרא וליתב -

וסלקא דעתיה **השתא**,

דשלו - לא הגיעו,

לפי שאין יכול,

להזמין כל עוברי דרכים לבית דין.

הדיון האם רשאי אדם לעשות דין בעצמו

הגמרא לעיל הביאה מחלוקת אמוראים, האם אדם רשאי לעשות דין לעצמו. כלומר, ובמקום להביאו לבית הדין, שהוא יהיה גם המוציא לפועל. והדוגמא שנתנו שהיה בור ממנו השקו שני שותפים, כל אחד ביום אחר. וכאשר בא האחד והשתמש בבור ביום שאינו שלו, ולמרות שאמר לו זה היום שלי, כלומר, שזה אינו היום שלך התעלם ממנו, ולכן הכהו מכה נמרצת, הרי נאמר, כי גם הסובר שלא מותר לאדם לעשות דין לעצמו, הרי כאן במקום הפסד, יש לו את הזכות. וזו המחלוקת האמוראים. "דאמר, רב יהודה אמר: לא עביד איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר: עביד איניש דינא לנפשיה; היכא דאיכא פסידא - כ"ע לא פליגי דעביד איניש דינא לנפשיה, כי פליגי - היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר: לא עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דליכא פסידא ליוזל קמיה דיינא; ר"נ אמר: עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דבדין עביד - לא טרח".

הרצון להחליף דרך חדשה שהיתה שלו בדרך של רשות הרבים

לאחר כמה קושיות מביאה הגמרא קושיה נוספת על רב נחמן. המשנה אומרת, כי אם היתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו, ונטלה ונתן להם דרך מן הצד, מעשיו לא הועילו. ומה שהיה שלו - לא הגיעו, כלומר לא זכה בה בחזרה. ואם הינך אומר שיכול אדם לעשות דין לעצמו, ובפרט שיש כאן הפסד, הרי לכאורה יכול הוא ליקח מקל ולשמור שלא יעברו בדרך שלו. ובשלב השאלה סבר מי שמביא את הראייה, שמה שלא הצליח לקבל את שלו, הוא רק בשל בעיה טכנית, שאינו יכול להזמין את כל עוברי הדרכים לדין. כלומר, כל האיסור של ליקח את הדין לידיו גם כשהוא צודק, שאומרים לו, תשאיר לבית הדין את העבודה. אבל כאן קיימת בעיה לממש את זכותו בבית הדין, ולכן לפני שביארו מדוע לא הגיע לו, הועלתה ההצעה שיעמוד עם מקל וימנע מהם לחדור לשטחו.

מבארים שעם היות וקנסוהו שגם הדרך החדשה שנתנה להם הפסיד, כיצד הניחו לו לישב עם מקל ולהבריח את העוברי אורח. אלא מה שהגמרא אומרת שכעת אנו חושבים שמן הדין היה כאן חילופין גמורים. והדרך הישנה היא כעת

פסידא, דאין לו מקום לצאת. אם כן שמע מינה בממלא הוי מקום פסידא - לא דמי, דבבבא - אינו יכול להקיף, ולכך הוי מקום פסידא, אבל בממלא רה"ר - יכול להקיף ברה"ר, ולכך לא מקרי מקום פסידא."

התוס' מבארים כי הקושיא היא רק לרב נחמן

ומבארים, כי יש חילוק בין חצר חבירו ולבין רשות הרבים. אלא ודאי בחצר חבירו - פטור, לפי שאינו יכול להקיף וללכת ממקום אחר. אבל במתניתין שהוא רשות הרבים, ויכול להקיף - חייב.

הרחבה של פרשנים

יש שביאר שאף לרב יהודה, אם יכול להקיף ברה"ר - נתקל פטור, משום דלא אטרחוהו רבנן להקיף ויש לו רשות לדרוס עליהם דרך הילוכו, ואם נשברו פטור. אבל לשברם במתכוין - אינו יכול.

ויש שכתבו, שרב נחמן סובר, כיון שמילא כל רה"ר חביות שלא ברשות, אף אם שברם בכונה - פטור, דבאותו דרך - לא היה יכול לעבור, ואין לחייבו מטעם שהניחו לו דרך ע"י סבוב והקפה, דסוף סוף הממלא - שלא ברשות עשה.

והעיקרון שנראה לי, שאם המציאות שיש לו הפרעה, עדיין אינו במצב של חוסר ברירה, שאז מותר לו להרוס הכל בכונה. וכל ההיתר הוא רק לצורך המעבר שלו, ולא מצד שהוא מחנך את מי שעשה לו בעיה.

לא בשיכולה להציל על ידי דבר אחר -

וכיון דיכולה להציל על ידי דבר אחר,
אפילו דין - אינו.

באחיזה המביישת של האשה להציל את בעלה מהתוקף, זה רק באופן שאינה יכולה ללא דרך זו

התורה לומדת "כי ינצו אנשים יחדיו, וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו, ושלחה ידה, והחזיקה במבושיו. וקצתה את כפה." ומאחר וביישה את התוקף, אין לחתוך את ידה, אלא שיש עליה חיוב תשלומים. ומדייקת הגמרא שמדובר שיש לה אפשרות אחרת להציל את בעלה, ומאחר והיא בחרה באופן זה, על כך היא נדרשת לשלם. אבל אם לא היתה אפשרות אחרת - הרי היא פטורה. כי נעשית ידה כשליח בית דין, ופטורה.

מדייקים התוס' על המצב בו היא כן יכולה להציל על ידי דבר אחר

כל הדיון שיכול אדם לעשות דין לעצמו, הוא פטור. ואם כן, מאחר ובעלה נמצא תחת סכנה, הרי לכאורה, ניתן ללמוד גם כאן שרשאי אדם לעשות דין לעצמו. וכאן מדייקים התוס', שעצם היכולת להציל ללא הבושה, הרי הצלה שלא כראוי איננה יכולה להיקרא דין. כי מלכתחילה יכולים לבחור להציל על ידי דבר אחר. כך שאינה יכולה לומר כי עשתה זאת בכך שלקחה לעצמה את הדין לידיים, וכאילו היא כשלוחת בית דין. והטעם שבחרו התוס' בתירוץ זה, מדייק המהר"ם, דאם לא כן, תקשה על כל פנים, למאן דאמר שיכול לעשות דין לעצמו ללא קשר להפסד.

הגמרא הזו, ממש הפוכה מכך. כי אדרבא, אם החילופין אינם מועילים וודאי שלא הצליח לפתור לעצמו את הבעיה ולקבל את הדרך הראשונה. ולכן התוס' כדרכם מבארים מה לא ניתן לומר. ומילת המפתח הינה "ולא גרסין". ובהרחבה של כל הביטויים של "לא גרס" מגיעים קרוב לחמש מאות פעמים בתוספות.

(אי הכי) אמאי זה וזה פאה -

דבשלמא אותו שנטלו - הוא פאה,

הואיל דנטלו מדעתו,

אלא אותו שהניח,

סתמא דמילתא היה בדעתו,

שאם יטלו מצד אחר, שיחזור ויזכה בה.

מה קורה שהוא מניח פאה מצד אחד, והעניינים באו

מצד אחר

הברייתא לומדת, בעל הבית שהניח פאה מצד אחד של שדהו, ובאו עניים ונטלו פאה מצד אחר. זה וזה, גם מה שנטלו וגם מה שהפריש ועדיין לא נטלו, יש לו דין פאה, וצריך להפקירו לעניים. ואי אמרת עביד איניש דינא לנפשיה, אמאי "זה וזה פאה"? מדוע הוא חייב להפקיר את מה שהפריש, ואינו יכול לנקוט פזרא, לקחת מקל, וליתב, לשבת ולשמור בפתח שדהו, כדי שלא יזכו העניים בפאה שהפריש, שהרי בוודאי לא הפריש לעניים פעמיים פאה?

התוס' עורכים את החשבון מה ציפה ששיהיה פאה

מצד אחד

התבאר בהרחבה בתוס' רבינו פרץ "דבשלמא אותה שנטלה - היא פאה דנטלה מדעתו, אלא זאת שהניח וסתמא דמלתא היה בדעתו, שאם יטלו מצד זה - שיחזור ויזכה בה. ואם כן לינקוט פזרא וליתב, אלא ש"מ דלא עביד איניש דינא לנפשיה, ולכך כיון שאין העניים סבורין לגזול לבעל הבית, שסבורין שרצה בשתי פאות - אין לו לבעל הבית לעביד דינא לנפשיה, דודאי גזל גמור - אין להם לעשות."

התוס' משתמשים בהנחת יסוד שהיא ברורה מאליה

[מילות המפתח "סתמא דמילתא", או בכתב חסר, מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס', ומה שברור לנו מסברא, הרי ניתן להתייחס אליו כאילו זו המציאות].

זה וזה פאה לפוטרו מן המעשר כדתניא כו'

-

ומייתי ראיה,

דבשביל שחזר וזכה בו,

לא מחייבין ליה במעשר,

כיון דמתחילה פאה גמורה היתה ונפטרה.

ופאה דמיפטרא מן המעשר,

לא מטעם הפקר,

דהא תנן במסכת פאה (פ"ו מ"א),

שלו, ורק מאחר והרבים הורגלו ללכת בדרך הזאת ויש לו מניעה לממש את זכותו, כי לא ניתן להזמין את כל העוברי דרכים לבית הדין, הרי הוא מנוע להשתמש בה, אלמלא ישב עם מקל ויגרשם. כלומר, לשיטתו היה עליך לומר שלא כמו המשנה, אלא באמת שייקח מקל ויגרשם. ואמנם הגמרא מבארת, שהחילופין לא הועילו, כי כל אחד בוחר את הדרך שנוחה לו, ומאחר וכבר הלכו בה רבים, אין הוא יכול לשנות מנהגם, ואף לא תמורת דרך חדשה, שאז גם היא הופכת להיות דרך הרבים.

התוס' מבארים כי יש שני שלבים בסוגיא

[למעשה ניתן לבאר כי במהלך הדיון הרי יש מקשן ויש תרצן. והמקשן השואל בשלב שאלתו בטוח כי הוא צודק. ואכן היה כאן חילוף שהועיל. והוא מעמיד שכל מה שהמשנה אמרה שאינו שלו, היא לא מאחר שבאמת אין זה שלו, אלא שיש כאן רק מניעה טכנית, אותה הוא יכול לסלק עם המקל. ומילות המפתח "וסלקא דעתיה השתא" או "דהשתא ס"ד" מופיעות עשות פעמים בתוס'. שהרי בשלב הזה של ניתוח הדיון, לפני שיתרצו לו את תירוץ המחץ, שכאן בכלל מן הדין לא הועילו חילופיו, ואין זה שרק מבחינה טכנית אינו יכול לממש את זכותו].

אי הכי מה שנתן נתן אמאי -

ולא גרסין,

[אמאי] שלו לא הגיעו.

לא ניתן להחליף את הדרך הראשונה שהרבים

השתמשו בשדהו

הגמרא מביאה קושיה ממשנה. הרי שהיתה דרך הרבים עוברת בתוך שדהו. וכעת מאחר והיא בתוך שדהו, הוא רוצה ליקחה מהם. אלא שהוא אמנם לוקח דרך מהם, אבל נותן להם דרך חלופית. והפסק הוא שמה שנתן - אכן חל שם דרך הרבים על הדרך החדשה, ואילו את שלו, לא הגיעו. ומקשה הגמרא, שאם במקום שיש הפסד, רשאי הוא לעשות דין לעצמו, הרי הוא יכול לקחת מקל ולהכות את כל מי שינסה לעבור שם? ועונים או מחשש שיתן להם דרך עקלתון, שהיא פחות טובה מהראשונה, או שלכל אחד יש עדיפות אחרת, וממילא תמיד לחלק יהיה זה דרך עקלתון.

התוס' מבארים שלא ניתן לגרוס מדוע לא יקבל את הדרך הראשונה

הסברא הראשונה היתה שכל מה שאמרנו שלא הגיעו הוא רק מצד הבעיה הטכנית להזמין את כולם לבית הדין. ואז אומרים לכאורה החילוף הוא תקין. אלא שלא ניתן לתת דרך הראויה לכולם. מבאר המהר"ם "ורוצה לומר, דלא פריך אלא אדרך השני שנותן - הוא דיחזור ויזכה בו. אבל הדרך הראשון - לא יוכל להחליפו בשני, כדמשמע דהשני נקרא דרך עקלתון:"

תיקון גירסה של רש"י

[רש"י לומד כי אם אין תועלת בחילופין, מדוע אינו יכול לקבל את הדרך הראשונה. אלא שכל גירסת

ומאחר ושנינו את דעת בית הלל בהפקר, שחייב להיות גם לעניים וגם לעשירים, הביאו את מקור לימודם של בית שמאי ובית הלל.

ההבנה צריכה להיות לא רק בצד החיובי, אלא יש לשלול סברא אחרת

[בפרט שהתוס' חולקים על שיטת רש"י, אף שלא אמרו זאת מפורשות. הרי השתמשו במילות המפתח "לא מטעם", וכן "ולא/ דלא/ מטעם", המופיעות עשרות פעמים, על מנת לשלול טעם שאינו נכון].

[דף כח עמוד ב]

אבל הוא עצמו פטור דקרקע עולם הזיקתו -

ולא בעי למימר שהזק הוא עצמו במים, **דלישנא משמע, שהוחלק** הוא עצמו במים **ולא שהזק בהן**. ובאפקריה - **לא מצי לאוקמי, דאם כן - לא מחייב, לא אכלים ולא על עצמו**.

המשנה לומדת כיצד היה אופן החיוב

"נשברה כדו ברה"ר, והוחלק אחד במים או שלקה בחרסית - חייב";. מדייקת על כך הגמרא "אמר רב יהודה אמר רב: לא שנו אלא שטינפו כליו במים, אבל הוא עצמו - פטור, קרקע עולם הזיקתו."

התוס' באים לשלול אפשרויות ביאור אחרות

[התוס' דוחים שתי הצעות שלא ניתן לאומרם. ההצעה הראשונה "ולא בעי למימר", שמילות מפתח הללו מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס'. וההצעה השנייה "לא מצי לאוקמיה". המופיעה קרוב לחמישים פעמים בתוס'.

בהצעה הראשונה, מאחר והמשנה מדייקת בלשונה ואומרת הוחלק, הרי לא ניתן לומר הזק. שהיה קשה לתוס' מדוע נדחק רק להעמיד שחיוב המשנה הוא רק על הכלים ולא על האדם, כגון שהוא עצמו הזק במים. ואת זה באים התוס' לשלול זאת מלשון המשנה שלגבי האדם נאמר רק הוחלק. בהצעה השנייה אם היה מפקיר, לא רק שלא היה מתחייב על האדם, אלא גם לא על הכלים.]

ה"מ היכא דאפקרינהו -

פ"ה,

דסבר רב,

דבור שחייבה עליו תורה - בהפקיר רשותו ובורו.

וא"ת,

דבשמעתין דמחזרת (לעיל דף כא.),

רוצה לומר **דרב סבר בור ברשותו - חייב**, ושמואל סבר דפטור, ופירש שם בקונטרס, דפליגי בהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו.

בית שמאי אומרים הפקר לעניים - הפקר,

וב"ה אומרים - אין הפקר,

עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה;

אלא היינו טעמא דמיפטרא,

כדדרשינן בספרי,

ובא הלוי - כי אין לו חלק ונחלה עמך,

יצא זה, שיש לו חלק ונחלה עמך,

שאם הוא **לוי עני** - נוטל פאה.

וטעמא דב"ש,

דילפי מפאה,

דכתיב לעני ולגר **תעזוב אותם,**

מה ת"ל תעזוב אותם?

יש לך עזיבה אחרת שהיא כזו,

כגון הפקר לעניים ולא לעשירים.

ובית הלל - ילפי משביעית,

דכתיב **תשמטנה ונטשתה,**

מה תלמוד לומר ונטשתה?

יש לך נטישה אחרת שהיא כזו,

כגון הפקר לעניים ולעשירים.

מה שהעניינים לקחו לו את הפאה השנייה, בשעה שיחזור ויטלה מהם - היא פטורה ממעשר

אמר רבא: מאי דאמרינן "זה וזה פאה", אין הכוונה שעליו להניח הכל לעניים, אלא שיש לכל דין פאה, לפוטין מן המעשר. ואפילו אם אחר כך הוא חוזר וזוכה במה שהניח לעניים לעצמו, הוא פטור מן המעשר.

כדנניא: המפקיר לרבים את כרמו, ולמחרת השכים בבקר, ובצרו, וזכה לעצמו בכרם המופקר, חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה, ואף על פי שההפקר פטור מכל אלו, כיוון שחזר וזכה בפירות, הרי הוא שוב חייב במתנות עניים אלו.

ופטור מן המעשר, לפי שההפקר פטור מן המעשר גם לאחר שזכו בו אחרים, והוא הדין אם זכה בהפקר לעצמו הרי הוא פטור מן המעשר.

וזהו ששנתה הברייתא "בעל הבית שהניח פאה מצד אחד, ובאו עניים ולקחו פאה מצד אחר, זה וזה פאה", לומר, שבין מה שזכו לעצמם העניים, ובין החלק שהפריש ולא נטלוהו עדיין, שהוא יכול לזכות בו לעצמו, הכל פטור מן המעשר.

היות הפאה בשלב מסוים הפקר - משאירה לא את הפטור

הפטור מהמעשר אינו מטעם הפקר, דאינו הפקר עד שיופקר לעניים ולעשירים כשמיטה אליבא דב"ה, אלא גזירת הכתוב דפאה פטורה, דכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה - יצא זה שידך וידו שוין, אם יהא הלוי עני. ולאחר בהתבאר שהפאה אינה מטעם הפקר, יש להבין את הראייה שהביא מהמפקיר כרמו. אלא הוא רק מדמה זאת, דכי היכי דכיון שחל עליו שם הפקר מעיקרא חדא שעתא - תו לא פקע, אף על פי שחזר וזוכה בו - הוא הדין נמי [גבין] פאה.

ו"ל,

דלא קיימא מסקנא דהתם הכי.

ומיהו נראה,

דרב - מצי סבר שפיר,

דהפקיר רשותו ולא בורו - נמי חייב,**אף על גב דאבנו וסכינו ומשאו דלא אפקרינהו,****לא הוי בור לרב,****היינו משום דעדיפי מבור,**

ואיכא נמי לחיובינהו משום שור,

ולחייב בהן את הכלים,

אבל בור ברשותו, דליכא לחיובי משור,**דשור ברשותו - פטור,****כדתנן (לעיל דף ט:),****חוץ מרשות המיוחדת למזיק,****לכל הפחות בור הוי, ופטור על הכלים.**

ושמואל דסבר הכא,

דאפילו לא אפקרינהו - הוי בור,

מצי סבר דבור ברשותו - פטור לגמרי,**ואפילו בור - לא הוי,**דמצי אמר ליה - **ברשותי מאי בעית?****ומה שבקונטרס רצה לחייב,****בהפקיר רשותו ובורו כמו בחופר בור ברה"ר,****אין נראה לר"י,****דחופר בור ברה"ר - חפר בור באיסור,****וכן חפר בור ברשותו סמוך לרה"ר - באיסור חפרו,****ואפילו חופר באמצע רשותו והפקיר רשותו ולא בורו,****כיון דשלו הוא - חייב להסיר התקלה,****כדאמרינן בהפרה (לקמן דף מח. ושם),****דכיון דאית ליה לממלייה ולא מלייה,****כמאן דכרייה דמי,****אבל הפקיר רשותו ובורו,****דחפר בהיתור,****וגם השתא דהפקיר - לאו בעל הבור הוא,****לא מחייב.****תדע,**

דבפרק הפרה (לקמן נא.),

דחקינן לאשכוחי בור של שני שותפין.**חייב המשנה והבור לפי רב, ולשיטת רש"י**

מה שנאמר במשנה "הוזק אחד במים או שלקה בחרסית, חייב", לדעת רב, מה שחייבה התורה את האדם על בורו, הני מילי היכא דאפקרינהו, שהפקירו לרבים, אבל היכא דלא אפקרינהו, כגון במקרה של המשנה, שנפל כד ברשות הרבים, ובעליו לא הפקיר את מימיו ואת חרסיו, וממונו הוא, לא חייבה התורה את בעל המים והחרסים מדין 'בור'.

ומה שבעל הכד חייב על התקלה שגרם הוא מדין ממונו שהזיק, [הנלמד מכך שחייבה אדם את בעל השור על נזקי שורו בין על נזקי אדם ובין על נזקי כלים], ולכן רב סובר שהמשנה מדברת בתקלה שגרמה נזק לכליו של הנתקל, ובעל הכד חייב מדין 'שור'.

ומבאר רש"י "ורב ה"מ - דתקלתו למדנו מבורו. דאפקרינהו - כי בור דסבר רב, בור שחייבה עליו תורה - בהפקיר רשותו ובורו הוא דחייבתו."

התוס' נעמדים על פירוש רש"י בהפקרת בור לשיטת רב

(לשון תוס' רבינו פרץ, הקושר את דברי רש"י לטעם היסוד עליו נוצר דין זה לרב) "ופירש בקונטרס, דטעמא דרב, דאמר דלית להו דין דבור, רק היכא דאפקרינהו, היינו משום דקסבר, בור שחייבה תורה - להבלו, היינו היכא דאינו שלו, כגון היכא דהפקיר רשותו והפקיר בורו, אבל הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו - פטור."

(התוס' רבינו פרץ מאריך בכל מהלך הדיון, והתוס' אצלנו דנים על כך בסוף). "וקשה לפירושו, דלקמן מוכח דהפקיר רשותו והפקיר בורו - [פטור] לכ"ע. מדבעי בפרק הפרה (לקמן נא ב) למ"ד בור ברשותו - פטור, בור של שני שותפים היכי משכחת לה? ומאי קאמר, [הא] שפיר משכחת לה - כגון הפקיר רשותו והפקיר בורו, אלא שמע מינה, דכהאי גוונא פטור לכ"ע, והיינו טעמא, דכיון שהחפירה - היתה בהיתור, שהיה הכל שלו, והשתא בשעת ההיזק - אין הבור שלו, ליכא לחיובי כלל.

אלא כך נראה לרבינו פרץ [לפי שיטת הקונטרס] דקסבר רב דחייבא [דבור - היינו דוקא] ברשות הרבים, אבל בור ברשותו - פטור, וקשה משמעטא דמחזרת, דאמר קסבר רב - בור ברשותו חייב, מיהו הא לא קשיא, דבמסקנא - לא קאי הכי."

הבנת שיטת רב בבור ברשותו, מטעם מה חייב, בור או שור?

"אבל קשה מפרק הפרה, דקאמר מודה רב בבור ברשותו, דאמרינן ליה אי בהבלא מיית - הבלא דידך הוא, ואי בחבטה מיית וכו', אלמא קסבר רב, דבור ברשותו חייב, וי"ל דנהי דסבר רב דבור ברשותו חייב, מיהו לאו מתורת בור הוא, אלא מתורת שור, וחייב בכלים כמו באבנו וסכינו היכא דלא אפקרינהו.

וגם זה לא נהירא, דעל כרחך כיון דסבר דבור ברשותו חייב - מיהו היינו מתורת בור ולא מתורת שור, דאם [לא] כן - לא הוי [רב], לא כרבי ישמעאל ולא כרבי עקיבא, דפליגי בפרק הפרה בבור ברשותו, לכך נראה, דלעולם סבר בבור ברשותו - חייב ומתורת בור."

הגדר של אבנו סכינו ומשאו

"באבנו סכינו ומשאו בלא אפקרינהו דחייב מדין בור, דבור ברשותו ה"ט דפטור משום דא"ל תורך בביראי מאי בעי, אבל באבנו וסכינו ומשאו שהניחם ברשות הרבים ליכא למימר הכי."

התוס'. אמנם כאשר אנו מדייקים על בהגדרה "דוקא נקט .. אבל" הרי אפילו מילות המפתח הללו מופיעות כעשרים פעמים בתוס'.

ולמעשה זה הרי סגנון הגמרא בדיוק כמו שתי הלשונות של רבי אלעזר. כאן מובא בסגנון הלשון הראשון "לא שנו אלא .. אבל", והדין מתהפך מחייב לפטור. ומצד שני הלשון השנייה שאומרת הפוך יש לה את השפה שלה "לא תימא ב .. הוא דמחייב, אבל .. פטור, אלא אפילו .. חייב".

באבנו וסכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו - גם כאן כל אחד מהאמוראים יפרש כשיטתו

רב ילמד שמאחר והניח אבן ברשות הרבים, והנתקל הטיח את צלוחיתו באבן, והוא חייב, הרי זה רק אם לא הפקיר את האבן, ואז יהיה זה ממונו שהזיק. ואילו שמואל יחלק בין חכמים לרבי יהודה, כי מאחר והם כבורו, הרי אם נשברו כלים מחמת תקלתו, פטור שכן כלים נתמעטו מ"חמור ולא כלים". ואילו רבי יהודה המחייב על נזקי כלים בבור יהיה חייב.

החילוק בין נתקל באבן או בקרקע

רבי אלעזר בלשון הראשונה מצמצם כי החיוב בהטיח צלוחיתו באבן הוא שבעל הכלי נתקל באבן ואז הכלי נשוף באבן, ואז האבן היא הגורם לתקלה ולנזק כאחד. אבל אם נתקל בקרקע, ורק אז נשוף, כלומר נחבט הכלי באבן, הרי בעל האבן פטור. מאחר שהקרקע גרמה לו שהכלי יתקל באבן, ונמצא שאמנם האבן שברה את הכלי, אבל הקרקע היא זו שגרמה לכך, ולכן בעל האבן פטור.

התוס' דנים על מקרה שהגמרא לא ציינה

הראשונים דקדקו, מדוע לא נקטה הגמרא: אבל נתקל באבן ונישוף בקרקע - פטור. ובתוספות תירצו שבמקרה זה, לכולי עלמא - פטור, כיוון שקרקע שאינה שלו הזיקתו.

התוס' דנים בהשוואה לסוגיה בפרק הפרה

ונביא זאת בלשון תוס' רבינו פרץ. ויש לשים לב, כי מאחר ויש לנו את העקרונות של שמואל, הרי בכל מצב בו אנו מחייבים או פוטרים, נדרשים להעמיד דווקא באופן מסוים. "דוקא נקט נישוף באבן, אבל נתקל באבן ונישוף בקרקע - פטור לכולהו לישני, משום דקרקע עולם הזיקתו. ואפילו לשמואל - נמי פטור מידי דהוה אנתקל בבור ונפל אחורי הבור דפטרינן לקמן (דף נג א) גם לשמואל, דכיון שנתקל בקרקע שחוץ לבור - מודה שמואל דאמר קרקע עולם הזיקתו, וכי מחייב שמואל בחבטה, אף על גב דקרקע עולם הזיקתו, היינו בקרקע שבתוך הבור. וההיא דלעיל דמחייב שמואל בהזק הוא עצמו, גבי הוחלק אחד במים, מיירי שנחבט בקרקע שהמים נשפכים עליו, דדמי לקרקע הבור."

התוס' מבארים מהו החילוק כאשר הניח אבן על פי הבור

כוונתם לומר, שבהניח אבן - אינו יכול לומר בור של פלוני הזיקך כמו בקרקע עולם, דכיון שמניח האבן במקום שכבר היה שם בור מקודם, א"כ הניח האבן במקום המוכן להזיק ע"י הבור, והיות שע"י מעשיו מצוי לבא היזק - הרי הוא כבעלים על הבור לרבנן לגבי היזק זה, ושותף לרבי נתן.

ונשוף באבן -

דוקא נקט דנשוף באבן, אבל נתקל באבן ונשוף בקרקע - פטור, דקרקע עולם הזיקתו.

ואפילו שמואל - מודה הכא דפטור, כדפטר לקמן בהפרה (דף נג. ושם), נתקל בבור ונפל לאחורי הבור, וההיא דלעיל דמחייב שמואל, צריך לאוקמא,

כגון שנחבט בקרקע שהמים נשפכים עליה, דדמי לקרקע הבור.

ואף על גב דשור שדחף חבירו לבור, **וגם הניח אבן על פי הבור, ובא שור ונתקל בה ונפל לבור, מחייבין בהפרה (שם), יש לחלק,**

כיון שיש שם תקלה על הבור.

ומיהו,

ודאי לרב קשה,

כי היכי דקאמר רב קרקע עולם הזיקתו,

ה"נ נימא בעל האבן - בור של פלוני הזיקו.

רב ושמואל נחלקו בהבנת המשנה, האם זה בור או שור שמואל לשיטתו, דסבר בור שחייבה עליו תורה, הוא גם אם נחבט מחמת הבור בקרקע, וממילא שייך לחייב את בעל הכד על חבטת הנתקל בקרקע שנגרמה מחמת המים או חרסי הכד. אבל אם בגדיו התלכלכו במים - פטור, משום שנאמר "ונפל שמה... חמור", ודרשו חכמים חמור ולא כלים. ומבארת הגמרא: כי דווקא לדעת שמואל, בעל הכד - פטור על נזקי כליו של הנתקל מדין "חמור ולא כלים", שכן שמואל סובר, שאדם חייב על ממונו הגורם תקלה מדין בור, ובבור נאמרה דרשה זו.

לעומת זאת שיטת רב, שעל מנת שיחול כאן נזק של בור, הוא חייב להפקיר לרבים. אבל כאן במשנה שנפל כד ברשות הרבים, ובעליו לא הפקיר את מימיו ואת חרסיו, וממונו הוא, לא חייבה התורה את בעל המים והחרסים מדין 'בור'. ומה שבעל הכד חייב על התקלה שגרם - הוא מדין ממונו שהזיק, [הנלמד מכך שחייבה אדם את בעל השור על נזקי שורו, בין על נזקי אדם ובין על נזקי כלים], ולכן רב סובר שהמשנה מדברת בתקלה שגרמה נזק לכליו של הנתקל, ובעל הכד - חייב מדין 'שור'.

ההדגשה של שני מצבים האחד לעומת השני

[התוס' לא רק שבאים לבאר מה נאמר, אלא שהם מדגישים, עד כמה הלשון והעניין הוא מדויק, כי אם לעומת זאת ישתנה ממה שנאמר כעת - הרי כל הדין יהיה אחר. ופשוט מפליא כי מילות המפתח "דוקא .. אבל" מופיעות כחמש מאות פעמים בתוס', מה שמראה עד כמה הדבר הזה הוא חלק בסיסי בלימודם של

הגמרא מבארת את שיטת רבי יהודה במשנה

הגמרא מציעה לבאר כיצד מדובר מתכון לשיטת רבי יהודה, אלא שהשאלה היכן דמי? מוכיחה לנו כי לא יהיה ניתן לומר את הסברא הראשונה שהוצעה ע"י רבה, ואכן אביי יבאר בהמשך באיזה אופן מדובר? הצעתו הראשונה של רבה הינה שהיה מתכוון להוריד למטה מכתיו, ומאחר ולא נזהר דיו, הרי הוא פושע על הורדתה שלא בזהירות.

מבארים התוס' מדוע רבה בחר שיטה שונה ממה שהעמיד אביי בהמשך

מאחר ולאחר מכן יביא אביי את דעתו להעמיד את המשנה באופן שמתכוון הוא לשבור. מבארים התוס' מדוע נמנע רבה מפירושו. ועונים, שהיות ותנא קמא למד נשברה כדו, שמשמעו הינה נשתברה מאליה, ועל כך בא ואומר רבי יהודה את דעתו, לחלק בין מתכוון ללא מתכוון. לכן לא יתכן לומר שהוא מדבר על מקרה שונה לחלוטין.

לכאורה יש להקשות מדעת רבי יהודה שנתקל אינו פושע, בפרק האומנין

ונצטט את דברי תוס' רבינו פרץ, שמקדים את הסיבה לשאלת התוס'. "פירש"י שהיה מתכוין להורידה, ונתקל האדם ונשברה בידו - חייב, משום דנתקל - פושע הוא, והשתא הוא הדין אם נתקל בלא מתכוין להורידה. אלא לרבותא נקט מתכוין להורידה, דאף על גב שהיה טרוד להורידה - הוי פושע כי נתקל. וא"ת והא בפרק השוכר האומנים (ב"מ דף פב ב) אמר ר"י דנתקל - לאו פושע הוא, גבי המעביר חבית ממקום למקום. דקאמר ר"י שומר חנם - ישבע, נושא שכר - ישלם, אלמא לאו פושע הוא מדמפטור שומר חנם בשבועה."

התוס' בפרק השוכר את האומנין מבהירים כי יש שתי דרגות באופן בו נשברה

"ואף על גב דחכמים דפטרי בנשברה כדו ולא סילקה - הוו ר' 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."

החילוק לעניין נפשרה

"ומה שפירש הקונטרס דמתכוין להורידה ונתקל, ולא רצה לפרש ונשמטה מידו, נראה דהיינו משום דא"כ לא מצי דייק מינה אביי דשאיין מתכוין היינו נפשרה, דהא מצינן לפרושי שאיין מתכוין [פטור]. כגון שנתקל דלא הוי פשיעה כמו נשמטה, כדמשני אביי בסמוך, אבל כי מתכוין מיירי בנתקל, א"כ שאיין מתכוין דפטור היינו כשנפשרה."

יש לחלק את מי פטור, רק שומר חנם או גם שומר שכר

ובתוס' רבינו פרץ ממשך: "התם - נמי סבר רבי יהודה דפושע הוא. ושבועה זו דשומר חנם - תקנת חכמים היא. שאין לך אדם שיעביר חבית ממקום למקום לחברו, כדמשני נמי התם לרבי מאיר. ולא לגמרי כר"מ, דר"מ סבר דאפילו ש"ש מיפטור מהאי תקנה, ור"י סבר דמ"מ גבי ש"ש לא הקלו."

ומה שקשה לשיטת רב - פירוש, כיון דרב סובר, דאפילו נחבט בקרקע שהמים נשפכין עליה - פטור, אם כן הוא הדין בהניח אבן - צריך להיות פטור.

וגם ניתן לומר, דלרב דוקא לגבי הבל מחייבין לפותח בור, משום דחשיב כשותף על הבל, כיון שחל על זה שם בור עבור בעל הבור. משא"כ בחבט שהוא קרקע עולם, ולא חל על זה שם בור כלל, ומשום הכי הקשה התוס', דהכי נמי דלא תהני ליה צירוף האבן לחייב על בור של אחר, כיון דסוף סוף בור של פלוני הזיקו.

אמר רבה במתכוין להורידה כו' -

רבה לא בעי לאוקמי במתכוין לשבור,
כדמוקי לה אביי לקמן,
משום דנשברה כדו דקאמר תנא קמא,
משמע דנשברה מאליו,
עלה קאתי רבי יהודה,
לחלק בין מתכוין לשאיין מתכוין.

וא"ת,

והא רבי יהודה אית ליה,
בפרק האומנין (ב"מ דף פב: ושם),
דנתקל - לאו פושע הוא,
גבי מעביר חבית ממקום למקום ונשברה,
דקאמר רבי יהודה שומר חנם - ישבע, נושא שכר -
ישלם,
ומפרש התם, האי - כדיניה, והאי - כדיניה.

ואין לומר,

דמתכוין להורידה דהכא - הוי פושע טפי,
דא"כ היכי דייק מכלל דמחייב ר"מ אפילו נפשרה,
דלמא בנתקל - דוקא מחייב,
אבל נפשרה דהוי אנוס טפי - לא.

וי"ל,

דקסבר רבה,
כי היכי דאמרין התם לר"מ,
דשבועה זו תקנת חכמים היא בשומר שכר,
ה"נ לרבי יהודה תקנת חכמים היא בשומר חנם,
אלא דקסבר רבי יהודה,
דבשומר שכר - לא רצו חכמים להקל.

שיטת רבי יהודה במשנה

אדם המהלך עם כד מים, ומאחר ונתקל נשברה כדו ברשות הרבים, ומישהו אחר הוחלק במים או לקה וניזק בחרסית, סובר קנא קמא שהוא חייב. מאחר ולשיטתו נתקל הינו פושע. ואילו רבי יהודה לומד שהנתקל אינו פושע, ולכן הוא פטור על הנזק שהתבצע מחמת הנפילה. אולם מאחר וכעת יש חרסים, תלוי הדבר אם רוצה הוא לזכות בהם, הרי יש לו בעלות עליהם, ויהיה חייב, ואם אינו מתכוין כלומר מפקירם, הרי הוא פטור, מדין המפקיר נכסיו ברשות הרבים - הרי הוא פטור.

התוס' מוכיחים שיש שלוש דרגות

[התוס' בכך שדוחים סברא אחת, בעצם מוכיחים שיש לנו כמה דרגות של פשיעה. מתכוון להוריד שהוא חמור מנתקל. ואילו לרבי מאיר עם היות והוא לומד שנתקל פושע הוא, הרי כאשר יהיה נפשרה, בהיותו אונס גדול, שם לא היה מחייב. ונמצא כי רק על ידי יצירת קשת מקרים ניתן להבים את הדברים, וטעמם. ומילות המפתח הינן "ואין לומר .. דאם כן .. אבל .. לא"]

ואונס רחמנא פטריה -

ומפצע תחת פצע - לא מרבינן אונס גמור,
כדפירשתי לעיל (דף כז:).

הגמרא מביאה את הויכוח בין רבה לאביי לגבי אונס,
האם הוא פוטר

אמר ליה רבה לאביי: אין, אכן כך, מחייב היה רבי מאיר את בעל החבית אפילו אם לא פשע כלל, כגון שנשברה החבית מאליה ונותרה אזנה ידית הכלי בידו, של בעל החבית. ולא זו בלבד, אלא אפילו אם לא היה לו זמן לפנות את שברי החבית, ונתקל אדם בחרסים, בעל החבית חייב.

תמה אביי: אמאי, מדוע בעל החבית חייב אם נשארה ידית החבית בידו, הרי אונס הוא, וקיימא לן אונס רחמנא פטריה, מן התורה מעשה שנעשה באונס אינו מחייב, דכתיב לגבי נערה מאורסת שנאנסה בשדה [דברים כ"ב] "ולנערה לא תעשה דבר". מכאן דרשו חכמים, שהעובר עבירה באונס, נחשב כאילו לא נעשה המעשה על ידו.

התוס' לעיל מחלקים בין אונס לאונס גמור

"ואף על גב דלעיל (דף כז:) מרבינן אונס כרצון באדם המזיק מפצע תחת פצע, אונס גמור - לא רבי רחמנא, דהא בירושלמי - פוטר אותו שישן ראשון אם הזיק לשני, הבא אצלו לישן." הלימוד שם משמו של חזקיה הוא מהא דאמר קרא: "כי יריבון אנשים... פצע תחת פצע", ומקרא מיותר הוא, שהרי כבר נאמר: "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו", וללמד הוא בא, לחייבו על השוגג כמזיד, ועל האונס כרצון.

ולגבי המציאות שלנו יש לומר דנפשרה - הוי אונס גמור, ואונס גמור - מיפטר גם באדם המזיק. אלא שיש לבאר טעמא דרבה, דאמר מיחייב היה ר"מ אפילו אזנה בידו, דנהי דאונס הוא בנפילה - מ"מ פושע הוא במה שלא סילק אח"כ החרסים, ואף על גב דמפקיר להו לחרסים מ"מ ליחייב, כיון שבידו לסלק. דע"כ מיירי בדאפקרינהו, דאי בלא אפקרינהו - אביי נמי מודה, דפשיעה הוא במה שלא סילק.

והתניא נשברה כדו כו' -

וא"ת,

והיכי מיייתי מברייתא,

דפטר ר"מ בקנקנים ברוח שאינה מצויה,

דלמא,

הני מילי - לענין שאר נזקין,

אבל מתניתין,

איכא לאוקמי באדם המזיק,

דבדרך הלוכו - **נפלו החרסים על האדם מכחו,**

ואדם המזיק - **חייב ברוח שאינה מצויה,**

כדאמרינן לעיל סוף פרק שני (דף כז:).

וי"ל,

דבמתניתין - נמי קתני **והוחלק אחד במים,**

דתקלת מימיו הוא, ולא אדם המזיק,

ולמה מחייב שם ר"מ יותר מבקנקנים?

וא"ת,

ומאי פריך מולנערה לא תעשה דבר,

דבנפשרה - ודאי מחייב רבי מאיר,

אף על פי שהנפילה היתה באונס,

מכל מקום **אחר כך - היה לו לסלק.**

וי"ל,

דרבי מאיר - **מחייב בכל ענין,**

אף על פי שלא היה לו פנאי לסלק.

המשנה מציגה מחלוקת בנפילת החבית, ורבי יהודה הדן לגבי חרסיה ותולה במונה

המשנה לעיל מספרת, כי אדם ההולך עם כד ברשות הרבים ונשבר, וגרם לתקלות של הוחלק במים או שלקה בחרסית - הרי הוא חייב. ובגמרא התבאר שזו דעת רבי מאיר. רבי יהודה פוטר, שאינו נחשב פושע על שבירת החבית, וכן פטור על הנזקים שאירעו בשעת הנפילה. אלא שהדיון הוא על החרסים שנותרו ברשות הרבים, וכאן אם הוא מתכוון לזכות בהם, הרי הם ממנו, וחייב על הנזק שממונו גורם. ואילו לא נתכוון לזכות אלא שהוא מפקיר נכסיו ברשות הרבים - הרי הוא פטור.

הגמרא מבררת כיצד היה המעשה, ומה המתכוון שבו?

אומר רבה, כי בעל החבית נשאה על כתפו, והתכוון להורידה, ומתוך שלא נזהר נתקל בקרקע והוטחה החבית בכותל, והשברים התפזרו ברשות הרבים. מקשה אביי שלפי חשבון זה, הרי רבי מאיר החולק, יחייב גם אם התבנית נפלה באונס? עונה לו רבה לפי שיטתו, אכן, אפילו החבית נמסה בתוך ידו, נפשרה, ורק האזון אחיזה של החבית נותרה בידו. ולא זו בלבד, אלא אפילו לא היה לו זמן לפנות את שברי החבית, ונתקל אדם בחרסים, גם אז יהיה חייב. ושוב הקשה עליו אביי, והרי מאחר והוא אונס, ועל אונס נאמר ולנערה לא תעשה דבר, כלומר פטור הוא על אונס. הרי שנינו בברייתא, כי רבי מאיר מחייב על נזקין, הרי רבי מאיר מחייב בנשתברה כדו ולא סילקו, ואפילו שהיה לו פנאי, והשברים נעשו מכשול לרבים.

ומובא כי רבי מאיר אומר שאכן לא ניתן לחייב את בעל התקלה בדיני אדם, כדוגמת במעלה קנקנין על הגג, על מנת לנגבן, ונפלו ברוח שאינה מצויה, והזיקו, שהוא פטור, כיוון שאינו חייב לשמור את קנקניו מרוח שאינה מצויה, ואונס הוא בכך, הילכך פטור מדיני אדם, ומכל מקום חייב דיני שמים על כך שלא סילק את התקלה מרשות הרבים.

לאחר נפילה באונס - חייב. ויש לומר, דסתם קנקנים - מפקיר להו לאחר נפילה, משום דנשברים.

התוס' כאן למדו כי רבי מאיר היה מחייב אף שלא היה לו זמן לפנות

הכא מיירי בדאפקרינהו, ולהכי פטר אביי, ולא מחייב משום פשיעת הסילוק, כיון דתחלתו באונס, ורבה מחייב ליה משום פשיעותא דסילוק, אף על גב דאפקריה עכשיו, כיון דמתחלה היה שלו.

[דף כט עמוד א]

פליגי בשעת נפילה בנתקל פושע -

דלר"מ דפושע הוא - חייב.

כל כמה דלא הוה ליה פנאי לסלק,

קרי שעת נפילה.

ולאחר נפילה - פליגי במפקיר נזקיו,

ואפילו לאחר נפילת פשיעה,

כגון ששיבר במתכוין,

דרבנן דפטרי - סבירא להו,

דלא חייבה תורה אלא בור דאית ליה בעלים,

כגון הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו,

או חפר בור סמוך לרה"ר,

וכן משמע לישנא,

מר סבר, מפקיר נזקיו - חייב,

ומר סבר, מפקיר נזקיו - פטור,

משמע, דבכל מפקיר נזקיו פליגי,

אפילו לאחר נפילת פשיעה.

ועוד,

דקאמר לקמן,

מפקיר נזקיו - מאי מתכוין איכא?

האיכא לפרש במתכוין לשבר,

כמו שפירש על שעת נפילה.

ולא בעי לאוקמי אביי פלוגתייהו,

בלאחר נפילה בנתקל פושע,

דלרבי מאיר דפושע הוא - חייב,

דהוי מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה,

ולרבנן דלאו פושע הוא - פטור,

דהוי מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס,

וכן אית ליה לרבי יוחנן בסמוך;

משום דמתניתין מוכחא - דבתרתי פליגי,

ולא היה זה בתרתי אלא בחד,

דחד טעמא הוא.

והשתא ניחא נמי,

תרי ומודים דקתני בברייתא.

חד - קאי אשעת נפילה,

דמודים חכמים לר"מ,

התוס' שואלים מדוע הביאו את רבי מאיר

מהברייתא עם הקנקנים?

התוס' בשאלתם מחלקים בין שני המקרים. בקנקנים זה לגבי שאר נזקים, שהרי הרוח שאינה מצויה היא פעלה את הנזק. ואילו כאן במשנה מדובר על אדם שהזיק. ולהעמיד שהיה זה בדרך הילוכו, ועל אדם שהזיק החיוב חל אפילו יש רוח שאינה מצויה.

והדברים הורחבו בתוס' רבינו פרץ "מיהו קשה, מההיא דקנקנים שנפלו ברוח שאינה מצויה, ומההיא דאמרין לעיל סוף פרק כיצד, נפל מן הגג ברוח שאינה מצויה - חייב על הנזק. לכן נראה, דדוקא אדם המזיק - חייב על האונס, אבל בשאר נזיקין כמו בורו ושורו - לא מחייב על האונס, וההיא דקנקנים - לא מיירי שהפילם הרוח שאינה מצויה מידו, דאם כן - הוי אדם המזיק, אלא מיירי שהזיקו בתר דנייחי ברה"ר והיינו בור, ותדע, דהא אולא סלקה ולא העמידה קאי."

קיים חילוק מהותי בין אונס ועוד אונס גמור, ולבין

שכעת במציאות החדשה - יכול הוא לסלק את

החרסים

התוס' רבינו פרץ מאריך, אלא שהוא מוציא מהסוגיה את הביאור הברור. "אבל אכתי קשה, דנהי דאמת הוא דאונס גמור - מיפטר גם באדם המזיק, מ"מ היכי מויתב אביי לרבה מההיא דהמעלה קנקנים שנפלו ברוח שאינה מצויה, הא איכא למימר, דקנקנים מיירי שהזיקו לאחר נפילה, דלא הוי אדם המזיק, וכן נמי משמע דהא קאי אולא סלקה ולא העמידה דכדו וגמלו.

ועוד קשה, כיון דבשעת נפילה מיירי מתניתין לרבה כדפירשתי, א"כ מ"ט דרבה, דאמר מחייב היה ר"מ אפילו באזנה בידו, מאי הו"ל למיעבד? [ולא דמי לרוח שאינה מצויה בראש הגג, דהתם איכא פשיעה קצת מעליית הקנקנים בראש הגג].

לכך נראה, דלרבה מיירי מתניתין בהיזק לאחר נפילה, ומיירי שהיה לו שהות לסלק. ולישנא דמתניתין משמע כן, דלא בהדי דנפלי קמזקי מיירי, דקתני הוחלק אחד במים, והשתא ל"ק מפצע תחת פצע, דהכא - לאו היינו אדם המזיק אלא היינו בור. וניחא נמי טעמא דרבה, דאמר מיחייב היה ר"מ אפילו אזנה בידו, דנהי דאונס הוא בנפילה, מ"מ פושע הוא במה שלא סילק אח"כ החרסים, ואף על גב דמפקיר להו לחרסים, מ"מ ליחייב, כיון שבידו לסלק. דע"כ מיירי בדאפקרינהו, דאי בלא אפקרינהו אביי נמי מודה דפשיעה הוא, במה שלא סילק כדפירשתי."

החילוק בין ולנערה לא תעשה דבר שהאיסור הוא על

הפעולה, וכאן האיסור הוא על הזמן לאחר מכן על

חוסר הפעולה

"וא"ת א"כ מה שייך להקשות מלנערה לא תעשה דבר? הא שאני הכא, דנהי דאונס הוא בנפילה, מ"מ פושע הוא במה שלא סילק כדפירשתי, וי"ל, דהיינו נמי דקאמר.

וכ"ת ה"מ לענין קטלא דנערה, פירוש, דליכא פשיעה כלל, דהתם - לא שייך לחיוב, רק אשעת מעשה, והרי היא אנוסה, אבל לענין נזיקין כי הכא - אף על גב דנפלו באונס, מ"מ כיון דאיכא פשיעה לבסוף, שהיה יכול לסלק - חייב. דמפקיר נזקיו

באבנו וסכיננו ומשאו דנפלו ברוח מצויה, שהוא חייב,

אף על פי שלא היה לו פנאי לסלק,

אבל ברוח שאין מצויה - היה פטור,

אף על גב דלא אפקרינהו,

דסתם אבנו כו' - לא מפקר להו כי נפלו,

שאינ מתקלקלין בנפילתם,

ומשום דלא היה לו פנאי לסלק - מיפטר,

דאי היה לו פנאי לסלק - הוה מחייב,

אפילו ברוח שאין מצויה,

דכיון דלא אפקרינהו - עליה ידיה לסלוקינהו,

כדאמר בסמוך, דמתכוין לזכות בחרסין.

ואפילו נתנו אחר שם,

כדאמרינן בהפרה (לקמן דף מז: ושם),

בעל השור חייב בנזקי חצר,

ובעל חצר - חייב בנזקי הבור,

ובשמעתין אמר גבי גלל,

דאם הפכה בפחות מג',

אם נתכוין לזכות בה - חייב,

אף על פי שהוא לא עשה בור זה,

כיון דידיה הוא - עליה ידיה רמי לסלקו.

ואידך מודים - קאי אפולוגתייהו דלאחר נפילה,

ומודה רבי מאיר לחכמים,

במעלה קנקנין ונפלו ברוח שאין מצויה דפטור,

אף על פי שהיה לו פנאי לסלק,

דהוי מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס,

ומצי אמר, האי בידא - לאו אנא כריתיה,

כיון דבאונס נעשה,

ולכך נקט קנקנין, שמשתברין בנפילתם,

וסתמא מפקר להו.

מיצד אביי מפרש את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה

אביי לומד, כי במזיק באונס - לא נחלקו, ובציור בו נמסה החבית בידו, והזיקה בשעת נפילה - הוא פטור. וכאן אם הזיקה לאחר הנפילה, מאחר ועליו לסלק את החרסים, אם הפקירם פטור, ואם לא - הרי הוא חייב. אלא שמחלוקתם הוא בשני מקרים ובשתי הלכות. מצד המקרים זה בשעת נפילה ולאחר נפילה.

בשעת נפילה המחלוקת האם נתקל פושע, שרבי מאיר סובר שיש לו את האחריות להיזהר שלא ליפול, בעוד רבי יהודה סובר שאינו חייב לשמור את עצמו על מנת שלא יתקל.

ולאחר נפילה מחלוקתם היא לגבי המפקיר נזקיו. רבי מאיר מחייב אפילו הפקיר נזקיו, שמן התורה לדעתו החיוב הוא כרבי ישמעאל שבעל הבור חייב גם כאשר הבור אינו ברשותו, בעוד רבי יהודה פטור.

התוס' מרחיבים את ההגדרה של זמן הנפילה, עד שיהיה לו זמן לסלק

זמן הנפילה מבחינה דינית אינו כפי שאנו חושבים בלשון בני אדם, לצמצם זאת ממש, לעיתוי הנפילה עצמו. אלא התוס' מרחיבים זאת, ומשתמשים בלשון "קרי", שעדיין נקרא ומוגדר הדבר כשעת נפילה. ונאמר זאת בלשון הרשב"א "פליגי בשעת נפילה בנתקל פושע הוא. כל שאין לו פנאי לסלקן - קרי שעת נפילה, דר"מ סבר נתקל פושע הוא, ואם הזיקו בשעת נפילה, דהיינו בשעת נפילתן ממש, וכן אחר נפילה תוך זמן שאין לו פנאי לסלקן - חייב." כי מאחר ורק בשעה שהוא בוחר לסלק את הנזקים, יהיה הדבר תלוי בו. ועניין זה מאחר והוא הקובע, הרי מה שמבדיל שיהיה הדבר לאחר נפילה - היא בדיקו יכולתן לסלקם.

התוס' פעמים רבות קושרים דיוק לשוני עם סברא

[התוס' מדייקים בלשון הגמרא, אלא שאפילו שהדבר נראה ממבט ראשון כתמוה, הם יכולים להיצמד ללשון, ולהוכיח זאת מסברא. ואכן מילות המפתח "וכן משמע לישנא" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. ומאחר ובמפקיר נכסיו נאמר בלשון כללי, הרי חייבים למצוא שזה בכל מצב, כולל נפילת פשיעה.

אלא שאז יש צורך לבאר, וכאן התוס' משתמשים מהי הסברא של רבנן לפטור? שהחיוב אינו על הפעולה אלא על התוצאה, ואם כעת הוא סילק את עצמו מבעלות על הבור, מכיוון שחיוב על בור הוא רק אם יש לו בעלים, הרי זה עצמו סיבה לפטור אותו כעת, אפילו לפני כן הוא שיבר במתכוון ויצר את תקלת הבור. כי לשיטת רבי יהודה עצם זה שהפקיר נזקיו - הוא הקובע.]

חלק מיסוד התוס' הוא לבאר מדוע האמורא הלך בדרך אחת, ולשלול דרך אחרת

[מילות המפתח "לא בעי לאוקמי" עם הטיות מופיע קרוב לארבעים פעמים בתוס'. וכאן באים התוס' לשלול שיחלקו בנפילת פשיעה. ובפרט שרבי יוחנן כך בחר לבאר מחלוקתם. והרי זו הרחקה לומר שאפילו בשבר בכוונה הם חולקים. ועונים על כך, שהמחלוקת הינה כפולה, הן בשעת נפילה והן לאחריה. ומחדשים, כי מחלוקתם השניה היא חייבת להיות שונה מהראשונה, ולא דנים רק על האם הנתקל פושע או לא, אלא זו מחלוקת הקשורה בהפקרת הנזקים, אפילו שהוא יצרם בכוונה.]

התוס' תומכים את דבריהם, שגם שתי הלשונויות של מודים - קשורות בשתי מחלוקות נפרדות

המודים הראשון הוא של חכמים (כולל רבי יהודה) המודים לרבי מאיר. "באבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו - שהוא חייב." והמודים השני הוא של רבי מאיר לחכמים "במעלה קנקנין על הגג ע"מ לנגבן ונפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו - שהוא פטור!"

וההבדל בין שני המקרים הינו שאבנו סכיננו ומשאו אינם נשברים ומתקלקלים בשעת נפילה, בעוד שהקנקן נשבר. כי באבנו סכיננו ומשאו ממילא לא יפקיר אותם, בניגוד לקנקנים

אחד במים. ב. או שלקה בחרסית. ולכאורה, לשם מה כפל התנא ונקט שני מקרים שהם בעצם היינו הך. אלא לאו, בהכרח, נקטה המשנה את שני המקרים ללמדנו שני הלכות. והכי קאמר: נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים, כגון שלא היתה שהות לבעל החבית לסלק את המים מרשות הרבים, והוי נזק בשעת נפילה. [ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדין נתקל פושע]. או שלקה אחר בחרסית, היינו נזק הנגרם לאחר הנפילה. [ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדין מפקיר נזקין].

התוס' מנסים להראות שלכאורה ניתן היה להעמיד את הסוגיה רק במחלוקת אחת, האם נתקל הינו פושע, ודוחים זאת

בתוס' רבינו פרץ מאריך בשלב שאלת התוס' - "ממאי מדקתני תרתי או שלקה בחרסית אחר נפילה. וא"ת [אכתני] היכי דייק מינה אביי, דפליגי במפקיר נזקין דאחר נפילת פשיעה, אימא דהא דפליגי אחר נפילה - היינו אחר נפילה דנתקל, ולכך פטר רבי יהודה, דאזיל לטעמיה, דנתקל - לאו פושע, אבל לאחר נפילת פשיעה - מודה רבי יהודה דחייב? וכי תימא אם כן למה לי לאשמעינן פלוגתא דאחר נפילה, מרישא מפלוגתא דשעת נפילה - שמעינן לה.

י"ל דאיצטריך לאשמעינן דר"מ מודה במפקיר נזקין דפשיעה דבור ברשות הרבים - חייב, והא לא הוה שמעינן מפלוגתא דשעת נפילה, דהתם - בלא אפקרינהו מיירי כדפרישית.

עונים התוס' שאכן אלמלא שרבי יהודה חלק עליו - לא היה נדרש לאומרו, ורק כך למדים שמדובר בנפילת פשיעה

ושוב בלשון תוס' רבינו פרץ. "וי"ל דמשום דר"מ - לא אצטריך דמתניתין דפרק הפרה (דף מט ב) שמעינן ליה, דקתני החופר בור בר"ה - [חייב], וסתם מתניתין רבי מאיר, ומשום דרבי יהודה - נמי לא אצטריך, דפשיטא דפטור במפקיר נזקין דאחר נתקל, כיון דלאו פושע הוא, כדשמעינן מפלוגתא דשעת נפילה. אלא שמע מינה, מדקתני תרתי - לאשמעינן פלוגתא דאחר נפילה, שמע מינה, דאחר נפילת [פשיעה] קאמר. והשתא [משום] דר"י אצטריך, דפטר במפקיר נזקין אף כי פושע, משום דבור ברשות הרבים - פטור, (דאחר נפילה וכגון דאפקרינהו)."

מדמתניתין בתרתי ברייתא נמי בתרתי -

וא"ת,

מברייתא - נמי יש להוכיח דבתרתי פליגי,

דמדקתני ולא סלקה,

ולא העמידה,

משמע דלאחר נפילה פליגי.

ועוד,

דאי לא פליגי אלא בשעת נפילה,

אמאי חייב דיני שמים לרבנן,

דאית להו נתקל - אנוס הוא.

ובשעת נפילה נמי פליגי,

מדנקט מודים חכמים באבנו סכינו ומשאו,

דלא מצי קאי אלא אשעת נפילה,

שאינן כל תועלת בהם לאחר הנפילה ושנשברו, ולכן הוא מפקירם. ולכן כל החילוק הוא האם הוא טרח לאסוף ולסלק את הנזק, וכפי שראינו לעיל שזה עדיין נחשב כשעת הנפילה עד זמן שהוא מסלק.

התוס' מביאים סיוע ממקרה בו האחריות עליו יוצרת את חובת הסילוק

אמר רבא הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות, וחפר בה בורות שיחין ומערות (ובעל החצר הפקיר את חצרו) בעל השור - חייב בנזקי חצר (על הנזק לחצר), ובעל החצר חייב בנזקי הבור (ורבא ממשיך) ואף על גב דאמר מר 'כי יכרה איש בור', ודורשים, ולא שור בור (אינו חייב על תקלות ששורו יצר, אם כן למה בעל החצר חייב על בור שהשור עשה) כיון דאית ליה להאיך למלויה, ולא קא מליינו (היה צריך למלאותו קודם שהפקיר את חצרו, ולכן) כמאן דכרייה דמי.

מכאן שלמרות שהבור נעשה ע"י שור וזה אנוס גמור - בעל הקרקע חייב, משום שלא מילא את הבור קודם שהפקירו, והוא הדין בענייננו, שאפילו אחר נפילת אנוס אם לא סילק את התקלה או לא הפקירו - חייב, ולכן חייבים לומר שהתנא התכוון שלא הספיק לסלק את התקלה, שאם לא כן החכמים היו מחייבים אפילו ברוח לא מצויה. ואם כן ראייה נוספת, שמוטלת עליו האחריות לבור, אע"פ שלא כרה אותו.

המודים השני הוא עסוק בהפקרת נכסיו

ולכן נתן דוגמא על קנקנים, שכפי הנראה הוא הפקיר אותם. וכאן מודה רבי מאיר, שמאחר ואנו מבודדים, כי הבעיה היא רק באי הסילוק, שזה יוצר את ההתחייבות, ולא משנה שלפני כן הנפילה היתה באנוס, וזה לא משנה. כי העיקר הוא האם סילק או לא, שזה כבר תלוי בו.

מדקתני תרתי -

וא"ת,

והיכי דייק אביי,

מדקתני תרתי, **דפליגי לאחר נפילת פשיעה,**

הא אפילו אי לא פליגי,

אלא בנתקל, אי פושע הוא אי לא,

איצטריך למיתני תרתי,

שלא תאמר, דוקא בשעת נפילה - מחייב ר"מ,

משום דנתקל פושע הוא, והתקלה - היתה שלו עדיין,

אבל אחר נפילה, שכבר הפקיר התקלה,

פטר רבי מאיר, אף על גב דפושע הוא,

כמאן דפטר בור ברשות הרבים.

וי"ל,

דאי לאו שרבי יהודה בא לחלוק עליו בזה,

לא היה צריך להשמיענו,

כיון דבהדיא - **תנן סתמא לקמן,**

דבור ברשות הרבים - חייב.

הגמרא ביארה שאביי למד לדייק שהמשנה דנה בשני נושאים שונים

ומבארת הגמרא: ממאי, מנין שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בשני דברים? מדקתני במשנה תרתי, שני אופני נזק. א. הוחלק

ולכך נקט מכח מתניתין, ומדמתניתין - בתרתי, ברייתא - נמי בתרתי, ובתר דאסיקנא מכח מתניתין, דברייתא נמי בתרתי, יש לפרש דדוקא נקט, ברישא אבנו ובסיפא קנקנים.

הוחלק אחד במים בשעת נפילה או שלקה בחרסי' אחר הנפילה -

הוא הדין דמצי למימר איפכא,
אלא דנקט הכי,
משום דסתם חרסים - מפקיר להו,
כדמוכח ההיא דקנקנים,
ומים - לא מפקר להו כולי האי.

ועוד,
דב אוקי למים דמתניתין בדלא אפקרינהו,
וכי פליגי בדלא אפקרינהו,
דוקא בשעת נפילה פליגי,
דלאחר נפילה, מודה רבי יהודה שעליו לסלק,
כיון שהם שלו ויש לו פנאי לסלק;
אבל בפלוגתא, דלאחר נפילה במפקיר נזקיו,
לאו דוקא לאחר נפילה,
אלא אף לאחר נפילה,
שהיה לו פנאי לסלק - פוטר רבי יהודה,
משום דהוי בור דלית ליה בעלים,
ורבי מאיר - מחייב אף בשעת נפילה,
כיון דסבר דנתקל פושע הוא,
ומפקיר נזקיו - חייב.

מה הסיבה לקבוע שבשעת נפילה מתרחשת ההחלקה במים, ואילו מה שלוקה בחרסית הוא לאחר נפילה

הגמרא מדייקת מהמשנה שיש כאן שתי הלכות ומציינת
נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים, כגון שלא
היתה שהות לבעל החבית לסלק את המים מרשות הרבים,
והוי נזק בשעת נפילה. [ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה
בדין נתקל פושע]. או שלקה אחר בחרסית, היינו נזק הנגרם
לאחר הנפילה. [ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בדין מפקיר
נזקיו].

אלא שכעת מעלים התוס' שאלה, מדוע ההחלקה במים
נאמרה דווקא בשלב שלפני הנפילה, ואילו הלכה בחרסית
הוא אחר הנפילה. ואומרים התוס' שאכן ניתן לומר בהיפוך.
אלא שהרגילות הוא שאת החרסים שנשברו הוא מפקיר לאחר
הנפילה, כמו שראינו עם הקנקנים. ומה שהוחלק במים, אין
רגילות להפקיר מים.

ויש הרחבה מעניינת, ונביא את לשון התוס' רבינו פרץ,
שגם לומד זאת בתמיהה, וגם מתרץ עוד אופן. "תימא, מנא
ליה לאוקמינה הכי? לימא אפכא, וי"ל משום [דסתם] לקה
בחרסית - הוי לאחר נפילה, שמיד הוא יכול לסלקם, וסתם
מים - אינו יכול לסלקם מיד. אי נמי, משום דסתם חרסים -
מפקר להו."

דאי לא פליגי,
אלא לאחר נפילה במפקיר נזקיו,
אם כן אפילו נוקי,
בהפקיר אבנו סכינו ומשאו - לא יתיישב,
דאי מודים ברוח מצויה דחייב,
ושאין מצויה דפסור,
אם כן - לא פליגי כלל.

וי"ל,
דמברייתא - לא מצי למידק כלל,
דאיכא למימר דפליגי בשעת נפילה ולאחר נפילה,
ובחד טעמא כדפרישית לעיל.

והא דנקט בהאי מודים אבנו כו',
ובהאי מודים קנקנים,
אורחא דמילתא נקט,
דאין אדם מקפיד באבנו אם תפול ברוח מצויה,
ובקנקנים כדי שלא ישברו,
מניחם בענין שלא יפלו ברוח מצויה.

האם יש לנו יכולת להוכיח מהברייתא שהם חלוקים בשני העניינים?

ונביא את לשון תוס' רבינו פרץ, אשר מוסיף מילים ומרחיב,
ולקרוז אותו עם פיסוק ופתיחת ראשי תיבות ועותרות - הרי
מליה מובנת לשון התוס': "[פירוש], מתרי טעמי, בשעת
נפילה - בנתקל, ולאחר [נפילת] פשיעה - במפקיר נזקיו, ואם
תאמר, למה לי להוכיח ברייתא מכח מתניתין, הא מברייתא
גופא איכא למידק דפליגי בתרתי מתרי טעמי, כדפירשתי
מדלא נקט מודים חכמים לר"מ בקנקנים."

אפילו שיש להוכיח מהברייתא, אלא שאין זו הוכחה גמורה

"ויש לומר, דנהי דמשמעות הברייתא - אתי שפיר טפי
בהכי כדפירשתי, מ"מ ראייה גמורה - אינה, דאיכא למידחי,
דלעולם - לא פליגי אלא בחד טעמא, בין בשעת נפילה בין
לאחר נפילה בנתקל פושע, דלאחר נפילה דנתקל - דוקא פליגי
רבנן, ומודים חכמים לר"מ באבנו וסכינו, דקתני לאחר נפילה
ובדאפקרינהו מיירי, ואשמעינן דמודו רבנן דמפקיר נזקיו,
לאחר נפילת פשיעה דחייב."

הסיבה שלכל מודים הצמידו עניין אחר אבן או קנקנים

וכי תאמר אם כן אמאי לא נקט קנקנים, כיון דבאפקרינהו
מיירי? וכן קשה בסיפא, דנקט ומודה ר"מ בקנקנים, אמאי לא
נקט באבנו וסכינו, כיון דנקיט לענין היכא דאפקרינהו?

י"ל דאין הכי נמי, דלאו דוקא נקט, אלא אורחא דמלתא
נקט, דגבי רוח מצויה - נקט אבנו, דאין אדם מקפיד אם תפול,
ולכך רגילות הוא להניחה ברוח מצויה, אך קנקנים
דמשתברים, אינם מניחים במקום שיוכלו ליפול ברוח מצויה,
אלא רגילות הוא להניחם, בענין שלא יפלו ברוח מצויה, דהכי
נמי צריכין לפרש לרבי יוחנן, דאמר דפליגי בחדא טעמא באחר
נפילה דנתקל בסמור, הלכך ליכא הוכחה גמורה כדפירשתי,

אם כן מיירי כדו בתרתי,
ומדכדו בתרתי, **גמלו - נמי בתרתי.**

הברייתא הדנה לגבי הגמל

מביאה הגמרא את הברייתא, "והתניא: נשברה כדו ולא סלקו, נפל גמלו ולא העמידו - ר"מ מחייב בהזיקן, וחכמים אומרים: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים";

התוס' מנתחים שני מצבים של נפילת הגמל, לאחר נפילה ובשעת נפילה. הציור של לאחר נפילת פשיעה הוא באופן, שהולכה למקום שיש לחוש שתפול ואכן נפלה בפשיעתו, ואח"כ הפקיר נבלתו. ואז כן יכולה להיות מחלוקת. באשר רבי מאיר מחייב, מפני שמפקיר נזקיו - חייב, וחכמים [רבי יהודה] פוטרים, מפני שמפקיר נזקיו - פטור. אבל איך יכול להיות ציור של לאחר נפילה שיחלוק?

מציעים התוס' אפשרות לכאורה לחילוק זה, ודוחים אותה

בלשון תוס' רבינו פרץ "וא"ת ומאי קשיא ליה? נוקי דשעת נפילה - קאי אכדו, ואחר נפילה - קאי אגמלו, כי היכי דאוקי מתניתין, הוחלק אחד במים - בשעת נפילה, ולקה בחרסית - אחר נפילה,

וי"ל על כורחך גבי כד - גם אחר נפילה, מדקתני ולא סלקה. והואיל וכן, אי מוקמינן ליה לכד בשעת נפילה - מיירי בתרתי, ומדכד בתרתי, גמל - נמי בתרתי. התוס' ר"פ אומרים רק את התירוץ השני בתוס'. והתירוץ הראשון הוא עומק הבנת המציאות, כי כד של חרס ברור, שאם ישבר - יפקיר אותו, אבל נפילה, אינו מפקיר אותה באותו אופן. שהרי יש לה ערך ממוני.

השוואת שתי צלעות בהשוואה

[מאחר ואת הכד העמדנו שזה גם בשעת הנפילה וגם לאחריה, ומאחר וכל ההשוואה היא לגמל בדיוק באותה בהרייתא, חייבים לומר, שגם מחוייבים אנו להעמיד את הגמל גם בשני הזמנים. וכעת ניתן לחבר זאת עם התירוץ הראשון, שהרי הם אינם שווים באופן ההפקרה].

אבל לאחר נפילה מאי -

כי מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה - מאי?

דברי הכל - פטור?

הא איכא רבי מאיר דמחייב ע"כ אפילו הפקיר,

דאם לא הפקיר,

לא פטרי רבנן, דעליה - רמי לסלוקי.

הגמרא מנסה לברר דעתו של רבי אלעזר לאחר נפילה

מאחר ואמר שבשעת נפילה יש מחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה, שואלת הגמרא מה יסבור לאחר נפילה? שהרי הברייתא דנה לאחר נפילה, ורבי מאיר כן מחייב, ולא ניתן לומר שלדברי הכל פטור. כי מדובר שכל מה שפטור רבנן הוא שהפקיר נכסיו, ואם כן גם רבי מאיר מדבר בהפקיר נכסיו, ולכן היות והוא חולק, לא ניתן לומר שלדברי הכל פטור.

היכולת לומר גם הפוך - מכריחה לבאר מדוע בכל זאת בחר לומר כך

[מילות המפתח "מצי למימר איפכא" נאמרו בתוס' למעלה מעשר פעמים. חלקם שיכל לומר וחלקם שלא היה יכול לומר. אבל כאן שכן יכל לומר, הרי עולה שאלה סמויה, מדוע למרות זאת בחרה הגמרא לא לומר כך. ואז בעצם יש את שלב הרחבת האפשרות, ולאחר מכן שלב הטעם מדוע לא השתמשו בזה "הוא הדין, דמצי למימר איפכא, אלא דנקט הכי, משום".

ובתוס' אחרים נקטו אוצר מילים מעניין על הצד שלא אמר זאת "אלא דניחא ליה לומר", או "אלא האמת נקט, דהכי מסיק" או "דכיון דחידוש הוא .. ניחא טפי לומר". ואכן הבאנו את דברי התוס' רבינו פרץ, שתירץ בסגנון שונה].

התוס' כתבו זאת על מנת שנדע שניתן להעמיד גם בשעת נפילה וגם לאחר מכך

התוס' כתבו את זה, לפי שיש מקום לטעות ולומר, דכמו בהוחלק במים, דמוקמינן לה בשעת נפילה, הכוונה היא רק בשעת נפילה, כך הסיפא, שמוקמינן לאחר נפילה, הכוונה היא רק לאחר נפילה. ולכן כתבו התוס', דזה אינו נכון. אלא בסיפא, הכוונה היא אף לאחר נפילה. דבסיפא דאיירי שהפקירן לא מיבעיא בשעת נפילה, דהיינו שלא הי' לו פנאי לסלק - פוטר רבי יהודה, אלא אפי' לאחר נפילה, דהיינו שהי' לו פנאי לסלק - נמי פוטר רבי יהודה.

אלא גמלו בשלמא לאחר נפילה משכחת לה -

דפליגי,

כגון שהפקיר נבלתו אחר נפילתה בפשיעה,

כגון שהולכה במקום שיש לחוש שתפול,

אלא בשעת נפילה - היכי משכחת לה,

דלפלגו, כעין פלוגתא דפליגי בנתקל?

וא"ת,

ולוקי פלוגתייהו,

דשעת נפילה - אכדו,

ולאחר נפילה - אגמלו,

כדמוקי מתניתין,

דהוחלק אחד במים - בשעת נפילה,

או שלקה בחרסית - לאחר נפילה.

וי"ל,

חדא,

משום דסתם חרסית מפקר להו,

וסתם נבילה - לא מפקר לה כחרסית.

ועוד,

מדקתני ולא סלקה,

משמע דכדו - נמי היה לו פנאי לסלק,

והואיל וכן הוא,

אי מוקמינן לכדו בשעת נפילה,

על אביי, ואיך אומרת הגמרא דר"א ס"ל כאביי, וי"ל דר"א הי' לפני אביי, ולכך א"א לומר דר"א קאי אביי, אלא ר"א קאי אמתניתין, ורק מסדר הגמרא הביא דברי ר"א אחר אביי, ולכן אפשר שפיר לומר דר"א סבירא ליה כאביי. אבל רבי יוחנן הוי בר פלוגתיה דר"א, ואיהו קאי על ר"א, ולכן על כרחך צריך לומר דפליגי.

הנסיין לדחות, והסיבה שלא ניתן לומר כך

[התוס' דנים לא רק על מה שכן נאמר בגמרא, אלא על מה שלא נאמר. ואז השיטה הטובה ביותר היא להציע תחילה אפשרות "מצי לדחויי", שמופיע בתוס' מעל עשר פעמים, ולאחר מכן לשלול מדוע לא עשו כן "אבל היה קשה, דאם כן .. לא הוי פליג במידי .. ומתוך הלשון משמע, שבא לחלוק".]

[דף כט עמוד ב]

ורבי יוחנן אמר לאחר נפילה מחלוקת אבל בשעת נפילה מאי ד"ה פסור כו' -

הוא מצי למפרך מבריייתא גופה,

כיון דבשעת נפילה פסור,

משום דאנוס הוא,

א"כ לאחר נפילה מחייב ר"מ,

אף על גב דהוה לאחר נפילת אנוס,

וא"כ היכי קתני ומודה ר"מ במעלה קנקנים כו',

אמאי פסור,

והא ר"מ לאחר נפילת אנוס - נמי מחייב;

וליכא למימר דאיירי בשעת נפילה,

דא"כ מה לו להזכיר קנקנים,

לא הוה ליה למימר שפי,

אלא ומודה ר"מ בשעת נפילה דפטור,

משום דאנוס הוא.

יש להבין מהי דעת רבי יוחנן הן לאחר נפילה והן בשעת נפילה

הגמרא מביאה את דעת רבי יוחנן שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בנזק הנעשה לאחר נפילה. ומאחר והתייחס רבי יוחנן רק לאחר נפילה תמהה הגמרא, וכי תרצה לומר בדעת רבי יוחנן שבשעת נפילה שניהם פוטרים, ועל כך אכן הקשתה הגמרא, שלא ניתן לומר כן בדעתו.

התוס' מקשים מגוף הבריייתא, ובלשון תוס' רבינו פרץ

"כיון דבשעת נפילה - פטור, משום דאנוס הוא, ואפילו הכי מיחייב ר"מ לאחר נפילה דנתקל, אלמא במפקיר נזקיו לאחר נפילת אנוס מיחייב ר"מ. (כי אז הוא יכול לסלק את התקלה, והדבר בכוחו, ואין כאן את האנוס של שעת הנפילה).

וא"ת הא קתני בבריייתא, מודה ר"מ במעלה קנקנים וכו' דפטור, והא ליכא למימר, דהתם מיירי בשעת נפילה, דא"כ מה לו להזכיר קנקנים, ורוח שאינה מצויה, לא הו"ל למימר טפי, אלא מודה ר"מ בשעת נפילה דפטור גם בנתקל, כדאמר השתא בשעת נפילה ד"ה פטור." (הכוונה היא שבכך שהוא

התוס' מוכיחים כי חייבים לומר שהדיון הוא שהיתה כאן הפקרת נכסיו

ובלשון תוס' רבינו פרץ. "וא"ת הא דמחייב - היינו דוקא כשלא הפקיר נזקיו, וי"ל דאם כן - לא הוה פטרי רבנן, דעליה ידידה רמי לסלוקי, כיון שהם שלו." כלומר יש כאן הוכחה על דרך השלילה שמחייבת אותנו לומר שלא ניתן לומר שרבי מאיר אינו דן כשהפקיר נכסיו.

אלא מאי ד"ה חייב הא איכא רבנן דפטרי -

הוא מצי לדחויי,

דלא פטרי רבנן, אלא היכא דאנוס הוא,

אבל לאחר נפילת פשיעה - מחייבי;

אבל היה קשה,

דאם כן,

רבי יוחנן דאמר בסמוך 'לאחר נפילה - מחלוקת',

לא הוה פליג במידי אדריבי אלעזר,

ומתוך הלשון משמע, שבא לחלוק על רבי אלעזר.

ביאור מהלכו של רבי אלעזר בשני הזמנים של בשעת נפילה ולאחר נפילה

רבי אלעזר אמר: בנזק הנעשה בשעת נפילה, יש מחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר האם נתקל פושע או לא. ומקשה הגמרא לדבריו: אבל בנזק הנעשה לאחר נפילה - מאי קסבר רבי אלעזר? אם נאמר שבנזק לאחר נפילה - לדברי הכל פטור, והא בבריייתא נאמר "נשברה כדו ולא סילקה, נפלה גמלו ולא העמידה", ומשמע שהבריייתא מדברת בנזק הנעשה לאחר נפילה, ואיכא רבי מאיר דמחייב, ולא יתכן לומר שלדברי הכל פטור.

אלא מאי נאמר, שבנזק הנעשה לאחר נפילה, לדברי הכל חייב, והא בבריייתא איכא רבנן, דפטרי, בנזק הנעשה לאחר נפילה? ומבאר הגמרא: אלא, בעל כרחך, מאי דאמר רבי אלעזר בשעת נפילה מחלוקת, כוונתו לומר כי אף בשעת נפילה נחלקו, למרות שמהבריייתא משמע שנחלקו רק לאחר נפילה. ודקדק רבי אלעזר כן ממשנתו דמשמע שנחלקו בתרתי.

התוס' מציעים אפשרות לדחייה ומבארים מדוע הגמרא לא אמרה אותה

בלשון תוס' רבינו פרץ "וא"ת לישני, דהא דפטרי רבנן - רבי אלעזר מוקי לה בלאחר נפילה דנתקל, דחשבינן ליה אנוס, והא - לאחר נפילת פשיעה, וי"ל דא"נ אלא אם כן היינו רבי יוחנן דבסמוך, ומתוך הלשון - משמע שבא לחלוק על ר"א."

והמשמעות היא דאם כן רבי יוחנן לא הוי פליג במידי אדריבי אלעזר. פירוש, דהרי ר' יוחנן קאמר גם כן בסמוך, דלא פטרי רבנן, אלא לאחר נפילת אנוס. אבל במפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה - מודה רבנן דחייב ואם כן היינו דר' אלעזר.

יש לבאר את ההכרח לומר שרבי אלעזר ורבי יוחנן חלוקים

ומתוך הלשון משמע, שבא לחלוק על ר' אלעזר. לכאורה קשה, והלא מתוך הלשון גם משמע שר' אלעזר בא לחלוק

אמנם תוס' רבינו פריץ חלוק על התוס'

"ונראה למורי שיחיה (רבינו פריץ) דעל כורחך לאו במפקיר נזקיו באונס פליגי רבי יוחנן ור"א דהא אונס כ"ע מודו דפטור, כדמוכח בברייתא דלעיל דקתני במעלה קנקנים וכו' ומינה [אותיב] אביי לרבה כדפ"ל."

מניעת אפשרות להעמיד מחלוקת, מאחר והיה ידוע להם שנחלקו בעניין מסויים

[יש כאן שני שלבים, הקביעה שלא ניתן לומר הפוך, והטעם כי היה ידוע להם במה נחלקו. ואז מילות המפתח בשלב הראשון "דלא בעי למימר איפכא", בה אנו שוללים אמירה מסוימת. ואכן "לא בעי למימר" מופיע בתוס' למעלה ממאה פעמים. ומעניין כי מילות המפתח בשלב השני "דקים ליה / להו" מופיעות למעלה מששים פעמים בתוס'.]

תסתיים דר' אלעזר הוא דאמר חייב -

במסקנא - לא קיימא הכי.

והא דלא פריך מההיא דרבי אלעזר דלעיל, משום דאין להוכיח ממילתיה דר"א לחודיה,

דפטרי רבנן במפקיר נזקיו, אפילו לאחר נפילת פשיעה,

אם לא מכח דפליג אדרבי יוחנן כדפירשתי לעיל.

ומיהו מר' יוחנן קשה,

אמאי לא פריך מההיא דלעיל,

דאית ליה מפקיר נזקיו דעלמא - חייב לרבנן.

וי"ל,

משום דלא מפרשא בהדיא,

אלא מתוך קשיא דרבי יוחנן אדרבי יוחנן,

להכי שביק לה,

ומייתי מילתא דמפרשא טפי בהדיא.

מחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר

הגמרא לעיל הביאה מחלוקת אמוראים. איתמר: המפקיר את נזקיו ברשות הרבים, והזיקו, נחלקו רבי יוחנן ורבי אלעזר. אחד אמר, המפקיר חייב על נזקי תקלתו. וחד אמר, פטור. בתחילה ניסתה הגמרא ללמוד שאחד יסבור כרבי מאיר והשני יסבור כרבנן, ודחתה ועברה לדון ששניהם חלוקים בשיטת רבנן.

וכאן בשלב הזה מנסה הגמרא להכריע. תסתיים [ניתן להוכיח], דרבי אלעזר הוא דאמר המפקיר נזקיו חייב. שכן מצינו, דאמר רבי אלעזר משום רבי ישמעאל: שני דברים מן הדין אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, להתחייב עליהם. ואלו הן: בור שכרהו ברשות הרבים, למרות שאינו שלו, הרי הוא חייב על נזקיו שהזיק כאילו היה בעליו. וחמץ בערב הפסח משש [שעות] ולמעלה, שמאז נאסר החמץ בהנאה, ואם כן אינו ברשותו, שהרי אין לו כל שימוש בו, ואף על פי כן, אם לא ביערו, הוא עובר עליו משום בל יראה

מזכיר קנקנים מדובר בנזק שלאחר הנפילה, כשהפקיר את השברים).

וי"ל דודאי מצי למפרך מגוף הברייתא, אלא ניחא ליה טפי למפרך מרבי יוחנן, כך פירשו בתוספות.

"ונראה למשי"ח דהשתא ס"ד דלאחר נפילת פשיעה קאמר כגון מתכוין לשבר דומיא דלאחר נפילה דר"א ואביי והשתא לק"מ. מיהו התוספות סוברים דומיא דשעת נפילה, הוי לאחר נפילה."

ויש שתירצו שמה שאינו מקשה מהברייתא, לפי שנוח לו להקשות מרבי יוחנן על עצמו מדבריו במקום אחר, מה עוד שהברייתא זה רק משמעות ודברי רבי יוחנן ברורים הם.

כי פליגי אליבא דרבנן -

לא בעי למימר איפכא,

דפליגי אליבא דרבי מאיר,

ומאן דפטור אמר לך,

דעד כאן לא מחייב רבי מאיר,

אלא משום דפושע הוא,

וכי פליגי רבי יוחנן ורבי אלעזר,

במפקיר נזקיו דאונס;

דקים ליה, דבמפקיר נזקיו דפשיעה פליגי.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים ומוכיחה שהם חלוקים בדעת רבנן

איתמר: המפקיר את נזקיו ברשות הרבים, והזיקו, נחלקו רבי יוחנן ורבי אלעזר. חד אמר, המפקיר חייב על נזקי תקלתו. וחד אמר, פטור. והגמרא ביארה שלא ניתן לומר שהם חלוקים בדעת רבי מאיר, אלא רק בדרבנן. אליבא דרבי מאיר, כולי עלמא לא פליגי, שהמפקיר נזקיו ברשות הרבים - חייב. כי פליגי רבי יוחנן ורבי אלעזר, אליבא דרבנן.

וכך היא מחלוקתם. מאן דפטור, סבר כרבנן, הפוטרים מפקיר נזקיו. ומאן דמחייב, אמר לך: אנא דאמרי המפקיר נזקיו חייב, היינו אפילו לרבנן. שכן, עד כאן לא פטרי רבנן אלא במפקיר נזקיו דהכא, במשנה, משום שמדובר במפקיר את נזקיו שנשברו עקב תקלתו בקרקע, דאונס הוא. אבל מפקיר נזקיו דעלמא, שנפלו לרשות הרבים בפשיעה, גם רבנן מחייבי.

מבארים התוס' מדוע לא ניתן לומר כי רבי יוחנן ורבי אלעזר חלוקים בדעת רבי מאיר

מציעים התוס' פירוש אחר, במקום לפרש שרבי יוחנן ורבי אלעזר חלוקים בשיטת רבנן, לכאורה, ניתן לומר שרבי יוחנן ורבי אלעזר חלוקים בשיטת רבי מאיר לאמור. רבי מאיר ורבי יהודה ודאי חלוקים בנתקל בשעת נפילה ורבי מאיר מחייב, כי לדעתו נתקל פושע. אבל מפקיר נזקיו אחר נפילת אונס, אחד אומר רבי מאיר פטור, ואחד אומר רבי מאיר מחייב, באם היה לו פנאי לסלקו.

אלא הגמרא מתעלמת מפירוש זה, כי היתה להם קבלה שרבי יוחנן ורבי אלעזר חלוקים בשהפקיר נזקיו אחר נפילת פשיעה, וזה ייתכן רק לשיטת החכמים. מאחר שברור לכל, שרבי מאיר מחייב מפקיר נזקיו אחר נפילת פשיעה.

תוס' רבינו פרץ מביאים בהערה את קושיית השיטה מקובצת, ונשארים צמודים לדברי התוס'.

"ובשיטה פירש דהנהו דר"א ור"י דאמר דלעיל איכא לתרוצינהו במאי דסבר השתא דר"א הוא דאמר חייב ור"י [הוא] דאמר פטור, דר"א איכא למימר דדוקא נקט שעת נפילה אבל לאחר נפילה חייב לדברי הכל ופלוגתא דברייתא מוקי לה באחר נפילה דנתקל כדפ"ל."

"נ"י וכי תימא א"כ היינו דר' יוחנן, וי"ל דלר' יוחנן גופא מפרשי לה איפכא, מאי לאחר נפילה אף לאחר נפילה, ובתירתי פליגי כדאביי, כך פירש בשיטה. מיהו קשה, דהא ליכא לפרושי הא דר' יוחנן גם לאחר נפילה כדפירשתי לעיל, ונראה שיטת התוספות יותר מוחזקת."

אלא אמר רב אשי כשהפכה בפחות מג' -

מכאן אין לדקדק, ולא בעי הגבהה ג' ספחים, דכי מתכוין - קני בהגבהה פחות מג', דשאני הכא, משום דאפילו הבטה - בהפקר קני.

אי נמי,
משום דהוי האי גלל בכליו,
וקני ליה כליו.

אי נמי,
כשמגביה בידו,
דכיון שהוא בידו קני בפחות מג',
וכך איתא בריש אלו נערות (כתובות דף לא.).

והא דאמר בפרק חלון (עירובין דף עט: ושם), גבי חבית של שתופי מבואות - צריך שיגביה ספח, שאני שתופי מבואות, דרבנן.

תדע,

דהתם - לא להשמיענו דין הגבהה בכל מקום קאתי.

מחלוקת במפקיר נזקיו ברשות הרבים, והקשר לסוגיית הגלל

הגמרא הביאה שיש מחלוקת אמוראים לגבי המפקיר נזקיו ברשות הרבים, והזיקו, ונחלקו על כך רבי יוחנן ורבי אלעזר. אחד מהם אמר שמאחר והפקיר - שוב אינו חייב על נזקי תקלתו, והשני אמר שמאחר והפקיר - פטור הוא. והגמרא מנסה להבין מי סבר מה. בתחילה רצתה הגמרא להבין כי רבי אלעזר הוא הסובר שמפקיר נזקיו ברשות הרבים חייב, אלא שהקשתה מהמשנה בהמשך, שנראה להיפך שרבי אלעזר הוא הפוסט.

דתנן, ההופך את הגלל, זבל, של הפקר המונח ברשות הרבים, והעבירו למקום אחר ברשות הרבים, והזיק בהן אחר, חייב ההופך בגלל, בנזקו. לפי שבמקום החדש שהניח בו את הגלל, הוא זה שעשה את התקלה, שהרי אם היה משאירו במקומו, לא היה נתקל בו זה שעבר כאן.

ואמר על כך רבי אלעזר: לא שנו שחייב בנזקו, אלא בזמן שנתכוין לזכות בהן בזמן שהפכו. אבל לא נתכוין לזכות בהן, פטור, למרות שהוא עשה את הבור.

ובל ימצא כאילו היה ברשותו, משום שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כדי שיתחייב עליו. ואם כן, רבי אלעזר הוא הסובר שכאן זה בור, ואף שהפקיר את נזקיו, עדיין התורה עשתה אותו כשייך לו, ולכן הוא החייב.

התוס' נעמדים על הלשון תסתיים, שמשמעונו המרעה, ומקשים, שאנו רואים שאין זו המרעה, כי במסקנה אנו חוזרים מסברא זו

כלומר אי הוי קאי מסקנא - היה זה סתירה לדאמרו לעיל דרבי אלעזר כאביי, ולהא דרבי יוחנן אית ליה לעיל, דמפקיר נזקיו חייב לרבנן. רק דכיון דלא קיימא כן למסקנא - אין סתירה. אלא דעדיין יקשה על הגמרא, דסלקא דעתך דתסתיים, למה לא פריך להוכיח נגד התסתיים מההיא דלעיל, ולזה כתבו, והא דלא פריך כו' - וכן מבואר ברבינו פרץ. וראוי להביא את לשון רבינו פרץ, הפותח את כל דבריהם.

התוס' מקדימים בקושי על מסקנת הגמרא

(כפי שביארנו בתוס' רבינו פרץ מקדים את הקושיה הסמויה בדברי התוס', שלא ניתן להשאיר את הדברים כך מחמת שתי קושיות, האחת שלא ניתן להשאיר את דברי רבי אלעזר שהם סותרים למה שהסקנו לעיל, והשנייה שלא ניתן להשאיר כך את דעת רבי יוחנן, שמאחר ואם נכריע שזו סברת רבי אלעזר ממילא רבי יוחנן סובר כצד השני).

"תימא, אם כן קשה דרבי אלעזר אדרבי אלעזר, דהכא - אמר רבי אלעזר דלא פטרי רבנן אלא במפקיר נזקיו דאונס, ולעיל אסקינן בדרבי אלעזר דבתרתי פליגי כדאביי, ורבנן פטרי, אף במפקיר נזקיו דפשיעה. וכן קשה דרבי יוחנן אדרבי יוחנן.. דהכא - אמר רבי יוחנן, דמפקיר נזקיו דפשיעה נמי פטרי רבנן, ולעיל אמר רבי יוחנן, דבמפקיר נזקיו דעלמא כגון דפשיעה - חייב גם לרבנן.

וי"ל דהא דקאמר הכא תסתיים דר"א הוא דאמר חייב לא קאי במסקנא. מיהו תימא כי פריך תלמודא ומי אמר ר"א הכי וכו'. ולקמן נמי דפריך ומי אמר ר"י הכי וכו', אמאי לא פריך מדר"א ומדר"י דלעיל."

התוס' מבארים שמאחר ולא כך המסקנה, מדוע לא מקשה הגמרא על מסקנת ביניים זו

וי"ל משום דהנהו דלעיל - לא מפרשי בהדיא. דההיא דרבי אלעזר - ליכא הוכחה דרבנן פטרי אף במפקיר נזקיו דפשיעה, אלא מכח מלתייה דרבי יוחנן דמשמע דפליגי אהדדי כדפרישית לעיל, וההיא דרבי יוחנן - נמי לא מיפרשא אלא ע"י קושיא דר"י אדר"י, ולהכי שביק להנהו דלעיל, ומייתי מילי דרבי אלעזר ורבי יוחנן דמפרשי בהדיא טפי, ואף על גב דההיא דאותיב אדר"א לא קאי מ"מ קאי ההיא דר' יוחנן ומדר"י שמעינן לר"א."

הטעם לכל צורת הדיון כאן מה נאמר ומה לא

להכי שביק לה ומייתי מילתא דמיפרשא טפי בהדיא. והתירוץ הזה הוא דחוק קצת, אבל באמת נראה דכל איתמר שבש"ס הוי סוגיא שנאמרו בישיבה אחת, וא"כ לא שייך למיפרך אמאי אינם מוכיחים ממה שנאמר במקום אחר. דבהישיבה הזאת לא ידעו מה שנאמר באותו הזמן במקום אחר, אבל מסדרי הגמרא אספו את הסוגיות שנאמרו בכל הישיבות יחד. וכן נראה מדבדי המהרש"ל הכא.

תירוץ שלישי של התוס' שהגביה בידו

מאחר וידו של האדם קונה מטעם חצירו, הרי אפילו פחות מטפח - יועיל, וכגון שהיה מונח על ידו, וכל מה שמצריכים בדרך כלל ג' טפחים להגבהה, הוא להגבהה בעלמא. וכל הדיון הוא לא רק על מה שבתוך היד, אלא מה שבוטל החוצה, שזה אינו באויר החצר, ואינו נקנה כי אם על ידי הגבהה. ואם אכן כל החפץ היה בידו, אין אנו נזקקים כלל להגבהה. וכמו שבגט נאמר ונתן בידה. כי כל מה שאנו מצריכים ג' טפחים הוא על מנת לנתק אותו ממקומו הראשון, כי עד ג' טפחים הוא נחשב כלבוד, ואילו ידו שהיא חשובה לעצמה, לא נחשב כלבוד, ולכן מועיל בה גם הגבהה של טפח בלבד.

ויש להביא את מה שהקשו התוס' בכתובות על רש"י שעצם הדבר בידו מבטל את כל הצורך של הגבהה ג' טפחים. "דאי בעי גחין ואכיל - פירש בקונטרס, למטה מג' דלא הויא הגבהה. וקשה לר"י דמה שייך הגבהה, בדבר שהוא תופס בידו או בפיו, דונתן בידה אמר רחמנא?"

התוס' מסלקים קושי מהגבהה של שתופי מבואות, בה מספיק טפח

המשנה בעירובין דנה על אופן שיתוף המבואות. "כיצד משתתפין במבוי? מניח את החבית, ואומר: הרי זו לכל בני מבוי." הגמרא מבארת שההגבהה שנדרשת היא רק טפח בלבד. "אמר רב יהודה: חבית של שתופי מבואות - צריך להגביה מן הקרקע טפח." אלא שהתוס' שם באים להדגיש כי זה דין בשיתופי מבואות ולא דין בהגבהה. "מכאן אין להוכיח דהגבהה סגי בטפח, דשאני שיתופי מבואות דרבנן, תדע, דהא לא קאתי הכא לאשמעינן דין הגבהה בכל מקום." והתוס' כאן העתיקו את דברי התוס' בעירובין.

אלא ר' יוחנן דאמר חייב -

מ"מ איצטריך לפרש,

לפי שאין דרכן של בני אדם להתחנך בכתלים, לפרש מתניתין, אפילו כמאן דמחייב בור ברשותו.

ושמא,

רבי יוחנן בבור ברשותיה - נמי מחייב,

דאיכא דסבר הכי בפרק הפרה (לקמן דף נ.).

אופן ההכרעה במפקיר נכסיו ברשות הרבים שהאומר שהוא חייב הוא רבי יוחנן

לאחר שראינו, כי רבי אלעזר הוא הסובר שהמפקיר נזקו אף ברשות הרבים חייב, הרי יוצא שרבי יוחנן החולק עליו הוא הפוטר. אלא שכעת מקשה על כך הגמרא, ומביאה הוכחה, שדווקא רבי יוחנן הוא המחייב. וכל ההיתר בקוצים הוא רק במצמצם, כפי שהעמיד רבי יוחנן. והתנן (דף ל א): המצניע את הקוץ ואת הזכוכית והגודר גדרו הסמוכה לרשות הרבים בקוצים, והם מוזיקים את הרבים, וגדר שנפל לרשות הרבים והוזק בהן אחר, חייב בנזקו. ואמר רבי יוחנן, מה שנאמר "הגודר את גדירו בקוצים, חייב", לא שנו אלא במפריח, שהיו הקוצים יוצאים לרשות הרבים, אבל במצמצם, מכניס את הגדר לתוך רשותו והקוצים בולטים מעל הקרקע שלו שעוברים הרבים שם, פטור.

והטעם לכך הוא, שאם לא נתכוין לזכות, הוא פטור היות ובור שחייבה עליו תורה הוא רק בבור שלו, ולא בבור ברשות הרבים. וזה, שלא התכוין לזכות בגלל, הרי הוא כמו כורה בור ברשות הרבים.

אלמא, מוכח, שסבר רבי אלעזר כי המפקיר נזקו, פטור. כי כשם שהחופר בור ברשות הרבים פטור, כך המפקיר נזקו פטור. ואילו לעיל הוכיחה הגמרא שרבי אלעזר סובר שהמפקיר נזקו ברשות הרבים, חייב!

בהמשך מעמיד רב אשי שכל ההגבהה של הגלל לא נחשבה כהגבהה, מאחר והגביה פחות מג' טפחים

אלא, אמר רב אשי, אין להביא ראיה מדברי רבי אלעזר שאמר "לא שנו אלא שנתכווין לזכות בהן, אבל לא נתכווין לזכות בהן, פטור", שהמפקיר נזקו פטור. שכן המשנה מדברת כשהפכה לגלל לפחות משלשה, וכשם שאינו קונה בהגבהה פחות משלושה, כך אינו נידון ככורה בור חדש, ולא נסתלקו מעשה ראשון בהגבהתו. וכל פחות משלושה לא קנה דכלבוד דמי. [רש"י קידושין כו א ד"ה בחבילי וכן משמע בר"ח כאן].

אמנם הגמרא לומדת שעד שהינך בא ללמוד מדין הגבהה, הרי הוא יכול לקנותו מדין הבטה בהפקר. ומאחר ולשון המשנה הוא הופך, הרי זה אינו קשור בהגבהה, ולא בהבטה, שמה שקובע היא כוונתו. וכל הפיכה בפרט גלל הוא פחות מד' טפחים. ומתוך כך חוזרת הגמרא למסקנתה הקודמת שיש להכריע כי רבי אלעזר הוא שאמר שחייב, מאחר ודימה זאת לחמץ בפסח, שהתורה היא שעשתה את בורו של אדם כאילו הוא ברשותו.

יש חילוק בין גדרי הגבהה באופן כללי, למה שקורה כאן

התוס' באים להדגיש, כי אין ללמוד מכאן שהגבהה אינה צריכה לג' טפחים. מאחר שלא ההגבהה היא הקונה כאן, שהרי אם הוא מתכוון יוכל לקנותה על ידי הבטה בלבד. כי להבטה יש כוח לקנות בהפקר. וכל גדר ההגבהה מצד עצמו הוא מחוייב לג' טפחים.

עיקרון זה הוסבר בתוס' רבינו פרץ משמו של רבינו תם, תוך שהוא מסלק תחילה קושי אחר בסוגיה. "והשתא לא צריך לאוקומי כלל כגון שהחזירה למקומה, כיון כשהפכה פחות מג', ומ"מ במתכוין לזכות בה - חייב, לפי שהיה שלו. דכיון שהוא שלו - רמיא עליה לסלוקי. ומכאן דקדק ר"ת דבהגבהה - לא בעינן ג' טפחים, דר"א אמר במתכוין לזכות בה - מיחייב, אף על פי שהוא פחות מג', ודלא כפירוש הקונטרס בקידושין גבי פיל לר"ש במה יקנה, מיהו, יש לדחות דנהי דלא הויא הגבהה, מ"מ קני ליה משום דאפילו הבטה בהפקר קני."

תירוץ שני של התוס' מיצד הועילה כאן הגבהה בפחות מג' טפחים

התירוץ השני מחלק באופן ההגבהה. נכון שהגבהה ביד מצריכה על מנת להיחשב כדין הגבהה ג' טפחים. אבל כאן היה זה בכליו, כלומר, דמסתמא אינו מגביה את הזבל בידים, אלא ע"י כלי. אלא שיש להבין, דאם ביד בעינן ג' טפחים, מה סברא דכלי יהיה יותר טוב מיד? ואולי י"ל על פי הנידון הנ"ל, דע"י היד לא נמצא הכל תוך היד ומקצתו בולט החוצה, משא"כ בכלי יכול להיות הכל בתוך הכלי. ולכן מועילה אף הגבהה בפחות מג' כי הכלי הוא שקנה את הדבר.

א"נ,

ברישא - קתני הוחלקו,
משמע דלא עשו המים **אלא החלקה,**
אבל הכא - קתני **הוזק,**
משמע. **שבמים עצמן הוזק.**

משנתנו של השופך מים ברשות הרבים

אומרת כאן המשנה - השופך מים ברשות הרבים, והוזק בהן אחר, הרי השופך חייב בנזקו. בגמרא העמיד רב, שמדובר שנטנפו כליו של הניזק במים, שאז בעל המים חייב עליהם כדין ממונו המזיק [מדין שור]. ומדובר באופן שלא הפקיר בעל המים את מימיו. עונה לו על כך רב הונא, מאחר ולדברין מדובר בלא הפקיר את מימיו, נמצא שהמים שנתערבו עם העפר ונעשו טיט, עדיין שייכים לו, ואם כן לא יהא דינו של הטיט אלא כרפשו, כשם שהמשליך רפש ברשות הרבים ולא הפקירו חייב בנזקו, כך בעל המים יתחייב בנזקי הטיט הנוצר ממימיו.

מקשים התוס', מדוע במשנה הקודמת לא העמידו כך?

לשון תוס' רבינו פרץ, שהרי עולה מאליה השאלה מדוע לא העמידו מקודם בהחלק אחד במים, ותירצו בחילוק, שכאן שפכם בכוונה, ואילו שם היה זה ללא כוונה, ודייקו כן בלשון המשנה. "וא"ת אמאי לא דייק הכי לעיל (דף כח א) גבי הוחלק אחד במים, וי"ל משום דהתם לא איירי ששפכן בכוונה, אבל הכא קתני השופך, משמע, ששפכן בכוונה שנעשו רפש וטיט."

ניתן להעמיד בסגנון של שאלה ותשובה, וכן בסגנון שישי עונים את התשובה

[התוס' נקטו במילות המפתח "הא דלא דייק הכי לעיל" שיש פותחים בתשובה, ואילו כפי שהראינו לעיל בתוס' רבינו פרץ נקט בסגנון של שאלה ותשובה "ואם תאמר .. ויש לומר". (ובתוס' בשבועות נקט בסגנון קושיה חזקה. "תימה דלא דייק הכי". ותירצו בחילוק "משום דהתם .. אבל הכא" והחילוק הוא הכוונה, כמדויק בלשון].

התוס' מביאים תירוץ נוסף לחילוק הלשוני, שמרמז על חילוק במקרה ובדין

דיוק נוסף שניתן למצוא כי בלשון הוחלקו מרמזים שכל התקלה היתה רק של החלקה, ואילו כאן הלשון הוזק, בא לומר, כי המים עצמם הוזקו, והאופן שהזיקו להפכו לרפש וטיט, ולאחר שנהיה עליהם שם הוזק, אכן הוזק בהם.

בדתמו מיא -

פירוש,
בתמו מיא נמי איירי,
וניחא ליה לאוקמי,
בין תמו בין לא תמו ודוקא בכלים,
מלאוקמי דוקא בלא תמו,
ובין בכלים ובין בעצמו.

ואם תקשה, מצמצם מאי טעמא אמר רבי יוחנן שהוא פטור? התירוץ הוא: משום דאתמר עלה: אמר רב אחא בריה דרב איקא: לפי שאין דרכן של בני אדם להתחכך בכתלים. לפיכך אינו נידון כמניח תקלה ברשות הרבים, והמתחכך בכותל הרי הוא מזיק את עצמו. אבל מפריח - חייב, שכן הניח תקלה ברשות הרבים. וכיוון שכך הגמרא נשארת בהנחה שרבי יוחנן סובר מפקיר נזקיו פטור.

ומקשה הגמרא: ומי אמר רבי יוחנן הכי, והא אמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה. ותנן: [להלן נ ב] "החופר בור ברשות הרבים ונפל לתוכו שור או חמור ומת - חייב", ומבואר שבור ברשות הרבים חייבים עליו והוא הדין מפקיר נזקיו. ולרבי יוחנן ההלכה כן משום שזו סתם משנה? ומשום כך חוזרת בה הגמרא: אלא לעולם, רבי יוחנן אמר המפקיר נזקיו חייב.

התוס' דנים על הצורך של רבי יוחנן לבאר מי הטעם לפטור את הקוצים, כיוון שהוא מצמצם

פירוש, כיון דסבר רבי יוחנן דבור ברשות הרבים - חייב, על כרחך סבר דבור ברשותו הוא הפטור, ומה לו הצורך לבאר כי מצמצם הוא מצד שאין דרך בני אדם, והרי בשעה שצמצם שיהיו ברשותו, זה עצמו לכאורה פטור?

תוס' רבי פרץ נעמד לבאר את ההכרח לבאר מי דעתו של רבי יוחנן הוכרעה לחייב בין ברשותו ובין ברשות הרבים, ולכן המצמצם הוא על הטעם של החיכוך

וא"ת אם כן, אמאי אצטריך לפרושי טעמא במצמצם, משום דאין דרכם של בני אדם להתחכך וכו'? תיפוק ליה, משום דהוי בור ברשותו, ומדאמר רבי יוחנן דבור ברשות הרבים - חייב, מכלל דבור ברשות היחיד - פטור? וי"ל דרבי יוחנן - נמי אית ליה דבור ברשותו חייב, דסתם משנה היא לקמן בפרק הפרה (מט ב) דבין בור ברשות הרבים בין בור ברשותו - חייב, ורבי יוחנן אית ליה דהלכה כסתם משנה."

התוס' כאן פותחים בלשון תירוץ, וזה מכריח אותנו לחלץ את השאלה, וכפי שהם אומרים לאחר מכן

[התוס' פותחים במילות המפתח "מכל מקום איצטריך לפרש". שזאת תשובה, מדוע בכל זאת נזקק רבי יוחנן לפרש כי הפטור במצמצם הוא מצד הנהגת בני אדם נורמלים, שלא נדבקים בהליכתם לכתלים, ולא יהיה כאן כלל חיכוך, וממילא לא הזיק להם. ואז מתגלה לנו, או מצד שזה בא לבאר גם לשיטת הסובר שיש לחייב גם בור ברשותו, או מצד שרבי יוחנן הוא בעצמו הסובר כסתם משנה, גם הוא מקבל דין זה].

(דף ל עמוד א)

לא יהא אלא כרפשו -

הא דלא דייק הכי לעיל (דף כח.),
בהחלק אחד במים,
משום דהתם - **לא איירי כששפכם בכוונה,**
אבל הכא - **תנא השופך,**
משמע ששפכם בכוונה, במקום שנעשין רפש וטיט.

של המים שונה, וממילא גם לא קיימת כאן השאלה שהפקיר את המים.

וחייב בעל הכותל -

וא"ת, כותל רעוע - נמי איבעי ליה לאסוקי אדעתיה, שמא הצניעו שם כשהיה בריא.

וי"ל, דמכל מקום - ראוי המצניע להתחייב, כיון שפשע; ואין צריך להעמיד ברעוע מעיקרו.

המשנה דנה על שלושה סוגי חפצים שהצנעתם ולאחר מכן הוזקו שהתפזרו ברשות הרבים

נזק ראשון הוא הצנעת קוץ וזכוכיות. נזק שני הוא שגודר את גדרו בקוצים. נזק שלישי הוא גדר שנפל לרשות הרבים, והוזקו בהם אחרים - הרי הוא חייב בנזקו. הברייטא מביאה מקרה, בו היו שניים, האחד הוא מבצע ההיזק בכך שהצניע, ורק הכשיר את הנזק, שטרם קרה. והשני הוא בעל הכותל. ואומרת הברייטא, שאם הצניע את הקוצים והזכוכיות שלו בתוך כותל חבירו, וללא ידיעתו. הרי ההיזק הוא רק של המצניע, שהיה לו להעלות על דעתו, שזה אינו מקום בו ראוי להחביא את ההיזק הזה, מכיוון שעתיד הכותל להיות נסתר, ואז זה יזיק.

אולם אומר רבי יוחנן שיש לצמצם זאת, רק כאשר מדובר בכותל רעוע, שהוא ב"כוח" - כבר עומד להיות נסתר. אבל אם עשה זאת בכותל בריא, היה נדרש בעל הכותל לפנות את כל הכותל כולל הקוצים והזכוכיות.

עם היות וקיימת סברא גם בכותל רעוע מצד בעל הבית לחשוש שמא בעבר הטמינו בו, הרי עיקר הפשיעה היא ההנחה כעת

עולה מאליה השאלה, והרי בעל הבית המפנה, גם כשיש כותל רעוע, היה צריך לחשוב ולהעלות בדעתו, שמא הכניסו בו בשעה שהיה כותל בריא. שזו הנהגת בני אדם להחביא שם את התקלה שלהם.

ויש לתרץ, נניח ובעל הבית יודע שיתכן שיש בו קוצים או זכוכיות. הרי אנו מחלישים את עניין הקוצים שמא נרקבו, ובזכוכיות גם כן שמא כבר הנזק קטן. ולכן הראייה את מי לחייב תלויה במי אשם יותר. בכותל רעוע, עיקר הבעיה היא המצניע, מכיוון שכל רגע עתידים נזקין שהצניע להתפזר ולהזיק. אבל בכותל בריא, על בעל הבית להעלות שאולי הטמינו בו. ולהעמיד שמעולם כותל זה לא היה בריא - הרי זו סברא רחוקה.

עם היות ותמיד ניתן לדחוק בהעמדה מסויימת, יש לשלול העמדה שממש אינה סבירה

[התוס' מביאים עשרות פעמים מילות מפתח של "ודוחק להעמיד", "אין נראה להעמיד", "ואין נכון להעמיד", "דאין להעמיד" "ואין רוצה להעמיד", "דאין צריך להעמיד". "אין סברא להעמיד", "ואין אנו יכולים

וא"ת,

ואי תמו מיא,

סתמא מפקר להו,

והוי בור ופטור בו הכלים.

וי"ל,

דלא תמו כל כך,

שלא יהא עדיין ראויין לשום דבר.

ואי הוה גרס איפכא - הוה ניחא,

מי סברת,

דתמו מיא ונכנסו בעפר ונעשה טיט?

לא,

דלא תמו מיא,

שהמים צלולים עדיין,

דמסתמא - לא אפקרינהו.

הדין בין רב לרב הונא כיצד להעמיד את המשנה

המשנה לומדת, כי השופך מים ברשות הרבים וניזק בהם אחר, הרי השופך - חייב בנזקו. רב העמיד שהמים עצמם הוזקוהו, וכדין ממונו המזיק. ובעל המים לא הפקיר כליו. מקשה עליו רב הונא, שאין בכך כל חידוש, כי המים שנתערבו בעפר עדיין שייכים לו. ואם מלכתחילה היה משליך רפש לרשות הרבים, וודאי שהיה מחוייב על כך. עונה לו על כך רב, שאין מדובר כאן שהמים מצויים ומעורבים בעפר, אלא בציור בו המים כבר נספגו באדמה, ותמו המים, ואעפ"כ הוחלק בהם אדם.

מבארים התוס' כי הכוונה אינה לשלול ולומר רק שלא תמו המים

ראינו כי רב עונה לרב הונא, המקשה לו שמדובר ברפש, ולכן אין במשנה כל חידוש. ואז רב עונה לו "מי סברת דלא תמו מיא? בדתמו מיא." והיינו יכולים לסבור, כי רב שולל את האופן בו למד רב הונא, ומפרק רק שתמו המים. ולכן מחדשים התוס' שלא זאת הכוונה, אלא הכוונה היא אחרת. וכי הינך סובר רק שהמים מצויים, אלא יש לומר שמדובר בשני המקרים, וכעת מאחר והתוס' בחרו לתרץ כך, עליהם לבאר מה היתרון בהבנה כזאת.

ונשתמש בלשון תוס' רבינו פרץ "פירוש, בדתמו מיא נמי איירי, דבכל ענין איירי מתניתין." ומבארים התוס' מה היתרון להעמיד בשני המצבים הללו, שאז כל הנזקים הינם בכלים, ואם לא תמו, היה צריך להעמיד גם בכלים וגם בעצמו.

עולה השאלה כיצד ניתן להעמיד זאת בתמו מיא?

"וא"ת אי מסתמא - מפקר להו, והוה להו בור, ובור פטור בו את הכלים, וי"ל דנהי דתמו מיא, שלא נעשו רפש וטיט, מ"מ לא תמו כל כך, שלא יהיו ראויין עוד לשום דבר."

התוס' נוקטים גאם גירסא שלא נכתבה כאן, שגם איתה היה עוד יותר נוח להבהיר

"ואי גרסינן איפכא ניחא מי סברת דתמו מיא, פירוש שתמו בעפרורית ונעשו רפש וטיט, לא, דלא תמו שהמים צלולים עוד, שלא נעשו רפש וטיט." בהעמדה האחרת אכן המציאות

אף מתקן מלאכתו כל שלשים יום,
ודייק מינה בגמרא דס"ל,
כל מקום שנתנו חכמים רשות להניח והזיק,
פטור מלשלם.

ולפי לשון אחר שפירש בקונטרס,
דרשב"ג פליג את"ק,
וס"ל דאפילו הניח ברשות - חייבין לשלם,
קשה, אפילו לפי המסקנא.

ושמא אין הענינים שוין,
אף על גב דבשמעתין דהתם,
כייל להו בהדי הדדי.

הגמרא מבררת האם ניתן להעמיד את משנתנו כשיטת
רבי יהודה

נאמר במשנה: המוציא את תבנו וקשו לרשות הרבים
לזבלים והזיק בהם אחר, חייב. מנסה הגמרא להסיק מסקנה,
שלא ניתן להעמיד את המשנה בשיטת רבי יהודה, ומציגה
זאת כשאלה, האם ניתן לדייק שזה בניגוד למשנתו: לימא
מתניתין דלא כרבי יהודה? דתניא, רבי יהודה אומר: דרך בני
אדם להעביר את הזבל שנצבר בימות הגשמים בחצר אל
השדה, כדי להשביח את הקרקע. ובשעת הוצאת הזבלים
מהחצר לשדה, אדם מוציא זבלו לרשות הרבים, וצוברו אוספו
כל שלשים יום מזמן ההוצאה, כדי שיהא נישוף ברגלי אדם
וברגלי בהמה, ויהא ראוי לזיבול. שעל מנת כן הנחיל יהושע
את הארץ.

ומשמע מדברי רבי יהודה, שהמוציא זבלו בזמן הוצאת
זבלים, אם הזיקו - פטור, ואילו המשנה לא חילקה בין המוציא
בזמן הוצאת זבלים, לשלא בזמן הוצאה, ומשמע שבכל מקרה
- המוציא חייב.

ודוחה הגמרא: לעולם המשנה מדברת גם בהוציא תבנו
וקשו בהיתר כגון בשעת הוצאת זבלים, ואפילו תימא, תאמר
שמשנתנו היא גם רבי יהודה, לא תיקשי, שכן מודה רבי יהודה
שאם הזיק משלם מה שהזיק, למרות שיש לו רשות לכך.

הקשו התוס', כיצד ניתן להעמיד שהוציא ברשות, שאם
לא כן מדוע קנסוהו?

הקשו התוספות, כיצד יתכן להעמיד את המשנה במוציא
זבלים ברשות, הרי נאמר בהמשך כל הקודם בהם זכה, ומשמע
שהוציא שלא ברשות ולפיכך קנסוהו. ותירצו, דכל הקודם זכה
לאחר שלושים יום אם לא הכניסו לביתו. והרא"ש בשיטה
תירץ, שכל הקודם זכה - היינו לאחר שהזיק, דאף שהוציא
ברשות, אם הזיק - קנסוהו רבנן, וכן כתב רבינו פרץ.

התוס' מקשים על דברי רבן שמעון בן גמליאל כאן
ובפרק הבית והעלייה, ומתרצים שהמקרים לא ממש
שווים

בלשון התוס' רבינו פרץ "ותימא, למאי דס"ד השתא,
דמתניתין בשעת הוצאת זבלים, תקשי דרב"ג אדרשב"ג.
דקתני במתניתין רשב"ג אומר כל הקודם בהן - זכה ואפילו
בגופא קא קניס כדפירש בקונטרס, ובפרק הבית והעלייה (ב"מ
ק"ח ב) אמר אף הוא מתקן מלאכתו לפני ל' יום. ודייק מינה

להעמיד". שמכל המילים הללו, אנו רואים את הקושי
בהעמדה מסויימת, ושיש כמה דרגות של ההימנעות
מההעמדה המסויימת.]

שלא תעכב המחרישה -

בירושלמי מפרש,
כדי שלא תעלה המחרישה.

באיזה אופן הניחו החסידים הראשונים את הקוצים
והזכויות שלהם

מאחר ודנה הגמרא על הרגילות שהיו אנשים מחביאים
את הקוצים והזכויות בכתלים, ולאחר מכן כשהיה הכותל
נהיה רעוע, הרי הם נפוצו והזיקו, דנה הגמרא על שני ענינים,
מצד ה"גברא" האדם על מעלת המתרחק מלהזיק. ולכן נקראו
חסידים הראשונים, כי האדם המתרחק בכל יכולתו מלהזיק
לשני - הרי נקרא חסיד. ועל ה"חפצא", האופן המקורי שמצאו
כיצד למנוע נזק. הדרך הראשונה של החסידים הראשונים,
היתה להצניע זאת בעומק שדותיהם. והיתה בכך פעולה
נוספת, על מנת שלא יפריע לחרישה, בכך שעלולה המחרישה
להתעכב בזה. העמיקו מלכתחילה ג' טפחים בעומק.

התוס' מביאים את גירסת הירושלמי

הבאת גירסא נוספת אינו רק גדר של הוכחת בקיאות, אלא
אנו רואים כי היתה כאן החמרה נוספת. לא כמו הבבלי,
שהמטרה היתה שלא יקלקל לעצמם, אלא כאן המחרישה
בחרישתה תהיה מסוגלת להעלות ולשחזר את הנזק. ולכן
ההעמקה של הג' טפחים נועדה על מנת למנוע בעיה נוספת
זו. כדי שלא תעלה אותם המחרישה. ולכן הגמרא מביאה
בהמשך כיצד רב ששת שרפם באש, ורבא השליכם לנהר
החידקל, ובכך מנעו את היכולת לחזור ולהזיק.

הבאת הירושלמי אינה רק הבאת ידע נוסף ובקיאיות

[מפרש בירושלמי או בירושלמי מפרש אמנם מופיע
קרוב למאה פעמים, אך הירושלמי עצמו במילות
מפתח נוספות מופיע למעלה מאלף פעמים. וכפי
שראינו אין זה רק משחק מילים ושינוי גירסא, אלא
שתוספת זו, היא הוכחה עד כמה נמנעו החסידים
הראשונים מהסיכוי שנזקיהם יזיקו.]

אפילו תימא רבי יהודה כו' -

וא"ת,
והא מתניתין קתני, **כל הקודם בהן - זכה.**

וי"ל,
דכל הקודם בהן, **לאחר שלשים יום זכה.**

ותימא,

למאי דסלקא דעתיה דמתניתין בשעת הוצאת זבלים,
תקשה ליה דרב"ג אדרשב"ג,
דקתני במתניתין דחייב לשלם,
ובבהית והעלייה (ב"מ דף ק"ח:),
תנן רשב"ג אומר,

אלא שיש ברייתא נוספת המציגה מחלוקת, שאפילו בזמן שהתירו לקלקל ברשות הרבים, יש ויכוח האם בשעה שהזיקו חייבים לשלם. "ת"ש: כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברשות הרבים, אם הזיקו - חייבין לשלם, ורבי יהודה פוטר!" ומשם כך מעמיד רב נחמן, שמשנתנו הינה כן כשיטת רבי יהודה, אלא שלא בשעת הוצאת זבלים. כלומר, עם היות והיחיד הפוטר הוא רבי יהודה, הרי כאן שהמשנה מחייבת, זה לשיטתו אך בשעה שאין לו היתר להוציא.

התוס' מקשים שאלה חזקה על סתירה בביכול מול משנה אחרת בסוף בבא מציעא

המשנה בפרק הבית והעליה כותבת שני חלקים. חלק ראשון הוא על עצם הזכות להוציא. "המוציא זבל לרשות הרבים, המוציא - מוציא והמזבל - מזבל." חלק שני על התשלום באם הזיק. "ואם הזיק - משלם מה שהזיק."

הגמרא שם מעמידה שהמשנה אינה כרבי יהודה. ועד שאביי מכניס את רבי יהודה לדעת שלושה הפוטרים באם הזיקו "אמר אביי: רבי יהודה ורבן שמעון בן גמליאל ורבי שמעון כולו סבירא להו: כל מקום שנתנו לו חכמים רשות והזיק - פטור. רבי יהודה - הא דאמרן." ונשאלת השאלה, מדוע שם לא מופיע החילוק שהובא כאן שמדובר שלא בהוצאת זבלים.

עונים התוס', שאפילו אם יעמידו בשעת הוצאת זבלים, אותה משנה עדיין לא תהיה כרבי יהודה. שהרי המשנה מדברת על היתר שהתירו לו להוציא על מנת לזבל, ואעפ"כ עדיין אין בכוח ההיתר לפטור אותו באם הזיק, ואילו לרבי יהודה ההיתר נועד אף לפטור אותו באם הזיק.

בשעה שהתוס' שולח לעיין בתוס' אחר ראוי לראות זאת

נעתיק את לשון התוס' בהבית והעליה. שאף היא מציגה את הסתירה מכאן לשם. והמעניין שהיא מתרצת בשני כיוונים הפוכים, בין אם נעמיד שלא בשעת זבלים ובין אם נעמיד אפילו בשעת זבלים. וכפי שהיא מנתחת והדברים ברורים. "וא"ת ואמאי לא משני מתני' שלא בשעת הוצאת זבלים, דברי הכל, כדמשני בהמניח (ב"ק דף ל. ושם) אמתני' דהתם?

וי"ל דהכא - פשיטא ליה דאיירי שלא בשעת הוצאת זבלים. ולהכי לא הוה קשיא ליה, הא דמתני' מצרכת לזבל לאלתר, ור' יהודה מתיר להניח ל' יום, אלא להכי לא מצי אתא כר' יהודה, משום דמחייב לשלם מה שהזיק אפילו הזיק בההיא שעה קטנה שיש לו רשות להניח, ולרבי יהודה - אותה שעה כיון שיש לו רשות - פטור.

ועוד י"ל דמתניתין משמע דאיירי בשעת הוצאת זבלים, מדקתני המזבל - מזבל, משמע בשעה שרגילין לזבל. והא דלא הוה קשה ליה דרבי יהודה שרי שלשים יום, ומתני' לאלתר? משום דאיכא למימר דמתניתין עצה טובה קמ"ל, שימהר שלא יצטרך לשלם מה שהזיק."

מעניינים דברי תוס' הרא"ש בבית והעליה, שיש חילוק בגוף תקנת יהושע בין עצם ההיתר ולבין התשלום

ואלו הם סוף דברי התוס' רא"ש "דלישנא דמתניתין המוציא מוציא והמזבל מזבל - משמע דברשות הוא עושה, אם כן אותה שעה הוה ליה שעת הוצאת זבלים, ואפילו הכי

אביי בגמרא, דכיון שנתנו לו חכמים רשות להניח - פטור מלשלם."

"מיהו, לפי אותו לשון שפירש בקונטרס במתניתין, דרשב"ג אפילו הניח ברשות - חייב, אם כן לפי המסקנא - קשה הא דאביי דהתם. וי"ל, דיש לחלק בין ברשות דהכא לרשות דהתם, [דהתם] - הוי טפי ברשות."

מתני' שלא בשעת הוצאת זבלים ור' יהודה היא -

תימה,

דלא משני הכי בהבית והעליה (ב"מ קיח: ושם),

דקתני המוציא זבלו לרה"ר,

המוציא מוציא והמזבל מזבל כו',

ואם הזיק - משלם מה שהזיק,

וקאמר בגמרא, מתניתין - דלא כרבי יהודה.

וי"ל,

דהתם - כי יעמיד מתניתין,

נמי שלא בשעת הוצאת זבלים,

אתיא דלא כרבי יהודה,

דהא שרי להוציא על מנת לזבל לאלתר,

ואפילו הכי קתני, שמשלם מה שהזיק,

אלמא בדבר שיש לו רשות,

משלם מה שהזיק,

ולרבי יהודה - משמע דלא משלם,

מדקאמר שעל מנת כן כו'.

ועוד,

מדלא קתני בהדיא,

ואם הזיק - משלם מה שהזיק.

אי נמי,

מתניתין דהתם,

משמע ליה בשעת הוצאת זבלים,

מדקתני המזבל מזבל,

ושפיר אית ליה רשות להניח שלשים יום,

והא דאמר המזבל מזבל - עצה טובה קמ"ל,

כלומר,

מזבל לאלתר - **שלא יצטרך לשלם.**

החילוק בין זמן הוצאת הזבלים, לעניין חיוב הנזקים

המשנה מציגה את צד החיוב, של המזיק בשטח רשות הרבים. וזה לשון המשנה: "המוציא את תבנו וקשו לרה"ר לזבלים והזיק בהן אחר - חייב בנזקו, וכל הקודם בהן - זכה;" אלא שיש לרבי יהודה חילוק מהותי האם הדבר נעשה ברשות, שאז כמוכח הדין מתהפך. וכך שנינו בברייתא. "דתניא, ר' יהודה אומר: בשעת הוצאת זבלים, אדם מוציא זבלו לרה"ר וצוברו כל שלשים יום, כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה, שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ!"

דבר שיש בו שבח קנסו גופו משום שבחו -

מכאן יש להוכיח,

דל"ג, כל הקודם בהן - זכה,

גבי מצניע קוץ וזכוכית וגדר שנפלה לרה"ר,

דהתם - ליכא שבחא.

[דף ל עמוד ב]

תבנו וקשו תנן משום דמשרקי -

והא דמחייב מתניתין בגללים,

אף על גב דלא שריק,

היינו - משום דלית ביה שבחא,

ולא התירו להוציא בחנם.

השוני בין הוצאת זבלים להוצאת תבנו וקשו המחליקים

המשנה לומדת, כי המוציא את תבנו (שאריות התבואה, מהעומרים לאחר הדישה) וקשו (שאריות המחוברות לאדמה לאחר הקציר) לרשות הרבים, על מנת שיהפכו לזבלים אחר שירקבו, והזוק בהם אחר - הרי הוא חייב בנזקו. הגמרא מחלקת בין שתי תקופות לגבי הוצאת זבלים, בזמן שיש רגילות לכך, לשיטת רבי יהודה, הרי זה מותר ופטור, שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ. אלא שלגבי הקש והתבן מדייק רב אשי, כי אפילו רבי יהודה המתיר בזבל, בשעת הוצאת הזבלים, כאן עד שיהפך לזבל הוא מחליק (משרקי), ולכן גם לשיטתו הוא מחייב.

החילוק בין גללים ולבין תבנו וקשו, אף שאין בהם חסרון ההחלקה לא התירו להוציאם

מבארים התוס' שאם לגבי תבנו וקשו ההחלקה הינה הטעם היחיד לאסור ולחייבו בנזק, יש קושי מסוף המשנה לחיוב גללים, ששם אסרו אף אין בהם את החיסרון של ההחלקה.

וכאן ביארו התוס', שמאחר ונהפך לזבלים, הרי זה תועלת לרבים, וכנגד זה המחיר הוא מה שמוציא לרשות הרבים, ויש את חיסרון היופי של רשות הרבים. אבל כאן בגללים אין כל יתרון, שאינו ראוי ליהפך לזבל, שיש בו שבח, ומשום כך לא התירו לו לנצל את רשות הרבים רק לטובתו, במקום בו אין צד שני להתיר בשל השבח.

התוס' מלמדים אותנו להסתכל רחב, ולא רק על מימד אחד

[אם אכן החיסרון היחיד לגבי הוצאת זבלים לרשות הרבים הוא שריק, הרי כאן בגללים אינו קיים, ואעפ"כ המשנה מחייב במזיק. ולכן נדרש להסתכל רחב יותר, על גוף ההיתר, שהוא מצד שיש כאן השבחה, והרי אפילו ניתן לקחת זאת.

ואילו בגללים, החיסרון של אי ההשבחה, מסלק את גוף ההיתר להוציאם. שהטובה היא רק עבורו, וקלקול לרבים, מה שאין כן בזבל, שעם היותו היא קלקול לרבים, הרי בשעת הוצאת הזבלים הקלקול מופחת, אבל בכל זאת יש לרבים תועלת. ונמצא שעל ידי העדר החיסרון, עדיין חסר כל היתרון, שהוא הבסיס להיתר.]

רק בתקלה שהניח ברשות הרבים שעתידה להשביח קנסו לא רק את השבח אלא את כל הגוף כולו

המשנה דנה על מי שמניח תקלה ברשות הרבים, קנסו חכמים את המניח, שיוכל כל מי שרוצה לזכות בהם, כלומר, הרי הם כהפקר, שברגע שסילקו את הבעלות, הרי כל הקודם - זוכה. וחלק ממה שהוא מוציא החוצה לרשות הרבים הוא על מנת שבשעה שיחלוף זמן וירקבו - יהיה בהם שבח, ויהפכו לזבלים.

לדוגמת התבן והקש. רב לומד כי כל היכולת לזכות היא לא רק על מה שמשביח, ורק את זה קנסו את מי שהוציאם לרשות הרבים, אלא את גוף התבן והקש עצמו, רשאי כל אחד ליקח. וכל הגדר של קנסו גופו משום שבחו, שאין הוא סתם מעביר ויוצר תקלה ברשות הרבים, אלא הוא נבנה מהבעיה של האחרים. הוא אם לא ניגע לו במה שהכניס לרשות הרבים, יחזור וירוויח מהזמן שגרם לתקלה להשביח.

מוכיחים התוס', כי כל הרשות ליקח את הגוף הוא רק במקום בו התקלה תוביל לשבח

מדייקים התוס', מאחר וכל הקנס הוא מאחר ויש כאן שבח, ועל כך הקדימו והרשו לאחרים ליקח את גוף הדבר בטרם ישביח. הרי יש לנתח מה יתרחש אם יש כאן רק תקלה, שנשארת כל הזמן כתקלה. והזמן אינו גורם לרווח. ממילא אין מקום לקנס את הגוף. כי מה ירצה בכלל אדם ליקח לעצמו קוצים או זכוכית, או שברי אבני גדר? ועל כן זו הוכחה גמורה, שכאן לא גורסים כל הקודם בהן זכה.

שינוי ושלילת גירסא יכולה להיות או בצד טעות כתיב או מצד הסברה

[כל הגדר של לא לגרוס מופיע מאות פעמים בתוס'. אלא שכאן מדייקים התוס', כי מה שנאמר כאן "דלא גרסינן" נובע מצד הסברה, שהרי מביאים על כך הוכחה. שיש לחלק מתי יש מקום לקנס את הגוף אגב השבח, ולומר כי כל הקודם בהם זוכה. וברגע שחילקנו שרק השבח הוא המנוף לקנס, ממילא במקום בו אין שבח, לא מתחיל הקנס, וממילא אין כאן את הצורך להגיע לכלל הקודם זוכה.]

שטר שיש בו רבית קונסין אותו ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית -

נראה לר"י,

שר"מ קונס להפסיד החוב לגמרי,

אפילו בהודאה ועדות אחרת,

כדמשמע לישנא,

הרבית דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: המלווה גובה את הקרן, אבל לא את הרבית.

לימא רב דאמר המוציא תבנו וקשו קנסו גופן אטו שבחן, סבר כרבי מאיר, שקנס את המלווה בריבית שלא יגבה אף את הקרן. וזעירי דאמר לא קנסו אלא את שבחן, סבר כרבנן שלא קנסו את המלווה, אלא שלא יגבה את הריבית. והניחה הגמרא, כי למאן דקניס במוציא זבלים להפקיע ממנו גם את הקרן, מסתבר שגם בריבית קנס כמו כן שלא יגבה אף את הקרן, ומי שאינו קונס בזבלים, אינו קונס בריבית.

אמר לך רב: אנא דאמרי קנסו גופן אטו שבחן, היינו אפילו לדעת רבנן שלא קנסו את המלווה בריבית בקרן. שכן, עד כאן לא קאמרי רבנן התם שטר שיש בו ריבית גובה את הקרן, אלא משום שגביית הקרן דבהתירא היא לכן לא קנסוהו. אבל הכא, המוציא את תבנו וקשו קנסוהו גם על הקרן מפני שהקרן גופא קמזיק את הולכי הדרכים.

וזעירי אמר לך, אנא דאמרי לא קנסו גופן אטו שבחן, היינו אפילו לדעת רבי מאיר דאמר שטר שיש בו ריבית אינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית. שכן, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם שיש לקנס את הקרן, אלא משום דמשעת כתיבה של השטר עבר באיסור ריבית בכך דעבד ליה שומא, שם לו את הריבית ועבר על לא תשימון עליו נשך. אבל הכא, המניח תבנו וקשו ברשות הרבים, מי יימר דמזיק. הילכך לא קנסו גופן אטו שבחן.

הסיבה שהיו צריכים התוס' להדגיש שלא רק שסתם אינו גובה, אלא ציינו באריכות

הוקשה להם מאי מייתי מהתם? שאני רבית, שהשטר נפסל, ואיך יגבה בו הקרן? ולעולם אליבא דכולי עלמא - לא קנסין גופן. לכן אמרו שנראה לר"י, שמפסיד החוב לגמרי אליבא דר"מ.

אי נמי הוקשה להם, דלימא אינו גובה בו, ולמה יאריך לומר לא את הקרן ולא את הרבית, לכן אמרו נראה לר"י וכו', כלומר, שהכוונה להשוותם, ומה רבית - לא גבי כלל, אף קרן - לא גבי כלל, וכן כתבו התוספות במציעא דף ע"ב ע"א ד"ה שטר.

וכמובא שם בלשון התוס' "ובפרק המניח (ב"ק דף ל:): נמי מדמינן לההוא דקנסו גופן משום שבחן דמפסיד גוף הממון, הוא הדין דקניס בגוף המלווה, אף על פי שיש לדחות, דהתם - עבירה נעשית בגוף הממון יותר מכאן, דכאן עיקר עבירה בשטר, כדאמרינן התם משעת כתיבה עבד ליה שומא, ולכך לא קנסו אלא בשטר, ומיהו רבנן נראה דודאי לא קנסו כלל, ומשמע לכאורה דגבי לרבנן בשטר קרן אפילו ממשעבדי, ור"מ נמי לא פליג, אלא משום דקניס."

הסוגיה בפרק הריבית לענין שטר

בפרק הריבית מביאה הגמרא ברייתא עם מחלוקת רבי מאיר וחכמים. תנו רבנן: שטר שכתוב בו ריבית: קונסין אותו [את המלווה] ואינו גובה לא את הקרן ואפילו מנכסים בני חורין, ועל פי הודאה או עדים, ולא את הריבית, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: גובה את הקרן שאין בו איסור ואפילו מנכסים משועבדים, ואינו גובה את הריבית שיש איסור לגבותו. ומפרשת הגמרא את יסוד מחלוקתם: במאי קמיפלגי

דאין גובה לא את הקרן ולא את הרבית,

דמשמע דאין גובה כלל,

וכן משמע, **מדמדמי לקנסו גופו משום שבחו,**

שמפסיד גוף הממון.

ואין להקשות,

דבפרק איזהו נשך (ב"מ דף עב. ושם),

מדמי הך דהכא דשטר שיש בו רבית,

לשטרי חוב המוקדמין,

ומוקי ההיא דשטרי חוב כר"מ,

והיכי מדמי?

דהכא - מפסיד גוף המלווה,

והתם - אינו מפסיד אלא השטר,

דמה שאין מפסיד שם אלא השטר,

לפי שלא היה עבירה בגוף המלווה, אלא בשטר,

אבל בריבית יש עבירה דהלואה בריבית,

אפילו בלא שטר,

אף על גב דאמרינן,

דמשעת כתיבה עבד ליה שומא,

בלא שטר - נמי איכא איסורא בהלואה.

הקשה ריב"א,

אם יפסיד כל חובו לגמרי,

מצינו הלואה חוטא נשכר.

ואומר ר"י,

דאין זה קושיא.

כי המלווה שמרויח - קנסו בגוף מחמת השבח,

ומתוך כך יזהר,

אבל הלואה - אין לנו במה לקנסו,

שתחילתו - על מנת לפרוע הוא לזה.

האם ניתן לזכות בתבן ובקש שהשביחו והפכו להיות זבלים?

מאחר והגמרא מדמה את הנאמר במשנה לגבי תבנו וקשו למחלוקת תנאים בריבית, יש להקדים תחילה ולהבין במה כאן נחלקו האמוראים. נאמר במשנה: המוציא את תבנו וקשו לרשות הרבים לזבלים, כל הקודם בהן - זכה. אמר רב: כל הקודם יכול לזכות בין בגופן של התבן והקש, ובין בשבחן מה שהשביחו ברשות הרבים ונעשו זבלים. וזעירי אמר, כל הקודם בשבחן, זכה. אבל לא בגופן.

מבארת הגמרא: במאי קמיפלגי, רב סבר, קנסו גופן משום שבחן. וזעירי סבר, לא קנסו גופן משום שבחן.

הגמרא מנסה להעמיד מחלוקת האמוראים בתבן וקש ההופך לזבל, שהיא כמחלוקת התנאים בשטר שיש בו ריבית, ודוחה כי כל אמורא דיבר בשיטת שני התנאים

לימא מחלוקת רב וזעירי היא כתנאי: דתנאי, שטר הלואה שכתוב בו שההלואה ניתנה על מנת שישלם הלואה רבית. קונסין אותו, את המלווה, ואינו גובה לא את הקרן ולא את

מקשה הריב"א שתוצאה זו היא מענק פרס לחוטא, הלווה

אלא שעל תוצאה זו יש קושי גדול, וכפי שמביא זאת הריב"א. וכיצד הלווה שביצע עבירה מרוויח שאינו צריך לשלם כלל את חובו? ומתריצים משמו של ר"י, שיש חילוק בין המלווה ללווה. כל מטרת הרווח של הוספת הריבית נועד עבור המלווה, ולכן עליו להיזהר יותר, ועל מנת שלא יגבה מעבר לריבית - קנסו אותו בגוף מחמת השבח. ואילו הלווה - אין לנו מה לקנסו, שרק רצה להשיב את חובו.

וחכמים אומרים גובה את הקרן כו' -

משמע שגובה על פי השטר, אפילו ממשעבדי.

וקשה לר"י,

למה השטר כשר?

כיון שהעדים עוברים על לא תשימון.

אף על גב דאינם עדי חמס,

דאין מרויחין כלום,

הא קי"ל כאב"י (סנהדרין דף כז.),

דמי שאוכל נבלות להכעיס - פסול;

והא דלא תני לה בזה בורר (שם כד:),

ה"נ לא תני ליה,

אלא בכלל מלוה איתיה,

כדמשני התם בגמרא גבי מלוה ברבית,

מלוה - הבאה ברבית.

ואין לומר,

דמיירי, באין ניכר הרבית בשטר,

אלא כתוב סתמא פלוני חייב לפלוני מנה,

וסברו העדים שהכל קרן,

ואח"כ נודע שהוא רבית;

דבפרק איזהו נשך (ב"מ דף עב. ושם),

מתרץ רבי יוחנן עלה,

דההיא דשטרי חוב המוקדמין - פסולין,

אפילו תימא רבנן,

גזירה שמא יגבה מזמן ראשון,

ואי אין ניכר בשטר שיש בו רבית,

נמי לגזור, שמא יגבה רבית במקום קרן.

ואין לומר,

שלכך הן כשרים, שלא עשו שומא,

דכיון שניכר מתוך השטר הרבית,

לא יבא לגבות הרבית על ידי שטר זה,

והא דתנן באיזהו נשך (שם עה:),

שהעדים עוברים בלא תעשה,

היינו כגון שאין ניכר הרבית מתוך השטר;

דהא אמרינן בשמעתין,

דמשעת כתיבה - עבד ליה שומא,

אם כן בשטר זה - עוברים בלא תעשה.

רבי מאיר וחכמים? רבי מאיר סבר: קנסינן התירא [קרן] משום איסורא [ריבית]. ורבנן סברי: לא קנסינן התירא משום איסורא.

אלא שמיד משווה הגמרא שם את זה לסוגיה של שטרות המוקדמים. תנן התם [שנינו במסכת שביעית]: שטרי חוב המוקדמין, שהיה התאריך הכתוב בשטר קודם לזמן המלוה בפועל, הרי אלו פסולין, ואילו המאוחרין שהיה התאריך הכתוב בשטר מאוחר למלוה, הרי אלו כשרין. אלא שהגמרא יורדת להבין את עומק הסברה בקנס. ומקשה: שטרי חוב המוקדמין אמאי פסולין ואין גובים בהם כלל, והרי נהי דלא גבו - מן הלוקחות - מזמן ראשון, שהרי הוא מוקדם, מכל מקום ניגבו מזמן שני?

ובתירוץ, אכן מדמה זאת ריש לקיש לכאן, שזה על פי שיטת רבי מאיר. אמר רבי שמעון בן לקיש: אכן במחלוקת - רבי מאיר וחכמים גבי ריבית אם קנסינן התירא משום איסורא - שנויה, ורבי מאיר היא הקונס התירא משום איסורא, אבל לדעת חכמים, כשם שאינם קונסים התירא משום איסורא בשטר שיש בו ריבית, כך אין הם קונסים את המלוה מלגבות מזמן שני שהוא היתר. ורבי יוחנן אמר: אפילו תימא רבנן היא, שאינם קונסים התירא משום איסורא, מכל מקום כאן אין הוא גובה, משום גזירה שמא יגבה מזמן ראשון.

נעמדים התוס' על אופן ההשוואה, שלכאורה לא היה ניתן להשוות זאת

התוס' דוחים קושי, שהיה עולה לך בלימוד ההשוואה. כי יש כאן שני עקרונות. העיקרון הראשון הוא מה שאכן השווה שהפסד הקרן נגררת אחר הפסד הגורם השני. אולם, מאחר ודימה זאת לשטר המוקדם, אינו מפסיד את עצם ההלוואה, אלא רק השטר הוא שנפסל. ואם כן כיצד בכלל ניתן להשוות? ועונים על כך התוס', שיש לחלק בין שטר מוקדם לשטר שיש בו ריבית. כי בשטר המוקדם כל העבירה היתה רק בעצם השטר אבל ההלוואה היתה מלכתחילה ראויה. ואילו בהלוואה עם ריבית כבר בעצם ההלוואה יש בעיה, אף עוד לפני שכתב את השטר, עם היות בכתיבה הוא עושה זאת כשומא.

התוס' משתמשים בכלל שלכתחילה אין מקום לקושי העולה לך

[אכן מילות המפתח "אין להקשות" מופיעות בתוס' מעל מאתיים פעמים. וכאן כל הוקשי הוא מחמת דימוי שלכאורה אינו נכון "והיכי מדמי?", שגם מילות מפתח הללו מופיעות כעשר פעמים בתוס'. ועצם זה שאין להקשות, הוא מכיוון שמלכתחילה נזקקים להבין כי הסיבה שהתוצאה שונה, שאלו שני דברים שונים. ועם היות והגמרא שם השוותה שטר עם ריבית לשטר מוקדם, הרי לענייננו ההשוואה היא רק על שטר שיש בו ריבית, שאותו כן ניתן להשוות.

ויש לחלק מילות המפתח הללו של אין להקשות, למה שהביאו התוס' בסוף "דאין זה קושיה". מה שמופיע בתוס' בעוד מספר מקומות, כי בתחילה מדובר על מה שמדמים ומבארים שאכן אינך צריך לדמות בכל הדברים, אלא בעניין מסויים, ואילו כאן אנו באים ושוללים את כל עצם הקושיה. ואם בקושיא החוטא הנשכר הוא הלווה, הרי בתירוץ החוטא הנשכר - הרי הוא המלווה.]

ויש לומר,

דלא תשימון עליו נשך,

לאינשי במלוה ולוה וערב משמע להו,

ולהכי - לא מפסלי בהכי,

כדאמרינן (שם דף ה:),

לא תחמוד - לאינשי בלא דמי משמע להו.

א"נ,

כגון שיש עדים שהם אנוסין מחמת נפשות.

וכן צריך לומר בשטרי חוב המוקדמים,

דיש מעמידין אותה כר"מ, אבל לרבנן - כשרים,

ואפילו רבי מאיר - אין פוסל אלא מטעם קנס,

ואמאי,

הלא עדים פסולים הם, שחתמו על שטר מוקדם;

אלא יש לומר,

שיש עדים שהיו אנוסים מחמת נפשות.

א"נ,

כגון שאמרו טעינו בשנת המלך.

ואומר ר"י,

דהלכה כרבנן,

אף על גב דקיימא לן (כתובות דף ס:),

כרבי מאיר בגזירותיו,

דוקא בגזירותיו ולא בקנסותיו.

וכן פסקו הלכות גדולות כרבנן דר"מ מטעם זה,

במעוברת חבירו ומינקת חבירו (יבמות לו:).

[ע"י תוספות זבחים קד. ד"ה א"ר עקיבא].

**הגמרא הביאה ברייתא, ורצתה דרך מחלוקת התנאים,
לבאר כי זו מחלוקת האמוראים**

לימא מחלוקת רב וזעירי היא כתנאי: דתנאי, שטר הלוואה שכתוב בו שההלוואה ניתנה על מנת שישלם הלווה רבית. קונסין אותו, את המלווה, ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: המלווה - גובה את הקרן, אבל לא את הרבית.

התוס' מדייקים עד כמה כוחו של השטר לשיטת חכמים

עצם זה שחכמים אמרו, כי אף שיש בשטר רבית ניתן לגבות הן את הקרן והן את הקרן, הרי סימן כי שטר זה אין להחלישו. וזו לא רק שאלה של כמות שגובה לא רק את הקרן אלא אף את הרבית, אלא שאלה של איכות, ומאחר והשטר במלוא כוחו, הרי ניתן לגבות בו אף מנכסים משועבדים, כי לשיטת אין אנו מחלישים את השטר במאומה.

מקשה ר"י מדוע אין השטר פסול? והרי מדובר בעדים פסולים

במסכת סנהדרין חילקו בין שני סוגי אוכל נבילות. האם מטרתו הינה רווח ממנו, כי בשר הנבילות זול יותר, ואז מאחר ולא אכפת לו מהמצוות כי הכסף חשוב לו יותר, ולכן דינו

הוא של רשע של חמס, ולכן הוא פסול לעדות לדעת כולם. אולם, אם הוא עושה זאת רק להכעיס, ואף שאין לו כלל רווח ממנו, וכן לגבי כל שאר עניינים שאין לו רווח ממנו, הרי הוא נקרא מומר להכעיס, שמזלזל בדווקא במצוות אף ללא כל חימוד ממון, ובזה רק לשיטת אב"י הוא פסול לעדות. אלא שזו אחת משש ההלכות בהם אנו פוסקים כאב"י אף כנגד רבא.

ולאחר הקדמה זו יש להבין כאן את המציאות של העדים בשטר. הם הרי לא הרוויחו דבר מכך, ולכן אינם נקראים עדי חמס. טבל מאחר והם עברו על הציווי של לא תשימון עליו נשך, והם חתמו על שטר זה, הרי ראויים הם להיקרא עדים פסולים, ומאחר ופסלנו את העדים, רוקנו את השטר מכשרותו.

התוס' מסלקים קושיא אפשרית, מדוע לא נימנו בין העדים הפסולים

המשנה בפרק זה בורר מצייתת רשימה של עדים שנפסלו. והקושי הוא, מדוע לא נכנסו עדים הללו ברשימה מכובדה זו? ועונים התוס' שהם כן נכללו, לפי ההרחבה המובאת שם בגמרא. שנינו במשנתנו: ואלו הן הפסולים. .. והמלוה בריבית. אמר רבא: לזה מעות מחבירו בריבית - פסול לעדות, שגם הלוה עובר בלא תעשה - שנאמר: "לא תשיך באחיק", "תשיך" מלשון פועל יוצא שגורם להמלוה לעבור על האיסור. וכיון שבעבור חימוד ממון עובר על דת הרי הוא כרשע דחמס.

ומקשה הגמרא: והא אנן תנן שנינו במשנתנו: "מלוה בריבית", ולכאורה משמע שרק המלוה פסול? ומתרצת הגמרא: פירוש משנתנו הוא: מלוה שמשמעו הלוואה הבאה בריבית, שכלול בה כל העוברים על האיסור, גם המלוה וגם הלוה. ואם כן ניתן לכלול במילווה גם את העדים הללו, ואף שאינם עדי חמס, אלא רק הם המומר לתיאבון.

התוס' דוחים נסיון לתרץ כי באפן כתיבת השטר - זה מה שהופך אותו לכשר

התוס' מלכתחילה מונעים אפשרות לתרץ כיצד השטר כשר בגלל שלא היה ניכר בו הריבית, ולכן לא נפסלו העדים, כי לא ידעו העדים על הריבית בשעה שחתמו, ורק לאחר מכן נודע הדבר.

ומבארים התוס' מדוע לא היה ניתן להעמיד באופן כזה, מאחר ובפרק הריבית מובאת ברייתא "תנו רבנן: שטר שכתוב בו רבית - קונסין אותו, ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית." ומיד לאחר מכן מקשרים זאת עם שטרות המוקדמים שהן פסולים, ומבאר שם רבי יוחנן, אפילו תימא רבנן, גזירה שמא יגבה מזמן ראשון. וכעת באים התוס' ואומרים שאם לא היה ניכר בשטר שיש בו ריבית, היה לגזור שמא יגבה ריבית במקום קרן.

בתוס' באיזהו נשך מבארים את שני הנושאים האחרונים שביארו כאן התוס'

"ותימה, דאמאי אין העדים פסולים? כיון שעוברים על לא תשימון (שמות כב), אף על פי שאין מרויחים - יש להם לפסול, מידי דהוה אעברייא אוכל נבילות להכעיס, דקיימא לן (סנהדרין דף כז:). כאב"י דפסול, והא דלא חשיב להו בפרק זה בורר (שם דף כד:), הכי נמי - לא חשיב לזה, אלא הוי בכלל

התוס' בפרק הריבית בדיבור המתחיל הבא, מתייחסים כיצד פוסקים רבי מאיר

"ואף על גב דאמרין בפרק אף על פי (כתובות דף ס:) הלכה כר"מ בגזירותיו, היינו דוקא בגזירותיו ולא בקנסותיו, והכא - קנס הוא. דכהאי גוונא נמי פסקו בהלכות [גדולות] כרבנן דר"מ במעוברת חבירו ומינקת חבירו, דאם נשא - יוציא, לכשיגיע זמנו לכנוס יכנוס, ולא כר"מ דאמר לא יחזיר עולמית (סוטה דף כו.) דהוי קנסא, וראיה מדבעי בהחולץ (יבמות דף לז.) אם אינסבא לכהן [אין] החמירו לגרש כיון שאינו יכול לחזור ולכנוס, דגרשה - אסורה לכהן". וכן מובא בתוס' בזבחים המסקנה "מכאן דקדק בהלכות גדולות דהא דקיימא לן כרבי מאיר בגזירותיו דוקא בגזירותיו ולא בקנסיו."

ופעם אמרתי על דרך הצחות, כי חכמים לא ירדו לעומק דעתו של רבי מאיר, ולכן לא יכלו לפסוק כמותו, אבל גזירה כל מהותה היא מעל טעם ודעת, ולכן שם כן ניתן לפסוק כמותו. אבל כל גדר הקנס הוא בדיוק כן על פי טעם ודעת, שהרי טעם ברור הוא שיש לקונסו, שישלם מעבר למה שנדרש, ומאחר וזה כן על פי ההגיון, הרי כאן כבר לא ניתן לקבל את ההגיון של רבי מאיר.

דמשעת כתיבה עבד ליה שומא -

תימה לרבינו יצחק,

מה שומא יש כאן,

ומה מזקת עדותן ללוה?

והלא - לא יגבו בית דין,

הרבית על ידי שטר זה,

כיון שניכר בתוכו רבית.

חילוקו של זעירי הלומד שאין קונסים כאן, ולגבי שטר עם ריבית

תחילה נביא את דברי זעירי בגמרא. וזעירי אמר לך, אנא דאמרי לא קנסו גופן אטו שבחן, היינו אפילו לדעת רבי מאיר דאמר שטר שיש בו ריבית אינו גובה לא את הקרן ולא את הריבית. שכן, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם שיש לקנס את הקרן, אלא משום דמשעת כתיבה של השטר עבר באיסור ריבית בכך דעבד ליה שומא, שם לו את הריבית ועבר על לא תשימון עליו נשך. (אכן בתוספות מבואר שלא דוקא משעת כתיבה אלא אפילו קודם הכתיבה עובר, אלא שהרגילות היא לכתוב את השטר קודם, ולכן אמרה הגמרא משעת כתיבה.) אבל הכא, המניח תבנו וקשו ברשות הרבים, מי יימר דמזיק. הילכך לא קנסו גופן אטו שבחן.

יש דיון מעניין שרבי שמעון שקופ מדמה זאת

עם היות ורבי שמעון שקופ מסייג זאת שזה רק לכאורה, אבל על ידי הבנת הסברות, ניתן לראות כיצד יש כאן שתי פעולות שונות, עצם כתחיבת השטר ומה שניתן או לא ניתן לגבות עמו. "דמבואר בחידושי הריטב"א ריש קדושין דף ו', דמה שמחייב אדם את עצמו בחיוב רבית - מהני חיובו, רק שהתורה אסרה לשלם חוב זה, אבל זכות ממון - יש למלוה כפי חיובו של הלוה בחיוב רבית, ואם תפס - היה נראה דמהני תפיסה, רק חייב להחזיר משום מצוה.

מלוה הבאה ברבית, כדמפרש התם מלוה הבאה ברבית, והוא הדין נמי עדים בכלל.

ואין לפרש, כגון שאין רבית מפורש בשטר, אלא כתב סתם פלוני חייב לפלוני מנה וכללו הקרן עם הרבית והעדים לא ידעו, דאם כן בסמוך, דקאמר רבי יוחנן, דמודו רבנן בשטרי חוב המוקדמין, גזירה שמא יגבה מזמן ראשון, הכי נמי נגזור, שמא יגבה רבית בתורת קרן."

וכן מבואר נושא שלישי שמובא כאן, שגם בשטר שניכר בו הריבית - אין בכך הצלה

"ואין לומר נמי, דכיון שהרבית מפורש בשטר - אין העדים עוברין על לא תשימון, כיון דידועין העדים דבית דין לא יגבו על ידם רבית, ולכך השטר כשר. והא דתנן במתניתין (לקמן דף עה:) דעדים עוברין, היינו כשאין ניכר הרבית בשטר, ויודעים עדים שיש בו רבית, דהא אדאי שטרא גופיה אמרינן בפרק המניח (ב"ק דף ל:) ובפרק המוכר פירות (ב"ב דף צד: ושם ד"ה וחכמים) דמשעת כתיבה - עבד ליה שומא."

מאחר ולאנשים נשמע מי כל איסור הריבית הוא רק בין המלווה ללווה, לכן אין אנו פוסלים גם את העדים

ובתוס' בפרק הריבית הדגישו, שאפילו שמדובר על ריבית מהתורה, הטעות של האנשים בהבנת הדין מחלישה את האיסור. "וי"ל, דאיירי הכא ברבית דרבנן, ולא מיפסלו באיסור דרבנן, כיון שאין מרויחים כלום, אף על פי שבעבירה דאורייתא היו נפסלים. (וזה התחדש רק שם). אי נמי, אפילו ברבית דאורייתא - יש להכשיר, דשמא לא תשימון לאינשי, במלוה משמע להו ולא בעדים, ולכך כשרים, כדאמרין נמי (לעיל דף ה:) לא תחמוד לאינשי - בלא דמי משמע להו. (כלומר הטעות שהוא חושב שרק אם הוא חומד, אבל אם הוא מציע כסף תמורת הדבר, הוא חושב שלא על כך דיברה תורה, ולכן מקילים עליו. ואינו חשוד בשבועה. וכיון שהאנשים סבורים שכמשלם דמים - אינו עובר איסור, משום כך אין השומר נחשב כחשוד על האיסור, ואינו חשוד על השבועה).

התוס' באיזהו נשך מתייחסים לבעייה של שטרות המוקדמים בארימות

"אבל קשה ההיא דשטרי חוב המוקדמים, היאך העדים כשרים? דמוקמינן לה כר"מ, אבל לרבנן - גובה מזמן שני. ולרבי מאיר נמי היה גובה, אי לאו משום דקניס, ורבי יוחנן נמי לא קאמר דפסולים לרבנן, אלא משום גזירה שמא יגבה מזמן ראשון, והלא העדים הללו במתכוין חתמו שקר והקדימו את הזמן? וי"ל כגון שיש עדים שמעידים עליהם שהיו אנוסים מחמת נפשות, או כגון שאומרים טעינו בשנת המלך, אי נמי בעיבורא בין מלא בין חסר, ולא הזכירו בשטר, בכמה בשבת, אלא בכמה בחדש."

כלומר, מאחר וקושי זה לגבי שטרי החוב המוקדמים אכן כה קשה, דחקו להחליש את איסור עדותן שהיו מוכרחים לחתום מצד סכנת נפשות, או שהם פשוט טעו בשנת המלך, וזה מה שיצר את השטר להיות מוקדם, וזו הרי טעות אפשרית והגיונית, או טעות נוספת שביארו שם, הוא עיבור החודש.

רבי שמעון בן גמליאל אומר: כל המקלקלין ברשות הרבים והזיקו, חייבין לשלם, וכל הקודם בהן זכה ומותרין משום גזל. ולכאורה, הא גופא קשיא, אמרת כי לתנא קמא כל הקודם בהן זכה, דמשמע שאינם ברשות בעליהם, והדר קאמר אסורין משום גזל, דמשמע שאסור לקחתם. אלא לאו, תנא קמא הכי קאמר: וכל הקודם בהן זכה בשבחן, ואסורין משום גזל אגופן. כדעת זעירי. ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר, אפילו גופן נמי, כל הקודם בהן זכה. נמצא שתנא קמא סבר כזעירי ורבן שמעון בן גמליאל כרב. לזעירי ודאי תנאי היא, והוא סבר כתנא קמא ודלא כרשב"ג.

יש להקדים שני פירושים המופיעים ברש"י

לפי רש"י ניתן לצייר את מחלוקת תנא קמא ורשב"ג בשני אופנים. אפשרות ראשונה, שרבנן סוברים כי קונסים רק שבחן ולא גופן, ואילו רשב"ג סובר שאף גופן. האפשרות השנייה, שרבנן מצמצמים את החיוב רק אם הניח שלא ברשות, אבל אם הניח ברשות - פטור. ואילו רשב"ג סובר שאפילו שהניח ברשות - עדיין הוא חייב.

התוס' מדייקים, כי בשעה שגורסים בדברי רשב"ג כל הזוכה בהם זכה, חייבים לומר, רק כאופן הראשון

והנה אם גרסינן במשנה במילתיה דרשב"ג כל הקודם זכה - סבירא ליה לתוס', דאי אפשר לפרש כפירוש השני של רש"י, דרשב"ג איירי כשהניח ברשות. דאיך אפשר לומר דמי שמוציא זבל ברשות שיהי' כל הקודם זכה? ואם כן על כורחך צריך לומר כפירוש הראשון של רש"י, דפליגי לענין גופן. אבל אי לא גרסינן במילתיה דרשב"ג "כל הקודם זכה" - אפשר שפיר לפרש כפירוש השני של רש"י דפליגי לענין כשהוציא ברשות.

וזהו שכתבו התוס', דיש להוכיח מכאן שלא גרסינן במשנה כל הקודם זכה, ולכן אפשר שפיר לפרש דפליגי לענין כשהוציא ברשות. דאי גרסינן ליה א"כ ע"כ צ"ל דפליגי לענין אי קנסו גופן או לא. וא"כ למה צריכה הגמרא להביא הברייתא? הוה ליה להביא את המשנה.

ויש לבאר לעיל במשנה דלפי מה שכתב השמ"ק בשם הרא"ש דאפילו אם הוציא ברשות או אם הזיק צריך ליתלו, ואם לא נטלו כל הקודם זכה. א"כ אפי' אם גרסינן במילתא דרשב"ג "כל הקודם זכה" מ"מ אפשר שפיר לפרש כמו הפי' השני דפליגי לענין אם הוציא ברשות, והא דקאמר רשב"ג כל הקודם זכה - היינו אחרי שהזיק.

אופן אחר לפרש את המשנה, שכולה היא על פי רשב"ג

מדדייקים התוס' ודוחים, דהוי מצי לדחויי דכולה רשב"ג היא. והפירוש, דלעולם גרסינן במשנה כל הקודם זכה, ואעפ"כ צריכה הגמרא להביא הברייתא, לפי שמהמשנה - לא הוי ידעינן שיש מחלוקת רשב"ג ורבנן דהוי אמרינן דכולה רשב"ג היא. והא דתנן כל הקודם זכה, או זעירי יפרש דהיינו השבח ורב יפרש דאף גופן. (דאית הברייתא א"א לפרש דפליגי לענין שאר דברים, בזה מחלוקת רשב"ג ורבנן, דבברייתא ליכא למימר דכולה רשב"ג היא, דהלא הת"ק אומר דאסורין משום גזל, ורשב"ג קאמר דמותרין משום גזל). והנה עכשיו שידעינן מהברייתא שיש מחלוקת רשב"ג ורבנן לענין גופן, מסתבר למימר שגם במשנה הוי מחלוקת רשב"ג ורבנן.

ולפי זה יש לדון, אם ימכור אדם שטר חוב שיש בו רבית, דלפמ"ש"כ זכה הלוקח גם בזכות הרבית, ומה שהי' על המלוה איסור לגבות הרבית, לכאורה לא שייך זה על הלוקח, דרק רבית הבאה מיד לזה ליד מלוה אסרה תורה, וגם ביורשים יש לדון שיוכלו לגבות רבית מטעם הנ"ל, אם לא שנאמר דהא דבעינן רבית הבאה מלוה למלוה, הוא רק שיהי' סבת הזכות מן הלזה למלוה, אבל בשעת הגביה או אסור, אף שגובה אחר או שגובה מיד אחר.

לימא כהני תנאי כו' -

מכאן יש להוכיח,

דלא גרסינן במתניתין,

במילתיה דרשב"ג, כל הקודם בהן - זכה.

דאי גרסינן ליה - הוה ליה לאתויי למתניתין,

דעל כרחך רשב"ג אגופן - נמי קניס,

דאי לאו הכי, במאי פליג אתנא קמא?

וי"ל,

דהוי מצי לדחויי,

דכולה - רשב"ג היא,

והכי קאמר,

שהיה רבן שמעון בן גמליאל אומר כו'.

אי נמי,

ס"ד דוקא אתבנו וקשו - דאיכא שבחא טובא,

אבל שאר דברים - לא,

ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר,

דכל המקלקלין - שוין,

אפילו לית בהו, אלא שבחא פורתא.

יש להבין את מחלוקת תנא קמא ורשב"ג במשנה

בעמוד א' דנה המשנה. המוציא את תבנו [תבואה הנשארת מהעומרים לאחר הדישה] וקשו [הנשאר מחובר לקרקע לאחר הקצירה] לרשות הרבים כדי שיהפכו לזבלים כשירקבו, והזק בהן אחר חייב בנזק. והטעם מבואר בגמרא, שאפילו בשעת הוצאת זבלים אין היתר להוציא תבן וקש כיוון שהם מחליקים ביותר, אבל מותר להוציא זבל שאינו מחליק בשעת הוצאת זבלים. וכל הקודם לזכות בהן, זכה, משום שקנסו חכמים את המניח תקלה ברשות הרבים.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא רק המוציא תבן וקש חייב, אלא כל המקלקלין ברשות הרבים והזיקו, כגון המוציא זבל בשעת הוצאת זבלים, חייבין לשלם. וכל הקודם בהן - זכה.

הגמרא מביאה מחלוקת בין זעירי ולבין רב האם קנסו גופן אטו שבחן, ומקשרת זאת למשנתנו

בתחילה הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים. רב סבר, קנסו גופן משום שבחן. וזעירי סבר, לא קנסו גופן משום שבחן.

בהמשך מקשרת מחלוקת זו למשנתנו. לימא כהני תנאי: דתניא, המוציא את תבנו וקשו לרשות הרבים כדי שיהפכו לזבלים, והזק בהן אחר, חייב בנזק. וכל הקודם בהן זכה. ואסורין משום גזל.

מדוע רק אצל זעירי אין אנו אומרים כמו עם רב, שחולקים רק בהלכה ואין מורין כן?

פירוש, דכמו דלרב אמרין דפליגי בהלכה ואין מורין כן לענין גופן, הכי נמי נימא לזעירי, דפליגי בהלכה ואין מורין כן לענין שבחן, ולמה צריכין לומר דלזעירי - תנאי היא? ועל זה כתבו, דאין סברא לומר כן. והטעם י"ל דרק בגופן איכא סברא דתיקון העולם. כלומר, הסברא לא לקנוס גופן אטו שבחן, אכן יש עליה ויכוח, אבל לגבי השבח וודאי שהדבר הינו ללא צורך בהוראה.

לשון תוס' רבינו פרץ, נאמרה מעט בהרחבה

"והכא בהלכה ואין מורין כן קמיפלגי. תימא, אמאי לא משני הכי לזעירי, דכולי עלמא לא קנסו גופן משום שבחן, והכא בהלכה ואין מורין כן אשבחן קמיפלגי? וי"ל, דלענין שבחן - אין סברא דליפלו בהלכה ואין מורין כן, דפשיטא דכ"ע מורין כן."

יש לבאר מהו ההגיון שמולם יסברו להורות כך

דפשיטא דלכ"ע מורין, דכיון שהשבח נהיה באיסור, וגם הוא נהיה ע"י בני רשות הרבים - ודאי דמסתברא לומר, דמורין לזכות בזה.

התוס' שוללים אפשרות לומר דבר שהוא ממש כנגד סברא

[מילות המפתח "דאין סברא" מופיעות כשבעים פעמים בתוס', ולכן העובדות הן עולם אחד, אבל כאן מאחר ואנו הולכים לשלול זאת לחלוטין שהוא ממש מנוגד לסברא, הרי לא יעלה על הדעת שייאמר. וכמו שאנו מכריעים לפי סברא, עד שאומרים שאין צורך בפסוק בשעה שיש סברא מוכחת, כך ניתן גם לשלול דבר שכלל אינו הגיוני. לפי סברא. והמעניין שגם התוס' הקודם משתמש בדיוק באותן מילות מפתח. כי הצד השני הוא הסברא הנגדית, דפשיטא, פשוט הוא לנו, שלכולם כן מורין.]

[דף לא עמוד א]

וקתני חייב, שהוא לו להזהיר -

אף על גב דטריד לכתף, היה לו להזהיר.

וא"ת,

ומנליה,

דמשום שהיה לו להזהיר - חייב?

דלמא, משום דמוקמינן לקמן דרמי כשלדא,

וחייב משום דלא הוה ליה למירמייה כשלדא?

וי"ל,

דכשלדא - נמי דרכו כשמכתף.

וא"ת,

אי אורחיה, אמאי הוה ליה להזהיר?

הא לקמן מוכח,

יש לדון האם כל הויכוח הוא תלוי לפי הרווח שיש בשעה שמוציא שלא ברשות

הפירוש לצמצם שהדיון הוא רק בתבנו וקשו היא אפשרות נוספת למצוא חילוק בין חכמים לרשב"ג. דרבנן סברי, דדוקא בתבנו וקשו דאיכא שבחא טובא - חששו חכמים שיוציאם לרשות הרבים ולכן קנסוהו. אבל שאר דברים דליכא שבחא טובא - לא חיישינן שיוציאם, ולא קנסינן ליה, והוי כמו גלל דלא קנסינן. ורשב"ג סובר, דאף היכא דאיכא מעט שבח - חיישינן, וכ"ז אי לא הוי ידעינן מהברייתא אבל עכשיו דידעינן מהברייתא דרשב"ג ורבנן פליגי לענין אי קנסו גופן, דאת הברייתא א"א לפרש דפליגי לענין שאר דברים, דהלא בתבן וקש גופיה קאמר ת"ק דאסורין משום גזל, ורשב"ג קאמר דמותרין משום גזל, וא"כ חזינן דפליגי נמי בתבן וקש, ממילא לא מסתבר לומר שבמשנה פליגי פלוגתא אחריתי, מאשר בברייתא. דראשית כל, למה להרבות במחלוקת, ועוד דמסתמא הברייתא קאי לפרש המשנה.

והדר קאמר דאסורין משום גזל -

ולא בעי למימר,

דאסורין משום גזל לאותו שקדם זכה,

ורשב"ג קאמר דמותרין,

דאין סברא דליפלו בהכי.

הגמרא ניסתה להעמיד את מחלוקת האמוראים של רב וזעירי במחלוקת התנאים של משנתנו, והביאה ברייתא

דתניא, המוציא את תבנו וקשו לרשות הרבים כדי שיהפכו לזבלים, והוזק בהן אחר, חייב בנזק.

וכל הקודם בהן זכה. ואסורין משום גזל. רבי שמעון בן גמליאל אומר: כל המקלקלין ברשות הרבים והזיקו, חייבין לשלם, וכל הקודם בהן זכה ומותרין משום גזל.

ולכאורה, הא גופא קשיא, אמרת כי לתנא קמא כל הקודם בהן זכה, דמשמע שאינם ברשות בעליהם, והדר קאמר אסורין משום גזל, דמשמע שאסור לקחתם. אלא לאו, תנא קמא הכי קאמר: וכל הקודם בהן זכה בשבחן, ואסורין משום גזל אגופן. כדעת זעירי. ואתא רבן שמעון בן גמליאל למימר, אפילו גופן נמי, כל הקודם בהן זכה. נמצא שתנא קמא סבר כזעירי ורבן שמעון בן גמליאל כרב.

מדדיקים התוס' על מה לא סביר שיחלוקו

מכיוון שלשניהם זכה בהן, כיצד יכול להיות שהאחד יאמר שאסור לגזול ממנו והשני יתיר. ועוד ניתן לומר, דאין סברא דליפלוגי בהכי, פירוש, דאין סברא שרשב"ג יסבור שמותר לגזול מאותו שקדם זכה, דכיון שהחכמים נתנו לו רשות לזכות - הרי זה נהיה שלו, ולמה שיהא מותר לגזול ממנו? כלומר, העמדת המשחק בו האחד גוזל לקודמו אינה הגיונית. כי אם היה כבר היתר לקחת, הרי מכאן ואילך הרי זה ראוי לו.

לזעירי ודאי תנאי היא -

דאין סברא לומר,

דפליגי בהלכה ומורין כן - לענין שבחא,

דפשיטא, דלכולי עלמא - מורין.

דוגמא זו ממחישה כי במעשה העצירה לא היה כל פשיעה, וכל החיוב מוכרחים לומר שהוא על כך שלא הזהיר את מי שמאחוריו.

מהלך הסוגיה, ביאור הכוונה, ודרך סדרת שאלות - מגיעים להבנה מחודשת

[התוס' ראשית מיישרים קו, ודרך שאלת אף-על-גב, שזה קושי לא אמיתי, שמלכתחילה ידוע שתהיה לו תשובה. ומבהירים, כי הטעם של החיוב הוא שעם היות ואכן הוא באמת טרוד לכתף, עדיין היה לו להזהיר. ולאחר שביארו כיצד למדנו, סוללים התוס' דרך שלוש שאלות "וא"ת .. וי"ל" הבנה מחודשת. ונמצא כי כאן אין זה אוסף שאלות בודדות, שכל אחת עומדת בפני עצמה, אלא אנו מתקדמים אחרי כל שאלה, ורק לאחר כל הסדרה של שלושתן, אנו מגיעים להבנה שונה לגמרי, מנקודת המוצא.]

שאלים התוס', שאלה ראשונה, ואולי בעית החיוב נובעת לא מצד העצירה ללא אזהרה, אלא מכיוון שהיה כשלד החוסם את כל רוחב הדרך?

אלא שכעת הם מעלים שאלה ראשונה שהיינו צריכים לומר. שבהמשך הגמרא מבארים מקרה אחר של בעיה בתאונת שרשרת, שהראשון חסם את הדרך, בכך שהוא עצר לא רק את הנתיב התקדמות שלו, אלא את כל הנתיבים, כשילדא, כלומר, כנבילה המושלכת לאורך כל הדרך. ואם כן, אולי זו הבעיה של החיוב, ולא מצד שעצר?

אלא שעונים התוס', שאין אלו שתי בעיות נפרדות, ואז היתה השאלה מדוע בחרנו בעיה אחת ולא שניה, אלא שמאחר והוא מכתף הרי גם בו זמנית הוא מניח לרוחב.

התוס' שואלים שאלה שניה - מאחר וזאת היא דרכו, הרי אזהרה הוא על רק אירוע חריג

כל המקום לשאלה זו להישאל, היא רק לאחר שהבנו מתירוף השאלה הראשונה, שלא כמו שחשבנו בתחילה שאלו שתי בעיות נפרדות, אלא שבשעה שהוא מכתף, הרי גם יש בעיית שילדא.

אלא שהשאלה הופכת להיות מורכבת, כי התוס' מוסיפים עוד נתון מהסוגיה. שאם נעמד לכתף ולא היה כשילדא, הרי היה פטור, כי על השני לדעת שזה שלפניו בעצם הליכתו נדרש כיתוף מפעם לפעם והוא לוקח את זה בחשבון. ומאחר ומסקנת הביניים שלנו היתה כי גם מפעם לפעם הוא מכתף באופן של שילדא, מדוע החילוק שעל סתם עמידה - הרי הוא צפוי ואינו חייב, ורק על עמידה כשילדא הוא מתחייב, מדוע כאן אינו צפוי, והרי למדנו כי הכיתוף גורר גם כשילדא. וגם כאן הוא דרך המכתפים, וכל מה שהוא ידוע מראש וצפוי - מזה אזהרה מתחייבת כאן?

וכאן התשובה מביאה אותנו להבנה מחודשת, שאכן קיימת מציאות שהמכתף לפעמים אינו חוסם כשילדא, כך שאין זה הכרחי שתהיה כאן תמיד בכל כיתוף שילדא.

בשאלה השלישית שוב מוסיפים התוס' מושג חדש, והוא כיתוף על מנת לפוש

מבארים התוס' כי הסוגיה היא שהעצירה אינה רק על מנת לכתף, אלא חלק מהעצירות הן הפסקת מנוחה, לפוש. שהרי

דאי לא רמי כשלדא - פטור,

דאיבעי ליה לבעל חבית,

לאסוקי אדעתיה שמא יעמוד בעל קורה,

וא"כ אפילו כשלדא - נמי ליפטר הכא,

דאיבעי ליה לבעל חבית לאסוקי אדעתיה,

שמא יעמוד כשלדא,

כיון דדרך המכתפין בכך.

וי"ל,

כיון דלפעמים - מכתף, ואין מניח כשלדא,

לא איבעי ליה לאזהורי.

וא"ת,

כי מוקי לה נמי, כשעמד לפוש,

אמאי חייב?

הא כיון דאיבעי ליה לאזהורי במכתף,

בעומד לפוש - נמי איבעי ליה לאזהורי,

דמנא ידע,

אם עומד לכתף או לפוש ופושע הוא?

וי"ל,

דמינכר שפיר, אם עומד לפוש או לכתף,

הלכך,

כשעומד לפוש - אין לאחרון ליזהר משלדא,

דלאו אורחיה כשלדא כשעומד לפוש,

הלכך,

ההוא דעמד - פושע הוא אם לא יזהיר,

אבל כשעמד לכתף,

אורחיה הוא להניח כשלדא,

ואין לו להזהיר.

מחלוקת אמוראים בביאור המשנה רבי יוחנן ורב נחמן בר יצחק

הגמרא מביאה דוגמא לתאונת שרשרת. שני בעלי קדירות שהולכים אחד אחר השני. אם נתקל הראשון, וכעת השני נתקל בו, הרי הראשון הוא שחייב בנוקי השני. רבי יוחנן לומד, כי לא רק רבי מאיר הסובר כי בעצם ההיתקלות יש כאן פשיעה, אלא החיוב הוא אף לשיטת חכמים, שהראשון אנוס על הנפילה, אבל היה לו לעמוד, ולא עמד, ועל כך חיובו. ואילו רב נחמן בר יצחק לומד, שאפילו שלא היה ביכולתו לעמוד, עדיין היתה לו את האפשרות להזהיר. ומאחר ולא הזהיר, לכן חייבו את הראשון. ועונה על כך רבי יוחנן, שמאחר והיה טרוד - לא היה יכול להזהיר.

הגמרא מביאה ראייה לסייע לשיטת רב נחמן בר יצחק

כאן מדובר על מקרה בו הראשון היה נושא קורה, ואילו השני היה נושא חבית. אם בעל החבית ההולך מאחור האץ ונתקל, וודאי שבעל הקורה הראשון לא היה יכול לעשות דבר, והוא פטור. אך אם עמד בעל הקורה - הרי הוא חייב. ומבאר הגמרא שמה שהוא עמד לא היה לעצור אלא לכתף, שזאת פעולה הרגילה בנושאי משא, שמפעם לפעם הם נעצרים על מנת לסדר את המשא על שכמו, ואעפ"כ נאמר שהוא חייב.

ובקונטרס פירש,

דרבא ס"ל,

דבין לר"מ ובין לרבנן, נתקל - פושע הוא;

ולא פליגי אלא במפקיד נזקין;

אבל מכל מקום,

הוה ליה לאוקמי ברייתא כרבנן,

דאית להו מפקיד נזקין - פטור.

ועוד,

דבהאומנים (ב"מ דף פב: ושם),

משמע דליכא מאן דפליג אמאי דאוקימנא לעיל,

פלוגתא דנתקל פושע,

דקאמר התם, **וקיימא לן דבנתקל פושע פליגי.**

ומשני,

אלא אמר רבא,

ראשון חייב בנזקי שני,

בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו דשני,

והוא דהזיק בגופו **אף על גב דאנוס,**

מדפטר בברייתא כשהזיק ראשון בממונו,

מ"מ חייב על שהיה לו לעמוד או להזהיר,

ולא עמד והזהיר.

אבל שני חייב בנזקי שלישי,

בנזקי גופו של שלישי ולא אממונו.

דגוף השני הוי בור,

משום דאנוס יותר מן הראשון,

ולכך מטעם שהיה לו לעמוד לא הוי אלא בור,

וראשון - שאין אנוס כל כך,

אף על גב דבאנוס זה מפרט אדם המזיק,

כדמשמע בהאומנים,

כיון שהיה לו לעמוד ולא עמד,

חשיב ליה אדם המזיק,

אף על פי שזה דוחק,

אין לחוש, כיון דלא קאי מסקנא הכי.

אי נמי י"ל,

דרבא סבירא ליה בנתקל פושע כר"מ,

ולכך הראשון הוי אדם המזיק ולא בור,

מכל מקום **פטר ליה בברייתא אנזקי ממונו,**

משום דסבר,

מפקיד נזקין פטור - אפילו אחר נפילת פשיעה;

אף על גב דרבא סבר כרבי מאיר,

בהא - לא סבר כרבי מאיר,

ופריך,

הניחא לשמואל,

אלא לרב אמאי חשיב ליה להאי שני בור.

תרגמה רב אדא,

כגון שהוזקו כלים בכלים.

לא יתכן שילך כל העת עם משקל וללא הפסקה. ואם כן, גם זה ידוע, ומדוע שיתחייב על כך? שהרי כאן בעומד לפוש וודאי שיכול הוא להזהיר את הבא אחריו שכעת הוא עומד לבצע עצירה יזומה.

ומתוך כך מגיעים התוס' להבנה הכוללת של הסוגיא, ונביא את לשון תוס' רבינו פרץ "דמינכר שפיר כשעומד לפוש וכשעומד לכתף, הילכך, כשעומד לפוש - אין להזהר משלדא, דלאו אורחיה בשלדא כשעומד לפוש, הלכך, ההוא דעומד - פושע הוא אם לא יזהיר. אבל כשעומד לכתף - אורחיה בשלדא, ואין לו להזהיר". כלומר, יש כאן שתי התנהגויות שונות, ולכל אחת מהן יש לא רק את הכותרת השונה האם זה לפוש או לכתף, אלא שבכך תלויה גם הנהגת השילדה.

אמר רבא ראשון חייב בנזקי שני -

לשון שני פירש בקונטרס מפי המורה,

וכן נראה לר"י עיקר,

והכי פירוש,

ראשון - חייב בנזקי שני,

בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו דראשון,

ובנזקי גופו - מחייב אף על ממונו דשני,

דהוי אדם המזיק,

ובנזקי ממונו - מחייב אנזקי גופו דשני,

ולא על ממונו,

דקדירות הראשון - הוי בור,

ולא מחייב אכלים,

כדמפרש, דראשון - ודאי **פושע הוא,**

ולפיכך, חייב על נזק שממונו עושה;

אבל שני - לא פשע בשלישי כל כך,

ומכל מקום, כשגוף השני הזיק,

אפילו בממון השלישי חייב,

דהיה לו לעמוד ולא עמד,

אבל כשהזיק ממונו של שני,

אפילו גופו של שלישי פטור,

דאמר ליה האי בירא - לאו אנא כריתיה,

דהוה ליה מפקיד נזקין לאחר נפילת אונס.

מיתיבי,

כולן חייבים על נזקי גופן,

ופטורין על נזקי ממונו,

אפילו ראשון אם הזיק ממונו,

אפילו את גוף השני.

ולא מצי אוקמה דברייתא כרבנן,

דאמרי נתקל אנוס הוא,

דהוי ראשון - נמי מפקיד נזקין לאחר נפילת אונס,

ורבא כר"מ דאמר נתקל פושע הוא,

דקים ליה, דברייתא ורבא,

לפרש הברייתא דקדרין וזגגין קאתו,

להכי ליכא למימר דפליגי.

והשתא הדר ביה,

ובא ליישב הברייטא ללישנא קמא דרבא,
 וכולן חייבין על נזקי גופו,
 שגופו הזיק את ממונו,
 ופטורין על נזקי ממונו,
 כשממון הזיק את הממון,
 ואף על גב דנתקל פושע הוא,
 מ"מ הוי ממונו בור ופטור על כלים דשני,
 אבל כשהזיק ממונו את הגוף,
 הראשון חייב והשני פטור.
 וגרסינן ברישא,
 האי בירא לאו אנא כריתיה,
 וב'אלא אמר רבא' גרסינן - הוה ליה בור,
 ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים.

ולשון ראשון פירש הקונטרס,**והיא גירסת רבינו חננאל,**

אמר רבא,

ראשון חייב,

בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו דשני,
 כשהוזקו בגופו של ראשון,

כדמפרש, דראשון - ודאי פושע הוא,**לרבי מאיר - דמנפשיה נפיל והוי אדם המזיק,****ולרבנן - משום שהיה לו לעמוד ולהזהיר;**

ושני חייב בנזקי גופו של שלישי,
 אבל לא בנזקי ממונו של שלישי,

כדמסיק,

דאגופו של שלישי - מחייב,

דהיה לו לעמוד ולא עמד,

אממונו - פטור, דהוה ליה בור,

ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים.

ופריך,

ראשון נמי נחשב גופו בור,

ויפטר על ממון השני.

ומשני,

ראשון מנפשיה נפיל,

והוה ליה פושע לר"מ,

ולרבנן - משום דהיה לו להזהיר לרב נחמן,

ולרבי יוחנן היה לו לעמוד;

אף על גב דלרבנן שניהם אנוסין,**מכל מקום הראשון שאין אנוס כל כך,****הוי אדם המזיק,****מסעם שהיה לו לעמוד או להזהיר,****והשני שהוא אנוס יותר,****אין נחשב מסעם זה - כי אם בור.**

ולפי זה הוה מצי למפרך השתא,

הניחא לשמואל - כדפריך לקמן.

מיתיבי,

כולן - חייבין על נזקי גופן,

ופטורין על נזקי ממון של נזקין.

וחוזר בו רבא מתוך קושיא זו.

ותימה,

דלישני דגופו וממונו - אמזיקין קאי,

וחייבין - אנזקי גופו דראשון מטעם אדם המזיק,

וגופו של שני משום בור,

ופטור אנזקין שממונו הזיק,**כרבנן, דאמרי נתקל - לאו פושע הוא,****והוי מפקיר נזקיו לאחר נפילת אונס.**

אלא אמר רבא,

ראשון חייב,

בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו דראשון,

אם הזיק בגוף השני,

יש ספרים שכתוב בהן בהדיא,**בין איתזק מגופו בין איתזק מממונו;**

שני חייב בנזקי שלישי בנזקי גופו דשני,

משום שהיה לו לעמוד,

אבל לא בנזקי ממונו דשני,

דאמר ליה האי בירא - לאו אנא כריתיה,

דאנוס היה,

שהראשון גרם לו ליפול,

אבל ראשון ודאי פושע הוא.

ולחכי קתני בברייתא,

וכלן פטורין על נזקי ממון,

פירוש של ניוזקין,

שגוף הראשון - נמי נחשב בור,

כיון שלא הזיקו בידיים.

וקשה,

כיון דפושע הוא,

אמאי פטור כשגופו הזיק ממון השני,

ואף על פי שאין מזיק בידיים,

אין לו ליחשב בור,

דהתנן אם עמד בעל קורה,

חייב בחבית של חבירו,

אלמא חשיב [דף לא עמוד ב] - אדם המזיק,

אף על פי שאינו מזיק בידיים.

וכלן חייבין על נזקי גופן.

כמו 'אמר מר' הוא.

הניחא לשמואל כו',

ומשני,

כגון שהוזקו כלים בכלים.

והשתא כולן חייבין על נזקי גופן,

ופטורין על נזקי ממון,

רגלי השני בגופו של הראשון, והרי הוא אדם המזיק. ובין בנזקים שנגרמו מחמת ממונו של הראשון, כגון שנפל הראשון עם כליו, והשני נתקל בהם ונפל, שהוא חייב מדין בור.

ונמצא שאם נתקל השני בגוף הראשון, הראשון חייב בין אם הוזק השני בגופו ובין אם הוזק בממונו, אבל אם השני נתקל בכליו של הראשון שחייב עליהם מדין בור, הראשון - חייב על על נזקי גופו של השני, ולא על נזקי כליו, שכן דרשין לעיל, "חמור ולא כלים".

ביאור חיוב השני שהוא קל יותר

מתרצת הגמרא: רבא סבר שלכולי עלמא, נתקל - פושע הוא, ומכל מקום יש חילוק בין תקלת הראשון לתקלת השני. הראשון שנתקל מעצמו בקרקע - ודאי פושע הוא, משום שהיה לו להזהר. אבל השני שנתקל בגופו של הראשון - אנוס הוא, כי אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים. ומכל מקום אם לאחר שנפל השני עבר שיעור זמן שהיה יכול לעמוד, אגופו - מחייב אם נתקל השלישי בגופו של שני, השני חייב, דהוה לו לעמוד ולא עמד, ונידון כאדם המזיק. ואממונו - אם הוזק השלישי מממונו של השני - השני פטור, אף על פי שהיה יכול לעמוד ולא עמד, משום דאמר ליה השני לשלישי, האי בירא (בור זה) - לאו אנא כריתיה, לא אני כריתיו, אלא מחמת פשיעתו של הראשון נכרה הבור, ואין לשני חיוב לסלק בור שלא הוא כראו.

התוס' דנים על המשך הגמרא מה שהקשו על דברי רבא מהמשך הברייתא

מיתבי, מהמשך הברייתא על פירושו של רבא ברישא. כולן כל הנופלים שהכשילו אחרים, חייבין על נזקים שנגרמו מחמת גופן, ופטורין על נזקים שנגרמו מחמת ממונו. מאי לאו, האם לא ניתן ללמוד מכך שהברייתא לא חילקה בין הראשון שנפל והכשיל, לשני ולשלישי שנפלו והתקילו, שאפילו הראשון פטור על נזקי ממונו, ודלא כרבא שחייבו מדין נתקל פושע.

התוס' מבארים, כי לא ניתן לחלק ולומר שהברייתא ורבא חלוקים הם

התוס' מלכתחילה באים ושלולים נסיון העמדה של הברייתא כרבנן, האומרים כי הנתקל הוא אנוס, ואז היה מפקיר את נכסיו לאחר נפילת האנוס, וממילא לא יהיה ניתן לומר שממונו הוזק, כי ברגע שהפקיר - הרי הוא פטור. בעוד שרבא יהיה כמו רבי מאיר. הסובר כי הנתקל הוא פושע, וממילא לא יוכל להפקיר ממונו.

אלא שהתוס' באים לומר מדוע לא ניתן לומר כך, שהרי ידוע היה להם שגם רבי מאיר וגם הברייתא באים לפרש את הברייתא של הקדרין והזגגין, וממילא לא יתכן שיהיו חלוקים.

התוס' מביאים את פירוש רש"י

מביאים התוס' את שיטת רש"י. ובקונטרס פירש, דרבא סבירא ליה, רש"י בא לתרץ את קושיית תוס' למה הגמ' לא מתרצת את המיתבי, שהברייתא סוברת נתקל אנוס הוא, ולהכי מפרש רש"י שלכו"ע נתקל פושע. וממשיך תוס' ומקשה בכפליים. הן שמכל מקום הוה ליה לאוקמי ברייתא כרבנן, דאית ליה מפקיר נזקי - פטור, וכונתו להקשות על רש"י (כמבואר בתוס' רא"ש בשיטה מקובצת), דאף אם בנתקל אין מחלוקת, ולכולי עלמא הוי פושע, אך מחלוקת התנאים תהיה

ע"כ לאו על נזקין קאי, דאי קאי אנוקין כדסלקא דעתיה השתא, אם כן, מיירי כשהוזקו בממון המזיקין, כדמוקי כשהוזקו כלים בכלים,

דאי בגוף המזיקים,

אמאי קאמר דפטורין על נזקי ממונו,

וכיון דהוזקו בממון - מזיקין איירי,

אמאי חייב שני כשהזיק גוף שלישי בממונו, והא האי בירא לאו איהו כרייה,

אלא אמזיקין קאי,

וכלון חייבין אנוקין שהזיק גופן,

בין בממון בין בגוף,

שאפילו גוף שני חייב על ממון שלישי,

דמטעם שהיה לו לעמוד ולהזהיר - הוי אדם המזיק,

וחייב על הכלים אף לשמואל.

והשתא לא קשה,

מה שהקשינו מאם עמד בעל קורה,

דכיון שיתחייב לפי המסקנא,

אין לחוש אם יכול לומר,

ולטעמיך ולשמואל מי ניחא,

דיש מקומות שאין הש"ס מקפיד.

ופטורין על נזקי ממונו,

פירוש,

שמזיק ממונו את הכלים,

אפילו ראשון דפושע הוא,

דהוה ליה ממונו - בור, ופטור על הכלים.

שיטת רב נחמן בר יצחק היא שהתשלום הוא על אפילו לשיטת רבנן שאנוס הראשון

רב נחמן בר יצחק אמר, אפילו תימא שמדובר באופן שלא היה לו לנתקל אפשרות לעמוד, היה לו להזהיר את זה שהלך אחריו שלא יתקל בו, ולא הזהיר, ומודים חכמים, שהנתקל הראשון - חייב על כך שלא הזהיר.

הגמרא מביאה הברייתא והתוס' דנים על מסקנת רבא

תא שמע סיעתא מבריתא לרב נחמן בר יצחק: הקדרין [מוכרי קדרות] והזגגין [מוכרי כלי זכוכית] שהיו מהלכין ברשות הרבים זה אחר זה. נתקל הראשון בארץ דרך הילכו, ונפל. ונתקל השני בראשון עקב נפילתו, והשלישי שהיה הולך אחר השני, נתקל בשני ונפל גם הוא. ראשון - חייב בנזקי שני, מאחר שהוא הכשילו. ושני - חייב בנזקי שלישי. ולהלן תפרש הגמרא מהו חיובו של ראשון כלפי שני ומהו חיובו של שני כלפי השלישי. כעת באה הגמרא לפרש במה נתקלו השני והשלישי האם בגופו של הנופל או בחפציו, וכן במה ניזוקו בגופם או בממונם.

ביאור חיוב הראשון על פי רבא (בשיטת רש"י)

אמר רבא: הראשון שנתקל בקרקע ונפל, חייב בנזקי השני, בין בנזקים שנגרמו מחמת גופו של הראשון, כגון שנתקלו

נינהו, יש לחלק ביניהם, מה שאין כן למעלה, דהוי מחד טעמא שהיה לו לעמוד.

וכעת מקשה הגמרא בעיקר דברי רבא שהשני נידון כבור המזיק ופטור על כליו של השלישי:

הניחא לשמואל דאמר לעיל שכל תקלה גם זו שלא הפקירה, חיובה משום בור הוא, ניתן לומר שהשני נידון כבור. אלא לרב דאמר כל תקלה אי אפקריה, אם הפקירה, אין, אכן חייב עליה משום בור, ואי לא הפקירה, לא, אין חיובו מטעם בור אלא מטעם שור, מאי איכא למימר, הלא השני אינו מפקיר את גופו, ואם כן אינו יכול להיחשב כבור המזיק, והרי הוא חייב בנוקי כליו של השלישי.

ועל כך תירץ והעמיד רב אדא, שמה שנאמר פטורים על נזקי ממונם, במקרה שהזיקו כלים בכלים, כגון שנתקל אחד בכלים של חבירו ונשברו כליו. ובוזה אין חילוק בין הראשון לשני, מפני שגם הראשון חייב בנוקי כליו [כשהפקירם לדעת רב] מדין בור, ובור פטור על הכלים.

נמצא למסקנת הגמרא:

הנתקל בקרקע ונפל, והכשיל בגופו אדם אחר הרי הוא אדם המזיק, וחייב בין על נזקי גוף ובין על נזקי ממון של השני. אם נפלו עם הראשון כליו ובא אחר ונתקל בהם, לדעת שמואל הראשון חייב מדין בור. ודינו כך הוא: על נזקי גוף השני חייב, ועל נזקי ממון פטור. ולדעת רב, אם הפקיר הראשון את כליו חייב עליהם מדין בור, חייב על הגוף ופטור על הכלים. ואם לא הפקירם חייב מדין שור, בין על גופו של שני ובין על ממון. שני הנתקל בגופו של ראשון ונפל גם הוא, אינו פושע בנפילתו, שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים. וכל זמן שלא היה יכול לעמוד או להזהיר, פטור לגמרי.

אם השני היה יכול לעמוד או להזהיר ולא עמד והזהיר, והזיק בגופו את השלישי, חייב כדן אדם המזיק בין בנוקי גופו של שלישי ובין בנוקי כליו. אבל אם ממון של השני הזיק את השלישי, פטור, משום דאמר ליה ראשון לשני האי בירא לאו אנא כריתיה.

ביאור המהלך השני על פי תוס' רבינו פרץ

"ועוד י"ל, דגם להאי לישנא נמי אתיא כרבי מאיר, בהא - דנתקל פושע, והשתא ניחא, דראשון - נחשב אדם המזיק, דפושע הוא [בנפילה], ושני - נחשב בור משום דאנוס הוא [בנפילה], ואף על גב דמכל מקום פושע הוא, דהיה לו לעמוד ולא עמד, מ"מ אותה פשיעה לא מהניא אלא לאחשוביה בור, דכיון דפשיעת הראשון ופשיעת השני מתרי טעמי נינהו, יש לחלק].

וא"ת א"כ אמאי פטור הראשון כשמונו מזיק? כדקתני בברייתא פטורין על נזקי ממונם, [כיון דנתקל פושע] והו"ל מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה? וי"ל דקסבר האי תנא, דמפקיר נזקיו דפשיעה - נמי פטור, דבור ברשות הרבים פטור, ובור שחייבה תורה היינו בור דאית ליה בעלים, והשתא האי תנא סבר כר"מ בחדא בנתקל פושע, ופליג עליה בחדא במפקיר נזקיו. דרבי מאיר מיחייב מפקיר [* נזקיו, והאי תנא פטר ליה מטעם בור ברשות הרבים, אבל שני נתקל - לאו פושע הוא, דאנוס הוא בנפילתו, א"כ דינו כבור, דפטור בו כלים, וחייב בו כשהזיק גופו של שלישי, דהוי בור שיש לו בעלים, כדן בור הכתוב בתורה].

במפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה, ואם כן, שוב חוזרת קושיית רש"י, למה הגמ' לא מתרצת דהברייתא סוברת כר"י, דמפקיר - פטור. (ולרש"י אין את תשובת תוס', דברייתא ורבא לפרש הברייתא דקדרין).

וקושיה נוספת היא מפרק האומנים, " וקיימא לן דבנתקל פושע פליגי! " וממילא לא ניתן לומר כדברי רש"י שהם מודים, אלא ודאי שרבי מאיר וחכמים (רבי יהודה) חלוקים.

הגמרא חוזרת בה ומבארת משמו של רבא מהלך חדש בשני דרכים

חוזרת בה הגמרא מתירוצו הראשון של רבא ואמרת אלא אמר רבא, שיש חילוק בין הראשון לשני. ומבארים התוס' שני מהלכים. מהלך ראשון שעם היות והנתקל הראשון אינו פושע על עצם מה שנתקל, ולכן הוא אמנם אנוס, אלא שיש דרגות אונס שונות. ומאחר והיה לו לעמוד לאחר הנפילה או להזהיר, הרי בשעה שהזיק בגופו הוא מחוייב הן לגבי נזקי גופו והן על נזקי ממון של השני. אבל השני מאחר והוא אנוס יותר מהראשון הרי רמת חיובו יורדת, והרי גוף השני הוא כבור. ועם היות וכאדם המזיק אנוס כזה היה פטור את הראשון, הרי עצם היכולת לעמוד או להזהיר מחזירה לו את התואר של אדם המזיק על מנת שיתחייב.

ביאור המהלך הראשון לפי תוס' רבינו פרץ

"פירוש, ודאי גם ראשון מיפטר כשמונו מזיק, דלאו פושע הוא לרבנן. והו"ל מפקיר נזקיו לאחר נפילה אנוס, והכי הוא דאיכא לפלוגי בין ראשון לשני, דראשון חייב בנוקי שני, פירוש כשגופו של ראשון מזיק, בין בנוקי גופו דשני בין בנוקי ממון דשני, כדן אדם המזיק. שני חייב בנוקי שלישי, פירוש, כשגוף השני מזיק בנוקי גופו דשלישי, אבל לא בנוקי ממון דשלישי, דהוי [ליה] גוף השני בור, ולא מצינו בור שחייב בו את הכלים, והיינו טעמא דחשבינן [לגוף] השני בור, משום דאנוס הוא, ואף על גב דראשון נמי אנוס, כיון דנתקל לאו פושע, מכל מקום כיון דמנפשיה נפל הראשון - אין אונסו גדול כמו אונס השני שנתקל בחברו. וקשה, דסוף סוף כיון שנתקל - לאו פושע הוא, אם כן גם הראשון לא פושע אלא במה שהיה לו לעמוד, וההיא פשיעה איכא בשני כמו בראשון, [וא"כ] מאי שנא שני מראשון, מיהו אין לחוש כל כך, דלפי המסקנא לא נצטרך לומר כן."

ביאור המהלך החדש של רבא בדרך השנייה

רבא סובר, כרבי מאיר, שהנתקל אכן פושע. ולכן קל לחייב את הראשון כאדם המזיק, אלא שהברייתא פוטרת אותו בנוקי ממון, מאחר והיא סוברת כי אפילו שהנפילה הראשונה היתה בפשיעה - רשאי הוא להפקיר את ממון. ונמצא כי רבא סבר כרבי מאיר רק בגלל הראשון של נתקל פושע הוא אך לא בכלל השני של יכולתו להפקיר נכסיו לאחר נפילה זו. ועל מהלך זה אומרת הגמרא, שהשני יש לו גדר של בור.

אמנם, עדיין צריך עיון, למה נתן לשני דין בור, הא כיון שהיה לו לעמוד - הוה ליה למיחשביה אדם המזיק. וי"ל דהשתא סבירא ליה, דאינו נחשב אדם המזיק, אלא כשאין שום אונס בענין, והכא - אנוס הוא בתחלת פשיעתו, מה שאין כן בראשון, דהויא פשיעה שאין בה אונס כלל. ואע"ג דלא היה לו לעמוד, אין זה מחדש כלום, אלא שאינו יכול לתקן את אשר עוותו. ומה שאינו בפשיעתו וכיון דתרי גווני פשיעה

דכי פסקה לאורחא כשלדא,
לא היה ראשון חייב בנוקי שלישי,
שהיה לו לזוהר כשראה השני שנפל,
 אבל בחוטרא דסמיותא דהוי באלכסון,
כשנתקל הראשון בראש החוטרא,
אותו שבא אחר כך,
ונתקל בסוף החוטרא - לא ראהו.

יש להבין כיצד נפלו כל השלושה מחמת הראשון

מאחר ודנים אנו בתאונת שרשרת, הרי בדרך כלל השני נתקל בראשון והשלישי נתקל בשני. כי התקדמות הנתיבים הינה בקו, על דרך הכבישים שלנו. ולכן כאשר מעלה הגמרא "אמר מר: אם כולם מחמת ראשון נפלו, ראשון - חייב בנוקי כולם." אלא שמאליה עולה השאלה, שאכן הגמרא שואלת, והיא שאלת בירור על המציאות. דנה הגמרא מחמת ראשון, היכי נפיל, כיצד אירע שנפלו כולם מחמתו? ועונה הגמרא בשני תירוצים של אמוראים שונים. רב פפא אמר: מדובר בדפסקה לאורחיה, שחסם הראשון את כל רוחב הדרך, וביאר רש"י, כשילדא, כנבילה מושלכת לרוחב הדרך, וממלאה את כל הדרך. רב זביד אמר: כגון ששכב הראשון באלכסון כחוטרא דסמיותא, כמו מקל של עיוור שהוא מגשש בו. ופעמים שהוא מושיטו לרוחב הדרך ומגשש.

התוס' לא רק שמבארים שיטת כל אמורא, אלא
מתייחסים לכך האם הם נחלקו, או שכל אחד אמר
אופן אחר

[כמו שראינו, כי רש"י מבאר שני שלבים, ראשית מה המשמעות המילולית של התירוץ, ושנית במה זה מתרץ את הקושי. ואילו התוס' מבארים כי רב זביד לא היה מוכן לקבל את דברי רב פפא בתירוץ הראשון, ולכן כביכול נאלץ לתת הסבר אחר. ואף כאן אנו נדרשים לשני שלבים. מה היה קשה לו בפירוש הראשון, ובמה התירוץ שלו מיישב את הבעיה. ויש כאן כמה מילות מפתח, ראשית "סבירא ליה" המופיע מאות פעמים בתוס', ומוכיח כי לכל תנא או אמורא יש קו חשיבה ייחודי. ובראשית תיבות זה מופיע עוד מאות פעמים. ואכן השילוב של שניהם "פליג וס"ל" מופיע מספר פעמים בודדות. ומעניין שהתוס' רבינו פרץ בחר באוצר מילים שונה שאכן מבאר מה הקושי, שלכן לא יכול לצעוד בדרכו ולקבל זאת. "אבל, לא בעי לאוקומי כשלדא, דאם כן"]

התירוץ של רב זביד ביחס לרב פפא

אכן כפי שאמרנו רב זביד חלוק על רב פפא, והוא סובר, כי כאשר החסימה של הנתיב היא לרוחב, השלישי היה יכול לראות כי קודמו השני נופל, ומיד לעצור, דהיה לו לשלישי לזוהר כשראה השני שנפל שנתקל בראשון, וממילא - לא היה הראשון חייב על כך. ולכן הוא מעמיד בציור דומה אך מעט שונה. החסימה של מקל העיוור הינה באלכסון. הראשון נתקל בראש המקל, ואילו השני נתקל בסוף המקל, וממילא השלישי - לא ראה את הראשון שנתקל ונפל.

אבל מ"מ קשה, שני אמאי אינו נחשב אדם המזיק? דאף על גב דאנוס בנפילתו - מ"מ פושע הוא דהו"ל לעמוד ולא עמד, ומהאי טעמא מחייבין ליה לשני כשהזיק גופו את גופו דשלישי כדין בור, והשתא, מההוא טעמא דעמידת גופו יחשב אדם המזיק, דמה לי פשיעה דנתקל פושע, ומה לי פשיעה דהיה לו לעמוד, וכי היכי דחשבינן ראשון אדם המזיק משום פשיעה דבנפילה, דנתקל פושע הוא כדפרישית, ה"נ יחשב השני אדם המזיק, משום פשיעה דעמידה, ויתחייב כשהזיק ממונו של שלישי כדין ראשון, וליכא למימר משום דאין שני מזיק השלישי בידים, דא"כ ראשון נמי אינו מזיק השני בידים.

ויש לומר, דבעינן תרתי, או שיפגע בשעת נפילה או בשעת ההיזק, וגבי ראשון שפגע בנפילה שהוא מעשה, חשוב אדם המזיק אף בהיזק הבא אח"כ ממילא, אבל השני, שאין לו שום פשיעה בנפילה, אין לו כי אם דין בור, ופטור מלשלם [על הכלים] וחייב על האדם."

גירסת רבינו חננאל - לשון ראשון שפירש רש"י

ברש"י לפנינו אינו מופיע, אמנם בסוף דבריו כתב רש"י ולא גרסינן וכו', וכונתו היא לשלול פירוש זה.

אלא שמקשים התוס' על גירסא זו. שהגמרא לא היתה צריכה לחזור בה, ויכלה להמשיך ולפרש, שרבי התכוון לגוף וממון של שני בתור נזק, ושהראשון חייב, והברייתא מיתבי מתכוונת לגוף וממון של ראשון ושני בתור מזיקים, היינו ראשון חייב על נזק לגוף וממון של שני שניזקו ממגע עם גופו מדין 'אדם המזיק', ושני, שגופו נחשב כעת 'בור' משום שלא עמד בזמן ולא הזהיר - חייב על נזק לגוף השלישי, אבל לא על נזק לממונו, משום 'חמור ולא כלים', וגם כאן תוס' אינם מיישבים את קושייתם וממשיכים לדון בלשון א' של רש"י.

התוס' שוללים גירסא בה הראשון אינו קרוי אדם המזיק, מכיוון שלא הזיקו בידיים

התוס' מביאים גירסא של "יש ספרים שכתוב בהן בהדיא", ושוללים אותה. מאחר ואומרים אנו, כי הראשון הינו פושע, בשעה שגופו הזיק ממון השני, הרי לא משנה לנו כי לא הזיקו בידיים. והיות והיה לו לעמוד, לא ניתן להחשיבו בור, אלא הוא ממש אדם המזיק.

ושלא כגירסתנו שמביאה את הברייתא 'כולן חייבין על נזקי גופן ופטורין על נזקי ממון' בתור 'מיתבי' על רבא, ה"ש ספרים' מביאים את הברייתא כסיוע לדבריו, לאמור כולם פטורים על נזק לממון, הראשון פטור אפילו כשגופו הזיק ממון השני, כי גופו נדון כ'בור' מאחר שלא הזיק בידים, ודורשים 'חמור ולא כלים', ומאותה סיבה פטור השני על ממון השלישי. וקשה, כיון דפושע שאינו מזיק בידים. נגד ה"ש ספרים' תוס' מקשים, שאי עשיית נזק בידים אינה סיבה מספקת להוציא אדם מכלל 'אדם המזיק', ואינם מתרצים את קושייתם, אלא ממשיכים לפרש את הסוגיא לפי ה"ש ספרים'. שחייבים אנו לחלק ולומר שמאחר והיה לו לעמוד לא ניתן לקרותו בור, אלא הוא אדם המזיק, ומה שנקרא בור הוא רק כאשר הממון הזיק ממון האחר.

כחוטרא דסמיותא -

ארב פפא פליג,
 וסבירא ליה לרב זביד,

[דף לב עמוד א]

המשנה מבארת את סדר ההליכה, והאופן שנוצרה התקלה

לשון המשנה: בתחילה פותחים בסדר אחד, ומונים שלוש אפשרויות, ובראשונה בעל הקורה חייב, ועל כך ידברו התוס'. ומרחיבים עם עמד ואם אמר לפני שעמד עמוד. ולאחר מכן דנים במקרה שהסדר בין ההולכים מתהפך. "היה בעל הקורה ראשון ובעל חבית אחרון, נשברה חבית בקורה - פטור בעל הקורה, ואם עמד בעל קורה - חייב, ואם אמר לבעל חבית עמוד - פטור. היה בעל חבית ראשון ובעל קורה אחרון, נשברה חבית בקורה - חייב, ואם עמד בעל חבית - פטור, ואם אמר לבעל קורה עמוד - חייב."

התוס' מבארים את שני המהלכים, לא רק מה שהגמרא העמידה, אלא גם את האופן האחר

בתחילה מביאים התוס', כי הגמרא העמידה את החיוב בגלל שבעל הקורה הלך עימה לרוחב. אלא שהם מנתחים את האפשרות ההפוכה, שהלך עם הקורה לאורך, ומה ההבדל בכך. אבל כי הוי כשלדא לא פשע בעל החבית וכו', והנה אם מוקמינן כשלדא - צריך לומר, דאיירי שהלך מן הצד ולכן לא פשע בעל החבית, דהוא חשב שבעל הקורה מחזיק הקורה לאורך ולא כשלדא. אבל אם הלך מאחוריו - הוי בעל החבית פושע, כיון דאפילו אם לא היה מניח הקורה כשלדא - היה נשבר החבית.

התוס' משתמשים בכלל שהביאו לעיל, שיותר יש לו לאדם להיזהר שלא יזיק מאשר שהוא עצמו יזיק

וזה לשון התוס' לעיל. "ונראה מכאן לדקדק, דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים, משלא יזיק. שמחוייב לשמור גחלתו מן הכלב, אף על פי שאין לו רשות ליכנס לביתו, כדי שלא יזיק אחרים, ואפשר לשמור עצמו, כדי שלא יכנס כלב כדי ליטול חררתו.

וכן משמע בהמניח (לקמן דף לא). בשמעתין דקדריין, דפריך אי נתקל פושע - שני נמי ליחייב, אלמא חשיב שני פושע לחייבו בנזק שלישי, ואינו פושע לענין שיפטר ראשון בנזקיו." ומתוך כך מחייבים בעלי התוס' את בעל הקורה שהולך אחרון, שעליו ללכת מעט בצד, על מנת שלא יזיק. וכפי שדרשו זאת מבעל החבית אם היה הולך אחרון.

התוס' דנים בהבנת המציאות ממה על השני להיזהר

מקשים התוס', שמה שדרשנו שהאדם ההולך שנית ישים לב על עצירותיו של הראשון ולא ישים לב לאופן הנחת הקורה, שהיא ברוחב ולא באורך.

וזה הביא את ר"י לבאר תחילה את הנהגת האדם. כי עם היות והאחרון מסתכל קדימה, אבל לא בכל רגע הוא מעיין באותו האחד שהולך לפניו. ומתוך הבנה זו הוא סלל שיש שתי צורות הליכה.

אופן ההליכה הראשון, הוא כשהולך שהקורה אינה לרוחב - ואז מלכתחילה בגלל זה נדרש השני ללכת מעט הצידה, ובלי קשר מי הראשון ומי האחרון.

אופן ההליכה השני, כשהוא הולך עם הקורה לרוחב, ולכן מבלי קשר מי כאן הולך ראשון - אינו יכול להסתלק על ידי עקיפה מהצד, ולכן הראשון נדרש להזהיר בשעה שהוא עומד, ואם אינו מזהיר - הרי הוא פושע בכך.

ואם עמד בעל קורה חייב -

בגמרא מוקי, דרמיא לקורה כשלדא, אבל אי לא רמיא כשלדא - פטור, דאיבעי ליה לבעל חבית, כשראה שעמד בעל הקורה, לסגויי באידך גיסא, כדי שלא יזיק, אבל כי הוי כשלדא - לא פשע בעל החבית, דלא ידע כשעומד כשלדא, אף על פי שגוף האדם רואה כשעמד, מה שעמד כשלדא - אין רואה.

אבל קשה, דבסיפא, אם עמד בעל החבית - אמאי פטור? דחבית - לא מסתבר דהוי כשלדא, שהוא דבר קטן, וה"ל לבעל הקורה לסגויי באידך גיסא, כדי שלא יזיק בעל חבית, דהא כשבעל חבית אחרון, מוטל עליו לסגויי באידך גיסא, כדי שלא [יזיק], כ"ש כשבעל קורה אחרון, דאיבעי לסגויי באידך גיסא, כדי שלא יזיק, כדפירשתי (לעיל דף כג.), גבי כלב שנשל חררה.

ועוד, דגם זה דוחק, שהאדם רואה שהוא עומד, ואין רואה שהוא עומד כשלדא.

ונראה לר"י, דאורחא דמילתא הוא, כשהולכין בעל חבית ובעל קורה זה אחר זה, דאין האחרון יכול לעיין, באותו שהולך לפניו כל שעה, ולכך,

כי לא הוא קורה כשלדא, יש לאחרון ללכת בתחלת הלוכו באידך גיסא, כדי שלא יזיק או שלא יזיק ע"י עמידת הראשון, אבל כשנושא את הקורה כשלדא, אין לאחרון להסתלק באידך גיסא, בין שהוא בעל קורה בין שהוא בעל חבית, ולכך אין פושע - אלא הראשון כשעמד, ומיירי מתניתין, בין רישא בין סיפא - שהקורה כשלדא.

ואי חבית - נמי איירי דהויא כשלדא, אתי נמי שפיר.

הגמרא מדמה חקירה לגבי מי שהזיק את אשתו בתשמיש המיטה למשנתנו

נתחיל עם המשנה, שהרי זאת תשובת רב הונא לחקירה. "זה בא בחביתו וזה בא בקורתו, נשברה כדו של זה בקורתו של זה - פטור. שלזה - רשות להלך, ולזה - רשות להלך." כלומר מדובר בשניהם הילכו ברשות הרבים ונתקלו האחד מול השני. וכאן אמנם התיאור שרק אחד הוזק, אלא שבעל הקורה פטור. בחקירה ששאל רבה בר נתן שני הצדדים היו שמצד אחד היה היתר לבעל, בדוגמת המשנה, שהיה לו היתר לילך שם עם הקורה. או שהפטור בהליכה הוא מצד שאין האנשים רגילים להתבונן בדרכים, אבל כאן היה על הבעל להתבונן.

רבא מוצא את ההבדל בין המשנה לתשמיש

רבא מוסיף גורם נוסף שהוא מה שלדעתו יצר את ההיתר. לא רק עצם הרשות להלך שם, אלא שמעשה ההיתקלות היה משותף. דווקא התם, מאחר ותרווייהו כהדדי נינהו שניהם גרמו את הנזק בשווה, הבעל הקורה בהיתקלותו בחבית, ובעל החבית בהיתקלותו בקורה, ובזמן שהניזק מסייע למזיק, המזיק פטור. וזה בניגוד לתשמיש שרק הבעל פעל את המעשה ההיזק ולכן חיוב רק עליו.

התוס' מדייקים כי בעל החבית לא רק הוזק באופן שהפעולה באה עליו

ויש לנתח שני פעלים, סייע והטיח. ומאחר ולא היה אדיש, הרי הוא אמנם הניזוק, אבל בגוף המעשה, חייבת היתה להיות הסיוע שלו. וזה מה שכרם את הפטור.

התוס' משתמשים באחד מכלי הלמדנות והוא ההחסרה
[מאחר והמשנה כבר ציינה טעם פטור, והוא הרשות שיש לכל אחד להלך, לא מובן השימוש במילה "ואף" שהיא תוספת טעם. וכאן התוס' עושים החסרה. אם הטעם החדש שלך הוא נכון, הרי כבר אין צורך, לכאורה, בטעם המשנה? ומילות המפתח הינם "'אם כן למה לי .. אפילו אין .. פטור מטעם זה."]

ואז מטרת התוס' הוא להראות, שאכן שני הטעמים נצרכים ולכן הם מוכיחים כי כל הפטור הוא רק בצירוף שני הטעמים, ואז הם עושים החסרה הפוכה. ומעניין שבתוס' רבינו פרץ פותחים במה שכאן מובא כתירוץ שלישי. "דאע"ג דכהדדי נינהו, מכל מקום דוקא משום דיש לו לבעל הקורה רשות להלך. אבל במקום שאין [לז] רשות להלך, כגון בחצר של בעל חבית - היה חייב בעל הקורה, דכיון דאין לו רשות לבעל הקורה להלך - אין לו לבעל החבית ליזהר ממנו."]

תירוץ נוסף, שאפילו ששניהם ברשות הרבים, הרי הרשות שם היא רק להלך ולא לרוץ

כל ההיתר ברשות הרבים הוא ללכת. ומאחר ושניהם מהלכים - הרי הם פטורים. אבל כאשר האחד מהם רץ עם הקורה, הרי יש כאן צירוף של שתי בעיות. עצם הריצה הינה שינוי ממה שמותר לו. וכאן מוסיפים גורם נוסף, שמאחר ויש הפטור בשעה שאחד מהלך והשני רץ, הרי זה דווקא ללא

על מנת לנתח את המצבים נדרשים שני דברים, הבנת רגילות הדבר, והשינוי בין המצבים

[התוס' כאן מלמדים אותנו שתי יסודות. היסוד הראשון הוא הבנת התנהגות האדם. ואכן מילות המפתח "אורחא דמילתא" מצויות קרוב לשמונים פעמים בתוס'. היסוד השני הוא ניתוח המצבים, וכאן יש לנו מצד אחד הבנה כיצד הגמרא ביארה, והמקרה שמשלים, שגם אותו יש לנתח. "בגמרא מוקי .. אבל אי לא." ובמסקנתו של ר"י כוח החידוש שלו שהוא לכל המצבים. "ומיירי מתניתין בין רישא ובין סיפא".]

תרווייהו כי הדדי נינהו -

שאף בעל חבית מסייע בשבירתה,

שבדרך הלוכו - הטיח חביתו בקורת חבירו.

וא"ת,

ואם כן למה לי,

שלזה - רשות להלך, ולזה - רשות להלך,

אפילו אין רשות לא לזה ולא לזה,

פטור בעל הקורה מטעם זה.

וי"ל,

דבא למעוטי,

אם היה בעל קורה רץ ובעל חבית מהלך,

דהואיל והוא רץ בלא רשות - חייב,

אף על פי שבעל חבית עצמו הטיח החבית,

אף על גב דפטור במתניתין אחד רץ ואחד מהלך,

היינו משום דקסבר שיש לו לרוץ ברה"ר,

אבל כשנושא קורה על כתיפו,

אין לו רשות לרוץ.

א"נ,

מתניתין דאחד רץ ואחד מהלך - מיירי בע"ש,

כדמוקי לה רבי יוחנן.

אי נמי י"ל,

דבא למעט במקום שאין לו רשות להלך,

כגון בחצר בעל החבית,

דכיון דאין לו רשות לבעל [קורה] להלך,

אין לבעל חבית ליזהר ממנו.

מיהו,

כשעמד בעל חבית,

חייב בעל קורה אפילו שניהם ברשות,

כיון שעשה כל ההיזק,

דדוקא משום דתרווייהו כי הדדי נינהו - פשרינן ליה,

ולא דמי,

לעמד בעל חבית דמתניתין,

דכיון שהוא ידע,

שבא אחריו בעל קורה נושא כשלדא,

פשע בעמידה כדפירשתי במתניתין.

אבל מצד ההנאה, התורה החשיבה, שיש כאן גם מעשה שלה, לעניין עונשי חטאת ומלקות.

היכולת להפריד לגבי עניין מסוים

[פעמים רבות אנו רגילים לענות בסגנון של כן לא או שחור לבן, כלומר תשובה בעלת מימד יחיד. וכאן במילות המפתח "מיהו לענין", המופיעות קרוב לעשרים פעמים, אנו נותנים תשובה בעלת יותר ממימד אחד. אינו דומה החיוב הממוני על הנזק, שהוא רק אצלו, ואילו מצד החשבת הנאה למעשה בעניינים המסויימים, גם היא נענשת בשווה].

דרמא כשלדא -

וא"ת,

והלא בקדרין - מחייב לעיל כשנתקל השני בראשון,

ולא אמרין איבעי ליה לסגויי באידך גיסא,

והתם - לא מידי כשלדא?

דלא מוקמינן דפסקה לאורחא כשלדא,

אלא ההיא - דאם מחמת הראשון נפלו כולם.

וי"ל,

כשנפל - אין רואהו,

ולא מצי אמר ליה,

איבעי לך לסגויי באידך גיסא.

הסיוע שיש לדיש לקיש ממשנתנו

ריש לקיש מביא מקרה של שתי פרות ברשות הרבים. אלא שאחת רבוצה, שזה ברשות, שאין דרך בהמות לרבוץ ברשות הרבים, והשניה היא מהלכת, וזה ברשות. וממקרה זה עולים שני דינים, הדין הראשון - שאם המהלכת בעטה ברבוצה - הרי היא פטורה. כי כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור. הדין השני - שאם הרבוצה היא הבוטעת במהלכת - חייבת, כעין תולדת קרן. ומנסים לדייק ממשנתנו לסייע בדין השני. שאם עומד בעל הקורה שהוא כמשונה לכן הוא חייב, כדוגמת הרבוצה שבוטעת במהלכת.

אלא שהגמרא מדקדקת להיפך. כי אמנם אם לא בעטה הרבוצה, אלא שהמהלכת נתקלה בה והזוקה ממילא, בעל הרבוצה פטור. והקשו שבעל הקורה לא עשה פעולה חיובית לבעל החבית ואעפ"כ חייב. כלומר הנזק בא ממילא.

ומתוך כך מתרצת הגמרא, שגם משנתנו מחייבת את בעל הקורה, כשלא עשה מעשה היוזק, אלא שהעמידו שמדובר שהקורה חסמה את מלוא רוחב הדרך, כשילדה מושלכת, שלא מקפידים להזיזה, ולכן לא היתה ברירה לבעל החבית אלא להיתקל, ולכן החיוב. אבל אם סתם נעצר, היה יכול בעל הקורה לומר לבעל החבית מאחריו, שהיה לך לעקוף אותי באיגוף, מהצד.

התוס' מקשים, שהרי בקדרין לא העמידו שמדובר בשילדה

קושיית התוס' היא מאחר ואת כל הלימוד על העמדת הסוגיא באופן של שילדא - לא הביאה הגמרא בתחילה, בהליכתם, אלא רק שמחמת הראשון נפלו כולם. ואם כן עולה

הקורה על כתיפו, שכאן כבר הוא חייב, שלרוץ עם קורה על כתיפו - וודאי שאסור לו. שאין לו רשות לרוץ באופן זה.

תירוץ שלישי, הוספת גורם נוסף, מדובר בזמן של ערב שבת בין השמשות, שיש בו היתר לרוץ

המשנה בהמשך דנה על שנים שהיו מהלכים שניהם, או רצים שניהם, ואם הזיקו הרי הם פטורים. ואילו איסי בן יהודה סובר שיש לחייב את הרץ משום שהוא משנה. ואילו רבי יוחנן משאיר את המשנה, שיש היתר אף שרק אחד מהם רץ. כי הוא כן מקבל את שיטת איסי בן יהודה להלכה. אלא שעל מנת ששני הדברים יהיו - רבי יוחנן מעמיד שהמשנה מדברת על זמן ערב שבת בין השמשות שיש היתר לרוץ. וכפי שלמדה זאת הגמרא בהמשך, ממנהג האמוראים לצאת ולקבל את השבת - הוכיחה הגמרא שמותר לרוץ בערב שבת משום כבוד השבת.

איהו קעביד מעשה -

ומיהו,

לענין חטאת ולענין מלקות - חייבת,

דרחמנא אחשביה, להנאה - מעשה.

הגמרא מביאה חקירה על מי שמזיק את אשתו בתשמיש המיטה

בעא מיניה רבה בר נתן מרב הונא: המזיק את אשתו בתשמיש המטה, מהו? וצדדי הספק הם: האם כיון דברשות קעביד, הרי הם כשנים שהיו מהלכים ברשות הרבים והזוקן זה את זה דפטורים, והכי נמי המזיק פטור. או דלמא, המהלכים ברשות הרבים והזוקן זה בזה פטורים מפני שקיימא לן [כז ב] אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים, אבל הכא - איבעי ליה לעיוני, שלא יזיק.

הגמרא מנסה להראות את ההבדל בין מעשה זה למקום שלשניהם יש רשות

בתחילה הגמרא מציעה את תשובתו של רב הונא, שיש משנה מפורשת, שבשעה שלשניהם רשות להלך, לא ניתן להאשימו, ואף כאן לבעל יש רשות. אלא שארבה עונה לו מדוגמא אחרת של הורג נפש בשגגה למי שנכנס ליער, ואף שכל אחד נכנס לרשותו ועדיין חייב הוא. ומתוך כך רוצה לחייב כאן. אלא אומר שיש הבדל, כי שם שניהם לא רק שנכנסו ביחד, אלא מעשה הנזק נגרם בשווה על ידי שניהם, וכאילו שניהם נתקלו זה בזה, והמעשה היה של שניהם. ואילו כאן לכאורה, מאחר ורק הבעל עשה את המעשה הנזק - רק הוא יהיה חייב.

אלא שהגמרא עונה, לא רק מסברא שמעשה התשמיש היה על ידי שניהם, אלא שממש פסוק יש בדבר. והכתיב לגבי נואף ונואפת [ויקרא יח כט]: "ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם", ומבואר שגם האשה נידונית כעושה מעשה כמו האיש.

התוס' מבארים שאף שנפריד את המעשה ונאמר שרק הבעל עשה - עדיין בשלב זה ניתן לחייב אותה

אלא שאפילו אם הוא בביאה שנאסרה עליו כגון נידה, אסור לו לצאת באיבר קשה, כיוון שהוא נהנה. ולכן יש כאן שני דינים. לענין הממוני - אכן רק הוא עשה את המעשה.

ואילו התוס' רבינו פרץ חלוק ומביא "דה"ק נהי דאית לך רשות לסגויי עלה ולהפטר, כדן רגל ברשות הרבים דרחמנא פטריה, אבל כדי שלא תהא ניוזקת - ודאי אית ליה לסגויי לאידך גיסא."

והא הכא דכמהלכת ברבוצה דמיא -

תימה,

מאי סלקא דעתיה השתא,

וכי סובר הוא שאם שבר במתכוין,

שהוא פטור כמו בעטה מהלכת ברבוצה,

הא פשיטא לן בריש פירקין דשובר - **חייב,**

דבאדם - לא שייך כל המשנה כו'?

וי"ל,

דס"ד **כי היכי דבמתניתין** פטרינן בעל הקורה,

לפי שבעל חבית גורם לו בעמידתו,

שאינו לו לבעל קורה לזוהר,

שלא יעמוד בעל חבית,

ה"נ,

פרה רבוצה - **גרמה לה למהלכת שתבעוט בה,**

ואין לבעל הפרה לזוהר,

שלא תמצא פרה רבוצה ברשות הרבים,

ותבעוט בה פרתו.

ומשני,

דבשביל שרבוצה,

לא גרמה לה בכך שתבעוט בה,

דא"ל, **דנהי דאית לך רשות לסגויי עלאי,**

לבעוטי בי - לית לך רשות.

הגמרא מקשרת את דברי ריש לקיש בפרות הרבוצות והמהלכת לסוגיית החבית ובעל הקורה

אלא, סיפא דמתניתין מסייע ליה לריש לקיש לדין הראשון: "בעטה מהלכת ברבוצה פטורה", דכל המשנה ובא אחר ושינה בו - פטור.

דקתני בסיפא, היה בעל החבית מהלך ראשון, ובעל קורה אחרון, ומיהר בעל הקורה בהליכתו עד שנתקל בחבית, ונשברה החבית בקורה, בעל הקורה - חייב. ואם עמד בעל חבית, בעל הקורה - פטור.

והא הכא, כשעמד בעל החבית ונתקל בו בעל הקורה, דנידון בעל הקורה כפרה מהלכת שבעטה ברבוצה דמי, שכן בעל החבית שינה בזה שעצר, ולכן פגע בו בעל הקורה והזיקו, וקתני בעל הקורה פטור, הרי שכל המשנה ובא אחר ושינה בו - פטור.

התוס' נעצרים בחלק הזה של הסוגייה, ועם היות והגמרא תדחה אותו, יש להבין מה חשבו לפני הדחייה

[דברי הגמרא מחולקים לשניים, מה שנאמר בתחילה, והוא הסלקא דעתך של הסוגיא, ומה שדחתה הגמרא את הדברים. לעומת זאת דברי התוס' כאן מחולקים לשלוש. הדיבור המתחיל הוא על הסלקא

ממילא השאלה, למה שם לא אמרו לו, היה לך לעקוף אותי מהצד?

הדיוק באיזה שלב בסוגיא היתה העמדה מסויימת

[מילות המפתח "דלא מוקמינן .. אלא" באות לדייק כי בעצם הסוגיה הינה כפולה, וכל ההעמדה היה רק באחד מהמקרים. וממילא ניתן לדייק ולשאול, על המקרה בו לא היתה העמדה. ומילות מפתח אלו מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. ולמדים מכך, שיש לשים לב בכל שלב מתי השתמשו בהעמדה מסויימת, ומתי לא.]

בתוס' רבינו פרץ הרחיבו, מה משמעות תשובת התוס' כשנפל אינו רואה אותו

התשובה היא "דדוקא בבהמה שענייה למטה - שייך למימר איבעי לה לסגויי באידך גיסא, שרואה הבהמה שרבוצה לפניה, אבל באדם שפניו למעלה - אינו רואה את חבירו שנפל, ואף על גב דגבי אדם - נמי אמרינן הכא דרמיא כשלדא, הא לא כשלדא - אמרינן איבעי ליה לסגויי באידך [גיסא], היינו הכא שהקורה למעלה מכתפיו של חברו, והיה לו לראותה, אף על גב דעיניו למעלה, אבל לעיל כשנפל חבירו - ודאי לא חזי ליה."

איבעי לה לסגויי באידך גיסא -

שלא תהא ניוזק.

וא"ת,

והא אפילו להזיק - **אית לה רשות לסגויי עלה.**

וי"ל,

משום **דהוי רגל ברשות הרבים,**

ואביעוט - נמי לא מיחייב,

משום דכל המשנה,

ובא אחר ושינה בו - פטור.

הגמרא משווה את משנתנו לכלל שהביא ריש לקיש לגבי שתי פרות רבוצה ומהלכת

הכלל שהרבוצה היא שלא ברשות, שרשות הרבים הוא מקום ללכת ולא להיעצר. וכאן היתה המציאות בה הפרה האחת רבצה בצד אחד של הדרך, ולכן יש לה טענה אל הפרה המהלכת, שעליה ללכת בדרך אחרת שכן דרך פרות לעשות כן [אף שזה לא ברשות]. דדוקא בבהמה שענייה למטה שייך למימר איבעי לה לסגויי באידך גיסא, שרואה הבהמה שרבוצה לפניה. שאין לומר שהבהמה הרבוצה הרי היא כבור, כי גם על בור יש את הטענה שהיה לך לעיין.

התוס' מקשים עד שעסוק שלא יהיה ניוזק, והרי אפילו להזיק יש רשות

מקשים התוס', והרי אפילו יש למהלכת לדרוך על הרבוצה. ועונים, כי כל ההיתר הוא לא שיש לה רשות לכתחילה לעשות כן, אלא שזו דרך הרגל לילך ברשות הרבים, ואף שיש כאן ביעוט, מאחר והבהמה הרבוצה שינתה, הרי יש זכות לבהמה המהלכת להזיק לה אפילו שזה בידים, בניגוד למשנתנו כי ההיזק נובע מעצם העצירה.

בפעולתו החיובית גרם זאת לעצמו. ננסה לבאר זאת מבחינה דקדוקית שהמילה הזיק בהכרח שיש גם על מי התבצע הנזק. וכאן התוס' משנים בשלושה דגשים. האחד - גרם לעצמו. השני - חבלה זו, ולא הזיק זה. השלישי - שלילת ממש במתכוון. ומתוך כל ההגדרות הללו קובעים הגדרה מחודשת הזוקה זה בזה.

התוס' כדרכם בריבוי מקומות, שוללים הבנה מסויימת ומבארים מהי ההבנה הנכונה

[התוס' באים להבהיר על מה מדובר. ויש כאן כשהם נוקטים הבנה מחודשת, מקום הן לשלול את מה שחשבת בתחילה, והן לדייק מה בדיוק הכוונה. אכן המילים המתקנות "אלא כלומר" מופיעות למעלה ממאה וחמישים פעמים בתוס', אלא כדאי לראות שאף שלא משתמשים באותן המילים, יש גם הקדמה הבאה לשלול תחילה. ומילות הקדמה אלו מופיעים במגוון לשונות. "לא .. ממש .. אלא כלומר", לאו דווקא .. שהרי .. אלא כלומר". וכן כאן "לא .. ממש .. אלא כלומר". כי לגבי נז' יש להתבונן בשני כיוונים, המעשה של מזיק, ובפרט אם נחזק אותו שמדובר בכוונה. ותוצאת ההיזק, ובפרט שנחליש אותו, שמעולם לא היתה כאן כוונה תחילה, מה שקרוב יותר לתאונה עם רמת רשלנות כלשהי. אלא אדרבא, הבחינה שיש כאן גם מרכיב של שלא מדעת. וכן עד כמה יש כאן צורך לאסוקי בדעתיה.

התוס' כדרכם אינם רק נשארים בעולם הסברא, אלא מחזקים זאת מגמרא מפורשת בה אנו רואים כי השונות בין המקרים אף יוצרת שינוי בהלכה, בין הזיקו שחייבים ולבין הזיקו שפטורים. וכפי שמעמיד התוס' בהמשך המסכת "כגון שנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות או ברשות. דאית ליה לאסוקי אדעתיה, כמו שנתנו לו רשות - כמו כן נתנו לאחר רשות או כמו שהוא נכנס שלא ברשות, שמא גם אחר נכנס שלא ברשות, ולכן - חייבין כשהזיקו זה את זה, אפילו הזיקו שלא מדעת."]

[דף לב עמוד ב]

ונתזה בקעת וטפחה לו בפניו -

לא גרסינן ומת,

דהא מוקי לה לענין ארבעה דברים.

הנכנס ברשות לחנות הנגר, וניתזה לו בקעת וטפחה על פניו

הגמרא מביאה ברייתא "ת"ר: הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות, ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת - פטור, ואם נכנס ברשות - חייב. מאי חייב? א"ר יוסי בר חנינא: חייב בד' דברים ופטור מגלות, לפי שאין דומה ליער, יער - זה לרשותו נכנס וזה לרשותו נכנס, זה - לרשות חבירו נכנס."

התוס' משנים את הגירסא, שרק ניזוק ולא שמת

[בעולם תיקון הגירסאות יש מספר מרכיבים. טעות דפוס המוכחת, נוסח אחר שהיה בספר אחר, ומבארים

דעתך. ואכן בשלב הראשון הם מקשים בתחילה קושיה חזקה ביותר על הסלקא דעתך. ובסגנון מוחץ, לא רק מילת המפתח "תימה", אלא במילים מפורשות וקשות, "מאי סלקא דעתך השתא, וכי סובר הוא .. שהוא פטור כמו .. הא פשיטא לן .. חייב". ואז בשלב השני הם מבארים מה כן היה מקום הסברא, כי גם סברא הנדחית יש בה כוונה. "דסלקא דעתך כי היכי דבמתניתין פטרינן .. הכי נמי". ולאחר מכן מביאים את דחיית הגמרא.

נציג את שלושת השלבים התוס' בלשון תוס' רבינו פרץ שמרחיב

שלב ראשון הקושי על הסלקא דעתך, ובתחילה מביא בלשון בידיים, ואילו התוס' כתבו זאת בלשון של מתכוון. ומה שהביא כקושיא שניה, אכן התוס' בהנת היסוד מביאים שברור שיש חילוק בעניין זה בין בהמה לאדם - "וא"ת, הא לא דמו אהרדי? דפרה - הזיקה בידיים, ומתניתין דאם עמד בעל החבית - היזקא דממילא, ואם כן, נהי דפטרה במתניתין, ליכא למיפטר גבי פרה. ועוד קשה, דטעמא דפרה דפטורה - הוי משום משנה ובא אחר ושינה בו, והאי טעמא לא שייך גבי אדם, כדפרישית ליה, ומתניתין היינו אדם."

שלב שני, ועיקר הנקודה הוא המילה גורם - "וי"ל, דלא גרע היזקא דממילא דאדם, מהיזקא ידיים דפרה. ולהכי מדמה להו לפרה, דטעמא דפרה הוי משום דרבוצה - גרמה לה למהלכת שבעטה בה, לפי דאורחה כשפרה רואה את חברתה רובצת בועטת בה, והכי נמי במתניתין, כשעמד בעל החבית - גורם לבעל הקורה לשבור."

שלב שלישי - הגורם של הרביצה אינו קשור לפעולת הבעיטה. ברור שאם תדרוך עליה - זה בגלל שהיא רבוצה, אבל לעשות מעשה בידיים של בעיטה, אינו נובע מהיותה רבוצה. "ומשני, דבשביל שרבוצה - לא [היא] גרמה לך בכך שתבעוט בה. דנהי דאית לך רשות לסגויי עלי." כלומר, התוס' יצרו נתק בין מה שהיא באמת גורמת ברביצתה, ולכן לא ניתן להוסיף מעבר לזכות הדריכה, הנובעת מחסימת נתיב ההליכה שלא ברשות.

שנים שהיו מהלכין וכו' והזיקו זה את זה פטורין -

שכל אחד גרם לעצמו חבלה זו.

ולא הזיקו ממש במתכוון,

אלא כלומר הוזקו זה בזה,

כדאמרין בהפרה (לקמן דף מח: ושם),

שניהם ברשות, שניהם שלא ברשות,

הזיקו זה את זה - חייבין,

הוזקו זה בזה - פטורין.

שנים שהיו מהלכין ברשות הרבים, מאחר ומותר להם,

פטורים אם ניזוקו האחד מהשני

לשון המשנה הינו "שנים שהיו מהלכין ברה"ר, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין, והזיקו זה את זה - שניהם פטורין." התוס' מבהירים את המשנה, שמשמשת בלשון של הזיקו. מאחר ואין כוונה שממש הזיקו בכוונה. אלא לכל אחד

היתה לו רשות לכך או לא. וכפי שהעמיד רבא, שלכן עונש גלות לא יספיק לו, שהרי היתה כאן ידיעה. אלא שהעמדה זו מיד מעלה שאלה הפוכה בכיוון השני, שאם יש לו ידיעה וודאית על שנכנס, למרות שהיה זה בלא הסכמתו, היה עליו להיזהר, שעם היות ולא התכוון להורגו, אבל הוא כן התכוון לחתוך את העץ, שברור לנו שיכול להעיף שם בקעת שיש בה היזק של מוות.

לגבי הרישא אין פשיעה, ולכן החיוב הוא רק על נזק, שחיובו הוא אף על שוגג

התירוץ הראשון הוא כשיטת רש"י. "ורישא דשלא ברשות - פטור מד' דברים, דליכא פשיעה. אבל אנזק - חייב, כדקימא לן פצע תחת פצע - לחייב על האונס כרצון."

התירוץ השני, שבו זמנית ניתן לומר שלא ראהו וגם נתן לו רשות. ונבאר בלשון הרא"ש (החלוק בדין בתירוץ הראשון). "ומיהו נזק לומר דפטור לגמרי אף מנזק. דמיירי כשלא ראהו. והא דקאמר דלדעת חבירו נכנס. דכיון שנתן לו רשות ליכנס - היה לו לידע שיכנס, ולכך קרי ליה לדעת חבירו נכנס."

העמדת הברייתא בתירוץ השני היא על הסתכלות של בכוח

[עם היות ולא ראהו בפועל, אבל היה עליו לקחת בחשבון, שאם שאל ממנו רשות, הרי ב"כוח" הוא יודע שיש להתייחס כאילו הוא נכנס. ואכן מילות המפתח "היה לו לידע מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

דלא סגי ליה בגלות -

וא"ת, והא תנן באלו הן הגולין (מכות ח.), הזורק אבן לחצרו והרג, **אם יש לו רשות לניזק ליכנס לשם - גולה**, ואם לאו - אינו גולה, **ואמאי גולה כשנכנס ברשות.**

וי"ל, דהתם מיירי, **כגון שיש לו דרך בתוכו**, או במכר או במתנה או בשאלה או בשכירות, **שאין בעל החצר יכול לעכב עליו**; אבל הכא מיירי, באדם ששואל רשות ליכנס לפי שעה, דיודע הוא שיכנס לאלתר, כיון ששאל ממנו רשות, **להכי - הוי קרוב למזיד.**

הגמרא מבארת כי יש כמה שלבים בין שוגג למזיד "אלא אמר רבא: מאי פטור מגלות? דלא סגי ליה בגלות, והיינו טעמא דרבי יוסי בר חנינא, משום דהוי ליה שוגג קרוב למזיד." בנמס בו יש אונס - אין כלל להענישו בגלות. הגלות היא עונש על מעשה שהיה בו מימד של שוגג הקרוב למזיד. עונש חמור יותר הוא בו המעשה שונה מרצח בכוונה, אבל די קרוב אליו.

שהוא עדיף. הבנת הסוגיה עצמה, ושהנוסח אותו באים לתקן ממש מופרך מעצם הסוגיה. תיקון גירסא כזאת מבוססת על הבנה וסברא. (ומאחר ויכולה להיות סברא נגדית, אכן הרי"ף, הרא"ש ופני יהושע המקבל את גירסת רש"י לומדים שכן ניתן לגרוס ומת).

תיקון הגירסא כאן הוא מהבנת הברייתא. ועל כן התוס' מאחר והגמרא ממשיכה כי יש כאן ארבעה דברים, נזק צער וריפוי, ורק בושט אינו משלם מכיוון שלא התכוון. הרי הם אומרים שמלכתחילה הברייתא נקטה רק ללא המקרה של תוצאת מוות, אלא רק היזק נוצר כאן. ומתוך כך הם מוחקים את גירסת ומת. ומצד שני, רש"י מעמיד שיש כאן שני מצבים, והברייתא דיברה בלשון קצרה, על הצד שלא מת.]

זה שלדעת חבירו נכנס -

משמע, **דאיירי כשראהו נכנס.**

וא"ת, בשלא ברשות - **אמאי פטור**, **כיון שראהו שנכנס**, הא אמרינן בפרק הפרה (לקמן מת. ושם ד"ה היזקו), הנכנס לחצר בעל הבית שלא ברשות, דאפילו בעל הבית הזיקו, **חייב אי הוה ידע ביה**, **ואפילו שלא בכוונה**, דומיא דלא הוה ידע דפטור התם.

וי"ל, הא דקתני רישא פטור - **היינו מד' דברים**, אבל נזק - חייב, וכן פירש בקונטרס.

א"נ, כולה ברייתא **בשלא ראהו**, מ"מ חשיב לדעת חבירו, **שהיה לו לידע**, **שלא על חנם שאל ממנו רשות**, אלא משום שרוצה ליכנס.

הדיוק לכניסה לחנות היא הן על הרשות להיכנס והן על הידיעה שנכנס

הברייתא דיברה על הנכנס לחנותו של הנגר, ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת. ויש שני עניינים לחלק, הראשון האם זה לרשות חבירו, הרי זה חמור יותר מיער, בו כן היה לשניהם את הרשות על עצם הכניסה ליער. והעניין השני הוא ההסכמה. שהאם חבירו ידע והתיר לו להיכנס, למרות שהוא בחנותו עלול לסכן אותו.

התוס' מבארים כי בהכרח שממש ראהו נכנס, אלא אז יש להבין כיצד נפטר בראהו אף כשלא הסכים

מתוך כך מדייקים התוס', מדוע כאן הדבר כל כך חמור, ומציירים כי מדובר שראהו שנכנס, וכל החילוק הוא רק האם

לרשות הרבים דשוגג קרוב למזיד הוא? כיוון דאיבעי ליה אסוקי אדעתיה, שהרי היה לו להעלות בדעתו דברשות הרבים שכיחי אינשי, אנשים מצויים בה ועלולים להינזק מחמתו, ואף על פי כן קתני הרי זה גולה, הרי מוכח שגם שוגג קרוב למזיד - מתכפר בגלות, ודלא כרבה.

הגמרא מתרצת שהמקרה היה שונה, שסתר את כותלו, ומוסיפה הגבלות הגורמות לכך שלא יהיה מזיד, שסתר את מוצלו לאשפה, ודווקא בזמן שאין אנשים רגילים להתפנות בה

עונה על כך הגמרא, אמר רב שמואל בר יצחק: לעולם ההורג נפש שוגג קרוב למזיד אינו גולה כרבה, ומה שנאמר במשנה שהזורק אבן גולה, לא מדובר בזורק אבן ממש לרשות הרבים, אלא בסותר את כותלו, ומתוך שהתעסק בהריסת הכותל נזרקה אבן לרשות הרבים שלא מדעתו ופגעה באדם ומת, שהוא שוגג בהריגתו.

ומקשה הגמרא: גם סותר כותלו סמוך לרשות הרבים קרוב למזיד הוא, שכן איבעי ליה עיוני, היה לו להיזהר, שלא תיזרק אבן מהכותל לרשות הרבים! ומתרצת הגמרא: התנא מדבר בסותר את כותלו בלילה, בזמן שאין רבים מצויים, ואינו חייב להיזהר כל כך, הילכך אם המית שוגג הוא וגולה.

ושוב מקשה הגמרא: בלילה נמי איבעי ליה עיוני, שמא יש אנשים ברחוב, ומאחר שלא נזהר כראוי הרי הוא שוגג קרוב למזיד. אלא מתרצת הגמרא: לא מדובר בסותר את כותלו סמוך לרשות הרבים, אלא בסותר את כותלו ביום, לאשפה מקום שמתפנים שם בני אדם. ומבררת הגמרא: האי אשפה דקאמרת, היכי דמי, היכן היתה מצויה האשפה? אי מדובר באשפה דשכיחי בה רבים ליפנות בה. הרי זה שסתר את כותלו לשם מזיד הוא, כמו זורק אבן לרשות הרבים, ואי אפשר לחייבו גלות. ואי לא שכיחי רבים, ואף יחידי אינם מצויים שם, אם כן לא יתחייב גלות מטעם אחר, שכן אנוס הוא, וההורג נפש באנוס פטור מגלות.

אלא אמר רב פפא, [לא צריכא אלא] בכדי ליישב את הברייתא באנוס שאינו קרוב לאנוס ולא למזיד, צריך להעמיד באשפה כוז העשויה להפנות אנשים מתפנים בה לנקביהם בלילה, ואינה עשויה, אין דרך אנשים להפנות ביום משום צניעות, ולפעמים איכא דמיקרי ויחייב להתפנות בה ביום, ואירע שסתר את כותלו ביום, בזמן ששהה אדם שם. ובמקרה זה מזיד לא הוי, דהא אינה עשויה להפנות ביום, ולא מצוי שיעבור שם אדם בשעת סתירת הכותל. אנוס נמי לא הוי דהא איכא דמיקרי ויחייב, ואי אפשר לקרוא אנוס לזה שסתר כותלו למקום שלפעמים מצויים שם אנשים. וההורג באופן שאינו אנוס ואינו מזיד נקרא שוגג.

הגמרא בתחילת פרק שני במכות מבארת, שמאחר והשגגה היתה רק על אי ידיעת העונש, הגדרתו קרוב למזיד הוא וגולה

הגמרא בתחילת פרק אלו הן הגולין אומרת שזה ההורג נפש בשגגה. ובגמרא מובאת ברייתא "בשגגה" - פרט למזיד, שאינו גולה, לפי שאין גלות מכפרת על רציחה במזיד. ומעמידה הגמרא משמו של רבה, שמדובר שאכן מצד המעשה לא היה לו לגלות, אולם השגגה שלו שהוא סבר שמותר להורגו, ובזה הוא שגג. כי רבה מבאר כי מאחר והיה עליו

התוס' מביאים מקרה של זריקת אבן לחצרו

הגמרא במכות מדברת על שני מצבים, אם לא היתה כלל רשות להיכנס לחצירו - הרי זה כמעט אנוס, שלא היה לו להעלות על דעתו שיעבור שם מישהו, ולכן הוא אף מגלות פטור. אבל מדייקים התוס' מהגמרא האומרת שאם היה לו רשות הוא מקבל כן גלות. וכאן מעלים התוס' שאלה, והרי מאחר ורשאי הוא להיכנס, מדוע העונש הוא כה קל? ויש לו גלות, שבה הוא כן מתכפר?

ועונים התוס' כי באמת בעל החצר אינו יודע על נוכחותו שם בעת הזריקה, אלא רק שיש לו שם איזה דרך מעבר שאותה אינו יכול למנוע, וכאן זה כן מחייב אותו גלות, אך לא יותר מכך.

ואילו כאן, בשעה שהוא שואל לבקש להיכנס לזמן קצר, הרי עם היות ואינו יודע בוודאות מתי נכנס, אבל הוא יודע שעתיד הוא להיכנס ממש בסמוך, וכאן וודאות זו גוררת, שהגלות לא תספיק, כי "כוח" זה ממש קרוב למזיק.

התוס' באריכות לשונם, מציירים מצב בו עם היות ואינו וודאי - הרי הוא כוודאי

[עצם היותו כיון ששאל ממנו רשות, יש כאן הגדרה הלכתית "קרוב למזיד". אבל המילה "יודע הוא", למרות שאין כאן וודאות של יצירה. ואכן מילות המפתח "יודע הוא" מובאים למעלה מעשר פעמים בתוס'.]

מיתיבי הזורק אבן לרה"ר והא הכא דשוגג קרוב למזיד -

בריש אלו הן הגולין (מכות דף ז:),

דריש, בשגגה - פרט למזיד,

ומוקי לה באומר מותר,

וקרי ליה מזיד, משום דאומר מותר - קרוב למזיד.

והא דלא מייתי הך משנה התם,

דלא משמע ליה לדמויי, האי קרוב למזיד לההוא,

אבל ההוא דלעיל,

לא הוי קרוב למזיד ספי מהאי.

והא דפריך בגמרא אהך משנה במכות,

והא מזיד הוא,

ומשני בסותר כותלו,

וכלה סוגיא כדהכא,

סמך אהא דפסרינן הכא קרוב למזיד.

ולא אתיא ההיא סוגיא,

כמאן דמתני דר' יוסי בר חנינא ארישא.

הגמרא הקשתה על רבה, שעם היות וזורק אבן הוא קרוב למזיד, ואעפ"כ כן נפטר בעונש גלות

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים. רבה פטר שוגג הקרוב למזיד, ורבא חלק עליו, שבמקרה כזה לא תצליח הגלות לכפר עליו. וממשיכה הגמרא ומקשה קושיא נוספת על רבה. מיתיבי, הזורק את האבן מרשותו לרשות הרבים, והרג אדם שהיה מהלך ברשות הרבים, הרי זה גולה. והא הכא, זריקת האבן

ומבאר הגמרא: מאן דמתני לה מי ששנה את דברי רבי יוסי בר חנינא אסיפא שנאמר בה "נכנס ברשות חייב", ועל כך אמר רבי יוסי פטור מגלות. [ומה שנאמר חייב היינו בארבע דברים]. כל שכן שלדעתו רבי יוסי יאמר כך גם ארישא, שנאמר בה אם נכנס שלא ברשות - פטור, שהוא פטור מגלות. ואילו מאן דמתני לה, רב פפא ששנה את דברי רבי יוסי, ארישא, שנאמר בה נכנס שלא ברשות - פטור, ואמר רבי יוסי פטור מגלות, דווקא במקרה זה הנגר פטור מגלות, אבל אסיפא, שנאמר בה נכנס ברשות חייב, כיון דברשות נכנס, הנגר חייב גלות.

חייב בארבעה דברים -

פירש בקונטרס,
כיון דחזייה דעייל - איבעי ליה לעיוני.

וקשה לריב"א,
**דאם ראה - היה לו להתחייב גלות,
אף על גב דלא נתן לו רשות ליכנס,**
מידי דהוה אמסרה בו לצאת גבי נפח בסמוך,
דחייב גלות אחר, דלא הוי שוליא דנגרי,
ואף על פי שנכנס ברשות,
**כיון שעתה מסרה בו לצאת,
הוי כשלא ברשות.**

וי"ל,
דשאני התם,
כיון שתחילת כניסתו ברשות,
לפיכך באחר - יש לו לחוש שמא לא יצא,
ודמי טפי ליער,
**כי בוטח הוא שלא למהר לצאת,
כיון שנתן לו רשות ליכנס,
והיה לו לנפח לעיין אם יצא אם לאו,**
אבל הכא - שתחלת כניסתו שלא ברשות,
אין לו לחוש כל כך, ולא דמי ליער.

והביא ראה מירושלמי,
דגרס א"ר יוסי בר חנינא,
**היה עומד ומבקע עצים בחצירו,
ונכנס פועל לתבוע שכרו,
ונתזה בקעת והזיקתו - חייב,
ואם מת - אינו גולה,
לפי שאין דומה ליער,**
והתניא רבי חייא - פטור?
נימא - דלא פליג,
**דהא דאמר רבי יוסי בר חנינא - כשראהו,
ומה דתני רבי חייא - בשלא ראהו,
הרי משמע, אפילו דראהו - פטור מגלות,
כיון דנכנס שלא ברשות,
אף על גב דמסרה בו לצאת,
מחייבין גבי נפח היכא דנכנס ברשות,**

לידע, עם היות שיש כאן נקודת שגגה על אי ידיעת האיסור, אבל את השגגה הזאת יכל בקלות לתקן, ולכן אפילו תאמר שזה שוגג, הרי האומר מותר - יש להתייחס אליו שקרוב למזיד הוא.

קושיית התוס' הינה על ההשוואה במקרים

הגמרא מקשה במכות, כי מזיד - הוא בר קטלא ואינו גולה. ואז חידשה את הגדר שלדעת רבה אומר מותר - הוא שוגג שקרוב למזיד. והרי האומר מותר - הוא בהרבה יותר קרוב למזיד מאשר מובא כאן. ולכן תירצו התוס' שהוא סומך על מה שנאמר כאן שפטורים בקרוב למזיד, ולכן הביאו את הדין על סותר כותלו.

התוס' מבררים לא רק על מה שהגמרא הביאה, אלא על כך שהגמרא שם לא הקשתה

מקשים התוס', עם היות והגמרא שם אמרה את החידוש ששוגג קרוב למזיד פטור מגלות, הרי היה עליה להקשות מהמשנה כי הזורק אבן לרשות הרבים חייב בגלות.

ויש מפרשים על "מיתיבי והא דלא מייתייה הך משנה התם" כלומר, הא דלא מקשי מהזורק אבן לר"ה דגולה, אע"פ שהוא קרוב למזיד, ואע"ג דכבר תירץ הכי האי קושיא, מכל מקום דרך הש"ס להקשות אותה הקושיא בכל מקום שיש להקשות, בכדי להקל על הלומד סוגיא אחת.

ומצד שני יש להתבונן להיפך, מדוע הגמרא כאן כן הקשתה, מהזורק אבן לרשות הרבים, שהוא מקרה החמור בהרבה ממי שרק האומר מזיד שהוא פטור. אלא שהוא סומך על מי שאומר ששוגג הקרוב למזיד גם הוא פטור, ולכן כן היה יכול להקשות ממסכת מכות.

כלומר, כיון דאמרינן השתא דהאי שוגג קרוב למזיד, לא דמיא לאומר מותר, משום דהתם הרי כיון להרוג, והכא לא כיון? א"כ מאי פריך התם הא מזיד הוא, כלומר הא הוי ליה ליפטר משום דהוי שוגג קרוב למזיד, מנא ליה דשוגג קרוב למזיד כי האי - פטור? הא מבשגה ממעטינן רק אומר מותר.

ההשוואה לרבי יוסי בר חנינא כפי שנאמר ברישא

יש להבהיר, שאפילו בסוגייתנו רק הסתם גמרא שמעמידה את רבי יוסי ב"ח ורבה בסיפא, והפטור מגלות בנכנס לחנות של נגר ברשות הוא משום שוגג קרוב למזיד, סובר שזורק אבן ברשות הרבים הוא שוגג קרוב למזיד, אבל לדעת רב פפא שמעמיד את רבי יוסי ב"ח ברישא, ונכנס שלא ברשות - פטור מגלות, משום שחנות אינה דומה ליער. אבל בסיפא שנכנס ברשות - חייב גלות, שוגג קרוב למזיד הוא רק מקרה קיצוני, כמו 'האומר מותר להרוג ישראל זה'.

ויש להביא את הדיון על מי ששונה את דברי רבי יוסי בר חנינא על הרישא או הסיפא

רב פפא משמיה דרבא, מתני לה את דברי רבי יוסי בר חנינא ארישא של הברייתא. והכי קאמר:

הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות ונתזה לו בקעת וטפחה לו על פניו ומת - פטור.

ועל זה אמר רבי יוסי בר חנינא: אף על פי שנכנס שלא ברשות, אם נחבט מהבקעת, הנגר חייב בארבעה דברים, ומה שאמר התנא "פטור" כוונתו לומר שהוא פטור רק מגלות.

בכל אדם הוי ללישנא בתרא דמתני ולדריב"ח דמתני ארישא, והפטור הוא משום דהוי קרוב לאונס.

אבל בסיפא, כיון דברשות - חייב, ועל כך היה קשה לגמרא מנפח, מדוע ברשות פטור? ומתרתא דהוי נמי קרוב לאונס, משום דאית ליה אימתא דרביה, אבל באחר - חייב, דהו"ל שוגג. אבל ללישנא קמא אין הבדל, ובכולם - פטור, מטעם קרוב למזיד. ואם כן ללישנא קמא אפשר להעמיד את ריב"ח גם באופן של ראו, דהוי מזיד טפי, דמשום הכי פטור מגלות, ומדוע אומרים תוס' דמיירי בלא ראהו?

יש לראות לא רק את המקרה, אלא להיכנס ולהבין עד כמה המציאות הינה הגיונית

[יסוד אחד בסוגיא הוא האם רואה הנגר את מי שנכנס. יסוד שני הוא האם התיר לו בתחילה להיכנס. יסוד שלישי הוא האם בסופן שינה את דעתו וחזר בו ואסר לו לשהות. יסוד רביעי הוא ההבדל בין תלמידו של הנגר, שבכך הוא צייתן ומהירות יציאתו תהיה שונה.

ומתוך כך מבארים התוס' וקושרים את הדברים, שהמציאות יכולה להשתנות, ונכון שהוא בתחילה ראה והסכים, ולבין מצב שאמר לו לא להיכנס. ולעומת זאת, יש להתבונן באמירה שאינה פקודה מיידית, אלא וודאי שהמציאות הינה שאינו יוצא על המקום. ולאחר הבנת הדברים, מובן בכל מקרה, האם הדבר קרוב לאונס או למזיד, ולפי זה לפסוק את חיובו בכל מצב.]

מאן דמתני לה אסיפא כ"ש ארישא -

משמע דיותר הרישא קרובה לאונס, ממה שהסיפא קרובה למזיד.

ותימה,

אי מטעם אונס - פטור מגלות,
כל שכן שהיה לו ליפטר מארבעה דברים,
כדמוכח לעיל בסוף פרק שני (דף כו:),
בהכיר בה ושכחה,

דפטור מארבעה דברים וחייב גלות.

וי"ל,

דלאו מטעם אונס פטר ליה הכא,
אלא לפי שאין דומה ליער כשנכנס שלא ברשות,
והא דקאמר כל שכן ארישא,
משום דדמי סיפא טפי ליער מרישא,
וכן פירש בקונטרס.

הברייתא מחולקת לשניים, הרישא מדברת בנכנס לחנותו של נגר בלא רשות, והסיפא שנכנס ברשות, ונחלקו על איזה חלק נאמרו דברי רבי יוסי בר חנינא לשון הברייתא "ת"ר: הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת - פטור, ואם נכנס ברשות - חייב." ועל כך שאלה הגמרא "מאי חייב? א"ר יוסי בר חנינא: חייב בד' דברים ופטור מגלות, לפי שאין דומה ליער,

וכי דחי בירושלמי,

ומוקי דרבי יוסי בר חנינא כשאומר לו הכנס,
ודאי צריך להעמידה כשלא ראהו,
דלא תקשה דנפת, על מה שהוא פטור מגלות.

הגמרא מביאה שתי התייחסויות על מה נאמרו דברי רבי יוסי בר חנינא

רב פפא משמיה דרבא מתני לה את דברי רבי יוסי בר חנינא ארישא של הברייתא. והכי קאמר:

הנכנס לחנותו של נגר שלא ברשות ונתזה לו בקעת וטפחה לו על פניו ומת - פטור. ועל זה אמר רבי יוסי בר חנינא: אף על פי שנכנס שלא ברשות, אם נחבט מהבקעת, הנגר חייב בארבעה דברים, ומה שאמר התנא "פטור" כוונתו לומר שהוא פטור מגלות.

התוס' מביאים את דברי רש"י, שאמר בדיבור המתחיל חייב בד' דברים - "דהתם - נמי פושע הוא, כיון דחזייה דעייל - איבעי ליה לעיוני." ומקשים משמו של ריב"א, כיצד הוא פטור אותו מגלות, שמדובר שהרי הוא ראה? ומתוך שהעמיד שמדובר שמבקש ומפציר בו לצאת, וברגע זה, הנכנס איבד את כל הרשות, ונקרא הדבר שלא ברשות.

מתרצים התוס', שיש הבדל בין אחר הבא לחנותו ומבקשים ממנו לצאת ולבין יער. והנפח היה צריך ליקח בחשבון שאנשים אינם כמו השוליא שלו שיש לו את אימת רבו ומיד הוא יוצא. אלא עם היות והם יצאו, הרי הדבר לא יעשה במהירות, ולכן היה עליו ליקח בחשבון שכל עוד לא יצא - סימן שהוא כאן. כי אדרבא מאחר ובתחילה הרשה לו להיכנס - הרי הוא מוגן ודומה הדבר יותר ליער שיש לו רשות להיות בו. אבל במקרה בו הוא נכנס מלכתחילה ללא כל רשות, שונה הדבר מיער. ולכן אין לנגר לחוש כל כך.

הבאת הירושלמי שדן על כך

א"ר יוסי בן חנינא ה"ה עומד ומבקע עצי' בְּחִצְרוֹ וְנִכְנָס פּוֹעֵל לְתַבּוּעַ שְׁכָרוֹ וְנִתְּזָה הַבְּקַעַת וְהִזְיקָתוֹ חֵיִיב כִּי נִכְנָס בְּרִשּׁוֹת, וּמִדּוּבֵר שְׂרָאָה אוֹתוֹ, וְהִיָּה עָלָיו לְהִזְהֵר וְאִם מֵת אֵינוֹ גּוֹלָה כִּי זֶה שׁוֹגֵג קְרוֹב לְמִזִּיד. שׁוֹאֵל הִירושלמי וְהִתְנִי ר' חֵיָּיָה פְּטוֹר. עֹנָה הִירושלמי לֹא פְּלִיגִי אֵין מַחְלֻקַּת בִּינֵיהֶם מֵה דְּמֵר ר' יוֹסִי מַה שְּׂרָבִי יוֹסִי מַחֲיִיב אוֹתוֹ, מִדּוּבֵר בְּשִׁרְאָהוּ וּכְשִׂרָאָה אֵת הַפּוֹעֵל הִיָּה לוֹ לְהַפְסִיק. וְיִמָּה דְּמֵר ר' חֵיָּיָה וְיִמָּה שְׂרָבִי חֵיָּיָה פּוֹטֵר, מִדּוּבֵר בְּשִׁלָּא רָאָהוּ וּפְטוֹר רַק מִד' דְּבָרִים (עֶצֶר רִיפּוֹי שַׁבַּת וּבּוֹשֶׁת) אֲבָל בְּנֹזֶק חֵיִיב, כִּי אָדָם מוֹעֵד לְעוֹלָם. שׁוֹאֵל הִירושלמי אִם בְּשִׁלָּא רָאָהוּ בֵּין שְׁאָמֵר לוֹ הִיכְנֵס צָרִיךְ לְהִיָּת חֵיִיב שְׂהָרִי נִכְנָס בְּרִשּׁוֹת וְהִתְנִי ר' חֵיָּיָה פְּטוֹר. עֹנָה הִירושלמי בֵּין שְׁאָמֵר לוֹ הִכְנֵס צָרִיךְ הִיָּה עַל הַפּוֹעֵל שֶׁנִּכְנָס לְשִׁמּוֹר עֲצָמוֹ.

המהרש"א דן בדברי התוס', ומבהיר שזה קשור לשתי הלשונויות בסוגיה

הרי כשתוס' דוחים את הראיה מהירושלמי - סבירא להו, דהא דפטר ריב"ח מגלות גם כשנתן רשות, הוא משום דסבר כלישנא קמא, הפוטרת מטעם שוגג קרוב למזיד, ולא סגי להו בגלות. וללישנא קמא הברייתא של נפח הפוטרת מגלות - מדברת בכל אדם ולא רק בשוליא דנפחי, ומטעם שוגג קרוב למזיד, דהא דהעמידה הגמרא דפטור בשוליא דוקא, וחייב

[דף לג עמוד א]

והוציא הלה את ראשו -

לא דמיא להיות תחתיו כרים וכסתות,

דשליה כיצד הרגל (לעיל כו:),

דאין לו לחשוב שישלקו הכרים וישברו הכלים.

מקרה נוסף בו הוא אמנם פטור מגלות אך חייב בארבעה דברים

בעמוד הקודם הביאה הגמרא את כללו של רבי יוסי בר חנינא. "ת"ר: הנכנס לחנותו של גר שלא ברשות, ונתזה בקעת וטפחה על פניו ומת - פטור, ואם נכנס ברשות - חייב. מאי חייב? א"ר יוסי בר חנינא: חייב בד' דברים ופטור מגלות, לפי שאין דומה ליער, יער - זה לרשותו נכנס וזה לרשותו נכנס, זה - לרשות חבירו נכנס."

אלא שכעת הגמרא דנה שדבריו של רבי יוסי בר חנינא נאמרו בעניין אחר. "רב זביד משמיה דרבא מתני לה אהא: ומצא - פרט לממציא את עצמו, מכאן א"ר אליעזר בן יעקב: מי שיצתה אבן מתחת ידו, והוציא הלה את ראשו וקיבלה - פטור; א"ר יוסי בר חנינא: פטור מגלות וחייב בארבעה דברים."

יש לנתח מה כאן קורה ומה כאן הפטור. האם הפטור הינו בגלל מעשהו של הנהרג גרם לעצמו, או שמלכתחילה אין כאן מעשה רציחה, שבשעה שהוציא ההורג את האבן מידו, כלל לא היה כאן מעשה רציחה, שלא היתה ראויה להמית.

ההשוואה לפרק כיצד הרגל בסילוק כרים וכסתות

הגמרא בפרק כיצד הרגל מביאה משמו של רבה שני עניינים המבהירים את כיצד בגוף המעשה מלכתחילה אין בעיה. "ואמר רבה: זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל - פטור, מאי טעמא? מנא תבירא תבר. ואמר רבה: זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות, בא אחר וסלקן או קדם וסלקן - פטור, מאי טעמא? בעידנא דשדייה פסוקי מפסקי גיריה."

מה שקורה כאן שהוא עשה מעשה של זריקה, שמאחר וקיימים הכרים והכסתות - הרי מלכתחילה אין כאן מעשה פשיעה. יתירה מזו, אפילו אם הוא עצמו היה מסלק את הכרים והכסתות, היה פטור מאחר וזה גרמא בעלמא, בו היה נתק בין המעשה לתוצאה.

נביא תחילה את החילוק בין המקרים במה שכתב תלמיד ר"ת

"ומאי שנא מהא דאמרין לעיל בשיליה כיצד הרגל כו, ב' זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא אחר וסילקן, ואפילו הוא עצמו סילקן - פטור", אלמא כיון דבשעה שזרקן לא היה ראוי לישר - פטור, ומאי שנא דלענין ארבעה דברים - לא יהא פטור בכי האי גוונא. ונראה לרבי, דודאי באותו ענין - היה פטור נמי מארבעה דברים, כיון שהזיק - עדיין אינו יכול לבא עד שיעשה מעשה אחר שיסתלקו הכרים, ואין כח למזיק כדי להזיק כמו שהוא [עכשיו]. אבל הכא

יער - זה לרשותו נכנס וזה לרשותו נכנס, זה - לרשות חבירו נכנס. והגמרא דנה כל כך. "אמר רבה, ק"ו: ומה יער, זה לדעתו נכנס וזה לדעתו נכנס, נעשה כמי שנכנס לדעת חבירו וגולה, זה שלדעת חבירו נכנס - לא כל שכן! אלא אמר רבא: מאי פטור מגלות? דלא סגי ליה בגלות, והיינו טעמא דרבי יוסי בר חנינא, משום דהוי ליה שוגג קרוב למזיד."

ובהמשך מובאת דעת רב פפא. "רב פפא משמיה דרבא מתני לה ארישא: הנכנס לחנותו של גר שלא ברשות, ונתזה לו בקעת וטפחה לו על פניו ומת - פטור; אמר רבי יוסי בר חנינא: חייב בארבעה דברים ופטור מגלות. מאן דמתני לה אסיפא - כ"ש ארישא, ומאן דמתני לה ארישא, אבל אסיפא כיון דברשות - חייב גלות."

הכוונה בהצבת הדברים ברישא "הנכנס לחנותו של גר שלא ברשות ונתזה לו בקעת וטפחה לו על פניו ומת - פטור. ועל זה אמר רבי יוסי בר חנינא: אף על פי שנכנס שלא ברשות, אם נחבט מהבקעת, הנגר חייב בארבעה דברים, ומה שאמר התנא "פטור" כוונתו לומר שהוא פטור מגלות.

הכוונה בסיפא, כפי שהגמרא העמידה בהמשך שמדובר בשוליה של הנגר, שאמנם הוא נכנס ברשות, אך רבו (הנגר, שמלמדו את אומנות הנגרות) סירבה בו לצאת, ורבו הרגו, מאחר וחשב שהוא כבר יצא, והחשבון של רבו היה כי מאחר ותלמידו ממושמע ויש לו את אימת רבו, הרי אם אמר לו לצאת, כפי הנראה יצא, ולכן פטור מגלות.

התוס' פותחים בהשוואת שני המקרים של הרישא לעומת הסיפא.

הוקשה לתוס' בהשוואת שני המקרים, כי אדרבא, בסיפא פטור מאחר וגלות אינה מספיקה לו, כיון שנכנס ברשות. ולכן מי שניזוק, קיבל את העניין בהפתעה גמורה, והרי זה ממש קרוב למזיד. ואילו הרישא מאחר ונכנס שלא ברשות, הרי מה כבר ניתן לצפות מהנגר, ואכן זה קרוב יותר לאונס.

מקשים התוס', שאם הוא סובר שהרישא קרובה לאונס, ולכן הוא פטור מגלות, הרי דווקא היה לו להיפטר מארבעה דברים וכן לצאת לגלות, ולא להיפך. ומתוך כך מתרצים התוס' באופן אחר, כי כל הדמיון הוא לא מחמת היות הדבר אונס או לא, אלא היכן זה דומה יותר ליער, ששם הוא מתחייב בגלות.

התוס' מבארים מהו ההשוואה ליער שהיא הגורמת את סיבת הגלות

לשון תוס' רבינו פרץ "תימא, מאי כל שכן? אדרבה, [דוקא סיפא] משום דהוי שוגג קרוב למזיד, דכיון דברשות כדקאמר לעיל, אבל רישא - לא, וי"ל דה"ק מאן דמתני [לה] אסיפא דפטור מגלות, לפי שאינו דומה ליער, מחמת האי טעמא דהוי שוגג קרוב למזיד, אף על פי שהיה נראה לומר, דכל שכן הוא דהא פשע טפי, כל שכן ארישא, דיש לנו לפוטרו מגלות, לפי שאינו דומה ליער מחמת דלא הוי ברשות, דהשתא - לא פשע כל כך כמו [ביער, ויש דגרסי איפכא מאן דמתני ארישא וכו'].

כשזרק אבן - [אין] חסר כלום במזיק ויכול להזיק, רק שהניזק חסר שלא בא עדיין, בכי האי גונא חייב בארבעה דברים כיון שהוא מיהא יש בו כדי להזיק."

התוס' כפרשן משווה מבארים כי לא ניתן להשוות את המקרים

[מילות המפתח "לא דמיא ל.."] מופיעות כחמישים פעמים בתוס'. והרעיון הוא שהבנת הדברים יש בה עומק בשעה שאנו משווים למה שכן נראה דומה, אולם הדין הוא חלוק, וזה מכריח אותנו להבין מה החילוק שיש בדבר. והרעיון המרכזי, בשעה שהוא זורק אבן, עם היות ואין כאן ניזק, ועל מה תחייב אותו? הרי עליו לצפות שברשות הרבים אנשים הולכים ועלולים להגיע לאיזור הסכנה. ואילו כאן, מאחר ויש הגנה, שמונעת את תוצאת השבירה, הרי כאשר מעורב כאן גורם נוסף, שהוא עושה מעשה שלא ניתן לצפות אותו, הרי כלל לא ניתן להלביש עליו כלל חיוב נזק. כי אם כעת תהיה שבירת הכלים, אין לצפות לתוצאה זו כלל, בשעת המעשה.]

אי דשכיח בשוקא מאי טעמא דאחרים -

פירוש,

ימתינו עד שימצאנו בשוק חוץ לבית.

ואית ספרים דגרסי,

אי דשכיח במתא,

דכיון שאין רגיל לצאת חוץ מעירו,

הרבה פעמים ימצאו חוץ לביתו,

אבל לא שכיח במתא,

כעין רוכל המחזר בעיירות,

יש להם רשות ליכנס, שלא ילך לו.

הגמרא דנה מיצד יש לבאר את המחלוקת בתביעת שכו בעל הבית על ידי פועליו

הברייתא מציינת מצב בו פועלים תבעו שכרם מבעל הבית, והזיקם כלבו או שורו. ויש כאן מחלוקת. "ת"ר: פועלים שבאו לתבוע שכרן מבעל הבית, ונגחן שורו של בעל הבית, ונשכן כלבו של בעה"ב ומת - פטור; אחרים אומרים: רשאיין פועלין לתבוע שכרן מבעל הבית." ומקשה הגמרא ממה נפשך לשני הצדדים, כי בין אם מצוי הוא בעיר ובין אם מצוי הוא בבית, יהיה קשה לצד השני לבאר זאת.

התוס' מתמקדים בשאלה לצד האחד, הראשון. אי מדובר בבעל הבית דשכיח במתא, שהוא מצוי בעיר, ואפשר לתבוע ממנו גם מחוץ לביתו, אם כן אין להם רשות להיכנס לביתו, שכן עליהם להמתין לו בחוץ עד שיצא, ואם כן מאי טעמא דאחרים שאמר רשאים פועלים להיכנס לתבוע שכרם?

מדייקים התוס' בהגדרה של שלושה מצבים, הקשורים גם בגירסאות

לגירסא שבעל הבית מצוי בשוק (שזו גירסת התוס') הרי הם יכולים להמתין לו בשוק ולמצוא אותו ולקבל את שכרם, ואין להם כל סיבה להיכנס לביתו.

לגירסה שבגמרא שלנו, שבעל הבית מצוי בעיר. הכוונה שרוב זמנו כלל אינו יוצא מהעיר, ולכן אין לפועלים סיבה לחשוש שלא יקבלו את שכרם, ובקלות יוכלו למוצאו חוץ לביתו. והלשון שבחרו הרבה פעמים, מורה על כי זו משימה פשוטה, שאינה מצריכה פעולה קיצונית כמו כניסה לביתו הפרטי.

למציאות האחרונה, שהיא עולה מסברא, כי כנגד מצוי בעיר, קיימת מציאות שאינו מצוי בעיר, וכאן הכוונה היא למי שהוא מזדמן. ואף יש מקצוע כזה בזמננו כמו רוכל, שהוא עובר מעיר לעיר, וכאן מאחר וקיימת סכנה ברורה שכל רגע עתיד הוא לילך מהעיר, ושוב לא ימצאוהו, אכן התירו ונתנו להם רשות להיכנס.

בגברא דשכיח ולא שכיח -

דאי שכיח,

פשיטא ליה, דקום אדוכתך - משמע;

ואי לא שכיח,

אם כן ודאי, עול תא - משמע.

הגמרא הקשתה על שתי הדעות ביכולתם של הפועלים להיכנס לביתו של בעל הבית

השיטה הראשונה פטרה את בעל הבית, שהפועלים נכנסו לביתו לגבות את שכרם, ונשכם כלבו או שורו ומת. והם פטרו אותו. ואילו אחרים חייבו את בעל הבית, באומרם שרשאים הפועלים להיכנס לחצר על מנת לתבוע את שכרם. ועל כך תמדה הגמרא, כי לכל צד קשה. אם הוא מצוי בעיר, יכולים להמתין ולמוצאו, ולשם מה שנדרשו להיכנס? ואם מצוי רק בביתו, וודאי שתהיה להם רשות, וכי לא יקבלו שכרם?

הגמרא עונה בהגדרה ייחודית, ומבארת כי נכנסים אנו לסוגיא אחרת

לא מדובר בהנהגה קבועה של בעל הבית. והם הפועלים קראו לו מחוץ לביתו מפתח החצר, וענה להם כן. וכעת מתבארת הסוגיא.

מר סבר, אחרים מפרש שכוונת בעל הבית באומרו "אין", עול תא! היכנס משמע, ונמצא שהפועל נכנס ברשות, ואם הזיקו שורו של בעל הבית חייב.

ומר סבר, חכמים, שכוונת בעל הבית לומר "אין", קום אדוכתך הישאר במקומך ואני ייגש לפתח, משמע. ולכן אם נכנס הפועל לחצר הרי הוא שלא ברשות ואם נגחו שורו של בעל הבית, פטור.

ואתה תפסיד נזקך,
שנאבד שורי שמשלם מגופו.

שני שוורים תמים שחבלו זה בזה משלם מהמותר חצי נזק

שני שוורין תמין [שלא הועדו בבית דין] של שני בני אדם, שחבלו זה את זה, אם חבלתו של אחד גדולה מהשני, שמין את ההפרש שבין הנזק הקטן לנזק הגדול, ומשלמין במותר מתוך ההפרש שיעור חצי נזק כדין שור תם המשלם חצי נזק. כגון: אם שור אחד נחבל במאה זוז [מנה] והשני במאתים, השור שנחבל במאתים - לא יקבל מאה זוז דמי חצי נזק, שכן גם הוא הזיק מאה זוז, אלא שמים את החלק שהוא הזק בו יותר ממה שהוא הזיק, ונמצא שהוא כאילו הזק במאה זוז, ומקבל את חציים, חמישים.

לכאורה חלק זה הוא ברור מאליה ומה צורך יש בו?
בתוס' רבינו פרץ ביאר בהרחבה. "תימא, דמשמע דכולה מתניתין שאינה צריכה, דפשיטא שלא ישלם אלא המותר."

נפקא מינה ראשונה לשיטת רבי עקיבא

"ו' ויש לומר, דאתא לאשמעינן, דאף קודם העמדה בדין - לא מחייב זה בזה, אלא המותר. ונפקא מינה לרבי עקיבא, דאמר הוחלט השור לניזק, ואם הקדישו - מוקדש, והשתא סלקא דעתך, דאם הקדיש כל אחד ואחד שורו של חברו [כנגד] כל חצי נזקו שיהא קדוש, קמ"ל דלא יהא קדוש, אלא כנגד המותר."

התוס' באים לשלול הבנה שאינה נכונה במשנה

[מילות המפתח מראות על ארבעה שלבים בתוס'. השלב הראשון - "איצטריך", כלומר כן יש חידוש במשנה. ולא כמו שחשבת בקושייתך שהמשנה היא כה פשוטה, ומובנת מאליה, ואין בה כלל חידוש. השלב השני - "שלא תאמר", כלומר התוס' באים לעקור הבנה שגויה שיכולה להיות.

וכאן מבארים התוס' מהי אותה חשיבה לא נכונה, שהיית עלול לומר ויהיה לכך משמעות בשיטת רבי עקיבא. השלב השלישי - החותמת שלא ניתן לומר סברא זו "קא משמע לן דלא אמרינן הכי". השלב הנרביעי - מה הנכון, במקום הסברא השגויה "אלא", שהיא מילה השוללת את מה שנאמר תחילה, ופותחת מה כן נכון. שכל יכולתו להקדיש הוא רק את החצי מותר שמגיע לו, ונמצא שאין זה שני שלבים שהוא זוכה בכל המחצית ומחזירים לו כנגד מה שהוא הזיק, אלא מלכתחילה רק המותר הוא ששייך לו.]

נפקא מינה שניה לשיטת רבי ישמעאל

"ואפילו לרבי ישמעאל נמי נפקא מינה, כגון אם נאבד אחד מהם, שלא יאמרו הבעלים של אותו [שור] שנאבד לשני, אגבה כל חצי נזק שלי משור שלך, ואתה תפסיד נזקך שאבד שורי שמשלם מגופו, קמ"ל דלא מחייבי כלל זה לזה, אלא המותר." ולכן אם נאבד שורו של ראובן לא אמרינן דשמעון הפסיד, והוא צריך לשלם לראובן את כל החצי נזק, אלא אמרינן דהסכום שנפחת שורו של שמעון ע"י שורו של ראובן, הוי כאילו שראובן כבר גבה משורו של שמעון. כי עם היות וזה

התוס' מחלקים שהאמירה קשורה לרגילותו של בעל הבית

אם נעמיד שמדובר במי שהוא שכיח בעיר, אז יש לו רשות שלא יכנסו הפועלים לביתו, ומה שאומר להם כן, משמעו הוא עמודו במקומכם. ואם מרבה הוא להיות בביתו, הרי יש להם כן רשות לבוא דווקא אליו. ואז המשמעות היא שהרי הוא נותן להם שכר רק בביתו, ואז כן יהיה עבור אישור הכניסה.

תניא כמ"ד קום אדוכתך משמע -

וע"כ בשכיח ולא שכיח,

דאי בשכיח,

זה לא היה קורא נכנס ברשות,

דפשיטא, דקום - אדוכתך משמע.

הגמרא מכריעה שמשמעות כן, היא עמוד במקומך

לאחר שדנים אנו במקרה שהמעסיק הוא במצב שלעתים הוא בעיר ולעתים אינו והיו שתי דעות, כראשונה וכאחרים אומרים מביאה הגמרא ברייתא להכרעה, שמשמעו הוא עמוד במקומך, גם כשעונה לו כן. "תניא כמ"ד: אין - קום אדוכתך משמע, דתניא: פועל שנכנס לתבוע שכרו מבעה"ב, ונגחו שורו של בעה"ב או נשכו כלבו - פטור, אף על פי שנכנס ברשות; אמאי פטור? אלא לאו דקרי אבבא ואמר ליה אין, וש"מ: אין - קום אדוכתך משמע."

מדייקים התוס' שבעצם זה שהוגדר נכנס ברשות, חייבים אנו לומר שדנים על מעסיק שלא תמיד קל למוצאו בשוק

הוכחת התוס' הינה דרך השלילה. שכבר הוכיחו בתוס' הקודם שכאשר מדובר באדם המצוי, אז אין זה נכנס ברשות, ובוודאי משמעו הוא עמוד במקומך. וכאן החידוש שאף שיש לו רשות, עדיין הוא יצטרך להקיש, ולהמתין לצאתו של בעל הבית. ועם היות והוא שומע כן, משמעו הוא שמעתי אותך. עמוד במקומך, ואני כבר יוצא, ואין זה היתר להיכנס לחצרו, שהרי יודע הוא שיש לו שם חיה רעה המזיקה.

שני שוורים תמים שחבלו זה בזה כו' -

תימה,

דכולה מתניתין שאין צריכה היא.

וי"ל,

דלרבי עקיבא אצטריך,

שלא תאמר,

כיון דאית ליה יוחלט השור לניזק,

אם כן שורו של זה קנוי לזה,

ואם הקדישו - קדוש,

קמ"ל דלא אמרינן הכי, **אלא כנגד חצי המותר.**

ואפילו לרבי ישמעאל - **נמי נפקא מינה,**

אם נאבד האחד,

שלא יאמרו הבעלים אגבה כל חצי נזקי משלך,

שיטת לימודו של רבי עקיבא בסוגיה

יש להקדים תחילה את שיטת רבי עקיבא. רבי עקיבא אומר: ממה שנאמר "כמשפט הזה יעשה לו", ולא נאמר "כמשפט יעשה לו", משמע מייתור המילה "הזה" ששור המזיק אדם בין אם הוא תם ובין אם הוא מועד, דינו כתחתון ולא כעליון כמקרה התחתון בפסוק שלפניו העוסק בשור מועד שהמית אדם.

אשר על כן סבר רבי עקיבא ששור הנוגח אדם אין חילוק אם הוא תם או מועד, דינו כשור מועד.

וזהו מקורו של רבי עקיבא שאמר במשנה, "אף תם שחבל באדם משלם נזק שלם", כי הוא נידון כמועד.

ומאחר ורק רבי עקיבא דורש את המילה "הזה", הרי הגמרא חוזרת ומקשה זאת על חכמים. מה הם מדייקים מהמילה "הזה" שהרי כל דיוקם היה רק מהמילה "כמשפט". ועונה הגמרא כי חכמים יאמרו שזה בלא ללמד את הדין לפוטרו מארבעה דברים, שכך היא משמעות הפסוק משפט זה בלבד עליו לשלם כדין שור המזיק שור שאינו חייב בארבעה דברים, ואינו משלם כמשפט אדם החובל בחבירו חמישה דברים.

מדייקים התוס' בשיטת חכמים, שאלמלא דיוקם הראשון היו דורשים כרבי עקיבא

לשון תוס' רבינו פרץ שבמילים אחרות הדגיש את הדברים "וא"ת, למה לי נמי כמשפט, למימר כמשפט שור בשור וכו', אפילו אי הוה שתיק ממשפט - ממילא ידעינן דתם באדם משלם חצי נזק, דמנין היה לו לומר נזק שלם, דאי משום הזה - הא אפיקתיה לפוטרו מד' דברים. וי"ל דאי לאו כמשפט - הוה מוקמינן להזה כדריש רבי עקיבא בתחתון ולא בעליון, דהכי מסתבר טפי מלפוטרו מד' דברים." כלומר, עם היות וחכמים נתנו תירוץ, הרי הלימוד הזה מלכתחילה מתאים יותר להיות נלמד כשיטת רבי עקיבא, ורק מאחר ודרשו כמשפט, היו נאלצים לבאר את הזה באופן אחר.

לפוטרו מארבעה דברים -

תימה,

מכמשפט שור בשור,

כך משפט שור באדם שמעינן ליה.

וי"ל,

דזה - אין ללמוד,

משום דגבי שור לא שייכי ארבעה דברים,

דצער ובושת - ליכא,

ורפוי ושבת - הוי בכלל נזק,

דכשמוהו כמה היה שוה מתחילה,

וכמה הוא שוה עכשיו,

שאם ירצה בעליו,

לא ירפאהו, אלא ימכרהו מיד ויקנה אחר,

נמצא כשמשלם לו יכול לקנות שור כשלו,

אבל אדם - על כרחך צריך לרפאות עצמו,

ושבת - נמי איכא.

שורו שעשה את הנזק, מאחר והתורה חייבה אותו על כך, הרי כאילו כבר נגבה התשלום.

ורבנן הזה למה לי לפוטרו כו' -

וא"ת,

לרבנן כמשפט - למה לי,

דבלא כמשפט - ידעינן דתם באדם משלם ח"נ,

דמהיכא תיתי לשלם נ"ש?

וי"ל,

דכיון דהזה אצטריך למכתב לפוטרו מארבעה דברים,

אי לאו כמשפט שור בשור,

לא הוה דרשינן הזה לפוטרו מארבעה דברים,

אלא הוה דרשינן הזה כרבי עקיבא,

הזה כתחתון ולא כעליון, דהכי - מסתברא טפי.

הברייתא המביאה היקש בין פרשת נזקי שור בשור ושור באדם

הגמרא מביאה ברייתא בה מבואר במה נחלקו חכמים ורבי עקיבא במשנה.

תנו רבנן: נאמר בתורה [משפטים כא, כח-לב] "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת, סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי. ואם שור נגח הוא השור יסקל וגם בעליו יומת. או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו". זו פרשת נזקי שור באדם. ולאחר מכן (לה-לו) מובאת פרשת נזקי שור בשור. "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת, ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצו. או נודע כי שור נגח הוא מתמול שלשום ולא ישמרנו בעליו שלם ישלם שור תחת השור והמת יהיה לו".

נחלקו רבי עקיבא וחכמים בביאור מה שנאמר בשור שנגח בן או בת, "כמשפט הזה יעשה לו", לאיזה משפט נתכוונה התורה. חכמים מפרשים: שה"משפט הזה" מתיחס לפרשה שלאחר מכן העוסקת בדין שור שנגח שור, וכוונת התורה להקיש שור שנגח אדם לשור שנגח שור, והכי קאמר: כמשפט שור בשור האמור להלן, כך משפט שור באדם. ומשמעות ההיקש היא: מה שור בשור הדין הוא שאם הנוגח הוא תם, בעליו משלם חצי נזק, ואם הוא מועד, בעליו משלם נזק שלם. אף שור באדם, תם משלם חצי נזק ומועד נזק שלם. ומכאן מקורם של חכמים במשנה שתם באדם - משלם חצי נזק.

מקשים התוס', שאף ללא תוספת הפסוק יכולנו לדעת זאת מסברא

[אחד מהרעיונות בלומדות היא ההחסרה. וכאן מילות המפתח "למה לי" מופיעות מאות פעמים בתוס'. וכל רעיון ההחסרה הוא כבר מופיע בגמרא, וכנגד הפסוק ניתן להגיע לאותה מסקנה על ידי סברא, ואז הלימוד המסויים מהפסוק הוא מיותר. "למה לי קרא - סברא הוא". וכאן גם ללא המילה כמשפט יכולנו להסיק, שמשלם רק חצי נזק, כי מהיכן יש כוח לחייבו תשלום של נזק שלם?]

ולא שור בעמיתו, מכאן ששור שנגח אדם - פטור מארבעה דברים.

ורבנן סברו שהמקור לפטור שור שנגח אדם מארבעה דברים נלמד מייתור "הזה", שכן אי נדרוש כרבי עקיבא מההיא מדרשת "איש בעמיתו ולא שור בעמיתו", הוה אמינא שהפטור של שור הוא רק מצער לחודיה, שכן תשלום צער הוא לא על הפסד ממון הניזק, ויתכן שהתורה באה לומר שאדם חייב גם צער, ואילו שור אינו חייב על דבר שאינו הפסד ממון. אבל ריפוי ושבט אימא ששור הנוגח אדם על בעליו ליתן ליה לניזק, קא משמע לן, לכן דרשו חכמים מהייתור כמשפט "הזה", ששור הנוגח אדם פטור מארבעה דברים.

טעם ההבדל בגירסאות

דהרי טעם שניהם שוה, דלא חסר בהו ממונא. והספרים דלא גרסי בושט - כתב ברבינו חננאל הטעם, דכיון דכתיב מום, ומום - צער לחודיה משמע.

הקשו בתוס' דמאחר שנתמעט שור מדמי צער, אמאי בעינן קרא נמי לריפוי ושבט? מהיכא תיתי לחייבו בהם, אי מקל וחומר, שהשור חמור יותר מהאדם, ולכן יצטרך לשלם בנוסף את ד' הדברים, שהרי אדם אינו משלם כופר? הרי ניתן לפרוך זאת, שהאדם יש בו חומרא, מה לאדם שמשלם צער!

מתרצים התוס', דהוה אמינא דהא דאשמעינן רפוי ושבט דאדם אינו אלא גלוי מילתא, שכל זה חשוב נזק, ונזק מצינו בהדיא ששור משלם. כלומר, בצד הקושיה חשבנו, כי מה שהאדם משלם צער הוא תוספת, ולכן אין להשוותו לשור. אבל בתשובה אנו אומרים כי תשלום הריפוי והשבט באדם אינו בא להוסיף, אלא הוא רק מגלה לנו כי זה חלק מהנזק. ואת הנזק אנו כן יכולים ללמוד מהשור.

הקדישו ניזק איכא בינייהו -

ה"מ למימר,

דלמר - יכול לסלקו, ולמר - אין יכול לסלקו,

וכן מכרו מזיק,

דלרבי ישמעאל - מכור לרדיא כדאמרינן בשמעתא,

ולרבי עקיבא - אין מכור,

וכן שיבח מזיק או כיחש מזיק,

כדאמרינן לקמן,

ומילי טובא,

דבריש שור שנגח ארבעה וחמשה (דף לו:),

נמי איכא בינייהו, אלא חד מינייהו נקט.

מה ההבדל בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל?

אם השור שווה את כל החצי נזק, נוטל הניזק את כל השור. וקמפלגי, יסוד המחלוקת הוא במשמעות האי קרא: "ומכרו את השור החי וחצו את כספו", ופסוק זה מדבר בשור שווה מאתים שנגח שור שווה מאתים, שהניזק אינו יכול לקחת את כל השור המזיק כתשלום נזק, מפני שדינו במאה זוז דהיינו חצי שור, ולכן אמרה התורה ומכרו את השור.

רבי ישמעאל סבר, לבי דינא קמזהר רחמנא, על בית הדין הוטל לשום את השור המזיק ולחצות את כספו, ואין לניזק זכויות בשור עצמו, אלא על המזיק לשלם את חצי ערכו לניזק.

מדוע לא ניתן ללמוד ממשפט שור בשור כך משפט שור באדם

התוס' פותחים בשאלה חזקה של תמיהה, שלכאורה את הדין של לפוטרו מארבעה דברים יכולנו ללמוד מהכלל של משפט שור בשור כך משפט שור באדם, כפי שלמדו חכמים, ומה החידוש שכעת הם לומדים מייתור המילה "הזה" שיש לפוטרו מארבעה דברים.

ומתרצים (לשון תוס' רבינו פרץ המרחיבים) "וי"ל, דאין ללמוד מכמשפט שור בשור, רק מידי דשייך בשור, כמו דין חצי נזק ונזק שלם, וד' דברים - לא שייכי גבי שור, דצער ובשט - ליכא, ורפוי ושבט - הוי בכלל נזק, שכששמוהו כמה היה שוה מעיקרא, וכמה הוא שוה עכשיו. נמצא שמשלם לו דמי הפחת, שיכול לקנות שור בריא כשלו, אבל אדם - על כרחך צריך לרפאות עצמו, ואיכא נמי שבת."

לא כל דבר ניתן להשוות

[על מנת להשוות בכלל של כמשפט הזה - חייבת להיות השוואה במשהו שיש בו דמיון. וכפי שמדגישים התוס' "דזה - אין ללמוד, משום דגבי שור - לא שייכי".

וכך התוס' סוללים לנו שלמרות הכלל שהובא בתחילה להשוות, יש לצמצם את יכולת ההשוואה רק לגבי גובה התשלום, אך ארבעה דברים הוא מושג שכלל אינו בר השוואה. כי על שור לא שייך גדר הבושט, וגם מאחר ואנו דנים על ערך השימוש, יכול למוכרו כך, ואינו נדרש לרפאותו, בניגוד לאדם. ומאחר ועניינים הללו הם אינם בני השוואה, הרי לא ניתן היה ללמוד מכמשפט, בשני דברים שכלל לא ניתן להשוותם.]

הוה אמינא צער לחודיה -

יש ספרים דגרסי,

צער ובושט, אבל רפוי ושבט - לא.

וא"ת,

מהיכא תיתי דליתב ליה,

אי מק"ו דאדם שאין משלם כופר,

מה לאדם - שמשלם צער.

וי"ל,

דלא שייך ביה פירכא,

דמאי דכתיב באדם שמשלם רפוי ושבט,

אין אלא גלוי מילתא בעלמא,

שכל זה חשיב נזק,

ונזק מצינו בהדיא בקרא שהשור משלם.

הגמרא הקשתה לשני הצדדים לגבי מקור לימוד לפוטרו מארבעה דברים

לאחר שביארה הגמרא את שיטת חכמים, ושוב מקשה הגמרא: רבי עקיבא לפוטרו מארבעה דברים מנא ליה? ומתרתא: נפקא ליה, ממה שנאמר [ויקרא כד יט] איש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. ודרשינן: איש בעמיתו

ולפיכך גם כשהשור כולו שווה את חצי הנזק אין גובים מגופו, אלא שמים אותו ונותן הניזק את ערכו.

ורבי עקיבא סבר, לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא החיוב לחצות את כספו לא נאמר לבית הדין אלא למזיק ולניזק, ומכאן שלניזק יש חלק בגוף השור המזיק ולכן עליהם למוכרו ולהתחלק בדמיו, וכמו כן בזמן שהשור יהא שווה חצי מהנזק, יקחנו הניזק כתשלום נזקו.

חייב להיות מקרה מסויים בו כל אחד לפי שיטתו וטעמו יפסוק אחרת, וזה לגבי יכולת הניזק להקדיש

דנה הגמרא: מאי בינייהו איזה חילוק לדינא יש בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא: אם הקדישו ניזק הקדיש הניזק את השור הנוגח השייך למזיק, איכא בינייהו, לדעת רבי ישמעאל - אין לניזק זכות בגוף השור ואינו יכול להקדישו, אבל לפי רבי עקיבא - ההקדש חל, כי השור הוחלט לניזק.

אם היות והגמרא ענתה דוגמא אחת, מדייקים התוס' שיש עוד דוגמאות אפשריות

[מאחר והגמרא המציע תשובה אחת יש מילות מפתח המרחיבות "הוה מצי למימר", דוגמא אחרת, והוא האם יכול לסלק את בעל חובו בכסף. ועוד ריבוי דוגמאות "מילי טובא .. נמי איכא בינייהו", ועונים שעם היות ואכן כל התשובות נכונות, רשאית הגמרא לבחור תשובה אחת כלשהי "אלא חד מינייהו נקט", והתוס' משתמשים ביסוד זה כתשובה מדוע לא החשיב עניין מסויים, והתשובה כאשר יש שני עניינים, אינו חייב לציין את כולם.]

איכא בינייהו -

דלרבי ישמעאל - אין קדוש.

ואם תאמר, ואמאי אין קדוש, למאן דאמר בפרק כל שעה (פסחים דף ל:), למפרע הוא גובה?

וי"ל,

דלמאן דאמר למפרע הוא גובה,

היינו היכא דגבאו לבסוף,

אבל הכא,

אם נתרצה ניזק לבסוף לקבל המעות ולא גבאו,

לרבי ישמעאל - אין קדוש,

ומכל מקום,

לרבי עקיבא - קדוש,

דשותפין [דף לג עמוד ב] נינהו.

ועוד,

דלרבי עקיבא קדוש הגוף והשבח משהקדיש,

אבל לרבי ישמעאל,

אפילו למ"ד למפרע הוא גובה,

שבח דמזיק הוי, ולא קדיש עד שיגבנו.

ונראה,

דאע"ג דלרבי עקיבא, קיימא ליה ברשותיה,

משעת הנזק קודם העמדה בדין,

וחשבינן כאילו בא חצי נזק לידו מאותה שעה,

ואף על גב דקי"ל פלגא נזקא קנסא.

מכל מקום,

אם העידו עדים ששורו נגח ביום א',

ואתו עדים אחרני ואמרו, ביום א' הייתם עמנו,

אלא בע"ש נגח, דמשלמין,

דבעידנא דקמסהדי,

גברא - לאו בר תשלומין הוא,

דכל זמן דלא נתגלה הדבר, שלא העידו עליו,

חשיב לאו בר תשלומין,

אף על גב דקם ברשותו דניזק בשעת הנזק,

כדמוכח במרובה (לקמן דף עד. ושם),

גבי מעידנו באיש פלוני,

שהפיל שן עבדו (של פלוני) וסימא את עינו,

ואתו סהדי ואפכינהו ואזמינהו,

ומוקים לה דקדמי אקדומי,

ואפ"ה פריך אי דלא עמד בדין,

דמי כולו עבד בעי לשלומי,

דאכתי לא מחייב גברא,

אלמא לא חשבינן גברא בר תשלומין,

כל זמן שלא נודע,

אף על פי שהעבד זוכה בשחרורו לאלתר,

כדדרשינן תחת עינו ולא תחת עינו ושינו.

וא"ת,

דבפרק נערה (כתובות דף מא: ושם) תנן,

לא הספיק לעמוד בדין עד שבגרה - קנסה לעצמה,

ואמאי,

והא משעת פתוי - זכה בה האב?

אלמא משמע,

דבקנס - לא זכי עד שעת העמדה בדין,

והכא סבר רבי עקיבא דזכי משעת הנזק.

וכן במרובה (דף עד: ושם) משמע,

דאי לא כתיב תחת עינו,

דמשמע ולא תחת עינו ושינו,

הוה אמרינן דסימא עינו והפיל שינו,

דיוצא בעינו ושינו,

אלמא לא זכי עד שיעמוד בדין,

והכא - סבר רבי עקיבא דזכי משעת הנזק.

ועוד,

דלרבי עקיבא אית ליה בהשולח (גיטין מב:),

דיוצא בשן ועין, דצריך גט שחרור,

לרבי עקיבא כל עוד לא הודה בקנס - השוור שייך לניזק

לשיטת רבי עקיבא אין אנו מתחשבים במה שהעמיד יכול להשתנות, אלא אנו הולכים לפי המציאות הנוכחית. ומאחר וכעת הוא לא הודה, ועם היות ואם יודה מאחר וחצי נזק הוא קנס, ועל קנס ניתן להודות ולהיפטר, הרי בשעה זו לא הודה.

עיקרון דומה שאפילו לא היה נחשב בר תשלומים, כל עוד לא עמד בדין

העיקרון שהשוור לשיטת רבי עקיבא נחשב גבוי הוא חזק ביותר. וההוכחה שבעלות זו כה חזקה שהיא קיימת למרות שלושה דברים. ראשית - חצי נזק הוא קנס, שנית - מודה בקנס פטור, שלישית - וייתכן שעד העמדה בדין יבוא מזיק לבית הדין, ויודה ששוור הזיק ויפטר, ונמצא שאין לניזק חלק בשוור, כי כל עוד לא הודה המזיק, בעלותו של הניזק בתם קיימת.

וכעת שבעלות הניזק על שוור המזיק חלה משעת האירוע, יש להסיק שקנס זה שונה משאר קנסות ועונשים בתורה, שחלים רק משעת העמדה בדין, לדוגמה בניגוד למקרה של רבא במכות בקשר לרצח, שהזוממים חייבים משום דבעידנא דקא מסהדי - 'גברא - לאו בר קטלא הוא', מאחר שחייב מיתה חלה רק משעת העמדה בדין. אם יעידו עדים ששוור תם של ראובן הזיק את שמעון ביום א', ומדין תורה שמעון הוא מעתה בעל השוור. וכתב' תזים את הראשונה, אבל תוסיף שהשוור אכן הזיק את שמעון אבל ביום ששי, שקדם לאותו יום א' - יהיו הזוממים פטורים, כי כאמור לרבי עקיבא שמעון היה כבר הבעלים של השוור משעת האירוע, שלשה ימים קודם שהזוממים הופיעו בבית הדין, ועדותם - לא גרמה הפסד למזיק.

הסוגיה בגיטין לגבי מעוכב גט שחרור, ומה שמשלם קנס על שן ועין

הגמרא בגיטין חקרה "איבעיא להו: מעוכב גט שחרור, יש לו קנס או אין לו קנס? כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו, אמר רחמנא, והאי לאו אדון הוא, או דלמא כיון דמחוסר גט שחרור - אדון קרינא ביה?" ודעת רבי עקיבא שמי שרבו חבל בו, ויוצא בשן ועין - אעפ"כ הוא כן נדרש לגט שחרור. ונמצא כי הוא מקבל את הקנס למפרע. כי מספיק שתהיה לו או עין או שן. וכבר השתחרר לאחר ההיזק הראשון.

אלא התוס' שוללים מסקנה זו, ומהסוגיה במרובה מוכיחים, כי כל הקנסות עם היותם שייכים לזוכה למפרע, הרי זה מותנה בהעמדה בדין

התוס' למדים למסקנה, כי יש חילוק. ואכן ברוב המקרים יש לנו הסתכלות אחר ההעמדה בדין. ולכן למשל בכתובות עם היות והאב זוכה בקנס משעת פיתוי, הרי מאחר ולא הספיקה לעמוד בדין עד שבגרה, הרי זמן ההעמדה הוא הקובע ולא הזמן בו היה החיוב בפועל. ומאחר וזה סתירה לסוגייתנו, שלפי רבי עקיבא הזכייה הוא בשעת הנזק.

ועל כך מתרצים התוס', שיש חילוק בין סברא ולבין מה שהפסוק עצמו מגלה. ומאחר וסובר רבי עקיבא כי הפסוק האומר ומכרו הולך על שניהם, סימן שהתורה זיכתה לו. וכן

והתם אמר דמ"ד דצריך גט שחרור, קסבר שיוצא בשינו ועינו.

ושמא י"ל,

דהיינו טעמא דזוכה משעת נגיחה,

משום דגלי לן קרא,

דמשמע לרבי עקיבא דומכרו - אמזיק ואניזק קאי,

וההיא דמרובה (דף עד:),

נמי גלי קרא למאן דאית ליה.

החילוק בסברות בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל הוא בשעה שהניזק הקדיש את השוור המזיק

נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בהבנת הפסוק "ומכרו את השוור החי וחצו את כספו". כאן מדובר שהשוור המזיק שווה מאתיים, שהוא נגח שוור ששווה מאתיים, ואילו הזכות שיש לניזק הוא רק מאה, חצי נזק. וכעת יש להבין למי הולך הציווי של ומכרו. לפי רבי ישמעאל, מאחר ואין לניזק בעלות על גוף השוור, אלא רק את זכות התשלום, שהוא רק בעל חוב. הרי לכן בית הדין הם ששמים את השוור ומוכרים אותו. ולכן אם עכשיו יקדיש הניזק את השוור - לא יהיה השוור קדוש, שעדיין לא זכה בגוף השוור.

מקשים התוס' קושיה אפשרית, שאפילו הניזק מכר, הרי עדיין השוור היה משועבד לניזק

בגמרא בפסחים מביאה מחלוקת אמוראים על אופן גביית בעל חוב. איתמר: בעל חוב [מלוה] שהלוה את חבירו, ושעבד לו הלוה את נכסיו, שאם לא יפרענו עד יום פלוני יגבה מנכסיו, והגיע הזמן ולא פרעו - אביי אמר: למפרע הוא גובה! דאיגלאי מילתא, שמה שגובה המלוה עכשיו, כבר היה שלו משעת ההלוואה. ורבא אמר: בעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה! ואין נעשה המלוה בעלים על מה שגבה, אלא משעת הגביה ואילך.

וכעת מקשים התוס' לכאן, לשיטת אביי, שלמפרע הוא גובה, הרי כן יש לו שייכות בגוף השוור, והראייה שהמזיק אינו יכול להקדישו. אבל הוא עצמו כן יש לו שייכות בגוף השוור, ולכן לא יכול המזיק להקדישו.

עונים על כך התוס', כי עם היות וביכולתו לגבות לאחר זמן את השוור, אבל אם יסלקו אותו בממון, אין לא כלל שייכות לשוור. ונמצא כי לא השוור עצמו מתקדש, אלא הוא רק שעבוד שיגיע אליו החוב. אבל אין גוף השוור מתקדש, אף לא למפרע. בניגוד לכך רבי עקיבא, הסובר כי האמירה וחצו את השוור היא לשניהם - הרי הם שותפים בגוף השוור, ואפילו אם בסוף קיבל כסף, זה לא מסלק את מה שהיו שותפים בו בעת ההקדשה. ומה שכעת הוא מתרצה לקבל את הכסף, הרי זאת פעולה חדשה של מכירה.

מחזקים התוס' את דבריהם, כי יש כאן גורם נוסף והוא ההשבחה. כי ההשבחה הולכת רק למי שיש לו בעלות על הגוף. ועם היות ויש לניזק זכות של מהיכן לגבות, הרי כל הזכות של למפרע הוא גובה לשיטת אביי, רק מונע את המכירה. אבל לא מקנה לו את הבעלות. ואפילו אם הוא מקדיש, רק יכול הוא להוציא את הכסף ולמנוע את ההקדשה, אבל לא שזוכה הוא בשבח.

אפילו לרבי ישמעאל, המזיק - אינו יכול למוכרו, ואם מכרו - אינו מכור, דהא משעבדא ליה לניזק.

וכן, לכולי עלמא אם הקדישו המזיק, השור מוקדש, לענין זה שצריך לתת דבר מועט בפדיונו, ואפילו לדעת רבי עקיבא המזיק יכול להקדיש למרות שהשור כבר נחלט לניזק. והטעם לכך הוא משום דרבי אבהו. דאמר רבי אבהו, המקדיש דבר שהיה משועבד לאחרים, אף על פי שההקדש לא חל, מכל מקום צריך לתת להקדש דבר מועט כפדיון ההקדש, גזירה, שמא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון.

ולכן נאמר בבביתא "הקדישו קדוש", לומר שעל הניזק לתת להקדש משהו בפדיון השור.

הטעם הוא אחד גם לרבי עקיבא וגם לרבי ישמעאל, ולכן העמידו בבעל מום

תוס' רבינו פרץ ביאר היטב את החצי הראשון בתוס'. "משמע דגם לרבי ישמעאל לא קדיש אלא משום דרבי אבהו, דאם לא כן, הוי לצדדין, דלא הוי פירושו לרבי ישמעאל כמו לרבי עקיבא, ומדמוקי לה כדברי הכל - משמע דחד טעמא הוא.

והשתא קשה לרבי ישמעאל, בלא רבי אבהו - נמי הוי קדוש גמור, משום דהקדש מפקיע מידי שעבוד כדפירשנו לעיל, וי"ל דלפי מסקנא, משמע דמיירי גם בבעל מום, דליכא רק קדושת דמים. והשתא אי לא דרבי אבהו - לא קדיש גם לרבי ישמעאל, דהא דהקדש מפקיע מידי שעבוד, היינו קדושת הגוף, אבל קדושת דמים - לא.

גם הקדשת מום לבדק הבית - יוצרת קדושת דמים

התוס' מביאים אופן נוסף בו ניתן להגיע לידי קדושת דמים. הגמרא בתמורה לומדת, כי אם הקדיש לבדק הבית בעל מום - הרי הוא קדוש בקדושת דמים. ועם היות שאין לו לעשות כן, הרי בכל זאת הוא מתקדש קדושת דמים, כיוון שההתפסה כן הועילה.

מדויקת הגמרא בתמורה, מה שכתבה התורה "נדבה תעשה אותו", "אותו" למה לי, מה הוא בא למעט? לדרשה אחרת, כמו דתניא, שנינו בברייתא: אמרה התורה "נדבה תעשה אותו", ודרשינן, "אותו" השרוע וקלוט וכל בעלי מומין, אתה מקדיש לבדק הבית, ואי אתה מתפס תמימים לבדק הבית. מכאן אמרו חכמים: המקדיש תמימין לבדק הבית עובר ב"עשה", היינו "לאו הבא מכלל עשה".

הקושי על ר"ת

ואע"ג דבלאו הכי אין גובין ממטלטלי, מ"מ אם שעבד לו אגב קרקע - שפיר גובין, כמבואר בבבא בתרא מ"ד ע"ב, ואפילו הכי הקדש - מפקיע. וטעם החילוק, דבמטלטלין אפילו קדושת דמים מפקיע, מפני שמטלטלין בדרך כלל קיל שעבודם, או מפני שבמטלטלין יש מעילה. ונראה קצת כקדושת הגוף.

שיטת ר"ת בשיעבוד

אומר ר"ת מדאורייתא, קדושת דמים מפקיעה שעבוד, אלא חז"ל תיקנו שלא תפקיעה שעבוד של ניזק. ואכן מצינו תקנה דומה אצל עבד כנעני של נכסי מלוג, שאינו יוצא אם האשה מפילה עינו, כי חז"ל חזקו את השעבוד של הבעל על העבד.

לדעת הסובר במרובה תחת עינו תחת שינו בעבד כנעני, הרי יש כאן חריגה לגבי הסברא הרגילה.

איכא בינייהו -

דלרבי עקיבא - קדוש.

אף על גב דאי מודה מפרש, דקנס הוא. מכל מקום, השתא - מיהא לא הודה.

שיטת רבי עקיבא הולכת אחר המציאות כעת

עם היות ומדובר בחצי נזק שהוא קנס, ואם היה מודה היה נפטר, הרי אין בכך על מנת להפקיע את שהשור קדוש באם הקדישו. כי כל עוד לא הודה, הרי יש כאן כאילו תפיסה שלו בגוף השור. מאחר ובשעה שכביכול תפס - היה ראוי לדבר, ועם היות והשני לא ניצל את ההזדמנות והזכות שלו, הרי כעת שזכה בו - הוחלט השור. וכעת המעשה נעשה, ואינו יכול להחזירו, ולכן לשיטת רבי עקיבא השור אכן קדוש, ואין אנו באים ואומרים, שזה כדבר שלא בא לעולם, בדוגמת כפל, שתמיד הוא יכול להודות ולהיפטר.

משום דרבי אבהו -

אבל בלא רבי אבהו - לא קדיש, משום דקדושת דמים - אין מפקעת מידי שעבוד, ומיירי הכא - בבעל מום.

א"נ בתם,

וכגון שהקדישו לבדק הבית,

דקדוש קדושת דמים,

וכדאמרינן (תמורה דף ו.),

המתפס תמימים לבדק הבית, מה שעשה - עשוי.

וקשה מכאן לר"ת,

שמפרש, דבכל קדושת מטלטלין - מפקעת מידי

שעבוד,

ואפילו קדושת דמים.

ואומר ר"ת,

דאלמוה רבנן לשעבודא דניזק,

כדאמרינן בהחובל (לקמן צ. ושם),

אלמוה רבנן לשעבודה דבעל.

הגמרא מבארת כי כללו של רבי אבהו הוא לשיטת הכל, שבפעולת ההקדש נפעלת החובה לשלם משהו להקדש, על מנת להוציא את השור

מבארת הגמרא את הנאמר בברייתא "מכרו אינו מכור, הקדישו מוקדש": לעולם, מדובר במכר והקדיש המזיק, והברייתא מתפרשת לדברי הכל, בין לרבי ישמעאל ובין לרבי עקיבא.

"מכרו אינו מכור", לא מיבעיא שלדעת רבי עקיבא המזיק אינו יכול למכור את שורו, מגיוון שהוחלט כבר לניזק, אלא

זאת אומרת המזיק שעבודו של חברו פטור

ופליג אדרשב"ג,

דמחייב בהשולח (גיטין מא. ושם),
לחד מאמוראי דהתם.

הברייתא המחלקת שההעמדה בדין מוציאה את השור מבעלות המזיק

"ת"ר: שור תם שהזיק, עד שלא עמד בדין, מכור - מכור, הקדישו - מוקדש, שחטו ונתנו במתנה - מה שעשה עשוי; משעמד בדין, מכור - אינו מכור, הקדישו - אינו מוקדש, שחטו ונתנו במתנה - לא עשה ולא כלום;" מקשה הגמרא, והרי אפילו אם שחט אותו בשר השור קיים, ויש ממה לגבות. שהרי השור משועבד אף לאחר שחיטתו. "בשלמא נתנו במתנה, מה שעשה עשוי - לרדיא, אלא שחטו, ליתי ולשתלם מבשריה! דתניא: חי - אין לי אלא חי, שחטו מניין? ת"ל: ומכרו את השור, מ"מ!" וכאן עונה הגמרא, שאם נפחתו דמי השור בשעת השחיטה, וכעת אין בו אפילו שווי של חצי הנזק, המזיק אינו נצרך להוסיף על כך. "אמר רב שיזבי: לא נצרכא אלא לפחת שחיטה." ועל כך מביאה הגמרא מהו הדין בכך. אמר רב הונא בריה דרב יהושע, זאת אומרת, מדברי רב שיזבי משמע, כי המזיק שעבודו של חברו, פטור.

התוס' מביאים כי הדיון של מזיק שעבודו חברו הוא מחלוקת במסכת גיטין

ואף בתס' רבינו פרץ מתבאר "זאת אומרת המזיק שעבודו של חברו פטור, ופולוגתא היא בהשולח (דף מ"א)." וכמובא בפרק השולח. וזו ששנינו: וכותב שטר על דמיו, רשב"ג אומר אינו כותב אלא משחרר; כך הוא ביאור הדברים: וכותב העבד לבעל החוב, שטר התחייבות על דמיו, אבל בלי שיתחייב לו העבד על דמיו, אין לחייב את בעל החוב לכתוב לו שטר שחרור בחינם. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין העבד כותב לו שטר על דמיו, אלא המשחרר [רבו הראשון] כותב לבעל החוב שטר התחייבות על דמי העבד, שהרי הזיק לו את שעבודו, כי מחמת ששחררו אין יכול בעל החוב לגבות את חובו מן העבד. ומבאר הגמרא על מה נסובה מחלוקתם: במאי קמיפלגי רבן שמעון בן גמליאל וחכמים?

ועונה במזיק שעבודו של חברו, קא מיפלגי. דמר [רבן שמעון בן גמליאל] סבר: המזיק שעבודו של חברו, חייב, ולכן האדון הוא שכותב לבעל החוב שטר חוב על דמיו, ואין העבד צריך לכתוב לו שטר חוב. ומר [תנא קמא] סבר: המזיק שעבודו של חברו פטור, לפי שאינו מזיק בידים אלא רק גורם הפסד לחברו, וגרמא בנזיקין פטור; ולכן נאלץ העבד לכתוב שטר על דמיו, כדי שיתן לו שטר שחרור.

ואכן מסכמת זאת הגמרא: "איתמר נמי: המזיק שיעבודו של חברו, באנו למחלוקת רבן שמעון ב"ג ורבנן." וכפי שביארו שם התוס' "וכגון דא"ל אין לך פרעון אלא מזה, דלא גבי משאר נכסים, דאי לאו הכי אמאי פטור? הרי עדיין חייב לו חובו".

ואם כן רב שיזבי חלוק הוא על רבן שמעון בן גמליאל המחייב על כך. ואין זאת דעת הכל.

שמע מינה ב"ח מאוחר שקדם וגבה כו' -

ודלא כבן ננס בפרק מי שהיה נשוי (כתובות דף צד.),
דלדידיה, כי היכי דבקרקות עדיף ב"ח מאוחר,
משום נעילת דלת,
טפי מלוקח מאוחר,
הכי נמי,
אף על גב דמלוקח מאוחר - גבי ליה ניזק,
כדאמר לעיל, משום דאית ליה קלא,
מבעל חוב מאוחר - לא גבי ליה,
משום נעילת דלת.

הגמרא מבארת באריכות את הברייתא הדנה בחילוק של כמה מושגים, תם ומועד, וכן עיתוי הגבייה לפני או לאחר שעמד בדין, וכן ההתייחסות בין הניזק לשאר בעלי חובות

תנו רבנן: שור תם שהזיק ונתחייב בחצי נזק. דינו חלוק בין קודם העמדה בדין לאחר העמדה בדין:

עד שלא עמד בדין כל זמן שלא הכריעו בבית דין שעל המזיק לשלם את חצי הנזק, הרי השור שייך למזיק. ועל כן, מכרו המזיק מכור, וכן אם הקדישו - מוקדש, וכן אם שחטו ונתנו במתנה לאחר, מה שעשה - עשוי, ואין לניזק אפשרות לגבות את גוף השור.

אבל משעמד השור בדין, הרי הוא משועבד לניזק. ועל כן אם מכרו המזיק אינו מכור, ואם הקדישו, אינו מוקדש. ואם שחטו ונתנו במתנה לאחר, לא עשה ולא כלום. משום שהשור כבר השתעבד לניזק. קדמו בעלי חובות אחרים, שהיו נושים במזיק, והגביהו את השור המזיק כתשלום חובו של המזיק, לא זכו בשור, כיון שהשור משועבד לניזק ועליהם להחזירו לו. ואין חילוק בין חב נתחייב לאותם נושים עד שלא הזיק, קודם שהזיק והשתעבד קודם לבעלי החוב, ובין הזיק עד שלא חב שכבר השתעבד לניזק לפני בעלי החובות, בכל מקרה הנושים שתפסו את השור בחובם לא עשו ולא כלום, לפי שלאחר העמדה בדין אין משתלם אלא מגופו.

וכל זה בשור תם, אבל מועד שהזיק, בין שעמד בדין בין שלא עמד בדין, מכור מכור, הקדישו מוקדש, שחטו ונתנו במתנה מה שעשה עשוי, מפני שהשור - אינו משועבד לניזק, שכן מועד גובה מהעליה.

ומטעם זה, אם קדמו בעלי חובות והגביהו, בין חב עד שלא הזיק בין הזיק עד שלא חב - מה שעשה עשוי, לפי ששור מועד אין משתלם אלא מן העליה, ואין לניזק שום שעבוד על השור המזיק.

הגמרא מקשה על הברייתא לגבי דין התם

בשלמא אם הזיק עד שלא חב, אין בעלי החובות יכולים לגבות את השור, שכן ניזקין קדמו, ונעשה השור משועבד לניזק לפני שנשתעבד לחובם. אבל אם חב עד שלא הזיק, מדוע אינם יכולים לגבות את השור הרי בעל החוב קדים, וקודם השתעבד הניזק לבעל החוב ואחר כך לניזקין? ואפילו על הנאמר "הזיק עד שלא חב" מקשה הגמרא, הרי למעשה בעל חוב קדים ותפס את השור, ואם כן מה בכך ששעבדו של הניזק קדם, סוף סוף הבעל חוב תפס ואין מוציאין מידו?

מאחר ומדובר בשוור תם, הרי תפיסת הבעל חוב לא תועיל

וטענת הניזק הינה, נכון שהוא עמד בדין וגם אם יהיה אצלי יקחו אותו בית הדין. אבל כל זה התרחש מכיוון שיש לך שור המזיק, ובפשיעה שלך לא שמרת עליו. ועונים על כך התוס', מאחר ומדובר בשוור תם, שאינו משתלם אלא מגופו, מכיוון שהזיק הרי גופו משתעבד מיד לניזק, ולכן לא תועיל תפיסת הבעל חוב. ובפרט שבעל החוב אינו חייב לגבות מהשוור, אלא יכול הוא לגבות מנכסים אחרים של המזיק. וזה אינו דומה לבעל חוב מאוחר שקדם וגבה, כי הבעל חוב שלפניו יגבה מנכסי הלווה.

חייב השוור התם מנותק מהבעלים

החייב של שור תם שהזיק כלל אינו קשור בבעלים. ורואים זאת שאם הזיק בבית שומר או אצל הגולן דגובין מגוף השוור, אף דהשוור של הבעלים, והם לא התחייבו בהזיק. דרך הדין דאם בעלים או שומר נתחייבו בהזיק התשלומין מגוף השוור. ובודאי דאם לא היה לשור בעלים כלל, ליכא מאן שיתחייב עבור ההזיק ופטור. אבל אם יש מי שיתחייב, התשלומין הם מגוף השוור ולא מבעל החייב, ובעל השוור יתבע מהמתחייב בעד שוור.

וזהו ביאור הגמרא אי הוי תורא דהזיק דידך מינך הוי משתלימנא ואף היכא שלא נתחייב אלא אחר, מכל מקום התשלומין הם מגוף השוור, וכן השתא שהמתחייב בהזיק הוא הלווה, וקדמת וגבית את השוור הרי הניזק משתלם מגוף השוור.

הקדימה של הגבייה אינה קשורה בסדר החוב, אלא שעבור שוור תם לניזק גוברת

מתרצים התוס', שטענת הניזק אינה הטלת אשמה כלפי המלווה, אלא הוכחה שזכות ניזק עולה על זכות מלווה, כלהלן אתה בא מכח העובדה ששעבודך קדם לשלי, והרי אפילו אם קדמת וגבית את השוור קודם שהזיק, הייתי זכאי לגבותו ממך.

שאלמלא לא הזיקו היה עומד על שמנה מאות זוז נותן כשעת הנזק -

לא נקטיה לאשמועינן,
שלא ישלם כל מה שהיה ראוי להשבית,
אלמלא לא הוזק,
דמילתא דפשיטא הוא,
דאטו אם נגח שור קטן,
הייתי סבור שישלם דמי שור גדול,
לפי שהיה ראוי להיות גדול ומשביח?!

ועוד,
אי להכי אצטריך,
מאי פריך בסמוך, אי כשפטמו צריכא למימר?
אלא י"ל,
כפירש הקונטרס בלשון אחר.

ומסיימת הגמרא את הקושיה: וכי ניתן לומר שמבריינתא זו שמע מינה שבעל חוב שזמנו מאוחר מבעל חוב אחר שקדם לו, וגבה האחרון, מה שגבה - לא גבה?

עונה על כך הגמרא, שאף שבעל החוב מאוחר יותר, מאחר וביצע תפיסה, והרי כן יש לו שייכות בדבר, הרי תפיסתו מועילה. כי עם היות ומלעתחילה היינו מחלקים בהסדר שונה, ולא היה מקבל, הרי מאחר ומה שלקח אינו גזילה אלא שלו, לכן התפיסה מצליחה להתגבר על הסדר בו היה מקבל.

קיים חילוק באופן של האחריות של השוור לגבי הנזק, בין הניזק ללקוחות

התוספות פירשו שזכויותיו של הניזק יותר מבעלי החובות נובעים מחמת שהשוור משועבד כאפותיקי לניזק, מה שאין כן בעלי החובות יכולים לגבות משאר הנכסים. ולדבריהם בסלקא דעתך הבינה הגמרא שהשוור נידון כאפותיקי רק לגבי לקוחות ולא לגבי בעלי חובות, כמבואר בתוספות שלפני כן, ולמסקנא, השוור המזיק - נידון כאפותיקי גם לגבי בעלי חובות.

הדברים התבארו בתוס' רבינו פרץ ד"ה ש"מ ב"ח מאוחר שקדם וגבה מה שגבה - [לא] גבה

"תימא, תיקשי מסיפא, דמועד דקאמר קדמו בעלי חובות וגבוהו, מה שעשו - עשו, אף כי הזיק עד שלא חב, אלמא מה שגבה - גבה, וי"ל דלפירוש רבינו חננאל דפרק מי שהיה נשוי (דף צ"ד א) דפירש דאף למ"ד לא גבה - היינו דוקא בקרקעות, אבל במטלטלי דאינם משועבדים כל כך, מודה, דמה שגבה - גבה, והכא נמי מיירי בתם דמשלם מגופו, והוי כאלו עשאו אפותיקי, הלכך הוי כמו קרקעות, אבל סיפא במועד, דמשלם מן העליה - הוי השוור כשאר מטלטלין, ולכך, מה שגבה - גבה, כדפרישית."

[דף לד עמוד א]

אילו גבך הוה לאו מינך הוה גבי ליה -

תימה,
אז הוא בדין שיגבה, שפשע בשמירתו.

וי"ל,
דלא קאמר אלא, כלומר,
דאין גוף השוור משועבד לבעל חוב,
כמו שהוא משועבד לניזק,
שמשתלם מגופו,
וכן פירש בקונטרס,
בריש שור שנגח ארבעה וחמשה (לקמן לו.).

שלב המעבר של שוור תם שהזיק מבעלות הבעלים לבעלות הניזק הוא ההעמדה בדין

השוור שייך לבעלים, ואפילו אם הוא הזיק. ורק לאחר שעמד בדין והכריעו שעל המזיק לשלם את חצי הנזק, הרי אז השוור שייך כבר למזיק. אלא שכאן יש שאלה לגבי בעלי חוב שבאו ותפסו את השוור. בציור בו הזיקו של השוור היה לאחר שחל החייב.

וא"ת,

א"כ אמאי אצטריך למיפרך מרישא,

מסיפא גופה לפרוך,

אי בשפטמו צריכא למימר?

וי"ל,

דסיפא - אצטריך,

דסד"א, כיון דאמר ר"ע הוחלט השור,

הוי ליה מזיק כשפטמו,

מניח מעותיו על קרן הצבי,

כמו בהלך למדינת הים,

ובא אחר ופרנס אשתו (כתובות קז:).

ועוד מצינו למימר,

דאיירי שפיר שהשבח יתר על היציאה,

והא דקאמר נותן כשעת הנזק - לאו דוקא,

אלא בא להשמיענו,

שיטול יותר מדמי יציאותיו, דכיווד ברשות דמי.

הגמרא מבררת לפי איזה תנא נוקטת הברייתא

נחלקו רבי ישמעאל הסובר כי המזיק הוא בעל חוב, וחייב לו ערך ממוני, ואינו נעשה שותף בשור. ואילו רבי עקיבא הסובר שהמזיק שותף בשור. ומתרת הצה הגמרא שכל הברייתא היא בשיטת רבי עקיבא, אלא שמוסיפה נתון קטן נוסף, הכא במאי עסקינן כשפיטמו, המזיק השקיע בפיטום השור ולא היה משביח כך מעצמו, ולכן אין לניזק חלק בהשבחתו. ולכן שנויה הברייתא: שבח מזיק כשעת הנזק, ואינו נותן לו שמינית מחלקו בשעת העמדה בדין.

התוס' דנים באיזה אופן היתה ההשבחה של מה שפיטם

התוס' מגדירים כאן שלושה עניינים. מצד אחד, הם מעמידים כי המציאות היתה כי השבח וההוצאה היו שווים. כך שאין כאן מציאות של רווח. מצד שני הם משווים זאת לסוגיה בחזקת הבתים, כי השותף הוא כיווד ברשות, והמשמעות היא מאחר וזה לטובת מי שעבדו בעבורו, הרי אף אם לא היה מדובר בדה הראויה להשכיר, הוא מקבל אחוזים כמנהג המקום. ולכן אם כנגד מה שהשביח היתה ברכה, היה כן מגיע לו משהו. אולם מצד שלישי, כאן נותנים על מה שמקובל לתת למפטם על עצם עבודתו, וללא קשר לתוצאה. וכאילו העסיק אותו, ומשלם על המאמץ, וכל הרווח שלאחר זאת הוא של הניזק.

מקשים התוס' מדוע דין זה נאמר על הרישא ולא על הסיפא

מכיוון שלשיטת רבי עקיבא הוחלט השור, ואין צורך לשומא, הרי בשעה שהוא מפטם את השור, הרי הוא כמניח כספו על קרן הצבי. ואין זה דומה ליורד לתוך שדה חבירו, שם ניכרים פעולותיו, בניגוד לפיטום שאין זה שינוי בגוף הבהמה, ועל כן עונים שלא כך הדבר, אלא הוא מקבל כיווד לתוך שדה חבירו, ולא כשעת הנזק, אלא יותר מדמי יציאותיו, כיווד לשדה חבירו.

שור תם שהזיק, וגרם נזק, אלא שהשור הניזק השביח, ואלמלא הנזק היה משביח יותר

על מנת להבין מה אומרת הברייתא יש שלושה דברים, הדבר הראשון הוא פשוט הבנת המציאות של מה בדיוק התרחש - הדבר השני הוצאת הפסק דין, והדבר השלישי הוא הטעם.

והמציאות היא שור תם שוה מאתים זווים, שנגח שור אחר שוה מאתים, וחבל בו בחמשים זוז, ונעשה שוה מאה וחמישים זוז, ולאחר זמן שבח השור הנחבל, ועמד על ארבע מאות זוז, כפול משוויו לפני הנגיחה. אלא שאלמלא הזיקו, היה עומד על שמנה מאות זוז, ונמצא שהנגיחה גרמה לו שלא ישביח בארבע מאות זוז.

הדין הוא שבעל השור המזיק נותן לניזק את חצי דמי השור כפי שהיה שוה בשעת הנזק, דהיינו עשרים וחמישה זווים. ואין למזיק זכות לטעון לא הזקתיך כלום, שהרי שוויו יותר ממאתיים שהיו בשעת הנגיחה.

והטעם לכך הוא כי הניזק יכול לומר, אלמלא הנגיחה היה שורי משביח יותר עד שמונה מאות זוז, ולכן עליו לשלם את נזקי הנגיחה. אבל את הארבע מאות שגרם שלא ישביח - פטור.

התוס' מבהירים שברור היה לבעל הברייתא שלא ישלם את מה שהיה יכול להשביח

[התוס' כאן משתמשים במילות מפתח חריפות "לא נקטיה לאשמועינן .. דמילתא דפשיטא הוא", ואכן מילות המפתח "מילתא דפשיטא" מופיעות כארבעים פעמים בתוס'. ומביאים זאת לידי גיחוך. "דאטו .. הייתי סבור", וגם כאן עצם הצגת השאלה בתמיהה "אטו" או "דאטו" מופיעים פעמים רבות ביותר בתוס'.

כלומר ברור לנו כי אין לנו להתחשב כלל בעתיד, וברור שאף שהוא מזיק למישהו במצב שהוא קטן אינו יכול לתובעו על העתיד. ולכן אם נוגח שור קטן, משלם על המציאות העכשווית, בשעת הנזק, ולא יעלה על הדעת לתבוע על מה שהיה יכול להיות, אף שזה נכון שכך היה אמור להיות.

ולכן מתרצים כפירוש רש"י שהבאנו כי יש כאן הסתכלות הדדית, כמו שהמזיק לא יכול לטעון שכעת השור השביח, כך הניזק אינו יכול לטעון טענה דומה. וראייה מביאים שזה כה מגוחך, שלא היה מקום לגמרא לפרוך הדבר, שאם פטמו הניזק - וודאי שהמזיק אינו יכול להיפטר, שכעת הבהמה שווה יותר].

הכא במאי עסקינן כשפטמו -

וכגון שאין השבח יותר על היציאה, שאם היה יותר,

נהי נמי דאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב מב:), דשותף הוי כיווד ברשות,

מ"מ מה שאדם רוצה,

ליתן למפטם לפטם - יטול המזיק,

והמותר - יש לו להיות לניזק.

חילוק באופן של שבח וכחש, כך גם נקט בסיפא. להורות כי שבח הבא ממילא, אינו השבח המדובר עליו בתחילה.

זה נוטל חצי החי וחצי המת -

האי לישנא לאו דוקא,
ולא אתי למימר, **אלא שמקבל עליו חצי הפחת,**
ולפי המסקנא - **שקיל בשבחא.**

שיטת רבי יהודה לקיים את דברי הפסוק במילואם

נאמר בתורה לגבי שור תם שנגח שור אחר [שמות כא לד]: "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון". וכבר נתבאר במשנה הקודמת שאם השור הנוגח שווה בדיוק חצי מהנוק שגרם לנחבל, נוטל הניזק את השור. אבל פסוק זה מדבר במקרה שהשור הנוגח שווה יותר מחצי נזק ועל כן יש צורך למוכרו כדי לשלם מדמיו חצי נזק. ונחלקו רבי יהודה ורבי מאיר באיזה מקרה דיבר הכתוב, וכיצד מקיימים המזיק והניזק את הנאמר "וחצו את כספו וגם את המת יחצון".

ומעמיד רבי יהודה מקרה בו נדרשות לביצוע שתי הפעולות, גם ומכרו את השור החי, וחצו את כספו וגם את חלקו השני של הפסוק וגם המת יחצון. ולכן הוא מביא מקרה שלשון התורה מסתדר בדיוק. שור תם שזה מאתים זוז, שנגח שור שזה מאתים, והנבילה יפה חמשים זוז, ונמצא הנזק מאה וחמישים זוז. שמים את השור החי, וחולקים הניזק והמזיק ביניהם את כספו וכל אחד נוטל מאה זוזים. וכן חולקים ביניהם את ערך הנבילה וכל אחד נוטל ממנה עשרים וחמה זוזים. נמצא שכל אחד מקבל מאה עשרים וחמשה זוזים, ומאידך כל אחד מפסיד שבעים וחמשה זוזים. שכך מתקיים הנאמר "וחצו את כספו וגם את המת יחצון", כי זה הניזק נוטל חצי החי, מאה זוז, וכן את חצי המת עשרים וחמשה זוז. וזה המזיק נוטל חצי החי וחצי המת.

מקשים התוס' שהלשון אינה מדוייקת

ובתוס' רבינו פרץ מתבארים הדברים, שהכוונה אינה לעצם הלקיחה, אלא לחדש לנו את הדין של פחת נבילה. "האי לישנא - לאו דוקא, לומר שיטול המזיק חצי הנבלה, דהא ודאי דהניזק יטלנו בפרעון כדאמר לעיל בפ"ק דף י ע"ב. אלא אשמעינן, דהמזיק שותף בנבלה לענין אם פחתה או השביחה משעת מיתה עד שעת העמדה בדיון, כדמפרש בתר הכי."

התוס' מדייקים לא רק לפי הלשון אלא לפי התוכן

[מילות המפתח "האי לישנא לאו דוקא" מופיעות ארבע פעמים בתוס'. והמשמעות היא שעלינו לדייק בתוכן הדברים, ולא רק במילים. ולאחר לשון כזה חייבים התוס' לבאר מה כן בא להשמיע לנו "ולא אתי למימר, אלא".]

לבאר מה כאן בדיוק הקושי, וכיצד הוא המסקנה

נראה לפרש, דכוונת התוס' דאי אפשר לומר, שחצי המת שייך ממש למזיק, דהלא מסקינן לקמן בעמוד ב', דאף ר' יהודה דריש פחת שפחתו מיתה מחצין בחי. וא"כ משמע מזה, שרק על מה שנפחת ע"י המיתה משלם לו, אבל עבור הנבילה - לא משלם לו, ועל כרחך, משום שהנבילה שייכת לניזק.

התוס' מראים שאנו יכולים במסקנה להישאר שיש כאן שבח

[מילות המפתח הינן "דאיירי שפיר .. והא דקאמר .. לאו דוקא, אלא בא להשמיענו" כלומר, לא כמו מה שחשבנו בתחילה, אלא גם ניתן להתייחס שיש כן שבח היתר על היציאה, ואכן נוקטים איתו כמשביח היורד לשדה חבירו, שהדבר משתלם עבור שניהם].

כשפיטמו -

וא"ת,
אמאי מפליג בין שבח לכחש,
לפלוג בשבח גופיה?
דשבח ממילא, כשעת העמדה בדיון.
וי"ל,
דאגב דנקט ברישא שבח וכחש,
בסיפא - נמי נקט הכי.

הברייתא מחלקת לשני מצבים שונים, הרישא והסיפא

הרישא היא על צד ההשבחה: "שבח מזיק - נותן לו כשעת הנזק". ואילו הסיפא הוא על צד ההפחתה "כחש - כשעת העמדה בדיון".

אם לאחר הנגיחה שבח השור המזיק, כגון שנעשה שווה מאתיים ארבעים, אין לניזק זכות לטעון "יש לי חלק שמינית שבו, ואטול שלשים זוז", אלא נותן לו כשעת הנזק, עשרים וחמישה זוז.

ואם לאחר הנגיחה כחש השור המזיק, כגון שנעשה שווה מאה שישים, המזיק אינו חייב לשלם עשרים וחמישה זוז, אלא נותן לניזק חלק שמינית משויו כשעת העמדה בדיון, דהיינו עשרים זוז.

החילוק בשעה שהשביח המזיק בין פיטמו ולבין שבח הבא מאליו

הגמרא מעמידה כי הברייתא כולה היא בשיטת רבי עקיבא. ועל כך מבאר רב פפא. אמר רב פפא: רישא משכחת לה ניתן להעמידה שהשביח השור בשני האופנים, בין דפטמה פטומי בין דשבחא ממילא, ואצטריך לאשמועינן החידוש הוא, דהיכא דשבחא ממילא, גם כן נותן לו כשעת הנזק, ואינו יכול לומר מאי הפסדתך. אבל את הסיפא לא משכחת לה אי אפשר להעמידה אלא כשפטמו המזיק לבהמתו, ולפיכך אם שבח אינו חייב לתת ממה שהשביח לניזק, אפילו לרבי עקיבא דאמר שותפי ניהו.

מקשים התוס', מדוע אין אנו מעמידים את הרישא עם חילוק באופן השבח, לפטמו ולבין שבח הבא ממילא

קושיית התוס' הינה לנסות לשמות על אחדות הסוגיה. ומאחר וכעת למדנו שיש שני סוגי שבח. ואינו דומה שבח שהוא עשה בידיו ופיטם, ולבין מה שאמנם כעת הוא שווה יותר, אך אין לזה קשר עם מעשיו, וכגון שהבהמה גדלה והשביחה מאליה. ואם כן, לכאורה, את אותו רעיון יכולנו לומר ברישא, במקום החילוק של הגמרא בין שבח לכחש. ומתריצים, כי האחידות היא בכיוון ההפוך, ואגב שנקט ברישא

- [מחצין] בחי. דאי מוחצו את כספו הוה אמינא דגזירת הכתוב דנוטל לעולם [חצי] החי, בין שהוא יותר מחצי נזק בין שהוא פחות.

וכן משמע לקמן [* דאף לרבי יהודה אתא להכי] דקפריך לרבי יהודה, אם כן מצינו תם משלם יותר מחצי נזק. [* ופחת נבלה דניזק - הוי איכא למשמע ממילתיה, כיון דלא שייך מזיק בנבלה, וכן שבח דנבלה דקאמר בסמוך, ולא מדרשיה דפחת שפחתו מיתה נפקי, ותדע, דהא רבי יהודה אית ליה פחת שפחתו מיתה במסקנא ואפ"ה קאמר דשקיל מזיק בשבחה או בפחת. כ"נ למורי שיחיה. מיהו יש לדחות, דאין זו ראייה מרבי יהודה].

[דף לד עמוד ב]

מצינו תם חמור ממועד -

וא"ת,

**והא רבי יהודה אית ליה (לקמן דף מה:),
צד תמות במקומה עומדת.**

וי"ל דה"פ,

מצינו צד תמות חמור מצד מועדות.

ומייתי מברייטא דשור שוה מנה כו',

ומה צד מועדות דחמור,

אין משלם אלא מה שהזיק,

צד תמות הקל - לא כל שכן?

**הגמרא מביאה את קושיית אביי על רבא, שמביא את
דברי רבי יהודה לידי תמיהה**

הגמרא מביאה את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה מהו השור עליו דיבר הפסוק. (משפטים כא, לה) וְכִי-יִגָּף שׁוֹר-אִישׁ אֶת-שׁוֹר רֵעֵהוּ וְיָמָת וּמָכְרוּ אֶת-הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת-כַּסְפוֹ וְגַם אֶת-הַמֶּת יִחָצוּ: ועל מנת שיתקיימו שני חלקי הפסוק הציור עליו מדבר רבי יהודה הוא "שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים, והנבילה יפה חמשים זוז, שזה נוטל חצי החי וחצי המת, וזה נוטל חצי החי וחצי המת." אלא מאחר ואין ביניהם מחלוקת לדינא, שגם הניזק וגם המזיק לוקחים מאה ועשרים וחמישה, אם כן במה נחלקו?

עונה על כך רבא כי נחלקו על פחת נבילה. שאם פחתו דמי הנבילה מרגע שמתה ועד שבאו לחלוק את דמיה. שרבי מאיר סובר שהנבילה שייכת לניזק, ולכן הוא נושא בהפסד, ולדוגמא אם פחתה הנבילה לגמרי, הרי המזיק ישלם לו רק מאה שהוא מחצית מערך הבהמה. ואילו רבי יהודה סובר שגם לגבי הנבילה הם חלוקים, וכאן ישלם לו חצי משווי ההפסד. שהיה נדרש לקבל מחצית מהנבילה, וכעת ישלם לו מחצית על המחצית.

מקשה על כך אביי, שיוצא מצב מגוחך לרבי יהודה, שעל התם ישלם יותר ממועד. שכן במועד נאמר והמת יהיה לו ודרשו חכמים מכאן שהבעלים [הניזק] מטפלים בנבילה, ואם הופחתה הפסיד הניזק, ואילו בתם סבר רבי יהודה שהפחת חציו על המזיק, ונמצא שדין שור תם חמור ממועד.

אלא צריך לומר, דהא דקאמר דנוטל חצי המת, היינו שמקבל עליו חצי מהפחתו. ולפי המסקנא אתי, לענין שמקבל חצי מהשבח דגזירת הכתוב הוא, שאע"פ שאין הנבילה שייכת לו, מ"מ אם נשבחה יש לו חצי מהשבח.

והשיטה מקובצת והמהדורא בתרא מפרשים, דהא דכתבו התוס' האי לישנא לאו דוקא, היינו לפי שמלשון הברייטא משמע, שהמזיק לוקח חצי הנבילה, ואינו יכול לתת לניזק, וזה אינו, דהא אפילו נבילות שלו יכול לתת לו, וכל שכן שיכול לתת לו האי נבילה.

דרכי מאיר סבר פחת נבלה דניזק -

אף על גב דבפ"ק (י:),

נפקא לן מוהמת יהיה לו,

מ"מ האי קרא דהכא - **אצטריך לאשמועינן,**

דלא משלם אלא חצי נזק,

דאי מוחצו את כספו,

הוה אמינא שהוא פעמים יותר ופעמים פחות.

כדמוכח בסמוך,

דפריך אם כן מצינו,

תם לרבי יהודה - דמשלם יותר מחצי נזק,

ומשני,

אית ליה לרבי יהודה, פחת שפחתו מיתה - מחצין,

אלמא נפקא לן, מוגם את המת יחצון,

דלא משלם אלא חצי נזק.

**הגמרא מביאה את דעתו של רבי מאיר, מהו המקרה
עליו דיברה התורה**

שור האמור בתורה הוא במקרה של שור שוה מאתים שנגח לשור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום, על זה נאמר "ומכרו את השור החי וחצו את כספו". ומאחר ובמקרה בו ציירו מסכימים רבי יהודה ורבי מאיר, ביארה הגמרא במה כן נחלקו. אמר רבא: פחת נבילה איכא בינייהו, אם פחתו דמי הנבילה משעת מיתתה עד שבאו לחלוק בדמיה, רבי מאיר סבר, שהפחת נבילה על חשבוננו דניזק הוי, שכן הנבילה שייכת לו, והוא הפסיד מחלקו, ונמצא שאם הנבילה הופסדה לגמרי - ישלם לו המזיק רק מאה.

התוס' מבארים מה החידוש של רבי מאיר

פותרים התוס' בשאלת אף-על-גב, שהוא קושי קטן שתשובתו בצידו. ונביא את תוס' רבינו פרץ, שבתחילה מבאר את המהלך של הסברא, ולאחר מכן מתייחס בשאלת ואם תאמר, לשאלה זו.

"גמרא רבי מאיר סבר פחת נבלה דניזק הוי. דקסבר לא שייך מזיק בנבלה ולא משלם אלא פחת שפחתו מיתה בשעת מיתה כדדריש מוגם את המת יחצון פחת שפחתו מיתה.

וא"ת והא כבר נפקא לן בפ"ק (לעיל י ב) פחת נבלה, מוהמת יהיה לו, ומקראי אחריני, ואם כן למה לי והמת יחצון להכי? וי"ל דמכל מקום אצטריך האי קרא, לאשמועינן דלעולם תם משלם חצי נזק ולא יותר כדקאמרינן, פחת שפחתו מיתה

אחר השוה רק חמש סלעים, והנבילה של הנחבל יפה סלע, יהיה דינו, זה הניזק [ששורו היה שווה רק חמשה סלעים!] נוטל חצי החי שנים עשר וחצי סלעים, ועוד את חצי המת, שני סלעים. כלומר, שעל נזק של ארבעה סלעים הוא מקבל ארבעה עשרה וחצי סלעים. וזה המזיק נוטל חצי החי שנים עשר וחצי הסלעים הנותרים, ואת חצי המת שני סלעים, ונמצא שעל נזק שהזיק שורו ארבעה סלעים ישלם ארבעה עשרה וחצי סלעים.

אמרת, מסתבר שאין לומר כן, והראיה, כי שור מועד למה יוצא, לשם מה נאמר חילוק בין תם למועד, האם להחמיר עליו [על המועד] או להקל עליו? הוי אומר - להחמיר עליו, ואם כן יש לומר קל וחומר, מה שור מועד אינו משלם אלא מה שהזיק ולא יותר, תם הקל, לא כל שכן שלא ישלם יותר ממה שהזיק. ומבואר מדברי רבי יהודה עצמו, שלענין תשלומים, מועד - חמור יותר מתם, וקשה לרבא המפרש בדעת רבי יהודה שדין שור תם חמור ממועד. כי ברור לנו מקל וחומר, שהרי כל מה שיש כאן צד מועד הוא רק להחמיר עליו, ולא להקל עליו.

והתורה אמרה ומכרו -

לאו משום דלשתמע פשטיה דקרא ח"נ,
דקרא - לא משמע כלל.

אלא י"ל דהכי קאמר,
והתורה אמרה ומכרו,
וע"כ רבי יהודה לא מפרש לקרא,
דלשתלם כל שהוא יותר מחצי,
דהא שמעינן ליה לר"י דאית ליה ח"נ,
לקמן בפרק שור שנגח ד' וה' (לז.),
אמר להן, לשבתות - משלם נזק שלם,
ולימי החול - משלם חצי נזק.

רבי יוחנן מפרש את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה, בכיוון ההפוך מרבא, שכל ההבדל הוא בשבח נבילה

הגמרא מביאה את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה מהו השור עליו דיבר הפסוק. (משפטים כא, לה) וְכִי־יִגְזֹף שׁוֹר־אִישׁ אֶת־שׁוֹר רֵעֵהוּ וּמָת וּמָכְרוּ אֶת־הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת־כַּסְפוֹ וְגַם אֶת־הַמֶּת יַחְצִיזוּ: ועל מנת שיתקיימו שני חלקי הפסוק הציור עליו מדבר רבי יהודה הוא "שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים, והנבילה יפה חמשים זוז, שוה נוטל חצי החי וחצי המת, וזה נוטל חצי החי וחצי המת." אלא מאחר ואין ביניהם מחלוקת לדינא, שגם הניזק וגם המזיק לוקחים מאה ועשרים וחמישה, אם כן במה נחלקו?

אלא אמר רבי יוחנן: לכולי עלמא אם נפחתה הנבילה הפסיד הניזק את כל הפחת, והמזיק אינו חייב להשלים לו את מה שהפסיד. והמחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר היא בדין "שבח נבילה" אם השביחה הנבילה משעת הנזק עד שעת הגבייה מי נשכר מהשבחה זו.

וזהו הנפקא מינה דאיכא בינייהו, דמר, רבי מאיר סבר, שאין למזיק שום זכיה בנבילה, ולכן דין שבח הנבילה הוא כדין הפחת, ושניהם דניזק הוי. כך שהמזיק ישלם כמו

להבין את קושיית התוס' יש להקדים תחילה את דברי הגמרא בהמשך

הגמרא בהמשך מביאה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. מדובר שהבעלים עשו מה שנדרש מהם, קשרו במוסרה (חבל של גמי שהוא עשוי לקשור בו צואר הבהמה), ונעל בפניו כראוי

(או שנעל כראוי, שהכוונה היא דהיינו דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה בלבד; ושתי שמירות אלו "שמירה פחותה" המה), ואעפ"כ יצא והזיק. (או שהשור ניתק את המוסרה, או שהיתה רוח שאינה מצויה ונפרצה הדלת, ואז יצא השור והזיק). וכאן רבי יהודה אומר, שבשור מועד מספיקה שמירה פחותה, שהרי הפסוק אומר שיצטרך לשלם רק אם לא היה השור שמור, ואפילו שמירה פחותה נקראת היא שמירה. (ורבי מאיר החולק סובר שנדרשת צמיד שמירה מעולה ורבי אליעזר סובר שרק סכין, כלומר שיהרגנו מונע את יכולת ההיזק).

ועל כך מובא בגמרא, אמר רב אדא בר אהבה: לא פטר רבי יהודה במועד ששמרו שמירה פחותה והזיק, אלא את צד ההעדאה שבו, כלומר: אינו פטור אלא ממה שנוסף עליו חיוב על ידי העדאתו - אבל צד תמות במקומה עומדת, וחייב עליה כבתחילה, דהיינו, שאת חצי הנזק המשתלם כשהוא תם אף כששמרו שמירה פחותה, הרי הוא חייב גם לאחר שהועד.

התוס' מקשים כי ההגדרה שבמועד עדיין יש בו גם גדר תם

כפי שביארנו את שיטת רבי יהודה על פי רב אדא בר אהבה, הרי המועד הוא אינו דין הבא לשלול את מה שהיה תם תחילה, אלא עדיין יש בו גם צד תמות, ולכן לשיטתו גם המועד משלם את חצי הפחת כמו בתם, ולכן לשיטתו אין יכולת שהמועד ישלם יותר מהתם.

מתרצים התוס' כי כל שיטת רבי יהודה לגבי צד תמות במקומה עומדת, היתה רק לגבי דמת השמירה, אך לא לגבי תשלומים. וכפי שמובא לימוד קל וחומר בבביתא
מתוך המשך הגמרא אנו רואים שלא ניתן לקבל את שיטת רבא, ומשום כך הגמרא תבאר לפי רבי יוחנן את ההבדל בין רבי מאיר ורבי יהודה.

מקשה הגמרא, לאחר ביאור קושיית אביי, שתם ישלם יותר ממועד. וכי תימא הכי נמי אכן דינו של תם חמור ממועד? כי אכן מצינו במקום אחר שיש חומרא בתם ממועד: כדתנן, רבי יהודה אומר הנועל בפני שורו כראוי ויצא והזיק [נזקי קרן] אם היה השור תם, בעליו חייב בנזקיו, ואם היה מועד, בעליו פטור.

דוחה הגמרא, אין זו ראיה, שכן אימר דשמעת ליה לרבי יהודה שתם חמור ממועד, היינו לענין חיובי שמירה, שעל התם צריך לשמור יותר ממועד משום דכתיבי קראי כך משמע מהפסוקים, שבמועד נאמר ולא ישמרנו ומשמע שאם שמרו אפילו שמירה פחותה פטור ובתם לא נאמר כן ומשמע שבכל מקרה הוא חייב.

אבל לענין תשלומין, מי שמעת ליה שיהי דינו של תם חמור יותר ממועד? ואדרבה, מביאה הגמרא ראיה שרבי יהודה עצמו מקל בדיני תשלומים של תם יותר ממועד.

והתניא, רבי יהודה אומר, יכול, האם ניתן לומר ששור תם שוה מנה, מאה זוז שהם עשרים וחמשה סלעים, שנגח שור

ואף על גב דבושת נמי קתני התם,
מ"מ תנא הכא לדקדק,

הוא דומיא דשורו,

או שורו דומיא דידיה.

וכן שור שהדליק הגדיש **אצטרין להני,**

כדאיתא בגמרא,

דלמילתא אחריתי - לא אצטרין,

דפשיטא דחייב,

דלענין שורו - מה לי שבת ומה לי חול?

ואגב הדליק הגדיש דמיירי בנדון בנפשו,

קתני חבל באביו ואמו.

אבל שורו שסימא את עין עבדו,

אצטרין,

שאע"פ שבעצמו - חייב,

בשורו - פטור,

דהא **לא אשמועינן בשום משנה.**

המשנה מחלקת בין מעשה שלו למעשה שורו

וזה לשון המשנה: "יש חייב על מעשה שורו ופטור על מעשה עצמו, פטור על מעשה שורו וחייב על מעשה עצמו. כיצד? שורו שבייש - פטור (דקיימא לן איש כי יתן מום בעמיתו ולא שור בעמיתו), והוא שבייש - חייב";

השוואת הדברים למשנה בפרק החובל

בפרק החובל יש חמישה סוגי תשלום על נזק, צער ריפוי ושבבת, וכן בושת. ומעירים התוס', שמאחר ושם הוא עיקר הדין, עם היות שפרק החובל הוא אחרי המניח, הרי שם הוא עיקר הדין. ולכן לא היה נדרש להוסיף כאן את כל הפרטים. ומה שכן הביא כאן את הבושת, הוא על מנת שהראות את החילוק בינו ולבין שורו.

מבארים התוס' שיש כאן חידוש, שלבן הובא המקרה של הביוש

לאחר שראינו כי כל שאר הדברים המנויים במשנה בפרק החובל, לא נדרש להביאם. עולה השאלה מאלה, והרי גם בושת כתובה שם. ומתוך כך מתחדש, שלא על עצם הדין של ביוש באו להשמיענו, אלא על ההשוואה בין האדם לשור. ונלמד גדר חדש בבושת, דלפי הסלקא דעתך, ילפינן מהוא דומיא דשורו, דנתכוין להזיק אע"פ שלא נתכוין לבייש - חייב. ולפי המסקנא ילפינן את זה משורו דומיא דידיה. וזהו כוונת התוס', דלכן תנן שורו שבייש, כדי לדקדק הוא דומיא דשורו או שורו דומיא דידיה, ונדע מזה דנתכוין להזיק אע"פ שלא נתכוין לבייש - חייב.

אין כאן ייתור, אף שנראה כן ממבט ראשון

[מדדיקים התוס' במילות המפתח "תנא הכא לדקדק" שבאים לבאר מדוע אין זה מיותר לאומרו כאן. או באריכות שעם היות ויש שאלת "אע"ג.. מכל מקום", שהשאלה הוא על עצם מושג הבושת שכבר ידוע, הרי מה שנשנה שוב אינו על עצם הדבר, אלא שנוכל לדקדק ממנו חידוש].

שהתחייב בשעת הנגיחה, והניזק הרויח את השבח. ומר, רבי יהודה סבר, פלגא, השבח נחלק בין המזיק והניזק.

אלא שמאחר ובברייתא מובא שעל המזיק נאמר שלם ישלם, הרי יש שני דינים בשבח נבילה. א. אם לאחר השבח עדיין נותר למזיק לשלם, הרי הוא חולק עם הניזק בשבח ומפחית מסכום התשלום. ב. אם השבח יותר ממה שהמזיק הוצרך לשלם אינו לוקח לעצמו חלק בשבח.

הגמרא מקשה על מקרה בו לשיטת רבי יהודה המזיק צריך לשלם יותר מחצי נזק

ומקשה הגמרא בין לרבא ובין לרבי יוחנן על עצם שיטת רבי יהודה. באשר לדעת רבי יהודה, חולקים את החצי החי השווה חמישים ביניהם, נמצא חציים עשרים וחמשה. ועוד חולקים את המת השווה עשרים, שחציו עשרה, ואם כן כל אחד נוטל שלוששים וחמשה זוזים. נמצא שבעל השור שהזיק רק עשרים, משלם את חצי החי שהוא עשרים וחמש ועוד צריך לתת את חלקו בנבילה כך שהוא משלם שלוששים וחמש במקום עשרים.

אמר ליה רב אחא בר תחליפא לרבא: אם כן אם רבי יהודה סובר ששמים את החי ואת המת, מצינו לרבי יהודה אופן שבו שור תם משלם יותר מחצי נזק, וכיצד יתכן שישלם כך, הלא התורה אמרה ומכרו את השור החי וחצו את כספו, דמשמע שהמזיק משלם רק חצי נזק.

התוס' מקשים על קושייתו שאין ללמוד זאת מהפסוק

נביא את לשון תוס' רבינו פרץ, שמבאר את קושיית התוס' מצד אחד, וגם מביא שלא בכל הספרים קיימת גירסא זו. "והתורה אמרה ומכרו את השור החי וגו'. יש ספרים גרסי כן, דקאי למאי דפריך, אם כן מצינו לרבי יהודה תם משלם יותר מחצי נזק, כלומר, והכי לא משתמע מקרא דוחצו את כספו, דאע"פ שאין הוכחה גמורה, משום דפעמים שחצי המת עולה כל כך עם חצי החי, דבין הכל יש יותר מחצי נזק, מכל מקום - סברא הוא לפי הפשט, דהואיל דכשאינן הנבלה שוה חמשים זוז, שלא יטול רק חצי נזק, דבשוין דבר הכתוב, א"כ גם כשהשור המזיק שוה יותר - אין סברא לומר שיטול יותר מחצי נזק, דאין סברא שיהא לצדדין. ולספרים דלא גרסי ליה, נאמר דפריך, משום דקים ליה דגם לר' יהודה לא משלם תם יותר מחצי נזק, כדמשמע לקמן באידך פירקין[.]".

במשנה בהמשך המסכת יש הוכחה שאף לדעת רבי יהודה תם משלם רק חצי נזק

אומרת המשנה (לז, א) "אמרו לפני רבי יהודה: הרי זה מועד לשבתות ואינו מועד לחול? (כלומר כך היא המציאות, והם כתלמידים באים לשאול מרבי יהודה מה דינו של שור זה, שהוא חלוק בהתנהגותו בין חול לשבת) אמר להם: לשבתות - משלם נזק שלם, לימות החול - משלם חצי נזק." ומכאן הוכחה, שלשיטת רבי יהודה, בזמן שהוא תם משלם חצי נזק בלבד, ולא יותר. ואז המשמעות שלא באים לפרש את הפסוק, אלא מבארים כי הכוונה היא, שברור לנו כי לדעת רבי יהודה, זה דין התורה.

שורו שבייש פטור -

צער ורפוי ושבבת ודמי ולדות - **לא חשיב,**

משום דשמעינן ממתניתין דהחובל (לקמן דף פז.),

**מדדיקים התוס' מה טעם הובאה במשנה הגדר של שוור
שהדליק את הגדיש בשבת**

התוס' מתייחסים שאותו עיקרון הוא גם על מה שהובא עוד במשנה, שלא באו ללמד את עצם הדין. כי מה זה בכלל אכפת לי האם היה זה בחול או בשבת? "שוורו שהדליק את הגדיש בשבת - חייב, והוא שהדליק את הגדיש בשבת - פטור, מפני שהוא מתחייב בנפשו." וכל מה שהובא במשנה הוא או לדייק כשיטת רבי יוחנן או כשיטת רבי אבהו.

מדדיקים התוס' מה נשנה אגב משהו אחר, ומה באמת נאמר במשנה כחידוש

ומאחר והדין של הדליק את הגדיש, כי האדם מתחייב בנפשו על חילול השבת, הביאה המשנה לגבי שוור שחבל באביו ואמו. כדרכה של המשנה לשנות דברים אגב דברים אחרים. אלא שבניגוד לכך הדין של סימא את עין עבדו, שלא יכולנו ללומדו ממקום אחר, ולכן הוא הובא במשנה.

חובל וצריך לכלבו מבעיר וצריך לאפרו -

רבינו שמואל פירש,

דר' אבהו סבר כר"ש,

דאמר **מקלקל בחבורה - חייב,**

ורבי יוחנן ס"ל כר' יהודה,

דאמר **מקלקל בחבורה ובהבערה - פטור,**

וצריך לכלבו או לאפרו - לא חשיב מקלקל,

אלא מתקן,

דחייב - אפילו לרבי יהודה.

וקשה,

דא"כ אמאי א"ל פוק תני לברא,

אטו משום דסבירא ליה כר"י,

מאן דמתני כרבי שמעון - משתיקין ליה?

דכה"ג פריך בפ"ק דחולין (דף טו.).

על כן נראה,

דר' אבהו ורבי יוחנן - **אליבא דר"ש פליגי,**

דרבי אבהו כר"ש,

כדאיתא פרק האורג (שבת דף קו. ושם ד"ה חוץ),

ורבי יוחנן סבר,

דאפילו רבי שמעון - בעי תקון קצת,

ומיהו,

לא חשיב תקון שיתחייב בכך לרבי יהודה,

או לר"ש בשאר מלאכות,

דאין דרך לחבול בחבירו ליתן לכלבו,

ולשרוף גדיש בעבור אפר,

ושעמא בחובל ומבעיר,

כדמפרש התם בפרק האורג,

משום דגמר ממילה והבערת בת כהן.

וא"ת,

ואמאי מחייב רבי אבהו,

**אף על פי שאין צריך לכלבו ולאפרו,
הא כיון דאין צריך כלל,**

מלאכה שאינה צריכה לגופה היא;

דאע"ג דמחייב ר"ש מקלקל בחבורה,

מכל מקום, בעינן צריכה לגופה,

כדמוכח בריש הנחנקין (סנהדרין דף פד: ושם ד"ה מאן),

ובשלהי כל כתבי (שבת דף קכא.),

ובפרק כלל גדול (שם דף עה. ושם ד"ה טפי),

ובשלהי ספק אכל (כריתות דף כ:).

ואומר ר"י,

דכל הנך סוגיות כרבי יוחנן,

וההיא דספק אכל,

ופרק כל כתבי דהוי ברייתא,

איכא למימר,

דההוא תנא - סבר כרבי יהודה בחדא,

וכרבי שמעון בחדא [דף לה עמוד א].

ועוד י"ל,

**דאפילו במקלקל גמור - משכחת לה דהיא צריכה
לגופה,**

כגון חובל באיסורי הנאה,

שסבור שיכול ליהנות ליתן לכלבו,

וכן מבעיר באיסורי הנאה,

שסבור שיכול לבשל בו קדירה.

וא"ת,

ורבי יוחנן - **מאי טעמא דלא מחייב מקלקל גמור?**

דהא טעמא דמקלקלין - פטורין,

היינו משום דבעינן מלאכת מחשבת,

כדמוכח בספ"ק דחגיגה (דף י:),

ולענין חבורה - לא חיישינן אמלאכת מחשבת,

כדמוכח בס"פ ספק אכל (כריתות דף יט:),

דאמר הנח לחבורה,

הואיל ומקלקל - חייב, מתעסק - נמי מחייב,

ומתעסק - לא מפטר, אלא מטעם מלאכת מחשבת.

וי"ל,

נהי דלא בעינן מלאכת מחשבת,

מיהו כיון דגמרינן ממילה ומהבערת בת כהן,

לא מחייבינן אלא דומיא דהנהו,

דלא הוי מקלקל גמור אלא תקון במקצת.

ור' אבהו,

נהי דצורך מצוה - **לא משוי ליה תקון,**

מ"מ צריכה לגופה - משוי ליה,

מה שהוא צריך למצוה.

חובל ומבעיר אינה משנה, סבירא ליה כרבי יהודה דאמר מקלקל בחבורה והבערה - פטור כמו בכל מלאכת שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל היכא דצריך לכלבו ולאפרו, דלא חשיב מקלקל אלא מתקן - בזה גם רבי יהודה סבירא ליה דחייב.

מקשים התוס' קושיה חזקה על הבנה זו

דברים אלא ממש לא מתקבלים על הדעת, ויש בהם קושי רב. ובלשון תוס' רבינו פרץ "תימא, אמאי קאמר ריב יוחנן לרבי אבהו - פוק תני לברא, הא פלוגתא היא דר"י ור"ש במקלקל בחבורה, וכ"ת משום דרבי יוחנן סבר כרבי יהודה דפטור, אטו משום דסבר כרבי יהודה, מאן דסבר כרבי שמעון - מישתק ליה? וכה"ג פריך פ"ק דחולין (דף טו א)."

הבאת הגמרא בחולין נועדה להראות, מי סוג שאלה כזאת חזקה, וכבר נשנה כדוגמתה בגמרא

הגמרא בחולין מביאה, כי הנה במחלוקת תנאים בשבת, לא שייך להשתיק מי שסובר אחרת, ויש לו תנא עליו הוא יכול לסמוך. שהרי ידוע שיש מחלוקת תנאים משולשת לגבי אכילת מה שבישלו בשבת. "תני תנא קמיה דרב: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, ומשתיק ליה רב. מאי טעמא משתיק ליה? אילימא משום דסבירא ליה כרבי יהודה, ותנא תני כרבי מאיר, משום דסבירא ליה כרבי יהודה, מאן דתני כרבי מאיר משתיק ליה?"

לאחר קושי סוללים הבנה חדשה

[מילות המפתח מציגות את הקושי המייצר הבנה מחודשת "וקשה .. על כן נראה". ואכן מילות המפתח "על כן נראה" (שהוא תשובה לאחר שניכר הקושי שהיה תחילה) מופיעות למעלה מששים פעמים בתוס', וכאן כל המהלך שונה מרשב"ם. והקושי סלל הבנה חדשה, שיש להתמודד איתה באריכות].

הבנה מחודשת, הויכוח של רבי יוחנן ורבי אבהו, אינו על מחלוקת התנאים, אלא בהבנת דברי רבי שמעון

הגמרא בשבת מבהירה, כי המשנה שכל המקלקלים פטורים - הינה כרבי יהודה, ואילו הבריייתא שהביא רבי אבהו, והחריג את החובל והמבעיר, הינה כרבי שמעון. דסבר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה וא"כ לא יתכן שום חובל ומבעיר שלא יהא מקלקל, ואפילו מבעיר עצים לצורך בישול נחשב מקלקל דאף שהוא מתקן אצל אחרים מ"מ הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה וע"כ דחובל ומבעיר חייב אפילו במקלקל.

ומבררת הגמרא בשבת מה טעמו של רבי שמעון? ועונה מדאיצטריך קרא למישרא מילה בשבת [כדדרשין מדכתיב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" והיה יכול לומר "ובשמיני", ומרבינן מ"ביום" דאפילו בשבת]. ומילה - הוי מקלקל דחובל, משמע, הא חובל בעלמא - חייב ואפילו מקלקל. ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן שזינתה שעונשה בשריפה וילפינן [ביבמות ו, ב] שאין שורפין אותה בשבת שמע מינה: מבעיר בעלמא - חייב ואפילו מקלקל.

וכל מה שמובא כאן בתוס' הובא גם בתוספות במסכת שבת. מסקנה ראשונה, שכל מחלוקת האמוראים הינה בגוף דברי רבי שמעון. מסקנה שנייה, שכמו שהותרה מילה בשבת, הרי על מנת לחייב זה חבלה עם מעט תיקון שהוא צורך

וא"ת,

צריך לכלבו ולאפרו, היכי חשיב צריכה לגופה, מאי שנא מחופר גומא ואין צריך אלא לאפרה?

וי"ל,

דלא דמי,

דהכא - צריך הוא לנשילת נשמה,

דהיינו הדם כי הדם הוא הנפש כדי לתת לכלבו,

ומבעיר נמי להבערה,

כדי לעשות אפר,

כמו מבעיר לבשל קדירה,

ולא דמי, **לחופר גומא דממילא,**

ואין נהנה כלל ממנו.

וא"ת,

הא דאמר בפ"ק דיבמות (דף ו:),

דאצטריך קרא למיסור הבערת בת כהן,

משום דהוה ס"ד למשרי מקל וחומר,

דעבודה דדחיא שבת,

תיפוק ליה,

דאי לא כתיב הבערת בת כהן,

הוה שרינן כל המקלקלין בהבערה?

וי"ל,

דהתם - כר' יהודה, **דחשיב ליה תקון.**

רבי יוחנן מתקן את רבי אבהו, בכלל שאמר שכל המקלקלים בשבת - פטורים, פרט לחובל ומבעיר

רבי אבהו שנה ברייתא לפני רבי יוחנן, כל המקלקלין, העושה בשבת מלאכה שאין בה שום תועלת אלא קלקול של דבר קיים, פטורין מעונש. שכן התורה אסרה לעשות בשבת מלאכות שיש בהן תיקון בלבד, כי הן בגדר מלאכת מחשבת, אבל המקלקל אינו עושה מלאכת מחשבת. חוץ מחובל, המוציא דם, שאף על פי שהוא מקלקל את הגוף הנחבל, הוא חייב מיתה. וכן המבעיר גדיש בשבת - חייב מיתה, למרות שהוא מקלקל.

אלא שרבי יוחנן חלק עליו בחריפות, שלא ניתן לדרוש כזאת דרשה בבית המדרש, והעמיד את המקלקל והמבעיר, שיש להחריג אותם רק במקום שיש בו תועלת. כמו חובל, שהוא מוציא דם לצורך האכלה לכלבו, וכך לגבי הגוף הנחבל הוא אכן מקלקל, אבל אינו מקלקל גמור, כי יש לו תועלת במעשהו, וכן המבעיר, שנזקק לאפר היוצא מהשריפה, שעם היו ומקלקל את העץ, אבל לעצמו יש לו צורך, ולכן הוא מתחייב, אבל מוציא דם שלא לצורך וכן מבעיר גדיש סתם, פטור כדין מקלקל.

לפי הרשב"ם האמוראים נחלקו, במחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, וכל אחד תפס צד של אחד התנאים

רבינו שמואל פירש, דר' אבהו - סבר כרבי שמעון, דאמר מקלקל בחבורה - חייב, כן איתא מפורש בסנהדרין דף פד ע"ב, מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה - חייב? רבי שמעון - היא. ורבי יוחנן דאמר לרבי אבהו - פוק תני לברא,

ועונים על כך בחילוק, שאינו יכול לתת את הדם לכלבו אם לא שיחבול בו, וגם המבעיר רוצה הוא לבשל קדירה, כך שבפעולה עצמה יש מטרה. ואילו בחופר גומא, אינו נהנה כלל מעצם הפעולה. אלא כל המטרה במשכן נועדה על מנת להניח בהם את האדנים, וכשהוא צריך לאפרה, הרי זה כלל קשור עם עצם הפעולה שעושה, שאין בו כלל מרכיב שהיא נחוצה בעבורו.

לכאורה היינו יכולים להתיר הבערת בת כהן בשבת מקל וחומר

שהיה מקום לומר, אם כן, שבת, שנדחת מפני עבודה במקדש, שעבודת הקרבנות היא מצווה חמורה - אינו דין שתהא "רציחה", דהיינו, המצוה להעניש את החוטא, דוחה אותה! ושואלים התוס', שאז היינו עלולים ללמוד להתיר כל המקלקלים בהבערה, ודוחים שסוגיה זו הולכת כשיטת רבי יהודה, שהיה מתיר מכיוון שלשיטתו בהריגתה יש כאן תיקון.

מה שורו דלא קבעי ליה -

לכאורה משמע,
דלא פריך אלא אליבא דר' יוחנן.

ותימה,

דלר' אבהו - נמי תקשה,

מה שורו דלא צריך לגופו כו'.

ואם נאמר,

דרבי אבהו מחייב במקלקל גמור,

ולא בעי צריכה לגופה,

א"ש.

הגמרא מביאה את המחלוקת בין רבי אבהו לרבי יוחנן

תני, שנה רבי אבהו ברייתא קמיה דרבי יוחנן: כל המקלקלין, העושה בשבת מלאכה שאין בה שום תועלת אלא קלקול של דבר קיים - פטורין מעונש. שכן התורה אסרה לעשות בשבת מלאכות שיש בהן תיקון בלבד, כי הן בגדר מלאכת מחשבת, אבל המקלקל - אינו עושה מלאכת מחשבת. חוץ מחובל, המוציא דם, שאף על פי שהוא מקלקל את הגוף הנחבל, הוא חייב מיתה. וכן המבעיר גדיש בשבת, חייב מיתה למרות שהוא מקלקל.

אמר ליה רבי יוחנן לרבי אבהו: פוק, תני לברא, צא ושנה ברייתא זו מחוץ לבית המדרש, ולא לפני!

כי ברייתא זו, המחייבת חובל ומבעיר אפילו במקום קלוקל, אינה משנה. היא ברייתא שאין ראוי לשנותה, שכן לדעת רבי יוחנן כל המקלקלין בשבת פטורים, וגם חובל ומבעיר.

ואם תימצי לומר שהיא משנה, שיש אפשרות לשנותה, כך צריך לשנותה: כל המקלקלים פטורים כולל חובל ומבעיר. חוץ מחובל ומוציא דם בזמן שהוא צריך את הדם להאכילו לכלבו, שאמנם הוא מקלקל את הגוף הנחבל, אבל מאידך יש לו תועלת בכך שיש לו דם לכלבו, ונמצא שאינו מקלקל גמור כי יש לו צורך בקלקול זה. וכן המבעיר חייב, בזמן שהוא שורף את העץ מפני שהוא צריך לאפרו, שאף על פי שהשריפה היא קלקול לעץ, הרי יש לו צורך בקלקול זה. וכל

מצווה. שאם לא כן, הרי חזרנו לכך שהיא מלאכה שאינה מריכה לגופא, שעליה רבי שמעון פטר. מסקנה שלישית לשיטת רבי יהודה אפילו חובל שצריך לכלבו את הדם - אין זה נחשב תיקון חשוב, על מנת לחייבו על כך, שיפסיק להיות בבחינת מקלקל, דאין דרך לחבול בחבירו, כדי ליתן לכלבו או לשרוף גדיש בשביל האפר.

עולה השאלה, כיצד רבי אבהו מחייב בחובל, שאפילו אין בו דם לכלבו, ולכאורה זו מלאכה שאינה צריכה לגופא?

גם בתוס' בשבת מביאים את כל ארבעת המקומות בגמרא, בהם רואים כי אפילו רבי שמעון על מנת שיחייב מקלקל בחבורה, על כל פנים נדרש שיהיה בה צריכה לגופה. שאם לא כן בגמרות הללו מקשים על כך.

ור"ש פטר אפילו במקלקל בחבורה, אם אינה צריכה לגופה כדמוכח בסנהדרין פד: דאם מוציא קוץ ויוצא דם - פטור, דאין צריך לדם, ופטור גם לר"ש. אכן איתא בשבת קכא: גבי הורג נחש ועקרב דאין צריך לגוף המיתה, ופטור גם לר"ש, וכן איתא בשבת עה. גבי מוציא דם חלזון שאינו רוצה שימות, דכשהחלזון חי - הדם יותר צלול, והמיתה - אין צריך לגופה ופטור. כן איתא בכריתות כ: אם חותה גחלים ולא צריך שיבערו, פטור גם לרבי שמעון.

וי"ל דמיירי גם לרבי אבהו, שצריך לכלבו ולאפרו בשעה שחובל ומבעיר. חובל - כגון שחבל בבהמה שהיה סבור שהיא של חולין, וחבל בה לצורך כלבו, ונמצאת שהיא של קדשים, דלא מצי לתת הדם לפני כלבו, וגם מבעיר עצים לאפרן, שסבור שהם של חולין (ואז יוכל לבשל בהם קדירה), ונמצאו שהם של קדשים, והשתא בהא פליגי.

רבי אבהו סבר, כיון שהיתה צריכה לגופה לפי דעתו, בשעה שעשה מלאכה, אף על גב דלבסוף איגלאי מילתא שאינה צריכה כלל, והוה [ליה] מקלקל מ"מ [קרינן ביה] צריכה לגופה. ור' יוחנן סבר, כיון דלבסוף איגלאי מילתא דמקלקל הוא, ואין בו שום תיקון - לא חשיבא צריכה לגופה.

התוס' מבארים מהלכם של רבי יוחנן ורבי אבהו, לעניין מלאכת מחשבת, תיקון ומלאכה שצריכה לגופה

הגמרא מקשה על רבי יוחנן, מדוע אינו מחייב מקלקל גמור, כיוון שכל הפטור הוא כשאין מלאכת מחשבת, אבל לגבי חבורה - לא המקלקל ולא המתעסק שאין בו מלאכת מחשבת נפטרים. ואכן החריגו חבורה, שכמו שהמקלקל חייב בה, כך גם המתעסק. והתשובה היא שמאחר והדבר נלמד ממילה ושריפת בת כהן, הרי כל אחד מהאמוראים למד זאת שונה. רבי יוחנן חייב, כי היה בו תיקון במקצת, ואילו רבי אבהו לומד, שמאחר והיא לצורך גופא, הרי עם היות ואין זה נקרא תיקון, אבל זה כן יוצא ממלאכה שאינה לצורך גופה.

סתירה ממלאכות שלא היו במשכן, כיצד מחשיבם צריכה גופה?

התוס' מקשים על שיטת רבי שמעון הסובר כי צריך לכלבו או לעפרו, כיצד זה נחשב מלאכה הצריכה לגופה, בשעה שחפר בור מתוך כוונה להשתמש בעפרו ולא בחללו - הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי בוני המשכן חפרו כדי להשתמש בחלל ולא בעפר. והרי גם במשכן לא הבעיר לצורך עשיית אפר?

נתכוון לבייש היכי משכחת לה -

תימה,

כיון דלא אסיק אדעתיה נתכוון להזיק,
אפילו הוא דומיא דשורו - נמי תקשה ליה,
דבשור - ליכא כוונה, ובאדם - בעי כוונה.

וי"ל,

דאי אמרת הוא דומיא דשורו,
אז משמע שפיר כוונתו להזיק,
ובא להשמיענו,
דלא בעינן כוונה לבייש אלא להזיק, דומיא דשורו;
אבל שור דומיא ידידה,
משמע, כוונה דשכיח ספי באדם מבשור,
דהיינו כוונה ידידה לבייש,
ואתא לאשמועינן שור דומיא דאדם,
דבעינן שיתכוין לבייש,
דאילו מתכוון להזיק - שכיח יותר בשור מבאדם.

[ועוד],

דליכא למימר,

דלהשמיענו דשור - פסור במתכוין להזיק מבושט,
דלהא לא אצטריך,
דהא תנן בהחובל (לקמן דף פז.),
דשור - פסור בכל ארבעה דברים,
וסתם שור - הוא קרן שמתכוון להזיק,
וא"כ ע"כ שורו דומיא ידידה שמתכוון לבייש,

וזה אי אפשר,

ששור אין מתכוון לבייש,

ועל כרחך אית לן למימר,

הוא דומיא דשורו,

וקמ"ל דלא בעינן מתכוון לבייש.

ומשני,

לעולם שורו דומיא ידידה שמתכוון להזיק,

וקמ"ל שיכול להיות ששורו דומיא ידידה,

וא"כ בדידה - לא בעינן שיתכוון לבייש,

שזה אי אפשר להיות בשור.

ההשוואה בנוק בין השור לאדם

אומרת הגמרא שכוונת המשנה להקביל את דין השור לדין האדם דהיינו שבעל השור חייב גם במקרה ששורו הבעיר את הגדיש דומיא ידידה באופן שהאדם המבעיר - חייב.

וכך היא ההשוואה: מה הוא האדם עצמו, אינו חייב מיתה על ההבערה רק בזמן דקבעי ליה שהוא רוצה את הדליקה בשביל האפר, אף שורו, מה שכתוב במשנה שורו שהדליק את הגדיש חייב, מדובר [אפילו] בשור המדליק את הגדיש במקרה דקבעי ליה, שהוא זקוק לאפר.

הגמרא דנה על דברי רבי יוחנן שכל נזקי השור שהובאו במשנה הם באותו אופן של נזקי האדם.

קלוקל שיש בו תועלת, אינו נידון כקלוקל אלא תיקון וחייב. אבל מוציא דם שלא לצורך וכן מבעיר גדיש סתם, פטור כדין מקלוקל.

הגמרא מביאה כי רבי אבהו מקשה על רבי יוחנן מהמשנה

שורו שהדליק את הגדיש בשבת - חייב, והוא שהדליק את הגדיש בשבת - פטור. ומדייקת הגמרא: קתני "הוא שהדליק את הגדיש דומיא דשורו, בדומה לשורו שהדליק גדיש. ובעל כרחך שבאותו מעשה שהשור חייב הוא עצמו פטור [מתשלומים]. ואם כן מבואר שמדובר גם במדליק שלא לצורך, שכן מה שורו דלא קבעי ליה, כשם ששור המדליק את הגדיש אינו מדליקו לצורך שהרי אין בו דעת להדליקו לאיזה שהיא מטרה. אף הוא שהדליק גדיש, נמי מדובר בהדלקה דלא קבעי ליה, שאין לו צורך בה. ואף על פי כן קתני שהאדם המדליק פטור על הנזק מפני שהוא נדון בנפשו כלומר הוא חייב מיתה. ומוכח, שהמבעיר שלא לצורך חייב, כרבי אבהו, ודלא כרבי יוחנן שאמר כל המקלקלים פטורים.

התוס' מקשים, שזה לא רק קושי מהמשנה על רבי יוחנן אלא גם רבי אבהו

בתחילה מביאים כי לכאורה משמע שהקושיא היא רק על שיטת רבי יוחנן. אולם מציגים כי יש גם קושי על שיטת רבי אבהו. ועל מנת להבין תוס' זה יש להבין את התוס' הקודם שיש בו שני תירוצים.

אולם אם נעמיד כתירוץ השני, כי רבי אבהו מחייב במקלקל גמור, הרי זה לא יקשה עליו. וכך הוא יסבור בדעת רבי שמעון, ואז אין כלל את הגדר של מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ובלשון תוס' רבינו פרץ " לרבי יוחנן קפריך, ותימא גם לרבי אבהו מצי למיפרך למאי דפרישנא דרבי אבהו [נמין] בעי צריכה לגופה, דמה שורו דלא קבעי ליה כלל לגופיה אף הוא נמי. מיהו י"ל דלא בעינן הוא דומיא שורו לגמרי רק בחדא מילתא כדמוכח בסמוך. והא מיתוקם שפיר לרבי אבהו לענין דלא קבעי ליה לבסוף."

ולעיל ביאר מה דעתו של רבי אבהו במלאכה הצריכה לגופה שהמציאות היתה "שצריך לכלבו ולאפרו בשעה שחובל ומבעיר חובל כגון שחבל בבהמה שהיה סבור שהיא של חולין וחבל בה לצורך כלבו ונמצאת שהיא של קדשים, דלא מצי לתת הדם לפני כלבו, וגם מבעיר עצים לאפרן שסבור שהם של חולין ונמצאו שהם של קדשים". ומבאר מהי סברתו "רבי אבהו סבר, כיון שהיתה צריכה לגופה לפי דעתו בשעה שעשה מלאכה אף על גב דלבסוף איגלאי מילתא שאינה צריכה כלל והוה [ליה] מקלקל, מ"מ [קרינן ביה] צריכה לגופה."

האפשרות לתרץ באופן מסוים

[מילות המפתח "אתי שפיר" או בראשי תיבות כמו כאן, מופיעות מאות פעמים בתוס'. והמשמעות היא שעם היות ויש מקום לקושיא, הרי גם לפי אופן מסויים מלכתחילה אין קושי, והכל מתורץ בבחינת "אתי שפיר". שהרי כאן על פי שני תירוצי התוס' לעיל ניתן לראות שעל צד אחד יהיה כאן קושי גם על רבי אבהו, ועל הצד השני לא יהיה כלל קושי].

מתרצים התוס' שיש חילוק בין את מי משווים למי

מדייקים התוס', אם אנו אומרים שהוא דומה לשור, הרי אנו מחפשים לראות מה עיקר הנקודה בשור. וכל כוונת השור הוא להזיק. ולכן נפרש את המהלך שלא נדרשת כוונה לבייש, אלא להזיק, כמו בשור.

אולם כאשר אנו אומרים ששור דומה ידידה, הרי עיקר הכוונה באדם היא לבייש, שבאדם מצוי יותר משור, ואז יש קושי, שנדרשת כוונה לביוש. כי כוונה להזיק שייך יותר בשור מאשר באדם.

התוס' מתרצים תירוץ נוסף

דאפילו אם נאמר שור דומה ידידה, אפשר לומר דהחידוש הוא באדם, דלא בעינן מתכוין לבייש, ואפשר לומר דהמשנה איירי בדבר ששכיח יותר בשור, דהיינו כוונה להזיק, והוי כאילו אמר הוא דומה דשורו, והעיקר שיהא אדם ושור בענין אחד.

מתניתין בשוגג -

פירש בקונטרס,

דרבא מוקי מתניתין **דלא בעי לאפרו,**
ופטור מאותו טעם ששוגג פטור.

ואין הלשון משמע כן.

ועוד,

דלא דמי לשוגג,

שיש בו איסור מלאכה,

אבל כאן - אין איסור מלאכה.

אלא יש לפרש,

מתניתין בשוגג,

דבהא מלתא אשמועינן, הוא דומיא דשורו,

מה שורו בשוגג,

אף הוא בשוגג,

ואפילו הכי - פטור מדתנא דבי חזקיה.

כיצד יש להעמיד את המשנה לגבי הדלקת הגדיש

בשבת

מביאה הגמרא תירוץ נוסף, כיצד ניתן ליישב את הנאמר במשנה "הדליק את הגדיש בשבת - פטור [מלשלם], מפני שהוא מתחייב בנפשו" עם דברי רבי יוחנן שהמבעיר ומקלקל בשבת - פטור.

בתחילה נבאר את דברי רבא כרש"י. רבא אמר: לעולם המשנה מדברת בשור שהדליק את הגדיש שלא לצורך, וכמו שאינו צריך לאפרו. ודומיא דהכי גם באדם המדליק גדיש, מדובר שהדליק שלא לצורך, והוא פטור לגמרי ממיתה, שכן כל המקלקלים - פטורים. ומעמידים את המשנה שהיתה הדלקה בשוגג, ולכן אדם המדליק גדיש פטור מלשלם.

התוס' מקשים על רש"י שאין הלשון משמע כן

כי רבא היה צריך לומר פטור כשוגג. ורש"י על מנת להישאר בדרכו אומר אפילו בשוגג. ועוד שלאחר מכן הגמרא

אמרו רבנן קמיה דרב פפא: מי מצית אמרת לפרש את המשנה באופן שהנוק הנעשה על ידי שורו הוא דומיא של הנוק הנעשה על ידי ידידה האדם עצמו. והא קתני "שורו שבייש פטור והוא שבייש חייב". ואם נאמר שהתנא מעמיד את שורו שהזיק באופן הדומה לאדם המזיק, יקשה: כיצד נוכל לפרש שורו שבייש דומיא ידידה האדם עצמו המבייש, הרי האדם חייב בבושת כשהוא מתכוין לבייש, ואילו שור נתכוון לבייש היכי משכחת לה, איך נמצא אופן שבו השור מתכוין לביש הרי אין לו דעת לכך.

אמר להם רב פפא, משנתנו מדברת באדם שאינו מתכוין לבייש אלא רק מתכוין להזיק, וכן השור שבייש לא מדובר בנתכוון לבייש אלא רק כגון שנתכוון השור להזיק.

שכן אדם חייב בתשלומי בושת גם ללא שיתכוין לבייש, ובלבד שיתכוין להזיק, ואף השור שבייש מדובר בנתכוין להזיק בלבד. אלא שהאדם חייב בבושת, והשור - לא. דאמר מר, אדם שנתכוון להזיק ובייש את חברו, אף על פי שלא נתכוון לבייש חייב על הבושת.

האדם נדרשת בו הכוונה להזיק, וזה על מנת שיחייבו אותנו על בושת, אף שלא היה נדרש לכוונה לגבי הבושת, וכיצד ניתן להשוות זאת לשור?

לשון התוס' רבינו פרץ "תימא למאי דסלקא דעתך השתא, דמתכוין להזיק - פטור, אלא אם כן מתכוין לבייש - חייב, אם כן תיקשי נמי אפילו אמרינן הוא דומיא דשורו - ליכא מתכוין, דליכא כוונה לבייש, ובאדם - בעי כוונה לבייש."

וי"ל דהשתא ידע דמתכוין להזיק - חייב, והשתא ודאי הוה ניחא, אי הוא דומיא דשורו, דאז מפרשינן ליה כוונת היזק, דהיינו כוונה דשייכא בשור, וקמשמע לן דמתכוין להזיק - חייב, אבל [אי] שורו דומיא ידידה, קשה ליה משום דמשמע ליה דאית לן למימר שורו דומיא ידידה בכוונה, דשייכא באדם טפי מבשור, קאמר דהיינו מתכוין לבייש, ואתא לאשמעינן דבעינן מתכוין לבייש, וזה אי אפשר בשורו, דשור אינו מתכוין לבייש, אלא על כרחך אית לן למימר הוא דומיא דשורו כדפרישית, ומשני לעולם שורו דומיא ידידה, והיא גופה קמ"ל, שיכול להיות שורו דומיא ידידה, דהיינו מתכוין להזיק, ואפילו הכי - חייב הוא על התשלומין."

יש לפרק את שלבי הדיון, והקושיא היא על השלב הראשון בסוגיה

בשלב הראשון, מצד אחד הוא אומר שהשור הוא כמו האדם, וראינו כי אין מציאות לשור שיבייש, ולכן השור פטור, וכלל אינו מובן כיצד נכנס השור לגדר של כוונה לבייש, והרי אין הדבר קשור לשור, וזה לשון הגמרא בשלב זה. "אמרו רבנן קמיה דרב פפא: מי מצית אמרת שורו דומיא ידידה? והא קתני: שורו שבייש - פטור, והוא שבייש - חייב, שורו דומיא ידידה נתכוון לבייש היכי משכחת לה?"

ועל כך מקשים התוס' שאלה חזקה. כאן איננו מכירים את התירוץ שיבוא לאחר מכן שההשוואה שמשווים היא על עצם הכוונה, ואצל שור יכול להיות הדבר בהיזק. ולכן אינו מובן בשלב הזה המשמעות של הוא בדומה לשורו, כי בשור לעניין הביוש אין כלל גדר של כוונה, אלא רק באדם.

דמותו להקיז דם לאביו. ומה שייך כאן לחלק, בין דרך ירידה לדרך עלייה?

וי"ל,

דמיירי בין במכה אביו בין במכה חבירו,

במכה אביו,

מדכתיב הכאה סתם ולא כתיב ומת,

ובמכה חבירו - **דבר הלמד מענינו,**

דומיא דקרא דלעיל מיניה,

איש כי יכה כל נפש אדם,

דמיירי ברוצח,

כדמוכח בפרק יוצא דופן (נדה דף מד: ושם),

ולצדדים מיירי,

לענין חבירו - במיתה, ולענין אביו - בחבורה

בעלמא,

וכיון דבכולהו מיירי קרא,

גמרינן שפיר ממכה בהמה.

מהלכו של רבא לתרץ את המשנה על יסוד תנא דבי חזקיה

מביאה הגמרא תירוץ נוסף, כיצד ניתן ליישב את הנאמר במשנה "הדליק את הגדיש בשבת פטור [מלשלם], מפני שהוא מתחייב בנפשו" עם דברי רבי יוחנן שהמבעיר ומקלקל בשבת - פטור.

רבא אמר: לעולם המשנה מדברת בשור שהדליק את הגדיש שלא לצורך, ודומיא דהכי גם באדם המדליק גדיש, מדובר שהדליק שלא לצורך, והוא פטור לגמרי ממיתה שכן כל המקלקלים פטורים. ומה שנאמר במשנה "פטור [מלשלם] מפני שהוא מתחייב בנפשו", דמשמע שהוא חייב מיתה, שאם לא כן מדוע הוא פטור מלשלם, ועוד, הרי הלשון שהוא מתחייב בנפשו משמע שהוא חייב מיתה.

היינו משום דבמתניתין מדובר בשור ואדם שהדליקו גדיש בשוגג, ועל כך נאמר במשנה ששור המדליק גדיש בשוגג, בעליו חייב בתשלומים, אבל אדם שהדליק בשוגג פטור מלשלם. [למרות שהוא פטור ממיתה משתי סיבות: א. שלא הדליק לצורך. ב. שהדליק בשוגג].

והטעם לכך הוא כדתנא דבי חזקיה: דתנא דבי חזקיה, נאמר בויקרא [כד כא] "מכה נפש בהמה ישלמה ומכה אדם יומת". כלומר, המכה בהמה חייב לשלם, אבל מכה אדם וממיתו, אינו משלם את דמי הנהרג, אלא הוא מתחייב מיתה. דרשו חכמים ממה שנאמר יחד באותו פסוק "מכה אדם ומכה בהמה", שיש היקש ביניהם לכמה הלכות. מה, כמו שאדם המכה בהמה לא חילקת בה, לא הוזכר בתורה חילוק בין אופן אופני ההכאה. ומשמע שבין אם הכה את הבהמה בשוגג ובין אם הכה אותה במזיד, בכל אופן הוא חייב.

מקשים התוס' שבמקור נאמרו הדברים במכה אביו ששם לא שייך לימוד זה

קושית התוס' היא דכיון דמוקמינן להאי קרא במכה אביו, אם כן לא שייך לחלק בו בין דרך ירידה לדרך עלייה. דבשלמא

מקשה על רבא, וכי מצית מוקמת לה בשוגג. ואדרבא עיקר תירוצו של רבא כפי שהגמרא מכריעה, היא שהוא כן צריך לאפרו.

גם מסגנון הלשון יש מקום להקשות

[התוס' משתמשים במילות המפתח "אין הלשון משמע" קרוב לשלושים פעמים. ונמצא כי גם מדיוק הלשון ניתן לדייק, וכמו כאן שהקשו].

דרך החשיבה לדמות זאת לשוגג ע"י רש"י וע"י תוס'

דרש"י סובר, דכיון דחזינן שהתורה פטרה שוגג - חזינן מיניה, דכל מי שעשה מלאכה שהייתבין עליה עונש חמור, אז אע"פ שלא עשה את המלאכה בכל תנאיה, דפטור מהעונש החמור, מ"מ פטור נמי מתשלומין. כמו דחזינן בשוגג, דאע"פ שלא עשה את המלאכה בכל תנאיה, דאחד מתנאי המלאכה הוא שיעשנה במזיד, ואם לא כן - אינו חייב עליה, מ"מ כיון דעשה את עיקר המלאכה - פטור מתשלומין, כך אם לא קבעי לאפרו, כיון שעשה את עיקר המלאכה, דהיינו הבערה, אז אע"פ שלא עשה בכל תנאיה, דאחד מתנאי המלאכה הוא שיהי' תיקון - גם כן פטור מתשלומין.

והתוס' סבירא ליה, דלא דמי לשוגג. דבשוגג הוא עשה מלאכה גמורה, והא דפטרנו תורה ממיתה, הוא משום סיבה צדדית, לפי שלא עשה המלאכה במזיד, אבל במלאכה עצמה - אין שום חסרון, ולכן הוא פטור מתשלומין, אבל היכא דלא קבעי לאפרו - יש חסרון במלאכה עצמה, דלא מקרי מלאכה, אלא אם כן יש כאן תיקון. ובכחאי גוונא - אינו פטור מתשלומין, ורש"י - לא מחלק בזה.

התוס' חלוקים על רש"י ומעמידים שהוא כן צריך לאפרו

רבא מעמיד את המשנה במבעיר בשוגג צריך לאפרו, ושכח שהיום שבת. ופטור מלשלם, כי במזיד - חייב מיתה. והקושיא על רבי יוחנן מהמשנה מיושבת, כי לר"י מקלקל בהבערה, לא צריך לאפרו - לא עשה מלאכה, וחייב על הגדיש. ובמשנה פטור, כי מדובר בצריך לאפרו, ושרפו בשוגג. ור"י אומר שהמשנה מתכוונת לאדם דומיא דשור, כי כשם ששור אינו יודע שמלאכה אסורה בשבת, הוא הדין במבעיר כאן, כמו כן השור והאדם מתכוונים להזיק.

והפטור הוא מדברי חזקיה, שהכלל שלו הינו שהמכה את חבירו בשוגג, למרות שאינו חייב מיתה כדן שוגג, מכל מקום הוא נפטר מהתשלומים, שכן לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד, ובכל אופן פטור מתשלומים. ומכאן, שכל איסור שמתחייבים עליו מיתה, העובר עליו בשוגג, אינו חייב לשלם את חיובי הממון.

מכה אדם ומכה בהמה -

תימה,

דבריש הנחנקין (סנהדרין דף פד:),

מוקי האי קרא דתנא דבי חזקיה, במכה אביו,

ואף על גב דבמסקנא נפקא לן חבורה,

מאם אינו ענין לנפש בהמה,

מ"מ מפיק מיניה התם,

**וקמ"ל תנא דבי חזקיה, דכיון שנתכוון - פטור,
הכי נמי, שאין מתכוון - פטור,
ואהכי מייתי לה בפרק הנשרפין (סנהדרין דף עט:);**

ובין דרך ירידה לדרך עלייה אתא,
**כמו דדרך עלייה,
דלא ניתן שגגתו לכפרה,
דלא שקלינן מיניה ממונא למפטריה,
הכי נמי דרך ירידתו,
אף על גב שניתנה שגגתו לכפרה,
ולפטור מזיד - אצטריך.**

**ויש טועים לומר,
דלפטור שוגג דרך עלייה כמו דרך ירידה אצטריך,
אבל בפרק אלו נערות (כתובות דף לה. ושם),
בשמעתא דלא יהיה אסון - מוכיח סוגיא כדפרישית.**

שיטת תנא דבי חזקיה

רבא משתמש עם היסוד של תנא דבי חזקיה, שהמכה את חבירו בשוגג, למרות שאינו חייב מיתה כדין שוגג, מכל מקום הוא נפטר מהתשלומים, שכן לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד, ובכל אופן פטור מתשלומים. ומכאן, שכל איסור שמתחייבים עליו מיתה, העובר עליו בשוגג, אינו חייב לשלם את חיובי הממון.

ולכן העמיד רבא את הנאמר במשנה "הוא שהדליק את הגדיש בשבת פטור מפני שמחייב בנפשו" במקרה שהדליק את הגדיש בשוגג, שהוא נפטר מהתשלומים, מפני שעוון זה של הדלקת גדיש בשבת, העושה אותו במזיד נפטר מהתשלומים, ואין חילוק בין מזיד לשוגג לענין פטור מתשלומים.

ובכך מישב רבא את קושיית רבי אבהו על רבי יוחנן: לדעת רבי יוחנן המקלקל בהבערה - פטור, ואילו במשנה נאמר שהמדליק את הגדיש בשבת - חייב מיתה?! כי אכן מה שנאמר במשנה "מתחייב בנפשו" הכוונה היא, שבהדלקת גדיש שייך איזושהו אופן להתחייב בנפשו, כגון אם הדליק במזיד והוא צריך לעפרו, והעושה עוון ששייך להתחייב בו במיתה, הרי הוא פטור מהתשלומים גם אם עבר על העוון בלי להתחייב מיתה.

דברי תנא דבי חזקיה בנויים על שלושה דברים

תחילה נביא את לשונו, ולאחר מכן נביא את משמעות התוס'. "דתנא דבי חזקיה: מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה - לא חלקת בה בין שוגג בין מזיד, בין מתכוון לשאין מתכוון, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לפוטרו ממון אלא לחייבו ממון, אף מכה אדם - לא תחלוק בו בין שוגג למזיד, בין מתכוון לשאין מתכוון, בין דרך ירידה לדרך עלייה, לחייבו ממון אלא לפוטרו ממון."

מטרת ביאור התוס' הוא מה כן עלינו לחשבן בסוגיה

כלומר, על מנת שלא נטעה ונאמר שהג' דברים הינם עניינים שונים של שוגג, שאם שוגג פטור מממון - ק"ו דאין מתכוין ודרך ירידה, שחמורים יותר משוגג, שפטורים מממון,

ברוצח - יש חילוק, דההורג אדם בשוגג דרך ירידה - חייב גלות, וההורג בשוגג דרך עלייה - פטור מגלות. אבל בחובל באביו - אין שום חילוק בין דרך ירידה לדרך עלייה. דאם חבלו במזיד או בין דרך ירידה ובין דרך עלייה - חייב מיתה, ואם בשוגג - לעולם פטור.

התוס' דוחים תירוץ אפשרי על קושייתם, ונשארים עם הקושיא

מציגים התוס' מהלך שלכאורה יש תשובה לתירוצם, אלא שהן דוחים זאת. ויש להבין את שני החלקים. "ואע"ג דבמסקנא נפקא לן חבורה מאם אינו ענין לנפש בהמה - מ"מ מפיק מיניה התם דמותר להקזיז וכו'". פירוש, דבמסקנא התם - נפקא לן דמכה אביו אינו חייב מיתה אא"כ עשה בו חבורה, לא מהפסוק מכה אדם אלא מהפסוק מכה נפש בהמה דאם אינו ענין לנפש בהמה תנאו ענין לנפש אביו, דהיינו שאינו חייב, אא"כ הוציא ממנו קצת מהנפש, והיינו כגון שעשה בו חבורה, דהוציא ממנו קצת דם. דהדם הוא הנפש. וא"כ לפי המסקנא אפשר לומר, דהפסוק מכה אדם - איירי לענין רוצח, ולא לענין חובל באביו, וממילא יתורץ קושיית התוס'.

ועל זה כתבו התוס', דאי אפשר כך לתרץ, דכיון דחזינן דבמסקנא נפקא לן מהפסוק דמכה אביו דמותר להקזיז דם לאביו, וא"כ חזינן דאף לפי המסקנא - מוקמינן הפסוק דמכה אדם בחובל באביו, וא"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתיה. דמאי שייך לחלק בחובל באביו, בין דרך ירידה לדרך עלייה, דאי במזיד - לעולם חייב מיתה, ואי בשוגג - לעולם פטור.

מתרצים התוס', מאחר וכל הפסוק לא מגביל רק על העניין הפרטי שיש איסור חבורה דווקא באביו, ואז יש בו גם שאר ענייני חובל, ואז כן ניתן יהיה ללמוד את תנא דבי חזקיה.

בין בשוגג בין במזיד -

בג' ענייני ממון איירי תנא דבי חזקיה.
בין בשוגג בין במזיד,

איירי בממון אחר בהדי מיתה,

ונפקא לן מינה,

דחייבי מיתות שוגגים - פטורים [מתשלומין],

משום דלא חלקת,

דאהכי מייתי לה בשמעתין,

ובאלו נערות (כתובות דף לה. ושם),

ולענין זה,

אית להו לכ"ע הקישא דתנא דבי חזקיה,

כדאמרינן בפרק אלו נערות,

ומי איכא למאן דלית להו דתנא דבי חזקיה;

אבל בין מתכוון לשאינו מתכוון,

לאו בממון אחר בהדי מיתה איירי,

דמקל וחומר משוגג נפקא,

אלא לפטור מדמי הנהרג,

לאפוקי מדרבי,

דדריש במתכוון להרוג זה והרג זה,

ונתת נפש תחת נפש ממון,

כי תפיס חד, וחד - מיסוך סרוכי, דאפילו לסומכוס, סרוכי - לאו כלום הוא.

הגמרא מדייקת מהמשנה כי חכמים חלוקים על סומכוס

אמר רבי חייא בר אבא: זאת אומרת, ממשנתנו מוכח, שחלוקים עליו חביריו על סומכוס, דאמר "ממון המוטל בספק - חולקין". כן במשנה נאמר שבכל ספק ממון, המוציא מחבירו עליו הראיה, ולדברי סומכוס הדין הוא, בכל ספק ממון - יחלוקו אף ללא ראיה.

התוס' מצמצמים את מחלוקתו של סומכוס, שהספק אינו מגיע מטענות העדים, אלא מעצם המציאות

במשנה שלנו יש שבעה מקרים, בו האמירה היא הקובעת, אלא שהטענה היא ללא כל הוכחה. למשל ניקח את המקרה הראשון, שור של אדם אחד, שהיה רודף אחר שור אחר של אדם אחר, והזוק השור הנרדף. זה, הניזק, אומר, שורך הזיק. וזה, בעל השור הרודף אומר, לא כי, אלא בסלע לקה, שנתחכך מעצמו בכותל, והזוק. ולכן פוסקים חכמים, כי מאחר וכל אחד יכול לטעון טענות הפוכות, הרי המוציא מחבירו עליו הראיה. ואילו לשיטת סומכוס, מקרה זה הוא ספק, ולכן הם חולקים.

באים התוס' ואומרים שכל הפסק של סומכוס לחלוק, הוא רק כאן שזה ספק אמיתי, מעצם המציאות, כי גם אם ישתקו שני הצדדים, לא היינו יכולים לדעת מה באמת התרחש.

המשנה בפרק השואל המציגה את דעת סומכוס שיחלוקו, אף היא מדברת על ספק אמיתי, ולא מצד התערבות הצדדים בטענותיהם. כי המקרה הראשון שם מדובר, "המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר: עד שלא מכרתי, וזה אומר: משלקחתי - יחלוקו". במקרה כזה אין כלל ערך לדברי הצדדים, וכיצד בכלל הם יכולים להביא ראיה?

שהרי צד אחד הוא מה שנקרא דררא דממונא, כאשר הכל מסכימים לעובדות, אבל יש בעובדות כשלעצמן כדי לעורר ספק אצל הדיינים, אפילו בלי שהצדדים ישמיעו את טענותיהם, לדוגמה פרה שנהרגה מנגיחת שור וילדה מוטל מת לצדה - אלה הן עובדות בשטח, ומיד מתעוררת השאלה מה גרם למות הולד? האם הפרה המליטה ואח"כ נוגחה, ומיתת הוולד אינה תוצאה מהנגיחה, או הפרה נוגחה וכתוצאה מכך הפילה את וילדה, ובעל השור - חייב גם על הולד. בניגוד לכך מה שלא חלוק סומכוס הוא מקרה שבו הספק עולה מטענות הצדדים, כגון ראובן טוען שהשכיר דירה לשמעון, ושמעון לא שילם את שכר הדירה, ושמעון טוען ששילם.

הגמרא מביאה כי רבי חייא בר אבא לומד כי סומכוס חלוק אף אם טענתו של כל צד היא ברי, שהרי לשון המשנה הינה "לא כי, אלא", כלומר, הוא מבטל לחלוטין את טענת חבירו.

לא מעצם הטענה הוא יכול לזכות, ואפילו שיטען ברי על דבר שכלל אינו הגיוני

הברייתא בפרק שנים אוחזין (ו, א), דאתו לקמן כי תפיס לה חד מינייהו. רק אחד מהם בא לפנינו כשהוא תפוס בטלית אחיזה גמורה, ואידך, והשני מסרך בה סרוכי, "מסתר" בה, נאחו בה קצת, כשהוא מנסה לתופסה ולהחזיק בה, אך הוא אינו אחוז בה כמו שאחוז בה הראשון. והחידוש של הברייתא

אלא שתנא דבי חזקיה דן על שלושה עניינים ממון. א ממון אחר בהדי מיתה. ובא להוסיף על קרא, דלא יהיה אסון, שמיתה פוטרת ממון אחר, וההיקש למכה בהמה מלמד שגם בשוגג שאינו נהרג, פטור ממון אחר. ב מהקש זה ילפינן נמי, דמתכוין להרוג את זה והרג את זה - פטור מדמי הנהרג, ובא לאפוקי משיטת רבי, דס"ל שמשלם ממון דמי נהרג דסבירא ליה, ונתת נפש תחת נפש היינו ממון. ג ילפינן דכמו שההורג בדרך עליה אינו נותן דמים כדי לפטור את עצמו מחיוב מיתה, כך בדרך ירידה אף שקל, שהרי ניתן שגגתו לכפרה. וברש"י בד"ה דרך עליה מפורש דלא פירש כן אלא כהיש טועים, שהתוס' שללו.

נביא את לשון תוס' רבינו פרץ

"בג' ענייני ממון איירי שוגג כמזיד. מיירי לענין ממון, שעם החיוב מיתה, כגון קרע שיראין ופטורה נפקא לן מלא יהיה אסון - ענוש יענש. הא אם יהיה אסון - לא יענש. והשתא אשמעינן דשוגג כמזיד. מתכוין ושאינ מתכוין - מיירי לענין דמי הנהרג, דלא שייך שם פטור דקים ליה בדרכה מיניה, ומ"מ מיפטר, כדנפקא לן לעיל מעליו ולא על האדם, ומהתם - לא נפקא אלא מתכוין, ואשמעינן השתא דכשאינ מתכוין כמתכוין. (דמק"ו משוגג נפקא, פירוש, דמה שוגג, דלא התכוין כלל להרוג אדם, מ"מ אמרינן דכיון דעשה מעשה שחייבין עליה מיתה - קלב"מ, ק"ו דאם התכוין להרוג את זה והרג את זה - דאמרינן קלב"מ). ודרך עליה ודרך ירידה - היינו דלא תשקול ממונא למיפטריה מקטלא, דנפקא לן מלא תקחו כופר לנפש רוצח, ואשמעינן דלא תימא דוקא דרך עליה, דלא ניתן שגגתו לכפרה, אבל דרך ירידה דניתנה שגגתו לכפרה - אימא נישקול ממונא מיניה וניפטריה, קמ"ל דלא שנא, ובקונטרס פירש [לפטור שוגג] דרך עליה כמו דרך ירידה, ולא היא, דבכתובות מוכח כדפירשתי".

[דף לה עמוד ב]

זאת אומרת חלוקים עליו חביריו על סומכוס

-

דוקא בכי האי גוונא - פליג סומכוס,

שראו להסתפק בדבר,

וההיא (ב"מ דף ק. ושמ),

דמחליף פרה בחמור והמוכר שפחתו וילדה,

בכל הנך,

בלא טענותם - ראוי להסתפק לב"ד,

אבל במקום שהספק בא ע"פ דבריהם,

לא פליג סומכוס.

דהרי למאן דאמר,

אמר סומכוס אפילו ברי וברי,

אטו אם אמר אדם לחבירו,

טלית זו שאתה לבוש שלי הוא,

מי אמר סומכוס חולקים?

ובשנים אוחזים בטלית אמר,

דאי אתו לקמן,

לרבי חייא בר אבא דמתניתין בברי וברי הוא? ומבאר הגמרא: דקתני, זה אומר שורך הזיק, וזה אומר "לא כי", אלא בסלע לקה, ומשמע שהנתבע מכחיש את דברי התובע ואומר לא כדברך היה, וזהו טענת ברי.

תוס' רבינו פרץ מחלק לשני תוס' את תוס' זה

"וממאי דמתני' בבריא ובריא. פירוש היכא משתמע מתניתין דמייירי בבריא ובריא, וא"ת והיכא אמרינן מתניתין בבריא ובריא, אי משום דקאמר אמר סומכוס אפילו בריא ובריא לאו היינו משום דמשתמע מתניתין בבריא ובריא, אלא משום דאי לא אמר סומכוס אפילו בריא ובריא לא היה יכול לדקדק ממתני' דחלוקים עליו חביריו דהא מצי לאוקמי בבריא ובריא לדברי הכל. וי"ל דה"ק ממאי דמתניתין מצי לאוקמי בבריא ובריא כדקאמר כדפרישית, על כורחך איכא הוכחה מתוך המשנה דמייירי בבריא ובריא, מדקאמר דאיכא לאוקמי בהכי, דאי ליכא הוכחה, אדרבה, אית לן למימר דבבריא ושם דוקא איירי, דומיא דסיפא כדקאמר בסמוך."

בכתובות שטוען פתח פתוח מצאתי, יש לדעת מתי היה העיתוי, על מנת שיוכר שמיקחו הוא בטעות, אין לדון שהבעל יכול לטעון דק שמא ואינו יכול לטעון ברי

"דקתני זה אומר לא כי, ואף על גב דבפ"ק דכתובות (דף יב ב) קתני לא כי אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, והתם מוכח דהיינו שמא, התם ליכא למטעי, שאין הבעל רגיל לידע, אבל הכא איכא למטעי, וא"כ אי בשמא איירי, לא הו"ל למתני לא כי, דקתני זה אומר לא כי, משמע דהמזיק טוען בריא, והניזק נמי טען בריא, דאי ניזק שמא ומזיק בריא - ודאי לא אמר סומכוס חולקין, דאצטריך לאשמעין דלא."

הא לא מייתי ראייה שקיל כדאמר מזיק -

וא"ת, דלמא הא לא מייתי ראייה - לא שקיל מידי?

וי"ל, דלשון המוציא משמע, במה שבא להוציא - צריך ראייה, אבל מה שהוא מודה לו - לא.

ולקמן דמשני ראוי ליטול ואין לו, היינו בלא תפס, אבל בתפס - יש לו, ולהכי אתי שפיר לשון המוציא.

עצם זה שהוא מקבל כטענת השני, מאחר ולא הביא ראייה, סימן שאין מדובר בברי וברי

שהרי לדעת רבי חייא המפרש דמשנתנו בברי וברי, תיקשי, מדרישא מדובר באופן שהמזיק והניזק שניהם ברי וברי, אף סיפא, נמי נצטרך לפרש שמדובר בטענות ברי וברי.

אימא סיפא [סיפא דרישא]: היו שני שורים תמים רודפים אחר שור אחד. ומתוך הרודפים, היה אחד גדול ואחד קטן. ניזק אומר גדול הזיק ומזיק אומר לא כי אלא קטן הזיק, וכן היו הרודפים שנים, אחד תם ואחד מועד, ניזק אומר מועד

אינו לפי חכמים, כי לדבריהם פשוט הדבר שהמסתרך בטלית בלי שיאחזו בה אין לה זכות בה. אלא החידוש הוא - ואפילו לסומכוס, דאמר "ממון המוטל בספק, חולקין ללא צורך בשבועה", כאן, המסתרך בטלית, אינו יכול ליטול אפילו בשבועה. לפי שאין זה ממון המוטל בספק, כי אין הסתרכותו בטלית יוצרת מצב של ספק לגבי בעלותו, ולכן מודה סומכוס, שכל הטלית שייכת לזה שאחזו בה, היות דסירכא של השני, לאו כלום היא! וכל שכן אם יבוא לאדם הלבוש בטלית שהיא שלו, אין בכח אמירתו שום תוקף דיני.

ממאי דמתניתין ברי וברי -

וא"ת, והיכי אמרינן דמתניתין ברי וברי? אי משום דאמר אמר סומכוס ברי וברי, היינו משום דאי לא אמר סומכוס בברי וברי, לא היה יכול לדקדק ממשנה דחלוקים, דהוי מצי לאוקמי בברי וברי, ודברי הכל.

וי"ל, דה"ק, ממאי דמתניתין מצי לאורויי כלל בברי וברי, והא ע"כ בברי ושם דוקא איירי, כדאמרינן בסמוך, דרישא - דומיא דסיפא; דקתני זה אומר לא כי.

ואף על גב דבפ"ק דכתובות (דף יב: ושם), תנן והוא אומר לא כי אלא, עד שלא ארסתיך נאנסת, והיה מקחי מקח טעות, ומוכח התם דהיינו שמא. התם ליכא למיטעי, שאין הבעל רגיל לידע; אבל הכא, אי בשמא איירי, לא הוה ליה למיתני - 'לא כי', כיון דאיכא למיטעי.

יש שני צדדים להסתכל במשנה האם זה ברי מול שמא או אפילו ברי וברי

אמר ליה רבי אבא בר ממל לרבי חייא בר אבא: וכי אמר סומכוס אפילו ברי וברי, כשכל אחד טוען בודאי שהדין עמו, שחלוקים? הלא יתכן שסומכוס אמר יחלוקו רק בזמן שהתובע טוען טענת ברי והנתבע אומר שמא, שבוה מסתבר שהתובע נוטל מחצה גם ללא ראייה, אבל אם הניזק מכחיש ואומר ברי לי שלא כדברי התובע, שמא סומכוס מודה שהמוציא מחבירו עליו הראייה, ואם כן יתכן שמשנתנו מדברת בברי וברי, ואינה חולקת על סומכוס?

אמר ליה רבי חייא בר אבא: אין! אמר סומכוס "ממון המוטל בספק יחלוק", אפילו ברי וברי, ואם כן, תנא דמשנתנו הוא דלא כסומכוס. ותמדה הגמרא: ממאי מנין היה פשוט

הזיק, והמזיק אומר: לא כי, אלא תם הזיק, המוציא מחבירו עליו הראיה.

ומשמע, הא לא מייתי הניזק ראייה לדבריו, שקיל כדאמר מזיק, ויגבה מהקטן ומהתם. למרות שמתוך טענות הניזק משמע שהוא מודה לכך שהקטן או התם לא הזיק את שורו.

מקשים התוס', שמאחר ואינו מביא ראייה לא יקבל כטענת השני אלא כלל לא

ובלשון תוס' רבינו פרץ "וא"ת דילמא הא לא מייתי ראייה - לא שקיל מידיו וי"ל דאם כן הוה ליה למתני - פטור, אבל מדקתני המוציא מחבירו עליו הראייה, משמע לישנא, דדוקא מה שבא להוציא - צריך ראייה, אבל מה שהוא מודה - לא שקיל בלא ראייה."

במקרה של רבה בר נתן, האומר טענו חטיין והודה לו בשעורין - פטור

הגמרא בהמשך הביאה דברי רבה בר נתן. ומה הכוונה בפטור, שמאחר וטען לו שעורין הרי הוא מכחיש את החטין ולא יטול כלל, או שיטול כערך הפחות של השעורין עליהם הודה. מתרצת הגמרא: אין הכי נמי, לדברי רבה בר נתן לא יטול הניזק כלום, וכך היא כונת המשנה, ראוי ליטול אם יביא ראייה, ואין לו אם אין לו ראייה לא יטול מאומה.

ותמדה הגמרא, התניא מצינו בברייתא שנאמר בה במפורש שהניזק גובה כפי הודאת המזיק, "הרי זה משתלם על הקטן מן הגדול ולגדול מן הקטן"?

ומישבת הגמרא: אותה ברייתא מדברת באופן דקדם הניזק ותפס כמו שהודה המזיק, אבל ללא תפיסה, כל עוד לא הביא ראייה - אינו נוטל כלום.

ומכאן מדקדקים התוס' כי מאחר ונדרש לתפוס, הרי זו פעולה מצידו, והיא דומה לגדר של המוציא מחבירו שעליו להביא ראייה, שגם כאן מדובר דווקא בפועלה מצידו.

לימא תיהוי תיובתא דרבה בר נתן -

וא"ת,

ואמאי לא מוקי לה כרבן גמליאל?

דאמר בפרק שבועות הדיינין (שבועות דף מ. ושם), טענו חטין והודה לו בשעורין - פטור, **ורבן גמליאל - מחייב.**

וי"ל,

דמהדר לאוקמי כרבנן.

ועוד י"ל,

דרבה בר נתן אמרה למילתיה ככולי עלמא,

ולא מחייב רבן גמליאל - אלא שבועה;

דאי הוה מחייב בדמי שעורים,

מנליה לרבה בר נתן דרבנן פליגי עליה בהא?

דלמא לענין שבועה דוקא - פליגי,

דכתיב כי הוא זה,

דבעינן הודאה ממין השענה.

וכי תימא,

דרבה בר נתן סבר,

דמהאי טעמא דפטרי רבנן שבועה,

לא הויא נמי הודאה להתחייב שעורין,

הא ליתא,

דהא אמרינן בשבועת הדיינין (שם דף מ:),

טענו חטים ושעורים, והודה לו באחד מהן - פטור,

והתם - ודאי לכולי עלמא - **חייב במה שהודה,**

ואפילו הכי - פטור משבועה.

על כן נראה,

דרבה בר נתן, **לכולי עלמא - פטור מדמי שעורים,**

דמשמע ליה, דסברא הוא שהוא פטור,

כיון שהודה לו, שאין חייב לו שעורין, ומחל לו,

ובשבועה דוקא - פליגי, אי בעינן ממין השענה.

כמה שיטות בהבנת הדברים, סומכוס רבנן, ובהבנת רבי חייא בר אבא מול רבה בר נתן

בכל הנושא על ויכוח ממוני, אנו מוצאים שתי שיטות עיקריות, סומכוס האומר כי ממון המוטל בספק - חולקין. ולעומתו רבנן, שיש להם כלל גדול של המוציא מחבירו עליו להביא ראייה. ומסכם זאת רבי חייא בר אבא, כי אפילו טענות החולקים אין זה משנה בענייני ברי ושמא, והעיקר לרבן היא הראייה, ואילו לסומכוס, עצם המחלוקת, אף ללא כל ראייה - הרי יש לחלוק את הממון.

באחת ההעמדות של המשנה שלנו כברי וברי, עולה קושיא לדעה שלישית, רב בר נתן. שאם טענו חטיין, והוא הודה לו בשעורין, הרי למעשה מסתתרות עוד שתי טענות שלא נאמרו. הן התובע האומר רק חטים הינך חייב לי, ולא שעורים, והן מצד הנתבע, שעם היות ובגלוי הוא מודה על השעורים, אלא שממילא בכך הוא כופר בחטין. ואם זה נאמר בברי וברי, הרי אפילו כן היה חייב לו שעורים, כאילו מחל התובע. וכן מדמים זאת לסוגייתנו.

התוס' מציעים שאין לדחות את דבר רבה בר נתן, אלא להעמיד שיש כאן מחלוקת תנאים

תוס' רבינו פרץ מבהירים מה בעצם השאלה של התוס'. שעד שהינן בא לדחות את דברי רבה בר נתן ממשנתנו ולהקשות עליו. ניתן לומר, ולהעמיד את משנתנו כרבן גמליאל, ואילו את רבה בר נתן כרבנן. והשאלה מדוע אם זו תשובה כה טובה, ובכל זאת לא בחרה זאת הגמרא, אלא רק להרשות על רבה בר נתן? "וא"ת אמאי תהוי תיובתא? הא - תנאי היא! דתניא (שבועות מ א) טענו לו חטין והודה לו בשעורים - פטור, רבן גמליאל - מחייב. ואם כן, נוקי הך (את המשנה שלנו) כרבן גמליאל, ורבה בר נתן - כרבנן."

יש חילוק משמעותי בין חיוב התשלומים וחיוב הממוני של השעורים

"וי"ל דרבה בר נתן לכולי עלמא אמרה למילתיה אף כרבן גמליאל, דקסבר דלא חייב רבן גמליאל אלא שבועה, אבל תשלומין - פטור אף מדמי שעורין. ועל כרחך צריך לומר כן, דאי סבר רבה בר נתן דרבן גמליאל מיחייב גם דמי שעורין

מחלוקת רבי חייא בר אבא ורב פפא כיצד יש להעמיד את המשנה בדברי סומכוס

רבי חייא בר אבא מדייק ממשנתו על סומכוס האומר ממון המוטל בספק חולקים. והוא העמיד שזה אף שכל אחד מהם אומר טענת ברי. שהרי מובא במשנה, זה אומר שורך הזיק, והשני עונה לו באופן של וודאות, לא כי אלא בסלע לקה, שהיא טענת ברי.

אלא שעל כך התקיף רב פפא, שאם מדובר ברישא שיש כאן טענת ברי וברי, הרי גם את הסיפא נצטרך להעמיד באופן של ברי וברי. אלא מאחר ויש כאן קושי בשיטת רבה בר נתן, הרי הסיפא אומרת שהניזק אומר שמא שורך הגדול או המועד הזיק את שורי, וקאמר מזיק ברי לי ששורי הקטן או התם הזיק את שורך.

ובאופן זה גם לדעת רבה בר נתן, הנתבע, המזיק חייב לשלם כפי הודאתו, שהרי מלכתחילה תביעת הניזק היתה שמא, דהיינו או הקטן או הגדול הזיק, ונמצא שהודאת המזיק ששורו הקטן הזיק - לא הוכחה מעולם על ידי הניזק, לפיכך על המזיק לשלם לכל הפחות כפי מה שהודה.

מקשה הגמרא על האוקימתא של רב פפא

הגמרא כעת מקשה על דברי רב פפא, והפעם בכיוון ההפוך מהסיפא לרישא. כי אם העמדת את הסיפא באופן שהניזק טוען טענת שמא ומזיק אומר ברי, אם כן רישא נמי שור שהיה רודף אחר שור אחר וישנו ספק האם הרודף הזיק את הנרדף או שמא בסלע לקה, מדובר באותו אופן שהניזק טוען שמא שורך הזיק ומזיק אומר, ברי שבסלע לקה.

אלא שלא ניתן להעמיד באופן כזה. וכי יתכן שאמר סומכוס אפילו בהא שיש ממש בטענת השמא של הניזק, ויחלוקו? שכן ממה שהוצרכה המשנה לומר שגם במקרה זה המוציא מחבירו עליו הראיה, מוכח, דאיצטריך לאשמועין שההלכה היא דלא כסומכוס הסובר שבכל מקרה חולקין, והלא פשיטא שבמקרה זה אין ממש בטענת הניזק להוציא אפילו מחצה, שהרי הוא עצמו אינו בטוח בנכונות תביעתו, וכיצד יתכן שסומכוס סובר שחולקים? (ואכן מצד קושיא זו, הגמרא תלמד שלא חייבים לומר שהרישא והסיפא לומדים באותו אופן).

מדייקים התוס', כי כל קושייה זו יכולה להיות נלמדת רק מהשוואת הסיפא לרישא ולא מהסיפא עצמה

ומה שדייקו התוס' ישר את התשובה, מה שלא ניתן לדייק תוס' רבינו פרץ ניסחו זאת באופן שבו הציגו את השאלה הסמויה עליה עונים התוס'. "וא"ת אמאי לא פריך מסיפא גופה, דאמר סומכוס אפילו וכו', כי היכי דפריך מרישא, וי"ל דמסיפא - לא מצי פריך, דאיכא למימר דאמר סומכוס חולקים אפילו בהא דניזק אמר שמא ומזיק אומר בריא, כיון דבסיפא איכא הודאה במקצת, שהרי מודה לו שהקטן הזיק לכל הפחות, אבל מרישא - פריך שפיר, שאינו מודה לו כלל, וא"כ ודאי לא אמר סומכוס דחולקים בניזק שמא ומזיק בריא."

התוס' מדייקים באופן בו הם מתייחסים לחוד לרישא ולסיפא

[בדף הקודם גם נאמר בסגנון זה "אם כן אמאי אצטריך למיפך מרישא? מסיפא גופה לפרוך." והתוס']

ואיהו אמר כרבנן, מנא ליה לרבה בר נתן דרבנן פליגי לענין תשלומין? דילמא, לעולם לענין שבועה דוקא פליגי, ומשום דבעינן הודאה ממין הטענה, לענין שבועה משום דכתיב כי הוא זה, אבל לענין תשלומין - מודו רבנן דחייב דמי שעורין כר"ג, וא"כ רבה בר נתן דאמר כמאן?

וכ"ת דקסבר רבה בר נתן דהא בהא תליא, חיוב תשלומין בחיוב שבועה, אין זה, דהא אמר במס' שבועות (דף מ ב) טענו חטין ושעורין, והודה לו באחד מהם - פטור משבועה, אלא ודאי צ"ל דקסבר רבה בר נתן דלא פליגי ר"ג אלא לענין שבועה, אבל לענין תשלומין - פטור אף משעורין גם לר"ג."

המקום לחלוק על שבועה הוא מסיבות נפרדות למחלוקת על ממון

כל גדר השבועה שעליה נאמר כי הוא זה, שלא יכול להישבע על דבר שאינו ממין הטענה, ועל כך המחלוקת של רבנן ורבן גמליאל בתבעו חטין והודה לו בשעורין, ולא נחלקו בתבעו חטין וגם שעורין, כדי להודיעך כחו דרבן גמליאל שמחייב שבועה, אפילו אין ההודאה ממין הטענה כלל.

ומעניינים דברי התוס' רא"ש בשבועות "אף על גב דפטור מדמי שעורים, אפילו הכי חשיב ליה ר"ג הודאה. כיון דהודה לו, והאי דמיפטור, משום דכיון דתבעו חטים ולא תבעו השעורים - מחל לו על השעורים."

מדסיפא ניזק שמא ומזיק ברי רישא נמי כו' ואמר סומכוס כו' -

אבל מסיפא גופה - ליכא למיפך, דאיכא למימר,

כיון דאיכא הודאה במקצת,

שהרי מודה שהקטן הזיקו לכל הפחות,

הלכך, איכא למימר דקאמר סומכוס חולקים,

אף על גב דניזק קאמר שמא ומזיק אומר ברי.

ואם תאמר,

דנימא,

ברי ושמא - ברי עדיף,

כדקאמר רב יהודה בהגוזל בתרא (לקמן דף קיח.),

גבי מנה לי בידך, והלה אומר - איני יודע.

ויש לומר,

דהתם - הוי ברי טוב,

שלא יהיה לו פנים לשקר,

כיון שחבירו יכול לידע בשקרו זה,

והשמא - אינו טוב,

שאין זוכר אם חייב לו,

ומוכחא מילתא דחייב לו;

אבל הכא - ברי שלו גרוע,

שיודע בחבירו שאין יכול להכחישו,

ולכך טוען ברי,

והאי נמי דקאמר שמא,

לפי שלא ראה המעשה,

הלכך - לא אמרינן ברי עדיף.

ברור לנו כי הבעל אינו יודע בוודאות מה נכון, ולכן הלשון לא כי יכול גם להתפרש כשמא. מהיכן הביטחון בדברך, ואולי זה היה כדברי, ואע"פ שנהוג לטעון באופן כאילו זה ברור וברי לו הדבר. ולכן יש לנו ללמוד במקרה שהמזיק טוען שמא, וכל שכן שטוען ברי, ועל הניזק להביא ראיה לטענתו, וסומכוס חולק בני המקרים וסובר יחלוקו.

עם היות והלשון הינה לא כי, הרי ניתן להעמיד שמדובר בין בטענת שמא ובין בטענת ברי

הדברים התבארו בתוס' רבינו פרץ "רישא ניזק - [בריא, ומזיק] - שמא. ובריא עדיף, וא"ת והא - לא כי קתני? י"ל דרישא - בין בבריא ושמא, בין בבריא ובריא, א"נ לא חייש ללא כי, כדאשכחן בכתובות יב ע"ב לא כי - [וזה] הוא שמא, כדפרישית לעיל ד"ה קתני."

[דף לו עמוד א]

ראוי ליטול ואין לו -

פירוש,

ראוי ליטול - אם תפס.

ואין לו - אם לא תפס.

ודוקא, היכא **דיש לו תביעה על שני השוורים,**

על הגדול ועל הקטן,

אם תפס - משתלם,

אבל, מתניתין דלעיל,

דאין לו תביעה אלא על הגדול,

אפילו תפס הקטן - אין משתלם מיניה,

ולא שייך לשנויי לעיל 'ראוי ליטול ואין לו',

כיון דאם תפס - **לא משתלם מיניה.**

ובטענו חטים,

נראה, דאם **תפס שעורים - לא משתלם.**

וא"ת,

אמאי לא משני הכא כדלעיל,

דקאמר ניזק שמא ומזיק ברי?

וי"ל,

דא"כ - הוה מצי למיפרך היינו הך,

כדפירש בקונטרס.

והשתא,

איכא צריכותא בכולהו בבי דמתניתין.

דרישא אשמעינן,

אפילו מזיק שמא וניזק ברי,

פליגי רבנן עליה דסומכוס,

ואמרי המוציא מחבירו עליו הראיה;

וההוא דקטן וגדול משמיענו,

אפילו ניזק שמא ומזיק ברי - פליג סומכוס;

ואחד תם ואחד מועד אשמעינן,

דאפילו לרבי אחא,

כאן מכניסים כדרכם גורם נוסף, "כיון דאיכא הודאה במקצת, הרי אפילו שיש כאן טענת שמא וברי, בכוח ההודאה יש מקום לגבי סומכוס שיוכל לפסוק שיחלוקו."

התוס' מחדשים כי הכלל של ברי ושמא ברי עדיף - אינו בכל המקרים

התוס' כדרכם מביאים לכאורה סתירה מסוגיא אחרת בה אנו רואים בפשטות כי בציור של ברי ושמא יש לפסוק בפשטות כברי, ואם כן כיצד יוכל סומכוס לומר שחולקים? ומחדשים, כי יש ברי טוב ושמא גרוע, ומצמצמים כי הפסיקה ברי היא דווקא בציור כזה. כלומר הם מחזקים את הסוגיה שם. ואילו כעת מצד שני הם מחלישים את הסוגיא שלנו, שכאן הברי אינו טוב והשמא הוא כן חזק ואמיתי.

ונביא זאת בלשון תוס' רבינו פרץ שפתח הדברים. "ואם תאמר, כיון דמיירי בבריא ושמא - אמאי לא אמר בריא ושמא בריא עדיף לר' הונא ור' יהודה, דאמרי פרק קמא דכתובות בריא ושמא - [בריא עדיף], גבי מנה לי בידך, והלה - אומר איני יודע.

וי"ל דלא דמי, דהתם - השמא - גרוע, דיש לו לידע אם לזה [אן] לא, והבריא - חשוב, שאין לו פנים כל כך לשקר, כיון שיכול חבירו לידע שהוא משקר, אבל הכא - הבריא גרוע, והשמא - חשוב שאין לו לידע, שהרי לא ראה המעשה, הלכך - לא אמר בריא עדיף."

רישא במזיק שמא -

ואם תאמר,

והא **'לא כי' - קתני.**

וי"ל,

דבברי וברי - **נמי איירי.**

ברישא כאשר המזיק אומר טענת שמא

קושיית התוס' הוי דוקא על הרישא, דמוקמינן דהמזיק אומר שמא, אבל בסיפא דמוקמינן דהמזיק אומר ברי, אתי שפיר הלשון לא כי, שהרי הוא רוצה להתנגד לו.

לכאורה קשה, והלא מ"מ כיון ד"לא כי" - משמע ברי, איך אפשר לומר דאיירי נמי בשמא? וי"ל שהלשון לא כי - אפשר גם לומר על טענת שמא, אלא כיון שרובא דעלמא אומרים "לא כי" על טענת ברי, אז אם היתה כוונת המשנה על טענת שמא - לא היתה צריכה לומר 'לא כי', דהלא איכא למיטעי ולומר דהכוונה היא על טענת ברי, אלא הוה ליה למימר, שמא בסלע לקה, ולכן אי אפשר לומר דכוונת המשנה רק על טענת שמא, אבל עכשיו דהתוס' מפרשים דכוונת המשנה בין על טענת ברי ובין על טענת שמא - אתי שפיר הלשון 'לא כי'.

המקור לכך שניתן להשתמש בלשון לא כי לטענת שמא

יש להבין את הלשון "לא כי". לשון זה נאמרה בכתובות, כאשר הבעל מוצא שאין לאשתו בתולים, והיא מתגוננת ואומרם שלאחר שהתארסה היא נאנסה, ואז עונה לה הבעל, "לא, כי אלא עד שלא ארסתך, והיה מיקחי - מקח טעות".

מבארים התוס' על פי רש"י, שלא ניתן לומר תירוץ זה לעיל כאשר הניזק טוען שמא, והמזיק טוען ברי

מדייק רש"י "ולא תדוק מינה כדקדייקת, ולהכי מוקים לה הכי ולא מוקים לה כדאוקים למציעתא לעיל בניזק שמא ומזיק ברי דאם כן היינו הך." אלא שהתוס' מחדשים, כי כעת ניתן להראות שבכל חלק במשנה יש לו משמעות, ואין כאן כפל.

הרישא - מחדשת לנו כי אפילו הניזק אומר בריא, ואילו המזיק אומר שמא, חלוקים רבנן על סומכוס, בטענתם המוציאה מחבירו עליו הראיה, אפילו שהמזיק אומר רק שמא, ואין בכוח זה לחליש את זכותו בממון, ללא שהשני יביא ראיה ברורה.

וההיא דקטן וגדול - מחדש לנו, דאפילו ניזק שמא ומזיק בריא - פליגי עליה דסומכוס, כיון שיש הודאה במקצת.

לגבי אחד תם ואחד מועד - החידוש הוא על מה שנאמר שמסכת בבא בתרא, רבי אחא אומר: אם היה גמל האוחז בין הגמלים, העוסק בתשמיש רביעה [שדרך תשמישו אחור כנגד אחור] ודרך בהמות בשעת תשמיש להשתגע ולהכות בהמות שסביבם, ונמצא גמל הרוג בצדו, בידוע שזה הרגו. (כלומר, מאומדנא אנו הולכים להכריע), והיינו, רבי אחא חולק על תנא קמא, וסובר שהולכים אחר החזקה, שמן הסתם הגמל האוחז הוא שהרגו. וכל שכן בשור המועד, שכבר נגח שלש פעמים, שחזקה עליו שהוא זה שהרג את השור שלצדו. ואילו כאן אפילו רבי אחא, כאן מודה הכא דלא תלינן במועד כיון ששניהם רצין.

בשנים המזיקים - החידוש הוא שהנתפס שקיל כדקאמר מזיק.

ובמקרה האחרון של תם ומועד - החידוש הוא, שאנו הולכים באותו אופן שביארנו לפני כן, אידי דאיירי לעיל בגדול וקטן ותם ומועד - איירי נמי הכא.

מאחר והמשנה מוסרת מספר סוגיות, יש למצוא את החידוש בכל חלק בה

[מושג הצריכותא הינו יסודי ביותר. כי כל מקום שהיה צד לומר שיש כפילות, באה הצריכותא ומחדשת, שיש לדייק וללמוד עניין חדש לגבי כל פרט ופרט. והפועל שנאמר לגבי צריכותא הוא או לעשות צריכותא, או עביד צריכותא. והתוצאה הינה או שאיכא צריכותא או דליכא צריכותא. וביאור זה שכעת יש צריכותא בכולהו בבי דמתניתין הוא תירוץ חזק, על מנת שלא נטעה ונאמר, שיש כפילות ונקשה על כך במילים "היינו הך".]

ש"מ -

מדקתני שניהם, רצה כו'.

ואם אבד האחד,

קם חברו תחתיו ומשתלם הימנו, כך פירש בקונטרס.

וקשה,

דלא הוה ליה למימר שמע מינה, אלא מסיפא - הוה ליה למפרך,

דאמר בריש פרק המוכר פירות (ב"ב דף צג.),

גמל האוחז בין הגמלים **בידוע שזה הרגו,**

מודה הכא דלא תלינן במועד,

כיון דשניהם רצין;

והך דהניזקין שנים אשמועינן,

דאי תפס - שקיל כדאמר מזיק;

וסיפא דתם ומועד,

אידי דאיירי בבא דלעיל, בגדול וקטן ותם ומועד,

איירי נמי הכא.

המשנה מדברת על טענת ספק, בשעה שהיה צריך להביא ראיה

כהמשנה דנה על מקרה בו שני שוורים אחד תם ואחד מועד, שהזיקו שני שוורים האחד גדול והשני קטן. הניזק אומר, שורך המועד הזיק את שורי הגדול, ועליך לשלם את כל דמי הגדול, ושורך התם הזיק את שורי הקטן, ואילו המזיק אומר, לא כי, אלא שורי התם את שורך הגדול ועלי לשלם מחצית נזקיו, והמועד הזיק את הקטן, ואשלם את נזקי הקטן. המוציאה מחבירו עליו הראיה. הילכך ישלם חצי דמי גדול ואת כל נזקי הקטן.

ומדייקת הגמרא: הא לא מייתי הניזק ראיה, שקיל כדקאמר מזיק, שלדבריו התם נגח את הגדול וישלם חצי נזקי השור הגדול, ושורו המועד נגח את הקטן וישלם את כל נזקי השור הקטן.

אלא שמקשה על כך הגמרא, שהרי הניזק מודה לו שהתם לא נגח את הגדול, ומאחר ואין לו ראיה לדבריו - לא יטול כלום על נזקי הגדול?

ואכן מתרצת הגמרא שראוי הוא ליטול, אם היה מביא ראיה, אלא שאין לו, מאחר ובאמת אין לו ראיה. ולאחר מכן מקשה הגמרא, מבריינתא מפורשת: והתניא, אם לא הביא הניזק ראיה, הרי זה משתלם לקטן מן המועד, ולגדול מן התם, הרי שללא ראיה יש לו זכות לקבל לכל הפחות כפי שהודה המזיק, ואין אומרים ראוי ליטול ואין לו. ומתרצת על כך הגמרא, שהניזק תפס.

התוס' לוקחים את שני התירוצים ועושים מהם מיקשה אחת

כל יכולת התפיסה מועילה, שמאחר והיה ראוי לו. וכמו שאכן היתה לניזק תביעה גם על הגדול וגם על הקטן. אבל אם לא היה ראוי - הרי אינו יכול לקחת מה שאפילו ב"כוח" לא קיימת לו תביעה. כי בעצם התפיסה רק מעלה את מה שהיה ראוי ב"כוח" ומקנה לו את הזכות למציאות של ב"פועל".

אבל אם היתה לו תביעה רק על הגדול, מאיזה כוח יוכל לקבל את הקטן במקום זאת? ובדיוק אותו דבר כשאר הוא טוען על חיטים וזה עונה לו בשעורים, מאיזה כוח יוכל לקבל את השעורים. כי גם כאן החיטים מאחר והן יקרות יותר, הרי זה כאילו על הגדול, והשעורים בהיותם זולות יותר, הרי זה כקטן.

המשנה מדברת על מקרה שבוודאות שני השוורים פעלו את ההיזק. ואז בהיותם כגוף אחד, לכן ניתן לגבות מהאחד כאשר השני אבד.

אלא שעולה לכאורה השאלה, שהיינו סוברים, כי המשנה מדברת, שאנו מסופקים מי השור היחיד שהזיק. ועל כך מחדשים התוס', מהלשון שניהם חייבים, שזה בא להשמיע לנו, שיכול להיות מציאות שאנו יודעים בוודאות שאכן שניהם הזיקו. ואז אכן שניהם חייבים.

הצגת הפירוש כהמשך לקושי שהועלה

[כאשר מילות המפתח הינן "ונראה לפרש", הרי הם מחוברות למה שנאמר תחילה, ומאחר והוצג קושי, על כן הוא של ונראה לפרש, קושרת אותנו עם מה שהיה בעייתי וקשה. ואכן קרוב לשלוש מאות פעמים התוס' משתמשים בלשון זה.]

ורבי עקיבא היא דאמר שותפין נינהו -

פירש בקונטרס,

דלרבי ישמעאל דאמר,

בעל חוב הוא, וזווי הוא דמסיק ביה,

אם אבד האחד - לא איבד זכותו.

וקשה,

דהא לעיל (דף לג:), אמר,

אפילו לרבי ישמעאל,

שחטו, **מה שעשה - עשוי.**

ונראה לפרש,

דמשום הכי מוקי לה כרבי עקיבא,

משום דלרבי ישמעאל - **אין שום חידוש,**

דפשיטא דאיבד זכותו כשאבד האחד,

כיון דבעל חוב הוא,

אבל לרבי עקיבא דשותפין נינהו,

ס"ד דהוי כאילו האחד מן השנים בחזקת הניזק,

ומצי למימר,

ניזק שלך נאבד ולא שלי.

גם כשלא ידוע איזה שור הזיק אולם ידוע מי הבעלים

- **הרי הוא גובה מגוף השור**

המשנה לומדת, כי אם שני השוורים הרודפים היו של איש אחד, ויש עדים שהם של איש פלוני, אף שלא ידוע איזה שור הזיק, שניהם חייבים, והוא גובה מגופם את חצי נזקו. אמנם הגמרא בהמשך תמדה, מה הלשון שניהם חייבים, והרי או שהי הלנו לומר שהגברא הוא החייב, או שחייבים. ומתוך כך מעמידים את המשנה בשיטת רבי עקיבא הסובר שמדובר בתמין. ושיטת רבי עקיבא כי המזיק והניזק שותפים הם בשור המזיק, עד שיש לו ממש חלק בשור ולא רק שעבוד בעלמא. ולכן המשנה נקטה שרק אם שניהם חייבים שאז המזיק יהיה חייב לשלם.

התוס' מביאים את שיטת רש"י בסוגיה ומקשים על כך

התוס' מביאים את רש"י, כי מה שאנו למדים כך, ולא רצה מזה גובה ורצה מזה גובה - מאחר ולשיטת רבי ישמעאל "כיון

דקתני אחד גדול ואחד קטן,

המוציא מחבירו עליו הראיה,

ומשלם מן הקטן,

אם כן כשאבד אחד מהן,

לא משתלם מאותו שנשאר.

ונראה לפרש,

דבשני שוורים שהזיקו שור בודאי איירי,

דחשיב כאילו הוי חד גופא,

ומשתלם מן השנים;

ואף על גב דמתניתין לא איירי,

אלא בענין שאנו מסופקים איזה מהן נגח,

מכל מקום, **דייק מלישנא דקתני שניהם חייבים,**

לאשמועין, **שיכול להיות שיהיו שניהם חייבין,**

כגון, **אי ידעין בודאי, שהזיקו שניהם יחד.**

המשנה מביאה מקרים שונים של רדיפת והיזק השור

כל המשנה דנה על ספקות, אלא שהציוור מה בדיוק היה הוא המשתנה. במקרה הראשון וודאי ששור אחד רדף אחר שור שני, אלא שעל המציאות כיצד ניזק יש ויכוח, האם כתוצאה מהשור או שנתקל בסלע, ועל כך נדרש להביא ראיה. המקרה השני, ששני שוורים של שני בעלים רדפו אחר שור שלישי, ורק לא ברור איזה מהם הזיק. המקרה השלישי עליו התוס' ידונו, ששני השוורים הרודפים של איש אחד, ואומרים לנו כי שניהם חייבים.

לשיטת רש"י השור השני עומד במקום חבירו, וכשאבד

אחד - גובה מהשני

הגמרא מביאה את דברי רבא מפרזיקא האומר לרב אשי, שניתן להוציא מהמשנה, כי אם היו אלו שני שוורים תמים, הרי שני השוורים השתעבדו, ורצה מזה גובה ורצה מזה גובה, כלומר ששניהם משועבדים לו. וכך פירש רש"י, שמדובר שאם יאבד האחד, יוכל לגבות מגופו של השור השני. והתוס' הביאו זאת תחת ההגדרה של קם חבירו תחתיו, ומשתלם הימנו.

ובתוס' רבינו פרץ פותח זאת ומבהיר, הן את החידוש מה היתה המציאות (ב' שוורים שהזיקו אחד, פירוש, ולא ידיע איזהו). והן החידוש מה היה הדין לפי רש"י (אף על גב דמספקא לן איזה מהן נגח).

יש קושי בפירושו, אדרבא, היה מקום לומר שיכול

לדחותו שהשור שאבד הוא היה המזיק

במקרה הרביעי במשנה דובר כי עם היות ושני השוורים הרודפים היו של אדם אחד, אלא שהיו שונים בגודלם, אחד גדול ואחד קטן, ומאחר ונאמר המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן ללא ראיה, הוא משלם מן הקטן, הרי גם כאן, סימן שבעל השוורים יכול לדחות את הניזק אל השור השני, ולא יוכל להשתלם מאותו שנשאר. וכך יש להקשות על פירוש רש"י. וסגנון התוס', שעד שהינן אומר שמע מינה, כי זו המשקנה, אדרבא, ביכולתך להקשות על פירוש זה מהסיפא.

התוס' מפרשים את המקרה באופן אחר, ששני

השוורים הזיקו

ומתוך כך מעמידים התוס' שהמציאות חייבת להיות אחרת. על מנת שלא יוכל להקשות מהסיפא. ומבארים כי

דפשיטא דאבד זכותו כשאבד האחד, דכיון דב"ח הוא - פשיטא דהשור בחזקת המזיק, והוי ניזק המוציא מחברו וכו'. אבל לרע"ק דאמר שותפי ניהו, סד"א דהוי כאלו הא' מן השנים בחזקת הניזק וברשותו, ומצי למימר ליה ניזק למזיק - שלך נאבד ולא שלי ונישקול ניזק ההוא דקאי קמן. קמ"ל שהוא בחזקת מרה קמא."

הסיבה למצוא חידוש, כי לא יעלה על הדעת להביא דבר שהוא פשוט

[ומילות המפתח הן "שום חידוש, דפשיטא". שמצוי בעוד מקומות בתוס'. כי חייב שדבר שהוא ברור מאליה שלא יוכל להיאמר.]

דאמר בעל חוב הוא, וזווי הוא דאסיק ביה, אבד האחד - לא איבד את זכותו. וכן "ואם אבד האחד - קם חבירו במקומו ומשתלם הימנו."

מקשים התוס' מהדיון לעיל (לג, ב) "ת"ר: שור תם שהזיק, עד שלא עמד בדין, מכרו - מכור, הקדישו - מוקדש, שחטו ונתנו במתנה - מה שעשה עשוי." כי הוא בסך הכל רק מזיק את שעבודו. וזה מנוגד לרש"י כאן, שלא איבד את זכותו.

מתרצים התוס' כי רק בדברי רבי עקיבא יש חידוש

אצל רבי עקיבא היתה סברא לומר, שמאחר והם שותפים, היה יכול לטעון שמה שנשאר הוא שלי, והחידוש שאינו יכול לומר כן. והדברים הורחבו בתוס' רבינו פרץ: "והא דמוקי לה כרע"ק, היינו משום דלר' ישמעאל - לא הוי שום חידוש.

